مجلة الباحث – المدرسة العليا للأساتذة الشيخ العلامة مبارك بن محمد إبراهيمي الميلي الجزائري – بوزريعة – الجزائر

المجلد: (17)	العدد:(02)	السنة: 2025	صفحات المقال: 817 - 829	ISSN :9577 - 1112	EISSN : 2602 -5388

قراءة معرفية في التطورية المادية عند ابن خلدون

An Epistemological Reading of Material Evolutionism in Ibn Khaldun

د. زبير بن سخري

المركز الجامعي عبد الحفيظ بو الصوف، ميلة، الجزائر

zoubeyr.bensakhri@centre-univ-mila.dz

تاريخ الإرسال: 2025/04/22 تاريخ القبول: 2025/08/28 تاريخ النشر: 2025/09/30

المؤلف المراسل: زبير بن سخري، zoubeyr.bensakhri@centre-univ-mila.dz

الملخص:

تمثل "المقدمة" لابن خلدون مفتاحا نظريا أو ابستيمي العصر المعرفي الذي كان يؤطر تفكير الحضارة العربية الإسلامية في مختلف المجالات المعرفية، وامتد أثر "المقدمة" إلى عصرنا الحالي باعتبارها ممثلا ناضجا ومتكاملا عن التفكير العقلي المنهجي في بعض الحقول المعرفية آنذاك، ومن بين طروحات "المقدمة" الدفاع عن النزعة العقلية المتجلية في التطورية المادية والسببية في الكثير من الظواهر الطبيعية؛ منها نظرية الخلق وتداخل العوالم. وقد وفق ابن خلدون إلى حد كبير في رسم معالم هذه النظرية وفق النماذج المقترحة، ودحض بعض الأفكار التي تتداخل والنظرية.

الكلمات المفتاحية:

ابن خلدون؛ الاستحالة؛ الانقراض؛ النفس؛ السببية.

Abstract:

" Mukadimah" Ibn Khaldun represents a theoretical or epistemic key to the cognitive era that framed the thinking of Arab-Islamic civilization in various cognitive fields. The impact of the " Mukadimah " extended to our current era as it is a mature and integrated representative of systematic rational thinking in some cognitive fields. Among the proposals of the "Mukadimah" is the defense of the rational tendency manifested in materialistic evolution and mental causality in many natural phenomena, including the theory of creation and evolution. Ibn Khaldun succeeded a lot in drawing the features of this theory according to the models presented and refuting some of the ideas that overlap with the theory.

Keywords:

Ibn khaldun; Istihala; Extinction; El nafs; Causality .

المجلد: (17)	العدد:(02)	السنة: 2025	صفحات المقال: 817 - 829	ISSN :9577 - 1112	EISSN : 2602 -5388

1.مقدمة:

كتب الكثير حول شخصية ابن خلدون وفكره لحداثة طروحاته ولتأخرها عن أوج الازدهار العربي الفلسفي، وكثيرا ما كان علم التاريخ وعلم الاجتماع وما يتعالق معهما تيمة للبحث، فتركزت حول العمران، والعصبية، وشروط الحضارة...، زاهدين عن الكثير من التصورات والطروحات التي كان سباقا في طرحها أو مناقشتها كتتمة لجهود الفلاسفة المسلمين، مثال ذلك: عالم النفس، الطبيعة الإنسانية، الإناسة والثقافة، التطورية المادية، وهذا لا يعني تأولا ومقارنة بالحقول المعرفية الحديثة، بل إظهارا وكشفا لبعض الأفكار والطروحات السابقة لأوانها في عبارات وتصورات لا تحتاجان جهدا لاستنطاق القصد منها، ولكنها كانت كحقول بحثية لم يكن الحظ للحضارة العربية الإسلامية في استكمالها كنظرية معرفية تناسب عصرها وتمهد لغيرها.

طرح ابن خلدون في مقدمته علاقة العوالم المادية ببعضها البعض، كعلاقة عالم النبات بعالم الحيوان وعالم الحيوان بعالم الإنسان وفق تصور مادي تطوري، فما هي حدود هذه العلاقة بين العوالم وماهي أسبابها في نظر ابن خلدون؟ ناهيك عن أثر المناخ في حياة الإنسان وكيف جعل ثقافته تختلف من بيئة إلى أخرى وفق أسبابها المادية ليستجيب هو بسلوك تطوري من المتوحش إلى الإنساني.

2.السببية مفهومها وحدودها:

يثير مبدأ السببية في الثقافة العربية الإسلامية–قديما وحديثا– إشكالا كبيرا من حيث القبول والتداول بين الأكاديميين وغير الأكاديميين وحتى داخل حقول علمية محددة ومضبوطة، والإشكال لا يكمن في رفض السببية كمبدإ واقعي منطقي بل في الوقوف على الظواهر كبنية مغلقة في ظل مرجعية معرفية دينية؛ تتغيا التواصل مباشرة مع المطلق كنوع من الحضور أو إثبات القوة والوجود بطريقة يصعب فهمها ولا تناسب التدرج في السببية التي يقتضيها العقل الإنساني والبحث العلمي. وقد شخص إخوان الصفا هذا الإشكال تشخيصا دقيقا "لما لم يعرفوا ما الطبيعة، نسبوا أفعالها كلها إلى الباري...ووقعوا في شبهة عظيمة، وحيرة، وشكوك. وذلك لما تبين لهم بأن الفعل لا يكون إلا من فاعل، وشاهدوا أفعالا لم يروا فاعليها، نسبوها إلى الباري...ونظروا فيها، وبحثوا عنها، فوجدوا بعضها شرورا وفسادا، مثل موت الأطفال، ومصائب الأخيار، وتسليط الأشرار، وتلف الحيوانات وما يلحقها من الأضرار والأوجاع والجهل والبلوى...ونحن قد بينا أن هذه كلها أفعال الأنفس الجزئية، التي هي كلها قوى النفس الكلية الفلكية كما أنشأها باريها"[1]، فإخوان الصفا مهدوا لنضج التصور عند ابن خلدون وغيره من فلاسفة المسلمين، واصطلحوا على مصطلح " الطبيعة" كنظام مادي يحتكم إلى قانون السببية ويبرر الكثير من التناقض الحاصل في العقول الثيولوجية/الدينية. أما ابن خلدون فاعتمده جاهزا تاما؛ لأن المصطلح تخمر بعد إخوان الصفاء مدة قرنين في مناقشات ومتون الفلسفة الإسلامية.

المجلد: (17)	العدد:(02)	السنة: 2025	صفحات المقال: 817 - 829	ISSN :9577 - 1112	EISSN : 2602 -5388

ومن ثم نحن أمام نوعين من السببية؛ سببية يدركها العقل ويشتغل عليها تجريبا وتنظيرا وتخص الخطاب العلمي المعرفي، وأخرى إيمانية توافقا وتسليما تخص الخطاب اليومي. أما الأولى فاشتغلت عليها نظرية المعرفة الغربية كثيرا وهي في اتساع كتجربة إنسانية كونية موحدة المعايير، ويمكن اعتبار لحظتها الأولى مع فلسفة إخوان الصفا التي تقر بأن الإنسان إحدى عناصر الطبيعة[2]، والثانية مغيبة ومرفوضة في نظرية المعرفة واعتبارها خطابا إيمانيا فرديا؛ لا يمكن أن يحدث حوله توافق في الضبط والمعيار.

يورد جورج صليبا تعريفا للسببية ومن خلاله نقيم مفهوم ابن خلدون للسببية وحدوده التي انطلق منها في رسم ملامح نظرية تكوين الإنسان المادية وظواهرها في البيئة التي يعيش فيها، "والسببية (Causalité) هي العلاقة بين السبب والمسبب، ومبدأ السببية (Principe de causalité) أحد مبادئ العقل، ويعبرون عنه بقولهم: لكل ظاهرة سبب أو علة. فما من شيء إلا كان لوجوده سبب، أي مبدأ، يفسر وجوده. حتى لقد زعم **(كانت)** أن السببية إحدى المماثلات الضرورية لتفسير التجربة، ولها عنده وجهان: أحدهما مبدأ الأحداث أو الإنتاج (Principe de la production)، والآخر مبدأ التتابع الزماني وفقا لقانون السببية (Principe de la succession dans le temps suivant la loi de causalité).

أما المبدأ الأول فيوجب أن يكون لكل حادث سبب يتوقف وجوده عليه قبل حدوثه، وأما المبدأ الثاني فيوجب أن تحدث جميع التغيرات وفقا لقانون الارتباط بين السبب والنتيجة (أي بين العلة والمعلول) "[3]. فنجد ما يقابله ويتطابق معه في المفهوم مع اختلاف العبارة عند ابن خلدون من القرن الرابع عشر ميلادي في كتابه "المقدمة"، " اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بما تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونه. وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضا، فلا بد له من أسباب أخرى."[4]؛ مختصرا المفهوم في موضوعه المدروس، وإن كان المفهوم في الفلسفة الغربية أصوله مادية قبل انتقاله إلى الانسانيات؛ لأن أصل التنظير انطلق من رفض الإنسانيات المسيحية واعتماد الطبيعة المادية والمنهج التجريبي كحقول وآليات مضبوطة ومنطقية لصياغة نظرية المعرفة التي امتدت لقرون.

يمضي ابن خلدون وراء المفهوم العقلي إلى ما يتوافق والمرجعية العربية الإسلامية التي انطلقت من لحظة إيمانية تسليمية وليست توفيقة "ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها لا إله إلا هو سبحانه. وتلك الأسباب في ارتقائها فتنفسح وتتضاعف طولا وعرضا، ويحار العقل في إدراكها وتعديدها. فإذا لا يحصرها إلا العلم المحيط، سيما الأفعال البشرية والحيوانية، فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصود والإرادات..."[5]، فابن خلدون مضى في تتبع السببية متدرجا فيها ومباعدا بين الأصل فيها والأثر؛ ففيها ما يدركه الإنسان أي يقيده العقل نظريا وفيها ما يعجز عنه لاتساعه وانتشاره–وفق المفهوم الدريدي–الذي عُبر عنه في أزمة نظرية المعرفة بين البنيوية المغلقة والبنية المفتوحة وتعدد الأنظمة، فهو لا يعتبر العالم الطبيعي آلية مغلقة[6].

المجلد: (17)	العدد:(02)	السنة: 2025	صفحات المقال: 817 - 829	ISSN :9577 - 1112	EISSN : 2602 -5388

ناهيك عن السياق التاريخي الذي ساق فيه ابن خلدون نظريته المعرفية حيث كان العقل والحواس الأداتين الوحيدتين في استخلاص الأسباب والأحداث، دون أي وسائل أو أجهزة للقياس أو المحاكاة، ناهيك عن المرجعية الأرسطية[7] التي ظلت مؤثرة حتى القرن السابع عشر في تأطير المعارف الفلسفية.

إن الموقف المعرفي الأكثر جرأة عند ابن خلدون وعلماء المسلمين هو المزاوجة والمساواة بين الحقلين المادي والإنساني دون ارتياب أو استثناءات،" اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بما تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونه. وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضا، فلا بد له من أسباب أخرى."[8] تأخر ظهور السببية كثيرا في الحقول المعرفية الإنسانية في العالم الغربي كعلم النفس وعلم السلوك وعلم الإناسة، فيما كانت –عند ابن خلدون وغيره– بداياتها موضوعا للنقاش العقلي في حدود ابستيمي القرون الوسطى في العالم الإسلامي.

يمضي ابن خلدون أبعد من هذا في رفض بعض المرويات الدينية التي تكثر في كتب التفسير وتنتشر كثيرا بين المسلمين على أن السواد مثلا لعنة إلهية؛ مغيبين أسباب البيئة والمناخ في التكوين الإنساني، كنوع من الجدل والرد على خصوم العقل والسببية المادية، "وقد توهم بعض النسابين ممن لا علم لديه بطبائع الكائنات أن السودان هم ولد حام بن نوح اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه وفيما جعل الله من الرق في عقبه، وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القصاص. ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة وليس فيه ذكر السواد وإنما دعا عليه بأن يكون ولده عبيدا لولد إخوته لا غير"[9] ، حتى أنه رجع لمصدر الخبر وهو التوراة أو سأل اليهود عن الأمر وتحرى قصة هذه الدعوة. فالنساب لا علم له بالسببية التي تحكم الإنسان في بيئته حسب ابن خلدون، فهم يكررون خرافات تستهوي السامع أكثر من العاقل والناظر،" وفي القول بنسبة السواد إلى حام غفلة من طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات...ويشتد البرد عامة الفصول، فتبيض ألوان أهلها وتنتهي إلى الزعورة، ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور..."[10]، ويتوسع في نقد الخرافات بالاستدلال على السببية في بيئة مناقضة تماما لبيئة الأحباش وهي المناطق الباردة فيثبت نظريته المادية المبررة لأثر المناخ في تكوين الجسد الإنساني.

فتأكيده على أثر البيئة في سلوك الإنسان وتكوينه كان يستجيب لمعايير بناء النظرية المعرفية وهي صفة التنبؤ والتقدير" وقد نجد من السودان من أهل الجنوب من يسكن الرابع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البياض، فتبيض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام. وبالعكس فيمن يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب، تسود ألوان أعقابهم. وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء"[11].

اعتمدت هذه الأخبار والأساطير الواهية التي يتناقلها النساب بينهم كقوالب جاهزة وحقائق لتنميط الأمم في لعنات تتجاوز الأجيال، أما ابن خلدون فيجعلها تستجيب لحدود نظريته ولسنة الله الكونية في تغير

المجلد: (17)	العدد:(02)	السنة: 2025	صفحات المقال: 817 - 829	ISSN :9577 - 1112	EISSN : 2602 -5388

الأشياء؛ وأن هذه الصفات الإنسية ستتغير في الأجيال التالية إذا ما تغيرت الظروف المناخية المحيطة بهم، "فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف لما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب، إنما هو من الأغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات، وإن هذه كلها تتبدل في الأعقاب ولا يجب استمرارها: سنة الله في عباده ﴿ ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾؛ والله ورسوله أعلم بغيبه وأحكم، وهو المولى المنعم الرؤوف الرحيم"[12]، ويبين للنساب أغلاطهم وخلطهم بين الجنس والأمة ومختلف المعايير التي يمكن أن توصف من خلالها، وقد تعرض بالنقد للكثير من المؤرخين الذين لم يستوعبوا السببية في إطارها الطبيعي/البيئي رافضا تحليلاتهم معتبرا إياها مجرد كلام، "وقد تعرض المسعودي للبحث عن السبب في خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم، وحاول تعليله فلم يأت بشيء أكثر من أنه نقل عن جالينوس ويعقوب بن إسحاق الكندي أن ذلك لضعف أدمغتهم، وما نشأ عنه من ضعف عقولهم. وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه"[13] .

3.الأنسنة لحظة تاريخية:

كثيرا ما يفرق ابن خلدون بين الحيوان والإنسان بلحظة تاريخية حادثة لظروف بيئية محضة يسميها "الأنسنة" يستدل على ذلك بعقل مقارن بين مختلف المنظومات الثقافية والاجتماعية والعمرانية للإنسان المتوحش عن آداء وسلوك الإنساني الطبيعي؛ فمن بين العوامل العامة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية، التي تؤثر على طبيعة الثقافة/الإنسان، أولا وقبل كل شيء، الظروف الطبيعية – بالمعنى الدقيق الظروف المادية والجغرافية وما إلى ذلك– كلما كان المناخ أكثر اعتدالا، كان الرجل أكثر كمالا. وهذا ينطبق على جسم الإنسان وكذلك على الأخلاق البشرية والعقل والثقافة[14]، ويمضي في تعداد الشواهد العيانية التي سمع عنها أو استقاها من بعض المرجعيات الموثوقة كنوع من الاستقصاء " وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال، مثل الأول والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم. فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف. ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات. وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم. حتى لينقل عن الكثير من السودان أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض، ويأكلون العشب، وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضا، وكذا الصقالبة"[15]، مبينا ما اعتمده من تمظهرات حضارية كمعيار للتفريق بين المتوحش والإنسان؛ المسكن، الأكل، اللباس، النظام الاجتماعي والاقتصادي، والقيمة الإنسانية، ويعدد أسباب التوحش ويعود بها إلى أثر البيئة والمناخ في السلوك الإنساني حتى أنه ليعبر عن فواكه بلادهم وأدمها بغريبة التكوين ومنها غرابة الأثر والسلوك.

وأما الأنسنة فلحظة تاريخية مشروطة بظروف بيئية مناخية محددة في آقاليم محددة، فتساعد على نضج قوى الإدراك والحواس، ويبرر حتى بعض الاستثناءات كنوع من صحة التصور النظري، "والسبب في ذلك: إنهم

المجلد: (17)	العدد:(02)	السنة: 2025	صفحات المقال: 817 - 829	ISSN :9577 - 1112	EISSN : 2602 -5388

لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك. وكذلك أحوالهم في الديانة أيضا، فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة...ومن سوى هؤولاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوبا وشمالا، فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوالي الأناسي قريبة من أحوال البهائم: ﴿ويَخْلُقُ ما لا تَعْلَمونَ﴾ "[16]، بل يشترط العقل كظاهرة جمعية إناسية لخوض تجارب دينية، فهو يجزم قطعا أن بعض الأقاليم التي يكون فيها سلوك الإنسان بهيمي مستوحش يغيب عنها الدين والنبي. وهنا نكون أمام المسكوت عنه الذي رفض ابن خلدون التصريح به ولكنه أشار إليه تلميحا؛ فالآية القرآنية التي تشير لآدم وزوجه وخصف ورق الشجر كدلالة على بدائيتهما يقابلها تجربة دينية بسيطة لا تقارن بالديانات السماوية الأخرى التي ظهرت في بيئات جد معتدلة،ولا يقف على حدود نظريته البشرية المادية المحضة– بل يقارنها في إطار نص ديني متعال كخلاصة تؤكد ما يقول ﴿ويَخْلُقُ ما لا تَعْلَمونَ﴾ حتى لا يتعارض مع مرجعية الوحي.

يمضي ابن خلدون في تبرير بعض الاستثناءات الحضارية التي قد تعتبر نقدا في نظر البعض لنظريته لتناقضها مع منطلقاته الجغرافية/البيئية "ولا يعترض على هذا القول بوجود اليمن وحضرموت والأحقاف وبلاد الحجاز واليمامة وما يليها من جزيرة العرب في الإقليم الأول والثاني؛ فإن جزيرة العرب كلها أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث كما ذكرنا، فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها، فنقص ذلك من اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحر، وصار فيها بعض الاعتدال بسبب رطوبة البحر"[17]، كذلك يدافع عن بعض المناطق الحضارية في إطار نظريته المادية، مؤكدا على تقصي كل الأسباب المادية في تفسير أي رأي أو استثناء، لا مجرد التوهم أو الدفاع عن جهة دون أخرى حتى يسلم البناء النظري العقلي.

إن ما توفر لابن خلدون في محيطه وما توافر له من معلومات ثابتة طرح فيه نظرية نشوء الإناسة كظاهرة ثقافية داخل البيئة المناخية/الطبيعة؛ مستدلا على ذلك بالتجارب الحضارية القديمة التي توافرت له شواهد عقلية عنها، فقد خرج تفسيره من عجائبية الرحلات والأخبار إلى التفسير النظري على مستوى البيئة/الإقليم، حيث تنشأ الظاهرة وتتشابه في العالم القديم ويمكن التنبؤ بها، ولم يركز كثيرا على العوالم غير الإنسانية كالحيوان والنبات؛ باعتباره مؤرخا للفكر من جهة، وباعتبار هذه العوالم حقول معرفية أكثر اتساعا واختصاصا، لها علماؤها. وقد وافق دارون في نظريته على أثر البيئة مقابل قانون الانتخاب الطبيعي معللا ذلك بنقص الشواهد، ولكنه اعتبر تجاهل البيئة خطأ فادحا، " في سنة 1872م كتب إلى مورتز فجنر يقول: أرى أن أكبر خطأ وقعت فيه أني لم أجعل لتأثير البيئة أثرا أكبر مما قدرت، وأقصد بذلك أثر الغذاء والإقليم وغير ذلك، مستقلا عن فعل الانتخاب عندما كتبت "أصل الأنواع" وبعد أن فرغت منه ببضع سنوات، لم أستطع أن أعثر على أدلة تؤيد عندي أثر البيئة في الأحياء. أما الآن فلدينا كثير من الأدلة المؤيدة، والحالة التي ذكرتها في كتابك عن "السطرنة" (من البعوض) هي إحدى الحالات العجيبة التي سمعت بها"[18].

المجلد: (17)	العدد:(02)	السنة: 2025	صفحات المقال: 817 - 829	ISSN :9577 - 1112	EISSN : 2602 -5388

لم يكتف ابن خلدون بالأنسنة كلحظة في اتصال العوالم بل من مقتضياتها انفتاحها على ما هو أسمى منها كنوع من الكمال؛ لأن غاية الإنسان المعرفة وليس التمركز في الكون أو الوقوف على نهاية السلسلة كغاية مادية محضة وهو تصور مناسب للقرون الوسطى آنذاك؛ "هناك عالمان، عالم مادي محسوس وعالم روحاني لا تدركه الحواس. وهذا الكون بعالميه عبارة عن حلقات متصلة بعضها ببعض من الجماد إلى النبات إلى الحيوان فالإنسان فعالم الملائكة والملإ الأعلى. الإنسان إذن في مركز الكون، وهو متصل بالعالم المادي بجسمه وحواسه، وبالعالم الروحاني بروحه ونفسه"[19]، فالتجربة الإنسانية منفتحة على العالمين ولا يتمايز انتماؤها لأي العالمين مطلقا بل هو محصلة لهما معا كسيد التجربتين؛ أو البرزخ بين العالمين، رغم ما يسم هذه النظرة من مسحة صوفية مشرقية إلا أنها متوافقة مع المرجعية الخلدونية التي لا يمكن تجاوزها في البناء النظري السليم والصحيح،"...وأما شأن الإلهام فلا ينكر. وإذا كانت الحيوانات العجم تختص بغرائب من الإلهامات كالنحل وغيرها، فما ظنك بالإنسان المفضل عليها؟ وخصوصا من اختص بكرامة الله. ثم الإلهام العام للمولودين في الإقبال على الثدي أوضح شاهد على وجود الإلهام العام لهم. فشأن العناية الإلهية أعظم من أن يحاط به"[20]، فالإلهام والوحي والكرامة الإلهية كلها من تجارب الإنسان في العوالم العليا.

4.اتصال العوالم وتطورها:

تمتد آراء ابن خلدون وغيره من الفلاسفة المسلمين في نظرية الخلق وتطوره إلى الفلسفة الإغريقية، حيث يشار إلى التأثير الأرسطي في نظرية ابن خلدون في استخدامه لبعض المصطلحات المستعارة من الفكر السببي الأرسطي كـــ "الشكل" و "المادة" [21] ، ناهيك عن التراث الإسلامي الذي تشكل وأصبح رصيدا حضاريا في كل المجالات، ابتداء من القرن الرابع الهجري يمكن لابن خلدون وغيره أن ينطلق منه في نظرته المادية التطورية لتفسير ظاهرتي الحياة والحضارة؛ كنوع من الشكلانية المادية المتعالية على أساطير الخلق القديمة الشائعة عند الشعوب الشرقية، و لم يتوقف دور المسلمين على ترجمتها ونقلها بل مناقشتها وتطويعها وفق مقتضيات المرجع الديني الذي يناغم بين المادي الجاف المعلوم والروحي المتعالي " اعلم- أرشدنا الله وإياك- أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته."[22] فالكثير من الألفاظ التي تستخدم كمصطلحات لدقة معانيها وماديتها في وصف بعض الظواهر الحية، فأول ما نقف عليه هو عبارة "واستحالة بعض الموجودات إلى بعض" ومقارنتها بآراء المادية التطورية عند دارون وغيره؛ ثم يمضي في تفسير الظاهرة باعتبار التدرج والاستحالة قانونين طبيعيين يحكمان العوالم المحسوسة في ذاك الوقت ولازالت دون توقف عند تمظهر مادي ما كحد، فالتدرج يوافق مفهوم التكيف البيئيAdaptation، والاستحالة هي انسلاخ كائن من طبيعته إلى طبيعة مغايرة وهو مرادف للتطور أو الارتقاء Evolutionفي مفهومه الحديث، وإن كان الارتقاء أقرب

المجلد: (17)	العدد:(02)	السنة: 2025	صفحات المقال: 817 - 829	ISSN :9577 - 1112	EISSN : 2602 -5388

لوصف التجربة الإنسانية من التجربة الحيوانية كونها مشروطة بالمعرفة ونضج الإدراك، وتفسر التحولين واتصال العالمين.

يقسم ابن خلدون مفهوم "الاستحالة" إلى قسمين؛ الأول في العالم المادي المحسوس الذي يسميه الجثماني والذي يعبر عنه في الفلسفة الحديثة بـــ"التمظهر المادي" كونه الأوضح في التتبع والمشاهدة/الملاحظة "وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني. وأولا: عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعدا من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلا بعضها ببعض. وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعدا وهابطا، ويستحيل بعض الأوقات."[23] ،فالعلاقة بين العناصر الأربعة المشاهدة–مع الإقرار بوجود عناصر غير مشاهدة يصعب التعميم النظري ليشملها– التي قام عليها تفسير العالم القديم تحكمها علاقة حركة في الاتجاهين صعودا ونزولا، "والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط؛ وبها يهتدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها، وما بعد ذلك من وجود الذوات التي لها هذه الآثار فيها"[24] ، ولا يكتفي بهذا بل أن الموجودات تأخذ صفات العناصر الأربعة وتأخذ حركتها صعودا ونزولا، ولكن لم يبين الأصل من الفرع والأسبق من الأحدث، وهذا التركيز على عناصر التكوين سيكون مبدأ تقابليا لعالم الموجودات وطبيعتها وحركتها فيما بينها صعودا ونزولا.

ينتقل ابن خلدون في تناظر عجيب من عناصر المادة الأربعة إلى عالم يسميه "عالم التكوين"–أشكال المادة الحية– كنوع من التشكل المستمر والمعقد المحكوم بفعل الزمن والاستعداد الغريب الذي يخفي الغاية التي يعجز العقل عن إدراكها، ويدرك أسباب تكوينه، " ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج. آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش، وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط"[25]، فابن خلدون يتحدث عن عوالم ثلاث تكونت انطلاقا من المعادن كبداية ثم النبات ثم الحيوان، مستدلا في ذلك على بعض الصفات في نهاية كل عالم مقارنة بداية العالم الذي يليه، فالمعادن قريبة من بعض الطحالب في الظهور، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم يتشارك مع الحلزون والصدف في حاسة اللمس. ويمكن لنا أن نفهم كل هذه العموميات المادية التطورية التي وظفها في ظل التصور الجغرافي عن العالم القديم وتجاربه، على عكس التصور الحديث الذي وفر للعالم **تشارلز دارون** في رحلاته البحرية مشاهدات عيانية أوسع من مدونات العالم القديم، تشمل النبات والحيوان، ناهيك عن وسائل الأرشفة والتصوير التي مكنت من تراكم آثار مادية لبناء النظرية في شكلها الحديث.

المجلد: (17)	العدد:(02)	السنة: 2025	صفحات المقال: 817 - 829	ISSN :9577 - 1112	EISSN : 2602 -5388

فالاستحالة من عالم إلى عالم هو "استعداد غريب[1]" يبرر عدم تواجد الأكوان مع بعضها بل تُدرِّج في خلقها، وكل عالم يتسع حتى لتختفي ملامح سابقه فيه، مع شاهد وشبه يدل على الاستحالة، فقبل الإنسان يمثل ابن خلدون بحيوان أثار جدلا واسعا في نظرية دارون والحلقة المفقودة؛ إنه القرد[26]؛ الجد الافتراضي أو الأقرب لتفسير الحلقة المفقودة عن كائن بينهما " وكما في القردة التي استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية. وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها"[27] إلى أن ظهر الإنسان كغاية شهودية قائمة عليها نظرية اتصال العوالم، ووقف عليها الفكر والمعاينة حتى العصور الوسطى على الأقل افتراضا وإيمانا حتى يدشن علماء التاريخ والإنسان عصر المستحثات وبقايا الكائنات القديمة والإنسان.

عبر ابن خلدون وغيره عن الحياة في الكائنات الحية بمصطلح "الذات" أو "النفس" كنوع من الشكلنة الطبيعية التي تعزل الكائنات الحية عن فكرة "الروح" كقوة للحياة والتي تحاط بعالم من الأسرار والغيبية، فيما أن النفس والذات هي المرادف العملي للحياة البيلوجية دون علاقات غيبية إلا في نهاياتها أو حدودها لمن تغياها، "وبينا هنالك أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على تركيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالا لا ينخرم. وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاوزها من الأسفل والأعلى، استعدادا طبيعيا، كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان وكما في القردة التي استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية. وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها"[28]، كان السعي من ابن خلدون وممن سبقه إلى التفريق بين الشكل/التمظهر والحياة البيولوجية/ النفس كنوع من التقابل بين العالم المادي والعالم المتعالي كقانون يحكم كل الأشياء، ولم يستطيعوا الجزم والفصل أن النفس جزء محض من عالم المادة، فكل متجاوز لعالم المشاهدة ملحق بالعالم المتعالي وأظنه من دواعي نظرية المعرفة في ذاك الوقت، "واعلم يا أخي، أن نفسك هي إحدى النفوس الجزئية، وهي قوة من قوى النفس الكلية، لا هي بعينها ولا منفصلة منها، كما أن جسدك جزء من أجزاء جسم العالم، لا هو كله، ولا هو منفصل منه "[29]، على رأي إخوان الصفا الذين سبقوا ابن خلدون تأسيسا ونقلا.

ولا يتوقف التدرج والتطور المادي عند ابن خلدون عند الإنسان بل يتجاوزه إلى ما هو أعلى منه وفق مرجعيته الدينية وفي إطار النظرية المعرفية السائدة آنذاك، وغاية هذا التدرج حسب ابن خلدون هو السمو؛ كمقابل لظهور الإنسان العاقل في التطورية المادية التي تؤيد الاتجاه الواحد في التطور توافقا مع منطلقات النظرية المادية في الفلسفة الغربية التي تستثني الغيبيات من نظرية المعرفة، " ثم إنا نجد في العوالم على اختلافها آثارا متنوعة: ففي عالم الحس آثار من حركات الأفلاك والعناصر، وفي عالم التكوين آثار من حركة النمو والإدراك، تشهد

[1] وردت ملاحظة هامشية أن في بعض النسخ كلمة "قريب " بدل "غريب"، والمرجح حسب الملاحظة هو تحريف عن كلمة "غريزي" لمناسبتها الموضوع.

المجلد: (17) | العدد:(02) | السنة: 2025 | صفحات المقال: 817 - 829 | ISSN :9577 - 1112 | EISSN : 2602 -5388

كلها بأن لها مؤثرا هو النفس المدركة والمحركة ولا بد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة، ويتصل بها أيضا، ويكون ذاته إدراكا صرفا وتعقلا محضا، وهو عالم الملائكة. فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الأوقات في لمحة من اللمحات؛ وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل."[30]، ففي هذا الشكل من الاستعداد يسميه ابن خلدون " الانسلاخ" يربطه بزمن مؤقت ثم يرجع لطبيعته؛ لأنه مقيد في نظريته بمرجعية دينية تفصل الذات العليا/ العقل الفعال/ الخالق عن الكون، وإلا استمرت الاستحالة إلى ما هو أعلى وفق المبدأ النظري، وأظنها هذه اللحظة هي لحظة نضج النظرية التي تضع حدودها وغاياتها وتفصل العالم المادي على شساعته عن عالم آخر مجهول تماما بالنسبة للعقل الإنساني وبعيد كل البعد عن منطق السببية وتجلياتها؛ ليبدأ الإيمان دون إلغاء لعالم الأسباب.

يورد ابن خلدون مفهوم "الانقراض" أحد المفاهيم الحيوية المهمة في تصوره المادي التطوري ونقاشاته في الفلسفة العربية الإسلامية حول نضج النظرية المادية كقانون كوني/سنة إلهية تتجاوز عصرهم إلى قانون مطلق –في اعتقادهم لا يتغير –يستطيع تفسير ظاهرة وجود الإنسان، فأشار إلى مصطلح "الانقراض" في الكائنات الحية دون أن يبين موقفا صريحا؛ لأن "الانقراض" تعالق في المفهوم أي يختبر صحة التصور المادي المحض، وأُشْكِل مع لحظة الخلق الأولى التي ينطلق منها الكثير من علماء المسلمين تسليما وليس تفكيرا، وكثيرا ما يتخفى ابن خلدون في المواقف التي قد تثير وتستفز العامة من الناس وفقهاء السلطة، وموقفه من الفلسفة مشهور في المقدمة "...وأما شأن الإلهام فلا ينكر. وإذا كانت الحيوانات العجم تختص بغرائب من الإلهامات كالنحل وغيرها، فما ظنك بالإنسان المفضل عليها؟ وخصوصا من اختص بكرامة الله. ثم الإلهام العام للمولودين في الإقبال على الثدي أوضح شاهد على وجود الإلهام العام لهم. فشأن العناية الإلهية أعظم من أن يحاط به. ومن هنا يفهم بطلان رأي الفارابي وحكماء الأندلس، فيما احتجوا به لعدم انقراض الأنواع، واستحالة انقطاع المكونات. وخصوصا في النوع الإنساني. وقالوا: لو انقطعت أشخاصه لاستحال وجودها بعد ذلك، لتوقفه على وجود هذه الصناعة التي لا يتم كون الإنسان إلا بها. إذ لو قدرنا مولودا دون هذه الصناعة وكفالتها إلى حين الفصال لم يتم بقاؤه أصلا. ووجود الصنائع دون الفكر ممتنع لأنها ثمرته وتابعة له"[31]، فهذا الافتراض الذي خالف فيه ابن خلدون الفارابي وحكماء الأندلس ينطلق من لحظة إيمانية تسليمية–اللحظة الآدمية، وفق الفهم التقليدي– أن الإنسان خلق جاهزا ناضجا يدرك ويمارس صنعة التوليد ليحافظ على استمرارية نسله، فانقطاع أو انقراض الإنسان مرهون في اللحظة الأولى بآخر ناضج يرعاه.

ثم يورد ابن خلدون رأي ابن سينا الأكثر مادية مقارنة بالفارابي وحكماء الأندلس والموافق لابن خلدون في جزء من نظريته "وتكلف ابن سينا في الرد على هذا الرأي لمخالفته إياه، وذهابه إلى إمكان انقطاع الأنواع،

المجلد: (17)	العدد:(02)	السنة: 2025	صفحات المقال: 817 - 829	ISSN :9577 - 1112	EISSN : 2602 -5388

وخراب عالم التكوين؛ ثم عوده ثانيا لاقتضاءات فلكية وأوضاع غريبة تندر في الأحقاب بزعمه، فتقتضي تخمير طينة مناسبة لمزاجه بحرارة مناسبة، فيتم كونه إنسانا. ثم يقيض له حيوان يخلق فيه إلهاما لتربيته والحنو عليه، إلى أن يتم وجوده وفصاله. وأطنب في بيان ذلك في الرسالة التي سماها رسالة "حي بن يقظان". وهذا الاستدلال غير صحيح، وإن كنا نوافقه على انقطاع الأنواع، لكن من استدل به فإن دليله مبني على إسناد الأفعال إلى العلة الموجبة. ودليل القول بالفاعل المختار يرد عليه، ولا واسطة على القول بالفاعل المختار بين الأفعال والقدرة القديمة، ولا حاجة إلى هذا التكلف. ثم لو سلمناه جدلا، فغاية ما ينبني عليه اطراد وجود هذا الشخص بخلق الإلهام لتربيته في الحيوان الأعجم. وما الضرورة الداعية لذلك؟ وإذا كان الإلهام يخلق في الحيوان الأعجم، فما المانع من خلقه للمولود نفسه؟ كما قررناه أولا. وخلق الإلهام في شخص لمصالح نفسه أقرب من خلقه فيه لمصالح غيره، فكلا المذهبين شاهدان على أنفسهما البطلان في مناحيهما لما قررته لك. والله تعالى أعلم."[32]، فابن خلدون أبطل الرأيين دون الإفصاح عن رأيه علانية، فالانقراض في النوع الإنساني حاصل لو تغيرت الظروف البيئية المناخية التي يعيش فيها، ولكن لو تكررت هذه الظروف التي أوجدته أو سمحت باستحالته مما قبله، هل يمكن أن يكون إنسانا من جديد؟

فابن سينا أقر بانفصال مباشر بين الإنسان والحيوان كيفا وصورة ومنشأ؛ وأن الإنسان يحتاج إلى من يرعاه وفق تدخل اختياري إلهي، لكن ابن خلدون رفض هذا وكان يجب اطرادا أن يرعى الحيوان الإنسان في كل مرة حتى يستقيم جماعة مستغنية؛ هذا لو سلّم جدلا، وأقر أن الإنسان يستحيل من الإنسان أو مما هو قريب منه حتى يتوافق مع طرح نظريته المادي التطوري، ولكنه لم يفصح عن ذلك صراحة؛ لأن الإشكال يكمن في هل وجد الإنسان كإنسان طفلا صغيرا ثم تناسل نوعه أو تحسن في استحالته في كل مرة؟

قد نناقش الفكرة الآن بعقل متجاوز للتاريخانية وفق معارفنا الحديثة ولكن استنطاق نظرية ابن خلدون ومفاهيمه وبعض المصطلحات توضح لنا تصوره جيدا، ومن ثم فتصريحه بمن يخصفون على أجسادهم جلودا وأوراقا وتشبيههم بالحيوانات، هناك تكمن الإجابة وحركة الاستحالة وبطء التدرج.

5. خاتمة:

قدم ابن خلدون نظرية مادية متكاملة –وفق نظرية المعرفة لعصره– لتفسير بعض أشكال الحياة والسلوك الحيوانية/الإنسانية مما عرض له من أسئلة عصره المعرفية حول علاقة العوالم الحية ببعضها البعض، أثر البيئة على الإنسان وثقافته. كما انتقد بعض النظريات الفلسفية الإسلامية السائدة في ذاك الوقت والتي تتقاطع معه في نفس الموضوع؛ مثل نظرية ابن رشد وابن سينا.

يستجيب بناء نظريته لعدم التناقض وإمكانية التفسير المتجدد لما يحدث من ظواهر وإمكانية التنبؤ عن ما هو خارج المشاهدة، محاولا أن يحصر حدودها التفسيرية السببية في إطار العقل دون اصطدام مع مرجعية الوحي المطلقة.

استخدم في نظريته جهاز مفاهيمي اصطلاحي دقيق كالاستحالة، التدرج، الانسلاخ، الانقراض، يمكن مقارنتها بكل وضوح مع ما استحدث بعده في حقول معرفية مشابهة، مع تمنع واضح وصريح من طرح أسئلة مباشرة حول طبيعة الخلق والحياة، محاولا أن يجيب عليها ضمنا لأنها من دواعي كمال وتمام نظريته، فلا يظن عاقل أن ابن خلدون تجاوزها.

كثيرا ما كان ابن خلدون يختتم تفسيراته بآيات قرآنية مناسبة لموضوع بحثه، كنوع من التأويل للنصوص مع ما هو معرفي – في عصره – خارج الفهم التراثي الذي يتكرر طيلة قرون دون تدبر أو إعادة نظر.

6. الهوامش:

[1] – إخوان الصفا. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء. مراجعة خير الدين الزركلي. مؤسسة هنداوي. الرسالة الخامسة.ج2. 2022م. ص 99.

[2] – انظر: المرجع نفسه. ص ن.

[3] – جميل صليبا. المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني. بيروت–لبنان. ج2. 1982م.ص649.

[4] – ابن خلدون. المقدمة. ص 440.

[5] – المصدر نفسه. ص 440.

[6]– *Johan H. Meuleman. La causalité dans la "Muqaddimah" d'Ibn Khāldūn. Studia Islamica , 1991, No. 74 (1991). Brill. P 121.*

[7] – *Voir : ibid .P111.*

[8] – ابن خلدون. المقدمة. ص 440.

[9] – المصدر نفسه. ص 91.

[10] – المصدر نفسه. ص ص91–92.

[11] – المصدر نفسه. ص 92.

[12] – المصدر نفسه. ص 93.

[13]– المصدر نفسه. ص95.

[14] – *Voir : Johan H. Meuleman. La causalité dans la "Muqaddimah" d'Ibn Khāldūn.P 114.*

[15] – ابن خلدون. المقدمة. ص90-91.

[16] – المصدر نفسه ص91.

[17] – المصدر نفسه ص91.

[18] – تشارلز داروين. أصل الأنواع. تر: إسماعيل مظهر. مؤسسة هنداوي. 2018م. ص89.

[19] – محمد عابد الجابري. العصبية والدولة؛ معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. دار الثقافة. 1974م. ص94.

[20] – ابن خلدون. المقدمة. ص 394.

[21] -*Voir : Johan H. Meuleman. La causalité dans la "Muqaddimah" d'Ibn Khāldūn.P 111.*

[22] – ابن خلدون. المقدمة. ص103.

[23] -المصدر نفسه. ص ن.

[24] – المصدر نفسه. ص ن.

[25] – المصدر نفسه. ص ص 103-104.

[26]– وردت في الصفحة 104 من نسخة المقدمة المعتمدة في المقال ملاحظة رقم2 تخص العبارة التالية، وبالضبط كلمة "القدرة" لعلاقتها المتشابهة بكلمة "القردة" المستخدمة في الصفحة رقم 453 من نفس النسخة،" ترتفع إليه من عالم **القدرة** الذي اجتمع فيه الحس والإدراك": كذا في جميع النسخ ما عدا نسخة لجنة البيان العربي: القردة وهي منسجمة مع سياق معنى العبارة هنا.

[27] – ابن خلدون. المقدمة. ص 453.

[28] – المصدر نفسه. ص ص 452-453.

[29] – إخوان الصفا. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء. ج2. ص 99.

[30] – ابن خلدون. المقدمة. ص104.

[31] – المصدر نفسه. ص394.

[32] – المصدر نفسه ص394.

7.قائمة المصادر و المراجع:

1- إخوان الصفا. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء. مراجعة خير الدين الزركلي. مؤسسة هنداوي. الرسالة الخامسة.ج2. 2022م.

2- تشارلز داروين. أصل الأنواع. تر: إسماعيل مظهر. مؤسسة هنداوي. 2018م.

3- جميل صليبا. المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني. بيروت-لبنان. ج2. 1982م.

4- عبد الرحمان أبو زيد ابن خلدون. المقدمة؛ ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت-لبنان. نسخة محققة. 1424ه- 2004م.

5- محمد عابد الجابري. العصبية والدولة؛ معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. دار الثقافة. 1974م.

6 - *Johan H. Meuleman. La causalité dans la "Muqaddimah" d'Ibn K□h□aldūn. Studia Islamica , 1991, No. 74 (1991*