بحث عام | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 17 يونيو 2016

متغيرات سياسية وثقافية في الأندلس

جدليّة السياسي والثقافي

محمد زكاري
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

تتوخى هذه الدراسة الوقوف عند التحولات السياسية الكبرى وما استتبعها من تحولات ثقافية بالأندلس، وقد تسلحتُ فيها بمقاربة تحليلية إزاء التحول السياسي الذي عرفه هذا التاريخ والوقوف عند اللحظات الدالة، وكان الشغل الشاغل هو رصد هذه المحطات الكبرى وإعادة مقاربتها تاريخياً، ومن ثمّ الوقوف عند محددات البنية الاجتماعية وما كان لها من دور رئيس في تحديد معالم هذا المجتمع؛ السياسية منها (المغالبات العرقية بقصد الوصول إلى الحكم)، أو الثقافية (تغليب العقل والعلوم الفلسفية تارة والإعراض عنها تارة أخرى)، ورصد هذه التحولات يفهمنا ما هو كائن وراء الحدث. كذلك في مسألة الثقافة فإنّ رصد أهمّ المحطات الكبرى التي شهدتها الثقافة في الأندلس - بشكل خاص التطورات المذهبية والعلوم الفلسفية - يجعلنا نركز على أنماط التدين ولحظات التفكير الكبرى.

قد يُفْهَمُ في جـــوٍّ عام من التفكير أنّ الثقافة في الأندلس كانت متفتحة مزدهرة يغلب عليها الطابع التعايشي، لكنّ استقراء بسيطاً للتاريخ يفهمنا أنّ القول العام الذي أنتج هذه الصياغة لا يمكن إلا أن ندرجه ضمن المتخيل الجمعي الذي لدينا اليوم عن تاريخنا المقروء في أسطر المدونات التاريخية الكبرى، لا يراعي هذا التاريخ الهامشي والمقصي في الثقافة والتثاقف، ولا يفهمنا أسباب بعض التحولات إلا بمنهج عام لا يحتاج معه إلى تدقيق ولا إلى فحص. والحق أنّه لا ينبغي أخذ الأحداث التاريخية هكذا على عواهنها دونما تمحيص أو مقاربة، من كافة النواحي الثقافية والاجتماعية والسياسية، ... إلخ.

هذه الدراسة ركزت في مجملها على ثلاثة مقومات: الأول سياسي، والثاني اهتمّ بدراسة البنية الاجتماعية، والثالث ركّز على الزخم الفكري الذي أنتج في الأندلس. وهذا الرصد تمّ بطريقة إحالية إلى العلاقة بين الثقافة والسلطة متى أمكن الخوض في هذه العلاقة وارتباطاً بالتركيز الذي يلزم به البحث في هذه القضية، ركزت على بعض النماذج فيما اعتبرته يدخل تحت لواء المعارف بالأندلس في الجانب الثقافي كالمذهب الظاهري، واخترت نماذج ثقافية أخرى بينت ملامح علاقتها بواقع حالها، وركزت على نكبة ابن رشد بحسبان أنّ سيرته تحمل في طياتها دلالة واضحة على العلاقة المتوترة بين المثقف والسلطة، أو في حالة ابن رشد بين (العقل) وبين جمودية الفقه، إلى حدّ تألب الفقهاء عليه والتسبب في نكبته المشهورة.

ارتأيت في هذه الدراسة الوقوف عند مسألتي السياسة والثقافة في الأندلس، والأخذ بعين الاعتبار مقاربات مختلفة في تحليل مجرى تحولات النظم السياسية والدينية، هذا إذا اعتبرنا أنماط التدين والمذهبية تخضع للتغير الثقافي، وذلك من داخل الدول التي تعاقبت على حكم الأندلس منذ «الفتح الإسلامي» وحتى الانقسام ثم الخروج من الأندلس.

إنّ التحليل التاريخي - السياسي لمسألتي الدين والتدين يفهمنا أبعاداً أخرى لا تظهر من تلقاء نفسها، تغلب عليها التحولات السياسية-الدينية في الأندلس، والتي أثّرتْ بشكل كبير حتى على نظم التفكير والثقافة. عمدت إلى النظر في التاريخ بوصفه مجموعة من التقطعات الدالة التي قد ترى على أنّها سيرورة متصلة، وذلك بالنظر إلى الصلات الوطيدة بين **الفعل السياسي** الذي يستتبعه لزاماً تحول في مجرى التاريخ ومنه نمط التدين. سنقف في هذه الدراسة على أهمّ الأحداث التاريخية التي كانت ذات أثر على واقع الحال بالأندلس، وخاصة تلك التي ساهمت في تغيير البنية السياسية والدينية والثقافية.

1. المنعرجات السياسية الكبرى بالأندلس

كان الحدث الرئيس في المسار السياسي الإسلامي هو اتساع رقعته الجغرافية بعد «**الفتح الأندلسي**» سنة (711م92-هـ) بقيادة طارق بن زياد، هذا الانتقال إلى العدوة الأخرى من المتوسط كان مرتهناً بالقوة والمَكَنَة التي كانت للمسلمين آنئذ، وكما كان معلوماً على مرّ التاريخ وجود توتر متواصل بين العدوتين، فعرفت مثل هذه التوسعات إمّا من شبه الجزيرة الإيبيرية نحو شمال إفريقيا أو مثل ما حدث إبّان الفتح الإسلامي، وقد تمّ الفتح بالتدريج، فهو لم يأتِ هكذا دفعة واحدة نظراً لأنّ العلم بالتحركات في مناخ جديد بالنسبة إلى طارق بن زياد ومن معه كانت صعبة، وبعد أن دخل ابن زياد وافاه القائد موسى بن نصير بالأندلس سنة (712م93-هـ) مضيفاً دفعة أخرى إلى الفتح، فقد سلك طريقاً غير التي سلكها ابن زياد فأضاف ابن نصير بذلك مناطق أخر، وكان طارق قد مضى هابطاً مع مجرى نهر تاجة Rio Tajo إلى مدينة طلبيرة Talavera، وهناك التقى القائدان. ومن هناك عادا إلى طليطلة، هذه التنقلات العسكرية كان مرادها تسريع الاتساع في الأراضي الجديدة وإخضاعها إلى السلطة الإسلامية.

أمر موسى بن نصير بضرب أول عملة في الأندلس وكانت مزدوجة اللغة: باللاتينية والعربية. أول ما قام به الرجل هو تركيز دعائم الحكم الاقتصادي في هذه المنطقة التي فتحت، إذ لم يمضِ على وصول هؤلاء الفاتحين سوى سنة حتى سكّوا عملة ووطنوا نفوذهم، وبعد أن تركزت معالم الدولة مضى موسى بن نصير إلى طليطلة شتاء عام (713م و714م95-هـ) مُضْطَلِعاً بتنظيم إدارة الدولة الجديدة[1]، وبالتالي فقد كانت هذه المعالم الأولى لبداية الاستقرار الذي دام حتى في ولاية عبد العزيز بن موسى بن نصير - أي بداية عصر

1- سلمى الخضراء الجيوسي، **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، الجزء الأول، محمود مكي: «**تاريخ الأندلس السياسي** (دراسة شاملة)»، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت؛ ص 61

الولاة (714م954-هـ)، إلا أنّ الضغينة كانت مبطنة للعائلة النصيرية من السلطة المركزية في الشرق، وهذا الانقسام كان له أثر كبير في تعاظم الصراع حول السلطة والتفكك الذي لحق بالأندلس.

كراهية الخليفة سليمان بن عبد الملك لعبد العزيز بن موسى بن نصير وللأسرة النصيرية، أدّت إلى أن دبّر سليمان مقتله، فأوعز لبعض رجاله فاغتالوه سنة (714م95-هـ)، أي أنّه بعد هذا الاستقرار النسبي ظاهراً كان هناك تحاسد مبطن جرّ توترات لم تسلم منها السنون التي تلت هذه الواقعة، لا سيما أنّ الصراع كان بين السلطة المركزية للدولة الأموية وسلطة تابعة لها، وكأنّه كان ثمّة وعي من السلطة في الشرق بخطورة القوة التي تشكلت في الغرب الإسلامي، عسكرياً وجغرافياً. ظهر هذا التوتر بشكل واضح إذ تعاقب على الحكم بالأندلس من الولاة حتى سقوط بني أمية وإمارة عبد الرحمن الداخل اثنان وعشرون والياً على مدى نحو أربعين سنة.[2] وهذا يثبت الفرض الذي تقدّم، إذ معدل حكم عشرين والياً في أربعين سنة لم يكن يفسر إلا بالتوتر السياسي القائم، خاصة بين مركز السلطة في المشرق وتابعتها في المغرب، ومن البدهي كذلك أن يتأثر المجتمع، فقد استجاب لهذه التأثيرات السياسية فانعكست على شكل صراعات قبلية بين صنوف الأعراق المكونة للمجتمع للأندلسي من «عرب» و»أمازيغ»، وبدأت ثورات متتالية وازداد الضغط على الأمويين في الشرق من قبل المذهب الشيعي الذي يحمّلُهم الذنب في مقتل الحسين سبط الرسول في كربلاء سنة (681م61-هـ)، وهذا يبين الضعف الذي لحق الحكم الأموي في هذه الفترة والمشاحنات الداخلية التي كانت قائمة.

تجددت الرؤية السياسية إبّان ولاية الأمراء المستقلين، كان أولهم عبد الرحمن بن معاوية (عبد الرحمن الداخل) الذي قدم الأندلس هارباً من بطش بني العباس الذين أتوا على أهله فلم يبقوا على أحد منهم. وعندما وصل إلى الأندلس فاراً كان يوسف الفهري والياً على الأندلس منذ سنة (747م130-هـ)، وحينما سقطت دولة بني أمية استمر حاكماً للأندلس مستقلاً بها، وساءه أن يأتي هذا الأمير الأموي المطالب بعرش أجداده، غير أنّه آثر التفاوض معه، فعرض عليه أن ينزله في قرطبة وأن يتزوج من ابنته ويعيش موسعاً عليه، ولكن بشرط ألا يقوم بأي نشاط سياسي، ورفض عبد الرحمن هذا العرض ولم يكن هناك بدّ من اشتعال الحرب فهزم يوسف الفهري على إثرها، ثمّ شرع عبد الرحمن في تنظيم الدولة محاولاً تجنب ما وقع فيه أسلافه الخلفاء في المشرق، [3] فأبدى اهتماماً واسعاً بالحالة المجتمعية، فنظمها ضمن ما يجلب النفع العام، وآثر إقامة العدل والمساواة دون الاعتراف بأيّ عصبية وإعطائها أفضلية على الأخرى، وإذ ذاك كان للأندلس أن تنفصل عن الخلافة بالمشرق وتقيم إمارة مستقلة. هذه السلسلة من الأحداث في تسلسلها الزمني قد تعطي نوعاً من البداهة في فهم الحالة السياسية في الأندلس، لكنها أيضاً تبين بداية الانفصال في تاريخ

2- المرجع نفسه، ص 63

3- المرجع نفسه، ص 71

الدولة الإسلامية، فهذه اللحظة التي حكم فيها عبد الرحمن الداخل هي بمثابة تشكل سلطة مركزية في الغرب الإسلامي، مستقلة ومتزنة في الحكم بغض النظر عن مدى مشروعية الحكم الذي قامت عليه.

استمرّت الإمارة على نهج عبد الرحمن الداخل في الأندلس فتتالى الأمراء حتى أنّ الناظر يجد منهم من يصلح حال المجتمع والناس وآخر يستبيح الدماء والمذابح، وقد دام هذا التوتر طيلة هذه الفترة التي قد يفضل تسميتها بالفترة الأموية الثانية بالأندلس، هذا وإنّ نمط الإمارة قد لازمته تشرذمات عديدة طالت المجتمع الأندلسي بسبب العصبيات المتناحرة فيما بينها، وذلك إلى حدود الأمير عبد الرحمن الذي ولي الخلافة سنة (912م299-هـ) فقد وليها على حال التمزق والتفرقة، واستطاع عبد الرحمن في نحو خمس عشرة سنة أن يعيد للدولة وحدتها بعد تمزق استمر نحو ثلاثين سنة وللإمارة هيبتها سواء في عيون الرعية في الداخل أو الممالك المسيحية المجاورة في الخارج، امتد حكم عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله على مدى نصف قرن هجري كامل (300هـ-350هـ/912م-961م).

ينقسم عهده إلى قسمين: السنوات الست عشرة الأولى التي كانت نهاية عصر الإمارة المستقلة، ثم ما بقي من سنوات حكمه التي مرّت في ظل عهد جديد هو عهد الخلافة. ولعل أول ما شجع عبد الرحمن على إعلان نفسه خليفة هو ظهور خلافة شيعية لأول مرّة على مسرح التاريخ في شمال إفريقيا، وهنا رأى عبد الرحمن بن محمد نفسه بعد أن حول الأندلس إلى قوة كبرى أنه جدير بالحديث باسم أهل السنّة إزاء تحدي الشيعة العبيديين[4(*)5]. ولنا هنا أن ننظر في التشكيلات السياسية للنظم الدينية ولأنماط التدين، والذي يكون الدافع من ورائه في أغلب الأحايين اختيار النمط المتعارض دائماً مع تطلعات من يعتبر عدواً، فتتكاثر التشكيلات الدينية داخل الدين الواحد عن طريق التحركات السياسية، ورغم هذا التفكير الذكي الذي سيطر على عبد الرحمن إلا أننا إن سرنا وفق المسلمة الخلدونية فالدولة إذا وصلت أوجها سارع إليها الخراب يَطْلبها، فقد انقسمت فترة الخلافة إلى قسمين أساسيين: **القسم الأول** ابتدأ أساساً مع عبد الرحمن الناصر (928م-316هـ)، والذي رغم الظرفية القاسية واشتداد قوة الشيعة في العدوة الجنوبية (شمال إفريقيا) وجعلهم من القيروان عاصمة دولتهم سنة 293هـ909-م، وطمعهم في ضم الأندلس، إلا أنّه واجههم واستطاع الاستيلاء على ميناء سبتة في سنة (931م319-هـ)، وبدأ بعد ذلك سياسة تسعى إلى السيطرة على جزء كبير من المغرب، وقد اهتمّ بالإضافة إلى الشأن السياسي والعمراني، والعسكري بالشأن الثقافي والفكري، حتى أنه استقدم أبا علي القالي الذي له الفضل في حفظ اللغة والنحو على أهله في الأندلس، وتلاه في الخلافة المستنصر بالله (961م976-م/350هـ366-هـ) حيث ذهب مذهب أبيه في طلب العلم والثقافة حتى صار عالماً، إلا أنّ فترته هذه بالذات هي الفترة التي تعد المنقلب، فاستكثاره من العساكر المرتزقة من القبائل الأمازيغية (عساكر صنهاجة: الذين أتوا على إشعال الفتنة) وتوليته لابنه هشام الحكم صغيراً - وهو ابن

4*- وهم شيعة كانوا بشمال إفريقيا وقد كانوا ممقوتين عند العوام حينئذ.

5- المرجع نفسه، ص 86

الثانية عشرة من عمره - (أدى ذلك إلى إثارة المطامع)، وكانا سبباً في سقوط الخلافة، والدخول في **القسم الثاني** الذي يصطلح عليه بعصر الحجابة العامرية الذي بني في أساسه على مكر وضغينة وتسلط، فكان أن استبد محمد بن أبي عامر بمقاليد الحكم سنة (977م367-هـ) وتلا حكمه هذا حكم ابنه عبد الملك (1002م-392هـ) فحكم لست سنوات.

تدهورت الأحوال إلى حدود هذه الفترة، وقد أججت الصراعات العرقية نار الفتن التي اختتمت بالفتنة البربرية، لتدخل الأندلس في مرحلة **دول الطوائف**. يُعدّ عصر دول الطوائف من أكثر عصور التاريخ الأندلسي تعقيداً وتشابكاً واضطراباً، ففيه انفرط عقد البلاد وتوزعها نحو ستين دويلة تتفاوت فيما بينها صغراً وكبراً وقوة وضعفاً ولم يكن التمزق الذي وقع في الأندلس منذ أوائل القرن الهجري الخامس/ الحادي عشر الميلادي (ق5هـ/ ق11م) سياسياً فحسب، **بل كان التمزق اجتماعياً أيضاً، بمعنى أنّ العناصر المختلفة التي يتألف من امتزاجها نسيج المجتمع الأندلسي قد عادت إلى الانفكاك**[6]، لقد أدى التدهور السياسي والتمزق الذي عرفته الأندلس إلى تمزق لحق المجتمع، وهذا قد أثر بشكل كبير على الذهنيات المكونة لهذا المجتمع.

تبعت عصر دول الطوائف نتائج من أهمها على الإطلاق: سقوط الخلافة ويطرح ذلك قراءات متعددة توجب نفسها على المتأمل في تاريخية هذا الحدث، خاصة أنّ هذا المنصب كان يمثل قوة رمزية تجمع بين الديني والسياسي، ولم تهدأ الأمور إلا حين تمّ الاهتداء في قرطبة سنة 1031م/422هـ إلى اتفاق أهل الرأي على إسناد الأمور في حاضرة الأندلس القديمة إلى (شيخ الجماعة) أبي **حزم** جهور بن محمد (توفي 435 هـ) الذي استطاع أن يبتكر نظاماً سياسياً جديداً أشبه بالنظم الجمهورية، فقد ألف مجلساً من الوزراء وأهل الرأي، وكان لا يبرم أمراً إلا بمشورتهم، أي أنّه كانت لقرطبة في ظل هذا النظام قيادة جماعية، وكان يسمي نفسه (**أمين الجماعة**)، وقد أعاد هذا النظام «الديمقراطي» الصلاح إلى أحوال قرطبة.»[7] وإن توزعت الأندلس بين ممالك مختلفة فإنّ لكل منها نمطاً في حكمه. وهذا الموقف الذي اتخذه أبو حزم جهور ينم عن ذكاء سياسي وفهم للدور الذي كانت تلعبه الخلافة، وإن كان قد أعاد فقط صياغة الدور المفهومي لها وبلورها في شكل جديد أكثر تفاعلية.

هذا التقسيم الذي عرفته الأندلس لم يكن على مستوى سياسي فقط، بل إنّ الأمر تعدى ذلك إلى جوانب كثيرة، وما ينتج عادة عن التقسيم هو الضعف، وهذا بيّن، إذ يُعد استنجاد ملوك الطوائف **بالمرابطين** في المغرب حدثاً مفصلياً آخر عرفته الأندلس، حيث كانت هذه الدولة تتقوى بينما نظيرتها في العدوة الأخرى (الأندلس) تسير من سيّئ إلى أسوأ: منذ خلع ملوك الطوائف سنة 1091م/484هـ أصبح الدفاع عن الإسلام

6- المرجع نفسه، ص ص 99 - 100

7- المرجع نفسه، ص 102

مسؤولية المرابطين، إذ إنّ الأندلس أصبحت مجرد ولاية في الإمبراطورية المرابطية التي امتدت من نهر الإبرو (Rio Epro) شمالاً إلى نهر السنغال في إفريقيا المدارية.[8]

اشتدت كذلك قوة المسيحيين في الدفاع عن المناطق التي يعمرونها، وحمي وطيس الصراع بينهم وبين المرابطين، وذلك منذ حكم يوسف بن تاشفين، وحتى في ظل حكم ابنه كانت وفاة يوسف بن تاشفين سنة 500هـ/1106م وولي بعده ابنه الحكم الذي قام حتى سنة 537هـ/1143م، وكان اهتمامه بأمور الأندلس لا يقلّ عن اهتمام أبيه.[9] وعلى عهده تحققت انتصارات كبيرة، أهمها معركة قشتالة 501هـ/1108م ضد القشتاليين، كما خاض حروباً ضد الأراغونيين.

إلا أنّ المشكل الذي طرح إبّـان عهد المرابطين قد خصَّ بنمط الضغط الذي كان موجهاً إلى طبقة المفكرين والأدباء من لدن الفقهاء الذين أوكلت إليهم مهام موسعة الصلاحية، وقد كان من أسباب ضيق الشعب الأندلسي بالمرابطين ما جرى عليه هؤلاء من إسناد كثير من أمور الدولة إلى مستشاريهم من الفقهاء، وكان هؤلاء لا يخلون من تزمت وجمود. ومن هؤلاء الفقهاء من أوصى علياً بن يوسف بن تاشفين بإحراق كتاب: «**إحياء علوم الدين**» لأبي حامد الغزالي والسعي في طلب المتصوفة وتعقبهم واضطهادهم.

توالت الهزائم على دولة المرابطين خاصة تلك التي كانت نتاجاً للعزيمة التي حظي بها المسيحيون من أجل استعادة ما طاله المسلمون بفتوحاتهم داخل شبه الجزيرة، وقد أدى ذلك إلى دخول الاختلال ربوع دولة المرابطين في الأندلس وضعفت شكيمتهم. فقامت دولة أخرى بالمغرب هي دولة الموحدين عقدت عزمها على توحيد قبائل «المصامدة» التي كانت تعيش في جبال الأطلس جنوب المغرب، وذلك في شخصية **محمد بن تومرت**.

لقد حدا **محمد بن تومرت** (المهدي) طموحه في طلب العلم، فذهب إلى قرطبة حيث درس قليلاً، ثم رحل إلى المشرق في حدود سنة 500هـ/1107م فالتقى في الإسكندرية بالفقيه الأندلسي أبي بكر الطرطوشي، ويقال إنّه التقى بالإمام الغزالي[10] كان هذا الرجل ذا حنكة في الأخذ عن مشارب مختلفة في ما يخصّ العقائد الإيمانية، فقد انفتح على الأشاعرة من السنّة، وعلى الفاطميين من الشيعة، وكان له أن سنّ أثناء عودته ما رآه حسناً واستنكر ما رآه مقبحاً. وقد عمل في دهاء بعد صد السلطان»علي بن يوسف» له بذهابه إلى قبيلته ودعوته لهم على أساس أنّه (المهدي) ذاك الذي ذكر في السنّة النبوية الذي سينشر العدل ويحارب الجور، وقد انضم إليه أناس قام رفقتهم بالثورة على المرابطين حيث كان لا يتورع عن التصفية الجسدية لكل من

8- المرجع نفسه، ص 114
9- المرجع نفسه، ص 114
10- المرجع نفسه، ص 119

يشك في أمره»[11] وقد تدرج في هذه الدعوة التي اصطلح عليها ابن تومرت (بدعوة الموحدين) ذلك الغرض مقصده المحافظة على التوحيد الإسلامي، سار على هذا النهج حتى كانت المواجهة الأخيرة مع تاشفين بن علي في وهران، فقتل تاشفين سنة 1145م/539هـ ولم تمض سنة على ذلك حتى استولى عبد المؤمن على مراكش حاضرة المرابطين.[12]

كان للموحدين في بداية أمرهم أن لقوا مواجهة عنيفة من لدن القشتاليين، إلا أنّهم بعد أن قدم الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بنفسه إلى إشبيلية ومنها انتقل إلى قرطبة حيث جهّز حملة توغلت إلى أرض قشتالة ووصلت إلى ضفاف نهر تاجو وعادت بغنائم كثيرة[13]، وعلى عهده تمّ إنشاء معالم عمرانية ضخمة، وكان بذلك قد أسس رونقاً جديداً من الحضارة بالأندلس، وكما استردّ مدناً وأعاد إعمارها، وبعد يوسف تلاه ابنه يعقوب الملقب بالمنصور، وقد عرفت فترة حكمه أحداثاً ذات ثقل من قبيل هجوم ألفونسو الثامن ملك قشتالة على إشبيلية، وردّ عليه المنصور بقوة في معركة عرفت باسم «الأرك»، والتي مني فيها التحزب المسيحي بهزيمة نكراء، هذا من جانب مواجهة العنصر الخارجي، أمّا في الداخل فقد كان بنو غانية قد مثلوا شوكة قاربت الموحدين في حكمهم ولم يتم الاقتدار عليهم إلا في عهد محمد بن يعقوب الناصر. وعلى حد تعبير ابن خلدون، فإنّه ما تفتأ تقوم دولة حتى «يسارع إليها الخراب»، فما أن اعتلى يوسف بن محمد المستنصر سدة الحكم حتى بدأ تفكك دولة الموحدين وانهيارها السريع، أمّا في المغرب فقد نشبت الثورات ضد الموحدين، وكانت أخطرها بداية ثورة بني مرين الذين قدر لهم أن يخلقوا دولتهم هناك[14].

بينما في الأندلس الحال كان متسماً بالانقسام، وقد توسعت على حسابهم الإمارات المسيحية بقيادة الملك ليون فرناندو الثالث. وقد تمكن هذا الملك في مدة قصيرة من الاستيلاء على مدن أندلسية متعددة. وسرعان ما أذن للموحدين بسقوط دولتهم، وقد أتمت قشتالة وأرغون فتح المناطق الإسلامية بشبه الجزيرة إلا مملكة غرناطة التي ظل بها المسلمون وقامت بها دولة أخرى - آخر دول الأندلس - دولة بني الأحمر على يد محمد بن يوسف بن نصر(بن الأحمر) التي حكمت غرناطة من 1238م/ 632هـ إلى 1492م/897هـ أي ما يزيد على قرنين ونصف، وقد مكنها من ذلك تحالفها مع دولة بني مرين بالمغرب، كلما أحست باشتداد وطأة الملوك المسيحيين، وقد عرفت عصراً من الازدهار لم يسبق لها أن عرفته.

بقي التنظيم المسيحي غير ذي راحة، فزاد من وطأته، وذلك بداية من النصف الأول من القرن الخامس عشر، حيث إنّ هجمات القشتاليين ازدادت ضراوة في عهد إنريكي الرابع (Enrique IV) بن جوان الثاني (1454م1474-م) ولاسيما في السنوات الأولى من حكمه، فقد تكررت الحملات القشتالية على غرناطة ما

11- الصفحة نفسها.

12- المرجع نفسه، ص 120

13- المرجع نفسه، ص 122

14- المرجع نفسه، ص 125

بين 1455م/859هـ و1457م/861هـ، هذا على حين كانت المنازعات الداخلية والتنافس على العرش بين الأمراء النصيريين تتفاقم بشكل كبير ويزيد في سوء أحوال غرناطة نشوب الحرب الأهلية بين أمراء البيت المالك الغرناطي.[15] حيث كانت سنة 1492م هي السنة التي اقتضت نهاية آخر دولة إسلامية في الأندلس.

2. بنية المجتمع الأندلسي في خضم هذه التحولات

ذهبت في هذا الطرح التاريخي لأستخلص أنّ الأمور السياسية لم تكن مستقرة، وذلك بغية فهم تبعاته على نمط التدين بالأندلس، إذ لا يمكن فصل نمط التدين عن الصراعات السياسية والتاريخية التي لا شك أنّ لها أثراً كبيراً في تحديد البنية الاجتماعية والفكرية، وممّا ينبغي الوقوف عنده كذلك الدور الكبير الذي تؤخذ به المعارف العلمية داخل مناخ تتعاقب فيه المتغيرات السياسية، وقد يتضح ذلك مع أبرز الدول التي تعاقبت على حكم الأندلس، إذا ما أردنا الوقوف عند نماذج من التحولات الدينية والمذهبية وذلك بربط عناصرها بما سلف ذكره في هذا المعرض، والمثال في هذا السياق قد نسوقه من خلال قراءة تاريخ الحركات الدينية في الأندلس مثلاً؛ بقيادة علماء كان لهم أثر قوي في مجالات التفكير الديني، ومن ثمّ فالربط ضروري بين هذا الزخم التاريخي الذي حصلت فيه انعراجات كبيرة وبين أنماط التدين.

فهم السياق التاريخي وما طاله من توتر في توالي أنماط الحكم لم يكن من باب غريب الأمور، فهذا ممّا جرى مجرى العادة في أنماط الحكم، إلا أنّ الفكرة الأساسية التي يمكن استخلاصها من التاريخ هي الاعتبار، وجلي أنّ الأندلس كانت محكومة بنمط غير مستقر. ولا ينفصل التاريخ السياسي عن التحولات الثقافية والاجتماعية وبالتزام دراسة هذين المجالين على ضوء ما تقدّم في (السياق التاريخي-السياسي) وذلك لما له من تأثير على بنية المجتمع والثقافة، علينا أن نفهم التداخلات الاجتماعية بين السكان الأصليين و»الفاتحين» للأندلس إذ انضم إليهم (السكان الأصليون)، وقد جاءت العناصر العربية والبربرية لتنضما إلى هذه الجماهير التي كانت في أغلبيتها قروية، وكانت على ما يظهر شديدة التفرق في النواحي، مقهورة على أمرها، مفككة الأواصر من جراء الفتح العربي الإسلامي.[16] وكما أنّه كان للجنود الفاتحين مختلفي العرقيات الذين أحضروا بأعداد كبيرة دور في تشكيل هذه المنطقة من الناحية الديمغرافية والذين قطعوا الصلة بمجتمعاتهم الأصلية ليشكلوا جزءاً من هذا المجتمع الجديد، حيث بقيت مختلف العناصر العرقية والدينية التي يتكون منها المجتمع الأندلسي على شكل فسيفساء مكونة من مجموعات متجاورة أكثر ممّا هي منصهرة لمدة طويلة، في خليط اجتماعي معقد من جراء التناقضات التي كانت تظهر بقوة مرات متعددة.[17]

15- المرجع نفسه، ص 133

16- سلمى الخضراء الجيوسي، **الحضارة العربية في الأندلس**، بيير غيشار (Pierre Guichard): «التاريخ الاجتماعي لإسبانيا المسلمة من الفتح إلى نهاية حكم الموحدين»، ترجمة مصطفى الرقي، ط 2، الجزء الثاني(مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 965

17- المرجع نفسه، ص 973

لعبت الإثنيات التي سكنت شبه الجزيرة قبل الفتح الإسلامي للأندلس دوراً كبيراً في تشكيل البينة الاجتماعية، فانقسمت بدورها إلى قسمين: قسم خاص عرف باسم (الموزاب)، وهم النصارى الذين استعربوا لكنهم بقوا محافظين على ديانتهم المسيحية (المستعربون)، وآخرون سمّوا بالمولدين والذين اعتنقوا الإسلام.

كان النزاع بين هذه العرقيات المختلفة وارداً: العرب والبربر من جهة (الأرستقراطية الأندلسية)، والأقليات المستعربون المسيحيون الذين كانوا شهوداً على التحولات السياسية التي طرأت على موطنهم. ويذكر هنا أنّه في زمن الخلافة كان ثمّة نزوع نحو التعايش وخفّ النزاع بين هذه الأقليات وجهاز السلطة، والمصادر الخاصة بالقرن الميلادي الثامن التي تتحدث عن الصراع بين العرب والبربر، ثم عن ثورات هذه العناصر المشرقية أو المغربية ضدّ سلطة الأمير الأموي لا تشير كثيراً إلى هذه العناصر المحلية التي اعتنقت الإسلام وكونت ما يدعى بالمولدين، لكنهم يظهرون في مكان لائق في الأخبار التاريخية منذ اللحظة التي بدأ بها هؤلاء المسلمون الجدد يقاومون السلطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للأرستقراطية العربية البربرية التي قامت في البلاد منذ الفتح.[18] هذا حتى حدود انتهاء فترة الخلافة وكذلك الحجابة العامرية.*

بعد ذلك دخلت الأندلس مرحلة ملوك الطوائف التي تغيرت معها أوصاف البنى الاجتماعية، فانتهى النظام السياسي الموحد الذي عرفته الأندلس إلى ذلك الحين. وحلّ محله النظام الممزق لحكم ملوك الطوائف الذي ساد في القرن الهجري الخامس/ الحادي عشر الميلادي في الجزء المسلم من شبه الجزيرة (...)، وبقي النموذج المدني لنظام السلطة في كلّ دولة من هذه الدول التي كونت إسبانيا في عهد ملوك الطوائف على حاله.[19] كما سيتغير الوضع من جديد في ظلّ الحكم البيني الإسباني-المغربي بداية مع المرابطين والموحدين من بعدهم، والأمر الذي استرعى النظر في هذه الفترة كان متعلقاً بالجانب الثقافي أكثر، حيث إنّ المرابطين انصب اهتمامهم على الجانب الديني وأقاموا بالأندلس أركان المذهب المالكي بشكل رسمي، لكنّ هذا المذهب الصلب المغرق في الفروع ما كان له ليلقى استحسان أهل هذه الحاضرة لكثرة تشدده، وذلك ما أدى إلى ظهور نظريات بحثت عن بديل لهذا الفقه فوجدت ضالتها في الصوفية.

يمكننا القول بوجه عام إنّ التركيبة المكونة للمجتمع كانت متوزعة «بين طائفتين اجتماعيتين من سكان الأندلس: الأولى هي الأرستقراطية، أو الخاصة المؤلفة أساساً من حاشية القائمين على الحكم والإدارة وحاشية القصر والجيش والجهاز الإسلامي (القضاء)، أي مجموع الوزراء والكتّاب من المستوى الرفيع، ورؤساء المصالح الحكومية وكبار موظفي الإدارات الإقليمية، يضاف إليهم الأدباء الذين يعيشون في كنف السلطة ونخبة طبقة العلماء أو الفقهاء الذين يقومون على المسائل الدينية والإدارية المدنية (القضاة، والمحتسبون، ... إلخ)، والثانية هي طائفة العامة من الناس المؤلفة من مجموع الرعية المشكلة من دافعي الضرائب

18- المرجع نفسه، ص 973

19- المرجع نفسه، ص 977

والمهنيين وصغار التجار والمتوسطين، وعامة الفلاحين (...)، (وتسمى أيضاً هذه الطبقة: الرعية.)»[20] والملاحظ من البنية الاجتماعية داخل المجتمع الأندلسي أنّها غير متجانسة لا على الصعيد العرقي ولا على صعيد الانتماءات.

3. الدين والثقافة في المجتمع الأندلسي

ينبغي في بداية هذا المحور الوقوف عند شكل من التحول، وأقصد به التحول الديني والثقافي الذي شهدته الأندلس، وبالضبط الوقوف عند اللحظات الدالة في هذا الشكل من التدين، أي الوقوف عند اللحظات الدالة. **كالظاهرية والمسرية** وغيرها من المذاهب وأنماط التفكير التي عرفتها الأندلس.

وإذا ما أردنا استيضاح أمر المذهب الظاهري أولاً فيتضح أنّ هذا المذهب «يقرّر أنّ المصدر الفقهي هو النصوص، فلا رأي في حكم من أحكام الشرع، ونفى المعتنقون لهذا المذهب الرأي بكلّ أنواعه، فلم يأخذوا بالقياس، ولا بالاستحسان ولا بالذرائع، بل يأخذون بالنصوص وحدها، وقد قرروا أحكاماً كثيرة خالفوا بها الفقهاء (...)، وقد قام ببيان هذا المذهب عالمان، أحدهما داود الأصبهاني، ويُعدّ منشئ المذهب، لأنّه أول من تكلم به، والعالم الثاني ابن حزم الأندلسي، وإذا لم يكن له فضل الإنشاء فله فضل التوضيح والبيان والأدلة والبسط الواضح، وفوق ذلك هو أشد استمساكاً بالظاهرية من داود».[21] قال ابن خلدون شارحاً فكرة الظاهرية: «ثم أنكر القياس طائفة من العلماء وأبطلوا العمل به، وهم الظـاهرية، وجعلوا المدارك كلها منحصرة في النصوص والإجماع، وردوا القياس الجلي والعلة المنصوصة إلى النص، لأنّ النص على العلة نص على الحكم في جميع محالها. وكان إمام هذا المذهب داود بن علي وابنه وأصحابهما.»[22]

داود بن علي الأصبهاني ولد في أول القرن الثالث وتوفي سنة 270 هـ، درس الفقه على تلامذة الشافعي، وطلب الفقه ممّن كانوا ملازمين له، وعرف داود بإعجابه الشديد بالشافعي، وقد صنف في فضائله مؤلفاً. كان لداود بن علي منهج قوي في الوقوف ضدّ مسألة القياس التي صاغها الفقهاء بين أصول وفروع الشريعة، وفي نظره ينبغي الرجوع إلى النص (الكتاب والسنّة)، بل يذهب حتى إلى الأخذ بالإجماع، لكنه كان يعتقد أنّ كثرة التفرع وإثبات القياس تؤدي إلى التقليد، و»كان من أسباب شدة المعارضة لهذا المذهب أنّ داود منع التقليد منعاً مطلقاً، فلا يجوز للعامي أن يقلد، بل عليه أن يجتهد، وإن لم يستطع الاجتهاد، سأل غيره ولكن لا يقبل قول غيره إلا إذا قدّم له الدليل من الكتاب أو السنّة أو الإجماع، فإن لم يقدم واحداً من هذه اتجه إلى غيره».[23]

20- المرجع نفسه، ص 984

21- الإمام محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، (القاهرة: دار الفكر العربي)، ص 507 و508

22 - عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، ضبطه: ذ. خليل شحادة؛ مر. د. سهيل زكار، (بيروت: دار الفكر، 2001)، ص 564

23- مرجع سابق الذكر، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص 508

وقد كان داود ذكياً في استنباط الأحكام من النصوص وفي عدم ترك المسؤولية للفقهاء، فكان هذا وعياً مبكراً بضرورة تحميل الناس كذلك شطراً من المعرفة بأحكام النص من القرآن كان أو من السنّة. ومع الظاهرية ظهرت الجراثيم الأولى لبداية قويّة للاجتهاد. «في الوقت الذي خبا فيه ضوء ذلك المذهب (المذهب الظاهري) في المشرق كان يحيا حياة قويّة في الأندلس، لا بكثرة الأتباع والأنصار بل بتصدي عالم قوي (...) ابن حزم الأندلسي، فإنّ ابن حزم في الفترة التي زاحم فيها المذهب الظاهري مذهب الإمام أحمد على يد القاضي أبي يعلى؛ قد أخذ ابن حزم يقرّر المذهب الظاهري في قوة وعنف.»[24]

سمّى ميغيل كروز هيرنانديزM.C. Hernández هذه الحقبة بحقبة الموسوعات، نذكر من أعلامها كذلك ابن حزم الظاهري، له كتابات أوعى فيها ثمرة فكره نذكر منها: 1. كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» 2. كتاب «الأخلاق والسير» 3. كتاب «طوق الحمامة» 4. «كتاب في مراتب العلوم» 5. كتاب «التقريب لحدود الكلام»، ... إلخ، وكتب أخرى أجراها للنظر في التاريخ والفقه، وقد انبنى موقفه تجاه المعرفة على فكرة مؤداها تقسيم الناس إلى قسمين: قسم كفاه العلم الديني عن باقي العلوم، وقسم ظن أنّ المعرفة معرفة عقلية فكفته، وقد أفاد ابن حزم أنّ الإغراق في تقديس الآراء الفقهية الذي يعمد إليه الفقهاء لا يرجع إلى النص (القرآن)، ذلك أنّ همهم الوحيد منْصَبٌّ على الحفاظ على مركزهم الاجتماعي، وقد جرى ذلك لسبب أنّهم أغفلوا الاشتغال بأمور الفلسفة والعلوم العقلية. وهذا يُعدّ نقداً واضحاً للمركزية الفقهية في تطبيقاتها.

يأتي تالياً على المعرفة عند ابن حزم معالجته لقضايا السلوك الاجتماعي من خلال «رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق»، وهو مؤلف موازٍ جداً في غرضه لكتاب: «تهذيب الأخلاق لأبي علي الحسن مسكويه الفارسي، يسطر ابن حزم (في هذين المؤلفين) مبادئ السلوك الأخلاقي الإنساني الذي يجب أن يكون مؤسساً على توازن الأفعال (...)، يعتبر ابن حزم أنّ الاعتدال في كل شيء هو قانون الحياة الذي يؤدي إلى السعادة».[25] وقد مزج في تصوره الأخلاقي هذا بين اتجاهات فلسفية كالسقراطية والرواقية والأرسطية، هذا التصور الأخلاقي الذي نهجه ابن حزم كان بإمكانه أن يتحول إلى تصور جامد متشدد إلا أنّه قد عدَّله بكتابه طوق الحمامة المتمحور حول فكرة الحب وإعارة الذات ما تستحق من نظر واهتمام.

بالإضافة إلى الشق الثاني المزمع النظر فيه هو الشق الثقافي، والذي رمت النظر فيه خاصة من جانب ما هو حركة فكرية سادت شبه الجزيرة الأيبيرية. ولذلك فإنّ **المذهب المسري** عُدّ تحولاً بارزاً شهده المجتمع الأندلسي.

24- المرجع نفسه، ص 508

25- مرجع سابق الذكر، **الحضارة العربية في الأندلس**، ص 1098

أشير هنا إلى ظاهرية ابن حزم التي كانت رافضة للتقليد، فكانت الشريعة الإسلامية عنده بديلاً أكثر ثقة ومنطقية من الدعاوى التقليدية. بشرط أن نفهم هذه الشريعة في ضوء الحقائق التي يتقيد بها العقل [26] خالف ابن حزم شيخه أبا داود في كثير من المسائل الأساسية، ولهذا قال عنه: أبو سليمان من شيوخي إن أصاب الحق فنحن معه اتباعاً للحق، وإن أخطأ اعتذرنا له واتبعنا الحق حيث فهمناه (ثقفناه). هذا المذهب كان يرفض تقليد أي أحد، ولو كان صحابياً، فكيف يكون له أن يقلد شيخاً أو أستاذاً عمد ابن حزم إلى منهج في غاية الغرابة عن عصره.

ومن النافل الوقوف عند مؤسس هذا المذهب **محمد بن مسرة**، ترجم له ابن الفرضي قائلاً: هو «محمد بن عبد الله بن مَسَرَّةَ بن نجيح، من أهل قُرْطُبَةَ، يكنى أبا عبد الله (...) قال لي الخطاب بن مسلمة: اتُّهِمَ بالزندقة فخرج فارّاً، وتردد بالمشرق مدةً، فاشتغل بملاقاة أهل الجدل وأصحاب الكلام والمعتزلة، ثم انصرف إلى الأندلس فأظهر نُسُكاً وورعاً، فاغترّ الناس بظاهره، فاختلفوا إليه وسمعوا منه، ثم ظهر الناس على سوء معتقده وقبح مذهبه، فانقبض من كان له إدراكٌ وعِلْمٌ، وتمادى في صحبته آخرون»[27] وإن كان ابن الفرضي قد ترجم لابن مسرة بتركيزه على الجهة السلبية في ذلك، ولكن لم ينفِ عن مذهب ابن مسرة أنّه كان ذا جدة، وأنّه قد أضاف جديداً في ما يخصّ نمط التدين بالأندلس، ويعرف له كتابان: **كتاب التبصرة** وكتاب **الحروف** (لم يصلنا منهما إلّا العنوان). و»فكرة ابن مسرة عبارة عن تركيب للمبادئ المعتزلية المتعلقة بالوحدة الإلهية، والعدل الإلهي، والقدرية مع النظريات والتطبيقات الصوفية.»[28] وقد كوّن تصوراً لله والإنسان مخصوصا. إنّ الله يُدركُ تمام الإدراك كل ما هو كوني وإلى الأبد، ولكن ليس من أجل ذلك يحدد الأفعال الإنسانية، ذلك لأنّ قدرته أرادت خلق إنسان حر مسؤول عن أفعاله. إنّ الشرط الإنساني بكونه حراً مسؤولاً، يجعل الإنسان في حاجة إلى قانون للحياة، يطهر الروح من كلّ النقائص التي تلازمه، نظراً للطابع الحيواني الذي يميز حياتنا مكانياً وزمانياً.[29]

كان للتفكير المسري بالغ الأثر على الفكر الأندلسي، فقد أثّر في كثير من المفكرين الذين أتوا بعده، وإنّ معرفة المدرسة المسرية ضرورية جداً لفهم تاريخ الفكر الأندلسي، في استمراريتها في (**المدرسة الألميرية**) وأثر هذه في فكر ابن عربي، لما جعل دورها أساسياً في التصوف الأندلسي كأداة وصل للمذهب الأفلاطوني الحديث الذي يحدد شكله الجدلي.[30]

26- أنور خالد قسيم، **ظاهرية ابن حزم الأندلسي**، الطبعة الأولى، (عمان: منشورات وزارة الثقافة، 1995)، ص 20

27- ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، الطبعة الأولى، سلسلة التراجم الأندلسية، المجلد الثاني، (تونس: دار الغرب الإسلامي، 2008)، ص 55

28- سلمى الخضراء الجيوسي، **الحضارة العربية في الأندلس**، ميغيل كروز هيرنانديز (Miguel Cruz Hernández): «**الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية** (دراسة شاملة)»؛ ترجمة: رشيد الحور، ط 2، ج 2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990) ص 1090

29- المرجع نفسه، ص 1091

30- المرجع نفسه، ص 1093

مرّ الفكر في الأندلس بمرحلة ثانية، وهي المرحلة الفلسفية التي أثرت السياق الثقافي والفكري بالأندلس وأغنته، وهذه الفترة كانت قوية وزاخرة بشتى التلوينات المعرفية العقلية من منطق وإلهيات ونفسانيات.

من أعلام الأندلس ومفكريهم نجد كذلك ابن باجة Avempace (توفي 529هـ) الذي ترجم له ابن أبي أصيبعة فقال: «هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، ويعرف بابن باجة، من الأندلس. وكان في العلوم الحكمية (الفلسفة ومجالاتها) علّامة وقته وأوحد زمانه. وقد بُلي بمحن كثيرة وشناعات من العوام، وقصدوا هلاكه مرّات وسلمه الله منهم. وكان متميزاً في العربية والأدب حافظاً للقرآن. ويُعدّ من الأفاضل في صناعة الطب.» ويقول ابن أبي أصيبعة في مسألة درس ابن باجة للعلم الإلهي «والدلالة على نزوعه في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها، وكلّ ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له (...) وعسى أنّه علق فيه (العلم الإلهي) ما لم يعثر عليه، ويشبه أنه لم يكن بعد أبي النصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم، فإنه إذا قارنت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالي، وهما اللذان فتح عليهما بعد أبي نصر بالمشرق في فهم تلك العلوم، ودونا فيها، بان لك الرجحان في أقاويله، وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو. والثلاثة أئمة دون ريب، آتون ما جاء به من قبلهم بارع الحكمة عن يقين تمتاز به أقاويلهم.»[31] وله كتب عدة، من أهمّها: «رسالة الوداع»، «ورسالة في اتصال العقل بالإنسان» و«تدبير المتوحد»، وهي أشهر مؤلفاته.

وإنّ فكرته حول الوجود انطلقت من العالم نحو مثالية مجتمع خيالي يحكمه أناس سمتهم العدل، وقد اقتفى أثر الفارابي في ذلك دارساً مؤلفاته ومحيطاً بفكره. والمعرفة عنده لها مكانة كبيرة داخل نسقه الفكري، ذلك أنّ الإدراك يتوقف بصورة آلية على الأشكال المحسوسة، كما أنّ المعرفة التأملية المحققة هي الجوهر الذي يقود الإنسان نحو نهايته الأخيرة، وهي تتمّ وفق ثلاث لحظات أساسية: «في اللحظة الأولى، ترتبط المعرفة بالمعطيات الحسية؛ وفي الثانية تلمس المادية الموروثة في وظيفة المخيلة، أمّا في الثالثة فإنّ الموضوع والهدف يتحولان إلى شيء واحد وإلى جنس عقلي دقيق، يستحق بذلك أعلى درجات الكمال الإنساني».[32] كما يؤكد ابن باجة على أمثولة الكهف التي قال بها أفلاطون في الكتاب السابع من «الجمهورية»، «فابن باجة الذي اطلع على مؤلفات الفارابي المتعلقة بالمجتمع النموذجي والمجتمع الفاسد، في الوقت نفسه يعاني مشاكل أمته الاجتماعية، اهتمّ بمشكل عويص في إطار تدبير المتوحد، حيث حلل البنية الاجتماعية والسلوك الاجتماعي وكذلك الطرق الناجعة، رغم كلّ النقائص لتحقيق سعادة الإنسان النهائية».[33]

لقد أثــر ابن باجة على الفكر الأندلسي بشكل كبير حتى اخترقت رؤاه أفكار الذين أتوا بعده من جهابذة الفلسفة في الأندلس، يظهر بقوة مع **ابن ميمون** وبشكل أقل مع ابن رشد وابن طفيل.

31- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق: د. نزار رضا، (بيروت: دار مكتبة الحياة)، ص 515، 516

32- المرجع نفسه، ص 1102

33- المرجع نفسه، ص 1103

«ألف ابن طفيل كتباً مختلفة حول علم الهيئة والطب، (...) وهبه تلك الشهرة العالمية كتابه رسالة حي بن يقظان، الذي جعله يعرف في الغرب عند مترجميه بـ «The Alito didacta Philosopher».[34] وعُدَّ ابن طفيل المفكر الأندلسي الأول الذي كان ذا باع في الاطلاع على كتب ابن سينا مثل كتاب الشفاء، واهتمامه بالجانب الإنساني ظاهـــر في حكاية حي بن يقظان التي اهتم فيها بعرض معارفه (العلمية) وبخاصة النظريات الإحيائية... المعارف الأولى التي يتوصل إليها حي بن يقظان والإنسان بصفة عامة هي كالآتي: المهارات الناتجة عن التجربة، بعد ذلك تأتي الطبيعة، وأخيراً ما بعد الطبيعة.[35]

إنّ ابن طفيل قد لقي ترحاباً واسعاً عند مفكري الغرب، فهو قد مثل «استمرارية متأخرة لفلسفة ابن سينا، وطريقاً ثالثاً من التأويل الباطني الجذري للسهروردي والتأويل الأرسطي الذي ستنتهجه فلسفة الكلام اللاتينية في ما بعد.»[36] ويبقى أنّه من حسنات هذا السياق الثقافي أنّه قد أمدّ المفكرين بآليات نقد لواقعهم وتداعياته، وبأفكار مختلفة المشارب والرؤى، وهو على صلة بما خطه ابن رشد من كتب، إمّا نقداً وإمّا نقضاً وإمّا تعزيزاً.

وقد تزامن مع ابن طفيل أحد أهم فلاسفة الإسلام وهو أبو الوليد بن رشد (520هـ-1126م/590هـ-1198م)، «لقد نشأ في بيت كان أهله إلى العلم أميل، كما يقول من ترجموا لهذا البيت، فانقطع منذ صغره للدراسة. فلما «بلغ أشده» في العلم، بدأ التدريس والتأليف والبحث العلمي إلى أن توفي عن عمر يناهز خمسة وسبعين عاماً. وبما أنّ أباه وجده كانا من رجال العلم المرموقين فقد كانا على صلة بالدولة وأهلها، صلة علمية قوامها التدريس وولاية القضاء. وقد ورث فيلسوفنا هذه الصلة ببعديها، وأضاف إليها بعداً خاصاً هو الطب، فكان «يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه». وقد عمل طبيباً - أو بالأحرى مستشاراً طبياً - للخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وابنه يعقوب المنصور.»[37]

وبهذا، تقررت المكانة العلمية التي حظي بها ابن رشد، وإن كان قد لحقه من سوء الحال ما قد لحقه، وقد عمل ابن رشد في مشروعه العلمي على تفرعات كثيرة بحيث «يتداخل فيه فتح باب الاجتهاد في الفقـــه، و»تصحيح العقيدة»، ورفع الظلم عن الفلسفة وتحريرها من إشكاليات علم الكلام، وشرح كتب أرسطو وسد ثغراتها بالاجتهاد داخل «ما يقتضيه مذهبه»، وإرســاء «صناعة الطب» على أساس عـلم هذه المؤلفات التي بقيت مهجورة أو ثانوية في الفكر الأوروبي، نكتشف ابن رشد الحقيقي (...) وتنقل كثيراً مع الخليفة المتنور أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، بين المغرب والأندلس، فقد بقي مشدوداً إلى مشاريعه العلمية،

34- المرجع نفسه، ص 1105
35- المرجع نفسه، ص 1107
36- المرجع نفسه، ص 1108
37- الجابري؛ محمد عابد، **ابن رشد سيرة وفكر**، الطبعة الأولى، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998) ص 13

يعوض بالعمل في الليل ما فاته بالنهار، مستصحباً معه كتبه وأوراقه مستغلاً فرص الاستراحة في الطريق، على الأرض أو على مراكب السفر، ويحقق مسألة أو يسود أوراقــاً أو يراجع كتاباً.»[38]

وقد شهد له ابن أبي أصيبعة بهذه المكانة العلمية خاصة في مجال الطب، فذكر أنّ ابن رشد «له في الطب كتاب الكليّات، وقد أجاد في تأليفه. وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر مودة. ولمّا ألف كــتابه هذا في الأمــور الكليّة قصد من ابن زهــر أن يؤلف كتاباً في الأمور الجزئية لتكون جملة كتابيهما ككتاب كامل في صناعة الطب (...)، حدثني القاضي أبــو مروان الباجي قال: كان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي ذكياً رث البزة قوي النفس، وكان قد اشتغل بالتعاليم وبالطب على أبي جعفر بن هارون، لازمه مدة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية.»[39] ويظهر هذا العرض لسيرة ابن رشد القوة العلمية له وتعدد مجالات الاشتغال التي عني بها، لقد كان موسوعياً، حتى إنّ تصوراته الأنطولوجية الفلسفية بنيت على نقده للتصورات الفلسفية التي كانت قبله (المتفلسفة من داخل الإسلام). وله كثير من المؤلفات، نذكر منها حسب التقسيم الذي أعطاه محمد عابد الجابري لها، لأنّه أيسر على فهم مكامن قوتها ومعيارها العلمي الدقــيق، فمن «الأنسب الحــديث هنا عن مؤلفات ابن رشــد من خلال تصنيفها إلى مجموعات خمس حسب الحقول المعرفية التي تتحرك فيها: 1) مؤلفات تعليمية، 2) مؤلفات في الحقل الديني: الفقه والعقيدة، 3) مؤلفات في الفلسفة وعلومها، 4) مؤلفات في الطب والعلوم، 5) مؤلفات في العلم المدني (الأخلاق والسياسة).»[40]

نبتدئ **بالمؤلفات التعليمية** ولها خاصيتان بحسب ما ذكر الجابري: **الأولى** أنّها أشبه ما تكون بالكتب المدرسية المخصصة للتعليم، فهي ملخصات أو بتعبير رشدي «مختصرات». وكان غالباً ما يستخدم ابن رشد لهذا النوع من الكتابة عبارة «الضروري في...» وهذا وعي منه بما تستتبعه قيمتها من نفع. والخاصية **الثانية** التي تطبع المؤلفات الرشدية تحديداً المنطقية والفلسفية، وبها شكوى من عدم توفر الحرية الكاملة، زمن كتابتها، لقول كلّ ما يريد قوله والتفصيل في القضايا التي تتبع قوله فيه. ومن شواهد هذا النوع من التأليف نذكر: «**الضروري في النحو**» ذكره ابن الأبار والمراكشي في «الذيل والتكملة»، ولكن لم يعثر على أي مخطوط منه في زمننا الحاضر وشهادة أولي التراجم تغني عن التشكيك في النسبة. «**الضروري في أصول الفقه**» اختصار لكتاب «**المستصفى**» في أصول الفقه للغزالي، وقد اختصره وحسنه من منظوره الفلسفي والمنطقي. وكتاب عُدّ بمثابة المدخل إلى المنطق هو كتاب «**الضروري في المنطق**». وكلّ هذه المؤلفات صنفت ضمن ما يتعلق بالجانب التعليمي.

نبسط الحديث بعد الجانب التعليمي، فنذكر بعضاً من إسهامه في العلوم الفقهية وذلك من خلال كتاب «**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**»، ويُعدّ هذا الكتــاب «خطوة عملية نحو فتح باب الاجتهاد الذي يدخل ضمن

38- المرجع نفسه، ص 14

39- مرجع سابق الذكر، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص 532

40- مرجع سابق الذكر، **ابن رشد سيرة وفكر**، ص 76

المشروع العام لفـيلسوف قرطبة: مشروع «التصحيح» في ضرورة فتح باب الاجتهاد يرجع إلى المرحلة الأولى من نشاطه العلمي إلى «الضروري في أصول الفقه». فعند الحديث عن الاجتهاد في هذا الكتاب يلاحظ أنّ فقـهاء زمانه هم مقلدون في منزلة «العوام» لا في منزلة المجتهدين.»[41]

ممّا لا شك فيه أنّ ابن رشد كما ذكرنـــا قد بحث ودرس في مسائل عديدة من المعرفة الإنسانية. ولكـننا لم نقف بعدُ على أهم وأعـظم عمل قام به، عمل كان سبباً للحظوة التي لقيـها في أوروبا هذا **العمل هو شرحه لأرسطو**.

ولئن كان ابن رشد عاش فترة ترفٍ علمي إبّان فترة أبي يعقوب يوسف، فإنّه لقي نكالاً وتشديداً من بعدها على يد ابنه يعقوب المنصور، وهذا يظهر الأزمة التي تصيب المثقف حين يقع الاصطدام بين السياسي والثقافي، وقف الجابري وقفة المحقق في مسألة النكبة، فتقصى ما وصلتنا به المراجع حتى اهتدى به البحث إلى المنشور أطلقه يعقوب المنصور الموحدي (المستبد المستنير) والذي أُريد به تعميم ما جاء في لفظه وقد نقله عبد الواحد المراكشي في كتابه الذيل والتكملة، وقد أورد الجابري النص بنوع من التحفظ كما أشار إلى ذلك هو، حاذفاً بعضه ممّا هو فضلة كالمدح أو بعض آي القرآن التي وظفت ضد هؤلاء الذين قصدوا بالمنشور[42].

وبهذا الردع المزدوج الذي وجهه يعقوب المنصور أولاً للفقه، وخاصة للفروع في المذهب المالكي، وثانياً للفكر والكتابة ومضامينها، وهذا المنشور الذي صدر يحمل لا محالة موقفاً «تناقض مضمونه ـ على طول الخط ـ مع موقف المنصور وموقف والده أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، مؤسس الدولة الموحدية، موقفهما العلمي الصريح من الفلسفة. فالمصادر تجمع على أنّ الخليفة أبا يعقوب والد المنصور كان شغوفاً بالفلسفة، فأمر بجمع كتبها والبحث عنها في سائر أنحاء المغرب والأندلس، وأنفق في سبيل ذلك بسخاء فاجتمع لديه منها مكتبة (...)، ولم يكن الخليفة أبو يعقوب يجمع الكتب للزينة بل كان يشتغل بدراستها، فكان له حظ كبير من الثقافة الفلسفية.»[43] وبذلك يُعدّ النكوص عن (العلوم العقلية)، بل ومعاقبة أهلها والإطاحة بهم

41- المرجع نفسه، ص 89

42- نشر يعقوب المنصور الموحدي منشوراً نصه كالتالي بحسب ما ذكره صاحب "الذيل والتكملة«: <>وَقَدْ كَانَ فِي سَالِفِ الدَّهْرِ قَوْمٌ خَاضُوا فِي بُحُورِ الأَوْهَامِ، وَأَقَرَّ لَهُم عَوَامُّهُم بِشُغُوفٍ عَلَيهِمْ فِي الأَفْهَامِ(...) فَخَلَدُوا فِي العَالَمِ صُحُفاً مَا لَهَا مِنْ خَلاَقٍ(...) بُعْدُهَا عَن الشَّرِيعَةِ بُعد المَشْرِقَينِ(...) يُوهِمُونَ أَنَ العَقْلَ مِيزَانُهَا وَالحَقَّ بُرْهَانُهَا(...) نَشَأَ مِنْهُم فِي هَذِهِ السَّمْحَةِ البيضاء شياطين إنس(...) فَكَانُوا عَلَيْهَا أَضَرَّ مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ(...) لِأَنَّ الكِتَابِيَّ يَجْتَهِدُ فِي ضَلاَلِ(...) وَهَؤُلاَءِ جُهُودُهُم التَّعْطِيلِ(...) فَلَمَّا أَرَادَ الله فَضِيحَةَ عِمَايَتِهِمْ وَكَشْفَ غِوَايَتِهِم، **وُقِفَ** لِبَعْضِهِم على كُتُبٍ مَسْطُورَةٍ فِي الضَّلاَلِ، مُوْجِبَةٍ أَخْذَ صَاحِبِهَا بِالشِّمَالِ، ظاهرُها مُوَشَّحٌ بكتاب اللهِ، وباطِنُهَا مُصَرِّحٌ بالإعراض عن اللهِ. لَيْسَ مِنها الإيمان بالظُّلمِ، وجيءَ منها بالحرب الزّبون في صورةِ السِّلمِ. مُزِلَّةٌ للأقدامِ، وَهْمٌ يَدُبُّ في باطن الإسلامِ. فإنهم يوافقونَ الأمة في ظاهرهمْ وزيِّهِمْ وَلِسَانِهم، ويُخالفونها بِبَاطِنِهم وَغَيِّهِمْ وبُهْتَانِهم. فلمَّا وَقَفْنَا منهم على ما هو قَذًى في جَفْنِ الدِّين، ونكبةٌ سوداء في صفحةِ النُّور المبين، نَبَذْنَاهُمْ فِي اللهِ نبذَ النّواةِ، وَأَقْصَيْنَاهُمْ كما يُقْصَى السُّفَهَاءُ من الغُواة (...) فاحذروا وفقكم الله، هذه الشرذمة علة الإيمان، حذركم من السموم السارية في الأبدان. ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي يعذب بها أربابه، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه. «هذا وقد نفى الخليفة الموحدي ابن رشد إلى أليسانة (قرية قريبة من قرطبة) ونفى عالما آخر إلى ناحية أخرى بينما فرّ آخرون. وأمر بإحراق كتب الفلسفة و(علوم الأوائل) إلا علوم الطب والحساب والفلك.»

43- محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، (بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2000)، ص 24

وإحراق كتبهم لا يعرف له أصل. وقد دقق الجابري في العبارات التي يحملها المنشور محاولاً معرفة السبب الذي صيّر صاحبنا ابن رشد إلى النكبة، فالعبارة التي أوردها النص «وقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال»، كتب تزعزع أركان الدولة هي خطر كخطر «أسياف أهل الصليب»، وجاء بعد الوقوف على هذه الكتب قرار النكبة مباشرة. وهذا يقتضي كذلك الوقوف عند أي من كتب ابن رشد هو الذي كان ذا قرب من وقت النكبة.

على سبيل الختم

قد يفهم في جـــوٍّ عام من التفكير أنّ الثقافة في الأندلس كانت متفتحة مزدهرة يغلب عليها الطابع التعايشي، لكنّ استقراء بسيطاً للتاريخ يفهمنا أنّ القول العام الذي أنتج هذه الصياغة لا يمكن إلا أن ندرجه ضمن المتخيل الجمعي الذي لدينا اليوم عن تاريخنا المقروء في أسطر المدونات التاريخية الكبرى، لا يراعي هذا التاريخ الهامشي والمقصي في الثقافة والتثاقف، ولا يفهمنا أسباب بعض التحولات إلا بمنهج عام لا يحتاج معه إلى تدقيق ولا إلى فحص. والحق أنّه لا ينبغي أخذ الأحداث التاريخية هكذا على عواهنها دونما تمحيص أو مقاربة، من كافة النواحي الثقافية والاجتماعية والسياسية، ... إلخ.

لائحة المراجع والاحالات

- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق: د. نزار رضا، (بيروت: دار مكتبة الحياة)
- الإمام محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، (القاهرة: دار الفكر العربي)
- أنور خالد قسيم، **ظاهرية ابن حزم الأندلسي**، الطبعة الأولى، (عمان: منشورات وزارة الثقافة)، 1995
- الجابري؛ محمد عابد، **ابن رشد سيرة وفكر**، الطبعة الأولى، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)
- سلمى الخضراء الجيوسي، **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، الجزء الأول، محمود مكي: «**تاريخ الأندلس السياسي** (دراسة شاملة)»، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت
- عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، ضبطه: ذ. خليل شحادة؛ مر. د. سهيل زكار، (بيروت: دار الفكر)، 2001
- محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، (بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2000)
- ميغيل كروز هيرنانديز (Miguel Cruz Hernández): «**الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية** (دراسة شاملة)»؛ ترجمة: رشيد الحور، ط 2، ج 2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016