العمران البشري والمرجعية الاجتماعية للشعر العربي عند "ابن خلدون"

"الشعر المطبوع أيقونة الماضي وتجسيد للّامكان"

د. خروبي بلقاسم
جامعة عبد الرحمان بن خلدون، تيارت (الجزائر)

الملخص :

إن من يتصفح كتاب "المقدمة" من بدايته إلى نهايته، مُمعِنا النظرَ في المنهج وطبيعة الطرح والمادة الموظَّفة لهذا الغرض، يدرِك جيدا مقدار أهمية هذا الكتاب المعرفية منهجا ومادة وهدفا، خصوصا فيما يتعلق بالإقبال الجريء على المادة التاريخية، وكيف حاول "ابن خلدون" أن يُفلسِف التاريخ الإسلامي إلى عهده، وهي محاولة فريدة حقا، لا نجد لها مثيلا في تراثنا العربي الفكري على ضخامته، وتعدد مشاربه. لقد كان "ابن خلدون" يصبو إلى رؤية شمولية لتاريخ البشرية، بصيغتيه الفردية والكلية؛ أي بوصفه تاريخا عاما شاملا.

ونزولا لهذا التوجُّه اضطر "ابن خلدون" إلى أن يغيِّر طبيعة التصور السائدة حول مفهوم التاريخ، وأن يأتي بآليات جديدة وتصور مستَحدث يتجاوز قدرَ الإمكان الأطروحات الطوباوية السابقة ويعينه على إعادة النظر في تلك النتائج الوهمية ذات البُعد الخرافي المزيَّف.

فالحِلَقُ التاريخية عند "ابن خلدون" ذاتُ إفرازات حتمية وعلائق مترابطة يُكمِّل بعضُها بعضا بشكل سَببي، وإن اختلفت عنده مظاهرُ التشكُّل والتمظهر؛ لتوحُّد الدافع المثير وتماثل الاستجابة. لذا انطلق "ابن خلدون" في نقده للمؤرخين من مبدأ الحتمية التاريخية؛ الذي يستلزم قبل كل شيء الاعتراف بالترابط السببي القائم بين ظواهر المجتمع وحوادثه. وهكذا تبدو الحضارة والثقافة وكأنها حالتان من أحوال الحياة، ولكنهما يختلفان عن "العمران الذي يَشمل كل شيء"؛ البدوَ والحضرَ معا.

لذلك غدا العمرانُ البشري ــ وفق هذه النظرة ــ وجودا نوعيا بين هذين الأخيرين، وإن كان وجودا مَشاعيا مُشتركا بينهما. وكأن "ابن خلدون" في هذا الجانب يربط وعيَ الناس بوجودهم الاجتماعي. تماما على وفق النظرة الماركسية الحديثة التي تربط درجة الوعي بالتملُّك المادي. والتي كان القصدُ منها بوجه عام تبيانَ الفرق بين المجتمع الجامد الذي اعتاد على تقديس ما جاء به الآباء، وبين المجتمع المتطور الذي يَندفع في تجديد عاداته وأفكاره اندفاعا سريعا نسبيا.

Abstract:

The reader of the book "Introduction Ibn Khaldun" from the beginning to the end, looking at the curriculum and the nature of the proposal and the material employed for this purpose, is well aware of the importance of this book knowledge of the curriculum and material and purpose, especially with regard to the bold demand for historical material, Ibn Khaldun "to philosophize Islamic history to his era, a truly unique attempt, which we find no similar in our Arab intellectual heritage of its magnitude, and its multiplicity. Ibn Khaldun aspired to a holistic view of the history of mankind, in its individual and collective form, as a comprehensive general history.

Ibn Khaldun was forced to change the nature of the prevailing perception of the concept of history and to come up with new mechanisms and an innovative vision that, as far as possible, transcends previous utopian doctrines, and prepares him to reconsider these false results with a false dimension.

The historical stages of Ibn Khaldun have inevitable secretions and interrelated correlations that complement each other causally, although the manifestations of morphology and appearance are different. Ibn Khaldun, in his critique of historians, began with the principle of historical determinism, which requires above all recognition of the causal link between the phenomena of society and its events. Thus, civilization and culture seem to be two conditions of life, but they differ from "all-inclusive"; both nomadic and urban.

Therefore, human civilization has become, according to this view, a qualitative presence between these two, although it is a common communal existence between them. As if Ibn Khaldun on this side connects people's awareness of their social existence. Completely in accordance with the modern Marxist view that links the degree of awareness of material ownership. Which was generally intended to show the difference between a rigid society accustomed to sanctifying the Fathers, and a developed society that was rushing to renew its habits and ideas relatively quickly.

إن من يتصفح كتاب "المقدمة" من بدايته إلى نهايته، مُمعِنا النظرَ في المنهج وطبيعة الطرح والمادة الموظَّفة لهذا الغرض، يدرِك جيدا مقدار أهمية هذا الكتاب المعرفية منهجا ومادة وهدفا، خصوصا فيما يتعلق بالإقبال الجريء على المادة التاريخية، وكيف حاول "ابن خلدون" أن يُفلسِف التاريخ الإسلامي إلى عهده، وهي محاولة فريدة حقا، لا نجد لها مثيلا في تراثنا العربي الفكري على ضخامته، وتعدد مشاربه.[1] إذ ولأول مرة كان "ابن خلدون" واضحا في معالجة التاريخ، لا للتاريخ نفسه بل لاستخدامه كفن[2] أو علم مساعد. فـ:<< الزمن التاريخي بالمفهوم الخلدوني ليس مجردا، وإنما منهج للمعرفة.>>[3] إنه القناة التي ينفذ منها هذا الأخير إلى المادة التي هي قيد الدراسة والتأمل؛ ذلك:<< أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية... فهو محتاجٌ إلى مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة وحُسنِ نظر وتَثبُّتٍ يُفضيان بصاحبهما إلى الحق ويُنكِّبان به عن المَزلات والمغالط.>>[4]

لقد كان "ابن خلدون" يصبو إلى رؤية شمولية لتاريخ البشرية، بصيغتيه الفردية والكلية؛ أي بوصفه تاريخا عاما شاملا.[5] ونزولا لهذا التوجُّه اضطر "ابن خلدون" إلى أن يغيِّر طبيعة التصور السائدة حول مفهوم التاريخ، وأن يأتي بآليات جديدة وتصور مستَحدث يتجاوز قدرَ الإمكان الأطروحات الطوباوية السابقة ويعينه على إعادة النظر في تلك النتائج الوهمية ذات البُعد الخرافي المزيَّف:<< لأن الأخبار إذا اعتُمد فيها على مجرد النقل... فربما لم يؤمَن فيها من العثور ومَزلَّة القدم والحيد عن جادة الصدق.>>[6] إذ:<< كثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة.>>[7]

فالحِلَقُ التاريخية عند "ابن خلدون" ذاتُ إفرازات حتمية وعلائق مترابطة يُكمِّل بعضُها بعضا بشكل سَببي، وإن اختلفت عنده مظاهرُ التشكُّل والتمظهر؛ لتوحُّد الدافع المثير وتماثل الاستجابة. لذا انطلق "ابن خلدون" في نقده للمؤرخين من مبدأ الحتمية التاريخية؛ الذي يستلزم قبل كل شيء الاعتراف بالترابط السببي القائم بين ظواهر المجتمع وحوادثه:<< هذا المبدأ الذي أغفله المؤرخون فما استطاعوا أن يفرقوا بين ما هو مُمكِنٌ مطابق لمنطق الأشياء، وبين ما هو خرافي مستحيل.>>[8] ولذلك اتسم هذا الطرح الخلدوني بالصيغة الفلسفية الواعية المُمنهَجة:<< إنه يعالج هذا الموضوع أو ذاك بصيغة قد يحق لنا أن نطلق عليها الصيغة الإبستمولوجية.>>[9] كيف لا وهو قد لاحظ عن كثب ذلك المجتمع الذي بدا لعينيه بذكاء خارق وعناية فائقة، فلم يلبث أن رأى ظواهر مُعيَّنة تعتور المجتمع بلا انقطاع. فانتهى به ذلك إلى اقتناع ثابت، حتى أن رأيه في الاجتماع البشري لم يكن مذهبا فلسفيا بل كان شيئا يشبه العقيدة الدينية، فهو لا يكاد يستعرضه أو يشير إليه إلا بإيمان.[10]

العمران والمرجعية الاجتماعية عند "ابن خلدون":

لا يختلف باحثان حول السياق التاريخي والوضع السياسي المتأزِّم الذي كُتِبت فيه المقدِّمة والأزمات النفسية والحياتية التي مرَّ بها "ابن خلدون" فكانت باعثا لظهور هذا المؤلَّف الخلدوني الفريد من نوعه. لذا فإن حياة "ابن خلدون" لا يمكن أن تُفهم على وجهها الصحيح،[11] إلا بملاحظة هذه الحقيقة الهامة. وهي أنه استطاع وبكفاءة لا نظيرَ لها أن يستخرج من تلك الحياة ذاتها ومن دراسته لتاريخ الإسلام دراسةً عميقة مستفيضة، وفلسفةً جديدة موضوعُها المجتمع وتاريخه.[12] إن محاولة "ابن خلدون" هذه فريدةٌ ولم يجاره في عمله هذا أحد. فريدةٌ بين الكتّاب والفلاسفة العرب والمسلمين الذين دأبوا على التحليل المنطقي والفقهي ولم يعيروا التحليل العلمي والاجتماعي أية أهمية.[13] وتزداد أهمية

هذا العمل حين نضع أيدينا على مضمونه الدقيق ومنهجه العلمي في التفريق بين خصائص المجتمع البدوي وصِنْوه المتحضِّر بمعيار يكاد يكون مشترَكا بينهما في الوجود ومفترَقا بينهما في الخصائص والتوصيف والتساكن ألا وهو العمران البشري، على أساس أن:<< العمران وهو التَّساكُن والتنازل في مصر أو حِلَّة[14] للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش كما سنبينه. ومن هذا العمران ما يكون بدوياً... ومنه ما يكون حضرياً... وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له.>>[15] وهكذا تبدو الحضارة والثقافة وكأنها حالتان من أحوال الحياة، ولكنهما يختلفان عن "العمران الذي يَشمل كل شيء"؛[16] البدوَ والحضرَ معا.

فالعمرانُ البشري ــ وفق هذه النظرة ــ وجودٌ نوعيٌ بين هذين الأخيرين، وإن كان وجودا مَشاعيا مُشترَكا بينهما. وكأن "ابن خلدون" في هذا الجانب يربط وعيَ الناس بوجودهم الاجتماعي.[17] تماما على وفق النظرة الماركسية الحديثة التي تربط درجة الوعي بالتملُّك المادي. والتي كان القصدُ منها بوجه عام تبيانَ الفرق بين المجتمع الجامد الذي اعتاد على تقديس ما جاء به الآباء، وبين المجتمع المتطور الذي يَندفع في تجديد عاداته وأفكاره اندفاعا سريعا نسبيا. إنه يجوز ــ ولا شك ــ القولُ إن هذه المقارنة الاجتماعية الحديثة تشبه إلى حد بعيد تلك التي أجراها "ابن خلدون" بين البدو والحضر.[18] من حيث طريقةُ العيشِ والتفكيرِ وطبيعة الارتباط بالمفاهيم الموروثة والأبعاد الماضوية سلوكا وقولا واعتقادا.

1)ــ البادية وطبيعة التوحش والخشونة:

ليس بعيدا أن تكون البداوة نظاما اجتماعيا يلائم حياةَ الصحراء وهو لا يظهر إلا فيها على الأكثر[19] لارتباط هذا الحيز من المكان بطقوس القفر والجذب والاحتياج الدائم. ولما كانت البادية كذلك، كان أمرا طبيعيا أن يَعسُر فيها التعايش والتساكن، وأن تَبرز من الإنسان نزعةٌ نحو التوحُّش والخشونة؛ تأقلما مع البيئة وتحسُّبا لأي طارئ طبيعي أو إنساني. ونظرا لذلك شاع بالاصطلاح والتعوُّد:<<... أن أهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن... يتخذون البيوت من الشعر والوبر... والحجارة غير مُنَجَّدة،[20] إنما هو قصد الاستظلال والكنِّ لا ما وراءه.>>[21] حيث راوَحوا في معاشهم بين الحِل والتِّرحال طلبا للماء والكلأ؛ إذ:<<... التقلبُ في الأرض أصلح بهم... وربما زادتهم الحامية عن التلول أيضاً فأوغلوا في القفار نفرة[22] عن الضَعَة منهم. فكانوا لذلك أشد الناس توحُّشا... وهؤلاء هم العرب... أبعدُ نجعَة[23] وأشدُّ بداوةً؛ لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط.>>[24]

وهذا الترحُّلُ الدائم بين ربوع التيه المقفِرة حال دون استقرار الرجل العربي في أرض يأنس لها أو تحت وصاية سياسية أو أمنية يحتمي بها من أسلوب الاقتتال، الذي برَّرته قوانين البيئة المُنتَمى إليها بين القوي المتمكِّن والضعيف المُهان. بل ولما كان البدو يتكاثرون تكاثرا طبيعيا كغيرهم من الناس، فلا بد لهم من وسيلة يوقفون به هذا التكاثر عند حده المناسب. وهذه الوسيلة هي الغزو[25] والقتال. وإلا انقرض النوعُ الإنساني جملةً وفسد الوجود نهائيا. وكأن الاقتتال هنا تمهيدٌ للتعايش وتلطيف للجو:<< وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن، حملتهم عليها الضرورة التي عَيَّنت لهم تلك القسمة؛ وهي لما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها[26] ورعايتها، والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها من شجره ونتاجها في رماله كما تقدم.>>[27] ولا بد لهم ــ والحالُ كذلك ــ من أن يتنازعوا حول تلك المراعي[28] ويتقاتلوا:<< لانتقالهم في الأرض، ونقلهم الحبوب من البلد البعيد.>>[29] وندرةُ الحاجة إلى هذا الحد في الصحراء، أوقعَت ــ في نظر "ابن خلدون" ــ المجتمعَ الجاهلي في الحدود القصوى من التنازع. وهذا ما جعل حياة هذا المجتمع في حروب متواصلة، تُعمِّق الانقسام وتُعزِّز البغضاء في النفوس.[30]

2)ــ البادية والنزوع الفطري إلى التوحش والصراع:

ومادامت الباديةُ بطبيعتها الصحراوية القاسية قد فرضت على ساكنيها من العرب طقوسا وحشية ونزوعا صارخا إلى الصراع والتنازع. فأمر طبيعي أن يتحول هذا الطقسُ الطارئ بالتجربة من البيئة على الإنسان الذي سكنها ــ وبالتعوّد ــ إلى خُلق مفطورٍ عليه بالجِبِلَّة؛ إلى حدّ] تصير فيه:<< حياة البادية ليست سوى حياة غزو وحرب. ومن العار كلَّ العار على البدوي أن يكسب رزقه بكد يده وعرق جبينه.>>[31] فهو صاحب سيف يغزو به ويدافع به من يغزوه. ولا مكان في البادية لمن هو جبان أو ضعيف:<< والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقاً وجبلةً، وكان عندهم ملذوذاً لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم، وعدم الانقياد للسياسة.>>[32] فهم لا يعرفون من دنياهم غير الفروسية والفخار بالغلبة والتنافس على الرئاسة. ومن هنا تنشأ محاسنهم ومساوئهم.[33] مشكِّلةً بذلك مزيجا متنوِّعا بين الأعراف الصالحة والأعراف الفاسدة، مازجين فيهما سخاءهم الروحي المتعطّش إلى الحب والكراهية، بسفههم المادي المُشبَع بالحرمان حينا وبالكفاية حينا آخر، فكانت:<<... طبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حدٌّ ينتهون إليه.>>[34]

وعلى هذا الأساس فإن البدو كثيرا ما كان يشغلهم النزاع القبلي فيما بينهم عن مهاجمة الحضارة فترة من الزمن قصيرة أو طويلة؛[35] لانعدام الاستقرار المنشود من الحضارة، إذ هو شرطها الأساس وفضاؤها الأنسب؛ لتَثبيت الممالك وتَمكين الحُكم وتشييد الحضارات؛ ذلك:<< أن الظلم مخرِّبٌ للعمران، وأن عائدة الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاض... والمراد من هذا أن حصول النقص في العمران عن الظلم و العدوان أمر واقع لا بد منه.>>[36] ولأجل ذلك وضمانا للاستخلاف الناجح من الإنسان لله على الأرض حُرِّم الظلم؛ لأنه حائل دون رسوخ الحضارة التَّمظهر الأمثل لفاعلية الإعمار المنشودة:<< هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري.>>[37] ومن المعروف أن "ابن خلدون" استنكر هذا النوع من الحروب التي كانت تتمجد بها القبائل العربية. فعاقت تقدمها التاريخي ورُقيَّها الحضاري، نتيجةَ ما أوجدته من ظروف غير ملائمة لحياة اجتماعية عادية ومستقرة، وكان ذلك بالضبط موقفَ "ابن خلدون" من كل القبائل الرحل.[38] المحترفة بالجبلَّة للصراع وحرفة الاقتتال.

البادية/ أيقونة الماضي وتجسيد للامكان:

1)ــ العربي بين فطرة البداوة وطارئ الحضارة:

وما دام شظفُ العيش وخشونة الطباع هي أولُ ما يَسبق إلى العربي الاتصافُ به، وهو جاهدٌ في تحصيل الضروري من الأشياء واقتنائها بالغزو وشَنِّ الحروب لندرتها وقلة الاستئثار بها للغير. حتى كان هذا الضربُ من الحياة ــ ونظرا لاتصافه شبه الكلي بما هو بدوي ــ متعلقا بالبداوة وطبوعها الصحراوية بشكل لزومي لا ينفصل فيها أحدهما عن الآخر، فإن هذا التوجه يفرض استنتاجا خطيرا وذا أهمية بالغة يتعلق بأولية البداوة وسبقها لكل ما هو حضاري. فالبداوةُ ــ بهذا السبق الزمني ــ أصلٌ للحضارة، وهذه الأخيرة فرعٌ عنها ونتاجٌ لها؛ إذ:<< لا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه؛ ولأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه. فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما؛لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً.>>[39] فالبداوةُ لديه أسبق من الحضارة والضروري أقدم من الحاجي والكمالي. وحياةُ البداوة خشونةٌ وترحال، وحياةُ الحضارة ترفٌ واستقرار، وبالتالي فهو يخلص إلى الاستنتاج: أنه من أجل الانتقال إلى الحضارة لا بد من المرور بالبداوة؛[40] أي أن القفزة كانت لها أرضيةٌ ومقدماتٌ سبقتها. فظهَرت بذلك:<< خشونةُ البداوة قبل رقة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها، و ينتهي بسعيه إلى مقترحه منها. ومتى حصل على الرِّياش الذي

يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قياد المدينـــة. وهكـــذا شـــأن القبائـــل المُتبدِّيـــة كلِّهم.>>[41]

وعليه، فإن الإنسان إذا كان ــ وهو في حالته الفردية المستقلة ــ ينتقل بشكل طبيعي وبالضرورة من القوة إلـــى الضعف، ومن الهمجية إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف، ومن الفضيلة إلى الرذيلة، فإن الدولة السُّلالية[42] تمــر بمراحل وأجيال متعاقبة مثل الفرد. وأن ما يسبق إلى الفرد في حالة البداوة يسبق إلى الدولة السلالية في الحالـــة نفســـها من حيث الثبات على الأصول أو الانتقال إلى الفروع الطارئة:<< وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئةٌ عن أحوال البداوة وأنها أصل لها.>>[43]

ومادمت طبوعُ البداوة هي الأصل وما خالفها من طبوع الحضر هي الفرع والاستثناء، فإنه لا يمكــن تصـــور البداوة في حياة المدن؛ ذلك أن المدن تفرض على سكانها شكلا من أشكال الحياة لا يألفه البـــدو ولا يعرفونـــه.[44] ولا علاقةَ لهم به فطرةً ومزاجا. ويشرح "ابن خلدون" شرحا اجتماعيا رائعا كيف يؤدي الاتصافُ الطارئ بالترف بأصـــحابه إلى التخلق بالأخلاق السيئة[45] اللانمطية، وكيف أن تخلُّق البدوي بها يعدُّ مـــن النشـــاز المحـــض المرفـــوض جبلـــةً وعُرفا:<< وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيِّئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها مـــن خيـــر أو شر... فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات.>>[46]

ذلك أن الناس يجدون دائما ظروفا معيَّنة لحياتهم، لا تتوقف لا على إراداتهم ولا على رغبتهم. ورغـــم إن هـــذه الظروف تجسِّد النتائج الموضوعية لنشاطات الناس أنفسهم، فإن هذه النتائج من ثمرات التطور السابق وأعمـــال أجيـــال عديدة.[47] التي غالبا ما يَصعب الخروج عنها لاستحكامها وشدة عُلوقها بالنفس نتيجةَ التعوُّد والإلف. وهذا ما حدث مع الذات العربية وهي تعايش طقوس البداوة الأولى، حيث كان:<< القفر مكان الشظف والسَّغَب[48] فصار لهم إلفاً وعادة وربيت فيه أجيالهم، حتى تمكنت خلقاً وجبلة. فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمَهم في حالهم، ولا يأنس بهم أحـــد من الأجيال.>>[49] لقد استطاع "ابن خلدون" أن يظهر ما للزمان ــ وهو صفةٌ للواقع وللإنسان بإدراكـــه وتفكيـــره ــ وكذلك المكان الذي يلتصق بالعمران التصاقا وثيقا من أثر؛[50] في ترسيخ الصور النمطية التي تأخذ شـــكل الأعـــراف حينا والعادات حينا والدين والمعتقَد حينا آخر. حتى لَيغدو هذا التعوُّد الدارج جبلَّة راسخةً، وأصلا سلوكيا يقـــاس عليـــه الطارئ الدخيل، ونمطا ثقافيا وبُعدا إيديولوجيا يصعب الخروج عنه من باب العقيـــدة الســـلوكية الراســـخة والالتـــزام المحض، بصلاح الأنماط الحياتية المتوارثة حتى في أشكالها البدائية الساذجة.

2)ــ المألوف المتعود وفطرية الماضوي:

إن التراثَ بهذا المفهومِ مدٌّ ماضَويٌ زاحِفٌ، يحمِل أخطاءَ المفاهيمِ ومفاهيمَ الأخطاءِ. وكلاهما تَلَقَّيَا القبولَ مـــن الذاتِ العربيةِ؛ لاستحكامِ التراثِ في ذاتِها وانبعاثِه فيها انبعاثا فِطريا يُقابِل مَنشـــأَ المفـــاهيمِ وبدايـــةَ الإدراكِ. فـــالقَبولُ والرَّفضُ هنا قَبولٌ ورفضٌ تراثيٌ للأشياءِ والمفاهيمِ، وما على الذاتِ إلا استيعابُ التراثِ لاســـتيعابِ مفـــاهيمِ الأشـــياءِ ومعاييرِ القَبولِ والرَّفضِ معا:<< فإن النفس إذا ألفت شيئاً صار من جِبلَّتها[51] وطبيعتها لأنهـــا كثيـــرة التلـــون.>>[52] وتصوراتُ الإنسان ــ عادةً ــ لا تخرج عن نطاق ما يألفه الإنسانُ ويعتاد عليه في بيئته المحـــدودة. والإنســـان لـــذلك يصعب عليه أن يتصور ما ليس مألوفا لديه إلا بالقياس بالمألوف.[53]

وواضحٌ جدًّا أن هذا المَيلَ المُفرَطَ الحدودِ والتَّوقَ المُلِحَّ إلى الماضي، تُمليهما ضرورةُ التَّزوُّدِ والنَّهلِ من مَعينِ التراثِ الثَّريِّ وتجاربِ الذاتِ العربيةِ السَّالفةِ؛ ذلك أن أيامَ العربِ وأخبارَها ومآثِرَها المحفوظةَ شِعرا، لم تكن إلا رَمـــزا وإيحاءً إلى ذلك السمُوِّ المَعرفي والمثاليةِ في العيشِ والبطولةِ والغلبةِ في كل شيء:<< وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم مُتشبِّهين بهم دائماً، وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم... وتأمَّل في هذا سرَّ قولهم "العامة على دين المَلِك" فإنه من بابه، إذ المَلِكُ غالبٌ لمن تحت يده، والرعية مقتدون به؛ لاعتقاد الكمال فيه اعتقادَ الأبناء بآبـــائهم والمتعلمـــين

بمعلميهم.>>[54] يبدو أن هذا هو الذي دفع "ابن خلدون" إلى الاعتقاد بأن المجتمع يسير على قوانين ثابتة. فالمجتمع يتألف من العامة، والعامة لا يقبلون أي تغيير لعاداتهم التي ورثوها عن آبائهم... فالمجتمع إذن لا يخضع للأفكار الفردية أو الأهواء الخاصة، إنما هو يجري على سنن محتومة.[55]

فالتاريخيةُ هنا معيارٌ جماعيٌ ماضَويٌّ، يُفقِد عمليةَ التلقِّي خاصيتَها الفرديةَ الآنيةَ ويُعلِّقها بلحظاتٍ زمنيةٍ مُنقرضةٍ:<< وهذه الوضعيةُ ذاتُ النَّزعةِ التاريخيةِ historieist positivist غالبا ما تَتطابَق مَنهجيا مع المعالجَةِ الآليةِ للنصوصِ الأدبيةِ، ومع نَظرٍ ضَيِّقٍ تَغلب عليه الشُّوفينيَةُ.>>[56] والتسلُّطُ القَسري للمواقفِ النقديةِ السابقةِ.:<< والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه: إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه؛ أولما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء.>>[57] ومرَدُّ ذلك يَعود إلى الانبهارِ المُفرَطِ والاحترامِ المطلقِ لكلِّ ما من شأنِه أن يكونَ قديما، أو بالأحرى يَحمِل صِفةً من صفاتِ القَدامةِ المألوفةِ. هذا التَّوقُ الرَّحبُ إلى هذا الإطارِ الزَّمنِي من الإبداعِ، صَيَّرَ حركةَ التاريخِ الماضَويةَ معيارا فنيا تُقاس به فنِّيةُ القصيدةِ وصار من خلالِ معياريتِها الزمنيةِ تُعرَف جودةُ القصيدةِ من رَداءتها، إلى درجةٍ رُبطَت فيه هذه الفنيةُ ونضجُها الجمالي بمقدارِ تَقادُمِها الزمني، وما سوى ذلك فهو محاكاةٌ وتَقليدٌ، بل وسَرقاتٌ مُمتهَنةٌ عن الأوائلِ ليس إلاّ. وكان الناقدُ ــ تحت هذا التأثيرِ الزمني ــ:<< إذا عُرِض عليه الكلامُ حائدا عن أسلوبِ العَربِ وبَلاغتِهم في نَظمِ كلامِهم، أَعرَض عنه ومَجَّه وعَلم أنه ليس من كلامِ العربِ الذين مارس كلامَهم، وربما يَعجز عن الاحتجاجِ لذلك كما تَصنع أهلُ القوانينِ النَّحويةِ والبيانيةِ، فإن ذلك استدلالٌ بما حَصل من القوانينِ المُفادَةِ بالاستقراءِ، وهذا أمرٌ وِجداني حاصلٌ بممارسةِ كلامِ العربِ حتى يَصيرَ كواحدٍ منهم.>>[58]

وهنا يُفرِّق "ابنُ خلدون" بين استجابَتين. إحداهما تقودها القراءةُ البلاغيةُ والنحويةُ، وثانيهما تقودها القراءَةُ الذَّوقِيةُ (أو الفطريةُ) للشعرِ ولكلامِ العربِ عامةً. ومرَدُّ هذا التَّقسيمِ يعود إلى طبيعةِ الاستجابةِ وماهيتِها، فهناك استجابةٌ علميةٌ قائمةٌ على التَّقعيدِ والتعليلِ، يَسلكُ فيها المتلقِّي مَنحىً تَدليليًا قائما على الأسسِ العقليةِ والنماذجِ الشعريةِ المأثورةِ، واستجابةٌ وجدانيةٌ ذوقيةٌ قائمةٌ على أساس ما تُمليه المَلَكةُ وتَنزع إليه الذاتُ بفطرتِها، بفضلِ ما حَفِظت واستَلهَمت من مَعينِ التراثِ من محفوظٍ إبداعي، فهي استجابةٌ أَشبَهُ بالمعرفةِ الحدسيةِ لمبادئ الفن؛ ذلك:<< أن عالَم "ابن خلدون" دائري، كما أن منطقه شمولي. إنه رجلُ مرحلةٍ من التاريخ العربي/ الإسلامي، ظَنَّها مرحلة نهائية، فارتدَّ إلى ماض لم يعد أحد يعيشه مجدَّدا، ولم تعد مطامح البشر تحييه؛ ماض يتجمد ويتحول إلى تاريخ طبيعي. وليس من المدهش أن يرى فيه استهلاكا لقوَّة طبيعية تولد وتنمو، ثم تنفذ وتزول.>>[59] إنها محاولةٌ خلدونية تسعى ــ وهي تَتراوح بين اليأس من الحاضر المتدنِّي والأمسِ المشرق ــ لتَستحضِر الماضي النقدي وتَبعَثُه من جديدٍ في شكلِ مُدركَاتٍ نقديةٍ تَسودها التَّكراريةُ والآليةُ الفَجَّة، كما أنها حركةٌ دائريةٌ لا يَتعدَّى مسارُها محوريةَ التراثِ والنَّماذجَ الشعريةَ ذاتَ الإبداعِ المتكرِّرِ والحضورِ المألوفِ.

3)ــ القديم وهالة المقدس:

لقد فَرض التراثُ الإبداعي استمراريةَ وجودِه ورُسوخَ نموذَجِه وبقاءَ فاعليتِه التأثيريةِ من خلالِ تمَسُّكِ الذاتِ العربيةِ بكلِّ ما هو ماضَويٌّ قديم، حتى ولو كان عَتيقا باليا يُهدِّدُه التَّلاشي والاندثارُ الإبداعي والزمني معا. وسَببُ هذا التَّقديسِ مَبعَثُه الاعتقادُ بسُموِّ ومثاليةِ القديمِ، حيث الأصلُ في كلِّ شيءٍ في الذهنيةِ والتفكيرِ واللغةِ والإبداعِ. فكان هذا الاعتقادُ حُجَّةً وأسلوبَ دفاعٍ وبَرهنَةٍ على صَفاءِ ونَقاءِ فترةِ ما قبل الإسلامِ وبَعده بقليل ــ من حيث البيانُ والفصاحةُ وقَرضُ الشعرِ ــ تَلجَأ إليها الذاتُ المبدِعةُ والناقدةُ معا لتَبريرِ مَوقفِها النَّازعِ إلى التراثِ والرَّافضِ لكلِّ جديد؛ ذلك:<< أن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقَّه من التمحيص والنظر حتى تَتبيَّن صدقَه من كذبه.

وإذا خامرها تشيعٌ لرأي أو نحلةٍ قَبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة. وكان ذلك الميلُ والتشيّعُ غطاءً علـــى عـــين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله.>>[60]

هذا التَّوقُ القهقري إلى الخلفِ والتبريرُ الزمني للاحتذاءِ، جَعل من هذه الفترةِ نموذجا فنِّيا في الأصـــالَةِ اللغويـــةِ وبَداهةِ القولِ وإحكامِ الأسلوبِ واختيارِ الموضوعِ؛ لذلك كان رفضُ كلِّ جديدٍ في الحياةِ مَبعَثُه الدِّفاعُ عـــن هـــذه القـــيمِ الموروثةِ التي كُتِبَ لها الخلودُ والبَقاءُ في خَلَدِ كلِّ شاعرٍ مَطبوعٍ، وعلى هذا الأساسِ كان الشعرُ الجاهلي:<< أَشدَّ قُدسيةً عند الناسِ من أن يَذهبَ، فبَقِيَ دالاً بنفسِه على قيمَتِه. وإذا كان الأفرادُ بدافعٍ غَريزي شَديدي الاحتفاظِ بالقيمِ في حياتهم، فكذلك الأُمَمُ شَديدةُ الاحتفاظِ بالقيمِ من تاريخِ نفسِها، وهي تَفعل ذلك بوازعٍ فطري غريزي.>>[61] يُحفِّزُها إلى اســـتلهامِ خصائصِ الموروثِ الفنِّي؛ باعتبارِه إرثا جمَاعيا يُوكَل للمبدعِ الفَردِ الحِفاظُ عليه من خلالِ تَكريسِه الفِعلي من جديـــد. إذ الشيءُ الحقيقي هو الذي لا يتغير، وأن وجود التغير فيه دليلٌ على وجود النقص في كينونته. ولهذا فإن المعرفة بمعناها الكامل لا تقوم إلا على الأشياء الثابتة التي لا تقبل التغير.[62]

إن التراثَ، وفقَ هذه النظرةِ الفِطريةِ والاشرئبابِ الذاتي إليه، يَجعل من الشعرِ القديم تُراثا إبداعيا بَدْئِيَ التكـــوينِ أَزلِيَ المَنشأِ، يَستمِد وجودَه وحقيقتَه لا من الفنِّ وحقيقتِه الوجدانيةِ وإنما من العَتاقةِ اللامتناهيةِ؛ وهي حقيقةٌ تَتأَلَّهُ عبر كلِّ نموذَجٍ شعري جديدٍ من خلالِ نموذَجٍ شعري قديم، وتَسعى إلى التَّقديسِ عبر أجيالٍ من التَّكـــوينِ والإبـــداعِ الشـــعري، ليَصيرَ القديمُ لا يَحوِي البَدءَ فقط وإنما يَحوِي البَدءَ والمُنتَهى أيضا؛ أي بدايةَ الأشياءِ والمعارفِ ومُنتَهاها. وكلُّ مرحلـــةٍ تَلِي القديمَ فَهي تأسيسٌ عليه وامتدادٌ له، بل وتَكرارٌ متجدِّدٌ له يَتولَّى في كلِّ مرحلةٍ بَعثَ القديمِ من جديدٍ.

البادية/ طبيعية الملكة وسجية الإبداع:

لقد كان مضمون المعرفة الإنسانية أيا كانت دينيةً أو فلسفية أو فنية لا يخرج عن مفهوم تفاعل الإنسان المستمِر، المُركَّب والمُعقَّد مع محيطه الطبيعي ومع محيطه الإنساني والاجتماعي. وخصوصيةُ المجتمع الجاهلي هي فيما ورثـــه عن الحضارة العربية القديمة.[63] فالشعر ــ كاللغة عندهم ــ كان سليقة لهم وطبعا ملازما وفطرة فطـــرهم الله عليهـــا، فكأنما وُلدوا عليه وهي يجري في أعراقهم، شأنه شأن سجيتهم وطبائعهم.[64] لذا كان هناك جانبٌ مهم في قول الشـــعر يَعزُّ احتواؤه في نظر "ابن خلدون" وصناعتِه. هذا الجانب هو "موهبةُ الشعر".[65] وكيفيةُ تحصيلها بدافع السجية الموحى بها من الطبع البدوي الخالص:<< وهذا هو معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع أي بالملكة الأولى التـــي أخذت عنهم ولم يأخذوها عن غيرهم... ولهذا كانت لغة قريش أفصح اللغات العربية وأصرحَها لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم.>>[66]

إن الشاعر الذي يستحق هذا الاسم ــ في نظر "ابن خلدون" ــ هو من امتلَك بالفطرة والخليقة موهبةَ الشعر. ثـــم لا بد له مع ذلك من جانب الاكتساب، بمعرفته الواسعة العميقة بثقافة عصره وسلوك بيئته. وهذا الجانب هو الذي اهـــتم به "ابن خلدون".[67] وأولاه أهميةً كبيرة على اعتبار أن الشاعر إنما هو فردٌ وليدُ بيئة معيَّنة لا يسعه الخروج عنهـــا ولا الانفلات من إملاءاتها اللغوية أو الفكرية أو الوجدانية. إلا أنه كلما كانت هذه البيئة بدويةً كان التمكُّنُ من ملكة الشـــعر أرسخَ وأمكنَ؛ لتزاوج طبع البداوة الخالص بسجية الإبداع في خلد الشاعر الجاهلي ذي النزعة البدوية. أما وقد تغيَّـــرت أوضاع الشاعر المكانية لزم عليه أن يعود أدراجه إلى ذلك المفقود المكاني وبواعثه الفطرية؛ ذلك أنه إن كانـــت أهـــمَّ سمات المدوَّنة الأم السليقةُ الإبداعية/اللغوية، فإن ما يدل على ظهور مدوّنة أخرى هو حنين النقاد إلـــى تلـــك السـليقة الإبداعية/ اللغوية. فهم يُحدِّثوننا عن "انثيال الألفاظ" و"الارتجال" و"الطبع المسترسل" و"عدم التثقيف". وهـــم مـــن جهـــة أخرى يلاحظون سمات هذا المحدث. فهو "البدعة" و"الخروج" و"الإفراط" و"الغلو". وهو أيضـــا "الصـــنعة" و"التكلـــف" و"اغتصاب الألفاظ"... إنهم يقرؤون العيوبَ بمنظار السليقة الإبداعية. فلأنها خالفت تلك السليقة عُدَّت عيوبا.[68]

1)ــ البادية/تقليد المنصرم وإحياء النموذج:

وعملا بمبدأ التلازم بين الأوضاع العمرانية المادية وبين الوعي وتجليات الفكر، فإن الوجوه التي يَتجلــى فيهـا الفكر في المجتمع البداوي تنحصر بالدوائر الضيقة التي يعيش داخلها هذا المجتمع.(69) مــن إحيــاء للنمــوذج وتقليــد للمنصرم وتقفٍ لآثار القدامى في كل ما خلَّفوه. وكلُّ هذا يندرج ضمن خارطة تقديسهم للقديم البائد عن طريق إحيــاء أشكاله الفنيةِ المنصرمة. فالقديمُ عندهم أساسُ كلِّ جَودةٍ ومِعيارُ كلِّ تَفوُّقٍ. وكلُّ اتباعٍ له هو محاولةٌ اجتهاديــةٌ لــتَقمُّصِ جودتِه ومُعانَقةِ تَفوُّقِه، غير أنها محاولةٌ يَبقى نجاحُها نِسبيًا ومَرهونا بمدى نجاح دَرجَةِ المطابَقةِ بَينَــه وبــين النَّمــوذَجِ المُتعالي دوما في الجودَةِ والمُمتَدِّ أبدا في القَدامةِ. وهو الأمرُ الذي يُحيل مِعياريةَ الجودةِ الشعريةِ مــن طابَعِهــا الفنِّــي الداخلي إلى طابَعٍ خارجي يُكرِّسه مفهومُ السَّبق التاريخي والوجودِ المتقدِّمِ للشعراءِ، أين تُحتكَر الجودةُ زَمنيًا في الماضي ويَصير الحكمُ بِها تاريخيا، تَنتقِل فيه الجودةُ من تاريخيةِ الحُكمِ وتَنتهي بمعياريةِ الزمن والمكــان؛ ذلــك:<< أن الــدور الطويل الذي قامت به البداوةُ في مجتمعنا منذ أقدم الأزمان، لا يمكن أن يختفي دون أن يَترك أثره فــي أخلاقنــا وفــي نظرتنا إلى الأمور.>>(70)

ولعل هذا الارتسام اللاشعوري والانطباع العفوي لكثير من معالم البداوة البائدة في اللاوعي الجماعي العربــي، خلَقَ ذوقا مُترسِّبا ومنوالا مُتجذِّرا، يَصعب على الشعراء تجاوزُه إبداعيا وعلى النقاد تفاديه خلال تلقــيهم لأي ظــاهرة شعرية متفرِّدةً كانت أو متَّبِعة. بل وجعل هذا النموذجُ "ابنَ خلدون" يفرض على الشعراء منحى اتباعيا يستحضرون فيه معالم القصيدة الأولى ليَتأدَّبوا على منوالها فنيا. إذ:<< قد يُسهِّل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في أقــرب مــن زمن التجربة، إذا قلَّد فيها الآباءَ والمَشْيَخَةَ(71) والأكابر، ولقِّن عنهم ووعى تعليمهم، فيستغني عن طول المُعانات فــي تَتبُّع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينها، ومن فَقَد العلم في ذلك والتقليد فيه أو أعرض عن حسن استماعه واتباعــه طال عناؤه في التأديب بذلك، فيجري في غير مألوف، ويدركها على غير نسبة، فتوجد آدابه ومعاملاته سيئة الأوضاع، بادية الخلل، ويفسد حاله في معاشه بين أبناء جنسه.>>(72) فالنموذجُ هنا يَحمل ــ في بعض يحمل من مفاهيم ــ البُعــدَ الجماعي. وكأن الجماعة في هذا المقام استئناسٌ ضِمنيٌ على مشروعية الاتباع وضرورته كحالة إبداعية؛ أسُّــها الأول في ذلك إحياءُ النموذج المُندثِر بمعالمه الفنية والمكانية المنصرمة. ومخالفتُه يعني بالضرورة مخالفةَ الجماعة؛ لهــذا:<< كان الكتاب والفضلاء من الخواص في الدولة العباسية يأخذون أنفسهم به؛ حرصا على تحصيل أساليب الشعر وفنونــه. فلم يكن انتحاله قادحا في العدالة والمروءة.>>(73) و:<< المقصودُ بذلك كلِّه أن لا يَخفى على الناظر فيه شيءٌ من كلام العرب وأساليبهم ومناحي بلاغتهم إذا تَصفَّحه.>>(74)

وإذا كانت ظاهرة الفن والأدب عموما تعكس الواقعَ بما فيه وعلى جميع وجوهه، وتعكس بالتالي الدرجة العلمية وراتب الرقَي والتقدم التي بلغها واقع المجتمع.(75) فإنها تعكس ــ عند "ابن خلدون" وفي هذا المقام الإحيائي ــ براعــةَ التمثُّلِ واستحضار النموذج في كافة أبعاده الفنية والمكانية وحتى الزمانية أحيانا، باعتبار أن البداوة لها تأشــيرٌ مباشــرٌ على المكان وتأشيرٌ آخر ولكنه ضِمنيٌ على الزمان. والمنوال تأشيرُ على ذلك جميعا بما في ذلك شكلُ ومضمون الأثــر الفني الموروث.

[1] - ينظر: د.محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار النشرة المغربية، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، الطبعة: الثالثة، 1982م. ص: 11.

[2] - ينظر: د.سعيد محمد رعد: العمران في مقدمة ابن خلدون، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة: الثالثة، 1993م. ص: 155 ــ 156.

[3] - عبد القادر عرابي: قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون، سلسلة كتب المسقبل العربي (31)، تحت عنوان: الفكر الاجتماعي الخلدوني "المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، مارس 2004م. ص: 40.

[4] - ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد: مقدمة، تحقيق: د.علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2006م. ج1|291.

[5] - ينظر: عزت السيد أحمد: فلسفة الفن والجمال عند ابن خلدون، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة: الأولى، 1993م. ص: 43. ويعزز "عزت السيد" هذا الموقف بقوله"<< واعتمد نقاء وأصالة قريحته واتقادها في الكشف عن القوانين التي يسير عليها التاريخ، جملة وتفصيلا، رافضا الاستكانة إلا إلى ما هو واقعي، معلِّلا النتائج بأسباب من طينتها.>> ينظر: المرجع نفسه. ص: 44. وينظر أيضا: حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران وشركاؤه، بيروت، لبنان، (دت). ص: 720.

[6] - ابن خلدون: مقدمة. ج1|291.

[7] - ابن خلدون: المصدر نفسه. ج1|291.

[8] - د.عبد الرزاق مسلم ماجد: دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية، وزارة الإعلام، دار الحرية للطباعة، بغداد، العراق، 1396ه ــ 1976م. ص: 58. وينظر: د.سعيد محمد رعد: العمران في مقدمة ابن خلدون، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة: الثالثة، 1993م. ص: 144 ــ 145.

[9] - عزت السيد أحمد: فلسفة الفن والجمال. ص:44.

[10] - ينظر: طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية " تحليل ونقد"، ترجمة: محمد عبد الله عنان، تصدير: د.محمد صابر عرب، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1427ه ــ 2006م. ص: 30 ــ 31. ساطع الحصري أبو خلدون: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسَّعة، باشتراك مطبعة الخانجي، القاهرة، ودار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1387ه ــ 1967م. ص: 171.

[11] - ينظر: ساطع الحصري أبو خلدون: المرجع نفسه، طبعة موسعة. ص: 64.

[12] - ينظر: طه حسين: من مقدمة كتابه "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية" تحليل ونقد. ص: 05. وينظر: د.سعيد محمد رعد: العمران في مقدمة ابن خلدون. ص: 142.

[13] - ينظر: فؤاد إسحاق الخوري: مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1992م. ص:35.

[14] - الحِلَة: بالكسر القرية، ومعناها في الأصل القوم النازلون بها، وتطلق على البيوت مجازا. ينظر: الفيومي: المصباح المنير، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2003م.

[15] - ابن خلدون: مقدمة. ج1|336.

[16] - ينظر: د.سعيد محمد رعد: العمران في مقدمة ابن خلدون. ص: 400.

[17] - ينظر: محمد عابد الجابري: نحن والتراث "قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي"، (بيروت، دار الفارابي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي)، الطبعة: الثانية، 1982م. ص: 423. ينظر: د.علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1977م. ص: 13.

[18] - ينظر: د.علي الورردي: المرجع نفسه. ص: 273 ــ 273.

[19] - ينظر: د.علي الوردي: نفسه. ص: 276.

[20] - لكلمة "تَنجيد" عِدَّة معان منها: التزيين؛ وهو المقصود هنا. ينظر: (الفيروز أبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية، 2007م).

[21] - ابن خلدون: مقدمة. ج2|469 ــ470 ــ 471.

[22] - نَفَر الوحش وغيره: من باب ضرب وقعد نفرا. والاسم: النُفَّار. (الفيومي، أحمد بن محمد بن علي: المصباح المنير في غريب شرح الكبير، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2003م). فالنَّفرة في عبارات "ابن خلدون": مصدرٌ دال على المَرَّة؛ كما يقال جَلسة وسَجدة.

[23] - "انتَجع القوم إذا ذهبوا لطلب الكلأ في موضعه. ونَجعوا نجعا ــ من باب نَفع ــ ونجوعا كذالك. والاسم النُّجعة مثل غَرفة." (المصباح). ثم أُطلِقت النجعة على كل رحلة وانتقال من بلد إلى بلد.

[24] - ابن خلدون: المصدر السابق. ج2|471.

[25] - ينظر: د.علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. ص: 274 ــ 275.

[26] - نُتِجت الناقة (بالبناء للمفعول) نَتاجا بفتح النون، والاسم بكسرها (القاموس)، "ونَتجها أهلُها نَتْجا من باب ضَرب: تَلَقَّوا الولد وأصلحوا من شأنها. والنِتاج بالكسر اسمٌ يَشمل وضع البهائم من الغنم وغيرها. (المصباح).

[27] - ابن خلدون: المصدر السابق. ج2|482.

[28] - ينظر: د.علي الوردي: المرجع السابق. ص: 274.

[29] - ابن خلدون: المصدر السابق. ج2|801. بينما يقول "ابن خلدون" في شأن علاقة عرب البادية بمَهاب الرياح وطيبها، فإنهم أيضا لا يبالون بذلك إطلاقا؛ لشدة اتصالهم بالكلأ والماء أكثر من اتصالهم بأي شيء آخر، ولطبيعة الرياح الطيبة بالأصل والمنبع في ربوع البادية. ينظر: المصدر نفسه. ج2|801 ــ 802.

[30] - ينظر: د.مصباح العاملي: ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، الطبعة: الأولى، 1397ه ــ 1988م. ص: 133 ــ 134.

[31] - د.علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. ص: 274. ينظر: الجابري: فكر ابن خلدون "العصبية والدولة. ص: 26 ــ 27 ــ 28. وينظر أيضا: د.علي الوردي: المرجع السابق. ص: 296.

[32] - ابن خلدون: مقدمة. ج2|508. ويَستشهد "ابن خلدون" لذلك بأمثلة حية، يكون ربما قد شاهدها من وحي الواقع وعيانا من الأعراب المرتحِلين. ينظر المصدر نفسه: ج2|508.

[33] - ينظر: د.علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. ص: 274.

[34] - ابن خلدون: المصدر السابق. ج2|508.

[35] - ينظر: د.علي الوردي: المرجع السابق. ص: 275 ــ 276.

[36] - ابن خلدون: المصدر السابق. ج2|699.

[37] - ابن خلدون: المصدر نفسه. ج2|699 ــ 700.

[38] - ينظر: د.سفتيلانا باتسييفا: العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة: رضوان إبراهيم، مراجعة: د.سمية محمد موسى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1986م. ص: 110. وينظر: د.علي الوردي: المرجع السابق. ص: 279.

[39] - ابن خلدون: مقدمة. ج2|472.

[40] - ينظر: إبراهيم عبد الله عيسى: المنهجية والمعاصرة لدى ابن خلدون، اتحاد الأدباء والكتاب اليمنيين، صنعاء، اليمن، الطبعة: الأولى، 2006م. ص: 28. وينظر: عزت السيد أحمد: فلسفة الفن والجمال عند ابن خلدون. ص: 65 ــ 66. وينظر: فؤاد إسحاق الخوري: مذاهب الأنثروبولوجيا. ص: 37 ــ 38.

[41] - ابن خلدون: المصدر السابق. ج2|472.

[42] - ينظر: عبد الله العروي: ابن خلدون وميكيافللي، ترجمة: د.خليل أحمد خليل، دار الساقي للطباعة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1990م. ص: 29.

[43] - ابن خلدون: مقدمة. ج2|472.

[44]- ينظر: د.محمد الفروق النَّبهان: الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1418ه ــ 1998م. ص: 132.

[45]- ينظر: د.علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. ص: 169 ــ 170.

[46]- ابن خلدون: المصدر السابق. ج2|473.

[47]- ينظر: إبراهيم عبد الله عيسى: المنهجية والمعاصرة لدى ابن خلدون. ص: 20. وينظر: عبد الله العـــروي: ابـــن خلـــدون وماكيافللي، ترجمة: د.خليل أحمد خليل. ص: 31.

[48]- سَغِب سغَبًا من باب تَعِب وسغوبا: جاع فهو ساغِب وسَغبان، والمَسغبة: المجاعة. وقيل لا يكون السَّغب إلا في الجـــوع مـــع التَّعب (المصباح). قال **عز وجل:"*أو إطعامٌ في يوم ذي مَسْغَبَة. يتيما ذا مَقربَةٍ. أو مسكينا ذا مَتربَةٍ.*"** (سورة البلـــد: آيات 14 ــ 16).

[49]- ابن خلدون: المصدر السابق. ج2|482 ــ 483.

[50]- ينظر: د.سعيد محمد رعد: العمران في مقدمة ابن خلدون. ص: 143.

[51]- الجبلة: مثلَّثة ومحرَّكة، كـــ: طِمِرَّة: وهي الخِلقة والطبيعة. والمشهور في استعمالها "جِبِلَّة".(القاموس).

[52]- ابن خلدون: مقدمة. ج1|402.

[53]- ينظر: د.علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. ص: 68.

[54]- ابن خلدون: المصدر السابق. ج2|505.

[55]- ينظر: د.علي الوردي: المرجع السابق. ص: 218. وينظر أيضا: المرجع نفسه. ص: 80.

[56]- روبرت سي هولب: نظرية التلقي، مقدمة نقدية، ترجمة: عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي بجدة، السعودية، الطبعة: الأولى، 1994م. ص: 42.

[57]- ابن خلدون: مقدمة. ج2|505.

[58]- ابن خلدون: المصدر نفسه. ج 3|1150.

[59]- عبد الله العروي: ابن خلدون وماكيافللي، ترجمة: د.خليل أحمد خليل. ص: 31 ــ 32.

[60]- ابن خلدون: مقدمة. ج1|329.

[61]- نجيب محمد البهبيتي: تاريخ الشعر العربي، حتى آخر القرن الثالث الهجري، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الرابعة، 1970م. ص: 51.

[62]- ينظر: د.علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. ص: 44. وينظر: د.محمد عيد: الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون، عالم الكتب، دار الثقافة لعربية للطباعة، القاهرة، مصر، (دت). ص: 67.

[63]- ينظر: د.مصباح العاملي: ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، الطبعة: الأولى، 1397ه ــ 1988م. ص:105. وينظر أيضا: د.عبد الرزاق مسلم ماجد: دراسة أبن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية. ص: 63.

[64]- ينظر: د.محمد عيد: المرجع السابق. ص: 100.

[65]- ينظر: د.محمد عيد: المرجع نفسه. ص: 45 ــ 46. وينظر أيضا: عزت السيد أحمد: فلسفة الفن والجمال عند ابن خلدون. ص: 83.

[66]- ابن خلدون: مقدمة. ج3|1141. وهكذا بالتدرج يكون الأفصح فالأقل فصاحة والأقل ثباتا في الإبداع الشعري والابتعاد عـــن النموذج الأول، بقدر ابتعاد كل ربَع من صحراء الحجاز أو نجد عن تخوم مكة بدرجة أولى:<< ثم من اكتَنفهم من "ثقيـــف" و"هذيل" و"خزاعة" و"بني كنانة" و"غطفان" و"بني أسد" و"بني تميم". وأما من بَعُد عنهم من "ربيعة" و"لخم" و"جذام" و"غسَّـــان" و"إياد" و"قضاعة" وعرب اليمن المجاورين لأمم الفرس والروم والحبشة، فلم تكن لغتهم تامةَ الملكة بمخالطة الأعاجم. وعلى نسبة بُعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغاتهم في الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية.>> ينظر: ابن خلدون: المصـــدر نفسه. ج3|1141.

[67]- ينظر: د.محمد عيد: الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون. ص: 48.

[68]- ينظر: توفيق الزيدي: عمود الشعر "في قراءة السنة الشعرية عند العرب"، الدار العربية للكتاب، تونس، 1993م. ص: 32 ــ 33.

[69]- ينظر: د.مصباح العاملي: ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة. ص: 111 ــ 112.

[70]- د.علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. ص: 279. وينظر: د.مصباح العاملي: المرجع السابق. ص: 113.

[71]- يُجمَع الشَّيخ على شيوخ وأشياخ وشيخان ومشايخ ومشيخة. (القاموس).

[72]- ابن خلدون: مقدمة. ج3|920.

[73]- ابن خلدون: المصدر السابق. ج3|1139. ونظرا للاتصال الوثيق بين شعر العرب وغنائها، أوصى "ابن خلدون" على ضرورة حفظ الأشعار عن طريق التغنِّي بها للتماثل الواقع بين البِنيَتين، اقتداءً بالأدباء الأوائل. ينظر: المصدر نفسه. ج3|1139 ــ 1140.

[74]- ابن خلدون: المصدر نفسه. ج3|1139. وقد أدرج "ابن خلدون" هذا الحديث ضمن فصل "علم الأدب"، محاوِلا من خلاله تقريبَ كلٍّ من مفهوم وماهية وطبيعة تشكُّل النص الأدبي عموما، نثرا كان أو شعرا. ينظر: المصدر نفسه. ج3|1138 ــ 1139.

[75]- ينظر: د.مصباح العاملي: ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشاف حقائق الفلسفة. ص: 113. وينظر: غسان إسماعيل عبد الخالق: مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني، "دراسة"، منشورات رابطة الكتّاب الأردنيين، بدعم من مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان، الأردن، الطبعة: الأولى، 1994م. ص: 179 ــ 180.