

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Université Abou Bekr Belkaid
Tlemcen Algérie



جامعة أبي بكر بلقايد

تلمسان الجزائر



كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

تخصص: أدب مغربي قديم

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه بعنوان



المعايير النظرية للظاهرة الأدبية عند ابن خلدون في مقدمته

إشراف الأستاذ الدكتور :

أ.د. مهداوي محمد

إعداد الطالب:

بوهني مصطفى

أعضاء لجنة المناقشة:

رئيسا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د. محمد مرتاض
مشرفا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د. محمد مهداوي
عضوا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د. أحمد طالب
عضوا	جامعة تيموشنت	أستاذ التعليم العالي	أ.د. بورديم عبد الحفيظ
عضوا	جامعة قسنطينة	أستاذ التعليم العالي	أ.د. دياب قديد
عضوا	جامعة سيدي بلعباس	أستاذ محاضر أ	د. بن علي قريش

السنة الجامعية : 2016-2015/1437-1436 هـ



كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

تخصص: أدب مغربي قديم

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه بعنوان



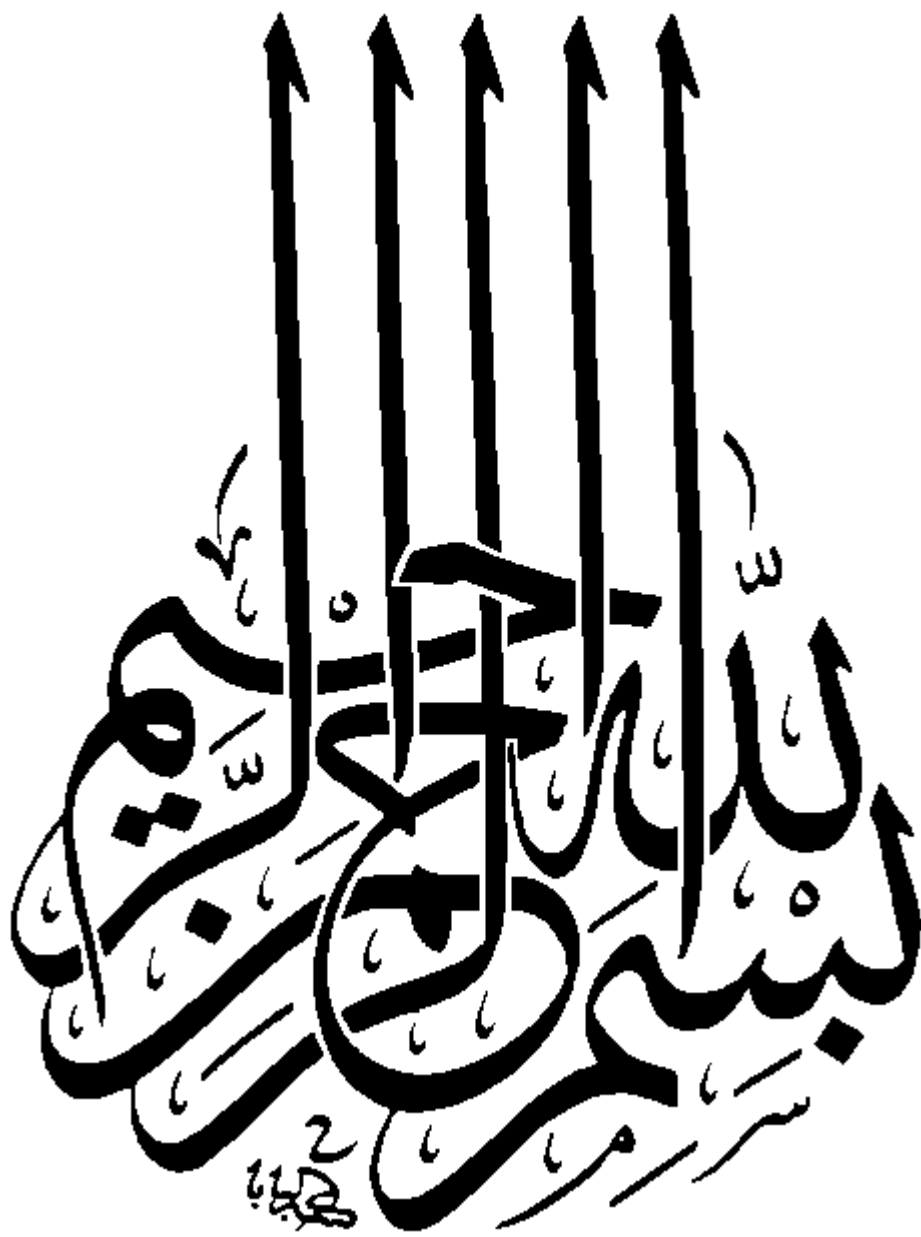
المعايير التنظيرية للظاهرة الأدبية عند ابن خلدون في مقدمته

إشراف الأستاذ الدكتور :

أ.د. مهداوي محمد

إعداد الطالب :

بوهمي مصطفى



إهداء

إلى التي ألتم ثرى قدميها حبا و عرفانا.

أمي

إلى الذي أستمّد منه القوة والعزيمة على أداء صنائع الكبار.

والذي

إلى سواعد الحياة

إخوتي .

إلى كل من علمني حرفا وأضاف إلى ذاكرتي ما استعنت به

على إكمال عملي.

إلى رفيقة الدرب التي آزررتني وشدّت من عزيمتي حتى

اكتملت رسالتي .

إلى زهرة عمري ابني ، أمل الحياة ونور المستقبل.

المقدمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والذي شرف العربية بجعلها لغة الآيات
البيانات، والشكر له أن وفقني إلى إتمام هذه الرسالة والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله
وصحبه، أما بعد:

يعد ابن خلدون عبقرية عربية فذة ، فقد كان عالما موسوعيا متعدد المعارف والعلوم
والقدرات، وهو رائد مجدد في كثير من العلوم والفنون ، فهو الأول بامتياز لعلم الاجتماع،
وإمام مجدد في علم التاريخ ، وأحد العلماء الراسخين في علم الحديث، وأحد فقهاء المالكية
المعدودين في عصره ، ومجدد في مجال الدراسات التربوية، وعلم النفس التربوي والتعليمي ،
كما له إسهامات في أسلوب الكتابة العربية.

فلا عجب في أن هذه الشخصية المغاربية العالمية تحتل صدارة كبار العلماء والمفكرين ،
بيدها التفكير الإنساني وأدبياتها التي تجمع بين آليات المنطق، ومتطلبات الإبداع الفنية ،
تتجاوز الأفق المحلي إلى الآفاق العالمية إبداعا، إذ ترجمت أعماله الأدبية والفكرية
والحضارية والتاريخية إلى أغلب لغات العالم مع هذه الشهرة والتداول بين الباحثين.

و قد حظيت مقدمة ابن خلدون بالاهتمام لما انطوت عليه من مباحث مهمة في التاريخ
والاجتماع والاقتصاد السياسي بدراسات معمقة عربية وأجنبية في هذه الحقول جعلتها تنبؤاً
موقع الصدارة بين آثار الحضارة العربية الإسلامية، من حيث هي تنويج للجهود ، وتكثيف
لحالة وعي على عوامل الانحطاط ، والنهوض في هذه الحضارة .

في حين استمر الاهتمام بالجوانب الاجتماعية والفلسفية في المقدمة ، دون الالتفات إلى
الجوانب النظرية اللغوية وتطبيقها على النظريات الألسنية الحديثة ،وما احتوته المقدمة من
مباحث لغوية وأدبية مهمة إلا في بعض الدراسات النادرة التي تناولت هذا الموضوع،فوقع
اختياري بعد النظر في مقدمة ابن خلدون على : "المعايير النظرية للظاهرة الأدبية عند ابن
خلدون في مقدمته "، فاتجهت جهودي إلى دراسة هذا الموضوع في المقدمة بغية إبراز

هذا الجانب، و الإشارة إلى أهمية نظرات ابن خلدون ، والتتويه بما انطوت عليه من ملاحظات تتفق مع الدرس اللغوي الحديث من خلال مقدمته بحيث تكمن مشكلة الدراسة في طرح التساؤل التالي: ماهي القضايا النقدية والأدبية التي عالجها ، و قام بالتنظير لها ابن خلدون في مقدمته ؟.

ولعل هذه الأسباب وغيرها ، هو ما دفعني إلى أن أتوجه إلى هذا الموضوع بكل اهتمام وعناية، فقد أجمع الكثير من العلماء والدارسين على أن تراث المغرب العربي غني بمعارفه ، ثري بعلومه ومجالاته، ولا يزال حقله بكرا لم يحظ بالاهتمام اللائق الذي يلائمه، وميدانه فسيح لم تسير أغواره، ولم يمت اللثام عن آثار أدبائه الذين أسهموا بقسط وافر في سمو الفكر العربي ورقيه ونمائه ، وشاركوا بدلائهم في بناء صرح الحضارة العربية الإسلامية، فعزمت أن أدلو بدلوي في هذا المجال، وأن أسهم بجهد متواضع في خدمة هذا التراث والأدب من خلال التطرق للفكر الخلدوني خاصة وإثراء المكتبة العربية عموما.

ونظرا لقلة الأبحاث في هذا المجال وخاصة في بعض جوانبه الأدبية الذي يعد مهما في مجالات البحث العلمي، فقد أعجبت بهذا الموضوع المتعلق بمفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني من خلال مقدمته ، وأردت خوض الغمار فيه بالبحث وبالالتفات إلى عدة قضايا مهمة، ومما حفزني أكثر أن هذه الدراسة المتواضعة والتي أسعى من خلالها إلى محاولة الكشف ولو بالشكل القليل على الجهود النقدية والأدبية لابن خلدون وما خلفه من آراء نقدية وأفكار أدبية في مصنفه "المقدمة" ، ومساهمته في تطوير النقد الأدبي من خلال ذكر أهم القضايا اللغوية والأدبية التي حفلت بها مقدمته من تحديد لمفهوم البلاغة والتفريق بين حدي الشعر والنثر في ظل آراء النقاد المتقدمين الذين سبقوه وأحكامهم، وإظهار موقفه من قضية اللفظ والمعنى، وصناعة الشعر، والمصنوع والمطبوع، وقصور الذوق عند المستعربين، وسكوت العرب عن قول الشعر بعد ظهور الإسلام، و تسليط الضوء على أشعار العرب في عهده وسيطرة اللحن والعامية وضعف الفصاحة والبيان في عصره وغيرها من القضايا المختلفة .

فاخترت أن تكون خطة البحث مشتملة على مقدمة ومدخل وثمانية فصول، مهدت في المدخل إلى محاولة التعريف لحياة ابن خلدون ، اسمه ومولده و ذكر نسبه ، وتبيان نشأته العلمية من خلال أساتذته و تلامذته، و رحلاته العلمية، والاستشهاد بآراء القدماء والمحدثين فيه..

ففي **الفصل الأول** تحدثت عن منهج ابن خلدون في عرضه للمسائل اللغوية و طريقة ترتيبه لعلوم اللسان في عدة جوانب مهمة ضمن منهج اختطه لنفسه و سار عليه ، و من ثم بيان وجهة نظره في اللغة على أنها ظاهرة اجتماعية متطورة بتطور أهلها ، بالإضافة إلى تجديده في المصطلح ، و الأسلوب الكتابي، و ما كان لهما من أثر في اتهامه في ثقافته من جهة ، و في التحامل على العرب من جهة أخرى .

و قد قسمت **الفصل الثاني** إلى قسمين : القسم الأول تحدثت فيه عن مفهوم اللغة من منظور ابن خلدون، و موقفه كذلك من نظريات نشأة اللغة ، و من ثم العلاقة بين اللغة و ناطيقها و مدى تأثيرها بما يقدر بهم من أحداث سواء في مجال تقدمهم أو العكس .

و عرفت في **الفصل الثالث** بالملكة اللسانية ، و ذكرت طريقة و كيفية اكتسابها في نظر العلامة من خلال نظريته في المقدمة .

و تناولت في **الفصل الرابع** دراسة علم النحو في منظور ابن خلدون من وجهتين : الأولى الوجهة التاريخية من حيث نشأته و العلاقة بينه و بين العلوم الأخرى و مدى تأثير النحاة بعلوم المنطق و ما قدمه ابن خلدون من آراء في هذه المسألة بالإضافة إلى وجهة نظره تجاه المؤلفات النحوية السابقة و أثر المنهج المتبع في تأليفها على العملية التعليمية بشكل عام ، أما **الوجهة الثانية** في الدراسة فهي من حيث التراكيب في منظور ابن خلدون تشمل مفهوم علم النحو ، و العلاقة بينه و بين الإعراب و من ثم بيان وجهة نظره الخاصة من حيث الحركات الإعرابية و أثرها في المعنى، و امكانية الاستعاضة عنها بالقرائن النحوية الأخرى.

و في **الفصل الخامس** فقد تطرقت فيه إلى دراسة ثلاثة علوم من وجهة نظر ابن خلدون وهي : علم اللغة ، و علم الأصوات ، و صناعة الخط و الكتابة ، توقفت بداية عند علم اللغة و مفهومها ، و نظر القدماء و المحدثين ، و من ثمة أهم الدراسات التي أدرجها ابن خلدون ضمن هذا الباب و الأسس التي اعتمدها في ذلك ، أما علم الأصوات فقد تناولت الدراسة الفرق بين الصوت و الحرف من وجهة نظر ابن خلدون ، و من ثم مفهوم التغاير عنده و صدى هذه الآراء في الدراسات الصوتية الحديثة ، يليه ظاهرة التجانس الصوتي ، و المنهج المتبع في الدرس عنده في هذا الباب .

أما القسم الثالث من هذا الفصل فقد تناولت فيه مسألة الخط و الكتابة في منظور ابن خلدون الخاص من حيث أن الخط صنعة كغيره من الصنائع التي لا توجد إلا في ظل الحضارة ، وما ترتب على هذه النظرة من آراء من حيث نشأة الخط و جودته و من ثم موقفه تجاه المصحف و ما فيه من رسم لبعض الحروف على خلاف المعتاد و مدى جرأته في هذا الباب و فيما سواه اعتمادا على ما يمليه عليه تصوره الخاص المبني على الملاحظة الدقيقة التي لا تخضع لحكم مسبق و إن لم يغفل الاسترشاد بما مضى من آراء مهمة .

و درست في **الفصل السادس** مفهوم البلاغة عند ابن خلدون، و خصصت مبحثا للتطرق إلى قضية الشعر حده والفرق بينه وبين النثر، كما عرضت من خلال مبحث آخر إلى أهمية مكانة الشعر وشروط نظمه وخصائصه.

وتناولت في **الفصل السابع** دراسة عدة قضايا جوهرية تتصل اتصالا وثيقا بالأدب كالتعبير والصناعة، والأسلوب والذوق الفني، و التناص ، أدرجت من خلاله عدة آراء مهمة لابن خلدون في هذه القضايا الأدبية .

و تعرضت في **الفصل الثامن** إلى قضية اللفظ والمعنى من خلال رأي ابن خلدون و من سبقوه ، و تطرقت بالذكر إلى قضية مهمة هي قضية الموشحات و نشأتها .

و أنهيت عملي المتواضع بخاتمة أثبت بها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث في المصادر والمراجع التي ذكرتها في محتوى الدراسة حول هذه القضايا الأدبية واللغوية التي تطرق لها ابن خلدون في المقدمة.

و قد اتخذت المنهج الوصفي ، والمنهج التاريخي، سبيلا لكونهما المناسبين لمثل هذه الدراسة التي تتعرض إلى العديد من الجوانب التاريخية و الأدبية ، في عرض أهم القضايا النقدية التي حفلت بها المقدمة، فقد صبغتها تصورات ابن خلدون من جانبها الفكري والأدبي صبغة خاصة. فأعطت لنا هذا النتاج الفكري في تطوير النقد الأدبي .

وعلى الرغم من حيوية الموضوع وأهميته ، والدور البارز الذي لعبه فكر ابن خلدون من خلال هذه القضايا التي تطرقت لها بالتحليل والشرح ، فإنه لم يحظ بعناية الباحثين ودراسته دراسة مستقلة ، باستثناء بعض المقالات والكتب والرسائل الجامعية وهي دراسات تركزت في عمومها على الجانب التاريخي أو الاجتماعي .

و الحقيقة أنني ترددت كثيرا في بداية الأمر وخشيت من مغبة ركوب صعاب هذا الموضوع وخوض غماره، وظننت أن يصرفني طوله وتشعبه عن استيفاء جوانب البحث، وإمالة اللثام عن جميع مراحل وأبعاده، وخاصة ما تعلق منه بالجانب الأدبي وعلى الرغم من هذه الشكوك شدني الأمل في طلب العلم، وإتمام هذه الدراسة المتواضعة. وعزمت على التتقيب والبحث وجمع المادة عن القضايا الأدبية التي نظر لها الفكر الخلدوني من بطون مصادره القيمة ومن خلال المصنفات والكتب المختلفة التي اعتمدت عليها في الدراسة.

ولعل أهم مصدر اعتمدته كان كتاب " نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب " للمقري " وكتاب "المقدمة " لابن خلدون، وكتاب " التعريف " لابن خلدون ، وأهم مرجع سهل لي السبيل ووضع لي معالم الطريق هو كتاب للدكتور عيد رجب "الملكة اللسانية "، وكذلك دراسات وبحوث ورسائل ماجستير أذكر منها : "أدب الرحالة الجزائريين "، ورسالة "ابن خلدون شاعرا" ، ورسالة "الخطاب النثري في كتابات ابن خلدون".

وفي الأخير أشكر الأستاذ المشرف الدكتور "محمد مهداوي" الذي قبل الإشراف على هذه الرسالة، وصبر معي إلى آخر المطاف، ولم يبخل علي بنصائحه وتوجيهاته، ولم يتوانى في تصحيح هذه الرسالة .

وإنني لا أنسى فضل الأستاذ "مرتاض محمد" الموجه والمساعد في كل المواقف واللحظات فأخصه بالذكر وأشكره جزيل الشكر .

وأشكر لجنة المناقشة التي تجسّمت عناء القراءة، ووافقت على مناقشة الرسالة وإنني أرحب بكل ما يبذونه من سداد الرأي، بملاحظاتهم القيّمة وبما يقدمونه من نصح وتوجيه.

كما أشكر الأصدقاء والزملاء وكل من أمدني بيد العون .

يوم الخميس 26 جمادى الأولى 1436هـ - الموافق لـ 16 أبريل 2016.

الطالب : بوهني مصطفى

المدخل:

محاولة التأصيل لحياة ابن خلدون:

أولاً:

اسمه - مولده - نسبه - وفاته

ثانياً:

نشأته العلمية

- ثالثاً:

رحلاته العلمية و العملية

- رابعاً:

شيوخ ابن خلدون

خامساً:

تلاميذ ابن خلدون

سادساً

مؤلفات ابن خلدون

سابعاً:

مكانة ابن خلدون العلمية من خلال ثناء العلماء عليه

محاولة التأصيل لحياة ابن خلدون:

أولاً: اسمه: هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن إبراهيم بن محمد بن عبد الرحيم ولي الدين أبو زيد الحضرمي من ولد ابن حجر الاشبيلي الأصل التونسي ثم القاهري المالكي ويعرف بابن خلدون - بفتح العجمة وآخره نون - (1).

قال ابن خلدون في التعريف بنفسه: "وأصل هذا البيت من اشبيلية انتقل سلفنا عند الجلاء إلى تونس في أواسط المائة السابعة". (2)

مولده: ولد ابن خلدون بتونس في غرة رمضان سنة 732هـ الموافق لـ 27 مايو سنة 1332هـ (3). ولا يزال معروفًا في تونس الدار التي ولد فيها ابن خلدون ، تقع في إحدى الشوارع الرئيسية من المدينة القديمة ويعرف هذا الشارع بشارع تربة الباي وهي الآن مدرسة الإدارة العليا، وقد ألصق على مدخله رخامية سجل فيها مولد ابن خلدون.

قال السخاوي: " ولد في أول رمضان سنة اثنتين وثلاثين وسبعمئة بتونس" (4).

نسبه: تحدث ابن خلدون بشيء من التفصيل عن نسبه قائلاً: "عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحيم بن خلدون ، ويغلب على الظن أنهم أكثر، وأنه سقط مثلهم عدادا، لأن خلدون هذا هو الداخل إلى الأندلس فإن كان أول الفتح فامتداده إلى هذا العهد سبعمائة سنة ، فيكون زهاء العشرين ثلاثة لكل مائة. ونسبنا حضر موت ، من عرب اليمن ، إلى وائل بن حجر - الصحابي الجليل من قبائل العرب معروف وله صحبة" (5).

(1) - عبد الرحمن بن خلدون ، "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951، ص 1 ، ص 8 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 13 .

ينظر: د.زينب الخضير: "فلسفة التاريخ عند ابن خلدون"، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1989، ص 14 .

(3) - د أحمد شلبي: "موسوعة التاريخ الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، ج 4، 1999، ط 1، ص 145

(4) - الزركلي، "الأعلام"، ج 3، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط 1984، ص 330.

(5) - عبد علي عبد الواحد وافي: "عبقرية ابن خلدون"، مكتبة عكاظ للنشر والتوزيع، 1984، ص 20 .

إذا .. فاسم بن خلدون هو: عبد الرحمن، وكنيته أبو زيد، ولقبه ولي الدين، وشهرته ابن خلدون (1).

و قد اكتسب كنيته من ابنه الأكبر فقد لقب به بعد توليه وظيفة القضاء في مصر سنة 786هـ بتفويض من السلطان الظاهر بيبرس، و خلع عليه لقب ولي الدين، وأما شهرته فبنسبة إلى جده خالد بن عثمان أول من دخل من هذه الأسرة بلاد الأندلس، واشتهر فيما بعد باسم بن خلدون (2)، وكثيرا ما يضاف إلى اسمه وصف المالكي نسبة إلى مذهبه الحضرمي نسبة إلى أصل أجداده في حضرموت اليمن (3).

ذكر العلامة "ابن حزم" في كتابه "جمهرة أنساب العرب": "أن أسرة ابن خلدون ترجع إلى أصل يماني حضرمي، وأن نسبها في الإسلام يرجع إلى وائل بن حجر، وهو صحابي معروف، روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو سبعين حديثا وبعثه صلى الله عليه وسلم مع معاوية بن سفيان إلى أهل اليمن يعلمهم القرآن والإسلام" (4).

و قد دخل من أفراد هذه الأسرة الأندلس مع الغزاة الفاتحين من العرب خالد بن عثمان، فقد قال ابن خلدون: "لا أذكر من نسبي إلى بن خلدون غير هؤلاء العشرة، ويغلب على الظن أنهم أكثر، وأنه سقط مثلهم عدادا" (5).

و لكن ابن حزم ذكر السلسلة فقال: "و يذكر بنوا خلدون الاشبيليون من ولده - أي من ولده وائل بن حجر بعد أن ذكر اسمه ونسبه - وجدهم الداخل من الشرق خالد المعروف بخلدون بن عثمان بن هانيء بن الخطاب بن كريب بن معد يكرب بن الحارث بن وائل بن حجر قال وكان من عقبه كريب بن عثمان بن خلدون وأخوه خالد، وكانا من أعظم ثوار

(1) - عبد علي عبد الواحد وافي: "عقبريات ابن خلدون"، مرجع سابق، ص 21.

(2) - السخاوي: "الضوء اللامع لأهل القرن السابع"، ج4، مجلد2، مكتبة القدسي، القاهرة، 1354، ص 145

(3) - ينظر: د زينب محمود الحضييري: "فلسفة التاريخ عند ابن خلدون"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، ص 16

(4) - عبد الرحمن بن خلدون: "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، مصدر سابق، ص 8

(5) - محمد الخضر حسين: "حياة بن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية"، مؤسسة هنداوي، مصر القاهرة، 2012، ص 09.

الأندلس... ولما دخل خلدون بن عثمان الأندلس نزل اشبيلية - أي في زمان ابن حيان - نهاية في النباهة ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية أو رياسة علمية" (1).

وقد ظهر نجم بني خلدون في أيام الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الأموي (274 هـ - 300 هـ). ثم ظهر نجمهم في اشبيلية في عهد ملوك الطوائف حيث اشتركوا في موقعة "الزلاقة" التي انتصر فيها المسلمون، وملوك الطوائف بالأندلس حينئذ ابن عباد أبو القاسم المعتمد محمد بن المعتضد وحليفه يوسف بن تاشفين عام 479 هـ، ثم دخل الموحدون الأندلس وولوا حليفهم أبا حفص على اشبيلية وغرب الأندلس، وهو زعيم هنتاتة، وقد أتيح لبني خلدون الاتصال بهؤلاء الولاة الجدد لما ضعفت دولة الموحدين واضطربت أمور الأندلس نزح بنو خلدون مع بني حفص إلى افريقية تونس وما يليها سنة 620 هـ، حيث عين الحفصيون لأنفسهم ضد ولائها من الموحدين، وانتهى الأمر بنجاح دعوتهم واستيلائهم على قسم كبير من البلاد.

فأكرم الحفصيون بني خلدون، وتولى الجد الثاني لابن خلدون أبو بكر محمد شئون الدولة بتونس، كما تولى جده الأول محمد بن أبي بكر محمد شئون الحجابة لحاكم بجاية من الحفصيين، ولما غلب على تونس زعيم الموحدين الأمير بن اللحياني سنة 711 هـ، ظل محمد بن أبي بكر محمد بن خلدون محتفظا بمكانته، وقربه من الأمير، وولاه حجابته حينما ثم اعتزل الحياة العامة، ولكنه بقي مع ذلك على مكانته حتى توفي سنة 737 هـ (2).

أما ابنه أبو عبد الله محمد والد ابن خلدون فقد عزم عن السياسة وآثر الدرس والعلم، وكان مقما في صناعة اللغة العربية والشعر وفنونه، وتوفي سنة 749 هـ عن خمسة أبناء هم: عبد الرحمن وكان حينئذ في الثامنة عشر من عمره، و عمر، و موسى، ويحي ومحمد وهو أكبرهم (3).

(1) - محمد فاروق النبهان: "الفكر الخلدوني من خلال المقدمة"، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر و التوزيع، ط1، 1994، ص 30.

(2) - عبد الرحمن بن خلدون: "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، مصدر سابق، ص 14.

(3) - عبد الرحمن بن خلدون: "تاريخ بن خلدون"، للأمير شكيب أرسلان، ج 7، مطبعة النهضة، 1936، ص 457.

وفاته:

كانت وفاته في مصر (808هـ) للهجرة في يوم الأربعاء لأربع بقين من رمضان عن ست وسبعين سنة . قضاها منتقلا في أرجاء كثيرة من العالم الإسلامي متقلدا وظائف عديدة، كان آخرها القضاء في مصر حيث وافته المنية، وهو على رأس العمل فيها ، ودفن في مقابر الصوفية⁽¹⁾ خارج باب النصر⁽²⁾، أحد الأبواب المشهورة في القاهرة المملوكية العثمانية ، ولا يزال معروفا حتى الآن⁽³⁾

ثانيا: نشأته العلمية :

نشأ ابن خلدون وترعرع في حزن والده الذي رباه تربية إسلامية فشب على حب الإسلام وتعاليم مبادئ الدين الحنيف وتطبيقها في ظل هذه الأسرة المحافظة ، فحفظ القرآن الكريم على يد والده وأخذ عنه مبادئ اللغة العربية ، ثم توسع في العلوم الأخرى، ومع ذلك فقد راجع القرآن الكريم وختمه عدة مرات على مشايخ عصره وتدرج في التعليم من دراسة علوم القرآن ، والقراءات العربية ،و التفسير، والحديث ، والفقہ ، وعلم المنطق والعقيدة وغيرها⁽⁴⁾.

وكان ابن خلدون حريصا على طلب العلم مقتديا في ذلك بسير سلفه من العلماء والفقهاء ، فقد كان يقطع الأميال والمسافات ، ويرحل من بلد إلى بلد للحصول على العلم، والاستزادة منه عن طريق المداومة في حضور مجالسهم في الجوامع والمساجد والمدارس وغيرها ...

يقول ابن خلدون : " ولدت بتونس وربيت في حجر والدي رحمه الله إلى أيفعت وقرأت القرآن العظيم على الأستاذ المكتب أبي عبد الله محمد بن سعيد برال الأنصاري " ⁽⁵⁾.

و بعد أن استظهرت القرآن الكريم من حفظي، قرأت عليه بالقراءات السبع المشهورة يعقوب ختمة واحدة جمعا بين الروايتين عنه ، و عرضت عليه الشاطبية و اللامية في القراءات،

(1) - ابن حجر : "رفع الحجر عن قضاة مصر" ، دار الكتب ، دط ، دت ، ص 346

(2) - عبد الرحمن بدوي : "مؤلفات ابن خلدون" ، مجلس الأعلى للثقافة ، ط1 ، 2006 ، ص 27

(3) - إسماعيل سراج الدين : "ابن خلدون إنجاز فكري متجدد" ، مكتبة الاسكندرية ، مصر ، 2008 ، ص 18

(4) - د حسين عبد الله بانبيله: "ابن خلدون وتراثه التربوي" ، دار الكتاب العربي ، بيروت لبنان، ط1، 1984 ، ص 40 .

(5) - عبد علي عبد الواحد وافي : " عبد الرحمن بن خلدون حياته وأثاره ومظاهر عبقريته " ، ج4، دار الطباعة مصر ،

وعرضت عليه كتاب الموطأ. ودارست عليه كتباً جما مثل كتاب التسهيل لابن مالك ، ومختصر ابن الحاجب في الفقه ، ولم أكملها حفظاً ، وفي خلال ذلك تعلمت صناعة العربية على والد .

و قد درس ابن خلدون على مشايخ آخرين في تونس أثناء فترة وجوده بها ، فأخذ الحديث من مظانها في كتب الحديث كصحيح البخاري ومسلم والسنن وغيرها ، وأخذ في الفقه المالكي وتوسع في العربية وكتب الشعر فحفظ الكثير منها ، حتى وقعت حادثة الطاعون فمات فيها الكثير الطاعون فمات أكثر مشايخه⁽¹⁾.

يقول ابن خلدون في هذا الشأن : "ثم جاء الطاعون الجارف فطوى البساط بما فيه وهلك عبد المهيمن فيمن هلك وجمع غفير من العلماء " (2) .

و لعل حادثة الطاعون الذي انتشر سنة 749هـ في معظم أنحاء العالم الإسلامي ووفاة مشايخه أثر في نفسه، وزاد الأمر حسرة هجرة معظم العلماء و الأدباء من تونس إلى المغرب الأقصى سنة 750هـ مع السلطان أبي الحسن صاحب دولة بني مرين. حيث أثرت هذه الأحداث في نفسه، وجعلت الوسائل غير ميسرة له بتونس لمتابعة دراسته والتفرغ للعلم⁽³⁾.

- ثالثاً : رحلاته العلمية والعملية:

لما لم يستطع ابن خلدون أن يكمل دراسته وتعليمه في تونس بعد أن هلك وهاجر أكثر العلماء منها ، أخذ يتطلع إلى تولي الوظائف الحكومية العامة والسير في الطريق الذي سار فيه أجداده ، فشغل ذلك أكبر قسط من وقته ونشاطه في أثناء فترة عمله والتي استغرقت زهاء خمس وعشرين سنة من حياته من سنة (751هـ) إلى سنة (776هـ).

ويبدو أن هذه الأمور لم تكن لتشبع مطامحه واستعداداته الحقيقية في شيء ، وأنه قد اندفع إليها اندفاعاً واضطر عن غير حب ولا رغبة ، ومن أجل ذلك كان يتحين الفرص

(1) - عبد علي عبد الواحد وافي : " عبد الرحمن بن خلدون حياته وأثاره ومظاهر عبقريته "، مرجع سابق ، ص 26 .

(2) - محمد عبد الله عنان : " ابن خلدون حياته وتراثه الفكري " ، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع ، القاهرة ،

ط 1991 ، ص 20

(3) - عبد علي عبد الواحد وافي : " عبد الرحمن بن خلدون حياته وأثاره ومظاهر عبقريته " ، مرجع سابق ، ص 38 .

التي كانت تتاح له في أثناء هذه المرحلة ليعاود القراءة، والاطلاع، وتلقي العلم وتدرسه ولبرضي بذلك رغبته الكامنة في نفسه، وهي رغبة عميقة امتازت بها شخصيته الحقيقية. و في هذا يقول ابن خلدون عن نفسه: "لم أزل منذ أن نشأت، وناهزت مكبا على تحصيل العلم، حريصا على اقتناء الفضائل، منتقلا بين دروس العلم وحلقاته إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة، وهلك أبوي رحمهما الله، فلزمت مجلس شيخنا أبي عبد الله الآبلي، واستدعاه السلطان، وقد كنت منطويا على مفارقتهم، لما أصابني من الإستحياش لذهاب أشياخي، وعطلتي عن طلب العلم، فلما دعيت إلى هذه الوظيفة، سارعت إلى الإجابة، لتحصيل غرضي من اللحاق بالمغرب وكان كذلك" (1).

سفره إلى المغرب الأقصى:

عندما خرج الوزير ابن تافراكين في حملة حربية، أمر ابن خلدون بمرافقته، فكانت الدائرة على جيش الوزير، ففجأ بن خلدون بنفسه إلى تبسة، ثم سافر إلى قفصة، ثم إلى بسكرة، حيث أمضى شتاء ذلك العام. ثم عزم ابن خلدون على السفر إلى تلمسان لكنه عاد إلى بجاية وأقام بها، إلى أن دعاه السلطان أبو عنان إلى فاس ليلحقه بمجلسه، فوصل ابن خلدون إلى فاس سنة (755هـ) (2).

و في فاس التقى ابن خلدون بأساتذته من العلماء، وصحبه رفاق درسه، فشجعه ذلك على الاستزادة من العلم، وعن ذلك قال: "و عكفت على النظر والقراءة ولقاء المشيخة من أهل المغرب، ومن أهل الأندلس، الوافدين في غرض السفارة، وحصلت من الإفادة منهم على البغية." (3).

و قد ذكر ابن خلدون جملة من الشيوخ والعلماء الذين لقيهم بحضرة فاس، منهم: أبو عبد الله محمد المقري ت 758هـ، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الشريف الحسيني العلوي

(1) - عبد علي عبد الواحد وافي: "عبد الرحمن بن خلدون حياته وأثاره ومظاهر عبقريته"، مرجع سابق، ص 39

(2) - عبد الصمد عزوزي: "أدب الرحالة الجزائريين في الخمسية الهجرية الثانية"، رسالة جامعية لنيل شهادة ماجستير،

جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان، 2008، ص 51

(3) - عبد الرحمن بن خلدون: "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، مصدر سابق، ص 61

التلمساني ت 711هـ ، وأبو القاسم محمد بن يحيى البرجي الغرناطي ت 786هـ ، وغيرهم من العلماء الذين ذكروهم ابن خلدون وأجازوه⁽¹⁾ .

و في سنة 756هـ أدخل ابن خلدون السجن بأمر من السلطان أبي عنان لخبر نمي إليه ، فبقي هناك حتى سنة 760هـ . و طوال مدة سجنه، لم ينقطع ابن خلدون عن التضرع إلى السلطان ، وطلب عفو، فقد كتب قصيدة طويلة يستعطفه بها، قال في مطلعها :

على أي حال لليالي أعاتب و أي صروف للزمان أغالب

كفى حزنا أني على القرب نازح و أني على دعوى شهودي غائب

و أني على حكم الحوادث نازل تسالمني طورا و طورا تحارب⁽²⁾

فرق له قلب السلطان أبي عنان ، وقبل أن يتخذ قرار العفو ، عاجله الموت سنة 759هـ، فبقي في السجن حتى أفرج عنه الوزير الحسن بن عمر حين استولى على السلطة.

و لما وصل السلطان أبو سالم إلى السلطة سنة 760هـ جعل ابن خلدون موضع ثقته وعطفه ، وعينه في وظيفة "كتابة سره، والترسيل عنه ، والإنشاء لمخاطباته " ⁽³⁾.

و في هذه الأثناء، تستقر حياة ابن خلدون بعض الشيء ، فيبدع في كتابة الرسائل ، وينهج فيها نهجا جديدا فيحررها من قيود السجع التي كانت شائعة في ذلك العصر ، وقد تحدث عن ذلك قائلا : "وكان أكثرها أن الرسائل يصدر عني بالكلام المرسل. فانفردت به يومئذ وكان مستغربا عندهم بين أهل الصنعة. ويرجع ابن خلدون سبب لجوءه إلى الكلام المرسل إلى خفاء العالي منها على أكثر الناس"⁽⁴⁾.

كما أن الهدوء والاستقرار الذي نعم به ابن خلدون أثناء هذه الفترة، جعل شاعريته تنفتح، فنظم الكثير من الشعر ، وفي هذا قال بصدق وموضوعية: "ثم أخذت نفسي بالشعر فانثال علي منه بحور، توسطت بين الإجادة والقصور"⁽⁵⁾. ومن شعره قصيدته التي نظمها بمناسبة المولد النبوي الشريف لسنة 762هـ ، وفيها يمدح السلطان أبي سالم ويعدد مناقبه، والتي في مطلعها يقول :

(1) - عبد الرحمن بن خلدون : " التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا " ، مصدر سابق، ص 62 ، 67

(2) - المصدر نفسه ، ص 6

(3) - عبد الصمد عزوزي : " أدب الرحالة الجزائريين في الخمسية الهجرية الثانية" ، مرجع سابق، ص 51

(4) - عبد الرحمن بن خلدون : " التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا " ، مصدر سابق، ص 72

(5) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

أسرفن في هجري وفي تعذيبي
و أبين يوم البين وقفة ساعة
و أعلن موقف عبرتي ونحيبي
لوداع مشغوف الفؤاد كئيب
لله عهد الظاعنين وغادروا
قلبي رهين صباية ووجيب (1).

و فيها يعدد معجزات الرسول (ص) ويمدحه، ويدعو الله المغفرة و الثواب، ولابن خلدون قصائد أخرى، فطالعتها في مواضعها(2).

و في سنة 763هـ ، قرر ابن خلدون الخروج من المغرب الأقصى، فصرف أولاده وزوجته إلى أحوالهم في قسنطينة، واختار هو الارتحال إلى الأندلس .

سفره إلى الأندلس :

في عام 764هـ قصد ابن خلدون ميناء ميناء سبتة ، متجها إلى الأندلس وعن ذلك قال: "...و لما أجمعت الرحلة إلى الأندلس ، سرت إلى سبتة فرصة المجاز ، وكبيرها يومئذ، الشريف أبو العباس أحمد بن الشريف الحسيني،...أنزلني ببيته إزاء المسجد الجامع ، وبلوت منه ما لا يقدر مثله من الملوك ، وأركبني الحراقة ليلة سفري ، يياشر دحرجتها إلى الماء بيده إغرابا في الفضل والمساهمة "(3).

وعند وصول ابن خلدون إلى غرناطة وصله كتاب من صديقه الوزير ابن الخطيب، يرحب به ، ويهنئه بالقدوم ، وقد بدأه بقصيدة ، هذا مطلعها :

حللت حلول الغيث بالبلد المحل
على الطائر الميمون والرحب والسهل
يمينا بمن تغنو الوجوه لوجهه
من الشيخ والطفل المهذأ والكهل
لقد نشأت عندي للقياك غبطة
تنسي اغتباطي بالشبيبة والأهل (4)

ثم يبدأ ابن الخطيب في الترحيب بالقادم الجليل، بعبارات مسجوعة جميلة ، وهي رسالة جميلة جدا.

وفي ثامن ربيع الأول عام 764هـ دخل ابن خلدون غرناطة، فاحتفى به سلطانها أي عبد الله الأحمر " (1) احتفاء عظيمًا، وعامله معاملة كريمة وضمه إلى مجلسه، وقربه إليه .

(1) - عبد الرحمن بن خلدون : " التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا " ، مصدر سابق ، ص 73

(2) - عبد الصمد عزوزي: "أدب الرحالة الجزائريين في الخمسية الهجرية الثانية"، مرجع سابق، ص 52 .

(3) - عبد الرحمن بن خلدون : " التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا "، مصدر سابق، ص 84-85

(4) - ضياء الدين رجب شهاب الدين : " الدر المصون بتهديب مقدمة ابن خلدون "، دار الفتح للطباعة والنشر ، ط 1 ،

وفي سنة 756هـ ، خرج ابن خلدون من غرناطة إلى ملك اشبيلية في أمر السفارة ، فنجح في سفارته نجاحا كبيرا وقام بزيارة البلاد التي عرفت أمجاد أجداده الأول ثم عاد إلى غرناطة (2).

و لما تحسنت أحوال ابن خلدون و أحس بالاستقرار ، بعث إلى أهله يستقدمهم ، وعن ذلك قال : " .. ولما استقر القرار ، واطمأنت الدار ، وكان من السلطان الاغتيال والاستئثار، وكثر الحنين إلى الأهل والتذكار ، أمر أي السلطان باستقدام أهلي من مطرح اغترابهم بقسنطينة...و قدمت على الحضرة، بعد أن هيات لهم المنزل والبستان " (3) .

و ظن ابن خلدون أنه سيقوم نهائيا بالأندلس ، لكن ما لبثت السعايات أن أفسدت ما بينه وبين ابن الخطيب ، فقرر ابن خلدون تجنباً للتصادم مع صديقه ابن الخطيب - الخروج إلى بجاية ، فأذن السلطان له في ذلك ، وكتب له الوزير مرسوما بالتشجيع ، يفيض مدحا وثناء عليه ، وهذا بعض ما جاء في المرسوم : " هذا ظهير كريم ، تضمن تشييعا وترفيعا، وإكراما وإعظاما ، وكان لعمل الصنيعة ختاماً ، وعلى الذي أحسن تماما... و أعلن له بالقبول إن نوى بعد النوى رجوعا ، أو أثر على الظن المزمع مقاما ، أمر به ، وأمضى العمل بمقتضاه وحسبه ، الأمير عبد الله بن محمد ... للولي الجليس، الحظي المكين، المقرب الأود ، الأحب ، الفقيه الجليل ، أبي زيد عبد الرحمن ... و صل الله له أسباب السعادة، وبلغه من فضله أقصى الإرادة" (4)

و هو مرسوم يفيض مدحا وإجلالا و إكبارا لابن خلدون ، و قد أثنى فيه ابن الخطيب عليه ثناء كثيرا وتأسف فيه لفراقه أسفا كبيرا .

(1) - ضياء الدين رجب شهاب الدين : " الدر المصون بتهذيب مقدمة ابن خلدون "مصدر سابق ، الصفحة 19

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

(3) - عبد الرحمن بن خلدون : " التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا "، مصدر سابق، ص 95

(4) - المصدر نفسه، ص96-99.

سفره إلى بجاية:

وصل ابن خلدون إلى بجاية في منتصف سنة 766هـ ، و استقبله أميرها وأهلها استقبالا حافلا، وولاه الحجابة، وكان منصب الحجابة أعلى منصب في الدولة عندهم . يقول ابن خلدون : " فأصبحت من الغد ، وقد أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابي ، واستقلت بحمل ملكه واستفرغت جهدي في سياسة أموره وتدبير سلطانه ، وقدمني للخطابة بجامع القصبية . وأنا عاكف - بعد انصرافي من تدبير أمور الملك غدوة - إلى تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبية لا أنفك عن ذلك " (1).

لكن لم يلبث أن حصل نزاع بين أمير بجاية وابن عمه أبي العباس أحمد صاحب قسنطينة فتقابلا ، فانهزم أمير بجاية وقتله أبو العباس ، وكان ابن خلدون يلزم القصر في بجاية فوصل الخبر إليه وقد طلب بعض الزعماء أن يدعو لصبي من أبناء السلطان القتييل ، لكنه آثر العافية ، على القتال وإراقة الدماء . و خرج لمقابلة السلطان أبي العباس ، فأكرمه وأبقاه على الحجابة زمنا ثم شك في إخلاصه له فتكر له (2).

فاستأذن ابن خلدون في الانصراف إلى أحد الأحياء فأذن له، فذهب إلى بسكرة . ثم جاءه خطاب الأمير أبي حمو سلطان تلمسان بالمغرب الأوسط يدعو فيه للقدوم إليه ويعدده بمنصب الحجابة والوزارة و الخير والإنعام والاعتناء والتكريم لكنه آثر الرفض . وعزف عن شؤون السياسة و رغب في الرجوع إلى المطالعة والدرس ، و أرسل أخاه يحي نائبا فوصل إليه الأخ فاكتفى به في ذلك ودفعه إليه ، وبقي ابن خلدون في بسكرة من عام 761هـ إلى منتصف عام 774هـ ، حيث قضى هذه الفترة بعيدا عن المناصب والوظائف عاكفا على طلب العلم والتأليف (3).

(1) - محصر وردة: "ابن خلدون شاعرا"، رسالة تخرج لنيل شهادة الماجستير ، كلية الأدب والعلوم الإنسانية، جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان، 2003، ص 9 .

(2) - عبد الرحمن بن خلدون : " التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا "، مصدر سابق، ص 104

(3) - المصدر نفسه ، ص 112

رحلته الثانية إلى الأندلس ثم عودته إلى البحث :

عزم ابن خلدون سنة 776هـ الرحيل مرة أخرى إلى الأندلس، حيث ترك أسرته بفاس وجاز المغرب، ووصل إلى غرناطة فنزل في ضيافة سلطانها الأحمر ، ومكث عنده مدة وجيزة.

ثم رجع إلى المغرب ونزل على أولاد عريف في جبل كزول في قلعة ابن سلامة ، فأقام عندهم هو وأسرته مدة من الزمن لا تتجاوز الأربع سنوات . ومن خلالها شرع في تأليف كتابه في التاريخ المسمى ب "كتاب العبر والمبتدأ والخبر" ، وحتى أكمله وغيرها من الكتب، وكان ذلك من سنة 776هـ حتى سنة 780هـ (1).

وكان الوقت قد حان بعد أن كمل في نضجه الفكري ، فجرد قلمه لتقعيد الأحداث والوقائع السياسية والعلمية بعد التأمل والتدبر مقارنة لها ومحتلا على ضوء الكتاب والسنة (2).

رحلته إلى مصر :

استأذن ابن خلدون من السلطان أبي العباس أحمد للسماح له بأداء فريضة الحج ، ومازال به حتى أذن له ، فخرج إلى مرسى السفينة في حفل حاشد من الأعيان والأصدقاء والتلاميذ مودعا بمظاهر الأسى والفرح ، فركب البحر ووصل بحمد الله الإسكندرية في يوم عيد الفطر سنة 784هـ ، وقد أقام بها شهرا يهيء العدة للحج، ولم تتح له فرصة السفر إلى مكة فانتقل إلى القاهرة في أول ذي القعدة ووصفها رائعا قائلا : " انتقلت إلى القاهرة أول ذي القعدة ، فرأيت حاضرة الدنيا ، وبستان العالم ، ومحشر الأمم ، ومدرج الدر من البشر ، وإيوان الإسلام ، وكرسي الملك تلوح القصور والدواوين في أجوائه وتزدان الخوانق - أي رابطة الفقراء ومساكنهم - والمدارس بأفاقه ، وتضيء البدور والكواكب من علمائه ، فأقمت بها أياما ، وانهاه علي طلبه العلم بها ، يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة ، ولم يوسعوني عذرا ، فجلست للتدريس بالجامع الأزهر منها" (3) . ثم اشتاق ابن خلدون إلى أهله وكان سلطان تونس قد أبقاهم عنده أملا في عودة ابن خلدون إلى بلاده ليكون بجواره،

(1) - عبد الرحمن بن خلدون : " التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا "، مصدر سابق ، ص 243.

(2) - هاني محمد أبو شنب : "ابن خلدون فقيه"، رسالة تخرج لنيل الدكتوراه ، جامعة نابلس ، 2012 ، ص 08.

(3) - عبد الرحمن بن خلدون : " التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا "، مصدر سابق، ص 266.

فاستجاب سلطان تونس فأرسل أهل ابن خلدون في سفينة محملة بكثير من الهدايا إلى سلطان مصر ، لكن شاء القضاء فغرقت السفينة بمن فيها وما فيها (1).

فحزن ابن خلدون على ذلك أشد الحزن ، وأظلمت عليه الدنيا وضاق به الحال ، عندما كثر أعداؤه وحسادوه من الفقهاء والقضاة الوجهاء الذين لم يستطيعوا أن يصلوا إلى مآربهم من خلال ابن خلدون نظرا لدقته في الأمر ، واجتهاده في الحكم ، ورعايته لحقوق الله وحقوق العباد فيما تولاه من مناصب وشدته في الحق وعدالته التي لا تعرف التفرقة بين كبير وصغير وغني وفقير (2).

و في هذا يقول ابن خلدون: " فلما عزل السلطان قاضي المالكية سنة ست وثمانين اختصني بهذه الولاية ، تأهيلا لمكاني ، وتنويها بذكري ، وشافهته بالتفادي من ذلك ، فأبى إلا إمضاءه ، وخلع علي بإيوانه ، وبعث من كبار الخاصة من أقعدي بمجلس الحكم بالمدرسة الصالحية بين القصرين ، فقمت بما دفع إلي من ذلك المقام المحمود ، ووفيت جهدي بما أمني عليه من أحكام الله ، لا تأخذني في الحق لومة لائم ولا يزعني عنه جاه ولا سطوة ، مسويا في ذلك بين الخصمين ، آخذا بحق الضعيف من القوي ، معرضا عن الشفاعات والوسائط من الجانبين ، جانحا إلى التثبت في سماع البيئات ، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات ، فكثرت الشغب علي من كل جانب وأظلم الجو بيني وبين أهل الدولة ، ووافق ذلك مصابي بالأهل والولد ولما ركبوا من المغرب في سفينة ، فأصابها قاصف من الريح فغرقت ، وذهب الموجود أي المال والسكن والمولود فعظم المصاب والجزع ورجحت الزهد ، واعتزمت على الخروج من المنصب فلم يوافقني عليه النصيح ممن استشرته ، وعن قريب تداركني اللطف الرياني .

وشملتني نعمة السلطان في تخلية سبيلي من هذه العهدة ..فقضيت وقتي عاكفا على تدريس علم ، أو قراءة كتاب ، أو أعمال قلم في التدوين أو التأليف مؤملا من الله قطع صباة العمر في العبادة. " (3).

(1) - عبد الرحمن بن خلدون : " التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا " ، مصدر سابق ، ص 267

(2) - المصدر نفسه ، ص 305 ، 383 ، 429 ، 430

(3) - المصدر نفسه ، ص 276

سفره للحج :

ثم مكث بعد العزل ثلاث سنين ، وعزم على قضاء الفريضة فودع السلطان والأصدقاء وخرج من القاهرة في منتصف رمضان سنة 789هـ ، ودخل مكة في ثاني ذي الحجة ، وبعد أداء الحج ذهب إلى ينبع وبقي بها خمسين ليلة . التقى أثناءها بالفقيه والأديب، المتقن القاسم بن محمد بن شيخ الجماعة فارس الأدباء ومنفق سوق البلاغة المعروف بالطويجن قدم حاجا من غرناطة . ثم عاد ابن خلدون إلى القاهرة في أوائل سنة 790هـ والتقى بالسلطين والأمراء وسلم عليهم (1).

توليه كرسي الحديث:

وفي المحرم من السنة الجديدة لعام 791هـ ولى السلطان المملوكي برقوق عبد الرحمن ابن خلدون منصب شيخ الحديث، وهو ما يسمى عندهم بلقب كرسي الحديث بمدرسة صرغتمش، فقرر أن يبدأ بتدريس كتاب الموطأ للإمام مالك ، وبعد ثلاثة أشهر من توليه كرسي الحديث أضاف السلطان برقوق إلى وظيفته وظيفة أخرى شيخ بيت الخانقاة، وهي مساكن الزهاد والفقراء وأهل التصوف والأشراف على الأوقاف والأربطة والأراضي الزراعية التابعة لهم (2) ، وكان ذلك في ربيع الآخر من نفس السنة .

توليه منصب القضاء للمرة الثانية :

في النصف الثاني من سنة 801هـ عين ابن خلدون للمرة الثانية قاضيا لقضاة المالكية، وفي تلك السنة توفي السلطان برقوق وخلفه ابنه الناصر فأبقى لابن خلدون منصب القضاء (3).

سفره إلى فلسطين :

لما تولى السلطان الناصر فرج بعد وفاة السلطان برقوق استأذنه ابن خلدون في زيارة بيت المقدس ، فأذن له فزار المسجد الأقصى ومدينة الخليل ثم زار بيت لحم ، ثم رجع إلى مصر في أواخر رمضان سنة 802هـ ، فوجد نائبه على القضاء نور الدين بن الخلال قد

(1) - د .حسين عاصي : "ابن خلدون مؤرخا " ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ط1 ، 1991 ، ص 48 .

(2) - المرجع نفسه ، ص 323-335

(3) - د .حسين عاصي : "ابن خلدون مؤرخا " ، مرجع سابق ، ص 50 .

حرضوه على السعي للمنصب . فسعى إلى خلع ابن خلدون بتحريض من أعدائه وحاسديه ونجح في ذلك . ورجع بن خلدون من حينه للتدريس والتأليف (1).

سفره إلى الشام ولقائه بتيمورلنك :

حاصر تيمورلنك دمشق وساء السلطان فرج ذلك ، وعزم على السفر إلى الشام ليجابه الأحداث بنفسه ، وطلب قائد السلطان فرج من ابن خلدون أن يكون في معية السلطان في هذه الرحلة ، فقبل ابن خلدون ذلك ، وسافر مع السلطان في نخبة من العلماء والفقهاء وقادة الجيش فلما طالت مدة الحصار عن أهل سوريا .

وأخيرا استقر رأيهم على إرسال وفد من العلماء و على رأسهم ابن خلدون لمقابلة تيمورلنك ، و التفاهم معه في أمر فك الحصار عن أهل دمشق ، فعقد صلح بينه وبين السلطان . ونجح ابن خلدون في مسعاه، فكان ذلك خير سفير بين السلطان فرج وتيمورلنك و أجرى الله على يده الخير لأهل دمشق (2).

عودة ابن خلدون إلى مصر وتوليه القضاء :

بعد أن مكث ابن خلدون في معية تيمورلنك فترة طويلة أشيع في مصر هلاك ابن خلدون . و لكن ابن خلدون عاد إلى مصر مرة أخرى ،فولي أمر القضاء للمرة الثالثة وكان ذلك في آخر شعبان سنة 803 هـ (3) . ولم تطل ولايته فسرعان ما دس عليه أعداؤه ، و تألبوا عليه فعزل عن القضاء سنة 804 هـ ، ثم عاد فولاه القضاء للمرة الرابعة في نهاية العام نفسه.

قال ابن خلدون: " فسعوا عند السلطان في ولاية شخص من المالكية ، يعرف بجمال الدين البساطي بذل في ذلك السعاة للأغراض في قضائه، فخلعوا عليه أواخر رجب سنة 804 هـ ، ثم رجع السلطان بصيرته ، وانتقد رأيه ورد إلي الوظيفة في أواخر سنة أربع، فأجريت الحال على ما كان ، وخلعوا عليه سادس ربيع الأول سنة ست ثم أعادوني في عاشر شعبان سنة سبع ، ثم أدالوا به - أي خلعوه - مني أواخر ذي القعدة من السنة وببئد الله تصاريف الأمور." (4).

(1) - د .حسين عاصي : "ابن خلدون مؤرخا " ، مرجع سابق ، الصفحة 50.

(2) - المرجع نفسه ، 51 .

(3) - أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني : أبناء الغمر بأبناء العمر،المجلس الأعلى للشؤون الدينية ، ج5 ، د.ط ، 1389 هـ ، ص 295 ، 296.

(4) - عبد الرحمن بن خلدون ، التعريف بابن خلدون ، مصدر سابق ، ص 626

قال ابن حجر: "و في نصف رمضان استقر رمضان استقر القاضي ولي الدين ابن خلدون في قضاء المالكية عوضا عن البساطي ، ثم لم ينشب ابن خلدون حتى مات ..."(1)

قال السخاوي: " وعزل ثم أعيد وتكرر له ذلك حتى مات قاضيا فجأة يوم الأربعاء لأربع بقين من رمضان سنة ثمان وثمانمائة عم ست وسبعين سنة ، ودفن بمقابر الصوفية خارج باب النصر عفا الله عنه."(2) .

رابعا : شيوخ ابن خلدون :

ذكر ابن خلدون أسماء مشايخه - غير أن والده - الذين أخذ عنهم وبين تخصص كل واحد منهم ، ونحن في هذه الصفحات نحاول أن نذكر - في الهامش - ترجمة عن واحد منهم مع تقديم نبذة مختصرة عن علومهم التي تخصصوا فيها ، وخاصة من نجدهم في كتب التراجم والأعلام ، أما الذين لم نجدهم فنكتفي بذكر مراجع غير مباشرة لهم كتاريخ ابن خلدون الذي ضمنه أسماء مشايخه ، وفيما يلي نبدأ بذكرهم :

أولا:القراءات:

- 1- أبو عبد الله محمد بن سعد بن برال الأنصاري الأندلسي المقرئ من أهل تلمسان (3): قال فيه ابن خلدون : " شيخ القراءة بتونس ، ومعلمي كتاب الله ، قرأت عليه القرآن العظيم بالقراءات السبع ، وأجازني بالإجازة العامة والخاصة."(4).
- 2- أبو العباس أحمد بن محمد الزواوي إمام المقرئين: قال فيه ابن خلدون : " إمام المقرئين بالمغرب ، قرأت عليه القرآن العظيم بالجمع الكبير بين القراءات السبع من طريق أبي عمر الداني وابن شريح ، وسمعت عليه كتبا عدة وأجازني بالإجازة العامة ، وكان صاحب ملكة لا يجارى، وله مع ذلك صوت من مزامير آل داوود، وكان يصلي بالسلطان التراويح." (5) .

(1) - عبد الرحمن بن خلدون ، التعريف بابن خلدون ، مصدر سابق ، ص 629

(2) - السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، م 2 ، ج 4 ، مصدر سابق، ص 611

(3) - عبد الرحمن بن خلدون ، التعريف بابن خلدون ، مصدر سابق ، ص 17

(4) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

(5) - المصدر نفسه ، ص 20

ب- الحديث :

- 1- الشيخ بن محمد بن محمد بن إبراهيم بن الحاج البليقي أبو بركات :شيخ المحدثين والفقهاء ،و الخطباء بالأندلس، وسيد أهل العلم⁽¹⁾ .
- 2- إمام المحدثين شمس الدين أبو عبد الله محمد بن جابر بن سلطان القيسي الوادياشي⁽²⁾ .
- 3- أبو محمد عبد المهيم بن عبد المهيم الحضرمي⁽³⁾: ولد بسبته سنة 675هـ ، كان ضالعا في اللغة العربية كما كان كاتباً مشهوراً ، توفي بالطاعون سنة 749هـ .قال فيه ابن خلدون : "لازمته وأخذت عنه سماعاً ، وإجازة الأمهات الست ، وكتاب الموطأ والسير لابن إسحاق وكتاب ابن الصلاح في الحديث وكتبا كثيرة شذت عن حفطي، وكانت بضاعته في الحديث وافرة، ونحلته في التقييد والحفظ كاملة ، كانت له خزانة من الكتب تزيد على ثلاثة آلاف سفر في الحديث ، والفقهاء العربية والأدب ، والمعقول وسائر الفنون." .

ج- في الفقه:

- 1- قاضي الجماعة أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن يوسف الهواري⁽⁴⁾ .
- 2- أبو عبد الله محمد بن سليمان السطي⁽⁵⁾: ولد بفاس ، كان متضلعا في الفقه على مذهب مالك ، أقام في تونس ما بين 748-750هـ .
- 3- أبو عبد الله الجياني⁽⁶⁾ .
- 4- أبو القاسم محمد القصير: قال فيه ابن خلدون : "قرأت عليه كتاب التهذيب لأبي سعيد البرادعي ، ومختصر المدونة وكتب المالكية ، وتفقهت عليه."⁽⁷⁾.

(1) - ابن حجر العسقلاني : "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة" ، تحقيق محمد سيد جاد عبد الحق ، ج4 ، دار

الكتب الحديثية ، مصر ، 1385هـ ، ص 155

(2) - عبد الرحمن بن خلدون ، التعريف بابن خلدون ، مصدر سابق ، ص 19.

(3) - ابن الخطيب : "الإحاطة في أخبار غرناطة" ، ج4 ، تحقيق محمد عبد الله عنان ، ط1 ، مكتبة الخانجي ، القاهرة

1977 ، ص 11-18 ، ينظر : عبد الرحمن بن خلدون : "التعريف بابن خلدون" ، مصدر سابق ، ص 20 .

(4) - عبد الرحمن بن خلدون ، التعريف بابن خلدون ، مصدر سابق ، ص 588

(5) - المصدر نفسه ، ص 20.

(6) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(7) - عبد الرحمن بن خلدون ، التعريف بابن خلدون ، مصدر سابق ، ص 20 .

د- في العربية:

- 1- أبو عبد الله بن العربي الحصائري . قال فيه ابن خلدون : "أستاذي في تونس كان إماما في النحو"⁽¹⁾.
- 2- أبو عبدالله محمد بن الشواش الزرزالي⁽²⁾ .
- 3- أبو العباس أحمد بن القصار : قال فيه ابن خلدون: "كان ممتعا في صناعة النحو."⁽³⁾.
- 4- أبو عبد الله محمد بن بحر . قال فيه ابن خلدون: "لازمت فيه مجلسه وأفدت عليه وكان بحرا زاخرا في علوم اللسان ، وأشار علي بحفظ الشعر فحفظت كثيرا منها . وعددا كثيرا من كتب الشعر."⁽⁴⁾.

د- في النطق وسائر العلوم الحكيمة والتعليمية:

- 1- شيخ العلوم العقلية أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي : ولد بتلمسان سنة 681هـ ، رحل إلى المشرق ثم عاد إلى تلمسان ، ولما أراد السلطان أبو حمو الأول تعيينه في عمل إداري فر إلى فاس، وبها توفي . وقد بلغ تأثير الآبلي في تكوين عبد الرحمن بن خلدون وغيره من علماء المغرب العربي في ذلك الوقت مبلغا عميقا ، ويتمثل ذلك في العلوم العقلية والطبيعية ومنهجيته في ذلك⁽⁵⁾. قال ابن خلدون: "لزمته وأخذت عنه الأصولين ، والمنطق ، وسائر الفنون الحكيمة والتعليمية ، وكان رحمه الله يشهد له بالتبريز في ذلك."⁽⁶⁾.
- 2- أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن الرضوان المالقي⁽⁷⁾. الذي ولد بالأندلس ، عمل بديوان الإنشاء في عهد أبي الحسن ، ثم عين في وظيفة الإنشاء في عهد أبي سالم ، وبقي على ذلك حتى وفاته سنة 748هـ.
- 3- الفقيه أبو عبد الله محمد بن الصباغ من أهل مكناس في الأندلس⁽¹⁾.

(1) - عبد الرحمن بن خلدون ، التعريف بابن خلدون ، مصدر سابق، ص 19

(2) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

(3) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

(4) - المصدر نفسه ، ص 19

(5) - المصدر نفسه ، ص 20

(6) - المصدر نفسه ، ص 21

(7) - عبد الرحمن بن خلدون ، التعريف بابن خلدون ، ص 23 - 24 - 42

- 4- القاضي أبو عبد الله محمد بن عبد النور (2).
 - 5- شيخ التعاليم أبو عبد الله محمد بن النجار (3).
 - 6- أبو العباس أحمد بن شعيب : قال فيه ابن خلدون : "يرع في اللسان والأدب والعلوم العقلية من الفلسفة والتعاليم والطب وغيرها." (4) .
 - 7- الخطيب أبو عبد الله بن أحمد بن مرزوق (5).
 - 8- الأستاذ أبو عبد الله محمد بن الصفار (6) .
 - 9- فارس المعقول والمنقول والفروع والأصول أبو عبد الله بن محمد بن أحمد بن الشريف الحسيني العلوي (7) .
 - 10- القاضي أبو القاسم محمد بن عبد يحيى الباجي الأندلسي (8).
 - 11- أبو عبد الرزاق: شيخ وقته جلالة وتربية وعلمًا و خبرة(9) .
- إذن فهؤلاء هم أساتذة ابن خلدون الذين ذكرهم ضمن مشايخه الذين أخذ عنهم ، ثم قال :
- "هذا ما أذكر من حضرنا من جملة السلطان أبي الحسن من أسياننا." (10).
- ويختتم ابن خلدون حديثه مشيرًا إلى أن من ذكرهم من الشيوخ قليل من كثير من لقيهم هناك وأخذ عنهم ومنحوه الإجازات العلمية فيقول : "...إلى آخرين و آخرين من أهل المغرب و الأندلس كلهم لقيت و ذاكرت وأفدت منه وأجازني بالإجازة العامة ." (11).

(1) - عبد الرحمن بن خلدون ، التعريف برحلة ابن خلدون ، مصدر سابق، ص 23- 24 - 42

(2) - المصدر نفسه ، ص 36

(3) - المصدر نفسه ، ص 48

(4) - المصدر نفسه ،الصفحة نفسها.

(5) - المصدر نفسه ، ص 50

(6) - المصدر نفسه ، ص 61

(7) - المصدر نفسه ، ص 64

(8) - المصدر نفسه ، ص 66

(9) - المصدر نفسه ، ص 68

(10) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(11) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

خامسا : تلاميذه:

مما لا شك فيه أن عمر ابن خلدون قد امتد به ليكون مشاركا في صنع أحداث نصف قرن و نيف ، وشاهدا عليها في آن واحد . فبدأ بشؤون العمران البشري من اجتماع واقتصاد وسياسة ، مروراً بشؤون الدين من قضاء وفقه، وانتهاءً بشؤون التدريس وسياسة التعليم ، فقد كان ابن خلدون من الأساتذة المبرزين قولاً وعملاً، بحيث أنه خلف آثاراً واضحة توزعتها بطون عشرات الكتب التي ترجمت له ولآثاره العلمية، وعقول الكثير من التلاميذ ممن عرفوه سياسياً لامعاً، وعالماً واسع الثقافة، وقاضياً حازماً، ومدرساً مجتهداً. ولا نبالغ إذ قلنا: "إن ابن خلدون أسس مدرسة متنوعة تمتد على مساحة جغرافية واسعة، من غرناطة في أقصى الغرب الإسلامي وحتى القاهرة قلب المشرق الإسلامي"⁽¹⁾ .

غير أنه من الممكن الترجمة لعدد من عرف عنهم أنهم تلاميذه، أو أنهم تأثروا به تأثراً بيناً، وأشهرهم ابن الأزرقي والمقرئزي، وأما غيرهما فهم ممن عثرنا بهم بين طيات كتب التراجم . وسوف نخصص لكل واحد منهم ترجمة مختصرة بما يصلح له المقام والرسالة ، ومن بين هؤلاء :

1- الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني وزملاؤه : وقد ذكر الحافظ ابن حجر أنه درس وانتفع بعلمه ، و أنه اجتمع به مرارا وسمع من فوائده وقرأ من مصنفاته خصوصا في التاريخ ، وأنه كان لسنا فصيحاً حسن الترسل وسط النظم مع معرفة تامة بالأمر خصوصا متعلقات الدولة والممالك الإسلامية⁽²⁾ ، وذكر أيضا أنه أخذ من ابن خلدون إجازة عامة في رواية الحديث هو وزملاؤه ،و قد أجازهم في وثيقة مكتوبة⁽³⁾ .

2- ابن الأزرقي : هو محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي ،أبو عبد الله ، شمس الدين الغرناطي ولد بمالقة وقرأ على شيوخها، وأصبح قاضياً لها ، ثم قاضياً للجماعة بغرناطة⁽⁴⁾ .

(1) - عبد الرحمن بن خلدون ، التعريف بابن خلدون ، مصدر سابق ، ص 589.

(2) - المصدر نفسه ، ص 589.

(3) - المصدر نفسه ، ص 589.

(4) - غسان إسماعيل عبد الخالق : "مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني"، منشورات رابطة الكتاب الأردنيين، عمان ،

1994 ، ص 38 .

ولما أخذت غرناطة تترنح تحت ضربات الفرنجة، توجه إلى تلمسان يستنفر سلطانها لإنقاذ الأندلس إلا أن السلطان توفي، فقص مصر مستنفرًا السلطان قايتباي (فكان كمن يطلب بيض الأنوق أو الأبيض العقوق). ثم ارتحل قاصدا الحج فأقام في المدينة المنورة أربعة أشهر، وفي مكة شهرين، ثم عاد إلى مصر، وجد طلبه بخصوص إنقاذ الأندلس، فكلف بقضاء القدس إقصاء له عن غايته، وتولى القضاء بها بنزاهة لمدة واحد وستين يوما، وتوفي ودفن فيها (1).

وقد قال عنه المقري: (له رحمه الله تأليف منها "بدائع السلك في طبائع الملك" كتاب حسن مفيد في موضوعه، لخص فيه كلام ابن خلدون في مقدمة تاريخه وغيره مع زوائد كثيرة، ومنها روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام، مجلد ضخم فيه فوائد وحكايات، لم يؤلف في فنه مثله، وقفت عليه بتلمسان.... الخ) (2).

ولعل أكثر ما يهمننا من كتب ابن الأزرقي كتابه "بدائع السلك"، وهو (تلخيص ما كتب الناس في الملك والإمارة والسياسة، التي رعيها على الإسعاد بصلاح المعاش والمعاد اصدق إمارة، على نهج يكشف عن محيا الحكمة قناع الاحتجاب).

ويرتدي هذا الكتاب أهمية بالغة من حيث انه أدى إلى الكشف عن المصادر التي متح منها ابن خلدون، وهو كشف لا ينبغي أن يحمل على محمل السوء، وذلك لأن ابن خلدون لو أراد أن يخفي مصادره لما صرح بالكثير منها (3).

3- الإمام المؤرخ تقي الدين المقرئزي: هو أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس، الحسيني العبيدي، ولد في القاهرة وترعرع فيها، وتولى وظيفة الحسبة والخطابة والإمامة أكثر من مرة، واتصل بالملك الظاهر برفوق، ورحل إلى دمشق، ثم عاد إلى مصر، ومات في القاهرة، وقد أهملته خبرته العلمية. و احتكاكه الشديد بالناس، ليكون مؤرخ مصر الأكبر، له كتب أهمها: "المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار" (4).

فقد درس على ابن خلدون وأعجب بغزيرة علمه، وروائع بمنتهى الخشوع والإجلال

(1) - (1) - غسان إسماعيل عبد الخالق: "مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني"، مرجع سابق، ص 38.

(2) - المرجع نفسه، ص 38.

(3) - المرجع نفسه، ص 38.

(4) - غسان إسماعيل عبد الخالق: "مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني"، مرجع سابق، ص 39-40.

و ينعته بشيخنا العالم العلامة الأستاذ قاضي القضاة .. وقد تتبّع أخباره في مصر والشام في كتابه السلوك وترجم في كتاب العقود الفريدة بإسهاب وإعجاب ، ويرتفع في تقدير مقدمته فيقول : " ولم يعمل مثلها ، وإنه عزيز أن ينال مجتهد منالها ، إذ هي زبدة المعارف والعلوم ونتيجة العقول السليمة و الفهوم (1)...."

4- العلامة بدر الدين الدماميني (763-828 هـ) : هو محمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الله المخزومي القرشي ، ولد في الإسكندرية ، وارتحل إلى القاهرة ، ولازم ابن خلدون وأخذ عنه ، ودرس العربية في الأزهر. ثم ارتحل إلى دمشق ، وقصد الحج وعاد إلى مصر قاضيا للمالكية. وما لبث أن ترك القضاء وارتحل إلى اليمن فدرس فيها حوالي سنة ، وله كتب كثيرة في الفقه والأدب (2).

5- ابن جماعة (749-819 هـ) : هو محمد بن أبي بكر عبد العزيز بن محمد ، الكناني الحموي المصري الشافعي، ولد في ينبع على ساحل البحر الأحمر ، وانتقل إلى القاهرة وأقام فيها ولازم ابن خلدون . كان واسع الثقافة عزيز التأليف، دونت أسماء كتبه في كراسين، وألف في الفقه والحديث والأدب وعلم الكلام والطب (3) .

6- ابن مرزوق الحفيد (766 - 842) : هو محمد بن أحمد بن محمد المشهور بابن مرزوق الحفيد ، ولد في تلمسان في المغرب وارتحل إلى المشرق، ضالع في الفقه والحديث والأصول وعلوم العربية ، له قائمة طويلة من الكتب تظهر سعة علمه وطول باعه (4) .

7- البساطي (760-842) : هو محمد بن أحمد بن عثمان الطائي ، ولد في بلدة تدعى بساط غربي مصر، ارتحل إلى القاهرة ، وفيها أخذ علومه في المذهب المالكي عن ابن خلدون ثم اشتهر وتفرغ للتدريس ، وقد تولى القضاء المالكي سنة 823 هـ ، وظل قاضيا مدة عشرين سنة إلى أ، توفي وله أكثر من كتاب في الفقه ، له كتاب المغني في الفقه لم

(1) - غسان إسماعيل عبد الخالق : "مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني"، مرجع سابق، ص 38 .

(2) - المرجع نفسه، ص 40 .

(3) - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

(4) - المرجع نفسه ، ص 40-41

يكمل، وشفاء الغليل على حسن كلام الشيخ خليل وصل فيه إلى باب السلم ، وتوضيح المعقول وتحرير المنقول عن ابن الحاجب في الفقه ، توفي 842هـ⁽¹⁾.

7- **الفقيه عبد الله بن مقداد الأفقهي** : كذلك من تلاميذ ابن خلدون جمال الدين عبد الله بن مقداد بن إسماعيل الأفقهي وقد أخذ الفقه والأصول عن ابن خلدون وبرع فيها، وأفتى ودرس وناب في الحكم ، له تفسير في ثلاث مجلدات وشرح مختصر الشيخ خليل سلك فيه طريق الاختصار توفي وهو في 14 - 5 - 823هـ⁽²⁾.

8- **العلامة محمد بن عمار المصري**: من تلاميذه كذلك محمد بن عمار بن محمد بن أحمد، الشمس أبو ياسر القاهري المصري المالكي ، ولد سنة 768هـ ، وأخذ الفقه والأصول عن ابن خلدون . قال عنه شيخه ابن خلدون : " كان يسلك في قراءة الأصول مسلك الأقدمين كالإمام الغزالي، والفخر الرازي ، مع النقص والإنكار على الطريقة المتأخرة التي أحدثتها طلبة العجم ، ومن تبعهم في شواغل المشاحة اللفظية، والتسلسل في الحديث الرسمية التي أثارها العضد ، كالبزودي، والخبازي ، وصاحب المنار ، ويقدم البديع لابن الساعاتي على مختصر ابن الحاجب قائلاً : "إنه أقعد ، وأعرف بالفن منه"⁽³⁾

سادسا: مؤلفاته : عرض لسان الدين بن الخطيب لمؤلفات ابن خلدون:

1- **شرح القصيدة المسماة بالبردة**⁽⁴⁾ : (دل به على انفساح زرعه ، وتفنن إدراكه وغازة حفظه)⁽⁵⁾.

2- **تلخيصه لابن رشد** : قال ابن الخطيب : " ولخص ابن خلدون الكثير من كتب ابن رشد"⁽⁶⁾ ، واختلف العلماء في هذه المذكرات أو الملخصات فراجع علي عبد الواحد وافي الكتب الفقهية فيها مثل كتاب المقدمات الممهديات لابن رشد الجد المتوفي 520هـ ، وكتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد المتوفى سنة 595هـ ، وعن إذا كان ابن

(1) - غسان إسماعيل عبد الخالق : "مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني" ، مرجع سابق ، ص 41

(2) - عبد الرحمن بن خلدون: " التعريف بابن خلدون مصدر سابق، ص 598.

(3) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

(4) - د عبد الواحد بدوي: "مؤلفات ابن خلدون"، مرجع سابق، ص 41.

(5) - المرجع نفسه ، ص 05.

(6) - لسان الدين بن الخطيب : "الإحاطة في أخبار غرناطة" ، ج3 ، مصدر سابق ، ص 151.

رشد الحفيد مهتما بالطب والفلسفة وله فيها تصانيف. (1) ، وأرى أن الأمر ليس كذلك فإن ابن خلدون قد لخص الكثير من كتب ابن رشد وغيرها من كتب الفلاسفة ، وهذا هو الظاهر من كتابات ابن خلدون في الفلسفة ونقده لها، وكذلك ما ذكره لسان ابن الخطيب، ونص عليه وفيها الدلالة على ابن خلدون .

و استوعب مؤلفات أرسطو ومؤلفات أفلاطون، إما في نصها المترجم وإما ملخصاتها، وإلى هذا ذهب عبد الرحمن بدوي في ترجمته لابن خلدون(2)، ويبدو أيضا أن هذه الملخصات تضمنت مجموعة من الكتب الفقهية والفلسفية ، ولهذا هاجم ابن خلدون الفلسفة وأبان فساد مناهجها، وعاب المشتغلين بها كما عقد بذلك عنوانا في مقدمته .

3- لباب المحصل في أصول الدين : وهو على الأرجح أول مؤلفات ابن خلدون فقد ذكر في آخره أنه فرغ من تأليفه في السابع والعشرين من شهر صفر سنة 752هـ . ولعل واختياره التأليف في هذا الضرب من المعرفة في تلك السن المبكرة دليل على ميله الشديد إلى الاشتغال بالعلوم العقلية، وكان قد قرأ " كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء و المتكلمين" للإمام فخر الدين الرازي ، محمد بن عمر ابن الحسين 544هـ - 606هـ على أستاذه أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الأبلبي فوجده" كتابا احتوى على مهيب كل فريق ، وأخذ في تحقيق كل مسلك وطريق إلا أن فيه إسهابا لا تميل هم أهل العصر إليه. و إطنابا لا تعول قرائحهم عليه". فرأى أن يحذف من ألفاظه ما يستغنى عنه ، ويثبت ما لا بد منه، مقربا كل جواب إلى سؤاله ، مضيفا إليه غير قليل من كلام الإمام نصير الدين الطوسي ، محمد بن الحسين 597-672هـ ، وقليلًا من بنات أفكاره فجاء رائق اللفظ والمعنى، مشيد القواعد والمبنى (3).

(1) - عبد الواحد بدوي : " مؤلفات ابن خلدون"، مرجع سابق ، ص 09.

(2) - لم يبق من هذا الكتاب إلا مخطوطة وحيدة ، وهي بخط المؤلف نفسه وهي محفوظة بمكتبة الأوسكوريال بمدريد

(ينظر : المخطوط الأوسكوريال، برقم 56 ، ج 6 ، دار الكتب المصرية ، ط1 ، ص 1.

(3) - ابن خلدون : "لباب المحصل في أصول الدين" ، نشر الأب لوسيانو روبيو ، معهد الحسين ، دار الطباعة العربية ، تطوان ، 1952 ، ص 130 .

4- شرح الرجز في أصول الفقه للسان الدين بن الخطيب : قال ابن الخطيب: " قد شرع في شرح الرجز الصادر عني في أصول الفقه بشيء لا غاية ورائه في الكمال " (1).

5- تقييد في المنطق :

قال ابن الخطيب إن ابن خلدون: "علق للسلطان أيام نظره في العقلية تقييدا مفيدا في المنطق" (2) . ولم يصل إلينا من المذكرات، و إن كان ما كتبه في المقدمة يدل على تمكنه من العلوم والفنون. وقد قال في التعريف أنه كان متمكنا من المنطق الصوري ومنطق المادة.

6- كتاب في الحساب :

ألف ابن خلدون كتابا في الحساب أشار إلى ذلك ابن الخطيب (3) .

7- العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (4):

شرح ابن خلدون في تأليف هذا الكتاب في نهاية عام 776هـ، وفرغ من تأليفه في منتصف عام 779. وقد رتبته على مقدمة و ثلاثة كتب:

- المقدمة : في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإمام بمغالط المؤرخين.

الكتاب الأول: في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب.

والكتاب المتداول الآن باسم (المقدمة) هو جماع المقدمة في فضل علم التاريخ والكتاب الأول في العمران المشار إليهما آنفا. وقد قام بتحقيقه الدكتور علي عبد الواحد وافي وأخرجه في ثلاث نشرات متوالية .

(1) - لسان الدين بن الخطيب : "الإحاطة في أخبار غرناطة" ، ج3 ، مصدر سابق ، ص 507 ، -

ينظر: د عبد الواحد بدوي : "مؤلفات ابن خلدون"، مرجع سابق ، ص 05 .

(2) - وهو تقييد مفيد في المنطق أنجزه بطلب من ملك بني الأحمر . (ينظر : لسان الدين بن الخطيب: " الإحاطة في أخبار غرناطة "، ج3 ، مصدر سابق ، ص 507)، وينظر: د عبد الواحد بدوي : "مؤلفات ابن خلدون"، مرجع سابق، ص 10.

(3) - ضياء الدين رجب شهاب الدين : " الدر المصون بتهديب مقدمة ابن خلدون "، مصدر سابق، ص 24 .

(4) - عبد الواحد بدوي : "مؤلفات ابن خلدون"، مرجع سابق ، ص 29 . وينظر : د عبد الأمير شمس الدين : " الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرقي"، الشركة العالمية للكتاب ، ط1 ، 1991 ، ص 21 .

- الكتاب الثاني: في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم من مبدأ الخليفة إلى هذا العهد. وفيه الإمام ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبني إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنجية .

- الكتاب الثالث: في أخبار البربر ومن إليهم من زناتة، وذكر ألبوته وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول، ولما أرتحل ابن خلدون إلى المشرق، أفاد مما وجد في مصر من كتب سدت النقص في إمامه بأحوال المشرق وأمامه ، فغدا كتابه الذي كان مخصصا جله لأخبار المغرب مستوعبا لأخبار الخليفة استيعابا.

8 - التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا:

كان هذا الكتاب (جزءا تابعا) للعبر منذ أن ألفه ابن خلدون، و جاء تحت عنوان (التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب). وهو تعريف مستفيض بسيرة المؤلف، وما عرض له من أحداث تلقي أضواء كاشفة عن عصره. ويبدو رحلة ابن خلدون إلى المشرق وما رافقها من أحداث، قد أملت عليه ضرورة تسجيله مما زاد في حجم هذا الجزء، وأدت به إلى التعديل على العنوان الأنف ليصبح (التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب، ورحلته غربا وشرقاً). وقد قام المرحوم الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي بتحقيق الكتاب تحقيقا ممتاز وأخرجه مستقلا ليكون الكتاب الأول في سلسلة (آثار ابن خلدون) تحت عنوان (التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقاً) (1) .

9 - المقدمة (2):

أتم ابن خلدون كتابة مقدمته في منتصف عام 779هـ ، ولم يكن فيما يبدو بحاجة لمن ينبهه على فرادتها، إذ يقول في معرض حديثه عن إقامته في قلعة ابن سلامة وتأليفه للمقدمة : 'فأقمت بها أربعة أعوام متخليا عن الشواغل كلها ، وشرعت في تأليف هذا الكتاب (يقصد العبر) و أنا مقيم بها ، و أكملت المقدمة منه على النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك

(1) - عبد الرحمن بن خلدون ، "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقاً" ، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مصدر سابق ، من خلال تقديمه لكتاب التعريف .

(2) - عبد الغني مغربي : "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون" ، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، د ط ، 1976 ، ص 35

الخلوة، فسألت فيها شابيبي الكلام والمعاني على الفكر حتى امتخضت زبدتها، وتألفت نتائجها⁽¹⁾.

و على الرغم من الصدى العميق للمقدمة في كتابات معاصري ابن خلدون ومن تلاه ، إلا أن المقدمة كاد يطويها النسيان، مثلها في ذلك مثل كثير من آثار الثقافة العربية الإسلامية، بفعل تراكم عوامل الانحطاط الاجتماعي والفكري التي رانت على العالمين العربي والإسلامي، وما كان لها أن تعود لتصدر قائمة كتب التراث لولا اهتمام معظم أعلام النهضة العربية الحديثة بها، ناهيك عن التقاف المستشرقين إليها.

فقد شجع الشيخ الطهطاوي⁽²⁾، رفاة رافع (1801-1873م) في منتصف القرن التاسع عشر، على نشر المقدمة التي ما لبثت أن صدرت عام 1858م في طبعتها المصرية بإشراف الشيخ الهوريني⁽³⁾، نصر بن يونس (ت 1874م) . وكانت قد صدرت في العام نفسه أول نشرة محققة للمقدمة من إخراج المستشرق الفرنسي كاترمير⁽⁴⁾. آتين مارك (1782-1857م)⁽⁵⁾.

10- وصف بلاد المغرب : كتبه لتيمولرنك عند اجتماعه به عام 803هـ.⁽⁶⁾

11- شفاء السائل لتهديب المسائل⁽⁷⁾ :

من المرجح أن ابن خلدون ألف هذا الكتاب ما بين 774-776 هجري . محاولا من خلاله أن (يكشف القناع عن محل النزاع) الذي جرى بين متصوفة الأندلس في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري، وكان هؤلاء المتصوفة قد اختلفوا حول الطريق الموصل إلى المعرفة، هل هو بالتعلم من الكتب الموضوعية والافتداء برسومها أم هو بملازمة شيوخ الطريقة خشية الزلل؟ ولما عز الاتفاق على جواب، أرسل هؤلاء يستفتون بعض علماء المغرب الذين أدلوا

(1) - عبد الرحمن بن خلدون ، "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، مصدر سابق ، ص 229.

(2) - الزركلي: "الأعلام"، مصدر سابق ، م 3 ، ص 29.

(3) - المصدر نفسه ، م 8 ، ص 29.

(4) - المصدر نفسه ، م 1 ، ص 83.

(5) - عبد القادر جغلون : "الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون"، دار الحداثة ، بيروت

لبنان ، ط3، 1982 ، ص 11.

(6) - عبد الرحمن بدوي ، مؤلفات ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص 42 .

(7) - ابن خلدون : "شفاء السائل لتهديب المسائل" عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له: محمد بن تاويت الطنجي ، استانبول ، 1957 : من مقدمة المحقق للكتاب .

بدلائلهم في المسألة، ويبدو أن ابن خلدون أعتقد أن المسألة لم توف حقه من القول، فأراد أن يضع هذا الكتاب حسماً للخلاف.

والناظر في هذا الكتاب، المقارن بينه وبين المقدمة، يقف على جملة اختلافات لعل أهمها أنه ينكر القول بالمكاشفة على المتصوفة في (شفاء السائل) في حين انه يلتبس لهم العذر في القول بالكشف في المقدمة.

10- تذكير السهوان :

رسالة في شرح حديث روته أسماء بنت عميس رضي الله عنها سمعته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "بئس العبد عبد تخيل واختال، ونسي الكبير المتعال" (1). وقد ورد هذه الرسالة في كتابه مزيل الملام عن حكام الأنام.

11- مزيل الملام عن حكام الأنام ابن خلدون ورسائله للقضاة (2) :

مكانة ابن خلدون العلمية من خلال ثناء العلماء عليه :

لا شك أن المكانة العلمية لشخص ما تتضح من خلال العلوم التي درسها والأساتذة والشيوخ الذين تتلمذ عليهم، والمؤلفات والكتب التي ألفها، والتلاميذ والأتباع الذين أخذوا عنه، والوظائف التي تنقل فيها والثناء الذي حظي به من معاصريه وعارفي فضله، وابن خلدون في هذا كله قد حاز قصب السبق وبز الأقران.

فلقد كان طلبه للعلم طلباً جاداً مخلصاً، وكان موسوعياً في دراسته، درس كل علوم عصره وتفوق فيها على زملاءه وأقرانه وتنتقل في كثير من البلدان يطلب العلم، منتقلاً من شيخ إلى آخر، ومن مشاهير عصره وجهابذتهم، وقد أثمر ذلك مؤلفات قيمة في كثير من مناحي العلم أنتجها ابن خلدون، وأثرى بها المكتبة العربية والإسلامية بأسلوب جديد ومناهج فريدة، لم تكن معروفة من قبله ساعده على ذلك ما تمتع به من فهم متقد ونكاه فائق وجرأة على الحق، وقدرة على الاستنباط والاستنتاج إلى غير ذلك من السمات التي تميز شخصية الباحث المدقق والتي أهلتها لتلك المناصب المرموقة التي تنقل بينها في كثير

(1) - عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، مرجع سابق، ص 42، رواه الترميذي: "في جامعة الصحيح سنن

الترميذي"، ج4، ص 545

(2) - ابن خلدون: "مزيل الملام عن حكام الأنام ابن خلدون ورسائله للقضاة"، تحقيق المستشار الدكتور فؤاد عبد

المنعم أحمد الأستاذ المشارك في السياسة الشرعية، طبعة دار الوطن، الرياض 1-1416هـ.

من البلاد ، وجذبت إليه انتباه الحكام والسلاطين الذين عاصروهم، و قد يتسابقون لاجتذابه وتقريبه إليهم ، وقد رأينا أن سلطان تونس قد أبقى إلى جواره أهل ابن خلدون وأولاده حتى يضمن عودة ابن خلدون إلى بلاده ضنا به وحرصا عليه.

و قد عرف تلاميذه له فضله فالتفوا حوله وقد كان له تلاميذ في المغرب و في تونس و في مصر و في الشام و في كل البلاد التي عاش فيها ابن خلدون. كما لا ننسى أن ابن خلدون قد درس في الأزهر. وهو يومئذ من أهم المراكز العلمية التي كان يؤمها أبناء المسلمين وعلمائهم من كل مكان.

1- ثناء السلطان أبو حمو له : خاطب السلطان أبو حمو صاحب تلمسان ودّ بن خلدون وعرض عليه منصب الحجابة، وأرسل له خطابا بذلك جاء فيه : "أكرمكم الله يا فقيه أبا زيد ووالى رعايتكم إنا قد عندنا وصح لدينا ما انطويتم عليه من المحبة في مقامنا ، والانقطاع إلى جنابنا والتشيع قديما وحديثا لنا مع ما نعلمه من محاسن اشتملت عليها من أوصافكم ومعارف ففتم فيها نظراءكم، و رسوخ قدم في الفنون العلمية والآداب العربية، وكانت خطة الحجابة ببابنا العالي أسماء الله أكبر درجات أمثالكم وأرفع الخطط لنظرائكم"⁽¹⁾

2- تزكية سلطان مصر له :

لقد أكرم السلطان برقوق حاكم المماليك في مصر والشام الإمام ابن خلدون، وسمح له التدريس وولاه منصب قاضي قضاة المماليك ، وراسل من أجل بقائه مع عائلته في مصر بجواره سلطان تونس بخطاب طويل يثني على مكانة ابن خلدون . كما سبق أن ذكرناه ومما جاء فيه : "المجلس السامي الشيخي ،الأجلي، الكبير، العالمي ، الفاضلي ، الأثيلي، الأثيري ،الإمامي العلامة القدوة المقتدي،المحقيقي ،الأصيلي ،الأوحدى ، الماجدي ،المولولي جمال الإسلام، والمسلمين جمال العلماء في العالمين، أوجد الفضلاء ، قدوة البلغاء علامة الأمة إمام الأئمة مفيد الطالبين، خالصة الملوك والسلاطين ،عبد الرحمن بن خلدون المالكي أدام الله نعمته فإنه أولى بالإكرام وأحرى وأحق بالرعاية أجل قدرا، وقد هاجر إلى ممالكننا الشريفة، وآثر الإقامة عندنا بالديار المصرية لا رغبة عن بلاده بل تحببا إلينا وتقربا

(1) - عبد الرحمن بن خلدون : "التعريف بابن خلدون "، مصدر سابق ، ص 106 - 111

إلى خواطرننا بالجواهر النفيسة من ذاته الحسنة وصفاته الجميلة ، ووجدنا منه فوق ما في النفوس مما يجلب عن الوصف ويربي على التعداد." (1) .

3- دعوة السلطان أبو عنان حاكم فاس له في حضور مجلسه :

دعا السلطان أبو عنان حاكم فاس الشيخ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم أهل العلم للتحلق بمجلسه، وجرى ذكر ابن خلدون وبمكانته العلمية فنظمه بعد ذلك السلطان في أول مجلسه العلمي، وألزمه شهود الصلوات معه ، ثم استعمله في نسخ كتاباته والتوقيع بين يديه (2) .

4 - دعوة السلطان أبو سالم في حضور مجلسه :

استعمل السلطان أبو سالم حاكم فاس الإمام ابن خلدون لما اطمأن لمكانته العلمية والعملية فولاه كتابة سره والترسيل عنه وإنشاء خطاباته ثم ولاه بعد ذلك خطة المظالم وهي من أهم الوظائف وأعلى من القضاء حيث ترجع جميع المسائل والقضايا والمشكلات الجنائية والحقوقية الفصل ما يعجز عنه القضاء فيها وقيامه بهذه الوظيفة خير قيام يقول : "فوفيتها حقها ودفعت لكثير مما أرجو ثوابه .". (3)

ثانيا : من ثناء العلماء والوزراء:

1- رأي الوزير لسان الدين بن الخطيب :

يرى ابن الخطيب أن ابن خلدون رجل متقدم في فنون عقلية متعدد المزايا ، سديد البحث، كثير البحث ، التصور، فقد صاحب هذا الوزير الإمام ابن خلدون مدة من الزمن في أيام التحصيل العلمي وأيام العمل في بلاط السلاطين والأمراء في تونس والمغرب والأندلس، لذا ترجم عنه ابن الخطيب في كتابه : "الإحاطة في أخبار غرناطة" .

فقال في شأنه : "هذا الرجل الفاضل حسن الخلق ،ظاهر الحياء، أصيل المجد وقوي المجالس، خاص الزي ،عالي الهمة، عزوف عن الضيم ، صعب المقاد ،قوي الجأش، طامح لفنن الرياسة ،خاطب للحظ متقدم في فنون نقلية وعقلية ،متعدد المزايا سديد البحث كثير الحفظ ، صحيح التصور بارع الخط ،مغري بالتجلية جواد الكف، حسن المعاشرة مبذول المشاركة ، مقيم لرسوم التعيين عاكف على رعي خلال الأصالة ،مفخرة من مفاخر النجوم

(1) - عبد الرحمن بن خلدون : "التعريف بابن خلدون ، مصدر سابق ، ص 264

(2) - المصدر نفسه ، ص 106 - 111

(3) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

المغربية. ⁽¹⁾ و هذه شهادة لها قيمتها حيث التقى وتقابل معه مرارا وتكرارا، وكانت بينهما مراسلات واتصالات.

2 - المقري : ويثني المقري على كلام ابن الخطيب ويزيد عليه قائلا: وهذا كلام لسان الدين في حق المذكور أي ابن خلدون في مبادئ أمره وواسطه ، فكيف لو رأى تاريخه الكبير الذي نقلنا منه في مواضع وسماه ديوان العبر، وكتاب المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصروهم من دوي السلطان الأكبر ⁽²⁾ .

3 - رأي أستاذه أبي عبد الله الآبلي : شهد له شيخ العلوم النقلية أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي بعد أن لزمه وأخذ عنه المنطق وسائر الفنون الحكيمة والتعليمية ، وتمكن وماهر ومبرز في تلك الفنون ⁽³⁾ .

ثالثا : من ثناء التلاميذ :

1 ثناء الحافظ أحمد بن حجر :

لقد أتى عليه تلميذه الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني صاحب "فتح الباري" ، بالفصاحة والبلاغة والثقافة العامة، وأمور السياسة والدولة قائلا: "كان لسنا فصيحاً بليغاً، حسن الترسل، وسط النظم، مع معرفة تامة بالأمر، خصوصاً بالملكة ."⁽⁴⁾ و أنه : "اجتمع مع ابن خلدون مرارا وسمع من فوائده ، ومن تصانيفه ، خصوصاً في التاريخ ، و " أنه كان مؤرخاً بارعاً"⁽⁵⁾ .

2- ثناء المؤرخ تقي الدين المقرئ : أما المؤرخ تقي الدين المقرئ وهو الذي كان معاصراً لابن خلدون وكان ممن حضر دروسه وتلمذ عليه، فهو يتحدث عن شيخه حديث التلميذ البار الوفي ، فيصفه قائلا : " شيخنا العالم العلامة الأستاذ قاضي القضاة ، و ينتبع أخباره في (السلوك) ، ويعرف ويعرفه في كتابه درر العقود الفريدة ، فيقرر أنه لم يعمل مثلها، وإنه لعزيز أن ينال مجتهد منالها، إذ هي زبدة المعارف والعلوم ونتيجة العقول

(1) - عبد الرحمن بن خلدون : "التعريف بابن خلدون" ، المصدر السابق ، الصفحة نفسها

(2) - غسان إسماعيل عبد الخالق: "مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني" ، مرجع سابق ، ص 42

(3) - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

(4) - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

(5) - المرجع نفسه ، ص 43

السليمة والفهوم ،توقف على كنه الأشياء،وتعرف على حقيقة الحوادث والأنباء ، وتعتبر عن حالة الوجود ، وتتبأ عن أصول كل موجود بلفظ أبهى من الدر التنظيم وأطف من الماء سرى به النسيم . " (1) .

رابعاً: ثناء المفكرين والباحثين المعاصرين :

لم يكن الاهتمام بابن خلدون ودراساته والثناء عليه وفقاً على علماء عصره أو تلاميذه فقط ، وإنما امتدت الدراسات إلى ما بعد من عصور ، وتجاوزت الدراسات عنه إلى علماء عصرنا من عرب وعجم حتى غدت شخصية كفقيه وعالم ومفكر ومؤرخ ومؤسس لعلم الاجتماع، ودارس لأحوال الأمة وتاريخها وثقافتها موضوعاً لكثير من البحوث والدراسات المعاصرة.

فقد مثلت دراسة الدكتور طه حسين منهاجاً شيئاً نقدياً معرقاً في النقد حتى لتبدو والرغبة في تطبيق المنهج ، هي الغاية في حد ذاتها على مباد الدراسة التي تحولت إلى مخض وسيلة أو إطار من حول المنهج (2) .

وعلى النقيض تماماً من هذا المنهج ، يطالعنا المنهج الاحتفالي الوصفي الظاهر في ما كتبه الأستاذ ساطع الحصري والدكتور علي عبد وافي ،ومع أهمية الكثير من الملاحظات التي أوردتها الأول واشتغال الثاني بتحقيق المقدمة وإخراجها ، فإن الباحث الموضوعي لا يعدم تلك الحماسة في الدفاع عن ابن خلدون والنزوع إلى إظهار في إهاب العالم الاجتماعي المعاصر والمؤرخ الذي لا يبيز والاقتصادي الضليع (3).

وإذا كان الدكتور " ناصيف نصار " قد استطاع في بحثه هذا أن يضع اليد على المنطلقات الرئيسية لدراسة ابن خلدون، فإن الدكتور فهمي جدعان قد استطاع أن يؤثر إلى موقع المقدمة من الفكر العربي والإسلامي ، محدداً أهميتها التاريخية في مسيرة المعرفة فهي في نظر الدكتور جدعان شكّل أثر على الصّعيد النظري الخالص في العصور الحديثة العربية ، لا يكاد يعادله أثر أي مفكر آخر . فمنذ القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي حتى القرن الرابع عشر هجري العشرين الميلادي ومنذ أبي عبد الله الأصمعي المعروف بابن

(1) - غسان إسماعيل عبد الخالق: "مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني" ، مرجع سابق ، ص 43 - 44'

(2) - بن براهيم الطيب :مالك بن نبي وابن خلدون ،مواقف وأفكار مشتركة،مؤسسة الإخوة المدني ،بط ، دت، ص 19

(3) - غسان إسماعيل عبد الخالق: "مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني" ، مرجع سابق ، ص 45

الأزرق 832هـ - 986هـ صاحب بدائع السلك في طبائع الملك حتى عبد القادر المغربي ومالك بن نبي وعلال الفاسي من معاصرين ، ظلت المقدمة تقوم بدوره فكري مؤرخه رائد من الطراز الأول ، كما ظلت قضاياها الدائرة على الانحطاط وعلله وأعراضه تحتل مكانة في التسيير والفهم (1).

وخلص الدكتور فهمي جدعان من خلال دراسة تاريخية مستفيضة لمفهوم التقدم عند مفكري الإسلام ، إلى نتيجة هي غاية في الأهمية إن الأزمنة العربية الحديثة تبدأ مع ابن خلدون لا مع حملة نابليون على مصر كما ظن الكثيرون ...وذلك لأن إشكالية ابن خلدون الحضارية وهي الإشكالية التي تدور على قيام الدول وأقوالها وقد مثلت الهاجس الرئيس عند المفكرين العرب المحدثين منذ أن اتصل الإسلام بالغرب ومنذ أن وعى هؤلاء المفكرون الهوة التي تفصل عالم الإسلام الذي خسر مدنيته المتقدمة غير أن ما يستدعي الإعجاب نفاذ ابن خلدون إلى حقيقة غدت المسلمات بين المستشرقين في العلوم الاجتماعية المعاصرة مؤادها أن المعارف الإنسانية ماهي إلا نتاج فائض المال الذي ذهب الإنسان المفكر بفضل امتلاكه لأدوات الإنتاج حيث يلاحظ فمتى فصلت أعما أهل العمران عن معاشهم لانصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية في خاصية الإنسان،وهي العلوم والصنائع. ليس هذا فحسب .بل إن للعلوم الإنسانية الشروط الإنتاجية ذاتها التي تحكم وجوه المعاش البشري كافة (2).

و قد قال الدكتور عبد الله شريط في كتابه : "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون" : "و ابن خلدون قضى حياته متلهفا على ملاحظة ما يجري في أمته من بناء حضاري عظيم ومن تخريب أيضا رهيب ثم انعزل في خلوة رائعة فدون ملاحظاته في مدة لم تزد الخمسة أشهر.و كان قد اندهش للفيض الذي انهال عليه من ثمرة ملاحظاته ، ولكن لا تزال دهشتنا نحن اليوم كما عبر عنها تويني : " إن المقدمة أعظم ما كتب في أي زمان وفي أي مكان ذلك أن ابن خلدون كان فيها ، كما قال اييف لاکوست مكتشفا لأخطر ظاهرة في عهدنا وهي ظاهرة التخلف، وعالجها بأسلوبنا الحديث فكان زميلا لنا ومعلما. " (3) .

(1) - غسان إسماعيل عبد الخالق: "مفهوم الألب في الخطاب الخلدوني"، مرجع سابق، ص 47-48

(2) - المرجع نفسه ، ص 48 .

(3) - عبد الله شريط : الفكر الأخلاقي ، الشركة الوطنية للتوزيع ، الجزائر، ط 2، 1975 ، ص 206

و يقول أيضا: "إن ابن خلدون ركز على الفكر الصوفي لكون هذا الفكر، كان وما زال يحتل مكانة كبيرة في حياة شعبنا في صورة مبتدلة لم يبق فيها من الفكر الأخلاقي والفلسفي شيء، و ملخص تحليلات ابن خلدون لهذا الموضوع هو أن التصوف كان في المجتمع الإسلامي الأول سائدا في مختلف أفراده كسلوك أخلاقي يتمثل في ضبط النفس، وعدم التكالب على الملاذ فكان زهدا طبيعيا ."(1)

و يذهب الدكتور مصباح العقيلي: " إلى أن واقع ابن خلدون هو من الاتساع بحيث يشمل الثقافة العربية الإسلامية على مختلف وجوها ومواقعها، وبالإضافة إلى ذلك فإن ابن خلدون استوعب واقعا حيا مليئا بالمعاني وبالعبء حيث مارس حياته بطموح جارف واندفاع شديد في مجتمع يزخر بالفتن والمؤامرات والحروب، وعانين هذه الظواهر من داخلها لأنه كان ينخرط في العمل السياسي والإداري في جميع بلاطات المغرب والأندلس وكان هدفا للمؤامرات والملاحقات . إن هذا الموقع قد أضاف إلى فكر ابن خلدون مادة علمية خصبة ذلك التطبيق على أرض الواقع هو معيار الحقيقة ، ورغم ذلك فإن ثقافته في جزئها الأكبر تعود للثقافة العربية الإسلامية التي استوعبها وهضمها بتفوق باهر، لا نبالغ إذا قلنا أن أحدا لم يصل إلى مستواه في هذا المجال ."(2)

وقال أحمد أمين: " إن ابن خلدون من العلماء القلائل بين المسلمين الذين ابتكروا ولم يقلدوا، فهو واضع أساس علم الاجتماع بمقدمته، وإن كان أكمله علماء الإفرنج من المغرب، أما أسلوبه فيها أسلوب فأسلوب رزين لم يعتمد فيه إلى فخفة السجع الكاذب ولا إلى الإطناب الممل وإخراجها جديدا، وكفاه فخرا أنه أدرك في زمانه ما لم يدروكها إلا بعد قرون طويلة ، و تعد مقدمته وتاريخه من غير شك تدوينا يكاد يكون تاما للحضارة الإسلامية . " .(3)

ويقول الدكتور الرمادي " بين ابن خلدون في فلسفته الاجتماعية ضرورة الدين لكل جماعة إنسانية ، وتطرق من ذلك إلى إثبات وجود الله ببراهين عدة ووسائل شتى " (4)

(1) - غسان إسماعيل عبد الخالق: "مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني"، مرجع سابق، ص 32

(2) - المرجع نفسه، ص 32 .

(3) - عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، مرجع سابق، ص 42

(4) - عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، مرجع سابق، ص 42.

و قال الدكتور حسن الساعاتي: " وقد بلغ من اشتهار ابن خلدون كرجل علم و ذبوع صيته كباحث له معرفة تامة بالأمر الحكام ، فكانوا يرسلون إليه يستقدمونه لينظموه في عقد مجالسهم التي كانت في الأزمنة الماضية منتديات علمية، وكثيرا ما كانوا يعهدون إليه بمناصب رفيعة كان يقبلها حيناً ويرفضها أحيانا ، وحتى في حالة قبولها كان لا يستمر فيها طويلا، على الرغم مما كان يحققه فيها من نجاح كبير لنزعه الشديد الدائم إلى التوفير على تحصيل العلم ومواصلة الدراسة والبحث ، وفي كثير من الأحيان كان لا ينفك عن تدريس العلم بعد انصرافه من تدبير الملك، ونود أن نؤكد في جواب النظر في حياة ابن خلدون ومؤلفاته بوصفه عالما وباحثا مسلما بالدرجة الأولى وهو بهذه الصفة، وفي منظور العالم الإسلامي في زمانه كانت ثقافة ابن خلدون إسلامية بحتة من المحتوى والمنهج أو أسلوب التفكير أي أنها ثقافة متنوعة العناصر محورها القرآن والسنة ولم تكن ثقافة محدودة." (1)

(1) - د. أحمد الطويلي، ابن خلدون في الدراسات و الأبحاث العلمية، مدينة العلوم ، تونس، 2007 ، ص 90 .

الفصل الأول :

منهج ابن خلدون في عرض مسائل اللغة :

- المبحث الأول :

- منهج ابن خلدون في عرض مسائل اللغة

- المبحث الثاني :

- المصطلح عند ابن خلدون

المبحث الأول : منهج ابن خلدون في عرض مسائل اللغة :

يعدّ عبد الرحمن بن خلدون المؤسس الحقيقي الأول لعلم (الإجماع)، ومن أبرز رواد الفكر الاجتماعي بأفكاره العلمية المستندة على مشاهدة الظواهر الاجتماعية وملاحظة تكرارها للخروج بقوانين معين تحكم حركة المجتمعات الانسانية، وقد كانت له اتجاهات هامة في البحث الاجتماعي تتصف بالموضوعية، وتتصل بعضها بالنواحي التجريبية، وليس هذا فحسب بل صال وجال في بحور اللغة العربية وفروعها المختلفة من نحو وصوت وبلاغة وأدب وغيرها، محاولا في ذلك تطبيق ما توصل إليه من نظريات في علم الاجتماع في أثناء دراسته لعلوم اللغة العربية سابقة الذكر.

و لم يكن ابن خلدون من أوائل الذين عنوا بدراسة اللغة، فقد اهتم عدد من سابقيه القدامى بعلوم اللغة منذ بدايات الحركة العلمية في ظل الدولة الاسلامية، وتعددت جهودهم في شتى مجالات اللغة، فمنها ما هو في الاصوات أو بناء الكلمة أو بناء الجملة أو المفردات ودلالاتها. وكان المشتغلون بعلوم اللغة يصنفون الى مجموعتين :

تهتم المجموعة الأولى ببنية اللغة، وتهتم المجموعة الثانية بمفردات اللغة ودلالاتها ولكل منها تاريخ مستقل، ثم وجدت محاولات لوصف اللغة مجتمعة. فسميت (علم اللسان)، أو (علوم اللسان العربي)، أو (علوم الأدب) أو (العلوم العربية)، كما وجدت الى جانب ذلك محاولات لبيان مدى ترابط هذه الأفرع وإيضاح النسق الذي يتخذه كل منها في إطار البحث اللغوي العام ⁽¹⁾ .

و ترجع أول محاولة لترتيب علوم اللسان في نسق واحد الى الفارابي ، و قد أطلق على العلوم اللغوية مجتمعة اسما شاملا لها وهو " علم اللسان " ⁽²⁾ .

¹ - محمود فهمي حجازي ، علم اللغة العربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ص/59 .

² - ابن فارس ، الصحابي في فقه اللغة ، ت : السيد صقر، مطبعة الحلبي، ص 1-2 .

و استعمل ابن الأنباري مصطلح (علوم الأدب) ليدل به على علوم اللغة : النحو واللغة، والتصريف، وعلم الجدل، وعلم أصول النحو، وأخبار العرب، وأنسابهم⁽¹⁾. وكان ابن الأنباري أول من اعتبر علم أصول النحو علماً قائماً بذاته، ألف فيه محتدياً حذو المؤلفين في علم أصول الفقه إذ يقول : " أصول النحو هي أدلة النحو التي تفرعت عنها فروعها وفصوله، كما أن معنى أصول الفقه أدلة الفقه التي تفرعت عنها جملته وتفصيله "⁽²⁾.

و ربما كان أبو حيان النحوي أول من أطلق مصطلح (علوم اللسان العربي) على علوم اللغة وتضم عنده : علم اللغة ويتناول مدلولات المفردات، وعلم التصريف ويتناول أحكام المفردات وبنيتها قبل التركيب، وعلم النحو ويتناول حال المفردات في التركيب⁽³⁾.

و هكذا تنوعت التسميات التي أطلقت في المراحل الأولى من مراحل دراسة اللغة على مجالات البحث في اللغة. ولم يقتصر مجال علوم اللسان العربي عند ابن خلدون على النحو واللغة بل ضم اليهما علم البيان وعلم الأدب، وبذلك لم يفصل بين علوم اللغة بمعناها المحدد والدراسة الأدبية، فنتضح نظرتة الشمولية لهذه العلوم مجتمعة، فلا فصل فيها بين نحو أو لغة أو بيان أو أدب، فكل واحد من العلوم مكمل للآخر، وكانت هذه العلوم من أبرز ما عنى بدراسته ابن خلدون، واستأثر بقسط كبير من وقته ونشاطه في جميع مراحل حياته، فقد ذكر في (التعريف) أنه قد درس في صباه وشبابه طائفة كبيرة من أمهات المؤلفات في اللغة العربية، وعقد في الباب السادس من مقدمته سبعة عشر فصلاً في علون اللسان العربي، تناول فيها جلّ آرائه اللغوية تحت بعض العناوين لبعض الفصول التي تتعلق بها ومنها : فصل في أن اللغة ملكة صناعية)، و(فصل في تعليم اللسان المضري)، و(فصل في أن ملكة اللسان غير صناعة العربية) و(فصل في أن لغة العرب لهذا العهد مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير) و(فصل في أنّ العُجْمَة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها

¹ - عبد الرحمن بن محمد الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأديباء، ت: ابراهيم السامرائي، مكتبة المنارة، ط (1985)، 53.

² - عبد الرحمن بن محمد ابن الأنباري، لمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق عطية عامر ، 227.

³ - أبو حيان النحوي ، الادراك للسان الأتراك ، 66.

في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي)، وغيرها من فصول المقدمة مما سيتضح في متن الدراسة .

و يرى المسدي في أن علوم اللسان عند ابن خلدون تستند على بنية رباعية " تكشف تصورا نظريا يحدد المراتب التي تتجلى عليها الظاهرة اللغوية إطلاقا " (1).

و يذكر ابن خلدون أن هذه الأركان الأربعة هي: (علم اللغة، والنحو، والبيان، والأدب)، وهي ضرورية على أهل الشريعة، إذ مآخذ الشريعة كلها من الكتاب والسنة إذ يقول: " فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علوم الشريعة " (2) .

و هذا الترتيب الذي اعتمده ابن خلدون عند ذكره لأركان علوم اللسان مفردة من غير شرح، إلا أنه تجاوز هذا الترتيب عند بيانه وشرحه لها فقدم علم النحو على علم اللغة، ويعلل هذا التقديم بقوله : "والذي يتحصل أن الأهم المقدم منها هو النحو، إذ به يتبين أصول المقاصد بالجلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجُهل أصل الإفادة. وكان حق علم اللغة التقدم، لو لا أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها لم تتغير بخلاف الإعراب الدال على الاسناد والمسند إليه، فانه يغير بالجملة ولم يبق له أثر. فلذلك كان علم النحو أهم من اللغة، إذ في جهله الإخلال بالتحفاهم جملة وليست من ذلك اللغة" (3).

و حيث بدأ بعلم النحو انطلق في دراسته بالاعتماد على منهجين : الأول منهج عالم التاريخ من حيث استقصاء الأسباب التاريخية التي ادت الى وضعه رابطا ذلك بالعلة الأولى التي هي (حفظ مقاصد الشريعة). والثاني منهج علم اللغة حيث سلط الأضواء على دراسة الحركات التي تميز الفاعل من المفعول به من المجرور، موضحا الفرق بين النحو والإعراب، متحريرا العامل الذي يوجب تغيير أواخر الكلم، مع فصله بين الإعراب كعلم،

1- عبد السلام المسدي، ، قضايا في العلم اللغوي، الدار التونسية للنشر، (1994)، 158 .

2- ابن خلدون، المقدمة، 1128/4 .

3- ابن خلدون، المقدمة، 1128،1129/4 .

والاعراب كتطبيق، فمعرفة قوانينه وحدها لا تكفي لتطبيق أسس هذا العلم على أرض الواقع محادثة وكتابة، حيث بدأ برأي القدماء ثم أثنى على رأيه الخاص مدللاً على صحته باللموس من الأدلة المشاهدة، معرجاً على بدايات وضع علم النحو على يد أبي الأسود الدؤلي، كاشفاً دور الخليل بن أحمد الفراهيدي فيما بعد في هذا المجال، وأخيراً جاء سيبويه فأكمل تفاريعها واستكثر من أدلتها وشواهداها، فيقول: " ثم كتب فيها الناس من بعده (أبي الأسود) إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي أيام الرشيد...فهذب الصناعة وكمل أبوابها، وأخذها عنه سيبويه " (1) . و يفصل الحديث حول منهج التأليف في هذه المرحلة " إذ يمتاز بالإسهاب والتشعب فاختره المتأخرون تسهيلاً له " (2) .

هكذا انتهى القائلون من العرب بوضع علومهم اللغوية إلى أن استتبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة، شبه الكليات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه بالأشباه، مثل أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمبتدأ مرفوع، ثم رأوا تغيير الدلالة بتغيير حركات هذه الكلمات فاصطلحوا على تسميته إعراباً، وتسمية الموجب لذلك عاملاً وصارت كلها اصطلاحات خاصة فقيدها بالكتابة... و اصططلحوا على تسميتها بعلم النحو " (3) .

و يلتزم ابن خلدون بمنهجه الذي اختطه لنفسه في بداية هذا الفصل، ويأتي على ثاني أركان علوم اللسان، وهو (علم اللغة)، ومداره المفردات اللغوية من حيث هي المادة الأولية للكلام، و لذا حصره ببيان (الموضوعات اللغوية)، وركّز فيه على دراسة الألفاظ إذ أن المستعربين من الأعاجم كانوا يستخدمون الكلمات العربية من غير المعنى الذي وضعت له أصلاً، ويكشف عن رأيه هذا بقوله: " ثم استمر ذلك الفساد بملاسة العجم ومخالطتهم، حتى

1- ابن خلدون، المقدمة، 1130/4 .

2- ابن خلدون، المقدمة، 1130/4، 1131 .

3- ابن خلدون، المقدمة، 1129/4 .

تأتى الفساد إلى موضوعات الألفاظ، فاستعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم...، فاحتاج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين خشية الدروس" (1).

و أول مؤسس لهذا العلم هو (الخليل بن أحمد الفراهيدي)، وقد وضع أول معجم عربي عُرف بكتاب (العين) حيث رتب أبوابه حسب حروف المعجم، فبدأ بحروف الحلق، ثم بحروف الحنك، ثم الأضراس ثم الشفة، وجعل حروف العلة في النهاية، ثم ألف الثعالبي كتابه (فقه اللغة)، حيث بين الفرق بين الكلمات المتقاربة في المعنى .

من خلال ما سبق يتضح أن ابن خلدون استخدم مصطلح (علم اللغة) للدلالة على الدراسات المعجمية، وبعبارة أخرى ان علم اللغة عند ابن خلدون " هو عبارة عن تاريخ جمع المادة اللغوية بعد استقرارها من مضان الاستعمال" (2) .

ثم يأتي ابن خلدون إلى الركن الثالث من أركان علوم اللسان وهو (علم البيان)، وقد عدّه فرعاً من العلوم اللسانية " لأنه متعلق بالألفاظ وما تفيده، ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني" (3). وذلك على خلاف المعتاد عند الدارسين، فمن المعروف أن البيان من علوم البلاغة التي تنقسم إلى: بيان ومعان وبديع، ومضمون هذا الفرع من علوم اللسان الدلالة كما تفتضيها أحوال المتخاطبين، أو الفاعلين، وما يقتضيه حال الفعل، فليس الأمر متعلقاً بالتركيب اللغوية، وهو مجال النحو .

و نجده قد قدّم آراءً متقدمة في البلاغة والفصاحة، وإن سار في بعضها على نهج سابقه إلا أنه قد حالفهم الرأي في بعضها، وانفرد في بعضها الآخر، وكل ذلك لم يكن من باب دراسته علوم البلاغة لذاتها، وإنما كانت من باب إثبات لمنهجه القائم على أن العلوم بجملتها صنائع، وهذه الصنائع ملكات بالممارسة والتكرار، وتموت بالهجر والنسيان، حتى انتهى إلى

1- ابن خلدون، المقدمة، 1130/4 .

2- عبد السلام المسدي، قضايا في العلم اللغوي، مرجع سابق، 122 .

3- ابن خلدون، المقدمة، 1135/4 .

رأي ارتضاه في هذا الباب، وهو أننا لا نستطيع أن نكون بلغاء بمجرد الإمام بهذه القواعد التي انتظمتها هذه الكتب السابقة، بل لابد من الحصول على الملكة، وحصولها يستدعي دراسة النصوص الأدبية والاتصال بالمأثور منها في مختلف عصوره، وامتلاء النفس به، وتذوقه وحفظه ومحاكاته، ومجمل ما قدّمه في هذا العلم مستمد من تجربته الخاصة بالإضافة إلى تأثيره ببعض آراء السابقين إلا أنها عنده ذات طابع خاص، حيث جعلها موصولة بمفهوماته الاجتماعية، انطلاقاً من اهتمامه الأول في تأليف هذه الموسوعة، ولم يكن هذا الأمر حصراً على علوم البلاغة، وإنما شمل ذلك كل العلوم الانسانية التي طرق أبوابها في كتابه المقدمة .

و ينتقل ابن خلدون بعد ذلك الى الركن الرابع من أركان علوم اللسان، وهو (علم الأدب)، ويقدم لهذا العلم بتعريفين، الأول ما درج عند أهل اللسان، وهو " الإجابة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم " (1).

أما التعريف الآخر الذي يرتضيه لأنه أكثر شمولاً كما يرى إيماناً منه بدور الملكة في جودة النظم والنثر " فهو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث متونها فقط، وهي القرآن والحديث " (2) . كما اعتبر الغناء جزءاً من هذا العلم " لما هو تابع للشعر ، إذ الغناء إنما هو تلحينه " (3) . و يمثل على أفضل الكتب التي حوت أحوال هذا العلم، وهو كتاب (الأغاني) لأبي الفرج الأصفهاني " وهو الغاية التي يسعى إليها كل أديب "فيقول في حقه : " ولعمري إنه ديوان العرب وجامح

1- ابن خلدون، المقدمة ، 1138/4 ، 1139.

2- ابن خلدون، المقدمة ، 1139/4.

3- المصدر نفسه ، الصفحة نفسه .

أشأت المحاسن التي سلفت لهم في كل من فنون الشعر والتاريخ والغناء وسائر الأحوال، ولا يعدل به كتاب في ذلك فيما نعلمه" (1).

أما دراسته لعلم الأصوات فلم يخرج في كثير من الأحيان عن نطاق سابقه من حيث الاعتماد على الوصف والواقعية انطلاقاً من الملاحظة الذاتية، هذا بالإضافة إلى أنه لم ينظر إلى علم الأصوات على أنه علم مستقل قائم بذاته، فقد تناوله في عدة أبواب متفرقة من المقدمة . ومع ذلك فقد قدم آراء متقدمة في هذا الباب لا تقل أهمية من آراء سابقه ، بالإضافة إلى أنها أصبحت بمثابة المنارة لآراء لاحقيه ، ففرق بين الصوت والحرف ، و أدرك أثر الأصوات في استحسان الألفاظ لأن الأصوات لها صفات كالجهر والهمس، والرخاوة والشدة تجب مراعاتها في تأليف الكلام، إذ يقول : " والحسن من المسموع أن تكون الأصوات متناسبة لا متنافرة " (2).

و أدرك في هذا الباب أهم مسائل الدرس الحديث ، و منها مسألة تحديد الفونيم كوحدة صوتية مميزة إذ تتغير كيفيات الأصوات بتغير ذلك القرع، وتجيء الحروف متغيرة في السمع " (3). وغيرها من المسائل الصوتية التي ستم مناقشتها في الفصل الثالث من الدراسة، كل ذلك عرضه بمنهج وصفي اعتمد فيه دقة الملاحظة الذاتية، فجاءت آراء كثير من الباحثين اللغويين المحدثين متوافقة مع آرائه في هذا المجال.

و من الملاحظ على منهج ابن خلدون في دراسته للغة أنه يتخذ من الكلام المنطوق أساساً لإحكامه التي يطلقها في هذا الصدد، ويقتصر فيه على الفصيح من الكلام دون سواه، وإنما يتخذ من الاستقراء والملاحظة الذاتية منهجاً له في دراسته، دون فكرة مبيّة، ودون إيمان مسبق بآراء سابقه من الدراسين، فنظر إلى اللغة على أنها ظاهرة اجتماعية عرضة إلى

1- ابن خلدون، المقدمة ، 4/ 1140 .

2- ابن خلدون، المقدمة ، 2/ 891 .

3- ابن خلدون، المقدمة ، 1/ 327 .

التغيير المستمر، تحيا في أحضان الحضارة، وتتدثر باندثار أهلها، فجاءت أحكامه معتمدة على الملاحظة التي يشكلها من خلال احتكاكه بمختلف الشعوب تعاملًا أو معايشة، فتعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها وفي العصور السابقة لها، وما دامت اللغة مظهرًا من هذه المظاهر الاجتماعية، فإن التطور هو سنة الحياة الاجتماعية بشكل عام إذ يقول: " إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستمر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال ، ولا يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق و الأقطار والأزمنة و الدول " (1).

و لم يعتمد كذلك في عرضه لمسألة تطور اللغة على آراء سابقيه، وإنما انطلق من ملاحظاته إذ أن تطور اللغة في نظره يقوم على أساسين هما : (المخالطة، والغلبة)، وبذلك يقرر مدى الفرق بين اللغة المضرية، واللغة اليمينية القديمة، من إيمانه بسنة تطور اللغة إذ يقول : " وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري وتصاريف كلماته تشهد بذلك الانتقال الموجودة لدينا، خلافا لمن يحمله القصور على أنهما لغة واحدة ويلتمس إجراء اللغة الحميرية على مقاييس المضرية وقوانينها " (2) .

ونجده بعد ذلك يطلق أحكامه بصورة تجريدية بعيدا عن قدسية اللغة أو عن المكانة العلمية لمن درسها، بل يتخذ مما يمليه عليه فكره الخاص أساسا لآرائه اللغوية التي نظر إليها الدارسون بالرفض من جهة أو بالدهشة من جهة أخرى في كثير من الأحيان. ويتمثل ذلك فيما يلي : فله في موضوع اللغات العامية رأي يظن كثير من الناس أنه لم يظهر إلا في هذا العصر، وهو أنه من الممكن أن تستخدم في الكتابة بعض اللهجات العامية القريبة من الفصحى، كلهجات البدو في عصره، وحيث يمكن كذلك الاستغناء عن علامات الإعراب، والأخذ بالقرائن التي تستخدمها هذه اللهجات لتحديد وظيفة الكلمة في الجملة، ويمثل هذا

1- ابن خلدون، المقدمة ، 197/1 .

2- ابن خلدون، المقدمة، 1143/4 .

الرأي بقوله : " ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا أحكامه نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه، فتكون لها قوانين تخصها"⁽¹⁾ .

فالغاية القصوى للغة في نظر ابن خلدون التواصل و الإفهام، ومادامت هذه اللهجات تؤدي هذا الغرض فهي صحيحة البلاغة، ولا تقصر عن لغة مضر في شيء ولا عبرة للإعراب، فيقرر أن " البلاغة والبيان دين العرب ومذهبهم لهذا العصر "، ولذا " لا تلتفتن في ذلك إلى خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق، حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت " ⁽²⁾ . ومثل على رأيه السابق ببعض الأشعار العامية في عصره موضعا من خلالها مدى تأديتها للأغراض التي تمثلها مع تنحيها عن الإعراب وعلاماته.

أما النوع الآخر من الآراء الخلدونية التي نُظر إليها بعين الاستغراب والدهشة فتتمثل في بتقديمه لشعر العصور التالية للعصر الجاهلي على أشعار الجاهلين بلاغة وفصاحة، انطلاق من إيمانه المسبق بالملكة التي تحققت عند الاسلاميين بحفظ كتاب الله وسنة نبيه بخلاف شعراء الجاهلية الذين لم تتح لهم مثل هذه الفضيلة، ولم يكن يسبقهم ما يمكن أن يحذوا حذوه " لأن النظم لا بد له من مثال يحتذى "⁽³⁾.

و يذهب إلى أبعد من ذلك بحيث يقدم حصول الملكة الشعرية بكثرة المحفوظ على الموهبة الريانية، إذ يقول : "و اعلم أنّ لعمل الشعر إحكام صناعته شروطا أولها الحفظ من جنسه ...، حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها "⁽⁴⁾ .

¹- ابن خلدون، المقدمة ، 1143/4 .

²- ابن خلدون، المقدمة ، 1142/4 .

³- ابن خلدون، المقدمة ، 1154/4 .

⁴- ابن خلدون، المقدمة ، 1163/4 .

و تتجلى التجريدية في أحكام ابن خلدون واعتماده على الملاحظة الذاتية المبنية على ما يمليه عليه الواقع المبصر عن التنزيه بشكل واضح في دراسته للخط والكتابة، حيث ذهب إلى أنهما صناعة كغيرهما من الصنائع التي تجود في الحضارة والعمران، وتتقص فيما سوى ذلك، واتخذ من ذلك سببا في تعليل ما جاء في المصحف العثماني من مخالفة للرسم المعهود في بعض الحروف، وهو رأي يتسم بالجرأة مع تحري الدقة من الناحيتين : العلمية والتاريخية معا. فمرد هذه المخالفة. على حسب ما يرى ، الى عدم إتقان الصحابة، رضوان الله عليهم، لصناعة الكتابة، وأتى لهم هذه الإجابة في هذه الصنعة وهم في بطون الصحراء لا يدركون مرامي الحضارة والعمران مهد الصنائع وجودتها، هذا هو مجمل رأيه في هذه المسألة، فيقول : " أنظر ما وقع لأجل ذلك (البعد عن الحضارة) في رسمهم المصحف حيث رسمه الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة الإجابة، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته صناعة الخط عند أهلها، ثم اقتفى التابعون من السلف رسمهم تبركا بما رسمه أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم،...و لا تلتفتن في ذلك إلى ما يزعمه بعض المغفلين من أنهم كانوا محكمين لصناعة الخط، إذ لا يعود نقصه على الذات في الدين ولا في الخلال، وإنما يعود على أسباب المعاش، وبحسب العمران " (1) .

أما بالنسبة للقراءات القرآنية، والتي تعدّ أساسا من أسس الاستشهاد في اللغة فقد عرض لها ابن خلدون في فصلين من الباب السادس في مقدمته : الفصل الأول بعنوان : (علوم القرآن من التفسير والقراءات)، والثاني بعنوان (القراءات ورسم المصحف)، وبين عددها المتواتر منها ومفهومها وهو " أن الصحابة رووه (القرآن) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها ، و تنوّل ذلك واشتهر إلى أن استقر منها سبع طرق معينة تواتر نقلها" (2) .

1- ابن خلدون، المقدمة ، 383/2 .

2- ابن خلدون، المقدمة ، 933/3 .

و من الملاحظ في دراسة ابن خلدون للقراءات القرآنية أنه على الرغم من تفصيل القول فيها بغير موطن من مقدمته إلا أنه قد درسها دراسة عالم الشريعة من حيث شروطها وتواترها، وأهميتها في تفسير القرآن، فلم يدرسها دراسة عالم اللغة الذي يركز في الجانب الأول على أثرها في دراسة اللغة وبناء قواعدها واستقراء أحكامها، ولعل ذلك يعود إلى عدم اختصاص ابن خلدون بعلوم اللغة بشكل خاص، وإنما هو عالم الاجتماع الذي يعني بدراسة هذه العلوم على أنها شكل من أشكال الحضارة، ومنها القراءات القرآنية حيث ظهر الاهتمام فيها من حيث الرواية والتدوين في العصور التالية حيث اتساع رقعة الدولة ومناوشتها جلّ مظاهر الحضارة والعمران، وبذلك توفر الجو الخصب لدراستها من جميع جنباتها .

و إنّ ثقافة ابن خلدون الواسعة التي تبدو جلية من خلال مؤلفاته، تبدو أنها كانت حصرًا على اللغة العربية دون غيرها من اللغات، ويتضح ذلك من خلال حصره لبعض السمات اللغوية على العربية وحدها دون غيرها من لغات العالم ومن ذلك سمة (الإعراب والإيجاز)، حيث قصرها على العربية دون غيرها من اللغات، إلا أن الدراسات اللغوية المقارنة حديثًا، قد أثبتت غير ذلك من خلال النقوش والوثائق التاريخية فمثل هذه السمات لا تختص بها العربية وحدها، مع أنها في بعض الأحيان هي اللغة الوحيدة التي استطاعت أن تحافظ على ذلك في ظاهرة الإعراب، كما سيأتي ذلك في الفصل الثاني من الدراسة، عند الحديث عن الإعراب وحركاته .

أما في باب الاستشهاد على المسائل اللغوية فعلى الرغم من أن جل الدارسين اللغويين تجدهم يتخذون من التمثيل على ما يذهبون إليه بما يهتدون إليه من شواهد من القرآن والشعر والأقوال المأثورة، إلا أن ابن خلدون تجده قد ابتعد في كثير من الأحيان مخالفاً لنهجهم مبتدعاً نهجاً خاصاً، وقد جرد فيه آراءه ونظرياته من التمثيل، إلا ما ندر معتمداً في ذلك الإطار الخارجي للظاهرة دون الدخول في ثناياها، وذلك لا لعجز إنما هو فريد في فكره

وخاصة أنه مختص بعلم العمران، إلا أن ذلك جاء من قبيل التعرف والدراسة وإبداء الرأي، على أن اللغة شكل من أشكال العمران، لا من قبيل التعمق كما يفعل الدارسون المختصون بذلك وإنما هي دراسة عالم الاجتماع الذي يعتمد في آرائه ونظرياته الظواهر المحسوسة المشاهدة التي تُدرك بالمعايشة ولا تخضع لحكم مسبق .

المبحث الثاني : المصطلح عند ابن خلدون :

أما بالنسبة للمصطلح المستعمل عند ابن خلدون في مقدمته، فيمكن القول أنه قد أدرك بفكره العميق دور المصطلح في أداء المفاهيم وصياغة المعاني وتوقف فهم العلوم عليها. فقد انتهت بحوثه في جميع مجالات العلوم الى أفكار وآراء جديدة لا يوجد في الألفاظ المألوفة ما يعبر عنها تعبيراً دقيقاً، فيلجأ الى استخدام الألفاظ والعبارات في غير ما وضعت له عن طريق المجاز أو الكناية ، فاضطر إلى أن يشتق من بعض الأصول العربية مفردات لم يسبق اشتقاقها منها، وإلى أن يستخدم كثيراً من المفردات والعبارات في معان علمية لم يسبق استعمالها فيها، ولذا يتجلى منهج ابن خلدون في وضعه للمصطلح بحرصه على وضع مجموعة منها تفي بما تصوره من مفاهيم كفيلة بتفسير (الاجتماع الانساني) و(العمران البشري) و(الأحوال العامة للأفانق والأجيال والأمصار)، كما يتجلى في حرصه المطرد على تحديد مدلول ما يستعمله من المصطلحات تمهيداً لما يعرضه من آراء ويشرحه من نظريات ويدافع عنه من مواقف"⁽¹⁾.

¹ - عبد القادر المهيري ، نظريات في التراث اللغوي العربي، دار الغرب الاسلامي ط3، 1993، 181 .

و قد عبّر ابن خلدون نفسه عن حاجته لابتكار المصطلح في بعض الأحيان بقوله : " إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة، فاذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلاحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه " (1) .

و من أمثلة التجديد في المصطلح عند ابن خلدون إطلاق كلمة (العمران) على الاجتماع الانساني، و (علم العمران) على البحوث التي تدرس ظواهر هذا الاجتماع للكشف عن القوانين الخاضعة لها، و (العصبية) على القوة والمنعة الناشئتين من روابط القرابة بين أفراد القبيلة.

و من السمات البارزة عند ابن خلدون في استعماله للمصطلح عدم تحديده في بعض الأحيان تحديدا واضحا أو صريحا، فتأتي المصطلحات متعددة وتبدو دالة على مفهوم واحد. ومن أمثلة هذه الظاهرة، والتي تتجلى في دراسته للغة .

أستخدم مصطلح (العربية) ليدل به على علم النحو، إذ يقول في بداية حديثه عن علم البيان: " هذا العلم (البيان) حادث في الملة بعد علم العربية واللغة " (2). وأطلق على القواعد النحوية مصطلحين رديفين هما: (القوانين) و صناعة العربية) ، حيث يقول : " صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها " (3).

و من المصطلحات التي من هذا القبيل مصطلحا (اللغة) و (اللسان)، والذي يسترعي الانتباه أن صاحب المقدمة يستعملهما أحيانا في نفس السياق، مما يوهم القارئ أنهما مترادفان، لكنه أحيانا اخرى يستعملهما في سياقات مختلفة حتى وكأنه يرمي بالانتقال من أحدهما إلى الآخر إلى إفادة مدلولين متباينين، إذ يقول : " أعلم أن اللغة في المتعارف هي

1- ابن خلدون، المقدمة، 990/3، 991 .

2- ابن خلدون، المقدمة، 1135/4 .

3- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن المقصد لإفادة الكلام، فلا بد أن تصير ملكة متعدد في العضو الفاعل لها وهو اللسان⁽¹⁾.

من خلال النص السابق يتضح أن ابن خلدون قد ميّز بين المصطلحين (فاللغة) (الكلام المنطوق)، المعبر عمّا في الضمير، و(اللسان) هو وسيلة إظهار هذا المنطوق غير أنه استخدم مصطلح (اللسان) في غير موضع من المقدمة بمعنى (اللغة)، إذ يقول: "لقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري بهذه المثابة وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان وتصاريف كلماته، خلافا لمن يحمله القصور على أنهما لغة واحدة ويلتمس إجراء الحميرية على مقياس اللغة المضرية وقوانينها"⁽²⁾.

و عند ذكره للقرآن الكريم يقول تارة إنّه نزل (باللسان العربي)، وتارة (بلغّة العرب)، ويتكرر الحال في حديثه عن فساد الملكة فيقول تارة (فساد اللسان العربي) واخرى (فسدت لغتهم). فيتضح مما سبق أن ابن خلدون يستعمل مصطلح (اللسان) ومصطلح (اللغة) كثيرا على سبيل الترادف. غير أنه يمكن القول أن صاحب المقدمة يخصص عند اقتضاء الحال، فيستعمل مصطلح اللسان عندما يتحدث عن لسان معين كلسان العرب أو لسان مضر، بينما يستعمل مصطلح (اللغة) عندما يتحدث عن الظاهرة عامة أو بمفهومها المجرد من الخصوصية⁽³⁾.

و قد خلط ابن خلدون كذلك بين مفهوم مصطلحي (اللغة) و (اللهجة) فاستعمل مصطلح اللغة ودلّ به على اللهجة، ويتضح ذلك من بعض الفصول التي عقدها في مقدمته ومنها:

¹ - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1128 .

² - ابن خلدون، المقدمة ، 4/ 1143 .

³ - عبد القادر المهيري، نظريات في التراث اللغوي، 158، وينظر كذلك عمار، بسام، ابن خلدون لغويا، مجلة الموقف الأدبي، 1995، ص 9 وما بعدها .

(فصل في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير)⁽¹⁾، و (فصل في أن لغة أهل مضر والأمصار لغة قائمة بنفسها مخالفة للغة مضر)⁽²⁾.

و قد كان هذا الخلط في استخدامه للمصطلحات وبالذات في استخدام مصطلح اللغة بمعنى اللهجة سببا في اتهامه في التحامل على العرب، كما يتضح فيما يأتي من هذا الفصل .

و الخلط في استخدام المصطلحات ، وبالذات مصطلحي (اللغة واللهجة) أمر لا يقتصر على ابن خلدون وحده ، فالدراسات اللغوية القديمة تكشف عن فهم خاص للغة وتدل على تصور معين مفاده" الخلط بين مستويات الأداء اللغوي واللهجي دون تفرقة بين ما ينسب إلى لهجة من اللهجات القبلية وبين ما ينتمي إلى اللغة الفصحى "⁽³⁾.فقد روي عن ابن عباس أنه قال : " نزل القرآن على سبعة أحرف أو قال سبع لغات "⁽⁴⁾.

و يستعمل أبو زيد الأنصاري مصطلح (لغة) ليدلّ به على اللهجة، فيقول في شرحه لبعض الشواهد: " قوله (أما) ذهب بها إلى لغة تميم "⁽⁵⁾. وذكر السيوطي " انه اختلف رجلان في الصقر، فقال أحدهما بالسين، وقال الآخر بالصاد، فتحاكما إلى أعرابي ثالث فقال : أما أنا فأقول الزقر بالزاي، قال ابن خالويه : تدل على أنها ثلاث لغات "⁽⁶⁾.

وهذا الأمر لا يقتصر على القدماء وحدهم، فكثير ما نجد عند بعض الدارسين المحدثين، فتجدهم يتحدثون مثلا عن (ما) في لهجة تميم أو في لهجة أهل الحجاز، فيقول (ما) في لغة تميم، و(ما) في لغة أهل الحجاز .

1- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1141 .

2- ابن خلدون، المقدمة ، 4/ 1145 .

3- علي أبو المكارم، تقويم الفكر اللغوي، دار الثقافة، بيروت، 1975، 107.

4- ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة ،مصدر سابق ، 32 .

5- أبو زيد الأنصاري، النوادر في اللغة، ت : سعيد الخوري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط3، 57 .

6- السيوطي، المزهر في اللغة، ت : فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1/ 475 .

هذا وقد يستخدم ابن خلدون مصطلحا للدلالة به على علم معين على غير ما استخدم له، ومن ذلك إطلاقه مصطلح (علم اللغة) وقصد منه الدلالة على الدراسات المعجمية، وعلى ما يبدو أن ابن خلدون قد في نظر المعاجم العربية فوجدها تحتوي قضايا في النحو والصرف والأصوات والدلالة فعمم المصطلح على نحو ما وجدناه عنده .

و قد أطلق رواد الحركة اللغوية على عملية جمع المادة المعجمية مصطلحات عدة بدأها أبو الطيب اللغوي بمصطلح (اللغة) ، ثم ابن فارس الذي أطلق عليها مصطلح (فقه اللغة) ، وتبعه ثعلب وأطلق الرضي الأستراباذي عليها مصطلح علم اللغة) ، واقتفى أثره أبو حيان النحوي، وهناك من استخدم مصطلح (متن اللغة) واكتفى بعضهم بلفظة (المتن) للدلالة على المقصود⁽¹⁾.

ولعل هذا التجديد عند ابن خلدون في استخدامه للمصطلح من جهة وعدم فهم بعض الدارسين لمقصوده من جهة أخرى كان سببا في اتهامه بالتحامل على العرب مرّة، والتشكيك في صحة ما رواه من حيث دراسته لجميع الكتب التي ذكرها في مقدمته مرّة أخرى. فقد استخدم ابن خلدون كلمة (العرب) في بعض فصول مقدمته، ويظهر من خلالها وللوهلة الأولى أنه يتحامل على العرب فيها، ومن هذه الفصول :

- 1) فصل في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط⁽²⁾
- 2) فصل في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع اليها الخراب⁽³⁾.
- 3) فصل في أن العرب أبعد الناس عن السياسة والملك⁽⁴⁾.
- 4) فصل في أن المباني التي كانت تختطها العرب أسرع الى الفساد إلا في الأقل⁽⁵⁾.

¹- حجازي ، علم اللغة ، مصدر سابق، 59،68 .

²- ابن خلدون، المقدمة ، 507/2 .

³- المصدر نفسه، 508/2 .

⁴- المصدر نفسه ، 511/2 .

⁵- المصدر نفسه ، 810/2 .

(5) فصل في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع (1).

و الحقيقة أن ابن خلدون لا يقصد من كلمة العرب في مثل هذه الفصول الشعب العربي على وجه الخصوص، وإنما يستخدم هذه الكلمة بمعنى الأعراب أو سكان البادية الذين يعيشون خارج المدن ويشغلون بمهنة الرعي (2).

و ما تضمنته هذه الفصول من آراء توضح ذلك بجلاء، فالرجل لم يقصد العرب بذلك وإنما قصد البدو، ولم يكن ذلك من قبيل مهاجمتهم أو التقليل من شأنهم إلا أن الرجل قد انطلق في آرائه في هذه الفصول من وجهة نظره الخاصة، وهي أن الملك والصنائع بجملتها لا تكون إلا في ظل الحضارة، ومدى مسايرة التطور الاجتماعي والأخذ بأسبابه، وهؤلاء البدو أبعد ما يكونون عن الحضارة وتطورها لظروف معيشتهم .

فاقتزنت لفظة (العرب) بمدلولها الخاص عنده للدلالة على (البدو)، وليس المقصود العرب، إذ يقول في فصل أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط: "وذلك أنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعيش، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر" (3). ويقول أيضا في الفصل الذي بعنوان (أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب): " والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم، وهذه الطبيعة منافية لل عمران ومناقضة له ...، فالحجر مثلا إنما حاجتهم إليه لنصبه أثافي للقدر، فينقلونها من المباني ويخربونها عليه، والخشب أيضا حاجتهم إليه ليعمدوا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه

1- ابن خلدون ، المقدمة ، 862/2 .

2- علي عبد الواحد وافي ، عبد الرحمن ابن خلدون، حياته وأثاره ومظاهر عبقريته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (1975) ، 235 ، 236.

3- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق ، 507/2 .

ليبوتهم فيخربون السقف عليه، فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران" (1).

و ينص بصريح العبارة أن المقصود بمصطلح العرب (البدو) وليس (العرب) بقوله: " وأما من كان معاشهم من الإبل منهم أكثر طعنا، وأبعد في الفقر مجالا ...، فكانوا لذلك أشد توحشا وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه " (2).

و يتضح من خلال ما سبق أن المفهوم مصطلح (العرب) عنده ليس على ما يبدو ظاهرا، وعدم إدراك منهج ابن خلدون في استخدام للمصطلح كان سببا واضحا في اتهامه بالتحامل على العرب من قبل بعض الباحثين، ومنهم طه حسين إذ يقول: " فليس غريبا أن يزدريهم ابن خلدون (العرب)، ولاسيما أنه عاش في ظل الأسر البربرية المجاهرة بعداؤها للعرب الذين خربوا افريقية الشمالية في القرن الخامس" (3).

و من هذا القبيل ما ذهب إليه أيضا مترجم (فلسفة ابن خلدون) محمد عبد الله عنان بعد إشارته للفصول السابقة بقوله: " وقد يفهم سر هذا التحامل الذي يطبق رأي ابن خلدون في العرب بمثل هذه الشدة إذا ذكرنا أنه رغم انتسابه الى أصل عربي ينتمي في الواقع إلى ذلك الشعب البربري الذي افتتح العرب بلاده بعد مقاومة عنيفة وفرضوا عليه دينهم ولغتهم ...، ونشأ ابن خلدون وترعرع في هذا المجتمع البربري يضطرم بمشاعره وتقاليد وذكرياته، فليس غريبا بعد ذلك أن تسمع منه أشد الأحكام وأقساها على العرب" (4).

وقد بلغ هذا التحامل على ابن خلدون ذروته عند ساطع الحصري حيث دعا الى إحراق كتب ابن خلدون، بل ونبش قبره أيضا، حيث يقول: " إن عدم ورود كلمة الأعراب أو الأعرابي

1- ابن خلدون، المقدمة، 508/2، 509.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- حسين طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد، ترجمة محمد عبد الله عنان، دار الكتب و الوثائق القومية، 2006، 103.

4- عنان محمد عبد الله، ابن خلدون، مرجع سابق، 120، 121.

إلا بضع مرات في المقدمة على الرغم من سعة المباحث العائدة الى الحياة البدوية وكثرة الفصول المتعلقة بالقبائل المتنقلة. وعلى الرغم من ورود كلمة العرب مئات المرات لدليل واضح على أن ابن خلدون لم يعمل بالقاعدة التي قال بها علماء اللغة في وجوب تسمية البدو بالأعراب لا بالعرب⁽¹⁾.

و من خلال ما سبق نلاحظ مدى وقوع بعض الباحثين في الخطأ تجاه ابن خلدون، لعدم إدراك منهجه في تجديده للمصطلحات المستخدمة في مقدمته من جهة أو لغموضها من جهة اخرى، وهذا الأمر لا يدرك إلا بالاطلاع على ما يندرج تحتها من معان يقصدها هو، وليس على حسب ما يدركه المرء، غير المعين، ومع ذلك فاستخدام مصطلح (العرب) بمعنى (البدو) ليس هذا حصرا على ابن خلدون "بل إنه أحد المعاني القديمة للكلمة"⁽²⁾.

وتفرد ابن خلدون لم يكن على مستوى المصطلح فقط وإنما على مستوى الصياغة الأسلوبية أيضا، وكان هذا ماخذا عليه عند بعض الباحثين كذلك، حيث فسرت بعض تراكيبه على غير مقصده، ومن ذلك على سبيل المثال في أثناء حديثه عن كتاب (الأغاني) وأهميته في حفظ أشعار العرب مشيرا إلى ضرورة مدارسته والاطلاع عليه لمن أراد حصول الملكة، إذ يقول: "و قد ألّف القاضي أبو الفرج الأصفهاني وهو ما هو، كتابه (الأغاني) جمع فيه أخبار العرب وأشعارهم وأنسابهم وأيامهم ودولهم، ولعمري إنه ديوان العرب وجامح أشنات المحاسن التي سلفت لهم في كل فن من فنون الشعر والتاريخ والغناء وسائر الأحوال. و هو الغاية التي يسمو إليها الأديب و يقف عندها، و أنى له بها"⁽³⁾.

و يبدو أنه اعتمادا على عبارة ابن خلدون السابقة (وأنى له بها) التي أنهى بها حديثه عن كتاب الأغاني ، فقد شكك طه حسين اعتمادا على ذلك في أن يكون ابن خلدون قد درس

¹ - ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون دار المعارف ، القاهرة، 1954، 157، 151 .

² - وافي، عبد الرحمن بن خلدون حياته وآثاره، مرجع سابق ، ص 242 وينظر : اسماعيل عثمان، إنصاف ابن خلدون، المناهل، الرباط ، 1974 ، ص 55 .

³ - ابن خلدون، المقدمة ، 1140/3 .

في صباه جميع الكتب التي ذكرها، ويذهب الى أنه ربما لا يعرف من بعض هذه الكتب إلا أسماءها، وأنه ذكرها بقصد التمدح والتفاخر، ومما يقوله في صدد كتاب الأغاني هلى وجه الخصوص: " في وسعنا أن نرتاب أيضا مما يقرره المؤلف بشأن كتاب الأغاني الشهير، فانه في ترجمته يزعم أنه استظهر جزءا منه، وفي مقدمته يذكر استحالة الحصول على نسخة منه سوى الاسم"⁽¹⁾.

ودراسة المقدمة تنافي رأي طه حسين السابق، وتؤكد ان اعتماده على العبارة السابقة في هذا الرأي محل نظرا بدليل ما يذكره صاحب المقدمة نفسه عن هذا الكتاب وغيره من الكتب الأخرى التي ذكرها في مقدمته من حيث مسائلها ، و منهجها ، و خلاصة آراء أصحابها وتاريخ تأليفها، ومدى انتشارها وشيوعها، وعلى ما يبدو كذلك أن المقصود من عبارة ابن خلدون السابقة (وأنى له بها) ليس استحالة الحصول على نسخة من الكتاب كما يرى طه حسين، وإنما المقصود استحالة الوصول الى مثل هذا المؤلف في الطريقة والمنهج والعلمية حيث جمع صاحبه فيه شتى ألوان العلوم من شعر ونثر وتاريخ وأنساب وغناء وغيرها، فجاء رائعة من روائع التأليف التي تصعب محاكاتها على مثله.

¹- طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة عبد الله عنان، مرجع سابق ، ص 12 .

الفصل الثاني : مفهوم اللغة و نشأتها

المبحث الأول : مفهوم اللغة

المبحث الثاني: نظريات نشأة اللغة وموقف ابن خلدون منها

المبحث الثالث: انحطاط اللغة بانحطاط الدولة

المبحث الرابع: تطور اللغة

الفصل الثاني : مفهوم اللغة و نشأتهاالمبحث الأول : مفهوم اللغة :

لقد نالت اللغة حظا وافرا في الدرس عند القدماء والمحدثين، ويجمعون على أن نشأتها في المجتمع الانساني لحاجة أساسية وهي تبليغ المعاني والأفكار، يقول الفارابي: "و النطق والتكلم هو استعمال تلك الألفاظ والأقاويل وإظهارها باللسان والتصويت بها ملتصبا بالدلالة بها على ما في ضميره" (1).

و قد نظر الباحثون قديما وحديثا إلى اللغة العربية على أنها خاصة بالمجتمع البشري ، وتسعى إلى ربط أبنائه طلبا للتفاهم والتواصل، فهذا ابن جني يبين أن اللغة خاصة بالمجتمع ويعبر عن مفهوم كلمة المجتمع بكلمة القوم التي شاعت في عصره إذ يقول : " أما حدّ اللغة فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم" (2).

و يعبر إخوان الصفا عن مفهوم كلمة المجتمع بالأهل بشرط ان يكون أفراد هذا المجتمع متفقين أو متعارفين على هذه اللغة فهي أصوات نغمات تسمى أصواتا ولا تسمى منطقا لأن النطق لا يكون إلا في صوت يخرج من مخرج يمكن تقطيعه بالحروف التي إذا خرجت عن صفة الحروف أمكن اللسان الصحيح نظمها وترتيبها ووزنها، فتخرج مفهومة بين اللغة المتعرف بين أهلها فيكون ذلك النطق الأمر والنهي والأخذ والعطاء والبيع والشراء...، وما شكل ذلك" (3).

1- الفارابي، الحروف، ت: محسن مجدي، دار المشرق، بيروت (1969)، 1963 .

2- ابن جني، الخصائص، ت: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، 33/1 .

3- إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ت: عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، ط1 (1995)،

و يستخدم ابن حزم كلمة الأمة للتعبير عن كلمة المجتمع عندما يقول : " واللغة ألفاظ يعبر بها عن المسميات وعن المعاني المراد إفهامها ولكل أمة لغتهم "⁽¹⁾.

و ليس بعيدا عن ذلك ما ذهب اليه المحدثون عن مفهوم اللغة وعلاقتها في ربط أفراد المجتمع، فنجد (علي عبد الواحد وافي) قد عبّر عن المجتمع بكلمات (أبناء الجنس) عندما ينقل لنا ما وصل اليه علم اللغة الحديث في أوروبا من هذه الناحية الاجتماعية للغة إذ يقول : " اللغة هي أصوات مركبة ذات مقاطع تتألف منها كلمات وجمل ذات دلالات وضعية يعبر بها الانسان تعبيرا مقصودا عما يجول في خاطرة ويتفهم بها مع أبناء جنسه "⁽²⁾.

فاللغة إذا بالاجماع ظاهرة اجتماعية عند القدماء والمحدثين، وتشكل أداة ربط بين أفرادها ووسيلة تواصل لا يمكن الاستغناء عنها .

اما مفهوم اللغة عند ابن خلدون (عالم الاجتماع)، فلم يخرج عن نطاق سابقه ولاحقيه على حد سواء في النظر الى اللغة على انها وسيلة اجتماعية تسعى إلى ربط أبناء المجتمع الواحد، وقد ورد تعريفه للغة في بداية فصل في مقدمته بعنوان (علم النحو)، فنجده قد عرّف اللغة قبل البدء بالكلام على علم النحو، ويبدو أنه لم يقصد التوسع في الحديث عن اللغة ومعناها بقدر ما كان يقصد من تقديم لعلم النحو الذي يعني بالضبط قواعد اللغة وقوانينها بشكل عام .

أما عن تعريف ابن خلدون للغة فيقول : " إعلم أن اللغة في المتعارف عليه، هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام فلا بد أن

¹ - ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث القاهرة، ط1(1404)، 46/1.

² - وافي، معجم العلوم الاجتماعية، نشر الشعبة القومية للتربية و العلوم، دت ، ص 475 .

تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان، وهي عبارة في كل أمة بحسب اصطلاحاتها " (1).

و يتضمن تعريف ابن خلدون السابق للغة جملة من القضايا:

أولاً : اللغة هي الوسيلة التي تميز الانسان عن غيره من الكائنات، وتكمن أهميتها في أنها وسيلة التواصل الأولى بين المتكلم والسامع، وتيسر لكلا الطرفين الطريق للتعبير عن الآراء والأحاسيس. ولم يقتصر رأي ابن خلدون عن اللغة في أنها وسيلة للتعبير الانساني في موطن واحد من مقدمته، إنما يتكرر مثل هذا الرأي في غير موطن منها ، إذ يقول : " كل منهم (أهل المغرب والأندلس والمشرق) متوصل بلغته الى تأدية مقصوده والابانة عما في نفسه .و هذا معنى اللسان واللغة " (2).

فباللغة من وجهة نظر ابن خلدون ظاهرة فكرية انسانية لا يمكن ان تنشأ إلا في مجتمع يحتاج أفراده الى التعامل فيما بينهم، ويؤكد هذا الرأي (فندريس) بقوله : " في أحضان المجتمع تكونت اللغة يوم أحس الناس بالحاجة إلى التفاهم فيما بينهم " (3) .

ثانياً : اتفاق كل أمة على رموز اصطلاحية معينة لإقامة عملية التواصل والتفاهم في " اللسان في كل أمة بحسب اصطلاحها " ، وبذلك يعلل ابن خلدون سبب تمايز اللغات البشرية فيما بينها، ومرد هذا التمايز إلى اختلاف هذه الرموز الاصطلاحية، فهي ترتبط بمعان معينة لدى كل قوم .

و عرفها الجرجاني بقوله: " هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء والشيء الآخر هو الدال، والثاني هو المدلول " (4) .و يذهب (دي سوسير) إلى أن الانسان لا

1- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق ، 1128/4 .

2- المصدر نفسه، 1145/4 .

3- فندريس، اللغة، تعريب عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص ، (1950) ، ص 35 .

4- الجرجاني، التعريفات، ت: ابراهيم الابياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1(1405) ، 139/1 .

يستطيع فصل الصوت عن الفكر كما لا يستطيع فصل الفكر عن الصوت (1). و يقصد بالفكر عند (دي سوسير) وغيره من علماء اللغة الصورة الذهنية التي يستدعيها اللفظ لحظة إطلاقه، يقول فخر الدين الرازي: "إن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية، بل وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية، بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية" (2).

فالدال أو اللفظ هو الذي يستدعي المدلول (الصورة الذهنية)، لأن سماع الدال هو الذي يثير المدلول في ذهن السامع، وهذا ما قرره (ستيفن أولمان)، إذ يقول: "تلاحظ أن هذه العلاقة علاقة متباينة. فليس اللفظ وحده هو الذي يستدعي المدلول، بل إن المدلول أيضا يمكن أن يستدعي اللفظ، إنني حين أفكر في (منضدة) مثلا سوف أنطق الكلمة التي تدل عليها، وأن سماعي لهذه الكلمة يجعلني أفكر في المنضدة" (3).

و يقول (ماريو باي) في هذا الباب (عملية الكلام) "إذن تتكون من جانبين عضوي ونفسي. وحركة الكلام تبدأ من الرباط النفسي أو العقلي الذي سبق الاتفاق عليه في عقول المتكلمين بين دلالة معينة ومجموعة من الأصوات ترمز إليها" (4).

و الآراء السابقة تؤكد ما ذهب إليه ابن خلدون من حيث أن اللغة قائمة على مجموعة من الرموز الاصطلاحية التي تتمايز من أمة إلى أخرى، تهدف إلى الافهام والتواصل .

ثالثا : ومن القضايا التي يمكن أن نلاحظها من كلام ابن خلدون على اللغة أنها تستعمل للتعبير عن مواقف الانسان من الظروف المحيطة به، فهي بالتالي عمل عقلي أو فعل إنساني يقوم بتأديته عبر لسانه"و تلك العبارة فعل لسانی ناشئ عن القصد بإفادة الكلام" (1)

1- دي سوسير، علم اللغة العام، مصدر سابق، 132 .

2- فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ت: طه جابر فياض العلواني، منشورات جامعة الامام محمد بن سعود، ط1، (1400)، 269/1 .

3- ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال محمد بشير، مكتبة الشباب، (1975)، 64 .

4- ماريو باي، أسس علم اللغة، ترجمة: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط3 (1987)، 41 .

و قد جمع ابن خلدون في تعريفه للغة بين طبيعتها من حيث إنها فعل لساني ناشئ عن إرادة وتصميم على الكلام، وبين وظيفتها من حيث أنها وسيلة للاتصال وتلبية الحاجات بين أبناء المجتمع الواحد، ولذا قصر مصطلح اللغة على التعبير الصوتي أي بالجهاز النطقي في الانسان في التعبير عما في نفس المتكلم، تاركا طرق التعبير الأخرى التي تدخل في مفهوم اللغة الاشارية " و هي تلك اللغة التي تستخدم فيها الإيماءات وحركات الجسد والتحديق وغيره "(2). فإن هذه كلها معبرة ولكنها ليست صوتية منطوقة. وانطلاقا من ذلك يفرق في حديثه عن اللغة بين طابع عمل المتكلم وبين طابع عمل اللغوي ، و يخص بالاهتمام طابع عمل المتكلم، ولا عبرة عند بقوانين النحاة في ذلك، فالدلالة تتأتى بحسب ما يصطلح عليه أهل الملكة اللسانية " فإذا عُرف اصطلاح في ملكة واشتهر صحّت الدلالة ، و إذا تلك المقصود ومقتضى الحال صحّت البلاغة، و لا عبرة بقوانين النحاة في ذلك"(3).

وهذا ما تذهب إليه الدراسات اللغوية الحديثة، فاللغة بالنسبة للمتكلم معايير تراعى، وبالنسبة للباحث ظواهر تُلاحظ، وهي بالنسبة للمتكلم ميدان حركة، وبالنسبة للباحث موضوع دراسة، وهي بالنسبة للمتكلم ميدان حركة، وبالنسبة للباحث وسيلة كشف عن المجتمع (4).

و الخلاصة أن ابن خلدون قد ألم في تعريفه للغة بأهم المسائل التي تقوم حولها النظريات الألسنية الحديثة، فاللغة وسيلة تواصل في خدمة الانسان يعبر بواسطتها عن آرائه وحاجاته، كما هي فعل لسان او ملكة لسانية، وتقوم على اصطلاح ضمني في المجتمع الذي يتكلمها. بذلك يكون ابن خلدون قد وافق مدرسة (براغ) التي تتميز بإلحاحها على دراسة وظائف اللغة، وهذا الإلحاح يتخذ وجهتين (5):

1- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق ، 1128/4 .

2- عبابنة، يحي والزعبي، أمانة علم اللغة المعاصر، مقدمات وتطبيقات، 7،8 .

3- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق 1147/4 .

4- حسان تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3(1985)، 32.

5- الموسى نهاد، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، دار البشير، ط3(1987)، 92 .

الأولى: النظر في وظيفة اللغة في عملية الإتصال، ودور اللغة في المجتمع .

و الثانية: النظر في وظيفة اللغة في الأدب ومسألة وجود اللغة، ومستوياتها في منطق وظيفي.

و يتضح لنا أن ابن خلدون قد نظر إلى اللغة على أنها نشاط إجتماعي، من حيث أنها استجابة ضرورية لحاجة الاتصال بين الناس جميعا، وبذلك يكون ابن خلدون من أوائل الذين أرسوا قواعد الاتصال بين (علم اللغة) وبين (العلوم الإجتماعية)، فنشأ لذلك حديثا فرع منه يسمى (علم الإجتماع اللغوي). ويقوم هذا العلم على أساس دراسة اللغة من خلال تفاعلها مع محيطها، ويتمثل هذا البعد في النظر إلى العوامل الخارجية التي تؤثر في إستعمالنا للغة⁽¹⁾.

ومن هذا يمكن القول أن ابن خلدون قد حاول تطبيق أسس ونظريات علم الاجتماع العام على اللغة، وليس هذا بغريب عليه إذا ما علمنا مسبقا مدى اهتمامه، بل اختصاصه بالجانب التاريخي والاجتماعي للأمم .

المبحث الثاني : نظريات نشأة اللغة وموقف ابن خلدون منها :

لم يختلف الباحثون والمفكرون في مسألة من مسائل علم اللغة، كما اختلفوا حول موضوع نشأة اللغة. وقد تنوعت الآراء واختلفت المذاهب، ومع ذلك لم يصلوا إلى نتائج نهائية في هذا الموضوع، وكانت جلّ آرائهم تصطبغ بالصبغة الجدلية، يقول ماريوباي: "فما يختص بنشأة اللغة وطبيعتها، لدينا مصادر تعتمد على الأساطير والحديث المنقول، والمناقشات الفلسفية، لكن تتقصها الحقائق العلمية في هذا الصدد"⁽²⁾.

¹ - الموسى نهاد، نظرية النحو العربي، مرجع سابق ، 95 .

² - باي ماريو لغات البشر أصولها وطبيعتها وتطورها،ت: صلاح العربي، الناشر الجامعة الامريكية، القاهرة، (1970)، 17.

وقد أدى اتساع هذا الخلاف، والخوض فيه دون وصول إلى نتيجة علمية، إلى أن توصلت الجمعية اللغوية في باريس إلى قرار عدم مناقشة هذا الموضوع نهائياً، أو قبول أي بحث فيه لعرضه في جلساتها⁽¹⁾.

ولا تعني الدراسة هنا في الخوض في هذا الباب، أو ترجيح الآراء، أو تقديم رأي جديد وإنما يتركز اهتمامها حول بيان موقف ابن خلدون من قضية نشأة اللغة، ومن هنا لا بد من إشارة سريعة إلى هذه النظريات التي قيلت في باب نشأة اللغة لنقف في النهاية عند رأي ابن خلدون في هذا الباب، وبيان كيفية ربطه لقضية نشأة اللغة بالجانب الاجتماعي للإنسان. و من أقدم المذاهب التي قدمت لتفسير نشأة اللغة مذهب الوحي الإلهام، أو مذهب التوقيف، كما نجده عند ابن فارس في كتابه الصاحب⁽²⁾.

و قد انطلق أصحاب هذه النظرية من منطلق ديني، حيث أن الله سبحانه وتعالى لما خلق الأشياء، ألهم آدم عليه السلام، أن يضع لها أسماء لتدل عليها، ويستند أصحاب هذا المذهب إلى أدلة نقلية مقتبسة من القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: "و علم آدم الأسماء كلها، ثم عرضهم على الملائكة"⁽³⁾. يقول ابن فارس: "فكان ابن عباس يقول: علمه الأسماء كلها، وهي هذه الأسماء التي يتعارفها الناس من دابة وأرض وغيرها"⁽⁴⁾.

أما المذهب الثاني من مذاهب نشأة اللغة ما أطلق عليه مصطلح (المواضعة والاصطلاح). وهو ما ذكره ابن جنّي، فقال: "إن أصل اللغة لا بد فيها من المواضعة، وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً، فيحتاجون عن الإبانة عن الأشياء فيضعوا لكل منها سمة ولفظاً

¹ - عبد التواب رمضان، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط2 (1985)، ص 109 .

² - ابن فارس، الصاحب في فقه اللغة، مصدر سابق، ص6 وما بعدها .

³ - سورة البقرة، الآية 31.

⁴ - ابن فارس، الصاحب في فقه اللغة، مصدر سابق، ص6 .

يدل عليه"⁽¹⁾. و قد ردّ بعض الباحثين هذا المذهب، لأنه لا يقوم على سند عقلي أو نقلي أو تاريخي، بل يتعارض عندهم أيضا مع النظم الاجتماعية التي لا ترتجل ارتجالا، ولا تُخلق خلقا، بل تتكون بالتدريج من تلقاء نفسها"⁽²⁾.

أما المذهب الثالث فهو مذهب (المحاكاة)، ويقوم على أساس أن الأصوات التي ينتجها الإنسان تكون نتيجة تقليد مباشر لأصوات طبيعية صادرة عن الإنسان أو الحيوان أو الأشياء"⁽³⁾.

و قد عرض ابن جنّي هذا الرأي بقوله: " وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلّها، إنما هو من الأصوات المسموعة، كدويّ الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء...، ثمّ ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد"⁽⁴⁾.

و قد أخذ ابن جنّي بهذا الرأي وأيده بقوله: "و هذا عندي وجه صالح ومذهب متقبل"⁽⁵⁾.

و مع هذا يبين كيفية نشأة بعض الكلمات التي تقوم على أساس محاكاة أصوات الطبيعة، إلا انه يقصر عن تفسير نشأة الكثير من الكلمات الأخرى التي لا علاقة تربطها بأصوات الطبيعة، أو المعاني التي تؤديها .

أما عن النظرية الرابعة من نظريات نشأة اللغة فهي نظرية (التفيس) أو (التعبير)، حيث لجأ الانسان الى بعض الأصوات للتعبير عن مشاعره في حالة الألم أو السرور أو النفور، وما إلى ذلك من الأحاسيس المختلفة، وبين فندريس تصور اصحاب هذه النظرية لنشأة اللغة بقوله: "عند هذا السلف البعيد، الذي لم يكن مخّه صالحا للتفكير بدأت اللغة بصورة انفعالية

¹ - ابن جنّي، الخصائص ، مصدر سابق، 44/1 .

² - عبد التواب، المدخل الى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مرجع سابق، 111 .

³ - المرجع نفسه ، ص 112 .

⁴ - ابن جنّي، الخصائص، مصدر سابق ، 46/1، 47 .

⁵ - المصدر نفسه ، ص 47 .

محضة ...، ولعل الانسان وقد وجد في متناول يده هطذا المسلك المريح قد استعمله للاتصال ببني جنسه، او لاثارتهم الى عمل م، او لمنعهم منه، وهذا الفرض تبدو عليه مخايل الصدق، وإن لم يكن مما يمكن البرهان عليه"⁽¹⁾.

و تكمن أهمية هذه النظرية في أنها تعزو نشأة اللغة الانسانية بشكل عام الى أمر ذاتي منطلق من الحاجة الى التعبير عما يجيش بصدر الانسان من أحاسيس وانفعالات، ومن ثم فهي شكل من اشكال الاتصال بين البشر تلبية للحاجات والرغبات التي تدور داخل النفس البشرية، ويعبر عنها بتلك الأصوات .

أما عن موقف ابن خلدون من قضية نشأة اللغة، فلم يتكلم صراحة على أصل نشأتها، وإنما يُفهم من خلال حديثه عن اللغة وتعريفها أنها فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فالمتكلم يقصد عبر لغته ايصال أفكاره القائمة في ضميره إلى من يستمع إليه، وهذه الأصوات الناتجة تحمل ما في ضمير ه من معان ودلالات، أي أن الكلام البشري عملية فكرية في الدرجة الأولى، يقول : " المتكلم يقصد به (الكلام) أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة ويدل به عليه دلالة وثيقة "⁽²⁾.

فاللغة نشاط إنساني أدرك مدلوله ابن خلدون بفكره اللغوي، وهي في نظره ناجمة عن تصميم ذاتي مصدره الفكر الانساني، وبناء على ذلك يمكن القول ان ابن خلدون من أوائل الذين فسروا نشأة اللغة تفسيراً نفسياً قائماً على التعبير وهدفه التواصل بين الناس، يقول : "اعلم أن اللغة، هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام "⁽³⁾ .

¹ - فندريس، اللغة ، ت: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص ، مرجع سابق، 38.

² - ابن خلدون، المقدمة، 1172/4 .

³ - المصدر نفسه ، 1128/4 .

و هي عنده في الدرجة الثانية عملية اصطلاحية ينتجها المجتمع طبقا لقدرة مخلوقة في الأعضاء والأعصاب، تميز الانسان في ذلك عن سائر الحيوان، ويأتي بعد ذلك دور كل أمة في اختيار اصطلاحات معينة ترتبط من جانبها بدلالات معينة، يقول: " وهي في كل أمة بحسب اصطلاحاتها"⁽¹⁾.

و يقرر ابن خلدون بعد ذلك ان اللغة بشكل عام ليست من وضع أناس معينين، وانما هي نتاج ثقافي قائم على اصطلاحات تختلف من أمة لاخرى، وهي كذلك عائدة إلى زمن خارج عن إدراكنا، يقول: "و اعلم أن النقل الذي تثبت به اللغة إنما هو النقل عن العرب أنهم استعملوا هذه الألفاظ لهذه المعاني، لا نقل أنهم وضعوها لأنه متعذر وبعيد، ولم يُعرف لأحد منهم"⁽²⁾.

فاللغة إذا في نظر ابن خلدون نشاط فكري سلوكي، وظاهرة اجتماعية تلازم البشر وتحيا حياتهم، أي أنها تسير على سنة التطور الذي يعترى الناس، فتميّز العصور المختلفة بالازدهار الحضاري أو التخلف، وتكون اللغة دائما مرآة لهذا الرفع والخفض.

و الخلاصة : أن ابن خلدون قد ربط قضية نشأة اللغة بالجانب الحضاري والاجتماعي للانسان، وبالتالي فهي ليست غريزية فيه، وانما هي ناشئة عن حاجة وهي الإتصال الجماعي بين أفراد المجتمع. وقد وافق بعض الدارسين المحدثين رأي ابن خلدون السابق في تفسيره لنشأة اللغة، ومنهم (سابير) حيث ذهب الى أن الكلام هو وسيلة تفاهم خاصة بالإنسان، وغير غريزية فيه، تمكنه من تبادل الأفكار والرغبات رموز صوتية واصطلاحية تصدرها أعضاء النطق إراديا، باندفاع الهواء خلالها من الداخل إلى الخارج. فالإنسان ليس ميسرا للكلام بطبيعته، وإنما هو عضو في مجتمع هو مضطر للتجاوب والتفاهم معه⁽³⁾.

¹- ابن خلدون، المقدمة، 1128/4 .

²- المصدر نفسه، 1134/4 .

³- ظاظا حسن، اللسان والانسان مدخل الى معرفة اللغة، مكتبة الدراسات اللغوية، مرجع سابق، 29 .

المبحث الرابع : تطور اللغة :

لقد أدرك ابن خلدون بفكره اللغوي المتميز التطور التاريخي الذي حصل للغة العربية عبر رحلتها الطويلة، يقول: " لقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري بهذه المثابة وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري، وتصاريف كلماته تشهد بذلك الأنقال الموجودة في الكتب و المؤلفات خلافا لما ينقله القصور على أنها لغة واحدة" (1).

من خلال ما سبق نجد أن ابن خلدون قد آمن بفكرة تطور اللغة العربية عبر مراحلها التاريخية (بين اللسان الحميري واللسان المضري). فاللغة كائن حي، لأنها تحيا على ألسنة المتكلمين بها، وهي لذلك تتطور وتتغير بفعل الزمن، كما يتطور الكائن الحي في نشأته ونموه، وهذه المسألة من الأمور المسلم بها في الدراسات اللغوية الحديثة، يقول (ماريو باي): " فاللغة تميل إلى التغيير سواء خلال الزمان أو عبر المكان، الى الحد الذي لا يوقف تياره العوامل الجاذبة نحو المركز" (2).

و أيده بذلك (أولمان) الذي يرى أن " اللغة ليست جامدة أو ساكنة، بحال من الأحوال، بالرغم من أن تقدمها قد يبدو بطيئا في بعض الأحيان، فالأصوات والتراكيب والعناصر النحوية وصيغ الكلمات ومعانيها، معرضة كلها للتغيير والتطور" (3).

و هذا ما ذهب إليه كذلك الدارسون اللغويون المحدثون من العرب، يقول علي عبد الواحد وافي: " أن اللغة في ذلك شأنها شأن الظواهر الإجتماعية الأخرى، عرضة للتطور المطرد في مختلف عناصرها" (4).

1- ابن خلدون، المقدمة، 1143/4 .

2- ماريو باي، أسس علم اللغة، مصدر سابق، 71 .

3- أولمان، دور الكلمة في اللغة، مصدر سابق، 156 .

4- وافي، اللغة والمجتمع، شركة مكتبات عكاظ (1983)، 91 .

المبحث الثالث : انحطاط اللغة بانحطاط الدولة

لقد أثبتت الدراسات اللغوية الحديثة مدى العلاقة الوثيقة التي تربط اللغة بالمجتمع، فهي مرآة ينعكس عليها ما عليه المجتمع من تحضر وتقدم، أو القوة أو ضعف، ولهذه الصلة الوثيقة بين اللغة والمجتمع أنشأ علماء الاجتماع المحدثون فرعاً من فروع علم الاجتماع يتناول اللغة بالدراسة، أطلقوا عليه اسم (علم الاجتماع اللغوي) أو (السوسولوجيا اللغوية)، "و هو علم يدرس العلاقات بين الظواهر اللغوية والظواهر الاجتماعية، ومدى تأثير اللغة بالعادات والتقاليد والنظام الاجتماعي"⁽¹⁾.

و قد توقف ابن خلدون في مقدمته عند مسألة في هذا الصدد توضح مدى العلاقة التي تربط بين اللغة والمجتمع، وهي مسألة "انحطاط اللغة بانحطاط أهلها في الميدان العلمي والحضاري"، غير الانحطاط الذي يقصده ابن خلدون ليس الإنحطاط الداخلي للغة من حيث قواعدها وأنظمتها، وإنما هو الانحطاط الخارجي للغة، بالبعد عن استخدامها، وقصرها على الأدب فقط، فيقول: "إعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها، ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد، لأن الناس تبع للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب، وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك"⁽²⁾.

يُفهم من كلام ابن خلدون السابق أن اللغة التي كانت شائعة ومسيطرة في عهده هي اللغة العربية، وهذه نتيجة لسيطرة العرب على الحكم في تلك الفترة، أما في عهد دولة الديلم والسلجوقية فقد ضعفت العربية، لضعف أهلها ودخول المستعمر عليهم فيقول في ذلك

¹ - مطر عبد العزيز، علم اللغة وفقه اللغة، دار قطري بن الفجاءة، (1985)، 116 .

² - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، 828/3 .

الصدد : " و لما تملّك العجم من الديلم والسلجوقية بعدهم بالمشرق وزناتة والبربر بالمغرب، وصار لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك الإسلامية فسد اللسان العربي لذلك" (1).

ويبدو واضحا من كلام ابن خلدون في هذه المسألة أن هناك عاملين إجتماعيين أساسيين في انتشار اللغة وسيطرتها في المجتمع، وهذان العاملان هما: السلطة والدين، وقد لاحظ ابن خلدون أن عامل الدين أقوى بكثير من عامل السلطة في المحافظة على اللغة العربية. فبعد سيطرة بعض الأمم (الديلم، والسلجوقية، والبربر) ضعفت اللغة العربية، إلا انها استطاعت البقاء، لبقاء الدين في نفوس ناطقيها، فيقول: "فسد اللسان العربي لذلك، وكاد يذهب لو لا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنة اللذين بهما حُفظ الدين، وصار مرجحا لبقاء اللغة المضرية من الشعر والكلام... وربما بقيت اللغة المضرية بمصر والشام والأندلس والمغرب لبقاء الدين طلبا لها، فانحفظت بعض الشيء" (2).

و تنبه كذلك ابن حزم الأندلسي إلى هذه المسألة، وبين أن اللغة تقوى بقوة أهلها وتضعف بضعفهم في مختلف الميادين ، عندما يتسلط عليهم عدوهم فيفرض لغته على لغتهم ، فيقول : " فإن اللغة يسقط أكثرها ويبطل بسقوط أهلها ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم ، فإنما يفيد لغة الأمة و علومها وأخبارها قوة دولتها ونشاط أهلها" (3) .

و قد أيد هذه الفكرة بعض الدارسين المحدثين، فاللغة ظاهرة إجتماعية تحيا في أحضان المجتمع، وتستمد كيانه منه، فتتقوى برقيته وتتخط بانحطاطه (4).

وقد تعسف طه حسين في حديثه عن هذه المسألة، عندما ذهب إلى أن ضعف العربية عائد إلى أن العرب أساسا لم يكن عندهم علم ولا حياة، والواقع ينفي ذلك، يقول : "والشيء الذي

1- ابن خلدون، المقدمة، 830/3.

2- ابن خلدون، المقدمة، ص830/3.

3- ابن حزم الأندلسي، الأحكام في أصول الأحكام ، مصدر سابق ، م34/1 .

4- حاتم صالح الضامن، ، علم اللغة، منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، 148 .

لا شك فيه أن ضعف اللغة العربية لم يثبت الى الآن، وإنما الذي يثبت هو ضعف المتكلمين بها، وهم جاهلون لم يكن عندهم علم ولم تكن عندهم حياة ففقدت اللغة الحياة⁽¹⁾.

و لعل ما جاء به ابن خلدون في هذه المسألة يوضح الحالة التي آلت اليها اللغة العربية في الوقت الحاضر، أمام لغات الأمم المسيطرة، وانحصارها في كثير من الأحيان في الأدب والمخاطبات الرسمية، ويؤكد ذلك بعض المحدثين أمثال زكي نجيب محمود حيث يرى أن سبب انحصار العربية في الأدب يعود الى الروح التي يتسم بها عصر من العصور، فعندما تسيطر على العصر روح غريبة متعلقة بالخفاء والخيال فان هذا يظهر على اللغة إذ تُستخدم في الثقافة العامة لا في الواقع والحياة، فيقول: " فقد تسود العصر روح دينية صوفية تبحث عن الغيب وراء الشهادة فعندئذ ينعكس هذا كله على طريق استخدام الناس للغة في مدارج الثقافة العليا لا في تصاريف الحياة اليومية "⁽²⁾.

ومهما يكن من أمر، ومهما اختلفت الآراء وتعددت حول هذه المسألة فبقاء هذه اللغة مستمد من بقاء الدين واستمراره، وهو ما تكلفه رب العالمين بالبقاء والحفظ، وارتباطها بالدين كفيل لها بالبقاء، وإن عانت من ضعف في وقت معين إلا أن هذا لا يعني فناءها بأي حال من الأحوال .

¹ - الختران عبد الله ، "ظاهرة الإعراب و التصريف " ، مجلة اللغة العربية و العلوم الاجتماعية ، 1976 ، ج11/ص34 .

² - محمود زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ، 205 .

الفصل الثالث :

الملكة اللسانية عند ابن خلدون

تمهيد :

إضاءة حول اللسانيات التربوية:

المبحث الأول:

الملكة اللسانية عند ابن خلدون

المبحث الثاني :

قضايا الاكتساب الملكة اللسانية عند ابن خلدون

تمهيد : إضاءة حول اللسانيات التربوية:

تعليم اللغة عملية تحتاج إلى الإلمام بالقضايا اللغوية ، وأستاذ اللغة أيضاً لا بد أن يكون واعياً بالأصول التربوية لتعليم اللغة ، ومن هنا تظهر العلاقة المتبادلة والتلازم الشديد بين علم اللسانيات وعلم التربية والذي أنجب لنا اللسانيات التربوية بوصفها فرعاً من فروع اللسانيات التطبيقية .

وتتضح هذه العلاقة في معالجة المشكلات اللغوية التربوية الميدانية من نحو : ماذا يعلم الأستاذ تلاميذه؟ ما حاجاته التعليمية؟ ما منهجيته في تعليم اللغة؟ كيف يختار مادته التعليمية؟ كيف يتدرج في تعليمه؟ وكيف يعرض مادته؟ كل هذه التساؤلات يعالجها علم اللسانيات التربوية.

نحن ندرك أنّ النحو العربي وقواعد اللغة قد أضحت تمثال إنجازٍ ماثلٍ بين يدينا يشهد على حسن تجويد صناعه وناحتيه ، فقد بذل علماء اللغة العربية الأوائل في جمع اللغة ووصفها وتقعيدها ما لم يسجله التاريخ للغة أخرى غيرها ، واللغة والنحو من أهم القضايا التي تعنى بها اللسانيات التربوية ، ومن أعرس الموضوعات على المتعلمين ، مما أوجد جفوة بين اللغة ومتعلميها ، ومرد ذلك كما يتداول الكثيرون ليس اللغة في ذاتها ، بل التعسف في مناقشة قضاياها بين علمائها الأوائل وسوء تداولها في العصر الحديث فوَقعت اللغة بين سندان هَوْلَاء ومطرقة أولئك ، فاستصعبها الناشئة .

لقد نقد الكثير من العلماء الأوائل هذه القضية ، وشعروا بالثقل الذي أثقلت به العربية، فمَنهم من باح بشجوه وأورد رأيه في ثنايا مؤلفاته كالجاحظ وابن جنبي والجرجاني الذين نادوا بضرورة دراسة النحو دراسة ضمنية وظيفية تطبيقية لا نحواً صرفاً¹ . ومنهم من أَلَّف رداً على النحاة الأوائل من أمثال ابن مضاء القرطبي وذلك مع اعترافه بقيمة قاعداتهم والهدف من وضعها، يقول: "إني رأيت النحويين -رحمة الله عليهم- قد وضعوا صناعة النحو لحفظ كلام العرب من اللحن، وصيانتته عن التغيير، فبلغوا من ذلك الغاية التي أمّوا، وانتهوا إلى المطلوب الذي اتبعوا، إلا أنهم التزموا ما لا يلزمهم، وتجاوزوا فيها القدر الكافي فيما أرادوا منها، فتوعرت مسالكها ووهنت مبانيها"².

¹ محمد صاري، بحث بعنوان : (الفكر اللساني التربوي في التراث العربي _ مقدمة ابن خلدون نموذجاً) .

² ابن مضاء القرطبي : "الرد على النحاة" ، (القاهرة ، دار المعارف ، ط3 ، 1988) ص 72

ومعنى هذا أن ابن مضاء يسلم منذ البداية بالهدف التعليمي وبالجانب المعياري، لكنه يرى أن النحاة بالغوا في ذلك، حيث أثقلوا النحو بأمثال العلل الثواني والثالث .
وبعد فنحن لا نقف مع ابن مضاء في دعوته، ولا مع المحدثين الذين اتبعوه ، كما أننا لا نقف مع القائلين بأن النحاة قد أضاعوا حياتهم بين زيد وعمرو، ولكننا نريد نحواً يُقبل عليه الطلاب، خاصة في مراحلهم الأولى من التعلم، نريد أن يجتمع فكر التربويين مع النحويين، ليخرجوا لنا علمهم وخلاصة جهدهم في تيسير تعليم العربية لأبنائها؛ حتى لا تلامس لغتنا الحبيبة نازُ القطيعة من أبنائها.

المبحث الأول: الملكة اللسانية عند ابن خلدون

يقول ابن خلدون : " اعلم أنّ اللغات كلّها ملكاتٌ شبيهةٌ بالصناعة ، إذ هي ملكاتٌ في اللسان ، للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها . وليس ذلك بالنظر إلى المفردات ، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب . فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة ، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال ، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع ، وهذا هو معنى البلاغة . والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه للذات صفة ، ثم تتكرر فتكونُ حالاً . ومعنى الحال أنها صفةٌ غير راسخة ، ثم يزيدُ التكرارُ فتكونُ ملكةً أي صفةً راسخةً " ¹.

أ_ تعريف الملكة اللسانية:

الملكة في نظر ابن خلدون صفة راسخة في النفس تمكّن الإنسان من القيام بالأعمال العائدة إليها ، فهي هنا في اللسان لتمكنه من أداء العمل العائد إليه وهو التعبير عن المعاني ، وينتج تفاوت في تمام هذه الملكة أو نقصانها يقاس بجودة التعبير عن المعنى أو قصوره ، أي بإتقان الفن اللساني ، ويلفت النظر إلى أنّ تمام هذه الملكة اللسانية إنما هو بالنظر إلى التراكيب اللغوية لا المفردات ، إذ إن هذه التراكيب هي التي تؤدي المعنى المقصود من المتكلم.

¹ عبد الرحمن بن خلدون ، "المقدمة" ، بتحقيق أ. درويش الجويدي (بيروت ، المكتبة العصرية ، ط2، 2003)، ص 554

إن تمكن هذه الملكة يحصل بقانون التكرار ، الذي يصور ارتقاء هذا التكرار من الصفة إلى الحال غير الراسخة في النفس ثم يستمر التكرار لتتكون لدى المتكلم ملكة أي صفة راسخة .
 وحين نلقي النظر على علم اللغة الحديث نجد أنّ الدراسة اللغوية تتدرج من علم الأصوات إلى الصرف إلى النحو، من الصوت إلى الكلمة إلى الجملة ، والجملة هي هدف المستويات التي تسبقها وهدف الدراسة اللغوية ذاتها ، وبها يتحقق الفهم والإفهام.¹

لقد قرر اللغويون المحدثون أنّ للغة ثلاثة مستويات : لغة مفهومة، ولغة صحيحة ، ولغة بليغة، فالمفهومة هي ما لا يتحرى فيها المتحدث عرف اللغة المستعملة من أنظمة ومقاييس ، بل يكون الإفهام فيها في أدنى درجاته ، وذلك كما يستعمل الأجانب عن اللغة العربية الآن هذه اللغة بقصد الإفهام المجرد دون مراعاة لأدنى مستويات الصحة .
 أما اللغة الصحيحة فهي المتحرية لنظام الأصوات والبنية والإعراب ، وهي درجة أعلى من كونها للإفهام المجرد.

أما اللغة البليغة فهي التي تحقق مستوى الجمال والتأثير في التعبير، و هي أعلى المستويات² ، وهنا نشير إلى علم التداولية الذي يبحث في القوى المتضمنة في القول _ أي التأثير الذي ينتج من الكلام ، أو ما يسمى بـ (علم الاستعمال اللغوي)³ .

وابن خلدون في حديثه عن هذه الملكة وبيان أوجه تشكلها لا يخص ملكة اللسان العربي ، بل هي فكرة عامة تتطبق عنده على كل اللغات ، لأن اللغات إحدى مظاهر المجتمع الإنساني الهامة جداً ، وابن خلدون علامة العمران البشري قد استفند مقدمته في مناقشة مظاهر هذا العمران وقوانينه وتطوره ، وبذا تكون اللغات ونظريته في الملكة اللسانية جزءاً من هذا العمران .

ب_ الملكة اللسانية غير صناعة العربية وغير قواعد اللغة :

يقول ابن خلدون : "فمن هنا يُعلم أن تلك الملكة هي غير صناعة العربية ومستغنية عنها بالجملة"¹ .

¹ محمد عيد "الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون"، (القاهرة، عالم الكتب ، ط1 ، 1979) ص26 بتصرف

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

³ مسعود صحراوي : "التداولية عند العلماء العرب" ، (بيروت، دار الطليعة ، ط الأولى ، 2005)

ابن خلدون الآن يفرق بين الملكة وقوانين هذه الملكة، بين العلم النظري والخبرة العملية بالتجربة ، فصناعة العربية ليست شرطاً لتوفر الملكة اللسانية ، ومع ذلك يربط ابن خلدون بينها وبين صناعة العربية فيقول : " والسبب في ذلك أنّ صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة ، فهو علم بكيفية ، لا نفس كيفية، فليست نفس الملكة، وإنما هي بمثابة من يعرفُ صناعةً من الصنائعِ علماً ولا يحكمها عملاً " ². فصناعة العربية نتيجة للمعرفة بقوانين الملكة اللسانية ، ومتكلم اللغة ينتج جملة مستعيناً بتلك القوانين ، فالملكة أساس والصناعة بناء قائم عليها وليست هي هي .

ويقول أيضاً: "وهكذا العلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها، فإنّ العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية العمل وليس هو نفس العمل" ³ .

فالملكة اللسانية هي المعرفة بقوانين الإعراب وليست هي قوانين الإعراب ذاتها .

ثم يمثل ابن خلدون لهذا الخط بواقع كثير ممن درس النحو في عصره وأبنى عمره في دراسة مسائله ، لكنهم مع ذلك يعجزون عن التعبير السليم من الأخطاء ، ومن جهةٍ أخرى ثمة كثير من الأدباء من ينطلق لسانه وقلمه بملكةٍ سليمة وإن لم يكدوا أذهانهم بمسائل النحو ودهاليزه . فهناك فرقٌ بين ما يتكلم به متحدث اللغة عفوياً وبين ما يضعه علماء النحو من قواعد وقوانين عمداً وقصداً. لكنه أيضاً حين يفرق بين الملكة اللسانية وصناعة العربية لا يتنازل عن كون النحو هو حارس الملكة ، يرجع إليه لتصويبها ومراجعتها .

ولقد انتقد ابن خلدون كتب النحو حين وصفها بأنها كتب جافة ومجادلات عقيمة ، لا يستشعر علماءها أمر هذه الملكة ، ويرحب إزاء ذلك بكتاب سيبيويه لأنه لم يقتصر على القوانين فقط ، بل ضحّ فيه دماءً من أمثال العرب وشواهدهم ، حيث يساعد على تكوين الملكة ، وهو بذلك يطلب أن تحذو كل كتب النحو حذوه بالأمثلة الراقية والنصوص المنتقاة والتمارين النافعة ، وهذا ما يدعمه أيضاً ابن مضاء في رده على النحاة إذ يسوق في مسألةٍ واحدة الكثير من التمارين غير العملية ثم يستتكر ذلك لقلّة جدواه وعدم الحاجة إليه ، داعياً إلى إلغاء كل ما لا يفيد نطقاً ، إذ الناس عاجزون عن الحديث باللغة الفصيحة العملية

¹ عبد الرحمن بن خلدون ، "المقدمة" ، ص 559

² المصدر نفسه ، ص 560

³ المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

فكيف بهذه المظنونات؟¹ . وهذا ما ألح عليه عبد القاهر الجرجاني في أكثر من موضع في دلائل الإعجاز من أن القاعدة النحوية ليست الهدف وإنما دلالتها على المعنى هي الهدف.²

ويرى الدكتور عبد الله الخثران أن المراد هو " الابتعاد عن التركيز على القواعد مجردة من التطبيق ، لأن إخفاق الطلاب في النحو راجع إلى التجريد في تعاريفه ، وفصله عن حاجات المتعلم الماسة ، فلا بد من تجسيد تجريدها بأمثلة حية " .³

وقد انقسم الباحثون تجاه قضية تطوير وتيسير النحو ثلاثة أقسام : القسم الأول يقول بإلغاء الإعراب ويحذف أبواب النحو التي لا حاجة إليها في نظرهم لكونها لا تستخدم ، والقسم الثاني يرى أن النحو مقدس ويرفض كل ما يتصل بالتطوير ، والقسم الثالث لا يرى بأساً في اتخاذ أسهل الطرق لتقريب المادة العلمية إلى عقول الطلاب ، ويرون ضرورة تحبيب اللغة إليهم .⁴

إننا نرى تمييز ابن خلدون بين الملكة والصناعة بوضوح في النظرية التوليدية التي تحدد الكفاية اللغوية من حيث هي المعرفة الضمنية بقواعد اللغة⁵ ، ومن حيث هي قدرة المتكلم على أن يجمع بين الأصوات اللغوية وبين المعاني في تناسق مع قواعد لغته⁶ . ومما سبق نستطيع أن ننظر تربوياً إلى محتوى مقررات اللغة نظرة ناقدة لنتجه بألسن الناشئة نحو الملكة السليمة لا نحو الصناعة ، إذ إن كتب النحو ومقرراته أدت إلى ذود الناس عن الإقبال على تعلم اللغة نفسها ، بل والنفرة منها ، وهذا ما أدى إلى وصم اللغة ذاتها

¹ ابن مضاء القرطبي : "الرد على النحاة" ، المصدر السابق ، ص 139 وما بعدها .

² عبد الله الخثران: "الاتجاهات التجديدية في الدرس عند عبد القاهر الجرجاني وابن خلدون" ، (القاهرة ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ، ط الأولى ، 1987) ص 17 وما بعدها .

³ عبد الله الخثران: "الاتجاهات التجديدية في الدرس عند عبد القاهر الجرجاني وابن خلدون" ، المرجع السابق ، ص 56

⁴ إبراهيم أبو عباة "لغة القرآن مكانتها والأخطار التي تهددها" ، (الرياض ، الجمعية العلمية السعودية للغة العربية، ط الأولى، 1429هـ) ص 46_47 بتصرف .

⁵ ميشال زكريا "الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون" ، (بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط الأولى، 1986م) ص 25

⁶ ميشال زكريا "مباحث في النظرية الألسنية وتعليم اللغة" ، (بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط الثانية ، 1985م) ص 25 وينظر د. ميشال زكريا "قضايا ألسنية تطبيقية" ، (بيروت ، دار العلم للملايين ،

ط الأولى، 1993م) ص 61 وما بعدها .

بالصعوبة والتعقيد ظناً من العوام أنّ اللغة هي هذا النحو المنطق ، وهذا ما حرره ابن خلدون .

ج _ أحوال الملكة اللسانية : فسادها ، امتزاجها بغيرها :

الملكة اللسانية صفة راسخة في النفس الإنسانية تطراً عليها عوامل تؤثر فيها، وقد ناقش ابن خلدون هذه العوامل والأحوال بتفصيل ننشر شذراتٍ منه :

1_ فساد الملكة : قال رحمه الله : " ثم فسدت هذه الملكة لمضر بمخالطتهم الأعاجم . وسبب فسادها أن الناشئ من الجيل ، صار يسمع في العبارة عن المقاصد كصفات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب، فيعبر بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمع كصفات العرب أيضاً ، فاختلط عليه الأمر وأخذ من هذه وهذه ، فاستحدثت ملكة وكانت ناقصة عن الأولى . وهذا معنى فساد اللسان العربي"¹.

يعرّف ابن خلدون فساد اللسان العربي بأنه تحول يصيب الملكة بسبب تعرض متكلميها إلى أساليب كلامية مغايرة ، فالملكة تفسد شيئاً فشيئاً بتعرض المتكلم بها للغات أخرى، جيلاً فجيلاً ، ومع توسع النطاق المكاني لتكلميها ، ومحاولة غير المتحدثين بها اكتسابها، وذلك عن طريق العامل الجوهري (السماع) حيث وصفه ابن خلدون بأنه "أبو الملكات اللسانية " .

2 _ امتزاج الملكات : إنّ هذا التعرض للأساليب الكلامية المغايرة، أدى مع الوقت إلى البعد عن الملكة اللسانية الأساسية ، وأدى إلى امتزاج ملكتين أو أكثر مكونةً ملكة جديدة ، ويقدر مشابهة الملكة الجديدة للملكة الدخيلة يكون ابتعاد ملكة المتكلم عن ملكته الأم² . لقد فقد النشء الصراط القويم للملكة الصحيحة، إذا تشابهت السبل و اختلطت ، لذا نلاحظ نشوء لغات شبابية متداولة³ ، تبدو كما يقول حافظ إبراهيم :

فجاءت كثوبٍ ضمّ سبعين رقعةً مشكّلةً الألوانِ مختلفاتٍ

فتبرز حاجتنا والوضع كهذا إلى صياغة واقع اللغة من جديد، وصياغة ارتباط النشء به بشكلٍ تخدمه تطلعاتهم وتقنيات فتنوا بها .

¹ عبد الرحمن بن خلدون ،"المقدمة " ، ص 555

² عبد الرحمن بن خلدون ،"المقدمة " ، ص 558

³ ميشال زكريا "قضايا ألسنية تطبيقية" مرجع سابق ، ص 63.

د. الحدس اللغوي :

بعد أن ناقش العلامة نظريته في الملكة اللسانية وأحوالها ، انتقل إلى أن يبشر بنتيجة رسوخ هذه الملكة وهي تكوّن ما يمكن تسميته بـ(المصفاة اللغوية) التي يكون متكلم اللغة قادراً من خلالها على التمييز بين الكلام الصحيح الجاري على سنن كلام متحدثي اللغة وبين ما خالف الصواب ، وذلك نظراً لتمكّنه من هذه اللغة حتى أصبح كأحد متحدثيها الأصليين إن لم يكن منهم فعلاً .

يقول ابن خلدون: "وإذا عرض عليه الكلام حائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجه. وعلم أنه ليس من كلام العرب الذي مارس كلامهم . وإنما يعجز عن الاحتجاج بذلك ، كما تصنع أهل القوانين النحوية والبيانية ، فإن ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء . وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب ، حتى يصير كواحد منهم " ¹.

إنّ هذه النتيجة التي يصل إليها صاحب الملكة اللسانية أسماها ابن خلدون (الذوق) ، فتدوق الطعام للمتمرس بالطهي يمكنه من التمييز بين الطعام المنزلي والطعام الجاهز بلا مقاييس قانونية وإن اشتبّه على غيره ، فكأنّ صاحب الملكة قد نشأت لديه حساسية نفسية أو حدس لغوي ناجم عن معرفته الضمنية بقوانين اللغة يمكنه من الحكم على جملة ما إن كانت من جمل لغته الصحيحة أم لا ، وهذه الملكة قد اكتسبها بصورة طبيعية تلقائية من بيئته التي ترعرع فيها ، بينما يمكن للنحاة الحكم على جملة ما بالصواب أو الخطأ بواسطة معرفتهم المباشرة بالقوانين التي استقرؤها عبر دراستهم للغة .

" وإن سمع تركيباً غير جارٍ على ذلك المنحى مجه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر بل بغير فكر ، إلا بما استفاده من حصول هذه الملكة " ².

والى ذلك يعود استنكار كثير من البداءة الأعراب في عصور الاحتجاج اللغوي لواقع اللسان العربي وفساده في الأمصار ، إذ يحكمون على لسان الحضر بالفساد اعتماداً على ملكتهم اللسانية ذات المعرفة الضمنية بالقواعد .

¹ عبد الرحمن بن خلدون ، "المقدمة " ، ص 562

² عبد الرحمن بن خلدون ، "المقدمة " ، ص 561

وموازاة لذلك ترفض النظرية الألسنية التوليدية والتحويلية اعتماد الاستقراء كمنهجية وحيدة في البحث الألسني ، كما يحصل في إطار المذاهب السلوكية ، كما ترفض أن تقتصر على السلوك الكلامي ، بل تعتمد منهجية استقرائية _ استنباطية تضع في ضوئها أنموذجاً متكاملًا لتنظيم القواعد الكامن ضمن الكفاية اللغوية¹.

وأرى أنّ هذا الحدس اللغوي الذي يصل إليه المتكلم يفيد في بث الثقة في جدوى تعلم اللغة بأسلوب المحاكاة، كما يفيد في صنع المقاييس والمسابقات اللغوية المنوعة، دون وجود حاجز العجز اللغوي المنطلق من الجهل بالقوانين النظرية .

¹ ميشال زكريا "مباحث في النظرية الألسنية وتعليم اللغة " ، مرجع سابق ، ص 155.

المبحث الثاني : قضايا اكتساب اللغة عند ابن خلدونأ_ نظرية اكتساب اللغة :

من بين الظواهر التربوية العائدة إلى ما أُلح عليه ابن خلدون من مفهوم الملكة اللسانية وأحوالها ، تبرز ظاهرة اكتساب اللغة ، أو تحصيل الملكة كما سماها ابن خلدون ، وبذلك يشرع لنا باباً آخر مهماً من أبواب الألسنية ، يندرج تحت ما يسمى بعلم النفس اللغوي أو السيكو _ ألسنية .

انطلق ابن خلدون في حديثه عن اكتساب اللغة حديثاً مدوياً ، من قاعدة تقول : " إلا أن اللغات لما كانت ملكات كما مر ، كان تعلمها ممكناً شأن سائر الملكات " ¹ . فاللغة عبارة عن ميزة أو صفة إنسانية يكتسبها الإنسان بشكل متدرج غير مقصود، فتبدو هذه المقدرة وكأنها طبيعة وفطرة ، وهو بذلك يرفض ويعتف الآراء القائلة بأن متحدثي اللغة ذوي اللغة السليمة الفصيحة إنما يتحدثون بها بالفطرة وحدها وأن لا جدوى من محاولة محاكاتهم، فيقول : " فإن الملكات إذا استقرت ورسخت في محالها ظهرت كأنها طبيعة وجبلة لذلك المحل . ولذلك يظن كثير من المغفلين ممن لم يعرف شأن الملكات أن الصواب للعرب في لغتهم إعراباً وبلاغة أمر طبيعي" ² .

وابن خلدون بتأكيديه على أن الملكة اللسانية مكتسبة يميز بين نوعين من عمليات الاكتساب اللغوي : الاكتساب من خلال الترععر في البيئة وسماع لغتها ، والاكتساب أو التعلم بواسطة الحفظ والمران .

ب_ اكتساب اللغة من خلال الترععر في البيئة :

ينشأ الطفل أو الأعجمي في بيئة فتتلقى أذنه التراكيب والصور اللغوية والكيفيات الكلامية فيقوم بالتعبير عن مقاصده بواسطة هذه الكيفيات ، ويستمتع إليها أخرى فيحفظها ويعبر بها في مقامات يحتاجها ، يقول ابن خلدون : " فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم ، يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم ؛ كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها ؛ فيلقنها أولاً ، يسمع التراكيب

¹ عبد الرحمن بن خلدون ، "المقدمة" ، ص 559

² المصدر نفسه ، ص 561

بعدها فيلقنها كذلك . ثم لا يزال سماعهم يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم ، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم" ¹ .

إننا لا نستطيع اعتبار كلام البيئة بذلك مادة لغوية تعليمية ، جل ما في الأمر أن الأطفال والعجم يكتسبون المعرفة من خلال تعرض متواصل للكلام الذي يسمعونه من حولهم ، فيحاولون بقدراتهم الذاتية إتقانه إلى أن يصبح ملكة راسخة فيهم ، فالسمع أبو الملكات اللسانية كما يلح عليه ابن خلدون .

إن الطفل يملك قدرات فطرية تساعده على تقبل المعلومات اللغوية ومن ثم تكوين التراكيب اللغوية ، معنى ذلك أنه مهياً لتكوين قواعد لغته الأم ضمناً من خلال الكلام الذي يسمعه ، فيبني لغته بصورة إبداعية وبالتوافق مع قدراته الباطنية بقدر تقدمه في عملية الاكتساب، وهذا ما يسمى بالنظرية العقلانية التي يمثلها تشومسكي ² . بينما يرى علماء النفس السلوكيون أن اللغة شكل من أشكال السلوك، فالبيئة وحدها المسؤولة عن عملية الاكتساب ، وهو ما يسمى عندهم بالنظرية البيئية.

جـ. اكتسابها بواسطة الحفظ والمران :

ربط ابن خلدون بين اكتساب اللغة وتعلم اللغة ، وأوجد السبيل لذلك بإيجاد الأجواء المناسبة لعملية تعلم اللغة ، وذكر لنا أن أسلم طريقة تربية هي إحاطة المتعلم بالنتائج العربي الفصيح ، والتعامل معه حفظاً وممارسة ، وإن فقد الجو الفطري المتحدث باللغة السليمة فثمة طريق آخر يقوم مقام السماع وهو حفظ النصوص الجيدة شعراً ونثراً وعلى رأسها القرآن الكريم ليكون المتعلم قادراً على محاكاة هذه النصوص . يقول ابن خلدون : "وجه التعليم لمن يبتغي هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث، وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولدين أيضاً في سائر فنونهم ؛ حتى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم ولقن العبارة عن المقاصد منهم ؛ ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره عل حسب عباراتهم ، وتأليف كلماتهم ، وما وعاه وحفظه من

¹ عبد الرحمن بن خلدون ، "المقدمة " ، ص 554_555

² ميشال زكريا "مباحث في النظرية الألسنية وتعليم اللغة " ، مرجع سابق ، ص 66 بتصرف . وينظر : د. ميشال زكريا " قضايا ألسنية تطبيقية " ، مرجع سابق ، ص 104.

أساليهم وترتيب ألفاظهم ؛ فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال ، ويزداد بكثرتهما رسوخاً وقوة¹ .

فلا بد إذن من وجود محيط لغوي مشابه لمحيط اللغة المراد تعلمها بحيث تنمو في ذهن المتعلم فيكتسب الملكة اللسانية الشبيهة ، وذلك عبر حفظه لكلام متحدثي اللغة ذوي الملكة الأصيلة وترديد كلامهم واستعماله إلى أن يجري على اللسان بصورة طبيعية ، وحتى ترسخ الملكة أكثر ويكون متعلم اللغة كأحد متحدثيها لا بد من كثرة الحفظ ومداومة الاستعمال، وهذه هي وسيلة التعلم لدى الأوائل ، فكان يعهد بالطفل إلى حلقات المسجد ليحفظ القرآن والحديث والشعر منذ الصغر فيكون متحدثاً فصيحاً . ولا بد أن ننتبه إلى ما ذكره ابن خلدون وناقشناه من قبل من أن الملكة اللسانية تعتمد على الجمل لا على المفردات من حيث تدرجها من الإفهام إلى الصحة إلى البلاغة² .

لكن بعض الباحثين³ يرى أن لغة الطفل لا تعتبر نسخة مصغرة عن لغة مواطنيه من الكبار ، بل إنه يمتلك تنظيماً لغوياً خاصاً به ، نراه بوضوح في تراكيبه اللغوية واستخداماته للغة ثم ينمو تدريجياً حتى يلتحق بلغة الكبار ، وهذا يثبت الإبداعية اللغوية لدى الطفل . كما إن الدكتور ميشال زكريا يرفض المفهوم البنياني (البنوي) لعملية تعلم اللغة الثانية بل يعتبر تعلم اللغة عملية تستند على التفكير وليس على الحفظ الغيبي⁴ .

نشير هنا إلى أمور هامة :

1_ اكتساب اللغة يتم من خلال سماع كلام البيئة وحفظه ويتم أيضاً عبر المحاولات التي يقوم بها الطفل لاستعمال الكلام . فشائع تربوياً أن التعلم بالممارسة والمحاولة والخطأ عميق الفائدة في عملية اكتساب أي معرفة أو خبرة ومن ذلك اللغة ، ويتضح ذلك أيضاً عبر التمارين اللغوية التي تدور حولها بحوث الألسنيين والتربويين .

2_ الناحية الإبداعية في عملية الاكتساب وذلك بإشارته إلى أن سماع الطفل "يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم ، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون

¹ عبد الرحمن بن خلدون ، "المقدمة " ، ص 559

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ ميشال زكريا "مباحث في النظرية الألسنية وتعليم اللغة " ، مرجع السابق ، ص 68

⁴ المرجع نفسه، ص70

كأحدهم" ، وبناقش ذلك كثير من الألسنيين¹ ، فالإنسان قادر على التعبير عن أفكاره المتجددة دائماً ، وعلى تفهم التعبيرات الفكرية بواسطة لغته، وقادر على التعبير عن أفكاره المتجددة دائماً .

3_ يركز ابن خلدون على الممارسة والتكرار حيث يقول : " وإنما تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتیاد والتكرار لكلام العرب"².

4_ تتكون مادة الطفل اللغوية من مجموع جمل المتكلمين في البيئة المحيطة به .لذا يتحتم على المجتمعات أن تأسس الطفل تربوياً على لغة مستقيمة لا ازدواج فيها من جهة ، ولا اعوجاج فيها أو قصوراً قاعدياً من جهة أخرى ، ويمكننا أن نلاحظ الأثر السيء لمخالفة ذلك في الأطفال الذين يختلطون بالخادمت كثيرًا ، حيث تنشأ لديهم لغة مكسرة مليئة بمفردات شرق آسيوية عربها الخدم ، وضمها الطفل لمعجمه اللغوي إذ هي مفردات تكوّن جمل المتكلمين في البيئة المحيطة به، وإنا لنأسف كل الأسف لما يقرؤه الطفل من أخطاء نحوية ولغوية واضحة في اللوحات المعلقة في الشوارع والأسواق ، ومن أسماء دخيلة على لغتنا تزام جمال لغتنا فتكتب بخط عريض وشكل جميل ، ثم كيف يكون الطفل مادة لغوية وثقافية وأدبية راقية وهو يرى الاحتفاء بالآداب الشعبية والشعر العامي فترى وسائل الإعلام تتسابق لخدمة هذا النوع من الكلام ونشره والتشجيع عليه؟ ثم كيف ننتظر منه كتابة وظيفية أو أدبية راقية أو شعراً عربياً أصيلاً؟³

إن نظرية ابن خلدون تقف بين النظرية البيئية عند (سكينر) وبين النظرية العقلانية الفطرية لدى (تشومسكي) ، فابن خلدون يقارب النظرية البيئية حين يركز على الممارسة والتكرار ، ثم يتخطاها باتجاه أفكار (تشومسكي) حين يعتبر عملية الاكتساب عملية وجدانية تمر بحالات نفسية إلى أن تصبح ملكة لسانية . ثم يلتقي مع النظرية المعرفية البنائية لـ (بياجيه) في تركيزه على وقوع الفعل أولاً وفي تركيزه على النمو المتدرج⁴ .

¹ ميشال زكريا "مباحث في النظرية الألسنية وتعليم اللغة" ، مرجع سابق ، ص 66 و ص75. و ينظر د. ميشال زكريا "قضايا ألسنية تطبيقية" ، مرجع سابق ، ص104.

² عبد الرحمن بن خلدون ، "المقدمة" ، ص 562

³ إبراهيم أبو عباة "لغة القرآن مكانتها والأخطار التي تهددها" ، مرجع سابق ، ص53 بتصرف .

⁴ ميشال زكريا "قضايا ألسنية تطبيقية" ، مرجع سابق ، ص 114 بتصرف.

د _ النفس لا تتسع لأكثر من ملكة لسانية تامة واحدة :

بعد أن عرفنا كيفية اكتساب اللغة ، سنعرف الآن أن الإنسان لا يمكنه اكتساب أكثر من ملكة لسانية واحدة بصورة كاملة، وبالتالي يكون العائق اللغوي من أهم العوائق في وجه الأعاجم الذين يريدون تعلم اللغة أو يريدون تعلم علوم أخرى تدرس بغير لغتهم ، حيث قرر في مقدمته قوله : "وإذا تبين لك ذلك ، علمت منه أن الأعاجم الداخلين في اللسان العربي الطارئين عليه المضطرين إلى النطق به لمخالطة أهله ، كالفرس والروم والترك بالمشرق وكالبربر بالمغرب ، فإنه لا يحصل لهم هذا الذوق لقصور حظهم في هذه الملكة الذي مررنا أمرها لأن قصارهم بعد طائفة من العمر وسبق ملكة أخرى إلى اللسان ، وهي لغاتهم ، أن يعتنوا بما تداوله أهل المصر بينهم في المحاورة من مفرد ومركب"¹. و يقول أيضاً : " في أن العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي"² .

بين لنا ابن خلدون سبب عدم إتقان الأعاجم للغة الثانية إتقاناً تاماً ، وصور لنا أن ثمة مكاناً في النفس البشرية تحتله اللغة الأم ثم تأتي اللغة الثانية ولا تجد لها إلا أطراف المكان فتكون قاصرة في الإتقان عن اللغة الأم ، ووجه انتباهنا إلى أن قصور الأعجمي عن اكتساب اللغة الثانية ليس راجعاً إلى جنسه بل إلى انشغال مكان اللغة في نفسه بلغته الأم الأعجمية ، فالطفل الأعجمي حين يترعرع في بيئة فإنه يكتسب لغتها وتكون هي اللغة الأم بالنسبة له : " إلا أن تكون ملكة العجمة السابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى العربية ، كأصاغر أبناء العجم الذين يربون مع العرب قبل أن تستحكم عجمتهم ، فتكون اللغة العربية كأنها السابقة لهم ، ولا يكون عندهم تقصير في فهم المعاني من العربية"³، وبمثل لهؤلاء بعلماء اللغة المسلمين الذين كانوا أعاجم النسب لا اللغة ومنهم : سيوييه ، و الكسائي، والفراء ، وغيرهم .

فبذلك نتذكر وصفه لهذه الملكة بأنها راسخة فلا يمكن نزعها واستبدالها بملكة أخرى مغايرة ، لكن متعلم اللغة الثانية يمكنه اكتساب اللغة ومن ثم تعلم علوم أخرى باللغة الثانية بيد أنها

¹ عبد الرحمن بن خلدون ، "المقدمة " ، ص 562

² المصدر نفسه ، ص 543

³ المصدر نفسه ، ص 544

ستكون ناقصة عن لغته الأم في الإجابة ويصف ابن خلدون هذا الواقع بقوله: "إن الملكة إذا سبقتها ملكة أخرى في المحل فلا تحصل إلا ناقصة مخدوشة"¹. وهذا أمر طبيعي لأن الملكة لن تكون تامة إلا من خلال الترعرع بصورة طبيعية في بيئة اللغة لكي تتأصل في النفس ويؤثر هذا بالتالي على عملية تعلم أي لغة أخرى . ونجد أن هذه المسألة تعترف بها النظرية التوليدية والتحويلية²، حيث إن من الأهداف التي تضعها النظرية الألسنية في مجال تعليم اللغة الثانية إيصال المتعلم إلى كفاية لغوية تقارب قدر الإمكان كفاية متكلم هذه اللغة كلغة أم .

إن التريبيين يعانون أشد المعاناة من مشكلة التداخل بين اللغة الأم واللغة الثانية ، كما يعانون ويعاني المجتمع بأسره من وخاصة في الدول النامية والعربية من مشكلة اعتماد لغة تعليم مغايرة للغة المجتمع ، وهذا يثبت ما ذهب إليه ابن خلدون ، ولو عاش ابن خلدون _رحمه الله _ في هذا العصر لكان أول من نادى بتعريب العلوم وتعديل نظام التعليم بحيث يتوفر التعليم كلياً وللجميع باللغة الأم³ .

هـ_ الملكة اللسانية وتعليم القرآن :

من الشائع أن تعلم القرآن قراءة وحفظاً هو أساس الثروة اللغوية التي يحصلها دارس الفصحى ، ومن لم يعنَ بذلك فسيظل قاصراً عن إجادة اللغة العربية . لكن ابن خلدون يلفتنا إلى شيء جديد ، فيرى أن الاقتصار على تعلم القرآن ينشأ عنه قصور في الملكة اللسانية : " فأما أهل أفريقية والمغرب فأفادهم الاقتصار على القرآن القصور عن ملكة اللسان جملة ، وذلك أن القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة لما أن البشر مصروفون عن الإتيان بمثله ، فهم مصروفون لذلك عن الاستعمال على أساليبه والاحتذاء بها "⁴.

وبهذا الصرف لا يتحقق للمشتغلين به وحده ملكة تماثله أو تشابهه، وهذا الانشغال به دون سواه يجعل صاحبه عاجزاً عن تحصيل ملكة لسانية في غيره ، والنتيجة التي توصل إليها

¹ عبد الرحمن بن خلدون ، "المقدمة " ، ص 563

² ميشال زكريا "الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون"، المرجع السابق ، ص76

³ المرجع نفسه ، ص78

⁴ عبد الرحمن بن خلدون ، "المقدمة " ، ص 537

هي أن المنشغل بتعلم القرآن وحده سيكون قاصراً في ملكة اللسان العربي، إذ لا تحدث لهم هذه الملكة به أو بغيره¹.

وقد طبق ابن خلدون بعد ذلك نظريته ميدانياً على المجتمعات العربية فوجد أن المجتمعات التي تقتصر في تعليم أولادها على القرآن الكريم لا يكتسب أولادها الملكة بشكل سليم، بينما المجتمعات التي تخطط لتعليم القرآن بتعليم الشعر وكلام العرب يستفيد أولادها الملكة أكثر من غيرهم.

ثم يطرح حلاً لهذه المشكلة وهو أن يتعلم النشء أولاً كلام العرب وبخاصة الشعر ويدرسون العربية والحساب، ثم يتعلمون القرآن بعد ذلك، لأن تعليمهم القرآن في حداثة سنهم يشق عليهم مع عدم فهمهم له. إن ابن خلدون يؤيد هذا الحل علمياً لكنه يعترف أن العادات الاجتماعية لا توافق عليه طلباً للتبرك وحرصاً على الثواب.

إن فكرة ابن خلدون هذه يدعمها واقع معاش، وهو أننا نرى الكثير من المسلمين غير العرب يحفظ القرآن الكريم حفظاً قوياً، بل وبعضهم يمسك القرآن يقرؤه ويرثله، لكنه مع ذلك عاجز عن مخاطبة غيره بالعربية فضلاً عن إجادتها فصيحة.

ولا يعني ذلك أن ابن خلدون لا يرى فائدة حفظ القرآن ودراسته على الملكة اللغوية، بل إنه يرى فائدة ذلك لمن تقدم به الزمن قليلاً، وتمكن من الملكة، فأمكنه بها فهم القرآن وتدبر معانيه ودرس تفسيره وأساليبه، ليسهم في بناء تكوينه اللغوي.

و- التدرج في التعليم:

قال ابن خلدون رحمه الله تعالى: " اعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً، إذا كان على التدرج، شيئاً فشيئاً وقليلًا قليلًا، يلقي عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب. ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال ويراعى في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يورد عليه، حتى ينتهي إلى آخر الفن وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم، إلا أنها جزئية وضعيفة. وغايتها أنها هيأته لفهم الفن وتحصيل مسأله. ثم يرجع به إلى الفن ثانية فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوفي الشرح والبيان ويخرج عن الإجمال، ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه، إلى أن ينتهي إلى

¹ محمد عيد" الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون"، المرجع السابق، ص40 بتصرف.

آخر الفن فتجود ملكته ، ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصاً ولا مبهماً ولا منغلقاً إلا وضّحه وفتح له مقفله ؛ فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته ¹ .

إن حاجة المتعلم للغة تكمن في إعطائه الوعي لاستعمال اللغة في المجتمع ، لا بد أن ندرك أننا لا نعد علماء لغويين بداية أو معلمين للغة أو محللين ألسنيين، كل ما نريده هو مستعمل للغة مشابه لأصحاب اللغة الخالص ، لذا فيرى الباحثون أن تطبيق علم الألسنية في مجال التعليم دون الاستعانة بالعلوم التربوية وصب اللغة في قالبها يسيء إلى عملية التعليم ، وهنا تبرز حاجتنا إلى تعليم تربوي تواصلية تداولية اجتماعية للغة .

إن المادة العلمية اللغوية شاسعة النطاق ، فهل يُتصوّر أن يتم تعليم هذه اللغة بأكملها بكل مادتها للناشئ؟ تربوياً وبما أننا نريد الوصول بالمتعلم للكفاية اللغوية حيث تسنى له بناء قواعد لغته في ممارساته اللغوية، لا بد من عملية غريزة للمادة والقضايا اللغوية التي تقدم للمتعلم ، ويرتبط اختيار المسائل اللغوية بالهدف الموضوع لمادة اللغة وبمستوى التلاميذ وبالوقت المقرر للمادة .

بعد أن يتم اختيار المادة اللغوية لا بد من ترتيب تقديم هذه المادة ، ويؤيد أكثر الباحثين ² اعتماد التركيب الذي يراعي السهولة والانتقال من العام والخاص وتواتر المفردات، وهذا ما شرحه ابن خلدون في اقتراحه ذي التكرارات الثلاث ³ : التكرار الأول خاص بأصول العلم مع مراعاة عقل المتعلم في اختيار مصطلحات هذا العلم واستعداده لقبوله ، ثم التكرار الثاني وهو خاص بالشرح وتوضيح الخلاقات ، ثم التكرار الثالث وهو خاص بحل العويص والغامض مبيناً أنه لا تحصل الفائدة إلا بهذه التكرارات، مع دعوته إلى التقليل من المصطلحات في هذا العلم ، لأن في هذا التكرار ضرراً بالمتعلم والتلميذ لأنه قد يفني عمره ولا يفني بما كتب في علم واحد. ⁴

¹ عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة" ، ص 532

² ميشال زكريا "مباحث في النظرية الألسنية وتعليم اللغة" ، مرجع سابق ، ص 17.

³ عبد الله الخثران " شرح التكرارات من كتاب الاتجاهات التجديدية في الدرس النحوي عند عبد القاهر الجرجاني وابن خلدون" ، مرجع سابق ، ص 73 بتصرف.

⁴ عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة" ، ص 535

ز_ التمرين اللغوي :

قال رحمه الله: " فأصبحت صناعة العربية كأنها من جملة قوانين المنطق العقلية أو الجدل ، وبعدت عن مناحي اللسان وملكته ، وما ذلك إلا لعدولهم عن البحث في شواهد اللسان وتراكيبه وتمييز أساليبه، وغفلتهم عن المران في ذلك للمتعلم ، فهو أحسن ما تفيده الملكة في اللسان"¹.

لقد وضع لنا ابن خلدون ثلاثة عناصر تفيد في تعلم اللسان العربي وهي : البحث في شواهد اللسان وتراكيبه، ثم أهمية المران والممارسة في عملية التعلم ، ثم ضرورة التمييز بين الوسيلة والغاية وقد أشرنا إلى الأولى والثالثة فيما سبق .

إن التعليم اللغوي في نظر ابن خلدون وفي نظر كثير من الألسنيين التربويين لا يجدي نفعاً بدون التطبيق العملي ، إذ يصبح التعليم اللغوي بدون تنظيراً لا أثر له على المتعلم ، ونحن نريد من كما ذكرنا وعياً باستعمال اللغة الاستعمال الصحيح ، لذلك يخصص غالب وقت التعليم في تمرين التلميذ على استعمال اللغة وتقوية ملكته اللغوية وتنوع أساليب تعبيره ، لذا يخضع هذا التمرين إلى دراسات ومنهجية تخدم الهدف التعليمي لتحديد طريقة إعداده².

الخلاصة :

وبعد فإننا نلمس الفكر اللساني التربوي الخلدوني بارزاً في مباحث مقدمته ، حيث أدرك أن اللغة من مقومات العمران البشري ، وانبرى يتحدث عن تحصيلها وأحوالها . إن هذا الفكر لم يكن فكراً تنظيرياً عمومياً وحسب ، بل إنه عبارة عن منهج بحث ربط بين النظرية والتجريب ، وقد ذهب فيه الفكر على حد تعبيره : "من باب الأسباب على العموم ، إلى الإخبار على الخصوص"³ . أي من المجرّد إلى الملموس ، لقد اعتمد مبدأ المطابقة _ مطابقة الوقائع معياراً لصحة الأخبار كما نص عليه بنفسه ، لذا أمكن أن نطابق بدورنا فكره اللساني التربوي على واقع احتياجاتنا اللسانية التربوية⁴ .

¹ عبد الرحمن بن خلدون ،المقدمة، ص 561

² د ميشال زكريا ،"مباحث في النظرية الألسنية وتعليم اللغة "، مرجع سابق ، ص75 وما بعدها .

³ عبد الرحمن بن خلدون ،"المقدمة "، مصدر سابق ، ص13

⁴ مهدي عامل "علمية الفكر الخلدوني "، تأليف مهدي عامل (بيروت ، دار الفارابي ، ط الرابعة ، 2006) ص38 وما بعدها .

لقد زحرت اللسانيات التربوية بالدراسات والنظريات التي تدّعي سبق الجودة والاكتشاف، بينما ابن خلدون في مقدمته يصدع بأن: "وكان هذا علم مستقل بنفسه ... واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص .. وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في مناه لأحد من الخليقة"¹. وقد رأينا من قراءة المباحث أن ابن خلدون المتوفى في أوائل القرن التاسع الهجري قد سبق في فكره اللساني التربوي علماء القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، ولعل هذا يفيد في التالي:

- 1- يعيد موازين النظرة إلى علم اللسانيات التربوية ، بإضافة الجهد العربي المسلم إليها.
- 2- يعيد نظر كثير من الدارسين اللسانيين الظانين أن الأسبقية في هذا العلم للغرب .
- 3- كما يعيد نظر التربويين العرب غير الوثائقين بالرؤى الغربية للسانيات التربوية ويرون فيها عجزاً عن التطبيق على المناهج اللغوية العربية .

¹ عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة"، ص 42

الفصل الرابع

نشأة علم النحو وآراء ابن خلدون فيه

المبحث الأول : بدايات نشأة علم النحو :

المبحث الثاني : منشئ علم النحو:

المبحث الثالث : ظاهرة الإعراب وعلاقتها بعلم النحو:

المبحث الرابع :قواعد الاعراب علما و تطبيقا :

المبحث الخامس :الحركات الاعرابية و أثرها في المعنى :

المبحث السادس :قرائن الكلام وسياق الحال:

المبحث السابع : الإيجاز في اللغة العربية :

المبحث الثامن : مناهج دراسة النحو وأثرها في تحصيل متعلميه:

أولا: العلاقة بين النحو والمنطق:

ثانيا: مناهج النحاة في التأليف

الفصل الرابع : نشأة علم النحو وآراء ابن خلدون فيهالمبحث الأول: بدايات نشأة علم النحو:

لقد أثارت قضية بداية نشأة النحو جدلاً وافراً بين الدارسين، القدماء منهم والمحدثين على حدّ سواء. فهناك من يرى أن هذه النشأة تعود إلى ما قبل الإسلام، فقد ذهب ابن فارس إلى أن النحو العربي قديم، وإن العرب قبل الإسلام كانوا على معرفة بمصطلحاته، وأنهم كانوا يتأملون مواقع الكلام. وما ينطق من كلام كان عن خبرة ودراية بقوانين العربية، يقول: "إن هذين العلمين (النحو والعروض) قد كانا قديماً، وأتت عليهما الأيام، وقلا في أيدي الناس، ثم جدها هذان الإمامان، أي : أبو الأسود ظالم بن عمرو الدؤلي المتوفى سنة (69هـ)، والخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى سنة 170هـ"⁽¹⁾ .

و قد أخذ بهذا الرأي بعض المحدثين أمثال محمد الشاطر، حيث يرى أن النحو العربي كان موجوداً قبل أبي الأسود الدؤلي، واستدلّ على ذلك بما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أن الرسول صلى الله عليه وسلم. قال : " رحم الله أمراً أصلح من لسانه ". ورّد هذا الرأي بأن هذا الحديث من الأحاديث الضعيفة الواهية⁽²⁾.

و ذهب ابن خلدون الى أن علم النحو لم يكن معروفاً عند العرب قبل الإسلام، والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا في حاجة إليه لسلامة فطرتهم، وجودة قرائحهم، فلم يكن قبل الإسلام ما يحملهم على النظر فيه، لانهم ينطقون عن سليقة جبلوا عليها ،بخلافهم بعد الإسلام حين اختلطوا بغيرهم من الأمم الاخرى (العجم)، فيقول : " فلما جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملك، الذي كان في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجم، تغيّرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التيللمتعربين من العجم. وخشي أهل الحلوم منهم أن

¹- ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة،مصدر سابق ، ص 13 .

²- عبد الله الخثران ، مراحل تطور الدرس النحوي، دار المعرفة الجامعية، مصر، (1997) . 14 .

تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد بها، فقيدها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة، واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو"⁽¹⁾ .

يُفهم من كلام ابن خلدون السابق أن اللغة العربية قد نشأت قبل الإسلام في أحضان الجزيرة العربية خالصة لابنائها بقية مما يخدمها. إذا هذه العزلة التي عاشها العرب قبل الإسلام جعلت اللغة تحتفظ بخصائصها وصفاتها وأصالتها فشملت مفرداتها نظماً تركيبية، فسلمت العربية من داء اللحن كما حدث بعد ظهور الإسلام حين اختلط العرب بغيرهم من الأمم .

فمسألة نشأة علم النحو كما يرى ابن خلدون مسألة اقتضتها ظروف الحياة الاجتماعية الجديدة للعرب بعد مجيء الإسلام " لأن علم النحو ككل العلوم، قانون تتطلبه الحوادث وتقتضيه الحاجات، لأنه لم يكن قبل الإسلام ما يحمل العرب على التفكير والنظر فيه "⁽²⁾ .

إذا العامل الاجتماعي المتمثل بمقاومة مشكلة نشوء اللحن على السنة بعض أبناء المجتمع الإسلامي الجديد كان باعثاً على وضع هذا العلم الجديد المُستحدث، يقول المبرد: " وكان المصدر الأول من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. يعربون طبعاً حتى خالطهم العجم ففسدت ألسنتهم وتغيّرت لغاتهم "⁽³⁾ . ويؤكد ذلك أيضاً الزبيدي (ت379هـ) بقوله : " و لم تزل العرب تنطق على سجيتها في صدر إسلامها وماضي جاهليتها حتى أظهر الله الإسلام على سائر الأديان، فدخل الناس فيه أفواجا وأقبلوا إليه ارسالا ، واجتمعت فيه الألسنة المتفرقة، واللغات المختلفة، فنشأ الفساد في اللغة العربية "⁽⁴⁾ .

ومن المحدثين الآخذين بهذا الرأي محمد الحلواني حيث يرى أنه ليس في العصور الجاهلية ما يدعو إلى تعدد المسؤوليات اللغوية الناتجة عن تطوّر الحياة الاجتماعية التي تؤدي إلى

¹ - ابن خلدون، المقدمة، ، 1129/4 .

² - عبد الله الخثران ، مراحل تطور الدرس النحوي، مرجع سابق ، 15 .

³ - المبرد، الكامل في اللغة والأدب، مصدر سابق ، ص 4 .

⁴ - الزبيدي، الطبقات، مصدر سابق ، ص 11 .

تعدد المستويات في الناس⁽¹⁾. وقد أيدها هذا الرأي بروكلمان حيث يرى أن أصل علم اللغة واحدة عند جمع الأمم هو قيام تضاد بين لغتين من لغة واحدة، مثل لهجة العامة ولهجة الأوائل في الكتب المقدسة.

و من هنا نلاحظ مدى اختلاف الآراء وتعدد الأخبار، وكثرة الجدل حول قضية بدايات نشأة علم النحو ودواعي وضعه، ولم نجد أحدا بعد قد قال كلمة الفصل في هذه المسألة، ولعل الحلقة المفقودة بين البدايات الأولى لظهور النحو ومرحلة نضجه واستوائه على الصورة التي تمثلت في كتاب سيبويه، هي السبب في هذا الاضطراب الذي وقع فيه مؤرخو النحو ورواة الاخبار، وهو أمر ما زال يعاني منه رواة الأخبار المعاصرون .

وعن ذلك يمكن القول أن علم النحو لم يكن معروفا عند العرب قبل الاسلام ولم يكن كذلك من الدراسات الاسلامية المبكرة، لأنّ اهتمام المسلمين انصب في بداية الأمر على العلوم الشرعية والإسلامية، كالفقه، والتفسير والقراءات، فقد ذكر السيوطي⁽²⁾ أنّه منذ منتصف القرن الثاني الهجري بدأ علماء المسلمين يسجلون الحديث النبوي، ويؤلفون في الفقه الإسلامي، والتفسير القرآني، وبعد أن تم تدوين هذه العلوم اتجه العلماء وجهة أخرى نحو تسجيل العلوم غير الشرعية ومن بينها اللغة والنحو .

و يؤيد ذلك أيضا أحمد مختار عمر حيث ذهب إلى أنّ العرب لم يؤثر عنهم أي نوع من الدراسات اللغوية قبل الإسلام، وحتى ما وجد في القرن الأول من تأملات نحوية أو محاولات لدراسة بعض المشاكل اللغوية كان الحافز إليه إسلاميا، ولم يُقصد لذاته⁽³⁾.

¹ - محمد خير الحلواني، المفصل في تاريخ النحو العربي قبل سيبويه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1 (1399 - 1979)

. 18

² - السيوطي، تاريخ الخلفاء، ت : محمد محيي الدين ابراهيم، مطبعة السعادة، مصر، ط1 (1952)، 173 .

³ عمر أحمد المختار، البحث اللغوي عند العرب، دار المعارف بمصر، (1971)، 61 .

إذ الاتصال بين اللغات وتفاعلها كان له أكبر الأثر في شيوع اللحن، ومن ثم نشوء علم يضبط هذا الفساد في الملكة اللغوية مخافة وصوله إلى الكتاب والسنة، يقول ابن خلدون : " وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد فينغلق القرآن والحديث على المفهوم، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطّردة شبه الكليات والقواعد، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه منها بالأشباه " (1) .

فالسبب الرئيس كما يرى ابن خلدون لنشأة علم النحو هو شوع اللحن في مرحلة تالية من مراحل الدولة الإسلامية، ومع ذلك فهو لا يفصل هذا السبب عن السبب الآخر، والأولى عنده. في نشأة هذا العلم وغيره من علوم العربية (اللغة والنحو والبيان والأدب)، ومعرفة علوم الشريعة " فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة" (2). فمجيء الإسلام هو الدافع الأساسي وراء نشأة هذه العلوم، ومنها النحو، من اتجاهين: فالأول يتمثل في نشره ودخول (الأعاجم) في إطار المجتمع الجديد، وما ترتّب على ذلك من شيوع اللحن على ألسنتهم، ومن ثم تأثر العرب بذلك وما له من أثر قد يصل إلى القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم والاتجاه الآخر يتمثل في ضرورة وضع العربية في قواعد وقوانين مضبوطة ومحددة يسهل تعلمها للداخلين في الدين الجديد، والذي نزل بلسان العرب، من أجل إدراك معانيه وأحكامه وتطبيقها .

و مع ذلك نجد بعض الباحثين الذين ينفون فكرة أن تكون ظاهرة اللحن من الأسباب الداعية إلى وضع علم النحو، ومن هؤلاء الأستاذ حسن عون في كتابه اللغة والنحو (3).

1- ابن خلدون، المقدمة، 4/1129 .

2- ابن خلدون، المقدمة، 4/1128 .

3- عون حسن ، اللغة والنحو ، منشورات معهد البحوث والدراسات العربية ، مطبعة الكيلاني ، القاهرة (1969) ،

حيث ذهب إلى أنه لو كان اللحن مدعاة لوضع علم النحو لوجدنا على الأقل محاولات فيه أيام الرسول صلى الله عليه وسلم أو أيام الخلفاء الراشدين، مع إشارات تدلّ على أن اللحن موجود في البيئة العربية من ذلك التاريخ.

و مع ذلك يمكن القول أنه على الرغم من وجود اللحن في العهد الأول من الدولة الإسلامية إلا أنه كان مجرد أخطاء بسيطة فردية استطاع العرب استدراكها والتنبيه إليها أثناء الحديث، ولم تصل إلى الحد الذي يمكن أن يشكل خطراً على اللغة وقواعدها أو على فهم نصوص الشريعة ، مثلما ظهر ذلك بعد انتشار الإسلام واختلاط الكثير من العجم بالمسلمين.

و قد ذهب بعض المستشرقين هذا المذهب أيضاً حيث نفوا أن يكون شيوع اللحن سبباً في وضع قواعد النحو، ومن هؤلاء (فون كريمر)، حيث يقول : " وهناك رواية يتناقلها الناس في أغلب الأحيان وبمقتضاها كان تسرب الفساد إلى اللغة العربية في البصرة هو السبب في ضرورة وضع قواعد للنحو لإنقاذ اللغة العربية من الاضمحلال والفساد في المستقبل ولا حاجة هنا إلى القول إن هذه الرواية لا يعول عليها إطلاقاً " (1).

و يبدو أن ميل المستشرقين لهذا الرأي الراض لفكرة نشأة النحو بسبب اللحن مدعاه نفي فكرة أن العرب هم من وضعوا النحو العربي، وإنما هو من وضع الأعاجم لتعلم اللغة العربية وقراءتها حين أحسوا للحاجة لذلك .

و خلاصة القول في مسألة نشأة علم النحو إن ابن خلدون قد حصر بواعث نشأة هذا العلم في عاملين:

الأول منهما وهو العامل الإجتماعي، الذي نشأ عن امتزاج العرب بغيرهم من الشعوب (الأعاجم) بعد انتشار الإسلام وشيوع اللحن، وحاجة هذه الشعوب إلى التفاعل في ظلّ الدولة الجديدة .

¹- ينظر : كريمر فون، الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الاجنبية، ترجمة مصطفى طه، 89،

و الثاني منهما العامل الديني، وهو مرتبط كل الارتباط بالعامل الأول، حيث سعى العرب إلى ضبط قواعد اللغة مخافة وصول اللحن إلى القرآن والسنة، ورغبة في أداء نصوص الذكر الحكيم أداء فصيحاً سليماً. وكذلك حاجة هؤلاء الداخلين إلى الإسلام من الأمم الأخرى طريقة يستطيعون من خلالها فهم الأحكام الشرعية للدين الجديد .

و هناك من أضاف عاملاً آخر ساعد على نشوء علم النحو، وهو العامل الحضاري، والمقصود تلك النقلة الفكرية التي أحدثها الدين الإسلامي في حياة العرب، حيث نقلهم من الطور البدائي المتسماً بالجمود الفكري إلى الطور الحضاري الحافز، تحت تأثير ثقافة القرآن والسنة، مما أوصلهم إلى تفكير أدى إلى نشأة ما عُرف فيما بعد بالعلوم العربية والإسلامية⁽¹⁾.

المبحث الثاني : منشئ علم النحو:

ذهب ابن خلدون إلى شيوع اللحن بعد انتشار الإسلام، وامتزاج العرب بغيرهم من الأمم حداً بالمسؤولين في المجتمع العربي آنذاك أن يفكروا في وضع حلول للمشكلة القائمة تعالج ذلك الانحراف اللساني، وتقي من الوقوع في أمثاله وكان المسؤول الأول في المجتمع حينذاك الإمام علياً بن أبي طالب رضي الله عنه، لأنه كان الخليفة ورئيس الدولة، فمن الطبيعي أن يكون هو أول من يفكر في مقاومة هذه المشكلة .

و نظراً لانشغاله في أمور الدولة والحروب الداخلية، إختار لهذه المهمة أبا الأسود الدؤلي، فهو من أعلم الناس بكلام العرب، وأفصحهم، يقول ابن خلدون في هذا الصدد : " وجعلوها صناعة لهم مخصوصة واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو .

¹ - ضيف شوقي، المدارس النحوية، دار المعارف، مصر، 11-12 .

و أول من كتب فيها أبو الأسود الدؤلي من بني كنانة. ويُقال بإشارة علي رضي الله عنه، لأنه رأى تغير الملكة فأشار عليه بحفظها، ففزع إلى ضبطها بالقوانين الحاضرة المستقرأة، ثم كتب فيها الناس من بعده إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي أيام الرشيد " (1).

وذهب كذلك إلى أن النحو كان في هذه المرحلة الأولى، طويلا متشعبا فاختره المتأخرون تسهيلا له، فيقول: " وجاء المتأخرون بمذاهبهم في الاختصار فاخترصوا كثيرا من ذلك الطول مع استيعابهم لجميع ما نُقل، كما فعله ابن مالك في كتاب التسهيل و أمثاله " (2).

و أشار ابن خلدون الى أن طبيعة النحو في المرحلة الأولى لم يكن علما قائما لأغراض العلم بذاته، وانما انحصر دوره في عملية التعليم مخافة ضياع أصول العربية، يقول: " ثم وضع أبو علي الفارسي وأبو القاسم الزجاج كتبا مختصرة للمتعلمين يحذون فيها حذو الإمام (سيبويه) في كتابه " (3) .

إذا يعتبر ابن خلدون أن أبا الأسود الدؤلي هو أول من صنّف في النحو، بأمر من علي بن أبي طالب، ثم تلاه الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي هدّب الصناعة النحوية، وتمم ابوابها، وأخيرا جاء سيبويه فأكمل تفاريعها، واستكثر من أدلتها وشواهداها، وكل ذلك لم يكن من أجل العلم في حدّ ذاته وانما من أجل التعليم وإدراك قواعد العربية لمتعلميها .

هذا ولم تكن مسألة أول من أسس قواعد علم النحو بأفضل حال من مسألة بدايات نشأة هذا العلم، فقد تعددت الروايات عند القدماء في واضع هذا العلم، يقول السيرافي في هذه الخلافات: " اختلف الناس في أول من رسم النحو ، فقال قائلون : أبو الأسود الدؤلي، وقال آخرون : نصر بن عاصم، وقال آخرون : عبد الرحمن بن هرمز " (4) .

1- ابن خلدون، المقدمة ، 4/1129-1130 .

2- ابن خلدون، المقدمة ، 4/1130 .

3- ابن خلدون، المقدمة ، 4/1130-1131 .

4- السيرافي أبو سعيد، أخبار النحويين البصريين، ت : محمد ابراهيم البناء، دار الاعتصام، ط1 (1985) ، 33 .

و لعل أقدم من ذكر هذه الروايات ابن سلام الجمحي ت (232 هـ) في طبقاته، حيث يقول: "و كان لأهل البصرة في العربية قدمة، بالنحو ولغات العرب والغريب عناية، وكان أول من أسس العربية ، وأنهج سبيلها، ووضع قياسها أبو الأسود الدؤلي حين اضطرب كلام العرب .. فوضع باب الفاعل ، والمفعول ، والمضاف ، و حروف الجر ، و الرفع ، والنصب ، و الجزم"⁽¹⁾ .

يتضح من النص السابق لابن سلام أن أبا الأسود الدؤلي هو أول من أرسى قواعد هذا العلم، ووضع قياسها، ويبدو كذلك أن القياس الذي ذكره ابن سلام وقصده هنا لم يكن القياس العلمي بالمفهوم الذي عُرف فيما بعد في مرحلة نضج الدراسات النحوية، وإنما هو القياس الاستقرائي القائم على النظر في المنطوق من أفواه أبناء اللغة، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون بقوله: " ففزع أبو الأسود إلى ضبطها بالقوانين الحاضرة المستقرأة " ⁽²⁾.

و تجدر الإشارة كذلك إلى أن ما نسبته ابن سلام من مصطلحات وأبواب في النحو (باب الفاعل والمفعول، والمضاف، و حروف الجر) وغيرها، هي أبواب ومصطلحات لم تكن قد نضجت على هذه الصورة، وحتى في كتاب سيبويه، والذي ظهر في مرحلة تالية لأبي الأسود، فلا يمثل هذا النضج في حياة هذه المصطلحات التي كانت تقوم في معظمها على الوصف، وتتسم بالإطالة، وذهب اللاحقون إلى اختصارها فيما بعد تحت أبواب ومسميات جديدة، فمثلا نجده يصف مصطلح (اسم الآلة) بقوله:"هذا باب ما عالجت به"، و شرحه بقوله:" وكل شيء يُعالجُ فهو مكسور الأول".و مثلٌ عليه بـ (مُحَلَّبٌ،مِنْجَلٌ)، ولم يكتف بذلك بل زاد و قد يجيء على مِفعال، نحو: مقرض، مفتاح، مصباح "⁽³⁾.

¹- الجمحي ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، جدة، 12/1 .

²- ابن خلدون، المقدمة، 1130/4 .

³- سيبويه، الكتاب، ت: عبد السلام هارون، ط2(1977) ، 94/4 .

و مما نلاحظه عند سيبويه أثناء وصفه للمصطلحات أنه لا يُخرجها عن معناها اللغوي، في كثير من الأحيان فهو يعبر عن مصطلح (المركب المزجي) بعبارة لغوية يُفهم منها معنى التركيب وإن لم يصرح به، يقول: "هذا باب الاضافة إلى الاسمين اللذين ضم أحدهما إلى الآخر، فجُعلا اسما واحدا"، ومثل عليه ب(خمسة عشرة - ومعد يركب) (1).

فإذا كان هذا حال المصطلح النحوي اللغوي في عهد سيبويه، وهي مرحلة متأخرة عن أبي الأسود الدؤلي، فما حال المصطلح في عهد أبي الأسود؟ من الطبيعي أن تكون مصطلحاته أقل نضجا عما نجده عند سيبويه. وإن كانت المصطلحات كذلك في عهد سيبويه قد عانت من الاضطراب مما أدى إلى لجوئه للوصف والتفسير، فإذا ما نُسب لأبي الأسود من مصطلحات بهذا الشكل أمر يثير الشك حول صحة مثل هذه الروايات .

و من هنا فإن صحت نسبة وضع النحو لأبي الأسود. فإن ما جاء به ربما لا يتعدى الملحوظات الناتجة عن رصده لبعض الظواهر في التراكيب العربية إدراكا منه لتصريف الكلمات ووظائفها في التركيب وما ينتج عن ذلك من اختلاف الحركات، وذلك من خلال ما توصل إليه من نقط المصحف(2). فأبو الأسود لم يعرف فاعلا ولا مفعولا، بل ربما لم يعرف نصباً ولا رفعا (3). " أن أصل ذلك وأعمل فكره فيه أبو الأسود ظالم بن عمرو، ونصر بن عاصم، وعبد الرحمن بن هرمز، فوضعوا النحو أبواباً، وأصلوا له أصولاً. فذكروا عوامل الرفع والنصب والجزم، ووضعوا باب الفعل والمفعول والتعجب والمضاف" (4).

و قد أيد بعض المحدثين فكرة نسبة نشأة النحو لأبي الأسود الدؤلي، ومنهم: الأستاذ كمال إبراهيم، والأستاذ مصطفى السقا، والأستاذ علي النجدي ناصف، والأستاذ عبد العال سالم مكرم، والأستاذ عبد الرحمن السيد .

1- سبويه، الكتاب، المرجع السابق، 374/3.

2- الحلواني، المفصل في تاريخ النحو، مصدر سابق، 101.

3- أمين أحمد، ضحى الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط8 (1980)، 287/2.

4- الزبيدي، الطبقات، مصدر سابق، 11-12.

في حين أن بعض الدارسين المحدثين لم يتقبلوا فكرة نسبة أولية النحو لأبي الأسود، نظرا لاختلاف الروايات التي ذكرت سابقا وتعددتها، يقول إبراهيم مصطفى: "ولكننا لا نستطيع أن نتقبل ذلك (وضع أبي الأسود للنحو) ببسر، ولا نستطيع أن هذا الزمن المبكر قد تمكن فيه العرب من الاشتغال بالعلوم، ووضع القواعد على هذا الوجه الذي نراه في كتب العربية" (1).

وقد أيد إبراهيم مصطفى رأيه السابق من حيث نفي نسبة وضع علوم النحو لأبي الأسود الدولي، بتتبع أقدم الكتب النحوية التي وصلت إلينا. ولا يرقى إليها الشك. وهو كتاب سيبويه، لمعرفة أقدم عالم نسب إليه رأي نحوي، وذكر في هذا الكتاب، وقد تبين أن أقدم عالم أشار إليه سيبويه هو عبد الله بن أبي اسحاق .

و قد فُتد هذه الأقوال عبد الرحمن السيد، حيث يرى أن إبراهيم مصطفى قد جعل الكتابة والتفعيد دليلا لإثبات نفي نسبة النحو لأبي الأسود، وهو منهج فيه الكثير من القصور، ونحن نعلم أن الكتابة جاءت متأخرة عند العرب، وإنما لم تشع شيوعا يمكن العلماء من أن يسجلوا كل ما بحثوا فيه منذ نشأة الدولة الإسلامية، وإنما اعتمدوا على الرواة والحفاظ، كما أن عدم ذكر أبي الأسود في الكتب المدونة وعلى رأسها كتاب سيبويه عائد إلى بُعد الفترة الزمنية بينه وبين سيبويه (2) .

و ناقش إبراهيم مصطفى في آرائه السابقة بعض الباحثين كذلك، ومنهم عبد الوهاب حمودة، ومحمد خير الحلواني، وقد خلاصا إلى ما يلي (3) :

1- محاولة عبد الله بن أبي إسحاق لا تخرج عن محاولات من قام من قام بمثلها ممن سبقوه، كيحي بن يعمر، وعبد الرحمن بن هرمز، ونصر بن عاصم، غير أن هؤلاء ميدانهم القراءات لا كتب النحو، لأنهم في أول أمرهم من القراء حتى ابن اسحاق .

¹- مصطفى إبراهيم، أول من وضع النحو، مجلة كلية الآداب، جامعة كلية الآداب، جامعة فؤاد، م10/ج2/1948 م.

²- السيد، مدرسة البصرة، مصدر سابق، ص 41-60 .

³- الحلواني، المفصل في تاريخ النحو، 56-57، وينظر كذلك الخثران، مراحل تطور الدرس النحوي، 45 .

2- أن أبي إسحاق أخذ عن ميمون الأقرن، ويحي بن يعمر، وعنبسة بن معدان، ونصر بن عاصم، وهؤلاء تلاميذ أبي الأسود، والتلميذ ممثل لأستاذه .

3- أن الاعتماد على كتاب سيبويه وحده في التدليل على ما ذهب إليه يجعل المنهج بعيدا عن العلمية وعن تحقيق الغرض منه، لأن المنهج العلمي الصحيح يقتضي النظر في البحوث النحوية السابقة على سيبويه، وهذا غير متحقق تماما لفقد بعض التراث النحوي .

و لم تلق مسألة نسبة أولية النحو لأبي الأسود قبولا كذلك عند بعض المستشرقين، حيث يقول بروكلمان: " وما يروي عن تلاميذ أبي الأسود المزعومين فهو أمر غير أكيد أيضا، مثل علاقة أبي الأسود نفسه بهذه الدراسة " (1) . فلم يكتف بروكلمان بنفي جهود أبي الأسود، بل أنكر كذلك جهود تلاميذه، ويرى أن البداية لتاريخ النحو العربي من طبقة أساتذة الخليل وسيبويه .

أما يوهان فوك فإنه ينسب هذا العلم الى المسلمين الجدد، ويقصد بهم غير العرب، يقول: "وعلى الرغم من أن هذه الروايات المتفرقة المتضاربة غير تاريخية بالمعنى الصحيح فإنها تحتوي على إدراك عميق، لأن اتخاذ المسلمين الجدد لغة العرب لسانا لهم كان هو الدافع الأول للملاحظات النحوية" (2)، في حين أن فون كريمر ينفي جهود العرب كافة في هذه المسألة، ويرى أن النحو ومن وضع الآراميين والفرس (3) .

و خلاصة القول في هذه المسألة أن الدراسين، قدماء ومحدثين. قد اضطربوا كثيرا في عرض الآراء في هذه المسألة بين مؤيد لنسبة وضع النحو لأبي الأسود، وبين معارض، وحقيقة الأمر على ما يبدو أنه قد نُسب لأبي الأسود وضع العربية والمقصود هنا فقط

1- بروكلمان، تاريخ الادب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار وآخرين، 123/2 .

2- فوة يوهان، العربية دراسات في اللغة واللهجات والاساليب، ت: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بمصر، (1980)

. 21

3- كريمر، الحضارة الاسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الخارجية ، مصدر سابق ، ص 90 .

حركات وأخر الكلمات في القرآن الكريم معتمداً في ذلك على السليقة اللغوية، حيث قال لكاتبه : "إذا رأيتني قد فتحت شفتي بالحرف فانقط نقطه فوقه على أعلاه، وإن ضمنت شفتي فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإن كسرت شفتي فاجعل النقطة من تحت الحرف، فإن تبعت شيئاً من ذلك غنة فاجعل مكان النقطة نقطتين " (1).

و هذا الأمر إشارة واضحة إلى دور أبي الأسود، ومن ثم دور تلاميذه من بعده في نقطة الإعراب، ونقط الإعجام، " مما جعل بعض القدماء (و المحدثين) يظن أنهم وضعوا قواعد الإعراب، أو طرفاً منها، وهم إنما رسموا في دقة نقطة الإعراب، كما رسموا نقط الحروف المعجمة، مثل : الباء والتاء والثاء والنون " (2) .

و تنفي بعض الروايات كذلك دور الإمام علي بن أبي طالب في توجيه أبي الأسود في وضع علم النحو، وإنما تنسبه إلى زياد بن أبيه، فقد روي أنّ زياداً بعث تالي أبي الأسود، وقال له : إعمل شيئاً تكون فيه إماماً ينتفع الناس به، وتعرب به كتاب الله فاستعفاه من ذلك، حتى سمع أبو الأسود قارئاً يقرأ " إنّ الله بريء من المشركين ورسوله " (3) . بكسر اللام في (رسوله)، فقال ما كنت أظن أن أمر الناس صار إلى هذا، فرجع إلى زياد، فقال: أنا أفعل ما أمر به الأمير، فليبلغني كاتباً لقنا يفعل ما أقوله (4) .

و ذكرت بعض المصادر روايات تشير إلى ان وضع النحو كان بأمر من عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقد جاء في إنباه الرواة أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبي موسى

1- الداني، المقنع في نقط المصاحف، ت : عزة حسن دار الفكر، دمشق، ط2(1407) / ص4 وما بعدها .

2- شوقي ضيف، المدارس النحوية، مرجع سابق، 17 .

3- سورة التوبة، الآية 3 .

4- السيرافي، أخبار النحويين البصريين، ت: محمد ابراهيم البناء، دار الاعتصام، ط1 (1985) ، 34 .

الأشعري: "أما بعد فتفقوا في الدين، وتعلموا السنة، وتفهموا العربية، وتعلموا طعن الذرية، وأحسنوا عبارة الرؤيا، وليعلم أبو الأسود أهل البصرة الإعراب" (1).

المبحث الثالث: ظاهرة الإعراب وعلاقتها بعلم النحو:

جاء في لسان العرب (2) عدّة معان لكلمة (الإعراب) من حيث المعنى اللغوي، فالاعراب بمعنى الإفصاح أو الإيضاح، ومنه قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "الطيب تُعرب عن نفسها"، أي تُفصح. ويُقال: أعرب عمّا في ضميرك، أي ابن. وجاء في المادة نفسها في اللسان "وقال رؤبة يصف نساء جمعن العفاف عند الغرياء، والإعراب عند الأزواج، وهو يُستفحش من الألفاظ النكاح والجماع. فقال: و العُربُ في عفاة وإعراب.

و أعرب الرجل: تزوج امرأة عَرَباً أو عَرِيّة، وهي المرأة الضاحكة المتحبة الى زوجها العاشقة له، المُظهرة له ذلك، وبذلك فسّر قوله تعالى: "(عَرَباً أُنثرباً)" (3).

و عند ابن جنّي في خصائصه (عَرَبِيّة)، والعروبة (نكرة ومعرفة) ليوم الجمعة، وذلك أن يوم الجمعة أظهر أمرا من بقية أيام الأسبوع، كما فيه من التأهب لها والتوجه إليها، وقوة الإشعار بها، قال الشاعر:

فباتَ عَذُوباً للسماء كأنما يُوائمُ رَهْطاً للعروبة صيماً

فالمعنى الذي تجمع عليه الأقوال السابقة في (الإعراب)، هو الإفصاح والإبانة .

أما عن الإعراب في الاصطلاح، فقد جاء عند سيبويه في بداية كتابه " هذا باب مجاري أواخر الكلم من العربية"، فتعرف أن حرف الإعراب في أواخر الكلمات له أحوال أربع: نصب وجرّ ورفع وجزم، وانه يتغير إلى كل حالة حسب العوامل الداخلة على الكلمة،

1- القفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة، ت: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الكتب، القاهرة (1950)، 51/1 .

2- ابن منظور، لسان العرب، مادة (نحا)، 587/1 .

3- سورة الواقعة، الآية 37.

وبزوال العامل تزول الحركة. وحروف الاعراب للأسماء المتمكنة، وللأفعال المضارعة لأسماء الفاعلين .

و جاء في شرح شذور الذهب، لابن هشام ، " الإعراب أثر ظاهر أو مقدر يجلبه العامل في آخر الاسم المتمكن والفعل المضارع (1)". ويُعرف عباس حسن الإعراب بأنه " تغيّر العلامة التي في آخر اللفظ، بسبب تغير العوامل الداخلية عليه، وما يقتضيه كلّ عامل" (2). فالإعراب في مفهومه الاصطلاحي. عند القدماء أو المحدثين اشارة واضحة الى انه أثر من آثار نظرية العامل في النحو العربي بشكل عام .

و اختلف النحويون كذلك في الاعراب، أحرّكة هو أم حرف، فذهب الكوفيون إلى أن الإعراب يكون حركة وحرفاً " فإذا كان حرفاً قام بنفسه وإذا كان حركة لم يوجد إلا في حرف ". وذهب البصريون الى أن الإعراب حركة داخلة على الكلام بعد كمال بنائهم. قال الزجاجي: " فهو عندنا حركة نحو الضمة في قولك، هذا جعفر والفتحة من قولك : رأيت جعفراً، والكسرة من قولك : مررت بجعفر. هذا أصله، ومن المجمع عليه أن الاعراب يدخل على آخر حرف في الاسم المتمكن والفعل المضارع، وذلك الحرف هو حرف الاعراب، فلو كان الإعراب حرفاً ما دخل على حرف. هذا مذهب البصريين " (3)

و المشهور عند النحاة أن الأصل في الإعراب أن يكون بالحركات، وانما جعلت الحروف نائبة عن الحركات في الإعراب لأن الحركات هي الأصل فيه، والحروف قائمة مقامها فيه إلا أن علم الدين السخاوي يذهب مذهباً مخالفاً، إذ يرى أن الأصل في الاعراب الحروف ، و الحركات تقوم مقامها .

1- ابن هشام الأنصاري، شرح شذور الانصاري في معرفة كلام العرب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار عمار، عمان، (1376)، 33 .

2- حسن عباس، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، ط7(1981)، 46/1 .

3- ابن الانباري، الانصاف في مسائل الخلاف، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، (1982)، 17/1، وما بعدها.

و لعل هذا الرأي يقوم على أساس الرأي القائل بأن الحركات أبعاض حروف المدّ، قال ابن جني: "إعلم أن الحركات أبعاض حروف المدّ واللين، وهي الألف والياء والواو. فكما أن الحروف الثلاثة، وهي الفتحة والكسرة والضمة، فالفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضمة بعض الواو، وقد كان متقدمو النحويين يسمون الفتحة : الألف الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة، والضمة : الواو الصغيرة، وقد كانوا في ذلك على طريق مستقيمة...و يدلّك على أن الحركات أبعاض لهذه الحروف، أنك متى أشبعت واحدة منهن حدثت بعدها الحرف الذي هي بعضه وذلك نحو فتحة عين (عمر)، فإنك إن أشبعتها حدثت بعدها ألف، فقلت (عامر) وكذلك كسرة عين (عنب) إن أشبعتها نشأت بعدها ياء ساكنة، وذلك قولك (عينب)، وكذلك ضمة عين (عُمر) لو أشبعتها لأنشأت بعدها واو ساكنة، وذلك قولك (عُومر) فلولا أن الحركات أبعاض لهذه الحروف وأوائل لها، لما نشأت عنها، ولا كانت تابعة لها " .

و يرفض بعض النحاة . ومنهم أبو الحسن الأخفش فكرة أن تكون هذه الحروف (الواو، والألف، والياء) علامات إعراب ، إذ أصل الإعراب بالحركات (الكسرة، الضمة، والفتحة) ، غير أن هذه الحروف في حالة إلحاقها ببعض الأسماء :كالمثني والجمع المذكر السالم، والأسماء الستة، فإنها دلائل على الحالة الإعرابية، ولا يمكن أن تكون علامات إعراب (1).

و قد اختلط مفهوم كلّ من النحو والإعراب في كثير من كتب النحو واللغة، حتى إنّ النحو يسمى إعراباً، والإعراب نحواً، فقد جاء في لسان العرب " نحاً الشيء ينحاه إذا حرفه، وقال ابن السكيت: ومنه سمي النحو، لأنه يحرف الكلام الى مجوه الإعراب " (2) و مما يوضح هذا الخلط بن مفهومي (النحو، والإعراب) بجلاء قوله أيضاً أي ابن منظور : "الإعراب الذي هو النحو إنما هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ"

و من قول الشاعر :

¹ ابن الأتباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، 21/1- 22 .

²- ابن منظور، لسان العرب، مادة نحاً ، مصدر سابق .

ماذا لقينا من المستعربين ومن قياس نحوهم هذا الذي ابتدعوا

ففي النص السابق دلالة واضحة على مدى خلط الكثير من الدارسين بين مفهوم كل من النحو والإعراب، ولم يقتصر هذا الخلط على أصحاب المعاجم، فقد جاء في الوساطة ما يفيد أنهم خلطوا بين المفهومين، فقد بيّن الجرجاني أن خصوم المتنبّي أحد الرجلين: "إمّا نحوي لغوي لا بصر له بصناعة الشعر أو معنوي مدقق لا علم له بالإعراب، ولا بصر له في اللغة" ⁽¹⁾. فاستخدم كلمة (الإعراب) بمعنى النحو .

وجاء في شرح المفصل لابن يعيش أنهم " يرون (الفقهاء) الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومثلها مبني على علم الإعراب، والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفرّاء وغيرهم من النحويين البصريين والكوفيّين " ⁽²⁾.

و يتأكد هذا الخلط بين المفهومين (النحو والإعراب) للمرء عند اطلاعه على عناوين بعض المؤلفات السابقة ،و من ذلك كتب (سر صناعة الإعراب) لابن جنّي، فمن خلال العنوان يتوهم المرء أنه أمام دراسة وافية لعلم الإعراب ،إلا أن الأمر على غير ما يبدو من هذا العنوان، فعلم النحو بأكمله لم ينل إلا نصيباً قليلاً من هذه الدراسة عند ابن جنّي، في حين أن جلّ مادة الكتاب عبارة عن دراسة صوتية لحروف اللغة العربية .

و من ذلك أيضاً كتاب (مغني اللبيب عن كتب الأعراب)، لابن هشام، فالعنوان يوحي بدراسة الإعراب، إلا أن الكتاب تناول الكثير من مسائل الفقه والأدب ، و اللغة بشكل عام. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو ما السبب الذي أدّى الى وقوع الباحثين في هذا الخلط بين المفهومين (النحو والإعراب) ؟ الإجابة لهذا السؤال عند ابن خلدون تتمثل في أن الإعراب في الأساس كان سبباً في نشأة علم النحو، فسمي باسمه، وذلك أن اللحن في الإعراب هو الذي حدا بالمسؤولين في الدولة الإسلامية الأولى إلى ضرورة البحث في وضع

¹ - الجرجاني، الوساطة بين المتنبّي وخصومه، ت: محمد أبو الفضل ابراهيم وعلي محمد البجاوي، ط، 434 .

² - ابن يعيش، موفق الدين، شرح المفصل، عالم الكتب بيروت، القاهرة، ط1، 8/1 .

حدّ لحلّ هذه الاشكالية مخافة وصول آثارها الى الكتاب والسنة، فتوهم الدارسون فيما بعد أن الإعراب هو النحو والعكس، في حين أن الأمر على غير ذلك، يقول ابن خلدون: "وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد فينغلق القرآن والحديث على المفهوم، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة شبه الكليات والقواعد، يقيسون عليها سائر انواع الكلام ويلحقون الأشباه منها بالأشباه، مثل أن الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمبتدأ مرفوع. ثم رأوا تغير الدلالة بتغير حركات هذه الكلمات، فاصطلحوا على تسميته إعراباً، وتسمية الموجب لذلك التغير عاملاً...و جعلوها صناعة لهم مخصوصة واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو" (1).

و بذلك يكون ابن خلدون قد أدرك الفرق بين النحو والإعراب، وأدرك كذلك أن الإعراب عنصر من عناصر النحو، فالنحو كلّ والإعراب بعض هذا الكلّ. وعلى ما يبدو أن ابن جني قد أدرك هذا الفرق في خصائصه، في حدّه للنحو، إذ هو "انتحاء سمت كلام العرب، في تصرفه من إعراب وغيره، كالتثنية والجمع، والتحقيق والتكسير والاضافة، والنسب والتركيب وغير ذلك" (2). و يبدو إدراكه للفرق بين النحو والإعراب من خلال جعله الاضافة والإعراب والتركيب عناصر مكونة من عناصر علم النحو .

و قد نظر ابن خلدون كذلك إلى الإعراب على أنه تغير في حركات أواخر الكلم، "وتسمية الموجب لذلك التغير عاملاً" فالإعراب وعلاماته تقتزن عنده بالعامل، وبذا يكون ابن خلدون قد سار على نهج القدماء في اعطاء العامل منزلته التي يستحق، فالعامل يقتضي أثراً هو الإعراب، والإعراب يقتضي مؤثراً هو العامل. فالعامل عنده اعطى تفسيراً مقنعاً لاختلاف

1- ابن خلدون، المقدمة، 4/1129 .

2- ابن جني، الخصائص، 1/34 .

علامات الاعراب، إذ لا تأتي هذه العلامات إلا مقترنة بألفاظ معينة تنتظم معها في تركيب خاص، فالمفعول منصوب، والمبتدأ مرفوع⁽¹⁾.

و العلامة الإعرابية في نظر ابن خلدون جزء رئيس من منظومة بناء النحو العربي، وليس هي النحو نفسه، بل تعين على تفسير البناء النحوي وفق ما يطرأ عليه من تغيرات شكلية نُصبت مع قرائن أخرى في بوتقة تشكيل المعنى يقول: "كانت الملكة الحاصلة للعرب في ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني، مثل الحركات التي تعين الفاعل من المفعول من المجرور، أعني المضاف إليه"⁽²⁾. ويقول أيضا: "ثم رأوا تغير الدلالة بتغير حركات هذه الكلمات، فاصطلحوا على تسميته إعراباً"⁽³⁾.

و هنا نلاحظ أن ابن خلدون قد أدرك بعدا من أبعاد المدرسة اللغوية الحديثة في ربطه بين اللفظ والمعنى، فالإعراب لا يرتبط لا يرتبط باللفظ قدر ارتباطه بالمعنى، والأثر الذي العامل في المعنى يتمثل بالحركة الظاهرة على اللفظ، وتتشابه هذه المفاهيم الخلدونية مع مفاهيم التحويلية، فقد أقام أصحابها منهجهم على مبدأ العامل (Regent) وما أسماه تشومسكي (Government)، وقد استخدم تشومسكي مصطلح (المجال) وذلك أن تقع مجموعة من الكلمات في مجال كلمة ما ذات أهمية خاصة فتصبح في مجالها، ويربط عبده الراجحي بين نظرية العامل و النظرية التحويلية بقوله: "و قد عادت الآن (نظرية العامل) في المنهج التحويلي على صورة لا تبتعد كثيرا عن الصورة التي جاءت في النحو العربي، و التحليل النحوي عند التحويليين يكاد يتجه الى تصنيف العناصر النظمية وفقا لوقوعها تحت تأثير

¹- ابن خلدون، المقدمة، 1129/4، 1130.

²- المصدر نفسه، 1129/4.

³- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عوامل معينة ينبغي على الدارس أن يعرفها ابتداءً .و تكاد المصطلحات التي يستعملها التحويليون لا تختلف عن كلام العرب القدماء (1).

و قد وجه تشومسكي اعتراضات على مدرسة التحليل ، فقد " اقتصروا على ظاهرة اللفظ عند التحليل ، فضل عنهم أن يفسروا بذلك جملا لها تراكيب خارجي واحد و لكن معانيها مختلفة ، و جملا لها تراكيب خارجية مختلفة و لكنها ذات معنى واحد " (2) .

وبذلك يتضح مدى التشابه في وجهة نظر كل من ابن خلدون و التحويليين إتجاه نظرية العامل في النحو العربي ، فأثر العامل في المعنى ، يكون ناتجه ظاهرا في اللفظ ، غير أن هذه الفكرة لم تلق قبولا الوصفيين ،حيث ذهبوا إلى أنه ليس هناك عامل و لا معمول ، بل كلمات تختلف وظائفها في السياق ، و لا يعبر عن اختلافها بالحركات و الحروف و ترتيب الكلمات و غيرها من القرائن اللفظية و المعنوية ،فهي إذا فروق تراعى ليس لها ما بالقوانين العوامل الفلسفية من التحكم و الالزام و هي فروق لا لكلمة في جملتها ، و ليست من تأثير كلمة أخرى فيها ، و هي من ناحية ثالثة لا يعبر عنها في التحليل النحوي ، بل يعبر فقط عن المهمة التي تؤديها الكلمة (3) .

فالعامل عند الوصفيين يعتمد على علاقات الكلمات في الجمل و وظائفها و الدلالة عليها شكليا ، لا على أساس التأثير و التأثر إذ إن في الأخير في رأيهم منبعه العقل و المنطق ، أما الأول فأساسه عُرف اللغة .

و تتبه ابن خلدون كذلك الى دور الاعراب في العلاقات التركيبية في الكلام ، و إلى الاسناد كذلك جل عناية في أثناء عرضه لمفهوم علم النحو ، " فالأمور التي يقصد المتكلم بها إفادة السامع مع كلامه هي هي إما تصور مفردات تُسند و يُسند اليها و يفضي بعضها إلى

1- الراجحي ، النحو العربي و الدرس الحديث ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت ، 150 .

2- الموسى ، نظرية النحو العربي، مرجع سابق ، ، 52 .

3- عبد الرحمن ، ممدوح ، لسان عربي و نظام نحوي ، 36-37 .

بعض ، و أما تمييز المسندات من المسند اليها و الأزمنة ، وفي يُدل عليها بتغير الحركات و هو الإعراب و أبنية الكلمات ، و هذه كلها صناعة النحو " (1) .

و قد وافق ابن خلدون في حديثه السابق عن الإعراب و أثره في إظهار العلاقات الاسنادية . وجهة نظر الدرس اللغوي الحديث من حيث إن الإعراب هو المسؤول عن كل جزئية في الجملة و عن بيان دورها و مكانها منها فما الجملة إلا مجموعة من عناصر الاسناد سواء أكانت مبتدأ أو خبر أم فعلا ، أم فاعلا ، أم مضافا أم مضافا اليه ، لأن نظام الجملة في العربية لا بد أن يكون نواته الأولى من الفعل في الجملة الفعلية و المبتدأ في الجملة الاسمية (2) .

يقول إبراهيم مصطفى : إذا كان الإعراب هو المسؤول عن إظهار العلاقات الاسنادية في التركيب اللغوية ، فهو كذلك جزء من النحو ، و الذي هو قانون تأليف الكلام، و بيانا يجب أن تكون عليه الكلمة في الجملة ، و الجملة مع الجملة ، حتى تتسق العبارة و يمكن أن تؤدي معناها " (3) .

و خلاصة القول هنا : إن ابن خلدون قد أدلى بآراء متقدمة في الفصل بين علم النحو و الإعراب ، مع بيان كيفية الربط بينهما ، فالنحو يشكل نظرية واسعة في قوانين تأليف الكلام ، و وضع الكلمات في الجمل ، حتى تتسق العبارات و تؤدي معناها ، فيأتي الإعراب و هو جزء من هذه النظرية الواسعة ، يختص بالحركات و العامل بها و ما تحدثه من أثر لا يقتصر على الملكة المفردة ، و إنما يشمل كل ما ينتاب الجملة ضمن علاقات إسنادية متسقة.

1- ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ، 4/1135 .

2- عمارة ، خليل ، مصدر سابق ، في نحو اللغة و تراكيبها ، 189 .

3- مصطفى إبراهيم إحياء النحو ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة ، القاهرة ، 1959 .

و بذلك يكون ابن خلدون قد جمع بين نظرة القدماء من جهة إلى النحو على أنه انتحاء سمة كلام العرب ، و بين نظرة المحدثين حيث إن النحو هو قانون تأليف الكلام ، بصورة منتظمة تعتمد على الاسناد حتى تتسق العبارة . و هذا الأمر لا يقتصر على الكلمة المفردة ، و إنما يشمل كذلك ترابط هذه الكلمات ضمن الجمل التي تتكون منها العبارة . غير أن قد حصر ظاهرة الإعراب على اللغة العربية وحدها دون سواها من لغات العالم ، فيقول : " و ليس يوجد ذلك (الاعراب) إلا في لغة العرب و أما غيرها من اللغات فكل معنى أو حال لابد من ألفاظ تخصّه بالدلالة " (1) .

و يبدو أن عدم إطلاع ابن خلدون على اللغات الأخرى بشكل تام كان السبب في إطلاقه هذا الحكم ، من حيث حصر الاعراب في لغة العرب وحدها .

فظاهرة الإعراب لم تكن مستحدثة في اللغة العربية ، إذ أن لها جذورا عميقة موعلة في بطن التاريخ ، و انها كانت موجودة في اللغة السامية (اللغة العربية الغير متطورة) " بدليل أن الأكاديين و هم الذين قاموا بأول هجرة سامية سنة (2500 ق م) إلى أرض الرافدين كما كانت لغتهم معربة " (2) . و دراسة بعض النقوش توحى كذلك بوضوح إلى وجود هذه الظاهرة في اللغات السامية الأخرى ، و منها البابلية و الآشورية ، كما بقيت منه بقايا قليلة في بعض التعابير العبرية (3) .

و ذهب (برجشتراسر) إلى أن ظاهرة الإعراب ظاهرة سامية قديمة لا تقتصر على العربية وحدها ، بل تشترك مع غيرها من اللغات فيها ، و منها الأكادية ، و في بعض

1- ابن خلدون ، المقدمة ، 4/ 1128 .

2- ياقوت احمد سليمان ظاهرة الاعراب في النحو العربي و تطبيقات في القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية، (1994) ، ص 9 .

3- وافي ، فقه اللغة ، مرجع سابق ، 102 .

الحبشية⁽¹⁾. و قد ذكر (نولدكه) أيضا أن النبط كانوا يستعملون الضمة في حالة الرفع و الفتحة في حالة النصب و الكسرة في حالة الجر . و يرى (ليتمان) كذلك أن أواخر الكلمات في اللهجة النبطية قد يحدث فيها تغيير بحسب موضعها من الإعراب ، و كذلك في اللغة الأكديّة ، و تشمل اللغتين البابلية و الآشورية ، فقد كان وجود الإعراب فيها كاملا⁽²⁾ . و ذكر علي عبد الواحد وافي⁽³⁾ ما مضمونه أن الأصل في الكلمة الهندية الأوروبية يشير إلى معناها العام ، أما ما عدا ذلك فيشار إليه ببعض اللواحق و الأصوات في نهاية الكلمة لتعيين وظيفتها في الجملة كونها فاعلا أو مفعولا أو مضاف إليه . ووجود بعض المدونات القديمة مثل قانون حمو رابي (762-175 ق م) يوحى بوضوح إلى وجود هذه الظاهرة قديما و عدم اقتصارها على العربية وحدها.

فالوثائق و المآثورات تشير إلى خلاف ما ذهب إليه ابن خلدون من اختصاص العربية دون غيرها بالاعراب . غير أن العربية الفصحى هي اللغة الوحيدة التي استطاعت الحفاظ على هذه الظاهرة بشكلها الصحيح ، و إن كانت قد بدأت بشكل بسيط ميسر ، بدليل بعض الشواهد النحوية التي تحمل في طياتها آثارا توحى إلى بدائية هذه الظاهرة و بساطتها و عدم نضجها ، و خير ما يمثلها تلك الشواهد التي تحمل بعض القواعد التي حكم عليها النحاة في مرحلة متأخرة بالشذوذ مرة و باللهجة الخاصة مرة أخرى ، و كل ذلك لكونها لا تتسق مع تلك القواعد التي اختطت فيما بعد ، و من ذلك ظاهرة تعدد الفاعلين لفعل واحد ، و هي ما سمي بلغة (أكلوني البراغيث) ، و من أمثلة هذه الظاهرة في الشعر العربي ،

¹ - برجستراسر ، التطور النحوي للغة العربية ، ترجمة رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1987، 282 و ما بعدها .

² - عبد الله الخثران ، ظاهرة التصريف الاعرابي في العربية، مرجع سابق ، 164 .

³ - وافي ، علم اللغة ، دار نهضة مصر ، 200 .

قول الشاعر (1) : يلومونني في اشتراء النخيل أهلي فكلهم ألوم و منه أيضا إلزام المثني الألف في جميع حالات الإعراب ، و من ذلك قول الشاعر (2) :

إن أباه و أبا أباه قد بلغا في المجد غايتها .

و مثل ذلك أيضا الاعراب بالحركات الظاهرة على الباء و الخاء و الميم في بعض الأسماء الخمسة ، نحو: هذا أبه و أخه و حمها ، و رأيت أبه و أخه و حمها ، و مررت بأبه و أخه و حمها . و عليه قول الشاعر (3) :

بأبه اقتدى عدي في الكرم و من يُشابه أبه فما ظلم

المبحث الرابع : قواعد الاعراب علما و تطبيقا :

إن كانت المعرفة النظرية بالقواعد النحوية مهمة ، فإن الأهم منها هو الجانب التطبيقي ، لأنه هو الهدف الأساسي من تعليم النحو ، و لذا فقد تنبه ابن خلدون إلى الفرق بين معرفة قواعد الإعراب علما و تطبيقا ، فمعرفة قواعد الاعراب وحدها لا تكفي ، و إنما القدرة على تطبيق هذه القوانين هي الأساس ، و بذلك يكون قد فصل بين علم الاعراب كتطبيق عملي في واقع الإستخدام ، و بين مجرد المعرفة النظرية لقواعد و قوانين هذا العلم (المسطرة في الكتب) ، و بذلك يعطل سبب إخفاق الكثير العارفين بالنحو و وقوعهم في الخطأ ساعة التطبيق ، فيقول : " العلم بقوانين الاعراب إنما هو علم بكيفية العمل و ليس هو نفس العمل ، و لذلك نجد كثيرا من جهابذة النحاة و المهرة في صناعة العربية إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه أخطأ فيها عن الصواب " (4) . و على العكس من ذلك من أدرك هذه القواعد

1- ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى الفية ابن مالك ، ت: محمد محي الدين عبد الحميد ، ط6 (1974) 100/2 .

2- ابن الأنباري ، الانصاف ، مصدر سابق ، 18/1 .

3- ابن عقيل ، بهاء الدين ، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة

العصرية صيدا ، بيروت ، ج52/1

4- ابن خلدون ، المقدمة ، 1147/4 .

تطبيقاً عملياً لا تنظرياً علمياً "يجيد الفنين من المنظوم و المنثور ، و هو لا يحسن إعراب
الفاعل من المفعول ، و لا المرفوع من المجرور ، و لا شيئاً من قوانين صناعة
الإعراب"⁽¹⁾.

فالدرس النظري لقواعد الإعراب في نظر ابن خلدون لا يكفي، إذ لابد من التطبيق، و من لا
يتبع هذا المنهج يكون حاله حال من يعرف صناعة من الصنائع علماً ، و لا يحكمها عملاً
" مثل أن يقول بصير بالخياطة غير محكم لمكنتها في التعبير عن بعض أنواعها : الخياطة
هي أن يدخل الخيط في خرم الإبرة ، ثم يغرزها في لفتي الثوب مجتمعين ، و يخرجها من
الجانب الآخر بمقدار كذا، ثم يردها الى حيث ابتداء..و هو إذا طوّل أن يعمل ذلك بيده لا
يحكم منه شيئاً و هكذا العلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها "⁽²⁾ .

فالملكة اللسانية تختلف في نظره عن صناعة الإعراب ، إذ يقول : " و من هنا يُعلم أن تلك
الملكة هي غير صناعة العربية ، و إنما مستغنية عنها بالجملة " ⁽³⁾.

و يقترب ابن خلدون في رأيه القائم على التمييز بين الملكة اللسانية و بين صناعة العربية
من رأي تشومسكي في نظريته التوليدية القائمة على التمييز بين الكفاية اللغوية و بين الأداء
الكلامي . فالكفاية اللغوية حقيقة عقلية تقود عملية الأداء الكلامي، و هي المعرفة الضمنية
بالقواعد التي تنتج الجمل ، في حين أن الأداء الكلامي يتم عبر اعتماد قواعد الكفاية اللغوية
في عملية الكلام ⁽⁴⁾ . غير أننا نجد أن ابن خلدون قد ركز اهتمامه فيما سبق حول اللغة
العربية بشكل خاص، في حين أن النظرية التوليدية تركز اهتمامها على أداء الكلام البشري
المنطوق بصورة عامة .

¹ - ابن خلدون ، المقدمة ، 1147/4.

² - ابن خلدون ، المقدمة ، 1147/4 - 1148 .

³ - ابن خلدون ، المقدمة ، 1083/3 .

⁴ - زكريا ، الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، 24 .

و كما تختلف الملكة اللسانية من وجهة نظر ابن خلدون عن صناعة العربية فهي تختلف عنده أيضا عن صناعة الإعراب ، أو قوانين الإعراب في اللغة ، يقول : " و هكذا العلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها ، فإن العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية العمل ، و ليس هو نفس العمل " (1) .

فالمملكة اللسانية قائمة عند ابن خلدون على العلم بقواعد الإعراب و قوانينه و ليست هي نفس القوانين الإعرابية التي تضبط اللغة ، و على ما يبدو أن ابن خلدون قد أدرك أيضا ما يسمى عند المحدثين (الصوغ القياسي أو محاكاة النظير) (2) ، و هي ظاهرة تخص الكلام لا اللغة ، فالذي يقوم بها هو المتكلم للغة لا الباحث فيها ، و هي ظاهرة تصاحب الانسان كذلك طوال حياته ، يلجأ إليها و هو طفل ، كما يلجأ إليها و هو كبير ، في حالة استعماله صيغا جديدة لم يعرفها من قبل ، و هذه الصيغ تأتي مقيسة على ما اختزنه المتكلم في ذاكرته من نظم البيئة اللغوية ، يقول فندريس: " الإنسان يتبع القياس دائما في كلامه ، و ما جداول التصريف و الاعراب التي تذكر في كتب النحو إلا نماذج يُطلب الى التلميذ محاكاتها " (3) .

فما يذكر في كتب التصريف و الاعراب يمكن أن يعد نماذج فقط ، أما المحاكاة الحقيقية فتكون للطرق الصرفية و النحوية التي تعودها المتكلم بالسماع من حوله حين تستقر نظم اللغة في ذهن المتكلم دون وعي منه .

فهناك إذا فرق بين ما يعتاده المتكلم من نظم اللغة و ما يفعله علماء النحو من وضع القواعد و القوانين ، فالأول يحدث دون قصد أو عمد ، أما الثاني فنية العمد واضحة مقصودة ، " فالأول يتعودّ الشعور حتى يصبح عادة من عاداته كالمشي و الطعام ،

1- ابن خلدون ، المقدمة ، 1147/4 .

2- عيد ، أصول النحو العربي ، مرجع سابق ، 107 .

3- فندريس ، اللغة ، مرجع سابق ، 205 .

و الآخر مقاييس محدودة موضوعة للاكتساب و الفهم ، فالأول انعكاس الإستعمال الإجتماعي على مستعمل اللغة ، و الثاني آراء الدارسين المقننة لمن يستعمل اللغة " (1) .

و يذهب ابن خلدون إلى أبعد من ذلك حين يقرر أن الملكة اللسانية أقرب إلى الفطرة التي يخلق عليها الانسان ، و هذه الفطرة السليمة هي التي تتيح للانسان الإمام بقواعد اللغة ، دون ضرورة إلى العلم بها ، فالأولى أي الملكة اللسانية ليست من الثانية أي الإمام بقواعد اللغة و قوانينها ، و إن كانت العلاقة بين الاثنين وثيقة ، يقول : " نجد كثيرا ممن يحسن هذه الملكة و يجيد الفنين من المنظوم و المنثور ، و هو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئا من قوانين صناعة العربية (2) . فالملكة اللسانية هي المقدرة على استعمال اللغة إستعمالا صحيحا دون إتقان القواعد و القوانين التي تضبطها. و خير مثال على أثر السليقة في إتقان الملكة اللسانية دون الإمام بقواعد اللغة ما يروى في كتب التراث من أن فتاة كانت تحمل قربة من ماء، لم تجد في استطاعتها لحملها ، فقالت (يا أبتى أدرك فاها، غلبنى فوها، لا طاقة لي بفيها (3)).

فيتضح من خلال القصة التي ذكرت سابقا أن الملكة اللسانية أعطت للمتكلم مقدرة على نطق الجملة نطقا سليما، و استعمال اللغة استعمالا صحيحا خاليا من الخطأ أو اللحن ، دون الإمام بالقواعد و القوانين الاعرابية التي تضبط عملية النطق السليم .

و يؤكد ذلك أيضا ما ذهب إليه إبراهيم أنيس في حديثه عن معنى (السليقة اللغوية) ، حيث يمر الطفل حين يتعلم لغة أبويه بمراحل معينة تتطلب منه جهدا كبيرا و زمنا طويلا ، بعده يستطيع الكلام بهذه اللغة في سهولة و يسر دون تكلف او تعسف ، فلا يكاد يخطر المعنى بباله حتى ينطق بما يعبر عن هذا المعنى بتلك الطرائق و الأساليب الشائعة في بيئته ،

¹ - عيد ، أصول النحو العربي، مرجع سابق ، 107 .

² - ابن خلدون ، المقدمة ، 1147/4 .

³ - ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، شرح احمد امين و آخرين ، دار الاندلس للطباعة و النشر ، 49/3 .

و لا يخطئ فيها او ينحرف عنها ، بل تتم عملية الكلام في صورة آلية دون شعور بخصائصه ، ولا يفكر في خصائص تلك الأصوات أو تلك العبارات بل يرسل القول على سجيته و بحسب ما تعود سغره فإذا تم له هذا تمت له السليقة اللغوية (1) .

و خلاصة ما سبق نجد أن ابن خلدون قد وضع تمييزا واضحا بين المقدرة على التكلم ، و بين المعرفة المباشرة بقواعد اللغة ضمن مؤلفات النحاة ، فعملية التكلم تتم من خلال الملكة اللسانية ، و الملكة اللسانية تفترض الإلمام الضمني بقواعد اللغة ، في حين أن معرفة قوانين الاعراب لا تعني بالضرورة امتلاك الملكة اللسانية ، و هذا المبدأ الذي قامت عليه الكثير من الدراسات الألسنية الحديثة .

المبحث الخامس: الحركات الاعرابية و أثرها في المعنى :

ذهب القدماء إلى أن الحركات الإعرابية ذات أثر في الدلالة على المعاني ، و أول من أشار الى هذا الرأي الخليل بن احمد الفراهيدي ، فقد ذكر سيبويه أنه قال : " أن الفتحة و الكسرة و الضمة زوائد و هن يلحقن الحروف ليتوصل المتكلم به و البناء هو الساكن لا زيادة فيه(2) .

و قد ذهب عبد الرحمن الزجاجي كذلك إلى أن الحركات دوال على المعاني الاعرابية ، و نقل السيوطي في (الأشباه - و النظائر) قوله : " أن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني ، و تكون فاعلة و مفعولة ، و مضافة و لم يكن في صورها و أبنيتها أدلة على هذه المعاني جعلت حركات الاعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني ، و تدل عليها ليتسع لهم في اللغو ما يريدون من تقديم أو تأخير عند الحاجة " (3) .

1- أنيس، من أسرار اللغة، مرجع سابق ، ص 34-35

2- سيبويه ، الكتاب، مصدر سابق ، 315/2 .

3- السيوطي ، الأشباه و النظائر في النحو ، ت: محمد عبد القادر الفاضلي ، المكتبة العصرية .صيدا ، بيروت ،

(1999) ، 76/1 - 77 .

و قال ابن فارس : "و من العلوم الجليلة التي اختصت بها العرب الإعراب ، الذي هو الفرق بين المعاني المتكافئة في اللفظ ، و به يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام ، و لولاه ما ميّز فاعل من مفعول ، و لا مضاف من منوعات و لا تعجب من استفهام و لا نعت من توكيد " (1) .

وذهب ابن الخشاب إلى أن أثر الحركات الاعرابية لا يقتصر على المعنى فقط ، و إنما فقدانها يؤدي إلى اللبس أيضا ، فيقول : " لو لم يدخل الإعراب الذي تتعاقب عليها تلك المعاني التي التبتت " (2) . و مما يقوي هذا الرأي اشتراط النحاة ضرورة الحفاظ على ترتيب الجملة ، و رفض التقديم و التأخير في حالة تعذر ظهور الحركة . و أيده بذلك العكبري حين ذهب الى أن دخول الاعراب آلة الكلام ليفرق بين المعاني .

فمن خلال ما سبق نجد أن معظم القدماء قد نظر إلى الحركات الإعرابية على أنها ذات اثر في المعنى ، إلا أنهم قد حصروا هذا الأثر في أغلب الأحيان على الحركة الإعرابية وحدها ، و الحقيقة غير ذلك فهناك قرائن أخرى تسهم في إظهار المعنى كالسياق ، و المطابقة و التنعيم ، و غيرها " (3) .

أما الفريق الآخر من القدماء و الرافض لفكرة أثر الحركة الاعرابية في إحداث المعاني فيمثله (قطرب) ، فهو ينكر ما قرره النحاة ، من إعراب الكلام إنما للدلالة على المعاني ، و التفرقة بين بعضها مع بعضها الآخر . و يعلل رفضه بأن الحركات الاعرابية لو كانت تتغير بتغير المعنى لتدل على التغيير فيه ، لكان ينبغي ان نجد الحركات الاعرابية متغيرة مع تغير المعنى و تكون واحدة حين يتفق المعنى ، و ذلك في رايه غير صحيح لأننا نجد في الكلام أسماء متفقة في الاعراب مختلفة المعاني ، و أسماء مختلفة الاعراب متفقة

1- ابن فارس ، الصاحبى في فقه اللغة ، مصدر سابق ، 76 .

2- ابن الخشاب ، المرتجل في شرح الجمل ، ت: علي حيدر ، دار الحكمة ، دمشق ، ط1 (1972) ، 34 .

3- حسان ، اللغة معناها و مبناها ، مرجع سابق ، 191 .

المعاني ، و يخلص الى أنه لا صلة بين الحركات الإعرابية و بين الدلالة على المعنى في الجملة و التركيب ، و أما سبب تغير الحركات حسب ما يرى عائد الى أنك : " إنما اعربت الكلام لما يلزم المتكلم من ثقل السكون ، لأن الحرف يقطع عن حركته فيتساق على اللسان .. و الاسم في حال الوقف يلزمه السكون في الوقف و الوصل ، و كانوا يبطنون عند الإدراج فلما وصلوا ، و أمكنهم التحريك جعلوا التحريك معاقبا للإسكان ليعتدل الكلام ، ألا تراهم بنوا كلامهم على متحرك و ساكن، و متحركين و ساكن، و لم يجمعوا بين ساكنين في حشو الكلمة ، لأنهم في اجتماع الساكنين يبطنون ، و كثرة الحروف المتحركة يستعجلون ، و تذهب المهلة في كلامهم فجعلوا الحركة عقب الإسكان " (1) .

فقطرب من خلال كلامه السابق يرى أن الحركة الإعرابية لم تدخل الكلام لعدة ، و إنما تدخل تخفيفا على اللسان ، بمعنى لغرض صوتي فقط من أجل اتصال الكلام صحيح ، و لكن عدم دلالة الحركات الإعرابية على المعاني هذا يتنافى و كبيعة اللغة .

و إذا كان دور الحركة الإعرابية ، حسب ما يرى قطرب ، يقتصر على وصل الكلام لكان من الأولى الاقتصاد على حركة واحدة ، طلبا للسهولة و التخفيف ، و كان من الأولى أن يقتصر على أخف الحركات و هي الفتحة بإجماع النحاة .

و قد تبني إبراهيم أنيس راي قطرب السابق ، حيث يرى أن الأصل في كل كلمة هو السكون ، و يرى أن الذي يحدد المعنى و يفرق بين الفاعلية و المفعولية أمران (2) :

الأول : نظام الجملة العربية .

ثانيا : ما يحيط بالكلام من ظروف و ملايسات .

1- الزجاجي ، الايضاح في علل النحو ، ت : مازن المبارك ، مكتبة دار العروبة (1959) ، 70 .

2- أنيس، من أسرار اللغة، مرجع سابق ، ص 237 ، ص 243 .

و يوافق إبراهيم أنيس في أن سياق الكلام ، و نظام الجملة في العربية يساعد على تأدية المعنى ، إلا أنه لا يمكن أن يغني عن جلاله الحركة الاعرابية بشكل تام في كثير من التراكيب في اللغة العربية . أما في ذهابه إلى أن الأصل في الكلام السكون ، فجيء بالحركات لوصل الكلام ، فهو رأي قطرب السابق نفسه ، و ما قيل في الرد على قطرب يُقال هنا، فلماذا لم تتخذ اللغة حركة واحدة لوصل الكلام ، و لماذا لم تكن الفتحة أيضا لكونها أخف الحركات ؟ .

و قد بين إبراهيم مصطفى صاحب كتاب (إحياء النحو) أهمية الحركات الاعرابية في الدلالة على المعاني ، و هي وجهة نظر القدماء ، غير أنه حصر هذه القيمة الدلالية للحركات الاعرابية في الضمة و الكسرة ، "فأما الضمة فانها علم الاسناد ، و دليل على أن الكلمة المرفوعة يراد أن يُسند اليها و يتحدث عنها ، و أما الكسرة فانها علم الاضافة ، و إشارة إلى ارتباط الكلمة بما قبلها ، سواء كان هذا الارتباط بأداة أو بغير أداة" (1) . و أما الفتحة فقد أخرجها من الدلالة على المعنى ، و جعلها بمثابة السكون ، إذ هي الحركة الخفيفة التي يراد بها أن يُنهي الكلام ، و ليس هذا الرأي ببعيد عما وجدناه عند قطرب ، إلا أن إبراهيم مصطفى قد قصره على الفتحة دون غيرها من الحركات لخفتها .

و الحقيقة أن الحركات الاعرابية لا يقتصر أثرها على الدلالة الصوتية وحدها و إنما لها دلالة أيضا على المعاني في الجملة . و هذا ما أثبتته الأستاذ عبد القادر مرعي حين جمع بين وجهتي نظر من رأى أن الحركات أثرا في المعنى ، و بين من رفض الفكرة و قصر أثرها على (الجانب الصوتي) وصل الكلام ، حيث انتهى الى أن للحركات الاعرابية في اللغة العربية وظيفتين :

¹- مصطفى ، إحياء النحو، مرجع سابق ، 45 و ما بعدها .

الأولى : وظيفة تتمثل في وصل الكلام ، لان الأصل في الأصوات العربية الوقف ، و لما كان الانسان لا يستطيع بناء كلمة أو أكثر من حروف جميعها ساكنة ، لجأ الى هذه الحركات لوصل الكلام .

أما الوظيفة الثانية ، فهي أن الحركات تؤدي وظيفة نحوية أخرى ، فالضمة تدل على التضام بين ركني الجملة الأساسيين (المسند و المسند اليه) ، و الفتحة تدل على التركيز على المعنى الجديد الذي تضيفه الفضلات الى ركني الجملة الأساسيين ، و الكسرة تدل على الإضافة و سحب المضاف إليه الى المضاف و جعله من متعلقاته⁽¹⁾ .

أما عن الحركات الاعرابية و أثرها عند ابن خلدون موضوع الدلاسة فينحصر رأيه في هذه المسألة في اتجاهين : الأول وافق فيه رأي القدماء حيث ذهب إلى أن الحركات الإعرابية ذات أثر في المعنى ، فيقول : " كانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني ، مثل الحركات التي تعين الفاعل من المفعول من المجرور ، و مثل الحروف التي تقضي بالأفعال الى ذوات ، من غير تكلف ألفاظ أخرى"⁽²⁾ .

و إدراك أثر هذه الحركات الاعرابية على حسب ما يرى ابن خلدون ، لم يكن علما قائما آنذاك في لغة مضر ، و إنما طبقا للملكة اللسانية ، غير أن الظروف التي أحاطت في هذه اللغة بعد انتشار الاسلام و اختلاط العرب بغيرهم من العجم أدى إلى ظهور هذا العلم و تدوينه ، و كان السبب الرئيسي في ذلك هو مخافة وصول اللحن الى القرآن و السنة ، فيقول ف هذا : " فلما جاء الاسلام و فارقوا الحجاز لطلب الملك الذي كان في أيدي الأمم و الدول و خالطوا العجم تغيرت تلك الملكة ...و خشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك

¹ - مرعي عبد القادر ، الحركات الاعرابية بين الدلالة الصوتية و الدلالة النحوية ، مؤتة للبحوث ، م/7ع/1992/1 م ، 196 و ما بعدها .

² - ابن خلدون ، المقدمة ، 4/1128 .

الملكة رأساً و يطول العهد فينغلق القرآن و الحديث على المفهوم ،فستتبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة شبه الكليات و القواعد .ثم رأوا تغير الدلالة بتغير هذه الكلمات ،فاصطلحوا على تسميته إعراباً "⁽¹⁾ .

أما عن الموقف الآخر لابن خلدون من الحركات الاعرابية و أثرها ، فيقوم على انتقاص أثرها في البلاغة ، و يظهر ذلك من خلال دفاعه بحماس شديد عن لغة عصره الخالية من الإعراب ، و أدائها للمعنى دون إدراك لأثر هذه الحركات ، فأخذ ينعي على النحاة الذين يحكمون بأن هذه اللغة خالية من البلاغة لخلوها من الاعراب الذي ساعد على توضيح المعنى ، فيصف لغة جيله بأنها لا تنقص شيئاً عن لغة مضر التي نزل بها القرآن الكريم ، و أن الاعراب و فقدانه لا يؤثر في نظره في الإبانة و الوضوح و لا يحرم من البلاغة ، حيث يقول:" و لا تلتفتن في ذلك الى خرفشة النحاة أهل صناعة الاعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق حين يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت و أن اللسان العربي فسد اعتماداً بما وقع في أواخر الكلم من فساد الاعراب الذي يدرسون قوانينه ، و هي مقالة دسّها التشييع في طباعهم ، و ألقاها القصور في أفئدتهم "⁽²⁾.و ذهب إلى أن العناية بالحركات إنما وقعت بلسان مضر لما فسد بمخالطة الأعاجم و كان القرآن منزلاً به ، و الحديث النبوي منقولاً بلغته ، و هما أصلاً الدين و الملة ، فخشي تناسيها لانغلاق الأفهام عنهما بفقدان اللسان الذي نزل به ، فمست الحاجة إلى وضع مقاييس و استتباط قوانين و سميت بـ (علم النحو) ، كما أن الذي دعا الى العناية بلسان مضر .كما ذكر سابقاً هو حفظ الشريعة ، و بحسب ما يرى (ليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على ذلك و يدعونا إليه) .

فالرأي الذي يحاول ابن خلدون إثباته في هذه المسألة أن الإعراب و حركاته لا مدخل لهما في البلاغة "مطابقة الكلام للمقصود و لمقتضى الحال، و هذه المطابقة موجودة سواء كان

¹ - ابن خلدون ،المقدمة ،4/1129 .

² - ابن خلدون ، المقدمة ، 4/1142 .

الرافع دالا على الفاعل و النصب دالا على المفعول أم لا " (1). و قد فات ابن خلدون في هذه المسألة ان علماء البلاغة يشترطون لبلاغة الكلام ان يسبق ذلك فصاحته ، و من شروط فصاحته لبلاغة الكلام ان يسبق ذلك فصاحته، و من شروط فصاحته الا يوجد ضعف في التأليف الناتج عن الإخلال بالقواعد النحوية، و لا يكتفى بالافهام مقياسا لبلاغة الكلام ، فيقول الجاحظ في ذلك " فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل جعل الفصاحة و اللكنة و الخطأ و الصواب الإغلاق و الإبانة و الملحون و المعرب كله سواء و كله بيانا " (2) .

و لا يتفق الباحث مع ابن خلدون في رأيه السابق كذلك ، لأنه نسي أهمية الإعراب و قيمته في حفظ الروابط العقلية و الأدبية بين الأجيال الحاضرة و الأجيال البعيدة ، و من ذلك على سبيل المثال ديوان ابن قزمان الأندلسي " و قد كان من أحسن شعراء الأندلس في زمانه لصدقه في تعبيره عن نفسه ، لكنه آثر أن ينظم جمهرة أشعاره بالعامية الأندلسية فراجت في عصره رواجاً عظيماً ، و أما الآن و ما سبقه من عصور فما نظن قارئاً مشرقياً بل مغربياً يفهم شيئاً من نصوص شعره أو يستطيع ان يفسر جميع تعابيره التي تعترضه في كل صفحة من صفحات ديوانه " (3).

هذا هو السر الذي لم يدركه ابن خلدون هنا ، و من سار على نهجه ، في أهمية الإعراب و حركاته ، فاللغة الفصحى المبنية على الاعراب سواء أكان ذلك في الأدب أم في غيره ، هي التي تخلق نوعاً من التواصل بين أهالي البيئات العربية المختلفة على اختلاف الأزمنة.

1- ابن خلدون ، المقدمة ، 4/ 1180 .

2- الجاحظ ، البيان و التبیین ،ت: فوزي عطوي ،دار صعب ،بيروت (1968) ، 1/ 98 .

3- عبد الله الخثران ، ظاهرة التصريف الاعرابي، مرجع سابق ، 178 .

و يبدو أن رأي ابن خلدون السابق في مسألة عدم تأثير الاعراب في البلاغة و الفصاحة ، كان باعثا لظهور الدعوة الى العامية (اللهجات المحلية) ، في كل قطر و من أوائل الذين بثوا هذه السموم و الاتهامات حديثا هم المستشرقون حيث ذهبوا إلى أن إهمال الإعراب يبسر تعليم اللغة العربية على الأجانب ، و يكون في الوقت نفسه تجديدا يليق بمؤسسة علمية كالمجتمع . و أن في مراعاة قواعد النحو من إلحاق علامات الاعراب بالجمل التي تتألف منها أحاديثنا و محاوراتنا تفریطا في الوقت نفسه و تضييعا له ، و في عدم مراعاته توفيراً للوقت و حرصاً عليه.

و قد تبني بعض الدارسين المحدثين من العرب رأي ابن خلدون السابق ، و منهم إبراهيم أنيس ، مع عدم اشارته الى رأي ابن خلدون في هذه المسألة ، حيث يرى أنه لا أثر للحركات الاعرابية في المعنى ، بل و يذهب أكثر من ذلك حين يسمى (الاعراب) قصة حاكها النحاة في أوائل القرن الأول الهجري ، فيقول : " و ما أروعها من قصة ، لقد استمدت خيوطها من خواطر لغوية متناثرة بين قبائل الجزيرة العربية ، ثم حيكت ، و تم نسجها حياكة محكمة في أوائل القرن الهجري الأول أو أوائل القرن الثاني على يد قوم من صناع الكلام نشأوا و عاشوا معظم حياتهم في البيئة العراقية ... حتى أصبح الاعراب حصنا منيعا امتنع حتى على الكتاب و الخطباء و الشعراء من فصحاء العرب و شق اقتحامه إلا على قوم سماوا فيما بعد النحاة " (1).

و هذا الإتهام الخطير من إبراهيم أنيس ينفي من خلاله جهود النحاة في هذه الباب ، فقواعد الاعراب على هذه الشاكلة المحكمة لا يمكن أن تكون مبتدعة بهذه الصورة التي ذهب إليها الأستاذ ، و لا يمكن أن تكون قد وضعت في فترة زمنية معينة ، فهي جزء من اللغة نمت و تطورت و مرت بمراحل متعددة عبر حياة اللغة إلى أن وصلت الى مرحلة النضوج ، و خير ما يمثلها الشعر الجاهلي ، و فوق ذلك "يمكن أن نتبين ظاهرة الاعراب

¹ - ينظر : عبد الله الخثران ، ظاهرة التصريف الاعرابي، مرجع سابق ، 178 .

من الحكم و الأمثال الجاهلية و غير الجاهلية ، لأنّ في الحكم و الأمثال ميزة فوق المحافظة على الأصل ، و هي المحافظة على كيفية النطق بها" (1).

و قد تبني آراء ابن خلدون السابقة من المحدثين كذلك (جبر ضومر) في مجموعة من المحاضرات التي ألقاها تحت عنوان "فلسفة اللغة العربية و تطورها " مع عدم الإشارة إلى آراء ابن خلدون ، حيث ذهب الى أن الاعراب ليس من مقومات اللغة ، و لا من الأمور الجوهرية فيها ، و قد استدل على ذلك بالوقف ،فهو "جائز كثير و لم ينقل عن نحوي قط أنه منع جوازه " .و يرى كذلك أن الإعراب من أغراض اللغة العربية (المضرية) ، و لم يعد له حاجة كما كان في السابق ، و لكنه مع ذلك يعود فيناقض نفسه:" و هو في كثير من المواقف زينة في اللغة إلا أنه قد يكون أحيانا مساعدا على الفهم ،و منع الإلتباس"(2).

و التناقض الذي وقع فيه الباحث إشارة واضحة على إدراكه لأهمية الحركات الإعرابية في بيان المعنى ، و إن كان ذلك في بداية حديثه ، إلا أنه أثبتته حيث ذهب إلى أنه أي الإعراب مزيل للبس أحيانا ، و مساعد على الفهم ، و لكنه لم يحدد المقدار الذي يمكننا به اللجوء إلى الإعراب أو تركه ، فهل هو عملية إختيارية يلجأ اليها الانسان في وقت و يتركها في وقت آخر ؟ ! .

و قد ذهب عبد الرحمن أيوب كذلك الى عدم وجود تلازم بين وجود الإعراب و بين الحاجة لتمييز المعاني التركيبية المختلفة ، "فهناك بعض الحالات الاعرابية المختلفة في الدلالة مع إتحاد علامات إعرابها ، و معنى هذا عدم وجود تلازم بين وجود الإعراب و بين الحاجة لتمييز المعاني التركيبية المختلفة،وإذا انعدم التلازم انعدمت السببية "(3). و زعم كذلك أن العربية تجنح كثيرا الى مكان الكلمة في التركيب ،لأنها حسب ما يرى تمثل مرحلة متوسطة

1 - عبد الله الخثران ، ظاهرة التصريف الاعرابي، مرجع سابق ،ص 178.

2- ضومر ،جبر فلسفة اللغة العربية و تطورها ، طبع بمطبعة المقتطف و المقطم ، (1958) .

3- أيوب عبد الرحمن ، دراسات في النحو العربي ، مؤسسة الصباح ، الكويت ، 32-33 .

بين إلتزام الحالة الإعرابية و بين التخلص منها، و اعتمادها على الإعراب ليس اعتمادا كاملا .

و قد وقف العقاد رحمه الله مدافعا عن الاعراب ، و مبينا أثر الحركة الاعرابية في المعنى أمام هذه الآراء الراضية لهذا الأثر و أنه لا يتجاوز وصل الكلام . و أوضح بأن الذين يرون أن الحركة الاعرابية مهمة فانه يثبت في اعتقادهم أن الاعراب مسألة جوهرية ، و ليس بالمسألة العرضية ، و من رأى أن الحرف هو المهم سهل عنده أن ينظر إلى الاعراب كأنه زيادة طارئة يأتي بها الوصل أو الفصل بين الكلمات . و نظر إلى الحركة على أنها مهمة كالحرف بل و تزيد عليه في الأهمية أحيانا ، لأن الكلام المنطوق سابق للكلام المكتوب ، و لأن الحركات هي وسيلة التوكيد و التثبيته بخلاف الحروف ، يقول رحمه الله: "لقد كان للحركات في العربية شأن لا نحيط اليوم بجميع دلالاته و معانيه ، ولكن نلحظه في الاعراب و في غير الإعراب ، و نلحظه في أول الكلمة و وسطها كما نلحظه في نهايتها و اتصالها بغيرها ، و نرى أن الاستغناء عنه يلجأ الى تغيير بنية الجملة كلها كما تتغير بنيتها أحيانا من فعلية إلى اسمية ، و من ترتيب مختلف إلى ترتيب مطرد في جميع التركيب" (1).

وخلاصة القول في هذه المسألة، أي أثر الحركات الإعرابية في الجملة. أنها قد أثارت خلافا بين الدارسين (القدماء والمحدثين)، فالقدماء باستثناء (قطرب) ذهبوا إلى أنها ذات دلالة على المعنى، ولا يمكن الاستغناء عنها في هذا الجانب، وأخذ بهذا الرأي بعض المحدثين من الدارسين ودافعوا عنه، إلا أن قطربا قد حصر أثرها في الجانب الصوتي، أي وصل الكلام، وهي وإن كانت تصل الكلام إلا أنها لا تقتصر على هذه الوظيفة، ولكنها ذات دلالة على المعاني لا يمكن إغفال النظر عنها، أما ابن خلدون فقد مثل مذهبها مخالفا لذلك، حيث ذهب إلى أن حركات الإعراب قد أدت غرضا أساسيا في اللغة ساعة الحاجة إلى ذلك، ويتمثل ذلك بضبط قواعد الإعراب لمعرفتها في المرحلة الأولى من حياة الدولة الإسلامية،

1- محمود العقاد ، بين الكتب و الناس ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط1(1966) ، 440، 441 .

مخافة وصول اللحن إلى القرآن والسنة، ويرى أنه بزوال هذا السبب تزول الحاجة إلى الإعراب وحركاته، ويستعاض عنه ب (سياق الحال، وقرائن الكلام) ، وعد الإعراب وقوانينه من باب (خرفشة النحاة)، وبذلك يكون أول الدعاة إلى استخدام اللهجات العامية والاستغناء عن الفصحى، وقد أخذ برأي ابن خلدون السابق بعض المحدثين وإن لم يشيروا إليه، ودعوا كذلك إلى هدر الإعراب كاملاً، لأنه قد شكل، من وجهة نظرهم عائقاً أمام الدرس النحوي داعين إلى العاميات، وهي دعوات هدامة مستهدفة للغة العربية والدين الإسلامي، للعلاقة الوثيقة التي تربط بينهما، فلا يمكن الفصل بين النحو والإعراب، ولا يمكن إغفال أثر الحركة في الدلالة على المعنى، فهما كما يقول أبو حيان "أن الكلام كالجسم والنحو كالحلية، وأن التمييز بين الجسم والجسم إنما يقع بالحلي القائمة، والأعراض الحالة فيه، وإن حاجته إلى حركة الكلمة بأحد وجوه الإعراب، حتى يتميز الخطأ من الصواب، كحاجته إلى نفس الخطاب" (1).

ويبدو لي أن من أفضل الآراء التي يمكن أن ترتضي في بيان أثر الحركة الإعرابية ما ذهب إليه الدكتور عبد القادر مرعي، حيث ربط بين الأثرين (الصوتي والنحوي) للحركات الإعرابية، فهي وإن كانت تصل الكلام، فهي أيضاً مؤدية للمعاني بالتآلف مع غيرها من القرائن في الجملة أولاً، ومن ثم على مستوى التركيب بأكمله.

المبحث السادس : قرائن الكلام وسياق الحال :

يبدو أن منطلق ابن خلدون تجاه مسألة عدم وجود أثر للحركات الإعرابية في الدلالة على المعنى، ينبثق من وجهة نظره إلى اللغة على أنها وسيلة للتواصل والتفاهم، فما دامت هذه اللغة قد أدت الوظيفة، في عصره دون اعتماد على الإعراب وحركاته، فهذا مدعاة لتركه، أي الإعراب.

¹ -مركم، عبد العال سالم، القرآن وأثره في الدراسات النحوية، القاهرة، 1968، 263.

غير أن ابن خلدون، وإن ذهب إلى أن فقدان الحركات الإعرابية في عصره لم يؤثر في فصاحة اللغة وبلاغتها، إلا أنه لم يترك الأمر دون تحديد، بل اقترح بديلاً لذلك وسماه ب (قرائن الكلام) ويقصد بها (الجو الخارجي الذي يحيط بالكلام من ظروف وملابسات، فهو الخلفية غير اللغوية للكلام أو النص) ⁽¹⁾، وقد تحدث عن هذه القرائن في ثلاثة مواضع من مقدمته: الأول منها في الباب السادس حين تحدث عن (لغة العرب لهذا العهد) والثاني في الفصل السابع والأربعين، وهو يتحدث عن (لغة أهل الحضرة والأمصار)، وفي الفصل الحادي والستين، وهو يتحدث عن (أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد).

ومهد الحديث عن هذه المسألة حيث ذهب إلى أن العناية بلسان مضر من أجل الشريعة، مخافة اللحن والخطأ، وخمل ذلك النحاة على الاستنباط والاستقراء، "وليس عندنا لهذا العصر ما يحملنا على ذلك ويدعونا إليه" ⁽²⁾. فالإعراب كما يرى وجد لغرض لم يعد له حاجة في عصره، وفقدانه لم يهدم أداء اللغة لمعناها الصحيح البليغ، ومن هنا يمكن أن نعتاض عنه أي (الإعراب) ب (قرائن الكلام) من تقديم وتأخير وغيره منه هذه القرائن، التي تدل على خصوصيات المقاصد، "لأن الألفاظ بأعينها دالة على المعاني بأعينها، ويبقى ما تقتضيه الأحوال ويسمى (بساط الحال) محتاجاً إلما يدل عليه، وكل معنى لا بد وأن تكتفه أحوال تخصه، فيجب أن تعتبر تلك الأحوال في تأدية المقصود، لأنها صفاته، وتلك الأحوال في جميع الألسن أكثر ما يدل عليها بألفاظ تخصها بالوضع، وأما في اللسان العربي، فإنما يدل عليها بأحوال كصفات في تراكيب الألفاظ وتأليفها من تقديم أو تأخير أو حذف أو حركة إعراب" ⁽³⁾.

فالقارئ في نظر ابن خلدون هي ما في اللسان العربي من الكيفيات في تراكيب الألفاظ وتأليفها، وهذه الكيفيات على النحو التالي بحسب ما يقابلها من المصطلحات الحديثة:

¹- عبيانة، والزعيبي، علم اللغة المعاصر مقدمات وتطبيقات، 48.

²- ابن خلدون، المقدمة، 1142/4. 1143.

³- ابن خلدون، المقدمة، 1141/4. 1142.

التقديم والتأخير، وهي قرينة الرتبة.

الحذف، مظهر من قرينة التضام.

حركة الإعراب، قرينة العلامة الإعرابية.

الحروف غير المستقلة. قرينة الأداء.

فمهمة اللغة عند ابن خلدون تأدية المقصود والإبانة عما في النفس، "وكل منهم (أهل الأمصار) متوصل بلغته إلى تأدية مقصودة والإبانة عما في نفسه، وهذا معنى اللسان واللغة، وفقدان الإعراب ليس بضائر لهم، كما قلنا في لغة العرب لهذا العهد" (1). ومضمون هذا الفهم عند ابن خلدون للغة هو ما يحدد به اللغويون معنى اللغة، فهي مواصفات أو اصطلاحات عرفية يعبر بها كل قوم عن أغراضهم (2).

ويربط ابن خلدون في أداء المعنى بين ما سماه (أصل المعنى) و(كمال المعنى) وأنهما معا يتكاملان في إفادة المدلول المقصود من الكلام لأنه "عبارة وخطاب ليس المقصود منه النطق فقط"، إفادة المقصود من الكلام يتحقق بأداء الألفاظ لمعانيها، أي بالقرائن كلها ومنها الإعراب لا بالإعراب وحده، فيقول: "ولم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا الحركات في أواخر الكلم فقط، وهو بعض من أحكام اللسان (3)". وبذلك يكون ابن خلدون قد خالف الكثير من الباحثين الذين نظروا إلى الإعراب على أنه كل شيء في أحكام اللسان العربي، فتصدى لذلك للرد على (خرفشة النحاة وأهل صناعة الإعراب).

ومع الإقرار بقول ابن خلدون إن الإعراب ليس وحده هو الدال على المعنى في اللسان العربي من قرائن الكلام، إلا أن إتقانه شرط من شروط البلاغة ومطلب من مطالب تأدية

¹ - ابن خلدون، المقدمة، 1145/4.

² - الرسالة، الفصل الأول، مسألة: مفهوم اللغة.

³ - ابن خلدون، المقدمة، 1142/4.

المعنى المقصود، لأن القرائن الأخرى ربما لا تفي بتأدية المعنى دون اللجوء إلى حركات الإعراب، وتوضح أهمية الحركة الإعرابية في تأدية المعنى كما في قوله تعالى: (إنما يخشى الله من عباده العلماء) ⁽¹⁾، فغياب الإعراب في مثل هذا الموضع يغير المعنى تماما عما هو مراد، ومما يوضح أهمية الحركة الإعرابية في تعبيرها عن المعاني قولنا: (نحن العرب)، و(نحن العرب)، ففي الجملة الأولى "نحن العرب" دلالة الرفع على أنها إخبارية، وفي الجملة الثانية "نحن العرب" نقلتها الفتحة من باب الإخبار إلى باب الإفصاح والتأثير ⁽²⁾.

ويدعو ابن خلدون كذلك إلى إعادة النظر في اللسان العربي، واستقراء أحكامه لوضع قوانين وأحكام تخص هذه القرائن، تكون مغنية عن الحركات الإعرابية، يقول: "ولعلنا اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد، واستقرينا أحكامه نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه، فتكون لها قوانين تخصصها، ولعلها تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر، فليس اللغات وملكاتنا مجانا" ⁽³⁾.

ولم يقتصر أمر القرائن عند ابن خلدون على النثر وحده، وإنما تجاوزه إلى الشعر، فالشعر وجد في لغة العرب كما وجد في لغات العجم، فليونان شعرائهم وللفرس شعرائهم كذلك، والشرع موجود بالطبع في كل لسان، لأن الموازين على نسبة واحدة في أعداد المتحركات والسواكن وتقابلها موجود في طبائع البشر.

ولم يُهجر الشعر في عصر ابن خلدون، إلا أن الشعراء لم يستعملوا لغة مضر في أشعارهم، وهذا اللون مرفوض عند النحاة والبلاغيين، بل هو مستهجنومردول وفاقد للإعراب، لكن ابن خلدون يرفض الرأي لأن "الدلالة بحسب ما يصطلح عليه أهل الملكة، فإذا عرف اصطلاح في ملكة واشتهر صحت الدلالة، وإذا طبقت تلك الدلالة المقصودة ومقتضى

¹ - سورة فاطر، الآية ، 28.

² - مرعى، الحركات الإعرابية، مرجع سابق ، 204 . 205.

³ - ابن خلدون، المقدمة ، 1143/4.

الحال، صحت البلاغة، ولا عبرة بقوانين النحاة في ذلك، وأساليب الشعر وفنونه موجودة في أشعارهم هذه ما عدا حركات الإعراب في أواخر الكلم، فإن غالب كلماتهم موقوفة الآخر، ويتميز عندهم الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر بقرائن الكلام لا بحركات الإعراب" (1).

فالدلالة عند ابن خلدون بحسب الاصطلاح والعرف، والبلاغة تتم بالمطابقة لمقتضى الحال، والكلام غير المعرب يفيد المقصود منه من صحة الدلالة وكمالها، وحركات الإعراب يُستغنى عنها بالقرائن، ويمثل على ذلك ببعض الأشعار من عصره حيث أنها خلت من الإعراب، ومع ذلك لم تفقد الدلالة على المعنى، ومن هذه الأشعار على لسان الشريف بن هاشم يبكي الجازية بنت سرحان، ويذكر ظعنهما مع قومها إلى المغرب (2)

قال الشريف ابن هشام على للأعاجم ترى كبدى حرى شكت من زفيرها

يعز للأعاجم أين ما رأيت خاطري يرد أعلام البدو ويلفي عصيرها

وماذا شكت الروح مما طرأها عذاب ودائع تلف الله خبيرها

وقال لهم حسن بن سرحان غربوا وسوقوا النجوع إن كان ناهو نميرها

ويدلص وسره سها بالتسامح و باليمن لا يجعد وافي صغيرها

و من ذلك أيضا شعر لإمرأة من عرب نمر بن بنوحي حوران قتل زوجها فبعثت إلى أحلافه من قيس تغييرهم بطلب ثأره، فتقول:

تقول فتاة الحي أم سلامة يعين أراع الله من لا رثى لها

تبيت بطول الليل ما تألف الكرى موجعة كان الشقافي مجالها

على ما جرى في دارها وبو عيالها بلحظة عين البين غير حالها

¹- ابن خلدون، المقدمة ، 4/1180.

²- ابن خلدون، المقدمة ، 4/1180. 1188.

فقد تأوى شهاب الدين يا قيس كابهم ومنتوا عن أخذ الثأر ماذا مقالها

أنا قلت إذا ورد الكتاب يسرني ويبرد من نيران قلبي ذبالها

فهذه الأبيات بعض من نماذج قدمها ابن خلدون من أشعار عصره، دلت من خلالها على أن فقدان الإعراب لم يؤثر في بلاغتها وفصاحتها، ولكن حالها على غير ما ذكر، فقد خالفت الفصحى في إعرابها وبنائها (بو عيالها، نمتو، أخذ، حميتو).

ومقارنة هذه الأشعار ببعض الأشعار القديمة أو الحديثة الخاضعة لقواعد النحو والإعراب يدرك المرء من خلالها أهمية الإعراب وحركاته في فهم النصوص، وإدراك مدلولها دون عناء، فالأدب لم يوضع لزمان معين أو لبيئة معينة، وإنما هو امتداد لكل زمان ومكان، وبذلك أثر الحفاظ على الإعراب وحركاته، مع غيره من قرائن الكلام، في إيصال فكرة الأدب وامتداده، وهذا على ما يبدو ما أغفله ابن خلدون في دفاعه عن لغة عصره وأشعارها عندما تخلصت من الإعراب واعتمدت أساس الإيفهام في ذلك العصر فقط.

وقد وافق ابن خلدون الباحثين، القدامى والمحدثين في حديثه عن قرائن الكلام وأثرها في المعنى، غلا أنه قد انفرد حين ذهب إلى أن الاعتماد عليها وحدها يغنى عن الحركات الإعرابية في بيان المعانى، ومتخذاً من ذلك وسيلة للرد على ما سماه ب (خرفشة النحاة)، ويعد الجرجاني أول من طرق هذا الباب في دلائل الإعجاز، فقد أظهر دور قرائن الكلام في تعيين المعنى النحوي عندما رأى أن كل تركيب معين في الجملة يقصد به الدلالة على شيء لا يؤديه تركيب آخر، وكل اختلاف في التركيب لا بد أن يتبعه اختلاف في الدلالة⁽¹⁾.

¹- الجرجاني، دلائل الإعجاز ، مصدر سابق ، 54/1 .55.

وأشار الرضي كذلك إلى دور هذه القرائن في تحديد المعنى، وخص بذلك الرتبة في حال غياب الحركة الإعرابية "فإذا انتفى الإعراب اللفظي في الفاعل والمفعول معا مع انتفاء القرينة الدالة على تمييز أحدهما عن الآخر بتقديم الفاعل" (1).

وقد تنبه ابن يعيش كذلك إلى نوع آخر من أنواع القرائن، وهي القرينة (الحالية)، مبينا أثرها في إيصال المعنى، فيقول: "أعلم أن المبتدأ والخبر محل الفائدة، فلا بد منهما إلا أنه قد توجد قرينة لفظية أو حالية تغني عن النطق بأحدهما فيحذف لدالاتها عليه، لأن الألفاظ إنما جيء بها للدلالة على المعنى" (2).

وتتبين من خلال الآراء السابقة وجهة نظر القدماء إلى القرائن وأثرها في المعنى، إلا أنهم لم يفصلوا بينها وبين الحركات الإعرابية فهي واحدة من القرائن في حال غيابها يمكن الفهم بالاعتماد على غيرها من القرائن، ومثال ذلك في حال تعذر ظهور الحركة الإعرابية في مثل قولنا: ضرب عيسى موسى، نلجأ إلى القرائن الأخرى كالرتبة مثلا وغيرها من القرائن.

ولم يخرج الباحثون المحدثون عما وجدناه عند القدماء في مسألة القرائن، وأثر تضامها في بيان المعنى، فقد ذهب تمام حسان إلى أن العلامة الإعرابية بمفردها لا تعين على تحديد المعنى، فلا بد من الأخذ بتضافر القرائن، "وهذا القول صادق على كل قرينة أخرى سواء أكانت معنوية أم لفظية" (3)، والقرائن المعنوية هي: الإسناد، والتخصيص، والنسبة، والتبعية، والمخالف، والقرائن اللفظية: العلامة الإعرابية، والرتبة، الصيغة، والمطابقة، والربط، والتضام، الأداة، و النغمة.

¹ - الأستريادي، شرح الكافية، ت: عبد الحفيظ شلبي، (1403 . 1983)، 72/1.

² - المصدر نفسه، ص 73

³ - حسان، اللغة العربية، معناها ومبناها، مرجع سابق، 207.

المبحث السابع : الإيجاز في اللغة العربية :

لقد ذهب ابن خلدون إلى تفضيل اللغة العربية على غيرها من اللغات، لقدرتها على توضيح المعاني بغير الكلمات، وهي سمة لم تدركها، على حسب ما يرى، أي لغة من لغات العالم باستثناء العربية، فيقول في هذا الصدد: "ولذلك نجد كلام العجم في مخاطباتهم أطول مما تقدره بكلام العرب"⁽¹⁾، وبذلك فسر قوله صلى الله عليه وسلم: "أوتيت جوامع الكلم، واختصر لي الكلام اختصار"⁽²⁾.

واللغة العربية لم تحقق الإيجاز على مستوى الحركة الإعرابية في دلالتها على المعاني المختلفة، وإنما التركيب بأكمله يوحي بهذه السمة من خلال تعبيره عن الكثير من المعاني دون ذكره "فكل معنى لا بد وأن تكتفه أحوال تخصه، فيجب أن تعبر تلك الأحوال في تأدية المقصود لأنها صفاته، وتلك الأحوال في جميع الألسن أكثر ما يدل عليها بألفاظ تخصها بالوضع، وأما في لسان العربي فإنما يدل عليها بأحوال وكيفيات، في تراكيب الألفاظ وتأليفها، من تقديم أو تأخير أو حذف أو حركة إعراب. وقد يُدل عليها بالحروف غير المستقلة، ولذلك تفاوتت طبقات الكلام في اللسان العربي بحسب تفاوت الدلالة على تلك الكيفيات، فكان الكلام العربي لذلك أوجز وأقل ألفاظاً وعبارة من جميع الألسن"⁽³⁾.

فباللغة العربية في نظر ابن خلدون أعطيت سمات جعلتها أوجز اللغات وأكثرها تعبيراً بأقل عدد من الكلمات معتمدة على الأحوال والكيفيات، ويأتي على ذكر هذه السمات التي جعلت العربية على هذه الحال في غير مكان من المقدمة، فيقول: "ألا ترى أن قولهم (زيد جاءني) مغاير لقولهم (جاءني زيد) من قبل أن المتقدم منهما هو الأهم عند المتكلم، فمن قال (جاءني زيد) أفاد أن اهتمامه بالمجيء قبل الشخص المسند إليه، ومن قال: (زيد

¹ - ابن خلدون المقدمة، 4/1128. 1129.

² - ابن خلدون، المقدمة، 4/1128، روي الحديث في صحيح مسلم عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "تضرب بالرعب على العدو، وأوتيت جوامع الكلم"، ج1/371.

³ - ابن خلدون، المقدمة، 4/1129.

جائني) أفاد أن اهتمامه بالشخص قبل مجيء السند، وكذا تأكيد الإسناد على الجملة، كقولهم: زيد قائم، وإن زيدا قائم، وإن زيدا لقائم، فتغايرت كلها في الدلالة، وإن استوت في الإعراب" (1).

ويستند ابن خلدون كذلك في تأييد فكرته تجاه اللغة العربية وما تمتاز به من إيجاز ووضوح في التعبير عن المعاني والأحوال والكيفيات بأقوال بعض العلماء السابقين، ومن ذلك بما يحكى عن عيسى بن عمرو وقد قال له بعض النحاة (2): إني أجد في كلام العرب تكرار في قولهم: زيد قائم، وإن زيدا قائم، وإن زيدا لقائم والمعنى واحد، فقال: إن معانيها مختلفة:

فالأول : لإفادة الخالي الذهن من قيام زيد.

والثاني : لمن سمعه مترددا فيه.

والثالث : لمن عرف بالإصرار على إنكاره، فاختلقت الدلالة باختلاف الأحوال" (3).

وحقيقة الأمر أن هذه المسألة (الإيجاز في اللغة) تنال اهتماما كبيرا في الدراسات اللغوية الحديثة، وتسمى بمبدأ (الإقتصاد في اللغة)، إلا أن هذه الدراسات لا تنظر إلى هذه المسألة بمنظور ابن خلدون حين حصرها في العربية وحدها، فمبدأ الإقتصاد في اللغة مبدأ لغوي شامل ويظهر في كل لغة عبر كيفيات وأساليب متنوعة، منها الإعراب، والتقديم والتأخير، والحذف والعطف، وغيرها من الأساليب التي لا تقتصر على العربية وحدها دون سواها ولذلك "لا بد من الاعتراف بأن رؤية صاحب المقدمة تضيق بعض الشيء عندما يحكم للعربية بالتفوق في الوضوح والإبانة، والذي يميز بين اللسان واللسان لا يكمن في

¹ - ابن خلدون، المقدمة ، 1139/4.

² - يروى في بعض كتب التراث أن السائل كان الكندي الفيلسوف، وأن المسؤول كان أبا العباس المبرد، ينظر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مصدر سابق ، 242/1.

³ - ابن خلدون، المقدمة ، 1124/4.

طاققتها التعبيرية، وإنما في سعة التجربة البشرية التي لأصحابها ومدى شمولها، ثم إن ما يقدمه من حجج لفائدة العربية كتحميلها الحروف والحركات أو الأدوات معاني تفي بمدلولات تغنى عن التعبير عنها بألفاظ دالة أي وحدات معجمية ليس وقفنا على لغتنا، فوسائل الإفادة متنوعة في جل اللغات" (1).

وقد أثارت هذه المسألة بعض الانتقادات حول ابن خلدون، فقد ذهب عبد الواحد وافي، محقق الكتاب إلى أن اعتماد ابن خلدون في هذه المسألة على قول الرسول صلى الله عليه وسلم، "أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً"، لا يصح أن يكون هذا الحديث دليلاً على ما قرره بصدد اللغة العربية، لأن الحديث خاص بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم، وما أوتيته من بلاغة في القول وقدرة على الإيجاز والتعبير عن المعاني الكثيرة بالقليل من الألفاظ، ووضع هذا الرأي في كتابة (علم اللغة) في سياق حديثه عن اللغات الهندية الأوروبية، حيث ذهب إلى أن الأصل في الكلمة في هذه اللغات يشير إلى معناها العام وما عدا ذلك فيشار إليه ببعض العلامات، وبعض الأصوات التي تختتم بها الكلمة لتعيين وظيفتها في الجملة (2).

وذهب الطيب بكوش إلى أن هذا الرأي (الإيجاز في العربية دون سواها) يعتمد الإنطباع والظن أكثر مما يعتمد البرهان، وأن ما قدمه ابن خلدون من أمثلة توضح إيجاز اللغة العربية من حركات وأساليب تتمثل في التقديم والتأخير وغيرها في التعبير عن المعاني، أمر لا يقتصر على اللغة العربية وحدها (3).

وعلى ما يبدو أن حصر ابن خلدون لمسألة الإيجاز في اللغة العربية دون غيرها من لغات العالم عائد إلى عدم اطلاعه بشكل واسع على اللغات الأخرى، مما دعاه إلى هذا

1- المهيري، أعلام وآثار من التراث اللغوي، مرجع سابق، 147.

2- وافي، علم اللغة، مرجع سابق، 200، 201.

3- البكوش، الطيب، العلاقات بين الألسن ومستوياتها في التراث، حوليات الجامعة التونسية، ع36، 1995 م، ص14.

المذهب، وكما دعاه أيضا إلى حصر ظاهرة الإعراب، فيما سبق، على العربية وحدها غير أن النقوش والوثائق التاريخية أثبتت عكس ذلك، فهذه الظاهرة كانت سائدة في كثير من لغات العالم، أضف إلى ذلك نظرة القداسة، سواء عند ابن خلدون أو غيره من السابقين، تجاه اللغة العربية فهي لغة القرآن الكريم، والسنة النبوية، فأعطيت من العناية الربانية حظا لم تتله غيرها من لغات العالم، وهذا الأمر على ما يبدو كان سببا في تقييد بعض السمات والظواهر اللغوية في اللغة العربية دون غيرها من لغات العالم.

المبحث الثامن: مناهج دراسة النحو وأثرها في تحصيل متعلميه:

شغلت قضية النحو العربي العلماء والمربين والمدرسين قديما وحديثا، فمع أن درس النحو العربي مأخوذ بكل الجد الواجب، فإن اثره في السنة المتعلمين قليل التأثير، فالنحو ليس من المواد ذات الجذب النفسي للمتعلمين، وأن الإقبال عليه أقل من تقبل غيره من العلوم العربي، وهذا الأمر لا يرتبط بصعوبة هذا العلم وحده، وإنما أيضا بالظروف الفريدة التي نشأ فيها، والمصادر المختلفة التي قدمت له المادة اللغوية⁽¹⁾. فقد نقل الجاحظ عن الخليل ابن أحمد قوله: "لا يصل أحد من علماء النحو إلى ما يحتاج إليه، حتى يتعلم ما لا يحتاج إليه"⁽²⁾.

فهذه الظروف التي نشأ بها علم النحو كان لها الأثر الواضح في قلة تحصيل متعلميه

أو نفورهم منه، وخير من صور ذلك المازني (ت249هـ) بشعره⁽³⁾:

تفكرت في النحو حتى ملل	ت وأتعبت نفسي له والبدن
وأتعبت بكرا وأصحابه	بطول المسائل في كل فن

¹- عون، دراسات في اللغة والنحو العربي، مرجع سابق، 87.

²- الجاحظ، الحيوان، مصدر سابق، 37/1. 38.

³- ابن عبد ربّه، العقد الفريد، مصدر سابق، 316/2.

فكنت بظاهره عالما
وكنت بباطنه ذا فطن
وللواو باب إلى جنبه
من المقت أحسبه قد لعن
إذ قلت : هاتوا لماذا يقا
ل لست يأتيك أو تأتين
أجيبوا: لما قيل هذا كذا
على النصب؟ قالوا: لإضمار أن
وما رأيت لها موضعا
فأعرف ما قيل إلا بظن
فقد خفت يا بكر من طول ما
أفكر في أمر "أن" أن أجن

وقد تجاوزت الشكوى أمر المتعلمين إلى المعلمين أنفسهم، فهذا الجاحظ يستصعب شروح أبي الحسن الأخفش لبعض المسائل في كتابه سيبويه، فيقول له: "أنت أعلم الناس بالنحو، فلم لا تجعل كتبك مفهوم كلها؟. وما بالنا نفهم بعضها ولا نفهم أكثرها؟ وما بلك تقدم بعض العويص وتؤخر بعض المفهوم" (1).

بل إن النحاة أنفسهم كذلك قد استصعبوا بعض كتب النحو وما تعرضه من مسائل في هذا العلم، ومن ذلك استصعاب الأخفش لبعض كتب النظام وأضرابه، فقد ذكر أنه لم يفهم أكثرها (2). فإذا كان هذا حال المثقفين من النحاة أنفسهم، فما حال الأجيال التالية التي أخذت بعيدا عن مسار اللغة، واختلطت بغيرها من الأعاجم وبعدت عن ملكة اللسان؟.

وقد أثارت قضية صعوبة هذا العلم وما يطرح من مسائل مختلفة تخصه اهتمام ابن خلدون، فقام على رصد هذه الظواهر واستجلائها من خلال النصوص المنطوقة، فجاءت آراؤه معتمدة على الملاحظة الشخصية الدقيقة، واعتمادا على هذه الرؤية أيضا فأبدى آراءه النقدية تجاه منهج النحاة في دراسة اللغة سواء أكان ذلك في الإطار العام لدراساتهم ومدى

¹- الجاحظ، الحيوان، مصدر سابق، 91/1، 92.

²- الجاحظ، الحيوان، 91/1.

تأثرهم بالعلوم الأخرى، أم كان ذلك على مستوى المنهج المتبع في التأليف لهؤلاء النحاة في كتبهم ومباحثهم.

ويمكن رصد هذه الآراء في اتجاهين: الأول ويقوم على دراسة العلاقة بين النحو والمنطق، والثاني ويتمثل في طريقة النحاة في عرض مسائل اللغة في مؤلفاتهم، وما لهذه الطرائق من أثر في تحصيل دارسيها من أبنائها، أو من غيرهم من المستعمرين والداخلين إلى الإسلام من الأمم الأخرى:

أولاً : العلاقة بين النحو والمنطق:

لقد تأثر النحاة في أثناء دراستهم للغة بقوانين المنطق والاستناد إليها في تحليل قضايا اللغة، وهذا الأمر نتيجة لحركة الترجمة في العالم العربي في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، وهي حركة جديدة قامت على نقل الثقافات الأجنبية إلى العربية وينقل السيوطي ما يشير إلى ذلك بقوله: " قال محمد بن علي الخرساني :

المنصور أول خليفة قرب المترجمين، وعمل بأحكام النجوم، وأول خليفة ترجمت له الكتب السريانية والأعجمية إلى العربية " (1).

وقد صادف المنطق الأرسطي في القرون الوسطى المسيحية والإسلامية نجاحاً لم يصادفه أي علم آخر، وقد اقتصرات عملية التأثير في البداية عند علوم الفقه والكلام والفلسفة، ثم امتد هذا الأمر حتى شمل دراسات أخرى ومن بينها علوم اللغة، وقد أثر فيها منطق الأرسطي من جانبين: أحدهما موضوعي، والآخر منهجي، فتأثر النحو العربي، عن قرب أو عن بعد، بما ورد على لسان أرسطو في كتبه المنطقية من قواعد نحوية، وأريد كذلك بالقياس النحوي أن يحدد ويوضع على نحو ما حدده القياس المنطقي (2).

¹ - السيوطي، تاريخ الخلفاء، مصدر سابق، 229/1.

² - أنيس، من أسرار اللغة، مرجع سابق، 133. 134.

وقد توقف ابن خلدون في مقدمته عند هذه الظاهرة، وأبدى رفضه تجاه الاعتماد المطلق على قوانين المنطق والاستناد إليها في دراسة قضايا اللغة والنحو، فيقول: "أصبحت صناعة العربية كأنها من جملة قوانين المنطق العقلية أو الجدل وبعدت عن مناحي اللسان وملكته" (1).

بناء على ما سبق نجد أن ابن خلدون يرفض فكرة التعامل مع اللغة على بناء على أسس منطقية أو جدلية أو عقلية ن فما ينطبق على علم المنطق وعلم الجدل لا يمكن أن ينطبق على دراسة اللغة، فكأن ابن خلدون يضع أمام النحاة فكرة تقوم على أساس دراسة اللغة دراسة وصفية " أي أن يصف (الباحث) الظاهرة اللغوية وصفا موضوعيا يعكس حقائق اللغة كما في الاستخدام الفعلي بعيدا عن المنطق الفلسفي والاتجاه المعياري " (2).

ولعل إفادة النحاة من طرائق المنطق الأرسطي، واتخاذها حكما فيما يدور بينهم من جدل ونقاش في مسائل المحو على وجه الخصوص يكشف عما بينهما (المنطق والنحو) من صلة وثيقة، ويعد أبو حيان التوحيدي من أوائل الذين كشفوا عن هذه الصلة، وأكد عليها، وذلك في كتابة (المقابسات) تحت باب "ما بين النحو والمنطق من مناسبة غالباً ومثابهة قريبة" فيقول: "لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة، والشك من اليقين، غلا بما حوينا من المنطق وملكناه من القيام به، واستفدناه من واضعه علي مراتبه وحدوده، واطلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه" (3).

ويبدو كذلك أن بعض النحاة كانوا يسعون سعياً حثيثاً وراء هذا التعقيد في النحو من منطلق فلسفي حتى يجعلوا من طلاب العربية محتاجين إليهم، حبا في فرض سلطانهم العلمي من جهة، وسعياً وراء الكسب المادي من جهة أخرى، ويتضح هذا من رد الأخص

¹ - ابن خلدون، المقدمة ، 1148/4.

² - عبابنة، والزعيبي، علم اللغة المعاصر ، مرجع سابق، ص 16.

³ - أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ت: محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970.

على الجاحظ في المسألة السابقة إذ يقول: "أنا رجل لم أضع كتبني هذه لله، وليس هي من كتب الدين، ولو وضعتها هذا الوضع الذي تدعوني إليه، قلت حاجتهم إلي ما فيها، وإنما كسبت في هذا التدبير إن كنت إلى التكبس ذهبت" (1).

ففي النص السابق إشارة واضحة إلى سعي بعض النحاة عن قصد إلى التعقيد في الدرس النحوي، ومن أشكال هذا التعقيد الميل إلى فلسفة اللغة في أثناء إرساء قواعدها أو في أثناء مناقشة مسألة من مسائلها، معتمدين في ذلك على منطلق منطقي.

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن مهاجمة النحاة المسرفين في اللجوء إلى الدرس اللغوي لم تقتصر على الأدباء أو الشعراء، بل تجاوز الأمر ذلك حيث نجد بعض النحاة أنفسهم قد وجه نقدا لهؤلاء المسرفين فيه، ومن ذلك ما يروى في كتب التراث من أن أبا علي الفارسي قد وجه نقده لنهج علي بن عيسى الرماني، الذي يراعي فيه الحقائق المنطقية ويحرص على الاحتذاء بها، يقول: "لو كان النحو ما يقوله الرماني لم يكن معنا منه شيء ولو كان النحو ما نقوله لم يكن معه منه شيء" (2).

ومن النحاة الرافضين لفكرة التأثير بالمنطق في دراسة مسائل اللغة، والداعين كذلك إلى ضرورة التخلص من ذلك ما وجد عند الزجاجي إذ يقول: "الإسم في كلام العرب ما كان فاعلا أو مفعولا أو واقعا في حيز الفاعل والمفعول به....، ولأن المنطقيين وبعض النحويين قد حدوه حدا خارجا عن أوضاع النحو، فقالوا: "الإسم صوت موضوع دال باتفاق على معنى غير مقرون بزمن، وليس هذا من ألفاظ النحويين، وإنما هو من كلام المنطقيين وإن كان قد تعلق به جماعة من النحويين، وهو صحيح على أوضاع المنطقيين ومذهبهم لأن غرضهم غير غرضنا" (3).

1- الجاحظ، الحيوان، 91/1.

2- ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، مصدر سابق، 31.

3- الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، مصدر سابق، 48.

وقد أشار ابن خلدون كذلك إلى أن تأثر النحاة بالمنطق الأرسطي لم يكن في مرحلة مبكرة من مراحل دراسة اللغة، وهي المرحلة التي يطلق عليها مصطلح (الاستقراء)، ويتجلى ذلك بصورة واضحة من خلال حديثه عن الخليل ومنهجه في دراسة اللغة الذي "هذب الصناعة وكمل أبوابها"⁽¹⁾، ومن ثم سيبويه الذي أخذ بنهج أستاذه "فكمل تفاريعها، واستكثر من أدلتها وشواهدا ووضع فيها كتابه المشهور الذي صار إماما لكل ما كتب فيها من بعده"⁽²⁾.

وتمتد هذه المرحلة قرابة قرن كامل، إذ تبدأ منذ نشأة التفكير النحوي والمحاولات المختلفة للكشف عن الظواهر اللغوية وصوغها في قواعد نحوية، وتنتهي بالخليل وتلميذه سيبويه الذين يعدان قمة هذه المرحلة في تحديد الأصول العامة للبحث النحوي، "والملاحظ بوضوح في هذه المرحلة تجرد الإنتاج النحوي فيها من التأثير بمؤثرات إغريقية بصفة عامة، وبرأته من التأثير بالمنطق والفلسفة بوجه خاص، ولعل السر في ذلك يعود إلى أن المشكلات التي أثرت بين النحاة في هذه المرحلة كانت مشكلات داخلية، خاصة بالعربية"⁽³⁾.

إذ تأثر النحاة بالمنطق الإغريقي جاء في مرحلة تالية من مراحل دراسة اللغة، وهي المرحلة التي شهدت بداية التفاعل الحقيقي بين الفكر العربي الإسلامي، وبين الأفكار غير العربية بعامة، والإغريقية منها بصورة خاصة، والمنطقية منها بوجه أخص، وهي المرحلة التي يشير إليها ابن خلدون بقوله: " ثم طال الكلام في هذه الصناعة وحدث الخلاف بين

¹- ابن خلدون، المقدمة ، 4/1130.

²- ابن خلدون، المقدمة ، 4/1130.

³- أبو المكارم، تقويم الفكر اللغوي ، مصدر سابق ، ص 68.69.

أهلها، وكثرت الأدلة والحجاج بينهم، وتباينت الطرق في التعليم، وكثر الاختلاف في اعراب كثير من آي القرآن باختلافهم في تلك القواعد" (1).

وكان النحو أحد العلوم العربية التي تأثرت في هذه المرحلة بالفكر الإغريقي، وقد تأثر بعض النحاة بالبناء المنطقي لهذا الفكر، وأبرز ما يمكن أن يعد مثالا على ذلك التآثر المتبادل بين النحو والمنطق ما يسمى عند النحاة بـ (نظرية العامل)، التي شغلت تفكير النحاة، وأخذت حيزا كبيرا في مناظراتهم النحوية، بالذات بين نحاة الكوفة والبصرة في مسائلهم الخلافية، وقد أولى النحاة القدماء هذه النظرية أهمية كبيرة، وأفردوا لها أبوابا في مؤلفاتهم، ووضعوا للعامل لانحوي نظريات عدوها من البديهييات التي لا يجوز الخروج عليها، يقول ابن خلدون في ذلك: "ثم رأوا تغير الدلالة بتغير حركات هذه الكلمات، فاصطلحوا على تسميته إعرابا، وتسمية الموجب لذلك التغير عاملا وأمثال ذلك" (2).

وتأمل أسس النظرية يوحى بوضوح إلى أنها قامت على أسس فلسفية بحثية، لأنها قامت على مبدأ (المؤثر والمتأثر)، أو العامل والمعمول، أو السبب والمسبب، وهذا الأساس له أصوله في الفكر الفلسفي فيما دار بين الفلاسفة والمتكلمين من كلام حول (مبدأ السببية) (3)، وقولهم كذلك: إن الله فاعل العالم وصانعه (4)، وقولهم: إن كل حركة توجد في الجسم، فإنما توجد لعلة محركة (5).

كما أن لمبدأ التآثر والتأثير، أو الفعل والإنفعال حضورا في الفكر المنطقي لاسيما ما يتعلق بمقولتي: "يفعل" و"ينفعل" (6)، وفسر الغزالي المقصود من مقولات أرسطو السابقة

1- ابن خلدون، المقدمة، 4/1130.

2- ابن خلدون، المقدمة، 4/1129.

3- ابن رشد، تهافت التهافت، ت: سليمان دينا، دار المعارف، القاهرة، 1964، 289، 302.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية، مصدر سابق، 2/108.

6- أرسطو، المنطق، ت: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1980، 1/62.

بقوله: القول في أن "يفعل" معناها نسبة الجوهر إلى أحد موجود منه في غيره، غير باقي الذات، كالتسخين، والتحديد، والقطع، فإن البرودة، والسخونة، والانقطاع الحاصل بالتلج والنار، والأشياء الحارة في غيرها، لها نسبة إلى أسبابها عند من اعتقد أسبابا في الوجود، فتلك النسبة من جانب السبب يعبر عنه بأن يفعل، إذا قال: يسخن، ويبرد، ومعنى يسخن: يفعل السخونة.....، فهذه النسبة هي التي عبر عنها بهذه العبارات" (1).

ويبدو تأثير النحويين بالمتكلمين والفلاسفة واضحا في أساليبهم، وحججهم، وطرق جدالهم، ومصطلحاتهم أيضا، فمثلا نجد سيبويه في حديثه عن التمييز، يقول: "وإنما فررت إلى النصب في هذا الباب، كما فررت إلى الرفع في قولك: بصحيفة طين خاتمها، لأن الطين اسم وليس مما يوصف به، ولكنه جوهر يضاف إليه ما كان منه، فهكذا مجرى هذا وما أشبهه" (2).

فالجوهر والعرض ليسا من مصطلحات النحويين وكلنهما من مصطلحات الفلاسفة والمتكلمين، وغن العديد من المصطلحات استعارها النحاة العرب من الثقافة اليونانية (3).

ومن ذلك أيضا مصطلح (الظرف) عند البصريين والذي يقابل عند الكوفيين مصطلح (المحل) أو (الصفة)، يقول المخزومي: "ومجافاة الكوفيين للتأثر بالفلسفة، ظاهرة في هذا المصطلح، فلم تعرف العربية كلمة (الظروف) بهذا المعنى، لأن الظرف فيها هو الوعاء، واعتبار مدلولات هذه الألفاظ أوعية للمجودات غني بالتأثير الفلسفي" (4).

فمصطلح (الظرف) المستعمل في النحو العربي جاء نتيجة التأثر بمنطق أرسطو، يقول فيرستنج: "أما بالنسبة للظرف، والذي يمكن الرجوع في تأثيره لكتاب أرسطو

1- الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، 1978، 237.

2- سيبويه، الكتاب، مصدر سابق، ج117/2.

3- فيرستنج، كيس، عناصر يونانية في الفكر اللغوي العربي، ترجمة محمود كناكري، وزارة الثقافة، الأردن، 2000، 263.

4- المخزومي، مهدي مدرسة الكوفة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر، (1377)، 310.

(angeion) ويعني (وعاء أو إناء)، فإن هذه الحجة قوية ويصعب دحضها كدليل على أثر المنطق اليوناني في بدايات النحو العربي.... وهذا يتضمن، كما يمكن أن يقال، وقوع الحدث فيه، تماما مثل الإناء، وهذا هو المعنى العربي لكلمة ظرف⁽¹⁾.

والظرف: هو كل اسم من أسماء المكان أو الزمان يراد فيه معنى "في" ، فقولنا : (صُمتُ، اليومَ، وجلستُ مكانكَ) والتقدير صمت في اليوم، جلست في مكانك⁽²⁾.

وذكر أرسطو أن الزمان والمكان كالوعاء للأشياء، إذ لا بد لكل شيء مخلوق أن يكون واقفا في زمان من الأزمنة وفي مكان من الأماكن، فهما كالوعاء له، وهذا أصل تسمية النحويين للمفعول فيه ظرفان أي: وعاء⁽³⁾.

ومن خلال ما سبق يتضح مدى تأثر النحاة بالفكر المنطقي في بناء قواعد اللغة والتي أساسها الذي ينبغي أن يقوم على منهج استقرائي تفسيري بعيدا عن ذلك التأثر بالمناهج الأخرى وهو ما نادى به ابن خلدون في نقده لسير النحاة في دراسة اللغة.

ومسألة العلاقة بين علم المنطق وعلم اللغة لا تزال مسألة نقاش وجدل بين الباحثين، ونجد كذلك أن الألسنية التوليدية والتحويلية تقف في الكثير من جوانبها الموقف نفسه الذي وقفه ابن خلدون من هذه المسألة، يقول دي سويسر: "يجب دراسة اللغة لذاتها وبذاتها".

فقول دي سويسر يشير إلى ضرورة دراسة اللغة بعيدا عن التأثر بالعلوم الأخرى، أي أن اللغة واقع بذاته له خصائصه وظروفه التي يجب أخذها في الحسبان عند القيام بالدراسة ووضع القوانين، ولا يجوز بناء هذه القواعد والأحكام بناء على أسس وقواعد بنيت عليها قوانين وقواعد علم آخر.

¹ - فيرستنج عناصر يونانية في الفكر اللغوي العربي، 49.

² - ابن أبي الوفاء، عبد الرحمن، أسرار العربية، ت: فخر صالح قدراة، دار الجيل، بيروت، ط1 (1995)، 166.

³ - أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، مصدر سابق، ص 10.

وهو ما قرره ابن خلدون سابقا بعينه، إذ إن اللغة في منظوره ملكة لسانية تقتضي دراستها من هذا المنطق دون التأثير باسس علم آخر، وهذا الأمر كان دافعا أمام بعض الباحثين المحدثين للطعن بمناهج اللغويين القدامى في دراستهم للكثير من جوانب اللغة وقواعدها، إذ بوا الكثير من هذه القواعد اعتمادا على صيغ وتراكيب مصطنعة قد تكون في بعض الأحيان مبنية على توهم لما وراء النصوص المنطوقة من معان وهذا على خلاف المنهج الذي ينبغي إتباعه في هذا الباب.

كما أن منهج النحاة لم يكن ليقف عند حد التأثير بعلوم المنطق، بل نجد أن بعضهم قد درس اللغة اعتمادا على أسس علوم أخرى، ومن هؤلاء على سبيل المثال ابن جني في خصائصه إذ تآثر بمنهج الفقهاء وتقسيمهم للأحكام الفقهية، فأراد أن يجعل للغة أصولا تقوم عليها حالها حال الفقه وأصوله، وعد هذا عند بعض الباحثين من باب الخلط في المنهج المتبع في الدراسة، يقول عفيف دمشقية: "وحاكو المتكلمين في تطعيم النحو بشيء من الفلسفة والتعليل، ونهجوا نهج الفقهاء في وضع الأصول" (1).

في حين وقف بعض الباحثين تجاه مسألة تأثير النحاة بالمنطق وغيره من العلوم الأخرى وقفة إنصاف، حيث يرون أن إنعام النظر في ما خلفه النحاة من مؤلفات يكشف عن أسس منهجية مختلفة منها ما يتسم بطابع منطقي لا جدال فيه، ومنها ما هو مستمد من المعطيات اللغوية لا يراعى إلا ما يلتمس في المنطوق عند العرب، يقول عبد القادر المهيري: "ثم تفرع هذا البحث حسب اتجاهين مختلفين:

إتجاه لغوي لم يحد عما ذهب إليه الأوائل إلا لتوضيح الأسس المنهجية، واتجاه منطقي تولد عن الخلاف بين المدارس النحوية، وتغذي من ترجمة التراث اليوناني" (2).

¹ - عفيف دمشقية، المنطلقات التأسيسية والفنية إلى النحو العربي، معهد الإنماء العربي، ط1، (1978)، 113.

² - المهيري، نظرات في التراث اللغوي، مرجع سابق، 99.

وخلاصة ما سبق نجد أن ابن خلدون قد درس أسس التعويد اللغوي دراسة تتم عن فكر لغوي حديثي لا يقصر عما نجده عند أصحاب المدارس اللغوية الحديثة، حيث نظر إلى اللغة على أنها ملكة لسانية تقتضى دراسة قوانينها وأنظمتها اتباع منهج وصفي تفسيري نابع من واقع الكلام المنطوق دون عبء بقوانين العلوم الأخرى، ويبدو كذلك أنه قد درس هذه المسألة من جانب آخر طال اهتمامه به في مقدمته، وهو جانب الاتصال الحضاري بين الأمم وما ينجم عنه من نتائج، وما ظاهرة تآثر دراسة اللغة بالمنطق الارسطي وغيره من العلوم إلا نتيجة من نتائج الاتصال الحضاري بين هذه الأمم، سواء أكان هذا الإتصال بشكل مباشر عن طريق الاختلاط والامتزاج في مرحلة نشر الإسلام، أو بشكل غير مباشر عن طريق عمليات الترجمة في العصور الإسلامية الأولى .

ثانياً: مناهج النحاة في التأليف:

لقد شاع التأليف في النحو بعد الخليل وسيبويه وظهرت المؤلفات في المسائل والأصول والفروع، وقد ساهم المختصون في ثراء المكتبة النحوية جهد ما استطاعوا، بمؤلفات تقليدية مستقلة، أو بالشرح أو بالاختصار، أو المناقشة والجدل.

وإن كانت مطولات النحو فيها جهد ذهني عميق، وتوجيهات موهلة في الإحالات والانتستطراد حول المسائل وتعدد الآراء والدفاع عنها أو ردها، فإن مختصراته وخلصاته فيها تركيز للأسلوب يؤدي إلى تعقيد الأفكار، وتجميعها تحت جمل قليلة غامضة، من الصعب استيعابها ومعرفة ما يقصد منها، وربما كان ذلك سبباً في انصراف المتعلمين عن النحو بشكل خاص، واللغة بشكل عام⁽¹⁾.

وقد أدرك ابن خلدون خطورة هذه المسألة، وأثرها على المتعلمين والمعلمين على حد سواء، وعقد في مقدمته فصلين لذلك: الأول منهما بعنوان "كثرة التأليف عائق في

¹ - عيد، في اللغة ودراساتها، مرجع سابق، ص 50، وينظر القوزي، عوض، تبسيط استخدام اللغة العربية، مرجع سابق، ص 16 وما بعدها.

التحصيل" (1)، والثاني منهما "أن كثرة الاختصارات مخلة بالتعليم" (2)، حيث ذهب إلى أن كثرة التأليف في العلوم بشكل عام، وفي النحو بشكل خاص بسبب من أسباب ضعف التحصيل، فيقول في هذا الصدد: "إعلم أنه مما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم.....ثم مطالبة المتعلم والتعليم باستحضار ذلك" (3).

ويمثل على ذلك بمجموعة من الكتب النحوية التي أكثر من تأليفها المتأخرون وتلاميذهم، والتي تقوم على الآراء والجدل، والافتراضات التي تصل إلى حد الإحالة، والتأويلات التي هدفها المصالحة بين النصوص والقواعد، التي لم يصل أصحابها إلى نتيجة سوى زيادة الأمر عسرا وتعقيدا، ومنها (شرح الكافية لابن الحاجب)، و(ارتشاف الضرب من كلام العرب لأبي حيان)، و(شرح الأشموني)، و(حاشية الخصري على ابن عقيل)، وغيرها "وهي (حسب ما يرى)، كلها متكررة والمعنى واحد، والمتعلم مطالب باستحضار جميعها وتمييز ما بينها، والعمر ينقضي في واحد منها" (4).

ويرى كذلك أن الاهتمام بهذه الكتب يجب أن يبقى محصورا في طبقة المختصين "الذين يكدون فيها أذهانهم طلبا للتوغل وتجاوز الحدود" (5). أما شغل المتعلمين العاديين بها فأمر يرفضه ابن خلدون لأن "المتعلم ولو قطع عمره في هذا كله فلا يفي له بتحصيل علم العربية وهو آلة من الآلات ووسيلة. وكلما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغوا مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها" (6).

1- ابن خلدون، المقدمة، 1107/4.

2- ابن خلدون، المقدمة، 1109/4.

3- ابن خلدون، المقدمة، 1107/4.

4- ابن خلدون، المقدمة، 1108/4.

5- ابن خلدون، المقدمة، 1108/4.

6- ابن خلدون، المقدمة، 1115/4.

وبفهم من كلام ابن خلدون السابق مسألة أخرى، وهي وجوب البحث عما في النحو العربي من نافع يجب علمه، ومن غير نافع لا يضر جهلهم إذ النحو وسيلة لخدمة اللغة، وليس غاية، فالنحو ضروري لإصلاح الكلام لتفسيره وتقبله، وإذا استخدم في اللغة بقدر حاجتها منه وفائدته لها كان مقبولاً مستساغاً، أما إذا جاوز الحاجة والفائدة غلى الإكثار دون حاجة، فإنه حينئذ يكون عبثاً في ذاته حيث يصعب فهمه واستيعابه، ولذا "صارت الصناعة النحوية كالطبيعية التي لا يمكن نقلها ولا تحويلها" (1).

وابن خلدون بهذا يقارب رأي ابن مضاء في رده على النحاة وكتب النحويين، حيث يرى "أنهم التزموا ما لا يلزمهم، وتجاوزوا فيها (صناعة النحو) القدر الكافي فيما أرادوه، فتوعرت مسالكهم، ووهنت مبانيها على أنها إذا أخذت المأخذ المبدأ من الفصول، المجرى عن المحاكاة والتخييل، كانت من أوضح العلوم برهاناً، وأرجح المعارف عند الامتحان ميزاناً، ولم تشتمل إلا على يقين أو ما قاربه من الظنون" (2)، وصرح بهدفه من تأليف الكتاب بقوله: "قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغنى النحوي عنه، وأنبه إلى ما أجمعوا على الخطأ فيه، فمن ذلك ادعائهم أن النصب والخفض والجزم لا يكون إلا بعامل لفظي" (3)، حتى صار حال النحاة عنده "كمثل رجال ذوي أموال عندهم الياقوت الرائق، والزبر جد الفائق، والذهب الإبريز والورق التي برزت في الخلوص كل التبريز، وقد خالطها من الزجاج الذي حتى ظن زبر جدا والنحاس الذي عولج حتى حسب عسجدا ما هو أبهى منظراً وأعظم في مرأى العين خطراً، وأكثر عدة وأجد جده حتى صاروا بها ألهج، وظنوا أنهم إليها أحوج" (4).

1- ابن خلدون ، المقدمة، 4/1108.

2- ابن مضاء، الرد على النحاة، ت: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2، (1982)، 72.

3- المصدر نفسه، ص 76.

4- ابن مضاء، الرد على النجاة ، مصدر سابق ، ص 81 .82.

فابن مضاء لم يقتصر في مهاجمته على نظرية العامل وحدها، لأنها فاسدة بذاتها، كما يرى، فهي تجر وارتها أيضا حشدا من علل يعجز العقل عن فهم كثير منها "لأنها لا تفسر غامضة من غوامض التعبير، ولا دفيئة من دوافن الأسلوب، وإنما تفسر فروضا للنحاة وظنونا مبهمة" (1).

إلا أن هذه الآراء التي قدمها ابن مضاء لم تلق القبول لدى الكثير من العلماء، ويرد بعض الباحثين (2) السبب في ذلك إلى بعد هذه الصرخة التي نادى بها ابن مضاء (في أصقاع الأندلس)، عن مراكز الثقافة العربية آنذاك في بغداد والشام ومصر والحجاز، كما أن المنهج الذي اختطه ابن مضاء لم يحظ كذلك بتقدير النحاة التقليديين بعده حق قدره، فغابت آراؤه عن الدرس النحوي.

وسار الزمخشري فيما بعد، وهو من أعلام القرن السادس الهجري على خطى ابن مضاء في كتابه (المفصل)، فنظر في مؤلفات سابقه فوجد أن النحو لم يتغير أو يتطور منذ عهد سيبويه، وأن المؤلفات التي ظهرت في الفترة الواقعة بينه وبين عصر سيبويه لم تخرج عن دائرة (الكتاب)، "ولعل أهم ما جد على النحو وبفضل الزمخشري هو مواجهة أحكامه وقضاياه بعقلية مستقلة، وتصور متحرر، وقد أحس كذلك بأن النحو كعلم، يدرس لذاته أولا، ولتقويم اللسان ثانيا، وفهم النص اللغوي ثالثا، وللتوفيق بين أحكامه ونصوص اللغة التي يعالجها رابعا، مختلف، وفي حاجة إلى مسايرة اللغة، وإلى تخطيط جديد" (3)، ولعل السبب في قبول فكرة الزمخشري لم يسفه رأيا للقدماء، ولم يعترض كذلك لجهودهم بالانتقاص بل سعى إلى تحقيق هدفه بهدوء ومنهجية جعلت الباحثين يتقبلون صنيعة بالرضا إلى حد ما.

1- ضيف، شوقي، مقدمة كتاب ابن مضاء، مرجع سابق، ص 7. 8.

2- عيد، أصول النحو العربي، مرجع سابق، ص 201. وينظر القوزي، تبسيط استخدام اللغة العربية، مرجع سابق، ص 19.

3- عون، تطور الدرس النحوي، مرجع سابق، ص 80.

وتكررت بعد ذلك محاولات تيسير دراسة النحو، وكان من أهمها كما يرى ابن خلدون، محاولة ابن هشام "لأنه استولى على غاية ملكته وما أحاط به من أصول ذلك الفن وتفاريحه وحسن تصرفه" (1)، حتى وصفه ابن خلدون كذلك بأنه أنحى من سيبويه.

وقد درس بعض اللغويين العرب هذه القضية بعمق واستقصاء، وكان على رأسهم إبراهيم مصطفى صاحب "إحياء النحو" حيث دعا إلى إلغاء بعض أبواب النحو والاحتفاء بأبواب عينها وحدد الإطار لكل منها، بالإضافة لبعض الآراء التي خالفت ما استقر عليه عرف الدارسين في أبواب كثيرة.

وتتوالي المحاولات في هذا المجال طلباً لتيسير النحو، وتخليصه من الكثير من الشوائب التي كانت وما تزال عثرة في طريق الكثير من المتعلمين، ومن أهم هذه المحاولات دراسة شوقي ضيف في كتابه (تجديد النحو)، وقد سار في هذا المؤلف على نهج ابن مضاء حيث دعا إلى ضرورة إعادة دراسة النحو وتخليصها يمكن أن يكون عائقاً في فهم الكثير من مرامي، وخاصة إذا اعتبرنا أن النحو وسيلة لمعرفة الكلام وفهمه، وليس غاية يسعى المرء إليها.

ومع ذلك فلم تسلم هذه الآراء التي قدمها شوقي ضيف من النقد، بل الرفض أيضاً، حالها حال ما واجهته آراء ابن مضاء من رفض كذلك فيما مضى، لأن هذا الكتاب الذي قدمه شوقي ضيف وما يحويه من آراء، في نظر الكثير من الباحثين "غير صالح في نهجه وتبويبه ومادته، ليكون عتادا يرجع إليه مؤلفو كتب النحو التعليمي، ليضعوا على أسسه كتاباً، كما كان يرجو مؤلفه" (2).

والخلاصة هنا أن الكثير من الباحثين يضمنون رأيهم إلى آراء الداعين إلى تيسير النحو، وعلى رأسهم ابن خلدون، وتبسيط المطولات في تلك المؤلفات طلباً للسهولة والتيسير

¹ - ابن خلدون، المقدمة ، 4/1108.

² - السيد ، النحو العربي بين التطوير والتيسير، مرجع سابق ، ص 251.

على المتعلمين والمعلمين في نفس الوقت، وحصر الخلافات والعلل و الأقيسة والتأويلات النحوية على المتخصصين في الدراسات النحوية لتوسعة آفاقهم في هذا المجال، مع ضرورة تخليص النحو كذلك مما يسمى (ندرة أو شذوذا)، بالإضافة إلى الاستشهادات التي تظهر فيها الصنعة والتكلف مع مراعاة عدم المس بجهود القدامى بالتسفيه أو بالانتقاص.

ولم يكتف ابن خلدون بمهاجمة المطولات من المؤلفات النحوية، فإن الأمر سيان بالنسبة كذلك للمختصرات النحوية التي وضعها النحاة بقصد التعمية والتصعيب، أو بقصد التوضيح والتيسير، فإن الكثير منها لا يصلح للمتعلمين، إذ يسبب لهم صعوبات تقصر بهم عن تحصيل العلوم، إذ يقول في هذا: "ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم يولعون بها ويدونون منها برنامجا مختصرا في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها باختصار في الألفاظ وحضو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن، وصار ذلك مخلا بالبلاغة وعسيرا على الفهم كما فعل ابن مالك في العربية، وهو فساد في التعليم وفيه إخلال بالتحصيل" (1).

ولم تكن هذه المختصرات تشكل عبئا على المتعلمين فقط، وإنما على المعلمين المشتغلين بتعليمها أيضا، فتروى كتب التراث قول أحدهم على مقدمة الجزولي ، وقد كان عالما في النحو "أنا لا أعرف هذه المقدمة، وما يلزم عن كوني ما أعرفها إلا أن أعرف النحو" (2)، فعدم المعرفة في مثل هذه المختصرات لا يضر في إدراك النحو، أو غيره من علوم العربية، لأنها عسرة الفهم لما تحمله من معان كثيرة متزاحمة، فتشغل المتعلم بحل الألفاظ، ويضيع وقته في الوسيلة بدلا من الغاية، والنتيجة التي يقرها ابن خلدون بعد ذلك

¹ - ابن خلدون، المقدمة، 1109/4.

² - ابن خلكان، وفيات الأعيان، ت: محي الدين عبد الحميد، القاهرة، (1948)، 157/3.

أن "الملكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات ملكة قاصرة كشأن هذه الموضوعات المختصرة" (1).

ويلاحظ مما سبق أن ابن خلدون قد اهتم ببيان أثر تلك المناهج التي اتبعها القدامى في دراسة النحو في العملية التعليمية وما تتركه كذلك من أثر واضح في ملكة اللسان، إذ هي الغاية عنده، وما سواها من علوم هي وسيلة لتحقيقها، حيث يتم ذلك من خلال بعض الكتب وما تحويه من نصوص كثيرة من كلام العرب: من الأمثال، والشواهد، والأشعار، وكل ذلك يتحقق عند سيبويه حيث "وضع فيها (الصناعة النحوية) كتابه المشهور الذي صار إماما لكل ما كتب فيها من بعده" (2).

ويقول أيضا: "فإنه (أي سيبويه) لم يقتصر على قوانين الإعراب فقط، بل ملأ كتابه من أمثال العرب وشواهد أشعارهم وعباراتهم، فكان فيه جزء صالح من تعليم هذه الملكة" (3).

ويحدد ابن خلدون بعد ذلك طريقة النقل لمسائل هذا العلم من كتاب سيبويه، وما شبهه من المؤلفات التي راعت أسس هذه الصناعة، فيبدأ المعلم بتلقين المتعلم بالتدرج شيئا فشيئا وقليلًا فقليلًا ف "يلقى عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب، وقرب له في شرحها على سبيل الإجمال، ويراعى في قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه، حتى ينتهي إلى آخر الفن.....وبعد ذلك يحصل على ملكة في ذلك العلم" (4). إلا أن هناك بعض المتعلمين والدارسين كذلك لكتاب سيبويه لم يفتن لهذه الخطوات المذكورة، فكانت النتيجة بالنسبة للمتعلم أن "يحصل على علم اللسان صناعة ولا يحصل عليه ملكة..... والعلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية، وليس هو نفس الكيفية" (5). وأما النتيجة بالنسبة

1- ابن خلدون، المقدمة ، 4/1109.

2- ابن خلدون، المقدمة ، 4/1130.

3- ابن خلدون، المقدمة ، 4/1148.

4- ابن خلدون، المقدمة ، 4/1110.

5- ابن خلدون، المقدمة ، 4/1148.

لدارسين فإن هذه الصناعة أصبحت في مؤلفاتهم "كأنها من جملة قوانين المنطق العقلية أو الجدل، وبعدت عن مناحي اللسان وملكته، وبعدوا عن ثمرتها"⁽¹⁾.

ومن خلال ما سبق نجد أن ابن خلدون قد طرح قضية من أهم القضايا التي نالت حظا وافرا من جهد الباحثين المحدثين، وما قدمه من آراء تربوية في هذا المجال لا تقصر عما قدموه، بل على العكس من ذلك قد تكون المنارة التي ارتسم على أساسها خطاهم في هذا المجال، مع ملاحظة أن تناوله لهذه المسألة كغيرها من مسائل اللغة، لم يكن تناول عالم اللغة، واهتمامه كذلك ليس كاهتمام دارس اللغة، وإنما هي اهتمامات يملئها عليه اتجاهه الذي سار فيه في دراسة اللغة وغيرها من العلوم، وهو اتجاه عالم الاجتماع الذي لا يقف عند وصف الحقائق وصفا ظاهريا تجريديا، وإنما هو وصف تحليل يخضع لكل المقاييس العلمية، انطلاقا من بروز الظاهرة، مروراً بأثرها في النفس، منتهيا بتقديم الحلول والمقترحات، ويبدو أن الأخذ بهذه المقترحات التي قدمها ابن خلدون فيما سبق سيكون علاجاً ناجحاً في حل مشكلة درس النحو، وما يعانیه دارسوه، وما يعانیه هو أيضاً من عزوف عنه في كثير من جوانبه في العصر الحاضر.

¹ - ابن خلدون، المقدمة ، 4/1148.

الفصل الخامس

القضايا اللغوية في تنظير ابن خلدون

علم اللغة ، علم الأصوات ، الخط والكتابة

المبحث الأول : علم اللغة

المبحث الثاني : علم الأصوات عند ابن خلدون

المبحث الثالث : علم الأصوات

المبحث الرابع : التجانس الصوتي

المبحث الخامس : الخط والكتابة

المبحث الأول : علم اللغة :

1) علم اللغة :

يقصد بعلم اللغة : دراسة اللغة على نحو علمي، ويشمل بذلك الأصوات وبناء الكلمات (الصرف)، وبناء الجملة (النحو) ن والمفردات ودلالاتها. وبكلمة أخرى هو " العلم الذي يدرس الظاهرة اللغوية في أبعادها الشكلية التركيبية وفي أبعادها الوظيفية "⁽¹⁾.

و قد ارتبط مصطلح (علم اللغة) في الاستعمال القديم في الثقافة العربية بمصطلح (فقه اللغة)، وقد كانت التسمية القديمة (فقه اللغة) أكثر شيوعا في مجال الدراسات العربية القديمة، حيث تُطالعنا عناوين الكتب التي ألفها العلماء القدماء بهذا المصطلح (فقه اللغة). ويعدّ كتاب (الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها) لابن فارس (385هـ). أول كتاب يكون في عنوانه عبارة فقه اللغة، وأغلب الظن أن هذا العنوان مأخوذ من لفظة (الفقه)، فقد كان الرجل فقيها، فضلا عن الصلة التي كان يراها ابن فارس بين اللغة والدين على وجه العلوم، وبينها وبين الفقه على وجه الخصوص⁽²⁾.

ويرى ابن فارس أن درس اللغة له طريقان: (الأصل والفرع)، أما الفرع فهو معرفة الأسماء والصفات، كقولنا: رجل وفرس، وطويل وقصير. أما الأصل فهو القول على موضوع اللغة وأوليتها، ومنشئها، ثم على رسوم العرب ومخاطبتها وما لها من الافتتان تحقيقا ومجازا⁽³⁾. ثم تلاه بعد ذلك في التأليف في علوم العربية ابن جني في كتابه (الخصائص)، وهو كتاب في فقه العربية، وقضاياها، وقد توقف فيه ابن جني عند الكثير من مسائل اللغة ، نحو : مفهوم اللغة ونشأتها، والأصول اللغوية، وغيرها من مسائل اللغة، وإن كان ابن جني على ما يبدو قد تأثر فيه بمنهج أستاذه ابن فارس، فقد أراد ان يجعل للغة أصولا تحاكي أصول الفقهاء.

¹ - عابنة والزعيبي، علم اللغة المعاصر، مرجع سابق، ص10 .

² - الراجحي، فقه اللغة في الكتب العربية، وينظر ياقوت، 42، فقه اللغة وعلم اللغة، 28 .

³ - ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، مصدر سابق ، ص 29 .

و هنالك كتاب آخر من كتب التراث العربي جُعل ضمن عنوانه (فقه اللغة)، وهو كتاب (فقه اللغة وسر العربية) لأبي منصور الثعالبي (429 هـ) وقد تأثر بابن فارس كثيرا فقد ذكره ضمن اللغويين الذين أخذ عنهم في كتابه، فيقول: "و تركت الأدب والكتب أنتقي منها وأنتخب، وأفصل وأبواب، وأنتجع من الأئمة مثل الخليل والأصمعي، وأبي عمرو الشيباني، وأحمد بن فارس، وغيرهم" ⁽¹⁾.بالإضافة إلى أن العنوان (فقه اللغة) يوحي إلى ذلك التأثير بشكل واضح، وكذلك بعض العناوين التي تبدو مشتركة بين الكتابين، مثل : الإشباع، والتوكيد، والنحت ، ويقع الكتاب في قسمين، الأول فقه اللغة، والثاني سرّ العربية، وقد تناول فيه مجموعة من قضايا اللغة العربية وخصائصها، وإن غلب عليه الطابع المعجمي .

والكتابان السابقان لا يكاد يختلف مضمونها عن مضمون كتاب جلال الدين السيوطي(المزهر في علوم اللغة وأنواعها)"وإن كان أكثر منهما استيعابا على ما اشتهر به السيوطي من جمع كتب السابقين، والأخذ عنها"⁽²⁾.و الخلاصة مما سبق أن علماء العربية القدامى لم يكونوا يميزون في الاستعمال بين المفهومين (علم اللغة، وفقه اللغة)، وإن كان مصطلح فقه اللغة أكثر استعمالا .

أما عن موقف ابن خلدون من مسألة (علم اللغة) فيبدو واضحا انه قد فهم مصطلح(علم اللغة) فهما لا يكاد يختلف عما وجدناه عند سابقيه في هذا الصدد، وإن كان يعني بهذا المصطلح (علم اللغة) البحث في الألفاظ ومعانيها، ولذلك قسم علوم اللسان العربي إلى أربعة علوم (النحو،اللغة، البيان ، و الأدب) .فقد فصل بين علمي (النحو، واللغة)، وهذا الفصل يشير إلى أن ابن خلدون يرى علم النحو يبحث في قضايا الاعراب والاسناد وغيرها، في حين أن (علم اللغة) يبحث في دلالة الألفاظ مع ملاحظة تقديمه لعلم النحو على علم اللغة، مع أن حقّ التقديم، فيعزل ذلك التقديم بقوله : " وكان من حق علم اللغة التقديم ولو لا

¹ - الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت(2002)، 21 .

² - شاهين، في علم اللغة العام، مرجع سابق، ص 6، 5 .

أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها، بخلاف الاعراب الدال على الاسناد والمسند والمسند اليه، فإنه تغير بالجملة ولم يبق له أثر، فلذلك كان النحو أهم من اللغة، إذ في جهله الاخلال بالتفاهم جملة، وليس كذلك اللغة" (1) .

فالعرب في بداية أمرهم (قبل مجيء الاسلام) كانوا يستعملون الألفاظ في مواضعها ثم فسدت هذه الملكة بمخالطة العجم، فأسباب نشأة هذا الفرع من فروع علم اللسان العربي لا تختلف عن أسباب نشأة علم النحو التي ذكرت سابقا، وهي فساد الملكة نتيجة الاختلاط بالأمم الأخرى بعد انتشار الإسلام ودخول غير العرب في الإسلام وتمازجهم في ظلّ الدولة الجديدة، فيقول ابن خلدون في ذلك: " لما فسدت ملكة اللسان العربي في الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب استتبعت القوانين لحفظها . كما قلنا ثم استمر ذلك الفساد بملازمة العجم ومخالطتهم حتى تأتّى الفساد إلى موضوعات الألفاظ فاستعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم، ميلا إلى هجنة المتعربين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية، فأحتيج الى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوي، خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، فشمّر كثير من أئمة اللسان لذلك ، وأملوا فيه الدواوين" (2) و يُفهم من نص ابن خلدون السابق ثلاثة أمور :

الأول : أن سبب نشأة هذا العلم الجديد (علم اللغة) هو فساد ملكة اللسان العربي، بعد أن كانت لهم بالطبع في جميع علوم اللسان (النحو، اللغة، البيان، والأدب) .

الثاني : أن عناية القدماء بكل ما يتصل باللغة من قريب أو بعيد بهدف المحافظة على القرآن والسنة، ويذكر السيوطي بعض الروايات التي تشير إلى عناية العرب في بعض مسائل اللغة قد نشأت منذ عهد مبكر من حياة الدولة الاسلامية، ومن ذلك أن عبد الله بن

¹- ابن خلدون، المقدمة ، 4/ 1128 .

²- ابن خلدون، المقدمة ، 4/ 1128 .

عباس، رضي الله عنه، كان يتصدى المسجد لتفسير القرآن، وكان الناس يُلقون إليه بأسئلتهم، فيجيب عنها اجابة العالم المتثبت من مسائل الشرع واللغة⁽¹⁾.

الثالث : إختصاصات هذا العلم، وهي (الموضوعات اللغوية)، وجعلها ابن خلدون في أقسام، منها ما يشمل الألفاظ في معانيها الأصلية كما فعل الخليل بن أحمد الفراهيدي في معجمه (العين)، وفصلّ الحديث حول هذا الكتاب من حيث: أساسه ومادته وطريقة ترتيبه، فيقول: " وكان سابق الحلبة في ذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي، ألف كتاب (العين)، فحصر فيه مركبات حروف المعجم كلها من ثنائي والثلاثي والرابعي والخماسي وهو غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللسان العربي ...، وبدأ من حروف الحلق بالعين، فلذلك سمى كتابه بالعين"⁽²⁾. ومنها مختصر العين للزبيدي، والصحاح للجوهري، والمحكم لابن سيده .

و منها ما يشمل الوضع العام للألفاظ، وما تستعمل له من المعاني الخاصة، وهو ما سماه الثعالبي (فقه اللغة)، ومنها ما يشمل استعمال الألفاظ في معانيها المجازية، كما وضع الزمخشري في أساس البلاغة، كما يشمل بعضها البحث في الألفاظ المشتركة، ومثل ذلك الألفاظ لابن السكيت، والفصيح لثعلب .

وقد خص ابن خلدون (فقه اللغة) بنوع من المباحث، وهو بيان الوضع العام للألفاظ وما تختص به بالاستعمال، وهو بذلك يوافق فهم الثعالبي للأساس من وضع فقه اللغة، فيقول: " لما كانت العرب تضع الشيء على العموم ثم تستعمل في الأمور الخاصة ألفاظا أخرى خاصة بها فرق ذلك عندنا بين الوضع والاستعمال، واحتاج الى فقه في اللغة غزير المأخذ، كما وضع الأبيض بالوضع العام لكل ما فيه بياض ثم اختص ما فيه بياض من الخيل بالأشهب، ومن الانسان بالأشيب، ومن الغنم بالأملح، حتى صار استعمال الأبيض في هذه كلّها لحنًا وخروجًا عن لسان العرب . واختص بالتأليف في هذا المنحى

¹- السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ، مصدر سابق ، 1/347 .

²- ابن خلدون، المقدمة ، 4/1132 .

الثعالبي⁽¹⁾. أما علم اللغة فمجال بحثه بالألفاظ ومعانيها، وعدم إدراكها عند ابن خلدون " أشد من اللحن في الاعراب وأفحش"⁽²⁾.

لأن الإعراب يمكن أن يستغنى عنه بقرائن الكلام وبساط الحال. أما دلالة الألفاظ فإن النقل الذي تثبت به اللغة إنما هو النقل عن العرب أنهم استعملوا هذه الألفاظ لهذه المعاني ، ولذا "لا تثبت اللغات بقياس ما لم نعرف استعماله على ما عرف استعماله بجامع يشهد باعتباره في الأول شأن القياسات الفقهية"⁽³⁾.

و ليس اختصاص علم اللغة بمعاجم اللغة وتأليفها أمرا مقتصرا على ابن خلدون، بل يكاد هذا الأمر يكون عاما عند علماء اللغة القدماء، فيقول صاحب المواهب الفتحية في علم اللغة: " وهو علم بنقل الألفاظ الدالة على المعاني المفردة وضبطها وتمييز الخاص منها بذلك اللسان من الدخيل فيه. وبيان الألفاظ المتباينة والمترادفة والمشاركة والمتشابهة"⁽⁴⁾ .

وقد تغير هذا المصطلح (علم اللغة) في الدراسات الحديثة، عما وجدناه عند القدامى بشكل عام، وابن خلدون بشكل خاص. فقد ذهب تمام حسان إلى أنه الطريقة العلمية لدراسة اللغة، إذ يقول: " وهكذا انتفع علم اللغة بمناهج العلوم الاخرى من حوله، حتى استطاع أن ينشئ لنفسه طريقة خاصة في النظر إلى موضوعه"⁽⁵⁾.

¹ - ابن خلدون، المقدمة ، 1133/4، 1134 .

² - ابن خلدون، المقدمة ، 1134/4 .

³ - ابن خلدون، المقدمة، 1134/4، 1135 .

⁴ - فتح الله حمزة، المواهب الفتحية، القاهرة، (1312 هـ)، 21/1، 22 .

⁵ - حسان، الأصول ، مصدر سابق ، 266 .

ويرى محمود فهمي حجازي أن مهمة عالم اللغة أن يحلل اللغة أو اللهجة أو المستوى اللغوي الذي يدرسه دون حب أو اعجاب أو كراهية أو نفور (1). أما علم اللغة " فهو دراسة اللغة على نحو علمي، وتدرس اللغة في المجالات الآتية (2) :

1-الأصوات **phonnetics**.

2-بناء الكلمة (الصرف) **morphology** .

3-بناء الجملة **syntax** .

4-المفردات ودلالاتها **semantics**.

أما رمضان عبد التواب فيرى ان هذا العلم تُعالج فيه قضايا اللغة مجردة عن الارتباط بأية لغة من اللغات، فاللغة التي يبحث فيها هذا العلم ليس هي اللغة العربية، أو الانجليزية أو الالمانية وإنما هي اللغة في ذاتها ومن أجل ذاتها، " وهكذا نرى أن علم اللغة يستقي ماته من النظر في اللغات على اختلافها، وهو يحاول أن يل الى فهم الحقائق والخصائص التي تجمع اللغات الانسانية كلها في اطار واحد" (3). وذهب مازن الواعر إلى أن علم اللغة هو " الدراسة العلمية للغات البشرية كافة من خلال الألسنة الخاصة بكل قوم من الأقوام، وهذه الدراسة تشمل : الأصوات اللغوية، والتراكيب النحوية، والدلالات والمعاني اللغوية، وعلاقة اللغات البشرية بالعالم الفيزيائي الذي يحيط بالانسان.

و قد لقي التعريف الذي قدمه (دي سوسير) لعلم اللغة في نهاية محاضراته شهرة واسعة في أنحاء العالم كافة، ويكاد الباحثون يجمعون على أنه أدق ما وضع في تعريف هذا العلم، إذ يقول : " إن موضوع علم اللغة الصحيح والوحيد هو اللغة ذاتها، ومن أجل ذاتها" (4). فاللغة التي يدرسه هذا العلم ليست لغة معينة من اللغات، إنما هي اللغة التي تظهر وتتحقق في

1 - حجازي، المدخل الى علم اللغة، مرجع سابق ، 15 .

2- حجازي، علم اللغة العربية القاهرة، مرجع سابق، (1962)، 31 .

3 - عبد التواب، فصول في فقه اللغة، مرجع سابق، 11، 12.

4- ياقوت، فقه اللغة وعلم اللغة، مرجع سابق، 83.

أشكال لغات كثيرة ولهجات متعددة، وصور مختلفة من صور الكلام الانساني، وإن كان لكل منها نظام اجتماعي معين تتكلمه جماعة معينة بعد أن تتلقاه عن المجتمع او البيئة اللغوية، وتتحقق به وظائف خاصة ، "فعلم اللغة بناء على ذلك يستقي مادته من النظري اللغات على اختلافها، وهو يحاول أن يصل الى فهم الحقائق والخصائص التي تسلك اللغات جميعا في عقد واحد " (1) .

فمن خلال ما سبق نلاحظ مدى الاختلاف في وجهتي نظر كل من القدماء والمحدثين في النظر إلى مفهوم علم اللغة، حيث حصره القدماء في المعاجم وتأليفها، في حين أن المحدثين قد وسّعوا أفق هذا العلم بحيث شمل دراسة اللغة من جميع جوانبها ،بالإضافة إلى أن القدماء قد حصروا هذا العلم في العربية وحدها على خلاف وجهة نظر المحدثين، ويبدو أن السبب في ذلك عائد الى عدم اطلاع القدماء على اللغات الأخرى بشكل واسع، فبقيت وجهة نظرهم محصورة في العربية وحدها دون غيرها من اللغات الأخرى .

وهناك من حصر فقه اللغة بالدراسات القائمة حول العربية الفصحى دون سواها من اللغات، فهي دراسة محددة المكان والزمان، وذلك لأن علماء العربية اقتصوا بدراسة الفصحى ضمن أسس مكانية، وزمانية (القرن السابق للهجرة والأول منها) (2). في حين أن علم اللغة يدرس القوانين التي تخضع لها اللغة في جميع نواحيها : في تكوّنها ونشأتها، وأدائها لوظائفها، وعلاقاتها المتبادلة، وعلاقتها بغيرها وتطورها، وما الى ذلك (3) .

وتجدر الإشارة الى أن بعض المحدثين ما زال يخلط بين مصطلحي (فقه اللغة ، و علم اللغة) فيطلقونهما في استعمالهم كما لو كانا مترادفين. غير أنه يمكن القول أن فقه اللغة بمفهومه القديم أو الحديث لا يعدو أن يكون حلقة من حلقات الدرس في علم اللغة، فالعلاقة

1- السعران، علم اللغة، مرجع سابق ، ص 51 .

2- أيوب، محاضرات في اللغة، طبعة بغداد، (1966) ،ص 5 .

3- وافي، علم اللغة ، مرجع سابق ، 16 .

بينهما علاقة العموم والخصوص، وليست علاقة الترادف، يقول عبد الصبور شاهين: " هناك فرق كبير بين مفهوم المصطلحين (علم اللغة، وفقه اللغة) في الثقافة القديمة والحديثة، وهو فرق ينبغي أن يُراعى عند استعمال ايهما"⁽¹⁾ .

(2) علم الأصوات :

إن تتبع المراحل التاريخية في الحضارة الانسانية يكشف أن الهنود واليونان والرومان والعرب قد وضعوا لأنفسهم أفكارا ومفاهيم عن الصوت الإنساني، وعن أصوات اللغة والكلام وغيرها من مفاهيم التي ورثناها عن القدماء ومازال بعضها من تسميات مستعملا حتى الآن .

فنشأ التراث الصوتي عند الهنود في أثناء درسهـم الصوتي واللغوي لكتابهم المقدس (الفيدا) الذي كتب باللغة السنسكريتية، وعن طريق بعض المترجمات الاخرى، والتي وصلت إلى العالم الغربي، والتي اتسمت بالدقة والنظام والمنهج، ثم توالى الجراسات الصوتية التي تشرح هذا الكتاب (الفيذا) وغيرها من كتب الهنود التي طرحت هذا الجانب .

أما اليونان فقد اهتموا بنواح صوتية بسيطة حيث كان النطق جزءا متمما لأقسام دراسة اللغة اليونانية، وهي قواعد اللغة، والاشتقاق والتأويل والنطق ثم طوّر(السوفسطائيون) الظواهر النطقية مقترنة بأعضاء النطق بادئيين بوظيفة الرئتين، وأبرز إنجاز صوتي حققه اليونانيون هو دراسة الأبجدية اليونانية، وعلى ذلك كانت دراستهم الصوتية معتمدة على مفهوم الحرف⁽²⁾.

أما بالنسبة للدراسات الصوتية عند العرب فقد غلب عليها بشكل عام أنها قد بدأت بمجموعة من الملاحظات اللغوية التي يصدرها الخلفاء أو الصحابة والتابعون بصورة شفوية، ثم

¹ - شاهين، في علم اللغة العام ، مرجع سابق ، ص 8 .

² - الضالع محمد صالح، علم الأصوات عند ابن سينا، دار المعرفة الجامعية، ص 24 وما بعدها .

إتسعت حركة جمع اللغة واستخلاص قواعدها، حتى انتهى الأمر بظهور الكتب الجامعة، وكان في بداياتها كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، وكتاب سيبويه فيما بعد .

و لم يفصل العرب في بدايات الدراسات اللغوية عندهم بين فروع اللغة، وبالذات علم الأصوات، فنتبع المؤلفات الأولى في علوم اللغة يوضح المنهج العام المتبع في الدرس الصوتي عند العرب، فلم يُفصل بين نحو أو صرف أو صوت، وإنما هي دراسات، وإن عدت عند الباحثين من باب الخط المنهجي تتسم بالنظرة الشمولية الى علوم اللغة مجتمعة، إذ نشأت لهدف واحد، وخدمة العلوم الشرعية وبالذات في المراحل الأولى من مراحل الدرس والتأليف . فنظرة عجلت إلى كتاب سيبويه على سبيل المثال، الذي يمثل الوثيقة التاريخية الأولى، التي لم يرق إليها الشك، تستجلي هذا المنهج في تأليف القدماء الى مرحلة متأخرة تم فيها الفصل بين علوم اللغة، وإن كان الفصل غير بيّن في كثير من جوانبه فما درس في الصوت منفصلا في مرحلة متأخرة، لا يعدو أن يكون من باب الرسائل القصيرة، التي تبين وجهة خاصة تجاه مسألة معينة .

أما المنهج المتبع في دراسة الأصوات عند القدماء، فقد اتسم بالوصف القائم على التأمل والملاحظة الذاتية، منذ وقت مبكر، فقد ذكر في ذلك أن أبا الأسود الدؤلي قال لكاثبه (1): إذا رأيتي قح فتحت فمي بالحرف فانقط نقطة فوقه إلى أعلاه، و إن ضمنت فمي فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإن كسرت فاجعل النقطة من تحت الحرف . معتمدا في ذلك على الملاحظة الذاتية ودقته في النطق.

ثم تلا الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ) في مقدمة معجم العين. ويعد هذا العمل أول تصنيف للأصوات حسب مواضع النطق، فتوصل إلى تقسيم الأصوات الصحيحة، وإلى الأصوات اللينة أو الهوائية، وبذلك يمكن القول إنه قد ميّز الأصوات الصامتة **Les**

¹ - الداني ، المحكم في نقط المصاحف ، مصدر سابق ، 4/1 .

consonnes من الأصوات الصائتة والمصوتة **Les voyelles** ⁽¹⁾ . وميِّز بين الحركات في اللغة العربية، فعبر عن الفتحة ألف صغيرة مضطجة فوق الحرف، والكسرة بياء صغيرة تحت الحرف، والضمة واو صغيرة فوقه، ودرس الاعلال والابدال، وحكاية الصوت، معتمدا في ذلك على ادراكه الذاتي وحده الخاص .

ثم تلاه سيبويه (ت 180 هـ)، وتابع طريق أستاذه الخليل، وامتاز أسلوبه بالدقة أكثر من سابقه (أبي الأسود، والخليل) حيث صنف الأصوات : حسب المخارج أولا، ومن ثم إلى مجهور ومهموس بناء على ما يسمى في الدراسات الحديثة بـ(الأوتار الصوتية) . وقسم الأصوات إلى شديدة ورخوة، وجاء حديثه عن هذه المسائل الصوتية في بابي، الادغام والوقف ⁽²⁾ . أما منهجه في عرض المسائل الصوتية فلم يخرج عن نطاق سابقه في الاعتماد على الوصف والواقعية من خلال الملاحظة الذاتية، وإن كان ذلك بصورة أوفى وأكثر دقة .

ثم جاء أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت 340 هـ) في كتابه (الجمال) وتحدث على الإدغام الذي لا يكون إلا بمعرفة مخارج الحروف، وتقاربها، وتباينها ومهموسها ومجهورها وغيرها من المسائل الصوتية معتمدا كذلك على الوصف والملاحظة، وما قدم من آراء سابقه في هذا الباب .

و أخذ هذا العلم (علم الأصوات) يسير إلى استقلاله عن غيره من علوم اللغة حاله حال العلوم الأخرى، على يد ابن جني (ت 392 هـ) في كتابه (سر صناعة الاعراب) حيث قال في مقدمته: " رسمت، أطال الله بقاءك، أن أضع كتابا يشمل على جميع أحكام حروف المعجم، وأحوال كل حرف منها، وكيف مواقعه في كلام العرب " ⁽³⁾ . وإن كان ابن جني

¹ - نور الدين عصام علم الوظائف الأصوات اللغوية، دار الفكر اللبناني، بيروت (1992) ، 1962.

² - سيبويه ، الكتاب، مصدر سابق ، 168/4 ، 431 .

³ - ابن جني، سر صناعة الاعراب، مصر سابق ، 3/1 .

لم يقتصر على عرض الموضوعات الصوتية في الكتاب، فان ما ورد فيه من مباحث لغوية اخرى لا تقلل من أهمية عرضه للمباحث الصوتية، وهو أول من استعمل مصطلح (الصائت) أو المصوت، معتمدا في ذلك على ما يعرف بالدرس الحديث باسم الوضوح السمعي⁽¹⁾ .

و عقد أبوابا عالجت الحركات ومطولها، وإنابة الحركة عن الحروف، والحروف عن الحركة. كما قدم تفسيراً علمية دقيقة في الادغام، والامالة، والوقف، والمماثلة والتنافر، وذلك ضمن السلسلة الكلامية المتصلة دون الاعتماد على الحروف ونطقها منفردة .

ثم جاء ابن سينا (ت428هـ) والذي يختلف في تناوله للأصوات اللغوية عن تناول سابقه ولاحقيه من علماء العربية، وخاصة في رسالته (أسباب حدوث الحروف)، ويبدو أن السبب في ذلك أنه قد أفاد في هذا الباب من دراسته الطبية، حيث قدّم وصفا تشريحيًا فسيولوجيا لبعض أعضاء النطق قبل أن يعرض لمخارج الأصوات وصفاتها . وكتب كل ذلك بإيجاز ودقة علميين، وتميزت لغته بأسلوب علمي منطقي تعبر عن اتساع معرفته وعمق فكره . فقد كان التقليد السائد بين العلماء العرب أن يتناولوا الأصوات من الناحية النطقية فقط منذ عهد سيبويه .

و بسبب سعيه وراء الدقة المنطقية وإيجاز التعبير فقد امتلأت عباراته بالمصطلحات العلمية التي لم تكن متداولة من قبل، مثل : الرطوبة واليبوسة، والتماس، و المزاحمة، والحفز ...، التي قام بتوليدها ،فله القدرة على توليد مصطلحات خاصة به، مثل : السبب القريب والسبب البعيد والسبب الأكثرى، وحدث، وغيرها⁽²⁾ . وهو أيضا أول من عرف الحنجرة وأثرها في

¹ - نور الدين، علم وظائف الأصوات، مصدر سابق ، 165 .

² - ابن سينا، رسالة أسباب حدوث الحروف ، مصدر سابق، 109 .

النطق، بالإضافة إلى بعض التصارييف المكونة، وأطلق عليها مصطلحات غريبة لم تكن مستخدمة أيضا، مثل : (عديم الاسم) ،و(الطرجهالي)، وغيرها (1) .

و يبدو أن دراسة ابن سينا كانت أول محاولة جادة للاستقلال بعلم الأصوات عن غيره من علوم اللغة الأخرى، غير أن الأمر يبدو عند علماء التجويد، في نهاية القرن الرابع الهجري وبداية القرن الخامس . بصورة أوضح وأكثر جلاء، بهدف دراسة القضايا الصوتية المتعلقة بقراءات القرآن، وقدموا بذلك كتبا مستقلة عن كتب القراءات أطلقوا عليها اسم (علم التجويد). و قد أوجز الحسن بن قاسم المرادي مباحث هذا العلم بقوله: إن تجويد القراءة يتوقف على ثلاثة أمور (2):

الأول : معرفة مخارج الحروف .

الثاني : معرفة صفاتها .

و الثالث : معرفة ما يتجدد لها بسبب التركيب من الأحكام .

و لا يكاد كتاب من كتب علم التجويد يخلو من هذه الأمور : المخارج والصفات، أحكام التركيب وأهمية التكرار ورياضة اللسان، وهي الموضوعات الرئيسية في علم أصوات العربية .

ومن خلال ما سبق نجد أن العلم قد قطع شوطا طويلا من الجدة والابتكار على يد السابقين، وقدموا في ذلك آراء ونظريات علمية كانت فاتحة الطريق أمام الدراسات الصوتية الحديثة، وان كان العرب قد تأثروا بدراساتهم الصوتية بآراء الأمم الأخرى في هذا المجال

1- الضالع، علم الأصوات عند ابن سينا، مرجع سابق ، ص 24 وما بعدها .

2- المرادي ، شرح الواضحة ، مصدر سابق ، ص 30 .

كالهنود واليونان وغيرهم، بعد نشاط حركة الترجمة في القرن الثاني الهجري، إلا أنهم وبشهادة المستشرقين أنفسهم، اول من قام بتثبيت حقائق هذه الدراسة على أسس علمية⁽¹⁾ .

3) علم الأصوات عند ابن خلدون:

سار ابن خلدون في دراسته لعلم الاصوات في مقدمته على نهج الكثير من القدماء، من حيث عدم فصله عن غيره من علوم اللغة، بل لم يفرد له بابا خاصا كأبواب اللغة الاخرى التي وقف عليها (النحو اللغوية، البيان، الأدب) وإنما جاء حديثه عن هذا العلم بصورة متناثرة في فصول مقدمته، وجعل هذا العلم بصورة عامة مرتبطة بالغناء، بلو جزءا منه، بالنظر للغناء علة أنه شكل من أشكال الحضارة، ومطلب من مطالبها، ومع ذلك قدّم تصورا وافيا عن علم الأصوات، من حيث تعريفه، وكيفية النطق، ومخارج الحروف، والفرق بين الصوت والحرف وغيرها من القضايا الصوتية، فيقول: "إعلم أن الحروف في المنطق كما يأتي شرحه، هي كصفات الأصوات الخارجة من الحنجرة تعرض من تقطيع الصوت بقرع اللهاة أو أطراف اللسان مع الحنك والأضراس، أو بقرع الشفتين أيضا، فتتغير كصفات الأصوات بتغاير ذلك القرع، وتجيء الحروف متغايرة في السمع، وتتركب منها الكلمات الدالة على ما في الضمائر، وليست كلها متساوية في النطق بتلك الحروف، فقد يكون لأمة من الحروف ما ليس لأمة أخرى"⁽²⁾ .

نلاحظ من خلال حديث ابن خلدون السابق عن علم الأصوات ما يلي:

- 1- الإعتاد كسابقه علة المنهج الوصفي الذاتي القائم على الملاحظة، وهو منهج لاحقيه أيضا، في أثناء وصفه لطريقة تكوّن الصوت الانساني في أثناء عملية النطق .
- 2- التمييز بين الصوت والحرف، فالحرف هو كصفات الاصوات الخارجة من الحنجرة، والصوت ناتج عن احتكاك مخارجها، كاللهاة، وأطراف اللسان، والشفتين وغيرها " فتغاير

¹ - برجشتراسر، التطور النحوي ، مرجع سابق، 11 .

² - ابن خلدون، المقدمة ، 327/1 .

ذلك القرع وتجيء الحروف متميزة في السمع (1) " وبذلك يقدم ابن خلدون وصفا دقيقا لعملية النطق بالأصوات وما تحتاجه من وسائل في ذلك من حيث وجود جسم يتذبذب، ووسط تنتقل فيه الذبذبة، وجسم متلقٍ لهذه الذبذبات. ويلتقي إبراهيم أنيس مع ابن خلدون في حديثه السابق عن عملية النطق في تفسيره لكيفية نشأة الصوت الإنساني، فهو " ناشئ عن ذبذبات مصدرها في الغالب الحنجرة لدى الانسان، فعند اندفاع النفس من الرئتين يمرّ بالحنجرة فيحدث تلك الإهتزازات التي بعد صدورها من الفم أو الأنف تنتقل خلال الهواء الخارجي على شكل موجات حتى تصل الى الأذن " (2) .

و أدرك ابن خلدون في حديثه السابق عن علم الأصوات ما يسمى عند المحدثين ب(علم الأصوات السمعي)، " وهو العلم الذي يهتم بدراسة الصوت من حيث انتقال ذبذباته في الهواء إلى أذن السامع وبيان أثرها السمعي " (3) . فهو يدرك أهمية السمع ودوره في عملية النطق، لأن " المقاطع المنطوقة هي انطباعات سمعية تدرك بالأذن " (4) . فالصوت عنده "هو ذلك الأثر السمعي الذي يصدر طواعيه عن تلك الأعضاء التي يطلق عليها اسم جهاز النطق " (5) .

أما الفرق الآخر الذي ميّز به ابن خلدون بين الصوت والحرف، هو أن " الأصوات خلقها الله في عضو اللسان ... وهي الرتبة الأولى في البيان ". ثم الحرف، وهو الصورة الكتابية للأصوات، و ليست هبة من الله وان كانت في المرتبة الثانية من البيان " يؤدي بها ما في الضمير ... وهي رقوم باليد تدلّ أشكالها بالتواضع على الألفاظ النطقية (6) .و بذلك يكون ابن خلدون قد ميّز بين الصوت والحرف تمييزا دقيقا، فالصوت هبة من الله للتعبير عما في

1- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق ، 327/1

2- أنيس، الأصوات اللغوية، مرجع سابق ، 9 .

3- ابراهيم، في البحث الصوتي عند العرب، مرجع سابق ، 109 .

4- دي سوسير، فصول في علم اللغة العام، مرجع سابق ، 30 .

5- ابراهيم، في البحث الصوتي، مرجع سابق ، 109 .

6- ابن خلدون، المقدمة، 388/1 .

الضماير. وكغيره من الملكات يُغذى ويُسمى، وعندها يكون التعبير عما في الضماير تعبيراً دقيقاً عن طريق حسن اختيار الحروف، وما تؤديه من استحسان للكلمات التي نسجت منها. أما الحروف فهي ملكة أيضاً وإن لم تكن هبة من الله. فنشأت بالتواضع للتعبير عن الأصوات بالكتابة التي تختلف من أمة إلى أخرى في أشكالها المتعرف عليها ضمن بيئة، أو تجتمع معيّن .

و قد لاحظ ابن خلدون مسألة من أهم مسائل الدراسات الصوتية العامة، وهي مسألة تحديد الفونيم كوحدة صوتية مميزة، فيقول: "فتغاير الأصوات بتغاير ذلك القرع، وتجيء الحروف وتجيء الحروف متميزة في السمع" (1). وبذلك يكون ابن خلدون قد أدرك ما يسمى عند المحدثين بما يسمى (التغاير) . فالأصوات عنده متغايرة في السمع بناء على طريقة نطقها وخروجها من الأعضاء النطقية. وبذلك يكون ابن خلدون قد أدرك ما يتعلق بمسألة التمييز بين فونيمين متميزين وبين متغيرين صوتيين لفونيم واحد، أي لوحدة صوتية واحدة، وهي وجهة نظر المحدثين، يقول أندريه مارتينييه: " بإمكان السمة الصوتية أن يكون لها وظيفة معينة في لغة ما وقيمة مختلفة تماماً في لغة أخرى. ففي اللغة العربية (الراء) و(الغين)، يكونان فونيمين مميزين في حين أن استعمال الواحد منهما أو الآخر في اللغة الفرنسية لا يؤثر على المعنى المقصود، إنما يفيد بمعلومات حول الشخص المتكلم" (2).

فالتمايز في إنتاج الأصوات عند ابن خلدون، يؤدي إلى تمايز في إنتاج الكلمات، وهي وظيفة الفونيم، التي تنحصر في " التمييز بين الكلمات وإعطائها قيمة لغوية مختلفة : صرفية أو نحوية أو دلالية، تقول: لك بفتح الكاف، ولك بكسرهما فيحصل تمييز صرفي نحوي، ويتبعها في الحال تمييز دلالي" (3). و قد أخذ هذا المفهوم (التغاير) عند بعض المحدثين تسميات أخرى (كالاستبدال) أو (القيم الخلفية)، كما هو الحال عند تمام حسّان، حيث

1- ابن خلدون، المقدمة، 327/1 .

2- زكرياء ميشال ، الملكة اللسانية، مرجع سابق ، 53 .

3- بشر، كمال، علم اللغة العام، مرجع سابق ، 158 .

تخضع الأصوات عنده للاختبار بوضعه بإزاء كل صوت آخر على حدة واعتباره مما ينتمي إليه أو لا ينتمي إليه هذا الصوت الآخر" حتى نصل في النهاية الى تحديد انتماءات الأصوات "(1) .

و يسمى هذا المفهوم عند القدماء بـ(الانحرافات النطقية)، وأول من أشار الى ذلك أبو علي الفارسي (ت377 هـ) في كتابه (الحجة في علل القراءات السبع)، حيث تحدّث على مشابهة النطق بين (الزاي والصاد)، فيقول: " وأما الزاي فأحسب أن الاصمعي لم يضبط عن ابي عمرو...، وأحسب أنه سمع أبا عمرو يقرأ بالمضارعة للزاي فتوهمها زايًا"(2). فأبو علي الفارسي يعلل سبب انحراف النطق بالفونيم الواحد بقضية العادات النطقية التي تختلف من بيئة الى اخرى، فالفونيم الواحد وهو (الصاد) في كلمة الصراط يتلون نطقه (بين الصاد والسين)، فيتوهم بعضهم أنها السين، وقد تتطرق بين (الصاد والزاي)، فيتوهم بعضهم أيضا أنها الزاي .

و أدرك ابن خلدون أثر تمايز الحروف في تكوين الكلمات ، " وتجيء الحروف متميزة في السمع ، وتتركب منها الكلمات الدالة على ما في الضمائر، وليست كلها متساوية في النطق بتلك الحروف " (3). وهي إشارة واضحة من ابن خلدون إلى ما يسمى عند المحدثين (باعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول)، وهذه العلاقة مبدأ أساسي لأنه ينطبق على كل العناصر المادية للغة بالإضافة للوحدات الصوتية (الفونيمات) تشكل كل لغة كلماتها بناء على قواعد من نظام من عناصر مصوتة يكون كل عنصر فيها وحدة محددة واضحة،

1- حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، مرجع سابق، 75.

2- أبو علي الفارسي، الحجة في علل القراءات، علي نجد ناصف وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (1983)، 62/1.

3- ابن خلدون، المقدمة ، 327/1

والوحدات الصوتية لا تتميز كما يمكن ان يعتقد بصفاتها الإيجابية ولكن بواسطة الحقيقة التي توضحها الوحدات الصوتية " (1).

و بناءا على علاقة بين تمايز الحروف وما تؤديه من تمايز في الكلمات أدرك ابن خلدون عدم تساوي الأمم في النطق بالحروف فيقول: " فليست كلها متساوية في النطق بتلك الحروف، فقد يكون لأمة من الحروف ما ليس لأمة أخرى " (2). وهذا الاختلاف في الأصوات وما تؤديه من اختلاف في الكلمات، وما يترتب على ذلك من اختلاف بين الدال والمدلول، هو ما يؤكد المحدثون حيث يرون أن كل لغة تقدم تنظيما محددا لهذا الاختيار، وترتبيا للأصوات يختلف من لغة إلى أخرى (3).

و الاختلاف في نطق الحروف ليس حصرا على اختلاف الأمم والشعوب، وإنما قد نلحظه من شخص لآخر، " فنطق أبناء اللغة الواحدة للصوت الواحد في الكلمة الواحدة، والعبارة الواحدة، قد يختلف من انسان إلى آخر، بل قد يختلف عند الانسان الواحد، نتيجة عوامل عدّة منها ما يتعلق بجهاز النطق والصفات الوراثية وغيرها " (4).

و بناءا على ذلك يرفض ابن خلدون وجود فونيمين متقاربين من مخرج واحد، ويعرض لهذا الرأي في أثناء كلامه عن مسألة النطق بالقاف العربية، إذ يشير إلى أن هذا الفونيم هو فونيم واحد بالرغم من تحققه عبر صوتين لغويين مميزين سمعيا، فيقول: " والظاهر أن هذه القاف التي ينطق بها أهل الجبل العربي البدوي هو من مخرج القاف عند أولهم من أهل اللغة وأن مخرج القاف متّسع، فأوله من أعلى الحنك وآخره مما يلي الكاف... ثم إن أهل العربية قد ذكروا هذه القاف القريبة من الكاف، وهي التي ينطق بها أهل الجبل البدوي من

1- دي سوسير، فصول في علم اللغة العام، مرجع سابق، 2-6 .

2- ابن خلدون، المقدمة، 327/1 .

3- بركة بسام، علم الاصوات العام، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1(1988)، 94 .

4- نور الدين، علم وظائف الأصوات اللغوية، مرجع سابق، 17 .

العرب لهذا العهد، وجعلوها متوسطة بين مخرجي القاف والكاف، على أنها حرف مستقل، وهو بعيد والظاهر أنها من آخر مخرج القاف لاتساعه كما قلنا⁽¹⁾ .

فابن خلدون يرى أن اختلاف النطق سواء بين الأفراد أو بين الأمم هو السبب الذي جعل بعض الباحثين يحكم بوجود حرف مستقل بين (القاف والكاف)، والحقيقة أنه حرف واحد يعود الاختلاف في نطقه إلى اتساع مخرج القاف، فهو فونيم واحد تحقق بصوتين متغايرين في مجتمعات مختلفة أو بين أشخاص مختلفين بناء على عادات النطق، أو بناء على ما يتعرض له جهاز النطق من عيوب معينة .

و يرفض ابن خلدون كذلك رأي القائلين أن أحد هذين الصوتين فونيم جديد داخل اللغة العربية بواسطة الاقتراض من لغة العجم، فيقول: " وقد يزعم زاعم أن هذه القاف التي ينطق بها أهل الأمصار ليست من هذا الحرف، وأنها انما جاءت من مخالطتهم للعجم، وأنهم ينطقون بها كذلك، فليست من لغة العرب، ولكن الأقيس وكما قدمناه سابقا من أنهما حرف واحد متسع المخرج⁽²⁾ . ورأي القدماء السابق الذي يرفضه ابن خلدون على ما يبدو أنه رأي سيبويه حيث يقول في ذلك: " يبدلون من الحرف الذي بين الكاف والجيم لقرنها منها، و لم يكن من إبدالها بدّ، لأنها ليست من حروفهم. وذلك نحو : الجُريز، والآجر، والجُورب، وربما أبدلوا القاف لأنها قريبة أيضا، قال بعضهم: قُربُز⁽³⁾. والحرف الذي بين الكاف والجيم هو (الكاف الفارسية)، وهي ليست من الحروف العربية، ولذلك لم يكن من إبدالها بدّ فأبدلوها جيماً، ومثّل سيبويه أيضا لابدال الكاف جيماً بـ(جوارب) والأصل الفارسي هو (كوارب) .

¹ - ابن خلدون، المقدمة، 1144/4 .

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

³ - سيبويه، الكتاب، 378/4 .

و ابن خلدون بهذا التحليل الدقيق يكون قد ماثل تحليل الدراسات الألسنية الحديثة التي ترفض وجود فونيمين متقاربين في مخرج واحد، وهو ما ذهب اليه (اندريه) عند رفضه لوجود فونيمين متقاربين في مخرج الراء (الراء والغين) في اللغة الفرنسية .

وفي العصر الحديث نجد بعض اللهجات العربية التي ينطق اصحابها (القاف) ك (الكاف)، وهذا ما نجده لدى الكثير من الفلسطينيين، فمنهم من يقول مثلا (كال) في: (قال) (كتلة) في (قنلة)، وغيرها. وقد عبّرت الدراسات الصوتية الحديثة عن هذه الظاهرة بـ (التغيرات التاريخية) (1) التي تصيب الاصوات، ويُقصد بها " تلك التغيرات التي تحدث من التحول في النظام الصوتي للغة، بحيث يصير الصوت اللغوي، في جميع سياقاته صوتا آخر " (2). ومن أمثلة هذه الظاهرة في صوت القاف كذلك نطقه صوتا مزدوجا كالجيم الفصيحة في بعض بلدان الخليج كالبحرين، إذ يقولون مثلا : (الجبلة) بدلا من القبلة. و(دزليب) في : (قليب) بمعنى البئر (3) .

4) التجانس الصوتي :

أدرك ابن خلدون في حديثه عن الحروف أثر تناسب الأصوات في استحسان الألفاظ المكونة منها، فقال : " والحسن من المسموع أن تكون الأصوات متناسبة لا متنافرة " (4). والسبب في ذلك أن الأصوات لها صفات : كالجهر، والهمس، والرخاوة، والشدة، وغيرها. وهي التي تجب مراعاتها عند استخدام الأصوات في تكوين الألفاظ، و ما لها من أثر في أذن السامع

¹ - والنوع الثاني من التغيرات الصوتية (التغيرات التركيبية)، وهي التي تصيب الأصوات من جهة الصلات التي تربط هذه الأصوات بعضها ببعض في كلمة واحدة، وتنقسم الى نوعين، هما المماثلة الصوتية بجميع أنواعها، والمخالفة الصوتية .

² - عبد التواب، التطور اللغوي، مرجع سابق ، 24.

³ - المرجع نفسه ، ص 25-27 .

⁴ - ابن خلدون، المقدمة ، 891/3 .

من حيث الاستحسان أو عدمه، وبناء على ذلك يقدم ابن خلدون افتراضين تجب مراعاتهما في هذا الباب :

أولا : أن لا يخرج المتكلم من الصوت الى ضده دفعة بل يتدرج، ثم يرجع كذلك وهكذا إلى المثل ،" ولا بد من توسط المغايرين الصوتيين وتأمل هذا في افتتاح أهل اللسان التراكيب من الحروف المتنافرة أو المتقاربة المخارج فإنه من بابه " (1) .

ثانيا : تتاسبها في الأجزاء في أثناء عملية النطق، " فيخرج (المتكلم) من الصوت الى نصفه أو ثلثه أو جزء من كذا منه على حسب ما يكون التثقل مناسباً " (2). وما أشار إليه ابن خلدون سابقا هو ما يسمى عند المحدثين بـ (الوضوح السمعي، أو التنوع الموسيقي) (3)، وهي ظاهرة صوتية، تحدث في مقاطع الكلمة الواحدة والمقاطع المتجاورة، نزوعا الى التوافق الحركي واقتصادا في الجهد المبذول .

و لذا فقد حرصت العربية على نسج كلماتها من أصوات متباعدة من حيث المخارج الى الحد الذي يسبب إجهادا لأعضاء النطق، فيتمكن الانسان من نطق الكلمة بسهولة ويسر، دون تعثر لسانه، واتخذ ذلك أساسا للحكم على حسن البناء من غيره عند الباحثين، يقول ابن دريد : " واعلم أن أحسن الأبنية عندهم أن بينوا بامتزاج الحروف المتباعدة " (4) .

وقال ابن جني : " وإذا اختلفت أحوال الحروف حسن التأليف " (5) . و علل ابن جني رأيه السابق في (سر صناعة الإعراب) بقوله : " إن الصوت إذا انتحى مخرج حرف فأجرس فيه، ثم أريد نقله عنه فالأخلق بالحال ان يعتمد به مخرج حرف يبعد عنه ليختلف الصديان، فيعذبا بتراخيها، فإما أن ينقل عنه مخرج يجاوره، وصدى يناسبه ففيه من الكلفة ما في نقد

1- ابن خلدون، المقدمة ، 891/3 .

2- المصدر نفسه ، 892/3 .

3- الشايب، فوزي أثر القوانين الصوتية في بنية الكلمة، عالم الكتب الحديث، إريد ، (2004) ، 16 .

4- ابن دريد، جمهرة اللغة ، مصدر سابق ، 11/1 .

5- ابن جني، الخصائص، مصدر سابق ، 57/1 .

الدينار من الدينار .أو نحو ذلك، ففي هذا إشكال، وهذا أمر واضح غير مشكل، فلذلك حسن تأليف ما تباعد من الحروف"⁽¹⁾ .

و ذكر الخفاجي في سر الفصاحة أن من شروط فصاحة الكلمة أن يكون تأليفها من أصوات متباعدة. وعلل ذلك بأن الحروف التي يختص بها السمع كالألوان من البصر ولا شك في ان الألوان المتباينة إذا جُمعت كانت في المنظر أحسن من الألوان المتقاربة، وإذا كان هذا موجودا على هذه الصفة لا يحسن التراع فيه، كانت العلة في حسن اللفظة المؤلفة من الحروف المتباعدة في العلة في حسن النقوش إذا مُزجت من الألوان المتباعدة"⁽²⁾ .

و حرص العربية على أن يكون نسيج كلماتها نسيج كلماتها مكوّنا من أصوات متباعدة المخرج، يُعلل كذلك رفض الجاحظ للاقتران غير الجائزة في اللغة، " فالجيم لا تقارن الظاء والقاف والطاء ولا الغين بتقديم ولا بتأخير، والزاي لا تقارن الظاء، ولا السين، ولا الضاد، ولا الذال بتقديم ولا بتأخير"⁽³⁾ .

و رفض الجاحظ اقتران الجيم مع أصوات (الظاء، والقاف، والطاء، والغين) " ذلك لقرب مخرجها من مخارج هذه الأصوات من مخارج هذه الأصوات من جهة ولأن الأصوات هذه الأصوات مستعلية، ترتفع مؤخرة اللسان عند النطق بها نحو الطبق، أما الجيم فهي صوت مستقل لا استعلاء فيها، لذلك يصعب على اللسان الانتقال من حالة الاستعلاء الى حالة الاستفال مباشرة أو العكس"⁽⁴⁾.

و إذا كان بناء الكلمات والألفاظ من أصوات متقاربة ومخارجها سببا في جعلها ثقيلة على اللسان، تكرهها النفس ولا تستسيغها، فكذلك البناء من أصوات متنافرة أو متباعدة من

1- ابن جني، سر صناعة الإعراب ، مصدر سابق، 418 .

2- الخفاجي، سرّ الفصاحة، مصدر سابق ، 54-55 .

3- الجاحظ، البيان والتبيين، مصدر سابق، 51/1 .

4- مرعي، التشكيل الصوتي في اللغة العربية، مرجع سابق ، 107 .

مخارجها، والحل عندها اللجوء إلى استعمال الحروف المتخالفة، التي لا تصل إلى حدّ التنافر، يقول تمام حسان: " من الواضح أن النظام اللغوي السياقي يحرصان في اللغة العربية الفصحى على التقاء المتخالفين، وبعبارة أخرى يحرصان على التخالف ويكرهان التنافر والتماثل "⁽¹⁾ .

و حديثاً ظهرت بعض الدراسات الإحصائية على بعض معاجم اللغة لبيان نوعية التي تستعملها اللغة في نسج كلماتها، ومدى تألف هذه الأصوات أو تنافرها، وبالتالي انعكاسها على استساغة الكلمة أو عدمها، ومنها دراسة للدكتور عبد القادر مرعي بعنوان (ائتلاف الأصوات وتنافرها في أبنية العربية)، خرجت الدراسة بمجموعة من النتائج منها ⁽²⁾:

1. تميل اللغة العربية في بناء أبنيتها إلى استعمال الأصوات الخفيفة مثل أصوات الذلاقة (اللام، و الميم، والنون ،و الراء، والباء، والفاء) .
2. لا تجد في العربية بناء مستعملا (رباعيا أو خماسيا) إلا وفيه صوت أو أكثر من أصوات الذلاقة، المذكورة سابقا .
3. أكثر الأبنية استعمالا في العربية الثلاثي، لخفته واعتداله .
4. لا تتابع الحروف الحلقية (العين، والحاء ،و الهاء ،و الهمزة) مع بعضها لتنافرها.
5. لا تتابع الأصوات الحلقية مع الحروف الطباقية (غ،خ) لقرب مخرجها منها، ولثقلها .
6. لا تتابع الأصوات اللثوية الأسنانية (ص،س، ز،ط،ت،د،ض) مع بعضها في موقع الصوت الثاني، وموقع الثالث، وذلك لثقل هذه الأصوات .
7. لا تتابع الأصوات الأسنانية (ظ،ث،ذ) والأصوات اللثوية الأسنانية (ص،س،ز،ط،ت،د)، لتقارب مخارجها ولثقلها .

¹ - حسان، اللغة العربية، معناها ومبناها، مرجع سابق، 236 .

² - مرعي، ظاهرة تألف الأصوات وتنافرها، ضمن كتاب التشكيل الصوتي، مرجع سابق، 66 .

و لم تكن المسألة التي أثارها ابن خلدون من حيث تتاسب الأصوات وأثرها في استحسان الألفاظ حصرا على الدراسات اللغوية وأصحابها، وإنما نالت أيضا جانبا واسعا من اهتمام أرباب علوم البلاغة، وأخذوا على الشعراء والأدباء استعمالهم بعض الألفاظ في أشعارهم والتي تحوي في بنيتها أصواتا متقاربة في مخارجها مما يجعلها ثقيلة و ممجوجة تكرهها النفس، ومثالهم المشهور في هذا كلمة (الهعخع) التي وردت في استعمال أحد الأعراب حين سئل عن ناقتة فقال : "إنها ترعى الهعخع"⁽¹⁾. واتخذ منها مثلا يُضرب للدلالة على رداءة النسيج وبشاعة التأليف، حيث حوت في بنيتها مجموعة من الأصوات المتقاربة المخارج مما يجعلها صعبة النطق، ومنه ما هو دون ذلك كلفظة (مستشزرات) من قول امرئ القيس⁽²⁾ :

غدائره مستشزرات الى الغلا تضلّ في مثني ومرسل

فالكلمة ثقيلة على اللسان غير مستساغة في المسمع بسبب تقارب مخارج أصواتها، وقد عدّ البلاغيون مثل هذه الكلمة مما يخلّ بفصاحة التعبير .وفرارا من هذا التنافر، وحرصا على فصاحة الكلمة، وسلامة نسجها فقد حرصت العربية أشد الحرص على عدم الجمع بين الأصوات المتقاربة في مخارجها في الكلمة الواحدة " ومن ثمّ فإنها لم تجمع بين التاء والذال والطاء، ولا بين التاء والذال والطاء، ولا بين السين والزاي والصاد، كما أنها لم تجمع بشكل عام بين الأصوات الحنجرية أو الحلقية أو الطبقية، فهذه سنّة مطّردة وسلوك عام لها"⁽³⁾. وهذا ما أشار إليه ابن خلدون بقوله : " والحسن في المسموع أن تكون الأصوات متناسبة لا متنافرة "⁽⁴⁾.

¹ - السيوطي، المزهر في علوم اللغة، مصدر سابق ، 147/1 .

² - امرئ القيس، ديوانه، ت: محمد أبو الفضل ابراهيم ، ط3، (1969) .

³ - الشايب، أثر القوانين الصوتية ، مرجع سابق ، 17 .

⁴ - ابن خلدون، المقدمة ، 891/3 .

و استخدام المرء لها يناسب من الحروف لبناء الكلمات والتراكيب ملكة من الملكات، لا تؤدي إلا بالحفظ لكلام العرب من أشعارهم ونثرهم، ومن ثمّ الممارسة لهذا المكتوب، إلا أن الناس ليسوا سواء بهذا، فيقول: " فليس كلّ الناس يستوي في معرفته ولا كلّ الطباع توافق صاحبها في العمل به إذا علم"⁽¹⁾. فالأساليب في التعبير تختلف من إنسان إلى آخر بناء على هذه الملكة المكتسبة بالحفظ والممارسة وإذا كان تناسب الحروف سببا في استحسان الألفاظ عند ابن خلدون، فإن حسن الصوت والأناقة في مخارج الحروف في أثناء النطق مطلب آخر من مطالب الاستحسان مما يجعل الألفاظ ذات قبول في أنفس السامعين، وذات وقع وتأثير بما تتقله من معان، وبذلك الرأي فسّر قوله صلى الله عليه وسلم: (لقد أوتيت مزمارا من مزامير آل داود)⁽²⁾. فقال: أن معناه حسن الصوت وأداء القراءة والإبانة في مخارج الحروف والنطق بها "⁽³⁾. و قد أثار ابن خلدون في هذا الباب مسألة من مسائل الخلاف بين الكثير من الباحثين، وهي مسألة الإيقاع الصوتي في قراءة القرآن الكريم والتي " لم يجرؤ كثير من الباحثين على الخوض فيها، ظنا منهم أن الخوض في هذا الأمر مغامرة "⁽⁴⁾. فيقول ابن خلدون في ذلك: " وكثير من القراء بهذا المثابة يقرأون القرآن فيتجيدون في تلاحين أصواتهم كأنها المزامير فيطربون بحسن مساقهم وتناسب نغماتهم، ومن هذا التناسب ما يحدث بالتركيب "⁽⁵⁾. وبيّن كذلك أن المقصود ليس التردد والتلحين الذي يُستعمل في الغناء، وإنما هو حسن الصوت وأداء القراءة " لأن القراءة والأداء تحتاج إلى

1- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، 893/3 .

2- الحديث في صحيح البخاري في باب حسن الصوت والقراءة: حدثنا محمد بن خلف أبو بكر حدثنا أبو يحيى الحمдاني... عن أبي موسى رضي الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: " يا أبا موسى لقد أوتيت مزمارا من مزامير داود .البخاري، صحيح البخاري، 1925/4 .

3- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، 895/3 .

4- مرعي، التشكيل الصوتي، مرجع سابق، 3 .

5- ابن خلدون، المقدمة، 893/3 .

مقدار من الصوت لتعيين أداء الحروف من حيث اتباع الحركات في موضعها ومقدار المدّ عند من يطلقه أو يقصره"⁽¹⁾.

و يعتمد المجيزون للقراءة بالتلحين في القرآن الكريم . و هو مذهب الشافعي. على حديث لأبي هريرة، روي في صحيح البخاري، حدّثنا يحي بن بكير قال حدثني الليث عن عقيل... عن أبي هريرة رضي الله عنه. كان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم (لم يأذن الله لشيء لما أذن للنبي صلى الله عليه وسلم يتغنى بالقرآن)⁽²⁾. أما الذين لا يجيزون التغني بالقرآن والاستغناء به عن غيره .

وبذلك يكون ابن خلدون قد فصل القول في المسألة بين المؤيدين والرافضين لفكرة الايقاع الصوتي في القرآن الكريم (و التلحين البسيط الذي يهتدي اليه صاحب المضمّار بطبعه)، وهكذا كانت قراءة الصحابة رضي الله عنهم. كما في أخبارهم .فقارئ القرآن أو السامع لتلاوته يحسّ بضرب من الايقاع الموسيقي المطرّد المنسجم مع معنى الجوّ العام للسورة، سواء على مستوى الكلمة الواحدة أو على مستوى الآية أو على مستوى آيات السورة الكاملة. وطلباً لتحقيق هذا الانسجام الصوتي قد يُعدل عن التعبير القياسي للكلمة الى صورة أخرى. كما في قوله تعالى : " قال أفرايتم ما كنتم تعبدون، أنتم وأباؤكم الأقدمون ،فإنهم عدوّ لي إلا ربّ العالمين، الذي خلّقي فهو يهدين، والذي هو يطعمني ويسقين" ⁽³⁾ .فقد حذف ياء المتكلم في الفعلين (يهدين، ويسقين)، لا لغرض نحوي وإنما مراعاة لحروف القافية مع الكلمات (تعبدون، الأقدمون، العالمين) ⁽⁴⁾ .

¹- ابن خلدون، المقدمة ، 894/3 .

²- البخاري ،محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح، ت:مصطفى ديب، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، (1987)، 1918/4

³- سورة الشعراء، الآية 75-80 .

⁴- مرعي ، ظاهرة الايقاع الصوتي، ضمن كتاب التشكيل الصوتي، وينظر أمثلة اخرى في المرجع نفسه، من 87، 99 وتناول الباحث في هذه الدراسة مفهوم الايقاع الصوتي، وعناصره في القرآن الكريم، وتتمثل في (تكرير الوحدة الصوتية سواء أكانت فونيمًا او مقطعا صوتيا او مورفيما او فاصلة قرآنية، ومدى تناسب الايقاع الصوتي مع جو السورة ومعانيها .

المبحث الثاني : الخط والكتابة :

اختلف الباحثون القدماء والمحدثون منهم على حدّ سواء في مسألة نشأة الخطّ العربي. وساد الاعتقاد بينهم في اتجاهين، وهما : (التوقيف والعرف)، فقد سادت فكرة مؤداها أن الخط الذي كتب به العرب توقيف من الله، علّمه آدم عليه السلام فكتب به الكتب المختلفة ، فلما أظللّ الأرض الغرق ثم انجلب عنها الماء أصاب كل قوم منهم كتابهم، وكان الكتاب العربي من نصيب اسماعيل عليه السلام⁽¹⁾ .

و النظرة التوقيفية لم تكن تقتصر على الكتابة وحدها، وإنما على العربية بشكل عام، وقد قيل في ذلك "إنّ أول من وضع الخط العربي والسرياني وسائر الكتب آدم عليه السلام"⁽²⁾. و ذكر ابن النديم أنّ ملكا يقال له سيمورس علّم آدم الكتابة السريانية على ما في أيدي النصارى في وقتنا هذا "⁽³⁾. وقيل ان آدم لم يكن أول من كتب وإنما كان أول من فعل ذلك هو النبي إدريس من أولاده "⁽⁴⁾. وجاء في العقد الفريد أن أول من وضع الكتابة العربية هو اسماعيل بن ابراهيم "⁽⁵⁾. ويذكر رواية أخرى أن أول من وضع الخط نفيس ونصر ونيما بنو اسماعيل بن ابراهيم وضعوه متصل الحروف بعضها ببعض حتى فرقه نبتوهميسع وقيدر "⁽⁶⁾. ومنهم من اعتبر ظهور القلم العربي على يد ملوك جبابرة، وهم : أبجد هوزحطي كلمن كلمن سعفن قرشت "⁽⁷⁾ .

1- عبيد، في اللغة ودراستها ، مرجع سابق ، 55 .

2- الجهشيارى، محمد بن عبدوس الوزراء والكتاب، مطبعة مصطفى البابلي الحلبي، (1938) ، 2.

3- ابن النديم، الفهرست: ناهد عباس عثمان، مكتبة خياط، بيروت، 1964، 12.

4- المسعودي، ابو الحسن علي بن الحسين بن علي، اخبار الزمان، القاهرة، (1938)، 52 .

5- ابن عبد ربه، العقد الفريد، مصدر سابق، 157/4 .

6- المصدر السابق، الصفحة نفسه .

7- الطبري، تاريخ الرسل، دار الكتب العلمية، ط1(1407)، 203/1. و ينظر المسعودي مروج الذهب الذهب، ومعادن

الجوهر، ت: محمد محي الدين، (1948) 149/2 .

و نسب ابن قتيبة الخط العربي الى شخص وهو (مرامر بن مرة) فيقول : " حدثني أبو حاتم قال : مرامر بن مرة من أهل الأذبار، هو الذي وضع الكتابة العربية، ومن الأنبار انتشرت في الناس" (1).

و نجد بعض الروايات التي نسبت الخط العربي الى ثلاثة أشخاص من بينهم (مرامر بن مرة) بالإضافة إلى أسلم بن سدره، وعامر بن جدرة)، وقيل انهم اعتمدوا فيوضع الخط العربي على هجاء السريانية(2) .

و لم يقتصر الخلاف بين الباحثين على بدايات نشأة الخط العربي، وإنما اختلفوا كذلك في مكان النشأة فمنهم من نسبه الى الحجاز .فقد روى المسعودي أن " عبدا ضخم من أرم بن سام بن نوح وولده ومن تبعه نزلوا الطائف، وإنهم أول من كتب بالعربية ووضع حروف المعجم" (3).

و منهم ما نسبه الى العراق ، فنذكر بعض الروايات أن الخط ظهر في أول مرة في قبيلة إياد التي سكنت العراق حيث تعلمها منهم أهل الأنبار، ومن ثم بقية العرب، وقد ردت هذه الرواية وكذلك غيرها من الروايات عند الكثير من الباحثين (4). ولعل ذلك لعدم وجود دليل مؤكد لذلك، فالاعتماد على الأخبار التاريخية وحدها في إطلاق مثل هذه الأحكام يبقى محل نظر.

أما أصحاب الاتجاه الثاني في نشأة الخط العربي، فيعتمدون العرف أساسا لنشأة الخط، وهو عندئذ اختراع بشري ظهر على أيدي رجال من العرب، ومنهم من أرجع أساسه الى أقلام أخرى، ومنها قلم المسند الحميري، وبذلك علل بعض الباحثين تسمية القلم الحميري

1- ابن قتيبة، عيون الأخبار، مصدر سابق ، 43/1 .

2- أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان ،دار مكتبة الهلال، بيروت (1978) ، 579/3 .

3- المسعودي، مروج الذهب و معادن الجواهر، مصدر سابق، 143/2 .

4- الجبوري سهيلة، أصل الخط العربي وتطوره حتى نهاية العصر الأموي، مطبوعات جامعة بغداد، (1977) ، 35،

ب(الجزم) " لأنه جزم أو اقتطع من المسند الحميري " (1). وقد رُفِضت هذه الرواية كذلك عند بعض الباحثين، بالاعتماد على أمرين (2): الأول الاختلاف في أشكال الحروف بين الخط الحميري والخط العربي بالإضافة الى ان حروف الحميري تكتب منفصلة غير متصلة والثاني : إن اتجاه الكتابة في المسند لم يكن ينحصر كالعربية والشمالية في ناحية واحدة من اليمين إلى اليسار، بل قد نجد العكس أو المزج بين الطرقتين .

و من ومن القدامى من قال إن القلم العربي الشمالي قد قيس على هجاء السريانية، وهو الرأي الذي تبناه بعض المستشرقين أمثال (كوب) و (وكوزان) وغيرهما (3). بالإضافة إلى بعض الدارسين المحدثين من العرب أمثال : أحمد رضا. ويبدو ان تشابه أشكال بعض الحروف بين القلمين (كالجيم والداد والكاف واللام) وغيرها كان من أهم الدوافع الى مثل هذا الاعتقاد (4).

و بعض هذا العرض لآراء الباحثين في مسألة نشأة الخط العربي، نجد مدى تضارب الأقوال والآراء، فلا يمكننا أن نحكم حكماً صريحاً نطمئن إليه في هذا الموضوع ، " فالبحث عنه الوجه الأتم قد يكون متعذراً، إذ من ذا الذي يستطيع أن يحيط علماً بمعرفة أصول تلك العصور المدرسة، وتلك الأيام المطوية " (5) .

و قد عقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً عنوانه (في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الانسانية). وقد اختلف في دراسته لهذه المسألة عن سابقيه ولاحقيه من الباحثين، فامتاز في هذا الجانب بنظرته الاجتماعية الخاصة اتجاه الكتابة ونشأتها، والحاجة التي أدت إليها،

1- ابن دريد / جمهرة اللغة، مصدر سابق، 91/2 .

2- ينظر: أغناطيوس، غويدي، المختصر في علم اللغة العربية الجنوبية القديمة، 3، وينظر " الجبوري، أصل الخط العربي وتطوره، 26-27 .

3- ي رضا، رسالة الخط، مرجع سابق، 12 .

4- الجبوري، أصل الخط العربي، مرجع سابق، 28-29 .

5- الكردي، محمد طاهر، تاريخ الخط وآدابه، ط2 (1982)، 140 .

فالخط في مفهومه هو " رسوم واشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس، فهو ثاني رتبة في الدلالة اللغوية " (1) .

ويقول في موطن آخر من المقدمة: "علم أن الخط بيان عن القول والكلام، كما أن القول والكلام بيان عما في النفس والضمير من المعاني " (2) .

و بهذا التحديد الدقيق لمفهوم الخط يكون ابن خلدون قد وافق وجهة نظر المحدثين من حيث المفهوم، فهو في كل زمان ومكان (رسوم واشكال حرفية) .

فهكذا كان الخط المصري القديم (الهيروغليفي) واليوناني واللاتيني. وهكذا خطوط العالم مع اختلافها وتنوعها (3) .

و تتمحور النظرة الاجتماعية عند ابن خلدون اتجاه الخط والكتابة حين نظر إليهما على أنهما من عداد الصنائع الانسانية عند ابن خلدون اتجاه الخط والكتابة حين نظر إليهما على أنهما من عداد الصنائع الانسانية، ف: " هو صناعة شريفة إذ الكتابة من خواص الانسان التي يتميز بها عن الحيوان " (4). والكتابة في نظر ابن خلدونم تكن توقيفا من الله كما ذهب الى ذلك معظم القدماء، فيما مرّ ذكره سابقا، وانما هي شكل من أشكال التواصل بين البشر، وبها تقضى الحاجات " فهي تُطلع على ما في الضمائر وتتأذى بها الأغراض الى البلد البعيد، فتقضى الحاجات" (5).

فالكتابة من الصنائع الراقية عند ابن خلدون، إذ تؤدي بها أغراضا راقية من اهتمامات الإنسان المتحضّر، كالتعبير عن الضمائر وقضاء الحاجات البعيدة، كما أنه "يُطلع بها على

1- ابن خلدون، المقدمة ، 879/3 .

2- ابن خلدون، المقدمة ، 887/3 .

3- الكردي، تاريخ الخط العربي، مرجع سابق ، 17 .

4- ابن خلدون، المقدمة ، 879/3 .

5- ابن خلدون، المقدمة ، 879/3 .

العلوم والمعارف وصحف الأولين وما كتبه من علومهم وأخبارهم ⁽¹⁾. وانطلاقاً من هذه المهام التي تؤديها (فهي شريفة بهذه الوجوه والمنافع) .

و الكتابة عند ابن خلدون شكل من أشكال الحضارة، لا تتركها إلا المجتمعات العمرانية المتحضرة، فأكثر البدو أميون لا يكتبون ولا يقرؤون. ومن كتب منهم فكتابتهم قاصرة، ومن قرأ منهم فقراءته غير نافذة، إذ لا تيسر لهم وسيلة الاجادة لهذه الصناعة الراقية من التعليم الراقى وتجويده، وانطلاقاً من هذه النظرة الاجتماعية اتجاى الخط والكتابة نجده قد شكك في صحّة الرواية التي تقول بأن إيادا قد وضعت الخط العربي لكونهم بدوا، وهي رواية ابن نديم في الفهرست ⁽²⁾. يقول ابن خلدون: " وهو قول بعيد لأن إيادا وإن نزلوا ساحة العراق فلم يزالوا على شأنهم من البداوة، والخط من الصنائع الحضرية " ⁽³⁾.

و أما ما ذهب اليه القدماء من نسبة الخط لقبيلة إياد اعتماداً على قول شاعرهم:

قوم لهم ساحة العراق إذا ساروا جميعاً والخط والقلم

فيرى ابن خلدون أن معنى قول الشاعر في هذا البيت أنهم أقرب الى الخطّ والقلم من غيرهم من العرب، لقربهم من ساحة الأمصار وضواحيها. وليس المقصود أنهم (أي قبيلة إياد) هم أول من وضع الخط كما فهم ذلك القدامى من الباحثين العرب .

أمّا المجتمعات المتحضرة فتستحكم فيها صنعة الخط وتجدد بسبب ما يتوفر لها من أسباب الصناعة والإجادة، إذ يقول: "وقد كان الخط العربي بالغا مبالغة من الإحكام والإتقان والجودة في دولة التبابعة لما بلغت من الحضارة والترف، وهو المسمّى بالخط الحميري " ⁽⁴⁾. فمذهب ابن خلدون أن القلم العربي قد اعتمد في أسسه القلم الحميري، وقد رُفض هذا الرأي عند

¹ - ابن خلدون، المقدمة ، 880/3 .

² - ابن النديم، الفهرست ، مصدر سابق، ص 5 .

³ - ابن خلدون، المقدمة، 880/3 .

⁴ - ابن خلدون ، المقدمة 880/3.

بعض الباحثين، كما أشرنا سابقاً، وذلك لأن حروف القلم الحميري تكتب منفصلة غير متصلة، وهي تختلف في أشكالها اختلافاً بيناً عن أشكال الحروف العربية. بالإضافة إلى أن اتجاه الكتابة في المسند لم يكن ينحصر كالعربية الشمالية من ناحية واحدة، وهي من اليمين إلى اليسار، بل قد نجد في كثير من الأحيان العكس، وقد يمزج بين الطريقتين .

و يبدو أن الدافع الذي حمل بعض الباحثين، ومنهم ابن خلدون على ربط القلم العربي الشمالي بالمسند الحميري أن بعض الأمم الشمالية قد اشتقت منه أقلاماً تكتب بها (1).

فهناك القلم اللحياني والصفوي والثمودي وجميعها مقتطع من المسند. ومع ذلك فقد ذكر بعض الباحثين أن الخط العربي قد جزم عن الخط السرياني أي (السطرنجيلي) (2).

أما عن كيفية انتقال هذه الصناعة الراقية من دولة التبابعة إلى العرب في الحجاز، فيجيب ابن خلدون عن هذا التساؤل، انطلاقاً من نظريته الاجتماعية للخط، فهو كما ذكرنا سابقاً، صناعة راقية ترتبط بالأمم المتحضرة، حيث يرى في هذا أن الخط العربي قد سلك طريقه إلى الحجاز عن التبابعة في جنوب الجزيرة العربية إلى المناذرة في الحيرة على أطراف العراق، ثم إلى قريش والطائف، حيث تعلمه نفر من قريش، قيل (سفيان بن أمية)، وقيل (حرب بن أمية)، وأخذه من (أسلم بن سدره). وقد تعلمه المناذرة من التبابعة، أولئك الذين أقاموا للعرب دولة على أطراف الجزيرة العربية (فيها أيضاً حضارة وترف). ويبدو أن ترجيح أخذ الحيرة للخط عن التبابعة عند ابن خلدون، لأن المناذرة أقل حضارة وعمران من التبابعة، ولم يكن الخط عندهم من الإجابة كما كان عند التبابعة. يقول ابن خلدون: "ومن الحيرة لفته (الخط) أهل الطائف وقريش فيما ذكر... فالقول بأن أهل الحجاز إنما لقنوها من الحيرة، ولقنها أهل الحيرة من التبابعة وحمير هو الأليق من الأقوال " (3).

1- نامي خليل يحي، اصل الخط العربي وتاريخ تطوره، مجلة كلية الآداب، 5.

2- علي الشرقي، الكتابة في العراق، مجلة لغة العرب، السنة الثالثة، ج1/428 .

3- ابن خلدون، المقدمة، 380/3 .

و بذلك يكون ابن خلدون قد أقام رأيه على قاعدة اجتماعية تتدرج تحت فهمه الكلي لطبيعة العمران، وأثره في رقي الصنائع، ومن بينها صناعة الخط، وبذلك يكون ابن خلدون قد أقام رأيه في هذه المسألة على أدلة مشاهدة، لا تعتمد على مجرد الأقوال والروايات، حال الكثير من الباحثين، وإنما ربط المسألة بما تمليه عليه الملاحظة الدقيقة المبنية على الملموس من الأدلة.

و قد وافق بعض المحدثين رأي ابن خلدون في هذه المسألة، من حيث إن الخط العربي قد جاء من أمم متحضرة، ذات أصل عربي تكونت على أطراف الجزيرة العربية في بلاد الشام ويبدو أن الجوار بين (العرب، والانباط) كان سببا في مثل هذا الاعتقاد، يقول إبراهيم جمعة: " أثبت التمهيص العلمي أن العرب أخذوا طريقهم في الكتابة عن بني عمومتهم من الأنباط الذين كانوا ينزلون على تخوم المدينة في حوران والبتراء ومعانوالذين كانوا يجاورون العرب في تبوك ومدائن صالح شمال الحجاز وضح ذلك تمام الوضوح مما عثر عليه المنقبون في تلك الجهات من النقوش الحجاز النبطية القريبة الشبه بأقدم النقوش العربية المعروفة " (1). وأخذ بهذا الرأي خليل يحي نامي حيث يرى أن أول مراحل اشتقاق الخطّ العربي من الخطّ النبطي (2).

و يبدو كذلك أن الشبه بين الخطين (النبطي والعربي) في بعض القواعد أو العادات الكتابية إذا صحّ التعبير، كانسببا آخر لمثل هذا الاعتقاد الذي ساد بين الباحثين . و هذا ما ذهب إليه ولفنسون في كتابه (تاريخ اللغات السامية)، وهذا لاننا نرى كلمة (ثلاثين)، كتبت بدون ألف، كما هو الحال من حذف الألف اختصارا من مثل (الرحمن)(3).و قد أخذ بهذا

1- جمعة ابراهيم، دراسات في تطور الكتابة الكوفية على الاحجار في مصر في القرون الخمسة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، 17 .

2- نامي خليل يحي، أصل الخط العربي وتاريخ تطوره الى ما قبل الاسلام، القاهرة، مجلة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، م3/ج1/1935، ص70-112. ويُنظر كذلك مثل هذا الرأي سهيلة الجبوري، أصل الخط العربي وتطوره .

3- ولفنسون، اسرائيل، تاريخ اللغات السامية، القاهرة، (1980)، 190-191 .

الرأي بعض الباحثين كذلك أمثال سهيلة الجبوري، حيث تقول: " يظهر من دراستنا للحروف العربية لما قبل الاسلام أن غالبيتها قد حافظت على أشكالها التي كانت قيد الاستعمال في القلم النبطي المتأخر مثل الباء والجيم والحاء واللام وغيرها " (1).

و على ما يبدو أن الأمر على غير ما ذهب اليه هؤلاء الباحثون، فالخط النبطي لا يمكن أن يكون منعزلاً عن غيره من الخطوط السامية، فهو يشكل حلقة وصل مرتّ بمراحل متعددة، مرارا بالخط النبطي وغيره من الخطوط السامية الاخرى، حتى وصلت الى الخطّ العربي، وهذا ما أثبتته يحي عبابنة في كتابه (النظام اللغوي للهجة الصفاوية في ضوء الفصحى واللغات السّامية) من خلال تتبع أشكال الحروف في اللغات السّامية، ومدى التشابه بينها عبر مراحل زمنية معيّنة .

1) تجويد الخط :

لقد نظر ابن خلدون إلى الخط على أنه صنعة كغيره من الصنائع، تكون ذات جودة أو رداءة، والخط يوجد في العمران، وهذا الرأي انطلقاً من نظريته الاجتماعية للخط التي أشرنا إليها سابقاً، فهو ملكة كغيرها من الملكات التي يكسبها الانسان لحاجة، وجودة هذه الملكة تكون (بالممارسة والمران) في ظل الحضارة والعمران " وخروجها في الانسان من القوة الى الفعل انما يكون بالتعليم، وعلى قدر الاجتماع والعمران والتناغمي في الكلمات والطلب لذلك تكون جودة الخطّ في المرتبة، إذ هو جهة الصنائع ...و أنها تابعة للعمران. وأكثر البدو أميون لا يكتبون ولا يقرؤون، ومن كتب منهم فكتابه قاصرة " (2) .

و عندما ملك العرب، وفتحوا الأمصار والممالك احتاجوا للكتابة فتعلموها، وبلغت الاجادة فيها بالبصرة والكوفة، إلا أن حظها من الحضارة والعمران لم يبلغ ما بلغته بغداد فبقي الخط

1- الجبوري، أصل الخط العربي وتطوره، مرجع سابق ، 59 .

2- ابن خلدون، المقدمة، 879/3- 880 .

فيها (البصرة والكوفة) دون الغاية (1). فجودة الخطّ في منظور ابن خلدون تكون بمقدار نصيب الأمة من الحضارة، وبذلك يؤكد رأيه السابق من حيث إنّ الخط لا يمكن أن يكون توقيفاً من الله عزّ وجل، وإنما هو صناعة مستحدثة لحاجة .

وبعد انحلال نظام الدولة الإسلامية في بغداد انتقلت صناعة الخطّ والكتابة، بشكل خاص، والعلوم بشكل عام، إلى مركز نظام الحكم الجديد في مصر، فيقول : " درست معالم بغداد بدروس الخلافة، فانتقل شأنها من الخطّ والكتابة بل والعلم الى مصر والقاهرة، فلم تزل أسواقه بها نافقة لهذا العهد " (2). فهذه الصنعة ما زالت ترتبط بمركز الخلافة حيث الحضارة والعمران فتسير معها قدما، ولا ترتبط بأناس بأعينهم .

و يعرض لمنهج أهل الأندلس والمغرب في تعليم الخطّ، فيتم التعليم "بمحاكاة الخطّ في كتابة الكلمات جملة ويكون ذلك من المتعلم ومطالعة المعلم له إلى أن تحصل له الإجابة، وتتمكن بناته الملكة فيسمى مجيدا"(3) . و الطريقة التي أشار إليها ابن خلدون في تعليم الخطّ والكتابة في الاندلس هي الطريقة نفسها التي تتبع الآن في تعليم الهجاء، وتسمى عند المحدثين بطريقة (الجشالت (4)، أو طريقة الكلمات والجمل، حيث يبدأ في الهجاء برسم الكلمات والجمل، وهي أمثل الطرق عند المحدثين لمسايرتها للواقع من جهة ولطبيعة العقل الانساني من جهة أخرى. فالكلمة هي التي تشكل مدلولاً في ذهن الانسان، أما الحرف منفرداً فلا مدلول له. وطبيعة العقل الانساني ينتقل في ادراكه لكل ثم ادراك اجزائه لا العكس، ومن هنا ندرك اختلاف الرأي بين ابن خلدون والمعاصرين في هذه المسألة حيث فضل طريقة المصريين في عهده، و هي الطريقة التي تبدأ بالحروف في تعليم الهجاء، فيقول : " ولذا نجد تعليم الخط في الأمصار الخارج عمرانها عن الحد أبلغ وأحسن وأسهل

1- ابن خلدون، المقدمة 884/3 .

2- ابن خلدون، المقدمة ، 884/3 - 885 .

3- ابن خلدون، المقدمة ، 379/3 - 880 .

4- وافي، أصول التربية ونظام التعليم، مرجع سابق ، ص 214 .

طريقاً، لاستحكام الصنعة فيها، كما يُحكى لنا عن مصر لهذا العهد فإن فيها معلمين منتصبين لتعليم الخط يلقون على المتعلم قوزانين وأحكاماً في وضع كل حرف⁽¹⁾.

و من شروط جودة الخطّ عند ابن خلدون أن تكون دلالاته واضحة، وذلك بإبانة حروفه وإجادة وضعها ورسمها، والتمييز بينها بالرسم كلّ واحد منها منفرداً إلا ما اصطُح عليه الكتاب في إيصال حروف الكلمة الواحدة بعضها ببعض، سوى حروف اصطُحوا على قطعها، كالراء، والزاي، والدال، والذال، و غيرها⁽²⁾.

هذا وقد نالت مسألة جودة الخطّ وردائه حظاً وافراً من دراسة القدماء والمحدثين، فالصولي على سبيل المثال في بيانه للفرق بين الخط الجيد والرديء، ويصف الجيد بأنه " إذا اعتدلت أقسامه، وطالت ألفه ولامه، واستقامت سكوره، وضاهي صعوده حوره، وتفتحت عيونه، ولم تشته راؤه ونونه..."⁽³⁾.

و جاء في صبح الأعشى " ينبغي لمن يرغب أن يكون خطّه جيّداً، وما يكتبه صحيح التناسب أن يجعل لذلك أصلاً يبنى عليه حروفه، ليكون ذلك قانوناً له يرجع في حروفه لا يتجاوز ولا يقصر دونه"⁽⁴⁾. و قال الشيخ عماد الدين بن العفيف : إعلم أن مقادير الحروف متناسبة في كل خطّ من الخطوط⁽⁵⁾. و قال القشقندي : " و الوجه في تصحيح الحروف أن يبدأ أولاً بتقويمها مفردة مبسّطة لتصح صور كلّ حروف منها، ثم يؤخذ في تقويمها مجموعة مركبة"⁽⁶⁾.

1- ابن خلدون، المقدمة ، 879/3 - 880 .

2- وافي، أصول التربية ونظام التعليم، 214.

3- الصولي، ابو بكر محمد بن يحيى، أدب الكاتب، 5 .

4- القلقشندي، صبح الاعشى في صناعة الاتشاء، ت : يوسف علي طويل، دار الفكر، دمشق، ط1(1987)، 45/3.

5- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

6- القلقشندي، صبح العشى، 27/3.

و كتب ابن البواب رسالة في صناعة الخطّ، ومما قاله فيها إنها (غزيرة الوفاء سريعة الغدر والجفاء). نوار قيدها الأعمال وشموس قهرها الوصال، لا تسمح ببعضها إلا لمن آثرها بجملته وتآلف عليها سائر زمنه، لأنها شديدة النفار بطيئة الإستقرار). وهذا وصف للكتابة الخطية بشكل عام، ولا يدور حول الخط وصناعته .

ثم قال: " وتظهر الحروف موصولة ومفصولة و معماة ومفتحة في أحسن صيغها وأبهج خلقتها، متساوية الأجزاء في تجاورها والتئامها " (1).

و من خلال الآراء السابقة مدى الاختلاف بين منهج ابن خلدون من جهة ومنهج ما سواه من الباحثين من جهة أخرى في هذه المسألة، فابن خلدون لم ينظر الى الحروف وأشكالها وطرق بسطها واستدارتها للحكم على جودتها أو رداعتها فقط، وإنما أيضا هي صناعة إنسانية تجود بالممارسة والتعلم، بالإضافة إلى ارتباطها بالحضارة والعمران، ولذا نجده قد فضّل الطريقة المصرية في عهده، وهي الطريقة التي تبدأ بالحروف في تعليم الهجاء، ومردّ ذلك الى الحضارة والعمران الذي بلغته مصر بانتقال مركز الخلافة (فالصنائع إذا رسخت بالحضارة فيعسر محوها)، ويمثل على ذلك بأنه حين غلب الأندلسيون العرب على أمرهم، وانتهى ملكهم على يد النصارى، واجتازوا الى افريقية وشاركوا في الصنائع، فغلب خطهم على خطّ الإفريقيين جملة تحقيقا لهذا المبدأ الاجتماعي، وبصورة أوسع " في أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها " (2).

2) رسم حروف المصحف :

لقد سار ابن خلدون في دراسته لمسألة الخط والكتابة على أساس اجتماعي، وقد تم شرح نظريته الاجتماعية هذه آنفا، إلا انه لم يقصرها على مسألتي نشأة الخط وتجويده، وإنما

1- ابن العماد، شهاب الدين، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ت: محمود الأرنؤوط، دار بن كثير، 139/3 .

2- ابن خلدون، المقدمة ، مصدر سابق ، 885/3 .

تجاوز الأمر ذلك في دراسته لاختلاف رسم الكثير من حروف القرآن الكريم على غير المعروف .

فنظر الكثير من الباحثين الى الصحابة رضوان الله عليهم على انهم منزهون عن التقصير في الخطّ كما أنهم منزهون عن كل النقائص الاخرى في الذات والصفات والسلوك، فالصحابه كانوا يحكمون صناعة الخطّ وان وصفهم بذلك كمال في حقّهم، والقول بغير ذلك نقص في حقّهم .

غير أن ابن خلدون نظر الى مسألة نظرة مخالفة للقمامى والمحدثين من الدارسين، فنظر الى الكتابة على أنها صنعة كغيرها من الصنائع، وعدم إتقانها لا يعود على نقص في الدين، فيقول: " إذ الخطّ من جملة الصنائع، المدنية والمعاشية، كما رأيت في ما مر، والكمال في الصنائع إضافي وليس بكمال مطلق، إذ لا يعود نقصه على الذات في الدين ولا في الخلال، وإنما يعود على أساليب المعاش بحسب العمران والتعاون عليه لأجل دلالاته على ما النفوس " (1).

فدراسة رسم حروف المصحف عند ابن خلدون لا تقوم على أساس ديني، حتى وإن كان الأمر يخص صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهم في نظره في غير الحاجة اليه لان عدم الكمال في امتلاك هذه الصنائع لا ينتقص من دينهم أو اخلاقهم ف شيء. إذا ما السبب الذي أدّى إلى وجود اختلاف في رسم الكثير من حروف القرآن عن المعتاد بين الناس؟. الجواب عند ابن خلدون نابع من اتجاه اجتماعي لهذه المسألة، فجودة الخطّ أو عدمها ترتبط بالحضارة والعمران، حيث يقول في هذا الأمر: " وأن الخط العربي كان لأول الإسلام غير بالغ إلى الغاية من الإحكام و الإتقان والإجادة ولا إلى التوسط لمكان العرب من البداوة والتوحش وبعدهم عن الصنائع، وأنظر ما وقع لأجل ذلك في رسمهم للمصحف حيث رسمه الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة فخالف الكثير من

¹ - ابن خلدون، المقدمة ، 883/3 .

رسومهم ما اقتضته رسوم صناعة الخطّ عند أهلها، ثم اقتفى التابعون من السلف رسمهم فيها تبرّكا بما رسمه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم" (1) .

فما وقع من خلاف في رسم حروف المصحف، كما يرى ابن خلدون لم يكن نقصا في الصحابة أنفسهم، وإنما هو نقص في امتلاك صناعة الخط، لبعد الجزيرة العربية عن الحضارة، وسيطرة سمة البداوة عليها .

و يطعن كذلك في الآراء (2) التي قدّمت لتعليل الاختلاف في رسم بعض الحروف على غير المعروف، ويصف أصحابها بالغفلة، ومن ذلك زيادة الألف في (لأذبحنه)(3)، إذ إن الزيادة تنبيه على ؟أن الذبح لم يقع. وفي زيادة الياء في (بأييد)(4) إنه تنبيه على كمال القدرة الريانية ن ومن ذلك أيضا زيادة الواو في (جزاء و الظالمين) (5)، وحذف الألف في مواضع أخرى، مثل (الركعين)(6)، ورسم الألف واوا في مثل(الصلوة والزكوة) (7)، وما رُسم فيه التاءات ممدودا (مفتوحا) والأصل فيه مربوط على شكل إلهاء، مثل (إنّ رحمت الله) (8)، وأمثال ذلك مما لا أصل إلا التحكم المحض، " وما حملهم على ذلك إلا اعتقادهم أن في ذلك تنزيها للصحابة عن توهم النقص في قلة إجادة الخط. فحسبوا أن الخطّ كمال فنزهوهم عن نقصه" (9).

1- ابن خلدون، المقدمة، 883/3 - 884 .

2- مثل آراء الزركشي، محمد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل ابراهيم، (1391)، 387/1، وما بعدها، ومنها في قوله تعالى (بأييد) بيان انه فرّق بين (الأيد) الذي هو القوة، وبين (الأيدي) جمع يد . و لا شك أن القوة التي بنى الله بها السماء أحق بالثبوت من الأيدي، فزيدت الياء لاختصاص اللفظة بمعنى أظهر .

3- من سورة النمل في قوله تعالى: " لأعذبنّه عذابا شديدا أو لأذبحنه "، الآية 21 .

4- من سورة الذاريات في قوله تعالى: " والسماء بنيناها بأييد وإنّا لموسعون "، الآية 51 .

5- من سورة المائدة " وذلك جزاء الظالمين "، الآية 29.

6- سورة البقرة في قوله تعالى: "واركعوا مع الركعين"، الآية 43 .

7- من سورة البقرة " وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة "، الآية 43 .

8- من سورة الأعراف في قوله تعالى: "إن رحمت الله قريب من المحسنين "، الآية 56 .

9- ابن خلدون، المقدمة ، 883/3 .

و يبدو أن ابن خلدون لم يدرك الأمر على حقيقته في هذه المسألة، فاختلاف رسم الحروف لا يعود إلى عدم إدراك الصحابة لجودة الخطّ وقواعده في تلك الفترة بسبب بعد عن الحضارة، وإنما يعود إلى اختلاف القراءات، لأن عثمان بن عفان رضي الله عنه رأى أن جمعها في مصحف واحد رغم اختلافها غير متمكن إلا بإعادة الكلمة مرتين. وكتبت المصاحف العثمانية بما فيها من اختلاف في الرسم لتسع القراءات، فكتبت في بعضها وفي بعضها برواية أخرى، فكما اقتصر على لغة واحدة في جميع المصاحف اقتصر على رسم تلك المصاحف، فكل جهة تقرأ بالقراءة التي يقرؤها أهلها ولا يحظر على أهل هذه الجهة أن يقرؤوا بما يقتضيه رسم الجهة الأخرى، ففرق القراءات على المصاحف التي تحفظها أمة محمد صلى الله عليه وسلم، كما نزلت من عند الله (1).

فالقُرآن الكريم كتب في مصحف عثمان بلغة قريش، واختلفت المصاحف التي أرسلت إلى الأمصار لاختلاف القراءات، فوجدت بعض الرسوم المحالفة لقواعد الكتابة فحكم ابن خلدون من خلالها أن سبب هذا الاختلاف عائد إلى عدم إتقان الصحابة لقواعد الكتابة، وذلك على ما يبدو لعدم إدراكه لأثر اختلاف القراءات في ظهور اختلاف الرسوم في الكتابة، ومما يؤيد ذلك أيضا أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يخاطب بعض القبائل بلغاتهم المختلفة (اللهجات)، ودوّنت هذه الأحاديث بناء على هذه اللهجات، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: " ليس من امبرام صيام في السفر "أي (ليس من البرّ لصيام في السفر).

و جاء في كتب القراءات أيضا أن حمزة قرأ (بأييد) بالوقف، وبالتسهيل، وبإبدال الهمزة ياءمفتوحة أي (بأييد). فمن قرأ بتحقيق الهمزة اعتبرت الياء زائدة، ومن قرأ بتخفيف الهمزة وتسهيلها قرأها بياعين، الأولى الهمزة المبدلة ياء، والثانية هي فاء الكلمة (2).

1- البلاذري، فتوح البلدان، مصدر سابق، 457.

2- أحمد بن محمد الدميطي، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، المطبعة العامة، القاهرة، (1285)، 400.

و قد توقف الزمخشري أن الألف في بعض ألفاظ القرآن، ومن ذلك (لأذبحه) من سورة النمل في قوله تعالى حكاية عن سليمان : " وتفقّد الطير فقال مالي لا أرى الهدد أم كان من الغائبين، لأعذبته عذابا شديدا أو لأذبحنه أو ليأتي بسُلطان مبین " (1). وبين الزمخشري أن الألف قد زيدت لأن الفتحة عند العرب في البداية كانت تكتب ألفا صغيرة، فبقي من ذلك أثر الطباع، فكتبوا ألفا أخرى (2) .

و من هنا يمكن القول إن عدم إدراك ابن خلدون لأثر اختلاف القراءات القرآنية في رسم حروف المصحف العثماني هو السبب الذي يكمن وراء صف خط الصحابة بالقصور وعدم الاتقان. والأسباب الأخرى التي يكمن أن نعيد اختلاف رسم الحروف في المصحف العثماني لها، والتي لم يدركها ابن خلدون، هو تأثر الخط العربي بما سبقه من خطوط الساميين، فالخط العربي لم يكن بمعزل عن غيره من الخطوط، ولذا يبدو أن ما وجد من اختلاف في رسم بعض الحروف عائد الى هذا التأثير، يقول الفراء في معاني القرآن : " إنما كتبوا (الريا) في المصحف بالواو، لأن أهل الحجاز تعلّموا الخطّ من أهل الحيرة، ولغتهم (الربو) وبالواو، فعلموهم صورة الخطّ على لغتهم " (3) .

و من أشكال تأثر الخطّ العربي بغيره من الخطوط في رسم بعض الكلمات كلمة (عمرو) بالواو. والتي عبّر عنها النحاة بأنّها كتبت بالواو في حالتها الرفع والجرتفرقة بينه وبين (عمر). ولكنه على ما يبدو أثر من آثار الخطوط الأخرى بالخط العربي، فمن سمات الكتابة النبطية ، و انما وجدت في التدمرية أيضا (4).

و من هنا يمكن القول أن اختلاف رسم بعض الحروف في المصحف العثماني، يعود إلى سببين : الأول منهما اختلاف القراءات القرآنية، وثانيها تأثر الخط العربي بغيره من الخطوط

1- آيتي (20.21) من سورة النمل .

2- ينظر الزمخشري، تفسير الكاشف، دار الكتاب العربي، بيروت، (1366)، 217/2 .

3- الفراء، معاني القرآن، ت : أحمد نجاتي ومحمد النجار، ط2، بيروت، (1980)، ص 350.

4- رمزي البعلبكي، الكتابة العربية والسامية دراسات في تاريخ الكتابة وأصولها عند الساميين دار العلم للملايين، (1981)، 330.

الأخرى، فالعرب بالحجاز، وان غلبت عليهم سمة البداوة كما يرى ابن خلدون إلا أنهم لم يكونوا بمعزل عن الأمم الأخرى. ونجد بعض المصاحف في العصر الحديث قد مالت إلى التخلص من رسم بعض الحروف على غير المعتاد، والتي تخالف قواعد الكتابة العربية، ومنها الألف الزائدة في (لأدبحتّه). وقد أجاز العلماء ذلك، لأنه لا يختلف مع القراءة الصحية المتواترة (1).

¹- محمد حسين أبو الفتوح، رسم المصحف العثماني، المجلة العربية، م/7، العدد الأول والعدد الثاني، 1989م .

الفصل السادس:

القضايا الأدبية في تنظير ابن خلدون في مقدمته

المبحث الأول :

مفهوم البلاغة.

المبحث الثاني :

الشعر؛ حده والفرق بينه وبين النثر.

المبحث الثالث :

مكانة الشعر.

المبحث الرابع :

صناعة الشعر وشروط نظمه.

المبحث الخامس:

خصائص الشعر.

المبحث الأول: مفهوم البلاغة.

على الرغم من تباين آراء القدماء في هذا المفهوم (البلاغة) إلا أن النظرية البلاغية عندهم تأخذ سائر العناصر في اعتبارها، وساء كان ذلك يخص المؤلف أو العمل الأدبي، أو الواقع الثقافي والاجتماعي واللغوي، فالبلاغة هي فن استخدام اللغة في الواقع العلمي، سواء كان ذلك على المستوى الاتصالي المرجعي، أم على المستوى الأدبي، وذلك ما جعل العرب يقولون: إن البلاغة هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال⁽¹⁾. ولا يتسم العمل الفني بالبلاغة إذا لم يحقق (مطابقة الكلام لمقتضى الحال). فهذه المطابقة عدت أصلا من الأصول البلاغية، ومعيارا أساسيا من معايير النقد والبلاغة، فبمقدار تحققها في الكلام يكون حظه من الجودة والبلاغة.

ولقد وقع ابن خلدون في عرض مفهوم البلاغة مثل سابقه ومعاصريه من البلاغيين الذين عدوا البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال الذي يساوي عند بعض الباحثين (لكل مقام مقال)، وعليه فإن اللفظة لها قيمة عند ابن خلدون، فهي معبرة في موقعها فاسدة إذا تعدت موقعها ولم تؤد المعنى المقصود، ولذلك كان ثراء النص الأدبي بما فيه من بلاغة تزيد من تأثير النص وتوضحه وتقوي معانيه، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل إن اللفظة إذا صلح غيرها فب موقعها فإنها تكون معبرة عن عجز كاتبها.

ولم يخرج ابن خلدون عن تقسيمات البلاغة إلى: (بيان، ومعان، وبديع) وهو بذلك يعتبر متفقا مع بعض الدارسين الذين لم يفصلوا بين هذه العلوم المختلفة، ولم يحذفوا أحدا منها، إلا أنه كان حريصا على أن يحدد مفهوما محددًا لهذا العلم وما يندرج تحته من موضوعات، وجعلها على ثلاثة أضرب⁽²⁾:

الأول منها: ويسمى علم البلاغة "ويبحث فيه عن هذه الهيئات والأحوال التي تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال".

والثاني: علم البيان "ويبحث فيه عن الدلالة على اللازم اللفظي وملزومه وهي الاستعارة والكناية".

(1) عوض يوسف نور، "نظرية النقد الأدبي الحديث"، دار الأمين، القاهرة، 1994، ص 128.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة"، تحقيق علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر، للطباعة والنشر، الجزء 4، ص

الثالث: علم البديع "وهو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التتميق إما سجع، أو تجنيس بين ألفاظه، أو ترصيع يقطع أوزانه، أو تورية عن المعنى المقصود بإيهام معني أخفى منه لاشتراك اللفظ بينهما، وأمثال ذلك".

أما المثل الأول والأعلى المقتدي ببلاغته عند العرب فهو القرآن الكريم، "لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال مطوقة ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكلام، ومع الكمال فيما يخص بالألفاظ من التقائها وجودة رصفها وتركيبها"⁽¹⁾. فإعجاز القرآن الكريم يكمن في مطابقة الكلام لمقتضى الحال من جهة، وفي دقة اختيار اللفظ المعبر عن معناه من جهة أخرى ثانية، وفي حسن صياغة تراكيبه من جهة ثالثة. وهذه الأمور مجتمعة جعلت منه مثلاً أعلى للبلاغة والبيان مقارنة بالنصوص البشرية.

وهذا العلم (البلاغة) أحوج ما يكون للفقهاء والمفسرين، إذا اعتمد أساساً في استنباط الأحكام الدينية وأصول التشريع الإسلامي من الكتاب والسنة. واعتبروا الإمام بعلوم البلاغة مع سائر علوم العربية من الأدوات المعينة لهم على الاضطلاع ببحوثهم الفقهية والأصولية، وقد كان لهم إسهام كبير في علم البلاغة تمثل بالتعرض عند تفسير آيات القرآن إلى إبراز جانبها البلاغي لفظاً، ومعنى، وأسلوباً، ولذا وجب عليهم النظر في أساليب القرآن والتأمل في ألفاظه ودلالاتها، وفي طرائق تركيبها، وإم يدرك الكثير منة المفسرين المتقدمين هذا الجانب مع حاجتهم إليه، حتى جاء الزمخشري، ووضع كتاباً في التفسير وهو (الكاشف) "وتتبع فيه أي القرآن بأحكام هذا الفن.... فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير"⁽²⁾.

وترتكز النظرة البلاغية عند ابن خلدون على عدة أسس فنية تشكل حلقة متكاملة لحقيقة المبالغة، وقد قدم لها ابن خلدون بأسلوب منطقي سلس يبدأ بخطوة تليها الأخرى دون تجاوز بينهما، ومن أول هذه العناصر التي ينبغي الأخذ بها "الملكة التامة في تركيب الألفاظ للتعبير بها عن المعاني المقصودة"⁽³⁾. وهذه الملكة تحصل بممارسة كلام العرب والتفطن

(1) عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة"، الجزء 4، ص 1138.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 1140.

لخواص تراكيبه، وإن تقرر ذلك "فملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى جودة النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لفتهم، ونظم كلامهم"⁽¹⁾.

والمملكة لا تحصل إلا بتكرار الأفعال "لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه للذات صفة، ثم تكرر فتكون حالاً، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار، فتكون ملكة أي صفة راسخة"⁽²⁾. فأول مطلب من مطالب البلاغة غي نظر ابن خلدون السير على نهج العرب في أساليبهم البلاغية، ولا يتم ذلك إلا بملكة لسانهم عن طريق الحفظ والممارسة.

أما العنصر الثاني من عناصر النظرية البلاغية في نظر ابن خلدون فيتمثل بتخير الألفاظ المفردة وحسن تركيبها ونظمها، "ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال". وإن كان تخير اللفظ وحسن التركيب هو الأساس الثاني من أسس البلاغة عند ابن خلدون، فهو لا ينفصل بأي حال من الأحوال عن الأساس الأول وهو (الملكة)، لأن "الذي في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ، وأما المعاني فهي في الضمائر. والمعاني موجودة عند كل واحد. فلا تحتاج إلى صناعة، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة"⁽³⁾. فالملكة لا تكون في حسن اختيار المعاني، وإنما في حسن اللفظ المعبر عنها.

وعند بناء التراكيب اللغوية من الألفاظ المفردة المنتقاة، ينبغي مراعاة (مقتضى الحال) في بيانها عن المعنى المقصود، وإذا ما حدث أي تغيير لموقع المفردة حدث تغيير في دلالة التركيب، فيقول: "ألا ترى أن قولهم زيد جاءني مغاير لقولهم جاءني زيد، من قبل أن المتقدم منهما هو الأهم عند المتكلم، فمن قال: جاءني زيد أفاد أن اهتمامه بالمجيء قبل الشخص المسند إليه، ومن قال: زيد جاءني أفاد اهتمامه بالشخص قبل المجيء المسند، وكذا التعبير عن أجزاء الجملة بما يناسب المقام من موصول أو مبهم أو معرفة"⁽⁴⁾.

وحصر البلاغة بمطابقتها لمقتضى الحال، فقال: "إنما البلاغة مطابقة الكلام المقصود لمقتضى الحال الموجود فيه، فالدلالة بحسب ما يصطلح عليه أهل الملكة، فإذا

(1) عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة"، ج 4، ص 1149.

(2) المصدر نفسه، الجزء 4، ص 1140.

(3) المصدر نفسه، الجزء 4، ص 1168.

(4) المصدر نفسه، الجزء 4، ص 1142.

عرف اصطلاح في ملكة واشتهر صحة الدلالة، وإذا طابقت تلك الدلالة المقصود ومقتضى الحال صحة البلاغة⁽¹⁾.

ولكل فن من فنون الأدب أسلوب خاص، فالنسيب مختص بالشعر، والحمد والدعاء مختص بالخطب، وغير ذلك، واستعمال أساليب فن في فن آخر يقف عائقا أمام بلاغته، فيقول في ذلك: "واعلم أن لكل واحد من هذه الفنون أساليب تختص به عند أهله لا تصلح للفن الآخر، ولا تستعمل فيه ... وصارت المخاطبات السلطانية لهذا العصر عند الكتاب الفعل جارية على هذا الأسلوب الذي أشرنا إليه، وهو غير صواب من جهة البلاغة لما يلاحظ في تطبيق الكلام على مقتضى الحال من أحوال المخاطب والمخاطب"⁽²⁾. فابن خلدون يرى أن السبب الأساسي وراء فساد الكتاب في العصور المتأخرة، وبعدهم عن البلاغة خلطهم في الاستعمال بين الأساليب الفنية، وذلك تحقيقا لفكرته (لكل مقام مقال).

وانطلاقا من أهمية مطابقة الكلام لمقتضى الحال نجد أن ابن خلدون قد نظر إلى الكلام من جهة نظر النحويين، فهو يجعل للعربية مكانة خاصة تختلف فيها عن غيرها من سائر اللغات بما يمكن أن يحدث لتراكيبها من تقديم وتأخير وحذف، ثم إنها تنفي ما يريده بعضهم من غير المتعمقين فيها بأن فيها تكرارا في تراكيبها، والمعنى مختلف لمت تعمق في ذلك، فلا لفظة تغني عن أختها في موقعها، فالبلاغة تجري على مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ومثل على ذلك "بما يحكى عن عيسى بن عمر وقد قال له بعض النحاة إني أجد في كلام العرب تكرارا في قولهم: زيد قائم، وإن زيدا قائم، وإن زيد القائم، والمعنى واحد، فقال: إن معانيها مختلفة:

فالأول: لإفادة الخالي الذهن من قيام زيد.

والثاني: لمن سمعه متردد فيه.

والثالث: لمن عرف بالإصرار على إنكاره، فاختلقت الدلالة باختلاف الأحوال"⁽³⁾.

(1) عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة"، مصدر سابق، الجزء 4، ص 1180.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص 1159.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص 1140.

وعليه فإن المتحدث بالعربية والمتقن لها من وجهة ابن خلدون يجب عليه أن يعرف كيف يوجه الحديث وحالة محد له، ومن هنا فإنه يداخل بين اللغة كشكل خارجي وحال المستمع الذهني، وبالتالي فعليه أن يطابق كلامه لمقتضى حال المستمع.

ويتجه ابن خلدون كذلك إلى أن العربية ليست لغة تخاطب وتواصل فقط بل تغوص في أعماق النفس البشرية فتخاطبها بما يناسبها من أحوال مختلفة حتى يسير اللفظ مطابقا لما تقع عليه العين سواء في محادثته إنسانا آخر، أم في وصف طبيعة أم غير ذلك، وهي من جهة نظره سمة خاصة في العربية دون سواها من اللغات التي تلتزم بألفاظ محددة بالوضع إذ يقول: "وتلك الأحوال في جميع الألسن أكثر ما يدل عليها بألفاظ تخصها بالوضع، وأما في اللسان العربي فإنما يدل عليها بأحوال وكيفيات في تراكيب الألفاظ"⁽¹⁾.

فابن خلدون ينطلق في تعريفه للبلاغة من إيمانه بنظريته الاجتماعية تجاه اللغة بشكل عام، وهي التواصل والإفهام، ومن ثم مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وما خرج عن ذلك فهو ملحق "بأصوات الحيوانات والعجم، وأجدر به ألا يكون عربيا، لأن العربي هو الذي يطابق بإفادته مقتضى الحال"⁽²⁾.

إلا أن ابن خلدون قد وافق سابقيه ومعاصريه في النظر إلى أن مطابقة الكلام لمقتضى الحال أصل من الأصول البلاغية، وقد كان ولا يزال ينظر إليه من البلاغيين والنقاد كمقياس من مقاييس البلاغة والنقد، وبمقدار تحققه في كلام ما يكون حظه من البلاغة الإصابتة.

وكل ما قدمه ابن خلدون من العناصر السابقة التي تركز عليها البلاغة كان تقديمها للهدف الأسمى الذي نادى به، وهو (الإفادة) أو (نهاية المعنى، إلى قلب السامع في فهمه)، يقول: "فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصودة للسامع، وهذا هو معنى البلاغة"⁽³⁾. وتحقيقا لهذه الغاية لابد من السهولة والوضوح في العمل الأدبي، وأي إنتاج أدبي يتخطى هذه الصفة لا يلتفت إليه تبعا لرؤية ابن

(1) عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة"، ج4، ص 1141 - 1142.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص 1173.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص 1140.

خلدون، فهو يعيق عملية التلقي، ويعطل عملية التواصل برمتها، ولذا ردد في حديثه عن البلاغة في مواطن كثيرة فكرة (الوضوح والسهولة)، إذ يقول: "ويتجنب (الأديب) المعقد من التراكيب جهده، وإنما يقصد منها ما كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الفهم"⁽¹⁾.

ويجذر كذلك من كثرة المعاني في البيت الواحد وتزاحمها فيه، فهي تقف عائقاً أمام حركة الفهم عند المتلقي، والذي يشكل حلقة مهمة من حلقات العمل الفني، وإنما المختار منه أي الشعر "ما كانت ألفاظه طبقاً على معانيه. فإن كانت المعاني كثيرة كان حشواً، واستعمل الذهن بالغوص عليها"⁽²⁾. فلا يتولد عند المتلقي شعور أو مجرد تأثير من غير معرفة أو إدراك، لأن طبيعة التأثير مدى الشعور يتوقف على بيان الصورة ومدى وضوح الرؤيا.

ولعل المحرك الأساسي من وجهة نظر ابن خلدون في هذه المسألة أن الشعر العربي في معظمه شعر مسموع أكثر منه مقروء، وكان الاعتماد الأساسي في عملية التلقي على الفهم المباشر، وفي ظل هذه الرؤيا الخلدونية لا سبيل إلى عملية الفهم إلا أن تسفر العبارة عن معانيها، وتكشف الألفاظ عن حقيقة كل مراد منها، فلا يتكلف المتلقون جهداً في تأمل ما يسمعون فيتحقق أكبر مدى ممكن من عملية الفهم والتواصل بين طرفي العمل الأدبي.

وكل خطاب أريد به التأثير وكان مفتقراً للإيضاح والسهولة، إنما يدل على عجز صاحبه من جهة، وبعده عن فصاحة العرب من جهة أخرى، وعدم سير بعض الشعراء السابقين، لابن خلدون على هذا النهج أمثال (المتنبي والمعري)، جعله يقول في حقهم: "إن نظم المتنبي والمعري ليس من الشعر في شيء"⁽³⁾.

وأهم ما يمكن أن يحقق سمة السهولة والوضوح، من وجهة نظر ابن خلدون، هو التحديد المسبق لطبيعة اللفظة المفردة ومدى شرفها من عدة جوانب: منها الجوانب الصوتية التي تخص مخارج حروفها، ومدى تناسبها، ومدى خفتها في النطق، وعذوبة جرسها، ومنها قضايا الاستعمال والذيق، وهي تخص غرابة الكلمة ومدى شيوعها على ألسنة الناس، ومنها جوانب صحة اللفظ، ومن حيث أصلها كأن تكون عامية مبتذلة، أو دخيلة غريبة، أو

(1) عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة"، ج4، ص 1164 - 1165.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص 1165.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص 1163.

مضطربة الدلالة، فاللفظ في نظر ابن خلدون يؤثر تأثيرا مباشرا في بلاغة الخطاب بشكل عام، والشعر بشكل خاص، ولعل أهم ملح يقدمه في هذا هو كون اللفظ "من الحوشي المقعر، وكذلك السوقي المبتذل بالتداول والاستعمال، فإنه ينزل بالكلام عن طبقة البلاغة، فيصير مبتذلا ويقرب من عدم الإفادة، وبمقدار ما يقرب من طبقة عدم الإفادة يبعد عن رتبة البلاغة"⁽¹⁾.

وإذا كانت السهولة والوضوح مطلبا من مطالب البلاغة عند ابن خلدون، فإنها ليست البلاغة كلها، فالنصوص التي تبلغ بها السهولة درجة الابتذال تكون مرفوضة، شأنها شأن النصوص المستعلقة التي ترتفع درجة الفنية فيها إلى حد الغموض، والسبب في ذلك أن البلاغة ذات وجهين: الوضوح والفهم من جهة، وجمالية الأداء من جهة أخرى، فلا يصل النص إلى حد "قولهم النار حارة، والسماء فوقنا"⁽²⁾.

فالوضوح المطلوب في الأدب، من وجهة نظرا ابن خلدون، ليس ذلك الكشف المبتذل الذي تجري أمثاله على أسنة الناس، وليس في مجازاة المعروف من الألفاظ والمعاني والأفكار التي يدركها الناس بمجرد سماعهم عباراتها، وإلا ضاعت معالم الفنية، ولم يبق ما يميز الأدب في لغة التخاطب إذا كان المقصود هو الإفهام الذي يتيسر بأقرب السبل، ويتم تحققه بأكثر العبارات شيوعا وابتذالا⁽³⁾.

فابن خلدون وضع قاعدة لقبول بلاغة النص، وهذه القاعدة ترفض عيوب الألفاظ المفردة، وعيوب النظم، وترفض الغموض والتعمية، مثلما ترفض السهولة الساذجة التي تقترب من الابتذال، وإن البليغ من النصوص ما حرض الذهن ودفعه إلى التأمل، ويثير فيه الرغبة عما خفي: فينتقل الذهن إلى لازمه أو ملزمه أو شبهه، فيكون فيها مجازا إما باستعارة أو كناية كما هو مقرر في موضعه، ويحصل للفكر بذلك الانتقال لذة، كما تحصل في الإفادة وأشد، لأن جمعها ظفرا⁽⁴⁾.

(1) عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة"، ج 4، ص 1165.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 1165.

(3) طبانة بدوي، "قضايا النقد الأدبي"، دار المريخ، الرياض، 1984، ص 125.

(4) عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة"، مصدر سابق، ج 4، ص 1173.

فالجانب البلاغي في رؤية ابن خلدون لا يقتصر على الجانب الإفهامي، أو الجمالي، وإنما يجمع بينهما من خلال وصول الدلالة والإفهام بتحقيق عنصر الجمال، وقد أشاد العسكري بهذا النمط من الأشعار وامتدحه، إلا أنه اقتصر منها على الجانب الجمالي، الذي "يحس بسلاسته، وسهولته، ونصاعته، واستواء تقاسيمه مع قلة ضروراته، بل عدمها أصلاً، حتى لا يكون لها في الألفاظ أثر، فتجد المنظوم مثل المنثور في سهولة مطلعته، وجودة مقطعه، وحسن لصقه وتأليفه"⁽¹⁾. في حين أن عبد القاهر الجرجاني قد امتنع من التعبيرات التي تتسع دون انغلاق، والتي تستعصي على المتلقي للوهلة الأولى، مما له متعة فنية في نفس متلقيه، إذ يقول: "وكان من المركز في الطباع، والراسخ في غرائز العقول أنه حتى أريد الدلالة على معنى فترك أن يصرح به، ويذكر باللفظ الذي هوله في اللغة، وعمد إلى معنى آخر فأشير به إليه، وجعل دليلاً عليه، كان للكلام بذلك حسن ومزية لا يكونان إذا لم يضع ذلك، وذكر بلفظه صريحاً"⁽²⁾.

ولعل ابن خلدون في نظريته هذه يبرز لنا المعنى المقصود من بلاغة الفرد، فهي تعني عنده وصولها إلى ذهن المتلقي بعيدة عما قد يكتنفها من غموض في اللفظ قد يحتاج إلى تأويل المعنى، وأن يأخذ أبعاداً غير ما رمى إليها مبدعها، وهذا ما يتنافى في مع ما يعلنه بعض مبدعي العصر الحديث الذين رأوا في الغموض فناً يجب أن يحتذى به، فوصول المعنى بالطريق السهل المباشر يرفضه مبدعو العصر الحديث بل إن جل ما يبدعونه من نظم هو عبارة عن إشارات وكلمات متناثرة لا يمكن ربطها بالواقع أو حتى مقارنتها له، فهي أبعاد مكونات تغوص في عالم به خيالي لا يمكن تركيبها، أو حتى اجتماع اثنين من النقاد على مفهوم واحد لها، لأن القصيدة عبارة عن رموز تحلق في آفاق رحبة، ويبقى المعنى في ذهن صاحبه، ويحول غموض الصورة أو التعبير دون وصوله إلى الطرف الآخر (المتلقي)، والذي لا يقل أهمية عن الطرف الأول (المبدع) من أطراف العمل الفني.

(1) العسكري أبو الهلال، "الصناعيين"، تحقيق محمد بجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، المبنية العصرية، بيروت، 1998، ص 69.

(2) الجرجاني، عبد القادر بن عبد الرحمن بن محمد، "دلائل الإعجاز"، تحقيق محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995، ص 324.

المبحث الثاني: الشعر؛ حده والفرق بينه وبين النثر.

عرف ابن خلدون الشعر تعريفا يكشف عن حقيقته، وقال: إنه لم يقف عليه لأحد من المتقدمين، فلقد درج العروضيون على أن يقولوا في حده (إنه الكلام الموزون المقفى)⁽¹⁾. وهذا الحد في نظر ابن خلدون قاصر لا يلائم إلا النظرة العروضية، وصناعتهم تتعلق بالشعر في إعرابه، وبلاغته ووزنه وقوالبه الخاصة، وهذا الحد، بحسب ما يرى، غير صحيح، فما هو الشعر في نظره؟

الشعر في نظر ابن خلدون "هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي، مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله، وما بعده الجاري على أساليب العرب المخصوصة به"⁽²⁾. بهذا التعريف يكون ابن خلدون قد حدد العناصر التي يحكم من خلالها على الشعر من دونه، وأهمها جريانه (على أساليب العرب)، فإن لم يجز على تلك الأساليب، وإن احتوى جميع العناصر الأخرى، فإنه لا يعد شعرا وإنما هو كلام منظوم، لأن الشعر له أساليب تخصه لا تكون للمنثور، وكذا أساليب المنثور لا تكون للشعر، فيقول: "فما كان من الكلام منظوما وليس على تلك الأساليب فلا يكون شعرا"⁽³⁾.

و انطلاقا من هذه النظرة تجاه الشعر يخرج المتنبي والمعري ومن سار على نهجهم من نطاق الشعر، لأن "نظمهما ليس من الشعر في شيء، لأنهما لم يجريا على أساليب العرب"⁽⁴⁾. وهذا الرأي مبرر عند ابن خلدون، فهو ليس عداا لهما أو للفلسفة التي يتبعونها في نظمهما، وإنما هي دعوة للسهولة المطلقة في الشعر، وبذلك قصر الشعر على (البحثري) ومن سار على طريقه بالشعر، أما المتنبي ولمعري فقد أطلق عليهما مصطلح (حكيم).

ويبدو من خلال موقف ابن خلدون السابق من شعر المتنبي وأبي العلاء المعري أنه من دعاة الصدق الواقعي في الشعر، ويقصد به "مطابقة المعاني والأفكار التي يوردها

(1) يعد قدامة بن جعفر أول من قيد الشعر بالوزن والقافية معا بقوله بالشعر ("قول موزون مقفى يدل على معنى" ، ينظر ابن جعفر قدامة، نقد الشعر، تحقيق عبد المنعم خفاجي، بيروت، دار الكتب الجامعية، د.ت، ص 11.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة"، ص 1162.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص 1163.

(4) المصدر نفسه، ج4، ص 1165.

الشاعر لما يريد نقله أو وصفه من عالم الواقع، بحيث لا تتناقض معه، ولا تعطي تفسيراً يقلب الحقائق المتواضع عليها"⁽¹⁾. ويقابل الصدق الواقعي ما يطلق عليه عند المحدثين مصطلح (الصدق الفني) وبين هذين الأمرين تعددت آراء النقاد العرب حول التزام الشاعر بالصدق الواقعي، أو التزامه بالصدق الفني.

وهناك من المحدثين من يرى أن إلزام الشاعر بطرائق العرب وأساليبهم في الشعر يقف عقبة دون التطلع إلى إيجاد نوع جديد من الشعر يناسب الذوق المعاصر، ومن أجل هذا "فإنهم يدعون إلى أن نقاوم إغراء هذا الشعر القديم، وأن نبذل الجهد في هذه المقاومة كما نقاوم تخدير المخدر الضار، فإنه لذته لذة السمع السطحية"⁽²⁾. ونحن وإن نتفق مع هذا الرأي من حيث ضرورة عدم محاصرة الشاعر بما هو موروث عن القدماء وأشعارهم، وكذلك ضرورة طلق العنان له لعبر عن قضايا عصره ومستحدثاته، إلا أننا لا نتفق معهم من حيث إغفال هذا الموروث الشعري، أو تركه، لما له من أثر واضح في تنمية الملكة الشعرية بما يحويه من أفكار وصور وتعبير، قد يحتاجها الشاعر المعاصر إذا ألبست ثوب الحداثة فتكون عندئذ مساندا ورافدا للشاعر للتعبير عن تجربته في ظل عصره.

فمقياس الذوق الشعري عند ابن خلدون، وشيوخه فيما يذكر، السهولة والتبسيط مؤثرا بذلك الشعر الذي تسبق معانيه ألفاظه إلى الذهن، أما كثرة المعاني في البيت فذلك نوع من التعقيد، "والتعقيد شيء كرهه نقاد الأندلس حتى حازم القرطاجي"⁽³⁾.

ولذلك كان ابن خلدون وشيوخه يعيبون شعر أبي إسحاق بن خفاجة شاعر شرق الأندلس لكثرة معانيه وازدحامها في البيت الواحد، ويبدو أن ميل ابن خلدون، وشيوخه كذلك لمقياس (السهولة والتيسير) في تمييز الشعر من دونه بسبب انتشار الغناء، والرقص في الأندلس، والسهولة والتيسير في الأشعار المغناة مطلب من مطالبه، أي الرقص.

وابن خلدون في حده للشعر "بالاستعارة والأوصاف والجريان على أساليب العرب"⁽⁴⁾. يضع حدا فاصلا بين الشعر والنثر، مبينا بذلك الاتجاه الذي جرى عليه الكتاب المتأخرون

(1) أبو كريشة طه مصطفى، "أصول النقد الأدبي"، مكتبة لبنان، ط1، ص 26.

(2) النويهي محمد، "قضية الشعر الجديد"، معهد الدراسات العربية، المطبعة العالمية، القاهرة، 1964، ص 77.

(3) عباس إحسان، "تاريخ النقد الأدبي عند العرب"، دار الثقافة، بيروت، ص 168.

(4) عبد الرحمن بن خلدون "المقدمة"، ج4، ص 1162.

وقد استعملوا أساليب الشعر وموازينه في المنثور، من كثرة الأسجاع والتزام التقفية وتقديم النسب بين يدي الأغراض، وصار هذا المنثور إذا تأملته في باب الشعر وفنه لم يفترقا إلا في الوزن⁽¹⁾.

وبذلك ينبه على خطورة ضياع الحدود بين الشعر والنثر، فلكل مقام ما يناسبه، ولكل حال ما يلائمه، فالنسب مختص بالشعر، والحمد والدعاء مختصان بالخطب، ولذا فقد عاب على المتأخرين، استعمالهم أساليب الشعر وموازينه في المنثور، وكانت النتيجة كثرة الأسجاع، والتزام التقفية "حتى صار هذا المنثور إذا تأملته من باب الشعر ومنه". وهجر الكتاب النثر المرسل وتناسوه وبخاصة أهل المشرق، فالأشعار تستدعي خلط الجد بالهزل، ويناسبها الإطناب في الوصف، وكثرة التشبيهات والاستعارات "حيث لا تدعو ضرورة إلى ذلك في الخطاب"⁽²⁾.

ومن خلال حديث ابن خلدون السابق عن الفرق بين الشعر والنثر نجد أنه قد مثل في هذا المجال وجهة نظرا الكلاسيكيين الذين نظروا إلى الشعر والنثر على أنهما علمان بارزان، يستطيع من له أدنى معرفة في الأدب أن يجد فرقا بينهما، غير إن الأمر قد أخذ بعدا آخر في عصر ابن خلدون، حيث طغى السجع والجناس على كتابات أهله، حتى المرء حائرا أمام التمييز بين هذين الفنين من المنظوم.

وأما السبب الذي أدى إلى ظهور هذا النوع من المنثور عند المتأخرين فهو عند ابن خلدون "استيلاء العجمة على ألسنتهم، وقصورهم لذلك عن إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال، فعجزوا عن الكلام المرسل لبعده أمره في البلاغة وانفساح خطوبه، وولعوا بهذا المسجع يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ومقتضى الحال"⁽³⁾. وكانت المحسنات البديعية الخارجة عند الشعراء والكتاب في عصر ابن خلدون، على حساب المبني والمعنى وهو أمر لم يقتصر على أدباء المغرب، وإنما أدباء المشرق كذلك.

ويبدو أن ضعف الأدب في تلك الفترة (في المشرق والمغرب) مرتبط بالأحداث السياسية التي زلزلت أركان المشرق والمغرب، إذ فقدت الخلافة العباسية عرشها في المشرق

(1) عبد الرحمن بن خلدون، ج4، ص 1162.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص 1150.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص 1151.

منذ هجم (هولاكو) التنزي على بغداد سنة 656 هـ. بالإضافة إلى الانقسام والتجزئة في الدولة الإسلامية في الأندلس حتى أصبحت دويلات وإمارات تتعاضد وتتحارب، فانعكس الأمر على الأدب فضاقت ميادين الشعر وكادت موضوعاته تنحصر في المدائح والتهاني، أما أسلوبه فقد اعتراه الهزل، حتى إن بعض الشعراء آثروا اللفظ العامي على العربي الصحيح، وعدلوا عن الجزالة والقوة إلى السهولة الركيكة، وتكلفوا المحسنات البديعية، وتكلف بعضهم بالألعايب اللفظية، وغيرها من المحسنات التي أضعفت الأدب بشكل عام⁽¹⁾.

إذا فقد أقام ابن خلدون الفرق الأول بين النثر والشعر على أساس الأغراض الشعرية، التي عبر عنها بالأساليب، فلشعر أغراض لا ينجح فيها غيره، وله حالات لا يسد فيها شيء مسده، وبذلك الرأي يخالف ابن خلدون بعض الباحثين، أمثال أبي حيان التوحيدي الذي يرى أن النظم والنثر يشتركان في الكلام الذي هو جنس لهما، ثم ينفصل النظم عن النثر بفضل الوزن الذي به صار المنظوم منظوما، ولما كان الوزن حلية زائدة، وصورة فاضلة على النثر صار الشعر أفضل من النثر من جهة الوزن، وقد عبر أبو تمام عن هذا المعنى حين قال⁽²⁾:

هي جوهر نثر فا ألفته بالنظم صار قلائدا وعقودا

وجاء في رسالة الغفران، ما احتيج به أبو العلاء على لسان امرئ القيس في رواية من شطر من بيت شعر تضاف فيه الواو خلافا للاتساق العروضي، وشطر البيت هو (وكأن مكافي الجواء)، فيقول: أبعد الله ألك، لقد أساءوا الرواية، وإذا فعلوا ذلك فأبي فوق يقع بين النظم والنثر؟ وإنما ذلك شيء فعله من لا غريزة له في معرفة وزن القريض، فظنه المتأخرون أصلا⁽³⁾. ويرى طه حسين كذلك أن الوزن ضرورة لا بد منها في التفريق بين الشعر النثر، وأن خاصيتي الوزن والإيقاع وجدتا مع الشعر، لأن الشعر كان بالبداية ضربا من الغناء والرجز والحداء، ولم يستغنى عنهما في الشعر بأي حال⁽⁴⁾.

(1) أحمد الحوقي، "أدب ابن خلدون"، مجلة اللغة العربية، ج31، ص 55.

(2) أبو حيان التوحيدي، "الهوامل والشوامل"، نشر أحمد أمين والسيد صقر، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، 1951، ص 308 - 309.

(3) أبو العلاء المعري، "رسالة الغفران"، تحقيق علي الشلبي، دار القلم، بيروت، ص 140 - 141.

(4) حسين طه، "من حديث الشعر والنثر"، دار المعارف، مصر، 1965، ص 21 وما بعدها.

ويعني هذا أن ابن خلدون قد أهمل دور الوزن في الفصل بين الشعر والنثر، إلا أنه لم يعره أهمية كبيرة في التفريق بينهما، والأهمية تعود إلى اختصاص كل منهما بأغراضه الخاصة، أو ما أطلق عليه اسم (الأساليب) التي يختص بها الشعر دون النثر، وبذلك يكون قد قارب من رأي ابن فارس حيث ذهب إلى أن استقامة المعنى مع الوزن والقافية ليس البتة، أن يدخل هذا في باب الشعر، "لأن للشعر شرائط لا يسمى الإنسان بغيرها شاعرا، وذلك أن إنسانا لو عمل كلاما مستقيما موزونا يتحرى فيه الصدق من غير أن يفرط أو يتعدى أو يأتي فيه بأشياء لا يمكن كونها البتة، ولما سماه الناس شاعرا، وكان ما يقوله مردولا ساقطا"⁽¹⁾.

وأما الأساس الآخر الذي اعتمده ابن خلدون في التفريق بين الشعر والنثر، فهو لغة التعبير، فلغة الشعر تختلف عن لغة النثر، لغة الشعر لغة العاطفة، ولغة النثر لغة العقل، ولذا يجب أن تكشف عباراته فإن المقصود منها بعث صورة إيحائية فيها بعض الإضمار ليزيد الإيحاء قوة". فنحن نستطيع أن نعبر عن الفكرة التي تحويها النص النثري في صورة أخرى، أما فهم الشعر الجميل فإنه يكشف عن حالة نفسية لا يستطيع تماما التعبير عنها في صورة أخرى"⁽²⁾.

فابن خلدون يقر بالفرق الواضح بين لغة الشعر القائمة على الانحراف والتكثيف، ولغة النثر التي يمكن أن تتشابه في أجناسه المختلفة كالخطب والرسائل، وهذا ما لم يدركه كتاب عصره، فجاءت كتاباتهم، وكأنها صور مختلطة من رديء الشعر ورديء النثر⁽³⁾. ولذا نجد الجاحظ يستبعد إمكانية ترجمة الشعر ترجمة تحتفظ بما للأصل من تأثير، أما النثر فإن ذلك ممكن، فبقول: "الشعر لا يستطيع أن يترجم ولا يجوز عليه النقل، ومتى حول تقطع نظمه، وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط موضع التعجب، لا كالمنثور، والكلام المنثور المبتدأ على ذلك أحسن وأوقع من المنثور الذي تحول من موزون الشعر"⁽⁴⁾. وعلى ما يبدو أن مرد الاختلاف في الأمرين عند الجاحظ من حيث إمكانية ترجمة النثر والتعبير عن

(1) ابن فارس، "الصاحبي في فقه اللغة"، تحقيق السيد صقر، مطبعة الحلبي، د.ت، ص 201.

(2) أبو كريشة طه مصطفى، "أصول النقد الأدبي"، مرجع سابق، ص 8.

(3) عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة"، ج 4، ص 1162-1164.

(4) ينظر: الجاحظ عمرو بن بحر، "الحيوان"، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، د.ت، ج 1، ص 75.

مضمونه بطرق مختلفة، وعدم إمكانية ذلك في الشعر مرده إلى الاختلاف في لغة التعبير المستخدمة في كلا الفنين.

فالشعر له نظمه الخاص وسياقه الذي تستحب فيه اللغة القائمة على القصر والحذف على خلاف النثر، وهذا ما تؤكدته الدراسات الشكلية الحديثة، فاللغة الشعرية ذات بنية تميزها عن بنية الكلام النثري، يقول (فروست) في ذلك "الشعر هو الجانب الذي نفقده عند الترجمة"⁽¹⁾. فالنثر والشعر يميزان داخل اللغة نفسها كنموذجين مختلفين في الكتابة، وإن أمكن ذلك النقل بصعوبة" إلا أنها (القصيدة) لا تحتفظ في الوقت ذاته بأي قدر من الشعر"⁽²⁾.

وعلى العكس من ذلك مضى بعض النقاد العرب يؤكد أنه لا فرق بين لغة الشعر ولغة النثر" وأن الجزء الأعظم من لغة أي قصيدة جيدة يجب ألا يختلف عن لغة النثر الأدبي الجيدة، ليس هذا فحسب بل أنت في الواقع واجد لغة معظم الأجزاء الطريقة من أحسن القصائد هي بعينها لغة النثر، إذا كان التأليف جيدا"⁽³⁾.

أما الفرق الثالث الذي يلتمسه ابن خلدون في تفريقه بين الشعر والنثر فهو من حيث الوظيفة التي يؤديها كل منهما، فالشعر وإن كان يؤدي وظيفة جمالية معبرة عما يدور في خلجات النفس، على خلاف النثر في كثير من الأحيان، إلا أنه ديوان العرب له جوانب تختص بالتاريخ كالأنساب وأيام العرب، وجوانب لغوية كحفظ اللغة وانتزاع الشواهد، والاستعانة على تفسير آيات القرآن الكريم، فيقول: "اعلم أن فن الشعر من بيم الكلام كان شريفاً عند العرب، ولذا جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم، وشاهد صوابهم وخطئهم، وأصلاً يرجع إليه في الكثير من علومهم وحكمهم"⁽⁴⁾.

وحديثاً أثارت العلاقة بين الشعر والنثر إشكالية عند أصحاب النظريات الحديثة، ك(الشكلانيين والأسلوبيين)، وكان لكل عالم من العلماء رأس خاص به، في حين أعلن بعضهم صعوبة الفصل بين هذين الجنسين في العصر الحديث خاصة، فد ذهب (جان

(1) ينظر: حلوم أحلام، "النقد المعاصر وحركة الشعر الحر"، منشورات مركز الإمام الحضاري، حلب، ط1، 2000، ص 133.

(2) ينظر: فخر الدين جودت، "شكل القصيدة"، دار الأدب، بيروت، ط1، 1984، ص 120.

(3) ينظر: بدوي أحمد أحمد، "أسس النقد الأدبي عند العرب"، دار النهضة، مصر، ص 35.

(4) ينظر: عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة"، ج 4، ص 1158.

كوهن) إلى أن الفرق بينهما كمي أكثر من معنوي، أي أنهما يتمايزان بكثرة الانزياحات في استخدام اللغة التي تكثر في الشعر وتقل في النثر⁽¹⁾.

ومثل هذا الفرق لا يشمل الأدب ككل بل هو نسبي لحد بعيد، فقد نجد في الأدب القديم بعض الرسائل النثرية المحملة بالانزياحات اللغوية والفنية كذلك وإذا كان هذت الفرق بالنسبة للأدب القديم فإن الأمر يبدو أكثر صعوبة في الأدب الحديث، "لأنه تم نشوء أنماط أدبية جديدة تعرف بالشعرية، مثل قصيدة النثر، حيث يغدو التمييز بين الجنسين في هذه الحالة صعباً"⁽²⁾. ويقول (تودوروف): "من أجل أن نحدد الشعر لا يكفي أن نقول كيف يختلف عن النثر؟ إذ إن الشعر والنثر يمتلكان أيضاً نصيباً مشتركاً هو الأدب"⁽³⁾.

والخلاصة أن ابن خلدون وإن نظر إلى الشعر والنثر على أنهما يحملان قمرًا مشتركاً هو (الأدب)، إلا أنهما يفترقان من حيث الهدف الذي يقصد من الموضوع، فإن قصد المبدع التأثير فالشعر أنسب حيث خلط الجد بالهزل والإطناب بالوصف، وكثرة التشبيهات والاستعارات، وإن قصد الإقناع كان النثر أولى، ومن هنا ميز بين النظم والنثر في الغرض واللغة والوظيفة.

(1) ينظر: كومن جان، "بنية اللغة الشعرية"، ترجمة محمد الولي، دار طوبقان، ط1، 1986، ص 11 - 12.

(2) ينظر: الذنبيان فايز، "قضايا الأسلوب والبلاغة"،

(3) ينظر: أبو الديب كمال، "في الشعرية"، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، ص 1987.

المبحث الثالث: مكانة الشعر.

يبدأ ابن خلدون حديثه عن مكانة الشعر وأهميته المتعددة، بما بدأ به النقاد قبله حيث يرى أن (الشعر كان ديوانا للعرب فيه علومهم وأخبارهم وحكمهم، وكان رؤساء العرب منافسين فيه، وكانوا يقفون بسوق عكاظ لإنشاده، وعرض كل واحد منهم ديابجته، على فحول الشأن، وأهل البصر لتمييز حوله، حتى انتهوا إلى المناغاة في تعليق أشعارهم بأركان البيت الحرام موضع حجهم وبيت إبراهيم عليه السلام، كما فعل امرؤ القيس بن حجر⁽¹⁾. والنابغة الذبياني⁽²⁾.

وزهير بن أبي سلمى⁽³⁾. وعنترة بن شداد⁽⁴⁾. وطرقه بن العبد⁽⁵⁾. وعلقمة بن عبدة⁽⁶⁾. والأعشى⁽⁷⁾، وغيرهم من أصحاب المعلقات السبع، فإنه إنما كان يتوصل إلى تعليق الشعر بها من كان له قدرة على ذلك بقومه، وعصبيته ومكانه في مضر على ما قيل في سبب تسميتها المعلقات⁽⁸⁾.

وفي موضع آخر يرى أن (فن الشعر من بين الكلام، كان شريفا عند العرب، ولذلك جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم وشاهد صوابهم وخطئهم، وأصلا يرجعون إليه في الكثير من علومهم وحكمهم، وكانت ملكته مستحكمة فيهم شأن الملكات كلها)⁽⁹⁾.

وبالوقوف عند هذه الرؤية نجد أنها تدور في فلك آراء الأقدمين من النقاد حول مكانة الشعر لدى العرب فمبدؤها يحيل إلى قول ابن سلام الجمحي الذي يرى أن الشعر كان (في

(1) الزركلي خير الدين، "الأعلام"، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط15، 2002، ج 1، ص 11.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 54-55.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص 53.

(4) المصدر نفسه، ج 5، ص 91.

(5) المصدر نفسه، ج3، ص 225.

(6) المصدر نفسه، ج4، ص 247.

(7) المصدر نفسه، ج7، ص 341.

(8) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ص 453.

(9) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ص 442.

الجاهلية عند العرب ديوان علمهم ومنتهى حكمهم، به يأخذون ، وإليه يصيرون⁽¹⁾. كما نقل نقل ابن سلام قول عمر بن الخطاب: (كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه)⁽²⁾. وقد جعل ابن خلدون تعليق المعلقات السبع بأركان الكعبة دليلاً على مكانة الشعر ومنزلته الرفيعة عند العرب في الجاهلية، مشير إلى أن هذا التعليق له مسوغاته، إذا لم يحدث اعتباطاً، أو محض المصادفة، وإنما يعود لأسباب لعل أهمها في نظر ابن خلدون (مكانة الشاعر الاجتماعية، ومدى النفوذ الذي يحتله الشاعر في قومه، وقدرة قومه، وارتفاع شأنهم بين القبائل الأخرى، فلا بد للشاعر أن يتمتع بقوة القانون والسند الاجتماعي والقبلي بالإضافة إلى المواصفات والمقاييس الفنية والخصائص التي تميز شعر من غيره من الشعراء)⁽³⁾، في حين يبدي ابن خلدون تحفظاً في آخر كلامه حول ما قدمه من مسوغات لتعليق هذه القصائد، ومفاد هذا التحفظ أن هذه الأسباب على اعتبار أن المعلقات سميت بهذا الاسم لأنها علقت بأركان الكعبة، وكأنه يلمح إلى أن هناك عللاً أخرى لتسميتها بالمعلقات.

يبقى ابن خلدون في فلك الأقدمين من النقاد حول الحديث عن الشعر في صدر الإسلام، وفي بيان على ضعفه في بداية الدعوة حيث يرى أن العرب انصرفوا (عن ذلك أول الإسلام بما شغلهم من أمر دينهم والنبوة والوحي، وما أدهشهم من أسلوب القرآن العظيم ونظمه فأخرسوا عن ذلك، وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زماناً، ثم استقر ذلك وأونس الرشد من الملة، ولم ينزل الوحي في تحريمه وحظره، وسمعه النبي صبي الله عليه وسلم وأثاب عليه، فرجعوا حينئذ إلى دينهم منه)⁽⁴⁾.

فقد قال ابن سلام الجمحي في تعليقه انحسار الشعر في صدر الإسلام (فجاء الإسلام، فتشاغلت عنه العرب، وتشاغلوها بالجهاد وغزو فارس والروم، ولهت عن الشعر وروايته، فلما كثر الإسلام، وجاءت الفتوح، واطمأنت العرب بالأمصار راجعوا رواية رواية الشعر، فلم يؤولوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من

(1) الجمحي محمد بن سلام ، طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمد سويد، ط1، بيروت ، دار إحياء العلوم ، 1998 ، ص 22.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) عليان حسين، الخطاب النقدي العربي، عمان، دار مجدلاوي، 2008، ص 21.

(4) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 453.

هلك بالموت والقتل، فحفظوا أقل ذلك، وذهب عليهم منه كثير) (1)، صحيح أن لأراء ابن خلدون في الشعر مرجعيات نقدية قديمة ومصادر لتفكيره النقدي ولكن ابن خلدون لم يقف من مصادره النقدية والبلاغية موقف المسلم بكل ما فيها من آراء دون أن يخضعها إلى ميزانه النقدي، فقد يوافق أو يعادل أو يلغي رأياً لأشهر النقاد في قضية معينة، إضافة إلى ذلك فقد كان ابن خلدون يمتلك قدرة فائقة على تناول قضايا كثيرة في تراط وانسجام كبيرين ووفق تصور ومنهج واضحين، واستطاع بذلك أن يترك بصماته الواضحة على تطور حركة النقد الأدبي خلال القرن الثامن الهجري وبعده، برغم أنه لم يعط النقد الأدبي إلا هامشاً صغيراً ولم يمنحه من جهده الشيء الكثير، وبرغم ذلك فقد استطاع أن يلخص أهم الأسئلة التي طرحها النقد العربي القديم، من خلال مناقشته لبعض القضايا النقدية والبلاغية.

فابن سلام يركز على قضية رواية الشعر الجاهلي الذي كان محفوظاً، ويقصد بالتشاغل التشاغل عن روايته وحفظه، بالفتوح والجهاد، وكان ذلك سبباً لضياع قسم منه، أما ابن خلدون فقد كانت إشارته أوضح في بيان سبب انحسار كتابة الشعر في صدر الإسلام لا مجرد رواية الشعر المنسوج سابقاً، وإن كان هذا الرأي له من يوافقه وله من يعارضه من النقاد القدامى والمحدثين.

وفي معرض حديثه عن مكانة الشعر بين الجاهلية والإسلام نراع يجعل كلام الإسلاميين أعلى طبقة من كلام الجاهلية في المنظوم والمنثور، يقول: (كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهلية في منثورهم ومنظومهم، فإننا نجد شعر حسان بن ثابت، وعمر بن أبي ربيعة، والحطيئة وجريير والفرزدق ونصيب وغيلان ذي الرمة والأحوص ثم كلام السلف من العرب في الدولة الأموية، وصدر من الدولة العباسية في خطبهم وترسيلهم ومحاوراتهم للملوك أرفع طبقة من البلاغة من شعر النابغة، وعنترة وابن كلثوم، وزهير وعلقمة بن عبدة، وطرفة بن العبد ومن كلام الجاهلية في منثورهم ومحاوراتهم) (2)، وقد يبدو هذا الحكم مستهجنًا في بداية الأمر، ولكن ابن خلدون ساق ما يؤيد به كلامه ويعلل به ما ذهب إليه، على أنه جعل الطبع السليم والذوق الصحيح لدى النقاد هو الحكم في تلك القضية، يقول: (والطبع السليم والذوق الصحيح شاهدان بذلك للنقاد

(1) الجمحي محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، مصدر سابق، ص 22.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 450.

البصير بالبلاغة، والسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن، والحديث اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثلها لكونها ولجت في قلوبهم، ونشأت على أساليب نفوسهم فنهضن طباعهم، وارتقت ملكاتهم في الملكات على البلاغة من قبلهم في الجاهلية ممن لم يسمع هذه الطبقة، ولا نشأ عليها فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة وأصفي رونقا من أولئك، وأرصف مبني وأعدل تثقيفا بما استفادوه من الكلام العالي الطبقة، وتأمل ذلك يشهد لك به ذوقك أن كنت من أصل الذوق والبصر والبلاغة⁽¹⁾، وهذا التعليل يتوافق مع ما ذهب إليه ابن خلدون من أن الشاعر يكون نظمه بجودة محفوظة، الذي انتقش أسلوبه في ذهنه ونفسه، فهو يكتب على منواله، وهذا ما جعل الإسلاميين اللذين تفقوا القرآن وتربوا على بلاغته العالية أرفع طبقة في البلاغة من الجاهليين الذين حصروا في أساليب محدودة، ولم يتسن لهم الإطلاع على بلاغة القرآن العالية، فانحطت طبقتهم عن طبقة الإسلاميين، ويمضي ابن خلدون ليسجل إعجاب شيخه بهذا الاستنتاج والتخريج والتعليل، يقول: "ولقد سألت يوما شيخنا الشريف أبا القاسم قاضي غرناطة لعهدنا، وكان شيخ الصناعة أخذ بسبته عن جماعة من مشيختها من تلاميذ الشلوبيين⁽²⁾، واستبحر في علم اللسان وجاء من وراء الغاية فيه، فسألته يوما: ما بال العرب الإسلاميين أعلى طبقة في البلاغة من الجاهليين، ولم يكن ليستنكر ذلك بذوقه فسكت طويلا، ثم قال لي: والله ما أدري، فقلت: أعرض عليك شيئا ظهر لي في ذلك، ولعله السبب فيه. ونكرت له هذا الذي كتبت، فسكت معجبا، ثم قال لي: يا فقيه هذا كلام من حقه أن يكتب بالذهب، وكان من بعدها يؤثر محلي، ويصيغ في مجالس التعليم إلى قولي، ويشهد لي بالنباهة في العلوم⁽³⁾."

ويبدو أن ابن خلدون يبدأ الإسلاميين بعمر بن أبي ربيعة دائما، وقد عده كبير قريش، وأورده كأول من جاء بعد إباحة القول بالشعر في صدر الإسلام، وسماع النبي له

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 450.

(2) الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، القاهرة، مؤسسة الرسالة، 2001، ص 207 - 208.

(3) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 450.

وإثابته عليه، يقول: (وكان لعمر بن أبي ربيعة كبير قريش لذلك العهد مقامات فيه عالية وطبقة مرتفعة، وكان كثيرا ما يعرض شعره علي ابن عباس فيقف لا شماعه معجبا به)⁽¹⁾.

ويمضي بتسلسل تاريخي للشعر وهبوط مستواه الفني باطراد مع مكانته، جاعلا المدح للملوك والسلطين الباب الذي فتح به الشعر مجال الإسفاف، يقول: (ثم جاء من بعد ذلك الملك والدولة العزيزة وتقرّب إليهم العرب في أشعارهم يمتدحونهم ويجزيهم الخلفاء بأعظم الجوائز على نسبة الجودة في أشعارهم، وكأنهم من قومهم، ويحرصون على استهداء أشعارهم يطلعون منها على الآثار والأخبار واللغة وشرف اللسان، والعرب يطالبون ولدهم بحفظها، ولم يزل هذا الشأن أيام بني أمية، وصدرا من دولة بني العباس)⁽²⁾.

ولكن الشعر حتى هذه المرحلة ما يوال محتفظا بقيمته وجودته ومكانته لدى الملوك والعامّة، أما فيما بعد ذلك فهو انحطاط بالشعر عن مرتبته الأولى يقول: (ثم جاء خلق من بعدهم لم يكن اللسان لسانهم من أجل العجمة وتقصيرها باللسان، وإنما تعلموه صناعة ثم مدحوا بأشعارهم أمراء العجم الذي ليس اللسان لهم طالبين معروفهم فقط لا سوى ذلك من الأغراض، كما فعله حبيب والبحثري والمنتبي وابن هانئ، ومن بعدهم، وهلم جرا، فصار غرض الشعر في الغالب إنما هو الكذب والاستجداء لذهاب المنافع التي كانت فيه للأولين، ... وأنف منه لذلك أهل الهمم والمراتب من المتأخرين، وتغير الحال، وأصبح تعاطيه هجنة في الرئاسة ومذمة لأهل المناصب الكبيرة)⁽³⁾.

إن هذا التدرج التاريخي لمستوى الشعر منطقي إلى حد معين، وإن كان حكمه على بعض أساطير الشعر ممن جاؤوا في العصر العباسي الثاني كأبي تمام البحتري والمنتبي وأبي نواس جائرا بعض الشيء، على الرغم من شيوع العجمة واختلاط الأساليب، إلا أن هؤلاء لم يكن غرض الشعر لديهم على العموم الكذب والاستجداء.

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 453.

(2) المصدر نفسه، ص 450.

(3) المصدر نفسه، ص 451.

المبحث الرابع : صناعة الشعر وشروط نظمه.

يؤكد ابن خلدون منذ البداية على أن الشعر (يوجد في سائر اللغات) ⁽¹⁾، وأن (لكل لسان أحكاما في البلاغة تخصه) ⁽²⁾، ثم يذهب إلى إبراز خصائصه في لسان العرب، والوقوف عند مصطلحاته العروضية، فيرى أنه (غريب النزعة عزيز المنحى، إذ هو كلام مفصل قطعاً قطعاً متساوية في الوزن، متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة، وتسمى كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتاً، ويسمى الحرف الأخير الذي تتفق فيه رويًا وقافيةً، ويسمى جملته الكلام إلى آخره قصيدة وكلمة) ⁽³⁾، وهنا يشير ابن خلدون إلى خصائص شكلية للشعر، ويسعى إلى تحديد المصطلحات العروضية التي تتعلق بالبيت الشعري أولاً والقصيدة ككل ثانياً، ولا يمكن أن نعد هذا تحديداً للشعر، ولا تعريفاً له، لأن تحديده للشعر مضى القول فيه، وهو لم يقف فيه عند حد العروض، بل أدام من وقف عنده ممن سبقه، ولكن هدفه هنا في هذا الباب هو (صناعة الشعر ووجه تعلمه) هو بيان المقصود بالبيت الشعري منفرداً، والشروط الواجب تحققها فيه ليكون بيتاً شعرياً يختلف عن قطعة نثرية، فكان من شروطه في قوله السابق: الوزن، والقافية، ثم يضيف إليها استقلال المعنى بالإفادة في تراكيبه عما قبله وعما بعده، يقول: (وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه حتى كأنه كلام وحده، مستقل عما قبله وما بعده، وإذ أفرد كان تاماً في بابيه في مدح أو تشبيب أو رثاء، فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك البيت ما ستقل في إفادته، ثم يستأنف في البيت الآخر كلاماً آخر كذلك، ويستطرد للخروج من فن إلى فن، ومن مقصود إلى مقصود، بأن يوطئ المقصود الأول ومعانيه إلى أن تتاسب المقصود الثاني، ويبعد الكلام عن التنافر، كما يستطرد من التشبيب إلى المدح ومن وصف البيداء والطلول إلى وصف الركاب أو الخيل أو الطيف، ومن وصف الممدوح إلى وصف قومه وعساكره، ومن التفجع والعزاء في الرثاء إلى الثائر، وأمثال ذلك، ويراعي فيه اتفاق القصيدة كلها في الوزن الواحد حذراً من أن يتساهل الطبع في الخروج من وزن إلى وزن يقاربه فقد يخفى ذلك من أجل المقاربة على كثير من الناس، ولهذه الموازين شروط وأحكام تضمنها علم العروض، وليس كل وزن يتفق في الطبع

(1) عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، ص 442

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه ، ص 443.

استعملته العرب في هذا الفن، وإنما هي أوزان مخصوصة تسميها أهل تلك الصناعة البحور، وقد حصروها في خمسة عشر بحراً، بمعنى أنهم لم يجدوا للعرب في غيرهم من الموازين الطبيعية نظماً⁽¹⁾.

وفي هذا النص النقدي الطويل نقف على جملة من القضايا النقدية الخاصة بصناعة الشعر، مع التنبيه أن ما يقوله مرتبط بالعنوان الذي يندرج تحته الكلام، إذ لا ينبغي تأويل الكلام خارج هذا العنوان، وإلا وقعنا على تعارض شديد في آراء ابن خلدون وهذه القضايا هي:

1- مفهوم البيت الشعري المستقل، تلك الاستقلالية التي تمنحها له إفادة المعنى في تراكيبه، بحيث لا يكون منقطع المعنى ناقصاً أو قاصراً عن قصد إلى معنى مستقل، وهذه الاستقلالية تمنح البيت كمال المعنى وتماه في حال إفراجه في بابه، فلو قيل وحده في مدح أو نسيب أو رثاء لأدى ذلك الغرض دون حاجته لما بعده أو ما قبله، وقد فهمت هذه الاستقلالية من قبل الدكتور محمد عيد على أنها تحطيم للوحدة العضوية للقصيدة ككل⁽²⁾، وليس الأمر كذلك، لأن ابن خلدون قصد ما سلف، لأن حديثه عن استقلالية البيت تأتي في سياق حديثه عن طريقة النظم، بدليل أنه يرى أن يستأنف الشاعر بعد حرصه على إعطاء البيت الشعري ما يستقل في إفادته في البيت الآخر كلاماً آخر، مما يعني أن الانقطاع بين الأبيات غير حاصل بالمعنى الذي ذهب إليه الدكتور عيد، لأن الاستئناف بين الأبيات لا يعني الانقطاع بينها معنى بل لفظاً، وهذا يعني أن هناك روابط معنوية بين الأبيات، ولاسيما أنه يؤكد أيضاً على الشاعر أن يوطئ المقصود الأول ومعانيه إلى أن تتاسب المقصود الثاني ويبعد الكلام عن التنافر، فهو لا ينظر إلى الصنعة الفنية الشعرية نظرة أحادية الجانب، بل أراد تحقق الوحدة العمودية الخاصة بالبيت المفرد أولاً، ثم تحقق الوحدة العضوية الممتدة على كل القصيدة ثانياً، وقد عد ابن خلدون (الشعر بين كلام صعب المأخذ على من يريد اكتساب ملكته بالصناعة من المتأخرين، لاستقلال كل بيت منه بأنه كلام تام في مقصوده، ويصلح أن ينفرد دون ما سواه، فيحتاج من أجل ذلك إلى نوع تल्प في تلك الملكة حتى يفرغ الكلام الشعري في قوالبه التي عرفت له في ذلك المنحى من شعر العرب،

(1) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ص 442.

(2) عيد محمد، الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون، عالم الكتب، دار الثقافة العربية، القاهرة، دت، ص 51 - 52.

ويبرزه مستقلاً بنفسه ثم يأتي بيت آخر كذلك، ثم بيت ويستكمل الفنون الوافية بمقصوده، ثم يناسب بين البيوت في موالاة بعضها مع بعض، بحسب اختلاف الفنون التي في القصيدة، ولصعوبة منحاها وغبابة فنه، كان محكاً للقرائح في استجداء أساليبه وشحذ الأفكار في تنزيل الكلام في قوالبه، ولا يكفي فيه ملكة الكلام العربي على الإطلاق، بل يحتاج بخصوصه إلى تल्प ومحاولة في رعاية الأساليب التي اختصته العرب بها واستعمالها⁽¹⁾. فهذه العملية الفنية ليست عملية سهلة، وتحتاج في كل بيت إلى إفراغ الكلام الشعري في قوالبه التي له من شعر العرب، مما يعني ربطه بين وحدة البيت الشعري والأسلوب، ثم تأتي عملية الموالاة بين الأبيات، فهو يسير بالشاعر خطوة خطوة في العملية الإبداعية الفنية وفي صناعته للشعر.

2- تنوع الفنون في القصيدة الواحدة، حيث يمكن أن يستطرد الشاعر، من النسب إلى المدح، وقد عد سابقاً هذا من أساليب العرب المخصوصة بالشعر، ومن وصف البيداء والطلول إلى وصف الركاب أو الخيل أو الطيف، ومن وصف الممدوح إلى وصف قومه وعساكره، ومن التفجع والعزاء في الرثاء إلى التأثر.

3- آلية الانتقال من فن إلى فن، فمن الملاحظ أن هذا الانتقال مقيد في الغرض نفسه، إلا في قضية تقديم النسب على المديح، مما هو من عادة العرب، كما أن هذا الانتقال يقوم على آلية التمهيد وحسن الانتقال عن طريق الاستطراد، ومما يضمن تحقق هذا التلاؤم والتناسب الذي أشار إليه ابن خلدون هو أن الشاعر يبقى في فلك الغرض الرئيسي له، ففي الوصف ينتقل من وصف العناصر الميتة إلى وصف العناصر الحية، وبين الموت والحياة جسر تعبر من خلاله كل عناصر الطبيعة المحيطة بالشاعر، وفي المدح ينتقل من مدح الممدوح إلى قومه وعساكره، وفي ذلك انتقال من الخاص إلى العام في الغرض نفسه، وفي الرثاء ينتقل من التفجع والعزاء إلى التأثر، وهذا تنقل بين درجات الرثاء وألوانه المختلفة، وهو في كل ذلك يؤكد إبان استطراد الشاعر للخروج من فن إلى فن ومن مقصود إلى مقصود على أن يوطئ المقصود الأول ومعانيه إلى أن تتناسب المقصود الثاني ويبعد الكلام عن النافر، مما يحقق الوحدة العضوية للقصيدة عامة.

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 442 - 443.

4- الالتزام ببحر موسيقي واحد في القصيدة ذات الأغراض المتعددة، حيث إن اختلاف الغرض لا يبيح اختلاف البحر، ولاسيما أن خيطا معنويا يربط بين أجزاء القصيدة وأبياتها وتراكيبها، كما أشار إلى ضرورة التقيد بالبحور الشعرية المخصصة التي حصرت بخمسة عشر بحرا، وفي هذه الدعوى إنكار ضمني لصناعة الشعر على بحر جديد أو على أوزان مقتبسة من أكثر من بحر، وهذا قيد قديم، خرج عليه بعض الشعراء كأبي العتاهية.

أما شروط نظام الشعر وإحكام صنعته عند ابن خلدون فقد شرع في الحديث عنها بعد فراغه من صناعة الشعر وتشكيل بنائه النصي، وقد رتب هذه الشروط على النحو التالي:

أولاً: الحفظ من جنس شعر العرب، فهو يرى أن (لعمل الشعر وأحكام صناعته شروطاً: أولها الحفظ من جنسه أي من جنس شعر العرب، حتى تتشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها) (1). إلا أنه أكد على عامل الجودة في الشعر المحفوظ، يقول: (ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب، وهذا المحفوظ المختار أقل ما يكفي فيه شعر شاعر من الفحول الإسلاميين مثل ابن أبي ربيعة، وكثير وذي الرمة وجريز وأبي نواس وحبيب والبحتري والرضي وأبي فراس، وأكثره شعر كتاب الأغاني، لأنه جمع شعر أهل الطبقة الإسلامية كله، والمختار من شعر الجاهلية، ومن كان خالياً من المحفوظ فنظمه قاصر رديء، ولا يعطيه الرونق والحلاوة إلا كثرة المحفوظ، فمن قل حفظه أو عدم لم يكن له شعر وإنما هو نظم ساقط واجتتاب الشعر أولى بمن لم يكن له محفوظ، ثم على الأمتل من الحفظ، وشذذ القريحة، للنسج على المنوال، يقبل على النظم، وبالإكثار منه تستحكم ملكته وترسخ) (2).

ويبدو للكثيرين أن ابن خلدون إنما أغلى دور الموهبة والقريحة في حديثه عن شروط النظم، وليس الأمر كذلك، لأنه هنا يتحدث عن شروط النظم لا شروط الناظم، فالموهبة والقريحة المواتية إنما هي من الشروط الواجب تحققها في الناظم نفسه، ثم تصقل هذه الموهبة بالشروط التي تكون للشعر كما بينها ابن خلدون، وقد أشار هو أيضاً إلى أن هذه العملية إنما هي لشذذ القريحة ولاستحكام هذه الملكة ورسوخها، ولم يقل بأن الحفظ وحده يكفي لصنع شاعر، إذ إن هناك من يروي الشعر، الكثير حفظاً هو ذو ذاكرة عالية أكثر من

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 445.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أي شاعر ولا يجيد كتابة الشعر، كالرواة المشاهير في تاريخ الأدب العربي من أمثال خلف الأحمر وحماد الراوية والمفضل الضبي والأصمعي وأبو زيد الأنصاري وغيرهم.

وليس من شك أن ابن خلدون وقد أفاد مما ورد في العمدة، حول ضرورة حفظ الشعر أولاً لمن أراد النظم، بل الأخذ من كل علم بطرف لأن الشاعر يجب أن يكون موسوعي الثقافة، يقول ابن رشيق: (والشاعر مأخوذ بكل علم، مطلوب بكل مكرمة، لتساع الشعر واحتماله كل ما حمل: من نحو، ولغة، وفقه، وخبر، وحساب، وفريضة، واحتياج أكثر هذه العلوم إلى شهادته ... وليأخذ نفسه بحفظ الشعر والخبر، ومعرفة النسب، وأيام العرب، ليستعمل بعض ذلك فيما يريده من ذكر الآثار، وضرب الأمثال، وليعلق بنفسه بعض أنفاسهم ويقوى بقوة طباعهم، فقد وجدنا الشاعر من المطبوعين المتقدمين يفضل أصحابه برواية الشعر، ومعرفة الأخبار، والتلمذة بمن فوّه من الشعراء، فيقولون: فلان شاعر رواية، يريدون أنه إذا كان رواية عرف المقاصة، وسهل عليه مأخذ الكلام، ولم يضق به المذهب، وإذا كان مطبوعاً لا علم له ولا رواية ضل واهتدى من حيث لا يعلم، وربما طلب المعنى فلم يصل إليه وهو مائل بين يديه، لضعف آتته: كالمقعد يجد في نفسه القوة على النهوض فلا تعينه الآلة. وقد سئل رؤية بن العجاج عن الفحل من الشعراء، فقال هو الراوية، يريد أنه إذا روى استفحل. قال يونس بن حبيب: وإنما ذلك لأنه يجمع إلى جيد شعره معرفة جيد غيره، فلا يحمل نفسه إلا على بصيرة، وقال الأصمعي: لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلاً حتى يروي أشعار العرب، ويسمع الأخبار، ويعرف المعاني، وتدور في مسامعه الألفاظ، وأول ذلك أنه يعلم العروض، ليكون ميزاناً له على قوله، والنحو، ليصلح به لسانه وليقيم به إعرابه، والنسب وأيام الناس، ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرها بمدح أو ذم. وقد كان الفرزدق على فضله في هذه الصناعة يروي للحبيطة كثيراً وكان الحبيطة راوية زهير، وكان زهير راوية أوس بن حجر وطفيل العنوي جميعاً، وكان امرؤ القيس راوية أبي دؤاد الإيادي، وكان كثير راوية جميل ومفضلاً له⁽¹⁾.

وقد أكد ابن خلدون على العلاقة بوبين المحفوظ والمنظوم من حيث الجودة، فمن كان محفوظه جيداً كان نظمه جيداً، ومن كان محفوظه نازلاً عن طبقة المتقدمين كان شعره على

(1) ابن رشيق القيرواني الإمام أبو الحسن، العمدة في صناعة محاسن الشعر وآدابه، تحقيق الدكتور محمد قرقران، ط1، ج1، بيروت، لبنان، 1988م، ص 361 وما بعدها.

تلك الدرجة من الضعف، يقول: (وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه، وكثرتة من قلته تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ، فمن كان محفوظه شعر حبيب أو العتابي أو ابن المعتز أو ابن هانئ أو الشريف الرضي أو رسائل ابن المقفع أو سهل ابن هارون أو ابن الزيات أو البديع أو الصابئ تكون ملكته أجود وأعلى مقاما ورتبة في البلاغة ممن تحفظ شعر ابن سهل من المتأخرين أو ابن النبيه، أو ترسل البيساني أو العماد الأصبهاني، لنزول طبقة هؤلاء عن أولئك، يظهر ذلك للبصير الناقد صاحب الذوق، وعلى مقدار جدوة المحفوظ أو المسموع تكون جودة الاستعمال من بعده، ثم إجادة الملكة من بعدهما، فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام ترتقي الملكة الحاصلة لأن الطبع إنما ينسج على منوالها، ونمو قوى الملكة بتغذيتها، وذلك وأن النفس وإن كانت في جبلتها واحدة بالنوع فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الإدراكات، واختلافها إنما هو باختلاف ما يرد عليها من الإدراكات، والملكات، والألوان التي تكيفها من خارج، فبهذه يتم وجودها، ... فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر) (1). وقد أرجع ابن خلدون اختلاف البشر في الإدراك بين القوة والضعف إلى اختلاف ما يرد عليها من الإدراكات والملكات والألوان التي تكيفها من الخارج، ولم يشر إلى أن الحافظين أنفسهم يتفاوتون في قدر الاستجابة لما يحفظ، وفي قدر الاستفادة مما يحفظ، فليس بالضرورة أن يكون كل من كان محفوظه شعر الطبقة الأولى العالية بالجودة نفسها في منظومه.

ثانياً: نسيان ذلك المحفوظ، يقول: (إذ من شرطه نسيان ذلك المحفوظ لتحمي رسومه الحرفية الظاهرة، إذ هي صادرة عن استعمالها بعينها، فإذا نسيها، وقد تكيفت النفس بها انتقش الأسلوب فيها كأنه منوال، يؤخذ بالنسج عليه بأمثالها من كلمات أخرى ضرورة) (2). وهذه الدعوة إلى نسيان المحفوظ من الشعر ثم البدء بالنظم لها ما يبررها فنياً، فقد أراد ابن خلدون أن يشير إلى بروز العنصر الشخصي والجانب الذاتي للشاعر، وكأنه أخذ المواد الخام من جنس المحفوظ، وضمن عنصر الجودة في هذه المواد الخام، وعلى الشاعر ذي الموهبة أن يحسن التعبير عن نفسه وعما يريد من موضوعات الحياة مستعيناً بتلك المواد الخام، أو ما سماه ابن خلدون بالأساليب والمنوال التي انتقشت بالنفس الشاعرة، والهدف من

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 448 - 449.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 445 - 446.

ذلك ألا يخرج الشاعر على أساليب العرب أو لغتهم أو تراكيبيهم، ولكن الفسحة أمامه كبيرة ليعبر عما يخالجه من مشاعر، ودعوته تلك لئلا يقع الناظم في التناص المباشر، أو الأخذ الحرفي عن حفظ لهم، مما يكفل لشعره الاستقلالية والذاتية والجدة، ولعل تلك تحيلنا إلى ما روي عن علاقة خلف الأهل بأبي نواس حيث كان لا يسمح له بقول الشعر حتى يحفظ جملة صالحة من أشعار العرب، وكان أبو نواس كلما أعلن عن حفظه لما كلفه به، كان خلف يطلب إليه نسيانه، وفي هذا لون رفيع من ألوان التعليم، حتى لا يقع هذا الشاعر الناشئ في ريقة من سبقه من الشعراء المتقدمين، وقد نقل ابن المعتز عن أبي نواس قوله: (ما ظنكم برجل لم يقل الشعر حتى روى دواوين ستين امرأة من العرب، منهن الخنساء، وليلى الأخيلىة، فما ظنكم بالرجال؟)⁽¹⁾.

ثالثاً: الخلوة، ولا يقصد بالخلوة حبس النفس في مكان محجور، والبدء بالكتابة، وإنما عنى بالخلوة اختيار مكان ملائم للشاعر، تكثر فيه المحرضات البصرية والسمعية، يقول: (ثم لا بد له من الخلوة واستجادة المكان المنظور فيه من المياه والأزهار، وكذا المسموع لاستتارة القريحة باستجماعها، وتنشيطها بملاذ السرور)⁽²⁾. وهذا التحديد لطبيعة المكان إنما تدخل في إطار النمذجة، أي تقديم النموذج، لمكان الخلوة، من حيث وجود عناصر جمالية معينة في شكلها وحركتها وصوتها تؤدي إلى استثارة القريحة وتنشيطها، ولكن يؤخذ من هذا أن لكل شاعر عالمه الشعري الخاص به، كما أن الشعر خاضع كذلك لطبيعة الموقف الفكري ولظروف اللحظة التشكيلية للقصيدة من حيث المستوى العاطفي والذهني للشاعر، ولكن تحديد ابن خلدون يعد أنموذجاً يمكن القياس عليه بحسب الظروف والموقف والزمن.

وقد سبق ابن رشيق إلى الحديث عن الخلوة عند الشعراء مقدماً لنماذج وأماكن أخرى من الخلوة غير التي قدمها ابن خلدون، وساق جملة من الأخبار عن رأي بعض الشعراء في الخلوة، يقول: (سئل ذو الرمة كيف تعمل إذا انقفل دونك الشعر؟ فقال: كيف ينقفل دوني وعندني مفتاحه؟ قيل له: وعنه سألتك، ما هو؟ قال: الخلوة بذكر الأحباب، فهذا لأنه عائق، ولعمري إنه إذا انفتح للشعر نسيب القصيدة فقد ولج من الباب، ووضع رجله في الركاب، ... وقيل لكثير: كيف تصنع إذا عسر عليك الشعر. قال: أطوف في الرباع الحيلة،

(1) الجمحي محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، مصدر سابق، ص 194.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 446.

والرياض المعشبة فيسهل علي أرضه، ويسرع إلي أحسنن، وقال الأصمعي: ما استدعي شارد، بمثل الماء الجاري، والشرف العالي، والمكان الخالي، وقيل: الحالي، يعني الرياض، ... وكان جرير إذا أراد أن يؤيد قصيدة صنعها ليلاً: يشعل سراجيه ويعتزل، وربما علا السطح وحده، فاضطجع وغطى رأسه رغبة في الخلوة بنفسه ... وروي أن الفرزدق كان إذا صعبت عليه صنعة الشعر ركب ناقته، وطاف خاليا منفردا وحده في شعاب الجبال، وبطنون الأدوية، والأماكن الخربة الخالية، فيعطيه الكلام قياده⁽¹⁾.

رابعاً: الراحة والنشاط، يقول ابن خلدون: (ثم مع هذا كله فشرطه أن يكون على جمام ونشاط، فذلك أجمع له، وأنشط للقريحة أن تأتي بمثل ذلك المنوال الذي في حفظه)⁽²⁾. ويبدو أن ابن خلدون في كثير من شروط نظم الشعر قد اتكأ على ما أورده ابن رشيق في العمدة، ولاسيما أنه صرح بذلك ضمن كلامه عن تلك الشرط⁽³⁾، بل لقد نسب إليه الفضل في كتاب العمدة، وهو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة وإعطاء حقها، ولم يكتب فيها أحد قبله، ولا بعده مثله⁽⁴⁾.

وبالفعل أورد ابن رشيق ما روي عن أبي نواس سئل: (كيف عملك حين تصنع الشعر؟ قال: أشرب حتى إذا ما كنت أطيّب ما أكون نفساً بين الماحي والسكران، صنعت وقد داخلني النشاط، وهزنتي الأريحية⁽⁵⁾). وفي صحيفة بشر بن المعتمر مثل هذا الشرط، يقول: (فإن أنت ابتليت بأن تتكلف القول وتتعاطى الصناعة، ولم تسمح لك الطباع، فلا تعجل ولا تضجر، ودعه بياض يومك أو سواد ليلك، وعاوده عند نشاطك وفراغ بالك، فإنك لا تعدم الإجابة والمواتاة إن كانت هناك طبيعة)⁽⁶⁾.

خامساً: اختيار الوقت المناسب للنظم، يقول: (وخير الأوقات لذلك أوقات البكر عند الهبوب من النوم، وفراغ المعدة، ونشاط الفكر، وفي هؤلاء الجمام)⁽⁷⁾.

(1) ابن رشيق القيرواني الإمام أبو الحسن، العمدة في صناعة محاسن الشعر، مصدر سابق، ج1، ص 374 وما بعدها.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 446.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) ابن رشيق القيرواني، العمرة في صناعة محاسن الشعر، مصدر سابق، ص 376.

(6) المصدر نفسه، ج1، ص 384.

(7) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 446.

وواضح أن الأوقات التي اختارها أوقات تتعلّق بالجانب الجسدي للشاعر، والتتبه إلى هذا الجانب الجسدي الصحي للشاعر من حيث اليقظة الكاملة وفراغ المعدة مما يضمن نشاط الفكر ليس من جديد ابن خلدون، فقد كان لابن قتيبة سبق في الحديث عن أوقات الشعر وقضية خلوة الشعراء يقول: (وللشعر أوقات يسرع فيها أتية، ويسمح فيها أبيه، منها أول الليل قبل تغشى الكرى، ومنها صدر النهار قبل الغداء، ومنها يوم شرب الدواء، ومنها الخلوة في الحبس والمسير، ولهذه العلة تختلف أشعار الشاعر) (1).

كما أن ابن رشيق يفصل في ذلك معطلا اختيار تلك الأوقات لقول الشعر يقول: (ليس يفتح مقفل الخواطر مثل مباحرة العمل بالأسحار عند الهبوب من النوم، لكون النفس مجتمعة لم يتفرق حسها في أسباب اللهو أو المعيشة أو غير ذلك مما يعيبيها، وإذ هي مستريحة جديدة كأنها أنشئت نشأة أخرى، ولأن السحر ألطف هواء وأرق نسيمًا، وأعدل ميزانًا بين الليل والنهار، وإنما لم يكن العشي كالسحر وعديله في التوسط بين طرفي الليل والنهار لدخول الظلمة فيه على الضياء بصد دخول الضياء في السحر على الظلمة، ولأن النفس فيه لحالة مريضة من تعب النهار، وتصرفها فيه، ومحتاجة إلى قوتها من النوم متشوقة نحوه، فالسحر أحسن لمن أراد أن يصنع، وأما لمن أراد الحفظ والدراسة وما أشبه ذلك فالليل، قال الله تعالى وهو أصدق القائلين: "إن ناشئة الليل هي أشد وطأً وأقوم قبلاً" وهذا الكلام الذي لا مطعن فيه، ولا اعتراض) (2).

سادسا: العشق والانتشاء، يقول (إن من بواعثه العشق والانتشاء ذكر ذلك ابن رشيق في كتاب العمدة) (3)، ويدخل هذا الشرط في دائرة المحرضات التي تعين الشاعر على قول الشعر، فالعواطف زناد يقده النفس فتشتعل، ولكن ابن خلدون خرج من هذه الشروط والأوضاع والأحوال التي أحاط بها ناظم الشعر بحيطه من ألا تسعفه كل هذه في نظم الشعر، فكان أن دعا الشاعر إن استصعب عليه بعد هذا كله أن (يتركه إلى وقت آخر، ولا يكره نفسه عليه) (4).

(1) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق، أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، 2003، ج1، ص 81.

(2) ابن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة محاسن الشعر، ج1، مصدر سابق، ص 377.

(3) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 446.

(4) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 446.

ويضاف إلى جملة الشروط السابقة شروطاً أخرى تتصل بآلية نظم الشعر أكثر من اتصالها بظروف نظمه وأحواله، وهي:

1- وضع القافية في المقام الأول قبل نسج البيت الشعري، يقول: وليكن بناء البيت على القافية من أول صوغه ونسجه بعضها، ويبني الكلام عليها إلى آخره، لأنه إن غفل عن بناء البيت على القافية صعب عليه وضعها في محلها فربما تجيء نافرة قلقة⁽¹⁾، وقد أشار ابن رشيقي إلى أن هذه الفكرة كان يطبقها أبو تمام على شعره، يقول: (وكان أبو تمام ينصب القافية للبيت، ليعلق الأعجاز بالصدر، وذلك هو التصدير في الشعر، ولا يأتي به كثيراً إلا شاعر متصنع كحبيب ونظرائه، والصواب أن لا يصنع الشاعر بيتاً لا يعرف قافيته)⁽²⁾، ولكنه احترز في هذا الشرط فاستثنى نفسه من فعله يقول: (غير أنني لا أجد ذلك في طبعي جملة، ولا أقدر عليه، بل أصنع القسم الأول على ما أريده، ثم ألتمس في نفسي ما يليق به من القوافي بعد ذلك، فأبني عليه القسم الثاني: أفعل ذلك فيه كما يفعل بيني البيت كله على القافية، ولم أر ذلك ينحل علي، ولا يزيحني عن مرادي، ولا يغير علي شيئاً من لفظ القسم الأول، إلا في الندرة التي لا يعتد بها أو على جهة التنقيح المفرط)⁽³⁾.

2- استبعاد البيت الذي لا يناسب ما عنده، وفي هذا تأكيد على ضرورة تحقق الوحدة العضوية بين الأبيات، حيث يستبعد ما لا يتناسب مع سياقه إلى سياق أليق به وأنسب لتلاؤم أجزاء القصيدة، يقول: (وإذا سمح خاطر بالبيت، ولم يناسب الذي عنده فليتركه إلى موضعه الأليق به، فإن كل بيت مستقل بنفسه ولم تبق إلا المناسبة، فليتخير فيها كما يشاء)، وهكذا فإن تحقيق الملاءمة بين الأبيات والغرض الذي أقيمت لأجله والعمل على تخير ما يحقق هذه الملاءمة هو عينه الوحدة العضوية للقصيدة.

3- مراجعة الشعر بعد الفراغ من كتابته، يقول: (وليراجع شعره بعد الخلاص منه بالتنقيح والنقد، ولا يضمن به على الترك إذا لم يبلغ الإجابة فإن الإنسان مفتون بشعره إذ هو ثبات فكره واختراع قريحته)⁽⁴⁾. ومن إحدى نتائج المراجعة والتنقيح والنقد الوقوف عند أبيات

(1) المصدر نفسه ، ص 446.

(2) ابن رشيقي القيرواني، العمدة في صناعة محاسن الشعر، ج1، ص 378.

(3) عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، ص 378 - 379.

(4) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ص 446.

ضعيفة لا ترقى لمستوى الغرض أو لمستوى غيرها من أبيات القصيدة الأخرى، فعلى الشاعر ألا يتردد في تركها، وإن كان هذا الأمر صعبا عليه، ولكنه أجدى له وأنفع، إذ يقي القصيدة من الخلل الذي قد ينجم من وجود بيت ضعيف ضمن قصيدة رفيعة المستوى فنيا.

4- استعمال الأفصح من التراكيب، والابتعاد عن استخدام الألفاظ المولدة التي استخدمها المولدون والابتعاد عن ارتكاب الضرورة من تغيير في إعراب الكلمة أو بنيتها الصرفية لضرورة الشعر، يقول: (ولا يستعمل فيه من الكلام إلا الأفصح من التراكيب، والخالص من الضرورات اللسانية فليهجها فإنها تنزل بالكلام عن طبقة البلاغة، وقد حظر أئمة اللسان على المولد من ارتكاب الضرورة إذ هو في سعة منها بالعدول عنها إلى الطريقة المثلى من الملكة) (1).

5- اجتناب المعقد من التراكيب، وقد أشار ابن رشيق إلى هذه القضية من خلال عرضه لصحيفة بشر بن المعتمر، التي يقول فيها: (إياك والتوعر، فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك، ويشين ألفاظك، ومن أراد معنى كريما فليتمس له لفظا كريما، فإن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف، ومن حقهما أن يصونهما عما يفسدهما ويهجنهما) (2).

أما ابن خلدون فيقول: (ويجتنب أيضا المعقد من التراكيب جهده، وإنما يقصد منها ما كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الفهم)، وهذا جري وراء الكثيرين من النقاد القدامى والبلاغيين حول ضرورة الابتعاد عن التعقيد والميل إلى السهولة في تناول المعاني.

6- المراوضة والمعاودة، يقول: (وإذا تعذر الشعر بعد هذا كله فليراوضه، ويعاوده، فإن القريحة مصل الضرع، يدر بالامتراء، ويجف بالترك والإهمال) (3). ويحمد لابن خلدون بعد أن ساق جملة من الآراء النقدية حول صناعة الشعر ووجوه تعلمه وشروط نظمه أنه أرجع ما قاله إلى ابن رشيق في كتاب العمدة، وأحال من أراد التزود إليه، يقول ابن خلدون: (وبالجملة فهذه الصناعة وتعلمها مستوفى في كتاب العمدة لابن رشيق وقد ذكرنا منها ما حضرنا بحسب الجهد، ومن أراد استيفاء ذلك فعليه بذلك الكتاب ففيه البغية من ذلك، وهذه

(1) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ص 446.

(2) ابن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة محاسن الشعر، ج1، ص 383.

(3) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 446.

نبذة كافية⁽¹⁾. ولقد عاد الباحث إلى العمدة وعقد بعض المقارنات مسترشدا بما قاله ابن خلدون، وذلك لتوضيح الأفكار القيمة التي ساقها ابن خلدون في هذا المجال.

(1) عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة ، الصفحة 446.

المبحث الخامس : خصائص الشعر.

لم يعقد ابن خلدون بابا خاصا يذكر فيه خصائص الشعر كعادته في القضايا التي نوقشت عنده، ولكنه نثر آرائه حول خصائص الشعر في كثير من الأبواب المعقودة لصناعة الشعر واللفظ والمعنى والطبع والصنعة والذوق وغيرها، وسيحاول الباحث أن يستجمع هذه المتفرقات، ويضع لها عناوين ناظمة وتعد من خصائص الشعر برأي ابن خلدون، ومنها:
أولاً: السهولة.

دعا ابن خلدون إلى السهولة في التراكيب، واجتناب التعقيد، فعلى الشاعر حتى يكون شعره جيدا أن (يجتنب المعقد من التراكيب جهده، وإنما يقصد منها ما كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الفهم) (1)، فالمختار من الألفاظ والتراكيب هو ما كان سهلا على الفهم، وهذا هو شرط السهولة ومعياريها لديه، يقولك (ولا يكون الشعر سهلا إلا إذا كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الذهن) (2). وليس من شك أن هذه الدعوة قديمة جاءت في العمدة لدى ابن رشيق حيث يقول: (وليلتمس له من الكلام ما سهل، ومن القصد ما عدل، ومن المعنى ما كان واضحا جليا، يعرف بديا، فقد قال بعض المتقدمين: شر الشعر ما سئل عن معناه) (3).
ثانياً: الفصاحة.

كما دعا إلى التزام الفصاحة في الشعر، وتجنب الضرورات اللسانية لأنها تنزل بالكلام عن طبقة البلاغة، مما يعني أن على الشاعر حتى يسم شعره بالفصاحة ألا يستخدم الألفاظ غير الفصيحة، وأن لا يقع في الضرورات النحوية واللغوية والصرفية، وغيرها، بل إن ابن خلدون يبدي تشدده في مسألة فصاحة الكلام، حيث يريد من الشاعر أن يستخدم الأفصح من التراكيب والخالص من الضرورات اللسانية، مما يعني أن الشاعر ينبغي أن يكون على دراية واسعة بما هو فصيح وما هو أفصح، يقول: (ولا يستعمل فيه من الكلام إلا الأفصح من التراكيب والخالص من الضرورات اللسانية فليهجرها، فإنها تنزل بالكلام عن طبقة البلاغة) (4)، ويضم صوته إلى صوت المتشددين من أئمة اللسان في الحظر على

(1) عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة"، ص 446.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) ابن رشيق القيرواني، "العمدة في صناعة محاسن الشعر"، مصدر سابق، ص 367.

(4) المصدر نفسه، ص 368.

المولد من ارتكاب الضرورة، يقول: (وقد حظر أئمة اللسان على المولد من ارتكاب الضرورة إذ هو في سعة منها بالعدول عنها إلى الطريقة المثلى من الملكة)⁽¹⁾، وهنا يربط بين الفصاحة وتحقق الملكة لدى الناظم، فمن تحققت ملكته بالدربة على الأساليب العربية المخصصة في الشعر، كان ذا فصاحة تغنيه عن اللجوء إلى الضرورات، وهذا يعني أن من يلجأ إلى الضرورات لا بد أنه لم تتمكن لديه الملكة، إذ ليس لديه ما يغنيه عنها.

ثالثاً: الوضوح.

إن هذه الخاصية لا تتحقق إلا بالابتعاد عن الغموض والإبهام، والمعاني والألفاظ الحوشية الغربية المقعرة، وقد دعا ابن خلدون الشعراء إلى أن يسموا شعرهم بهذه السمة، يقول: (وليتجنب الشاعر الحوشي من الألفاظ والمقصر)⁽²⁾، فاللفظ الغريب يحول دون فهم المقصد، وإذا كان اللفظ غريباً في نطقة كان قلقاً وناظراً عن جملة التركيب مما يؤدي إلى غياب اللذة لدى السامع من سماع التركيب ككل، أما إذا كان اللفظ مقصراً عن بلوغ المعنى فهذا عيب يخل بالشعرية بوجه عام، لأن المقاصد تضيع والإدراك يكون ناقصاً، فعلى الشاعر أن يصون شعره من الألفاظ المقصورة عن بلوغ المعاني الموضوعية لها.

رابعاً: البعد عن المبتذل والسوقي من الألفاظ.

فكما أن الحوشي ينزل بالكلام عن طبقة البلاغة فإن السوقي والمبتذل ينزل بها عن طبقة البلاغة أيضاً، لأنه (يقرب من عدم الفائدة، كقولهم: النار حارة والسماء فوقنا، وبمقدار ما يقرب من طبقة عدم الفائدة يبعد عن رتبة البلاغة)⁽³⁾، وفقدان شعر الريانيات والنبويات لهذه الخاصية جعله قليل الإجابة، حسب رأي ابن خلدون، وقد يستثنى من هذا النوع من الشعر ما نظمه الفحول وحققوا فيه هذه الخاصية، وابتعدوا به عن المبتذل المستخدم بكثرة، وقد عذ ذلك براعة، لأن معاني تلك الموضوعات متداولة بين الجمهور مما يجعلها مبتذلة، ويجعل نسجها بإجادة مهمة صعبة، ولذا قصر إجادتها على الفحول.

(1) عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة"، ص 446.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

خامسا: البعد عن التكليف، وتحقيق الطبع وإفادة المعنى.

إن هذه الخاصية من أجل الخصائص التي وقف عندها ابن خلدون، حيث دعا إلى ضرورة أن يكون الكلام مطبوعا، وهو يعني بذلك (الكلام الذي كملت طبيعته وسجيته من إفادة مدلوله المقصود منه، لأنه عبارة وخطاب ليس المقصود منه النطق فقط، بل المتكلم يقصد به أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة، ويدل به على دلالة وثيقة)⁽¹⁾، وهذا عينه مفهوم البلاغة التي تعني مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ولذا فعلى الشاعر حتى تتحقق له هذه الخاصية في شعره (معرفة الشروط والأحكام التي بها نطابق التراكيب اللفظية مقتضى الحال ... والتي استقرت من لغة العرب وصارت كالقوانين)⁽²⁾. وقد عنى بذلك أحكام وقوانين علم المعاني التي تحكم علاقة المسند بالمسند إليه وفق قانون الإسناد وما يحبط له من أحوال وأحكام، تضمنم للتراكيب الشعرية أن تفيد مقتضى الحال وما قصر من هذه التراكيب عن إفادة مقتضى الحال. لخلل في قوانين الإعراب أو قوانين علم المعاني كان قاصرا عن المطابقة لمقتضى الحال ولحق بالمهمل الذي هو في عداد الموات)⁽³⁾. وقد عد ابن خلدون الولع بالبديع وكثرته مما يحط من مكانة الشعر عن طبقة البلاغة، بينما امتدح شعرا لكثير خال من البديع محكم التأليف مثقف التركيب فاقد للصنعة وعده مطبوعا، ولكنه في المقابل لم يستنكر وجود البديع مطلقا فقد أكد أن هذا الشعر لو جاءت فيه الصنعة بعد هذا الأصل زادته حسنا، أما التكلف فيها فهو المستنكر، (لأن تكلفها ومعاناتها يصير إلى الغفلة عن التراكيب الأصلية للكلام فتخل بالإفادة من أصلها وتذهب بالبلاغة رأسا، ولا يبقى في الكلام إلا تلك التحسينات)⁽⁴⁾.

سادسا: المجازية والتحسين والتزيين.

وهي خاصية تخرج من رحم سابقتها، لأن ابن خلدون أوردها إثر تحقق الإفادة بمقتضى الحال دون تكلف من ناحية، وجعلها تابعة لها من ناحية، وقرن تحققها يتحقق سابقتها من ناحية، وهذه الخاصية لا يكاد يخلو منها شعر، إلا ما ندر، لأن الخيال منبع الشعر والصورة

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 451.

(2) المصدر نفسه، ص 450.

(3) المصدر نفسه، ص 451.

(4) المصدر نفسه، ص 452.

أصل في كل شعر، وهذا يعطي التراكيب أبعاداً أخرى غير معجمية أو حرفية، يقول ابن خلدون: (ثم يتبع هذه الإفادة لمقتضى الحال التفنن في انتقال التراكيب بين المعاني بأصناف الدلالات، لأن التركيب يدل بالوضع على معنى، ثم ينتقل الذهن إلى لازمه أو ملزومه أو شبهه، فيكون فيه مجازاً: إما باستعارة أو كناية كما هو مقرر في موضعه)⁽¹⁾، وقد أشار ابن خلدون إلى الأثر الذي يحدثه تحقق هذه الخاصية في الشعر، فيقول: (ويحصل للفكر بذلك الانتقال لذة كما تحصل في الإفادة وأشد، لأن في جميعها ظفر بالمدلول من دليله، والظفر من أسباب اللذة)⁽²⁾، وإلى جانب اشتغال الشعر على عناصر بيانية، أكد ابن خلدون على ضرورة وجود زينة لفظية ومعنوية، بحيث تكون في حدود العفو لا التكلف الممجوج، يقول: (ثم يتبع تراكيب الكلام في هذه السجية التي له بالأصالة ضروب من التحسين والتزيين، بعد كمال الإفادة، وكأنها تعطى رونق الفصاحة من تميم الأسجاع، والموازنة بين جمل الكلام، وتقسيمه بالأقسام المختلفة الأحكام، والتورية باللفظ المشتراط عن الخفي من معانيه، والمطابقة بين المتضادات، ليقع التجانس بين الألفاظ والمعاني، ويحصل للكلام رونق ولذة في الأسماع وحلاوة وجمال كلها زائدة على الإفادة)⁽³⁾.

سابعاً : الاقتصاد في المعاني.

وهذه الخاصية تخص البيت الواحد، فليس من المستحسن أن يوجز الشاعر في بيت واحد معاني كثيرة، لأن ذلك يحول دون الفهم الحقيقي والمراد من الشاعر، يقول: (فإن فيه نوع تعقيد على الفهم، وإنما المختار منه ما كانت ألفاظه طبقاً على معانيه، أوفي، فإن كانت المعاني كثيرة كان حشواً، واستعمل الذهن بالغوص عليها، فمنع الذوق عن استيفاء مدركه من البلاغة)⁽⁴⁾، فالبيت إن توافقت ألفاظه مع معانيه كان أجود، وقد عاب ابن خلدون على ابن خفاجة بالتوافق مع أسانذته أنه يحشر المعاني الكثيرة في البيت الواحد، فيؤدي ازدحامها إلى كد الذهن والغوص في استظهار المقاصد، يقول: (ولهذا كان شيوخنا رحمهم الله يعيرون شعر أبي بكر بن خفاجة شاعر الأندلس لكثرة معانيه، وازدحامها في البيت الواحد)⁽⁵⁾.

(1) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ص 451.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ص 446.

(5) المصدر نفسه، ص 446.

ثامنا: التقليد في الأسلوب.

أراد ابن خلدون لكل شاعر أن يمتلك المقدرة على النسج على الأساليب المخصصة للعرب في الشعر من خلال المران والدرية والاعتیاد وترسخ تلك الأساليب بحفظ الأشعار الكثيرة ذات المرتبة الرفیعة من شعر الطبقة الأولى، كما أنه أشار إلى أن من يتلمذ بحفظه على أهل الطبقة الأولى فإن نظمه سيكون بجودة نظم تلك الطبقة، والعكس كذلك حاصل، وفي هذا إشارة إلى ما قد يصيب شعر الحافظ من التقليد، ولا سيما في الأسلوب، لأن الأساليب المستلهمة هي استتساخ، وإن لم يكن حرفيا، للأشعار المحفوظة، مما يعني وجود أساليب محدودة، لا يمكن للحافظ الخروج عنها⁽¹⁾.

تاسعا: التجديد والذاتية.

لم يكن ابن خلدون يقصد أن يكون الشاعر مقلدا في معانيه وموضوعاته وحتى في طريقة التعبير والتصوير، بل أراد له أن يشكل منوالا وأسلوبا عربيا صرفا خالصا لغة ونحوا وصرفا وبلاغة، ثم له كل الحرية في أن يقول ما أراد من معان، لأنه اشترط له أن ينسى ما حفظه، ويبدأ بالنظم بما ينطبق من مقاصده على تلك الذخيرة التي نسيت رسومها وانتقش أسلوبها يقول: (إن من شرطه نسيان ذلك المحفوظ لتحمي رسومه الحرفية الظاهرة، إذ هي صادرة عن استعمالها بعينها، فإذا نسيها، وقد تكيفت النفس بها انتقش الأسلوب فيها كأنه منوال، يؤخذ بالنسيج عليه بأمثالها من كلمات أخرى ضرورة)⁽²⁾، وهذا يعني أن من خصائص الشعر التي أشار إليها في طيات كلامه التجديد والذاتية في التعبير والتصوير والصياغة.

عاشرا: وحدة البيت.

أكد ابن خلدون على أن (كل بيت مستقل بنفسه)⁽³⁾، ومعنى هذه الاستقلالية أن يحتوي على معنى مفيد إفادته تجعل منه تركيبا ولده إذا ما استخدم في موضعه وفي غرضه، ولكنه في الوقت نفسه لم ينف علاقة البيت بما قبله وما بعده نفيًا قاطعا، بل أراد قطعه بالاستئناف، ومعلوم أن الاستئناف هو القطع لفظا لا معنى، والوحدة المعنوية أقوى

(1) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، الصفحة 445.

(2) المصدر نفسه، ص 445 - 446.

(3) المصدر نفسه، ص 446.

على ربط أجزاء القصيدة من الوحدة اللفظية، وفي ذلك يقول: (ولم تبق إلا المناسبة فليختير فيها كما يشاء) ⁽¹⁾.

(1) عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة ، الصفحة 446.

الفصل السابع

قضايا نقدية جوهرية في

الخطاب الأدبي

عند ابن خلدون

المبحث الأول :

الطبع الصنعة.

المبحث الثاني :

الأسلوب

المبحث الثالث :

الذوق الفني

المبحث الرابع :

التناس .

المبحث الأول : الطبع الصنعة .

شغلت مسألة الطبع والصنعة حيزا كبيرا في البلاغة العربية، فالإلهام لا يلزم الأديب في كل حال، بل هو يأتي طوعا واختيارا، وقد يتأبى فيستعصي ولا يجيء، فحمد من الأديب ما جاء عن رغبة وإلهام حاضر، وذنموا منه ما جاء عن إكراه واغتصاب، لذا على الأديب أن يرقب اللحظات التي تسبق إنتاجه، وحدد بشر بن المعتمر تلك اللحظات بقوله: "خد من نفسك ساعة نشاطك، وفراغ بالك، وإجابتها إياك، فإن قليل تلك الساعة أكرم جوهرًا، وأشرف حسبا، وأحسن في الأسماع، وأحلى في الصدور، وأسلم من فاحش الخطأ"⁽¹⁾. وما تجود به تلك اللحظات لا يخضع عند النقاد لمقياس الكثرة أو القلة، يقول الجاحظ: "فالذي تجود به الطبيعة، وتعطيه النفس سهلا رهوا، مع قلة لفظه وعدد هجائه، أحمد من كثير خرج بالكد والعلاج"⁽²⁾.

ولم يتوقف القدماء عند حد الحديث عن لحظات الإلهام، وإنما فرقوا بين ما ينشأ عن إلهام حاضر، وبين ما يكره المرء خاطره في إنتاجه من الأدب، فسموا الأول (المطبوع) والثاني (المصنوع). وأول من تناول هذه المسألة الجاحظ من مؤلفاته في غير موضع، فالطبع عنده غريزة في الإنسان، وسمة أودعها الله في من شاء من عياده، وبذلك علل سبب كثرة الشعر في قوم دون سواهم، إذ يقول: "وثقيف أهل دار ناهيك بها خصبا وطيبا، وهم وإن كان شعرهم أقل فإن ذلك القليل يدل على طبع في الشعر عجيب، وليس ذلك من قبل رداءة الغذاء، ولا من قلة الشاغل والمعنى عن الناس، وإنما ذاك عن قدر ما قسم الله لهم من الحظوظ والغرائز"⁽³⁾. وفرق بين المطبوع والمصنوع فالأول يأتي فيه المعنى "سهلا ورهوا وتتثال عليه الألفاظ انثيالاً"⁽⁴⁾.

أما المتكلف فيحاول (فهو الكلام واغتصاب الألفاظ، فيتجاوز المؤلف المنقبل إلى المبتدع المرفوض).

(1) الجاحظ عمرو بن دحر، البيان والتبيين، تحقيق فوزي، عطوي، ج1، دار سعد، بيروت، 1968، ص 86.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 219.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج2، مصدر سابق، ص 380.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، مصدر سابق، ص 13.

أما العسكري فقد نظر للطبع نظرة تسليم بالموهبة التي يودعها الله في النفوس، إذ يقول: "وأول آلات البلاغة جودة القريحة وطلاقة اللسان، وذلك من فعل الله تعالى، لا يقدر العبد على اكتسابه لنفسه واجتلابه لها"⁽¹⁾. أما التكلف فهو "طلب الشيء بصعوبة للجهل بطرائق طلبه بالسهولة. فالكلام إذا جمع وطلب يتعب وجهه، وتتولت ألفاظه من بعد فهو متكلف"⁽²⁾. وأطلق بعض النقاد مصطلح (التكلف أو الصنعة) على مرحلة من مراحل العمل الأدبي، بمعنى مراجعة النص وتنقيحه وتهذيبه، وإعادة النظر فيه بعد نظمه، يقول ابن سلام: "وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم، كسائر أصناف العلم والصناعات، منها ما تتقفه العين، ومنها ما تتقفه الأذن، ومنها ما تتقفه اليد، ومنها ما يتقنها اللسان، ومن ذلك اللؤلؤ والياقوت، لا تعرفه بصفة ولا وزن، دون المعاينة ممن يبصره"⁽³⁾. فالشعر صنعة كغيره من الصنائع التي تتطلب الدقة وإعادة النظر مرات عديدة، وفي المعنى نفسه يقول ابن قتيبة: "فالتكلف هو الذي قوم شعره بالثقاف ونقحه بطول التفتيش وأعاد فيه النظر بعد النظر".

أما القاضي الجرجاني فقد استخدم مصطلح الطبع بمعنى (الموهبة) أو الملكة، وقدم رأياً في المطبوع من الشعر أثناء تعريفه للشعر حيث يقول: "الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء، ثم تكون الدرية مادة له وقوة لكل واحد من أسبابه"⁽⁴⁾. وهو في هذا يتابع الأصمعي الذي أطلق على زهير بن أبي سلمى والحطيئة وأشباههما مصطلح (عبيد الشعر)، وليس ذلك إلا لأنهم قاموا بتجويد أشعارهم والوقوف عند كل بيت وإعادة النظر في قصائدهم حتى خرجت مستوية في الجودة.

ولم يكن هذا الفهم حصراً على النقاد فحسب وإنما تجاوزه إلى الشعراء أنفسهم ومن ذلك فهم كثيراً في تعليقه على بيتي عدي بن الرقاع:

وقصيدة قد بت أجمع بينما حتى أقوم ميلها وسنادها
نظر المتقف في كعوب قناته حتى يقيم ثقافة منادها

(1) العسكري، أبو هلال، الصناعتين، مصدر سابق، ص 30.

(2) المصدر نفسه، ص 44.

(3) الجمحي ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ج1، مصدر سابق، ص 05.

(4) الجرجاني القاضي، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد علي البجاوي، عيسى البابلي الحلبي، القاهرة، 1951، ص 51.

فقال: لو كان مطبوعاً أو فصيحاً أو عالماً لم يأت فيها بميل ولإسناد حتى يحتاج إلى تقويمها، وكذلك فإن القصيدة إذا جاءت مستقيمة لا تحتاج إلى تثقيف يكون أجود لها⁽¹⁾. ومن خلال استعراض آراء القدامى السابقة نلاحظ الخط الواضح عندهم بين مراجعة العمل الأدبي بمعنى تثقيحه وتهذيبه، وبين المعاناة والكد في إبرازه وإخراجه، فأطلق على كل منهما اسم المتكلف، غير مدركين حقيقة أن كل عمل أدبي لابد فيه من مراجعة وتعديل حتى يخرج بصورة مرضية، أو "لعلهم أرادوا أن العمل الجيد يخرج جيداً من أول الأمر، ولا يحتاج إلى معاودة، وأن المتكلف هو ما يراجع الإنسان مرة بعد مرة، حتى يصل إلى المستوى الذي يطمئن إليه من الجودة والاستواء، فكأنه قد تكلف لهذا العمل جهداً كبيراً واحتاج منه إلى صنعة كثيرة"⁽²⁾. وإذا كان هذا الحال بالنسبة لهذه المسألة في النقد الأدبي القديم، فما حالها عند النقاد المحدثين؟

يبدو أن المدارس الأدبية والنقدية الحديثة لم تكن أوفر حظاً في تحديد مفهوم دقيق لهذا المصطلح على بعد العهد وتطور العلوم. وسبب ذلك على ما يبدو أن الأحكام التي أطلقها النقاد على الأدب كونه مطبوعاً أو مصنوعاً، أحكام خالية من القواعد الحاسمة للفصل بين حدود الطبع والصنعة مما أضاف شيئاً من الغموض على المفهومين. فالمطبوع في رأي العقاد ما يرسل عن وحي البديهة الصادقة والذوق السليم، أما المتكلف فهو ما ليس كذلك، ويسمى الشعر المطبوع باسم الشعر الصحيح، والشعر المتكلف باسم الشعر الزائف، والتفرقة بين الصحيح والمتكلف لا ترجع إلى قاعدة مرسومة، وإنما يرجع الأمر إلى شخص المميز وملكاته وأطواره، فمع سهولة إقامة الأمثلة لهذا وذاك إلا أنه لابد من اختلاف وجهات النظر في تحديد المعالم وتحديد الأحكام⁽³⁾.

وفي تحديده لمعالم الشعر المطبوع، يرى أن المطبوع هو ما تظهر فيه شخصية الشاعر، بحيث تدل عليه ولو لم يذكر اسمه بجانب شعره، كما أنه هو الذي تبدو فيه ملامح الشاعر ولو طرق الموضوعات التي يشترك فيها جميع الناس، وهذه الشخصية والملاح في

(1) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تحقيق سمير جابر، دار الفكر بيروت، ط2، ج9، ص 360.

(2) أبو كريشة، أصول النقد الأدبي، مرجع سابق، ص 190 - 191.

(3) العقاد، عباس محمود، بين الكتب والناس، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1966، ص 73 - 74.

الشعر إنما تكون عندما يعبر الشاعر عن إحساسه هو، لا كما يحس ويشعر غيره، لأنه لا يكون ناقلًا صانعًا ليس له فيه إلا لفظ ملفق، وتقليد براء من الحس والذوق والبراعة⁽¹⁾. فالعقاد يربط في رأيه السابق بين الشعور الصادق والشعر المطبوع، وبين الشعور الكاذب والشعر المتكلف، والشاعر المطبوع في رأيه معانيه نابغة من وجدانه، أما الشاعر المقلد فمعانيه غريبة عنه وإن دعاهن باسمه، ولذا فإن كان الشعر صادقًا مؤثرًا فهو من شعر الطبع، وإلا فهو من شعر التكلف. ويرى عبد المنعم خفاجي أن الطبع هو الملكة القادرة في نفس الأديب التي توحى إليه بفنه وأدبه وهي الفطرة والطبيعة، واستجابة لعواطفه ومشاعره دون تكلف، ودون استجداء لترف الأسلوب والصناعة، فإن جاء شيء من هذا في شعر المطبوع فإنما يجيء عفواً وعن غير قصد ودون أن يطغي على نفس الشاعر وعقله وإحساسه⁽²⁾.

وقد وقف ابن خلدون عند هذه المسألة في حديثه عن النظم وأسلوبه، وعقد لذلك فصلاً في مقدمته تحت عنوان (في المطبوع والمصنوع من الكلام). ويبدو أنه قد أدرك ما وقع فيه الباحثون القدامى من خلاف حول تحديد مفهوم هذين المصطلحين، وعدم فصلهم القول فيهما، فحاول الفصل بين مراجعة العمل الأدبي، وتنقيحه وبين المجاهدة والمعاناة في إبرازه وإخراجه معتمداً على ذوقه الفني كأساس للحكم في هذا الجانب، ومدللاً على ذلك بحال الأدب في عصره وما آل إليه، وانطلق في ذلك من تعريف القدماء للمطبوع والمصنوع. أخذاً من آرائهم ما يفيد نظريته الاجتماعية تجاه العلوم والمعارف، تاركاً منها ما يوقعه في الخط واللبس كما كان عند سابقيه، حيث يقول: "اعلم أنهم إذا قالوا الكلام المطبوع فإنهم يعنون به الكلام الذي كملت طبيعته وسجيته، ومن إفادة مدلوله المقصود منه، لأنه عبارة وخطاب ليس المقصود منه النطق فقط، بل المتكلم يقصد به أن يفيد سامعه ما في ضميره، إفادة تامة ويدل به عليه دلالة وثيقة"⁽³⁾.

نلاحظ من كلام ابن خلدون السابق أنه قد وافق النقاد القدماء الذين نظروا إلى (المطبوع) من الكلاّن أنه ما جاء على طبيعته وسجيته، ولكنه أضاف شرطاً آخر، وهو إفادة

(1) العقاد، ساعات بين الكتب والناس، مرجع سابق، ص 156.

(2) خفاجي، ابن المعتز وتراته في الأدب والنقد والبيان، رابطة الأدب الحديث، القاهرة، 1958، ص 261.

(3) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ج 4، ص 1173.

الكلام للمقصود عما في ضمير صاحبه، لأن (الخطاب لا يقتصر على النطق فقط، بل يشترط فيه إفادة الدلالة). فالخطاب في نظر ابن خلدون يتكون من مستويين: الأول المستوى الدلالي، بمعنى إفادة الكلام للمقصود وإذا كان عن طبع وسجية فهو مطبوع. أما الثاني فهو المستوى الجمالي، وعبر عنه بمصطلح (المصنوع)، فكل عمل أدبي في نظر ابن خلدون أريد به التوصل كما أريد به الإقناع والجمالية، والمصنوع في نظره ضرب من التحسين والتزيين الذي يأتي بعد كمال الإفادة فيعطي الخطاب رونق الفصاحة، ومنها الأسجاع، والموازنة بين جمل الكلام والتورية، والمطابقة بين المتضادات، "ليقع التجانس بين الألفاظ والمعاني فيحصل للكلام رونق ولذة في الأسماع"⁽¹⁾.

والأصناف السابقة التي ذكرها ابن خلدون هي ما تتدرج تحت مسمى فعلم البديع)، وأدرك ذلك بقوله: "وذلك بعد كمال الإفادة في أصل هذه التراكيب قبل وقوع هذا البديع فيها"⁽²⁾. وهذا التزيين من البديع في نظر ابن خلدون لا يقتصر على الشعر وحده، وإنما ورد في القرآن الكريم. ومثل على التقسيم بقوله تعالى: "والليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلى"⁽³⁾. ومن الجناس قوله تعالى: "وهم يحسون أنهم يحسنون صنعا"⁽⁴⁾.

وخلو العمل الأدبي من هذا التزيين لا يشينه في شيء، وإن كان وجوده يزيد رونقا وجمالا، ومثل لذلك بقول قيس بن دريح:

وأخرج من بين البيوت لعلي أحدث عنك النفس خاليا

وقول كثير:

وإني و تهيامي بعزة بعدما تخليت عما بيننا وتخلت

لك المرتجي ظل الغمامة كلما تبوأ منها للمقيل اضمحلت

فلو جاءت فيه الصنعة من بعد هذا الأصل (إحكام تأليفه وثقافة تركيبه) زادت

حسنا"⁽⁵⁾.

(1) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ج 4، ص 1173.

(2) المصدر نفسه، ص 1174.

(3) سورة الليل، الآية (1، 2)، برواية ورش.

(4) سورة الكهف، الآية (104)، برواية ورش.

(5) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ج4، ص 1174 - 1175.

ويقف ابن خلدون بعد ذلك في وجه الصنعة (التزيين) مبينا الحد الذي يجب أن تبلغه في الكلام، محذرا من تجاوز ما يؤدي الغرض منها، لما له من أثر على (أصل المعنى وكماله)، معتمدا في ذلك على جودة الملكة الفنية التي تشكلت من مصاحبة كلام العرب نثرا وشعرا، حيث يقول: "في استعمال هذه الصنعة شروط منها أن تقع من غير تكلف ولا اكتراث فيما يقصر منها، وأما العفو فلا كلام فيه، لأنها إذا برئت من التكلف سلم الكلام من عيب الاستهجان ... ثم من شروط استعمالها عندهم الإقلال منها، وأن تكون في بيتين أو ثلاثة من القصيدة فتكفي في زينة الشعر ورونقه، والإكثار منها عيب"⁽¹⁾. فهو يشترط في الصنعة أولا أن (تقع من غير تكلف)، لأن التكلف والمعاناة فيها يصرفان جهد صاحبها إليها، ويؤديان له إلى الغفلة عن مقصوده الأصلي من كلامه، كما يشترط ثانيا: (الإقلال من الصنعة، فالإكثار منها عيب مشين يؤدي إلى القبح الذي لا حسن فيه).

فالصنعة وجودتها ترتبط بمقدار ما يستخدم من ألوان البديع، ومدى احتواء الكلام عليها ضمن الحد المسموح فيه. وظاهرة الصنعة لم تكن تقتصر على عصر من العصور الأدبية دون سواه، وإن اختلفت طبيعتها من عصر إلى عصر، وأسلم ما كانت عليه في العصر الجاهلي، فهي (تأتي عفوا من غير قصد ولا عمد). ويقال إنه وقع في شعر زهير، وأما الإسلاميون فوقع لهم عفوا وقصدا وأتوا منه بالعجائب، وأول من أحكم طريقته: حبيب بن أوس، والبحثري، ومسلم بن الوليد، "فقد كانوا مولعين بالصنعة ويأتون منها بالعجب ... ثم ابن المعتز خاتم الصنعة"⁽²⁾.

وتأكيد ابن خلدون على ضرورة تزيين الأشعار وتحسينها دلالة واضحة على نظرته تجاه الشعر، فهو يؤدي وظيفتين: الأولى دلالية غايتها الإفهام، والثانية جمالية هدفها الجذب وحسن التواصل. فهو صنعة كغيره من الصنائع تحتاج الحذق والمهارة في الصنع فتؤدي الجانب الأول المنشود وهو حسن الدلالة، وثانيا تؤدي الجانب الجمالي، ومن أشكال الحذق تزيين الأعمال الشعرية وإطالة النظر فيها مرة تلو الأخرى، لأن (الإنسان مفتون بشعره إذ هو من نيات فكره، اختراع قريحته).

(1) عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة، ج 4، ص 1175.

(2) المصدر نفسه ، ص 1175.

ومراجعة القصائد وتهذيبها مما افتخر به الشعراء قديما، وفيه دلالة على جودة شعرهم، وكان زهير بن أبي سلمى يسمى كبار قصائده (الحوليات)، ويعمل القصيدة في ستة أشهر، ويهذبها في ستة أشهر، وكان الحطيئة يعمل القصيدة في شهر وينظر فيها ثلاثة أشهر، ثم يبرزها. وكان أبو نواس يعمل القصيدة ويتركها ليلة، ثم ينظر فيها، فيلقي أكثرها، ويقصر على العيون منها⁽¹⁾. وما المصطلحات التي أطلقها النقاد ومنها (عبيد الشعراء) إلا دلالة واضحة على مدى إعمال القصائد من قبل أصحابها ثم معاودة النظر وتكراره منها خوفا من التعقب، وطلبا للجودة وحسن الأداء، وقد قال كعب بن زهير عن قصائده⁽²⁾:

نثقفها حتى تلين متونها فيقصر عنها كل ما يتمثل

ويؤكد الجاحظ كذلك على ضرورة مراجعة العمل الأدبي، فيطلب من الأديب ألا يرضى بالفطرة، فإن لابتداء الكتاب فتنة وعجبا وعليه أن يعيد النظر فيه فيتوقف عند فصوله توقف من يكون وزن طمعه في السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب⁽³⁾.

والعمل الأدبي في نظر ابن خلدون قائم على الأثر والتأثير، والمتلقي هو من يحدد أبعاد جودة العمل الأدبي، وما موقفه من شعر كل من المتنبي وأبي العلاء ومن سار على نهجهم، الذي ذكر سابقا، إلا تأكيد منه لدور هذا العنصر من عناصر العمل الأدبي وهو المتلقي. فإذا امتلك الكاتب زمام تأثيره في متلقيه فقد حقق للأدب أكبر قدر من أدبيته، منح النصوص قيمة عالية. ومن هذه الأدوات التي ينبغي على الأديب الأخذ بها تحقيقا لرسالته وتأثيره في متلقيه (التزيين والتحسين)، "لأن الأدب عبارة وخطاب ليس المقصود منه فقط النطق، بل المتكلم يقصد به أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة"⁽⁴⁾. ويكون ابن خلدون في رأيه هذا قد استشف أبعاد نظرية (التلقي)، والتي نالت جانبا مهما في النقد الحديث، فترتكز في محورها على المتلقي، وتكشف عن مدى انسجامه وتواصله مع العمل الأدبي، ولذا فالبلاغة في نظره بشكل عام (مطابقة الكلام لمقتضى الحال)، وأن الأديب مهما حاول الانطلاق في استخدامه للغة ومفرداتها، إلا أنه يبقى مقيدا بحاجات المتلقي المختلفة:

(1) العسكري، الصناعتين، ص 135.

(2) أبو الفرج، الأصفهاني، الأغاني، ج2، مصدر سابق، ص 158.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج1، مصدر سابق، ص 88.

(4) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ج4، ص 1173.

(الاجتماعية، والنفسية والثقافية)، "فعملية الحضور أو الغياب لبعض مفردات الصياغة متاحة لكل مبدع، ولكن إيثار جانب آخر مرهون بإمكاناته في المتلقي"⁽¹⁾.

وقد عنيت الدراسات الأسلوبية الحديثة بعنصر (المتلقي) أحد العناصر المهمة في العملية الأدبية، "وذلك استنادا إلى أن المتلقي ركيزة من ركائز عملية التواصل للإبداع الفني، وليس تساؤل المدارس النقدية عن غائبية الأدب إلا دليل على دور المتلقي الفاعل في الإبداع الفني أو النقد الأدبي"⁽²⁾. ولذا يعتبر الكثير من المحدثين (الأسلوب) بشكل عام مجموعة من ألوان يصطبغ بها الخطاب ليصل بفضلها إلى إقناع القارئ وإمتاعه وشد انتباهه وإثارة خياله⁽³⁾.

ما موقف ابن خلدون من ضرورة الاهتمام بالعمل الأدبي على جميع مستوياته، ابتداء من انتقاء اللفظة ضمن أسس معينة تجمع بين الجمال والسهولة، ومرورا بالتركيب الصحية ومدى انطباقها على معانيها، وصولا إلى المرحلة الأخيرة من مراحل العمل الأدبي، والتي تقوم على التزيين والتحسين للأعمال الأدبية مع إطالة النظر، إلا إدراك منه لأهمية المتلقي (الحال السماعية للأدب) باعتباره طرف مهم لا يقل أهمية عن أي طرف من أطراف العمل الفني الأخرى، فهو من يتلقى ذلك العمل، فيحكم عليه بالجودة أو الرداءة بناء على الأثر الذي يتركه في نفسه، وفي الكثير من الأحيان تكون آراؤه، أي المتلقي سياقي حياة هذا الأدب وشيوعه، أو العكس من ذلك، ولذا لا بد من مراعاته طرفا أساسا متخذين كل ما يلزم لجذبه وإثارته لذلك.

وأساليب الصنعة في نظر ابن خلدون تقتصر على الشعر وحده دون النثر، بل ولا تقبل فيه، أي النثر، لأن أساسه الترسل والطلاقة والسلاسة، فإذا دخلته الصنعة من تحسين وتزيين كالسجع والتقفية والثورية والجناس أدت به إلى القصور والضعف⁽⁴⁾. أما الشعر وما يمتاز به من لودعة، وخط للجد بالهزل، والإطناب في الأوصاف، وكثرة التشبيهات، فهذه

(1) عبد المطلب محمد، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، الشركة العالمية للنشر، لونغمان، ط1، دبت، ص 246.

(2) عبد الجواد ابراهيم، الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، ط1، 1996، ص 41.

(3) عزام محمد، الأسلوب منهجيا نقديا، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1989، ص 25.

(4) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ج4، ص 1156.

كلها مدعاة لاجتلاب أساليب الصنعة، فالنثر في نظر ابن خلدون أساسه العقل والأفناع بالتركيز على الفكرة بالألفاظ المعبرة والمعاني المحددة، أما الشعر فأساسه العاطفة التي تستمال وتجذب بأساليب خاصة منها أساليب الصنعة كالجناس والتورية والطباق وغيرها من أضرب علم البديع. وعلى هذا الحال كان المنثور في بداياته الأولى في العصرين الجاهلي والإسلامي "مرسلا، معتبرا الموازنة بين جملة وتراكيبه، شاهدة موازنة بفواصله من غير التزام سجع ولا اكتراث بصنعة"⁽¹⁾.

وفي العصور المتأخرة من حياة الأدب ضعفت الملكة بعد الاختلاط والامتزاج بالأمم الأخرى فظهرت الصنعة وبلغت ذروتها على يد (إبراهيم بن هلال الصابي) كاتب بني بويه. "وإنما حملة عليه (الكلف بالصنعة) ما كان في ملوكه من العجمة والبعد عن هولة الخلافة المنفقة لسوق البلاغة، ثم انتشرت الصناعة بعده في منثور المتأخرين ونسي عهد الترسل"⁽²⁾. فالصنعة في البداية كانت شكلا من أشكال إتقان العمل الأدبي، إلا أنها، ونتيجة لظروف اجتماعية وفكرية، تحولت من وسيلة إلى غاية، وغالى المتأخرون في استخدامها، حتى أصبحت عيبا من عيوب الأدب وسمة ملاصقة للكثير منهم حيث وجدوا فيها منفذا من خواء الذهن والفكر، فصرفوا نظر الطرف المهم من أطراف العمل الأدبي (المتلقي) عن معانيها إلى أشكالها الخارجية بما تحويه من تميمق وزخرف على حساب المعنى.

ما النتيجة التي ترتبت على المغالاة في استخدام أساليب الصنعة من سجع وجناس وتقسيم وتفقيه وغيرها؟ النتيجة في نظر ابن خلدون ظهور ما سمي بـ (الضرورة)، والضرورة عند الجمهور: ما وقع في الشعر مما لا يقع في النثر، سواء أكان يستطيع الشاعر التخلص منه أم لا⁽³⁾. وموقف النقاد من الضرورات مختلف، فمنهم المتسامح مع الشاعر الذي لا يعد له ارتكاب الضرورة هفوة يحصيها عليه، ومنهم الذي يرى واجبا على الشاعر أن يخلص قريضه من الضرورات اللسانية، "فالشعر المثالي هو الذي يخلو من ارتكاب ضرورة يجفوها السمع، وتبعد بالكلام عن أن يكون متنسقا مع الشائع المؤلف من كلام العرب"⁽⁴⁾.

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ج 4 ، ص 1176.

(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

(3) الألويسي، الضرائر وما يسوغ للشاعر دون التأثير، المطبعة السلفية بالقاهرة، 1341 هـ، ص 06.

(4) بدوي أحمد، أسس النقد عند العرب، دار النهضة، مصر، د.ت، ص 55.

وذهب ابن خلدون إلى ضرورة هجرها (أي الضرورات)، لأنها تنزل بالكلام عن طبقة البلاغة، "حتى إنهم (الشعراء) ليخلون بالإعراب في الكلمات والتصريف إذا دخلت لهم في تجنيس أو مطابقة لا يجتمعان معها، فيرجحون ذلك الصنف من التجنيس ويدعون الإعراب"⁽¹⁾.

وسبب جنوح الشعراء في عصره على حسب ما يرى إلى الضرورات أحد أمرين: الأول منهما: الابتعاد عن فصاحة العرب بالاختلاط والامتزاج بالأمم الأخرى. والثاني: المغالاة في استخدام ألوان البديع، "قولوا بهذا المسجع يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ومقتضى الحال فيه ... وأكثر من أخذ بهذا الفن ويبلغ فيه في سائر أنحاء كلامهم كتاب المشرق وشعراؤه"⁽²⁾.

ويفهم من تعد ابن خلدون السابق أن أمر الضرورة لم يقتصر عند المتأخرين على الشعر وحده، وإنما تجاوزه إلى النثر والمحمود فيه عند النقاد "إطلاق الكلام وإرساله من غير تشجيع إلا في الأقل النادر ... وما حمل عليه أهل العصر إلا استيلاء العجمة على ألسنتهم وقصورهم لذلك عن إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال"⁽³⁾. وبالإجماع لا تجوز الضرورة في النثر، وإن رخصت في الشعر فما ذلك إلا لما يقتضيه الشعر من أوزان وقوافي يلتزمها، وهذا ما ليس في الشعر.

ونخلص إلى أن ابن خلدون قد ربط ربطا وثيقا بين المغالاة والإكثار من أساليب الصنعة، والتي كانت في البداية شكلا من أشكال إتقان العمل الأدبي، والميل إلى الضرائر. ولم يقتصر هذا الأمر على الشعر وحدة، وإنما تجاوزه إلى النثر، وبالإجماع لا تجوز الضرائر في النثر، "إذ الشاعر محصور في وزن وقافية يحتاج الشاعر معها إلى زيادة الألفاظ والتقديم والتأخير، وقصر الممدود، وصرف ما لا ينصرف ... وغير ذلك مما تلجئ إليه ضرورة الشعر. والكلام المنثور لا يحتاج فيه إلى شيء من ذلك"⁽⁴⁾. إلا أنها شاعت عند المتأخرين وبالذات في عصره تحت سيطرة ألوان البديع من جانب، وعدم إدراك قواعد اللغة

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ج4، ص 1156.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 1156.

(4) ابن رشيق القيرواني، العمدة ف صناعة محاسن الشعر، ج1، مصدر سابق، ص 33.

من جانب آخر، فلم يعد الأدب خاضعا للطبع والسجية، وإنما تحكمه أمور خارجية أدب به إلى البعد عن البلاغة والإفصاح ومحاولة تعويض النقص وقلة الإدراك بالأسجاع والجناس والتقفية والمطابقة وغيرها من ألوان البديع، ولم تكن عيبا عنده إلا أنها أصبحت على حساب المعنى بعيدة عن الإفهام وذلك خلاف لرؤيته إذ البلاغة في مجملها عنده (مطابقة الكلام لمقتضى الحال) وليس النطق وحده المنشود.

المبحث الثاني: الأسلوب.

إن بين المعنى المعجمي اللغوي للفظ (الأسلوب) والمعنى الاصطلاحي النقدي اتفاقاً كأي اتفاق بين اصطلاح وجذره اللغوي، فالأسلوب هو الطريق⁽¹⁾، وهو في الاصطلاح طريقة الكتابة والتعبير، وينظر إليه على أنه مجموعة مستويات: مستوى إيقاعي يشغل على الوزن والقافية والإيقاع الداخلي، ومستوى معجمي دلالي لغوي، وثمة مستوى الصورة الشعرية، ومستوى بلاغي وهو الأكثر التصاقاً بمعنى الأسلوب، وكل هذه المستويات تتضافر لصنع الأسلوب لدى الكاتب، وأدوات الأسلوب ووسائله متنوعة، إذ يمكن أن يشتمل على كل مباحث اللغة والأدب متوازنة متسقة، فالأسلوب من هذا المنطلق منهج متوازن ومتجدد، إلا أنه لا يمكن إنكار أن (البحث في البلاغة العربية في العصر الحديث مرتبط بالبحث الأسلوبي)⁽²⁾، ولكن كيف نظر ابن خلدون إلى الأسلوب في عصره؟ وهل استفاد من آراء المشاركة والمغاربة من نقاد عصره؟ هذا ما سيجيب عنه التحليل المتبع لكلامه عند ذلك في مقدمته.

عرف ابن خلدون الأسلوب بأنه (عبارة عن المنوال الذي ينسج فيه التراكيب أو القالب الذي يفرغ به، ولا يرجع إلى الكلام باعتبار إفادته أصل المعنى الذي هو وظيفة الإعراب، ولا باعتبار إفادته كمال المعنى من خواص التراكيب الذي هو وظيفة البلاغة والبيان، ولا باعتبار الوزن كما استعمله العرب فيه، الذي هو وظيفة العروض، فهذه العلوم الثلاثة خارجة عن هذه الصناعة الشعرية)⁽³⁾.

إنه يعده حسب أهل هذه الصناعة، المنوال الذي ينسج فيه التركيب، والقالب الذي يفرغ به، ولكن ما طبيعة هذا المنوال وما طبيعة هذا القالب؟ وما الأسس التي ينطلق منها؟ وما حدوده ومواصفاته وماهيته؟

إن ابن خلدون يشرع في بيان ماهية هذا المنوال وذاك القالب، فينأى به عن أن يكون مقتصرًا على الإعراب والبلاغة والبيان والعروض، وإنما يراه يرجع إلى (صورة ذهنية

(1) الزيات أحمد ومصطفى إبراهيم، والنجار محمد علي، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، الطبعة الرابعة، مصر القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2004، ص 501.

(2) المكاوي مليكة، الشعر ونقده عند عبد الرحمن بن خلدون، رسالة دكتوراة، 1999، ص 125.

(3) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 443.

للتراكيب المنتظمة باعتبار انطباقها على تركيب خاص، وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب، وأشخاصها وبصبرها في الخيال كالقالب أو المنوال، ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبيان، فيرصها فيها رصا كما يفعله البناء في القالب، أو النساج في المنوال حتى يتسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام، ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملكة اللسان العربي فيه⁽¹⁾. فالأسلوب على هذا الفهم يتركب من مجموعة صور ذهنية مخصصة لكل موقف أو فكرة أو تركيب معبر عنها، بحيث يقوم الخيال بدور الصهر لهذه الصور ليخلق منها قوالب تؤطر بأطر تلك العلوم التي أشار إليها من بلاغة وإعراب وبيان وعروض، بحيث يكون القالب متسعا للمقصود، وتضطلع ملكة اللسان العربي بدور كبير في تشكيل الأسلوب أيضا، لأنه يعود ليركز أن ذلك الأسلوب إنما يكون بالاطلاع على الأساليب العربية التي تختص بكل فن ممثلا لبعضها، يقول: "(فإن لكل فن من الكلام أساليب تختص به، وتوجد فيه على أنحاء مختلفة:

1- فسؤال الطلول في الشعر يكون بخطاب الطلول، كقوله:

يا دار مية بالعلياء فالسند⁽²⁾.

2- ويكون باستدعاء الصحب للوقوف والسؤال، كقوله:

قفا نسأل الدار التي خف أهلها⁽³⁾.

3- أو باستبكاء الصحب على الطلل، كقوله:

قفا بنك من ذكرى حبيب ومنزل⁽⁴⁾.

4- أو بالاستفهام عن الجواب لمخاطب غير معين، كقوله:

ألم تسأل فتخبرك الرسوم؟⁽⁵⁾.

5- ومثل تحية الطلول بالأمر لمخاطب غير معين بتحيتها، كقوله:

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 443.

(2) ابن علي دعبل الخزاعي، الديوان، تحقيق عمران الدجيلي، الطبعة الثانية، لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1972، ص 32.

(3) ابن علي دعبل الخزاعي، الديوان، مصدر سابق، ص 133.

(4) المصدر نفسه، ص 9.

(5) محمد بن المبارك بن ميمون، منتهى الطلب من أشعار العرب، تحقيق وشرح محمد نبيل طريفي، الطبعة الأولى، دار صادر بيروت لبنان، 1999، ج 8، ص 76.

حي الديار بجانب العزل⁽¹⁾.

6- أو الدعاء لها بالسقيا، كقوله:

أسقى ظلولهم أحش هذيم وغدت عليهم نضرة ونعيم⁽²⁾.

7- أو سؤاله السقيا لها من البرق، كقوله:

يا برقى طالع منزلا بالأبرق واحد السحاب لها حذاء الأثيق⁽³⁾.

8- أو مثل التفجع في الرثاء باستدعاء البكاء، كقوله:

كذا فليجل الخطب وليفدح الأمر وليس لعين لم يفيض ماؤها عذر⁽⁴⁾.

9- أو باستعظام الحادث لقوله:

أرأيت من حملوا على الأعواد أرأيت كيف حبا ضياء النادي؟⁽⁵⁾.

10- أو بالتسجيل على الأكوان بالمصيبة لفقده، كقوله:

منابت العشب لا حام ولا راع مضى الردى بطويل الرمح و الباع⁽⁶⁾.

11- أو بالإنكار على من لم يتفجع له من الجمادات، كقول الخارجية:

أيا شجر الخابور مالك مورقا كأنك لم تجزع على ابن طريف⁽⁷⁾.

12- أو بتهنئة فريقه بالراحة من ثقل وطأته كقوله:

ألقي الرماح ربيعة بن نزار أودى الردى بفريقك المغوار⁽⁸⁾.⁽⁹⁾

إن أحد الأسباب الصانعة للأسلوب الرفيع، في رأي ابن خلدون هو الارتياض في أشعار العرب، لتشكيل القوالب الكلية التي تمثل النماذج العليا والعامية، والتي تنطبق على التراكيب جميعها، فقد ذكر من ذلك جملة، ثم أكد أن (أمثال ذلك كثير من سائر فنون الكلام

(1) ابن علي عبل الخزاعي، الديوان، مصدر سابق، ص 273.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 146.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 441.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص 218.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص 425.

(6) المصدر نفسه، ج1، ص 633.

(7) ابن عبد ربه أحمد محمد الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق بركات يوسف هبود، ج3، ط1، بيروت، لبنان، دار الجيل، 1999، ص 285.

(8) ابن علي دعبل الخداعي، الديوان، ج1، مصدر سابق، ص 519.

(9) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 443 - 444.

ومذاهبه، وتنظم التراكيب فيه بالجمل وغير الجمل إنشائية وخبرية اسمية وفعلية مثقفة وغير مثقفة مفصولة و موصولة على ما هو شأن التراكيب في الكلام العربي في مكان كل كلمة من الأخرى يعزفك فيه ما تستفيده بالارتياض في أشعار العرب من القالب الكلي المجرد في الذهن من التراكيب المعينة التي ينطبق ذلك القالب على جميعها⁽¹⁾.

ويربط ابن خلدون بين الأسلوب وصاحبه من حيث أدائه والرفاء به، حيث يتفاوت بين شاعر وآخر بحسب مقدرته، وتمكنه من ملكة اللسان، والدرية على أساليب العرب في التعبير، (فإن مؤلف الكلام هو كالبنا أو النساج والصورة الذهنية المطابقة للمنطقية كالقالب الذي يبنى فيه أو المنوال الذي ينسج عليه، فإن خرج عن القالب في بنائه أو عن المنوال في نسجه كان فاسدا)⁽²⁾.

أما عن العلاقة بين البلاغة والأسلوب فإنه يرى أن على الشاعر معرفة قوانين البلاغة، ولكنها ليست كافية لأن يمتلك أسلوبا راقيا، ذلك لأن (قوانين البلاغة إنما هي قواعد علمية قياسية تفيد جواز استعمال التراكيب على هيئتها الخاصة بالقياس، وهو قياس علمي صحيح مطرد كما هو قياس القوانين الإعرابية، وهذه الأساليب التي نحن نقررها ليست من القياس في شيء، إنما هي هيئة ترسخ في النفس من تتبع التراكيب في شعر العرب لجريانها على اللسان حتى تستحكم صورتها، فيستفيد بها العمل على مثالها، والاحتذاء بها في كل تركيب من الشعر)⁽³⁾. ولا بد للشاعر من خطوات ثلاث لامتلاك ناصية الأسلوب: وهي:

- 1- تتبع تراكيب العرب في شعرهم، وحفظها، واختزانها في الذهن.
- 2- ثم جريانها على اللسان، والتمرس على استعمالها من خلال التكرار والمران.
- 3- ثم العمل على منوالها والاحتذاء بها، ولكن بشرط التخلص من النسخ الحرفي أو الجامد الذي يفقد الأسلوب حيويته ولا يتماشى مع روح العصر الجديد.

وفي هذا الصدد يشير إلى قضية على درجة كبيرة من الأهمية، وهي أن تلك القوانين العلمية من العربية والبيان لا يحصل متعلمها أسلوبا، في حال نظر إلى ما يجوز استعماله من التراكيب أو القوالب أو الألفاظ، والسبب أنه (ليس كل ما يصح في قياس كلام العرب

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 444.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وقوانينه العلمية استعملوه، وإنما المستعمل عندهم من ذلك أنحاء معروفة يطلع عليها الحافظون لكلامهم تدرج صورتها تحت تلك القوانين القياسية، فإذا نظر في شعر العرب على هذا النحو، وبهذه الأساليب الذهنية التي تصير كالقوالب كان نظرا في المستعمل من تراكيبيهم لا فيما يقتضيه القياس⁽¹⁾.

فالوسيلة المثلى لتشكيل هذه القوالب التي هي الأساليب الرفيعة التي يبني عليها الشاعر قصائده، هي حفظ أشعار العرب وكلامهم، لاحتوائها على المستعمل من تلك القوانين، ذلك خير من حفظ القوانين القياسية التي يختفي بعضها في الاستعمال أو يندر، (ولهذا إن المحصل لهذه القوالب في الذهن إنما هو حفظ أشعار العرب وكلامهم)⁽²⁾.

ويفسر إصراره على حفظ أشعار العرب وكلامهم لاكتساب الأسلوب، بأنها نماذج عليا، تحتوي تحصيل حاصل على إطار صرفي ينظم البناء الداخلي للمفردات، وعلى إطار نحوي يعمل على خلق علاقات بين هذه المفردات، وعلى إطار بلاغي يعمل على إفادة المعنى وانسجامه وتحسينه، وإلباسه ثوبا قشيبا، يقول: (إن مراعاة قوانين هذه العلوم البلاغة والبيان والنحو والعروض، شرط فيه لا يتم بدونها فإذا تحصلت هذه الصفات كلها في الكلام اختص بنوع من النظر لطيف في هذه القوالب التي يسمونها أساليب، ولا يفيد إلا حفظ كلام العرب نظما ونثرا)⁽³⁾.

وفي الوقت نفسه لا يدعو إلى محاكاة هذه النماذج محاكاة حرفية بل إنه يدعو إلى نسيان لفظها وشكلها، والتشبع بروحها. ثم نراه يقيم علاقة بين الأسلوب والفن، حيث يكون حضوره فني النظم والنثر على حد سواء، يقول: (هذه القوالب كما تكون في المنظوم تكون في المنثور، فإن العرب استعملوا كلامهم في كلا الفنين وجاءوا به مفصلا في النوعين ففي الشعر بالقطع الموزونة والقوافي المقيدة، واستقلال الكلام في كل قطعة، وفي المنثور يعتبرون الموازنة والتشابه بين القطع غالبا، وقد يقيدونه بالأسجاع، وقد يرسلونه، وكل واحدة

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 444.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

من هذه معروفة في لسان العرب، والمستعمل منها عندهم هو الذي يبني مؤلف الكلام عليه تأليفه⁽¹⁾.

ولكنه يذهب إلى تقسيم الأساليب حسب الفنون، وإلى أن (لكل واحد من هذه الفنون أساليب تختص به عند أهله، ولا تستعمل فيه، مثل النسيب المختص بالشعر، والحمد والدعاء المختص بالخطب، والدعاء المختص بالمخاطبات، وأمثال ذلك، وقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر، وموازينه في المنثور من كثرة الأسجاع، والتزام التقفية، وتقديم النسيب بين يدي الأغراض، وصار هذا المنثور إذا تأملته من باب الشعر وقته، ولم يفترقا إلا في الوزن، واستمر المتأخرون من الكتاب على هذه الطريقة، واستعملوها في المخاطبات السلطانية، وقصروا الاستعمال في المنثور كله على هذا الفن الذي ارتضوه، وخطوا الأساليب فيه، وهجروا المرسل، وتناسوه، وخصوصا أهل المشرق، وصارت المخاطبات السلطانية لهذا العهد عند الكتاب الغفل جارية على هذا الأسلوب الذي أشرنا إليه، وهو غير صواب من جهة البلاغة، لما يلاحظ في تطبيق الكلام على مقتضى الحال من أحوال المخاطب والمخاطب، وهذا الفن المنثور المقفى أدخل المتأخرون فيه أساليب الشعر، فوجب أن تنزه المخاطبات السلطانية عنه، إذ أساليب الشعر تنافيتها اللوزعية، وخط الجذ بالهزل والإطناب في الأوصاف، وضرب الأمثال وكثرة التشبيهات والاستعارات حيث لا تدعو ضرورة إلى ذلك في الخطاب والتزام التقفية أيضا من اللوزعة والترتين)⁽²⁾.

إن هذا النص يكشف عن جملة من القضايا التي قد تتداخل مع بعضها ولكن يمكن أن نلمس فيه ما يلي:

1- الشعر له أساليب لا يمكن أن تتسحب على النثر، كالتقفية وتقديم النسيب بين يدي الأغراض، واللوزعية وخط الجذ بالهزل، والإطناب، في الأوصاف وضرب الأمثال وكثرة التشبيهات والاستعارات.

2- إن المتأخرين حينما استعملوا هذه الأساليب الخاصة بالشعر برأي ابن خلدون وقعوا في المحذور ولاسيما في المخاطبات السلطانية من النثر، ومجانبة الصواب تتمثل في أن

(1) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ص 440 - 441.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الخطاب لا يقتضي هذه الأساليب من جهة البلاغة، وأن جلال الملك والسلطان وخطاب الجمهور عن الملوك بالترغيب والترهيب ينافي ذلك وبيانه.

3- حصر النثر في لون واحد وهو الأكثر شيوعا في عصره (المخاطبات السلطانية)، ونفى عنها من أساليب الشعر ما لا يتفق ومقام المخاطب والمخاطب، أما على وجه العموم فهناك أساليب في الشعر تصلح للنثر.

وهذا لا يعني أننا نوافق ابن خلدون أن (الشعر له أساليب تخصه لا تكون للمنتور وكذا أساليب المنتور لا تكون للشعر، فما كان من الكلام منظوما وليس على تلك الأساليب فلا يكون شعرا)⁽¹⁾.

إن هذه النظرة حملت شيوخ ابن خلدون في هذه الصناعة الأدبية على أن يروا أن (نظم المتنبي والمعري ليس هو من الشعر في شيء لأنهما لم يجريا على أساليب العرب فيه)⁽²⁾. وقد بدا ابن خلدون في هذا الحكم موافقا لما ذهب إليه شيوخه.

ولكن الباحث يرى أن هذا الحكم يعوره الدليل، إضافة إلى ما ينطوي عليه من تعميم يجعل الحكم غير صائب، فليس كل نظم المتنبي والمعري خارجا عن أساليب العرب، وإن كان ما أشار إليه من هذا الخروج يفتقر إلى المثال المحلل، وإن كان في موضع آخر يبرر هذا الحكم لشيوخه باحتكامهم إلى الذوق، يقول: (كانوا يعيرون شعر المتنبي والمعري بعدم النسج على الأساليب العربية، فكان شعرهما كلاما منظوما نازلا عن طبقة الشعر، والحاكم بذلك هو الذوق)⁽³⁾، وفي الوقت الذي يجعل أبا فراس من طبقة الشعراء الذين يحفظ شعرهم لتشكيل ملكة الشعر وهذا يعني أن أبا فراس شعره مادة صالحة لتشكيل القوالب الصحيحة من الأساليب العربية، وهذا يحتاج إلى دليل كما ذكر الباحث، ولاسيما أن المتنبي والمعري من طبقة أبي فراس، ولا نتفق مع من ذهب إلى أن هذه النظرة إلى الأسلوب من قبل ابن خلدون يظهر فيها إهماله (الشخصية في تكوين الأسلوب، فكل شخص تفكيره وطابعه الخاص به، وطريقته في التعبير والكتابة والتي يجب علينا نحن كباحثين احترامها)⁽⁴⁾.

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 445.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 446.

(4) المكاوي مليكة، الشعر ونقده عند عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص 120.

أما آلية تشكل هذا الأسلوب، وآلية استخدامه فمما يحسب لابن خلدون من حيث تفسيرها، فالشاعر الذي اختزن في حافظته أشعار العرب وكلامهم، يتشكل لديه هذا الأسلوب ويعمل على النحو التالي: (يتجرد في ذهنه من القوالب المعينة الشخصية قالب كلي مطلق يحذو حذوه في التأليف كما يحذو البناء على القالب والنساج على المنوال، فلهذا كان من تأليف الكلام منفردا عن نظر النحوي والبياني والعروضي) (1).

المبحث الثالث : الذوق الفني:

يعد هذا المصطلح من الوجهة الفنية من أوائل المصطلحات اللصيقة بالعملية النقدية أو بالحركة النقدية الأولى، وقد مورس منذ زمن بعيد دون أن يذكر صراحة، من قبل أصحاب الحكم في الجاهلية، حيث كان النابغة الذبياني يعتمد مقياسا يقيس به تفوق شاعر على شاعر، ثم عرف فيما بعد مصطلحا مستقلا بشكل صريح، بل إنه عد لدى النقاد الانطباعيين الحكم على القيمة الفنية للأدب.

وللذوق ارتباط لغوي بالطعم وبآلته وهو اللسان، مما يعطيه بعدا عضويا أكد عليه ابن خلدون نفسه في حديثه عن أصله اللغوي حيث يقول: (واستعير لهذه الملكة عند ما ترسخ وتستقر اسم الذوق الذي اصطلح عليه أهل صناعة البيان، وإنما هو موضوع لإدراك الطعوم، لكن لما كان محل هذه الملكة في اللسان من حيث النطق بالكلام كما هو محل لإدراك الطعوم استعير لها اسمه وأيضا فهو وجداني اللسان كما أن الطعوم محسومة له فقل له: ذوق) (2).

فالمقول أي اللسان هو محل إدراك الطعوم ومحل النطق، وهذا ما قرب استعمال المصطلح بهذا المعنى الفني له، وانتقاله من معناه الحسي الأول الذي (يعني اختبار الأشياء باللسان لتحديد طعمها، إلى اختبار الأشياء بالنفس لتحديد خصائصها الجميلة أو القبيحة كجمال الألوان وتناسقها ورونق الألفاظ وبلاغتها وحسن الأنغام وانسجامها وعكس ذلك: أي أصبح مفهوم الذوق يتناول كل نشاط إدراكي يصل الإنسان مباشرة بالشئ المدرك سواء أكان إدراكا لمسيا أو مرئيا أم سمعيا) (3).

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 444.

(2) المصدر نفسه، ص 437 - 438.

(3) المعالي جهاد، ابن خلدون ناقدا، المجلة الأردنية في اللغة العربية، وآدابها المجلد (5)، العدد (1)، 2009، ص 114.

وفي العنوان الذي عقده ابن خلدون في المقدمة حوال تفسير الدوق في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه وبيان أنه لا يحصل للمستعربين من العجم، وحصد تداولها في بداية كلامه بالمعتنين بفنون البيان، عرفه بأنه: (حصول ملكة البلاغة للسان، وقد مر تفسير البلاغة وأنها مطابقة الكلام للمعنى من جميع وجوهه بخواص تقع للتركيب في إفادة ذلك) (1). إلا أنه شرط حصول هذه الملكة بالتمرس على أساليب العرب، ومخالطة ذهنه لكلامهم، وترداد هذا الكلام، ليتمرن عليه اللسان، ومن قبل السماع له، يقول: (فالمتكلم بلسان العرب، والبلغ فيه يتحرى الهيئة المفيدة لذلك على أساليب العرب وأنحاء مخاطباتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهده فإذا اتصلت مقاماته بمخالطة كلام العرب حصلت له الملكة في نظم الكلام على ذلك الوجه وسهل عليه أمر التركيب حتى لا يكاد ينحو في غير منحى البلاغة التي للعرب وإن سمع تركيباً غير جار على ذلك المنحى مجه وتباعته سمعه بأدنى فكر، بل وبغير فكر، إلا بما استفاد من حصول هذه الملكة) (2).

وقد يحيل هذا الفهم لطبيعة الذوق وعلاقته بكلام العرب وحاجته إلى سماع أساليبهم واستلهاها بعد استيعابها إلى ما ذهب إليه ابن طباطبا العلوي حيث أكد أن صحة الطبع والذوق تغني عن الاستعانة بالعروض، وأن فساد الطبع والذوق لا تغني عنه معرفته بالعروض، يقول: (فمن صح طبعه وذوقه لم يحتج إلى الاستعانة على نظم الشعر بالعروض التي هي ميزاته، ومن اضطرب عليه الذوق لم يحتج إلى الاستعانة على نظم الشعر بالعروض التي هي ميزاته، ومن اضطرب عليه الذوق لم يستغن من تصحيحه وتقويمه بمعرفة العروض والحدق به، حتى تعتبر معرفته المستفادة كالطبع الذي لا تكلف معه) (3).

وقريب من هذا الفهم كان فهم ابن سنان الخفاجي للعلاقة بين الذوق والنظم، فهو يرى أن الشاعر إلى جانب حاجته إلى معرفة الخمسة عشر بحراً التي ذكرها الخليل بن أحمد، وما يجوز فيها من الزحاف، لا تجب عليه (المعرفة بها ولينظم بعلمه فإن النظم مبني على الذوق ولو نظم بتقطيع الأفاعيل جاء شعره متكلفاً غير مرضي، وإنما أريد له معرفة ما ذكرته

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 437.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) ابن طباطبا العلوي، أبو الحسن محمد بن أحمد، عيار الشعر، تحقيق عبد العزيز بن خاصر المانع، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، دار العلوم، الرياض، 1985، ص 32.

من العروض، لأن الذوق ينبو عن بعض الزحافات، وهو جائز في العروض، وقد ورد للعرب مثله فلولا علم العروض لم يفرق بين ما يجوز من ذلك وبين ما لا يجوز⁽¹⁾. وكثير ما نجد من امتلك ناصية العروض علما نظريا، أو ناصبة النحو أو الصرف أو البلاغة بعلمها الثلاثة، ثم لا نجده يجيد التعبير عما يخالجه ذهنه من أفكار وما يلامس نفسه من أحاسيس وما يلمسه بحسه الظاهري أو الباطني، ويؤكد ابن خلدون هذه الفكرة بقوله: (وهذه الملكة كما تقدم إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين إنما تفيد علما بذلك اللسان، ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها)⁽²⁾.

وهو يوازي بين تلك الملكة ولغة العرب بلاغة وإعرابا من حيث إن كليهما ليست طبعا، وإنما هو ظهرت كالتطبع لأنها رسخت وتعمقت في النفس حتى صارت طبعا شائعا شأن كل الملكات، يقول: (فإن الملكات إذا استقرت ورسخت ظهرت كأنها طبيعة وجبلة لذلك المحل، ولذلك يظن كثير من المغفلين ممن لم يعرف شأن الملكات أن الصواب للعرب في لغتهم إعرابا وبلاغة أمر طبيعي ويقول كانت العرب تتطرق بالطبع وليس كذلك وإنما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكنت ورسخت فظهرت في بادئ الرأي أنها جبلة وطبع)⁽³⁾. وفي ذلك إقرار بأن على الذوق أن يوظف بثقافة مكتسبة عالية المستوى تكفل لهذا الذوق أن يغدو ذوقا ناقدا حصيفا كأنه طبيعة وجبلة، لشدة رسوخه وتمكنه.

ويرفع ابن خلدون من شأن ملكة الذوق بعد تمكنها ليجعلها البوصلة التي توجه الشاعر تجاه السبل الصحيحة من كلام العرب، حتى لو رام أن يحيد ما طواعته، يقول: (وإذا تقرر ذلك فملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى وجود النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم ولو رام صاحب هذه الملكة حيدا عن هذه السبل المعينة والتراكيب المخصوصة لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه لأنه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكته الراسخة عنده)⁽⁴⁾.

(1) ابن ستان الخفاجي عبد الله بن محمد، سر الفصاحة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1982، ص 76.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 437.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 437.

كما أنه يعدها لدى النقاد والشعراء على حد سواء الحكم الفصل في معرفة ما يخالف أسلوب العرب وبلاغتهم شرط تمكنها منهم، والفرق الذي أوجده بين الصنفين أن النقاد من أهل القوانين النحوية والبلاغية يستدلون على الخروج عن أساليب العرب وبلاغتهم بما لديهم من حصيلة الاستقراء، أما الشعراء فهم يمجون ما يخالف تلك السنن دون مقدرة على التعليل والاستدلال، يقول: (وإذا عرض عليه الكلام حائدا عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه، ومجه وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم، وربما يعجز عن الاحتجاج لذلك كما تصنع أهل القوانين النحوية والبيانية فإن ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء، وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب حتى يصير كواحد منهم، ومثاله لو فرضنا صبيا من صيانهم نشأ وربي في جيلهم فإنه يتعلم لغتهم ويحكم شأن الإعراب والبلاغة فيها حتى يستولي على غايتها، وليس من العلم القانوني في شيء، وإنما هو بحصول هذه الملكة في لسانه ونطقه)⁽¹⁾.

ويضيف ابن خلدون إلى جملة القواعد والأسس التي تعين الشاعر والنقاد على تحصيل تلك الملكة، وهي التعلم والدرية والمرات والممارسة والاعتیاد، الحفظ لكلام العرب وأشعارهم وخطبهم، والمداومة على ذلك يقول: (وكذلك تحصل هذه الملكة لمن بعد ذلك الجيل بحفظ كلامهم وأشعارهم وخطبهم، والمداومة على ذلك بحيث يحصل الملكة، ويصمم كواحد ممن نشأ في جيلهم، وربي بين أجيالهم، والقوانين بمعزل عن هذا)⁽²⁾.

بمعنى أن الشاعر بحاجة إلى ذخيرة من أشعار من سبقة من الشعراء ولاسيما الأقدمون (الأهمية المحفوظ في تشكيل الملكة الشعرية وملكة الذوق الفني، حتى يخرج عن هذه الدائرة في تشكيل بناء الفنية على غرار من سبقه من أهل البيان)⁽³⁾. وإن كان اشترط على النقاد معرفة القوانين إلى جانب ذلك، فلم يشترط ذلك على الشعراء، بل إنه يرى في موضع آخر أن محفوظ المرء من القصائد التعليمية والقضايا المنطقية والقواعد البلاغية قد يحول دون نبوغه في الشعر، أو يحجب عنه القدرة على التبليغ.

(1) عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص 437.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) عليان حسين، الخطاب النقدي العربي، مرجع سابق، ص 43.

إن عملية الحفظ التي يقوم بها الشاعر تشكل الإطار الشعري عند الشاعر وتسهم الكثرة ببلورة ذلك الإطار وتسهم الجودة بتحقيق المثل لها في إنتاجه الخاص. وقد استثنى ابن خلدون الأعاجم ممن طرأ على اللسان العربي من أن تكون لديهم هذه الملكة راسخة رسوخها لدى أبنائها، لأن (الأعاجم الداخلين في اللسان العربي الطارئین عليه المضطرين إلى النطق به لمخالطة أهله كالفرس والروم والترك بالمشرق، وكالبربر بالمغرب، فإنه لا يحصل لهم هذا الذوق لقصور حظهم في هذه الملكة، لأن قصارهم بعد طائفة من العمر، وسبق ملكة أخرى إلى اللسان، وهي لغاتهم أن يعتنوا بما يتداوله أهل مصر بينهم في المحاورة من مفرد مركب لما يضطرون إليه من ذلك، وهذه الملكة قد ذهبت لأهل الأمصار، وبعثوا عنها، وإنما لهم في ذلك ملكة أخرى، وليست هي ملكة اللسان المطلوبة ومن عرف تلك الملكة من القوانين المسطرة في الكتب فليس من تحصيل الملكة في شيء، وإنما حصل أحكامها كما عرفت، وإنما تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتیاد بالاعتیاد والتكرار لكلام العرب⁽¹⁾.

فقد فقد الأعاجم شروط تحصيل هذه الملكة من الممارسة والاعتیاد والتكرار، ولذا كانوا دون من ربي بين أحضان العرب أو تمكن من هذه الملكة منذ الصغر، أما ضلوع بعض الأعاجم في أساليب العرب فإنه يفسره على النحو الآتي: (فإن عرض لك ما تسمعه من أن سيبويه والفرسي والزمخشري وأمثالهم من فرسان الكلام كانوا أعجما مع حصول هذه الملكة، فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنما كانوا أعجما في نسبهم فقط، وأما المربي والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم، فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا شيء وراءها، وكأنهم في أول نشأتهم من العرب الذين نشؤوا في أجيالهم حتى أدركوا كنه اللغة وصاروا من أهلها، فهم وإن كانوا عجماء في النسب فليسوا بأعاجم في اللغة والكلام، لأنهم أدركوا الصلة في عنفوانها واللغة في شبابها، ولم تذهب آثار الملكة، ولا من أهل الأمصار ثم عكفوا على الممارسة والمدارسة لكلام حتى استولوا على غايته⁽²⁾).

ولذلك فلن يبلغ الطارئ من الأعاجم على أهل اللسان العربي ما بلغه من ربي على أساليبه وبلاغته وكأنه واحد من العرب، لأن تلك الملكة إما تحصل بما بينها لا بالمدارسة

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 438.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 438.

وحدها أو بحفظ القواعد. يقول ابن خلدون في بيان هذه القضية: (واليوم الواحد من العجم إذا خالط أهل اللسان العربي بالأمصار فأول ما يجد تلك الملكة المقصودة من اللسان العربي ممتحية الآثار، ويجد ملكتهم لخاصة بهم ملكة أخرى مخالفة لملكة اللسان العربي، ثم إذا فرضنا أنه أقبل على الممارسة لكلام العرب وأشعارهم بالمدارسة والحفظ يستفيد تحصيلها، فقل أن يحصل له ما قدمنا من أن الملكة إذا سبقتها ملكة أخرى في المحل فلا تحصل إلا ناقصة مخدوشة وإن فرضنا أعجميا في النسب سلم من مخالطة اللسان العجمي بالكلية وذهب إلى تعلم هذه الملكة بالمدارسة فربما يحصل له ذلك لكنه من الدور بحيث لا يحفى عليك بما تقرر، وربما يدعي كثير ممن ينظر في هذه القوانين البيانية حصول هذا الذوق له بها وهو غلط أو مغالطة، وإنما حصلت له الملكة إن حصلت في تلك القوانين البيانية وليست من ملكة العبارة في شيء)⁽¹⁾.

وقد أخذت هذه الملكة اللسانية من اهتمام ابن خلدون الكثير حتى إنه راح يفصل في طرق الحصول عليها، وفي إبراز الفرق في مستوى تحصيلها بين البدو والحضر، حيث رأى أن (أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم، ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصولها له أصعب وأعسر، والسبب في ذلك ما يسبق إلى المتعلم من حصول ملكة منافية للملكة المطلوبة بما سبق إليه من اللسان الحضري الذي أفادته العجمة، حتى نزل بها اللسان عن ملكته الأولى إلى ملكة أخرى هي لغة الحضر لهذا العهد)⁽²⁾. وهنا يشير إلى الأثر الاجتماعي والبيئي على هذه الملكة، حيث يؤثر عليها بالقدر الذي يؤثر على اللغة نفسها، فكما أن بيئة الحضر أخصب لشيوع اللحن في اللغة من بيئة البدو، فإن الأمر ينسحب على ملكة الذوق التي خالطتها العجمة في بيئة الحضر أكثر من بيئة البدو.

وفي هذا السياق يؤكد ابن خلدون حقيقة مرتبطة بهذه القضية، وهي أن المعلمين الذين يتسابقون إلى تعليم الولدان اللسان، إنما مسابقتهم هذه ليست كما يعتقد النحاة من (أن هذه المسابقة بصناعتهم، وليس كذلك، وإنما هي بتعليم هذه الملكة بمخالطة اللسان وكلام

(1) عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون، الصفحة 438.

(2) المصدر نفسه، ص 439.

العرب، نعم صناعة النحو أقرب إلى مخالطة ذلك⁽¹⁾. وهذه النظرة الإقليمية المتفحصة جعلته يفرق بين مستويين من مستويات حصول هذه الملكة، لدى أهل الأمصار من ناحية ولدى البداة من جهة، (فأهل إفريقية والمغرب لما كانوا أعرق في العجمة وأبعد عن اللسان الأول كان لهم قصور تام في تحصيل ملكته بالتعليم)⁽²⁾. ثم يسوق ابن خلدون مثالا لصناعة كاتب من أهل القيروان، تبدو فيه الركاكة في الأسلوب والبلاغة، يقول: (ولقد تقل ابن الرفيق أن بعض كتاب القيروان كتب إلى صاحب له: "يا أخي ومن لا عدمت ففده أعلمني أبو سعيد كلاما أنك كنت ذكرت أنك تكون مع الذين تأتي وعاقنا اليوم فلم يتهياً لنا الخروج، وأما أصل المنزل الكلاب من أمر، الشين، فقد كذبوا هذا باطلا ليس من هذا حرفا واحدا وكتابي إليك وأنا مشتاق إليك إن شاء الله"، وهكذا كانت ملكتهم في اللسان المضري شبيه بما ذكرنا وكذلك أشعارهم كانت بعيدة عن الملكة نازلة عن الطبقة ولم تنزل كذلك لهذا العهد)⁽³⁾. ويعزو قلة المشاهير من الشعراء في إفريقية إلى هذا السبب، يقول: (ولهذا ما كان بإفريقية من مشاهير الشعراء إلا ابن رشيق وابن شرف)⁽⁴⁾، أما غيرهم من المشاهير الذين كانوا فيها في ذلك العهد فقد كانوا (طارئين عليها ولم تنزل طبقتهم في البلاغة حتى الآن مائلة إلى القصور وأهل الأندلس أقرب منهم إلى تحصيل هذه الملكة بكثرة معاناتهم وامتلأهم من المحفوظات اللغوية نظما ونثرا، وكان فيهم ابن حيان المؤرخ إمام أهل الصناعة في هذه الملكة ورافع الراية لهم فيها، وابن عبد ربه والقسطلي، وأمثالهم من شعراء ملوك الطوائف لما زحرت فيها بحار اللسان والأدب وتداول ذلك فيهم مئين من السنين)⁽⁵⁾، ويبرز استقصاء ابن خلدون التاريخي، فهو المؤرخ الذي كان له قصب السبق فيه، وفي رصده لزمن التحول والضعف لهذه الملكة فهو يرى أنها ظلت محافظة على قوتها طيلة الفترة التي كثرت فيها معاناتهم للسان العربي وعلومه، امتلأت محفوظاتهم اللغوية نظما ونثرا (حتى أمكن الانقضاض والجلاء أيام تغلب النصرانية وشغلوا عن تعلم ذلك وتناقص العمران

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 439.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المصدر نفسه، ص 439.

فتناقص لذلك شأن الصنائع كلها، فقصرت الملكة فيهم عن شأنها حتى بلغت الحضيض، وكان من آخرهم صالح بن شريف ومالك من مرجل من تلاميذ الطبقة كالأشيبيليين بسية، وكتاب دولة ابن الأحمر في أولها، وألقت الأندلس أفلاذ أكبادها من أهل تلك الملكة إلى الجلاء إلى العودة الأشيبيلية إلى سيئة ومن شرقي الأندلس إلى إفريقية ولم يلبثوا إلى إن انقرضوا وانقرض وانقطع سند تعليمهم في هذه الصناعة لعسل قبول العدو لها وصعوبتها عليهم بعوج ألسنتهم ورسوخهم في العجمية البربرية وهي منافية لما قلناه⁽¹⁾، هذه نهاية الفترة الزمنية التي نزلت هذه الملكة عن مستواها الذي حقق لها بفضل الأسس التي أشار إليها سابقا في أول حديثه، (ثم عادت الملكة من بعد ذلك إلى الأندلس كما كانت ونجم نبها ابن سيرين وابن جابر وابن الجياب وطبقتهم ثم إبراهيم الساحلي الطريحي وطبقته، وقفاهم ابن الخطيب من بعدهم الهالك لهذا العهد شهيدا بسعاية أعدائه، وكان له في اللسان ملكة لا تدرك واتبع أثره تلميذه)⁽²⁾.

وقد أورد ابن خلدون الشرح حول جغرافية هذه الملكة وتاريخيتها، يقول: (فشأن هذه الملكة بالأندلس أكثر وتعليمها أيسر وأسهل بما لهم فيها عليه لهذا العهد كما قدمناه من معاناة علوم اللسان ومحافظتهم عليها وعلى علوم الأدب وسند تعليمها، ولأن أهل اللسان العجمي الذين تفسد ملكتهم إنما هم طارئون عليهم وليست عجمتهم أصلا للغة أهل الأندلس والبربر في هذه العدو وهم أهلها ولسانهم لسانها إلا في الأمصار فقط، وهم فيها منغمسون في بحر عجمتهم ورطانتهم البربرية، فيصعب عليهم تحصيل الملكة اللسانية بالتعليم بخلاف أهل الأندلس)⁽³⁾.

ثم يرجع قليلا في الزمن ليبرز حضور هذه الملكة في عصر الدولتين الأموية والعباسية، مع بيان السبب الداعي لتمكنهم منها، وهو بعدهم عن الأعاجم ومخالطتهم، يقل: (واعتبر ذلك بحال أهل المشرق عهد الدولة الأموية والعباسية فكان شأنهم شأن أهل الأندلس في تمام هذه الملكة وإجادتها لبعدهم لذلك العهد عن الأعاجم ومخالطتهم إلا في قليل، فكان أمر تلك الملكة في ذلك العهد أقوم وفحول الشعراء والكتاب أوفر لتوفر العرب وأبنائهم

(1) عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، ص 439 .

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بالمشرق⁽¹⁾، ثم يسوق مثالا عاما يعده دليلا واقعيا لحصول هذه الملكة لدى هذه الجديل الأول، حيث تمثل الأشعار التي أوردها الأصفهاني خير دليل على مستوى تلك الملكة لديهم، يقول: (وانظر ما اشتمل عليه كتاب الأغاني من نظمهم ونثرهم فإن ذلك الكتاب هو كتاب العرب وديوانهم وفيه لغتهم وأخبارهم وأيامهم وملتهم العربية وسير نبيهم صلى الله عليه وسلم، فلا كتاب أوعب منه لأحوال العرب وبقي أمر هذه الملكة مستحكما في المشرق في الدولتين)⁽²⁾، وهنا نشير إلى رأيه في تقديم شعر هاتين الدولتين على شعر الجاهلية من حيث البلاغة، يقول: (وربما كانت فيهم أبلغ ممن سواهم ممن كان في الجاهلية كما نذكره بعد)⁽³⁾، وبقي أمر الذوق محملا على مستوى عال (حتى تلاشي أمر العرب، ودرست لغتهم وفصد كلامهم وانقضى أمرهم ودولتهم وصار الأمر للأعاجم والملك في أيديهم والتغلب لهم وذلك في دولة الديلم والسلجوقية وخالطوا أهل الأمصار والحواضر حتى بعدوا عن اللسان العربي وملكته وصار متعلمها منهم مقصرا عن تحصيلها، وعلى ذلك نجد لسانهم لهذا العهد في فني المنظوم والمنثور، وإن كانوا أكثرين منه)⁽⁴⁾.

وبهذا نجد أن ابن خلدون فطن إلى قضايا جديدة بالملاحظة والنقد، فيما يخص مستويات التمكن من ملكة الذوق، مفرقا بين الذين تمكنت لديهم وهم عرب، وبين من غلب عليه معرفة قوانين البلاغة وقواعد النظم والنثر، من ناحية، وبين الأعاجم الذين ربا في بيئة نقية عربية على أساليب العرب وسبلهم في الكلام، والأعاجم الذين طرؤوا على الحياة العربية، كما فرق بين مراحل تاريخية تفاوت حضور هذه الملكة فيها بين مرحلة وأخرى، متبعا عموم الأثر الذي كان وراء تراجع تلك الملكة، وهو تراجع تلك الملكة، وهو شيوع العجمة مما أدى إلى شيوع اللحن والرتانة بغير الصحيح من الكلام، مما يعني أنه يشير إلى اللغة كمفردات ولو في بداية الأمر، ثم ينتقل اللحن إلى التركيب ككل فتفسد ملكة الذوق.

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 439 - 440.

(2) المصدر نفسه، ص 440.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الرابع : التناص.

إن حضور الفكرة هو ما يتعلق بموضوع هذا العنوان، ولاسيما أن التسمية تنتشع بالحدائثة⁽¹⁾، ولها بدايات وتطورات للاستخدام ثم للاصطلاح حتى في النقد الحديث ذاته، كما أن لها بدايات وتطورات في الرؤية في النقد العربي القديم.

ليس من أهداف هذا العنوان أن يبحث في تفرعات هذا المصطلح في النقد الحديث، لعدم ارتباط ذلك بالموضوع أصلاً، ولكن ما يهم هو أن الفكرة في أصل وجودها ليست ابتكاراً جديداً، وإنما هي معبر عنها منذ العصر الجاهلي على لسان عنتره وكعب بن زهير، ومن ثم فطن النقاد لعملية الأخذ هذه وبحثوا فيها تحت مسميات متنوعة ارتبطت بعلموم البلاغة، من السرقات أو المناقضات المواردة أو التخاطر، أو المعارضات⁽²⁾، وذهبوا فيها مذاهب شتى بين مدين ومبرر وموفق، ولنا أن نسوق في هذا الصدد رأياً نطمئن إليه لابن رشيقي يشير فيه إلى بعض معايير هذه القضية، وإلى جانب من تأويلها فيقول: (وأما المواردة فقد ادعاها قوم في بين امرئ القيس وطرفه، ولا أظن هذا مما يصح، لأن طرفه في زمان عمرو بن هند شاب حول العشرين، وكان امرؤ القيس في زمان المنذر الأكبر كهلاً واسمه وشعره أشهر من الشمس، فكيف يكون هذا مواردة؟ إلا أنهم ذكروا أن طرفه لم يثبت له البيت، حتى استخلف أنه لم يسمعه قط فحلف، وإذا صح هذا كان مواردة، وإن لم يكونا في عصر، وسئل أبو عمرو بن العلاء: أ رأيت الشاعرين يتفقان في المعنى ويتواردان في اللفظ لم يلق واحد منهما صاحبه ولم يسمع شعره؟ قال: تلك عقول رجال توافت على ألسنتها، وسئل أبو الطيب عن مثل ذلك فقال: الشعر جادة، وربما وقع الحافر على موضع الحافر)⁽³⁾.

وهذه النظرة الإيجابية إلى قضية الاشتراك في طرف المعاني توحى بسعة الأفق النقدي الذي كان يتمتع به ابن رشيقي، وإن كانت عملية التناص لا تقف عند هذه الحدود، ولكن فيها خلاص من فكرة السرقة الأدبية، وتخريج معقول لحصول مثل تلك النماذج، ولاسيما إذ كانت نماذج رقيقة.

(1) جمعة حسين، المسبار في النقد الأدبي، ط1، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 2003، ص 127.

(2) عزام محمد، النص الغائب، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 2001، ص 57.

(3) ابن رشيقي القيرواني، العمدة في صناعة محاسن الشعر، مصدر سابق، ج 2، ص 105.

وينقله نوعية نذهب إلى التعرّيج على رأي ابن عبد الملك المراكشي صاحب كتاب الذيل والتكملة ومعاصر ابن خلدون الذي أشار في حديث فيه إلى توارد الخواطر، مبتعداً عن الاتهام بالسرقة، فقد علق على أبيات تشابهت في مضمونها وبعض ألفاظها وفي الصورة العامة للمعنى، بين شاعرين بقوله: (هذه من الالتفاتات الغريبة في توارد الخواطر، على المعاني المتحدة، وقد وقع ذلك قديماً وحديثاً لكثير من الشعراء الذين لا يدفعون عن صدق فيما يأتون به، فلا ينكر مثله)⁽¹⁾.

ولكن لا بد من التنويه إلى أن تركيزه على مصطلح (توارد الخواطر) لاتفاق المعنى دون الإشارة إلى السرقة أو الأخذ له ما يبرره في سياق قصة الأبيات، التي تشير إلى بعض المعايير التي اعتمد عليها في نعته لهذه الظاهرة بتوارد الخواطر لا غيرها من النعوت فيما يخص الأخذ، ومن هذه المعايير التي أفصحت عنها القصة عدم اتصال الشاعرين، ونقل شعر أحدهما للآخر، ووجود الشاعرين في زمن واحد، مما لا يدخل في باب التضمين والاقتراب وغيرها من أنواع التناص، وفرق بينها وبين السرقة إذ لكل من المصطلحين ظروفه ومعايره ومقاييسه التي ينفاس عليها.

أما موقع ابن خلدون من هذه المسألة فهو موقع المحلل الحصين الذي لم يهتم بذكر أمثلتها ولا بسرد ألقابها بقدر اهتمامه بألية حدوثها وطرق حصولها، وذلك في سياق حديثه عن كيفية عمل الشعر وشروطه وأحكام صنعته، فكان الشرط الأول هو التتلمذ على شعر السابقين ممن ملكوا اللسان العربي والأساليب الرفيعة، ليشكل المخزون الثقافي والفكري والشعري لدى الشاعر، يقول: (اعلم أن لعمل الشعر وأحكام صناعته شروطاً: أولها الحفظ من جنسه، أي من جنس شعر العرب، حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها، ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب، وهذا المحفوظ المختار أقل ما يكفي فيه شعر شاعر من الفحول الإسلاميين: مثل ابن أبي ربيعة وكثير وذي الرمة وجريير وأبي نواس وحبيب والبحثري والرضي وأبي فراس، ... والمختار من شعر الجاهلية)⁽²⁾.

(1) المراكشي، بن عبد الملك، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج1، تحقيق محمد بن شريفة وإحسان عباس، الطبعة الأولى، بيروت، دار الثقافة، 1965، ص 300 - 301.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 445.

وهذه العملية هي بداية خلق النصوص في الذهن، وأول خطوة في ولادة النص، وكشف لأبوته، فنص الشاعر الذي تربي على أساليب هؤلاء تعود بنوته إلى أشعارهم، ولاسيما أن ابن خلدون يعول على هذا المحفوظ كثيرا في مستوى الشاعر وتحديد طبقته بين الشعراء وتفوقه على غيره، ولذا فقد رأى أنه (من كان خاليا من المحفوظ فنظمه قاصر رديء، ولا يعطيه الرونق والحلاوة إلا كثرة المحفوظ، فمن قل حفظه أو عدم لم يكن له شعر، و إنما هو نظم ساقط واجتتاب الشعر أولى بمن لم يكن له محفوظ)⁽¹⁾.

وقد رأى ابن خلدون أن الشاعر يغدو ممتاكا القدرة على النظم إذا ما امتلأ ذهنه من المحفوظ، يقول: (ثم بعد الامتلاء من الحفظ وشذ القريحة للنسج على المنوال يقبل على النظم، وبالإكثار منه تستحكم ملكته وترسخ)⁽²⁾. مما يشير إلى أن الشاعر لا يمكن أن ينطلق من نقطة الصفر، ولا يستطيع الشعر من دون محفوظ، ولا وجود لكلمة عذراء، إذ إن كل ما ينتج لابد له من أبوة يرجع إليها، وفي المقابل لا يهمل ابن خلدون في حديثه عن هذه المسألة السمات الشخصية والقدرات الذاتية والفروق الفردية، لأنه جعل من شروط عمل الشعر كذلك (نسيان ذلك المحفوظ لتمحي رسومه الحرفية الظاهرة، إذ هي صادرة عن استعمالها بعينها، فإذا نسيها وقد تكيفت النفس بها انتقش الأسلوب فيها كأنه منوال، يؤخذ بالنسج عليه بأمثالها منذ كلمات أخرى ضرورة)⁽³⁾.

وبهذه العملية تتكسر القوالب وتتصهر الأساليب وتنسى النقوش الحرفية والوضعيات المعينة، ويبقى الأسلوب الكلي العام، كإطار يتحرك داخله الشاعر، وينسج أشعاره بخصائصه الفردية الذاتية، ويتقلبات نفسه ويتأثيرات الموقف الجديد، وبكل ما يحيط بشخصيته من ملامح وسمات، وبذلك يكتسب الشعر ذاتيته ويحافظ على مثانته وأصالته ويعبر عن روح زمنه وذات كتابه، وهنا يوفق ابن خلدون بين الأمرين توفيقا لطيفا، فعملية التناص هذه لم تكن نقلا حرفيا يلغي السمات الفردية للشاعر ويطمس معالم هويته، بل هو تناص على الأساليب والأصول، أما الإبداع الذاتي فمتروك للشاعر، وهذا ما يفسر دعوة ابن خلدون إلى نسيان الشعر المحفوظ لمن رغب في نظم الشعر، وهو اقتراح ذكي للتخلص من

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 445.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 445 - 446.

زيادة نسبة التناص، لأن بقاء هذا المحفوظ بكميات كبيرة بحرفيته سوف يؤدي إلى انعكاس للرؤية الشعرية القديمة أو إعادة للتجارب الشعرية ذاتها بنسبة كبيرة واضحة ومكتشفة، وبالتالي إلى قولية شبه حرفية في قوالب الشعر المحفوظ، دون محاولة تجديد، فهي إذا دعوة إلى التجديد والانطلاق في عالم شعري رحيب لا يقف عند حدود المحفوظ، بل إن المحفوظ يشكل نقطة البداية والانطلاق، ويضمن للشعر المتولد عنه مستوى عالياً من الأداء، لأنه الأساس الذي يبنى عليه، وهو أساس متين.

ويركز ابن خلدون على دور المحفوظ من حيث النوعية، لأنه يضمن نصوصاً توليدية رفيعة المستوى، ويضمن للقريحة الإفاضة والعطاء، وفي هذا الصدد حذر من أراد أن يكون شاعراً مطبوعاً أن يغلب عليه حفظ القوانين العلمية لبعض العلوم كالبلاغة والمنطق وغيرها، بل إنه يذهب أبعد من ذلك حينما يبرز أثر هذه العملية عليه بالذات، وهو الذي حاول الشعر ولكنه لم يصرف همه إليه معطلاً ذلك بقوله: (ذاكرت يوماً صاحبنا أبا عبد الله بن الخطيب وزيراً لملوك بالأندلس من بني الأحمر وكان الصدر المقدم في الشعر والكتابة فقلت له: أجد استصعاباً علي في نظم الشعر متى رمته مع بصري به، وحفظي للجيد من الكلام ممن القرآن والحديث وفنون من كلام العرب، وإن كان محفوظي قليلاً، ولما أثبت والله أعلم من قبل ما حصل في حفظي من الأشعار العلمية والقوانين التأليفية، فإني حفظت قصيدتي الشاطبي الكبرى والصغرى في القراءات، وتدارست كتابي ابن الحاجب في الفقه، والأصول، وجمل الحونجي في المنطق، وبعض كتاب التسهيل وكثيراً من قوانين التعليم في المجالس، فامتلاً محفوظي من ذلك، و خدش وجه الملكة التي استعددت لها بالمحفوظ الجيد من القرآن والحديث، وكلام العرب تعاق القريحة عن بلوغه، فنظر إلى ساعة معجبا، ثم قال: لله أنت، وهل يقول هذا إلا مثلك⁽¹⁾).

لقد سبق حفظ النمط الأول من القصائد العلمية والقوانين والأصول والقواعد، ثم جاء محفوظ الشعر تالياً، فتداخل المحفوظان، وتنازعا، ولاسيما أنهما على طرفي نقيض، كما صورهما ابن خلدون فكان أن أثر النمط الأول على ذهن ابن خلدون ومنع من تشكل الملكة الكاملة التي ينبغي أن يشكلها النمط الثاني من المحفوظ، ولكنه لم يبلغها تماماً، وبعد هذا

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 449.

البيان من ابن خلدون لقصوره في قول الشعر وتعليقه الفني له، لا يمكن أن نتفق مع من برز قصور ابن خلدون في الشعر بأن (انشغاله بحق السياسة أدى إلى هذه الرؤية، فالشعر لم يكن أهم بضاعته، التي كان يقصد بها إلى الملوك، ويخدم بها دولتهم، كما كان شأن الكثير ممن يقول الشعر) (1).

(1) غسان اسماعيل عبد الخالق، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني، رابطة الكتاب، الأردنبيين، ط1، 1994، ص 93،

الفصل الثامن

مفهوم الأدب في

الخطاب الخلدوني

- المبحث الأول:

اللفظ والمعنى.

- المبحث الثاني:

قضية الموشحات والأزجال.

المبحث الأول : اللفظ والمعنى.

ظن البعض⁽¹⁾. ممن تناول قضية اللفظ والمعنى عند ابن خلدون أنه انتصر للفظ، على المعنى حينما قال: (صناعة النظم والنثر إنما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنما المعاني تبع لها، وهي أصل)⁽²⁾. وليس الأمر كذلك، وإنما التقديم للفظ كونه الصورة الشكلية للمعنى، وهو الصورة المرئية للمعنى، وما يقصده باللفظ هو ملكة اللسان، لا مجرد اللفظ المفرد فحسب، ولاسيما أنه راح يشرح رأيه مقررا ضرورة امتلاك ملكة اللسان، لأن تلك الألفاظ هي التي تجري على اللسان والنطق، والمعاني مكنونة أصلا في الضمائر، يقول: (المانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم والنثر إنما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها من كلام العرب، ليكثر استعماله وجريه على لسانه حتى تستقر له الملكة في لسان مضر، ويتخلص من العجمة التي ربي عليها في جيله ويفرض نفسه مثل وليد ينشأ في جيل العرب ويلقن لغتهم كما يلقنها الصبي، حتى يصير كأنه واحد منهم في لسانهم، وذلك أنا قدمنا أن اللسان ملكة من الملكات في النطق يحاول تحصيلها بتكرارها على اللسان حتى تحصل، والذي في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ، وأما المعاني فهي في الضمائر، وأيضا فالمعاني موجودة عند كل واحد، وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى، فلا يحتاج إلى صناعة وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة، كما قلناه وهو بمثابة القالب للمعاني)⁽³⁾.

فهو يقصد أن حصول ملكة اللسان على أساليب العرب وبلاغتهم ابتداء بحفظ أمثال الألفاظ من كلام العرب، ومن ثم تكرارها على اللسان أي استعمالها فيما وضعت له في أصلها، وما يؤكد هذا الفهم أنه يرى وجود المعاني عند كل واحد، وفي طوع كل فكر، وللتعبير عنها يحتاج المتكلم إلى تأليف الكلام وصياغته العبارة وتركيبها، وبفصح هذه العلاقة أكثر بمثال يبرز رأيه أكثر فيقول: (فكما أن الأواني التي يغترف بها الماء من البحر منها آلية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف والماء واحد في نفسه وتختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء كذلك جودة اللغة وبلاغتها في

(1) الفطافطة غسان إسماعيل، القضايا الأدبية في مقدمة ابن خلدون، رسالة ماجستير مطبوعة، الجامعة الأردنية، 1989،

ص 107 - 108، ينظر غليان حسين، الخطاب النقدي العربي، مرجع سابق، ص 63.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 448.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الاستعمال يختلف باختلاف طبقة الكلام في تأليفه باعتبار تطبيقه على المقاصد والمعاني احدة في نفسها، وإنما الجاهل بتأليف الكلام وأساليبه على مقتضى ملكة اللسان إذا حاول العبارة عن مقصوده ولم يحسن بمثابة المقعد الذي يروم النهوض ولا يستطيعه لفقدان القدرة عليه⁽¹⁾.

ولذا لا نرى شيئا تاما وكبيراً بين رأيه ورأي الجاحظ الذي يرى أن "المعاني مطروحة في الطريق يعرفها الأعجمي والعربي والبدوي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة وضرب من النسيج، وجنس من التصوير"⁽²⁾.

لأن في قول الجاحظ تفضيل للفظ على المعنى، وأن اللفظ هو الذي يكسب المعنى دلالاته وصوره بحسن سبكه وصناعاته ونسجه وتصويره، وليس الأمر كذلك عند ابن خلدون، وإن كان يبدو تأثيره بالجاحظ ومن في مدرسته ممن خلف الجاحظ كقدامة ابن جعفر الذي يقول: "المعاني كلها معرضة للشاعر، وله أمن يتكلم منها في ما أحب وأثر، من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه، وإذا كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعية والشعر فيها كالصورة كما يوجد في كل صناعة من أنه لا بد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصورة منها: مثل الخشب للنجارة، والفضة للصياغة، وعلى الشاعر: إذا شرع في أي معنى كان من الرفعة والضعفة، والرفث، والنزاهة، والبذخ والقناعة، والمدح، وغير ذلك من المعاني الحميدة، أو الذميمة، أن يتوخى البلوغ من التجريد في ذلك إلى الغاية المطلوبة"⁽³⁾.

ولا بينه وبين ما جاء به أبو هلال العسكري الذي كان ظاهراً من خلال رأيه في القضية تتلمذه على الجاحظ، فهو يرى أنه: "ليس الشأن في إيراد المعاني يعرفها العربي والعجمي، والقروي والبدوي، وإنما هو في جودة اللفظ وصفاته، وحينه، وبهائه ونزاهته، ونقائه، وكثرة طلاوته ومائه، مع صحة السبك والتركيب، والخلو من أود النظم والتأليف"⁽⁴⁾، فالقضايا التي ساقها هي عينها القضايا التي اعتبرها الجاحظ معيار الشعر الذي هو جنس

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 448.

(2) الجاحظ عمرو بن بحر، الحيوان، ج3، مصدر سابق، ص 132.

(3) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مصدر سابق، ص 65 - 66.

(4) العسكري، أبو هلال، الصناعتين، مصدر سابق، ص 67 - 68.

من التصوير. وهو بذلك يحصر التصوير بقضايا تتصل بالشكل اتصالا كبيرا، ولكنه أشار إلى الصورة في موضوع الإبانة عن حد البلاغة بقوله: "والبلاغة كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكنه في نفسه لتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن، وإنما جعلنا حسن المعرض وقبول الصورة شرطا في البلاغة لأن الكلام إذا كانت عبارته رثه ومعرضه خلقا لم يسم بليغا وإن كان مفهوم المعنى مكشوف المغزى"⁽¹⁾.

ولكن الجرجاني بلغ الغاية في موقفه من أنصار اللفظ وأنصار المعنى حيث أراد حسم القضية فكان ذلك بأن وضع أساسا ثالثا هو النظم، ولكنه أعطى اللفظ حقه وللمعنى حقه، دون تفضيل أحدهما على الآخر، ولم يعتبر أحدهما فقط في الصورة، بل لا بد من تلازمهما فخصائص كل واحد في ذاته لا تصنع الصورة، "ولن يتم الفضل للكلام إلا بالنظم، وبعد أن أقع الفريقين أخذ يقرر مبدأه الهام ونظريته في اللغة، وليست هي حشدا من الألفاظ، ولا اهتماما بالمعاني الغريبة النادرة، بل اللغة علاقات بين ألفاظها لا تعرف إلا بارتباط بعضها ببعض، لتوضح ما في الذهن من علاقات على جهة الرمز لا النقل"⁽²⁾.

ولتعد إلى تمثيل ابن خلدون للعلاقة بين اللفظ والمعنى، لتفنيد الزعم القائل بأن ابن خلدون لم يطلع على جهود الجرجاني⁽³⁾. أو من سبقه حول قضية اللفظ والمعنى، سواء بالانتصار لأحدهما على الآخر، أم بالماضي بينهما، وإلغاء هذه الثنائية، لأن ابن خلدون لا يناقش انتصار اللفظ على المعنى، حسب الفهم النقدي القديم، وإنما هو يناقش فيها مسألة أخرى، وبعبارة ثانية: ينظر إلى ثنائية اللفظ والمعنى من زاوية مختلفة شيئا ما، فهو يرى أن على من يريد أن يكون ناظما أو ناثرا من العرب عليه أولا أن يقوم بحفظ ألفاظ العرب الواردة في كلامهم ليشكل ثروة لغوية ينطلق منها في التعبير عن معانيه، ومن هنا يتوضح ما قرره من تبعية المعنى للفظ، لا من حيث الفضل بل من حيث حاجة الصانع إليها، لأن المعاني المستقرة في الضمائر والفكر، لا يمكن أن تظهر بغير قالب، بينما المعاني لا تحتاج إلى صناعة، ولأن الألفاظ لا يعول عليها في التعبير عن المعاني كان تركيزه على ضرورة تعلمها، فالألفاظ كالأواني المملوءة بالماء على اختلاف جنسها، مما يعني أن المعنى الواحد

(1) العسكري، أبو هلال، الصناعتين، مصدر سابق، ص 10.

(2) صبح علي، الصورة الأدبية تأريخ ونقد، عيسى الحلبي وشركاه، مصر، دار إحياء الكتب العلمية، د.ت، ص 62.

(3) غسان إسماعيل، القضايا الأدبية في مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 108.

يعبر عنه بتراكيب متنوعة تتفاوت من حيث الجودة والبراعة والقيمة وتتفاوت الثروة اللغوية الموجودة لدى كل صانع، فالصانع البارِع تكون آنيته ذهباً والأقل فضة وهكذا، والماء واحد أي المعنى واحد، مما يشير أن مقصود ابن خلدون بالألفاظ التركيب ككل، لا مجرد اللفظ المفرد المنفصل عن الجملة العربية التامة، ولذا يقول في موطن آخر: (ملكات اللسان للعبارة عن المعاني ليست بالنظر إلى المفردات وإنما هو بالنظر إلى التراكيب)⁽¹⁾. ثم ختم كلامه بمثال يوضح المقصود أكثر، حيث إن الجاهل بتأليف الكلام وأساليبه على مقتضى ملكة اللسان، إذا حاول العبارة عن مقصوده لم يحسن، مما يؤكد أنه لا يقصد مجرد اللفظ المفرد المنفصل عن تأليف الكلام، وإنما قصد أن يكون الصانع على دراية بألفاظ العرب المفردة وأساليب تركيبها والتأليف بينها وبين غيرها مما يناسبها على مقتضى عرف العرب اللغوي، وإلا فهو لا يستطيع أن يعبر عن مقاصده ومعانيه المستقرة في ضميره وفكره والمستكنة في نفسه، فهو بذلك يكون كما يرى ابن خلدون، كالمقعد الذي يروم النهوض ولا يستطيعه بفقدان القدرة عليه .

وقد بدت نظرتة الشاملة للعلاقة بين اللفظ والمعنى في موضع آخر، يشير من خلال ما يعرض إلى عمق في الفكر قريب إلى ما ذهب إليه الجرجاني، يقول: (الكلام الذي هو العبارة والخطاب، إنما سره وروحه في إفادة المعنى، وأما إذا كان مهملاً فهو كالموات الذي لا عبرة له، وكمال الإفادة هو البلاغة على ما عرفت من حدها عند أهل البيان، لأنهم يقولون: هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ومعرفة الشروط والأحكام التي بها تطابق التراكيب اللفظية لمقتضى الحال، هو فن البلاغة، وتلك الشروط والأحكام للتراكيب في المطابقة استقرت من لغة العرب وصارت كالقوانين، فالتراكيب بوضعها تفيد الإسناد بين المسندين بشروط وأحكام جل قوانين العربية، وأحوال هذه التراكيب من تقديم وتأخير، وتعريف وتكبير، وإضمار وإظهار، وتقييد وإطلاق غيرها، يفيد الأحكام المكتتفة من خارج الإسناد، وبالمخاطبين حال التخاطب بشروط وأحكام هي قوانين لفن، يسمونه علم المعاني من فنون البلاغة، فتندرج قوانين العربية لذلك في قوانين علم المعاني لأن إفادتها الإسناد جزء من إفادتها للأحوال المكتتفة بالإسناد، وما قصر من هذه التراكيب عن إفادة مقتضى

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 431.

الحال لخلل في قوانين الإعراب أو قوانين المعاني كان قاصرا عن المطابقة لمقتضى الحال، ولحق بالمهمل الذي هو في عداد الموات⁽¹⁾.

وفي هذا النص يربط بين الألفاظ والمعاني من خلال علم المعاني من علوم البلاغة، بل يذهب إلى أن المطابقة الحاصلة بينهما هي البلاغة ذاتها، وهذا قريب مما ذهب إليه الجرجاني في حديثه عن النظم، وأنه هو الأهم من الانشغال بثنائية اللفظ والمعنى.

(1) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ص 450 - 451.

المبحث الثاني: قضية الموشحات والأزجال.

كنا قد جئنا على ذكر الفصل الذي عقده ابن خلدون لأشعار العرب وأصل الأمصار لعهدده، وفي الفصل الثالث من هذه الدراسة، فعرضنا لكلامه على الأشعار العامية من أصمعيات وبدويات وحوارانيات وألحقناه بجملة ما عرضنا له من مسائل وقضايا لغوية، ورأينا أن من حق هذه الأشعار العامية أن تذكر في إطار القضايا اللغوية، لأن ما أورده في اللغات العامية، ولأن هذه النصوص جاءت أمثلة تطبيقية لما قال به.

وقد أنكرنا إرجاء الحديث عن تنمة ما جاء في فصل أشعار العرب وأهل الأمصار لعهدده من كلام على (الموشحات والأزجال للأندلس) ⁽¹⁾، لعلتين:

الأولى: أن الموشحات والأزجال ظاهرتان لا محيد عن الالتفات إليهما، لكل دارس لقضية الشعر العربي، سواء أكان هدف هذا الدارس التأريخ أن تبيين الخصائص الفنية أم تحليل الموضوعات، ولما كانت قضية الشعر مما يندرج في القضايا الأدبية، فقد كان من الطبيعي أن ندرج قضية الموشحات والأزجال في فصل القضايا الأدبية.

الثانية: إذ ما جاء في مقدمة ابن خلدون من كلام على (الموشحات والأزجال في الأندلس) هو مما ثبت أنه ليس له، ثبوتاً قاطعاً لا يعترضه شك.

وقد ظل كلام ابن خلدون على الموشحات والأزجال المعتمد الأول لكل من ألف في هذين الفنين من قدماء ومحدثين، ولم يتردد أحد في نسبة الفصل في التأريخ الممتاز لهذين الفنين إليه، إلى أن وقع المرحوم الأستاذ الدكتور عبد العزيز الأهواني على مخطوط كتاب (المقتطف من أزاهر الطرق) ⁽²⁾. لابن سعيد المغربي فلفت نظره الفصل الثاني عشر من هذا المخطوط الذي حمل عنوان (الخميلة الثانية عشره المشتملة على ملح الموشحات والأزجال) لأن ما جاء فيه جعله يستحضر على الأرجح ذلك الكلام المشهور المتداول بين الدارسين على أنه لابن خلدون، ولم يطل به الوقت لكي يقف على حقيقة أيديتها القراءة النصية المقارنة، وهي أن ابن خلدون قد سلخ الفصل الثاني عشر من كتاب ابن سعيد بالكامل، وأودعه مقدمته، وقد أشار الدكتور الأهواني لكشفه هذا لأول مرة ⁽³⁾، وفي مقالة له نشرتها باللغة الإسبانية مجلة الأندلس

(1) غسان إسماعيل، مفهوم الادب في الخطاب الخلدوني، مرجع سابق، ص 203.

(2) كتاب ابن سعيد، المقتطف من أزاهر الطرف، تقديم وتحقيق الهيئة المصرفية للكتاب، القاهرة، 1983.

(3) غسان اسماعيل عبد الخالق، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني، مرجع سابق، ص 204.

عام 1947، إلا أن هذه المقالة لم تف بالغرض، ربما لأنها نشرت بلغة أجنبية، فلم تتح لمعظم الدارسين العرب فرصة الاستفادة منها.

غير أن هذا الكشف قد أتيح له أن يكون تصريحاً مدوياً في مهرجان ابن خلدون الذي انعقد في القاهرة عام 1962، وقد تقدم الأهواني إلى هذا المهرجان ببحث عنوانه (ابن خلدون وتاريخ فني الترشيح والزجل)⁽¹⁾. تضمن فصلة محققة تمثل الفصل الثاني عشر من كتاب ابن سعيد المغربي، وتبرز إبرازاً أكيدا صواب ما ذهب إليه.

وفي عام 1973: قامت الهيئة المصرية العامة للكتاب، بإخراج كتاب (المقتطف من أزاهر الطرق) من تقديم وتحقيق ودراسة الدكتور (سيد حنفي حسنين)، فأكد في تمهيدته للكتاب ما سبق للدكتور الأهواني أن ذهب إليه، ملخصاً أهم الملاحظات التي سجلها الدكتور الأهواني ونورد منها⁽²⁾:

1- أنه كان بين يدي ابن خلدون وهو يكتب (فصله) عن الموشحات والأزجال في مقدمته، كتاب ابن سعيد (المقتطف من أزاهر الطرف) ينقل عنه نقلاً حرفياً دون تصرف أو تغيير.

2- إذ المقارنة بين نصي ابن خلدون وابن سعيد تدل على أن ابن خلدون وابن سعيد تدل على أن ابن خلدون قد أسقط (الحجاري) الذي استقى منه ابن سعيد إخباره، تلك الأخبار التي أوردها الحجاري في كتابه (المسمي في غرائب المغرب) كما تدل على أن ابن خلدون قد أسقط اسم ابن سعيد من أول الفصل ولم يشر إلى كتابه (المقتطف) الذي نقل عنه، وأنه وأن ذكر ابن سعيد بعد ذلك عدة مرات، فإن ذكره له ... يوهم القارئ أن ابن خلدون ينقل عن ابن سعيد أخباراً وينقل عن غيره ما سبق تلك الأخبار، على حين أن الكلام كله من المقتطف، سواء ما جاء في نص ابن خلدون بعد قوله "قال ابن سعيد" أو ما جاء قبل هذه العبارة.

3- أن في نص ابن خلدون بعض سطور تزيد على ما بين أيدينا من نسخة المقتطف، ولكن مراجعة هذه الزيادات اليسيرة، يقطع بأن بعضها كان في أصل المقتطف وسقط من ناسخ المخطوط، لأن ابن خلدون نفسه في إحدى هذه الزيادات قد أشار إلى ابن سعيد، أما البعض

(1) غسان اسماعيل عبد الخالق، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني، مرجع سابق، ص 205.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الآخر من هذه الزيادات فيرجع الدكتور الأهواني أنه أيضا كان في الكتاب ثم سقط من النسخة التي وصلت إلينا، لأنه يتفق مع سياق نص ابن سعيد.

هذا، وإن ما يؤسف له ويدعو إلى التساؤل، أن تخلو طبعة مقدمة ابن خلدون المحققة من الإشارة إلى هذا الكشف خلوا تماما، على الرغم من أن الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي، كان ممن شاركوا في مهرجان ابن خلدون⁽¹⁾، وكان حريا به أن يشير إلى هذا الكشف في طبعات المقدمة⁽²⁾، التي تلت انعقاد المهرجان المذكور لسببين:

الأول: انطواء الفصل الذي نشره الدكتور الأهواني، على تصويب لبعض الأخطاء والتحريفات التي ظلت على حالها في الطبعة الثالثة من مقدمة ابن خلدون⁽³⁾.

الثاني: أن عدم الإشارة إلى هذا الكشف، سيؤدي وربما أدى بالباحثين الذين لم يطلعوا على بحض الدكتور الأهواني إلى ترتيب نتائج خاطئة في دراستهم لجهود ابن خلدون. وعلى أية حال، فلم يكن محقق المقدمة هو الوحيد الذي أغفل الإشارة إلى كشف الدكتور الأهواني، إذ خلت كتب بعض الدارسين المرموقين من الإشارة إلى هذا الكشف أيضا⁽⁴⁾، وإن كان بعضهم الآخر قد أشار إلى أن ابن خلدون قد نقل عن ابن سعيد⁽⁵⁾.

وللحقيقة، فنحن لا ندري السبب الذي من أجله أغفل (معظم)⁽⁶⁾، الدارسين الإشارة إلى واقعة نقل ابن خلدون عن ابن سعيد، إذ ربما كان السبب هو عدم الرغبة لدى البعض في زعزعة صورة ابن خلدون المهيبة، وربما يكون السبب هو افتراض معرفة الباحثين بالكشف الذي توصل إليه الدكتور الأهواني، وربما يكون السبب عدم الرغبة في تكرار ما سبق إليه الغير، وربما يكون غير ذلك.

وبعد أن عرضنا لملاحظات واقعة نقل ابن خلدون عن ابن سعيد، وأظهرنا مدى الإجحاف بحق الدكتور الأهواني، صاحب الفضل في الكشف عن هذه الواقعة فإن لنا أن نتساءل: هل يحق لنا أن نبحث قضية الموشحات والأزجال على أنها من القضايا الأدبية في

(1) غسان اسماعيل عبد الخالق، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني، مرجع سابق، ص 206.

(2) المرجع نفسه، ص 207.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، ص 207.

(5) المرجع نفسه، ص 208.

(6) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مقدمة ابن خلدون، أم أن من حق هذه القضية أن تبحث في كتاب "المقتطف من أزهـر الطرف" بشكل خاص، وفي إطار جهود ابن سعيد الأدبية بشكل عام؟
في تقديرنا أن من حق هذه القضية أن تبحث في إطار كتاب المقتطف وفي إطار جهود ابن سعيد، لأن صاحب الفضل أولى به، ولأن من حق ابن سعيد على الباحثين أن يقولوا: (قال ابن سعيد من المقتطف بدلا من قولهم قال ابن خلدون في المقدمة) (1).
وإن كان ثمة فضل يمكن أن يعزى لابن خلدون فهو أنه وضع فصلا (ذا قيمة تضطر الباحثين للرجوع إليه والاعتماد عليه ، لأنه تعرض فيه لفنون الشعر العامي في عصره هو ... وتوسع فيما نقل من نصوص عن المغرب، وسيظل له مع ذلك الإطار العقلي الذي وضع فيه الفصل كله ، شاهدا على امتيازه وتفوقه وحسن إدراكه) (2). و لقد أصاب الدكتور الأهواني في تعيينه الهدف الذي من أجله نشر نص ابن سعيد حين قال: (ولم ننشره لتجريح ابن خلدون بقدر ما نشرناه لإنصاف ابن سعيد) (3)، وهذا في رأينا قول سديد لأنه يحول دون تورط الباحثين المحدثين فيما تورط فيه بعض نقادنا القدامى حين استنفذوا جهودا كبيرة في تعقب سرقات الشعراء بوجه خاص، ولأن هاجس الباحث الحقيقي ينبغي أن يكون هاجسا علميا بحتا لا هاجسا أخلاقيا، بحيث يتعامل مع واقعة نقل ابن خلدون عن ابن سعيد على أنها واقعة تبرز لنا مصدرا جديدا من مصادر ثقافة ابن خلدون وليس على أنها واقعة سرقة، خاصة وأن في إثبات ابن خلدون لأسماء الكثير ممن نقل عنهم أو أفاد من جهودهم ما يجعلنا نحسن الظن به، ويدفعنا إلى التعامل مع أي كشف عن نقول جديدة على أنها تعزيز لمعرفتنا بمصادر ثقافته(4)، وليس على أنها فرصة لتعرية ابن خلدون.
وبعكس ذلك، فسوف نجد أنفسنا مضطرين للتعامل مع جل أعلام تراثنا على أنهم لصوص إذ ما من مفكر أو ناقد من القدماء إلا ونقل عن سبقه ، تارة يصرح بهذا النقل وتارة يسكت، واضعين نصب أعيننا حقيقة أننا لا نعرف على وجه الدقة تلك المعايير التي كان يحتكم إليها القدماء في التأليف والنقل.

(1) غسان اسماعيل عبد الخالق، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني ، المرجع السابق ، ص 209.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه ، ص 209.

(4) المرجع نفسه، ص 210.

الخاتمة

النتائج المرجوة من البحث

بما أنّ هذه الدراسة قد سلطت الضوء على القضايا الأدبية واللغوية، وأبرزت جوانب هامة في فكر ابن خلدون من خلال مقدمته، ووقفت على معالم البصمة الواضحة والخالدة له، وهو الذي اضطلع بدور كبير في ميادين أخرى كالاقتصاد والتاريخ و التربية ، وقد انتهت هذه الدراسة إلى ما يلي:

- اتسم منهج ابن خلدون في دراسته للغة بمنهج عالم الاجتماع الذي لا يصف عند وصف الحقائق وصفا ظاهريا تجريديا، وإنما هو وصف تحليلي يخضع لكل المقاييس العلمية ، انطلاقا من بروز الظاهرة مرورا بأثرها في النفس ، منتهيا بتقديم الحلول و المقترحات .
- يعد ابن خلدون من أوائل الدارسين الذين أرسوا قواعد علم الاجتماع اللغوي ، بمعنى دراسة اللغة من وجهة اجتماعية ، على أنها ظاهرة كغيرها من الظواهر الاجتماعية بما تتعرض له من تغير أو تطور على اختلاف مراحلها الزمنية .
- أدرك ابن خلدون دور المصطلح في أداء المفاهيم وصياغة المعلومات و في توقف فهم العلوم عليها ، و تجلّى ذلك في حرصه على وضع يفي بما تصوره من مفاهيم كفيلة بتفسير الاجتماع الانساني و العمران البشري.
- تبدو بعض المصطلحات المستخدمة عند ابن خلدون للوهلة الأولى أنها دالة على مفهوم واحد، غير أنه عبر بكل مصطلح عما تصوره من مفهوم دقيق لهذا المصطلح، ومنها مصطلح اللغة، و اللسان، و العرب ، و البدو و صناعة العربية و غيرها .
- إساءة فهم بعض الدارسين لاستخدام المصطلح و الأسلوب الكتابي عند ابن خلدون كانا سببا واضحا في اتهامه بالتحامل على العرب من جهة و بعدم اطلاعه على ما ذكره من مؤلفات في مقدمته من جهة أخرى .

- تستند علوم اللسان العربي عند ابن خلدون الى بنية رباعية تكشف عن تصور شمولي لم يفصل فيه بين نحو و لغة و بيان و أدب ، و انما شملها الدرس تحت باب واحد هو علم اللسان العربي .
- اتخذ ابن خلدون من اللغة المنطوقة أساسا لأحكامه وآرائه التي يطلقها، غير أخذ في كثير من الأحيان بما سبقه من الآراء ، فجاءت آراؤه موافقة لتصوره الخارجي .
- يرفض ابن خلدون موقف القدماء في الربط بين العنصر و اللغة ، فاللغة لا علاقة بها بالعنصر ، بل الاكتساب و العرف و المربي ، فاللغة عند ملك من يتعلمها و لا أثر فيها للوراثة أو الجنس .
- يعد ابن خلدون أول من دعا إلى إغفال أهمية الحركات الاعرابية و الاستعاضة عنها بقرائن الكلام الأخرى .
- اتخذ ابن خلدون من حصول الملكة نظرية خاصة طبقها على معظم آرائه اللغوية الأمر الذي جعله يقدم آراءه، خالف فيها كثيرا من الباحثين و منها تقدم الحفظ على الموهبة في قبض الشعر و ذهابه إلى أن كلام الاسلاميين أعلى طبقة في البلاغة و أوفاهما من كلام الجاهليين في منظومهم و منثورهم .
- أقام ابن خلدون حديثه عن علم نحوي بمنهج تكويني جدلي انطلق فيه من جانبين : الأول استقصائي مداره الأسباب التاريخية و الجانب الثاني استنباطي مداره الاستعمال اللغوي الذي عبر عنه بمجاري الكلام سعيا لاستنباط القوانين التي تحكم الملكة اللغوية .
- أدرك ابن خلدون بفكره الحدائي الفرق بين النحو و الاعراب ، فالنحو كل باب شامل في جنباته بابا يسمى الإعراب .
- عدم الاطلاع الكافي لابن خلدون على اللغات الأخرى غير العربية جعله يطلق بعض الأحكام التي شكلت وجهة مخالفة لبعض الباحثين ، و تمثل ذلك في حصر ظاهرة

الإعراب في اللغة العربية دون غيرها من اللغات، و إطلاقها سمة على اللغة العربية دون غيرها من اللغات أيضا.

- ربط ابن خلدون بين صعوبة علوم اللغة و عدم الاقبال على دراستها و بين المناهج التي اتبعها النحاة في هذا المضمار مبينا ضرورة اعتماد المنهج الوصفي التفسيري في دراسة ظواهر اللغة ، دون لجوء الى تعسف أو تأويل بعيد.

- كان ابن خلدون من دعاة نظرية العامل التي تقدم بالنسبة له تفسير مقنعا للكثير من مسائل علم النحو إلا أنه مع ذلك كان محاربا لباب التأويلات البعيدة عن مواقع الظاهرة داعيا للبقاء ضمن حدود الاستقراء .

- ميز ابن خلدون بين عمل كل من المتكلم و عالم اللغة فالأول يسعى إلى ضبط لغته ضمن مجتمع لغوي معين دون قصد ، أما الثاني فعمله مقصور على وضع قواعد محددة لاتقان الاثنيين لملكة اللغة وبفارق كبير .

- فهم ابن خلدون مصطلح علم اللغة فهما خاصا ، و قصد به البحث في الألفاظ و معانيها.

- سار ابن خلدون في دراسته لعلم الأصوات على نهج سابقه ، بل و جعله جزءا من الغناء من حيث اعتماده تجانس أصواته و توافق نظم كلامه .

- سار ابن خلدون في دراسته لعلم الأصوات على نهج سابقه ، من حيث اعتماده المنهج الوصفي الذاتي القائم على الملاحظة ، و مع ذلك قدم آراء متقدمة في هذا الباب لم يسبقه في بعضها غيره ، و منها التباير الصوتي بمعنى تحديد الفونيم كوحدة صوتية مميزة ، و تحديد لمفهوم الأصوات السمعية و غيرها.

- رفض ابن خلدون فكرة وجود فونمين متقاربين في مخرج واحد ، و إنما هو فونيم واحد تحقق عبر صوتين ممثلا في ذلك اختلاف نطق القاف في اللغة عند بعض القبائل .
- نظر ابن خلدون الى الخط و الكتابة على أنهما من الصنائع الانسانية التي توجد في الحضارة ، و بناءا على رفض فكرة سابقه من حيث أن قبيلة إياد هي واضعة الخط العربي ، و حكم بناء على ذلك أيضا بأن سبب ائتلاف رسم المصحف راجع إلى عدم اتقان الصحابة لصناعة الخط .
- إن ابن خلدون كانت له آراء نقدية قيّمة هامة. فقد وضع حدًا للشعر حيث جعل الصورة الشعرية في المقام الأول قبل الوزن والقافية.
- أنه أعطى العديد من الأحكام النقدية في حق بعض الشعراء كالممتبّي والمعري وابن خفاجة، ولاسيما فيما يخص تكثيف المعاني في البيت الواحد، وفيما يخص السير على منوال الأساليب العربية.
- أنه استفاد من آراء النقاد القدماء في كثير من القضايا المرتبطة بالحفظ والنسيان والرواية في موضوع صناعة الشعر ووجه تعلمه.
- أنه استطاع أن يؤسس تصورا ناضجا لعملية الإبداع الشعري من خلال تحديد شروط الشعر المختلفة.
- أنه اتخذ من الذوق معيارا نقديا، وربط بين الثقافة والذوق برباط وثيق، فلا ينفصل أحدهما عن الآخر، ويرى أنّ الذوق الفني ليس قيمة فطرية تخلق على المرء، وإنما تكتسب اكتسابا.
- أنه حصر الرقة في شعر الخير بالنبويات والربانيات بينما عمّم غيره في باب الخير.
- أن ابن خلدون تفوق على رصد ظاهرة سلطنة الملكة الأولى على الذهن وصعوبة تمكن اللسان من ملكة أخرى بعد رسوخ الأولى، مستفيدا في ذلك ممّا خبره في الفلسفة والمنطق.

- أنه ركز على جانب الإطار الشعري القائم على أساسين عنده هما الحفظ عن الطبقة والتمرس على أساليب العرب.

- أنه أشار إلى أنّ لكلّ نصّ أدبي من خلال تأكّيده على ضرورة نسيان المحفوظ ثمّ النسخ على منواله، وكأنه يشير إلى آلية تشكل العقل الجمعي والذاكرة الجمعية المخزنة لتراث الأجداد الأول .

توصي هذه الدراسة بما يلي :

- أن يتمّ التعرّف على جوانب أخرى من شخصية ابن خلدون، حيث لم يتمّ حتى الآن كشف النقاب عنها كضلوعه في فنّ القصة التاريخية، ورصد ملامحها الفنية مقارنة بالعناصر الفنية للقصة المعاصرة.

المصادر والمراجع

المصادر :

- * القرآن الكريم برواية ورش.
- * الحديث النبوي الشريف.
- 1- ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر ، لبنان ، 1990 .
- 2- امرؤ، القيس ، ال ديوان ، ت: درويش الجويدي ، ط1، بيروت ، صيدا ، المكتبة العصرية ، 2008.
- 3-ابن الأتباري ، الإنصاف في مسائل الخلاف ، ت : محمد محيي الدين عبد الحميد ، ج1 ، (1982) .
- 4-الأستراباذي ، شرح الكافية ، ت: عبد الحفيظ شلبي ، (1403 .1983)،
- 5- ابن أبي الوفاء، عبد الرحمن، أسرار العربية، ت: فخر صالح قدراة، دار الجيل، بيروت، ط1 ، (1995)،
- 6- ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام ، ج1 ، دار الحديث القاهرة ، ط1 ، (1404) .
- 7-ابن جعفر قدامة، نقد الشعر، تحقيق عبد المنعم خفاجي، بيروت، دار الكتب، د.ت.
- 8- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، ت:محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت.
- 9-ابن جني ، أبو الفتح عثمان سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هندراوي، دار القلم دمشق، ط1، 1985 .
- 10- ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ت: محي الدين عبد الحميد، القاهرة، (1948).
- 11- ابن خلدون عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط1، 1951.

- 12- ابن خلدون عبد الرحمن، رحلة ابن خلدون، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1425هـ-2004م).
- 13-
- 14- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد، نهضة مصر للطباعة والنشر، 2004.
- 15- ابن خلدون عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، للأمير شكيب أرسلان، ج7، مطبعة النهضة، 1936.
- 16- ابن خلدون عبد الرحمن، شفاء السائل من تهذيب المسائل، عارضه وعلق حواشيه وقدم له محمد بن تاويت الطنجي، 1957.
- 17- ابن خلدون عبد الرحمن، لباب المحصن في أصول الدين، نشر لسينورويو، معهد الحسين، دار الطباعة العربية، تطوان، 1952.
- 18- ابن خلدون عبد الرحمن، مزيل الملام عن حكام الأنام، ابن خلدون ورسالته للقضاة، تحقيق المستشار عبد المنعم أحمد، طبعة دار الوطن، الرياض، ط1، 1416هـ.
- 19- ابن خطيب لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، المجلد الرابع، تحقيق عبد الله عنان، مطبعة الخانجي، القاهرة، ط1، 1977.
- 20- ابن الخشاب، المرتجل في شرح الجمل، ت: علي حيدر، دار الحكمة، دمشق ط1، (1972)
- 21- ابن دريد، جمهرة اللغة، دار صادر، بيروت، 1345 هـ.
- 22- ابن رشيق القيرواني، الإمام أبو الحسن، العمدة في صناعة الشعر وآدابه، تحقيق الدكتور محمد قرقران، ج1، بيروت، لبنان، 1998.
- 23- ابن سعيد، المقتطف من أواخر الطرف، تحقيق الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1983.

- 24- ابن سنان الخفاجي عبد الله بن محمد، **سر الفصاحة**، دار الكتب العلمية، 1982.
- 25- ابن طباطبا العلوي أبو الحسن محمد بن أحمد، **عيار الشعر**، تحقيق عبد العزيز ناصر المانع، دار العلوم، الرياض، 1985.
- 26- ابن عبد ربه أحمد محمد الأندلسي، **العقد الفريد**، تحقيق بركات يوسف صمود، ج3، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
- 27- ابن علي الخزاعي، **الديوان**، تحقيق عمران الدجيلي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط2، 1972.
- 28- ابن عقيل، بهاء الدين، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، ج1، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا، بيروت،
- 29- ابن العماد، شهاب الدين، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج3، ت: محمود الأرنؤوط، دار بن كثير، دط، دت.
- 30- ابن النديم، **الفهرس** ت: ناهد عباس عثمان، مكتبة خياط، بيروت، 1964.
- 31- ابن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة**، تحقيق السيد صقر، مطبعة الحلبي، بيروت، د.ط، د.ت.
- 32- ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ج1، تحقيق محمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، 2003.
- 33- ابن قنفذ، أحمد بن حسين بن علي بن الخطيب، **الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية**، تحقيق و تقديم محمد الشادلي النيفر و عبد المجيد التركي ن ط1، تونس، دار التونسية للنشر 1968 .
- 34- ابن مضاء القرطبي، **الرد على النحاة**، القاهرة، دار المعارف، ط3، 1988.
- 35- ابن هشام الأنصاري، **شرح شذور الانصاري في معرفة كلام العرب**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار عمار، عمان، (1376)

- 36- ابن هشام الأنصاري ، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، ج2 ، ط6 (1974) .
- 37- ابن يعيش، موفق الدين، شرح المفصل، عالم الكتب بيروت، القاهرة، ط1.
- 38- ابن رشد، تهافت التهافت، ت: سليمان دينا، دار المعارف، القاهرة، 1964،
- 39- ابن سينا ، أبي علي الحسين بن عبد الله ، رسالة أسباب حدوث الحروف ، تحقيق محمد حسان الطيان و يحي مير علم، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، دط ، دت .
- 40- ابن سينا، أبي علي الحسين بن عبد الله ، النجاة في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية ، تحقيق فخر ماجد ، دار الآفاق الجديدة ، 1985
- 41- ابن كثير ، اسماعيل بن عمر ، البداية و النهاية ، حققه و دقق أصوله و علق حواشيه ، علي شيري ، ط1 ، بيروت ، دار إحياء التراث ، 1988 .
- 42- إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفا وخلق الوفا ، ت: عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، ط1 (1995)، ج 3
- 43- أرسطو ، المنطق ، ت : عبد الرحمن بدوي ، دار القلم ، بيروت ، 1980.
- 44- أبو حيان التوحيدي ، المقابسات، ت : محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970.
- 45- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تحقيق علي الشلبي ، دار القلم ، بيروت ، د.ط، د.ت.
- 46- أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني ، ج9، تحقيق سمير جابر، دار الفكر ، بيروت، ط2، د.ت.

- 47- أبو حيان التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، نشر أحمد أمين والسيد صقر، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، 1951.
- 48- أبو حيان النحوي ، **الادراك للسان الأتراك**، مطبعة عامرة ، 1309 هـ.
- 49- أبو زيد الأنصاري، **النوادر في اللغة**، ت : سعيد الخوري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان ، ط3
- 50- أبو علي الفارسي، **الحجة في علل القراءات**، علي نجد ناصف وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج 1 ، (1983) .
- 51- أحمد بن محمد المقري التلمساني، **أزهار الرياض في أخبار عياض** ، تحقيق المجموعة ، طبعة وزارة الأوقاف المغربية ، القاهرة ،لجنة التأليف و النشر ، 1939 .
- 52- أحمد بن محمد المقري التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.
- 53- أحمد شلبي، **موسوعة التاريخ الإسلامي**، ج4، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1999.
- 54- أحمد علي ابن حجر العسقلاني، **أبناء الغمر بأبناء العمر**، ج5، المجلس الأعلى للشؤون الدينية، د.ط، د.ت.
- 55- أحمد علي ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان الهيئة الثامنة**، محمد سيد جاد عبد الحق ، ج4 ، دار الكتب الحديثة، مصر، 1385هـ.
- 56- أحمد علي ابن حجر العسقلاني ، **رفع الحجر عن قضاة مصر**، دار الكتب، د.ط، د.ت.

- 57- البخاري ، محمد بن اسماعيل ابو عبد الله ، **الجامع الصحيح**، ت:مصطفى ديب، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، (1987)،
- 58- البلاذري، أحمد بن محمد **فتوح البلدان** ، دار مكتبة الهلال، بيروت ، ط ، دت .
- 59- بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي** ، ترجمة عبد الحليم النجار وآخرين، ج2، القاهرة ، 1959 .
- 60- الثعالبي، **فقه اللغة وسر العربية**، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت(2002)
- 61- الجرجاني عبد القاهر عبد الرحمن بن محمد، **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج1، 1995.
- 62- الجرجاني، **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، تحقيق محمد فضل إبراهيم، محمد علي بجاوي، عيسى البابلي الحلبي، القاهرة، ط2، 1951.
- 63- الجرجاني ، **التعريفات** ، ت: ابراهيم الابياري، دار الكتاب العربي، بيروت ، ج1 ، ط1(1405) .
- 64- الجهشياري، محمد بن عبدوس ، **الوزراء والكتاب**، مطبعة مصطفى البابلي الحلبي، (1938) ،
- 65- الجاحظ عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، ج1، تحقيق فوزي العطوي، دار صعب، بيروت، لبنان، 1968.
- 66- الجاحظ عمرو بن بحر، **الحيوان**، ج1، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1375هـ.

- 67- الجمحي ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمد سويد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط1، 1998.
- 68- الخفاجي ، سرّ الفصاحة، دار الكتب العلمية ، ط1 ، 1982 .
- 69- الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، القاهرة ، 2001.
- 70- الزركلي خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط15، 2002.
- 71- الزمخشري، تفسيرالكاشف، ج2 ، دار الكتاب العربي، ، بيروت، (1366) .
- 72- الزبيدي، طبقات النحويين و اللغويين ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار المعارف ، ط 2 ، 1984،
- 73- الزجاجي ، الإيضاح في علل النحو ، ت : مازن المبارك ، مكتبة دار العروبة (1959).
- 74- الزيات أحمد ومصطفى إبراهيم ومحمد علي علي، (معجم الوسيط)، تحقيق مجمع اللغة العربية، مصر، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2004.
- 75- السخاوي ، الضوء اللامع لأهل القرن السابع، ج4، مكتبة القدسي، 1354هـ.
- 76- السيوطي، الاتقان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم المكتبة العصرية صيدا بيروت 2003 .
- 77- السيوطي ، الأشباه و النظائر في النحو، ت: محمد عبد القادر الفاضلي، ج 1، دت، د.ط .

- 78- السيوطي، **تاريخ الخلفاء** ، ت : محمد محيي الدين ابراهيم، مطبعة السعادة، مصر، ط1 (1952).
- 79- السيوطي، **المزهر في اللغة**، ت : فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1 ، د.ت ، د.ط.
- 80- السيوطي ، **الأشباه و النظائر في النحو** ، ت: محمد عبد القادر الفاضلي ، ج 1 المكتبة العصرية . صيدا ، بيروت ، (1999) .
- 81- السيرافي أبو سعيد، **أخبار النحويين البصريين** ، ت : محمد ابراهيم البنا ، دار الاعتصام، ط1 (1985)
- 82- سيبويه ، **الكتاب** ، ت : عبد السلام هارون ، ط2 ، (1977) .
- 83- ضياء الدين رجب شهاب الدين ، **الدرّ المصون بتهذيب مقدمة ابن خلدون**، دار الفتح للطباعة والنشر، ط1 ، 1995
- 84- العسكري أبو هلال، **الصناعتين**، تحقيق محمد بجاوي ومحمد فضل إبراهيم، المكتبة العسكرية، بيروت، 1998.
- 85- العسقلاني ، ابن حجر ، مطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية ، تحقيق عبد الله بن احمد التويجري ، ط1 ، المملكة السعودية ، 1998 .
- 86- عبد الرحمن بن محمد الأنباري، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، ت: ابراهيم السامرائي، مكتبة المنارة ، ط (1985)
- 87- عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري ، **لمع الأدلة في أصول النحو** ، تحقيق عطية عامر، المكتبة الكاثوليكية ، بيروت ، 1963 .
- 88- الغزالي، **معيار العلم في المنطق**، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، 1978

- 89- الفراء ، معاني القرآن، ت : أحمد نجاتي ومحمد النجار ، ط2، بيروت، (1980)
- 90- الفارابي ، أبو نصر، الحروف، ت : محسن مجدي، دار المشرق، بيروت(1969) .
- 91- القرطاجني حازم ، منهاج البلغاء و سراج الأدباء ، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة ، تونس الدار الشرقية ، 1966 .
- 92- القلقشندي ، صبح الاعشى في صناعة الانشا ، ت : يوسف علي طويل ، دار الفكر، دمشق، ط1(1987) ،
- 93- القفطي ، علي بن يوسف، إنباه الرواة ، ت: محمد أبو الفضل ابراهيم ، ج 1، دار الكتب، القاهرة (1950).
- 94- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي ، أخبار الزمان ، القاهرة ، (1938)،
- 95- المرادي ، أبو محمد بدر الدين حسين بن القاسم بن عبد الله ، شرح الواضحة ، شرح و تحقيق عبد الرحمن علي سليمان ، دار الفكر العربي ، ط1 ن 2008 .
- 96- المراكشي ، ابن عبد الملك ، الذيل و التكملة لكتابي الموصول و الصلة ، تحقيق محمد بن شريفة و إحسان عباس ، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار الثقافة ، 1965 .
- 97- المرزباني ، أبو عبد الله بن عمران ، الموشح في مآخذ العلماء الشعراء ، تحقيق علي البجاوي ، ط1 ، القاهرة ، دار نهضة مصر ، دت .
- 98- محمد بن المبارك بن ميمون الألويسي، الصرائر وما يسوغ الشاعر دون الناثر، المطبعة السلفية، القاهرة ، 1432هـ .
- 99- محمد بن المبارك بن ميمون الألويسي، منتهى الطلب من أشعار العرب، ج8، تحقيق وشرح محمد نبيل الضريفي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

100- المبرد ، الكامل في اللغة والأدب ، تحقيق عبد الحميد هنداوي ، دار العلوم القاهرة ، دط، دت .

المراجع :

- 1- إبراهيم أبو عيادة ، لغة القرآن ومكانتها والأخطار التي تهددها الجمعية العلمية ، الرياض، السعودية ، ط 1، 1429هـ.
- 2- إسماعيل شراح، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد ، مكتبة الإسكندرية، مصر، د.ط ، 2008 .
- 3- اسماعيل عثمان ، إنصاف ابن خلدون ، المناهل ، الرباط ، 1974 .
- 4- أبو خلدون ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة مصر، القاهرة، ط3، (1387هـ-1967م).
- 5- أبو كريشة طه مصطفى، أصول النقد الأدبي، مكتبة الإسكندرية، د.ط، د.ت.
- 6- أبو الديب كمال ، في الشعرية، مؤسسة الابحاث العربية ، بيروت، ط1، 1987
- 7- أمين أحمد، ضحى الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط8 (1980)،
- 8- أنيس، من أسرار اللغة، من أسرار اللغة ،مكتبة الأنجلو المصرية المصرية ، ط5 ، 1975.
- 9- أيوب عبد الرحمن ، دراسات في النحو العربي ، مؤسسة الصباح ، الكويت
- 10- أيوب عبد الرحمن ، محاضرات في اللغة ، طبعة بغداد ، (1966).
- 11- باي ماريو ، لغات البشر أصولها وطبيعتها وتطورها ، ت: صلاح العربي، الناشر الجامعة الامريكية، القاهرة، (1970) ،
- 12- بدوي أحمد ، أسس النقد الأدبي عند العرب، دار النهضة، مصر، د.ط، د.ت.

- 13-برجستراسر ، التطور النحوي للغة العربية ، ترجمة رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ،1987.
- 14- بركة بسام، علم الأصوات العام، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1(1988)،
- 15- بشر، كمال ، دور الكلمة في اللغة ، تأليف أولمان ستيفن ،دار غريب للطباعة و النشر ، 1997 .
- 16- بشر، كمال ، علم اللغة العام ، دار المعارف ، مصر، 1996.
- 17- جمعة حسين، المسبار في النقد الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2003.
- 18- حسن عباس، النحو الوافي، ج 1 ، دار المعارف، القاهرة، ط7(1981) .
- 19- حسين طه، من حديث الشعر والنثر ، دار المعارف ، مصر، 1965.
- 20- حسين طه ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، تحليل ونقد، ترجمة محمد عبد الله عنان، دار الكتب و الوثائق القومية 2006،
- 21- حلوم أحلام، النقد المعاصر وحركة التراكم، منشورات مركز الإيمان الحضاري، حلب، ط1، 2000.
- 22- حسين عبد الله بانبيله، ابن خلدون وتراثه التربوي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1984.
- 23- حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
- 24- حسان تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، (1985)،

- 25- حاتم صالح الضامن ، علم اللغة ، منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ،
جامعة بغداد ، 1989 .
- 26- حجازي ، المدخل الى علم اللغة ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ،
مصر ، د.ط ، د.ت .
- 27- حجازي ، علم اللغة العربية ، دار الثقافة للطباعة ، القاهرة ، 2003 .
- 28- حسان ، تمام ، الأصول ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، 1991 .
- 29- حسان ، تمام ، اللغة العربية معناها ومبناها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط3 ،
1985 .
- 30- الجيلاني بن التهامي ، فلسفة الإنسان عند ابن خلدون ، دار الكتب العلمية ،
لبنان ، بيروت ، ط1 ، 2011.
- 31- خفاجي عبد المنعم ، ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد والبيان ، رابطة الأدب
الحديث ، القاهرة ، 1958م.
- 32- دي سوسير ، علم اللغة العام ، ترجمة يوبيل يوسف عبد العزيز ، دار أفاق عربية ،
1985 .
- 33- رمزي البعلبكي ، الكتابة العربية والسامية دراسات في تاريخ الكتابة وأصولها عند
الساميين ، دار العلم للملايين ، (1981) .
- 34- الراجحي ، النحو العربي و الدرس الحديث ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت ،
د ط ، دت
- 35- زينب الخضير ، تاريخ ابن خلدون ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1989م.

- 36- السعران، محمود ، علم اللغة، دار الفكر العربي ، دط ، 1999.
- 37- السيد ، عبد الرحمن، مدرسة البصرة النحوية ، دار المعارف ، مصر 1968 .
- 38- ستيفن أولمان ، دور الكلمة في اللغة ، ترجمة : كمال محمد بشير، مكتبة الشباب، (1975)،
- 39- الشايب ، فوزي ، أثر القوانين الصوتية في بنية الكلمة ، عالم الكتب الحديث ، إريد، (2004)
- 40- شاهين، عبد الصبور ، في علم اللغة العام، مؤسسة الرسالة ، ط5 ، 1988
- 41- صبح علي علي، الصورة الأدبية تاريخ ونقد، عيسى الحلبي وشركاؤه، دار إحياء الكتب العلمية، مصر، د.ط ، د.ت.
- 42- ضيف ، شوقي، المدارس النحوية ، دار المعارف ، مصر ، ط7 ، دت .
- 43- ضيف، شوقي ، مقدمة كتاب ابن مضاء ، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1982.
- 44- ضومر، جبر ، فلسفة اللغة العربية و تطورها ، طبع بمطبعة المقتطف و المقطم (1958).
- 45- الضالع محمد صالح، علم الأصوات عند ابن سينا ، دار المعرفة الجامعية.
- 46- طبانة بدوي، قضايا النقد الأدبي، دار المريخ، الرياض، 1984.
- 47- ظاظا حسن، اللسان والانسان مدخل الى معرفة اللغة، مكتبة الدراسات اللغوية، مطبعة المصري ، 1971 .

- 48- عفيف دمشقية، المنطلقات التأسيسية والفنية إلى النحو العربي، معهد الإنماء العربي، ط1، (1978)،
- 49- علي الوردی، منطق ابن خلدون في ضوء حضارية وشخصية ، دار كوفات للنشر، ط2، 1994.
- 50- عبد الأمير، شمس الدين، الفكر التربوي عند ابن خلدون، دار اقرأ للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، (1404هـ-1984م).
- 51- عبد التواب رمضان، المدخل الى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، ط2(1985)،
- 52- عبد التواب ، رمضان ، التطور اللغوي مظاهره و علله مكتبة الخانجي القاهرة 1997
- 53- عبد التواب، رمضان ، فصول في فقه اللغة، مكتبة الخانجي ، ط2 ، 1985 .
- 54- عبد الرحمن ، ممدوح ، لسان عربي و نظام نحوي، مركز الحضارة للاعلام و النشر .ط ، دت
- 55- عوض يوسف نور، نظرية النقد الأدبي الحديث، دار الأمين، القاهرة، 1994.
- 56- عليان حسين ، الخطاب النقدي، دار مجدلاوي ، عمان ، 2008.
- 57- عمارة خليل ، في نحو اللغة و تراكيبيها ، منهج و تطبيق ، دار عالم المعرفة ، ط1 ، جدة ، 1984 .
- 58- العقاد عباس محمود، بين الكتب والناس، دار الكتب العربي، بيروت، ط1، 1966.
- 59- عباس إحسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت، د.ط، د.ت.

- 60- عزة حسن ، الداني المقتنع في نقط المصاحف، ت: عزة حسن دار الفكر، دمشق، ط2(1407).
- 61- عيد محمد، الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون، عالم الكتب، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1979م.
- 62- عيد محمد، أصول النحو العربي ، عالم الكتب القاهرة ، 1978.
- 63- عيد محمد ، في اللغة ودراساتها ، عالم الكتب ، القاهرة ، 1974 .
- 64- عبد الجواد إبراهيم، الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، ط1، 1996.
- 65- عزام محمد، الأسلوب منهجا نقديا، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1989.
- 66- عزام محمد، النص الغائب ، اتحاد العرب ، دمشق، ط ، 2001.
- 67- عبد الله خثران، الاتجاهات التجديدية في الدرس عند عبد القاهر الجرجاني وابن خلدون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط1، 1987م.
- 68- عماد الدين خليل، ابن خلدون إسلاميا ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1983م.
- 69- عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ، بيروت، لبنان، ط1، 1972.
- 70- عمر أحمد المختار، البحث اللغوي عند العرب، دار المعارف بمصر، (1971)
- 71- عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط3، 1982م.

- 72- عبد الغني مغربي ، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون ، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر، د.ط، 1976.
- 73- عبد علي عبد الواحد، عبقریات ابن خلدون، مكتبة عكاظ للنشر والتوزيع، 1984.
- 74- علي عبد الواحد وافي ، عبد الرحمن ابن خلدون، حياته وأثاره ومظاهر عبقريته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (1975)
- 75- علي عبد وافي ، اللغة والمجتمع ، شركة مكتبات عكاظ ، (1983) .
- 76- علي وافي ، فقه اللغة ، دار نهضة مصر للطبع و النشر ، الفجالة ، القاهرة .
- 77- علي وافي ، علم اللغة ، دار النهضة ، مصر ، دط ، 2000 .
- 78- علي وافي ، معجم العلوم الاجتماعية ، نشر الشعبة القومية للتربية و العلوم، دت ، دط .
- 79- علي أبو المكارم، تقويم الفكر اللغوي، دار الثقافة ، بيروت ، 1975.
- 80- عبد الله الخثران ، مراحل تطور الدرس النحوي ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، مصر ، 1993 .
- 81- عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2006.
- 82- عبد المطلب محمد، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني ، الشركة العالمية للنشر والتوزيع، لونغمان، ط1 ، د.ت.
- 83- عبد السلام المسدي، قراءات مع الشابي والمتنبي وابن خلدون، دار سعاد الصباح، ط4، 1993.
- 84- عبد السلام المسدي، قضايا في العلم اللغوي، الدار التونسية للنشر، (1994)،

- 85- عبد القادر المهيري ، نظريات في التراث اللغوي العربي، دار الغرب الاسلامي ط3، 1993.
- 86- عبابنة، يحي والزعبي، أمنة علم اللغة المعاصر، مقدمات وتطبيقات، دار الكتاب الثقافي ، 2005
- 87- عون حسن ، اللغة والنحو ، منشورات معهد البحوث والدراسات العربية ، مطبعة الكيلاني ، القاهرة (1969) .
- 88- غسان إسماعيل عبد الخالق، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني، منشورات رابطة الكتاب الأردنيين، عمان، 1994.
- 89- فتح الله حمزة ، المواهب الفتحية، ج1، القاهرة ، (1312 هـ) ،
- 90- فيروز حسيني، درويش هاروني، الأنظار اللسانية في مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001.
- 91- فخر الدين جودت، شكل القصيدة، دار الأدب، بيروت، ط1، 1984.
- 92- فندريس ، اللغة ، تعريب عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص ، (1950)
- 93- فوة يوهان، العربية دراسات في اللغة واللهجات والاساليب، ت: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بمصر ،(1980).
- 94- فيرستنغ ، كيس، عناصر يونانية في الفكر اللغوي العربي، ترجمة محمود كناري، وزارة الثقافة، 2000 .
- 95- القوزي ، عوض بن حمد ، تبسيط استخدام اللغة العربية عوض بن حمد ، جمعية حماية اللغة العربية الإمارات المتحدة ، الشارقة ، ط1 ، دت

- 96- القوزي ، عوض بن حمد ، المصطلح النحوي ، نشأته و تطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، منشورات عمادة شؤون المكتبات ، جامعة الرياض، د.ت .
- 97- كومن جان، بيئة اللغة الشعرية، ترجمة محمد الوالي ، دار طوبقان ، ط1، د.ت.
- 98- كريم، الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الخارجية ، مصر ، القاهرة 1947 .
- 99- المخزومي، مهدي مدرسة الكوفة، مطبعة مصطفى البابي الحلبيين مصر، (1377)
- 100- المهيري، أعلام وآثار من التراث اللغوي ، دار الجنوب للنشر ، 1993.
- 101- المهيري ، عبد القادر ، نظريات في التراث اللغوي ، دار الغرب الإسلامي ط3 ، 1993 .
- 102- الموسى ، نهاد ، نظرية النحو العربي ،دار البشير ، الأردن ، ط2، 1408هـ.
- 103- محمد الخضر حسين، حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية، مؤسسة هنداوي، مصر، القاهرة، 2002.
- 104- محمد فاروق النبهان، الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1994.
- 105- محمد عبد الله عنان، ابن خلدون وتراثه الفكري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة ، 1991.
- 106- محمد خير الحلواني ، المفصل في تاريخ النحو العربي قبل سيبويه، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط1(1399- 1979) ،

- 107- محمود العقاد ، بين الكتب و الناس ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط1(1966)
- 108- مصطفى إبراهيم، إحياء النحو ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة ، القاهرة ، 1959.
- 109- ميشال زكرياء ، الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1986.
- 110- ميشال زكرياء، مباحث في النظرية الألسنية وتعليم اللغة، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1985.
- 111- ميشال زكرياء، قضايا ألسنية تطبيقية، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1993.
- 112- مرعي عبد القادر ، الحركات الاعرابية بين الدلالة الصوتية و الدلالة النحوية ، مؤتة للبحوث ، م/7/ع1/1992 م .
- 113- مرعي عبد القادر، المصطلح الصوتي عند علماء اللغة، منشورات جامعة مؤتة ، الطبعة الأولى ، 1993 .
- 114- ماريوباي، أسس علم اللغة ، ترجمة: أحمد مختار عمر، عالم الكتب ، ط3، (1987).
- 115- محمد العبد، نصوص مختارة من مقدمة ابن خلدون، مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، مصر، القاهرة، ط1، 2009.
- 116- محمود محمد عبد القادر، منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2010.
- 117- محمود فهمي حجازي ، علم اللغة العربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1976

- 118- محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ، ط9 ، 1993 .
- 119- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة، بيروت، 2005.
- 120- مركم، عبد العال سالم، القرآن وأثره في الدراسات النحوية ، القاهرة ، 1968
- 121- مصطفى إبراهيم، أول من وضع النحو، مجلة كلية الآداب ، جامعة كلية الآداب
جامعة فؤاد ، م10/ج2/1948 م.
- 122- مطر عبد العزيز، علم اللغة وفقه اللغة ، دار قطري بن الفجاءة ، (1985) ،
- 123- النويهي محمد، قضية الشعر الجديد، معهد الدراسات العربية، المطبعة العالمية،
القاهرة، 1964.
- 124- ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة للنشر،
بيروت، لبنان، ط1، 1981.
- 125- نور الدين عصام ، علم الوظائف الأصوات اللغوية ، دار الفكر اللبناني، بيروت
(1992).
- 126- ياقوت محمود سليمان ، ظاهرة الاعراب في النحو العربي و تطبيقات في القرآن
الكريم ، دار المعرفة الجامعية ، (1994) ، .
- 127- ياقوت ، محمود سليمان ، فقه اللغة وعلم اللغة ، دار المعرفة الجامعية 1991 .

الدراسات التي تطرقت إلى هذا البحث:

- رسالة لنيل شهادة الماجستير:

أحمد عزوزي ، أدب الرحالة الجزائريين في الخمسية الهجرية الثانية، رسالة نوقشت بكلية الآداب والعلوم الاجتماعية، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أبي بكر بلقايد، سنة 2008.

- رسالة لنيل شهادة الماجستير:

محصر وردة ، ابن خلدون شاعرا، رسالة نوقشت بكلية الآداب والعلوم الاجتماعية، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أبي بكر بلقايد ،2003.

- رسالة لنيل شهادة الماجستير:

نجاه غقالي، أدبية الخطاب النثري في كتابات ابن خلدون ، رسالة نوقشت بكلية الآداب والعلوم الاجتماعية، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أبي بكر بلقايد، سنة 2004.

- رسالة لنيل الدكتوراة :

المكاوي ، مليكة ، الشعر و نقده عند عبد الرحمن بن خلدون ، رسالة دكتوراة نوقشت بقسم الآداب و اللغة العربية ، جامعة محمد الخامس ، الرباط ، 1999 .

المجلات:

- ابن الشيخ ، جمال الدين ، ابن خلدون و ماهية الشعر، أعمال ندوة ابن خلدون ، عدد فبراير 1977 .

- أحمد الطويلي ، ابن خلدون في الدراسات و الأبحاث العلمية ، مجلة المدار ، نشرية عن مدينة العلوم ، تونس ، عدد خاص ، 2007 .

- البكوش، الطيب، العلاقات بين الألسن ومستوياتها في التراث، حوليات الجامعة التونسية، ع36 ، 1995 م.
- السيد ، النحو العربي بين التطوير والتهسير ، مجلة اللغة العربية ، ج70 1992، ص 251 .
- المجالي - جهاد ، ابن خلدون ناقدا ، المجلة الأردنية في اللغة العربية و آدابها ، المجلد 5 ن العدد 1 ، 2009 .
- الزهيري، صالح علي ، عبقرية عربية متميزة، مجلة الجزيرة ، عدد 210، 2007 .
- عماد المصري، مقال بعنوان : "الفكر التنموي في مقدمة ابن خلدون"، مجلة جامعة دمشق، العدد الأول، 2009.
- عمار، بسام ، ابن خلدون لغويا ، مجلة الموقف الأدبي، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب ، سوريا ، 1995 .
- عمار، بسام، ابن خلدون أدبيا و ناقدا ، مجلة التراث العربي ، اتحاد الكتاب العرب ، المجلد التاسع ، 1995 .
- عبد الله الخثران ، ظاهرة التصريف الإعرابي في العربية ، مجلة كلية اللغة العربية و العلوم الاجتماعية ، جامعة محمد بن سعود ، الرياض، العدد السادس، 1979 .
- عبد الجليل مصطفىاوي، مقال بعنوان : "مفهوم البلاغة عند ابن خلدون"، مجلة الأثر، تصدر عن كلية الآداب واللغات بجامعة قاصدي مرياح، ورقلة، الجزائر، العدد السابع، ماي 2008.
- محمد حسين أبو الفتوح، رسم المصحف العثماني، المجلة العربية ، م/7 ، الدار السعودية للكتاب ، العدد الأول والعدد الثاني ، 1989 م.

المؤتمرات و الندوات :

المؤتمر العلمي الدولي: "ابن خلدون علامة الشرق والغرب"، كلية الآداب، قسم الاجتماع، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، تشرين الأول، 2012.

الندوات:

- أعمال الندوة العالمية بمناسبة الذكرى المئوية لوفاة السادسة لوفاة ابن خلدون ، مرجعيات ابن خلدون و مصادر تفكيره، منشورات المعهد العالي للغات ،تونس،2007.
- ندوة لجنة القيم الروحية و الفكرية ، المغرب في فكر ابن خلدون ، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية ، فاس ، 2007 .

فهرس الرسالة

فهرس الرسالة:

أ.....	المقدمة.....
2	المدخل : محاولة التأصيل لحياة ابن خلدون.....
36.....	الفصل الأول: منهج ابن خلدون في عرض مسائل اللغة.....
37.....	المبحث الأول: منهج ابن خلدون في عرض مسائل اللغة.....
48.....	المبحث الثاني: المصطلح عند ابن خلدون.....
57	الفصل الثاني: مفهوم اللغة و نشأتها
58.....	المبحث الأول : مفهوم اللغة.....
63.....	المبحث الثاني: نظريات نشأة اللغة و موقف بن خلدون منها.....
68.....	المبحث الثالث : : تطور اللغة.....
70.....	المبحث الرابع : انحطاط اللغة.....
72.....	الفصل الثالث : الملكة اللسانية عند ابن خلدون.....
74.....	المبحث الأول: الملكة اللسانية عند ابن خلدون.....
82.....	المبحث الثاني : نظرية اكتساب الملكة اللسانية عند ابن خلدون.....
91.....	الفصل الرابع : نشأة علم النحو و آراء ابن خلدون في ذلك.....
92.....	المبحث الأول: بدايات نشأة علم النحو.....
93.....	المبحث الثاني: منشأ علم النحو.....
105.....	المبحث الثالث : ظاهرة الإعراب و علاقاتها بعلم النحو.....
126.....	المبحث الرابع : الحركات الإعرابية و أثرها في المعنى.....
131.....	المبحث الخامس : قرائن الكلام و سياق الحال الايجاز.....
138.....	المبحث السادس : الايجاز في اللغة العربية و رأي ابن خلدون فيه.....

المبحث السابع : مناهج دراسة النحو و أثرها في تحصيل متعلميه.....	141
الفصل الخامس: القضايا اللغوية في تنظير ابن خلدون في مقدمته.....	160
المبحث الأول : تطور علم اللغة و رأي ابن خلدون فيه.....	161
المبحث الثاني: تطور علم الأصوات و آراء ابن خلدون في ذلك.....	168
المبحث الثالث : التجانس الصوتي.....	180
المبحث الرابع : الخط والكتابة في نظر ابن خلدون.....	186
الفصل السادس : القضايا الأدبية في تنظير ابن خلدون في مقدمته.....	202
المبحث الأول: مفهوم البلاغة.....	200
المبحث الثاني: الشعر؛ حده والفرق بينه وبين النثر.....	208
المبحث الثالث : مكانة الشعر.....	215
المبحث الرابع : صناعة الشعر وشروط نظمه.....	220
المبحث الخامس : خصائص الشعر.....	232
الفصل السابع : قضايا أدبية جوهريّة في الأدب عند ابن خلدون في مقدمته.....	238
المبحث الأوّل : الطبع الصنعة.....	239
المبحث الثاني : الأسلوب.....	250
المبحث الثالث :الذوق الفني.....	257
المبحث الرابع : التناص.....	266
الفصل الثامن : القضايا الأدبية في مفهوم الخطاب الأدب عند ابن خلدون في مقدمته	
المبحث الأوّل : اللفظ والمعنى.....	272
المبحث الثاني : قضية الموشحات والأزجال.....	277
النتائج المرجوة من البحث.....	288
المصادر والمراجع.....	294
الفهرس:.....	312

النص باللغة العربية:

لقد برزت في الحقل اللساني دراسات تربط الألسنية بعلوم أخرى لتحلل الظواهر اللسانية، فظهرت اللسانيات التربوية والاجتماعية والنفسية وغيرها . كما تعددت النظريات اللسانية ذاتها، لتملأ الدراسات اللسانية ثراء ، فاخترت أن أتطلع لمناقشة فكر عالم قديم كانت له رؤى خلدها مؤلفه الزاخر، و أبحث في آرائه اللسانية التربوية، ذاك هو العلامة ابن خلدون ، من خلال مقدمته الشهيرة .

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون ، المقدمة ، اللغة ، الدراسات اللسانية ، اللسانيات التربوية .

ترجمة النص بالفرنسية:

Il est apparu dans le champ de linguistique des études qui relie linguistique avec d'autres sciences . A fin d'analyser les phénomènes linguistiques ; finira par émerger la linguistique éducative, et social aussi psychologique .Ainsi qu'il a due plusieurs théories linguistique a fin d'enrichir cette étude .J'ai choisis de regarder les vues du savant Ibn Khaldoun , et faire une recherche a travers la célèbre introduction.

Mots clés: Ibn Khaldoun , l'introduction, la langue, des études linguistiques, linguistique et éducatif.

ترجمة النص بالإنجليزية:

It has emerged in the field of linguistic studies linking linguistics and other sciences to the decomposition of linguistic phenomena , which showed the educational , social and psychological linguistics and others . As there were many theories linguistic itself , to fill the linguistic studies richer , I chose to discussing the thought of an old world was his visions immortalized author rich , that is the Ibn Khaldun ,through the famous book introduction.

Key words : Ibn Khaldun - introduction – Language - linguistic studies - Educational Linguistics .