الجمهـــوريـــة الجـزائـريـة الديـــمقراطيـة الشـعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة الـتـعـلـيـم الـعـالـــي و الـبـحـث الـعـلـمـي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة وهران 1
Université d'Oran 1
أحمد بن بلة

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية

قسم التاريخ وعلم الآثار

السّلطة والمجتمع في عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي الوسيط

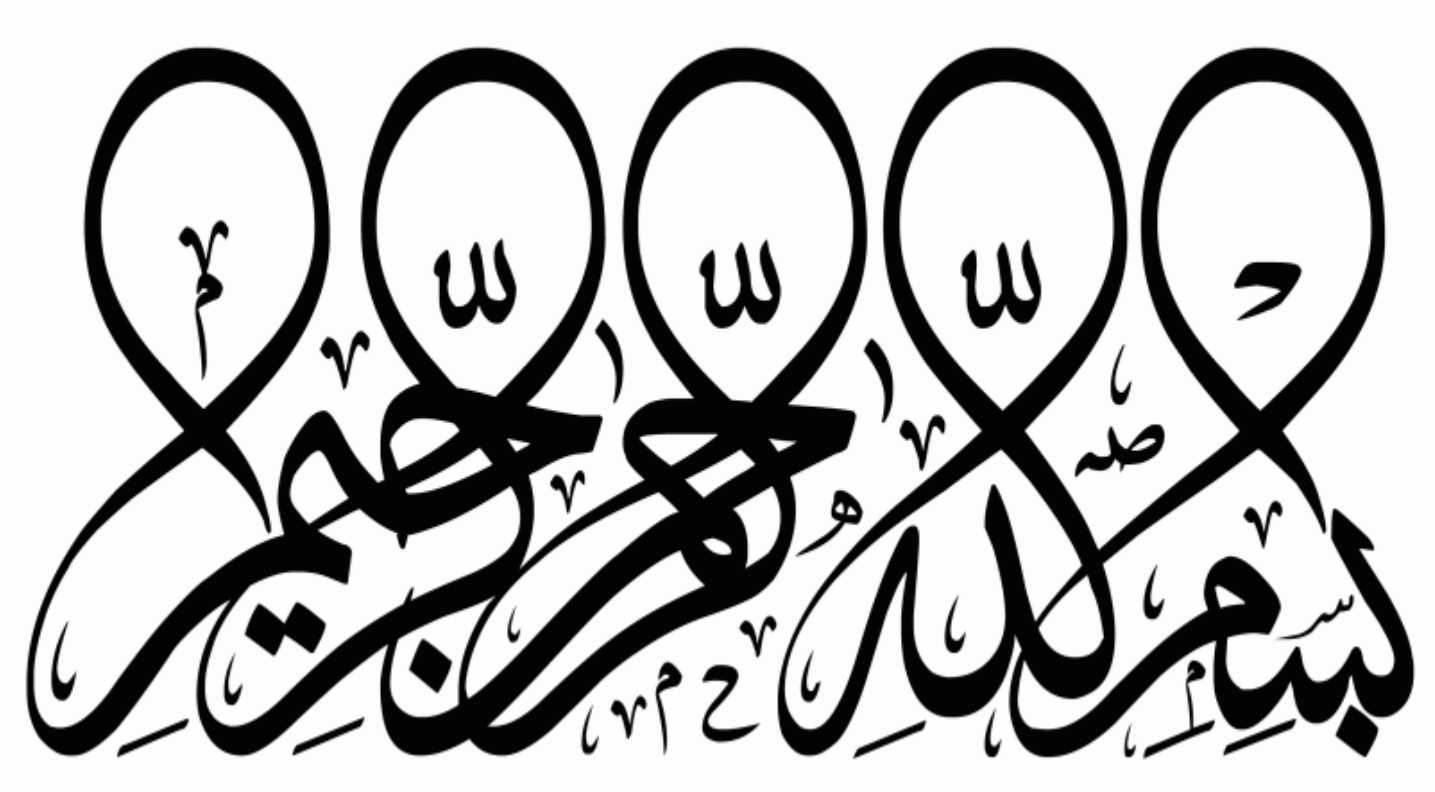
من إعداد الطّالب:
مزرعي سمير

تحت إشراف:
أ.د عبد القادر بوباية

لجنة المناقشة:

الإسم واللّقب	الصّفة	الجامعة الأصلية
أ.د جهيدة بوجمعة	رئيسا	جامعة وهران1 أحمد بن بلة
أ.د عبد القادر بوباية	مشرفا	جامعة وهران1 أحمد بن بلة
د. قادة سبع	عضوا مناقشا	جامعة وهران1 أحمد بن بلة
أ.د. شخوم سعدي	عضوا مناقشا	جامعة جيلالي ليابس _سيدي بلعباس
أ.د. شعيب مغنونيف	عضوا مناقشا	جامعة أبو بكر بلقايد _تلمسان
دة. نوال بلمداني	عضوا مناقشا	جامعة مصطفى اسطمبولي_معسكر

السّنة الجامعية1438-1439هـ/ 2017-2018م


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، الحمد لله الذي ألهمني الصبر و التوفيق لإنجاز هذا العمل، ثم الصلاة على النبي محمد ﷺ ما غرّد قمري وأورق عود.

يقول إسحاق نيوتن:" إذا كنت قد استطعت أن أرى أبعد من غيري فلأنني وقفت على أكتاف عدد كبير من العمالقة..."

أتقدم بكثير من التقدير والاحترام إلى الوالدين الكريمين أطال الله في عمرهما على مواساتهما وتشجيعهما لي، وما أنا في الحقيقة إلا ثمرة جهودهما.

كما أتقدم بخالص الشكر للأستاذين: الدكتور عبد القادر بوباية والدكتور قادة سبع على قدماه لي من نصائح وإرشادات قيّمة، وعلى دعمهما ومرافقتهما لي طيلة مدة البحث بصدر رحب وطيب خاطر، وبودي كذلك أن أشكر الطاقم الإداري على حسن المعاملة والإرشاد كما لا يفوتني أن أشكر كل من ساهم من قريب أو بعيد في إثراء هذا البحث، وكل من يتسع لهم قلبي ولا تتسع لهم الصفحات....

www.cheezwill.net

مقدمة

ليس في وسعنا أن نثير إشكالية نستلهم منها موضوعنا حول عصر ملوك الطوائف وتلك المعطيات التاريخية على كثرتها تتزاحم في عقولنا وتقدم لنا صورا شتى وقراءات قد يتوه الباحث على ضوئها وهو يحاول إيجاد صياغة للموضوع، ولكن إذا اجتمعت الحقائق التاريخة التي يخلق من أصلابها العمران البشري فإن ذلك الإبهام قد يتبدد ويستنير وعينا فجأة في وضح تلك الأحداث التّاريخية التي خيمت بظلالها على الأندلس خلال القرن 5هـ/11م ليخلق معه إحساسنا بالمجتمع، وتماما كما عاش الإنسان البدائي فإنّ أوّل ما يستوقف الفرد في مجتمع دول ملوك الطوائف ويصاحب وجوده التّفكير المطرد في كيفية خلق نمط اجتماعي يحافظ به على نسله الذي لا ينقضي، ثمّ إنّ شعرا رهيبا قد يتمسكه فيما هو آخذ بالتفكير في حقيقة وجوده، دون أن يدرك أنّ صراعه الّذي خلق لأجله قد يبدأ حين تولد السّلطة.

وما دام أن الوعي قد استيقظ فيه فإنّ له أن يستسيغ مفاهيما تقارب في معناها معنى السّلطة كـ"السيطرة أو القوّة" مثلا بوصفهما أداة لتشكيل عمرانه البشري، بحيث يمكنه أن يستقرّ على فكرة تُفَتِّحُ معرفته حول ذلك التوجيه اللامتناهي الذي يُخضع أحاسيسه ومشاعره بل وضروب الحياة التي يحياها، وبعيدا عن مبدأ التشكّك فإنّ تلك العلاقة الأزلية الّتي ربطت المجتمع والسّلطة، هي ما كان يجدر بنا أن ندرسها ونؤرخ لها، فطالما أن كلّ ما يقع داخل حدود المعرفة البسيطة لأفراد مجتمع عصر ملوك الطّوائف قد ينتج داخل إطار حيّز بالغ الشساعة، فلا يكون في مقدورهم الإنثناء على أنفسهم متجاهلين تفاعل ذواتهم مع ما يخلقونه من عادات وتقاليد وأنماط عيش وأساليب تربية.

وكون أن المجتمع يحتل مكانا رئيسا في تشكيل وجوده المنظم، فإن المصطلح الذي ندعوه "السلطة" قد يكون واحدا من التعريفات الوظيفية التي يقوم به الأفراد ضمن نسيجهم العمراني، وهو تفريق يستند إلى حجج وظيفية عن مفهوم "الدولة"، وما دام الفرد فاعلا في مجتمع ملوك الطوائف فإن نظرتنا إليه تشكلت بناء على ما ينتجه من سلطة اجتماعية كانت أم سياسية، وبناء على هذه القناعة وجهنا عنايتنا لدراسة موضوع السلطة والمجتمع في عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م.

إن أبكر الإنطباعات التي يمكننا أن نأخذها كفرضيات لتحليل واقع المجتمع والسلطة هي ما يستقر عليه فكر الفرد البسيط في المجتمع بحيث تفيض أحاسيسه ومشاعره بلاغة لغوية تترجم إلى أسلوب عيش

حياتي، فهو لا يستند في استمداد أحكامه عن الوجود الاجتماعي الذي يحياه إلى المقايضة بين إخفاء بؤسه وشقائه وإظهار نبل أسياده وحكامه بقدر ما يستند إلى وجدانه الداخلي الذي يفيض صدقا وعفوية، ومثل هذه المشاهد المتكررة يمكن أن نلحظها أينما وجهنا النظر إذ تصبح بطول تكرارها نمطا اجتماعيا مألوفا يخضع لكثير من التحليلات والتفسيرات.

وفيم نحن آخذين في محاولة فهم التغيرات التي أصابت مجتمع عصر ملوك الطوائف نجد أنفسنا ملزمين لزوما كاملا مع ما يقتضيه البحث باقتباس قراءات مستفيضة من بعض الدراسات الاستشراقية والعربية بنوع من التحفظ والموضوعية، إذ أن التصور الذي نملكه بادئ ذي بدء يبقى مستمدا من بعض النظريات التي طورها الفكر التاريخي، فنظرية البنية الاجتماعية التي صاغها لنا بيير غيشتار من خلال كتاب: "البنيات الاجتماعية الشرقية والغربية في إسبانيا الاسلامية" القائلة بأن النموذج الشرقي المبني على أساس القبيلية هو الذي هيمن على المجتمع الأندلسي[1] مسترسلا في ذلك بتحليله الذي يعتمد على معطيات تاريخية دون أخرى، ويحاول إعطاءها بعدا شموليا عاما على كل فترات التاريخ الأندلسي، مستعيضا بذلك عن أبهى العناصر الأساسية التي تخلق أندلسية المجتمع خلقا ليتشكل خطاب تاريخي غير ذي سبق تناولته أقلام الاستشراق تحت اصطلاح "إسبانيا الاسلامية"، كما أن هناك نظرية أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها كنظرية خوليان ريبيرا حول عروبة الأندلس[2] الذي يجعل من الأندلسيين إسبانا، وأن ارتباطهم بالأصل العربي ليس إلا ارتباطا عاطفيا دينيا، وبناء على هذه النظرية أصبح مصطلح "الأندلسين" يعني المجتمع الإسباني على وجه الخصوص.

إن التفكير في هذه النظريات قد يثير فينا حماسة البحث للكشف عن بعض الحقائق المتعلقة بتاريخ عصر ملوك الطوائف، وما دام أن النظر في تلك الآراء النسبية يبقى خاضعا لمبدأ الشك والتحقيق فإن لنا

1 أحمد بن عبود، مباحث في التّاريخ الأندلسي ومصادره، منشورات عكاظ، الرّباط، 1989، صص82-83/

Pierre Guichard, Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane ,(compte-rendu), Annales. Économies, Sociétés, Civilisations, Année 1979, Volume 34, Numéro 3, pp 605-608.

2 عدنان مصطفى، نظرية ريبيرا حول عروبة الأندلس، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الإجتماعية، جامعة قطر، ع12، 1410هـ/1989م، صص183-196.

أن نتناولها من أوجه شتى، وحتى نبعد أنفسنا عن الوقوع في شراك الوهم التاريخي أو أن نصوغ آراء واعتقادات غير موضوعية تجعلنا لا نختلف كثيرا عن أولئك المستشرقين، فإن التجليات التي ترقى إليها المعرفة التاريخية وفق رؤية عامة هي ما نحاول أن نتجاهلها ونستبعدها إذ من شأنها أن تشوه أو تتجاهل الحقائق التاريخية، فاختلاف القراءات نتيجة استنادها إلى تحليلات اجتماعية وسياسية واقتصادية من شأنها أن تلغي فرضيات أو حتى اعتقادات ظلت ماثلة لعقود من الزمن، إن هذا المنهج طبعا يستلزم منا أن نتناول في شيء من الوضوح وبكثير من التدقيق والتمحيص الكتابات التاريخية المعاصرة ونقف على ما نملكه من مصادر ومراجع بغية خلق نقاش أخلاقي قائم على الحجج والبراهين وتقديم خطاب تاريخي متناسق.

فمجمل الدراسات التي وقع نظرنا عليها مثل كتاب "جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري" للدكتور أمحمد بن عبود، وهو كتاب يقدم طرحا تاريخيا مستنيرا على ضوء مقاربة النصوص واعطائها أبعادا نفسية واجتماعية واقتصادية وهو ربما أول كاتب –حسب ما نملك من المراجع– يتناول موضوع العصبية ويقدم مناقشات موضوعية لبعض المستشرقين الغربيين مثل بيير غيشتر، كما تناول في نفس الكتاب دراسات أخرى مهمة في عصر ملوك الطوائف حيث أنه يتحدث باستفاضة عن دور العلماء ومكانتهم في المجتمع الأندلسي في تلك الفترة، وما تصوره لنا النظرة المعتمة البسيطة بأن ظواهرا صاحبت نهاية الوجود الأندلسي في أواخر مراحله يمكن أن تكون أصولها التاريخية متسترة في ثنايا بداياته الأولى، ونحن نقصد من وراء هذا التلميح أن نظرة الباحث بددت الكثير من الاعتقادات التي ألفناها وفتحت معرفتنا التاريخية أكثر فأكثر، ويمكن أن نلحظ ذلك من خلال كتابه المعنون ب "مباحث في التاريخ الأندلسي ومصادره"، كما أن كتابه "التاريخ السياسي والاجتماعي لإشبيلية في عهد دول الطوائف" هو الآخر يمثل مرجعا أساسيا استقينا منه عدة تحليلات تاريخية فهو يقدم أنموذجا تاريخيا عن إحدى أهم الدويلات الطائفية ونقصد بذلك "دولة بني عباد بإشبيلية".

إن تذوق الموضوع يكمن في ملاطفة تلك التناقضات الجلية الواضحة المعالم لبعضها البعض، وإننا حقا لنشعر بقمة الحضارة حين نصادف عالما يتروى من خضوب العلم والفكر، فيم هو يعيش متنصلا عن مجتمعه شادا رحاله من دولة لأخرى قاهرا صعاب الفتن والنكسات والنكبات، وقد نشعر بها أكثر حين

نصادف فردا بسيطا شاعرا كان أم عاميا يتغنى بالموشحات والأزجال بوجه مسفر فيم تتملك عقله مشاغل الحياة المضنية التي تخلع عنه كثيرا من ملامح فتوته وشبابه، وإن النظر إلى المجتمع بتلك الصورة يجعلنا ننفذ أعمق إلى ما يستوحشه الأفراد وما يكتنزون من نفائس الذخائر محاولين جعل البحث أكثر ملامسة لوجدان القارئ بحيث تنتفي عنه صفة الجمود التي تنتجها الأبحاث ذات الطابع السياسي جاعلة من مواضيعها ملحمة نثرية مأساوية.

ولكن إذا قلنا بأن صورة السلطة التي نراها ماثلة أمامنا في عصر ملوك الطوائف ما هي في الحقيقة إلا انعكاسا لثقافة المجتمع وطبيعة تفكيره، وأن مختلف الأنظمة الاجتماعية التي تنتج عن ذلك التفاعل الحاصل بين المجتمع وسلطته يمكن أن نستشعرها في مختلف سولكيات الأفراد وطرق عيشهم وأساليبهم التربوية فإلى أي مدى يصدق هذا الرأي؟ وقد تأخذنا هذه الإشكالية إلى طرح مزيد من التساؤلات مفادها:

1- هل يمكن أن نحصر مفهومنا لتلك العلاقة في آدائهما السياسي فقط؟

2- ماهي أهم الظواهر الاجتماعية التي يمكننا من خلالها تحليل الواقع الاجتماعي لعصر ملوك الطوائف؟

3-كيف كان ينظر المجتمع إلى السلطة وهل اعتبر نفسه فاعلا فيها؟

لقد تضمنت الدراسة مدخلا تحت عنوان: **"أوضاع الأندلس قبل عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م"** وقد حاولنا من خلاله دراسة بداية تشكل المجتمع الأندلسي في الفترات التي سبقت عصر ملوك الطوائف على نحو يقربنا من فهم طبيعته الاجتماعية، إذ يمكننا من خلال تلك المعطيات التاريخية البسيطة أن تكون أساسا نبني عليها تصورنا التاريخي، وكون أن المجتمع عنصرا فاعلا في قرارات تشكيل عمرانه البشري بات لزاما علينا أن نتناول عنصرا لا يقل أهمية عن سابقه، وهو: "السلطة كقانون اجتماعي" إذ يعكس مضمون هذا العنوان تصور المجتمع والدولة عموما لطبيعة السلطة، ومع نهاية المدخل ارتأينا أن ندمج المجتمع والسلطة في قالب دراسة فلسفية تاريخية إذ حاولنا من خلال عنصر: "الفتنة البربرية بين القطيعة والاستمرارية" أن نعالجه تلك الفتنة وفق أبعاد نفسية وأخلاقية واجتماعية، ونعطيها دلالات تاريخية،

ونقارب بين مختلف الآراء المتضاربة للمصادر التي عالجت الموضوع، لنستقر على فكرة أنها كانت تمثل القطيعة من حيث تحقيب فترات تاريخ الأندلس، بحيث أنها خلقت عصرا جديدا سمي بعصر ملوك الطوائف، كما أنها كانت تمثل في نفس الوقت الاستمرارية من حيث أنها لم تقض على بعض المفاهيم المتأزمة بل إن الواقع التاريخي الأندلسي ازداد تدهورا وتفاقمت الانقسامات والصراعات.

أما الفصل الأول الذي يحمل عنوان: **"عصر الدويلات الطائفية خلال القرن 5هـ/11م...نظرة عن كثب"** فقد تكلمنا في أول عنصر فيه عن: "مجتمع في عالم متغير" وقد حاولنا أن نكوّن صورة نسبية عن الحياة الاجتماعية لأفراد مجتمع الدويلات الطائفية في ظل تلك المستجدات الظرفية والآنية التي كان يحياها، مبرزين أهم التغيرات التي تحكمت في تشكيل كيانه الاجتماعي وتبدل عقليته ونمطه الفكري، وحتى نجعل الخطاب التاريخي أكثر وضوحا لم يكن في وسعنا إلا أن نقتصر على دراسة ثلاث دويلات طائفية مختلفة كنماذج نظرا لصعوبة الإلمام بها مجتمعة، وقد حاولنا أن نجري مقارنة تجعلنا نقف على عتبة الحقيقة التاريخية، ونسلط الضوء على طبيعة السلطات السياسية التي كانت تتمتع بها تلك الدويلات، وكون أن المجتمع بصفته الشمولية أنقضى عهده مع أول تغير تاريخي مفاجئ متمثل في الفتنة الأندلسية وإلغاء الخلافة، فإن المجتمع بصفته الشمولية لم يبق على سابق عهده إنما خضع للانقسام شأنه شأن الأنظمة السياسية التي كانت توجهه، وقد حاولنا أن نعبر عن هذا التحول بعنوان " ظاهرة اللاإجتماع" وندرس أهم الآليات التي تحكمت في تكوين مجتمعات الدويلات الطائفية.

وتناولنا في الفصل الثاني الذي يحمل عنوان: **"العمران البشري لعصر ملوك الطوائف دراسة وتحليل"** عناصر من شأنها أن تقربنا إلى فهم العمران البشري لمجتمع الدويلات الطائفية أكثر فأكثر، فكون أن مصطلح العصبية يحمل عدة دلالات ومفاهيم، وكونه نظاما سياسيا واجتماعيا ارتأينا أن نورد عنصرا تحت عنوان: "العصبية بين الفكر والممارسة" إذ حاولنا أن نتعرف أكثر على أساليب عيش مجتمع عصر ملوك الطوائف بحيث نرى ذلك النمط الفكري مجسدا أمامنا ليحول نفسه واقعا اجتماعيا ماثلا في شكل أساليب تربوية وأخلاقية واجتماعية ليفصح لنا بالكثير مما كنا نجهل عن العمران البشري، ثم إن الاختلافات

الطبيعية التي يخلق عليها الإنسان لتصبح تفاوتا حين تخلق السلطة وتصير بطول الممارسة نظاما اجتماعيا يتولد من رحم اللاعدالة ولهذا تناولنا عنصرا تحت عنوان: "من الاختلاف إلى التفاوت" متتبعين المراحل التي سار عليها المجتمع في انتاج ما يعرف بالإقطاع والطائفية التي أنتجت علاقات إثنية انجر عنها ذلك التفاوت، كما أن الأخلاق بالنسبة لمجتمع عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م وبشكل بسيط هي امتداد لثقافة الإنسان العملية الّتي تصبغ عليه نوعا من إنسانيته، وبالتالي فإنها جزء من تاريخه البسيكولجي المتوارث عن طريق التلقين والتعليم، وكان من الأجدر أن يباشر أفراد المجتمع الأندلسي في خطوة سابقة، تعلم أساليب التربية بعد أن قطعوا شوطا في اكتساب مهارات التواصل اللغوي، ذلك يعنى أن جوانبا عظيمة من شخصياتهم تلقي بثقلها على نوعية ومستوى أخلاقهم وتربيتهم، وربما تكون العناصر الخلقية إحدى الطرق التي يمكن بها فهم عمرانهم البشري أكثر فأكثر، كونها تخضع في دورة لا متناهية لعقلية المجتمع وطبيعة إدراكه العقلي والفكري، وقد تناولنا كل هذا في عنصر تحت عنوان: "إشكالية الأخلاق وجدلية المجتمع المتغير"، أما آخر عنصر فقد أوردناه تحت عنوان "الإنتاج الأدبي في ظل عنف السلطة"، ونحن من خلال ذلك لا نحاول تعميم هذه الظاهرة عل كل الإنتاجات الأدبية في عصر ملوك الطوائف أو نريد تجاوزها من حيث ضيق النظر والاطلاع، وإنما أردنا أن نثبت تأثير السلطة في توجيه بعض منها.

أما الفصل الثالث فقد عنوناه بـ **"السلطة باعتبارها منتجة للظواهر الاجتماعية"** إذ أن التفاعل الذي يتم بين السلطة والمجتمع في غالب الأحيان ما يفرز طرائق عيش وأنماط فكر تتحول بطول تكرارها إلى ظواهر اجتماعية، ويمكن من خلال دراستها تحديد معظم السلوكيات، وتقربنا إلى فهم طبيعة تفكير المجتمع والسلطة على حد سواء، وإذا حاولنا أن نتوجه إلى ما هو أعظم من تلك الظواهر، فإن للنظام الاقتصادي أن يبرز حجمه وسط تلك المتغيرات التي أصابت مجتمع عصر ملوك الطوائف ليكشف لنا هو الآخر عن وجه مستتر لعلاقة السلطة والمجتمع ماثل تحت أقوى محركات التاريخ ألا وهي "الثروة والمال"، وتحت تأثير القيم الأخلاقية والحضارية فإن "التعايش الاجتماعي" قد يكون أسمى ما قدمته لنا ثقافة السلطة والمجتمع متجاهلة بذلك كل التحديات والمتغيرات التي طبعت عصر ملوك الطوائف، وقد يقدم لنا ذلك المفهوم معنى آخر من معاني أندلسية المجتمع.

أما الفصل الرابع المعنون بـ **"ملامح عصر جديد"** فمن شأنه أن يثير في كثير من الوضوح جملة من المتغيرات التي طرأت على المجتمع والسلطة في الأندلس خلال عصر ملوك الطوائف، وقد حاولنا أن ندرس بعض النقاط الأساسية التي وقع اختيارنا عليها نتيجة تفاعلنا مع الموضوع من جهة، وكرد على الأطروحات الاستشراقية من جهة ثانية، ومن هذه العناصر تناولنا كل من "أندلسية المجتمع"، ونحن نقصد من وراء هذا الاصطلاح كل ما من شأنه أن يثبت أصالة الحضارة الأندلسية التي كانت من نتاج المجتمع والسلطة، وإذا ذكرنا الحضارة الأندلسية فإن تذوقنا للعناصر الحسية والمعنوية التي لا تفنى فيها الإبداعات الفنية تستوجب علينا دراسة بعض تلك الفنون كالموسيقى والغناء في عنصر منفرد بغية إعطاء الموضوع طابعا جماليا نكشف من خلاله جانبا حضاريا من نوع آخر استصاغته أفئدة فئات اجتماعية معينة متخذة إياها وسائل إيحائية دلالية للتعبير عن نفسها، أما في العنصر الثالث الذي عنوناه بـ "المدجنون وبدايات اللغة الخميادية" فقد حاولنا التأريخ لأكثر الظواهر التي ميزت عصر ملوك الطوائف وما بعده، فظاهرة التدجين وما نتج عنها قد لا تتشكل منعزلة ومتفردة عن معظم الظواهر الأخرى، وعلى هذا الأساس أردنا أن نعطيها بعدا تاريخيا من خلال استرداد الأحداث إلى القرن 5هـ/11م، وفي الأخير أردنا أن نجري مقاربة تاريخية حول نجاح مشروع الوحدة بين الممالك النصرانية وبين دويلات ملوك الطوائف، وهي دراسة تستند كثيرا إلى التحليل المنطقي وتقديم الدلائل والنصوص التاريخية.

لقد تعددت مناهج البحث التاريخي في هذه الدراسة نظرا لطبيعة الموضوع ومتطلباته، فحينا كنا نستند إلى المنهج التاريخي التحليلي الاستنتاجي إذ تفرض علينا بعض الأحداث التاريخية تقديمها ومحاولة تحليلها وفقا لما نملكه من زاد معرفي ومادة علمية، وكانت دراسة بعض العناصر تدفعنا إلى الاعتماد على المنهج الاستردادي محاولين في ذلك تتبع مسارها التاريخي والعودة إلى مراحل بداية نشوئها، كما أن منهج دراسة الحالة قد أفادنا كثيرا في موضوعنا إذ كنا نحاول معالجة الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية، وربطها بمختلف الجوانب الأخرى المتعلقة بها بغية تشكيل خطاب تاريخي شمولي، ثم إن طبيعة الموضوع فرضت علينا المنهج التاريخي الاستقرائي بحيث نخضع في بعض المرات الظاهرة إلى التحليل الجزئي ومن ثم تعميم النتائج على كل دول ملوك الطوائف، وحينا آخر كنا نخضعها للمنهج التاريخي الاستنباطي أين نخضعها إلى التحليل الكلي الذي يتيح فهمها فهما عاما شموليا ونسقطها على جزئيات الدراسة التاريخية.

عرض ونقد المصادر: لقد اعتمدنا في كل ذلك على بعض المصادر المهمة، ونتيجة ضيق صفحات البحث ارتأينا أن نذكر بعضا منها على النحو الآتي:

أولا: -كتب التاريخ:

1- التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة: لمؤلفه عبد الله بن بلقين بن حبوس بن ماكسن بن زيري الصنهاجي آخر ملوك بني زيري في غرناطة المتوفى بعد سنة 488هـ/1095م هذا الكتاب عبارة عن مذكرات خاصة بدولته باعتباره آخر حكام دولة بني زيري في غرناطة، بداية من قدوم بني زيري إلى غرناطة في عهد جده باديس بن حبوس إلى غاية استسلام عبد الله بن بلقين لأمير المرابطين يوسف بن تاشفين[1] وقد أفادنا هذا الكتاب كثيرا في دراسة بعض الجوانب الاجتماعية التي شهدها عصر ملوك الطوائف، إذ اعتمدنا عليه في الفصل الأول في تحديد طبيعة النّظام السياسي والاجتماعي التي قامت عليه دولتهم، كما أنّه يعتبر وثيقة سيكولوجية تعالج مختلف الظواهر الاجتماعية التي عاشها المجتمع الأندلسي[2] بالإضافة إلى معالجة بعض الجوانب المتعلقة بفئة اليهود كونهم يمثلون عنصرا هاما من عناصر المجتمع الأندلسي، كما أنه يعتبر مصدرا أساسيا من حيث غزارة معلوماته وأحداثه التاريخية المتعلقة بالفترة الممتدة من سقوط الدولة العامرية 399هـ/1008م إلى غاية أواخر عصر ملوك الطوائف فيما يقارب 487هـ/1094م، خاصة بالعشرين سنة الأخيرة منها[3].

2- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب: لمؤلفه أبي العباس أحمد بن محمد المعروف بابن عذاري المراكشي الذي كان بقيد الحياة سنة 712هـ/1312م، يكتسي هذا الكتاب أهمية فريدة من نوعها، فقد يتحف الباحث في التاريخ الأندلسي بالكثير من الأحداث التاريخية المستقاة من مصادرها الأصلية، وقد قسم كتابه إلى أربعة أجزاء، والجزء الثالث هو ما يهمنا إذ يشتمل على تاريخ ملوك الطوائف وأحوالهم

1 عبد الله بن بلقين ،كتاب التبيان عن الحادثة عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة، تحرير علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006، ص6.

2 المصدر نفسه، ص10.

3 عبد القادر بوباية، المؤنس في مصادر تاريخ المغرب والأندلس، دار كوكب العلوم، الجزائر، ط1، 1432هـ/2011م، ص75.

وسيرهم، كما أن تركيزه ينصب على أحداث الفتنة الأندلسية سنة 399هـ/1008م، ومن خلال هذا الكتاب عمل ابن عذاري على حفظ التراث اللامادي لتاريخ الأندلس، كما أنه يعتبر وثيقة مهمة وهي تمثل حفظا ورقيا لنصوص تعد في الأصل ضائعة ومفقودة كنصوص كتاب المتين لابن حيان مثلا.

3- أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام: لمؤلفه محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني الغرناطي المعروف بلسان الدين ابن الخطيب المتوفى سنة 776هـ/1374م، يعتبر هذا الكتاب موسوعة للتاريخ العام للعالم الإسلامي، فقد أرخ للدول الإسلامية بالمشرق والمغرب، وينقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول تناول فيه تاريخ المشرق من السيرة النبوية حتى عصر المماليك، والقسم الثاني تضمن تاريخ الأندلس الإسلامية مع موجز لتاريخ دول إسبانيا، وتضمن القسم الثالث تاريخ دول شمال إفريقية من أحواز برقة حتى المحيط، ويقف هذا القسم عند بداية الموحدين[1]، ولقد اعتمدنا في بحثنا على القسم الثاني كونه يحتوي على الكثير من المعلومات التاريخية التي تخص عصر دول ملوك الطوائف، بحيث أنه يصف الفتنة الأندلسية سنة 399هـ/1008م وصفا مفصلا وما انجر عنها من أحداث تارخية مهمة.

4- جغرافية وتاريخ الأندلس: لمؤلف مجهول كان حيا في نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، تحقيق الدكتور عبد القادر بوباية[2] ونشر الكتاب تحت إسم: "تاريخ الأندلس" أو "ذكر الأندلس وفضلها"[3] يتألف هذا الكتاب من قسمين: القسم الجغرافي وفيه يتحدث المؤلف عن موقع الأندلس وحدودها وصفاتها ومدنها وجبالها وأنهارها، والقسم التاريخي يتناول فيه تاريخا عاما من بداية نزول الأمم والملوك من بعد الطوفان بالأندلس إلى غاية الخبر عن دولة بني الأحمر وتلمكهم لبلاد الأندلس[4] وقد اعتمدنا على هذا الكتاب في تشخيص الحالة الاجتماعية والسياسية التي كانت عليها دول ملوك الطوائف، وتقديم دلالات مهمة عن المستوى المعيشي الذي كانت تحياها معظم طبقات المجتمع.

---

1 محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى العصر الحديث، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، 1404هـ/1983م، ج1، ص99/ أنور محود الزناتي، مصادر تاريخ المغرب والأندلس (المصادر، المراجع، الدوريات)، دار سحر، تونس، ط1، أفريل 2008، ص43/ عبد القادر بوباية، المرجع نفسه، صص178-179.

2 مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، تحقيق عبد القادر بوباية، مؤسسة البلاغ للنشر والدراسات والأبحاث، الجزائر، 2013.

3 عبد القادر بوبابة، المرجع السابق، ص245.

4 مجهول، المصدر السابق، صص25-30/ عبد القادر بوبابة، المرجع السابق، ص246-249.

ثانيا: –كتب التراجم:

1– جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس: لصاحبه محمد بن فتوح الأزدي الحميدي (ت488هـ/1095م) وهو تلميذ من تلاميذ ابن حزم، ذلك يعني أنه عاصر فترة ملوك الطوائف في الأندلس، ويعد كتابه واحدا من الكتب المهمة للباحث في تراجم وسير الشخصيات التاريخية، وقد بلغت حوالي 988 علما[1]، فقد ذكر فيه ولاة الأندلس، ورواة الحديث وأهل الفقه والأدب والشعر وذوي النباهة[2] كما أنه أرفق تعاريفهم بمزيد من المعلومات التاريخية التي تخص الحياة الاجتماعية والعلمية والثقافية.

2– بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس: لصاحبه أحمد بن يحي بن أحمد بن عميرة الضبي (ت599هـ/1202م)، وهو ذيل على جذوة المقتبس للحميدي، يتضمن هذا الكتاب حوالي 1595 شخصية تاريخية، وقد بدأ في تراجمه من حيث توقف الحميدي أي من وفيات سنة 449هـ/1057م إلى غاية وفيات سنة 591هـ/1194م[3]، وهو يشتمل على تراجم من وفد إلى الأندلس من المشارقة، وقد أفادني هذا الكتاب في ذكر سير بعض الشخصيات التي صعب عليها إيجادها في كتب التراجم والسير الأخرى.

3– المغرب في حلى المغرب: لصاحبه أبي الحسن علي بن موسى بن محمد بن عبد الملك ابن سعيد الغرناطي الأندلسي (ت685هـ/1286م)، ضاع معظمه وما تبقى منه حققه الدكتور شوقي ضيف في جزأين، تضمن تراجم لبعض الشخصيات التاريخية المهمة من العصر الأموي الأندلسي إلى غاية نهاية العصر الموحدي، وقد تتابع على تأليفه ستة أشخاص بالوراثة في مائة وخمس عشرة سنة، والقسم الخاص بالأندلس هو أنفس مصدر بين أيدينا، يصور لنا الشعر الأندلسي في عصوره المختلفة، كما أنه يصف لنا بلدان الأندلس الكبيرة والصغيرة، وكل من وفد إليها من حكام وأعوانهم من القضاة والوزراء والكتاب والأعيان والعلماء[4].

---

1 عبد القادر بوباية، المرجع نفسه، صص73-74.

2 المرجع نفسه، ص 74/ أنور محود الزناتي، المرجع نفسه، ص37.

3 الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق إبرهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1989، ج1، ص22/ أنور محود الزناتي، المرجع نفسه، ص73/ عبد القادر بوباية، المرجع نفسه، صص106-107.

4 أنور محود الزناتي، المرجع نفسه، ص145/ عبد القادر بوباية، المرجع نفسه، صص60-61.

4- الحلة السيراء: لمؤلفها عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي المعروف بابن الأبار (ت658هـ/1260)، تضمن هذا الكتاب حوالي 216 ترجمة تناول فيها سير الأمراء والوزراء والكتاب وأصحاب الجاه، والعلماء الذين نظموا الشعر في المغرب والأندلس من بداية القرن الأول إلى منتصف القرن السابع الهجريين[1]، ينفرد كتاب الحلة السيراء عن غيره من كتب التراجم والسير الأخرى من حيث المنهج، فقد رتب معلوماته على أساس الترتيب الزمني ولم يتبع الترتيب الأبجدي[2]، وهي طريقة كرونولوجية تتيح للدارس مهمة تتبع المراحل التاريخية بسهوله وسلاسة نظرا لحصر الشخصيات التاريخية ضمن إطارها الزمني والجغرافي في دراسته وهو أمر مستحسن لدى معظم الباحثين.

ثالثا: -الكتب الأدبية:

1- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: لمؤلفه أبي الحسن علي بن بسام الشنتريني المتوفة سنة 542هـ/1148م، فرحالته المتكررة بين مدن وأمصار الأندلس ومعاصرته لفترة ملوك الطوائف، بالإضافة إلى الظاهرة الاستقرائية التي تميّز بها جعله يقدّم لنا شرحا مفصلا لأوضاع الأندلس من بعد ابن حيان القرطبي كما لم يقدمه أحد من قبل، فقد ألف لنا كتابه سنة 502هـ/1009م[3] أي بعد عدة سنوات من عصر ملوك الطوائف، مما جعله يقف على معظم الأحداث التاريخية والحيثيات بدقة متناهية متفانيا في شرحها وتحليلها، بحيث أنّه قسم كتابه إلى أربعة أقسام:

1- القسم الأول: يؤرخ فيه لأهل قرطبة وما يصاقبها من بلاد موسطة الأندلس، ويترجم فيها لعماء قرطبة وما يجاورها.

2- القسم الثاني: يؤرخ فيه لأهل الجانب الغربي من الأندلس وذكر أهل حضرة إشبيلية وما اتصل بها من بلاد ساحل البحر المحيط، وقد ترجم فيه لمعظم علماء إشبيلية وما جاورها.

1 أنور محود الزناتي، المرجع نفسه، ص14.

2 عبد القادر بوبابة، المرجع السابق، صص132-133.

3 عبد القادر بوباية المرجع السابق، ص84/ آنخل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955، ص289.

3- القسم الثالث: يؤرخ فيه لأهل الجانب الشرقي من الأندلس، ويؤرخ فيه لأهل بلنسية وعلمائها وما جاورها.

4- القسم الرابع: يؤرخ فيه للداخلين إلى الأندلس من شعراء وكتاب ومعاصريه من نجم إفريقية والشام والعراق[1].

وقد رافقنا هذا الكتاب في معظم فصول وعناصر البحث إذ وجدناه أكثر شمولية من غيره من المصادر، إضافة إلى أنّه حفظ لنا كثيرا من النصوص الضائعة التي وردت في كتب ابن حيان القرطبي مثل "كتاب المتين".

2- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسن الدين ابن الخطيب: لمؤلفه أبي العباس أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت1041هـ/1631م)، لقد قسم المقري كتابه الضخم إلى قسمين: يتعلق القسم الأول برحلة المؤلف، ووصف جزيرة الأندلس وما تحويه من المحاسن وفتح المسلمين لها، ومن تعاقب عليها من الأمراء والخلفاء إلى ملوك الطوائف، ووصف قرطبة ومحاسنها وتراجم من رحل من الأندلسيين إلى بلاد المشرق، وذكر مذاهب الأندلسيين وسائر أحوالهم إلى خروجها من أيدي المسلمين، ويشتمل القسم الثاني على ترجمة مفصلة لـ "لسان الدين ابن الخطيب" وأقواله وأشعاره ومشايخه وغير ذلك[2]، إذن اشتمل هذا الكتاب على ذخيرة هائلة من المعلومات التاريخية المتعلقة بتاريخ الأندلس، ومع أنه لم يعاصر فترة عصر ملوك الطوائف إلا أن الظاهرة الاستقرائية التي تمتع بها جعلته يحيلنا إلى أكثر المعطيات التاريخية أهمية، إذ أنه اعتمد على بعض الكتب التي فقدت وأرخ منها مباشرة، وكان القسم الأول هو ما أفادنا في بحثنا المتعلق بدراسة السلطة والمجتمع على عصر ملوك الطوائف.

1 ابن بسام أبو الحسن علي الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1997، ق1، م1، ص5/ محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى العصر الحديث، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، 1404هـ/1983م، ج1، ص31.

2 عبد القادر بوباية، المرجع نفسه، صص281-283/ محمد المنوني، المرجع السابق، ص145/ أنور محود الزناتي، المرجع السابق، ص130.

3- أمثال العوام في الأندلس: لمؤلفه أبي يحي عبيد الله بن أحمد الزجالي القرطبي (ت617-694هـ) وهو مستخرج من كتاب "ري الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام"[1]، ويتضمن هذا الكتاب مجموعة من الأمثال الشعبية العربية، وقد اعتمدنا عليه في اقتباس بعض الأمثال المتداولة في عصر ملوك الطوائف التي تكشف لنا عن الخلفيات الفكرية للمجتمع الأندلسي وتقربنا إليه أكثر فأكثر، إذ يمكن من خلالها أن نبني تصورا تقريبيا لطبيعة الحياة الاجتماعية التي كان يحياها، وأهم الحاجات والمصالح التي كانت تسترعي نظره، والاطلاع على بعض المواضيع التي كان يحاول معالجتها من خلال تلك الثقافة الشعبية.

ثالثا: -الكتب الجغرافية:

1- الروض المعطار في خبر الأقطار: لمؤلفه أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المعم الحميري (ت750هـ/1349م)[2]، لقد استقى أغلب معلوماته عن الأندلس من البكري والإدريسي، وهو عبارة عن موسوعة جغرافية لأهم المدن والأقاليم والأمصار، ويصفها على الترتيب الأبجدي مع ذكر تاريخها وما شهدته من أحداث تاريخية، وقد أفادني كثرا في تحديد مواقع المدن الأندلسية المشهورة، وذكر أهم المجتمعات التي استوطنت فيها وسماتهم وخصائلهم، وبعض المتفرقات التي تخص إنتاجاتهم الأدبية والثقافية وغيرها.

2- معجم البلدان: لمؤلفه شهاب الدين عبد الله ياقوت بن عبد الله اليوناني الأصل الحموي المولد البغدادي الدار (ت626هـ/1228م)، يعتبر هذا الكتاب موسوعة جغرافية تضمنت خمسة أجزاء، لقد استوعب ياقوت الجغرافية الإقليمية للعالم الإسلامي وبعض الجهات الأخرى، فذكر المدن والقرى والمنازل والديار والجبال والآثار مع ضبط أسمائها ومعانيها معتمدا في ذلك على نظام الترتيب الأبجدي[3]، وكان تركيزه منصبا على ذكر المسافات بين بعض المدن وذكر الاتجاهات لإعطائها تموقعا رياضيا، كما أنه تناول الفئات والمجتمعات التي استوطنتها، لقد استعنا به لضبط تعاريف بعض المدن التي تم ذكرها ونعطي بحثنا بعدا تاريخيا

1 الزركلي خير الدين، ترتيب الأعلام على الأعوام، تحقيق زهير ظاظا وآخرون، دار الأرقم، بيروت، ط1، 1999، م1، ص444.

2 محمد المنوني، المرجع السابق، ص78/ أنور محود الزناتي، المرجع السابق، صص37-38.

3 عبد القادر بوباية، المرجع نفسه، صص 119-120/ محمد المنوني، المرجع السابق، ص53.

جغرافيا حتى يتسنى لنا تشكيل تصور شمولي لتموقع وتمركز الدويلات الطائفية وأهم مواقع الأحداث التي ميزت تلك الفترة.

رابعا:– كتب الحسبة:

1– ثلاث رسائل في آداب الحسبة والمحتسب: لقد ضم ليفي بروفنسال في دراسته لوظيفة الحسبة والمحتسب ثلاثة رسائل: فالأولى بعنوان رسالة ابن عبدون في القضاء والحسبة لمؤلّفها إبن عبدون محمد بن أحمد التيجيبي، والثانية بعنوان "رسالة في آداب الحسبة والمحتسب" لمؤلفها ابن عبد الرؤوف أحمد بن عبد الله، والثالثة بعنوان "رسالة في الحسبة" لمؤلفها الجرسيفي عمر بن عثمان بن العباس.

وقد أفادتنا هاته الرسائل بمجمل مواضيعها في تكوين فكرة شاملة عن الأوضاع الاجتماعية والأخلاقية التي كانت تمرّ بها الأندلس خلال عصر ملوك الطوائف، بحيث أنّها كشفت لنا عن كثير من الظواهر الاجتماعية السلبية التي صاحبها الانحلال الخلقي وانهيار القيم التربوية والمبادئ الأخلاقية، كما أنها كشفت لنا جانبا مظلما للنّظام الإقطاعي وفساد النظام المالي من خلال معالجتها لأنواع المعاملات التجارية وتكوين ثروات الطبقات الأرستقراطية، وبناءا على هذه المادة الخصبة قدمنا طرحا جديدا تمثل في عنصرين هما: "من الإختلاف إلى التفاوت" و "إشكالية الأخلاق وجدلية المجتمع المتغير" في الفصل الثاني.

2–كتاب في آداب الحسبة: هو كتاب يدخل ضمن كتب الحسبة لمؤلفه أبي عبد الله محمد بن أبي محمد السقطي المالقي الأندلسي المتوفى سنة 631هـ/1234م، فهو يلقي الضوء على مختلف الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية التي كانت تعيشها مختلف شرائح المجتمع الأندلسي، فمن خلاله تمكنا من تقييم المستوى المعيشي لفئات المجتمع البسيط، إذ يقدم لنا صورة عامة عن الأجرة اليومية لمختلف أصحاب المهن والحرف البسيطة، كما أنه يركز على الجوانب التربوية فهو يتطرق إلى بعض الإقترافات اللاأخلاقية التي طبعت المعاملات التجارية، في وقت كان دور المحتسب الحد من انتشارها ومحاولة إعادة التوازن المادي داخل المجتمع.

خامسا: – الدواوين الشعرية:

1– ديوان ابن الحداد: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن خلف بن أحمد بن عثمان بن إبراهيم المعروف بابن الحداد (ت480هـ/1087م)[1]، يضم هذا الكتاب مجموعة من القصائد المتنوعة، وكونه كان معاصرا لفترة دول ملوك الطوائف وفردا من المجتمع الأندلسي، فإن إنتاجه الفكري بني على خلفيات علمية واجتماعية وأدبية ودينية وتاريخية[2]، وبناء على ذلك فإنه قربنا أكثر لدراسة الحياة الثقافية والاجتماعية من خلال طبيعة الأبيات الشعرية التي أوردها والتي رتبها ترتيبا أبجديا، أضف إلى ذلك أنه من علينا بدراسة الجوانب السلوكية والأخلاقية لمجتمع عصر ملوك الطوائف.

2– ديوان ابن زيدون: لمؤلفه أبي الوليد أحمد بن عبد الله المخزومي المشهور بابن زيدون (ت463هـ/1070م)، يعتبر ديوانه جمعا للقصائد والأبيات الشعرية التي نظمها في حكام الدويلات الطائفية، وهي تتراوح بين المدح في حق أبي الحزم بن جهور والمعتضد بن عباد وابنه والمعتمد ورثائهم في بعض الأحيان، كما أن له قسما مخصصا للغزل في ولادة بنت المستكفي[3]، ومجمل ما يمكن أن يفيدنا هذا الكتاب هو التعرف على الحياة الثقافية والفنية في عصر ملوك الطوائف، وتشخيص الجانب النفسي والعاطفي والوجداني للمجتمع الأندلسي.

سادسا: –كتب النوازل الفقهية:

1– فتاوى ابن رشد: لصاحبه أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت520هـ/1126م)، يتألف هذا الكتاب من ثلاث مجموعات: المجموعة الأولى: ما اشتملت عليه نسخة باريس، وتتألف من

1 ابن الحداد الأندلسي، ديوان ابن الحداد الأندلسي، تحقيق يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990. صص7-8.

2 عنود بنت أحمد بن حليس العنزي، البديع في ديوان ابن حداد الأندلسي –دراسة بلاغية نقدية–، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1435-1436هـ/2013-2014م، صص7-12.

3 ابن زيدون أبو الوليد أحمد بن عبد الله، ديوان ابن زيدون، تحقيق يوسف فرحات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1415هـ/1994، صص14-16.

555 فتوى، المجموعة الثانية: وهي الملحق الأول، هي ما انفردت به مخطوطاتا تونس والرباط، وعددها 10 فتاوي، المجموعة الثالثة: وهي الملحق الثاني، وتتضمن الفتاوي التي لم ترد في النسخ السابقة، وعددها 101 فتوى مجموعة من مصادر متفرقة[1]، وقد أفادتنا النوازل التي ساقها لنا ابن رشد في تكوين صورة عن الحياة الاجتماعية اليومية للفرد في المجتمع الأندلسي، وكشفت لنا جوانب مظلمة لانكاد نستقي مادتها من المصادر التاريخية الأخرى.

2- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والمغرب: لمؤلفه أبو العباس أحمد بن يحي الونشريسي (ت914هـ/1508م)، وتكمن أهمية هذا المصدر في كون أنه تناول بعض النوازل والفتاوى التي لم ترد في المصادر السابقة كونه جاء متأخرا عنها[2] بالإضافة إلى ذلك أنه يحفل بذكر الكثير من الشخصيات والأعلام المفتين وغيرهم الذين لا تعرف أسماؤهم إلا من خلال كتاب المعيار[3]، ونظرا لضخامته فإنه تناول مختلف الفتاوى ورتبها حسب الأبواب، وقد أفادنا كثيرا في دراسة الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والتربوية للمجتمع الأندلس خلال عصر ملوك الطوائف.

وقد واجهتنا بعض الصعوبات التي يمكن أن نحصرها فيما يلي:

- طبيعة الموضوع التي أرهقتنا كثيرا خصوصا بعد محاولتنا إعطاءها طابعا تاريخيا حضاريا يميل إلى الجوانب الاجتماعية والفنية أكثر مما يميل إلى الجوانب السياسية، كما أن طبيعة تناولنا للموضوع كانت أقرب ما تكون إلى فلسفة تاريخ أكثر مما هي دراسة تاريخية بحتة.

- صعوبة الإلمام بالتراجم والسير للشخصيات الواردة في الدراسة، إذ لم نعثر على تعريفات بعض الشخصيات، ربما لأن حظوتهم التاريخية كانت أقل من غيرهم أو ربما عرفوا بأسماء وكنيات نجهلها.

---

1 ابن رشد أبي الوليد محمد بن أحمد القرطبي المالكي، فتاوى ابن رشد، تحقيق المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1987، ج1، ص11/ عبد القادر بوبابة، المرجع نفسه، صص78-79.

2 الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تخريج محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية الإسلامية للمملكة المغربية، الرباط، ط1، 1981، ج1، ص1.

3 محمد المنوني، المرجع السابق، ص128.

– صعوبة الإلمام بكل تراث وتاريخ عصر ملوك الطوائف، لهذا فقد اقتصرنا على دراسة البعض منها، وحاولنا إعطاءها طابعا عاما شموليا، كما أن تداخل عناصر الموضوع في بعضها البعض صعب علينا إيجاد خطة متناسقة يمكننا من خلالها تقديم الموضوع في قالب تاريخي مستسحن.

مدخل

أوضاع الأندلس قبل عصر ملوك الطوائف خلال القرن5هـ/11م

1- المجتمع الأندلسي "مفهوم بسيط أو مركب"

2- السلطة كقانون إجتماعي

3- فتنة 399-422هـ/1008-1031م بين القطيعة والإستمرارية

1- المجتمع الأندلسي "مفهوم بسيط أم مركب": يبدو أن البحث في تريكيبة المجتمع الأندلسي خلال عصر دول ملوك الطوائف يعتريه الكثير من الشك والجدل والتأويل، ذلك أن إنجاز دراسة مفردة له ظلت عسيرة إلى حد أن بعض المؤرخين وعلماء الإجتماع، لم يجيبوا على الكثير من الإشكاليات التي طرحوها وظلوا حبيسي إطارها التاريخي الوصفي، هذا يعنى أن الباحث في مجتمع استغرق تشكيل نفسه قرابة خمسة قرون قد يجد من الصعوبة ما يفوق قوة الإدارك والتحليل.

فالمفاهيم التي تتحكم في دراسة المجتمع الأندلسي ظلت غائبة عن نماذج الدراسة وأساليبها، لذلك فإن الإختلاف في التفاعلات الإجتماعية البينية، كيفما كانت سواء في مجتمع مفتوح أو مغلق، هي ما يشرح أنماط التفكير المعقد، ووظائف الأفراد والأسر والمجتمعات داخل الإطار الشاسع، الذي غالبا ما يوصف على أنه مجتمع، وتتراوح تلك التعقيدات بين عدة ثقافات ورؤى يسهل معها تشخيص طبيعة ذلك الإجتماع، فإذا ما توفر على تناسق إجتماعي فكري وأخلاقي وعقائدي بما لا يتيح لنا فرصة إدراك ذلك الإختلاف، يكون بالضرورة "مجتمعا بسيطا" في تركيبته، وأما إن كان العكس فيكون من حقنا أن نسميه "مجتمعا مركبا".

إنه تصور بالغ الأهمية إذا حاولنا أن ندرس وبكثير من التحليل والتدقيق علاقة "مجتمع ما بعد الفتح الإسلامي" في الأندلس بتراثه التاريخي السابق، إذ لا يمكن في أي حال من الأحول أن يكون مجردا من هويته وشخصيته المتجدرة أصلا في ماضيه، فهو إما يكون فاعلا فيه أو ناتجا عنه؛ فالمجتمع الأندلسي في بدايات تكوينه، وخصوصا بعد إتمام الفتح مباشرة واستقرار من قدم ومن لحق فيما بعد، نجده قد تفاعل وبشكل كبير مع محيطه وبيئته الجديدة، وبالبطبع هي رحلة قد نقلت عمرانه البشري من البداوة إلى الحضارة، غير أن المشكل الإجتماعي الذي نريد أن نطرحه على بساط البحث، يتعدى حدود ذلك الزمن الخارج عن نطاق بحثنا، وما نود أن نركز عليه اهتمامنا يرجع إلى بداية انهيار الدولة الأموية، وبالتحديد فترة المنصور بن أبي عامر؛ وبغض النظر عن سبب اختيارنا لهذا التأريخ بالذات، فإن هذه الفترة شهدت أكبر تدفق لمجتمعات وفئات دخيلة عن المجتمع الأندلسي الأول،

وهذا ما تثبته أغلبية المصادر وآراء الباحثين المعاصرين الغربيين منهم والعرب[1].

فالحياة الإجتماعية السائدة في مجتمع ما بعد الفتح كانت تخضع إلى الكثير من التفاعلات والضغوطات التي فرضتها الظروف السياسية والإجتماعية، وأدخلت علاقاتهم سواء بالمحيط الجغرافي او الإجتماعي في دوامة التأثير والتأثر، ويمكن أن نشير في هذه الدراسة إلى أن النظام الإجتماعي في تلك المرحلة يمتاز بنمطين مختلفين ومتباينين بحيث يؤثر كل واحد منهما في الآخر.

فالأول يصدر من الفرد الدخيل والمتنقل حديثا إلى الأندلس، إما غازيا في جيش أو مسقدما للعمل أو للتعمير، إذ يحمل معه إرثه الحضاري بشقيه المادي والمعنوي المتمثل أساسا في عاداته ومعتقداته، وطرق العيش المختلف التي ألفها واستأنس بها ومجمل السلوكيات والممارسات التي تربى عليها، ووجه القصد في ذلك أنه يحاول فرض ذلك النمط من العيش الذي غالبا لا يتلاءم مع بيئة الإجتماعية التي أقبل عليها، فيكون هذا الإجتماع بداية لظهور العديد من المصطلحات الإجتماعية الأخرى، التي تؤسس لطبيعة ذلك الترابط، فإما أن يكون المجتمع مفتوحا يسهل الإندماج والتأثير فيه، أو أن يكون مغلقا يتعذر بذلك انصهار الأفكار وتلاقحها، فيغيب مع ذلك التفاعل الرمزي بين المجتمعين، وهذا ما يصطلح عليه في علم الإجتماع باللاإحتواء.

والثاني يصدر من المجتمع الكبير ممثلا في العصبية الكبرى وهي الدولة، والتي تذوب داخلها جميع الأعراق والأجناس والفئات، وتحاول فرض نمط عيش معين خاضع لقوانين وحدود وعادات وتقاليد، تكون في الغالب جديدة على المجتمع الدخيل، وقد يؤدي هذا إلى ما يمكن أن نسميه بالإغتراب الإجتماعي، أين يصبح الفرد غريبا عن مجتمعه أو يكاد، وبالتالي يكون مجبرا على اختيار عصبية صغرى ممثلة في القبيلة لتحتضن أفكاره ومعتقداته وقدراته الفكرية والإبداعية، أو يبقى منعزلا في مجتمعه الأصلي الذي ينحذر منه، كونه لا يعير أي اهتمام لمثل تلك التغيرات الحادة.

1 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص16/ ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س كولان، ليفي برونفنسال، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1983، ج3، ص160/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس (الخلافة الأموية والدولة العامرية)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1997، ج2، ص218.

إن أكثر ما يسترعي نظرنا هو الإستثناء غير المألوف الذي سجلته المصادر التاريخية عن طبيعة العمران البشري الأندلسي وتركيبة مجتمعه، وإذا ما أقبلنا على الفكرة التي نحاول إثباتها أو نقدها كالفكرة القائلة: بأن التشكك في التركيبة الإجتماعية لمجتمع دول الطوائف في الأندلس يدفعنا إلى اعتباره تجمعا بدل أن يكون مجتمعا، زادت الحقائق إنطماسا وتعقيدا، هذا يعنى أن الطرح الذي بين أيدينا قد يفسر بالنقيضين.

وإن شئنا أن نتحرر من قيود إصدار الأحكام غير المنطقية السابقة لأوانها، وجب علينا أن نجري بعض التحليلات حول بداية تكوين المجتمع ودراسة علاقة الأفراد مع بعضهم البعض وطبيعة تملكهم للأرض، ويمكن أن نرجع في بداية هذا البحث إلى أول استقرار والتحام وقع بين العرب والبربر بالأندلس، ومن حقنا أن نستدل بنص إبن حزم حول ذلك حيث يقول:" ثم دخل البربر والأفارقة[1] فغلبوا على كثير من القرى دون قسمة، ثم دخل الشاميون[2] في طالعة بلج بن بشر بن عياض القشيري، فأخرجوا أكثر العرب والبربر المعروفين بالبلديين[3] عما كان بأيديهم"[4] كما يقول في نفس الشأن أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي:" أما أرض الأندلس فقد طعن فيها بعض الناس، وزعم أنها أو أكثرها فتحت عنوة، وأنها لا تخمس ولم تقسم، غير أن كل قوم وثبوا على طائفة منها بغير إقطاع من الإمام"[5]

1 الأفارقة يقصد بهم السود الذين جلبوا من إفريقا، كانوا يستعماون كعبيد أو كخدم على أو تدعيم صفوف الجيش.

2 هم عرب الشام الذين دخلوا إلى المغرب بقيادة كلثوم بن عياض القشيري بعد توايته ولاية المغرب من قبل هشام بن عبد الملك سنة 123هـ/741م. ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، تحقيق شارلز توري، دار الأمل للطباعة والنشر، (د.ت)، ج2، ص218/ مجهول، أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها بينهم، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1989، صص38-42/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص54.

3 هم عرب الأندلس الأوائل السباقين للفتح من طارق بن زياد وموسى بن نصير جلهم من اليمنية وأصبحوا يسمون بأهل البلد. ابن القوطية القرطبي، تاريخ إفتتاح الأندلس، تحقيق عمر فاروق الطباع، مؤسسة المعارف، ، بيروت، ط1، 1994، ص82.

4 ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، رسائل بن حزم الأندلسي (رسالة نقط العروس في تواريح الخلفاء) ، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987، ج3، ص175.

5 الداودي أبو جعفر أحمد بن نصر، كتاب الأموال، تحقيق رضا محمد سالم شحادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1429هـ/2008، ص79.

إن تركيبة المجتمع الأندلسي في كل فترات تاريخه تتعلق تعلقا مباشرا بطبيعة تملك الأراضي، وكيفية توزيعها والإستقرار فيها، هذا ما يأخذنا إلى القول بأن المجتمع هو من صنع وجوده وخلق أنماطا جديدة في طريقة العيش، فرضت نفسها واستجلبت معها أساليب جديدة من المغرب الإسلامي، كطبيعة اقتطاع الأراضي وتشكيل فئات وأقليات وتجمعات[1] جعلت من القوة والغلبة قاعدة لفرض الذات على الآخر، خاصة وأن أحوال المجتمع في تلك الفترة كانت تشهد الكثير من الثورات البربرية ضد الحكم العربي الجائر في أغلب فترة عصر الولاة، وما صاحبها من أوضاع إجتماعية وأخلاقية وتربوية، ساهمت بطريقة مباشرة في تشكيل ذهنية المجتمع البربري، حتى إذا ما استثنينا كل ذلك فإن مسؤولية تكوين المجتمع قد تساهم فيها السلطة الحاكمة، والتي نعتقد بأنها كانت غائبة في ظل الأزمات التي كانت تعيشها الأندلس، بل سخرت هي الأخرى نفوذها السلطوي لخدمة مصالحها الخاصة لا لخدمة المجتمع، بل إنها ساهمت في جعل فئات مجتمعها أكثر عدوانية وأكثر تملقا من ذي قبل، بما كانت تقترفه من تجاوزات طالت أراضيه وممتلكاته الخاصة.

ظلت فكرة اللاإجتماع حبيسة النصوص التي قدمتها المصادر، وتطرح نفسها بقوة بغية تحليل الواقع الإجتماعي الذ يحتم على نفسه الزوال بفعل تجريد الفرد من ذاتيته وطبيعته الشخصية، غير أن معظم الباحثين كيفوا هذا المفهوم تحت مصطلح التفوق العنصري، الذي كان يبدو جليا من خلال التعابير الإنشائية لمؤرخي البلاطات، والكتابات الموجهة من قبل حكام وملوك الأندلس، ويبقى ما سنقدمه من الأدلة يأخذ طابعا مؤقتا هو الآخر في انتظار ظهور أطروحات جديدة تؤكد أو تنقد ما نود أو نقوله.

فمنذ أن وطأت أقدام العرب الفاتحين الأوائل أرض الأندلس، فإن نزعة الأنا ظلت تستحم أحاسيسهم ومشاعرهم، حيث كانوا يؤمنون بفكرة تفوقهم وأفضليتهم عن غيرهم من البربر والفئات الإجتماعية الأخرى والأقليات، متخذين من عظمة الدولة الإسلامية وأجناسهم عقيدة راسخة

1 عبد القادر بوباية، البربر في الأندلس وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجري 92-422هـ/711-1031م، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2011، صص96-99.

لديهم؛ إنه لتصور يبعث في الأذهان حب المغامرة والإكتشاف والتفوق، ويزرع بذور الطموح والسعي، غير أنهم لم يفهموا تلك العلاقة الأولى التي ربطتهم بغيرهم من المجتمعات النصرانية واليهودية وغيرها، والتي نجد أنها قامت على أسس وقيم دينية واجتماعية أكثر ليونة وديناميكية وحيوية، بل وأكثر انفتاحا مما كانوا يتصورون، تجسدت فيما بعد ملامحها في الواقع الإجتماعي التربوي والأخلاقي.

وعلى هذا الأساس كان الإنطلاق نحو الفتح والتعمير والإنتقال في رحلة من البداوة إلى الحضارة ممكنة الحدوث وناجحة إلى حد ما؛ فالوجود الأندلسي في مرحلة ما بعد الفتح إلى غاية تأسيس دول ملوك الطوائف، قد وهب مهمة تشكيل تركيبة مجتمعه في واقع الأمر إلى القوة والغلبة والقهر والتبجح والإعتزاز بالنفس، بل تعدت لغة الخطاب في ذلك العصر الوسيط من "التجمع حول العصبية" إلى "التعصب للتجمع"، في ظل وجود فئات وأقليات لا تعطي للعلاقات الإجتماعية أهمية، وفي ظل إطار زماني ومكاني كان فيه الحضور اليهودي والنصراني يرجو سماحة تعايش المجتمع الإسلامي.

فاحتكاك العرب بالبربر في المغرب الإسلامي لاستكمال عملية الفتح، خلقت نُظما إجتماعية وأنماطا سلوكية توحي بصعوبة تحقيق التعايش الإستراتيجي، متناسين عن قصد أو غير قصد تشابه وتشاركية الحياة البدوية والنظام القبلي فيما بينهم، وقد تولد عن هذه المتغيرات التي طرأت على عمرانه البشري صراعات سياسية وإجتماعية في ذلك الإطار الجغرافي (المغرب الإسلامي)[1] بحيث أنها أدخلتهم في دوامة نسيان العرف الإجتماعي والتخلي عن مقوماتهم ومبادئهم المبنية على قيم التواصل والإعتراف بالذات وبالآخر، وبدل أن تكون الأندلس فضاءا رحبا وأرضا خصبة لاحتضان إبداعته الفكرية وتراثه التاريخي، نراهم لا يكادون يجيدون سوى كراهية بعضهم البعض مستندين في ذلك إلى ضرب من ضورب التفكير الذي يزيد من تأزيم بعض المفاهيم التاريخية[2].

1 ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، صص47.

2 من هذه المفاهيم المتأزمة تاريخيا نجد مثلا "الخلافة، العصبية القبلية" (وما نقصد بكلمة متأزمة هي أن تلك المفاهيم أصبحت تؤدي عكس وظيفتها، حيث باتت تشكل مصدر خلافات وصراعات سياسية وطائفية، ولا يكون الفصل فيها أو تغييرها إلا من خلال تجاوزها، والبحث عن أنماط ونظم إجتماعية أخرى).

وقد نجد أنفسنا أمام كم هائل من التحليلات والتأويلات غير الموضوعية تبنتها أقلام بعض المستشرقين، وهي في مجملها مبنية على معطيات تاريخية لا يمكن إسقاطها على الفترة التي نحن بصدد دراستها، محاولين بذلك إعطاءها طابعا شموليا بدون مراعاة بنية المجتمع الأندلسي وإطار الزماني والمكاني ونظمه الإجتماعية وسولكياته، وإذا حاولنا أن نبسط الأفكار التي نحاول أن نناقشها، فمن حقنا أن نستدل بما يراه المستشرق بيير غيشتار مثلا عندما ناقش تركيبة المجتمع الأندلسي، فإنه حاول أن يركز في تحليله التاريخي على دراسة الموروث الشرقي للمجتمع العربي والبربري، بحيث أنه فرض نمطا ومنهجا معينا توصل به إلى أن فكرة القبلية هي التي سادت وفرضت نفسها في تكوين المجتمع الأندلسي، وحاول إسقاطه نظرته تلك على كل المراحل التاريخية التي خطاها المجتمع الأندلسي نحو المدنية، وهذا منظور أحادي الطرح والإعتقاد في حقيقة الأمر، وقد لا يوافقه في ذلك حتى أنصار مدرسته الفرنسية[1].

ولكن يمكن أن يكون هذا صحيحا إذا قُرنت فكرة القبلية بالإطار الزمني لمجتمع ما بعد الفتح إلى غاية عصر ملوك الطوائف، حيث يورد صاحب أخبار مجموعة حول أحداث القرن 2هـ/8م نصا تاريخيا قائلا:"فقضي أن بربر الأندلس لما بلغهم ظهور بربر العدوة على عربها وأهل الطاعة، وثبوا في أقطار الأندلس، فأخرجوا عرب جليقية وقتلوهم، وأخرجوا عرب أسترقة والمدائن التي خلف الدروب، فلم يرع ابن قطن والي الأندلس إلا فلهم قد قدم عليهم، وانضم عرب الأطراف كلها إلى وسط الأندلس، إلا ما كان من عرب سرقسطة وثغرهم، فإنهم كانوا أكثر من البربر، فلم يهج عليهم البربر"[2] واستمرت سياسة تملك الإقطاعيات تلك على هذا النحو حتى خلال القرن 5هـ/11م، ويمكننا أن نستدل بنص يذكره ابن عذاري حول تقسيم الأراضي بين بعض القبائل البربرية في فترة حكم سليمان المستعين[3] حيث يقول:"وكانوا (البربر) ستة قبائل فأعطى صنهاجة[1] إلبيرة[2] فبقيت بيد

1 أمحمد بن عبود، مباحث في التاريخ الأندلسي، ص173.

2 مجهول، أخبار مجموعة، ص42.

3 سليمان المستعين: هو سليمان بن الحكم المستنصر، مولده سنة أربع وخمسين وثلاث مائة، دخل قرطبة حاكما في ربيع سنة أربعمائة، تلقب بـ"المستعين" ثم بـ"الظافر بحول الله"، كانت مدة حكمه ثلاثة أعوام وثلاثة أشهر. الحميدي أبو عبد الله محمد، -

حبوس وذريته نحو مائة سنة، وأعطى مغراوة الجوف، وأعطى منذر بن يحي سرقسطة، وأعطى بني برزال[3] وبني يفرن[4] جيان وذواتها، وأعطى بني دمر[5] وأزداجة شذوذة ومرور وغير ذلك من الحصون"[6].

إن مثل هذه المواقف كثيرا ما تجذبنا لدراسة سلوكيات المجتمع البربري وعلاقته بسكان الأندلس وخصوصا العرب، للإرتباط القديم الذي يجمعهما مع تشابه نسبي في طبيعتهما البدوية وحياتهما القبلية، غير أن هذين النصين لا يجيبا عن الأسئلة التي لا نكف عن طرحها، بيد أنهما يفسران لنا جانبا مظلما من تاريخ تلك العلاقة، التي يبدو أنها تأثرت بطبيعة الحياة الإجتماعية التي يعيشونها في المغرب الإسلامي، وما نجم عنها من ثورات وحروب طاحنة، فقوة الطغيان التي مارسها الكثير من الولاة غيرت نظرة المجتمع البربري إلى الآخر، وما حدث في الأندلس فيما بعد لم يكن سوى نتيجة رد فعل لمثل هذه التجاوزات من طرف البربر في حق عرب الأندلس، غير أن هذا وحده

جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق بشار عواد معروف، محمد بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2008، صص39-40/ المقري أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1988، ج3، صص428-429/ الضبي، المصدر السابق، صص46-48.

1 قبائل صنهاجة: "هذا القبيل من أوفر قبائل البربر...حتى لقد زعم كثير من الناس أنهم ثلث أمم البربر، وهو عند نسابة البربر من بطون البرانس من ولد برنس بن بر، وذكر ابن الكلبي والطبري أنهم وكتامة جميعا من حمير"/ ابن خلدون عبد الرحمان، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، نشر خليل شحادة، سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 2000، ج6، ص189.

2 إلبيرة "Elvira" هي مدينة أندلسية وإحدى كورها سكنها العرب القادمون من دمشق مع عبد الرحمان بن معاوية، وهو الذي أسسها وأسكنها مواليه، بينها وبين غرناطة ستة أميال، وهي بين القبلة والشرق من قرطبة. الحميري، المصدر السابق، ص28/ ياقوت الحموي شهاب الدين أبي عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977، ص244.

3 بني برزال: من ولد ورنيدين بن وانتن بن واردين بن دمر، وكان موطم هؤلاء بإفريقية/ ابن خلدون، المصدر السابق، ج6، ص72/ ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1982/ ص498.

4 بنو يفرن: بطن من بطون زناتة، ولقد كانوا من أولياء الدعوة الفاطمية في المغرب/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج2، ص152.

5 بنو دمر: هم من البربر الذين سكنوا الجبل المحادي لقابس، وهم فخذ من زناتة/ ابن الخطيب لسان الدين، أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق ليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، ط2، 1965، صص238-239/ محمد عبد الله عنان عبد الله عنان، المرجع نفسه، ج2، ص154.

6 ابن عذاري المراكشي، المصدر السابق، ج3، ص113.

لا يعكس بالضرورة طبيعة المجتمع البربري في الأندلس، خصوصا أولئك الذين كان سبب جوازهم إلى العدوة الأندلسية خوض الحروب كمرتزقة، فليس في مقدورنا أن نتبين مواطن الضعف دون أن نعدد إيجابيات ذلك المجتمع، في محاولة جادة لإنصافه ودراسته دراسة علمية، بل من عديم الرؤية أن يكون حكمنا عليه حكما عاما شموليا أو حكم إدانة.

يرى أحد الباحثين بأن تلك العلاقة التي تحدد طبيعة مثل هذا المجتمع لا يمكن تفسيرها بالعصبية القبلية، وإنما أرجعها فيما يبدو إلى مبدإ أكثر إقناعا وأكثر انسجاما مع عقلية المجتمع البدوي ومع لغة العصر التي كانت تفرض منطق القوة وفرض الذات، ونقصد ها هنا مبدأ الغنيمة والمصلحة المادية، أي محاولة إقامة تجمعات مستقلة تضمن له بقاءه ووجوده وفق منظور مادي تكسبي؛ حتى ولو كانت على حساب عصبية الدم والقرابة، ويرى كذلك بأن المجتمع الأندلسي كان على استعداد لنسيان تلك العصبيات والإندماج في مجتمع واحد[1] ويجب أن ننوه كذلك إلى أن حتى البحاث أمحمد بن عبود يرى هو الآخر بأن العصبية لم تكن قوة سياسية واجتماعية محركة للمجتمع الأندلسي في فترة دول الطوائف[2] وإن كنا لا نعتقد بأن المجتمع كان بمعزل عن ذاتيته وطبيعته النفسية والإجتماعية بما يسمح له بالتخلي عن قبليته وعصبيته، فإن للعوامل الإجتماعية والنفسية الأخرى المصاحبة لتشكل عمرانه البشري الذي يمتاز بتنوع تركيبته وفئاته الإجتماعية، أن تمارس على أفراد المجتمع قوى تحت مسميات الأعراف والتقاليد تضعف نزعته القبلية، إذ يكتسب من ذلك النمط الإجتماعي المستحدث سولكيات عملية وتربوية تدفعه تحتم عليه الإندماج داخل العصبية الكبرى.

ربما يكون الأمر قد طال بنا ونحن نحاول تقديم حوصلة عن البنية الإجتماعية الأندلسية، رغم ما يشوبه من نقص، فليس السبب أننا اعتبرنا المجتمع الأندلسي ينتمي إلى التاريخ فحسب، بل إن تطور المجتمع الذي جمع بين العرب والبربر والعجم والصقالبة وغيرهم، يبلغ في تعقيده وإدهاشه مبلغ

1 عبد الواحد دنون طه، الفتح والإستقرار العربي الإسلامي في شمال إفريقيا والأندلس، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2004، ص331.

2 أمحمد بن عبود، مباحث في التاريخ الأندلسي، ص82.

نظائره من المجتمعات في العصر الوسيط، ذلك بأن أفكارا وأنماطا معيشية تغلغلت في كل منحى من ناحي الحياة الإجتماعية لتترك بصمتها ووصمتها، جعلت تمييز الأرض والشعب الأندلسي ممكن الحدوث.

إن معظم العادات والتقاليد وبعض القيم التربوية والأخلاقية التي نمارسها اليوم، وكذا المصطلحات والمفردات التي تحتويها لغاتنا ما هي في حقيقة الأمر إلا استمرارا لتراث شعوب حضارات قديمة طواها الزمن، ذلك يعني في المقابل أن هناك مسميات وتعابير سلبية نطلقها على غيرنا قد ورثناها هي الأخرى ضمن ذلك الموروث الحضاري، وهي لا تعكس حقيقة طبيعة مجتمع من المجتمعات، كأن نقول "همجي" أو "برابرة" كناية عن التوحش والفساد والطغيان، وما جعلنا نسترسل بهذه العبارات هو أن هناك بعض الدراسات التي تحط من قيمة المجتمع الأندلسي بشموليته، أو بعضا من عناصره خاصة المجتمع البربري، وهذا ما لا نود أن يغزو أي بحث أو دراسة أكاديمية، فما قدمناه آنفا لايعكس توجها واحدا مستقلا عن الدراسة الإجتماعية هاته، فلو مددنا أيدينا وقلبنا صفحات التاريخ بعناية مبتعدين عن الأحكام السلبية المجردة، لوجدنا نصوصا تنصف المجتمع البربري إلى حد ما خصوصا فيما يتعلق بكيفية وطريقة تملكهم للأراض في الأندلس، فهذا ابن الأحمر مثلا يقول في حق المجتمع الأندلسي:" والعرب الذين دخلوا إليها استقر أكثرهم بالحواضر، وأما البربر فمن كان من أهل الحاضرة استقر في المدن، ومن كان من أهل البادية استقر بالوادي"[1].

كما نجد بأن الباحث عبد الرحمان حجي في نفس الشأن يقول:" لعلى سكنى بعض النواحي الجبلية من قبل مجموعات من مسلمي البربر قد تم بناء على رغبتهم، وذلك يتناسب مع ما اعتادوا عليه في الشمال الإفريقي، حيث بعض مناطقهم جبيلية مرتفعة معروفة على الشاطئين الشمالي (البحر المتوسط) والغربي (المحيط الأطلسي)"[2]، ويرى الباحث بوباية عبد القادر بأن العرب والبربر في مرحلة الفتح اختاروا المناطق التي سكنوها حسب ما يناسب بيئتهم، حيث سكن العرب والبربر مع

1ابن الأحمر اسماعيل بن يوسف وآخرون، بيوتات فاس الكبرى أو ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972، ص25.

2 علي عبد الرحمن علي الحجي، التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة 92-897هـ/711-1492م، دار القلم، بيروت، ط2، 1981، ص137.

بعضهم البعض أو إنفراد كل فئة بمناطق معينة[1]؛ فهذه مجموعة من النصوص والتحليلات تدرس العمران البشري للمجتمع الأندلسي وبنيته دراسة موضوعية متأنية، من زاوية رؤى وطموحات أولئك المغامرين وذوي القدرة، الذين لم يشغل أذهانهم سوى المساهمة في تلقين دروس العادات والتقاليد والتربية والأخلاق، التي نعتبرها كما معقدا لتشكيل البدايات الأولى لمفهوم الإجتماع والحضارة والمدنية.

وفي إشارة ضمنية عن البربر وحايتهم في بلاد المغرب لصاحب كتاب الإستبصار يقول:" فينزلون إلى ريف البحر الغربي، وهم أهل كسب من الغنم والبقر والخيل"[2] فصفة الهمجية والتوحش التي كثيرا ما نلحظها في الكتابات التاريخية والتي عادة ما يوصف المجتمع البربر بها، لا تعبر عن حقيقة تاريخية، بل تدل على حبهم العارم بأنفسهم[3] لأن الإنسان في حقيقة الأمر مدني بالطبع كما يقول ابن خلدون[4] وويل ديورانت، فحتى ذلك الهمجي الذي أسميناه بهذا اللفظ يؤدي وظيفة حضارية، تتمثل في نقل تراث حضارته وقبيلته من عادات وتقاليد وأنماط فكرية وتربوية وأساليب زراعية واقتصادية وغير ذلك.

فالإتحاد الجماعي لا يكون عن رضا منا وطواعية كما يتوهم البعض، بل من طبيعة الإنسان أنه يخشى العزلة والإنفراد، فقضية الإستقرار لا تكون بدافع الإجتماع أولا، ولكن تجسدها عدة غرائز فطرية في الإنسان، أو المصالح المادية والمعنوية التي لا يكف أبدا عن محاولة تحقيقها، كالبحث عن المادة باعتبارها محركا أساسيا للتاريخ مثلا أو اللذة والشهوة، وتتزامن هذه العناصر الحيوية وتتنامى وتتلاقح في إطار دينامكي حيوي مع تكوين المجتمع المتناسق والذي يصنع نفسه بنفسه، فالعصبية

1 عبد القادر بوباية، البربر في الأندلس، ص100.

2 مجهول، كتاب الإستبصار في عجائب الأمصار (وصف مكة والمدينة، ومصر، وبلاد المغرب)، نشر: سعد زغلول عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1985،ص187

3 ول ويرل ديورانت، قصة الحضارة (نشأة الحضارة)، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، م1، ج1، صص9-10/ سمير مزرعي، فلسفة الحضارة عند ويل ديورانت (1885-1981)، مجلة حروف للدراسات التاريخية، ع2، نوفمبر 2014، ص97.

4 ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص54.

التي كان عبد الرحمان بن خلدون قد تكلم عنها مسبقا استُقرئت و كُيفت بطريقة خاطئة، في إطار ضيق جعلت حيز الإنفتاح على بعض المجتمعات أمرا عسيرا.

لم يقتصر المجتمع الأندلسي على العنصر العربي والبربري فقط في تكوين بنيته، بل تذكر المصادر التاريخية والجغرافية بأن التسامح الديني، وما امتاز به المسلمون من تعايش والإنعتاق وانفاتح على الآخرين، جعلت مهمة التنوع الإجتماعي أمرا بديهيا، فإلى جانب العرب والبربر وجدت فئة تعرف بإسم المولدين أو المسالمة، وتختلف المصادر حول هوية هؤلاء فمنهم من يرى بأنهم جيل جاء نتيجة المصاهرة بين المسلمين وغيرهم من العجم[1]، وهناك رواية تخص عبد العزيز بن موسى بن نصير في قضية زواجه من إحدى الإسبانيات وهي "أيُلة" أرملة لوذريق وكانت تكنى ب"أم عاصم"[2]؛ ومنهم من يرى بأنهم نصارى الإسبان استعربوا بعد تعلمهم اللغة العربية واعتنقوا الإسلام، وتأثروا بالحياة العربية الإسلامية، وتطبعوا على عادتهم وتقاليدهم، وهناك من جمع بين الرأيين[3].

فبين حياة البربر البسيطة القائمة على تربية المواشي والإستقرار في البوادي والقرى، وحياة التحضر التي كان يعيشها العرب في المدن الأندلسية الكبرى، وتحت طائلة سماحة الدين الإسلامي وشموليته التي امتازت بحسن المعاشرة والتعايش، نمت فئة إجتماعية جديدة تمثلت في اليهود والنصارى وأهل الذمة عموما، ساهمت في تكوين بنية المجتمع في صورته المركبة، وصيرت ذلك الصراع الذي احتدم في ما مضى بينهم وبين القوط إلى قوى فكرية وإجتماعية وسياسية، تولدت منها حياة إجتماعية أندلسية مستحدثة، ومهما يكن فإن وجود فئة أهل الذمة أصبح دعامة لا غنى عنها في

1 خميسي بولعراس، الحياة الإجتماعية والثقافية للأندلس في عصر ملوك الطوائف 400-479هـ/1009-1086م)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 1427-1428هـ/2006-2007م، ص51/ السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة، دار المعارف، بيروت، 1961، ص128/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر (403-483هـ/1012-1090م)، درا الكتب العلمية بيروت، ط1، 1994، ص246.

2 ابن عذاري المراكشي، المصدر السابق، ج2، ص23/ علي عبد الرحمن علي الحجي، المرجع السابق، ص158.

3 إبراهيم القادري بودشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب و الأندلس خلال عصر المرابطين، دار الطليعة للطباعة والنشر، د.ط، بيروت، 1997، ص43/ علي عبد الرحمن علي الحجي، المرجع نفسه، ص158.

تكوين نسيج المجتمع الأندلسي، وسمح له الوجود الإسلامي باسترجاع هويته التي سلبت منه لفترة طويلة، لأنه إذا ما ربطتهم ببقية أفراد المجتمع علاقة الحق والواجب تلاشت قيم الاختلاف والتفاوت.

فقوة الوجود الذمي استوجبت وجود نظام عمراني وسياسي ينظم علاقتهم ويحدد أدوراهم وواجباتهم، جنبا إلى جنب مع باقي المجتمعات الأخرى، ونقصد بهذا النظام العمراني "المدينة"، فلقد سكن اليهود والنصارى جنبا إلى جنب مع باقي الفئات الإجتماعية الأخرى في معظم المدن الأندلسية[1] مثل: غرناطة « Granada»[2] وقرطبة «Córdoba»[3] وإشبيلية« Sevilla»[4] وكانت لهم أحياؤهم الخاصة بهم ووظائفهم ومؤسساتهم الإدارية والقضائية[5]، وتركت لهم حرية العقيدة وحق مزاولة شعائهم الدينية؛ فهذه الحرية التي عاشها أهل الذمة جعلت طموحهم يتنامى بما يتناسب وطبيعة وجودهم ومدى حاجة المجتمع والنظام السياسي، فاشتغل الكثير منهم في التجارة واعتلوا المناصب السياسية: فقد تولى موسى بن يعقوب بن عزرا منصب صاحب الشرطة في عهد عبد الله بن بلقين، وتولى اسماعيل بن النغريلة[6] وابنه يوسف منصب الوزير الأول في عهد حبوس بن ماكسن[1] وابنه باديس بن حبوس[2].

1 مجهول، أخبار مجموعة، صص21-22/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص250-251.

2 هي مدينة بالأندلس بينها وبين وادي آش أربعون ميلا وهي من مدن إلبيرة، وتعرف بأغرناطة اليهود لأن نازلتها كانوا يهودا، بنى قصبتها حبوس الصنهاجي ثم خلفه ابنه باديس بن حبوس. الحميري محمد بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984، ص45

3 قرطبة هي قاعدة الأندلس وأم مدائنها ومستقر خلافة الأمويين، وذكر بأن تفسير قرطبة بلسان القوط –قرظبة بالظاء المعجمة- ومعنى ذلك بلسانهم: القلوب المختلفة، وهناك من يرى أن معناها قرطَبَةَ أي العدو الشديد، أو القُرطُبا أي السيف، وأحواز قرطبة تنتهي عند أحوزا إشبيلية. الحميري، المصدر السابق، صص456-458/ ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج4، ص324.

4 هي مدينة أندلسية بينها وبين قرطبة ثامنين ميلا، وهي مدينة أزلية قديمة يذكر أهل العلم باللسان اللطيني أن أصل تسميتها معناه "المدينة المنبسطة" ويذكر أن أول من بنها هو يوليوس قيصر، وبها أسس العبادلة دولة بني عباد عصر ملوك الطوائف. الحميري، المصدر نفسه، صص58-59.

5 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص58.

6 إسماعيل بن النغريلة: هو صموئيل بن يوسف (إسماعيل أو أشموال) المكنى بأبي إيراهيم، كان وزيرا لحبوس ين ماكسن ثم أبنه باديس. ابن حزم، المصدرالسابق، ص7/ ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، صص761-769.

2- السلطة كقانون إجتماعي: يمكننا أن نعرف الحضارة بمفهوم بسيط وشمولي؛ على أنها ذلك الكم المعقد الذي يحمل في طياته الثقافة واللغة والأخلاق العادات والتقاليد والنظم الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، فهي بهذا تكون نظاما إجتماعيا متناسقا من حيث الإدراك والإستجابة، وما نود أن نناقشه من خلال هذا التقديم وحتى يكون المعنى أقوى وأعمق، هي أن رحلة البحث عن الدولة تبدأ بانتقال الجتمع وفي خطوة جريئة؛ من الفردانية إلى الأسرة ثم إلى القبيلة فالعشيرة ممثلة نفسها في العصبية الكبرى، ليجد الفرد نفسه أمام طائلة الهمجية والقهر والإستبداد، بحيث يمكن أن تفقد وتهضم الحقوق والواجبات، ومن هنا نرى دور الجانب السياسي في بناء الدولة، بغرض تنظيم الأفراد وترتيب أولويات الحضارة ودمجها في قالبها الجديد، وقد يصير الأمر أكثر جدلا إذا ما حاولنا إثارة إشكالية تتعلق بنجاح أو إخفاق المجتمع الأندلسي في تأسيس ذلك الكيان، خصوصا فيما يتعلق بالفترة التي سبقت دول الطوائف الذي هو موضوع بحثنا.

لم تكن سياسة المنصور بن أبي عامر في حقيقة الأمر سوى مواصلة لنمط الحكم الذي سار عليه خلفاء بني أمية كالناصر والمستنصر، خصوصا في الجانب العسكري، وقد تزودنا بعض المصار التاريخية على أن المجتمع الأندلسي آنذاك كان راضيا عن نظام الحكم بل فاعلا فيه وطواعية منه، متباهيا بالحاجب المنصور وأبنائه من بعده، إلا أنه في حقيقة الأمر وإستقراءًا للواقع الإجتماعي، فإن ما أقدم عليه من إجراءات في كيفية تشكيل البنية الإجتماعية، هي التي ستسفر عن التحولات السلبية التي أصابت الدولة الأموية، وكشفت حقيقة الدكتاتورية العامرية، في خدمة سلطة الدولة وتقوية مركزها.

---

1 حبوس بن ماكسن بن زيري بن مناد الصنهاجي، ملك إلبية وغرناطة وما والاها، توفي بغرناطة سنة 428هـ/1036م. ابن الخطيب لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1973، م1، ص477/ ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1955، ج1، ص107.

2 باديس بن حبوس بم ماكسن بن زيري بن مناد الصنهاجي وكنيته أبو مناد، توفي سنة خمس وستين وأربعمائة. ابن سعيد، المصدر نفسه، ج2، ص107/ ابن الخطيب، المصدر نفسه، صص335-342/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص252.

فكان أول إجراء قام به المنصور العامري هو أنه : "استجلب من رؤساء البربر وحماتها وأجنادها من بلغه فروسيته وشدته، وتسامع الناس بالجهاد، فبادر إليه من شرق العدوة من كان لهم من الآثار والمكارم والبأس على النصارى مالا خفاء له به، وبهم كان يصول ابن أبي عامر على العدو، وهم كانوا العدة في الجيش والموثوق بهم عند اللقاء ومعترك الوغاء، وكان من أدهاهم رأيا، وأبعدهم همة زاوي بن زيري عمنا وبعده حبوس بن ماكسن بن أخيه، فإليهما كان الرأي والمشورة في الأمر"[1]، ويقول ابن عذراي في نفس الشأن "وأذل قبائل الأندلس بإجازة البربر، وأخمل بهم أولئك الأعلام الأكابر، فإنه قاومهم بأضدادهم، واستكثر من أعدائهم حتى تغلبوا على الجمهور، وسلبوا منهم الظهور"[2].

وينم هذا التحول المفاجئ في تركيبة المجتمع الأندلسي باستجلاب البربر إلى أرض الأندلس، عن خشيته السلطة السياسية العصيان والمروق من ذوي العصبيات الكبرى كالعرب، وكان في حقيقة الأمر ينوي إقصائهم من المراكز السياسية الحساسة[3]، فبعد الإتحاد الجماعي الذي نقل العرب والبربر وباقي فئات المجتمع الأندلسي من البداوة إلى الحضارة، وظهور ملامح عصر جديد يتصف بنوع من التعايش والاستكانة إلى النظام الإجتماعي والسياسي المستحدث، وتغير طابعه العمراني والثقافي والعلمي والفني، شغلت مسألة السلطة البيت العامري وأثيرت بذلك إشكالية الهوية من جديد.

كما أن هناك نصا جد مهم يورده كل ابن خلدون وابن الخطيب يثبت بما لا يدع مجالا للشك بأن المنصور بن أبي عامر، كان المعول الذي حطم به تركيبة مجتمعه الحديث النشأة، إذ قد يبدو في ظاهر الأمر أنه كان يحاول تأسيس كيان سياسي خاص به، لكن الواقع يثبت عكس ذلك تماما حيث يذكر بأنه:"كان ذا عقل ورأي وشجاعة وبصر بالحروب ودين متين، ثم تجرد لرؤساء الدولة ممن عانده وزاحمه، فمال عليهم وحطهم عن مراتبهم، وقتل بعضهم ببعض...وأول ما بدأ

1 عبد الله ابن بلقين، المصدر السابق، ص31.

2 ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، ص274.

3 عبد القادر بوباية، البربر في الأندلس، ص152

بالصقالبة الخصيان الخدام بالقصر، فحمل الحاجب المصحفي على نكبتهم فنكبهم وأخرجهم من القصر...ثم أصهر إلى غالب مولى الحكم، وبالغ في خدمتة والتنصح له، واستعان به على المصحفي فنكبه ومحا أثره من الدولة. ثم استعان على غالب بجعفر بن علي بن حمدون صاحب المسيلة الفازع إلى الحكم أول الدولة بمن كان معه من زناتة والبربر.ثم قتل جعفر عماله ابن عبد الودود وابن جوهر وابن ذي النون وأمثالهم من أولياء الدولة من العرب وغيرهم"[1].

فنزعة السلطة لا تبنيها ولا تؤسس لها طموحات الجماعة المنتمية لنفس الرقعة الجغرافية، بل تفرضها الطبيعة بوحشيتها وهمجيتها، أو تفرضها النزعة الفردية المشبعة بروح الغطرسة والنرجسة، حيث تجعل من الفرد في المجتمع مكبلا بقوانين وشرائع فردية ينساق بها إلى تمجيد الرمز الواحد الأوحد وهو الحاكم والسيد، فالعادة في الأنظمة السياسية أنه إذا كان الكائن العضوي في المجتمع ضعيفا لجأ إلى عصبيته من خلال الإستعانة بأفراد قبيلته ودولته[2]، لتعيش الجماعة في نسق يضمن به تأسيس الكيان السياسي أو لنقل "الدولة" إن شئنا، فطبيعة الإقصاء والتصفية التي يمارسها المنصور بن أبي عامر المتفنن في الحروب والمتدين كما تصفه المصادر، نفت صفة السياسة عن النظام الذي كان يؤسس له، لما تكتسي تلك العلاقة بينه وبين مجتمعه من القطيعة وتقديم المصلحة الخاصة على المصالح العامة، فالنظام السياسي الذي كان مدعما في وقت قريب من شخصية الحاكم والخليفة كان على الأقل يكفل للمجتمع ضمان البقاء والإستمرارية كما كان في عهد الخلافة الأموية[3].

فالقربان الذي يتودد به الباحث عن السلطة كالمنصور بن أبي عامر لمناصريه من المرتزقة والخدم والعبيد والأجناد يكون بالضرورة المعارضين له من الوزراء وخدام البلاط وبعض الفئات التي تنافسه على الحكم، وخصوصا أولئك المرشحون لرياسة الدولة من بعد المستنصر من العرب والصقالبة الذين كانت بوادر استبدادهم بالملك أو استقلالهم عن مركز الخلافة جلية وواضحة، فالنظام الجديد سرعان

1 ابن خلدون المصدر السابق، ج4، ص189/ المقري، المصدر السابق، ج1، صص396-397.

2 خصوصا وأن المنصور بن أبي عامر من أسرة عربية يمنية، وكان جده عبد الملك المعافري من بين رجال العرب الذين اشتركوا في طليعة طارق بن زياد. السيد عبد العزيز سالم، المرجع السابق، ص324/ محمد عبد الله عنان، المرجع السابق، ج2، ص521.

3 علي عبد الرحمن علي الحجي، المرجع السابق، ص314.

ما يعصف بتلك الأفكار والمبادئ والشخصيات التي لا يؤمن بها المستبد، فهي لا تؤمن له حاجاته وفق ما تقتضيه المصلحة العامة.

وهنا نرى بأنه حتى رابطة الدم والقرابة التي تجمع المنصور بن أبي عامر بمجتمعه زالت بزوال طبيعة النظام السياسي السابق، ويمكن أن يقرب لنا هذا النص ما نود أن إثباته حين يقول ابن خلدون: "ثم لما خلا الجو من أولياء الخلافة والمرشحين للرياسة رجع إلى الجند فاستدعى أهل العدوة من رجال زناتة والبرابرة، فرتب منهم جندا واصطنع أولياء، وعرف عرفاء من صنهاجة ومغراوة وبني يفرن وبني برزال ومكناسة وغيرهم...وقدم رجال البرابرة زناتة، وأخر رجال العرب وأسقطهم عن مراتبهم، فتم له ما أراد من الإستقلال بالملك والإستبداد بالأمر، وابتنى لنفسه مدينة فنزلها وسماها الزاهرة، ونقل إليها خزائن الأموال والأسلحة"[1]

فالسلطة غالبا ما تُفقد الأشياء التي أُصبغت برونق الجمال والفن قيمتها وأهمتها، فعادة تلك الإجراءات والعادات المتأتية من جرأة التغيير المطرد في خطوة أولى يخطوها الحاكم، والتي تأخذ طابع تحسين الأنظمة السياسية، قد تكون هي نفسها مصدر الجهل والتخريب، بما تفيئ على السيد والمجتمع عموما من ويلات الإنقسام والإنشطار، وزرع أفكار التعصب والفردانية، بعد أن قطع المجتمع شوطا كبيرا في تغييب مرادفات الذاتية والعصبية.

ووفقا للمعطيات التاريخية التي بين أيدينا، فلا يمكن أن نتخذ موقفا محددا تجاه المنصور بن أبي عامر، إذ أن الخبرة العسكرية التي كان يتمتع بها جعلت ما قام به من تصفيات جسدية تصوره لنا كمستبد بالسلطة ومتسلط، لكن ردود الفعل تلك التي امتاز بها قد تؤسس لفكرة أخرى معاكسة تماما لنفس التصور، وهذا إذا حاولنا أن نفسر فكرة الثورة على أنها ليست تقويض دعائم النظام السياسي السابق، وإنما هدفها الإبقاء عليه مع تغير نمطية الحكم وإدخال عناصر إجتماعية أخرى.

فالسلطة الإجتماعية التي كانت ستتحول فيما بعد إلى سلطة سياسية بيد العرب والصقالبة واجهها بسلطة أقوى وأعنف، بل إن المكائد التي دبرها ضدهم جعلته كبيرا في أعين من عاصره، وبهذا يكون مصلطح الإستبداد مجرد نعت غير ثابت الصحة في حقه، وعلى هذا الأساس فإن الغاية

1 ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص189/ المقري، المصدر السابق، ج1، ص397.

لا يمكن أن تتسجد في هاته المواقف دون معرفة الوسيلة، فلذلك لايمكن للوسيلة التي تبناها المنصور بن أبي عامر أن تحدد أخلاقيا.

فإذا وجهنا النظر إلى بعض النصوص وحاولنا تحليلها واستقرائها، وربطها مباشرة بالتطورات التاريخية التي ستعيشها دول الطوائف وخصوصا الجانب الإجتماعي، وجدنا بأن السلطة السياسية خلقت ظاهرتين تفاعلتا بشكل ملفت للإنتباه مع بعضهما البعض في تغيير التركيبة الإجتماعية، بل وخلقت نمط حياة جديدة، إذ صاحبها تغير مفاجئ وحاد في مواقف العديد من الفئات الإجتماعية تجاه بعضها البعض أو تجاه السلطة السياسية، وهاتين الظاهرتين هما "الإقطاع والتعصب"، وإن لم تكن السلطة هي التي ساهمت في خلقهما، جاز لنا أن نقول أنها عملت على بعثهما من جديد بعدما عصفت بهما الوحدة الإجتماعية الأندلسية، ويمكن للنص التالي أن يقدم لنا رؤية في ذلك والذي يقول عبد الله بن بلقين:" فعجز عن ذلك رعية الأندلس، وشكوا إليهم (عرب الأندلس إلى البربر) ضعفهم عن الملاقاة، وشغلهم بالغزوات عن عمارة أرضهم، ولم يكن القوم أهل حرب، فقاطعهم (عرب الأندلس) على أن يشتغلوا بعمارة أرضهم، ويعطوا من أموالهم كل عام ما يقيم به من أجناد من يكفيهم ذلك على اتفاق ورضى منهم"[1].

لا نجد في هذا النص ما قد يدلنا على بداية التأسيس لظاهرة التعصب، فمن اليسير علينا أن نتنبأ بما ستفضي إليه تلك السياسة الراشدة التي طالما تناولتها الفلسفات السياسية القديمة، والتي نعني بها مبدأ تقسيم العمل، وخلق نمطية ديناميكية في التكامل الإجتماعي، ولعل هذا ما جعل المنصور بن أبي عامر ينجح في تمديد توسعه نحو الممالك النصرانية إذ تذكر المصادر أنه انتصر في حوالي كذا وخمسين غزوة[2] وإن صحت هذه الرواية فإن نتائج سياسة تلك باتت واضحة وجلية أدخلته التاريخ، لكن من العسير أن نتبأ بما ستفضي إليه قضية إقطاع الأراضي للعرب وغيرهم من باقي الفئات الإجتماعية الأخرى، والتي تناولتها المصادر بشدة لا حاجة لنا في ذكرها في هذا المقام.

1 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، صص31-32.

2 ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص190/ المقري، المصدر السابق، ج1، ص398/ عبد القادر بوباية، البربر في الأندلس، ص34/ أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ت)، ص231.

وبحجاب الجهل وبِلُغةِ الحاضر والمستقبل التي ظلت تلوح في الأفق، وتناسيا عن قصد أو غير قصد طبيعة المجتمع الذي يشهد صراعات فكرية في كيفية وطبيعة العيش، وإنطلاقا من الحكمة التي تقول بأن الشعوب لا تصبح ضحية ماضيها إلا حينما ترفض النظر المسؤول إلى المستقبل، ولا تصبح ضحية الحاضر إلا حينما تستسلم للتصالح معه أو التعايش مع معطياته، فإن تفكير السلطة السياسية خضع لمعطيات الحاضر ووقع تحت تأثير المستجدات الظرفية التي كانت تعيشها الأندلس آنذاك، وتبعا لتلك السياسة، ومع غياب التفكير المستمر الذي يتيح لها مجاراة الواقع الإجتماعي وبنية الخطاب الجديد الذي ظهر على مسرح الأحداث، رغبة في تجاوز الحاضر وقيوده في وقت طغت السلطة العسكرية على طبيعة الوجود الأندلسي، قام المنصور بن أبي عامر بتقوية تلك السلطة على معتمدا على قوة تركيبة المجتمع الأندلسي الذي يمتاز بتنوع وتعدد فئاته وأقلياته، ويمكن أن نستشف ذلك من خلال ما يورده لنا المقري عند حديثه عن سياسة المنصور بقوله: "وجند البرابرة والمماليك، واستكثر من العبيد والأعلاج للإستيلاء على تلك الرتبة، وقهر من تطاول إليها من العلية"[1].

تكون السلطة العامرية بهذا قد خلقت سلطة إجتماعية جديدة، لكنها تؤدي عكس الدور الطبيعي الذي ألفته البنى الإجتماعية الأخرى، وفق ما ذكرناه آنفا تحت طائلة مفهومين سلطويين هما "التعصب والإقطاع"، ويكون المنصور بن أبي عامر بذلك قد أجج صراع الطبقات والمجتمعات، وعمق الهوة بين الفرد كعضو في المجتمع وبين السلطة كعصبية كبرى تضمن له حق الوجود الطبيعي.

3- فتنة (399-422هـ/1008-1030م) بين القطيعة والإستمرارية: إن قانون تمجيد الرمز المستمد أساسا من الفكر السلطوي الذي فرضته الظروف السياسية، هو الذي ساهم في استصاغة منظومة فكرية وأخلاقية -كيف ما كانت- يمكن وصفها بـ"اللاإجتماع"، وهي التي غيرت مشاعر وأحاسيس ورؤية كل الفئات الإجتماعية إلى بعضها البعض، إذ اشتركت جميع الفئات الإجتماعية على اختلافها من عرب وبربر وصقالبة وغيرهم في تغيير الخريطة السياسية والإجتماعية خلال القرن 4هـ/10م.

1 المقري، المصدر السابق، ج1، ص398.

فإستئناس المجتمع بالسلطة لم يبلغ مبلغا عظيما قد تندثر به نوازعه الذاتية وطبيعة إنتمائه، ويتشتت بذلك بعضا من كبريائه وتصنعه؛ فكانت نتيجة الإنتصارات المتتالية التي حققها الحكام العامريين مجرد خلق سلطة موقتة يلتف حولها من كان يبحث عن معبود سياسي من عصبيته، سرعان ما تزول بزوال غنائمها وزوال ذلك الرمز، وإلى جانب ذلك فإن الفرد في المجتمع لا يجد لمفهوم الدولة تعريفا يحيا به، بل يظل متنقلا باحثا عن وجوده.

إن ظاهرة الإقصاء المباشر التي مارسها الحكام العامريون تجاه العرب للحد من شوكتهم، هي التي خلقت لديهم مفهوما عكسيا للتعايش الإجتماعي والتسامح مع غيرهم، وعلى هذا الأساس أصبحوا يطمحون إلى السلطة أكثر من ذي قبل، غير أنهم افتقروا إلى الوسائل التي تحقق وتبرر غاياتهم حتى مجيء "عبد الرحمان شنجول"[1] كما يسجل عبد المجيد نعنعي بعض ملاحظاته بقوله:" ومع عبد الرحمان "شنجول" كان لابد أن تعود الأرستقراطية العربية إلى واجهة الأحداث محاولة التَعويض عما فاتها، واستعادة ما فقدته من مواقع في السلطة كما في المجتمع"[2] فمن خلال هذا الرأي يمكن أن نفتح بابا جديدا للنقاش تحدث فيه الباحثون الأكادميون بإسهاب وتضاربت حوله الآراء، عن طبيعة تلك الفتنة التي شهدها المجتمع الأندلسي بداية من سنة 399هـ/1008م، ويمكننا أن نطرح سؤالا مفاده: هل يمكن أن نسمي تلك الفتنة بالفتنة البربرية كما تصفها بعض المصادر؟ وهل اقتصرت على المجتمع البربري وحده دون غيره؟

يمكننا الإجابة عن هذا السؤال من خلال مقاربة النصوص التاريخية ومقارنتها مع بعضها البعض، وكذا معرفة التركيبة الإجتماعية للفئات التي شاركت في تلك الفتنة، وهل كانت رد الفعل تلك ذات منطلق فكري إجتماعي أو تعكس توجهات سياسية محضة؟ يورد صاحب مفاخر البربر

1 هو عبد الرحمن بن محمد بن أبي عامر (374-399هـ) الملقب بشنجول، وشنجول تصغير لشانجه ولقب بهذا اللقب بسبب أمه عبدة بنت شانجه النصراني ملك بنبلونة. ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص38/ علي أحمد عبد الله القحطاني، الدولة العامرية في الأندلس دراسة سياسية وحضارية (368-399هـ/978-1009م)، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1401هـ/1981، ص124.

2 عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية في الأندلس التاريخ السياسي، دار النهضة العربية، بيروت، 1986، ص500.

قولا لابن حيان[1] عن تلك الفتنة بما يلي:"وهذه نادرة من طخيات[2] هذه الفتنة البربرية المبيدة[3]"وفي موضع آخر يتعرض فيه لتلك الفتنة حيث ينعتها بفتنة البرابر بقوله:"هذه الفتنة البربرية الشنعاء المدلهمة، المفرقة للجماعة، الهادمة للمملكة المؤثلة[4] المغربة الشأو[5] على جميع ما مضى من الفتن الإسلامية"[6].

في حين نجد أن هناك نصوصا تاريخية أخرى تجري مجرى عكسيا في تحليل واقع لتلك الفتنة، بل وتعطينا دلائل أخرى تحمل السلطة السياسة مسؤولية ذلك الحراك الإجتماعي، بما يفيد أن نظرات ورؤى أصحابها كانت نظرة تشاؤمية انعزالية، أهملت وإلى حد كبير دور المجتمع عامة وخاصة ما أصاب الأندلس، ويكفينا أن نستشهد بنصين اثنين فيقول إبن الأبار في موضع:"المهدي محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمان الناصر، باعث الفتنة بالأندلس وموقد نارها الخامدة، وشاهر سيفه المغمد"[7] ويضيف في نفس الشأن ابن عذاري قائلا:" فكان هذا من فعل السفيه ابن عبد الجبار، ورأيه سبب الفساد والفتنة العظيمة الطويلة التي يسميها أهل الأندلس بالفتنة البربرية، ولو سموها بتنة ابن عبد الجبار لكان الأحق والأولى"[8].

فالتفوق العددي للعنصر البريري ضمن المجتمع الأندلسي وظهورهم كقوة إجتماعية طغت على العمران البشري، هو الذي ضلل كثيرا من الباحثين وعجل في حكمهم اللامنطقي عليهم، بحيث صوروا لنا المشهد التاريخي بنوع من الإزدراء، وبأسلوب هزلي يجعل فئة البربر في خانة المستبدين

1 المصمودي صالح بن عبد الحليم الإيلاني، مفاخر البربر، تحقيق: عبد القادر بوباية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، 2005، ص137.

2 هي في الأصل الطخية كما يوردها ومعناها الظلمة. المصمودي، المصدر نفسه، ص137 (تهميش رقم1).

3 المبيدة: مشتقة من فعل أباد يبيد إبادة ونقول المبيدة.

4 المؤثلة: معناها العريقة أو القديمة أو الأصيلة.

5 عظيمة الشأن والغاية.

6 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، ص 576.

7 ابن الأبار محمد بن عبد الله أبي بكر، الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف، القاهر، ط2، 1985، ج2، ص5.

8 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص76.

الأرستقراطيين، وتناولوا موضوع الفتنة بعفوية آنية شتت وبددت كثيرا من الحيثيات والجزئيات المهمة التي تفسر الواقع والأحداث بطريقة عكسية، فتكاد تلك الأبحاث تهمل الجانب الإجتماعي والإقتصادي لطبيعة الفتنة، وتركز على الجانب السياسي الذي يدخلنا في دهاليز الإتهامات التي لا تمت للتاريخ بصلة ولا تفيد في الأبحاث الأكاديمية.

فإذا تحدثنا مثلا عن الدوافع التي كانت وراء تلك الفتنة، فإن صفحات هذا البحث لا تكاد تكفينا، لما فيه من التنوع والتداخل والتعقيد، لكن ما يمكن أن نقوله هو أن الإختلافات العنصرية والحساسيات القبلية والإنقسامات السياسية والطبقية[1] التي غذتها السلطة طوال فترة الوجود الإسلامي في الأندلس، عملت جبنا إلى جنب في ترجمة تلك المكنونات الدفينة منذ عقود إلى واقع تاريخي، وكانت المحرك الفعلي لخلق تيارات إنفصالية، يظهر فيها المجتمع على أنه مجموعة من اللصوص والمجرمين المجبولين على الفساد والتخريب، وألصقت بهم مختلف النعوت والأوصاف مثل"رعاع وغوغاء ودهماء"[2] أو كما يصفهم ابن الخطيب:" أوباش الأسواق وحمقى ما لهم من أخلاق"[3] في حين أن فكرة الطغيان التي تجسدها شخصية الحاكم هي التي أكسبت ذلك التمازج الحاصل فلسفة عيش خاصة بهم تمحورت في مبدأ "النفور الإجتماعي".

فقضية تسييس المجتمع وِفق أُطر وميكانيزمات تُخرجه عادة عن معتقداته وعاداته وأنماط عيشه، يخلق ذلك المبدأ –أي مبدأ النفور الاجتماعي– الذي يتحول تدريجيا إلى عنف وثورة، وحتى لو كان ذلك التغيير لا يشتمل إلا على تغيير المظهر الخارجي فحسب، كاللباس مثلا أو طريقة التعامل مع المجتمع أوتخصيصه بعمل دون غيره من الفئات الإجتماعية الأخرى، ففي عهد عبد الرحمان بن أبي عامر "شنجول" مثلا فرض على أهل قرطبة من العرب وغيرهم من المسالمة الذين يعرفون بإسم

1 عبد المجيد نعنعي، المرجع السابق، ص499.

2 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس الهجري (دراسة أدبية تاريخية لنشوء دولة بني عباد في إشبيلية وتطور الحياة الأدبية فيها فيها 414-461هـ، دار الثقافة، بيروت، 1981، ص53.

3 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص47.

"المولدين" (LosMuladies)[1] والصقالبة[2] على إختلاف فئاتهم لبس العمامة، بدلا عن قلانسهم الطوال المرقشة الملونة، وكان هذا الزي مقصورا على فئة البربر[3]، وبالمقابل نجد نفس الإجراء بصورة عكسية فرضه محمد بن هشام بن عبد الجبار على جماعة من البربر فقد " ألبسهم القلانس والأردية، وأمرهم أن يزيلوا زيهم وأن يتزينوا بزي جارٍ وخلع العمائم"[4].

إننا لا نتخذ هذين النصين كوسيلة لتبرير غاية بداية ثورة 399هـ/1008م، أو حجة نستدل بها عن الخلفيات الحقيقية لتلك الفتنة، ولكن نحاول بقدر كبير تقريب وضع المجتمع الأندلسي تحت وطأة طغيان السلطة السياسية إلى ذهن القارئ، فالإطار الضيق الذي رُسم للمجتمع آنذاك لم يقتصر فقط على تردي الأوضاع الإجتماعية، بل إن نصوصا أخرى تأخذ نفس الطابع في معالجتها لطبيعة تلك الفتنة وبكثير من التحليل والتدقيق، غير أنها تعالج الموضوع بشكل مختلف، وتقدم طرحا آخر يتبناه الكثير من المؤرخين المعاصرين وبعض الباحثين في تاريخ الأندلس، وتحاول تحليل أوضاع الفتنة البربرية تحليلا ماديا وتقدم لنا رؤية أكثر واقعية وموضوعية، ويمكن أن نلمس ذلك من خلال ما أورده ابن حزم مثلا بقوله:"ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولته، وامتحنا بالإعتقال والترقيب والإغرام الفادح والإستتار، وأرزمت الفتنة وألقت باعها وعمت الناس"[5]

---

1 يشكلون عنصرا إجتماعيا مستحدثا ضمن تركيبة المجتمع الأندلسي، وقد إكتسبوا الكثير من عناصر وملامح الحياة الإجتماعية الإسبانية كاللغة والعادات والتقاليد، وأنماط السلوكيات التي يبدو أن عامل التربية ومدى التأثير الذي تمارسه الأمهات الإسبانيات المحافظات جعلهم يعتنقون الإسلام ويكتسبون مهارات اللغة العربية إلى جانب اللغة الرومنثية. مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية في عهد المعتصم بن صمادح 443-484هـ/1051-1091م، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، ص69.

2 الصقالبة: تطلق على الخضيان والأسرى من الأدناس الصقلبية والسلافية، لكن هذه التسمية خضعت للتغيير في الأندلس حيث أصبحت تطلق على ذلك المزيج من المجتمع الجليقي (النصارى الإسبان) والألمان والفرنسيون واللومبارديون والإيطاليون. خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص48/ أحمد مختارالعبادي، المرجع السابق، ص256/ محمد عبد الله عنان، تراجم إسلامية شرقية وأندلسية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1970، ص192.

3 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص48/ علي أحمد عبد الله القحطاني، المرجع السابق، ص129/ عبد القادر بوباية، البربر في الأندلس، ص454.

4 ابن عذاري المراكشي، المصدر السابق، ج3، ص82.

5 ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والألاف، مكتبة عرفة، دمشق، (د-ط)، ص110.

وقد نجد أن ابن عذاري قد يوافقه الرأي قائلا:"وطلب –أي محمد بن عبد الجبار الملقب بالمهدي- من أهل قرطبة تقويته بمال فجمعوه له على وجه السلف"[1].

لقد كان المجتمع البسيط –ونقصد به عامة المجتمع- يعيش بين قوتين ضاغطتين، فأينما وجه النظر وجد نفسه أمام الثروة المادية والقوة المالية التي تتمتع بها الطبقات الأرستقراطية والعائلات الحاكمة من جهة، وإذا نظر إلى حاله الميسورة من جهة أخرى انكشف على حقيقة النظام الإقطاعي الذي تخلقه طبقة الملاك الكبار نتيجة استحواذهم على أكبر الأراضي والإقطاعيات الزراعية، ومع ذلك فإن الفرد البسيط هو في الحقيقة من كون تلك الثروة وذلك النظام الإقطاعي باستسلامه للغة الحاضر ونظام العمل[2] المجحف في حقه مقابل بعض الدنانير أو الدراهم[3] ومع ذلك نجده يتحمل إضافة إلى ذلك المزيد من الرسوم المادية كالضرائب وغيرها، فالمادية التاريخية جانبت هي الأخرى تطور الواقع الإجتماعي، وألقت بظلالها القاتمة عليه لتدخله في قاع التردي والإنحطاط، فالفئات الإجتماعية باختلاف أطيافها لم تكن تنعم بما تجود عليهم به أرض الأندلس، من رخاء إقتصادي وتكافل إجتماعي، بل كانوا مجرد رعية في أرض السيد –الحاكم أو مالك الأرض- وهذا ما يود ابن عذاري التعبير عنه عند حديثه عن طبيعة حكم عبد الرحمان "شنجول:" فأدنى إليه الفريقين، ونادم وجوه الجنسين أعني البرابر والأندلس، فأكثر أنواع النكر والزيادات والإسعاف بالمحلات حتى تفاقم أمر النفقات"[4].

إن تلك الثورة تصبح مشروطة بمبدأ الحق والواجب، إذ أن سياية المنح –أي منح الإقطاعيات- في عهد ابن أبي عامر وغيره قد نقلت تلك الأمصار الشاغرة إلى إقطاعات وضيعات (إسمية) تحمل ألقاب عصبياتها ومجتمعاتها، ومن هنا نعتقد بأن فكر المجتمع البسيط لم يكن يرى في إقامة ثورة ضد الأوضاع الإجتماعية والمادية التي كان يعيش تحت وطأتها تخرج عن أطر القيم والمبادئ

1 ابن عذاري ، المصدر السابق، ج3، صص95-96.

2 السقطي أبو عبد الله محمد، في آداب الحسبة، تقديم ليفي بروفنسال، ج.س كولان، مكتبة آرنست ليروكس، باريس، (د.ت)، ص65.

3 صلاح خالص، المصدر نفسه، صص 57-58/ المقري، المصدر السابق، ج1،صص211، 562.

4 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3،، ص47.

الأخلاقية التي يومن بها، بل على العكس من ذلك لربما قد لا تحتاج ردود أفعاله كيفما كانت إلى سند سياسي أو شرعي، لمواجهة ذلك التفاوت واللامساواة، فمتى أصبحت تلك الإقطاعيات تمثل لأفراد المجتع الواحد تمثيلا عرقيا –قائما على الجنس وطبيعة الإنتماع لأبناء جلدته– زادت رغبتهم في السيطرة وتوسيع نفوذهم السياسي والاجتماعي؛ بالطبع إنها لغة العصر الوسيط !! وكيف للباحثين اليوم أن يصفوا تلك الثورات بالثورة البربرية؟ إن تلك التسمية قد لا تعبر في حقيقة الأمر عن واقع كما هو في التاريخ، فكما خلقت السلطة السياسية تلك القطيعة بين المجتمعين العربي والبربري، قد تكون هي من بعث لنا مفهوم الثورة البربرية وصورته لنا من جانبه المظلم المعتم، وهذا يدفعنا إلى القول بأن ثورة سنة 399هـ/1008م لم تكن ثورة بربرية بقدر ما كانت ثورة أندلسية تشاركت فيها كل الفئات الاجتماعية.

فعلاقة السلطة بالمجتمع باتت واضحة، ذلك أنهما في علاقة مستمرة يخدم كل واحد منهما الآخر في دورة متواترة ومتعاقبة، فيعتمد كل واحد منهما على الآخر في تكييف نفسه وفرضها على الآخر، وفي كثير من الأحيان يكون المجتمع هو ضحية الصراع السياسي؛ يمكننا أن نفسر ذلك بما تحدثنا عنه سالفا في كيفية استفادة المنصور بن أبي عامر من البربر في استبعاد العرب وغيرهم، ولكن في تلك الفترة لم تكن تلك التناقضات تؤثر على مسار التكوين الإجتماعي ولا السلطة السياسية، إذ كانت سياسته تظهر على أنها تنظيم إجتماعي لعمران المجتمع الأندلسي، يسودها نوع من التعايش والتسامح فيما بين فئات المجتمع الأندلسي من خلال مبدأ تقسيم الوظائف والواجبات[1].

ولكن من الناحية النفسية السوسيولوجية والإجتماعية فإن العادات والتقاليد والأعراف الإجتماعية التي تترسخ بفعل السلطة، تصبح قوانين يصعب حتى على الدولة تغييرها أو قمعها، فمثلا عندما سنحت الفرصة ووجد عرب قرطبة من يجتمعون به –المهدي محمد بن هشام بن عبد الجبار–[2] كون أن السلطة الإجتماعية لا يمكنها أن توفر لنفسها ما يمكن أن يوفره لهم الحاكم أو المستبد من القوة والمدد البشري، أصبح أمر الفتنة أمرا محتوما لا مفر منه، بل أصبح حتمية تاريخية تشترك فيها

1 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، صص31-32.

2 ابن الأبار، المصدر السابق، ج2، ص5/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص76.

جميع الفئات، ويتنكرون لها في نفس الوقت، ولكن يجب أن نطرح سؤالا بدأنا به ولم نجب عنه مفاده: هل كانت تلك الفتنة تمثل القطيعة أم الإستمرارية بالنسبة للمجتمع الأندلسي وللسلطة عموما؟؟

إن بعض المصطلحات المثيرة لروح الإنفصال والذاتية، كثيرا ما نلحظها في التعابير الإنشائية لنصوص المصادر والمراجع التي تناولت وبإثراء موضوع السلطة والمجتمع، فهناك نصوص تصف بعض عوام المجتمع الأندلسي بأوصاف يفهم منها الذم والاحتقار[1] وتلصق بهم هذه الصفات؛ إن مثل هذه الإفرازات التي يتحكم في صياغتها عامل السلطة، يمكنها أن تخلق طابعا إجتماعيا جديدا، تَفنى فيه الفضيلة وتؤسس لميلاد قوى أخرى جديدة أكثر إنعزالا وذاتية من ذي قبل، ونقصد ها هنا ب"العصبية الإثنية" التي تقضي على الفكر الجمعي وفق نمط رد الفعل العكسي للعصبية، وما تجنيه السلطة على نفسها.

فمثلا صورت لنا بعض المصادر بأن محمد بن عبد الجبار بن هشام لما لستولى على السلطة بعث بعض رجاله إلى سجن العامة بقرطبة، وأطلق سراح من كان فيه من اللصوص والعنازين[2] والجزارين والسفلة وأرباب الجرائم والدعار[3] وأوباش الأسواق[4] فلا نكاد نقف على حقيقة هؤلاء إلا حين نمضي بالبحث عن معنى البساطة في الإجتماع البشري، أين نجد أرواحهم وأحاسيسهم بما تنتعش من فنون وأمثال وطرائق عيش بسيطة كامنة في تراثهم اللامادي، فالسلطة في حقيقة الأمر ــولكي لا نقول أن هي من إحترفت اللصوصية والإجرامــ وفي كثير من الأحيان تبرر تصرفاتها المتسلطة تجاه الفرد والمجتمع بغاية تأسيس الدولة أو الحفاظ على أمنها وسلامتها، وهذا الإخضاع العنيف غالبا ما يقع على الأفراد من عامة المجتمع، وفي حالة السيطرة ترى مبدأ التسلط يميل إلى إخفاء نفسه حتى يكاد يدس نفسه في ثنايا اللاشعور.

1 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص47/ صلاح خالص، المرجع السابق، ص53.

2 بائعي العنز.

3 ممارسي الدعارة.

4 ابن الخطيب، المصدر نفسه، ص110/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص56/ علي أحمد عبد الله القحطاني، المرجع السابق، ص134/ عبد المجيد نعنعي، المرجع السابق، صص503-504/ السيد عبد العزيز سالم، المرجع السابق، ص347.

حقا إن الزمن ليكشف الكثير مما تخفيه قوة الطغيان، ليتحول من تجاهلتهم السلطة ومارست الإستبداد والقهر في حقهم إلى قوة إجتماعية تكون هي المعول الذي يهدم كيان الدولة، ففتنة 399هـ/1008م وفق هذا المنظور اتخذها المجتمع كوسيلة أخلاقية كانت أم غير ذلك، الغاية منها خلق قطيعة اجتماعية وسياسية، بغرض تجاوز تلك الماضوية التاريخية المترسبة بطمي النزعة الذاتية؛ وأكثر من ذلك ربما كانت ترى في مفهوم الخلافة تلك وإقامة الدولة مفهوما متأزما ينبغي تجاوزه متى انتفت عنه المصلحة العامة على الصعيدين المادي والمعنوي، ونعتقد أن رأي ابن الخطيب قد يثمن اعتقادنا هذا من خلال قوله:"وارتكب العوام والرعاع[1] بين المنافرة للبربر والمجانبة الطبيعية، وعدم الإغماض في استصلاحهم مُرتكبا من اللجاج[2] والتصامم[3]"[4]، فلقد أصبحت بعض المفاهيم هي الأخرى تسلك طريقها نحو الزوال وتميل إلى الإستكانة في نفوس القرطبيين وغيرهم شرا ومكيدة وفراقا، ذلك أن العامة في المجتمع الأندلسي أصبحوا يعارضون فكرة الصلح الوحدة الإجتماعية والسياسية.

ونتيجة لذلك التحول في المعطيات التاريخية فإن محاولة تغيير ذلك الواقع من خلال تلك الثورة باعتبارها تغييرا مفاجئا، يمكنها إحداث تلك القطيعة بين عصرين مختلفيين طبيعة وواقعا وفكرا، بين عصر الخلافة الذي امتد من 316هـ إلى422هـ/929-1031م وبين عصر ملوك الطوائف ما بين 422-487هـ/1030-1095 وأصبحت حلا حتميا لا مفر منه، تزامنا من المستجدات والمتغيرات التي عاشها المجتمع الأندلسي، وكانت النتيجة أن قامت بعض الممالك البربرية والعربية والصقالبة بتأسيس إمارات مستقلة عن بعضها البعض، مثلت إختلافا جغرافيا من حيث الإطار المكاني والرقعة الجغرافية، واختلافا اجتماعيا وفكريا من حيث إختلاف تركيبات المجتمع وأنماط التفكير.

1 سفلة الناس وغوغاؤهم.

2 معناها العناد

3 معناها التشاغل عن شيئ أي انشغل عنه وأهمله.

4 ابن الخطيب، المصدر السابق، ص117.

لقد كان تاريخ 422هـ/1030م الحد الفاصل في ذلك من خلال قيام ابن حزم بن جهور بإلغاء الخلافة[1] ولكن ما سنقوم بالبحث فيه في الفصول التالية سيجعلنا نقف على حقيقة تاريخية هي أن هذه الفتنة شكلت القطيعية والإستمرارية في نفس الوقت، شكلت قطيعة مثلما رأينا سابقا في كيفية تغيير الخريطة السياسية والإجتماعية، خصوصا في اختلاف طبيعة التمركز السياسي الذي عرفته الخلافة الأموية، وبين التقسيم السياسي بين مختلف الدويلات الطائفية التي بلغت أكثر من عشرين دولة طائفية.

بينما شكلت استمرارية في طبيعة توالي الأزمات السياسية والإجتماعية التي كان يعيشها المجتمع الأندلسي أكثر من ذي قبل، بل وازدياد الخطر المسيحي نتيجة المد النصراني الذي كان يجتاح تلك الدويلات الضعيفة؛ أما في الجوانب العلمية والثقافية فإن الإنتاج العلمي لم ينتكس ولم يتأثر بتلك الأزمات والفتن، فقد عم العطاء وبلغ أوجه في التجديد والإبتكار والإبداع، تراوح بين الأدب والتاريخ والفقه والفلاحة والهندسة[2]، ويمكن أن نقول ختاما لهذا إنه زمن التناقضات.

1 ابن الخطيب، المصدر السابق، صص138-139/ ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص102/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص150/ ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص523.

2 محمد المنوني وآخرون، التاريخ الأندلسي من خلال النصوص، شركة النشر والتوزيع المدارس، الداري البيضاء، ط1، 1991، ص94.

الفصل الأول

عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11...نظرة عن كثب

- تمهيد:

1- مجتمع في عالم متغير

2- أهم الدويلات الطائفية خلال القرن 5هـ/11م

3- ظاهرة الاإجتماع "المجتمع الموجه"

تمهيد: لم يكن المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م ليجد طريقا أمامه سوى طريق التصدع وتشكيل الدويلات الطوائفية، أمام ما أصابه من فتن داخلية ونكبات متجددة، فكانت حتمية تاريخية كُتب عليه المرور بها، لأن الطرق الأخرى ظلت موصدة ومسدودة في وجهه، فالحروب الصليبية والمد النصراني لم يكن عائقا أمام تقدم المجتمع الأندلسي ولم يشكل أكبر التحديات بالنسبة إليه، خصوصا وأن الفتح الاسلامي قد مر بمراحل أصعب وأكثر تعقيدا، بل إن أكبر تحدي سيعيشه المجتمع هو عدم تغلب الفرد على طغيان الذات وأنانيته المفرطة وإعجابه وغروره بنفسه، إذ أنه انسلخ بالمرة من النسيج الإجتماعي إلى الفردانية السلبية المتدنية التي جعلته يرى مواطن الضعف في نفسه، ويفكر في الحياة بنظرة مادية أكثر من ذي قبل في جو ساد فيه الانعزال والتفاوت والطبقي.

قد يتحتم علينا أن نلغي الكثير من الإشكاليات التي طرحت من قبل حول مسألة تشكل الدويلات الطوائفية، وذلك حتى نبعد أنفسنا عن أسلوب الوصف الذي طغى على بعض الأبحاث الأكاديمية[1] والذي لا يتجاوز في حدوده مناهج الرواة والمؤرخين والجغرافيين القدماء، بل لا يفيد حتى في الوصول إل النتائج المنطقية المرجوة من البحث، فالدلائل والقرائن التي تمنحنا تفكيرا جديدا في غير المألوف تكتنز نفسها بين أسطر وصفحات المصادر، مما يجعلها تطرح أمامنا إشكاليات جديدة تفتح أبواب قراءات واستقراءات منفردة بدراسة تأملية أعمق.

إن معظم الفئات الإجتماعية ساهمت بطريقة أو بأخرى في اقتسام الأندلس وجعلت من كل مقاطعة أو مدينة عاصمة "لدولة مستقلة"، وهذا التعبير قد يكون صحيحا في حالة ما إذا ثبت بإنها تأسست على أنظمة سياسية أصبغت عليها مفهوم "الدولة"، ولكننا لحد كتابة هذه الأسطر نجهل حقيقة المتغيرات والمسببات التي تحكمت في ذلك التوزيع، وما يهمنا أكثر هو كيف كان التفاعل الإجتماعي مع ملامح ذلك العصر؟ وإلى أي حد بلغ الحراك الإجتماعي في تغيير الخريطة الإجتماعية والسياسية والفكرية لمجتمع عصر ملوك الطوائف؟

1 من هذه الأبحاث نجد كل من : إبراهيم بن عطية الله بن هلال السّلمي، تاريخ مدينة طليطلة في العصر الإسلامي دراسة تاريخية حضارية 92هـ-478هـ، رسالة ماجستير، كلّية الشّريعة والدّراسات الإسلامية، جامعة أمّ القرى، المملكة العربية السّعودية، 1424هـ-1425هـ.

1- **مجتمع في عالم متغير**: قد نتوه ونحن نحاول أن نبحث عن مسميات نسقطها على فترة دول ملوك الطوائف لنعطيها تفسيرات واقعية، تجعلنا نفهم بأن التفاعل المسبق بين الإقطاع والطائفية كما أشرنا سابقا اجتمعا في رسم الخريطة السياسية والاجتماعية للمجتمع بصفة شمولية حتى لا نعطيها صفة الدول أو الكيانات السياسية؛ ولكن ما يمكن أن نستقرئه من النصوص التاريخية، هي أن العصبية التي تكلم عنها الكثير من الباحثين وجعلوها أساسا تتولد من أرحامها فكرة تأسيس الدويلات الطائفية واستقلالها عن بعضها البعض، قد تجد مبررها تاريخيا بحيث لا يمكننا استبعادها كمحرك تاريخي لتلك التحولات الحاصلة في القرن 5هـ/11م كما يرى في ذلك الباحث ابن عبود مثلا[1].

فما يمنعنا أو يسمح لنا باعتناق فكرة أن العصبية ظلت ماثلة أمام تحديات المجتمع الطائفي، هو التغير المفاجئ الذي طرأ على مستوى فكر هذا المجتمع وثقافاته، التي نرى بأنها تلاقت وتلاقحت في نفس المبدإ الاستقلالي التحرري الذي سوف يغير مجرى التركيب الإجتماعي والسياسي؛ فالقبول بفكرة الإستقلال وتشكيل الكيانات الطائفية نابع أساسا من حجم الظاهرة العكسية لردود فعل المجتمع التي هزت مشاعره ووجدانه، وهو تحرك اعتيادي يتعمق أكثر كلما طغت عليه صفة العموم والشمولية في القبول والمبادرة بالفعل، لكن تحليل ذلك قد يتعذر فهمه أو تشخيصه على معاصريه ونقل تفسيره وتحليله إلى أصول قد تنقصها في واقع الأمر حجة الإقناع، فابن الخطيب مثلا عندما يحدثنا عن تشكل الدويلات الطائفية ينبذ مبدئيا الوسائل والغايات التي حركتها زعامة البشر التي أزاحت عن أرض الأندلس صفة الإجتماع المنظم حيث يقول:"وذهب أهل الأندلس من الانشقاق، والانشعاب والافتراق، إلى حيث لم يذهب كثير من أهل الأقطار مع امتيازها بالمحل القريب، والخطة المجاورة لعباد الصليب، ليس لأحدهم في الخلافة إرث ولا في الإمارة سبب، ولا في الفروسية نسب، ولا في شروط الإمامة مكتسب، اقتطعوا الأقطار، واقتسموا المدائن الكبار، وجبوا العمالات

1 أمحمد بن عبود، مباحث في التاريخ الأندلس، ص82.

والأمصار، وجندوا الجنود، وقدموا القضاة، وانتحلوا الألقاب...ما منهم من يرضى أن يمسى ثائرا، ولا لحزب الحق مغايرا، وقصارى أحدهم أن يقول:أُقيم على ما بيدي حتى يتعين من يستحق الخروج به إليه"[1].

هي صورة قد لا تتعارض مع الضمير الإجتماعي الذي ساد عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، والذي سوف يتطور فيما بعد ليصبح وعيا بضرورة الانفصال والاستقلال نتيجة فتنة سنة 399هـ/1008م، تغذيه فكرة الانتماء للجماعة الأصلية، غير أن انتفاء المبررات التي تبيح للحاكم أو السيد حق الإستقلال وتأسيس الدولة، يجعلها تبرز نفسها في شكل حروب وثورات متخذة من القوة والطغيان وسيلة لذلك، وتميل إلى إخفاء نفسها في ثوب الولاء للعصبية، يقول ابن حيان في ذلك:" وأنهم يعللون أنفسهم بالباطل، وإن من أدل الدلائل على جهلهم اغترارهم بزمانهم، وبعدهم عن طاعة خالقهم، ورفضهم وصية نبيهم، وغفلتهم عن سد ثغورهم...حتى كأنهم ليسوا منا أو كأن بثقهم ليس بمفض إلينا"[2].

إن السلوكيات التي سجلتها كتب التاريخ عن مجتمع دول ملوك الطوائف لَتُتقررها مجموعة من المستجدات التي لم يحسن التعامل معها، أو أنها كانت سابقة في تاريخيه لم يشهد لمثلها حدوث، أو أنه سبق له معايشتها وتكيف مع متطلباتها، ذلك يعني أن التغير في نمط الخلافة الذي ظل يحيا فيه المجتمع الأندلسي سرعان ما كسر مجموعة من الحواجز التي كانت تقيده وتحجب عنه طرق تحرير نفسه من سلطة غيره، فقد قرر أبو الحزم بن جهور إلغاء الخلافة[3] كخطوة أولى للخروج من ذلك المفهوم المتأزم، الذي ظل مصدر قلق لكثير من الطوائف والفئات الاجتماعية، إذبات تاريخ 12 ذي الحجة 422هـ/30 نوفمبر 1031م يمثل حدثا جوهريا في تاريخ ملوك الطوائف.

1 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، صص144-145.

2 المقري، المصدر السابق، ج4، صص452-453.

3 الحميدي، المصدر السابق، ص48/ ابن عذارى، المصدر السابق، ج3، صص185-186/ المراكشي، المصدر السابق، ص146/ ابن الخطيب، المصدر نفسه، ص147/ الضبي، المصدر السابق، ج1، صص56-57.

فمثل هذه المستجدات والتغيرات التي عاشها مجتمع ملوك الطوائف، عادة ما كان يخطئ في التعبير عنها، ووصفها على أنها حالة إضطراب سياسي واجتماعي مطردة أصابت كيانه، غير أنها في واقع الأمر ما هي إلا خطوة يخطوها المجتمع للانتقال إلى المدنية، وعوض أن يتحلى بحاسة الإدراك ويغير من سلوكياته المألوفة استجابة للمثيرات التي صادفته، فإننا نجده لا يحسن التعامل مع مثل هذه الوضعيات، إما لقصور في الذاكرة أو لأنه لم يتحل بصفة القابلية للتغيير والتحضر؛ ذلك يعني أن مجتمع ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م لم يكن على استعداد لمواجهة مثل هذه التحديات، ولم يوفر لنفسه عوامل الإستجابة الأخلاقية التي يتطلبها التغيير بوصفه أسلوب حضاري مدني يتطلب كثيرا من الوقت، ولا يحمل في ثناياه عنصر المفاجأة الذي تتميز به كل من المصطلحات المرادفة له مثل الثورة والإنتفاضة والعصيان.

وما يجعلنا نفهم ذلك أكثر التحليل الذي يقدمه لنا صاحب كتاب "جغرافية وتاريخ الأندلس"؛ فالمفهوم الوحدوي الذي استغرق حينا من الزمن كي يتشكل في معتقدات وأنماط المجتمع الفكرية سرعان ما تبدد وانحصر في ظاهرة أكثر ضيقا وأكثر عنفا من ذي قبل وهو مفهوم "الثورة" أو رد الفعل العكسي غير الأخلاقي، وذلك من خلال تعقيب صاحب الكتاب المذكور على معظم الكيانات السياسية بمصطلح "ومن الثوار كذا وكذا" أو "الخبر عن ثورة كذا وكذا"[1]، وهي إشارة ضمنية نجدها أبلغ وصف وأحسن تحليل، ثم إن هذا المفهوم الذي يختلي بنفسه في قالب القوة والطغيان[2] سرعان ما يتمعق في نفوس المتغلبين بعدما ينقضي عليه بعض من الزمن حتى يصير قانونا وعرفا تسير عليه باقي المجتمعات الأخرى، يحل محل المبررات المشروعة في إقامة الدولة كما تقدم سابقا.

1 مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، صص334-364.

2 يذهب معظم الباحثين في هذا الميدان إلى نفس الرأي ولكن بتفسيرات وتحليلات مختلفة ومتباينة/ أحمد بن عبود، التاريخ السياسي والإجتماعي لإشبيلية في عهد الطوائف، مطابع الشوبخ، تطوان، 1983، ص86/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1417هـ/1997، ع2، ص421/ إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي عصر ملوك الطوائف، دار الشروق، عمان، ط1، 1997، ص15.

ثم إن العالم المتغير وما يصاحبه من تبدلات على المستوى الوجداني والأخلاقي ليخلق في نفوس الأفراد نوعا من ردود الأفعال، والتي لا تعير في معظمها اهتماما للإيجابيات التي تحفزه أيما تحفيز على تخطي تلك الأزمات، أو تلك العقبات التي تعترض طريقه نحو بلوغ المدنية، أو أنه لا يجعل لها اعتبارا كونها تقع خارج حدود معرفته وإدراكاته الحسية والمعنوية؛ فالنمط الإجتماعي الذي خلق إلى الوجود في أول محاولة لنفض غبار مصطلح "سراب الخلافة"[1] من خلال محاولة أبي الحزم بن جهور تأسيس نظام "حكم الجماعة"[2] نجد أنه يتجاوب أكثر مع طبيعة المجتمع الأندلسي، كونه لا ينفرد فيه بالسلطة الفردية على حساب الأفراد، وأنه يحقق الإجتماع البشري بين فئات مجتمع ملوك الطوائف بكامل ما يحمل من تعقيدات وتناقضات.

إنها تجربة تاريخية تقربنا أكثر إلى فهم إمكانية تجاوز تلك الإنقسامات التي شهدها عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، غير أن نظرتهم للسلطة باعتبارها عدوا قديما للأفراد والمجتمعات ظلت تسوق أنظار المجتمع الأندلسي "إلى الإنشقاق، والإنشعاب والإفتراق، إلى حيث لم يذهب كثير من أهل الأقطار"[3]، إذ أن عوامل الأمن والسلامة التي ظلت مصاحبة له طيلة فترات وجوده في الأندلس هي التي مكنته من اجتياز كثير من التحولات التي طرأت عليه، فنجد أن فترة الإمارة والخلافة مثلا لم تكونا سوى تجربة تاريخية في مسار تقدمه التاريخي المطرد، بيد أننا يجب أن نعلم بأن المجتمع الأندلسي في ذلك الوقت كان لا يزال يخضع لتغيرات فكرية وأخلاقية ووجدانية تقربه أكثر إلى تشكيل المجتمع الأندلسي الذي عرفناه فيما بعد، بحيث لم تكن رؤيته للعلاقات الاجتماعية التي ربطته مع مختلف الفئات الاجتماعية الأخرى رؤية سلبية يكتنفها الكثير من التشاؤم والخوف.

---

1 عصام سالم بسالم، جزر الأندلس المنسية (التاريخ الإسلامي لجزر البليار) 89-685هـ/708-1287م، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1984، ص141.

2 ابن الخطيب،أعمال الأعلام، ص147/ ابن عذارى، المصدر السابق، ج3، ص186/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص22/ أحمد مختار العبادي، المرجع السابق، ص254/.

3 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، صص144-145.

فالمجتمع الأندلسي بعد الفتنة الأندلسية سنة 399هـ/1009م فكر في خلق نمط اجتماعي يتناسق وفكره التحرري الذي أوجدته الظروف الإجتماعية والسياسية القاهرة اعتقادا منه أنه سيكون بأمان، أو أنه سيجتاز تلك المفاهيم التي ربط نفسه بها منذ تأسس أول كيان سياسي له في الأندلس، وهو بهذا في واقع الأمر يُقدم على تحويل نظامه الإجتماعي من سلطة الدولة إلى سلطة القبيلة؛ ثم إن ما أصاب عامة المجتمع من ركون إلى ذواتهم وتغييب قدراتهم، قد يجعل إمكانية تأسيس ذلك النظام الإجتماعي صعب التحقيق، فنجد أن العامة في دولة بني ذي النون[1] بطليلطة «Toledo » [2] "انقطع فيها المقال، وصحت المخيلة والخال، فلما قرعتها هذا التقريع وروعتها هذا الترويع، عادت إلى الجمود بعد الوقود، وآلت إلى الفتور والخمول، وعادت بالنكوس والنزول، قد انفل حدها، وآل سكونا تحريكها وجدها"[3].

إن الحاجة إلى خلق نظام سياسي مدني، يساهم في تنظيم علاقتهم مع بعضهم البعض وتنظيم حاجاتهم هو ما سيدفع المجتمع الأندلسي إلى العودة إلى سلطة الدولة، إذ أن اتحاد الفرد مع جماعات في ظل نظام سياسي يكفل له حقوقه وواجباته، لا ينبع في الأصل من حبه الشديد للاجتماع بقدر ما يخشى العزلة وفقدان هيئته الإنسانية البشرية، غير أنه وفي معظم الأوقات قد يضل الطريق في مثل الحالات الشاذة التي لا يمكنه أن يميز فيها بين من يجب أن يحكمه، أو مع من يجب أن يكون نظامه الاجتماعي، وغالبا ما يتوه إذا خرج من تجاربه الإجتماعية توا، وأراد خوض تجارب أخرى تهيئ له ذلك الاستقرار.

---

1 بني ذي النون: هي قبيلة من أصول بربرية من قبائل هوارة، ويقل أن أصل لقبهم هو زنون، فتطور بمضي الزمن إلى رسمه المعروف "ذي النون"، كان جدهم الأعلى ذو النون بن سليمان حاكما لحصن إقليش منذ أيام حكم محمد بن عبد الرحمان/ ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، صص206-207/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص95.

2 هي مدينة أندلسية وهي مركز لجميع بلاد الأندلس، لأن منها إلى قرطبة تسع مراحل، ومنها إلى بلنسية تسع مراحل ومنها إلى ألمرية في البحر الشامي تسع مراحل، وزعموا أن معنى طليطلة باللطينية "تولاطو" معناه "فرح سكانها". الحيمري، المصدر السابق، صص393-394.

3 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص415.

فمجتمع دول ملوك الطوائف قد أقال نفسه من عملية التنظيم الإجتماعي في ذلك العالم المختلف الذي كان يحياه، وبدل أن يشارك في تنظيم عمرانه البشري بما يوافق مهاراته وأخلاقه ومكنوناته نراه يترنح بين مختلف الدول الطائفية، ويلقي بمسؤولية تشكيل كيانه ومجتمعه إلى "زعيم قبيلة، أو صاحب نفوذ، أو حاكم لإحدى الكور أو وزير سابق، أو شيخ قضاء"[1]، أو إلى فتيان عامريين أو صقالبة كانوا في الأصل موالي أو عبيد[2]، وكأنه يدور في حلقة مفرغة لا متناهية من تشكيل الكيانات والدول التي لا تكاد تحقق اجتماعه المنشود، بل إنه يلقي نفسه في عصر جديد أكثر عنفا، وحتى أولئك الأشخاص الذين ألقيت في أيديهم مقاليد الحكم قد لا يعبرون في كثير من الأحيان ولا يعكسون إلا إرادة المجتمع في صورته المركبة، الذي صير الإنشقاق والإفتراق الناتج عن إلغاء الخلافة إلى إجتماع واقعي ضَعُف فيه " إلى أن ضعف من أولئك الثوار الطالب والمطلوب، وذل الرئيس والمرؤوس، وافترقت الرعية، وفسدت أحوال المجتمع بالكلية"[3] ولقد أحسن ابن الكردوبس تسمية ذلك العصر بمصطلح اجتماعي أكثر مما هو سياسي وهو "أيام الفرق[4]"[5].

فالأفكار والإبداعات التي من شأنها أن تغير العالم وتساهم في تغيير مجرى التاريخ قليلة الحدوث، ذلك يعني أن من يساهمون بها عادة ما يكونون مختلفين عن باقي الأفراد في أنماط تفكيرهم وعلاقاتهم بأنفسهم وغيرهم، حتى دخول التاريخ بالنسبة لدول الطوائف كانت سابقة في التاريخ الإسلامي قصرا حتى لا نعطيها بعدا شموليا تمثل هذا الإنجاز في تأسيس ستة وعشرين دولة طائفية[6]

---

1 خليل إبراهيم السمرائي وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2000، ص224/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص14.

2 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص15/ محمد عبد الله عنان، المرجع نفسه، ص218.

3 ابن الكردبوس أبو مروان عبد الملك، الإكتفاء في أخبار الخلفاء، تحقيق صلاح بن عبد الله الغامدي، وزارة التعليم العالي، المدينة المنورة، ط1، 2008، ج3، صص1230-1231.

4 الفرق بفتح الفاء: بمعنى الخوف، أو بكسرها بمعنى: الطوائف، لأن هذه الفترة المضطربة عرفت بفترة ملوك الطوائف. ابن الكردبوس، المصدر نفسه، ج3، ص1232.

5 المصدر نفسه، ج3، ص1232/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص31.

6 عبد القادر بوباية، المرجع السابق، ص470/ علي عبد الرحمن الحجي، المرجع السابق، صص354-409، شاكر مصطفى، الأندلس في التاريخ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1990، صص75-76.

وفي مثل هذا الشأن يقول ابن حزم:" فضيحة لم يقع في العالم إلى يومنا مثلها، أربعة رجال في مسافة ثلاثة أيام في مثلها ،كلهم يَتَسمى بإمرة أمير المؤمنين، ويُخطب لهم بها في زمن واحد"[1].

فللعصبية ظاهرتان متناقضتان تختلفان معنويا وجوهريا، فحينا تقودنا إلى تأسيس العصبية السياسية والإجتماعية والإقتصادية تحت مفهوم الإجتماع، وحينا آخر تقودنا إلى مفهوم التعصب ونشوء الطائفية، وكلا المفهومين أو الظاهرتين يمكننا أن نفسر بهما نشأة دول الطوائف في الأندلس، فالعصبية في شكلها العام جمعت بين مختلف الفئات الإجتماعية تحت لواء الدولة الأموية ثم العامرية، ويمكننا ها هنا أن نسميها بالعصبية الكبرى_ونحن نهدف من وراء هذا الإصطلاح إلى أخذ صورة المجتمع الأندلسي بعمومه تحت رابطة الدولة الواحدة_ ولكن من الصعب خلال القرن 5هـ/11م على مجتمع دول الطوائف أن ينظم عمرانه البشري بعد أن خط لنفسه نظامه الخاص في "عصبيات صغرى" بدافع العرق أو الجنس أو المصلحة المشتركة على شكل دويلات مستقلة، إذ كان يجهل الواقع الذي سيعيشه.

إن طبيعة المجتمع الأندلسي المركب وفق ما تقرر في الفصل السابق يجعلنا نبني تحليلنا ودراستنا على قناعة أن تركيبته الإجتماعية تعلقت في معظم فتراته تعلقا مباشرا بطبيعة تملك الأراضي واقتطاعها كما يورد ذلك بالمعنى ابن عذاري[2]، ذلك يعني أن التجمعات التي سوف يخلقها ستكون عبارة عن عصبيات عرقية وجنسية تخضع كليا إلى العصبية الكبرى التي تمثلها السلطة، فكانت علاقة العامة بالطبقة الأرستقراطية الحاكمة يطبعها نوع من الإستسلام، كون أنها تحكمت في توزيعه وتشكيل تركيبته الإجتماعية، وتغييبه عن المشاركة في القضايا السياسية[3]؛ غير أن المجتمع الأندلسي في عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م تميز بمجموعة من المتغيرات سواء في عقليته الفكرية

1 ابن حزم ، رسائل ابن حزم، ج2، ص97/ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، صص 142-143.

2 ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، ص113.

3 أحمد بن عبود، جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري، تقديم محمد المنوني، المعهد الجامعي للبحث العلمي، تطوان، 1987، ص27.

والاجتماعية، أو في نظرته إلى النظام الساسي باعتبار أنه طرف مهم فاعل في تشكيل السلطة، إذ تقرر لديه أنه بإمكانه أن يخلق لنفسه كيانات سياسية مستقلة وتشكيل وجوده.

إن التنوع في التركيبة الإجتماعية التي مثلها كل من الأمويين والعامريين، هو ما صعب على الأرستقرطية القرطبية تحقيق ذلك التماسك والخضوع لنفس العصبية الواحدة[1]، أضف إلى ذلك بأن ظهور طبقات أرستقراطية أخرى في مختلف المدن الأندلسية جاء نتيجة حرية التملك والإقطاع الذي ساهمت به السلطة، وهو ما سيؤثر على التبعية السياسية والاجتماعية لمختلف الفئات والطوائف إلى العاصمة قرطبة، إذ أن "خضوع المدن الأندلسية الكبيرة لقرطبة لم يعد ممكنا بعد أن تطورت ونشأت فيها أرستقراطية محلية مستقرة عميقة الجذور ذات حول وطول"[2].

وفي الوقت الذي كنا نعتقد فيه بأن المتغيرات التي شهدها القرن 5هـ/11م لا يمكن تفسيرها تفسيرا اجتماعيا منعزلا عن الظواهر المادية الأخرى نتيجة ما تصبغه العصبية من تأثير بالغ الأهمية على العمران البشري، حتى ظهرت إلى الوجود نصوص تاريخية لتأكيد تلك الاعتقادات والرؤى بمزيد من العناية والوضوح، فكل ما من شأنه أن يزيح إمكانية تعايش أفراد المجتمع الأندلسي مع بعضهم البعض قد يقبل التلاشي أو الإقالة من الوعي والشعور الإنساني، إذ أن تلك العادة أصبحت نظاما اجتماعيا ونمطا معيشيا يميز المجتمع الأندلسي، فإذا كان الأفراد بطبعهم ميالين إلى الانتماء القبلي والعرقي، فإنهم بالمقابل قد يتنازلون عن ذلك النظام الاجتماعي الذي ساد بينهم حينا من الدهر، خصوصا إذا كان يتعارض مع مصالحهم الاجتماعية والمادية، بحيث تفقد القوانين والتشريعات التي فرضتها السلطة لتنظيم عمرانهم البشري فاعليتها، ونستطيع أن نسوق المجتمع الطليطلي كمثال على تلك المتغيرات، حين أصبحت الإستعانة بالعناصر الاجتماعية الخارجية صورة للتنيظم الإجتماعي إذ

1 صلاح خالص، محمد بن عمار الأندلسي (دراسة أدبية تأريخية لألمع شخصية سياسية في تأريخ دولة بني عباد في إشبيلية)، مطبعة الهدى، بغداد، 1957، ص9.

2 المرجع نفسه، ص11/ عمر إبراهيم توفيق، صورة المجتمع الأندلسي في القرن الخامس للهجرة سياسيا واجتماعيا وثقافيا، درا غيداء للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2001، ص39.

حلت محل العصبية القبلية واللحمة الجنسية والعرقية التي تجمعهم كمجتمع واحد، فبعد فشل حكم الجماعة في طيلطلة بقيادة عبد الرحمان بن متيوه[1]، ثم من بعده عبد الملك بع عبد الرحمان بن متيوه[2] كان التوجه إلى الاستعانة بعبد الرحمان إبن دنون حلا لتجاوز ذلك الفشل في تأسيس دولة مستقلة، "فوجه إليهم من شنتمرية إبنه إسماعيل بن عبد الرحمان بن دنون[3]" سنة 427هـ/1036م[4].

إن استيطان مجتمع عصر ملوك الطوائف في مختلف الدويلات، قد يتباين ويختلف حسب طبيعة نظامه الاجتماعي وتنوع تركيبته البشرية ومما لا شك فيه أن العصبية تكون إحدى القوى التي تحدّد عمرانه البشري، ولكن إلى جنب رؤساء ومجتمعات الدويلات الطائفية التي لا تعترف بالقوانين والضوابط التي تفرضها عليهم عصبياتهم مثل ما حدث مع مجتمع دولة بني عباد بإشبيلية من خلال رفضهم العناصر البربرية الوافدة من إشبيلية[5] مجتمعات أخرى قد تضطر إلى نسج نمط اجتماعي خاص

1 عبد الرحمان بن متيوه: تختلف المصادر في تسميته وتجهل تاريخ ولادته ووفاته، فيصفه ابن بسام ب سليمان عبد الرحمان ابن مَتْيُوه، ويصفه كل من ابن عذاري وشكيب أرسلان ؛ ابن منيوه كان واليا على طايطاة وذواتها زمن الفتنة الأندلسية/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص276/ شكيب أرسلان، الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية، نشر محمد المهدي الحبابي، المطبعة الرحمانية، ط1، 1355هـ/1936، ج1، ص452/ إبراهيم بن عطية الله بن هلال السّلمي، المرجع السابق، ص94.

2 هو عبد الملك بن عبد الرحمان بن متيوه تجهل تاريخ ولادته ووفاته خلف والده في حكم طليطلة، ولم يدم حكمه طويلا إذ قتل على يد عبد صقلبي/ ابن الخطيب، المصدر نفسه، ص177/ ابن عذارى، المصدر نفسه، صص276-277/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص97.

3 هو إسماعيل بن عبد الرحمان بن عامر بن مطرف بن ذي النون ولقبه الظافر بحول الله، وأصله من البربر، ولد بالأندلس سنة تسعين وثلاثمائة، وتفي سنة خمس وثلاثسن وأربعمائة/ ابن الأثير أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد، الكامل في التاريخ "من سنة 389 لغاية سنة 488 للهجرة"، مراجعة محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ/1987، م8، ج8، ص110/ ابن عذاري، المصدر نفسه، صص276-277/ محمد عبد الله عنان، المرجع نفسه، ص97.

4 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص177/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، صص276-277/ محمد عبد الله عنان، المرجع نفسه، ص97/ بيير غيشتار، التاريخ الإجتماعي لإسبانيا المسلمة من الفتح إلى نهاية حكم الموحدين (من بداية القرن الثامن إلى بداية القرن الثالث عشر) (دراسة شاملة)، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ج2، ص969/ إبراهيم بن عطية الله بن هلال السلمي، المرجع نفسه، ص96.

5 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص196/ علي أدهم، المعتمد بن عباد ضمن سلسلة أعلام العرب (2) مكتبة مصر، 2000، ص41/ قيصر مصطفى، المعتمد بن عباد 431-488هـ دراسة تاريخية سياسية أدبية قراءة معاصرة مقارنة، مؤسسة الأشرف، بيروت، ط1، 2011، ص41.

بهم، من شأنه أن يذيب كل تلك الفوارق البينية، ويكون حصول ذلك مرتبطا ارتباطا وثيقا بالمصالح المادية والإجتماعية، فمع اندثار النظام الإجتماعي السابق تنزاح من على الأرض مجموعة من المبادئ والقيم التي ظل فكر الأفراد حبيسا لها طوال تعلق معتقداتهم وإيمانهم بها، فتغير العادات والاستجابة للمتغيرات عادة ما تفرضها قوة داخلية في الأفراد، التي يكون منبعها أساسا نمو الوعي الفكري، أو الحاجة للمتطلبات المتجددة غير المتناهية كالرغبة في الحصول على الحرية، فالمتغيرات الزمنية والتاريخية هي التي دفعت مثلا الصقالبة إلى إنشاء دويلة مستقلة سنة 403هـ/1013م[1].

فمجتمع بلنسية "valencia"[2] الذي نشأ وترعرع تحت عصبية أرسقراطية مستحدثة مثلها بعض الفتيان الصقالبة ومن بعدهم العامريون، لم يُخضعوا وجودهم واتحادهم الجماعي لنفس المبادئ التي سارت عليها مختلف الدول الطائفية، إذ أن كثيرا من الموالي والصقالبة من الإفرنج[3] والبشكنس[4] وغيرهم من العبيد الآبقين من مختلف نواحي الأندلس هاجروا إلى بلنسية والتفوا حول السلطة السياسية الجديدة بقيادة مبارك ومظفر[5] "إذ نزع إليهم كل شريد طريد، وكل عاق مشاق...ولحق بهم

1 عبد القادر بوباية، المرجع السابق، ص471.

2 بلنسية : هي مدينة أندلسية تقع شرق الأندلس بينها وبين قرطبة ستة عشر يوما، وبينها وبين البحر ثرثة أميال، وهي مدينة سهلية وقاعدة من قواعد الأندلس، وهي مدينة برية بحرية تعرف بمدينة التراب/ الحميري، الروض المعطار، المصدر السابق، ص97/ ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج1، ص490.

3 الإفرنج: يعرفون كذلك بالفرنجة وهم مجموعة قبائل جرمانية غربية، دخلوا إلى حدود الإمبراطورية الرومانية ودخلوا معها في صراعات ثم استقروا في بلاد الغال، ويعتقد أن حاكمهم كلوديو "clodio " هو من وضع اللبنة الأولى لدولة الفرنجة، ويعتبر كلوفس هو المؤسس الحقيقي لدولة الفرنجة ما بين "482-511هـ"/ محمود سعيد عمران، المؤرخ جريجوري التوري وتأريخه للملك كلوفس من خلال كتابه تاريخ الفرنجة، جامعة بيروت العربية، 1980، صص3-4.

4 البشكنس: يذكرهم إبن حيان بالجاشقيين، وهم سكان المنطقة المعروفة باسم غشقونة "Gascogne" بالفرنسية "Vasconiq" بالإسبانية، وتطلق على بلاد البشكنس التي تحيط بجبال البرتات الغربية من أقصى شمال إسبانيا وجنوب غرب فرنسا، كما استوطنوا قشتيلية وبنبلونة/ ابن حيان القرطبي أبي مروان، المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تحقيق علي عبد الرحمن الحجي، دار الثقافة، بيروت، 1965، ص218/ فائزة حمزة عباس عثمان الصوفي، التحديات الخارجية للاندلس في عصر الإمارة 138-316هـ/755-928م، دار زهران، 2015، ص86.

5 مبارك ومظفر العامريين: هما من بني عبيد بني أبي عامر في الأندلس، أحد من ولي إمار بلنسية في أواخر العهد الأموي، وكان إسم مبارك يقرن دائما باسم مظفر/ إبن عذاري، المصدر السابق، ج3، صص158-163/ الزركلي خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بروت، ط15، 2002، ج5، 271.

كل عريف ورئيس كل صناعة معروف"[1]، فمصلحة الاجتماع البشري في أقسى الظروف قد لا تتحدد بمفهوم العصبية الجنسية والعرقية بقدر ما تحددها المصالح المادية التي تتلاشى معها قيمة الأنساب والأصول[2]، ومن شأنها كذلك أن تحل محل العادات والقيم العرفية التي ينتجها الفكر الطائفي.

نعتقد بأن المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م قد عاش تجربة مادية كما لم يسبق له أن عاشها من قبل، ذلك يعني أن وجوده أصبح مقترنا أكثر فأكثر بالثروة وقوة المال على اعتبار أن المادة أحد محركات التاريخ، ويمكننا أن نلحظ ذلك من خلال تتبع تطور العمران البشري في شقه الاقتصادي، فالطبقات الأرستقراطية التي وُجدت في المدن الأندلسية لم تكن موجودة في عهد قريب بإعتبارها حديثة النشأة، وأن تلك الإقطاعات التي كنا قد تكلمنا عنها سابقا هي ما ساهمت في خلق نظام اقتصادي جديد سيميز مرحلة ملوك الطوائف، إذ أن التقسيم الطبقي أصبح يخضع لأربعة أسس هي: "ملكية الأرض، وملكية رأس المال، ونوع الوظيفة وقيمة الدخل"[3]، فإذا كان الإقطاع قد خلق معاني التفاوت الطبقي والاستبداد والاستعباد، فإنه بالمقابل هو ما ساهم بالكثير من المحفزات والمثيرات لتشكيل تلك الثروة التي نعمت بها الطبقات الأرستقراطية وطبقة الحكام والملاك الكبار على حساب غيرهم من العبيد والفلاحين والطبقات الفقيرة[4].

وإذا كان المجتمع الأندلسي قد ألف مشاعية التملك للإقطاعات والأراضي الزراعية، بحيث أصبحت قانونا تسير عليه أنظمته الاقتصادية، فإن عصر ملوك الطوائف يختلف كلية عن ذلك النمط، فالأنساق الاجتماعية كونها مكملة لبعضها البعض قد تفرض على النمط الإقتصادي وبشكل حتمي تغيير نفسه، فالحاجة للمادة والثروة باعتبارهما أعظم مثير لتشكيل الدويلات الطائفية وتشكيل عمرانها البشري هي ما فرض أساليب جديدة لتحصيلها، إذ سرعان ما انتقل النظام

1 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص16/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص160/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص218.

2ابن بسام، المصدر نفسه، ص16.

3 إبراهيم القادري بوتشيش، مباحث في التاريخ الإجتماعي، صص120-121/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص60.

4 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، صص47-48.

الإقتصادي إلى الملكية الخاصة التي اقتصرت على الملاك الكبار والإقطاعيين.

وقد لازم ذلك النمط الإقتصادي ازدياد في الإنتاج الزراعي والصناعي خلال القرن 5هـ/11م[1] بازدياد فئة الفلاحين والعاملين في الإقطاعات الكبرى والصناع والتجار بالمقارنة مع المراحل السابقة، مثل ما نرى في دولة بني زيري[2] بغرناطة ودولة بن صمادح[3] في ألمرية[4] ودولة بني عباد[5] بإشبيلية[6] من خلال استقطاب مختلف الفئات الإجتماعية وأصحاب الحرف والصناعات وأصحاب رؤوس الأموال مثل ما نراه في دولة الصقالة في بلنسية[7] وهجرة أصحاب رؤوس الأموال وغيرهم من عبيد الصقلب

1 القزويني زكرياء بن محمد، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ص502/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، صص 283-291/ مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، صص90-104/ كمال السيد أبو مصطفى، تاريخ مدينة بلنسية في العصر الإسلامي(95-495هـ/417-1102م)، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، (د.ت)، صص261-272/ محمد عباسي يحي أبو المعاطي، الملكيات الزراعية وآثارها في المغرب والأندلس (238-488هـ/852-1095م) دراسة تاريخية مقارنة، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1421هـ/2000م، صص446-447.

2 يرجع نسب بنو مناد الزيريين إلى قبيلة صنهاجة البربرية المشهورة، وهي بطن من بطون البرانس الكبرى، وكان موطنهم المغرب الأوسط، كان أول جواز لهم إلى الأندلس في عهد المنصور بن أبي عامر، بحيث راسله شيخ قبيلتهم زاوري بن زيري/ عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، صص31-32/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص75/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص121.

3 ينحدر بنو صمادح من أصل عربي، فهم من ولد عبد الرحمان بن عبد الله بن المهاجر بن عميرة، وتعد قبيلة عميرة من تيجيب من أشهر وأعرق قبائل العرب التي نزحت إلى بلاد الأندلس، ويعد جد المعتصم بن صمادح أول مؤسس دولة بني صمادح/ السيد عبد العزيز سالم، تاريخ مدينة ألمرية، المرجع السابق، ص119/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، صص164-165.

4 مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، صص83-85/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، صص263-265

5 بنو عباد وفقا لعلماء النسب ينتمون إلى لخم العربية اليمنية المشهورة التي تعود لأصول المنادرة ملوك الحيرة، جاز إلى الأندلس بعد الفتح رهط منهم وتفرقوا في أقطار الأندلس ومؤسس دولتهم فيها هـ القاضي أبو القاسم محمد بن اسماعيل بن قريش بن عباد. ابن خلدون، المصدرالسابق، ج4، ص200/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، صص32-33/ يوسف أحمد عوالة، بنو عباد في إشبيلية 414-484هـ/1023-1091م، رسالة ماجستير، كلّية الشّريعة والدّراسات الإسلامية، قسم التّاريخ، المملكة العربية السّعودية، 1400هـ/1980م، ص69.

6 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، صص47-51.

7 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص16/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص160/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص218/ كمال السيد أبو مصطفى، المرجع السابق، ص264.

إلى قرطبة كما يشير ابن شهيد بقوله عن أبيه بأنه:"ورد قرطبة بأربعمائة دينار نَاضَةً، ومائة ألف من ذهب آنية، ووثائق خمسامائة زوج مكتسبة، ومائتي نسمة من رقيق الصقلب منتقاة، والسعر إذ ذاك بها سام جدا، ونفقة أبي رأس كل شهر سبعون مُدْياً من قمح، وعلف ثمانين دابة من شعير"[1].

إلى جانب ذلك فإنه لا يكفينا القول بأن قوة وسلطة أولئك الملاك القادمين مثلا إلى إشبيلية أو إلى بلنسية ستتدعم وتخرج عن إطار تشكيل الطبقات الأرستقراطية فحسب[2]، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك بأنها سوف تساهم في تكريس الطبقية وأساليب التفاوت بصيغة لا متناهية، فقلما نجد أن الملكية الخاصة قد تقف عند عتبات تشكيل الثروة، بل إنها لتبتلع في غالب الأحيان أبناءها الذين ساهموا في تشكيلها وتدعيمها؛ وفي مثل الحالات التي تتلاقح فيها ملامح الإستبداد والإقطاع في نفس المجتمع، فإنها عادة ما تلجأ إلى تدعيم قوتها وثروتها أكثر من ذي قبل في صورة قانونية تميل إلى إخفاء نفسها في ثنايا اللاشعور، وهذا ما ترويه مختلف المصادر التي صورت لنا معاناة مجتمعات ملوك الطوائف من نظام الضرائب والجبايات.

فما حدث قبل سنة 399هـ/1008م أو بعدها يجعلنا نفهم وبكثير من القناعة أزمة الفكر التي وقعت فيها دول الطوائف، إذ دخل المجتمع بمختلف أطيافه في صراعات دامية ساهمت في تغذيته السلطة الحاكمة، ونقلت محور الوجود الإجتماعي إلى الفردانية السلبية المترسبة التي تنبذ الآخر ولا تؤمن بفكرة الإجتماع، فالصراعات اللامتناهية أدخلت المجتمع في مرحلة طمس الذات، فبات استقراء الواقع غير واضح وصعب الفهم والتحليل، فتارة يكون صراعا مبنيا على أساس اختلاف العصبيات كأن يكون صراعا بربريا عربيا، وأحيانا يكون مبنيا على أساس المصالح المادية[3]، إذ يغيب في الولاء للعصبية فيكون إما عربيا- عربيا[4] أو بربريا-بربريا[1] وأحيانا يلجأ أحد هذين الطرفين إلى الاستعانة بالنصارى إما على أبناء ملتهم أو على غيرهم من العناصر الأخرى.

1 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، ص198.

2 إبراهيم القادري بوتشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي، ص238.

3 أحمد بن عبود، جوانب من الواقع الأندلسي، ص60.

4 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م2، ص610/ أحمد بن عبود، المرجع نفسه، صص61-62.

وما يدفعنا إلى قول ذلك هو أن الفترة التي يقضيها مجتمع ما في تهيئة نفسه لخوض مغامرة الإنتقال من البداوة إلى الحضارة ومن المعارك والحروب إلى تأسيس الدولة، تحتاج إلى قواعد السلامة والأمن والطمأنينة والاستقرار السياسي والإجتماعي، بيد أن هذه الشروط نعتقد أنها كانت مفقودة في نهاية القرن 4هـ/10م وبداية القرن 5هـ/11م، أو لنقل أنها كانت منبوذة في وقت كانت غرائز الإستبداد ونزعة الزعامة تستحكم أحاسياسه ووجدانه وتغير طبعه من الإنسانية المتعارف عليها إلى العامية الصريحة كا يقول إبن بسام الشنتريني[2].

2- أهم الدويلات الطائفية خلال القرن 5هـ/11م: لقد اقتصرنا في هذه الدراسة على بعض الدويلات الطائفية الأكثر فاعلية في تاريخ الأندلس، ونحن لا نهدف من وراء هذا التخصيص والاستثناء عكس أي توجهات فكرية معينة، أو أن نقلل من قيمة باقي الدويلات الأخرى، ولأن المجال لا يتسع ولا يمكن لصفحات هذا البحث أن تستوعب كل الأحداث التاريخية التي ميزت مرحلة عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، فإننا ارتأينا أن نتناول على الأقل دولة طائفية من كل فئة اجتماعية، حتى لا تتشتت أفكارنا وقراءتنا لذلك الكم الوافر من المعلومات والأفكار التي نود معالجتها من جهة، وحتى يكون بمقدرورنا أن نقرب إلى أذهان القارئ علاقة السلطة بالمجتمع من جهة أخرى وفق أنماط الفكر وطرائق العيش التي سادت حياة المجتمع البسيط، وربما من خلالها يمكننا إجراء بعض المقارنات والمقاربات والوقوف على أهم النقاط الأساسية التي سنتناولها في الفصول اللاحقة.

2-1: دولة بني زيري بغرناطة: اختلفت المصادر حول ما إذا كانت بداية تأسيس الدولة الزيرية سنة 403هـ/1012م قد تمت تحت قوة المسالمة والمطاولة[3] على أهل ألبيرة وجيان أم أنها كانت تحت سياسة المناجزة[4] قبل أن تنقل عاصمتها إلى غرناطة حوالي سنة407هـ/1016م، فهي تقدم لنا نصوصا

1 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، صص130-135/ أحمد بع عبود، المرجع نفسه، ص61.

2 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، ص67.

3 المطاولة: هي التغيير البطيء في سياسة الحكم والمطاولة تقوم على ساسة الملاطفة والمسالمة في كيفية تشكيل الدولة والمجتمع.

4 المناجزة: هي التغيير المفاجئ في التغيير القائم على القوة والإخضاع العنيف كالثورة مثلا أو العصيان أو الانتفاضة.

متناقضة ومتباينة، لكن ما نراه قريبا للصحة وتتقبله لغة العقل والمنطق هي أن سليمان المستعين هو الذي منح إلبيرة إلى زاوي بن زيري بن مناد الصنهاجي، كما منح بعض المدن الأخرى لزعماء قبائل البربر الأخرى كتكريم لتقديم ولائها[1]، ولم يكن ذلك بطلب من سكان إلبيرة كما يروي لنا عبد الله بن بلقين بقوله: "لكم منا الأموال والسكنى، ولنا منكم الحماية والذب عنا"[2]؛ هذا ما يجعلنا نفهم أن تولية بني زيري كان عن طريق الإستأثار بالحكم وفرض منهج القوة والغلبة[3]، وما يزيد من قناعتنا وتعميق قوة اعتقادنا هو رد الفعل الذي قوبل به زاوي بن زيري وقبيلته من طرف سكان إلبرة، والذي ينم عن رفض الخضوع لهم والإنصياع إليهم[4]؛ فلو كانت النصوص التي تؤيد فكرة انتقال بني زيري إلى إلبيرة بناءً على طلب سكانها لما صدر منهم رد الفعل هذا، ولما اجتمع زعماء ووجهاء بني زيري بسكانها ومحاولة اقناعهم بضرورة تأسيس كيان سياسي وعسكري موحد[5].

إننا نقبل رواية عبد الله بن بلقين التي تقول بأن سكان إلبيرة قبلوا حكم بني زيري بقولهم:"أثبتوا في قتال عدوكم، والدفاع عنا وعن أنفسكم، نحن رعيتكم الطائعة وأسيافكم القاطعة"[6] بعد أن رفضوا الخضوع لهم سابقا، ولكننا نقبلها بعد تاريخ 407هـ/1016م أي بعد مقتل سليمان المستعين[7]؛ وكان هذا القرار نتيجة الحروب والأزمات التي عصفت بأرض الأندلس بعد تشتت الوحدة السياسية، وخوفا على مصير مدينة إلبيرة وسكانها فإنهم وضعوا أنفسهم تحت حماية زاوي بن زيري بن مناد وقبيلته البربرية، لما عرف عنهم من القوة والبأس ودراية بأساليب الحروب.

---

1 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص112/ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص119.

2 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، ص33.

3 ابن الخطيب، المصدر السابق، ص228/ ابن الخطيب لسان الدين، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، تحقيق محمد مسعود جبران الخطيب، دار المدار الإسلامي بيروت، ط1، 2009، ص55/ مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، ص343/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص92.

4 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، صص34-35.

5 نفسه، صص35-36.

6 نفسه، ص35.

7 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص121/ مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، صص322-324/ الحميدي، المصدر السابق، ص40.

إن الحتمية التاريخية التي تفرضها الأحوال الاجتماعية والسياسية هي من ستقرر فيما إذا كان الاستمرار لدولة بني زيري ممكن الحدوث في جو سادت فيه الحروب ونمت معه ظاهرة وإغتصاب الأراضي والممتلكات، وهذه المستجدات كلها التي آلت إليها أحوال سكان إلبيرة، جعلت شعورا وفكرا موحدا يتملك عقولهم، ويدفع بهم قُدماً إلى اختيار مكان فسيح يمكن أن يكون عاملا أساسيا لنشوء دولتهم الفتية، وطبعا ستكون لغة التموقع الجغرافي هي ما سيتحدون به لغة القهر والغصب تلك، بما توفره من حصانة عسكرية تتوسط طليطلة وألمرية وقرطبة ومالقة، وبما تجود به عليهم من أراضي خصبة ومصادر مائية تهيء لهم طريقا للتبادل مع غيرهم، "فوقعت أعينهم على بسيط جميل، قد جمع الأنهار والأشجار، وجميع ما يليه من البلد كله ينسقي من وادي شنيلي المنحدر على جبل شُلَيْرْ، وبصروا بالجبل الذي فيه الآن مدينة غرناطة، متوسطة البلد كله"[1].

قد يطول بنا المقام ونحن نحاول أن نعدد من حسنات ومميزات ملوك دولة بني زيري الطائفية، وهذا قد يجعلنا نتوه في نفس دائرة الإشكاليات التي نحاول الإجابة عنها، مما يجعلنا كذلك نتغاضى عن أهم إشكالية يمكن استحضارها في مثل هذا المقام وهي: هل حقا أن المجتمع الغرناطي شكل دولته بناءً على معطيات تاريخية صحيحة؟ أم أن الانسياق الفكري بضرورة الحياد والاستقلال الذي حجب عقول الكثيرين جعلهم يجهلون الغاية من تأسيسها؟ أو بصيغة أخرى هل أخرجت الدولة الزيرية نفسها من غوغاء المفهوم المتأزم تاريخيا "الخلافة والسلطة"؟ وهل استطاعت محورة المجتمع على نحو إيجابي؟ في الواقع إن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة قد تحتاج إلى صفحات أكثر مما نملك، ولكن ربما الميزة التي تميزت بها ملوك الطوئف، أدخلتهم في صراعات لا متناهية بداية من عهد باديس بن حبوس بداية من سنة 428هـ/1036م مع الدول المتاخمة لهم من الجنوب الشرقي كمملكة صاحب ألمرية، أو دولة بني عباد في إشبيلية من الجهة الغربية[2].

لا يمكن النظر من زاوية تطل على جانب واحد من شخصيات ملوك ومجتمع الدولة الزيرية في الأندلس بما يفي غرض تضليلنا عن حقيقة ذلك الوجود المعتم، فالإنجازات العمرانية الذي تتباهى

1 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، ص36.

2 إبراهيم خليل السمرائي، المرجع السابق، ص235/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص122.

به نصوص المصادر قد تسدل الستار في كثير من المرات عن الإقترافات السيئة التي تنطق بها محكمة التاريخ، إذ أنها تسجل لنا واقع حضارة قد نراه ماثلا أمامنا في شكل انتصارات لا غير، فكانت مثلا:" مملكته من أكبر ملوك الطوائف رقعة، إذ كانت تمتد من بسطة شرقا حتى إستجة ورندة غربا، ومن بياسة وجيان شمالا حتى البحر جنوبا؛ وباديس هو الذي مصر مدينة غرناطة، وغدت منذ عهده من أهم قواعد الأندلس الجنوبية، وأنشأ قصبة غرناطة فوق أنقاض قلعتها القديمة، وسمي باسمها القديم ‹القلعة الحمراء›[1]، غير أننا لا نعير انتباها لجوانب اجتماعية قد تبرز عادة في تشكلات فكرية وثقافية وممارسات يومية هي في حقيقة الأمر ما يمكن اعتبارها حضارة راقية.

فذلك الشعور المتنامي لدى معظم مجتمعات الدويلات الطائفية المبني أساسا على التوتر الكلاسيكي الذي فرضته الظروف القاسية، غالبا ما يتصلب داخل إنجازات قد مسها الهرم والعجز، وبدل أن يحافظ على شبابه في قالب جمالي مستندا إلى روحه الإبداعية، نراه لا يستطيع غير تأزيم المفاهيم المتعلقة بتكوين المجتمعات والحضارات، إذ ما انفك ذلك الإحساس يستمر حتى يكاد الدارس للتاريخ يشكك في قيصرية تلك الأنظمة، فالثورة التي قام بها مسلمو غرناطة ضد فئة اليهود في عهد باديس بن حبوس سنة 459هـ/1066م[2] كانت وفق ما ترويه المصادر التاريخية نتيجة زيادة نفوذ وزيره وكاتبه يوسف بن اسماعيل بن النغرالة[3] ولكننا لا نبدي إستسلامنا لهذه النصوص في تصديق مثل هذه الأحداث التاريخية، بمعزل عما كانت تعيشه الأندلس آنذاك، وإن كنا نعتقد بأن

1 محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص139/ إبراهيم خليل السمرائي، المرجع نفسه، ص236.

2 مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، صص343-344/ ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص206/ ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد بن عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1973، م1، صص439-440.

3 لم تكن مجزرة اليهود سنة 459هـ/1066م في الحقيقة زمن إسماعيل بن النغريلة، وإنما كانت في زمن يوسف ابنه، ويقدم تواريخ مفصلة لذلك، بحيث يقف على حقيقة تاريخية هي أن وفاة إسماعيل بن النغريلة كانت سنة 448هـ/1056م، بينما وفاة يوسف كانت بتاريخ 459هـ/ 1066م، ويعرف يوسف على أنّه إبن إسماعيل أو أشموال ويكنى بأبي الحسين. ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، صص264-266/ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص230/ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، صص7-8/ محمد الأمين ولد آن، اليهود في دولة بني زيري الصنهاجيين في غرناطة، مجلة دراسات، جامعة نواكشط، ع7، 2015، صص85-86.

الفهم الخاطئ للرؤية الدينية في طبيعة التعايش والتقارب بين الأجناس والأديان؛ بالإضافة إلى الفكر الاقصائي الذي كان يحاول بعض الفقهاء والعلماء بثه بين مجتمع غرناطة بعد أن تم استبعادهم عن مهام سياسة الدولة[1]، كل ذلك في نظرنا ساهم في تأزيم حال المجتمع الأندلسي بعامته وخاصته، ليس هذا فحسب بل إنه قضى قدما على الرؤية الإستشرافية التي طالما حملها اليهود عن التسامح الديني والتعايش الذي عهدوه وألفوه في الفترات السابقة من الوجود العربي الإسلامي.

ثم إننا نرى بأن النزعة العنصرية[2] التي استحكمت هي الأخرى نفوس حكام ملوك الطوائف تمتزج ببعض الفاضائل التي لم تعكرها غريزة قوة الطغيان وجشع السلطة لتنجلي عنها صفتها الإنسانية؛ بل وتجردها من عقلانيتها، لتحول الصراع الطائفي بين الحكام إلى صراع شعبي أكثر شمولية يكون عادة فيها المجتمع هو من يدفع ثمن كل تلك الإقترافات التي تنطق بإسم الأنا والذاتية، وهذا ما يمكن أن نلحظه من جانب القوة والطغيان التي غالبا ما تمجده المصادر وتحتفي به، حيث تستعمل المصادر ألفاظا يفهم منها حبهم لسير العظماء والمستبدين والمتسلطين فكان باديس بن حبوس بن ماكسن مثلا "يضرب به المثل في شدة القسوة وسفك الدماء، وعظم ملكه"[3] أو أنه مثلا:" أملى النصر العزيز على الأعداء إملاءً واختبارا، فلبسه بغيا واستكبارا، وأساء الانتقام، ولم يقل العثرة وأخذ بالظنة، وأسرف في العقوبة، وشد يدا بالعصبية، وتقلد الحمية الجاهلية، واستأثر بالقسوة والجبرية، فاسلف في ذلك أخبارا مأثورة"[4]، أو كما يصفه صاحب قلائد العقيان بأنه كان قد:" قد حجب سنانه لسانه، وسبقت إساءته إحسانه، ناهيك من رجل لم يبت من ذنب على ندم، ولا يشرب الماء إلا من قليب دم، وأحزم من كاد ومكر، وأجرأ من راح وابتكر، وما زال متقدا في مناحيه، مفتقدا

1 يقول صاحب كتاب "تاريخ وجغرافية الأندلس:" فضاق الناس من ذلك ذرعا، وضجوا إلى الله تعالى بالدعاء في دفع ما نزل بهم من ارتفاع اليهود عليهم، فصنع الشيخ الفقيه الصالح أبو إسحاق الإلبيري قصيدة يوبخ فيها باديس بن حبوس على تقريبه لليهود ويعرفه بما هم عليه". مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، ص344/ ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، م1، ص440.

2 محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص140.

3 ابن سعيد، المصدر السابق، ج2، ص107.

4 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص230.

لنواحيه، لا يرام بريث ولا عجل، ولا يبيت له جار إلا على وجل"[1].

فما كان سيقدم عليه باديس بن حبوس برعاياه الأندلسيين الإشبيليين المقيمين في غرناطة سيفسر ذلك حتما، فالإغتيال الذي نفذه أحد الفرسان في حق أمير رندة البربري "أبي نصر بن أبي نور" والذي كان بتحريض من المعتضد بن عباد صاحب إشبيلية جعله يفكر مليا باتخاذ قرار تصفيتهم، وذلك أثناء اجتماع أهل غرناطة بالمسجد الجامع بغرناطة لولا النصائح والإرشادات التي أبداها إسماعيل بن النغرالة وبعض مؤيديه من شيوخ صنهاجة[2] وكنتيجة أخرى لما سبق عن مجزرة اليهود التي تكلمنا عنها، يمكن أن يكون هذا التحرك الذي قام به ابن النغرالة كفيلا ليعطينا فكرة أعمق وأدق وأكثر إقناعا؛ بأن المشكل التاريخي في عصر ملوك الطوائف لم يكن مشكل فئات وأقليات، أو مشكل أديان ومعتقدات أكثر مما هو تأزم فكري.

إن الإطلاع على كتاب التبيان لحاكم غرناطة "عبد الله بن بلقين" قد يجعلنا ندرك حجم الأزمة السياسية والاجتماعية التي كان يعيشها المجتمع الغرناطي آنذاك، وتحيلينا بعض النصوص التاريخية التي تضمنها إلى الإعتقاد بأن المرحلة القادمة من ولايته سوف تكرس لمراجعة الكثير من الأمور التي لطختها مشاريع الحكام السابقين؛ وحتى نبعد أنفسنا عن ذكر الصفات الذميمة التي نُعت بها من قبل الرواة والمؤرخين، فإن ما يهمنا فقط هو أن بداية حكمه كانت في سن مبكرة اختلفت حولها الآراء[3]، وأن طبيعة نشأته جعلته ميالا إلى الملاطفة والمهادنة على عكس باديس بن حبوس مثلا، فالقسوة واللين بوصفهما مفهومين منفصلين قد يجتمعان مرة أخرى تحت استثناء ظروف قاهرة، كتلك العلاقة التي جمعت بين عبد الله بن بلقين بصفة الملك اللين المسالم، وبين وزيره سِماجةَ الصنهاجي كقوة مستحكمة بديلة عن النزعة السلطوية التي فقدها حاكمه، فقد "انفرد بتربية عبد الله

1 ابن خاقان بن عبد الله القيسي الإشبيلي، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، تحقيق حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار، الزرقاء، ط1، 1989، ج1، ص81.

2 ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، صص436-437.

3 ابن الخطيب، المصدر نفسه، ج3، صص379-382/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص172.

وتدبير ملكه سِماجةَ الصنهاجي فاستقل بسياسته...وكان سِماجةَ حازما، شديد السطوة، مرهوب العقاب، جوادا شجاعا فاضلا، ذكر عنه الغرناطيون أنه اشتد في منع اتخاذ الخمر"[1]

فتحت تأثير التحديات الإجتماعية التي نطقت بها أوضاع ذلك المجتمع الذي لم تتغير أحواله منذ تأسيس دولة بني زيري في غرناطة، تحركت معها عواطف ومشاعر عبد الله بن بلقين مترجمة في شكل قرارات سياسية، استهدف بها رجال دولته والطبقة الأرستقراطية الذين عهد إليهم بإدارة أقاليم دولته، ويبرز ذلك الضعف الذي صورته لنا نصوص المصادر التاريخية؛ والتي يفهم منها التحقير واستصغار قيمته في قالب إصلاحي مخالف تماما لما ذكر توج به مسيرته السياسية مباشرة بعد عقد معاهدة الصلح مع المعتمد بن عباد سنة 477هـ/1084م[2] ويبدو بأن المجتمع بالنسبة إليه كان محط اهتمام بالغ الأهمية.

لو نظرنا ببساطة إلى تلك الاعترافات التي لم يكف عبد الله بن بلقين عن إلقائها في كل مرة، ويجدها كسبب وجيه لعزل بعض عماله ووزرائه، لأوشكنا أن نرى بأن المجتمع خلال فترة حمكه قد استرد نوعا من قيمته الحضارية كمجتمع له حق تأسيس الدولة، أو لنقل حق تشكيل الوجود الحضاري لفترة ملوك الطوائف، إذ أن مسألة الدفاع عنه ظلت غائبة لفترة طويلة قاربت على ألا تشرق تارة أخرى في ظل تلك الأزمات السياسية والإجتماعية التي أنهكت قواه، فابن بلكين نجده يحدثنا عن مختلف الأحداث التي لا يمكننا أن نحللها بشكل كلي وشمولي، ولكن في وقفة استثنائية يمكن أن نذكر بأن مراجعة أحوال مجتمعه أفضت به إلى الاعتراف بما أن أحوال ذلك المجتمع ظلت تعتريها صفة الخوف والخضوع لبعض العمال كعامل وادي آش ابن أبي جوش، الذي عزله هو وسائر العمال الذين اتهموا بالخيانة ومعاملة رعاياهم بالشدة[3]، وأن نفسية مجتمع دولة بني زيري ظلت مقهورة تناشد تحريرها من الإطار الإجتماعي البائس الذي رُسم لها.

---

1 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص234.

2 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، ص109/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص145/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص181.

3 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، صص109-111/ مريم قاسم طويل، المرجع نفسه، ص173.

فالخطاب الذي جرى بين الوزير "إبن القليعي" وبين عبد الله بن بلقين حول مشروعه الاستبدادي، القاضي بتوسيع دائرة الطغيان والاستبداد في سياسة التسلط على رقاب المجتمع وازدياد بؤسهم وشقائهم، من خلال فرض المزيد من الضرائب والتحايل في خلق طرق جديدة لكسب الثروة وقف طرق ميكافيلية، قد تجعلنا ندرك مدى الإنحطاط الفكري وخبث السياسية التي وصل إليها ملوك دول الطوائف، غير أن الخطاب الذي أرسله القاضي ابن سهل[1] إلى عبد الله بن بلقين يفضح فيه سياسة ذلك الوزير[2] فرضت عليه اتخاذ سياسة منافية تقوم أساسا على الإهتمام بالمجتمع وجعله كنواة أساسية ينطلق منها لمشروعه الإصلاحي من خلال جوابه: "نحن بحال لا يرضى عنا فيه لا رعية ولا جند، وفي هذا الفساد والقطع"[3]

إن ذلك الإخضاع العنيف الذي ألفه مجتمع ملوك الطوائف بما فيهم مجتمع دولة بني زيري، قد نراه تارة ينحسر وتارة يعود إلى ما كان عليه سابقا تبعا لنمط سياسة الحاكم، فلغة عنف السلطة قد نجدها تتبدد مع قدوم عبد الله بن بلكين، وقد نواجه مجموعة من الأحكام التي لا نود إصدارها، فيما تحاول هي إيجاد مكان، خصوصا إذا ما حاولنا مقارنة فترة عبد الله بين بلقين مع أسلافه حبوس بن ماكسن وباديس بن حبوس مثلا في تعاملهم مع اختلاف التركيبة الاجتماعية التي كانت خاضعة له.

فمثلا احتواء ابن بلقين قضية ثورة يهود أليسانة بقيادة زعيمهم ميمون سنة 482هـ/1089م[4] لم تكن بتلك الدموية التي عاشتها فئة اليهود تحت قيادة زعيمهم ابن النغريلة في عهد باديس بن

1 هو عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي يكنى أبا الأصبغ، سكن قرطبة أصله من مدينة جيان نجهل تاريخ ولادته، كان من أجل الفقهاء والعلماء، تولى منصب المستشار والقضاء بالأندلس، توفي سنة 486هـ/1093م. ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، ص635/ الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996/1418، ج19، ص25.

2 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، ص149/ نورة بنت محمد عبد العزيز التويجري، السمات الشخصية للأمير عبد الله بن بلقين (469-483هـ/1077-1090م)، مجلة جامعة الملك سعود، م12، 1420هـ/2000م/ ص103.

3 عبد الله بن بلقين، المصدر نفسه، ص149.

4 المصدر نفسه، صص 163-165/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص176.

حبوس سنة 459هـ/1066م كما رأينا سابقا؛ واستجابة لمطالب وزيره "إبن مؤمل"[1] فقد اتخذ من سياسة اللين والحلول السياسية السلمية التي لا تؤمن بالقوة العسكرية كوسيلة للحفاظ على اليهود كفئة اجتماعية ضمن النسيج الإجتماعي، وكسلطة إجتماعية يمكن أن يقوي بها ساعده لما عرف عليهم من التفوق في المجال الإقتصادي والتجاري من جهة[2]، والحفاظ على نسق التركيبة الاجتماعية والابتعاد عن العنف العسكري الذي سيزيد من إنهاك خزينة الدولة الزيرية من جهة أخرى.

أما بالنسبة لوزيره السابق سِمَاجةَ الصنهاجي، وبناء على تلميح أورده في كتابه "التبيان" فإن هناك رسالة تَقدمَ بها بعض أعدائه من أعيان دولة بني زيري بغرناطة تحت إسم عبد الله بن بلقين والذي يبرئ نفسه منها، كانت في حقيقة الأمر موجهة إلى طائفة من صنهاجة، فيما يخص قضية إغتيال ذلك الوزير[3]، ونظرا لتلك الأحاسيس التي كانت تخالج ابن بلقين كما صرح في كتابه حول إمكانية استبداد وزيره بالملك[4]، فإن تلك الرسالة جعلته يفهم أكثر من أي وقت مضى بأن مجتمع غرناطة وباقي الأقاليم التابعة له ظلت ناقمة على وزيره نتيجة لسوء سيرته في تسيير أمورهم، وربما أمكنه استغلال نقمة الرعية في تصفية الكثير من حساباته مع باقي الوزراء والعمال، إذ أنه وجد فيهم السبيل للخلاص من شكوكه وتحسين أمور المجتمع.

فلو اهتدينا بتلك النجاحات التي حققها عبد الله بن بلقين إلى حيث يَعزُ علينا فهم أوضاع المجتمع وتقدير حجم معاناته وإدخاله للتاريخ بصفته عنصرا حضاريا أساسيا، بالنظر إلى حالته من خلال تلك الإقصاءات التي مارستها الطبقة الأرستقراطية المستبدة عليه، لوجب علينا أن نقول بأن الاقترافات التي كانت تنفذ في حقهم قد آلت بنفسها إلى الزوال، واستردت مسألة المجتمع الغرناطي حقها في الظهور على أنها ليست قضية مجتمع بكامله فقط، بل قضية حضارية استهوت فضول

1 المصدر نفسه، صص164-165.

2 دوزي رينهارت، ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام، ترجمة كامل كيلاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط1، 1933، ص41.

3 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، ص110.

4 المصدر نفسه، ص109.

أفرادها في الكشف عن المعاناة التي كانوا يحيونها، رغبة في إيجاد بصيص من الأمل يرفع عنهم قهر الإنفصام الشخصي الذي أبحر فيه حكام الأندلس.

ولذلك فإننا نرى بأن المتسلط اللاإجتماعي الذي تنحصر فكرة السلطة لديه في تجريد الفرد من حقوقه الطبيعية يسمي كل ما يقع داخل إطار وجود الدولة بصفته مجتمعا بالتشريع تحت مسمى الأمر والنهي[1]، فيحاول تجسيدها على شكل تصفيات ومجازر كتلك التي وقعت "في صدر الدولة من قتل أولئك النساء، ومن جرى مجراهن، لشركته في ذلك مع سواه من شيوخ تَلْكَاتَة" من قبل سماجة الصنهاجي[2]، والقضية التي ذكرناها سابقا المتمثلة في محاولته قتل رجال الدولة الذين وردت أسماؤهم في الكتاب الذي وجهوه إلى أعيان صنهاجة[3] فيكون الإعتراف الذي ساقه لنا عبد الله بن بلقين عن تلك المأساة دليلا على محاولة تجديد أوضاع المجتمع الذي ظل لفترة طويلة يقاسي ويدفع ثمن ما أفسده الفهم الخاطئ لفكرة الدولة، ومع ذلك فإن المجتمع الأندلسي إلى غاية تلك الفترة كان لا يزال يحتفظ بالكثير من طاقاته الإبداعية التي تؤهله إلى خوض سباق التقدم الحضاري. وإضافة إلى كل ذلك وبالرغم من كل ما كان المجتمع البسيط يعيشه من بؤس وشقاء فإنه كان يُرجع الكثير مما يؤرقه إلى فكرة القدر ويستمر قُدماً في إبداعاته الفكرية والشعرية: إما كهروبا من الواقع الذي كان يعيشه، أو كشعور إيجابي متنام ظل مستمرا ومستقرا تحت الظواهر الاجتماعية.

2-2: دولة بني عباد بإشبيلية: لم تكن تلك الفتنة التي عصفت بالوحدة الإجتماعية والسياسية لبلاد الأندلس قد خبت نارها بعد، فالإنقسامات والتكتلات التي انجرت عن تلك الحوادث أثرت هي الأخرى على واقع إشبيلية والمنطقة الغربية من الأندلس، وغيرت من نمطية تفكير سكانها ورسمت لهم ملامح عصر جديد؛ فلقد أدى التحرك الاجتماعي في مختلف الأقاليم والأمصار وظيفته في مسار الحادثة التاريخية المتعلقة باستقلال إشبيلية تحت حكم بني عباد تماما كما تؤدي اللغة وظيفتها، إذ

1 المصدر نفسه، ص110.

2 نفسه ص112/ نورة بنت محمد عبد العزيز التويجري، المرجع السابق، ص118.

3 عبد الله بن بلقين، المصدر نفسه، ص112/ نورة بنت محمد عبد العزيز التويجري، المرجع نفسه، ص117.

باتت وكأنها تشرح وتعلل لهم تاريخ الأندلس خلال القرن 5هـ/11م كاستشراف مستقبلي، أو أنها تشرح ألفاظ ومعاني ما تعنيه تلك التحركات السابقة التي انساق إليها معظم زعماء القبائل والحكام تحت مفهوم "عصر ملوك الطوائف".

لقد خلق تحرك القاسم بن حمود الأول[1] إلى قرطبة سنة 408هـ/1017م بعد مقتل أخيه[2] علي بن حمود[3] فراغا سياسيا في إشبيلية، تجدد معه شعور ولاء أهل لثلاثة زعماء: منهم هم القاضي"إسماعيل بن عباد[4]، والفقيه أبو عبد الله الزبيدي[5]، والوزير أبو محمد عبد الله بن مريم كحكام موقتين مستخلفين من قبل القاسم بن حمود[6] غير أن تحركه الثاني لمدينة قرطبة سنة 412هـ/1021م وحصوله على البيعة من أهل قرطبة سنة 413هـ/1022م كخليفة ملقبا نفسه بالمستعلي[7] جعل أعيان ومستشاري وكبار أهل إشبيلية يشيرون على القاسم بن عباد الذي ولي في وقت سابق خطة القضاء

1 القاسم بن حمود: هو المأمون أبو محمد القاسم بن حمود، نجهل تاريخ ولادته غير أنه من المرجح أن يكون قد عاش حوالي نيف وسبعين سنة، بويع كحاكم لدولة بني حود في قرطبة سنة 412هـ توفي سنة 431هـ. الضبي، المصدر السابق، ج1، صص50-51/ الحميدي، المصدر السابق، صص42-44/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، صص124-125.

2 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، المرجع السابق، ص113/ علي أدهم، المرجع السابق، ص45.

3 علي بن حود: هو علي بن حمود بن ميمون كنيته أبو الحسن وأمه البيضاء بنت عم أبيه، أول مؤسس لدولة بني حمود في الأندلس نجهل تاريخ ولادته، عاش حواليأربعة وخمسين سنة، حكم حوالي عامين وتوفي مقتولا من قبل بعض الصقالبة سنة 408هـ. الضبي، المصدر السابق، ج1، ص 49/ الحميدي، المصدر السابق، ص 42/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، صص119-120.

4 هو أبو الوليد إسماعيل بن عباد اللخمي الإشبيلي، كان عالما كاتبا، قديم الجاه على سلطان الأندلس العامرية، ولي قضاء إشبيلية أيام المظفر عبد الملك، توفي سنة 410هـ/1019م. النباهي الأندلسي عبد الله بن الحسن، تاريخ قضاة الأندلس أو المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق لجنة التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1403هـ/1983م، ص94/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص194.

5 هو أحمد بن أبي بكر محمد بن الحسن بن عبد الله بن مذحج الزبيدي من أهل إشبيلية يكنى أبا القاسم، نجهل تاريخ ولادته وتاريخ وفاته، كان من أهل الأدب والفضل، ولي القضاء في إشبيلية زمن بني عباد. ابن بشكوال، الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1989، ج1، ص63/ الضبي، المصدر السابق، ج1، ص196.

6 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، صص314-315.

7 محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، صص33-34.

لدى القاسم بن حمود، الإستقلال بإشبيلية تحت حكمهم[1].

وإذا شئنا أن نتحرر من قيود العصبية التي يحاول معظم المؤرخين معالجة تاريخ الأندلس وتحليله على ذلك المفهوم، فيمكننا أن نتعمق وبكثير من التحليل والتدقيق في واقع تاريخ دول ملوك الطوائف، ونحاول أن نجد تفسيرا جديدا لتلك الظواهر الغامضة التي لم يعهدها التاريخ الإسلامي، وحتى نكون صادقين مع أنفسنا فإن العصبية التي تكلم عنها ابن خلدون نجدها ماثلة أمامنا على مر التواريخ والعصور وفي كل المجتمعات، ولكنها تختلف من زمان ومكان إلى زمان ومكان آخرين تحت مسميات يجب أن نعيها ونعقلها.

لكن ما يبعث على الدهشة حقا هو أن ذلك التحول المفاجئ في حكم إشبيلية، قد خطا خطوة جريئة نحو تعطيل أحد أسس الدول الإسلامية التي قامت آنذاك، والمرتبطة أساس بتقديم الولاء[2] لمن ثبتت فيهم ميزة النسب الشريف، فقد كان في نفوس البرابرة وغيرهم تشيع لهم[3]، وهذا ما يمكن أن نصطلح عليه بـ"العصبية الدينية"، ولكن مع ذلك فإن لغة العقل قد تعطل ما من شأنه أن يكون عائقا أمام مصالح الغير من عامة أفراد الدولة، وأن دولة اليوتوبيا التي نصطلح عليها عادة بتسمية "المدينة الفاضلة" قد لا تتناسب مع ذلك الفكر التناسقي المادي الذي كان قد شق طريقة نحو إزالة بعض الترسبات الروحية، وزرع أفكار أخرى أكثر واقعية، بل ومادية إلى حد الكمال.

ولأن المادة استوطنت معالم الطبقات الأرستقراطية في إشبيلية واستوحشتها أفئدة عامة المجتمع الإشبيلي، وأوشكت في نظرهم على إحياء خضوب العيش الذي ارتأى لهم في الأفق القريب، نتيجة الثراء الفاحش الذي امتاز به بنو عباد كأسرة عربية عريقة، وامتلاك أبي القاسم بن عباد لثلث إشبيلية[4]، إلى جانب أنه لم يكن في مقدورهم أن يترعرعوا ويتعايشوا مع الضعف الذي كانوا يرونه

1 المراكشي عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، 1963، ص149.

2 رينهارت دوزي، المرجع السابق، ص84.

3 ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص196.

4 قيصر مصطفى، المرجع السابق، صص41-42.

ماثلا أمامهم بما لم يعهدوه من قوة وتفان من جانب بني حمود، بل نعتقد أنهم كانوا يرون مرحلة حكمهم مجدبة غير ذات بال وأهمية، وغير قادرة على مجابهة القوى التي كانت تفرض قوتها وسطوتها[1]، وإذا ما أدى هذا الاعتقاد دوره في تغيير رؤية العامة نحوهم، فإنهم وجدوا أنفسهم منساقين إلى فض غبار تلك العلاقة الزائفة التي لمت شمل الوجود الحمودي من غير إلقاء بالٍ لما سينتج عن ذلك التحول، وغير مدركين تأثير سطوة بني عباد في تلك المرحلة، تختلف عن تلك النظرة المسبقة التي كونوها في أدهانهم عن المستوى المادي والعلمي الذي كانوا يتمتعون به.

إن روح التسامح ورفق المعاملة التي أبداها القاسم بن إسماعيل تجاه سكان إشبيلية في اعتقادنا هي ما فسح له المجال للإستقلال بها من خلال أسر قلوب عوامها، فقراءتهم للمجابهة التي حصلت بين أبي القاسم بن عباد والقاسم بن حمود بعد عودته من قرطبة إلى اشبيلية طالبا لحكمه، لم تكن كقراءة بعض المؤرخين أمثال ابن بسام الذي اعتبرها خيانة في حق من كونه واصطنعه بقوله:" وكان القاسم بن حمود قد إصطنعه بعد مهلك أبيه إسماعيل، ورد عليه ميراثه من قضاء بلده بعد بعده عنه مدة، وحصل منه بمنزلة الثقة، فخانه تخون الأيام عند إدبارها عنه"[2].

ولكن رؤيتهم لذلك امتزجت بين قوة الخطاب وصلابة المواقف في الدود عن ممتلكاتهم وحقوق أعيانها وعامة سكانها، وتلك الرؤية تجسدت حقا في شكلها الواقعي فيما أبداه أبو القاسم بن عباد تجاه أبا القاسم بن حمود عند قدومه من قرطبة إلى إشبيلية سنة 414هـ/1023م بعدما أثار طلب القاسم بن حمود إخلاء الديار لمن يرد معه من البرابرة من قرطبة غضب سكان إشبيلية[3] معتبرين ذلك تهديدا لأمنهم واستقرارهم؛ فباتت رغبة ومطامح الإشبيليين بمباركة المجلس الإستشاري والقاضي أبي القاسم بن إسماعيل في تلك المرحلة تعمل مع بعضها كقوة موحدة تشرف على اتخاذ القرارات لما

1 يوسف أحمد عوالة، المرجع السابق، ص78/ لويس سيكودي لوثينا، الحموديون سادة مالقة والجزيرة الخضراء، ترجمة عدنان محمد آل طعمه، دار شهد الدين، دمشق، ط1، 1996، صص28،21.

2 ابن بسام ، المصدر السابق، ق2، م1، ص15.

3 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص196/ علي أدهم، المرجع السابق، ص41/ قيصر مصطفى، المرجع السابق، ص41.

عساه أن يكون استثناءً في طريقة حكم مدينة إشبيلية وإستقلالها التام عن قرطبة التي لطالما كانت تابعة لها في أغلب الفترات والانتقال بها إلى مرحلة جديدة تحت حكم بني عباد.

ثم إن المجلس الإستشاري الذي كونه ابن عباد فيما بعد والذي يتكون من: "الوزير أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، ومحمد بن مريم الألهاني، وأبو الأصبغ عيسى بن حجاج الحضرمي، وأبو محمد بن عبد الله بن علي الهوزني"[1] كان نوعا فريدا في سياسة ملوك الطوائف يتوج به دولته بإدراج سلطات جديدة،[2] فكان أعضاء المجلس "يحكمون في النهار في القصر، وينفذون الكتب تحت ثلاثة خواتم، وينصرفون آخر النهار"[3].

حقا إن الغريب دائما يكون جميلا، ولكن لم يكن ذلك التحول بما يحمله من غرابة وتجديد ينم عن ظواهر غريبة توحي بتغير سياسته فيما بعد، أو من شأنها أن تجعله ينفرد بالحكم بطريقة استبدادية كباقي ملوك دول الطوائف، ولا نعرف إلى حد كتابة هذه الأسطر هل أن القاسم بن عباد كان مجبرا حقا على تغيير نمط حكمه كما سنوضح لاحقا تماشيا مع لغة ذلك العصر وطبائع زعمائه وملوكه، أم أنه كان أكثر شراسة من غيره، والتي جعلته يكون مجلسا إستشاريا على طراز غير اعتيادي لم تألفه دول ملوك الطوائف، ويظهر نوعا من التعفف والإعراض عن فكرة تبنيه المشروع السياسي لحكم دولة بني عباد بإشبيلية دون إشراك بعض من زعماء وقادة الدولة البارزين والمحنكين لمثل تلك المهمات العسيرة.

إن المرحلة الإنتقالية التي سيقبل عليها القاسم بن عباد، والتي تُصاحبها مجموعة من التناقضات على الصعيد السياسيي والتركيبة الإجتماعية، هي ما سيدفعه إلى طرح مشروع قد يوفر عنه عناء الدخول في الصراعات العسكرية مع دول الطوئف المجاورة، ويكسبه مودة ووحدة صفوف العرب

1 عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص149/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، صص314-315.
2 يوسف أحمد عوالة، المرجع السابق، ص80.
3 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، صص314-315.

والصقالبة والبربر المقيمين في إشبيلية ومواجهة الخطر الخارجي[1]، وهي مسألة ظهور هشام المؤيد[2] والتي يرى فيها ابن حزم أنها أخلوقة لم يقع في الدهر حين قال بأنه قد:" ظهر رجل حصري بعد اثنتين وعشرين سنة من موت هشام بن الحكم المؤيد، وادعى أنه هو، وخطب له على جميع منابر الأندلس في أوقات شتى، وسفكت الدماء، وتصادمت الجيوش في أمره"[3]

إن التصادم الذي يولده ذلك التجاذب الحاصل في حركته اللامتناهية بين مصالح العامة والخاصة في تزامنه مع حركة الخضوع والاستقلال التي تُمارس على الأفراد كمحاولة لتأسيس الدول، قد يبعث في نفوس الحكام والقادة عموما فكرا غير ذي سبق، لا ينتسب إلى أصول ذلك العقد الإجتماعي الذي ربط أفراد الدولة الواحدة، حيث يرى على غير العادة أولئك الذين يقرأون في أنفسهم قراءة تخالف المعقول بما يتراءى لهم من القداسة والإجلال الذي يُهالون به من قبل عامة المجتمع، ليُخرج شيئا فشيئا المجتمع كأساس في تشكيل الدولة من ميثاق ذلك التعاقد أو يستنكره، ليس كلغة صريحة تنم عن ذلك الرفض والهجر، وإنما يصاغ في مستجدات قد تطرأ على النظام الإجتماعي والسياسي، توحي للفرد انقضاء عهده كأداة كان بإمكانها أن تكون فاعلة في استمرارية ذلك الإجتماع الطوعي الذي اختاره عن رضا منهم في وقت قريب.

وغالبا ما تظهر أعراض تلك الأمراض السلطوية في الدول التي لا تجيد لغة الإجتماع المدني، كما كانت تجيد لغة الإستعطاف والوعظ والإرشاد الذي كانت تتحف به عموم المجتمع، فتُترجم تلك الأعراض على شكل انتقامات جماعية أو تغيير حاد في طريقة التعامل مع أفراد الدولة، أو عن طريق محاولة كسب مزيد من الضيعات والأمصار التي كانت في مرحلة سابقة تبادلها المودة والملاطفة تحت

1 علي أدهم، المرجع السابق، ص48.

2 هو أبو الوليد هشام المؤيد بالله ابن عبد الرحمان المستنصر كانت ولادته سنة 354هـ/965م، بويع صبيا وتولى مهام دولته الحاجب المنصور، توفي سنة 403هـ/1012م. الحميدي، المصدر السابق، ص37/ الضبي، المصدر السابق، ج1، ص43/ الذهبي، المصدر السابق، ج17، صص123-124.

3 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج2، ص97.

مسميات معاهدات السلام، كما يترجم ذلك من خلال ظاهرة التوسع والإكتساح الذي عم ربوع الغرب الأندلسي خلال عهد المعتضد بن عباد[1]، ففي عشرين سنة فقط بسط سلطانه عليها وأصبحت تشمل الأراضي الممتدة من شاطئ نهر الوادي الكبير غربا حتى المحيط الأطلنطي[2].

إن الإعترافات التي ينطق بها التاريخ من خلال تراثه اللامادي قد تكون لنا نظرة شمولية عن أحوال المجتمع في ظل المساومات التي كان يتعرض لها، إذ أن ذلك النبل بوصفه رمزا عظيما للسلطان، والذي كان معظم ملوك بني عباد يميلون إلى إظهاره غالبا ما كان يتبدد من حين إلى آخر، إذ لم يعد في مقدورهم أن يستتروا من ورائه عن أبشع الاغتيالات التي طالت بعض المناوئين والوزراء، فالمعتضد بن عباد مثلا يجسد من خلال تصرفاته والأحداث التي صاحبت فترة حكمه فكرة الزعامة السلطوية التي لا تعير إهتماما للمجتمع كونه سلطة ثانية تتاماشى مع السلطة السياسية جنبا إلى جنب، يمكن في كل الأوقات أن نطلق عليها تسمية (السلطة الاجتماعية).

فلسنا ها هنا ننكر فضل حكام الدولة العبادية على الحضارة العربية الإسلامية، وما قدمته من دواوين شعرية ومؤلفات أدبية وتارخية وحضارة معمارية، ولكن إذا شئنا أن نستعين بالروايات التاريخية التي تقدمها لنا المصادر حول علاقة السلطة بالمجتمع، ومحاولة دراسة مجتمع تلك المرحلة من الناحية الاجتماعية والنفسية والأخلاقية، فإن إجتماع ماضي وحاضر المعتضد مثلا كقوة ضاربة في تلك المرحلة، والتي يمكن أن نبدأها من قتله لابنه إسماعيل سنة 449هـ/1057م[3] إلى غاية سنة 451هـ/1059م وهي سنة قطعه الدعوة لهشام المؤيد[4] وما تخللتها من أحداث تاريخية نعجز الآن عن ذكرها لأن المجال لا يتسع لذلك، تراوحت بين الاغتيالات التي أقدم على تنفيذها في حق من هادنهم

1 هو أبو عمرو عباد بن محمد بن اسماعيل بن عباد اللخمي الأندلسي، ولد سنة 407هـ/1016م حكم دولة بني عباد بإشبيلية بعد وفاة والده سنة 433هـ/1041م، وتلقب بالمعتضد توفي سنة 464هـ/1071م. الذهبي، المصدر السابق، ج18، ص256/ المقري، المصدر السابق، ج4، ص242.

2 محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص44/ إبراهيم خليل السامرائي، المرجع السابق، ص229.

3 ابن عذاري، المصدر السابق، ج، 3ص244/ ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص201.

4 ابن عذاري، المصدر نفسه، ص249.

وعاهدهم بمكر ودهاء لا نظير لها ك"إبن خزرون بشريش، وإبن أبي قرة برندة، بعد استدعائهم لوليمة، والغدر بهم في حمام استعمله لهم على سبيل الكرامة"[1] قد يجعلنا نميل إلى وصفه ونصوره لا في صورة "أهل الأدب البارع، والشعر الرائع، والمحبة لذوي المعارف، وكانت له في رياسته هيبة عظيمة، وسياسة بعيدة، وعلى كل حال فلأهل العلم والأدب بهذا البيت الجليل سوق نافقة، ولهم في ذلك همة عالية" كما وصف ذلك الحميدي[2] بل في صورة قاتمة نقلتها عنه أحاسيس ومشاعر مجتمع كان قد ترعرع فيه وخرج منه لمهماته السياسية.

ثم إن تلك المشاعر قد ترجمت حبرا على أوراق لتعبر عن معاناتها ومأساتها التي صنعت تاريخها، فكان بالنسبة لهم:" ظلوما غشوما غادرا، سفاكا للدماء، جائرا لا دين له ولا عهد، وكان يقتل بالعبث والعذاب"[3]، أو كما وصفه ابن بسام: "شرد بها من خلفه، فاستمر يفري ويخلق، وأخذ يجمع ويفرق، له في كل ناحية ميدان، وعلى كل رابية خوان، حربه سم لا يبطئ، وسهم لا يخطئ، وسلمه شر غير مأمون، ومتاع إلى أدنى حين"[4]

فصاحب كتاب قصة الحضارة "ويل ديورانت" قد يكون موضوعيا في رؤيته لطبيعة سياسة الخلفاء الأندلسيين، فهو لا ينكر القسوة التي اتصفوا بها في هذا الجانب، الذي يرى بأنها ضرورية لقيام واستقرار الحكومات وثباتها[5]، ولكن أغلبهم لم يكن أقدر على أهل زمانه في تصريف شؤون المجتمع بوصفه رمزا من رموز قيام الدولة، ولم يكن راضيا عن ذلك الواقع الذي كان يعشيه، وإن قلنا المجتمع فإننا نعني بذلك الفئات والطبقات التي لم تتغير حياتها المعيشية عبر مراحل التاريخ الأندلسي؛ فهي إن ساعدت بعض الطبقات المشكلة لذلك النسيج الإجتماعي على تحسين حياتهم الإجتاعية والمادية فإن أغلبية عامة المجتمع لم تحظ بتلك الإمتيازات، وظلت معزولة تؤازر بعضها بعضا وتتقاسم

1 ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص202.
2 الحميدي، المصدر السابق، ص430/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص285.
3 مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، ص351.
4 ابن الأبار، المصدر السابق، ج2، ص40/ ابن بسام، المصدر السابق، ق2، م1، ص24.
5 ويل ديورانت، المرجع السابق، ج2، م4، ص292.

هموم حياة البؤس المجدبة[1] كما وصف ذلك ابن حزم بقوله: "للذي ترونه عيانا في شنهم الغارات على أموال المسلمين من الرعية التي تكون في ملك من ضارهم، وإباحتهم لجندهم قطع الطريق على الجهة التي يقضون على أهلها، ضاربون للمكوس والجزية على رقاب المسلمين"[2].

ولأن وجود سلطة سياسية مستبدة كانت أمس الحاجة إلى إيجاد نفسها، فمن المحتوم على المجتمع أن يجرد نفسه من الرؤية الإنسانية التي يجب أن يسبغ بها نفسه، ويكتفي بما تلمكه أيديهم من الحاجات الضرورية التي تضمن لهم بقاء العيش على نمط الوجود الطبيعي السابق، بحيث أنه لم يعد يستشعر تلك الإختلالات الموجودة في مجتمعه والتي يسمع عنها في كل مرة، بل إنها لم تعد تستوقف نظره البتة نظرا لتلك المشاهد المتكررة التي ألف رؤيتها.

إن التحديات التي تعترض مجتمعا ما سرعان ما يتكيف معها أو تفرض عليه المستجدات التي تطرأ على نمط عيشه الأخذ بعامل التجاوز، ويكون هذا التكيف أو التجاوز إما بإيجاد حلول بديلة تقتضي تطوير نظامها السياسي، أو تبدل حاد في الفكر الاجتماعي، فذلك التعاقب المتواتر للأنظمة السياسية والفكر الاجتماعي سرعان ما تطرأ عليه عوامل جديدة تفرض عليه تغيير نفسه، إذ لا يمكن بالأساس أن يغلب عليه طابع الاستمرار، ويكون ذلك التبدل مرهونا بالعقلية الجديدة التي اكتسبها المجتمع مع طول معايشته لتلك التحديات والعقبات التي تعترض طريقته وتؤرقه، ولا يمكن لكل مجتمع أن يكون منعزلا عن غيره في بيئة مغلقة محدودة، بل تكون حدود الأعراف والأفكار والمستجدات الفكرية هي من تفرض قوتها وتدفعه بمنهج حتمي إلى قبول العيش في نظام اجتماعي متجدد.

وحتى علاقة السلطة بالمجتمع لا يمكنها أن تسلم من هذه التغيرات الحادة، فالنظام السياسي وعقليات الحكام قد تشهد تبدلات إيجابية أوسلبية تبعا لأنماط شخصيات الحكام وطبيعة المجتمع، فبعد دراسة سيرة المعتمد بن عباد نجد ذلك الإختلاف ملموسا، فقد كان:" من الملوك الفضلاء

1 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص67.

2 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، صص173.

والشجعان العقلاء، والأجواد الأسخياء المأمونين، عفيف السيف والذيل، مخالفا لأبيه في القهر والسفك والأخذ بأدنى سعاية، رد جماعة ممن نفى أبوه، وسكن وما نفر، وأحسن السيرة، وملك فأسجح، إلا أنه كان مولعا بالخمر، منغمسا في اللذات، عاكفا على البطالة، مخلدا إلى الراحة، فكان ذلك سبب عطبه وأصل هلاكه"[1].

فحجم التأثير الذي يمارس على الحكام تحت ضغط التكوين الشخصي قد لا يجد الطريق ممهدة أمامه، ليلد لنا من أرحام تلك الممارسات والخبرات والتجارب اليومية حاكما في صورة مرآة تعكس سير من سبقه، وتكاد تجمع أغلب المراجع والمصادر أن المعتمد بن عباد كان ميالا إلى الأدب والشعر واللهو والترف والمجون أكثر من ميله إلى السياسة بمفمهوم عنفوي صادم[2]، هذا ما يفرض علينا قبول فكرة أن التشبع بأذواق الفن وخضوب الشعر قد تقلل نزعاته نحو التسلط.

فقد تبعث فينا تلك الرسائل التي تلقاها المعتمد بن عباد من نظرائه حكام دول الطوائف الأندلسية الأخرى، الرغبة في دراسة مرحلته دراسة متأنية وبموضوعية متناهية، ولكن المجال لا يتسع لذلك، غير أن ما يهمنا من تلك الخطابات البينية الصريحة، والتي كانت يومها بعيدة عن متناول العامة بما يضفي عليها مزيدا من الأهمية والمصداقية البعدية عن كسب الشهرة الأدبية والتكسب المادي، ويمكن حصر تلك الأهمية في تناولها لموضوع المجتمع بصفة خاصة، حيث يورد فيها صاحب مرسية ابن طاهر[3] سنة 461هـ/1068م قائلا:"فلما اطمأنت بك قدم الرئاسة، واستقرت منك في شخص السيادة والنفاسة، جعلت الهمة تتطلع، والإرادة مني تنقاد وتتبع في الإلمام بمداخلتك والتسبب لمطالعتك ليلتئم باعتلاقك ذلك الشعب، ويستريح من برحائه القلب، والأيام على شيمها وشومها، في عوارضها ولومها، إلا أني مع ذلك لم أخل مشاهدتي من الذكر لك والفخر بك حتى وافى رسولك

1 ابن الأبار، المصدر السابق، ج2، ص54.

2 قيصر مصطفى، المرجع السابق، ص118/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص60.

3 ابن طاهر: هو أبو بكر أحمد بن إسحاق بن طاهر القيسي من قيس عيلان نجهل تاريخ ولادته وقد كان من أعلام تدمير، صاحب مرسية بالأندلس استقام له الأمر وكان مستقلا عن قرطبة، توفي في رمضان سنة 455هـ/1063م. ابن الأبار، المصدر السابق، ج2، صص116-117/ الزركلي، ترتيب الأعلام على الأعوام، م1، ص333.

الناحية، فمددت يد المخاطبة لك، وأحببت فتحها معك، لأعلق منك كفي، بماجد يكون ركني وكهفي، واثقا بحسن المقابلة والقبول، عارض ودي بهب الصبا والقبول"[1].

أما إذا توجهنا إلى النصوص التي زودنا بها ابن خاقان، التي تحمل نوعا من المصداقية كونه ألف كتابه بعد وفاة المعتمد بن عباد، كما أنه لم تجمعها مصلحة سياسة أو صداقة مما يجعل رؤيته مهمة جدا في بحثنا هذا فيقول مثلا:" فاجتمع تحت لوائه من جماهير الكماة، ومشاهير الحماة، أعداد يغص بها الفضا، وأنجاد يزهى بهم النفود والمضا، وطلع في سمائه كل نجم متقد وكل ذي فهم منتقد فأصبحت حضرته ميدانا لرهان الأذهان، وغاية لرمى هدف البيان...فأصبح عصره أجمل عصر، وغدا مصره أحسن مصر، تسفح فيه ديم الكرم، ويفصح فيه لسانا سيف وقلم، ويفضح الرضي في وصفه أيام ذي سلم"[2].

فإن هذا النص يجعلنا نفهم شخصيته أكثر من الناحية الإجتماعية، ويثبت لدينا قناعة أن المجتمع الإشبيلي لم يقف موقفا عدائيا تجاه ذلك التبدل المفاجئ الذي تمزت به فترة حكمه، بل اتسمت بالرضا والطواعية[3] بالرغم من أن حالة المجتمع لم تتغير كثيرا بالمقارنة مع النخبة والطبقة المثقفة، وفي مقابل ذلك إذا اتجهنا إلى دراسة أحوال المجتمع انطلاقا من النظرة القائلة: "أنه كان مولعا بالخمر، منغمسا في اللذات، عاكفا على البطالة، مخلدا إلى الراحة"[4] كما رأينا ذلك سابقا، فإن هذه المعالجة للإشكاليات التي أثيرت في العديد من المرات حول موضوع إخفاقه في الحفاظ على بنية دولة بني عباد، نعتقد أنها كانت خطابا تبريريا -لإخفاق المجتمع بالكامل- لا نراه يسد علينا طريق البحث، ولم توجد لها إلا إجابة واحدة تتمحور في فساده أخلاقيا بما اشتهر به من حب اللهو والملذات وعشقه لليالي الخوالي تحت ضوء أنسه بالنساء والخمر.

---

1 أحمد عزاوي، عصر الطوائف في الأندلس من خلال رسائل ديوانية (القرن الخامس الهجري /11م)، دراسة وتحقيق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، ط1، 1434هـ/2013، ص91/ ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص45.

2 ابن خاقان، قلائد العقيان، ج1، صص51-52.

3 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص157.

4 ابن الأبار، المصدر السابق، ج2، ص54.

لكن قد يكون هذا بعيدا نوعا ما عن الصواب، ليس بالقدر الذي يمنعنا أو يمنع النخبة التي عاصرته من اتخاذه كسبب أخلاقي أو كمحفز لبداية الإنهيار الإجتماعي، ولكن من وجهة المنظور الإجتماعي فإن الحياة التي كانت تعيشها الطبقات الأرستقراطية ربما قد نمت وتأثرت بالنمط الأندلسي المستحدث، وكأنها أصبحت تحيا نمطا اجتماعيا في ظل فضاء غربي العادات والتقاليد، إذ باتت تلك المكتسبات ثقافة العصر تكاد أن تجعل من نفسها أصالة في حياة المجتمع، وذلك الإحساس بالضعف والوهن الإجتماعي سرعان ما تنقشع غمامته بمبادئ أخلاقية عاطفية تصدر من الحاكم في أمور رعيته كما هو الحال في مسألة الإعالات والمساعدات التي تقدم لهم في زمن الأزمات كالمجاعة والقحط والجراد[1].

إذا فالمصالح الذاتية قد تنصهر في ضوء ذلك الترابط العاطفي الذي يجمع على غير عادته بين المتناقضات الإيجابية والسلبية، بما يخلق نوعا من التوافق والتوازن بسب ما يمكن للفرد أن يساهم في إبداعه وإنتاجه، إذ يصبح الخطاب التبريري أو النقدي مجرد ضرب من الوهم لا يمكن أن يصدق في معظم الأحوال كوسيلة لتحليل الشخصية أو الحكم على طبيعة الشخص، خصوصا في ظل تلك المتناقضات المتضاربة، وهذه القاعدة تصدق إلى حد كبير وفق المنهج الموضوعي في دراسة الحياة الإجتماعية في عهد المعتمد بن عباد.

2-3: دولة الصقالبة ببلنسية: إن الغريزة الإجتماعية ما انفكت تحافظ على أنماط العيش السليمة وفق ما يمليه الضمير الإنساني، ما دامت الحرية حقا طبيعيا تتمتع به جميع طبقات المجتمع على إختلاف مستوياتها، ومتى غاب هذا القانون الطبيعي أوشكت الحياة الإجتماعية على فقدان أسس تنظيم التركيب والتناسق الاجتماعي، وتفضي إلى خلق نوع جديد من أنماط العيش المكتسبة التي رسخت أصولها ومبادئها السلطة السياسية؛ يدفعنا هذا الإعتقاد إلى القول بأن المأساة الناجمة عن إحدى قواعد الخماسية التاريخية عند كارل ماكس ونقصد بها العبودية أو النظام الاستعبادي الذي

1 يمكن الرجوع إلى الرسالة التي وجهها المعتمد بن عباد إلى الولاة والعمال لجمع مال السلم (الإتاوة) من خدام الدولة لعجز الرعية عن ذلك بسبب القحط والجراد. أحمد عزاوي، المصدر السابق، ص153.

طال فئة العبيد والصقالبة في الأندلس وغيرها، هو ما يمكن أن يشرح لنا أو يأخذنا في رحلة تاريخية عما سيصيب المجتمع إذا ما أصبح يخضع لتركيبة على غير ما اعتاده، أو متى مر بمرحلة إنتقالية يسقط فيها هذا الأساس العبودي من لوائحه السياسية.

فكما رأينا سابقا عندما تحدثنا عن الاستبداد العامري، فإن السلطة السياسية منذ تأسيس الخلافة سنة 316هـ/928م عملت على الإستكثار من الصقالبة والعلوج[1] كقوة سياسية لتحقيق ما تسميه بالدولة، غير أن هذا النمط لا يُخرج هذه الفئة من قاعدة النظام الاستعبادي، وكان هؤلاء الصقالبة يتكونون عموما من الأسرى النصارى والمسيحيين، أو كان البعض منهم يباعون أطفالا في أسواق الرقيق، ونتيجة للإحتكاك بالمجتمع العربي والبربري عُربت ألسنتهم واعتنق بعضهم الإسلام[2]، ثم ما لبث هذا المعتقد الراسخ لديهم القائل باعتماد الصقالبة كقوة مساعدة بأقل احترام وعدالة، أن تلاشى حين أمكن للسلطة تحقيق مكاسبها بصورة نفعية، ويظهر ذلك من خلال ما يذكره ابن خلدون حول نكبة الصقالبة بعد تحقيق العصبية المؤسسة للدولة[3].

إن تشكل فئة الصقالبة كعنصر اجتماعي في الدولة الأموية والعامرية، واستفادتهم من سياسة شراء السلم الذي انتهجه معظم الحكام تجاة أغلبية الفئات الاجتماعية، القاضي بمنح الإقطاعات الشاسعة والمناصب العليا في الدولة ومحاولة استجلابهم، هو ما سيحتم على تلك الفئة الاجتماعية أن ترفض حصر وجودها كقوة إجتماعية أو كأقلية يتراوح عددها بين 13750 رجلا و6350 إمرأة[4]؛ إذن فطموحها في تكوين دولة الصقالبة المستقلة في بلنسية في الحقيقة لم يكن بتاريخ 399هـ/1009م بعد

1 المقري، المصدر السابق، ج1، ص398/ كمال السيد أبو مصطفى، المرجع السابق، ص87.

2 أحمد مختار العبادي، المرجع السابق، ص256/ علي أحمد القحطاني، المرجع السابق، ص42.

3 ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص189.

4 هناك اختلاف في الأرقام حيث يذكر الرقم المشار إليه في المتن بعض الباحثين بينما نجد في المصادر أن عدد الرجال كان 3750 وعدد النساء كان 6750. ابن الخطيب، أعمال الأعلام، صص40-41/ محمد نايف العمايرة، التاريخ السياسي لمدينة بلنسية (399-495هـ/ 1008/1102م)، أطروحة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 1995، ص53/ علي أحمد القحطاني، المرجع السابق، ص42.

انتزاع محمد بن عبد الجبار المهدي[1] الخلافة من هشام المؤيد[2]، ولكن في واقع الأمر أن التفكير في الإستقلال وإنشاء دولة خاصة يعود الى فترة الحكم المستنصر[3] بعد إلتفافهم حول الصقلبيين "فائق، وجؤدر" إذ حاولوا إقصاء هشام المؤيد وتولية المغيرة بن الناصر[4]؛ ومن ناحية ثانية فإن ما زاد فئة الصقالبة رغبة في الاستقلال ببلنسية، هي تلك المعاملة الاسعبادية التي طالت الأغلبية الساحقة منهم، فمن رحم اللاعدالة تلك تولدت في نفوسهم نخوة التحرر والستقلال التي كبحتها قوة القهر والسلطان فيما مضى، وأحيت فيهم الفكر اللاإستعبادي الذي ظل حبيس الأجساد والعقول.

ومهما اختلفت الروايات التاريخية في كيفية وصول مبارك ومظفر إلى حكم بلنسية، فإن ما يهمنا هو أن النزعة التحررية في ظل تلك الظروف جاءت استجابة لاستقلال بعض الفتيان العامريين الآخرين مثل استقلال خيران العامري[5] بألمرية ومرسية، ومجاهد العامري[6] بدانية وجزر البليار، ولبيب الصقلبي بطرطوشة[7]، وهي التي جعلت المجتمع الصقلبي يتحرك ويساهم في إمتداد نسيجه العمراني، ثم

1 هو محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمان الناصر، ولد سنة 366هـ/976م، قام على هشام المؤيد سنة 399هـ/1008م وخلعه وانتزى بالحكم وتسمى بالمهدي، قتل سنة 400هـ/1009م. الحميدي، المصدر السابق، صص38-39/ الضبي، المصدر السابق، ج1، صص44-45.

2 محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص217.

3 هو الحكم المستنصر بالله ولد سنة 302هـ/914م، يكنى أبا العاص، أمه أم ولد اسمها مرجان، وهو ثاني خلفاء الأندلس بعد أبيه عبد الرحمان الناصر، توفي سنة 366هـ. الحميدي، المصدر السابق، صص33-34/ الضبي، المصدر السابق، ج1، ص40.

4 ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، صص 260-264/ علي أحمد القحطاني، المرجع نفسه، ص43/ كمال السيد أبو مصطفى، المرجع السابق، ص87.

5 تعرفه المصادر بخيران العامري أو خيران الصقلبي نجهل تاريخ ولادته، كان من خيرة الموالي العامريين أمثال جهير ومجاهد العامريين، استولى على ألمرية بعد الفتنة الأندلسية، توفي سنة 418هـ/1027م. ابن سعيد، المصدر السابق، ج2، ص145/ المقري، المصدر السابق، ج1، ص485.

6 هو الموفق أبو الجيش مجاهد بن عبد الله العامري نجهل تاريخ ولادته، كان من موالي الناصر بن عبد الرحمان بن المنصور بن أبي عامر، من أعظم إنجازاته فتح جزيرة سردانية توفي سنة 436هـ/1044م. ابن سعيد، المصدر السابق، ج2، ص401/ الحميدي، المصدر السابق، صص522-524.

7 محمد أحمد أبو الفضل، تاريخ مدينة ألميرية الأندلسية في العصر الإسلامي (منذ نشأتها حتى إستيلاء المرابطين عليها) 344-484هـ/955-1091م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1981، ص85/ كمال السيد أبو مصطفى، المرجع السابق، صص87-88/ عصام سالم بن سالم، المرجع السابق، صص139-142.

إن إخفاق النظام السياسي في محاولة توحيد التريكبة الاجتماعية، أظهرت في الأفق البدايات الأولى لتبدد ذلك الإجتماع الذي بني في الأصل على حساب المجتمع في خدمة المصالح الخاصة، فحينها يصبح الهروب من الواقع ومحاولة الإستقلال أمرا تشتد إليه رغبة الأفراد دون اعتبار للقيم الأخلاقية والإجتماعية التي بثها النظام السياسي كالولاء والخضوع للسلطة مثلا، بل إن قيما جديدة أخرى تتولد وفق اعتبارات اجتماعية كالتبدلات والتغيرات الحادة التي تعصف بالفرد كعنصر خاص وأساسي، لتعم التركيبة الإجتماعية بشكل شمولي وعام، ولكن مع كل هذا قد تحرك فضولنا إشكالية مفادها: فيما يتمثل هذا التحول الإجتماعي؟ أو بصيغة أخرى كيف يمكن لقيام دولة طائفية لفئة الصقالبة في بلنسية أن يؤثر على مسار تاريخ المجتمع الأندلسي؟

يمكن الإجابة عن هذا السؤال من خلال محاولة دراسة تطور المجتمع بعد سنة 401هـ/1010م، وما علينا أن نتخذه كأداة ومحرك بحث نستعين به في هذه الدراسة هو أن الحاكم أو مؤسس الدولة الناشئة كان في زمن غير بعيد من الموالي الذين يخضعون لرحمة مالكه والطبقة الأرستقراطية عموما، ولهذا نلاحظ أنه بعد التاريخ المذكور سابقا صاحب ذلك الإنتقال المكاني من قرطبة إلى بلنسية حركة إجتماعية لا نجد لها سابقة في تاريخ المجتمعات الأندلسية، إذ أن كثيرا من الموالي والصقالبة من الإفرنج والبشكنس وغيرهم من العبيد الآبقين من مختلف نواحي الأندلس هاجروا إلى بلنسية والتفوا حول السلطة السياسية الجديدة بقيادة مبارك ومظفر "إذ نزع إليهم كل شريد طريد، وكل عاق مشاق...ولحق بهم كل عريف، ورئيس كل صناعة معروف"[1].

ولقد صاحب هذا التحول قفزة نوعية في الجوانب الإقتصادية والحرفية والزراعية، كون الدولة الحديثة النشأء كانت في أمس الحاجة لمثل هذه القواعد الإقتصادية كأساس تقوم عليه، فمن ضمن الوافدين إلى بلنسية من كان عارفا بالزراعة والغرس، على اعتبار أنها مدينة ساحلية غنية بالثروات الطبيعية والأخشاب، وبديهي أن تتطور الجوانب الزراعية والاقتصادية من خلال إنشاء الضيعات وإقامة الدور والجنان وازدهار الفنون والصناعات[2]؛ وما ساهم في تطوير الجوانب الإقتصادية في بلنسية

1 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص16/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص160/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص218.

2 كمال السيد أبو مصطفى، المرجع السابق، ص91.

حقا هو النزوح الجماعي الذي شهدته معظم الفئات والأقليات من كل الأقطار الباحثة عن الاستقرار بصفته عاملا أساسيا للاجتماع البشري، خصوصا بعض الجاليات الوافدة من قرطبة، وقد أفادت هذه الهجرات دولة الصقالبة بالموارد المالية الفردية والخاصة التي كانت تمتلكها العائلات الوافدة إلى بلنسية[1]، ولكن ألم تصاحب هذه الهجرات وهذا التحول السياسي والاجتماعي في بلنسية ميلاد ظواهر إجتماعية أخرى؟ وهل يمكن للصقالبة بوصفهم عبيدا أو موالي -إن صح العبير- أن يسلموا من تأثيرات الممارسات السياسية والإجتماعية التي كانوا يحيونها؟

إن المعطيات التاريخية التي سوف نعتمد عليها ربما تقودنا إلى ما نود البحث فيه، بحيث أنها تعطينا فكرة عامة عن الظواهر التي صاحبت وصول مبارك ومظفر إلى الحكم، فإذا اعتمدنا على الدراسات والنصوص التي تقول بأن فئة البربر كانت تمثل أغلبية سكان بلنسية كفلاحين ومزاعين منذ سنة 399هـ/1009م إلى غاية دخول المرابطين، كون أن مدينة بلنسية تلبي متطلباتهم المهنية والمعيشية[2]، وأن ظاهرة تكون طبقة الأعيان والأثرياء من ذوي الأصول الصقلبية والعامرية وكبار العلماء والقضاة الموالين لسلطة "مبارك ومظفر"، تجعلنا نفهم أن الطبقية التي بدأت تبرز كظاهرة جديدة سايرت حكم العبيد –أي الصقالبة- للعبيد الجدد –أي من أصبحوا تحت حكمهم-، إذ لم يكن المجتمع في حقيقة الأمر يعيش حاضره، ولكنه يعيش في الماضي الذي ارتُسم له في الأفق من قِبل سلطة سياسية مارست تلك الظواهر عليه في تاريخيه الماضوي، إذ لم يصبح للحاضر معنى يذكر في ظل تلك الظواهر المتوارثة في شكلها السلبي، فيصبح بإمكان رد الفعل العكسي أن يكون حادا وأعنف من ذي قبل.

وبطبيعة الحال فإن ظاهرة الإستبداد والإستعباد وانتشار ظاهرة اللاعدالة طالت هي الأخرى مجتمعات كانت تعلق آمالها على تلك السلطة الناشئة للخلاص من غياهب سجون القهر

1 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص17/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص160.

2 العذري أحمد بن عمر بن أنس، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك، تحقيق عبد العزيز الأهواني، معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1965، ص20/ كمال السيد أبو مصطفى، المرجع السابق، ص236/ عبد القادر بوباية، المرجع السابق، صص126-127.

والإضطهاد، غير أن العبيد يتوارثون الأفكار الاستعبادية فيما بينهم كما يتوارثون الجينات من جيل لآخر، إذ أن الجباية التي كان يحصلها كل من مبارك ومظفر من سنة 401هـ/1010م إلى غاية 408هـ/1017م من الأقاليم التابعة لدولته من بلنسية و وشاطبة بلغت حوالي: "مائة وعشرون دينارا في الشهر الواحد، سبعون منها من بلنسية وخمسون من شاطبة"، ولم تقتصر على فئة اجتماعية دون أخرى، بل طالت جميع الفئات متخذين في ذلك سياسة القهر والعنف في طريقة تحصيلها[1] بالإضافة إلى أن الفلاحين والزراع الذين كانوا يتشكلون من فئة البربر كما أوردنا سابقا غالبا ما يدفعون تكاليف تلك الضرائب التي فرضت عليهم، ويتحملون سياسية تعسف الطبقة الأرستقراطية وخاصة في زمن القحط والمجاعات والإضطربات السياسية[2] كل ذلك يشكل لنا فكرة عن الإمتداد السلبي للظواهر القمعية المتوارثة، ويمكن تفسيرها إجتماعيا على أنها لا تخرج عن واحد من النطاقين الآتيين:

إما أن تكون ظاهرة الاستعباد والتسلط ذات توجيه تقليدي، أين تصبح ممارسة الظواهر التي عاشوها من قبل على غيرهم ممن تسيد عليهم أو على العبيد من أمثالهم ضربا من النجاح وإثبات السلطة التي حرموا منها من قبل، ويكون هذا التوجه مقابلا لمصطلحات إجتماعية خلدونية بحيث يكون المغلوب مولعا بتقليد الغالب[3] فلا يمكن لهذا التقليد أن يثبت نفسه إلا بالممارسات السياسية السلطوية.

وإما أن تكون تلك الظاهرة ذات توجيه عكسي مخالف، يقضي بتحرير الماضي الاستعبادي الذي عاشته فئة الصقالبة والعبيد عموما من خلال إخضاع الفئات التي كانت مارست عليها القهر بنفس قوانين السلطة المستبدة التي عاشوا تحت جورها، فتوجب عليهم دفع الضرائب والخراج وتصبح عادة الإستبداد بممتلكات الرعية قانونا تكميليا لسياسة الثأر، غير أن حجم هذه الظواهر قد يكون أعنف من ذي قبل، كون طالب السلطة لا يحمل في مكنوناته الفكرية العقلية سوى المصطلحات المتأزمة تاريخيا والتي لا تتوافق مع مشروع تأسيس الدول والمجتمعات.

1 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص160/ ابن بسام، المصدر السابق ق3، م1، صص15-16.
2 كمال السيد أبو مصطفى، المرجع السابق، صص204-241/ صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس ، ص48.
3 ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، صص184-185.

فالفراغ الذي يحدث داخل المجتمع نتيجة خلل أو عيب ارتكبته السلطة في كيفية دمج سياستها وفق صورة زمانية ظرفية مع التركيبة الإجتماعية، أو غياب العدالة وإشاعة مفاهيم الإختلاف والتفاوت، وبعد أن تتسبب هذه العوامل مجتمعة في تدمير العقل والوجدان، فإن ظواهر أخرى تغشى ذلك الفراغ متسللة لملء ذلك الوجود بعد أن كانت تقف على عتباته، لتخلق بها نظاما جديدا –لا أقول كليا ولكن نسبيا– في كيفية تحصيل السلطة وبناء المجتمع.

فمن الظواهر المصاحبة لبداية تشكل المجتمع الصقلبي في بلنسية مثلا هو أنه وبعد ظهور بوادر ذلك التجمع الملتف حول عصبية جديدة ممثلة في سلطة "مبارك ومظفر"، تنكرت معظم الفئات والأقليات لفكرة النسب واستنكفتها[1] بل إن التوجه الذي سلكته كان أعمق بكثير في مفهومه بحيث يؤدي إلى مرحلة القطيعة، حين داس على الأعراق والأحساب والأنساب المشهورة في قرطبة والأندلس قاطبة، مقدما في ذلك مصلحة الإجتماع المستقر الآمن كشرط لبناء الدولة على أهم شروط تكوين الدولة الإسلامية في العصر الوسيط كون أن شرط النسب هو في حد ذاته كيان المجتمع، بل ماضيه وحاضره ومستقبله، إذ كان يُتخذ كمبدأ أساسي لتحصيل العصبية.

وبالتالي يصبح التنكص لمثل هذه المثل والمبادئ مطلبا إجتماعيا يحتم على من يعايش مثل ذلك الفراغ أن يجد سبيلا للخلاص منه، ويخلق المجتمع لنفسه روابط جديدة تحدد له علاقته بالسلطة والدولة عموما تقوم على مبدأ الحق والواجب، إذ لا يصبح ذلك الوجود الزائف والمبني أساسا على الولاء التام والطاعة قائما ما دام وعي الأفراد متعلقا بفكرة الحريات الطبيعية، ولكن المجتمع الصقلبي ومع كل تلك الخطوات التي خطاها ما كان بإمكانه تجاوز تلك الظواهر الإجتماعية التي حيا في ظلها طيلة فترة زمنية طويلة.

فحجم التأثير الذي تمارسه السلطة على المجتمع يكاد يكون قانونا أبديا في حضور ذهنيات العبيد الذين لا تتحرر أفكارهم، ومتى حررتهم الطبيعة أو الأزمات المتولدة من أرحام القهر والتسلط

1 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص16.

الاستعبادي، بحثوا عن سيد آخر يعيد أمجاد ذلك النظام الاجتماعي المكتسب الذي ظلوا يعيشونه منذ نعومة وعيهم وأفكارهم؛ ودولة الفتيان الصقالبة لا تخرج وفق المفهوم المذكور آنفا – أي البحث عن السيد– عن هذه القاعدة الإجتماعية، وما يجعلنا نفهم ذلك أكثر هو أنه بعد وفاة مظفر ومبارك لم يترك الفتيان العامريون حكم بلنسية لمجاهد العامري صاحب دانية، بل إنهم قدموا على أنفسهم مولى من موالي الدولة العامرية وهو عبد العزيز بن عبد الرحمان المنصور[1] سنة 411هـ/1021م[2] فقد ظلت فئة الصقالبة رهينة معتقداتها وولائها للبيت العامري، وهذا الولاء له جذوره التاريخية الكائنة في ماضويته التاريخية، نتيجة الأدوار التي قام بها زعماؤهم كواضح وخيران في التطورات التي حصلت زمن الخلافة الإسلامية في قرطبة، وفي كثير من الأحيان قد لا يجد ذلك المجتمع البائس نتيجة فكره المستقيل الخلاص في نفسه من التاريخ الذي ارتبط به لعقود من الزمن.

بل إنه وفي كثير من المرات يتوق لملامح تلك الفترات التي عاشها، على أنه سيظل بها وتبقى راسخة وماثلة أمامه، أو كأن قوانين الزمن والتغيرات الماصحبة له قد لا تصدق في حقها، فالرسالة التي بين أيدينا والتي بعثها عبد العزيز بن عبد الرحمان المنصور صاحب بلنسية إلى الخليفة هشام المؤيد بعد إعلان القاضي القاسم بن عباد عن ظهوره سنة 426هـ/1035م[3] توحي لنا بالكثير من الولاء لتراث الدولة الأموية ومما قاله فيها:" أطال الله بقاء أمير المؤمنين، مولاي وسيدي وسيد العالمين، وإبن الأئمة الراشدين، عزيزا سلطانه، سامية أعلامه، ماضية أحكامه، ظاهرا على من ناوأه، قاهرا لمن عاداه، كما يحب أيد الله أمير المؤمنين مولاي وسيدي على أحسن ما يكون عليه العبد المخلص، والمولى المتخصص، الذي حسن مضمره، واستوى سره وجهره، ولاح استبصاره وجده وتناهى سعيه وجهده في مضمار الجري إلى الطاعة، وبذل إذعانه وانقياده، وإستعبد إمكانه وإجهاده، فيما يفي

1 هو عبد العزيز بن عبد الرحمان بن محمد المنصور أبو الحسن بن أبي عامر، ولد سنة 397هـ/1006م ونشأ في قرطبة واستقر في سرقسطة، بعد زوال حكم الصقالبة في ألمرية استقدموه سنة 411هـ/1020، طالت فيها مدة حكمه إلى أن توفي سنة 452هـ/1060م. الزركلي، المصدر السابق، ج4، صص18-19/ ابن الأبار، المصدر السابق، ج2، ص17.

2 محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص220.

3 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج2، ص97/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص221.

بتمكين الإمامة المهدية، والخلافة المرضية، ويشد مباني المملكة المصدقة لتباشير اليمن والبركة، والله ولي العون والتأييد، والملي بالتوفيق والتسديد لا رب غيره"[1].

فهذه الرسالة تحدد لنا موقفا منعزلا يثبت بما لا يدع مجالا للشك عدم القدرة على التحرر من الواقع المأساوي الذي كان يعيشه المجتمع الصقلبي والموالي عموما، وهو لا يعبر عن مفهوم عام وشامل، فهذا الخضوع قد لا نجده بالضرورة عند أغلب فئات الصقالبة والعبيد، فإذا ما تنكر لهذه التقاليد الاستعبادية ذوو النزعات التحرية، كون البعض منهم قد عاش في ظل هذا المفهوم المتأزم تاريخيا وهذه الظاهرة التي طالت معظم مجتمعات العصر الوسيط، فإن الأغلبية الساحقة قد تنادى هي الأخرى بالاستعباد الإختياري، إذ ترى بأنه لا يمكنها أن يسير نفسها بنفسها لعدم قدرتها على ذلك، أو لأنها تعتقد وفق مفهوم خاطئ أنها خُلقت لتكون عبيدا تماما كما يفكر الإنسان المهزوم والمقهور.

ومن هذا المنطلق نجد أن التباين بين القوى الإجتماعية التي كانت تعيش بين قوانين الجذب تارة والافتكاك تارة أخرى، هو ما خلق تلك العراقيل الإجتماعية المتمثلة في فقدان الفكر التاريخي الموحد الذي من خلاله يمكن توحيد الوعي الجماعي، بحيث تخلق لديهم قناعات تعلتلي فكرهم اللاستشرافي بأنهم يملكون القدرة لتحديد مصيرهم والمضي قدما نحو تشكيل اجتماع خاص بهم كان ليكونوا أكثر قابلية وإقتناعا على ضوء إسقاط مصطلح الخلافة كمفهوم متأزم؛ ولعدم إمتلاكهم نفس الفكر الطموح نجد بأن مشكل الإخفاق في تكوين مجتمع بالمفهوم الذي ينفي عنه الظواهر السلبية المترسة يبقى دائما مطروحا أو ممكن الحدوث.

3- ظاهرة اللاإجتماع (المجتمع الموجه): إن ما يصاحب أي مجتمع طوال مسيرته التاريخية والحضارية قد ينبع في الأساس من معتقدات وقيم إجتماعية وفكرية، إذ يتحتم على البناء الإجتماعي أن يرسم طريقه وسط زخم من المتغيرات والمستجدات، وقد يجد ذلك ممكن الحدوث في حالة

1 أحمد عزاوي، المصدر السابق، صص72-73.

استمرار ذلك النسق اللامتناهي، وفق قوانين التعايش بين مختلف القوى الإجتماعية والسياسية، وما يقابله من التنازلات التي تبادر بها مختلف الأقليات والفئات الاجتماعية.

فمجتمع دول ملوك الطوائف كان قد خطا خطوة نحو هدم بعض القيم الدينية والعقلية، التي تكون في الأساس بداية الانتقال الحضاري والتشكل التاريخي، فبالإضافة إلى امتلاكهم أفكارا دينية سمحاء بضرورة الإجتماع وتشكيل المجتمع الإسلامي، الذي يقبل مبدأ المرونة في التعامل مع العناصر الدخيلة التي تملي عليه ضرورة إحتضان باقي المجتمعات والطوائف والأقليات، ونشر قيم ومبادئ الحضارة العربية الإسلامية السابقة، نجد أن القيم الغريزية فرضت هي الأخرى نفسها في وقت كان عامل الإستمرار والإنقياد مثل تلك القيم ضرورة حتمية ومطلبا تاريخيا يشترك في الفكر والذات.

وما يشد انتباهنا أكثر هو أن الفترة الّتي قطعها المجتمع الأندلسي من بداية الفتح إلى غاية تشكل الدويلات الطائفية، ما كانت لتسمح بذلك التغير الحاد والمفاجئ إذ أن ذلك قد يحتاج ألى كثير الوقت بمزيد من التفاعلات والتبدلات التي تطرأ عليه وتصيب كثيرا من جوانب عمرانه البشري، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن العرب والبربر هما من حملا على عاتقهما مهمة فتح الأندلس، ولكن نعتقد بأن المجتمع عموما قد أصيب بنوع من التشويش الذهني إزاء بعضه البعض نتيجة دخوله في دوامة الصراعات اللامتناهية، هذا ربما ما جعله أكثر حساسية وتغيرت رؤيته تجاه الآخر، بحيث أنه أصبح لا يعير للعلاقات الاجتماعية أهمية ولم يصبح أمر تشكيل عمران بشري يربطه بغيره ضمن أولوياته.

فتشكل الإجتماع الطائفي كغيره من المجتمعات الحضارية مر بنفس الأطوار التي يمر بها أي مجتمع من خلال الانتقال من القيم دينية والعقلية إلى القيم الغريزية التي تنبئ بانهيار وشيك قد يصيب العمران البشري، وما دمنا قد دنونا أكثر من دراسة المجتمع الطائفي، فليس بوسعنا أن نصم آذاننا ونتغاضى عن تلك النظريات والدراسات التي ترى بأن المجتمع الطائفي لم يكن مجتمعا بقدر ما كان تجمعا، وما يجب علينا حقا هو أن نتبع خطى الحضارة والمدنية في ما تركه ذلك العمران البشري من تراث لا مادي.

3-1: السلطة باعتبارها موجهة للإجتماع: ليس في وسعنا أكثر من التخمين إذا أردنا أن نقول شيئا عن حقيقة المجتمع البشري، ولكن إذا حاولنا أن نتوجه في هذا المقام إلى الفرد مشيرين إليه لكونه جزءا لا يتجزأ من هذا المجتمع، فإن البساطة في التفكير التي تتولد عنه غالبا ما تجعله يفقد أثمن الآليات والطرق التي تحقق اجتماعه وتكفل له ضمان البقاء والاستمرار، بيد أنه متى فهم حقيقة وجوده بمفاهيم ومصطلحات وطرائق عيش تقع داخل حدوده المعرفية البسيطة كان بإمكانه أن يكيف لنفسه نمط اجتماع خاص به، يفرض بها على السلطة السياسية أن تتعايش وتتكيف هي الأخرى مع توجهه الفكري والإجتماعي، ويكون المجتمع هو الذي يقود مهمة تشكيل وجوده في عوض أن يكون تابعا ومنقادا، لكن الظروف التي كان يعيشها في تلك المرحلة، فرضت عليه أساليب الانقياد وفكرة الفردانية التي تنبذ الإجتماع الحتمي كأداة لتحقيق المصلحة وفق نسق إجتماعي، وحلت محل تلك القيم الأصيلة التي قطع المجتمع الأندلسي شوطا في سبيل تحقيقها، تحت مشقة ومعاناة الرفض وتصادم الأعراف والمعتقدات.

فمن خلال النص الذي يورده إبن الكردبوس بقوله:"فلما اتصل الخبر بأمراء البلاد ثار كل واحد منهم في موضعه بمن معه من الأجناد، فثار إبن زيري بن مناد[1] بمن معه من ناحية غرناطة، وثار ابن عباد القاضي بإشبيلية، وثار إسماعيل بن ذي النون[2] بطليطلة، وكان أميرا عليها لابن أبي عامر، وثار يوسف بن هود[3] بسرقسطة، وكان أميرا عليها لبني أمية ثم أقره ابن أبي عامر، وثار كل قاض في

1 زاوي بن زيري بن مناد: يكنى أبا مثنى نجهل تاريخ ولادته وتاريخ وفاته، هو مؤسس دولة بني مناد بغرناطة مطلع القرن 5هـ/11م، جاز إلى الأندلس مع صحبته إبنا أخيه ماكسن: حباسة وحبوس، في عهد بني عامر/ ابن سعيد، المصدر السابق، ج2، ص106/ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص229/ ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، م1، ص513.

2 إسماعيل بن ذي النون: ينسب إلى القبيلة العربية بني ذي النون التي اشتهرت في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمان نجهل تاريخ ولادته، كان هذا الفتى أول من استولى على ملك طليطلة وبلادها، وقال عنه ابن غالب أن توفي سنة خمس وثلاثين وأربعمائة/ ابن سعيد، المصدر السابق، ج2، صص11-12/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص277/ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص177.

3 المؤتمن بن هود: هو المؤتمن بالله يوسف بن أحمد بن هود، حكم سرقسطة بعد وفاة والده المقتدر بالله سنة 475هـ/1082م، ولم يدم حكمه طويلا إذ توفي سنة 478هـ/1085م بعد أن حكم حوالي أربعة سنوات. ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص177/ عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، صص284-287.

موضعه وكل عامل وكل من فيه منة، كإبن الأفطس[1] في بطليوس، وابن صمادح[2] في ألمرية، وابن مجاهد[3] في دانية ، وإبن طاهر في مرسية، وغيرهم من جنسهم كثير...ودارت الدوائر المبيرة ، وفسد حال الرائس والمرؤوس، وارتفع كل خامل وخسيس ، وثار الثوار"[4].

ومن خلال ما يورده إبن الخطيب بقوله: "وذهب أهل الأندلس من الإنشقاق والإنشعاب والإفتراق، إلى حيث لم يذهب كثير من أهل الأقطار"[5] ندرك أن التحول المفاجئ في التركيبة الإجتماعية في عصر ملوك الطوائف جاء مصاحبا لحركة التغيير السياسية والجغرافية، ولعب عنصر المفاجأة دوره الخاص، إذ يتعذر معه جس نبض الإنعطاف والتبدل الحاصلين، وإمكانية تشخيص الأسباب والمسببات، ولكن الثقافة المضادة والرؤية السلبية كونهما مصطلحيين إجتماعيين يمكنهما تفسير الظاهرة بنظام متناسق وموضوعي.

فالمجتمع الذي تشكل سابقا منذ بداية الفتح إلى غاية سنة 399هـ/1009م تاريخ بداية الفتنة، وما صاحبها من تغيرات سياسية جعله يفهم ويقتنع باستحالة الاستمرار والمضي قدما بقيمه ومعتقداته الإجتماعية؛ وما ساهم في تنمية إدراكه وتغذية تلك الرؤية هو مبدأ الرفض التام للإنقياد السياسي الذي كان يعيشه، إذ أن الظواهر الإجتماعية الأخرى التي سادت تلك المرحلة كالهجرة

1 ابن الأفطس: هو عمر بن محمد بن عبد الله بن مسلمة التيجيبي بن الأفطس، أول من ولي حكم بطليوس من بني الأفطس خلفا لحاكمها السابق سابور بعد وفاته سنة 413هـ/1022م، حكمها إلى غاية وفاته في جمادى الأولى سنة 437هـ/1045م. ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص183/ ابن الأبار، المصدر السابق، ج2، صص96-97/ الزركلي، المصدر السابق، ج4، ص121.

2 ابن صمادح: هو أبو الأحوص معن بن صمادح التيجيبي، تولى حكم مملكة ألمرية بعد وفاة زهير العامري سنة 332هـ/1040م أو 333هـ/1041م، ودانت له لورقة وبياسة وجيان وغيرها، إلى أن توفي سنة 443هـ/1051م. ابن الأثير المصدر السابق، م8، ص112/ ابن الأبار، المصدر نفسه، ص81/ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص190.

3 ابن مجاهد: هو إقبال الدولة علي بن مجاهد بن يوسف العامري وتلقب بالموفق نجهل تاريخ ولادته، ولي حكم دانية بالأندلس بعد وفاة أبيه سنة 436هـ/1054م، توفي سنة 474هـ/ 1081م.الزركلي، المصدر السابق، ج4، ص322/ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص221.

4 ابن الكردبوس، المصدر السابق، ج2، صص1216-1221.

5 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص144.

وتشكيل الكيانات المستقلة والدول الطائفية وانتشار الطبقية المتوحشة[1]، وانحلال العصبيات الإجتماعية والسياسية، وتفشي الظواهر السلبية كالبغاء والغش والسرقة وفساد الأحوال[2] وغيرها كانت من إنتاج السلطة، وهذه الميزة قد تشترك فيها معظم الدول الإسلامية في العصر الوسيط، ولم يكن المجتمع الطائفي يملك الآليات ليحرر نفسه من قيود التبعية السياسية في تشكيل مجتمعه، أو لنقل أن السلطة هي من فرضت عليه طريقتها الخاصة في كيفية تموضع العمران البشري، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

فإذا كانت المادية التارخية بوصفها كأداة محركة للتاريخ وبوصفها كوسيلة لتحليل العمران البشري، فإن هذا الأساس لا يمكنه أن تصدق لوحدها في تحليل مجتمع عصر ملوك الطوائف، ذلك أن قاعدة الإنتاج والعمل وارتباطهما ببعضهما البعض لم تتحكم في طريقة وكيفية توزيع التركيبة الإجتماعية، ونحن لا نقصد من وراء هذا التحليل الإجتماع الأول الذي ساد الأندلس قبل تلك الفترة كما يورد ذلك ابن حزم[3]، إذ أن العمران البشري الذي ارتبط في عهد قريب بملكية الأرض، كونها عنصرا أساسيا من عناصر نشوء الحضارة، مع امتياز ذلك الوجود البشري بعامل الإنتاج والإبداع بقليل من التباين والإختلاف في قيمة ونوعية ذلك الإنتاج بين المناطق الحضربة والمناطق الجبلية لم يعد كذلك، بل إن تلك القواعد انفضت مع أول إنشطار وافتراق حصل بعد فتنة 399هـ/1009م وسقوط الخلافة سنة 422هـ/1031م.

فمثلا عندما نتكلم عن الثورات التي حصلت وحالة التفكك التي خيمت بظلالها القاتمة على المجتمع الأندلسي، انجر عنها انكماش في تركيبته وانشطار جماعي بصفة شمولية، ونتجت عنها

1 ابن الخطيب، المصدر نفسه، صص44-46/ عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، صص150-151/ أحمد بن عبود، التاريخ السياسي، صص181-191/ صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، صص53-75.

2 ابن عبدون محمد بن أحمد التيجيبي، رسالة في الحسبة ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، نشر ليفيي بروفنسال، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1955، صص50-51، 62-63/ عبير زكرياء سليمان بيومي، دور الفقهاء السياسي والحضاري في الأندلس في القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي دار العلم للملايين، بيروت، 2009، ص328،326/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، 116.

3 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، صص174-176.

تجمعات مستقلة تظهر على أنها علاقات ذات توجه عصبي إجتماعي يرتبط أساسا بالانتماء القبلي، ولكن في واقع الأمر لم يكن ذلك هو ما يحدث أصلا، إذ بإمكاننا أن ننفي عنها صفة العصبية الإجتماعية المقرونة بالوعي الفكري الجماعي، ولكن تحكمت فيه مجموعة من الظواهر الإجتماعية التي نفت عنه صفة الإستقرار والأمن، ضمن إطاره الضيق الذي فرض عليه بإسم الدولة، وأصبح الوجود الإختياري ضمن عصبيته الإجتماعية أمرا يتعارض مع الواقع السياسي والاقتصادي، وتحول إلى وجود بالقوة بعدما كان وجودا بالفعل البشري الناتج عن المساهمة الجماعية في تحقيق العمران البشري.

إن تحديد علاقة السلطة بالمجتمع لأمر مهم، إذ تصبح وقتها التركيبة الإجتماعية قابلة للفهم والإدراك، ومتى يتسنى لتلك القوة السياسية أن تتحكم في قيود تنشئة الجيل المعاصر لها من الأفراد، تهب قوى الإستبداد والتسلط إلى إختزال طرق وآليات تحكمت في ذلك التوزيع المنافي لطبيعة الإرتباط الحقيقي، لتصبغ عليها مسميات جديدة يمكن أن نطلق عليها "سلطة العنف" بدلا من "عنف السلطة"، فمناهضة الفكر السلطوي لطبيعة العمران البشري يقف على أسس ثابتة الأصول، إذ يكون شعار المصلحة والبقاء والإستمرار أكثر ما يسترعي نظرها، ويجعلها تعي نفسها وعيا كاملا يصعب معه مقاومة المجتمع لذلك المد السلطوي.

فالسلطات السياسية لدول ملوك الطوائف لم تكن مجردة من وعيها بالقدر الذي يحجب عنها فهم علاقة قوة الدين ليس كأساس روحي يخلق التوافق بين الحاكم والمحكوم، بقدر ما هو أساس مادي يمثله علماء وفقهاء البلاط وفق فهم خاطئ له، بصورة يقترن فيها الدين والسلطة ويصبحان كمحرك تاريخي مؤقت وآني يفرض على المجتمع المجرد من وعيه الإجتماعي، وتخلق إلى الوجود قوة متحكمة في ذلك الإجتماع هي "سلطة العنف" وفق ما يصف لنا ذلك ابن حيان بقوله:" ولم تزل آفة الناس منذ خلقوا في صنفين كالملح: فيهم الأمراء والفقهاء، قل ما تتنافر أشكالهم، بصلاحهم يصلحون وبفسادهم يفسدون، فقد خص الله تعالى هذا القرن الذي نحن فيه من اعوجاج صنفين لدينا بما لا كفاية له ولا مخلص منه، فالأمراء القاسطون قد نكبوا بهم على وجه الطريق ذيادا عن

الجماعة، وجريا إلى الفرقة، والفقهاء أئمتهم صموت عنهم، صدف عما أكده الله عليهم من التبيين لهم، قد أصبحوا بين آكل من حلوائهم، وخابط في أهوائهم، وبين مستشعر مخافتهم، آخذا بالتقية في صدقهم"[1].

فتحديد ظاهرة الإجتماع البشري وفق هذا الأساس، يكون ذا توجيه إيجابي تتحدد معه معالم السلطة السياسية، بحيث أنها تحمي نفسها من التدهور والسقوط، بينما نجدها تعمل على إبادة ذلك التركيب الإجتماعي المركب، الذي تختلف فيه العرقيات وتنصهر فيه العادات والتقاليد، وتندثر معه مختلف القيم المانعة للعمران البشري، فمختلف مجتمعات دول ملوك الطوائف كانت تستجيب لتلك الظروف التي لم تخلق في الأصل من أجله، بل كانت تعمل ضده في أغلب الأوقات، فعلى سبيل المثال نجد بأن المحتسب كأداة قامت بتحديد مجموعة من القواعد والقوانين التي تحدد فيها الطرق المشروعة لتجارة الرق مثلا، إذ لايكون بالإمكان مزاولتها خارج إطار السلطة السياسية، بل إنها أشرفت عليها وغذتها من خلال تحديد العلاقات الطبيعية التي عادة ما تبدأ بالزواج الشرعي.

ولكن هذا القران والرباط لا يكون كغيره من العلاقات التي تجمع مثلا الأحرار مع بعضهم البعض[2]، ثم إن المحرك المشترك الذي يبدو مألوفا وفق ما تضعه القوانين الطبيعية في تحديد علاقات المجتمعات مع بعضهم لا تسمح هي الأخرى باستحداث استثناءات تقنن على ضوئها الأدوار المنوطة بكل جنس كما كان معروفا في عصر ملوك الطوائف، فكانت:" الخادم البربرية للذة، والرومية لحيطة المال والخزانة، والتركية لإنجاب الولد، والزنجية للرضاع، والمكية للغناء، والمدنية للشكل، والعراقية للطرب والإنكسار، أما الذكور فالهند والنوبة لحفظ النفوس والأموال، والزنج والأرمن للكد والخدمة ومعها العطاء، والترك والصقالبة للحرب والشجاعة"[3].

فقوة الترابط الإجتماعي التي هي من نتاج المدنية ما انفكت تتعاظم وتزداد صلابة ومتانة يوما بعد يوم منذ تشكل المجتمع في أول وصول له إلى أرض الأندلس، يتعذر معها فسخ ذلك العقد

1 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص180/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص421.
2 السقطي، المصدر السابق، صص47-56/ عبير زكرياء سليمان بيومي، المرجع السابق، ص324.
3 السقطي، المصدر نفسه، صص49-50.

الإجتماعي المتعلق أساسا بنظام السلطة المسالمة، والذي لا يزال يظهر في ذلك التنوع العرقي والجنسي بين مختلف الفئات المكونة له، إذ تتجه أنظاره وأفكاره وهو في ذلك القلق المعتم الناتج عن غرائز العنف السلطوية في حركة دائمة صوب تثمين واقع العمران البشري، الذي فيه تلتقي المصلحة الإجتماعية بمنأى عن الظواهر السلبية التي تحجب بصيرته وتمنع عنه إدراك طبيعة نفسه.

بيد أن ذلك الفكر الإجتماعي مع حلول فترة ملوك الطوائف قد وجد نفسه مهووسا غير ذي نهج، بحيث أصبحت أكثر عوامل تشكيل العمران البشري بساطة تزداد تعقيدا، ثم إن ما يدفعنا لقول ذلك يمكن أن نجد تبريراته التاريخية إذ أن ظاهرة اللاإجتماع التي كنا قد تحدثنا عنها لم تتأسس بناء على رغبة الفئات الاجتماعية، إذ يمكن معه أن يتحكم الفرد في تشكل إجتماعه التاريخي، ولكن يجب أن نحيط أنفسنا علما بأن السلطة السياسية بعنفها هي من شكل تلك الفوارق توشك فيه الفئات الإجتماعية أن تمارس فكرة الأنا المقصية للغير.

فإذا تحدثنا مثلا عن رد الفعل الذي يمارسه الأفراد تجاه بعضهم البعض في عصر ملوك الطوائف، فإنه لا يختلف في جوهره كثيرا مع قضية ردود أفعالهم مع طائفة اليهود، خصوصا ونحن نعلم أن فئة أهل الذمة كانت تتمتع بحرية آداء شعائرها وطقوسها الدينية[1] بصورة تخلق لديها أحاسيسا ومشاعر بإنتمائها لذلك المتجمع المفتوح، فينتج معه رد فعل إيجابي تتلاشى معه قيم العصبية العرقية والدينية، ولكن ما تؤكده المصادر المعاصرة وكتب الحسبة يجعلنا نفهم وبشكل صادم وملفت للإنتباه بأن معظم التعليمات والتشريعات التي كانت تخص فئة أهل الذمة قد بقيت في إطارها النظري[2] وظلت لا تطبق على أرض الواقع، مثل ما فعله المعتضد بن عباد حين أجبر القساوسة النصارى على الزواج والختان[3]، أو كما فعل عبد الله بن بلقين حين فرض على يهود أليسانة "lucena" ذهبا كثيرا كمساهمة لتقوية الدولة الزيرية[4]، أضف إلى ذلك أن هناك عدة

1 أحمد بن عبود، جوانب من الواقع الأندلسي، ص93.

2 ابن عبدون، المصدر السابق، صص48-57 /عبير زكرياء سليمان بيومي، المرجع السابق، صص324-325.

3 ابن عبدون، المصدر نفسه، ص49.

4 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، ص164.

تشريعات[1] كان يشرف عليها المحتسب تحد من حرية تلك الفئة، خصوصا تلك التي تكرس قيم التفاوت والإختلاف مع بقية العناصر الأخرى.

فظاهرة الإجتماع قد تفنى إذا ما سمحت السلطة السياسية لأبنائها وفئاتها أن يقفوا نفس الموقف من بعضهم البعض، ما يخلق في داخلهم ميولا يتناسب في مقداره، مع مقدار ما بداخلهم من أنانية وحب عارم لأنفسهم، إذ تخلق على إثر ذلك عادات ومبادئ يصيرها الواقع تشريعات تلقن لبعضهم البعض، ويفرز ذلك الطمي من الترسبات التي نقلها الفرد بفكره وانقياده للسلطة إلى ضفاف المجتمع الذي كان يعيش فيه وفق مبادئ السلم والتعايش.

ذلك يعني أن فئة اليهود حتى وإن سقنا تلك الأفكار والنصوص التاريخية التي تدينهم حق إدانة[2] في قالب المصداقية والصواب وأزلنا عنها مناهج الشك والتحقيق، فإن طبيعة ونمطية التعايش السابق الذي نعمت به تلك الطائفة منذ زمن الفتح قد يضع أمامنا عدة تفسيرات وتأويلات يمكننا أن نفهم بها حقيقة الواقع الإجتماعي الذي دفعهم إلى رفض عقود الذمة التي جمعتهم بالمجتمع الأندلسي، وجعلتهم يعيشون الإنتكاسة التي عاشوها سابقا مع القوط قبل الفتح الإسلامي، بحيث أن ثورة أليسانة التي قامت بها طائفة اليهود[3] لم تكن بدافع ثورة طائفية تحركها الإختلافات العرقية أو العقائدية؛ وليس لأنها انتفت عن ذلك العمران البشري، لكونها أرادت إيجاد نفسها في مجتمع خاص بها كما فعل معظم مجتمعات دول ملوك الطوائف، ولكن التغير والتبدل في ظاهرة الإجتماع الذي ألفته ساقها إلى إحلال المثير العاطفي والوجداني بالإنتماء العرقي والديني، وصعب إمكانية الإندماج بباقي الفئات الأخرى، إذ يخلق لديها ذلك الإحساس الناجم عن التضييق خللا في السلوك الحضاري المبني أساسا على فكرة الحق والواجب.

---

1 للمزيد من الاطلاع على التشريعات التي كانت تنظم وجود فئة أهل الذمة في المجتمع الأندلسي يرجى مراجعة: ابن عبدون، المصدر السابق/ الجرسيفي، المصدر السابق.

2مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، صص343-344/ ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص206/ ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، م1، صص439-440/ عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، صص69-74.

3 عبد الله بن بلقين، المصدر نفسه، صص163-165/ محمد المنوني وآخرون، المرجع السابق، صص111-112.

وبعيدا عن صراع الإختلافات الجنسية والعرقية والدينية، فإن قضية المجزرة التي كاد أن يقدم عليها باديس بن حبوس في حق الإشبيليين المقيمين في غرناطة نتيجة حساسيات سياسية مع المعتضد بن عباد، وتضامن إسماعيل بن النغرالة وبعض شيوخ قبائل صنهاجة مع تلك الأقلية[1]؛ كل هذا يزيد قناعتنا رسوخا أن "ظاهرة الإجتماع" وما تستوجبه من تعايش وتآلف تفرض هي الأخرى قوتها كسلطة تعمل على تغيير توجهات النظام السياسي بما يتوافق مع آليات تكوين ذلك المجتمع، وليس للتماسك والترابط العرقي المبني أساسا على العصبية أهمية تذكر، بقدر ما يفرضه حب الإجتماع الذي يتولد فجأة عن الحس الجماعي بانتفاء الخوف والخطر، إذ يكون على ضوء تلك الممارسات قد أنقذ نفسه وأبناء قبيلته والفئات المشكلة لمجتمعه على اختلاف عاداتها وتوجهاتها الفكرية والعقائدية.

فإدراك البعض لمدى ضرورة الإجتماع البشري في ظرف أنكرت السلطة وجوده، قد يتشكل شيئا فشيئا تماما كالتربية والتعليم التي تؤثر فيه أيما تأثير وتهذب وتصقل عقله، ومتى هبت تلك القيم والمبادئ تؤثر فيه وتدفعه للمضي قدما نحو تشكيل مجتمعه الخاص، وتوسع مداركه واستجابته للمثيرات الحضارية التي تنقله من المتوحش النبيل الذي ألف نمط اللاإجتماع إلى إنسان مدني، ومتى توفرت هذه الشروط زالت معها ظاهرة اللاإجتماع بعد زوال سلطة العنف التي كانت تستلزم وجودها.

ولكن المجتمع وجد نفسه بين حدين اجتماعيين تاريخيين هما "الإنتماء القبلي" من جهة أولى و"التعايش" مع الأجناس والفئات الإجتماعية الأخرى من جهة ثانية، فإذا ركزنا نظرنا أكثر على مجمل الدراسات الإجتماعية للمجتمعات الطائفية لا نكاد نجد مجتمعا تنتفي عنه صفة التمازج الإجتماعي، فكل دولة مستقلة تخضع تركيبتها الإجتماعية لأساس الإندماج والإنصهار مع الأجناس التي لا تشاركها نفس الأعراف والعادات والتقاليد، بل ربما قد تحمل ثقافات تختلف اختلافا بينا، إذ نجد مثلا غرناطة وألمرية وإشبيلية تجمع بين مختلف التركيبات الإجتماعية من عرب وبربر وصقالبة ومولدين ويهود ونصارى وأندلسيين مستعربين وغير مستعربين[2].

1 ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، م1، صص436-437.

2 مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، صص243-252/ مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، صص63-72/ علي أدهم، المرجع السابق، ص48.

كل هذا وذاك أدخل مجتمع عصر ملوك الطوائف في دوامة لا متناهية من المتناقضات، جعلته يفقد معرفته الإجتماعية السابقة، ولم يعد بإمكانه تحديد طريقة تكوين وتشكيل مجتمعه إنطلاقا من المسلمات الإجتماعية التي عهدها، وأكثر من ذلك لم يكن في مقدوره فهم الأوضاع الإجتماعية التي أصبح يعيشها، وفقد هو الآخر حس تحليل طبيعة وجوده واندثرت مع ذلك معالم التركيبة الإجتماعية التي ألفها طوال مسيرته التاريخية، وهذا حقا ما لم يفهمه المجتمع الصاعد الذي تشكل من طمي وترسبات المخلفات التي تسببت فيها السلطة الحاكمة.

فالشعور المتنامي بين فئات وأقليات المجتمع الواحد بدأ يتلاشى تدريجيا، وخضعت مقومات الإجتماع الموحد إلى مجموعة من الظروف الحتمية الناتجة عن الحراك السياسي والأزمات والإنقسامات، وهي التي جعلت من المجتمع الأندلسي على عكس سابق عهده لا ينظرو إلى العلاقة التي تجمعه من منظور إجتماعي خاضع لتلك المثل الإنسانية والأخلاقية السامية[1] بل يغيب معه المنظور العقائدي الديني الذي كان يحرك أحاسيسه ومشاعره ويتحكم في أخلاقياته وسلوكياته، ويتغير ذلك المفهوم كله بطريقة لا إرادية إلى نزعة فردية لا ترى في الإجتماع ضوررة ولا مطلبا حضاريا يسعى لتحقيقه.

3-2: عامل الخوف والحاجة إلى الإجتماع: قد يكون الشعور المتنامي لمجتمع دول ملوك الطوائف بعدم انتمائه للتاريخ هو الذي يجعله يختلف في رؤيته للزمان والمكان الذين يعيش تحت سيرطتهما، في حالة ما إذا توفرت شروط الوعي الإنساني للحقائق المادية والحسية التي تحيط به، بينما قد يتجه كل واحد ببصره لما يريح عقله وضميره وحسه في الحالة المعاكسة، التي قد تجعله يفقد أذواقه الحسية والإدراكية بما يروى ولا يستطيع تفسيره وفهمه، لكن ذلك المجتمع المنقاد قد حملته مجموعة من الأفكار والإحساسات غير القابلة للإندثار، تأصلت عن ظروف إجتماعية جعلت الفرد لا ينظر في أعماقه الداخلية بنظرة العطف والرغبة والإرتباط بالآخر، بقدر ما كانت تشده إلى الأرض والجنس البشري الذي يود الإستقرار فيه عوامل "الخوف والحاجة وعنف السلطة".

1 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، صص62-63.

ولو نظرنا إلى بساطة التركيب الإجتماعي لذلك المجتمع لأوشكنا أن نرى بأنه طور نفسه بعدة مهارات بعدما فقد مجموعة من الروابط الإجتماعية التي جعلته يكون نفسه، فالتاريخ نفسه ممثلا في مختلف التبدلات والتغيرات يبادل الظواهر الإجتماعية نفس الشعور، إذ يكون عامل الخوف من الإندثار وخشية العزلة سبيلا مدعما من قوى خارجية تدفع فئات ومختلف الكيانات الإجتماعية لمجتمع ملوك الطوائف إلى الإجتماع في عصبيات قد تنتفي عنها صفة العصبية العرقية والجنسية أصلا، ولكن الدولة بوصفها تحقيق "للإجتماع السلمي" الذي يحقق صفة الأمن والإستقرار كانت الحل في إقصاء ذلك الخوف من عنف التشتت الإجتماعي.

فبعد سنة 399هـ/1009م يتضح أن سكان إلبيرة ومن خلال الخطاب الذي وجهوه إلى زاوي بن زيري بقولهم:" اثبتوا في قتال عدوكم والدفاع عنا وعن أنفسكم !فنحن رعيتكم الطائعة وأسيافكم القاطعة"[1] أنهم توجهوا بفكرهم الموحد تحت طائلة الخوف نتيجة الأزمات والصراعات التي عاشتها أرض الأندلس، وما نتج عنها من اغتصابات للأراضي والضيعات إلى قبول الطاعة لتأسيس دولة بني زيري بغرناطة، ثم إن إثارة الإستجابة لمثل تلك الإستقلالات الطائفية، يصبح أمرا اعتياديا ممكن الحدوث في ظل تشارك وجدان وأحاسيس مجتمع بكامله وانسياقه وراء اتباع السلطة السياسية، أملا في تحقيق عنصر الأمن والإستقرار، فيصبح على إثر ذلك أي إجتماع بالعناصر الدخيلة مرادفا للفتن والإنقسامات والصراعات، فيكون عامل الرفض متأتيا من الغرائز المصاحبة للخوف والعودة إلى التفكير بالعصبية العرقية والإنتماء للجنس المشترك، ذلك ما يمكن أن نلمسه كشعور وكظاهرة إجتماعية لدى مجتمع دولة بني عباد سنة414هـ/1023م.

فإذا أردنا أن نرى على وجه أقرب مدى تأثير الحس الجماعي على تكوين العمران البشري ضمن إطار إجتماعي منظم، فيجب أن نوجه نظرنا إلى الإقصاء الذي تعرضت له فئة البربر بقيادة زعيمهم أبي القاسم بن حمود إثر عودتهم من إشبيلية إلى قرطبة في السنة المذكورة آنفا[2]، إذ ما فتئ

1 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، ص35.

2 الحميدي، المصدر السابق، ص43/ الضبي، المصدر السابق، ج1، ص51.

قرار إخلاء البيوت والمنازل لفئة البربر القادمين إلى قرطبة أن يتحول إلى إنذار ومنبه أثار خوف فئة العرب من تكرار نفس المشاهد الدرامية التي باتت مألوفة بالنسبة إليه، ثم إن ذلك الأساس الذي ظل راسخا يقضي بحكمه ضمن عادات وتقاليد ومبادئ الحضارة الإسلامية، ويميل إلى وصف نفسه بالتعايش لم يظل على تلك الصورة بواقعها الأجمل، إذ سرعان ما ترى معظم الفئات يميلون إلى إخفاء ذلك الرفض وكسر تلك الحواجز حتى ليكاد يدس نفسه في ثنايا اللاإجتماع.

يترتب على ما ورد آنفا وفي سياق البحث عن مظاهر تحديد وجود العمران البشري في عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، أن الوجود الإجتماعي لفئة الصقالبة والعبيد الذين عرفوا في كتب التاريخ بصفة الهمجية وعدم التحضر، لم يكن إجتماعا حضاريا تستجيب فيه عقول وذوات تلك الفئة المضطهدة إلى الحتميات التاريخية التي تفرضها تطورات أنماط الحياة والعيش، كما لم تكن إستجابة لظروف أملتها تغيرات إيجابية ضمن مسار التقدم الإجتماعي المطرد الذي يصاحب انتقال الفرد والمجتمع من الحضارة إلى المدنية، بل حركته الغريزة الإجتماعية المليئة بالتشاؤم المنذرة بالخوف من الحاضر والماضي، فكثير من الموالي والصقالبة من الإفرنج والبشكنس، وغيرهم من العبيد الآبقين من مختلف نواحي الأندلس هاجروا إلى بلنسية والتفوا حول السلطة السياسية الجديدة بقيادة مبارك ومظفر، و"نزع إليهم كل شريد طريد، وكل عاق مشاق...ولحق بهم كل عريف، ورئيس كل صناعة معروف"[1].

فأعظم المثيرات التي تستهوي رغبة جماعة من الأفراد الإجتماع داخل اتحاد مشترك هو الخوف من الزوال والضياع، خصوصا أولئك الذين اجتمعت ضدهم العوامل المؤدية إلى إبادة عرقهم وجنسهم، بل وإلى تقويض عقائدهم وعاداتهم المتوارثة التي ألفوها واستأنسوا بها، فإذا ما تحدثنا عن هذه المثيرات فإن أعظم عنصر بشري يمكن أن يمثل هذا التوافق البيني لا يمكن أن يخرج عن فئة العبيد والصقالبة وفئة المنبوذين في المجتمع، فما من عنصر اجتماعي يبلغ في خشيته وخوفه أعظم ممن تمارس

1 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص16/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص160/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص218، أحمد مختار العبادي، المرجع السابق، ص256.

عليه مثل هذه العوامل ويجد فيها المثير والحتمية التاريخية التي تدفعه إلى المضي قدما لتنظيم وتحديد نسله في إطاره الخاص، فدولة الصقالبة في بلنسية قد تمثل لنا الإجتماع القسري الذي تولد من أرحام فشل الإجتماع الإرادي الذي توارثوه نتيجة قوة إرادة السلطة.

ونتيجة الخلل الذي أصاب الهيكل الإجتماعي بصفة عامة، والحاجة إلى فئة تحمل أعباء ومشقة تحصيل الجانب المادي لتأسيس الوجود العمراني، إلى جانب كل هذه الحتميات التاريخية، لم يكن خوف العبيد والصقالبة وغيرهم من ضياع ممتلكاتهم ولا أراضي وضيعات لأنهم لم يمتلكونها أصلا، أو لم يكن إمتلاكهم لها بذلك القدر الكافي الذي يكون لديهم عامل الخوف، بل كان خوفهمم من التاريخ نفسه، تحت فرضيه إمكانية إعادة نفسه بحدة أشد من ذي قبل، بحيث يكون زوالهم بداية لتاريخٍ ينعدم فيه وجودهم كجنس معترف به في الوجود الإجتماعي الأندلسي.

قد تصبح معالم المجتمع مرتمسمة بتوافق النظرة السياسية مع طبيعة ذلك التشكل الإرادي، وقد تتحدد مجموعة من القيم والعادات الإجتماعية التي يكتسبها الفرد من ذلك التناغم والتوافق، إذ يصبح في مقدوره التنبؤ إمكانية نجاح أو إخفاق ذلك الإجتماع الذي يشده إلى إطاره الجغرافي شدا، يميل به لاحترام شعور ومبادئ السلطة الحاكمة عن طواعية منه، إذ يصبح تقرير الإستمرار في ذلك النهج وذلك المستوى المعين من العيش والإندماج الاجتماعي من صلاحياته على المستويين الداخلي والخارجي؛ ونود أن نصل بهذا الإستطراد إلى أن فترة ملوك الطوائف شهدت هي الأخرى نمطا اجتماعيا يماثل في فكره الإجتماعي وتطلعاته المستقبلية إلى تقرير وخلق تكوين اجتماعي خاص به وفق حلول يغلب عليها طابع المفاجأة والتغيير السريع في عقلية مجتمع بشموليته، ونقصد بذلك إشكالية الخلافة والتفكير في إستحالة بقائها نتيجة القرار الذي خرج به أبو الحزم بن جهور في 12 ذي الحجة 422هـ/30 نوفمبر 1031م والقاضي بإلغائها نهائيا[1].

1 الحميدي، الصدر السابق، ص48/ عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص146/ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص147/ الضبي، المصدر السابق، ج1، ص56.

فليس بإمكاننا الجزم وإنما الأخذ على سبيل الشك والاعتقاد بأن المجتمع الأندلسي في تلك المرحلة لم يكن على درجة عالية من التبصر تمكنه من فهم الواقع الإجتماعي كما هو في الأصل، ولم يكن أهلا لتلك الملكة التي ربما تكون قد انحصرت عند الطبقة الأرستقراطية بصفة استثنائية، ما سمح لها باحتواء معظم فئات المجتمع، ولكن ما يمكن أن يفسر لنا ذلك الإمتزاج في عقلية المجتمع وارتباطها بعقلية أبي الحزم بن جهور على تلك الدرجة من القوة والمتانة، هو استيعابها لظاهرة "سراب الخلافة" "la fiction califale"، ويمكن أن نطلق عليها "وهم السلطة والتسلط" الذي أصاب معظم ملوك الطوائف[1]، أين يتوهم المحب للزعامة والسلطة بتلك النزعة، ولكن هذا الفهم قد بلغ درجة من الكمال جعلت مفهوم الفتنة والإنشقاق بالنسبة للمجتمع القرطبي مرتبطا بفئة اجتماعية معينة هي بنو أمية، وإننا وبمثل هذه التلميحات والتبصرات التي تقربنا أكثر من فهم الواقع السياسي والاجتماعي، تجعلنا نفهم أكثر من ذي قبل بأن ظاهرة القطيعة التي بناها مجتمع قرطبة تحت حكم سلطة الجماعة كانت في الأصل إيذانا بانصهار عقلية وتوجه إجتماعي لاقى نوعا من الإعتراض من مختلف فئات ذلك المجتمع، وأن الخوف من ذلك المصطلح المتأزم بدأ يظهر في التاريخ الإجتماعي الأندلسي.

ومن مجمل هذه الظواهر الإجتماعية الأخرى والتي تتعلق بالجوانب المادية شيوع البطالة[2] مثلا سواء عند النخب والطبقة المثقفة، أو عند الطبقات الإجتماعية الأخرى خصوصا طبقة العامة من المزارعين والفلاحين من سكان المناطق البدوية والجبلية، فسرعان ما ترى بعد ذلك أن ظواهر أخرى متواترة تعقب ذلك الحراك الإجتماعي الناتج عن البحث الدائم عن عصب ومحرك التاريخ ممثلا في المحفز المادي –أي الثروة والمال– والبحث عن الرزق والهروب من الواقع الذي تندثر فيه معالم الوجود الحضاري باندثار الثروة، وبذلك تتغير خرطية المجتمع الأندلسي في عصر ملوك الطوائف نتيجة ما

1 عصام سالم بسالم، المرجع السابق، ص141.

2ابن بسام، المصدر السابق، ق1،م1، ص403/ المصدر نفسه، ق2،م1، ص308/ أحمد الطاهري، دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس عصري الخلافة وملوك الطوائف، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص130.

عرف في التاريخ بالجلاء أو الهجرات الجماعية[1] دون أن نستثني من ذلك طبقة الأغنياء وأصحاب رؤوس الأموال.

فلقد دفعت الحاجة إلى الإستقرار المادي الكتاب والشعراء بوصفهم النخبة والطبقة المثقفة إلى المساهمة في تشكيل الهيكل الإجتماعي تشكيلا تصنعيا[2] خارجا عن إطار الوجود الإجتماعي الحقيقي النابع من المقومات التي ترتكز على المبادئ الفكرية والعقلية والأحاسيس الإجتماعية والوجدانية، واتجهت بمصالحهم الفردية صوب التوجه الإثني الذي لا يعير أي اهتمام لأسس ومبادئ العمران البشري، فكثرت الهجرات والوقوف على أبواب السلاطين وارتبط الإستقرار الإجتماعي أساسا بقوانين اختيارية أخرى تمثلت في تقرب الخاصة والعامة من أصحاب التجلة والمراتب والثناء بالمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك[3]، ذلك يعني أن التنافس الحاصل بين مختلف الدويلات الطائفية لم يكن قائما على أساس العصبية الإجتماعية، ولم يكن الحافز المادي كما يظهر في نصوص المصادر التاريخية إلا تحليلا سطحيا يعجز معه الفرد والمجتمع عن فهم محرك عجلة التنمية الإجتماعية والبشرية.

فمن خلال نص يورده الشقندي في رسالته يقول فيه:" وتباروا في المثوبة على المنثور والمنظوم فما كان أعظم مباهاتهم إلا قول: العالم الفلاني عند الملك الفلاني، والشاعر الفلاني مختص بالملك الفلاني...وسمعت عن الملوك العربية: بنو عباد وبنو صمادح وبنو الأفطس[4] وبنو ذي النون وبنو هود[5]

1 أحمد الطاهري، المرجع نفسه، صص130-131.

2 ابن خلدون، المصدرالسابق، ج1، ص46.

3 ابن خلدون، المصدر نفسه، صص46-47.

4 بنو الأفطس: ينتسبون إلى عبد الله بن محمد بن مسلمة الملقب بابن الأفطس، من بربر مكانسة الذين استقروا بالأندلس، وبعد وفاة سابور استولى بن الأفطس على سلطة حكم بطليوس. ابن الخطيب، أعمال الأعلام، صص180-185/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص236.

5 بنو هود: سلالة عربية من ملوك الطوائف في الأندلس، جدهم هود الداخل إلى الأندلس ، ونسبه الأزد إلى سالم مولى أبي حذيفة، قال هود بن عبد الله بن موسى بن سالم، وقيل هود من ولد روح بن زنباع، وهم مؤسسوا دولة بني هود بسرقسطة وتوالو -

كل منهم قد خلد فيه من الأمداح ما لو مدح به الليل لصار أضوأ من الصباح"[1] يجعلنا نفهم أن السلطة السياسية وجهت عنايتها إلى الإهتمام بالطبقة المثقفة كبداية فعلية لاحتواء المجتمع، وأن أغلبية العامة ستحركم مشاهد الدهشة والولع بتقليد تلك الفئة من المثقفين كما يقول ابن الخطيب أيضا:"وكتبت عنهم الكتاب الأعلام، وأنشدهم الشعراء، ودونت باسمهم الدواوين، وشهدت بوجوب حقهم الشهود، ووقفت بأبوابهم العلماء، وتوسلت إليهم الفضلاء، وهم ما بين محبوب، وبربري مجلوب، ومجند غير محبوب، وغفل ليس في السراة بمحسوب"[2].

وهنا يمكننا أن نربط الظواهر الإجتماعية ونستقرئ مدى تأثيرها على بعضها البعض، أضف إلى ذلك أن علاقة المجتمع بالسلطة الحاكمة كان يطبعها ميل عام للإستسلام، وكانت لا تملك أدنى وعي سياسي واجتماعي يمكنها أن تشارك به في تكييف بناء اجتماعي يمكن من خلاله أن يتفاعل في أخذ وعطاء مع السلطة السياسية، بل إن السلطة قدمت الكثير من التنازلات وتلبية حاجات المجتمع لشراء السلم الإجتماعي وخوفا من هيجانه[3].

ونعتقد إلى غاية كتابة هذه الملاحظات أن السلطة كانت تعمل جنب إلى جنب مع طبيعة العمران البشري لحماية نفسها من الزوال والإندثار، ورفض مختلف التغيرات الإجتماعية التي من شأنها خلق أنماط تربوية وحضارية وفكرية، يمكن أن تنجم عن نمو الوعي الإجتماعي نتيجة الإختلاط بين الأجناس والفئات الإجتماعية، ما من شأنه أن يفرض تغييرا حتميا للهيكل السياسي؛ ونتيجة للظاهرة الإستقرائية التي امتازت بها السلطة استغلت مختلف الظواهر الإجتماعية وسخرتها في التضييق على مختلف شرائح وطبقات المجتمع خوفا من التغيير.

على حكمها بعد زوال دولة التيجيبيين. ابن الخطيب، المصدر نفسه، صص170-173/ ابن عذاري، المصدر نفسه، ج3، صص175-180/ ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص209.

1 المقري، المصدر السابق، ج1، ص190.

2 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، صص144-145.

3 أمحمد بن عبود، جوانب من الواقع الأندلسي، ص41.

3-3: الغرائز الجنسية: حمل المجتمع الأندلسي في عهد ملوك الطوائف داخل تركيبته مجموعة من المتناقضات التي تفرض علينا دراسته من مختلف الزوايا، ولكن ليس أمامنا ها هنا مجالا رحبا للخوض في قضايا اختلف فيها المؤرخون الموضوعيون والمستشرقون، كإثبات أن مجتمع الأندلس تأسلم ولم يتعرب أو أن المجتمعات العربية والبربرية ذابت في الوجود الإسباني الأصيل كنظرية ريبيرا حول عروبة الأندلس وغيرها[1]، غير أن ما يهمنا حقا هو أنه ليس باستطاعة السلطة ولا المؤثرات التي يخلقها الإنسان قادرة على طمس الموروثات الإجتماعية والفكرية، سيما تلك التي تلتصق بحاجات وغرائز الإنسان الطبيعية ونزواته التصاقا تتلاشى معه الإستجابة لمثل تلك المعوقات والإعتراضات، فكلما زادت حاجة المجتمع إلى الإستقرار في أرض الأندلس كلما كانت الرغبة في الزواج والمصاهرة استجابة منه للحفاظ على ذلك التوارث والاستمرار؛ وما يمكن أن يلاحظ على وجه التمحيص إذ يمكن من خلاله فهم واقع المجتمع الأندلسي فهما موضوعيا، أن ظاهرة الزواج والإختلاط والمصاهرة بين الأجناس المختلفة منذ دخول العرب والبربر أرض الاندلس ظلت مصاحبة لفلسفة الإستقرار التي كانت تتملك وعيه وتملي عليه إحياء ظواهر جديدة لم يعهدها قبل ذلك التاريخ.

فإلى جانب المؤثرات الحضارية التي صاحبت نزعة الأفراد في اكتشاف ذواتهم نتيجة الحروب والإنقسامات والتكتلات الإثنية، ظلت الإزدوراجية في التراب والجنس واللغة تحكم بقوانينها، وتعمل على تشكيل مجتمع متحدية كل الظروف والصعاب، لتنتج لنا المجتمع الأندلسي الذي لا نود بما يعنيه المصطلح إقصاء عنصر من عناصر المجتمع، فأي ما قوة طبيعية كانت أومحفزات تاريخية ألفت بين تلك الفئات فإننا نرى بأن المصاهرات العربية والبربرية بالإسبانيات أو العكس كانت تحدث بوعي منهم أو بغيره، في إطار ما يسمى بالتنظيم الإجتماعي وإيجاد نسل جديد عرفوا بالمولدين والمستعربين، فنتج عن ذلك التنظيم الإجتماعي مجموعة من العناصر الإجتماعية كدلالة على تقسيم فئات مجتمع ناشئ، حيث تتلاقى وتتلاقح الأسماء العربية بالإسبانية لتنتج مجتمعا مستحدثا يجمع في طريقة عيشه بين أسلوبين حضاريين متباينين وثقافتين مختلفتين في نسق اجتماعي مشترك واحد.

1 تجعل هذه النظرية من الأندلسيين إسبانا، وأن ارتباطهم بالأصل العربي ليس إلا ارتباطا عاطفيا دينيا يجعلهم يولون وجوههم شطر المسجد الحرام، وبناء على هذه النظرية لم تصبح كلمة الأندلسيين تعني الخليط والمزيج بين كل فئات المجتمع الأندلسي وإنما أصبحت تعني المجتمع الإسباني فقط، وقد حاولت هذه النظرية باختصار ان تثبت أن المجتمع الإسباني تأسلم ولم يتعرب مما يستدعي حذف فئة المستعربين من قائمة عناصر المجتمع الأندلسي. عدنان مصطفى، المرجع السابق، صص183-196.

فإلى جانب الفئات الأخرى أصبح المسالمة أو المولدون كما تسيمهم المصادر الإسبانية (Los Muladies) يشكلون عنصرا اجتماعيا مستحدثا ضمن تركيبة المجتمع الأندلسي، وقد اكتسبوا الكثير من عناصر وملامح الحياة الإجتماعية الإسبانية كاللغة والعادات والتقاليد وأنماط السلوكيات التي يبدو أن عامل التربية ومدى التأثير الذي تمارسه الأمهات الإسبانيات المحافظات جعلهم يعتنقون الإسلام ويكتسبون مهارات اللغة العربية إلى جانب اللغة الرومنثية[1] بل إن الإندماج والإنصهار دفعهم إلى حد أن تسموا بأسماء تؤكد تلك الدلالات مثل: سحنون على سحن، وقنون على قن، وحفصون على حفص[2]، وزيدون على زيد[3]، وحمدون على حمد، ونعتوت على نعت[4] وحيون على حيان[5]، وسعدون على سعد، وعبدون على عبد[6] وابن بشكوال (Pascual)[7]، وتجدر الإشارة إلى أنه حتى هذه الفئة لم تسلم من التفاوت الطبقي، فكان منهم الأحرار والعبيد ومنهم من ارتبط بالقبائل العربية برباط الولاء[8]، ونجد بأن فئة المولدين تعايشت مع مختلف الفئات الإجتماعية الأخرى، وأن وجودها كان مرتبطا أساسا حسبما يظهر بالكثافة السكانية وأن استقرارها تركز في المدن الكبرى المعروفة في الأندلس مثل غرناطة وألمرية[9] وإشبيلية وطليطلة وقرطبة[10].

1 مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص69/ أحمد أبو زيد، حضارة الأندلس، مجلة عالم الفكر، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، م12، ع1، أبريل، مايو، يونيو، 1981، صص6-7.

2 مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، ص135/ العذري، المصدر السابق، ص11.

3 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، ص419/ ابن سعيد، المصدر السابق، ج1، ص63.

4 ابن الفرضي، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، نشر عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط2، 1988، ج1، صص24-25.

5 المصدر نفسه، ج2، ص28.

6 خالد حسن محمد الجبالي، الزواج المختلط بين المسلمين والإسبان من الفتح الإسلامي للأندلس وحتى سقوط الخلافة (92هـ-422هـ)، مكتبة الآداب، القاهرة، (د.ت)، صص106-107.

7 أحمد مختار العبادي، الإسلام في أرض الأندلس (أثر البيئة الأوروبية)، مجلة عالم الفكر، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، م10، ع2، يوليو أغسطس سبتمبر، 1979، ص65.

8 حسين مؤنس، فجر الأندلس دراسة في تاريخ الاندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية (711-756م)، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط2، 1985، ص430/ صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس الهجري، ص31.

9 مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، صص69-70/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، صص246-247.

10 السيد عبد العزيز سالم، المرجع السابق، ص129/ صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس الهجري، ص31.

إلى غاية القرن 5هـ/11م ظل التمازج العنصري بين فئات المجتمع الأندلسي يأخذ طابعه ومجراه العرفي السائد نحو تشكيل مزيد من العناصر الإجتماعية الناتجة عن ذلك التقارب والإنصهار ملخصا نفسه في ميلاد فئة أخرى جمعت بين الجنسين العربي والإسباني، حيث تميزت باستعراب لسانها وتأثرها بمقوماتها الشخصية العربية من لغة وعادات وتقاليد بل إنهم تسموا بأسماء عربية وتأثروا بالزي العربي، ولقد اختلف في تسميتها معظم المؤرخين، فهناك من يسميها فئة (Los Mozarabes) المستعربيين[1]، وهناك من اصطلح عليهم تسمية "عجم الأندلس" أو "نصارى الذمة"[2] أو "مسلمة الذمة" كما ورد في تاريخ ابن الفرضي[3]، أما فيما يخص استقرار هذه الفئة فإنها لم تقتصر على مناطق معينة دون أخرى، بل تواجدوا في الأرياف والمدن، وكانت هناك قرى كاملة يقطنها المستعربون، أما عن المدن التي تركز فيها وجودهم بكثرة خلال القرن 5هـ/11م نجد كل من غرناطة وبعض المدن الأخرى مثل طرطوشة[4] ووشقة[5] ولاردة[6] وقرطبة وألمرية وإلبيرة[7].

1 صلاح خالص، المرجع نفسه، ص31/ مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص69/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص247/ أحمد أبو زيد، المرجع السابق، ص7/ ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان قرقوط، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)، ص23.

2 حسين مؤنس، المرجع السابق، صص424-425.

3 وردت تسمية مسالمة الذمة في ترجمة رقم 649 لعبد الله بن عمر بن الخطاب بقوله:" وكان من مسلمة الذمة، فملأ إشبيلية علما وبلاغة ولسانا، حتى شرقت به العرب". ابن الفرضي، المصدر السابق، ج1، ص255.

4 طرطوشة: هي إحدى مدن مقاطعة قاطالونيا في إسبانيا وهي مدينة ساحلية على البحر، بينها وبين بلنسية مائة وعشرون ميلا، وهي باب من أبواب البحر إلى الأندلس. الحميري، المصدر السابق، ص391.

5 وشقة: هي مدينة أندلسية تقع شرق مدينة سرقسطة بينهما خمسون ميلا، وتتصل بأحواز بربطانية، ابتنى فيها المسلون مساكن في فترة الفتح الإسلامي ودخل معظم سكانها الاسلام. الحميري، المصدر نفسه، ص612.

6 لاردة: هي مدينة تقع في الثغر الشرقي الأندلسي، وهي مدينة قديمة ابتنيت على نهر يخرج من أرض جليقية، وهي تقع شرق مدينة وشقة، وقد جدد بناؤها على يد اسماعيل بن موسى بن لب بن قسي سنة سبعين ومائتين. الحميري، المصدر نفسه، ص507.

7 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص55/ عبادة كحيلة، تاريخ النصارى في الأندلس، المطبعة الإسلامية الحديثة، القاهرة، ط1، 1993، صص102-104/ مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، صص70-71/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، صص247-250.

فالتشكل التاريخي للمجتمع الأندلسي قد يستوقفنا أكثر من ذي قبل، ويفرض علينا دراسة كل الفئات الإجتماعية بمزيد من التمحيص والتدقيق، وتتبع مساره التاريخي عن كثب لمعرفة طبيعة نظامه الإجتماعي المعقد المليء بالمتناقضات، ونحن نعتقد إلى غاية كتابة هذه الأسطر أن الإختلاف والتفاوت الإجتماعي الذي صاحب فترة عصر ملوك الطوائف، قد لا يجد تبرايراته أمام تلك التحديات التي خلقها المجتمع بنفسه، فمعظم الأجناس والعرقيات التي ذابت وانصهرت في بعضها البعض طيلة وجودهم على أرض الأندلس في مرحلة سابقة سرعان ما أفرزت لنا روابط جديدة يستعصي معها تشكيل الدويلات الطائفية المبنية على العصبية أو الولاء للعرق والجنس.

فمعظم الدراسات التاريخية تشير إلى أن التمييز بين مختلف الفئات الإجتماعية سالفة الذكر قد انحصر تدريجيا مع نهاية القرن 3هـ/9م وبداية القرن 4هـ/10م[1]، مع اندماجها داخل إطار التركيبة الإجتماعية الموحدة تحت اسم "المجتمع الأندلسي"[2] الذي لا يقصي فئة من الفئات أو الأقليات بما فيهم الإسبان الذين لم تتغير أحوالهم ومقوماتهم الشخصية، وأن هذا التحول البطيء سيزيد في شد المجتمع إلى أرض الأندلس أكثر فأكثر مع حلول القرن 5هـ/11م[3] وهي الفترة التي كان فيها تشكل المجتمع قد قطع شوطا يمكن معه تجاوز الإختلافات العرقية والجنسية، وكتبرير لهذا الرأي يقدم أحد الباحثين مجموعة من الأدلة التاريخية تنفي إستعمال كلمة "المولدين" و"المستعربين" في المراحل المتقدمة من تاريخ الأندلس إلى غاية فترة عصر ملوك الطوائف[4] للدلالة على الإختلاف الإجتماعي أو الإقصاء أو التمييز العنصري.

وإن كانت تلك العبارات قد استعملت فهي لم تكن في حقيقة الأمر ظاهرة يراد بها تخصيص الفئات الإجتماعية عن بعضها البعض ولم يكن منطلقها عنصريا إقصائيا؛ بل إن تلك

1 حسين مؤنس، المرجع السابق، ص425/ ليفي بروفنسال، المرجع السابق، ص17.

2 عدنان مصطفى، المرجع السابق، ص191/ ليفي بروفنسال، المرجع السابق، صص16-17/ حسين مؤنس، المرجع نفسه، صص429،425.

3 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص52.

4 حسين مؤنس، المرجع السابق، صص424-425.

المسميات التي تومئ للمجتمع بوجود الإختلافات التاريخية والعرقية هي في الأصل كانت من نتاج السلطة، فكلما اقتضت الضرورة بخلق نوع من الخطابات السياسية الموجهة لعامة المجتمع؛ وجهت السلطة السياسية عنايتها لإحياء ظاهرة الإختلاف والتفاوت من خلال خلق وبعث تلك التسميات العنصرية، ولكن بودنا أن نتساءل ما إذا كانت هذه الفئات الإجتماعية الناتجة عن العلاقات الإجتماعية والمصاهرة استطاعت الحد من قوة السلطة؟ أو بمعنى آخر هل تمكنت من القضاء نهائيا على فكرة التمييز العنصري وفكرة التفوق التي كانت تحييها السلطة السياسية بين الفينة والأخرى كونها كانت تمثل نقطة إلتقاء المجتمعات الأندلسية؟

إن الأحداث التاريخية التي شهدها عصر ملوك الطوائف خلال القرن 11/5م يمكنها أن تقدم لنا مجموعة من التفسيرات والإجابات المنطقية التي تجعلنا نستقر على فكرة أن السلطة السياسية ساهمت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في تشكل المجتمع الأندلسي حسب رغبتها وسياستها، ففترة الحروب والإنقسامات السياسية التي شهدها بين (399-422هـ/1008-1030م) خلقت الهوة بين مختلف الفئات الإجتماعية وباعدت بين مختلف الأسر، وأجبرتها على الهجرة إلى مناطق أخرى بحثا عن الأمن والسلم[1]، وما نتج عن تلك الحروب والإغتيالات التي صاحبتها يكاد يكون انهيارا في معايير ومقومات المجتمع الأندلسي؛ وهناك نص يمكننا أن نستدل به على ذلك، حيث يقول ابن حزم:"ودار بلي بالأندلس: الموضع المعروف باسمهم بشمالي قرطبة، وهم هنالك إلى اليوم على أنسابهم، لا يحسنون الكلام باللطينية لكن بالعربية فقط، نساؤهم ورجالهم؛ ويقرون الضيف، ولا يأكلون ألية الشاة إلى اليوم، وكانت لهم دار أخرى بكورة مورور[2] أيضا"[3].

فالحاجة إلى العمل نتجية ما خلفته تلك الحروب من انهيارات اقتصادية، شددت أكثر من ذي قبل على معظم الفئات حياة العزلة في المناطق الجبلية، ولم يكن بإمكانها أو في مقدورها أن تعيش

1 خالد حسن محمد الجبالي، المرجع السابق، ص34.

2 مورور: هي مدينة أندلسية وهي تقع في الغرب والجوف من مدينة شذوذة، متصلة بأحواز قرمونة. الحميري، المصدر السابق، ص564.

3 ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، ص443.

الحياة الإجتماعية التي تقتضي الإندماج والإنصهار كشرط أساسي لتكوين المجتمع، إذ لا يكاد يختلف عن الإنسان البدائي فيما يساوره من قضاء حاجاته الطبيعية دون أدنى تفكير بانتمائه لذلك المجتمع، ما يخلق أمامنا إمكانية إحتفاظ الكثير من القبائل والمجتمعات والفئات بأصلها الطبيعي.

فالحروب بوصفها أداة تاريخية ترفع مستوى الإنسان من حيث الشجاعة والعنف والقسوة والذكاء[1]، فإنها بالمقابل قد تعمل وفق قوة إنسانية على شل حركية مجتمعات بكاملها، وتضعف قدرات الأفراد العاطفية والعقلية، وتخرجه من الحالة الطبيعية إلى الحالة الهمجية، بحيث أنه يفقد المعاني الروحية والحسية، وما يصاحب تلك الحروب قد يكون تغييرا في طبيعة تكون المجتمع الأندلسي كإحداث تراجع في نسبة الشباب والرجال بصفة عامة[2] بالمقارنة مع تعداد النساء وما يصاحبها من موجات الإنهايارت الإقتصادية[3] في سلم الأسعار وانخفاض المستوى المعيشي، فقد أُجبرت النساء الأندلسيات اللواتي ينتمين إلى طبقة العامة أن يجتهدن أكثر في سد الحاجات الضروية للعيش جنبا إلى جنب مع الرجال[4]، ولم تكن حياتهن تشبه حياة النساء الحرات ولا الجواري، ويصف لنا ابن حزم ذلك وصفا دقيقا حين دخل إلى قرطبة سنة 409هـ/1018م ما يفهم منه أنهن لم يعدن تتزين أو يهتممن بأنفسهن لدرجة أنه لم يتعرف على إحدى الفتيات اللواتي عرفنهن من قبل بقوله:"وقد تغير أكثر محاسنها، وذهبت نضارتها وفنيت تلك البهجة، وذبل ذلك النوار...وذلك لقلة إهتبالها بنفسها، وعدمها الصيانة التي كانت غذيت بها أيام دولتنا"[5].

إن هذه التحولات السلبية من شأنها أن تغير نمطية تشكل المجتمع الأندلسي، وتفرض عليه مجموعة من القواعد والحتميات الجديدة، اقتصرت على النساء سواء كن ينتمين إلى الوسط

1 ول وايريل ديورانت، المرجع السابق، م1، ج1، ص43.

2 ابن سماك أبو القاسم محمد بن أبي العلاء، الزهرات المنثورة في نكت الأخبار المأثورة، تحقيق محمود علي مكي، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، م21، 1981-1982، صص72-73.

3 المصدر نفسه، صص72-73/ خالد حسن محمد الجبالي، المرجع السابق، ص34.

4 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص91.

5 ابن حزم، رسائل بن حزم ،ج1، ص252.

الأرستقراطي أو العامي[1]، فالمصاهرات والعلاقات الإجتماعية التي كانت تعطي لذلك العمران البشري صفة المجتمع سرعان ما أصبحت تخضع لرحمة القوانين التي تفرضها السلطة الحاكمة بمبدإ يميل في حقيقة الأمر إلى التفاوت والطبقية؛ فالإنهيار الإجتماعي الذي صاحب عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م قلل من ظاهرة الزواج بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، إذ لم يعد بإستطاعة الرجل الزواج بأكثر من إمرأة واحدة بالنسبة للطبقات الفقيرة والوسطى[2]، أما الطبقة الأرستقراطية فإن للرجل الحق في الزواج بأربع نساء من الحرائر وما شاء من الإماء[3]، وحتى العلاقات الزوجية في هذه الطبقة كانت تتسم بالهشاشة نظرا لإمكانياتهم في الاستمتاع الجنسي مع مختلف الجواري[4]، وقد يعطينا سعر الجواري المتعارف عليه في تلك المرحلة الذي كان يصل إلى غاية ألفين أو ثالثة آلاف دينار، تبعا لحسن جمالها وثقافتها وصفاتها[5]، وفي بعض الأحيان ينخفض إلى عشرين دينارا فقط[6] فكرة عن حياة الترف والبذخ التي كان تحياها الطبقات الأرستقراطية، وبالمقارنة فإن الرجل العامي لم تكن له القدرة لاقتناء النساء المملوكات نظرا لوضعيته المادية البائسة[7].

فالمرأة بصفتها عنصرا مهما من عناصر تشكيل المجتمع الأندلسي تأثرت هي الأخرى بحياة البؤس والشقاء التي كانت تعيشها وسط ذلك الوضع المتأزم، ولو استباحت المرأة الأندلسية لنفسها ما استباح الرجل في الطبقة الأرستقراطية لنفسه، ما وجدنا تلك الكتابات التي يميل ابن حزم من خلالها إلى إنصافها، وطرح إشكالية الفراغ العاطفي الذي ينجم أساسا عن حدوث ذلك الخلل في تركيبة المجتمع الطبيعي، حيث يورد لنا في طوق الحمامة ما معناه أن فتاة كانت تأسر مشاعرها وتكبح جماح حبها دون استطاعة البوح لأبيها برغبتها في بالزواج[8] فهناك الكثير من الإشارات التي تدل على أن

1 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، صص95-96/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص72.
2 كمال السيد أبو مصطفى، المرجع السابق، ص244.
3 مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص82.
4 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص92/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص72.
5 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص308/ ابن بسام، المصدر السابق، ق3، ج1، ص112.
6 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص92.
7 مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص85.
8 ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة، صص133-135.

تكوين المجتمع الأندلسي أخذ منعرجا خطيرا تنعدم معه المصاهرات والارتباطات الشرعية التي تشرف عليها السلطة، إذ كان يدفع المجتمع ثمنها بالقدر الذي كان يصظر فيه العامي البسيط إلى الإرتحال في فترة ملوك الطوائف من مدينة إلى أخرى قصد شراء جارية أو تزويج نفسه مثلما يبين لنا ذلك السقطي في كتابه[1].

1 السقطي، المصدر السابق، ص54.

الفصل الثاني

العمران البشري لعصر ملوك الطوائف "دراسة وتحليل"

-تمهيد

1- نظام العصبية بين الفكر والممارسة

2- من الاختلاف إلى التفاوت

3- إشكالية الأخلاق وجدلية المجتمع المتغير

4- الإنتاج الأدبي في ظل عنف السلطة

تمهيد: إذا حاولنا فهم التاريخ الإجتماعي والسياسي لمجتمع وسلطة عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، يجب وفي مرحلة متقدمة من البحث أن نفهم ونكون أكثر إدراكا لتاريخ أفكاره، خاصة وأن المجتمع في تلك الفترة لم يكن مقتصرا على فئة معينة أو طبقة واحدة، بل كان مزيجا من العقليات والإديولوجيات والأفكار وطرائق العيش التي استقتها كل فئة من بيئتها، بحيث أن القناعات والموروثات المكونة من طمي تلك الترسبات القديمة ترسخت وتطورت فيما بعد لتصبح عرفا أو اعتقادا حقيقيا لا أسطوريا، ويمكن أن نسمي هذا النمط من التفكير بالخرائط المعرفية أو "التمثيل الجمعي" كما يطلق عليه علماء الإجتماع[1]؛ فالتطور المعرفي الذي شهدته الأندلس لم يكن نقلة كلية تشمل شتى الميادين، بل ارتكزت على الجانب العمراني مثلا والجانب العلمي لبعض العلوم، خصوصا العلوم الدينية والعلوم العقلية الدخيلة على المجتمع الإسلامي كالفلسفة والتصوف وبعض العلوم العقلية كالرياضيات والطب والفلك وغيرها من العلوم.

وما لم تشمله تلك النقلة هو محاولة إحداث تجديد في عقلية المجتمع الأندلسي الذي عاش في وقت غير بعيد تحت رحمة التعايش والتكافل والتقارب الفكري، إذ أن صعوبة الإنتقال من البداوة إلى الحضارة وقفت حاجزا منيعا أمام ذلك التطور، خصوصا وأن السلطة السياسية عمقت تلك الهوة، إذ خلقت فراغا نسبيا يمكننا أن نسميه "حاجز اللاإجتماع" وربما هذا لم يكن مقصودا في أول الأمر غير أنها رجحت كفة مجتمع على باقي الأقليات والفئات الأخرى، فكان المجتمع وقتئذ خاضعا بطريقة غير مباشرة لنوازع المجتمع العربي على حساب باقي المجتمعات الأخرى، أو ما يمكن أن نسميه بسياسة "إقصاء الآخر" وربما فيما يبدو أن المجتمع البربري والمولدين والمسالمين والمستعربين والصقالبة والإسبان، لم يكونوا سوى وسائل مؤقتة للوصول بهم إلى هرم السلطة، غير أن ما يمكننا قوله هو أن هذه الفكرة تطورت عبر الزمن، إذ لم يشهد التاريخ العربي الإسلامي قبل سنة 123هـ/740م هذا التجمع القسري إلا بعد ظهور البربر كقوة عسكرية كانت سببا في تسهيل فتح المغرب الإسلامي وخاصة الأندلس، فالمشكل قبل أن يكون مشكل مجتمع كان مشكل اعتقاد.

1 بيتر بيرك، علم الإجتماع والتاريخ، ترجمة داوود صالح رحمة، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق،ط1، 2007، ص87.

1- نظام العصبية بين الفكر والممارسة: إن إشكالية وعي أفراد المجتمع بماهية وجودهم الإجتماعي لتأخذ حيزها بنسبة كبيرة إذا ما تعلق الموضوع بأطروحة علاقة السلطة بالمجتمع، إذ يمكن من خلالها تحديد طبيعة عمرانه البشري، فكثير من مجتمعات العصر الوسيط نجدها ترتبط بغيرها وتنضم إلى نفس المجتمع، لا على أساس وعيها الفكري بقدر ما تدفعها العادات والتقاليد والظروف القاهرة دفعا إلى ذلك الإلتحام والانصهار، وإذا ما حاولنا أن نسقط بعض قواعد علم الاجتماع على عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، فإن نظاما اجتماعيا وقوى طبيعية تبلغ في أقدميتها قدم الوجود الإنساني هي من تحكمت في تكوين مجتمعه وعمرانه البشري ألا وهي "العصبية".

فوعي أفراد المجتمع بانتمائهم القبلي آنذاك لا يعني بالضرورة ولايعكس وعيهم بما يمارسه عليهم نظام "العصبية"، ولأن ذلك المفهوم لم يحن وقت ميلاده بعد رغم وجوده والعيش في حيزه، إذ لم يكن معروفا في أدبياتهم لمحدودية معرفتهم الاجتماعية بالعمران البشري، ونحن نعتقد بأن تكوينهم لمجتمعات الدويلات الطائفية كان نتيجة طبائعهم المدنية التي تميل إلى قبول الإجتماع البشري خوفا من العزلة من جهة، وبحثا عن فضاء يساهم في إعانتهم على قضاء حاجاتهم الضرورية المادية والحسية التي تجري إليها العصبية، وهذا ما يمكن أن نفسر به علاقة السلطة بالمجتمع، فالاشتراك في نفس العصبية قد تحقق نفس الحاجات والغايات التي تعجز ذاتية وفردانية الأفراد تحقيقها اعتمادا على قدراتهم الفكرية والمادية الذاتية.

فالاختلافات الطبيعية رغم وجودها خلال القرن 5هـ/11م إلا أن تأثيرها يبقى تأثيرا نسبيا يمكن تجاوزها إذا خطا الأفراد بإرادتهم نحو التحضر والمدنية بخطى ثابتة، فيجد القرابة والنسب مثلا كأداة تمكنه من احتواء ذلك الاختلاف وتكييف نفسه مع وجود إجتماعي جديد؛ وإذا ما انتفت هذه العوامل كمحرك لتحقيق العصبية فبوسعنا أن نشير إلى عامل أكثر أهمية وأعمق تأثيرا، وبحكم أن اللغة تسكن الفكر فإنها تعتبر عاملا مشتركا بين أفراد المجتمع يمكن من خلاله توحيد أنساق الفكر، غير أن تعدد الفئات الاجتماعية والأقليات قد يجعل ذلك صعب التحقيق، بحيث أن اللغة وحدها لا يمكنها تحديد نظام إجتماعي موحد، غير أن الحضارة والمدنية لاتعتمد في غالب الأحيان على عامل

اللغة فحسب، وإنما تمارس على أفراد المجتمع والفكر البشري قوتها من خلال ذلك الكم المعقد الذي تحتويه من ثقافة وتربية ودين يزيد من متانة الروابط الإجتماعية أكثر مما تمارسه اللغة ذاتها.

ويمكن للإجتماع البشري الذي نراه مستقرا في مختلف الدويلات الطائفية أن يُفَسر برؤية اجتماعية إعتمادا على جدلية العصبية الاجتماعية، بحيث نرى أجناسا وفئات مختلفة تركن إلى بعضها وتستأنس ببعضها البعض، كما هو الحال في غرناطة التي كانت تضم فئات اجتماعية مختلفة إلى جانب العنصر البربري كالعرب والمولدين والمستعربين واليهود والنصارى[1] وألمرية التي كانت تضم فئات اجتماعية اختلفت وتنوعت من صقالبة وإفرنجيين وقرطبين وإشبيليين وعبيد مستجلبين وبشكنس[2]، وإشبيلية التي كان غالبيتها من الفئات الاجتماعية ذات الأصل العربي والإسباني[3]، بالإضافة إلى هذه الفئات نجد أنهم تعايشوا أكثر مع مختلف الفئات الأخرى من أهل الذمة كاليهود والنصارى وغيرهم[4].

فالثقافة والتربية والدين هي أنظمة قد تخلق نوعا من العصبية الاجتماعية التي تنبذ الاختلاف وتقيل كل ما من شأنه أن يبث الإثنية والعنصرية، كونها تمارس قوى طبيعية على الإتحاد البشري الواحد، غير أنه في غياب كفاءة وقدرة السلطة على توجيه تلك القيم تصبح على إثر ذلك مجرد نمط فكري نظري لا يقبل إمكانية التجسيد وقد لا يتناسق مع الممارسة الواقعية.

وإذا تكلمنا ها هنا عن العصبية كنظام اجتماعي، فإنه لا يمكننا أن نسوق أمثلة عن الحياة الاجتماعية منعزلة ذات تحليل جزئي، إذ لا يمكننا أن نفهمها بصورة شمولية خصوصا إذا حاولنا أن نجردها من خصوصية النظام السياسي الطائفي، فالقلق والتوتر الكلاسيكي اللذان طبعا المشاعر

1 مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص243/ أحمد بن عبود، جوانب من الواقع الأندلسي، ص30

2 ابن بسام، الصدر السابق، ق3، م1، ص16/ مريم قاسم طويل، المرجع نفسه، صص63-73/ أحمد بن عبود، المرجع نفسه، ص30.

3 المقري، المصدر السابق، ج1، ص438/ عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص148/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، صص314-315/ فلنتينا سليمان عفانة، مملكة إشبيلية زمن بني عبادوعلاقاتهم الداخلية والخارجية (414-484هـ/1023-1091م)، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2002 ، ص32/ صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص116.

4 أحمد بن عبود، جوانب من الواقع الأندلسي، ص30.

الحسية والمعنوية لأفراد المجتمع، والذي يجعله قابعا تحت سقف الإضطراب النفسي والتفكير الهمجي الإثني هي ظواهر في الأصل من نتاج الأزمة السياسية، والرجوع إلى نظم العيش القديمة من خلال العودة إلى إحياء فكرة العصبية القبلية هي إيحاء وكناية عن ضعف وعجز المجتمع بما فيه السلطة عن تكييف مفهوم العصبية وفق أفق وأطر مستحدثة، فتوحد سكان إشبيلية مثلا سنة 414هـ/1023م تحت قيادة أبي القاسم ابن عباد ورفضهم لدخول فئة البربر العائدين من قرطبة تحت قيادة أبي القاسم بن حمود[1] يعبر عن فشل في التواصل الاجتماعي واستحكام نرجسية الذات والإثنية الفكرية والاجتماعية على مظاهر الحياة الاجتماعية إن لم نسميها نفورا إجتماعيا[2].

بيد أن المجتمع بوصفه عنصرا من عناصر تأسيس العمران البشري لم تغلب عليه سوى صفة القابلية للانقياد والتبعية لا غير، فقد تجرد على إثر ذلك مستواه الاجتماع البشري من بعض الخصوصايت التي ألفها كالتعايش والتقارب الفكري والحضاري، فأصبح تأسيس مجتمعه الأندلسي تحت نظام العصبية ضربا من الوهم، فما عساه إلا تخليص نفسه من براثن نظامه الإجتماعي الذي ما أصبح يعير اهتماما للحريات الفردية ونظام التعايش، بل يجعلها بصفة حتمية تقبل مصيرها وفق فكر استسلامي خاضع لسلطة الطبقات الأرستقراطية الحاكمة.

وطالما أن الأفراد مدنيون بطبائعهم فإنهم مؤهلون بدرجة متفاوتة ومتناهية لأن يؤسسوا عقدا اجتماعيا يقوم عليه عمرانهم البشري، ثم إن ذلك العقد قد لا ينتاسب وفكرة العصبية القبلية التي ظلت في كثير من الأحيان تشكل وجودهم، إذ نراهما في صراع دائم وتجاذب قد يفضي بهما لفض تلك العلاقة التي تجمعهم كسلطة اجتماعية واحدة، وكون أن نظام الحكومة ليس عقدا مطلقا وأضف إلى ذلك أن الدويلات الطائفية هي أقرب إلى وحدات طائفية إقطاعية مما هي أقرب إلى دول بالمعنى السياسي والاجتماعي، فإن المؤثرات الخارجية الممثلة في السلطة الاجتماعية والسياسية وكذا المؤثرات

1 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص196/ علي أدهم، المرجع السابق، ص41/ قيصر مصطفى، المرجع السابق، ص41.

2 M. Benaboud, L'historiographie d'Al-Andalus durant la période des Etats-Taifas, Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée Année 1985 Volume 40 Numéro 1, p125.

الداخلية الممثلة في التربية والعادات والتقاليد التي يفرضها الأنا الأعلى، قد تشده إلى ذلك المجتمع بصورة عفوية وتلزمه على تشييد عمرانه البشري بناء على الإكراه ونكران حاجاته الضرورية وكبح غرائزه.

وقد تصبح هذه القيم والمبادئ والأخلاق التي تفرضها المؤثرات بطول تكرارها تضحية وتترجم إلى بؤس وتشاؤم وتغدو بمرور الوقت عديمة الفائدة خصوصا إذا أحس الفرد في المجتمع أنها وُضعت فوق حاجاته الضرورية، أو أنها أقالت وظائفه الحيوية كعنصر فاعل في المجتمع، ومتى أحس بذلك تغير منظوره إلى المجتمع وإلى تلك العصبية؛ فإن أول ما يخالجه قد يكون استرداد حريته إذ لا يملك لنفسه طرقا يستعيد بها ذلك الحق إلا من خلال التنكر لعصبيته، ثم إن لجوءه إلى الوجود الطبيعي في نظره قد يخلصه من قيود التبعية لسلطة مجتمعه.

وحتى الطابع العدواني الذي امتاز به المجتمع الأندلسي خلال القرن5هـ/11م، باعتباره حافزا موقظا للعصبية[1]، فإنه بقدر ما هو صراع من أجل البقاء وزيادة في تلبية حاجات معاشه من عمران وثروة مادية وإقطاع بقدر ما هو إستسلام لهمجية ووحشية أنا أفراد المجتمع المتغلب، وفي مقابل هذا التجاذب والتناقض نشأت مقايضة غير أخلاقية بين طغيان "العامل المادي" و "العامل المعنوي"، بالمعنى الذي يمكننا القول أن المبادئ السامية والقيم الأخلاقية تضاءلت وانحسرت في حدود الأسرة الواحدة؛ أما المجتمع فإن ارتباطه بغيره أو بالسلطة السياسية ظل يتنكر لها في ظل غياب أسس العصبية نتيجة غياب التربية الأخلاقية الاجتماعية التي ربطها ابن حزم مباشرة بنظام العصبية السياسية[2]، وعلى هذا الأساس وفي ظل غياب تلك الثقافة وتلك القيم الأخلاقية لم يعد بإمكان سلطة المجتمع إنتاج قوى جديدة للحفاظ على توازن عمرانها البشري وتوجيهه توجيها صحيحا، بل على العكس من ذلك فإن التفكير الإثني سيطغى على الحياة الاجتماعية أكثر من ذي قبل، وإن

1 محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994، صص173-174.

2 عبير زكرياء سليمان بيومي، المرجع السابق، ص197.

فكرة قبول الآخر لم تعد تخضع لمبدإ التعايش والحوار الحضاري كما كانت من قبل، بل أصبح الفرد في المجتمع الأندلسي الطائفي متطلبا، يقود عمرانه البشري إلى مزيد من الإنغلاق وتضييق عصبيته بمزيد من شروط الإنتماء[1].

من خلال هذا التفاعل الإجتماعي يمكننا فهم ظاهرة الإستظهار التي تكلم عنها ابن خلدون، فباعتبار مجتمع الدويلات الطائفية مجتمعا مركبا يمتاز بالاختلاف والتنوع البشري، فإن التحليل الاجتماعي يجعل منه مجتمعا منفتحا غير منغلق على نفسه قابلا لمزيد من التشكل، بحيث يستند إلى طبيعته المركبة كمحفز لخلق مزيد من الحلول الاجتماعية، فبدل أن يتعصب المجتمع لذاتيته وإثنيته التي فقدت قوتها وطاقتها، نجده قد استغل مختلف الفئات الاجتماعية الأخرى الدخيلة على المجتمع الأندلسي، ليس بغية إعادة هيكلة نفسه والحفاظ على عصبيته، وإنما خلق إنفراج إجتماعي من نوع آخر، وبمفهوم جديد يمكننا أن نسميه "الإنعتاق" أي الخلاص من تلك العصبية التي لم يعد في مقدورها تأدية وظيفتها بشكل يؤمن لهم سبل تشكيل كيان سياسي واجتماعي.

وإذا حاولنا العودة بمنهج استردادي لدراسة طبيعة المجتمع الأندلسي منذ بداياته، فنحن نعتقد وفي رؤية استقرائية أنه عبر تاريخه كان يحاول تحديد نظام العصبية، من خلال تركيزه على صراع القوى الاجتماعية، بحيث أن السلطة كانت قد استظهرت بقوة البربر على العرب مثلا[2] أو قوة الصقالبة والموالي والمصطنعين[3] على غيرهم من الفئات الأخرى التي تضعف فيهم لحمة العصبية.

فإذا كان ذلك "الانعتاق" في نظر المجتمعات الطائفية، يمثل قمة التحرر من عصبياتها التي شكلت عمرانها البشري تحت مسمى "الخلاص أو الحرية"، فإن فكرة "تخصيب نظام العصبية" كظاهرة حضارية تساير طبيعة الأفراد المدنية كانت قد استحكمت طبيعة مجتمعاتها كون أن الدويلات

1 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج1، ص384.

2 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، ص16/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، ص274/ عبد القادر بوباية، المرجع السابق، ص152.

3 ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص195/ ابن عذاري، المصدر نفسه، ص259/ علي أحمد عبد الله القحطاني، المرجع السابق، صص42-43.

الطائفية تشكل جزءً من الكل إذا قورنت بطبيعة المجتمع الأندلسي بمنظور شمولي، فحتى ذلك الانعتاق والتحرر سيؤدي بطريقة حتمية إلى إخضاع الأفراد إلى قوى عصبيات أخرى تختلف عنها من حيث القوة والنوع الجنسي، ذلك يعني أن تخصيب العصبية مثلا في دولة بني هود في سرقسطة عهد المستعين بن هود وابنه المظفر كانت قد استندت إلى قوة فئة العبيد والأجراء المرتزقة[1] التي تحررت من عصبياتها من مختلف الدويلات الطائفية والبلدان الأروربية، كما استعان مظفر ومبارك في دولة الصقالبة ببلنسية بقوة موالي المسلمين ومن أجناس الصقلب والإفرنجة والبشنكس وعشيرتهم والعبيد المرتزقة والمشاقين والعاقين الهاربين من دولهم ومجتمعاتهم لإضعاف عصبية بني أمية وتدعيم ولاء بني عامر[2].

وبعد استيلاء يحي بن ذي النون حاكم طليطلة على بلنسية سنة 457هـ/1065م، فإنه عمل على استئصال أصول بني عامر وتدعيم عصبيته بأبناء جلدته من قبائل بني ذي النون وبعض الفئات الاجتماعية الأخرى التي لم تكن تشكل خطرا على عمرانهم البشري، بناء على ما يذكره ابن حيان بقوله:"فلما قص يحي بن ذي النون الملقب بالمأمون أثر آل ابن أبي عامر، واجتث أصلهم من بلنسية"[3]، أما أغلبية مجتمع بني برزال في قرمونة[4] فإنهم قد احازوا إلى دولة بني زيري بغرناطة بعد سقوط دولتهم بوفاة المستظهر عزيز بن محمد بن عبد الله بن برزال الزناتي[5] سنة 459هـ/1067م[6]

1 ابن خلدون، المصدر نفسه، ص196.

2 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص16.

3 المصدر نفسه، ص41/ كمال السيد أبو مصطفى، المرجع السابق، ص113.

4 قرمونة "Caramona" مدينة واسعة قديمة البناء أصلها لاتيني، جاءت أصل الكلمة من كارب مويه ومعناها صديقين، وتقع على مقربة من جنوبي الوادي الكبير في شمال سرق إشبيلية على رأس جبل حصين. الحميري، المصدر السابق، ص461.

5 هو عزيز بن محمد بن عبد الله بن برزال الزناتي أبو عبد الله الحاجب نجهل تاريخ ولادته، لقب بالمستظهر وهو ثاني ملوك بني برزال بقرمونة، وليها يوم وفاة أبيه سنة 434هـ حكمها حوالي خمسة وعشرين سنة إلى أن توفي بإشبيلية سنة 459هـ/1066م. ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص312/ الزركلي، المرجع السابق، ج4، ص232.

6 ابن عذاري، المصدر نفسه، ص312/ محمد عبد الله عنان دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص151/ حمدي عبد المنعم محمد حسين، دراسات في التاريخ الأندلسي "دولة بني برزال في قرمونة" (404-459هـ/1013-1067م)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1990، ص88.

بحكم أنها أقرب دولة بربرية إليهم، حيث عملوا فيها كمرتزقة في خدمة جيش دولة بني زيري وتدعيم عصبيتهم[1].

يمكن للعلاقة أن تتحدد بين المجتمع والسلطة من خلال التركيز على طبيعة نظام العقد الاجتماعي الذي يربط بينهما، فالعصبية السياسية غالبا ما تتحقق نتيجة النظام السياسي، إذ يكون في مقدورها تحديد السلوك الاجتماعي وتغييره وفق نسقية وطبيعة السلطة، فالرياسة والملك هما مصطلحان ينفصلان عن بعضهما البعض مفاهيميا وزمنيا، إذ أن الرياسة وفق المنظور الخلدوني تتوج بظاهرة التبعية الفردية والاجتماعية التي تحقق العصبية وتغذيها[2]، وفي هذا الطور تنشأ بداية العمران البشري، غير أن التسلط والاستبداد اللذان يصاحبان عملية بناء الدولة وفق مبدإ الغلبة والقوة والقهر قد يحد من نظام العصبية الذي ألفه المجتمع في بداية تشكله التاريخي، فقابلية الولاء لنظام الحكم القائم لدى معظم الأفراد قد يغير من طبيعة الحكم، إذ يتحول نظام الرياسة القائم على التبعية والولاء والعصبية الطوعية إلى نظام الملك القائم على القهر والاستبداد وتحصيل العصبية القهرية، إذ تصبح المناجزة وسيلة محتومة وتحل محل المطاولة في احتواء العصبيات القبلية الأخرى وتحقيق غاية العصبية الكبرى، وهي نظرة نجدها تتشابه من حيث المنظور الخلدوني والميكيافيلي[3].

فالإدراك والاستجابة قد يتحددان وفق طبيعة العلاقة بين السلطة والمجتمع، وتتحدد معهما طبيعة وجود العمران البشري بما تحتويه من ثقافات وسلوكيات ومواقف، فهما يعطيان لتلك العلاقة مفاهيم أو مفهوما محددا، فالمجالس الاستشارية التي كونتها مختلف الدويلات الطائفية، كانت بمثابة فقدان الحريات الخاصة التي كانت تتمتع بها مختلف الفئات الاجتماعية، إذ لم يكن في وسعها المشاركة في عملية اتخاذ القرارات السياسة، ولم تجد نفسها عنصرا أساسيا في عملية البناء الاجتماعي،

1 ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، صص299-301/ حمدي عبد المنعم محمد حسين، المرجع نفسه، ص88.

2 ابن خلدون، المصدر نفسه، ج1، ص174.

3 المصدر نفسه، صص372-375/ ميكيافللي، كتاب الأمير، تر:أكرم مؤمن، مكتبة إبن سينا، القاهرة، 2004، صص42-50.

وإذا ما أجرينا مقارنة ومقاربة بين الأنظمة السياسية المنتهجة من قبل الدويلات الطائفية، فقد يكون بإمكاننا تحديد طبيعة نظام "العصبية" وفهم نمطية العقد الاجتماعي فيما بين السلطة والمجتمع.

فالمجلس الاستشاري الذي كونه زاوي بن زيري بن مناد، والذي حاول إقناع سكان إلبيرة بتقديم الولاء له ودعم نظام العصبية، وكما رأينا سابقا فإن دخولهم تحت طاعة بني زيري كانت بعد تاريخ 407هـ/1016م أي بعد مقتل سليمان المستعين[1] مما يجعلنا نفهم أن بداية نظام حكمه كانت بناء على فرض عصبية قهرية، كما أن المجلس الاستشاري الذي كونه القاسم بن عباد والذي يتكون من:"الوزير أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، ومحمد بن يريم الألهاني، وأبو الأصبغ عيسى بن حجاج الحضرمي، وأبو محمد بن عبد الله بن علي الهوزني"[2] لا يختلف كثيرا عن سابقه في كيفية وصوله إلى الحكم.

وما يجب أن نعرفه حقا هو أنه في ظل هذه الطرق والكيفيات التي تبدو عادة متوارثة في تقلد الحكم والسلطة، هي أن علاقة المجتمع بهذه المجالس الاستشارية كان يطبعها الاستسلام والرضوخ التام، كون السلطات السياسية كانت تعمل على شراء السلم الاجتماعي عن طريق تحقيق بعض الحاجات الضرورية لعامة المجتمع، ورغم كل ذلك لم تكن في حقيقة الأمر قادرة على سد حاجاتهم وتحقيق ما يسمى بالإشباع، وهذا ما سيخلق تلك الهوة بين السلطة والمجتمع، ويزيد في اتساعها دخول عناصر جديدة من أهل الذمة مما زاد من حدة الأوضاع الاجتماعية سوءً وتقهقرا.

وإذا ما تمتع رؤساء الدول بسلطة متواضعة وخلق مجالس استشارية بحيث تحد من سلطة ونفوذ الحاكم أوشك المجتمع على قبول ذلك بنوع من الرضا والقبول، ومتى تراءى للسلطة التقليل من حجم الاختلاف والتفاوت وخلق إحساس بالانتماء لنفس العصبية، رأيت معظمهم يقدمون ولاءهم وانصياعم عن طواعية، وهي تجربة سياسية استثنائية نجد صداها في دولة بني جهور بقرطبة، فقد خلق

1 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص121/ مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، صص322-324/ الحميدي، المصدر السابق، ص40.

2 عبد الواحد المراكشي المراكشي، المصدر السابق، ص149/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص314.

أبو الحزم بن جهور[1] نظاما سياسيا يختلف نوعا ما عن بقية الدويلات الطائفية الأخرى بحيث أنه لم يستأثر بالحكم، وكان نظام "حكم الجماعة"[2] الذي سنه من خلال تشكيله لمجلس إستشاري، أحد العوامل التي جعلته يظهر على أنه فرد بسيط من عامة المجتمع كونه حافظ على مقر إقامته في منزله ولم ينتقل إلى قصر الخلافة[3] ولم يجعل لنفسه من الملك والأبهة والبذخ ما جعل غيره من الحكام.

فنظام العصبية وطبيعة العقد الاجتماعي غالبا ما يكون ارتباطهما بالظواهر الاجتماعية التي يستقر عليها العمران البشري إرتباطا وثيق العرى، إذ ما انفكت تلك العادات والتقاليد التي يتربي عليها النشء تمثل دعامة مجتمعه، حتى يجد نفسه منساقا نحو تيار جارف لا يعطي لتلك القيم والمبادئ اعتبارا، فالتحضر والتمدن كونهما طوران متقدمان من أطوار الحضارة والمدنية، يهيئان لأفراد المجتمع ثقافة اجتماعية تتجاوز تأثير العصبيات القبلية عليهم ويقضيان على طبيعة المجتمع المنعزل، فمرحلة الإنتقال من البداوة إلى الحضارة يصاحبها نوع من التلاشي الذي يصيب نظام العصبيات الصغرى، كما أن التنوع البشري واختلاف تركيبة مجتمعه رفع مستوى التحديات لدى المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م، كما رفع مستواه من حيث تجاوز ذلك الاختلاف وإضفاء نمط إجتماعي أندلسي ينبذ العرقية والعنصرية.

ثم إن نظام "الملكية الخاصة" ليعمل جنبا إلى جنب كقوة استثنائية لتشتيت تلك العصبيات القبلية، إذ تجعل الأفراد مرتبطين بمصالحهم المادية أكثر مما يرتبطون بنظام إجتماعي هو في الحقيقة آخذ في الزوال والاندثار، وحتى تلك العادات المكتسبة وتلك الترسبات التي خلفتها عملية الفتح

1 هو أبو الحزم جهور بن محمد بن جهور بن عبيد الله ويكنى أبا الحزم ، ولد سنة 364هـ/974م، كان من وزراء الدولة العامرية، صار تدبير قرطبة إليه بعد سقوط الخلافة سنة 422هـ/1030م. ابن بشكوال، المصدر السابق، ج1، ص215/ ابن سعيد، المصدر السابق، ج1، ص56.

2 الحميدي، الصدر السابق، ص48/ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص186/ المراكشي، المصدر السابق، ص146/ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، صص139، 147/ الضبي، المصدر السابق، ج1، ص56.

3 محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص22/ السيد عبد العزيز سالم، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس (دراسة تاريخية عمرانية أثرية في العصر الإسلامي)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1997، ج1، ص132.

نتيجة توارث المجتمع الأندلسي لثقافة اجتماع معينة قائمة على نظام قبلي معروف عند الفئات العربية والبربرية، لا تحافظ على ثباتها واستقراراها إذ لا تصبح أساسا مكينا ثابتا، بل تخضع هي الأخرى لضغوط وتفاعلات الظواهر الاجتماعية والتحولات المفاجئة التي تصيب نظام العمران البشري، وعلى هذا الأساس نجد كلا من بيار غيشتار والمحمد بن عبود[1] يدرسان البنية الاجتماعية للمجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م، من خلال دراسة علاقة المجتمع الشرقي والغربي في الأندلس وإجراء مقارنات ومقاربات قائمة على أساس التأثير والتأثر، إذ يخلصان في الأخير إلى نفس الاستنتاج الذي نحاول إثباته، والذي مفاد أن المجتمع الأندلسي تجاوز النظام الإجتماعي الشرقي القائم على العصبية القبلية خلال تلك الفترة.

فبعدما ارتكز العمران البشري في بداياته الأولى على أساس العصبيات القبلية الصغرى، نتيجة استقرار القبائل العربية والبربرية في مناطق محددة وارتباطها بمشاعية ملكية الأرض[2]، عملت السلطة إلى جنب ذلك على استغلال ذلك النظام القبلي، من خلال التركيز على احتضان مختلف القبائل وكسب ود وولاء شيوخها وأعيانها واستغلال عصبياتهم، كقوة اجتماعية وكبداية لتأسيس الدولة وتشكيل العصبية الكبرى؛ أما في القرن 5هـ/11م فإن انصهار تلك المجتمعات في بعضها البعض أفقد "نظام العصبية" أهميته، بحيث تغير معه المدلول السياسي ولم يعد يعبر سوى على رابطة القرابة والنسب، فقد حلت محل العصبية السياسية عصبيات ذات نوع جديد كون أن نظام الخلافة أبدى فشله[3]، إذ مع انحلالها تغيرت النظرة الاجتماعية لمدلول العصبية السياسية واستحدثت أنماط عيش وإجتماع تختلف باختلاف التوجهات الفكرية للمجتمع.

---

1 أمحمد بن عبدود، مباحث في التاريخ، صص82-83/

Pierre Guichard, Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane ,(compte-rendu), Annales. Économies, Sociétés, Civilisations, Année 1979, Volume 34, Numéro 3, p p 605-608.

2 ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، ص113/ مجهول، أخبار مجوعة، ص42/ ابن الأحمر اسماعيل، المصدر السابق، ص25/ علي عبد الرحمان الحجي، المرجع السابق، ص137/ عبد القادر بوباية، المرجع السابق، ص100.

3 الحميدي، الصدر السابق، ص48/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص186/ عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص146/ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، صص139، 147/ الضبي، المصدر السابق، ج1، ص56.

إن مراحل العصبية قد تنقضي بعد أن يضرب عليها الزمن حينا من الدهر، ويخلع عنها بعضا من مظاهرها ويجردها من قيمتها وأهميتها، وفي حالات كثيرة نجد أن الاستبداد وعنف السلطة يفنيانها من الوجود، فيما هي آخذة في احتوائها من خلال ممارسات تصاحب ذلك الضعف الذي ينتاب العقد الاجتماعي، فيكون القانون والتشريع من أولويات السلطة السياسية للحد من ذلك الانسلاخ الجماعي عن عصبيتهم وولائهم؛ وغالبا ما تستند في إنجاح ذلك إلى قوة الجيش أو قوة السلطة الاجتماعية، فالاغتيالات التي طالت فئة اليهود على يد باديس بن حبوس سنة 459هـ/1066م[1] كانت وفق ما ترويه المصادر التاريخية نتيجة زيادة نفوذ وزيره وكاتبه اسماعيل بن النغريلة واحتواء عبد الله بن بلقين لقضية ثورة يهود أليسانة بقيادة زعيمهم ابن اليهودي ميمون سنة 482هـ/1089م[2] استجابة لمطالب وزيره "ابن مؤمل" الذي فضل سياسة المهادنة والمسالمة[3] من شأنها أن تقدم لنا صورة جلية واضحة المعالم عن طبيعة نظام العصبية.

ثم إن القرار الذي كان سيقدم عليه باديس بن حبوس بتصفية رعاياه الأندلسيين الإشبيليين المقيمين في غرناطة، لولا تدخل إسماعيل بن النغريلة وبعض مؤيديه من شيوخ صنهاجة للحؤول دون حصول تلك المجزرة[4]، كلها أحداث تاريخية شهدها القرن 5هـ/11م ويجب أن تُؤخذ كتبريرات أكثر منها وصفا منعزلا، إذ أن وعيهم بالإنتماء القبلي أو عصبيتهم العرقية والجنسية لم تكن هي محرك تلك الأحداث بقدر ما حركها خوف السلطة من فقدان العصبية السياسية، التي بلغت بها حاجتها ما لم تبلغه في الفترات السابقة؛ أما الحراك الاجتماعي المصاحب لتلك التغيرات هو ما أبدى لنا في حقيقة الأمر وصور لنا نظرة عكسية لقوة السلطة، بحيث أنها أبعدت نفسها واستغلت قوة المجتمع كمحرك أساسي تحتضنها عامة المجتمع في ظروف عادت معها فكرة الولاء للجنس والعرق.

---

1 مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، صص343-344/ ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص206/ ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، صص439-440.

2 مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص176.

3 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، صص164-165.

4 ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، صص436-437.

فالمادية التاريخية ذات الأساس الإقتصادي المادي، تنشأ بعيدا عن أوجه العصبيات الأخرى ذات المدلول السياسي أو الاجتماعي، ذلك لا يعني أن بإمكانها الاستغناء عن باقي الأنظمة والعناصر الأخرى المشكلة للعمران البشري، وإنما تفكيرها غالبا ما ينصب في محاولة تجاوز تلك العقبات والمعوقات التي يخلقها النظام الإثنتي، بمعنى أن الطبقة الاقتصادية المنتجة تنساق دائما وراء نظام عام شمولي وتكميلي وفق عصبية اقتصادية واحدة[1]، إذ بإمكانها أن تتعايش مع مفاهيم ومصطلحات متأزمة كالنظام الطائفي الذي ساد الأندلس خلال القرن 5هـ/11م، فطالما أن الفئات المنتجة حافظت ولو بشكل نسبي على طبيعة وجودها كقوة اقتصادية، وحافظت على آمالها وطموحاتها في تحسين وضعيتها الإجتماعية.

ثم إن غياب عامل الأمن والاستقرار واحساسهم الدائم بذلك التفاوت الطبقي في توزيع الثروة يدفعهم دفعا إلى الالتفاف حو أي نظام سياسي يحقق لهم مطالبهم المادية ويحسن من مستويات عيشهم ويؤمن لهم الأمن الداخلي والخارجي بغية إنجاح أعمالهم وزيادة ثرواتهم[2] مثلما نجده في دولة الصقالبة ببلنسية على عهد مظفر ومبارك، حيث نشأت علاقة من نوع جديد لا تكترث للاختلافات العرقية[3]، بقدر ما تجمعهم العصبية الاقتصادية القائمة أساسا على مبدإ العمل والانتاج.

غير أن إحساسهم بالزوال الوشيك الذي يمضي إليه عمرانهم البشري، قد يتشكل بصورة حتمية نتيجة الخلل الذي يصاحب عجز النظام السياسي عن تحقيق حاجاتهم الضرورية المادية منها والحسية، ومتى لم يتحقق ما يسمى بـ"الإشباع" بحيث توضع تلك الحاجات على هامش التحقيق، فإن الرجوع إليها يصبح غير ممكن بعد أن يخلع عليها الزمن بعضا من جماليتها، وقد يصاحب تلك المتغيرات التي طرأت على ذلك الجيل إنهيار في مقوماته العقلية والوجدانية، فتطغى على إثر ذلك القيم الغريزية أيما طغيان على مسيرة التقدم المطرد في مسيرته الاجتماعية والاقتصادية، وقد تولد إلى

1 أحمد بن عبود، جوانب من الواقع الأندلسي، ص40.
2 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص52.
3 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص16.

الوجود طرق أكثر همجية لإشباع تلك الحاجات المادية والحسية، لكن بصورة أعنف أكثر من ذي قبل.

إذ يصاب النظام الاقتصادي والاجتماعي بظواهر سلبية وتخلق معه انحرافات اجتماعية كاللصوصية والسرقة والتسول والسيطرة على الأملاك العامة والخاصة والأوقاف وغيرها، وقد تكون القوة الاقتصادية التي تتمتع بها الفئات المنتجة عاملا من عوامل تقليص حجم نظام العصبية، إذ أن تأثيرها يكون بالغ الأهمية وتصبح في ظرف وجيز مؤيدة للإنشقاق والتحرر من سيطرة سلطة الدولة، حيث يكون في مقدورها أنها تبحث عن بديل سياسي لاحتضان عصبيتهم الاقتصادية وأفكارهم المنتجة، وحيث أن أصحاب رؤوس الأموال يتحكمون في اقتصاديات الدول نتيجة امتلاكهم للثورة، فإنهم سيؤثرون لا محالة على توجيه طبيعة العمران البشري والتأثير على الفكر الجماعي[1].

فالصراع الاقتصادي بين مختلف طبقات المجتمع ليس مجرد عرض بسيط عابر تشكله حياة التفاوت والطبيقة، إذ لا يجب أن نتنكر للحدس المفاجئ الذي ينتاب الفئات الفقيرة والمعدومة، بحيث يتأتى وفي خطوة استثنائة غير مألوفة مثيرات حسية ومادية، تكشف له ذلك الاختلاف في طبيعة النظام الاقتصادي، واختلاف طرق العيش بين تلك الفئات المكونة لمجتمع، فسرعان ما تتزاحم داخل إطار وجود العمران البشري أوجه التناقض، وتتحدد فيما بعد طبيعة ذلك التوجه بتصادم نظم إقتصادية تقليدية مع أخرى مستحدثة تختلف باختلاف بنية المجتمع وطبيعة تعايشه مع وسائل إنتاج أكثر نجاعة من ذي قبل.

وإذا ما سقنا هذه الامثلة فبودنا في إشارة تلميحية أن نركز جل نظرنا على التصادم الحاصل الذي خلقته طبيعة الملكية التي شاعت في القرن 5هـ/11م، إذ أن فضول مختلف الفئات الفقيرة جعلها تدرك بفكر واع تداخلا غير مسبوق لنظام اقتصادي خاص، خلقته قوة المادة التي تتمتع بها الفئات الاقتصادية المنتجة والأرستقراطيات الطائفية، ونظام مشاعي لملكية الأرض يتمركز بدرجة كبيرة في

1 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص52.

القرى والأرياف، نتج في الأصل عن سياسة تعمير الأندلس من خلال إشراك مجموعة من القبائل في ملكيات مشاعية واحدة.

فبين الريف والمدينة سوف تنشأ قوة أخرى وهي الطبقة الوسطى، إذ بوسعها أن تساهم في تطوير نظام الملكية الخاصة وتوسيع ممتلكاتها وزيادة قوتها الإنتاجية والمادية، وتخلق مزيدا من التفاوت وتجعل الحياة الاجتماعية تتسم بذلك الصراع اللامتناهي بين الطبقات الفقيرة والطبقات الغنية الأرستقراطية، فعامة المجتمع وفي خطوة منها تحاول الحفاظ على وجودها والمطالبة بحقوقها والخروج من نظام العبودية والاستغلال، بحيث لا يمكن للفئات العاملة والمنتجة المضطهدة تحرير نفسها دون أن تعتمد على قوة النظام الجماعي وتحرر من خلال ذلك بقية المجتمع، فتكون الثورات حلا أخلاقيا غير سلمي تواجه به مختلف التحديات الإثنية.

وعوض أن تسد الطبقات الغنية بفيضها نقص غيرها من عامة المجتمع، يكون نظام الملكية الخاص قد طغى بأوجهه على النظام الاقتصادي العام، وانثنت كل سبل المساواة في الكسب وتكوين الثروة على نفسها، وإن ذلك التعايش ضمن نظام اقتصادي متساو خاضع لنظام العصبية القبلية لم يعد يملك قدرة نشر نفسه والتعبير عن مدلوله، إلا في صورة قاتمة تزيد من قوة الإخضاع والاستغلال الذي يمارس على الفئات الإجتماعية الأخرى من خلال زيادة ساعات العمل[1] لديهم وتقليص أجورهم إلى مستويات متدنية[2]، وفرض مزيد من الضرائب بطرق مستحدثة[3] وتكوين مصادر اقتصادية أخرى كمصانع الورق والنسيج والخزف والزجاج والصباغة، يكون فيها عامة المجتمع ضحية القهر والاستغلال.

فلم يكن الفقر ولا الغنى لِيحس به الجميع إذا ما تساووا فيه، بيد أنهما قد يكونان كذلك إذا ما انتفت صفة المساواة والعدالة، ولم يكونا مصدر قلق وتشتيت لتلك العصبية الاقتصادية التي جمعت

1 السقطي، المصدر السابق، ص56/ المقري، المصدر السابق، ج1،ص526/ صلاح خالص، المرجع نفسه، ص57.
2 السقطي، المصدر نفسه، ص65.
3 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، صص173-176.

بينهم لولا تعايش الملكية الخاصة والمشاعية العامة، فيتصلب الشعور في إنجازات هرمة تقضي بإقصاء نظام العصبية، إذ نرى أن الأفراد في مجتمع دول الطوائف لا يسعهم سوى كراهية بعضهم البعض في ظل عزة أنفسهم، لتصبح تلك الكراهية مروعة هائلة تدخل المجتمع في صراع بيني طائفي يصعب معه تأسيس عمران بشري في ظل علاقة تخللها نظام اقتصادي مستحدث، والذي يقيل كثيرا من الاعتبارات ويرتكز على جعل المادة والثروة كمحرك لتأسيس المجتمع، وما تميز به القرن 5هـ/11م كان استثناءا كون المجتمع القبلي ما كان في استطاعته أن يحافظ على مشاعيته في ظل ظاهرة الهجرة والانتقال المصاحبة لحركته الدائمة في تحسين أوضاعه الاجتماعية[1]، فكان تأثير المدنية والتحضر أكثر وقعا على مسار تشكل المجتمع، إذ تعلق أكثر بنظام المدينة الذي لا يقبل المشاع بحكم تطور الحرف والصنائع واختلاق مزيد من أنواع الكسب والمعاش، فكان بطريقة أو بأخرى يزيد من قبول فكرة الملكية الفردية.

2- من الإختلاف إلى التفاوت: يأخذنا الحدس و التخمين في كثير من المرات إلى الاعتقاد بأن الإختلاف الذي حصل داخل مجتمع ملوك الطوائف تولد أساسا عن الوظائف الأساسية للتنظيم الإجتماعي، والتي تتمحور حول مبدأين رئيسين هما الإختلاف الاجتماعي وتوزيع الثروة، فالمجتمع الأندلسي كان مجتمعا زراعيا ميالا إلى خدمة أرضه والاقتيات منها، ثم ما لبث أن توجه إلى خلق أنماط جديدة في طريقة الكسب والعيش فامتهن التجارة والصناعة وغيرها من الحرف[2] دون أن ننسى عامل الحروب والثورات وما نتج عنها من غنائم وسبي واسترقاق، إذ حرك مبدأ الغنيمة هو الآخر غرائز المجتمع الطائفي بما فيهم الطبقة الحاكمة وكبار الملاك وجعله كأساس في تحصيل الثروة.

إنه لبعيد الاحتمال أن يكون المجتمع الأندلسي في عصر ملوك الطوائف قد خرج عن دائرة هذه الاحتمالات في كيفية تشكيل تركيبته الاجتماعية، ونحن بذلك نوافق وبشكل نسبي ما يراه الباحث ابراهيم القادري بوتشيش في إخضاع التقسيم الطبقي، لثلاثة عوامل هي:

---

1 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص162/ ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص19/ ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج1، صص309-310/ ابن حزم، طوق الحمامة، ص177.

2 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص37.

أ- ملكية الأرض: وذلك ناتج عن الإقطاعات التي كانت تمنحها الدولة لكبار الملاك أو شيوخ القبائل، فكانت الثروة العقارية ترسم ذلك التفاوت الطبقي بين مالكيها وبين غيرهم من الفلاحين والمزارعين.

ب- ملكية رأس المال: وهي نتيجة مضاعفة الأعمال الزراعية والأنشطة التجارية من طرف كبار التجار، ونجد ذلك واضحا عند معظم اليهود الذين احترفوا التجارة.

ج- الوظيفة والدخل: كانت طبيعة المناصب السياسية أو القضائية تتحكم في ازياد الثروة والانتماء إلى الطبقات الأرستقراطية، إذ أن المناصب تلك تحكمت في الإرتقاء في السلم الإجتماعي[1].

ومع تطور المجتمع وبداية انتقاله من مرحلة البداوة إلى مرحلة التحضر النسبي، نراه يضيف إلى الأنظمة الإجتماعية أنظمة أخرى تكفل له حق المعايشة وسبل البقاء، فقد لازمت الملكية الفردية الخاصة ازدياد النفوذ والسلطة والثراء الفاحش التي ساهم في خلقها معظم كبار الملاك باسم الملكية والإقطاع، ولازم البساطة والبؤس غيرهم من باقي الفئات الإجتماعية الأخرى، وكنتيجة حتمية فقد تولدت من أصلاب هذه الإختلافات مجموعة من الطبقات الإجتماعية.

يمكن لابن الخطيب أن يحصي لنا في موجز نصه مختلف طبقات المجتمع الأندلسي، ونظرا لأهمية النص ارتأينا أن نورده كاملا فيقول فهذه بعض من جمله:"وكان الناس يومئذ _لا وبل في كل زمان_ أربعة: **فصنف** همه الدنيا التي ينالها بسبب الولد همه بالغا أو مراهقا أو طفلا في المهد أو جنينا في المشيمة. وهم صنائع الحكم وخدامه وعماله وفتيانه ورجاله... **وصنف** مرتَقٍ من الديوان، مشهورُ العناية والمكان، أو مجهولُ الشأن، راض بحظه من الزمان، لا يتشوف إلى المزيد ولا يحذر من النقصان، قد تساوت في الدول أحواله، وسكنت إلى الرزق والمفروض آماله...فهو هادن ساكن، وإلى فئة العافية راكن. **وصنف** يؤمل أمرا، ويشب إن قدر جمرا...مستوحش ببخس حقه وجحد سبقه...وهذا

1 إبراهيم القادري بوتشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي، صص120-121/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص60.

الصنف المنازع المنافس بين أن يصمت فيموت بدائه، أو يجهر بالمنازعة فينتهي إلى قدر الله وقضائه، وكان في ذلك الوقت أضعف الأصناف...**وصنف** من أهل الدنيا والآخرة قلدوا أهل الحل والعقد، والقبولُ والرد اجتهادهم...وهم أشرفُ أوطانا، وأعظمُ سلطانا...وهم جمهور الناس من الفقهاء والعلماء، والخاصة والدهماء. **وصنف** غارم لا هم له...وهم أوباش أسواق وحمقى ما لهم من أخلاق"[1].

إن هذا التقسيم في باطنه لا يختلف كثيرا عما أورده عبد الله بن بلrين في مذكراته[2]، إذ لا حاجة لنا بذكر كامل النص في هذا المقام حتى لا يأخذ التحليل طابعا وصفيا منعزلا، ولكن أغلب الطبقات الرئيسة التي تشكل منها المجتمع الأندلسي خلال عصر ملوك الطوائف، والتي اتفق المؤرخون عليها يمكن حصرها في ثلاثة طبقات:

1- الطبقة الخاصة أو الأرستقراطية: إذ تعتبر هذه الطبقة من أغنى طبقات المجتمع، وقد تعددت من حيث أصولها وتركيبتها الإجتماعية تبعا للدولة التي تؤسس لها، سواء في بني زيري في غرناطة، أو بني جهور في قرطبة، أو بني عباد في إشبيلية، أو بنو صمادح في ألمرية، وكانت تتكون غالبا من الأسر الحاكمة وكبار الملاك والأغنياء.

2- طبقة العامة (الوسطى والسفلى): تضم هذه الطبقة كبار التجار وأرباب الأعمال وموظفي الدولة والملاكين الصغار بما فيهم المزارعون الكبار والمتوسطون، وكانوا يتمتعون بمستوى اجتماعي ومعيشي متوسط، كما كانت تتكون من الرعية التي لم تكن لها أي امتيازات إذ كانت تستقر في المدن والأرياف، وكان مستواها المعيشي أقل من الطبقة الوسطى، وسنأتي إلى تحليل ذلك عندما نتكلم في هذا العنصر عن طبيعة الأعمال والأجور[3].

---

1 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، صص44-47.

2 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، صص150-151.

3 أحمد بن عبود، التاريخ السياسي، صص181-191/ مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، صص81-84/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، صص261-265/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، صص61-67.

3- العبيد: لقد كان العبيد منذ نشوئهم أدوات بين أيدي الطبقة الأرستقراطة يستخدمون لقضاء حاجات وتنفيذ أغراضهم، وكانوا يتكونون من الصقالبة والأعلاج وحتى الخدم من النساء والخصيان، ويجلبون من بلدان بعيدة وجلهم من السود الإفريقيين أو من أواسط أوروبا[1].

إن الاختلاف في أصله إختلاف طبيعي أوجدته الظروف الطبيعية بالقوة، وغذته رغبتة الإنسان المتعطش للسلطة، واستساغته قابلية العوام الذين أوجدوا تلك الفوارق وسمحوا لغيرهم بأن يتأمروا ويتملكوا وجودهم ورسخوا فكرة الطبقية عن تراض منهم وقبول، وليس من حقنا أن نتساءل عن الاختلاف الطبيعي الذي خُلقنا عليه كإختلاف الجنس أو اللون أو اللسان، ولكن ما يجب أن نتساءل عنه في هذا المقام هو التفاوت الوضعي الذي خلقه الإنسان بنفسه ليكون إطاره الزمني والفكري الذي سيعيش فيه ويحيا به، فحق الوجود والانتماء يكون دائما مشروطا بالعصبية الكبرى التي تؤم أفراد المجتمع، وتلك العصبية تنحصر في صور مختلفة سياسية واجتماعية واقتصادية، ويبقى على الفرد أن يلعن انتماءه وفق ما يقدمه لمجتمعه من مجهود، وفي مقابل ذلك يحصل نوع من المنفعة الناتجة عن ذلك التلاحم الاجتماعي ملخصا ذلك العطاء والأخذ بمبدإ الحق والواجب، وهذا الوجود داخل المجتمع بهذه الصورة غالبا ما نسميه بالمواطنة أو الانتماء للدولة.

فالبناء الطبقي ومعايير التصنيف الاجتماعي للمجتمع الأندلسي لم يرتبط في واقع الأمر بالجوانب المادية والمكانة الاجتماعية التي قد تفرضها طبيعة المناصب السياسية أو العلمية، وإنما تداخلت قوانين اجتماع الثروة بمعيار الانتماء العرقي والإجتماعي، كما لم يقم هذا التصنيف على أساس الجهد المبذول الذي يقدمه الفرد مقابل ما يتقاضاه، ولا على أساس المشاركة الاجتماعية التي غالبا ما يدفع ثمنها العبيد وعامة المجتمع، إذ أن الأسماء التي كانت تعطى لبعض العبيد والخدم ك"مسرور، خيران"[2] قبل أن تكون مؤشرات لرغبة الطبقة الأرستقراطية دمجهم ومنحهم حق الانتماء إلى المجتمع الأندلسي كانت في واقع الأمر تعكس التفاوت الطبقي الذي بلغت فيها نزعة الأنا

1 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، ص 151/ صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، صص70-75.
2 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص68.

حدها، بل إن همجية التفاوت تلك قللت من رحمتها وجردتهم من ذكوريتهم الطبيعية عبر عملية تسمى الخصي[1] وهي إشارة دالة عن ظاهرة تنفي عن نفسها صفة التقارب الإجتماعي والإنساني، وتكاد تكون أساسا ثابتا مكينا نراه مستقرا تحت الظواهر الإجتماعية.

ثم إن ذلك التفاوت الذي ظل مستقرا داخل المجتمع خلال القرن5هـ/11م هو ما حدا بهم أن يستبدلوا الحالة الطبيعبة للتكاثر البشري بطرق وأساليب تهين تلك العلاقات التي تتعارض مع أعرافهم وتقلل من شأنها، فتحل النظرات السلبية المترسبة في عقولهم أو ما يعتقدونه وفق رؤية خاطئة محل تلك القيم والمبادئ التي أوجدتها الطبيعة،" فكانت العلاقة بين رجل أبيض وجارية سوداء ينظر إليها باحتقار"[2]، وتظهر تلك النظرة التي يملؤها التشاؤم وتعاظم الإهانة والاحتقار بإلقاء نظرة على أفراد أسرة بن ذي النون باعتبارهم طبقة أرستقراطية وسادة طليطلة الطائفية، فقد كان للمأمون أخ غير شرعي يسمى "أرقم"، وكان في حقيقة الأمر ابن أمة سوداء مهينة امتلكها أبوه الظاهر وواقعها في حالة سكر، غير أن تلك العلاقة التي جمعت بين الأخوين لم يكن معترفا بها من قبل يحي القادر ابن المأمون، فمال على الأرقم بالأذية وفر من مملكته[3]، فهذا مثال نسوقه لتلك الثقافة الشعبية التي تزدري وبصور متكررة تلك العلاقات التي تجمع الطباقات الأرستقرطية بغيرها من الأجناس والفئات.

فالاختلاف والتفاوت قد تخلقهما طبيعة الأفراد، وتسندهما إلى قيم ومبادئ ومعتقدات هي في حقيقة الأصل مضللة ومغالط فيها، وفي كثير من الأحيان يعلق التفاوت ويُربط بأصول الأجناس واستثناء طبائعهم، ويكون ذلك الربط بادئ ذي بدء لا يتعدى حدود الظن والاعتقاد، ولكن إذا ما

---

1 الخصاء هي عادة شرقية قديمة عرفت عند الأشوريين والبابليين والمصريين، وأخذها عنهم اليونان والرومان، وانتشرت فيما بعد في الحضارة الغربية وفي الأندلس، وهي عملية جراحية تجرى على الذكور من الصبيان أو الرجال لنزع الخصيتين في الصفن، والهدف منها القضاء على القدرة الجنسية للإخصاب والإنجاب، ومحافظة المخصي على قدرته الجسدية وعدم انشغاله بالأمور الجنسية. المقدسي محمد بن أحمد بن أبو بكر الشامي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مطبع بريل، ليدن، 1877، ص242/ ابن حوقل النصيبي أبو القاسم، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1996، ص106/ مصطفى خزعل ياسين، الصقالبة الخصيان في الأندلس عصري الإمارة والخلافة (138-422هـ/755-1030م)، مجلة آداب الفراهيدي، جامعة تكريت، ع20، حزيران 2014، ص418.

2 سامية مصطفى مسعد، المرجع السابق، ص105.

3 المقري، المصدر السابق، ج4، صص133-134.

مر عليه حين من الدهر يأخذ طابعا شموليا يعم بين أواسط المجتمع، فالأنواع البشرية في عصر ملوك الطوائف تحددت مهامها وواجباتها وفق أجناسها، فمثلا: "الخادم البربرية للذة والرومية لحيطة المال والخزانة، والتركية لإنجاب الولد، والزنجية للرضاع، والمكية للغناء، والمدنية للشكل والعراقية للطرب والانكسار، أما الذكور فالهند والنوبة لحفظ النفوس والأموال، والزنج والأرمن للكد والخدمة ومعها العطاء، والترك والصقالبة للحرب والشجاعة"[1]، وعلى هذا الأساس نعتقد بأن مبدأ تحديد هذا التفاوت لا يصدر من رؤية موضوعية بما يتوافق وروح الاجتماع، إذ نجد أن العنصر العربي يغيب كليا عن هذا التقسيم والتخصيص، ذلك يجعلنا نفهم بأن النظرة إلى الآخر تشكلت وتحددت معالمها انطلاقا من رؤية المجتمع العربي إلى باقي المجتمعات والفئات الأخرى لا غير، بحيث أنه ربطهم بنفسه ولم يربطهم بالواقع الإجتماعي الواقعي الذي يحيونه.

فلو تصفحنا بعض المصادر، فإننا نلحظ أن التاريخ الأندلسي لم ينقل لنا سوى الأحداث التاريخية التي تمجد الملوك والفقهاء والعلماء الموالين للسلطة ووجهاء القوم، هذا لا يعني أننا نود بذلك حصر الإنتاج التاريخي في هذا المجالات والتغاضي عما أفادتنا به بعض المصادر الأخرى التي وجهت عنايتها إلى دراسة المجتمع العام الأندلسي أو نكرانها، غير أننا نحاول أن ننوه إلى أنها عالجت تاريخ الأندلس من منظور التفسير البطولي الذي يستند إلى تمجيد الرمز وإقصاء جميع التفسيرات التاريخية الأخرى، فأهملت بذلك مادة تاريخية خصبة لدراسة واقع المجتمع الأندلسي.

فالمؤرخون مثلا اعتادوا في أدبياتهم إطلاق تسمية "العامة" على عامة المجتمع وذلك بغرض التفريق بينها وبين مختلف الطبقات الأخرى، وكثيرا ما وصفوهم بألفاظ يفهم منها الذم والتحقير مثل: "رعاع، غوغاء، دهماء"[2]، أو كما يصفهم ابن الخطيب:" أوباش أسواق وحمقى ما لهم من أخلاق"[3]، ولكن يفهم من نصوص المصادر أن الأساس الذي اعتمدوا عليه في هذا التقسيم ربما ارتبط بطبائع

1 السقطي، المصدر السابق، صص49-50.

2 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص53.

3 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص47.

الأفراد وأخلاقهم وأنماط تربيتهم وتعليمهم، ولكن ألم يكن ملوك الطوائف والطبقة الأرستقراطية أكثر عنفا وتسلطا واستبدادا بما فيه الكفاية، ليمكننا وضعهم في خانة أولئك الذين جعلوا أموال عامة المجتمع وسيلة لكسب الثروة والسلطة تحت قهر تحصيل الضرائب والجبايات فيكونوا بذلك أقل تربية وأسوأ أخلاقا من غيرهم؟

فالإختلاف والتفاوت الطبقي الذي خلقته السلطة الأرستقراطية ترك سلوكا معينا يميل إلى الهمجية يتناسب مقداره مع مقدار ما بداخل عامة المجتمع من مكنونات وما يمكنها أن تساهم به نتيجة التعاون الإجتماعي، وخلق أنماط إقتصادية واجتماعية جديدة تزيل معها ذلك الاختلاف الوضعي الذي رسخه النظام، كالمساهمة في خلق مختلف المهن والصنائع والحرف التي لم تكن موجودة في وقت سابق، أو العمل كفلاحين ومزارعين تحت سلطة القهر الناجمة عن الإقطاع الذي امتازت به دول ملوك الطوائف، والتي كان من عادتها تكوين الثروة التي تمتعت بها الطبقة الأرستقراطية، وسيرت بها الجيوش إلى أقاصي البلاد النصرانية، وخلقت بها نمطا معماريا وحضاريا مميزا، فروح الإبداع تلك تحكمت فيها حاجة البقاء داخل الإطار الإجتماعي بعد أن فرض النظام السياسي نمطا معيشيا خاصا يقوم على أساس السلطة والثروة التي لم يكن من اليسير تحصيلهما.

فأغلبية المجتمع الأندلسي آنذاك كان من الطبقة الفقيرة، ويشكل الفلاحون والصناع والحرفيون أغلبيتها، فهؤلاء تكن لهم أية غايات سوى إشباع بطونهم وسد رمقهم بما يقتاتون عليه، غير أن أثرهم في الحياة الإجتماعية والإقتصادية لم يكن يذكر _أو كاد ألا يكون_ مع أنهم كانوا يتحملون أعباء إنتاج الثروة وتعسف المالكين[1] ويتقاسمون فيما بينهم مشاكل الإضطرابات الداخلية الناجمة عن الحروب أو الكوارث الطبيعية كالقحط والمجاعة مثل مجاعة سنة 442هـ/1050م[2]، وهذا ما يمكن أن يفهم من حديث ابن عذاري عن سلطان وسطوة العامريين مبارك ومظفر حيث يقول:" وأن لهما

1 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، صص47-48.

2 نتجت هذه المجاعة عن الحرب بين المعتضد بن عباد والمظفر ابن الأفطس، إذ دمرت معها عمارات واسعة وأفسدت الكثير من الغلات/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص211.

على الأيام دركا، يحثان بسوق الرعية المضطهدة بسلطانهما، ولا يعبئان بما آذاها من كلفهما، يقلدانها شرار العمال، ويستزيدان عليها في الوظائف الثقال مع الأيام والليال، حتى لغدا كثير منهم يلبسون الجلود والحصر، ويأكلون البقل والحشيش، وفر أكثرهم عن قراهم"[1].

إنطلاقا من المعلومات التي تفيدنا بها المصادر التاريخية وكتب الحسبة، يمكننا أن نكون فكرة عن التفاوت المعيشي الذي كان يعاني منه المجتمع الأندلسي في عهد ملوك الطوائف، فمن خلال أسعار المواد المستعملة مثلا في صناعة الخبز والتي يفيدنا بها السقطي[2] توصل الباحث صلاح خالص إلى أن الأجرة اليومية للعامل في المخبزة قد تصل تقريبا إلى درهم ونصف، أما بالنسبة لصاحب المخبزة فقد يصل راتبه اليومي الصافي إلى ثلاثة دراهم[3] أما راتب القصاب اليومي قد يصل إلى أربعة دراهم على أساس أنه يذبح خروفين يوميا[4]، وفي نص تاريخي للمقري يوضح لنا فيه أجور العمال والحرفيين الذين كانوا يشتغلون في بناء مدينة الزهراء سنة 325هـ/937م، حيث كان راتب الحرفيين والبنائين يترواح ما بين درهم إلى درهمين إلى ثلاثة دراهم يوميا حسب نسبة عملهم ومهاراتهم الحرفية[5]، ويضيف صاحب جغرافية وتاريخ الأندلس أنه كان لكل رجل من خدام مدينة الزهراء درهم ونصف وأجرة الذابة درهمان وأجرة المعلمين ثلاثة دراهم[6]؛ فهي مداخيل متدنية بحق، خصوصا إذا علمنا أن ثمن صرفها مقابل الدينار الذي كان يتقاضاه عمال البلاط مثلا أو الشعراء يعادل حوالي عشرة[7] إلى سبعة عشر درهما[8].

1 ابن عذاري، المصدر نفسه، ج3، ص162/ أحمد بن صالح السحيباني، الضعف المعنوي وأثره في سقوط الأمم عصر ملوك الطوائف في الأندلس أنموذجا (دراسة تاريخية تحليلية)، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 2002، ص231.

2 السقطي، المصدر السابق، ص28.

3 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص57.

4 السقطي، المصدر السابق، ص56/ صلاح خالص، المرجع نفسه، ص57.

5 المقري، المصدر السابق، ج1، ص526.

6 مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، ص273.

7 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص58.

8 المقري، المصدر السابق، ج1، ص211/ ابن حوقل، المصدر السابق، ص104.

وبما أن العمل وما يتضمنه من صنائع وحرف أعظم مثير في تاريخ البشرية، فإن مفاهيمه وكيفية تكييفيه مع واقع المجتمع آنذاك لم يكن على ذلك القدر الكافي من التناسق والتجانس، بل إنه في مثل هذه الحالات التي يخلق فيها التفاوت المادي يحتاج إلى تقنين أكثر ودعاية حتى يترسخ المفهوم داخل عادات وتقاليد الأفراد، وليس في وسع السلطة أن تحد من ساعات العمل أو تحديد الأجور مثلا بحيث تجعلها وقفا على فئة دون الأخرى، وهذه ظاهرة شاعت غالبا في الأنظمة الإستبدادية والاقطاعية كما هو الشأن لدول ملوك الطوائف، حيث يقول السقطي:"ويحد لخدمة المستأجرين بالنهار من بزوغ الشمس إلى قدر نصف ما بين العصر والمغرب"[1]، إذ يكون هذا التحديد مقرونا بفئة العمال البسطاء والمستَأجرين، ويخرج من دائرته كبار الملاك والإقطاعيين والطبقة الأرستقراطية، وفي نص آخر عن تحديد الأجور يقول ابن عبدون:"فيكري الرجل نفسه بالنهار بأجرة معلومة إلى وقت معلوم، ومن حلول الوقت يترك العمل...يجب أن يحد لهم طول اليد، وطول البقعة من الأرض في عرضها كذلك، ويجبروا على ذلك حتى يكون لهم عُرفا"[2]

إن العمل وممارسة الأنشطة الزراعية والصناعية والحرف المختلفة والمتنوعة، التي قد توفر على الفرد الأندلسي عناء البحث عن القوت ومواجهة ضنك الحياة المتعبة، قد يكون في واقع الأمر حكرا على طبقة دون أخرى، بل إن موارد الطبقات الأرستقراطية المتغلبة على المجتمع البسيط قد تنوعت هي الأخرى، إذ كانت تتدفق عليهم من حين لآخر من جيوب الملوك والأمراء، وبالتالي لم تكلف نفسها مشقة السعي لمعانقة التربة العذراء وتوظيف أفكارهم عليها، بما يتوافق مع متطلبات الحاجة الغذائية والإقتصادية عموما، فطريقة الكسب القديمة التي ألفها الإنسان وتربى عليها وقاسمها وقته وجهده، والتي كانت في وقت سابق تقوم على أساس بذل الجهد وتحصيل القوت قد تتبدل في برهة وجيزة، أو قد تندثر تلك البديهيات الفطرية التي اعتاد عليها الفرد داخل مجتمعه بفعل النظام الطبقي الذي يكرس صبغة التفاوت في كيفية تحصيل المال.

1 السقطي، المصدر السابق، ص65.

2 ابن عبدون، المصدر السابق، ص56.

فالمجتمع الطائفي خلق نوعا جديدا من اللاعدالة، إذ لا تتساوى فيه جميع طبقاته في كيفية الكسب وطريقة العيش، ولا حتى في إحساسهم بالانتماء لنفس المجتمع والدولة، إذ كرس بذلك نظام الطبقية بحق، فمثلا المعتمد بن عباد أصبح يجود على الغير من شعراء بلاطه وخاصته من أموال العامة، ويقدم لهم الهبات مقابل أبيات شعرية تتلذذ بها مسامع جموع البلاط، فقد وهب للشاعر أبي الحسن بن اليسع[1] خمسمائة دينار في شعر نظمه[2]، كما أعطى في مناسبات أخرى لشاعره ابن عمار[3] في بيتين أهداهما له خمسمائة دينار أخرى، ووهب لابن وهبون[4] جزاء قصيدة ألقاها مائتي دينار[5]، ويورد ابن بسام نصا مفاده أن الأديب أبا العرب الصقلي[6] "حضر يوما مجلس المعتمد بن عباد وقد أدخل إليه جملة من دنانير الفضة، فأمر له بخريطتين منها"[7].

وبالمقارنة مع ما كانت تحصله الطبقة العامة من مداخيل، يمكننا أن نلقي الضوء على الجانب الآخر من المجتمع المرفه والمنعم _وهي الطبقة الأرستقرطية والخاصة طبعا_ فكانت تختلف اختلافا

---

1 هو أبو الحسن علي بن محمد بن اليسع صاحب جزيرة لورقة، نجهل تاريخ ولادته ووفاته، أعان بني عباد على فتح ورسية بقيادة أبي بكر بن عمار، ثم تولى إدارتها نيابة عن المعتمد. ابن خاقان، قلائد العقيان، ق1، ج1، صص493-497/ ابن الأبار، المصدر السابق، ج2، ص 172-176.

2 ابن خاقان، المصدر نفسه، ص65.

3 هو ذو الوزارتين أبو بكر محمد بن عمار ولد سنة 422هـ/1030م هو شاعر أندلسي ولد في قرية شنتبوس قرب شلب، كان أبوه يدعى عمار بن الحسين بن عمار، وكان ينتسب إلى قبيلة مهرة العربية، أصبح شاعرا وسفير للمعتمد بن عباد حاكم إشبيلية، توفي سنة 477هـ/1084م. ابن سعيد، المصدر السابق، صص389-391/ ابن بسام، المصدر السابق، ق2، م1، صص368-374/ صلاح خالص، محمد بن عمار الأندلسي، صص19-23.

4 هو أبو الجليل محمد بن وهبون المرسي، نجهل تاريخ ولادته ووفاته، قال عنه ابن بسام شمس الزمان وبدره، وسر الإحسان وجهره، ومستودع البيان ومستقره، الضبي، المصدر السابق، ج2، صص504-505/ ابن بسام، المصدر نفسه، صص 473-477/ المقري، المصدر السابق، ج1، ص657.

5 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص59.

6 هو مصعب بن محمد بن أبي الفرات بن زرارة القرشي العبدري أبو العرب، ولد بصقلية سنة 423هـ/1031م وخرج منها لما تغلب الروم عليها سنة 464هـ/1071م، دخل إشبيلية سنة 465هـ/1072م، ويعتقد أنه كان حيا إلى غاية سنة 507هـ/1113م. ابن بسام، المصدر السابق، ق4، ج1، ص301/ ابن خلكان أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1971، ج3، ص334.

7 ابن بسام، المصدر السابق، ق4، ج1، ص301.

شاسعا مع ما كانت تعانيه الشريحة العامة من المجتمع، إذ يتحدث عبد الملك بن شهيد عن ثروة أبيه قائلا :"فورد قرطبة بأربعمائة دينار ناضة، ومائة ألف من ذهب آنية، ووثائق خمسامائة زوج مكتسبة ومائتي نسمة من رقيق الصقلب منتقاة، والسعر إذ ذاك بها سام جدا، ونفقة أبي رأس كل شهر سبعون مديا من قمح، وعلف ثمانين دابة من شعير"[1]، ويورد لنا صاحب كتاب جغرافية وتاريخ الأندلس عن الحياة المنعمة التي كان يعيشها المعتمد بن عباد مع خاصته فيقول:" وكان لحم قصره في كل يوم ثمانمائة رطل برسم مطبخته وخاصة نفسه، ولحشمه وخدمه وفتيانه وأولاده في كل يوم من اللحم ستة آلاف رطل دون الحوت وأصناف الطير"[2].

فبلاط الحكام في إشبيلية كان يمثل القمة من حيث مستوى المعيشة وأسلوب الحياة، فالثروة التي تمتع بها الأرستقراطيون وطبقة الملاكين الكبار شكلت عالما خاصا ومميزا يخرج عن نطاق الحياة الإجتماعية المعروفة آنذاك في عهد ملوك الطوائف، حيث كانت تلك الفئات تعيش حياة اللهو والترف والبذخ[3]، وبالمثل فقد تشابهت مستويات العيش بين ملوك دول ملوك الطوائف، فقد كان المعتصم بن صمادح بألمرية يمثل قمة الثراء الفاحش، بحيث أن ماله الخاص كان مفتوحا على خزينة الدولة إذ لم يكن بينهما حد فاصل[4]، وهذا ينطبق كذلك على أمراء دولة بني زيري في غرناطة إذ كانت الطبقة الأرستقراطية التي تتكون من أفراد الأسرة الحاكمة وكبار الملاكين والأغنياء تتمتع بالثراء الفاحش، بل كانت تتمتع بنفوذ مادي وسلطوي جعلهم يقسمون أرض غرناطة فيما بينهم[5].

فالهرم الإجتماعي يبدو مختلفا ومتباينا من حيث التأثير الذي تمارسه مختلف الفئات الإجتماعية بحسب مكانة وطبيعة الأفراد فيه، وبعض التقارير والأبحاث حول البيئة الإجتماعية التي

1 المصدر نفسه، ق1، ج1، ص198.

2 مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، ص353.

3 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص62/ صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص46/ أمحمد بن عبود، التاريخ السياسي والاجتماعي، ص181.

4 خميسي بولعراس، المرجع نفسه، ص61/ مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص81.

5 خميسي بولعراس، المرجع نفسه، ص61/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، صص261-262.

نمت فيها ظاهرة الطبقية والتفاوت خلال القرن 5هـ/11م يجب أن تؤخذ بعين الإعتبار كتبريرات أكثر منها وصفا منعزلا، فكتب الحسبة قد أطنبت في الحديث عن دور المحتسبين في تنظيم الأحوال الإجتماعية والاقتصادية التي كانت تعيشها الأندلس خلال عهد ملوك الطوائف، وقدمت لنا تشريعات وقوانين مختلفة ومتنوعة، يمكن أن نتخذها كدستور ينظم حياة المجتمع الاندلسي آنذاك، وما يشدنا إلى دراسة نصوصها ومواضيعها قد يتعدى حدود الإطلاع إلى رغبتنا الجامحة في التعرف على مواطن الضعف والتحيز والتفاوت التي رسمتها لنا.

فإذا كانت قد شددت في تعاملات المحتسبين والنظام السياسي عموما مع عامة المجتمع من الفلاحين والصناع والحرفيين والموسرين ومحدودي الدخل، فإنها بالمقابل قد فقدت مصداقيتها بحيث أنها استثنت تقنين طرق الكسب والعيش على باقي الفئات المالكة والأرستقراطية، إذ لا نكاد نجد نصوصا تشرع وتقنن طريقة التعاملات، أو بالكاد ذكر حقوق وواجبات وتحديد الحجم الساعي للذين يتسلطون على رقاب الناس باسم الدولة والمصلحة العامة، ولما كان جميعهم يتحدثون عن جشع عامة المجتمع وفساد أخلاقهم وإذعانهم إلى الفساد، فإنهم قد تناسوا أن سلطوية الملك المستوحش متأتية من عظمة فضيلة نُبله المزعومة التي أُلصقت به، إذ لم يكن وقعها مُسْتشعراً في أواسط المجتمع بما يكفي لتحوله في الأخير إلى همجي تتدنى به اقترافاته إلى قاع الهرم الإجتماعي.

ثم إذا حاولنا أن نأخذ هذه الحقائق التاريخية مأخذ الدلائل والقرائن التي تدين السلطة وتجعلها في قفص الإتهام بدافع تقصيرها تجاه المجتمع وتكريس الطبقية والتفاوت التي تنبذهما فطرة الإنسان، وتنقله إلى دائرة الحالة الوضعية التي صنعها لنفسه وبتكييفٍ منه نتيجة القابلية الإجتماعية التي تجد انتشارا غير محدود بين أواسط المجتمع، إما بدافع الجهل أو بدافع فقدان أحقية التفكير، فإن النصوص التاريخية تذكرنا هي الأخرى بما جرى به الدهر على مجتمع عصر ملوك الطوائف، فهي تعطينا فكرة عامة عن الأحوال الإجتماعية والاقتصادية التي كانت تعشها عامة الأندلس.

فمداخيل الدولة المتنوعة التي كانت تتراوح بين تحصيل الجبايات والضرائب المفروضة على المجتمع قد تقدم لنا دلائل أخرى أكثر دقة ومصداقية؛ فمثلا كانت "جباية الأندلس خمسة آلاف

ألف دينار وأربعمائة ألف وثمانين ألف دينار، ومن السوق المستخلص سبعمائة ألف دينار وخمسة وستون ألف دينار"[1]، وهي نسبة تقريبية قد تتعداها مداخيل دول الطوائف أو قد تقاربها، كما بلغت جباية كل من مبارك ومظفر سنة 441هـ/1049م[2] "مائة وعشرون ألف دينار في الشهر: سبعون ببلنسية، وخمسون بشاطبة، فيستخرجانها بأشد العنف من كل صنف، حتى تساقطت الرعية أولا فأولا"[3]، وبالنظر إلى المداخيل التي كانت تصب في خزينة الدولة آنذاك، يمكننا التكهن فيما إذا كان المستوى المعيشي متقاربا بين كل الطبقات، أم أن تلك الأجور التي كان يتقاضاها عوام المجتمع لم تكن سوى دراهم ودنانير تعكس آلام وآهات مجتمع منطو على نفسه يعيش حياة البؤس ويصارع لئلا يفنى داخل نفسه ومجتمعه.

إن مبدأ التسلط الذي مارسته السلطة السياسية على رقاب المجتمع الأندلسي في عصر ملوك الطوائف لا تبرره نصوص كتب الحسبة، بل إنها تشق جانبا آخر من النقد يميل بنا إلى فهم أعمق للمخلفات الإثنية التي يتركها نظام القهر والجور، وما ينجر عنه من إحساس الأفراد بوطأة التفاوت المتنامي بينه وبين الطبقة الأرستقراطية، هذا ما جعل ابن عبدون والسقطي يذمان وبشكل مثير للإنتباه التجاوزات التي يقترفها عمال جمع الضرائب والجبايات، حيث يقول في عملية الخرص:" هؤلاء القوم يجب أن يسموا بالحقيقة ظلمة فساقا، أكلة سحت، أشرارا سفلة، لا خوف ولا حياء ولا دين ولا صلاة لهم...وتكون أجرته من عند رئيسه، لا على أهل الأموال كالذي يفعلونه اليوم، وهو جور وظلم...والخرص بالجملة ظلم كله، لأنه يؤخذ على غير وجهه عشور دون نصاب"[4]، ويواصل ابن عبدون نقده لسياسة القباض أيضا بقوله:"ويجب أن يحد للقباض أيضا أن لا يهينوا أحدا ولا يتعدوا عليه في شيء، وكذلك الأعوان...وهذا يجب أن يكون كله تحت نظر القاضي وشدته ورقبته عليهم، فإنهم لصوص عارفون بوجوه المكر والشر"[5] ويذهب ابن عبدون كذلك إلى محاولة كشف الستار على

1 المقري، المصدر السابق، ج1، صص524-525.

2 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص62.

3 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، ج1، صص15-16.

4 ابن عبدون، المصدر السابق، صص5-6.

5 ابن عبدون، المصدر نفسه، صص5-6.

على أولئك الذين يتحايلون على عامة المجتمع ويكلفونهم ما لا يطيقونه رغبة في الحصول على أرباح شخصية، فيحاول أن يعالج مظاهر الفساد تلك من خلال إخضاع عملية جمع الجبايات تلك إلى رقابة القاضي" فيستحلفه ويحد له ما يصنع في تصرفه، ولا يتركه يتحكم في أموال الناس باختياره وعلى ما يراه أنه صواب لنفعه"[1].

فالعلاقة الحتمية التي تجمع بين الطائفية والإقطاع هي علاقة السيد بالسيد الثاني، أو علاقة السيد السلطوي بالسيد المادي، بحيث أن العلاقة الآلية تلك عادة ما تتمحور في طبيعتها بالجمع بين الملوك كأسياد سياسيين، كونهم يشكلون المرجعة السياسية التي تضمن تسيير الأنظمة الأخرى، وكبار الملاك والإقطاعيين كونهم أسيادا إقتصاديين يضمن لهم النظام السياسي الفاسد ذلك الحق، وغالبا ما تجمع هذه السلطات في شخص الحاكم نفسه، وضمن هذين التيارين يغيب في ظلهما مصطلح المجتمع، ويطفو إلى السطح مصطلح يوافق المنطق والعقلانية، بل نجده أكثر إنصافا يتماشى مع الوضع الجديد، إذ يصبح الوجود الإجتماعي مجرد تجمع لا غير، تتحقق فيه مصلحة الطبقات العليا وغاياتها دون سواها، ويبقى المجتمع مجرد أداة فقدت وظيفتها وأحقيتها كعنصر أساسي لقيام الدولة.

إن ما يمكن أن نستشعره ونحن ما نكون عليه من معايشة تلك النصوص وملامسة واقعها المضني، لا يمكن أن يقاس أو يعكس حقيقة ما كانت تعانيه الطبقة العامة من المجتمع الأندلسي في عصر ملوك الطوائف، فكتب الحسبة قد تعمقت بشكل ملفت للإنتباه في تصوير الوقائع الإجتماعية، وعكست لنا جانبا قاتما من حياة البؤس التي بدأت تنمو بنمو وتزايد أطماع الطبقة الأرستقراطية وتزايد همجية التفاوت المتوحش المنبثق أساسا من تجريد فئات المجتمع من ممتالكاتها بطرق تبدو مشروعة، كان يمارسها عادة "الخراص والقباض"[2]، فالخراصون يقومون بخرص الزروع والثمار أي

1 المصدر نفسه، ص30.

2 Evarsite Lévi-Provençal, Séville musulmane au début de douzième siècle (Le traité d'Ibn Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers Traduit avec introduction et des notes, Maison Neuve & Larose, Paris, 2001, p-p26-28.

تقديرها قبل فرض الضرائب عليها[1]، والقباضون يقومون بجمع الجبايات المفروضة على الزروع والثمار والماشية التي قام الخراص بخرصها في القرى والمدن[2]، كما كانت الجباية على أهل الأندلس تأخذ طابعا آخر، ويمارسها شخص تلقبه كتب الحسبة ب"المتقبل"، إذ إنه يبالغ في فرض المكوس المفروضة على سلع التجار والفلاحين والحرفيين[3].

لقد استصاغت أذهان العامة هذه التشريعات المادية التي كانت تثقل كاهلهم وتؤرقهم رغم تعارضها مع مصالحهم الشخصية وزيادة بؤسهم وشقائهم يوما بعد يوم ، لكن السلطة السياسية لم تكن لتواجههم بأسلوب مباشر في غصب ممتلكاتهم واقتطاع رسوم من أموالهم، بل استحدثت تلك الأساليب وخلقت لنفسها فضاء جديدا تحت مسميات تضامنية تنم عن الانتماء والمشاركة الاجتماعية، وكان نظام السيطرة ذاك في أنجح حالاته إذا ما ربط بين مجموعة من الأفراد برباط العبودية والخضوع، فأصبح واجب تأدية الضرائب والجزية والخراج كناية عن الولاء للدولة، وقد يطول بنا المقام ونحن نعدد من النصوص المتنوعة التي تعكس لنا حجم التفاوت الذي رسمته السلطة السياسية، فمن رحم هذه الاقترافات يولد الإستبداد، وتولد معه همجية الطبقة العامة كرد فعل غريزي، نابع من الطبيعة الإنسانية المتحجرة داخل وجدانه وعقل اللاوعي فيه.

3- إشكالية الأخلاق وجدلية المجتمع المتغير: إن جدلية المجتمع المتغير في الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس خلال القرن 5هـ/11م، قد تستوقفنا أكثر لدراسة العمران البشري من ناحيته الأخلاقية والتربوية، إذ أن التغيرات والتبدلات الحادة التي تطرأ على أي مجتمع من شأنها أن تحدث نوعا من التأثيرات التي تستهدف بها عقل ونفسية الأفراد، وتغير لديه مجموعة من المفاهيم والجوانب النفسية والأخلاقية والعلمية والفكرية والجمالية، فمجتمع ملوك الطوائف كونه يمثل مرحلة إنتقالية في تاريخ الأندلس، لا يستبعد أن تكون قد صاحبته مجموعة من الظروف الإستثنائة، يمكن وعلى ضوئها دراسة تأثير السلطة والنظام السياسي على النظام الإجتماعي في شقيه التربوي والأخلاقي.

1 يحي أبو المعاطي محمد عباسي، المرجع السابق، ص409.

2 المرجع نفسه، ص409.

3 المرجع نفسه، ص409/ إحسان عباس، المرجع السابق، ص39.

3-1: المجتمع بين القيم الروحية والمصلحة المادية: نعتقد بأن إشكالية الأخلاق لا تكاد تستهوي أفراد المجتمع الأندلسي البسيط، بقدر ما تستهويهم قوانين العادات والتقاليد والأعراف، إذ في الغالب أن عقولهم لا تستلطف قيما أخلاقية تفرض عليهم أنماط تربوية معينة ومحصورة بالأطر الاجتماعية التي يصنعها الفرد أو المجتمع، وبدل أن يخضعوا في تجمعاتهم البشرية إلى قوانين تربوية وأخلاقية من خلال رفعها إلى مستوى الممارسة الفعلية، نجدهم ينقادون نحو قيم إجتماعية أخرى مبنية على النظر في علاقاتهم البينية وكأن المجتمع هو من يصوغ القيم الأخلاقية، وبناء على هذا أو ذاك يمكننا تحديد سلوكيات الأفراد والمجتمعات، ذلك يعني أن إدراكهم لتلك الإشكالية قد يحتاج إلى مزيد من المعرفة وما تحويه من قيم فكرية وعقلية، سواء كان ذلك نتيجة انشغالهم بالأزمات الاجتماعية المتمخضة أساسا عن فتنة 399هـ/1008م التي اجتاحت بظلالها القاتمة المجتمع الطائفي، بأن صرفت نظرهم بعيدا عن عالم الأخلاق والأفكار وحجبت عنهم جمالية السلوك التربوي، أو نتيجة تحجر أفكارهم المستنيرة بفعله اللاإرادي، نتيجة ما تفرضه عليهم الظروف الحتمية التي يولدها النظام السياسي الذي يكون الفرد عادة فاعلا فيه.

وبذلك تصبح الأخلاق والتربية مجرد شعور لا يؤدي وظيفته، نراه يتحجر ويتصلب داخل وجدان أفراد المجتمع في إنجازات تميل إلى وصف نفسها بالهمجية أكثر مما تصدق عليها صفة الرذيلة، وعلى هذا الأساس نجد بأن ابن بسام قد أحسن التعبير عن ذلك الوضع الإجتماعي حين قال: "وانقلب أهلها من الإنسانية المتعارفة إلى العامية الصريحة، وفارقو الحرية"[1].

إن الأخلاق والقيم التربوية التي يخلفها التدين قد تضيع بين قوة التجاذب التي تمارسها ضغوط الحياة على الفرد والمجتمع، والتي تشده تارة إلى الـمُثل العليا والأخلاق السامية الدينية، وتارة إلى الحياة التي تمجد صفة الأنا، إذ لا نجدها تتجسد في صيغها الواقعية في مجتمع ينبذ تلك القيم، أو يعيش على وقع أسس ومحركات أخرى كمجتمع دول ملوك الطوائف كما يرى ذلك ابن حزم بقوله: "والله إنهم لو علموا أن في عبادة الصلبان تمشية أمورهم لبادروا إليها، فنحن نراهم يستمدون النصارى

1 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، ص67.

فيمكنونهم من حرم المسلمين وأبنائهم ورجالهم، يحملونهم أسارى إلى بلادهم، وربما يحمونهم عن حريم الأرض وحسرهم معهم آمنين، وربما أعطوهم المدن والقلاع طوعا فأخلوها من الإسلام وعمروها بالنواقيس، لعن الله جميعهم وسلط عليهم سيفا من سيوفه"[1].

إذ يصبح الفقيه والمحتسب كأداة روحية تميل إلى إخفاء تلك الإخفاقات التي يهوي فيها المجتمع نتيجة انحراف مساره التاريخي الأخلاقي والتربوي، وعجز الأفكار الدينية عن تأدية مهامها الوظيفية بصورة طبيعية، ليس لعقم أو لعجز التعاليم الدينية الإسلامية في الحفاظ على مقومات ومبادئ الأخلاق السامية، وإنما للتحجر المعرفي والفهم الخاطئ للتعاليم الدينية وجعله أكثر جمودا وتصلبا، إذ يكسر معه ذلك التوافق بين الفكر الديني والمصالح المادية بما يتماشى ويتلاقح مع طبيعة العمران البشري، وبذلك تخرج الأفكار الدينية عن مسارها الطبيعي، وتفقد قيمتها بين أفراد المجتمع الواحد.

وقد صور لنا أبو الفضل بن محمد البغدادي ذلك الإنحلال الخلقي وضعف الوازع الديني وتدهور أحوال المجتمع، وفساد طبائعه في الأندلس خلال فترة حكم المأمون بن ذي النون، حيث يقول:"وكنت مررت ببلاد شموس الفضائل في آفاقها مكسوفة، وعيون العلم والآداب في عرصاتها مطروفة، وستائر الأحرار بين أهلها مهتوكة مكشوفة، وجنباتها بأنواع البلاء محفوفة، وقد نضبت في رباعها مياه الأمانة والأمان، ونبعت بين أهلها عيون الخيانة والبهتان، وضعف حبل الديانة فيهم والإيمان، فجنحوا إلى جحود النعم والكفران"[2].

فالجشع والطمع والخيانة والسرقة، هي رذائل تخلقها سلطة العنف التي تمثلها الطبقات الأرستقراطية بشقيها الروحي والسياسي من طرف الأمراء والفقهاء كما يصف ذلك ابن حيان بقوله:" فقد خص الله تعالى هذا القرن الذي نحن فيه من اعوجاج صنفين لدينا بما لا كفاية له ولا مخلص منه، فالأمراء القاسطون قد نكبوا بهم على وجه الطريق ذيادا عن الجماعة وجريا إلى الفرقة

1 ابن حزم، رسائل بن حزم، ج3، ص176.
2 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص411.

والفقهاء أئمتهم صموت عنهم "[1]، وتلك الرذائل والمفاسد الأخلاقية نراها تنمو شيئا فشيئا حتى تغدو ظاهرة اجتماعية متفشية بين أفراد المجتمع الواحد نتيجة القابلية التي تتملك عقل الفرد الفاسد، أو لنقل الذي يرى في الفساد الأخلاقي وسيلة وغاية يتعايش بها مع تيار الحياة الجارف الذي تكرسة بيئته الاجتماعية.

ونتيجة لطغيان عنف السلطة المستبدة، وتحول أنماط الملكية من المشاعية البدائية إلى الملكية الفردية، وفي ظل تنامي ظاهرة الإقطاع والاستعباد وما يصاحبها من استغلالات تقتضيها حاجات نمو مللكية الطبقة الأرستقراطية: من استنزاف لأموال المسلمين نتيجة المكوس والضرائب المفروضة عليهم[2]، أو نتيجة اللاعدالة في مبدإ تقسيم العمل الذي يدفع في أغلب الأوقات الفلاحين والعمال البسطاء والطبقة الفقيرة جهودهم في سبيل تحقيق مكاسب الملاك الكبار، إذ يخلق معها في كل مرة تستغل فيها تلك الملكات الفردية جشعا وطمعا وخيانة أعنف من ذي قبل، إذ يصبح معها المنظور الحسي للأفراد ينبع من جانب الحق والواجب، فتكتسي صفة رد الفعل الحتمي التي يجعل منها مظاهر وظواهر شرعية، وهنا يخلق تمجيد السلوك المنحرف كأداة للخروج من إشكالية التفاوت المتوحش،

وتغيب معه صفة الإجتماع الذي تنشأ عنه المدنية وتخرجه من نظام الدولة إلى النظام القبلي السابق.

فالأخلاق والقيم التربوية لا تنتج في الأصل من تلقاء نفسها، ولم تخلق لإعطاء معاني ومفاهيم مجردة عن التغيرات التي تحدث داخل المجتمعات، وإلا كان معناها أخذ طابعا مجردا، لا يكاد الفرد يحس بالأسس الأخلاقية والمبادئ السامية في حياته اليومية ولايستشعرها البتة، ذلك يأخذنا إلى القول بأن المجتمع الاندلسي في عصر ملوك الطوائف قد تصدق عليه هذه السمات التي تتعارض مع فكره الديني المتشبع بالقيم الإسلامية التي تجعلها فوق كل اعتبار، وأن جدلية المجتمع المتغير ليست بالحق تخص الفئات النخبوية التي فقهت تلك التحولات الأخلاقية الهادمة لأسس مقومات المجتمع، ولكن

1 المصدر نفسه ص180/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص421.
2 ابن حزم، رسائل بن حزم، ج3، صص173-176.

الجدلية التي يجب أن نبحث فيها هي جدلية المجتمع بطابعه الشمولي الذي يغلب عليه الفكر العامي البسيط.

ووفق هذا المنظور فإن الأخلاق والقيم لم تكن في الأصل متجدرة الفهم والتطبيق في نفوس وعقول المجتمع، بل إن التربية تقف عند عتبات حدود الفهم؛ إن لم نقل عتبات مسامع الفرد، أو يترك تلك الأخلاق والقيم عند عتبات باب المسجد كما يقول مالك بن نبي[1] نتيجة للخطابات الدينية والفقهية التي تلقى مرارا وتكرارا على مسامع المجتمع، والتي لاتصل إلى حدود إدراك الأفراد بسبب الرؤية المحدودة لقيمة الأخلاق ودورها في تأسيس المجتمع والحضارة بصفة عامة، وعلى هذا الأساس يمكن القول وفي لمحة خاطفة أن فلسفة الأخلاق لم تكن تعنى بكثير من الإهتمام لدرجة التخلف والانحدار المعرفي الذي أصاب هيكل عقل المجتمع الأندلسي بصفة شمولية، ولم يتمكن من إعطاء تلك الفلسفة حقها أو أن يقدر مفهومها الدلالي الذي وضعت لأجله، فالقيم الأخلاقية لا يمكن استيعابها بدرجة ضعيفة من الوعي والتبصر، أو عدم اكتساب جمالية الذوق التي تطبع تلك العلاقة بين فلسفة الأخلاق وفلسفة الجمال لأن الأخلاق في ظاهرها قد تنبع من جمالية المعتقد العرفي والديني والإجتماعي.

وهناك بعض النصوص التي يمكننا أن نستدل بها عن أزمة الأخلاق هذه، إذ تربط الظواهر السلبية تلك بظواهر اجتماعية أخرى، غير أن تلك النصوص لا تتعدى في ظاهرها حدود الوصف بعيدا عن التحليل والاستقراء، مثل ما يورد صاحب كتاب الذخيرة بقوله: "وتوسعوا في مطاولة الظلم والعدوان، فأبدلهم الله من النور في أحوالهم ظلاما، وبالحلال في مكاسبهم حراما، وخص أسعارهم بالغلاء، وجمعهم بالفناء، ولفيفهم بالتشتت والجلاء، وللخراب ما يعمرون، وللقتل ما يلدون، وللنهب ما يجمعون، ولغيرهم ما يكسبون"[2]، ذلك يعنى وفي سياق تحليلي آخر بأن الفرد في المجتمع الأندلسي

1 محمد بغداد باي، التربية والحضارة (بحث في مفهوم التربية وطبيعة علاقتها بالحضارة في تصور مالك بن نبي)،عالم الأفكار للنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 2007، ص85.

2 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص411.

خلال عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م لم يتمكن من ربط قيمة الأخلاق مع واقعه المعيشي.

وحتى نكون أكثر إنصافا ينبغي علينا أن نقول بأنه لم يعرف أو لم يكن في مقدوره أن يخلق ذلك التوافق بين القيم التربوية مثلا والحياة الاجتماعية العملية، ويجعلها كواقع يفسح له المجال لإثبات ذلك النمط المعين والراقي من المستوى المعيشي الذي يقوم على أسس أخلاقية، أو دمجها مثلا في الجوانب الاقتصادية، بحيث أنها تجعله شديد الحرص على العمل وفق الطرق التربوية الأخلاقية المشروعة التي تنبذ كل ما من شأنه أن يكون لاأخلاقيا أو لا ينبع من أصول تربوية، ولا يمكن أن نكون موضوعيين في الطرح إذا ما تناولنا هذا الجانب بدون استقراء الظواهر الاجتماعية والاقتصادية وربطها ببعضها البعض، أو أن نغض الطرف عن المجتمع البسيط، كونه من ساعد في حقيقة الأمر على تفشي مثل هذه الظواهر الخطيرة، إذ ما انفك الفلاح أو العامل من الطبقة الفقيرة يتجاهل بوعي منه أو غير وعي الحلال والحرام إذا ما تعلق الأمر بكيفية تحصيل القوت والثروة .

هذا ما يحاول ابن حزم جاهدا أن يوضحه بقوله:"وليس على الناس أن يتجنوا على أصول ما يحتاجون إليه في أقواتهم ومكاسبهم، إذا كان الأغلب هو الحلال وكان الحرام مغمورا، وأما في زماننا هذا وبلادنا هذه فإنما هو باب أغلق عينيك واضرب بيديك، ولك ما تخرجه إما ثمرة وإما جمرة"[1]، أو من قوله:"وبرهان ذلك أني لا أعلم ولا غيري بالأندلس درهما حلالا، ولا دينارا طيبا يقطع على أنه حلال، حاش ما يستخرج من وادي لاردة من ذهب"[2]، فبعد انهيار تلك المعايير الأخلاقية التي لاتستقيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية بدونها، اختار مجتمع ملوك الطوائف لنفسه مجموعة من التبريرات التي تؤهله لممارسة ما يؤمن به، وما يراه صائبا في كيفية مسايرة ذلك الانحلال الذي أصاب بدنه المرهف، فانهارت كما يرى محمد عبد الله عنان مبادئ الوسائل، وحلت محلها مبادئ الغايات في كيفية تحصيل الكسب والثروة[3]، وفي هذه الحالة لم تصبح الغاية تُحدد أخلاقيا ولا تربويا حسب

1 ابن حزم، رسائل بن حزم، ج3، ص176/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص422.
2 المصدر نفسه، ص174.
3 محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام "دول الطوائف"، ع2، ص421.

عقائده وعاداته، بل أصبحت تُحدد بالحاجة والضرورة التي يرى فيها منفعته الخاصة دون المجتمع ككل.

فالمبادئ والعادات والتقاليد تتشابه أيما تشابه إذا ما قُرنت بالقوانين الاقتصادية التي تستوجب على الفرد ابتكار طرق وآليات تستجيب لها لتلك المثيرات والتحديات، إذ يكون التحدي واحدا من العوامل التي تحتم على الأفراد إشاعة الطرق غير المشروعة في اكتساب الثروة، بل يجد نفسه منساقا انسياقا لا شعوريا وراء حاجاته وغاياته، وعلى هذا الأساس نرى بأن كتب الحسبة قد زخرت بكثر من المسائل والقضايا في محاولة جاهدة منها لمحاربة تلك البيوع غير الشرعية[1] "ومراقبة الباعة والتجار والصناع وأرباب الحرف والسيطرة على أعمالهم كمنع الغش التجاري وتفقد أموالهم وإصلاح أحوالهم وحل مشكلاتهم"[2] التي نتجت بالأساس عن غياب الأخلاق الاجتماعية والاقتصادية، إذ تصدت للحشاشين والمنتحلين لذوات السموم باختلاف أنواعها[3]، وكان على المحتسب تفقد ومراقبة الخياطين والصباغين والدباغين والنشارين[4]والعطارين والكتانين والخبازين واللبانين والجزارين[5] غيرها من الحرف والصناعات وباقي المعاملات التجارية.

من هنا نرى بأن التغير المطرد الذي يصيب جزءً من جوانب الفرد الاجتماعية، قد يساهم مساهمة استثنائية في إحلال عادات وتقاليد وأعراف مكان القوانين والشرائع التي تحدثها السلطة، وفي غياب تلك القوانين التي تهذب أكثر من عدوانية الأفراد إزاء بعضهم البعض فإن تلك المعاملات تكون ضربا من ضروب السلوك المستحدث الذي يتجاوب وأنماط العيش الآنية والظرفية والتي تكسبه نوعا من أحقية الإبداع والممارسة.

---

1 ابن عبد الرؤوف أحمد بن عبد الله، رسالة في آداب الحسبة والمحتسب ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، نشر ليفيي بروفنسال، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1955، صص84-85.

2 عبير زكرياء سليمان بيومي، المرجع السابق، ص326.

3 الجرسيفي عمر بن عثمان بن العباس، رسالة في الحسبة ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، نشر ليفيي بروفنسال، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1955، ص123.

4 السقطي، المصدر السابق، صص62-65.

5 ابن عبد الرؤوف، المصدر السابق، صص87-93.

ومع تغيير هذه الطرق والكيفيات في كيفية تحصيل المادة تنجلي عن الأعين والملكات الحسية والوجدانية مفاهيم كانت في وقت قريب تمثل قمة المعاني السامية والأخلاقية، وتعمل عمل التشريعات الربانية التي تنظم حياة الأفراد بغير وازع السلطة، ونقصد بهذه المبادئ السامية الحلال والحرام، فالحاجة المادية وتنوع المكاسب المالية المستحدثة من الإنسان الوحشي الجشع الذي يجعل المصلحة المادية والملكية الخاصة في مقدمة مطالبه الشخصية على حساب المجتمع، خلقت مفاهيم أخرى تؤمن بالمنفعة الشخصية في إطارها الضيق الذي يعود بالنفع على الفرد بعينه دون غيره وفق نظام اجتماعي متغير ينقله من الاجتماع إلى الفردانية السلبية.

ووفق ما يورده ابن بسام من خلال رسالة أبي المغيرة[1] بقوله:"في الإحتماء حسم الداء، ولا عدو للإنسان إلا نفسه، ولا حية ولا عقرب إلا جنسه، وليس في الحيوان أخبث في ذاته من الإنسان، فالاحتراس كل الاحتراس، والمعاشرة الجميلة للناس، فأبصر بصيرتك، وأحسن سريرتك، ولا تلدغن من جحر مرتين"[2]، فإن الانعزال والتفكير بالذات نتيجة انتشار مظاهر النفاق والغدر والخيانة هو ما سبب ذلك التغير الحاد الذي أصاب المجتمع الأندلسي في فترة ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م[3] وهذا التأثير قد يتناسب مقداره مع مقدار ما يولده الأفراد من أفكار فردانية تؤدي بهم إلى هدم عصبيتهم التي هي أساس ذلك المجتمع المتنامي، إذ تجرد العصبية وفق منظرهم العام البسيط من كل فعل أخلاقي وتربوي، وتصبح مجرد أداة إسمية لا وظيفية تفقد معناها كلما عز في نفوسهم تمجيد ذواتهم، وذلك العمران البشري قد يفنى إذا ما سبح في تيار القابلية الجماعية لتلك الأفكار، وسمح لأفراده أن يقفوا نفس المواقف من بعضهم البعض، أو يتسترون بستار فساد السلطة السياسية كحجة ثابتة ومسؤولة عن إحداث تلك الاختلالات، أو اتخاذها كتبرير لجدلية المجتمع المتغير في تلك الفترة.

---

1 هو عبد الوهاب بن أحمد بن عبد الرحمان بن سعيد بن حزم أبو المغيرة، كان من المقدمين في الشعر والبلاغة وهو ابن عم الفقيه أبي محمد بن حزم، توفي حوالي 420هـ/1029م. ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، صص132-133/ ابن سعيد، المصدر السابق، ج1، ص357/ الحميدي، المصدر السابق، صص421-422.

2 ابن بسام، المصدر نفسه، ص153.

3 فايز عبد النبي فلاح القيسي، أدب الرسائل في القرن الخامس الهجري، دار البشير، عمان، ط1، 1989، صص167-168.

3-2: المجتمع والقيم التربوية: إن العادة في اكتساب المبائ الأخلاقية والقيم السامية لَتنتج عن التأثيرات السلوكية التي يمارسها الإنسان على غيره، أو نتيجة التراث العقلي والخلقي الذي يخلفه المجتمع عن طريق التراكم المعرفي والأخلاقي، وكل هذا يدخل ضمن إطار مفهوم التربية، إذ يكون تلقينها على شكل تعاليم وإرشادات وممارسات وعقائد دينية ووضعية، ليحولها التطبع الإنساني إلى عادات ومبادئ سامية ومثلٍ عليا عن طريق الممارسة الحياتية اليومية؛ فالتربية باعتبارها أساسا من الأسس الحضارية لا تنحصر في معنى واحد من معاني تشكل المجتمع، إذ أن الأسرة كونها نواة العمران البشري قد تتحمل عبءً كبيرا في ممارسة ذلك التلقين، وقد يكون الفشل في أداء تلك المهام إيذانا بفشل المشروع التربوي والأخلاقي كلية، ثم إن التربية باعتبارها وسيلة لإعداد العقل لتلقي المزيد من التعليم والمبادئ الأخلاقية لم تكن متوقفة على دور الأم أو الأسرة فقط إذا ما حاولنا الرجوع بطرق تلقين تلك المبادئ إلى عصر متقدم لفترة ملوك الطوائف.

فالفاتحون كانوا أهلا لتلقين تلك المبادئ واللغة، وبما أن اللغة تسكن الفكر فإن تراث اللغة العربية وما تعلق بها من المبادئ الاسلامية، قد يعهد مسؤولية نقله لأولئك المربين والفقهاء القادمين من المشرق نتيجة ضعف النساء الإسبانيات في ميدان نقل التراث الإسلامي لحداثة استعرابهن وإسلامهن[1]، غير أن حياة المجتمع الأندلسي كما يبدو تأثرت بملامح الحضارة التي أقبلوا عليها، وبدل أن يأخذ ذلك التأثير طابعا إيجابيا خصوصا في ما يتعلق بأساليب التربية والتعليم، نجده لا يقوى على تحرير نفسه من قيود التعايش الحضاري الذي يحتم عليه أن يجدد نفسه كلما أراد الرجوع والعودة إلى سالف عهده، غير أن ذلك التجديد لا يخلو بالمرة من بعض العناصر التي تتعارض مع ثقافته الإسلامية، هذا إذا تكلمنا من المنظور الديني الذي يحوي الفكر الاجتماعي الأندلسي، ولكن تلك القيم الحضارية الصادمة لا تلقي بالا ولا اعتبارا لتلك المقومات، وهذا يعني من الناحية الحضارية بأن المجتمع الأندلسي ابتكر لنفسه طرقا جديدة للتربية والتعليم، ومجمل تلك الطرق والكيفيات التي مورست بها لم تكن محددة بطرق إرادية وعن طواعية منه.

1 محمد عبد الحميد عيسى، المرحلة الأندلسية: مرحلة التكوين، ندوة التاريخ الإسلامي والوسيط، م12، تحرير قاسم عبده قاسم، رأفت عبد الحميد، دار المعارف، القاهرة، 1983، ص290.

لقد فرضت الظروف التي مرت بها الأندلس خلال القرن 5هـ/11م على المجتمع نمطا محددا يتماشى ولغة ذلك الوضع الاجتماعي المستحدث الذي ما فتئ يزداد تعقيدا وتأزما بوتيرة يقل معها النشء الذي يحمل على عاتقه ممارسة مهمة التربية والتعليم، وحتى ذلك الانحدار للمجهول الذي يسير فيه المجتمع قد لا يتعارض في كثير من المرات؛ بل يتوافق بتكامل شمولي مع أزمة الأخلاق والتربية نتيجة نقص المؤدبين المرتبط أساسا بالتصفيات الجسدية المصاحبة لموجة الفتنة الأندلسية سنة 399هـ/1008م، وكساد الناحية التعليمية للصبيان وعامة المجتمع[1]، غير أن إشكالية الأخلاق لا تتمحور في سبب أو مسبب واحد مثلما قد يعتقد البعض.

فالمجتمع غالبا ما يقع في رهانات مآلها الفشل والزوال إذا ما رفع تحدي التحضر والمدنية وربطه بالتقدم المادي أو الثراء، ناسيا أو متناسيا عن قصد إشكالية الأخلاق السامية والمبادئ، ولعل المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م قد انتابه نوع من الفضول ليتجرع مرارة ذلك التحدي، فحبه العارم لحياة التملك والجشع الذي صاحب تطور الحياة المدنية، جعله يبتكر أساليب خلاقة لإبراز ذلك التقدم الذي لم يكن إرتباطه بالحياة الفكرية والأخلاقية بالمرة، وإنما أغلق على نفسه في دائرة يرى فيها أن الجنس محرك للتاريخ.

وعلى ضوء هذه القراءة أخذت مهمة الطبقات الأرستقراطية في تعليم الجواري فنون الشعر والتربية والرقص ومعظم الفنون الأخرى، فابن الكتاني[2] مثلا يصف في رقعة تعليمه القيان يقول فيها:"واعتبر ذلك بأن في ملكي الآن أربع روميات كن بالأمس جاهلات، وهن الآن عالمات حكيمات منطقيات فلسفيات هندسيات موسيقاويات أسطرلابيات معدلات نجوميات نحويات عروضيات أدبيات خطاطيات"[3]، غير أن تعلميهن لم يكن يستند إلى أسس تربوية وإلى فلسفة

1 أنور محمدو زناتي، المجتمع الأندلسي في القرن الرابع الهجري من خلال شهادة مؤرخ معاصر (إبن حيان القرطبي)، مجلة المؤرخ، جمعية ليون الإفريقي، ع4، يونيو يوليو غشت 2009، ص18.

2 هو محمد بن الحسن أبو عبد الله المذحجي، يعرف بابن الكتاني، عرف بنباغته في الأدب والشعر، وتقدمه في علوم الطب والمنطق. إبن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص320/ الضبي، المصدر السابق، ج1، ص94/ أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، نشر لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت ، 1916، ص82.

3 ابن بسام، المصدر نفسه، ص320.

أخلاقية تعالج بهما ذلك الإنحراف الأخلاقي نتيجة ظاهرة اقتناء القيان والجواري التي طغت على حياة المجتمع الأندلسي، وليس رغبة في تثقيفهن ومد يد العون لاسترجاع حريتهن وتخليصهن من حياة العبودية التي كن فيها، بل إن أثمانهن زاد نتيجة تجارة العبيد والجواري الذي اشتهرت به الأندلس خلال القرن 5هـ/11م.

فالمجتمع الأندلسي لم يكن يدرك بأن الثراء الفاحش وحياة اللهو والبدخ ستقوده إلى ولوج حياة قوامها التكلف والتصنع على حساب مجموعة من العادات والتقاليد كان يحياها في وقت قريب بعفوية وبطرق تقليدية، فعوض تشارك الأب والأم في أداء مهامهما التربوية تطلبت حياة المدنية إخضاع ذلك الدور إلى جواري ومربيات كن في الأصل يجهلن طرق التأديب والتربية، بل إنهن لم يكن يحملن مقومات وأخلاق الحضارة العربية الإسلامية، إذ كانت الجواري المتعلمات تستهوي الطبقات الغنية الأرستقراطية، حتى بلغ سعر الجارية الواحدة ثلاثة آلاف دينار[1] حسب ثقافتها وجمالها وبراعتها في الأدب والخط والكتابة والغناء.

فبعد فقدان نسائهن مهارات وطرق التربية بسب "انشغالهن بحياة الحب الذي يوجه مشاعرها وعواطفها وسلوكها"[2]، والغزل الذي تستدعيه الحياة المترفة المنعمة وما كانت تحيا فيه معظم النساء الحرائر وفقا لما يورده ابن حزم بقوله:"وإنك لترى المرأة المسنة المنقطعة الرجاء من الرجال وأحب أعمالها إليها وأرجاها للقبول عندها سعيها في تزويج يتيمة، وإعارة ثيابها وحليها لعروس مقلة وما أعلم علة تمكن هذا الطبع من النساء إلا أنهن متفرغات البال من كل شيء إلا من الجماع ودواعيه والغزل وأسبابه، والتآلف ووجوهه، لا شغل لهن غيره، ولا خلقن لسواه"[3]، كانت تلك الجواري والحاضنات والمربيات تتحمل مسؤولية تربية الأولاد[4].

1 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص308/ ابن بسام ، المصدر نفسه، ص112

2 صالح خالص، إشبيلية، ص94.

3 ابن حزم، رسائل بن حزم، ج1، ص165/ ابن حزم، طوق الحمامة، صص68-69.

4 فايز عبد النبي فلاح القيسي، المرجع السابق، صص، 37-39/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص74/ أحمد بن صالح السحيباني، ضعف القيم الأخلاقية في عصر ملوك الطوائف بالأندلس، مجلة المؤرخ العربي، إتحاد المؤلفين العرب، م1، ع6، القاهرة، مارس1998، ص375.

وقد تترك هذه الطرق المستحدثة في التربية آثارا جانبية سلبية على نفسية وشخصية الطفل[1]، إذ من شأن نص ابن الكتاني الذي أوردناه سابقا أن يطلعنا على حقيقة تاريخية، هي أن الجاريات التي كان يعهد لهن بالتربية والتعليم أغلبهن روميات غير عربيات ولا مسلمات، فالتربية إذن وفق هذا المنظور قد تؤدي عكس وظيفتها إذا ما ربطناها بذلك الكم المعقد من العادات والتقاليد والأفكار وأنماط التربية والأخلاق واللغة التي تحتويها الحضارة العربية الإسلامية.

وما من شك بأن القرن 5هـ/11م تميز بضروب تلك الأساليب التربوية التي تنشأ عادة عن الثقافة الموسوعية التي تمتعت بها الجواري، والتي لا تدع حدودا فاصلة بين مختلف العلوم والفنون، بما فيها عادات وأنماط تربوية لا تعترف بها القيم الإسلامية والحضارة العربية بصفة عامة، هذا ما يجعل الفكر الأخلاقي والتربوي للفرد الأندلسي يأخذ طابعا أندلسيا ميالا إلى الحضارة الغربية الاسبانية أكثر مما يميل إلى حضارته الأم، وعلى هذا الأساس يُعتقد بأن ذلك النمط التربوي ترك "روحا إنهزامية تميل إلى اتخاذ حياة اللهو والترف والمجون كتبرير"[2] للتحضر والانحلال الخلقي وتفكك الروابط الاجتماعية كتبرير ثاني للحرية والاستقلالية.

وما يمكن أن نقوله عن الطبقات الغنية والأرستقراطية لا يأخذ طابعا شموليا كما لا ينطبق بصفة كلية على باقي الطبقات الفقيرة والمتوسطة، فابن حزم مثلا تربى في كنف الجواري والمربيات، ونجد أن تعليمه أخذ منحى مغايرا يتنافى مع ما أوردناه سابقا إذ يقول:" ولقد شاهدت النساءَ وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري، لأني رُبيت في حجورهن، ونشأت بين أيدهن، ولم أعرف غيرهن ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب وحين تقبل وجهي، وهن علمنني القرآن ورَوَينني كثيرا من الأشعار ودربنني في الخط، ولم يكن وكدي وإعمال ذهني منذ أول فهمي وأنا في سن الطفولة جدا إلا تعرف أسبابهن، والبحث عن أخبارهن وتحصيل ذلك"[3].

1 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص74.

2 عمر إبراهيم توفيق، المرجع السابق، ص117.

3 ابن حزم، رسائل بن حزم، ج1، ص166/ ابن حزم، طوق الحمامة، ص69.

وباعتبار أن التربية صاحبت نمو الوعي الفكري للإنسان منذ وجوده، إذ كانت دائما أداة تحفيزية لنقله من مستوى إلى مستوى أرقى، فإن العائلة أو الأسرة هي من ساهمت في حفظ ذلك التراث،مهما بلغ تقدم وتطور المجتمعات، ذلك يعني أنه حتى عامة المجتمع في عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م ظلت تمارس تلك القيم الحضارية بطرق تقليدية، فالثراء الفاحش وحياة التصنع والتكلف التي لم تنعم بها دفعتها للمضي قُدماً إلى الحفاظ على دور الأسرة وازدواجية التربية، حيث أن "تربية الأطفال عند العامة كانت مسؤولية مشتركة بين الرجل والمرأة"[1]؛ فالأسرة الأبوية كما يعتقد بعض الباحثين لم تحد من مسؤولية المرأة الأندلسية[2]، أو أنها غيبت دورها كمربية أو كعاملة، بل إن الحاجة ومتطلبات الحياة هي ما ساهم في خلق ذلك التعدد في المهام والواجبات، فبالإضافة إلى ممارسة مهامها كمربية داخل الأسرة نجدها تقاسم الرجال أعمالهم بالعمل داخل وخارج المنزل، فنجد مثلا أن أم أبي بكر محمد بن عيسى الداني المعروف "بابن اللبانة"[3] إضافة إلى دورها التربوي مارست مهنة بيع اللبن، فكانت:"مشتغلة ببيع لبنها، مقبلة على ما يعنيها من حال زمانها، حتى غلب إسم اللبن عليها، ونسب أولادها به إليها"[4].

فجدلية المجتمع المتغير لا يمكن أن تدرس أو تحدد إذا ما استثنينا منها التركيز على الجانب التربوي الذي تؤديه المرأة العامية، كونها ظلت محافظة على تلك الممارسات السلوكية والفكر التربوي،

1 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص74.

2 لقد أنكرت ماريا ج.فيغيرا ما كان يعتقده بعض الباحثن بقولهم:"كان دور النساء في العصر الوسيط مقصورا، في الحقيقة، على الدور المناط بهن في إطار العائلة، العائلة التي تقع في قلب المجتمع بالطبع، والتي كما يشير كاهن (cahen) كان يحكمها الرجال، فقد كانت العائلة الأندلسية التقليدية عائلة أبوية بصورة جوهرية، أو بشكل أكثر دقة، يحكمها الأب". ماريا ج.فيغيرا، أصلح للمعالي عن المنزلة الإجتماعية لنساء الأندلس ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ج2، ص1007.

3 ابن اللبانة: هو أبو بكر بن عيسى محمد بن عيسى بن محمد اللخمي الداني، نجهل تاريخ ولادته،كنيته ابن اللبانة كناية عن أمه التي كانت تبيع اللبن، كان من شعراء المعتمد بن عباد. ابن اللبانة أبو بكر الداني، ديوان ابن اللبانة الداني (مجموع شعره)، تحقيق محمد مجيد السعيد، دار الراية للنشرو التوزيع، عمان، ط2، 2008، ص9/ ابن خاقان، قلائد العقيان، ج2، صص 776-790/ ابن سعيد، المصدر السابق، ج2، صص409-416.

4 ابن بسام، المصدر السابق ق3، م2، صص666-667.

ومع كونه فكرا أكثر مما هو تراث يلقن للفرد، فبودنا أن نعتبر مهمة نقل معالم الحضارة الأخلاقية والتربوية من ضمن المخلفات الأكثر تأثيرا في تاريخ الأندلس خلال القرن 5هـ/11م، إذ بدونها لا يمكن تحديد تحضر أو تخلف المجتمع، أو أن نحكم عليه أحكاما تجعلنا نفقد أثمن الوظائف الرئيسة للتنظيم الإجتماعي – ونقصد بها دور المرأة والأسرة- فالفرخ الذي تقصد به الأمثال العربية "الطفل"[1] يُحدد نسبه إن كان "فرخ حرام" أو "فرخ حلال" بناءً على تحديد انتمائه الأسري والعائلي، الذي يتشارك فيه كل من الأب والأم، كما أن التنشئة السليمة التي تؤديها وظيفة التربية هي ما سيحدد أخلاقه وطبيعته الأخلاقية والسلوكية داخل المجتمع[2].

وقد تكون مهمة نقل التراث الحضاري المتعلق بالقيم الأخلاقية والمبادئ السامية حكرا على المرأة العامية دون غيرها من نساء الطبقات الأخرى، لأنهن في الأصل لم يكن يتمتعن بذلك القدر الكافي من المسؤولية، أو إن شئنا أن نقول انشغلن "بأمور تتجاوب ونمط العيش الرغيد التي كانت تحياه الطبقات الأرستقراطية والغنية"[3]، والأمثال الشعبية المتداولة بين عامة المجتمع خلال القرن 5هـ/11م من شأنها أن تخلق نمطا تربويا وفكرا جماعيا يديم بقاء الأفراد على تلك القيم التربوية والسلوكية، وتهيؤهم أكثر لتعميمها ونقلها إلى الوسط الاجتماعي، فمثلا تقول إحدى الأمثال الشعبية: "ولد بلا لقم، بحال خبز بلا رشم" ويقول مثل آخر: " من ربا صغير ما يندم"[4]، وقد ورد في الشعر الأندلسي ما يؤيد هذا كقول ابن خفاجة:

نَبهْ وْلِيدَكْ عَنْ صِبَاهْ بِزَجْرَة فَلَرُبَمَا أَغْفَى هُنَاكَ ذَكَاؤُه

وٱنْهَرْه حَتىَ تَسْتَهَل دُمُوعُه فِي صَفْحَتَيْه وَتَلتَظِي أَحْشَاؤُه

1 عبد العزيز الأهواني، على هامش ديوان إبن قزمان، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، م18، مدريد، 1974-1975، ص20.

2 نجلاء سامي النبراوي، جوانب من الحياة الإجتماعية والاقتصادية للطفل بالأندلس (ق4-10هـ/10-16م)، إهداءات شبكة الألوكة، (د.ت)، ص3/ عبد العزيز الأهواني، المرجع نفسه، صص20-21.

3 أحمد بن عبود، التاريخ السياسي والاجتماعي، ص192.

4 الزجالي أبي يحي عبيد الله بن أحمد، أمثال العوام في الأندلس مستخرجة من كتابه (ري الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام)، ، تحقيق محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، فاس، يوليو 1975، ق1، ص233.

فَالسَّيْفُ لاَ يَذْكُرْ بِكَفكَ حَده حَتىَ يَسِيلَ بِصَفْحَتَيْهِ مَاؤُه[1]

وإذا تكلمنا عن تلك الأمثال في هذا السياق، فإنه لا يمكن ها هنا أن يخالجها نمط تربوي أو فكر مشاع قد تعمل الطبقات الحاكمة على فرضه أو تعميمه لاختلاف حاجات التربية ووسائلها وغايتها بإعتبار أن "التربية التي ينشأ عليها الفرد الأرستقراطي تكون في بلاط الحكام والأمراء، وذات توجيه سلطوي غرضه الوصول إلى العرش"[2]، ولكن الأسرة البسيطة هي من تعمل على تعميم تلك الأمثال كنمط تربوي بسيط تهيئ الفرد من خلاله للتكيف أكثر مع المجتمع الذي سيعيش داخله، ثم إن التربية وفق هذا المنظور لَتكونُ أكثر تعلقا بالقيم الحضارية التي سينشئها الفرد فيما بعد، إذ يكون ذلك السلوك تعبيرا عن شخصية ومكنون الأفراد التي تنشأ بها الحضارة العربية الإسلامية، فالتربية والقيم الأخلاقية السامية التي تكون من نتاج المجتمع البسيط؛ إذ يتقرر من خلالها مطلب الحفاظ على النسل والتنظيم الإجتماعي هي ما يجب أن نسميها حقا التربية والأخلاق.

غير أن ما يقابل تلك الأمثال الشعبية من متناقضات تشتمل على مجموعة من العادات والتقاليد المبتدعة قد تبث ثقافة أكثر إنفصالا عن شخصية الأفراد ومعتقداتهم البسيطة، غالبا ما نجهل مبررات استحداثها، أو أنها تتولد في أغلب الظروف من أرحام الإخفاق التربوي كمحاولة استثنائية لتغطية ذلك النقص والفشل، ذلك يعني أن التربية بِوصفٍ نِسبي أصبحت تُعزى إلى النساء النوبيات كونهن "أحسن الربايات لأنهن عندهن رحمة وحنينا للأطفال"[3]، غير أن هذه الإستثناءات لا نراها تتحول إلى أسس ثابتة تستقر تحت الظواهر الاجتماعية، أو أنها أصبحت قانونا اجتماعيا يحتفي به معظم عوام المجتمع الأندلسي، وإنما شكلت في معظمها بالنسبة لهم أنماط عيش استثنائية استجابة للمثيرات الخارجية، والتي تخرج في العادة عن مقدرتهم المعرفية، وجهل كيفية معالجتها معالجة سلوكية تربوية.

1 المصدر نفسه، صص233-234.

2 أحمد بن عبود، التاريخ السياسي والاجتماعي، ص193.

3 السقطي، المصدر السابق، ص53.

ولكن حتى في وجود هذا التراث الذي يلتصق بالفرد كلما فكر بإنسانيته وطبعه المدني قد يتوه وهو يترنح بين أفراد مجتمعه بين الإمساك عن تضييع تلك المثل العليا، أو أنه يهوي في قاع التردي الأخلاقي الناجم عن تأثير الجماعة والانقياد للآخرين، ونتيجة لتلك التغيرات التي أصابت المجتمع الأندلسي في عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م فإن المثيرات التي تنجم عنها هي ما سيخلق استجابات قد تصيب النظام السلوكي والأخلاقي للفرد، حيث يُخلق معها نوع من الفراغ الإجتماعي يخرج عادة عن حدود معرفة ووعي الأفراد، الأمر الذي جعلهم يفقدون مبررات وجودهم الحقيقي، فاتجه المجتمع بصفة شمولية إلى "مستنقعات الرذيلة وحياة الترف والبذخ نتيجة الضعف المعنوي كمخلص لهم من ذلك الوضع المتأزم"[1].

3-3: الجنس بصفته محركا للتاريخ: قد يكون أول ما يتهاوى في ظل ذلك الإنحلال الأخلاقي الأسرة باعتبارها نواة النظام الإجتماعي، إذ تحتم عليها مجموعة من الظروف أن تلغي الكثير من مهامها، فتلك التأثيرات التي تخلفها وتلقنها بمختلف الطرق للفرد سرعان ما تنفض مع أول تحرك عكسي يُقدم عليه أفراد المجتمع خصوصا إذا تعلق الأمر بإثارة بعض الغرائز التي لازمت وجدان وعواطف الإنسان -ونقصد ها هنا الحياة الجنسية ومتطلباتها-، فالمشاكل التي حاولت كتب الفقه والنوازل معالجتها تجعلنا ندرك مدى التأثير السلبي الذي خلفه اختلال التنظيم الأسري الناتج عن مشاكل الحياة الجنسية التي عادة ما تمتاز بالشذوذ، والزواج غير المنظم الذي يجعل الحياة الأسرية معلولة تنافي النمط الاجتماعي وتجافي الأخلاق الحضارية، وفي هذا يقول ابن حزم:" وإن في الزنا من إباحة الحريم، وإفساد النسل، والتفريق بين الأزواج الذي عظم الله أمره، ما لا يهون على ذي عقل، أو من له خلاق"[2].

ومع كل ضروب ذلك النمو غير الاعتيادي للأسرة البسيطة تحل محلها أنماط إجتماعية بدائية أكثر مما هي حضارية، وبعد أن كانت حياة الأفراد تُعنى بتلك الهالة والقدسية التي غالبا ما نجد كتب

1 أحمد بن صالح السحيباني، الضعف المعنوي، ص157.

2 ابن حزم، طوق الحمامة، ص163.

النوازل والفتاوى الفقهية تحرص أيما حرص على حفظها وتقنينها -كالنازلة التي عالجت موضوع نكاح متعة وقعت في مدينة بطليوس-[1] نجدها تقل شيئا فشيئا حتى تصير مسائل اعتيادية تعهدها الحياة اليومية لمجتمع عصر ملوك الطوائف خلال القرن5هـ/11م، إذ أن الحياة الجنسية غير المنظمة، والتي تنتج عادة عن الإدارك الحسي الخاطئ لطبيعة العلاقات العاطفية بين الجنسين هي ما ستقود المجتمع وفي خطوة غير إعتيادية إلى هدم أكبر مثير مادي ومعنوي في تأسيس العمران البشري، ألا وهو تنظيم النسل وتنشئته تنشئة اجتماعية تتجاوب مع ذلك الكم المعقد من القيم الحضارية الإسلامية.

غير أنه وفي غياب تلك الأسس التي لاينفك الفرد يدفع بها إلى الزوال، فإن تأثيرا بالغ القوة سيؤثر أيما تأثير على وحدة الأسرة واحتضان الجيل الناشئ، إذ أن هناك دلالات تاريخية خلال القرن 5هـ/11م تشير إلى مثل تلك الظواهر السلبية، فإبن الجزيري[2] مثلا "رضي بإهمال داره وإباحة حريمه والتعريض بأهله، طمعا في الحصول على بغيته من فتى كان علقه"[3]، وهناك شخصية أخرى لم يعرف بها ابن حزم ينطبق عليها نفس المثال "فسقط من عيون الناس كلهم بعد أن كان مقصد للعلماء، ومنتابا للفضلاء، ورذل عن إخوانه جملة"[4].

فالأحوال المادية المزرية وما طرأ على العلاقات الأسرية من تفكك ينبئ بذلك التشرذم الإجتماعي نتيجة إنقسام المجتمع ككتلة إلى دويلات طائفية جعلت أفراد المجتمع يستنكفون مباشرة العلاقات الجنسية الشرعية التي تخضع لمجموعة من الشروط، بل يجدها تحد من حريته أكثر كلما ازدادت الحياة الإجتماعية قساوة، إذ أن التوجه إلى البحث عن متنفس ثان خلقته الرغبة والحاجة عوض أن تخلقه ضرورة الاجتماع وتنظيم النسل، فلقد دفعت الحاجة الظرفية الآنية الكثير من أفراد مجتمع دول الطوائف إلى ترك الزواج والبحث عن شراء الجواري والتمتع بهن، بل إن الحواجز التي

1 الونشريسي، المصدر السابق، ج3، صص393-396/ ابن رشد القرطبي، المصدر السابق، ج3، صص1535-1537.

2 هو عبد الملك بن إدريس الجزيري الكاتب أبو مروان: وزير من وزراء الدولة العامرية وكاتب من كتابها، عالم أديب، شاعر كثير الشعر، غزير المادة، معدود من أكابر البلغاء، مات قبل الأربعمائة بمدة/ الحميدي، المصدر السابق، صص404-406.

3 ابن حزم، طوق الحمامة، ص156/ الحميدي، المصدر السابق، صص404-406.

4 ابن حزم، المصدر نفسه، ص155.

خلقتها السلطة نتيجة الانقسام دفع بعضهم إلى السفر والارتحال من مدينة إلبيرة مثلا إلى مدينة قرطبة للبحث عن متنفسه[1].

وما نود أن نصل إليه من خلال هذا الخطاب، هو أن النشء الذي تنتجه هذه الظواهر الاجتماعية قد لا يتمتع في كثير من نواحيه بتلك القيم التربوية والأخلاق السامية التي تؤهله لخوض مغامرة تأسيس الحضارة العربية الإسلامية، وأن مجتمع عصر ملوك الطوائف الذي نحن بصدد دراسته هو ما تصدق عليه هذه الإحتمالات، فهو إن لم يكن سببا في حدوث ذلك التقهقر والتشرذم الحاصل نتيجة إدخال نفسه في عصر أخذ تسميته من طبيعة تفكير أفراده وتوجهاتهم الإثنية –نقصد بها عصر ملوك الطوائف– فإنه قد تحمل جزءا من المسؤولية بحجة أنه لم يربط وجوده بالقيم الأخلاقية والتربوية والفكرية.

فالقضايا التي تعالج المشاكل الإجتماعية كالطلاق ومسائل الحضانة[2] من شأنها أن تثير في شيئ من الوضوع جملة من التعليقات والاستنتاجات، التي تؤدي بنا إلى الاعتقاد بأن إشكالية الأخلاق قبل أن تكون موضوع دراسةٍ بالنسبة لجدلية المجتمع المتغير، فإن الأسرة هي ما يجب نربط بها تلك الإشكالية، لأنها وبشكل نسبي هي من ساهمت في خلقها إلى حياة الوجود، وتلك المثيرات والتحديات الاجتماعية والسياسية التي خلقتها السلطة، هي أول من استجابت لها واحتضنتها سواء في الوسط الأرستقراطي أو العامي.

فطغيان تلك المظاهر على الحياة الإجتماعية جذب انتباه واعتناء المؤرخين والكتاب فراحوا يدونون أحداثها ويستقصون أخبارها مثلما نجد أن الكثير من الرسائل والنصوص التي تؤرخ لتلك الإنحلالات الأخلاقية وشيوع الطرب والمجون والبغاء في القرن 5هـ/11م خلال عصر ملوك الطوائف[3]، وهناك بعض الأبيات الشعرية التي تعكس حياة الترف والبذخ الذي كان يعيش فيه المجتمع لأندلسي،

1 السقطي، المصدر السابق، صص54-55.

2 ابن رشد، المصدر السابق،ج1، صص295-296/ الونشريسي، المصدر السابق، ج2، ص354، 278، 343-345.

3 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، صص 434، 542-543.

حتى أنها باتت تعبر عن استشعار تلك العلاقات الغرامية والحياة الجنسية بطريقة تتملك أحاسيسهم ووجدانهم، مثل ما يقول المعتمد بن عباد: (الطويل)

لَعَمْرُكَ إِنِي بِالمُدَامَةِ قَوالُ وَإِنِي لِمَا يَهْوَى النَدَامَى لَفَعالُ
قَسَمْتُ زَمَانِي بَيْنَ كَد وَرَاحَةٍ فَلِلرأْيِ أَسْحَارٌ وَلِلطيبِ آصَالُ
فَأُمْسِي عَلَى اللَذاتِ وَاللَهْوِ عَاكِفاً وَأُضْحِي بِسَاحَاتِ الرئَاسَةِ أَخْتَالُ
وَلَسْتُ عَلىَ الإِدْمَانِ أَغْفَلُ بُغْيَتِي مِنَ المَجْدِ إِنِي فِي المَعَالِي لَمُحْتَالُ[1]

فقد انتشر البغاء في الأندلس وأصبح أمرا مألوفا لدى عامة المجتمع وسميت تلك البغايا بالخارجيات[2]، وقد صاحب تلك الظاهرة ظواهر سلبية أخرى كانتشار الراقصات وظاهرة شرب الخمور في معظم مدن الأندلس، فكانت "إشبيلية من أحسن مدن الدنيا، وبأهلها يضرب المثل في الخلاعة، وانتهاز فرص الزمان الساعة بعد الساعة"[3]، ومن المدن الأندلسية الأخرى التي اشتهرت بتلك الظواهر السلبية نجد مدينة أبدة التي كان فيها "من أصناف الملاهي والرواقص المشهورات بحسن الإنطباع والصنعة، فإنهن أحذق خلق الله تعالى باللعب والسيوف والدك، وإخراج القروي والمرابط والمتوجه"[4].

وفي كثير من الأحيان عندما تنفض أسس الحضارة والمجتمع الحضري أو المدني، فإنها تعمل أيضا بالموازاة على تقويض مجموعة من القيم التي كانت بادئ ذي بدء دعامات ذلك الاجتماع الإنساني الذي ليس في مقدوره الاستغناء عنها، إذ من شأن الفراغ الحاصل نتيجة فقدان الفرد للفكر

1 ابن الأبار، المصدر السابق، ج2، ص46.

2 سامية جباري، الأزمة الأخلاقية في المجتمع الأندلسي كما صورها الأدب –عصر الطوائف والمرابطين–، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، 2006-2007، ص241/ عصمت عبد اللطيف دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني 510-546هـ/1116-1151م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988، صص 337-338.

3 المقري، المصدر السابق، ج1، ص159.

4 المصدر نفسه، ج3، ص217.

والوعي الأخلاقيين أن يخلق مدا جمعويا يستشري بين أواسط المجتمع الفاقد لطاقاته الحضارية والأخلاقية والتربوية في ظواهر سلبية غير أخلاقية، كشيوع الحياة الجنسية غير المنظمة التي تعود بالإنسان إلى طبيعته الهمجية التي عهدها في مرحلة ما قبل الحضارة، رغم تشديد كتب الحسبة للقضاء على تلك المظاهر اللاأخلاقية مثل ما أورده ابن عبدون من في قضية مسؤلية دور المحتسب في تحديد أنماط العمل للمرأة الأندلسية بحيث "لا يجلس متقبل الحمام للنساء، فإنه موضع تمتع وزني، لا يكون متقبل فنادق التجار والغرباء إمرأة، فذلك عين الزني"[1] ومراقبتها والحد من حرية النساء الخارجيات عن الوقوف أمام الفنادق والكشف عن مفاتنهن وشعورهن للتقليل من تفشي ظاهرة البغاء والزنا[2].

غير أن تلك العودة لطبيعته اللاإنسانية وبتلك الوتيرة لا تكون عادة نتيجة جهل أفراد المجتمع لفلسفات العلاقات الجنسية، وإنما تكون بالأساس نتيجة ما تخلقه السلطة إلى جنب المجتمع من معوقات، تكسر بها حاجز الإجتماع الطبيعي وغياب المتنفس الذي يترك المجال للأفراد بممارسة تلك العلاقات الطبيعية بشكل منظم، بل إن تلك التجاوزات اللاأخلاقية تصبح مطلبا جماعيا لمواجهة الإخفاق الجماعي، وقد عبر ابن بسام عن شيوع ذلك المد اللاأخلاقي بقوله:"وأقبلت نجوم الطاس تنكدر في الصدور، وقلوب الناس تنتشر في الحجور، وما بقي عقل لم يقع في شرك، ولا جيب كان في شقه من درك"[3].

فتلك القيم اللاأخلاقية التي عهدها الفرد في مجتمع ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، قد انقضى عليها عهدا من الزمن، وخلع عليها كثيرا من فضائل الحياء والخوف والقلق، حتى أصبحت بطول تكرارها المستمر طبيعة ونمطا اجتماعيا مألوفا، وبدل أن يحافظ على طاقاته الإبداعية مستندا إلى قيمه الأخلاقية ومبادئه السامية، نراه ينهار في مستنقعات الرذيلة من خلال تغييب عقله المستقيل، وليس باستطاعته سوى الولع باقتداء أسياده، فإلى جانب انتشار البغاء وحياة اللهو

1 ابن عبدون، المصدر السابق، ص49.

2 المصدر نفسه، صص50-51.

3 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص434.

والترف، فإن ظاهرة اقتناء الغلمان والتغزل بهم صاحبت هي الأخرى ذلك التحجر الأخلاقي وأصبحت كوسيلة جديدة تتفنن بها الطبقة الأرستقراطية في جلب المتعة وخلق حياة اللهو والترف[1].

وقد دفعت العناية بتلك الظاهرة بعض المؤلفين والكتاب إلى تأليف كتب ومصنفات في هذا الميدان "وأما صفات المعذرين من الغلمان، فقد جرت خيول فرسان هذا الشأن، بهذا الميدان، وتفننوا في ذلك نثرا ونظما، وتطاردو فيه مدحا وذما"[2] مثل "حديقة الإرتياح في وصف حقيقة الراح" لأبي عامر بن مسلمة، وكتاب "ترك الأعذار في وصف الاعذار" للنواجي، وكتاب "طول الإعتذار في حب العذار" للمنهاجي[3]، وورود الكثير من الأشعار التي تتغزل بهم مثلما يورده إبن شهيد بقوله:

وَلمَـــــا تـــمَـــلاَّ فـــيِ سُكـــْـرِهِ فَنَـــــــامَ وَنَامَـتْ عُـيُـونُ الْعَسْعَسْ

دَنَـــوتُ إِلَـــيْـــهِ عَـلَى بُعْـــدِهِ دُنُـــو رَفِـــيـقٍ دَرَى مَـــا الْتَـــمَسْ

أُقَـــبِـــلُ مِـــنْـهُ بَـيَـاضَ الـطـلَى وَأَرْشُـــدُ مِـنْـــهُ سَـــوَادَ اللـــــعَسْ[4]

أو كما يقول إبن عمار في القلائد: (الوافر)

وَأَغْـيَـدَ مِـــنْ ظِبـــَاءِ الـــرومِ عَـــاطٍ بِسَالـــفَـتَيْهِ مِـنْ دَمْـعِـي فَـــرِيـــدُ

قَـــسىَ قَـلْبًا وَسَن عَـــلَـيْـهِ دَرْعًـــا فَـبِـطَـانُـــهُ وَظَـــاهِـــرُهُ حَـــدِيـــدُ

بَـكَـيْـتُ وَقَـــدْ دَنَـــا وَنَـــأَى رِضَـــاهُ وَقَـــدْ يَـبْكِـي مِنَ الطرَبِ الجَـلِـيـدُ

وَإِنْ فَـــــتىً تَـــمَـلـكَـهُ بِـنَـقْـــدٍ وَأَحْـــــرَزَ رَقَـــــهُ لَـــفَـتًى سَعِـيـدُ[5]

ثم إننا لا نتصور بأن انتشار تلك الظواهر قد تقررها نفس الحاجات التي تسترعي أنظارهم، بل إن الوعي الاجتماعي مدين بكل ما يملك لما تقرره الطبقة الأرستقراطية، أو لنقل ما يقرره

1 صالح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص102/ عمر إبراهيم توفيق، المرجع السابق، ص-ص149-150/ عصمت عبد اللطيف دندش، المرجع السابق، ص341.

2 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، ص144.

3 صالح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص102/ عمر إبراهيم توفيق، المرجع السابق، ص148.

4 ابن شهيد الأندلسي، رسالة التوابع والزوابع، تصحيح وتعليق بطرس البستاني، دار صادر، بيروت، ط1، 1967، ص136.

5 ابن خاقان، قلائد العقيان، ج1، م1، ص255.

أصحاب الثراء الفاحش كونهم يتحكمون في كل شيئ، وتلك التقاليد والعادات وتراثه اللامادي سرعان ما يزول إذا ما أصبحت تلك القيم الدخيلة على مجتمعه متأصلة ومرتبطة أكثر بوجدان الفرد، وما يلفت النظر أن ذلك المجتمع المتغير في عمومه لم يكن يشهد ظاهرة التعلق بالغلمان والتغزل بهم، وإنما أصبح أمرا اعتياديا ولا يبدو أمرا معيبا أو غير مرغوب فيه[1]، مع وجود بعض الإشارات عن عزوف وانتقاد بعض أفراد المجتمع لتلك الظاهرة[2]، مثلما يوضح صاحب القلائد في ترجمة ابن وهبون بقوله:" وكان كلفاً بالغلمان، مكتنفا لهم بين الخوف والأمان، فإن الإنفراد بهم كان عليه محجورا، وكان من أجلهم ممقوتا ومهجورا"[3].

فبالرغم مما يعتري تلك الأبيات والقصائد من تذوق أخلاقي وجمالي لتلك الظواهر السلبية، وما تمثله من تصور وصفي وبلاغي من الناحية اللغوية، فلا يمكن اعتبارها وصفا منعزلا أكثر مما هي تعبير عن حال مجتمع انساق وراء غرائزه ومكنوناته الدفينة، وبدل أن يكون ذلك الفن خادما لنفسه في عصر شهد الأدب والشعر قمة سموه، نراه لا يعكس سوى توجه أدبي فرضته حياة البدخ والترف التي عاشتها الطبقات الأرستقراطية، ومع كل ما يقدمه من رسم لمعالم الحياة الإجتماعية والأخلاقية فإنه في نظرنا لم يتعد حدود ترجمة الذوق العام الذي كان سائدا في فترة ملوك الطوائف، إذ أن الإنتاج الأدبي الخاص بالغزل والتغزل كان يجسد فعليا ميول مجتمع بكامله، وحتى تلك القيم التي قد تبدو لنا صامدة في بعض الأحيان إذا ما تكلمنا عن المؤرخين والكتاب المشهورين بعفتهم ووقارهم، نجدها تتهاوى أمام التوجه العام والشمولي الذي حتمه نمط الإنتاج الأدبي، وذلك الذوق خلقته السلطة.

4- الإنتاج الأدبي في ظل عنف السلطة: لقد عملت الطبقة الأرستقراطية على توجيه الإنتاج الأدبي والفني لخدمة مصالحها وأهدافها، فبعدما كان وسيلة للتعبير عن ملامح الحضارة العربية

1 صالح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص102/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، صص69-70.

2 يقول مبارك الخضراوي في مقالته:" ولكن صيحات الإستنكار تعالت رافضة هذا النوع من الغزل...وغير غريب أن تكون صيحات التحريم، وسيطرة الذوق الإنطباعي والأخلاقي على الذين ترجموا لابن وهبون ودونوا بعض أشعاره قديما سببا في ضياع جزء هام من الأشعار" مبارك الخضراوي، إبن وهبون: شعره القسم الثاني، مجلة دراسات أندلسية، مطبعة المغاربة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ع15، جانفي 1996، ص19.

3 ابن خاقان، قلائد العقيان، ج2، م2، صص770-771/ ابن بسام، ، المصدر السابق، ق1، م1، ص144/ عمر إبراهيم توفيق، المرجع السابق، ص149.

الإسلامية وعقلية شعبها ونمط عيشهم أصبح يعبر عن حياة الترف والمجون واللهو التي تعيشها طبقة معينة، وفي حقيقة الأمر كان هذا التوجه الأدبي مطلبا حتميا في تلك الفترة، إذ تحول أغلب الكتاب والشعراء والمؤرخين والرواة إلى مرتزقة لم يتحلوا بالحس اللغوي بل لم يكونوا يشعرون إلا كما يشعر المرتزق، لا يهمهم في كتاباتهم إلا ما يسترزقون منه، وما يتقربون به إلى الملوك والأمراء والوزراء، وقد تطورت هذه الإبداعات الأرستقراطية عند خدم أهل السلطان حتى أصبح بدوره تيارا هاما له أسسه ووضاائفه وثمنه الخاص به وقيمته العلمية تضيع بين غاياته البراغماتية إنتاجات أدبية كتب عليها الزوال قبل أن تولد.

ولنا قول في ذلك أن دويلات ملوك الطوائف هي من وجهت ذلك الابداع والإرث الحضاري، فالتراب الذي يفتح دائما كلما أشرقت شمس الصباح تجاويفه ليعتنق أفكار البشر من زراعة وتجارة وتأسيس للدول والحضارت، ويرهنون وجودهم بنجاح تلك الأفكار، كذلك إن القلم لا بد له من محرك يجعله ماثلا أمام أفكار الإنسان وتحدياته ومكنوناته، ليكون بذلك قريبا من إنتاج الفن والإبداع فيختط على إثر ذلك كلمات من ذهب على يد شاعر أو أديب سمحت له رغبات كبار الملوك والأمراء بفرض نفسه بين ما تخلفه الثورة الفكرية من مطبوعات وكتب.

وهذا مثال حال الشعر في الأندلس خلال عصر ملوك الطوائف، فمن خلال رسالة للشقندي يمكننا أن نقف على مجموعة من الحقائق التاريخية التي تخص الحياة العلمية الأدبية وكيفية إنتاج تلك المؤلفات الأدبية التي نجدها بين أيدينا اليوم ونحاول أن نبني تصوراتنا التاريخية عليها حيث يقول:" وتباروا في المثوبة على المنثور والمنظوم ، فما كان أعظم مباهاتهم إلا قول: العالم الفلاني عند الملك الفلاني، والشاعر الفلاني مختص بالملك الفلاني...وسمعت عن الملوك العربية: بنو عباد وبنو صمادح وبنو الأفطس وبنو ذي النون وبنو هود، كل منهم قد خلد فيه من الأمداح ما لو مدح به الليل لصار أضوأ من الصباح"[1]، إذ أن الدويلات الطائفية خلقت بانفصالها واستقلالها تلك الحوافز

1 المقري، المصدر السابق، ج1، ص190.

المعنوية والمادية المرتبطة أساسا بالشهرة والمكانة، بل تعدت ذلك إلى درجة قلت معها فضائل وأخلاقيات القادرين والفاعلين في هذا الميدان إلى بيع إنتاجاتهم بمئات وآلاف الدنانير[1].

ويؤكد أبو حفص بن شهيد وهو أحد كتاب وشعراء الأندلس في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجريين مثل هذا الرأي في إحدى مقاماته بقوله:" إن صناعة الكتابة محنة من المحن، ومهنة من المهن، والسعيد من خدمت دولة إقباله، والشقي من كانت رأس ماله، والعاقل من إذا أخرجها من مثالبه لم يدخلها في مناقبه، لا سيما وقد تناولها يد كثير من السوق، وباعوها بين الخلق، فسلبوها تاج بهائها، ورداء كبريائها، وصيروها صناعة يكاد الكريم لا يعيرها لحظة، ولا يفرغ في قالبها لفظة"[2]، وما يمكن أن نلمسه في هذا النص هو أن عامة الأندلس وخاصة الطبقة الحاكمة وذوي السلطان كانت تثمن تلك الأعمال الأدبية وتتنافس فيما بينها في استجلاب واستقطاب الأدباء والشعراء، من خلال الاغادق عليهم بالهدايا والجوائز وتثمين أعمالهم، فلم يكن بمقدور العامة شراء تلك الأعمال بل كانت توجه مباشرة للحكام والأمراء، كون أن أغلبهم كانوا بارعين في اللغة والشعر[3]، فنجد أن المعتمد بن عباد رغم انشغاله بالأمور السياسية والعسكرية لدولة بني عباد بإشبيلية إلا أنه ذو باع طويل في قرض الشعر، والعناية بأهله وخاصته، وقد قاده شغفه هذا وحبه لبحور الشعر إلى إكرام الأدباء والاحتفاء بهم في بلاطه ومجالسه[4].

إن هذه التوجاهات في أنماط الكتابة واهتمام جل الكتاب والمؤرخين والحكام في اقتناء تلك الأعمال هو ما ساهم في توجيه ذلك الفن ونقله إلينا كما نجده الآن، فالأديب والشاعر الأندلسي لم يساهم وحده في تكييف ذاك النمط من الإبداعات الفكرية، بل إن المؤرخين والرواة الذين نقلوا لنا هذا الزخم الوافر من الثقافة انطلاقا من مواقفهم الذاتية والموضوعية، وحسب أذواقهم الأدبية وتنوع مشاربهم، مع الأخذ بعين الاعتبار ميول ورغبات قرائهم كما ورد في النص السابق، والذين هم في

1 المصدر نفسه، ج3، 190.

2 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، ص674.

3 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس ، ص81.

4 عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص158/ ابن بسام، المصدر السابق، ق2، م1، ص41.

نفس الوقت كبار وأعيان الدولة والمجتمع، فكل هذه العوامل اجتمعت وتفاعلت مع بعضها البعض وسمحت لتلك الإنتاجات الأدبية أن تحيى بحياة جديدة في أوساط تلك الطبقة الأرستقراطية.

لقد طغى على الإنتاج الأدبي وغيره من العلوم والفنون قيم الإعتراف بالآخر وبشكل شعوري، وهذا الإعتراف لم يكن صادرا في حقيقة الأمر من التوجه الفكري والعقلي للمجتمع الأندلسي عامة، بل كان قانونا تمارسه السلطة الأرستقراطية تحت إسم القيمة الأدبية والإبداعية، وتحت كفاءة الهدية والتوريج له، وما يدرينا أن ما وصل إلينا من أعمال وإنتاجات أدبية وغيرها كانت ذات توجيه أرستقراطي، بالمعنى الذي يمكننا أن نصفها باللاموضوعية، فهل يمكننا إعتبار ما بين أيدينا نصوصا موضوعية للتأريخ لتاريخ الأندلس؟ يبقى السؤال مطروحا ونعجز عن الإجابة عن ذلك ويبقى ذلك غامضا إلى حد ما، على أمل أن نفرد دراسة مستقبلية نجيب عن الإشكالية التي أثرناها.

لقد عارض بعض المؤرخين والكتاب بعض أنواع الشعر الذي يجدونه لا يتفاعل مع الأذواق الأدبية التي تمتاز بروح الاستعطاف والعفة، أو التي لا تؤدي أدوارا تربوية وتعليمية، والتي لا تحاكي في مضامينها أحاسيس ومشاعر المجتمع، وما يتضمنه الخيال الإبداعي في كيفية معالجة الجوانب النفسية التي كسرتها قوى الزمن، ومحاولة جعل ذلك الإنتاج ذا توجيه أخلاقي وفلسفي، وقد تعرض الشعر الأندلسي على ضوء الخلفيات التي سار عليها إلى عدة انتقادات من منطلقات أخلاقية أو أدبية جوهرية، سواء في ذم فن الهجاء كما قال ابن بسام في ذلك مثلا:"ولما صنعت كتابي هذا عن شين الهجاء، وأكبرته أن يكون ميدانا للسفهاء، أجريت ها هنا طرفا من مليح التعريض في إيجاز القريض مما لا أدب على قائليه، ولا وصمة أعظم على من قيل فيه"[1]، أو في ذم تمجيد الطغاة والطغيان كما يرى في ذلك ابن رشد:"وقد رأيت الكثير من الشعراء وممن نشأوا في تلك الدول يؤثرون هذا النوع من الحكم يظنونه الهدف الأسمى، وأن في روح الطغيان تفوقا، وهم ينصاعون لذلك الحكم"[2].

1 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، ص544.

2 إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب (نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري)، دار الثقافة، بيروت، ط4، 1983، ص529/ يوسف شحدة الكحلوت، الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، الجامعة الإسلامية، غزة، 2010، ص85.

فكثير من الشعراء والأدباء ارتقوا بإنتاجهم الأدبي والفني ليس حبا في المعرفة ولا إيمانا منهم بما يرونه ضروريا يخالج أحاسيس مجتمعهم، ولا لنمو الفكر الثقافي والإبداعي كما لم يكن ناتجا عن الرغبة التي تتطلبها شروط الرقي الحضاري، بل جلهم توجهوا به لنيل المكانة المرموقة عند الملوك والأمراء، إذ لم يصبح الإنتاج الأدبي يطلب لذاته، بل أصبح نفعيا تكسبيا[1]، ولكن مع كل تلك القداسة والقيمة والهالة التي خلقتها السلطة وأحاطتها بالإنتاج الأدبي لخدامها من الشعراء والأدباء، إلا أنه في بعض الأحيان نجد القليل منهم من أوجد نفسه بنفسه، وكان من الممكن السير قُدماً لطرح ثقافة أدبية جديدة تختلف في طابعها ومواضيعها وقيمتها الأدبية.

فكثيرة هي المواضيع الأدبية التي تذوقتها أحاسيس الأدباء والشعراء، وتناولتها أقلام الرواة والمؤرخين كوصف الربيع والمناظر الخلابة للأندلس التي تبعث الطمأنينة والسكينة، وفتحت أبوابا جديدة في خلق أنواع أخرى من الفنون التي تعكس تلك الأذواق في قالب فني كالموشحات والأزجال التي طورت فن الموسيقى[2]، غير أن شعر الاستعطاف الموجه إلى كبار الدولة وكالأمراء والسلاطين بغرض المدح أو التقرب منهم هو الذي اكتسح الساحة الأدبية والفنية، ونذكر على سبيل المثال بعض تلك الأبيات الشعرية، حيث يقول: ابن زيدون في مدح ابن جهور: (الهلالي)

يـــا بَنِي جَـهْـوَرٍ الـــدنْـيَا بِكُمْ حَـلِيَتْ أيَـامُـهَا بَـعْـدَ الـعَـطَـلْ

إنـــمَـــا دَوْلَـــتُـكُـمْ وَاسِـطَـةٌ أهْـدَتِ الـحُـسْـنَ إلَـى عِـقْـدِ الـدولْ

نَـحِـنُ مِـنْ نَـعْـمَائِـكُـمْ فِـي زَهْـرَةٍ جَـدَدَتْ عَـهْـدَ الـربِـيـعِ الـمُـقْـتَـبَلْ[3]

لم يكن في حقيقة الأمر نابعا عن صدق المشاعر، ويفتقر إلى العاطفة التي نلمسها في المواضيع التي لها علاقة بالحب أو الجواري أو الغلمان مثلا، وعلى هذا الأساس فإن ما تقدم به ابن زيدون لم يكن سوى رغبة في التقرب من ابن جهور، والحصول على مكانة عنده.

1 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، صص168-169.

2 ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص817/ سعد عبد الله البشرى، الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس (422-488هـ/1030-1095م)، أطروحة دكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1985-1986، ص383/ آنخل جنثالث بالنثيا، المرجع السابق، ص143.

3 ابن زيدون أبو الوليد أحمد، ديوان ابن زيدون، دراسة عبد الله سنده، دار المعرفة، بيوت، ط1، 2005، صص135-136.

كذلك نجد أبا بكر بن اللبانة هو الآخر اشتغل في الشعر والأدب بغرض التكسب، عندما حل على عز الدولة بن المعتصم بن صمادح بقوله: (البسيط)

يـــا ذَا الـــذِي هـــز أمْـــدَاحِي بِحِلْيَتِـهِ وَعَـــزِهِ أنْ يَـــهُـــز الـمَـجْـدَ وَالـكَـرَمَـا

وَادِيـــكَ لاَ زَرْعَ فِـيـــهِ الـيَـــوْمَ تَـبْـذِلُـــهُ فَـخُـذْ عَـلَـيْـهِ لِأيَـامِ الـمُـنَى سَـلَـمَـا[1]

قد لا نجد ذلك المدح والاستعطاف الصادر من الأدباء والشعراء مرده إلى التكسب والبحث عن المكانة والمقام العالي والأبهة والشهرة فحسب، بل هناك من يجبر على فعل ذلك كون هذا الإنتاج مسيس من قبل السلطة الحاكمة، فما يستطيع الحب والإحترام أن يحققانه يمكن للخوف والرهبة والمأساة أن تجلبانه جلبا تحت ظروف القهر، وهذا هو عنف السلطة، فكثير من الأبيات الشعرية والمقامات النثرية جاءت على هذا النحو لتعكس ذلك الجانب المظلم من قساوة السلطة في توجيه المجتمع والإنتاج الأدبي والفني عموما، وهناك بعض الأمثلة على ذلك من خلال ما وصلنا من شعر ابن عمار للمعتضد بن عباد يقول فيه: (الطويل)

أنَـا الـعَـبْـدُ فِي ثَوْبِ الخُضُوعِ لَوْ أننِي أرَى الـبَـدْرَ تَـاجِي وَالـنُـجُـومَ خَـوَاتِـمِي

وَمَـا عَـز فِـي الـدنْـيَـا مُـرَادٌ لِـمُجْـدِبٍ وَلا اعْـتَـاصَ فِـي الآفَـاقِ وَرْدٌ لَـحَائِـمُ

وَإنِـي إذَا أنْـصَـفْـتُ بَـعْـدَكَ خَـادِمٌ لِـدَهـرِي وَكَـانَ الـدهْـرُ عِـنْـدَكَ خَـادِمِي

لَـعَـمُـرِي لقَـدْ أفْـحَـمْـتُ كل مُـفَـاخِرٍ لِـمَـا فِـيكَ مِـنْ تِلْكَ السَجَايَا الكَرَائِمِ[2]

إن طرق العيش وأساليبه مختلفة ومتباينة في أرض تجتمع فيها المتناقضات، فمنهم من يمتهن التجارة والزراعة كأعظم مثير إقتصادي، والبعض يجعل من القوة والتسلط والإحتيال كقانون للتكسب تفرضه الظروف القاهرة، ومنهم من أخذته الشهوة وحب النساء والجواري والقيان وجعلها مصدر رزقه وثرائه، بل وحياة ترف يعيشها وسط الملوك والأمراء، وكل تلك الطرق سبل للعيش رغم وجود القيم العرفية والفكرية، ومع كل ذلك يجب على الفرد إيجاد الوقت للكتابة والإنتاج الأدبي، فإنه كما يصفها

1 ابن اللبانة، المصدر السابق، ص128.

2 ابن بسام، المصدر السابق، ق2، م1، ص376

ابن وهبون، مهنة وتخليد بقوله: (الهزج)

أَلَسْتُمْ مَعْشَرَ الأَمْلاَكِ طائفةً تَقْضِي بِتَخْلِيدِهَا هَذْيُ الأَنَاشِيدِ
فَإِنْ نَقَصْتُمْ أُناساً مِنْ نَوَالِكُمْ فَحَق مِنْكُمْ لِأَهْلِ الشعْرِ تَزِيدُ
لَكُمْ خُلِقْنَا وَلَمْ نُخْلَقْ فَإِنَمَا نَحْنُ تَحْمِيدٌ وَتَمْجِيدُ
يَا صَاحِبَ المَجْدِ إن المَجْدَ سَائِمَةُ تَضِلُ إِنْ لَمْ يَكُنْ بِالشعْرِ تَقْيِيدُ[1]

كل هذا جعل على ما يبدو ذلك التوجه الأدبي نوعا ما مستبدا في حق العامة، بالمعنى الذي يمكن القول أنها عملت على احتكارها في بلاطات ومجالس السلطان والطبقة الأرستقراطية، فكان التوجيه لتلك الملكة الفكرية والبداهة الأدبية توجيها منحرفا بالمعنى العام عن مساره في التعبير عن مكنونات وصرخات ومشاغل المجتمع العام، فاتسم ذلك الإنتاج بنوع من الشذوذ اللفظي والمواضيع ذات الترف واللهو، وأهملت الجوانب الحساسة المتعلقة بالحياة اليومية، واتخذت طابعا انعزاليا بخصوص المشكل العام، وسارت عكس حياة المجتمع وطبيعة التوجهات الفكرية، وكل ما يمكن أن يكون له علاقة بنشوء وتطور الحضارة، وجانبت التيارات السياسية إذ لم يكن بوسع ومقدور ذلك المجتمع الضعيف حظوة في تسيير دفة وعجلة الحياة الإجتماعية، حيث انشغل بالبحث دائما عن مبرر للعيش من خلال زوال طاقاته الحضارية والفكرية والنفسية والأدبية

إن التناقضات التي عاشتها الأندلس في عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م قد أثرت وبشكل ملفت للإنتباه على الإنتاج الأدبي، وحركته خلفيات متعددة لكل منها طابعها الخاص، ولا يمكننا أن نحكم به على تقدم أو تخلف تلك الحضارة، لأن ذلك الإنتاج كان مزيجا متباينا من حيث التوجه والإنعكاس، فإذا وجهنا النظر إلى الترف والمجون الأندلسي في مختلف الطبقات الأرستقراطية فإننا سوف نقابله بحياة الفقر والبؤس التي كانت تعيشها طبقة الفقراء والطبقة الوسطى، وإذا حاولنا الإمعان أكثر لوجدنا بأن الإنفلات والتحرر الذي عاشته بعض الفئات ذات الجاه والسلطان كان يقابله رفض الفئات المحافظة المنادية بالأصالة وإنكار الباطل، وإذا نظرنا إلى مجالس واللهو والغناء

1 المصدر نفسه، ص503.

والطبول والموسيقى والرقص، فلا بد لنا من النظر إلى الناقمين عن تلك الممارسات والزهاد والعباد والقارعين لطبول الثورة[1].

وما يجب البحث عنه حقا هي تلك الإبداعات الأدبية النخبوية أو العامية غير الموجهة سياسيا وغير التكسبية، وبمعنى أبسط تلك التي تعكس حقيقة وطبيعة المجتمع البسيط بتسليط الضوء على نمط عيشه وتفكيره وطبيعة متطلباته الاجتماعية والنفسية بنوع من الوصف والتحليل، بل وبكثير من النقد أملا في معالجة أزماته ومشاكله الآنية ومحاولة معاجلتها؛ إن مثل هذه التشخيصات في فترة ملوك الطوائف هي ما يجب أن تلامس من حيث جوهرها واستعطافها وحساسيتها شخصية بالأدباء والشعراء كونهم يتمتعون بإحساس مرهف وتذوق فني تكتسيه صفة الجمال.

إن مثل هذا الإنتاج لا نكاد نجد له مكانا بين سطور وثنايا التعابير الأدبية إنشاءً وشعراً، وربما قد يكون ذلك ناتجا عن طبيعة عنف السلطة التي كانت تمارس سياستها الإقصائية، القائمة أساسا على تمجيد أقلام البلاط، وما يُستأنس لسماعه أغلب الملوك والأمراء من شعر الغزل والمجون ووصف مجالس الخمر والجواري والغلمان؛ وما يجب أن نتساءل عنه هو: لماذا طالت ظاهرة الإقصاء الأدباء والشعراء على حساب النخب الأخرى؟ أو بصيغة أخرى لماذا توجهت السلطة السياسية إلى تسيس فنون الأدب من شعر وغيره؟

إن التصوير العقلي الذي يتمتع بها الأديب أو الشاعر من خلال دلالته المبنية أساسا على قوة الإقناع بحيث أنه يكون مجانبا في كثير من الأحيان للمادة المحسوسة[2] في صيغتها الحقيقية هو ما يجعل الرسالة الاجتماعية التي يقدمها تأخذ طابعا جماليا في قالب الشعر أو الزجل أو حتى الأمثال العامية، وتكون بذلك محل ترحيب واحتضان بين أواسط المجتمع الأندلسي، إذ تجد طريقا مختصرا إليهم وفي قالب هزلي أو تهكمي، وتندرج شيئا فشيئا في تراثهم اللامادي الذي تحتفي به عامة المجتمع الأندلسي

1 مصطفى قيصر، حول الأدب الأندلسي، مؤسسة الأشرف للطباعة والنشر، بيروت، 1987، ص91.

2 أمل بني محسن سالم رشيد العميري، المكان في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1427هـ/2006م، ص207.

بما فيهم النخبة الذين كانوا يعكفون على تدارس الأدب والشعر؛ إن هذا النسق الفكري في جوهره لايحصله حتى رجال الدين والعلماء بخطاباتهم الدينية المتكررة الصماء، التي غالبا ما تمتاز بالعقم.

فالقيم الفكرية والعقلية في مدى تفاعلها وتواصلها تكاد تكون قانونا اجتماعيا خالدة في ذاكرة المجتمع، إذ سرعان ما تنفض تلك القيم مخلفة وراءها إرثا حضاريا يبعث في نفوس المجتمع حب التطلع إلى تذوق الحرية، واستئصال أصول وملامح العبودية والإستبداد، والمضي قدُماً نحو نمط عيش جديد يحيون به، فمثل هذه الأفكار والتطلعات لن يقدر لها أن تولد إلا في ظل الحريات الفكرية من خلال الآداب والفنون.

فهناك الكثير من الأدباء والشعراء الذين أهملتهم كتب التراجم والسير، ولم تعر لهم انتباها إما لأن أدبهم لم يكن في أبواب القريض من المدح والرثاء وغيره، أو أن إنتاجهم لم يكن تكسبيا[1]؛ فهؤلاء الثلة من المبدعين تتجاهلهم المصادر، ولا تكاد تنقل لنا من إرثهم إلا النزر القليل، فقد ذكر ابن بسام هذه الحقيقة التاريخية عند حديثه عن ابن اللبانة عبد العزيز بن الداني حيث يقول:" ومال عبد العزيز إلى التجارة فحسنت طريقته، وحمدت خليقته، وكان له مع ذلك أدب دل على نبله، وشعر يستسحن من مثله، إلا أنه لم يرضه مكسبا ولا اتخذه إلى أحد من الملوك سببا، فذهب عن أكثر الناس ذكره، ومات قبل موت شعره"[2].

لقد أفنى الأدباء والشعراء الكثير من أعمارهم حتى يصيروا على ما هم عليه، ولقد اقتاتوا على بحور الشعر وأوزانها، وعكفوا على دواوين الأدب يستقصون أخبارها ويدونون مقتنياتها، كل ذلك خدمة للعلم، فهم لايرون الأشياء من منطلقات خيالية كما يتوهم البعض، ولا يرون المجتمع مجردا من صفاته وشخصيته، فالأدوار المنوطة بهؤلاء الأدباء متعددة ومتشعبة ما لا يقع تحت الحصر، تكاد تفني أنفسهم في غياهب السجون، أو مغتالين تحت عصا القهر من السلطان، وهذا الطرح قلما نجده ماثلا

1 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، المرجع السابق، ص83/ سعد عبد الله البشرى، المرجع السابق، ص357/ مصطفى قيصر، المرجع السابق، ص151.

2 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م2، ص667.

أمامنا في شخصيات تاريخية تخلفت عن مسايرة ركب التكسب بالشعر أو التقرب به من ذوي الجاه والسلطان، فقد أثنت بعض المصادر على لغوي يسمى "تمام بن غالب"[1] أجبر وبإيعاز من الأمير أبي الجيش مجاهد بن عبد الله العامري على زيادة عبارة "مما ألفه تمام بن غالب لأبي الجيش بن مجاهد" في ترجمة كتابه اللغوي مقابل ألف دينار أندلسية، غير أن الأديب "لم يفتح بابا في هذا البتة وقال: والله لو بذلت لي الدنيا على ذلك ما فعلت، ولا استجزت الكذب، فإني لم أجمعه له خاصة، ولكن لكل طالب عامة"[2].

لو أن ذلك الإنتاج الأدبي لم يجد طريقا خصبة في أرض الأندلس من خلال توارث نفسه من جيل إلى جيل لمات الأدب موتا مفاجئا، ولأوشك الأدباء على تجاهل ذواتهم وأنفسهم، وهذا ما نجده عند البعض منهم في عصر ملوك الطوائف، مثل الأديب أبي محمد بن مالك القرطبي[3] حيث قال فيه ابن بسام:" ومازال يعلن باضطراره، ويشكو الفقر في أشعاره، حتى أعياه ذلك، فجعل بعد يصف الغني واليسار هنالك تعريضا وتطييبا"[4]، والمثال ينطبق كذلك على الأديب أبي عامر بن عقال الذي" سقط سقوط الطائر المقصوص، وتصرف بين وجود وعدم، وتحرف قاعدا حينا وحينا على قدم، وفي خلال حاله، وأثناء انتحاله، لم يدع حظه من الحبيب، ولا ثني لحظة عن الغزال الربيب، ولم يزل يطير ويقع، والدهر يخفض حاله ويرفع"[5]؛ فذلك الفقر الذي كان بعضهم يعيشونه طيلة أعمارهم، ويتصادمون معه في الكثير من محطات حياتهم التاريخية لم يُخلق معهم في حقيقة الأمر، بل

1 تمام بن غالب بن عمر اللغوي المعروف بابن التياني، يكنى أبا غالب من أهل قرطبة وسكن مرسية نجهل تاريخ ولادته، ذكره الحميدي بأنه كان إماما في اللغة، توفي سنة436هـ. ابن بشكوال، المصدر السابق، ج1، ص200.

2 المصدر نفسه، ص200.

3 هو أبو محمد بن عبد الرحمان بن مالك، نجهل تاريخ ولادته كان من علماء الفقه والحديث وأهل الأدب والشعر، عمل لأمير المرابطين يوسف بن تاشفين وابنه علي. ابن بسام، المصدر السابق، ق1،م2، ص739/ ابن خاقان، قلائد العقيان، ج2، ص500/ ابن سعيد، المصدر السابق، ج2، ص117/ ابن بسام، المصدر السابق، ق1،م2، ص739.

4 ابن بسام، المصدر نفسه، ص740.

5 ابن خاقان، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق محمد علي شوابكة، دار عمار، بيروت، ط1، 1983، ص350/ المقري، المصدر السابق، ج7، ص46.

إن السلطة هي من شجعتهم على حب الفقر، وجعله بديلا عن قبول ذل الهوان والتكسب بالشعر، إذ أن المبادئ في كثير من الأحيان تصنع الأشخاص، ولكنها لا تسمح لهم بكسب الشهرة.

فما كانت السلطة تقوم به تجاه الأدباء والشعراء الخارجين عن فلسفتها الاستعبداية يشبه إلى حد كبير عملية التطهير التي كانت تطال أفراد المجتمع من المفسدين وأراذل القوم، إذ كانت تتابع من يقفون في وجه السلطة بالسجن أو النفي[1] أو في بعض المرات بالقتل كما تشير المصادر إلى ما حصل مع شيخ الأدباء والمؤرخين ابن حيان الذي أراد عبد الملك بين جهور تصفيته لولا تدخل أبيه أبي الوليد بقوله: "أتريد أن يضرب بنا المثل في سائر البلدان بأن قتلنا شيخ الأدب والمؤرخين ببلدنا تحت كنفنا، مع أن ملوك البلاد القاصية تداريه وتهاديه"[2].

وليس في وسعنا أكثر من التخمين إذا أردنا أن نقول شيئا عن سبب ذلك الإخضاع الذي كانت تمارسه السلطة على رقاب الأدباء والشعراء بغرض توجيه إنتاجهم، وتمثلت تلك القوة في فرض ثقافة مضادة ترتكز أساسا على فكرة "عنف الاعتقاد" بدلا من "حجة الاقتناع"[3] من خلال فرض أنماط سلطوية تتمكن بها من إحتضان الفكر والأدب، تماما كما تتعامل مع المحارب المرتزق الذي يبيع حياته مقابل المال، حيث تكون المادة في كل هذا كمحور أساسي ترتبط بها جميع الأعمال والإبداعات الفنية، ومع كل ذلك خرجت بعض الإنتاجات الأدبية عن قاعدة الاستعباد المادي، إذ وجدت نفسها وجها لوجه أمام تحديات الواقع الإجتماعي والسياسي تصارع الفقر والحرمان تحت طائلة الإغتراب الاجتماعي، إذ سرعان ما وجدت تلك النخبة المعارضة للنظام في تفكيره وتوجهاته منبوذة من طرف السلطة والمجتمع على حد سواء.

1 أحمد الطاهري، المرجع السابق، ص133.

2 ابن سعيد، المصدر السابق، ج1، ص117.

3 بومدين بوزيد، الإستعمار وزمن الحقيقة قيم الاعتراف والتواصل مع الآخر، أعمال الملتقى الدولي حول الاستعمار بين الحقيقة التاريخية والجدل السياسي، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007، ص128.

الفصل الثالث

السلطة باعتبارها منتجة للظواهر الاجتماعية

- تمهيد:

1- الظواهر المستحدثة في عصر ملوك الطوائف

2- ظاهرة الهجرة والجلاء.

3- النظام الاقتصادي

4- التعايش الديني

تمهيد: إن الظاهرة باعتبارها ضربا من ضروب السلوك الجماعي لا تمثل صورة مجردة ومنعزلة عن الواقع التاريخي الذي يحياه الأفراد، وإذا كان الاشخاص بطبائعهم ميالين إلى تمثيل ذواتهم تحت سلطة سياسية موحدة فإن للسلطة أن تسدل ستارها على كثير مما يعتريهم من أحاسيس وأنماط فكرية وثقافات، لتخلق بذلك نوعا جديدا من ردود آلافعال تتناسب مع طرائق العيش التي يتربون عليها، وإذا أمعنا النظر في الظواهر الاجتماعية مثلا في عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، فإننا سنجدها تمثل وسائل عيش آنية وظرفية ابتكرها المجتمع إما استجابة لإرادة السلطة بطواعية تامة، أو استجابة لإرادته بنوع من الإكراه والهروب من الواقع الاجتماعي.

1- الظواهر المستحدثة في عصر ملوك الطوائف:

1-1: ظاهرة الزندقة: إن آلافكار التنويرية والابداعات لتعد كفرا عند الشعوب والمجتمعات السائرة في طريق التحضر، حتى تثبت صحتها أمام عقم تفكيرهم وعجز عقولهم عن فهمها؛ وإن العلاقة التي تربط الفكر التنويري الذي يؤمن بالعلم كأساس لفهم الظواهر الطبيعية ومسار تاريخ الأمم والفكر التقيلدي الذي يحجب عن نفسه تلك الملكات العقلية، مقتصرا على ما بحوزته من معارف وعلوم، لتكاد تفنى في المجهول وتظل طريقها إذا ما حاولنا أن نجد على وجه التقريب طريقة يتعايشان بها، وكلما وجهنا النظر إلى طبيعة العقل والمنطق التي يستدلان به وجدنا بأن الفكر التقليدي لا يسلك ذلك الطريق، بل لا يتسند إليهما البتة؛ وأمام الظواهر الاجتماعية وما تحتويه من أفكار علمية ودينية، فإن العقل ليرتد في كثير من المرات عن فهمها ودراستها أمام المستجدات اللامتناهية التي تطبع حياة المجتمعات داخل عمرانها البشري، ويحاول في كثير من المرات اختزال فهمه لتلك الظواهر في مسميات ومفاهيم تميل إلى أسطرة كل ما يخرج عن حدود معرفته البسيطة.

وإذا حاولنا أن نعطي نموذجا تقريبيا فإن ما كانت تعيشه الأندلس في مرحلة ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م ليعبر عن مثل تلك الحالة الشاذة التي تنوعت فيها مختلف العلوم وحقول المعرفة[1] في وقت "غاب فيه التخصص والمنهج، واتسم الفكر بالموسوعية التي تجمع بين مختلف

1 أحمد الطاهري، المرجع السابق، ص127.

العلوم"[1]، ولكن إذا ما سمح الوجود المعرفي بفناء الجزء في الكل فإن نظرتهم إلى العلوم الدخيلة على المجتمع تكون بعين الاحتقار والكراهية، إذ أن من عادة الأفراد تجاهل ما لا تبلغه مداركهم ومعرفتهم، وحتى الفلسفة التي تعد علما دخيلا على المجتمع الأندلسي في عصر ملوك الطوائف فإن مجرد التفكير فيها قد يجعلهم يلوذون مستترين ومستخفين، مبتعدين عن الخوض في مسائل قد تخرجهم من دائرة الإيمان إلى دائرة الإلحاد والزندقة؛ فالمجتمع قد تعايش مع طبيعة المذهب المالكي الذي كان سائدا آنذاك، إذ كان بالنسبة إليهم مرنا في التكيف مع متطلباتهم ومستجداتهم اللامتناهية[2]، كما أنه كان يمثل التوجه الوحيد للدويلات الطائفية، فقد عملت كل هذه القوى كثالوث واحد تمثل في "المجتمع والسلطة وطبقة الفقهاء المالكية" على دحض أية أفكار دخيلة على المجتمع كمحافظة على بقائها واستمرار النظام السياسي القائم.

لم يكن المقري أقل وضوحا في تعبيره عن هذه الحقيقة التاريخية بقوله:" فإنه كلما قيل إن فلانا يقرأ الفلسفة أو يشتغل التنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقربا للعامة؛ وكثيرا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر أول نهوضه"[3]، وهذا ما يكشف تماما عن حقيقة ذلك الثالوث الذي يمثل السلطة، بل إنه حارب حتى المذاهب السنية الأخرى، ومنعها من نشر أفكارها على حد تعبير المقدسي[4]، ويقول ابن عربي في هذا الشأن:" أصبح التقليد دينهم والمحاكاة مذهبهم، وكلما جاء شخص من المشرق بمعرفة كانوا يمنعونه من نشرها ويلحقوا به الإذلال، الا إذا اختفى بين صفوفهم وتظاهر بأنه مالكي ووضع علمه في مكانة أدنى"[5].

1 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص187.

2 أحمد بن عبود، التاريخ السياسي، ص138/ ماريا إيزابيل فييرو، الزندقة والبدع في الأندلس ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998، ج2، ص1254.

3 المقري، المصدر السابق، ج1، ص221.

4 المقدسي، المصدر السابق، ص236.

5 عمار طالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ونقده للفلسفة اليونانية (العواصم من القواصم)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ج2، صص490-491.

وباعتبار المذهب المالكي أكثر المذاهب السنية محافظة وتقليدا[1] فإن الفلسفة بالنسبة إليهم تعد هرطقة وزندقة، كونها علما عقليا يستند إلى دحض العلوم التقليدية ويخضعها إلى مبدأ الشك والاحتمال، وكل من يشتغل في هذا الميدان يعتبر زنديقا أو ملحدا[2]، ولكن إذا حاولنا أن نناقش مقولة آسين بلاثيوس التي يذكر فيها:" أن الفلسفة لم تدخل إلى الأندلس صريحة ظاهرة بوجه مسفر، وإنما وفدت عليه في صحبة العلوم التطبيقية –الفلك والرياضيات والطب– أو تسربت إليه مستترة في ثنايا بدع الاعتزال وبعض مذاهب الباطنية"[3] بمزيد من التمحيص والتدقيق –إذ لا يستقيم المعنى الا بزوال هذا اللبس– فإن العلوم التطبيقية والعقلية لم تلاق ما لاقته الفلسفة من تنكر وتجاهل من قبل العامة والخاصة، ذلك يعني أن التوجه الذي خلق مثل هذه الظواهر كان بإيعاز من السلطة السياسية التي تقوم على المبدإ الديني؛ فالزنادقة الذين ألحقت بهم هذه الصفة لم يكونوا في حقيقة الأمر الا علماء منهم، يؤدون وظائف حضارية ستترك بصمتها في المراحل اللاحقة من تاريخ الأندلس، وإن العلوم العقلية الأخرى لم يكن من شأنها أن تدخل تعديلات على النظام السياسي والاجتماعي الذي اعتاد عليه المجتمع الأندلسي، بل إنها كانت منعزلة متخصصة لا تمت للسلطة ولا للمذاهب الدينية بصلة.

ولنختر من بين الذين التصقت بهم صفة الزندقة والالحاد وهم كثر، واحدا من مشاهير عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، وهو ابن حاتم الطليطلي الذي أصبح يمثل قمة المعاداة لتوجه الدويلات الطائفية، حيث أقيمت ضده دعوى سنة 458هـ/1065م وظل متخفيا ومتنقلا بين ممالك الطوائف المختلفة؛ وما يبعث على الدهشة حقا أنه ظل ملاحقا من طرف محمد بن لبيد القائم بالحسبة مدة من الزمن إلى غاية 464هـ/1071م أين قُدم للمحاكمة أمام قاضي الجماعة في قرطبة[4].

1 أحمد بن عبود، التاريخ السياسي، ص134.

2 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص185/ عبير زكرياء بيومي، المرجع السابق، ص260/ السيد عبد العزيز سالم، تاريخ وحضارة الاسلام، ص290.

3 آنخل جنثالث بالنثيا، المرجع السابق، صص325-326.

4 أبو الأصبغ عيسى بن سهل، ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس (مستخرجة من الأحكام الكبرى لابن سهل)، تحقيق محمد عبد الوهاب خلاف، المركز العربي الدولي للإعلام، الكويت، ط1، 1981، ص107.

مثل هذه الظواهر نجدها تتكرر في مشاهد مختلفة من تاريخ الدويلات الطائفية، وتشرح بمزيد من التدقيق علاقة السلطة بالمجتمع، وإذا كنا نعتقد بأن السلطة من وراء هذه الممارسات كانت تحاول جاهدة ترك انطباعات لدى عامة المجتمع والتغيير من سولكياتهم، فإن نصوصا أخرى قد تؤيد ذلك بمزيد من الدلالة والبرهنة، فمحاكمة أبي عمر الطلمنكي[1] قد مثلت حالة خاصة، إذ تم اتهامه بالزندقة والابتداع، بدعوى أنه كان يهدف من خلال كتاباته وأعماله إلى تجديد الإسلام روحيا عن طريق الزهد والتصوف، والحؤول دون إنتشار أفكاره حول الإمامة بين أتباعه ومناصريه والتي تعتبر تهديدا سياسيا للدولة وتهديدا للحكام والامراء[2]

فالتصادم الفكري الذي ينشأ عن صراع الحضارات ليأخذ طريقه الأسهل أين يتسلل وببطء شديد إلى داخل المجتمعات التي تنفتح على العالم الخارجي أكثر فأكثر، وإن عنصر الوقت الذي يروض من شراسة ردود آلافعال السلوكية التي تنجم عن الرفض الاجتماعي لذلك التراث الموروث بما يحمله من أفكار وعادات وتقاليد قد يكون مفقودا، إذ يتصلب وينحسر أكثر فأكثر تبعا لمقدرة الجيل المعاصر لتلك الدول، والذي يحمل على عاتقه مهمة نقله ونشره داخل المجتمع، وإننا لنركز نظرنا على الكيف أكثر مما نركزه على النوع أو الكم، فبمعرفة الكيف يمكننا التنبؤ بطبيعة الاستجابة لتلك المثيرات التي تحفز أحاسيس ومدارك الأفراد، وإننا نود بهذا الاستطراد أن نركز اهتمامنا أكثر على الجانب الاجتماعي، حيث يتشكل الذوق العام لدى المجتمع بناء على المعطيات التي توفرها الظروف الاجتماعية.

فالتصادم الفكري في حقيقة الأمر لا يمثل السلطة السياسية بقدر ما يمثل توجه مجتمع بكامله بما يحتوي ذلك الكم المعقد الذي يمكن أن نطلق عليه "الموروث الحضاري الخاص" من عادات

1 هو أحمد بن محمد بن عبد الله بن لب بن يحي بن قزمان المعافري الطلمنكي، يكنى أبا عمر ولد سنة 340ه/ 951م، أصله من طلمنكة وهي إحدى كور مجريط "مدريد"، تنقل زمن الطوائف في بلاد الأندلس، ومكث بسرقسطة خمس سنوات، وبعد نهاية محاكمته سنة 425ه/1033م، رحل عنها وتوفي سنة 428ه/1036م. الحميدي، المصدر السابق، صص166-167/ الضبي، المصدر السابق، ج1، ص205/ ابن شكوال، المصدر السابق، ج1، صص83-85.

2 ماريا إيزابيل فييرو، المرجع السابق، ص1252/ حنيفي هلايلي، محاكمة العلماء في تكملة الصلة لابن الأبار: أبو عمر الطلمنكي أنموذجا، مجلة الحوار المتوسطي، جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس، ع7، ديسمبر 2014، صص187-188.

وتقاليد ومعتقدات وغيرها من أسس التنظيم الاجتماعي؛ فمبدأ الرفض لأي تراث يتشكل تبعا لطبيعة جمالية ذلك الموروث الدخيل، والكيفية التي يُطرح بها قد لا يتناسب في كثير من الأحيان مع الصورة الخيالية التي ارتسمت في عقول معظم عوام المجتمع الأندلسي، فالايحاء الذي تمثله الصورة القبيحة بالنسبة للأفراد لا تترك في النفوس إلا إنطباعا قبيحا لخلوها من الجمال والاستحسان، وقد أخذ ذلك التصادم في عصر ملوك الطوائف حسب ما يبدو اتجاهين منفصلين تباينا من حيث المعنى والمفهوم: فاتجاه كان يحتاج إلى مزيد من الوقت لتخصيب فكره، إذ وقت ما أمكنه ذلك استطاع مفهومه لتلك الظواهر الفكرية التي كان يجهلها أن يستقر ويتطور تحت الظواهر الاجتماعية، واتجاه ضل الطريق وعجز عن بلوغ مستوى الفهم والإدراك إما بدعوى الجهل أو بدافع الإعراض، وتنشأ عن هذا الاتجاه مختلف الظواهر السلبية التي عرفتها دول ملوك الطوائف.

وإذا عدنا إلى مسألة الكيف فإن الاهتام العظيم لمجتمع عصر ملوك الطوائف بمختلف العلوم العقلية قد فاقه في أول الامر اهتمام بالغ بالعلوم النقلية، وتسترت باقي العلوم التي تبحث في الغيبيات بستار التحريم والتزندق والتنجيم، فبالاضافة إلى علم الفلسفة "كان تدريس علم الفلك ممنوعا، الا ما لابد منه لتحديد القبلة، وتحديد مواقيت الليل والنهار، والاستيثاق من مواعيد الاهلة"[1]، ومتى استصعب الفهم وتعقدت معادلاته في إثبات الغيبيات وتفسير الظواهر الكونية، جاز للعامة وصف أصحابها بالزنادقة والملاحدة تبعا للذوق العام، وبدلا أن يكون الفضول في استكشاف علم الفلك مطلبا حتميا يقصي كل الشكوك والانتقادات الواهية وتفتيح عقولهم على المعرفة العلمية، أخذت المواجهة طريقا أقصر في إثبات الزلل والخطإ، عن طريق إلباس تهم التحريم رغم أنه أقرب إلى العقل، ومع ذلك فإن عامة المجتمع كانت تقصد المنجمين والمشعوذين، ولنا عودة إلى ذلك لاحقا.

وبقدر ما استطاعت تلك العلوم أن تفني جهد روادها في إثباتها والدفاع عنها، بقدر ما أمكنها أن تجذب انتباه وتركيز عوام المجتمع وتشكل لنفسها صورة خيالية وتغير من سلوكياتهم، ليس بدافع الجهل وإنما بدافع تقديسه؛ وإذا كان أفراد المجتمع بطبعهم أغرارا فهم كذلك بطبعهم ذوو تأثير

1 خوليان ريبيرا، المرجع السابق، ص71.

اجتماعي ونفسي هائل، فالإحساس الذي قد يسيطر على النخبوي قد يجعله يدرك تماما أنه غريب عن ذلك المجتمع، وهذا الاحساس لا تولده غرابة العلوم بقدر ما تولدها الممارسات الاجتماعية والسلوكيات التي تنتج عنها، "فالإحتقار والسخرية والتجاهل"[1] كلها تترك تأثيرا سلبيا يتشكل على إثرها طابع شعبوي يحكم بذلك على طبيعة المجتمع إما بالعظمة أو القزمية، تبعا لمقدرته على التعايش مع مستجدات عصره وما يخلفه من ظواهر اجتماعية، فمن خلال رسالة ابن طلموس يمكن أن تتضح الصورة بشكل ملفت للإنتباه عن مثل هذه الحقائق التاريخية التي خلفها الجيل المعاصر لدول ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، حين أورد فيها أنه أوشك على ترك دراسة المنطق بعد إدراكه لحقيقتين: الحقيقة الأولى أن الذين يتحكمون في مسار السولكيات الاجتماعية هم "يقين الضعفاء" الذين يجهلون المنطق أو سبب محاربته، فهم يتبعون الطباع والعادة ويقبلون التقليد وينبذون التجديد؛ أما الحقيقة الثانية: فهي أن ما وصلهم من العلم من المشرق عن طريق التابعين لم يخرج عن إطار العلوم الدينية من فروع المسائل كالفقه وغيره، وصار البعض منهم يرون أن كل ما يتعارض معه زندقة وإلحادا وكفرا[2].

وإذا كانت هذه العلوم ظهرت بوجه عابس مكفهر في أول الامر، فإن عامة المجتمع بما فيهم النخب قد سلموا عقولهم لسذاجة بيئتهم المجدبة، وأفاضوا كتب فتاويهم ونوازلهم بلاغةً في نشر تلك السخافات التي تقيد التقدم الاجتماعي أكثر مما تقيد الفكر، ولم يكن بالإمكان تبديل نظراتهم ومواقفهم الاجتماعية، بل والكف عن جعل أنفسهم وذواتهم محركا اجتماعيا لشيوع ظاهرة التزندق والابتداع، الا أن استئناس مثل هذه المستجدات التي طرأت على عمرانهم البشري، قللت من نزعاتهم الذاتية وحررت في نفوسهم دوافع التطلع والاستكشاف بعد أن أمنوا من خوف ومكر السلطة وقللت من عنفوانية سلوكياتهم العدائية لمثل تلك المثيرات الفكرية والاجتماعية؛ والواقع ليس هو ما كان ولكن

1 المرجع نفسه، ص70.

2 ابن طلموس أبو الحجاج يوسف بن محمد، كتاب المدخل لصناعة المنطق "كتاب المقولات وكتاب العبارة"، طبع ميكائيل أسين بلاصيوس السرقسطي، المطبعة الابيرقة، مدريد، 1916، ج1، صص8-10/ ماريا إيزابيل فييرو، المرجع السابق، ص1254.

الواقع هو ما يجب أن نعرفه خاصة إذا علمنا أن الذوق الاجتماعي لمجتمع دول ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م قد تحكمت فيه مجموعة من الميكانيزمات والآليات.

فلقد اهتم كل من المقتدر بالله وابنه يوسف المؤتمن مثلا من أسرة بني هود بسرقسطة اهتماما بالغا بعلم الفلك والرياضيات، وقام المؤتمن بتأليف كتاب سماه "كتاب الاستكمال في الفلك"[1]، وبهذا تحولت مملكة سرقسطة إلى قبلة وحامية للفلسفة والفلاسفة، حيث لجأ إليها أبو الحكم الكرماني واستقر فيها ابن باجة، ولقيت رسائل إخوان الصفا ترحيبا وإقبالا من أهلها[2]؛ أما مملكة طليطلة فكانت أكثر احتفالا بتلك الدراسات العقلية، وعلى رأسهم أبو عامر بن الامير المقتدر بن هود الذي جمع في دراساته بين علم الرياضيات وعلوم الطبيعة والمنطق[3].

إن الاهتمام البالغ لحاكم ميورقة أحمد بن رشيق الذي احتضن ابن حزم وآراءه بعد خروجه من قرطبة[4] قد يطرح أمامنا إشكالية التأثير الايجابي الذي يمكن أن تخلقه السلطة، والذي يؤدي في كثير من الأحيان إلى تغيير السلوك الاجتماعي، وتحرير الكثير من الظواهر الاجتماعية من النظرة السلبية المترسبة كخطوة أولى لإضفاء طابع القبول والانقياد لمثل تلك المستجدات بعد أن كانت تمثل عقبة تقف على عتبات العمران البشري، وهي نظرة لا تتعارض في مضمونها مع ما يقدمه لنا صاعد الأندلسي حين يقول:"فلم تزل الرغبة ترتفع من حينئذ في طلب العلم القديم شيئا فشيئا، وقواعد الطوائف تتمصر قليلا قليلا إلى وقتنا هذا؛ فالحال بحمد الله أفضل ما كانت بالأندلس في إباحة تلك العلوم والإعراض عن تحجير طلبها إلى أن زهد الملوك في هذه العلوم وغيرها"[5].

فالظواهر الاجتماعية بما تخلقه من محفزات قد تساهم في تنمية وتطور العمران البشري إذا ما تفنن الأفراد وأحسنوا كيفية التعامل معها، إذ لا يكون ذلك إلا استثناء قد يتأتى بفضل قفزة فكرية

1 آنخل جنثالث بالنثيا، المرجع السابق، ص454/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص192.
2 خليل إبراهيم السمرائي ، المرجع السابق، صص 340-341/ إحسان عباس، المرجع السابق، ص47.
3 إحسان عباس، المرجع نفسه، ص-ص49-50.
4 عبير زكرياء بيومي، المرجع السابق، ص264.
5 صاعد الأندلسي، المصدر السابق، صص66-67.

واجتماعية تنشأ في أول الأمر عن عامل استكشاف تلك الموروثات التي تحفظها له الثقافات والتراث الحضاري، وقد يكون التعايش معها لبرهة من الزمن هو الآخر عاملا ينجلي معه ظلام تلك القناعات السابقة، وتستنير إشعاعا بما تمنه عليهم من تغير في المستوى الفكري والحضاري؛ وهذه حقيقة تاريخية يمكن أن نستقي معالمها من خلال ما يراه ابن طلموس حين يقول:"وطالت الايام فعاد ما كان منكرا عندهم معروفا، وما اعتقدوه كفرا وزندقة إيمانا ودينا وحقا"[1]، وما يمكن أن نخرج به كاستنتاج هو أن ظاهرة الزندقة والابتداع والالحاد هذه لم تقف على أصول ثابتة ولم تثبت مصداقيتها، وإنما كانت وسيلة من الوسائل التي يكون بإمكان المجتمع التعبير بها عن ذلك الرفض لمحاولة إحداث أي تغيير يمكن أن يصيب نظامه الاجتماعي، أو أن يحدث خللا داخل عمرانه البشري.

غير أن ظاهرة الزندقة والالحاد قد تبدو جلية المعالم والمظاهر إذ اقترنت بالجهل الذي يتستر وراءه الفكر الشعبوي، والذي ينتقل بمختلف العلوم والظواهر من طابعها العلمي الفلسفي إلى طابع شعبوي، فلا يعير للتفكير العقلي والمنطقي أي اهتمام، وما يمكن أن نقوله في هذا المقام هو أن مثل هذه الممارسات هي ما يجب أن تصدق عليها تسمية ظاهرة "الزندقة والابتداع"، إذ أنها تمارس خارج إطارها العلمي ولا تستند إلى الحجج والبراهين، بقدر ما تستند إلى تغييب القدرات والخضوع للفكر الواهي الشعبوي، فأثر تلك المعرفة الشعبوية البسيطة قد تعمق مثل هذه الظواهر وتزيدها رسوخا وشيوعا أكثر مما يخلفه أولئك الذين يتنكرون للإيمان ويجهرون بالكفر.

ومثال ذلك في الأندلس أنه "ظهرت جماعات من الفقراء ينتحلون ما يسمى بالطريقة الفقرية أو طريقة الفقراء[2]، التي اشتهر أهلها بالاباحية وتحليل ما حرم الله؛ فكانوا يجتمعون في بعض الزوايا ليلة الجمعة والإثنين فيمدحون ويرقصون، وغالبا ما كانوا يتوجهون إلى القرى التي غلب على أهلها الفقر والجهل، فيزينون لهم طريقتهم التي تشتمل على اللهو واللعب وأكل أموال الناس بالباطل"[3]، ويعتقد المقري أن هذه الطريقة لم تكن ذات أصل أندلسي، وإنما كانت مستحدثة

1 ابن طلموس، المصدر السابق، ص11.

2 الونشريسي، المصدر السابق، ج2، صص511-513.

3 سامية جباري، المرجع السابق، ص244.

ومقتطفة من مذاهب أهل الشرق في الدروزة، فهي تبعث في النفوس الشحذ والتسول في الأسواق ويتسلل معها الكسل عن الكد والعمل، وهذه الظاهرة لم تكن محببة عند عامة أهل الأندلس، بل كانت مستقبحة إلى درجة أنهم كانوا يهينون المنتسبين إلى هذه الطريقة الفقرية[1].

فالخوف والدهشة والضعف وإشكالية الغيبيات والميتافيزيقا التي يتبعها الجهل وعدم المقدرة على بلوغ الاجابات التي تستند إلى تحليل منطقي، كلها تؤدي إلي إقالة العقل واتباع التخمين والشك، أو بناء الحقائق على اعتقادات تسربت إلى عقول الأفراد في المجتمع عن طريق الأساطير التي لا تمت للواقع النظري بصلة، وذلك النقص الذي يشعر به الأفراد المنتمين إلى هذا الصنف: سواء بدناءة مكانتهم الاجتماعية، أو نتيجة الاستعباد والتسلط الذي تمارسه عليهم السلطة، أو لأسباب نفسية كعجزهم عن تحقيق الاهداف قد ينكرون ظاهرة الزندقة والابتداع في مواطن كثيرة، غير أن أناهم الداخلي ينجر إليها جرا: فمثلا عامة الأندلس كانت تنكر حقا ظاهرة التزندق والابتداع والإلحاد، غير أنه في المقابل"كان جمهور الناس يتجاوزن عن المنجمين والعرافين، ومن يستخرجون الفأل، والمتنبئين والسحرة، وصناع الاحجية والطلاسم"[2].

1-2: ظاهرة الزهد والتصوف: يعرف ابن حزم الزهد على أنه:" التغلب على النفعية جهد الطاقة، وإنه التربية النفسية التي تضحي بالعجب وتقضي عليه... والزهد أيضا هو التكيف المحمود الذي يمثله الرسو ﷺ "[3]، ويعرف الروذباري "الصوفي" بأنه :"من لبس الصوف على الصفا، وأطعم نفسه طعام الجفا، ونبذ الدنيا وراء القفا، وسلك طريق المصطفى ﷺ "[4]، كما يعرفه الكلاباذي بقوله:" التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة"[5]، وعلى ضوء هذه التعاريف فإن الزهد والتصوف يلتقيان مع الفلسفة في أعلى مراتب الإيمان حيث تتحدد العلاقة بين العقل الانساني وبين الخالق،

1 المقري، المصدر السابق، ج1، ص220.

2 خوليان ريبيرا،، المرجع السابق، ص71.

3 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج1، ص328.

4 التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الاسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1979، ص11.

5 الكلاباذي أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمد، طه عبد الباقي سرور، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1960، ص91/ مزرعي سمير، ميلاد وانتشار التصوف، ص129.

وتلك العلاقة لا تحكمها الوقائع المادية التي يحياها الانسان بقدر ما تحكمها العلاقة اللامحدودة واللانهائية عن طريق الهروب من ذلك الواقع، ويكون الإيمان اللامتناهي واللامشروط بداية بالزهد كطريقة للاعتزال، ثم ما يلبث أن يتعمق أكثر فأكثر نتيجة تحكيم الخيال بدل المنطق الذي يسمو به إلى أعلى مراتب الإيمان، فمتى اندمج التفكير الديني والفلسفي ببعضهما البعض أمكن للفكر الصوفي أن ينشأ في ظل ذلك التوافق والتناغم، إذ يصبح على إثره ظاهرة نفسية وسلوكا فرديا.

ولكن قد يأخذنا الفضول إلى طرح مزيد من التساؤلات على أنفسنا بخصوص الفئات المتبنية لظاهرة التصوف في الأندلس خلال القرن 5هـ/11م؟ وهل كان التصوف بداية ظاهرة اجتماعية أم أنها اقتصرت على فئة معينة دون غيرها؟ بالرجوع قليلا إلى ظاهرة الزندقة والابتداع قد تواجهنا موجة من الاحتمالات يمكننا على ضوئها أن نبني طرحا يخرجنا من ضيق تلك الاستفسارت إلى فضاء واسع ورحب تتضح فيه الرؤى متجلية أمامنا بقدر ما تجلت تلك العلوم العقلية لروادها ومتبنيها، فيرجع بعض الباحثين أن بداية التصوف الممزوج بالفلسفة أو ما يعرف بـ"التصوف الفلسفي" إلى أفكار عبد الله بن مسرة القرطبي (269-319هـ/883-931م)، فقد ظلت حية في تلامذته طوال القرون اللاحقة[1]، والذين ساروا على نهجه مثل: ابن عربي صاحب كتاب "الفصوص" و"الفتوحات المكية"، وابن سبعين صاحب كتاب "البد"[2].

غير أنه في الوقت الذي عاش فيه ابن مسرة لم تكن الظروف تسمح بانتشار تلك الفلسفة[3] المتأثرة بالفلسفة آلافلاطونية وفلسفة أنباذوقليس المتأثرة بمذاهب الغنوصية[4] التي كانت تقر"بوجود مادة

1 عبيد بوداود، ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط مابين القرنين السابع والتاسع الهجريين ق(13-15م) دراسة في التاريخ السوسيو-ثقافي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزئر، 2003، ص48.

2 عرفان عبد الحليم فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص21.

3 آنجل جنثالث بالنثيا، المرجع السابق،ص327.

4 مبدأ الغنوصية (العرفان): العرفان على رأيهم ليس العلم بواسطة المعاني المجردة والاستدلال كما هو الحال في المعرفة الفلسفية المنطقية، بل هو عندهم المعرفة الحدسية الحاصلة من اتحاد المعارف بموضوع المعرفة، أما غاية هذه المعرفة فهي الوصول إلى عرفان الله بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال؛ وتعتبر الغنوصية صوفية ويزعم أصحابها أنها المثل الاعلى للمعرفة وترجع بأصلها إلى وحي أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سرا"، محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990، ص79.

روحانية تشترك فيها جميع الكائنات ماعدا الذات الإلهية، واعتبرت هذه المادة أول صورة برزت للعالم العقلي الذي يتألف من الجواهر الخمسة[1] الروحانية"[2]، وبالطبع هذا ما لم يكن يفهمه الكثيرون بل حتى الطبقات المثقفة، بسبب جهل الفلسفة الأرسطية وآلافلاطونية اليونانيتين بالاضافة إلى أن التصوف الفلسفي في هذه المرحلة كان في أول بداياته، ولم تكن ظاهرة التصوف بذلك الحجم الذي كانت عليه في عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، حيث اتسم باجتذاب الصراع الفكري بين أهل الحق والباطل، فقد كان من ميادين هذا الصراع علم الكلام "علم أصول العقائد" والفلسفة[3]، وشهدت هذه العلوم العقلية نوعا من التطور والتقدم صاحبتها موجة ردود آلافعال تراوحت بين القبول والرفض.

يوضح لنا هذا الملخص أن التصوف في الأندلس في عصر ملوك الطوائف قد ولد من رحم ذلك الصراع الفكري الذي نتج عن اختلاف الرؤى في التنظير للتجربة الصوفية التي تجمع بين الحقيقة والشريعة أي أنه ولد في أحضان الطبقة المثقفة، إذ لم يكن في مقدور عامة المجتمع فهم حقيقة التصوف كونهم كانوا يجهلون أصوله وطبيعته الفلسفية المعقدة، حتى وإن ظهرت في المجتمع خلال القرن 5هـ/11م بعض الحالات لاعتزال العوام الحياة المادية الصاخبة، فلم يكن ذلك إلا بداعي الزهد والتفرغ لعبادة الله والاعتكاف في المساجد، وهذا لا يبلغ ملبغ الصوفي المتعبد الذي يرى الحقيقة بمنظور فلسفي روحاني تأملي، ويمكننا أن نسوق في مثل هذا المقام مجموعة من الفقهاء الزهاد والمتصوفة كأمثال أحمد بن محمد المعروف بابن ميمون (ت400هـ/1009م) من أهل طلطيلة: "فقد كان من أهل العلم والفهم، راوية للحديث، حافظا لرأي مالك وأصحابه...محمودا محبوبا، مع الفضل والزهد الفائق والورع، وكان يأخذ نفسه مأخذ الابدال، وكان من أهل الخير والطهارة، منقبضا عما ينبسط فيه الناس من طلب الحرمة، مقبلا على طريق الاخرة، منفردا بلا أهل ولا ولد"[4].

1 الجواهر الخمسة الروحانية هي : "التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر". محمد علي أبو ريان، المرجع السابق، صص160-170.

2 آنجل جنثالث بالنثيا، المرجع السابق،ص330، عبيد بوداود، المرجع السابق، ص49.

3 عبيد بوداود، المرجع السابق، صص40-41.

4 ابن بشكوال، الصلة، المصدر السابق، ج1، صص51-53.

وكان من بين المتصوفة الذين ذاع صيتهم في الأندلس عطية بن سعيد بن عبد الله (ت409هـ1018م)، فقد جعلته رحلته العلمية التي قادته إلى الطواف بين بلاد المشرق (نيسابور وبغداد ومصر والحجاز) يطلع أكثر على أفكار الصوفية ومبادئهم، فقد تقلد بذلك "مذهب الصوفية والتوكل، ويقول بالايثار ولا يمسك شيئا"[1]، ومن المتصوفة المشهورين عبد الرحمن بن مروان القنازعي (ت413هـ/1022م) الذي قدم إلى قرطبة سنة (371هـ/981م)؛ "فأقبل على الزهد والانقباض، وإقراء القرآن وتعليمه، ونشر العلم وبثه، وكان عالما عاملا، وفقيها حافظا متيقظا، دينا، ورعا، فاضلا، متصاونا، متقشفا، متقللا من الدنيا، راضيا منها باليسير، قليل ذات اليد، يواسي على ذلك من انتابه من أهل الحاجة"[2]

ولكن بالرجوع إلى دراسة الحياة الاجتماعية، فإنها لمغالطة تاريخية أن نعتبر الأندلس خلال القرن 5هـ/11م عالما منغلقا على نفسه أو منطويا على ذاته، لا لشيء الا لأن حجم ظاهرة التصوف لم تبق سائرة في انعزالها وارتبطاها بالطبقة المثقفة والنخبة، كون ذلك التأثير سيخلق لا محالة نوعا من القابلية لاستكشاف واستصاغة تلك الظاهرة في مرحلة كانت منحصرة في طبقات الزهاد والمتصوفة الذين نعجز عن الالمام بهم إلماما مطلقا، وكون الأندلس لم تتقوقع على نفسها ولم تقص ذاتها من تلك المناظرات والصراعات الفكرية التي كانت تحاك خيوطها وتنسج في المشرق أو المغرب؛ وما يمكن أن يقربنا إلى فهم العمران البشري في شقه الاجتماعي ربما يستوجب علينا أن نسترد وقائع تاريخية حصلت في الماضي القريب، حيث عرفت الأندلس امتدادا كليا للنقاش الذي دار في القيروان حول موضوع إثبات أو إبطال الكرامات الصوفية[3]، ومن أبرز أولئك الاعلام الذين خاضوا في هذا النقاش

1 المصدر نفسه، صص651-653/ الحميدي، المصدر السابق، ص468.

2 ابن بشكوال ، المصدر السابق، ج2، صص481-484/ الضبي، المصدر السابق، ج2، ص482/ ابن سعيد، الصدر السابق، ج1، صص 166-167/ الحميدي، المصدر نفسه، ص401.

3 دار هذا النقاش في القيروان خلال القرن 4هـ/10 م بين كبير فقهاء المالكية أبو محمد بن أبي زيد القيرواني (ت386هـ/996م) من ناحية، ومن تنعته كتب التراجم "بالشيخ العارف، إمام الحقيقة وشيخ الطريقة" أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد البكري الصقلي(توفي قبل 386هـ/996م)، فقد أبطلها الأول وأثبتها الثاني. عمر بن حمادي، كرامات الأولياء: النقاش الحاد الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر القرن 4هـ/10م، مجلة دراسات أندلسية، المغاربية للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ع4، 1989، صص36-39.

أبو بكر محمد بن موهب القبري (ت406هـ/1015م)[1] من ناحية، وأبو جعفر أحمد بن عون الله (ت378هـ/988م)[2] وتلميذه أبو عمر أحمد بن محمد الطلمنكي (ت429هـ/1037م).

إن مثل هذه المناقشات والمواضيع التي طرحت في مثل هذا التاريخ تكشف لنا عن تبدل مفاجئ طرأ على النمطية الفكرية لمجتمع القرن 5هـ/11م، وقد نعتبره تقدما مطردا في مسار العقلية الاجتماعية بل ومسار التاريخ الحضاري الأندلسي، إذ أن الرسائل والكتب والمؤلفات التي توجت تلك التجربة الصوفية مثل: الرسالة القشيرية لأبي قاسم القشيري، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، واللمع للسراج الطوسي، والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، وكتاب إحياء علوم الدين للغزالي، وما إلى ذلك من الاسهامات الفكرية...كلها لا تعتبر التصوف مذهبا ابتدعه العقل وإنما هي خبرة وموهبة، وكل ما يفعل العقل حيالها هو تلقيها والتعبير عنها تماما كما يفعل الشاعر أو الرسام أو الموسيقي[3].

وعلى هذا الأساس نجد بأن القرن 5هـ/11م سيشهد نمو وتطور هذه الظاهرة، وقد أحسن أحد الباحثين تصوير هذا المشهد بقوله حول قضية التصوف والكرامات الصوفية"إذ هي تضعنا وجها لوجه أمام عقليات مختلفة تتصادم وتتصارع إزاء موضوع طالما شغل تفكير الانسان العادي والعالم على حد سواء، فأمام عقلية تقبل "قلب الاعيان"، ومشي الاشخاص على الماء أو في الهواء، ورؤية الله في اليقظة، وقفت عقلية تنكر الكرامات أو على الاقل ترى عدم المبالغة فيها"[4].

فمع كون ظاهرة التصوف ليست وليدة البيئة الأندلسية، فإن المجتمع الأندلسي لم يكن يرتقى في تقديره للزهاد والمتصوفة ما بلغه أهل المشرق والمغرب من تبجيل زهادهم ومتصوفتهم حد تقديسهم

1 كان فقيها عالما، وطالع علوما من المعاني والكلام، ورجع إلى الأندلس في الايام العامرية فأظهر شيئا من ذلك، كالكلام في نبوة النساء، ونحو هذه المسائل التي لا يعرفها العوام، فشنع بذلك عليه، واتفق له بذلك أسباب اختلاف وفرقة، مات قريبا من (400هـ/1009م). الضبي، المصدر السابق، ج1، ص169/ الحميدي، المصدر السابق، صص137-138.

2 أحمد بن عون الله بن حدير بن يحي بن تبع بن تبيع البزاز، من أهل قرطبة يكنى أبا جعفر، كان شيخا صالحا صدوقا، صارما فن السنة متشددا على أهل البدع، توفي سنة (378هـ/988م). ابن الفرضي، المصدر السابق، ج1، صص67-68.

3 نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، دمشق، سوريا، ط1، 1994، ص121/ عمر بن حمادي، المرجع السابق، ص54.

4 عمر بن حمادي، المرجع السابق، ص50.

ونسب الكرامات إليهم، بل جعلوا التصديق بالكرامات من شروط الانتساب لمذهب أهل المدينة[1] على حد تعبير أبي عبد الله محمد بن الفتح بقوله:"من أنكر الكرامات فليس من أهل المدينة ولا كرامة، لأنها زيادة في الايمان وجمال للمذهب...وما أدركتُ أحدا أقتدي به في ديني بالمشرق ولا بالمغرب إلا وهو يقول بالكرامات ويتزين بذكرها في كل الاوقات"[2]، بينما لا نجد شيئا من ذلك وبتلك الوتيرة في الأندلس إلى غاية القرن 5هـ/11م، مع قليل من التفاوت والاختلاف في مختلف الدويلات الطائفية، تبعا للبيئة السياسية والاجتماعية التي كان يحياها المجتمع الأندلسي، غير أننا لا ننكر بأنه مع بداية القرن 5هـ/11م غلبت نزعة المجتمع الطبيعية ما نهى عنه الدين من تقديس الأولياء والتبرك بهم، بل إن ذلك ليعتبر ضربا من الوثنية والخروج من عبودية الاصنام إلى عبودية الأفراد.

إن هذه المقاربة التي أجريناها توا قد تقربنا أكثر لفهم ظاهرة التصوف في الأندلس خلال عصر ملوك الطوائف، بل وقد تكون بداية الإجابة على تلك التساؤلات التي طرحناها سابقا فاحتضان هذه الظاهرة لم يبق سائرا في طريق منفرد يؤدي إلى إفنائها في أحضان النخبة والطبقات المثقفة، بل إنها وبناء على ما سنقدمه لاحقا سيكشف لنا بأن ذلك السلوك الفردي الذي عرفناه بالزهد والاعتزال سيتحول إلى ظاهرة اجتماعية[3] أكثر نضجا وأكثر استساغة وقابلية لمختلف فئات المجتمع، وستتحكم في انتشارها مجموعة من المثيرات التي تستهوي فضوله، وتخلق في نفسه دوافع التطلع والمضي قُدماً لمعايشة حقيقة تلك الظاهرة.

فالزهد والتصوف حالتان نفسيتان اجتماعيتان، كما أنهما ظارهتان عكسيتان تنتُجان كرد فعل للممارسات السلوكية التي ينتهجها مجتمع ما، ويكون رد الفعل ذلك بدافع الرفض كون تلك السلوكيات –كنظام اجتماعي– قد تولدت في عالم مظلم بما لا يتوافق مع الفكر الديني؛ فخلال القرن 5هـ/11م في عصر ملوك الطوائف مثلا نتج نوع من الركود الاجتماعي في مختلف الميادين،

1 محمد بركات البيلي، الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري، دار النهضة العربية، القاهرة، 1996، ص140.

2 أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق بشير البكوش، دار الغرب الاسلامي، بيروت ، ط2، 1994، ج2، ص314.

3 سامية جباري، المرجع السابق، ص302.

سيما الجانب الأخلاقي الذي كنا قد تحدثنا عنه سابقا، وهذا ما صوره لنا ابن بسام بقوله:" ونبعت بين أهلها عيون الخيانة والبهتان، وضعف حبل الديانة فيهم والايمان، فجنحوا إلى جحود النعم والكفران"[1]، فالسلوكيات التي تنتج كرد فعل عكسي تحاول الوقوف على طرق ومفاهيم يندمج فيها العقل والروح معا كمحاولة جادة لتغييرها أو التقليل منها، بعد أن دب اليأس في عقولهم بسبب عجز النظام الاجتماعي أو السلطة السياسية عن تغيير ذلك الواقع، فيكون الهروب إلى إبداع ظاهرة التصوف كحل سلمي لمواجهة تلك التحديات المستحدثة.

ولسنا نعتقد بأن فساد الجانب الأخلاقي وحده كفيل بخلق ظاهرة التصوف، وقد يكون رأيا منعزلا إذا ما استثنينا تأثير الظواهر الاجتماعية السلبية الأخرى التي تخلق معها مختلف القيم الفكرية والمعتقدات، وتعمل مع بعظها لخلق ذلك التيار الجارف الذي يجد في طبيعة المجتمع سبيلا لرص أفكاره وإعطائها طابعا شموليا، وعلى حد تعبير أحد الباحثين فإن ظاهرة التصوف نمت وتولدت من رحم "فوضى الحياة السياسية، وزادت في حب الخلاص لدى الفرد من غوائل الحياة، وشجعته على طلب النجاة لنفسه حين كان يرى الأوضاع الاجتماعية تزداد سوء، وأصبح الزهد لدى بعض أصحابه مذهبا أدبيا وأخلاقيا معا"[2]، فالبساطة التي كانت تطغى على الفكر الصوفي كان عليها أن تنبذ كل ما من شأنه أن يقوي نزعة ذلك التيار المادي الحسي[3] الذي يتنافى مع قيم الزهد والتصوف، ويطرحها جانبا أمام تحديات الواقع الذي يؤمن بالماديات، فيكون ذلك التيار الروحي والعقلاني القائم على اعتزال ذلك الواقع كرد فعل يقلل من حدة ذلك التيار المادي الجارف.

ومن تم فقد تولدت فلسفة جديدة تنادي بالاعتزال لصد أدى الغير وفق ما يذكره ابن بسام بقوله:"في الاحتماء حسم الداء، ولا عدو للإنسان إلا نفسه، ولا حية ولا عقرب إلا جنسه، وليس في الحيوان أخبث في ذاته من الانسان، فالاحتراس كل الاحتراس، والمعاشرة الجميلة للناس، فأبصر

1 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص411.

2 إحسان عباس، المرجع السابق، ص105/ سامية جباري، المرجع السابق، ص302.

3 عمر إبراهيم توفيق، المرجع السابق، ص187/ سامية جباري، المرجع السابق، ص303.

بصيرتك، وأحسن سريرتك، ولا تلذغن من جحر مرتين"[1]، مع الأخذ بعين الاعتبار أن ذلك التيار المادي المرتبط بالترف الذي عرفته دويلات ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م نجده يتعاظم في المدن الكبرى التي كانت تشكل مصدر ذلك التيار المضاد، المدعم من قبل السلطة السياسية وازدياد نفوذ الطبقات المناهضة لظاهرة التصوف، بينما نجده يقل تأثيرا كلما أوغلنا في المناطق الريفية والقرى التي يغلب على أهلها طابع البساطة والفقر.

إن الظواهر الاجتماعية لتقف عاجزة أن تبلغ الذروة، فيما هي آخذة بالتعريض بنفسها لعموم المجتمعات دون أن تكشف ستارها لعوام المجتمع، أو دون أن يحتضنها فكر الطبقات البسيطية التي تأمل أن تجد فيها سبيلا لتحسين مستويات عيشها والتغيير من أنماط حياتها الاجتماعية، ذلك يعنى أن ظاهرة التصوف قد لا تخرج عن إطار هذه القاعدة الاجتماعية، ولسنا نأمل من ذلك أن نستثني من هذا التعميم فئة من الفئات، غير أن الظاهرة قد تتولد في أحضان المدنية وتترعرع في بساطة الأرياف وجمالها؛ فظاهرة التصوف وأصحاب الكرامات ينتمون بشكل نسبي إلى "الشريحة السفلى من الهرم الاجتماعي، فهم إما رعاة، أو حرفيون بسطاء، أو بطالون"[2]، وإذا اعتقدنا بأن هذه الفئات لا يمكنها أن تقف على أصول التصوف الفلسفي الذي ذكرناه آنفا، والذي يميل إلى تحكيم الخيال والعقل معا، فهو كذلك ويبقى حكما صائبا يحتاج إلى مزيد من التوضيح، غير أن مسار تلك الظاهرة سوف يخرج عن منحاه ويأخذ طريقا آخر، إذ ما انفك يتعاظم ويتحول إلى أداة للترويح وملاذ للهروب من تلك المصائب والإخفاقات الاجتماعية والمحن والمآسي التي أصابت المجتمع المغلوب على أمره والذي يمكن أن نستثني منه الطبقات الأرستقراطية والغنية.

ويمكن للتاريخ أن يقف سندا لمثل هذه التحولات الاجتماعية، فعندما نتحدث مثلا عن القرن5هـ/11م فإن الاضطراب الاجتماعي الذي حصل نتيجة انتشار المجاعة والقحط في إشبيلية سنة

1 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، ص153.

2 إبراهيم القادري بوتشيش، الخطاب الاجتماعي في الكرامة الصوفية بالمغرب خلال عصري المرابطين والموحدين مساهمة في دراسة الفكر الاجتماعي للبلدان المتوسطية، سلسلة ندوات جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطية خلال العصر الوسيط، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، 1991، ص100.

436هـ/1044م وسنة 448هـ/1056م، حيث كان "الناس يدفنون الثلاثة والاربعة في قبر واحد والمساجد مربوطة أبوابها بالخزم، لا يوجد لها من يؤم ولا من يصلي بها"[1]، ومن تلك النوادر مثلا المجاعة التي حصلت في بطليوس بعد الحرب التي وقعت بين المعتضد بن عباد وابن آلافطس سنة 442هـ/1050م "فاعتصم ببلده بطليوس ولم يخرج منها فارسا واحدا، وجعل يشكو به إلى حلفائه فلا يجد ظهيرا ولا نصيرا"[2]، قد يجعلنا هذان النصان ندرك أكثر طبيعة ذلك السلوك الاجتماعي الذي سلكته مختلف شرائح المجتمع كتعبير عن الاستقامة والرجوع إلى الله طالما ارتبط تفكيرهم بالمعتقد الديني كأداة للخلاص من ذلك الواقع المضني؛ فقد كان مجتمع دول الطوائف مدفوعا إلى ظاهرة الزهد والتصوف "بدافع الاخفاق في حياتهم الاجتماعية أكثر مما هو صادر عن قناعة شخصية بوجوب التخلي عن الدنيا ومتاعها"[3].

فإذا كان الفرد يرى في نفسه الضعف والاخفاق، فإن جل تطلعاته تؤول إلى من هو أعلى منه شأنا وأكثر مقدرة على التأثير في الفكر الجماعي، ثم إن الحاجة لأساسيات التنظيم الاجتماعي لتدفعه دفعا مستمرا إلى مثل ذلك يكاد يعجز عن صد ورد مثل تلك المثيرات التي تستهويه، إما ضعفا منه، أو رغبة في إخضاع نفسه لسيطرة الشك على عقله بزوال مقدرته وإمكاناته، ومثل هذه الحالة نجدها تتجسد أكثر كلما أوغلنا في الحديث عن أعلام فترة ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م؛ فالظاهرة الإستقرائية لطبيعة العمران البشري قد أصيبت بالخلل بالنسبة لعوام المجتمع، بينما لم تكن كذلك مثلا عند أبي إسحاق الالبيري (ت460هـ/1067م)[4] الذي وقف على أسباب انهيار المجتمع ملخصا إياها في "الفساد الأخلاقي والابتعاد عن القيم والمفاهيم الروحية والتقوى والصلاح"[5]،

1 ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، 1965، م5، ق1، ص33.

2 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص211.

3 سامية جباري، المرجع السابق، صص303-304.

4 إبراهيم بن مسعود بن سعد التجيبي الزاهد، من أهل غرناطة، يعرف بالالبيري، كان من أهل العلم والعمل، شاعرا مجودا، وشعره مدون وكله في الحكم والمواعظ والازهاد، توفي في نحو 460هـ/1027م. ابن الابار محمد بن عبد الله أبي بكر ، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، 1995، ج1، صص118-119.

5 سامية جباري، المرجع السابق، ص310/ إحسان عباس، المرجع السابق، صص109-110.

وكان إقراره بالضعف الانساني أمام مغريات الحياة ومكافحة الشهوة العارمة[1] هو ما دفعه إلى تأليف كثير من الاشعار تكون أعمق تأثير في نفوس المجتمع، إذ تخاطب مشاعرهم وعقولهم وتلامس أحاسيسهم ووجدانهم، كتذكير ووعظ بالزهد والتخويف من الموت والنصح بالتخلي عن المال والجاه.

فمثل هذه الاستقراءات التي تركز على معالجة الظواهر الاجتماعية، من خلال دراسة علاقة السبب بالمسبب بدل دراستها دراسة استشرافية تطلعية لكيفية العودة من جديد والتقدم، قد تولد في نفوس عامة المجتمع فهما خاطئا لتلك الظواهر وتداعياتها، وتدفعهم إلى الركون للقدر والتعلق أكثر بالمتصوفة، اعتقادا منهم أن الزهد والتصوف هو السبيل الوحيد لمواجهة تلك التحديات واجتياز تلك العقبات؛ ثم إن هذه الممارسات لتعد حالة نفسية واجتماعية يلجأ إليها عوام المجتمع نتيجة الاغتراب الاجتماعي والسياسي الذي يسيطر على مشاعره بعدم الانتماء، فيكون التصوف على إثر ذلك حالة روحانية يعيش فيها الأفراد في سبات عميق، معتكفين ومنطوين على أنفسهم سواء في البيوت أو المساجد أو الزاوايا، وهذه المظاهر هي ما يخلق الظاهرة السلبية التي تنجر عن التصوف الفلسفي العلمي، بحيث أنه ينحرف عن مساره ليصبح تصوفا شعبويا أساسه تقديس وتبجيل المتصوفة والتعلق بهم، والايمان بالكرامات والخرافات والأساطير.

فالتصوف الشعبوي إذن ليس هو إلا سلوك يلجأ إليه المرء وهو حالة عرضية تصيب العقل الباطن للأفراد، بحيث تخرجهم من الحالة الطبيعية التي تقوم على الوجود بالفعل، وإعطاء الأحقية للذات في تحريك التاريخ وصناعة الحاضر وحل المشكلات التي تواجهه إلى الحالة البدائية، حيث يرى الأفراد الله في غيرهم من المتصوفة والزهاد والفقهاء حالة استثنائية تقوم مقام الواسطة بينهم وبين المعبود في تحقيق مصالحهم ورغباتهم، إذ ليس في وسعهم أن يروا في ذواتهم وأبدانهم الا شرا، وهذه الحالات تتكرر كلما بحثنا أكثر في كتب التراجم والسير، فمثلا ابن العسال (ت487هـ/104م) كان بالنسبة لمجتمع دول الطوائف مشهورا بالكرامات وإجابة الدعوات، وبعد وفاته أصبح قبره مكرما وقبلة

1 المرجع نفسه، ص110.

لزيارة عامة المجتمع[1]، وحماد بن عمار بن هاشم الزاهد (ت432هـ/1040م) الذي كانوا يرونه "رجلا صالح زاهدا ورعا، شهر بالخير والصلاح وإجابة الدعوة، وكان الناس يقصدون إليه، ويستنفرونه الدعاء، ويتبركون بلقائه ورؤيته"[2]، ومن مظاهر إهمال الذات والتعلق بالزهاد والمتصوفة ما يمكن أن نستشفه من سيرة عبد الرحمن بن أحمد بن قاسم التجيبي المعروف بـ"ابن حَوْبيل" (ت409هـ/1018م) حيث "كان مسندا للناس في حوائجهم يمشي معهم يومه كله، لا يكاد يقضي لنفسه معهم حاجة"[3]، وقد يكون هذا النص تصويرا بالغ الأهمية من حيث أنه يطلعنا على انتشار مظاهر التواكل والخمول التي نراها مجسدة في واقع مجتمع دول الطوائف، ويقربنا إلى فهم عقلية الأفراد الذين يقصون ذواتهم وعقولهم ويقرأون الفأل في غيرهم من الزهاد والمتصوفة.

وفي هذه المرحلة لا يمكن للزهد أن يبقى منعزلا عن التعريف بنفسه، فبعدما كان مجرد سلوك فردي أفرزته الظروف القاسية التي عاشتها الأندلس، وأفرزت معها مجموعة من الزهاد المتعبدين المنعزلين عن الدنيا والعازفين عن ملذاتها[4]، وكان لابد في مقابل ذلك أن تجتمع الروح والمادة كأداة واحدة لتخلق نمطا فكريا وتربويا مجسدا في طرق تعبدية تحت إشراف شخصيات صوفية، إذ كانت تسمى هذه المرحلة بـ"مرحلة الطوائف"[5]؛ ونحن نرمي من وراء هذا الاصطلاح إلى أن المرحلة التي تلت مرحلة الزهد في الأندلس كانت تسير في طريق البناء الصوفي القائمة على تكتل هؤلاء المنقطعين للعبادة في تجمعات تكثر أعدادها أو تقل.

ومن خلال دراسة سير أولئك المتصوفة نجد بأن تلك الكرامات التي كانوا يتميزون بها وتلك الدعوات المستجابة تميل نحو آلافلات من خصوصيتها والتعريض بنفسها تعريضا تجسيديا في

1 ابن سعيد، المصدر السابق، ج2، ص21.
2 ابن بشكوال، المصدر السابق، ج1، صص251-252.
3 المصدر نفسه، ج2، صص473-474.
4 قيصر مصطفى، المرجع السابق، ص92.
5 عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص49.

شخصيات المتصوفة، ليصيرها السلوك الشعبوي ظاهرة اجتماعية؛ وقد تدهور إلى جنب تلك الظاهرة السلوك الانساني، فبعدما كان عامة المجتمع يقتصرون في تقربهم من المتصوفة على التبرك بهم والتماس الدعاء منهم وزيارتهم والاجتماع بهم، كَبَتْ جهودهم فيما يشبه الشلل نتيجة استفحال ظاهرة التبجيل والتقديس واجتياح صفة الكرامات، إذ سرعان ما أخذتهم قناعاتهم وإيمانهم المفرط إلى صب أفكارهم ومعتقداتهم في قالب جديد يشبه إلى حد كبير تشكيل "مدارس صوفية"، لكل واحدة منها قواعدها وأنماطها التعبدية، وتعمل على التأثير في غيرها من الناس[1].

لقد طغت فلسفة التصوف الشعبوية أكثر على مظاهر الحياة الاجتماعية، وأصبحت انحرافا تربويا وسلوكيا قاد توجههم الفكري إلى حد تقديس الغير تقديسا هو أقرب للوثنية مما هو أقرب للتبجيل والتقديس؛ فبعد وفاة الفقيه ابن العطار[2]"انتاب قبره طلاب العلم أياما، ختم قراؤها فيها بحضرته القرآن عدة ختمات، فوزعوها بينهم"[3] ويقول ابن حيان معلقا على تلك التصرفات: "وذلك أمر ما عهدناه من قبل عندنا"[4]، وهو حكم يشير إلى تبدل مفاجئ في عقلية ونظرة عوام المجتمع إلى أهمية الزهاد والمتصوفة، وبداية خروج ظاهرة التصوف عن المنحى العلمي والفلسفي التي أحيطت بهما بادئ ذي بدء.

بل أكثر من ذلك فإن الأحداث الطبيعية العرضية التي تنتجها قوى الطبيعة، قد تتحول باعتقاد خاطئ إلى ظواهر رمزية تشير إلى كرامات وصلاح الاولياء والمتصوفة، وتعطيها أبعادا خيالية أسطورية تزيد من حدة ذلك التقديس وتلك الهالة، وهي حالة لا تختلف كثيرا عن البدايات الأولى لظهور الطوطم في تاريخ البشرية، إذ سرعان ما تحول التقديس والتبجيل وربط المعبودات بالظواهر الطبيعية بسبب الخوف والدهشة أو الحاجة إلى عبادة لتلك المخلوقات التي ترى فيها القوة، غير أن

1 عبد السلام غرميني، المرجع السابق، ص49.

2 هو محمد بن أحمد بن عبيد الله بن سعيد الاموي، المعروف بابن العطار، كان فقيها عالما حافظا ، متيقظا متفننا في العلوم، بصيرا بالفتوى عارفا بالفرائض والحساب، توفي سنة 399هـ/1008م. ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، صص709-710.

3 المصدر نفسه، صص709-710.

4 نفسه، ص710.

منحى التصوف في الأندلس خلال القرن 5هـ/11م لم يتخذ شكلا من أشكال تلك الطوطمية، بيد أن الظاهرة الرمزية نجدها تتجسد كواقع يمكن أن نستشفه من خلال البحث في سيرة ابن الفخار[1]، حيث يقول ابن حيان:" وكان الحفل في جنازته عظيما، وعاين الناس منها آية من طيور أشباه الخطاف وما هي بها تحللت الجمع رافة فوق النعش، جانحة إليه مسفه، لم تفارق نعشه إلى أن ووري فتفرقت، وعاين الناس منها عجبا تحدثوا به وقتا"[2].

وعلى ضوء ما تقدمنا به، فإن أكبر تشكك قد يرواد الفرد في مجتمع دول الطوائف هو تشككه في حقيقة مقدرته على تسيير نفسه ومجتمعه بناء على قدراته العقلية والفكرية والبدنية، وهو إلى غاية بلوغه ذروة هذا الاعتقاد السلبي وهذه المعرفة الخاطئة قد يبحث عن بدائل تخلصه من عتمات ذلك الإخفاق الذي يراه مصورا ومجسدا في شخصيته، وقد يلجأ في أغلب الأحيان إلى التفكير الخرافي والأسطوري الذي لا يمت للواقع بصلة، بل قد يجعله يفقد حسه بالاتجاه الصحيح الذي يسلكه المجتمع المتحضر، ويفني وقته في البحث عن شخصيته وسط زخم من المتغيرات، خشية مواجهتها بما يملك من زاد معرفي ومعتقدات غير سليمة.

1-3: الركون إلى القدر وتغييب الاستطاعات: قد تكون تلك الظواهر التي نتجت عن الفكر الخرافي الأسطوري، هو ما سيخلق لنا في التاريخ الاسلامي مفهوم "الانسان المقهور"، إذ يركن في جميع ما يخرج عن سيطرته أو ما يجهله إلى القدر، ويغيب مع ذلك الاستطاعات والقدرات البشرية التي تقوم على العمل والحركية الدائمة، وقد أحسن شبنغلر التعبير على طبيعة ذلك الفرد بقوله:" لذلك تراه يسمي كل شيء يقع بعيدا ما وراء حدود المعرفة بالله (أي القدر)"[3]، فمثل هذه الظاهرة فيما هي آخذة بالانتشار نراها تستقر في أدبيات وأمثال وحكم العوام، إذ ما انفكت تتطور وتستمر

1 هو محمد بن عمر بن يوسف المالكي الحافظ، يعرف بإبن الفخار من أهل قرطبة، كان من أهل العلم والذكاء والحفظ والفهم، عارفا بمذاهب الأئمة وأقوال العلماء، توفي بمدينة بلنسة سنة 419هـ/1028م"، المصدر نفسه، صص746-748.

2 نفسه، ص748.

3 أوسفالد شبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)، ج2، ص11.

بصورة جدية وغير اعتيادية لتأخذ طابعا شموليا يجعلنا نلمس تلك الروح الانهزامية التي بدأت تسيطر على وجدان وفكر مجتمع دول الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، وإذا سقنا أدب النكبات الذي انتشر في تلك المرحلة فإن شعر المعتمد بن عباد مثلا قد يترك في نفوسنا ذلك الانطباع، إذ يقول في أبيات شعرية معبرا عن حنينه لإشبيلية وملخصا ما حل بها من أزمات بقوة "قضاء الله وقدره"[1]: (الطويل)

فَيَالَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَبِيتَن لَيْلَةً أَمَامِي وَخَلْفِي رَوْضَةٌ وَغَدِيرُ
بِزَاهِرِهَا السامِي الذرَا جَادَهُ الحَيَا تُشِيرُ الثرَيَا نَحْوَنَا وَنُشِيرُ
تُرَاهُ عَسِيرًا أَمْ يَسِيرًا مَنَالُهُ الا كُل مَا شَاءَ الالَهُ يَسِيرُ
قَضَى اللهُ فِي حِمَصِ الحِمَامَ وَبُعْثِرَتْ هُنَالِكَ مِنَا لِلنُشُورِ قُبُورُ[2]

إذ سرعان ما تعمل هذه الثقافة الانهزامية التي تقبع تحت المؤثرات الخارجية، والتي تعمل جنبا إلى جنب مع الثقافة الشعبوية المتفشية والذائع صيتها على خلق ظواهر وثقافات تميل إلى إظهار نفسها في عالم بدائي تبعا لأنماط التفكير التي تحيط بالعالم غير الواقعي الذي يعيشه أفراد المجتمع خلال القرن 5هـ/11م، بحيث استلزمت وجودها من ذلك الاعتقاد الذي بدأ يضل طريقه كلما أوغل البحث في ما وراء الطبيعة، وكلما أراد أن يحتنك أكثر بالغيبيات التي تحكم مسيرته التاريخية الماضوية والآنية والمستقبلية، ولما كان تصوره لواقعه الاجتماعي لا يزيد عن حدس وتخمين بادئ ذي بدء، فإن لخياله أن يوسع مداركه وأن يطلق العنان لنفسه في تشكيل صور رمزية تؤول به إلى الخروج من دائرة الايمان بالقضاء والقدر، وربط نفسه بالمشيئة الالهية إلى دائرة تكشف له ما دون ذلك بأساليب ارتبطت بالعلوم الدخيلة إلى الأندلس كعلم التنجيم والعلوم السرية الأخرى.

فقد كان ينظر إلى علم التنجيم مثلا في عصر ملوك الطوائف على أنه "واحد من العلوم الأخرى التي يستدل بها على الامور الماضية والمستقبلية مما يجري مجرى الفأل كالعرافة والكهانة،

1 يوسف شحدة الكحلوت، المرجع السابق، ص349.

2 المعتمد بن عباد، ديوان المعتمد بن عباد ملك إشبيلية، تحقيق أحمد أحمد بدوي، حامد عبد المجيد، الطبعة الاميرية بالقاهرة، 1951، ص99.

والطرق والعيافة والزجر"[1]، وقد زاد تعلق الفرد في المجتمع الأندلسي بمثل هاته العلوم كلما أدركته خيبات الأمل وتواترت عليه بين الفينة والأخرى، فيصبح أمره مشتتا بين الامساك عنها أو مباشرتها مباشرة عمياء، ليرسم بناء على أحكامها تاريخه الحضاري والمادي، ويقبل عليها كأنها قانونا شرعيا أو وضعيا لا يوشك أن يرى غيره نتيجة ضعف بصيرته للواقع الذي يحيا فيه، ومتى تسنت له الفرصة في اكتشاف ذلك العالم الغيبي لا يتوانى في مباشرة قراء الطالع والاسترشاد بهديهم وتوجيهاهم كمحرك تاريخي.

فكان سبب المعتضد بن عباد في حربه ضد البربر "أن بعض من نظر بمولده كان أخبره أن انقضاء دولته يكون على أيد قوم يطرأون على الجزيرة من غير سكانها، فكان لا يشك أنهم أولئك البرازلة الطارئون عليها في عهد ابن أبي عامر، فأعمل في نكالهم وجوه سياسته، وشغل بقتالهم أيام رياسته"[2]، ونفس الأمر كذلك نجده يتجدد مع المعتمد بن عباد الذي كان يسترشد بمنجمه الرسمي أبي بكر الخولاني[3] قبيل معركة الزلاقة سنة 479هـ/1086م فوجده أفق طالع فبعث المعتمد بأبيات التبشير قائلا: (الكامل)

غَـــــزْوٌ عَـــلَـيْـــك مُـبَـــارَكٌ فِـــي طَـيِـــهِ الـــفَـــتْـــحُ الـقَـرِيـــبْ
للهِ سَـــــــيْـــفُـــكَ إِنَـــــــهُ سَـــــخُـــطَ عَـــلَى دِيـــنِ الـصـلِـيـبْ
لاَ بُـــــد مِـــنْ يَـــوْمٍ يَـــكُـــو نُ لَـــــــهُ أَخٌ يَـــوْمَ الـــقَـــلِـيـبْ[4]

إنها صورة لا تتعارض مع الفكر الشعبوي الذي يسيطر على الحياة الاجتماعية العامة، إذ يتصلب الشعور والاحساس في إنجازات هرمة قد تظهر لنا تارة في أمثال شعبية، أو كممارسات يطغى عليها جانب تغييب الاستطاعات البشرية والركون إلى الخمول والتواكل ونبذ العمل، وقد نجد في تلك

1 يحي شامي، تاريخ التنجيم عند العرب وأثره في المجتمعات العربية والاسلامية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص32.

2 ابن بسام، المصدر السابق، ق2، م1، ص40/ علي أدهم، المرجع السابق، ص63/ سامية جباري، المرجع السابق، ص246.

3 المعتمد بن عباد، المصدر السابق، ص53/ سماية جباري، المرجع السابق، ص246.

4 المعتمد بن عباد، المصدر نفسه، ص53

الأمثال الشعبية مادة حية تقربنا أكثر إلى فهم شخصية أفراد المجتمع الأندلسي في عصر ملوك الطوائف، ومن هذه الأمثال مثلا : "أرزاق الثعابين للكيفان تقطع"، أو "الرزق والأجل ما فيهم عمل"، أو "الذي خرق الاشداق يأتي بالارزاق"[1]؛ إنها أمثال شعبية تبعث في نفوس عوام المجتمع روح الطمأنينة، وتصور له الذات الخاملة وآلافكار الساكنة ككناية عن الرضا بالقضاء والقدر واستجابة لهما، فيصبح الفكر العام على إثر ذلك مهيأ أكثر على نحو يجعله يجيد استقبال واحتضان مجموعة من آلافكار الميتة، بما يدعم مواقفه الانهزامية والتي تؤول به إلى عالم الزوال، فبدل أن يستند إلى عقله الواعي وقدراته الابداعية نراه لا يستطيع الخلاص من سجن تلك القناعات التي أحاط نفسه بها، ليزداد عمق تأثيرها فيه كلما هم بالخروج منها، نتيجة فقدان المبررات التاريخية والمحفزات المادية وتبدد طاقاته الحيوية.

إن اللجوء إلى العالم الغيبي كان من سمات الفرد في المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م وكان هذا التمسك يزداد حدة كلما عصفت به مجموعة من الأزمات التي يولدها عنف السلطة، فيكون عزاؤه الوحيد هو الهروب من ذلك الواقع، نظرا لعدم مقدرته على مجابهتها بما يملك من أفكار انهزامية، أو لعجزه عن فهم الواقع فهما صحيحا يتيح له إمكانية التعايش معه ومعالجته معالجة واقعية، فيكون خلق ذلك العالم الغيبي الميتافيزيقي خاصا به كتنفس وكتعبير عن تطلعاته وتوجهاته الشخصية، بل إنه يلجأ إليها كترويح عن النفس بما تختزنه من خوف ودهشة وعجز في آن واحد، فمثل تلك العوالم تتجسد فيها رغبة أفراد المجتمع وتخلق نوعا من الخرافات والاساطير التي تعبر في حقيقة الأمر عن منهجه الفكري وطبيعة نظامه الاجتماعي، فمما ورد أنهم كانوا يقولون: "من تخييل الجن في الأرحام والحمامات وعدم إقدام الناس – الا من شذ– على دخولها منفردين بالليل لا سيما في الظلام"، وقد ورد في ذلك مثل شعبي يقول:" جن رحا أسود مغبر"[2] ويقول أبو البركات البلفيقي في أبيات: (الزجر)

1 الزجالي، المصدر السابق، ق1، ص266.

2 المصدر نفسه، ق1، صص262-263.

زَعَـــمَ الـــذِيـــنَ عـــقُـــولُـهُـــمْ إِنْ عُـــرِضَـــتْ لِـلـــبَـــيْـعِ غَـيْـر ثـمـيـنِ

أن الـــرحـــا مَـعْـمُـورَةٌ بِـالـجِـن وَالـْ حَـمَـــامِ عِـــنْـــدَهُـمْ كَـذَا بِـيَـقِـيـنِ[1]

إن تصور "الانسان المقهور" في مجتمع دول الطوائف لذلك العالم الميتافيزيقي الذي كان يجهل طبيعته وغاياته، قد دفعه فضوله إلى خلق مجموعة من الطرائق الايحائية التي تخلق له ذلك التوافق بين عالمه الواقعي والعالم الروحاني الغيبي، الذي يشد اهتمامه كثيرا ويثير فضوله بما لا يدع له مجالا لتفويت معرفته والغوص في خفاياه، إذ تكون تلك المحاولة الاستكشافية هي بادية لخلق أنماط تفكير تبتعد كثيرا عن التفكير المنطقي وتدخله في دهاليز فكر اللاوعي أو الفكر المتحجر، حيث يصبح السحر والتنجيم والشعوذة إحدى طرق الايحاء الخيالي الذي يتبناه الفكير القاصر، فتظهر شخصيات تقيل العقل من ملكته، وتسقط جميع أدواره الحيوية التي تضفي عليه صفة العقل، وتخرجه من إطار المعقول إلى اللامعقول ومن اللامفكر فيه إلى المفكر فيه، وقد يتعلق الانسان المقهور بتلك الشخصيات التي ترادف نفسها بلغة الرمز فيصبح مثلا "حروز خطاب"[2] و"حرز أبي دجانة"[3] كوسيلة لبلوغ متطلباته وحاجاته اليومية التي عجز عن تحقيقها واقعيا، فقد كانوا يلبسون تلك التمائم والحروز ليستمدوا منها قوة ورعاية ومعونة من وراء الطبيعة.

ذلك ولأن لغة الرمز لم تكن إلا جزء من ذلك الإخفاق وذلك الخضوع، كما أن الضعف المعنوي لا يكاد يصور نفسه مجسدا أمام الخوف من متطبات الحياة التي تواجه الأفراد عادة بمزيد من النكسات والآهات، حتى إذا ما تيقن من أفكاره ومكنوناته التي أدركتها الأسقام توجه بفكره الساذج إلى تعليق التمائم على باب البيت كحجاب له من العين والحسد، وطردا لفأل الشر الذي طالما لاحقه أملا في حصوله على حياة أحسن: فيعلق "حوتة، ورصاصة منحوتة، ومرار ثور، وطرف دنب

1 نفسه، ص263.

2 حروز: هي جمع حرز وهي التميمة والتعويذة، وخطاب: إسم شخص يبدو أنه كان مشهورا بكتابة الحروز. المصدر نفسه، ق2، ص192.

3 حرز ينسب إلى المشتغل به، وأبو دجانة هو: سماك بن خرشة الانصاري صحابي جليل، وقد ضعف إبن عبد البر إسناد ذلك الحرز إلى صاحبه. المصدر نفسه، ق1، ص263/ المصدر نفسه، ق2، ص192.

سنور"[1]؛ والأبيات الشعرية التي أوردها النباهي تعطينا صورة عن الواقع الاجتماعي، وتقربنا إلى فهم تلك الظاهرة الشعبية: (الطويل)

أعَـوذُ مَـنْ يُـمْسِـي عَـلَـيْهِ مُـعَلـقـاً حِـجَـابِـي بِـطَـهْ أوْ بِـيَـاسِـيـنْ وَالـخَـمْـسِ
مِـنَ الـجِـن وَالـعُـمَـارِ أوْ أم مَـلْـدَمٍ وَتِـلْـكَ هِـيَ الـحُـمى، وَوَسْـوَسَـةِ الـنـفْـسِ
وَمِـنْ أم صِـبْـيَـانٍ وَسِـحْـرٍ وَبَـغْـضَـةٍ وَمِـنْ رَبْـطِ ذِي عُـرْسٍ تَـكَـلِـفُ فِـي عُـرْسِ
وَمِـنْ سَـاكِنِ الـحَـمَـامِ وَالـفُـرْنِ وَالـرحَى وَمِـنْ سَـاكِـنِـي قَـبْـرِ الـقَـتِـيـلِ مِـنَ الانْـسِ
وَمِنْ غـوْلَةٍ فِي الـفَـقْـرِ أوْ صَوْتِ هَاتِفٍ وَمِـنْ وَجـعٍ فِي الـرأسِ يَـخْـرُجُ عَـنْ حِـس[2]

ولما كان "الفرد المقهور" في المجتمع الأندلسي يؤمن بقوة لغة الرمز، فقد كانت ترد على ذهنه مجموعة من آلافكار، استقاها من الخرافات والأساطير الطوطمية الوافدة من إرث الحضارات القديمة التي كانت تقدس الحيوان وترى النور فيه، وإننا لنوشك أن نرى ذلك الاعتقاد ماثلا أمامنا من خلال الأمثال التي كانت ترد على ألسن أفراد المجتمع، فيصبح الطير مثلا مصدر تطير قد يجلب الحظ والسعادة أو قد يحد منهما أو يُفقدهما، فالمثل الشعبي الذي يقول:"طير العشي طيران موذي"[3] أو المثل الذي يقول:" خير يا طير"[4] يجعلنا نفهم أكثر ظاهرة التطير وإقالة العالم الواقعي الذي يستند إلى الحقائق المادية، وهذه الظاهرة قد تشكلت في حقيقة الأمر عن العادة التي أكسبت الأفراد ذلك الاعتقاد، فالمأساة والملهاة التي عاشها الأفراد في وقت ما ربما ارتبطت أحداثها بمواقف كانت لتلك الرموز الحيوانية دخلا فيها على حسب اعتقادهم، إذ تتولد لديهم تلك القناعات تبعا لضعف عقولهم وإمكانية تصديقها، وربما يكون ذلك تبعا لقوته أو شكله أو طبيعة صوته، أو حتى ظهوره في الأوقات التي تصادف تلك الحوادث كما يوضح المثل الأول.

1 ابن الخطيب لسان الدين، الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1983، ص147.

2 ابن الخطيب، المصدر نفسه، صص149-150.

3 الزجالي، المصدر السابق، ق1، ص263/ نفسه، ق2، ص244.

4 المصدر نفسه، ق2، ص263.

إن ثقافة الإنسان المقهور لم تنشأ من العدم، وإنما نشأت عن طبيعة حاجاته التي لا تكاد تنضب، كما نشأت عن فطرته التي يسوقها التساؤل وحب المعرفة والتطلع إلى عوالم كان يجهلها، إذ يجد نفسه مبعثرا أمام تفسيرات وتحليلات: منها ما هو منطقي يجانب الصواب، ومنها ما هو خيالي خرافي أسطوري يفتقد إلى الحقيقة والواقعية، وإذا كان ذلك الاعتقاد الساذج قد أضر كثيرا بثقافة أفراد المجتمع الأندلسي –على وجه التخصيص لا على وجه التعميم– فإن المجتمع بصفة العموم قد حصر تلك الظاهرة في نطاق ضيق بعدما انكشفت له الرؤيا نتيجة تنوير فكره، والمثل الأندلسي القائل:"يمني بالزهرا، ويسكن في عش نسرا"[1] دليل على ذلك المستوى الفكري والوعي الذي كان سائدا بين عامة المجتمع الأندلسي، وحتى السلطة كونها عنصرا أساسيا في تشتيت فكره، وعاملا رئيسا من عوامل انتشار تلك الثقافات والخرافات بسبب التضييق والخناق؛ فإنها عملت بالمقابل على محاربة ظاهرة الشعوذة والسحر ومختلف الظواهر التي تتعلق بهما[2]، إذ يقول المثل الشعبي:" ضرابة الخفيف، المقرع والتكتيف"[3].

2– ظاهرة الهجرة والجلاء: لقد ارتبط الفرد في المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م بالاقطاع الزراعي وبملكية الأرض كأساس لبلوغ المدنية وتشكيل عمرانه البشري، ولما كانت حاجاته الأساسية هي الارتزاق وإعالة نفسه لتحصيل لقمة عيشه، كان لابد عليه قبل ذلك أن يتوطن في إطار جغرافي وبصفة دائمة، غير أنه بات مترنحا بين الاستقرار والتنقل جراء المحن والأزمات المتتالية، والتي تكاد تعصف بعمرانه بين الفينة والأخرى، وفي ظل هذا الواقع الذي آل إليه فرضت عليه مجموعة من الظروف المستحدثة إعادة تشكيل وجوده وخلق أنظمة اجتماعية أخرى تتيح له إمكانية الاستقرار، وتديم بقاءه وسط ذلك الزخم وذلك الكم المعقد من الظواهر الاجتماعية التي صاحبت تلك المرحلة الانتقالية ليحظى بوجود اجتماعي كباقي المجتمعات الأخرى.

---

1 معنى المثل:" يعد الناس بالملك ويتنبأ لهم به، ويسكن في عش نسرا، أي يسكن في بيت نتن كعش النسر". المصدر نفسه، ق2، ص483.

2 المصدر نفسه، ق2، ص372/ الجرسيفي، المصدر السابق، ص123/ عبير زكرياء بيومي، المرجع السابق، ص325.

3 معنى المثل أن الذين يضربون الخفيف يعاقبون بالتكتيف والعصا، وكنت قاعدة من قواعد الحسبة أو الشرطة، ويفهم من كلام أبي الوليد ومن المثل أن العمل كان مذموما ويعاقب عليه. الزجالي، المصدر نفسه، ق2، ص372.

إن مثل هذه التحديات باتت تشكل هاجسا بالنسبة للفرد المجرد من أسمى مبادئ الحضارة الا وهو الاستقرار، فمتى تحرر من قيود البدائية التي تكبح جماحه وتُوقِعه على أرض الاستعباد وجد نفسه مكبلا أمام مشكل محيطه الاجتماعي الذي لا يسمح له بمباشرة وممارسة نشاطه الحيوي الذي يصبغ عليه صفة الوجود، وتلك المعوقات ما فتئت تزداد وتتعاظم حتى ساقت رغباته وغاياته إلى مواجهة تلك المثيرات باستجابات وتحديات بالغة الأثر لا يقل عنفوانها عن تلك الظروف الحالكة التي خلقت منه فردا لا اجتماعيا، ومثل هذه المثيرات قد نعتبرها مجرد حالة عرضية يصادفنا بها التاريخ الأندلسي، غير أن مختلف الاسر التي عايشت ذلك الواقع لا تستنكف أن تعتبر ذلك انتهاكا لوقتها الثمين الضائع الذي كان من المفروض أن تستغله لبناء نسيجها العمراني، فابن حزم مثلا يطلعنا على الأحوال السلبية التي آلت إليها أسرته بعد فتنة 399هـ/1008م بقوله:"وامتحنا بالاعتقال والترقيب والاغرام الفادح والاستتار، وأرزمت الفتنة وألقت باعها وعمت الناس وخصتنا...ثم ضرب الدهر ضربانه وأجلينا عن منازلنا وتغلب علينا جند البربر، فخرجت عن قرطبة أول المحرم سنة أربع وأربعمائة، وغابت عن بصري بعد تلك الرؤية ستة أعوام وأكثر"[1].

وهي صورة تتكرر كلما حاولنا فهم الاقطاع وما انجر عنه من الاستعباد، ثم إن أبسط صورة يمكن أن نقدمها عن عنف السلطة في خلق ظاهرة الجلاء والهجرة باعتبارها عاملا أساسيا كرست مثل تلك المفاهيم، وباعتبار ثان هو محاولة فهم علاقة السلطة بالمجتمع، هي أنه لم يكن بوسع الأسر التي كانت تعيش ضمن ذلك النمط الاجتماعي الضيق أن تعتني بأصول الحضارة التي تتمحور في التعليم والتربية والانتاج والعمل، فبعدما كانت توشك على ذلك بقليل من الرغبة والطموح صادفها الحظ العاتر الذي مرر عليها حلاوة الوجود في مجتمع حضاري كانت تأمل العيش فيه منذ زمن طويل، فالنظام القبلي الذي بدأت تتبدد نوعا من أصوله ومظاهره سرعان ما يظهر إلى الوجود نتيجة مبدإ الرفض في خلق نظام اجتماعي متناسق ومتعاضد ولم يكن ذلك الترابط وثيق العرى، إذ يهم في أول خطوة يحس فيها المجتمع بنوع من الاستغلال والاخضاع إلى الهجرة والجلاء عن مركز توطنه،

1 ابن حزم، طوق الحمامة، صص138-139/ ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج1، صص251-252.

فنتيجة لتلك الضرائب والاغرامات واستنزاف طاقاته المادية والحيوية تحركت فيهم نوازع الاستجاية لذلك المثير مثلما حدث ذلك في بلنسية وشاطبة خلال حكم "مبارك ومظفر"، حيث :"تساقطت الرعية وجلت أولا فأولا، وخرجت أقاليمها آخرا"[1].

إن العوامل الجغرافية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية لهي عوامل ضرورية ومشروطة تتلاقح وتترابط كما تترابط الروح بالجسد، إذ لابد منها لتأسيس المجتمع الحضاري الذي ألفه الأندلسيون خلال فترات استقرارهم في شبه الجزيرة الايبيرية، ومتى ارتبط وجودهم بالأرض وتحقق ذلك الشرط أصبحت العوامل الأخرى والتي تتعلق بإنتاجهم الذاتي رهينة إبداعاتهم الفكرية التي تحتضنها الأرض كلما أشرقت شمس الصباح كأساس أولي لبناء الحضارة، فتتحدد معها طبيعة وجودهم واستقرارهم ونمط عيشهم، غير أن العوامل الطبيعية قد توقف مسار التقدم الحضاري المطرد كلما أرادت ذلك، إذ أن القحط والمجاعات والاوبئة بتدخل الفعل الانساني أو من دونه قد تُنْبِئهُ بالخطر المحدق به، وقد تجعلهم يغيرون من سلوكياتهم ويعيشون بين خياري الاستجابة للتحدي أو الرضوخ له.

فما حصل في الأندلس سنة 403هـ/1012م من "قحط ومسغبة عامة ووباء كثير"[2]، والمجاعة التي اجتاحت بظلالها القاتمة بطليوس بعد الحرب التي وقعت بين المعتضد بن عباد وابن آلافطس سنة 442هـ/1050م[3]، وكذا الاضطراب الاجتماعي الذي حصل نتيجة انتشار المجاعة والقحط في إشبيلية سنة 436هـ/1044م وسنة 448هـ/1056م، حيث كان "الناس يدفنون الثلاثة والاربعة في قبر واحد"[4]، أو ما أصاب مدينة طليطلة سنة 478هـ/1085م نتيجة غزوها من قبل ألفونسو السادس وما انجر عنها من "الفساد وشملها من جائحة القحط والجراد"[5] قد يجعلنا ندرك مدى تأثير الظواهر الطبيعية والعوامل

1 ابن بسام، ق3، م1، صص15-16/ إحسان عباس، المرجع السابق، صص27-28.

2 علي ابن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بورض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972، ص118.

3 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص211.

4 ابن عبد الملك المراكشي، المصدر السابق، ص33.

5 ابن بسام، المصدر السابق، ق2، م1، ص253.

البيولوجية في خلق المبررات والحوافز لتشجيع الهجرة والجلاء كظرف حتمي وآني، وما نعنيه من خلال هذه الامثلة التي سُقناها هو أن أزمة الهجرة تولدت من أرحام تلك التحديات السلبية التي واجهت مجتمع عصر ملوك الطوئف خلال القرن 5هـ/11م.

فتغير النظام الغذائي يعني بصورة مطلقة تغير النظام الاجتماعي بشكل كلي، وإن ذلك التغير لَيُنذر بالشؤم ولَيُعتبر مثيرا ماديا وحسيا كلما تفاقمت تأثيراته على العالم الخارجي، فخلال القرن5هـ/11م اجتاحت المجاعات أرض الأندلس؛ ففي قرطبة "اشتد بها الجوع وعدمت المآكل"[1]، ومات أكثر "أهل القرى والبوادي جوعا"[2]، ثم لا يجوز لنا أن نتصور بأن المجتمع في ظل هذه التحديات قد قام بوثبة جريئة نحو تغيير نظامه الاجتماعي دون أن يتعايش لبرهة من الزمن مع تبدد مصادر قوته وتغير نظامه الغذائي على نحو تثير فيه حماسة الهجرة والجلاء، فقد اشتد الحال في قرطبة سنة 401هـ/1010م حتى "أكل الناس الدم من مذابح البقر والغنم، وأكلوا الميتة البالية"[3]؛ أما في بلنسية على عهد مبارك ومظفر سنة 402هـ/1011م فقد أصبح أهلها "يأكلون البقل والحشيش"[4] وأثناء حصار السيد القمبيطور لها سنة 487هـ/1094م[5] "هلك أكثر الناس جوعا، وأُكلت الجلود والدواب وغير ذلك"[6].

وإذا كانت المثيرات الأخرى قد لا تحرك في نفوس أفراد المجتمع الأندلسي نوعا من الاستجابات، بحجة غياب الاسطاعة والمقدرة البشرية وفقدان طاقاته الحيوية وغياب مبررات الوجود، فإن مثل هذا المثير قد يمثل الأساس الأول في بناء وجودهم الانساني وتأسيس عمرانهم البشري، إذ

1 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص102.
2 المصدر نفسه،ج3، ص102.
3 نفسه، ج3، ص106.
4 نفسه، ج3، ص162/ ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص19.
5 ابن عذاري، المصدر نفسه، ج4، ص33.
6 المصدر نفسه، ج4، ص33/ تواتية بودالية، البيئة في الأندلس عصري الخلافة وملوك الطوائف، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والحضارة الاسلامية، جامعة وهران، 1434-1435هـ/2013-2014م، ص136/ محمد نايف العمايرة، المرجع السابق، ص134.

يجدون أنفسهم تحت طائلة ظرف حتمي مجبرين على تخطيه بما يمتلكونه من مواهب ومهارات نحو تحقيق حاجات البطون الجائعة التي تستئنس بقدراتهم على إشباعها وسد ضمئِها.

وهذه الحاجة التي تنبع من أعماق نفوس أفراد المجتمع البسيط قد تتدفق على شكل حب المغامرة والاقدام على مواجهة تلك التحديات، إذ تجعلهم متأهبين على الدوام لتخطي تلك الظروف القاسية، ثم إن الخوف والقلق والدهشة التي تعكر صفوة تفكيرهم كلما عاينوا واقعهم المعاش تجعلهم يتفجرون أفعالا وممارسات وتغييرا في السلوك النفسي والاجتماعي؛ ودوافع العيش كهذه تكون بالنسبة إليهم من متطلبات الحياة الأساسية، وهي دوافع محفزة بما فيه الكفاية لتحرك في العامة غرائز الهجرة والترحال، وعلى هذا الأساس نجد بأن أهل قرطبة خرجوا من قرطبة مهاجرين إلى البوادي والسواحل الآمنة باعتبارها مناطق يكثر فيها الرزق والقوت والعمل[1]، ومن مجمل الهجرات الجماعية التي شهدتها الأندلس خلال القرن 5هـ/11م: هجرة البربر من مدينة جيان إلى أرملاط سنة 401هـ/1010م وقد "ملأوا أيديهم من البقر والغنم حتى عجزوا عن ضبطه"[2]، وهناك هجرات أخرى قصدت مدينة ألمرية كونها مدينة ساحلة وآمنة وتتوفر على دار للصناعة، وعلى هذا الأساس فإنها استقطبت العديد من التجار الذي هاجروا إليها بأموالهم وعائلاتهم، وقصد إليها الناس من أقطار وأصقاع الأندلس[3].

ثم إن الهجرة والجلاء ظاهرتان مُعديتان من الجانب النفسي والاجتماعي إذ تستشري بين أفراد المجتمع بسرعة حتى تأخذ طابعها الكلي والشمولي لتتحول إلى ظاهرة اجتماعية كلما تكررت نفس التحديات، وحتى القرى التي كنا نأمل أن نجدها تخرج عن نطاق ظاهرة الهجرة باتت ترادف هي الأخرى المدن الكبرى الاهلة بالسكان، والتي تحملت الثقل الاكبر بدافع التركز الاجتماعي فيها، ففي سنة 402هـ/ 1011م خلال فترة حكم مبارك ومظفر فر أكثر السكان من قراهم في كل من بلنسية

1 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص106.
2 المصدر نفسه، ج3، ص106.
3 العذري، المصد السابق، ص86.

وشاطبة تاركين ضياعهم ومنازلهم وممتلكاتهم إلى مناطق أكثر أمانا واستقرارا[1]، وكان يصاحب تلك الهجرات ردود أفعال نفسية سلبية على المجتمع الأندلسي نتيجة هجران الاهل والاقارب، فقد دفعت الظروف القاهرة بعضهم إلى حد تطليق الزوجة والهجرة للإرتزاق.

فهذا أبو أحمد المنفتل[2] يوضح لنا ذلك في رسالة بعث بها إلى ابن النغريلة قائلا:"ولما أغصني بالريق، وحفزني بالمضيق، ولم يترك هما الا سنى عقده، ولا نظما الا نثر عقده، ورأيت الاستحالة في الحال والعيلة في العيال...هيأت راحلة وأثاثا، وطلقت ابنة الوطن ثلاثا، وقلت إما أن أجد فأظهر، أو أموت فأُعذر[3]"، وما يمكن أن نقوله هو أن ظاهرة الهجرة لم تشمل كل فئات المجتمع الأندلسي، فالاسر التي استقرت في الجبال البعيدة عن المدن والقرى قد ظلت محافظة على استقرارها وعمرانها البشري، فهي لم تتأثر بالأزمات السياسية والاجتماعية بذلك القدر الذي تعرضت له المجتمعات الأخرى، كونها بعيدة عن مركز الصراع ومستقلة بوجودها، كما يذكر ابن حزم عن إحدى الاسر العربية بقوله:"ودار بلي بالأندلس: الموضع المعروف باسمهم شمالي قرطبة، وهم هنالك إلى اليوم على أنسابهم، لا يحسنون الكلام باللطينية لكن بالعربية فقط، نساؤهم ورجالهم...وكانت لهم دار أخرى بكورة مورور أيضا"[4].

إن قوى "الطرد أو الجذب" التي تتحكمان في توزيع وتشكيل المجتمع تبعا للظروف الاجتماعية التي سوف يحياها الأفراد في ظل تلك المثيرات هي ما سيحدد لاحقا طبيعة العمران البشري وطبيعة تسمية تلك الهجرات أو الجلاء الذي سينجر عنهما، وإذا عدنا قليلا إلى الفصول السابقة عند حديثنا عن الهجرات البربرية إلى بلاد الأندلس فإن السواد الأعظم المشكل لذلك المجتمع وبصورة عقلانية ومنطقية سيكون العنصر البربري الذي يمثل بدوره الطبقة العامة التي تشتغل في الاقطاعات

1 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص162/ ابن بسام، المصدر السابق ، ق3، م1، ص19.

2 أبو أحمد المنفتل: من أعلام شعراء إلبيرة في مدة ملوك الطوائف/ ابن سعيد، المصدر السابق، ج2، ص99/ ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م2، ص754.

3 ابن بسام، المصدر نفسه، ق1، م2، صص761-762.

4 ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص443.

والملكيات الزراعية سواء في الأرياف أو المدن، ومثل هذه الظاهرة هي ما ستخلق في آلافاق نوعا من اللاموازنة في التوزيع الديموغرافي والتنمية البشرية، ويصاب العمران البشري بنوع من الخلل في كيفية توزيع القوى البشرية والثروات وموارد العيش، إذ تصبح على إثرها تلك التغيرات المفاجئة ضربا من ضروب اللاإستقرار، وبعد أن كان يعهد لتلك الفئة الاجتماعية القيام بالادوار العسكرية وعمارة الأرض فقد كان اجتياح الأندلس وتملك إقطاعاتها خلال القرن 5هـ/11م من أكثر أولوياتها بمزيد من الجرأة والتمكين، ولهذا يقول ابن حزم:"وقد فشا في المواشي ما ترون من الغارات وفي ثمار الزيتون ما تشاهدون من استيلاء البربر والمتغلبين على ما بأيديهم الا القليل التافه، ومشى في بلاد المتغلبين يقينا العرى الحالسة ظلم بظلم"[1].

ثم إن القوى الناعمة التي تعمل على خلق ذلك التوازن الاجتماعي بطرق تميل إلى إخفاء نفسها في ثنايا التحضر والتمدن لم تكن لتحظى بذلك القبول في وقت كانت الفتنة البربرية وانحلال الخلافة الاموية سنة 422هـ/1030م حدثين بارزين ساهما بطريقة أو بأخرى في تغيير خريطة العمران البشري، إذ أن عنصر المفاجأة قد يخلق ردود أفعال بأشكال سريعة وغير متوقعة، فقد أفسحت هذه الظروف مجالا للهجرة البربرية داخل بلاد الأندلس[2] فقد استوطنت قبائل بني برزال في قرمونة[3] وقبائل بني خزر في شذوذة وأركش، وقبائل بني يفرن في رندة، وقبائل بني دمر في مورور[4] ونجد أن هجراتهم تركزت خصوصا في المناطق الجنوبية الواقعة على الحدود الساحلية، فقد هاجرت مثلا قبائل صنهاجة ومنها قبائل بني زيري إلى غرناطة واستوطنت بها، بحكم أنها "أقرب إلى بر العدوة من ناحية، ولأن معظم أهلها من بربر إفريقية من ناحية أخرى"[5]، وما نقله لنا ابن الخطيب يؤكد ذلك حيث يذكر بأن "فيهم من البربر والمهاجرة كثير"[6].

1 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، صص175-176.

2 سامية مصطفى محمد مسعد، المرجع السابق، ص210.

3 محمد عبد الله عنان، دولة الاسلام "دول الطوائف"، ع2، ص148.

4 المرجع نفسه، ص45.

5 سامية مصطفى محمد مسعد، المرجع السابق، ص210/ حسين مؤنس، الثغر الاعلى الأندلسي في عصر المرابطين وسقوط سرقسطة في يد النصارى سنة 512هـ/1118م مع أربع وثائق جديدة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1992، ص19.

6 ابن الخطيب، الاحاطة، ص134.

إذن فظاهرتا الهجرة والجلاء وفق إمكانية تحقيقها قد تخضعان لقوة الأفراد في كيفية تجسيدهما إذ أن الحياة الجديدة التي لم يعهدها الأفراد وخريطة عمرانه البشري التي سيقبل على تشكيلهما عن طريق الهجرة والجلاء هي ما ستحدد آفاق وجود دولته أو مجتمعه، وهي نتاج الرفض أو القبول الذي صاحب المجتمع بتناسق طبيعة فكره وغرائزه الانسانية التي تقبل أو تنبذ القهر والعبودية والتسلط، فإن كان ممن بثت فيهم عروق الوجود البدائي الذي اعتاد عليه سابقا من خلال تلك طمي الرواسب الذي خلقته فيه السلطة، فإن انتاجه سيكون محدودا محدودية عقله وغاياته، وإن كان قد تحرر منها بل وازداد تحررا وفق مبدإ الرفض لذلك الواقع، فإن هجرته وجلاءه سيكونان محددين بغايات أخلاقية ومادية، وعلى إثرها تكون الوسائل التي سوف يتخذها لتحقيق ذلك النمط الاجتماعي الجديد مشروعة وإن خالفت نمطية العيش التي يحياها مجتمعه.

وما يمكن أن نقوله عن الهجرة هو أنها خلقت فرصا للاستقرار والاستيطان غير المشروط بعكس ما تؤديه الاساليب والظواهر الاجتماعية الأخرى، إذ لا تصبح محددة بأنواع الاجناس أو العقائد أو اللغات، بل ربما تتحكم فيها بعض المظاهر المادية التي تشكل العنصر الاقتصادي، فقد فضلت مثلا "أجناس الصقلب وآلافرنجة والبشكنس"[1] الهجرة إلى بلنسية بعدما تغلب عليها كل من مبارك ومظفر، ودبوا بالركوب إليها حتى تلاحق بها جماعة من هؤلاء الاصناف، ومن البديهي أن تفيض في المزارعين والفلاحين والصناع كرامة التراب، بعد أن داست عليها أقدام الاقطاعيين من الملاك الكبار والطبقات الأرستقراطية واستولوا على ممتلكاتهم، ومن العادة أن تحفز هذه الظروف هجرة تلك الفئات إلى مناطق ومدن أخرى بحثا عن مرادها في الارتزاق وتحسين نمط عيشها، وظاهرة الهجرة تلك لم تقتصر على أولئك الاصناف فحسب.

فلو نظرنا إلى أبسط الفئات التي شكلت المجتمع الأندلسي في بلنسية لأوشكنا أن نرى معظم من كان ينتمي إلى الطبقة الدنيا في مختلف الدويلات الطائفية قد هم بالرحيل والجلاء إلى حيث

1 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص16.

ينتهي القلق والاضطراب، إذ أن تلك الهجرة حدت من همجية بعض الفئات المنبوذة في المجتمع فلولاها لهموا إلى "الاغارة على ضياع الاقطاعيين، أو مهاجمة القوافل التجارية المحملة بالسلع"[1]، وانتشرت السرقات واللصوصية ومختلف الظواهر السلبية، ولهذا نجد بأنه قد انفتح "ببلد الأندلس باب شديد في إباقة العبيد، إذ نزع إليهم كل شريد وطريد، وكل عاق ومشاق"[2]، ثم إن الخطوة الجريئة التي خطتها الهجرة على نحو يجعلها تظهر نفسها كعامل من عوامل التنظيم الاجتماعي والعمران البشري، وتكسب الأفراد نوعا من الأحقية في ممارسة نشاطاتهم بما يتوافق والأسلوب الحضاري المدني والتي سرعان ما كانت تتبدل صورتها أمام أول خلل قد يصيب ذلك التعايش بين السلطة والمجتمع.

ولأن الأفراد والفئات الاجتماعية لم تكن مستأمنة على حياتها في ظل تلك التذبذبات الحاصلة نتيجة طغيان السلطة السياسية فإننا سنرى أوجها شاحبة لأولئك الذين لم تؤمن لهم الهجرة غاياتهم وحاجاتهم الطبيعية، وإن تلك النزاعات العنصرية البينية لَتُحيي فيهم ظواهر سلبية أكثر وأعمق من ذي قبل، وما حدث لبعض فئات المجتمع البلنسي أثناء حصار السيد القمبيطور لمدينتهم سنة 487هـ/1094م[3] يعلل ذلك، إذ "إنقطع إليه من أشرار المسلمين وأرذلهم وفجارهم وفسادهم، وممن يعمل بأعمالهم خلق كثير، وتسمى بالدوائر فكانوا يشنون على المسلمين الغارات ويكشفون الحرمات، يقتلون الرجال ويسلبون النساء والأطفال، وكثير منهم ارتد عن الاسلام"[4].

وإذا قمنا بإطلالة عن كثب برؤية شمولية على ظاهرة الهجرة الأندلسية خلال القرن 5هـ/11م فإننا سندرك بأنه ليس هناك مأساة يمكن أن تُبدد التركيبة الاجتماعية وينحل فيها العمران البشري كالمأساة التي تكون عادة من صنع المجتمع نفسه، وإذا كان التشكل الاجتماعي الاول الذي تأسس بادئ ذي بدء في الأندلس تحدد نتيجة الفتح الاسلامي وما صاحبه من استقرار وتعايش، فإن لتلك القوة أن تعود في شكل مختلف ومتباين وبصورة أعنف من ذي قبل قادها المد النصراني الاسترادادي

1 إبراهيم القادري بوتشيش، أثر الاقطاع، ص262.
2 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص16.
3 محمد نايف العمايرة، المرجع السابق، ص132.
4 إحسان عباس، المرجع السابق، ص28.

الذي ينبذ تلك العادات والتقاليد ولا يؤمن بلغة التسامح والتعايش، وأول حدث تاريخي بارز يمكن أن يعتلي هرم المآسي يمكن أن كون سقوط طليطلة سنة 478هـ/1085م على يد ألفونسو السادس ملك قشتالة، وقد شهد هذا الحدث خروج مجموعة من المهاجرين في اتجاهين: كانت وجهة البعض منهم إلى غرناطة وألمرية لمواصلة عملية الجهاد ضد القشتاليين كقوة داعمة لسكان المناطق الأخرى وكانت وجهة البعض الاخر إلى عدوة المغرب لمواصلة الجهاد جنبا إلى جنب مع أخوانهم بعدما ضاقت بهم الأندلس ذرعا[1].

وبعد أن كانت الهجرة مرتبطة بإرادة الاستقرار والتوطن، وتحكمت فيها العناصر المادية والاقتصادية، مثلما حدث مع فئة اليهود خلال القرن 5هـ/11م الذين تدفقت منهم موجات كبيرة إلى الجنوب خصوصا غرناطة وألمرية، حيث عملوا التجارة والصيرفة وعملت الفئات الأخرى في الزراعة والرعي والصيد، فإن ثقافة الاستقرار تلك ستتغير مع أول خطوة تخطوها مأساة سقوط طليلطة، إذ أن الهجرة ارتبطت بلغة الاستعباد، وخرجت من قاعدة الجذب إلى قاعدة الاسترداد والاستغلال الذي طبقها ألفونسو السادس، حيث أنه استفاد من خبراتهم في تلك المجالات بعدما نقل منهم عددا كبيرا سنة 487هـ/1094م لعمارة أرض طليطلة وفي هذا يقول ابن عذاري:"فقصد أرض وادي آش من نظر غرناطة، فتردد في جهاتها، واكتسح ما ألقاه بها وحمل جملة من رعيتها المعاهدة لعمارة أرض طليطلة"[2].

وكما حفزت تلك المآسي ظاهرة الهجرة بفضل عامل الطرد أو الجذب فقد كان لها نفس التأثير بدرجة غير معهودة من قبل على سياسة الاسترداد المبكرة، ونمت معها ظواهر أخرى شهدها المجتمع الأندلسي خصوصا إذا تعلق الامر بمأساة بربشتر، كونها مدينة تقع على الحدود الشمالية المتاخمة للممالك النصرانية، ومن هذه الظواهر التي صاحبت تلك المأساة النفي الذي تعرضت له مختلف الفئات الاجتماعية، ونذكر بالاخص فئة النساء والجواري، فقد كانت سابقة في تاريخ ملوك

1 محمد عبده حتامله وآخرون، موسوعة الأندلس والمغرب العربي التاريخ والحضارة والمحنة دراسة شاملة، دار المدار الثقافية، البليدة، ط1، 2009، م1، ج2، صص899-900.

2 ابن عذاري، المصدر السابق، ج4، ص36.

الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، فبعد غزو النورمانديين لبربشتر سنة 456هـ/1036م بقيادة جيوم دي مونري (Guillaume de Montreuil)[1] وانتهاء الحملة قفلت تلك الحلمة الصليبية عائدة إلى نورماندیا محملة بخمسة آلاف أو سبعة آلاف من نساء المسلمين وسباياهم وأهل الحسن منهن وأهدوهن إلى ملك القسطنطينية آنذاك[2]، وبعد التقتيل والترحيل والاجلاء الذي تعرض له المجتمع الأندلسي في بربشتر عملت القوات والقوافل النصرانية على تعميرها وتوطينها بالاهالي والعائلات النصرانية[3] كبداية لسد الفراغ الحاصل فيها وتشجيع عمرانها البشري، وكخطوة أولية لعملية الاسترداد واسترجاع أرض الأندلس.

وبعد أن كان هم الفرد في المجتمع الأندلسي التكسب والاسترزاق ويحدو حدو هدفه الذي سطره منذ أن وطأت قدماه أرض الانلس في تشكيل عمرانه البشري أصبح الاستقرار والتوطن بالنسبة إليه عملية قد تكلفه بقية حياته، سائحا بين الترحال والتجوال والتهجير القسري والجلاء، وإذا ما تعلق الامر بأهل الذمة كفئة إجتماعية معاهدة تدخل ضمن تشكيل العمران البشري للمجتمع الأندلسي، فإن تلك الأزمات أفرزت لنا ظواهر ومشكلات اجتماعية أخرى، إذ رفعت من مستويات التحديات لديهم بدرجة أصبحت الحريات الدينية بالنسبة لليهود في عصر ملوك الطوائف خلال القرن5هـ/11م مطلبا أكثر إلحاحا وأحوج ما يكونون إليه لارتباط بطبيعة وجودهم الحضاري به، وكمقوم أساسي يدخل ضمن إطار تشكيل شخصياتهم الفردية والاجتماعية.

وإذا كان صراع الحضارات وتصادم الاديان يعبران عن إشكالية محورية في العصر الوسيط، فإنها تكاد تموت وتفنى كلما تعلق الحديث بالحضارة الأندلسية، ذلك لأن تقدم المجتمع الأندلسي قد يُعزى في كثير من الأحيان إلى أساليب التعايش التي باتت تشكل استثناء تتغنى به الأدبيات العربية

1 محمد عبد الله عنان، دولة الاسلام "ملوك الطوائف"، ع2، ص274/ علي عبد الرحمان الحجي، المرجع السابق، ص360.

2 هناك اختلاف في تحديد عدد السبايا بين خمسة آلاف وسبعة آلاف بين المصدرين الآتيين/ الحميري، الروض المعطار، ص90/ ابن غالب، نص أندلسي جديد قطعة من كتاب فرحة الانفس في تاريخ الأندلس (عن كور الأندلس ومدنها بعد الاربعمائة)، دراسة لطفي عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية، م1، ج1، مصر، 1955، ص286.

3 الحميري، المصدر السابق، ص90.

والاسبانية، فبينما ظل الأفراد محافظين على تلك القيم والمبادئ السامية، كانت السلطة تعمل على خلق نمط جديد يقوم على الاثنية والعنصرية، بحيث يخلق معه أسلوب حياة يتميز بالتضييق بشكل يمنع معه ضرب النواقيس ببلاد الاسلام[1]، وقد فرض المعتضد بن عباد على القساوسة الزواج والختان[2]، ومُنعت الافرنجيات من دخول الكنائس إلا في يوم فضل أو عيد[3]، كما شهد القرن 5هـ/11م استمرار مجموعة من القوانين والتشريعات التي سادت بلاد الأندلس في مراحل متقدمة تعمق ذلك الاختلاف والتفاوت بينهم وبين غيرهم من الفئات الاجتماعية الأخرى، فقد مُنع بيع الكتب إليهم إلا ما تعلق بشريعتهم ومنع الاطباء اليهود والنصارى من تطبيب المسلمين، ومنعوا من ركوب الخيل بالسروج وعدم التزين باللباس الاسلامي فقد فرض عليهم لباس خاص كوضع الشكلة في حق الرجال والجلجل في حق النساء[4].

نعتقد بأن تواتر الأحداث التاريخية قد يجعلنا نحدد بها طبيعة استقرار فئة اليهود ومناطق تواجد عمرانهم البشري، ونتكهن كذلك بطبيعة الاستجابة التي واجهت بها مختلف التحديات، فقد شهدت حياتهم الاجتماعية إلى جانب الفئات الأخرى تطورا ملحوظا: فمن إنتهاك الحريات بداية إلى الاغتيالات التي طالت فئتهم في عهد باديس بن حبوس سنة 459هـ/1066م[5]، ومن ثم فإن التوتر الكلاسيكي سوف يقودهم لا محالة إلى ثورة "يهود أليسانة" بقيادة زعيمهم ميمون سنة 482هـ/1089م في عهد عبد الله بن بلقين[6]، وإن هذا الترابط بين الأحداث قد يحدد لنا بطريقة مباشرة ظاهرة الهجرة التي عاشتها فئة اليهود، ومع قلة الدلائل والقرائن التي تشير إلى تلك الهجرات نتيجة ما تعرضت له في مختلف الدويلات الطائفية؛ من الصعب قبول فكرة أنهم تعايشوا مع تلك

1 ابن عبدون، المصدر السابق، ص55.

2 المصدر نفسه، ص49.

3 نفسه، ص48.

4 السقطي، المصدر السابق، ص122.

5 مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، صص343-344/ ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص206/ ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، م1، صص439-440.

6 مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ، ص176.

الأوضاع التي باتت تؤرقهم وتدفعهم إلى التحرر أكثر من ذي قبل، فنوعية الخطاب التي تزودنا بها مختلف المصادر قد تزيد من تشككنا حول مسألة هجرتهم، إذ أن طغيان النص قد يلغي أو يؤكد بعضا من الفرضيات والاحتمالات.

وبعدما كانت غرناطة تسمى "غرناطة اليهود" لكثرة اليهود بها[1]، أصبح استقرارهم وتوطنهم فجأة يرتكز في الأرياف والقرى وشهد وجودهم فيها انتشارا واسعا[2]، وهي حادثة تتكرر في تاريخ الأندلس كلما تكررت معها المضايقات، شأنها شأن الهجرة اليهودية التي حدثت سنة 403هـ/1012م من قرطبة بعد ما لقوه من سوء المعاملة من طرف البربر[3]، إذ أن جلاءهم إلى المناطق الأخرى البعيدة أصبح أمرا محتوما ومطلبا اجتماعيا خاصا بهم؛ وما يمكن أن نستقرئه من هذه المقاربة النصية واستنادا إلى الأحداث المتواترة هو أن الهجرة اليهودية ومع كل الظروف والتحديات التي تشاركت فيهما مع باقي الهجرات الأخرى، الا أن وضعيتهم الاقتصادية تثبت بأنهم كانوا في موضع قوة على عكس باقي الفئات الاجتماعية الأخرى، كونهم فئة تحكمت في التجارة والاقتصاد ومارسوا مختلف الأعمال من زراعة ورعي وصيد[4] وعلى هذا الأساس أوكل لهم القمبيطور عمارة أرض طليطلة بعدما نقل عددا هاما منهم من غرناطة سنة 487هـ/1094م[5].

إن الايماءات التي تصلنا من تعابير أولئك الشعراء والكتاب، وضروب الأعمال والحرف التي امتهنوها، وحياة التجوال والترحال التي عاشوها بين مختلف المدن الأندلسية، لتفصح لنا عن تجارب نفسية أكثر مما هي اجتماعية، ذلك يعني أن ظاهرة الهجرة بالنسبة إلى هذه الفئة كانت ممارسة فعلية وعادة ألفوها وتطبعوا عليها، ولم تكن نظرتهم إليها لتتصلب داخل الشعور والاحساس لتجعل منها ظاهرة سلبية، وبدل أن تكون عاملا من عوامل تهديد الوحدة الأندلسية، نجدها تشد وثاق مجتمع

1 الحميري، المصدر السابق، ص45، سامية مصطفى محمد مسعد، المرجع السابق، ص220.
2 مجهول، الحلل الموشية، صص155-156/ سمامية مصطفى محمد مسعد، المرجع نفسه، ص220.
3 مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص251.
4 سامية مصطفى محمد مسعد، المرجع السابق، صص220-221.
5 المرجع نفسه، ص220.

بكامله وتخلق نظاما وثيق العرى بين مختلف العناصر العقلية نتيجة تلاقح المعرفة عن طريق الرحلات العلمية المتكررة بين مختلف المدن الأندلسية؛ هذا إذا نظرنا إليها نظرة أولية واسترقنا منها بعضا من مميزاتها وطبيعتها.

أما إذا ربطناها بالفتن والنكبات التي أصابت الأندلس خلال القرن 5هـ/11م فإن الهجرة لا تجعل الأفراد يقفون عند حد من الحدود السياسية والاجتماعية التي ابتدعها الانسان، وإنما تأخذه إلى تجاوز عتبات ذلك الاطار الضيق الذي رسم له وقُيد به طيلة فترة عيشه، فقد أوجدت تلك الظروف نوعا جديدا من الاستجابات، أو بالأحرى خلقت لديه رغبة وطموحا يهديانه إلى أكثر الاحتياطات لزوما؛ فقد فضل بعضهم الزهد والبعض الاخر فضل حياة التصوف واعتزال الناس، والبعض الآخر لم يستجب للتحديات وعاش حياة البؤس والفقر؛ ولما كانت حال الأندلس تعبر عن مرحلة مجدبة فضل البعض منهم الهجرة والجلاء وعاشوا حياة الترحال والتجوال، فمهما تعددت مواهب أفراد المجتمع الأندلسي في مواجهة ذلك التيار الجارف فإنها لا تبلغ في قوتها مبلغاً يؤهلها لمجابهة أخطار المد النصراني نتيجة المآسي التي أصابت أرض الأندلس[1]، أو نتيجة الفتن والنكبات التي تعرضت لها مختلف الشخصيات الأندلسية من أمثال: ابن الحداد[2] وأبو بكر ابن اللبانة من قبل حكام الدويلات الطائفية[3]، إذ أصبحت هذه المؤثرات الخارجية تتسع نطاقا كلما تعلق الامر بموضوع الهجرة.

وبعدما كانت عادة الهجرة والترحال في معظمهما لا تعبر سوى عن طموح شخصي ومغامرة يتعايش فيها الاديب أو الشاعر مع ألوان حضارته وجمالية الطبيعة الأندلسية، أصبحت لا تعير اهتماما لتلك العادات أو التقاليد التي جُبلوا عليها، وإنما أصبحت تنم عن واقع اجتماعي مادي لا

1 عبير زكرياء بيومي، المرجع السابق، ص204/ محمد سعيد الدغلي، المرجع نفسه، ص28/ أحمد أمين، ظهر الاسلام، شركة نوابغ الفكر، القاهرة، ط1، 2009، ج3، ص48.

2 هو محمد بن أحمدبن خلف بن أحمد بن عثمان بن إبراهيم القيسي الأندلسي الوادي آشي و يعرف بابن الحداد، سكن ألمرية ثم هاجر إلى سرقسطة ثم مرسية، توفي سنة 480هـ/1087م، المقري، المصدر السابق، ج3، ص502/ ابن سعيد، المصدر السابق، ج2، صص143-145.

3 فاضل فتحي محمد والي، الفتن والنكبات الخاصة وأثرها في الشعر الأندلسي، دار الأندلس للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1426هـ/1996م، صص261-283.

يكاد يختفي داخل تلك الاحاسيس الوجدانية التي فاضت شعرا ونثرا في مصنفات الكتب والأشعار فهذا "ابن العسال" أحد شعراء طليطلة يقول على إثر سقوطها سنة 478هـ/1085م: (البسيط)

يَـــا أهْـلَ أنْـدَلـُسٍ شـُدوا رِحَـالـَكـمْ فـَمَـا الـمُـقَـامُ بـِهـَا إلا مِـنَ الـغَـلَـطِ
الـسِـلـْكُ يـُنْـثـَرُ مِـنْ أطـْرَافـِهِ وَأرَى سِـلـْكَ الـجَـزِيـرَةِ مَـنْـثـُوراً مِـنَ الـوَسَـطِ
مَـنْ جَـاوَرَ الـشـَرَ لـَمْ يَـأمَـنْ بَـوَائِـقَـهْ كَـيْـفَ الـحَـيَـاةُ مَعَ الحَـياتِ فِي سَقَطِ[1]

وهناك نص لابن حزم يمكن أن يشرح لنا الجوانب الاجتماعية والاقتصادية المتعلقة بموضوع الهجرة، إذ يقول فيه:"فأنت تعلم أن ذهني متقلب وبالي مهصر بما نحن فيه من نبو الديار، والجلاء عن الاوطان، وتغير الزمان، ونكبات السلطان، وتغير الإخوان، وفساد الأحوال، وتبدل الأيام، وذهاب الوفر، والخروج عن الطارف والتالد، واقتطاع مكاسب الآباء والاجداد، والغربة في البلاد، وذهاب المال والجاه، والفكر في صيانة الأهل والولد، واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل ومدافعة الدهر وانتظار الأقدار"[2]، فتلك الهجرات في مجملها لم تكن اختيارية، بل إن هجرته إلى ألمرية كانت بدافع الاستقرار والاطمئنان، ثم إن هجرته إلى الحصن كانت قسرا وقهرا، وانتقاله إلى بلنسية كان اختيارا لنصرة الخليفية، أما عودته إلى قرطبة فكانت بدافع الحنين إلى التراب الذي ترعرع فيه[3].

فذلك الواقع الاجتماعي الذي تعبر عنه ظاهرة الهجرة بالمعنى الذي يحاكينا به النص، قد تفنى فيه مختلف القيم الانسانية والعناصر الاقتصادية والاجتماعية التي تكون عادة هي الأساس الأول لبناء العمران البشري، وبدل أن تخضع تلك القوانين والأنظمة التي شكلت بنية صلبة تستقر عليها مختلف الظواهر الاجتماعية الأخرى، نجدها تقيل كل ما من شأنه أن يعيق مسار تقدمها نحو إزالة ذلك الواقع الاجتماعي من منطلق الرفض والتحرر منه، وقد تصاحبه في معظم الحالات محاولات لإعادة التوازن الاجتماعي، لكن بخطى بطيئة ومترددة كونها بدأت لتوها ممارسة رد الفعل والاستجابة للتغير الاجتماعي.

1 ابن سعيد، المصدر السابق، ج2، ص21/ ابن خلكان، المصدر السابق، ج5، ص28/ محمد سعيد الدغلي، المرجع نفسه، ص28/ أحمد أمين، المرجع السابق، ج3، ص48.
2 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج1، صص309-310/ ابن حزم، طوق الحمامة، ص177.
3 محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص43.

3- النظام الاقتصادي: لقد كانت الأراضي والاقطاعات الزراعية خلال القرن 5هـ/11م تخضع إلى نمطين مختلفين من التملك، إذ أن الملكلية الخاصة من ناحية والمشاعية من ناحية ثانية كانتا على نحو غير مستقر وفي صراع دائم تبعا لطبيعة النظام الاجتماعي السائد آنذلك، وتبعا كذلك لمختلف الظروف السياسية والأمنية التي تخيم بظلالها على العمران البشري، فعلاقة القبائل والأسر العريقة والطبقات الأرستقراطية بالاقطاع لم تظل ثابتة مستقرة، بل كانت تعمل على خلق نهج متناسق مع طبيعة ذلك التملك الذي يفرض بدوره نظاما اقتصاديا معينا، فلما أخذ التشكل الاجتماعي يرتبط أكثر بالنظام السياسي للدويلات الطائفية تولد من أرحامه نوع معين من التنظيم الاقتصادي فحل محل تلك النظم القديمة.

فقد انجر عنه انفصام تام في توزيع الثروة العقارية بين مختلف تلك الدويلات بعدما كانت تخضع لمركز اقتصادي وسياسي واحد يتمثل في قرطبة، ولما كانت مختلف العناصر المشكلة للنظام الاقتصادي من زراعة وصناعة وتجارة تخضع لذلك التوزيع، فإنها إلى جانب استنادها إلى نظام الملكية العقارية، كانت تعمل بالموازاة مع سلطة الدويلات الطائفية على تكييف أنماط مستحدثة لم تكن مألوفة لدى المجتمع الأندلسي، إذ أنها كانت تقلل من مشاعية الأرض وتجعل حيز التملك أكثر ضيقا وصعوبة من ذي قبل.

لقد استأنس البربر بالمناطق الجبلية الوعرة وشغلوا الأراضي المرتفعة[1]، وكانوا يمثلون في غالبيتهم الطبقة العامة والوسطى التي اشتغلت في الزراعة وعمارة الأرض، فكانوا فلاحين وصناع وحرفيين، إذ كانوا يجدون في الحركتين الصناعية (ومنها الحرفية) والتجارية وسيلة للعيش[2] بالمعنى الذي يمكننا من القول أنهم كانوا يدا عاملة تتحمل أعباء سد الحاجات الضروية من المنتوجات الزراعية التي يقتات عليها المجتمع الأندلسي بصفة عامة، هذا فضلا عن فئة العرب التي عملت معهم جنبا إلى جنب في الأراضي المستوية والسهول الخصبة[3] مشكلين بذلك قوة اقتصادية تتوزع بين مختلف الدويلات

1 السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين، ص123/ حسين مؤنس، فجر الاسلام، صص388-384.

2 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص50.

3 السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين، ص123/ مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص67/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص244.

الطائفية؛ وأما نظام الاقطاع الذي نما جنبا إلى جنب مع طبيعة الملكية الفردية، فإنه إذا كان قد خلق نظاما استعباديا أقل إنصافا مما يبدو في حق بعض الفئات المستجلبة من خارج الأندلس أو من داخلها، كونه خلق أو بالاحرى ساهم في استمرارية نظام العبيد، فإنه بالمقابل قد خلق فائضا في الثروة ونمت معه أساليب الزراعة، وكثرت معه الحاجة إلى استجلاب مزيد من الفلاحين والمزارعين، وإذا استثنينا الطبقات الأرستقراطية وركزنا حديثنا على طبقة العامة المتكونة من الفلاحين والطبقة الوسطى، فإن انصهارهم في بعضهم البعض كان قد خلق نوعا من التلاحم والتناسق ليس عن طريق المصاهرة والقرابة فقط، بل إنه قد تلاشت باندماجهم مختلف الفوارق خصوصا إذا تكلمنا عن مساهمتهم في الانتاج الاقتصادي، فقد أخذوا يصلحون الأراضي الزراعية ويمتهنون الزراعة والفلاحة وتربية المواشي[1].

فطبيعة الاستقرار والتوطن التي ألفتها مختلف الفئات الإجتماعية قد ساهمت بطريقة أو بأخرى في تحديد المهام والوظائف الحيوية المتعلقة بالتنمية الاقتصادية، كما نظمت التوزيع السكاني بين المدن والقرى كذلك طبيعة المهن والأعمال والحرف التي يمارسونها، بحيث امتازت كل دولة طائفية بمنتوجات ومحاصيل عن باقي الدويلات الأخرى تبعا لطبيعة بيئتها الجغرافية[2] وفئاتها الاجتماعية، مما يخلق ظاهريا مبدأ التكامل الاقتصادي الداخلي؛ فقد اشتهرت مثلا ألمرية "بالموز وقصب السكر وأنواع سائر الثمرات"[3]، كما اشتهرت بصناعة النسيج والرخام وصناعة المعادن والزجاج والخزف[4]، واشتهرت مدينة بجانة التابعة لها بالزيتون والأعناب والفواكه المختلفة والبساتين الضخمة الكثيرة الثمار[5]، واشتهرت مدينة غرناطة بالمنتوجات الساحلية مثل اللوز وقصب السكر وألبيرة بمعادن جوهرية كالذهب والفضة والصفر والحديد والرصاص والتوتياء[6]"، وما لها من الفضائل المتميزة بها عن سائر

1 مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص67/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص244.

2 أحمد بن عبود، جوانب من الواقع الأندلسي، ص96.

3 العذري، المصدر السابق، ص85.

4 مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، صص92-100.

5 مريم قاسم طويل، المرجع نفسه، ص90.

6 الحميري، المصدر السابق، ص46/ القزويني، المصدر السابق، ص502.

البلاد وبفحصها آلافيج وكثرة فوائدها من القمح والشعير والكتان، وكثرة المرافق من الحرير والكروم والزيتون وأنواع الفواكه"[1] ومن أهم أنواع الصناعات التي اشتهرت بها صناعة الفخار المذهب والزجاج[2] وصناعة النسيج والرخام والمعادن ،كما اشتهرت مدينة باغة بالخمور والأنبذة[3].

كما اشتهرت مدينة مالقة بخمرها الذي فضل على غيره من خمور الأندلس[4]، وكان للمدن التابعة لها كالمنكب دور لصناعة السفن والحراريق (السفن الحربية)[5]، أما مدينة إشبيلية فكانت تتربع على عدد كبير من القرى التابعة لها بحوالي ثمانية آلاف قرية[6] وتمدها بالمحاصيل الزراعية والمنتجات الصناعية التي تساهم في تنمية إقتصادها الداخلي، فقد كانت تنتج الزيتون والقطن والعصفر[7]، كما كانت إشبيلية مصدرا لمعظم المعادن الصناعية مثل الذهب والفضة والبرونز[8]، وبعض الصناعات الغذائية كاستخراج السكر من القصب وصناعة الفواكه المجففة[9].

غير أن المتغيرات التي كانت تصادف مجتمعات تلك الدويلات الطائفية لم تمكنهم من إكمال دورة التنمية الاقتصادية، ففيما هم آخذين بممارسة نشاطهم وصياغة أفكارهم وإبداعتهم على أرض الأندلس، كانوا يجدون أنفسهم مضطرين إلى الهجرة والجلاء عن ممتلكاتهم وأراضيهم الزراعية، في وقت كان لابد أن يستثمروا طاقاتهم وجهودهم في تنمية مواهبهم وقدراتهم لتحتضنها تربة الأندلس كلما أشرقت شمس الصباح؛ وبديهي أن يشهد عصر ملوك الطوائف زيادة في الإنتاج بزيادة

1 ابن الخطيب، الإحاطة، ص109.

2 ابن سعيد، المصدر السابق، ج1، ص424.

3 المصدر نفسه، ج2، ص154/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص290.

4 المصدر نفسه، ج1، ص424/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص290.

5 مريم قاسم طويل، المرجع نفسه، ص290/ السيد عبد العزيز سالم وأحمد مختار العبادي، تاريخ البحرية الاسلامية في المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، 1969، ص304.

6 الحميري، الروض المعطار، ص59.

7 الحميري، صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، نشر ليفي بروفنسال، دار الجيل، بيروت، ط2، 1988، ص21ص21/ الحميري، الروض المعطار، ص59.

8 فلنتينا سليمان عفانة، المرجع السابق، ص29.

9 القزويني، المصدر السابق، ص89/ الحميري، الروض المعطار، ص59/ فلنتينا سليمان عفانة، المرجع نفسه، ص29.

الحاجة وزيادة الثروة المادية، فبعدما كانت تلك المدن تحقق الاكتفاء الذاتي في عصر الخلافة الأموية نتيجة شساعة المساحات الزراعية والاستقرار الأمني، فإنها لم تعد كذلك بعد سقوط الخلافة سنة 422هـ/1030م؛ فقد انتقلت من مرحلة التكامل الاقتصادي الذي ألفه المجتمع الأندلسي إلى الانعزال الاقتصادي نتيجة الاستقلال الذاتي[1]، وإلى توفير حاجات بعضها البعض عن طريق تنظيم المبادلات التجارية البينية، بل كانت غالبا ما تظطر إلى الدخول في صراعات لا متناهية بينها وفي حروب دموية بغرض زيادة وإشباع حاجاتها المادية[2].

إن مثل هذا الجشع المادي والبحث الدائم اللامتناهي عن الثروة وفق سياسة الغصب والاستيلاء قد يترجم إلى الوجود غرائز فردانية تحول نفسها إلى ممارسات استبدادية، وإلى مشروع اقتصادي يميل إلى إخفاء نفسه في ثنايا الفشل، بل إنه يقود المجتمع إلى الوقوع في ظاهرة الاقطاع كلما اتجه من مشاعية الملكية إلى خوصصتها، ثم إن هذا التوجه لينكشف مبديا نفسه أمام التحديات والمتغيرات التي تصادف عامة المجتمع، إذا ما ربطناه بظواهر اجتماعية أخرى من شأنها أن تثير في نفوس الطبقات الأرستقراطية المالكة غرائز التسيد على الغير، فلقد صاحبت ظاهرة الهجرة من القرى والأرياف توسع الملكيات الخاصة بالسطو عليها واستغلالها، بحيث يتخذ الأرستقراطيون وكبار الملاك "ما جلا عنه أهله من تلك القرى ضياعا مستخلصة، فإذا وقع عليها إسم كبير منهم راجع أهلها راضين عنه بالاعتمال بالسهم راجين في دفاعه من الحدثان، وعلى هذا السبيل سلك أكثر الثوار المنتزين"[3].

أضف إلى ذلك أن سياسة القهر والغصب كانت تتم ضمن عمليات مبرمجة تحت اسم القانون مثلما حدث مع أحد عامة طليطلة، حين اغتصب وكلاء المعتصم بن صمادح أرضه وقاموا بضمها إلى الحدائق التي أنشأها المعتصم حيث سماها بالصمادحية، دون أن يكون للشيخ صاحب

1 أحمد بن عبود، جوانب من الواقع الادلسي، ص94.
2 المرجع نفسه، ص100.
3 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص162/ ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، صص19-20.

الأرض إمكانية لعرض ظلامته على الحاكم[1]، ونحن نعتقد بأن صور الاقطاع تتكرر كلما تعلق الامر بتوسع الملكية الخاصة على عكس ما يراه أحد الباحثين[2]؛ فظاهرة اغتصاب ملكيات الأراضي لدى الطبقات الأرستقراطية ظلت تتصدر كتب النوازل الفقهية، وإن النظام الاقتصادي ظل مقرونا بسياسة الاقطاع والاستبداد كوسيلة لخلق الملكيات الخاصة.

وإذا كنا نتحدث عن المدن الأندلسية بلكنة تنم عن مركزيتها المطلقة في تحقيق الثروة المادية فإن هذا قد يكون مجرد وهم أو سراب قد يصاحب لغة الخطاب، إذ أن أصول ذلك النظام والنمط الاقتصادي كان قد نشأ وترعرع بين أحضان الفلاحين والمزارعين والطبقات الفقيرة في القرى والأرياف الأندلسة، وإن ذلك الثراء الفاحش باعتباره أبهج مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وإلى كونه أعظم استجابة يمكن للمجتمع أن يقابل بها تحدياته المادية، فقد كان حكرا على الطبقات الأرستقراطية وكبار ملاك الأراضي الزراعية دون غيرهم من الفئات والطبقات الأخرى، فالتفاوت المادي الذي ينشأ من اللاعدالة واللامساواة في توزيع الثروة قد تخلق من أرحامه أنماط اجتماعية تجسد نفسها واقعا ممارسا في ظل مجموعة من المتغيرات، إذ يخلق غياب التوازن في الدخل بين الطبقات الفقيرة والمتوسطة وبين غيرهم سلوكيات وردود أفعال من شأنها أن تكون إيذانا بانهيار اقتصادي وشيك.

فقد كان الدخل اليومي للفرد في المجتمع الأندلسي لا يتجاوز في أحسن حالاته أربعة دراهم، بحيث كانت أجرة العامل في المخبزة درهم ونصف، أما صاحب المخبزة فكان أجره ثلاثة دراهم[3]، وأجرة القصاب أربعة دراهم[4]؛ وكان دخل الحرفيين والبنائين لا يتجاوز ثلاثة دراهم[5]، أضف إلى ذلك

1 محمد ماهرة حمادة، الوثائق السياسية والادارية في الأندلس وشمال إفريقية 64-897هـ/683-1492م "دراسة ونصوص"، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1986، ص60.

2 أحمد بن عبود، جوانب من الواقع الأندلسي، ص94.

3 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص57.

4 السقطي، المصدر السابق، ص56/ صلاح خالص، المصدر نفسه، ص57.

5 المقري، المصدر السابق، ج1، ص526.

بأن تحديد ساعات العمل كان يخص مختلف الفئات العاملة دون غيرها من الملاك والإقطاعيين[1]؛ بينما نجد أن معظم الطبقات الأرستقراطية كانت تنعم بثروة مادية هائلة وإقطاعيات زراعية، فهذا عبد الملك بن شهيد يتحدث عن ثروة أبيه قائلا:"فورد قرطبة بأربعمائة دينار ناضة، ومائة ألف من ذهب آنية، ووثائق خمسامائة زوج مكتسبة، ومائتي نسمة من رقيق الصقلب منتقاة، والسعر إذ ذاك بها سام جدا، ونفقة أبي رأس كل شهر سبعون مديا من قمح، وعلف ثمانين دابة من شعير"[2]

إن الاحساس الذي يتولد عن مثل هذه الممارسات قد تطغى عليه غريزة الفرادينة والعودة إلى الذات، وقد تحركه نزعة اللاانتماء الاجتماعي، إذ يرى الفرد نفسه غريبا وسط ذلك الزخم من المتغيرات التي يشاهدها عبر توالي السنين من دون أن يحظى بالتفاتة، أو أن يكون له نصيب من تعبه المضنى في تكوين تلك الثروة، وإن هذا الشعور ليكتسي صفة العموم لدى مختلف الفئات الاجتماعية، إذ يجعلهم مدركين أكثر لحالة الواقع الاجتماعي وغير منساقين وراء تحصيل المادة بنفس الطرق، ومتى يبلغ إدراكهم درجة من الوعي تصبح المساهمة الاجتماعية المبنية على أساس مبدإ تقسيم العمل والانتاج والابداع ضربا من الوهم، إذ يقل معه بذل مزيد من الجهد من قبل أفراد هم في الأصل خارج إطار ذلك النظام الاقتصادي بل لا يمتون إليه بصلة أو لا يكادون.

فمثل هذه الاقترافات قد نجدها مجسدة أكثر إذا ما حاولنا أن نجري مقارنات بين مداخيل الدولة من ضرائب وخراج وبين المدخول الفردي للمجتمع الأندلسي، إذ تُنبئنا هذه المعادلة بتلك الهوة التي خلقتها السلطة بين الدخل العام والدخل الفردي، ثم إن خيال السلطة السياسية لم يرسم لها شيئا ولم يستوقفها لبرهة من الزمن لإعادة النظر في سياستها المالية، بل ربما أنها زادت في طغيانها المالي أكثر من ذي قبل في خلق مزيد من أنواع الضرائب والمغارم[3]، ولم تستشعر ذلك لطول ألفتها لمثل هذه التشريعات التي أصبحت فيما بعد قوانين وتنظيمات اقتصادية، كما أدى التنافس على اكتساب

1 السقطي، المصدر السابق، ص65.

2 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، ج1، ص198.

3 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، صص173،176.

الثروة بين مختلف الدويلات الطائفية إلى نشوء ظاهرة "التكالب المادي"[1] الذي تُرجمت معالمه في خلق عالم الاشياء المادية والحسية الغريزية، والتي ظل يسبح فيها ظنا منها أن القيم الحضارية والانسانية تقف على تلك الأسس، بل إنها قد اتخذتها كمُثل عليا لبث فكرة الزعامة والقوة والسلطان، وبدل أن تستند إلى قواها المادية وتوجيه وتكييفها مع مسجدات العصر واستغلال تركيبتها البشرية، ظلت تركز أيم تركيز "على تشييد القصور واستجلاب الفتيات الحسان والغلمان وخلق عالم أندلسي خاص بهم"[2].

إن ذلك التكالب المادي كان إيذانا بتحول مفاجئ في أنساق الفكر ونمطية الاجتماع البشري خلال القرن 5هـ/11م، حيث سيخرج مجتمعات الدويلات الطائفية من قيمه الدينية والعقلية إلى قيم غريزية تنبئ ببداية انهيار عمرانه البشري، وقد صدق ابن حزم حين قال:" اللهم إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بدنياهم عن إقامة دينهم، وبعمارة قصور يتركونها عما قريب عن عمارة شريعتهم اللازمة لهم في معادهم ودار قرارهم، وبجمع أموال ربما كانت سببا إلى انقراض أعمارهم وعونا لأعدائهم عليهم، وعن حياطة ملتهم التي بها عزوا في عاجلتهم وبهايرجون الفوز في آجلتهم، حتى استشرف لذلك أهل القلة والذمة"[3]

فقد كانت جباية الأندلس في عهد عبد الرحمن الناصر "خمسة آلاف ألف دينار وأربعمائة ألف وثمانين ألف دينار، ومن السوق المستخلص سبعمائة ألف دينار وخمسة وستون ألف دينار"[4]، وهي نسبة تقريبية قد تتعداها مداخيل دول الطوائف أو قد تقاربها، ثم إن عملية البناء الاقتصادي في عهده كانت تميل بقدر كاف إلى مثل تلك الضرائب المستخلصة من عامة الشعب، فقد كان يخصص ثلث جباية الأندلس لإعداد القوة العسكرية، ويصب الثلث في خزينة الدولة كاحتياط لأوقات الفتن والأزمات، ويخصص الثلث الاخر للبناء والعمارة[5]، كما بلغت جباية كل من مبارك ومظفر سنة

1 عبد الحليم عويس، التكاثر المادي وأثره في سقوط الأندلس، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1994، ص19.
2 المرجع نفسه، صص19-20.
3 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، ص41.
4 المقري، المصدر السابق، ج1، صص524-525.
5 المقري، المصدر نفسه، ج1، صص524-525.

441هـ/1049م[1] "مائة وعشرون ألف دينار في الشهر: سبعون ببلنسية، وخمسون بشاطبة فيستخرجانها بأشد العنف من كل صنف، حتى تساقطت الرعية أولا فأولا"[2].

غير أن هذه سياسة الدويلات الطائفية القائمة على إشراك عامة المجتمع في سياستها الاقتصادية، قد تكبو فيما يشبه الشلل والعجز، إذ لم يعد في مقدور هذا النمط أن يستمر مستنيرا بضوءٍ هو في حقيقة الامر يميل إلى إطفاء نفسه، ولو شئنا أن نفترض أن الفرد في مجتمع عصر ملوك الطوائف استطاع تحقيق الحاجات الضرورية التي تؤهله إلى دوام الاستمرار والبقاء، فإن ضآلة تلك الحاجات لا يمكن أن تكون عائقا أمام تغير نظرته لطبيعة انتمائه الاقتصادي، وإذا ما انفكت تلك الظروف المعيشية وتلك المتغيرات المصحوبه بالطاقات السلبية تتواتر عليه، فليس من الغريب أن يؤثر بحضوره الجماعي كقوة اجتماعية في تغيير طبيعة النمط الاقتصادي الذي لم يألفه ولم يستأنس به.

وإذا كانت النظام المالي الذي سنته الدويلات الطائفية يرتكز جانب منه على مداخيل الدولة من الخراج والضرائب والجزية سواء على أهل الذمة من النصارى واليهود أو على باقي عامة المجتمع[3]، فإن هذا النمط الاقتصادي سيؤول إلى الزوال، وإنه ليُفني نفسه بنفسه مع أول حراك تاريخي يتيح لتلك القوة الاجتماعية الخروج من بؤرة ذلك التوتر المادي، فضلا عن أنها كانت تهم بادئ ذي بدء إلى نكران ذلك الواقع عن طريق الهجرة والجلاء التي كنا قد أتينا على ذكرهما سابقا.

فإن أية أحداث تاريخية مصحوبة بالقلق والتوتر ستؤثر أيم تأثير على استقرار الحياة الاقتصادية المعهودة سابقا، وإن اعتماد الدويلات الطائفية على القوة في فرض نمط اقتصادي معين يخدم في الحقيقة الطبقات الأرستقرطية أكثر مما يخدم سواها، فإنه سرعان ما تتقوض معها تلك القيم والمبادئ التي بثتها في المجتمع وسارت عليها لفترة من الزمن، وبعدما لجأت إلى اصطناع أدوات واستخدامها لكي تُبقي على نفسها وتحافظ على استمراريتها، فإن الأحداث التاريخية التي شهدها القرن 5هـ/11م

1 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص62.

2 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، ج1، صص15-16.

3 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، ص164/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص281.

وتوالي الحملات النصرانية على مختلف المدن الأندلسية، هي ما سيخلق نوعا من الانفراج الاجتماعي الذي كان يبدو في وقت سابق خروجا عن الطاعة وضربا من ضروب العصيان والمروق، وستتأثر معه الحياة الاجتماعية والاقتصادية بسبب تلك المتغيرات، وستعز معه المادة في أنظارهم، إذ لم يعد في مقدور الدويلات الطائفية تحصيل تلك الضرائب والجبايات، مثلما حدث في مملكة ألمرية في عهد المعتصم بن صمادح وفق ما يذكره صاحب القلائد، إذ يقول:" هذا على انكماش ولايته، وقلة جبايته، فإن نظره لم يزد على شبر، ولم يجد الغمام منه على يانع ولا نضر، لأن أكثره منابت شيح ومهامه فيح"[1].

ويمكن أن نستقرئ من خلال النصوص التاريخية التي تؤرخ لظاهرة الهجرة والجلاء أن الضرائب والجبايات والاتوات المقدمة إلى الدويلات الطائفية قلت وتضاءل حجمها بالمقارنة مع الفترات السابقة، فقد أخليت الكثير من القرى وهُجرت الكثير من الضيعات والملكيات والاقطاعات الزراعية[2]، إذ قل معها العنصر البشري وانكمشت معه القوة الاقتصادية التي كانت تحركها طبقة العامة، أضف إلى ذلك أن مثل هذه الظواهر قد تخلق نوعا من الاستجابات السلبية التي ينساق وراءها الأفراد، فتؤثر بشكل مباشر على نمط الانتاج والمساهمة الاقتصادية عن طريق شيوع ظاهرة البطالة وانتشارها بين مختلف فئات المجتمع، خاصة الفئة المنتجة من الفلاحين والمزارعين والصناع والحرفيين[3]، ومن خلال نص ابن حزم الذي يحدثنا فيه عن ظاهرة الهجرة وما صاحبها من ظواهر سلبية فإن المادة باعتبارها محركا للتاريخ وعاملا من عوامل تأسيس العمران البشري انعدمت أو كادت نتيجة تقلص طرق الكسب وانعدام فرص تحصيل الثروة القائمة على مبدأ العمل والانتاج، ولهذا السبب بالذات لا يمكننا أن ننكر أهمية الوفر الذي تحدث عنه ابن حزم[4]، والذي يرتبط بالاستقرار الاقتصادي ارتباطا وثيق العرى.

1 ابن خاقان، المصدر السابق، ج1، ص147.

2 ابن عذاري، المصدر السابق ، ج3، ص162/ ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص19.

3 أحمد الطاهري، المرجع السابق، ص130.

4 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج1، صص309-310/ ابن حزم، طوق الحمامة، ص177.

وإذا كانت فئة أهل الذمة عرفت مزيدا من الفرص في تحسين حياتها الاجتماعية، فإنها قد حافظت على نسيجها العمراني وطابعها الاقتصادي[1]، أضف إلى ذلك أن احتضان فئة اليهود واستغلال قوتهم الاقتصادية من قبل ألفونسو السادس[2] حفز وثمن مهاراتهم في الزراعة والتجارة والصناعة، ثم إن الفكر الاقتصادي الذي سارت عليه الممالك النصرانية على ما يبدو كان يختلف اختلافا بينا، إذ ارتكز في مناهجه وطرقه على الاستفادة من التجربة الأندلسية وإشراك فئة اليهود كقوة اقتصادية؛ وما يمكن أن نستقرئه برؤية نسبية من خلال حديثنا عن واقع وحدة الممالك النصرانية، هي أن الكنيسة كانت تعمل على مباركة أغلبية المشاريع الوحدوية بما فيها الجانب الاقتصادي، لكننا لا نملك دليلا قاطعا أو نصا صريحا يمكننا أن نثبت به ذلك، بل تبقى رؤيتنا في حدود الشك والاعتقاد.

غير أن غالبية المجتمعات الأندلسية الطائفية لم تكن كذلك ولم تحظى بذلك القدر الكافي من الاهتمام، وخاصة مجتمعات الدويلات المتاخمة لحدود الممالك النصرانية مثل سرقسطة وطليطلة وبربشتر التابعة لإقليم سرقسطة، فتطور العمران البشري وتغير خريطة تمركز المجتمعات من شأنهما تقديم صورة بالغة الأهمية في فهم الحراك الاجتماعي وما يليه من تمركز الانشطة الاقتصادية في المقاطعات أو الأقاليم الأندلسية، فإذا تتبعنا مثلا مملكة إشبيلية فإنها كانت تنبسط على عدد غير مستقر من القرى التابعة لها، فقد كان عدد قراها يبلغ ثمانية آلاف قرية[3] ثم ازداد عددها نتيجة سياسة المد المتبعة من قبل الدويلات الطائفية حسبما يبدو، فأصبحت تضم إثني عشر ألف قرية[4]، أما في عهد بني عباد فإن عدد القرى التابعة لها كان لا يزيد عن المائتين وعشرين قرية[5].

1 ليفي بروفنسال، الحضارة العربية في إسبانيا، ترجمة أحمد الطاهر مكي، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1994، ص132/ يحي أبو المعاطي محمد عباسي، المرجع السابق، ص671.

2 سامية مصطفى محمد مسعد، المرجع نفسه، صص220-221.

3 الحميري، الروض المعطار، ص59.

4 شيخ الربوة الدمشقي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي طالب الأنصاري، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، (د-ط)، (د.ت)، ص243.

5 المقري، المصدر السابق، ج1، ص159.

ومع أن بعض النصوص اختلفت في تقدير عدد القرى، حيث يذكر أحد الباحثين أن عدد القرى في عهد بني عباد بلغ إثنين وعشرين ألف قرية، فإن هذا يبدو صعب التدصيق وقد يخالف المنطق والعقل، إذ أن حجم العنصر البشري بالمقارنة مع تقلص الحدود الجغرافية لا يؤهلها لبلوغ ذلك العدد من القرى، وحتى تلك الارقام المقدمة من طرف بعض المؤرخين تبدو أرقاما غير منطقية، وتشابه النصين الذين أوردهما كل من المقري وشيخ الربوة يبدوان متناقضين في ضبط العدد، مع العلم أن شيخ الربوة قد سبق المقري من حيث الإطار الزمني ، غير أن الذي يهمنا من تقديم تلك النسب والقيم، هو أن الحياة الاقتصادية شهدت تغيرا إما إيجابيبا أو سلبيا.

وما نراه أقرب إلى الصواب هو أن عدد القرى تقلص بشكل ملفت للإنتباه، خصوصا إذا حملنا بعض النصوص التاريخية كدليل يثبت إخلاء بعضها وجلاء المجتمعات عن مواطنها السابقة وضيعاتها وممتلكاتها[1]، وكان ذلك الانحسار وذلك التغير في خريطة العمران البشري يتطور منذ بداية القرن الرابع الهجري حيث يقول ابن غالب:"وبالفتنة الكائنة على رأس الأربعمائة سنة من الهجرة محيت رسوم تلك القرى وغيرت آثار ذلك العمران فصار أكثرها خلاء تندب ساكنيها"[2].

أما فيما يخص النظام المالي فإذا حاولنا أن نضبط حجم العملة في عهد سابق لعصر ملوك الطوائف بقليل، وتقدير حجم القيمة المالية والنقدية من خلال ما تنتجه دار السكة من مسكوكات، فإننا سنأخذ بعين الاعتبار أن جباية الأندلس في عهد عبد الرحمن الناصر بلغت خمسمة آلاف دينار وأربعمائة ألف وثمانين ألفا، ومن السوق والمستخلص سبعمائة ألف وخمسة وستون ألف دينار[3]، وإذا علمنا أن مداخيل دار السكة على ضرب العملة لوحدها تقدر بحوالي مائتي ألف دينار كل سنة[4] فيمكننا أن نكون نظرة عن حجم القيمة النقدية التي كانت تسير الاقتصاد الأندلسي آنذاك، مع

1 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص162/ ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص19.
2 ابن غالب، المصدر السابق، ص306.
3 المقري، المصدر السابق، ج1، ص211.
4 المقري، المصدر نفسه، ج1، ص211.

احتساب قيمة العملة النقدية المخصصة للمبادلات التجارية الحرة، وعلى هذا الأساس سنجد أمامنا رقما هائلا ومذهلا ينتصب على لائحة العملة النقدية الإجمالية.

لقد ظل النشاط النقدي الذي شهده عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م مستقرا ويمشي على تلك الوتيرة تقريبا، غير أنه شهد تغييرات جزئية في أنماط ضرب السكة، فهو من جهة شكل استمرارية للنظام المالي السائد في عهد الخلافة الأموية، إذ كان موحدا باسم هشام المؤيد، كما كانت تضرب السكة على نوعين: الدراهم والدنانير، ومن جهة أخرى حدثت تغييرات جزئية من خلال إضافة بعض ملوك الدويلات الطائفية لأسمائهم على وجه العملة[1] كدليل على الاستقلال المالي، غير أن النص الذي يقدمه لنا ابن عبدون حول العملات يفيدنا بما لا يدع مجالا للشك أن العملة تنوعت بين الدرهم والدينار في نفس الدولة الطائفية الواحدة، بحكم أن التفاوت الطبقي الذي كنا تحدثنا عنه سابقا، جعل بعض الفئات الفقيرة والمتوسطة تقبض أجورها ورواتبها بالدرهم، بينما نجد الطبقات الثرية والأرستقراطية تركز في معاملاتها على الدينار الذي يفوق الدرهم بعشرة أو سبعة عشر ضعف[2]، وكدليل آخر فإن مهنة الصيرفيين[3] كانت توجب حضور مختلف العملات في دولة واحدة لتنشيط وتسهيل الحركة التجارية الخارجية، غير أن ابن عبدون يقدم ملحوظاته حول أن تنوع تلك العملات واختلاف السكة داعية إلى فساد النقد والزيادة في الصرف واختلاف الأحوال وخروجها عن عاداتها[4].

إن القوة المالية التي تمتعت بها الدويلات الطائفية قد طمأنت معظم مجتمعاتها، لكنها لم تنتشلهم من حالات البؤس ولم تقلل من فقرهم، وإذا كانت الملكية الخاصة المبنية على الاقطاع قد

1 رجب محمد عبد الحليم، المرجع السابق، ص479.

2 المقري، المصدر السابق، ج1، ص211/ ابن حوقل، المصدر السابق، ص104/ صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، ص58.

3 هم بائعوا الصرف، وبيع الصرف هو نوع من أنواع البيوع المحللة، ويقوم على أساس تبديل العملة سواء كانت من نفس الجنس أي من الدينار إلى الدينار أو من غير نفس الجنس كبيع الدينار بالدرهم.

4 ابن عبدون، المصدر السابق، ص58.

كونت تلك الثروة عن طريق العمل والانتاج واستخلاص الضرائب والمغارم من الطبقات الميسورة؛ فإن الممالك النصرانية قد ساهمت في توسيع حجم تلك القيمة المالية لعملة الدراهم والدنانير الذهبية والفضية، بجعلها مصدر تعاملاتهم المالية الخارجية في إطار نظام الجزية المفروض على الدويلات الطائفية، غير أنها بالمقابل حافظت على تلك العادة القديمة المبنية على سياسة الاقطاع وغصب الأراضي كبداية "لعملية الاسترداد"[1] وعاملت الدويلات الطائفية بنفس الاستبداد والاستغلال الذي مارسوه على غيرهم ومجتمعاتهم، فألفونسو السادس يرى فيهم "مجموعة من اللصوص، فاللص الأول قد سرق، وجاء الثاني فسرق من الأول ما سرق، وجاء الثالث فسلب من الثاني ما سرق من الأول"[2].

وإذا كانت علاقة الثروة المادية بالاقطاع لَتُعبر عن مفهوم اقتصادي أكثر مما هو سياسي، فإن ذلك المفهوم يتضح أكثر وتنجلي عن صورته مختلف الشوائب، إذا ما ركزنا نظرنا على سياسة الحماية ونظام الجزية الذي بادرت بهما الممالك النصرانية، كبداية لتكوين الثروة المادية وبداية عملية استرجاع أرض الأندلس، وبدل أن يرتكز فكرها الاقتصادي على لغة الحرب والاغارات، فإن سياسة السلام المادي كانت في طلائع اهتماماتها، ولم تركز أكثر على سياسة الاقطاع كبداية لمشروعها التوسعي وهذا ما يتضح من قول مستشار ألفونسو السادس سسنندو "ششلاند" قائلا:"وإنما كانت الأندلس للروم في أول الأمر، حتى غلب عليها العرب، وألحقوهم بأبخس البقاع جليقية، فهم الآن عند التمكن طامعين بأخذ ظلاماتهم، فلا يصح ذلك الا بضعف الحال والمطاولة، حتى إذا لم يبق مال ولا رجال أخذناها بلا تكلف"[3].

فتوجه النظام الاقتصادي المالي آنذاك للممالك النصرانية تزامن مع قوتها في توحيد ممالكها، وتحكمها في موارد التجارة وحركة الذهب السوداني المتجه إلى أوروبا هو الذي عمق حاجتها إلى المال

1 شاكر مصطفى، المرجع السابق، ص87.

2 رجب محمد عبد الحليم، العلاقات بين الاندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ت)، ص387/ حمد بن صالح السحيباني، المرجع السابق، ص237.

3 عبد الله بن بلكين، المصدر السابق، ص95/ محمد عبد الله عنان، دولة الاسلام "ملوك الطوائف"، ع2، ص144.

والذهب والفضة وزاد في طغيانها المادي، وبهذا الانتقال المفاجئ من سياسة التوسعات الاقطاعية إلى محاولة توسيع الدخل المادي كقوة اقتصادية، نمت إلى جانبه أحد أسس النظام المالي الاقتصادي، فقد كان في مقدور الممالك آلافرنجية ولأول مرة سك النقود الذهبية[1] في حين نجد أن الدويلات الطائفية لم تعر أي اهتمام لتلك الثروة المادية، فقد خضعت عن طوع منها لسياسة الحماية ودفع الجزية للممالك النصرانية، ولم تبلغ حاجة توسيع ملكية الاراض عند ملوك الدويلات الطائفية ما بلغته عند غيرهم، إذ أن رغبتهم الجامحة قادتهم إلى دفع مبالغ مالية طائلة في سبيل تحقيق ذلك.

لقد تسترت تلك الطموحات وراء ستار المسالمة والمهادنة مع الممالك النصرانية المجاورة، فقد عقد اتفاق بين المعتمد بن عباد وبين ألفونسو السادس سنة 467هـ/1074م على مساعدته في احتلال غرناطة، ودفع جزية سنوية قدرها خمسون ألف دينار على أن تكون المدينة كلها للمعتمد وتكون ذخائر القلعة الحمراء لألفونسو[2]، ولقد انساق عبد الله بن بلقين هو أيضا وراء نظام الحماية بأقن قرر دفع جزية سنوية قدرها عشر آلاف مثقال من الذهب، على أن يسلم بعض الحصون الواقعة جنوب غربي جيان (قاشتره ومارتش)، وبعد أن أبرم الاتفاق قام ألفونسو السادس ببيع تلك الحصون إلى المعتمد بن عباد[3]، ثم إن الاهتمام بالمادة كـ"محرك للتاريخ" من قبل الممالك النصرانية الذي يقوم على الكفاءة الاقتصادية والقوة المالية وتحصيل الثروة هو ما حدا بالسيد القمبيطور لعقد اتفاقه بينه وبين المستعين بن هود حاكم سرقسطة على غزو مدينة بلنسية على أن تكون جميع الغنائم له وتكون المدينة نفسها من نصيب المستعين[4].

لقد أصبح وجود واستقرار مجتمعات الدويلات الطائفية مرتبطا بنظام الجزية والحماية المفروض عليها من قبل الممالك النصرانية، وعليه فقد أُقيلت مع تلك المتغيرات التي طرأت عليه جراء ضعف

1 شاكر مصطفى، المرجع السابق، ص86.

2 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، ص91/ محمد عبد الله عنان، دولة الاسلام "ملوك الطوائف"، ع2، صص 63،143/ راغب السرجاني، قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، مؤسسة إقرأ للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011، ج2، ص413.

3 عبد الله بن بلقين، المصدر نفسه، ص97/ محمد عبد الله عنان، المرجع نفسه، ص143/ راغب السرجاني، المرجع نفسه، ص414، مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص183.

4 ابن الكردبوس، المصدر السابق، ص1268/ خليل إبراهيم السمرائي وآخرون، المرجع السابق، ص239/ محمد عبد الله عنان، المرجع نفسه، ع2، ص235.

النظام السياسي المالي عدة مفاهيم، إذ أن نظام السوق المبني على أساس العمل والانتاج؛ والذي يتكامل ويلاقح بطريقة حتمية مع النظام المالي العام تضرر بشكل ملفت للانتباه، بل إنه أشرف على الزوال في سابقة لم يشهدها من قبل؛ فإذا نظرنا إلى تلك الاموال الطائلة التي كانت تقدمها للمالك النصرانية فإنها لا تعدو أن تكون مجرد أموال نقدية فحسب، بل إن النظام الاقتصادي يراها كعمل وإنتاج وخدمات كلفت عامة المجتمع الكثير من الجهد والوقت، وقد تخلق تلك النظرة لدى عامة المجتمع رؤية سلبية لمستقبلهم كمجتمع واحد بمزيد من التشاؤم واليأس، إذ يصبح العمل والانتاج نظاما فاقدا لقيمته وأهليته، كونه لا يحقق التنمية الاجتماعية لعامة أفراد المجتمع، ولا يكسبهم الغاية المادية التي يقوم عليها عمرانهم البشري.

وتلك الرؤية قد تترجم واقعا اقتصاديا مزريا يستهل بغياب الاستقرار الاقتصادي وركود الحياة التجارية والصناعية[1]، فقد تضررت إلى جانب ذلك الأسواق وبعض المنشآت التجارية التي أصابها التلف نتيجة الحرائق كسوق السرادق القريب من قنطرة قرطبة[2] وحريق فندق ابن أبي الأصبغ بوادي أرملاط، وحريق سوق الخشاشين (النشارين) و بعض الأسواق المجاورة له[3]، كما أن الانحطاط الاقتصادي وغياب نظام السوق أدى إلى نكسة مالية قلت معها العملة النقدية التي كانت متوفرة في وقت سابق باعتبارها عاملا أساسيا في الحركة الاقتصادية، إذ لم تعد توجد عملة فضية تسمى بالدراهم خلال القرن 5هـ/11م، وكانت باقي العملات الأخرى تضرب من النحاس أو من الفضة الرديئة ذات الوزن المتغير، بعدما كانت تضرب من الفضة والذهب ذات النوعية الجيدة المستجلب من السودان (المنطقة الواقعة بين السنغال والتشاد)[4].

4- التعايش الديني: إن كل ما من شأنه أن يثبت هوية الأفراد داخل مجتمعاتهم قد لايكون وكما يتصور البعض نتيجة غريزة الاعتزاز بالذات، بالمعنى الذي يجعل قيم التواصل والاعتراف بالآخر

1 أحمد بن صالح السحيباني، المرجع السابق، ص229.

2 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص80/ يحي أبو المعاطي محمد عباسي، المرجع السابق، صص205-206.

3 ابن عذاري، المصدر نفسه، صص88، 107/ يحي أبو المعاطي محمد عباسي، المرجع نفسه، صص205-206.

4 أمحمد بن عبود، جوانب من الواقع الأندلسي، ص112.

ضربا من الوهم غير ممكنة التحقيق، تسليما للحكمة الفلسفية القائلة ب"طبيعة الفرد الاجتماعية"، ثم إن حدود الماضي التي رسمتها الاختلافات الدينية تحت مفهوم "العقيدة والمعتقد" قد تتلاشى في أول خطوة قد تخطوها البشرية نحو ما يعرف بـ"الحقيقة" -أي حقيقة إجتماعنا البشري- على ضوء الاختلاف الطبيعي الذي ألفناه، إذ لا يمكن لمفهوم الحقيقة أن يتجسد من دون الاستسلام للقانون الطبيعي العام، والعيش والاجتماع تحت سقف قيم الاعتراف بالآخرين والتواصل معهم، ضمن أطر اجتماعية ونفسية ودينية يمكن على إثرها تحقيق ما يعرف "بالتعايش الديني".

فعالم الاشياء المشتركة الذي تجمع بين مختلف المجتمعات الدينية قد يجعلهم في رضا غير ذي سبق منهم وفي انسياب تام لاستيعاب حقيقة اختلافاتهم الطبيعية وفق مفهوم أكثر جودة وتحضرا من ذي قبل، ذلك يعني أن الاجتماع البشري بضروریاته الحتمية قد يزيل مجموعة من الترسبات الإثنية التي علقت في مفاهيمهم المتأزمة تاريخيا، وتجعل الاختلافات الدينية على هامش أولوياتهم الشخصية، إذ أن التأريخ للذات لا يمكن أن يكون جزئيا منطويا على ذاته، طالما هناك عالم آخر يحيط به ويقاسمه علاقة التأثير والتأثر، وقد يعني في مجمل صوره تحديد بعض المفاهيم الذي تخضع للتغيرات وفق العمران البشري الذي تحيا فيه كـ: الاضطهاد والتضييق والتدجين والتكفير، ومن هنا يجوز لنا أن نقول بأن التعايش بين مختلف الفئات الاجتماعية الأندلسية خلال القرن 5هـ/11م قد يتولد من النظرة الشمولية للتاريخ المشترك الرافض للحواجز التاريخية، إذ يخضع وفي كثير من المرات إلى أسلوب مقارن في تجربة اجتماعية من فترة تاريخية إلى أخرى.

فالحالة الاجتماعية التي عاشها اليهود مثلا في المرحلة التي سبقت الفتح الإسلامي قد امتازت بضروب المهانة والملاحقة من طرف القوط، بعد أن حرموا من ممارسة شعائرهم الدينية وتعرضوا لمساومات تنصيرهم[1]، وفي مقاربة تاريخية بين ما كانت تعيشه الفئات اليهودية والاقليات في المغرب، فإن تحديد أوجه مفهوم الحرية بالنسبة ليهود الأندلس قد يكون من خلال تشاركية الحياة الاجتماعية، فتأييد الوجود العربي في الأندلس[2] هو في الحقيقة واحدا من أوجه تلك الحرية، وبعدما كان المجتمع

1 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص56/ السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم، ص133.
2 السيد عبد العزيز سالم، المرجع نفسه، 133.

اليهودي يفضل وحدة العيش والمعتقد، نجده يتنازل عن إثنيته مع أول متغير تاريخي يهدد وجوده واستقراره في الأندلس، ومع أن تلك الحواجز التاريخية ما انفكت تبقى ماثلة مستقرة تحت الظواهر الاجتماعية، نتيجة تشكيل فئات اليهود لمجتمعات منعزلة في أرباض وشوارع خاصة بهم منفصلة عن مراكز وجود الفئات الاجتماعية الأخرى[1] إلا أنهم أصبحوا يمثلون فئة اجتماعية مهمة داخل العمران البشري للمجتمع الأندلسي نتيجة الدعم الذي قدموه للفاتحين[2] بحيث احتُرمت شعائرهم الدينية وطُبقت عليهم قوانين أهل الذمة التي تقضي بحمايتهم مقابل تقيدم الجزية، كما كانت لهم مؤسسات قضائية وإدارية خاصة بهم تعنى بحل مشاكلهم الداخلية وتقضي في منازعاتهم[3].

لقد شغل مفهوم التعايش حيزا واسعا ضمن سوسيولوجية المجتمع الأندلسي إذ أن الثقافة العامية حول ذلك ومع ما تتميز به من بساطة، لم تكن منحصرة في حدود الرؤية الدينية التي تقيد الفكر الاجتماعي بين حدي الانتماء الديني والعقائدي من جهة، والتكفير والخروج عن الملة من جهة أخرى؛ فالفكر التنويري الذي يتيح لجميع الفئات والمعتقدات أن تعيش جنبا إلى جنب سمح باستيعاب أنماط إجتماعية لم تكن مألوفة في وقت سابق، بحيث تولد لديهم نوع من القابلية لاحتضان ذلك تماما، كما حدث لمختلف العلوم التي ولجت ولأول مرة أرض الأندلس، وعلى هذا الأساس نجد بأن القرنين الرابع والخامس الهجريين/10-11م شهدا ازدهارا كبيرا بخصوص نشاط آلافتاء في النوازل المتعلقة بأهل الذمة المصاحب لشيوع الدراسات الفقهية[4] التي نالت حظوة في عصر ملوك الطوائف، ككناية عن اهتمام المجتمع بأساسيات النظام الاجتماعي؛ فبعض النوازل كانت بمثابة

1 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص58/ ليو بولد بالاس وتوراس، المدن الإسبانية الإسلامية، ترجمة إليو دورودي لا بنيا، مركز الملك فيصل للبحوث الاسلامية، السعودية، 2003، ص314

2 ابن الخطيب، اللمحة البدرية، ص16/ السيد عبد العزيز سالم، المرجع السابق، ص133.

3 مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص251/ مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص72/ خالد يونس الخالدي، طلب اليهود من المسلمين فتح الأندلس حقيقة أم ادعاء، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، السنة الرابعة والعشرون، ع97، صفر 1425هـ- آذار 2005م، صص146-147/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص58.

4 عمر بنميرة، جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الاسلامية، مجلة دراسات أندلسية، المطبعة المغاربية للنشر والاشهار، تونس، ع14، جوان 1416هـ/1995،، ص-ص50-51.

قوانين دينية تؤدي وظائف اجتماعية لتنظيم العمران البشري، ومن مجمل تلك المسائل نجد إشكالية أثارها القاضي عياض حول أهل الذمة من أهل الأندلس بقوله:" إن أمر نصارى الأندلس مشكل هل هم صلحيون وصلحهم على ما بأيديهم فيجري في أمرهم في جميع ما بأيديهم مجرى الصلحيين؟ أم هم عنون وأرضهم عنوة فيجري مجرى أهل العنوة؟ أم بأيديهم مكتسب لهم وأصل جماجمهم على الصلح أو العنوة؟"[1].

ولما أصبح التعايش يمثل الصورة السائدة في الحياة اليومية للمجتمع الأندلسي جعل منهم أفردا اجتماعيين مولعين بالتعرف على ثقافات الغير في إطار غير محدد، كونها مرحلة تشخيص الذات والغير في إطار تاريخي جماعي واحد، وإذا كانت فلسفة الأخلاق هي التي تبارك هذه الفضائل الاجتماعية والتربوية بنسق أكثر تحضرا وانفتاحا، جاز لنا أن نقول بأن المجتمع البسيط هو من صنع مفاهيم التعايش والحوار الحضاري، إذ نجده لا يتوارى عن الانظار ليقاسم أفراد المجتمع الأندلسي من النصارى وغيرهم فرحة أعيادهم ومناسباتهم في خطوة لتثبيث حقيقة التعايش، مثل عيد ميلاد السيد المسيح وعيد النيروز[2] رأس السنة الميلادية (يناير) وعيد القديس يوحنا[3]، وعيد المهرجان الذي يسمى بالعنصرة[4] وهو عيد سان خوان (San Juan) الذي يصادف اليوم السادس من شهر حزيران (جوان)، وخميس نيسان (أفريل) أو خميس العهد الذي يسبق عيد الفصح المسيحي بثلاثة أيام[5].

ومتى كانت هذه الممارسات في أبهى حلتها فإنها لا تمثل الا صورة نسبية مع ما استساغته أحاسيس وعقول الذميين ضمن الخليط الاجتماعي الأندلسي، ولما كان تصورهم للحياة الاجتماعية لا يزيد عن مجرد استقرار وانعزال طائفي، فإن ما أقدمت عليه دول ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م غير كثيرا من توقعاتهم، فقد تفاقمت عنايتها كثيرا بمجتمعات أهل الذمة بحيث أنها أعطت

1 الونشريسي، المصدر السابق، ج7، ص74/ عمر بن ميرة، المرجع نفسه، ص54.

2 المقري المصدر السابق، ج4، ص63/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص87.

3 آنخل جنثالث بالنثيا، المرجع السابق، ص21/ عدنان مصطفى، المرجع السابق، ص186.

4 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص88/ عبادة كحيلة، المرجع السابق، صص109-110.

5 مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص65/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص249/ أحمد مختار العبادي، الإسلام في أرض الأندلس، ص107/ عبادة كحيلة، المرجع السابق، صص109-110.

للنصارى المسالمين حريتهم في تسيير شؤونهم وإدارة أعمالهم، ومن مجمل ما قامت به أنها عينت قومس منهم في مقر يسمى سويقة القومس يسجل أسماءهم وينظم شؤونهم الإدارية، كما كان لهم قاض خاص بهم يسمى قاضي النصارى أو قاضي العجم[1]؛ أما فئة اليهود فكان رئيس طائفتهم يسمى بـ ناسي (Nasi)[2] وهي كلمة عبرية تعني الرئيس، وكان يعين من قبل الطائفة اليهودية بتوصية من الحكام المسلمين، ولم تكن مسؤوليته محصورة على طائفة اليهود فحسب، بل كان له نفوذ سياسي واجتماعي واقتصادي في الأندلس، وهذه قد تعني قمة الحرية والتعايش ضمن إطار المجتمع الأندلسي.

ونتيجة للحرية الدينية ونظام التعايش في الأندلس، فإن فئة اليهود قد بادرت وفي خطوة تاريخية إلى الاستقلال عن يهود المشرق دينيا، فبعدما "كانوا قبل يضطرون في فقه دينهم وسني تاريخهم ومواقيت أعيادهم إلى يهود بغداد، فيستجلبون من عندهم حساب عدة من السنين يتعرفون به مداخل تاريخيهم ومبادئ سنيهم، فلما اتصل حسداي بالحكم، ونال عنده نهاية الحظوة توصل به إلى استجلاب ما شاء من تآليف اليهود بالمشرق، فعلم حينئذ يهود الأندلس ما كانوا قبل يجهلونه، واستغنوا عما كانوا يتجشمون الكلفة فيه"[3]، وبذلك أصبح وجودهم في الأندلس لا يخضع لمباركتهم بل أصبح يمتاز بكثير من الحرية.

ومع هذه النقلة التاريخية فإن إصلاحات إدارية طرأت على كيانهم، حيث أصبح خلال القرن الخامس الهجري (11م) يطلق على رئيس الطائفة اليهودية إسم نجيد (Nagid) وهي تعني بالعبرية الزعيم، وربما أن روحانية الدين والعقيدة هي ما طغى على الإصلاح الجديد، كون أن النجيد يمثل الزعيم الروحي لطائفة اليهود؛ ومن الشخصيات اليهودية التي تسمت بهذه التسمية نذكر مثلا:"إسماعيل بن النغريلة" المعروف بصموئيل هاليفي حسب ما يذكره ابن بسام بقوله:"وتسمى في خططهم الشرعية بالناغيد، معناه المدبر بالعربية، خطة تحاماها قدماؤهم وتطأطأ قديما زعماؤهم"[4].

---

1 أحمد فكري، قرطبة في العصر الإسلامي تاريخ وحضارة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1983، ص245.

2 Eliyahu Ashtor, the jews of the moslem spain.tarduit.de l'hébreu, 1973/79 (compte-rendu) , cahiers de civilisation médiévale , Volume 26, Numéro 102, Année 1983, pp 169-171.

3 ابن أبي أصيبعة أحد بن القاسم، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)، ص498.

4 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م2، ص767/ رينهرت دوزي، المرجع السابق، ج3، ص24/

-

وتثبت الوثائق التاريخية أن المجتمع اليهودي كان يحظى بكثير من الحرية الاجتماعية، حيث كان في مقدوره تعيين رئيس له عن طريق الانتخاب، فقد كانت رئاسة المقدم[1] تمنح للشخصيات اليهودية المرموقة، وتقتصر مسؤولياته على فئات بني جلدتهم أمام الحكومة الإسلامية بكل ما يتعلق بالضرائب والإشراف على تطبيع علاقات التعايش مع غيرهم من الفئات الاجتماعية الأخرى، ويشير ابن حيان لهذا المنصب في مرحلة متقدمة عن فترة ملوك الطوائف، ففي سنة 363هـ/973م عين الخليفة المستنصر "الحجاج بن متوكل اليهودي على قسامة قومه يهود أليسانة"[2]، وتجدر الإشارة إلى أن التعايش بين مسلمي ويهود الأندلس كانت تشرف عليه الشخصيات الدينية الروحية التي تمثل المثل العليا بالنسبة إليهم، إذ أن الأدوار التي كان يقوم بها علماء المسلمين وقضاتهم من خلال الفتاوى والنوازل التي تجسد أنماط التعاملات مع أهل الذمة كانت تبرز في شيء من الوضوح تقارب وجهات النظر بينهم وبين الزعيم الروحي لفئة اليهود الذي يسمى بـ الحاخام[3] بحيث أنه كان يتولى تطبيق الاحكام المتعلقة بالديانة اليهودية على فئة اليهود التي يشرف عليها[4]، وفي حال وقوع خلافات بينهم وبين المسلمين فإن المسألة ترفع إلى قاضي المسلمين، وهذا نمط اجتماعي يمثل قمة التعايش الذي احتفت به الكثير من المصادر التاريخية: مثلما نجده في قضية قتل المسلم لليهودي الذي سب الدين علنا في السوق زمن المعتمد بن عباد سنة 463هـ/1070م[5].

Op Cit, p170. Eliyahu Ashtor,

1 هاشم فوزي عبد العزيز، يهود الأندلس في ظل الحكم الاسلامي (92-897هـ/711-1492م)، القسم الثاني، مجلة دراسات أندلسية، المطبعة المغاربة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ع16، محرم 1417هـ/جوان1996م، صص8-9.

2 ابن حيان، المصدر السابق، ص149/ محمد بشير العامري، مظاهر الإبداع الحضاري في التاريخ الأندلسي، دار غيداء للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2012، ص81.

3 حاخامية أو (ربانوت) هي مؤسسة تضم كل الوظائف المتعلقة بالحياة الروحية للطوائف اليهودية، ومن الصعب تحديد متى تأسست غير أن بدايتها ربما بدأت مع انهيار المدارس الدينية في بابل ظهرت هذه المؤسسة للحفاظ على استمرارية الوظائف اليهودية، وموطن الحاخامية هي الأندلس، وأول حاخام هو موسى بن حانوح، ومع انهيار الطائفة اليهودية في قرطبة انتقل مركزهم إلى غرناطة. رشاد الشامي، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري، القاهرة، 2002، صص276-277.

4 هاشم فوزي عبد العزيز، المرجع السابق، ص9.

5 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، ص418.

وبالقدر الذي يمكننا أن نحلل به الأحداث التاريخية ونقف على عتبة الحقيقة، فإن هناك خطابا تاريخيا تقليديا يواجهنا يعارض في مضمونه بلاغة التصور والاعتقاد، وهذا ما قد يدفعنا إلى مقاربة النصوص مقاربة لا متناهية مع بعضها البعض بصفة جدلية، ويدخلنا في دهاليز التحقيق بناء على الشكوك التي ظلت تساورنا طوال فترة البحث، غير أن استيفاء ذلك ربما قد يكون من خلال تناولنا لذلك الخطاب برؤية فلسفية تأملية، إذ أن الحدود الفاصلة المتأتية من حقيقة الأحداث التي سنأتي إلى ذكرها قد تفصح لنا كثيرا مما نجهل، فالنوادر والسوابق التاريخية التي عاشتها مثلا مملكة غرناطة في عهد حبوس بن ماكسن من خلال تعيينه لشخصية إسماعيل بن النغريلة في منصب الوزارة قد تعطينا نظرة محددة عن معنى التعايش بنظرة ذات طابع حضاري، وقد لا يتكرر ذلك أو لا يصح الا في دولة بني زيري بغرناطة على حد تعبير "رينهارت دوزي"[1]، كونها كانت مقرا لأغلب الجالية اليهودية حتى سميت "أغرناطة اليهود"[2]، ثم إن دار بيت مال المسلمين في غرناطة كان مقرها دار أبي الربيع اليهودي في عهد حبوس بن ماكسن[3]، ناهيك عن استئناس المجتمع الأندلسي بفئة اليهود كقوة اقتصادية ومالية بحيث سكنوا المدن والأرياف، واشتغلوا بالزراعة والصناعة ومختلف الحرف، وكانوا أكبر تجار الذهب والفضة والنحاس والمصارفة[4].

فالتعايش الاجتماعي من خلال ما سبق يبدو ماثلا أمامنا متجاهلا كل التحديات التي عاشتها فئة أهل الذمة، وحتى إذا تعددت صور الإثنية التي تزيح عن العمران البشري صفة السلم الاجتماعي، فإن هناك مشاعرا تُكبت داخل الوجدان وتحد من استفحال وشيوع تلك الأحاسيس، فالمواقف التي خلفها اسماعيل بن النغرالة وبعض مؤيديه من شيوخ صنهاجة تجاه الرعايا الاشبيليين المقيمين في غرناطة، والتي كادت أن تتحول إلى مجزرة على يد باديس ين حبوس[5]، وإن احتواء عبد

1 رينهرت دوزي، المرجع السابق، ج3، ص22.

2 الحميري، المصدر السابق، ص45.

3 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، ص163.

4 أبو الحسن علي بن يوسف الحكيم، الدوحة المشتبكة في خواطر دار السكة، تحقيق حسين مؤنس، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، 1958، م6، ع1-2، صص115-116/ سامية مصطفى محمد مسعد، المرجع السابق، ص221.

5 ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، م1، صص436-437/ ابن عذاري، المصدر السابق ، ج3، صص313-314.

الله بن بلقين لثورة يهود أليسانة بقيادة زعيمهم ميمون 482هـ/1089م بطريقة سلمية استجابة لوزيره إبن مؤمل[1]، قد تقدم لنا عرضا استثنائيا يفيض بلاغة عن قيم التعايش، وينم عن تصور عقلاني لمفاهيم قيم التواصل والاعتراف بالآخر مع مختلف الفئات والأقليات، ومهما يكن أمر الصورة التي يتخذها، فإنه في مقدورنا أن نلمس جمالية تلك المواقف التي تولدها غرائز الإحساس بالمجتمع.

وإنه لمن الغريب أن يجد ذلك التعايش سبيلا للنضج مع كثير من القابلية، متنكرا لتلك المجزرة التي طالت فئة اليهود على يد باديس بن حبوس سنة 459هـ/1066م[2] في رؤية قد تبدو ولأول وهلة دحضا وتفنيدا لادعاء المجتمع الغرناطي باستفحال سلطة اليهود واستبدادهم بالأمور السياسية في دولة بني زيري، غير أنه قد لا نفهم أبدا تلك المقايضة بين النصوص التاريخية واختلاف مواقف المجتمع الأندلسي تجاه فئة أهل الذمة، وحتى إذا حاولنا أن نبعد الشبهة عن المجتمع كونه يمثل سلطة خاصة في تشكيل عمرانه البشري، فإنه من الصعب أن نتنكر لقصور إدراك السلطة السياسية لمفهوم التعايش، فكتب الحسبة مثلا نجدها تستأنس بخطاب صادم ذي لهجة مفعمة بالسيطرة والإثنية، ويميل إلى توجيه نظرة إجتماعية تاريخية معينة قد لا تمثل وفي أغلب الأحيان رؤية شمولية بقدر ما تعبر عن جزئية الخطاب، التي تكون فيها السلطة وراء الخلل الذي أصاب الاجتماع البشري للمجتمع الأندلسي وبعض المتغيرات التي أصابت مفهوم التعايش، إذ تقدم صيغا صورية كتبرير لمواقفها حفاظا منها على أندلسية المجتمع.

فيمنع مثلا "أهل الذمة من الاشراف على المسلمين في منازلهم، والتكثيف عليهم من إظهار الخمر والخنزير في أسواق المسلمين، ومن ركوب الخيل بالسروج والزي بما هو زي المسلمين، أو بما هو من أبهة، وينصب عليهم علما يمتازون به عن المسلمين: كالشكلة في حق الرجال، والجلجل في حق النساء؛ ويمنع المسلمون أن يحاولوا لهم كل ما فيه خساسة أو إذلال للمسلمين: كطرح الكناسة ونقل

1 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، صص 163-165/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، المرجع السابق، ص176.

2 مجهول، جغرافية وتاريخ الأندلس، صص343-344/ ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص206/ ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، م1، صص439-440.

آلات الخمر، ورعاية الخنازير وشبه ذلك، لما فيه من علو الكفر على الإسلام، ويؤدب من فعل ذلك"[1]، ولما يكون اجتماعهم مع غيرهم يقوم على الفوارق المبنية على أساس الجنس والعرق والعقيدة والتوجه الفكري، فإن الفرد في المجتمع الأندلسي يبني عليها تصورات بحيث توقعه في شراك الوهم وبطول تكرارها تصبح معاييرا يقدر بها طبيعة شخصيته، غير أنها تفترس مواهبه النفسية والاجتماعية التي اكتسبها حول كيفية مجانبة غيره مجانبة سلمية، وتجعلهم منافسين لبعضهم البعض بل وقاضمة لطبيعة التعايش الاجتماعي.

ومن تلك الرؤية قد يولد التفاضل بين المجتمع الأندلسي وبين غيره باعتباره مجتمعا منسلخا عن الذميين، وتُسترجع في تلك الاونة أسقام الرؤية الاثنية حتى في الأعمال البسيطة التي تصبغ نوعا من قيم التكافل والتكامل، فيذكر ابن عبدون في قضية أعمال الكياسة في الحمام مثلا بقوله:" يجب ألا يحك مسلم اليهودي ولا النصراني، ولا يرمي زبله ولا ينقي كنيفه، اليهودي والنصراني كانوا أولى بهذه الصنع لأنها صنع الأرذلين، لا يخدم مسلم دابة يهودي ولا نصراني ولا يستزمل له، ولا يضبط بركابه، وإن عرف هذا أنكر على فاعله"[2].

وإذا ما تناولنا نصوصا أخرى من وجهات نظر متفاوتة، كالأحكام التي سنتها السلطة إذ يقول ابن عبدون:" يجب أن يؤمر القسيسون بالزواج كما في ديار المشرق، ولو شاؤوا لفعلوا...يجب أن يجبروا على الختان كما كان يفعل بهم المعتضد عباد، فإنهم متبعون بزعمهم لسنن عيسى ﷺ وعيسى قد اختتن، ولهم في يوم اختتانهم عيد يعظمونه، ويتركون ذلك"[3]، فإن لهذا الخطاب أن يزداد قساوة إذا ما كُبتت أكثر فأكثر حريات الذميين بمزيد من الاعراف والعقائد التي لا تلزمهم بها شرائعهم ومعتقداتهم، وعندما لا يصير في مقدور السلطة وغالبية المجتمع الأندلسي أن يروا مدنيتهم الطبيعية إلا في أنفسهم، متناسين عن قصد أو غير قصد عوالم أخرى، إذ لا يمكنهم أن يستمدوا

1 الجرسيفي، المصدر السابق، ص122.

2 ابن عبدون، المصدر السابق، ص48.

3 المصدر نفسه، صص48-49.

شعورهم بوجودهم الخاص إلا من خلال من الحرية الكلية التي تعم كل فئات المجتمع الأندلسي، وإن كان التعايش يؤدى بطريقة عكس ما يظن الفرد البسيط، فإن لتلك الاحكام والشروط التي تسنها أعراف المجتمع قد تحكم على نفسها باللاإجتماعية واللامدنية.

فالامتداد التاريخي لوجود فئة أهل الذمة في الأندلس قد يقدم لنا تصورا عكسيا عما كانت عليه في القرن 5هـ/11م، ويكشف لنا عن مجموعة من المتغيرات التي طالت حرياتهم الدينية، فالروابط المقدسة التي تجمع المجتمعات المتدينة قد تجد تبريراتها أمام تلك الاختلافات الدينية التي ميزت عصر ملوك الطوئف، إذ يكون من حق اليهود والنصارى مثلا الحفاظ على تراثهم الديني والعقائدي واللغوي تماما كما كان بإمكان العرب والبربر الحفاظ على تراثهم الحضاري كونهم يشكلون خليطا لمجتمع مركب لا يعير إهتماما لمثل تلك الاختلافات الطبيعية؛ فقد عمل حسداي بن شبروط مثلا[1] بحكم أنه كان وزيرا لعبد الرحمن الناصر على تأسيس مدرسة التلمود[2] في قرطبة بمشورته وبتشجيع منه، حيث كان يغدق الأموال على أساتذتها، ومن أبرز الشخصيات التي تناوبت على رئاستها نجد موسى بن حنوخ[3] حانوك العالم اليهودي[4].

لقد أصبحت تلك المدرسة مستقلة عن المدارس اليهودية في المشرق، وتحولت إلى دار للإفتاء في مجال الشريعة اليهودية، وفي القرن 5هـ/11م أنشأ اليهود مراكز أخرى للدراسات اليهودية في قرطبة،

1 حسداي بن عزرا بن شبروط، رئيس الجماعة اليهودية في قرطبة، جاءت أسرته من شرق الأندلس ثم استقرت في قرطبة، دخل في خدمة الخليفة عبد الرحمن الناصر (300-350هـ/912-961م)، كان يهوديا مستعربا، مثل معظم أعضاء النخبة اليهودية في زمانه، وعمل مستشارا في الشؤون الخارجية ومترجما أيضا/ ابن أبي أصيبعة، المصدرالسابق، ص498/ محمد عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999، ج2، ص287.

2 التلمود من أهم الكتب المقدسة عند اليهود، وكلمة تلمود تعني التعليم والتعلم والدرس، وهي مشتقة من (Lamad) بمعنى علم وهو الأساس في كلمة تلمود للدلالة على تعليم التوراة أو دراسة شريعة اليهود. فاطمة بوعمامة، اليهود في المغرب الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن الهجريين الموافق لـ 14-15 ميلادي، كنوز الحكمة، الأبيار، 1432هـ/2011م، ص79.

3 موسى بن حنوخ: عالم تلموذي نقل العلوم التلمودية من العراق وإيطاليا إلى الأندلس، اشتراه حسداي بن شبروط من سوق العبيد وعينه فيما بعد رئيسا للحلقة التلمودية في قرطبة، في عهد عبد الرحمن الثالث لكي يحقق الإستقلال ليهود الأندلس، توفي سنة (355هـ/965م)/ محمد عبد الوهاب المسيري، المرجع نفسه، ج2، ص287.

4 هاشم فوزي عبد العزيز، المرجع السابق، ص6.

منها: المدرسة اللغوية واللاهوتية في لوسانيا، والتي كان من أساتذتها الشاعر اليهودي إسحاق بن مرشاؤل[1]، ثم إن تلك الحرية الدينية التي نعم بها اليهود وسياسة التعايش سمحت لهم بالاعتناء بتراثهم التاريخي واللغوي، إذ احتضنت طليطلة أحد أهم المراكز اللغوية التي تعنى بترجمة مختلف المؤلفات في شتى العلوم من العربية إلى العبرية ومنها إلى اللاتينية، فقد ترجم إبراهام بن داود الطليطلي (503-575هـ/1110-1180م) كتاب "ميزان العمل" للفارابي من اللغة العربية إلى اللغة العبرية، كما ازدهرت حركة ترجمة الانتاجات العلمية اليهودية على يد مشلم بن يعقوب بن أهل لونل، من خلال حث أهل ملته من اليهود البروفنسين على ترجمة مختلف الكتب والمؤلفات ككتاب "إصلاح الأخلاق" لابن جبرول وكتاب "الهداية إلى فرائض القلوب" ليوسف بن يحي بن باقودا الأندلسي وغيرها من الكتب والمؤلفات الأخرى[2].

وربما أمكننا أن نصطلح على هذا النوع من التعايش بـ"التعايش الحضاري"، كون النمط الاجتماعي الذي ألفه أهل الذمة قام في رحاب الدويلات الطائفية الإسلامية وتحت إشراف منها، إذ كان خاضعا للقيم السلوكية والتربوية بصفة تفاعلية متبادلة بينهم وبين المجتمع الأندلسي، فحتى المسائل المتعلقة بالأمور الدينية والعقائدية لم تكن تشكل عائقا لذلك التقارب، بل كانت تقام مناظرات ومراسلات كالمناظرة التي أجراها ابن رشيق (390-463هـ/1000-1071م) مع مجموعة من القساوسة الذين وردوا مرسية موضوعها الدين الاسلامي والدين المسيحي[3]، وقد استمر ذلك الجدل وتلك المناظرات حتى في مرحلة متأخرة عن عصر ملوك الطوائف، فقد سجل لنا أبو إسحاق الشاطبي بعضا من حواراته ومناظراته مع اليهود حول قضية خلق عيسى عليه السلام مثلا، إذ هموا بنكران

1 المرجع نفسه/ آنخل جنثالث بالنثيا، المرجع السابق، صص488-489/

By E. H. Lindo, The History of The Jews of Spain And Portugal, Longman, Brown, Grenne and Longmans, Paternoster, London, pp 66-159.

2 هاشم فوزي عبد العزيز، المرجع السابق، ص7/ آنخل جنثالث بالنثيا، المرجع السابق، ص501/ موريس لومبار، الإسلام في مجده الأول من القرن 2 إلى القرن 5هـ (8-11م)، ترجمة إسماعيل العربي، منشورات دار آلافاق الجديدة، المغرب، ط3، 1990، ص119.

3 الونشريسي، المصدر السابق، ج11، صص155-158/ عمر بنميرة، المرجع السابق، ص57.

خلقه من غير أب متحججين في ذلك بقولهم: "هل يكون شيء من غير مادة ؟" فكان رده:"فيلزمك إذا أن يكون العالم مخلوقا من مادة وأنتم –معشر اليهود– لا تقولون بذلك، فأحد الامرين لازم، إما صحة خلق عيسى من غير أب وإما بطلان خلق العالم من غير مادة"[1].

فكانت المناظرات تقوم على مثل هذا الشكل، ونحن أخذنا غيضا من فيض كأمثلة نستدل بها على ذلك، كما نجد بعضا من المراسلات والخطابات الرسمية التي أوردها بعض الفقهاء والعلماء على نظرائهم من أهل الذمة بطرق حضارية وتربوية، مثل رد ابن حزم على يوسف بن النغريلة الذي ألف كتابا مستهزئا بالقرآن تحت عنوان "في تناقض القرآن الكريم"[2] برسالة ضمها إلى مجموع رسائله والتي عنونها بـ "رسالة في الرد على إبن النغريلة اليهودي"[3]، ومع كل ذلك لم نجد في رسائل وخطابات ابن حزم ما يفيد انتقاده لفكرة التعايش مع أهل الذمة، بل إن تلك الوجوه العابسة المكفهرة لعامة المجتمع الأندلسي هي ما جعلته ينتقد بشدة سياسة الدويلات الطائفية التي جعلت معظم المناصب المالية من نصيب فئة اليهود، بحيث يسلطونهم على قوارع الطرق ويشرفون على أخذ الجزية والضريبة من أهل الاسلام[4].

لم تكن مواقف عامة المجتمع الأندلسي لتستتر وراء تلك الأحاسيس التي تولدت من رحم ذلك التفاوت والتفاضل، ومتى لم تتحقق حاجاته الضرورية من ذلك الاجتماع والتعايش، فإن كراهية أفراد المجتمع الأندلسي لبعضه البعض هي ما ستحل محل التعايش والتقارب، وبدل أن يتوجه بما يحمل من قوى فكرية وإرادة جماعية إلى مواجهة السلطة ومحاولة تغيير أساليب عيشه، تراه لا يجيد سوى رؤية نفسه في مرآة الاخرين، إذ يصبح الاختلاف الديني والعقائدي –بعدما كان في منأى عن

1 أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الأندلسي، آلافادات والانشادات، تحقيق محمد أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1983، ص156/ علي محسن سلمان، الأندلس أرض التسامح والتعايش الديني، مجلة كلية التربية الإسلامية، الجامعة المستنصرية، العراق، م20، ع82، 2014، ص400.

2 محمد الأمين ولد أن، المرجع السابق، ص86.

3 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، صص39-70.

4 المصدر نفسه، ج3، ص173.

حاجاته- مصدر تعاسة بالنسبة له وأصلا من أصول النكبة التي لحقت بالمجتمع ككل، ومن حقنا أن نستدل ها هنا بتغير مواقف العرب والبربر تجاه فئة اليهود مثلا بعدما قام إسماعيل بن النغريلة بنسخ التلمود وتوزيعه على أبناء عقيدته، وتزايد اهتمامه بالأدب العبري وعطفه على اليهود وبذل الأموال عليهم[1]، ولكن ألم تكن السلطة السياسية هي من منحهم حق ممارسة طقوسهم وشرائعم الدينية وشجعت ترجمة إنتاجاتهم الادبية؟ ألم تكن هذه الممارسات تشكل تصورا بالغ الأهمية من قيم التعايش والتواصل مع الآخرين في وقت سابق؟

قد لا تتهيأ للفرد في المجتمع الأندلسي علاقة وثيقة العرى مع باقي أفراد الفئات الأخرى إذا ما جعل وجوده مشروطا بذاته من دون الاخر، ومتى كان المجتمع خاضعا للطائفية والعرقية كما هو الشأن بالنسبة لدويلات ملوك الطوائف، ضاقت رؤية الأفراد لمفهوم الاجتماع البشري وانثنى على نفسه في ركن منعزل، بحيث تصبح قوانينه وعاداته تصاغ بناء على تلك المبادئ والقيم التي أسسها لنفسه، وكلما أراد المجتمع أن يبتكر طرق عيش وأساليب تربية مستحدثة، انتهى به المطاف في عالم جديد قد يصعب عليه التأقلم معه ومسايرة نظمه.

وربما قد يفهم التعايش في بعض المجتمعات حديثة التكوين أن تخضع الأقليات العرقية للفئات الاجتماعية المسيطرة والأكثر عددا، وتقوم بخدمتها تحت إشراف منها لمجرد أنها سمحت لهم بالانضمام إلى تجمعاتهم والانتماء إليها، إذ لا تصبح الحقوق والواجبات على قدر من التساوي فيما بينهم، وهذا المفهوم هو أول ما يبدأ به الاستبداد والتفاوت، وتلك النظرة قد تترجم أفعالا وسلوكيات تعكس نوعا جديدا من التعايش يطلق عليه أحد الباحثين تسمية "التعايش الاستراتيجي"[2]، وإن كان يحاول من خلال هذا المفهوم تحليل واقع تاريخي آخر في عصر ملوك الطوائف، الا أنه يمكننا أن نكون نظرة تاريخية أخرى ومن وجهة نظر مختلفة.

1 محمد الامين ولد أن، المرجع السابق، ص85.

2 عبد العزيز شهبر، التعايش بين الأديان في الأندلس من خلال نصوص شعرية أندلسية، المطبعة المغاربة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ع14، جوان 1416هـ/1995، ص33.

وبناء على المعطيات التاريخية فإن مبدأ التشكك وسيطرة عامل الخوف من فقدان الحريات هما ما حركا وبنوع من التحفظ الأحداث التاريخية في عصر ملوك الطوائف؛ فالحرية التي كانت تتمتع بها طائفة اليهود سرعان ما أصبحت مصدر قلق للمجتمع الغرناطي، وفي مقدورها أن تُترجم إلى إمكانية تأسيسهم لدولة مستقلة لهم وسط الدويلات العربية والبربرية من جهة، وفي المقابل أصبحت فئة اليهود تخشى على نفسها من الذوبان والانصهار وسط ذلك الخليط الاجتماعي الأندلسي، فمن خلال حادثة استعانة يوسف بن النغريلة بالمعتصم بن صمادح في الاستيلاء على غرناطة[1] قد نستمد استدلالاتنا على ذلك الخوف من فقدان أحقية وجودهم في الأندلس، كما أن تصفية أهل غرناطة لفئة اليهود ومقتل زعيمهم يوسف بن النغريلة[2] قد تثبت بما لا يدع مجالا للشك خوفهم من قيام دولة يهودية في غرناطة على أنقاض دولة بني زيري الصنهاجية[3]، ولكن ألم يكن من حق اليهود تأسيس دولة طائفية مستقلة كباقي الدويلات الطائفية الأخرى في ظل تلك الظروف المتأزمة؟ أم أن مجتمع أهل الذمة كان يمثل حالة استثنائية شاذة؟ إنه لسؤال وجيه يحتاج إلى إجابة قد تترك لدراسات تاريخية أكاديمية أخرى.

يمكن من جهة أخرى لحياة التدجين التي تعرض لها المجتمع الأندلسي على يد الممالك النصرانية أن تقدم لنا تصورا آخر عن أساليب التعايش في عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، وهو ما اصطُلح عليه وكما أوردنا سابقا بـ"التعايش الاستراتيجي"؛ فقد طبق هذه السياسة ألفونسو السادس بعد استيلائه على طليطلة سنة 478هـ/1085م، بحيث أنه انصاع إلى رؤية وقراءة سيسناندو دافيديث (Sisnando Davidez) وقام بمسالمة أهل طليطلة الذين كان أغلبيتهم من المسلمين[4]، وامتنع عن التعرض لهم خوفا من معاداته ومداخلة سواه، كما أنه سالم فئة اليهود

1 ابن عذاري، المصدر السابق، صص265-266/ ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م2، ص768/ عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، صص69-73.

2 مجهول، جغرافية وتارخ الأندلس، المصدر السابق، صص343-344/ ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص206/ ابن الخطيب، الإحاطة، م1، صص439-440.

3 محمد الامين ولد أن، المرجع السابق، ص89.

4 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، صص167-168/ عبد العزيز شهبر، المرجع السابق، ص33.

والنصارى واستفاد من خبراتهم في مجالات الزراعة والصناعة والتجارة بعدما نقل منهم عددا كبيرا سنة 487هـ/1094م لعمارة أرض طليطلة، وفي هذا يقول ابن عذاري:"فقصد أرض وادي آش من نظر أغرناطة، فتردد في جهاتها، واكتسح ما ألفاه بها، وحمل جملة من رعيتها المعاهدة لعمارة أرض طليطلة"[1].

وكلا المفهومين –أقصد بهما التعايش الاستراتيجي أو التعايش الحضاري– يعتبران في الحقيقة وجهين لعملة واحدة، غير أن ما يشوب المفهوم الأخير من نظم اجتماعية وأنماط فكرية تجعله يستتر وراء جو مهيب كل المهابة، ويخفي أساليب الاستبداد والتفاوت في ثنايا اللاشعور، إذ يحس الفرد في المجتمع الأندلسي إذا ما هم لتصور واقعه الحقيقي أنه ممتن لقوة سلطة المجتمع التي تؤويه وسمحت له بأخذ نصيب من حقه في العيش، وهو يرى في ذلك –في تصور يقع تحت الحصر– أنه إطراد متكرر لوجوده في المجتمع الأندلسي، لأنه إذا ما تعلقت آماله بتحقيق غاية العيش وفي تطعيم تعايشه مع الاخرين بمختلف الوسائل والمهارات التي يمتلكها، وطالما أنه سيعيش في نفس الاطار الجغرافي الذي عاش فيه، فإنه لا يرى في ذلك الا استمرارا طبيعيا لوجوده تحت ظروف وقوى آنية تختلف نوعا عما كان يحياه سابقا.

1 ابن عذاري، المصدر السابق، ج4، ص36/ سامية مصطفى محمد مسعد، المرجع نفسه، صص220-221.

الفصل الرابع

ملامح عصر جديد

- تمهيد:

1- أندلسية المجتمع

2- فنون الموسيقى والغناء

3- المدجنون وبدايات اللغة الخميادية

4- الوحدة بين النجاح النصراني والإخفاق الأندلسي

تمهيد: إن الفكرة التي تقابلنا بجدليتها حول طبيعة المجتمع الأندلسي قد تستوقفنا لبرهة من الزمن ونحن نحاول مقابلة النصوص مع بعضها البعض لتشكيل خطاب تاريخي يتيح لنا فرصة إثبات أو نكران أندلسية مجتمع عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، وإذا ما أقبلنا على الفكرة التي نود معالجتها فإن التشكك الذي أبداه خوليان ريبيرا كمستشرق حول أصول المجتمع الأندلسي قد يكون نتيجة فقدانه حس التأريخ الشمولي الذي يخضع دراسة المجتمع إلى مختلف الظواهر الإجتماعية، إذ نجده في كثير من المرات لا يحسن استعمال المصطلحات التاريخة حين يستبدل مثلا مصطلح الحضارة الأندلسية بالحضارة الإسبانية، أو أنه يحاول عن قصد تغيير الحقيقة التاريخية حين يحاول جعل المجتمع الأندلسي مجتمعا إسبانيا نصرانيا.

1- أندلسية المجتمع: إن التشكل التاريخي للمجتمع الأندلسي قد خضع هو الآخر لمختلف الظواهر البيولوجية التي تتعلق بالزمان والمكان، إذ أن القيم الحضارية ومختلف الأسس والقيم السامية كانت تتجاذب صراع البقاء فيما بينها، ومارست مختلف القوى والظواهر الإجتماعية الأخرى تأثيرها عليه لتنتج منه مجتمعا أندلسيا تجتمع فيه عادات وتقاليد وسلوكيات تربوية لم يشهدها من قبل، ثم إنه إذا حاولنا دراسة وتحليل المجتمع خلال القرن 5هـ/11م فإن كثيرا من الاعتقادات والأحكام لتنهار من أساسها إذا ما أمعنا النظر في تلك العلاقات والمصاهرات التي تمت بين فئة العرب والبربر مع النساء والجواري الإسبانيات واكتساب ثقافاتهن وعاداتهن، إذ لا يمثل ذلك إلا حجما صغيرا من صورة المجتمع الأندلسي وعمرانه البشري؛ وإننا لا ننكر الحقيقة التاريخية التي تقر بتفوق زواج ومصاهرة المسلمين بالإسبانيات على غيرها من العلاقات الأخرى[1]، ولكن ليس بالشكل الذي يحاول المستشرقون إثباته والدفاع عنه وتغييب الحقائق التاريخية.

فإلى جانب شيوع زواج المسلمين من الإسبانيات فإن ذلك الفيض من العلاقات قابله غيض غير يسير من المصاهرات التي جمعت بين الإسبان والمسلمات، كالمصاهرة التي جمعت بين أسرة بني قسي حيث تزوجت أرملة موسى بن فرتون بن قسي من ونقة بن أريستا(Inga- Arista) أحد حكام

1 مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص71.

نبرة (Navarra)[1] في الشمال، كما أن موسى هذا زوج بنات أخيه لب (Lope) لأبناء ونقة بن شانجة (Inga- Sancho) [2] وزواج أركة (Arkeh) بنت عبد الله بن محمد بنلب من ملك ليون فرويلة بن أدفونش (Freula Ibn Alfonso)[3]، ثم إن هناك رواية تقول بأن مورقاط أو مارجاتو (Mauregato) حاكم جليقية شجع الزواج والمصاهرة مع المسلمين والتقرب والتودد منهم لأنه كان ولدا غير شرعي لألفونسو الأول من جارية عربية[4].

فمصطلحا إسبانيا الإسلامية أو إسبانيا العربية اللذان يود بهما ليفي بروفنسال نفي أندلسية المجتمع وربط المجتمع الإسباني بإحدى ومقومات الحضارة العربية الإسلامية –نقصد بهما اللغة العربية والإسلام–، ليؤسسان بوعي منه أو بدونه لحل مشلكة التشكل التاريخي للمجتمع الأندلسي، إذ أنهما يعكسان وبصورة واضحة وجلية نمو جيل جديد من المجتمع تتلاشى فيه تلك الاختلافات أو بالأحرى تتلاقح فيه تلك الثقافات العربية والبربرية والإسبانية المختلفة، فكلا المقومين اللذين تحدثا عنهما أغلب المستشرقين لتُشرق معهما فئتان اجتماعيتان شكلتا السواد الأعظم في المراحل المتأخرة من تاريخ الأندلس هما: فئة المستعربين (Los Mozarabes) التي استُعرب لسانها وتأثرت بمقوماتها الشخصية العربية الإسلامية كالزي العربي وضلوعهم في اللغة والشعر العربي[5]، وفئة المولدين (LosMuladies) الذين اكتسبوا الكثير من مقومات الحضارة الإسبانية من لغة وعادات وتقاليد وأنماط سلوكيات تربوية، واقتصروا على تعريب ألسنهم وأسلمة أنفسهم[6] وهما فئتان شكلا في حقيقة الأمر

1 بفتح أوله وسكون ثانيه وراء بعدها هاء، وهي إقليم من أعمال ماردة، وهذا الإسم يطلق على إحدى الممالك النصرانية وعاصمتها بنبلونة pamelona . ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج5، ص258/ يوسف أحمد بني ياسين، بلدان الأندلس في أعمال ياقوت الحوي الجغرافية (574-626هـ/1178-1229م) دراسة مقارنة، مركز زايد للتراث والتاريخ، ط1، 1425هـ/2004، ص507.

2 ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص502/ خالد حسن محمد الجبالي، المرجع السابق، ص57.

3 ابن حزم، المصدر نفسه، ص503/ رجب محمد عبد الحليم، المرجع السابق، ص197/ خالد حسن محمد الجبالي، المرجع نفسه، ص57.

4 محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام، ع1، ق1، ص219/ خالد حسن محمد الجبالي، المرجع نفسه، ص58.

5 صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس الهجري، ص31/ مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص69/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص247/ أحمد أبو زيد، المرجع السابق، ص7/ ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ص23.

6 مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص69.

المجتمع الأندلسي الذي تميز عن غيره من المجتمعات الأخرى بالتنوع الفكري والثقافي وازدواجية الشخصية، وهو ما يجب أن يأخذ كتبرير تاريخي يدحض كل الشكوك التي تحصر تأسيس الحضارة الأندلسية في جنس معين دون غيره[1].

لقد استمر تشكل المجتمع الأندلسي قرابة خمسة قرون من الزمن، ذلك يعني أن تسميات الفئات الجديدة بدأت تفقد آارها في ظل ذلك التمازج الحاد، والذي أصبح أمرا مألوفا واعتياديا لديهم؛ وتشير معظم الدراسات إلى أن التمييز بين مختلف هذه الفئات أصبح أمرا عسيرا، نتيجة ألفتهم واستئناسهم بمظاهر الحياة الأندلسية الجديدة، وبدل أن تقتصر تلك الفئات على أسلمة نفسها أو تعريب لسانها[2] أصبحت ملامح أندلسيتها بادية للأعين مع أواخر نهاية القرن 3هـ/9م وبداية القرن 4هـ/10م[3]، ومهما يكن من شيئ فإن التداخل بين مختلف الفئات والأجناس جعلهم يتأثرون ببعضهم البعض، حيث تسمى كل من المستعربين والمولدين بأسماء عربية للدلالة على أندلسيتهم وتأكيد انتمائهم الإجتماعي، فمن أسماء بعض المولدين نجد ابن فرتون (Foroon)[4]، وابن مارتين (Martin)[5]، وبنو القبطرنة (Kabturna)[6]، وابن لب (Ibn Lope)[7]، كما تلقب بعض المسلمين بأسماء أمهاتهم الإسبانيات مثل الأديب أبو جعفر بن عبد الله المعروف باسم "إبن شانجة"[8]، إضافة إلى ذلك اتخذ بعض المستعربين أسماء عربية إلى جانب أسمائهم النصرانية كالأسقف ربيع بن زيد الذي كان يعرف في المصادر المسيحية بإسم ريسموند (Recemundo)[9].

1 عدنان مصطفى، المرجع السابق، ص195.

2 المرجع نفسه، ص196.

3 حسين مؤنس، المرجع نفسه، ص425/ ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ص17.

4 العذري، المصدر السابق، ص34/ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام، ع1، ق1، 416.

5 ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، ص84/ خالد حسن محمد الجبالي، المرجع السابق، ص103.

6 المقري، المصدر السابق، ج1، ص636/ خالد حسن محمد الجبالي، المرجع نفسه، ص104.

7 ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص502/ العذري، المصدر السابق، ص31.

8 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م2، ص814.

9 ابن حيان، المصدر السابق، ص21/ أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والأندلسي، دار النهضة العربية، بيروت، 1971، ص374.

ثم إنه إذا نظرنا إلى بساطة ذلك المجتمع لأوشكنا أن نكون صورة تفنى فيها الشخصية العربية الإسلامية، ذلك يعني أن النظرة القاصرة والتفكير الأحادي الذي يمتاز بالنسبية في طريقة وكيفية دراسة المجتمع الأندلسي قد يجعلنا نتوه في غياهب تلك التناقضات التي ميزت الحضارة الأندلسية، فأينما وجهنا النظر وجدنا بأن المولدين شكلوا معظم المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م، وطبيعة تلك الحياة خلقت إلى الوجود نمط عيش أندلسي بحت، إذ ما انفكت تلك الحياة أن تصبح بالنسبة إليهم مصدر إلهام يستوحون منه أعرافهم وتقاليدهم ولهجاتهم، فتكون بذلك أدب شعبي يوزان بين الثقافة العربية والإسبانية منتهجا أساليب متحررة تكاد تكون غربية[1]، وإذا ما تحدثنا عن ذلك الكم المعقد من العادات والتقاليد والممارسات التي تثبت أندلسية المجتمع فإن تأثرهم بالمجتمع الإسباني جعلهم يقلدونهم في لباس الأزياء الأوربية ويشاركونهم أعيادهم الدينية مثلما ذكرنا سابقا وحتى العرب كانوا يشاركونهم في أعيادهم هذه ويبتاعون الحلوى والهدايا والفواكه كما يفعل النصارى.

وهناك احتفالات موسمية يشترك فيها معظم سكان الأندلس اختصت بطبقة الفلاحين والمزارعين عرف منها احتفال باسم "عيد العصير" (Alacir) كان يقام في فصل الخريف،حيث يخرج أهل القرى إلى الحقول والأودية ويقضون أياما في جمع غلة العنب وعصره؛ وثمت موسم آخر للاحتفال وهو موسم صباغة الحرير، حيث يخرج الأندلسيون لجمع القرمز، ويقيمون في الحقول وعلى ضفاف الأودية، وجرت العادة أن يحتفل المجتمع الأندلسي بأعيادهم واحتفالاتهم وزواجهم وانتصاراتهم في أجواء بهيجة تمارس فيها ألعاب الفروسية وسباق الخيل والرقص والغناء[2].

ما يجب أن ننوه إليه هو أن تشاركية الحياة لم تقتصر على التأثير الإسباني في باقي الفئات الاجتماعية الأخرى، فمقابل تلك العادات والقيم والممارسات التي احتضنها العرب والبربر، نجد أنهم

1 آنخل جنثالث بلنثيا، المرجع السابق، ص21.

2 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص86/ فايزة بنت عبد الله الحساني، تاريخ مدينة سرقسطة منذ عصر الخلافة حتى سقوطها (316-512هـ/928-1118م) دراسة سياسية وحضارية، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 2008-2009، ص194/ أحمد مختار العبادي، الإسلام في أرض الأندلس، ص107/ كمال السيد أبو مصطفى، المرجع السابق، ص245.

أثروا بشكل ملفت للانتباه في تغيير سلوكيات حياة النصارى والمولدين والمستعربين، فقد شاعت بينهم عادات لم تكن مألوفة لديهم إلى غاية ذلك الوقت، فقد مارسوا عادات العرب وتقاليدهم كختن صغارهم، والامتناع عن أكل لحم الخنزير، وانكبوا على دراسة اللغة العربية ومحاولة دمجها مع تراثهم اللغوي الإسباني[1].

ونحن نرى بأن علاقة السلطة بالمجتمع –كونها إشكالية محورية تصادفنا كلما أوغلنا البحث في دراسة أندلسية المجتمع– قد تتحدد صورها في مثل تلك الممارسات ومظاهر الحياة الاجتماعية التي طبعت العمران البشري، فالفضاء الذي كانت تحياه المجتمعات الأرستقراطية "العبادية والدنونية والزيرية" في الأصل كان فضاء أندلسيا مستحدثا يمزج بين التراث العربي والإسباني في قالب يميل إلى إخفاء أصالة الأفكار والمعتقدات والعادات القديمة، ونحن نهدف من وراء هذا الإصطلاح إلى أن الفن والموسيقى والرسم والرقص الذي تحرمه الشريعة الإسلامية، لم يظل على تلك الحالة خلال القرن 5هـ/11م، بل إن الحضارة الأندلسية أنجبت لنفسها نمطا إجتماعيا معينا وسمي بإسمها، فعرفنا "الشعر الأندلسي والفن الاندلسي، والعمارة الأندلسية".

إن الحياة الجتماعية الأندلسية وفق هذا المنظور لتكون شمولية إذا ما وجهنا النظر إليها من هذه الزواية، فلقد كانت الأرستقراطية الأندلسية تحيا تلك الليالي الصاخبة وتعيش حياة الرفاهية، وهو عالم مليء بالجمال والحسان والحدائق والزهور والخمر[2] ومع ما هي عليه من التمزق والتشتت، ثم إن عامة المجتمع بدأت تتعلق بذلك النمط الاجتماعي تلعلقا يؤدي بها إلى معانقة الحضارة والمدنية عناقا وهميا، إذ لا يمكنها يوما بلوغ المستوى الاجتماعي التي تحياه الطبقات الغنية الأرستقراطية، بل يدفعها أكثر إلى احتضان مختلف العادات والتقاليد والممارسات ومختلف الظواهر الإجتماعية لتأكيد أندلسية المجتمع لا غير، فإنتاج أندلسية المجتمع قد يتضح من خلال استحداث بعض مظاهر الحياة

1 مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص64/ أحمد مختار العبادي، التاريخ العباسي والأندلسي، ص374/ حسين مؤنس، المرجع السابق، صص425-426.

2 المقري، المصدر السابق، ج1، صص440،208/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص161/ عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص21.

الإجتماعية كاحتفال"الإعذار الدنوني"[1] الذي تميزت به أرستقراطية بني ذي النون في طليطلة، المستحدث من قبل المأمون بن ذي النون حيث كان يضرب به المثل عند أهل المغرب، وهي صورة من صور البذخ والترف التي نجدها قد انتشرت وقبلت استحسان المجتمع الأندلسي.

لقد أدت تشاركية الحياة الأندلسية إلى تعميم كثير من التنظيمات المستحدثة، والتي نجدها مخالفة لتراث الحضارة الإسلامية في المشرق، وقد استحسنتها معظم فئات المجتمع الأندلسي، نذكر منها على سبيل المثال جعل يوم الأحد من كل أسبوع عطلة رسمية، ومن خلال نص ابن حزم فإن ذلك التقويم ظل معمولا به إلى غاية نهاية القرن 5هـ/11م على وجه التقريب، بعد أن تم استحداثه في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن الثاني (238-273هـ/802-886م) حيث يقول:"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 لنسكه فيه، فتبعه جميع الكتاب طلب الاستراحة من تعبهم والنظر في أمورهم، فانتحوا ذلك ومضى إلى اليوم عليه"[2].

وقد أيده المقري في ذلك بقوله:" أصبح المنصور صبيحة يوم أحد وكان يوم راحة الخدمة الذي أعفوا فيه من قصد الخدمة"[3]، وهناك نصوص تاريخية تكشف لنا بأن المجتمع الأندلسي قد استعمل في تقويماته التاريخية إضافة إلى التقويم العربي الهجري التقويم الأروبي المعروف بتاريخ الصفر، والذي يعود أصله إلى فترة ما قبل ميلاد السيد المسيح[4]، فقد كانوا يسيرون أعمال زراعتهم وبيوعهم

1 هذا الحفل كناية عن ختن حفيده يحي بن ذي النون سنة 455هـ/1063م وهو عندهم بمثابة عرس بوران عند أهل المشرق/ المقري، المصدر السابق، ج1، ص440/ ابن بسام، المصدر السابق، ق4، م1، صص126-128/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص86/ أنور زناتي، حامل لواء التاريخ في الأندلس ابن حيان القرطبي (377هـ/988م-469هـ/1076م)، دار زهران للنشر، (د.ت)، ص123.

2 مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص65.

3 المقري، المصدر السابق، ج1، ص417.

4 تاريخ الصفر هو تاريخ كان مصطلحا عليه في إسبانيا من قبل دخول الإسلام، بل من قبل المسيح وكان مبدؤه في أول يناير سنة 38 قبل المسيح لعهد أغسطس قيصر، وبقي هذا التاريخ معروفا في إسبانيا إلى القرن الخامس عشر للمسيح/ شكيب أرسلان، المرجع السابق، ص368/ عدنان مصطفى، المرجع السابق، ص191.

وتعاملاتهم التجارية وفق ذلك التقويم[1]، فقد أورد صاحب الحلل السندسية مثالا لأحد الصكوك الأندلسية موضحا ذلك بقوله:" اشترى عبيد بن أسد بن خلف بن عبد الله جميع الكرم الذي له في أول منزلة رزين...بثمن عدته ستون دينارا من البريزات الجارية بطيلطة حين هذا التاريخ، وفي شهر نوفمبر الكاين في سنة ثلاثين ومائة وألف من تاريخ الصفر"[2].

1-2: الأزياء والألبسة: إن الحياة الفخمة للطبقات الأرستقراطية الثرية صاحبتها موجة من التغيرات على المستوى الشكلي الخارجي للمجتمع الأندلسي بمختلف طبقاته وفئاته، فنجد أنها شهدت نقلة نوعية فيما يخص الزي واللباس والتطريز الذي تشكل نتيجة تلاقح مختلف فنون الأزياء، فلقد تأثر مظهر اللباس الأندلسي بمؤثرات ثقافية وتاريخية، فأما المؤثوات الثقافية فإن اللباس أو الأزياء لتعد شكلا من أشكال الحضارة، فهي تجسد رؤية أفراد المجتمع الأندلسي لمجموعة من القيم والعادات الاجتماعية بما يوافق طبيعة عمرانها البشري ونمط حياتها الحضارية المدنية، وبذلك يصبح الفرد من خلال ذلك اللباس أو الزي حاملا لمجموعة من القيم والمعايير والدلالات والعلامات التي تصبغ عليه صفته الأندلسية وتميزه عن غيره من المجتمعات الأخرى[3].

وأما المؤثرات التاريخية فإن الأزياء واللباس الذي ساد الأندلس له ارتباط وثيق بتطور صناعة النسيج وفن الحياكة والخياطة والتطريز، ويمكن أرجاعه تاريخيا إلى فترة الأمير عبد الرحمن بن الحكم[4] (ت238هـ/852م)، فقد أدى اهتمامه بفن الأزياء إلى تأسيس مجموعة من دور الطراز والخياطة في كل من بسطة[5] وتدمير وإشبيلية وألمرية[6]، ونتيجة لرواج صناعة الغزل والنسيج والحرير تأسست بمدينة

1 عدنان مصطفى، المرجع نفسه، ص191/ آنجل جنثالث بلنثيا، المرجع السابق، ص21.

2 شكيب أرسلان، المرجع السابق، ج1، ص368.

3 خميسي بولعراس، المرجع السابق، صص90-91/ ابراهيم القادي بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع، الذهنيات، الأولياء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993، ص75.

4 الحميدي، المصدر السابق، ص30/ الضبي، المصدر السابق، ج1، ص35.

5 الحميري، الروض المعطار، ص113.

6 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص91.

جيان حوالي ثلاثة آلاف قرية لتربية دود الحرير[1]، ثم إن اهتمام الطبقات الثرية بتلك الفنون انعكست إيجابا على الحياة الإجتماعية بالنسبة للطبقات الأخرى خاصة الطبقة الوسطى التي كان بإمكانها تقليدهم والتأثر بهم بدرجات متفاوتة.

ورغم تعدد الألبسة والأزياء واختلافها لدى المجتمع الأندلسي إلا أننا نلاحظ بأنهم تشاركو لبس بعض منها كونها تمثل دلالات حضارية توافق طبائعم وتراثهم الكلاسيكي، وإذا قلنا التراث فنحن لا نقصد بذلك تخصيص تراث كل فئة اجتماعية على حدى، كأن نقول تراث المشرق العربي أو التراث الإسباني أو البربري، وإنما نقصد به التراث الأندلسي حديث العهد، بناء على مسميات المصادر التاريخية، فمثلا نجد أن المجتمع الأندلسي لم يكن يستحسن لبس العمائم ولم تكن شائعة عندهم كما كانت سابقا، حيث يقول المقري:" وأما زي أهل الأندلس فالغالب عليهم ترك العمائم، لا سيما في شرق الأندلس، فإن أهل غربها لا تكاد ترى فيهم قاضيا ولا فقيها مشارا إليه إلا وهو بعمامة، وقد تسامحوا بشرقها في ذلك"[2].

وغالبا ما كان عامة المجتمع ينساقون في قضية تعميم اللباس والأزياء الأندلسية في مجتمعاتهم وراء تقليد سلاطينهم وأمرائهم، فقضية العمائم لم تعد تستهوي الطبقات الأرستقراطية الحاكمة سواء خلال القرن 5هـ/11م كما هو الشأن بالنسبة لأرستقراطية دولة بني هود بسرقسطة، أو في مراحل متأخرة كما هو الشأن بالنسبة لدولة بني الأحمر بغرناطة، وما يشدنا حقا هو أن حتى أولئك السلاطين والحكام كانوا يتأثرون في لباسهم بزي جيرانهم النصارى وكذا أعلامهم وسروج خيولهم[3]، وقد شاع في الأندلس لباس الطيلسان مكان العمائم وهو عبارة عن ثوب يوضع على الرأس وينسدل على الكتفين وقد تنوعت أشكاله[4]، وقلما تجد عوام الأندلس وخواصهم يمشون دونه ما عدا الأشياخ

1 الحميري، الروض المعطار، ص183/ الإدريسي، المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مطبعة بريل، ليدن، 1863، ص202.

2 المقري، المصدر السابق، ج1، ص222.

3 المصدر نفسه، صص222-223.

4 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص92.

المعظمون، كما انتشر لباس غفائر الصوف ذات اللون الأخضر والأحمر المخصصة لعوام المجتمع، بينما كانت الصفراء منها لفئة اليهود الذين لم يكونوا يستحسوننها أصلا لعدم حاجتهم لتعميم رؤوسهم[1].

أما فيما يخص المآزر والأقمصة فإن المجتمع الأندلسي بطبعه يميل إلى ارتداء الأنواع الفاخرة منها، خصوصا المصنوعة من الصوف الجيد في فصل الشتاء، وأما في فصل الصيف فتتنوع أقمشتها من حرير وقطن وكتان، وقد استعمل العامة الملابس الكتانية لرخس أثمانها ومتانتها[2]؛ كما أنهم عرفوا بعض الثياب الفاخرة باهضة الثمن[3]، وإذا ما قورن المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م بمجتمعات الفترات السابقة فإن المجتمع الألميري والقرطبي والغرناطي قد بلغوا الصدارة في فن الأزياء واللباس نتيجة التحفيزات المادية وإقبال العائلات الثرية والطبقات الأرستقراطية على إدخال مزيد من تلك الفنون وولعها بمختلف الأزياء الأكثر رواجا في ذلك الوقت بغية تشكيل فن أندلسي خالص مقتبس من تشكيلات بعض المجتمات المتحضرة الأخرى، حيث نتجت بينهم المنافسة في إتقان تلك الفنون ودمجها بثقافتهم الأندلسية، ويؤكد ياقوت الحموي ذلك عند حديثه مجتمع ألمرية يقول:" ويُعمل بها الوَشْيُ والديباج فيجاد عمله، وكانت أولا تعمل بقرطبة ثم غلبت عليها ألمرية، فلم يثقف في الأندلس من يجيد عمل الديباج إجادة أهل ألمرية"[4].

وقد يظهر التأثير الحضاري في العمران البشري الأندلسي من خلال بعض أنواع المكتسبات الفنية في الزي واللباس، فقد كان يعمل في ألمرية من " الوشي والسقلاطوني البغدادي، وسائر أجناس الديباج وجميع ما يعمل من الحرير ما لم يعمل مثله بصنعاء وعدن، ومنها كان يسفن إلى جميع الآفاق، وكان يعمل في الحلل الرفيعة القدر الكثيرة الأثمان"[5] وتشير الأبحاث والدراسات إلى أن

1 المقري، المصدر نفسه، ص223.

2 خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص94.

3 ابن غالب، المصدر السابق، صص283-284/ محمد أحمد أبو الفضل، شرق الأندلس في العصر الإسلامي (515-686هـ/1121-1287م) دراسة في التاريخ السياسي والحضاري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996، ص173.

4 ياقوت الحموي، المصدر السابق، م5، ص119.

5 ابن غالب، المصدر السابق، صص283-284/ محمد أحمد أبو الفضل، المرجع السابق، ص173.

السقلاطون عبارة عن نسيج رقيق الملمس سميك الصنعة مطرز بالذهب ذي أصول يونانية، ومثل تلك الألبسة والأزياء تعبر عن ثقافة متوارثة ومشتركة بين مختلف الحضارات كالمنسوج البيزنطي والساساني والعربي[1]، إضافة إلى ذلك نجد بأن المجتمع الأندلسي تأثر ببعض الأزياء الفارسية الأصل كزي السروال مثلا والذي كان مشاعا بينهم ويشترك في لبسه الرجال والنساء، وحتى اللغة الإسبانية لا زالت تحتفظ بتسميته حتى يومنا هذا (Zaragüelles) إذ كان ثوبا فضفاضا يحزم بشريط أو حزام[2] بالمعنى الذي يمكنه أن يعبر عن ثقافة الأصالة والمحافظة ويؤدي دلالة حضارية أندلسية.

وإذا ما تحدثنا عن فنون اللباس والأوزياء فإن المجتمع الأندلسي لم يتنكر لفضل شخصية أبي الحسن على بن نافع الملقب بزرياب، بالنظر إلى تذوقه لمختلف الفنون ودمجها مع ثقافات أخرى بما يوافق محيطه الأندلسي؛ فإنه رأى أن يكون ارتداء الناس للباس البياض وخلعهم الملون في يوم مهرجان أهل البلد المسمى عندهم بالعنصرة من السادس جوان إلى غاية أول شهر أكتوبر، ويلبسون بقية السنة الثياب الملونة، كما أن الإيحاء الذي قدمته له الطبيعة الأندلسية جعلته يستلهم أفكاره وإبداعاته، فهو على هذا الأساس لم يكن مجرد مقلد لثقافات حضارات أخرى أكثر مما يميل إلى إظهار نفسه على أنه فنان ومبدع.

فقد جعله حدسه ورؤيته الحسية يبرع في تعليم الأندلسين كيفية ارتداء الملابس في أوقاتها، فقد رادف في إبداعاته بين أوقات وأزمنة الفصول وطبيعة الكتان والقماش ودلالات الألوان، "فرأى أن يلبسوا في الفصل الذي بين الحر والبرد المسمى عندهم الربيع من مصبغهم جباب الخز والملحم المحرر والدراريع التي لا بطائن لها لقربها من لطف ثياب البياض الظاهر التي ينتقلون إليها لخفتها

1 محمد أحمد أبو الفضل، المرجع نفسه، ص174/ السيد عبد العزيز سالم، تاريخ مدينة ألمرية قاعدة أسطول الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1984، صص157-158.

2 كلمة سروال هي تحريف لكلمة شلوار الفارسية والتي تعني ثوبا فضافاضا يغطي أسفل الجسم حتى القدمين/ محمد أحمد أبو الفضل، المرجع السابق، ص237/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، صص94-95، راجع كذلك:
R.P.A Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, Amsterdam, 1845, pp203-204.

وشبهها بالمحاشي ثياب العامة، وكذا رأى أن يلبسوا في آخر الصيف وعند أول الخريف المحاشي المروية والثياب المصمتة، وما شاكلها من خفائف الثياب الملونة ذات الحشو والبطائن الكثيفة، وذلك عند قرس البرد في الغدوات إلى أن يقوى البرد فينتقلوا إلى أثخن منها من الملونات، ويستظهرون من تحتها إذا احتاجوا إلى صنوف الفراء"[1].

كما أن الاعتناء بالمظهر العام للفرد والحفاظ على طابعه الحضاري واهتمامه المفرط بنظافة الملبس والبدن جعلت رؤيته تأخذ منحى آخر من مناحي مظاهر الحياة الاجتماعية، وقد يكون الشعور الحسي المصاحب لتلك المثيرات الإبداعية والفنية استجابةً واسترخاءً لوتر مشدود من أوتار الحياة بعد أن كان متصلبا في ثنايا الأصالة والمحافظة، وعلى هذا الأساس نجد أن هذا ما كان ينقص المجتمع الأندلسي، إذ هم وفي خطوة غير اعتيادية إلى احتضان أفكار زرياب خصوصا في كيفية تصفيف الشعر[2].

وكان فنه يميل إلى نوع من الخلاعة والمجون وإظهار المحاسن والتزين كنتف الشعر واستعمال معجون الأسنان وهندمة الرأس وحصر الشعر إلى الوراء وطيه طيا قصيرا على شكل دوائر بحيث تنكشف الأذنين والحاجبين وقفا العنق، وألا يترك الشعر متفرقا في وسط الرأس ينحدر على الجبهة[3]، إضافة إلى ذلك فإن الاهتمام بجمالية البدن والملبس والفرش، قاده إلى توسيع دائرة الإهتمام بأناقة المظهر والبدن، إذ أن التناغم بين المظهر والجوهر أوحى له "استعمال المرتك المتخذ من المرداسنج لطرد ريح الصنان من مغابنهم، ولا شيء يقوم مقامه، وكانت ملوك الأندلس تستعمل قبله ذرور الورد وزهر الريحان وما شاكل ذلك من ذوات القبض والبرد، فكانوا لا تسلم ثيابهم من وضر، فدلهم على تصعيدها بالملح وتبييض لونها، فلما جربوه أحمدوه جدا"[4].

1 المقري، المصدر السابق، ج3، ص128/ مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص76.
2 عدنان مصطفى، المرجع السابق، صص190-191/ مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص76.
3 ليفي بروفنسال، حضارة العرب، ص56.
4 المقري، المصدر السابق، ج3، ص127.

1-3 الأطعمة والأغذية: إن قائمة الطعام تكاد تكون بسيطة ومتواضعة لدى عامة المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م، إذ كانت معظم المأكولات تهيأ في البيوت وبطرق تقليدية كالكسكس الذي يخلط بالسمن والقديد والبصل أو ما يعرف بالكسكسو الفتياني[1] غير أن تنوع موارد الطبخ كالمنتجات الزراعية التي تم إدخالها إلى الأندلس، بالإضافة إلى الثروة الحيوانية والسمكية[2] جعل الفئات المتوسطة والغنية تبتغي التعقيد في موائدها، إذ أن فن الطبخ والغذاء بدأ يتحسن تدريجيا كلما تحسن مستواهم المعيشي، وكلما تعلق فن الطبخ بالطبقات الأرستقراطية من الحكام والسلاطين ازداد تعقيدا وتنوعا مسايرة لحياة البذخ والترف التي يعيشونها، وقد ظهر كتابان في مراحل متأخرة يعكسان وجهة نظر المجتمع الأندلسي في فن الطبخ، ويقدمان لنا لمحة تاريخية عن تقاليد الطبخ وبعض الوصفات وكيفية إعدادها[3].

لقد كان المجتمع الأندلسي أكثر انفتاحا وتقبلا لبعض الفنون والإبداعات التي من شأنها أن تدعم نمط الحياة الحضارية التي كان يحياها، فإذا كانت مطابخ الأسر والعائلات الأندلسية باختلاف فئاتها الاجتماعية قد اقتصرت على فنون طبخها الأصلي بالمعنى الذي يمكننا القول بأنها لم تتأثر بتقاليد ووصفات بعضها البعض، فإن ذلك التنوع هو ما سيقود المجتمع الأندلسي إلى ثورة فنية في فنون الطبخ والمائدة، ذلك يعني أن محاولة زرياب في تحسين مستوى الطبخ والغذاء قد اتخذت تلك الغاية وسيلة لصقل مواهبه وإبداعته، فلقد علم أهالي قرطبة مثلا أكثر طرائق الطعام تعقيدا في المطبخ البغدادي، ودربهم على كيفية إعداد وجبة راقية: فلا تقدم ألوان الطعام بلا نظام، وإنما يبدأ بأطباق الشوربة ويتبعها مقدمات من اللحم ثم ألوان الطيور المتبلة بالباهرات بمستوى الذوق الرفيع، وفي

1 نجد تسمية هذه الأكلة كذلك في أمثال العوام: تعلمي الكسكسو، ونعلمك شغل سو/ الزجالي، المصدر السابق، ق2، ص164/ إبراهيم القادي بوتشيش، المغرب والأندلس، ص71.

2 دافيد وينز، فنون الطبخ في الأندلس، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ج2، ص1022.

3 الكتابان هما: إبن رزين التيجيبي، فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان، نشر دانشكاه علوم بزكشي وخدمات بهداتشي درماني إيران، مركز القائمية بأصفهان للتحريات الكمبيوترية، (د.ت)/ والكتاب الثاني هو: مؤلف مجهول، كنز الفوائد في تنويع الموائد، تحقيق مانويلا مارين وديفيد واينز، دار نشر فرانتس شتاينر شتوتكارت، 1993.

النهاية تأتي الأطباق المحلاة: الكاتو (الحلوى) المصنوع من الجوز واللوز والعسل أو معقود الفواكه المعطرة الممزوجة والمحشوة بالفستق والبندق[1].

ولقد عرف المجتمع الأندلسي لأول مرة بقلة الهليون المسماة عندهم بالإسفراج[2]، كما أنهم اخترعوا من ألوان الطبيخ ما يعرف عندهم بالتفايا، وهو مصنوع بماء الكزبرة الرطبة المحلاة بالسنبوسق والكباب[3]، كما عرف الأندلسيون نوعا آخر من الطعام يعرف عنهدم بالقلية[4]، إضافة إلى ذلك عرفوا أنواعا أخرى من الأكل المشهورة، فنجد مثلا أن الجبنة كانت طعاما مفضلا في جميع أرجاء الأندلس، وكانت تصنع في طليطلة وإشبيلية وقرطبة[5]، ولعل أصناف الأسماك واللحوم المنتشرة في الأندلس أعطى دفعة قوية لفن الطبيخ والأكل مع التركيز على كيفية طبخها وفق معايير يجب أن تتوفر في الطباخين والمطابخ، ويخضع ذلك إلى مراقبة المحتسب[6]، وكأسلوب جمالي وتحسيني فإن تذوقه لكماليات الشكل الفني جعله يفضل آنية الزجاج الرفيع على آنية الذهب والفضة، وإيثاره فرش أنطاع الأديم اللينة الناعمة على ملاحف الكتان، واختياره سُفر الأديم[7] لتقديم الطعام فيها على الموائد الخشبية، إذ الوضر يزول عنه بأقل مسحة[8].

ويكاد يكون فن الطبخ في الأندلس فنا دينيا خالصا كما هو الشأن بالنسبة لفن العمارة، إذ لم نجد في وصفات الأكل والأطعمة ما تحرمه الشريعة الإسلامية كلحم الخنزير مثلا أو بعض اللحوم المحرمة الأخرى أو المشروبات الكحولية، وإذا نظرنا إليه من هذا الجانب فبقدر طبيعة حياة العيش

1 ليفي بروفنسال، حضارة العرب، ص56.

2 المقري، المصدر السابق، ج3، صص127-128/ ابن رزين التيجيبي، المصدر السابق، ص79.

3 المقري، المصدر السابق، ج3، صص127-128/ ابن رزين التيجيبي، المصدر نفسه، ص74.

4 القلية: هي خليط من دوارة وكرش وقصبة رئة الكبش، تنقع في الماء الساخن وتنقى وتقطع قطعا صغيرة وتطبخ على النار مع التوابل/ المقري، المصدر نفسه، ج3، ص128/ ابن رزين التيجيبي، المصدر نفسه، ص88.

5 السقطي، المصدر السابق، ص31/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص97.

6 السقطي، المصدر نفسه، ص32.

7 طاولة جانبية توضع فيها أغطية وأدوات المائدة

8 المقري، المصدر السابق، ج3، ص128.

البسيطة التي تمتعت بها عامة المجتمع الأندلسي بقدر ما حافظت على تلك الأصالة في مطبخها، إذ أن بعض الأطعمة التي كانت تحضر في مطابخ أسواق المدن كالمركاس أو المرقاس الذي كان يصنع من لحم الضأن وهريسة الشحم، أو طعام الإسفنج الذي يصنع من السميد والبيض والخميرة والجوز والفستق والعسل[1] قد تمثل في واقع الأمر أعلى مراتب البساطة من حيث طريقة وكيفية التحضير وتعكس نمط عيش تقليدي.

وإذا كانت تلك البساطة لا تؤثر أيم تأثير على تطور فن الطبخ، كون الفن الشعبي ينمو ويحيا في بيئته فإن حياة الرفه والأبهة ليست كذلك بالمعنى الذي يجعلنا نعيد ترتيب أفكارنا ونخضع مسألة تقدم فن الطبخ إلى محاولة الإبداع والاكتشاف المصاحبة لتلك الثورة الفنية والعلمية في مختلف المجالات، إذ تصبح الحاجة إلى كمالية الحضارة والمدنية متعلقة هي الأخرى بتقدم فن الطبخ، فكما نجد في قصور الحكام المغنيات والراقصات والمربيات فإن الطاهيات المتخصصات تولين مهة تنويع الأكل والأطباق التي انحصرت في الطبقات الأرسقراطية، التي كانت تقدم في مجالس اللهو والطرب كما هو الشأن لمجلس المأمون بن ذي النون بطليطلة، حيث قدم فيه طبق الحلوى المعروف بـ "آذان القاضي" وطبق من الفاكهة يعرف باسم "عيون البقر"[2].

2- فنون الموسيقى والغناء: إن الموسيقى والغناء ليعبران في صورتهما الفنية والجمالية عن حقيقة واقع المجتمعات وليكشفان عن نمط حياة معقدة بما تعتريها من حاجات ونقائص، حيث يكون السبيل فيهما أقوى وأكثر دلالة للتعبير عن مكنونات الأفراد وما يخالج أحاسيهم ووجدانهم، فيكونا بذلك في أغلب الحالات أكثر الفنون الشعبية إقبالا وممارسة، ولكن إذا سلمنا بتلك الموضوعية التي تنفي أصالة فن الموسيقى والغناء في المجتمع الأندلسي أمكننا القول أنه لم يكن مؤهلا ليُتخذ كفن معبر عن واقع عمرانهم البشري كما هو الشأن بالنسبة لفنون الشعر والكتابة والخط والعمارة، ومتى تقبل المجتمع تلك الحقيقة التاريخية توجب عليه تحرير دوافع التطلع في نفسه والمضي قدما نحو تطوير

1 السقطي، المصدر السابق، ص36.

2 المقري، المصدر السابق، ج4، ص138/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص97.

فن الموسيقى الأندلسية، ولكننا نعتقد وفق ما لدينا من ومضات تاريخية أنه لم يكبح جماحه يوما عن الإستفادة من الإيحاءات التي تقدمها مختلف الفنون الموسيقية ذات الطابع الحضاري.

فقد تأثرت الموسيقى الأندلسية بالألحان والأشكال السامية القديمة، إذ لم تكن معروفة في العالم الإسلامي آنذاك، ثم اتخذت طريقها في التشكل عن طريق صلاتها المتكررة بالفن الموسيقي اليوناني حيث أخذت عنه الكثير من العلامات والقواعد الموسيقية[1]، وهناك فيض من الأنغام المشرقية التي حملها زرياب معه إلى الأندلس، والتي ترجع إلى أصول يونانية وفارسية وهندية، إذ أصبحت فيما بعد تشكل نمطا فنيا أندلسيا[2] متماشية مع أنواع الآلات الموسيقية وأوزان الشعر والزجل والموشحات، فقد أصبح فن الغناء والموسيقى على هذا الأساس خاضعا لتلك التعديلات التي أحدثها زرياب في أنماط الصوت وبعض الحركات الموسيقية التي تخص الذوق الأندلسي[3]، إضافة إلى انتشار المؤلفات الموسيقية المشرقية بالأندلس، والتي عنيت بتهذيبها وإدخالها في طابع جديد يتفوق على الفن العربي الإسلامي المشرقي[4].

لقد كان مقدرا لفن الغناء والموسيقى أن يشهدا تطورا غير مسبوق في بيئة أندلسية جديدة، وفي فترة متقدمة من تاريخه تعود إلى عهد الأمير الحكم بن هشام (180-206هـ/796-821م) على يد المغنيين علون وزرقون والمغني أبي النصر منصور اليهودي[5]، وما كان لذلك الفن أن يحظى بالتفاتة وحظوة عند الطبقات الأرستقراطية لولا أفكار إسحاق بن إبراهيم الموصلي[6] التي أقبل من خلالها على

1 ول وايريل ديورانت، المرجع السابق، م4، ج2، ص257.

2 مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص78/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص257/ ول وايريل ديورانت، المرجع السابق، م4، ج2، ص257.

3 عباس الجراري، أثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والإيقاع، مجلة عالم الفكر، م12، ع1، أفريل-جوان 1981، صص22-24/ ليفي بروفنسال، حضارة العرب، ص55.

4 زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب "أثر الحضارة العربية في أوروبة"، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، مراجعة مارون عيسى الخوري، دار الجيل، بيروت، ط8، 1993، صص492-493.

5 المقري، المصدر السابق، ج3، ص130/ السيد عبد العزيز سالم، في تاريخ وحضارة الإسلام، ص149/ ليفي بروفنسال، حضارة العرب، ص54.

6 أبو محمد إسحاق بن إبراهيم بن ماهان بن بهمن بن نسك التميمي بالولاء الأرجاني الأصل المعروف بابن النديم الموصلي، مولده سنة 150هـ/727م، وتوفي في رمضان سنة 235هـ/849م. ابن خلكان، المصدر السابق،ج1، صص202-204.

دمج فنون الغناء والرقص مع بعضهما البعض، بتركيزه على زيارات الحانات والملاهي وضم أحسن الجواري إلى مدرسته وتعليمهن فن الغناء والرقص والتبرج[1]، وقد كان زرياب بالطبع واحدا من مرتادي هذه المدرسة، وبعد أن تعايش مع حياة الفن والصخب واللهور التي اعتادتها الطبقات الأرستقراطية، أدرك حينها أن النمط الموسيقي المشرقي قابل لتطوير نفسه في بيئة أندلسية وفق ما رآه من إقبال عامة المجتمع على الطرب ومجالس الأنس وسماع الموسيقى والغناء[2] كما هو الحال بالنسبة لأهل بلنسية مثلا، حيث يقول فيهم العذري:" ولا تكاد تجد فيها من يستطيع على شيء من دنياه إلا وقد اتخذ عن نفسه مغنية أو أكثر من ذلك، وإنما يتفاخر أهلها بكثرة الأغاني"[3].

لعل المجتمع الأندلسي كان أكثر انفتاحا لقبول مثل تلك الفنون التي ربما كان يرى فيها إما تمدنا وتحضرا أو هروبا من واقعه المضني، أو أن الأندلس كانت أرضا خصبة تستقبل كل ما من شأنه أن يضيف إلى إرثها الحضاري شيئا يتغنون به ويبدعون فيه؛ حقا إن ذلك ممكن الحدوث في وقت نرى بأن زرياب استقبل بأيد مفتوحة لاحتضان أغانيه وألحانه الموسيقية، بل إنه أقدم على تأسيس مدرسة موسيقية بقرطبة، ووضع أسس الموسيقى الأندلسية التي فاقت نظيراتها من الفنون المشرقية والغربية، بل إنه اعتمد أكثر من ذلك على نقل تراثها وفنها لمجموعة من التلاميذ وأبنائه الثمانية وبنتيه "علية وحمدونة"[4].

وقد استدعت حياة الترف والبدخ الأندلسية أن ينتهج منهج أستاذه الموصلي في دمج الفنون ببعضها البعض، إذ أن الجواري المغنيات اللواتي استقدمهن إلى مدرسته مثل "قلم وفضل وعلم ومتعة"[5] قد عملن على إضفاء لمسة رومنسية على أغانيه ومصنفاته الموسيقية، فكونهن فاتنات يمتزن بروح الدعابة والتأثير والجمال، فقد يكون بوسعهن إضفاء روح جمالية على فن الغناء والموسيقى، وجعله أكثر دلالة وتعبيرا عن حاجات المجتمع ونقائصه.

1 زيغريد هونكه، المرجع السابق، ص488.

2 محمد أحمد أبو الفضل، المرجع السابق، ص241.

3 العذري، المصد السابق، ص18.

4 السيد عبد العزيز سالم، في تاريخ وحضارة الإسلام، ص152.

5 المقري، المصدر السابق، ج3، صص130-131/ محمد حسن قجه، محطات أندلسية دراسة في التاريخ والأدب والفن الأندلسي، الدار السعودية، جدة، ط1، 1985، ص84/ السيد عبد العزيز سالم، المرجع نفسه، صص149-152.

لم يكن لفن الموسيقى والغناء الشعبي أن يبلغا ما بلغاه من تلك التراتبية وجمال الإيقاع والصوت لولا نظام الأوزان والقوافي التي أمدهما بهما فنا الزجل والموشحات، ذلك يعني أن العلاقة بينهما علاقة فنية حضارية أكثر من كونها علاقة طبيعية عرضية تزامنا وتعايشا في فترة واحدة، حيث يقول ابن خلدون في ذلك:"وأما أهل الأندلس فلما كثر الشعر في قطرهم وتهذبت مناحيه وفنونه وبلغ التنميق فيه الغاية، استحدث المتأخرون منهم فنا منه سموه بالموشح ينظمونه أسماطا أسماطا وأغصانا أغصانا، يكثرون من أعاريضها المختلفة، ويسمون المتعدد منها بيتا واحدا ويلتزمون عند القوافي تلك الأغصان وأوزانها متتاليا فيما بعد إلى آخر القطعة، وأكثر ما تنتهي عندهم إلى سبعة أبيات"[1].

ومع ما تقدمه لنا الأبحاث حول تأسيس فن الموشحات بقولها أنها ظاهرة نشأت نتيجة تداخل اللغة الإسبانية والعربية، وأن مخترعه رجل ضرير من بلدة قبرة (Cabra) يعرف باسم "مقدم بن معافي القبري"[2] الذي عاش في أواخر القرن 3هـ/9م أيام الأمير عبد الله بن محمد[3]، إلا أن هذا الفن وفق ما يورد ابن خلدون ازدهر خلال القرن 5هـ/11م على يد عبادة القزاز شاعر المعتصم بن صمادح في ألمرية، ويبدو أن فن الموشحات أخذ يشهد إقبالا كبيرا منذ عصر ملوك الطوائف خصوصا أن مجالس إشبيلية كانت تستقطب العديد من الوشاحين لتأليف موشحاتهم[4]، كما أن الأديب أبا بكر عبادة بن ماء السماء[5] الذي استقر في قرطبة زمن الدولتين العامرية والحمودية، تذوق صنعة التوشيح التي نهج الأندلسيون طريقتها فأقام "منآدها، وقوم ميلها وسنادها فكأنها لم تسمع بالأندلس إلا منه ولا أخذت إلا عنه"[6] وقد كانت الموشحات تستمد من آن إلى آخر ما ينعشها ويبعث الحياة فيها،

1 ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص817.

2 مقدم بن معاف القبري شاعر معروف في أيام عبد الرحمان الناصر. الحميدي، المصدر السابق، ص525/ الضبي، المصدر السابق، ج2، ص635.

3 ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص817/ ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، ص469/ أحمد مختار العبادي، التاريخ العباسي والأندلسي، ص371.

4 ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، صص817-818.

5 عبادة بن عبد الله بن ماء السماء أبو بكر، من فحول شعراء الأندلس، متقدم فيهم مع علم، وله كتاب في أخبار شعراء الأندلس، كان حيا إلى غاية سنة إحدى وعشرين وأربعمائة. الضبي، المصدر السابق، ج2، ص139.

6 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، صص468-469.

فكانت الموسيقى والأغنية الشعبية تتوافق مع ذلك التحرر في الأوزان والقوافي الذي عرفته الموشحة، وكانت الخرجة كونها آخر وأهم مقطع فيها يتناغم بصورة فائقة الجمال مع أوزان الموسيقى، خصوصا وأنها كانت تتضمن ألفاظا رومنسية مستوحاة من ثقافتهم الشعبية[1].

يبدو أن الاهتمام المفرط باقتناء القيان والجواري هو ما حفز أيما تحفيز الموسيقى والغناء وفنون الموشحات والزجل على اكتساب أصالتها الأندلسية، ولعل تلك الأصالة قد تزامنت مع بداية القرن 5هـ/11م، فقد ظهرت مجموعة من المغنيات من أهل البلاد الأصليين لهن باع في الغناء والرقص، ويؤدين فنونهن أمام جمهورهن الناطق بالعربية[2]، وقد تجاوزت تلك الأصالة حدودها مع وفود أفواج غفيرة من الجواري ودخلولهن عالم الغناء والرقص أين تعلقت حياة العوام والطبقات الأرستقراطية على حد سواء بهن تعلقا جعل مشاركتهن في الحياة الفنية تشهد مزيدا من الحرية، إذ لم يقتصرن على تعلم اللغة وفنون التربية ومختلف العلوم التي عرفن بتعلمها.

وهناك نص صريح لابن الكتاني يصف في رقعته تعليمه الجواري والقيان بقوله:" واعتبر ذلك بأن في ملكي الآن أربع روميات كن بالأمس جاهلات، وهن الآن عالمات حكيمات منطقيات فلسفيات هندسيات موسيقاويات أسطرلابيات معدلات نجوميات نحويات عروضيات أدبيات خطاطيات"[3]، ومن الجواري اللواتي اشتهرن في القرن 5هـ/11م الغسانية البجانية اللتان اشتهرتا في عصر ملوك الطوائف[4]؛ ومنهن كذلك "غاية المنى" جارية المعتصم بن صمادح وهي جارية أندلسية متأدبة ومتخرجة من فنون الغناء، ولها صوت حسن وصنعة جيدة بالأصوات[5]، وعند ذكر الغناء

1 السيد عبد العزيز سالم، في تاريخ وحضارة، صص300-301/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص200.

2 مونتغمري وات، المرجع السابق، ص132/ خميسي بولعراس، المرجع السابق، ص201.

3 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص320.

4 ذكرها ابن سعيد في حلى المغرب على أنها من أهل القرن الخامس الهجري، وذكرها المقري على أنها من أهل القرن الرابع الهجري/ المقري، المصدر السابق، ج4، ص170/ ابن سعيد، المصدر السابق، ج2، ص192/ فايز عبد النبي فلاح القيسي، المرجع السابق، ص37/ السيد عبد العزيز سالم، في تاريخ وحضارة الإسلام، ص299.

5 زينب بنت علي بن يوسف بن فواز العاملي، الدر المنثور في طبقات ربات الخدور، المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق، ط1، 1316هـ/1898م، صص355-356.

والموسيقى فإن إسما لامعا يفرض نفسه بقوة يتعلق بالعبادية جارية المعتضد عباد بن محمد[1]، ومنهن إشراق السويداء المعروفة بـ"العروضية" مولاة أبي المطرف عبد الرحمن بن غلبون القرطبي، والتي كانت متفننة في اللغة والآداب والعروض[2].

ويذكر ابن حيان في تاريخه أن هذيل بن خلف بن لب بن رزين البربري حاكم دولة بني رزين في شنتمرية الشرق كان مولعا باكتساب الآلات واقتناء القينات، وقد اشترى جارية الطبيب أبي عبد الله الكناني بثلاثة آلاف دينار، وذلك لما كانت تمتاز به من سرعة حركتها وطيب صوتها وحسن غنائها وبداعة أدبها وسلامة اللحن في كتبها وغنائها لمعرفتها بالنحو واللغة والعروض[3]؛ كما أن تلك الأبهة التي حفت مجالس حكام وسلاطين الدويلات الطائفية كانت في غالبتها لا تخلو من الغناء والطرب والموسيقى، إذ كانت تعبر عن مرحلة متقدمة من التحضر والتمدن، وتعكس أصالة أندلسية المجتمع؛ ومجالس المأمون بن ذي النون في ألمرية قد تعكس صورة عن ذلك الاعتقاد، إذ أن حفلات الإعذار كانت تتوج بتقديم عروض غنائية وموسيقية مع ما يليها من عروض ترفيهية، حيث يقول ابن حيان:" وذهب المأمون إلى تتميم تكريم زواره من رجال الأمراء الذين استحضرهم يومئذ لشهود فرحته، بمشاهدة مجلس خلوته وتنعيم أسماعهم بلذات أغانيه...وأحضر فيه جميع آلات الأنس... وقد مدت ستارة الغناء لأهل الحجاب، ونظمت نوبة المغنين زمرا، فهاجوا الأطراب واستخفوا الألباب، ونقلوا الطباع فجاءوا بأمر عجاب"[4].

ظلت تلك الموشحات الملحونة والمصحوبة بالإيقاعات الموسيقية تتطور وتستقي مادتها الفنية شأن كل الفنون العربية، فقد استخدمت السلم الموسيقي الذي وضعه فيثاغورس إلى غاية القرن 7هـ/13م، وظل هذا التطور مستمرا نتيجة التأثيرات اليونانية والبيزنطية والعربية كما أسلفنا الذكر

1 ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق بشار عواد معروف، درا الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2011، م4، ص233.

2 ابن الأبار، المصدر نفسه، ج4، ص232/ المقري، المصدر السابق، ج4، ص171/ محمد بشير حسن راضي العامري، عبد الرحمان إبراهيم حمد الغنطوسي، نخب مختارة من شهيرات لهن إسهامات في التاريخ الإسلامي في المشرق والمغرب والأندلس، دار أمجد، الأردن، 2014، ص162.

3 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، صص207-208.

4 ابن بسام، المصدر السابق، ق4، م1، ص135.

ليأخذ طابعه الأندلسي[1]، ثم إننا لا نعلم على وجه التحديد كيف كانت تبدو أشكال الموسيقى والأغاني الأندلسية، ولكن ما يجب أن نعرفه هو أن الآلات الموسيقية والأوزان التي أدخلها زرياب وطورها تلاميذه فيما بعد قد أعطت شكلا جديدا لم تستشعره مسامع عامة المجتمع الأندلسي، ولم تتغن به من قبل؛ فالآلات الموسيقية الوترية ذات القوس كالربابة أو الربك، وآلات النفخ كالناي الصغير والناي الخشبي، وآلات الطبل والصنوج والنقارة، واختلاف الموسيقى الأندلسية عن نظيرتها الغربية بحيث أنها ارتكزت على إتقان فن العزف على العود والجيتار[2] جعل ميادين الغناء والموسيقى الأندلسية تأخذ شكلا محايدا بالمقارنة مع أنواع الموسيقى الأخرى.

ثم لا يمكن أن نتخيل بأن تلك الأوزان الموسيقية كانت تمارس وتلحن على إيقاعات متشابهة أو أنها اتخذت مواضيع ذات طابع اجتماعي عام مشترك، فكما حركت الرومنسية نساء البلاط والمغنيات المشهورات، واتخذت منها آداة تستلهم منها مجمل عبارات فن الأغاني والموشحات، حرك شعر الاستعطاف والمديح غريزة التفنن في نظم أغاني ومقطوعات موسيقية يُتغنى بها على مسامع الحكام والأمراء؛ وما كان للموسيقى الأندلسية أن تحيا حياة التنوع والاختلاف وتأخذ جماليتها لولا مقاسمة ذلك الإرث بين الرجل والمرأة من حيث الأداء والنوع، فقد نكون مخطئين إذا اعتقدنا أن النساء والجواري هن من كن يقدمن ذلك الفن ويبرعن فيه بمعزل عن الرجال، ومع ما يشوب النصوص التاريخية من نقص حول ذكر أسماء المغنين الرجال، فإن الغيض الذي بين أيدينا قد يعطينا تصورا نسبيا نبني عليه دراستنا، فحتى مجالس الأنس والطرب في بلاطات الأسر الحاكمة عرفت هي الأخرى ألمع المغنين وأعذبهم صوتا ولحنا، فقد كان الحكيم النديم أبو بكر ابن الإشبيلي مثلا مغنيا حفل به مجلس الرشيد بن المعتمد بن عباد[3]، كما كان محمد بن الحمامي مغنيا لإدريس العالي بن حمود[4].

1 زيغريد هونكه، المرجع السابق، ص491.

2 المرجع نفسه، صص492-493.

3 المقري، المصدر السابق، ج4، صص271-272/ إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ص43.

4 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م2، ص863/ إحسان عباس، المرجع نفسه، ص43.

ما يدل على شعبوية فن الغناء والموسيقى هو أن طبيعة المجتمع الأندلسي كانت تستهويه إلأى درجة أنه أصبح جزء من كيانه، في مختلف طبقاته وفي كل زمان ومكان، في القصور والحقول، وفي الأسواق والحوانيت والبيوت والمنتزهات، فلا يتورع عن ذلك الصغير أو الكبير[1]، ثم إن بعض الظواهر الاجتماعية الأخرى المستحدثة في المجتمع الأندلسي ما انفكت تتلاقى وتتلاقح مع فنون الغناء والموسيقى وتعطيه طابعا جديدا غير ذي سبق، فالخلل الذي أصاب الفكر الصوفي بعد أن خلع عليه الدهر بعضا من مظاهره، وبعد تبسيط كثير من أفكاره وتعاليمه، فإن ذلك التغير غير المألوف جرده من طابعه النظري الفلسفي إلى طابع عملي شعبوي، حيث احتضنته عامة المجتمع بمزيد من السلوكيات المستحدثة كالغناء والرقص والمدائح والأناشيد والأذكار والتلاحين[2].

فقد وجد فنا الغناء والموسيقى في ظاهرة التصوف فضاء لتطوير نفسيهما، مثلما نجده مثلا عند بعض فئة الصقالبة في قرطبة، وكتاب "الإستظهار والمغالبة على من أنكر فضائل الصقالبة" يمكنه أن يقدم لنا جملة من أشعارهم ونوادرهم[3] وهو كتاب مهم لم نستطع الحصول عليه، وكون فترة القرن 5هـ/11 كانت لا تزال فيها تلك الظاهرة في طريق تشكلها التاريخي، فإن كثيرا من المؤرخين والأدباء انتقدوا تلك الممارسات والسلوكيات المبتدعة، فابن بسام مثلا يقول فيهم:" وشعرهم خارج عن شرطنا وليس من جمعنا"[4]، وقوله كذلك:"وأوزان هذه الموشحات خارجة عن غرض هذا الديوان إذ أكثرها على غير أعاريض أشعار العرب"[5].

لقد كان في ظل تلك الشعبوية لفني الغناء والموسيقى بمقدور كل واحد من عامة المجتمع أن ينسج أساليب وأشعارا عامية بمختلف الأوزان والألحان، ويكاد كل عاشق من العشاق التغزل بمحبوبته وفق ما يجده من عبارات وتصانيف عامية لا تخضع إلى تقييد لغوي، فالموشحات والأزجال كانت

1 أحمد مختار العبادي، الإسلام في أرض الأندلس، ص110/ مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص78/ مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص257.

2 أحمد مختار العبادي، المصدر نفسه، ص373.

3 ابن بسام، المصدر السابق، ق4، م1، ص34/ أحمد مختار العبادي، المرجع نفسه، ص373.

4 المصدر نفسه، ق4، م1، ص34.

5 المصدر نفسه، ق1، م1، ص470/ أحمد مختار العبادي، التاريخ العباسي والأندلسي، ص373.

تستعمل عند أهل الأندلس في الغزل والنسيب[1]، لأنهما من طراز شعري واحد غير أن الزجل يطلق على الكلام والنظم السوقي العامي، إذ كان يتغنى به في الطرقات، وهناك نص صريح لابن عبد الرؤوف من خلال قوله:" ويمنع الذين يمشون في الأسواق بالأزجال والأزياد وغيرها أن يكونوا في وقت ينفر فيه للجهاد ويمشى فيه إلى الحجاز، فيحرضون الناس على ذلك بما يوافق المعنى فلا بأس به"[2]، أما الموشحات فلا تكون إلا في النظم العربي الصحيح[3].

وإذا كان "ابن قزمان"[4] أشهر الزجالين في العصر المرابطي، بحث كانت مزلته بين الزجالين بمنزلة المتنبي في الشعراء[5]، فإن بداية ذلك الفن قد ظهر في مرحلة متقدمة قد تعود إلى القرن 5هـ/11م نتيجة ذلك التحرر اللغوي وشعبوية الأغاني، حيث يقول ابن خلدون في ذلك:"ولما شاع فن التوشيح في أهل الأندلس وأخذ به الجمهور، لسلاسته وتنميق كلامه وترصيع أجزائه نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله، ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية من غير أن يلتزموا فيها إعرابا؛ واستحدثوا فنا سموه بالزجل، والتزموا النظم على مناحيه من هذا العهد، فجاءوا فيه بالغرائب واتسع فيه للبلاغة مجال بحسب لغتهم المستعجمة؛ وأول من أبدع في هذه الطريقة الزجلية أبو بكر بن قزمان، وإن كانت قيلت قبله بالأندلس، لكن لم يظهر حلاها ولا انسبكت معانيها واشتهرت رشاقتها إلا في زمانه"[6] ومن أشهر زجالي عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م نجد كل من الأخطل بن نماره ويخلف بن راشد[7] وهما شخصيتان تعذر علينا الإطلاع على سيرتها الذاتية في كتب التراجم والسير.

---

1 الغزل هو محادثة المرأة والتودد إليها، والغزل اسم جامع لما قيل في المرأة سواء كان حسيا أومعنويا، أما النسيب هو كأن نقول نسب الشاعر بفلانة أي عرّض بهواها وحبها، وهو كذلك تعبير عن العواطف نحو المرأة. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2004، صص652،916.

2 ابن عبد الرؤوف، المصدر السابق، ص113.

3 سعد عبد الله البشرى، المرجع السابق، ص383/ آنخل جنثالث بالنثيا، المرجع السابق، ص143.

4 ابن قزمان: محمد بن عيسى بن عبد الملك بن عيسى بن قزمان وكنيته أبو بكر، ولد حوالي سنة 480هـ/1087م وتوفي سنة 554هـ/1159م، يعرف بإمام الزجالين في الأندلس. ابن سعيد، المصدر السابق، ج1، ص100/

5 السيد عبد العزيز سالم، في تاريخ وحضارة الإسلام، ص303.

6 ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص825.

7 الحموي تقي الدين أبو بكر بن حجة، بلوغ الأمل في فن الزجل، تحقيق رضا محسن القريشي، منشورات وزارة الثقافة والأرشاد القومي، دمشق، 1974، صص76-77/ إحسان عباس، المرجع السابق، ص207/ سعد عبد الله البشرى، المرجع السابق، -

ورغم ما يكتنف فني الموسيقى والغناء في عصر ملوك الطوائف من غموض، ونقص في الدراسات الأكاديمية المعمقة، فإنه ما يجدر بنا أن نعرفه هو أن العمران البشري ما كان ليتسغني عن مثل تلك الفنون، إذ تكون عادة آخر ما يستحدث فيه؛ ونظرا لانتفاء وظيفته الاجتماعية كمحرك تاريخي مادي، فإنه لا يعتبر أساسا في قيام الحضارات وتأسيس العمران البشري، بيد أنه لا ينتقص من وظيفته النفسية كونه محفزا حسيا وملاذا تهوي إليه النفوس، أو كهروب من هموم الذات ومحاولة تجاوز معظم الأزمات الاجتماعية التي يحيا في ظلها أفراد المجتمع، فقد عبر ابن خلدون عن ذلك في حديثه عن زرياب بقوله:" فأورث بالأندلس من صناعة الغناء ما تناقلوه إلى أزمان الطوائف، وما منها بإشبيلية بحر زاخر وتناقل منها بعد ذهاب غضارتها إلى بلاد العدوة بإفريقية والمغرب، وانقسم على أمصارها وبها الآن منها صبابة على تراجع عمرانها وتناقص دولها، وهذه الصناعة آخر ما يحصل في العمران من الصنائع لأنها كمالية من غير وظيفة من الوظائف إلا وظيفة الفراغ والمرح، وهو أيضا أول ما ينقطع من العمران عند اختلاله وتراجعه"[1].

وإذا ما أقبلنا على تحليل فن الغناء من خلال تركيز النظر على طبيعة العمران البشري ومحاولة تحديد أذواقه الشعرية والفنية فإن الوظائف الحسية للموسيقى والغناء وتشكيلهما الفني والجمالي ليعبران أيما تعبير عن تلك العلاقة التي تجمع السلطة والمجتمع وفق تصور فلسفي، وإن طبيعة كل منهما قد تختلف باختلاف أنماط الموسيقى ودلالة تعبيرها اللغوي، فـ"الألحان الكاملة" تمثل أحد الأنماط التي تنتج عن تخيلات وتصورات الفرد، وهي عادة ما تستهوي الطبقات المثقفة ذات البصيرة الحادة وتختص بها، إذ تحاول من خلال ذلك النمط التأثير في عامة الأفراد وتكون نافعة في إفادتهم من خلال محاولة تغيير معظم سلوكياتهم وأخلاقهم وطبائعم السلبية[2]؛ أما النمط الثاني فهو "الألحان

ص386/ محمد عباسة، الموشحات والأزجال الأندلسية وأثرها في شعر التروبادور، دار أم الكتاب، مستغانم، ط1، 2012، صص114-116.

1 ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص540.

2 أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة، دار الكتاب العربي، القاهرة، (د.ت)، ص1181.

الكاملة الملذة"[1] التي تعبر عن لذة النفس وراحتها وما يجانب تلك الألحان من محسوسات أخرى تجلب تلك الراحة كالمبصرات التي تبعث على الهدوء والسكينة والتماثيل والتزاويق، وهو نوع ربما الغرض منه الترويح عن الأنفس؛ وهناك نمط ثالث يعرف بـ"الألحان الإنفعالية المقوية"[2]، إذ تعبر عن مستوى اجتماعي معين يأخذ صورته وإيحاءاته من ذلك النمط الإجتماعي الراقي الذي تعيشه الطبقات الغنية والأرستقراطية، وتكون كرد فعل فني يتسم بالهدوء في قالب موسقي غنائي، وكتعبير عن رفض بعض المظاهر المشاعة في المجتمع، فيكون الإحساس باللاعدالة والطبقية والتفاوت والظلم وما جانس ذلك هي ما تكسب ذلك النوع من الغناء طبيعته وأساليبه وألحانه وإيقاعاته.

فهذان النوعان من الألحان قد يكونان مخصوصين بالطبقات التي تمثل قمة السلطة السياسية والمالية، كما أن هناك نمطا موسيقيا رابعا يعرف بـ "الألحان الإنفعالية الملينة"[3] والتي تنم عن معاناة أغلبية أفراد المجتمع، إذ تستقي مادتها وإلهامها من الإنفعالات التي تنتسب إلى ضعف النفس مثل الخوف والرحمة والجزع والجبن وما شابه ذلك، وهذا النمط هو ما يجب أن يدرس بعناية ودقة لأنه يعكس الحقيقة التاريخية لطبيعة المجتمع كما هي؛ بل ويعبر عن طبيعة العمران البشري من خلال تركيزه على بعض المواضيع التي تتصدر أولويات الأفراد ضمن نسيجهم الإجتماعي.

فالطابع الفلسفي والجمالي لتلك الفنون لم يبق حبيس الفكر الأندلسي بالمعنى الذي يمكننا القول أنه ظل ماثلا للفهم والتحليل والتطور إما داخل الأندلس أو خارجها؛ وإذا ما تحدثنا عن فن الغناء والموسيقى فإن إيطاليا وفرنسا وإسبانيا كانت هي الأخرى تمضي قدما لاحتضان مزيد من الألحان والاطلاع على أنواع الموسيقى العالمية، فغرابة الموسيقى الأندلسية واختلاف نظرة الغرب إليها، جعلتهم يتناولونها من زوايا مختلفة وينظرون إليها كفن دخيل على مجتمعاتهم، ثم إن الصحوة الفنية التي عاشتها أوروبا في أواخر القرون الوسطى جعل معظم الهواة والموسقيين والمغنين الغربيين المتجولين

1 الفارابي، المصدر نفسه، ص1180.
2 المصدر نفسه، صص1179-1180.
3 المصدر نفسه، ص1180.

على اتصال دائم بإسبانيا كونها نقطة اتصال بينهم وبين الفن الموسيقي الأندلسي[1].

فكما استعملها الأندلسيون في مدائحهم الصوفية كان لابد للغرب من إيجاد إيقاعات وألحان مناسبة للتغني بها في كنائسهم وفق منظور ديني[2]، وإذا كانت تلك الآلات الموسيقية التي أدخلها زرياب وطورها فيما بعد تلامذته أصبحت تمثل تراثا فنيا مألوفا للمجتمع الأندلسي، فإن الدويلات الأوروبية كانت تحاول دمجها مع مختلف الألحان والآلات الموسيقية الغربية ما بين القرنين الثاني والسادس الهجريين (8-12م) لإنتاج فني موسيقي عالمي جديد متعدد الأصوات مثلما نجده في "الهورمونيا الغربية"[3]، أما فيما يخص المقاطع الصولفاجية مثل: فا (Fa)، مي (Mi) ، ري (Ri) ، دو (Do)، سي (Si)، لا (La)، صول (Sol)، التي يقال أن الموسيقي الإيطالي جيد فون أرينزو قد أخذها عام 417هـ/1026م عن نشيد يوحنا فمن المحتمل أن تكون قد أخذت عن الأحرف العربية: دال، راء، ميم، فاء، صاد، لام، سين، التي نجدها مع غيرها في مقطوعات من الموسيقى اللاتينية في القرن 5هـ/11م[4] في وقت عرفت الأندلس حرية فكرية سهلت عبور وانتقال كثير من العلوم والفنون إلى أرجاء أوروبا بما فيها فن الموسيقى والغناء.

ولكن ليس كل ما نعرفه عن طبيعة الموسيقى والغناء الأندلسي يجب أن يصدق بالضرورة مع المفهوم العام للمجتمع الأندلسي لفلسفة تلك الفنون، لربما لأن الوعي الفكري في تلك المرحلة لم يرق بدرجة تؤهله إلى فهم حقيقة ذلك الفن وعلاقته بالعمران البشري، ولكن إذا عجز الكثير منهم فإن البعض قد لا يدخل ضمن هذا الحكم، خصوصا أولئك الذين يتذوقون فن الغناء والموسيقى وفق ذوق حسي جمالي من المغنين والشعراء والوشاحين، ثم إن نظرة السلطة والمجتمع لفنون الغناء والموسيقى كانت نظرة إعجاب وتفاعل من دون إدارك حسي أو تكهن أن ما تؤسس له وتسعى

1 أحمد مختار العبادي، التاريخ العباسي والأندلسي، ص373.
2 زيغريد هونكه، المرجع السابق، ص491.
3 المرجع نفسه، ص493.
4 المرجع نفسه، ص494.

لتطويره سيؤثر حتما على مسار تقدم الفنون الأندلسية: عن طريق اقتناء القيان والجواري وتعليمهن في مدارسهم، أو عن طريق المغنين دائمي الترحال والسبايا من نساء الأندلس[1].

تشير الدراسات المتقدمة التي قام بها الأب خوان أندريس في القرن الثامن عشر، إلى أن ذلك الكم الهائل من الأشعار والموشحات والأزجال العربية الأندلسية انتقل إلى بروفانس الفرنسية، عن طريق الصلات المتبادلة بين الفرنسيين والأندلسيين –نصارى ومسلمين- بحكم قربهما الجغرافي، حيث نشأ بناء عليه ما يسمى بالشعر البروفنسي الذي كان ينشده التروبادور أي المغنون المتجولون من جنوب فرنسا وإيطاليا وإسبانيا وغيرها من الدول الأوروبية[2]، من أمثال ماركابرو وجيوم التاسع دوق أكيتانيا، وبعض الأغاني القشتالية التي تطابق الأزجال من حيث التكوين كأغاني كنثيو نيرودي بايينا، ولم تكن تلك الأغاني تختلف عن الموشحات الأندلسية من حيث الأوزان.

كما أنه وجدت عدة مصطلحات توافق في اللغة العربية الأجزاء التي تتكون منها الموشحات، مثل كلمة (Estribillo) وتعني المركز، وكلمة (Mudanza) التي تعني الأغصان، وكلمة (Vuelta) التي تعني السمط[3]، كما يشير كذلك إلى أن آراء ألوفنسو العالم وكثير من الفنون المتعلقة بالغناء والشعر والقصص هي في الحقيقة من أصول عربية[4]، كما أن نظام تعاقب فريق من العازفين والموسيقيين على عزف قطعة موسيقية التي ابتدعها زرياب وتطورت فيما بعد والتي عرفت في اللغة العربية بـ "النوبة"، نجد أثرها هي الأخرى في الألحان المعروفة بـ "الروندو" (Rondo)[5]، وهناك أغاني فرنسية شعبية مثل أغنية "الشقية في زواجها" (La Maumarieé)، وأغنية "وردة ذنكرك" (La Reuze de Dunkerque) قد صيغت في قالب زجلي أندلسي؛ وهناك مقطوعات شعبية فرنسية أخرى شاعت بين الناس في فترة

1 المرجع نفسه، ص492.

2 إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ص45/ آنخل جنثالث بالنثيا، المرجع السابق، صص535-536/ أحمد مختار العبادي، التاريخ العباسي والأندلسي، ص373.

3 السيد عبد العزيز سالم، في تاريخ وحضارة الإسلام، ص304.

4 آنخل جنثالث بالنثيا، المرجع السابق، ص536.

5 إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ص45/ آنخل جنثالث بالنثيا، المرجع نفسه، ص617.

متأخرة تعود إلى القرن 11هـ/17م ألفت على طريقة الروندو أي "النوبة الأندلسية"[1].

3- المدجنون وبدايات اللغة الخميادية: تشير الدراسات التاريخية الأكاديمية إلى أن مظاهر حياة اجتماعية جديدة عرفها المجتمع الأندلسي في مراحل متأخرة، ويستندون في ذلك إلى تاريخ معلمي مهم هو سقوط غرناطة سنة 897هـ/1492م، فبعد توحيد مملكة أراغون وقشتالة بالزواج السياسي الذي جمع بين إيزابيلا وفرناندو سنة 874هـ/1469م وتوحيد مملكتيها سنة 879هـ/1474م، واستكمال ما يعرف عند النصارى الإسبان بعملية الإسترداد (La reconquista)، ظهرت إلى الوجود مصطلحات يعتقد أنها لم تكن موجودة إلى ذلك الحين، فقد نشأت فئة إجتماعية جديدة سميت بالمورسكيين أو المدجنين[2]، وقد ارتبط بهذه الأقلية تراث أدبي ولغوي أطلق عليه إسم "اللغة الخميادية" وهي تحريف إسباني للفظ الأعجمية، فقيل أنها تسمى ألخاميديا (Aljamidia) أو ألاجامية، أو ألاخامية، أو ألخامية (Aljamia)[3]، والخميادية هي لغة رومنثية (إسبانية أو برتغالية أو قشتالية أو أراغونية، أو قطلونية) كتبت بحروف عربية[4]، ولكن إذا نظرنا إليها من حيث الدلالة اللغوية وتكوينها التاريخي فإنه يتعذر علينا أن نقبل هذه الحقائق التاريخية، ولربما أن تشكلها قد خضع عبر فترات تاريخية طويلة لكثير من التفاعلات الإجتماعية والسياسية، فالتأريخ لتراث اللغة الخميادية نجده عسيرا كل العسر لما تحمله من تعقيد لغوي وصعوبة تتبع تعميمها وتداولها بين فئات المجتمع الموريسكي.

إننا نعتقد إلى غاية كتابة هذه الأسطر بأن الظاهرة الاجتماعية لا تولد منفردة في فضاء منعزل من دون أن تستند إلى محيط اجتماعي يكفل لها ضمان بقائها واستمرارها، كما أنها لا تنشأ نشأة متكاملة من دون أن توجد لنفسها أصولا تاريخية وقابلية إجتماعية، وما ينتج عنها من ممارسات هي

1 آنخل جنثالث بالنثيا، المرجع نفسه، ص617.

2 أحمد بن عبود، مباحث في التاريخ الأندلسي، صص57-59.

3 محمد عبده حتامله وآخرون، المرجع السابق، ص863/ آنخل جنثالث بالنثيا، المرجع السابق، ص507/ محمد نجيب بن جميع، أهمية الأدب الألخميادو الموريسكي في "المعجم الإيتيمولوجي القشتالي لخوان كورومياس"، مجلة دراسات أندلسية، ع6، جوان 1991، ص60.

4 ميغيل أنخيل بونيس إيبارا، الموريسكيون في الفكر التاريخي، ترجمة وسام محمد جزر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص207/ محمد عبده حتامله وآخرون، المرجع السابق، ص863.

ما يمكن أن تحدد حجم تلك الظاهرة وتحكم على نفسها بالنجاح أو الفشل، ذلك يعني أن أصول الموريسكيين وتراثهم الخميادي ربما يكون قد تحدد في عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م[1] وذلك لوجود كثير من الدلائل والقرائن التي تثبت ذلك، أو تحيلنا بالأحرى إلى أحداث تاريخية مشابهة لتلك التي عاشها المجتمع الأندلسي بعد سقوط غرناطة.

وقد يكون اعتقادنا هذا مبنيا على أسس تاريخية واجتماعية، إذ تكون تلك العلاقة التي تجمع بين ظهور فئة المورسكيين وظهور اللغة الخميادية أول ما يمكن أن نستند إليه في التأريخ لمثل تلك المظاهر، وأغلب الظن أنه لولا أقدمية تفكير الممالك النصرانية في استرجاع الأندلس من خلال محاولاتهم المتكررة؛ والتي سنأتي إلى ذكرها لما كان لفئة الموريسكيين أو المدجنين أن تولد في ظل ذلك الوضع المستحدث، ولما كان مقدرا للغة الخميادية أن تجد طريقها في ظل ذلك التردي السياسي والنظام الإقطاعي الطائفي الذي عاشه المجتمع الأندلسي كاستجابة للتحدي الذي واجه معظم فئات المجتمع الأندلسي.

فنجاح المشروع الوحدوي الذي تبنته الممالك النصرانية سنة 446هـ/1055م بعد توحد مملكتي ليون وقشتالة تحت مباركة الكنيسة والبابوية[2] قد يضع أمامنا مقاربات تجعلنا نفهم أن استرجاع الأندلس يعود تاريخه إلى فترة القرن 5هـ/11م، فقد انجر عن هذا التحالف أول مأساة تاريخية يعيشها المجتمع الأندلسي متمثلة في مأساة بربشتر سنة 456هـ/1036م[3]؛ وما يجعلنا ندقق في هذا الحدث التاريخي هو اعتباره أول محاولة إسترداد يمكن على إثرها تغيير الخارطة الإجتماعية والسياسية في الأندلس وما ينجر عنها من تغيير موازين القوى بين الممالك النصرانية والدويلات الطائفية، والأمر الثاني الذي نجده أكثر أهمية هو أن تلك الحملة التي قادها النورمان بقيادة جيوم دي مونري سنة 456هـ/1064م كانت في حقيقة الأمر تحت تأييد ومباركة البابوية الرومانية وتأييد البابا الإسكندر

1 حسين يوسف دويدار، المسلمون المدجنون في الأندلس، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، ط1، 1994، ص7.

2 رينهارت دوزي، المسلمون في الأندلس، ترجمة حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995، ج3، ص79/ صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، صص130-131/ أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب، صص260-263.

3 محمد عبد الله عنان، دولة الاسلام "ملوك الطوائف"، ع2، ص274/ علي عبد الرحمان الحجي، المرجع السابق، ص360.

الثاني (Alexander 2)[1]، ما يجعلنا نفهم أكثر أنها كانت حربا صليبية قبل كل اعتبار.

وبعد انتهاء الحملة قفلت تلك الحلمة الصليبية عائدة إلى نورماندیا محملة بخمسة آلاف أو سبعة آلاف من نساء المسلمين وسباياهم وأهل الحسن منهن وأهدوهن إلى ملك القسطنطينية آنذاك[2]، وبعد التقتيل والترحيل والإجلاء الذي تعرض له المجتمع الأندلسي في بربشتر عملت القوات والقوافل النصرانية على تعميرها وتوطينها بالأهالي والعائلات النصرانية[3] كبداية لسد الفراغ الحاصل فيها وتشجيع عمرانها البشري، وكخطوة أولية لعملية الإسترداد واسترجاع أرض الأندلس.

ثم إن المأساة الثانية التي تؤرخ لبداية تشكل المورسكيين حادثة سقوط طليطلة على يد ألفونسو السادس سنة 478هـ/1085م[4]، وما يبعثنا على الدهشة حقا هو أن القوة الإجتماعية للمجتع الأندلسي في طليلطة لم تكن تشكل عائقا أمام تنفيذ مشروع الاسترداد، كما أن السيد سيسنندو دافيديث"Sisnano Davidiz"[5] المعروف بالسيد القمبيطور كونه مستعربا، كان على دراية تامة باستحالة التخلي عنهم في وقت كان من الضروري استمالتهم وتقوية العمران البشري للمجتمعات النصرانية، وإذا أخذنا في اعتبارنا أن المجتمع الأندلسي آنذاك كان مشكلا من المستعربين والمولدين، فإنه سيظل سندا متينا لاكتمال مشورع طرد المسلمين واستيطان النصارى أرض الأندلس مرة أخرى، ويتضح لنا النص الذي نقله ابن الكردبوس أن حرب الاسترداد تلك جعلت المجتمع الطليطلي بين خياري البقاء أو الخروج تبعا لقاعدتي الطرد أو الجذب منها حيث يقول:"وحصل فيها بالأهل والولد بعد أن شرط عليه أن يؤمن من فيها من المسلمين في الأنفس والأولاد والأموال

1 محمد عبد الله عنان، المرجع نفسه، ع2، ص274/ علي عبد الرحمان الحجي، المرجع نفسه، ص360.

2 هناك اختلاف في تحديد عدد السبايا بين خمسة آلاف وسبعة آلاف بين المصدرين الآتيين. أوردناه سابقا في الفصل الثالث في حديثنا عن الجوانب الاقتصادية.

3 الحميري، المصدر السابق، ص90.

4 إنتصار خليل محمد بن عبد النجار، المدن الأندلسية في شعر عصر ملوك الطوائف "القرن الخامس الهجري"، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2000، ص102/ محمد عبده حتامله وآخرون، المرجع السابق، ج2، صص899-900.

5 أحمد بن عبود، مباحث في التاريخ الأندلسي، ص61.

والأهلين والبنين، وأن من أحب منهم الانتقال لم يمنعه منه، ومن أحب المقام لم يلزمه سوى أداء الجزية على عدد ما عنده من الأشخاص، وإن رجع بعد رحيله نزل على ما كان بيده من عقار دون تعرض عليه لا في كثير ولا في قليل"[1].

فالأقليات الموريسكية في الحقيقة لم تكن قد بدأت بعد بالتشكل، نظرا لعدم تحديد مهامهم ووظائفهم الاجتماعية في ظل الوجود النصراني، إذ أن الأدوار المنوطة بهم كمجتمع خاضع لغيره هي من تحدد طبيعة وجودهم، لكن في تلك المرحلة لم يكن في مقدور الممالك النصرانية سوى معاشرتهم والتعرف على طبائعم ودراسة سلوكياتهم وتحديد ممارساتهم، وبناء على ذلك فإن إمكانية احتواءهم داخل مجتمع نصراني جديد قد تقاس بقابلية المجتمع على تغيير ملامح أندلسيته في ظل أزمته الإجتماعية، وبالفعل هذا ما أقدم عليه ألفونسو السادس من خلال سياسة اللين والملاطفة والتسامح متبعا في ذلك الظاهرة الإستقرائية التي تمتع بها مستشاره سيسنندو دافيديث بقوله:"لست تجد بمن تعمرها، ولا تظفر بعامل أطوع من ابن ذي النون...واخفض جناحك لأهلها واستجلب جاليتها بما تمد من ظلها، ولا تلح على ملوك الجزيرة فلست تستغني عنهم، ولا تجد عمالا أطوع منهم، فإنك إن أبيت إلا الإلحاح عليهم والتسرع بالمكروه إليهم نفرتهم عن ذراك، وأحوجتهم إلى مداخلة سواك"[2].

إن اللاإستقرار في طبيعة وجود المجتمع الأندلسي خلال القرن5هـ/11م فرض نمطا اجتماعيا معينا تحياه مختلف فئاته وأقلياته، إذ إن الإكراه مثلا بصفته وسيلة قهرية يمكن للممالك النصرانية أن تنتهجه في تنصير أفراد المجتمع لم يكن إلى ذلك الحين ممكن التطبيق والممارسة، كون أن بعض الدويلات الطائفة ما انفكت تشكل خطرا سياسيا على مصلحة المد الصليبي النصراني، وبإمكانها احتواء سلطة أي مجتمع طائفي تمارس عليه مثل تلك الضغوط، خصوصا إذا تعلق الأمر بمسألة العقيدة الإسلامية، وعلى هذا الأساس فإن وضعية المدجنين في تلك المرحلة اختلفت نسبيا من حيث المعاملة وظروف عيشهم بالمقارنة مع وضعيتهم المأساوية خلال القرن العاشر الهجري (16م)، مع الأخذ بعين الاعتبار بأنه لم يكن يخضع بعد لقوانين المؤسسات المستحدثة كمحاكم التفتيش مثلا.

1 ابن الكردبوس، المصدر السابق، ج2، صص1242-1243/ أمحمد بن عبود، المرجع نفسه، ص61.
2 ابن بسام، المصدر السابق، ق4، م1، ص168.

إذ لم يكن في وضعية تجبره على ممارسة عقائدة في تقية وسرية[1]، وعلى هذا الأساس فإن الوضعية التي آلت إليها فئة المدجنين خلال عصر ملوك الطوائف جراء سياسة الملاطفة واللين والتسامح قد حددت مصيرهم في التاريخ، وحكمت على مستقبلهم بالزوال والأفول في أول خطوة خطاها نحو تغيير أندلسيته بأن خلق محفزات تاريخية من خلال تفاعلاته مع مشروع الممالك النصرانية تمثلت في نبذ بعض أفراد المجتمع لشريعتهم واعتناقهم الديانة النصرانية، حيث يقول ابن بسام في ذلك:"وبسط فيهم من عدل أحكامه، حتى استمال قلوب أعلامها، وحبب التنصر إلى عامة طغامها، وفجأ المسلمين من اختلاف أهوائهم، وتنصرِ سفهائهم، ما ضاقت عنه صدور الأيام واضطربت له قواعد الإسلام"[2].

لقد ولد إحساس الضعف والقهر الذي استشعره حكام المالك النصرانية نزعة العظمة والتسيد عندهم على نحو بارز يجعل منهم أسيادا بحق على مجتمع فقد أحقيته في تشكيل ذاته وكيانه، وبعد أن كانت عصا الطاعة لا تشق عليه في وقت كانت حساسية المواقف تعجل مثل تلك الاقترافات الاستعبادية خطوة تاريخية سابقة لأوانها، أصبح عسيرا على الأسياد الجدد منحهم طعم الإحساس بالحرية؛ وفي حالات السيطرة الدائمة تلك نرى مبدأ التسلط يميل إلى إخفاء نفسه في ثنايا اللاشعور حتى لا يكاد يظهر للعيان على أنه حركة استرداد بدأت معالمها تتحدد تحت قوة الصليب، ويمكن تاريخيا أن تكون محاولة ألفونسو السادس في احتواء المجتمع الأندلسي الطليطلي أول بداية لتشكل فئة المدجنين الذي سيتطور فيما بعد ليحل محله مصطلح الموريسكيين، والنص الذي يورده ابن بسام يوضح حقيقة ذلك حيث يقول:"وعتا الطاغية أذفونش –قصمه الله- لحين استقراره بطليطلة واستكبر وأخل بملوك الطوائف في الجزيرة وقصر، وأخذ يتجنى ويتعتب، وطفق يتشوف لانتزاع سلطانهم والفراغ من شأنهم ويتسبب، ورأى أنهم وقفوا دون مداه، ودخلوا بأجمعهم تحت عصاه"[3].

1 محمد نجيب بن جميع، المرجع السابق، ص59/ حسين يوسف دويدار، المرجع السابق، ص13.
2 ابن بسام، المصدر السابق، ق4، م1، ص167.
3 ابن بسام، المصدر نفسه، ق4، م1، ص167.

أما إذا نظرنا إلى المجتمع الأندلسي البلنسي فإنه سرعان ما أصبحت فئة المدجنين قابلة للتشكل لارتباط المصطلح بحركة الاسترداد، بعد استيلاء السيد القمبيطور على بلنسية سنة 487هـ/1094م[1] إذ أن المعاملة التي قوبل بها من طرف السيد القمبيطور فتحت بابا جديدا في دولة طائفية أخرى لإمكانية تطبيق مشروعهم الاسترادادي، ثم إن النهاية المأساوية التي كانت في حق قاضي مدينة بلنسية "ابن جحاف"، كانت في حقيقة الأمر عنوان بداية تلك القصة، إذ "عمد الطاغية لعنه الله بعد إحراق القاضي –رحمه الله– إلى الجلة من أهل بلنسية، فثقفهم وأغرمهم حتى استأصل جميع ما عندهم، وجعل الناس في المحنة أسوة، يأخذهم على طبقاتهم حتى عمتهم المحنة، وهلك في ذلك الثقاف كثير منهم"[2]، ولقد أصبحت تلك المعاملة تعكس بوضوح تام حقيقة فئة المدجنين والوضع الإجتماعي الذي آلت إليه مختلف فئات المجتمع الأندلسي.

وما يجعلنا نفهم أكثر طبيعة المد الصليبي الذي اجتاح بظلاله القاتمة أرض الأندلس، هو تركيز حكام الممالك النصرانية على تنصير المجتمع الأندلسي بالقوة والإكراه، بعدما كانت الحرية الدينية أسمى مطالب المعاهدين، وكأن المجتمع الأندلسي كان يبحث عن مخلص له من مآسي نظام الحكم الإقطاعي للدويلات الطائفية، إذ نجد أن كثيرا منهم "انقطع إلى القمبيطور وغيره من أشرار المسلمين وأرذالهم وفجارهم وفسادهم، وممن يعمل بأعمالهم خلق كثير وتسموا بالدوائر...وكثير منهم ارتد عن الإسلام ونبذ شريعة النبي إلى أن انتهى بيعهم للمسلم الأسير بخبزة وقدح خمر ورطل حوت، ومن لم يفد نفسه قطع لسانة وفقئت أجفانه، وسلطت عليه الكلاب الضارية، فأخذته أخذة رابية"[3]، ثم إن تلك المعاملة التي حظيت بها فئة اليهود كونها تشكل فئة اجتماعية أندلسية من قبل ألفونسو السادس بعد أن نقل عددا منهم من غرناطة سنة 487هـ/1094م إلى طليطلة لعمارة أرضه[4] لم تكن تمثل بالنسبة لهم سوى انتقالية اعتيادية من مرحلة تاريخية إلى أخرى، ومن نمط اجتماعي

1 محمد نايف العمايرة، المرجع السابق، ص132/ إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ص28.

2 ابن عذاري، المصدر السابق، ج4، ص38.

3 ابن الكردبوس، المصدر السابق، ج2، ص1276.

4 ابن عذاري، المصدر السابق، ج4، صص36،70/ سامية مصطفى محمد مسعد، المرجع السابق، صص220-221.

أندلسي إلى نمط اجتماعي إسباني نصراني قد يجدونه أكثر حرية، كونه لم يصبغ عليهم نظام التدجين والقهر والتضييق على حرياتهم الدينية، وبناء على ذلك فإن حركة الاسترداد باتت تركز اهتمامها أيما تركيز على المجتمع الأندلسي الذي يدين بولائه التام للمجتمع الأندلسي الإسلامي.

وبناء على التقاريرت السالفة الذكر فقد بات من اليسير علينا في وَضَحِ تلك المآسي والأحداث التاريخية أن نشير بأصابع التحديد إلى فئة المدجنين كونهم ظلوا تحت سيطرة الممالك النصرانية بسبب فقدان أحقيتهم في الرحيل والهجرة بسبب ضعفهم، أو عدم قدرتهم على ذلك لامتلاكهم أراضي زراعية وممتلكات فضلوا الإقامة بجانبها، أو بسبب القهر والعبودية التي تعرضوا لها نتيجة الضرائب والتغريمات بعدما حولوا إلى خدام وعمال في أراضي الأرستقراطيين النصارى، أو طرد بعضهم إلى قرى ومدن ومقاطعات أصبحت فيما بعد مخصصة لهم في إطار مخطط منظم لعملية الاسترداد[1]، وعلى هذا الأساس نجد أن تسمية المدجنين "Los mudejares"[2] تتلاءم مع طبيعة الحياة الاجتماعية التي عاشها المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م.

ثم إن تلك الأصالة الأندلسية التي بدأت ترتسم شيئا فشيئا في عمرانه البشري سرعان ما بدأت تخضع هي الأخرى للتشكك من خلال بعض الآراء التاريخية التي تجعل مصطلح المورسكيين (Moriscos) أو المواركه يعني بالضرورة الأقليات الأندلسية التي بقيت في الأندلس من القشتالين والغرناطين إثر صدور مرسوم التنصير سنة 1502م والأندلسيين البلنسيين الذين نُصروا بالقوة سنة 1521م، وهو مصطلح مرادف لفئة "المسلمين الجدد" أو "النصارى الجدد" أو "النصارى الصغار"[3] ككناية عن إقصاء باقي المجتمع الأندلسي، ونحن نرى بأن فئة المدجنين أو المورسكيين هما وجهان لعملة واحدة يعبران عن مسار تاريخي حافل لمجتمع أندلسي بسيط تغيرت حياته تحت طائل التنصير القسري والتهجير والتقتيل، وإليه يرجع الفضل في ابتكار اللغة "الخميادية "كاستجابة للمثيرات والتحديات التي واجهته.

1 عادل سعيد بشتاوي، الأندلسيون المواركة، مطابع أنرتناسيونال، القاهرة، 1983، صص13، 248-249.

2 حسين يوسف دويدار، المرجع السابق، ص9.

3 عادل سعيد بشتاوي، المرجع السابق، ص6/ عباس الجراري، المرجع السابق، ص18.

ما يهمنا هنا حقا بغية تتبع مسار اللغة الخميادية، هو معرفة أصول لغة "أعجمية الأندلس" المعروفة "باللطينية" أو "الرومنثية"[1] التي هي خليط من الإيبيرية الرومانية القديمة واللاتينية والدارجة القوطية والعربية[2] بناء على فرضية أنها تمثل امتدادا تاريخيا لها، ولكن بعد مقابلة النصوص التاريخية فإن أول إشكالية تصادفنا هي خلط بعض الباحثين بين فئتي المستعرَبين والمستعجَمين، فقد أصبح يعتريهما بعض الغموض واللبس مع صعوبة تحديدهما وسط ذلك الزخم المتراكم بين مختلف فئات المجتمع الأندلسي، ولكن إذا أخذنا بعين الإعتبار أن تلك التسميات والمصطلحات ظلت دائما تصدر من وجهة نظر الكتاب النصارى في كتاباتهم التاريخية وأدبياتهم[3]، إذ تعلق لفظ الإستعراب بأولئك النصارى الذين تعربت ألسنتهم دون تغيير مظاهرهم ومقوماتهم الشخصية، أما لفظ الإستعجام فكان يرتبط بأولئك الذين ترعرعوا بين ثقافتين ولغتين مختلفتين نتيجة الزواج المختلط مفضلين بذلك لغة أمهاتهم الإسبانيات مع تركيزهم على أندلسية طابعهم العمراني، فإنه بناء على هذا التحليل يمكن التكهن بأن لغة "أعجمية الأندلس" يمكن أن تكون قد استمدت أصولها من فئة "عجم الأندلس" أي المولدين، ولكن هذا الحكم يبقى سابقا لأوانه، ويجب علينا معرفة إلى أي مدى يمكن أن يصدق هذا الرأي، في ظل معرفتنا المسبقة أن اللغة "اللطينية" أو "الرومنثية" لم تكن تختص بفئة معينة دون غيرها من فئات المجتمع الأندلسي.

وربما أمكن للرسالة التي تركها لنا المستعرب "ألبارو القرطبي"[4] وهو واحد من كبار رجال الدين النصارى، والتي يقول فيها:" إن إخواني في الدين يجدون لذة كبرى في قراءة شعر العرب وحكاياتهم،

---

1 الخشني القروي، قضاة قرطبة، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1989، صص 123،139، 167/ ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص443/ ابن الحداد الأندلسي، ديوان ابن الحداد الأندلسي، تحقيق يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990، ص69/ خالد حسن محمد الجبالي، المرجع السابق، ص162/ أحمد أبو زيد، المرجع السابق، ص7.

2 حسين مؤنس، المرجع السابق، صص425/ 426، 431.

3 المرجع نفسه، صص426-428.

4 ألبارو القرطبي (Álvaro de Córdoba) هو أحد رجال الكنيسة في مدينة قرطبة الأندلسية وكان من أصل يهودي، وكان من أبرز المستعربين المقبلين على تعلم اللغة العربية وتراث الحضارة العربية الإسلامية. محمد العمارتي، الأندلس برؤى استعرابية دراسة في وجود المستعربين الإسبان المهتمين بالتراث الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971، ص86/ ينظر كذلك إلى:

-

ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين والفلاسفة المسلمين، لا ليردوا عليها وينقضوها وإنما ليكتسبوا من ذلك أسلوبا عربيا صحيحا جميلا، وأين تجد الآن واحدا من غير رجال الدين يقرأ الشروح اللاتينية التي كتبت على الأناجيل المقدسة؟ ومن سوى رجال الدين يعكف على دراسة كتابات الحواريين وآثار الأنبياء والرسل؟ يا للحسرة ! إن الموهوبين من شباب النصارى لا يعرفون إلا لغة العرب وآدابها ويؤمنون بها ويقبلون عليها في نهم، وهم ينفقون أموالا طائلة في جمع كتبها، ويصرحون في كل مكان بأن هذه الآداب جديرة بالإعجاب، فإذا حدثتهم عن الكتب النصرانية أجابوك في ازدراء بأنها غير جديرة بأن يصرفوا إليها انتباههم، يا للألم !لقد نسي النصارى حتى لغتهم، فلا تكاد تجد بين الألف منهم واحدا يكتب إلى صاحبه كتابا سليما من الخطأ، فأما 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"[1] أن تجعلنا ندرك أكثر من أي وقت مضى بأن اللغة "الخميادية" التي ظهرت في وقت متأخر، لم تكن في الحقيقة إنتاج فئة ذات توجه لغوي واحد "إسباني أو عربي" بقدر ما كانت تخضع لظاهرة ازدواجية اللغة التي تشارك فيها كل من المستعربين والمولدين المستعجمين.

ثم إننا لا نجد إختلافا بين مختلف تلك الفئات التي احتضنت اللغة العربية ومزجت أساليبها باللغة "اللطينية"، إذا ما تعلق الأمر بمشاركتهم في تطور مسار اللغة الأعجمية "الخميادية"، وعلى عكس ما يعتقد أحد الباحثين بأن المستعجمين "Los Aljamiados" الذين كانوا ميالين إلى الثقافة الإسبانية أصبحوا فيما بعد يمثلون فئة المورسكيين دون غيرهم من المستعربين في المراحل المتأخرة من تاريخ الأندلس[2]،كونهم اختصوا بكتابة لغتهم الإسبانية بالأحرف العربية أي ما يصطلح عليه بتسمية

Simonet y Baca, Francisco Javier, Historia de los mozárabes de España : deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores y arabes, impresor de Cámara de S. M. y de la Real Acad. de la Historia, C . «lo S s a n I f r a n c i s c o , 4,1897-1903, pp324, 379,457,641.

1 عباس الجراري، المرجع السابق، ص18/ محمد زكرياء عناني، المرجع السابق، ص38/ آنخل جنثالث بالنثيا، المرجع السابق، صص485-486/ ليفي بروفنسال، الحضارة العربية في إسبانيا، ص101.

2 عباس الجراري، المرجع السابق، ص18.

"الخميادية"، كما أنه لا يمكن أن تكون فئة المدجنين فئة اجتماعية استثنائية أخرى يمكن إضافتها إلى قائمة فئات المجتمع الأندلسي، بحيث يوجد بينها وبينهم فصل تام في مظاهر الحياة الإجتماعية[1].

ثم إن مظاهر الحياة الإجتماعية التي شكلت ومثلت أندلسية المجتمع بكل ما تحويه من لغة وعقدية وثقافة وأنماط فكر، لم تكن نظرة الممالك النصرانية إليها مجردة بمعزل عن باقي القيم والمبادئ الأخرى بقدر ما كانت تجسد لديها ذلك التكامل والتناسق، فمهما كانت متصلة أو منفصلة عن بعضها البعض إلا أنها دائما تبقى تأخذ طابعا شموليا، ولم تكن لتغير شيئا من ذلك التوجه الفكري الذي طبع حركة الاسترداد في الأندلس، إذ أن موقفهم تجاه فئة المدجنين أو المورسكيين ظل ماثلا أمام رؤيتهم الشمولية تجاههم، وتلك النظرة يمكن أن نصطلح عليها بمصطلح "شمولية الظاهرة" فمتى أمكن لفئة أن تمثل مقوما حضاريا وحدا من المقومات الشخصية العربية أو الإسلامية، فإنه قد يكون محل كناية عن تمثله لباقي مظاهر أندلسيته.

وإذا ما أصبحت "شمولية الظاهرة" لا تقصي أي فئة من الفئات سابقة الذكر فإنها تثير في شيء من الوضوح إمكانية اعتبار أن فئة المدجنين كانت في حقيقتها تتشكل من كل فئة مثلت مقوما شخصيا من مقومات الحضارة الأندلسية من دون إيجاد اعتبار يستثني واحدة منها حتى ولو تعلق الأمر بأولئك الذين كانوا يمثلون الأخوة في الدين – نعني بهم النصارى– كما ورد في الرسالة السابقة، وعلى هذا الأساس يكون من الصعب بل من عديم الرؤية أن ننسب بداية نشوء اللغة "الخميادية" إلى فئة اجتاعية دون غيرها، خصوصا إذا وضعنا اعتبارا تاريخيا مهما وهو أن القرن 5هـ/11م كان يمثل الذروة على مستوى النشاط الثقافي.

فخلال تلك الفترة نشأت وتطورت مختلف العلوم، أين تمكن المجتمع الأندلسي من احتضان مختلف الأفكار والظواهر الاجتماعية، والإبداع في شتى العلوم والفنون سواء في الأدب أو الفلسفة أو الطب أو النبات أو الفلاحة وغيرها[2]، وإذا قلنا بأن الإبداع اللغوي في اللهجات والفنون الأدبية لم

1 أحمد أبو زيد، المرجع السابق، ص7.

2 أحمد الطاهري، المرجع السابق، ص127.

يقتصر على الزجل والموشحات والأمثال والحكم، وإذا كانت اللغة إلى جانب ذلك بطبعها تسكن الفكر، فإن هذا الاحتواء بحتميته لا يزيل فرضية أن اللغة "الخميادية" بدأت تأخذ شكلها وأصلها التاريخي في تلك المرحلة، وهذا التجديد والتغيير في اللغة قد يُؤخذ بوجهات نظر مختلفة ومتباينة.

وما يجب أن يضاف إلى كل تلك المعطيات التاريخية والمميزات التي رافقت ذلك التطور هو تعدد وتباين اللهجات والأجناس والفئات الاجتماعية والأقليات المكونة للمجتمع الأندلسي، مما يجعل إمكانية إبداع وابتكار لغة متخذة من ذلك الخليط والتمازج اللغوي ممكنة الحدوث في ظل تلك الحرية الفكرية التي ميزت عصر ملوك الطوائف وذلك التعايش والتقارب الحضاري بين مختلف الأجناس، ثم إن تعرضهم لأكبر التحديات والمثيرات الخارجية ممثلة في تلك الحملات الاستردادية التي قادتها الممالك النصرانية قد خلق نوعا من الإستجابات الموحدة والحتمية، كونهم أصبحوا متساوين أمام ظاهرة التدجين بالقدر الكافي الذي يجعلهم عرضة لممارسات القهر والاستعباد، وما لم يكن في وقت سابق ظاهرة اجتماعية مفكرا فيها أصبحت ضرورة حتمية تلاقحت فيها معظم الأفكار والأساليب الأدبية بصورة أقل ضرواة، غير أنه لم تكن بتلك الحدة والقساوة التي عاشتها فئة الموريسكيين خلال القرن 10هـ/16م.

وإذا نظرنا إلى ازدواجية اللغة في البيئة الأندلسية وكيفية تعايش مختلف الفئات الاجتماعية مع ذلك الواقع، فإننا سنجد اختلافا سحيقا بين ما تقدمه لنا المصادر التاريخية وما يراه المستشرق ليفي بروفنسال، اعتقادا منه بأن اللغة الرومانية "Romane" أي الرومنثية المتجدرة من اللغة الاسبانية والإيبيرية، قدمت ألفاظا ومفردات حسية كانت تنقص اللهجة العربية الإسبانية العامية[1] متناسيا عن قصد أو عن غير قصد تلك الرسالة التي أوردناها سابقا للمستعرب "ألبارو القرطبي" والتي أوردها بدوره في كتابه[2]، إذ نراها تؤدي وظيفة تحليلية عكس الطرح الذي يقدمه تماما، كون اللغة العربية أكثر شمولية وخصوبة من غيرها من اللغات، ومصدر إلهام وإقبال لعشاق اللغات والآداب وما يتبعها من

1 ليفي بروفنسال، حضارة العرب في إسبانيا، صص86-87.

2 المرجع نفسه، ص101.

نثر وشعر، وتلك المقايضة التي نشأت في بيئة لغوية متنوعة لم تأنف لها المجتمعات العربية أو المستعربة أو المستعجمة على حد سواء، ونقصد هاهنا بأن اللغة العربية هي في الحقيقة من أمدت اللهجة العربية الإسبانية العامية بكثير من المصطلحات والأسماء.

وإذا حاولنا أن نتقصاها جميعها على سبيل الحصر والتحديد لأصبح ذلك إسهابا يطول به المقام في وصف دقيق لا نهاية له، غير أن استثناء غيضه من فيضه يُدلينا إلى اختيار بعض المصطلحات من الأربعة آلاف كلمة عربية التي أضيفت إلى قاموس اللغة الإسبانية، لامتلاكها أداة التعريف من بين لغات أوروبا اللاتينية، وحرفي الخاء "j, ge, gi" وحرف الثاء "ce, ci, z"[1] ومن بين هذه المصطلحات أيضا نجد كل من: البناء "albañil"، الزيت "aceite"، القصبة "alcazaba"، القصر "alcazar"، القطن "algodon"، الزيتون "aceituna"، الزعفران "azafrán"، المخدة "almohada"، شراب "jarabe"، الفارس "alferez"[2].

ومع أن أهل الأندلس إما عربا أو متعربين كانوا يحافظون على قوام اللسان العربي[3]، إلا أن تشاركيتهم للغة الإسبانية العامية جعل مصطلحاتها تأخذ حيزها في معاملاتهم اليومية وتعابيرهم الأدبية وأشعارهم، ويروي ابن عذاري أن الوزير الشاعر أبا القاسم لب هجا عبد الملك بن جهور بأبيات شعرية أمام الخليفة عبد الرحمن الناصر بقوله:

قَـــالَ أَمِـيـــنُ اللهِ فِـــي خَـلْـقِـــهِ لِـــي لِـحْـيَـةٌ أَزْرَى بِـــهَا الـــطـــولُ

لَـوْلاَ حَـيـَائِـي مِـنْ إِمـَامِ الهُـدَى نَـخَـسْـتُ بِـالـمَـنْـخَـسِ (شُـوقـُولْ)

ولما بلغ إلى قوله "شو" سكت فقال له الناصر "قول" فأتم له على نحو ما أضمر[4]، وكلمة "شوقول" (Su Culo) تعني أسفل الظهر باللغة الإسبانية[5]، وهي كناية على تطعيم أشعار الأندلسيين بكلمات ذات أصول غير عربية، ولكن الحاجة الشعرية الأندلسية كانت تبيح استعمال مثل تلك

1 قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص64/ قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص245.

2 قاسم طويل، مملكة ألمرية، ص64/ ليفي بروفنسال، حضارة العرب في إسبانيا، صص89-92.

3 المقري، المصدر السابق، ج1، ص125.

4 ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، ص227.

5 خالد حسن محمد الجبالي، المرجع السابق، ص163/ أحمد مختار العبادي، التاريخ العباسي والأندلسي، ص371.

الإقتباسات والمصطلحات الأعجمية، وهو أمر شائع في دواوينهم وكتبهم الأدبية، مثلما نجده في ديوان ابن دراج القسطلي في مدحه للحاكم العامري عبد الملك المظفر بن المنصور العامري: (الطويل)

وَأَنْـتَ الـذِي أَوْرَدْتَ (لُـونَـةَ) قَـاهِـراً خُـيُـولاً سَمَـاءُ الأَرْضِ فِـيـهَا نُـحُـورُهَـا[1]

ويقول في موضع آخر: (الطويل)

وَيَـا لَـيْـتَ (قُـوطـاً) حِيـنَ شَـادَ بِـنَـاءُهُ رَآهُ وَقَـدْ خَـرتْ إِلَـيْـكَ جَـوَانِـبَـهُ

وَيَـا لَـيْـتَ إِذَا سَـمَـاهُ بَـدْراً مُـعَـظـمـاً رَآهُ فِـي كَـف الـعَـجَـاجِ مَـغَارَبَهُ[2]

ويقابل كلمة (لونة) "Luna" هنا في اللغة العربية (البدر) وهو الحصن الذي بناه الإسبان الذين يعبر عنهم بمصلح (القوط)[3]، وتؤكد بعض الروايات أن عمر بن حفصون مثلا كان يستخدم بعض الكلمات من اللغة الإسبانية القديمة في محادثاته بصفة عرضية، مثل قوله عند إبلاغه بوجود قطيع من خيول العدو وحاشيتهم على مسافة بعيدة: "هذا توهيم للإبياطة"، وكلمة (إبياطة) هنا تعني القطيع من البقر أو الخيل[4]، ومن خلال هذه الإستعارات التي نجدها ماثلة أمامنا يستطيع الخيال أن يستثير من دون أن يقع في شراك الوهم صورة قد تبدو غير مألوفة، تنقع نفسها بين الفينة والأخرى في مزيج من الثقافة واللغة تحت رعاية سلطوية واجتماعية، إذ يمكن أن تنشرح أمامنا في حلة زاهية من دون غضاضة أو انتقاص، محتضنة تلك الاختلافات الاجتماعية تحت سقف ازدواجية اللغة، وما يفوق ذلك أهمية هو أنه حتى المؤسسات الرسمية كالجهاز القضائي مثلا كان مخولا له التعامل بمختلف اللغات التي يتقنها الأندلسيون كاللغة الرومانية والإسبانية القديمة والرومنثية[5].

---

1 ابن دراج القسطلي، ديوان ابن دراج القسطلي، تحقيق محمود علي مكي، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ط1، 1961، ص22.

2 المصدر نفسه، ص25.

3 هذه إشارة إلى غزوة إفتتح فيها عبد الملك المظفر بن المنصور بن أبي عامر لقلعة لونة (Luna) التي تقع على نهر يحمل هذا الإسم أيضا سنة 395هـ/1005م، وتسمى الآن باريوس دي لون(Barrias de Luna) في مقاطعة ليون (Léon). بن دراج القسطلي، المصدر نفسه، هامش رقم 1، ص22.

4 خالد حسن محمد الجبالي، المرجع السابق، ص165.

5 المرجع نفسه، صص163-164/ أحمد مختار العبادي، التاريخ العباسي والأندلسي، ص371.

وهناك نص للخشني يشير فيه إلى أن بعض قضاة قرطبة كانوا يناقشون المتهمين الذين لا يجدون العربية باللغة الرومنثية، حيث يقول:" قضى سعيد بن سليمان[1] يوما في المسجد إلى أن مضى صدر النهار، ثم قام منصرفا إلى داره، فلما هم بدخول الدار فإذا بوالد نصر الفتى مقبلا وأعوانه بين يديه وكان أعجمي اللسان، فصاح على البعد بالعجمية: كلموا القاضي يثبت علي أكلمه، فقال القاضي: قولوا له بالعجمية: إن القاضي قد أدركته الملالة والسآمة من طول الجلوس للقضاء، فإذا جلس بالعشي في المسجد للنظر بين الناس تعود إليه لينظر في حاجتك إن شاء الله"[2]، كما أنه يذكر في موضع آخر بأن القاضي يخامر بن عثمان الشعباني[3] كان وحدا من القضاة الذين يجيدون استعمال اللغة الأعجمية في محاكمة المتهمين[4]، ويشير في موضع آخر أن القاضي سليمان بن أسود الغافقي[5] تحدث في مجلس قضائه مع امرأة بالعجمية[6]، ونحن نعتقد بأن هذا التقليد ظل ساريا في المراحل التاريخية المتأخرة من تاريخ الأندلس.

وإذا خالجتنا بعض الشكوك والظنون في أندلسية المجتمع كون أنه بدأ يتحرر من قيود أصالته التي تحثه على شد الوثاق والوصال بلغته العربية، فإن حاجز اللغة لم يعد معيارا لأندلسيته من عدمها إذ ما انفك يتلاشى شيئا فشيئا نتيجة تلك الإزدواجية في اللغة والثقافة، وإذا ما روعيت حقوق

1 هو أبو خالد بن سعيد بن سليمان بن حبيب، أصله من مدينة غافق، ولى قضاة ماردة وغيرها، قبل ولايته قضاء قرطبة، ثم ولاه الأمير عبد الرحمن بن الحكم قضاء الجماعة بقرطبة، ثم ولاه من بعده محمد بن عبد الرحمن، فقضى بها نحو سنتين إلى أن توفي بها غير معزول حوالي سنة (290هـ/902م). الخشني، المصدر السابق، صص135-136.

2 الخشني، المصدر نفسه، ص139.

3 يخامر بن عثمان بن حسان بن يخامر بن عبيد بن أقنان بن وداعة بن عمرو، تولى القضاء في الأندلس سنة 220هـ/835م. الخشني، المصدر نفسه، ص121.

4 المصدر نفسه، ص123.

5 سليمان بن أسود بن يعيشبن سليمان بن جشبيد بن المعلى بن إدريس بن محمد بن يوسف الغافقي، من أهل قرطبة، استقضاه محمد بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل الذي عاش ما بين (207-273هـ/823-886م)، توفي الأمير وسليمان لا يزال على قيد الحياة، ونجهل تاريخ وفاته. ابن سعيد، المصدر السابق، ج1، صص151-152/ ابن الفرضي، المصدر السابق، ج1، ص218/ النباهي، المصدر السابق، صص56-59/ الخشني، المصدر نفسه، ص155.

6 المصدر نفسه، ص167.

وواجبات فئات أهل الذمة والنصارى، فإن على دويلات ملوك الطوائف أن تجد حلولا تضمن بها احتضان مختلف تلك الفئات والأقليات، فبالطبع لا يمكن إجبارهم على تعلم اللغة العربية كشرط للاندماج في المجتمع الأندلسي بقدر ما تكون إمكانية احتضان لغتهم في بيئة ثقافية سمحت بذلك، فكما فعلت فئة اليهود حين أقبلت على تعلم اللغة العربية للاندماج في المجتمع القرطبي مثلا، فإنها لم تنسلخ عن لغتها الأم، وفي المقابل كذلك عكفوا على تعلم اللغة اللاتينية حرصا منهم للحفاظ على علاقاتهم ومصالحهم التجارية في الأندلس وأوروبا[1]، وقد حافظت دويلات ملوك الطوائف على ازواجية اللغة بأن عينت (قومس) منهم في مقر يسمى (سويقة القومس)، يسجل أسماءهم وينظم شؤونهم الإدارية، كما كان لهم قاض خاص بهم يسمى (قاضي النصارى) أو (قاضي العجم) وكان أغلبهم مزدوجي اللغة[2].

4- الوحدة بين النجاح النصراني والإخفاق الأندلسي: إن الإخضاع العنيف الذي تمارسه الدولة على الأفراد يتمثل في أنها تحد من قوة سيطرة ذاوتهم وأنا كل واحد منهم، ذلك يعني أنه حتى في ظل العمران البشري الواحد تظل صفة الأنا لجميع الأفراد تفرض وجودها وسطوتها بقدر من التساوي والتقارب، غير أن تلك القوى الفردية تبقى مسيطرة على نفسها وتفقد قوتها العنصرية والنرجسية بما لا يكفل لها استعباد غيرها من الأفراد، أو أن تجعل من ذاتها مركزا لكل شيئ، فهذه النظرية الفلسفية نعتقد أنها ظلت مفقودة في قواعد وأنظمة التركيب الإجتماعي للمجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م.

فمشروع الانفصال الذي تبناه حكام الدويلات الطائفية قد لايتوافق في ظاهره مع معاني الاستقلال وتأسيس الدولة بما تحمله الكلمة من معنى ودلالة، إذ أن المشروع الوحدوي قد ينفض مع أول خطوة قد يخطوها المجتمع نحو تحقيق المفهوم الطائفي، وقد لا تبزغ إلى الوجود أبدا معاني الوحدة والانسجام الإجتماعي الذي يتطلبه العمران البشري؛ فالتفاوت الذي تكرسه السلطة نتيجة الاستبداد

1 أحمد فكري، المرجع السابق، ص246.

2 أحمد فكري، المرجع نفسه، ص245.

والاستعباد غالبا ما يقضي على الإحساس بالانتماء لنفس المجتمع، وقد يجعل مهمة تحقيق التوافق الاجتماعي يهوي نحو قاع الأفول والزوال؛ وعلى هذا الأساس نجد ابن عبد البر[1] يشير إلى ذلك من خلال خطاباته الإصلاحية التي كانت تلامس الواقع السياسي والاجتماعي لمجتمعات الدويلات الطائفية حيث يقول :"فصار كل من غلب منها على موضع ملكه واستعبد أهله وكثر فيها الأمراء، فضعفوا وصاروا خولا للنصارى، يؤدون إليهم أضعاف ما كان المسلمون يأخذونه منهم اليوم"[2]، أو قوله:" الاستبداد مذموم عند جماعة الحكماء، والمشورة محمودة عند غاية العلماء، ولا أعلم أحدا رضي الإستبداد وحمده إلا رجل واحد مفتون، مخادع لمن يطلب عنده لذته فيرقب غرته، أو رجل فاتك يحاول حين الغفلة، ويترصد الفرصة، وكلا الرجلين فاسق مائق"[3].

ونحن نعتقد بأن رؤية ألفونسو السادس ملك قشتالة لمجتمع ملوك الطوائف كانت رؤية منطقية تستند إلى تحليل منطقي وتصور عقلاني بصورة أحسن معها استعمال أبلغ المصطلحات حيث يقول:" كيف أترك قوما مجانين تسمى كل واحد منهم باسم خلفائهم وملوكهم وأمرائهم؛ فمنهم المعتضد، والمعتمد، والمعتصم، والمتوكل، والمستعين والمقتدر، والأمين والمأمون، وكل واحد منهم لا يسل في الذب عن نفسه سيفا، ولا يرفع عن رعيته ضيما ولا حيفا، قد أظهروا الفسوق والعصيان، واعتكفوا على المغاني والعيدان، ومعاطاة بنت الدنان، وكيف يحل لبشر أن يقر منهم على رعيته أحدا، وأن يدعها بين أيديهم سدى؟!"[4].

---

1 ابن عبد البر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي المالكي، ولد بقرطبة سنة (368هـ/978م)، تلقى العلم من كبار علماء عصره في مختلف مدن الأندلس، له مؤلفات كثيرة منها: التمهيد، والإستذكار، والإستيعاب. ابن خلكان، المصدر السابق م7، ص66/ ابن بشكوال، المصدر السابق، ج3، ص973.

2 ابن عبد البر النمري القرطبي، القصد والأمم في التعريف بأصول أنساب العرب والعجم ومن أول من تكلم بالعربية من الأمم ويليه "الإنباه على قبائل الرواه"، مطبعة السعادة بالقاهرة، 1350هـ/1931م، ص35.

3 ابن عبد البر القرطبي، بهجة المجالس وشحن الذاهن والهاجس، تحقيق: محمد مرسي الخولي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1981، ق1، م1، ص459.

4 ابن الكردبوس، المصدر السابق، ج3، صص1249-1250/ محمد عبد الله عنان، دولة الاسلام "دول الطوائف"، ع2، ص74.

غير أننا ومن خلال هذا التحليل لانود الإستسلام لظاهر النصوص أو نحاول اختزال مشكلة فشل المشروع الوحدوي، وتبسيط الحركة الإجتماعية بالظاهرة الإستبدادية والاستعبادية التي صاحبت الفشل السياسي والإجتماعي لملوك دول الطوائف، وإنما نحاول أن نجد مواطن التناسق بين مختلف الجوانب الاجتماعية التي عملت جنبا إلى جنب في تعطيل مسار الوحدة الأندلسية خلال القرن 5هـ/11م؛ فجميع الظروف التي وفرها المجتمع الأندلسي لنفسه هي في الأصل ما زادت من تفاقم ظاهرة التشرذم، وصعبت أكثر فأكثر نجاح مشروعه الوحدوي، فلا نجده في معظم الظروف متفائلا ذي فكر استشرافي قابل للاصلاح والتغيير، أو يحتضن فكرة قبول المشروع الوحدوي خارج إطار مفاهيم ظلت عقيمة ومتأزمة، تحتاج إلى من يتجاوزها باعتناق أفكار وأساليب أكثر نجاعة ترتبط بحقيقة الواقع الإجتماعي للمجتمع الأندلسي؛ فكلما أقبلنا على الفكرة التي نحاول معالجتها نجدها ترتبط اراتباطا لصيقا بنجاح المشروع الوحدوي السياسي، بحيث يكون ذلك الربط في أغلب حالاته يبتعد أكثر عن امكانية التحقيق، ويخلق حاجزا بما لايترك مجالا لعامة المجتمع بتدارك مواقف الضعف التي بدأت تنخر كيانه الاجتماعي في ظل ذلك الاختلاف والتفاوت الذي كان يعاني منهما.

وعلى هذا الأساس نجد معظم المصلحين والفقهاء الذين تبنوا فكرة إنجاح المشروع الوحدوي يربطونه بالوحدة السياسية، ويؤكدون على إمكانية نجاحه في ظل ذلك التمزق الذي كانت تعيشه الدويلات الطائفية، ولم يكن باستطاعتهم خلق محفزات ومبررات أخرى تنتفي مع ذلك المفهوم المتأزم، إما لمعرفتهم الإجتماعية والنفسية بالمجتمع الأندلسي وبعدم إمكانية نجاح مشروع الوحدة خارج إطار "الاتحاد السياسي"[1]، إما كون فئات المجتمع بما فيها الطبقات الأرستقراطية والنخبة لم تدرك أن مشروع الوحدة يمكن أن يتسند إلى عوامل أكثر نجاحا وفعالية من الوحدة السياسية، كالوحدة الفكرية أو الوحدة الاقتصادية أو وحدة المرجعية الدينية التي غالبا ما تسير على منهج متقارب إن لم نقل منهج متساو، وتسطر لنفسها نفس الغايات والأهداف.

1 معظم الجهود التي يمكن أن نستشفها من معظم الرسائل والخطابات التي كانت تصدر عن الفقهاء والعلماء المصلحين في عصر ملوك الطوائف، نجدها تعالج موضوع الوحدة السياسية.عبير كرياء بيومي، المرجع السابق، صص206-216.

فإذا كان الخضوع لنفس الحاكم أو نفس المعبود قد يُخلق معه تشاركٌ في الأفكار والمعتقدات، فإن اعتناق نفس الأفكار والمبادئ، قد يتوج بميلاد مجتمع متناسق ومتكامل، وإذا لم يكن باستطاعة حكام الدول الطائفية أو العلماء والفقهاء تحقيق ذلك فمن المؤكد أن الجميع لم يكونوا كذلك، وعلى ضوء ذلك نحن نعتقد بأن السبب الثاني يكون احتمالا أقوى دلالة في تحليل واقع الوحدة الأندلسية في عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، إذ تؤول بهم تلك المعوقات إلى تهجين أنفسهم بالقدر الذي يجعلهم متساوين أمام تحميلهم مسؤولية الاخفاق في نجاح مشروع الوحدة، ويمكن أن نلاحظ بأن القرار السياسي الذي خرج به أبو الحزم بن جهور بإلغاء الخلافة بتاريخ 12 ذي الحجة 422هـ/30 نوفمبر 1031م[1] قد حرك مشاعر ونزعات المجتمعات الأندلسية، إذ نجده حدثا تاريخيا فاصلا في تاريخ الأندلس تحكم في تغيير الخارطة السياسية للدويلات الطائفية الناشئة، وأثر أيما تأثير على مختلف الجوانب الأخرى التي يقوم عليها العمران البشري، مما انعكس على الوحدة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والتي ربطت المجتمع الأندلسي فترة من الزمن، كما يورد ذلك ابن العربي المعافري بقوله:" وكانت جزيرة الأندلس قد تملكها من تاريخ ابتداء الفتنة سنة أربمائة عدة ثوار، فصعب أهلها عن مدافعتهم، وتلقبوا بألقاب الخلافة، وضربوا النقود بأسمائهم"[2].

ليس ثمة ما يمكن أن يستوقف القارئ والباحث في موضوع الوحدة الأندلسية خلال القرن 5هـ/11م أكثر من الاستثناء الذي سيصادفه وهو يطالع أحداث مأساة بربشتر سنة 456هـ/1064م[3] إذ يجده حدثا وثيق الصلة بموضوعه، وأكثر ما يسترعي نظره من أول وهلة هي أن رغبة البقاء ونجاح مشروع الوحدة الأندلسية على غير عادتها منذ حلول عصر ملوك الطوائف تستجيب لأعظم مثير تاريخي ألا وهو "الدين والمعتقد"، إذ وجدوا فيه مبرار يمكنه أن يوحد توجهاتهم الفكرية بعد أن

1 الحميدي، المصدر السابق، ص48/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص186/ عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص146/ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، صص139، 147/ الضبي، المصدر السابق، ج1، ص56.

2 عصمت عبد اللطيف دندش، دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا (430-515هـ/1038-1121م) مع نشر وتحقيق رسائل أبي بكر بن العربي، دار الغرب الإسلامي،بيروت، ط1، 1988، ص177.

3 ليث سعود جاسم، إبن عبد البر الأندلسي وجهوده في التاريخ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1988، ص67/ علي عبد الرحمان الحجي، المرجع السابق، ص360.

تداعت وضلت طريقها، وما يشد انتباهنا حقا هو أن الوحدة قد تكون مدينة عبر فترات التاريخ الإسلامي بالكثير إلى مفاهيم ظلت راسخة ومتأصلة في الفكر الإجتماعي، وغالبا ما كانت تتولد عن المنظور الديني الذي كان يخلق تلك الحوافز والمثيرات التي تستهوي الغرائز البشرية، كرسم الجهاد والدفاع عن المقدسات الإسلامية، أو مهمة الفتح والتعمير، وفي معظم حالاته يكون أحد دعائم النظام الإجتماعي.

ولقد وجد أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عبد البر[1] هذا المحفز واحدا من العوامل الذي يمكن به إيقاظ الضمير الاجتماعي بوجوب الوحدة، حيث أنه كتب رسالة على لسان أهل بربشتر الذين كانوا يستنجدون بأهل الأندلس ومما جاء فيها قوله:" وننبئكم معشر المسلمين بعض ما نابنا في ثغورنا عسى أن تكونوا سببا لنصرتنا، فالمؤمنون إخوة، والمسلمون لحمة، والمرء كثير بأخيه، وإلى أمه يلجأ اللهفان...فلو رأيتم معشر المسلمين إخوانكم في الدين، وقد غلبوا على الأموال والأهلين، واستحكمت فيهم السيوف، واستولى عليهم الحتوف، وأثخنتهم الجراح، وعبثت فيهم زرق الرماح، وقد كثر الضجيج والعويل والنياح، ودماؤهم على أقدامهم تسيل سيل المطر بكل سبيل"[2].

فالحرية التي تعتبر أصلا من أصول نجاح المشروع الوحدوي لا يمكن لمعظم فئات المجتمع وطبقاته أن تستشعرها ما لم يكن هناك توازن في موازين القوى الإجتماعية، التي تتضح معالمها أكثر فأكثر إذا أسندت إلى مبادئ الحق والواجب، ومن هنا يمكن لتلك الفوارق التي يخلقها التفاوت الطبقي أن تنجلي إذا ما ربط عامة المجتمع وجودهم بالمصلحة العامة التي يقررها الدين، كونه يحفظ تلك الحقوق والواجبات، إذ يكون المثل الأعلى بالنسبة إليهم هو التمسك بمبادئ الدين الإسلامي

1 عبد الله بن أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، هو والد الشيخ أبي عمر بن عبد البر، من فقهاء قرطبة، من أهل الأدب البارع والبلاغة الرائعة والتقدم في العلم، مات قبل أبيه سنة 450هـ/1058م بدانية/ الضبي، المصدر السابق، ج2، ص485/ القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي، تدرتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام المذهب مالك، تحقيق سعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة، المحمدية، ط1، 1401هـ/1981م، ج6، صص299-300/ الحميدي، المصدر السابق، صص368-369.

2 ابن بسام، المصدر السابق، م3، ق1، ص175/ ليث سعود جاسم، المرجع السابق، ص68.

الذي يمكن به الإجابة على مشاغل كل فئات المجتمع بما فيهم أهل الذمة من اليهود والنصارى، ويمكن أن نستشعر هذه الرؤية من خلال الخطاب الذي رد به أبو محمد بن عبد البر على رسالة أحد المصلحين بضرورة الوحدة بقوله:" ورد كتابك يحض على ما أمر الله به من الألفة، واتفاق الكلمة، وإطفاء نار الفتنة، وجمع شمل الأمة في هذه الجزيرة المنقطعة عن الجماعة، فلله رأيك الأصيل، وسعيك الجميل، ومذهبك الكريم، وغيبك السليم، ما أصدق قيلك، وأهدى دليلك، وأوضح في سبيل البر سبيلك"[1].

وعلى هذا الأساس نجد أن ابن حزم وغيره من الفقهاء والعلماء المصلحين يحاولون نقد هذا الجانب المظلم الذي امتاز به عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، بل إنهم يعتبرونه نقطة سوداء في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ولكن إذا نظرنا إلى الجانب الآخر من التاريخ الأندلسي فإننا نجد أن نجاح المشروع الوحدوي الذي تبنته الممالك النصرانية سنة 446هـ/1055م بعد توحد مملكتي ليون وقشتالة تحت مباركة الكنيسة والبابوية[2] قد يطرح أمامنا إشكالية جوهرية تحتم علينا إيجاد أجوبة مقنعة لها مفادها: هل يمكن لنا أن نعتبر بأن الدين الإسلامي أقل فعالية من الدين النصراني؟ إنه لسؤال وجيه يحتاج إلى مزيد من العناية والبحث، بل إن هناك أحداثا تاريخية قد تجعلنا نلح أكثر من ذي قبل على طرح مثل هذه الأسئلة، خصوصا إذا تناولنا الحملة التي قادها النورمان بقيادة جيوم دي مونري سنة 456هـ/1064م، والتي تعرف في التاريخ الأندلسي بمأساة بربشتر، إذ تذكر المصادر الأوروبية منها أنها كانت تحت تأييد ومباركة البابوية الرومانية وتأييد البابا الإسكندر الثاني (Alexander 2)[3].

ولكن إذا نظرنا إليه من وجهة نظرة ثانية فإن آراء ابن حزم يمكن أن تفيدنا في إيجاد إجابات على هذه الإشكاليات، بحيث نجد أن "العمل السياسي استقل عن الدين"[4] ولم يعد كسابق عهده

1 ابن بسام، المصدر السابق، م3، ق1، ص173/ عبير كرياء بيومي، المرجع السابق، ص208.

2 رينهارت دوزي، المسلمون في الأندلس، ص79/ صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس، صص130-131/ أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب، صص260-263.

3 محمد عبد الله عنان، دولة الاسلام "دول الطوائف"، ع2، ص274/ علي عبد الرحمن الحجي، المرجع السابق، ص360.

4 مونتغمري وات، المرجع السابق، ص99.

بذلك التأثير كون أن المصلحة الشخصية ونظام سراب الخلافة وجنون ووهم السلطة طغى على طبيعة العمران البشري، فالمشروع الوحدوي وفق منظوره أصبح يتستر وراء زعامة ملوك الطوائف، ويخضع لما تقرره مواقفهم الدينية وطبيعة تدينهم حيث يقول:" اللهم إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بدنياهم عن إقامة دينهم، وبعمارة قصورهم يتركونها عما قريب عن عمارة شريعتهم اللازمة معادهم ودار قرارهم"[1]،ونحن لا نقصد من خلال هذه الرؤية أن وحدة المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م لم تكن لتنجح إذا ما استثنينا توجيه أفكارهم الدينية والعقائدية.

فمسألة الوحدة الأندلسية خلال القرن 5هـ/11م ظلت مقترنة بقيم الإعتراف واللاإعتراف التي تجسدها رغبة عموم المجتمع، إذ يكون منطلق هذه النظرة وتلك القيم من القناعات التي يحملها فكره الاجتماعي في طريقة التعامل وكيفية التواصل مع الآخر، الذي بدوره انقسم على نفسه في دويلات طائفية وفي تجمعات وتكتلات، تفقد هي الأخرى معاني الوحدة الاجتماعية والسياسية في ظل الإختلاف والتفاوت الذي يحيونه، ويمكن أن تزودنا مختلف النصوص التاريخية بتلك الصورة القاتمة التي ظلت ماثلة أمام المشورع الوحدوي الذي أقبل على تجسيده معظم علماء ذلك العصر.

ويبادرنا المقري بتلك الحقائق في حديثه عن محاولات أبي الوليد الباجي[2] تجسيد ذلك المشروع الوحدوي بقوله:" ولما قدم –الباجي– من المشرق إلى الأندلس بعد ثلاثة عشر عاما وجد ملوك الطوائف أحزابا متفرقة، فمشى بينهم في الصلح وهم يجلونه في الظاهر، ويستثقلونه في الباطن، ويستبردون نزعته، ولم يفد شيئا"[3]، أما فيما يخص أبو حفص عمر بن الحسن الهوزني[4]: فإن قيم

1 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، ص41/ عبير زكرياء سليمان بيومي، المرجع السابق، ص197.

2 أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، كان من علماء الأندلس وحفاظها، ولد في بطليوس سنة 403هـ/1012م، سكن شرق الأندلس ورحل إلى المشرق سنة 426هـ/1034م أو نحوها، توفي سنة 474هـ/1081م بألمرية. النباهي، المصدر السابق، ص95/ ابن بسام، المصدر السابق ، ق2، م1، صص94-97/ ابن خلكان، المصدر السابق،، م2، صص408 -409/ ابن سعيد، المغرب، المصدر السابق، ج1، صص404-405.

3 المقري، المصدر السابق، ج2، ص77.

4 هو عمر بن الحسن بن عبد الرحمن الهوزني من إشبيلية، كان مولده سنة 392هـ/1001م، وقتله المعتضد بالله عباد بن محمد ظلما بقصره سنة 460هـ/1067م، ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، ص585/ المقري، المصدر السابق، ج2، ص93.

اللاإعتراف التي تجسدت في ذلك الرفض القاسي لمشروع الوحدة، جعل المعتضد بن عباد يرفض تلك القصائد والرسائل التي كان يبعث بها هذا الفقيه، إذ تكون للعوامل النفسية أثرا عميقا تتركه ثقافة الأنا، وتنبذ كل ما من شأنه أن يخلق حواجز ومعوقات تكسر ذلك المعتقد الراسخ بأفضلية وأحقية ما يفعله، وعلى هذا الأساس دفع الهوزني دفعه حياته ثمنا لذلك[1].

غير أن تلك الصورة لا تظل هي الأخرى ثابتة ولا متأصلة في الفكر العام للمجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م إذا ما حاولنا أن نتعمق أكثر في أنماط التفكير وأنساقه ومقارنة بعضها ببعض، واختلاف ذلك قد يظهر في وجهة النظر التي كان يمثلها عمر المتوكل(460-484هـ/1067-1091م) حاكم دولة بني الأفطس في بطليوس، بحيث ندب قاضيه أبا الوليد الباجي ليطوف بحواضر الأندلس، ويتصل بالرؤساء[2]، "ويندبهم إلى لم الشعث ومدافعة العدو، ويطوف عليهم واحدا واحدا، وكلهم يصغي إلى وعظه"[3]، فبقدر اختلاف تلك الرؤى وما يصاحبها من تغيرات في المفهوم والدلالة لحقيقة الوحدة عند ملوك الأندلس بقدر ما تنشطر مفاهيم وفلسفات فكرية قد تختلف في السياق والمفهوم والدلالة، ويكون ذلك الإختلاف بين مفهومين "الوحدة كاعتقاد" أو "الوحدة كاقتناع".

فنظام الوحدة يكون في أنجح حالاته إذا ما ربط بين عدة فئات اجتماعية برباط تُخلق معه قيم الإعتراف والاقتناع بفكرة الوحدة كأداة تحقق ذلك الاجتماع الذي يسعى إليه العمران البشري، وقد يتخذ ذلك الرباط عدة أوجه وأنماط، فإذا استثنينا الدين ووحدة التراب كأداة لتحقيق تلك الوحدة فإن المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م لم يكن مستعدا هو الآخر للارتباط مجددا بسلطة سياسية واحدة، كون سلطاتهم تفتقر لأساس شرعي[4]، وأن دولهم "لم تكن دولا بالمصطلح السياسي المعروف، وإنما كانت أقرب ما يكون إلى وحدات الإقطاع، وإلى عصبية الأسرة القوية ذات العصبية

1 علي عبد الرحمن الحجي، المرجع السابق، ص348/ سعد عبد الله البشري، المرجع السابق، ص110.

2 ابن بسام، المصدر السابق، ق2، م1، صص95-96/ محمد عبد الله عنان، دولة الاسلام "دول الطوائف"، ع2، ص91/ علي عبد الرحمن الحجي، المرجع السابق، صص336-337/ سعد عبد الله البشري، المرجع السابق، ص109.

3 ابن الأبار، المصدر السابق ، ج2، ص98.

4 ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص144/ رجب محمد عبد الحليم، المرجع السابق، ص277.

أو المجتمعات القبلية"[1]، وأن تغلبهم على بعضهم البعض كان بالمناجزة وليس بالمطاولة فكانت العلاقة بين السلطة وعامة المجتمع تأخذ طابعا سلطويا استعباديا يغلب عليها طابع الخوف والرهبة.

أضف إلى ذلك بأن سياسة اللاعدالة التي كانت تحياها مجتمعات دول ملوك الطوائف بين الفينة والأخرى باتت توقض غرائزهم وأحاسيسهم الوجدانية، وتؤكد لهم مظاهر الطبقية والتفاوت، إذ ما انفكت تتعاظم وتزداد سوءا حتى خلقت لديهم نوعا من الإنعزال والانطواء الذاتي على أنفسهم، وهوت بهم إلى قاع الفردانية السلبية التي لا تؤمن بالاجتماع البشري، ولا تؤمن بضرورة الوحدة كحل لتجاوز الأزمات الاجتماعية، وما يورده ابن بسام يمكن أن يلخص تلك الثقافة حيث يقول :"في الاحتماء حسم الداء، ولا عدو للانسان إلا نفسه، ولا حية ولا عقرب إلا جنسه، وليس في الحيوان أخبث في ذاته من الإنسان، فالاحتراس كل الإحتراس، والمعاشرة الجميلة للناس، فأبصر بصيرتك، وأحسن سريرتك، ولا تلدغن من جحر مرتين"[2].

ويمكن القول بأن "وحدة الخطاب" لا تمثل فيما يقابلها من معتقدات وقيم "وحدة الفكر"، وقد تختلف باختلاف دلالة الخطاب ومنطلقه وطبيعة المتلقي الذي يمكنه أن يحلل ويجسده على أرض الواقع، فمجتمع دول ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م لم يؤثر فيه ذلك الخطاب الوحدوي الذي كان يلقى على مسامعهم، بل إنهم لم تكن لديهم قناعات بنجاح ذلك المشروع، كما لم يكن بمقدورهم الإرتقاء بأساليب الفهم والإدراك، إلى مستوى التجسيد الفعلي لغياب النظام الإجتماعي والوعي الفكري الذي يشرف على تنظيم عمرانهم، إذ يقول أبو محمد بن عبد البر النمري:"ولو كان شملنا منتظما، وشعبنا ملتئما، وكنا كالجوارح في الجسد إشتباكا، وكالأنامل في اليد اشتراكا، لما طاش لنا سهم، ولا سقط لنا نجم، ولا ذل لنا حزب"[3].

---

1 رجب محمد عبد الحليم، المرجع نفسه، ص275/ حمد بن صالح السحيباني، الضعف المعنوي، ص54.

2 ابن بسام، المصدر السابق، ق1، م1، ص153.

3 ابن بسام، المصدر نفسه، ق3، م1، ص178/ عمر راجح شلبي، دور علماء الأندلس في الحياة السياسيةخلال القرن الخامس الهجري، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية)، م16، ع2، يونيه 2008، ص266.

فغياب مفهوم الوحدة ظل مقترنا بثقافة وأدبيات مجتمع ملوك الطوائف، بل إنه لا يمكننا مداعبة أفكار المجتمعات التي باتت تؤمن بالقوة كوسيلة لتحقيق إجتماعها، أو أن نحاول تهذيب عقولها وسلوكياتها بما لا يمكن أن تؤمن به أو تتعاطف معه، ذلك يأخذنا إلى القول بأن أفراد المجتمع في تلك الفترة استأنسوا بعدة أفكار ومعتقدات لا تخرج في الأصل عن ثقافة إثنية انعزالية تكرس الفردانية، وتخضع لظواهر أكثر عنف ووحشية، فالعصيان وعدم الانسياق لعوامل الوحدة مثلا في دولة بني زيري في غرناطة[1] كانت واحدة من طبائع المجتمع، حيث يقول عبد الله بن بلقين:"ونسمع في هذا كله من أهل جهاتنا تهددا وعصيانا أنكرناه، لا تتم به مملكة، ولا يتهيأ معه قضاء حاجة"[2]، وطالما كان المشروع الوحدوي يتستر دائما وراء زعامة الملوك والأمراء، ويعصف بالقيم والمبادئ الفكرية التي أراد بثها معظم الفقهاء والعلماء، فإن تلك القناعة بعدم نجاح المشروع الوحدوي نجدها هي الأخرى تستشري بين أوساط المجتمعات الطائفية، إذ خالجتها قيم اللاإعتراف بإمكانية تجديدها وبعثها من جديد ضمن إطار سياسي أو اجتماعي واحد، ووصلت تلك القناعة بعبد الله بن بلقين إلى حد الاعتراف بذلك الإخفاق قائلا في حديثه عن موقف ملوك الطوائف من حملة يوسف بن تاشفين على غرناطة:"فنحن لم يعن بعضنا بعضا على الرومي فكيف على المسلم"[3].

إن الأفعال الإنسانية التي تصدر عن التصورات العقلانية والمنطقية، لتأخذ طريقها وسط زخم وافر من التحليلات والاحتمالات، إذ يسطيع من خلالها الفرد فهم الواقع الإجتماعي ومسايرته، حسب ما توفره العوامل الظرفية والظروف الآنية، فالتحليل الذي يقدمه لنا ابن حيان بقوله:"وصار للناس شغلا، تسكعوا في التحدث به والسؤال عنه والتصور لحلول مثله أياما، ولم يفارقوا ذلك عادتهم من استبعاد الوجل، والاغترار بالأمل، والاستناد إلى أمراء الفرقة الهمل، الذين هم منهم ما بين فشل ووكل، يصدونهم عن سواء السبيل، ويلبسون عليهم واضح الدليل"[4]؛ والرؤية التي يقدمها لنا ابن حزم

1عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، صص183-185.

2 المصدر نفسه، ص137.

3 المصدر نفسه، ص201.

4 ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص254.

بقوله:" فضيحة لم يقع في العالم إلى يومنا مثلها، أربعة رجال في مسافة ثلاثة أميال في مثلها كلهم يَتَسمى بإمرة أمير المؤمنين، ويُخطب لهم في زمن واحد"[1] لا يختلفان في تحليلهما لواقع المجتمع خلال القرن 5هـ/11م، ولا يبتعدان في تصورهما الاستشرافي لمستقبل وحدة مجتمع ملوك الطوائف.

غير أن المجتمع بسيط التفكير والرؤية لا يمكنه استيعاب مثل تلك الظوهر ومدى تأثيرها على عمرانه البشري، فما يمكن أن يتجنبه أو يقع فيه نتيجة قصوره الفكري، يمكن أن يدركه بعد أن يستجيب لمثل تلك المثيرات التي استهوته، حين توقعه خارج حدود أعرافه وتقاليده ونظمه الاجتماعية والدينية التي ما فتئت تفرض عليه أنماطا اجتماعية تمكنه من تحقيق ذلك التعاضد والتآزر مع أبناء جنسه، فالتجربة التاريخية التي سوف يقبل عليها نتيجة عدم اكتمال مشروعه الوحدوي سوف تعرفه أكثر بمعاني ومفاهيم وظواهر اجتماعية كان في وقت قريب يجهلها بل ويستحقرها.

فتجربة الإنفصال تلك قد استشعرتها مجتمعات الممالك النصرانية بعد ما حل بها من أزمات اجتماعية وتفرقة حيث يقول سيسنندو أحد وزراء ألفونسو السادس:" إنما كانت الأندلس للروم في أول الأمر حتى غلبهم العرب، وألحقوهم بأبخس البقاع: جليقية فهم الآن عند التمكن، طامعين بأخذ ظلاماتهم، ولا يصح ذلك إلا بضعف الحال والمطاولة، حتى إذا لم يبق مال ولا رجال أخذناها بلا تكلف"[2]، فجعلهم ذلك وفق منظورهم يفقدون أثمن ما لديهم المتلخص أساسا في أرض الأندلس وأجبرتهم في حشر أنفسهم في أقاليمها الشمالية في مملكتين منفصلتين: مملكة ليون ومملكة قشتالة؛ إننا نعتقد بأن التاريخ يعيد نفسه ولكن في ظروف وآليات ووقائع مختلفة.

إن الخطابات التي انتهجها الفقهاء والعلماء، والتي كانت تتراوح بين وعظ وإرشاد ورسائل كانت في حقيقة الأمر لا تخرج عن إطار الأمر بالعروف والنهي عن المنكر بالنسبة لمجتمع ملوك الطوائف، وإذا قلنا المجتمع فإننا لا نستثني منهم أولئك الذين انتابهم جنون ووهم السلطة، وأعني بهم حكام الدويلات الطائفية، ولم يقتصر طموح أبي الوليد الباجي على إنجاح المشروع الوحدوي عن

1 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج2، ص97/ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، صص 142-143.
2 عبد الله بن بلقين، المصدر السابق، ص95.

طريق المنهج الدعوي، بل تحولت رحالاته بين مجتمعات ملوك الطوائف إلى محاولة إعطائها صفة أكثر فعالية تجسدت في إمتهانة مهنة التدريس[1] وما يتعلق بها من إلقاء التعاليم الدينية والتربوية والأخلاقية، ملخصا محاولاته الوحدوية في قالب تتناسق فيها الفكرة والعمل، إذ نرى هذين العنصرين يتصارعان داخل وجدان مجتمع ملوك الطوائف، وإن كان يغلب عليها طابع الانفصال واللاتناسق.

فترجمة المشروع الوحدوي في المجتمع الأندلسي خلال القرن 5هـ/11م إلى ممارسات فعلية وعملية بين مختلف الفئات والدويلات الطائفية، كان لابد له أن يتجسد فكريا قبل كل شيء، وبدل أن يكون الفعل الإنساني فعلا عقلانيا يستند إلى العقل والمنطق وتحقيق الوحدة الفكرية التي تقوم على مبدإ تناسق "الفكرة والعمل"، نجده يميل إلى إخفاء نفسه داخل مبدإ الرفض، ويحول نفسه إلى عمل عرضي يختفي في ثنايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فبين الحياة الصاخبة التي كان يحياها ملوك دول الطوائف، وحياة البؤس والشقاء التي كان يعيشها المجتمع البسيط، وفي عز حياة الفرقة والإنطواء على الذات التي ميزت الحياة العامة خلال القرن 5هـ/11م نمت من بين كل ذلك صرخات وآراء لاذعة، شخصت مفهوم الداء الذي أصاب بدن الدويلات الطائفية المرهف في محاولة لخلق ذلك التناسق والتجانس بين الفكر والعمل الوحدوي.

فالآراء التي كان يبديها ابن حزم بين الحين والآخر لم تكن في حقيقة الأمر إلا استفسارات كانت تشغل حيزا في الوجود الاجتماعي لدى معظم عامة مجتمع ملوك الطوائف، وكانت تحتاج إلى إجابات وتحليلات منطقية، ونعتقد بأن الرسائل التي ألفت في هذا السياق كانت تعالج في معظم الأحيان الجوانب الفكرية والأخلاقية والدينية التي أصابها الوهن والضعف؛ فقد ربط واقع المجتمع الأندلسي في عصره من خلال "رسالة التلخيص لوجوه التخليص"[2] بعدة عناصر وجوانب سياسية واجتماعية واقتصادية ودينية حركت التاريخ وجعلته حدا فاصلا وبداية لعصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م، إذ كان كثيرا ما يستهل في حديثه عن الأوضاع الإجتماعية بقوله:" وأما في زماننا

1 المقري، المصدر السابق، ج2، ص77/ علي عبد الرحمن الحجي، المرجع السابق، ص340.

2 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، صص141-184/ عبير زكرياء سليمان بيومي، المرجع السابق، ص197.

هذا وبلادنا هذه"[1]، أو قوله:" فرقت بيننا وبين الزمان الذي قبله"[2]، أو كما قال ابن حيان:" فقد خص الله تعالى هذا القرن الذي نحن فيه"[3].

ورسالة "مداوة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل"[4] التي تضمنها الجزء الأول من رسائل ابن حزم كانت محاولة لمعالجة نفوس عامة المجتمع وطبائعهم ومخاطبة عقولهم، ومحاولة ربطها بآرائه السياسية، فكان يرى أن هناك ارتباطا وثيقا بين الإصلاح الاجتماعي والسياسي[5]، فالطمع وفق منظوره كظاهرة اجتماعية هو الطرف الموجب والمحرك للحياة الإنسانية والاجتماعية، وهو الذي يحرك في الأفراد الأنانية العمياء، حتى يخلق معه تفضيل الأنا على الغير، و"الهم" باعتباره الطرف السالب في محور الحياة الإجتماعية لينشأ تباعا وبصورة حتمية على الطرف الموجب "الطمع"[6]، فالاتحاد الجماعي قد يكون أحد أوجهه، التمسك بالمعتقد الديني الذي يصبغ في معظم حالاته توجها فكريا واحدا على مختلف عقول وأفكار أفراد المجتمع الواحد، إذ يكون ربط الالتحام البشري بعنصر الدين أيسر للفهم والتطبيق، كونه ذا توجيه عقلي ووجداني يخاطب العقول والأحاسيس الوجدانية، ويحاول خلق محفزات ومبررات للعيش، وغايات تلتقي في معظمها مع المصالح الاجتماعية التي يتطلبها العمران البشري، وذلك ما يراه ابن حزم من خلال قوله:" فاعلم أنه مطلوب واحد وهو طرد الهم، وليس له إلا طريق واحد وهو العمل لله تعالى، فما عدا هذا فضلال وسخف"[7].

من عادة الفرد إذا ما أصابه الضعف وسوء الطالع أن يستوقف نفسه لبرهة من الزمن ثم يلوذ بها هاربا إلى أعماقه الروحانية، ليسترشد بمعتقداته الدينية ظنا منه أنه قد خرق مجموعة النصوص

1 ابن حزم، المصدر نفسه، ص176/ محمد عبد الله عنان، دولة الاسلام "دول الطوائف"، ع2، ص422.
2 المصدر نفسه، ص176.
3 ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص180/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص254/ محمد عبد الله عنان، دولة الاسلام "دول الطوائف"، ع2، ص421.
4 ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج2، صص321-415.
5 عبير زكرياء سليمان بيومي، المرجع السابق، ص197.
6 ابن حزم، المصدر نفسه، ج1، صص325-326.
7 المصدر نفسه، ج1، ص338.

التشريعية التي تتحكم في توجيهه، إذ يكون إذعانه لها ظرفيا آنيا مرتبطا بالمصالح التي عجز عن بلوغها وتحقيقها؛ فالقوة الروحية التي لجأ ملوك دول الطوائف إلى الاستعانة بها، ممثلة في رجال الدين من الفقهاء والعلماء[1] لم تكن في واقع الأمر من أجل تدعيم المشروع الوحدوي لمجتمعات دويلاتهم، بل كانت تلك القوة الروحية تؤدي عكس وظيفتها، وباعتبار الدين محفزا ومثيرا يمكن أن يوجه أنظار المجتمع الواحد صوب تنظيم أنفسهم في جماعات متماسكة، فإن الاستجابة له قد برزت في صورة واضحة بعد أن خلع عليها الدهر تلك الهالة والقدسية التي أحيط بها" الفساق المنتسبون إلى الفقه، واللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم"[2].

ظلت النظرة الاجتماعية التي حاول ابن حزم من خلالها دراسة مجتمعات دويلات ملوك الطوائف تشهد منهجين من الدراسة والاستقراء تبعا لطبيعة المجتمع الذي تميزه الاختلافات وتجتمع فيه المتناقضات[3]، إذ استمدت عناصرها من ينبوعين: أولها الدراسات الفلسفية المبنية على العقل، والثاني تجاربه الخاصة المبنية على الإستقراء[4]، إذ أن ضعف الوازع الديني عند أهل الأندلس[5] كان واحدا من الجوانب التي حاول ابن حزم معالجته والإشارة إليه ضمن دراساته الاجتماعية، فالإخفاق في تكوين وتطوير مفهوم سياسي ذي أساس ديني يقع في حقيقة الأمر على عاتق فئات المجتمع المختلفة، فالسلطة كانت قادرة على تكييف الأفكار والمؤسسات الموجودة مع حاجات مختلف الحضارات والمجتمعات[6] الدخيلة عليه كالفرس والرومان وغيرهم، بل وحتى مع المجتمع الإسباني نفسه بتلك الديناميكية والحركية دون إقصاء أو تفاوت، والمصادر التي تناولت تاريخ الفتوح تؤكد ذلك.

1 رجب محمد عبد الحليم، المرجع السابق، ص279.

2 ابن حزم، المصدر نفسه، ج3، ص173.

3 محمد أبو زهرة، إبن حزم حياته وعصره- آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ص104.

4 محمد أبو زهرة، المرجع نفسه، ص154/ إسماعيل مصطفى إسماعيل اليوسف، ابن حزم الأندلسي حياته- فلسفته، رسالة ماجستير، جامعة القديس يوسف، بيروت، 1977، ص149.

5 حمد بن صالح السحيباني، الضعف المعنوي، صص63-64.

6 مونتغمري وات، المرجع السابق، ص-ص98-99.

ولكن نعتقد بأن ابن حزم قد أدرك إلى جانب عنصر الدين حجم التأثير الذي تخلقه الرغبة الاجتماعية، وما يمكن أن يخلقه اختلاف رؤى أفراد المجتمع، والذين يكونون عادة سجناء عقائدهم وقناعاتهم وتوجهاتهم الفكرية، حيث يقول:" وتأملت كل ما دون السماء وطالت فيه فكرتي فوجدت كل شيء فيه من حي وغير حي من طبعه إن قوي أن يخلع على غيره من الأنواع هيآته ويلبسه صفاته، فترى الفاضل يود لو كان الناس فضلاء، وترى الناقص يود لو كان الناس نقصاء، وترى كل من ذكر شيئاً يحض عليه يقول : أنا أفعل أمر كذا وكذا، وكل ذي مذهب يود لو كان الناس موافقين له، وترى ذلك في العنصر إذا قوي بعضها على بعض أحاله إلى نوعيته"[1].

فالإنسجام الاجتماعي الذي يتطلبه العمران البشري يُخلق نتيجة شمولية الظواهر التي ينتجها أفراد المجتمع من عادات وتقاليد وأعراف وطقوس دينية ومعتقدات، إذ من شأنها أن تمارس عليهم نفس التأثير الذي يكسبهم نوعا من الطمأنينة والأمان، وفي مثل هذه الحالة لا تنفك تلك الحوافز تستنهضهم، وتتحرر في نفوسهم دوافع التطلع والمضي قدما إلى فهم طبيعة إجتماعهم البشري وتحديد مبررات وجودهم وتعايشهم، ويطرد سلوكهم ويرفع لديهم مستوى معين من الإتفاق والتناغم تتوازن فيه "الفكرة والعمل" إلى حد بلوغ درجة من الانسجام، يتعذر معه وجود اختلاف بين الأجناس أو الفئات الاجتماعية، إذ تقرر الأفعال التي تنشأ عن الأفراد طبيعة وجودهم واجتماعهم، فيصبح وجودهم وجودا بالفعل بدل أن يكون وجودا طبيعيا تقرره القوة الطبيعية التي رسمت إطار وجودهم وتعايشهم.

إن اجتماع رغبات عامة المجتمع في الوحدة مع استحالة وعدم إمكانية ذلك نتيجة العوائق التاريخية التي خلقتها ثقافة ونزعة الأنا ساهم في تشكيل خطاب جديد قررته الظروف التاريخية التي كانت تعيشها الأندلس، إذ أن القابلية في تجسيد مثل ذلك المشروع قد تطلب وقتا أكثر مما يتطلبه إحداث تغيير مفاجئ حاد؛ في حالة ما إذا تغير الخطاب نحو بلاغة "القوة والجهاد"، فبلاغة "الإصلاح" التي انتهجها فقهاء وعلماء ملوك الطوائف أصبح أمر زوالها محتوما وتدين بوقت بقائها

1ابن حزم، المصدر نفسه، ج1، ص384.

إلى قوة خارجية وسطوة تزيحها من على الوجود الفكري للمجتمعات الأندلسية، وكل ما كان له ميزة "الخطاب العفوي" الذي ينبذ هذه الأفكار قد بدأ يتلاشى مع أول حدث تاريخي دلالي ينبئ ببداية الزوال الفعلي ليس للوحدة الأندلسية فحسب بل لوجدود الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس؛ ونحن نقصد من وراء هذا التلميح إلى حادثة سقوط طليطلة على يد ألفونسو السادس سنة 478هـ/1085م[1].

فالإدراك الحسي الذي حركته المثيرات المعنوية والنفسية والخصائص المادية التاريخية جعل عامة المجتمع تدرك العالم الخارجي أكثر من أي وقت مضى، بل ومستعدة لقبول أي مؤثرات خارجية أو أفكار دخيلة من شأنها أن تنقذ ما بقي من تراث الحضارة العربية الإسلامية، وكان الفقهاء والعلماء أكثر إدراكا وأعمق فهما من غيرهم، ارتسمت على ضوئها قناعة تنم عن صعوبة تعايشهم أكثر مع ذلك الواقع المضني، ومهما يكن مبلغ ذلك الإدراك وتلك القناعة فإن خطاب الاستنجاد بإحدى الدول الإسلامية في ذلك الوقت قد اعتلى هرم الحلول الاستثنائية التي تم التفكير فيها ودراستها.

فالإجتماع الذي عقد في قرطبة سنة 478هـ/1085م تحت رئاسة قاضيها عبيد الله بن محمد بن أدهم[2] كان قد توصل إلى حل مفاده الاستنجاد بالعرب الهلاليين، غير أن استقراءهم للواقع التاريخي، وخوفا من تخريب الهلاليين للأندلس كما حصل مع إفريقية جعلهم يستقرون على فكرة الاستنجاد بيوسف بن تاشفين أمير الدولة المرابطية[3]؛ فالوحدة التي باتت تبدو سرابا أمام إمكانية

1 انتصار خليل محمد بن عبد النجار، المرجع السابق، ص102.

2 من أهل قرطبة وقاضي الجماعة بها، يكنى أبا بكر، إستقضاه المعتمد على الله بن عباد بقرطبة، توفي سنة 486هـ/1093م. ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، ص459.

3 طارق بن زاوي، موقف العلماء من غياب الوحدة السياسية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس (422-479هـ/1033-1086م)، مجلة كان التاريخية، دار ناشري للنشر الإلكتروني، الكويت، ع21، سبتمبر (أيول)2013، ص96/ سعدون عباس نصر الله، دولة المرابطين في المغرب والأندلس عهد يوسف بن تاشفين أمير المرابطين، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1985، ص67/ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري، محمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954، ج2، ص37/ محمد عصام الدّين شبارو، الأندلس من الفتح العربي المرصود إلى الفردوس المفقود (91-897هـ/710-1492م)، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2002، صص238-239.

تجسيدها لا تكتمل إلا بتعاضد مواقف مجتمعات الدويلات الطائفية واتحاد رغباتهم، فقد بدأت تُحيز لنفسها أن تسلك نوعا آخر من الوسائل والغايات التي تولدت أساسا من أرحام تلك الانتقادات التي كانت تبديها الفئات النخبوية بين الفينة والأخرى، وحتى في هذا الحال العصيب يجوز لنا أن نقول من وراء هذا القصد بأن الوحدة الأندلسية وإن لم تنجح كمشروع واقعي، فإن مجرد اتفاق معظم الفقهاء والعلماء على الاستنجاد بالدولة المرابطية قد لا يكون نهاية المشورع الوحدوي، بل إن نهاية ذلك الصرارع وعدم اللاإتفاق هي بداية القصة فعلا.

وما يدفعنا إلى قول ذلك هو أن مؤتمر قرطبة كان اجتماعا مصيريا تمخض عنه مهمة إنقاذ الأندلس من الزوال والاندثار وحمايته من الخطر الصليبي، إذ تشكل على إثره وفد من العلماء ضم كلا من عبيد الله بن محمد بن أدهم وقاضي غرناطة ابن القليعي[1] وقاضي بطليوس ابن مفاذا أو "ابن مقانا"[2] والوزير أبي بكر محمد بن أبي الوليد أحمد بن عبد الله بن زيدون[3]، وحمل هذا الوفد رسالة إلى يوسف بن تاشفين تصف له حالة الأندلس وتدعوه إلى الجواز لإنقاذها من النصارى[4]، وطالما أن البحث عن الوسائل لبلوغ غاية الخروج من أزمة الإختلاف والانقسام التي بدأت تظهر على أنها عقبة يصعب تجاوزها أمام تحديات الواقع التاريخي وما تفرضه القيم الإجتماعية والفكرية، فإنه إلى غاية هذا الوقت قد أضافت طبقة النخبة إلى مفاهيمها الوحدوية مفهوما أكثر جرأة وأكثر ميولا إلى الفكرة القائلة بأن القوة تصنع التاريخ، غير أن الجرأة وهذه المغامرة التي سوف يقبلون عليها لم تكن في

1 ابن القليعي: أحمد بن خلف بن عبد الملك بن غالب الغساني، يعرف بإبن القليعي، من أهل غرناطة، يكنى بأبي جعفر، توفي سنة 498هـ/1104م. ابن بشكوال، المصدر السابق، ج1، صص124-125.

2 ابن مفاذا: عبد الرحمن بن مقاناة البطليوسي أبو زيد، كان حيا أيام المعتمد بالله، هو من قرية القبذاق من قرى أشبونة. ابن بسام، المصدر السابق، ق2، م2، صص786-787/ الحميدي، المصدر السابق، ص402/ الضبي، المصدر السابق، صص482-483/ ابن سعيد، المصدر السابق، ج1، ص413/ شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات الأندلس، دار المعارف، القاهرة، 1989، صص310-311.

3 ابن الأبار، المصدر السابق، ج2، ص99/ محمد عبد الله عنان، دولة الاسلام "دول الطوائف"، ع2، ص317.

4 مجهول، الحلل الموشية، صص95-96/ ابن خلدون، المصدر السابق، ج6، ص248/ طارق بن زاوي، المرجع السابق، ص96/ محمد محمود عبد الله بن بيه، الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، 1997، صص119-120.

حقيقة الأمر إلا وليدة إحساسهم بضرورة إحداث تلك القطيعة بين زمنهم الماضوي والإستشراف والتطلع نحو المستقبل برؤية ثابتة الخطى لضمان الاستمرار التاريخي.

فبلاغة الجهاد التي كنا قد تكلمنا عنها سابقا، بدأت تظهر على أنها وسيلة من وسائل تحقيق ذلك المشروع الوحدوي الذي عجزت القيم الاجتماعية والمبادئ الفكرية والرغبة في تجسيده، وحتى إذا نظرنا في أعماق التاريخ فإننا نوشك أن نكون قناعة نسبية بما نعتقد، إذ أن المسألة الفقهية التي طرحها يوسف بن تاشفين على أبي الوليد بن رشد في قضية المفاضلة بين الحج والجهاد بالنسبة لأهل الأندلس كانت تشريعا ظرفيا واستثناءا يتناسب ويتناسق في صياغته مع المعتقد العام الراسخ لدى عامة المجتمع الأندلسي بضرورة تجاوز الظواهر الاجتماعية السلبية التي كان يقبع تحت تأثيرها، غير أن جواب ابن رشد الذي كان كالآتي:"وفرض الحج ساقط على أهل الأندلس في وقتنا هذا لعدم الاستطاعة التي جعلها الله شرطا في الوجوب، لأن الاستطاعة والقدرة على الوصول مع الأمن على النفس والمال، وذلك معدوم في هذا الزمان...فبان بما ذكرناه أن الجهاد الذي لا تحصى فضائله في القرآن والسنن المتواترة والآثار أفضل منه"[1] يعبر في مكنونه عن تغيير في السلوك الاجتماعي، وتجديد في مضمون الخطاب العام الذي يتلاءم في طبيعته مع مواقف المجتمع الأندلسي، فيكون بذلك أنسب طريقة يستجيب بها للمثيرات الخارجية، وفي مثل هذه الحالات لا يتردد الفرد أن ينساق وراء الحركية الاجتماعية التي تؤثر في سلوكه وطبائعه، أو أن يقف موقفا تحكمه العواطف الاجتماعية والأحاسيس الوجدانية إزاء هذه الحلول ذات الخطاب الديني.

وما يجعلنا نفهم ذلك حقا، هو أنه حتى في أدبيات ومفاهيم الدولة المرابطية، والتي سوف تكون لها يد السبق في التعريف بمثل هذه الخطابات وإزالة اللبس عن مختلف التحليلات المتعلقة أساسا بفلسفة التاريخ كانت لها نظرة تجمع بين النقيضين "خطاب الإصلاح وخطاب القوة والجهاد" إذ أن "مفهوم الأمة الواحدة بالنسبة لها جعلها تعلن تبعيتها للدولة العباسية وترى في قضية السيادة والاستقلال بالنسبة للكيانات السياسية الصغيرة مسألة نسبية مرتبطة بالقدرة على حماية الوجود

1 ابن رشد، المصدر السابق، ج2، صص1021-1023/ طارق بن زاوي، المرجع السابق، ص97.

الإسلامي، ثم إقامة العدل في الرعية بتحكيم شرع الله"[1]، ولا يكون هذا المفهوم داخل حيز الوجود الواقعي إلا إذا اقترنت القوة بالإصلاح، وعلى هذا الأساس نجد أن يوسف بن تاشفين قد وجد ضعف ملوك الطوائف في تجسيد هذا المشروع سببا في البحث عن السند السياسي والشرعي للجواز إلى الأندلس.

فأينما وجهنا النظر وجدنا أن أي انتقال تاريخي في مسار الدولة يقتضي تغييرا في مبدإ التنظيم الاجتماعي من أساسه، فمتى انتفت صفة القابلية الاجتماعية في الانقياد للدولة المستقرة انتفت معها صفة المطاولة وحلت محلها صفة المناجزة كما يرى في ذلك ابن خلدون[2]، التي تجعل من القوة والسيطرة الأداة الفعلية لخلق الدولة، ذلك يعنى أن نظام السيطرة قد يكون في أنجح حالاته تعبيرا عن نهاية مرحلة وبداية عهد جديد في مسار التشكل التاريخي للمجتمعات والدول؛ إنما التبريرات التي تخلقها الظروف الاجتماعية، والتي تتخذ كوسيلة لضمان نظام السيطرة وتقنينه عادة ما تركن إلى نقد النظم الاجتماعية والسياسية التي أقيم عليها العمران البشري السابق، أو بالفساد الأخلاقي والابتعاد عن تطبيق الأحكام الشرعية؛ ونستطيع أن نسوق الفتاوى التي أصدرت في حق الجواز للأندلس كمثال على ذلك مثل فتوى الفقيه يوسف بن عيسى المعروف بابن الملجوم[3] الذي أيد جواز يوسف بن تاشفين إلى الأندلس لقتال المتغلب على المسلمين وعزله عن ولايته عليهم[4].

وقد أيد هذه الفتوى مجموعة من الفقهاء والعلماء حين قرر يوسف بن تاشفين إعطاء صبغة شرعية لحركته في بلاد الأندلس، فبعث بالفقيه عبد الله بن محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي[5] وابنه أبي بكر لبلاد المشرق سنة 485هـ/1092م إلى الخليفة العباسي المستظهر بالله (487-

1 محمد محمود عبد الله بن بيه، المرجع السابق، صص132-133.

2 ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، صص372-375.

3 ابن الملجوم: هو عيسى بن يوسف بن عيسى الأزدي، من أهل مدينة فاس وأعيانها، يكنى أبا موسى، يعرف بابن الملجوم، رحل إلى قرطبة سنة 475هـ/1082م، كان فقيها نزيها عادلا جزلا، توفي سنة 543هـ/1148م. النباهي، المصدر السابق، ص102/ الزركلي، المرجع السابق، ج8، ص244.

4 اسماعيل بن الأحمر، المصدر السابق، صص14-15/ محمد محمود عبد الله بن بيه، المرجع السابق، صص131-132.

5 ابن العربي المعافري: هو عثمان بن أحمد بن محمد بن يوسف المعافري، من أهل قرطبة سكن إشبيلية، كان من جلة المحدثين، توفي سنة 431هـ/1039م وهو إبن ثمانين سنة. ابن بشكوال، المصدر السابق ، ج2، ص590.

512هـ/ 1094-1118م) حتى يصدر عهدا له بولاية المغرب والأندلس، وثاني شيء هو حصوله على سند شرعي يبرر تصرفه مع ملوك الطوائف الذين عارضوا حكمه رغم تخليصه لهم من النصارى وذلك عن طريق الرجوع إلى الإمام الغزالي، وبذلك تمكن يوسف بن تاشفين أن يجمع بلاد المغرب والأندلس ما بين سنتي (480-500هـ/1087-1106م) لتصبح تحت حكم الدولة المرابطية[1].

إن القابلية للإنقياد وفق هذا المنظور قد لا تكون مفهوما ثابت المعنى، وقد لا تُستقرأ بنفس الكيفية والمضمون إذا أخضعت نفسها لظواهر ومتغيرات متباينة، ذلك يعني أن التوجه الذي سلكه مجتمع دول الطوائف خلال القرن 5هـ/11م قد ألغى كثيرا من السبل والطرق التي كان بإمكانها أن تكفل له وحدةً وفق فكر فلسفي سلمي وأخلاقي، غير أن المجتمع الذي يرهن ضمان استقراره وبقائه للغة القوة والسلطان قد تُسد في وجهه معظم الطرق الحضارية التي يمكن أن تدخله حيز التاريخ، وإذا استطعنا أن نعفو عن مثل هذا القصور الفكري والاجتماعي فإننا لا يمكن أن نعفو عن كثير مما سجله التاريخ؛ فإلى جانب تلك الفلسفات والرؤى الإجتماعية والدينية التي كانت تتملك عقول علماء وفقهاء الدويلات الطائفية؛ فإن النقد الذي وجهه ابن خلدون لهم، كونهم أبعد الناس عن السياسة[2] يوجب علينا أن نسقط بعضا من اعتقادتنا، إذ أنهم صنعوا لأنفسهم إطارا سياسيا تحكمه القوة السياسية التي تصنعها السلطة بدل أن تحكمه القوة الاجتماعية التي يصنعها عامة المجتمع، ومع ذلك فإنهم لم يستطيعوا الخروج منه ولم يكن بمقدورهم تجاوزه.

وإننا لندرك رغم ما نبذله من الجهد في اختصار البحث وتركيز المعنى الذي يؤدي بنا إلى فهم الواقع الإجتماعي برؤية فلسفية أنه لم يكن هنا ثمة مصطلح يعرف باسم "الوحدة"، ولم تكن مجتمعات عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م تتفق إلا في شيء واحد، هو أن التاريخ والزمن قد خلعا عن ذلك المشروع صفة امكانية التحقيق والتجسيد، فبكل ما حمله ذلك العصر من قوة الروابط الإجتماعية، وتعدد المشارب الفكرية، إلا أن اليأس من إمكانية إعادة هيكلة مختلف الفئات

1 ابن خلدون، المصدر السابق، ج6، ص249/ الطاهر المعمودي، الغزالي وعلماء المغرب، الدار التونسية للنشر، تونس، 1990، صص 8-9/ محمد محمود عبد الله بن بيه، المرجع السابق،132.

2 ابن خلدون، المصدر السابق، ج1، صص745-747.

الاجتماعية تحت سقف واحد وتوحيد دويلاتهم الطائفية جعل ابن حزم يعتزل السياسة[1]، وإذا قلنا ابن حزم فبودنا أن نعبر من خلال هذا التخصيص على أن الإدراك لمثل هذه الصعوبة قد يصبح قناعة شمولية عند مختلف الفئات النخبوية، كون الظاهرة الاستقرائية التي امتاز بها ابن حزم جعلته يفهم ويحلل الواقع الاجتماعي بفكر تاريخي وفلسفي أكثر من أي شخص آخر عاصر عصر ملوك الطوائف.

1 محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص96.

خاتمة

إن السلطة بتعبير بسيط قد تمثل بالنسبة للفرد في المجتمع في أبلغ تصور يشد عقله، أسلوبا نظاميا يتشارك معظم الأفراد في تشكيله، وذلك النظام في حقيقة الأمر ما هو إلا انعكاس لطبيعة شخصيات متفاوتة من حيث الفاعلية والتأثير، ذلك يعني أن المجتمع والسلطة هما وجهان مختلفان لعملة واحدة، غير أن الوجه الذي يحدد قيمة تلك العملة هو ما يمكنه أن يترك لدينا انطباعا –مستقرا ومنافيا للشك– إيجابيا كان أم سلبيا، من خلال ما يخلفه من طرائق عيش ونظم وفكرية وظواهر اجتماعية تعكس لنا حقيقة علاقة السلطة بالمجتمع، وتمكننا من الحكم على مستوى التحضر أو التخلف الذي بلغه عمرانهم البشري.

ففي كلتا الحالتين أيهما يكون بإمكانه أقرب لتعليل وفهم طبيعة العمران البشري، قد يكون بالضرورة مصدر إلهام للآخر في دورة لا متناهية من الترابط والتمازج، فإذا كانت السلطة التي أنتجتها أخطاء الأفراد وقصور رؤاهم ووعيهم التاريخي، هي ما خلقت مفهوم الفتنة الأندلسية وما صاحبها من تحولات تكرست معها لغات خطاب تراوحت بين الطائفية والإقطاع والاختلاف والتفاوت، فإنها بالمقابل شكلت تحقيبا زمنيا لمرحلة تاريخية أندلسية في القرن 5هـ/11م عُرفت بعصر ملوك الطوائف، وإن أبلغ التصورات التي يمكنها أن تخالج نفوس ووجدان الأفراد لا تكون في العادة منقطعة الرجاء، إذ أن المأساة من جهة لتحمل في طياتها أساليب عيش مختلفة، وتنقع أنماطا اجتماعية أخرى في جو قد لا يسوده الألم والخوف، وما نسميه بالملهاة قد تكون موازية لها من جهة أخرى، فهي تُخلق على ضفاف روافد طرائق العيش لتصير معها الفنون والأشعار وكل ضروب الفكر وأنواع الأغاني والموسيقى ممتنة غاية الامتنان لذلك الرعيل من جيل الفئات الاجتماعية الأندلسية المشكلة للعمران البشري.

وإذا ما هم أفراد المجتمع الأندلسي مسترسلين بصياغة ذلك الوجود، وتشكيل أندلسيتهم برونق وجمال ذلك الاختلاف، تبين له على الفور خطأ تلك النظرة المشمئزة المتشائمة من واقعهم التاريخي، وهم في رحلتهم من البداوة إلى الحضارة قد يصادفون ما هو أسمى وأعرق من تاريخهم الماضوي، إذ يحاولون وهم ما هم عليه في محاولة منهم لفهم حقيقة اجتماعهم البشري، وإشباع

إدراكهم الحسي بمزيد من قواعد الوجود الطبيعي، والاستجابة لبعض المثيرات والتحديات التي تحفز غرائزهم الفطرية في التألق والمضي قدما في تشكيل نظام إجتماعي على نحو ما، إذ تنجلي من على طريقهم قيم وتتكدس أوزان من طمي الترسبات القديمة العالقة في أذهانهم على هامش الأهمية، لينعتقوا على مرحلة تتلاقح فيها الأضداد وتتحول الاختلافات فيها إلى ثقافة أندلسية متشبعة بروح التعايش والانفتاح والتسامح.

وإذا أمكننا ربط طبيعة أندلسية مجتمع عصر ملوك الطوائف، بقواه العقلية وملكاته الفكرية على أساس أنها تقدماً جينياً فطرياً يصيب وعي الإنسان، فليس لنا أن نستبعد نظما إجتماعية وقوى طبيعية تبلغ في أقدميتها قدم الإنسان، بل إنها تحل محل التفكير والتربية المصاحبة لوجوده الغابر، ونحن نهدف من وراه هذا القصد إلى أن العصبية التي نعرفها اليوم، كانت وقتئذ تترجم على شكل وعي فكري بانتمائهم القبلي، وإن ذلك الوعي ما انفك يتعاظم ويسترسل في تثبيت دعائم العصبية، حتى وجد نفسه أمام نظام اجتماعي أكثر حداثة من ذي قبل، بل وتطبعه قيم وعادات وتقاليد آوت إلى عمرانهم البشري أعراقا وفئات جديدة، تمثلت هي الأخرى نفس اللغة والعقيدة والنمط الإجتماعي، غير أن صراع الأفراد مع ضمائرهم في فضاء "الحضارة والمدنية" قد يستوقفهم برهة من الزمن لمراجعة أفكارهم حال ما أحسوا بنوع من الكبت والتضييق وفقدان حرياتهم الأساسية، وإذا ما وضع "نظام العصبية" على حساب حاجاته الضرورية خاصة المادية، ولم يتحقق معها ما يسمى بالإشباع فإن له أن يتنكص لمثل ذلك النظام الاجتماعي ويحاول استرداد حريته بنحو على ما يعتقده الفرد البسيط.

وفي جو قد تسوده الفردانية السلبية، فليس في مقدور "وحدة الفكر" أن تتجدد، كونها تستند إلى أكثر العناصر المؤدية للاجتماع البشري، ونقصد ها هنا بالعناصر "المبادئ والقيم الأخلاقية"، فقبل أن يكون المشكل مشكل سلطة وسياسة، كان على المجتمع أن يتلقى نوعا معينا من التربية والأخلاق التي تؤهله لاحتضان عمرانه البشري، وإن نجاح مشروع الوحدة الذي كنا قد تحدثنا عنه سابقا كان من الفترض أن يعالج على مستوى أهم نواة مكونة للإجتماع البشري بدءاً من الفرد إلى

الأسرة فالمجتمع بصفة شمولية، ونجاح الوحدة السياسية ليس هو في واقع الأمر سوى امتنانا لقوى الوعي الفكري التي تشد عقول الأفراد على نحو يُخلق معه الإحساس بالمجتمع.

وذلك الإحساس الذي ينتاب الأفراد غالبا ما يقف عاجزا على عتبات وجودهم، غير قادر على تحويل مكنوناتهم وما يمتلكون من أفكار واقعا تاريخيا، وكأنهم يخشون مغازلة بعضهم البعض متنكرين بذلك لحقيقة إجتماعهم البشري، أو أن تحقيق ذلك يعد ضربا من الوهم، غير أن عالمهم اللامتناهي من الأفكار في الجهة المقابلة من وجودهم الاجتماعي قد لا يصيبه الهرم، بحيث أن الظروف التاريخية لم تكف يوما عن ملاطفته وتغييره شيئا فشيئا، فالازدواجية في اللغة واللغة الخميادية وأنواع الموشحات والأزجال وكل أنواع الموسيقى والغناء ومختلف ضروب الفكر قد يتنكر لها العدم كونها لم تخلق منه، وإنما تكون منتمية إلى التاريخ الفكري الأندلسي تحت سقف الزمن والمكان.

وإذا كان بود الفرد خلال القرن 5هـ/11م تقدير قيمة نفسه، فإن لشعوره ألا يتصلب داخل حدود معرفته البسيطة عن علاقة السلطة والمجتمع، وإذا كان وجوده في المجتمع في أي صورة من الصور المتموضعة في مخيلته لا تعكس حقيقته التاريخية في العالم الواقعي الحقيقي، فلمثل تلك الظواهر الاجتماعية التي تمت صياغتها في المجتمع الأندلسي النصيب الكافي لتعليل ما تعذر عنه فهمه، فبقدر ما تدلنا ظاهرة التصوف مثلا على أعلى مراتب الإيمان والاستقامة بالنسبة للفئات النخبوية الأندلسية، يدلنا الفهم الشعبوي الخاطئ لها على الخلل الذي أصاب الفكر الصوفي من خلال الركون إلى القدر وتغييب الاستطاعات وشيوع كرامات الأولياء والخرافات والخزعبلات، ومدى الاستكانة التي هم المجتمع البسيط إلى مبادلتها فيما بينهم كدليل على الانصياع والطاعة والولاء للسلطة.

كما تقدم لنا بالمقابل ظاهرة الزندقة والتزندق إيحاءات عن عدم قبول أنواع معينة من التفكير المشبع بالطابع الفلسفي الرياضي الذي اختاره البعض طريقا للإبداع، فلعلوم الفلسفة والرياضيات والفلك والتنجيم أن تبلغ ذروتها في تلك الفترة، وتخرج الفكر والعقل الإنساني من التحجر بعدما أصيب بما يشبه الشلل مزيحة عنه حجاب الجهل، وكل تلك الظواهر نجد أنها تسللت ببطء إلى عالم

المجتمع الأندلسي بنوع من الإكراه، إذ عملت بالموازاة مع الزمن بصفته قانونا طبيعيا على خلق ما يسمى بإمكانية الاجتماع البشري، إذ تصبح مختلف تلك الظواهر بطول تكرارها أساليب عيش مبتكرة لمسايرة نظام السلطة، وعلى هذا الأساس نجد بأن حتى السلطة هي نظام عام تماما كالظاهرة الاجتماعية إذ تخلق من أصلاب الإرادة الجماعية، فبقدر ما يؤثر الأفراد فيها لتكون ما يمكن أن تكون عليه بقدر ما تجد فيهم أداة لتصنع منهم عوالم مختلفة تشكل بها عمرانهم البشري.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

1- ابن أبي أصيبعة أحد بن القاسم(ت668هـ/1269م)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).

2- ابن أبي زرع علي الفاسي(كان بقيد الحياة سنة 726هـ/1326م)، الأنيس المطرب بورض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972.

3- ابن الأبار محمد بن عبد الله أبي بكر(ت658هـ/1260م)، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، 1995.

4- ابن الأبار محمد بن عبد الله أبي بكر(ت658هـ/1260م)، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق بشار عواد معروف، درا الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2011.

5- ابن الأبار محمد بن عبد الله أبي بكر(ت658هـ/1260م)، الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف، القاهر، مصر، ط2، 1985.

6- ابن الأثير أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد (ت630هـ/1233م)، الكامل في التاريخ، مراجعة محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ/1987.

7- ابن الأحمر اسماعيل بن يوسف (ت807هـ/1405م)، بيوتات فاس الكبرى أو ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972.

8- ابن الحداد الأندلسي (ت480هـ1087م)، ديوان ابن الحداد الأندلسي، تحقيق يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.

9- ابن الخطيب لسان الدين(ت776هـ/1374م)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد بن عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1973، م1.

10- ابن الخطيب لسان الدين(ت776هـ/1374م)، الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1983.

11- ابن الخطيب لسان الدين(ت776هـ/1374م)، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، تحقيق محمد مسعود جبران الخطيب، دار المدار الإسلامي بيروت، ط1، 2009.

12- ابن الفرضي أبي الوليد عبد الله بن محمد(ت403هـ/1012م)، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، نشر عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط2، 1988.

13- ابن القوطية القرطبي (ت367هـ/977م)، تاريخ إفتتاح الأندلس، تحقيق عمر فاروق الطباع، مؤسسة المعارف، ، بيروت، ط1، 1994.

14- ابن الكردبوس أبو مروان عبد الملك (توفي بعد 595هـ/1195م)، الإكتفاء في أخبار الخلفاء، تحقيق صلاح بن عبد الله الغامدي، وزارة التعليم العالي، المدينة المنورة، ط1، 2008.

15- ابن اللبانة أبو بكر الداني (ت507هـ/1113م)، ديوان ابن اللبانة الداني (مجموع شعره)، تحقيق محمد مجيد السعيد، دار الراية للنشرو التوزيع، عمان، ط2، 2008.

16- ابن بسام أبو الحسن علي الشنتريني (ت542هـ/1147م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، 1997.

17- ابن بشكوال (ت578هـ/1183م)، الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1989.

18- ابن بلقين عبد الله (ت488هـ/1095م)، كتاب التبيان عن الحادثة عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة، تحرير علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006.

19- ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي(ت456هـ/1063م)، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1982.

20- ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي(ت456هـ/1063م)، رسائل بن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987.

21- ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي(ت456هـ/1063م)، طوق الحمامة في الألفة والألاف، مكتبة عرفة، دمشق، (د.ت).

22- ابن حوقل النصيبي أبو القاسم(ت367هـ/977م)، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1996.

23- ابن حيان القرطبي أبي مروان(ت469هـ/1076م)، المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تحقيق علي عبد الرحمن الحجي، دار الثقافة، بيروت، 1965.

24- ابن خاقان بن عبد الله القيسي الإشبيلي (ت529هـ/1134م)، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، تحقيق حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار، الأردن ط1، 1989.

25- ابن خاقان بن عبد الله القيسي الإشبيلي (ت529هـ/1134م)، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق محمد علي شوابكة، دار عمار، بيروت، ط1، 1983.

26- ابن خلدون عبد الرحمن(ت808هـ/1405م)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، نشر خليل شحادة وسهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 2000.

27- ابن خلكان أحمد بن محمد بن أبي بكر(ت681هـ/1282م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1971.

28- ابن دراج القسطلي(ت421هـ/1030م)، ديوان ابن دراج القسطلي، تحقيق محمود علي مكي، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ط1، 1961.

29- ابن رزين التيجيبي(ت664هـ/1265م)، فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان، نشر دانشكاه علوم بزكشي وخدمات بهداتشي درماني إيران، مركز القائمية بأصفهان للتحريات الكمبيوترية، (د.ت).

30- ابن رشد أبي الوليد محمد بن أحمد القرطبي المالكي(ت520هـ/1126م)، فتاوى إبن رشد، تحقيق المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1987.

31- ابن زيدون أبو الوليد أحمد بن عبد الله(ت463هـ/1071م)، ديوان ابن زيدون، تحقيق يوسف فرحات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1415هـ/1994.

32- ابن سعيد الأندلسي أبو الحسن علي بن موسى(ت685هـ/1286م)، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1955.

33- ابن سماك أبو القاسم محمد بن أبي العلاء(توفي في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري/14م)، الزهرات المنثورة في نكت الأخبار المأثورة، تحقيق محمود علي مكي، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، 1981-1982.

34- ابن سهل أبو الأصبغ عيسى (ت486هـ/1093م)، ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الاندلس (مستخرجة من الأحكام الكبرى لابن سهل)، تحقيق محمد عبد الوهاب خلاف، المركز العربي الدولي للإعلام، الكويت، ط1، 1981.

35- ابن شهيد الأندلسي(ت393هـ1003م)، رسالة التوابع والزوابع، تصحيح وتعليق بطرس البستاني، دار صادر، بيروت، ط1، 1967.

36- ابن طلموس أبو الحجاج يوسف بن محمد (ت620هـ/1223م)، كتاب المدخل لصناعة المنطق "كتاب المقولات وكتاب العبارة"، طبع ميكائيل أسين بلاصيوس السرقسطي، المطبعة الابيرقة، مدريد، 1916.

37- ابن عبد البر النمري القرطبي(ت463هـ/1070م)، القصد والأمم في التعريف بأصول أنساب العرب والعجم ومن أول من تكلم بالعربية من الأمم ويليه "الإنباه على قبائل الرواه"، مطبعة السعادة بالقاهرة، 1350هـ/1931م.

38- ابن عبد البر النمري القرطبي(ت463هـ/1070م)، بهجة المجالس وأنس المجالس وشحن الذاهن والهاجس، تحقيق محمد مرسي الخولي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1981.

39- ابن عبد الحكم(ت257هـ/870م)، فتوح مصر والمغرب، تحقيق شارلز توري، دار الأمل للطباعة والنشر، الإسكندرية، (د.ت).

40- ابن عبد الرؤوف أحمد بن عبد الله(ت424هـ/1032م)، رسالة في آداب الحسية والمحتسب ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، نشر ليفيي بروفنسال، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1955.

41- ابن عبد الملك المراكشي(ت703هـ/1303م)، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، 1965.

42- ابن عبدون محمد بن أحمد التيجيبي(عاش في القرن السادس الهجري/12م)، رسالة في الحسبة ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، نشر ليفيي بروفنسال، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1955.

43- ابن عذاري(كان بقيد الحياة سنة 712هـ/1303م)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س كولان، ليفي برونفنسال، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1983.

44- ابن غالب(من أهل القرن 6هـ/12م كان بقيد الحياة سنة 571هـ/1175م)، نص أندلسي جديد قطعة من كتاب فرحة الانفس في تاريخ الأندلس (عن كور الاندلس ومدنها بعد الاربعمائة)، دراسة لطفي عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية، مصر، 1995.

45- أحمد عزاوي، عصر الطوائف في الأندلس من خلال رسائل ديوانية (القرن الخامس الهجري /11م)، دراسة وتحقيق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب، ط1، 1434هـ/2013م.

46- الإدريسي محمد بن محمد بن عبد الله(ت560هـ1164م)، المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مطبعة بريل، ليدن، 1863.

47- الجرسيفي عمر بن عثمان بن العباس(توفي بعد1279هـ/1862م)، رسالة في الحسبة ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، نشر ليفيي بروفنسال، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1955.

48- الحكيم أبو الحسن علي بن يوسف (كان على قيد الحياة إلى غاية 759هـ/1375م)، الدوحة المشتبكة في خواطر دار السكة، تحقيق حسين مؤنس، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، 1958، م6، ع1-2.

49- الحموي تقي الدين أبو بكر بن حجة(ت837هـ/1433م)، بلوغ الأمل في فن الزجل، تحقيق رضا محسن القريشي، منشورات وزارة الثقافة والأرشاد القومي، دمشق، 1974.

50- الحميدي أبو عبد الله محمد(ت488هـ/1095م)، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق بشار عواد معروف، محمد بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2008.

51- الحميري محمد بن عبد المنعم(ت750هـ/1349م)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984.

52- الحميري محمد بن عبد المنعم(ت750هـ/1349م)، صفة جزيرة الاندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الاقطار، نشر ليفي بروفنسال، دار الجيل، بيروت، ط2، 1988.

53- الخشني القروي(ت361هـ/971م)، قضاة قرطبة، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1989.

54- الداودي أبو جعفر أحمد بن نصر(ت402هـ/1011م)، كتاب الأموال، تحقيق رضا محمد سالم شحادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1429هـ/2008م.

55- الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد(ت748هـ/1374م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1418هـ/1996م.

56- الزجالي أبو يحي عبيد الله بن أحمد (ت694هـ/1295م)، أمثال العوام في الأندلس مستخرجة من كتابه (ري الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام)، ، تحقيق محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، فاس، يوليو 1975.

57- السقطي أبو عبد الله محمد(ت631هـ/1234م)، في آداب الحسبة، تقديم ليفي بروفنسال، ج.س كولان، مكتبة آرنست ليروكس، باريس، (د.ت).

58- الشاطبي الأندلسي أبو إسحاق إبراهييم بن موسى (ت790هـ/1388م)، الإفادات والإنشادات، تحقيق محمد أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1983.

59- شيخ الربوة الدمشقي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي طالب الأنصاري(ت727هـ/1326م)، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، (د.ت).

60- صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي أبو القاسم(ت462هـ/1069م)، طبقات الأمم، نشر لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، 1916.

61- الضبي أحمد بن يحي(ت599هـ/1230م)، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق إبرهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1989.

62- العذري أحمد بن عمر بن أنس(ت478هـ/1085م)، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك، تحقيق عبد العزيز الأهواني، معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1965.

63- عياض بن موسى بن عياض القاضي السبتي(ت544هـ/1149م)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق سعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة، المحمدية، ط1، 1401هـ/ 1981م.

64- الفارابي أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان (ت399هـ/950م)، كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة، دار الكتاب العربي، القاهرة، (د.ت).

65- القزويني زكرياء بن محمد(ت682هـ/1283م)، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، (د.ت).

66- الكلاباذي أبو بكر محمد(ت380هـ/990م)، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمد، طه عبد الباقي سرور، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1960.

67- المالكي أبو بكر عبد الله بن محمد (ت494هـ/1100م)، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق بشير البكوش، دار الغرب الاسلامي، بيروت ، ط2، 1994.

68- مجهول(عاش في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، كتاب الإستبصار في عجائب الأمصار (وصف مكة والمدينة، ومصر، وبلاد المغرب)، نشر سعد زغلول عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1985.

69- مجهول(كان بقيد الحياة في نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي)، جغرافية وتاريخ الأندلس، تحقيق عبد القادر بوباية، مؤسسة البلاغ للنشر والدراسات والأبحاث، الجزائر، 2013.

70- مجهول، أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها بينهم، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1989.

71- المراكشي عبد الواحد(ت647هـ/1249م)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالجمهورية العربية المتحدة، القاهرة، 1963.

72- المصمودي صالح بن عبد الحليم الإيلاني(كان بقيد الحياة سنة 712هـ/1312م)، مفاخر البربر، تحقيق عبد القادر بوباية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، 2005.

73- المعتمد بن عباد(ت488هـ/1095م)، ديوان المعتمد بن عباد ملك إشبيلية، تحقيق أحمد أحمد بدوي، حامد عبد المجيد، الطبعة الاميرية بالقاهرة، 1951.

74- المقدسي محمد بن أحمد بن أبو بكر الشامي(ت380هـ/990م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مطبع بريل، ليدن، 1877.

75- المقري أحمد بن محمد(ت1040هـ/1630م)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1988.

76- النباهي الأندلسي عبد الله بن الحسن(ت792هـ/1389م)، تاريخ قضاة الأندلس أو المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق لجنة التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1403هـ/1983م.

77- الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحيى(ت914هـ/1508م)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تخريج محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية الإسلامية للمملكة المغربية، الرباط، ط1، 1981.

78- ياقوت الحموي شهاب الدين أبي عبد الله(ت626هـ/1229م)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1397هـ/1977م.

ثانيا: المراجع العربية والمعربة:

1- إبراهيم القادري بوتشيش، الخطاب الاجتماعي في الكرامة الصوفية بالمغرب خلال عصري المرابطين والموحدين مساهمة في دراسة الفكر الاجتماعي للبلدان المتوسطية، سلسلة ندوات جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطية خلال العصر الوسيط، جامعة مولاي إسماعيل، المملكة المغربية، 1991.

2- إبراهيم القادري بوتشيش، مباحث في التاريخ الإجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، دار الطليعة، بيروت، 1997.

3- إبراهيم القادري بودشيش، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب و الأندلس خلال عصر المرابطين، دار الطليعة للطباعة والنشر، د.ط، بيروت، 1997.

4- إبراهيم القادي بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع، الذهنيات، الأولياء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993.

5- أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري، محمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954.

6- إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي عصر ملوك الطوائف، دار الشروق، عمان، ط1، 1997.

7- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب (نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري)، دار الثقافة، بيروت، ط4، 1983.

8- أحمد الطاهري، دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس عصري الخلافة وملوك الطوائف، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1993.

9- أحمد فكري، قرطبة في العصر الإسلامي تاريخ وحضارة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1983.

10- أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والأندلسي، دار النهضة العربية، بيروت، 1971.
11- أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ت).
12- أمحمد بن عبود، التاريخ السياسي والإجتماعي لإشبيلية في عهد الطوائف، مطابع الشوبخ، تطوان، 1983.
13- أمحمد بن عبود، جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري، تقديم: محمد المنوني، المعهد الجامعي للبحث العلمي، تطوان، 1987.
14- أمحمد بن عبود، مباحث في التّاريخ الأندلسي ومصادره، منشورات عكاظ، الرّباط، 1989.
15- أمحمد بن عبود، مباحث في التاريخ الأندلسي ومصادره، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب، 1989.
16- آنخل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955.
17- أنور زناتي، حامل لواء التاريخ في الأندلس ابن حيان القرطبي (377هـ/988م-469هـ/1076م)، دار زهران للنشر، (د.ت).
18- أنور محود الزناتي، مصادر تاريخ المغرب والأندلس (المصادر، المراجع، الدوريات)، دار سحر، تونس، ط1، أفريل 2008.
19- أوسفالد شبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).
20- بومدين بوزيد، الإستعمار وزمن الحقيقة قيم الاعتراف والتواصل مع الآخر، أعمال الملتقى الدولي حول الاستعمار بين الحقيقة التاريخية والجدل السياسي، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007.
21- بيتر بيرك، علم الإجتماع والتاريخ، ترجمة داوود صالح رحمة، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق،ط1، 2007.
22- بيير غيشتار، التاريخ الإجتماعي لإسبانيا المسلمة من الفتح إلى نهاية حكم الموحدين (من بداية القرن الثامن إلى بداية القرن الثالث عشر) (دراسة شاملة)، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

23- التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الاسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1997.

24- حسين مؤنس، الثغر الأعلى الأندلسي في عصر المرابطين وسقوط سرقسطة في يد النصارى سنة 512هـ/1118م مع أربع وثائق جديدة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1992.

25- حسين مؤنس، فجر الأندلس دراسة في تاريخ الاندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية (711-756م)، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط2، 1985.

26- حسين يوسف دويدار، المسلمون المدجنون في الأندلس، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، ط1، 1994.

27- حمدي عبد المنعم محمد حسين، دراسات في التاريخ الأندلسي "دولة بني برزال في قرمونة" (404-459هـ/1013-1067م)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1990.

28- خالد حسن محمد الجبالي، الزواج المختلط بين المسلمين والإسبان من الفتح الإسلامي للأندلس وحتى سقوط الخلافة (92هـ-422هـ)، مكتبة الآداب، القاهرة، (د.ت).

29- خليل إبراهيم السامرائي وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2000.

30- دافيد وينز، فنون الطبخ في الأندلس، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

31- دوزي رينهارت، المسلمون في الأندلس، ترجمة حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995.

32- دوزي رينهارت، ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام، ترجمة كامل كيلاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط1، 1933.

33- راغب السرجاني، قصة الأندلس من الفتح إلى السقوط، مؤسسة إقرأ للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011.

34- رجب محمد عبد الحليم، العلاقات بين الاندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ت).

35- رشاد الشامي، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري، القاهرة، 2002.

36- الزركلي خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بروت، ط15، 2002.
37- الزركلي خير الدين، ترتيب الأعلام على الأعوام، تحقيق زهير ظاظا وآخرون، دار الأرقم، بيروت، ط1، 1999، م1.
38- زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب "أثر الحضارة العربية في أوروبة"، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، مراجعة مارون عيسى الخوري، دار الجيل، بيروت، ط8، 1993.
39- زينب بنت علي بن يوسف بن فواز العاملي، الدر المنثور في طبقات ربات الخدور، المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق، ط1، 1316هـ/1898م.
40- سعدون عباس نصر الله، دولة المرابطين في المغرب والأندلس عهد يوسف بن تاشفين أمير المرابطين، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1985.
41- السيد عبد العزيز سالم وأحمد مختار العبادي، تاريخ البحرية الاسلامية في المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، 1969.
42- السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة، دار المعارف، بيروت، 1961.
43- السيد عبد العزيز سالم، تاريخ مدينة ألمرية قاعدة أسطول الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1984.
44- السيد عبد العزيز سالم، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس (دراسة تاريخية عمرانية أثرية في العصر الإسلامي)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1997.
45- شاكر مصطفى، الأندلس في التاريخ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1990.
46- شكيب أرسلان، الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية، نشر محمد المهدي الحبابي، المطبعة الرحمانية، ط1، 1355هـ/1936م.
47- شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات الأندلس، دار المعارف، القاهرة، 1989.
48- صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس الهجري (دراسة أدبية تاريخية لنشوء دولة بني عباد في إشبيلية وتطور الحياة الأدبية فيها 414-461هـ، دار الثقافة، بيروت، 1981.

49- صلاح خالص، محمد بن عمار الأندلسي (دراسة أدبية تأريخية لألمع شخصية سياسية في تأريخ دولة بني عباد في إشبيلية)، مطبعة الهدى، بغداد، 1957.

50- عادل سعيد بشتاوي، الأندلسيون المواركة، مطابع أنرتناسيونال، القاهرة، 1983.

51- عبد الحليم عويس، التكاثر المادي وأثره في سقوط الاندلس، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1994.

52- عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والاندلسية في القرن السادس الهجري، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، 2000.

53- عبد العزيز شهبر، التعايش بين الأديان في الأندلس من خلال نصوص شعرية أندلسية، المطبعة المغاربة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ع14، جوان 1416هـ/1995م.

54- عبد القادر بوباية، البربر في الأندلس وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجري 92-422هـ/711-1031م، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2011.

55- عبد القادر بوباية، المؤنس في مصادر تاريخ المغرب والأندلس، دار كوكب العلوم، الجزائر، ط1، 1432هـ/2011م.

56- عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية في الأندلس التاريخ السياسي، دار النهضة العربية، بيروت، 1986.

57- عبد الواحد ذنون طه، الفتح والإستقرار العربي الإسلامي في شمال إفريقيا والأندلس، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2004.

58- عبيد بوداود، ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط مابين القرنين السابع والتاسع الهجريين ق(13-15م) دراسة في التاريخ السوسيو-ثقافي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزئر، 2003.

59- عبير زكرياء سليمان بيومي، دور الفقهاء السياسي والحضاري في الأندلس في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، دار العلم للملايين، بيروت، 2009.

60- عرفان عبد الحليم فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

61- عصام سالم بسالم، جزر الأندلس المنسية (التاريخ الإسلامي لجزر البليار) 89-685هـ/708-1287م، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1984.

62- عصمت عبد اللطيف دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني 510-546هـ/1116-1151م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988.

63- عصمت عبد اللطيف دندش، دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا (430-515هـ/ 1038-1121م) مع نشر وتحقيق رسائل أبي بكر بن العربي، دار الغرب الإسلامي،بيروت، ط1، 1988.

64- علي أدهم، المعتمد بن عباد ضمن سلسلة أعلام العرب (2) مكتبة مصر، 2000.

65- علي عبد الرحمن الحجي، التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة 92-897هـ/711-1492م، دار القلم، بيروت، ط2، 1981.

66- عمار طالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ونقده للفلسفة اليونانية (العواصم من القواصم)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

67- عمر إبراهيم توفيق، صورة المجتمع الأندلسي في القرن الخامس للهجرة سياسيا واجتماعيا وثقافيا، درا غيداء للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2001.

68- فاضل فتحي محمد والي، الفتن والنكبات الخاصة وأثرها في الشعر الأندلسي، دار الأندلس للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1426هـ/1996م.

69- فاطمة بوعمامة، اليهود في المغرب الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن الهجريين الموافق لـ 14-15 ميلادي، كنوز الحكمة، الأبيار، 1432هـ/2011م.

70- فايز عبد النبي فلاح القيسي، أدب الرسائل في القرن الخامس الهجري، دار البشير، عمان، ط1، 1989.

71- فائزة حمزة عباس عثمان الصوفي، التحديات الخارجية للاندلس في عصر الإمارة 138-316هـ/ 755-928م، دار زهران للنشر والتوزيع، عمان، 2015.

72- قيصر مصطفى، المعتمد بن عباد 431-488هـ دراسة تاريخية سياسية أدبية قراءة معاصرة مقارنة، مؤسسة الأشرف، بيروت، ط1، 2011.

73- كمال السيد أبو مصطفى، تاريخ مدينة بلنسية في العصر الإسلامي(95-495هـ/417-1102م)، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، (د.ت).

74- لويس سيكودي لوثينا، الحموديون سادة مالقة والجزيرة الخضراء، ترجمة عدنان محمد آل طعمه، دار شهد الدين، دمشق، ط1، 1996.

75- ليث سعود جاسم، إبن عبد البر الأندلسي وجهوده في التاريخ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1988.

76- ليفي بروفنسال، الحضارة العربية في إسبانيا، ترجمة أحمد الطاهر مكي، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1994.

77- ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان قرقوط، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).

78- ليوبولد بالاس وتوراس، المدن الإسبانية الإسلامية، ترجمة إليو دورودي لا بنيا، مركز الملك فيصل للبحوث الاسلامية، السعودية، 2003.

79- ماريا إيزابيل فييرو، الزندقة والبدع في الأندلس ضمن كتاب الحضارة العربية الاسلامية في الأندلس، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998.

80- ماريا ج.فيغيرا، أصلح للمعالي عن المنزلة الإجتماعية لنساء الأندلس ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

81- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2004.

82- محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره- آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت).

83- محمد أحمد أبو الفضل، تاريخ مدينة ألميرية الأندلسية في العصر الإسلامي (منذ نشأتها حتى استيلاء المرابطين عليها) 344-484هـ/955-1091م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر،1981.

84- محمد أحمد أبو الفضل، شرق الأندلس في العصر الإسلامي (515-686هـ/1121-1287م) دراسة في التاريخ السياسي والحضاري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996.

85- محمد العمارتي، الأندلس برؤى استعرابية دراسة في وجود المستعربين الإسبان المهتمين بالتراث الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971.

86- محمد المنوني وآخرون، التاريخ الأندلسي من خلال النصوص، شركة النشر والتوزيع المدارس، الداري البيضاء، ط1، 1991.

87- محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى العصر الحديث، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، 1404هـ/1983م.

88- محمد بركات البيلي، الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري، دار النهضة العربية، القاهرة، 1996.

89- محمد بشير العامري، مظاهر الإبداع الحضاري في التاريخ الأندلسي، دار غيداء للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2012.

90- محمد بشير حسن راضي العامري، عبد الرحمان إبراهيم حمد الغنطوسي، نخب مختارة من شهيرات لهن إسهامات في التاريخ الإسلامي في المشرق والمغرب والأندلس، دار أمجد، الأردن، 2014.

91- محمد بغداد باي، التربية والحضارة (بحث في مفهوم التربية وطبيعة علاقتها بالحضارة في تصور مالك بن نبي)،عالم الأفكار للنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 2007.

92- محمد حسن قجه، محطات أندلسية دراسة في التاريخ والأدب والفن الأندلسي، الدار السعودية، جدة، ط1، 1985.

93- محمد عابد الجابري، فكر إبن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994.

94- محمد عباسة، الموشحات والأزجال الأندلسية وأثرها في شعر التروبادور، دار أم الكتاب، مستغانم، ط1، 2012.

95- محمد عبد الحميد عيسى، المرحلة الأندلسية مرحلة التكوين، ندوة التاريخ الإسلامي والوسيط، م12، تحرير قاسم عبده قاسم، رأفت عبد الحميد، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1983.

96- محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1417هـ/م1997.

97- محمد عبد الله عنان، تراجم إسلامية شرقية وأندلسية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1970.

98- محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس (الخلافة الأموية والدولة العامرية)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط4، 1997.

99- محمد عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999.

100- محمد عبده حتامله وآخرون، موسوعة الاندلس والمغرب العربي التاريخ والحضارة والمحنة دراسة شاملة، دار المدار الثقافية، البليدة، ط1، 2009.

101- محمّد عصام الدّين شبارو، الأندلس من الفتح العربي المرصود إلى الفردوس المفقود (91-897هـ/710-1492م)، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2002.

102- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1990.

103- محمد ماهرة حمادة، الوثائق السياسية والإدارية في الأندلس وشمال إفريقية 64-897هـ/683-1492م "دراسة ونصوص"، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1986.

104- محمود سعيد عمران، المؤرخ جريجوري التوري وتأريخه للملك كلوفس من خلال كتابه تاريخ الفرنجة، جامعة بيروت العربية، 1980.

105- مريم قاسم طويل، مملكة ألمرية في عهد المعتصم بن صمادح 443-484هـ/1051-1091م، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.

106- مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر (403-483هـ/1012-1090م)، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1994.

107- مصطفى قيصر، حول الأدب الأندلسي، مؤسسة الأشرف للطباعة والنشر، بيروت، 1987.

108- موريس لومبار، الإسلام في مجده الأول من القرن 2 إلى القرن 5هـ (8-11م)، ترجمة إسماعيل العربي، منشورات دار الافاق الجديدة، المغرب، ط3، 1990.

109- ميغيل أنخيل بونيس إيبارا، الموريسكيون في الفكر التاريخي، ترجمة وسام محمد جزر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

110- ميكيافللي، كتاب الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة إبن سينا، القاهرة، 2004.

111- نجلاء سامي النبراوي، جوانب من الحياة الإجتماعية والاقتصادية للطفل بالأندلس (ق4-10هـ/10-16م)، إهداءات شبكة الألوكة، (د.ت).

112- نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، دمشق، سوريا، ط1، 1994.

113- ول ويرل ديورانت، قصة الحضارة (نشأة الحضارة)، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، (د.ت).

114- يحي شامي، تاريخ التنجيم عند العرب وأثره في المجتمعات العربية والاسلامية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994.
115- يوسف أحمد بني ياسين، بلدان الأندلس في أعمال ياقوت الحوي الجغرافية (574-626هـ/1178-1229م) دراسة مقارنة، مركز زايد للتراث والتاريخ، ط1، 1425هـ/2004م.
116- يوسف شحدة الكحلوت، الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، الجامعة الإسلامية، غزة، 2010.

ثالثا: الرسائل والأطروحات الجامعية:

1- إبراهيم بن عطية الله بن هلال السّلمي، تاريخ مدينة طليطلة في العصر الإسلامي دراسة تاريخية حضارية 92هـ-478هـ، رسالة ماجستير، كلّية الشّريعة والدّراسات الإسلامية، جامعة أمّ القرى، المملكة العربية السّعودية، 1424هـ-1425هـ.
2- إسماعيل مصطفى إسماعيل اليوسف، ابن حزم الأندلسي حياته- فلسفته، رسالة ماجستير، جامعة القديس يوسف، بيروت، 1977.
3- أمل بني محسن سالم رشيد العميري، المكان في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1427هـ/2006م.
4- انتصار خليل محمد بن عبد النجار، المدن الأندلسية في شعر عصر ملوك الطوائف "القرن الخامس الهجري"، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2000.
5- تواتية بودالية، البيئة في الأندلس عصري الخلافة وملوك الطوائف، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والحضارة الاسلامية، جامعة وهران، 1434-1435هـ/2013-2014م.
6- خميسي بولعراس، الحياة الإجتماعية والثقافية للأندلس في عصر ملوك الطوائف(400-479هـ/1009-1086م)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 1427-1428هـ/2006-2007م.
7- سامية جباري، الأزمة الأخلاقية في المجتمع الأندلسي كما صورها الأدب -عصر الطوائف والمرابطين- أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، 2006-2007.

8- سعد عبد الله البشرى، الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس (422-488هـ/1030-1095م)، أطروحة دكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1985-1986.

9- علي أحمد عبد الله القحطاني، الدولة العامرية في الأندلس دراسة سياسية وحضارية (368-399هـ/978-1009م)، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1401هـ/1981.

10- عنود بنت أحمد بن حليس العنزي، البديع في ديوان ابن حداد الأندلسي –دراسة بلاغية نقدية–، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1435-1436هـ/2013-2014م.

11- فايزة بنت عبد الله الحساني، تاريخ مدينة سرقسطة منذ عصر الخلافة حتى سقوطها (316-512هـ/928-1118م) دراسة سياسية وحضارية، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 2008–2009.

12- فلنتينا سليمان عفانة، مملكة إشبيلية زمن بني عباد وعلاقاتهم الداخلية والخارجية (414-484هـ/1023-1091م)، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2002.

13- محمد عباسي يحيى أبو المعاطي، الملكيات الزراعية وآثارها في المغرب والأندلس (238-488هـ/852-1095م) دراسة تاريخية مقارنة، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1421هـ/ 2000م.

14- محمد محمود عبد الله بن بيه، الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، 1997.

15- محمد نايف العمايرة، التاريخ السياسي لمدينة بلنسية (399-495هـ/ 1008/1102م)، أطروحة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 1995.

16- يوسف أحمد عوالة، بنو عباد في إشبيلية 414-484هـ/1023-1091م، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم التاريخ، المملكة العربية السعودية، 1400هـ/1980م.

رابعا: المجلات العلمية:

1- أحمد أبو زيد، حضارة الأندلس، مجلة عالم الفكر، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، م12، ع1، أبريل، مايو، يونيو، 1981.

2- أحمد بن صالح السحيباني، الضعف المعنوي وأثره في سقوط الأمم (عصر ملوك الطوائف في الأندلس أنموذجا) دراسة تاريخية تحليلية، مجلة البيان، الرياض، ط1، 2002.

3- أحمد بن صالح السحيباني، ضعف القيم الأخلاقية في عصر ملوك الطوائف بالأندلس، مجلة المؤرخ العربي، إتحاد المؤلفين العرب، م1، ع6، القاهرة، مارس1998.

4- أحمد مختار العبادي، الإسلام في أرض الأندلس (أثر البيئة الأوروبية)، مجلة عالم الفكر، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، م10، ع2، يوليو أغسطس سبتمبر، 1979.

5- أنور محمدو زناتي، المجتمع الأندلسي في القرن الرابع الهجري من خلال شهادة مؤرخ معاصر (إبن حيان القرطبي)، مجلة المؤرخ، جمعية ليون الإفريقي، ع4، يونيو يوليو غشت 2009.

6- حنيفي هلايلي، محاكمة العلماء في تكملة الصلة لابن الابار: أبو عمر الطلمنكي أنموذجا، مجلة الحوار المتوسطي، جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس، ع7، ديسمبر 2014.

7- خالد يونس الخالدي، طلب اليهود من المسلمين فتح الأندلس حقيقة أم ادعاء، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، السنة الرابعة والعشرون، ع97، صفر 1425هـ- آذار 2005م.

8- سمير مزرعي، فلسفة الحضارة عند ويل ديورانت (1885-1981)، مجلة حروف للدراسات التاريخية، ع2، نوفمبر 2014.

9- طارق بن زاوي، موقف العلماء من غياب الوحدة السياسية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس (422-479هـ/1033-1086م)، مجلة كان التاريخية، دار ناشري للنشر الإلكتروني، الكويت، ع21، سبتمبر (أيول)2013.

10- عباس الجراري، أثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والإيقاع، مجلة عالم الفكر، م12، ع1، أفريل-جوان 1981.

11- عبد العزيز الأهواني، على هامش ديوان إبن قزمان، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، م18، مدريد، 1974-1975.

12- عدنان مصطفى، نظرية ريبيرا حول عروبة الأندلس، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الإجتماعية، جامعة قطر، ع12، 1410هـ/1989م.

13- علي محسن سلمان، الأندلس أرض التسامح والتعايش الديني، مجلة كلية التربية الإسلامية، الجامعة المستنصرية، بغداد، م20، ع82، 2014.
14- عمر بن حمادي، كرامات الأولياء النقاش الحاد الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر القرن 4هـ/10م، مجلة دراسات أندلسية، المغاربية للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ع4، 1989.
15- عمر بنميرة، جوانب من تاريخ أهل الذمة في الاندلس الاسلامية، مجلة دراسات أندلسية، المطبعة المغاربية للنشر والاشهار، تونس، ع14، جوان 1416هـ/1995.
16- عمر راجح شلبي، دور علماء الأندلس في الحياة السياسيةخلال القرن الخامس الهجري، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية)، م16، ع2، يونيه 2008.
17- مبارك الخضراوي، ابن وهبون شعره القسم الثاني، مجلة دراسات أندلسية، مطبعة المغاربة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ع15، جانفي 1996.
18- محمد الأمين ولد آن، اليهود في دولة بني زيري الصنهاجيين في غرناطة، مجلة دراسات، جامعة نواكشط، ع7، 2015.
19- محمد نجيب بن جميع، أهمية الأدب الألخميادو الموريسكي في "المعجم الإيتيمولوجي القشتالي لخوان كورومييناس"، مجلة دراسات أندلسية، ع6، جوان 1991.
20- مصطفى خزعل ياسين، الصقالبة الخصيان في الأندلس عصري الإمارة والخلافة (138-422هـ/755-1030م)، مجلة آداب الفراهيدي، جامعة تكريت، ع20، حزيران 2014.
21- نورة بنت محمد عبد العزيز التويجري، السمات الشخصية للأمير عبد الله بن بلقين (469-483هـ/1077-1090م)، مجلة جامعة الملك سعود، م12، 1420هـ/2000م.
22- هاشم فوزي عبد العزيز، يهود الأندلس في ظل الحكم الاسلامي (92-897هـ/711-1492م)، القسم الثاني، مجلة دراسات أندلسية، المطبعة المغاربة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ع16، محرم 1417هـ/جوان1996م.

خامسا: المراجع الأجنبية:

1- By E. H. Lindo, The History of The Jews of Spain And Portugal, Longman, Brown, Grenne and Longmans, Paternoster, London.

2- Evarsite Lévi-Provençal, Séville musulmane au début de douzième siècle (Le traité d'Ibn Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers, Traduit avec introduction et des notes, Maison Neuve & Larose, Paris, 2001.

3- liyahu Ashtor, the jews of the moslem spain, Tarduit de l'hébreu, 1973/79 (compte-rendu) , cahiers de civilisation médiévale , Volume 26, Numéro 102, Année 1983.

4- M. Benaboud, L'historiographie d'Al-Andalus durant la période des Etats-Taifas, Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée Année 1985 Volume 40 Numéro 1.

5- Pierre Guichard, Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane ,(compte-rendu), Annales. Économies, Sociétés, Civilisations, Année 1979, Volume 34, Numéro 3, p p 605-608.

6- Pierre Guichard, Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane ,(compte-rendu), Annales. Économies, Sociétés, Civilisations, Année 1979, Volume 34, Numéro 3.

7- R.P.A Dozy, Dictionnaire detaillé des noms des vêtements chez les Arabes, Amsterdam, 1845.

8- Simonet y Baca, Francisco Javier, Historia de los mozárabes de España : deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores y arabes, impresor de Cámara de S. M. y de la Real Acad. de la Historia, C . «lo S s a n I f r a n c i s c o , 4,1897-1903

فهرس الموضوعات

- مقدمة:.....1-18

مدخل: أوضاع الأندلس قبل عصر ملوك الطوائف خلال القرن5ه/11م

1- المجتمع الأندلسي "مفهوم بسيط أم مركب".....20
2- السلطة كقانون إجتماعي.....32
3- فتنة 399-422ه/1008-1031م بين القطيعة والإستمرارية.....37

الفصل الأول: عصر الدويلات الطائفية خلال القرن 5ه/11م...نظرة عن كثب

- تمهيد:.....48
1- مجتمع في عالم متغير..... 49
2- أهم الدويلات الطائفية خلال القرن 5ه/11م.....62
✓ دولة بني زيري بغرناطة:.....62
✓ دولة بني عباد بإشبيلية:.....71
✓ دولة الصقالبة ببلنسية:.....82
3- ظاهرة اللاإجتماع "المجتمع الموجه".....90
✓ السلطة باعتبارها موجهة للإجتماع:.....92
✓ عامل الخوف والحاجة إلى الإجتماع.....100
✓ الغرائز الجنسية:.....107

الفصل الثاني: العمران البشري لعصر ملوك الطوائف "دراسة وتحليل"

- تمهيد 116
1- نظام العصبية بين الفكر والممارسة.....117
2- من الاختلاف إلى التفاوت.....131

3- إشكالية الأخلاق وجدلية المجتمع المتغير.....145
✓ المجتمع بين القيم الروحية والمصلحة المادية:.....146
✓ المجتمع والقيم التربوية:.....153
✓ الجنس بصفته محركا للتاريخ:.....160
4- الإنتاج الأدبي في ظل عنف السلطة.....166

الفصل الثالث: السلطة باعتبارها منتجة للظواهر الاجتماعية

- تمهيد:.....178
1- الظواهر المستحدثة في عصر ملوك الطوائف.....178
ظاهرة الزندقة:.....178
ظاهرة الزهد والتصوف:.....186
الركون إلى القدر وتغييب الاستطاعات:.....198
2- ظاهرة الهجرة والجلاء.....204
3- النظام الاقتصادي.....219
4- التعايش الديني.....233

الفصل الرابع: ملامح عصر جديد

- تمهيد:.....249
1- أندلسية المجتمع.....249
✓ الأزياء والألبسة.....255
✓ الأطعمة والأغذية:.....260
2- فنون الموسيقى والغناء.....262
3- المدجنون وبدايات اللغة الخميادية.....275

4- الوحدة بين النجاح النصراني والإخفاق الأندلسي.....289
- خاتمة:.....310
- قائمة المصادر والمراجع.....315
- الفهرس.....337

ملخص:

إنها لرؤيةٌ بالغةُ الأهميةِ أنْ ندرُسَ الجانب البسيكولوجي لمجتمع عصر ملوك الطوائف خلال القرن 5هـ/11م في محاولةٍ لدراسة المجتمع والسلطة، حينها فقط يمكن أن ندرك أن المجتمع قد همَّ في أول خطوة له للتنكر لمختلف القيم والمبادئ التي عاش تحت ظلها حيناً من الدّهر، وفي لحظة يكون فيها المجتمع يبحث بلهف ونهم عما ينقصه (الحرية، العدالة، المساواة،...) قد تمارس القوى الطبيعية التي تخلقها ضرورة الإجتماع عليه ضغوطا تتولد من أرحامها أنماط عيش أسوأ من ذي قبل، وبقدر إرتقاء فكرهم الجماعي ونمو وعيهم القومي بقدر ما يمكن أن تتشكل في الوجود طفرة جيل حضاري يؤمن بقيام دولة تكفل له حقه الطبيعي، في حين إذا ضل طريقه إلى ذلك أو أنه انْثَنَى على نفسه في ركن سحيق بحجّة عدم أهليته ومقدرته فإن حتمية فنائه ستكون على يده لا محال.

Abstract :

It is a vision of high importance to decide studying the psychological side of the society during the era of Taifa kingdoms, 5th hegira century (corresponding to 11th century in the Gregorian calendar), as an attempt to contemplate the society and the authority. Thereupon, we can realize that the society has first turned away from the different values and principles on which it relied for a period of time, and at the moment when the society is looking eagerly for what it misses (such as freedom, justice, equality, ….) it may be the prey of forces from nature, which are the outcome of the necessity of common life, and exert pressures on the society, giving rise at the end life styles much terrible than the previous ones. And as much as they have blooming collective thought and developed national conscience, there may occur a mutation of a civil generation believing on the establishment of a state guaranteeing its natural right, however if it deviates from its way or if it withdraws farther under the pretext of its inability or powerlessness its self-destruction is more than certain.

Résumé :

C'est une vision de grande importance d'étudier ce côté psychologique de la société à l'époque des royaumes de Taifas durant le 5eme siècle de l'hégire (11eme siècle du calendrier grégorien) dans une tentative d'étude de la société et du pouvoir. C'est à ce moment-là qu'on peut apercevoir que la société a d'abord tourné le dos aux différentes valeurs et principes sous lesquels elle vivait durant un laps de temps, et au moment ou la société est à la recherche de ce qui lui manque avidement (tel que la liberté, la justice, l'égalité, …) elle peut être la proie des forces de la nature qui sont le fruit de la nécessité de vie commune et qui exercent sur la société des pressions donnant lieu à des modes de vie plus terribles que les précédents, et à la mesure de l'épanouissement de leur pensée collective et le développement de leur conscience nationale, une mutation peut se former d'une génération civile qui croie à l'instauration d'un état lui garantissant son droit naturel, cependant s'il dévie de son chemin ou s'il se replie profondément en se justifiant de son incapacité et impuissance ; son auto-extermination est plus qu'une certitude.

ملخص

إنها لرؤية بالغة الأهميةِ أنْ ندرسَ الجانب البسيكولوجي لمجتمع عصر ملوك الطوائف خلال القرن5 ه 11 /م في محاولةٍ لدراسة المجتمع والسلطة، حينها فقط يمكن أن ندرك أن المجتمع قد هم في أول خطوة لو للتنكر لمختلف القيم والمبادئ التي عاش تحت ظلها حيناً من الدّهر، وفي لحظة يكون فيها المجتمع يبحث بلهف ونهم عما ينقصه (الحرية، العدالة، المساواة،)...قد تدارس القوى الطبيعية التي تخلقها ضرورة الاجتماع عليهم ضغوطا تتولد من أرحامها أنماط عيش أسوأ من ذي قبل، وبقدر ارتقاء فكرهم الجماعي ونمو وعيهم القومي بقدر ما يمكن أن تتشكل في الوجود طفرة جيل حضاري يؤمن بقيام دولة تكفل لو حقه الطبيعي، في حين إذا ضل طريقه إلى ذلك أو أنه انثنى على نفسه في ركن سحيق بحجة عدم أهليته ومقدرته فإن حتمية فنائه ستكون عل يده لا محال.

الكلمات المفتاحية:

الأخلاق؛ المجتمع و السلطة؛ الدويلات الطائفية؛ ملوك الطوائف؛ الاختلاف والتفاوت؛ الطبقية؛ العصبية؛ طرائق العيش؛ أنماط الفكر.

نوقشت يوم 30 جوان 2018