علم العمران البشري
عند ابن خلدون وابن الأزرق

د. أبو عجيلة عمار البوعيشي
كلية الآداب، جامعة طرابلس

مقدمة:

تهتم هذه الورقة البحثية بالنشأة الأولى لعلم الاجتماع في القرن الرابع عشر الميلادي في ظل الحضارة العربية الإسلامية ، وبصورة خاصة في حضارة الأندلس ولم تأت هذه النشأة من فراغ ، بل اعتمدت على جهود عدد كبير من العلماء والمفكرين ، الذين كان لهم دورًا بارزًا على أرض شبه الجزيرة الإيبيرية (أسبانيا والبرتغال حاليًا) .

لقد برز خلال تلك الحضارة علماء كبار أمثال ابن حزم ، وصاعد الاندلسي ، وابن طفيل ، وابن رشد وغيرهم .

وتركز هذه الورقة على تناول ابن خلدون ، وابن الأزرق الذي جاء بعده ، وذلك لأهمية ما تناوله كلاهما قبل نهاية تلك الحضارة بعد سقوط غرناطة .

هدف الورقة :

تهدف الورقة إلى :

1- التعريف بكل من ابن خلدون ، وابن الأزرق .

2- التعرف على مساهمة كل منهما في مجال الفكر الاجتماعي بشكل عام ، وعلم العمران البشري بشكل خاص .

3- التعرف على تأثير الفكر الاجتماعي الإسلامي على أوروبا والحضارة المعاصرة .

منهجية البحث :

تعتمد هذه الورقة على المنهج التاريخي للتعرف على مساهمة هذان العالمين المذكورين في مجال علم العمران البشري قبل سقوط غرناطة بقليل والتي كانت آخر معاقل الحضارة العربية الإسلامية في الاندلس .

ابن خلدون (732-808هـ) 1332-1406م)

هو عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون ولد بتونس وعدهُ البعض من كتاب الأندلس، وإن عاش أكثر حياته في بلاد المغرب وفي مصر، لأنه أندلسي الأصل، فهو من إشبيلية، من اصل عربي يمني، وهو وإن ولد في تونس، فقد درس على علماء أندلسيين وأقام في الأندلس زمناً، وهو مع ابن الخطيب يتوجان الحركة الثقافية الأندلسية.[1]

لابن خلدون عدة مؤلفات ولعل أشهرها كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"

واشتهرت المقدمة لهذا الكتاب، وعُرفت بمقدمة ابن خلدون التي احتوت عصارة فكره، وبرز من خلالها علم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

وهو قاضي، ووزير، وسفير، ومؤرخ ورجل السياسة والعلم. قام باختبار الحياة من زوايا مختلفة ومتنوعة، أدت إلى مهن وحقول وطبقات زادته علماً. مما دفع به إلى محصلة نظرية عميقة، قلما شهد عصره مثلها، في مقدمته الشهيرة.[2]

وعلى الرغم من الاهتمام الواسع بمقدمة ابن خلدون على نطاق واسع، وعرفها الأوروبيون منذ وقت مبكراً، ففي عام 1697م نشر المستشرق الفرنسي دربلو في مؤلفه "المكتبة الشرقية" مقالاً يتضمن بعض معلومات عن ابن خلدون وبعض مقتطفات من مقدمته. ولكن لم يبدأ الاهتمام الجدي بابن خلدون في أوروبا إلا في أوائل القرن التاسع عشر، وكان اول من اهتم به ونوه بقيمته العلمية شولتز الألماني، فقد نشر عام 1812م رسالة بالألمانية أشاد فيها بابن خلدون واطلق عليه اسم "مونتسكيو

(1) الجزءان : 3 – 4 ، بيروت ، دار الفلا العربي للنشر ، ص 1 .

(2) فردريك معتوق، معجم العلوم الاجتماعية، بيروت ، أكاديميا ، 1998 ، ص 288 – 289 .

العرب"، ثم نشر في عام 1822 مقالاً بالفرنسية في المجلة الأسيوية كشف فيها عن أصالة بحوث ابن خلدون، وذهب إلى أنه لا يكاد يوجد بين مؤلفات الشرق ما يستحق أن يترجم ترجمة كاملة كما تستحق مقدمة ابن خلدون.[1]

مع هذا الاعتراف المبكر بأهمية ابن خلدون ومقدمته في أوروبا، نجد بعض الكتاب العرب ينعتونه بالصنم، وهذا ما يقوله عزيز العظمة في مقدمة مؤلفه عن ابن خلدون: "يحتل الصنم الخلدوني في الثقافة العربية الحديثة موضعاً متميزاً فهو قديم ومحدث. تراث ومعاصرة، معلم فكري عائد للقرون الوسطى، قائم في قلب علوم زماننا التاريخية والاجتماعية". ويضيف: "أن ابن خلدون من الشخصيات التراثية التي استعصت على النظر التاريخي بدرجة استثنائية".

ويضيف أيضاً قوله "أن الثقافة العربية الحديثة خرجت بهذه الأعمال عن وقتها وسياقها، وأدرجت بها في سجل بالغ المغايرة، في محاولة– هي محاولة ذات مكامن بالغة الثبات في ثقافتنا المعاصرة لتفسر الماضي على الاندغام في الحاضر، ولتصوير الماضي والحاضر وكأنهما ينتميان لسياق واحد غير متغاير ولا منقطع، وللتوصل بذلك إلى القول بأن الحداثة إنما هي "بضاعتنا ردت إلينا"، والى أن حاضرنا لا فوات فيه ولا قصور، وللتوصل تالياً إلى نفي الزمانية عن التاريخ وعن المجتمع"[2]

وليس ذلك فحسب بل يذهب عزيز العظمة إلى أكثر من ذلك فيقول: "أن ابن خلدون لم ينسق معارفه ولم يدرجها في سياق نظري ساد مجرى مقدمته، فبقيت من المعلومات التاريخية دون أن تنتج علماً نظرياً بنفسها. وليس هذا بالشأن الغريب، فلم يكن ابن خلدون عالماً للاجتماع السياسي".[3]

وهذا الحكم المتسرع نجده أيضاً عند محمد عابد الجابري، فهو يقول: "لقد بقى ابن خلدون مسجوناً في مخطوطات المقدمة التي ظلت هي الأخرى على الرغم من بعض الاعتبار التي حظيت به، تقرأ بفكر ما قبل ابن خلدون طوال القرون الأربعة التي تفصل بين زمان كتابتها وبدء اليقظة العربية الحديثة.[4]

(1) علي الوردي، منطق ابن خلدون ، في ضوء حضارته وشخصيته ، بيروت ، دار كوفان للنشر ط 2 ، 1994 ، ص 233 – 234 .

(2) عزيز العظمة، ابن خلدون، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 2000، ص9.

(3)عزيز العظمة، المرجع السابق، ص11.

(4) محمد عابد الجابري، ما تبقى من الخلدونية: مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون، ضمن اعمال ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر (تونس: 14–18 إبريل 1980)، تونس، الدار العربية للكتاب، ص 275.

ثم يضيف الجابري قائلاً: "أن هؤلاء الذين يقرأون فكر ابن خلدون بهذا الشكل مخلصين أنهم يبرهنون على عصرانية الفكر الخلدوني في حين أنهم، في نظرنا، يفعلون العكس تماماً: إنهم ينقلون علوم عصرنا إلى ابن خلدون وبالتالي يقيدون هذه العلوم بنفس القيود التي كبلت جانب الطموح في المشروع الخلدوني، والنتيجة هي تجميد الدراسات الخلدونية في نفس القوالب التي جُمد فيها علم العمران الخلدوني.[1]

وعلى الرغم من هذه الآراء المناهضة للتراث العربي بشكل عام، والتراث الخلدوني بشكل خاص والتي صدرت عن عقلية غير مدركة لأهمية هذا التراث الإنساني الخالد.ولقد أشار عالم الاجتماع الأمريكي بارنز إلى أن حضارة العصر الوسيط تأثرت بالآراء الديناميكية التي دونها المفكر والمؤرخ الإسلامي عبدالرحمن بن خلدون في مقدمته المشهورة.[2]

ويرى بارنز أن مآثر ابن خلدون تجلت في تاريخ الفلسفة في نظريته عن المعرفة. وهو في هذا الجانب يعتبر مطوراً للمذهب الحسي ويشير أيضاً إلى أن أبرز ما امتازت به نظرية ابن خلدون عن المعرفة هو الاعتقاد الواضح بقدرة العقل البشري على فهم الطبيعة وكشف أسرارها، وهو اعتقاد ينطوي على نظرة علمية تقدمية بالغة الأهمية. فالإحساس الذي استند إليه ابن خلدون في هذا المجال هو نظرية الحقيقتين التي أوجدها الفيلسوف ابن رشد".[3]

ويعتبر بارنز أن "ابن خلدون أول من تنبه في مقدمته المشهورة إلى ضرورة قيام علم جديد هو علم العمران والاجتماع الإنساني، وأول من حدد موضوع هذا العلم، بل إنه ميز بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة، كما أنه ميزه عن علم السياسة المدنية. فموضوع هذا العلم –علم العمران–هو الحياة الاجتماعية وكل ما تشمله من حضارة مادية وفكرية"[4]

ومن المهتمين بآراء ابن خلدون ومحاولة تطبيقها على واقع المجتمع العربي المعاصر، أبو يعرب المرزوقي الذي يقول في معرض تناوله لدراسة فهم الاجتماع الخلدوني "أن محاولتنا لن تكون سعياً لفهم التراث الخلدوني فحسب، بل هي كذلك محاولة في التنظير الاجتماعي، من جهة معرفية

(1) محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 289.

(2) هاري إلمر بارنز، مقدمة في تاريخ علم الاجتماع، ترجمة صبحي قنوص، طرابلس، الهيئة القومية للبحث العلمي، 2003م، ص 56.

(3) نفس المرجع، ص 57.

(4) بارنز، المرجع السابق، ص 58.

عامة، ذلك أن عملية إحياء التراث ليست مثلاً له، يفصله عن موضوعاته، وفهمه لقرائه، يجعلهم مجرد قراء، اعني الاجتماع الإنساني والعمران البشري. لذلك فإن مطلبنا سيكون مزدوجاً: تحديد التنظير الخلدوني للمجتمع، وتحديد المادة المنظر لها، في هذا العمل الخلدوني، لإضافة ما يبدو لنا واجباً أن يضاف".[1]

ويشير أبو يعرب إنه قام بإعادة صياغة أفكار ابن خلدون، والتي صاغها واستمدها من مفهومات: المحيط الطبيعي، والخصائص البيولوجية والنفسية للإنسان، والمحيط الثقافي، والاجتماع الإنساني.

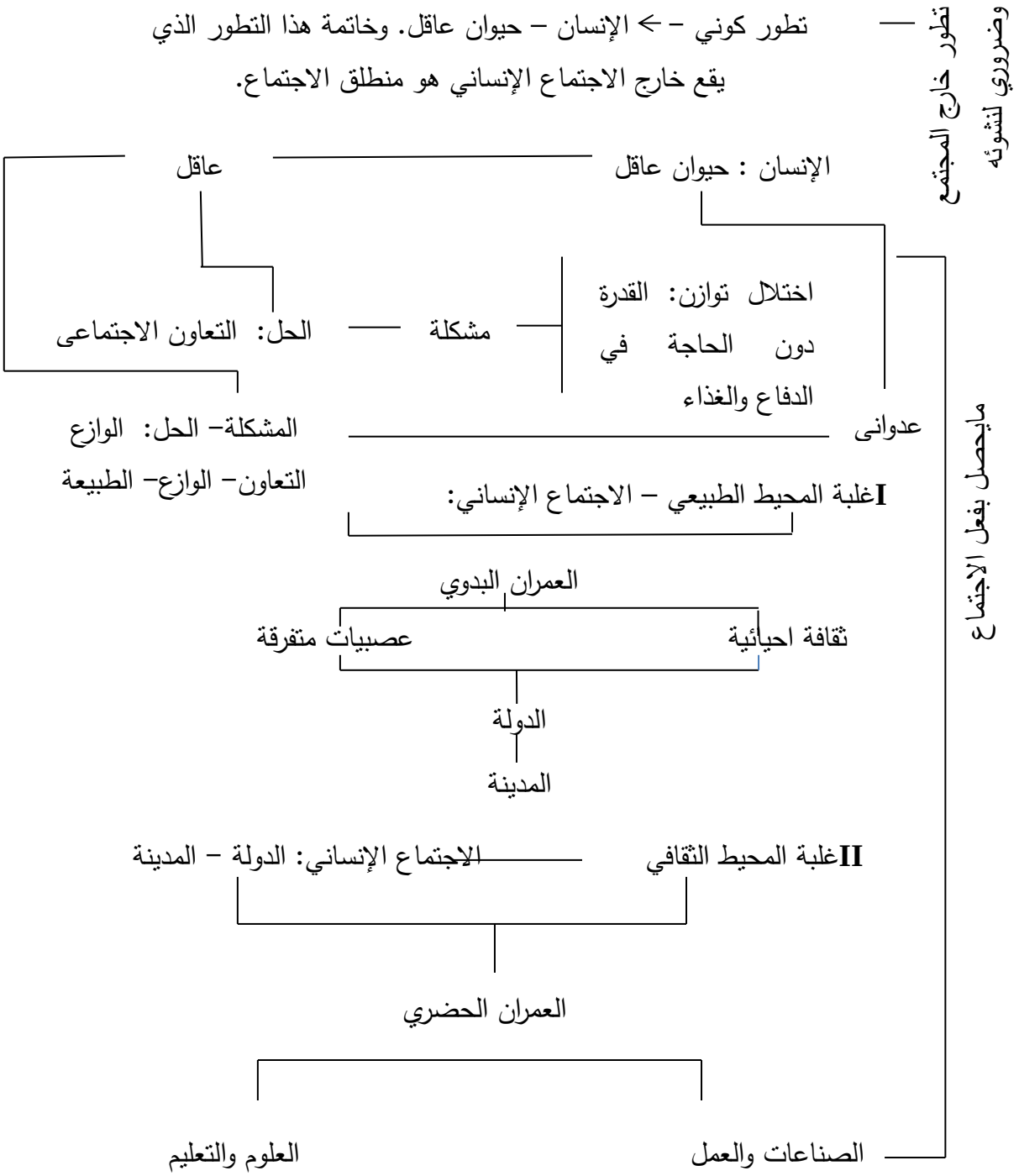
وحدد ابن خلدون هذه المفهومات في مقدمته، والترتيب وضعه المرزوقي يخضع لمبدأين:

مبدأ السبق في الزمان: العمران البدوي مثل العمران الحضري، ومبدأ منطقي: تقدم البسيط على المعقد وذلك على النحو التالي:[2]

(1) أبو يعرب المرزوقي، علم الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، طرابلس/ تونس، الدار العربية للكتاب، 1983م، ص 13.

(2) أبو يعرب المرزوقي، المرجع السابق، ص 22-23.

الاجتماع النظري الخلدوني(*)



1(*) نقلا عن أبو يعرب المرزوقي، مرجع سابق، ص23.

وأخيراً نشير إلى ما ذكره أبو حديبة حول رؤية ابن خلدون الاستشرافية، حيث قال عنه: "ولقد كان (ابن خلدون) سباقاً إلى اعتماد المقاربة الاستشرافية، كما كان حريصاً على ايجاد حلول لا للحاضر فحسب بل للقرون القادمة. فانطلاقاً من الحاضر، يعود إلى الماضي، ويتصور المستقبل، وكثيراً ما كان يردد أن الماضي أشبه بالحاضر من الماء إلى الماء، على أساس كونية المنزلة".[1]

نكتفي بهذا القدر من الحديث عن ابن خلدون فهو رمز شامخ في الحضارة العربية الإسلامية، والحضارة الانسانية.

ابن الأزرق الأندلسي (831-896هـ/1428-1491):

هو أبو عبد الله شمس الدين محمد بن علي بن محمد الأصبحي الغرناطي، المعروف بابن الازرق، عالم فقيه، أديب من أهل غرناطة، وولي قضاءها. ولما سقطت في يد الاسبان ارتحل إلى تلمسان، ومنها إلى المشرق، فدخل مصر واستنهض عزائم السلطان "قايتباي" لاسترجاع الأندلس، فكان كمن يطلب بيض الأنوق، أو الإبل العقوق، ثم حج ورجع غلى مصر "فجدد الكلام في غرضه، فدافعوه عن مصر بقضاء القضاة في بيت المقدس، فتولاه بنزاهة وصيانة، ولم تطل مدته هناك حتى توفى"، من آثاره "بدائع السلك في طبائع الملك" لخص فيه أراء ابن خلدون في مقدمته مع زوائد كثيرة.[2]

وكانت نشأته ببلدة "مالقة"، حيث مسقط رأسه، وبها ترعرع في رياض العلوم والمعارف، فبدأ بحفظ القرآن الكريم، وبعض المصنفات العلمية والأدبية، حسب عادات أهل الأندلس في طريقة التربية والتعلم المتبعة عندهم آنذاك، ثم أخذ يتنقل بين حلقات الدروس المتنوعة العلوم والفنون، حتى ارتشف رحيق كل منها، وتزود من المنقول والمعقول وملأ بذلك وطابه، وفيّض عقله وروّى قلبه، وأسبغ رغبته. وسرعان ما غدا متصدراً لمجالس الطلبة والعلماء، محظياً بتقدير الملوك واحترام الأمراء. ويبدو من خلال قلم ابن الأزرق أنه قد نشأ في بيت علم ودين وعفة، وهذا ما دفع به أن يهتم اهتماماً كبيراً بالأخلاق والسلوك، وأن يخصص لها القسط الأوفر من مؤلفاته.[3]

(1) عبد الوهاب حديبة، ومنيرة شابوتو رمادي، على خطى ابن خلدون، تونس، دار الجنوب للنشر، 2006، ص 266

(2) معن زيادة (رئيس التحرير)، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثالث، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1997، ص 23.

(3) محمد عبد الكريم ضمن مقدمته لكتاب (أبو عبد الله محمد الأزرق الأندلسي، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، ليبيا- تونس، الدار العربية للكتاب، ب.ت، ص 11) والجدير بالذكر أنه قد سبق نشر كتاب ابن الازرق من قبل علي سامي النشار ببغداد، وزارة الإعلام العراقية، 1977.

وكان ابن الأزرق أكثر المتأثرين بآراء ابن خلدون، ويتجلى ذلك في كتابه الموسوم: بدائع السلك في طبائع الملك، وموضوع هذا الكتاب السياسة العقلية والشرعية، والاجتماع البشري، وقد احتوى القسم الأكبر منه على الأخلاق التي قد مر عليها ابن خلدون مر السحاب، وهذا يعد من ابن الازرق مزية كبيرة، حيث أضاف إلى كتابه جزءاً هاماً من الأخلاق، التي لا ينبغي لكتب علم الاجتماع أن تغفل الكلام عنها، لأن الأخلاق ما هي سوى سلوك الإنسان، الذي لا يمكنه التخلي عن سلوكه ويحيا بدونه أبداً، والكتاب يحتوي على خطبة، ومقدمتين، وأربعة كتب وثمانية أبواب، وخاتمة، ومسك ختام، بالإضافة إلى كثير من العناوين الفرعية.[1]

ومن فوائد الكتاب أنه احتوى على تلخيص لمقدمة ابن خلدون، وعلى أشياء كثيرة لم يأت عليها ابن خلدون، لا سيما فيما يتعلق بالأخلاق والأحكام الشرعية، وأنه استطاع صاحبه أن ينسق بين نصوص العلماء وبين أفكارهم.[2]

وقد بلغ عدد الصفحات التي احتوت على الاقتباسات والتعليقات والإضافات لمقدمة ابن خلدون (205) مائتان وخمسة صفحات مما يشير إلى مدى تأثر ابن الأزرق بآراء ابن خلدون.

ويذكر محمد عبد الكريم إلى أن هناك من عرّف بمقدمة ابن خلدون قبيل ابن الأزرق مثل تقي الدين المقريزي، الذي كان تلميذاً له بالقاهرة، وأبي عبد الله السخاوي، ابن حجر العسقلاني، فالأول أطرياه، ومدحا صاحبها، والثالث انتقدها ولم ينصف صاحبها.[3]

ومع أهمية كتاب "بدائع السلك في طبائع الملك" إلا أن البعض انتقد ابن الأزرق، فمثلاً علي الوردي يقول "والملاحظ أن الأصبحي "ابن الأزرق" في كتابه هذا لم يكن أصيلاً، إنما حاول أن يجمع الآراء في موضوع السياسة من الكتب القديمة، وقد نقل من مقدمة ابن خلدون شيئاً كثيراً.[4]

إلا أن هذا الرأي لا يعيب الكتاب، ولا ابن الأزرق بل إن ما قام به ابن الأزرق يعد عملاً متميزاً، فهو أول من عرف بمقدمة ابن خلدون، وقام بتلخيصها، بل واضاف إلى آراء ابن خلدون الكثير، وكما

(1) محمد عبد الكريم، من مقدمة كتاب "بدائع السلك في طبائع الملك"، ص 40.

(2) نفس المرجع، ص 43

(3)محمد عبد الكريم، المرجع السابق، هامش ص 44.

(4) علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، مرجع سابق، ص 228–229.

سبق القول أنه قد بلغ عدد الصفحات التي احتوت على ذكر ابن خلدون مائتين وخمسة صفحات في كتابه "بدائع السلك في طبائع الملك".

لم ينل ابن الأزرق التعريف الكافي بهو بمؤلفاته، خاصة كتاب "بدائع السلك في طبائع الملك"، وقد ذكر محمد عبد الكريم محقق هذا الكتاب المصادر التي ترجمت ابن الأزرق القديمة والحديثة، وهي قليلة جداً، ومع ذلك فهي مختصرة جداً في الحديث عنه. فضلاً عن وجود بعض الأخطاء المتعلقة بالجوانب المرتبطة بحياته.[1]

ويبدو أن ابن الأزرق لم يحظ بالتعريف به لدى الأوروبيين باستثناء ما أشار إليه محمد عبد الكريم محقق الكتاب، حيث ذكر أن المستشرق "كارل بروكلمان" في كتابه "تاريخ الأدب العربي" ترجم لابن الأزرق ترجمة مختصرة جداً. وليس فيها شيء مفيد يعول عليه، بل هي عبارة عن ذكر كتاب "التبر المسبوك" ومكان وجوده، ومؤلفاته، ولم يزد على ذلك شيئاً.[2]

كيف تأثر الأوروبيون بالفكر الاجتماعي الذي تضمنته حضارة الأندلس؟

قبل تناول الإجابة على هذا السؤال، نود ان نشير إلى ان الحضارة العربية الإسلامية بشكل عام، وحضارة الأندلس بشكل خاص، تميزت في الأساس بعدد من الخصائص أهمها:

1- محبة العلم وطلبه والشوق إليه، وحرية الفكر والبحث العلمي هي الخيوط العامة التي نسجت منها الحياة العقلية والتربوية في عصور الازدهار الإسلامي.

2- كان نظام التعليم الإسلامي ينتمي في جوهره إلى المنظومات المفتوحة، وهي في العادة من النوع الذي ليس له بداية معلومة أو نهاية محدودة.

3- لا نجد في التعليم الإسلامي تلك الفواصل والحواجز بين رجال العلوم الإنسانية، ورجال العلوم التطبيقية، ورجال الحرف والصناعات، ولا نجد هذا الاستعلاء بين طبقة العلماء على اختلاف تخصصاتهم وبين رجال الحرف والمهن. ونجد تلك النظرة الشاملة في التعليم الإسلامي سواءً عند رجال العلوم الدينية كالغزالي وابن تيمية، أو عند رجال العلوم العقلية كابن سينا وابن رشد أو عند رجال الحرف والصناعات.

(1) من مقدمة محمد عبد الكريم، في تحقيق كتاب "بدائع السلك في طبائع الملك"، مرجع سابق، ص 31-36.

(2)من مقدمة محمد عبد الكريم، في تحقيق كتاب "بدائع السلك في طبائع الملك ، مرجع سابق ص 35

4- إن نظام التعليم في الحضارة الإسلامية نشأ أصلاً تلبية لحاجات دينية هي أن يتفقه الناس في أمور دينهم، ثم تحولت تلك الحاجة إلى خدمة عامة يقوم بها الناس لأنفسهم عن طريق التضامن.[1]

هكذا كان المناخ الفكري الذي ازدهرت فيه الحضارة في الأندلس، وبرز فيها أولئك العلماء الأفذاذ الذين ذكرناهم، ونؤكد مرة أخرى أن أولئك العلماء الذين جاء ذكر وتناول مساهماتهم هم نخبة مختارة ولا يعني انه تم اختزال حضارة الأندلس في هذا العدد فقط، بل هناك قوافل من العلماء الذين برزوا في مختلف العلوم.

والآن نبدأ في التعرف على العوامل التي عن طريقها تأثر الأوروبيون بحضارة الأندلس ومنجزاتها العلمية الخالدة.

لقد بدأ تأثير الحضارة الأندلسية منذ القرن الثامن الميلادي، وبيّن بعض المؤرخين هذا التأثير في ثلاث مراحل وهي:

1- عصر التأثير المباشر:

كانت الحضارة العربية الإسلامية تشع من حواضر قرطبة وغرناطة وإشبيلية وسرقسطة وطليطلة وغيرها. وكان محبو العلم في أوروبا يهرعون إلى مراكز الحضارة الأندلسية، ويقضون السنوات الطوال في الدراسة والتتبع، والاطلاع على كتب العرب ومؤلفاتهم فيها.

وأخذت البعثات الأوروبية تثرى على الأندلس بأعداد متزايدة سنة بعد اخرى. وقد بلغت أعدادهم سبعمائة طالب وطالبة في سنة 312هـ/924موعمد بعض ملوك أوروبا إلى استخدام علماء الأندلس لتأسيس المدارس ونشر ألوية العلم والعمران. ففي خلال القرن التاسع الميلادي وما بعده وقعت حكومات هولندا وسكسونيا وإنجلترا على عقود مع حوالي تسعين من الأساتذة العرب في الأندلس بمختلف العلوم، وقد اختير هؤلاء من بين أشهر العلماء الذين كانوا يحسنون اللغتين الإسبانية واللاتينية إلى جانب اللغة العربية.

(1) عبدالرحمن النقيب، ديمقراطية التعليم في عصور الازدهار الإسلامي، الكتاب السنوي في التربية وعلم النفس، المجلد العاشر، القاهرة، 1985، 196-202.

واستمرت عملية التأثير غير المباشر زهاء ثلاثة قرون، وقد عملت على وضع أول خطوة في طريق تغير العقلية الأوروبية.[1]

2- عصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية:

يبدأ هذا العصر من منتصف القرن الحادي عشر الميلادي إلى أواخر القرن الثالث عشر، وذلك بعد ان استرد الإسبان مدينة طليطلة عام 478 هـ/1508م، وأصبحت على الحدود بين دولة العرب في الأندلس وبين الممالك الإسبانية وأوروبا. ولقد امتازت هذه المدينة بكثرة مكتباتها، خصوصاً وقد انتقل إليها الأف المجلدات من الشرق وبقيت الثقافة العربية فيها حتى بعد سقوطها بيد الإسبان. وقامت فيها حركة ترجمة من قبل هيئة من المترجمين نقلوا فيها كتب العرب إلى اللاتينية.

3- عصر الاستعراب – قمة التأثير العربي

ويمتد هذا الاستعراب من منتصف القرن الثالث عشر حتى منتصف القرن الخامس عشر، وقد اتصف هذا العصر بالقول الأعمى لكل ما هو عربي والنظر إليه باعتباره الحجة النهائية.[2]

يضاف إلى العوامل السابقة خزائن المدونات في أديرة شبه الجزيرة (الإيبيرية)، ولا سيما دير سانتا ماريا دي ريبول، الذي اقتنى بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد أعداداً كبيرة من المؤلفات العلمية العربية، لترجمتها من قبل رهبان الدير الذين انحدر العديد منهم من أصل مستعرب.[3]

ومن جانب آخر، جاء في الموسوعة الفلسفية العربية إن موسى بن ميمون (530-601هـ/1135-1204م) وهو فيلسوف وطبيب أندلسي ورئيس الطائفة اليهودية في إيامه، يمثل إحدى الحلقات الكبرى في سلسلة الاتصال بين الفكر الفلسفي العربي والفكر اللاتيني، وعلى وجه أخص، تجب الإشارة إلى تلخيصه لأقوال المتكلمين في اثنتي عشرة مقدمة كانت أهم مصدر لمعرفة الفلاسفة المدرسيين بأسس علم الكلام الإسلامي.[4]

(1) خليل إبراهيم السامرائي وآخرين، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الموصل/ العراق، ب.ت، ص474-477.

(2) خليل إبراهيم السامرائي، مرجع سابق، ص477.

(3) مارغريتا لوبيز غوميز، إسهامات حضارية للعالم الإسلامي في أوروبا عبر الأندلس، ضمن كتاب: الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس (تحرير) سلمى الخضراء الجيوسي، مرجع سابق، ص1478.

(4) معن زيادة (رئيس التحرير) الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص90.

وأشرنا في هذه الدراسة إلى أن كثيراً من مؤلفات العلماء الذين تناولنا أعمالهم، قد تم ترجمتها إلى اللغات الأوروبية مكنت الأوروبيين من الاطلاع على مناقب الحضارة العربية الإسلامية.

ويكفي أن نشير إلى بعض تأثر الأوروبيين بالفلسفة الإسلامية من خلال حضارة الأندلس. وعلى سبيل المثال ابن رشد يعد معلمة أساسية تذكر بمداد الفخر والاعتزاز بين معالم ملامح التي أشعت داخل الأندلس وحوله كما أشعت على الأوروبيين وأشرقت، وتركت من الآثار التي لا يمكن أن يتغافلها إلا جاهل أو جهول.[1]

ويعتقد البعض أن باروخ سبينوزا (1632–1677) قد تأثر بطريقة مباشرة بالفلسفة العربية بشكل عام وبفلسفة ابن باجة وابن ميمون بشكل خاص. وقد أكد المستشرق روجيهارنلدير على الصلة الحميمة بين ابن باجه وسبينوزا.[2]

خاتمة :

وتجدر الإشارة إلى أن الحياة الفكرية في الحضارة العربية الإسلامية بشكل عام، والحضارة في الأندلس بشكل خاص قد تميزت من ضمن ما تميزت به في أن طلب العلم والمعرفة كان مفتوحاً، ولم تكن تحده مدة معينة، أو رقعة جغرافية محددة بالإضافة إلى عوامل أخرى لا يتسع المجال لذكرها كان لها الدور الحاسم في ظهور تلك النخبة المتميزة، التي أثرت في الفكر العالمي. ويكفي القول ان العلامة عبدالرحمن بن خلدون عندما اعتزل الحياة العامة، واختلى بنفسه في قلعة ابن سلامة بالجزائر نحو أربعة أعوام من أوائل سنة 1375 وأواخر سنة 1378م، خرج بذلك العمل الضخم وهو كتاب العبر، ومقدمته المشهورة، وتجلت عبقرته بهذا التراث التاريخي والإنساني الخالد، فإن ابن خلدون عندما قرر ذلك لم يتحصل على إجازة تفرغ علمي، والحصول على منحة مالية ذات شقين داخلي وخارجي كما يحدث الآن. بل اعتمد على مجهوداته وإمكانياته الذاتية، وهنا تتضح عبقرية ابن خلدون، وقدرته على التألق والإبداع.

أما جانب تأثير تلك المساهمات في الفكر الأوروبي وإرهاصات النهضة الأوروبية الحديثة، فلقد تم ذلك من خلال قنوات التواصل، سواءً كان عن طريق مباشر أو غير مباشر، والتي سهلت على

(1) رشدي فكار، في حوار حول الحاضر بالماضي عبر الأندلس، الرباط، المكتبة الجامعية، الطبعة الثانية، 1992، ص95.

(2) معن زيادة (رئيس التحرير) الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص379

الأوروبيين إمكانية الاستفادة من منجزات تلك الحضارة في مختلف العلوم، والتي كانت أساس الحضارة المعاصرة التي نعيشها اليوم.

المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر:

1. ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، القاهرة، دار الشعب، ب.ت.
2. أبو عبدالله، محمد بن الأزرق الأندلسي، بدائع السلك في طبائع الملك، دراسة وتحقيق: محمد عبدالكريم، ليبيا/ تونس، الدار العربية للكتاب، ب.ت.

ثانياً: المراجع

1. المرزوقي، أبو يعرب الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، طرابلس/ تونس، الدار العربية لكتاب، 1983م.
2. أمين، أحمد، ظهر الإسلام، الجزاءان: 3-4، بيروت، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، 1969.
3. بدوي، فاطمة، علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي، بيروت، منشورات جروس برس، (ب.ت).
4. بو حديبة، عبدالوهاب ومنيرة شابوتو رمادي، على خطى ابن خلدون، تونس، دار الجنوب للنشر، 2006م.
5. الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون- القاهرة/ بيروت، مكتبة الخانجي/ دار مكتبة العربي، 1967، ط3.
6. السامرائي، خليل إبراهيم، وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الموصل/ العراق، (ب.ت)
7. شتا، السيد علي، ظاهرية علم الاجتماع الإنساني عند ابن خلدون، الإسكندرية، المكتبة المصرية، 2001.
8. العظمة،عزيز، ابن خلدون، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 2000.
9. فكار، رشدي، في حوار حول الحاضر بالماضي عبر الأندلس، الرباط، المكتبة الجامعية، ط2، 1992.
10. الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، بيروت، دار كوفان للنشر، ط2، 1994.

ثالثاً: المؤتمرات والندوات:

1. جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مهرجان ابن خلدون، مايو 1962، الدار البيضاء، دار الكتب.
2. المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة من 2-6 يناير، 1962م.

3. جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، أعمال مؤتمر ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، تونس، 14–18 إبريل 1980، تونس/ ليبيا، الدار العربية للكتاب.

رابعاً: الموسوعات:

1. زيادة، معن (رئيس تحرير) الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، معهد الإنماء العربي، المجلد الثاني، 1988.
2. زيادة، معن (رئيس تحرير) الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، معهد الإنماء العربي، المجلد الثالث، 1997.
3. معتوق، فريدريك، معجم العلوم الاجتماعية، بيروت، أكاديميا للنشر والطباعة، 1998.

خامساً: الدوريات:

1. جبران، محمد مسعود: نص أندلسي جديد، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الواحد والعشرون، طرابلس– ليبيا، جمعية الدعوة الإسلامية، 2004م.
2. دي لاكروت، ميغيل إرنانددت، الفكر الأندلسي والافتراضات الأيديولوجية للنهضة الأوروبية، ترجمة: عبدالوهاب الزيات، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الواحد والعشرون، طرابلس، كلية الدعوة الإسلامية، 2005م.
3. النقيب، عبدالرحمن، ديمقراطية التعليم في عصر الازدهار الإسلامي: دروس مستفادة، ضمن الكتاب السنوي في التربية وعلم النفس، المجلد العاشر، القاهرة، دار الثقافة، 1985م.