الإسلام وتنوع الهوية دراسة في الأبعاد الاجتماعية والثقافية والسياسية
ـ الأندلس نموذجاً ـ

د. عبير زكريا سليمان بيومي (*)

الهويـــة الأندلســـية :

من المعروف أن الهوية هي مجموعة من الخصائص والصفات والمميزات التي تشكل شعباً أو مجتمعاً بعينه وتميزه عن باقي الشعوب أو المجتمعات، والهوية الأندلسية بدأت مع دخول المسلمين إلى شبه الجزيرة الأيبيرية وتسميتهم لها بالأندلس، وظلت باقية إلى الآن على الرغم من زوال الحكم الإسلامي من الأندلس، لتغلغلها في نفوس أتباعها مع اختلاف عروقهم وأصولهم وماضيهم، لأنهم عاشوا حاضراً مشتركاً وحلموا بمستقبل واحد[1]. ومن هنا جاءت القومية التاريخية الأندلسية التي تجسدت من خلال الخصوصية التي سعى إليها الأندلسيون واستطاعوا تحقيقها.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهذا البحث يحاول إلقاء الضوء على العوامل التي ساعدتهم على تحقيق هذه الهوية، والمعوقات التي واجهتهم وكيف استطاعوا التغلب عليها، أو التأقلم معها قدر الإمكان، حتى وصلوا في نهاية الأمر إلى هوية تتحدى كثير من الظروف وأكدت حرصهم على البقاء، من خلال العديد من المنظمات والجمعيات والأحزاب التي أصبحت جرسا يدق باسم الأندلس.

الإسلام والهوية السياسية للأندلس

على الرغم من أن جل الفتوحات الإسلامية في الشرق والغرب، تمت في عصر الخلافة الأموية وهو أمر لا يستطيع أحد إنكاره عليها، إلا أن الحكومة الأموية لم تسع لترسيخ قواعد الإسلام في الأقاليم المفتوحة، ولم تحدد سياسة بعينها تجاه هذه الأقاليم، التي لم تنل منها اهتماماً، وتركت ذلك للولاة الذين أعطتهم قدراً من الحرية في إدارة شئون أقاليمهم وحل مشكلاتها مقابل مبلغاً من المال يرسله الولاة إلى الخلافة. وهذا ما حدث في الأندلس بالفعل، حيث وجد الوالي نفسه

(*) مدرس التاريخ والحضارة الإسلامية كلية الآداب ـ جامعة سوهاج

أمام مجتمع متعدد الديانات والهويات والأجناس، وكان عليه أن يؤلف هذا المجتمع حتى يستطيع أن يحكم البلاد بشكل آمن مستقر. وكانت مهمة استتباب الأمن وتحقيق الاستقرار مهمة صعبة للغاية، نتيجة للصراعات السياسية التي عاشها الأندلس في ذلك الوقت، متخذة شكلاً عصبياً أو عنصرياً أو كلاهما معاً، وهي في الحقيقة طمعاً في السيادة والسلطة بما تقدمه من مميزات اقتصادية واجتماعية. ولم تكن هذه هي المشكلة الوحيدة التي كانت تطفو على السطح في الأندلس، بل هناك مشكلات اقتصادية برزت في تعدد مسئوليات الوالي ومنها مسؤوليته حول الإنفاق على إقليمه من واردات هذا الإقليم، وإرساله قدر من المال للخلافة سنوياً[٢]، كما كان عليه أن يقوم بإنشاء مدن ومساجد ومؤسسات دينية ؛ كمراكز ثقافية لنشر الدين الإسلامي وترسيخ تعاليمه، وكذلك كان عليه أيضاً أن ينفق على الجيش لاستكمال مهمة الجهاد وراء جبال ألبرت، والتوغل في القارة الأوروبية الذي لم يتوقف إلا بعد هزيمة موقعة بلاط الشهداء (١١٤هـ /٧٣٢م).

وقد حاول الولاة، بإمكانياتهم الضعيفة، تحقيق التوازن بين كل هذه الأمور و تحدي المشكلات، والحقيقة أنهم لم يجدوا عناء في إنجاز مهمتهم الأساسية الممثلة في نشر الدين الإسلامي، حيث إنهم باحترامهم للعهود والمواثيق، مثل اتفاقية أو معاهدة تدمير التي عقدت في شرق الأندلس، بين عبد العزيز بن موسى بن نصير وتودمير حاكم هذا الإقليم، ظلت موضع احترام من المسلمين[٣]، كما أنهم بتسامحهم مع أهل الذمة وبترك الحرية لهم في كل أمورهم الحياتية، قد قدموا نموذجاً طيباً دفع كثيرين للدخول في الدين الإسلامي. إضافة إلى الدور الذي لعبه الفقهاء والعلماء في نشر الإسلام، كذلك تبني الولاة فكرة الجهاد والحفاظ على كيان الدولة الجديدة، وتتبع القوط إلى الشمال، وكلها أمور رسخت قواعد الإسلام في الأندلس من جهة، ونالت إعجاب الأسبان الذين تكالبوا على الدين الإسلامي من جهة أخرى.

ولكن الصراعات المستمرة في الأندلس بين عرب الشام وعرب الحجاز، وبين العرب والبربر، وبين عنصري العرب القيسية واليمنية[٤]، كلها أمور أضعفت من الكيان السياسي الجديد وعرقلت مسيرة الولاة نحو تحقيق الهوية السياسية في الأندلس، خاصة و أن الولاة أنفسهم وقعوا فريسة لهذه الصراعات التي اشتركوا فيها حفاظاً على مصالحهم السياسية.

وهكذا فإن الاضطرابات السياسية التي عاشتها الأندلس كانت في حاجة إلى تغيير جذري ينهي هذه الصراعات، ويحقق العدل والمساواة، خاصة وأن الشرق شهد نهاية الخلافة الأموية، وقيام الدولة العباسية وانشغالها بتوطيد أركانها وتتبع الأمويين للقضاء عليهم.

وكان من الطبيعي أن يمر الأندلس بهذه الفترة التي تعتبر مرحلة انتقالية بين حكومات ولت بأنظمتها ومعتقداتها وتوجهاتها وثقافتها، وبين الحكم الإسلامي الذي أحدث تغييراً جذرياً في كل ذلك بما قدمه من إصلاحات وتغيرات في كل جوانب الحياة. وإذا كان الاضطراب السياسي الذي عاشته الأندلس في عصر الولاة سبباً رئيسياً في نهاية هذا العصر فلم تكن بمنأى عن عبد الرحمن بن معاوية الذي فر من المشرق بعد انهيار الخلافة الأموية[٥]، وسار في رحلة طويلة حتى أقام في المغرب الأقصى يتتبع ويراقب شئون الأندلس، ويتعرف على أحوالها السياسية عن كثب، ومعه بقايا البيت الأموي ومواليه الذين عبروا معه إلى الأندلس حيث هزم بهم الولاة، وأقام حكماً جديداً مستنداً فيه إلى مبادئ الحكم الإسلامي في إرساء العدل والمساواة والتسامح مع الآخر، وترك الحريات الدينية ما لم تتعرض للكيان السياسي. وبرغم عدائه للعباسيين، الذين قضوا على دولة آبائه وأجداده، إلا أنه لم يتخذ لنفسه لقب خليفة، ولكنه اكتفى بلقب الأمير حفاظاً على وحدة الخلافة الإسلامية، خاصة وأن المسلمين في ذلك الوقت لم يألفوا تعدد الخلافات وربطوا شرعية الحكم بالخلافة التي هي رمز الوحدة السياسية والدينية.

ولعل كثرة ما واجه الأمير عبد الرحمن الداخل(١٣٨ـ١٧٢هـ /٧٥٦ ـ ٧٨٨م) من مشكلات ـ وثورات حاولت الإطاحة بنظامه الجديد معتمدة على القوى الخارجية المناهضة لها ـ جعلته يعتمد على عناصر الموالي والصقالبة والمتطوعين من البربر في الجيش، كما اهتم في توطيد دعائم دولته بتحصين الثغور، وإنشاء قواعد إستراتيجية دفاعية لحماية الشمال. و مما ساعد على تقوية الدولة أن سكان الثغور، والمنضمين إليهم لحمايتها، أنشأوا الأربطة والحصون[٦]، وتهيئوا للجهاد ضد القوى الخارجية. كما أنه اتخذ سياسة الدفاع والسلم ولم يقم بالهجوم على الأسبان في الشمال[٧] لانشغاله بتقوية دولته داخلياً.

واستطاع بما امتلك من قدرات سياسية ومهارات عسكرية أن يتغلب على أغلب هذه المشكلات وإن كلفه ذلك بعض القسوة أو العنف، كما استعان بالرجال المخلصين من بيوت الموالي في ترسيخ قواعد النظام الإداري في الأندلس[٨]، وحمل على كاهله عبء بناء الهوية السياسية بالتخلص من العنصرية والعصبية بالتسامح ونشر العدالة والمساواة وتقوية دولته لمواجهة الصعوبات داخلياً وخارجيا. وإذا كان البعض قد اتهمه بالأنانية أو الميكافيلية والاستبداد بالحكم[٩] ؛ فإن هذا الاستبداد كان أحد العوامل التي حققت الوحدة السياسية، وسارت بالهوية الأندلسية خطوات ناجحة وساهمت في تذويب العنصرية والقضاء عليها.

ويتضح دور المنهج الإسلامي جلياً في بناء الهوية السياسية للأندلس في عهد الأمير هشام الرضا(١٧٢ ١٨٠هـ/٧٨٨ـ٧٩٦م) الذي لم يكن أكبر أبناء عبد

الرحمن سناً، ولكنه تولى الحكم بسبب ورعه وزهده وتدينه ومساندة الفقهاء له، ويرى البعض أن اختياره شكل تذويباً للعنصرية، حيث كان من أم إسبانية وأنه ولد وتربى في الأندلس[١٠]، وهو نوع من تفتيت القومية الإسبانية وقد يجتمع السببان معاً في بناء الهوية السياسية للأندلس، وهو أمر متفق تماماً مع سياسة الأمير عبد الرحمن الداخل في التقرب من عناصر المولدين الذين شكلوا غالبية السكان، كما أن ورعه وتدينه قد أعطاهم قوة، أي أن هوية الدولة اعتمدت على الوحدة السياسية والوازع الديني[١١]. ومما ساعد على ذلك أن طبقة الفقهاء بدأت تظهر في الحياة الاجتماعية، وخاصة بعد اتساع انتشار الدين الإسلامي، كطبقة مميزة لدى الطرفين الدولة والشعب وتلعب دوراً فيما بينهما.

وأمام اتهام الحكام الأمويين بالاستئثار بالسلطة، جاء استناد الأمير هشام إلى الفقهاء مما جعله أكثر تقرباً من العامة ومحبباً لديهم[١٢]، حيث كان الفقهاء لهم مكانة اجتماعية مرموقة أهلتهم للعب دور الوساطة بين السلطة والشعب ازدادت بازدياد انتشار الإسلام واتساع تأثيره في نفوس غالبية السكان[١٣].

كما قام الأمير هشام بالسماح للفقهاء وعلماء الإسلام بالرحلة إلى المدينة وأخذ العلم من الإمام مالك[١٤]، وسمح لهم بنشر تعاليم الإمام مالك وبخاصة فيما يتعلق بالتكاتف والوحدة وترك عوامل التمزق والتفرق، وكلها أمور احتاج إليها الأمويون لتوطيد دعائم دولتهم.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وإذا كان الأمير عبد الرحمن الداخل قد انشغل بإخماد الثورات وحل المشكلات السياسية في الداخل، وحقق الإستقلال الياسي عن المشرق، فإن ابنه الأمير هشام قد رفع راية الجهاد ضد الأسبان في الشمال، وهو أمر لقي قبولاً لدى العامة الذين ربطوا بين الجهاد كفرض وواجب ديني وبين قوة الدولة وعظم شخصية الحاكم من جهة، كما أدركوا قيمة الجهاد في بقاء الهوية السياسية للأندلس من جهة أخرى.

والحقيقة أن الأمير عبد الرحمن بذل جهده في إقرار الأمن الداخلي والقضاء على كل الثائرين بكل توجهاتهم؛ ليرسخ قواعد الحكم، وفضل إتباع سياسة السلم والمهادنة مع الأسبان الشماليين ثم قام الأمير هشام من بعده باستكمال بناء الهوية الأندلسية برد الهجوم الإسباني والتحول إلى الهجوم وإرهاب الأسبان في الشمال، والاهتمام بالثغور لحماية هذا البناء[١٥]، واختيار مذهب مخالف لمذهب العباسيين وهو المذهب المالكي، وبالتالي ساعد على بروز الخصوصية للشخصية السياسية للأندلس.

ومع ذلك ظل استئثار الأمويين بالحكم يشكل عقبة نحو استكمال تحقيق الهوية السياسية للأندلس، فالعرب اليمنيون الذين لم يحصلوا على امتيازات من السلطة ـ ولم تكن لهم مشاركات سياسية بالقدر الذي طمعوا فيه، برغم وقوفهم

إلى جوار عبد الرحمن الداخل أملاً في تحقيق هذه الأطماع ــ قاموا بالثورة على النظام الجديد ولكن الأمير عبد الرحمن تصدى لهم، ولكنهم ما لبثوا أن نشطوا مرة أخرى بعد أن وجدوا الفرصة سانحة أمامهم بسبب خلاف أبناء عبد الرحمن على الحكم(١٦)، وتدخلوا لتوسيع الخلاف وإيجاد ثغرة لتحقيق منافعهم(١٧). وكأن الاستقرار السياسي داخل الأندلس قد ارتبط بوجود زعامات قوية تستطيع أن تتصدى للمنافسات والأطماع السياسية(١٨)، وهو أمر ساهم في زعزعة الهوية السياسية في الأندلس خلال هذه الفترة.

ويبدو أن هناك عقبات واجهت استكمال بناء الهوية السياسية في الأندلس بتولي الأمير الحكم بن هشام (الربضي)(١٨٠ــ٢٠٦هـ/٧٩٦ــ٨٣٢م) الذي شعر بخطر النزاع القائم بين أبناء البيت الأموي المتمثل في خلافه مع أعمامه حول السلطة، واستغلال الأسبان هذه الفرصة في التقدم نحو الجنوب للإستيلاء على مدينة برشلونة(١٨٥هـ/٨٠١م)، وتكرار المحاولة في الاستيلاء على طرطوشة ووشقه (١٩٣هـ/٨٠٩م). وتحول موقفه من الهجوم إلى الدفاع(١٩)، وهو أمر أضعف من مكانته أمام الأندلسيين ؛ الذين اقترن لديهم نجاح سياسة الحاكم أو إخفاقه بقدرته على مواصلة الجهاد، أو بما يحققه من انتصارات في الشمال، للحفاظ على الوجود السياسي لدولتهم. وقد أدرك الأمير الحكم ذلك وحاول تغييره من خلال الحفاظ على الكيان السياسي فقبض على الحُكم بيد من حديد، وتعامل مع الثائرين عليه ــ والرافضين لسياسته وبخاصة الفقهاء بكل قسوة وعنف ــ وقتل عدداً كبيراً منهم سواء في يوم الحفرة (١٨٩هـ/٨٠٥م) أو في ثورة الربض (٢٠٢هـ/ ٨١٧م) (٢٠).

وبرز خلال هذه المرحلة دور الفقهاء في بناء الهوية السياسية للأندلس متمثلا في تدخلهم في أمور الحُكم كلما استشعروا خروج الحاكم عن الإطار الذي رسموه له وحاول الاستهتار بهم، وهذا ما حدث حين اتجه الفقهاء إلى أبي القاسم القرشي وهو من أبناء البيت الأموي، لتعيينه مكان الحكم، لولا أن اكتشفت هذه المؤامرة(٢١)، مما دفع البعض إلى اتهامهم بأنهم هدفوا إلى إنشاء دولة دينية وانتزاع السلطة(٢٢).

وعلى أية حال فإن الحكم الربضي حاول أن يحافظ على قوة الأندلس، ويتابع التقدم نحو تحقيق الهوية السياسية للأندلس، مستنداً إلى فكرة الجهاد ومحاربة الأسبان، ومحاولة استعادة برشلونة من جهة، وإدخال المذهب المالكي كمذهب رسمي للدولة لتأكيد فكرة الوحدة الدينية والسياسية، واسترضاءً للعامة من جهة أخرى(٢٣).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ومن العوائق التي صادفت استكمال أو استمرار الهوية الأندلسية منذ عصر الأمير هشام تكون بعض الممالك التي تعبر عن الهوية الإسبانية، التي شكلت تحديا للهوية الأندلسية[٢٤]، فقد كانت هذه الممالك تتحين الفرص للتخلص من هذه الهوية أو التغلب عليها، كما حدث من انتهازهم فرصة انشغال الحكم الربضي في الصراع مع عميه، والاستيلاء على مدينة برشلونة، وهي عقبة أخرى واجهت الحكومات الأندلسية. وكان انشغال عبد الرحمن الداخل بتوطيد أركان دولته داخلياً واكتفائه بحماية حدوده هو الذي سنح لهم بتكوين نواة دولتهم، ومهاجمة الأندلس بعد ذلك.

ثم جاء عهد عبد الرحمن الثاني(٢٠٦ ــ ٢٣٨هـ /٨٢٢ ــ ٨٥٢ م) ليشكل تقدماً ملحوظاً في بناء الهوية السياسية للأندلس حيث كادت تكتمل أركان هذا البناء السياسي المميز بما قام به من أعمال تمثلت في مواجهة قوات النورمان والتصدي لهم، وتحصين السواحل الأندلسية[٢٥] وإنشاء الأسطول البحري، وتأسيس العديد من القواعد الإستراتيجية البحرية، التي قامت بمهمة كبيرة في الحفاظ على الكيان السياسي بصد هجمات النورمان، والتصدي للأسطول الفاطمي[٢٦]، بل والامتداد نحو الجزائر الشرقية. كما أحرز تقدماً ملحوظاً في حماية الحدود الشمالية للأندلس وتوسيع هذه الحدود، وعين على الثغور قادة أكفاء، وقاد بعض الحملات بنفسه، وحقق انتصارات على الأسبان في موقعة فج جولين (غرنيق)[٢٧].

وحاز الفقهاء في عصره على مكانة مرموقة وزاد عددهم، فاستقطب عبد الملك بن حبيب وأعطاه لقب رئيس الفقهاء المشاورين[٢٨]، ثم تولى هذا المنصب يحي بن يحي الليثي، بعد وفاة عبد الملك بن حبيب الذي أشار على الأمير عبد الرحمن ببناء سور إشبيليه فأخذ برأيه[٢٩]. فكأن تقريبه للفقهاء نوعاً من التغلب على معارضة الشعب لمسألة الانفراد بالحكم، على النهج الذي سار عليه الأمويون، والذي شكل عائقاً أمامهم في السعي وراء الخصوصية السياسية والحضارية للأندلس.

وجاء اكتمال نضج الهوية السياسية بالتنظيم الإداري الذي أدخله عبد الرحمن من نظام الوزارات[٣٠]، وتحديد اختصاصات كل وزارة، واجتماعه بهذه الوزاري للإشراف عليها، وأنشأ دار للسكة في الأندلس بعد أن كانوا يتعاملون بدنانير أهل المشرق[٣١]، وتلك عوامل أسهمت في نضج الهوية السياسية الأندلسية، ولذا استحق أن يطلق عليه أحد بناة الحضارة الإسلامية.

والحقيقة أن الشخصية الأندلسية المستقلة عن الشرق، الحريصة على الوحدة السياسية، قد ظهرت في عهد الأمير عبد الرحمن الثاني(الأوسط)، سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية، وإن كان قد واجه مشكلة كبيرة تهدف إلى عرقلة مسيرة الهوية السياسية، وهي حركة المستعربين (أو الاستشهاد كما

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

عرفت) التي ظهرت في عهده، وعبرت عن الشعوبية أو القومية الإسبانية التي ظلت تحتفظ بوجودها أمام هذا السيل الجارف من التغيرات الدينية واللغوية والثقافية التي شهدتها بلاد الأندلس. وإن كان البعض يرى أن القومية الإسبانية ظلت موجودة وتتحين الوقت للظهور[٣٢]. ولكن هذا الحدث أكد من جهة أخرى نجاح خطوات الأندلسيين، حكاماً وشعباً، في تحقيق الهوية السياسية والثقافية للأندلس، بشكل أثار بعض المتعصبين لدينهم والقلة المتمسكة بقوميتها، وأرادوا أن يواجهوا هذا التيار المتنامي الجارف ــ الذي يزداد المنضمون إليه يوماً بعد يوم ــ نحو تحقيق هوية جديدة على الأراضي الأيبيرية[٣٣].

ولم يتهاون الأمير عبد الرحمن في هذه الأمور التي استشعر أنها تهدد الوحدة السياسية والدينية للأندلس، ولم يكن موقفه ذلك تشدداً أو اضطهاداً لأهل الذمة لأنه حاول استتابتهم، ولم يجد أمامه إلا أن يحكم بالشرع في قتل المرتد[٣٤]، ولم يفعل ذلك مع المستعربين فقط، وإنما ورد عند ابن عذارى أنه قتل رجلا ادعى النبوة وتأول على القرآن، والتف حوله العديد من الناس، بشكل هدد الوحدة السياسية وزرع بذور التفرق والتمزق في الدولة، فقتله وتخلص من حركته[٣٥] وهو أمر أقره الفقهاء في أحكامهم وأجمعوا عليه في شتى العصور[٣٦].

وعلى الرغم من نجاح الحكام الأمويين في تحقيق الهوية السياسية الأندلسية والسير بها خطوات واسعة، إلا أن عصر الطوائف الأول ــ الممتد من عصر الأمير محمد وحتى عصر الأمير عبدالله ــ (٢٣٨ ــ ٣٠٠هـ/ ٨٥٢ ــ ٩١٢ م) قد شهد انتكاسة كبيرة في الهوية السياسية، لما أصاب الأندلس من النزاع والتفرق والخروج على السلطة المركزية. وتعددت الآراء حول تفسير ذلك فاعتبر البعض أن الثوار خرجوا على الدولة بدافعين هما : القومية الإسبانية والحساسيات العربية[٣٧]، بينما رجح البعض الآخر أن هذه الثورة كانت تعبيراً عن ظلم اجتماعي، أو إهمال من الدولة لشئون هذه الطبقة، كما أشار آخرون إلى أن سيادة النظام الإقطاعي في أوروبا دفعهم إلى تحقيق ذلك النموذج[٣٨]، ورأى أحد المستشرقين أن الوحدة السياسية في الأندلس كانت رهينة لقوة الحاكم، وأن ظهور زعيم ضعيف قد أسهم في أن تطفوا على السطح كل العناصر الثائرة[٣٩].

وكان استئثار الأمويين بالحكم وإصرارهم على المركزية قد أديا إلى غضب العديد من العناصر الداخلية، التي بدأت تتجه نحو الانعزال بالسلطة، وساعدهم على ذلك طبيعة المكان الجغرافية[٤٠]، وربما كان ذلك تأثراً بنظام الدويلات المستقلة الذي ظهر في المشرق وحول النظام العباسي من المركزية إلى اللامركزية، أو تأثراً بالنظام الإقطاعي السائد في أوروبا[٤١]. وقد أثرت هذه الأمور سلبياً على مسيرة الهوية السياسية للأندلس، والتي أصبحت في حاجة إلى البناء بعد انفراط عقد

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

الوحدة وتوقف حركة الجهاد، وتقوي الشمال الإسباني على حساب السلطة الإسلامية، وتدخله في شئون الأندلس الداخلية، بمساندة بعض الحركات الانفصالية أملاً في انهيار هذه الهوية.

والجدير بالذكر أن القومية الإسبانية لم تكن قوية بالقدر الكافي وكان بإمكانها أن تعبر عن نفسها بحركة انفصالية مستقلة مستندة إلى القوى المسيحية الأوروبية، ولكنها لم تستطع أن تقف بمفردها فوقفت إلى جانب حركة عمر بن حفصون(٤٢)، وربما لم تفكر في القضاء على الحكم الإسلامي الذي حقق لها الحرية والعدالة وقضى على الخلافات المذهبية، واقتصرت رغبتها على المشاركة السياسية في بلادها.

على أن الحركات الانفصالية الداخلية أو الشعوبية الأندلسية قد شكلت العامل الأساسي في مساندة الأسبان في تحجيم الهوية الأندلسية من خلال اعتمادها على المساعدة التي كانت تأتي إليها من القوى الإسبانية الكامنة في الشمال، والتي كانت تنتهز هذه الفرص لتفتيت وزعزعة القوة السياسية والاجتماعية والفكرية للأندلس، وبالتالي ساعدت على نمو حركة الاسترداد الإسباني التي لم تشهد نمواً إلا في فترات الضعف السياسي للأندلس(٤٣). ويرى البعض أنها نتجت عن حركة الشعوبية(٤٤)، أي أن الشعوبية سواء في الداخل أو الخارج أو اتحادهما معاً، كانت تهدف إلى القضاء على الهوية الأندلسية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وحاول الخليفة عبد الرحمن الناصر(٣٠٠ ـ ٣٥٠هـ/٩١٢ ـ ٩٦١ م) التصدي لهذه الظاهرة أملاً في استعادة الهوية السياسية، من جديد بعدما ذبلت وضعفت خلال عصر الطوائف الأول. على أن ذلك لم يكن يعني أن الأمراء السابقين عليه قد وقفوا عاجزين أمام موجة التمزق السياسي التي كادت أن تطيح بدولتهم ولكنهم حاولوا إيقاف هذا التيار، فقد كان للأمير عبد الله (٢٧٥ ـ ٣٠٠هـ/٨٨٨ ـ ٩١٢م) دوراً مميزاً في مواجهة الثائرين الذين كانوا على وشك الاستسلام بعد أن أضعف قواهم(٤٥)، كما ضعفت أقوى الحركات الانفصالية وهي حركة عمر بن حفصون، وخاصة بعد أن أعلن تنصره، وفقد عدداً كبيراً من المنضمين تحت لوائه، واقتصرت ثورته على المستعربين، وأصبحت محاربته واجبة، كما أشار ابن عذارى إلى اعتبار محاربته جهاداً، وتتابعت عليه الصوائف والشواتي(٤٦).

ولعل ذلك قد أكد تغلب الهوية الإسلامية على الهوية القومية الإسبانية التي ربطت الدين المسيحي بالأراضي الأيبيرية، وهي أمور ساعدت على بقاء الهوية السياسية في الأندلس مرتبطة بحكام بني أمية، لأنهم مع استئثارهم بالحكم كانوا يمثلون الشرعية، ويرفعون راية الإسلام، ويشكلون كياناً سياسياً مستقلاً.

أما عن جهود عبد الرحمن الناصر في استعادة الهوية الأندلسية فقد أدى إعلانه العفو والتسامح مع الثائرين إلى استسلام الكثير من دعاة الشعوبية والثائرين ودخولهم في طاعة الدولة، وبخاصة بعد أن قام بحملة استطاع فيها إسقاط العديد من الحصون[٤٧]، وقام كذلك بإعادة إخضاع الأراضي الأندلسية إلى حوزة الدولة ؛ فعادت الوحدة السياسية إلى الأندلس مرة أخرى، كما اتخذ إجراءات عديدة أكدت القوة السياسية للأمويين، وعادت الهوية السياسية للأندلس قوية بعد أن أدرك الأندلسيون ارتباط الهوية السياسية بالحكام الأمويين ؛ فأعلن الخلافة وبايعه بها الخاصة والعامة[٤٨]، وقام بضرب العملة وتحديد وزنها من الذهب والفضة مما أدى إلى تثبيت العملة واستقرار التعامل بها[٤٩]، وأنشأ مدينة الزهراء كعاصمة جديدة لدولته، واتخذ ألقاب الخلفاء فدُعي بأمير المؤمنين الخليفة الناصر[٥٠]، وحقق انتصارات باهرة على الأسبان في الشمال[٥١]، وهي أمور أبهرت الأندلسيين، ودفعتهم للاعتزاز بوطنهم وحاكمهم.

وقد قامت الهوية السياسية في عهد "الناصر" على أساس الحوار مع الغرب من خلال السفارات المتبادلة بينه وبينهم، فأرسل ريسموند أو ربيع بن زيد المستعرب القرطبي إلى حاكم ألمانيا، وخرجت في عهده سفارات عديدة إلى الشمال [٥٢]، وكأنه بلور كل الخطوات التي سار فيها الحكام نحو الهوية السياسية التي نضجت واكتملت على يديه ؛ فظهرت الشخصية السياسية للأندلس بشكل مستقل أسميا وفعلياً، وظهرت الخلافة بكل مراسمها، وقوى من القواعد العسكرية البحرية لمواجهة الخطر الفاطمي، وطور الأسطول البحري واستولى على سبته وطنجه في البحر المتوسط حماية لحدود دولته ؛ فوصلت في عهده الهوية السياسية إلى أوج عظمتها وازدهارها[٥٣].

ولأن الهوية الثقافية للأندلس قد ارتبط بناؤها بتوفر الأمن والاستقرار السياسي؛ فإن عصر الحكم المستنصر(٣٥٠هـ ـ ٣٦٦هـ /٩٦١ ـ ٩٧٦م) شهد بروز عنصر آخر لهذه الهوية وهو البناء الثقافي للمجتمع الأندلسي بعد أن عادت إليه قوته ووحدته من جديد، وهذا لا يعني أن المستنصر لم يقم بأعمال سياسية للحفاظ على المقوم السياسي لهذه الهوية، بل أنه استمر على سياسة أبيه في الدفاع عن الحدود، والحفاظ على الدولة قوية باستكمال الحملات إلى الشمال، واستمرار السفارات بين الأندلس ودول الشمال[٥٤]، والعناية بالسواحل وحمايتها، أي أنه بشكل عام قد حافظ على المقومات السياسية والثقافية للشخصية الأندلسية.

ومع أن الحكم المستنصر قد ارتكب خطأ فادحاً حينما ترك ولاية العهد لابنه الذي كان لا يزال طفلاً، جعل الخلافة مطمعاً لكل العناصر المحيطة به من رجال الدولة، حتى انتهى الأمر بتولية الحاجب المنصور محمد بن أبي

عامر(٣٦٦ـ٣٩٢هـ/ ٩٧٧ ـ ١٠٠٢م) وصياً على الخليفة وحاجباً له [٥٥]، إلا أن مواصلته حركة الجهاد، و تحقيقه انتصارات عديدة على الشمال الإسباني فقام باثنين وخمسين غزوة دافع فيها عن الأراضي الإسلامية، واستمرار السفارات في عهده التي كانت تأتي إلى قرطبة طالبة الود والصداقة[٥٦]، واحتفاظه بلقب الحاجب حفاظاً على شرعية الخلافة[٥٧]، قد كفلت الحفاظ على الوحدة السياسية للأندلس، ودفعت الأندلسيين إلى تقبل حكمه، وقد أدرك ذلك جيداً فنراه يوصي ابنه قبل وفاته بألا يفكر في الانفراد بتدبير دولته، ويحثه على البقاء وفياً لصاحب القصر، الذي كان رمزاً للوحدة السياسية (يقصد الخليفة هشام المؤيد)[٥٨].

ولعل تجرؤ ابنه عبد الرحمن(شنجول)(٣٩٩هـ/١٠٠٩م)على أخذ ولاية العهد من الخليفة، واختراق الشرعية، كانا من أهم أسباب انهيار الدولة وضعف الهوية، أما الموالي المساندين للسلطة الأموية والمخلصين لها، فقد استبعدهم العامريون وحذر المنصور بن أبي عامر أبناءه من التعامل معهم[٥٩]، وكون حزبا بديلاً عرف بالحزب العامري، ولذلك سعى الموالي إلى إعادة الحكم الأموي الممثل للشرعية السياسية، والمحقق لمصالحهم وأطماعهم السياسية ، ودبروا فتنة للقضاء على الدولة العامرية[٦٠]، وانتهت الفتنة التي اشتعلت بين كل الطامعين في السلطة إلى انفراط عقد الوحدة الساسية، وقيام عصر ملوك الطوائف (٤٢٢هـ/١٠٣١م) وعودة الشعوبية التي أسهمت في تواري الهوية الأندلسية سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية، فتخلى ملوك الطوائف عن الجهاد المهمة الأساسية للحكام في الأندلس، وتخاذلوا عن الدفاع عن أراضيهم، وتحولوا من موقف الهجوم على الشمال إلى الدفاع عن أراضيهم فاضمحلت بذلك هويتهم السياسية[٦١]، وفضلوا الخضوع ودفع الإتاوات عوضاً عن المواجهة العسكرية[٦٢]، وبدلاً من الإتحاد ووحدة التوجه والاتجاه السياسي حاربوا بعضهم البعض ليوسع كل منهم أراضيه على حساب الآخر، ولم يتنبه هؤلاء الحكام للشعوبية الكامنة في طليطلة المسنودة من الشمال الإسباني والتي ظلت عقبة أمام الحكام رافضة للخضوع والاندماج حتى قويت مع الضعف السياسي[٦٣]، فكان أمراً طبيعياً أن تسقط مدينة طليطلة (٤٧٨هـ/١٠٨٥م) الذي يعد سقوطها إنذاراً بسقوط الأندلس هوية ودولة [٦٤].

وعبثاً حاول الأندلسيون استعادة دولتهم، وبقاء هويتهم السياسية الإسلامية، فلم يكن أمامهم سوى العبور إلى المغرب ليستنجدوا بيوسف بن تاشفين أمير دولة المرابطين[٦٥]، الذي رفع لواء الإسلام، وتبنى الوحدة السياسية في المغرب، وبدافع من الحفاظ على الهوية الإسلامية فضل الأندلسيون الانضواء تحت لواء المغرب بعد كل ما عرفوه عن شخصية يوسف بن تاشفين : من الحرص على العدالة والجهاد على أن تسقط سلطتهم وينهار الكيان السياسي لدولتهم.

ولعل معركة الزلاقة (٤٧٩هـ/١٠٨٦م) شهدت مشاركات بين الأندلسيين والمغاربة للدفاع عن الأراضي الإسلامية، وقد نجح المرابطون (٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م) في الحفاظ على الكيان السياسي للأندلس بالجهاد والوحدة السياسية، والتمسك بوحدة المذهب المالكي، ورفع شأن الفقهاء والأخذ برأيهم، واستشارتهم في الأمور السياسية لاسترضاء العامة، واستقطاب هذه الفئة الهامة، مع الحرص على المركزية[٦٦]، وكأنهم ساروا على نفس نهج الأمويين، ولكنهم ضموا المغرب والأندلس تحت حكم واحد، واتخذوا المغرب مركزاً لحكم دولتهم.

على أن الأندلسيين لم يقبلوا استمرار الانضواء تحت حكم المرابطين، وحاولوا بعد انتهاء الأزمة استعادة هويتهم خاصة بعد أن اكتملت شخصيتهم السياسية المستقلة حيث لم يعتادوا التبعية سياسياً أو حضارياً ، فقاموا بالعديد من الثورات ضد المرابطين في أخريات حكمهم للأندلس لتوقفهم عن الجهاد ــ وهو المهمة الأساسية التي تقبلهم الأندلسيون كحكام على بلادهم من أجله بعد أن تهاوت قوتهم العسكرية (٥٣٩هـ/١١٤٧م)[٦٧]، وفتح هذا الباب لقوة جديدة هي قوة الموحدين (٥٥٥هـ/ ١١٦٠م) الذين لم يجدوا مقاومة، وبخاصة أنهم أحيوا الجهاد ونجحوا في استرجاع المدن التي كانت قد سقطت في غرب الأندلس في أيدي الأسبان.

واستطاع الموحدون القضاء على الشعوبية الإسبانية التي وقفت ضدهم في شرق الأندلس تحت زعامة ابن مردنيش، ونجحوا في تحقيق الوحدة السياسية والعسكرية والدينية للأندلس، وساروا على سياسة المرابطين نفسها في الحفاظ على الهوية الأندلسية، بتقريب مجموعة من الفقهاء والعلماء الأندلسيين لهم، والاهتمام بأحوال الرعية، ورعاية العلماء، وعلى الرغم من أنهم أدخلوا المذهب الظاهري كمذهب رسمي للمغرب والأندلس إلي جانب المذهب المالكي ؛ إلا أنهم لم يفرضوه على الرعية أو يضايقوا فقهاء المالكية في الأندلس[٦٨]. ولكن سرعان ما انتهى الوجود السياسي للموحدين في الأندلس بعد هزيمة العقاب (٦٠٩هـ/ ١٢١٢م) ونزاع الموحدين حول السلطة، ففقدوا قدرتهم في الحفاظ على الهوية السياسية بفقدان الدور العسكري.

أما عن الهوية السياسية في عصر بني الأحمر(٦٢٦ــ ٨٩٧هـ/ ١٢٣٢ــ ١٤٩٢م) فقد وصف ابن خلدون عصبية الدولة بالقلة أو الضعف[٦٩]، وهو يعني أن الأسرة الحاكمة كانت قليلة العدد، ورأى أن ذلك سبب في ضعفها، وإن كان الصحيح أن الضعف الذي انتاب بني الأحمر لم يكن راجعاً إلى قلة أعدادهم، وإنما إلى ضعف التلاحم بينهم، أو الخلافات التي دارت حول الحكم، وانشغالهم بمصالحهم الشخصية، واستغناءهم عن مساعدات بني مرين خوفاً من أطماعهم في الوصول إلى حكم

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الأندلس، واضطرارهم إلى التعاون مع الأسبان أحياناً في استيلائهم على بعض المدن الأندلسية[٧٠]، وكلها أمور أضعفت الكيان السياسي، لأن خوفهم على الحكم كان أكبر من خوفهم على استمرار الكيان السياسي تحت مظلة الإسلام، أو بمعنى آخر أن المصالح السياسية تغلبت على الهوية الإسلامية، فكان اتحاد جبهة الممالك الإسبانية في الشمال يقابله تفرق الحكام المسلمين في الجنوب، وكان للوازع الديني في الشمال دوره في تقويتهم، فنشطت الجماعات العسكرية الدينية متأثرة بنظام الأربطة التي تولت الجهد الإسلامي، بينما ضعف الوازع الديني في الجنوب أمام صراع السلطة والمصالح، فكأن العوامل التي بني عليها الوجود الإسلامي في الأندلس ــ من الوحدة السياسية واتحاد الكلمة والقوة العسكرية وهيمنة الأيدلوجية الدينية ــ تهاوت لدى المسلمين في عصر بني الأحمر، بينما انتقلت بأكملها إلى الشمال، فكان من الطبيعي أن ينتهي الوجود الإسلامي في الأندلس دولة وهوية[٧١].

ولعل وجود عناصر المدجّنين يؤكد أن بناء الهوية الأندلسية كان يحتاج إلى اكتمال الأضلاع الثلاثة، لأن هذه العناصر كانت على العقيدة الإسلامية ومن الجنس الأندلسي، إلا أن وجودهم في المدن التي سقطت تحت يد النصارى، وفقدانهم للهوية السياسية، أديا إلى فقدانهم لهويتهم الثقافية والاجتماعية، فكانوا أقرب في العادات والتقاليد والثقافة واللغة من الأسبان إلى الأندلسيين[٧٢].

هناك نقطة مهمة تتركز في أن الأمويين تحملوا عبء بناء الشخصية الأندلسية، وسعوا لتحقيق الهوية الأندلسية بمزيج من الهوية الدينية والقومية، وبذلوا جهوداً كبيرة وساعدهم الموقع المتطرف على تحقيق ذلك، ولكنهم ارتكبوا العديد من الأخطاء التي أودت بالهوية السياسية للأندلس، بعد مرور حوالي أربعة قرون من انهيار دولتهم، وهي أمور كاد أن يجمع عليها المؤرخون، وعلى رأسها : أنهم لم يستأصلوا شأفة الممالك الإسبانية التي نشأت في الشمال منذ بداية العصر الأموي، ونمت واتحدت مع نهاية دولتهم، إضافة إلى أنهم اعتمدوا على عناصر المولدين في حماية الثغور برغم تذبذب ولائهم للحكومة، كما أن إصرارهم على الاستئثار بالسلطة وحرمانهم للشعب من المشاركة في الحكم جعل نظامهم مسئولا عن عدم وجود شعوب قادرة على الحفاظ على هويتها، وارتباط الحفاظ على الهوية السياسية بالحكومات لا بالشعوب.

التسامح الديني والتعايش وبناء الهوية الاجتماعية:

أولى الكثير من الدراسات اهتماماً بالمجتمع الأندلسي، وتعرضت هذه الدراسات إلى بنيته ومكوناته والعلاقات الاجتماعية بين عناصر سكانه، وتناولت

قضية التعايش والتسامح الديني بين عناصر السكان في الأندلس، من خلال الاستناد إلى كتب النوازل الفقهية التي ألقت الضوء على الأحوال الاجتماعية والاقتصادية في الأندلس، بشكل كبير وعلى فترات متعددة، ومن خلال الرجوع إلى كتب الحسبة التي أشارت بشكل واضح إلى تلاحم المجتمع الأندلسي بكل عناصره، برغم ما وجهه الفقهاء من تحذيرات، وكذلك من خلال شهادة العديد من المستشرقين المنصفين المعتنين بالدراسات الأندلسية(٧٣).

ولا يهتم هذا البحث بأوضاع أهل الذمة في الأندلس وهم عناصر المستعربين من النصارى واليهود الذين عاشوا في الاندلس تحت مظلة الحكم الإسلامي، ونعموا بكل أوجه التسامح، فالمسلمون منذ أن وطأت أقدامهم شبه الجزيرة الأيبيرية سمحوا لليهود أن يظلوا في المدن التي تم فتحها مع الحاميات العسكرية الإسلامية، رغم أن هذه الجاليات كانت قليلة العدد والخبرة بالأمور العسكرية، وإنما كان قصد الفاتحون من ذلك غرس الاطمئنان في نفوسهم (٧٤).

وبعد أن تمت الفتوحات الإسلامية للأندلس نعم الأسبان بكل الحريات في ممارسة عقائدهم وطقوسهم ومزاولة حياتهم اليومية، والاحتكام إلى قضاتهم، وامتلاك أراضيهم، والتصرف في أحباسهم، والدفن في مقابرهم، والعيش في مدن أو أحياء خاصة بهم، فأمكنهم الاحتفاظ بتقاليدهم، وعاداتهم دون التعرض لهم أو المساس بحقوقهم(٧٥).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وكان في احترام المسلمين للمعاهدات والاتفاقات التي أبرموها مع كل مدينة تم فتحها والالتزام بها، وعدم تعديهم على الملكيات وإتباعهم نظام المزارعة(٧٦)، ونشرهم العدل والمساواة بين السكان، دافعا لكثير من الأسبان للانضمام إلى الدين الإسلامي، وواكب انتشار الإسلام في الأندلس انتشار اللغة العربية التي هي لغة القرآن الكريم، ووسيلة التعرف على تعاليم الدين الإسلامي، والتعامل مع الحكام، والتواصل مع المجتمع الجديد (٧٧).

ولعب الأمويون دوراً رئيسياً في بناء الهوية الاجتماعية بإعلانهم اللغة العربية لغة رسمية للبلاد، وبتعريبهم لغة الكنائس، فساهم ذلك في إقبال الأسبان الذين ظلوا على دينهم على تعلم اللغة العربية، لتأدية طقوسهم ومحاولة للاندماج في المجتمع، وتحقيقاً لمصالحهم الاقتصادية، والحصول على الوظائف الحكومية. وظهر ما سمي باللغة الرومانسية، وهي خليط بين اللغة العربية واللغة اللاتينية، والتي انتشرت وتغلغلت في المجتمع الإسباني، وأصبحت إحدى أهم ميزاته وأبرز سماته الشخصية، الأمر الذي دفع مستعربي طليطلة للاحتفاظ بهذه اللغة بعد سقوط المدينة بعدة قرون(٧٨). كما حرص الأمويون على صبغ الأندلس بالصبغة العربية

التي أطلق عليها التقليد الشامي[٧٩]، ونشأ تقليداً أندلسياً مميزاً امتزجت فيه التقاليد الإسبانية بالتقاليد الشرقية العربية.

ومع الاعتراف بدور الحكام في حركة التعريب ؛ فإن التعريب الحقيقي جاء من خلال احتكاك وتلاحم الشعب الأندلسي نفسه، وكما كان لهذه الحركة دور كبير في المزج بين عناصر السكان، كان لظاهرة الزواج المختلط دور لا يمكن إغفاله في استكمال حركة التعريب، وتحقيق الهوية الاجتماعية للأندلس، وانتشرت هذه الظاهرة بشكل كبير منذ عصر الولاة وحتى عصر بني الأحمر، وبدأت بالولاة وعلى رأسهم عبد العزيز بن موسى بن نصير(٩٥هـ/٧١٤م)، وزادت في عصر الحكام الأمويين، ثم في عصر العامريين، وامتدت إلى الشعب الأندلسي نفسه، خاصة أن الفاتحين كان منهم الأفراد والقبائل[٨٠]، حتى إنه مع بدايات القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي حدث امتزاج تام بين السكان، وتشابكت الأجناس والأنساب، وتكون جنس جديد هو الجنس الأندلسي، وظهر ذلك جلياً في كتب التراجم والنوازل، وغيرها من المصادر التي تعرضت لأسماء الأندلسيين، حيث اختفى الانتساب إلى القبائل والعائلات، وظهر الانتساب إلى المدن الأندلسية أو إلى الأندلس بأسرها، وهو أمر يؤكد الانتساب إلى الوطن وبزوغ الهوية الأندلسية.

وقد اشترك في هذه الظاهرة كل من الشعب والحكام، في محاولة منهم لتذويب العنصرية والتغلب على القومية الإسبانية، وظهر نتيجة لذلك جيل من المولدين مثل : ابن القوطية وابن حفصون وغيرهم[٨١]، وأسرات مولدة ساهمت بدور كبير في الساحة السياسية والاجتماعية والثقافية، منهم كأسرة بني عمروس وأسرة بني قسيّ وهؤلاء تولوا حماية الثغور الأندلسية، وأسرات وصلت إلى الحكم مثل أسرة بنو مردنيش [٨٢].

وقد واجهت موجة التعريب الجارفة نوعاً من الاعتراض من بقايا الممثلين للقومية الإسبانية، الذين استاءوا من انتشار الإسلام والعروبة، وتناقص أعداد الأسبان المتمسكين بدينهم ولغتهم، وانجذاب الجميع نحو الثقافة واللغة العربية، مما هدد اللغة اللاتينية بالانقراض والاختفاء التام من الساحة الأندلسية. وتجسد ذلك الاعتراض في حركة الاستشهاد التي قام بها بعض القساوسة في عهد عبد الرحمن الأوسط، وقد سبقت الإشارة إلى هذه الحركة وما آلت إليه من فشل، نتيجة لتغلب التعايش والتسامح بين السكان.

وإذا كان البعض يرى أنها حركة قومية، واستدل بها على أن القومية الإسبانية ظلت باقية في الأندلس[٨٣]، فالحقيقة أن المسلمين لم يعارضوا حب الوطن واحترموا القوميات، ولكن متطلبات الحكم الإسلامي، ومقتضيات المجتمع الأندلسي، وما أفرزاه من ثقافة جديدة، وما سار عليه المسلمون في المناطق المفتوحة من

سياسة عرفت بنظام المواطنة، قد فرض هوية جديدة تغلبت بدورها على كل الهويات السابقة عليها.

ومن مظاهر التعايش بين سكان الأندلس ؛ مشاركة المسلمين للأسبان في أعيادهم برغم معارضة الفقهاء لذلك(٨٤)، وفي تقويم قرطبة لعريب بن سعد ما يؤكد معرفة المسلمين بأسماء ومواعيد أعياد النصارى الأسبان(٨٥)، كما اتخذت بعض الحكومات الأندلسية من يوم الأحد يوم عطلة رسمية، وهذا دليل على وجود أعداد كبيرة من الأسبان في الوظائف الحكومية(٨٦)، ودليل أيضاً على محاولة الدولة التقرب لهذه العناصر واحترام طقوسهم، كما استخدم الذميون في العديد من الوظائف الدبلوماسية والإدارية والمالية والعسكرية، كسفراء وحرس وأطباء وجباة أموال وعناصر نظامية في الجيش، وغير ذلك(٨٧).

وقد ربط البعض بين القوة السياسية والهوية الاجتماعية، ورأوا أن الشعوبية عبرت عن القومية الإسبانية في فترات الضعف السياسي(٨٨)، وهذا الأمر صحيح إلى حد ما، برغم أنها ظهرت في الأندلس في عهد عبد الرحمن الثاني، وهو عصر قوة واستقرار سياسي. وكذلك الأمر بالنسبة لعصر مجاهد العامري حاكم دانية في عصر ملوك الطوائف، وظهور ابن غرسيه الذي أظهر الشعوبية في عصره وربما يكون ذلك بتشجيع منه لانتمائه لأصول صقلبية (٨٩)، وعلى أي حال فإنها حركات ضيقة المجال لا تضم إلا أعدادا قليلة من السكان، ولا تعبر عن الغالبية العظمى من الأندلسيين، واعتبرها البعض احتجاجاً على تخلي بعض المولدين عن أسمائهم وأصولهم، والانتساب إلى قبائل عربية واتخاذ أسماء عربية، لتحقيق مصالح بعينها، مما أثار البعض(٩٠).

وإذا جاز هذا التفسير في القرون الأولى من الحكم الإسلامي للأندلس أو فترات القوة فقد تفاقمت هذه المشكلة في قرون لاحقة وأصبحت عقبة واجهت الحكام في تحقيق الهوية الأندلسية، فنرى النصارى المعاهدين يتفقون مع ألفونسو المحارب على الدخول إلى الأندلس(٩١)

برغم ما تمتعوا به من تسامح تحت حكم على بن يوسف، بدافع من القومية وتحقيق الهوية الإسبانية، خاصة وأن الدولة المرابطية كانت قد بدأت مرحلة الضعف في هذه الآونة. وكذلك اليهود الذين فتحوا أبواب غرناطة لابن همشك وخانوا الموحدين(٥٥٧هـ/ ١١٦٢م)(٩٢). ومن الواضح أن بعض هذه العناصر لم تشعر بالانتماء الكامل للمجتمع الأندلسي، ولم تكن جزءاً من الهوية الأندلسية في كثير من الأوقات، وخاصة عناصر اليهود التي انضمت إلى الأسبان بعد توالي سقوط المدن الأندلسية(٩٣).

وإذا كانت الصراعات السياسية قد شكلت عائقاً في بناء الهوية الاجتماعية للأندلس، لما نتج عنها من فقدان للأمن والاستقرار، وحدوث أضرار اقتصادية وخسائر بشرية، فإن أصحاب النظرية العنصرية رأوا أن العصبية قد استأصلت شأفتها في عهد عبد الرحمن الناصر، بعد قضائه على الحركات العنصرية وإعادته للوحدة[٩٤]، بينما رأى آخرون أن تفتيت العصبية حدث في عهد المنصور بن أبي عامر، حينما غير التقسيم القبلي للجيش فتكونت عصبية جديدة هي العصبية الأندلسية[٩٥]. والحقيقة أن السلطة قامت بمحاولات وجهود للقضاء على العصبية منذ عهد الأمير عبد الرحمن الداخل، الذي اعتمد في جيشه على البربر والصقالبه والأسبان، كما اعتمد في تأسيس النظام الإداري على الموالي[٩٦].

ولا يمكن اعتبار الفتنة القرطبية (٣٩٩ـ٤٢٢هـ/ ١٠٠٩/١٠٣١م) فتنة عصبية، ولكنها صراعات قوى سياسية لم تؤثر على بناء الهوية الاجتماعية، وإن كانت قد عرقلت مسيرتها نتيجة لحدوث المجاعات والأوبئة، وانتشار السلب والنهب وعدم استقرار الأمن، وكذلك هجرة أعداد كبيرة من سكان قرطبه إلى مدن أخرى[٩٧].

وحسب إجماع المؤرخين، فإن الهوية الاجتماعية والثقافية للأندلس اكتملت في القرن الخامس الهجري حيث ظهر ذلك جلياً في رسالتي ابن حزم والشقندي في الافتخار بالأندلس وعلمائها[٩٨].

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وقد حرص الحكام المرابطون والموحدون على الحفاظ على الهوية الأندلسية بأبعادها الاجتماعية والثقافية، ولعل في وصية يوسف بن تاشفين لابنه "علي" بتقبل المحسن من أهل قرطبه والتجاوز عن المسيء[٩٩]، ما يؤكد احترام المرابطين للهوية الأندلسية، وخاصة في قرطبه التي استمرت عاصمة للأندلس على مدى أربعة قرون، وكان لأهلها اعتزازاً بأنفسهم وبقوميتهم بل وأحسوا بالتمايز عن غيرهم من الشعوب[١٠٠]، وعاش المرابطون ومن بعدهم الموحدين كطبقة عسكرية شبه منعزلة عن السكان، ولذا لم يحدث في عهدهم تغير في البنية السكانية[١٠١]. ولكنهم ساروا على نظام نشر العدل الاجتماعي بين السكان، والاهتمام بالشعب وتفقد أحواله، إضافة إلى تقريب طبقة الفقهاء كرموز دينية حظيت بتقدير واحترام المجتمع، نتيجة سيطرة الأيدلوجية الدينية عليه[١٠٢]، وبذلك ساهموا بشكل كبير في الحفاظ على الهوية الاجتماعية.

أما ما يخص التعايش بين السكان، أو التسامح مع غير المسلمين، وأثره على بناء الهوية الاجتماعية ؛ فهناك اتهامات من بعض المستشرقين، أو من سار على نهجهم، للمرابطين والموحدين باضطهاد هذه العناصر، مستندين إلى بعض المواقف ومنها : ما ذكر حول مطالبة يوسف بن تاشفين لليهود بالوفاء بالعهد الذي

أخذوه على أنفسهم في عصر الرسول بترك اليهودية واعتناق الإسلام إذا مرت خمسة قرون ولم يظهر المهدي المنتظر[١٠٣]، وورد أن هذه الوثيقة تم العثور عليها في أوراق ابن مسرة المعتزلي، ويبدو أن هذه القصة كان متفقا عليها بين الأمير يوسف بن تاشفين والفقهاء الأندلسيين، لتقليص نفوذ اليهود الذي وصل إلى درجة كبيرة في عصر ملوك الطوئف[١٠٤]. ونجم عن هذه القصة فرض ضريبة على اليهود القاطنين في مدينة الليسانة[١٠٥]، ولو أن يوسف بن تاشفين كان مضطهداً لليهود لطردهم من مدينة الليسانة وهدم المدينة، خاصة وأنهم كانوا يشكلون قوة اقتصادية قد تهدد أمن دولته، ولكنه اكتفى بتقليص نفوذهم.

أما عصر علي بن يوسف (٥٠٠ـ٥٣٧هـ/١١٠٧ـ١١٤٢م) فقد شهد تسامحاً كبيراً مع أهل الذمة حتى وصف بصديق النصارى، وقد استخدمهم كحرس خاص، واستخدم اليهود في جباية الأموال كما اعتاد الحكام المسلمون[١٠٦].

وفي عصر الموحدين اتهموا باضطهاد اليهود وإخلاء البلاد منهم، مستدلين على ذلك بهجرة أعداد من اليهود إلى المشرق، إضافة إلى ما ورد في كتاب عبد الواحد المراكشي من أنه لا يوجد ذمي في المغرب والأندلس، بعد قرار الخليفة عبد المؤمن ألموحدي بإخراج هذه العناصر من المغرب والأندلس[١٠٧]، وهو أمر مبالغ فيه، لأن الدراسات أثبتت وجود أعداد من اليهود في عصر بني الأحمر[١٠٨]، كما أن اليهود هاجروا إلى المشرق بعد أن فتح لهم صلاح الدين باب العودة إلى فلسطين[١٠٩]. واستمر التسامح في عصر بني الأحمر واحتفظت الهوية الاجتماعية الأندلسية بقوتها برغم وجود أعداد من المدجنين في المدن الساقطة في أيدي الأسبان، وهجرة أعداد كبيرة من السكان خارج الأندلس[١١٠].

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الهوية الثقافية ودور الحكام فيها :

كانت الهوية الثقافية في الأندلس إفرازاً طبيعياً للهوية السياسية والاجتماعية، ولعبت السلطة دوراً رئيسياً في ذلك منذ بداية حكمهم للأندلس، وظهر ذلك في حرص الولاة مع قلة الإمكانات المتاحة لهم على بناء المساجد كمؤسسات دينية وعلمية وثقافية حيث كان لها دوراً كبيراً في نشر الإسلام وبناء الشخصية الثقافية للأندلس[١١١].

وكما كان للأمويين دوراً رياديا في بناء الهوية السياسية والاجتماعية لم يقبلوا بأقل منه في بناء الهوية الثقافية، وبرز ذلك من خلال إجراءات اتخذوها وخطوات ساروا عليها، بدأت بإصرارهم على اتخاذ اللغة العربية لغة رسمية في مراسيمهم وأوامرهم وقوانينهم ومعاملاتهم وعملتهم فكانت خطوة إيجابية نحو بناء الهوية الاجتماعية والثقافية، بما قدمته من التقريب بين عناصر السكان وتذويب

العنصرية بكل صورها، وحدوث التلاحم الاجتماعي الذي أدى إلى انصهار ثقافي نتج عن وجود لغة للتواصل الاجتماعي والفكري، كما سبقت الإشارة.

ولعل في اتخاذ الأمويين للمذهب المالكي مذهباً رسمياً للدولة، والسعي لنشره في الأندلس، ما رسخ الوحدة الفكرية، ورجح المذهب السني في نفوس الأندلسيين على غيره من المذاهب، وأبعد الفكر الأندلسي عن الأفكار السائدة في الشرق، كالخوارج والمرجئة وغيرهما، ويرجع ذلك لأن المذهب المالكي قد دخل الأندلس مع بدايات تكون الشخصية الأندلسية، فأحبوه واقتنعوا به، وبخاصة لما امتاز به من المرونة والتناسب مع البيئة الأندلسية، فدافعوا عنه وأصروا عليه، ولم يكن المذهب المالكي مذهباً دينياً فحسب بل كان فكراً وأسلوبا حضارياً دفعهم لحب العلم[١١٢]. ولم يكن تمسك الأندلسيين بالمذهب المالكي حجراً على الفكر، ولكن سادت أجواء من الحرية الفكرية في الأندلس، أو ما سمي بوحدة التنوع.

وكان لأمراء بني أميه دوراً كبيراً في العناية بالدراسات الفقهية، وتشجيع الفقهاء بشتى السبل، حتى ظهر أقطاب للمالكية خلال القرن الخامس الهجري من أشهرهم: أبو الوليد الناجي بمؤلفاته الشهيرة، والطرطوشي وابن عبد البر وغيرهم[١١٣]، واستمرت لهذا المذهب الريادة حتى القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، رغم ما أصابه من جمود وتوقف الاجتهاد، والاقتصار على المختصرات والشروح التي تخدم الفقهاء في وظائفهم فقط[١١٤].

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مع أن الموحدين دخلوا الأندلس بمذهب وفكر مغاير للمذهب المالكي، وسعوا لنشر مذهبهم الظاهري؛ إلا أن غالبية الأندلسيين تمسكوا بالمذهب المالكي لأنه كان يشكل جزءاً من هويتهم. ولأن ثورة الموحدين كانت فكرية مذهبية، فإنهم سعوا للقضاء على الجمود الذي أصاب المذهب المالكي، بالتخلص من كتب الفروع والعودة إلى الأصول، فنهضوا بالمذهب المالكي.

وعلى الرغم من سيادة المذهب المالكي على الفكر والثقافة الأندلسية، إلا أن هذا لا يعني جموداً فكرياً أو حجراً من السلطة على حرية الفكر الأندلسي التي ظلت سائدة على مر العصور. وهذا يعارض ما رآه البعض من خلال تعرض بعض المفكرين من قبل الحكام على فترات متعددة دليلا على جمود الفكر الأندلسي أو معوقاً للهوية الثقافية، فهذا أمر بعيد عن الصواب، حيث ترجع هذه المحن إلى أسباب سياسية وليست فكرية مثل محنة "أبو الوليد بن رشد" الذي اتهم بالإلحاد ثم تم نفيه[١١٥]، أو لما حدث مع ابن مسرة المعتزلي[١١٦] وابن حزم الظاهري[١١٧]. والحقيقة أن السلطة حاولت استرضاء الفقهاء من جهة، وحافظت على الحرية الفكرية من جهة أخرى، فسمح الأمير محمد للفقيه بقيّ بن مخلد أن ينشر فكره ومذهبه الشافعي، وحماه من فقهاء المالكية[١١٨]، ودخلت في عهده رسائل إخوان

الصفا التي جلبها الفيلسوف الكرماني من الشرق[١١٩]. وكذلك المنصور بن أبي عامر الذي أحب الفلسفة، ولكنه حرق بعض كتبها إرضاء للفقهاء[١٢٠]، ووجود تلاميذ لابن مسرة وعلى رأسهم إسماعيل ارعيني في القرن الخامس الهجري، ما يؤكد تسامح السلطة معهم خلال القرن الرابع الهجري. واستمرت هذه المدرسة إلى القرن السادس الهجري، حيث يعد محيي الدين بن العربي، آخر روادها دليلاً آخر على حرية الفكر خلال عصر المرابطين[١٢١]. ولم تكن المحن هي السائدة في الأندلس، ولكنها مواقف فردية لا يمكن الحكم على الحياة الثقافية من خلالها، كما أن هذه الأمور تكررت في شتى المناطق وعلى مر العصور[١٢٢].

وقد شهد عصر الموحدين، الذي واكب عصر النضج والاستقرار للهوية الاجتماعية، نهضة ثقافية وحرية فكرية نتيجة لتعدد المذاهب الدينية، سواء المذهب المالكي أو المذهب الظاهري، أو المذهب الشافعي الذي انتشر في عصر الموحدين لأنه مذهب الإمام الغزالي الذي تتلمذ ابن تومرت على يديه، وقيام المناظرات والمجالس العلمية بين هذه المذاهب، وازدهار ثقافات جديدة كعلوم الجدل والكلام والمنطق والفلسفة، وغيرها من العلوم العقلية[١٢٣].

واستمرت الحرية الفكرية في عصر بني الأحمر، وتنوعت الثقافات مع تزايد الاختلاط بالحضارة الإسبانية، وتوارى الاهتمام بالفلسفة ليحل محلها الفكر الصوفي نتيجة الضغوط السياسية، ومع ذلك ظهر أكبر عدد من العلماء في هذه الفترة وازدهرت العلوم بشكل كبير[١٢٤].

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وساهمت السلطة في البناء المادي للحضارة الأندلسية، من خلال الاهتمام بالعمارة التي تمثلت في بناء العواصم (كالزهراء والزاهرة)، والمدن كمراكز ثقافية وعلمية(مثل غرناطة ومرسية وبطليوس وقلعة رباح وغيرها)، وما تحتويه هذه المدن من المساجد الهائلة الأعداد، والتي شكلت مؤسسات تعليمية وتثقيفية في آن واحد وكان لها دور رئيسي في الحركة العلمية، وخاصة مع تأخر ظهور المدارس إلى عصر بني الأحمر[١٢٥]، إضافة إلى القصور والقلاع والحصون والأسوار والأبراج والقناطر والأسواق والقيساريات[١٢٦]، وغيرها من المعالم التي كانت شاهداً على الحضارة الأندلسية[١٢٧].

وقد ظهر الفن المعماري الأندلسي بكل خصوصياته، حيث مزج بين الحضارات القديمة والحضارة الإسلامية، فيشير بعض المؤرخين إلى أن ثمة تشابه بين مسجد قرطبة الذي أسسه عبد الرحمن الداخل، وبين مسجد دمشق الذي أسسه أجداده الأمويون في المشرق[١٢٨] وبين قصر قرطبة والقصر الدمشقي كنوع من التأكيد على التأثير الشامي على الأندلس[١٢٩]، وهناك الكثير من الكتابات التي تؤكد على تأثر المعمار الأندلسي بالمعمار الشامي طوال عصر الأمويين. ومن ناحية

أخرى نجد الخليفة الناصر لا يستنكف أن يوجه سفارة إلى روما لشراء بعض الأعمدة الرومانية المتخلفة من معابدها، ليستفيد بها في تشييد مدينة الزهراء، كما أرسل سفارة أخرى إلى القسطنطينية لشراء بعض التحف والسواري الرومانية القديمة. وفي عهد الخليفة المستنصر أوفد سفارة إلى بيزنطة لإحضار صانع بيزنطي مختص في تنزيل الفسيفساء في زيادة المسجد الجامع بقرطبة(١٣٠).

واعتنى الحكام أيضاً ببناء المكتبات تشجيعاً للعلماء ومشاركة في ازدهار الحياة العلمية. ومن أشهر هذه المكتبات: المكتبة التي أسسها الخليفة الحكم المستنصر، والتي كانت أكبر مكتبة في العصور الوسطى(١٣١)، والمكتبة التي أنشأها المنصور بن أبي عامر في مدينة الزاهرة(١٣٢)، والمكتبات التي أسسها ملوك الطوائف في العديد من المدن(١٣٣)، ومكتبات أشبيلية التي شهدت نهضة علمية في عصر الموحدين(١٣٤)، والمكتبات التي تأسست في عصر بني الأحمر(١٣٥)، ناهيك عن مكتبات القصور والمكتبات الخاصة التي تواجدت في بيوت العلماء والمثقفين، وشملت حتى غير المهتمين بالعلم، الذين حرصوا على اقتناء الكتب كنوع من التفاخر والتباهي، إضافة إلى مكتبات المساجد، وبدأت هذه الظواهر منذ العصر الأموي، ثم صارت سنة متبعة كجزء من حياة الأندلسيين(١٣٦). ولا يمكن إنكار دور الحكام الأمويين في سيادة المناخ العلمي في الأندلس، وغرس حب العلم في نفوس الأندلسيين حرصاً منهم على تحقيق السيادة السياسية والتميز الحضاري لدولتهم، ثم اعتنى من جاء بعدهم بالعلم إرضاء للعامة، وإتباعا لسنة الحكام السابقين، وأملاً في الوصول لنفس التميز الحضاري الذي حققه الأمويون وأهم من كل ذلك : السعي للخصوصية التي حازها الأندلسيون وحرصوا على بقاءها.

كما قام الحكام الأندلسيون بتشجيع الرحلات العلمية إلى المشرق الإسلامي للإفادة من الحضارة العباسية، وفتحوا أبواب الأندلس للمشارقة، فتوافدوا على الأندلس، وأثروا على الثقافة الأندلسية بشكل كبير، ومن أشهرهم زرياب المغني، وأبو علي القالي اللغوي، وسنان بن ثابت الحراني الطبيب وغيرهم. وكان للرحلات وما نجم عنها من انتشار الكتب المشرقية في الأندلس، وسعي الحكام لجلبها إلى الأندلس(١٣٧)، دور رئيسي في بناء الهوية الثقافية الأندلسية، التي اعتمدت على الشرق في البداية، ثم أضافت إليه، ومن ثم خرجت بإبداعات ميزتها، وبذلك نضجت الشخصية الأندلسية. ولا يمكن إغفال دور الرحلات الدائمة والمستمرة بين المغرب والأندلس، وخاصة تحت حكم المرابطين والموحدين، وانضمامهم تحت كيان سياسي واحد، ووجود مراكز علمية في المغرب، وخاصة مراكش العاصمة السياسية ومركز الإشعاع الحضاري لكلا الدولتين.

ومن الملاحظ أن الدراسات الدينية كان لها مكان الصدارة من عناية واهتمام العلماء، فقاموا بإنتاج مؤلفات خاصة بهم، وبرزت شخصيتهم من خلال استبعاد الأفكار المتطرفة، وإن قرأوا فيها وتعرفوا عليها ونقدوها، وظهر ذلك جلياً في كتاب ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل.

وفي مجال الدراسات اللغوية والأدبية نمت الشخصية الأندلسية بشكل مبكر، نتيجة للبيئة السياسية الآمنة المستقرة في أغلب الأحيان، والبيئية الجغرافية ذات الطبيعة الخلابة والمناخ المعتدل، فتميز الشعر الأندلسي بأغراضه، وظهر النثر الأندلسي بصورتيه الموشح والزجل الذي نتج من انصهار الثقافة الأيبيرية والثقافة الإسلامية، كما أنهم كتبوا بالخط الأندلسي الذي ميزهم عن الخط المشرقي[١٣٨].

وساهمت حركة الترجمة، التي قام بها الخليفة عبد الرحمن الناصر، في تطور العلوم العقلية في الأندلس وخاصة علم الطب، وكان للتسامح الديني أهميته في إتمام هذه الحركة، حيث استعان بطبيبه حسداي بن شبيروط وعدد من النصارى واليهود، ومنهم نيقولا الذي أرسله ملك الروم لمعرفته باللغتين الإغريقية واللاتينية، والذين قاموا بترجمة كتاب ديسقوريدس في الطب[١٣٩]. واستمرت هذه الحركة في عهد الخليفة الحكم المستنصر الذي حوت مكتبته أعدادا من كتب أجنبية تمت ترجمتها[١٤٠]، وآتت ثمارها في القرن الخامس الهجري حيث اكتملت الشخصية الأندلسية في العلوم، وانتقلت إلى أوروبا عن طريق مدرسة الترجمة في طليطلة[١٤١].

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ومع الإقرار التام بفضل السلطة في بناء الهوية الثقافية الأندلسية، فإن العلماء والمثقفين ساندوا السلطة بشكل كبير في بناء الهوية السياسية للأندلس، من خلال ترسيخهم للمذهب المالكي، الذي يخدم أهداف الدولة، ويحقق مطلبها في الوحدة سواء السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية.

وقد أشار الدكتور إبراهيم حركات ــ في سلسلة مقالاته عن الثقافة الأندلسية من النشأة حتى الاستقرار ــ إلى الدور الذي قام به العلماء في التقريب بين السلطة والمجتمع في مرحلة النشأة[١٤٢]، ودورهم في الدعوة إلى الجهاد والغزو وتحميس الناس له[١٤٣]. والحقيقة أنهم استمروا في التقريب بين السلطة والمجتمع حتى في مرحلة النضج، وليس أدل على ذلك من وصية الباجي لولديه بطاعة ولي الأمر، والبعد عن التفرق، وأن الحاكم الظالم أفضل من التعرض للفتن[١٤٤]، كما أن دورهم في الدعوة إلى الجهاد والغزو استمر في كل المراحل والعصور[١٤٥].

وقد برز دور الفقهاء جلياً في الحفاظ على الهوية السياسية للأندلس، حينما استدعوا المرابطين لإنقاذ دولتهم من السقوط نتيجة لضعف ملوك الطوائف، وسعياً للحفاظ على الوحدة السياسية[١٤٦]، وكان تدخلهم في بعض الأمور السياسية،

خلال عصر المرابطين، بهدف الحفاظ على الهوية السياسية الإسلامية لدولة المرابطين سواء في المغرب أو في الأندلس، مثل فتوى ابن رشد ببناء سور مراكش، أو فتواه بتغريب النصارى المعاهدين بعد اشتراكهم في حملة ألفونسو المحارب (٥١٩هـ/ ١١٢٥م)[١٤٧].

وإن كان للأدباء والشعراء الأندلسيين، الذين برزوا خلال عصر ملوك الطوائف[١٤٨]، دور سلبي تجاه السلطة المرابطية التي أهملتهم ولم تجزل لهم العطاء، أو تحشدهم في بلاطها للتملق والالتفاف حول السلطة كما اعتادوا، فأظهروها بشكل الدولة المتخلفة البعيدة عن العلم، واستغلوا نضج هوية الأندلسيين الثقافية في غرس روح القومية والتعالي[١٤٩] وتوارت الهوية الإسلامية وراء الهوية الأندلسية، فكأنها أعادت روح العنصرية التي حاربها الإسلام، ولذا كره الأندلسيون الحكم المرابطي برغم ما قدمه لهم من جهود حافظت على هويتهم السياسية.

ولم تكن العلاقة طيبة دائماً بين السلطة والمثقفين، فقد سبقت الإشارة إلى تعرض العلماء للمحن من قبل السلطة، فنتج عن ذلك نفور عدد كبير منهم من المناصب أو من التقرب للسلطة، وسبقت الإشارة إلى أن هذه المحن لم تكن مسؤولية السلطة دائما، إذ لعبت الوشايات والدسائس دوراً هاماً فيها، كما أن السلطة كانت تساند المثقفين أحياناً إذا تعرضوا لمثل هذه الوشايات أو الدسائس، مثلما حدث مع بقيّ بن مخلد الذي كان على المذهب الشافعي، وأنصفه الأمير محمد على الفقهاء، وسمح له بنشر فكره، وكذلك مساندة الخليفة المنصور الموحدي لأبي بكر بن زهر وحمايته من الوشايات[١٥٠]. وإن كان هذا لا يعفي السلطة من الانقلاب على بعض المثقفين أحياناً مثلما حدث مع أبي حفص الهوزني[١٥١] وابن حزم[١٥٢] وأبي الوليد بن رشد[١٥٣].

أما عن علاقة السلطة بالمثقفين والعلماء في عهد بني الأحمر، والتي أسهمت في ضعف الهوية الثقافية الأندلسية فقد كانت مليئة بالتملق من جانب المثقفين للوصول إلى المناصب، وانتشرت الدسائس بين المثقفين نتيجة ضيق فرص العمل بعد سقوط غالبية المدن الأندلسية وسوء الظروف الاقتصادية والاضطرابات السياسية، ولذلك أصاب الحياة الفكرية نوع من الجمود[١٥٤].

وهناك عثرات واجهت الهوية الثقافية في الأندلس وعرقلتها بعض الشيء كالفتن والاضطرابات السياسية والصراعات حول السلطة، مثلما حدث بعد ثورة الربض من حرمان الأندلس من عدد من علمائها ومثقفيها[١٥٥]، فكان لفتنة قرطبة أثر بالغ على المسيرة الثقافية، حيث تعرضت مدينة قرطبة ومنشآتها للتخريب، وخربت مكتبة الخليفة المستنصر، وتم بيع الكتب الموجودة فيها، كما نهبت سائر

مكتبات قرطبة بعدما تعرض الشعب للمجاعة والقحط، وتعرض عدد من العلماء والمثقفين للسجن(١٥٦).

وكان للتمزق السياسي، الذي عاشته الأندلس في عصر ملوك الطوائف، أثره على الحياة الثقافية، فنشأت طبقة من المتملقين للحكام، والباحثين عن المال والمنصب، من الأدباء والشعراء والطامعين من الفقهاء(١٥٧)، وفي المقابل ظهر العديد من الفقهاء الذين تمسكوا بفكرة الوحدة، ونددوا بملوك الطوائف منهم ابن حزم، وأبو الوليد الباجي، والقليعي، وأبو العباس بن الرميلة، وغيرهم(١٥٨).

وإذا اعتبرنا أن القرن الخامس الهجري شهد نضج واكتمال الشخصية الثقافية للأندلس فإن الفضل في ذلك يرجع إلى جهود بني أمية التي أثمرت في هذه الفترة، ولا يمكن إنكار الإضافة الإسبانية من خلال الحضارة الأيبيرية القوطية والرومانية، وانصهارها مع الثقافة الإسلامية الشرقية بالشكل الذي صبغ الثقافة الأندلسية بطابع شديد الخصوصية(١٥٩). كما أن تعدد المراكز الثقافية في الأندلس في عصر ملوك الطوائف وحرص الحكام على إنمائها ورعايتها، والتنافس الثقافي فيما بينها وتنوع اهتماماتها، إلى بروز الشخصية الثقافية في عصرهم وظهور الأعلام بإبداعاتهم في المجالات المختلفة(١٦٠).

وبالطبع كان لنمو حركة الاسترداد الإسباني أثراً سلبياً على الحياة العلمية، فهاجرت أعداد كبيرة من العلماء خارج الأندلس، وسادت أجواء الركود والمؤامرات حول الوصول إلى الوظائف كما سبق التنويه في عصر بني الأحمر.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وكما كان للأمن والاستقرار دور رئيسي في نمو الهوية الثقافية، فإن العامل المادي كان له أهمية كبرى في رعاية السلطة للمثقفين ولذا ارتبطت المسيرة الثقافية بالمسيرة الاقتصادية في أحيان كثيرة(١٦١). وإذا كانت الشعوبية التي ظهرت في الأندلس تأثراً بالمشرق، قد شكلت عائقاً أمام الهوية الإسلامية بكل صورها، فإن نظام المواطنة الذي سارت عليه السلطة، قد فتح باب الأندلس على الحضارات الأخرى، وجعلها تتغلب على مثل هذه النظرات القصيرة الأفق. وهكذا فإن الهوية الثقافية للأندلس بنيت على التسامح، والانفتاح على الحضارات، وتقبل فكر الآخر، وقبول التعددية الثقافية، فيما عرف بتنوع الوحدة أو وحدة التنوع.

الهوامـــش

(١) Andlucia un pais con historia , apuntes para una Historia de Andalucia.

(٢) عبد الواحد طه ذنون: نص أندلسي من تاريخ ابن أبي الفياض، دراسات في تاريخ الأندلس، الموصل، سنة ١٩٨٧م.

(٣) العذري: ترصيع الأخبار وتنويع الآثار، ت: عبد العزيز الأهواني، منشورات معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، سنة١٩٦٥م، ص٤، ٥ .

(٤) عبد الواحد طه ذنون: التنظيم الاجتماعي للأندلس في عصر الولاة، مجلة المؤرخ العربي، ع ٣٢، سنة١٩٨٧م، ص١٨٣ ــ١٨٥.

(٥) ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ت: ج. س. كولان، ليفي بروفنسال، الدار العربية للكتاب، ط٣، ج٢، ص٤٢.؛ المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ت: يوسف البقاعي، ج٤، دار الفكر، بيروت، سنة١٩٨٦م، ص٢٨

(٦) ليفي بروفنسال: تاريخ إسبانيا الإسلامية من الفتح حتى سقوط الخلافة القرطبية، مج٢، ج١ــ النظم والمؤسسات والحياة الاجتماعية والفكرية، ت: علي عبد الرؤف البمبي، علي إبراهيم المنوفي، صلاح فضل، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، سنة ٢٠٠٠م، ص٧٣. يشير المؤلف إلى أن الثغور التي أنشأها الأمويون في الأندلس صورة مطابقة للثغور العباسية في المشرق.

(٧) محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، سنة ١٩٨٨م، ج١، ص١٩٩.؛ محمد أحمد أبو الفضل: بحث حول السفارات الأندلسية إلى دول أوروبا، دراسات في تاريخ وحضارة الأندلس، دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٩٦م، ص٦٢.

(٨) ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، نشر باسكوال جارثيا جومس، سنة ١٩٦٨م، ص٣٠ وما بعدها.؛ مؤلف مجهول: أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحرب الواقعة بينهم، نشر: محمد أسامه الكرم، دمشق، مدريد، ط٣، سنة١٨٦٧م، ص٩١.؛ المقري: نفح الطيب، ج٤، ص١٤٧.

(٩) حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس، دار الرشاد، سنة ١٩٩٢م، ص٣٠٤.

(١٠) ابن عذاري: البيان المغرب، ج٢، ص٦١.؛ عبد المجيد النعني: تاريخ الدولة الأموية في الأندلس، التاريخ السياسي، دار النهضة العربية، بيروت، سنة١٩٨٦م، ص١٧٢.

(١١) أميركو كاسترو: إسبانيا في تاريخها، المسيحيون ــ المسلمون ــ اليهود، ت: علي إبراهيم منوفي، م: أحمد أبو حامد، المجلس الأعلى للثقافة، ط. سنة١٩٩٤م، ص٥٩.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(١٢) حسين مؤنس: تاريخ المغرب والأندلس، ص٣١٤. حيث يرى أن الأمير هشام تظاهر بالتدين ولم يكن كذلك، وإنما كان سياسياً يجتذب الناس إليه، واستدل على ذلك بأنه سمل عيني شاعر لأنه مدح أخاه .

(١٣) ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، نشر: باسكوال ديجاريا نجوس، غوليان ريبيرا، مدريد، سنة ١٩٦٨م، ص٩٢.؛ ابن الخطيب: أعمال الأعلام، القسم الأندلسي، ت: ليفي بروفنسال، ط٢، سنة ١٩٥٦م، ص ١٢. وصف ابن الخطيب الأمير هشام بأنه بمنزلة عمر بن عبد العزيز في قومه.

(١٤) ابن حيان: السفر الثاني من المقتبس في تاريخ الأندلس، ت: محمود مكي، مركز الملك فيصل للدراسات والبحوث، ط١، سنة٢٠٠٣م، ص١٩٧.

(١٥) ابن عذاري: البيان المغرب، ج٢، ص ٦٣، ٦٤.

(١٦) ابن حيان: المقتبس، ص١١٦.

(١٧) عبد المجيد النعنعي: تاريخ الدولة الأموية، ص١٧٤.

(١٨) أميركو كاسترو: المرجع السابق، ص٦٠. يرى أن قوة الإسلام مرتبطة بالزعامات القوية القادرة على تشحيذ الهمم بالانتصارات وإبهار الجماهير بالثورات التي كانت في الأندلس. والصواب أن قوة الكيان السياسي الإسلامي في إسبانيا هي التي ارتبطت بالزعامات، وليس الإسلام نفسه لأنه متغلغل في نفوس أتباعه سواء كان الكيان السياسي قائماً أو لم يكن.

(١٩) ابن عذاري: البيان، ج٢، ص٧٢، ٧٤.؛ عبد المجيد النعنعي: تاريخ الدولة الأموية، ص١٩٥ــ٢٠٠

(٢٠) ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، ص٤١، ٥٠، ٥١.؛ ابن حيان: المقتبس، ص١٠٥، ١٠٦.؛ ابن عذاري: نفس المصدر، ص٦٩.؛ ابن غالب: فرحة الأنفس، ص١١٤.

(٢١) ابن القوطية: المصدر السابق، ص٤١، ٥٠، ٥١.؛ ابن حيان: المقتبس، ص١٠٥ ــ ١٠٧.؛ ابن غالب: قطعة من كتاب فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس، ت. لطفي عبد البذيع، مجلة معهد المخطوطات العربية، م١، ج٢، سنة ١٩٥٥م، ص١١٤.؛ ابن الخطيب: أعمال الأعلام، ص٩٠.؛ ابن عذاري: البيان، ج٢، ص٦٩.؛ ابن السماك: الزهرات المنثورة في نكت الأخبار المأثورة، ت. محمود مكي، منشورات المعهد المصري، مدريد، ص١١٥.

(٢٢) محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام، ص٢٣٣.

(٢٣) ابن حيان: المقتبس، ص١٩٧ ــ١٩٩.

(٢٤) حسين مؤنس: تاريخ المغرب والأندلس، ص٣١١، ٣١٢.

(٢٥) ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، ص٦٣ ــ ٦٥.

(٢٦) ابن حيان: المقتبس، ص٤٥٠.

(٢٧) نفس المصدر، ص٢٠٨.؛ ابن الخطيب: أعمال الأعلام، ص١٩.

(٢٨) ابن حيان: المقتبس في ذكر رجال الأندلس، ت: محمود مكي، سنة١٩٧١م، ص١٨٠.

(٢٩) نفس المصدر، ص٢٨٣.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(٣٠) نفسه، ص٢٩٤.

(٣١) ابن السماك: الزهرات المنثورة، ص١٣١.

(٣٢) ورد أن سيمونيت أرجع سبب حركة الشهداء إلى اضطهاد النصارى ثم عاد وناقض نفسه حينما أشار إلى توليهم الوظائف والمناصب الكبرى واستخدامهم كعناصر في الجيش، أما ألتاميرا فأشار إلى أن المضايقات جاءت من الشعب نفسه وليس من الحكام. انظر: محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام، ج٢، ص٢٧٠، ٢٧١. وللرد عليهم نقول: إن حركة الشهداء لم تكن نتيجة ضيق اقتصادي أو تضييق اجتماعي، وإنما هي ناتج إلحاح الشعور الوطني، والرغبة في المشاركة السياسية، والوصول إلى الحكم، لأنهم سكان البلاد الحقيقيين، أي أن أسباب الحركة سياسية وليست عقائدية أو اجتماعية.

(٣٣) ورد أن زعيم حركه الشهداء يسمى ألبرو يرجع إلى أصل يهودي وهو أمر يفسر تشدده وتعصبه ضد الإسلام خاصة أن اليهود لم يشعروا بالهوية والانتماء تجاه أي شعوب أو حكومات أو دول، لأسباب تخص عقيدتهم.

Simonete: Historia de Mozarabes , Amesterdam ,Oriental ,Press , ١٩٧٦ , p.١١٣.

(٣٤) دوزي: المسلمون في الأندلس، ت: حسن حبشي، ج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٩٨م، ص١٠١، ١٠٢.

(٣٥) ابن عذاري: البيان المغرب، ج٢، ص٩٠.

(٣٦) القاضي عياض: مذاهب الحكام في نوازل الأحكام، ت: محمد بن شريفه، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، سنة ١٩٩٠م، ص ٨١. يشير إلى أن ذمي استخف بالنبي صلى الله عليه وسلم و بالإسلام فأفتى بأن يسجن فإذا ثبت عليه الأمر يحكم القاضي بقتله.

(٣٧) عبد المجيد النعنعي: تاريخ الدولة الأموية، ص٢٩١.

(٣٨) حسين مؤنس: تاريخ المغرب والأندلس، ص٣٤٧.

(٣٩) أميركيو كاسترو: أسبانيا في تاريخها، ص٦٠.

(٤٠) عبادة كحيلة: الخصوصية الأندلسية وأصولها الجغرافية، دار عين للطباعة، ط١، سنة ١٩٩٥م، ص٤٠ حيث يشير إلى أن الطبيعة الجغرافية أثرت على الأندلسيين فعاشوا في مجتمعات منعزلة بعضها عن بعض حتى أصبح الميل إلى الإقليمية يفوق الولاء للدولة الكبيرة.

(٤١) حسين مؤنس: تاريخ المغرب والأندلس، ص٣٤٤. انظر أيضاً محمود إسماعيل: إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي، عامر للطباعة والنشر، المنصورة، ط١، سنة١٩٩٦م، ص٢٤. حيث يشير إلى أن الحركات الانفصالية تعود إلى سيادة النظام الإقطاعي في الأندلس و تأثرها بفكر إخوان الصفا الليبرالي الذي يعد ثورة على النظام الإقطاعي السائد في العالم الإسلامي شرقاً وغرباً .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(٤٢) اعتبر المستشرقون عمر بن حفصون بطلا قوميا يسعى لإحياء القومية الإسبانية، رغم أنه استغل هذه العناصر لتحقيق أطماع سياسية. بدرو شالميتا: ضوابط عمر بن حفصون، فصوص من تاريخ الأندلس، بداية النهاية، ترجمة عبد الفتاح عوض، عين للدراسات الإنسانية، ط١، سنة ٢٠٠١م، ص٩٠.

(٤٣) ساعدت هذه الحركة على توسع الدول الإسبانية المعارضة للعرب في الشمال والتي تمثل صلب حركة الاسترداد. علي أحمد: ظهور حركة الاسترداد الإسباني وتطورها حتى نهاية القرن التاسع الهجري ودور المغاربه في كبح جماحها، جامعة دمشق، التاريخ العربي، ع١، سنة ٢٠٠٢م، ص١٦٦.

(٤٤) فاروق عمر فوزي: حول طبيعة الحركة الشعوبية، من مظاهر الحركة الشعوبية في الأندلس، مجلة المؤرخ العربي، ع٣٢، سنة ١٩٨٧م، ص١٥٤. يرى د/ حسين مؤنس أن هذه الثورات اجتماعية تعبر عن إهمال الحكومة لهذه العناصر وسوء أحوالهم: تاريخ المغرب والأندلس، ص٣٤٩.

(٤٥) ابن حيان: المقتبس في ذكر رجال الأندلس، ت: إسماعيل العربي، ط١، سنة ١٩٩٠م، دار الأفق الجديدة، المغرب، ص١٤٤، ١٤٥. ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، ص٣٠ وما بعدها.؛ مؤلف مجهول: أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحرب الواقعة بينهم، نشر: محمد أسامه الكرم، دمشق، مدريد، ط٣، سنة١٨٦٧م، ص٩١.

(٤٦) ابن عذاري: البيان المغرب، ج٢، ص١٣٩.

(٤٧) ابن حيان: المقتبس، الجزء الخامس، ت: بدرو شالميتا، ف..كورينطي، المعهد الأسباني العربي للثقافة، مدريد، سنة١٩٧٩م، ص٥٨ وما بعدها .؛ ابن الخطيب: أعمال الأعلام، ص٣٣.؛ مؤلف مجهول: أخبار مجموعة، ص١٥٣.

(٤٨) مدونة عبد الرحمن الناصر، ت: ليفي بروفنسال، إميليو غرسيا غومس، مدريد، سنة ١٩٥٠م، ص٣٠ يشير إلى حرصه على مظاهر البيعة في الإسلام، كما كانت أيام الخلفاء الراشدين، وهو أمر يؤكد دور الإسلام في تدعيم الهوية السياسية للأندلس.؛ ابن حيان: نفس المصدر، ص٢٤١.

(٤٩) ابن حيان: المقتبس، ج٥، ص٢٤٣.

(٥٠) يشير صاحب الحلل الموشية إلى أن العامة لقبوه بالخلافة قبل أن يعلنها رسمياً وهذا دليل على سعادة الأندلسيين بالعودة إلى الوحدة وحرصهم على شرعية الحاكم السياسي وارتباطه بالنظام السياسي للحكم. مؤلف مجهول: الحل الموشية في الأخبار المراكشية، ت. سهيل زكار، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، سنة ١٩٧٩م، ص٣١.

(٥١) ابن حيان: المصدر السابق، ص٤٣١ وما بعدها.؛ ابن عذاري: البيان المغرب، ج٢، ص١٨٥.

(٥٢) Ann Christys: Christian in Andlus , published in ٢٠٠٢ , British library , p. ١٠

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(٥٣) ابن عذاري: نفس المصدر، ص٢١٢.

(٥٤) نفسه، ص٢٢٥.

(٥٥) اعتبر ابن خلدون أن العصبية أساس قيام الدولة، وأن الدولة الأموية في الأندلس فسدت لما فقدت عصبيتها من العرب، وأن الأمويين استظهروا أنفسهم بالموالي والمصطنعين والطراء على الأندلس من أهل العدوة. ابن خلدون: العبر، ج١، ت. خليل شحادة، سهيل زكار، دار الفكر ــ بيروت، سنة ١٩٨١م، ص١٩٥.

(٥٦) ابن عذاري: البيان، ج٣، ص١٠.

(٥٧) حسين مؤنس: تاريخ المغرب والأندلس، ص٣٩٧.؛ أحمد محمد عبد الهادي: العرب في الأندلس ــ مركز الراية للنشر والإعلام، القاهرة، ط١، سنة ٢٠٠١م، ص٣٧.

(٥٨) ابن الخطيب: أعمال الأعلام، ص٨١.

(٥٩) نفس المصدر، ص٨٢.

(٦٠) ابن عذاري: البيان المغرب، ج٣، ص٥٠.

(٦١) ابن حزم: رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها، ت: إحسان عباس، ج٢، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ط٢، سنة ١٩٨٧م، ص٣٣. يشير إلى الضعف السياسي وتسليم الحصون دون قتال.

(٦٢) علق الطرطوشي على ذلك بأن المسلمين في الأندلس في عصر الطوائف اعتنوا بجمع المال، بينما تقوى العدو على حسابهم بجمع الرجال. سراج الملوك، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢، سنة ١٤١٢هـ، ص١٠٨. أميركو كاسترو: إسبانيا في تاريخها، ص٦٥. يشير إلى أن الهيبة العسكرية للمسلمين بدأت في الاضمحلال ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي.

(٦٣) يشير سيمونت إلى أن طليطلة مستقلة تحت حماية ملك ليون منذ عصر الأمير محمد.
Simonete : Historia los Mozarabes , Tom x١١١ , Madrid ,١٨٩٧ , P.٥٠٤ -٥٠٦.

(٦٤) مؤلف مجهول: الحلل الموشيه، ص٤١.؛ الناصري: الاستقصار في تاريخ المغرب الأقصى، ت. جعفر الناصري و محمد الناصري ، ج٢، الدار البيضاء، سنة ١٩٥٤م ، ص٢٠٩.

(٦٥) الناصري: الاستقصار، ج٢، ص٢٠٦.

(٦٦) محمود مكي: وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين، مدريد، سنة ١٩٥٩م، ١٩٦٠م، ص١٤٣، ١٢٦، ١٤٤ .؛ مؤلف مجهول: الحلل الموشية، ص٩٠.

(٦٧) الناصري : المصدر السابق، ص٢٦٠.

(٦٨) ابن أبي زرع: روض القرطاس (الأنيس المطرب)، دار المنصورة للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٢م، ص٢٠٦، ٢٠٧.؛ الناصري: الاستقصار، ج٣، ص١١، ١١٥ .

(٦٩) ابن خلدون: العبر، ج١، ص٢٠٧، ٢٠٨.

(٧٠) حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس، ص٤٥٣.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(٧١) علي أحمد: ظهور حركة الاسترداد الإسباني، ص١٧٨.

(٧٢) رابح عبد الله المغراوي: تاريخ الأوضاع الحضارية لمملكة غرناطة من خلال كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين ابن الخطيب، حوليات كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، الحولية ٢٠، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، سنة ٢٠٠٠م، ص٣٨.

(٧٣) أميركو كاسترو: إسبانيا في تاريخها، ص٢٤٢.؛ دوزي: المسلمون في الأندلس، ج٣، ص١٦٣، ١٦٢. رأوا أن التسامح في الأندلس استمر أربعة قرون وانتهى بمجيء المرابطين.؛

Simonete: Historia de los Mozarabes ,p.٧٤ ,٧٥

(٧٤) ابن الخطيب: الإحاطة في أخبارغرناطه، ت: محمد عبد الله عنان، ج١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، سنة ١٩٧٥م، ص١٠١.؛ اللمحة البدرية في تاريخ الدولة النصرية، ت: محب الدين الخطيب، القاهرة، سنة ١٩٢٤م، ص١٦.؛ مؤلف مجهول: أخبار مجموعة، ص١٢.؛ المقري: نفح الطيب، ج١، ص٣٥٢.

(٧٥) عبادة كحيلة: النصارى في الأندلس، القاهرة، سنة ١٩٩٣م ، ص٨٥ ــ ١٠٧.؛ عبد الواحد ذنون: التنظيم الاجتماعي للأندلس في عصر الولاة ، ص١٨٨ ــ ١٩١.؛

Dozy: Recherches sur L Histoire et la litterature De L Espange , Leyde ١٨٨١ , p. ٣ – ٦ , Ann chrristys :Christian in Andalus , p.١١.

(٧٦) أحمد الطاهري: الفلاحة والعمران القروي بالأندلس خلال عصر بني عباد، مركز إسكندرية للكتاب، سنة ٢٠٠٤م، ص٢٢ ومابعدها.

(٧٧) نفس المرجع، ص١٤٧ ــ ١٤٩.

(٧٨) نشر المؤرخ جونثالث بالنثيا مجموعة من الوثائق في أربعة مجلدات تتعلق بمستعربي طليطلة خلال القرون ١١، ١٢، ١٣، ١٤ م. عصمت دندش: علاقة الأندلس بمملكة قشتاله من خلال الأقليات إلى القرن السابع الهجري، مؤتمر الغرب الإسلامي والغرب المسيحي، ت. محمد حمام، كلية الآداب، الرباط، سنة ١٩٩٥م، ص١٠٢. ويؤكد العديد من المؤرخين استمرار تأثر المستعربين بالعرب حتى بعد سقوط المدينة.

Alberto Ferreiro: The Visigoths studies in culture E socicety, Leiden, ١٩٩٨ , p. ٣١١.

(٧٩) حسين مؤنس: المغرب والأندلس، ص٣١٠،٣١١.

(٨٠) سحر عبدالعزيز سالم: الجوانب الإيجابية والسلبية في الزواج المختلط في الأندلس، ندوة الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى، الرباط، سنة ١٩٩٠م، ص٤٢.

(٨١) Alberto Ferreiro : The Visigoths studies in culture , p. ٣١١

(٨٢) كمال أبو مصطفى: المولدون في منطقة الثغر الأعلى الأندلسي ودورهم السياسي في عصر الإمارة الأموية، بحوث في تاريخ وحضارة الأندلس في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، سنة ١٩٩٣م، ص٤٧،٥٠ .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(٨٣) عبد المجيد النعنعي: تاريخ الدولة الأموية، ص٢٦٣، ٢٦٤ .

(٨٤) عمر بنميرة: جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس، كلية الآداب ــ الرباط، ص٢٠.؛ سحر سالم: الجوانب الإيجابية والسلبية في الزواج المختلط، ص٧٠.

(٨٥) عريب بن سعد: تقويم قرطبة، نشر: دوزي، ليدن، سنة ١٨٧٣م، ص١٤.

(٨٦) ابن السماك: الزهرات المنثورة، ص٧٣. ورد في التحقيق أن هذا النظام كان سائدا منذ عصر الأمير محمد.

(٨٧) حول ذلك انظر: عبادة كحيلة: النصارى في الأندلس، ص١١٣، ١١٤.؛ محمد أبو الفضل: حول السفارات الأندلسية، ص٧١.؛ محمد بحر عبد المجيد: اليهود في الأندلس، الهيئة العامة للكتاب، سنة ١٩٧٠م، ص٢٣.؛ إبراهيم القادري: المرابطون وسياسة التسامح مع نصارى الأندلس، قرون من التقلبات والإعطاءات، سنة ١٤١٤هـ، ص٢٣٧.

(٨٨) فاروق عمر فوزي: حول طبيعة الحركة الشعوبية، ص١٥٣.

(٨٩) ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ت: إحسان عباس، ق٣، مج٢، الدارالعربية للكتاب، ليبيا، تونس، سنة ١٩٨١م، ص٧٠٥.

(٩٠) ليفي بروفنسال: تاريخ إسبانيا الإسلامية من الفتح حتى سقوط الخلافة، مج٢، ج١، ص١٧٣.

(٩١) Claudio Sanchez Albomoz: La Espana muslimana Segon los autares ,Tom ٢, Madrid , Espasa – clape , S.A , ١٩٧٤ , p. ٢٢٢

(٩٢) ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة، ت: عبد الهادي التازي، ص ١٢٤، ١٢٥، ط٣، دار الغرب الإسلامي، سنة ١٩٧٨م

(٩٣) عبد الوهاب المسيري: الموسوعة اليهودية، مج٤ من النت.

(٩٤) المقري: نفح الطيب، ج١، ص٣٧٣.

(٩٥) نفس المصدر، ص ٣٨٩.؛ ليفي بروفنسال: المرجع السابق، ص١٦٨.؛ إبراهيم القادري: مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، سنة ١٩٩٨م، ص٥٢.

(٩٦) ابن خلدون: العبر، ج١، ص١٩٥.

(٩٧) ابن حزم: رسائله، رسالة التوقيف على شارع النجاة، ضمن رسائل ابن حزم، ت: إحسان عباس، ج٣ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، سنة ١٩٨٧م، ص٣٢.

(٩٨) ابن حزم: رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها، ج٢، ص١٧١.؛ المقري: نفح الطيب، ج٤، ص١٨٠.

(٩٩) مؤلف مجهول: الحلل الموشية، ص٨٣.

(١٠٠) عبادة كحيلة: الخصوصية الأندلسية، ص٦٦.

(١٠١) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص١٣٦، ١٣٧.؛ السلاوي الناصري: الاستقصا، ج٣، ص١١٥.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(١٠٢) الناصري: المصدر السابق، ص١١٥.؛ ابن أبي زرع: المصدر السابق، ص١٣٦، ١٣٧.؛ داود عمر سلامه عبيدات: المرابطون والأندلس، دار الكتاب الثقافي، الأردن، ط١، سنة ٢٠٠٧م، ص٦١.

(١٠٣) مؤلف مجهول: الحلل الموشية، ص٨٠.

(١٠٤) ظريف راشد سيد أحمد فشكل: الحياة السياسية لليهود في الأندلس في عهد بني أميه وملوك الطوائف، مجلة كلية الآداب، جامعة المنوفية، سنة ٢٠٠٣م، ص١٥٩ ومابعدها.

(١٠٥) الإدريسي: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ج٢، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، سنة ١٩٩٤م، ص٥٧١.

(١٠٦) نفس المصدر، ج١، ص٢٣٥.؛ الحميري: الروض المعطار في خبر الأقطار، ت: إحسان عباس، دار ناصر للثقافة ــ بيروت، ط٢، سنة١٩٨٢ م، ص٥٤٦.؛ إبراهيم القادري: المرابطون وسياسة التسامح مع النصارى، ص٢٣٧.

(١٠٧) عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ت. محمد سعيد العريان، إشراف محمد توفيق عويضه، القاهرة، سنة ١٩٦٣م، ص٣٨٣.

(١٠٨) ابن الخطيب: الإحاطه، ج١، ص٣٨٨.؛ رابح المغراوي: الأوضاع الحضارية لغرناطة، ص ٣٦.

(١٠٩) عطية القوصي: صلاح الدين واليهود، مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مج٢٤، سنة ١٩٧٧م، ص٣٩.

(١١٠) رابح المغراوي: المرجع السابق، ص٣٦، ٣٧.

(١١١) محمد عبد الحميد عيسى: تاريخ التعليم في الأندلس، إشراف د/ لويس سواريث فرناندیث، تقديم: د/عبدالغني عبود، دار الفكر العربي، ط١، سنة ١٩٨٢م، ص ٢٧٤.

(١١٢) محمد الكتاني: دراسة تحليلية لكتاب عن تاريخ الأندلس في عهد ملوك الطوائف، أمحمد بن عبود: جوانب من الواقع الأندلسي في ق.٥هـ، تطوان، مجلة دراسات مغاربية، مجلة البحث والبيلوجرافيا المغاربية، ع١ ــ ٢، سنة ١٩٩٦م، ص١٠.؛ حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس، ص٨٤.

(١١٣) عبير زكريا: دور الفقهاء السياسي والحضاري في الأندلس في القرن الخامس الهجري ، دار العلم والإيمان، ط١، سنة ٢٠١٠ م، ص٢٣٢ ومابعدها.

(١١٤) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص ٢٣٦.؛ مجموعة رسائل موحدية، إصدار ليفي بروفنسال، مطبوعات معهد العلوم العليا، سنة ١٩٤١ م، ص١٣٢.

(١١٥) عبد الواحد المراكشي: المصدر السابق، ص٣٨٤. ؛ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء وطبقات الأطباء، ت: نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ص٥٣١، ٥٣٢.

(١١٦) ابن حزم: رسائله، ج٢، ص١٨٨.

(١١٧) ابن بسام: الذخيرة، ق١ ــ ج١، ص١٦٨.؛ ابن سعيد المغربي: المغرب في حلي المغرب، ج١، القاهرة، سنة ١٩٩٣م، ص٣٥٤، ٣٥٥.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(١١٨) الحميدي: جذوة المقتبس، ج١، ت: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصري ــ اللبناني، سنة ١٩٨٣م، ص٤٠.

(١١٩) أنخل جونثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، بيروت، سنة ١٩٥٥م، ص٣٣٣.

(١٢٠) ابن صاعد الطليطلي: طبقات الأمم، ت. حياة بوعلوان، بيروت، سنة ١٩٨٥م، ص١٦٤.

(١٢١) بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص٣٣١، ٣٣٢.

(١٢٢) محمد الكتاني: دراسة تحليلية لكتاب جوانب من الواقع الأندلسي، ص١٠.؛ إبراهيم حركات: الثقافة وتبليغها في مرحلة النضج، التاريخ العربي، ع٧، سنة ١٩٩٨م، ص٩٨. يشير إلى أن هذه المحن انتشرت في المغرب ومصر وغيرها.

(١٢٣) فاروق حمادة: النهضة الفقهية في ظل دولة الموحدين، مجلة التاريخ العربي، ع٤، سنة ١٩٩٧م، ص١٦٤.

(١٢٤) محمد المنوني: حضارة الموحدين، الدار البيضاء، المغرب، ب. ت، ص٨٢.؛ فاروق حماده: النهضة الفقهية في عصر الموحدين، ص١٥٤ وما بعدها.

(١٢٥) ابن الخطيب: الإحاطة، ج٣، ص٧٦.؛ خوليان ريبيرا: التربية الإسلامية في الأندلس، ت. الطاهر مكي، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص٢١٠.

(١٢٤) تأثر الأندلسيون في بناء القناطر بالآثار الرومانية مثل قنطرة رباح التي بنيت في العصر الإسلامي على نفس نسق قنطرة الوادي التي بنيت في عصر الرومان . Andalucia para Ninas Y Ninos

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(١٢٧) تؤكد الدراسات أن الحضارة الأندلسية تأثرت إلى حد كبير بحضارة مصر والمغرب و سوريا، وتأثرهم ببغداد في بناء الأسوار .

.Ann christys: Christian in Andlus , p.١٤

(١٢٨) محمد أبوالفضل : التأثيرات الشامية في حضارة الأندلس في عهد عبد الرحمن الداخل، من كتاب تاريخ وحضارة الأندلس، دارالمعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٩٦م، ص٢٧١.؛ Ann Christys : opsit , p.١٦

(١٢٩) السيد عبد العزيز سالم: قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس ، ج١، مؤسسة شباب الجامعة، سنة١٩٨٤م، ص٤٨ ومابعدها.

(١٣٠) ابن عذاري: البيان المغرب، ج٢، ص٣٧٢.؛ محمد أحمد أبو الفضل: حول السفارات الأندلسية، ص٧١، ٧٢، ٨٧.

(١٣١) ابن صاعد الطليطلي: طبقات الأمم، ص١٦٢،١٦٣.؛ ابن الأبار: الحلة السيراء، ت. حسين مؤنس، ج١، سنة ١٩٦٣ م، ص٢٠١. وينسب بناء نواة هذه المكتبة إلى عبد الرحمن

الناصر. حول ذلك انظر. ساميه مسعد: الوراقة والوراقون في الأندلس من عصر الخلافة حتى نهاية عصر الموحدين، دارعين للطباعة والنشر، سنة ٢٠٠٠ م، ص٦ .

(١٣٢) ابن صاعد: المصدر السابق والصفحة.

(١٣٣) خوليان ريبيرا: التربية الإسلامية في الأندلس، ص٣٢٤ ــ٢٢١.

(١٣٤) نفس المرجع، ص٢٢٠.

(١٣٥) نفس المرجع: ص٢٢٠، ٢٢١.

(١٣٦) نفس المرجع، ص٢١٨.؛ ساميه مسعد: المرجع السابق، ص٢٣ ــ ٢٦

(١٣٧) المقري: نفح الطيب، ج١، ص٣٦٩.

(١٣٨) نفس المصدر، ج٤، ص١٥٠.

(١٣٩) ابن جلجل: طبقات الأطباء ت: فؤاد سيد، نشر المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية، سنة ١٩٥٥م، ص٩٨.؛ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص٤٩٤.؛ السيد عبد العزيز سالم: الحياة العلمية والأدبية في الأندلس، كتاب تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، سنة ١٩٨٥م، ص٢٨٣.

(١٤٠) Claudio Sanchez : la Espana muslimana ,p.٢٣١.

(١٤١) عن مدرسة الترجمة: محمد القاضي: طليطلة مدرسة المترجمين مدرسة الاستعراب الإسباني، مجلة التاريخ العربي، ع١٥، سنة١٤٢١هـ.

(١٤٢) إبراهيم حركات: الثقافة الإسلامية وتبليغها في عصر الريادة، التاريخ العربي، ع٦، سنة ١٩٩٨ م، ص١٢٥.

(١٤٣) المراكشي: المعجب، ص٣٢٨.

(١٤٤) أبوالوليد الباجي: وصيته لولديه، ت: جوده عبد الرحمن هلال، معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، ع٣، مج١، سنة١٩٥٥م، ص٤٣

(١٤٥) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص٣٢٨.؛ المقري: نفح الطيب، ج ١، ص ١٧٧.؛ إبراهيم حركات: الثقافة وتبليغها في عصر الريادة، ص١٢٥.

(١٤٦) مؤلف مجهول: الحلل الموشية، ص٣٣.؛ محمد عبد الجليل: كيف ساعد الفقهاء يوسف بن تاشفين على خلع ملوك الطوائف، أعمال الملتقى الإسباني الرابع، المعهد الأسباني التونسي، سنة ١٩٨٥م، ص١٣.

(١٤٧) نفس المصدر، ص٩٠، ٩٢.؛ محمود مكي: وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين، ص١٢٤.

(١٤٨) Claudio Sanchez Albornoz : La Espana muslimana , t . ١, p. ١١٤

(١٤٩) محمود مكي: وثائق مرابطية، ص١٢١.

(١٥٠) ابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء، ص ٥٢٣.

(١٥١) ابن بسام: الذخيرة، ق١، ج٢، ص٨٢.

(١٥٢) نفس المصدر، ق١، ج١، ص١٦٨.؛ ابن سعيد: المغرب، ج١، ص٣٥٤، ٣٥٥ .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

(١٥٣) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص ٣٨٤.؛ ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص٥٣١، ٥٣٢.

(١٥٤) إبراهيم حركات: الثقافة وتبليغها في مرحلة الإستقرار، ع ٨، سنة ١٩٩٨ م، ص٣٩ .

(١٥٥) ابن حيان: السفر الثاني من المقتبس، ص١٤٣.؛ حسين مؤنس: تاريخ المغرب والأندلس، ص٣٢٠

(١٥٦) ابن صاعد: طبقات الأمم، ص١٦٤، ١٦٥.؛ خميس بو لعراس: الحياة الاجتماعية والثقافية للأندلس في عصر ملوك الطوائف ــ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ، سنة ٢٠٠٧م، ص٢٧ ــ ٢٩.

(١٥٧) شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات في الأندلس، دار المعارف، سنة ١٩٨٩م، ص١٤١، ١٤٢.؛ عبير زكريا : دور الفقهاء السياسي والحضاري، ص ١٣١ ــ ١٣٥.

(١٥٨) عبير زكريا: نفس المرجع، ص ٢٠٦ ومابعدها

(١٥٧) ليفي بروفنسال: تاريخ إسبانيا الإسلامية، مج ٢، ج ١، ص١٧٥.

(١٦٠) خميس بو لعراس: الحياة الاجتماعية والثقافية للأندلس، ص ١٢١،١٢٢.

(١٦١) ابن خلدون: العبر، ج١، ص٢٢٦.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر العربية:

ـ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء وطبقات الأطباء، ت: نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.

ـ ابن أبي زرع: روض القرطاس (الأنيس المطرب)، دار المنصورة للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٢م .

ـ ابن الأبار: الحلة السيراء، ت. حسين مؤنس، ج١، سنة ١٩٦٣ م .

ـ ابن الخطيب: أعمال الأعلام، القسم الأندلسي، ت: ليفي بروفنسال، ط٢، سنة ١٩٥٦م .

ـــــــ: الإحاطة في أخبارغرناطه، ت: محمد عبد الله عنان، ج١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، سنة١٩٧٥م.

ـــــــ: اللمحة البدرية في تاريخ الدولة النصرية، ت: محب الدين الخطيب، القاهرة، سنة ١٩٢٤م.

ـ ابن السماك: الزهرات المنثورة في نكت الأخبار المأثورة، ت: محمود مكي، منشورات المعهد المصري، مدريد.

ـ ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، نشر: باسكوال ديجاريا نجوس، غوليان ريبيرا، مدريد، سنة ١٩٦٨م .

ـ ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ت: إحسان عباس، ق٣، مج٢، الدارالعربية للكتاب، ليبيا، تونس، سنة١٩٨١م

ـ ابن جلجل: طبقات الأطباء، ت: فؤاد سيد، نشر المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية، سنة ١٩٥٥م .

ـ ابن حزم: رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها، ت: إحسان عباس، ج٢، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ط٢، سنة ١٩٨٧م .

ـــــــ: رسالة التوقيف على شارع النجاة، ضمن رسائل ابن حزم، ت: إحسان عباس، ج٣ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، سنة ١٩٨٧م.

ـ ابن حيان: السفرالثاني من المقتبس في تاريخ الأندلس، ت: محمود مكي، مركز الملك فيصل للدراسات والبحوث، ط١، سنة ٢٠٠٣م.

ـــــــ: المقتبس في ذكر رجال الأندلس، ت. إسماعيل العربي، دارالأفق الجديدة، المغرب، ط١، سنة ١٩٩٠م.

ARCHIVE

ـــــــــــ: المقتبس، الجزء الخامس، ت: بدرو شالميتا، ف. كورينطي، المعهد الأسباني العربي للثقافة، مدريد، سنة١٩٧٩م

ـ ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر، ج١، ت. خليل شحاده، سهيل زكار، دار الفكر ـ بيروت، سنة ١٩٨١م.

ـ ابن سعيد المغربي: المغرب في حلي المغرب، ج١، القاهرة، سنة ١٩٩٣م .

ـ ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة، ت: عبد الهادي التازي، ط٣ دار الغرب الإسلامي، سنة ١٩٧٨م.

ـ ابن صاعد الطليطلي: طبقات الأمم، ت. حياة بوعلوان، بيروت، سنة ١٩٨٥م .

ـ ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ت: ج. س. كولان، ليفي بروفنسال، ج٢، ط٣، الدارالعربية للكتاب

ـ ابن غالب: قطعة من كتاب فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس، ت. لطفي عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية ، م١، ج٢، سنة ١٩٥٥م.

ـ الإدريسي: نزهة المشتاق في إختراق الآفاق، ج٢، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، سنة ١٩٩٤م.

ـ الباجي: وصيته لولديه، ت: جوده عبد الرحمن هلال، معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، ع٣، مج١، سنة ١٩٥٥م .

ـ الحميدي: جذوة المقتبس، ج١، ت: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصري ـ اللبناني، سنة ١٩٨٣م.

ـ الحميري: الروض المعطار في خبر الأقطار، ت: إحسان عباس، دار ناصر للثقافة ـ بيروت، ط٢، سنة١٩٨٢م.

ـ الطرطوشي: سراج الملوك، دارالكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢، سنة ١٤١٢هـ.

ـ العذري: ترصيع الأخبار وتنويع الآثار، ت: عبد العزيز الأهواني، منشورات معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، سنة١٩٦٥م.

ـ القاضي عياض: مذاهب الحكام في نوازل الأحكام، ت: محمد بن شريفه، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، سنة١٩٩٠م

ـ المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ت: يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، سنة١٩٨٦م.

ـ الناصري: الاستقصا في تاريخ المغرب الأقصى، ت: جعفر الناصري و محمد الناصري ، ج٢، الدار البيضاء، سنة ١٩٥٤م .

ـ عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ت: محمد سعيد العريان، إشراف محمد توفيق عويضه، القاهرة، سنة ١٩٦٣م .

ـــــــــــ: مجموعة رسائل موحدية، إصدار ليفي بروفنسال، مطبوعات معهد العلوم العليا، سنة١٩٤١م.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ـ عريب بن سعد: تقويم قرطبة، نشر: دوزي، ليدن، سنة ١٨٧٣م.
ـ مدونة عبد الرحمن الناصر، ت: ليفي بروفنسال، إميليو غرسيا غومس، مدريد، سنة ١٩٥٠م.
ـ مؤلف مجهول: أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحرب الواقعة بينهم، نشر: محمد أسامه الكرم، دمشق، مدريد، ط٣، سنة١٨٦٧م.
ـ مؤلف مجهول: الحلل الموشية في الأخبار المراكشية، ت. سهيل زكار، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، سنة ١٩٧٩م.
ـ وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين، ت: محمود مكي، مدريد، سنة ١٩٥٩م، ١٩٦٠م.

ثانيا: المراجع العربية:

ـ أميركو كاسترو: إسبانيا في تاريخها، المسيحيون ـ المسلمون ـ اليهود، ت: علي إبراهيم منوفي، م: أحمد أبو حامد، المجلس الأعلى للثقافة، ط. سنة١٩٩٤م .
ـ إبراهيم القادري: مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، سنة ١٩٩٨م.
ـ أحمد الطاهري: الفلاحة والعمران القروي بالأندلس خلال عصر بني عباد، مركز إسكندرية للكتاب، سنة ٢٠٠٤م.
ـ أحمد محمد عبد الهادي: العرب في الأندلس ـ مركز الراية للنشر والإعلام، القاهرة، ط١، سنة ٢٠٠١م.
ـ السيد عبد العزيز سالم: الحياة العلمية والأدبية في الأندلس، كتاب تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، سنة ١٩٨٥م .
ـــــــــــ: قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس ، ج١، مؤسسة شباب الجامعة، سنة١٩٨٤م.
ـ أنخل جونثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، بيروت، سنة ١٩٥٥م .
ـ حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس، دار الرشاد، سنة ١٩٩٢م .
ـ خوليان ريبيرا: التربية الإسلامية في الأندلس، ت. الطاهر مكي، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
ـ داود عمر سلامه عبيدات: المرابطون والأندلس، دار الكتاب الثقافي، الأردن، ط١، سنة ٢٠٠٧م.
ـ دوزي: المسلمون في الأندلس، ت: حسن حبشي، ج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٩٨م.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ـ ساميه مسعد: الوراقة والوراقون في الأندلس من عصر الخلافة حتى نهاية عصر الموحدين، دارعين للطباعة والنشر، سنة٢٠٠٠م
ـ شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات في الأندلس، دار المعارف، سنة ١٩٨٩م .
ـ عبادة كحيلة: النصارى في الأندلس، القاهرة، سنة١٩٩٣م .
ـــــــــ: الخصوصية الأندلسية وأصولها الجغرافية، دار عين للطباعة، ط١، سنة ١٩٩٥م.
ـ عبد المجيد النعني: تاريخ الدولة الأموية في الأندلس، التاريخ السياسي، دار النهضة العربية، بيروت، سنة١٩٨٦م.
ـ عبير زكريا: دور الفقهاء السياسي والحضاري في الأندلس في القرن الخامس الهجري، دار العلم والإيمان، سنة ٢٠١٠م.
ـ كمال أبو مصطفى: المولدون في منطقة الثغر الأعلى الأندلسي ودورهم السياسي في عصر الإمارة الأموية، بحوث في تاريخ وحضارة الأندلس في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط. سنة ١٩٩٣م .
ـ ليفي بروفنسال: تاريخ إسبانيا الإسلامية من الفتح حتى سقوط الخلافة القرطبية، مج٢، ج١ ـ النظم والمؤسسات والحياة الإجتماعية والفكرية، ت: علي عبد الرؤف البمبي، علي إبراهيم المنوفي، صلاح فضل، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، سنة ٢٠٠٠م.
ـ محمد أبو الفضل: التأثيرات الشامية في حضارة الأندلس في عهد عبد الرحمن الداخل، من كتاب تاريخ وحضارة الأندلس، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة١٩٩٦م.
ـــــــــ: بحث حول السفارات الأندلسية إلى دول أوروبا، دراسات في تاريخ وحضارة الأندلس، دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٩٦م.
ـ محمد المنوني: حضارة الموحدين، الدار البيضاء، المغرب، د.ت.
ـ محمد بحر عبد المجيد: اليهود في الأندلس، الهيئة العامة للكتاب، سنة ١٩٧٠م.
ـ محمد عبد الحميد عيسى: تاريخ التعليم في الأندلس، إشراف د/ لويس سواريث فرناندیث، تقديم: د/عبدالغني عبود، دار الفكر العربي، ط١، سنة ١٩٨٢م.
ـ محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، ج١، مكتبة الخانجي، القاهرة، سنة ١٩٨٨م.
ـ محمود إسماعيل: إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي، عامر للطباعة والنشر، المنصورة، ط١، سنة١٩٩٦م.

ثالثا: الدوريات:

ـ إبراهيم حركات: الثقافة الإسلامية وتبليغها في عصر الريادة، التاريخ العربي، ع٦، سنة ١٩٩٨م.
ـــــــــ: الثقافة وتبليغها في مرحلة النضج، التاريخ العربي، ع٧، سنة ١٩٩٨م.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ـــــــــــ: الثقافة وتبليغها في مرحلة الإستقرار، ع ٨، سنة ١٩٩٨م .
ـ إبراهيم القادري: المرابطون وسياسة التسامح مع نصارى الأندلس، قرون من التقلبات والإعطاءات، سنة ١٤١٤هـ .
ـ بدرو شالميتا: ضوابط عمر بن حفصون، فصوص من تاريخ الأندلس، بداية النهاية، ترجمة عبد الفتاح عوض، عين للدراسات الإنسانية، ط١، سنة ٢٠٠١م.
ـ رابح عبد الله المغراوي: تاريخ الأوضاع الحضارية لمملكة غرناطة من خلال كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب، حوليات كلية الآداب والعلوم الإجتماعية، الحولية ٢٠، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، سنة ٢٠٠٠م.
ـ سحر عبدالعزيز سالم: الجوانب الإيجابية والسلبية في الزواج المختلط في الأندلس، ندوة الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى، الرباط، سنة ١٩٩٠م .
ـ ظريف راشد سيد أحمد فشكل: الحياة السياسية لليهود في الأندلس في عهد بني أميه وملوك الطوائف، مجلة كلية الآداب، جامعة المنوفية، سنة ٢٠٠٣م.
ـ عبد الواحد طه ذنون: التنظيم الاجتماعي للأندلس في عصر الولاة، مجلة المؤرخ العربي، ع ٣٢، سنة١٩٨٧م.
ـــــــــــ: نص أندلسي من تاريخ ابن أبي الفياض، دراسات في تاريخ الأندلس، الموصل، سنة ١٩٨٧م.
ـ عصمت دندش: علاقة الأندلس بمملكة قشتاله من خلال الأقليات إلى القرن السابع الهجري، مؤتمر الغرب الإسلامي والغرب المسيحي، ت. محمد حمام، كلية الآداب، الرباط، سنة ١٩٩٥م.
ـ عطيه القوصي: صلاح الدين واليهود، مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مج٢٤، سنة ١٩٧٧م.
ـ عمر بنميرة: جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس، كلية الآداب ـ الرباط، المغرب، د. ت.
ـ علي أحمد: ظهور حركة الاسترداد الإسباني وتطورها حتى نهاية القرن التاسع الهجري ودور المغاربه في كبح جماحها، جامعة دمشق، التاريخ العربي، ع١، سنة ٢٠٠٢م.
ـ فاروق حماده: النهضة الفقهية في ظل دولة الموحدين، مجلة التاريخ العربي، ع٤، سنة ١٩٩٧م.
ـ فاروق عمر فوزي: حول طبيعة الحركة الشعوبية، من مظاهر الحركة الشعوبية في الأندلس، مجلة المؤرخ العربي، ع٣٢، سنة ١٩٨٧م .
ـ محمد القاضي: طليطلة مدرسة المترجمين مدرسة الإستعراب الإسباني، مجلة التاريخ العربي، ع١٥، سنة١٤٢١هـ.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ـ محمد الكتاني: دراسة تحليلية لكتاب عن تاريخ الأندلس في عهد ملوك الطوائف، أمحمد بن عبود: جوانب من الواقع الأندلسي في ق.٥هـ، تطوان، مجلة دراسات مغاربية، مجلة البحث والبيلوجرافيا المغاربية، ع١ـ ٢، سنة ١٩٩٦م.

ـ محمد عبد الجليل: كيف ساعد الفقهاء يوسف بن تاشفين على خلع ملوك الطوائف، أعمال الملتقى الإسباني الرابع، المعهد الإسباني التونسي، سنة ١٩٨٠م.

رابعا: الرسائل العلمية والموسوعات:

ـ خميس بو لعراس: الحياة الاجتماعية والثقافية للأندلس في عصر ملوك الطوائف ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ، سنة ٢٠٠٧م.

ـــ عبد الوهاب المسيري: الموسوعة اليهودية، مج٤ من النت.

خامسا: المراجع الأجنبية:

Alberto Ferreiro: The Visigoths studies in culture E socicety , Leiden , 1998ـ .

Ann Christys: Christian in Andlus , published in 2002 , British library ـ

(internet) Andlucia un pais con historia, apuntes para una Historia de Andalucia ـــ

(internet) Andalucia para Ninas Y Ninos ـــ

Dozy: Recherches sur L Histoire et la litterature De L Espange , Leyden , 1881 ـ

Claudio Sanchez Albomoz : La Espana muslimana Segon los autares ,Tom 1,ـ

Madrid , Espasa – clape , S.A , 1974 .

Simonete: Historia de Mozarabes , Amesterdam ,Oriental , Press , 1976. ـــ , Tom x111 , Madrid , 1897 .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com