الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون ـ تيارت

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم التاريخ

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث ل م د

تخصص: تاريخ وحضارة المغرب الإسلامي

موسومة بـ:

العامة والاتجاهات الفكرية بالأندلس على عهد الخلافة

إعداد الطالبة:

نادية نكروف

بإشراف:

الأستاذ الدكتور عبد الحق شرف

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د. بن عودة بلقاسم...	.....أستاذ.....	.....جامعة ابن خلدون –تيارت.....	رئيسا
أ.د. عبد الحق شرف....	.....أستاذ.....	.....جامعة ابن خلدون –تيارت.....	مشرفا ومقررا
أ.د. محمد عليلي.....	.....أستاذ.....	.....جامعة ابن خلدون –تيارت.....	مناقشا
د.إلياس زلماط.....	.....محاضر أ.....	.....جامعة ابن خلدون –تيارت.....	مناقشا
د. إلياس حاج عيسى...	.....محاضر أ.....	المدرسة العليا للأساتذة عبد الرحمن طالب–الأغواط	مناقشا
د. نجادي بوداعة.....	.....محاضر أ.....	.....جامعة سعيدة.....	مناقشا

السنة الجامعية: 1444ـ1445هـ/ 2023ـ2024م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

فمن الشكر الواجب أن أسجل اعترافي بالجهد الصادق الذي بذله أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور عبد الحق شرف في الإشراف على هذه الرسالة، والتوجيه الدقيق المفيد لي في فصولها، وما عدل عن ميلها حتى استوت على سوقها.

ولن أستطيع في هذه الكلمات القليلة أن أوفيه حقه ولكن أبتهل إلى الله أن يجزيه أكرم الجزاء، وأن يوفقني بتأبيده وأن يشملني برعايته وأن يلهمني الصواب في طريق البحث والمعرفة.

كما لا يفوتني أن أوجه شكري للأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة الذين تكبدوا عناء قراءة الرسالة، من أجل تقويم اعوجاجها بما يزيدها تهذيبا وإثراء، فإليهم جميعا خالص تقديري واحترامي، أ.د. بلقاسم بن عودة، أ.د. عليلي محمد، د.زلماط إلياس، د.إلياس حاج عيسى، د. بوداعة نجادي.

مقدمة

لقيت الدراسات التاريخية المتعلقة بالعالم الإسلامي في شقها السياسي والعسكري رواجا كبيرا، بينما لم تنل حقها من اهتمام الباحثين في الجوانب الاقتصادية والاجتماعية، التي مازالت محتشمة. وربما يعود السبب في ذلك كله، إلى ما يواجه الباحثين فيها من صعوبات وعراقيل، ليس لها عد ولا حصر. وعلى رأس تلك المواضيع التي لم تُعط حقها من العناية والبحث؛ موضوع العامة في الأندلس على عهد الخلافة رغم أهميته في فهم تاريخ الأندلس السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

وتعدّ العامَّةُ الأندلسية قاعدَة الهرم الطبقي في المجتمع، وهي برغم ذلك تحظى بأهمية بالغة لما لها من تأثير في الأحداث السياسية والاقتصادية والثقافية خلال عهد الخلافة. ولذلك فهي تتطلب العديد من الدراسات والأبحاث، حتى نزيل عنها الكثير من الإبهام والوقوف على دور العامة كفيل بإلقاء أضواء جديدة على قضايا التاريخ الوسيط عامة.

ونظرا للغموض الذي يشوب تاريخ العامة في المجتمع الأندلسي، والتقصير اللافت للعناية بها بالحوليات التاريخية الخاصة بالعصر الوسيط. وما ورد عن العامة إلا في بعضها لا يتعدى إشارات عرضية باهتة؛ إذ لم يرد ذكر العامة إلا عند التأريخ للكوارث الطبيعية كالمجاعات والأوبئة التي كانت تحصدهم حصدا، أو من خلال حركات المعارضة المؤثرة بالعامة، وهو الأمر الذي أبقى على تاريخهم مهمشا ومسكوتا عنه.

ولقد كان هذا الأمر؛ من الدوافع الأساسية التي حدت بنا لخوض غمار البحث في هذا الموضوع والتقميش فيه، خلال عصر الخلافة بالأندلس، وذلك لما يكتسبه التاريخ الأندلسي من خصوصية في التاريخ الإسلامي. وقد عمدنا إلى دراسة العامة الأندلسية، ومعالجة مختلف أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، ودراسة علاقتها بمختلف الاتجاهات الفكرية، حيث تخيَّرنا لدراستنا هذه عنوانا وُسم بـ: "**العامة والاتجاهات الفكرية بالأندلس على عهد الخلافة**".

إن إقصاء العامة من عمليات البحث والدراسة والتنقيب لدى الباحثين، ربما لصعوبة الموضوع أو الوصول إلى مادته، لا ينفي بالضرورة عدم أهميتها المجتمعية. فالعامة تعتبر من ضمن الطبقات المنتجة، التي لها دور بالغ الأهمية في تحمل ثقل النشاط الاقتصادي، كونها تشكل السواد الأعظم من المجتمع.

وقد كان لاختيار هذا الموضوع أهداف تتعلق أساسا بدراسته دراسة تاريخية مترامية، تروم النبش فيه، والإجابة عن الكثير من الإشكالات المتعلقة به. ومع ذلك؛ فقد تناولَ الكثير من قدماء كتّاب التاريخ؛ مواضيع التاريخ الإسلامي عموما بالاعتماد على السرد والوصف، دون التحليل والتعليل والتفسير.

ذلك أن المفهوم الطبقي لدراسة التاريخ كان غائبا عن الكتابة التاريخية عند المؤرخين المتقدمين، فالناس في نظرهم أهل سيف وأهل قلم، وما دون ذلك فغُثاء لا يستحق الاهتمام والتسجيل، مع محاولة معرفة سبب تحامل القدماء على العامة وحركاتهم، وتغييبهم من دائرة الكتابة التاريخية، ونعتهم بالسوقة والرعاع، والأرذال والزنادقة، وأهل البدع والفتن. كما وصفوا زعامات الحركات المناهضة والمناوئة للسلطة الحاكمة، بالخبث ومختلف النعوت والصفات الدونية.

إن البحث في هذا الموضوع؛ موضوع العامة الأندلسية على عهد الخلافة، لم يكن ليستوي قائما، لولا وجود بعض الدراسات السابقة التي لامست أطراف الموضوع وبعض جوانبه، والتي ذللت كثيرا بعض الصعوبات التي كبّلتنا بادئ الأمر ونحن نَهِمُّ بنبش الموضوع؛ وأجلت لنا الطريق القويم للبحث في الموضوع، رغم أنها دوّنت ربما بعيدا عن موضوعنا، إلا أن الاستئناس بها أوضح لدينا ما أُشكِل علينا فهمه؛ ومنها الدراسات الحديثة التي عنيت بالتأريخ للعامة الأندلسية مثل كتاب "**عامة قرطبة في عصر الخلافة**" لأحمد الطاهري، وهي في الأصل أطروحة دكتوراه مهمة في بابها، حيث أرخت لعامة مدينة قرطبة دون باقي مدن الأندلس.

كما أنه وفي خلال مرحل البحث عن مادة لبحثنا هذا؛ عثرنا هناك –بالمغرب–على أطروحة دكتوراه غير منشورة بمكتبة جامعة محمد الخامس بالرباط موسومة بـ: "**نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس**" لألوزاد محمد. وقد تطرق فيها للاتجاهات الفكرية بالأندلس على عهد الإمارة، بينما خصص الجزء الأكبر منها للجانب الفلسفي لأفكار ابن مسرّة.

وإضافة إلى ذلك؛ فقد كان لكتابات محمود إسماعيل وتلميذه إبراهيم القادري بوتشيش حضور وازن في هذا الموضوع، فقد تناولا قضايا عامة تختص بدراسة المهمشين. كما أن هناك العديد

من الدراسات التي اهتمت بدراسة جوانب مختلفة للمجتمع الأندلسي، من مختلف النواحي والاهتمام بالحياة العامة بالأندلس.

والحق يقال، إن تاريخ العامة تعرض للتشويه من مؤرخي العصر الوسيط، فقد حملت أغلب كتاباتهم تحقيرا وتقليلا من شأن هذه الفئة، وحذا حذوهم كثير من المتأخرين، إذْ ظل هذا النمط سائدا في الكتابة التاريخية، كلما همّ المؤرخ بالتطرق لتاريخ العوام. فما هي يا ترى الأسباب الكامنة وراء هذه النظرة التاريخية عند التأصيل لتاريخ العامة؟ وما هي العلاقة التي ربطت العامة الأندلسية على عهد الخلافة بالاتجاهات الفكرية المختلفة؟ وهل انقياد العامة وراء أفكار وتوجهات الاتجاهات الفكرية ينم عن تفكير عالي المستوى، مدركٍ لحقائق الأمور ومضامينها وخباياها، نابع عن سمو الوعي العامي في القبول والرفض؟ أم أن العامة عبارة عن فئة تضم الرعاع والأرذال من سفلة القوم تنساق وراء كل من يحسن استغلال التحكم بها لتوسيع نطاق نفوذه بالمجتمع الأندلسي؟

ولأجل معالجة هاته الإشكالية، فقد تم الركون إلى عدة مناهج، تمت المزاوجة بينها خدمة لموضوع أطروحتنا حتى يصير إلى الوجه المرتضى، إذ لا يمكن الجزم بالاعتماد على منهج واحد واضح بالإمكان إخضاعه على كامل فصول الدراسة، فقد اقتضى الحال استعمال أكثر من منهج، كالوصفي بتتبع الأخبار، والاستقرائي الذي كان ضروريا أمام نقص المادة العلمية، والإشارات المقتضبة التي اهتمت بالتأريخ للعامة. كما تطلب الأمر تدخل المنهج التحليلي عند محاولة إبراز دور العامة الاقتصادي الاجتماعي والسياسي.

إن وصولنا إلى هاته المرحلة لم يكن ليتأتى إلا بمرورنا على كمّ لا يستهان به من الصعوبات، وهي في الحقيقة صعوبات تواجه أي باحث وهو في مستهل شَقّه الطريق نحو البحث العلمي الجاد والرصين. ذلك أننا عند تطرقنا لدراسة العامة، واجهتنا صعاب جمّة، ومنها تلك الإشارات المقتضبة في المصادر بسبب تحامل معظم مؤرخي العصر الوسيط على هذه الفئة من المجتمع الأندلسي؛ بسبهم ونعتهم بأرذل الصفات، وهو ما أثر سلبا على حجم المادة التاريخية التي كنا نطمح في تحصيلها.

كما أن إحجام الباحثين المعاصرين، على خوض غمار البحث في تاريخ العامة زاد من الغموض الذي اكتنف محاولتنا التأصيل لتاريخ العامة، وهو الأمر الذي جعلنا نؤكد على مسألة هامة

وهي العثور على مصادر دفينة في خزائن المكتبات، بغية فك الغموض الملغز حول هذه الفئة المهمشة بالمجتمع الأندلسي.

ورغم كل تلك الصعوبات، فإنه وبتوفيق من الله تعالى، ثم بفضل ما توفر لدينا من مادة تاريخية حصّلنا هذا المُنْجَز التاريخي والذي أنزلناه في مقدمة؛ أربعة فصول رئيسة، وخاتمة اشتملت على النتائج المتوصل إليها.

وقد خصص الفصل الأول لمعالجة العامة الأندلسية وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية على عهد الخلافة، من حيث الوقوف على العامة ومرادفاتها التي تم استقراؤها من خلال مصادر العصر الوسيط، وكذا الدراسات المعاصرة التي استعملت هذه المرادفات في التعبير عن العامة بإهمال أي إسهام لها على مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والتركيب السكاني للمجتمع الأندلسي، ثم محاولة ضبط البناء الطبقي للعامة برصد أهم شرائحها.

وأما الفصل الثاني؛ فقد تطرقنا لمعرفة العلاقة بين العامة الأندلسية والاتجاه الفقهي على عهد الخلافة، وذلك بالوقوف على أهم أعلام المذهب المالكي، والتعرف على علاقة الفقهاء بالسلطة الأموية. كما تتبعنا موقف العامة الأندلسية من وقعة الربض والكشف عن دورهم وأوضاعهم وعلاقتهم بالمالكية، وتطرقنا إلى مميزات الفقهاء بأندلس الخلافة وتأثيره على مكانتهم عند العامة، مع عرض نماذج من النوازل الفقهية المتعلقة بعامة المجتمع الأندلسي.

وفي الفصل الثالث الخاص بالاتجاه الحديثي وعلاقته بالعامة بالأندلس على عهد الخلافة، فقد تم تتبع نشأة المدرسة الحديثية بالأندلس، وأدرجنا المكانة العلمية لعلماء الحديث وإبراز علاقتهم بالعامة الأندلسية، وحاولنا عرض بعض آراء الفقهاء والمحدثين حول مسائل العقيدة.

وأما الفصل الرابع؛ فقد خصصناه لدراسة الاتجاه الكلامي بالأندلس على عهد الخلافة الأموية وعلاقته بالعامة، من حيث التطرق لنشأة علم الكلام عند المسلمين، كما عالجنا تأثير علم الكلام بالمشرق الإسلامي على بلاد الأندلس، وركزنا على أعلام الفكر الكلامي بالأندلس ومدى تأثيرهم بالأندلس. لنختم أطروحتنا بخاتمة خصصت للنتائج التي تمخضت عنها الدراسة، وتقديم حوصلة شاملة لموضوع الدراسة.

وقد اعتمدنا في إعداد أطروحتنا هاته، على مجموعة من المصادر العربية، وأفدنا كثيرا من المراجع الحديثة العربية والمترجمة والأجنبية، إضافة إلى استخدام الرسائل الجامعية والدوريات التي كانت لها علاقة بموضوع الدراسة، محاولة منّا لعرض مختلف الآراء والتوجهات، وسنقوم بتحليل بعض المصادر والمراجع حسب أهميتها في الدراسة.

1 – كتب التاريخ:

– " **تاريخ افتتاح الأندلس**" لابن القوطية (ت367هـ/977م)، إذ احتوى على معلومات دقيقة، كون مؤلفه أحد المقربين المعاصرين للخليفة الحكم المستنصر، حيث أعطى صورا عن الحياة اليومية المتعلقة بالمجالس والرحلات العلمية، وأعطى معلومات قليلة حول العامة الأندلسية، فباعتباره معاصرا للدولة الأموية ومعاصرا لعهد الخلافة كان معولا أن نجد مادة ضخمة تصف الوضع العام بالأندلس، لكنه أهمل ذكر العامة الأندلسية وعلاقتهم بالسلطة الحاكمة.

– "**أخبار مجموعة من فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم**" لمؤلف مجهول عاش في القرن الرابع الهجري، ينتهي في كتابة بأخبار الخليفة عبد الرحمن الناصر. وقد أورد بعض المعلومات المتعلقة بالقبائل العربية التي سكنت الأندلس التي جاءت مع الفتح وبعده، وتطرق إلى بعض الأنشطة الاقتصادية المتعلقة بالثروة الحيوانية، فضلا عن إشاراته إلى بعض الأنشطة الاقتصادية المتعلقة بالثروة الحيوانية، وأشار إلى بعض من مظاهر الحياة اليومية والخاصة بالجواري وبقية شرائح العامة.

– "**طوق الحمامة في الألفة والألاف**" ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد القرطبي (ت456هـ/1063م)، حيث ساهم هذا المؤلف بمادة هامة باعتبار مؤلفه عاين حياة القصور منذ صغره، فأورد معلومات عن حياة الجواري بالقصور والنساء بصفة عامة.

– " **المقتبس** " لأبي مروان حيان بن خلف القرطبي (ت469هـ/1076م)، الذي أتى في طليعة المصادر التي اعتمدنا عليها، باعتباره من أبرز الشخصيات التي عاصرت الأحداث، إذ عاش مدة في ظل الخلافة الأموية، ولعل توليه منصب صاحب الشرطة بقرطبة، مكنه من الاطلاع عن

كثب عن الكثير من قضايا العامة والاحتكاك بتفاصيلهم اليومية. كما أفاد البحث من خلال المعلومات الواردة فيه عن خلافة الحكم المستنصر، ويلاحظ عليه أنه من بين المؤرخين الذين استخدموا نعوتا وأوصاف تسخر من العامة، غير أننا كنا نطمح لإيجاد مادة غزيرة تهتم بالتاريخ للعامة الاندلسية على عهد الخلافة.

- " **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب** " لأحمد بن محمد بن عذاري المراكشي (كان حيا سنة 712هـ/1312م)، وهو أحد المصادر التاريخية المهمة في أطروحتنا، إذ يتناول فيه تاريخا عاما لبلاد المغرب والأندلس، وذكر تسلسل الأحداث مرتبة على حسب السنين، ساعدتنا في وضع معلوماته بدقة. كما أنه تضمن إشارات إلى العامة، والحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وحتى المذهبية خلال عهد الخلافة، لكنه لم يبرز صورة واضحة عن أحوال العامة الاقتصادية والاجتماعية، وكثيرا ما كان يتهجم علة العامة الأندلسية، في حين نجده في كثير من المواضع يساند السلطة الحاكمة ويبرر تصرافتها اتجاه العامة رغم تجاوزاتها السياسية.

- " **ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم** " لمؤلف مجهول، تطرق فيه المؤلف إلى ذكر عناصر وشرائح المجتمع الأندلسي والحرف التي امتهنوها، لكنه لم يتطرق بالتدقيق لأوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية كما كان معولا عليه.

- "**أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**" لابن الخطيب (ت776هـ/1376م) فقد أعطى معلومات مهمة عن عهد الخلافة الأموية لاسيما في القسم الخاص بالأندلس، حيث أفاد الدراسة بمعلومات قيمة عن شرائح عامة قرطبة وتركيبها الإثني الطائفي. كما أن كتابه "**الإحاطة في أخبار غرناطة**"؛ خدم موضوع الدراسة من خلال ذكره لبعض النتف والإشارات المفيدة رغم كونه من المتأخرين عن عصر الخلافة.

- "**نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**" للمقري شهاب الدين أبي العباس التلمساني (1041هـ/1631)، والذي لم يخلو من إشارات شملت مختلف مناحي الحياة بالأندلس الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية غطت مختلف فصول الدراسة بمادة هامة، خاصة وأنه اعتمد في

تأليف كتابه على مصادر مفقودة ما زاد من قيمته، إضافة في شموليته لتناول مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعمرانية والأدبية.

كما أسعفنا الوقت في الاطلاع على العديد من المصنفات، التي مست جوانب مِن الدراسة كالمقدمة لابن خلدون(ت808هـ/1406م)، ومؤلفات الجاحظ (ت255هـ/868م) ورسائل إخوان الصفا والكامل في التاريخ لابن الأثير(ت630هـ/1232م)، ومروج الذهب للمسعودي(ت346هـ/957م) وغيرها.

2 – كتب التراجم والطبقات والأنساب:

تحوي كتب التراجم مادة مصدرية مهمة، أسهمت في خدمة الدراسة في مختلف الجوانب، خاصة فيما تعلق بأخبار الفقهاء والقضاة، وأعلام الاتجاهات الفكرية والحركات المذهبية، مع رصد مختلف الآراء حولها، والتطرق إلى مدى تأثيرها على العامة الأندلسية. كما تعتبر كتب التراجم غنية بمادة تصف الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ومن كتب التراجم المعتمدة هاهنا نذكر:

- "**قضاة قرطبة**" لمحمد بن حارث الخشني (ت366هـ/976م)، الذي أعطى لنا وصفا لأوضاع الأندلس خلال عهد الخلافة باعتباره معاصرا لهذه الفترة، ويعتبر غنيا بأخبار أعيان الأندلس من فقهاء وقضاة وحكام، حيث كنا نأمل في الحصول منه على مادة مصدرية تؤرخ للعامة وعلاقتهم بأعلام الفقه المالكي وأعلام الحديث، وتأثير أعلام الاتجاه الكلامي على توجه العامة، كما كنا نتطلع إلى احتواء المصدر على معلومات وشروح وافية تصف العلاقة بين أعلام مختلف الاتجاهات الفكرية.

- "**تاريخ علماء الأندلس**" لابن الفرضي عبد الله بن محمد بن يوسف(ت403هـ/1012م)، الذي أورد لنا مادة مصدرية قيّمة شملت معظم فصول الدراسة، من خلال تتبع سير الفقهاء والعلماء، وكامل طبقات المجتمع بما تعلق بأوضاعهم العامة ودورهم ومواقفهم، لكنه أغفل التطرق لأوضاع العامة في مختلف جوانب الحياة.

- "**جمهرة أنساب العرب**" ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد القرطبي (ت456هـ/1063م)، الذي احتفظ بتاريخ الأصول القبلية لمختلف عناصر المجتمع الأندلسي، مع القدرة الفائقة في توزيع بطونهم وفصائلهم في الجغرافية الأندلسية.

- "**طبقات الأمم**" لصاعد أبي القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي (ت462هـ/1070م)، يعتبر من الكتب المهمة التي عالجت الناحية العلمية بالأندلس، فتطرق إلى ذكر الكثير من العلماء الذين كان لهم الفضل الكبير في إثراء الحياة العلمية والثقافية خلال عهدي الإمامة والخلافة، لكن لم يتطرق إلى ذكر أحداث تؤرخ للعامة الأندلسية.

- "**جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**" للحميدي أبو عبد الله محمد (ت488هـ/1095م)، الذي قدم أخبارا ومعلومات وافية لأغلب فصول الدراسة، ولاسيما في مجال أخبار أعلام الاتجاهات الفكرية، وعلاقتهم بالعامة الأندلسية والسلطة الحاكمة. غير أن المعلومات الواردة فيه، كانت جد مقتضبة، وغير كافية للتأصيل لتاريخ العامة.

- "**ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**" للقاضي عياض (ت544هـ/1149م)، وتبرز أهميته من خلال تتبع انتشار المذهب المالكي بالعالم الإسلامي. وبما أن الأندلس على عهد الخلافة كانت مالكية المذهب، فقد مكننا هذا السفر الجليل، من التعرف على أعلام المذهب المالكي خلال هذه الفترة وأوضاعهم وآرائهم، وعلاقتهم بالسلطة وباقي الاتجاهات الفكرية، وتأثيرهم عل العامة الأندلسية.

- "**التكملة لكتاب الصلة**" لابن الأبار (ت658هـ/1260م)، قدم معلومات وافية ساهمت في إثراء فصول الدراسة.

3 – كتب الفلاحة الأندلسية والجغرافية:

- وقد اعتمدت الدراسة كذلك؛ على مجموعة من كتب الفلاحة التي عنيت بالنشاط الفلاحي باعتباره أهم الأنشطة التي مارسها العامة الأندلسية للوقوف على الأوضاع الاقتصادية للعام. ونذكر من بينها " **كتاب الفلاحة** " لابن العوام الإشبيلي.

- وأما فيما يتعلق بكتب الجغرافيا، فقد وظفنا العديد من المصادر التي تضمنت معلومات مهمة منها كتاب "**صورة الأرض**" لابن حوقل أبو القاسم النصيبي (ت367هـ/977م)، إذ يعد شاهد عيان؛ عاين أوضاع الأندلس الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية بالأندلس، على عهد الخلافة. حيث دخلها خلال عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر، وباعتباره متهما لعمالته للفاطميين وتحامله على الأمويين ما يدعوا الاحتياط من شهادته.

- "**أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**" لأبي عبد الله محمد المقدسي (380هـ/990م) المعاصر للخلافة الأموية، يقدم تفاصيل هامة عن المجال الجغرافي بتقديم وصف عام للأندلس.

- وكتاب "**نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**" للإدريسي(ت560هـ/1164م)، احتوى على مادة علمية أسهمت في إثراء الدراسة من خلال تقديم وصف للمدن والحواضر الأندلسية.

- وبالإضافة تم الاعتماد على العديد من المؤلفات الجغرافية ككتاب "**الروض المعطار في خبر الأقطار**" للحميري(ت866هـ/1461م)، و"**معجم البلدان**" لياقوت الحموي(ت626هـ/1228م).

5 – كتب الأحكام الفقهية والنظم السلطانية:

أسهم هذا الصنف المعرفي في إضاءة الكثير من الجوانب المتعلقة بالدراسة، خاصة تلك المتعلقة بالعامة الأندلسية وأوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، بالتركيز على علاقتهم بالاتجاهات الفكرية بالأندلس على عهد الخلافة. ومن هاته المصادر نذكر:

- "**أحكام أهل الذمة**" لابن القيم(ت751هـ/1350)، فقد قدم معلومات قيمة على أهل الذمة، باعتبارهم أحد الشرائح الأساسية المكونة للمجتمع الأندلسي.

- "**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**" الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل(ت331هـ/943م)، ركز الأمام الاشعري على بيان الاختلافات الداخلية بين الفرق الكلامية، إذ أنه خرج على السائد في التصنيف الكلامي المتحامل على الفرق المخالفة بالتقصير في الحكاية عنهم، وارتكاب المغالطات وتخطئة المخالفين قصدا.

- "**النوازل**" لابن سهل أبو الأصبغ الأندلسي(ت486هـ/1093م)، فقد دوّن أهم التفاصيل التي ميّزت عهد الخلافة، حيث حَمَل في ثناياه مادة مصدرية خاصة بنماذج نوازل تخص العامة الأندلسية، وكيفية تعامل فقهاء الأندلس معها. إضافة إلى إيراده معلومات هامة حول الأوضاع الاقتصادية، كالتطرق للنشاط الفلاحي بتقديم إشارات حول وضعية وظروف العوام لممارسة هذا النشاط، مع ذكر مختلف الأنشطة من صانع وحرف التي زاولها العامة الأندلسية.

المراجع:

-" **عامة قرطبة في عصر الخلافة**" أحمد الطاهري، يعد من أهم المراجع التي ارتكز عليها البحث، إذ تعد الدراسة الوحيدة التي عنيت بتاريخ العامة بقرطبة على عهد الخلافة، فقد خدم هذا المؤلف الدراسة في عدة جوانب، فقد لمسنا المؤلف مدافعا وحاميا على العامة الأندلسية، مبررا لأفعالهم وتصرفاتهم على طول فصول الدراسة، ربما التحامل الزائد من طرف كتابات مؤلفي العصر الوسيط والدراسات الراهنة جعلت المؤلف ينتهج رأيا مخالفا له.

-"**المهمشون**" محمود إسماعيل، الذي تطرق فيه إلى حركات المعارضة بالعالم الإسلامي، بالشرح والتحليل والتفسير، منها ثورة ابن حفصون التي قامت بالأندلس على عهد الدولة الأموية، فقد حاول المؤلف نفي كل التهم التي نسبت إلى ابن حفصون في المصادر الوسيطية، وإثبات شرعية الثورة في المطالبة بحقوقهم، وما اثار انتباهنا أن الدراسة كانت موضوعية في ذكر الصفات الإيجابية والسلبية لثورات العامة.

هذا فضلا عن عديد المراجع التي أفادت الدراسة في بعض جوانبها، إذ أثبتناها في قائمة المصادر والمراجع، المتمثلة في المراجع العربية والمترجمة والأجنبية والدوريات والأطاريح الجامعية.

كما اعتمدنا على مترجمين متخصصين في اللغات الأجنبية للاستفادة من المادة العلمية المتوفرة بها.

الفصل الأول: العامة الأندلسية وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية على عهد الخلافة

1-العامة من خلال الوسيطية والدراسات المعاصرة

2-التركيب السكاني في المجتمع الأندلسي

3-البناء الطبقي للعامة الأندلسية

1.3-المنتجون من العامة الأندلسية

2.3-المستخدمون والأجراء من العامة الأندلسية

3.3-الرقيق

4.3-سقط العوام

تكون المجتمع الأندلسي كغيره من المجتمعات من فئات مختلفة صنفت على أساس طبقي خاصة وعامة. وبالنسبة لطبقة العامة التي يتمحور حولها موضوع بحثنا فقد تباينت أراء الباحثين القدامى والمعاصرين بخصوص مفهومها الدلالي، كما حاول العديد من الباحثين تعيين الفئات المنتمية للعامة ورصد وضعها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

1- العامة من خلال المصادر الوسيطية والدراسات المعاصرة

حاول الباحثون القدامى والمعاصرون تقديم مفاهيم وأوصاف للعامة، تباينت حسب منظور كل منهم على حدة.

فالجاحظ مثلا منح للعامة مفهوما ذا بعد ثقافي خاص، حيث أنه رفض تمييز العوام على أساس حرفهم، وقسم الأمم إلى مجموعتين: الأولى متحضرة والأخرى همج وأشباه همج، وذهب إلى أن العوام من المجتمع الإسلامي في منزلة فوق مستوى تلك الأمم المتخلفة[1]، ويرى آخرون أن العامة تشمل كل "من لا يملكون وسائل ثابتة من وسائل الرزق"[2]، ومنهم من قصرها في "القوة المنتجة"[3] فقط، بينما انتقد آخرون اعتماد مقاييس نظرية جاهزة لحصر العامة خاصة وأنهم ليسوا طبقة اجتماعية واحدة محددة فالمفاهيم السابقة تنسجم مع بعض الفئات وترتفع عنها تبعا لطبيعة المرحلة التاريخية.[4]

---

[1] الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ج1، تحقيق: هارون عبد السلام محمد، مصر: مكتبة الخانجي، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، بغداد، 1950، ص137.

[2] كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ترجمة: بدر الدين قاسم، بيروت: 1977، ص135.

[3] محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج2، دار البيضاء: دار الثقافة، 1980، ص193.

[4] أحمد الطاهري: **"طبقة العامة في المجتمع الإسلامي (إمكانية البحث من خلال النموذج الأندلسي"**، ضمن سلسلة ندوات بعنوان جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطية خلال العصر الوسيط، ع2، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، المغرب، 1991، ص70.

وفي السياق نفسه برزت تصنيفات طبقية أخرى قامت على حسب الوظائف تارة [1] ، وتارة أخرى على حسب المستوى الثقافي[2]، ولقد تميز اخوان الصفا عن غيرهم بالدقة والانصاف عند تحديدهم لمفهوم العامة بقولهم: "أولئك الذين فنيت أبدانهم في خدمة أهلها (الدنيا) وكثرت همومهم من أجلها ولم يحظوا بشيء من نعيمها"[3]، وهناك من يرى أن الخلط الكبير في مفهوم العامة مصدره لغوي[4]، فهم بحسب هذا الرأي الأخير المثقفون الذين تسربت إلى لغتهم أخطاء لغوية من السقاط والدهماء[5]، وعارض هذا الرأي آخرون، رأوا أن العامة لا علاقة لهم بالمثقفين.[6]

لقد قسمت المصادر الوسيطة المجتمع الإسلامي بصفة عامة والمجتمع الأندلسي بصفة خاصة إلى طبقتين رئيسيتين: طبقة الخاصة التي تربعت على قمة الهرم الطبقي للمجتمع وطبقة العامة التي مثلت الطبقة الدنيا شكلت غالبية أفراد المجتمع، وقد أطلقت على طبقة العامة العديد من التسميات، منها سواد الناس الذي يشمل عوامهم وكل عدد كثير[7]، والسفلة " وهم السقاط من الناس"[8]، والساقط حسب قول الوطواط هو من "ليس له فعل موصوف ولا نسب معروف وهو الذي لا يعيبه ما صنع"[9]، كما نعتوا بالدهماء ويطلق هذا اللفظ في الأصل على الجراد حين تظهر أجنحته فيموج بعضه في بعض[10]. والغوغاء عبر عنه القاضي النعمان بقوله:" هم أهل

---

[1] إخوان الصفاء وخلان الوفاء، الرسائل، ج1، بيروت: دار بيروت للطابعة والنشر، 1983، ص248.

[2] ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج2، بيروت: دار الكتب العلمية، دت، ص81.

[3] إخوان الصفاء وخلان الوفاء، الرسائل، ج1، ص258.

[4] موفق سالم نوري، العامة والسلطة في بغداد، الأردن: دار الكتاب الثقافي، 2005، ص69.

[5] عبد العزيز مطر، لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1966، ص189.

[6] عبد العزيز مطر، لحن العامة، ص47-48.

[7] ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، ج2، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، بيروت: دت، ص234.

[8] المصدر نفسه، ج2، 159.

[9] الوطواط أبو إسحاق برهان الدين محمد بن إبراهيم، غرر الخصائص الواضحة وغرر النقائص الفاضحة، القاهرة: مطبعة دار الطباعة العامرة، ط1، 1284هـ، ص54.

[10] ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص136.

السفلة والخفة"[1]، كما وصفوا بالأرذال وهم الدون من الناس وسفهاؤهم وهم أهل الخصاصة والمسكنة وفي معظمهم جوع وبرد[2]. إضافة إلى ما سبق ذكره فقد نعتوا أيضا بالأوباش والأوباش عند الثعالبي تطلق "على جماعة من الناس إذ كانوا أخلاطا وضروبا متفرقين"[3].

يبدو مما سبق أن العامة قد وصفت ووسمت بنعوت كانت في مجملها مميزة لها من حيث ترتيبها في الدرك الأدنى في المجتمع، فمعظم كتابات مؤرخي العصر الوسيط قد احتقرتها ووصفتها بأرذل الصفات والنعوت، ما حذا بأحدهم إلى حد القول أن العامة ذهبت ضحية أحكام مسبقة من قبيل ما ورد في المصادر التاريخية الوسيطية ووقفت موقفا معاديا لها بل وتعداه لأن أجحمت عن دورها رغم مساهمتها الجادة والفعالة في بناء المجتمع وتطويره.[4]

الواضح أن صعوبة تحديد مفاهيم محددة للعامة داخل المجتمع هو ما دفع البعض إلى ضرورة الاعتماد على الأساس الاقتصادي باعتباره أحد العوامل المحددة للتراتبية الاجتماعية، ومن خلاله تحديد العوامل الأخرى كالجاه والسلطة والدخل والثروة نظرا لترابطها، فازدياد الثروة يؤدي بالضرورة على الاقتراب من السلطة وبلوغ الجاه، كما أن قوة القرابة تقضي إلى زيادة الثروة بفعل الاعطيات والاقطاعات الممنوحة للمقربين من قبل الجهاز الحاكم، ولهذا فاستنادا على العامل الاقتصادي يمكن تعريف العامة بأنها السواد الأعظم من الناس الذي يمثل أسفل الموقع في عملية الإنتاج، علاوة على الشرائح المهمشة من مغيبين ومتسولين ولصوص، تعد إفرازا للوضع الطبقي

---

1 ابن محمد القاضي النعمان، المجالس والمسايرات، تحقيق: الحبيب الفقي وآخرون، تونس: منشورات الجامعة التونسية، ط1، 1978، ص389.

2 المقريزي تقي الدين أحمد بن علي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، نشره: مصطفى زيادة وجمال الدين ومحمد الشيال، القاهرة: 1940، ص75.

3 الثعالبي أبي منصور عبد الملك بن محمد إسماعيل، فقه اللغة وأسرار العربية، بيروت: دار الفكر للطباعة، 1989، ص142.

4 أحمد المحمودي، المغرب الأقصى في العصر الموحدي، المغرب: كلية العلوم الإنسانية مكناس، 2001، ص16.

الهش في مجتمعات يتسم تاريخها بعدم الحسم في الصراع الطبقي، وتدخل أنماط الإنتاج إلى حد يثير البلبلة ويمنع من محاولة رؤية القوى الاجتماعية في سياقها التاريخي الصحيح.[1]

الظاهر أن تهميش الفئات الدنيا كالعامة في الكتابة التاريخية الإسلامية يعود إلى عجز مؤرخي العصر الإسلامي الوسيط عن الرؤية الواقعية لمسار حركة التاريخ واعتباره مجرد تراكمات كمية للأحداث والأشخاص والأسر والإمارات دون إدراك تفاعلاتها الجدلية التي تنتظمها لتشكل منها ظاهرات شمولية، هذا ما يفسر إقصاء هذا القطاع الاجتماعي العريض الذي يشكله العامة من الكتابة التاريخية، باستثناء تلميحات باهتة وإشارات شاحبة وردت على رؤوس أقلام المؤرخين ولو أن معظمها يزخر بالتشويه والتحريف وينطق بالعداء السافر. [2]

كما يرجع تهميش تاريخ العامة البؤساء إلى كون المؤرخ الإسلامي عموما ظل أسير الإيديولوجية الرسمية للدولة التي تحتضنه، ومن ثم فإن كتابته تعكس لونا من إيديولوجية الحاكم، وبما أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم ظلت في معظم حلقات التاريخ الإسلامي علاقات يطبعها التوتر.

ونظرا لأن فئات العامة كانت مضطهدة، فإنها تبنت في سبيل تحررها إيديولوجيات مناهضة لإيديولوجية الحاكم، وذات فكر خارجي أو مهدوي أو اعتزالي أو تصوفي. لذلك فإن المؤرخ في العصر الإسلامي تبنى موقفا معاديا للطرف المحكوم، وحاول فرض دسائسه على العقل الجمعي وطمس كل حركة رفعت شعار التمرد والخروج عن المألوف؛ فاعتبر كل خارج عن إيديولوجية الحاكم من تلك الفئة في عداد العصاة والخارجين عن الجماعة، بل حتى الذين استكانوا للحاكم ولم يشكلوا أي خطر عليه، لم يكن لهم وزن يذكر من وجهة نظر مؤرخ العصر الإسلامي

---

1 أحمد المحمودي، المغرب الأقصى في العصر الموحدي؛ ص20؛ أحمد الطاهري: **"طبقة العامة في المجتمع الإسلامي إمكانية البحث من خلال النموذج الأندلسي"**، ص72.

2 إبراهيم القادري بوتشيش: "**النوازل الفقهية وكتب المناقب والعقود العدلية مصادر هامة لدراسة تاريخ الفئات العامة بالغرب الإسلامي (ق5-6هـ/ 12-13م)**"، مجلة التاريخ العربي، تصدرها جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، ع22، 2002، ص250.

لأنهم لا يملكون المال ولا السلطة، وبالتالي يعيشون في عالم له أبعاده الفكرية والاجتماعية التي تتدنى عن مستوى عالم النخبة ولا يستحقون أي التفاتة تاريخية.[1]

يمكن أن نفرد العديد من الأسباب التي أدت إلى طمس وتهميش فئات العامة في تاريخ العالم الإسلامي الوسيط. وتتجلى في أن التدوين التاريخي بدأ خلال العصر العباسي، وقد حاولت السلطة العباسية إبان ذروة ازدهارها سن سياسة تعايش سلمي بين الفرق الإسلامية تتماشى مع عقلية الانفتاح والتسامح، وذلك عن طريق امتصاص الاتجاهات المعارضة وإدماجها في السلطة واشراكها في استغلال الثروة والنفوذ من أجل الحفاظ على الوحدة وتجنب الانزلاق في المهاوي والتشرذم الذي لم يكن يخدم مصالحها التجارية.

وبذلك أصبحت الوحدة هاجس المؤرخ الذي كان يسعى للمحافظة على مصالحه كذلك، لذلك يحرص كل الحرص على تماسك وحدة الأمة التي ظلت المنظومة المرجعية والمفتاح الذي يتحكم في كتاباته، فكان يرى في كل حركة مناوئة للسلطة –والتي غالبا ما كانت تصدر من المستضعفين– مسا بقداسة مبدأ وحدة الأمة؛ لذلك عمل على تغييب أخبارهم، كما نجده يتخذ معيارا لقبول نصوص الرواة، وعدم التطرف في الآراء والأحكام[2]، ومن ثم كان لا يستند إلا على روايات من أسماهم أحد الباحثين.[3]

هؤلاء الباحثون الذين تم وصفهم بالاعتدال هم الذين لا يسبون ولا يلعنون ولا يفسقون ولا يكفرون، أي كل الذين ليس لهم مواقف متطرفة مضادة للتيار الحاكم، وبما أن العامة في المجتمعات الإسلامية كانوا ينتفضون بين الفينة والأخرى على السلطة احتجاجا أو طلبا لتحسين

---

1 إبراهيم القادري بوتشيش: "**العوام في مراكش خلال القرن السادس الهجري نموذج من تاريخ المستضعفين في حواضر المغرب الإسلامي**"، ضمن كتاب الإسلام السري في المغرب العربي، سينا للنشر، 1995، ص176-177.

2 وجيه كونراني: "**بعض خصائص الكتابة التاريخية عند العرب**"، مجلة الفكر العربي، ع2، 1978، ص79.

3 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، بيروت، 1973، ص88.

مستواهم المعيشي، فإنهم كانوا يندرجون في مخيال مؤرخ العصر الإسلامي ضمن "الذين يفسقون ويكفرون" ومن ثم ندرك لماذا تم استدال ستار من الصمت على تاريخهم.[1]

حيث تتطلب هذه الصيغة الاعتدالية التي تستهدف إبعاد فكرة الصراع الاجتماعي من دائرة التاريخ ارتداد المؤرخ نحو الأيديولوجية الدينية التي تفسر التاريخ بقوى غيبية، وتستبعد العقلانية ودور البشر وهم السواد الأعظم من المستضعفين في صنع التاريخ[2]، ولكل هذه الأسباب لم ينجح أحد من مؤرخي الفرق المعارضة في كشف النقاب عن أوضاع البؤساء من حرفيين ومزارعين وغيرهم من صناع التاريخ، فكل ما تبقى من كتابات المعارضة لا يعدوا سيرا وتراجم لأعلام مذاهبهم أو حوارات كلامية بين هذه الفرقة أو تلك دون الغوص في المشاكل الحقيقية التي عاشها من انخرطوا في حركتهم، بل اقتصروا على عرض وجهات نظرهم الكلامية فحسب[3]، وهو ما اصطلح عليه بمنهج "الإعراض والتناسي"[4]، وهو منهج سياسي ذكي يعمل على طمس الفئات المهمشة وتغييبها.

وسيطرة فكرة البطل التاريخي على عقلية المؤرخ في العصر الإسلامي الوسيط، فقد تبنى هذا الأخير التفسير الفرداني لوقائع التاريخ اعتقادا منه أن الفرد هو صانع التاريخ، لذلك ظلت كتاباته عبارة عن سجل منقبي للخلفاء العظام، أما الفئات الاجتماعية الدنيا من المستضعفين والبؤساء فلا مكان لهم في التاريخ.[5]

إضافة لما سبق يذهب عبد الله العروي إلى تحميل العامة والفئات المهمشة نفسها مسؤولية تحجيم دورها وخروجها من دائرة الضوء، إذ لم تخلف أثرا أو كتابة يستعين بها المؤرخ المعاصر لتحليل وجهة نظرها أو كشف أوضاعها، وهو أمر يعزى إلى تدني مستواها الثقافي، لأنها لم تحظ بنصيبها

---

1 بوتشيش: "**العوام في مراكش خلال القرن السادس الهجري نموذج من تاريخ المستضعفين في حواضر المغرب الإسلامي**"، ص ص251-252.

2 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص59.

3 بوتشيش، العوام في مراكش، ص252.

4 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص94.

5 بوتشيش، العوام في مراكش، ص252.

في عالم الثقافة والمعرفة، في الوقت نفسه الذي تعرضت وثائقها غير المكتوبة للطمس والإتلاف من جانب الطرف الحاكم.[1]

2- التركيب السكاني في المجتمع الأندلسي

لتحديد التركيب الاجتماعي لطبقة العامة الأندلسية خلال القرن الربع الهجري يمكن من خلال رصد الشروح التي اخترقت الروابط القبلية والطائفية بالأندلس، والتي كانت وراء إعادة هيكلة المجتمع الأندلسي وصياغة العلاقات فيما بين مكوناته على أسس جديدة.

وجد اختلاف وتعارض في أصل الأندلسيين واختيار الجنس، منها ما ركز على إبراز الاندماج العميق الذي حدث فيما بينها خلال عصر الخلافة في انتماء أغلب الطوائف للعقيدة الإسلامية[2]، واشتراكها في كراهية العباسيين إضافة لانسجام الوسط الجغرافي[3]، بينما علل أحدهم موقفه بحفاظ الدخلاء على تماسكهم القبلي والعشائري فهو يحمل شح المادة التاريخية المتعلقة بالقضايا المجتمعية للمؤرخين القدامى الذين انصب اهتمامهم حسب تقديره على الجوانب السياسية[4]، على أن ما يجمع بين هؤلاء وأولئك هو النظر إلى البناء الاجتماعي بمعزل عن التحولات الاقتصادية العميقة التي شهدتها بلاد الأندلس خلال القرن الرابع الهجري، ولعل في رصد العناصر المكونة للمجتمع الأندلسي في بنيتها الداخلية في علاقاتها مع بعضها البعض ومع الدولة ما يكشف عن التركيب الاثني الطائفي لطبقات العامة.[5]

---

1 المرجع نفسه، ص252-253.

2 Levi-provençal, " España musulmana hasta la caida del califato de cordoba"in : historia de España, Trad, E. Garcia Gomez, Espana calpe, Madrid, 1957, p104.

3 Levi-provençal, La civilisation arabe en España, traduction i. de la cagicas, España calpe 3 édition, Madrid, 1969, p28, 61.

4 Guichard, Al-Andalus, estructura antropologica de una sociedad islamica en occidente, barral, Barcelona, 1976, p50-51.

5 أحمد الطاهري: "**المجتمع الأندلسي في عصر الخلافة انحلال الروابط القبلية والطائفية**"، مجلة بحوث، ع1، 1988، ص ص131-132.

حاول بالنثيا التقليل من أهمية أعداد العرب الوافدين إلى بلاد الأندلس[1]، فقد اقتصر دخول العرب على إحصاء جماعات الجند وأغفلوا أهمية العرب الوافدين في موجات متعاقبة على شبه الجزيرة الأندلسية، كما استندوا في تحليلهم النظري على فكرة انطباعية مفادها أن العرب دخلوا الأندلس محاربين مما اضطرهم إلى اتخاذ نساء إيبيريات من أهل البلاد[2]، غير أن هناك من الدراسات[3] المعاصرة التي حاول من خلالها الباحث رصد مختلف القبائل العربية الوافدة إلى شبه الجزيرة الإيبيرية مع تحديد مواطن استقرارها بها.

من الدلائل ما يوضح على تفوق نسبة العرب في الحواضر الأندلسية باستقرار "أكثرهم في الحواضر"[4]، هذا ما أكده ابن بسام عند تعرضه لذكر حاضرة قرطبة بقوله:" أكثر أهل بلاد هذا الأفق أشراف عرب المشرق"[5]، ويبدو أن ثورة البربر الخوارج بولاة الأمويين بالأندلس كانت حاسمة في قلب الموازين الأثنية بقرطبة،[6] وفي عصر الخلافة مالت البيوتات العربية في مختلف أنحاء شبه الجزيرة إلى الاستقرار بالحاضرة في اطار التحولات السياسية الكبرى التي شهدتها البلاد.[7]

على غرار ما تقدم فإن العرب الوافدين إلى الأندلس كان منهم العرب الآتون من المشرق وقد سمي أوائلهم باسم البلديين[8]، كما سمي من جاء بعدهم باسم الشاميين أو الداخلين[1].

---

1 آنخيل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955، ط1، ص142.

2 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، تطوان: مطبعة الخليج العربي، 2018، ط2، ص157-158.

3 خالد بن عبد الكريم بن حمود البكر، النشاط الاقتصادي في عصر الإمارة، الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1993، ط1، ص34-54.

4 مؤلف مجهول، ذكر مشاهير أهل فاس في القديم، تحقيق: عبد القادر زمامة، تطوان: مجلة تطوان للأبحاث المغربية والأندلسية، ع7، 1962، ص21.

5 الشنتريني أبو الحسن على بن بسام (ت542هـ/1147م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، ق1، مجلد1، بيروت: دار الثقافة، 1978، ص33.

6 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص158.

7 المرجع نفسه، ص158.

8 ابن الخطيب لسان الدين أبو عبد الله محمد السلماني (ت776هـ/1374م)، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، نشر: محب الدين الخطيب، ا القاهرة: لمطبعة السلفية، 1928، ص16-17.

كذلك كان البربر الوافدون من العدوة المغربية إلى الأندلس الذين كان معظمهم في جيش طارق بن زياد[2]، ومن خلال نص أورده صاحب كتاب ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم بين لنا من خلاله المهن التي احترفها البربر بالأندلس في قوله:" وأما البربر فإنهم احترفوا بجلب البقر والفحم والسمن والزيت والعسل والصوف والدجاج والفواكه والملح والأعواد وخدمة الفحم والخشب ونحو ذلك، وأهل الحاضرة منهم احترفوا ظفر الحلفة وخدمة الأوعية أي السلل للزرع وفتل القنب والمحاريث والبراذع للبهائم والحبال والشطاطيب لكنس الديار وصيادة الطيور للأكل، والحملات في الأسواق وحملان الزرع إلى الديار وبيعه في الأسواق وخرز الدلاء وجلب الماء والبناء وطبخ الجير والجبص ونحو ذلك"[3]

إضافة إلى فئة الموالي الذين قدموا في ركاب العرب منذ عبروا إلى الأندلس إذ كانوا مرتبطين بهم تابعين لهم وانغمس الكثير منهم في أصول القبائل التي تربطهم بها روابط الولاء[4]، وأما عن الحرف والمهن التي زاولها الموالي من خلال نص تاريخي "وأما الموالي فأما من كان بالحاضرة منهم فكانوا يحترفون بالدباغة والحياكة والخزازة وبيع النعال المخروزة وبيع الحياك والجلالب ونسجها والضرب بالطبول والبنود والحجامة وحمل الموتى وحفر قبورهم ودواء المرضى وعلاج الجرح والمرضى وطحن برحى وخرط عود والقيام بالمساجد والآذان بها ورصد وقت وبيع لحم ونجارة الحرب وصنعة نحاس ومبيتة والأسواق بالليل وحرس الفنادق وتسمير البهائم وحمل السلع من بلد إلى بلد ..."[5]، ومنهم من عمل بالطب والشعر والتنجيم والأنواء[6].

---

1 أحمد هيكل، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، القاهرة: دار المعارف، 1967، ط3، ص24.

2 مؤلف مجهول، أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر امرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها بينهم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة: دار الكتاب المصري-دار الكتاب اللبناني، 1989، ط2، ص17.

3 مؤلف مجهول، أخبار مجموعة في فتح الأندلس، ص79.

4 ابن القوطية أبو بكر محمد (ت367هـ/977م)، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت-مصر: دار الكتاب المصري- دار الكتاب اللبناني، 1989، ط2، ص40.

5 مؤلف مجهول، كتاب ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم، ص80.

6 ابن صاعد الأندلسي أبو القاسم صاعد بن أحمد (ت462هـ/1070م)، كتاب طبقات الأمم، نشره وذيله وأردفه بالروايات والفهارس: الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين، ، 1912، ص78.

كما ضم المجتمع الأندلسي أهل البلاد الأصليون المسمون بعجم الأندلس أو عجم الذمة وهم نصارى الاسبان الذين كانوا يعاشرون المسلمين ويتكلمون العربية مع احتفاظهم بدينهم ولذلك عرفوا بالمستعربين ومن كان لهم عهد منهم فقد سموا بالمعاهدين، وكانوا يؤلفون جمهرة سكان البلاد في السنوات الأولى التي تبعت الفتح الإسلامي، ولكن عددهم أخذ يتناقص تدريجيا بينما أخذ المسالمة يزداد يوما بعد يوم، وما لبث المستعربون أن أصبحوا بمرور الزمن أقلية في الأندلس بالقياس إلى المسالمين والمولدين، وقد عومل هؤلاء المستعربون منذ الفتح معاملة طيبة فتمتعوا بحرية كبيرة في إقامة شعائر دينهم[1]، وعاشوا جنبا إلى جنب مع المسلمين في أحياء خاصة لهم وكان لهم رئيس في كل مدينة يعرف بالقومس[2]، كما كان لهم قاض نصراني يفصل في منازعاتهم يعرف بقاضي العجم[3]، وإذا كان المتخاصمون مسلمين ومسيحيين فإن القاضي الذي يفصل بينهم كان قاضيا مسلما يعرف بقاضي الجند ثم سمي فيما بعد بقاضي الجماعة[4]، وأما المهن التي اشتغلوا بها فقد أوردها صاحب كتاب ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم معبرا بقوله:" وأما من أسلم من أهلها فمن كان منهم في البادية فاكتسبوا البقر والغنم والحرث والعسل وأهل الجبال منهم فكانوا يغرسون الأجنات والفواكه وقطع الخشب وطبخ الفحم ومن ولى البحر منهم فكانوا يجلبون الحوت والسردين ويصنعون السفن وآلتها إلى غير ذلك"[5].

يظهر أن الأندلس كانت نموذجا ومثالا بارزا واضحا للتسامح خلال تاريخها الإسلامي على العموم، ونجد ملامح هذا التسامح تبدو منذ فتح الأندلس، إذ التزم المسلمون للمعاهدين

---

1 مؤلف مجهول، نبذة من أخبار الأندلس مأخوذة من الرسالة الشريفية إلى الأقطار الأندلسية، ملحقة بكتاب تاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، بيروت: دار النشر للجامعيين، 1958، ص205.

2 ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص58.

3 المصدر نفسه، ص31.

4 النباهي أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن المالقي الأندلسي (ت776هـ/1374م)، تاريخ قضاة الأندلس المسمى "المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا"، نشر: إ. ليفي بروفنسال، القاهرة: دار الكتاب المصري، 1948، ص21.

5 مؤلف مجهول، ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم، ص80.

بتمتعهم بحريات الإبقاء على أموالهم وممتلكاتهم وعدم المس بكنائسهم وكتاب عبد العزيز بن موسى بن نصير نموذج من نماذج هذا الالتزام حسب بعض الدراسات المعاصرة[1].

إلا أن ثمة اختلافات في تطبيق التوصيات الفقهية بشأن أهل الذمة حسب البلدان والعصور والأنظمة السياسية القائمة، ولا يخفى كيف مال بعض الفقهاء الأندلسيين إلى التشدد في وضع القيود المميزة لهذه الطائفة، وحث السلطان على إذلالها، ومن البديهي أن تعمل مثل هذه الممارسات على تمتين التماسك الطائفي والانغلاق الديني في أوساط أهل الذمة، وهو ما أسفر عن ظهور واتساع حركة العصيان والاستخفاف بالنبي صلى الله عليه وسلم في أوساط عامة المستعربين بقرطبة خلال القرن الثالث الهجري (9م)، والجدير بالذكر أن رجال الدين المناهضين لنظام الحكم القائم بقرطبة كانوا يحركون من وراء ستار أهواء فقراء العامة ويدغدغون عواطفهم للدفع بهم إلى استقتال أنفسهم بسب النبي صلى الله عليه وسلم جهرة وأمام الملأ طلبا للشهادة ورغبة في إثارة الفتنة، وهي الحركة التي سرعان ما خفت صوتها وحدتها نتيجة التحولات البنيوية التي طرأت على مجمل نظام الجماعة إثر إعلان الخلافة.[2]

غير أن ظاهرة إقبال المستعربين على اللغة والآداب العربية وانصرافهم عن لغتهم وآدابهم حسب شكوى الراهب ألبارو القرطبي معبرا عن ذلك بقوله:" يا للحسرة! إن الموهوبين من شبان النصارى لا يعرفون اليوم إلا لغة العرب وآدابها، ويؤمنون بها، ويقبلون عليها في نهم، وهم ينفقون أموالا طائلة في جمع كتبها، ويصرحون –في كل مكان– بأن هذه الآداب حقيقة بالإعجاب، فإذا حدثتهم عن الكتب النصرانية، أجابوك في ازدراء بأنها غير جديرة بأن يصرفوا إليها انتباههم" [3]، ويتضح أنه طوال عصر الخلافة لم يعد للكنيسة ورجال الدين تأثير على النخب العالمة والمتعلمة من نصارى العجم بعدما اطلعوا على أنوار الفكر والفلسفة الإسلاميين واغترفوا من معين الآداب والفنون بالأندلس حسب ما ورد عند ألبارو القرطبي: " إن إخواني في الدين يجدون لذة كبرى في

---

1 محمد بن شريفة: "**حول التسامح الديني وابن ميمون والموحدين**"، مجلة دراسات أندلسية، ع 14، 1995، ص12؛ عبد العزيز شهبر: "**التعايش بين الأديان في الأندلس من خلال نصوص شعرية أندلسية**"، مجلة دراسات أندلسية، ع 14، 1995، ص29-66.

2 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص169.

3 بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص485-486.

قراءة شعر العرب وحكاياتهم، ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين والفلاسفة المسلمين، لا ليردوا عليها وينقضوها، وإنما لكي يكتسبوا –من ذلك– أسلوبا جميلا صحيحا، وأين تجد –الآن– واحدا —من غير رجال الدين– يقرأ الشروح اللاتينية، التي كتبت على الأناجيل المقدسة؟ ومن — سوى رجال الدين– من الحواريين وآثار الأنبياء والرسل؟"[1]، ولا يخفى كيف انحصرت اللغة اللاتينية داخل أسوار الكنائس والأديرة، حيث اقتصرت على تلاوة النصوص الدينية، بينما مال الجميع مسلمون ومسيحيون ويهود، إلى شحذ ألسنتهم بمعاني ورسوم اللغة العربية الفصحى واكتساب أساليبها البلاغية وملكاتها الإبداعية وروائعها الأدبية والفنية، وقد تبوأت مركز الصدارة باعتبارها لغة العالمين الجامعة للعلوم والحكمة والرابطة ضمن نسق واحد بين أهل القلم كافة في مشارق الأرض ومغاربها على اختلاف ألسنتهم وأجناسهم ومعتقداتهم[2]، ويمكن أن نلمس ذلك من خلال نص كذلك لألبارو القرطبي:" يا للألم ! لقد أنسي النصارى حتى لغتهم، فلا تكاد تجد بين الألف واحدا منهم يستطيع أن يكتب إلى صاحب له كتابا سليما من الخطأ، أما عن الكتابة في لغة العرب؛ فإنك واجد فيهم عددا عظيما يجيدونها في أسلوب منمق، بل هم ينظمون من الشعر العربي ما يفوق شعر العرب أنفسهم فنا وجمالا"[3].

وقد كان استخدام الكتاب والأطباء من أهل الذمة أمرا عاديا لدى الأمراء الأمويين ، ومن أشهر هؤلاء الكتاب قومس بن أنتنيان كاتب الأمير محمد (238–273هـ/852–886م) وذلك لما تميز به من شهرة في هذا المجال؛ فقد وصفه ابن حيان بقوله إنه كان :" مع بلاغته وجودة رسائله بصيرا بصناعة الكتابة الحسبانية عارفا بمعانيها العويصة لحسباناتها الصعبة"[4]، أما الأطباء

1المرجع نفسه، ص485–486.

2أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص174.

3 بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص485–486.

4ابن حيان أبو مروان حيان بن خلف القرطبي (ت469هـ/977م)، المقتبس في أنباء أهل الأندلس، تحقيق: محمود علي مكي، القاهرة:1971، ص142.

فكانوا من النصارى في أيام عبد الرحمن بن الحكم، وكان منهم في عهد محمد خالد بن يزيد بن رومان، وظهر في زمن الأمير عبد الله ابن ملوكة النصراني.[1]

وإذ كان استخدام هؤلاء الأطباء والكتاب بداعي الحاجة إلى طبهم وعلمهم فإنه كان في الوقت نفسه مظهرا للتسامح، ومن أغرب مظاهر هذا التسامح أن الدواوين الحكومية كانت تعطل يوم الأحد حسب ما نقله ابن حيان: "وكان أول من سن لكتاب السلطان وأهل الخدمة تعطيل الخدمة في يوم الأحد من الأسبوع والتخلف عن حضور قصره قومس بن أنتنيان كاتب الرسائل للأمير محمد ، وكان نصرانيا دعا إلى ذلك لنكسه فيه، فتبعه جميع الكتاب طلبا للاستراحة من تعبهم والنظر في أمورهم فانتحوا ذلك ومضى إلى اليوم عليه"[2].

وقد بلغ هذا التسامح ذروته في عهد الخلافة، فقد جمع بين العالم الطبيب المسلم أبي الوليد محمد بن الحسن المعروف بابن الكتان الذي كان محبوبا من العامة والخاصة لسخائه بعلمه ومواساته بنفسه ولزهده في المال وعزوفه على جمعه، وقد أخذ الطب عن الحرانيين الوافدين من المشرق على الأندلس كما تتلمذ عن الأسقف أبي الحارث[3]، وبين الطبيب اليهودي الشهير حسداي بن شبروط اليهودي الذي كان وزيرا وسفيرا عصر الخليفة عبد الرحمن الناصر (300-350/912-961م) واستطاع أن يكسب وده ويحظى بثقته وترجم كتاب الطب الذي ألفه باليونانية ديوسقوريدس حيث حازت الترجمة على إعجاب الخليفة فعينه هذا الأخير طبيبا في القصر وانتفع بدرايته باللغة اللاتينية عند استقباله لرسل أوروبا الناطقة باللاتينية وأمرائها كما أن الخليفة كان يستشيره في أمور الدولة الداخلية والخارجية[4]، ويصف ابن حيان حسداي بن شبروط بقوله:" وهو واحد العصر، الذي لا يعدله به خادم ملك، في الأدب وسعة الحيلة ولطف المدخل،

1ابن جلجل أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي (توفي بعد 377هـ/987م)، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، القاهرة: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955، ص92 وما بعدها.

2 ابن حيان، المقتبس، ص138.

3 ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، ص109.

4 آرثر كوسلتر، إمبراطورية الخزر وميراثها، ترجمة: حمدي متولي مصطفى، بيروت: منشورات فلسطين المحتلة، 1976، ص80-81؛ د. دنلوب، تاريخ يهود الخزر، ترجمة: سهيل زكار، دمشق: دار الفكر، 1987، ص176-177.

وحسن الولوج"[1]وهو يضاهي مسلمة المجريطي وابن جلجل من تلامذة الراهب البيزنطي نقولا مبعوث إمبراطور بيزنطة إلى الخليفة عبد الرحمن الناصر، وبين النصراني ربيع بن زيد الذي نصبه الخليفة عبد الناصر أسقفا مكافأة له على النجاح الذي حالفه في جميع المهمات الرسمية التي كلف بها كسفارته إلى ألمانيا وسفارته إلى بيزنطة التي جلب منها تحفا بديعة وأشياء رفيعة استعملت في تجميل مدينة الزهراء، وكمجهوده الكبير في ترجمة كتاب هروشيش من اللاتينية إلى العربية بالتعاون مع العالم المحدث قاسم بن اصبغ[2]، إن سياسة الإنفتاح والتسامح التي اتسم بها عصر الخلافة خاصة على عهد الخليفتين الناصر والمستنصر ساهمت في إحداث مزيج معرفي بين مختلف الطوائف.

وقد زاول اليهود مهنا أخرى حسب ما ذكره صاحب كتاب ذكر مشاهير أعيان فاس في القديم في قوله:" وأما من أسلم من اليهود فاحترف بخياطة الملف والثياب وظفر القيطان الذي يخاط من الثياب ونسخ العقد ونسخ قلنسوة وتبطينها وتصفيتها وحجامة وبلاجة ودلالي الأسواق وبيع لبن ممخوض وبيع وإصلاح نعل مخروز"[3].

يبدو أن اليهود من أهل الذمة لم يفلحوا إلا في الصناعات والمهن التي زهد فيها المسلمون وذلك كصياغة الذهب والفضة[4]، إذ يشير أحد الأمثال الأندلسية إلى أن معظم الصاغة كانوا من اليهود وإذا تعامل مسلم بهذه الحرفة احتقره الناس وازدروه[5]، وبذلك انفرد أهل الذمة من اليهود بصناعة الصياغة واختلفوا فيها وأقاموا لها سوقا لأنفسهم بعد أن كانوا في الحرف الممتهنة كالصباغة

---

1 ابن حيان، المقتبس 5، نشر: بيذرو شالميتا وفيذريكو كورينطي ومحمد صبح، مدريد: المعهد الاسباني العربي للثقافة، 1979، ص466.

2 حسين مؤنس، تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس، مدريد: مطبعة معهد الدراسات الإسلامية، 1965، ص30.

3 مؤلف مجهول، ذكر بعض مشاهير أعيان فاس القديم، ص80.

4صباح خابط عزيز سعيد، الأندلس النشاط الاقتصادي في عهد الخلافة (316-422هـ/928-1031م)، الإمارات العربية المتحدة: صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، 2017، ص329.

5الزجالي أبو يحي عبد الله بن أحمد القرطبي (ت694هـ/1294م)، أمثال العوام في الأندلس "مستخرجة من كتابه ري الاوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام"، تحقيق وشرح ومقارنة: محمد بن شريفة، ق1، فاس: مطبعة محمد الخامس الثقافية والجامعية، 1971، ص216.

والدباغة والصبارة والميارة وأكثرهم حمالين وخياطين وكيالين[1]، وقد اهتم اليهود الأندلسيون بالصياغة، حتى وصلت الأندلس في القرن الرابع الهجري العاشر ميلادي إلى مستوى جلب لمنتجاتها شهرة كبيرة[2]، فضلا عن قيام تجار اليهود بعملية الاخصاء للصقالبة في مدينة فردان بفرنسا ومنها برسلون إلى الأندلس[3]، كما أن أكثر ذباحي المجازر من اليهود فأفتى إسحاق بن إبراهيم بن مسرة[4] بمنع ذلك وبإخراج اليهود من مجازر المسلمين[5]، فضلا عن اهتمامهم بالدباغة والصباغة

ومع تزايد ارتباط وجوه المستعربين وكبار رجالاتهم بالطبقة الحاكمة، لم يعد بوسع عامة الفلاحين وجمهور السوقة من الصناع والتجار والباعة والمستعربين إلى التخلي عن روابطهم الطائفية ومشاعرهم الإثنية الموروثة عن العصر السابق، متجاوزين بذلك ما كانوا عليه من استيلاب فكري، وسرعان ما تأهبوا للانخراط مع أقرانهم من عامة المسلمين واليهود في بوتقة ثقافية جديدة، وكيف لا

---

1 أبو الحسن علي بن يوسف الحكيم، الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة، تحقيق: حسين مؤنس، مدريد: مطبعة معهد الدراسات الإسلامية، 1960، ص118.

2 خالد يونس عبد العزيز الخالدي، اليهود في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس، أطروحة دكتوراه (منشورة)، بغداد: كلية الآداب، جامعة بغداد، 1999، ص298.

3 كان العرب المسلمون يقومون بأخذ الأسرى الذين وقعوا بأيديهم في أثناء الحروب التي دارت رحاها بين العرب والأمم المسيحية، وقد كان بعض هؤلاء الرقيق يرسلون إلى مدينة فردان بفرنسا، إذ كان بعض تجار اليهود يقومون بخصيهم القيام بالخدمة في الحريم، ومن فردان يرسل هؤلاء الخصيان إلى بلاد الأندلس، على أن فردان لم تختص وحدها بهذه العملية فقد كان بعضهم في بلاد الأندلس على أن فردان لم تختص وحدها بهذه العملية، فقد كان بعضهم في بلاد الأندلس يعمل الأمور نفسها ولاسيما في مدينة اليسانة؛ ينظر:

Provencal, E. Levi, Histoire de I, Espagne musilman le califat umauyadede cordone(912-1031), paris, maison neuve-leiden, prill, 1950, vol 2, p125.

4 إسحاق بن إبراهيم بن مسرة أبو إبراهيم التجيبي مولى بني هلال التجيبي، من العلماء المذكورين من أهل قرطبة، واصله من طليطلة من أعيان الموالي غزا مع الحكم المستنصر وعمره يومئذ 75سنة توفي بطليطلة سنة 352هـ/963م؛ ينظر: ابن الفرضي أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي (ت403هـ/1012م)، تاريخ علماء الأندلس، ج1، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت–القاهرة: دار الكتاب اللبناني–دار الكتاب المصري، ط2، ص87–88.

5 القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي (ت544هـ/1149م)، القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج4، تحقيق: عبد القادر الصحراوي، المحمدية: مطبعة فضالة، ص427.

وقد أصبحت تجمعهم رغم اختلاف عقائدهم، نفس الظروف المعاشية والهموم اليومية، بما يدفعهم جميعا ضمن وعاء طبقي مشترك.[1]

مما سبق يبدو أن الممهدات التي سبقت إقدام الخلافة الأموية على إرساء نظام الجماعة القائم على الفصل بين السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية، في أول تجربة من نوعها في التاريخ، وهي التجربة التي لم تحظ بعد بما تستحقه من عناية في أوساط المؤرخين والمهتمين بالنظم السياسية، واستنادا على هذا التصور المبتكر للنظام السياسي وأساليب الحكم، لم يعد هناك من حرج في ممارسة الولاة النصارى لسلطتهم السياسية والإدارية على عامة المسلمين وعموم أهل الأندلس في الأقاليم والكور، تحت إشراف الخليفة رأس السلطة التنفيذية، أما السيادة القانونية، فقد كانت في دولة الخلافة بيد قضاء الجماعة، في حين ارتبطت السلطة التشريعية بخطة الفتوى، يمارسها الفقهاء المجتهدون وفق مقتضيات مذهب مالك وأصول مدرسته في استنباط الأحكام.[2]

نجد كذلك الصقالبة والمقصود بهم في المصادر العربية سكان البلاد المختلفة من بلغاريا العظمى التي امتدت أراضيها من بحر قزوين إلى البحر الأدرياتيك، على أن كلمة صقلب فرنسية قديمة، ومعناها عبدا أو رقيق وهي التسمية التي أطلقها الجغرافيون العرب في العصور الوسطى على الشعوب السلافية عامة، لأن بعض الجرمان دأبوا على سبي تلك الشعوب السلافية وبيع رجالها ونسائها إلى عرب الأندلس، ولذا أطلق العرب عليهم اسم الصقالبة، ثم توسع العرب في استعمال هذا الاسم فأطلقوه على أرقائهم الذين جلبوهم من أية أمة مسيحية، واستخدموهم في القصر الخليفي.[3]

وقد جاء أغلب الصقالبة إلى الأندلس أطفالا وربوا فيها تربية إسلامية، عملوا في القصور[4]، وتذكر الروايات أن عدد الصقالبة في مدينة الزهراء كان ثلاثة الاف وسبعمائة وخمسين

---

1 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص174.

2 المرجع نفسه، ص170.

3 أحمد مختار العبادي، الصقالبة في اسبانيا لمحة عن أصلهم ونشاتهم وعلاقتهم بحركة الشعوبية، مدريد: المعهد المصري للدراسات الإسلامية، 1953، ص8-9.

4 المرجع نفسه، ص11.

وقيل سبعمائة وثمانين[1]، واستخدم الحكم المستنصر ما يزيد على الألف خصي منهم[2]، واحترف بعضهم صناعة الأدوية والعقاقير الطبية، فقد كان في قصر الخليفة الحكم المستنصر إثنا عشر صبيا من الصقالبة في تقديم الأشربة وصانعين للمعجونات[3]، وقد تولي الكثير منهم مناصب إدارية رفيعة المستوى منها الإشراف على مصانع ومخازن الأسلحة[4]، والإشراف على صناعة العاج[5]، وعلى معامل الطرز فقد كانت ثياب الأمراء والخلفاء وأعيان الدولة من الديباج والحرير المختم المرقوم بالذهب المختلف الألوان[6]، ومن بين الصقالبة الذي تولوا مهمة الإشراف على معامل الطراز في عهد الخلافة "فائق الفتى الكبير الصقلبي"[7]، "وخلف الفتى الكبير"[8]، وتولى بعضهم الكتابة في البلاط فهذا ميسور الفتى كاتب الخليفة هشام المؤيد بالله[9].

ويبدو أن انحلال الروابط الطائفية وتفكك العلاقات العشائرية، أفضى إلى إعادة صياغة العلاقات الاجتماعية بالبلاد الأندلسية على أساس طبقي، من ثم تماسك عامة قرطبة على هذا الأساس في سابقة مليئة بالدلالات التاريخية، رغم تنوع أصولها المجتمعية واختلاف مرجعياتها الثقافية والدينية وتنوع خصائصها اللغوية، ولعل في ذلك ما أكسب هذه الطبقة العاملة قدرات هامة على إدارة الصراع الاجتماعي بعموم البلاد وفق مصالحها.[10]

---

1 ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج2، تحقيق: ج.س.كولان، ليفي بروفنسال، لبنان: دار الثقافة، ط2، 1980، ص232.

2 المصدر نفسه، ص259.

3 ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، ص113.

4 التهامي الراجي الهاشمي: "**نظم وإدارة بني أمية بالأندلس من خلال المقتبس لابن حيان** "، مجلة المناهل، ع29، الرباط: 1984، ص398.

5محمد عبد العزيز مرزوق: "**صفحات من الفن الإسلامي للتحف المصنوعة من العاج**"، مجلة كلية الآداب، مج17، ج2، القاهرة، 1955، ص4-11.

6 ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الله وافي، القاهرة: لجنة البيان العربي، 1960، ص222.

7 ابن حيان، المقتبس، تح الحجي، ص66-117.

8 ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص191.

9 المصدر نفسه، ص249.

10 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص181.

3- البناء الطبقي للعامة الأندلسية على عهد الخلافة 316هـ-422هـ

ولما كان نمط إنتاجي معين هو الذي يسود داخل كل تشكيلة اجتماعية معينة أو يطبعها بطابعه المتميز فإن الطبقات التي تسود داخل المجتمع هي تلك التي تقابل بالأساس ذلك النمط الإنتاجي السائد، أما الطبقات الأخرى أي تلك التي تتحدد على أساس الأنماط الإنتاجية الأخرى فإنها لا تلعب إلا دورا ثانويا، لذلك تعتبر عادة طبقات ثانوية وتابعة يمكن استقطابها من الطبقتين الرئيسيتين، وتجدر الإشارة هنا أن المكانة التي تحتلها جماعة معينة في عملية الإنتاج هي المقياس الأساس للانتماء الطبقي، وهذه المكانة هي التي تحدد جميع أبعاد الوضعية الاجتماعية الأخرى كمصدر الدخل وكميته، ونمط العيش ومستواه، معنى ذلك أن العلاقات بين الطبقات هي علاقات استغلال، وبالتالي علاقات ارتباط وتعارض في نفس الوقت، والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج هي أساس هذه العلاقة وبذلك يكون العامل الاقتصادي هو العامل الأساس في انقسام المجتمع على طبقات، لأن العوامل الأخرى السياسية والدينية والثقافية لا تكتسي أهمية إلا بوصفها وسائل تمكن بعض الجماعات من فرض سيطرتها، ومن الاستيلاء على نصيب من فائض الإنتاج، ولعل هذا جوهر الطبقات من الجماعات التي يمكن تمييزها على أساس المقاييس الدينية أو العرفية، وبهذا تصل إلى ميزة أقوى الطبقات الاجتماعية وهي هيمنتها على جميع أشكال التراتبات الأخرى.[1]

من الطبيعي أن يسفر ازدهار التجارة والصنائع وتغيير الهياكل العقارية وأشكال الملكية، عن بلورة منظومة اجتماعية جديدة، ومن خلال نص تاريخي يمكن إحصاء ورصد المنظومة الاجتماعية الأندلسية خلال عصر الخلال ذكر فيه": الناس أصناف وطبقات منهم أرباب الصنائع والحرف والأعمال، ومنهم أرباب التجارات والمعاملات والأموال، ومنهم أرباب البنايات والعمارات والأملاك، ومنهم الملوك والسلاطين والأجناد وأرباب السياسات، ومنهم المتصرفون والخدامون والمتعيشون يوما بيوم، ومنهم الزمني والعطل وأهل البطالة والفراغ، ومنهم أهل العلم والدين"[2].

1 أحمد المحمودي، المغرب الأقصى في العصر الموحدي، ص31.

2 اخوان الصفا، الرسائل، ج1، 248.

من خلال النص السابق ما يكشف عن ميلاد النظرية الاجتماعية والتحليل الطبقي للمجتمع اعتمادا على موقع كل طبقة تجاه وسائل وقوى الإنتاج وضمن المنظومة الاقتصادية، ولا غرابة في أن يتم ذلك بدار الإسلام ومن رحم الفكر العربي الإسلامي الوسيط، خلال القرن الرابع الهجري والعاشر ميلادي في ارتباط بظهور نمط الإنتاج الرأسمالي ذي الطبيعة التثميرية التعاقدية والتشاركية وهو ما يكشف عن حدود المدارس الفلسفية المعاصرة والمذاهب الاشتراكية والماركسية التي اقتصر دورها على تقديم تفاصيل إضافية ترتبط بالرأسمالية الأوربية الحديثة.[1]

من بين ما نتج عن تحولات العصر ظهور طبقة اجتماعية جديدة، نتيجة تحرر الأراضي من الالتزامات الاقطاعية وتطور تقنيات الإنتاج الفلاحي والاستخراج المعدني وانفتاح المسالك أمام المبادلات التجارية وشيوع التعامل النقدي، ويتعلق الأمر بأولئك الذين وسمهم خلان الوفا " بأرباب التجارات والمعاملات والأموال"[2] الذين باشروا في توظيف ثرواتهم النقدية في مختلف القطاعات المنتجة بالبوادي والحواضر وبادروا إلى تحريك المعاملات التجارية والمالية بداخل الأندلس وفي مختلف أقطار المعمورة، وسرعان ما تبلورت معالم هذه الفئة الاجتماعية المثمرة للأموال بواسطة عقود المشاركة، في شكل طبقة اجتماعية تحمل كافة الخصائص والمميزات التي تدعونا لوسمها بالطبقة الرأسمالية، الأولى في التاريخ.[3]

إن الازدهار الاقتصادي والاستقرار السياسي وانفتاح الأسواق أمام تدفق السلع والبضائع، ساهم في ترسيخ قاعدة من عرفوا في مصادر العصر بوجوه أهل الأرباض والأسواق[4]، ويتعلق الأمر بشريحة من متوسطي التجار الذين سبق لأحد الحكماء أن عاين أوضاعهم بمدن شبيهة بحاضرة قرطبة معبرا بقوله:" إنهم أورع الناس أبدا وأهنأهم عيشا وآمنهم سربا...يرغب إليهم أهل الحاجات وينزع إليهم أهل البياعات، لا تلحقهم الذلة في مكاسبهم"[5]، ولا يخفى كيف اتسعت قاعدة هذه الطبقة بالمدن الأندلسية، بانضمام أرباب المهن الذين تخلصوا من الارتباط

1 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص182.

2 اخوان الصفا، الرسائل، ص248.

3 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، 183.

4 ابن عذاري، البيان المغرب، ج3، ص9.

5 الجاحظ، البيان والتبيين، ص156.

بأدوات عملهم وتفرغوا لتسيير وحداتهم الإنتاجية، وتسويق منتجاتهم الصناعية، ولعل في تمكنهم من تحقيق هوامش الربح، ما ساعدهم على التحرر من الارتباط اليومي بطلب المعاش.[1]

في السياق نفسه يؤكد محمود إسماعيل على حقيقة وحدة تاريخ العالم الإسلامي من حيث حركيته وصيرورته، على عكس زعم بعض الدارسين المغاربة المحدثين بحدوث قطيعة بين المشرق الإسلامي والمغرب الإسلامي، وأن تاريخ الغرب الإسلامي له خصوصيته بعد انفصاله سياسيا عن الخلافة الشرقية، ويبرز وحدة التطور في دار الإسلام على الصعيد الحضاري خصوصا نتيجة لوحدة الأساس الاقتصادي قد شهد سيادة نمط الإنتاج الإقطاعي من منتصف القرن الرابع الهجري فقد ساد النمط نفسه الغرب الإسلامي بالمثل.[2]

لما كانت البنية الاجتماعية تتشكل وفق الأساس الاقتصادي بنمطه السائد والأنماط الثانوية المصاحبة له، فإن سيادة نمط الاقطاع في فترة موضوع الدراسة قد ساهم في صياغة البنية الطبقية وفقا لخصائصه العامة التي عكست تراجعا واضحا لأوجه النشاط الاقتصادي ذات الطابع النقدي خاصة التجارة اعتمادا متزايدا على الأرض الزراعية كوحدة اقتصادية أساسية خضع انتاجها لوسائل تقنية متخلفة أفضت في النهاية إلى تدني قدراتها الإنتاجية، كما كرس هذا النمط النزعات المذهبية والاثنية التي مارست فعاليتها المدمرة في تفتيت التكوين الطبقي للعامة وتحويلهم إلى شرائح غير متلاحمة وغير منسجمة.[3]

فانجلى الأمر عن تشكيل التراتب الطبقي للمجتمع الأندلسي في عصر الخلافة على أسس اقتصادية بحيث احتلت قمة الهرم الأرستقراطية التي لم تكن طبقة متجانسة، انضمت بين ثناياها شرائح متباينة الأصول والانتماءات الاثنية، تصدرتها في الأهمية الشريحة العسكرية التي شكلت دعامة النظام الأساسية وتبلور قوامها في الخلفاء، وقادة الجيش والأشياخ، ثم الأمراء الذين

1 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص183.

2 محمود إسماعيل، المهمشون في التاريخ الإسلامي، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2004، ص82-83.

3 أحمد المحمودي، المغرب الأقصى في العصر الموحدي، ص4 ؛ أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص184.

احتلوا قمة الهرم الطبقي بما امتلكوه من إقطاعات شاسعة، وسلطات إدارية نافذة، كما انتظم في صفوف تلك الطبقة كبار رجال الإدارة، وصفوة العلماء والفقهاء، فضلا عن الكتاب.[1]

ونجد شريحة أخرى شكلت طبقة وسطى في المجتمع، معظم أهل القلم الذين شغلوا مهاما ضمن الخطط الإدارية والقضائية والتشريعية والجبائية[2]، والتجار المتوسطين وصغار ملاك الأراضي الزراعية.[3]

وتشغل مختلف الفئات المنضوية في طبقة العامة أسفل الهرم الاجتماعي، وقد شكلت شرائح هذا هذه الطبقة الغالبية العظمى من أهل المدن والبوادي على حد السواء من خلال ما عبر عنه ابن خلدون بقوله:" ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة"[4]، وقد بلغت اعدادهم بحاضرة الخلافة الأموية "خلق لا يحصيهم إلا خالقهم"[5]، ويعتقد أحدهم بأنه أكبر تجمع للعمالين في الوسط الحضري لم يسبق له مثيل في تاريخ الإنسانية وفي المجتمعات القديمة والوسيطية والحديثة، إلى أن هلت بواكير الثورة الصناعية بأوروبا الغربية[6]، غير أن أحد الباحثين توصل إلى نفس النتيجة بأن عامة القيروان خلال العصر الأغلبي والتي لا تختلف عن عوام الحواضر الإسلامية الكبرى في الخطوط العريضة وتشابه الظاهرة بانهم الجمهور الأكثر عددا والذين احتلوا المرتبة الدنيا في المجتمع القيرواني الأغلبي.[7]

وبرغم ما تحمله مختلف مكونات طبقة العامة من خصائص متشابهة وما يجمع شرائحها من مصالح مشتركة، فمن الخطأ تصورها منسجمة تمام الانسجام، ولعل في طبيعة عصر الخلافة باعتبارها مرحلة انتقالية، امتزجت فيها عناصر من البنيات الموروثة عن الماضي ببذور تحول جامع

1 المرجع نفسه، ص35.

2أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص184.

3 أحمد المحمودي، المغرب الأقصى في العصر الموحدي، ص35.

4 ابن خلدون، المقدمة، ص878.

5 ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص222.

6 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص184.

7 دلال لواتي، عامة القيروان في عصر الأغالبة، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2015، ص229.

نحو مستويات أرقى، ما يقتضي التروي في رصد شرائحها[1]، وهو ما بينه اخوان الصفا[2] فميزوا "أرباب الصنائع والحرف والأعمال" عن "المتصرفين والخدامين والمتعيشين" عن "الزمني والعطل وأهل البطالة"، واستنادا على الوضعية الاقتصادية يمكن تحديد شرائح عامة الاندلس في عصر الخلافة كالتالي:

1.3-المنتجون من العامة الأندلسية:

إن المقصود بالشرائح المنتجة هي التي تمتلك جل أعضائها ووسائل إنتاجهم الأساسية، ويعملون بأبدانهم وأدواتهم ويساهمون بشكل مباشر في عملية الإنتاج، وغني عن القول أن سيطرة الإنتاج الإقطاعي بالأندلس في عصر الخلافة أفضى إلى تزايد أهمية الفلاحين الذين شكلوا شريحة كبرى من الشرائح المكونة لطبقة العامة، يمكن تمييز المنتجين بالقطاع الفلاحي إلى ملاكين صغار مستقلين وفلاحين فقراء مشاركين، فالشريحة الأولى تحرر معظمها من الواجبات الإقطاعية[3]، إلا أنها تضررت مستوياتها المعيشية بسبب ضعف وسائل الإنتاج حيث صارت الأرض "غير كافية لمالكها في حاجات معاشه إذ هي لا تقي بعوائد الترف وأسبابه، وإنما في الغالب لسد الخلة وضرورة المعاش"[4]، ومن النتائج المباشرة لضعف وسائل الإنتاج وضعف الإمكانيات المادية التي يتوفر عليها هذا الصنف من الفلاحين انخفاض العمل وتبذير كميات هائلة من قوة العمل مقابل هزيلة معرضة للمخاطر والكوارث باستمرار[5]، مما يتسبب في ضعف الوضعية الاقتصادية وعدم استقرارها لهذه الشريحة.

والواضح أنه بسبب ما كانوا يتوفرون عليه من ملكية شخصية لوسائل الإنتاج وتشغيلهم من حين لآخر يدا عاملة مأجورة، تتمتع بنوع من الاستقلالية إزاء كبار الملاكين، فإنهم شكلوا قوة

1أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص184.

2 اخوان الصفا، الرسائل، ص248.

3 أحمد المحمودي، المغرب الأقصى في العصر الموحدي، ص36.

4 ابن خلدون، المقدمة، ص392.

5 أحمد المحمودي، المغرب الأقى في العصر الموحدي، ص36.

سياسية قادرة على الوقوف في وجه كبار الملاكين وبالتالي في وجه الدولة، وقد ترتب عن ذلك أن المصلحة السياسية لهذه الفئة الأخيرة اقتضت إضعاف وتفتيت هذه القوة.[1]

ويشكل الزراعون والجنانون وغيرهم من المنتجين بعمل أيديهم نواة طبقة العامة بالوسط القروي، ومعظمهم لا يملك أرضا ولا يكسب ماشية ويعتمد في كسب قوته يوما بيوم بعرق جبينه، مما يدرجون ضمن فئة الفلاحين الفقراء، بينما يدرج أصحاب الجنان والمستغلات وملاكي الحقول المتناثرة بالأندلس ضمن فئة الفلاحين الصغار المالكين أداء عملهم، وتظل جموعهم ملزمة بأداء الرسوم والمكوس المستخلصة من طرف نظام الجماعة لصالح بيت مال المسلمين، كما تظل معرضة لجشع التجار والسماسرة وغيرهم من المتعاملين الذين يتحكمون في تسويق منتجاتهم الفلاحية.[2]

والظاهر أن التقهقر الاجتماعي الذي عرفه معظم الملاكين المستقلين يشكل الوجه الآخر لازدهار كبار الملاكين، فجل الآليات التي تعمل على تقوية كبار الملاكين، تعمل في نفس الوقت على تفقير الفلاحين، ومن بين هذه الآليات سياسة الدولة في الميدان الفلاحي المتمثلة في توزيع الأراضي على المقربين، وتفاقم ظاهرة الاستغلال، علاوة على اختصار الإصلاحات في مناطق معينة، إضافة إلى غياب رؤوس الأموال في الميدان الفلاحي وتثميرها في ميادين الترف والجاه[3]، مما ظلت هذه الشريحة مهددة بفقدان ملكيتها للأرض حسب تصريح أحد وزراء عبد الرحمن الناصر وقد رغب في وضع يده على قرية بقرطبة بقوله:" لم أهنأ بعيش حتى أعملت الحيلة في ابتياعها بأحوازها"[4]، كما ذكر ابن عذاري "أرباب المستغلات الذين اشتريت منهم"[5]، وأشار إلى اضطرار "شيخ من العامة"[6] بيع قطعة فلاحية بقرطبة.

---

1 المرجع نفسه، ص36.

2 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص186.

3 أحمد المحمودي، المغرب الأقصى في العصر الموحدي، ص37.

4 المقري شهاب الدين أبو العباس ، نفح الطيب من غضن الأندلس الرطيب، م1، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968، ص359-360.

5 ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص387.

6 المصدر نفسه، ص288.

أما الشريحة الثانية فهم الفلاحون المشاركون، المرتبطون بعقود الشراكة وما يلازمها من شروط تعسفية إلا أن نفس العوامل التي ساهمت في تفقير الشريحة الأولى هي التي عملت على تفقير جميع الفئات الأخرى ومن ضمنها فئة الفلاحين المشاركين[1]،نجد منهم أشباه الأقنان الذين ظلوا مرتبطين بالأرض والخدمة في كبريات مستغلات الخلفاء والأمراء والمتنفذين من قواد الجند وأرباب الخطط[2]، ينضاف إليها بطبيعة الحال أساليب الاستغلال الخاصة التي تعرض لها أفراد هذه الشريحة بسبب افتقارهم للأرض وتبعيتهم التامة لكبار الملاكين، فعلاقة هذه الشريحة مع الملاكين الكبار مغايرة تماما عن الفلاحين المستقلين، إلا أن الفلاح المشارك على الرغم من ملكيته لبعض وسائل الإنتاج كان يفتقر إلى الوسيلة الإنتاجية الأساسية متمثلة في الأرض، وهذا يرغمه على الدخول في علاقات إنتاجية مباشرة مع مالكي الأرض[3]، وتبعا لذلك أصبحوا فلاحين أحرارا في ممارسة عملهم المنتج بالتعاقد المؤقت مع الملاكين بواسطة عقود "الشركة"[4] على اختلاف أنواعها أو عقود "كراء الأرض"[5].

إن قيام بعض الملاكين باستغلال جزءا من أراضيهم عن طريق المشاركة مع الغير أي الفلاحين الصغار ويستحوذون بالتالي على جزء هام من فائضهم الاقتصادي على شكل ربع عيني طبقا للأعراف والتقاليد، وهذا الارتباط المصلحي هو الذي جعل كبار الملاكين لا يستطيعون الاستغناء عن الفلاحين المشاركين مادامت مبررات وجود نمط الإنتاج الاقطاعي قائمة، كما لا يستطيع الرأسماليون، وبديهي إذا أن لا يدخروا جهدا في الحفاظ عليهم وشدهم إلى الأرض وعرقلة هجرتهم، واستعمال كل السبل لإفقارهم لكي يبقوا مرتبطين بهم.[6]

---

1 أحمد المحمودي، المغرب الاقى في العصر الموحدي، ص37.

2 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص186.

3 أحمد المحمودي، المغرب الأقصى في العصر الموحدي، ص38.

4 ابن سهل أبو الأصبغ عيسى (ت486هـ/1093م)، النوازل، نشر: التهامي الزموري، الرباط: مجلة هسبريس، ع 14، 1973، ص57-58.

5 المصدر نفسه، ص81.

6 أحمد المحمودي، المغرب الأقصى في العصر الموحدي، ص38.

كما أن المغارسين عادة ما يشتغلون وفق شروط تعاقدية تتيح لهم بواسطة مداومة العمل على مدى السنين إلى حين إثمار الغرس، وقد تم الإشارة إلى نظام المغارسة أو المقاسمة أو المناصفة بأراضي الأندلس بأن يخرج رب الأرض من القمح وغيره وأخرج المزارع مثل ذلك على صفتها، وصارت بيده ليزرعها في الأرض بنفسه وأجرائه وأزواجه وآلاته، ويقوم المزارع بجمع العمل والمؤونة في الزراعة وغيرها إلى تمام الرفع وتهذيب الإصابة، وتكون الإصابة بينهما بنصفين بعد أن قوما كراء الأرض وجميع عمل المزارع فيها إلى تهذيب الإصابة، فكان كراء الأرض مكافئا بقيمة عمل المزارع ومساويا له، وباع رب الأرض من المزارع عمارته التي له في هذه الأرض، القليب والبناء بعد أن تطوفا عليها وعرفا قدرها.[1]

وهناك وثيقة أخرى تشير إلى المغارسة بين رب الأرض أو المالك للأرض والمزارع بأن يدفع جميع أرضه البيضاء النقية، على أن يغرس المزارع هذه الأرض ويحفرها ويتعهدها ويخدمها حتى تبلغ الطعام، فإذا أطعم اقتسما الأرض والثمرة بنصفين بينهما لرب الأرض نصفها وللمغارس نصفها الثاني، وربما كان لرب الأرض الثلث أو الثلثان حسب اتفاقها وعرفا قدر ما تعاملا عليه ومبلغ ما عقدا فيه هذه المغارسة ومنتهى خطره مغارسة صحيحة بلا شرط ولا ثنيا ولا خيار على سنة المسلمين في مغارستهم.[2]

كذلك تشير وثيقة مغارسة لشباب معروف وقدر ينتهي إليه الغرس من دون الاطعام بأن يدفع رب الأرض التي هي عبارة عن حقل إلى المغارس ليغرسه شجرات أعناب جنسها معروفة أو غيرها، فإذا علقت الأرض وبلغت مسافة معينة يصفانه دون الإطعام، كان لرب الأرض نصف الأرض وما فيها أو ثلثها أو ثلاثة أرباعها أو ما اتفقا عليه.[3]

وهناك وثيقة تشير إلى وجود مغارسة إلى سنين معلومة بأن يسلم صاحب الأرض أرضه للمغارس فإن كان فيها نبت متيبس قديم عمل على قلعة، لخفته ويسارته، ويغرسها شجرات

---

1 ابن العطار محمد بن أحمد الأموي (ت399هـ/1008م)، كتاب الوثائق والسجلات، تحقيق ونشر: شالميتا وف كورينطي، مدريد: مجمع الموفقين المجريطي المعهد الاسباني للثقافة، مطابع رايكاش م للطباعة العربية، 1983، ص58-59.

2 المصدر نفسه، ص73-74.

3 ابن العطار، كتاب الوثائق والسجلات، ص75.

أعناب أو تين أو أي شجر آخر جنسها معلوم، ويخدمها ويحفزها وينظر فيها خمسة أعوام أو أربعة أعوام أو عامين وتكون المدة من دون الإطعام أو على قدر الإطعام.[1]

وتشير وثيقة أخرى إلى حصول حالة غرس مقثأة :" بأن دفع رب الأرض حقل أرض بيضاء إلى المغارس على أن يغرسه مقثأة فما أطعمت فهو بينهما بنصفين، وعلى كل واحد منهما نصف الزريعة وعلى العامل الغرس والحفير والتسهيل والحرز إلى ظهور صلاحها وبدء طيبها"[2].

من خلال بعض التفاصيل السالفة الذكر ما يفصح عن طبيعة الرأسمالية المغربية الأندلسية التي ظلت متوازنة في توزيع المسؤولية وتقاسم الأعباء والخيرات، وفق شروك مضبوطة الحيثيات بين الملاكين والمنتجين، موثقة البنود أمام السلطة القضائية، مما يجعلها متميزة عن الرأسمالية الغربية الجامحة إلى الاحتكار والجشع وسحق المنتجين، ومع اتساع قاعدة الأيدي العاملة المتحررة من كافة الالتزامات ازدادت أهمية الفلاحين المأجورين، وبرغم الطبيعة الرأسمالية للعلاقة التي أصبحت تربطهم بملاكي المستغلات الفلاحية، فإنهم لم يفلحوا في تشكيل طبقة مكتملة المعالم من العمالين الزراعيين[3] نظرا للطابع الموسمي لعملهم وتنقلهم باستمرار بحثا عن العمل من مالك لآخر.[4]

بناء على ذلك فالفلاحون المشاركون كانوا يوجدون في تبعية تكاد تكون مطلقة لكبار الملاكين الذين يمارسون عليهم ضغوطا اقتصادية مباشرة، إن الفلاح الصغير المرتبط بالمالك الكبير بحكم الأرض التي يستغلها يتوقف على هذا الأخير في كسب قوته اليومي ولا يمكن أن يكون بالتالي منافسا سياسيا له، إن المالك الكبير لا يشر إذن بضرورة إرضاء وكسب الفلاح الصغير بنفس الوسائل التي يحاول بها كسب الفلاح غير مشارك مادامت الضغوط المادية والمعنوية الممارسة عليه كافية لضمان ولائه إذ ليس في صالحه تشجيع حركيته لكونه الركيزة الأساسية لنفوذه[5]، رغم السخط والتذمر الصادر من قبل هذه الشريحة على تردي أحوالهم الاقتصادية والاجتماعية غير أنه

---

1 المصدر نفسه، ص82.

2 نفسه، 82.

3 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص187.

4 المرجع نفسه، ص187.

5 أحمد المحمودي، المغرب الأقصى في العصر الموحدي، ص39.

لا يلاحظ لديهم بروز وعي طبقي متميز بالمعنى الماركسي لهذه العبارة نظرا لما يوجدون فيه من تبعية مادية واجتماعية لكبار الملاكين.[1]

وفي إطار شيوع نظرة الاحتقار تجاه العامة، لم تحظ هذه الشريحة بأدنى قدر من الاحترام، فميزهم أهل القلم عن أصحاب الملكيات الكبرى من " جهلة الفلاحين"[2]، ووصفوهم " بأهل السفلة"[3]، وأنهم " لا علم عندهم ولا ملوح لرأيهم على طول ممارستهم بهذه الصنعة"[4]، بل حذرت بعض المصادر من " أقوالهم الساقطة"[5]، باعتبارهم " أهل الغباوة والعتاه"[6]، وبذلك نجد الفلاح سواء كان مشاركا أو مستقلا محروما من عملية التراكم المادي في الثروة، فالتراكم يقتضي الزيادة في فائض الإنتاج، والزيادة في فائض الإنتاج تقتضي الرفع من الإنتاجية، والرفع من الإنتاجية يتطلب تحسين وسائل الإنتاج، الذي يستلزم بدوره توفر رؤوس الأموال، لكن رؤوس الأموال هذه لا يمكن أن تتوفر وأن تتراكم مادامت إنتاجية العمل منخفضة، وفائض الإنتاج ضئيلا.[7]

يعد القطاع الحرفي الصناعي القطاع الإنتاجي الثاني بعد الفلاحة، إذ عرف ازدهارا في عهد الخلافة الأموية، فوفرة الإنتاج الزراعي وتنوعه ساعد في قيام صناعات تحويلية، كما استغلت الثروة الحيوانية أحسن استغلال كونها من أهم المواد الخام للصناعات الغذائية إلى جانب الثروة الزراعية، فضلا عن توفر ثروة معدنية معتبرة باشرت الدولة باستخراجها وأسست معامل خاصة بها.

كما أن للاستقرار السياسي أثرا بالغ الأهمية في تقدم وازدهار الصناعة ونهضتها حسب ما صرح به بروفنسال أن:" عبد الرحمن الناصر بانتحاله صفة الخلافة قد خلق من الأندلس بلدا

---

1 المرجع نفسه، ص38-39.

2 ابن العوام أبو زكريا يحي (ت580هـ/1184م)، كتاب الفلاحة، تحقيق دون جوزاف أنطونيو، بلا، مدريد: 1802، ص102.

3 ابن خلدون، المقدمة، ص397.

4 ابن العوام، كتاب الفلاحة، ص102.

5 المصدر نفسه، ص102.

6 المصدر نفسه، ص102.

7 أحمد المحمودي، المغرب الأقصى في العصر الموحدي، ص40.

إسلاميا جديدا، متينة البنيان متحررة من آخر ما كان يربطها من الالتزامات حتى ذلك الوقت ببقية العالم الإسلامي، دولة قوية تستطيع دول أوربا المجاورة التعامل والتداول معها، فإنه بابا جديدا للتحالفات السياسية والمبادلات الصناعية قد انفتح"[1]، وبذلك اتسعت رقعة المبادلات التجارية بمختلف السلع والبضائع.

وثمة عوامل أخرى أسهمت في نشأة الصناعات الأندلسية وتطورها ورسوخ الحضارة بالأندلس في عهد الأمويين[2]، كما كان لأهل البلاد الأصليين أثر في نشأة الحرف والصناعات الأندلسية، فقد استعان العرب المسلمون في بداية الأمر بسكان الأندلس الأصليين ثم شاركوهم في حرفهم وصناعاتهم حتى بلغوا في ذلك درجة الإتقان والرقي[3]، إذ قيل في وصف أهل الأندلس بانهم:" صينيون في إتقان الصنائع العملية، وأحكام المهن التصورية، فهم أصر الناس على مطاولة التعب في تجويد الأعمال، ومقاساة النصب في تحسين الصنائع، تركيون في معاناة الحروب ومعالجة آلاتها والنظر في مهمتها"[4].

ويشكل أهل الحرف الصناعية المشتغلون بأيديهم النواة الصلبة لطبقة العامة بداخل الحاضرة، ويمكن تمييز أرباب الصنائع المالكين لأدوات عملهم عن الصناع ومتعلمي الحرف الذين لا يملكون إلا قوة عضلاتهم، مما يتيح للطرف الأول إمكانات استغلال جزء من فائض إنتاج الطرف الثاني، لكن يتعلق الأمر باستغلال مؤقت مرتبط بوتيرة تعلم الصنعة والحذق في اكتساب مهاراتها بمداومة العمل المنتج[5]، هو ما أشار عليه اخوان الصفا: "إن التلميذ أو المتعلم في علم أو صناعة امتثل أمر أستاذة وإنقاذ لمعلمة ودام عليه، فإنه سيصير يوما ما إلى مرتبة أستاذة"[6].

---

1 ليفي بروفنسال، الحضارة العربية في إسبانيا، القاهرة: دار العالم العربي، 2009، ص82.

2 ابن خلدون، المقدمة، ص336.

3 سالم السيد عبد العزيز، الفنون والصناعات بالأندلس، مج2، القاهرة: دائرة معارف الشعب، 1959، ص178؛ سالم السيد عبد العزيز، في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1985، ص259.

4 أبو حامد الأندلسي الغرناطي الشيخ عبد الله محمد بن عبد الرحيم (ت565هـ/1169م)، تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق: غابريل فيران، باريس: مطبعة باريس الآسيوية، 1925، ص200.

5 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص184.

6 اخوان الصفا، الرسائل، ج1، ص248.

إن استحواذ أرباب الحرف على فائض القيمة ليس بهدف تحقيق الربح وخلق فرص تراكم رأس المال بل بغية ضمان لقمة العيش، من ثم طبيعة العلاقة الأبوية التي عادة ما يتم نسجها بين الطرفين الذين يجنحان إلى التماسك داخل حرفتهما، لا التناحر والصراع، ومما يحثهم على تمتين أواصر التعاضد تعرض جميع أرباب صنائع وصناع ومتعلمين لابتزاز التجار المسوقين لمنتجاتهم بأسواق الأندلس وآفاق المعمور، كما يظل الجميع تحت رحمة جباة الضرائب والمكوس لصالح بيت المال[1].

إلا أن ارتفاع الطلب على المنتجات الصناعية وتطور أدوات الإنتاج وتزايد استخدام الخامات المعدنية ساعد بعض أرباب الحرف على تحقيق فائض رأسمالي، وحتى تتمكن صنائعهم من مسايرة طلبات الأسواق فقد اضطروا إلى توسيع حوانيتهم الحرفية ومضاعفة عدد الصناع المنتجين الذين تحولوا على مأجورين، فيما يشبه ما عرف لاحقا في المجتمعات السابقة عن الثورة الصناعية من ثم التحاق هذه الفئة بحكم موقعها على رأس وحداتها الإنتاجية على المرتبة الطبقة الوسطى.[2]

أما الصناع في هذا القطاع فقد تحولوا إلى أيدي عاملة مأجورة في أول خطوة في اتجاه التقاطب الاجتماعي الذي كان وراء إفراز طبقتين متناقضتين ضمن العملية الإنتاجية، العمالين والمشغلين، تجدنا إذا بصدد معاينة تفريخ لأولى الأجنة التي ساهمت في ميلاد الرأسمالية بالبلاد المغربية من رحم الروابط الحرفية في عز العصر الوسيط، ومما ساعد على تسريع وتيرة النمو في هذا الاتجاه، مبادرة طبقة أرباب التجارات والمعاملات والأموال إلى تثمير جزء من ثرواتها النقدية في قطاع الصنائع، وبرغم ما يمكن معاينته من تناقضات طبقية بين المنتجين في هذا القطاع صناعا وعمالا مأجورين وأرباب مهن من جهة ثانية، فقد ظلوا جميعا معنيين بالاستقرار السياسي في كنف نظام الجماعة، مدافعين عن وحدة البلاد الأندلسية في إطار نظام الخلافة، لا غرابة في ذلك ما دامت مصالحهم جميعا مرتبطة بسلامة المواصلات البرية والنهرية والبحرية التي تضمن تدفق المواد

1 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص185.

2 المرجع نفسه، ص185.

الخام الفلاحية والمعدنية وتسويق المنتجات الصناعية، ومن المعلوم أن انفراط ذلك يعني انهيار قطاع الصنائع وتأثر كافة الأطراف المرتبطة به.[1]

وعلى عكس بقية شرائح العامة فمن الملاحظ أن الحرفيين المرتبطين بهذا القطاع قد حظوا باحترام بقية الطبقات المجتمعية، اعتبارا لتماسك تنظيماتهم المهنية ووعيهم بمكانتهم الاقتصادية كما هو موضح من خلال النص : "تجد هؤلاء الأصناف كلهم مرتفعين، لا يخضعون لصاحب الجاه ولا يتملقون لمن هو أعلى منهم"[2]، فبرغم الدور الحيوي الذي قام به الحرفيون في المجتمع فلم تخفف عنهم النظرة الاجتماعية التحقيرية المشوبة بالازدراء للعامة، وأهل الحرف منهم على وجه الخصوص، فقد وسمت فئات عديدة منهم بضعف الرأي أو الكسب الخبيث.[3]

2.3-المستخدمون والأجراء من العامة الأندلسية:

أما عن أعداد العاملين في الحرف والصناعات فيوجد إشارات تغطي شيئا يسيرا منه فقد قدر عدد الذين يعملون يوميا في بناء مدينة الزهراء بعشرة آلاف رجل[4]، كما كان يعمل في جامعها حيث شرع فيه من حذاق الفعلة كل يوم ألف نسمة منهم ثلاثمائة بناء ومائتا نجار وخمسمائة من الأجراء وسائر أهل الصنائع، فاستتم بنياته وإتقانه في مدة ثمانية وأربعين يوما، وجاء في غاية الإتقان[5]، وقيل: " أنه كان يعمل فيها ألف صانع مع كل صانع أثنا عشر أجيرا"[6]ن وكان عدد عمال النسيج والحياكة في مدينة قرطبة يقدر بمائة وثلاثين ألف عامل[7].

ومما يدل على كثرة العاملين في الحرف والصناعات في عهد الخلافة أن الخليفة عبد الرحمن الناصر أرسل في سنة 342هـ/935م إلى المغرب أعدادا من العمال لمساعدة حليفه موسى بن أبي

---

1 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص185.

2 ابن خلدون، المقدمة، ص911.

3 أحمد المحمودي، المغرب الأقصى في العصر الموحدي، ص45.

4 المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، ص526.

5 المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، 526.

6 ابن ثغري بردي جمال الدين أبي المحاسن (ت874هـ/1469م)، النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، ج3، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، دت، ص261.

7 أحمد العظمة، الإسلام ونهضة الأندلس، دمشق: مطبعة الترقي، ط2، 1962، ص63.

العافية في إقامة وبناء الحصون والمعاقل وقد أكد ذلك ابن حيان بقوله:" فأخرج إليه محمد بن وليد ابن فشتيق، رئيس المهندسين لديه، مع ثلاثين بناء، وعشرة من النجارين، وخمسة عشر من الحفارين، وستة من الجيارين المحسنين لعمل الجير، وستة من الأشارين لأشر الخشب، ورجلين من الحدادين، ورجلين من الحصارين، تخيروا من حذاق طبقاتهم، واحتملت لجماعتهم آلاتهم وأدواتهم المتصرفة في صناعاتهم التي يخاولونها"[1].

كما توجد إشارات عن أعداد الطبقة العاملة من عدد الأسواق والحوانيت التي كان يعمل الحرفيون فيها[2]، فقد كانت الحوانيت منتشرة على نطاق واسع بين المدن الأندلسية فحين ما سار المسافر " يجد الحوانيت في الفلوات والشعاري والأودية ورؤوس الجبال لبيع الخبز والفواكه والجبن واللحم والحوت وغير ذلك من ضروب الأطعمة"[3]، وذكر أن عدد الحوانيت في مدينة قرطبة لوحدها بلغ ثمانية ألفا وأربعمائة وخمسة وخمسين حانوتا[4]، وذلك في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي ما يوضح اتساع الطبقة العاملة وكثرة الصناع في المجتمع الأندلسي.

إن المعلومات المقدمة عن أجور العاملين بالحرف والصناعات نادرة، مع ذلك يمكن الاستنتاج منها أن دخل الأفراد متفاوت، فهناك من يستطيع الشراء أو له القدرة على الشراء ومنهم من لم يستطع لعد توفر المال الازم لإتمام مشروعه، إذ تبين لنا إحدى الوثائق أن رجلا ابتنى حانوتا ولما اكمل البنيان وجد نفسه مدينا مما اضطر إلى بيعه وصار المالك الجديد من حقه إسكانه واكرائه[5]، من خلال هذا النص يمكن أن نتبين نوعا ما حالة الأجور والوضع المادي لدى العامة.

---

1 ابن حيان، المقتبس، تحقيق شالميتا، ج5، ص388.

2 صباح إبراهيم الشيخلي: "**النشاط التجاري في بلاد المغرب خلال القرن 4هـ/10م دراسة من خلال كتاب "صورة الأرض" لابن حوقل**"، مجلة التاريخ العربي، ع6، الرباط، 1998، ص88.

3 المقري، نفح الطيب ، ج1، ص226.

4 المصدر نفسه، ص541.

5 ابن العطار، كتاب الوثائق والسجلات، ص31.

في السياق نفسه أشار المقري إلى قيمة أجور العمال المشتغلين في ببناء مدينة الزهراء كانت بين الدرهم والنصف وثلاثة دراهم يوميا تبعا لمقدرتهم الحرفية[1]، تعتبر هذه القيمة جد ضئيلة مقابل شقاوة وصعوبة هذا العمل وغير كاف حتى لتلبية متطلبات الضرورية اليومية، وغير كاف لحفظ كرامة الإنسان مقابل الازدهار المادي الذي توفرت عليه الدولة بهذه الفترة.

لجأ الكثير من الناس لممارسة الحرف والمهن التي كانوا يجدون فيها وسيلة للعيش، بل إنهم القسم الأكبر من سكان المدن التي تحتوي على الملاكين الكبار الذين اختاروا المدن سكنا لهم، من بينهم الحكام ومن يحيط بهم من الخاصة أو الارستقراطية وأتباعهم، وعلى الموظفين والجنود الممتهنين ورجال العلم والأدب والتجار والحرفيين، وعناصر أخرى تستفيد من الإمكانيات الموجودة في المدينة للحياة والحصول على موارد الرزق.[2]

مثلا لم يكن يقيم بقرطبة من الناس إلا القادر على الكسب والعمل وكان بنو أمية ورجال دولتهم ذوي ولع بالمباني والقصور وزينة البيوت والحدائق والتحف، فكان للعمال وأصحاب الحرف وأهل المعمار والفن مكان ممتاز عندهم، وكان متوسط أجر العامل الدقيق نصف مثقال محمدي، أما متوسط أجر العامل العادي فكان نصف مثقال محمدي، أما متوسط أجر العامل العادي فكان نصف دينار عندما كان إيجار البيت عشرين درهما، وكانت الأسرة لا تنفق أكثر من خمسة دراهم في اليوم لتعيش عيش الملوك.[3]

حاول البعض أن ينفي البؤس عن مجتمع الأندلس اذا ما تذكرنا اهانتهم للأشخاص الذين يقومون بالكدية فضلا عن حبهم للعمل من دون أن يظلوا عالة على أحد[4]، وهذا ما يؤكده ابن الكتاني الطبيب بحسب ما يخبرنا ابن حزم " أن من العجب من يبقى في العالم دون تعاون على مصلحة، أما يرى الحراث يحرث له، والبناء يبني له، والخراز يخرز له، وسائر الناس، كل يتولى فيه

1 المقري، نفح الطيب، ج1، ص526.

2 خالص صلاح، إشبيلية في القرن الخامس هجري، بيروت: دار الثقافة، 1965، ص50.

3 حسين مؤنس: " **قرطبة درة مدن أوربا في العصور الوسطى** "، مجلة العربي، الكويت: ع59، 1966، ص70-71.

4 المقري، نفح الطيب، ج1، ص220.

شغلا له فيه مصلحة وبه وإليه ضرورة، أما يستحي أن يبقى عيالا على من في العالم؟ ألا يعين هو أيضا بشيء من المصلحة"[1].

على غرار شرائح أخرى من المجتمع الأندلسي يلاحظ عليها مظاهر الترف والغنى واليسار تبدو واضحة بكثرة في طوائف الشعراء والأدباء والوزراء وأصحاب المناصب في الدولة وفي القصور، وعلى الرغم من أنه لا يمكن تبيين مبلغ اليسر الاجتماعي في الأندلس إلا بمنظار رسمي لانعدام الوثائق المتعلقة بثروات الأفراد، ويمكن تقصي بعض نماذج من حياة الخاصة والأعيان.

فقد أعطى عبد الرحمن بن معاوية أحد فرسانه الشجعان وهو من أشرف الناس ألف دينار والحق بالشرف، واستقضاه الأمير بعد ذلك على جنده بالأردن[2]، أما الأمير هشام بن عبد الرحمن فكان يلحق أولاد كل من قتل من جنوده في ديوان أرزاقه[3].

وأشار ابن عذاري إلى أن وزراء الأمير عبد الرحمن الثاني كانوا تسعة وأن رزق كل واحد منهم كان ثلاثمائة دينار في الشهر[4]، كذلك أصبح راتب والي طرطوشة من أعمال الثغر الأعلى عبيد الله بن يحي بن خالد مائتي دينار دراهم مما يجتنيه، فضلا عن معروفه العام إلى ألف دينار مما يتقاضاه من جباية عمله[5]، كما كان الأمير عبد الرحمن الثاني يكرم وجوه بني مروان الذين دخلوا الأندلس في عهده ويجري لكل واحد منهم من الرزق شهريا ثلاثين دينار، مثل أبو القاسم بكار ابن عبد الواحد بن داود بن سليمان بن عبد الملك بن عبد الواحد[6]، وأجرى على منجمه وشاعره

---

1 الحميدي أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الأزدي (ت488هـ/1095م)، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: محمد بن تاويت، القاهرة: مطبعة السعادة، 1952، ص49.

2 مؤلف مجهول (عاش في القرن 4هـ/10م)، أخبار مجموعة من فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها بينهم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، مصر: دار الكتاب المصري- دار الكتاب اللبناني، ط2، 1989، ص108-109.

3 مؤلف مجهول، أخبار مجموعة من فتح الأندلس، ص109.

4 ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص80؛ وابن حيان، المقتبس، تحقيق مكي، ص69.

5 ابن حيان، المقتبس، تحقيق مكي، ص147.

6 ابن حيان، المقتبس، تحقيق مكي، 229.

عبد الله بن الشمر بن نمير القرطبي رزقا للشعر ورزقا للتنجيم[1]، وكان المغني زرياب يقبض مخصصات شهرية قدرها مائتا دينار وأجرى على أبنائه الأربعة كل واحد منهم شهريا عشرون دينارا وثلاثة آلاف لزرياب من المعروف العام منها لكل عيد ألف دينار ولكل مهرجان ونوروز خمسمائة دينار وأن يقطع له من الطعام ثلاثمائة مدي ثلثاهما شعير وثلثها قمح واقطعه من الدور والمستغلات بقرطبة وبساتينها ومن الضياع ما يقوم بأربعين ألف دينار[2]، وقد تسلم في احدى المناسبات هدية قدرها ثلاثة آلاف دينار ثم أمر له بمثلها[3]، " وقد ميز عبد الرحمن الأوسط ولاية السوق عن أحكام الشرطة المسماة بولاية المدينة وصير لواليها ثلاثين دينار في الشهر ولوالي المدينة مائة دينار "[4].

أما مظاهر الأبهة والثروة في حياة الأسرة الحاكمة نذكر منها أن مرجانة أم الحكم ابتاعت عن القرشية زوجة الناصر لدين الحرة ليلتها بعشرة آلاف دينار[5]، فضلا عن النفقات الباهظة على أولاد الناصر حين كانوا يدركون سن الرشد حيث تبنى لهم القصور لينتقلوا إليها، وتوزع عليهم القطائع والجواري والخدم[6]، ثم نجد فئة رجال الدولة، وأصحاب الخطط الإدارية والعسكرية، وفئة الخصيان الصقالبة، وقد كانوا يقومون بمهمة الحرس الخاص للناصر إلى جانب فئة الرقيق، ولا نغفل هنا عن الإشارة إلى أثر فئة الفقهاء الخطير في المجتمع الأندلسي لا سيما في قرطبة[7].

---

1 ابن سعيد أبو الحسن علي، المغرب في حلى المغرب، ج1، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1964، ص124.

2 المقري، نفح الطيب، ج4، ص121.

3 ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص51.

4 المصدر نفسه، ص46.

5 ابن حيان، المقتبس، تحقيق شالميتا، ص11-12.

6 المصدر نفسه، ص14-15.

7 نفسه، ص280.

وكان راتب عبد الله بن شهيد وزير الخليفة عبد الرحمن الناصر خمسمائة دينار في الشهر ، وقد رفعه الخليفة إلى ألف دينار أثر هدية أهداها إليه عبد الملك، كما وهبه في احدى المناسبات ثمانين ألف دينار.[1]

وقد بلغ دخل الدولة من الضرائب والمكوس في عهد عبد الرحمن الناصر عشرين مليون دينار وأصبحت فيما بعد أربعين مليونا في عهد الحكم المستنصر[2]، وكانت قدرة الدينار على شراء حينها كبيرة جدا على الرغم من أن ثمنه كان يتبدل تبعا لتبدل ثقله وثمن الذهب والفضة، حسب ما ورد عن ابن حوقل أن الدينار كان يعادل أثناء اقامته في الاندلس سبعة عشر درهما[3].

كما يذكر ابن عذاري أن الناصر كان " قد قسم الجباية على ثلاثة أثلاث: ثلث للجند، وثلث للبناء، وثلث مدخر وكانت جباية الاندلس يومئذ من الكور والقرى خمسة آلاف ألف وأربعمائة ألف وثمانين دينار، ومن المستخلص والأسواق سبع مائة ألف دينار وخمسة وستين ألف دينار "[4]، وقد تصل المصاريف العسكرية بحسب رواية ابن حيان التي ينقلها ابن الخطيب إلى اكثر من أربعين مليون دينار وذلك آخر أيام الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر[5]، على أن تلك الأموال لا تمثل في الحقيقة إلا الجباية فقطن فابن عذاري بعد أن قدم مبلغ الجباية أضاف إليه المستخلص وصفقات السوق، أما ابن حيان كان يؤكد في عهد المنصور وجوب ان يضاف لمبلغ الجباية الأموال التي مصدرها رسوم المواريث بقرطبة وكور الأندلس كانت تجري على الأمانة ومال السبي والمغانم وما يتصل به السلطان من المصادرات ومثل ذلك مما لا يرجع إلى قانون[6].

واهتم الحكم المستنصر بضم الكثير من القرشيين إلى ديوان قريش فكان يجري عليهم العطاء إلى أن يتوقفوا، فهذا حكم بن محمد بن هشام القرشي المقري أبو القاسم

---

1 المقري، نفح الطيب، ج1، ص356.

2 ابن حوقل محمد بن علي أبو القاسم (ت367هـ/977م)، صورة الأرض، ليدنن: مطبعة بريل، 1938، ص112.

3 المصدر نفسه، ص112.

4 ابن عذارين البيان المغرب، ج2، ص231-232.

5 ابن الخطيب لسان الدين محمد بن عبد الله السلماني (ت776هـ/1374م)، كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام، تحقيق وتعليق: ليفي بروفنسال، بيروت: دار المكشوف، ط2، 1956، ص98.

6 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص98.

(ت370هـ/980م) من أهل القيروان قدم الأندلس فأكرمه الحكم المستنصر وأجرى عليه العطاء في ديوان قريش إلى أن مات[1]، وعبد الملك بن محمد بن عبد الملك المرواني المعروف بالسليماني من اهل القدس قدم الأندلس سنة (360هـ/970م) فتوسع له المنتصر بالله وأجرى عليه العطاء مع قريش[2]، ومحمد بن أحمد بن محمد أبوبكر المرواني المعروف بابن الأزرق (ت385هـ/995م) من أهل مصر وصل الأندلس سنة (349هـ/960م) فامر الحكم المستنصر بالله بإنزاله وتوسيع له في العطايا وأثبته في ديوان قريش[3].

يرى البعض أنه من الاستحالة المادية لأن تكون ميزانية سنوية تبلغ أربعين مليون دينار وتتحمل فوق ذلك كله المصاريف الدائمة المرتفعة للعمليات الحربية[4]، وتستطيع السماح للحاجب المنصور خلال سنتين من إقامة قصر بلغت تكاليف خمسة ونصف مليون دينار دراهم ومن الذهب مليون ونصف دينار للآلة والمتاع والعدد السلطانية والفرش والآنية والأبواب الوثيقة والخشب الضخمة فحسب التي نهبت ببعد مقتل الحاجب عبد الرحمن بن المنصور (399هـ/1008م) كما استخرج من بعض الدفائن مائتي الف لم تغني عنه شيئا مع الاضطراب والفتنة[5]، أو ان تكون الاختلاسات غير الشرعية من ميزانية تقدر بأكثر من خمسة ملايين ونصف مليون دينار التي قام بجمعها موظفو عيد الرحمن الناصر وقد بلغت مبالغ خارقة جعلت الحكم المستنصر يصادر ما مقداره عشرين مليون[6].

إضافة إلى ذلك معلومات متعددة عن حياة البذخ التي كان يحياها الأمراء والوزراء والأغنياء والقصور الشاهقة التي كانت تبنى وكلها تشير إلى الفرق الشاسع بين حياة العامة وحياة

---

1 ابن الفرضي عبد الله بن محمد بن يوسف، تاريخ علماء الأندلس، ج1، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص222.

2 المصدر نفسه، ص467.

3 نفسه، ص807.

4 بدرو شالميتا، صورة تقريبية للاقتصاد الأندلسي (دراسة شاملة)، ج2، بيروت: ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة المغربية، ط2، 1999، ص1057.

5 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص111.

6 ابن حوقل، صورة الأرض، ص112.

الخاصة الأغنياء، ففي الوقت الذي نرى فيه العامل المتوسط يشتغل أياما عدة ليحصل على دينار واحد، نجد مئات الدنانير والوفها تنفق في أوساط الأمراء والأغنياء للمتعة واللهو[1]، فقد ذكر المقري أن أجور العمال على عهد الخلافة تراوحت بين الدرهم والنصف وثلاثة دراهم يوميا تبعا لمقدرتهم الحرفية رغم الازدهار والتقدم الذي شهدته هذه الفترة[2]، ويذكر أن الناصر وهب زوجته الكبرى مرجانة أم الحكم المستنصر ما ينيف على ثلاثين ألف دينار بسبب ما عملته من الزرزور وادخالها الاستظراف والسرور على قلبه[3]، ويذكر ابن عذاري بأن أجرة الرخامين في زمن الخليفة عبد الرحمن الناصر كانت بين ثلاث وثمانية وعشرة دنانير، وذلك عن كل رخامة أو سارية يجلبونها إلى مدينة الزهراء فضلا عما كان يلزم النفقة على قطعها ومؤنة حملها[4].

كما كان لأبي عامر في أول أمره راتب قدره خمسة عشر دينارا في الشهر في مقابل خدمة السيدة صبح وابنها عبد الرحمن، وعندما أصبح حاجبا تقاضى ثمانين دينارا وهو راتب الحجابة[5]، وقد أعطى الحاجب المنصور ذات يوم الأديب المعروف صاعد البغدادي ألف دينار[6]، كما عين له راتبا شهريا قدره ثلاثين دينار والحقه بديوان الندماء[7].

فقد كان للشعراء في أيام المنصور ديوان يرزقون منه على مراتبهم والذين لا يستحقون لا تثبت أسماؤهم في الديوان[8]، وقد ثبت اسم الشاعر ابن دراج القسطيلي بعد الاختبار فوصله

---

1 ابن حيان، المقتبس، تحقيق شالميتا، ص11-12؛ ابن خاقان أبو نصر الفتح، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ج1، تحقيق: حسين يوسف خريوش، الزرقاء: مكتبة المنار، 1989، ص202-203؛ المقري، نفح الطيب، ج1، ص349.

2 المقري، نفح الطيب، ج1، ص562.

3 نفسه، ص360-361.

4 ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص231؛ المقري، نفح الطيب، ج1، 572.

5 ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص251-267.

6 القفطي جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف، ج2، أنباء الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1952، ص89.

7 المقري، نفح الطيب، ج3، ص81.

8 الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، ص111.

المنصور بمائة دينار وأجرى عليه الرزق[1]، وعلى يد عبد الله بن محمد بن مسلمة كانت تخرج صلاتهم ورسومهم وعلى ترتيبه كانت تجري أمورهم في تلك الدولة[2].

ولا بد من الإشارة إلى أن الدينار الذهبي بالأندلس يمثل عشرة دراهم[3]، أو سبعة عشر درهما أيام عهد الخلافة[4]، وكان هذا مرتبطا بالرخاء والازدهار الاقتصادي الذي بلغته الأندلس في عهد الخلافة[5].

لكن من الصعب إدراك الواقع الاجتماعي الكامل لأهل الأندلس في عصر الخلافة، ذلك لأن المصادر الخاصة بهذه المرحلة كانت شديدة الالتصاق بحياة العاصمة دون سواها وبالحكومة وبلاط عبد الرحمن الثالث الذي بنى مدينة ملكية أطلق عليها مدينة الزهراء وتقع على بضعة كيل كيلومترات من قرطبة[6]، ولا نملك معلومات سوى عن شخصيات تحيط بالخليفة تؤلف مجتمعا مصغرا يلتقي فيه الأعيان من مختلف الجماعات والأصول، وأن هذا الاختلاف في الأصول والعمل الجماعي على خدمة الخلافة القوية جعل المجتمع الأندلسي يظهر على صورة وحدة قوية، ففي قمة الدولة هناك أقرباء الأمير من أعضاء أسرته الأموية، ومن المنتمين إلى القبيلة القرشية العربية، في حين يتمثل رجال الدولة بأناس رفيعي المنزلة من أعضاء بعض الأسر العربية المتفاوتة من حيث نبل المحتد وعراقة الأصل، ومنهم الولاة الذين شغلوا المناطق ورؤساء الجيش[7].

---

1 الحميدي، جذوة المقتبس، ص111.

2 المصدر نفسه، ص257.

3 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس هجري، ص58.

4 ابن حوقل، صورة الأرض، ص108.

5 خايمة لويس أي ناباس بروسي: "**ملاحظات حول سكة النقود الإسلامية بالأندلس**"، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، ع1-2، مدريد، 1956، ص244.

6 ابن حوقل، صورة الأرض، ص111؛ المقري، نفح الطيب، ج1، ص523.

7 بيير غيشار، التاريخ الاجتماعي لإسبانيا المسلمة من الفتح إلى نهاية حكم الموحدين، ج2، ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة العربية د م، 1999، ص947.

لكن لا يمكن أن نعمم على الأندلسيين بالحكم على مستواهم المعيشي بالتكافؤ فهناك الفقراء والضعفاء والمساكين ذوو المستوى المعيشي الصعب[1]، مما جعل الخليفة الحكم المستنصر الإقدام على إنشاء دار للصدقة سماها دار الصدقة، اتخذها معهدا لتفريق صدقاته، وكذلك اتخاذه المؤدبين يعلمون أولاد الضعفاء والمساكين القرآن، وأجرى عليهم المرتبات[2]، كما خصص الخلفاء ربع غلات أراضيهم لمعونة الفقراء كمحاولة منهم القضاء على الاستغلال الاقتصادي للعامة[3]، ويرى إحسان عباس " أن التعرض للصدقات في الأندلس كان قاصرا على كل محتاج معذور، أما القادر على الكسب فكان يتجه إلى حرفة تكفيه وتعينه على الحياة ولذلك انتعشت روح التعاون هنالك "[4].

هذا عكس ما أشار إليه ابن حوقل في عرض كلامه عن الأندلس "فمدنها كافة مشهورة بالغلات والتجارات والكروم والعمارات والأسواق والبيوع والحمامات والخانات... وفيها مدن يزيد بعضها على بعض في المحل والجباية والارتفاع والولاة والقضاة... وليس بها مدينة غير معمورة ذات رستاق فسيح إلى كورة فيها ضياع عداد واكرة وسعة ماشية وسائمة وعدة وعتاد وكراع وزروعهم فإما بخوس حسنة الريع كثيرة الدخل أو إسقاء على غاية الكمال وحسن الحال "[5]، ويتضح جليا وجود الفوارق الاجتماعية والطبقية بين الأفراد والجماعات في المجتمع الأندلسي، فلا يمكن أن ينتمي أبناء المجتمع جميعهم إلى شريحة أو فئة أو طبقة اجتماعية واحدة نظرا لوجود الاختلافات الواضحة في القدرات والقابليات الجسمانية والفكرية ولتبانيهم في أعمارهم ومستوياتهم العلمية وتباينهم في حقوقهم وامتيازاتهم وهذا كله يقرر مراتبهم ومكانتهم الاجتماعية[6].

---

1 الخشني أبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد ، قضاة قرطبة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة-بيروت: دار الكتاب المصري-دار الكتاب اللبناني، ط2، 1989، ص109-174.

2 ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص240.

3 المصدر نفسه، ص234.

4 إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة)، بغداد: دار الكتب للطباعة والنشر، 1960، ص21.

5 ابن حوقل، صورة الأرض، ص116.

6 صباح خابط عزيز سعيد الحميداوي، الأحوال الاجتماعية والاقتصادية لأعيان الأندلس في عهدي الإمارة والخلافة (138-422هـ/755-1030م)، بغداد: دار ومكتبة عدنان، ط1، 2014، ص70.

3.3-الرقيق من العامة الأندلسية:

ارتبط الخدم الرقيق بطبقة العامة، وقد تنوعت أدوار الرقيق في البلاط من نيابة الخلفاء والأمراء إلى تولي منصب الحجابة إلى قيادة الجند، ففي عصر الإمارة الأموية بالأندلس عرف الأمير الحكم استكثار المماليك حتى بلغوا خمسة آلاف: ثلاثة آلاف منهم فرسان وهم الخرس وكانوا من الزنوج والعبيد الأعاجم الذين لا يعرفون اللغة العربية[1]، واستمر حضورهم في البلاط حتى عصر الخلافة من خلال ما ذكره المقري عن مكانتهم في البلاط بقوله:" ...لأن الفتيان حينئذ هم عظماء الدولة، لأنهم أصحاب الخلوة مع الناصر وحرمه وبيدهم القصر السلطاني..."[2]، واتخذهم الخلفاء كأداة وبطانة لملكم في ظل الظروف العصيبة التي أحاطت بهم والثورات الجمة التي أثارها خصومهم ومنافسوهم من زعماء القبائل العربية، حيث غض البلاط الأموي في عهد الحكم المستنصر بالخدم والحشم من المماليك والصقالبة[3]، وقد استطاع الكثير منهم تولي مناصب عليا بالمجتمع الأندلسي نجد دري الرئيس الأعلى للشرطة، وأفلح صاحب الخيل في عصر الناصر، وقند الذي حكم طليطلة سنة (336هـ/947م)[4]، وقد أوكل هذا الأخير منصب الحجابة إلى مملوك صقلبي " جعفر بن عبد الرحمان الصقلبي "[5].

كما سجل الرقيق حضوره في الجيش الأموي على عهد الخلافة، فقد تمكن الكثير من العبيد تقلد مناصب هامة كمنصب قيادة الجيش في عهد الناصر نجده الصقلبي[6]، وميسور[7]، ومن أشهر الصقالبة على الإطلاق الذين تولوا مناصب عليا في الجيش الأموي كان في عهد الحكم المستنصر غالب بن عبد الرحمن الناصري وهو أول نموذج من الجند الصقلبي الذي وصل إلى مراتب

---

1 عبد الإله بنملح، الرق في بلاد المغرب والأندلس، بيروت: دار الانتشار العربي، ط1، 2004، ص105.

2 المقري، نفح الطيب، ج1، ص367.

3 عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ق2، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط4، 1997، ص448.

4 حسين يوسف دويدار، المجتمع الأندلسي في العصر الأموي 138-422هـ/755-1030م، مطبعة الحسين الإسلامية، دون مكان، ط1، 1994، ص55.

5 ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص234.

6حسين يوسف دويدار، المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، ص55.

7 عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ق2، ص461.

القيادة العليا، وقد كانت الدولة الإسلامية في الأندلس مرهوبة الجانب بفضل قيادة هذا الصقلبي لجيوشها[1]، ضف إلى ذلك الرقيق السود كان لهم حضور في الجيش الأندلسي بدءا من عهد عبد الرحمن الناصر كحرس خاص له، أما المنصور بن أبي عامر فقد زاد من عددهم فبلغوا حوالي ألفين من المشاة، وقد استخدموا فيما بعد مشاة وفرسانا[2]، يشكل العبيد جانبا أساسيا من الجيش الأندلسي لكن ظهر أثرهم خاصة في زمن عبد الرحمان الناصر الذي استخدمهم في الجيش، لأنه كان يريد أن يحضد شوكة الارستقراطية العربية ويبعد البربر قدر المستطاع[3].

نجد أيضا أن اغلب العبيد الذين ساهموا في تحريك العجلة الاقتصادية بالأندلس كانوا خاصة من الزنوج الأفارقة، حيث نرى أن العبيد السود وأقنان الأرض قد مارسوا الأعمال الزراعية نظرا لقدرتهم على تحمل الاعمال الشاقة وباعتبار الأندلس بلدا زراعيا[4]، واستخدم هؤلاء العبيد لخدمة السادة في المنازل والفلاحة في ضياع كبار الملاكين في الريف[5]، اعتبر الرقيق أداة بيد الملاكين الكبار لتنفيذ أغراضهم أهمها استخدامهم كقوة عمل في الانتاج[6]، وبذلك فإن " العبيد الزنوج فكانوا للسوق المحلية ولخدمة البيوت والزراعة وأعداد العبيد تنبئ عن مقدار الثروة العامة وعن مقدار الحاجة إلى الأيدي العاملة والحاجة إلى الآلات الحربية العسكرية[7]، وزاول الرقيق أيضا أعمالا في الصناعة والحرف، فقد كانوا بمثابة قوة عمل رئيسية لا يمكن الاستغناء عنها، وكانت قيمة العبد تزداد إذا كان العبد يجيد إحدى الصناعات كالنجارة أو البناء أو غير ذلك وكان يجري أحيانا إعارة

---

1 حماده فرج النجار، الصقالبة في قصور بني أمية في الأندلس (138-422هـ/755-1030م)، تقديم: حسين يوسف دويدار ومصطفى غنيمة، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 2011، ص187.

2 حماده فرج النجار، الصقالبة في قصور بني أمية في الأندلس، ص55.

3 مصطفى شاكر، الأندلس في التاريخ، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1990، ص67.

4 عز الدين عمر موسى، النشاط الاقتصاد في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 2003، ص119.

5 حسن قرني، المجتمع الريفي في الأندلس في عصر بني أمية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2012، ص210.

6 عصمت عبد اللطيف دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988، ص286.

7 مصطفى شاكر، الأندلس في التاريخ، ص67.

العبيد أو تسليفهم أو تأجيرهم بأجرة معلومة من جانب أسيادهم[1]، وأن " الزنج والأرمن يصلحون للكد والخدمة والعطاء "[2].

يبدو أن وضعية الرقيق على عهد الخلافة الأموية عرفت تحولا، فقد ارتفعت وتحسنت أحوال الرقيق حتى أصبحوا زراعا يتمتعون بحرية التصرف في أراضيهم[3]، وفق ما يشتهون لترفع ساداتهم إلى احتراف الفلاحة[4]، مثل الفتى الكبير دري الأصغر الخازن الصقلبي الذي أهدى مولاه الحكم المستنصر منيتة التي كانت تدعى "المنية الرومانية" بجميع ما كان فيها داخلها وخارجها من البساتين والأراضين المزروعة وما كان له بها من عبد وأمة وثور ودابة[5]، كما انتشر فن النحت على العلب الخشبية المطعمة بالعاج لأغراض تجميلية وازدهرت هذه الصناعة منذ عهد الخليفة الحكم المستنصر واستمرت حتى عصر الحاجب المنصور، وقد شارك الرقيق في هذه الصناعة ومن أبرز الأمثلة قيام دري الفتى الصقلبي سنة 353هـ/964م بصناعة علبة وصندوقان آخران بأمر الحكم المستنصر[6]، وصنع الفتى نمير صندوق من العاج سنة395هـ/1004م[7]، فهده الأمثلة توضح الفن الذي كان الصناع من الرقيق يحترفونه مما يلاحظ أن حالة العبيد لم تكن سيئة[8]، ما حذا بأحد الباحثين رفض بعض آراء الباحثين الغربيين الذين بنظره عمدوا على مطابقة الوضعية التي كان عليها الرقيق في الإمبراطورية الرومانية وفي المجتمعات القديمة، مع ما أصبحت عليه أوضاعهم بمجتمعات دار الإسلام ، وبالمثل فلا مجال لمقارنة وضعية الرقيق بالأندلس، مع المصير المرعب الذي آل إليه ملايين الخلق من أهل بلاد السودان في ظل تجارة الرقيق التي مارستها الأمم الأوربية

---

1 حسن قرني، المجتمع الريفي في الأندلس في عصر بني أمية، ص210.

2 السقطي أبو عبد الله محمد بن ابي أحمد المالقي (ق6هـ/12م)، في آداب الحسبة، تحقيق: ليفي بروفنسال، باريس: مطبوعات معهد العلوم المغربية، 1931، ص50.

3 عبد الإله بنملح، الرق في بلاد المغرب والأندلس، ص91.

4 رينهرت دوزي، المسلمون في الأندلس اسبانيا الإسلامية، ج1، ترجمة وتقديم: حسن الحبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994، ص49.

5 حسن قرني، المجتمع الريفي في الأندلس في عصر بني أمية، ص210.

6 عبد العزيز سالم، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ط1، 1997، ص133.

7 حسين يوسف دويدار، المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، ص134.

8 عصمت عبد اللطيف دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني، ص286.

الحديثة الالتحاق بركب الحضارة، من القشتاليين والبرتغاليين والإفرنج والإنجلو ساكسونن وليس من المفروض الإقرار بأن العالم الإسلامي هو أيضا عالم حضارة راقية، فالقوة المحركة والطاقة كانتا مطلوبتين في حدود واسعة من عضلات العبيد، وهو ما لا يطابق الوضعية الحقيقية للرقيق بأندلس الخلافة حيث ظلوا على هامش الأنشطة المنتجة، بدون دور يذكر في تحريك عجلة الاقتصاد[1].

إن هذه الصيغة النمطية صيغت من طرف المفكرين والمؤرخين وعلماء الاجتماع بأوروبا الغربية، بما لا يطابق الواقع التاريخي بدار الإسلام، فقد دأب ملاكي العبيد الأندلسيين على إدماج ما يقتنونه في أسواق النخاسة من الرقيق خدما في القصور والمنى والدور السنية[2]، وللخدمة في خطط الدولة[3].

كما نجد أن الرقيق الأبيض مصدرا للثراء لفئة من التجار وغدت تربية الجواري وتثقيفهن وتدريبهن مصدر غنى لفريق آخر، فالاصطخري ذكر أن الجارية في الأندلس تشترى "من غير صناعة على جمالها بألف دينار وأكثر"[4]، فاكتظت البيوت والقصور بالسبيات، وكان في نضارتهن وجمالهن وتنوع تركيبهن باختلاف المواطن ما يغري الرجال بالتسري والإكثار منه، فكان الأمويون كلهم كما قال ابن حزم:" مجبولون على تفضيل الشقرة، ولا يختلف في ذلك منهم مختلف... نزاعا إلى أمهاتهم حتى صار ذلك فيهم خلقة"[5]،ويخص ابن حزم الخلفاء الذين رآهم ابتداء من عبد الرحمن الناصر وحتى آخرهم فيقول:" فإني قد رأيتهم مرارا ودخلت عليهم، فرأيتهم شقرا شهلا، وهكذا أولادهم وجميع أقاربهم "[6].

---

1 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص190.

2 ابن غالب محمد بن أيوب الغرناطي الأندلسي (تق6هـ/12م)، تعليق منتقي من فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس، م1، ج1، تحقيق: لطفي عبد البديع، القاهرة: مجلة معهد المخطوطات العربية، 1955، ص296.

3 ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، ص259.

4 الاصطخري أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي المعروف بالكرخي (ت346هـ/957م)، كتاب المسالك والممالك، ليدن: مطبعة بريل، 1927، ص45.

5 ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت456هـ/1063)، طوق الحمامة في الألفة والآلاف، ضبط نصه وحرر هوامشه: الطاهر أحمد مكي، مصر: دار المعارف، 1975، ص48.

6 المصدر نفسه، ص49.

فهم إذن يفضلون الشقروات من الجواري ويقبلون على التسري بهن حتى شاعت الشقرة والبياض وزرقة العيون بين الخلفاء الأمويين أنفسهم، ويتساءل ابن حزم قائلا:" فلا أدري أذلك استحسان مركب في جميعهم أم لرواية كانت عند أسلافهم في ذلك فجروا عليها "[1]، لكن ابن حزم يقر بأن الأمر لم يكن يتعلق بالأمراء والخلفاء الأمويين فحسب وإنما حذا حذوهم أعيان دولتهم ودعائمها وهم كثر قائلا:" وأما كبار رجالهم، ودعائم دولتهم فأكثر من أن يحصوا "[2].

وقد كان لهذا المجتمع النسائي الوافد أثره في مجتمع الأندلس وأخلاق رجاله وكان للحريم تأثيره في تكوين الطباع والعادات لدى أبناء المترفين في الأندلس، لكن ابن حزم يحجم عن ذكر تلك العلاقات والروابط الاجتماعية معبرا بقوله: " ولولا أن حقوقهم على المسلمين واجبة وإنما يجب أن نذكر من أخبارهم ما فيه الحزم ينبغي الإخبار به عنهم، لأوردت من أخبارهم في هذا الشأن غير القليل "[3]، وهو بهذا الإحجام قد حجب عنا مادة علمية كان يمكن أن تفيدنا في التعرف على المنظومة الاجتماعية وأحوالها لأعيان الأندلس وحياتهم الخاصة.

وقد لوحظ طغيان ظاهرة الجواري والقيان والسرائر وبشكل لافت للنظر بالأندلس، ولا يستثنى من ذلك عامة الناس[4]، وبذلك أصبحت قرطبة صورة نمطية على عهد الخلفاء الأمويين لدمشق مثلما كانت أيام عظمة الأمويين، ومنافسا لبغداد أيام زهو الخلافة العباسية، ولم يكن هذا الأمر فحسب بأن أحدثت هذه الظاهرة تغييرا في العادات فقد ذكر المراكشي أن كثرة الجواري في الأندلس في عهد الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر، أدت إلى زهد الناس بالحرائر فأصبح الأب يمهر ابنته بدلا من أن يقبض هو مهرها، أو أن تقبضه هي، وما كان ذلك إلا تشجيعا للناس للزواج بالحرائر، لئلا يصيبهن القعود في البيت فيصبحن كبيرات السن فاتهن سن الزواج[5]، بل

---

1 ابن حزم، طوق الحمامة، ص49.

2 المصدر نفسه، ص19.

3 نفسه، ص19.

4 ابن عذاري، البيان المغرب، ج3، ص92، 93، 115.

5 المراكشي محي الدين بن محمد بن عبد الواحد بن علي التميمي (ت674هـ/1249)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ضبطه وصححه وعلق عليه: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1949، ص38؛ ظافر القاسمي، الحياة الاجتماعية عند العرب، بيروت: دار النفائس، 1978، ص233.

أصبح الحال أكثر من ذلك في زمن الحاجب ابن منصور عبد الملك المظفر بحسب ما يخبرنا به ابن الخطيب قائلا:" وغالوا في الجواري والقيان، فسمت أثمان ذلك في تلك المدة، وبلغت الأندلس فيها الحد الذي فاق الكمال"[1]، حتى أصبحت فيما بعد ولا سيما زمن الفتنة دارا خاصة لبيع الجواري والسبايا[2].

والظاهر أن موت الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر هو الذي جعل سعر الجواري في ارتفاع كبير، عرف عهده بكثرة الجواري اللواتي جئن الأندلس عن طريق السبي من بنات الروم وأولادهم ونسائهم حيث يذكر المراكشي:" بلغني أنه نودي على ابنه عظيم من عظماء الروم بقرطبة-وكانت ذات جمال رائع- فلم تساو أكثر من عشرين دينارا عامرية"[3]، وبموت المنصور تعرض الناس لابنه المظفر إذ لم يستطع ان يأتي بمثل ما كان يأتي به أبوه من السبي، فخرج الناس صائحين ولا سيما نخاس الرقيق بكلمة تعريض "مات الجلاب[4] مات الجلاب"[5].

لم يكن جمال الجواري لوحده العامل المحدد لارتفاع ثمنهن، بل كان يجب أن تتحلى الجارية بمزايا متعددة، حيث حرص النخاسين على تثقيف الجواري وتعلمهن مختلف العلوم وربما تعلمن أحيانا المجاولة بالتراس واللعب بالرماح[6]، سعيا إلى الاستفادة المادية وهو ما يمكن اعتباره استثمارا تجاريا، فهذا محمد بن الكتاني المتطبب الشهير بتجارة الإماء القيان في الأندلس خلال القرن 5هـ/11م، لا يدخر جهدا في الإنفاق على قيانه حيث " يعلمهن الكتاب والإعراب وغير ذلك من فنون الآداب..."[7]، ولدينا نص شهير يتحدث فيه عن تعليم قيانه يقول فيه:" فأنا منبه

---

1 ابن الخطيب، كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الإحتلام، ص84-85.

2 ابن عذاري، البيان المغرب، ج3، ص81.

3 المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص38.

4 الجلاب كلمة قبيحة في الأصل، إذا كانت تطلق على بائع الدواب أو على النخاس بائع الرقيق، ولكنها هنا بمعنى مجازي مستحب يراد به مدح المنصور قائدا عظيما غمرهم بالسبايا والنعم عقب ايابه من غزواته؛ جورج كرباج: "**عناصر المجتمع الأندلسي عند الفتح العربي**"، بغداد: مجلة آفاق عربية، ع11، 1984، ص44.

5 ابن عذاري، البيان المغرب، ج3، ص13.

6الحميدي، جذوة المقتبس، ص43-44.

7الشنتريني أبو الحسن علي بن بسام (ت542هـ/1147م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج5، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1978، ص319.

الحجارة، فضلا عن أهل الفدامة والجهالة، وأعتبر ذلك بأن في ملكي الآن أربع روميات كن بالأمس جاهلات، وهن الآن عالمات حكيمات منطقيات فلسفيات هندسيات موسيقاويات اسطرلابيات معدلات نجوميات نحويات عروضيات أدبيات خطاطيات... وفي هذا أعظم الشهود أني أوحد عصري ونسيج وحدي..."[1]، وهو نص يكشف أيضا عن طبيعة المعارف التي سعى النخاس إلى تلقينها لإمائه، إعدادا لهن لبيعهن بأغلى الأثمان، وهي معارف تجمع بين المنطق والفلسفة والرياضيات والموسيقى والفلك والتنجيم والنحو والعروض والأدب والخط[2].

ولدينا أنموذج بالغ الأهمية يقدم صورة عن السبل التي كانت متاحة لتعليم الرقيق، ويتعلق الأمر بصاحب بلنسية يحي المأمون بن ذي النون الذي أوكل ابنه إلى الأديب أبي بكر بن فضلون ليعلمه ويؤدبه، وأرفقه بغلامه صندل، وتوحي هذه الرفقة بالرغبة في إشراك العبد في التعليم، لكن الحقيقة غير ذلك تماما، يروي صندل في ذلك أن مولاه خاطب الأديب الموكل بتعليم ابنه "إذا أنت أدبت ابني هذا أو أتى بنكير فاضرب فتاه صندلا هذا مكانه، قال فكان يفعل ذلك"[3]، غير أن النتيجة كانت عكسية فقد نبغ الخادم وتخاف الأمير، وهو ما يحدثنا به صندل نفسه: "فنجبت أنا في التعلم ولم ينجب مولاي القادر"[4]، ويؤكده ابن عبد الملك الذي سجل عنه "وكان صندل هذا من أهل النبل والعلم والمعرفة بسياسة الملك، وقد كتب عن مولاه القادر وعليه كان معوله في تدبير رياسته ببلنسية"[5]

غير أن الحديث عن مناسبات قدر للرقيق خلالها اللقاء بالعلم والثقافة والنهل منها ما شاء وتعدى ذلك إلى التردد على مجالس العلم، غير كاف للقول بوجود سعي كبير لتعليم الرقيق إسوة بالأبناء خاصة لدى العامة، ذلك أن معظم من تلقوا نصيبا من العلم من الرقيق منذ سن

---

1 الشنتريني، الذخيرة، ج5، ص320.

2 عبد الإله بنملح: " **حضور الموالي في المشهد الثقافي الأندلسي: نماذج من القرنين (5-6هـ/11-12م)** "، ضمن كتاب كراسات أندلسية، عدد3، الرباط: مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، ط1، 2008، ص67.

3 أبو عبد الله محمد بن محمد الأنصاري (ت703هـ/1303م)، ابن عبد الله، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: محمد بن شريفة، بيروت: دار الثقافة، بدون تاريخ، ص144.

4 أبو عبد الله الأنصاري، الذيل والتكملة، ص144.

5 المصدر نفسه، ص144.

مبكرة والذين وردت أخبارهم في كتب التراجم كانوا مقربين من السلطة وفي الحواضر ويراد بتعليمهم الاستفادة منهم ماديا عبر المتاجرة بهم أو ثقافيا لأداء مهمة ما في البلاط أو مجالس الترفيه.[1]

وعن عطاء الرقيق في المجال الثقافي فقد رصدنا مشاركتهم في المناخ الثقافي الأندلسي عبر توليهم وظائف مهمة تكشف عن نبوغهم وكذا عبر ممارستهم التأليف، فقد عهد إليهم السادة تعليم أبنائهم وتيسير السبل أمامهم للإقبال على الدرس، مثال ذلك أبي الفقيه أبو إسحاق الجنياني (ت369هـ/989م) الذي كان موسرا، كلف "خمسة عشرة صقلبيا موكلين بحفظه"[2].

وإذا كانت بعض الأحكام الفقهية قد حرمت الرقيق من تولي بعض المناصب، فسدت بذلك الطريق أمامه، مثل وظيفة الحسبة التي جعل الماوردي من شروطها " أن يكون حرا عادلا ذا رأي وصرامه"[3]، غير أننا نجد من تولى وظائف مهمة مثل تليد الفتى مولى الخليفة الحكم المستنصر الأموي تولى الإشراف على خزانة الكتب بقصر بني أمية في قرطبة[4]، وهي مهمة تتطلب مؤهلات ثقافية ومكتبية خاصة، فقد كان تليد هذا المصدر الوحيد عن فهارس هذه الخزانة، حيث نقل عنه ابن حزم عدد فهارسها " أخبرني تليد الفتى... أن عدد الفهارس التي كانت فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة، في كل فهرسة خمسون ورقة ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين فقط"[5]، ويبقى رأي القلقشندي القائل ضرورة توفر صفات خاصة في العبد قبل توليه منصب كاتب القاضي فقد ذكر "شرطوا في كاتب القاضي أن يكون حرا لما في العبد من النقص، فلا يعتمد في كل القضايا، ولا يوثق به في كل الأحوال[6]، رغم ذلك نملك مثالا تولى الموالي منصب القضاء، فقد ولى الأمير الأموي محمد المولى عمرو بن ليث القبعة قضاء الجماعة في قرطبة " وهو أول من ولي قضاء

1 عبد الإله بنملح، " حضور الموالي في المشهد الثقافي الأندلسي: نماذج من القرنين (5-6هـ/11-12م) "، ص70.

2 القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج4، ص223.

3 الماوردي، الأحكام السلطانية، بيروت: دار الفكر، دون تاريخ، ص241.

4 ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ج4، بيروت: دار الكتب العلمية، ، 1983، ص100.

5 المصدر نفسه، ص100.

6 القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج1، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الفكر، 1987، ص97.

الجماعة للخلفاء من الموالي"[1]، ولم يتم الاعتراض على ولايته القضاء وإنما اعترض الناس على الصلاة وراءه[2]،.

ففي المجال الأدبي نصادف اسما بارزا مجاهد العامري صاحب دانية وجزر البليار فقد وصفه ياقوت الحموي:" كان أديبا فاضلا، وله كتاب في العروض صنفه"[3]، كما لا يمكن إغفال فاتن مولى المنصور بن أبي عامر (ت402هـ/1011م) الذي كان " أوحد لا نظير له في علم كلام العرب، وكل ما يتعلق بالأدب، فناظر صاعد... فظهر عليه، وبكته حتى أسكته"[4]، هذا بالإضافة إلى جارية للخليفة الحكم المستنصر أوكلها إلى أبي القاسم سليمان بن أحمد بن سليمان الأنصاري كي "يعلمها التعديل وخدمة الاسطرلاب وما يجري مجرى هذا، فقبلت ذلك وحذقته، وساعدتها قريحتها في ذلك، فأتقنت علمه في ثلاثة أعوام أو نحوها[5].

يبدو مما سبق أن الرقيق الذي حظي بنصيب من العلم والثقافة كان سببه رجال الساسة والعلم، فقد استفاد الرقيق من حضوره مجالس العلم والأدب، وأيضا مرافقا لفقيه أو محدث أو مفت أو أديب أو قاض، وتعداه إلى مرحلة العطاء كالتلقين وتقلد المناصب والتأليف، بينما بقي صنف من الرقيق في خدمة الأسياد دون تسجيل حضورهم في المجال الثقافي الأندلسي.

4.3-سقط العوام:

وفر التباين الاجتماعي الذي نجم عن سيادة النمط الإقطاعي للإنتاج ظروف إفراز شرائح اجتماعية غير قادرة على تحصيل عيشها، عاجزة على الاندماج في عملية الإنتاج، حددها إخوان الصفا في "الزمني والعطل وأهل البطالة والفراغ"[6]، ويبدوا أن تفسخ البنيات العشائرية والروابط القبلية واختلاط التماسك الطائفي بالبوادي الأندلسية، قد ساهم في استقطاب حاضرة قرطبة

1 الخشني، قضاة قرطبة، ص67.
2 المصدر نفسه، ص67.
3 ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج2، دار صادر، بيروت، 1977، ص139.
4ابن بسام، المصدر السابق، ج7، ص34.
5 ابن عبد الملك، المصدر السابق، ص197.
6 اخوان الصفا، الرسائل، ج2، ص248.

لأعداد متزايدة من سقط العوام، وقد استفحلت ظاهرة اللصوصية وبلغ من الانفلات الأمني من الخطورة أن " لا تكاد في الأندلس تخلو من سماع دار فلان دخلت البارحة وفلان ذبحه اللصوص على فراشه"[1]، وقد بلغت الجرأة بعصاباتهم أنهم إلى حد " سرقة بيت المال الذي للسبيل بداخل المسجد الجامع بقرطبة"[2]، واضح الدور السلبي لهذه الشريحة من طبقة العامة ليس فقط لعدم مشاركتها في العمل بل كذلك لميلها للسلب والنهب والقتل ولعل في اختلاط سقط العوام بالصناع والباعة والسوقة والشبه بينهم في الشكل والهندام ما أثر سلبا على صورة طبقة العامة في نظر الخاصة الذين كثيرا ما مالوا إلى وصف الجميع بالزعرنة والفجور دون تمييز بين هؤلاء وأولئك.[3]

نخلص مما سبق أن الشرائح المكونة لطبقة العامة ليست كلها متجانسة لا من حيث دخلها ومستوى عيشها، ولا من مآلها وآفاق تطورها، كما أنها لا تحتل كلها نفس الموقع في عملية الإنتاج، ولا تتسم بتماثل المشاكل والاهتمامات، فهذه الشرائح تمثل الأنماط الإنتاجية التي تشكل التشكيلة الاجتماعية التي طبعت المجتمع الأندلسي.

1 المقري، نفح الطيب، ج1، ص219.

2 ابن عذاري، البيان المغرب، ج1، ص236.

3 أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص193.

الفصل الثاني: العامة الأندلسية والاتجاه الفقهي على عهد الخلافة

1- أعلام المذهب المالكي بالأندلس وعلاقتهم بالسطة على عهد الخلافة

2-العامة الأندلسيون: دورهم وأوضاعهم وعلاقتهم بالمالكية خلال وقعة الربض

3-مميزات الفقهاء بأندلس الخلافة وتأثيره على مكانتهم عند العامة

4-نماذج من النوازل الفقهية بالمجتمع الأندلسي

حظيت العامة الأندلسية خلال عهد الخلافة باستقطاب اهتمام السلطة الحاكمة، رغبة منها في السيطرة على هذه الفئة خاصة من الناحية الفكرية، فسخرت كل جهودها لذلك، وأيقن الخلفاء أن للفقهاء المالكية قدرة فائقة على احتواء طبقة العامة وتوجيهها فكريا، نظرا للمكانة الخاصة التي حظوا بها عند العامة.

1- أعلام المذهب المالكي بالأندلس وعلاقتهم بالسلطة على عهد الخلافة

منذ أن فتحت بلاد الأندلس وهي خاضعة لولاية بني أمية بالمشرق إلى أن دخلها عبد الرحمان بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان فملكها واستقل بها، ونجحت سياسته في تأسيس سلطة مركزية بقرطبة بعد فشل الصراعات القبلية المدمرة، لم يكن تحقيق الاستقرار الساسي بالأمر الهين في ظل انعدام الانسجام في المجتمع الأندلسي المكون من القبائل العربية والبربرية وفئات المولدين والمسالمة وأهل الذمة، كما أن اتخاذ مذهب قادر على تحقيق الوحدة الدينية بالأندلس في ظل هذا المناخ المتناقض يرجعه الدارسون والمؤرخون إلى عدة عوامل منها:

الرحلة تعد أحد العوامل الأساسية لانتشار المذهب المالكي بالأندلس حسب ما أشار إليه ابن خلدون في قوله: "وأما مذهب مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل لما أن رحلتهم كانت غالبا على الحجاز وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذ دار العلم، ومنها خرج إلى العراق وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك بن أنس، وشيوخه من قبله، وتلامذته من بعده، فرجع إليه أهل المغرب والأندلس، وقلدوه دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقته"[1]

ضف إلى ذلك عامل التلمذة على يد مالك بن أنس صاحب المذهب وما حققه في رسم الملامح الأساسية للوحدة المذهبية التي تفتقر إليها الوحدة السياسية في الأندلس، ذلك أن مذهب

[1] ابن خلدون، المقدمة، ص245.

مالك لخصائصه المعتدلة وإضعافه من حدود الرأي في استغلال الأحكام يحقق الحد الأدنى إيديولوجيا لخلق مجتمع إسلامي ديني منسجم[1].

ومنهم من يرد ذلك إلى ملائمة المذهب المالكي لطبيعة المغاربة ذلك أن أنه مذهب عملي يعتد بالواقع، ويأخذ بأعراف الناس وعاداتهم، ففقهه عملي أكثر منه نظري، يتمشى مع طبيعة الفطرة في بساطتها ووضوحها دون تكلف أو تعقيد، وربما هو ما جعل الأمير هشام بن عبد الرحمن أمير الأندلس إلزام الناس باتباع مذهب مالك وصير القضاء والفتيا عليه[2]، كما أن الحكم الأموي سار في هذا الاتجاه عندما سرح بأنه نظر طويلا في أخبار الفقهاء وقرأ ما صنف من أخبارهم إلى يومه، فلم ير مذهبا من المذاهب غير المذهب المالكي أسلم منه، فقد اختبر فوجد أن مذهب مالك وأصحابه أفضل المذاهب، إذ لم ير في أصحابه ولا في من تقلد مذهبه غير معتقد للسنة والجماعة بخلاف غيره من المذاهب.[3]

ويرجح أيضا انتشار المذهب المالكي بالأندلس إلى شخصية الحكام والسلاطين، إذ يذكر أن مالكا سأل بعض الأندلسيين عن سيرة ملك الأندلس فوصفت له سيرته قائلا: "أنه يأكل الشعير ويلبس الصوف، ويجاهد في سبيل الله، فقال مالك: ليت الله زين حرمنا بمثله"[4]، فوصل الخبر إلى ملك الأندلس فحمل الناس على مذهبه وترك مذهب الأوزاعي[5].

أما ابن حزم يذهب فيه إلى أن سبب انتشار مذهب مالك يرجع إلى نفوذ الحكام وسلطانهم فيقول:" مذهبان انتشرا بالرياسة والسلطان، مذهب أبي حنيفة فإنه لما ولي القضاء أبو يوسف كانت

---

[1] ألوزاد محمد، نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس، أطروحة دكتوراه، إشراف: علي سامي النشار، الرباط: جامعة محمد الخامس، 1979-1980، ص16.

[2] عمر الجيدي، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، الرباط: منشورات عكاظ، 2018، ص32.

[3] القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج1، ص22.

[4] المقري، نفح الطيب، ج1، ص230.

[5] المصدر نفسه، ج3، ص230.

القضاة من قبله في أقصى المشرق على أقصى عمل افريقية، لا يولي إلا أصحابه والمنتسبين لمذهبه، ومذهب مالك عندنا بالأندلس، فإن يحي بن يحي كان مكينا عند السلطان، مقبولا في القضاء، وكان لا يولى قاض من أقطار الأندلس إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه، ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به، على أن يحي لم يل قضاء قط، ولا أجاب إليه، وكان ذلك زائدا في جلالته عندهم، وداعيا إلى قبول رأيه لديهم"[1]

وبما أن جل العرب الذين دخلوا الأندلس من أهل الشام، فقد اختاروا في فقههم مذهب أبو عمرو عبد الرحمن الأوزاعي[2] وتمسكوا به، ويعد الفقيه صعصعة بن سلام (ت192هـ/807م) هو أول من أدخل مذهب الأوزاعي الأندلس، وأكبر تلاميذ المدرسة الفقهية، وعلى آرائه كان تدور الفتوى الفقهية والعقدية بالأندلس في عهد عبد الرحمن الداخل الأموي وصدرا من إمارة هشام الأول[3].

وفي آخر عهد هشام أصبحت القيادة الفقهية للمالكية، وعلى رأسهم زياد بن عبد الرحمن اللخمي "شبطون"، إذ يشير ابن الفرضي إلى مكانته عند الأمير بقوله:" أن الأمير هشام ابن الحكم رحمه الله أراد زياد بن عبد الرحمن على القضاء فخرج منه هاربا بنفسه، فقال هشام: ليت الناس كزياد

---

[1] الحميدي، جذوة المقتبس، ص383.

[2] أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي، وأحد كبار المحدثين في القرن الثاني الهجري، ولد بمدينة بعلبك سنة 88هـ، نشأ يتيما في حجر أمه فقيرا، فتعهدته أمه وقامت على تربيته وتعليمه، واهتم الأوزاعي بطلب العلم مع يتمه وفقره منذ نعومة، فاجتهد في طلب العلم والتقى وأخذ عن كبار علماء عصره، حتى بلغ مبلغ الأكابر وأصبح إمام أهل الشام بلا منازع، ونقل الذهبي عن العباس بن الوليد أنه قال: "ما رأيت أبي يتعجب من شيء في الدنيا تعجبه من الأوزاعي فكان يقول: سبحانك تفعل ما تشاء، كان الأوزاعي يتيما فقيرا في حجر أمه تنقل به من بلد إلى بلد، وقد جرى حكمك فيه أن بلغته حيث رأيته، يا بني عجزت الملوك أن تؤدب أنفسها وأولادها أدب الأوزاعي في نفسه... وقد اختلط بجماعة من التابعين، وأخذ عن أعلام الطبقتين الثالثة والرابعة كعطاء بن أبي رباح، ونافع مولى بن عمر وغيرهما من الطبقة الثالثة، ويحي بن أبي كثير، وقتادة والزهري وغيرهم من الطبقة" ينظر: الذهبي شمس الدين (ت748هـ/1348م)، سير أعلام النبلاء، ج7، إشراف وتخريج: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، دون تاريخ، ص107.

[3] الحميدي، جذوة المقتبس، ص179-380.

حتى أكفى أهل الرغبة في الدنيا فأمنه فرجع، وكان هشام يقول صحبت الناس وبلوتهم فما رأيت رجلا يسر من أهل الزهد أكثر مما يظهر إلا زياد بن عبد الرحمن"[1] إذ رغم رفضه توليه منصب القضاء إلا أنه كان صاحب الفضل الأكبر في الترويج للمذهب المالكي فقها وعقيدة بالأندلس.

وقد كتب للمدرسة الفقهية أن تسيطر أكثر، وتنشر مواقفها العقدية والفقهية على يد الفقيه المالكي يحي بن يحي الليثي(ت234هـ/848م)، هذا الفقيه الذي قابل مالكا وسمع منه، ثم نال حظوة كبيرة وعين في منصب جديد يتعلق بالمشورة الأميرية حيث سيتخذه الأمير مستشاره والمكلف بتعيين القضاة في البلاد، وذلك من خلال نص أورده ابن حيان عن يحي بن يحي الليثي غلب على رأي الأمير عبد الرحمن فصار الأمير يلتزم:" من إعظامه وتكريمه وتنفيذ أموره ما يلتزمه الولد لأبيه، فلا يستقضي قاضيا ولا يعقد عقدا، ولا يمضي في الديانة أمرا إلا عن رأيه ومشورته، ويحي ين يحي في طي ذلك يعترف للأمير عبد الرحمن بجميل ذلك، فلا يأتي في ذكر أحماد سيرته، ووصف معدلته وتزيين آثاره لدى رعيته وتحضيضهم على طاعته واستنهاضهم لتكاليفه، يأتي لذلك بلطف تناوله وسلامة جانبه، وكأنه لا يقصده"[2]، وهذه الرواية تؤكد ذلك التحالف الذي سيصبح قاعدة للعلاقة بين السلطة الأموية والسلطة المالكية والذي سيتكيف مع تنوع الأمراء والفقهاء، ومن ثم فتح له المجال لنشر مذهبه وعقيدته وفرضها فرض على المجتمع الأندلسي.

كما نجد الفقيه أبو المطرف عبد الرحمن بن مروان القنازعي (ت413هـ) كانت له قدم راسخة في المجال الفقهي، حيث اعتنى بدراسة الفقه وشرح مسائله، فتناول الموطأ بالشرح والتفسير،

[1] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص154-155.

[2] ابن حيان، المقتبس، تحقيق محمود علي مكي، ص46.

وألف في ذلك كتابا قيما ضمنه ما نقله يحي بن يحي في موطئه ويحي بن بكير في موطئه، واختصر تفسير ابن سلام في القرآن وكان عارفا بالإعراب واللغة والآداب[1].

وبرع في ميدان الفقه محمد بن عمر بن يوسف القرطبي المعروف بابن الفخار كان أحد الحفاظ المشار إليهم بالبنان وقد رحل إلى المشرق فحج وأقام بالمدينة[2]، ورحلته العلمية هذه كانت وساما عظيما للأندلسيين، فقد عرفنا أن الأندلسيين كانوا يرتحلون في طلب العلم إلى المشرق، ولكن الأمر اختلف هذه المرة مع ابن الفخار فبعد إقامته بالمدينة أنظار الناس إليه بعلمه الواسع ومعرفته العميقة بالفقه فتقاطروا عليه يأخذون عنه ويستفتونه فيما عرض لهم من القضايا الفقهية "وكان يفخر بذلك على أصحابه ويقول لهم لقد شورت بمدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم دار مالك بن أنس ومكان شواره"[3].

وسار على هذا المنوال الفقيه مروان بن علي الأسدي القطان القرطبي "ت440هـ)، حيث ألف كتابا في شرح موطأ مالك، وكان لهذا الكتاب وقع طيب بين الفقهاء فأخذوه عن القطان، ومنهم الفقيه أبو عمر بن الحذاء الذي أخذ عنه ذلك الكتاب سنة 405هـ، ثم ما لبث أن أرسل في طلب الكتاب مرة أخرى وكان بطليطلة والقطان ببونة فأرسل إليه الكتاب وقد أضاف إليه شروحا وزيادات كثيرة[4].

ومن الفقهاء الحفاظ الذين تألق نجمهم بقرطبة خاصة وبالأندلس عامة العلامة الفقيه الحافظ أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (ت463هـ)، قد نشأ نشأة علمية وأخذ

---

[1] ابن بشكوال أبو القاسم خلف بن عبد الملك (ت 578هـ/1182م)، الصلة، ج2، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص482.

[2] المصدر نفسه، 748.

[3] نفسه، ص748؛ المقري، نفح الطيب، ج2، ص60-61.

[4] ابن بشكوال، الصلة، ص616.

علمه عن كثير من العلماء والفقهاء أمثال خلف بن القاسم، وعبد الوارث بن سفيان، وسعيد بن نصر، وابن الفرضي الأزدي، والطلمنكي وغيرهم[1].

وبرع في العلوم والمعارف الإسلامية بدرجة عالية وسارت الركبان بمؤلفاته الكثيرة المفيدة وقدم كثيرا من روائع إنتاجه ودراساته الفقهية على المذهب المالكي، فصنف في ذلك كتابه "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد" في سبعين جزءا، وقد امتدحه ابن حزم الظاهري وذكر أنه ليس له نظير في فقه الحديث[2].

كما صنف كتابه القيم "الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار في شرح ما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار"، وهذا الكتاب اختصار لكتابه الأول كما يقول ابن حزم[3].

وصنف في مجال الفتيا كتابه الكبير "الكافي" وضمنه كثيرا من المسائل والآراء الفقهية التي لا يستغني عنها من تصدر للفتيا، وقد أدرك ابن عبد البر حاجة أهل عصره إلى من يجمع لهم آراء وأقوال من سبقهم من أئمة الفقه وأعلام الفتيا وفي مقدمتهم إمام المذهب مالك بن أنس وأصحابه وأتباعه فصنف لهم ذلك الكتاب القيم الذي نال ثناء أهل العلم لمحتواه من مسائل الفقه مما لا يستغني عنه فقهاء المذهب، حيث أن الناس على ما تذكر المصادر قد استغنوا به عن غيره من الكتب المطولة ويقع هذا الكتاب في خمسة عشر جزء[4]، ولابن عبد البر كتاب في "اختلاف أصحاب مالك بن أنس واختلاف رواياتهم عنه" على أربعة وعشرين جزءا[5].

---

[1] ابن بشكوال، الصلة، ج3، 974؛ الحميدي، جذوة المقتبس، ص268.

[2] المصدر نفسه، ج3، 974.

[3] إحسان عباس، رسالة في فضل الأندلس وعلمائها ملحقة بتاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، الأردن: دار الشروق، 1997، ص324.

[4] المرجع نفسه، ص324؛ الحميدي، جذوة المقتبس، ص368.

[5] المصدر نفسه، ص368.

والدارس لحياة الحافظ ابن عبد البر العلمية يدرك بجلاء رسوخ مكانته العلمية وتضلعه في ألوان متعددة من المعرفة، فلم يكن فقيها فقط بل كان أديبا شاعرا مؤرخا نسابة فأثرى بعلمه الواسع المكتبة العربية، وكانت تصانيفه تلاقي من أهل عصره ومن أتى بعدهم كل إجلال وتقدير وتحظى بعناية أهل العلم حتى أصبحت متداولة في شتى الأقطار وهو ما يؤكده الحميدي بقوله:" وألف مما جمع تواليف نافعة سارت بها الركبان"[1]

ومن فقهاء قرطبة البارزين العلامة أبو عبد الله محمد بن عتاب بن محسن القرطبي "ت463هـ) وكان موصوفا بالعلم والحفظ الواسع مشاركا في مجالات من العلم وإليه مدار الفتوى في وقته وهو شيخ أهل الشورى ببلده حتى أنه قدم للشورى وهو ابن إحدى وثلاثين سنة، فتهيب ذلك تهيب العلماء الأنقياء[2].

ومنهم أيضا الفقيه أبو القاسم حاتم بن محمد بن عبد الرحمن التميمي المعروف بابن الطرابلسي القرطبي (ت469هـ)، وأصله من طرابلس الشام، أخذ علومه ومعارفه بوطنه الأندلس ثم رحل إلى المشرق وتنقل بين مراكز العلم المختلفة وهناك التقي بالعلماء والفقهاء وأخذ عنهم وسمع منهم علوم الحديث والفقه ثم انصرف إلى الأندلس وقد اكتسب علما واسعا وجلس للتدريس حيث انجفل إليه الكثير من طلبة العلم فأخذوا عنه علوما جمة[3].

كما بقيت قرطبة حافلة بالعلم والعلماء وبرز العلامة الفقيه أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي القرطبي (ت474هـ)، وكان معدودا من أجلاء علماء الأندلس وكان المقتدر يفخر بوجوده في بلاطه وبين العلماء مملكته، ويعتز بذلك على غيره من ملوك الطوائف[4].

---

[1] الحميدي، جذوة المقتبس، ص267.

[2] القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج4، 810-811، ابن بشكوال، الصلة، ج3، ص798.

[3] ابن بشكوالن الصلة، ج3، ص253.

[4] ابن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، 196-197.

وكان الباجي فقيها محدثا عظيم المنزلة بين علماء عصره، أخذ العلم عن علماء وطنه ثم شد رحاله إلى المشرق حيث أقام ببغداد ثلاث سنوات يدرس الفقه ويكتب الحديث، وظل مواظبا على هذا الحال من تلقي العلم وتحسين المعرفة وامتدت إقامته في المشرق عموما 13 عاما، ثم عاد إلى وطنه أعمق معرفة وأرسخ علما، وأخذ في نشر علومه فقصده الفقهاء وطلبة العلم من كل حدب وصوب[1].

وجدير بالذكر أن هذا الفقيه قد ضرب في سيرته العلمية أروع الأمثلة في الصبر والجلد على تحصيل العلوم والمعارف، إذ أنه على الرغم من قلة ما بيده لازم حلقات العلم ومجالسه، فقد كان يخرج إلى أصحابه وتلاميذه وفي يده أثر المطرقة[2].

وكان الباجي مؤمنا بما تعلم مخلصا في الانتفاع بعلمه ونفع غيره به، وقد هاله ما رأى عليه ملوك عصره من شقاق وخلاف ونزاع فسعى إلى الإصلاح بينهم والعمل على جمع شعثهم والتمسك بحبل الله ونبذ خلافاتهم[3].

وعلى الرغم من انشغاله بهذه المساعي الحميدة، والمواظبة على التدريس والتعليم وكثرة مناظراته العلمية مع علماء عصره أمثال ابن حزم الظاهري، كان ذا باع طويل في التأليف والتصنيف فكان متعدد النشاط خصب الذهن علما من أعلام عصره، وأقر له العلماء بالمنزلة والقدر الجليل، ومن بينهم خصمه ابن حزم الذي ذكر أنه لم يكن لأتباع المذهب المالكي بعد عبد الوهاب مثل أبي الوليد الباجي، وكان الأخير قد ناظره بجزيرة ميورقة، فأضعف من شأن مذهبه، وبين تهافته مما كان سببا في إحراق كتبه، ولكن ابن حزم رغم ذلك لم يجحد منزلته أو بغض من شأنه[4].

---

[1] القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج4، ص802-808.

[2] المقري، نفح الطيب، ج1، ص76-77.

[3] ابن بسام، الذخيرة، ج2، ص55.

[4] المصدر نفسه، ج2، ص55.

وكان لأبي الوليد مصنفات قيمة، فمنها في الفقه كتابان في شرح الموطأ، ويدعى كتابه الأول في ذلك "بالاستفاء" في سبع مجلدات ويعتبر هذا الكتاب أحسن مصنف في مذهب مالك لأنه أفاض في شرح أحاديث الموطأ وفك غامضها، وله أيضا "أحكام الفصول في أحكام الأصول" و"الإيماء" و"مختصر المختصر" في مسائل المدونة والإشارة في أصول الفقه الحدود والسراح والخلاف وغير ذلك[1]

وفي هذا العصر الحافل بأعيان الفقهاء برز العلامة الفقيه أبو عبد الله محمد بن فرج القرطبي مولى محمد بن يحي البكري "ت497هـ"، ووصفه ابن بشكوال بقوله:" بقية الشيوخ الأكابر في وقته وزعيم المفتيين بقرطبة وكان فقيها عالما حافظا للفقه على مذهب مالك وأصحابه حاذقا بالفتوى مقدما في الشورى عارفا بعقود الشروط وعللها مقدما فيها ذاكرا لأخبار شيوخ بلده وفتاويهم، تولى الإمامة بجامع قرطبة وأسمع الناس به وأفتاهم فيه، ألف كتابا حسنا في أحكام النبي صلى الله عليه وسلم مشهورا في وقته وكانت الرحلة إليه في زمانه[2].

وفي حاضرة قرطبة نشأ العلامة الكبير الفقيه أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت520هـ) وبرع في الفقه وعلت منزلته بين فقهاء عصره لما كان عليه من معرفة واسعة بهذا العلم ومعرفة تامة في فهم مسائله حتى وصفه الضبي بقوله:"كان أوحد زمانه في طريقة الفقه"[3].

وبلغ ابن رشد من تضلعه من الفقه ومهارته فيه أنه إذا صعبت مسألة من مسائل الفقه أو أشكل حلها فزع إليه في توضيحها وكشف غامضها، فكان بحق عميد فقهاء عصره ونجمهم المتألق وإليه شدت الرحال لأخذ العلم عنه والتفقه على يديه[1]، وكان ثاقب الذهن عارفا للفتوى[2].

---

[1] المقري، نفح الطيب، ج2، ص69.

[2] ابن بشكوال، الصلة، ج3، ص823.

[3] الضبي أحمد بن يحي (ت599)، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة: دار الكتاب المصري، 1989، ص51.

ومن أبرز هؤلاء العلماء أبو عبد الله محمد بن أبي زمنين القرطبي[3] الفقيه المالكي (ت399هـ)، كان شديد التمسك بالسنة مدافعا عنها.

والجذير بالذكر، أن طبقات فقهاء المالكية الأوائل لم يثبت عن أحد منهم أنه اتبع مذهبا من مذاهب الفرق المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة، كما يذكره القاضي عياض وهو العارف بفقهاء المالكية بقوله:" نظرنا طويلا في أخبار الفقهاء وقرأنا ما صنف من أخبارهم إلى يومنا هذا فلم نرى مذهبا من المذاهب أسلم من مذهب –مالك رحمه الله– فإن فيها الجهمية والرافضة والخوارج والمرجئة والشيعة إلا مذهب الإمام مالك فإنا ما سمعنا أن أحدا ممن تقلد مذهبه قال بشيء من هذه البدع فالاستملاك به نجاة إن شاء الله"[4].

وموقف الإمام مالك –رحمه الله– من البدع وأهلها، وتمسكه بالسنة، وبعده عن مذاهب المتكلمين، وقد أشار القاضي عياض لذلك بقوله:" كان مالك أبعد الناس عن مذاهب المتكلمين، وأشدهم بغضا للعراقيين وألزمهم لسنة السالفين من الصحابة التابعين"[5]، وقد حذا المالكيون الأقدمون في الأندلس حذو إمامهم في إتباع عقيدة أهل السنة ونصرتها والدفاع عنها[6].

---

[1] القاضي عياض، الغنية في فهرست شيوخ القاضي عياض، تحقيق: ماهر زهير جرار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982، ص54.

[2] ابن القاضي أحمد بن محمد، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام بمدينة فاس، ج1، الرباط: دار المنصور، 1973،، 254-255.

[3] ابن القيم الجوزية شمي الدين (ت751هـ/1350م)، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة الجهمية، المدينة المنورة: طبعة المكتبة السلفية، دت، ص58.

[4] القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج1، ص22.

[5] المصدر نفسه، ج2، ص39.

[6] فواز عبد العزيز السلمي، الحياة العلمية في قرطبة في القرن الخامس الهجري الإمام ابن بطال وآراؤه الاعتقادية نموذجا "دراسة تحليلية"، أطر وحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه بوحدة المقاصد العقدية في الفكر الإسلامي، إشراف: محمد الأمين الإسماعيلي، الرباط: جامعة محمد الخامس، 2004-2005، ص76.

اللافت للنظر في سير هؤلاء الفقهاء الأعلام مدى إخلاصهم واجتهادهم في طلب العلم ونشره، حيث كان لا يقعدهم عن تحصيل العلم واكتساب المعرفة وبثها كبرا أو وهن بل يزدادون قوة وجلدا على نيل العلم ونشره وقد نتج عن هذه الجهود العظيمة ازدهار الدراسات الفقهية رغم الاضطرابات السياسية، وأسهم هؤلاء العلماء في نشاط تلك الدراسات وأضافوا الكثير من إنتاجهم إلى المكتبة الفقهية وعملوا طوال حياتهم على أن يكون لهم دور فعال وجهد واضح ملموس في تراث هذه الأمة وفكرها وهذا ما خلده كتب التاريخ والتراجم حيث أشادت بهم وأسبغت عليهم الثناء العطر وبينت جهودهم العملاقة الموفقة[1].

لعبت العصبية القبلية دورا بارزا في قيام الإمارة الأموية بالأندلس، ذلك أن رابطة الولاء تعد رابطة قوية تجمع ما بين التابع والمتبوع أو المولى وسيده[2]، وعلى الرغم من تنوع الأصول العرقية للموالي إلا أنهم نجحوا في تكوين عصبية خاصة بهم، ويبدوا أن موالي بني أمية قد شعروا بأهميتهم السياسية، التي ازدادت بازدياد أعدادهم بعد اضطراب أمر الأمويين في بلاد المشرق، حتى إذا اقترب عصر الولاة بالأندلس من نهايته، انتظم الموالي في كتلة متماسكة حققت لنفسها مركزا سياسيا مرموقا في النظام السياسي الجديد بالأندلس، مستفيدين من الصراع بين العرب والبربر، وكان المقري مصيبا حينما وصفهم بقوله: "وكانت الموالي المروانية المدونة بالأندلس في ذلك الأوان ما بين الأربعمائة والخمسمائة، ولهم جمرة"[3].

لم تكن الخريطة السياسية في الساحة الأندلسية على التعقيد الذي كانت عليها نظيرتها المغربية، فقد خضعت هذه الولاية الإسلامية النائية عن مركز الخلافة بالمشرق لحكم الأسرة الأموية

[1] فواز بن عبد العزيز السلمي، الحياة العلمية في قرطبة في القرن الخامس الهجري الإمام ابن بطال وآراؤه الاعتقادية، ص106.
[2] الخشني، قضاة قرطبة، ص122.
[3] المقري، نفح الطيب، ج3، ص29.

ابتداء من منتصف القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي وإلى غاية الثلث الأول من القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي.

كما لم يكن المجتمع الأندلسي بعد الفتح الإسلامي مجتمعا بسيط التركيب، وإنما كان يتألف من عدة عناصر متباينة في أصولها الجنسية والثقافية، وكان هذا التباين وهذا التعدد في وقت من الأوقات مظهرا من مظاهر القوة والثراء، ولكنه كان يحمل في طياته بذور الضعف وأسباب التفكك والاضمحلال، ذلك أن العرب الفاتحين حملوا مع ما حملوه من مواطنهم إلى الأندلس عاداتهم وتقاليدهم، وثقافة انقساماتهم القبلية، وخصوماتهم العشائرية، والأسوأ من ذلك أنهم كانوا يحفظون في ذاكرتهم ما كان يفرق بينهم من الحروب والعداوات التي كانت توقد دوما بينهم نار الفتنة، فعرفت الأندلس خلال الفترة ما بين (125-138هـ/743-755هـ) صراعات وحروبا داخلية بين العرب القيسية واليمنية.[1]

لقد عمل عبد الرحمن الداخل على تغيير مفهوم الحكم بالأندلس بحيث يكون الانقياد والخضوع للدولة وليس للعصبية أو القبيلة، فمنذ القرن الرابع الهجري العاشر ميلادي اختفى الصراع العرقي من الأندلس وحل محله الصراع الطبقي[2]، وقد بذل في سبيل ذلك جهدا كبيرا منذ دخوله قرطبة منتصرا، ويعبر عن ذلك ابن حيان بقوله: "ألفى الداخل الأندلس ثغرا قاصيا غفلا من حلية الملك عاطلا، فأرهف أهلها بالطاعة السلطانية وحنكهم بالسيرة الملوكية، وأخذهم بالآداب فاكسبهم عما قليل المروءة، وأقامهم على الطريقة، وبدأ فدون الدواوين، وفرض الأعطية، وعقد الألوية، وجند الأجناد، ورفع العماد، وأوثق الأوتاد، فأقام للملك آلته، وأخذ للسلطان عدته، فاعترف له بذلك

[1] عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية في الأندلس، بيروت: دار النهضة العربية، دون تاريخ، ص123-129.

[2] أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص178.

أكابر الملوك وحذروا جانبه، وتحاموا حوزته، ولم يلبث أن دانت له بلاد الأندلس، واستقل له الأمر فيها"[1].

إن الصراع بين الخليفة أبي جعفر المنصور العباسي لم يكن خفيا على أهل الأندلس مما أجبر الأمويين على البحث عن سند شرعي يساعدهم على البقاء في السلطة، وأن المجتمع الأندلسي بقبائله العربية والبربرية وعناصره الاسبانية ما كان يمكن إدماجه إلا تحت مظلة دينية وسند شرعي وسلطان روحي حتى يمكن بالفعل السيطرة عليه وإدارته، وكان هذا سببا في إيجاد مصلحة مشتركة بين الحكام الأمويين والفقهاء بالأندلس.

وقد وضع الأمير عبد الرحمن الداخل بذور سياسة استرضاء الفقهاء ورجال الدين والعمل ما أمكن على اجتذابهم إلى جانب السلطة حتى ولو ترتب على ذلك التنازل لهم عن بعض السلطات والسماح لهم بما قد لا يسمح به في فترات أخرى، فبينما كان عبد الرحمن عنيفا مع رعيته، سريعا إلى العقاب والبطش لأقل بادرة عصيان أو مخالفة، نجده طويل الصبر، واسع الحلم مع هؤلاء حتى أنهم في بعض الأحيان قد اتخذوا موقفا معارضا لرغبات الأمير دون أن يخشى هؤلاء أية غضب من الأمير، كما وقف موقفا لينا من رفض مصعب بن عمران تولى القضاء له.[2]

رحب فقهاء الأندلس بذلك الاتجاه وبذلوا جهدهم في الاستفادة منه وجاءت ثمار جهودهم الأولى في اختيار الأمير هشام ليكون الحاكم بعد والده رغم عدم كونه الأكبر.

كان سليمان الأخ الأكبر لهشام رجل حرب وسياسة معتمدا بذلك على الجند ورجال السياسة، بينما كان هشام يبذل جهوده مع العلماء والفقهاء مستغلا ميوله العلمية وصفة التدين التي اجتذب بها طائفة رجال الدين الذين بذلوا جهودهم في تجميل صورته أمام العامة وإظهاره للناس

[1] المقري، نفح الطيب، ج1، ص331.
[2] المصدر نفسه، ص22.

بمظهر التقي المؤمن الذي يحترم الدين ويرعى قواعده مقارنة بأخيه سليمان الذي تم تصويره في هيئة رجل غير ملتزم، ونجح الفقهاء في الدفع بهشام إلى قمة السلطة بعد والده، ولم يتردد هذا الورع التقي في أن يقف بقوة ضد مطالبة أخيه الأكبر سليمان بالولاية، وحاربه محاربة شديدة حتى اضطره هو وحليفه عبد الله الأخ الثاني إلى الهجرة من الأندلس ونفيهما إلى بلاد المغرب ولم ينس أن يرضيهما بإعطائها حقهما في ميراث والدهم مبلغا من المال ضمن به عرش الولاية في قرطبة.[1]

وبدأ الأمير هشام الرضا حكمه بتعيين مصعب بن عمران قاضيا ومعتذرا له عن بعض مواقف والده ومؤكدا حسن استجابته حتى قال له: " إن الأخلاق التي تكرههما من أبي قد أمكنها الله مني، وبقى طيبها عليك لصلاح أمور المسلمين، ولو وضعت المنشار على رأسي لم أعترضك"[2]، من خلال هذا النص يتبين لنا بوضوح بداية التمازج بين فقهاء المالكية والسلطة الأموية.

وقد عرف الأمير هشام بتكريم العلم وأهله، وإيثاره لمجالس العلم والأدب لا سيما الحديث والفقه على غيرهما من المجالس، وأحاط نفسه بجمهور من الفقهاء والمتعلمين، وكان لا يصدر أوامره إلا بمشورتهم، شديد الورع والتقوى، محبا للجهاد وإعلاء كلمة الدين من أخص مظاهره، حتى شبهت سيرته بسيرة الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز من خلال نص أورده المقري بقوله: "وكان هشام يذهب بسيرته مذهب عمر بن عبد العزيز، وكان يبعث بقوم من ثقاته إلى الكور فيسألون الناس عن سير عماله ويخبرونه بحقائقها، فإذا انتهى إليه حيف من أحدهم أوقع به وأسقطه، وأنصف منه ولم يستعمله بعد"[3]، وفي عصره جعلت اللغة العربية هي اللغة الرسمية في التعليم حتى في معاهد النصارى

---

[1] محمد عبد الحميد عيسى: "**موقف السلطة من الفقهاء على عهد بني أمية في الأندلس عصر الإمارة (138–300هـ)**"، القاهرة: ضمن أعمال ندوة الدين والدولة في العالم العربي، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية–مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، ط1، 2003، ص22.

[2] ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص63.

[3] المقري، نفح الطيب، ج1، ص323.

واليهود، وكان لهذا الإجراء أثره البالغ في توحيد مختلف الأجناس المكونة للمجتمع الأندلسي، وبث روح التفاهم بينهم، وتذويب الفروقات بين أبناء المجتمع الواحد[1].

يبدو أن الأمير هشام بن عبد الرحمن أمره بإلزام المذهب المالكي وتصيير القضاء والفتيا عليه، لا يمكن تفسيره بمجرد الإقرار بفضائل الإمام مالك بن أنس فقط، بل يجب ربط هذا القرار بالموقف السياسي للإمام مالك بن أنس في ميوله الأموية[2]، تلك الميول التي لم تكن خافية على العباسيين الذين ما برحوا يتوددون إليه من أجلها ويعرضون عليه الإذن في تعميم مذهبه[3].

إن المذهب المالكي يتفاعل مع شعور الأندلسيين في أمالهم بتوحيد بلادهم سياسيا وثقافيا، ذلك أن الأندلس كانت تموج بتناقضات جغرافية وبشرية الشيء الذي كان يهدد استقرارها وسلامة أراضيها، ولذا نشط طلبة العلم من مختلف العناصر الإسلامية بالأندلس إلى السعي نحو ترسيخ مفهوم الوحدة والانتماء في نفوس أهاليهم، فالتمسوا مدرسة فقهية جديدة تلبي حاجاتهم في هذا الجانب، فوجدوا ما ينشدونه في تعاليم المذهب المالكي، لا سيما ما تعلق منها بالنظام السياسي والتنظيم الاجتماعي، حيث لائم البيئة الأندلسية وخصوصا بعد قيام الإمارة الأموية في النصف الأول من القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي، وهو الوضع الذي ينسجم مع أوضاع الأندلس باعتبارها من الثغور الإسلامية التي لا تحمل شرور الفتن الداخلية والخلافات المذهبية.[4]

لقد ذهب بعض الباحثين إلى أن أهم الأسباب التي لأجلها تبنت الإمارة الأموية المذهب المالكي هي كون هذا المذهب هو الوحيد الذي لم يوظف سياسيا لا عند العباسيين ولا عند نظرائهم

---

[1] عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج1، ص229.

[2] ليس القول بهذه الميول الأموية لدى الإمام مالك بن أنس محل إجماع بين الدارسين؛ ينظر: محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره–آراؤه وفقهه، القاهرة: دار الثقافة العربية، دون تاريخ، ص75.

[3] لخضر بولطيف، الفقيه والسياسة في الغرب الإسلامي، الجزائر: المجلس الأعلى للغة العربية، ص35.

[4] نوار نسيم: "**الخلافة الأموية بالأندلس في عهد الناصر والمستنصر (ما بين التحديات الداخلية والعلاقات الخارجية** "، مجلة دراسات تاريخية، ع1، 2013، ص59.

الفاطميين، وهذا الأمر لم يكن غائبا عن القاضي ابن العربي ذلك لما قامت عليه الدولة الأموية بالأندلس، وأرادت الانفراد عن الخلافة العباسية، وجدت الأندلس على مذهب الإمام الأوزاعي فأقامت في قولها رسم السنة، وأخذت بمذهب أهل المدينة في فقههم وقراءتهم، فألزموا الناس العمل بمذهب مالك، والقراءة على رواية نافع وذلك رأوه من تعظيم مالك لسلفهم، ولما أرادوه من صرف قلوب الناس إليهم، في تعلقهم بسيرة حرم رسول الله، ودار نبوته، ومقر سنته.[1]

في الحقيقة لا يمكن الجزم بأن المذهب المالكي انتشر في الأندلس بقوته الذاتية فحسب[2]، بل إنه من المؤكد أن يجد فقهاء المالكية في السلطة الأموية دعما سياسيا مباشرا، الأمر الذي ساهم في تثبيت جذور المذهب المالكي وفي انتشاره السريع بالأندلس، والتحلية باسم الفقيه كانت ذات شأن في الغرب الإسلامي مقارنة بشرقه[3].

2- العامة الأندلسيون: دورهم وأوضاعهم وعلاقتهم بالمالكية خلال وقعة الربض

إذا كان الأمير هشام تمكن من تثبيت دعائم دولته وكسب التأييد الشرعي وتمتعه بثقة الرعية، وحظي الفقهاء المالكية على عهده مكانة رفيعة، فالظاهر أنه أصبح للفقهاء المالكية على السلطان في أمور لها ارتباط وثيق بإدارة البلاد، وهذا ما لا يمكن أن يقبله رجل السياسة، وإذا قبله فللاستفادة العظيمة من هذا الرأي الشورى، خاصة إذا علمنا أن إمرة المسلمين لها مقام عظيم في الإسلام، بل إنها لتسموا على جميع المناصب الدينية، فيكون خليفة المسلمين انطلاقا من الرؤية الدينية له سلطة معرفية ودينية تجعل تصرفاته بما فيها الدنيوية المصنفة حسب الدرس التشريعي التي تصدر من مختلف المؤسسات الشرعية كالقضاء والإفتاء والحسبة وغيرها، وإذا نحن انطلقنا من واقع الخلافة الإسلامية

---

[1] ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله (ت543هـ/1148م)، العواصم من القواصم، تحقيق: عمار الطالبي، القاهرة: مكتبة دار التراث، دون تاريخ، ص365-360.

[2] خالد عبد الكريم حمود، الرحلة الأندلسية إلى الجزيرة العربية، الرياض: مكتبة الملك فهد، ط1، 2002، ص273.

[3] لخضر بولطيف، الفقيه والسياسة في الغرب الإسلامي، ص11.

بالمشرق أو الغرب الإسلامي وجدنا أن غالبية هؤلاء الساسة لم يكونوا في المستوى المطلوب تكليفا وتأهيلا لهذا المقام الرفيع وحيث أن رجل السياسة لا بد أن يمثل الحلة الشرعية للخلافة فإنه في معظم الأوقات لم يجد بدا من تشديد الخناق على رجال التشريع المشاركين له في هذا الحقل المعرفي المحدد سلفا قبل دين الإسلام.[1]

إن قبول الأمير هشام للمذهبية المالكية على أرض الأندلس لا يمكن فهمه إلا انطلاقا من وجهتين: الأولى ما كان للإمام مالك من مواقف ضد العباسيين والثانية ما يمكن أن يمثله هذا المذهب من خصوصية للسلطة الأموية التي أرادت التميز عن العباسيين الحنفيين، ويبدو أن هذه الأسباب التي هي في غاية من التعقيد ذات صبغة اجتماعية ونفسية أكثر منها سياسية[2].

يبدو أن العامل السياسي يبقى العامل الأساسي والمهم في هذا التحديد، فاختيار مالك بدل الأوزاعي ليس له من مبرر بالنسبة لرجل السياسة الذي لا يهمه أقوال الفقهاء وفتواهم إلا فيما يخدم مشروعه السياسي، ومالك بالنسبة للأمويين شعار للمدافعة والتنافي خلافا للأوزاعي الذي لا يعلم عنه سابقة تجاه الساسة مثلما هو الأمر بالنسبة للإمام مالك، ومما يدل على هذه الرؤية أن الأمير هشام الذي رضي بالمذهبية بإيعاز من فقهاء المالكية، ونصب مصعب بن عمران قاضيا طول مدة حياته، وكان هذا الفقيه لا يتقلد مذهبا معينا وإنما كان يقضي ويمار الإفتاء حسب ما يراه صوابا[3]، الواضح أن الأمير هشام كرجل سياسة همه استغلال كافة المعطيات المساعدة على توطيد ملكه وبسط سلطانه وبث الأمان والطمأنينة خشية أي تصدع يلحق البلد، كما لا يهمه انتماء هذا أو ذاك لهذه

[1] عبد المجيد كمال، عبد المجيد كمال، الفكر الأندلسي بين الطموح والانتكاسة، المغرب: مجموعة البحث المتعددة الاختصاصات، ط1، 2008، ص109.

[2] المرجع نفسه، ص110.

[3] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص831.

المذهبية أو تلك النحلة ما دامت هذه الفعاليات الثقافية غير خارجة عن السياسة التي سطرها لحكمه.[1]

إن رجل السياسة لم يكن ليقبل تدخل الفقيه في إدارة شؤون الدولة، أو أن يحشر أنفه في مهمات الأمور ولو رجعنا إلى الأندلس لوجدنا أن الفقهاء المالكيين الذين سعدوا أيام الأمير هشام ونالوا مطالبهم المعرفية والمادية، لم يلقوا الحظوة لدى ابنه الحكم الذي ضرب على أيديهم عندما تدخلوا في أمور الدولة وتسيير دفة الحكم وإطلاق الألسنة ذما في خلافة المسلمين.

فإن الأمير الحكم بن هشام سلك طريقا مخالفا تماما في بداية أمره لما كان عليه أبيه، فقد اشتهر الحكم الأول بالبذخ والميل إلى اللهو وعشق الصيد وإيثار مجالس الندماء والشعراء على مجالس الفقهاء والعلماء، فقد نقل ابن سعيد عن ابن حزم قال: "كان الحكم ابن هشام من الملوك المجاهرين بالمعاصي السفاكين للدماء، وهو جبار بني أمية بالأندلس، وكان من جبروته أنه كان يخصي من اشتهر بالجمال من أبناء رعيته ليدخلهم إلى قصره ويصرفهم في خدمته"[2]، وقال الحميدي وهو يتحدث عن ولاية الحكم بن هشام: "وكان طاغيا مسرفا وله آثار سوء قبيحة"[3]، مما عجل الصدام بالفقهاء المالكيين بغية محاولة كلاهما التحكم بزمام السلطة.

وقد قال أيضا ابن الأثير فيه: "كان الحكم في صدر ولايته يتظاهر بشرب الخمر والانهماك في اللذات، وكانت قرطبة دار العلم وبها فضلاء في العلم والورع، منهم يحي بن يحي الليثي روي موطأ مالك عنه، وغيره فثار أهل قرطبة وأنكروا فعله، ورجموه بالحجارة وأرادوا قتله"[4].

---

[1] عبد المجيد كمال، الفكر الأندلسي بين الطموح والانتكاسة، ص110.

[2] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص44.

[3] الحميدي، جذوة المقتبس، ص39.

[4] ابن الأثير علي بن محمد الجزري، الكامل في التاريخ، ج5، نشر: أبو الفداء عبد الله القاضي ومحمد يوسف الدقاق، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1987، ص335.

وكان قد اجتمع بمدينة قرطبة في هذه المرحلة عدد من كبار الفقهاء وأعيان مذهب مالك، نذكر من بينهم الذين أخذوا عن الإمام مالك مباشرة وتأثروا بسيرته في آخر حياته، وتزعموا الثورة ضد الأمير الحكم منهم:

يحي بن مضر القيسي كبير فقهاء قرطبة، كان عالما فاضلا وكانت له رحلة لقي فيها مالك بن أنس وروى عنه الموطأ، واجتمع بعبد الله بن وهب المصري، وروى عبد الله عنه، ولقي سفيان بن سعيد الثوري وروى عنه، وروى عنه الإمام مالك حكاية عن سفيان، وكان ممن صلبهم الأمير الحكم في حادثة هيج الربض [1].

ونجد أيضا طالوت بن عبد الجبار المعافري ممن أخذ عن الإمام مالك بن أنس وروى عن نظرائه من أهل العلم، وكان رجلا صالحا فاضلا وإليه ينسب المسجد والحضرة بداخل مدينة قرطبة، وكان أشد الناس تحرضا ضد الحكم، قال عبد الواحد المراكشي: " كان من أشد الناس على الحكم هذا تحرضا، رجل من الفقهاء اسمه طالوت كان جليل القدر في الفقهاء، إلى المدينة وسمع من مالك بن أنس وتفقه على أصحابه، وكان قويا في دينه"[2].

ويحي بن يحي الليثي سمع من مشايخ بلده، ثم رحل إلى المشرق فسمع من الإمام مالك الموطأ غير أبواب في كتاب الاعتكاف، شك في روايتها فأثبت روايته فيها عن شيخه زياد، وهو أول من أدخل الموطأ كاملا مهذبا مثقفا بالسماع منه، وكان يحي إمام وقته وأوحد بلده وكان رجلا عاقلا[3]، وقال عنه ابن الفرضي: "وكان يحي ممن اتهم في الهيج، فهرب إلى طليطلة، ثم استأمن، فكتب له الأمير الحكم رضي الله عنه أمانا، وانصرف إلى قرطبة"[4]، وأضاف عنه في قوله: " لم يعط أحد من

---

[1] الخشني، قضاة قرطبة، ص555؛ ابن الفرضي، تاريخ علماء الاندلس، ج2، 895.

[2] عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص36.

[3] القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج3، 383.

[4] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص900.

أهل العلم بالأندلس منذ دخلها الإسلام من الحظوة وعظم القدر، وجلالة الذكر، ما أعطيه يحي بن يحي"[1]، وذكر المقري: " وكانت له الواقعة الشهيرة مع أهل الربض، من قرطبة لأنه في صدر ولايته كان قد انهمك في لذاته، فاجتمع أهل العلم والورع بقرطبة مثل يحي بن يحي الليثي صاحب مالك واحدة رواة الموطأ عنه، وطالوت الفقيه وغيرهما فثاروا به"[2].

وقد أشرنا سابقا أن الأمراء والخلفاء الأمويون عمدوا إلى استخدام الكتاب من عجم الذمة، ونذكر منهم على عهد الحكم الربضي (180-206هـ/796-821م)، برز اسم القومس ربيع بن تدلف الذي كان مقربا من الأمير، حيث اضطلع بالكثير من المهام التي أسندها إليه، ويبدو أن أهمها وأكثرها خطورة توليه مسؤولية جمع الضرائب ليس من بني قومه النصارى فحسب بل من المسلمين[3]، وهو الأمر الذي لم يكن مقبولا من عامة الناس؛ حيث أثار ردود فعل كبيرة ضد تولي نصراني لشؤون الجباية[4]، وربما يكون مرد هذه المعارضة إلى أن الأمر هنا يتعلق بتجاوز صريح لأحكام الشريعة التي وضعت ضوابط بشأن تولي الأمور العامة للمسلمين؛ فالفقهاء لم يجيزوا إسناد اليهود والنصارى بوظائف خاصة بأعمال الخراج؛ لأنها جزء من ولايات المسلمين وأمورهم[5].

وقد يعود رفض المسلمين لتولي القومس ربيع بن تدلف شؤون الجباية لأسباب تتعلق بتطاوله وتعديه على مصالحهم، وهو المعروف بكثرة تجاوزاته، فقد وصفه ابن حيان بأنه "كان من شر الخليقة،

---

[1] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص900.

[2] المقري، نفح الطيب، ج1، ص325.

[3] ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: يوسف طويل ومريم قاسم طويل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2003، ص15.

[4] ليفي بروفنسال، تاريخ إسبانيا الإسلامية، ج1، ترجمة: علي عبد الرؤوف البمبي وآخرون، جدة: طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 2000، 143.

[5] ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ق1، تحقيق: صبحي الصالح، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1994، ص208-209.

وأشغفهم بالظلم، والاستطالة، طالما استهدفت المسلمين فيما يتولاه للأمير الحكم يسومهم الخسف، ويحدث فيهم المنكر من الخبيثة"[1].

ولم تختلف معاملة هذا القومس للمسلمين عن النصارى، فقط سلط عليهم من ظلمه الكثير؛ من ذلك ما فعله مع نصارى ألبيرة الذين سامهم العسف والجور، ولذلك رفعوا مظلمتهم يشكون إلى الأمير الحكم ثقل مغارمه، ويطلبون إسقاط زياداته عليهم[2]، ومن المهام التي كلف بها أيضا هذا القومس هو مسؤولية القضاء على ثورة الربض (202هـ/817م)، حيث نسب إليه تدمير الديار والمساجد بعد تلك الوقعة المشهورة[3].

ففي سنة 189هـ اكتشف الحكم مؤامرة خطيرة دبرت لخلعه، وكان من ورائها رهط من الفقهاء الذين قضى الحكم على نفوذهم، مثل يحي بن يحي الليثي، وعيسى بن دينار، وطالوت الفقيه وغيرهم من زعماء المالكية[4]، حاول الأمير الحكم الاستبداد بالحكم والاعتماد على القوة، وفرق الحرس التي ازدحمت على باب قصره مؤهبة ومستنفرة لكل طارئ[5].

إن في إقدام الأمير الحكم على إبعاد الفقهاء وتنحيتهم من مراكز الصدارة بالمجتمع، والحد من نفوذهم، ومنعهم التدخل في شؤون الدولة، أحس الفقهاء بتصدع مركزهم والحط من سيادتهم ومكانتهم التي عظمت في عهد الأمير هشام، فكان هذا سببا في إثارة نفوسهم، والسخط على الأمير الحكم، والتفكير في تدبير ثورة للتخلص من جوره واستبداده، فكانت ثورة الفقهاء التاريخية بزعامة تلامذة الإمام مالك بن أنس، وفي مقدمتهم يحي بن مضر القيسي وطالوت بن عبد الجبار، وعيسى

---

[1] ابن حيان، المقتبس، ص184.

[2] المصدر نفسه، ص410.

[3] ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص92.

[4] عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج2، 236.

[5] المقري، نفح الطيب، ج1، 324.

بن دينار، ويحي بن يحي الليثي وغيرهم من العلماء وأعيان الأندلس، كما سخرت العامة الأندلسية للمشاركة في هذه الثورة، وقد اصطلح على تسميتها بهيج الربض.[1]

وعبر عبد الواحد المراكشي عن أسباب إقدام الأمير الحكم التنكيل بالفقهاء إثر محاولتهم خلعه والثورة ضده " ثم ولي بعده ابنه الحكم وله إثنان وعشرون سنة، يكنى أبا العاص، وأمه أم ولد اسمها زخرف وكان طاغيا مسرفا وله آثار سوء قبيحة، وهو الذي أوقع بأهل الربض الوقعة المشهورة فقتلهم، وهدم ديارهم ومساجدهم، وكان الربض محلة متصلة بقصره، فاتهمهم في بعض أمره ففعل بهم ذلك، فسمي الحكم الربضي لذلك، وفي أيامه أحدث الفقهاء إنشاد أشعار الزهد والحض على قيام الليل في الصوامع، أعني صوامع المساجد، وأمروا أن يخلطوا مع ذلك شيئا من التعريض به مثل أن يقول: " يا أيها المسرف المتمادي في طغيانه المصر على كبره، المتهاون بأمر ربه، أفق من سكرتك، وتنبه من غفلتك...وما نحا هذا النحو، فكان هذا من جملة ما هاجه وأوغر صدره عليهم، وكان أشد الناس عليه في أمر هذه الفتنة الفقهاء، هم الذين كانوا يحرضون العامة ويشجعونهم إلى أن كان من أمرهم ما كان"[2].

كما نقل ابن القوطية أيضا أخبار ثورة الفقهاء على الأمير الحكم:" ثم حدث بقرطبة حادث الهيج، وذلك أن قوما من أعلام قرطبة أنكروا عليه أشياء رابتهم، فأرادوا خلعه وقصدوا إلى ابن عمه له يعرف بابن الشماس، من ولد منذر بن عبد الرحمن بن معاوية، فخاضوا معه في ذلك وأرادوا تقديمه وخلع الحكم، فأظهر لهم الإجابة وقال لهم: عرفوني بمن معكم في هذا الأمر، فأوعدوه ليوم بعينه، ثم قصد بنفسه إلى الحكم وأعلمه بذلك فقال له: أردت أن تغري بأعلام بلدي، والله لتصحون هذا عندي أو لأضربن رقبتك، فقال له: ابعث إلى أمينك ليلة كذا، فبعث إليه فتاه "برت"، وكاتبه ابن

[1] مصطفى الهروس، المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري نشأة وخصائص، أطروحة دكتوراه، إشراف: فاروق الرباط: حمادة، جامعة محمد الخامس، 1995-1996.

[2] عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص33.

الخذاء، جد بني الخذاء، فأقعدهم بمكان يسمعون ما يدور بينه وبينهم، فأتوه وأرادوا الأمر، فقال لهم: من معكم في هذا الرأي؟ فقالوا: فلان والكاتب يكتب خلف الستارة، فأملوا عددا كثيرا، حتى خشي الكاتب أن يسمى، فصوت بالقلم في الرقن فثار القوم وقالوا: فعلتها يا عدو الله، فمن خرج من وقته ذلك فر ونجا، ومن توقف قبض عليه فكان فيمن فر عيسى بن دينار، ويحي بن يحي وغيرهما، وقبض على ستة من أعلام القوم المآخير، فصلب منهم يحي بن نصر اليحصني من ساكني قرية شقندة، وموسى بن سالم الخولاني، وولده فثار أهل الربض بسبب ذلك وشهروا السلاح ودارت الحرب بينهم وبين الجند"[1].

وقد بلغ عدد الذين أعدمهم الأمير الحكم في هذه الحادثة اثنين وسبعين[2]، ولم تتوقف الحرب الخفية بين الحكم والفقهاء رغم فشل الثورة الأولى التي حدثت سنة 189هـ، وظل الفقهاء على موقفهم يشوهون صورته عند العامة، بينما اتخذ الحكم من جانبه الاستعدادات ما أبعده عن أهل قرطبة حتى تكررت ثورة أهل قرطبة عام 190هـ، ولم يتردد الأمير الحكم مرة أخرى من القبض على زعماء الفتنة وصلبهم، والتمثيل بجثثهم، وسحق هياج العامة دون رأفة حتى هدأت العاصفة إلى حين، حاول الحكم تهدئة الأمور، فعفى عن الفقهاء وخاصة يحي بن يحي الليثي، وعيسى بن دينار، وحين سلم الفقيه طالوت بن عبد الجبار نفسه إلى الوزير ابن بسام لكي يشفع له عند الأمير الحكم، ورغم غدر الوزير للفقيه وتقديمه للأمير على أنه قد تمكن من القبض عليه، إلا أن الحكم مال إلى المهادنة وعفى عن الفقيه، وحاول بذلك استرضاء الفقهاء في البلد.[3]

---

[1] ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص68.

[2] ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص71-77.

[3] محمد عبد الحميد عيسى، "موقف السلطة من الفقهاء على عهد بني أمية في الأندلس عصر الإمارة (138-300هـ)، ص25.

لم تمض الأمور على ما أراد الحكام، فلا الفقهاء استكانوا إلى وضعهم الجديد، ولا العامة رضيت لقادتها بهذا المصير ومن ثم ظل الصراع خفيا وقويا بين الفريقين إلى أن وقعت الواقعة الكبرى عام 202هـ، وعرف الأمير الحكم بالربضي للقسوة الشديدة التي استخدمها في إخماد هذه الثورة حتى بلغ الحد درجة طرد هذا الربض من الأندلس عامة، وقام بهدم المنازل وحرث الأرض وإغراقها بالماء، وظلت وما نا طويلا خرابا لم يجرؤ أحد على إعادة تعميرها، هذا بالإضافة إلى قيامه بقتل ثلاثمائة من زعماء الثورة، وصلبهم على نهر الوادي الكبير صفا واحدا من المرج إلى المصارة، بل والأسوأ من ذلك عزم على تتبعهم بالأندلس، وقتلهم حيث وجدوا، فكثر عليه بعض أصحابه وذكره صنع الله فيهم.[1]

يبدو أن حادثة الربض كانت الحد الفاصل بين السلطة والفقهاء المالكية، إذ لم تبق للقاضي والفقيه وكل ممارس لمهمة شرعية سلطة تذكر مثلما كانت من قبل واقعة الربض، وإنما أصبحت الكلمة لرجال السلطان من الحرس، وأفاد الخشني نصا يبين فيه ذلك في قوله: "ذكر خالد بن سعد قال حدثني بعض أهل العلم أن رجلا من أهل الزهد من آل الفرج بن كنانة اتهم بالحركة في الهيج، فتسور عليه الأعيان ليقتلوه فصرخ النساء، فقال ما هذا فقيل له جارك فلان أتاه الأعوان، فهجموا عليه ليقتلوه، فخرج الفرج إلى باب الدار، فاجتمع مع الأعوان فقال إن جاري هذا سليم الناحية، وليس فيه ما تظنون شيئا، فقال له المرسل مع الأعوان وكان رئيسهم ليس هذا شئنك، ولا مما عصب بك، أنظر في أحباسك وأحكامك ودع ما لا يعنيك"[2]، يوضح هذا النص أن رجالات الدولة أصبحت لهم سلطة القرار في تحديد مهام القاضي والفقيه التي لا تخرج عن مهام جزئية، إذا ما قورنت بالأمور والمهمات التي هي من إدارة رجل السياسة، لقد أراد الفقهاء تفقيه السياسة فأبت السياسة إلا أن تسيس الفقه في المجال الذي تريده وترضاه، فلم تبق للفقيه كلمة في معضلات الأمور ما عدا ما تعلق بالعبادات وجزئيات الشريعة المتعلقة بحياة الأفراد والجماعات من طلاق ونكاح وإيلاء وبيع وشراء،

[1] ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، 77.

[2] الخشني، قضاة قرطبة، ص93-94.

وكان من نتائج هذه الفتنة بين السلطان والفقهاء أن أصبح التدخل في شؤون الدولة من طرف الفقهاء محرما وصار سنة لتبعها الخلف من أصحاب المناصب الدينية، ولم يترعرع في ظل هذا التدافع فقه سياسي.[1]

الظاهر أن الفقيه منع من الاجتهاد في الفقه السياسي، وأن يبدع وفق الأصول العامة التي أتى بها الدين الحنيف إلا إذا استشير في ذلك من طرف الأمير، بل عليه أن يبق حبيس نظر في فروع الفقهيات من خلال نص أورده الخشني في قوله: "توفي الأمير رحمه الله وموسى بن زياد خامل، وذلك أنه نظر فيما لا يعنيه، وتكلم فيما لم يستشر فيه من مهمات الأمور، وعظيمات الأشياء مما تنبني به الخلافة وتقوم به الإمارة، وأبطن من ذلك شيئا فأعقبه الله في ذلك بشر عقبى وولاه من ذلك ما تولى"[2]، لقد وفق الأمير الحكم في فرض حدود على الفقهاء، فمن خلال نص الخشني باعتباره فقيها وقاضيا انخرط في تثبيت الحدود ورسم الخطوط التي سطرها رجل السياسة لأفق النظر الشرعي، ولكن منهم من يرى أن طبيعة فكر الخشني يحد ويسد على الأجيال اللاحقة أفق الكتابة في هذا المجال الحساس والأنكى من ذلك أنه يمارس وظيفة الترهيب ويجعل من نفسه معبرا عن إدارة الحق سبحانه بقوله: " فأعقبه الله في ذلك بشر عقبى وولاه من ذلك ما تولى".[3]

ولم تقف هذه النظرة عند الفقيه والقاضي بل تجاوزتهم إلى المؤرخ منهم ابن عذاري يحدثنا في بيانه أن ثورة الربض لم تكن لسوء الأحوال المادية أو لتسليط ضريبي "فإنه لم يكن على الناس وظائف

---

[1] عبد المجيد كمال، الفكر الأندلسي بين الطموح والانتكاسة، 112.

[2] الخشني، قضاة قرطبة، ص192

[3] عبد المجيد كمال، الفكر الأندلسي بين الطموح والانتكاسة، ص114.

ولا مغارم ولا شيء يكون سببا لخروجهم على السلطان، بل كان شرا وبطرا وملالا للعافية وطبعا وجانبا وعقلا غبيا وسعيا في هلاك أنفسهم"[1].

إن مما يدل على أن الأمير الحكم بن هشام لم يقصد بفعلته هاته طمس معالم المذهب المالكي، وإنما قصد صنيع فقهاء زمانه، أنه لما مثل بين يديه طالوت بن عبد الجبار المعافري وهو أحد المحرضين عليه المناوئين لسياسته والذي استخفى عند بعض اليهود لمدة سنة بكاملها ولم يلق إلا ترحابا من هذا الرجل الذمي[2]، لما وشي به وزير الحكم الإسكندراني طلبا للرفعة وسمو المنزلة كان مما قاله طالوت أمام الحكم رواية عن الإمام مالك "سلطان جائر خير من فتنة ساعة"[3]، فصفح عنه وأمنه وانحنى بالأئمة على وزيره وعزله لفعلته وغدره، يثبت هذا النص فيه ما فيه من استغلال الخطاب الديني لصالح سلطته، وإظهار مواقف الخسة والخنوع التي أصابت بعض سلوكيات رجال الدين، ففي الوقت الذي يقتل فيه أبناء العامة من أصحاب الأرباض ويهجر فيه ما بقي منهم خارج شبه الجزيرة، وجد هذا الفقيه يعمل عمل الفئران حتى إذا كشف أمره خرج مرتجفا لينتخب من كلام الإمام مالك ما يحقق مآربه الأرضية دفعا لهلاك نفسه وطلبا للدنيا، إنه لم يختر من أقوال إمام دار الهجرة ما يندد بالظلم والعدوان، ولا تسنن بفعاله الدالة على الشنيع بالبغاة والتي كادت أن تؤدي بحياته، بل انتخب ما ينفلت به من أيدي السلطان في الوقت الذي دفع بكلامه وتحريضه الديني بالمئات من العامة إلى القتل والتعذيب والتهجير، وبالمقابل نجد الأمير الحكم بن هشام قد استغل هذا الحدث من أجل تدجين هذا الفقيه واستغلاله كأداة لتبرير مجموعة من الممارسات بسم الشرع وتحت مظلة الاجتهاد

[1] ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، 75-76.

[2] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص43.

[3] عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص36-38.

الفقهي[1]، كما يبدوا أن الأمير الحكم بعث برسالة واضحة للعامة الأندلسية حتى تحذر جانب السلطة في حالة الثورة ضدها.

إن الحكم بضربه على أيدي الفقهاء والتي راح ضحيتها خلق كبير من العامة الأندلسية لم يكن بسياسته هاته معاديا للدين ورجاله، وإنما رغبة منه ألا يشاركه أحد في سلطانه، وأن طبقة الفقهاء سعت فيما ليس فيه حق، ومارست أعمالا غير مشروعة وغير مطابقة لمصالح الأمة والدولة[2]، وبذلك يكون الأمير الحكم قد جمح طموح الفقهاء المالكية ومستوى تطلعاتهم في المجتمع الأندلسي بأن تصبح لهم سلطة تضاهي سلطة الحاكم، فأبت السياسة إلا أن تقضي على آمالهم، وتحدد مجالات الفعل الشرعي الذين يصبون إلى تحقيقه داخل المجتمع.

ومن هنا يمكن الفهم أن الباعث على الحذر والحيطة الذي اتخذه الفقهاء تجاه السلطة والذي يعتبر أحد الخصائص البارزة للمالكية ليس فقط بالأندلس بل وكذلك بإفريقية، وإدراك الباعث بابن حزم الاعتقاد أن انتشار مذهب مالك بالأندلس إنما تم عن طريق الحديد والنار.

إن العفو الشامل الذي أصدره الأمير الحكم في حق الفقهاء وتحديد مهامهم داخل السياسة نتج عنه توافق بين السلطة الحاكمة والفقه، وبذلك يكون الحكم الربضي قد أسس للعلاقة بين السلطان والفقيه وحدد شروطها ونظمها، وقد أعاد اشراك زعماء ثورة الفقهاء على رأسهم يحي بن يحي الليثي وطالوت بن عبد الجبار وأصبحوا من أهل شواره.

بالرغم من أن حادثة الربض كادت أن تعصف بسلطان بني أمية بالأندلس وهلك فيها الكثير من الفقهاء والعامة، إلا أنها خلفت دروسا للأمراء والخلفاء من بعد الحكم الربضي، كضرورة عدم وجود عداء بين نظام الحكم ورجال الدين، وأن أفضل الأمور وجود علاقة متوازنة بين رجال

---

[1] عبد المجيد كمال، الفكر الأندلسي بين الطموح والانتكاسة، ص116-115.

[2] عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية في الأندلس، ص191.

الدين ورجال السياسة تسمح بالعمل لصالح المجتمع وتزيل التناقض الذي غالبا ما يكون مبعثه الحرص على المصالح الشخصية والرغبة في التفرد بالسلطة واستغلال الدين أو القوة في حماية هذه المصالح أو الرغبات.[1]

تجلت هذ السياسة في عصر الأمير عبد الرحمن بن الحكم حيث اعتلى يحي بن يحي الليثي مكانة كبيرة وبطبيعة الحال أصبحت جماعة من الفقهاء في مأمن من اضطهاد الدولة ذلك ما أكده ابن القوطية في قوله: "ثم ولى عبد الرحمن بن الحكم، رضي الله عنه، فسار بخير سيرة، إكرام أهل الأدب والشعر في دولته، وإسعافهم في مطالبهم كلها، فعاش بخير، وكانت رعيته معه بخير... وكان يلتزم في إعظام يحي بن يحي وبره ما يلتزم الابن البار بالأب الحاني، وكان لا يولي القضاء أحد إلا عن رأيه"[2].

لقد استطاع أتباع المذهب المالكي وشيوخ العصر بالأندلس أن يقيموا لأنفسهم في المدن التي استقروا فيها سلطانا روحيا وسياسيا، ووصل إلى هذه المكانة كبار الفقهاء الذين عاصروا الأمير هشام وابنه الحكم الربضي، وكانوا جميعا على مذهب مالك جامعين بين علم الإمام مالك وذكائه وكياسته، وكانت لهم مكانة كبيرة في قلوب الناس، فهم تلاميذ إمام دار الهجرة، فهم الذين درسوا الموطأ وأدخلوه الأندلس، وهم بذلك المؤهلون لإضفاء الصبغة الشرعية على السلطة الحاكمة، ومن ذلك الحين أصبحت السيادة في القضاء والفتيا بالأندلس للفقيه المالكي لا ينافسه غيره حتى أن الحكم المستنصر أصدر في عهده مرسوما يمنع مخالفة مذهب مالك ومن خالف هذا الأمر أنزل به من النكال ما يستحق، على حد قول القاضي عياض:" في كتاب الحكم المستنصر إلى الفقيه أبي إبراهيم وكان الحكم ممن طالع الكتب ونقر عن أخبار الرجال تنقيرا لم يبلغ فيه شاؤه كثير من أهل العلم، فقال

---

[1] محمد عبد الحميد عيسى، "موقف السلطة من الفقهاء على عهد بني أمية في الأندلس عصر الإمارة (138-300هـ)، ص27.

[2] ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص75.

في كتابه: " وكل من زاغ عن مذهب مالك فانه ممن رين على قلبه وزين له سوء علمه"[1]، وهذا ما أكده الونشريسي في نقله عن الحكم المستنصر: "من خالف مذهب مالك بالفتوى وبلغنا خبره أنزلنا به من النكال ما يستحقه وجعلناه عبرة لغيره، فقد اختبرت فوجدت أن مذهب مالك وأصحابه أفضل المذاهب ولم أر في أصحابه ولا فيمن تقلد مذهبه غير معتقد للسنة والجماعة فليتمسك الناس بهذا، ولينهوا أشد النهي عن تركه ففي العمل بمذهبه جميع النجاة"[2]، إن تعصب الخليفة الحكم المستنصر للمذهب المالكي خص به مجال الفتيا فقط، ولم يمنع الأندلسيين الاشتغال بمذاهب وعلوم أخرى ما يعبر عن سياسة الانفتاح التي مارسها الأمراء والخلفاء الأمويين.

3- مميزات الفقهاء بأندلس الخلافة وتأثيره على مكانتهم عند العامة:

لقد حظي مذهب مالك وأتباعه بالأندلس بالإجلال والتقدير من أمراء وخلفاء بني أمية بالأندلس، ذلك لما تميزت به شخصية الفقهاء المالكية بعدة خصائص منها:

اتصف الفقهاء بالورع والصلاح فقد اجتهدوا في إصلاح حالهم ومعالجة نفوسهم ومجاهدتها، فلم يعهد فيهم تكبر أو استعلاء أو تحذير لذوي السلطان أو ابتعاد عن العامة، بل اشتهروا بالتواضع والصلاح والورع، فكان كبار الولاة منهم يخدمون أنفسهم وأهليهم تواضعا، جاء في سيرة قاضي العامة بقرطبة الأسوار بن عقبة النصري أنه كان من أهل التحري والخير والتواضع وحسن السيرة كان يحمل خبزه من الفرن بنفسه، ويتصرف في مهنة أهله[3]، وجاء في حديث الخشني وهو يتحدث عن سيرة محمد بن سلمة: "كان رجلا صالحا في مذهبه، فاضلا في دينه، شديد السلامة في طبعه مع الزهادة

---

[1] القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج1، ص22.

[2] أبو العباس أحمد الونشريسي، المعيار المعرب، ج12، إشراف: محمد حجي، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 1981، ص26.

[3] الخشني، قضاة قرطبة، ص110.

والتنسك"[1]، ونقل عن خالد بن سعيد قال: " سمعت محمد بن عمر بن لبابة يثني عليه ويصفه بالخير والفضل"[2]، وقال خالد بن سعد: أخبرني محمد بن هاشم الزاهد، قال، أخبرتني امرأة صالحة من أهل الاستتار أنها أتته إلى داره في بعض الأيام وذلك قبل الظهر فقرعت عليه الباب، فخرج إليها، وكانت لا تعرفه قبل ذلك، وعلى يده أثر العجين كما لوكان يعجن، فقالت له: أريد أن أكلم القاضي، فإن لي إليه حاجة، فقال لها إلى المسجد الجامع، فإنه يوافيك فيه الساعة، قالت : فأتيت الجامع فركعت ثم جلست أنتظر القاضي، فلم ألبث أن أتى ذلك الرجل الذي خرج إلي وبيده أثر العجين، فجعل يركع، فسألت عنه، فقيل لي: هو القاضي فلما سلم تعرضت إليه فكلمته في حاجتي، فقضاها لي"[3].

وقد اعتبر ابن المناصف الأندلسي هذه الخصال في كتابه "تنبيه الحكام إلى مآخذ الأحكام" من ضروريات الوالي ومما يلزمه في خاصة نفسه فقال: "واعلم أنه يجب على من تولى القضاء أن يعالج نفسه ويجتهد في صلاح حاله، ويكون ذلك من أهم ما يجعله من باله، فيحمل نفسه على أدب الشرع وحفظ المروءة وعلو الهمة، ويتوقى ما يشينه في دينه ومروءته وعقله، ويحطه عن منصبه وهمته، فإنه أهل لأن ينظر إليه، ويقتدى به وليس يسعه في ذلك ما يسع غيره، فالعيون إليه مصروفة، ونفوس الخاصة على الاقتداء بهديه موقوفة، وليأخذ نفسه بالمجاهدة ويسعى من اكتساب الخير وطلبه"[4]، ولم يكن حب المدح والثناء من شيمهم ولا اشتاقت أنفسهم للتمتع بالملذات والشهوات وركوب القارة، بل تنبهوا ذلك، واتخذوا الحذر من دسائس النفس وقطعوا أسباب مطامحها في ذلك.[5]

---

[1] الخشني، قاة قرطبة، ص193.

[2] المصدر نفسه، 193

[3] نفسه، ص193-194.

[4] القرافي أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1995، ص271-272.

[5] مصطفى الهروس، المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري نشأة وخصائص، ص173.

وجاء في ترجمة الفقيه محمد بن بشير: "أنه لما أراد أن يوليه القضاء مر على صديق له من العباد الزهاد، فاستشاره في الأمر وسأله بعد ذلك: أسألك عن أشياء ثلاثة فأصدقني فيها، ثم أشير عليك بعد ذلك: فقال له محمد بن بشير: وما هي؟ فقال له: كيف حبك لأكل الطيب، ولباس اللين، وركوب الفاره؟ فقال له: والله ما أبالي ما رددت به جوعتي، وسترت به عورتي، وحملت به رجلتي، فقال له العابد: هذه واحدة، ثم قال له: كيف للتمتع بالوجوه الحسان، وما يشاكل ذلك من الشهوات؟ فقال له محمد بن بشير: هذه حالة والله ما استشرفت نفسي قط إليها، ولا خطرت ببالي، ولا اكترثت بفقدها، فقال له العابد: هذه ثانية فكيف حبك لمدح الناس، وثنائهم عليك وكراهتك للعزل، وحبك الولاية؟ فقال له: والله ما أبالي في الحق من مدحني أو ذمني، وما أسر بالولاية، ولا استوحش للعزل، فقال له العابد: فاقبل القضاء فلا بأس عليك، فولاه الأمير الحكم رحمه الله قضاء الجماعة والصلاة بقرطبة"[1].

واشتهر الفقهاء المالكية بالوفاء بالعهد وأداء الأمانة، وهما مطلوبتان في كل مسلم فضلا عن الفقيه، حتى اعتبر العلماء "الفقهاء أمناء الله على خلقه"[2]، فلا ينبغي للفقيه الخيانة في الأمانة وإذا قصد الناس أن يجعلوه سلما للوصول للمحارم فلا يساعدهم على ذلك[3]، ولذلك حرص الفقهاء المالكية أشد الحرص على الأمانة، حتى وصل الوفاء ببعضهم إلى المخاطرة بأرواحهم في سبيل تحقيق هذا المبدأ والامتثال لرسول الله صلى الله عليه وسلم في أداء الأمانة، والوفاء بالعهد، وإن خالف في ذلك أمر الحكام، ولم تزدهم هذه المخالفة إلا رفعة وقدرا، فقد اختير الفقيه سعيد بن محمد بن بشير لولاية قاضي الجماعة بقرطبة بسبب حرصه على أداء الأمانة للبر والفاجر، وعدم الاستجابة لنداء

[1] الخشني، قضاة قرطبة، ص74.

[2] القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص259.

[3] المصدر نفسه، ص259.

الأمير، وكان "السبب الذي من أجله ولي القضاء سعيد بن محمد قصة دارت عليه في وديعة كانت في يديه"[1].

كما امتاز الفقهاء الأندلسيون عامة بالذكاء العظيم، والذاكرة الواعية واللياقة والحزم في كل الأمور، واشتهر الولاة منهم خاصة بالذكاء، وبهذه الخصال تمكن الفقهاء من التغلب على المشاكل التي اعترضت طريقهم، والقضاء على الدسائس والمؤامرات التي كانت تحاك ضدهم من طرف خصومهم للتقليل من قيمتهم والنيل من كرامتهم وإقصائهم من وظائفهم، من ذلك أم جلاس الأمير عبد الرحمن وخواصه واتفقوا على عزل الفقيه المالكي محمد بن خالد بن مرتنيل، الذي كان واليا على الشرطة والسوق، وكان ينفذ حكمه عليهم، فتآمروا ضده وزينوا للأمير عزله من منصبه، إلا أنه استطاع التغلب عليهم والقضاء على مؤامراتهم بفضل ذكائه وفطنته[2]، حتى قال الخشني في سيرته: "قال لي محمد بن غالب: وكان أصلب في أموره من الجندل، وكان لا يهاب أحدا من جلساء الأمير، وكان ينفذ عليهم من الحقوق ما ينفذه على السوق والعوام"[3].

وقد استحق عدد كبير من الفقهاء المالكية بالأندلس إمارة الجند لمعرفتهم بمكائد الحروب، وسياسة الجيش فلم يترددوا في أداء هذا الواجب المقدس دفاعا عن ثغر المسلمين وإعلاء لراية الإسلام، وعلى رأس هؤلاء نجد الفقيه العالم القاضي الفرج بن كنانة من أهل شذوذة، " وكان من أهل العناية بالعلم والتعبد، سمع من عبد الرحمن بن القاسم، وكان في زمن الخليفة عبد الرحمن بن الحكم رضي الله عنه، فولاه قضاء الجماعة، ثم أخرجه إلى الثغر الأقصى، فقام مقام القواد، وكان جليل القدر"[4]، وقال عنه النباهي: " وكان القاضي فارسا شجاعا يقود الخيل ويتصرف للسلطان في

---

[1] الخشني، قضاة قرطبة، ص90.

[2] مصطفى الهروس، المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري نشأة وخصائص، ص175.

[3] الخشني، قضاة قرطبة، ص166.

[4] المصدر نفسه، ص475.

الولايات، وقد غزا مع عبد الكريم بن عبد الواحد بن مغيث معقودا على جند شذونة بلده، إلى جليقية وقدمه عبد الكريم إلى جمع النصرانية فعضتهم وقتل فيهم قتلا ذريعا، وبقي قاضيا وصاحب صلاة زمانا ثم استعفى... وكان له قدر جليل عند الناس"[1].

وقد اشتهر فقهاء المالكية الولاة منهم بالإعفاء عن السكارى والرقة عليهم وعدم أخذهم بالشدة، وهذا مما أخذ عليهم، ولعل ذلك راجع إلى طبيعة المجتمع الأندلسي وخصوصياته، وتعرض إلى هذه الخصوصية الخشني عند كلامه على سيرة الفقيه محمد بن زياد اللخمي، فقال: "ذكر لي بعض أهل العلم، قال: كان محمد بن زياد يوما يمشي مع محمد بن عيسى الأعشى حتى لقيا رجلا يتمايل سكرا، فأمر القاضي محمد بن زياد بأخذه ليقيم عليه الحد، فأخذه أعوانه، ثم مشوا قليلا، فأتوا إلى موضع ضيق، فتقدم القاضي وتأخر الأعشى، ففي تأخره عن القاضي التفت إلى الذي كان يمسك السكران، فقال: يقول لك القاضي، أطلقه، فأطلقه ثم افترقا جميعا، ونزل القاضي، ودعا بالسكران، فقيل له: أمرنا عنك أبو عبد الله الفقيه أن تطلقه، فقال: وفعل؟ قيل له: نعم، قال: أحسن"[2].

كما أن فقهاء المالكية سلكوا منهجا خاصا في تطبيق الأحكام، رعاية منهم للأوضاع الاجتماعية التي ميزت بلاد الأندلس، وحفاظا منهم على التوازن الاجتماعي الذي عرف خليطا من الأجناس وتعددا في الديانات، فقد اتبع الفقهاء المالكية نهجا متميزا في حل الخلافات وزجر المارقين عن القوانين التنظيمية والمخالفين للأحكام الشرعية وخاصة الجرائم الناتجة عن نزوات النفس وشهواتها كشرب الخمر ونحوه من المفاسد، ويتميز منهجهم هذا بالترغيب والترهيب وإسداء النصح والعفو مع القدرة على العقاب، فكان دورهم دور الأب الناصح الشفيق إذا حبس، فإنه لا يقصد الإيلام والامتهان، وإنما التقويم والإصلاح مع الموعظة والنصيحة المثلى، وكان العفو أبدر إلى لسانهم كلما

[1] النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص54.

[2] الخشني، قضاة قرطبة، ص131.

سنحت لهم من أخذ المسيء بالشدة طمعا في عفو الله وثوابه، وأملا في إصلاح من خرج عن المجتمع بفعل مخالف، وهذا الأسلوب له من الآثار في نفس المسيء ما هو أبلغ من العقاب، وقد اعتبر ابن المناصف الأندلسي هذا المنهج من لوازم الوالي الفقيه ومما يجب أن يجعله بباله، ويحمل نفسه عليه، مبينا ذلك في قوله: " ويستصلح الناس بالرهبة والرغبة ويشدد عليهم في الحق، فإن الله تعالى يجعل له في ولايته وجميع أموره فرجا ومخرجا، ولا يجعل حظه من الولاية المباهاة بالرياسة وإنفاذ الأمور، وأن يجتهد في إيصال الحق بالتلطف إن أمكن"[1].

وذكر الخشني في سيرة القاضي يحي بن يزيد التجيبي أنه كان رجلا صالحا ورعا منقبضا و" كان إذا اجتمع الناس عنده للحكومة بدأ بوعظها وتذكيرهم، فلا يزال يخوفهم الله تعالى، ويحذرهم وبال الجدال بالباطل وما يلحق المبطل من سخط الله وعقوبته، ويمثل لهم مواقفهم بين يديه في القيامة، ثم يذكر ما يلزم القاضي من الحسن وجها واحدا، وهو أن حد السكر من بين الحدود كلها لم ينص عليه الكتاب المنزل ولا أتى فيه حديث ثابت، وإنما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد شرب فأمر أصحابه أن يضربوه على معصيته فضرب بالنعال وبأطراف الأردية، ومات النبي صلى الله عليه وسلم ولم يحد في ضرب السكران حدا يلحق بسائر الحدود فلما نظر أبو بكر رضي الله عنه في ذلك بعد النبي صلى الله عليه وسلم، واستشار أصحابه، قال له علي بن أبي طالب رضي الله عنه: من شرب سكر، ومن سكر هذى، ومن هذى افترى، ومن افترى وجب عليه الحد، أرى أن يضرب الشارب ثمانين، فقبل منه ذلك الصحابة"[2].[3]

---

[1] القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص271-272.

[2] الخشني، قضاة قرطبة، ص131

[3] مصطفى الهروس، المدرسة المالكية الأندلسية، ص182.

كما ذكر أن أبا بكر عند موته قال: " ما شيء في نفسي منه شيء غير حد الخمر، فإنه شيء لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما هو شيء رأيناه من بعده"[1].

إلى جانب اشتهار الفقهاء المالكية بالأندلس بالتواضع والعفو والنصح والإصلاح بين الناس عرفوا كذلك بالجد والحزم وعدم التهاون مع من أراد المس من كرامتهم، والتقليل من شخصيتهم، فقد ذكر أحمد بن عبد الله بن أبي خالد أنه أدرك القاضي سعيد بن سليمان، ورآه يقضي بين الناس وأنه لما أراد الأمير عبد الرحمن بن الحكم أن يوليه القضاء بقرطبة أرسل فيه رسولا، فوافقه وهو يقف على أزواج له يحرثن بفحص البلوط في ضيعته، فقال الرسول: تركب إلى قرطبة فإن الأمير ذهب إلى توليته القضاء... فلما قدم قرطبة ولاه الأمير القضاء، فجلس للحكم في المسجد، وعليه جبة صوف بيضاء، وفي رأسه أقروف أبيض وغفارة بيضاء من ذلك الجنس، فلما نظر الخصوم إليه احتقروه، فجاءوا في مغيبة عن المسجد بقفأ مملوءة من قشر البلوط فوضعوها تحت الحصير الذي كان يصلي عليه، فلما أتى القاضي بعد ذلك، وقام على الحصي أحس تحته شيئا يتكسر، فلما فرغ من الصلاة أخذ يرفع الحصير، فنظر إلى قشر البلوط، فقيل له، أن بعض الخصوم فعلوا ذلك، وصح عنده ما قيل له فيهم، فلما أتوه من بعد ذلك فأفحمهم ودرا الحد عنه.[2]

ورغم ما اشتهر به القاضي أبو عبد الله محمد بن عيسى من الصرامة في تنفيذ الحقوق، والصدع بالحق في الجهر، فإن له أخبارا فاشية تدل على شدة رقته وإن كان غاية في اللطف، من ذلك ما نقله المقري عن بعض أصحابه فقال:" ركبنا معه في موكب حافل من وجوه الناس، إذ عرض لنا فتى متأدب قد خرج من بعض الزقة سكران يتمايل، فلما رأى القاضي هابه، وأراد الانصراف فخانته رجلاه، فاستند إلى الحائط وأطرق، فلما قرب القاضي رفع رأسه وأنشأ يقول شعرا، فلما سمع شعره

[1] الخشني، قضاة قرطبة، ص132.

[2] ابن حيان، المقتبس، ص187-188.

وميز أدبه، أعرض عنه، وترك الإنكار عليه ومضى لشأنه[1]، وقد تنبه الخشني إلى هذه الخاصية وتساءل عن هذا التغافل وعدم تنفيذهام لحد السكر وعن عذرهم في ذلك، فقال: " وما أتى عن القضاة في هذا المعنى خاصة، من الإعفاء عن السكارى، والتغافل لهم، والرقة عليهم في اعرف لذلك وجها من الوجوه يتسع لهم فيه القول، ويقوم لهم به العذر قال لهم: يا معشر الخصوم، عيرتموني بأني بلوطي، أنا أشهد على نفسي أني بلوطي، عود والله صايب لا تقلوه، ثم حلف لهم لإثر كلامه هذا، ألا يتخاصموا عنده سنة، فكاد أن يورثهم الفقر"[2].

وعمد فقهاء المالكية إلى بناء علاقة وطيدة مع العامة الأندلسية، فرغم الخطط التي تولاها الفقهاء والمسؤولية التي تحملوها لم تحل بينهم وبين عامة الناس بل زادتهم ارتباطا وتثبيتا، ومحبة ومهابة فآثروا مصالح الناس والسعي وراء قضائها وحل مشاكلهم على مصالحهم الشخصية[3]، فقد ورد عن ابن عذاري أن: " عاملا للأمير الحكم اغتصب جارية لرجل من جيان وصيرها إلى الأمير الحكم، ووقعت من قبله كل موقع، فأثبت الرجل أمره عند القاضي، وأتاه ببينة تشهد على معرفة ما تظلم منه وبملكه الجارية فاستأذن القاضي على الحكم، فأذن له، فلما دخل عليه قال: "أيها الأمير إنه لا يتم عدل في العامة، دون إقامته في الخاصة، فقضى بها لصاحبها وأمر بإخراجها من القصر"[4].

فقد عمد فقهاء المالكية لبناء علاقة بالسلطة الحاكمة تسودها الاحترام المتبادل، بادر الفقهاء لتقديم الطاعة والولاء والإخلاص في الخدمة وإبداء النصح، وإنزال الحكام المراتب الرفيعة التي تليق بهم، أما فيما يرجع إلى مجالس الحكم، فلم يعهد فيهم تحيز أو استرضاء، أو الترخيص معهم أو مع ذويهم، وأقاربهم في الفتاوى والأحكام، بل عرفوا بالعدل والمساواة وعدم التفرقة في مجالسهم بين

[1] المقري، نفح الطيب، ج2ن ص225.
[2] الخشني، قضاة قرطبة، ص183.
[3] المصدر نفسه، 94.
[4] ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص78-79.

أبناء الحكام وعامة الناس، فالفقيه محمد بن خالد بن مرتنيل كان ينفذ حكمه على أصحاب السلطان[1]، وذكر ابن عذاري أن أحد أقرباء الأمير هشام كانت له خصومة في دار فسجل عليه القاضي وأخرجه منها، فاشتكى ذلك إلى الأمير هشام، فقال له الأمير هشام بن عبد الرحمن:" وماذا تريد مني؟ والله لو سجل علي القاضي في مقعدي هذا لخرجت منه"[2].

بفضل هذه السيرة للفقهاء المالكية كفت للحكام أمر الرعية وضمنت لهم الأمان والاطمئنان، وأشار ابن عذاري إلى هذه الخاصية فقال:" وكان للأمير الحكم قاض كفاه بورعه وعلمه وزهده، فمرض مرضا شديدا، فاغتم الحكم لمرضه، فذكر بعض خاصته أنه أرق ليلة أرقا شديدا، ويجعل يتهلهل على فراشه فقيل له: أصلح الله الأمير ما الذي عرض له؟ فقال: إني سمعت في هذه الليلة نادبه وقاضينا مريض، وما أراه إلا وقد قضى نحبه، فأين لي بمثله، ومن يقوم بالرعية مقامه؟"[3].

ونقل النباهي قصة:" وكل سعيد الخير فيها الأمير عبد الرحمن بن معاوية عند القاضي محمد بن بشير وكيلا يخاصم عنه في شيء اضطر إليه، وكانت بيده فيه وثيقة، فيها شهادات من أهل القبول، وقد أتى عليهم الموت، فلم يكن فيها من الأحياء إلا الأمير الحكم بن هشام وشاهد آخر مبرز، فشهد ذلك الشاهد عند القاضي، وضربت الآجال على وكيله في شاهد ثان رجى به الخصام، فدخل سعيد الخير بالكتاب إلى الأمير الحكم، وأراه شهادته في الوثيقة (وكان قد كتبها قبل الإمارة في حياة والده) وعرفه مكان حاجته إلى أدائها عند قاضيه، خوفا من بطول حقه، وكان الحكم يعظم سعيد الخير، فقال له: يا عم إنا لسنا من أهل الشهادات، فقد التبسنا من فتن هذه الدنيا، بما لا تجهله، ونخشى أن توقفنا مع القاضي موقف مخزاة، كنا نفديه بملكنا، فصر في خصامك إلى ما صيرك إليه الحق، وعلينا خلف ما انتقصك، فأبى عليه سعيد الخير، وقال: سبحان الله وما عسى أن يقول

[1] القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج4، ص117.
[2] ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص78-79.
[3] نفسه، ص78.

قاضيك في شهادتك، وأنت وليته، وهو حسنة من حسناتك، ولقد لزمك في الديانة أن تشهد لي بما علمته، ولا تكتمني ما أخذ الله عليه، فقال له الأمير: بلى إن ذلك لمن حقك كما تقول، ولكنه تدخل به علينا داخله، فإن أعفيتنا منه، فهو أحب إلينا، وإن اضطررنا لم يمكننا عقوقك، فعزم عليه سعيد الخير عزم من لم يشك أن قد ظفر بحاجته، وضايقته الآجال، فألح عليه، فأرسل الأمير عند ذلك فقيهين من فقهاء حضرته، وخط شهادته تلك بيده في قرطاس وختم عليه بخاتمه، ودفعها إلى الفقيهين، وقال لهما: هذه شهادتي بيدي تحت طابعي، فأدياها إلى القاضي، فأتاه بها إلى مجلسه في وقت قعوده للسماع من الشهود فأديناها إليه، فقال لهما: قد سمعت منكما، فقوما راشدين، وانصرفا، وجارت دولة وكيل سعيد الخير، فتقدم إليه مذلا، واثقا بالخلاص، فقال له: أيها القاضي قد شهد عندك الأمير-أصلحه الله-فماذا تقول؟ فأخذ القاضي كتاب الشهادة ونظر فيه، ثم قال للوكيل: هذه شهادة لا تعمل بها عندي، فجئ بشاهد عدل، فدهش الوكيل ومضى إلى موكله وأعلمه، فركب من فوره إلى الأمير الحكم، وقال له: ذهب سلطاننا وأزيل بهاؤنا، ويجترئ هذا القاضي على رد شهادتك، والله تعالى قد استخلف على خلقه، وجعل الأمر في دمائهم وأموالهم إليك، هذا ما لا ينبغي أن تحتمله عليه، وجعله يغريه بالقاضي، ويحرضه على الإيقاع به، فقال له الحكم: وهل شككت أنا في هذا؟ يا عم، القاضي، والله لرجل صالح لا تأخذه في الله لومة لائم، فقال الذي يجب عليه ويلزمه، ويسد بابا كان يصعب علينا الدخول منه، فأحسن الله عنا وعن نفسه جزاءه، فغضب سعيد الخير من قوله، وقال له: هذا حسبي منك؟ فقال له: نعم قد قضيت الذي كان علي، ولست والله أعارض القاضي فيما احتاط لنفسه ولا أخون المسلمين في قبض يد مثله"[21].

---

[1] النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص47-48.

[2] عوتب القاضي ابن بشير عن تصرفه هذا مع الأمير فأجاب من عاتبه بقوله:" يا عاجزن ألا تعلم انه لابد من الاعذار في الشهادات؟ فمن كان يجترئ على الدفع في شهادة الأمير لو قبلتها؟ وان لم أعذر به بخست المشهود عليه بعض حقه" وكان القاضي محمد بن بشير لا يجيز الشهادة على الخط في غير الأحباس، ولا يرى القضاء باليمين مع الشاهد، ولذلك اعتل عن شهادة الأمير الحكم في خصومة عمه سعيد الخير بما اعتل؛ ينظر: المصدر نفسه، ص50.

مما سبق يتضح المنهج المتميز للفقهاء المالكية في تسيير أمور الرعية وفق السياسة الشرعية التي تعني الحفاظ على مصالح الأمة بإبعاد ما يضرها وجلب ما ينميها، ويقوي جبهتها الداخلية بالقضاء على الظلم والامتيازات والاستغلال وتوفير العدل للجميع وسن أسباب الرخاء والتعاون، فملأت محبتهم القلوب وجاوزت شهرتهم الحدود، واعتبر التطاول على مقامهم والنيل من كرامتهم أمرا غير مقبول في المروءة والدين.

الظاهر من خلال هذا النص كذلك عدم تدخل الحكام الأمويين في شؤون الفقهاء وتركهم يمارسون حقوقهم العملية بأريحية ما دام الفقيه لم يتدخل في شؤون السياسة، ولم يتعرض لسيرة الحاكم، ما جعلهم ذا حظوة لديهم، وسيطرتهم على المؤسسة الدينية بالأندلس، كما نالوا مكانة متميزة عند العامة الأندلسية.

وأما المجالس العلمية والأدبية تعقد هذه المجالس استنادا لرغبة الأمير أو الخليفة أو الحاجب فطالما كان توجههم لهذه الناحية كانت هذه المجالس زاخرة بأهلها، وربما نجد البعض من هؤلاء الحكام لا يهتم بمثل هذه المجالس تبعا للظروف القائمة آنذاك والتوجهات التي يتطلبها شكل الحكم وإدارة الدولة، أو شخصياتهم وأهوائهم وميولهم.

فقد كان جلساء الأمير عبد الرحمن الداخل من أهل الشام، يذكرون الشام ويتأسفون عليها، إذ كان موطنه الأول وموطن أبائه فكان ينتابه الحنين إلى ربوعها[1]، في حين كان هشام ابنه إذا حضر مجلسا امتلأ أدبا وتاريخا وذكرا لأمور الحرب ومواقف الأبطال وما أشبه ذلك، على عكس أخوه سليمان الذي كان إذا حضر مجلسا امتلأ سخفا وهذيانا[2].

[1] الخشني، قضاة قرطبة، ص53.

[2] المقري، انفح الطيب، ج1، ص334.

وكان الحكم بن هشام من المجاهرين بالمعاصي السفاحين، وأنه تتصل أخيرا وتاب فكان يقرب الفقهاء والعلماء الصالحين[1]، وكان ابنه أبو المطرف عبد الرحمن بن الحكم يداخل كل ذي علم في فئة، مكرما ومحسنا لهم وهو جواد بني أمية بالأندلس[2]، كما كان ينظم الشعر[3]، وكذلك ابنه أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن كان محبا للعلوم ومؤثرا لأهل الحديث ومحبا لمجالسهم[4]، في حين استقبل ابنه المنذر ثم عبد الله نيران الفتنة فأصلتهما مدة حياتهما إلى أن خمدت بالناصر عبد الرحمن[5]، غير أن الأمير عبد الله عرف عنه بأنه كان ينظم الشعر، فمجلسه كان أعمر المجالس قبل الخلافة وأجمعها لطبقات أهل الأدب، فكانت كل نادرة "لا يستقر قرارها غلا في مجلس مذاكرته ولا يفك عويصها إلا بين يديه وكان ممن يكثر مجالسته ويصل مؤانسته موسى بن محمد بن حدير المعروف بالزاهد[6]، وكان لا يقدم أمرا ولا يؤخره إلا عن مشورة أهل العلم والفقه، متصرفا في الفنون متحققا منها بلسان العرب بصيرا بلغاتها وأيامها حافظا للغريب والأخبار أخذ من الشعر بحظ وافر وله في الشعر منه شعر صالح جيد المذهب بديع المعنى[7]، وقيل كذلك أنه كان "متصرفا في جميع العلوم بصيرا باللغة والغريب وأيام العرب وسير الخلفاء"[8].

كما أوضح ابن الفرضي بأن الأمير عبد الرحمن بن محمد قبل ولايته الخلافة سمع من بعض كبار العلماء في الأندلس وتتلمذ عليهم[9]، وولي عهده ابنه الحكم بعد ذلك وإخوته والخليفة المؤيد

---

[1] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص44؛ المقري، نفح الطيب، ص342.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص ص45، 46، 50.

[3] المقرين نفح الطيب، ج1، ص ص348، 349.

[4] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص52.

[5] المصدر نفسه، ص ص53، 54.

[6] ابن حيان، المقتبس، ص34.

[7] المصدر نفسه، ص34.

[8] نفسه، ص36.

[9] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص613.

بالله بن الحكم كذلك[1]، وأكثر الحكم من مجالسة العلماء وآثرهم على من سواهم في تقديرهم واحترامهم[2]، "وجمع من الكتب في أنواعها مالم يجمعه أحد من ملوك الأندلس قبله، وذلك بإرساله فيها إلى الأقطار واشترائه لها بأعلى الأثمان، ونفق عليه ذلك فحمل إليه"[3].

أما الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر فكان له مجلس معروف في الأسبوع وكان يوم جمعة، وهو مجلس حافل، يجتمع فيه أهل العلم الكبار بصورة دورية مدة إقامته بقرطبة بقصره في الزاهرة[4]، كما كان شعراء بلاطه الرسميين يختلفون على مجالسه ومناظراته ومطارحاته وكان قد أثبتهم في ديوان العطاء الذي يسمى كذلك بديوان الزمام أو الندماء وأجرى عليهم الجرايات الثابتة[5]، وكان لولده من بعده الحاجب المظفر مجالس يقال فيها البيت الرفيع، والنظم البديع[6]، وله مجالس منادمة إلا أنه لم يكن فيه للأدب ما كان له من أبيه، فقد وصفه ابن حيان بأنه كان مائلا لمجالسة العجم الجفاة من البربر والافرنج، منهمكا في الفروسية والاتها، إلا أن أصحاب أبيه لم يخل بهم ولا جفاهم، بل أبقاهم على رسمهم"[7].

وكانت المدة بعد ذلك تتسم بالفوضى والاضطراب وعدم الاستقرار، فلم تكن تعقد مجالس الأدب والعلم بسبب الفتنة التي اشتعلت نيرانها في عموم الأندلس وفي قرطبة بالذات، إلى أن نصب الخليفة المستظهر بالله أبا المطرف عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار الناصري، وكان على حداثة سنه ذكيا يقظا لبيبا أديبا حسن الكلام جيد القريحة مليح البلاغة يتصرف فيما شاءه من الخطابة

---

[1] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص107.

[2] القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج4، ص543؛ ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص ص733، 740.

[3] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص186.

[4] الحميدي، جدذوة المقتبس، ص 78؛ القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج4، ص560.

[5] الحميدي، جذوة المقتبس، ص ص111، 257، المقري، نفح الطيب، ج3، ص81.

[6] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص208.

[7] المصدر نفسه، ص223.

وروية، ويصوغ قطعا من الشعر مستجادة، وقد اقتضب بحضرة الوزراء في أيامه رسائل وتوقيعات عدة لم يقصر فيها عن الغابة، يزين ذلك بطهارة أثواب وعفة وبراءة من شرب النبيذ سرا وعلانية، وكان في وقته نسيج وحده ختم به فضلاء أهل بيته الناصريين، فلم يأت بعده مثله[1].

وقد تمت الإشارة إلى الكثير من المجالس العلمية للعلماء والفقهاء في الأندلس، فقد كان أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن الكلاعي المعلم (ت391هـ/1000م) يجتمع إليه في داره للتفقه والقراءة عليه[2]، وإسحاق بن إبراهيم بن عيسى المرادي من أهل استجة، له حلقات يعقدها في الجامع وكانت له رياسة باستجة، وقدر عظيم من الفتيا أيام الأمير عبد الله[3]، وأصبغ بن خليل (ت237هـ/851م) دارت الفتية عليه بالأندلس خمسين عاما وله مجالس للإقراء عليه والسماع[4]، وأصبغ بن مالك بن موسى (ت304هـ/916م) يجتمع إليه أهل الزهد والفضل ويسمعون منه في قرطبة[5]، وأصبغ بن سفيان من أهل قرطبة له مجالس في بيته بسبب مرضه ويختلف إليه وكان من أفضل أهل زمانه وأزهدهم[6]، ومحمد بن يحي بن خليل اللخمي الحباب (ت363هـ/973) يجتمع إليه في المسجد الجامع للمناظرة[7]، ومحمد بن يحي بن زكريا بن يحي التميمي المعروف بابن برطال (ت394هـ/1003م) يثني عليه ويقول: "كان مجلسنا من أجل المجالس التي شهدناها بالأندلس"[8]ن ووهب بن محمد بن محمود بن إسماعيل بن عبد الله بن يحي (ت391هـ/1000م) كان مواظبا

---

[1] ابن بسام، الذخيرة، ج1ن ص55.
[2] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص123.
[3] المصدر نفسه، ص142.
[4] نفسه، ص150-152.
[5] نفسه، ص153.
[6] نفسه، ص 154.
[7] نفسه، ج2، ص744.
[8] نفسه، ص794.

للمسجد الجامع، يجتمع إليه ويستفتي[1]، ويحي بن زكريا بن سليمان (ت315هـ/927م) وكان يجتمع إليه للسماع له وللمناظرة عنده، وكان معظما في الخاصة والعامة[2].

ويؤكد ابن الفرضي أن مجلس يحي بن عبد الله بن يحي بن يحي الليثي (ت367/977هـ) لم يشهد مثله بقرطبة إذ يقول:" لم أشهد بقرطبة مجلسا أكثر بشرا من مجلسنا في الموطأ إلا ما كان في بعض مجالس يحي بن مالك بن عائذ (ت375هـ/985م)، ولم أسمع منه غير الموطأ والتفسير"[3]، الذي "كان يملي في المسجد الجامع كل يوم جمعة ولولا أن كتبه تليت عليه، ولم تجمع له، لأتى من العلم والرواية بأمر معجز"[4].

ومن المجالس العلمية الفريدة من نوعها مجلس الفقيه أحمد بن سعيد بن كوثر الأنصاري (ت403هـ/1012م) الذي كان يعقد في داره في طليطلة وكان في مجلسه هذا أكثر من أربعين تلميذا، يدخلون في داره في شهر تشرين الثاني وكانون الأول وكانون الثاني في مجلس قد فرش ببسط الصوف مبطنات، والحيطان باللبود من كل حول، ووسائد الصوف، وفي وسطه كانون في طوله قامة الإنسان مملوء فحما، يأخذ دفأه كل من في المجلس، فإذا فرغ الحديث أمسكهم جميعا وقدمت الموائد[5].

ومن العلماء من يجلس في دكان له، فهذا إبراهيم بن مبشر بن شريف البكري (ت395هـ/1004م) يقرأ في دكانه قرب المسجد الجامع بقرطبة، وينقط المصاحف ويعلم المبتدئين[6]، وإبراهيم بن محمد بن حسين بن شنظير الأموي ت(402هـ/1011م) لم يكن هناك أوقر مجلسا منه،

---

[1] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ص879.
[2] المصدر نفسه، ص914.
[3] نفسه، ص920.
[4] نفسه، ص922.
[5] ابن بشكوال، الصلة، ج1، ص ص72، 73.
[6] نفسه، ص147.

لا يتقدم أحدا يتحدث فيه بين يديه، ولا يضحك، والناس في مجلسه سواء، وله ولصاحبه أبي جعفر أحمد بن محمد بن محمد بن عبيدة الأموي المعروف بابن ميمون (ت400هـ/1009م) من أهل طليطلة[1]، حلقة في المسجد الجامع يقرأ فيها كتب الزهد والكرامات وغيرها، ورحل الناس إليهما من الآفاق[2].

وعبد الرحمن بن محمد بن عيسى بن فطين بن أصبغ بن فطيس بن سليمان (ت402هـ/1011م) له مجلس يملي فيه على الناس الحديث مستمل بين يديه[3]، ومحمد بن أحمد بن عبيد الله بن سعيد الأموي (ت399هـ/1008م) المعروف بابن العطار كان يسمع الناس بالمسجد الجامع بالزاهرة عن عهد المنصور محمد بن أبي عامر[4]، وأبو علي القالي البغدادي (ت356هـ966م) يملي على الناس بجامع الزهراء[5]، وسعيد بن كرسلين (توفي نحو 300هـ/912م) من أهل بطليوس يتحلق في المسجد الجامع بموضعه ويقرأ عليه[6]، وعبد الله بن أبا من أهل قرطبة متقدما في الفتيا متحلقا في المسجد الجامع بقرطبة[7]، مع أبي زيد عبد الرحمن بن إبراهيم (258-259هـ/871-872م)[8].

ونجد مجالس الوعظ والإفتاء في الأسواق، اتصفت هذه المجالس بوعظ الناس وتذكرهم وتخوفهم من العقاب الذي ينتظرهم إذا هم اقترفوا الأخطاء، وتدلهم على عمل الخير والمعروف، فضلا

---

[1] ابن بشكوال، الصلة، ج1، ص51-52.
[2] المصدر نفسه، ج1، ص ص150، 151.
[3] نفسه، ج1، ص467.
[4] نفسه، ج1، ص710.
[5] نفسه، ج3، ص942.
[6] نفسه، ج1، ص299.
[7] نفسه، ج1، ص370.
[8] نفسه، ج2، ص441.

عن ذلك كانت هناك مجالس تعقد في الأسواق المختلفة لغرض الفتاوى وتمشية الأمور الإدارية في السوق والغرض منها الفصل بين المعروف والمنكر والمعنيين في الحضور غالبا أهل الحسبة.

فمن الوعاظ أحمد بن عفيف بن عبد الله بن مريول بن جراح بن حاتم الأموي من أهل قرطبة (ت420هـ/1029م) "، يعظ الناس بمسجده بحوانيت الريحاني بقرطبة ويعلم القرآن فيه وكان يقصده أهل الصلاح والتوبة والإنابة ويلوذون به فيعظهم ويذكرهم ويخوفهم العقاب ويدلهم على الخير"[1]، ولأحمد بن يحي بن حارث الأموي من أهل طليطلة مجلس في الجامع يعظ الناس فيه[2]، وأحمد بن أيوب بن أبي الربيع الألبيري الواعظ (ت432هـ/1040م) الذي "كان له مجلس بالمسجد الجامع بقرطبة يعظ الناس في غاية الحفل، وكان الناس يبكرون إليه ويزدحمون عليه، ونفع الله المسلمين به"[3]، وحين توفي فجأة "حزن الناس لفقده حزنا شديدا، وواظبوا قبره أياما تباعا يلوذون به ويتبركون به"[4]، وسعيد بن شعيب (ت389هـ/998م) من أهل القيروان سكن مدينة قرطبة "وكان ملازما للمسجد الجامع، وكان يتحلق إليه ويعظ الناس"[5].

أما المفتون في الأسواق فكان منهم أحمد بن هلال بن زيد العطار (ت364هـ/974) مفتيا في السوق بقرطبة[6]، وأحمد بن محمد بن زكريا بن الوليد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن زيد بن ميكائيل مولى عبد العزيز بن مروان بن الحكم المكفوف المعروف بالرصافي (ت362هـ/916م) كان يفتي، ويجتمع إليه أهل الحسبة ويسمعون منه[7]، وعلي بن محمد العطار (ت306هـ/918م) من أهل قرطبة

---

[1] ابن بشكوال، الصلة، ج1، ص75.
[2] نفسه، ج1، ص78.
[3] نفسه، ج1، ص89.
[4] نفسه، ج1، ص90.
[5] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص315.
[6] المصدر نفسه، ج1، ص101.
[7] نفسه، ج1، ص106.

مفتيا في السوق بقرطبة أيام الأمير عبد الله[1]، ومحمد بن فيصل بن هذيل الحداد (ت327هـ/938م) مفتي أهل السوق بقرطبة[2]، ومحمد بن سعيد العصفري وقيل محمد بن يحي بن خليل العصفري (ت363هـ/973م) قرطبي يكنى أبا عبد الله كان مفتيا في السوق بقرطبة يجتمع إليه في المناظرة في الجامع[3]، ويوسف بن سموال الدهان كان مفتيا في السوق بقرطبة[4]، والفقيه المشاور أبو إبراهيم التجيبي إسحاق بن إبراهيم بن مسرة (ت352هـ/963م) من أعيان الموالي في الأندلس من أهل طليطلة، وسكن قرطبة لطلب العلم، من أكابر علماء المالكية، قد شاوره صاحب الرد في أصحاب السوق، أيلتزمون بالصلاة في دكاكينهم بإمام، ويشاغلون عن حضور المساجد؟ وأن أكثر ذباحي المجازر اليهود، فأفتى بمنع ذلك جميعه، وبإخراج اليهود من مجازر المسلمين[5]، وذكر ابن الفرضي بان محمد بن عبد الله بن سعيد البلوي الغاسل أبا عبد الله (ت370هـ/980م) من أهل قرطبة كان عوام الناس والمحتسبة يجتمعون إليه ويسمعون منه[6].

ونجد مجالس اللهو والمنادمة والغناء والموسيقى، لعل الظروف التي عاشها المجتمع الأندلسي في بداية تكوينه وحتى وفاة عبد الرحمن الداخل سنة 172هـ/788م، هي التي جعلته يميل إلى ألوان من المتعة وصنوف من اللهو، كالشراب والغناء والموسيقى لتعويض تلك الظروف ومحاولة تناسيها، مما أدى إلى أن تكون هناك مجالس خاصة، الأمر الذي دعا الأمير عبد الرحمن بن الحكم إلى أن يستفتح دولته بهدم خانات الخمر وإظهار البر[7]، ومن ثم الخليفة الحكم المستنصر الذي رام قطع الخمر عن الأندلس، وأمر بإراقتها، وتشدد في ذلك، وشاور في استئصال العنب، فقيل إنهم يعملونها من التين وغيره،

---

[1] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص528.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص699.

[3] القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج4، 564.

[4] المصدر نفسه، ج4، 439.

[5] نفسه، ج4، ص427.

[6] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص724.

[7] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص46.

فوقف عما هو فيه[1]، ولم تكن هناك محاولات جادة لمنع صناعة الخمور والحد على شاربيها على الرغم من تحريم الإسلام لها، ولا سيما بعد موت الحكم المستنصر، فالحاجب المنصور كما ينقل لنا بعض عنه "لم يزل متنزها عن كل ما يفتن به الملوك سوى الخمر، لكنه أقلع عنها قبل موته بسنين"[2].

إن هذه المجالس أعقبت مرحلة تأسيس الدولة وإرساء قواعدها على يد عبد الرحمن بن معاوية وولده هشام الذي كان رجلا صالحا كما يصوره من أرخ له[3]، والحكم بن هشام أو الحكم الربضي أول من صار يهتم بالغناء وإن كان لا يستبعد أن يكون والده استمع الغناء وإن لم يشتهر أو يعرف بذلك[4]، وتلك المجالس تعتمد كل الاعتماد في على الألحان المشرقية خلال تلك الفترة[5].

لم يغفل عبد الرحمن الداخل ملاذ الخاصة على الرغم من مشاكله فاشترى جاريتين ذا فضل وعلم وصواحب غيرهما وإليهن تنسب دار المدنيات بالقصر، وكان يؤاثرهن لجود غنائهن ونصاعة ظرفهن ورقة أدبهن، وتضاف إليهن الجارية قلم وهي ثالثة فضل وعلم في الحظوة عند عبد الرحمن الداخل، وكانت أندلسية الأصل، رومية من سبي البشكنس[6]، والرابعة كانت العجفاء من مغنيات المدينة لرجل من موالي بني زهرة أبتيعت له وحملت إليه[7].

---

[1] الحميدي، جذوة المقتبس، ص13.

[2] ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص289.

[3] المقري، نفح الطيب، ج1، ص334.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص ص120، 126؛ عبد السلام الهراس، "**موقف آخر من زرياب المغني**"، مجلة المناهل، ع24، الرباط، 1982، ص316-317.

[5] المصدر نفسه، ج4، ص ص122، 126، 136؛ إحسان عباس، "**أخبار الغناء والمغنيين في الأندلس**"، **مجلة الأبحاث**، ع1، بيروت، 1963، ص3.

[6] نفسه، ج4، ص136.

[7] نفسه، ج4، ص137-139.

في حين كان الحكم بن هشام ذا شغف بالغناء والتسري بالجواري اللواتي كن يتقاضين جرايات وجوائز يحددها لهن[1]، ولديه خمس جوار شغفن قلبه وشغلن عقله[2]، منهن عزيز التي أعجب بشعرها وأمرها بتلحينه ففعلت وقضت ليلتها بالغناء فلما أصبح أمر لها بعشرة آلاف درهم وكارة جليلة من القماش وزاد في قدر جرايتها ثم نقلها إلى خواص الحظايا وأمهات أولاده، ومهجة التي أعجب بغنائها في أربعة أبيات لأبي تمام وأمر لها بمائة دينار لكل بيت فأعطيت أربعمائة دينار.

فكان هذا الأمر مشجعا لقدوم المشارقة من المغنيين فوصل عدد منهم أمثال علون وزرقون وهما أول من دخل الأندلس من المغنيين في عهد الحكم بن هشام[3]، ثم المغني أفلح الربابي لكن غناؤهما ذهب لغلبة غناء زرياب عليه[4]، والمغني سليم مولى له كان قد أمره الحكم بأن يغني أبيات قصيدة أجادها، فأجازه بمطرف خز كان عليه مبطنا بالفنك وأمر له بمائتي دينار فضلا عن ذلك كان هناك مغني يهودي يدعى منصور وهو مغني الحكم الذي أرسله إلى استقبال زرياب بعد أن كاتب الحكم يسأله الإذن في الوصول إليه فتوفي الحكم في وقت نزول زرياب الجزيرة الخضراء، ولم يصل قرطبة بعد ففكر بالرجوع لولا جهود اليهودي المغني هذا بإقناعه بتكملة المسير إلى قرطبة بعياله وولده، بعد أن أخبره بأن عبد الرحمن يفوق أباه رغبة بفنه[5].

أخذت مجالس الطرب والموسيقى بحضور زرياب تحتل مكانة مرموقة في الأندلس في عهد عبد الرحمن بن الحكم، إذ كان الأمير يجالسه بنفسه وولع بغنائه كثيرا وأطرب معه[6]، حتى كان يشركه

---

[1] احسان عباس، "أخبار الغناء والمغنيين في الأندلس"، ص4-6.

[2] ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص118.

[3] المقري، نفح الطيب، ج4، ص126.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص126.

[5] نفسه، ج4، ص120.

[6] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص51.

في وقت طعامه هو وأكابر ولده[1]، ثم بدأ نشاطه الفني بإنشاء معهد للموسيقى يضم أبناءه الثمانية وبنتيه عليه وبنتيه وحمدونة فضلا عن عدد آخر بعضهم من الغلمان والجواري أمثال متعة ومصابيح وغيرهم[2]، وأخذ يحضر تلك المجالس بعض الأكابر الأعاظم يستأنسون بها ويطيب بها سرورهم[3]، وعرف عن الأمير محمد بن عبد الرحمن بأنه يحب الاستماع للغناء والمنادمة والشراب وأنه كان يأمر بمراتب الغناء بمجالس لهو ترافقها الكأس ويأمر بالأموال والصلات للمغنيين والغلمان في تلك المجالس[4].

وعن موقف الفقهاء من هذه المجالس أورد ابن الفرضي نصا عن والد قرعوس بن العباس بن قرعوس بن عبيد بن منصور بن محمد الثقفي "من أهل قرطبة، رحل وسمع من مالك بن أنس، وكان رجلا متدينا، فاضلا، ورعا، وكان علمه بالمسائل على مذهب مالك وأصحابه، ولا علم له بالحديث"[5]، "وكان ممن اتهم بالهيج "[6]وقد ذكر قرعوس حادثة وقعت مع أبيه "لقد خرج يوما من المسجد الجامع، وكان سعيد الخير الكبير يشرب مع حكم ، أو هشام، فذكر له سعيد شرابا عنده، فأمر أن يبعث فيه، فصادف الرسول بالشراب خروج أبي قرعوس من المسجد، فنظر إليه فأمر بأخذه، فقال له الرسول: إن مولاي عند الأمير، وبعثني في هذا الشراب، فأمر بكسره وإهراقه، وضرب الرسول ضربا وجيعا، فافتقد سعيد الشراب، فأخبره بما عرض لرسوله، فجعل يقول: ذهب ملكنا، وغلبنا على أمرنا، فقال له الأمير: ما بالك؟ فأخبره بما عرض للرسول، فقال له: هذا قوة لملكنا، ألا استتر

---

[1] المقري، نفح الطيب، ج4، ص121.

[2] المصدر نفسه، ص125-127.

[3] نفسه، ص125.

[4] نفسه، ص231.

[5] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص475.

[6] المصدر نفسه، ص476.

رسولك؟"[1]، ولقد سأل قرعوس الإمام مالك " عن الضرب الذي كان أبوه يضرب الناس، فقال له مالك: إن كان فعل هذا غضبا لله وذبا عن محارمه، فأرجو أن يكون خفيفا"[2].

وذكر ابن سعيد بأن الأمير عبد الرحمن بن الحكم كان نديمه الأثير لديه على الشراب الشاعر عبد الله بن الشمر بن نمير القرطبي منجمه[3]، ويروي كذلك بأن محمد بن عبد العزيز العتبي من نبهاء شعراء دولة الأمير محمد، مخصوص بالقاسم بن الأمير محمد، وله حكايات معه، منها: "أنه ناوله قدحا كبيرا ليشربه من يده، فقام واقفا، وصب القدح في حلقه، من غير أن يباشر شفة الكاس، فأمر أن يملأ دنانير"[4]، ويؤكد ابن القوطية بانه كان في رصد ولاية الأمير محمد بن عبد الرحمن، الأحداث من هم دون سن الرشد يجتمعون من أجل الشراب[5]، وليس هذا غريبا إذا ما عرفنا أن بعض العلماء كانوا مولعين بالشراب على الرغم من درجتهم العلمية ومعرفتهم بالأمور الدينية[6].

وأورد المقري نصا يوضح من خلاله حزم الفقهاء في الفتيا للحكام، فعن الأمير عبد الرحمن أنه بلغ من ولعه بالنساء أنه وقع على جارية يحبها في شهر رمضان، ثم ندم على ذلك أشد الندم فاستدعى الفقهاء في قصره وسألهم عن التوبة والكفارة، فقال يحي بن يحي الليثي:" تكفر بصوم شهرين متتابعين، فلما بادر يحي بهذه الفتيا سكت الفقهاء حتى خرجوا، فقال بعضهم له: لم تفت بمذهب مالك بالتخيير؛ فقال: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود"[7].

---

[1] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص475-476.
[2] نفسه، ص475.
[3] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص125.
[4] المصدر نفسه، ص134.
[5] ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص109.
[6] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص ص185، 319، 457.
[7] المقري، نفح الطيب، ج2، ص218-219.

ويخبرنا الحميدي وابن سعيد أن والي الشرطة في زمن الأمير محمد بن عبد الرحمن، وهو عبد الله بن حسين بن عاصم الثقفي القرطبي، كان يغري بالشراب ثم يعاقب فيه إلى أن أعابه فتى كان قد أقام عليه الحد، فاضطر أن تركه بسبب هذه الحادثة، وكان قبل ذلك من جلساء الأمير محمد وأنه شرب معه يوما، وغلام جميل الصورة يسقيهم، فألح الأمير على الغلام في سقي عبد الله، فخيره الأمير عبد الرحمن بن محمد بين البدرة والغلام فاختار البدرة خوفا من الظنة[1].

إلا أن هذه المجالس ولا سيما الغنائية منها أصابها الفتور في أثناء المدة التي أعقبت وفاة زرياب وحتى خلافة هشام المؤيد، الأمر الذي يفسر بأن عدم الاستقرار والفوضى التي اتسمت بها السنوات الأخيرة من عهد الإمارة ولا سيما ولدي الأمير محمد بن عبد الرحمن، المنذر وعبد الله الذي يقول فيهما ابن سعيد بأنهما استقبلا نيران الفتنة "فأصلتهما مدة حياتهما إلى أن خمدت بالناصر عبد الرحمن"[2]، بل وصف عهد الأمير عبد الله بأنه "كانت اللذات في أيامه مهجورة، واللهو غير مقترف من جميع خاصته وعامته"[3]، من هذا كله نستنتج أن الغناء لم ينل منهم تشجيعا، ومثل ذلك قد يقال في الحكم المستنصر الذي كان مهتما بالعلوم والكتب والمكتبات[4].

وأصبح الغناء عنصرا مهما في حياة الناس من حكام وأمراء وغيرهم، وتعلمه بطرائقه من السمات البارزة آنذاك حتى أقبل عليه جماعة من أبناء الطبقات الخاصة[5]، فقد كان المطرف بن الأمير محمد عالما بالغناء، وكذلك كان أخواه عثمان وإبراهيم عارفين بالغناء، في حين ارتقت مجالس الغناء في عهد عبد الرحمن الناصر وتطورت إلى مجالس خاصة للشراب مع أعيان دولته[6]، وكان على حسن

---

[1] الحميدي، جذوة المقتبس، ص264؛ ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص101-102.

[2] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص53.

[3] ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص153.

[4] ابن الأبار، الحلة السيراء، ج1، ص201-201.

[5] إحسان عباس، "أخبار الغناء والمغنيين في الأندلس"، ص11.

[6] ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص226.

خلقه وحلمه ربما حدثت له على المنادمة وسوسة كدرت ما يعتاد منه، ولما كثرت قطع المنادمة، ثم تزهد، ومن قبيح ما يؤثر عنه حكايته مع الجارية التي كانت بمنزلة حبابة بن يزيد " سكر ليلة، فأكثر من تقبيلها، فأكثرت الضجر والتبرم، وقبضت وجهها فأمر ألا يزال وجهها يلثم بالسنة الشمع، وهي تستغيث، فلا يرحمها حتى هلكت"[1]، تركت هذه الحادثة في نفسه ألما شديدا وندما فأمسك عن الشراب والمنادمة ثم تزهد، وأن لا ينزل للعامة في الحكم كما كان يفعل جده الأمير عبد الله الذي أضاع كبار الأمور ومهماتها والنظر في حروبه، ومداراة المتوثبين عليه حتى اضطربت جزيرة الأندلس وكادت الدولة ألا يبقى لها رسم بنزوله للعامة في الحكم، وقد قال عنه أحد حجابه أنه ما رؤى أذكى منه، بأنه كان يسبق الأشخاص لمرادهم، ويعلم ما يدور بباطنهم، فكان له عيون على ما قرب وبعد، وصغر وكبر، وكان معروفا بحسن العهد، وذلك انفتح في استنزال المتغلبين، كما أنه قتل ابنه عبد الله ذبحا بيده، وقد بلغه أنه يريد قتله وأخذ الخلافة[2].

والحكم المستنصر على الرغم من أنه عرف على أنه مجاهد كبير ومشهور فإنه كان يمضي وقته في قتال النصارى وهذا ما افتتح به عهده كما يذكر المقري[3]، إلا أنه كان يمتلك جواري كثر، فقد حدث أن استفتى أحد الفقهاء في غلبة نفسه على وطء بعض جواريه في رمضان، فأفتاه بعض الفقهاء بالإطعام على اختيار مالك، أما الفقيه إسحاق بن إبراهيم بن مسرة أبو إبراهيم التجيبي وهو من أكابر علماء المالكية الذين عليهم المدار في وقت أبيه الناصر[4]، فقال: " لا أدري إلا الصيام فإنما أمر مالك بالإطعام لمن له مال، وأمير المؤمنين لا مال له، إنما هو مال المسلمين فأخذ بقوله"[5]، وهذه الحكاية شابهت حكاية الأمير عبد الرحمن الأوسط مع الفقيه يحي بن يحي الليثي كما سبق ذكره.

---

[1] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص184.

[2] نفسه، ص ص185، 186.

[3] المقري، نفح الطيب، ج1، 382.

[4] المصدر نفسه، 376.

[5] القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج4، ص428.

وشهد عهد الحاجب المنصور أوج ترف مجالس القصور وبذخها[1]، حتى أنه كان يتناهى بالطرب مع ندمائه حدا يصل إلى أن يتصايحوا ويتراقصوا بعد أن يشربوا الخمر[2]، مثلما فعل ذلك الوزير أبو عامر بن شهيد في مجلس أنس وطرب دارت فيه الكؤوس، حتى أن المنصور أنشأ ديوانا خاصا لندمائه يصرف لهم رواتب شهرية[3].

وإذا وصلت مجالس اللهو هذه إلى الدعوة للشراب المفرط، ووصف ما يدور مجالس اللهو، ثم الحديث عن لذائذ ومتع قد يصل إلى حد الأدب المكشوف، فإن التحلل في المجتمع الأندلسي وميله إلى اللهو، وإقباله على المتع الحسية، من شرب ورقص واقتناء للجواري الحسان، ممن كثر سبيهن ضمن ما كان يسبى في الانتصارات الحربية الكثيرة في زمن المنصور، حتى وصلت الحالة إلى ما يسمى بالمجون[4]، بدليل أن العامة ألقت باللائمة على عبد الملك الحاجب بعد أبيه المنصور إذ لم يستطع أن يجلب لهم سبيا يستلذ به كما كان الأمر أيام والده حتى أن نخاس الرقيق أطلقوا عليه كلمة تعريض "مات الجلاب مات الجلاب"[5].

كان للحاجب عبد الملك مجالس شراب ومنادمة وطرب[6]، إلا أنه انقطع عنها بعد أن قتل وزيره الحائك عيسى بن عبد الملك وصاحبيه خلف بن خليفة وحسن بن أفلح ولم يعد للشراب كما زعموا مدة حياته[7]، أما أخوه عبد الرحمن فقد افتتح أمره " بالخلاعة والمجانة فكان يخرج من منية إلى

---

[1] المقري، نفح الطيب، ج1، ص529.
[2] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص203.
[3] الحميدي، جذوة المقتبس، ج1، ص111.
[4] المقري، نفح الطيب، ج1، ص ص617، 618.
[5] ابن عذاري، البيان المغرب، ج3، ص13.
[6] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص ص206، 208، 213.
[7] ابن عذاري، البيان المغرب، ج3، ص ص33، 34.

منية ومن منتزه إلى منتزه مع الخيالين والمغنيين والمضحكين مجاهرا بالفتك وشرب الخمر"[1]، ولما تم له ما أراد من ولاية العهد واستقبل بالملك، أخذ في التخليط والفسوق والانتهاك والزنا ثم تجاوز ذلك كله إلى أن حمل بعض أصحابه على بعض بحضرته وفي مجلس شرابه[2]، واستمر لا ينتهي عن شرب الخمر واللواط وأعمال الشر[3].

وكان الخليفة محمد بن هشام بن عبد الجبار المعروف بالمهدي قد أظهر الخلاعة والضعف، واستعمل له من الخمر مائة خابية ومائة بوق للزمر، ومائة عود للضرب، واشترى له صقلبيا كان يتعشقه ومن النساء جارية يقال لها بستان وأخرى أسمها واجد وكان لا يفيق من سكر ولا يتورع من منكر بالنساء والصقالبة والملاهي[4]، حتى قال فيه الشعراء شعرا يشمئزون فيه من سلوكه إذ كان " يبيت الليل بين مخنثين"[5]، وكان دائما في انهماك وانتهاك مظاهر بالفسق وشرب الخمر[6]، ووصفه المقري بانه "كان على العامريين ماجنا فاتكا"[7] ومجالس شربه كانت قائمة، وعرف عن الخليفة المستكفي بالله بأنه كان "أسير الشهوة عاهر الخلوة"[8]، وعندما عزم على الهروب من قرطبة لبس ثياب الغانيات متنقبا بين امرأتين لم يميز منهن وخرج من قرطبة ومات بأقليج من الثغر[9]، وكان صاحب أكل وشرب وجماع[10]

---

[1] ابن عذاري، البيان المغرب، ج3، ص39.
[2] المصدر نفسه، ص47.
[3] نفسه، ص49.
[4] نفسه، ص80-99.
[5] نفسه، ص80.
[6] نفسه، ص99.
[7] المقري، نفح الطيب، ج1، ص590.
[8] ابن عذاري، البيان المغرب، ج3، ص141.
[9] المصدر نفسه، ص142.
[10] نفسه، ص142.

أما آخر خلفاء بني أمية وهو هشام بن محمد المعتد بالله (418-422هـ/1027-1030م) فقد قال فيه ابن عذاري: "قلد هذا الأمر في الشيخوخة، وكان معروفا بالشطارة في شبابه، فأقلع مع شيبه فرجي فلاحة فافتتحت بيعته بإجماع وختمت بفرقة وعقدت برضى وحلت بكره"[1]، وجاء معه في جملة الموالي حائك من أنباء الزعانف بقرطبة يسمى الحكم بن سعيد الحائك، فتنقل من الحياكة إلى الوزارة وما على " ذوي البيوتات بالأذى والمطالب وصير صنائعه في أضدادهم فكانوا وزراءه وأنصاره ونالوا منه المنازل الرفيعة النبيلة أكثرهم صبية أغمار من نمطه ممن ديدنة حيث الكأس وتنضيد الاس وطبخ الترفاس والتفكه بأعراض الناس"[2]، وقد عكف على إقامة وظائف الخليفة المعتد ليومه وشهره، ومن مائة ونبيذه وملأ عينه وقلبه بالمعطم الذي كان آثر الأشياء عنده " وأكثر له من الشهوات وأعدت له من القينات والملهيات، فركسه في الصبى بعد المشيب وعرف شغفه بالبطالة فقصدها"[3].

الواضح أن الترف بالمجتمع الأندلسي كان سببا في ظهور مجالس اللهو والمنادمة والغناء والموسيقى الذي عاشته قصور ودور الخلفاء والأمراء وخاصتهم، وهم ممن كانوا يدعون لأنفسهم من الأموال الممتلكة كثيرا كما يذكر القاضي عياض لأنهم خالفة القاعدة التي تقول: "أمير المؤمنين لا مال له، إنما هو مال المسلمين"[4] بل هم من كانوا يملكون الأموال ويتصرفون بها ما شاءوا، كما أعانت صناعة الخمور التي شاعت في تلك البلاد على انتشار مجالس الشراب، وتغنى الشعراء بمباهجها وأوصاف الخمور فيها[5]، وابتيعت الخمور بالأسواق[1]، واشتهرت بعض الأماكن بكثرة روادها، ولا

[1] ابن عذاري، البيان المغرب، ج3، ص147.
[2] المصدر نفسه، ص ص147، 148، 149.
[3] نفسه، ج3، ص149.
[4] القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج4، ص428.
[5] الحميدي، جذوة المقتبس، ص13.

سيما مدينة نصر شرقي قرطبة، على الرغم من الجهود التي بذلتها بعض الخلفاء والأمراء والقضاة وولاة الأسواق لمكافحة هذه الآفة ومنع صنع الخمور وبيعها[2].

4- نماذج من النوازل الفقهية بالمجتمع الأندلسي:

إن تعدد القضايا والنوازل في المجتمع الأندلسي كان شيئا طبيعيا، لما للمجتمع الأندلسي من خصائص ومميزات متنوعة ومتعددة تكاثرت معها النوازل والوقائع، الأمر الذي دفع إلى ضرورة إحداث مجالس للشورى يترأسها الفقهاء للنظر فيما ينزل من قضايا وأحداث، خاصة وأن المجتمع الأندلسي كان منذ الفتح الإسلامي مزيجا من الديانات السماوية إسلامية يهودية ومسيحية، ومن عناصر سكانية مختلفة، ومن مزايا المسلمين بالأندلس أنهم استفادوا من سماحة الإسلام وبعده عن التعصب، فلم يميزوا أهل الذمة عن المجتمع الإسلامي، بل أتاحوا لهم أن يصبحوا عناصر نافعة يفيدون ويستفيدون مع ترك الحرية لهم في عقائدهم يهودا كانوا أو نصارى، بل إن الدين الإسلامي كان يرعاهم ويحفظ عليهم مصالحهم، ويرد إليهم حقوقهم أسوة بالمسلمين ما داموا يجنحون إلى السلم فلا يعادون ولا يضارون.

وبحكم هذا الامتزاج وترابط المصالح وتشابكها بين المسلمين وأهل الذمة نشأت منازعات كان مرجع الفصل فيها إلى القضاء الإسلامي صاحب الأمر في تطبيق قواعد العدالة بين الناس كافة، والذي كان لا يصدر حكما إلا بعد عرض القضية أو النازلة على الفقهاء للمشاورة وإبداء الرأي، والبحث عن الحكم الشرعي ولعل النماذج التي عرضها أبو أصبغ عيسى بن سهل تعطي لنا صورة عما كان عليه النظام الإداري عامة والقضاء والشورى خاصة بالأندلس في تلك الحقبة.

---

[1] القاضي النعمان أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور التميمي (ت363هـ/973م)، كتاب المجالس والمسايرات، تحقيق: الحبيب الفقي وآخرون، تونس: المطبعة الرسمية، الجامعة التونسية، 1978، ص ص92، 191.

[2] الخشني، قضاة قرطبة، ص ص131، 197، 226، 227، 235.

ومن النوازل والقضايا التي عرضت على الفقهاء المالكية بالأندلس، والتي كان القاضي يحيلها على مجلس الشورى ويطلب من الفقهاء دراستها والإدلاء برأيهم المطابق للحكم الشرعي، فنجد نازلة أن غلاما أسلم ثم عاد إلى النصرانية دين أبائه موضحا ذلك ابن سهل بقوله:" كتب القاضي على عبيد الله بن يحي، حفظك الله وأبقاك، أتاني –رضي الله عنك– غلام من النصارى يريد الإسلام، فأسلم على يدي، وكتبت إسلامه، وأشهدت عليه، فلما كان بعد أيام أتاني فذكر أنه بدا له عن الإسلام فامتحنه فوجدته مصرا على ما قال، فانظر إليه وإلى كتاب إسلامه، وتكتب إلي برأيك فيه مفسرا إن شاء الله عز وجل، فأجابه: أسال الله أن يديم إقامة السنن بك، وأن يجزل على ذلك ثوابك والغلام –مد الله في عمرك– مراهق ولا أضنه بلغ فأرى أن يحمل عليه الوعيد فإن رجع إلى الإسلام فبتوفيق الله وبجميل نظرك، وإن أصر حبسته أياما لعله يراجع أمر الله، فإن أصر خليته في سخط الله– عز وجل– فليس بأول من أغواه الشيطان والله أساله، لك أجزل الثواب وأعظم الأجر، والسلام عليك ورحمة الله"[1].

واستشير ابن لبابة في نفس النازلة فوافق قوله فتوى عبيد الله بن يحي[2]، وكتب أحد القضاة في نازلة مماثلة وطلب من أهل الشورى إبداء الرأي والفرق بين هذه النازلة وما سبق هو أن الغلام في الحالة الأولى مشكوك في بلوغه، أما في الثانية فالغلام لم يبلغ الحلم، وارتد بسبب تحريض أبويه له بالعدول عن الإسلام والرجوع إلى دين أبائه.

كما ورد عند ابن سهل:" أتاني –رحمكم الله– صبي لم يبلغ فأسلم وصار عند رجل ضمنه ابتغاء ثواب الله عز وجل فيه فتردد عليه أبواه يريدان رده إلى دينهما والغلام يأبى، فلما كان البارحة أتاني والده فأعلمني أن ولده يريد الرجوع إلى والديه ودينهما فاكتبوا إلي بما يجب ذلك"[3]، وقال ابن

---

[1] ابن سهل، النوازل، ص45.

[2] المصدر نفسه، ص45.

[3] نفسه، ص46.

لبابة:" فهمنا ما ذكره القاضين فإن كان الغلام قد عقل مثل أن يكون ابن عشر سنين أو ما زاد فليتشدد عليه ويهدد ويوعد عليه، فإن لج في الرجوع إلى دينه يرد به إلى أبويه، ولم يبلغ به القتل ولا يكون هذا معجلا حتى يبلغ، ثم يكون الفتى على ما مضى في الجواب وأسأل الله التوفيق"[1].

فمن خلال هذه المشاورات والفتاوى التي أصدرها الفقهاء بالأندلس في مثل هذه النوازل والقضايا الشائكة يتبين لنا بوضوح مدى اختلاف البيئة الأندلسية واختصاصها بأشياء لا توجد في غيرها، ومدى تأثير هذه البيئة في الاجتهاد والنظر، لذلك جاءت فتوى عبيد الله بن يحي وعمر بن لبابة في مسألة الصبي المرتد مخالفة لما عليه كبار فقهاء المالكية بالمشرق، ومن ثم يتجلى لنا مدى استقلال المدرسة المالكية الأندلسية في التفكير والنظر والاجتهاد والعمل على إيجاد الحلول الشرعية الملائمة لمجتمعهم.

ومن القضايا التي عرضت في هذه المرحلة على الفقهاء المالكية قصد المشاورة، قضية تتعلق بيهودي ادعى في غلام خدمه أنه مملوكه، فطلب القاضي من الفقهاء المشاورين إبداء الرأي في هذه المنازعة، فأجابه الفقهاء المشاورين:" فهمنا وفقك الله ما تنازع فيه اليهودي والغلام الذي أسلم وأخرج من عند اليهودي فادعى الغلام أنه إنما خدمه على أنه حر ابن حرين، وأنه لما أراد الخروج عنه أمسكه حتى صاح، وأخرجه من عنده، وقول اليهودي: هو عندي ابتعته من يهودي من أهل طليطلة منذ أربع سنين، فيجب في ذلك أن يؤجل الغلام في ادعائه من بينته على ما رجى له شيء ويستأني عليه، فإذا ظهر عجزه وطلب الغلام يمين اليهودي من أنه لم يكن عنده على معنى الخدمة بالحرية، ولكن على معنى المملكة له، وجب ذلك له، فإذا حلف أمر القاضي ببيع الغلام ودفع ثمنه إلى اليهودي"[2]، وقال بذلك ابن لبابة وابن غالب وابن وليد[3].

---

[1] ابن سهل، الموازل، ص46.

[2] المصدر نفسه، ص52.

[3] نفسه، ص52.

وعرضت على صاحب المدينة قضية لم يعرف لها حكما شرعيا فعرضها على القاضي الذي أحالها من جانبه على أهل الحل والعقد في مجلس الشورى، وتتعلق القضية بثلاثة نفر تراموا في دم وسجنوا فيه، إلا أنهم اصطلحوا داخل السجن وكذبوا أنفسهم، ومثل هذه الوقائع والنوازل الشائكة المعقدة كثيرا ما كانت تحدث بالأندلس ولا يجد لها القضاة حلا إلا بعرضها على الفقهاء المالكية أهل الحل والعقد بمجلس الشورى، فجاء عند ابن سهل:" حفظكم الله وأبقاكم بعث إلى صاحب المدينة، بثلاث نفر وقال تنظرهم بينهم فكشفتهم، فقال أحدهم: إن هذين قتلا ابن عمي وقال أحد الإثنين: إن هذا قتل ابن عمي فأمرت بهم إلى الحبس حتى أعرف رأيكم، فلم يأت الليل حتى بعثوا إلي، إنا قد اصطلحنا، وإنما كان شرا وقع بيننا وقد تهادينا واصطلحنا، فكرهت إلحاقهم لما عرفته من تحفظي وتثبتي إلا بعد مشاورتكم، فاكتبوا إلي –رحمكم الله– برأيكم في ذلك، فكتبوا: –وفق الله القاضي– ما ذكرت وشاورت فيه إذ قد تصالحوا وتعافوا من دعواهم ورجعوا إلى أن ذلك كان عن شر وقع بينهم، ولم يكن لما ادعوه وجه يظهر ولا سبب يدل ولا سبيل إلى حبسهم بعد هذا والله ولي التوفيق"[1]، قاله أيوب بن يونس[2]، ونفس الرأي قال به ابن لبابة وعبيد الله بن يحي، ويحي بن عبيد الله وأحمد بن بيطر وسعد بن معاذ وابن وليد[3].

ومن القضايا الشائكة التي كانت تعرض على القضاة بالأندلس مسالة بناء وترميم الكنائس والشنوعات من طرف أهل الذمة من يهود ونصارن فكتب بذلك أحدهم إلى الفقهاء يستشيرهم ويطلب منهم إبداء الرأي في هذه النازلة فأجابه الفقهاء: عبد الله بن يحي ومحمد بن لبابة وابن غالب وابن وليد وسعد بن معاذ ويحي بن عبد العزيز وأيوب بن سليمان وسعيد بن خمير بما يلي:" فهمنا – وفقك الله– الشهادات الواقعة في أن الشنوعة محدثة فرأينا شهادات توجب هدمها بعد الإعذار إلى

[1] ابن سهل، النوازل، ص58.
[2] المصدر نفسه، ص58.
[3] نفسه، ص58.

أهلها، وليس في شرائع الإسلام إحداث أهل الذمة من اليهود والنصارى كنائس ولا شنوعات في مدائن المسلمين وبين ظهرانهم"[1]، واستند هؤلاء الفقهاء في مشورتهم وفتواهم على ما ذكره عبد الملك بن حبيب في الواضحة، وقال ابن الماجشون: لا تبنى كنيسة في الإسلام ولا في حرمه ولا في عمله، إلا إن كانوا أهل ذمة منقطعين عن دار الإسلام وحريمه، وليس بينهم مسلمون فلا يمنعون من بنيانها بينهم، ولا من إدخال الخمر إليهم ولا من كسب الخنازير، إن كانوا بين أظهر المسلمين منعوا من ذلك كله، ومن رم كنائسهم القديمة التي صولحوا عليها إذا رثت إلا أن يشترطوا ذلك في صلحهم فيوفي لهم ويمنعون من الزيادة فيها، كانت الزيادة ظاهرة أو باطنة، فإن اشترطوا ألا يمنعوا من إحداث الكنائس وصالحهم الإمام عن جهل منه، فنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى بالإتباع والإنفاذ[2].

لا يخفى أن نصارى الأندلس حظوا بحق ممارسة شعائرهم الدينية في كنائسهم وأديرتهم، فقد أبقى لهم المسلمون على كل المؤسسات ذات الصبغة الدينية، دون أن يمسوها بأذى كأديرة الرجال والنساء والبيع الصغيرة[3]، وقد شارك المسلمون عند الفتح نصارى قرطبة في كنيستهم الجامعة المسماة بشنت، وبنوا مسجدا جامعا في حين أنهم تركوا الشطر الثاني بأيدي النصارى[4]، وعندما ضاق المسجد الجامع بقرطبة بالناس على عهد عبد الرحمن الداخل طلب من النصارى بيع ما بقي بأيديهم من الكنيسة وذلك سنة 169هـ/785م، وافق هؤلاء مقابل السماح لهم ببناء كنيسة خارج أسوار قرطبة على أن يتخلوا للمسلمين عن هذا الشطر من كنيستهم لتوسيع المسجد[5].

---

[1] ابن سهل، النوازل، ص77.

[2] المصدر نفسه، ص78.

[3] بروفنسال، تاريخ إسبانيا الشمالية، ج1، ترجمة: علي عبد الرؤوف البمبي وآخرون، جدة: طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 2000، ص81.

[4] المقري، نفح الطيب، ج1، ص560.

[5] ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، 229؛ المقري، نفح الطيب، ج1، 561؛ السيد عبد العزيز سالم، في تاريخ وحضارة الإسلام بالأندلس، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1985، ص162.

أما في باقي أنحاء الأندلس الأخرى فلم يتعرض المسلمون للكنائس، حيث بقيت تؤدي وظائفها الاجتماعية إلى جانب وظيفتها الدينية، حيث كان القساوسة يعقدون الزيجات ويعمدون المواليد ويختارون لهم الأسماء ويسجلون المبايعات والعقود بين الناس[1].

ليس هناك من إحصاء لدور العبادة في الأندلس، وإن كانت الكنائس قد توزعت بين مختلف أنحائها، فقد ذكر أن عددا من الكنائس كانت موجودة بقرطبة وطليطلة وغيرها من المدن الأندلسية الأخرى[2]، كما أشار آخر إلى وجود عدد كبير من المطرانيات والأسقفيات وأن عددها قد انخفض بعد الفتح حيث صار واحدا وثلاثين كرسيا[3]، ومنها ثلاث مراكز مطرانية في طليطلة وماردة وإشبيلية[4]، وفي ظل الوجود الإسلامي بالأندلس يمكن إحصاء أكثر من أكثر من عشر كنائس بقرطبة، وتسع بطليطلة وأربع في ماردة وأخرى في غرناطة وإشبيلية إضافة إلى خمسة عشر من الصوامع المنتشرة حوالي قرطبة وحدها[5]، كما توجد عدة كنائس أخرى فالحميري ذكر وجود كنيسة بإستجة وتحدث عن وجود بعض الكنائس والأديرة في حصن ببشتر[6]، ولم يقتصر دور الكنائس على النشاط الديني فحسب، بل تعداه إلى القيام بأدوات ذات طبيعة اقتصادية واجتماعية من ذلك تسهيل أمور التجار العابرين وتقديم بعض الخدمات كالأكل للمحتاجين.

ويكشف لنا الإدريسي عما تقدمه إحدى الكنائس بالأندلس، فيقول:" ولا سبيل لأحد من المجتازين بها أن يخرج حتى يأكل في ضيافة الكنيسة، ضريبة لازمه وسيرة دائمة لا ينتقلون عنها، ولا يتحولون منها وورثها الخلف عن السلف أمر معتاد متعارف دائم، والكنيسة ذاتها كنيسة عامرة

---

[1] حسين مؤنس، فجر الأندلس، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط2، 1995، ص501.

[2] رينو جوزيف، الفتوحات الإسلامية بين فرنسا وإيطاليا وسويسرا في القرون الثامن والتاسع والعاشر الميلادي، تعريب وتعليق وتقديم: إسماعيل العربي، بيروت: دار الحداثة بالتعاون مع ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، ط1، 1984،

[3] Simonet Franscisco javier,historia de los mozarabes dt espana , Madrid, 1897-1903, p122.

[4] ligiosos de la edad media espanola, los Mozarabes, instituto de estudios africanos, madrid, 1947, t1, p58.

[5] Cagigas, op, cit, t1, p58.

[6] الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: 1983، ص15، 37.

بالقسيسين والرهبان وبها أموال مدخرة وأحوال واسعة وأكثر هذه الأموال محبسة عليها في أقطار الغرب وبلاده، وينفق منها على الكنيسة، وخدامها، وجميع من يلوذ بها، مع ما يكرم به الأضياف الواردون على الكنيسة"[1].

وقد عرفت كنائس الأندلس تقديم الخمر، وهو الأمر الذي شكل فرصة نادرة لبعض المسلمين في الدخول إليها، سعيا للحصول عليه، ويشير الفتح بن خاقان إلى أن الوزير أبا عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد (ت426) " بات ليلة بإحدى كنائس قرطبة، وقد فرشت بأضغاث آس، وعرشت بسرور ائتناس، وقرع النواقيس يبهج سمعه، وبرق الحميا يسرج لمعه، والقس قد برز في عبدة المسيح، متوشحا بالزنانير أبدع توشيح، قد هجروا الأفراح، وأطرحوا النعم كل أأطراح"[2].

إن تعاطي الخمور وشربها في الأديرة والكنائس كان أمرا عاديا، حيث درج المسلمون على التردد عليها التماسا للنبيذ[3]، ومن شبه المؤكد غض السلطة الطرف عما كان يجري داخل الكنائس من ممارسات مختلفة كنوع من التسامح الذي تمتع به النصارى، على الرغم من أن بعض الفقهاء لم يكن ليترك الفرصة تمر من دون توجيه الانتقادات لبعض الأفعال القبيحة التي كانت تجري وسط دور العبادة، حيث لم يكن رجال الدين بمنأى عنها.

ويكشف لنا ابن عبدون عما وصلت إليه القيم الأخلاقية للنصارى من انحدار، حيث يقول:" يجب أن يمنع النساء المسلمات دخول الكنائس المشنوعة، فإن القسيسين فسقة زناة لوطة، يجب أن تمنع الإفرنجيات من الدخول في الكنيسة، إلا في يوم فضل أو عيد، فإنهن يأكلن ويشربن

---

[1] الإدريسي ابو عبد الله محمد بن محمد الحسني ، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، القاهرة: نشر مكتبة الثقافة الدينية، دون تاريخ، ص267.

[2] ابن خاقان، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، دراسة وتحقيق: محمد علي شوابكة، بيروت: دار عمار، مؤسسة الرسالة، ط1، 1983، ص194-195.

[3] حسين مؤنس، فجر الأندلس، ص501.

ويزنين مع القسيسين، وما منهم واحد إلا وعنده منهن اثنتان أو أكثر يبيت معهن، وقد صار عرفا عندهم، لأنهم حرموا الحلال، واستحلوا الحرام، يجب أن يؤمر القسيسون بالزواج، كما في ديار المشرق ، ولو شاءوا لفعلوا"[1].

ومن مظاهر التسامح الذي عرفته الأندلس وبخاصة خلال عصر الخلافة، أن كانت نغمات أجراس الكنيسة تختلط بأصوات المؤذنين في المساجد[2]، ويؤكد ذلك ما أورده الحميري من أن المسجد الجامع بإستجة تجاوره كنيسة للنصارى[3].

ويبدو أن الخلفاء قد أبطلوا عمليا مفعول التشريعات المقيدة لممارسة الشعائر الدينية، وليس أدل على ذلك بأن قرع النواقيس يبهج سمع أهل قرطبة، وقد حدث هذا على الرغم من تشدد الفقهاء في منع ذلك من خلال قولهم:" يجب أن يقطع ببلاد الإسلام ضرب النواقيس، وإنما تضرب في بلاد الكفر"[4]

واستشير الفقهاء في قضية كانت ومازالت في وقتنا الحاضر محط دراسة ونقاش بين القانونيين، وهي مسالة الحبس الاحتياطي والمدة التي يمكث فيها المتهم للتأكد من الجريمة وإصدار الحكم النهائي، ورد عند ابن سهل:" فهمنا- وفقك الله- ما كشفت عنه من أمر الذي أتاك برجل فزعم أنه قتل وليه، وأتاك برجلين شهدا أن هذا المرمى قتل ولي هذا، ولم تعرف الرجلين، فحبست المرمى وأمرت أن يعود إليك الشاهدان إذا كنت على ظهر حتى تكتب شهادتهما فلم يعد إليك ولم يعد الرامي، ولا تعرفه ولا قريبه ولا أتاك بسبب أكثر مما ذكرت، وله في حبسك أكثر من خمسة عشر

---

[1] ابن عبدون محمد بن أحمد التجيبي، ثلاث رسائل في آداب الحسبة والمحتسب، نشرها: ليفي بروفنسال، القاهرة: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955، ص49.

[2] ليوبولد وتوريس بلباس: **"الأبنية الإسبانية الإسلامية"**، تعريب: علية إبراهيم العناني، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، ع1، 1953، ص122.

[3] الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص55.

[4] ابن عبدون، ثلاث رسائل في آداب الحسبة والمحتسب، ص55.

يوما، وأردت معرفة الواجب فيه، فالواجب إذا لم يأت الرامي بأكثر مما ذكرت ولا ثبت نسبه في المقتول بزعمه، فلا معنى لحبس هذا المرمى كان متهما أو غير متهم، وإنما قال أهل العلم بحبس المتهم الشهر ونحوه إذا قام بدم المقتول وليه، وثبت ذلك، فأما مثل هذا فلا كلام له، ولا يجب به حبس من رماه"[1]، قاله ابن لبابة وأيوب بن سليمان وابن الوليد وعبيد الله بن يحي ويحي بن سليمان وابن معاذ[2]،

وكتب القاضي إلى أهل الحل والعقد من الفقهاء المشاورين في قضية شخص اتهم بقتل آخر فحبس بسبب هذا الاتهام، وقد شهد أشخاص عدول بأن هذا المتهم من أهل الطهارة والاستقامة والعفة، وأنه محب للخير لا تعلق فيه شبهة فيما اتهم به من قتل، وإنما كان حبسه نتيجة وشاية من شخص يحقد عليه، ويبتغي الانتقام منه بسبب معاملات مالية وديون لم يسدد منها إلا بالنزر القليل، وقد دفعه إلى هذه الوشاية طمعه في النكاية بالمتهم للتخلص من ديونه له، فجاء رأي الفقهاء المشاورين على وجوب إطلاق سراح المتهم لما ثبت من استقامته وأمانته وبعده عن الشبهات ولا سيما وأن حبسه قد طال زهاء سنين في حين أن شهادة الواشي ضده، مثار شك كبير في صحتها وإزاء طهارة المدعى عليه واستقامته وانتقاء الريبة عنه في ارتكاب الفعل المنسوب إليه والذي حبس من أجله، وعدم قيام على وقوع القتل فعلا، وقد رأى فقهاء الشورى وجوب إطلاق المحبوس وأنه ما كان يحل إزاء هذه الظروف[3].

وكان الفقهاء يستشارون أيضا في الوقائع التي في المجتمع الأندلسي من اغتصاب وسرقة واعتداء وشرب الخمر وغيرهما من الأعمال الإجرامية فيجتهدون في البحث عن الحلول الشرعية وإيجاد العقوبات الزاجرة لردع المجرمين وزرع الطمأنينة في النفوس وتوفير الأمن والسلام.

---

[1] ابن سهل، النوازل، ص43.

[2] المصدر نفسه، ص43.

[3] نفسه، ص52.

ومن النوازل التي وردت عند ابن سهل، أن جماعة من أهل الشر والفساد قاموا بكسر باب دار وانتهبوا ما في الدار وتعدوا على صاحب الدار حتى أشفى على الموت، فشاور القاضي الفقهاء في النازلة، بعدما شهد عنده الشهود واعترف المتهمون بما نسب إليهم من الفساد والشر وشرب الخمر، فكتب الفقهاء إلى القاضي جوابا عن مشورته، فقالو:" فهمنا–وفقك الله– الشهادات الواقعة، فرأينا شهادات توجب الأدب والتبليغ والحبس الطويل على الفعلة المسمين في هذا الكتاب المشهود عليهم إن لم يكن عندهم مدفع، وأن ذكروا مدفعا، حبسوا وكشفوا عن مدفعهم وهم في الحبس، فإن مثل هذا شنيع، لا يكون في مجمع وحاضرة فيستحقون الأدب والتبليغ ومن شهد عليه بشرب الخمر منهم فعليه الحد وزيادة الأدب لعظيم ما انتهكوا وأظهروا"[1]، قاله عبيد الله بن يحي وابن لبابة وابن وليد وسعد بن معاذ[2]، قال القاضي أبو الأصبغ معقبا على هذه المشورة: سكتوا في جوابهم هذا عن الحكم المشهود عليهم، بغرم ما انتهبوا من الدار على ما شهد به الشهود، واستدل على ما ذهب إليه بقول عبد الملك بن حبيب[3].

قال ابن حبيب:" سألت مطرفا وابن الماجشون عن القوم يعدون على منزل الرجل فيغيرون عليه، والناس ينظرون فينتهبونه ويذهبون بما كان فيه من مال أو حلي أو ثياب أو طعام أو ماشية غير أن الشهود لا يشهدون على معاينة ما يذهبون به إلا أنهم يشهدون على غارتهم وانتهابهم، قال لي مطرف: أرى أن يحلف المغار عليه على ما ادعي مما يشبه أن يكون له، وأن مثله يملكه مما لا يستنكر ويصدق فيه، وقال لي ابن الماجشون: لا أرى أن يعطى بقوله ويمينه، وإن أدعى ما يشبه حتى يقيم بينه على دعواه، وسألت عن ذلك أصبغ، فأخبرني عن ابن القاسم مثل قول ابن الماجشون، واحتج بقول مالك فيمن انتهب صرة دنانير بحضرة شهود ثم اختلفنا في عدة ما كان فيها ولا يعرفه الشهود،

[1] ابن سهل، النوازل، ص52.
[2] المصدر نفسه، ص52.
[3] نفسه، ص90.

وقال مالك: القول قول المنتهب مع يمينه"[1]، وقال ابن حبيب:" وقول مطرف في ذلك أحب إلي وبه أقول، وقاله ابن كنانة والظالم أحق أن يحمل عليه"[2].

يمكن القول إن الفقهاء المالكية تمكنوا من إحكام السيطرة على العامة الأندلسية في أغلب مراحل الدولة الأموية، وتسخيرها بغية بناء المشروع الأموي الطموح، واستطاع الفقهاء إقامة علاقة ذات روابط متينة مع السلطة الحاكمة، وبذلك ظلت العامة الأندلسية الطرف الذي يعول عليه في تحقيق أي مشروع منشود، حيث كان يسهل استلهامها.

[1] ابن سهل، النوازل، ص90.

[2] نفسه، ص90.

الفصل الثالث: العامة الأندلسية وعلاقتهم بالاتجاه الحديثي بأندلس الخلافة

1-نشأة المدرسة الحديثية بالأندلس

2- المكانة العلمية لعلماء الحديث وأثرهم عند العامة

3-آراء الفقهاء والمحدثين حول مسائل العقيدة بالأندلس

ظل المذهب المالكي يتزعم الحركة المذهبية بالأندلس على عهد الخلافة، رغم تزاحمه من طرف توجهات مذهبية مختلفة دخلت الأندلس تدريجيا، نجد منها الاتجاه الحديثي الذي أرسى قواعده المحدث بقي بن مخلد، وأصبحت المدرسة الحديثية أحد أقوى المدارس منافسة للمدرسة المالكية.

1- نشأة المدرسة الحديثية بالأندلس:

منذ بداية اشتغال الأندلسيون بالعلوم، نجد أن علوم الدين ومنها الحديث قد احتلت الصدارة في نشاطهم العلمي، وعلم الحديث في مقدمة العلوم الدينية التي درسها الأندلسيون، حيث أقبلوا على دراسة الحديث وجمعه وترتيبه، وللمشرق فضل كبير في هذا المجال.

فللرحلات العلمية التي قام بها علماء الحديث إلى المشرق دور كبير في نهضة علوم الحديث، ونشاط الدراسات في الأندلس، فعلماء الحديث من أكثر الناس رحلة في طلب العلم، و كثيرا ما يلاقون المشقات في سبيل البحث عن طائفة من الأحاديث، وربما عن حديث واحد[1]، وأظهروا الصبر والجلد مقابل ذلك.

ومن خلال ذلك استطاع الأندلسيون أن يبرهنوا ويظهروا قدراتهم الواسعة في تناول هذا العلم بالدراسة والبحث[2]، وقدموا في سبيل ذلك إنجازات مهمة، وعرف عن علماء المسلمين الأوائل تنوع معارفهم وتشعب مهاراتهم في أكثر من علم، فعلم الحديث في الأندلس اشتهر به كثيرون[3]، "ورواية الحديث عندهم رفيعة"[4].

---

[1] حسين دويدار، المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، ص 405-406.

[2] عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت: دار العلم للملايين، 1972، ص587.

[3] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص142-144.

[4] الضبي، بغية الملتمس، ص245.

كان علم الحديث ضعيف الحضور بالأندلس خلال القرنين الأولين للهجرة، ولم يكتب له أن يأخذ مكانته الصحيحة بين العلوم إلا على يد ابن الوضاح (ت286هـ/899م) وبقي بن مخلد (ت276هـ/889م)، فقد رحل ابن وضاح إلى المشرق، وسمع من أساطين المحدثين كآدم بن إياس ويحي بن معين وأبي بكر بن شيبة وغيرهم، ثم رجع إلى بلاده وأكثر من الرواية، فحدث بالأندلس مدة طويلة وانتشر عنه بها علم جما، وروى عنه من أهلها جماعة رفعاء مشهورون كوهب بن مسرة وقاسم بن أصبغ وغيرهما، وقال عنه عياض:" وبه وببقي بن مخلد، صارت الأندلس دار الحديث"[1].

وقد ألف ابن الوضاح بعض المؤلفات في الحديث والعقيدة من أهمها " رسالة السنة" و"كتاب الصلاة في المعلمين" و"كتاب النظر إلى الله" وغيرها[2]، ورغم ضياع جل مؤلفات ابن الوضاح لا سيما كتاباته في العقيدة، إلا أن الواضح أن العقيدة الوضاحية كانت عقيدة أهل الحديث[3].

أما بقي بن مخلد فقد رحل بدوره إلى المشرق فروى عن أئمة وأعلام الحديث كابن حنبل وابن شيبة وغيرهما، وكتب المصنفات وبالغ في جمع الروايات، فرجع للأندلس ممتلئا علما ومعرفة، وألف كتبا تدل على اختصاصه واستكثاره، منها في التفسير كتاب "تفسير القرآن"، وفي الحديث ألف مصنفه الكبير الذي رتبه على أسماء الصحابة، فصارت تواليفه قواعد للإسلام في بلاد الأندلس، وتميز بالاجتهاد ورفض تقليد المذاهب، واعتنى بتدريس كتاب "الأم" للشافعي الذي أحضره معه من المشرق هو و"ومصنف ابن أبي شيبة"، وغيرهما من المصنفات الجديدة التي لم تكن معروفة ولا متداولة في البلاد قبله[4]، حيث يعتبر بقي بن مخلد المؤسس الفعلي لمدرسة الحديث بالأندلس الإسلامية.

---

[1] القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج4، 436.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص440.

[3] جمال علال البختي: " **الآراء العقدية الأولى للمدرسة السنية بالأندلس**"، تطوان: أعمال الندوة الدولية المنعقدة بتطوان 1014، تحولات الفكر الأندلسي، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، 2017، ص87.

[4] الحميدي، جذوة المقتبس، ص156 ما بعدها.

إن دخول علم الحديث في الواقع العلمي والثقافي للأندلس نشب عنه صراع مع المدرسة الفقهية بالبلاد، متمثلا في الموقف العدائي الذي اتخذه الفقهاء من المحدثين، وبالفعل نجد الحملة التشهيرية ببقي بن مخلد تستعر بعد بدء انتشار آرائه ومواقفه الجديدة، ممن تزعم الحركة العدائية ضده كبار المتفقهة الذين قاموا يعيبون العلوم التي كان يدرسها، كما أعلنوا استقباحهم لمنهجه، وكرههم للكتب التي كان يدرسها " دخل الأندلس أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد بكتاب" مصنف أبي بن أبي شيبة"، وقرء عليه-الأمير محمد-، أنكره جماعة من أهل الرأي ما فيه من الخلاف واستشنعوه، وبسطو العامة عليه، ومنعوه من قراءته"[1]، لدرجة أن أصبغ بن خليل الذي كان من أهل الفقه والرياسة صار يقول: "لأن يكون في تابوتي رأس خنزير، أحب إلي من أن يكون فيه مسند بن أبي شيبة، وكان يعادي أهل الأثر"[2].

وهكذا اشتعلت نار الصراع بين الاتجاه الفقهي والاتجاه الحديثي فكادت تؤدي إلى فتنة عظيمة، فرفع الأمر إلى الأمير محمد(ت273هـ/886م) " وكان محبا للعلوم، مؤثرا لأهل الحديث، عارفا، حسن السيرة، ولما دخل الأندلس أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد بكتاب" مصنف أبي بن أبي شيبة"، وقرء عليه، أنكره جماعة من أهل الرأي ما فيه من الخلاف واستشنعوه، وبسطو العامة عليه، ومنعوه من قراءته، إلى أن اتصل ذلك بالأمير محمد، فاستحضره وإياهم، واستحضر الكتاب كله، وجعل يتصفحه جزءا جزءا، إلى أن أتى على آخره، وقد ظنوا أنه يوافقهم في الإنكار عليه، ثم قال لخازن الكتب، هذا الكتاب لا تستغني خزانتنا عنه، فانظر في نسخة لنا، ثم قال لبقي بن مخلد: أنشر علمك، وأرو ما عندك من الحديث، واجلس للناس حتى ينتفعا بك-أو كما قال- ونهاهم أن يتعرضوا له"[3]، الذي انتصر لبقي وأمره بنشر علمه وروايته ونهى أن يتعرض له بسوء، فمنذئذ انتشر الاتجاه

---

[1] ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص109-110.

[2] القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج4، ص252.

[3] الحميدي، جذوة المقتبس، ص40.

الحديثي وصار يضاهي الاتجاه الفقهي بالأندلس، فلم يكتف الفقهاء المالكية بتأليب الحكام بل عمدوا التأثير بتوجيه عقول العامة واستلهامها بتحريضها للنيل من مخاليفيهم .

ومن العلوم التي استفادت من الثورة المخلدية، حيث وقع تصحيح منهج دراستها عن طريق بحثها وتمحيصها في ضوء المصادر التوفيقية، علم التوحيد والاعتقادات، إذ أن المؤلفات الحديثية التي ألفها هذا الأندلسي أو التي نقلها من المشرق ضمت في مجملها الكثير من النصوص الشرعية المثبتة للصفات، والمنبه على أحوال الآخرة، والمعلمة بأمر القضاء والقدر بحسب الرؤية السنية، ودفعت الاختيارات الدراسية والعلمية الحديثية بقي بن مخلد إلى الإصدار في كل شروحه ومواقفه عن هذه الرؤية،[1] لأنه كما يشير الحميدي: "كان ذا خاصة من أحمد بن حنبل، وجاريا في مضمار أبي عبد الله البخاري، وأبي الحسين بن مسلم النيسابوري، وأبي عبد الرحمن النسائي" [2]، وأثبت بقي بن مخلد تفوقه على منافسيه، واستطاع أن يتزعم علوم الحديث لإلمامه بها، وذاع صيته.

وتحفل كتب التراجم الأندلسية بالكثير من علماء في عصر الخلافة، فقد تميز ذلك العصر بنشاط كبير في ميادين العلم المختلفة ومن بينها علوم الدين، ونظرا للأعداد الهائلة من أهل الحديث فسوف نقتصر على ذكر أبرزهم ممن لهم منهم وافر علم في ازدهار علم الحديث ودراساته المختلفة.

يأتي في مقدمة علماء عصر الخلافة المحدث يحي بن مالك بن عائذ (375هـ/985)، رحل إلى المشرق وقصد العراق وغيرها من البلدان، وسمع من علماء كثر وظل بالمشرق يتردد على حلقات العلم ويلتقي بالشيوخ، واستغرقت رحلته ما يزيد على عشرين سنة، وعاد بعدها إلى الأندلس وهو أوسع علما وأكثر معرفة، فتسابق الناس إلى مجالسه العلمية وحلقات درسه، ولكثرة الإقبال عليه من طلاب العلم اتخذ له مكانا في جامع قرطبة، وعين له وقتا معلوما من كل أسبوع للتدريس فيه وللإملاء، ويملي في كل جمعة، وأصبح أشهر المجالس العلمية بقرطبة[3].

كما برز محمد بن عبد الملك بن أيمن (ت330هـ/931م)، الذي وصف بالبراءة التامة في علم الحديث والتمكن في علومه، وألف كتابا في السنن صنفه على تراجم كتاب أبي داوود، وتميز

---

[1] جمال علال البختي، " الآراء العقدية الأولى للمدرسة السنية بالأندلس"، ص87.

[2] الحميدي، جذوة المقتبس، ص40.

[3] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص193-194؛ الحميدي، جذوة المقتبس، ص379-380.

الكتاب بالدقة والاتقان، وابن أيمن قد رحل إلى المشرق بصحبة رفيقه المحدث قاسم بن أصيغ فوصلا العراق سنة(276هـ/889م)، وكانا يعتزمان لقاء الحافظ المحدث أبي داوود صاحب السنن ولكنهما وصلا بعد وفاته بسنة، فلما فاتهما أبو داوود اتجه كل منهما إلى تصنيف كتاب في السنن على تراجم كتاب أبي داوود وخرجا الحديث من روايتهما عن شيوخهما، ولكتابيهما منزلة رفيعة بين المحدثين وأهل العلم لدقتهما وجلالهما[1].

ومما يدول على علو كعب ابن الأيمن في الحديث أنه حدث بالمشرق، كما حدث بعد ذلك بالأندلس، ولقي من أهل عصره كل تقدير واجلال، وأشار الحميدي إلى ثناء ابن حزم على كتاب ابن أيمن في قوله:" وصنف ابن أيمن مصنف رفيع، احتوى من صحيح الحديث وغريبه ما ليس في كثير من المصنفات"[2].

وإضافة إلى ما تمتع به ابن أيمن من سعة العلوم في الحديث، فقد كان بارعا في الفقه حافظا لمذهب مالك، ولعل مما ساعده على الحفظ والمهارة في اكتساب العلم ما وصف به من ذكاء ونباهة، استطاع بهما أن يحفظ الكثير من كتب العلم وتصانيف العلماء، فيذكر أحد أصحابه من العلماء أن ابن أيمن كان يأتيه إلى منزله فيأمره بإخراج كتابه كذا وكذا، الذي فيه حديث كذا وكذا، فيبدي صديقه دهشته بعدم معرفته لذلك، حتى إذا أخرج كتابه المذكور وجد ما وصفه ابن أيمن بالتمام، مما يبعث على الإعجاب بقوة حافظته وذكائه، لدرجة أنه كان حافظا لكتب غيره من العلماء أكثر من حفظهم لها.[3]

أما عن رفيق رحلته إلى المشرق قاسم بن أصبغ البياني[4] (ت340هـ/951م)، يعد من كبار حفاظ الحديث، ومن ألمع ما أخرجته الأندلس في هذا الميدان، وسمع العلم من شيوخ وطنه، ثم رحل إلى القيروان ومصر ومكة والمدينة والعراق، وعاد إلى الأندلس فتهافت عليه طلاب العلم يأخذون عنه ويسمعون منه ما اكتسبه من العلوم والمعارف، وسمع منه الخليفة عبد الرحمن الناصر وابنه الحكم

---

[1] ابن الخير الإشبيلي (ت575هـ)، فهرست ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف، بيروت: منشورات دار الآفاق، 1989، ط2، ص124.

[2] الحميدي، جذوة المقتبس، ص68.

[3] الخشني، قضاة قرطبة، ص68.

[4] الحميري، الروض المعطار، ص59.

وإخوته، وطال عمره حتى أخذ عنه الكبار ثم الصغار، وعرف بسعة علمه في أكثر من علم كالحديث والفقه والأدب والنحو[1].

ونظرا لمكانة البياني العلمية قربه إليه الحكم المستنصر إبان ولايته للعهد، وكلفه بتأليف كتاب في الحديث، فألف كتابا في السنن المسندة، بدأه في محرم سنة 324هـ، واختصره من كتابه الكبير فجاء في سبعة أجزاء، وفيه سنن الحديث المسند ألفان وأربع مائة وأربعة وتسعون حديثا.[2]

وقد نهج قاسم بن أصبغ في تأليفه لذلك الكتاب أن يكون على أبواب كتاب العلامة المشرقي ابن الجارود صاحب كتاب المنتقي، ويشير الحميدي إلى ثناء صديقه ابن حزم على كتاب قاسم بقوله:" قال لنا أبو محمد علي بن أحمد: وهو خير منه –أي كتاب ابن جارود– انتقاء واتقى حديثا وأعلى سندا وأكثر فائدة"[3]، وبذلك يتبين لنا المنزلة العلمية التي حظي بها قاسم بن أصبغ، وما كان يتمتع به من علم واسع ومعرفة كبيرة بالحديث وبراءة في التصنيف.

ولقاسم بن أصبغ كتب أخرى في الحديث مثل كتاب "الناسخ والمنسوخ"، وكتاب "غرائب حديث مالك بن أنس مما ليس في الموطأ"، بالإضافة إلى مشاركته في علوم أخرى كالتاريخ، فألف كتابا في الأنساب وصف بالجودة والحسن، وصنف أيضا كتابا في فضائل قريش.[4]

ومن دلائل النهضة العلمية في الأندلس انصراف الناس إلى العلم بإخلاص وهمة صادقة، ما يلاحظ من بروز أسر علمية في المجتمع الأندلسي أسهم أبناؤها في الحركة العلمية، ومن أشهر الأسر العلمية في ميدان الحديث أسرة الباجي أو بيت الباجي بأشبيلية، فكانت هذه الأسرة من أعظم الأسر التي أسدت للعلم والمعرفة جهودا علمية مثمرة، فكان لها بذلك يدا بيضاء على العلم، وكان أفرادها جميعهم في الفضل والتقدم على درجة رفيعة حازوا بها قصب السبق في العلوم.[5]

فمن علماء هذه الأسرة عبد الله بن محمد بن علي بن شريف اللخمي (291-378هـ/903-988م)، والمعروف بابن الباجي، كان من حفاظ الحديث المعدودين، ومن علمائه

---

[1] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص364.

[2] ابن الخير، فهرست ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف، ص124.

[3] الحميدي، جذوة المقتبس، ص331.

[4] المصدر نفسه، ص331.

[5] ابن بشكوال، الصلة، ج2، ص522-523.

المذكورين، تلقى علومه في بلدته أشبيلية ثم ارتحل إلى قرطبة، وقام بالتدريس في جامعها حيث تقاطرت نحوه أفواج أهل العلم يأخذون عنه، وقد أظهر صبرا وجلدا في أداء رسالته العلمية حتى روي أنه حدث ودرس ما يقارب خمسين سنة.[1]

وخلف هذا المحدث ابنه أحمد بن عبد الله (332-392هـ/943-1005م) الذي لم يكن بأقل قدرا من أبيه، فكان عالما بالحديث عارفا بعلومه، وكان قد اكتسب علومه في بداية حياته العلمية من أبيه ثم شد الرحال إلى المشرق مع ابنه محمد، حيث لقيا أقطاب العلم في المشرق، فأخذ عنهم وسمع الكثير منهم ثم عاد إلى الأندلس، ليتولى العلامة أحمد القضاء ببلده أشبيلية، ثم ما لبث أن رحل إلى قرطبة ليقيم بها، وينشر علمه بين أهلها الذين ازدحموا على حلقات درسه ومجالسه العلمية، ولنباهته وسعة علمه أنه شوور في ميدان القضاء وعمره ثمانية عشرة سنة.[2]

ولم يتوقف عطاء تلك الأسرة في ميدان العلم، فقد خلف العلامة المذكور ابنه محمد بن أحمد (356-433هـ/966-1041م)، ليحمل راية العلم من بعد أبيه ويؤدي دوره وواجبه تجاه وطنه وأمته، وإذا كان العلامة المذكور يعد من علماء الحديث إلا أن اهتمامه بالفقه قد غلب عليه، وكان له مشاركة في تصنيف بعض الكتب المتعلقة بالفقه والقضاء.[3]

ومما يبعث على الإجاب بهذه الأسرة أن العلم لم يكن مقتصرا على أفرادها من الرجال بل شمل حتى النساء، ومنهن فاطمة بنت محمد بن علي أخت المحدث عبد الله بن محمد بن علي المتقدم الذكر، وقد شاركت هذه الفقيهة أخاها المذكور في الأخذ عن بعض شيوخه، وأجاز لها العلامة المحدث محمد بن فطيس الألبيري في جميع روايته بخط يده.[4]

ومن عوامل نشاط الحركة العلمية في ميدان الحديث ما أبداه الخليفة الحكم المستنصر من تشجيع للعلماء على البحث والدراسة ومنهم علماء الحديث، فبتشجيع من الحكم المستنصر ألف المحدث يعيش بن سعيد الوراق كتابا في الحديث وهو مسند حديث ابن الأحمر، والعلامة يعيش من

---

[1] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص240-241.

[2] ابن بشكوال، الصلة، ج1، ص11-12.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص422-432.

[4] الضبي، بغية الملتمس، ص547.

أروى الناس عن أبي بكر محمد بن معاوية القرشي المعروف بابن الأحمر، وقاسم بن أصبغ البياني، وهو ما حذا بالحكم المستنصر إلى أن يأمره بتأليف مسند في حديث ابن الأحمر فألف له ذلك الكتاب.[1]

ولعناية يعيش بن سعيد بمسند ابن الأحمر فكان كثيرا ما يقرأه في حلقات درسه، وأشار الحميدي إلى أن ابن البرقال:" قرأ علينا أبو عثمان يعيش ابن سعيد سنة تسعين وثلاثمائة مسند حديث أبي بكر بن معاوية القرشي من تأليفه مما سمع منه وأخبرنا بذلك عنه"[2].

وكان ابن الأحمر رحل إلى المشرق، فأخذ عن علمائه وفي مقدمتهم أحمد بن شعيب النسوي، وينسب إلى ابن الأحمر أنه أول من أدخل كتابه في السنن إلى الأندلس وأخذه العلماء عنه، وبقي مشتغلا بالعلم والبحث إلى قريب من عهد الحكم المستنصر[3]، وللأحمر إسهام في حركة الإنتاج العلمي المتصل بالحديث، وألف مسندا في الحديث فيه من الحديث المسند أربعة ألاف حديث وثلاثون حديثا ومن الصحابة ثلاث مائة وثلاث عشر ومن النساء ثلاث وأربعون امرأة[4].

وبالإضافة إلى ما ذكر عن اهتمام الحكم المستنصر بالتأليف العلمي في ميدان الحديث، ما ذكر عن محمد بن أحمد بن يحي بن مفرج القرطبي (ت380هـ/990م)، الذي رحل إلى المشرق في طلب العلم، وقصد الحجاز واليمن ومصر والشام والعراق، وأخذ عن علماء كثرين قدر هو عددهم بما يزيد عن مائتي عالم وشيخ، ولدى عودته إلى الأندلس كان الحكم المستنصر آنذاك وليا للعهد، ونظرا لما عرف عنه من عناية بالعلم وإكرام لأهله، وأرسل في طلب هذا العالم إلى قصره حيث أكرم نزله ورفع مكانته بين علماء الحديث، فصنف له مؤلفات عديدة في مختلف ضروب المعرفة.[5]

ويلاحظ في سير أولئك العلماء الأفذاذ أنهم كانوا موسوعيين، نبغوا في علوم شتى، وكانوا يطلقون في الأندلس على من اتصف بذلك لفظ متفنن، أي أن له سهم وافر في كل فن من العلوم، فالعلامة محمد بن عبد الله بن محمد المري (324-398هـ/935-1007م)، كان بارعا في الحديث

---

[1] الحميدي، جذوة المقتبس، ص386-387.

[2] المصدر نفسه، ص387.

[3] نفسه، ص88-89.

[4] ابن الخير، فهرست ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف، ص143.

[5] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص91-93.

وعلومه، إلى جانب رسوخه في الفقه والتفسير والأدب والتاريخ، فكان بذلك " راسخا في كل جم من العلوم ... ما روي قبله ولا بعده مثله"[1].

كما أن المحدث بن عيسى بن فطيس (348-420هـ/959-1111م)، كان من أئمة الحديث وكبار علمائه حافظا للحديث عارفا بعلومه وما يتصل به من أسماء الرجال، بصيرا بالمعدلين منهم والمجرحين، عرف بالذكاء وتوقد الذهن، وقد أعانه ذلك على الحفظ، حتى أنه كان يلقي دروسه في الحديث من حفظه، وكان التلاميذ يكتبون عنه ذلك، إضافة إلى تضلعه بالحديث وعلومه، وكان بارعا بالتاريخ والسير والأدب محبا للكتب جماعا لها.[2]

وقد صنف ابن فطيس كتبا في الحديث منها "كتاب الأخوة من المحدثين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخالفين" في أربعين جزءا و"مسند حديث محمد بن فطيس" في خمسين جزءا، و" مسند قاسم بن أصبغ الموالي" في ستين جزءا، وكتاب في " الكلام على الاجازة والمناولة" في عدة أجزاء و"الناسخ والمنسوخ" في ثلاثين جزءا، وله تصانيف كثيرة في فروع مختلفة من العلم [3].

ومن دلائل النهضة العلمية في ميدان الحديث ما قام به الكثير من علماء الأندلس من دراسة لكتب الصحاح، كصحيح البخاري وصحيح مسلم والسنن كسنن الترمذي والنسائي فتناولوها بالإيضاح والشرح، فمن ينسب إليه الاشتغال بذلك العلامة هشام بن عبد الرحمن الصابوني (ت423هـ/1031م)، الذي كانت له عناية بصحيح البخاري فشرحه وراعى في تفسير أحاديثه أن يكون على حروف المعجم، وقد وصف هذا الكتاب بالأهمية العلمية[4]، كان ابن الصابوني علامة فاضلا جيد المعرفة فقيها محدثا دؤوبا على جمع الكتب جيد الخط، رحل إلى المشرق فأدى مناسك الحج وأخذ عن أجلاء علماء الحجاز والشام[5].

وأثبت الأندلسيون قدرتهم الكبيرة في إثراء ميدان الحديث وعلومه بتآلفيهم ودراستهم المتعددة، ويأتي في مقدمة هؤلاء أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري الذي إلى جانب ما تميز به من

---

[1] ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج3، ص172-173.

[2] ابن بشكوال، الصلة، ج2، ص310-311.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص310-311.

[4] نفسه، ج2، ص650.

[5] ابن الخير الإشبيلي، فهرست ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف، ص198.

علم واسع في الفقه، فقد كان من حفاظ الحديث والعارفين بعلومه وطرقه حتى قال فيه أبو الوليد الباجي :" لم يكن بالأندلس مثل أبي عمر في الحديث"[1].

وشارك ابن عبد البر في حركة الإنتاج العلمي بكتب متنوعة مثل "كتاب التقصي لحديث الموطأ"، وكتاب "الأنباء عن قبائل الرواة في أسماء رجال الحديث"، وكتاب "الشواهد في إثبات خبر الواحد"[2]، وكان لقدرة ابن عبد البر على التأليف أن أخرج كتبا كثيرة في فروع العلم المختلفة بذلك منزلة رفيعة بين علماء عصره وما تلى ذلك من عصور حتى قال فيه ابن سعيد:" وانظر إلى آثاره تغنك عن أخباره"[3].

ومما يؤكد أهمية الرحلات العلمية ما أدخله الكثير من علماء الأندلس إلى بلادهم من ضروب التأليف العلمية ومنها الحديث، وروي أن العلامة عثمان بن أبي بكر الصدفي (ت440هـ/1048م)، رحل إلى المشرق فسمع من أهل العلم ومنهم الحافظ ابن نعيم الأصفهاني الذي كتب عنه بخطه ما يقارب مائة ألف حديث ثم عاد إلى الأندلس وهو يحمل كتبا قيمة في الحديث وقد نسب إليه أنه أول من أدخل كتاب غريب الحديث للخطابي إلى الأندلس.[4]

وكان لابن حزم قدم راسخة في الحديث فهو يعد من حفاظه والعارفين بعلومه، وصنف في ذلك كتبا عديدة، فما ينسب إليه منها كتاب "الجامع في صحيح الحديث"، وكتاب "شرح حديث الموطأ والكلام على مسائله"، وترتيب مسند بقي بن مخلد وأجوبة من صحيح البخاري.[5]

وكما شاركت النساء في ميدان الفقه، كان لهن مشاركة في نشاط الدراسات المتعلقة بالحديث وعلومه، ويلاحظ من سير النساء العلمية أن المرأة لم تقتصر في أخذ العلم عن المقربين لها كالأب والأخ أو الزوج بل سعت إلى كسب العلم وأخذ المعرفة عن طريق الرحلات العلمية، ولكن مع من تربطها به صلة القرابة كمحرم لها، فيذكر أن راضية مولاة الخليفة الناصر والتي أعتقها ابنه الحكم المستنصر، وتزوجها لبيب، الفتى أنها رحلت هي وزوجها إلى المشرق فحجا سويا سنة

---

[1] الذهبي (ت421هـ)، تذكرة الحفاظ، ج3، دار إحياء التراث، مكتبة الحرم المكي، دت، ص1128.

[2] المصدر نفسه، ص1129-1130.

[3] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج2، ص407-408.

[4] المصدر نفسه، ج2، ص407-408.

[5] ابن بشكوال، الصلة، ج2، ص408.

(353هـ/963م)، وكانا يقرآن ويكتبان ويتدارسان كتب العلم، ودخلا الشام، ولقيا الشيوخ والعلماء هناك، ثم رحلا إلى مصر فالتقوا بشيوخ العلم هناك أيضا، وقد روى عنها العلامة أبو محمد بن خزرج، وقال عندي بعض كتبها وتوفيت راضية سنة (423هـ/1031م) بعد عمر مديد بلغ مائة وسبعة أعوام.[1]

ونظرا لما حفل به ذلك العصر وما قبله من أعلام المحدثين، فقد صنف بعض العلماء معاجم لعلماء الحديث، فمنها ما صنفه مسلمة بن القاسم بن إبراهيم (ت353هـ/964م) حيث صنف كتاب طبقات المحدثين والذيل على طبقات المذكور.[2]

وكان لصلات العلامة أحمد بن سعيد الصدفي (ت350هـ/961م) بأهل الحديث والعلم عامة أثر كبير في معرفته الواسعة بالعلماء، مما دفعه إلى تصنيف معجم في المحدثين بلغ فيه الغاية والدقة وأخذه عنه تلاميذه وأهل العلم.[3]

ويعتبر القنازعي من كبار العلماء القرطبيين الذين رحلوا في طلب العلم، حيث قصد بلاد المشرق فحج وسمع العلم وعاد إلى قرطبة سنة (371هـ) بعلم كثير، وكان عالما فقيها حافظا بصيرا بالحديث، حافظا للرأي، أقبل على إقراء القرآن وتعليمه، ونشر العلم وبثه، وصنف شرطا للموطأ، وكتاب الفهرسة المسمى "فهرست أبو المطرف القنازعي".[4]

كما برع في علم الحديث العلامة أبو عمر أحمد بن محمد الطلمنكي القرطبي (ت429هـ) الذي نشأ في قرطبة، وأخذ عن علمائها وكثير من علماء الأندلس، ورحل إلى المشرق، فحج وأخذ عن علماء الحجاز ومصر والقيروان، وكانت له عناية كاملة بعلم الحديث وروايته وضبطه ومعرفة رجاله وحملته حافظا للسنن جامعا لها ولما فيها، حيث صنف فهرسته التي ضمنها أسماء شيوخه ومروياته على عادة العلماء وصنف كتاب "الاحتفال بتاريخ أعلام الرجال".[5]

---

[1] ابن بشكوال، الصلة، ج2، ص693-694.

[2] البغدادي (1339هـ)، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج2، بيروت: منشورات مكتبة المثني، 1955، ص432.

[3] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص43-44.

[4] ابن بشكوال، الصلة، ج2، ص481.

[5] ابن الخير، فهرست، ص430-529.

وبرع أبو عبد الملك مروان بن علي القطان (ت440هـ) في علوم الحديث، وروى بقرطبة عن جم غفير من العلماء، ورحل إلى المشرق، وأخذ عن علمائها وصحب أبا جعفر أحمد بن نصر الداوودي خمسة أعوام، وأخذ عنه معظم ما عنده من رواياته وتواليفه، وكان حافظا نافذا في الفقه والحديث حسن اللسان والبيان وألف شرطا للموطأ.[1]

وتناول جماعة شرح صحيح الإمام البخاري، ومن أهم شروحهم شرح أبي الحسن علي بن خلف بن بطال (ت449هـ) الذي يقع في عدة أسفار، وتناوله العلماء واعتنوا به لجلالة قدره وكثرة فوائده[2]، كما ألف كتابه "الاعتصام في الحديث[3].

والعلامة المحدث عبد الله بن يوسف الأزدي (350-403هـ/962-1012م) صنف كتابه المشهور "تاريخ علماء الأندلس"، حيث ضمنه أعدادا كبيرة من أولي العلم في الفقه والحديث بوجه، ولعل سعة علمه في الحديث وعلومه كان له أكبر الأثر في إخراج هذا العمل، ومما يؤسف له أن نهاية ابن الفرضي كانت مؤلمة للغاية، حيث قتل في الفتنة التي اجتاحت قرطبة، كما صنف كتاب "المختلف والمؤتلف في أسماء الرجال"، لقي هذا الكتاب قبولا كبيرا عند العلماء آنذاك.[4]

ويطلعنا الحميدي على العديد من أسماء الفقهاء الشافعين الذين مارسوا وظائف مختلفة في خطط الدولة، منهم من "كان مشاورا في الأحكام ويذهب في فتياه إلى مذهب الشافعي ويميل إلى النظر والحجة"[5]، فمن المعروف أن الفقيه القرطبي حسن بن إدريس بن رزين بن كسيلة الكتامي "كان يذهب إلى النظر وترك التقليد وميل إلى قول محمد بن إدريس الشافعي"[6] مع ذلك "كان يحضر الشورى"[7]ويساهم مع أقرانه في استصدار الأحكام الجارية في البلد، ينطبق نفس الشيء على العالم القرطبي البصير بالحجاج أحمد بن عبد الوهاب بن يونس الذي كان هو الآخر "يميل إلى مذهب

---

[1] ابن بشكوال، الصلة، ج3، 888.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص603.

[3] البغدادي، هدية العارفين، ج5، ص688.

[4] الحميدي، جذوة المقتبس، ص253-255.

[5] المصدر نفسه، ص33.

[6] نفسه، ص110.

[7] نفسه، ص100.

الشافعي"[1]،ولم يكن اختياره المذهبي ليمنعه من الاندماج ضمن خاصة المملكة، إذ "سار في جملة المقابلين للمستنصر بالله"[2]، ويسترسل الضبي في ذكر أسماء عديدة من فقهاء الأندلس الشافعيين أسندت له أسمى المناصب، فأسلم بن عبد العزيز "ولي قضاء الجماعة بالأندلس لعبد الرحمن الناصر"[3] مع العلم أنه كان "يميل إلى مذهب الشافعي"[4]، كما يلاحظ ميل بعض الأعلام الفقهاء الشافعيين إلى تغليب الوفاق عن الصراع، فعلى الرغم من شافعية أحد الفقهاء المشاورين "كان يفتي بمذهب مالك وكان يتحفظ كثيرا من مخالفة المالكية"[5]، ولما خاطبه أحمد بن خالد مستنكرا تصرفه بالقول: "أراك تفتي الناس بما لا تعتقد، وهذا لا يحل"[6] ،كانت إجابته واضحة وصريحة ومتوازنة بقوله: "إنما يسألوني عن مذهب جرى في البلد يعرف فأفتيهم به، ولو سألوني عن مذهبي أخبرتهم"[7]، إذا نحن أمام مستوى رفيع من الرقي الفكري والالتزام الذي يضطر صاحب القلم إلى التمييز بين دوره الوظيفي ضمن خطط الدولة ورأيه الشخصي الذي يناظر عنه في مجالس العلم[8]، إن هذه الإشارات إلى أعلام الحديث من غير المالكيين توضح سياسة الانفتاح الفكري التي بدأت تجتاح الأندلس، حيث كان لحكامها قسط كبير في تسييرها، رغم الصرامة الواضحة التي فرضها فقهاء المالكية .

2- المكانة العلمية لعلماء الحديث وأثرهم عند العامة

إن الدارس للثقافة الأندلسية المفكك لبناها المعرفية يلاحظ أول ما يلاحظ أن المدافعة والتنافي في هذه الثقافة لا يمكن إلا من خلال قطاعين معرفيين، الأول قطاع المالكية، والثاني قطاع جميع المعارف والأفكار التي نشأت وترعرعت على أرض شبه الجزيرة، وهذا راجع بالأساس إلى أن هذه الأرض لم تعرف ما عرفه المشرق العربي من مدارس علمية مختلفة المناحي متنوعة الطرائق، وإنما

---

[1] الحميدي، جذوة المقتبس، ص47.

[2] المصدرنفسه، ص47.

[3] الضبي، بغية الملتمس، ص225.

[4] الضبي، بغية الملتمس، ص225.

[5] ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب، ص222.

[6] المصدر نفسه، ص222.

[7] نفسه، 222.

[8] أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص233.

وصلها من العلم ما اضطروا إليه من أحكام الشرع وفروع المسائل التي نقلت إليهم عبر التابعين وتابعي التابعين، فانكب عليها الناس حفظا ومدارسة لما كانوا محتاجين إليها لإقامة شعائرهم التعبدية، ولأجل ذلك عظمت مكانة حاميها وأصبح لهذا النوع من المعرفة سلطة على العقول، واعتبرت عندهم شرعا ودينا يجب التسليم والخضوع له، وغدا العقل الأندلسي أسيرا لهذا النمط من التفكير التجريئي، مما نتج عنه رفض أي نوع من المعرفة المخالفة لهذا الاتجاه.[1]

ما كان يعرف عن الفقهاء المالكيين الأندلسيين أنهم من أشد المحافظين على الالتزام برأي مالك في الفقه أو تلميذه ابن القاسم[2]، فهم لا يعدلون عنه لغيره[3]، وقد انتقدهم بعض العلماء المجددين من الأندلسيين أنفسهم، من أمثال عبد البر الذي عاب على أبناء وطنه بأنهم من المقلدة الذين تركوا الاجتهاد بل أنهم خالفوه في بعض الأحيان بعض أصول مذهب مالك نفسه لجهلهم بعلم الأصول بقوله: "وعند من سلك سبيلنا أهل المغرب فإنهم لا يقيمون علة ولا يعرفون للقول وجها حسب أحدهم يقول : فيها رواية لفلان ورواية لفلان ... حتى صار أحدهم إذا لقي مخالفا ممن يقول أبي حنيفة أو الشافعي أو داود بن علي أو غيرهم من الفقهاء، وخالفه في أصل قوله بقي متحيرا ولم يكن عنده أكثر من حكاية قول صاحبه ..."[4].

كما انتقد الإمام الشاطبي المقلدة الذين ظلوا بسبب إتباع الرجال إذ يقول: " لمذهب إمام يزعمون أن إمامهم هو الشريعة، بحيث يأنفون أن تنسب إلى أحد من العلماء فضيلة دون إمامهم حتى إذا جاءهم من بلغ درجة الاجتهاد وتكلم في المسائل ولم يرتبط إلى إمامهم، رموه بالنكير وفوقوا إليه سهام النقد وعدوه من الخارجين عن الجادة..."[5] ، ويورد ابن الفرضي نصا يوضح فيه جهل الأندلسيين بعلم الحديث إذ يقول في معرض ترجمته لخالد بن سعيد الذي كان إماما في الحديث حافظا له بصير بعلله ومع ذلك فإن يحي القاضي حين طلب منه أن يقيم علم خالد بن سعد قال:

---

[1] عبد المجيد كمال، الفكر الأندلسي، ص121.

[2] مصطفى الهروس، المدرسة المالكية، ص335.

[3] ابن فرحون (ت779هـ/1397)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تعليق: جمال المرعشلي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، ص150.

[4] ابن عبد البر (ت463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، ج2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1977، ص137.

[5] الشاطبي أبو إسحاق، الاعتصام، ج2، ضبطه وصححه: أحمد عبد الباقي، بيروت: دار الكتب العلمية، دت، ص507.

"كان أعور بين عميان، يعني أنه كان أمثل أهل وقته، إذلم يكن عند أكثر رجالنا المتقدمين تقدم في معرفة علم الحديث..."[1] ، وحين نعود إلى سيرة أولئك الرجال المتقدمين ندرك أي مدى كان هذا النص دقيقا، تكشف كتب التراجم الأندلسية عن أسماء عدد من علماء الأندلس المتقدمين ممن كانوا يمثلون النخبة بين أقرانهم، ونالوا مكانة مرموقة في الأوساط العلمية أو شغلوا مناصب إدارية مهمة ذات طابع ديني في عصر الإمارة، وعلى الرغم مما حازه هؤلاء من مقام رفيع، إلا أن أغلبهم لم يكن له حظ من علم الحديث، وأن أكثر من يرويه منهم لا يحسن النظر في علله وطرقه وأسانيده وقد اعتمد رجال العلم في الأندلس كتاب الموطأ مالك بن أنس في الفقه والحديث وسلموا بكل ما جاء به واقتصروا عليه دون النظر في غيره.[2]

كان معظم أولئك العلماء ممن عاصر بقي بن مخلد فكان من جيله أو الجيل الذي سبقه ومن هؤلاء: قرعوس بن العباس المتوفى سنة (220هـ/234م)، الذي كان من تلاميذ مالك، وعالما بالمسائل على مذهب مالك، ولم يكن له علم بالحديث[3]، ومحمد بن خالد المتوفى سنة (224هـ/838م)، كان الغالب عليه الفقه، ولم يكن له علم بالحديث وولي منصب الشرطة[4]، وعبد الملك بن الحسن المعروف بزونان المتوفى سنة (232هـ/846م)، وكان مفتيا في أيام الأمير هشام بن عبد الرحمن، وأيام عبد الرحمن بن الحكم غلي عليه الفقه، ولم يكن من أهل الحديث[5]، أما يحي بن يحي توفي سنة (234هـ/848م)، والذي كما أشرنا سابقا انتهت له رئاسة الفقه المالكي بالأندلس، ولم يحظ أحد من أهل العلم فيها بما حظي به هو من الحظوة وعظم القدر وجلالة الذكر، وسمع منه مشايخ الأندلس في وقته إلا أنه ومع كل هذا القدر من العلم والمكانة لم يكن له علم بالحديث، إذ نهاه ابن القاسم عن حفظ الحديث لأن أكثر الأحاديث في نظره وعلى حد زعمه ليس عليها العمل[6]، وعبد الملك بن حبيب السلمي المتوفى سنة (238هـ/852م)، والذي يوصف بأنه عالم

---

[1] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص239.

[2] مصطفى الصمدي، فقه النوازل عند المالكية تاريخا ومنهجا، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2007، ص35وما بعدها.

[3] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص621.

[4] المصدر نفسه، ج1، 632-633.

[5] نفسه، ج1، 458.

[6] نفسه، ج2، 898-900.

الأندلس وكان فقيها على مذهب المدنيين، وله مؤلفات تنوعت فنونها في الفقه والتاريخ والشعر والأنساب، وكان من المفتيين في وقته، إلا أنه لم يكن له علم بالحديث، كان لا يعرف صحيحه من سقيمه، وذكر أنه كان يتساهل ويحمل على سبيل الإجازة أكثر روايته[1]، وعبد الأعلى بن وهب توفي (281هـ/894م)، الذي رحل إلى المشرق، ودرس على كبار علمائه في المدينة ومصر، وعاد إلى الأندلس ليكون أحد أعضاء مجلس الشورى والإفتاء مع يحي بن يحي وعبد الملك بن حبيب وغيرهم، لم يكن لعبد الأعلى معرفة بالحديث، "وكان صاحب مسائل وفقه وتصرف في لغة ونحو وترسل"[2]، وأصبغ بن خليل متوفي (283هـ/886م) من كبار فقهاء قرطبة دارت عليه الفتيا بالأندلس خمسين عاما، كان من المتعصبين لرأي مالك وأصحابه ولابن القاسم بينهم حتى أنه افتعل حديثا وقف الناس على كذبه فيه، ولم يكن له علم بالحديث، ولا معرفة بطرقه، بل كان يباعده ويطعن على أصحابه وقليل العلم بالرجال إنما كان صاحب مسائل ووثائق[3]، ومنهم أيضا يحي بن إبراهيم بن مزين المتوفى (259هـ/872م)، والذي كان من كبار فقهاء عصره والمشاورين في وقته مع نظرائه فقهاء قرطبة إلا أنه لم يكن عنده علم بالحديث[4]، ومحمد بن عمر بن لبابة (315هـ/926م)، كان إماما في الفقه مقدما على أهل زمانه في حفظ الرأي والبصير بالفتيا وحافظا لأخبار الأندلس مليئا بها، وله حظ من النحو والخبر والشعر، كما عين مشاورا أيام الأمير عبد الله، بالرغم من هذه المكانة العلمية الكبيرة إلا أنه لم يكن له علم بالحديث ولا معرفة بشيء منه، وكان غير ضابط لروايته يحدث بالمعاني ولا يراعي اللفظ.[5]

إن المتتبع لكتب التراجم يلخص عبارات طالما رددتها هذه المصنفات وهي تتحدث عن أعلام أندلسية في قولهم "وكان حافظا للمسائل أو كان حافظا لفقه مالك" إشارة منهم إلى ما غلب على هؤلاء من علم الرواية كقول ابن الفرضي وهو يتحدث عن والد الفقيه فضل بن سلمة وكان مما

---

[1] الخشني، قضاة قرطبة، ص175.

[2] نفسه، ص195.

[3] الخشني، قضاة قرطبة، ص23-28.

[4] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص901.

[5] المصدر نفسه، ج2، 680.

قال في ترجمته "وكان حافظا للفقه على مذهب مالك"[1]، وكقوله عن محمد بن يبقى القرطبي "وكان أحفظ أهل زمانه للمسائل الفقهية على مذهب مالك وأصحابه"[2].

ويصور لنا ابن حزم صفة المفتي والفقيه في الأندلس من خلال أقوال أعلام هذا البلد فيما حدثه جماعة من الثقاة كلهم وصولا إلى عبد الله بن إبراهيم الأصيلي قوله: "قال لي الأبهري أبو بكر محمد بن صالح كيف صفة الفقيه عنكم بالأندلس؟ فقلت له: يقرأ المدونة وربما المستخرجة فإذا حفظ مسائلها أفتى، فقال لي: هذا ما هو فقلت له نعم، فقال لي: أجمعت الأمة على أنه من هذه صفته لا يحل له أن يفتي"[3].

لم تكن هذه الرؤية قاصرة على عبد الله بن إبراهيم الأصيلي، بل امتدت إلى غالبية فقهاء الأندلس، فيروي ابن حزم فيما حدثه به أبو مروان عبد الملك بن أحمد المرواني: "قال سمعت أحمد بن عبد الملك الاشبيلي المعروف بابن المكري- ونحن مقبلون من جنازة من الربض بعدوة نهر قرطبة وقد سأله سائل فقال له: ما المقدار الذي إذا بلغه المرء حل له أن يفتي؟ فقال له: إذا عرف موضع المسألة في الكتاب الذي يقرأ حل له أن يفتي، ثم أخبرني أحمد بن الليث الأنسري أنه حمل إليه وإلى القاضي أبي بكر يحي بن عبد الرحمن واقد كتاب الاختلاف الأوسط لابن المنذر فلما طالعاه قالا له: "هذا كتاب من لم يكن عنده في بيته لم يشم رائحة العلم وقال وزادني بن وافد أن قال: "ونحن ليس في بيوتنا فلم نشم رائحة العلم"[4].

وعلم الخلاف يعرف اصطلاحا بأنه: "علم يعرف بي كيفية إيراد الحجج الشرعية ودفع الشبهة وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطيعة"[5]، وعرفه الجرجاني بقوله: "منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حق أو إبطال باطل"[6].

---

[1] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص592-593.

[2] المصدر نفسه، ج2، 775.

[3] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج5، دار الآفاق الجديدة، ط1، 1980، ص129.

[4] المصدر نفسه، ص129.

[5] ابن بدران الدمشقي، المدخل لمذهب الإمام أحمد حنبل، لبنان: دار إحياء التراث العربي، ص231.

[6] الجرجاني الشريف، كتاب التعريفات، بيروت: نشر مكتبة لبنان، 1978، ص105.

إن ما يهم من هذه التعريفات كون هذا الفن يرتكز على أسس منهجية ممثلة في الأدلة التي يحتج بها المناظر وبهذه السمة المنهجية خارج عن علوم الرواية التي تعني النقل للنص من غير إعمال للنظر، ولهذه كانت مجمل علوم الإسلام التي بتصنيفها يمكن تصنيف عقلية ممارسيها أن السبيل الموصل إلى العلم بما لا نعلمه من أحكام الشرع طريقان خبر ونظر.[1]

هذا ولقد اعتبر جمهور علماء الإسلام أن حقيقة الفقيه والمفتي من كان عالما بكتاب الله واقفا على أوجه التأويل التي جاءت على ألسنة العلماء، متمكنا من الآثار والسنن عالما باختلاف العلماء يحكي ابن عبد البر عن الشافعي باعتباره المؤسس الأول للنظرية التشريعية في الإسلام قوله: "وقد ذكر الشافعي في كتاب أدب القضاة أن القاضي والمفتي لا يجوز له أن يقضي ويفتي حتى يكون عالما بالكتاب وما قال أهل التأويل في تأويله، وعالما بالسنن والآثار، وعالما باختلاف العلماء، حسن النظر"[2].

وإن حقيقة العالم من جمع بين علوم الرواية وعلوم الدراية، فلا فقه ما لم يوجد معطى مادي يمارس عليه التأويل العقلي، ولا صحة لنظر عقلي ما لم يستند على معطيات نصية.[3]

إن مثل هذه الخواص المعرفية ندر وجودها عند الفقهاء المالكية وعز تحصيلها بين علمائها، ومجمل ما اشتهر عند هؤلاء هو حفظ المسائل وحواشي المصنفات ، فالمقدسي الذي ألف كتابه أحسن التقاسيم في أواخر القرن الرابع يروي عن أهل الأندلس قولهم: "لا نعرف إلا كتاب الله وموطأ مالك"[4].

إن الفقيه الأندلسي بدل أن يكون مالكا لهذا الشكل من المعرفة الشرعية أصبحت هاته الأخيرة مالكة له، وأضحت لها سلطة معنوية على أفق تفكيره لغياب تقليد مدرسي ذي الصبغة النظرية لم تشهد هذه البلاد منذ نشأة المعرفة الإسلامية بها، ومما زاد من حدة الوضع أن غالبية هؤلاء الفقهاء لم يأخذوا أنفسهم بتربية هذه الملكات ، بل تركنوا إلى الراحة واستباحوا الخمول، وأزاحوا عن أنفسهم مشقة البحث، فلم يحتجوا في مسائلهم بدليل، فإن وجد منهم من سلك هذا المسلك فهم

---

[1] أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق: فوقية حسين، القاهرة: نشر مكتبة الكليات الأزهرية، 1979، ص88.

[2] ابن عبد البر النمري، جامع بيان العلم وفضله، ج2، ص101.

[3] عبد المجيد كمال، الفكر الأندلسي، ص124.

[4] المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، لبنان: دار صادر، ص236.

ندرة وحسبهم فيما يقولون به من اجتهاد أنهم يعرضون كلام الله ورسوله على قول مالك، فإن وجدوا منطوق النصوص موافقا لما ذهبوا إليه أخذوا به، وإن خالفت هذه النصوص قوله طرحوها[1]، ويصور لنا ابن حزم ذلك "وأما أهل بلادنا فليسوا ممن يتعنى بطلب دليل على مسائلهم وطالبه، منهم –في ندرة– إنما يطلبه كما ذكرنا آنفا فيعرضون كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام على قول صاحبهم وهو مخلوق مذنب يخطئ ويصيب فإن وافق قول الله تعالى جانبا وقوله عليه السلام ظهريا وثبتوا على قول صاحبهم"[2].

إن اعتماد فقهاء الأندلس على الرواية والحفظ وعدم قدرتهم على المراس النظري، جعلهم يستشعرون هذا القصور المعرفي، فكان أن أعلنوها حربا عوانا على أهل الدراية التي لا يمكن التحقق بكمالاتها وأصولها المعرفية وسبر أغوارها مالم ينزل الدارس إلى أرضية العلوم النظرية لاستكمال تكوينه العلمي.[3]

ورغم المجهودات العظام التي قام بها ثلة من الفقهاء المتفتحين الذين ساوروا علوما عدة، وامتلكوا مناهج مكنتهم من تجاوز الوضعية الفكرية التي طبعت هذا العقل، وذلك بتقديم طروحات معرفية قصدوا من خلالها زعزعة الآراء الاجتهادية التي ارتدت بفعل التقادم وندرة الاجتهاد طابع القداسة، إلا أن هذه الإبداعات لم تلق أذانا صاغية وعقولا واعية، فاستمرت الوضعية حتى بعد القرن الخامس الهجري، يحكي الونشريسي في معياره أن أحد فقهاء الأندلس سئل من طرف بعض فقهاء مدينة شلش عما يفتي به بعد قول ابن القاسم وقول أصحاب مالك كما سأله عن الكتب التي ينبغي له الاعتماد عليها في فتاواه فأجابه الفقيه السرقسطي "اعتمدوا الموطأ والمنتقي والمدونة وابن يونس والمقدمات والبيان والنوادر وجعلوا التوقف عند الاشكال حدا لا يتعدى ومركزا لا يتجاوز وجنة العالم لا أدري"[4].

---

[1] عبد المجيد كمال، الفكر الأندلسي، ص124.

[2] ابن حزم، الإحكام بأصول الأحكام، ج6، ص117-118.

[3] عبد المجيد كمال، الفكر الأندلسي، ص125.

[4] الونشريسي أبو العباس أحمد، المعيار المعرب، ج11، إشراف: محمد حجي، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 1981، ص109-110.

يمكننا أن نتبين من خلال ما تقدم كيف كان حال علم الحديث في الأندلس ولماذا حارب فقهاء قرطبة أي محاولة لإدخال علم الحديث ومناهج النقد التي عرفت في بلاد المشرق، كانت تلك المحاولات تسير في اتجاه فرض حصار فكري يحدد نمط الثقافة الدينية في الأوساط العلمية ويرسم معالم منظومتها ولم يكن هذا ينطبق على الحديث وحسب ولكن علم الفقه أيضا ظل مرهونا بمنهج مدرسة أهل الحديث الذي كان يتقيد بالنصوص ولا يحيد عنها[1].

لقد اعتنى أهل الأندلس بالفتوى عناية شديدة لما لصاحبها من النظر في مصالح المسلمين وتنظيم حياتهم الاجتماعية في جميع مرافقها من بيع وشراء وعقد ونكاح وغيرها من الأشياء التي تحتاج إلى إصدار فتوى لمعرفة حكم الله فيها وحرصا منهم على إحقاق الحق والبعد عن الريغ والهوى، اعتمد الفقهاء في إصدار فتاواهم على الكتب الفقهية المعلومة الصحيحة المشهورة شهرة أبعدتها عن التحريف والتزوير، وحرموا على أنفسهم ومن دخل في حضرتهم الفتوى من الكتب الغريبة التي لم تشتهر[2]، حيث ذكر المقري:" وباب الفتوى باب احتياط، فلا بد للمفتي من مباشرة الكتب المروية والأمهات الأصلية، ولا ينبغي له الاقتصار على الواسطة إذ لا يؤمن من خلل أو تصحيف لفقد ملكة التأليف"[3].

فعلى الفقيه للمرشح لولاية الإفتاء أن يكون قرأ أمهات الكتب الفقهية وتدارسها وتفقه فيها على الشيوخ وفهم معانيها، وعرف الأصول التي بنيت عليها مسائلها من الكتاب والسنة والإجماع، وأحكم وجه النظر والقياس، ولم يخف عليه ناسخ القرآن ومنسوخه، ولا ضعيف السنة من صحيحها ومعرفته باللسان العربي الذي به يفهم معنى الخطاب، إلى غير ذلك من الأدوات الازم توفرها عند المفتي مع الذكاء والفطنة وحسن التمييز، مما يظهر تمكن علماء الحديث بهذه المتطلبات أكثر من الفقهاء، وقسم الإمام أبو الوليد بن رشد المفتيين إلى ثلاثة أنواع:

فالقسم الأول نجد المفتي النظار والحائز على هذه الرتبة هو الذي يمكنه استظهار الأحكام الشرعية واستخراجها من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والمفتي المقلد فهو الفقيه الحافظ الذاكر لما

---

[1] مناع القطاع، تاريخ التشريع الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط5، 2001، ص291وما بعدها.

[2] مصطفى الهروس، المدرسة المالكية، ص239.

[3] المقري، أزهار الرياض في أخبار عياض، ج3، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، القاهرة-الرباط: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر-صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المملكة المغربية ودولة الإمارات المتحدة، 1939، ص29.

في أمهات مسائل مذهبه من الأحكام الشرعية وهو المعروف بالفقيه المقلد، واختلف العلماء في جواز فتواه وذلك بشرط أن يكون له من الذكاء والفطنة وسلامة القريحة ما يميز به فيما هو موجود في أمهات مسائل مذهبه بينما هو من المذهب وما ليس من المذهب وبالجملة فالمقصود أن يحصل عنده أصل المذهب منقولا بوجه صحيح وأن يحصل له في كل ماله أن يفتي به من المذهب يقين أو ظن غالب، كما نجد المفتي المقلد المحروم الكفاءة وهو الفقيه المقلد الذي ليس من الذكاء والفطنة وكمال القريحة والفطرة ما يميز به في المذهب بين ما هو مجمل وما هو مفسر وفي الروايات بين ما هو خلاف قول وما هو خلاف حال وما هو خلاف لفظ وبين ما ينبني من الروايات وما لا ينبني فمن كانت هذه حالته ليس له للفتوى طريق ولا له في أربابها فريق.[1]

فالنوع الأول اعتقد صحة مذهب مالك تقليد بغير دليل فأخذت نفسها بحفظ مجرد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه دون أن تتفقه في معانيها فتميز الصحيح منها من السقيم، وأصحاب هذه الطائفة لا يجوز لها الإفتاء حسب قول ابن رشد:" فأما الطائفة الأولى فلا تصح لها الفتوى بما علمته وحفظته من قول مالك أو قول أحد أصحابه، إذ لا علم عندها بصحة شيء من ذلك، وإذ لا تصح الفتوى بمجرد التقليد من غير علم، ويصح لها في خاصتها إن لم تجد من يصح لها أن تستفتيه إن تقلد مالكا أو غيره من أصحابه فيما حفظته من أقوالهم"[2].

وأما النوع الثاني اعتقدت صحة مذهب مالك بما لها من صحة أصوله الذي بناه عليها، فأخذت نفسها أيضا بحفظ مجرد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه وتفقهت في معانيها فعلمت الصحيح منها الجاري على أصوله من السقيم الخارج عنها إلا أنها لم تبلغ درجة التحقق بمعرفة قياس الفروع على الأصول، وهذه يصح لها أن تفتي بما علمته من قول مالك وأصحابه إذ بانت لها صحته كما بين ابن رشد في قوله:" وأما الطائفة الثانية فيصح لها أن تفتي إذا استفتيت بما علمت من قول مالك وقول غيره من أصحابه إذا كانت قد بانت لها صحته، كما يجوز لها في خاصتها الأخذ بقوله إذا بانت لها صحته، ولا يصح لها أن تفت بالاجتهاد فيما لا تعلم فيه نصا من قول مالك أو قول

[1] ابن رشد الجد، مسائل ابن رشد، ج1، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، المغرب: دار الآفاق الجديدة، دت، ص1321-1322.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص1139.

غيره من أصحابه، وقد بانت لها صحته، إذ ليست ممن كمل لها آلات الاجتهاد التي يصح لها بها قيل الفروع على الأصول"[1].

وأما النوع الثالث فاعتقدت صحة مذهب مالك بما لها أيضا من صحة أصوله فأخذت نفسها بحفظ مجرد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه ثم تفهمت في معانيها فعلمت الصحيح منها الجاري على أصوله من السقيم الخارج عنها، وبلغت درجة التحقق بمعرفة قياس الفروع على الأصول لكونها عالمة بأحكام القرآن، عارفة بالناسخ منها من المنسوخ، والمفضل من المجمل والخاص من العام، عالمين بالسنن الواردة في الأحكام، مميزة بين صحيحها من معلولها، عالمة بأقوال العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من فقهاء الأمصار، وما اتفقوا عليه واختلفوا فيه، وعالمة من علم اللسان ما تفهم به معاني الكلام، بصيرة بوجود القياس عارفة بوضع الأدلة فيها مواضعها وهذه تصح لها الفتوى عموما[2]، حسب قول ابن رشد:" وأما الطائفة الثالثة فهي التي تصح لها الفتوى عموما بالاجتهاد والقياس على الأصول التي هي الكتاب والسنة وإجماع الأمة بالمعنى الجامع بينهما وبين النازلة، أو على ما قيس عليها إن عدم القياس عليها أو ما قيس عليها"[3].

وتقسيم ابن رشد هذا للمفتيين بالأندلس أشار إليه المازري في كتاب الأقضية وقال بأن هذا مما بسطه المتأخرون في كتبهم، وأشار إليه من تقدم أصحاب مالك في روايتهم[4]، وحدد المازري في كتابه الأقضية مراتب المفتيين وجعل أقل مراتبه في نقل المذهب هو أن يكون قد استبحر في الاطلاع على روايات المذهب، وتأويل الأشياخ لها، وتوجيههم لما وقع فيها من اختلاف ظواهر واختلاف مذاهب، وتشبيههم مسائل بمسائل قد سبق إلى النفس تباعدها، وتفريقهم بيم مسائل ومسائل قد يقع في النفس تقاربها وتشابهها إلى غير ذلك مما بسطه المتأخرون في كتبهم وأشار إليه من تقدم من أصحاب مالك رضي الله عنه في كثير من رواياتهم[5].

---

[1] ابن رشد الجد، مسائل ابن رشد، ج2، ص1326.

[2] المصدر نفسه، ج2، 1327.

[3] نفسه، ج2، ص1327.

[4] ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ج1، ص54.

[5] المصدر نفسه، ج1، ص54.

وهذا كله يتفاوت في التحقيق بالمعرفة به تفاوتا بعيدا، وتتفرق أحوالهم أيضا في جودة الفهم لذلك وحدة الذهن فيه افتراقا بعيدا، إذ ليس العلم الذي هو الفقه في الدين بكثرة الرواية والحفظ، وإنما هو نور يضعه الله حيث يشاء[1]، فمن اعتقد في نفسه أنه ممن تصح له الفتوى بما أتاه الله عز وجل من ذلك النور المركب على المحفوظ المعلوم جاز له إن استفتى أن يفتى[2]، وقد قيل كثير العقل مع قليل العلم أنفع من كثير العلم مع قليل العقل[3].

وامتازت الأندلس بعدة خصائص ومميزات لما تميز به المجتمع الأندلسي في هذه المرحلة بتعدد العناصر المكونة لحياته الثقافية والمذاهب الفقهية، فلم يكن المذهب المالكي هو المذهب الفقهي الوحيد بل وجدت اتجاهات فقهية أخرى، كما أن أتباع المذهب المالكي نفسه تعددت مواهبهم الفقهية وتنوعت بتعدد الشيوخ الذين أخذوا عنهم من أصحاب مالك رضي الله عنه، فمنهم من اختار قول ابن القاسم ومنهم من اختار قول أشهب بن عبد العزيز[4]، ومنهم من اختار قول أصبغ بن الفرج عند تعارض الأقوال وهذا التعدد والتنوع جعل ولاية الفتيا بالأندلس تمتاز بخصائص ومميزات قل نظيرها في غير الأندلس من المجتمعات الإسلامية.

فقد اعتمد أهل الأندلس في فتاواهم بعد قول مالك رحمه الله قول ابن القاسم عند التعارض، فمن المعلوم أن الذي يجب عليه عند تعارض نصين في المذهب أن ينظر إلى التاريخ فيعمل بالمتأخر، فإذا التبس عليه وكان من أهل الفتيا فهو يعرف أصول مذهبه ومأخذه وما ينبني عليه، فيغلب على ظنه المتقدم من المتأخر لاطلاعهم على المذهب وأصوله المعتمدة وهذا ما أشار إليه ابن فرحون فقال:" والذي يجب الاعتماد عليه إذا تعارض نصان لمالك رضي الله عنه تعالي أو لغيره من المجتهدين أو ينظر إلى التاريخ فيعمل بالمتأخر فإذا التبس التاريخ عليه يعني وكان من أهل الفتيا وقد تقرر أنه لا يفتي في مذهب الإمام، إلا من كان مجتهدا في ذلك المذهب كمحمد بن المواز، والقاضي إسماعيل، وأبي محمد بن أبي زيد، ونظرائهم من المجتهدين في مذهب مالك رضي الله تعالى عنه، فمثل هؤلاء إذا أشكل عليهم التاريخ في مذهب مالك رضي الله عنه فهم يعرفون أصول من اجتهدوا في مذهبه

---

[1] النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص3.

[2] الونشريسي، المعيار، ج10، ص3.

[3] النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص3.

[4] القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج4، ص114.

ومأخذه، وما ينبني عليه مذهبه فيغلب على ظنهم المتقدم من المتأخر لاطلاعهم على المذهب ومأخذه ومعرفتهم أن أحد المتأخرين أرجح من الآخر فيغلب على الظن أن الحكم الذي دل عليه المأخذ هو الراجح، وأما من لم يبلغ رتبة الاجتهاد في المذهب، ورأى قول ابن القاسم رواية عن مالك رضي الله عنه تعالى، ورواية غيره عن مالك أيضا فليس له أن يجزم بقول ابن القاسم أنه المتأخر لأنه ليس له رتبة الاجتهاد في المذهب"[1].

واعتمد المفتون بالأندلس على قول عبد الرحمن بن القاسم ورجعوا إليه ورجحوه عند التعارض، وتقرير هذه الطريقة هو أن قول ابن القاسم هو روايته عن مالك رضي الله تعالى عنه فيما يغلب على الظن وبيان ذلك أن ابن القاسم لزم مالكا رضي الله تعالى عنه أزيد من عشرين سنة، ولم يفارقه حتى توفي، ولا يغيب عن مجلسه إلا لعذر، وكان عالما بالمتقدم من المتأخر، وأن الأول متروك والمتأخر معمول به، وهو قد نقل مذهبه للناس ليعلموا به والذي يعمل به هو المتأخر دون المتقدم.[2]

وإذا كانت الاعتبارات السابقة الموجبة لتقديم ابن القاسم عند التعارض هي اعتبارات عامة مشتركة، فإن أهل الأندلس لهم اعتبارات أخرى زائدة على هذه جعلتهم يثقون بعبد الرحمن بن القاسم أكثر من غيرهم، ويحسنون الظن به ويعولون على فقهه، وهذه الاعتبارات هي ثمرة المعاملة المتميزة التي عامل بها ابن القاسم الطلبة الأندلسيين أثناء رحلتهم إلى المشرق وتلقيهم عن الشيوخ من مديد العون والمساعدة ورعايتهم بالهداية والنصح، ويعتبر الفقيه عيسى بن دينار أول من أدخل رأي ابن القاسم إلى بلاد الأندلس وعرفهم به[3]، قال الخشني في ترجمته:" وكان ابن القاسم يقول: أتانا عيسى فسألناه سؤال عالم، وشيعه ابن القاسم في حين صدره إلى الأندلس ثلاثة فراسخ فقيل لابن القاسم في ذلك، فقال: كيف لا أشيع من لم يترك وراءه أفقه منه ولا أروع"[4]، وحدث هارون بن سالم عن عيسى بن دينار، قال:" لما ودعت ابن القاسم قال لي : عليك بعظم مدائن الأندلس فانزلها، ولا تنزل بموضع

[1] ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ج1، ص47.

[2] مصطفى الهروس، المدرسة المالكية، ص243.

[3] المرجع نفسه، ص243-244.

[4] الخشني، قضاة قرطبة، ص431.

تضيع فيه ما حملته"[1]، وقال أصبغ بن خليل:" وهو-أي عيسى بن دينار- أول من أدخل الأندلس رأي ابن القاسم"[2].

واستمرت هذه العلاقة المتميزة متصلة بعد عودة الأندلسيين إلى وطنهم ولم تزدها الفرقة وبعد المشقة إلا محبة وارتباطا، فكان فقهاء الأندلس يراسلون ابن القاسم ويكتبون إليه يسألون عما أشكل عليهم وغمض، مما نزل بهم من قضايا لا علم لهم بحكمها، وكان ابن القاسم يعتني بمسائلهم ويسرع في إجابتهم[3]، قال القاضي عياض:" ولما أصلح سحنون على ابن القاسم كتب أسد، وكان عيسى قد أتى بها، وحضر سؤال أسد لها لابن القاسم، فكتب عيسى إلى ابن القاسم في رجوعه عما رجع عنه من ذلك مما بلغه، وسأله إعلامه بذلك فكتب إليه ابن القاسم:" إعراض على عقلك، فما رأيته حسنا فأمضه وما أنكرته فدعه"[4].

وقال يحي بن يحي:" ولقد طلبت هذا الأمر يوم طلبته وما أريد به إلا نفسي، حتى هيأ فعلمت أن الناس يحتاجون إلي، ولقد تقت إلى النساء أيامي مع ابن القاسم بمصر فاشتريت جارية بها، فو الله ما رأيت لها وجها نهارا طول ما أقامت عندي حتى بعتها، اشتغالا بابن القاسم وعلمه وكان ابن القاسم موضع ذلك وأهله في ورعه وإمامته.. وهكذا التزم فقهاء الاندلس رأي ابن القاسم بالدرجة الأولى ولم يخرجوا عنه في أحكامهم وفتاواهم إلى رأي غيره من كبار تلامذة الإمام مالك رحمه الله، حتى أصبح ذلك عرفا ساريا وما جرى به العمل بالأندلس"[5].

مما سبق يوضح سبب التزام غير المالكية من الفقهاء في فتاواهم بمذهب مالك، بالرغم من بروز عدد كبير من الفقهاء الأندلسيين عرفوا بالاجتهاد وعدم التقليد، وكانوا يذهبون مذهب النظر والحجة، وعلم الخلاف، ومنهم من كان يميل في مذهبه إلى غير المذهب المالكي، بل كان يعتقد الصواب مع الإمام الشافعي وغيره من الأئمة، إلا أن هؤلاء الفقهاء تميزوا بعدم التعصب المذهبي، واحترام ما عليه أهل البلد من الأخذ بمذهب مالك، فكانوا إذا سئلوا عن نازلة أو قضية أفتوا فيها

---

[1] الخشني، قضاة قرطبة، ص431.

[2] القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج4، 107.

[3] مصطفى الهروس، المدرسة المالكية، ص244.

[4] القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج4، ص109.

[5] المصدر نفسه، ج3، ص386.

برأي الإمام مالك دون غيره من الأئمة ممن يعتقدون صحة مذهبه، فهذا قاسم بن محمد ين سيار (ت276هـ) كان مذهبه مذهب الشافعي، وله كتب حسنة ألفها على أصحابه القرطبيين من شاكلة رد الشافعي على أصحاب مالك، وكان يوصف بالرسوخ في العلم والفضل على من أدرك من المشايخ وكان الأعناقي يذهب به كل مذهب.[1]

وقد بين الخشني هذا بقوله:" قال لي أحمد بن سعيد: قال لي أحمد بن خالد كان قاسم بن محمد ربما اعتقد أن الصواب في بعض المذاهب التي تخالف مذهب مالك رحمه الله، فإذا أتاه المستفتي أفتاه بمذهب مالك، فأعاتبه في ذلك فيقول: إنما يسألني عن مذهب صاحبه، والسلطان لا يريد ذلك أيضا فإنما نحكي لهم مذهب مالك، ونخبرهم به ولا نتقلد لهم شيئا"[2].

إن الانتقاد الذي وجهه ابن حزم للفقهاء لا يعني أنه كان ضد مالك، ولكنه كان شديد الانتقاد لأتباع مالك الذين فرطوا في منهجه وأهملوا الرجوع إلى الأصول التي بنيت عليها الأحكام[3]، فكان ابن حزم يؤاخذ على مالكية الأندلس" ترك مالك الحقيقي، والتشبث بكتب المسائل أو الوقوف عند المدونة أو المستخرجة دون تجاوزها، إن ما ينتقده فيهم هو روح المذهب المالكي نفسه وتقليد أصحاب المذهب وشيوخه"[4].

نجح فقهاء المالكية في السيطرة على الحياة المذهبيه بالأندلس بمساندة السلطة الحاكمة التي تبنت المذهب المالكي مذهبا رسميا للدولة، وإبقاء علماء الحديث تحت الرقابة الدينية رغم توليهم مناصب عليا في الدولة.

رغم محاولة الفقهاء المالكية العمل على إيجاد وسيلة للقطيعة بين العامة وعلماء الحديث للاستئثار بتوجه العامة والسيطرة على فكرهم نلاحظ تبوأ علماء الحديث مكانة وحظوة لدى عامة المجتمع الأندلسي نتيجة لخدمة مصالحهم.

فقد أثر عن الشيخ بقي بن مخلد أنه كان يلبي رغبات قاصديه وطلباتهم مهما كلفه ذلك من عناء ومشقة، فلم يكن يبخل بشيء لا بوقته ولا بجاهه، بل كان قضاء مصالح الناس ضمن برنامجه

---

[1] الخشني، قضاة قرطبة، ج2، 489.

[2] المصدر نفسه، ص489.

[3] جمال علال بختي، الفكر الأندلسي، ص88.

[4] سالم يقوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986، ص109.

اليومي القار الثابت الذي رواه عنه حفيده عبد الرحمن بن أحمد بن بقي، والحقيقة أن الشيخ بقي بن مخلد كان ملكا للعامة ظل يفقههم ويعلمهم ويوجههم ويرشدهم، كان ملكا لهم في إمكاناته الدنيوية بما كان يتمتع به من جاه لدى الأمراء والحكام، حيث كان يتوسط للناس عندهم لقضاء مآربهم سيما في ذلك أصدقاؤه وأعداؤه[1]، وقد حكي عنه في هذا أخبار عجيبة هي إلى المثالية والخيال أقرب منها إلى الحقيقة والواقع، فيحكي ابن الحارث الخشني عن محمد بن عمر بن لبابة أحد تلاميذ بقي قال:" وكان بقي بن مخلد غير ضنين بجاهه، ولا متكعكع في عنايته، وكان ينفذ ذلك به إلى الكرم المحض المتولد من شرف النفس وصحة الديانة"[2]، وأضاف قائلا:" ويحكى عنه أكثر من ذلك أنه سار مع رجل ضعيف راجلا إلى أشبيلية في مظلمة له، ووواليها المنذر بن الخليفة عبد الرحمن –رحمه الله– ومع آخر راجلا إلى ألبيرة، ووواليها المطرف بن الخليفة محمد–رحمه الله– "[3]، وقال عنه أيضا الخشني:" ومشى مع امرأة إلى جيان ، ووواليها هشام بن الخليفة عبد الرحمن رحمه الله"[4].

وأما عن توسطه لأعدائه وخصومه فيورد ذلك عن الخشني:" قال محمد بن أيمن من تلامذة ابن الوضاح: أخبرني محمد بن عبد الرحمن بن ثعلبة من تلامذة ابن الوضاح قال: عرضت حاجة لرجل من أصحاب ابن الوضاح، ممن كان يشهد على بقي بن مخلد فيها: قال: فسمعت ابن الوضاح، ممن كان شهد على بقي بن مخلد في حين العقد عليه قال: فسمعت ابن الوضاح يشير عليه بأن يقصد بقي بن مخلد فيها، قال: فجهل الرجل بقوله له: اقده وقد تعلم ما بيني وبينه؟ فقال له ابن الوضاح، نعم، فاقصده، فقصده الرجل بنفسه، وافتتح الكلام بالاعتذار غليه مما سلف في الشهادة، فاستكفه بقي عن الكلام في ذلك وقال له: قصد حاجتك، فذكرها له، وكانت الحاجة اطلاق محبوس من حبس المدينة، فقام معه بقي من فوره ذلك، حتى دخل على صاحب المدينة، فاطلق له المحبوس، وأخذ اطلاقه، ووقف بنفسه إلى السجن حتى أطلقه"[5].

---

[1] نوري معمر، الإمام أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد شيخ الحفاظ بالأندلس، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية العليا، إشراف الدكتور ممدوح حقي، جامعة القرويين– دار الحديث الحسنية، المملكة المغربية، 1978،

[2] الخشني، قضاة قرطبة، ص141.

[3] المصدر نفسه، ص141.

[4] نفسه، ص141.

[5] نفسه، ص141.

كما نجد صنف من الفقهاء حادوا عن هذا النهج القويم، وشاركوا الغوغاء في التكالب على حطام الدنيا الزائل، إذ أصبح الممارس للمناصب الدينية أكبر معاضد للساسة فيما هم مشرعون طلبا للرئاسة وسعة الرزق[1]، وابن حزم وهو شاهد على أوضاع عصره يحكي في أحكامه عن أحدهم وهو قطب الرحى في الفتوى كان يتغطى بالحرير ولحافا ويتخذ في منزله الصور ذات الأرواح من النحاس والحديد تقذف الماء أمامه[2].

وما وصل رجال الدين إلى هذه المكانة المادية السامية إلا من خلال الساسة والحكام الذين أغدقوا عليهم أموالا طائلة لتبرير أفعالهم وآرائهم ولذلك وصل منهم الجم الغفير إلى المناصب حساسة في إدارة الدولة جعلهم يتمتعون في نعيم مادي كبير، فتسابق إلى باب السلطان كثير منهم ف " أصبحوا بين آكل من حلوانهم خائض في أهوائهم وبين مستشعر مخافتهم آخذا بالتقية في دقهم أولئك هم الأقلون فيهم"[3]، فنجد مثلا محمد الباجي يطلب من المنصور بن أبي عامر أن يرفع عنه غرامة عن ماله بأشبيلية فيبالغ الحاجب في إكرامه بأن وصله بمال كثير وكسوة رفيعة لغرض في نفسه[4].

وهذا الفقيه أبو الوليد إسماعيل بن عباد اللخمي الأشبيلي " ذكروا أن أملاكه ثلث كورته"[5]، وامتلك الفقيه يوسف بن مطروح الذي عاش في عهد الأمير محمد ضياعا كثيرة بالقرب من قرطبة، وأما إبراهيم القزاز فكانت له فدادين عديدة، بل إن الفقيهن على بن عيسى وإبراهيم بن مرين أقطعا قرى بكاملها[6]، ولهذا لم يتوان ابن حيان الذي عايش تاريخيا واقعيا هذه الفئة من التنديد بقبيح أفعالها من ذلك انتقاده لابن الصفار بقوله نقلا عنه من طرف ابن سعيد:" وكان مع ارتسامه بالزهد ملججا في حب الدنيا منافسا في مراتبها العلية مزدلفا إلى ملوكها على اختلاف دولتهم"[7].

---

[1] علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، رسائل بن حزم الأندلسي، ج3، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987، ص109.

[2] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج6، ص167.

[3] ابن بسام، الذخيرة، ج5، ص180-181.

[4] ابن الأبار، الحلة السيراء، ج1، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1985، ص273-274.

[5] النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص410.

[6] إبراهيم القادري بوتشيش، أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي، نشر سلسلة المعتد بن العباد للتاريخ الأندلسي ومصادره، منشورات عكاظ، ص94.

[7] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، 159.

نال الفقهاء حظوة ومكانة رفيعة عند السلطان فلم يدخروا جهدا لمناصرة رجال الساسة وتبريرا لأفعالهم وإن كانت شنيعة فقاضي الجماعة بقرطبة أبو العباس بن ذكوان سوغ مع مجموعة من الفقهاء الطلب الذي تقدم به عبد الرحمن بن أبي عامر لولاية العهد على الرغم مما عرفوا عن هذا الرجل من فسق وسوء تدبير[1]، بل بحثوا جاهدين في الشريعة لتبرير فتواهم هاته واحتجوا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس لما علموا أن عبد الرحمن هذا معافري قحطاني الأصل، مما جعل صنيع ابن ذكوان مداة للنقد من الكثير من العلماء من بينهم ابن الأبار الذي نعت تصرفه بلفظ الخبيث[2].

وما كان من تهافت هؤلاء مع غيرهم ممن ارتسموا بحلة العلم والصلاح على باب محمد بن عبد الجبار لما دخل قرطبة طلبا لعطائه فما تخلف عن فتنته فقيه ولا عالم ولا عدل ولا إمام[3]، وبالمقابل أغدق رجل السياسة من خزينة الدولة الأموال الكثيرة على هؤلاء الفقهاء وفي الوقت نفسه وجه أنظارهم إلى تطبيق بعض حدود الشريعة في الحياة العامة للمسلمين، والتي ليس لها من ضرر على ما يقع داخل القصور والمنيات من الأفعال الشنيعة، من ذلك ما رامه الحكم المستنصر من منع للخمر واستئال لشجرتها بمشاورة الفقهاء، فكان هذا البحث سببا لتفجع بعضهم ومنهم أبو يوسف ابن هارون الكندي، كما لم يكن للفقهاء رأي واضح ضد المحرمات التي تمارس لأن حديثهم عنها يفقدهم سلطانهم[4]، مما جعل بثلة من الفقهاء التنديد بهم والتشهير بقبيح أفعالهم وعلى رأسهم ابن حزم الذي عبر عن موقفه تجاههم لما سئل عن الفتنة التي لحقت بمسلمي الأندلس فكان مما قال:" فلا تغالطوا أنفسكم ولا غرنكم الفساق المنتسبون إلى الفقه اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم"[5].

إن تمتع رجال الدين بالرفعة في المجتمع الأندلسي لنظرة الأغنياء منهم والعامة نظرة التعظيم لارتباط عملهم بشريعة الإسلام، إذ كثيرا ما سعى أصحاب المساجد ومؤذنين وأصحاب المحضرة إلى

---

[1] ابن عذاري، البيان المغرب، ج3، ص68.

[2] ابن الأبار، الحلة السيراء، ج1، ص271-272.

[3] ابن عذاري، البيان المغرب، ج3، ص61-62.

[4] الحميدي، جذوة المقتبس، ص44-45.

[5] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، ص173.

مبادرات لا تطلب منهم لإضفاء الشرعية عليهم، طلبا لحب الظهور، ونيل لقب العدالة، بغية الوصول إلى مآرب أرضية كأن يصبح أمينا للودائع أو يرتشي أو ينال رفعة الذكر والشهرة مجالات الخير وهو عنه بعيد[1]، وقد وعت العامة الشر الذي أصاب الممتهنين لهذه الحرف فما كان هؤلاء ليحجموا عن عطاء تقدمت به العامة إليهم به، بل يسارعون في مد أيديهم لنيله ولذلك قالوا عنهم " أسرع من يد فقي إذا أقل خذ"[2]، ولهذا سعى كثير من النساء لأن يتزوجن هؤلاء وفضلن الارتباط بهم دون غيرهم فعبرن عن نيتهن في قول عوامهم:" حظ في فقي، أخير من حظ في رحي"[3] فاغتنوا من غير تعب ولا نصب وحازوا الأموال الكثيرة دون أن يتعبوا في تحصيلها.

وهذا ما عبر عنه يحي الغزال الشاعر والفيلسوف الذي لقي الذي لقي عنثا من جهتهم وعانى من نكيرهم، فيحي الغزال وهو الشاعر المبرز لم يستطع أن يقف على الوجه التي قصدها هؤلاء حتى وصلوا على هذه المراتب على الرغم من اشتراكهم في خاصية موحدة وكونهم لسان السلطان والعامة في التعبير عن آرائهم وهمومهم ومع ذلك لم يصل الشعراء إلى ما وصل إليه الفقهاء من مكاسب مادية وغنى فاحش ولعل هذه الوضعية لم تكن قاصرة على هذه الفترة التي عاش فيها يحي الغزال، وإنما استمرت إلى حدود القرن الخامس والسادس الهجريين، فهذا الشاعر التطيلي يتحسر عن الوضعية المزرية التي آلت إليه وضعية الشعراء ورجال اللغة بالمقارنة مع الفقهاء ورجال الدين الذين أصبحت لهم الكلمة وحالوا دون تحقيق منى الرجال المعرفة شعراء كانوا أو لغويين أو غيرهم فوضعية الشعراء أضحت منحطة، مما جعلهم عرضة للنقد من بني جلدتهم من فقهاء غيورين كرسوا حياتهم عن الفضيلة كأبي إسحاق الألبيري[4]، ولما نزلوا إلى هذه المطالب الدنيئة سولت لهم نفوس بعضهم القيام بأعمال في غاية من الخسة والنذالة كأخذهم الرشوة للإدلاء بشهادات كاذبة فالقاضي أسلم بن عبد العزيز بلغه أن أحد الفقهاء أهدى له بساطا مقابل شهادة فلما مثل بين يدي القاضي نزع أخفافه

---

[1] ابن عبدون محمد بن أحمد التجيبي، في أداب الحسبة والمحتسب، تحقيق: ليفي بروفنسال، القاهرة: نشر المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ص1955، ص25-26.

[2] الزجالي يحي عبيد الله بن أحمد، أمثال العوام، تحقيق محمد بن شريفة، نشر وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية، 1975، ص113.

[3] المصدر نفسه، ص189.

[4] المقري، نفح الطيب، ج4، ص86.

وهو أن يمشي على البساط فقال له القاضي تعريضا تحفظ من البساط[1]، وكذلك ما وقع للقاضي ابن أبي عيسى الذي علم بما سيقوم به فقيهان مشهوران من شهادة كاذبة فلما أتاه أحدهما تبسم في وجهه عله يفقه إشارته، فيضرب عما أتى من أجله لكن لم يفهم مما دفع القاضي إلى كتابة بيتين وألقى بهما في حجره فلما تصفحهما وجد مكتوبا فيهما:

أتتني عنك أخبار لها في القلب أثار

فدع ما قد أتيت به ففيه العار والنار[2]

وقد شاهد ابن حزم العديد ممن ارتسموا بالفتوى وهم قوم فساق لا تحل شهادتهم ولا يجوز أن يفتوا في أي مسالة من مسائل الدين[3]، بل إن العامة نفسها حذرت من معاملة الفقهاء وجعلت مخافة الله وتقاه واعظا من النفس وليس آخذا من فقيه حينما قالوا:" خاف الله واتقيه ولا تعامل الفقيه"[4].

لم تقف أطماع الفقهاء عند طلب الدنيا بل طمحت إلى أكثر من ذلك حينما وجدنا مجموعة منهم تسلقوا المناصب ونافسوا أهل الزعامة في الوصول على الإمارة وكراسي الملك فقد انتهز الفقيه أبو بكر محمد بن عبد العزيز بن المنصور بن أبي عامر بلنسية وثار بها لما خرج منها المأمون[5]، كما ثار بهذه المدينة الفقيه أبو أحمد جعفر بن جحاف وبويع سنة 485هـ بعدها قتل القادر واستولى على أمواله وكل ما يدخر[6]، وما كان من استبداد الفقيه أبي عبد الله بن عبيد الله بن الوليد المعيطي المديني الذي استغل فرصة غياب مجاهد العامري سنة 405هـ فاستولى على ملكه فجاهر بالمعاصي وعبث بالناس واستأثر بالفيء لنفسه[7]، كما وجد منهم من ارتد عن دينه بإتباع النصارى فابن سعيد يحكي عن رجل عرف بالعفاف والخير فلما دخل النصارى إلى طليطلة حلق وسط رأسه وشد الزنار

---

[1] الخشني، قضاة قرطبة، 215.

[2] النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص60.

[3] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج6، ص167.

[4] الزجالي، أمثال العوام، ص207.

[5] ابن عذاري، البيان المغرب، ج3، 303-304.

[6] المصدر نفسه، ج3، ص305.

[7] ابن الخطيب، أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام، ج3، 252-253.

فأنكر عليه أحد أصحابه قائلا أين عقلك فأجاب بانه ما فعل ذلك إلا عند كمال عقله مما جعله عرضة للتنكير[1].

3- آراء الفقهاء والمحدثين حول مسائل العقيدة بالأندلس

إذا كانت المدرسة السنية المشرقية قد نهجت في بدايتها نهج الصحابة والتابعين في عدم اهتمامها بالجدل ومقارعة خصوم العقيدة، واكتفت بالإيمان بما جاء به القرآن والسنة مع اعتقادات ثبوت الصفات والأخبار المتعلقة بالذات الإلهية على الحقيقة دون التعرض لها بالتأويل مع اجتناب البحث في كيفيتها وإذا كانت الضرورات الاجتماعية والسياسية والحضارية قد دفعت الكثرين من أهل السنة بعد ذلك إلى مواجهة المعارضين والقيام بالتأليف والكلام ردا عليهم، كأبي حنيفة الذي رد على المتكلمين بأسلوب ومنهج فيه بعض الجدال:" ذكر الشهاب القرافي أنه رأى لأبي حنيفة جوابا عن كلام كتب به مالك إليه: إنك تتحدث في أصول الدين وإن السلف الصالح لم يكونوا يتحدثون فيه، فأجاب بأن السلف لم تكن ظهرت البدع في زمانهم فلذلك تركوه، وفي زماننا ظهرت البدع، فلو سكتنا عن الجواب عنها لكنا مقرين لها، فافترق الحال"[2]، فإن المدرسة السنية الأندلسية سلكت نفس السبيل، حيث نجدها في مراحلها الأولى ومن خلال بض اعلامها اتجهت إلى تحريم الكلام بإطلاق، ووقفت في وجه الخائضين فيه ولو كانوا موافقين في المبادئ العقدية، ولكنها وكما وقع للمشارقة لم تلبث أن خففت من تشنجها ففتحت له طريقا ضيقا في منهجها مضطرة إلى ذلك بفعل التحولات والصراعات التي شهدها المغرب وخصوصا إفريقية والأندلس التي شهدت ظهور الفرق الكلامية المتعددة[3].

ومع هذا فإن السمة التي تميز المدرسة السنية الأندلسية على اختلاف اتجاهات أعلامها في نظرتهم إلى الجدل والكلام وتوظيفهم لهما في الدفاع عن القضايا العقدية، هي أنه لم تخالف في ثوابت المواقف السنية العقدية بل سنلاحظ أن علماء العقيدة في الأندلس للعصور الأولى متفقون في مواقفهم العقدية سواء في الإلهيات أو في النبوات أو في القضاء والقدر وفي غيرها من مباحث العقيدة، ورغم

---

[1] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج2، ص22.

[2] أبو الحسن الطنجي اليفرني، المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية، مخطوط القرويين، ع11174.

[3] جمال علال البختي، الآراء العقدية، ص88.

تميز ابن حزم بنظرته النسقية الشمولية وفي بعض آرائه في الصفات، كما سيكون الحال مع ابن رشد الحفيد الذي كان سني العقيدة رغم تبنيه لمشروعه الفلسفي المعروف، إلا أنه أي ابن حزم لم يخالف هذه الثوابت إلا في بعض الجزئيات التي لا تخل بالمضامين والحقائق الأساسية للمذهب، ولا تطعن في انتمائه العقدي السني[1].

لم يتعرض جل سلف السنة الأندلسيون لمسألة المعرفة وطرقها، وإنما انحصر البحث فيها عند بعضهم ممن خاض في الجدل وتوسع فيه ولم ير غضاضة في مناقشة خصوم العقيدة، وعلى رأس هؤلاء ابن حزم الظاهري الذي قدم نظرية في المعرفة متكاملة، حيث اعتبر الحدس وسيلة أساسية في المعرفة، بل إنه يرى أن ما يعتبر عند الناس من قبيل البديهة هو نتاج تجارب الحواس المختزنة، ومن جهة أخرى يرى ابن حزم أن اليقين يكتسب بأوائل الحس والبديهة كما يكتسب بأدلة الشرع، ولكنه يخصص لكل من الشرع والحس مجاله " فإذا كان تتبع الأشياء المتشابهة واستخلاص حكم واحد تشترك فيه ويصح لهما جميعا أمرا ممكنا في الطبيعيات، فإنه غير ممكن في الشرعيات لأنها لا تعطيل فيها باعتبارها أحكاما منزلة"[2].

وفي موضوع خلق القرآن ذهب ابن حزم إلى أن كلام الله لفظ مشترك يعبر به عن خمسة أشياء: الأربعة الأولى مخلوقة والنوع الخامس هو الذي يقال غير مخلوق، فالأربعة هي الصوت، الملفوظ به، المصحف، المستقر في الصدور، أما النوع الخامس فهو القرآن كلام الله، وهو علمه ليس شيئا غير الباري تعالى، يقول ابن حزم:" ولما كان اسم القرآن يقع على خمسة أشياء وقوعا مستويا صحيحا، منها أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق لم يجز لأحد البتة أن يقول القرآن مخلوق، ولا أن يقال إن كلام الله تعالى مخلوق، لأن قائل هذا كاذب إذا أوقع صفة الخلق على ما لا يقع عليه مما يقع عليه اسم قرآن واسم كلام الله عز وجل"[3]، وبذلك يكون ابن حزم قد تفرد بهذا الرأي داخل المدرسة السنية الأندلسية مما عرضه لانتقادات كثيرة من علمائها.

---

[1] جمال علال البختي، الآراء العقدية، ص88-89.

[2] سالم يقوت، ابن حزم والفكر الفلسفي، ص123.

[3] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، تحقيق: محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت: مطبعة دار الجيل، 1985، ص17.

وأما الصفات الخبرية فقد اتفق سلف السنة الأندلسيون بجميع اتجاهاتهم على إثباتها، ولعل أهم ما تميزت به مدرسة سلف السنة عن المدارس الكبرى الأخرى اعتزالية وأشعرية، هو في اعتقادها وإيمانها بهذه الصفات حقيقة وعدم الخوض في كيفيتها فابن حزم يثبت نزول الله تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا ثم يقول:" وهو فعل يفعله، عز وجل، ليس حركة ولا نقلة"[1]، وبعد تعزيز رأيه بنصوص مؤكدة لموقفه، يعود فيوضح أن الله تعالى " لا في مكان ولا في زمان، بل، تعالى، خالق الأزمنة والأمكنة"[2] والزمان والمكان مخلوقان قد كان، تعالى، دونهما، والمكان إنما هو للأجسام، والزمان إنما هو مدة كل ساكن أو متحرك أو محمول في ساكن أو متحرك، وكل هذا فبعيد عن الله، عز وجل[3] إثبات دون تكييف ولا تمثيل، فابن حزم لم يلجأ إلى التأويل كما فعل المعتزلة والأشاعرة ولكنه يترك أمر ذلك مفوضا مع تأكيد عدم التشبيه[4].

وفي هذا الاتجاه يأتي موقف ابن عبد البر الذي يعلن أنه " ليس في الاعتقاد كله في صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوصا في كتاب الله أو صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو أجمعت عليه الأمة، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يسلم له ولا يناظر فيه، أخبرنا عبد الوارث قال: حدثنا قاسم قال: حدثنا أحمد بن زهير قال: حدثنا عبد الوهاب بن نجدة قال: حدثنا بقية عن الأوزاعي قال: كان مكحول والزهري يقولان: أمروا هذه الأحاديث كما جاءت، وقد روينا عن مالك بن انس والأوزاعي وسفيان بن سعيد وسفيان بن عيينة ومعمر بن راشد في الأحاديث في الصفات أنهم كلهم قالوا: أمروها كما جاءت نحو حديث التنزيل وحديث إن الله خلق آدم على صورته، وأنه يدخل قدمه في جهنم، وما كان مثل هذه الأحاديث"[5]، إذن من خلال عبد البر يتجلى لنا الاتجاه الفقهي والحديثي متفقون على ضرورة عدم البحث في الصفات الخبرية في تفاصيلها وكيفياتها وانما يجن ان نؤمن بها كما جاءت مع إثباتها على حقيقتها.

---

[1] ابن حزم، علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: المكتب الثقافي، 1989، ص69.

[2] المصدر نفسه، ص56-57.

[3] نفسه، ص56-57.

[4] جمال علال البختي، الآراء العقدية، ص89.

[5] ابن عبد البر، جامع بين العلم وفضله، ج2، 17-18.

وتعتبر قضية الاستواء من الصفات الخبرية، فقد ذهب أبو عمر الطلمنكي إلى أن الله مستو حقيقة على عرشه وان استواءه لا مجاز فيه ولا حجة في رأيه لمن ادعى ان في إثبات الاستواء قولا بالتشبيه " لأن المعقول في اللغة أن الاشتباه في اللغة لا يحصل بالتسمية، وإنما تشبيه الأشياء بأنفسها أو بهيئات فيها كالبياض بالبياض والسواد بالسواد والطويل بالطويل... ولو كانت الأسماء توجب اشتباها لاشتبهت الأشياء كلها لشمول اسم شيء لها وعموم تسمية الأشياء به"[1].

أما ابن عبد البر فقد تعرض في حديث النزول لموضوع الاستواء، فذكر أن في حديث النزول " دليلا على أن الله، عز وجل، في السماء على العرش من فوق سبع سماوات كما قالت الجماعة، وهو حجتهم على المعتزلة والجهمية في قولهم إن الله في كل مكان وليس على العرش، والدليل على صحة ما قال على صحة ما قال أهل الحق في ذلك، قوله تعالى:" الرحمن على العرش استوى"[2]، ثم مضى يقدم النصوص القرآنية المؤكدة لموقفه، واتجه إلى القائلين بالمجاز في الاستواء موضحا أن اللغة لا تسعف المؤولين فيما ذهبوا إليه، ثم قال: ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدع ما ثبت شيء من العبادات، وجل الله ان يخاطب إلا بما تفهمه بما تفهمه العرب"[3].

ومما أجمع عليه سلف السنة الأندلسيون أن الله يرى في الآخرة رؤية حقيقية إكراما للمؤمنين وتنعما عليهم، والأدلة على ذلك نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، وقد ردوا على المعتزلة في انكارهم لهذه الرؤية، يقول ابن حزم:" وان الله يراه المسلمون يوم القيامة بقوة بقوة غير هذه القوة...وأما الكفار فإن الله عز وجل قال:" إنهم يومئذ عن ربهم لمحجوبون"[4"[5]، أما ابن عتاب فلم يتخلف عن إعلان رأي المدرسة موضحا أن الرؤية الآخروية ثابتة للمؤمنين عكس الكفار الذين سيحرمون من هذه النعمة، يقول:" ومن الاعتقادات ان الله تعالى يرى في الآخرة بأبصار بالوجوه، يراه أولياؤه المؤمنين ويسمعون كلامه، وينظرون إلى وجهه الكريم الباقي من غير إدراك ولا إحاطة، ويحييهم بالسلام،

---

[1] الذهبي أبو عبد الله محمد، العلو للعلي الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها، عناية أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، الرياض: مكتبة أصول السلف، 1416، ص246.

[2] سورة طه، الآية 5.

[3] محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية في غزو المعطلة والجهمية، بيروت: 1984، ص79.

[4] سورة المطففين، الآية 15.

[5] تقي الدين ابن تيمية، العقيدة الوسطية، السعودية: مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، 1402، ص75-76.

ويراجعونه الكلام بالتعظيم والإجلال على ما يأذن لهم فيه... ويقسم لأبصارهم من رؤيته، وأن الكفار محجوبون"[1].

أما فيما يتعلق بالنبوة يذهب سلف السنة الأندلسيون إلى أن النبوة حق، ويستدل ابن حزم في ذلك بقوله:" إن ما غاب عنا أو كان قبلنا فلا يعرف إلا بالخبر عنه، وخبر التواتر يوجب العلم الضروري، ولا بد ولو دخلت في نقل التواتر داخله أو شك، لوجب أن يدخل الشك في أنه هل كان قبلنا خلق أولا، إذ لم نعرف كون الخلق موجودا قبلنا إلا بالخبر، من يلغ هاهنا فقد فارق العقول، وبنقل التواتر المذكور صح أن قوما من الناس أتو أهل زمانهم يذكرون أن الله تعالى...أوحى إليهم يأمرهم بإنذار قومهم، فلما سألوهم برهانا على صحة ما قالوا، أتوا بأعمال هي خلاف لطبائع ما في العالم...فصح أن الله تعالى شهد لهم بما أظهر على أيديهم بصحة ما أتوا به عنه"[2]، ومن هنا آمن السلف بان محمدا من المرسلين، لأنه أدلى بالمعجزات الدالة على ذلك، وأكبر معجزاته القرآن الكريم، ومن خصوصيات هذا النبي أنه خاتم النبيين والمرسلين، وقد أكد ابن حزم على صفة الأمانة التي اتصف بها رسول الله صلى الله عليه وسلم باعتبارها علامة دليلا على نبوته، وقد اتصف بالأمانة قبل بعثه بالرسالة، وكان ذلك باعثا قويا على تصديق الناس له[3]، وقد قدم ابن حزم رأيه حول قضية الإيمان الذي يرى أن الإيمان والإسلام واحد:" وكل ذلك عقد بالقلب، وقول باللسان وعمل بالجوارح يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية... وقد صح أن الإسلام هو الإيمان، فالدين هو الإيمان، والدين ينقص بنقص الإيمان ويزيد"[4].

وقد توسع ابن عبد البر في مسألة الإيمان في كتاب "التمهيد" حيث ذكر في البداية اجماع أهل الفقه وأهل الحديث على أن الإيمان " قول وعمل، ولا عمل إلا بنية، والإيمان عندهم يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، والطاعات كلها عندهم إيمان، غلا ما ذكره أبو حنيفة وأصحابه فإنهم

---

[1] تقي الدين ابن تيمية، العقيدة الوسطية، ص84.

[2] ابن حزم، علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، ص26.

[3] المصدر نفسه، ص61.

[4] نفسه، ص85.

ذهبوا إلى أن الطاعات لا تسمى إيمان..."[1] بعد أبو عمر يبسط قول الحنفية ويعرض أدلتهم بدقة متناهية، وكذلك قام بالتفصيل في رأي السف مؤكدا أن القول بالإيمان قول وعمل هو مذهب علماء السلف في الحجاز والعراق والشام ومصر من أمثال مالك والليث والثوري والأوزاعي وابن حنبل وابن راهوية وابن سلام وداود والطبري ومن سلك سبيلهم فكلهم يقول:" الإيمان قول وعمل، قول باللسان وهو الإقرار اعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح مع الإخلاص والنية الصادقة، وكل ما يطاع الله تعالى به من فريضة ونافلة فهو الإيمان، والإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي"[2].

وبخصوص مرتكب الكبيرة يرى ابن عبد البر أن أهل الذنوب عند أصحابه " مؤمنون غير مستكملي الإيمان من أجل ذنوبهم، وإنما صاروا ناقصي الإيمان بارتكابهم الكبائر... بدليل الإجماع على توريث الزاني والسارق وشارب الخمر، إذا صلوا إلى القبلة، وانتحلوا دعوة الإسلام... وفي إجماعهم على ذلك، مع إجماعهم على أن الكافر لا يرث المسلم، أوضح الدلائل على صحة قولنا: إن مرتكب الذنوب ناقص الإيمان بفعله ذلك، وليس كافرا كما زعمت الخوارج"[3]، وقد ذهب هذا المذهب ومال إلى اعتبار مرتكب الكبيرة مسلما ناقص الإيمان جل سلف السنة الأندلسيون، ومنهم ابن حزم يقول: ومن ضيع الأعمال كلها، فهو مؤمن ناقص الإيمان، لا يكفر...واليقين لا يتفاضل، لكن إن دخل فيه شيء من الشك أو جحد بطل كله، وبرهان ذلك أن اليقين هو إثبات الشيء، ولا يمكن أن يكون إثبات أكثر من إثبات وغن لم يتحقق الإثبات صار شكا"[4].

ومما له علاقة بموضوع الإيمان مسالة القضاء والقدر عند سنيي الأندلس الأوائل مما ينبغي الإيمان به خيره وشره وحلوه ومره، فالله قدر الأشياء بحكمته ومقاليد الأمور بيده ومصدرها عن قضائه، كما أن علمه قد أحاط بكل الأشياء قبل ايجادها فجاءت حسب قدره، ولا يكون شيء من

---

[1] ابن عبد البر أبو عمرو يوسف، التمهيد، ج9، تقديم وتحقيق: مصطفى العلوي ومحمد البكري، المطبعة الملكية، 1967، ص238 وما بعدها.

[2] المصدر نفسه، ص843.

[3] نفسه، ص243-244.

[4] ابن حزم، علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، ص85.

العباد إلا وقد سبق به قلمه وعلمه...وهو سبحانه يضل من يشاء ويهدي من يريد فيوفق بفضله ويشفي من غلب عليه شقوته يستحيل أن يقع في العالم مالا يريد إذ هو خالق كل شيء.[1]

لقد كان الصراع حول مسالة القدر بالغرب الإسلامي وبإفريقية خاصة قديما لدرجة أن ابن أبي زيد وأحمد ين يزيد المعلم (ت284هـ/897م) ويحي بن عون (ت298هـ/910م) ألفوا كتبا في الرد على القدرية[2]، ولم يخالف ابن حزم استقلاليته داخل المدرسة في مسالة القضاء والقدر إلا أنه لم يكتف بعرض ما عرضه بقية السلف وإنما زاد المسالة توضيحا حيث بين أن القدر حق وأن أصاب الإنسان لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه وأن أحدا لا يموت حتى يستوفي أجله ورزقه ويعمل بما يسر له وجميع أعمال العباد خيرها وشرها كل ذلك مخلوق خلقه الله تعالى وهو سبحانه خالق الاختيار والإرادة والمعرفة في نفوس العباد ومع ذلك فلا حجة على الله تعالى، والله الحجة القائمة على كل أحد، لقوله تعالى:" لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"[3]، وقال:" فلله الحجة البالغة"[4]، ولا عذر لأحد بما قدر الله عز وجل من ذلك لا في الدنيا ولا في الآخرة وكل أفعاله تعالى عدل وحكمة لأن الله، واضع كل موجود في موضعه وهو الحاكم الذي لا حاكم عليه ولا معقب لحكمه"[5].

أما ابن عبد البر فيعتبر أن القضاء والقدر سر من أسرار الله، لا يدرك بحال ولا نظر، وحسب المؤمن من القدر أن يعلم أن الله لا يقوم دون إرادته شيء ومن ثم فأفعال العباد كلها من عند الله ولأنها سبقت في علم الله الأزلي، فمن خلال شرح ابن عبد البر بين " أن الخير والشر كله من عند الله، وهو خالقهما لا شريك له ولا إله غيره، وقد جاء برواية عن ابن العباس أن رجلا قال له: أرأيت من حرمني الهدى وأورثني الضلالة والردى، أتراه أحسن إلي أو ظلمني؟ فقال ابن العباس: إن كان الهدى شيئا كان لك عنده فمنعك، فقد ظلمك، وإن كان الهدى له يؤتيه من يشاء، فما ظلمك شيئا، ولا تجالسني بعده"[6]، بهذا لخص ابن عبد البر رأي المدرسة في المسألة مقرا بأن الله كل ما في

---

[1] جمال علال البختي، الآراء العقدية، ص91.

[2] عبد المجيد ابن حمدة، المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، تونس: مطبعة دار الغرب، ، 1986، ص61.

[3] سورة الأنبياء، الآية 23.

[4] سورة الأنعام، الآية 149.

[5] ابن حزم، علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، 81-82.

[6] المصدر نفسه، ص82.

الكون هو خلق الله وأن الهداية والضلال بيده ولا عذر لأحد في القدر لأن الله يفعل في ملكه ما يريد فعلى الناس العمل، ولا يتكل على الأماني وختم كلامه في الموضوع "إذا ذكر القدر فامسكوا"[1].

كما آمن علماء الأندلس الأوائل بأمور المعاد من الأخبار المغيبة من عذاب القبر والآخرة والحساب والعقاب والحوض والميزان والصراط والجنة والنار وما إلى ذلك مما وردت به نصوص الكتاب والسنة إيمانا كاملا حقيقيا، بحيث رفضوا أي تأويل لها وحمل على غير الوجه المستفاد الذي نصت عليه النصوص التوفيقية، فابن حزم أثبت ما أثبته الأوائل من الإيمان بالجنة والنار[2]، كما أعلن عن إيمانه بخلودها على عكس من يرى بأن النار ستفنى من المعتزلة[3]، ويؤمن بالملائكة ووظائفهم وأنهم مخلوقات حقيقية تقوم بأدوارها حقيقة[4]، وهم أفضل من البشر والجن[5]، كما يؤمن ببعثة الأموات[6]، والصراط كما جاءت به السنة[7]، وبالحوض[8]، لكن ابن حزم انفرد برأي عن المدرسة في القول بأن عذاب القبر عذاب معنوي لا حسي وأنه يقع على الأرواح دون الأجساد بقوله:" وأن عذاب القبر حق، ومساءلة الأرواح بعد الموت حق، ولا يحي أحد بعد الموت إلى يوم القيامة"[9]، ومعلوم أن رأي ابن حزم هذا مخالف لما اتفق علماء السنة الأوائل الذين أثبتوا العذاب والفتنة القبرية للجسد والروح معا وأن الأرواح تعاد إلى الأجساد في القبور، وقد وافق ابن عبد البر جمهور السلف في التفاصيل المتعلقة بآخرة بحيث أعلن إيمانه بالجنة والنار وأنهما موجودتان الآن كما أكد أنهما لا تبيدان وأن المسلمين يرون ربهم يوم القيامة وسننظر إليه كما ينظر إلى البدر ليلة التمام وأكد على ثبوت عذاب القبر وفتنته منكرا على المعتزلة موقفهم الذي يميل إلى تأويل الكثير من الأمور الغيبية معتبرا هذا

---

[1] أبو عمرو يوسف ابن عبد البر، التمهيد، ج6، ص64.

[2] ابن حزم، علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، ص33.

[3] المصدر نفسه، ص34.

[4] نفسه، ص40.

[5] نفسه، ص41.

[6] نفسه، ص42.

[7] نفسه، ص44.

[8] نفسه، ص45.

[9] نفسه، 50.

التأويل" لا يعرفه أهل اللسان ولا أهل الأثر[1]، إن عذاب القبر يرى ابن عبد البر واقع كما سيقع كل ما أخبر به صلى الله عليه وسلم من الحساب والعقاب والحوض والصراط والشفاعة لذلك لزم الإيمان بذلك جملة وتفصيلا[2].

وكما كان سلف بالمشرق عموما يعتقدون أن من أصول الإيمان سلامة قلوبهم وألسنتهم لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كما وصفهم الله به وطاعته في أمره بعدم سبهم وإذا كانوا يعتقدون بأفضليتهم وتقدمهم كما يؤمنون بتفاوت درجاتهم فيقدمون المهاجرين على الأنصار وأهل بدر على غيرهم وأهل المبايعة تحت الشجرة على من جاء بعدهم ويقرون بما تواتر به النقل عن أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضي الله عنهم، من أن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر ويثلثون بعثمان ويربعون بعلي رضي الله عنه، وإذا كانوا يتبرأون من الروافض والنواصب وكل من طعن في خلافة الراشدين[3]، فإن سنة الأندلس يشاطرونهم نفس الآراء والمواقف وقد توسع ابن حزم في القضايا السياسية حيث تحدث عن وجوب الإمامة في قريش[4]، لأن الحديث نص على ذلك يقول ابن حزم:" هذه اللفظة لفظة الخبر، فإن كان معناه الأمر، فحرام أن يكون الأمر في غيرهم أبدا، وإن كان معناه معنى الخبر كلفظة، فلا شك في أن من لم يكن من قريش، فلا أمر له، وإن ادعاه، فعلى كل حال، هذا خبر يوجب منع الأمر عما سواهم"[5]، ولذلك ظل ابن حزم طيلة حياته ينتصر للأمويين بالأندلس، ويدافع عنهم، حتى لقد كادت روحه تزهق في ذلك عدة مرات[6]، كما تعرض ابن حزم لبقية شروط الخلافة مؤكدا أنه لا تجوز خلافة مجنون ولا غير بالغ ولا امرأة، كما يرى أنه لا يجوز أن

---

[1] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج2، 169.

[2] ابن عبد البر، التمهيد، ج2، ص191.

[3] ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ص26.

[4] ابن حزم، علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، ص94.

[5] نفسه، ص94.

[6] سالم يقوت، ابن حزم والفكر الفلسفي، ص63.

يكون في الدنيا إلا إمام واحد، ومن بات ليلة واحدة ليس في عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية[1]، مع ذلك يرى أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق[2].

ومن جهته أكد ابن عبد البر شرعية خلافة الراشدين على وفق ترتيبهم التاريخي، ولكنه يعتقد أن ذلك لا يعني أنهم من حيث الفضل على نفس الترتيب الزمني[3]، وفي هذا الإطار يروي عن عطاء عن ابن العباس أنه كان يقول:" كلام الحرورية ضلالة، وكلام الشيعة هلكة، قال ابن العباس: ولا أعرف الحق إلا في كلام قوم فوضوا أمرهم إلى الله، ولم يقطعوا بالذنوب، العصمة من الله، وعلموا أن كلا من الله"[4]، وبالنسبة لاختيار الخليفة يرى ابن عبد البر أن الخليفة ينبغي أن يكون من أفاضل الناس وأعدلهم وأحسنهم دينا وخلقا فإن كان ذلك فهو المطلوب، وإلا فعلى الأمة أن تصبر على طاعة الخليفة الظالم لأن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من استبدال الأمن بالخوف وإسالة الدماء وشن الغارات وانتشار الفساد وذلك أعظم من الصبر على الجور والظلم، أما مداخلة العلماء للسلطان قال ابن عبد البر:" فمداخلته وعونه على الصلاح من أفضل أعمال البر، ألا ترى أن عمر بن عبد العزيز إنما كان يصحبه جلة العلماء مثل عروة بن الزبير وطبقته وابن شهاب وطبقته..."[5].

خلاصة القول، رغم المجابهة التي لقيها علماء الحديث في الأندلس مع بدايات ظهوره من قبل الفقهاء المالكية، من أجل الحفاظ على الوحدة المذهبية، فقد تمكن رواد الحديث من تأسيس مدرسة الحديث وانتشارها عبر كافة الأندلس، وكانت لهم اسهامات عديدة في خطط الدولة، حيث تمكنوا من تقلد مناصب عليا، وحظو بمنزلة رفيعة عند السلطان والعامة الأندلسية.

---

[1] ابن حزم، علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، ص95.

[2] نفسه، ص95.

[3] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج2، ص224.

[4] المصدر نفسه، ج2، ص224-225.

[5] نفسه، ج1، ص227.

الفصل الرابع: الاتجاه الكلامي بالأندلس على عهد الخلافة الأموية وعلاقته بالعامة

1-نشأة علم الكلام عند المسلمين

2-تأثير الفكر الكلامي المشرقي على بلاد الأندلس

3-أعلام الفكر الكلامي بالأندلس ومدى تأثيرهم على العامة

يعد الاتجاه الكلامي من بين الاتجاهات الفكرية التي برزت بالأندلس، وكان له حضور في الساحة الفكرية والسياسية بالدولة الأموية على عهد الخلافة.

1-نشأة علم الكلام عند المسلمين

تبلورت النواة الأولى لعلم الكلام في فضاء بعض الاستفهامات، وما اكتنفها من جدل وتأمل في مدلولات بعض الآيات القرآنية المتشابهة التي تتحدث عن الذات والصفات والقضاء والقدر، ثم اتسع بالتدرج مجال هذه الأسئلة والتأملات فشملت مسائل أخرى تجاوزت قضية الألوهية والصفات على الإمامة فور التحاق الرسول صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى، إذ لم " لم يبدأ تطور علم الكلام الإسلامي، على غرار الفقه، إلا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، فطيلة مدة حياته وتلقيه إيحاءات معصومة عن الخطأ لحل كافة مسائل الإيمان أو العرف التي قد تنشأ، ما يدعم القول بعدم تشكل أي نظام لعلم الكلام أو حتى مجرد التفكير به"[1]، وما فتئت قضية الإمامة تستأثر باهتمام العقل الإسلامي وقتئذ، حتى أضحت من أهم مسائل التفكير العقائدي في حياة المسلمين.

وكان للحروب الداخلية في المجتمع الإسلامي أثر مهم في تطوير النقاش في الموضوعات العقائدية، وتوالد أسئلة جديدة تتمحور في حكم مرتكب الكبيرة، وخلق أفعال العباد، وحرية اختيار المكلف وغيرها[2].

وكذلك عملت الفتوحات على إدخال شعوب عدة في الإسلام، لبثت مدة طويلة في نحل كتابية أو وثنية، ولم تستطع حركة الدعوة العاجلة تحرير وعي هؤلاء المسلمين من ترسبات أديانهم ونحلهم السابقة، فنجم عن ذلك شيوع مناخ فكري مضطرب يموج برؤى متقاطعة، وسجالات

---

[1] slim TheologyJ urispudence and constitutional Theory, New York, Charles Scribner's Sons, 1903, p120.

[2] حيدر قاسم مطر التميمي، علم الكلام الإسلامي في دراسات المستشرقين الألمان يوسف فان أس أنموذجا، الجزائر- لبنان: ابن النديم للنشر والتوزيع-دار الروافد، ط1، 2018، ص69-70.

صاخبة، غذتها في مرحلة لاحقة أفكار ومقولات المنطق والفلسفة، التي تدفقت من مراكز الترجمة ولا سيما في عصر المأمون العباسي[1].

في ظل هذا الفضاء الثقافي تشكل علم الكلام، وصار واحد من الإبداعات المعرفية للحضارة الإسلامية، وانخرط في دراسته وتدريسه والتأليف فيه عدد كبير من علماء المسلمين، منذ نهاية القرن الأول للهجرة، وصار تنوع الأقوال في علم الكلام هو الأساس لوجود الفرق والاتجاهات المختلفة في الإسلام، فميلاد أي فرقة ونموها وتأثيرها في مسار الحياة الإسلامية، بات يتوقف على بنائها آراء وتصورات مستدلة في القضايا العقائدية[2]، ولهذا عملت الفرق التي ظهرت ببواعث سياسية على صياغة فهم عقائدي خاص بها، وشددت على أفكار محددة، استندت إليها بوصفها مرجعية في سلوكها السياسي، أما الجماعات التي أخفقت في تكوين منظومة عقدية تصدر عنها مواقفها السياسية فإنها انطفأت باكرا وإن خطف وهجها الأبصار عند ظهورها[3].

وقد تحكمت في نشأة علم الكلام وتطوره مجموعة ظواهر سياسية واجتماعية وثقافية، كانت سائدة في المجتمعات الإسلامية آنذاك، فأمدت عقل المتكلم بعناصر وأدوات خاصة هي نتاج تلك البيئة، ولذلك تجلت بيئة المتكلم التاريخية وأبعادها المعرفية في تراث الكلام الإسلامي[4].

وقد تناول الباحثون من المتقدمين والمتأخرين في موضوع علم الكلام الإسلامي مسألة هذه محاولين تحديد ملامح أبرز العوامل التي أدت إلى نشوء العلم الأعلى الذي تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها، الذي يستغني بنفسه عما عداه، ذاك هو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق، ويقول

---

[1] أحمد مبارك: " **الإطار التاريخي لنشأة الفكر الفلسفي عند العرب**"، مجلة التراث العربي، عدد35-36، دمشق، 1989، ص90-91.

[2] حيدر قاسم مطر التميمي، علم الكلام، ص70.

[3] عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، بيروت: دار الهادي، ط2، 2008، ص6.

[4] حيدر قاسم مطر التميمي، علم الكلام، ص70.

المستشرق الفرنسي لويس غارديه:" إن مراحل التطور الذي أنطلق من القرآن وكانت نتيجة نشأة العلوم الإسلامية علم بعد علم، ولا سيما العلم الفرعي الذي عرف بعلم الكلام"[1].

حيث يعد القرآن المصدر الأول للدين الإسلامي ومنه استقى المسلمون معارفهم وعليه قامت علومهم الميتافيزيقية والأخلاقية والتشريعية[2]، وفي علم الكلام نجد هذه الحقيقة واضحة وذلك عند النظر والتأمل في آيات القرآن الكريم، حيث كان القرآن الكريم الموجه الأكبر والأساس على الدراسات الكلامية سواء في بوادرها الأولى أم في مراحل نموها التالية، ذلك من يحث بيانه العقيدة في شأن الألوهية والنبوة والبعث واستدلاله عليها بالبراهين والحجج الملزمة للعقول المناسبة للفطرة[3]، ومن حيث مناقشته العقائد والأفكار المضادة كالدهرية والوثنية واليهودية والمسيحية وغيرها تمييزا للعقيدة الدينية الخالصة ونفيا للشبهة عنها[4]، ومنها كذلك إطلاق العقول من قيودها ودعوته غياها للنظر والتفكير بل جعل ذلك واجبا عليها ليكون الإيمان عن بينة ولتطمئن القلوب بالحنيفية السمحة[5].

ومع استعمال القرآن الكريم الأقيسة المنطقية في أدلته، إلا أنه لم يكن مقيدا بصياغة أو أقيسة أو أشكال معينة، بل كان أسلوبه يعلو قواعد المنطق ويفوقها إحكاما وصدقا، وهو أولا وأخيرا كتاب في العقيدة وليس كتابا في المنطق، وهو يخاطب الأفهام كلها، وإذا كان أسلوب القرآن الكريم أقرب إلى الأسلوب الخطابي، إلا أن أسلوبه كلمة حق لأنه تنزيل من حكيم حميد[6].

---

[1] غارديه لويس وقنواتي جورج، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج1، ترجمة: صبحي الصالح، بيروت:دار العلم للملايين، دت، ص27.

[2] Hossein, Seyyed, Ideals and realities of Islam, Cambridge : Islam Texs Society, 2001, p50.

[3] حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 2001، ص49.

[4] جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة: دار الآفاق العربية، 2001، ط1، ص20.

[5] يحي هاشم حسن فرغل، نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1972، ص37.

[6] علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، القاهرة: مكتبة وهبة، 1995، ط2، صص53-54.

وهذا يعني أن المسلمين هم الذين قاموا باستخراج الصيغ الفنية المنطقية للأدلة القرآنية، وجعل المتكلمون الآيات القرآنية أساسا لاستدلالاتهم، واستخرجوا منها أدلة عقلية وصياغة منطقية وأفادوا منها في إقامة أدلتهم[1].

وأثارت الآيات المتشابهات في القرآن الكريم تفسيرات وتأويلات مختلفة، مما دعا العقل إلى النظر فيها، وأثارت الآيات المتعلقة بالجبر والاختيار نقاشا عقليا بين منكر للحرية ومثبت لها، لأن هذه الآيات تركت الباب مفتوحا للعقول بالجبر أو العقول بالحرية، ولم تقطع برأي بعينه، وأثارت كذلك الآيات المتعلقة بالصفات نقاشا عقليا حولها ذلك أن بعضها قد أشار إلى تشبيه أو تجسيم فيما لو أخذت على ظاهرها[2].

وهكذا كانت نصوص القرآن الكريم، بما احتوته من بعض الآيات المتشابهات، وما أثارته من تفسيرات وتأويلات مختلفة، وبما احتوته كذلك من شرح لعقيدة التوحيد، وذكر للعقائد المخالفة لها من العوامل التي دعت إلى ظهور علم الكلام، ذلك لأن هذه النصوص إما أن تكون أثارت في عقول بعض المسلمين حب البحث في العقائد الإسلامية، وتقصي العقائد المخالفة لها، أو لأن بعض هذه النصوص من قبيل المتشابه الذي لا يدرك كنه معناه، كبعض الآيات في الصفات وغيرها، وأدى تأويل بعض أهل الأهواء مثل هذه المتشابهات إلى مشكلات عقائدية كانت فيما بعد موضوعا لعلم الكلام[3].

---

[1] حيدر قاسم مطر التميمي، علم الكلام، ص73.

[2] المرزوقي، دراسات في علم الكلام، ص19-20.

[3] المرجع نفسه، ص21.

كما تعد المشاكل السياسية خاصة الخلاف حول مسألة الإمامة من بين العوامل التي أدت إلى ممارسة الكلام حسب ما ذهب إليه الشهرستاني وأبو الحسن الأشعري متقدما عليه في هذا الرأي[1] بظهور الخلاف، فبعد أن يسرد أهم الموضوعات التي وقع حولها خلاف في الرأي زمن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، وكان خلافا ظرفيا لم يكن له بعده انتهى إلى عهد الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه الذي يقول عنه انقسمت الاختلافات في الأصول، أما الاختلاف في الإمامة وهو أعظم خلاف بين الأمة فقد انحصر في تيارين كبيرين تيار يقول أن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار وهو رأي من سيعرفون بأهل السنة وتيار يقول بأنها تثبت بالنص والتعيين وهو رأي من سيعرفون بالشيعة[2].

يغلب على تعريفات الخلافة أو الإمامة عند العلماء أهل السنة قديمهم وحديثهم إعطائهم الطابع التنظيمي والتنفيذي لرئاسة الدولة الإسلامية، ولحفظ مصالح الناس وتحقيقها على هدي مبادئ الشريعة[3]، وهذا يشمل إقامة الحدود وتدبير أمور الأمة وتنظيم الجيوش وسد الثغور وردع الظلم وحماية المظلوم وقيادة المسلمين في حجهم وغزوهم وتقسيم الفيء بينهم[4].

وهم بذلك لا يعترفون بفصل الدين عن الدولة وسياستها وشؤونها الإدارية، بل يعدون أنهما قائمان على بعضهما بعضا، ومن هذا المبدأ الأساس ينطلق مفهوم الحاجة على القيادة الإسلامية، ذلك حسب ما صرح به ابن تيمية:" يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين،

---

[1] الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل(ت331هـ/943م)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، تحقيق: هلموت ريتر، فرانز شتاينر، فيسبادن، 1980، ط3، ص2.

[2] الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت548هـ/1153م)، الملل والنحل، ج1، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، صيدا: المكتبة العصرية، 2007، ص20-23.

[3] أسعد القاسم، أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة عرض ودراسة، بيروت: الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، ط1، ص32.

[4] الماوردي، الاحكام السلطانية، ص30.

بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بني أدم لا تتم مصلحتهم إلا بالإجماع لحاجة بعضهم البعض، ولا بد لحراسة الدين من الرأس"[1].

ويوضح الماوردي الأثر الخطير للإمام بشأن حراسة الدين بقوله:" فليس دين سلطانه إلا بدلت أحكامه، وطمست أعلامه، وكان لكل زعيم بدعة، ولكل عصر فيه وهية، وكما أن السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضا، والتناصر عليه حتما لم يكن للسلطان لبث، ولا لأيامه صفو، وكان سلطان قصر أو مفسد دهر، ومن هذين الوجهتين وجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت وزعيم الأمة، فيكون الدين محروسا بسلطانه، والسلطان جاريا على سنن الدين وأحكامه"[2].

وعلى الرغم من هذا التزاوج الواضح بين الدين والدولة بحيث أن صلاح أحدهما لا يكون إلا بصلاح الآخر، فإن موقع النظر في مسألة ولاية أمر المسلمين المتمثلة بالخلافة والإمامة لا ينسجم مع أهميتها العظمى هذه ولا يصنفها العلماء القدماء من أهل السنة ضمن فروع الدين وأحكام الفقه فحسب، وإنما يحثون على عدم الخوض فيها والكلام والبحث كذلك، لما قد يجلب ذلك من انتقاد بحق الخلفاء، ولا سيما الأوائل منهم[3]، فيقول الغزالي:" النظر في الإمامة ليس من المهمات وليس أيضا من فن المنقولات فيها بل من الفقهيات، ثم إنها مثار للتعصبات، والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض فيها وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ"[4].

---

[1] ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الحنبلي (ت728هـ/1327م)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: لجنة التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983، ط1، ص138.

[2] الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق: محمد كريم راجح، بيروت: دار إقرأ، 1985، ط4، ص150.

[3] حيدر قاسم مطر التميمي، علم الكلام، ص76.

[4] الغزالي أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي الشافعي الأشعري (ت505هـ/1111م)، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: موفق فوزي الجبر، دمشق: الحكمة للطباعة والنشر، 1994، ط1، ص200.

وانطلق هذا الاعتبار بفرعية الخلافة والإمامة عند أهل السنة وتهميش موقعها ضمن تعاليم الدين واعتقادهم بعدم تدخل الشريعة من الأساس بتعيين من يخلف النبي الكريم، وإنما يرون أن هذا الأمر قد أوكل إلى الصحابة ابتداء، وإلى الناس في كل عصر ليختاروا أولياء أمورهم[1]، في هذا الصدد تبين المستشرقة الألمانية دوروتيا كرافولسكي أن " المسلمين قد اختلفوا منذ القرن الثاني الهجري والثامن الميلادي تقريبا فيما يتعلق بمسألة السلطة إلى تيارين رئيسين، يقول أحدهما بطبيعة كارزماتية للسلطان أو الإمام وهو التيار الشيعي، بينما يرى التيار الآخر وهم المعتزلة وأهل السنة أن الإمامة هي نتاج عقد اجتماعي، فالنبي حسب اعتقاد هؤلاء أو صورتهم التاريخية لم يعين خلفا له، بل ترك الأمر للجماعة الإسلامية فليس هناك تكليف إلهي فيما يتصل بهذا الأمر، ونجد أول صياغة منتظمة لهذا الرأي في عمل تاريخي معتزلي مبكر اسمه أصول النحل الذي فيه: المعتزلة كلها صنفان أوجبوا الإمامة... وصنف أنكروا وجوب الإمامة وزعموا أن للمسلمين أن يقيموا إماما ولهم أن لا يقيموه، وليس أحد الأمرين بأولى من الآخر...وزعموا أن الذي يجب على الناس أن يعلموا ما يلزمهم من الفرائض كل إنسان في خاصة نفسه، فإذا حدث أمر يحتاجون فيه إلى حضور الحاكم مثل قطع يد السارق وجلد الزاني وجهاد العدو نظروا إلى رجل من خيارهم فيقيموه لذلك، فإذا انقضى ذلك الغرض زال حكمه ولم يكن إليه من الأمر شيء وإنما هو رجل من المسلمين...وأصلهم في هذا أن النبي توفي ولم ينصب للناس إماما، قالوا: فلو كانت الغمامة من عقد الدين كان النبي قد نصب للناس إماما ونص عليها كما نص على القبلة والصلاة والزكاة، وزعموا أن حكم الإسلام مخالف لسائر حكم الأمم في إقامة الملوك واتخاذ المماليك لأن النبي لم يكن ملكا ولم يملك على أمته أحدا، قالوا: والملك يدعوا إلى الغلبة والاستئثار، وفي الغلبة والاستئثار فساد الدين وإبطال أحكامه والرضا بأحكام الملوك

[1] حيدر قاسم مطر التميمي، علم الكلام، ص76.

المخالفة لحكم الكتاب والسنة، قالوا: وخلع الملك عند وقوع الأحداث منه موجب لاختلاف الأمة وانتشار الكلمة وسفك الدم وتعطيل الأحكام..."[1].

والخلافة على حد قول ابن خلدون:" حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضارة أو حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[2]، وهذا ما يسمى بالخلافة أو الإمامة أو كما يتضح من تعريف ابن خلدون بمسمى الحكم الإسلامي وأن الخليفة على هذا النحو له الطاعة التامة على المسلمين جميعهم في دينهم ودنياهم[3].

أما الشيعة الإثنا عشرية بخاصة فهم أول من كتبوا في الإمامة كتابة علمية، وأول من تصدوا لإثبات مذهبهم بالأدلة المنطقية، سواء أكانت الأدلة مبنية على أساس ديني أو عقلي، فالشيعة لهم الفضل في خلق هذا النوع من العلم المسمى بالإمامة، وهم الذين أوجدوه وأفردوا له مكانا بين مباحث علم الكلام، وإذا كان من المعروف أن علم الكلام فيما يتعلق بالعقائد الدينية، إنما نشأ نتيجة المناقشة والجدال بين الشيعة والمعتزلة وأهل الحديث، فكذلك مباحث الإمامة وهي الجانب السياسي منه إنما وجدت نتيجة للنقاش بين الشيعة ومخالفيهم من خوارج ومعتزلة، وأهل السنة كذلك[4]، فهم يولون منصب الخلافة أو الإمامة أثرا دينيا أكثر مما يعطيه أهل السنة، وذلك لأنها تعد

---

[1] دوروتيا كرافولسكي: "**أهل السنة والجماعة العقيدة السنية من خلال المصادر**"، مجلة الاجتهاد، ع19، بيروت، 1993، ص74-75.

[2] ابن خلدون، المقدمة، ص190-191.

[3] صلاح الدين محمد نوار، نظرية الخلافة أو الإمامة وتطورها السياسي والديني (11-41هـ)، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1996، ص112.

[4] محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة: مكتبة دار التراث، 1976، ط7، ص95.

عندهم الخلافة الإلاهية في الأرض، ومهمة الإمام الأساسية استخلاف النبي في وظائفه من هداية البشر وإرشادهم إلى ما فيه صلاحهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة[1].

فالإمامة بذلك تعد منصبا إلهيا، واستمرارا للنبوة في وظائفها باستثناء كل ما يتعلق بالوحي، وبتعبير آخر أنها عهد إلهي ونصب[2]، وهي بهذا المفهوم أسمى من القيادة والزعامة في أمور السياسة والحكم فحسب ولا يمكن الوصول إليها عن طريق الشورى أو الانتخاب بل لا بد أن يكون تنصيب الإمام بتعيين من الله على لسان نبيه[3]، ولذلك فالشيعة يعدون الإمامة أصلا من أصول الدين لا يكتمل الإيمان إلا بالاعتقاد الصادق بإمامة الأئمة أو الخلفاء المعينين من الله ورسوله[4]، وأن تشريعها كان لطفا من الله بعباده لأن المسلمين لم يكونوا مؤهلين لسد الفراغات التي خلفها النبي في غيابه[5].

مما سبق يتضح أن جدال المسلمين حول مسألة الخلافة وشروطها ومن هو الأحق بها بعد وفاة الرسول الكريم يعد من أهم عوامل نشوء علم الكلام الإسلامي، إذ بدأ صراع الحقوق يظهر إلى الوجود وهو في الواقع صراع التأويلات لأجل إثبات الحق التاريخي للفرقة الناجية في حقيقته صراع الفرقة الناجية والفرقة الهالكة، لذا فإن هذا الصراع قد أنشأ ولاءات عدة ضمن مجتمع منقسم تتمحور جميعها حول شخص واحد، هو الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه[6].

كما تعد الفتوحات العربية الإسلامية إحدى العوامل المساهمة في ظهور علم الكلام، حيث كان التغير العقدي والاجتماعي الذي حمله الإسلام جذريا وشاملا، وقد نجح ذلك التحول إلى درجة

---

[1] حيدر قاسم مطر التميمي، علم الكلام، ص78.

[2] الكمال الحيدر، في ظلال العقيدة والأخلاق، إيران: دار فراقد، 2004، ط1، ص146.

[3] الغطاء آل كاشف، محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، 2008، ط1، ص145.

[4] محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، إيران: مركز الأبحاث العقائدية، 1422، ص73.

[5] أسعد القاسم، أزمة الخلافة والإمامة، ص34-35.

[6] شاكر شاهين، العقل في المجتمع العراقي بين الأسطورة والتاريخ، بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010، ط1، ص206.

لم تسمح بظهور من يفكر بقضية أو يدافع عن أمر يتعلق بعبادة الأصنام أو الشرك أو الشعور القبلي أو لذة الحياة الدنيا أو صروف الدهر وأقداره، حتى بعد انقضاء عهد الرسول الكريم، تلك كانت مشكلات تسيطر على تفكير الناس وحياتهم في بلاد العرب قبل الإسلام، ولكنها لم تعد كذلك عند المسلمين في شبه الجزيرة، أما في الأقاليم المفتوحة التي خضعت حديثا إلى السيطرة الإسلامية فكان الأمر مختلفا، إذ تكشف الحياة عن مشكلات أخرى، فامتلاك الأرض والزراعة والتجارة المستمرة بين مراكز المدن الكبرى هذا كله أوجد مشكلات لم تكن لها أجوبة جاهزة لأن الحياة في شبه الجزيرة لم تعرف لتلك المشكلات مثيلا فكانت الأوضاع الجديدة تستدعي جهدا فكريا لاكتشاف صلة الإسلام بتلك المشكلات[1]، وجد المسلمون أنفسهم في مواجهة اليهود والمسيحيين والصابئة والزرادشتيين الذين كانوا يثيرون التساؤلات حول مبادئ ودعاوى الإسلام ويطلبون أجوبة مقنعة قبل أن يستطيعوا التحول إلى الدين الجديد[2].

ومن الطبيعي أن يكون هؤلاء بعد دخولهم في الإسلام قد حملوا معهم مجموعة من الآراء الفكرية والدينية التي حكمت فهمهم الدين الجديد، وبعد اعتناق الإسلام راحوا يفكرون في مصاعبهم في فهم الدين، ففسروها تفسيرا خاطئا ذلك أن المفاهيم الأساسية في أديانهم وثقافاتهم القديمة كانت من التجذر في وعيهم بحيث كان من الصعب على الإسلام إزالتها بين عشية وضحاها فطرائقهم الخاصة في الفهم كانت تلقى بظلالها على الحقائق الإسلامية ولم يكن الشرق الأدنى الذي ظهر فيه الإسلام فراغا فلسفيا، فالتراث القديم في بلاد ما بين النهرين ومصر وتراث الإغريق والهند وتراث اليهودية والمسيحية إلى جانب ديانات المنطقة وثقافاتها كانت جميعها حية، وربما كانت هذه جميعها

[1] إسماعيل الراجي، لوس لمياء، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، 1998، ط1، ص403-404.

[2] حيدر قاسم مطر التميمي، علم الكلام، ص81.

تعاضدت مع الديانات والثقافات السائدة عند ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي، لكنها كانت من دون شك قادرة على مقاومة الدين الجديد ومساءلته[1].

ويقدم المستشرق ألفريد غيوم تصورا آخر للموضوع بقوله:" أسلم الكثير من اليهود والنصارى تملصا من الجزية التي كانت تجبى من الموحدين وأهل الكتاب من غير المسلمين فهؤلاء الذين دخلوا كنف الدين حملوا معهم ثقافة الإمبراطورية البيزنطية وثقافة اليونان هذه الانشقاقات الواسعة أفزعت السلطات الكنسية فشرعت تهاجم بالجدل والمناظرات أسس العقيدة الإسلامية"[2].

ويحدد المستشرق الإنجليزي كليفورد بوزورث النشاط الفكري والجدلي الأول بين المسلمين الفاتحين وأتباع الديانات الأخرى من سكان البلاد المفتوحة بقوله:" التقى الفكر الإسلامي في أول الأمر بالفكر الديني المسيحي في دمشق وبالفلسفة اليونانية في بغداد وكانت دمشق مدينة قديمة للثقافة، كما كان التأثير اليوناني فيها قويا، وقد استقرت المسيحية فيها من العصور الأولى ونمت فيها بسرعة، ونجد بعض الاستثناءات أن الأسماء الكبيرة في تاريخ المسيحية الدمشقية ترجع إلى العصر الإسلامي ولم تقتصر أوجه الاتصالات بين المسلمين والمسيحيين على التجارة والإدارة وحسب بل وجدت أوجه أخرى من التبادل الديني والفكري وكانت هناك اقتباسات أدبية وتشابه في تصور تكوين الأشياء وتبادلات فكرية مثمرة، وكان المتصوفون المسلمون يتحدثون مع رهبان النصارى في مسائل الدين، ولدينا ابتداء من القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي فصاعدا شواهد جلية وخاصة فيما يتعلق

[1] الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص407-408.

[2] ألفريد غيوم: "**الفلسفة وعلم الكلام**"، **بحث منشور ضمن الكتاب الموسوم ب تراث الإسلام**"، ج2، تحرير: سير تومس آرلوند، ترجمة: جرجيس فتح الله، بيروت: منشورات الجمل، 2012، ط1، ص63.

بيحي الدمشقي وتلميذه ثيودور أبو قرة تشير إلى قيام نشاط جدلي بين المفكرين النصارى والمسلمين"[1]،

وبذلك فقد "أدى الفتح الإسلامي وبناء الإمبراطورية إلى استعادة الروابط القديمة بين المراكز التاريخية للحضارة على رقعة واسعة جدا من الأرض، فأوجدوا هذا بوتقة نفسية لصهر التقاليد التي كانت قد أجبرتها الانقسامات السياسية على التباعد لقرون: المعرفة الهلنستية التي نشأت باليونان، ثم في مرحلة لاحقة، بالإسكندرية من جهة والسومرية والفارسية والحكمة الهندية من جهة أخرى، فكان المسلمون والنصارى واليهود والمجوس والصابئة عبدة النجوم ووثنيون آخرون من فئات مختلفة قادرين على تبادل الأفكار والتثاقف، وفي الأندلس ترسخ هذا التقليد الفكري نفسه بعمق في عهد عبد الرحمن بن معاوية (138-172هـ-755-788م)/ الأمير الأموي الناجي، ومن أتى بعده وسوف يهدي سدنته هناك، في يوم من الأيام هدايا لا تقدر بثمن إلى جيش الدارسين اللاتين الذين انطلقوا، وقد ألهب حماستهم مثال آديلارد أوف باث لاكتشاف الدراسات العربية"[2].

إن المسلمين إبان انشغالهم بالفتوحات لم يكن لديهم من الفراغ ما يسمح لهم بالبحث في العقائد، فما أن استقر أمر الإسلام في الأمصار المفتوحة وفرضت السيادة الإسلامية عليها حتى وجد بعض المسلمين الفرصة لتناول موضوع العقيدة بالبحث والدراسة، ومن هنا نرى أنه كاد ينقضي العصر الإسلامي الأول في إيمان لا يعتريه كثير من الجدل، حتى أخذوا ينظرون ويبحثون ويتوسعون في

[1] كليفورد بوزورث ونافعة حسن، تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس وآخرون، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987، سلسلة عالم المعرفة، ج2، ع12، ص40.

[2] جوناثان ليونز، بيت الحكمة كيف أسس العرب لحضارة الغرب، ترجمة: مازن جندلي، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010، ط1، ص85.

النظر والبحث ويجمعون بين الأشباه والنظائر ويستخرجون وجوه الفروق والموافقات فكان من الحتمي اختلاف وجهات النظر فاختلاف الآراء والمذاهب[1].

يبدو أن تغير العقليات لم يساير سرعة انتشار السيادة الإسلامية فحمل المتنقلون إلى الدين الإسلامي من النصرانية وغيرها أطرهم الذهنية وعاداتهم في التفكير وإشكالياتهم وأسهموا عن غير وعي في أغلب الأحيان في نشأة أجيال من المسلمين يختلف تصورها للدين وممارستها له عما كان عليه الأمر في عهد الرسول بدأ ذلك في العصر الأموي (41-132هـ-661-749م) لكنه استفحل مع انتقال مركز الخلافة إلى بغداد إلى جوار الفرس والنصارى وتفشي الاهتمام بعلوم الأوائل من فلسفة وهندسة وطب وما إليها إلى جانب الاهتمام بالعلوم الدينية من تفسير وحديث وفقه والعلوم العربية التقليدية كاللغة والشعر[2].

كان الإسلام في ظل حضارة متكاملة يمثل نظاما قادرا على استيعاب مختلف العناصر البشرية والثقافية وصهرها في بوتقته ولم يكن يجد أمامه مزاحما جديا من شأنه تعطيل جاذبيته الفعلة كان يمكن للفلسفة اليونانية أن تمثل عقبة جدية في سبيل انتشار مصداقيته ولكنه تخطاها بأخف الأضرار، وكانت الأديان المتواجدة في البلاد المفتوحة تمثل جبهات تحتم عليه تكييف سلاحه في كل مرة لخرقها، فحصر اليهودية في الفئات المؤمنة بها من دون صعوبة تذكر لأنها ليست ديانة تبشيرية من جهة ولأن الفكر اليهودي كان يمر بمرحلة خمول نسبي قبل ظهور متكلمين من بين أتباعه تشبعوا بتراثهم الديني الخاص وبعلم الكلام الإسلامي بداية من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي من جهة أخرى وقاوم ديانات الفرس بالترغيب والترهيب ولا سيما عن طريق تفكيك المؤسسات التي تدعمها، أما المسيحية فقد تحتم عليه تحييدها في مرحلة أولى بقطع صلاتها بمراكز النفوذ السياسي

[1] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، بيروت: دار الكتب العلمية، 2010، ط3، ص8.

[2] عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007، ط2، ص217-218.

والديني خارج دار الإسلام وبترسيخ الخلافات التي تفرق بين كنائسها ثم التفت إلى مستوى التنظير فيها وكان مزدهرا إلى حد بعيد فعمل على زعزعة أركانه فكانت الردود على النصارى[1].

وأن الردود على النصارى مهما بلغت من العنف والصرامة لا تدعو البتة إلى إرغامهم على الدخول في الإسلام ولا تدل على أية نية مبيتة في إكراههم على ذلك، وليس من قبيل الصدفة أن ليس فيها مفهوم يقابل التنصير وأن يكون مصطلح الأسلمة لم يظهر إلا منذ عهد قريب جدا في ظرف متأثر بالصراع الأديولوجي السياسي المتنبي من غير وعي في كثير من الأحيان لمقولات غريبة متأثرة بالتراث المسيحي غريبة عن ماضي الفكر الإسلامي، وكان أصحاب الردود يشعرون بأداء واجب في الدفاع عن الإسلام ودحض النصرانية وكانت سماحة الإسلام في إبقاء غير الراغبين في اعتناقه على دينهم من جملة يفتخرون به عن جدارة[2].

كما أن حركة الترجمة التي ازدهرت في المجتمع الإسلامي في النصف الثاني من القرن الأول الهجري السابع الميلادي درجة التطور حتمت على الخلفاء العناية بنقل العلوم من مختلف اللغات، يعتبر خالد بن يزيد معاوية(ت85هـ/704م)[3] أول من اشتغل من الحكام الأمويين في العلوم المختلفة وأمر بترجمتها من اللغات الشرقية القديمة إلى اللغة العربية وقد دعا بعض العلماء مدرسة الإسكندرية إلى دمشق لكي ينقلوا له بعض الكتب الإغريق في الطب والفلك والكيمياء[4]، وأمر الخليفة عمر بن عبد العزيز (99-101هـ/717-719م) بترجمة كتاب طبي من السريانية لضرورات علمية[5]، مما

---

[1] عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي، ص638-639.

[2] المرجع نفسه، ص640.

[3] أبو هاشم خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي من أعلم اهل قريش بفنون العلم وله كلام في صنعة الكيمياء والطب كان بصيرا بهذين العلمين متقنا لهما وله رسائل دالة على معرفته وبراعته، ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج2، ص224.

[4] ابن النديم أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق (ت385هـ/995م)، الفهرست، تحقيق: يوسف علي الطويل، بيروت: دار الكتب العلمية، 2010، ط3، ص398.

[5] ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، ، ص61.

يدل على أن حركة الترجمة والنقل إلى العربية ليست وليدة العصر العباسي الأول بل هي عملية خطط لها منذ العصر الأموي وربما تعود إلى أوقات سابقة[1]، وهو ما يتضح من الاطلاع على أثر السريان في حركة الترجمة إلى اللغة العربية في أثناء العصر الأموي مستمرا على ما تلاه[2]، إذ يوضح المستشرق دي بور قدم هذه الحركة العلمية واتساعها على نطاق واسع بقوله:" وعصر الترجمة لكتب اليونان الفلسفية على أيدي السريان يمتد من القرن الرابع الميلادي إلى القرن الثامن تقريبا، ففي القرن الرابع ترجمت مجموعات من الحكم، وأول مترجم يذكر هو بروبوس قسيس وطبيب من أنطاكية في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي وربما كان عمله مقصورا على شرح كتب أرسطو المنطقية أو إياغوجي لفورفوريوس، وأشهر منه سرجيس الرسعني توفي في سن السبعين أو ما يقاربها في القسطنطينية على الراجح ومن الأمور التي تبين ما استفاد العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يعدون اللغة السريانية أقدم اللغات أو يعدونها اللغة الصحيحة، نعم لم يبتكر السريان شيئا من عندهم ولكن ما قاموا به من الترجمة أفاد العلم عند العرب والفرس، والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادي يكادون جميعا يكونون من السريان"[3].

تعد النسخ العربية للفلسفة والعلوم والطب الإغريقي مثيرة للاهتمام باعتبارها مادة تربط بين حضارة اليونان القديمة والعالم الإسلامي في العصور الوسطى التي تأثرت بدورها بحضارة البابليين ونقطة انطلاق لتطور النمط العربي التجريدي والذي تأثر كثيرا بالعمل الممتاز للمترجمين الذين لم يكن أي منهم مسلما، واعتمدت الترجمات جزئيا على دراسة مباشرة للنصوص الإغريقية المتاحة في مكتبات السكان الناطقين باليونانية وجزئيا على الترجمات السريانية المبكرة أو المعاصرة والتي تمثل

---

[1] عبد الرحمن طه، الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربين 1995، ط1، ص82-102.

[2] ناجي التكريتي: "**انتقال الفلسفة اليونانية إلى العربية**"، مجلة المورد، م4، ع4، بغداد، 1975، ص72-74.

[3] إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج5، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 1993، ط2، ص23-24.

تقليدا مستمرا في الكنيسة السريانية منذ منتصف القرن الخامس الميلادي تقريبا أي أكثر من 300سنة قبل بدء ظهور الترجمات العربية للنصوص الفلسفية في بدايات العصر العباسي[1].

يتناول المستشرق الألماني موريس شتينشنيدر موضوع ترجمة النصوص من اللاتينية إلى العربية محاولا تحديد أبرز سمات هذه العملية وطبيعة الظروف العلمية التي أحاطت بها، وأبرز السمات المنهجية التي اتبعها في الوصول إلى الهدف المنشود، ففيما يتعلق بالنصوص لا يكفي في المعتاد الاقتصار دائما على الترجمات التي عملها السوريون الأوائل أي السريان فهم ليسوا على درجة واحدة من الحذق والمهارة باللغة العربية، ولا بد كذلك من مفاهيم دقيقة لمصطلحات علمية لم تكن قد وجدت بعد إذ إن واجب الترجمة لا يقتصر على نقل عمل علمي فحسب وإنما تكامل فن عن طريق التمرين والترجمات الأولى هكذا وهو أن المترجم إذا ما أتيح له أن يستعين بآخر حجة في العربية فإن مترجما آخر يقوم مرارا بمراجعة النص أو تصحيحه لغويا، إن البيبليوغرافية العربية تشير إلى المراجعات والتنقيحات وربما عمي عن ذكر المترجم والمحرر مع مرور الوقت، وترجمة أي كتاب من الكتب لا ينتهي دائما على يد الكاتب نفسه، ويعود الفضل إلى الفهرست الذي ذكر لنا الأخبار الدقيقة عن هذه الأحوال التي من مخطوطات أو فهارس معاصريه، والحق أن المرء لا يهتم دائما بالأصل وبالعناية نفسها كذلك أو أن يجد مخطوطا خاليا من اسم المترجم، ووجد عن طريق الملاحظات أن ثغراتها قد أكملت في مكان ما كما فعل اليوم كذلك بعض الفهارس القليلة الدقيقة، حيث يلمس عد الدقة الأحاديث والتقارير التي أوردها ابن النديم مثل التعارض في المصادر المتأخرة[2].

يرجع الفضل للأمويين الأوائل الذين وضعوا أساس البحث العلمي حيث ركزوا كثيرا أول الأمر على مسائل الشريعة وممارسة الطلب وهو حقل اعتمدوا فيه كخلفهم اعتمادا شديدا على الأطباء النصارى من سوريا وفارس، أما الخلفاء العباسيون فقد تعمدوا توسيع نطاق هذه الحدود

---

[1] Walzer, Richard, Greek into Arabic, Oxford : Bruno Cassirer Ltd,1963, p60.

[2] e arabischen Uebersetzungen aus dem griechichen, Leipzig : Otto Harrassowita ; 1897, p35.

المعرفية لتتسع أكثر لدراسة الفلسفة والعلوم المحكمة وعلى امتداد 150 عاما ترجم العرب كتب العلم والفلسفة اليونانية كلها وحلت العربية محل اليونانية بوصفها لغة عالمية للبحث العلمي[1].

شهدت حركة ترجمة الكتب العلمية ازدهارا في العصر العباسي الأول خاصة منذ عهد الخليفة أبي جعفر المنصور (136-158هـ/753-774م) وهو أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغات الشرقية القديمة إلى العربية[2]، وبذل جهده لتشجيع المترجمين إعداد ترجمات عربية من المؤلفات الإغريقية والسريانية والفارسية[3]، وأرسل الخليفة المنصور بعثات عدة إلى الإمبراطور البيزنطي ونتيجة إحدى بعثاته حصل على عدد كبير من الكتب اليونانية ومن ضمنها كتاب "العناصر" لإقليدس، ومن هذا الاهتمام البالغ بعملية الترجمة سعى المنصور إلى ربط انتصارات الحكمة القديمة ولا سيما حكمة اليونان بإنجازات الفرس القدماء وبحسب المنظرين العباسيين كان انتصار الإسكندر المقدوني (356-323ق.م) عل داريوس الثالث (380-330ق.م) وغزوه فارس في القرن الرابع ق.م نقلا شاملا للمعرفية الفارسية إلى الغرب من حيث أنه شكل نواة التطورات اليونانية اللاحقة[4]، هو ما أكده ابن خلدون بقوله:" وأما الفرس فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيما ونطاقها متسعا لما كانت عليه دولتهم من الضخامة واتصال الملك، ولقد يقال إن هذه العلوم إنما وصلت إلى اليونان منهم حين قتل الإسكندر دارا داريوس وغلب على مملكة الكينية الأخمينية فاستولى على كتبهم وعلومهم"[5].

واصل الخليفة هارون الرشيد (170-193هـ-786-808م) عمل من سبقه فأكثر من المترجمين وجلب الكتب الإغريقية إلى بغداد شراء واستنساخا وغنائم حرب وفدية أسرى شملت كتبا في

---

[1] جوناثان ليونز، بيت الحكمة، ص91-93.

[2] مريم سلامة كار، الترجمة في العصر العباسي مدرسة حنين بن إسحاق وأهميتها في الترجمة، ترجمة: نجيب غزاوي، دمشق: وزارة الثقافة، 1998، ص13.

[3] دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص95.

[4] nslation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society, london : Routledge, 1998, p43.

[5] ابن خلدون، المقدمة، ص479-480.

الطب والهندسة والرياضيات والفلك والتنجيم[1]، وسار على نهجه المأمون (198-218هـ/813-833م) الذي بلغ اهتمامه العلمي أنه كان يعمل جاهدا على جمع الكتب والمادة العلمية مهما كانت التكاليف، وبلغ من شدة سخائه أنه كان يدفع إلى المترجمين ثقل الكتب ذهبا[2]، وكان مغرما بتعريب الكتب وتحريرها وإصلاحها وقد استحضر كتب فلسفة اليونان من قبرص وأمر بترجمتها إلى العربية[3]، وبناء على هذا فقد توافر الكثير من المواد الإغريقية والهندية لغرض الترجمة في أيام المأمون، مما يدل على أنه أولى حركة ترجمة أمهات الكتب الإغريقية إلى اللغة العربية اهتماما بالغا كانت عاملا رئيسيا في حفظ تراث الإغريق ودراسته واستيعابه[4]، في حين نجد أن المستشرقة دومينيك سورديل تعزو هذا النشاط العلمي إلى تحريض المعتزلة مستغلين نفوذهم الواسع لدى المأمون العباسي إذ تصرح:" ظهر بوضوح التيار الفلسفي الذي كان له جاذبيته المؤثرة في العادات الدينية الأكثر تقليدية وتراثية بعد أن اختلط بانقسامات الحياة السياسية وبدأت الكتب الفلسفية تنقل بصورة خاصة في بداية القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي عن المؤلفين الإغريق من العصر الكلاسيكي ومن العصر القديم إلى العربية وأخذت تعرف في الأوساط المثقفة وأحيانا بأسانيد خاطئة... وبدا المعتزلة المسموعون جدا يومئذ من الخليفة المأمون وكأنهم المحرضون الرئيسيون على هذا النشاط النقلي الذي كان قد بدأ من قبل بفضل الأوساط المسيحية السريانية والذي تضخم جدا بعد إنشاء بيت الحكمة"[5]. ويتفق كلود كاهن معه في الرأي بقوله:" كان هناك قناعة بأن ترسيخ الإيمان لا يمكن إلا أن يفيد من معارف الأقدمين وأساليب تفكير عقلائهم، لذا ليس من المستغرب أن تكون الأوساط الملتزمة بفكر المعتزلة هي التي كانت غالبا

---

[1] القفطي أبو الحسن جمال الدين علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني (ت646هـ/1248م)، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005، ص282.

[2] إيمان محمود سقيو، حركة الترجمة من اللغات الشرقية إلى اللغة اللاتينية وأثرها على الحضارة الأوروبية في القرنين (12-13م)، القاهرة: دار الآفاق العربية، 2013، ط1، ص28-29.

[3] عبد الباسط فاخوري، تحفة الأنام مختصر تاريخ الإسلام، بيروت: شعبة معارف بيروت، 1320، ص130.

[4] إيمان محمود سقيو، حركة الترجمة، ص29.

[5] دومينيك سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: علي المقلد، بيروت: دار التنوير، 2007، ص112.

الأكثر حماسة ومطالبة بالبحث عن علوم القدماء وأن يكون الخليفة المأمون نفسه وهو صاحب النشاط الديني السياسي هو نفسه الذي شجع أيضا في بيت الحكمة وبحزم على ترجمة منتظمة لمآثر القدماء وعلومهم وعلى بذل الجهود في بناء النهضة العلمية"[1].

ويعد ترجمة عمل لأرسطو في المنطق من أول إنجازات بيت الحكمة اختير لتعزيز موقف علماء الدين العباسيين في مجابهة أتباع الديانات الأخرى المنافسة، فقد كان المسيحيون المستعربون واليهود والمانويون الفرس بين سكان آخرين للإمبراطورية الإسلامية وكلهم بارعون في المجادلة الدينية يمارسونها منذ قرون طلب العباسيون المؤسسون العون في موضوعات أرسطو وسرعان ما ترسخ مفهوم الجدل والمناظرة لمواجهة الأديان المنافسة وساعد هذا على تماسك الشريعة بوصفها قوة فكرية مركزية في الإسلام وهي خطوة تعززت بإنشاء أولى المدارس الدينية المخصصة تحديدا لتعليم أصول الشريعة وطرائق المنطق والبيان لإقرار الأحكام الدينية والدفاع عنها[2]، وأن آفاق الإسلام قد انفتحت على الحضارات المجاورة منذ المرحلة المبكرة من التاريخ الإسلامي إثر الفتوحات[3].

وتشهد مقالات المتكلمين أنفسهم على حضور الأثر الفلسفي الثنوي بخاصة منذ النصف الأول من القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي ويكفي لإثبات ذلك الإشارة إلى أهمية النسق الأفلاطوني المحدث في تصور جهم بن صفوان (ت128هـ/745م) رأس فرقة الجهمية إلى أهمية المؤثرات الثنوية في التصورات العرفانية لفرق غلاة الشيعة كالمغيرية والخطابية[4]، وتكتسي ظاهرة المثاقفة أهمية خاصة عند المتكلمين ذلك أن الكلام في العقائد تطور عن طريق والجدل مع أصحاب الديانات ومع مذاهب الفلاسفة إذ دعي المتكلمون إلى توضيح العقائد الإسلامية من خلال الردود على

---

[1] كلود كاهن، الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية، ترجمة: حسين جواد قبيسي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010، ط1، ص190.

[2] جوناثان ليونز، بيت الحكمة، ص95.

[3] محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج3، بيروت: دار الأضواء، 2010، ط1، ص170-186.

[4] حيدر قاسم مطر التميمي، علم الكلام، ص98-99.

الخصوم فتبلورت المفاهيم تدريجيا في الحلول التي كانوا يهتدون إليها من المسائل والجوابات ورد الشبه ودفع الإلزامات وإقامتها على الخصوم ومن الطبيعي أن تسهم المثاقفة في التأثير بدرجات متفاوتة في الجهاز الاصطلاحي الكلامي وتتجاوز ذلك إلى التأثير في المفاهيم والتصورات والحلول التي ارتضاها المتكلمون في بعض مسائل العقيدة[1].

إن الأثر الفلسفي وإن كان ثابتا في الفكر الإسلامي بعامة وفي علم الكلام كذلك فإنه يصعب في هذا المجال التوصل بدقة إلى نسبة العناصر التي أفاد منها المتكلمون إلى أصحابها الحقيقيين لسببين أولهما غياب المعطيات الدقيقة التي يمكن اعتمادها للبت في هذا المجال إذ لا يوجد شهادات للمتكلمين، فأصحاب المقالات يصمتون في الغالب عن مصادرهم وغاية ما يمكن أن نقف عليه بعض الشهادات الخارجية إذ يذكر عند عرض بعض المقالات أن أصحابها تأثروا فيما ذهبوا إليه بآراء الفلاسفة من دون تدقيق[2]، نجد مثلا شهادة الشهرستاني التي أشار فيها إلى أن مقالة نفي الصفات عند المعتزلة شرع أصحاب واصل فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة[3].

وأما السبب الثاني فهو أن الصورة الحقيقية للمذاهب الفلسفية اليونانية لم تكن واضحة حتى عند فلاسفة الإسلام أنفسهم ولعل التحول الذي طرأ على صورة الفلسفة الأرسطية عند هؤلاء الفلاسفة قبل ابن رشد هو خير شاهد على ذلك وهو أمر يعزى أساسا إلى مسالك الاتصال التي اضطلعت بنقل هذه الفلسفة إلى العالم الإسلامي فأسهمت في التأثير فيها[4]، مما سمح لعلم الكلام الاطلاع على جوانب من التفكير الفلسفي ولكن ذلك تم في صورة مختلطة العناصر والأنساق في الغالب وتواصل الخلط حتى مع المؤرخين المتأخرين نسبيا مثل الشهرستاني الذي اعتنى بتبويب مذاهب

---

[1] الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009، ط1، ص122.

[2] حيدر قاسم التميمي، علم الكلام، ص100-101.

[3] الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص41.

[4] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، القاهرة: دار المعارف، دت، ص110-111.

الفلاسفة ولكن الصورة التي قدمها عنها لم تكن أمينة في معظم الأحيان[1]، وفي غياب نقاط الارتكاز الدقيقة فإن أفق البحث الذي يتحدد يظل منحصرا في رسم خطوط التوازي الأساسية بين الكلام وأهم الاتجاهات الفلسفية على قدر ما يسمح به النظر في العناصر المستخلصة من مقالات المتكلمين وعلى قدر ما يرجح من أن تلك العناصر لا يمكن إرجاعها إلى تطور ذاتي مستقل عن أي أثر خارجي[2].

إن أهمية الأثر الفلسفي الأفلاطوني المحدث باعتباره مثل الخلاصة التأليفية للفلسفة الهلينستية بعد احتكاكها بالمؤثرات الدينية والعرفانية التي كانت سائدة في المجال الشرقي من الإسكندرية إلى فارس ولعل هذا الاتجاه التأليفي الذي قام على التوفيق بين النظر الفلسفي والبعد العرفاني والروحي هو الذي رشح هذه الفلسفة للانتشار في التعليم الفلسفي والديني قبل الإسلام وهو الذي دفع المترجمين إلى الإقبال عليها بصفة خاصة وكان عاملا مساعدا على رواجها في المحيط الإسلامي[3].

وتعود الصلة بالمؤثرات الدينية الفارسية إلى ما قبل الإسلام نفسه[4]، لكن معرفة المسلمين بذلك التراث لم تكن تخلو من الخلط وقد تواصل ذلك حتى مع المتكلمين أنفسهم إذ كانت تسمية أهل التثنية الجارية عندهم تنصرف إلى معظم التيارات الثنوية من دون تدقيق في أكثر الأحيان أما المانوية التي عرفها المتكلمون عن كثب وجادلوا أصحابها فلم تكن في الحقيقة إلا خلاصة تطور ديني وتاريخي يستدعي إجمال ملامحه[5]، وإن ما ميز التراث الديني الفارسي على مر التاريخ هو الطابع الثنوي الذي يقوم على القول بأن الوجود يتأسس على أصلين يمثل أحدهما الخير وثانيهما الشر وبينهما يقوم الصراع ويرى الشهرستاني أن مختلف مسائلهم العقائدية "تدور على قاعدتين إحداهما

---

[1] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي، 110-185.

[2] حيدر قاسم التميمي، علم الكلام، ص102.

[3] الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص123-124.

[4] الدينوري أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت276هـ/889م)، المعارف، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، ط2، ص339.

[5] قاسم حيدر التميمي، علم الكلام، ص103-104.

بيان سبب امتزاج النور بالظلمة والثانية سبب خلاص النور من الظلمة وجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معادا"[1].

ولعل أهم التصورات الثنوية فيما يتعلق بالإلوهية ما يمكن أن نلحق بشأنها أنها تختلف جذريا عن الصورة التي يقدمها القرآن الكريم وذلك في مستوى التشكيل وفي مستوى العناصر فضلا عما تتميز به التصورات الثنوية من تأكيد التناقض الذي يشق الوجود مبدأ ومنزله ومصيرا فضلا عن القالب الأسطوري وهو ما يتناقض مع التصور السامي الذي يصدر عنه القرآن[2]، ويتضح أن الفكر الكلامي الإسلامي قد أسهم في تشكيله ونشأته رافدان أساسيان رفد عربي إسلامي أصيل ورافد ثقافي وافد منها ما يتعلق بالخبرة في تدبير شؤون الحياة كما هو الشأن في الحرف والصنائع ومنها ما يرتبط بالجوانب المعرفية كالعلوم المتصلة بشؤون الدين والتفكير الفلسفي ولعل اللوحة التي يقدمها إخوان الصفا[3] عن تلك العلوم تسمح بتشكيل صورة عن مختلف هذه المعارف السائدة.

2-تأثير الفكر الكلامي المشرقي على بلاد الأندلس

شكل الاعتزال منعطفا كبيرا في مجمل النشاط الفكري العقائدي وكذلك التصدي لأيديولوجيا الجبر المؤسسة لفكرة الاستبداد العاري وهي التي أرخت لأول مظاهر الاعتزال وولد الكلام منذ البدء على قاعدة الاعتزال التي شكلت ثورة في التفكير العقائدي على خلفية موقف سياسي[4]، وتعد حركة الاعتزال من المفردات الثقافية المهمة في تاريخ العقل العربي وقد تجاوب صداها

---

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص209-213.

[2] قاسم حيدر التميمي، علم الكلام، 104.

[3] إخوان الصفا، الرسائل، ج1، ص266-267.

[4] محمد فؤاد كوبرلي: "**العلوم الإسلامية عند العرب**"، **ترجمة فاضل مهدي بيات**"، مجلة المورد، م3، ع2، بغداد، 1974، ص83.

في أرجاء دار الإسلام تأييدا وتنديدا ولم تكن الأندلس بمعزل عن الاعتزال حيث ظهر هذا الاتجاه الكلامي منذ فترة مبكرة من القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي[1].

وكانت الأندلس تنفر أشد النفور من مسائل الكلام والمباحث العقلية ليس فقط في بداية تاريخها الإسلامي وإنما في فترات لاحقة كالقرن الرابع الهجري الذي عرفت فيه الاندلس نشاطا علميا متزايدا.

وشاهد ذلك أن أحد الأندلسيين زار بغداد في ذلك الوقت وساءه كثيرا تلك المجادلات العقلية ومجالس الكلام بين مختلف الفرق الدينية[2]، وهذا ما بينه المقدسي من خلال نص أورده يصف فيه الأندلسيين "وهم يقولون لا نعرف إلا كتاب الله وموطأ مالك، فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه، وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ونحوهما ربما قتلوه"[3]، ويرى أحدهم أن معاداة أهل الأندلس للمذاهب والفرق الأخرى فإنها مبالغة ظاهرة، وربما كان مبعثها عدم إلمام المقدسي بشؤون الأندلس إلماما كافيا[4]، ونخالف هذا الرأي إذ لم يكن المقدسي وحده من أشار لذلك حيث نجد نصا آخر ذكره كل من المقري والضبي يشير فيه عداء الأندلسيين إذ "كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت أنفاسه، وإن زل بشبهة رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان"[5].

يبدو أن الشاعر يحي بن حكم البكري المعروف بالغزال (ت250هـ/864م) كأول أندلسي يصرح بأفكار اعتزالية في بلاده حسب ما ذكره ابن حيان في قوله:" كان يحي الغزال شاعرا مجودا،

---

[1] خالد بن عبد الكريم البكر: "**فكر المعتزلة بالأندلس الاتجاه الكلامي في الأندلس حتى نهاية عصر الخلافة الأموية (ق2-5هـ/8-11م)**، مجلة عالم الفكر، ع2، الكويت، 2014، ص22.

[2] الحميدي، جذوة المقتبس، صص175-176.

[3] المقدسي، أحسن التقاسيم، ص195.

[4] خالد بن عبد الكريم البكر، فكر المعتزلة بالأندلس، ص22-23.

[5] المقري، نفح الطيب، ج1، 221؛ الضبي، بغية الملتمس، ص119-120.

عالما مبرزا، فيلسوفا منجما، فلكيا معدلا، متكلما، تفنن في أنواع العلم، ويقول بالاستطاعة، وهو أول من أفصح بذلك وتكلم فيه بالأندلس، وقد صرح بالقدر في أرجوزته الطويلة... وكان كثير التعريض بالفقهاء الأكابر من أهل عصره شديد المنافرة لهم...، حتى نصبوا له ورموه بالزندقة ونابذوه وسعوا في مكروهه"[1].

ومن هنا يمكن فهم أسباب الوحشية والجفاء في علاقته بالخلفاء وفقهاء عصره، فقد رماه يحي بن يحي الليثي بالزندقة وسعى به آخرون عند أمير الأندلس[2]، إلا أن فكر الاعتزال الذي حمله الغزال أوائل حياته كان مجرد اقتناعات فكرية أعلن قسما منها لكنه لم يتحمس لنشرها وتعليمها ولذا فإن الرجل لم يعتزل المجتمع بسبب من اعتزالية في الفكر، فأقبل على الناس يخالطونه ويخالطهم وتعامل مع الفقهاء والقضاة ينقدهم ثم يستشرونه[3].

كما نجد شخصية أخرى اعتزالية هو فرج بن سلام البزاز الذي أحظر كتب الجاحظ ورسائله وسعى لنشر أفكاره ولم ينسب إليه شيء من مقولات المعتزلة برغم أنه أدخل بعض مؤلفاتهم واعتنى بشرحها لطلابه[4].

وتبدو أهمية النزعة الاعتزالية في الأندلس أن أحد الأوائل الذين ينسب إليهم هذا المذهب كبار الفقهاء المالكية وأحد المشاورين في عهد عبد الرحمن الأموي وابنه محمد وهو عبد الأعلى بن وهب بن عبد الأعلى، طالع كتب المعتزلة ونظر في كلام المتكلمين وكان ينسب إلى القدر، كما ذهب إلى أن الأرواح تموت، وقلده في هذا الرأي الأخير تلميذه محمد بن عمر بن لبابة[5]، وكان

---

[1] ابن حيان، المقتبس، تحقيق علي مكي، ص250-251.

[2] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص898.

[3] خالد بن عبد الكريم، فكر المعتزلة بالأندلس، ص26.

[4] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص350.

[5] المصدر نفسه، ج1، ص281-282.

الفقهاء المالكية " يطعنون عليه بذلك أشد الطعن"[1]، غير أن خليل بن عبد الملك بن كليب المعروف بخليل الفضلة (توفي بعد 270هـ/883م) يعد أشهر شخصية اعتزالية أشار إليها أغلب الدارسين، قرطبي الأصل، انتظم في الدراسات الشرعية، ورحل إلى المشرق الإسلامي لتحصيل المزيد، حيث كانت هذه الرحلة نقطة تحول في فكره بميوله الاعتزالية، وأدخل بلاده "كتاب التفسير المنسوب إلى الحسن بن أبي الحسن من طريق عمرو ابن فائد"[2]، ويعتبر كمؤسس لمدرسة الاعتزال الأندلسي حتى إن سبقه آخرون إلى هذا المجال أهل بلده إذ لم يكن الرجل ليقتصر في تفكيره الاعتزالي على اختيار مسائل معينة من نظرية الفكر الاعتزالي بل سعى إلى تأسيس مدرسة علمية لنشر أفكاره، فكان له طلاب يرتادون مجالسه ويأخذون عنه أبرزهم يحي بن السمينة (ت 315هـ/927م)، وتذرع بنشاطات علمية مختلفة كجلب الكتب من المشرق والتأليف ومناظرة فقهاء الأندلس في مجالسهم العلمية حول مسائل الاعتزال[3]، فقد روي أن خليل الفضلة حضر مجلس فقيه الأندلس بقي بن مخلد[4]، وبعد فراغ ابن بقي من توجيه الأسئلة الاعتزالية لخليل الفضلة توجه قائلا:" والله لولا حالة لأشرت بسفك دمك، ولكن قم فلا أراك في مجلسي بعد هذا الوقت"[5]، إن تصرف بقي بن مخلد ينم عن احترامه للحرية الفكرية عكس ما تعامل به معه خصومه أيام محنته.

وقد وقف فقهاء الأندلس موقفا مناوئا من خليل الفضلة بمن فيهم صديقه القديم محمد بن وضاح الذي هجره وتبادل معه في أحد مجالس العلم كلمات غير ودية، إذ مر خليل بن عبد الملك يوما على محمد بن وضاح في إحدى حلقات العلم فالتفت إليه خليل فقال: يا مغوي هذه الأمة فرد

---

[1] القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج4، ص45.

[2] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص253.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص253.

[4] الخشني، قضاة قرطبة، ص49.

[5] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص254.

ابن وضاح يا عيني ذئب[1]، لقد كان اتجاه خليل إلى مذهب المعتزلة سبب كافيا لأن يهجره صديقه ابن وضاح والذي حذر من المعتزلة في مؤلفاته وأورد أقوالا لأئمة العلم تنهى عن مجالستهم[2].

وجاء منها ما رواه عن أحدهم:" لقيني رجل من المعتزلة فقام، فقمت، فقلت: إما أن تمضي وإما أن أمضي، فإني إن أمش مع نصراني أحب إلي من أن أمشي معك"[3]، ويرى أحدهم أن النقاش العلمي الذي دار بين بقي وخليل لم يكن مستوفيا شروط المناظرة العلمية بين طرفين مختلفين، إذ كانت الأسئلة توجه من طرف واحد فهي على هذا النحو الذي وصلت به إلينا إما أن تكون ناقصة في بعض أجزائها وإما أنها أشبه ما تكون باستجواب لعل الدولة كلفت به الفقيه بقي بن مخلد والذي كان ذا منزلة رفيعة وقتئذ[4].

وربما نحن أمام مظهر دال على أعلى مستويات التسامح الفكري وحرية الاعتقاد الديني الفردية والجماعية التي هبت رياحها على دار الإسلام مما لا يوجد له نظير ليس في الحضارات القديمة والمجتمعات الوسيطية فحسب بل وكذا في أرقى الديموقراطيات المعاصرة[5]، ذلك ما يوضحه الحميدي من خلال نص نقله عن أحدهم حضر مجلس مناظرات المتكلمين بالمشرق معبرا بقوله:" أما أول مجلس حضرته فرأيت مجلسا قد جمع الفرق كلها: المسلمين من أهل السنة والبدعة، والكفار من المجوس والدهرية والزنادقة، واليهود والنصارى وسائر أجناس الكفر ولكل فريق رئيس يتكلم على مذهبه ويجادل عنه"[6]،إذا يتعلق الأمر بالحالة الفكرية السائدة فما كان بمقدور فقهاء المالكية ولا

---

[1] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص254.

[2] ابن وضاح محمد، البدع والنهي عنها، تحقيق: عمرو عبد المنعم سليم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1416، ط1، ص102-103.

[3] محمد بن وضاح، البدع والنهي عنها، ص105.

[4] الخشني، قضاة قرطبة، ص89.

[5] أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص232.

[6] الحميدي، جذوة المقتبس، ص101-102.

خلفاء بني أمية بالأندلس الوقوف في وجه أنوار الفكر الساطعة والتي منعت الفقيه القرطبي الشهير أحمد بن بقي بن مخلد من استعمال سلطته السياسية ونفوذه ضمن أجهزة الدولة للإشارة بسفك دم المتكلم القدري المعتزلي خليل بن عبد الملك[1] .

رغم المقامة الشديدة التي لقيها خليل الفضلة من طرف الفقهاء إلا أنهم لم يتمكنوا من إيقافه وثنيه عن مشواره في نشر الاعتزال أو النيل منه، إن أقصى ما قام به الفقهاء لمواجهة خليل الفضلة هو اجتماع ثلة منهم عقب موته يتقدمهم أبو مروان عبيد الله بن يحي الليثي لإحراق كتب خليل فتم ذلك فعلا اللهم ما كان منها من كتب المسائل[2].

كما يلاحظ إحجام السلطة الأموية عن متابعة نشاطاته إما لم تجد فيما يدعو إليه الرجل خطرا على أمنها يتهدد السلم الاجتماعي لرعاياها لا سيما أن نفوذ المعتزلة السياسي قد تهاوى في المشرق الإسلامي منذ منتصف القرن الثالث الهجري، وإما لأن الدولة الأموية كانت تعاني ضعفا سياسيا وعسكريا من جراء الفتن والثورات الداخلية التي اشتعلت في مختلف أنحاء الأندلس فكان من أولوياتها استعادة وحدتها السياسية قبل المذهبية أو الفكرية ولم ترغب في فتح جبهات مناوئة لها[3]، نجد أن السلطة بالدولة الأموية عدم فرض رقابتها ومضايقتها للمتكلمين يعود لعدم رؤيتهم يشكلون خطرا على الكيان السياسي للدولة، فعلى على مدار القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي تراجع المعتزلة عن مكان الصدارة الذي تبوؤه فترة من الزمن وكان ظهور الاعتزال الأندلسي في هذه الفترة التي شهدت خمولا سياسيا لحركة الاعتزال في المشرق، وعليه يلاحظ أن الاعتزال الأندلسي تشكل بلا

[1] أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص232.

[2] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص253.

[3] خالد بن عبد الكريم البكر، فكر المعتزلة بالأندلس، ص28.

مضمون سياسي يحفزه إلى التقرب من السلطة لفرض مبادئه أو مصادمتها والعمل على تغييرها بالقوة المسلحة تجاوبا مع الأصل الخامس من أصول المعتزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1].

كما أن إغضاء الفقهاء في الأندلس عما جاء به الغزال ورده هو وزميله فرج بن سلام فكانا مندمجين مع شرائح المجتمع ومقربين من السلطة الأندلسية التي لم تجد بدورها فيما يظهر أنه ما يوجب المؤاخذة أو الإقصاء، فقد أوكلت للغزال مهام كبيرة في شؤون الإدارة فكان يتولى قبض العشور على الأهراء وتولى بعثة السفارة إلى النورماند[2].

والبزار كانت له علاقة قوية بوزير الأمير محمد بن عبد الرحمن الهاشم بن عبد العزيز[3]، وقدم للأمير محمد ثيابا عراقية رفيعة مطرزة باسمه بقصر الخلافة العباسية ،كان لها وقعا كبيرا في نفسه ما يدل على أجواء الود السائدة بين رواد الاعتزال وأمراء الأندلس[4].

ما يوضح أن الموقف الأموي الأندلسي من حركة الاعتزال يبين تهافت دعوى جبرية الأمويين[5]، وخطى الاعتزال خطوة مهمة في الحياة العلمية بالأندلس حين شق طريقه إلى داخل المنظومة المالكية فتسربت بعض أفكاره إلى عدد من الفقهاء المالكيين لا سيما لدى بعض الفقهاء المشاورين[6]، ويعتبر أهل الحديث أول من تصدى للفكر الاعتزالي بالأندلس كما لاحظنا نموذج بقي بن مخلد بالأندلس مناهضا لآراء المعتزلة.

---

[1] جار الله زهدي، المعتزلة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990، ط6، 246.

[2] ابن دحية، المطرب في أشعار أهل المغرب، ص9.

[3] ابن حيان، المقتبس، تحقيق محمود علي مكي، ص162-163.

[4] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص588؛ ابن حيان، المقتبس، تحقيق محمود علي مكي، ص164.

[5] محمد ضيف الله بطاينة: "**الأمويون والقدرية– رؤية جديدة**"، مجلة الاجتهاد، ع57-58، بيروت، 2003، ص243.

[6] محمد عبد الوهاب خلاف، تاريخ القضاة في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس الهجري، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، 1992، ط1، ص321.

بينما يرد أحد الباحثين انتشار الاتجاه الكلامي بالأندلس خلال القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي تعبيرا عن موقف متطرف له صلة بالفئات المتذمرة من البربر والمولدين والموالي[1]، وإن كان وليد الانفتاح والازدهار الذي بدأ يفرضه النموذج العباسي فإنه في الوقت نفسه تعبير عن القمع الذي صاحب هذا التحول والذي شمل فئات اجتماعية تضررت من هذه السياسة وعلى الأخص فئات المولدين وقبائل البربر ولذلك كانت مبادئ هذا الاتجاه عامة تنتصر لحرية الإدارة الإنسانية والقول بالمهدوية أو الشخصية المنقذة في مواجهة مبادئ الفكر الفقهي السائد النزعة الجبرية تحريم الفتنة وشرعية الخلافة[2].

والواقع أن ربط الاعتزال بالفئات المتذمرة فيه قدر من التكلف ذلك أن مقولة المعتزلة بخلق الإنسان لأفعاله ترجع في أصلها إلى تنزيه الله تعالى عن أن يكون الفاعل المباشر لما يأتيه الناس من شرور وقبائح وليس إلى تأكيد حرية الأنسان بالمعنى المعاصر[3]، فالمفهوم الحديث للحرية ليس هو ما نادى به المتكلمون بشأن قضية الجبر والاختيار ومدى نسبة أفعال الإنسان إليه[4]، والظاهر أن الاعتزال في الأندلس لم يتسلل على الطبقات الدنيا من المجتمع وظل محصورا في دائرة نخبوية ضيقة مما يفسر اضمحلاله في تلك البلاد بحيث لم يبق له أثر ولا عين[5].

لقد شهد القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي في الأندلس تطورا سياسيا لافتا تمثل في إعلان عبد الناصر الخلافة بغية فرض هيبته في نفوس أهل الأندلس حتى لا يتأثروا بالدعوة الإسماعيلية وخصوصا ما قام به دعاتهم من محاولات لنشرها بين سكان المغرب، ومحاولات الفاطميين المستمرة

---

[1] محمد ألوزاد: " **الاتجاهات الفكرية في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري**"، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، ع4-5، جامعة محمد بن عبد الله، فاس، ص153.

[2] محمد ألوزاد، الاتجاهات الفكرية، ص164.

[3] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010، ط10، ص205.

[4] علي أومليل، سؤال الثقافة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005، ص53.

[5] خالد بن عبد الكريم البكر، فكر المعتزلة بالأندلس، ص32.

لنشر مذهبهم بين الأندلسيين وفرض نفوذهم على المغرب الأقصى تمهيدا للتدخل في شؤون الأندلس وإسقاط النظام الأموي، إن إعلان الخلافة الأموية بالأندلس زاد من شدة النزاع القائم أصلا بين الاتجاه المالكي والاتجاه الشيعي والممثل بالإسماعيلية، مما عجل في دخول بلاد المغرب مرحلة جديدة من التنافس السياسي بين الخلافة الأموية والدولة الفاطمية على السلطة وامتداد النفوذ أدى على الصدام المسلح بين الطرفين[1].

حاول الفاطميون منذ قيام دولتهم التدخل في شؤون الأندلس فبعثوا الدعاة إليها بهدف بث التشيع الإسماعيلي بها وجذب أهلها على الدعوة الفاطمية ليحققوا بذلك التكامل المذهبي والسياسي بين شطري العدوتين المغربية والأندلسية تحت حكمهم[2]، فلجأوا إلى الدعاية الشيعية في محاولة منهم لجذب أهل الأندلس نحوهم والتأثير عليهم لإثارة الفوضى وإشعال الثورات والتعجيل بسقوط النظام الأموي محاولة الغزو المذهبي بإرسال دعاة إلى أطراف بلاد المغرب الأقصى وإلى عمق الأندلس كما اصطنعوا عناصر من السكان كلفوهم بنشر مبادئ التشيع وإحداث القلائل والنزعات المذهبية وتحريض السكان ضد الدولة الأموية تمهيدا لصرفهم عنها ثم تحويل أنظارهم إلى الدولة الفاطمية[3].

لم يكتب النجاح للدعوة الشيعية بالأندلس وظل محدودا وذلك لرسوخ المذهب المالكي ورسوخ الأمويين، ولما فشل الفاطميون باستحالة غزو الأندلس راحوا يدعمون كل ثورة من شأنها أن تقوض النظام الأموي وتعمل على هدمه كما حدث مع الثائر ابن حفصون الذي سارع واعترف بإمامة عبيد الله (297-322هـ/910-934م) ودعا له، فوجه إليه المهدي داعيين أقاما عنده يحرضانه على التمسك بالدعوة الفاطمية ونشرها بين أتباعه وظلا الداعيان مقيمين عنده طوال ثورته

---

[1] عبد العزيز الفيلالي، العلاقات السياسية والدبلوماسية بين الأندلس والمغرب خلال عهد الدولة الأموية بالأندلس، الجزائر: دار هومة، 2007، ص78-79.

[2] فتحي زغروت، العلاقات بين الأمويين والفاطميين في الأندلس والشمال الإفريقي، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2006، ط1، ص94.

[3] محمد سهيل طقوس، تاريخ المسلمين في الأندلس، بيروت: دار النفائس، 2010، ط3، ص114-115.

يمدان له يد العون والمشورة كما سير إليه المهدي في سنة (301هـ/913م) بعض قطع أسطوله تمده بالأسلحة والذخائر[1]، حيث تعد ثورة ابن حفصون من أعنف الثورات التي شهدتها الدولة الأموية بالأندلس التي كادت أن تعصف باستقرارها ووحدة ترابها ولعب عامة الأندلس دورا بارزا حيث كان منهم الكثير الذي شارك في التمرد الذي أبداه ابن حفصون ضد السلطة الأموية.

كما لم يتوان الأمويون في تقديم الدعم للفقهاء في التأكيد على وزنهم السياسي، وقد امتدت رعاية الخليفة عبد الرحمن الناصر لفقهاء المالكية إلى مصر بإرسال أموال لهم لتسخيرهم ضد الدعوة الشيعية الفاطمية[2]، وأثرت جهوده في إثارة همم المالكية ضد الدعوة الشيعية وتأليب العامة الذين عبروا عن مظاهر استيائهم وغضبهم في مناسبات عدة، لم يتوقف دعم الخلفاء الأمويين عند هذا الحد فقط للفقهاء المالكيين بل تعداه إلى استقبالهم في حاضرة قرطبة الأموية التي عرفت أكبر تجمع لفقهاء المالكية حيث فتحت أبوابها أمام كل مهاجر على خلاف مع النظام الفاطمي وكل فقيه فار من السياسة الفاطمية وقوبلت هذه المجموعات بالترحيب والترغيب وفسح لهم الأمويون المجال فانعموا عليهم العطايا والمناصب الرفيعة وأجلسوهم للفتيا والتدريس، ونذكر في هذا المقام مدى الحفاوة والإكرام التي لقيها الفقيه محمد بن الحارث بن أسد الخشني وكيف احتفل به أهل الأندلس وأنزلوه منزلة كريمة واستدعاه الناصر وقربه إليه ونال حظوته بغزير علمه وفيض فقهه فولاه الخليفة خطة الشورى بقرطبة وحكم المواريث كما كلفه بتربية أبنائه[3].

أما الوافدون على الأندلس فرارا من الفاطميين منهم أبو جعفر أحمد بن الفتح الملقب بابن الحزاز (ت332هـ/944م) الذي وفد على عبد الرحمن الناصر بقرطبة سنة (325هـ/937م) لما

---

[1] ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص165.

[2] فتحي زغروت، العلاقات بين الأمويين والفاطميين، ص99.

[3] الهادي روجي إدريس، الدولة الصنهاجية، ج2، ترجمة: حمادي الساحلي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، ط1، ص332.

خشي من عساكر الشيعة فأجاره الناصر وسجل له مدى حياته على قضاء مدينة مليلة، ومن الذين هاجروا أيضا حكم بن محمد بن هشام القرشي (ت370هـ/980م) حيث قدم إلى الأندلس في أول خلافة المستنصر فأكرم وفادته ثم استأذنه في الرجوع إلى بلده القيروان وألح عليه في ذلك فأذن له وهناك أمتحن من قل الفاطميين وأودعوه السجن لأجل صلابته في السنة وإنكاره الشديد للبدع وعندما أطلق سراحه جاز إلى الأندلس مرة ثانية فأكرمه أمير المؤمنين وأجري عليه العطايا إلى أن توفي[1]،كما أن الفقيه أبا محمد حباشة بن حسين (ت374هـ/984م) هاجر إلى الأندلس ولزم فيها العبادة ودراسة العلم والجهاد وكان كثيرا ما يتحدث عن سوء أحوال بلاد المغرب تحت حكم الفاطميين وكيف أن السنة أصبحت تقرأ سرا في القيروان[2]، ودعاه عبد الرحمن الناصر ليجري عليه جراية ويوسع له في الإنزال ويجلسه للفتيا لكنه لم يجبه تعففا وصونا منه[3].

وهذا الفقيه أبو بكر محمد بن أحمد بن محمد المعروف بابن الأزرق(ت385هـ/995م) خرج من مصر سنة (343هـ/954م) وصار إلى القيروان فامتحن بها مع الفاطميين الذين ربما شكوا في كونه جاسوسا أمويا[4]، حيث ظل معتقلا في دار البحر ثلاثة أعوام وسبعة أشهر ثم تمكن من الهرب ودخل إلى الأندلس سنة (349هـ/96.م) فأكرم المستنصر وفادته وأمر بإنزاله والتوسع عليه في العطاء وشارك بقدر واسع في الدعاية الأموية ضد الأمويين وذلك بتكذيب ما تدعيه الشيعة الإسماعيلية في المهدي[5]، مع ذلك تبق المعلومات عن مدى نفوذ النفوذ الشيعي للأندلس وعن دعوة الفاطميين يظل ناقصا لما اتسمت به هذه الحركة من سرية فغالبا ما سكتت المصادر الشيعية عن أسماء

---

[1] محمود علي مكي: "**التشيع في الأندلس إلى نهاية ملوك الطوائف**"، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، ع1-2، مج2، مدريد، 1954، ص125.

[2] القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ج5، ص121.

[3] فتحي زغروت، العلاقة بين الأمويين والفاطميين، ص281-280.

[4] محمود علي مكي، التشيع بالأندلس، ص124.

[5] إسماعيل المقدم، المهدي، الإسكندرية: الدار العالمية، 2004، ط8، ص149-152؛ عبد العظيم البستوي، الموسوعة في أحاديث المهدي الضعيفة والموضوعة، بيروت: دار ابن حزم، 1999، ط1، ص94-104.

دعاتها لهذا فإن مؤلفات الشيعة الفاطميين المطبوعة منها والمخطوطة لا تشير إلا قليلا إلى الأشخاص الذين كلفوا بمهمات داخل إسبانيا الإسلامية[1].

3- أعلام الفكر الكلامي بالأندلس ومدى تأثيرهم على العامة

وقد ظهرت شخصية بالأندلس في نهاية القرن الثالث الهجري والقرن الرابع الهجري أسهمت حركته في تغيير مجريات الأحداث في التاريخ الفكري الأندلسي تمثلت في شخصية ابن مسرة الجبلي (269-318هـ/883-931م)هو أبو عبد الله بن مسرة بن نجيح القرطبي[2].

إن الدور السياسي الذي لعبته الحركة يبدو قليل الأهمية بالقياس على الدور الكبير الذي قامت به الثورات المسلحة في طور بلاد الأندلس وعرضها في ذات الحقبة، وهذا راجع بداهة إلى اختلاف أساليب المقاومة إذ عولت الأولى على اتباع أسلوب الصراع الايديولوجي بينما ارتكزت الثانية على طريقة العنف ولكن بالنظر إلى النتائج التي أسفر عنها هذا الشكل من الصراع ضد مذهب السلطة تبرز أهمية الحركة المسرية، إذ تمكنت من استقطاب قطاعات عريضة من جماهير المدن استطاعت بها أن تقض مضجع حكومة قرطبة وتزرع الهلع والذعر وتقلق مدة طويلة راحة الأمراء[3].

يذكر ابن الفرضي في ترجمته لابن مسرة أنه:" كان محمد بن مسرة يقول بالاستطاعة وإنفاذ الوعيد ويحرف ابن مسرة وكان مع ذلك يدعي التكلم على تصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق"[4]، ويبدو أن ابن مسرة الجبلي كانت له طريقة في وضع الكتب فريدة[5]، وقد لاحظ

---

[1] ui, Tentative suit en Espagne musulmane in revue al andalus, volume XXIIIn 23 -104 l'année 1958, p98.

[2] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص39.

[3] إبراهيم القادري بوتشيش: "**الدور السياسي للمثقفين في الغرب الإسلامي –حركة ابن مسرة نموذجا–**"، مجلة دراسات عربية، ع1، 1988، ص56-57.

[4] ابن الفرضي، تاريخ العلماء الأندلس، ج2، ص39.

[5] محمد أحمد عبد المطلب عزب: "**موقف العلماء من ظاهرة التصوف الفلسفي ابن مسرة الجبلي (311هـ) نموذجا**"، مجلة جامعة المدينة العالمية، ع2، 2015، ص257.

غرابة أفكاره وسط المجتمع الأندلسي فحرص على أن يخفي مؤلفاته[1]، وتكشف هذه الواقعة التي ذكرها ابن الأبار عن ذلك حيث يقول:" لما وضع ابن مسرة كتاب "التبصرة" لم يكن يخرج كتابا حتى يتعقبه حولا كاملا، احتال حي- حي بن عبد الملك- فيه حتى خرج إليه دون إذنه ورأيته فانتسخه ثم صرف الأصل وأتى بالنسخة إلى ابن مسرة فأراه إياها وقال له: تعرف هذا الكتاب؟ فلما تصفحه، قال له: لا نفعك الله به، ولم يخرج كتاب "التبصرة" بعد ذلك إلى أحد"[2]، ويعد مذهب ابن مسرة خليط من التصوف والاعتزال، فأما آراءه في التصوف تتمثل فيما ذهب إليه من أن النبوة اكتساب لا اختصاص قد ينالها من بلغ من الصلاح وطهارة النفس فضلا عن كونه يوصي أتباعه بمحاسبة الضمير محاسبة يومية كوسيلة من وسائل أخذ النفس إلى طريق المقامات الصوفية كما يعتقد أن الإرهاصات الأولى لمذهب وحدة الوجود قد ظهرت في فكر ابن مسرة[3].

---

[1] يكاد يجمع أصحاب التراجم على أن ابن مسرة قد ألف كتابين أحدهما يسمى "كتاب خواص الحروف وحقائقها وأصولها" وقد وصف المؤلف في هذه الرسالة بوصف "العارف المحقق" ذلك لأن الرسالة الأولى تعالج أسرار الحروف التي تبتدئ بها بعض سور القرآن الكريم فموضوعها ديني ولا مانع إذن من أن يوصف من يدعي معرفتها بأنه عارف ومحقق أي واصل إلى حقيقة أمرها وليس في ذلك ما يثير الشبهات أو يستدعي الاتهام، أما الرسالة الثانية فهي رسالة "الاعتبار" وموضوعها فكري أو فلسفي بحت يحاول فيه المؤلف أن يثبت عن طريق المثال المفصل أن العقل والوحي طريقان يؤديان إلى شيء واحد، وأن الدين والفلسفة نهجان مختلفان من حيث الوسيلة ولكنهما متفقان من حيث الغاية، يبدا الدين من الأعلى إلى الأسفل ويأخذ طريقا مقابلا من التدرج إذ هو يبدأ من الأسفل وينتهي إلى الأعلى، وإن إخفاء النسب ابن مسرة في أن الدافع إلى ذلك هو الخوف من الاضطهاد حمل كثيرا من المؤلفين أو النقلة على اخفاء أسمائهم أو التعمية حولها حتى لا تقع في يد من يحرقها أو يشوش على مؤلفيها، والتاريخ يحدثنا كثيرا عن حوادث إحراق الكتب الحكيمة خصوصا في الأندلس ولعل ذلك ما جعل الناسخ يصف المؤلف في الرسالة الثانية بانه فقيهن باعتبار ان العقل الأندلسي أحب الفقه وعلى الخصوص مذهب الإمام مالك كما أحب الفقهاء وفي مقابل ذلك وقفوا من الفلسفة موقف المعاداة على أن التعمية على اسم المؤلف لم تذهب إلى مدى بعيد غاية ما في الأمر أنها ذكرته بكنيته ونسبة لا يسرع الذهن في التعرف على صاحبها ولم يصل ذلك إلى درجة تزييف اسم المؤلف أو إغفاله تماما كما يحصل ذلك في حالات أخرى؛ ينظر: محمد كمال جعفر، أبن مسرة الأندلسي وتراثه الصوفي، لبنان: كنز ناشرون ش م م، بيروت، 2017، ط1، ص9-11.

[2] ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج1، ص233.

[3] آنخيل جنثالث بالنثيا، الفكر الأندلسي، ص71.

ويلاحظ تغير مفهوم التصوف في المجتمع الإسلامي فبعد أن كان عبارة عن عبادات وزهد وتبتل في القرن الأول الهجري تحول في القرن الثاني وبداية القرن الثالث إلى فطر توفيقي يحاول أن يقيم نوعا من المصالحة بين أهل الأثر وأهل النظر نتيجة سيادة المد البورجوازي[1]، لكن مع بداية النصف الثاني من القرن الثالث الهجري تطور مفهوم التصوف فصار نوعا من التعبير الفكري والسلوكي تجاه الازمة السياسية التي عمت العالم الإسلامي وهذا ما يفسر انتشاره بشكل مثير مع نمو عدد المتصوفة[2]، ففي هذه الفترة ظهر يحي بن معاذ وأبو حمزة الصوفي الذي يعتبر أول من تكلم ببغداد في اصطلاحات الصوفيه وأبي سعيد الجزار الذي كان أول من توسع في الكلام فن الفناء وغير هؤلاء كثيرون[3]ن واقتران انتشار التصوف بهذا التاريخ له دلالته البالغة إذ جاء موازيا لهيمنة الاقطاع وافرازا للردة المتوكلية التي نجم عنها طغيان موجة الفكر السني المحافظ واندثار الفكر العقلاني الاعتزالي والعودة إلى العمل بالنسبة والتسليم والتقليد[4].

وبديهي أن تشهد الأندلس هذه الموجة المحافظة كنتيجة حتمية للتلاقح الحضاري مع الشرق بالإضافة إلى هيمنة الحكم الاقطاعي الممثل لها، وطبقا لمقولة سيولة التاريخ الإسلامي كان من الحتمي أن يظهر التصوف في الأندلس كإيديولوجيا تقدمية مناهضة للفكر الاقطاعي الرجعي السائد ليصبح تعبيرا عن الرفض الصريح للأوضاع السائدة وإعرابا عن موقف سياسي مناهض للسلطة القائمة، ولذلك لا غرابة إذا برز المتصوفة بأعداد هائلة[5]، ويذكر المقري أن أحد المتصوفة يدعى أبا زكريا "يصوم حتى يخضر"[6]، وتميز التصوف في هذه الفترة من نظيره في الحقب السابقة بكونه لم يعد مسألة

---

[1] محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج1، ص199.

[2] إبراهيم القادري بوتشيش، "الدور السياسي للمثقفين في الغرب الإسلامي –حركة ابن مسرة نموذجا"، ص60.

[3] شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الثاني، القاهرة: دار المعارف، 1975، ص111.

[4] حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، بيروت: دار الفارابي، 1979، ص832.

[5] محمود علي مكي: "**التصوف الأندلسي**"، دعوة الحق، ع8-9، 1962، ص ص6، 9.

[6] المقري، نفح الطيب، ج2، ص630.

فردية يزاولها أشخاص مشتتون لا يجمعهم هدف ويقيمون في معبد خاص بهم وهذا يعني أن التصوف في الأندلس تحول من فكرة الخلاص الفردي على الخلاص الجماعي فعندما ترجم ابن الفرضي لأحد من المتصوفة فيناقشون الأمور العامة في منزله الكائن ببشتر[1]، وهو أمر ذو مغزى عميق إذ أن هذه المنطقة كانت معقل الثورات الاجتماعية التي قادها عمر بن حفصون مما ينهض حجة على أن التصوف تطور من الموقف السلبي العدمي إلى حركة معارضة للاستبداد والظلم الاجتماعي ولا أدل على ما صار يحمله التصوف من قيمة اجتماعية في الأندلس مما حصل لأحد المتصوفة بمدينة ألبيرة حيث تنافس في صحبته الناس[2].

ولا عجب فقد أصبح هؤلاء يجسدون مطامع الطبقات المتذمرة لدرجة أنهم تعرضوا لمناوأة الفقهاء وحوربت مؤلفاتهم حتى أن أحد الفقهاء الممثلين للفكر الاقطاعي علق على صاحب واحد من المصنفات الصوفية بأنه "صاحب وساوس"[3]،وغدا التصوف إذن شكلا من أشكال مناهضة الاقطاع، فحين عمدت حركة ابن مسرة إلى الممارسة الصوفية استهدفت فكرا ثوريا ملتزما بقضايا الفئات المتضررة وناضل الفكر الاقطاعي السائد ليهزه من الأعماق في محاولة لاستئصال شأفة الممثلين له والاطاحة بهم[4].

كما شكل الاعتزال فكر ابن مسرة وحركته، وقد تأكد ريادة المعتزلة للنظر العقلي في الإسلام والارتباط الوثيق بين الاتجاه العقلاني ومعاداة الحكومات المحافظة[5]، ويظهر هذا الأمر جليا في الأندلس فالتناقض بين الاعتزال والمذهب الرسمي السائد برز بشكل واضح، فحكومة قرطبة لم

---

[1] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص79.

[2] ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج4، ص29-30.

[3] محمود علي مكي، "التصوف الأندلسي"، ص10.

[4] إبراهيم القادري بوتشيش: "الدور السياسي للمثقفين في الغرب الإسلامي –حركة ابن مسرة نموذجا"، ص61-62.

[5] محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، روز اليوسف، القاهرة، 1973، ص121-194.

تتقاعس عن إحراق كتب المعتزلة ويذكر ابن الفرضي[1] ما أقدمت عليه من إحراق لمؤلفات خليل بن عبد المالك بن كليب ويحي بن السمينة[2]، فالفكر المالكي بشكله المتزمت في هذه جسدا فكرا جبريا يستسلم للقضاء والقدر بينما تبنى الفكر المسري الاعتزالي مسالة الحرية وفتح أمام العقل آفاقا واسعة للتفكير والإبداع، غير أن ما يجب التأكد عليه لاضهار الموقف السياسي للحركة المسرية، انطلاقا من تشريع فكرها هو هذا التلازم الوثيق بين الفكر العقلاني الاعتزالي وموقف المعتزلة الاجتماعي من قضية العدالة، وابن مسرة أحد أقطاب مدرستهم فقد كان رائدا في المناداة بالعدالة التي انعدمت في ظل النظام الأموي معاديا لحكومة قرطبة العاجزة وعداؤه لها راجع إلى أنها في مستبدة بالحكم فارضة نفسها بالقمع والاضطهاد مبررة لاستيائها على السلطة بفلسفة الجبر، بينما نادى هو بالاختيار والاختيار عنده لا يقوم على معنى فلسفي محض فحسب بل ينطوي على بعد سياسي هدفه مناهضة السلطة وقادة العسكر الغالبين على أمرها كما يعتبر أنها هي المسؤولة عنا آلت إليه الأوضاع فيجب أن تحاسب إذن على مسؤوليتها وبما أن الجور الذي عم نابع من فعل بشري فإن رد الفعل يجب أن يتم بفعل بشرى مضاد طبقا لإدارة الإنسان وحريته في اختياراته السياسية[3]

واتخذ ابن مسرة مكانا قصيا عن الناس فاعتزلهم في بعض ضواحي قرطبة كان يلتقي أصحابه ومريديه وتركوا السلام على الناس، ومع ذلك فإن السلطة الحاكمة لم تلتفت لنشاط ابن مسرة وأتباعه وفسر بالنثيا هذا الصمت الرسمي تجاه نشاط ابن مسرة بعدم رغبة الإمارة الأموية في بعث فتنة جديدة قد يؤدي إليها تعقب ابن مسرة وأصحابه في وقت اجتاحت فيه الفتن الأندلس كلها أواخر القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي وانغمست فيها زعامات من مختلف عناصر السكان[4].

---

[1] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، 139.

[2] صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص101.

[3] إبراهيم القادري بوتشيش، "الدور السياسي للمثقفين في الغرب الإسلامي –حركة ابن مسرة نموذجا"، ص62.

[4] آنخيل جنثالث بالنثيا، المرجع السابق ، ص327.

وربما إغضاء السلطة عن نشاط الحركة المسرية طيلة فترة حكم الخليفة الناصر لدين الله كان بسبب ما أحاطوا به تعاليمهم من كتمان شديد، وحين تعاظم الصراع الأموي الفاطمي خلال تلك الفترة وكثرت حركات التجسس المتبادلة بين الطرفين ارتابت حكومة قرطبة في المسرية، إذ قد تكون حركة شيعية بشعار صوفي اعتزالي، أو إنها مد للمشروع السياسي الفاطمي في بلاد الأندلس فالاعتزال يعد خطوة مهمة للدخول في المذهب الإسماعيلي[1]، خاصة أن ابن مسرة توفرت شخصيته على قدرات منهجية خارقة وخبرة في طرق الإقناع وتحكم في مصادر المعرفة وأساليب تبليغها لأوضع الخلق من الأميين البسطاء ولذلك باشر على تبسيط الاعتزال لجعله في متناول العامة[2].

هذا ما وضحه ابن حيان بقوله:" فبرسوخه في بسط العلم، وتأنيه في الاستدراج للخصم، كان يستهوي العقول والأفئدة"[3]، ولم تكن قناعاته المذهبية لتمنعه عن استعمال نفس أسلحة خصومه من فقهاء المالكية وأهل السنة إذ كان " يسرد مدونة المالكية عمدة السنة سرد القرآن، ويشققها بالاجتلاب بأوضح برهان، حتى يخرج فيها بأجزاء مختصرة حسنة، لم يزل الإجماع من مخالفيه إلى اليوم على أنها أفضل وأوجز وأبسط من كل مختصرة صيغت فيها"[4]، كما أن فكره وطريقته مع أصحابه استمالت العوام واختدعوهم لما أظهروه لم من الزهد والتقشف[5].

وأكد ابن حيان عن الأصول العامية للطبقة التي انخرطت في الحركة المسرية بقوله:" طلعت فرقة لا تبغي خيرا ولا تأتمر رشدا، من طغام السواد ومن ضعف آرائهم ومن خشونة الأوغاد"[6]، إن تعاظم مكانة الحركة ورسوخها أوساط العامة جعل الخليفة الناصر يتتبع أتباعها وأنشطتهم ومحاربة

---

[1] محمود علي مكي، "التشيع في الأندلس"، ص114.

[2] أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص234.

[3] ابن حيان، المقتبس، ص21.

[4] المصدر نفسه، ص21.

[5] نفسه، ص25.

[6] نفسه، ص27.

أفكارهم وتحريق كتبهم بعد وفاة ابن مسرة حتى قيل أن "الباطن والظاهر من مذاهب العوام، موضوعان بين يديه"[1].

تبعا لما سبق بدا التنديد بتعاليم ابن مسرة والتضييق على أتباعه، وإصدار المنشورات ضدهم من طرف السلطة في تعقب أصحاب ابن مسرة، لعدة أسباب منها رسوخ الحركة في المجتمع الأندلسي واستقطاب فئة العوام التي تعد الركيزة الأساسية التي يجب على السلطة التحكم في تلابيبها، كما أن اشتداد الصراع بين الأمويين بالأندلس والفاطميين بالمغرب، ولربما كان مبعث التشدد هذه المرة في التعامل مع حركة ابن مسرة الصوفية الاعتزالية ومع غيرها من التيارات الفكرية المخالفة هو انتشار الاعتزال بدرجات أكبر في أوساط الناس وبخطى أسرع مما رأيناها في عصر الإمارة الأموية.

إذ يلاحظ في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي أن هناك عائلات بأكملها انتحلت الاعتزال لا سيما أنها عائلات ذات خطر وأثر في الحياة العامة، إذ تقلب أبناؤها في مناصب كبيرة مثل بني حدير مثلا فقد انتحل الاعتزال عدد من رجالاتهم ولم يستتروا به بل أذاعوه ونشروه ودعوا إليه ومن هؤلاء موسى بن محمد بن حدير[2] وابنه عبد الرحمن بن موسى وأخوه الوزير أبو عمر أحمد بن محمد صاحب المظالم "وكان داعية إلى الاعتزال لا يستتر بذلك"[3]، وهم من موالي الأمويين ،ومع هذا فقد كان موسى بن محمد من علماء المعتزلة في الأندلس " عارفا بالكلام ذاهبا على الاعتزال نظارا على أصوله، وله فيه تأليف ولأخيه أبي عمر أيضا كذلك"[4].

---

[1] ابن حيان، المقتبس، ص24.

[2] موسى بن محمد بن حدير بن موسى بن حدير مولى هشام بن عبد الرحمن بن معاوية، كان هو وغبنه عبد الرحمن وأخوه أبو عمر أحمد بن محمد مع رياستهم ونباهتهم من أهل العلم والأدب والشعر والرواية وكان موسى هذا عارفا بالكلام ذاهبا على الاعتزال نظارا على أصوله وله فيه تاليف ولأخيه أبي عمر أيضا كذلك ولابنه عبد الرحمن بن موسى؛ ينظر: ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج2، ص170-171.

[3] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج1، ص186.

[4] ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج2، صص170.

حدث في الوقت الذي كان فيه بنو حدير يتقلدون مناصب عليا في إدارة الدولة من حجابة ووزارة وولاية[1]، فالوزير أحمد بن محمد بن حدير كان صاحب المظالم ومثله أحمد بن موسى بن حدير كان صاحب السكة[2]، ربما كان تفسير ذلك هو أن أسرة بني حدير ظلت من الأسر الدائرة في فلك البيت الأموي تجمعهم رابطة الولاء وهي أقوى من أي انتماء ومع ذلك فإن إسناد مثل هذه الخطط الإدارية لرجالات من المعتزلة ليدل على أن الدولة الأموية بلغت مستوى متقدما من التسامح مع مخالفيها في التوجه الديني والمذهبي مادامت إنها مطمئنة لولائهم السياسي نحوها لا سيما أن بعض أولئك المعتزلة تقلد خططا دينية كخطة المظالم بل إنهم وصلوا إلى مرتبة القضاء، إذ جرى تعيين عبد الرحمن بن الحاجب موسى بن حدير قاضيا واتخذ جماعة من الفقهاء المشاورين له في أحكامه وهم من كبار الفقهاء المالكية في عصره مثل عبيد الله بن يحي (ت298هـ/910م) ومحمد بن عمر بن لبابة (ت314هـ/926م)[3].

يبدوا أن الاعتزال الأندلسي لم يكن حادا في طرحه النظري مفارقا لجماعتهم، بدليل أن هؤلاء المعتزلة تجنبوا جميعهم أو معظمهم المسائل الساخنة التي جلبت على معتزلة المشرق سخط الناس ونفور العلماء، وأهمها مسالة خلق القرآن الكريم والتزموا في أقضيتهم ما جرى عليه أهل البلد في التقاضي على مذهب مالك مثلما صنع القاضي منذر بن سعيد البلوطي[4] (ت355هـ/965م)

---

[1] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ص115.

[2] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، ص202-203.

[3] خالد عبد الكريم البكر، فكر المعتزلة، ص35.

[4] لم يذكر الخشني كنيته واكتفى بذكر اسمه ولقبه، في حين كناه ابن الفرضي وغيره بأبي الحكم، وأما الفتح بن خاقان فكناه بأبي الحسن، وهو من أهل قرطبة من فحص البلوط موضع قريب من قرطبة بينه وبينها مرحلتين أو ثلاث، كما ينسب إلى البربر في فخذ كزنة، وقد ذكر ابن الفرضي أنه كزني من قبيلة بربرية أسمها كزنة، والراجح أن المقود بها كزناية. ينظر: الزبيدي أبو بكر محمد بن الحسن الإشبيلي (ت379هـ/989م)، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة الخانجر الكتبي بمصر، 1954، ص295؛ الخشني، قضاة قرطبة، ص175؛ ابن الفرضي، تاريخ علماء الاندلس، ج2، ص142؛ ابن خاقان، مطمح الأنفس، ص237-238؛ الحميدي، جذوة المقتبس، ص514؛ الحميري، الروض المعطار، ص95، 453؛ النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص66.

،كان عالما فقيها وأديبا بليغا متفننا في ضروب العلم خطيبا على المنابر وفي المحافل مصقعا[1]، وشارعا مجيدا محسنا[2]، بارعا في علوم القرآن والسنة[3]، زاهدا متواضعا[4]، عالي الرتبة سامي القدوة داعي الرفعة واحد عصره في العلم والأدب وحسن الخطاب[5]، اجتهد في إذاعة مبدأ دراسة الأصول[6]، كما "كان ذا علم بالجدل، حاذقا فيه، شديد العارضة، حاضر الجواب، ثلبت الحجة"[7]، وكان منذر بن سعيد " كثير المناقب والخصال الحميدة، غير مدافع مع ثبات جنان وجهارة صوت وحسن ترتيل[8]، ، إذ كان " آية حركة في سكون، وبركة لم تكن معدة ولا تكون، وآية سفاهة في تحلم، وجهامة ورع في طي تبسم، إذا جد تجرد، إذا هز نزل، وفي كلتا الحالتين لم ينزل لورع عن مرقب، ولا اكتسب إثما ولا احتقب"[9]، وكان " ذا منظر نبيل، وخلق حميد، وتواضع لأهل الطلب، وانحطاط إليهم، وإقبال عليهم، وكانت به دعابة حسنة"[10]، مائلا إلى القول بالظاهر [11]، وبذلك عد ممهدا لطريق الظاهرية لابن حزم[12].

---

[1] الزبيدي أبو بكر محمد بن الحسن الإشبيلي (ت379هـ/989م)، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة الخانجر الكتبي بالقاهرة، 1954، ص295؛ الحميدي، جذوة المقتبس، ص514؛ الضبي، بغية الملتمس، 406؛ الحميري، الروض المعطار، ص95.

[2] ابن خاقان، مطمح الأنفس، ص238.

[3] عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج2، ص698.

[4] المقري، نفح الطيب، ج4، ص357.

[5] آنخيل جنثالث بالنثيا، المرجع السابق، ص201.

[6] نفسه، ص439.

[7] الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص295.

[8] الحميري، الروض المعطار، ص95.

[9] ابن خاقان، مطمح الأنفس، ص237-238.

[10] الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص295.

[11] الحميدي، جذوة المقتبس، ص514؛ الضبي، بغية الملتمس، ص407.

[12] بالنثيا، الفكر الأندلسي، ص9.

واعتبر القاضي منذر أحد أبرز العلماء الذين أحيوا فقه الظاهرية في غير تشدد، وسلكوا به طريق الرحابة والاتساع والانتشار في غير تضييق ولا تقليد، فعزز قول المذهب بالأدلة والصرامة بالمأخذ دون ضعف أو مغالاة يؤثره ويجمع كتبه ويجنح له[1]، ورغم ظاهرية منذر بن سعيد كان إذا جلس للقضاء مجلس الحكم قضى بمذهب مالك وأصحابه[2]، فقد استفتي يوما في أمر الشفعة في الحمام فأفتى بقول ابن القاسم أن لا شفعة فيه، وكان الراجح بقرطبة على قول ابن القاسم فاحتج الشفيع عند " أمير المؤمنين عبد الرحمن بن محمد الناصر لدين الله وقال: حكم علي بغير قول مالك، فوقع بخط يده إلى القاضي أن تحمله على قول مالك، أو تقضي له به، فجمع القاضي منذر بن سعيد الفقهاء، وشاورهم في قول مالك، فقالوا: مالكا يرى في الحمام الشفعة، فقضى له منذر بذلك وحكم له بها"[3]، ما يدل على حزم السلطة الحاكمة على فرض المذهب المالكي.

والظاهر أن منذر بن سعيد لم يخالف السلطة الحاكمة في مذهبها الفقهي فقط بل تجاوزه على المخالفة في مذهبها الاعتقادي حيث كان منحازا إلى مذهب أهل الكلام لهجا بالحجاج[4]، بصيرا بالجدل سديدا به حتى إنه ما كان ينحل في اعتقاده لله أشياء مجازية بها ومحاسبه عنها[5]، وكان يذهب مذهب الاعتزال يقول بقول ابن مسرة[6]، إن القاضي منذر بن سعيد البلوطي ورغم اختلافه الفقهي والعقدي عن المذهب الرسمي للسلطة كان ملتزما بمذهب الدولة بالأندلس به يحكم بين الناس فلم يتنكر لمذهب غيره ولا تعصب لمذهبه لأنه علم أن في الأمر فسحة وأنه لا يمكن إلزام الناس بغير

---

[1] الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص295.

[2] نفسه، ص295.

[3] أبو إسحاق إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيع، معين الحكام على القضايا والأحكام، ج2، تحقيق: محمد بم عباد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1989، ص570.

[4] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص143.

[5] المصدر نفسه، ص143.

[6] بالنثيا، الفكر الأندلسي، ص331.

مذهبها لأن من مقاصد المذهب تحقيق الاستقرار لا إحداث الفتن إذ الصريح بين الناس الحكم عليهم بما تعاقدوا عليه واتفقوا حوله وجرى إعماله بينهم[1].

ولم يتوان القاضي منذر بن سعيد بتوجيه النقد الاذع لخلفاء بني أمية كما حدث مع الخليفة الناصر لدين الله إثر تخلفه عن شهود الجماعة ولما حضر "أراد به القاضي منذر بن سعيد وجه الله في أن يعضه ويقرعه في التأنيب، ويقص منه بما يتناوله من الموعظة بفصل الخطابة، والتذكير بالإنابة"[2]، وعلم الناصر أنه عرض به " فاستجدى وبكى، وندم على ما سلف منه من فرطه، واستعاذ بالله من سخطه واستعصمه برحمته، إلا أنه وجد من على منذر بن سعيد للفظه الذي قرعه به، فشكا ذلك لولده الحكم بعد انصرافه، وقال: والله لقد تعمدني منذر بخطبته، وأسرف في ترويعي، وأفرط في تقريعي، ولم يحسن السياسة في وعظي وصيانتي عن توبيخه"[3]، مما أثار غضب الناصر وأقسم أن لا يصلي خلفه جمعة "ثم قال: لكن علي لله يمين لا أصلي خلفه ما عشت، فلما جاءت الجمعة الثانية قال لابنه: كيف نصنع في اليمين؟ قال يؤمر بالتأخر، ويستخلف غيره، فاغتاظ الناصر وقال: أبمثل هذا الرأي الفائل تشير علي؟"[4]، لم يقبل الناصر تأخير القاضي منذر بن سعيد ولا عوله أو استبداله كما أشار عليه ابنه الحكم بل كان رد فعله أن زجر ابنه بقوله:" أمثل منذر بن سعيد في فضله وورعه وعلمه وحلمه يعزل في إرضاء نفس ناكبة عن الرشد، سالكة غير القصد؟ هذا ما لا يكون. وإني أستحيي من الله تعالى ألا أجعل بيني وبينه شفيعا في صلاة الجمعة مثل منذر بن سعيد، ولكنه وقد

[1] محمد البركة، "القاضي منذر بن سعيد البلوطي بين سلطة المذهب ومذهب السلطة بالأندلس خلال القرن 4هـ/10م"، من كتاب مسالك الثقافة والمثاقفة في تاريخ المغرب، الرباط: وزارة الثقافة، الجمعية المغربية للبحث العلمي، 2016، ط1، ص285.

[2] ابن خاقان، مطمح الأنفس، ص246؛ ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص179-180.

[3] ابن خاقان، مطمح الأنفس، ص246-248.

[4] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص183.

نفسي وكاد منها وكاد يذهبها، والله لوددت أن أجد سبيلا إلى كفارة يميني بملكي، بل يصلي بالناس حياته وحياتنا، فما أضننا نتعاض منه أبدا"[1].

لم تكن تلك الحادثة الوحيدة التي احتدم فيها الصراع بين الخليفة الناصر والقاضي منذر بن سعيد بل نتوفر على نص تاريخي آخر تبرز فيه شخصية القاضي في تأنيب السلطان حسب ما جاء عند ابن سعيد بقوله:" عبد الرحمن الناصر أمير المؤمنين، أنه بنى قبة واتخذ قراميد القبة من فضة وبعضها مغشي بالذهب، وجعل سقفها نوعين: صفراء فاقعة وبيضاء ناصعة، يستلب الأبصار شعاعها، فجلس فيها إثر تمامها لأهل مملكته، وقال لقرابته ووزرائه مفتخرا عليهم: أرأيتم أو سمعتم ملكا قبلي صنع مثل ما صنعت؟ فقالوا له: لا والله يا أمير المؤمنين، وإنك لأوحد في شأنك، فبينما هم على ذلك دخل منذر بن سعيد واجما ناكسا رأسه، فلما أخذ مجلسه قال له الناصر ما قال لقرابته، فأقبلت دموع القاضي تتحدر على لحيته وقال له: والله يا أمير ما ظننت أن الشيطان لعنه الله يبلغ منك هذا المبلغ، ولا أن تمكنه من قيادك هذا التمكين مع ما أتاك الله تعالى وفضلك به على المسلمين حتى ينزلك منازل الكافرين فاقشعر عبد الرحمن من قوله وقال: أنظر ما تقول كيف أنزلني منازلهم؟ قال: نعم أليس الله تعالى يقول:" ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون"[2]،فوجم الخليفة عبد الرحمن ونكس رأسه مليا ودموعه تنحدر على لحيته خشوعا وتذمما مما جرى، ثم أقبل على منذر بن سعيد فقال له: جزاك الله عنا وعن الدين خيرا وكثر في الناس أمثالك، فالذي قلت والله هو الحق، وقام من مجلسه ذلك يستغفر الله تعالى وأمر بنقض سقف القبة وأعاده قرمدا على صفة غيرها"[3].

---

[1] ابن خاقان، مطمح الأنفس، ص248.

[2] سورة الزخرف، الآية 32.

[3] ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ج1، ص179-180؛ الحميري، الروض المعطار، ص95.

كما لوحظ غياب المناظرات العلمية المباشرة بين فقهاء المالكية وأهل الاعتزال في الأندلس، وقد رد مسلم بن أحمد الأديب (ت433هـ/1041م) على بعض الآراء الاعتزالية لمنذر بن سعيد البلوطي غير أن الرد لم يكن في حياة القاضي إذ لم تحدث مناقشات ساخنة بين المعتزلة وغيرهم من الفقهاء المالكيين هذا ما أكده ابن حزم بقوله:" وأما علم الكلام فإن بلادنا وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم، ولا اختلفت فيها النحل، فقل لذلك تصرفهم في هذا الباب، فهي على كل حال غير عرية عنه، وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال، نظار على أصوله، ولهم فيه تآليف"[1].

سار أبناء القاضي منذر بن سعيد على خطى أبعد من أبيهم فانغمسوا في الاعتزال خلافا لما كان عليه أبوهم الذي مال للظاهرية مع تعلقه ببعض مقولات المعتزلة، حيث كان ابنه حكم بن منذر بن سعيد البلوطي (ت نحو 420هـ/1029م) رأس المعتزلة بالأندلس وكبيرهم وأستاذهم ومتكلمهم وناسكهم وهو مع شاعر طبيب وفقيه[2]، وقد أخذ كتب ابن مسرة الجبلي هو وأخوه سعيد بن منذر[3]، كما اتهم أخوه الثالث الفقيه عبد الملك بن منذر (ت نحو 368هـ/978م) أيضا بالقدر[4]، ثم قيل إنه رجع عن ذلك يوم محنته[5]، هذا يفسر أن الاعتزال في الأندلس احتضنته عائلات وبيوتات كاملة وتسلل إلى مناطق وقرى بأكملها فقد ذكر ابن حزم "أن أهل وادي بني توبة في الأندلس معتزلة"[6].

---

[1] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج1، ص186.

[2] أبو العاص حكم بن منذر سعيد البلوطي من أهل المعرفة والأدب، روى عنه ابن البر، نفاه ابن أبي عامر من الأندلس وار إلى العدوة المغربية فبقي بالقيروان مدة ثم انتقل إلى مصر وحج ولقي العلماء بالمشرق وانصرف إلى الأندلس أيام الحاجب عبد الملك المظفر بن أبي عامر؛ ينظر: أبو طالب عبد الجبار بن عبد الله (ت516هـ)، المرواني، عيون الإمامة ونواظر السياسية، تحقيق: بشار عواد معروف وصلاح محمد جرار، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2010، ط1، ص32.

[3] ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج1، ص304.

[4] عبد الملك بن منذر بن سعيد البلوطي كان صاحب الردة بقرطبة ثم اشترك في تدبير مؤامرة للإطاحة بابن أبي عامر والبيعة لعبد الرحمن بن عبد الله بن الناصر فقبض عليه وقتل وصلب؛ ينظر: أبو طالب المرواني، عيون الإمامة، ص33 وما بعدها.

[5] المصدر نفسه، ص36.

[6] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج1، ص115.

لقد كان المتكلمون من السنة والشيعة وغيرهما من الفرق على درجة عالية من التوازن الفكري والإيمان بالذات والقدرة على إفحام الخصم متحكمين في مناهج العلوم مستوعبين أصناف المعارف ومنفتحين على أنوار الحكمة وأسرار الكون، وما كان لتلك النخبة من العلماء العالية القدر أن تتخوف من مجادلة أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ولا مقارعة المجوس والدهرية والزنادقة ولا إفحام الكفار، باستعمال حجج العقل وأساليب الإقناع المنطقية، وغني عن البيان أن الأمر لا يتعلق بدعوة العامة للإسلام أو بوعظ الناس وإرشادهم بتلاوة آيات القرآن وترديد المحفوظ من الأحاديث والسنن، بل بمقارعة الحجة بالحجة في مجالس أهل العلم من مختلف الملل والنحل سواء بالمشرق أو بالمغرب والأندلس، وقد تمتعوا بقدرات عالية التي اكتسبها المتكلمون المسلمون الذين أفلحوا في سحب البساط من تحت أقدم أقرانهم من متكلمي الديانات والمعتقدات كافة، مما فسح المجال واسعا أمام الشعوب والأمم على اختلاف أجناسها للالتحاق بالجماعة والاندماج في الأمة.[1]

ولقد تبنى الفكر المسري الاعتزالي مسألة الحرية وفتح أمام العقل أفاقا واسعة للتفكير والابداع، غير أن ما يجب التأكد عليه لإظهار الموقف السياسي للحركة المسرية انطلاقا من تشريع فكرها هو هذا التلازم الوثيق بين الفكر العقلاني الاعتزالي وموقف المعتزلة الاجتماعي من قضية العدالة، وابن مسرة أحد أقطاب مدرستهم فقد كان رائدا في المناداة بالعدالة التي انعدمت في ظل النظام الأموي معاديا لحكومة قرطبة العاجزة، وعداؤه لها راجع إلى أنها مستبدة بالحكم فارضة نفسها بالقمع والاضطهاد مبررة لاستيلائها على السلطة بفلفسة الجبر، بينما نادى هو بالاختلاف والاختيار عنده لا يقوم على معنى فلسفي محض فحسب، بل ينطوي على بعد سياسي هدفه مناهضة السلطة وقادة العسكر الغالبين على أمرها كما يعتبرها أنها المسؤولة عما آلت إليه الأوضاع، فيجب أن

[1] أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، ص232.

تحاسب إذن على مسؤوليتها، وبما أن الجور الذي عم نابع من فعل بشري، فإن رد الفعل يجب أن يتم بفعل بشري مضاد طبقا لإرادة الإنسان وحريته في اختياراته السياسية.[1]

الواضح أن الفكر الكلامي بالأندلس لم يكن فكرا مذهبيا محضا بقدر ما كان تعبيرا عن مواقف سياسية وقضايا اجتماعية، تمثل أهمها في حركة ابن مسرة التي جسدت شكلا من أشكال الوعي الاجتماعي، المعبير عن رد الفعل تجاه الازمة السياسية والأوضاع الاقتصادية المتردية مست خاصة طبقة العامة فكانت الصوت المعبر عن اهتماماتهم ومشاكل.

[1] إبراهيم القادري بوتشيش، "الدور السياسي للمثقفين في الغرب الإسلامي"، ص62.

خاتمة

شكلت طبقة العامة غالبية المجتمع الأندلسي على عهد الدولة الأموية خاصة والعالم الإسلامي عامة، وألصقت بها أوصافا ونعوتا مختلفة ميزتها من حيث ترتيبها في الدرك الأسفل بالمجتمع من ضمنها السقاط والدهماء الأوباش والأرذال.

لقد صعب تحديد مفاهيم محددة ودقيقة حول مصطلح العامة، واختلفت وتباينت آراء الباحثين والمؤرخين، منهم من قسمهم على أساس ثقافي، بينما قسمهم آخرون على أساس اقتصادي وما مدى مساهمتهم في العملية الإنتاجية.

اللافت للنظر ظاهرة تهميش طبقة العامة في الكتابات التاريخية الإسلامية، كون المؤرخ بقي أسير توجهات وأفكار السلطة الحاكمة مركزين على الشخصيات والأحداث البارزة، وبذلك ظلت الفئات الدنيا من المستضعفين والبؤساء خارج حلقة التأريخ.

وضم المجتمع الأندلسي من حيث التركيبة الاجتماعية عناصر مختلفة شكلت مزيجا مختلطا تمثل في العنصر العربي والبربري إضافة إلى طائفة الموالي وأهل الذمة والصقالبة.

أما من حيث التقسيم الطبقي فنجد طبقة العامة أحد الطبقات الرئيسية بالمجتمع الأندلسي، تشكلت هي الأخرة من عدة فئات متمايزة نجد فئة المنتجون المستخدمون والأجراء الرقيق وسقط العوام، ويأتي هذا التقسيم على حسب المكانة التي تحتلها كل فئة في عملية الإنتاج، وهي المكانة التي تسمح بتحديد أبعاد الوضعية الاجتماعية كمصدر الدخل وكميته ونمط العيش ومستواه، واختلفت نظرة المجتمع لفئات العامة.

واعتمدت الدولة الأموية بالأندلس المذهب المالكي كمذهب رسمي للبلاد، وحظي فقهاء المالكية مرتبة رفيعة داخل المجتمع الأندلسي، ونالوا حظوة عند الأمراء والخلفاء الأمويين، نذكر منهم الفقيه المالكي يحي بن يحي الليثي الذي تصدر خطة القضاء ومجالس الإفتاء، ونجد الفقيه أبو المطرف عبد الرحمن بن مروان القنازعي كانت له قدم راسخة في المجال الفقهي، ومن الفقهاء الذين تألق

نجمهم بقرطبة الفقيه أبو عمرو يوسف بن عبد البر النمري القرطبي، برع في العلوم والمعارف الإسلامية وله تصانيف عديدة بمثابة زخرف للثقافة الإسلامية، وقد جمعت البلاد الأندلسية الكثير من الفقهاء برزوا على الساحة المذهبية، وكان له صيت واسع الانتشار داخل البلاد الأندلسية وخارجها على عهد الخلافة وبعدها.

نتيجة الظروف السياسية التي أسست فيها الدولة الأموية بالأندلس عمل الأمراء على اجتذاب الفقهاء لإضفاء الشرعية والتأييد مما أدى إلى تعاظم سلطة الفقهاء بالمجتمع الأندلسي، فقد سمح هذا النفوذ القوي الذي وصل إليه الفقهاء إلى حد التقريع والانتقاد لسياسة الأمراء والطعن في شخصياتهم علنا لإقامة حدود الشرع، كما أن المرتبة التي نالها الفقهاء في قلوب العامة من محبة وإجلال ساهمت في تسخيرهم للانتفاض على السلطة الحاكمة، وتعد وقعة الربض أشهر المواجهات الدامية بين السلطة الأموية والفقهاء المالكية، أسفرت عن تقويض سلطة الفقهاء السياسية وحصرها في المعاملات الشرعية دون التدخل في الشؤون السياسية والشخصية لحكام بني أمية، وإبرام التحالف بين الطرفين الريادة المذهبية للفقهاء المالكية مقابل خدمة ودعم السلطة الحاكمة في تنفيذ مشروعها السياسي باستلهام قلوب وعقول العوام واحكام السيطرة عليهم.

واتصف الفقهاء المالكية بعدة مميزات تؤهلهم لقيادة المشروع السلطوي المذهبي بالدولة الأموية، فتميزوا بالورع والصلاح، كما اشتهروا بالوفاء بالعهد وأداء الأمانة، وامتاز أغلبهم بالذكاء والذاكرة الواعية واللياقة والحزم، كما تحلى الفقهاء المالكية بالتواضع والعفو والنصح والإصلاح، كما سلكوا منهجا خاصا في معالجة الأمور والحكم في القضايا نتيجة للخصوصية الأندلسية من حيث التركيبة الاجتماعية الإثنية والطبقية للمجتمع، فتمكن الفقهاء من بناء علاقة وطيدة مع العامة الأندلسية، وتمتين العلاقة بالسلطة الحاكمة تسودها الاحترام المتبادل، وبفضل هذه السيرة تمكن الفقهاء من تمكين الخلفاء أمر الرعية وضمنت لهم الأمان والاطمئنان.

كما لوحظ تفوق ساحق للفقهاء المالكية في معالجة النوازل الفقهية المستجدة داخل المجتمع الأندلسي، خاصة أنه تميز بمزيج مختلط منذ الفتح الإسلامي من حيث الديانات السماوية والعناصر السكانية.

في ظل إحكام سيطرة الفقهاء المالكية على الساحة المذهبيه بالأندلس على عهد الدولة الأموية، بزغ نجم علوم أخرى ذات توجهات مذهبية مختلفة بدأت تهب ريحها على الساحة المذهبية والعلمية الأندلسية، منها المدرسة الحديثية التي أصبحت أحد أقوى المنافسين للمدرسة المالكية.

إن النهضة التي شهدتها الأندلس في مجال علوم الحديث يعود فضلها للرحلات العلمية لأعلام أندلسية نحو المشرق الإسلامي، تمكنوا من دراسة علم الحديث وجمعه وترتيبه، وأظهروا قدرات واسعة في مجال البحث في علم الحديث، فيعد ابن وضاح وبقي بن مخلد مؤسسا علم الحديث بالأندلس، ويرجع لهما الفضل في انتشار علوم الحديث بالأندلس والمؤلفات، نجد العديد من المؤلفات لابن الوضاح أهمها " رسالة السنة" و" كتاب الصلاة في المعلمين" و"كتاب النظر إلى الله"، ولابن بقي كذلك العديد من الكتب المؤلفة في مجال علم الحديث تدل على براعته في التأليف، وتفوقه ، واستكثارهن منها كتاب " تفسير القرآن "، واعتنى بتدريس كتاب " الأم " للشافعي، و" مصنف ابن أبي شيبة"، وغيرها من أمهات الكتب التي لم تكن متداولة في الأندلس قبله.

ظهور علم الحديث على الساحة العلمية والثقافية المذهبية نشب عنه صراع حاد مع المدرسة الفقهية التي تزعمها فقهاء المالكية، فعملوا على مواجهة علماء الحديث كبقي بن مخلد الذي استنكر الفقهاء آرائه ومواقفه، وعملوا على تأليب العامة والسلطة الحاكمة ضده، كادت هذه المحنة تودي بحياة بقي بن مخلد لولا تدل الأمير الأموي محمد، الذي انتصر لبقي وأمره بنشر علمه ونهى عن التعرض له.

سير للفكر الحديثي الانتشار بالأندلس، وأصبح منافسا للاتجاه الفقهي، يرجع الفضل في ذلك لشخصية حكام الدولة الأموية بالأندلس المحبة للعلم وأهله، وسياسة الانفتاح الفكري التي سلكها الحكام بغية الحرص على التحكم في رسم ملامح الحياة المذهبية والفكرية بالأندلس، كما أن السماح لمختلف الاتجاهات الفكرية الاشتغال والتعبير عن أراءها من شأنه الحد من سلطة الفقهاء المالكية التي تعاظمت مكانتها خلال مراحل متعددة على عهد الدولة الأموية، شرط ألا تتدخل الحركات الفكرية في شؤون السياسة ودواليبها.

حفلت الساحة الفكرية والثقافية بالأندلس بالكثير من علماء الحديث على عهد الخلافة الأموية بالأندلس، نذكر منهم يحي بن مالك بن عائد، وبرز عبد الملك بن أيمن الذي وف بالبراءة التامة في علم الحديث والتمكن في علومه، ويعد قاسم بن أصبغ البياني من كبار حفاظ الحديث، ونظرا لمكانته العلمية قربه الحكم المستنصر خلال ولايته للعهد، وكلفه بتأليف كتاب في الحديث، كما برزت أسر علمية بالأندلس، أسهم أبناؤها في الحركة العلمية، كأسرة الباجي، نبغ منهم ابن الباجي كان من حفاظ الحديث المعدودين، وخلفه ابنه أحمد كان عالما بالحديث عارفا بعلومه.

ومن عوامل نشاط الحركة العلمية في ميدان الحديث ما أبداه الخليفة الحكم المستنصر من تشجيع للعلماء على البحث والدراسة ومنهم علماء الحديث، فبتشجيع من الحكم المستنصر ألف المحدث يعيش بن سعيد الوراق كتابا في الحديث وهو مسند حديث ابن الأحمر، والعلامة يعيش من أروى الناس عن أبي بكر محمد بن معاوية القرشي المعروف بابن الأحمر، وقاسم بن أصبغ البياني، وهو ما حذا بالحكم المستنصر إلى أن يأمره بتأليف مسند في الحديث لابن الأحمر، فألف له ذلك الكتاب.

رغم اعتماد الدولة الأموية المذهب المالكي مذهبا رسميا للدولة، وظل مسيطرا ومتزعما الساحة المذهبية بالأندلس، وحظي أعلامه الصدارة في تولي الوظائف السامية ضمن خطط الدولة، ذلك لم

يمنع رواد الاتجاه الحديثي من خوض غمار ممارسة وظائف مختلفة بالدولة الأموية يتم تعيينهم من قبل الحكام الأمويين، ما يدل على السياسة الحكيمة التي انتهجها خلفاء بني أمية بعدم إقصاء باقي شخصيات التوجهات الفكرية غير المالكية وسياسة الانفتاح الفكري التي كان لحكامها دور كبير في تسييرها رغم الصرامة التي فرضها فقهاء المالكية.

بقي علماء الحديث تحت الرقابة الدينية التي فرضها فقهاء المالكية رغم توليهم مناصب عليا في الدولة، وعملوا على إيجاد وسيلة للقطيعة بين العامة وعلماء الحديث للتحكم بالتوجهات الفكرية للعامة، مع ذلك يلاحظ أن علماء الحديث حظوا بمكانة لدى عامة المجتمع الأندلسي نتيجة للتقرب منهم وخدمة مصالحهم.

نشأ علم الكلام نتيجة العديد من الاستفهامات حول بعض القضايا كالآيات المتشابهة في القرآن التي تتحدث عن الذات والصفات والقضاء والقدر، ولم يتطور علم الكلام إلى بعد التحاق النبي بالرفيق الأعلى، فطرأ على الساحة الكلامية موضوع الإمامة استأثرت باهتمام العقل الإسلامي، وأصبحت أهم مسائل التفكير العقائدي.

أسهمت العديد من العوامل في تشكل وتبلور الفكر الكلامي، الحروب الداخلية في المجتمع الإسلامي أثر مهم في تطوير النقاش في الموضوعات العقائدية، إضافة إلى عامل الفتوحات الإسلامية نتيجة دخول أعداد هائلة في الإسلام، لبثت مدة طويلة في نحل كتابية أو وثنية حملت معتقدات وأفكار غذت الفكري الكلامي فيما بعد في طرح القضايا ومناقشتها، أثارت مسألة الخلافة جدلا واسعا بين المسلمين، وتعد من أهم عوامل تشكل علم الكلام الإسلامي وتطوره، تمحورت حول أحقية منصب الخلافة للمسلمين وشروط توليها، كما أسهمت حركة الترجمة في نقل علوم ومعارف المجتمعات الأخرى وبالتالي تنوع وإثراء حقل مواضيع الدراسات الكلامية.

وبرز بالأندلس العديد من الشخصيات الكلامية كالغزال وفرج بن سلام البزاز، كما انتسب إليه مجموعة من فقهاء الأندلس كعبد الأعلى بن وهب وخليل الفضة، ونجد عبد الله بن مسرة وحركته التي حققت نجاحا كبيرا، والقاضي منذر بن سعيد البلوطي وأبنائه، ساهمت في إثراء وتطور علم الكلام بالأندلس.

غير أن الفكر الكلامي بالأندلس على عهد الخلافة لقي مجابهة عنيفة من قبل فقهاء الأندلس ومحدثيها، إذ كان هذا النوع من العلوم منبوذا عند أهل الأندلس، والمقامة الشديدة لفقهاء الأندلس للاتجاه الكلامي ومنتحليه بغية السيطرة على السحاة الفكرية والتحكم في العامة وتوجهاتها، بسبب تأثر العامة بأفكار الكلاميين والتفافهم حولهم، فلم يلاحظ تعرض السلطة الحاكمة لأعلام هذا الاتجاه إلا في فترات محددة،

ما يوضح أن السلطة الحاكمة لم تستشعر الخطر من الاتجاهات الفكرية الوافدة رياحها على الأندلس، على غرار طبقة الفقهاء التي سعت إلى الوشاية بهم عند السلطان، ربما كان خوف الفقهاء على مكانتهم عند السلطان.

إن تشدد السلطان في مجابهة الفكري الشيعي نتيجة خطره على الأندلس، نتيجة للمخطط الفاطمي في جعل الأندلس حاضرة شيعية تابعة لهم، وشكلت ثورة ابن حفصون الممولة من طرف الشيعة خطرا كبيرا على استقرار الدولة الأموية بالأندلس، وكادت ان تعصف باستقرار الدولة وأمنها، فلم تدخر الدولة الأموية أي جهود لصد الخطر الشيعي، وسخرت كل جهودها لذلك.

تكون طبقة العامة غالبية أفراد المجتمع، وقد تنبه خلفاء بني أمية بالأندلس لضرورة السيطرة عليها، نظرا لخطورتها في حال وقعت تحت تأثير آراء وأفكار مناوئة للسلطة، فكان اتحاد السلطة السياسية والفقهاء المالكية مشرعا يقوم على عمل دائم في ضبط ومراقبة هذه الطبقة والحول دون أن تقع تحت تأثيرات خارجية.

يستخلص مما سبق أن العوام الذين صنعوا التاريخ الإسلامي قد همشوا من قبل الحكام الذين سرقوا هذا التاريخ ونسبوه لأنفسهم، بفضل مؤرخي البلاط. كما همشوا من قبل الدارسين المحدثين الذين استقوا مادتهم العلمية من الحوليات الرسمية ليس إلا، وأغلقوا المظان الحقيقية لتاريخ العوام، لجهل بها أو نتيجة نظرة استعلائية صرفتهم أصلا عن التأريخ للعوام.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المصادر:

1. ابن الأبار، الحلة السيراء، ج1، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1985.

2. ابن الأثير علي بن محمد الجزري، الكامل في التاريخ، ج5، نشر: أبو الفداء عبد الله القاضي ومحمد يوسف الدقاق، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1987.

3. ابن الخطيب لسان الدين محمد بن عبد الله السلماني (ت776هـ/1374م)، كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام، تحقيق وتعليق: ليفي بروفنسال، بيروت: دار المكشوف، ط2، 1956.

4. – الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: يوسف طويل ومريم قاسم طويل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2003.

5. –، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، نشر: محب الدين الخطيب، ا القاهرة: لمطبعة السلفية، 1928.

6. ابن الخير (ت575هـ)، فهرست ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف، بيروت: منشورات دار الآفاق، 1989، ط2.

7. ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله (ت543هـ/1148م)، العواصم من القواصم، تحقيق: عمار الطالبي، القاهرة: مكتبة دار التراث، دت.

8. ابن العطار محمد بن أحمد الأموي (ت399هـ/1008م)، كتاب الوثائق والسجلات، تحقيق ونشر: شالميتا وف كورينطي، مدريد: مجمع الموفقين المجريطي المعهد الاسباني للثقافة، مطابع رايكاش م للطباعة العربية، 1983.

9. ابن العوام أبو زكريا يحي (ت580هـ/1184م)، كتاب الفلاحة، تحقيق دون جوزاف أنطونيو، بلا، مدريد: 1802، ص102.

10. ابن الفرضي عبد الله بن محمد بن يوسف(ت403هـ/1012م)، تاريخ علماء الأندلس، ج1، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت–القاهرة: دار الكتاب اللبناني–دار الكتاب المصري، ط2.

11. ابن القاضي أحمد بن محمد، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام بمدينة فاس، ج1، الرباط: دار المنصور، 1973.

12. ابن القوطية أبو بكر محمد (ت367هـ/977م)، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت–مصر: دار الكتاب المصري– دار الكتاب اللبناني، 1989، ط2.

13. ابن القيم الجوزية شمي الدين (ت751هـ/1350م)، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة الجهمية، المدينة المنورة: طبعة المكتبة السلفية، دت.

14. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ق1، تحقيق: صبحي الصالح، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1994.

15. ابن النديم أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق (ت385هـ/995م)، الفهرست، تحقيق: يوسف علي الطويل، بيروت: دار الكتب العلمية، 2010، ط3.

16. ابن بشكوال أبو القاسم خلف بن عبد الملك (ت 578هـ/1182م)، الصلة، ج2، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.

17. ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الحنبلي (ت728هـ/1327م)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: لجنة التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983، ط1.

18. – العقيدة الوسطية، السعودية: مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، 1402.

19. ابن ثغري بردي جمال الدين أبي المحاسن (ت874هـ/1469م)، النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، ج3، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، دت.

20. ابن جلجل أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي (توفي بعد 377هـ/987م)، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، القاهرة: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955.

21. ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت456هـ/1063)، طوق الحمامة في الألفة والآلاف، ضبط نصه وحرر هوامشه: الطاهر أحمد مكي، مصر: دار المعارف، 1975.

22. – الإحكام في أصول الأحكام، ج5 دار الآفاق الجديدة، ط1، 1980.

23. – الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، تحقيق: محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت: مطبعة دار الجيل، 1985.

24. – جمهرة أنساب العرب، ج4، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

25. – رسائل بن حزم الأندلسي، ج3، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987.

26. – علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: المكتب الثقافي، 1989.

27. ابن حوقل محمد بن علي أبو القاسم (ت367هـ/977م)، صورة الأرض، ليدن: مطبعة بريل، 1938.

28. ابن حيان أبو مروان حيان بن خلف القرطبي (ت469هـ/977م)، المقتبس في أنباء أهل الأندلس، تحقيق: محمود علي مكي، القاهرة:1971.

29. ابن حيان، المقتبس 5، نشر: بيذرو شالميتا وفيذريكو كورينطي ومحمد صبح، مدريد: المعهد الاسباني العربي للثقافة، 1979.

30. ابن خاقان أبو نصر الفتح (ت529هـ/1134م)، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ج1، تحقيق: حسين يوسف خريوش، الزرقاء: مكتبة المنار، 1989.

31. ابن خاقان، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، دراسة وتحقيق: محمد علي شوابكة، بيروت: دار عمار، مؤسسة الرسالة، ط1، 1983.

32. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الله وافي، القاهرة: لجنة البيان العربي، 1960.

33. ابن رشد الجد، مسائل ابن رشد، ج1، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، المغرب: دار الآفاق الجديدةن دت.

34. ابن سعيد أبو الحسن علي (ت685هـ/1286م)، المغرب في حلى المغرب، ج1، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1964.

35. ابن سهل أبو الأصبغ عيسى (ت486هـ/1093م)، النوازل، نشر: التهامي الزموري، الرباط: مجلة هسبريس، ع 14، 1973.

36. ابن صاعد الأندلسي أبو القاسم صاعد بن أحمد (ت462هـ/1070م)، كتاب طبقات الأمم، نشره وذيله وأردفه بالروايات والفهارس: الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين، 1912.

37. ابن عبد البر (ت463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، ج2، بيروت : دار الكتب العلمية، ، 1977. أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، ج2، ضبطه وصححه: أحمد عبد الباقي، بيروت : دار الكتب العلمية، ، دت.

38. ابن عبد البر أبو عمرو يوسف، التمهيد، ج9، تقديم وتحقيق: مصطفى العلوي ومحمد البكري، المطبعة الملكية، دت.

39. ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج2، بيروت: دار الكتب العلمية، دت.

40. ابن عبدون محمد بن أحمد التجيبي، ثلاث رسائل في آداب الحسبة والمحتسب، نشرها: ليفي بروفنسال، القاهرة: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955.

41. ابن عبدون محمد بن أحمد التجيبي، في أداب الحسبة والمحتسب، تحقيق: ليفي بروفنسال، القاهرة: نشر المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ص1955.

42. ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج2، تحقيق: ج.س.كولان، ليفي بروفنسال، لبنان: دار الثقافة، ط2، 1980.

43. ابن غالب محمد بن أيوب الغرناطي الأندلسي (تق6هـ/12م)، تعليق منتقي من فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس، م1، ج1، تحقيق: لطفي عبد البديع، القاهرة: مجلة معهد المخطوطات العربية، 1955.

44. ابن فرحون (ت779هـ/1397)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تعليق: جمال المرعشلي، بيروت : دار الكتب العلمية، ط1، دت.

45. ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، ج2، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، بيروت: دت.

46. ابن وضاح محمد، البدع والنهي عنها، تحقيق: عمرو عبد المنعم سليم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1416، ط1.

47. أبو إسحاق إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيع، معين الحكام على القضايا والأحكام، ج2، تحقيق: محمد بم عباد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1989.

48. أبو الحسن علي بن يوسف الحكيم (ت بعد 759هـ/1357م)، الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة، تحقيق: حسين مؤنس، مدريد: مطبعة معهد الدراسات الإسلامية، 1960.

49. أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق: فوقية حسين، القاهرة: نشر مكتبة الكليات الأزهرية، 1979.

50. أبو حامد الأندلسي الغرناطي الشيخ عبد الله محمد بن عبد الرحيم (ت565هـ/1169م)، تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق: غابريل فيران، باريس: مطبعة باريس الآسيوية، 1925.

51. أبو عبد الله محمد بن محمد الأنصاري (ت703هـ/1303م)، ابن عبد الله، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: محمد بن شريفة، بيروت: دار الثقافة، دت.

52. اخوان الصفاء وخلان الوفاء (ق4هـ/10م)، الرسائل، ج1، بيروت: دار بيروت للطابعة والنشر، 1983.

53. الإدريسي ابو عبد الله محمد بن محمد الحسني ، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، القاهرة: نشر مكتبة الثقافة الدينية، دت.

54. الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل(ت331هـ/943م)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، تحقيق: هلموت ريتر، فرانز شتاينر، فيسبادن، 1980، ط3.

55. الاصطخري أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي المعروف بالكرخي (ت346هـ/957م)، كتاب المسالك والممالك، ليدن: مطبعة بريل، 1927.

56. البغدادي (1339هـ)، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج2، بيروت: منشورات مكتبة المثني، 1955.

57. الثعالبي أبي منصور عبد الملك بن محمد إسماعيل، فقه اللغة وأسرار العربية، بيروت: دار الفكر للطباعة، 1989.

58. الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر (ت255هـ/868م)، البيان والتبيين، ج1، تحقيق: هارون عبد السلام محمد، مصر: مكتبة الخانجي، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، بغداد، 1950.

59. الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: 1983.

60. الحميدي أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الأزدي (ت488هـ/1095م)، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: محمد بن تاويت، القاهرة: مطبعة السعادة، 1952.

61. الخشني أبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد (ت361هـ/971م)، قضاة قرطبة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة-بيروت: دار الكتاب المصري-دار الكتاب اللبناني، ط2، 1989.

62. الدينوري أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت276هـ/889م)، المعارف، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، ط2.

63. الذهبي (ت421هـ)، تذكرة الحفاظ، ج3، دار إحياء التراث، مكتبة الحرم المكي، دت.

64. الذهبي أبو عبد الله محمد، العلو للعلي الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها، عناية أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، الرياض: مكتبة أصول السلف، 1416.

65. الذهبي شمس الدين (ت748هـ/1348م)، سير أعلام النبلاء، ج7، إشراف وتخريج: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، دت.

66. الزبيدي أبو بكر محمد بن الحسن الإشبيلي (ت379هـ/989م)، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة الخانجر الكتبي بمصر، 1954.

67. الزجالي يحي بيد الله بن أحمد، أمثال العوام، تحقيق محمد بن شريفة، نشر وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية، 1975.

68. السقطي أبو عبد الله محمد بن ابي أحمد المالقي (ق6هـ/12م)، في آداب الحسبة، تحقيق: ليفي بروفنسال، باريس: مطبوعات معهد العلوم المغربية، 1931.

69. الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، بيروت: نشر مكتبة لبنان، 1978.

70. الشنتريني أبو الحسن على بن بسام (ت542هـ/1147م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، ق1، مجلد1، بيروت: دار الثقافة، 1978.

71. الشنتريني أبو الحسن علي بن بسام (ت542هـ/1147م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج5، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1978.

72. الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت548هـ/1153م)، الملل والنحل، ج1، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، صيدا: المكتبة العصرية، 2007.

73. الضبي أحمد بن يحي (ت599)، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة: دار الكتاب المصري، 1989.

74. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي الشافعي الأشعري (ت505هـ/1111م)، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: موفق فوزي الجبر، دمشق: الحكمة للطباعة والنشر، 1994، ط1.

75. القاضي النعمان أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور التميمي (ت363هـ/973م)، كتاب المجالس والمسايرات، تحقيق: الحبيب الفقي وآخرون، تونس: المطبعة الرسمية، الجامعة التونسية، 1978.

76. القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي (ت544هـ/1149م)، القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج4، تحقيق: عبد القادر الصحراوي، المحمدية: مطبعة فضالة، دت.

77. القاضي عياض، الغنية في فهرست شيوخ القاضي عياض، تحقيق: ماهر زهير جرار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982.

78. القفطي أبو الحسن جمال الدين علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني (ت646هـ/1248م)، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

79. القفطي جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف (ت646هـ/1248م)، ج2، أنباء الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1952.

80. القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج1، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الفكر، 1987.

81. الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت450هـ/1058م)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: خالد رشيد الجميلي، بغداد: المكتبة العالمية، 1989.

82. – أدب الدنيا والدين، تحقيق: محمد كريم راجح، بيروت: دار إقرأ، 1985، ط4.

83. المراكشي محي الدين بن محمد بن عبد الواحد بن علي التميمي (ت674هـ/1249)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ضبطه وصححه وعلق عليه: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1949.

84. المرواني، عيون الإمامة ونواظر السياسية، تحقيق: بشار عواد معروف وصلاح محمد جرار، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2010، ط1.

85. المقري شهاب الدين أبو العباس (ت1041هـ/1631م)، نفح الطيب من غضن الأندلس الرطيب، م1، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968.

86. المقري، أزهار الرياض في أخبار عياض، ج3، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، القاهرة–الرباط: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر–صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المملكة المغربية ودولة الإمارات المتحدة، 1939.

87. المقريزي تقي الدين أحمد بن علي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، نشره: مصطفى زيادة وجمال الدين ومحمد الشيال، القاهرة: 1940.

88. مؤلف مجهول (عاش في القرن 4هـ/10م)، أخبار مجموعة من فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها بينهم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، مصر: دار الكتاب المصري– دار الكتاب اللبناني، ط2، 1989.

89. مؤلف مجهول، نبذة من أخبار الأندلس مأخوذة من الرسالة الشريفية إلى الأقطار الأندلسية، ملحقة بكتاب تاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، بيروت: دار النشر للجامعيين، 1958.

90. النباهي أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن المالقي الأندلسي (ت776هـ/1374م)، تاريخ قضاة الأندلس المسمى "المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا"، نشر: إ. ليفي بروفنسال، القاهرة: دار الكتاب المصري، 1948.

91. الوطواط أبو إسحاق برهان الدين محمد بن إبراهيم، غرر الخصائص الواضحة وغرر النقائص الفاضحة، القاهرة: مطبعة دار الطباعة العامرة، ط1، 1284هـ.

92. الونشريسي أبو العباس أحمد، المعيار المعرب، ج11، إشراف: محمد حجي، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 1981.

93. الونشريسي أبو العباس أحمد، المعيار المعرب، ج12، إشراف: محمد حجي، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 1981.

94. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج2، دار صادر، بيروت، 1977.

95. اليفرني أبو الحسن الطنجي، المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية، مخطوط القرويين، ع11174.

المراجع العربية:

96. ابن حمدة عبد المجيد، المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، تونس: مطبعة دار الغرب، 1986.

97. أبو زهرة محمد، مالك حياته وعصره–آراؤه وفقهه، القاهرة: دار الثقافة العربية، دت.

98. إحسان عباس، رسالة في فضل الأندلس وعلمائها ملحقة بتاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، الأردن: دار الشروق، 1997.

99. أسعد القاسم، أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة عرض ودراسة، بيروت: الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، ط1.

100. إسماعيل المقدم، المهدي، الإسكندرية: الدار العالمية، 2004، ط8.

101. إسماعيل محمود، الحركات السرية في الإسلام، روز اليوسف، القاهرة، 1973.

102. إسماعيل محمود، المهمشون في التاريخ الإسلامي، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2004.

103. إسماعيل محمود، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج2، دار البيضاء: دار الثقافة، 1980.

104. آل كاشف الغطاء، محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، 2008، ط1.

105. أمين أحمد، ضحى الإسلام، ج3، بيروت: دار الكتب العلمية، 2010، ط3.

106. أوليري دي لاسي، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

107. أومليل علي، سؤال الثقافة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

108. بالنثيا آنخيل جنثالث ، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955، ط1.

109. البختي جمال علال، " الآراء العقدية الأولى للمدرسة السنية بالأندلس"، تطوان: أعمال الندوة الدولية المنعقدة بتطوان 1014، تحولات الفكر الأندلسي، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، 2017.

110. برهييه إميل، تاريخ الفلسفة، ج5، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 1993، ط2.

111. بروفنسال ليفي، تاريخ إسبانيا الشمالية، ج1، ترجمة: علي عبد الرؤوف البمبي وآخرون، جدة: طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 2000.

112. البكر خالد بن عبد الكريم بن حمود، النشاط الاقتصادي في عصر الإمارة، الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1993، ط1.

113. بنملح عبد الإله، الرق في بلاد المغرب والأندلس، بيروت: دار الانتشار العربي، ط1، 2004.

114. بوتشيش إبراهيم القادري، أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي، نشر سلسلة المعتد بن العباد للتاريخ الأندلسي ومصادره، منشورات عكاظ، ص94.

115. بولطيف لخضر، الفقيه والسياسة في الغرب الإسلامي، الجزائر: المجلس الأعلى للغة العربية، دت.

116. التميمي حيدر قاسم مطر، علم الكلام الإسلامي في دراسات المستشرقين الألمان يوسف فان أس أنموذجا، الجزائر- لبنان: ابن النديم للنشر والتوزيع-دار الروافد، ط1، 2018.

117. الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010، ط10.

118. جعفر محمد كمال، أبن مسرة الأندلسي وتراثه الصوفي، لبنان: كنز ناشرون ش م م، بيروت، 2017، ط1.

119. جوزيف رينو، الفتوحات الإسلامية بين فرنسا وإيطاليا وسويسرا في القرون الثامن والتاسع والعاشر الميلادي، تعريب وتعليق وتقديم: إسماعيل العربي، بيروت: دار الحداثة بالتعاون مع ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، ط1، 1984.

120. الجيدي عمر، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، الرباط: منشورات عكاظ، 2018.

121. حمود خالد عبد الكريم، الرحلة الأندلسية إلى الجزيرة العربية، الرياض: مكتبة الملك فهد، ط1، 2002.

122. الحيدر الكمال، في ظلال العقيدة والأخلاق، إيران: دار فراقد، 2004، ط1.

123. خابط صباح، الأحوال الاجتماعية والاقتصادية لأعيان الأندلس في عهدي الإمارة والخلافة (138-422هـ/755-1030م)، بغداد: دار ومكتبة عدنان، ط1، 2014.

124. خابط صباح، الأندلس النشاط الاقتصادي في عهد الخلافة (316-422هـ/928-1031م)، الإمارات العربية المتحدة: صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، 2017.

125. خلاف محمد عبد الوهاب، تاريخ القضاة في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس الهجري، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، 1992، ط1.

126. الدمشقي ابن بدران، المدخل لمذهب الإمام أحمد حنبل، لبنان: دار إحياء التراث العربي، دت.

127. دندش عصمت عبد اللطيف، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988.

128. دوزي رينهرت، المسلمون في الأندلس اسبانيا الإسلامية، ج1، ترجمة وتقديم: حسن الحبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.

129. دويدار حسين يوسف، المجتمع الأندلسي في العصر الأموي 138-422هـ/755-1030م، مطبعة الحسين الإسلامية، دون مكان، ط1، 1994.

130. الراجي إسماعيل، لوس لمياء، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، 1998، ط1.

131. الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، بيروت: دار الهادي، ط2، 2008.

132. روجي إدريس الهادي، الدولة الصنهاجية، ج2، ترجمة: حمادي الساحلي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، ط1.

133. الريس محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة: مكتبة دار التراث، 1976، ط7.

134. زغروت فتحي، العلاقات بين الأمويين والفاطميين في الأندلس والشمال الإفريقي، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2006، ط1.

135. سالم السيد عبد العزيز، في تاريخ وحضارة الإسلام بالأندلس، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1985.

136. سالم عبد العزيز، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ط1، 1997.

137. سقيو إيمان محمود، حركة الترجمة من اللغات الشرقية إلى اللغة اللاتينية وأثرها على الحضارة الأوروبية في القرنين (12-13م)، القاهرة: دار الآفاق العربية، 2013، ط1.

138. سورديل دومينيك، الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: علي المقلد، بيروت: دار التنوير، 2007.

139. الشافعي حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 2001.

140. شاكر مصطفى، الأندلس في التاريخ، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1990.

141. شالميتا بدرو، صورة تقريبية للاقتصاد الأندلسي (دراسة شاملة)، ج2، بيروت: ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة المغربية، ط2، 1999.

142. شاهين شاكر، العقل في المجتمع العراقي بين الأسطورة والتاريخ، بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010، ط1.

143. الشرفي عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007، ط2.

144. صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس هجري، بيروت: دار الثقافة،1965.

145. الصمدي مصطفى، فقه النوازل عند المالكية تاريخا ومنهجا، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2007.

146. ضيف شوقي، تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الثاني، القاهرة: دار المعارف، 1975.

147. الطاهري أحمد، عامة قرطبة في عصر الخلافةٍ تطوان: مطبعة الخليج العربي، 2018، ط2.

148. الطباطبائي محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج3، بيروت: دار الأضواء، 2010، ط1.

149. طقوس محمد سهيل، تاريخ المسلمين في الأندلس، بيروت: دار النفائس، 2010، ط3.

150. طه عبد الرحمن، الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربين 1995، ط1.

151. العبادي أحمد مختار، الصقالبة في اسبانيا لمحة عن أصلهم ونشاتهم وعلاقتهم بحركة الشعوبية، مدريد: المعهد المصري للدراسات الإسلامية، 1953.

152. عباس إحسان، تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة)، بغداد: دار الكتب للطباعة والنشر، 1960.

153. عبد العزيز سالم السيد، الفنون والصناعات بالأندلس، مج2، القاهرة: دائرة معارف الشعب، 1959.

154. عبد العزيز سالم السيد، في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1985.

155. عبد الفتاح علي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، القاهرة: مكتبة وهبة، 1995، ط2.

156. العروي عبد الله، العرب والفكر التاريخي، بيروت، 1973.

157. العظمة أحمد، الإسلام ونهضة الأندلس، دمشق: مطبعة الترقي، ط2، 1962.

158. عنان عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس، ق2، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط4، 1997.

159. عياد الحبيب، الكلام في التوحيد، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009، ط1.

160. غارديه لويس وقنواتي جورج، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج1، ترجمة: صبحي الصالح، بيروت: دار العلم للملايين، دت.

161. غيشار بيير، التاريخ الاجتماعي لإسبانيا المسلمة من الفتح إلى نهاية حكم الموحدين، ج2، ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة العربية د م، 1999.

162. غيوم ألفريد، "الفلسفة وعلم الكلام"، بحث منشور ضمن الكتاب الموسوم ب تراث الإسلام، ج2، تحرير: سير تومس آرلوند، ترجمة: جرجيس فتح الله، بيروتك منشورات الجمل، 2012، ط1.

163. فاخوري عبد الباسط، تحفة الأنام مختصر تاريخ الإسلام، بيروت: شعبة معارف بيروت، 1320.

164. فرغل يحي هاشم حسن، نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1972.

165. فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت: دار العلم للملايين، 1972.

166. الفيلالي عبد العزيز، العلاقات السياسية والدبلوماسية بين الأندلس والمغرب خلال عهد الدولة الأموية بالأندلس، الجزائر: دار هومة، 2007.

167. القاسمي ظافر، الحياة الاجتماعية عند العرب، بيروت: دار النفائس، 1978.

168. قرني حسن، المجتمع الريفي في الأندلس في عصر بني أمية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2012.

169. القطاع مناع، تاريخ التشريع الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط5، 2001.

170. كار مريم سلامة، الترجمة في العصر العباسي مدرسة حنين بن إسحاق وأهميتها في الترجمة، ترجمة: نجيب غزاوي، دمشق: وزارة الثقافة.

171. كاهن كلود، الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية، ترجمة: حسين جواد قبيسي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010، ط1.

172. كاهن كلود، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ترجمة: بدر الدين قاسم، بيروت: 1977.

173. كليفورد بوزورث ونافعة حسن، تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس وآخرون، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ج2، ع12، 1987.

174. كمال عبد المجيد، عبد المجيد كمال، الفكر الأندلسي بين الطموح والانتكاسة، المغرب: مجموعة البحث المتعددة الاختصاصات، ط1، 2008.

175. كوسلتر آرثر، إمبراطورية الخزر وميراثها، ترجمة: حمدي متولي مصطفى، بيروت: منشورات فلسطين المحتلة، 1976، ص80-81؛ د. دنلوب، تاريخ يهود الخزر، ترجمة: سهيل زكار، دمشق: دار الفكر، 1987.

176. لواتي دلال، عامة القيروان في عصر الأغالبة، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2015.

177. ليفي بروفنسال، تاريخ إسبانيا الإسلامية، ج1، ترجمة: علي عبد الرؤوف البمبي وآخرون، جدة: طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 2000.

178. ليفي بروفنسال، الحضارة العربية في إسبانيا، القاهرة: دار العالم العربي، 2009.

179. ليونز جوناثان، بيت الحكمة كيف أسس العرب لحضارة الغرب، ترجمة: مازن جندلي، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010، ط1.

180. المحمودي أحمد، المغرب الأقصى في العصر الموحدي، المغرب: كلية العلوم الإنسانية مكناس، 2001.

181. المرزوقي جمال، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة: دار الآفاق العربية، 2001، ط1.

182. مروة حسين، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، بيروت: دار الفارابي، 1979.

183. مطر عبد العزيز، لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر.

184. المظفر محمد رضا، عقائد الإمامية، إيران: مركز الأبحاث العقائدية، 1422.

185. موسى عز الدين عمر، النشاط الاقتصاد في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 2003.

186. مؤنس حسين، تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس، مدريد: مطبعة معهد الدراسات الإسلامية، 1965.

187. مؤنس حسين، فجر الأندلس، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط2، 1995.

188. النجار حماده فرج، الصقالبة في قصور بني أمية في الأندلس (138-422هـ/755-1030م)، تقديم: حسين يوسف دويدار ومصطفى غنيمة، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 2011.

189. النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، القاهرة: دار المعارف، دت.

190. نعنعي عبد المجيد، تاريخ الدولة الأموية في الأندلس، بيروت: دار النهضة العربية، دت.

191. نوار صلاح الدين محمد، نظرية الخلافة أو الإمامة وتطورها السياسي والديني (11-41هـ)، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1996.

192. نوري موفق سالم، العامة والسلطة في بغداد، الأردن: دار الكتاب الثقافي، 2005.

193. هيكل أحمد، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، القاهرة: دار المعارف، 1967، ط3.

194. يقوت سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986.

الرسائل الجامعية:

195. الخالدي خالد يونس عبد العزيز، اليهود في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس، أطروحة دكتوراه (منشورة)، بغداد: كلية الآداب، جامعة بغداد، 1999.

196. السلمي فواز عبد العزيز، الحياة العلمية في قرطبة في القرن الخامس الهجري الإمام ابن بطال وآراؤه الاعتقادية نموذجا "دراسة تحليلية"، أطر وحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه بوحدة المقاصد العقدية في الفكر الإسلامي، إشراف: محمد الأمين الإسماعيلي، الرباط: جامعة محمد الخامس، 2004-2005.

197. معمر نوري، الإمام أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد شيخ الحفاظ بالأندلس، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية العليا، إشراف الدكتور ممدوح حقي، جامعة القرويين- دار الحديث الحسنية، المملكة المغربية، 1978.

198. الهروس مصطفى، المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري نشأة وخصائص، أطروحة دكتوراه، إشراف: فاروق الرباط: حمادة، جامعة محمد الخامس، 1995-1996.

199. الوزاد محمد، نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس، أطروحة دكتوراه، إشراف: علي سامي النشار، الرباط: جامعة محمد الخامس، 1979-1980.

المقالات:

200. ألوزاد محمد: " **الاتجاهات الفكرية في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري**"، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، ع4-5، جامعة محمد بن عبد الله، فاس.

201. البركة محمد: "**القاضي منذر بن سعيد البلوطي بين سلطة المذهب ومذهب السلطة بالأندلس خلال القرن 4هـ/10م**"، من كتاب مسالك الثقافة والمثاقفة في تاريخ المغرب، الرباط: وزارة الثقافة، الجمعية المغربية للبحث العلمي، 2016، ط1.

202. بروسي خايمة لويس أي ناباس: "**ملاحظات حول سكة النقود الإسلامية بالأندلس**"، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، ع1-2، مدريد، 1956.

203. بطاينة محمد ضيف الله: "**الأمويون والقدرية– رؤية جديدة**"، مجلة الاجتهاد، ع57-58، بيروت، 2003.

204. البكر خالد بن عبد الكريم: "**فكر المعتزلة بالأندلس الاتجاه الكلامي في الأندلس حتى نهاية عصر الخلافة الأموية (ق2–5هـ/8–11م)**، مجلة عالم الفكر، ع2، الكويت، 2014.

205. بلباس ليوبولد وتوريس: "**الأبنية الإسبانية الإسلامية**"، تعريب: علية إبراهيم العناني، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، ع1، 1953، ص122.

206. بن شريفة محمد: "**حول التسامح الديني وابن ميمون والموحدين**"، مجلة دراسات أندلسية، ع 14، 1995، ص11-28.

207. بنملح عبد الإله: " **حضور الموالي في المشهد الثقافي الأندلسي: نماذج من القرنين (5–6هـ/11–12م)** "، ضمن كتاب كراسات أندلسية، عدد3، الرباط: مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، ط1، 2008.

208. بوتشيش إبراهيم القادري: "**الدور السياسي للمثقفين في الغرب الإسلامي –حركة ابن مسرة نموذجا–**"، مجلة دراسات عربية، ع1، 1988، ص56-57.

209. بوتشيش إبراهيم القادري: "**العوام في مراكش خلال القرن السادس الهجري نموذج من تاريخ المستضعفين في حواضر المغرب الإسلامي**"، ضمن كتاب الإسلام السري في المغرب العربي، سينا للنشر، 1995.

210. بوتشيش إبراهيم القادري: "**النوازل الفقهية وكتب المناقب والعقود العدلية مصادر هامة لدراسة تاريخ الفئات العامة بالغرب الإسلامي (ق5–6هـ/ 12–13م)**"، مجلة

التاريخ العربي، تصدرها جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، ع22، 2002، ص ص247-272.

211. التكريتي ناجي: "**انتقال الفلسفة اليونانية إلى العربية**"، مجلة المورد، م4، ع4، بغداد، 1975.

212. التهامي الراجي: "**نظم وإدارة بني أمية بالأندلس من خلال المقتبس لابن حيان** "، مجلة المناهل، ع29، الرباط: 1984.

213. شهبر عبد العزيز: "**التعايش بين الأديان في الأندلس من خلال نصوص شعرية أندلسية**"، مجلة دراسات أندلسية، العدد 14، 1995، ص29-66.

214. الشيخلي صباح إبراهيم: "**النشاط التجاري في بلاد المغرب خلال القرن 4هـ/10م دراسة من خلال كتاب "صورة الأرض" لابن حوقل**"، مجلة التاريخ العربي، ع6، الرباط، 1998.

215. الطاهري أحمد: "**المجتمع الأندلسي في عصر الخلافة انحلال الروابط القبلية والطائفية**"، مجلة بحوث، ع1، 1988، ص ص129-158.

216. الطاهري أحمد: "**طبقة العامة في المجتمع الإسلامي (إمكانية البحث من خلال النموذج الأندلسي**"، ضمن سلسلة ندوات بعنوان جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطية خلال العصر الوسيط، ع2، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، المغرب، 1991، ص ص61-72.

217. عباس إحسان: "**أخبار الغناء والمغنيين في الأندلس**"، مجلة الأبحاث، ع1، بيروت، 1963.

218. عزب محمد أحمد عبد المطلب: "**موقف العلماء من ظاهرة التصوف الفلسفي ابن مسرة الجبلي (311هـ) نموذجا**"، مجلة جامعة المدينة العالمية، ع2، 2015.

219. عيسى محمد عبد الحميد: "موقف السلطة من الفقهاء على عهد بني أمية في الأندلس عصر الإمارة (138-300هـ)، القاهرة: ضمن أعمال ندوة الدين والدولة في العالم العربي، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية-مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، ط1، 2003.

220. كرافولسكي دوروتيا، "أهل السنة والجماعة العقيدة السنية من خلال المصادر"، **مجلة الاجتهاد**، ع19، بيروت، 1993.

221. كرباج جورج: "**عناصر المجتمع الأندلسي عند الفتح العربي**"، بغداد: مجلة آفاق عربية، ع11، 1984.

222. كوبرلي محمد فؤاد: "**العلوم الإسلامية عند العرب**"، ترجمة: فاضل مهدي بيات، مجلة المورد، م3، ع2، بغداد، 1974.

223. مبارك أحمد: " **الإطار التاريخي لنشأة الفكر الفلسفي عند العرب**"، مجلة التراث العربي، عدد35-36، دمشق، 1989.

224. مرزوق محمد عبد العزيز: "**صفحات من الفن الإسلامي للتحف المصنوعة من العاج**"، مجلة كلية الآداب، مج17، ج2، القاهرة، 1955.

225. مكي محمود علي: "**التشيع في الأندلس إلى نهاية ملوك الطوائف**"، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، ع1-2، مج2، مدريد، 1954.

226. مكي محمود علي: "**التصوف الأندلسي**"، دعوة الحق، ع8-9، 1962.

227. مؤلف مجهول: "**ذكر مشاهير أهل فاس في القديم، تحقيق**": عبد القادر زمامة، تطوان: مجلة تطوان للأبحاث المغربية والأندلسية، ع7، 1962.

228. مؤنس حسين: " **قرطبة درة مدن أوربا في العصور الوسطى** "، مجلة العربي، الكويت: ع59، 1966.

229. نسيم نوار: "**الخلافة الأموية بالأندلس في عهد الناصر والمستنصر (ما بين التحديات الداخلية والعلاقات الخارجية** "، مجلة دراسات تاريخية، ع1، 2013.

230. الهراس عبد السلام: "**موقف آخر من زرياب المغني**"، مجلة المناهل، ع24، الرباط، 1982.

231. وجيه كونراني: "**بعض خصائص الكتابة التاريخية عند العرب**"، مجلة الفكر العربي، ع2، 1978.

المراجع الأجنبية:

232. Levi-provençal, "España musulmana hasta la caida del califato de cordoba"in : historia de España, Trad, E. Garcia Gomez, Espana calpe, Madrid, 1957.

233. Levi-provençal, La civilisation arabe en España, traduction i. de la cagicas, España calpe 3 édition, Madrid, 1969.

234. Guichard, Al-Andalus, estructura antropologica de una sociedad islamica en occidente, barral, Barcelona, 1976.

235. Provencal, E. Levi, Histoire de I, Espagne musilman le califat umauyadede cordone(912-1031), paris, maison neuve-leiden, prill, 1950, vol 2.

236. S imonet Franscisco javier,historia de los mozarabes dt espana , Madrid, 1897-1903.

237. I sidro de las cagigas, minoria rtnico-religiosos de la edad media espanola, los Mozarabes, instituto de estudios africanos, madrid, 1947, t1.

238. M acdonald, Dancan b, Developent of Muslim TheologyJ urispudence and constitutional Theory, New York, Charles Scribner's Sons, 1903.

239. H ossein, Seyyed, Ideals and realities of Islam, Cambridge : Islam Texs Society, 2001.

240. W alzer, Richard, Greek into Arabic, Oxford : Bruno Cassirer

241. L td,1963.

242. Steinschneider, Moritz, Die arabischen Uebersetzungen aus dem griechichen, Leipzig : Otto Harrassowita ; 1897.

243. G utas, Dimitri,Greek Thought, ArabicCulture : The Graeco-

Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society, london : Routledge, 1998.

244. F arhat Dachraoui, Tentative suit en Espagne musulmane in revue al andalus, volume XXIIIn 23 -104 l'année 1958.

فهرس الموضوعات

مقدمة	**أ-ر**
الفصل الأول: العامة الأندلسية وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية على عهد الخلافة	**59-12**
1- العامة من خلال المصادر الوسيطية والدراسات المعاصرة	**17-12**
2-التركيب السكاني في المجتمع الأندلسي	**28-17**
3-البناء الطبقي للعامة الأندلسية على عهد الخلافة	**59-28**
3-1المنتجون من العامة الأندلسية	**40-32**
3-2المستخدمون والأجراء من العامة الأندلسية	**49-40**
3-3الرقيق من العامة الأندلسية	**58-49**
3-4سقط العوام	**59-58**
الفصل الثاني: العامة الأندلسية والاتجاه الفقهي على عهد الخلافة	**-61 126**
1-أعلام المذهب المالكي بالأندلس وعلاقتهم بالسلطة على عهد الخلافة	**76-61**
2-العامة الأندلسيون: دورهم وأوضاعهم وعلاقتهم بالمالكية خلال وقعة الربض	**89-76**
3-مميزات الفقهاء بأندلس الخلافة وتأثيره على مكانتهم عند العامة	**-89 116**
4-نماذج من النوازل الفقهية بالمجتمع	**-116 126**
الفصل الثالث: العامة الأندلسية وعلاقتهم بالاتجاه الحديثي بأندلس الخلافة	**-128 169**
1-نشأة المدرسة الحديثية	**-128 140**
2-المكانة العلمية لعلماء الحديث وأثرهم على العامة الأندلسية	**-140 159**
3-آراء الفقهاء والمحدثين حول مسال العقيدة بالأندلس	**-159 169**
الفصل الرابع: الاتجاه الكلامي بالأندلس على عهد الخلافة الأموية وعلاقته بالعامة	**-171 217**
1-نشأة علم الكلام الإسلامي	**-171 192**

2-تأثير الفكر الكلامي المشرقي على بلاد الأندلس	**192-202**
3-أعلام الفكر الكلامي بالأندلس ومدى تأثيرهم على العامة	**202-217**
خاتمة	**218-224**
المصادر والمراجع	**226-248**

ملخص الدراسة:

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على العامة والاتجاهات الفكرية بالأندلس على عهد الخلافة، لتبيين أهميتها المجتمعية، وإبراز العلاقة بين العامة الأندلسية ومختلف الاتجاهات الفكرية من خلال رصد مدى الوعي الذي تحلى به العامة في رفض وقبول الأفكار الوافدة على الأندلس، وتأثير ذلك على التركيبة الاجتماعية وحركية المجتمع، فالعامة تعتبر من ضمن الطبقات المنتجة التي لها دور بالغ الأهمية في تحمل ثقل النشاط الاقتصادي في كونها تمثل السواد الأعظم من المجتمع.

وقد تنبه خلفاء بني أمية بالأندلس بضرورة السيطرة على العامة بالأندلس نظرا لخطورتها في حال وقعت تحت تأثير آراء وأفكار مناوئة للسلطة، فكان اتحاد السلطة السياسية والفقهاء المالكية مشروعا يقوم على عمل دائم في ضبط ومراقبة هذه الطبقة والحول دون أن تقع تحت تأثيرات خارجية، ونذكر على سبيل المثال الرقابة الدينية التي فرضها فقهاء المالكية على علماء الحديث رغم توليهم مناصب عليا في الدولة، وعملوا على إيجاد وسيلة للقطيعة بين العامة وعلماء الحديث للتحكم بالتوجهات الفكرية للعامة، رغم ذلك لوحظ تمتع علماء الحديث بحظوة ومكانة رفيعة عند العامة نتيجة للتقرب منهم وخدمة لمصالحهم، ولم يقتصر ذلك علة علماء الحديث فقط، فقد كان هذا النمط سائدا على معظم الأعلام التي تنال حظوة عند العامة مهما كان توجهها الفكري.

يستخلص مما سبق أن العوام الذين ساهموا في صناعة التاريخ قد همشوا من قبل الحكام الذين سرقوا هذا التاريخ ونسبوه لأنفسهم، بفضل مؤرخي البلاط، كما همشوا من قبل الدارسين المحدثين الذين استقوا مادتهم التاريخية من الحوليات الرسمية ليس إلا، وأغلقوا المظان الحقيقية لتاريخ العوام لجهل بها أو نتيجة نظرة استغلالية صرفتهم أصلا عن التأريخ للعوام، ولا يزال هذا الحقل التاريخي يحتاج إلى الكثير من النبش والتفتيش في أمل الحصول على مادة علمية في مصادر مدفونة.

الكلمات المفتاحية: العامة؛ الاتجاهات الفكرية، الأندلس، الخلافة

The Popular Mass and the Intellectual Trends in Andalusia during the Era of the Caliphate

Summary

This study aimed to identify the popular mass and intellectual trends in Andalusia at the time of the Caliphate, to demonstrate its societal importance and to highlight the relationship between the Andalusian people and various intellectual trends by observing the degree of consciousness and awareness of the this mass to the rejection and assimilation of ideas coming to Andalusia, and their impact on the social structure and movement of society. The ordinary

popular mass is considered among the productive classes which have a very important role in supporting the weight of economic activity, because they represent the majority of society.

The Umayyad Caliphs of Andalusia were alerted to the need to control the ordinary popular masses of Andalusia because of the danger they faced if they fell under the influence of opinions and ideas hostile to those in power. The union of political authority and Maliki jurists was a project based on constant work to control and monitor this class and prevent it from falling under external influences. We mention, for example, the religious censorship imposed by Maliki jurists on Hadith scholars despite their high positions in the state, and they worked to find a way to bridge the gap between the public and Hadith scholars to control the intellectual tendencies of the public. Despite this, it was noted that Hadith scholars enjoyed prestige and high status among the public due to their proximity to them and serving their interests and this was not only limited to scholars of the Hadith but this model was widespread among most notables who gained public favour, regardless of their intellectual orientation.

We can conclude from the above that the ordinary masses who contributed to the development of history were marginalized by the leaders who monopolized this history and attributed it to themselves, thanks to the historians of the courtyard. They have also been marginalized by modern scholars who have drawn their history topics solely from official directories, and have shut down the true aspects of history from the popular masses out of ignorance or due to an exploitative view that initially turned them away. to write history for these masses, this historical field still requires much dissection and research in the hope of obtaining scientific material from buried sources.

Keywords: popular mass, intellectual trends, Andalusia, the Caliphate