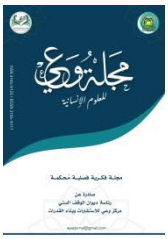
مجلة وعي للعلوم الإنسانية
Waai Journal for Hummanities
ISSN: 3104-9125
E-ISSN:3104-9117

مجلة وعي للعلوم الإنسانية

العدد الثالث/ ٢٠٢٦م، الصفحة: ٤١٢-٤٥٤



تشكل الهوية في الغرب الإسلامي: الخطابة والفتاوى في ظل التحولات السياسية

The Formation of Identity in the Islamic West : Preaching and Fatwas in the Context of Political Transformations

د. أحمد دائيم/ جامعة الحسن الثاني – المغرب

Dr. Ahmed Daim/Hassan II University of Casablanca, Morocco

daimahmed.hi@gmail.com

الكلمات المفتاحية

الغرب الإسلامي – الهوية – الخطابة والفتاوى – المدجنون – الألخميادو.

الملخص

يتناول هذا البحث تشكل الهوية الإسلامية في الأندلس وبلاد المغرب خلال العصر الوسيط، من خلال دراسة دور الخطابة والوعظ إلى جانب الفتاوى في سياق التحولات السياسية والعسكرية. تسلط الدراسة الضوء على إشكالية بروز المدجنين – أي المسلمين الخاضعين للحكم المسيحي – بوصفهم تناقضا حضاريا حادا استدعى استجابات فقهية متباينة. وقد تميزت هذه الاستجابات بازدواج بين الصرامة النظرية التي تدعو إلى وجوب الهجرة، والمرونة العملية التي أقرت بواقع الإقامة الدائمة، وهو ما يعكس وعيا عميقا بضرورة حماية الهوية الدينية في بيئة قهرية متغيرة.

يبين البحث كيف أعاد المسلمون تشكيل رموزهم الثقافية استجابة للأزمات المتراكمة، ولا سيما عبر تعظيم شخصية النبي ﷺ وإحياء علوم الحديث، بوصف ذلك جزءا من مشروع إصلاحي أوسع يهدف إلى تجديد الإيمان وتحصين الجماعة. وتبرز الخطابة والوعظ في هذا

السياق بوصفهما آليتين مركزيتين لتعبئة الجماعة وإعادة تعريف الهوية الإسلامية في مواجهة العالم المسيحي، متجاوزتين الوظيفة الشعائرية المحدودة لتصبحا أداتين للدفاع الثقافي والمقاومة الرمزية. كما يكشف البحث عن الحدود الثقافية المتداخلة والممارسات الدينية المشتركة بين أتباع الديانات المختلفة، مبينا كيف أسهم الخطاب الديني في إعادة إنتاج الهوية الإسلامية من خلال تصنيف الفضائل والرذائل بما يعيد رسم الفوارق الرمزية بين المسلمين وغيرهم. ويؤكد العمل في الختام على الدور الحيوي الذي أدته اللغة والترجمة (الألخميادو) في حفظ التراث الإسلامي وتيسير تداوله داخل بيئة معادية، بما يظهر مرونة الفكر الإسلامي وقدرته على حماية ذاته من الذوبان الثقافي دون أن يفقد توازنه أو عمقه الروحي.

KEY WORD

Islamic West – Identity Formation – Oratory and Fatwas (Legal Opinions) – Mudejars – Aljamiado.

Abstract

research examines the formation of Islamic identity in Al–Andalus and the Maghreb g the medieval period, through studying the role of oratory and preaching alongside cal rulings within the context of political and military transformations. The study ights the problematic emergence of the Mudéjars– Muslims subject to Christian rule– sharp civilizational contradiction that necessitated varied jurisprudential responses. se responses were characterized by a duality between theoretical rigidity that cated the obligation to migrate and practical flexibility that acknowledged the reality of anent settlement, reflecting a profound awareness of the necessity to protect ous identity in a coercive and changing environment.

research demonstrates how Muslims reshaped their cultural symbols in response to mulated crises, particularly through magnifying the figure of the Prophet ﷺ and ing the sciences of hadith, as part of a broader reform project aimed at renewing and fortifying the community. In this context, oratory and preaching emerge as al mechanisms for mobilizing the community and redefining Islamic identity in ontation with the Christian world, transcending their limited ritual function to become of cultural defense and symbolic resistance. The research also reveals overlapping ral boundaries and shared religious practices among followers of different faiths, onstrating how religious discourse contributed to reproducing Islamic identity through sifying virtues and vices in ways that redefined symbolic distinctions between Muslims others. The work concludes by emphasizing the vital role that language and slation (Aljamiado) played in preserving Islamic heritage and facilitating its circulation n a hostile environment, revealing the flexibility of Islamic thought and its capacity to ect itself from cultural assimilation without losing its balance or spiritual depth.

المقدمة

شكلت الأندلس والمغرب، على امتداد العصر الوسيط، مجالا حضاريا متميزا تفاعلت فيه التحولات السياسية والعسكرية مع الممارسات الدينية والثقافية، فأنتجت نسيجا معقدا من الخطابات والرموز التي سعت المجتمعات الإسلامية من خلالها إلى الحفاظ على هويتها وإعادة تعريف ذاتها في مواجهة ضغوط الواقع المتغير. ومنذ انهيار الخلافة الأموية في قرطبة مطلع القرن ٥١ هـ / ١١م، وما تلاه من تفتت سياسي وتوسع مسيحي متواصل، وجدت المجتمعات الإسلامية نفسها أمام تحد وجودي مزدوج، يتمثل في الحفاظ على التماسك الداخلي من جهة، ومواجهة محاولات الاستيعاب الثقافي والديني من جهة أخرى. وفي هذا السياق المأزوم، برزت الخطابة والوعظ والفتاوى بوصفها آليات مركزية لإنتاج المعنى وتوجيه المجتمع، متجاوزة وظائفها الشعائرية المحدودة لتصبح أدوات فاعلة في صياغة الهوية الجماعية وإعادة بناء الحدود الرمزية بين المسلمين وغيرهم.

يستمد هذا البحث أهميته من كونه يتناول ظاهرة لم تحظ بعد بالاهتمام الكافي في الدراسات الأندلسية والمغربية، وهي العلاقة الجدلية بين الخطاب الديني وتشكل الهوية في سياقات الأزمة السياسية والتهديد الوجودي. فعلى الرغم من توافر دراسات عديدة تناولت الفقه والفتاوى من منظور قانوني محض، أو درست التصوف والزهد ضمن أطرهما الروحية التقليدية، فإن قراءة هذه الظواهر بوصفها استراتيجيات ثقافية لإعادة إنتاج الهوية في مواجهة التحدي المسيحي لا تزال بحاجة إلى مزيد من التعمق. كما أن التركيز على الخطابة والوعظ، لا بوصفهما نصوصا أدبية فحسب، بل باعتبارهما ممارسات اجتماعية وسياسية، يتيح فهما أعمق لكيفية توظيف النخب الدينية للخطاب في خدمة أهداف تتجاوز البعد الروحي المباشر.

دفعت إلى اختيار هذا الموضوع عدة اعتبارات علمية ومنهجية. أولها، الرغبة في سد فجوة معرفية واضحة في الأدبيات المتعلقة بتاريخ الغرب الإسلامي، حيث ظلت دراسة الخطابة والوعظ محصورة في نطاق البلاغة والأدب، دون إيلاء اهتمام كاف لأبعادهما السياسية والاجتماعية. ثانيها، الحاجة إلى فهم كيفية استجابة الفقهاء والخطباء لظاهرة المدجنين -أي المسلمين الخاضعين للحكم المسيحي- وهي ظاهرة شكلت تناقضا حضاريا حادا استدعى إنتاج خطاب فقهي ووعظي متجدد. ثالثها، محاولة الكشف عن الآليات الرمزية التي وظفها المسلمون لحماية هويتهم الدينية في بيئة قهرية متغيرة، وكيف أعادوا بناء رموزهم الثقافية، لا سيما شخصية النبي محمد ﷺ، استجابة للأزمات المتراكمة.

تنطلق إشكالية هذا البحث من سؤال محوري هو كيف أسهمت الخطابة والفتاوى في تشكيل الهوية الإسلامية وإعادة إنتاجها في الغرب الإسلامي خلال فترة التحولات السياسية والعسكرية التي شهدها خاصة الأندلس؟ وينبثق من هذا السؤال المركزي مجموعة من الأسئلة الفرعية المترابطة، منها كيف استجاب الفقهاء لظاهرة المدجنين، وما هي طبيعة الخطاب الفقهي الذي أنتجوه في هذا السياق؟ ما هي الاستراتيجيات الرمزية التي اعتمدها الخطباء والوعاظ لتعبئة المسلمين وتحصين هويتهم في مواجهة العالم المسيحي؟ كيف أعاد المسلمون تشكيل رموزهم الثقافية، ولا سيما تعظيم النبي ﷺ وإحياء علوم

الحديث، بوصف ذلك جزءا من مشروع إصلاحي أوسع؟ وإلى أي حد نجحت هذه الخطابات في الحفاظ على الهوية الإسلامية وحمايتها من الذوبان الثقافي في بيئة تهيمن عليها المسيحية؟

يهدف هذا العمل إلى تحقيق جملة من الأهداف العلمية. أولها، تحليل الخطاب الفقهي المتعلق بالمدجنين، والكشف عن التوترات بين الصرامة النظرية التي تدعو إلى وجوب الهجرة، والمرونة العملية التي أقرت بواقع الإقامة الدائمة تحت الحكم المسيحي. ثانيها، دراسة دور الخطابة والوعظ في إعادة تعريف الهوية الإسلامية، وكيف تجاوزت وظيفتها الشعائرية المحدودة لتصبح أداة للدفاع الثقافي والمقاومة الرمزية. ثالثها، تتبع عمليات إعادة بناء الذاكرة الجماعية من خلال تعظيم شخصية النبي ﷺ وسيرته العطرة. رابعها، الكشف عن الحدود الثقافية المتداخلة والممارسات الدينية المشتركة بين المسلمين والمسيحيين واليهود، وكيف أسهم الخطاب الديني في إعادة رسم الفوارق الرمزية بينهم. خامسها، إبراز الدور الحيوي الذي أدته اللغة والترجمة (الألخميادو) في حفظ التراث الإسلامي وتيسير تداوله داخل بيئة معادية.

يعتمد البحث، لتحقيق هذه الأهداف، مقاربة تحليلية متعددة الأبعاد تجمع بين المعطيات السياسية والاجتماعية والثقافية، ودراسة الخطاب. فمن جهة، يستند إلى تحليل دقيق للنصوص الفقهية والخطب والمواعظ المحفوظة في المخطوطات الأندلسية والمغربية، بهدف استخلاص البنى الخطابية والاستراتيجيات الرمزية التي وظفها الفقهاء والخطباء. ومن جهة أخرى، يسعى إلى وضع هذه النصوص ضمن سياقاتها التاريخية والاجتماعية والسياسية، لفهم الظروف التي أنتجتها والوظائف التي أدتها. كما تستفيد الدراسة من مفاهيم نظرية مستمدة من علم الاجتماع الثقافي، مثل مفهوم "الوسطاء الثقافيين" و"التاريخ المضاد" و"الذاكرة الجماعية"، لتفسير كيفية إنتاج الهوية وإعادة إنتاجها في سياقات الأزمة.

يتوزع هذا البحث على ثلاثة محاور رئيسة متكاملة. يتناول المحور الأول السياق التاريخي والتحولات السياسية التي شهدتها الأندلس والمغرب منذ انهيار الخلافة الأموية بقرطبة، مع التركيز على بروز إشكالية المدجنين بوصفها تناقضا حضاريا استدعى استجابات فقهية متباينة. ويخصص المحور الثاني لدراسة الاستجابة الفقهية لهذه الإشكالية، من خلال تحليل الفتاوى التي تراوحت بين وجوب الهجرة وضرورة التكيف، مع إبراز الجهود الإصلاحية التي بذلها العلماء لإعادة تشكيل الرموز الثقافية، لا سيما تعظيم النبي ﷺ وإحياء علوم الحديث. أما المحور الثالث فيسلط الضوء على الخطابة والوعظ بوصفهما آليتين مركزيتين لتشكيل الهوية والمقاومة الثقافية، مع دراسة أنماط الخطاب الوعظي وأساليبه وممارساته ووظائفه الاجتماعية والسياسية.

تطمح هذه الدراسة إلى تقديم قراءة متجددة لتاريخ الغرب الإسلامي تتجاوز السرديات التقليدية المحصورة في الأحداث السياسية والعسكرية، لتكشف عن السياقات الثقافية والرمزية التي شكلت الهوية الإسلامية في مواجهة التحديات الوجودية. كما تسعى إلى إبراز مرونة الفكر الإسلامي وقدرته على التكيف، حيث استطاع، من خلال التفاعل بين الفتوى والوعظ وإحياء النماذج الثقافية الأصيلة، أن يحمي ذاته من الذوبان دون أن يفقد توازنه أو عمقه الروحي.

أولا ـ السياق التاريخي والتحولات السياسية: بروز إشكالية المدجنين

هناك فجوة واضحة بين النص المكتوب للخطبة والأداء الفعلي لها أثناء الإلقاء. ففي كثير من الأحيان، وخاصة في حالة مجموعات الخطب المجهولة المؤلف، يصعب تحديد الظروف الدقيقة التي ألقيت فيها هذه الخطب أو الطريقة التي انتشرت بها وتلقاها الجمهور. ومع ذلك، لا يزال من الممكن - بل من الضروري - أن ندرج هذه الخطابات الوعظية **"ضمن وتحت تحليلات أوسع للأحداث والعمليات الاجتماعية والسياسية"**[١].

تنتمي معظم الخطب التي تناولها هذا البحث إلى مصادر تعود في أغلبها إلى القرنين ٨ هـ / ١٤م و٩هـ / ١٥م، وبنسبة أقل إلى القرنين ٦هـ / ١٢م و٧هـ / ١٣م. غير أنه لفهم سياق هذه الوثائق ومعانيها، لابد من العودة إلى القرن ٥ هـ / ١١م، الذي يعد نقطة تحول في تاريخ الأندلس والمغرب. فقد أدى بدء انهيار الخلافة الأموية في قرطبة منذ سنة ٣٩٩ هـ/ ١٠٠٨م إلى حدود سنة ٤٢٢ هـ / ١٠٣٠م، وما تلا ذلك من فوضى أسفرت عن تفتتها إلى ممالك الطوائف[٢]، مما أحدث تغيرات جوهرية في كل من الأندلس الإسلامية والممالك المسيحية.

تثير العمليات العسكرية المسيحية التي امتدت من سيطرة فرناندو الأول ملك ليون وقشتالة من خلال استيلائه على مدينة لميقة (Lamego) عام ٤٤٩ هـ/ ١٠٥٧م[٣]ومدينة قلمرية (Coimbra) عام ٤٥٦ هـ/ ١٠٦٤م[٤]، وصولا إلى سقوط غرناطة على يد الملكين الكاثوليكيين فرناندو الثاني الأراغوني وإيزابيلا الأولى القشتالية عام ٨٩٧ هـ/ ١٤٩٢م، جدلا تاريخيا مستمرا حول تصنيفها؛ هل تعد **"استردادا" (Reconquista)** لأراض استولى عليها "غزاة أجانب" كما يدعي المنظور المسيحي، أم أنها عمليات توسع عسكري وسياسي هدفت إلى ضم الأراضي الإسلامية إلى الكيانات المسيحية الناشئة؟

إن دراسة حالات محددة كمدينتي تطيلة (Tudela) وبطليوس (Badajoz) تكشف عن تناقض جوهري في هذا التصنيف؛ إذ تشير الأدلة التاريخية إلى أن هذه المراكز الحضرية لم تكن موجودة قبل الفتح الإسلامي، وإنما نشأت وتطورت كمدن إسلامية أصيلة، مما يجعل من استخدام مصطلح "الاسترداد" في هذا السياق أمرا إشكاليا من الناحية التاريخية والمنهجية.

---

1 - Ortner (Sherry B.), **The Fate of "Culture" : Geertz and Beyond**, University of California Press, Berkeley, USA, 1999, p. 9.

٢ - رينهارت دوزي، **المسلمون في الأندلس**، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤، ج٢، ص. ص. ١٩٠ - ١٩١-٢٢٣.

3 - Herculano (Alexandre), **História de Portugal**, Tomo I, 8ª ed., Livraria Aillaud & Bertrand, Lisboa, p. 231. Pinto (Manuel da Cerveira), **O Douro no Garb Al-Ândalus : a Região de Lamego durante a presença árabe**, Universidade do Minho, 2004, pp. 56-57.

٤ - محمد النشار، **دراسات في تاريخ إسبانيا والبرتغال في العصور الوسطى**، ط١، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٣٢. شيماء عبد الحميد سعد البنا، "قراءة في تاريخ مدن الغرب الأندلسي: سقوط مدينة قُلْمِرية (٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)"، ***دورية كان التاريخية***، ع ٣٢، يونيو-٢٠١٦، ص ١٤١.

بصرف النظر عن الموقف المتبنى حيال تصنيف هذه العمليات العسكرية، سواء أكان يتماشى مع المفهوم التقليدي لـ "الاسترداد" أم مع التفسير الحديث لـ "الغزو"، تشير المعطيات التاريخية إلى أن القوة السياسية الإسلامية في الأندلس شهدت، اعتبارا من القرن ٥ هـ/ ١١م، تراجعا مطردا في نفوذها وسيطرتها المجالية وقدراتها الاقتصادية في مواجهة التقدم المستمر والمتصاعد للقشتاليين والأراغونيين. لقد أفضت عمليات التوسع العسكري للممالك الإسبانية - والتي تمثلت في معركة العقاب (٦٠٩هـ/١٢١٢م)، وسقوط المراكز الحضرية الكبرى كطليطلة (٤٧٨هـ/١٠٨٥م) على يد ألفونسو السادس ملك قشتالة، وسرقسطة (٥١٣هـ/١١١٨م) تحت حكم ألفونسو الأول ملك أراغون، وقرطبة (٦٣٣هـ/١٢٣٦م) وإشبيلية (٦٤٦هـ/١٢٤٨م) إبان عهد فرناندو الثالث ملك قشتالة، وبلنسية (٦٣٦هـ/١٢٣٨م) في زمن خايمي الأول ملك أراغون - إلى إحداث تحولات جذرية في البنى السياسية والاجتماعية لكل من المجتمعين الإسلامي والمسيحي في شبه الجزيرة الإيبيرية.

ومن رحم هذه التحولات، ظهرت أشكال ثقافية جديدة أو معدلة، ورموز ومؤسسات مختلفة، حيث اضطر المسلمون والمسيحيون إلى إعادة تنظيم مجتمعاتهم استجابة للحدود المتغيرة — سواء المادية أو الأيديولوجية —، ولظروف الحرب، وتغير النخب السياسية والثقافية، وتأثير العوامل الخارجية، وظهور عوامل ثقافية جديدة. وفي ظل هذه الظروف الاجتماعية والسياسية المتحولة— التي كانت كارثية للبعض ومصدر انتصار وفخر لآخرين — أعاد المسلمون والمسيحيون تفسير رموز ثقافاتهم وتكييفها، كما تناولوا أيضا رموز ثقافة خصومهم بالتفسير والتوظيف.

وفي هذه الخطب، نجد صدى لعمل عدد من **"الوسطاء الثقافيين"** الذين انتقوا من الإرث الديني الضخم لمجتمعاتهم ما يجب التأكيد عليه، أو التقليل من شأنه، أو إعادة تعريفه، ليعيدوا بذلك تشكيل الهوية الجماعية بما ينسجم مع واقعهم الجديد.

أدى استيلاء المسيحيين على أجزاء من شبه الجزيرة الإيبيرية والأراضي المقدسة بالمشرق إلى خلق ما يمكن تسميته بـ **"تناقض ظرفي"** بالنسبة للمجتمعات الإسلامية[1]. فقد اعتاد المسلمون أن يكونوا السادة

١ - أدى التوسع المسيحي في الأندلس وبلاد الشام بالمشرق إلى بروز ما يصفه جوناثان ز. سميث (Jonathan Z.Smith) بـ **"التناقض الظرفي"**، وهو تصادم بين البنى الرمزية المستقرة والواقع التاريخي الجديد الذي يتناقض معها. لقد اعتاد المسلمون على كونهم السادة السياسيين لأهل الذمة، في انسجام مع التصور الديني لدار الإسلام، لكن سقوط مراكز حضرية مهمة مثل طليطلة والقدس أدى إلى انعكاس هذه المعادلة، حيث أصبح المسلمون يخضعون لحكم غير إسلامي، مما خلق تناقضا حادا بين الإطار الرمزي والواقع المعيش. ووفق تحليل سميث، فإن هذا التناقض يستدعي إنتاجا رمزيا مضادا يهدف إلى معالجته. من هنا شرعت النخب الفقهية في كلا المجالين بإعادة قراءة الأحداث السياسية من منظور ديني، فأدرجت الانتصارات في سياق التأييد الإلهي، فيما فسرت الهزائم كعقاب سماوي يقتضي التوبة ومعاودة الجهاد. شكل هذا الخطاب محاولة منهجية لإعادة تنظيم المعنى في مواجهة الخلل الذي أحدثته التطورات السياسية، مماثلا في ذلك ما وصفه سميث من آليات رمزية تستحدث لمعالجة حالات التنافر السياقي. انظر:

Smith (Jonathan Z.), **Imagining Religion From Babylon to Jonestown**, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, pp. 90-101.

السياسيين على مجتمعات الذميين التي تعيش تحت حكمهم. وبعد أقل من قرن على قيام الدولة الأموية في الأندلس، بدأت النخب الفقهية المسلمة في تفسير انتصارات الإسلام ضمن إطار ديني.

وكانت شرعية الحكم الإسلامي، من منظور المسلمين، واضحة ليس فقط من خلال السيطرة السياسية على الرعايا من المسيحيين واليهود، بل أيضا من خلال اعتناق العديد من نصارى الأندلس للإسلام، وازدهار الاقتصاد، والحيوية الفكرية والثقافية للمجتمع الإسلامي الأندلسي. إلا أن هذا الوضع المتميز للمسلمين كان مقدرا له أن ينقلب رأسا على عقب. فقد وجد عدد متزايد منهم أنفسهم في وضع جديد وغريب من الناحيتين القانونية والدينية، وهو ما يعرف بحالة **"المُدَجَّنين"**[١]، أي خضوعهم لحكم الممالك الإسبانية والبرتغال، ونظمهم القانونية والكنسية. ويجسد مصطلح (Mudejar) - وهو اللفظ الإسباني المشتق من الكلمة العربية "مُدجَّن" (اسم مفعول من الفعل "دجَّن"، الذي يعني "رَوَّض" أو "استأنس")[٢]. ومن اللافت أن هذا المصطلح، سواء بصيغته العربية أو الإسبانية، مشتق من فعل يستخدم عادة في سياق ترويض الحيوانات، ما يضفي عليه دلالة سلبية واضحة تُبرز طبيعة العلاقة غير المتكافئة بين الحكام الجدد والسكان المسلمين المُخضعين. وتتعارض هذه الدلالة التحقيرية جوهريا مع مصطلح **"أهل الذمة"**، والذي كان يستخدم لوصف اليهود والنصارى وغيرهم من "أهل الكتاب" المقيمين في ظل الحكم الإسلامي[٣]، وهو مصطلح يحمل طابع الحماية وليس الازدراء.

---

١ - يقدم المؤرخ البريطاني ليونارد باتريك هارفي تعريفا موجزا للمدجن، فيقول: **"كان المدجن مسلما يعيش بصورة دائمة تحت حكم واحدة من الممالك المسيحية في شبه الجزيرة الإيبيرية"**. ويضيف أن أولى الجماعات الإسلامية الخاضعة للحكم المسيحي بدأت في الظهور منذ القرن ١١م، في ممالك قشتالة وأراغون ونَبْرَة، بعد سقوط طليطلة عام ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م، ووشقة عام ٤٨٩هـ/ ١٠٩٦م، وتطيلة عام ٥١٣هـ/ ١١١٩م. وقد لاحظ أن الأحوال الاجتماعية والقانونية والسياسية والاقتصادية للمدجنين لم تكن ثابتة، بل اختلفت باختلاف عدد من العوامل المؤثرة. من أبرز هذه العوامل نسبة المسلمين إلى المسيحيين في كل منطقة، وطبيعة انتقال الحكم المسيحي إليها، سواء تم ذلك عبر استسلام سلمي أو نتيجة لحرب. كما لعبت العلاقات الاقتصادية بين المسلمين وحكامهم المسيحيين دورا مهما في تشكيل وضعهم، إلى جانب نوعية السادة الفيوداليين المسيحيين الذين خضع لهم المسلمون، سواء كانوا من العامة أو من رجال الدين. انظر: ليونارد باتريك هارفي، "المدجنون"، مقال ضمن **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص. ص. ٢٨٥-٢٩٨.

٢ - أحمد مختار عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط١، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٧٢٥.

Wehr (Hans), **Dictionary of Modern Written Arabic**, ed. J. Milton Cowan, Third edition, spoken language services, New York, 1976, p. 272. Wiegers (Gerard Albert), **Islamic Literature in Spanish and Aljamiado**, Brill, New York, 1994, p. 3

٣ - محمد بن منظور الأنصاري الإفريقي، **لسان العرب**، ط٣، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ هـ، ج١٢، ص ٢٢١. أبو الحسن علي بن محمد البصري الماوردي، **الأحكام السلطانية**، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٢٢٥-٢٢٦. عمر بنميرة، "جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الإسلامية"، مقال ضمن السجل العلمي لندوة **الأندلس قرون من التقلبات والعطاءات**، القسم الأول-التاريخ وفلسفته، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، ١٩٩٦، ص. ص. ٢٠٣-٢٢٤.

ضمت الأندلس إلى جانب المسلمين عددا كبيرا من أهل الكتاب الذين عاشوا في بيئة تسودها أجواء التعايش والتسامح[1]. واعتاد المسلمون على السفر إلى الأراضي غير المسلمة والإقامة فيها مؤقتا. لكن فكرة الإقامة الدائمة تحت حكم غير مسلم—أو في الشتات—لم تكن تتناسب بسهولة مع الإطار الإسلامي. من الناحية القانونية، كان العديد من المؤسسات الإسلامية مهددة بالفساد. كان الغزاة المسيحيون في البداية قد ضمنوا للمدجنين الحق في ممارسة دينهم وتطبيق الشريعة الإسلامية. لكن الفقهاء المالكية رأوا أن الممارسات الأساسية للإيمان قد تعرضت للفساد بسبب حقيقة أن السلطة الحاكمة كانت غير مسلمة. فالجهاد لا يمكن أن يعلن إلا بواسطة حاكم مسلم، ولا يمكن تحديد صوم رمضان إلا بواسطة إمام شرعي. علاوة على ذلك، فإن العيش بالقرب من المسيحيين دون أن يكونوا في وضع يمكنهم من التحكم في الاتصال الاجتماعي كما كان الحال عندما كانوا الجماعة المهيمنة يثير مجموعة من المشاكل الثقافية. ومع ذلك، لم يكن المدجنين قطعا مفصولين عن نظرائهم في دار الإسلام. كانت هناك حركة مستمرة عبر الحدود على مر السنين. وكانت السلطات في غرناطة وبلاد المغرب تشارك في التفاوض بشأن امتيازات الهجرة. ولكن الفقهاء في الأراضي الإسلامية كانوا يحافظون على نوع مختلف من الاتصال، تواصل كان في الغالب مستنيرا بعالمهم، عالم الخطاب السلطوي، وتفسير الحياة الإسلامية في دار الحرب وفقا للشريعة، والقرآن، والحديث، وإرشاد المسلم إلى ما يجب عليه فعله والالتزام به.

أفضى هذا الوضع الجديد إلى خلق مجموعة من القضايا القانونية والأخلاقية التي تقع ضمن نطاق عمل الفقهاء. فقد كان أهل الإسلام قد عاشوا كمجتمعات خاضعة من قبل، ولكن ليس على هذه الشاكلة. وبالطبع، لم يتفق الفقهاء فيما بينهم حول المنهج الذي يجب اتباعه مع هؤلاء المدجنين. كان العديد من الفقهاء يواجهون صعوبة كبيرة في قبول وجود مجتمع مسلم خارج دار الإسلام، وهو مجتمع لم يستطيعوا إلا أن يروا فيه تدهورا ثقافيا يتمثل في فقدان للمعرفة، فقدان للحرية، وفقدان للقيادة الصحيحة. وكان المالكية، الذين كانوا منتشرين في الأندلس، وبلاد المغرب، وصقلية، يرون أن المسلمين الذين يعيشون في الأراضي المسيحية يجب عليهم الهجرة إلى دار الإسلام، وأنه يجب إعفاء فقط أولئك المدجنين الذين كانوا مرضى أو مسنين أو معاقين من السفر عن ضمير حي. علاوة على ذلك، كان العديد من الفقهاء قلقين بشأن ما اعتبروه ترددا من المدجنين في الهجرة، واعتبروا أن هؤلاء الذين اختاروا العيش في ظل السلطة المسيحية هم عصاة. كانت هناك دهشة وغضب من أن العديد من المدجنين قد عرضوا أنفسهم للإغراءات الثقافية المسيحية وقهر الحكام المسيحيين. في جوهر الأمر، كان هناك اعتقاد أساسي بأنه لا يمكن للمرء أن يعيش كمسلم صالح ومتدين عندما لا يعيش فقط جنبا إلى جنب مع المسيحيين، بل يعيش تحت حكمهم. بالطبع، كان المسلمون قد تعايشوا بشكل مجاور مع غيرهم في الماضي.

لقد بلغت هذه المواقف ذروتها في ردود فعل أكثر حدة من جانب بعض العلماء ضد أولئك الذين اختاروا البقاء. وقد تبلورت استجابات الفقهاء إزاء قضية المدجنين في مجموعة واسعة من الفتاوى التي

---

١ - محمد عبد الله عنان، **دولة الإسلام في الأندلس: العصر الأول - من الفتح إلى بداية عهد الناصر**، ط٤، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧، ج١، ص ٦٥. حسن الوراكلي، "فضاء التواصل الحضاري بين المسلمين وأهل الذمة في آثار فقهاء الأندلس"، مقال ضمن **الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح**، ط١، منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، الرباط، ٢٠٠٣، ص ٤٧٠. صلاح الدين وانس، "روح التسامح والتعايش الديني بين المسلمين وغيرهم في الأندلس"، ***مجلة الدراسات التاريخية***، المجلد ٢٥، ع١، يناير-٢٠٢٤، جامعة الجزائر ٢، ص ٢٢٩.

امتدت عبر عدة قرون. فصدرت الفتاوى الأولى خلال المراحل المبكرة من التوسع المسيحي شمالا في القرن ٦ هـ/ ١٢م، ثم تجددت في أواخر القرن ٨ هـ/ ١٤م عقب سيطرة القوى المسيحية على معظم أراضي شبه الجزيرة الإيبيرية، باستثناء مملكة غرناطة التي ظلت صامدة بفضل الدعم المغربي المتواصل لها. وشهدت الفترة التي أعقبت سقوط غرناطة في أواخر القرن ١٠ هـ/ ١٥م تكثيفا ملحوظا في إنتاج هذه الفتاوى. وقد تباينت مواقف الفقهاء تجاه المسلمين الخاضعين للحكم المسيحي بين الرفض القاطع والتعاطف المحدود. فعلى سبيل المثال، تمثل فتوى أصدرها أبو العباس أحمد الونشريسي[١] أبرز رد فعل حازم ضد الأندلسيين من أهل الإسلام الذين لم يهاجروا من دار الحرب، أي الأراضي الأندلسية التي استولت عليها الممالك المسيحية أو أولئك الساعين للعودة إليها، حيث أعلن هذا الفقيه المغربي أن إقامة المدجن في الأراضي المسيحية هي **"دليل واضح على أنه مارق من الدين منخرط في سلك الملحدين"** وأن هذا الطريق المختار سيجلب له **"الهلاك والخسران"**. أما أولئك الذين أصروا على عدم الاعتراف بالمخاطر الكامنة في الخضوع للهيمنة المسيحية فكانوا في نظره على شفا الهاوية، إذ إن **"محبة الموالاة الشركية والمساكنة النصرانية والعزم على رفض الهجرة والركون إلى الكفار والرضى بدفع الجزية إليهم ونبذ العزة الإسلامية والطاعة الإمامية والبيعة السلطانية، وظهور السلطان النصراني عليها وإذلاله إياها فواحش عظيمة مهلكة قاصمة للظهر"**، مضيفا أن من يفعل ذلك **"يكاد أن تكون كفرا والعياذ بالله"**.

ضمن سياق تحريم الإقامة مع المسيحيين، يذكر الونشريسي الحظر الذي فرضه الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز على إقامة المسلمين في الأندلس، على الرغم من الأهمية العسكرية التي كانت تتمتع بها شبه الجزيرة الإيبيرية في تلك الفترة وقوة المسلمين، بسبب خطر الوقوع في الفتنة من المسيحيين. إذا، كما يعتقد الونشريسي، فإنه لا يمكن قبول حكم أولئك الذين يضعون أنفسهم بين أيدي المسيحيين، ويعرضون أبناءهم وعائلاتهم لسيطرتهم، خاصة بعدما أصبح المسيحيون أقوياء، وأصبح هؤلاء المسلمون يثقون في كلمتهم التي تعتمد فقط على قانونهم[٢].

من المخاطر التي يحددها الونشريسي أيضا عندما تستمر إقامة المسلمين مع المسيحيين، هي تبني العادات واللغة والملابس والتقاليد المسيحية، كما حدث مع سكان آبلة وغيرهم، الذين فقدوا اللغة العربية تماما. لأنه **"إذا فقد اللسان العربي جملة فقدت متعبداته"**[٣].

في هذا الإطار، يذكر الونشريسي أيضا عدم شرعية التعامل مع المدجنين، كما أفتى به الفقهاء الأندلسيون، حيث يقول: **"وأما أموال من هادن أهل الحرب من المجاورين لهم فلا تستباح بوجه ولا حال وفتوى بعض أهل العصر بجواز استباحتها خطأ صراح. قيل ولا يجوز شراء ربع الدجن لأنهم لم**

---

١ - أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، تخريج مجموعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م، ج٢، ص ١٣٢. وللاطلاع على الفتوى كاملة يمكن مراجعتها على ص. ص. ١١٩-١٣٣.

٢ - الونشريسي، **المعيار**، ج٢، ص ١٤٠-١٤١.

٣ - المصدر نفسه، ج٢، ص ١٤١.

يتمكنوا منه كل التمكن، فهو كشراء الربع المنزل عليه. وعن بعض المتأخرين لا تجوز مبايعتهم ولا السلام عليهم وهم كأهل الأهواء فلا تجوز شهادتهم ولا غيرها كما جرى به العمل والفتوى بالأندلس"[١].

لم يكن الونشريسي وحيدا في هذا الرأي، فقد كان هناك مجموعة من الفقهاء الذين رأوا أن المدجنين لا يجب أن يُسمح لهم بالعيش في إسبانيا المسيحية، وأنهم يجب أن يتركوا أراضيهم، وإذا لزم الأمر، ممتلكاتهم للهجرة إلى دار الإسلام. من بين هؤلاء الفقهاء كان الفقيه عبد الرحمن بن محمد بن مقلاش الوهراني الذي لم يحاول مناقشة هشاشة المجتمع الخاضع من منظور ديموغرافي أو ثقافي أو حتى قضائي. ولم يركز على عجز قادة المدجنين عن حماية مجتمعاتهم من التهديدات الخارجية. بل، كما هو الحال مع معظم الفتاوى الموجهة للمدجنين، وجه نقدا شديدا لهم، ووصفهم بأنهم لا يحمون المقدسات، وأن علاقاتهم مع المسيحيين وصلت إلى حد المخالطة الودية. معتبرا أن الفقهاء المدجنين قصروا في أداء واجبهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنهم قادوا أتباعهم إلى الخطأ. وقد أصدر هذا الفقيه فتواه استجابة لوصول مهاجر مدجن من منطقة وادي إبرة (Río Ebro) إلى مدينة وهران، وهو أحمد أبو عبد الله بن محمد بن سلامة بن جميل، الذي كان يتحسر على حاله بسبب تأثر حياته جراء إقامته في الأراضي المسيحية، حيث طلب التوبة. وقد أطلع هذا المهاجر الفقيه على الظروف التي كان يعيش فيها المدجنون في تلك الفترة، كما أنه، على الأرجح، قدم لابن مقلاش خمسة أسئلة تتعلق جميعها بمواقيت الصلاة وأماكنها، والتي كان المسلمون في الثغر قد طرحوها، وقد أُرفِقت إجابات الفقيه الوهراني مع الفتوى التي أصدرها[٢].

إلى جانب ذلك، كان الفقيه أبو الحسن علي بن عثمان الزروالي (فقيه من بجاية) من بين الذين انتقدوا هذه العلاقة[٣]، وكذلك ابن برطال، الذي جاءت فتواه إثر استشارة حول تعايش بعض المسلمين مع المسيحيين، حيث يدفعون الجزية أو يُعفون منها كطلاب القرآن أو المؤذنين. وقد كان جوابه قاطعا في موقفه، حيث ذكر أن الناس الذين عقدوا صلحا مع المسيحيين على أساس دفع الجزية، هم قوم فاسقون، عاصون لله ومخالفون لسنة نبيه. أما الذين يمكثون في بيوتهم ولا يتعاملون معهم أو يتاجرون، لكنهم يؤدون الجزية، فإنهم يعصون الله بأداء تلك الجزية والعيش في ذل. لذلك، لا تُقبل شهادتهم ولا إمامتهم. ومع ذلك، فحالهم أهون من أولئك الذين يأتونهم ويخدمونهم. هذه الفئة لا يجوز إهلاكها أو قتلها. أما أولئك الذين يتجسسون على المسلمين، كما هو معلوم، فإن قتل الجاسوس مشروع ومأجور عليه. وأما الذين يحملون السلاح لصالح المسيحيين وينضمون إلى جيوشهم، فقد خرجوا من الدين الإسلامي، وتجري عليهم أحكام المسيحيين في الدماء والأموال. والذين يذهبون للتجارة في أراضيهم فاسقون، ويقعون في إثم أعظم من الذين يمكثون في بيوتهم. أما الطلبة وقراء القرآن والمؤذنون الذين قبلوا العيش تحت حماية

---

١ - المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٣٩.

2 - Buzineb (Hossaïn), « Respuestas de jurisconsultos magrebies en torno a la inmigracion de musulmanes hispanicos », ***Hesperis Tamuda***, Vol. 26-27, Nº 1, 1988-1989, p. 58-59.

3 - Buzineb (H.), **Respuestas de jurisconsultos magrebies…**, Op.cit, p. 55.

المسيحيين، فهم طلبة سوء، ومؤذنو سوء. لا تُقبل شهادتهم ولا إمامتهم، وذنبهم أعظم من ذنب غيرهم، لأنهم القدوة المحتذى بها. عليهم التوبة فور مغادرتهم تلك الأرض التي يسيطر عليها الكفار[١].

نجد أيضا فتوى من الفقيه الموصي تتعلق بالحالات التي تم ذكرها، بما في ذلك حالة بعض الصيادين الذين كانوا راضين عن تعايشهم السلمي مع صيادين مسيحيين، حيث توجهوا بالدعاء إلى الله ليمد في تلك الفترة والساعة[٢]. تكشف هذه الفتوى عن نوع من التعايش السلمي بين المسلمين والمسيحيين، أحيانا مقابل دفع الإتاوة. ورغم أن هذا الترتيب كان يرضي المدجنين في حالات النزاع، إلا أنه كان يضر بالمصالح العامة للمسلمين في بلاد المغرب. فالإتاوة كانت تقوي المسيحيين في شبه الجزيرة الإيبيرية وتضعف الموقف الاستراتيجي للمسلمين. علاوة على ذلك، قد يتحول المدجنون إلى عملاء للمسيحيين، مما يعرض مصالح إخوانهم في بلاد المغرب للخطر ويزيد من ضعفهم.

في المقابل، تبنى فقهاء آخرون مواقف أكثر مرونة، إذ رأوا ضرورة فهم أحوال المدجنين الدينية ضمن الظروف الاستثنائية التي يعيشونها. برز من بين هؤلاء الفقهاء محمد بن علي الحفار (ت ٨١١هـ/١٤٠٨م) الذي، وإن شدد على وجوب الهجرة وعَدَّ البقاء في أرض النصارى مصدرا للفتنة والانحراف، إلا أنه رفض أن يسقط الالتزامات الشرعية بمجرد تحقق الهجرة. فأكد أن الزوج الذي يترك زوجته في أرض النصارى يبقى ملزما بحقوقها المالية والشرعية، بما في ذلك الصداق، ولم يسمح بأن تتخذ الهجرة ذريعة لإبطال العقود أو إهدار الحقوق. والأهم أنه اعتبر العقود التي يصدرها قضاة المدجنين صحيحة ونافذة، وأن شهادتهم معتبرة، مخالفا بذلك الموقف الصارم الذي رآهم فاقدي العدالة، بل تواصل معهم عمليا عبر الفتاوى التي أرسلها إلى جماعاتهم في أراغون وبلنسية ليعينهم على تنظيم شؤونهم وفق أحكام الشرع[٣].

وعلى المنوال ذاته، وقف عبد الله بن محمد العبدوسي الفاسي (ت ٨٤٩هـ/١٤٤٥م) موقفا مغايرا للصرامة حينما أفتى بصحة العقود الممهورة بشهادة المسلمين المقيمين في أرض النصارى، مؤكدا أن عدالتهم لا تطعن بمجرد الإقامة هناك، بل يجب أن يحملوا على العدالة ما لم يظهر ما ينقضها، وهو

---

1 - Ibid, p. 56-57.

2 - Ibid, p. 57.

١٦ ـ قام قاض من دروقة وإمام من برجة التابعتين لإقليم سرقسطة في مملكة أراغون بتجميع عشرين سؤالا في الأصل، وأرسلوا ثلاثة من المدجنين إلى غرناطة لتسليمها للحفار في عام ٧٩٤ هـ / ١٣٩٢ م. وتجدر الإشارة إلى أن تواريخ إصدار الفتاوى كانت قريبة جدا من تاريخ نسخها (٧٩٩ هـ / ١٣٩٧ م). انظر:

BN Madrid Ms. 4950 (fols. 232v-238r)

وانتشرت فتاوى أخرى للحفار بين مجتمعات المدجنين، مما قد يدل على أنهم راجعوه عدة مرات، أو أن فتاويه كانت تحظى بشعبية كبيرة، كما يحتمل أنهم قاموا بنسخ وتوزيع النصوص القانونية التي حصلوا عليها من رحلاتهم إلى دار الإسلام بينهم.= =على سبيل المثال، مخطوطة عربية بالإسكوريال تحت رقم ٩٩٣، والتي تحتوي على فتوتين أصدرهما الحفار وقام بنسخهما الفقيه الأراغوني إبراهيم القلبي. علاوة على ذلك تمت ترجمة فتوى أخرى للحفار إلى اللغة الكطلانية في بلنسية، وهو ما يشير إلى استخدامها في مجتمعات المدجنين غير الناطقة بالعربية. انظر:

Barceló Torres (Carmen), **Un tratado catalán medieval de derecho islámico : el llibre de la Cuna e Xara dels Moros**, Universidad de Córdoba, 1989, p. 58.

موقف يعكس قدرا كبيرا من الثقة في قدرة الجماعة على الحفاظ على مقوماتها الشرعية حتى في بيئة قهرية[١].

كما تبرز فتوى أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل بن إبراهيم البسطي (ت بعد ٨٥٠هـ/منتصف القرن ١٥م)[٢] الذي رأى أن بقاء المسلم بين النصارى قد يثمر تقوية لإيمان الآخرين، وأن وجود الفقيه داخل الجماعة المدجنة يمنحها سندا ضروريا يحميها من الذوبان، داعيا إلى أن يكون المسلم "فقيها لنفسه" أي قادرا على وزن المفاسد واختيار أخف الضررين، مما يمنح البقاء في أرض النصارى شرعية ظرفية إذا كانت المصلحة تقتضي ذلك[٣]. هذا الموقف يجد صداه فيما سبق أن قاله أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري (ت ٥٣٦هـ/١١٤١م) في صقلية النورماندية، إذ أكد أن الجماعة المسلمة لا غنى لها عن وجود قضاة وفقهاء ينظمون شؤونها ويحفظون عقودها وشهاداتها، حتى وإن كان ذلك تحت سلطة غير مسلمة، وأن الحاجة العامة تقتضي إعطاء هؤلاء القضاة صفة العدالة وعدم إبطال أحكامهم[٤].

أما محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري المَوَّاق (ت ٨٩٧هـ/١٤٩٢م)، فقد عكس موقفا وسطا بين الصرامة والمرونة؛ فهو من جهة أكد أن الهجرة واجب لا يسقط حتى لو أدت إلى الفقر أو الحاجة إلى الصدقة، وأن طاعة الله مقدمة على طاعة الوالدين حين يطلبان البقاء في أرض النصارى، لكنه من جهة أخرى اعترف بأن للظروف الشخصية والعائلية وزنا لا يمكن تجاهله، فأجاز دخول أرض النصارى

---

١ - المهدي بن محمد الوزاني، **النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى المسماة بالمعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب**، قابله وصححه على النسخة الأصلية عمر بن عباد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧، ج٣، ص ٣٥.

٢ - فيما يتعلق بأبي عبد الله محمد بن أبي فضل بن إبراهيم البسطي، فإن المعلومات المتوفرة عنه تعد شحيحة للغاية. يعلم أنه كان معاصرا للفقيه والشاعر أبي محمد عبد الله العقيلي المعروف بالعربي، وقد جرت بينهما مناظرات علنية حول مسائل فقهية معقدة، لاقت شهرة واسعة، حيث أشار إليها المقري في كتابه **"أزهار الرياض"**. من جهة أخرى، تولى البسطي منصب التدريس في المدرسة اليوسفية بغرناطة، وكان له تأثير بارز في مجال الفقه، إذ كانت فتاويه تحظى بتقدير كبير. علاوة على ذلك، تمكن من جمع ثروة طائلة، وهناك سجلات ملكية للعقارات التي امتلكها في سهل غرناطة. وقد تعزى قلة الإشارات إلى حياة البسطي وعمله، جزئيا، إلى أنه لم يهاجر إلى المغرب بعد سقوط غرناطة على يد الإسبان. على النقيض من ذلك، هاجر معاصروه من الفقهاء الغرناطيين، مثل أبو جعفر أحمد بن داود البلوي وأبو العباس أحمد بن محمد الصنهاجي الدقون، إلى المغرب، حيث أصبحا من الشخصيات البارزة في الساحة العلمية والدينية، وتم ذكرهما في كتب التراجم. انظر:
أحمد بن محمد المقري التلمساني، **أزهار الرياض في أخبار عياض**، ضبطه وحققه وعلق عليه مصطفى السقا وآخرون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٩، ج١، ص ١٠٣.
Paredes (Luis Seco de Lucena), « La escuela de juristas granadinos en el siglo XV », ***Miscelánea De Estudios Árabes Y Hebraicos. Sección Árabe-Islam***, Vol. 8 (1959), pp. 26-28.

٣ - بخصوص نص فتوى البسطي، فهو مفقود، وما هو متوفر لا يتجاوز تلخيصا أو نقلا لمضمونه من قبل محمد بن يوسف المواق كما ورد ضمن مخطوطة BN Madrid Ms. 5324.

٤ - أبو عبد الله محمد بن علي المازري، **فتاوى المازري**، تقديم وجمع وتحقيق الطاهر المعموري، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٤، ص ٣٦٥-٣٦٦.

لزيارة الوالدين أو لقضاء مصلحة معتبرة، مؤكدا أن الله يجازي على النيات، ومختتما فتواه بالتذكير بأن ما يقع من اجتهاد في مثل هذه القضايا لا يخرج عن نظر الله وحكمه[١].

من خلال تحليلنا للفتاوى الرافضة لبقاء المسلمين من المدجنين تحت الحكم المسيحي، نلاحظ أن رد الفعل الصارم من قبل أصحابها ناجم عن رفض هؤلاء الفقهاء تصور وجود مجتمع مسلم مستقل تحت حكم مسيحي. ولذلك اعتبروا المدجنين في حكم المنفيين والعصاة. في نظرهم، اختار هؤلاء المسلمون عن عمد البقاء تحت النفوذ المسيحي على الرغم من أنه كان بإمكانهم الهجرة والانتقال للعيش بين أتباع دينهم. لم يتفق جميع الفقهاء مع ذلك، فبعضهم رأوا أنه يمكن للمدجنين أن يعيشوا كمسلمين في إسبانيا أو صقلية المسيحيتين. شجعوا على الهجرة، لكنهم أيضا اعترفوا بإمكانية وجود مجتمع مسلم في دار الحرب. وقد اعترفوا أن التأثيرات المسيحية المهيمنة لا يمكن تجاهلها، ولكن ما يحدد في النهاية الهوية الإسلامية هو قدرة المسلم الفردية "على تجسيد الإسلام". من الواضح أن مواقف الفقهاء قد تباينت في تعاملهم مع مسألة المدجنين، إذ جمعوا بين الحزم النظري والمرونة العملية في تطبيق أحكامهم. فقد راعى حتى أشدهم تمسكا بالنصوص الواقع المعيش للمسلمين في إسبانيا المسيحية، رغم إصرارهم على ضرورة التزام المعايير الشرعية. وفي المقابل، لم يتردد الفقهاء الأكثر تساهلا في وضع ضوابط دينية محددة تنظم حياة المسلمين في دار الحرب. على الرغم من أن هذه الفتاوى ظلت تناقش ضرورة التزام المسلمين بالهجرة، إلا أن بعضها تناول مسائل أخرى تتعلق بحياة المدجنين. كانت هناك أسئلة دينية يجب الإجابة عليها، مثل درجة ما إذا كان المدجنون يخطئون في عدم الهجرة، وحالات معينة تتعلق بالصراعات التي يواجهها المدجنون عند العيش بين المسيحيين. على سبيل المثال، واجه المدجنون في بعض الأحيان مخاطر، خاصة مالية، أثناء محاولتهم أداء واجباتهم الإسلامية. كما أنهم لم يكونوا دائما يمتلكون حرية التنقل. فعلى الرغم من أن الإسبان منحوا في البداية الأقليات الخاضعة لهم حق الهجرة أو السفر إلى الخارج، إلا أنه بحلول القرن ٨ هـ/ ١٤م أصبح المسلمون في كثير من الأحيان مضطرين للحصول على إذن ودفع ثمن هذه الامتيازات. كان أداء فريضة الحج أو الهجرة إلى دار الإسلام في هذه الظروف أمرا مكلفا للغاية؛ فضلا على أن انتهاك قوانين السفر قد يؤدي إلى عقوبات جماعية، مثل مصادرة ممتلكات العائلات واحتجاز الأقارب.

على ضوء ما تقدم، يمكن إعادة بناء الدوافع المعقدة التي دفعت الأندلسيين للتمسك بأرضهم وعدم مغادرتها، فضلا عن الأسس التي استند إليها المفتون في مواقفهم. وبوجه عام، يمكن القول إن الأندلسيين كانوا يعيشون في أوضاع اجتماعية واقتصادية مستقرة يصعب عليهم التخلي عنها. علاوة على ذلك، لم يكن الاستقبال المرتقب في بلاد المغرب يتسم دائماً بالود والترحاب، مما دفعهم لتفضيل "الشر المعلوم"، والذي لم يكن في كثير من الأحيان شرا حقيقياكما أشار المفتون أنفسهم أحيانا. أما بالنسبة لموقف المفتين الذين أصدروا فتاوى بشأن ضرورة مغادرة إسبانيا، فقد أخذوا في اعتبارهم عدة اعتبارات شرعية واستراتيجية، منها التفوق الذي ينبغي أن يحافظ عليه الإسلام مقارنة بالأديان الأخرى وفقا لمبدأ "الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه"، وبالتالي عدم جواز خضوع المسلم للمسيحي أو اليهودي، والخطر المحدق

١- تتعلق فتوى المواق بزيارة مسلم من غرناطة لوالديه المقيمين في ديار النصارى. انظر:
BN Madrid Ms. 5324 (fols. 135v–136r)

بالمسلمين الذين يبقون تحت الحكم المسيحي من ناحية احتمالية الوقوع في الردة، والحاجة إلى تقوية صفوف المسلمين وتجنب أن يصبح المسلمون الباقون في إسبانيا جواسيس للمسيحيين، وأن بقاء المسلمين في إسبانيا يعزز القوة الاقتصادية للمسيحيين، وبالتالي قدرتهم العسكرية.

ثانيا -الاستجابة الفقهية: بين وجوب الهجرة وضرورة التكيف

رأى العلماء والفقهاء أن الكوارث التي أصابت المسلمين تمثل عقابا إلهيا جماعيا نتيجة التفريط في أداء ما أوجبته الشريعة، أو الابتداع في الدين، أو المشاركة في ممارسات غير جائزة شرعا، وهي نظرة انعكست في تأويلاتهم للنصوص الدينية. تعتبر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية رموزا دينية وثقافية متعددة المعاني، وغالبا ما تكون محل خلاف في التأويل، وقد استعانت جماعات إسلامية مختلفة بهذه النصوص لتحديد هويتها، وتعزيز أجنداتها السياسية أو الدينية، وطرح إصلاحات اجتماعية وثقافية، أو للاستجابة للكوارث والأزمات. وفي هذا السياق، يعد توظيف ابن تومرت وخلفائه لمفاهيم التوحيد والمهدوية و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" كأسس رمزية للحركة الموحدية[١] من أشهر النماذج على هذا التوجه.

شهدت الأندلس ما بين القرنين ٦ هـ / ١٢ م إلى القرن ٨ هـ / ١٤ م تحولا فكريا عميقا. فقد رأى عدد من العلماء والزهاد والمتصوفة أن التراجع السياسي والعسكري للإسلام في شبه الجزيرة الإيبيرية إنما هو انعكاس لفساد داخلي أصاب المجتمع الإسلامي. وقد عبر فقهاء مثل أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ / ١٣٨٨ م) عن هذا القلق الروحي الجماعي بلغة رمزية تمحورت حول مفهوم "الغريب"، المستند إلى الحديث النبوي: **"بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء"**[٢].

اعتمد هؤلاء الفقهاء هذا الحديث كإطار شرعي لإبراز شعورهم بالاغتراب الديني وسط مجتمع رأوه غارقا في البدع والانحرافات، ولتبرير جهودهم الإصلاحية. كما عبروا عن مخاوفهم من أن الإسلام في الأندلس أصبح مهددا بسبب إهمال المسلمين لتعاليم الشريعة وتأثرهم بالمجتمعات غير المسلمة. ودعوا في الوقت نفسه إلى ضرورة الإصلاح من أجل الحفاظ على هويتهم الثقافية المميزة وضمان خلاصهم الروحي. استجاب "الغرباء" لهذا الوضع من خلال تأليف رسائل ضد البدع، والدعوة إلى الأمر

---

١ - محمد بن تومرت، **أعز ما يطلب**، تحقيق عبد الغني أبو العزم، مؤسسة الغني للنشر، الرباط، ١٩٩٧، ص. ص. ٢٩٧-٣٠٣. أبو بكر بن علي الصنهاجي البيذق، **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ١٩٧١، ص ١١. حسن بن علي بن القطان المراكشي، **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، تحقيق محمود علي مكي، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠، ص ٨٩. عبد الرحمن بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١، ج٦، ص ٣٠٢. أبو العباس أحمد بن خالد لناصري، **الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى**، دار الكتب، الدار البيضاء، ١٩٩٧، ج٢، ص ٧٩. بلقاسم فيلالي، "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين أحكام الشريعة وممارسات الموحدين"، ***مجلة المعيار***، ع٤١، دجنبر-٢٠١٦، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر، ص. ص. ٧٨-١٢١.

٢ - أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٥، ج١، ص ١٣١. أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني بن ماجة، **سنن ابن ماجة**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٢، ج٢، ص ١٣١٩.

بالمعروف والنهي عن المنكر، مع إبراز التمييز بين نخبة قليلة من العلماء والورعين وبين أغلبية جاهلة وفاسقة. ويظهر هذا الشعور بالتدهور أيضا في بعض خطب المدجنين، مثل خطبة مجهولة المؤلف عن المسيح الدجال[١]. ومن خلال هذه الكتابات والخطب، سعى الغرباء إلى إعادة تعريف المجتمع الإسلامي الحقيقي، في محاولة لمواجهة الانحطاط السياسي والاجتماعي من الداخل.

في هذا السياق الإصلاحي، عكس مسلمو الأندلس والمغرب تحولاتهم الفكرية من خلال إعادة تفسير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وإنتاج رموز ثقافية جديدة تتمحور حول شخصية النبي محمد ﷺ. وقد تجسد هذا التحول في بروز ممارسات تعلي من تعظيم النبي ﷺ، مصحوبة بحراك علمي مكثف في مجال علوم الحديث جمعا ورواية ودراسة، مما أكسب هذا المتن مكانة محورية في المشروع الإصلاحي الذي تبناه "الغرباء". وقد تعزز هذا التوجه مع وصول المرابطين إلى الأندلس أواخر القرن ٥ هـ/ ١١م إثر سقوط طليطلة سنة ٤٧٨ هـ/ ١٠٨٥م على يد ألفونسو السادس ملك قشتالة. حملوا مشروعا إصلاحيا صريحا استهدف تقويم ما رأوه انحرافا في ممارسات ملوك الطوائف وتهاونا في التزامهم الديني. ارتكزت استراتيجيتهم على منح الأولوية لعلوم الحديث وتعظيم السنة النبوية، بما يفوق الاهتمام بإنتاج الشعر أو الأدب، بل ويتقدم على بعض العلوم الشرعية الأخر مثل تجويد القرآن وتفسيره[٢].

شهدت هذه الفترة أيضا تحولات في نماذج ثقافية أخرى. فعلى مدى قرون، اعتاد علماء الأندلس والمغرب السفر شرقا لأداء فريضة الحج، وإطالة مكوثهم في مكة والمدينة المنورة وبغداد ودمشق ومصر لدراسة الحديث وسائر العلوم الإسلامية. وقد أشاد علماء من أمثال أبو عمر يوسف بن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ/ ١٠٧٠م)، المحدث والمؤرخ القرطبي، بطلب العلم - سواء اقترن بالحج أم لا - واعتبره في كتابه **"جامع بيان العلم وفضله"** أشرف وأعظم ما يكرس الإنسان له حياته، متفوقا حتى على بعض الأعمال الصالحة. وقد صورت الأحاديث التي جمعها هو وغيره من الأقوال المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته في شأن العلم، تحصيل المعرفة بوصفه الصورة الأمثل للاقتداء بسيرة المصطفى

---

١ - استخدمت هذه الخطبة مجهولة المؤلف من القرن ٨ هـ / ١٤م لغة رمزية ذات طابع أخروي (نهاية الزمان) لتصوير الانهيار الأخلاقي والسياسي في المجتمع الإسلامي بالأندلس. تصف كيف أن شعائر الإسلام مثل الصلاة والزكاة تفقد قوتها وتأثيرها، في حين يتحول الحق إلى باطل، والعالم الورع إلى فاسق، والحاكم العادل إلى طاغية. ويستمر هذا الانقلاب حتى يصل إلى مرحلة يضعف فيها الإيمان، ويصبح المسلمون غرباء في أرضهم، بينما يهيمن الكفار وتعم المجاعة والاضطرابات. وبالتالي، يمكن الربط بين الانهيار الديني والسياسي في الأندلس وبين التقدم المسيحي، حيث تُستخدم شخصية المسيح الدجال كرمز للشر المطلق والانحطاط الأخير. وفي هذا السياق، عكست هذه الخطبة إحساس المدجنين المسلمين الذين عاشوا تحت الحكم المسيحي، بكونهم أقلية مضطهدة تشهد انحلال قيم الإسلام من حولها. فجاء خطابهم محملا بالصور النبوئية عن نهاية العالم، في محاولة لتفسير هزائمهم السياسية كعلامة على قرب النهاية. انظر:=
=Anonymous, **Khutbat al-Dajjal**, Biblioteca de la Junta (Madrid) MS XVII no. 3, fols. 74v - 76r.

2 - De la Puente (Cristina), « Vivre et mourir pour Dieu, oeuvre et heritage d'Abu ' Ali al-Sadafi (m. 515/1120)», ***Studia Islamica***, No. 88, 1998, p. 99. Bennison (Amira K.), « Relations between Rulers and Ruled in the Medieval Maghrib : The "Social Contract" in the Almoravid and Almohad Centuries, 1050–1250 », ***Comparative Islamic Studies***, Vol. 10 No. 2, 2014, p. 10.

عليه الصلاة والسلام. بيد أن التهديدات العسكرية المسيحية في الفترة ذاتها حفزت علماء آخرين على الدعوة إلى تقديم الجهاد على الرحلات العلمية لطلب المعرفة، بل وحتى على الحج. وقد وصل الأمر بابن رشد الجد (ت ٥٢٠ هـ / ١١٢٦م) إلى حد إصدار فتوى تدعو إلى تعليق الحج من أجل تكريس الجهود لخوض الجهاد ضد المسيحيين[١]. ونتيجة لذلك، شهد القرن ٦ هـ/ ١٢م تراجعا ملحوظا بالأرقام المطلقة في عدد الرحلات إلى المشرق سعيا وراء العلم أو لأداء فريضة الحج. غير أن الرحلات العلمية التي استمرت رغم هذا التراجع كانت ذات أهمية بالغة، إذ تجاوزت تداعياتها إثراء الجانب الروحي لطالب العلم وحلقته المحدودة من النخبة الدينية المثقفة. فقد شرع علماء الغرب الإسلامي في العودة من رحلاتهم حاملين معهم مؤلفات جديدة في مجال التعبد وتعظيم الرسول ﷺ، كاستجابة للأزمة الروحية والثقافية والسياسية التي ألمّت بمسلمي الأندلس.

شهدت الأندلس انتشار أنواع مختلفة من كتب السيرة النبوية بشكل واسع، من أبرزها **"الشمائل المحمدية"** للترمذي، الذي أدخله أبو علي الحسين بن محمد الصدفي (ت ٥١٤ هـ / ١١٢٠م) عند عودته من المشرق[٢]. وقد أسهم بوصفه أحد الفقهاء البارزين في تعليم هذه الأشكال التعبدية المستحدثة من خلال مجالس الحديث والفقه، وفي سياق الممارسات الزهدية والشعائرية. وتميز منهجه بالجمع بين النماذج الثقافية للجهاد وطلب العلم والأشكال الجديدة من تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم. استشهد الصدفي في معركة كتندة (Batalla de Cutanda) التي دارت رحاها بالقرب من دروقة[٣]، حيث مني المرابطون بالهزيمة أمام جيش ألفونسو الأول ملك أراغون. وقبل استشهاده، تمكن ونظراؤه من تكوين مدارس من الطلبة أنتجوا بدورهم مؤلفاتهم التعبدية الخاصة. من الأمثلة على ذلك كتاب **"الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم"** للقاضي عياض (ت ٥٤٤ هـ / ١١٤٩م)، وكتاب **"القربة إلى رب العالمين بالصلاة على محمد سيد المرسلين"** لابن بشكوال (ت ٥٧٨ هـ / ١١٨٣م). كما لعب الوعاظ دورا محوريا في تحويل شخصية النبي محمد ﷺ إلى رمز ثقافي راسخ، وذلك من خلال نشر أنماط وقيم وفضائل جديدة لتعظيمه بين عموم الناس.

تغيرت ملامح الحياة الدينية والثقافية في الأندلس بعد عام ٤٧٩ هـ/ ١٠٨٦م، إثر دخولها تحت نفوذ الدولة المرابطية. حرص يوسف بن تاشفين، الذي تلقب بأمير المسلمين وبايع الخليفة العباسي في بغداد، على ترسيخ الالتزام الصارم بأحكام الشريعة الإسلامية وفق المذهب المالكي. وترافق ذلك مع تراجع ملحوظ في مكانة الشعر الذي ميز القرن ٥ هـ/ ١١م، والذي اعتبر لاحقا مظهرا من مظاهر التراخي

---

١ - أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الجد)، **فتاوى ابن رشد**، تحقيق المختار بن الطاهر التليلي، ط١ـ دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م، ج١، ص. ص. ١٠٢١-١٠٢٧، رقم ٢٩٧. الونشريسي، **المعيار**، ج١، ص ٤٣٣.

٢ - أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، **الصلة في تاريخ أئمة الأندلس**، تحقيق السيد عزت العطار الحسيني، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥م، ص ١٤٣-١٤٤. محمد بن عبد الله القضاعي بن الأبار، **معجم أصحاب القاضي أبي علي الصدفي**، ط١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م، ص. ص. ١٢-٨٦-٢٣٣.

٣ - تقع جنوبي سرقسطة وقلعة أيوب.

الأخلاقي والانحطاط السياسي لممالك الطوائف. وفي مقابل هذا الانحسار، جرى تكريس اهتمام متزايد بدراسات الحديث، التي كانت قد شهدت تطورا متواصلا عبر قرون سابقة. غير أن استئصال العادات الشعبية لم يكن يسيرا، الأمر الذي دفع بعض الفقهاء إلى اتخاذ مواقف متشددة، إذ بدأوا يطرحون تساؤلات حول أسباب العزلة والتفتت المجالي الذي طبع الأندلس في الحقبة السابقة لوصول هذه القوة الجديدة.

يعد القاضي عياض أول من انتقد مشاركة المسلمين في الاحتفالات المسيحية بالأندلس في كتابه **"الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم"**، بقوله: **"وكذلك نكفر بكل فعل أجمع المسلمون أنه لا يصدر إلا من كافر، وإن كان صاحبه مصرحا بالإسلام مع فعله ذلك الفعل، كالسجود للصنم، وللشمس، والقمر، والصليب، والنار، والسعي إلى الكنائس والبيع مع أهلها والتزيي بزيهم من شد الزنانير، وفحص الرؤوس، فقد أجمع المسلمون أن هذا لا يوجد إلا من كافر، وأن هذه الأفعال علامة على الكفر، وإن صرح فاعلها بالإسلام"**[١]. يظهر هذا النص حدة الموقف الفقهي في الفترة المرابطية تجاه ما اعتبر مظاهر لانحراف المسلمين عن العقيدة الصحيحة، خاصة في ظل التعايش الديني بالأندلس. وفي امتداد لهذا الخط النقدي، يأتي أبو العباس أحمد العزفي (ت ٦٣٣ هـ / ١٢٣٦م) لاحقا ليعبر عن استمرار هذه الممارسات في العصر الموحدي، مشيرا إلى أن الجهود السابقة، لم تفلح في استئصال تلك العادات. فحديثه لا ينحصر في إدانة الانحطاط السياسي فحسب، بل يتعداه إلى رصد مظاهر الانحلال الأخلاقي والديني، بما في ذلك استمرار مشاركة المسلمين في احتفالات النصارى. كما يحذر من اتساع نطاق هذه الظاهرة في بلاد المغرب، ويصفها بأنها "عدوى ثقافية" بدأت تُقبل على نحو طبيعي من قبل شريحة واسعة من السكان، وهو ما أدى إلى تراجع التقاليد الإسلامية الراسخة، رغم ما بذله الفقهاء من جهود واسعة في الدفاع عنها[٢]. ويضيف أن النساء، بوصفهن واحدة من أهم الأسباب في تبني هذه

---

١ - أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم**، تحقيق عبده علي كوشك، ط١، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣م، ص ٨٥٢.

٢ - يعد أبو العباس أحمد العزفي السبتي (٥٥٧ - ٦٣٣ هـ / ١١٦٢ - ١٢٣٦م)، أول من دعا إلى الاحتفال بذكرى المولد في المغرب لاعتبارات دينية، تتمثل في تأصيل وترسيخ التقاليد والهوية الإسلامية في المجتمعين الأندلسي والسبتي كثيري الاحتكاك بالمؤثرات المسيحية واليهودية، حتى أضحى أفراده يشاركون المسيحيين في احتفالاتهم. كما أن الخليفة الموحدي أبو حفص عمر المرتضى (٦٤٦ - ٦٦٥ هـ / ١٢٤٨ - ١٢٦٦م) قام بإحياء الذكرى بمدينة مراكش سنة ٦٤٨ هـ / ١٢٥٠م. وقد تبنت الدولة المرينية رسميا إحياء هذه الذكرى ابتداء من سنة ٦٩١ هـ / ١٢٩٢م، حين أصدر السلطان يوسف بن يعقوب مرسوما سلطانيا بجعل المولد من الأعياد الرسمية، وبالتالي أصبح اليوم الثاني عشر من شهر ربيع الأول عيدا رسميا عاما بالمغرب الأقصى، كما احتفل به بنو نصر اقتداء بسلاطين المغرب، والزيانيون في تلمسان وإن بشكل متأخر وغير رسمي، وأهل إفريقية. واستمر الاحتفال به إلى يومنا الحاضر. انظر: لسان الدين بن الخطيب، **ديوان الصيب والجهام والماضي والكهام**، تح: محمد الشريف قاهر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٣، ص. ص. ١٥٢ - ٤٨٣. أبو عبد الله محمد بن قاسم الرصاع، **تذكرة المحبين في شرح أسماء سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم**، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٩٦. الونشريسي، **المعيار**، ج٧، ص ٩٩. المقري، **أزهار الرياض**، ج١، ص ٢٤٣؛ ج٢، ص. ص. ٤٨-٣٧٧-٣٧٥-٤٩. الناصري، **الاستقصا**، ج٢، ص ٤٣؛ ج٣، ص ٩٠. محمد المنوني، **قبس من عطاء المخطوط المغربي**، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩، ج٢، ص ٧٢٩-٧٣٠. محمد المنوني، **ورقات عن حضارة المرينيين**، ط٣، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠٠٠، ص. ص. ٥١٨-٥٤٠. عبد العزيز بن عبد الله، "المولد النبوي واحتفال شعراء المغرب بذكراه، **مجلة دعوة الحق**، ع ٢٧٧، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ١٩٨٦، ص٥٦.

الأعياد مثل النيروز والمهرجان والميلاد، قد انبهرن بالبذخ وكن راغبات في القيام بالتحضيرات للاحتفال. وبحسبه، فإن ابن بشكوال يعد من أبرز الفقهاء ممن أنكروا هذه الممارسات الدخيلة على المجتمع الإسلامي، مشيرا إلى أنه أكد أهمية التوجه نحو إنتاج المؤلفات التعبدية، لا سيما تلك التي تعظم مكانة الرسول ﷺ، داعيا إلى الترويج لهذه الثقافة عبر الخطاب الديني. وقد ربط بين تدهور الأوضاع السياسية والعسكرية في الأندلس وبين ضعف الالتزام الديني، محملا المسؤولية بشكل مباشر لعاملين اثنين، القرب من المسيحيين، وتقصير العلماء في أداء واجبهم.

شكلت هذه المصنفات جزءا لا يتجزأ من تيارات خطابية أوسع نطاقا، عمد من خلالها مسلمو الأندلس والمغرب في العصر الوسيط إلى إعادة صياغة رمزهم الثقافي الأسمى، المتمثل في شخص النبي ﷺ، وذلك استجابة للتحديات المستجدة التي واجهها المجتمع الإسلامي آنذاك، وقد مثلت في الوقت ذاته منظومة من الخطابات والممارسات التعبدية—نصوصا شفوية ومكتوبة مقترنة بشعائر جسدية— عدت الأداة الأمثل لإحياء التضامن الجماعي الإسلامي. ويمثل ما نعاينه في هذا السياق خلال القرن ٦ هـ / ١٢م سيرورات تجديدية لإحياء الذاكرة الجماعية[١] وإعادة بنائها، وهي عمليات شهدتها كافة المجتمعات البشرية عبر مساراتها التاريخية، وتعد بمثابة آليات حيوية لضمان استمرارية الكيان المجتمعي وديمومة وجوده بوصفه كيانا متمايزا. من هنا يبرز السؤال الرئيسي، لماذا جذبت هذه الأنواع من المؤلفات تحديدا مسلمي الأندلس والمغرب في الفترة الوسيطية، رغم أن الذاكرة الجماعية، كما ذكرنا سابقا، تتكون من العديد من العلامات والرموز والممارسات؟ ما هي الاحتياجات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تلبيها هذه الأشكال الخطابية بالتحديد؟ من الثابت أن أنماط الخطاب التعبدي المتعلقة بتعظيم النبي ﷺ قد شهدت ازدهارا ملحوظا في الأندلس خلال فترات الصراع والحروب المتواصلة بين المسلمين والمسيحيين[٢]. وقد وفرت حالة الحرب القائمة في الأندلس والحروب الصليبية في المشرق، إلى جانب المشروع المسيحي للتنصير القسري، السياق الذي أفضى إلى ظهور موجة جديدة من السرديات الجدلية الإسلامية والمسيحية حول بعضهم البعض، لا سيما في القرنين ٦ هـ / ١٢م و٧ هـ / ١٣م. وتعد هذه الجدليات أمثلة على "التواريخ المضادة"[٣] للإسلام والمسيحية واليهودية.

- ١يعرف المؤرخ الأمريكي اليهودي عاموس فونكنشتاين الذاكرة الجماعية" بأنها **"نظام من العلامات والرموز والممارسات : التواريخ التذكارية، وأسماء الأماكن، والنصب التذكارية وأقواس النصر، والمتاحف والنصوص، والعادات والسلوكيات، والصور النمطية... وحتى اللغة نفسها"**. انظر:

Funkenstein (Amos), **Perceptions of Jewish History**, 1st Edition, University of California Press, (Berkeley, Los Angeles & Oxford, 1993, p. 36.

2 - Jarrar (Maher), **Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien: Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte**, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1989, p. 38-39. De la Puente (C.), **Vivre et mourir pour Dieu…**, Op.cit, p. 100.

٣- يعرف فونكنشتاين **"التاريخ المضاد"** على أنه "**استغلال منهجي لأوثق مصادر الخصم عكس اتجاهها المعتاد؛ يهدف إلى تشويه صورة الخصم الذاتية وهويته عبر تدمير ذاكرته والسرد الذي يقدمه عن نفسه، ما يجعله أداة جدلية ضارة**". انظر:

أظهر مسلمو ومسيحيو العصر الوسيط، كل على حدة، عجزا عن إنتاج خطاب تمثيلي يتجاوز المنظومة المعرفية الخاصة بكل منهم، الإسلامية أو المسيحية. وعلى الرغم من توافر النصوص الدينية والإنتاج الأدبي لكل منهما أمام النخب المثقفة من الطرف المقابل، فإن عملية معرفة الآخر وتمثيله وتصنيفه بقيت رهينة منطق المماثلة مع الذات، إذ لم يستطع أي من الجانبين إدراك نظيره إلا من خلال مفاهيمه الخاصة. وقد أفضى ذلك حتما إلى تشويه خدم المقاصد الجدلية لكلا الطرفين. فأخفقت الكتابات وأشكال الخطاب المضاد الأخرى إلى حد كبير، لأن بلاغة المجادلين افتقرت إلى القدرة على فرض عالمهم الثقافي على العالم المقابل. بيد أن ذلك لم يحل دون استمرار المحاولات، حيث نجحت هذه الخطابات المضادة، على الأقل، في ترسيخ اليقين والصواب داخل المنظومة المعرفية الثقافية لكل طرف. ولعل هذا كان الهدف الحقيقي من هذا الإنتاج الفكري. وفي هذا الإطار، اتبع المسيحيون إبان الفترة الوسيطية استراتيجية تأويلية ضد الإسلام والنبي محمد ﷺ، حيث صاغوا "سيرا عدائية" للنبي ﷺ من خلال مزج التفسيرات المضادة للقرآن والحديث بتصوراتهم الخاصة. ويمكن قراءة هذه السرديات على أنها "سير قديسين مضادة" لأنماط التعبد الإسلامي المتعلقة بحياة الأنبياء والصالحين. غير أن "سير القديسين المضادة" لا تمثل سوى جزءا من منظومة الخطابات المضادة التي روج لها فاعلون مسيحيون متعددون ضد الإسلام.

تكشف الأسطوغرافيا عن انتشار واسع للنصوص الجدلية المناهضة للإسلام خلال هذه الفترة، سواء تلك التي ألفت خارج شبه الجزيرة الإيبيرية أو داخلها. من أبرز هذه الأعمال "رسالة عبد المسيح الكندي"، وهو عمل مشرقي الأصل كتب بالعربية، ثم ترجم إلى اللاتينية، وقد انتشر منذ عام ١١٤٠م ضمن Corpus Cluniacense أو Corpus Islamolatinum وأحيانا تعرف بمجموعة طليطلة (Corpus Toledanum) التي أنجزت برعاية بطرس الموقر. أشرف هذا الأخير على ترجمة مجموعة من الأعمال من العربية إلى اللاتينية، بما في ذلك القرآن الكريم، بهدف توظيفها في المناظرات والمحافل الجدلية الموجهة ضد المسلمين واليهود في شبه الجزيرة وخارجها[1]. كما صاغ المسيحيون نصوصا مناهضة لليهود والمسلمين تحت غطاء أدبي يتمثل في شخصية متحول مجهول الهوية إلى المسيحية.

أنتج المسيحيون المقيمون في شبه الجزيرة الإيبيرية العديد من الكتابات التي انتقدت الإسلام ونبيه صلى الله عليه وسلم. من بين هذه الأعمال، أدرج ملك قشتالة ألفونسو العاشر (١٢٥٢-١٢٨٤م) الملقب بـ "الحكيم" ما يمكن وصفه ب "السيرة المضادة" للنبي محمد ﷺ في كتابه "التاريخ العام لإسبانيا" (Estoria de España). كما كتب بيدرو ألفونسو (Pedro Alfonso)، وهو يهودي أندلسي تحول إلى

Funkenstein (A.), **Perceptions of Jewish History**, Op.cit, p. 36.

1 - Di Cesare (Michelina), **The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory**, De Gruyter, 2012, p. 83. Martinez Gázquez (José), «"Islamolatina": la percepción del Islam en la Europa cristiana. Traducciones latinas del Corán. Literatura latina de controversia », ***Medievalia***, Nº. 15, 2012, p. 40.

المسيحية، حوالي عام ١١٠٨م عملا بعنوان "حوار ضد اليهود" (Dialogi contra Iudaeos). ورغم أن هذا العمل كان يركز بشكل رئيسي على مهاجمة اليهودية، فإنه خصص جزءا للهجوم على شخص النبي محمد ﷺ، ونبوته، والتشكيك في مصداقية القرآن الكريم. كذلك، كتب رامون مارتي (Ramon Marti) عملين جداليين هما "خنجر الإيمان ضد المغاربة واليهود" (Pugio fidei adversus Mauros) و"عن طائفة محمد" (Iudaeos and De Secta Mahometi). مثال آخر مهم جاء من قلم سان بيدرو باسكوال (San Pedro Pascual)، أسقف جيان الذي أسره المسلمون خلال حملة السلطان النصري أبو عبد الله محمد الفقيه (٦٣٣- ٧٠١هـ/ ١٢٣٦ - ١٣٠٢م) في غرناطة عام ٦٩٧ هـ/ ١٢٩٨م. أثناء فترة أسره، ادعى أنه شهد بنفسه الضغوط الممارسة على الأسرى المسيحيين للتحول إلى الإسلام، مما دفعه إلى كتابة "عن طائفة محمد" (Sobre la seta Mahometana) كوسيلة لردع الأسرى المسيحيين عن اعتناق الإسلام[١].

وجدت إلى جانب النصوص اللاتينية المدروسة على نطاق واسع، نصوص جدلية أقل شهرة كتبها المسيحيون المستعربون باللغة العربية، منها رسالة من راهب مجهول يلقب بـ "'راهب فرنسا' إلى أبو جعفر أحمد بن سليمان بن هود المُقتدر بالله، حاكم طائفة سرقسطة (٤٣٨ هـ - ٤٧٥ هـ/١٠٤٦–١٠٨٢م)، يهاجم فيها الإسلام ويدعو مخاطبه إلى اعتناق المسيحية[٢]، ورسالة "القوطي" القس الطليطلي (١١٤٥-١١٤٧)، التي تهاجم المدجنين وتستهدف تشويه صورة الإسلام وممارساته الدينية، وتدعو المسلمين للتحول إلى المسيحية[٣]. وعلى الرغم من أن هذه السرديات المضادة صيغت ظاهريا للطعن في الإسلام وحث المسلمين للتحول إلى المسيحية، فإن الطابع المبالغ فيه بعض تحريفاتها يشير إلى أن الهدف الحقيقي كان موجها في الغالب للاستهلاك المسيحي الداخلي، كاستراتيجية تهدف إلى تعزيز إيمان المسيحيين وحمايتهم من التحول للإسلام وفقا لمنظورها.

واجه المسلمون في الأندلس تهديدات التحول والتدجين، من خلال كتابة نوع متميز من التواريخ المضادة، تمثل في رسائل دحضت الحجج المسيحية وانتقدت عقائدها، مما يعكس وعيهم بتياراتها الروحانية. من أبرز هذه الرسائل **"رسالة أبي الوليد الباجي في الرد على الراهب من فرنسا"** لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت ٤٧٤ هـ/ ١٠٨٢م) حيث أجابه بالأدلة والبراهين القاطعة، مفندا عقيدة التثليث، ومبطلا دعوة النصرانية، ثم بين له حقيقة الإسلام وفضله، وأكد على وجوب الانضواء تحت لوائه. ويضاف إلى ذلك كتاب **"مقامع الصلبان"** لأحمد بن عبد الصمد خزرجي (ت ٥٨٢ هـ/ ١١٨٦م)

1 - Burns (Robert Ignatius), **The Crusader Kingdom of Valencia : Reconstruction on a Thirteenth-Century Frontier**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1967, p. 309.

2 - Cutler (Allan), « Who Was the 'Monk of France' and When Did He Write? », ***Al-Andalus***, Vol. 28, Nº. 2, pp. 249-269. Turki (Abdelmagid), « La lettre du 'Moine de France' à Al-Muqtadir billâh, roi de Saragosse, et la réponse d'al-Bâyi, le faqih andalou », ***Al-Qantara***, Vol.12, Nº. 2, Madrid, 1991, pp. 74-153.

3 - Fierro (Maribel), « Christian Success and Muslim Fear in Andalusī Writings during the Almoravid and Almohad Periods », ***IOS***, Nº. 17, 1997, p. 169.

الذي تضمن نقدا للكتاب المقدس وردا على شبهات القس القوطي[١]، وكذلك كتاب **"الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام"** للإمام محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي القرطبي (ت ٦٧١ هـ / ١٢٧٣م). بالموازاة مع ذلك، شهد القرنان ٦ هـ / ١٢م و٧ هـ / ١٣م ظهور تراجم صوفية أندلسية-مغربية اهتمت بالأولياء والصلحاء المسلمين وكراماتهم، وقدرتهم على التأثير في المسيحيين وتحويلهم إلى الإسلام، في إطار حوار ديني يتناول المعجزات بين الإسلام والمسيحية. ومنهم طاهر بن محمد الصدفي (ق ٦ هـ / ١٢م) وابن الزيات التادلي (ت ٦٢٧ هـ / ١٢٣٠ م)، والقاسم بن محمد بن الطيلسان القرطبي (ت ٦٤٢ هـ / ١٢٤٤م)، وعبد الحق بن إسماعيل البادسي (كان حيا عام ٧٢٢هـ).

اتسمت هيمنة أراغون على الثغر الأعلى (وشقة، سرقسطة، وادي إبرة) بخصوصية تميزت بتوازن ديموغرافي أكبر مقارنة ببلنسية، حيث ظلت اللغة العربية والثقافة الإسلامية محفوظة لقرون. حاز المسلمون من المدجنين في أراغون حرية التنقل للحج والسفر إلى البلدان الإسلامية، وعكست الفتاوى جهودهم المستمرة للحفاظ على ممارساتهم الدينية والالتزام بالقانون الإسلامي. تفاعل المدجنون والمسيحيون في مجالات الزراعة والتجارة والبناء حتى القرن ٨ هـ / ١٤م، حينما دفعت عوامل مثل وباء الطاعون والسياسات البابوية الجديدة وعودة الحماس الصليبي القوى المسيحية إلى فرض تشريعات تمييزية، مثل فرض قوانين خاصة باللباس، وحظر الأذان، وإجبار المسلمين على الاستماع للخطب المسيحية، بالإضافة إلى زيادة العنف الطائفي. ومع ذلك، ظلت الهوية الثقافية الإسلامية للمدجنين محفوظة في وادي إبرة حتى القرن ١٠ هـ / ١٦م، رغم تعزيز الانقسامات الدينية وسيطرة الأغلبية المسيحية منذ أواخر القرن ٧ هـ / ١٣م[٢]. أما في بلنسية، فقد ظل المسلمون يشكلون الأغلبية لفترة طويلة بعد الغزو الأراغوني، بينما كان المسيحيون يشكلون غالبية السكان في قشتالة، وهناك إشارات إلى وجود أقليات مسلمة ويهودية في مدن مثل شلمنقة وطليطلة. أبدت النخب المسلمة في قشتالة قلقا بالغا من التأثير المستمر لـ الاستعمار الثقافي" المسيحي على مجتمعات المدجنين، الذين حرموا بشكل منهجي من الموارد البشرية والاقتصادية الضرورية للحفاظ على هويتهم الإسلامية. وعبر القضاة والفقهاء والمفتون المسلمون في شبه الجزيرة الإيبيرية والمغرب عن مخاوف جدية بشأن شرعية عيش المسلمين تحت الحكم المسيحي، وقد وثقت هذه المناقشات في مجموعات من الفتاوى، من أبرزها كتاب **"المعيار"** للونشريسي، الذي حظي باهتمام واسع في مختلف الدراسات إلى جانب كتاب **"المقدمات الممهدات"** لابن رشد الجد.

---

١ - يشار إلى هذا الشخص أحيانا باسم "حنا العيسوي"، وفي مواضع أخرى بـ"حنا مقار". غير أن غالبية المؤلفات التي تناولت الجدل الديني في الأندلس، والتي اطلعت على مضمون الرسالة المتبادلة بين الخزرجي والقس، لم تعط تعريفا دقيقا لهذا الأخير؛ إذ اقتصر الأمر على نسبته إلى مدينة طليطلة، والاكتفاء بتسميته بـ"قس طليطلة" أو "القس القوطي" دون مزيد من التوضيح. انظر: أبو عبيدة الخزرجي، **بين الإسلام والمسيحية**، تحقيق محمد شامة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م، ص. ص. ٥٠-٦٢.

2 - Harvey (Leonard Patrick), **Islamic Spain, 1250 to 1500**, The University of Chicago Press, Chicago, 1990, pp. 105-107.

حذر هؤلاء الفقهاء من أن الاختلاط المستمر بالمسيحيين سيؤدي حتما إلى فقدان اللغة العربية والدين، معتبرين أن العربية ليست مجرد لغة تواصل بل لغة مقدسة للقرآن والعبادة وناقلة للهوية الإسلامية. كما أنهم طرحوا أسئلة تتعلق بمدى امتلاك الفقهاء المدجنين القدرة والمعرفة والاستقامة القانونية لقيادة وحماية مجتمع مسلم تحت الحكم المسيحي؟ هل يمكنهم بشكل واقعي حماية مجتمعاتهم من التأثيرات الثقافية المسيحية والتدخل في ممارسة إيمانهم عندما ألغى الملوك الإسبان المعاهدات التي تنص على حماية حرية العبادة وحقوق الملكية للمدجنين؟ هل كان الفقهاء المدجنون قادرين على تفسير الفقه المالكي بشكل صحيح وممارسة الاجتهاد؟

طور المدجنون، رغم حرمانهم من الرموز الدينية الكبرى كالمساجد والمدارس القرآنية، استراتيجيات محلية للمقاومة الثقافية. سافر بعضهم لطلب العلم في المراكز الإسلامية أو لأداء مناسك الحج، مثل عبد الله بن الصباح الأندلسي، صاحب الرحلة الحجازية المعنونة بـ **"نسبة الأخبار وتذكرة الأخيار"**، التي يصف فيها حياة المسلمين وعاداتهم وفضائلهم في دار الإسلام. كانت مثل هذه الكتابات تهدف إلى أن تكون أدبا تعليميا ومثالا يحتذي به المدجنون، إذ كان الهدف منها تعزيز القيم الدينية والثقافية التي تربطهم بالهوية الإسلامية. في حين قام آخرون بمراسلة المفتين في الأراضي الإسلامية طلبا للاستشارات الفقهية، وركزوا على التمسك بالممارسات الدينية اليومية للحفاظ على هويتهم حتى في ظل ظروفهم الصعبة. وكان أحد الحلول التي اتبعت لمواجهة تحدي الحفاظ على الهوية الإسلامية في بيئة يغلب عليها الطابع المسيحي، ما قام به عيسى بن جبير، مفت وإمام مسلم من مدينة شقوبية. ترجم القرآن الكريم إلى اللغة القشتالية، وجمع أيضا مؤلفا فقهيا بعنوان **"المختصر السني"** (Breviario Sunni) باللغة نفسها، ليكون في متناول المسلمين الذين لم يعودوا قادرين على فهم العربية[1]. ويكشف هذا الحل عن وعي ابن جبير العميق بدوره كوكيل ثقافي، لا لمجتمعه المسلم في زمنه فحسب، بل أيضا للأجيال القادمة، إذ سعى من خلاله إلى الحفاظ على التعاليم الإسلامية وتيسير الوصول إليها بلغة مفهومة في سياق ثقافي معقد.

لا يمكن التفكير في وصف أكثر إيلاما للاضطرابات الثقافية التي واجهها المدجنون في قشتالة في القرن ٩ هـ / ١٥م. ولا يوجد مثال أوضح على أن الثقافة تنتج من خلال عمليات تغيير مستمرة، أحيانا دقيقة وأحيانا كبيرة، استجابة للأحداث والعوامل التاريخية الملموسة. في مواجهة الظروف القاسية، التي تمثلت في "القمع ودفع الإتاوة والعمل الشاق والإرهاق والجهل بالعربية وفقدان إمكانية تعلم اللغة العربية"، قدم عيسى بن جبير للمدجنين وسائل عملية للحفاظ على الهوية الثقافية الإسلامية وفقا للمذهب المالكي. يقدم كتابه "المختصر السني" أوصافا موجزة لـ "ما يجب أن يعرفه كل مسلم صالح ويمارسه بشكل طبيعي"، بالإضافة إلى لوائح الطهارة و"الأوامر والمحظورات الرئيسية"، و "ما هو الإيمان، وكيف هو خلاص الروح"، و"الركائز الأساسية التي يجب على المسلم الصالح الإيمان بها والعمل وفقا لها". تجدر الإشارة بشكل خاص إلى اللغة التي ألف بها ابن جبير "المختصر السني". استخدم "الألخميادو"، وهي نسخة معربة من الإسبانية، مكتوبة بالخط العربي وتحتفظ ببعض المفردات الدينية العربية، والتي طورها المدجنون القشتاليون للاستخدام في أدبياتهم التعبدية. أنشأ المدجنون، الذين توقفوا منذ زمن طويل عن التحدث بالعربية وافتقروا إلى الموارد لدراسة العربية الفصحى، لغة مقدسة جديدة

1 - Harvey (L. P.), **Islamic Spain…**, Op.cit, p. 81-82.

يمكن تمييزها عن اللهجات الرومانسية المسيحية السائدة، والتي استخدموها في التعاملات الدنيوية اليومية. أصبحت الألخميادو الوسيلة الحيوية التي نقلت من خلالها الثقافة الإسلامية إلى الأجيال اللاحقة[١].

واجه مسلمو غرناطة النصرية تحولات سياسية واجتماعية وثقافية عميقة رغم تجنبهم ضغوط الاستيعاب المسيحي المباشر. يظهر من خلال خطب ابن مرزوق في مسجد قصر الحمراء عن مخاوف جادة من الخطر المسيحي المحدق بالكيان السياسي والاجتماعي لغرناطة. أعاد تدفق اللاجئين المسلمين من الأراضي التي وقعت تحت سيطرة الممالك الإسبانية تشكيل البنية الاجتماعية للمدينة، حيث أفرز وصولهم انقسامات اجتماعية بين النخب التقليدية من ملاك الأراضي والوافدين الجدد الذين تمكنوا من احتلال مناصب إدارية رفيعة رغم فقدانهم ممتلكاتهم. أدت هذه التحولات إلى انتشار خطاب أخلاقي يركز على محاربة التفاخر والدعوة إلى الزهد والاهتمام بالآخرة. وفي ظل موقع غرناطة كآخر معقل إسلامي في الأندلس، أصبحت المدينة منارة للهوية الثقافية الإسلامية ومرجعية رمزية لمجتمعات المدجنين. وتمكنت سلالة بني نصر بمهارة من توظيف رموز التقوى الصوفية والتمذهب المالكي لتعزيز شرعيتها وتماسك مجتمعها[٢].

شكلت الانتصارات العسكرية والسياسية المسيحية، وما صاحبها من استيطان للأراضي الإسلامية السابقة على يد رجال الكنيسة والمستوطنين القشتاليين والأراغونيين، وتصاعد النفوذ البابوي في شبه الجزيرة الإيبيرية، محطات حاسمة أعادت تشكيل المجتمع المسيحي منذ القرن ٥ هـ / ١١م فصاعدا. وتمثلت إحدى ثمار انتصارات الجيوش المسيحية في التوسع الفيودالي نحو الأراضي التي كانت تحت الحكم الإسلامي. أفرزت أنماط التعايش والمنافسة الجديدة بين المسلمين والمسيحيين واليهود، وبين المستعربين والمستوطنين المسيحيين، تحولات عميقة في كيفية تعريف المجموعات لهويتها وتمييزها عن الآخرين. وسار بناء هوية مسيحية إيبيرية جديدة، مع التفكيك المتزامن للهويات الإسلامية واليهودية والمستعربة، يدا بيد مع التوسع الفيودالي وفرض هياكل سياسية واقتصادية واجتماعية جديدة في الأراضي المستولى عليها.

أسفر صعود النفوذ البابوي والرهبانية الكلونية في شبه الجزيرة الإيبيرية عن تحولات عميقة في المشهدين السياسي والديني، مما أثر بشكل دائم على الثقافات المسيحية المحلية. تميز عهدا ألفونسو السادس ملك قشتالة وسانشو راميريث ملك أراغون بانفتاحهما على برامج الإصلاح الكنسي، حيث سعيا إلى تحقيق رؤية البابا غريغوري السابع لخلق كنيسة موحدة عبر إزالة الاختلافات المجالية في الطقوس والممارسات الكهنوتية. تجلى هذا التوجه في شبه الجزيرة من خلال استبدال الطقس المستعرب بالطقس الروماني، حيث تبنت أراغون هذا التغيير بسهولة عام ١٠٧١م، بينما واجهت قشتالة مقاومة أشد من مركز الكنيسة المستعربة في طليطلة. نتج عن زواج ألفونسو السادس عام ١٠٧٩م من كونستانس، ابنة

1 - Ibid, p. 85.

٢ - أحمد دائيم، "المسجد بين السلطة والمجتمع في الأندلس خلال العصور الوسطى"، مقال ضمن **البيع والكنائس والمساجد في تاريخ المغرب: بين الاندماج المجالي والتفاعل الاجتماعي والروحي**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية المحمدية، جامعة الحسن الثاني الدر البيضاء، ٢٠٢٣، ص ٢١٥-٢١٦.

روبرت الأول دوق بورغندي، غزو حقيقي للكنيسة الإيبيرية من قبل رجال الدين الفرنجة، وخاصة الكلونيين[١]. توج هذا التحالف الاستراتيجي باستبدال الطقس المستعرب بالطقس الروماني في بورغوس، ثم تعميمه في طليطلة بعد سقوطها عام ١٠٨٥م، حيث حُصر الطقس المستعرب في الكنائس القديمة وفرض الطقس الروماني على المستوطنين الجدد من الإسبان والفرنجة[٢].

تظهر صورة مختلفة للتثاقف المسيحي في المناطق التي كان فيها السكان مسلمون بشكل ساحق قبل التوسع المسيحي. يمكننا تسليط الضوء على أهمية شبكات الرعايا كأداة حاسمة في تشكيل المجتمعات المسيحية الجديدة، خاصة في المناطق ذات الأغلبية المسلمة السابقة كبلنسية. ورغم أن نظام الرعايا في أواخر القرن ١٣م كان يعاني من نقص في العديد من الجوانب، مثل عدم القدرة على تقديم رجال دين متعلمين أو خطب كافية، إلا أنه كان أساسيا في تشكيل ثقافة مسيحية متميزة، خاصة في مواجهة الثقافة الإسلامية المحيطة.

سعت الرموز والطقوس والشعائر الدينية والعادات إلى خلق ثقافة موحدة بين المجتمعات المسيحية الناشئة وتعزيز الإحساس بالانتماء الجماعي. إلى جانب شبكات الرعايا، لعبت جماعات الرهبان الفقراء والعسكرية دورا مهما في تشكيل هويات مسيحية جديدة، خاصة في المناطق الحدودية. حيث أسسوا مستوطنات جديدة، وساهموا في تلبية احتياجات هذه المجتمعات من خلال التعليم، والوعظ، والاستماع للاعترافات، وغيرها من الأعمال. شملت هذه الخدمة المسيحيين، والمتحولين من اليهودية والإسلام، وكذلك المدجنين من المسلمين واليهود الذين، كما ذكرنا، أجبروا على حضور الخطب. من ناحية أخرى، عززت البابوية والرهبان الكلونيون ظاهرتي الحج إلى "شنت ياقب" (Santiago de compostela) حيث ضريح "القديس يعقوب" بالإضافة إلى الحملات الصليبية ضد الإسلام. وقد حول "دليل الحاج الصليبي" المتمثل في مخطوطة (Codex Calixtinus) هذا المزار المحلي إلى مقصد دولي. كما جذبت صكوك الغفران البابوية للمشاركين في هذه الحملات أعدادا كبيرة من المسيحيين، مما ساهم في ترسيخ صورة العداء للإسلام في الذاكرة الجماعية.

في ظل تعزز الحدود بين المجتمعات المسيحية والإسلامية، نجد أدلة على أن هذه المجتمعات استمرت في الاحتفال ببعض المهرجانات الدينية والشعبية معا. كانت هذه الأعياد تشمل عيد الميلاد، وليلة العجوز (ليلة رأس السنة الجديدة)، والنيروز أو يناير، وهو مهرجان رأس السنة الجديدة ذو الأصل الفارسي، والمهرجان الذي يعد أيضا تقليدا فارسيا في الأصل، والذي يقابل مهرجان الاعتدال الخريفي الذي اندمج مع مهرجان العنصرة أو عيد القديس يوحنا. كان المسلمون والمسيحيون يتبادلون الهدايا، ويعدون أطعمة خاصة، ويدخلون الكنائس المسيحية، ويشربون النبيذ، ويجعلون أطفالهم يقضون أوقاتهم

1 - Pallares Méndez (De María del Carmen) y Portela (Ermelindo), **La Reina Urraca**, Nerea, San Sebastián, 2006, p. 16. Montenegro (Julia), « La crisis sucesoria en las postrimerías del reinado de Alfonso VI de León y Castilla : el partido Borgoñón», ***Estudios de Historia de España***. Vol. XII, Tomo 3, 2010, p. 370.

2 - Pastor De Togneri (Reyna), **Del Islam al Cristianismo: En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI-XIII**, Ediciones Península, Barcelona, 1975, p. 115.

في اللعب، ويغلقون أعمالهم احتفالا بهذه الأعياد. شارك بعض المسلمين أيضا في أعمال الشغب السنوية شبه الدينية في الأسبوع المقدس ضد اليهود[١]. في القرن 15م تم تأسيس (cofradía de San Eloy) في شقوبية، وهي أخوية ذات طابع ديني ومهني تضم صناع الفضة وحدادين مسلمين وإسبان، مكرسة لتكريم العديد من القديسين المسيحيين[٢]. ربما بسبب هذه الحدود الثقافية والدينية المتداخلة، نجد أن الخطابات الإسلامية والمسيحية أظهرت خوفا حادا من االانصهار الناتج عن الارتباط أو التقليد لمجتمعات دينية منافسة. وهذا أمر متوقع بالنظر إلى أن الوعاظ كانوا يعملون كوسطاء ثقافيين يروجون لرؤية مثالية للمجتمع، يكون فيها الدين هو القوة المحركة للهوية الثقافية. ومع ذلك، يكشف هذا القلق أيضا عن حقائق أخرى؛ احتفظ المسلمون والمسيحيون واليهود على حد سواء بعبيد وخدم من مجتمعات دينية أخرى، وكان من الشائع أن يتورط أفراد الأسرة في علاقات جنسية مع خدمهم "الكفار". هذا الخوف من "الاختلاط الجنسي" الناجم عن العلاقات غير الشرعية كان، كما هو متوقع، من الممارسات التي استنكرها الوعاظ بشدة. علاوة على ذلك، التقى المسلمون والمسيحيون في مجالات اجتماعية غير رسمية مثل القمار وحانات النبيذ والدعارة[٣]، بالإضافة إلى الاتجار بالسلاح والعبيد. حيث نشأت ثقافة فرعية ذات سمات متناقضة مثل الجشع والعنف، متجاوزة الحدود الدينية والعرقية.

شكل التوسع القشتالي والأراغوني في الأندلس الإسلامية وغيرها من المناطق سياقا حتميا للتواصل والتفاعل بين المجتمعات الإسلامية والمسيحية. وأمام ما نتج عن هذا الاحتكاك من مخاطر اجتماعية وجنسانية، سعى الوعاظ والنخب الثقافية في كلا المجتمعين إلى ترسيخ مفهوم الأخلاق والسلوك الفاضل عبر خطاب ديني محتدم. وقد عمل كل مجتمع على جعل هذه القيم مرادفة لهويته الثقافية، في الوقت الذي صور فيه رذائل الآخر وخطاياه بوصفها "انحلالا" وافدا من خارج الجماعة. وفي هذا الإطار، كان أحد الأهداف المباشرة لحملات الوعظ المسيحية، ولا سيما من قبل الرهبان، هو تعزيز التوبة بين أفراد الجماهير وتشجيعهم على الاعتراف بخطاياهم. يمكن النظر إلى هذه الحركات بوصفها جزءا من مشروع الكنيسة الرامي إلى مكافحة الهرطقة. غير أن خصوصية شبه الجزيرة الإيبيرية، في ظل حروب الاسترداد وما رافقها من قلق النخب المسيحية إزاء الأعداد الكبيرة من المسلمين واليهود، جعلت من التوبة والاعتراف وسيلة تتجاوز الخلاص الفردي لتتحول إلى أداة لتأكيد الهوية الدينية والسياسية للمجتمع المسيحي.

ورغم اشتراك الديانات السماوية في مفهوم التوبة، إلا أن الخطاب الإسلامي في الأندلس طور مقاربته الخاصة للتوبة كأداة للحفاظ على الهوية في مواجهة التأثيرات الخارجية. اتسمت خطابات الفقهاء

---

1 - Nirenberg (David), **Communities of violence : persecution of minorities in the Middle Ages**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, p. 199-200.

2 - Ibid, p. 39.

٣- كان ملوك نبرة، على سبيل المثال، يجنون دخلا وفيرا من دور القمار الرسمية التي أقاموها في مواقع محورية داخل الأحياء المسلمة واليهودية. وتظهر سجلات المجامع الكنسية، إلى جانب المحاكاة الأدبية الساخرة، أن بعض رجال الدين المنحلين كانوا يرتادون هذه الأماكن على نحو اعتيادي. انظر:

Harvey (L. P.), **Islamic Spain…**, Op.cit, p. 149.

المسلمين بالحذر من أي مؤثرات قد تهدد نقاء العقيدة. أما الوكلاء الثقافيون المسلمون فقد قدموا رؤية متميزة في سجال الفضائل والرذائل. بالنسبة للمسلمين الأندلسيين في الفترة من القرن ٧ هـ / ١٣م إلى القرن ٩ هـ / ١٥م، أصبح الحفاظ على الهوية الدينية أكثر تعقيدا في ظل الظروف السياسية والاجتماعية المتغيرة. وتجسدت هذه الهشاشة في المواقف المتباينة تجاه قضية النبيذ. فعلى الرغم من أن الإسلام حرّم شربه منذ البداية، إلا أن الممارسة الفعلية أظهرت تفاوتا ملحوظا. وتذكر بعض "الخمريات" الأندلسية صورا لمسلمين يتسللون إلى أديرة مسيحية لشرب النبيذ، وقد جسد الشاعر ابن حمديس الصقلي هذا المشهد في عدد من أبياته، حيث يقول[١]:

راهبة أغلقت ديرها ..... فكنا مع الليل زوارها

هدانا إليها شذا قهوة ..... تذيع لأنفك أسرارها

تظهر هذه الأبيات كيف يوظف ابن حمديس صورة الراهبة والدير ليعكس التوتر بين المحرم الديني والممارسة الواقعية، حيث يتحول المكان المقدس إلى فضاء للمتعة، ويصبح النبيذ رمزا للانزياح عن المثال الأخلاقي نحو التجربة الحسية. غير أن هذا التصوير الأدبي لم يظل ثابتا؛ فمع تدهور أوضاع المسلمين في المراحل اللاحقة، تغير الخطاب حول النبيذ جذريا.

أعادت مواعظ المدجنين في أراغون وبعض الخطب في غرناطة تصوير شربه على أنه "وعاء كل الخطايا". ويبدو أن إعادة تصور النبيذ كرمز للتأثير الخارجي المرفوض ارتبطت بتدهور وضع المسلمين، ولا سيما مع إنشاء الحانات الخاضعة للسلطة وأماكن القمار في الأحياء الإسلامية داخل المدن الإسبانية. حرص الفقهاء على ترسيخ ثقافة الحذر داخل المجتمع المسلم، محذرين من أن أبسط مشاركة في عادة غير إسلامية، أو أدنى تهاون في أداء الفرائض الدينية من غير عذر مشروع، قد يشكل "الحد الفاصل بين الإيمان والكفر".

في هذا السياق المعقد، تحول الوعظ في أواخر العصر الوسيط إلى أداة مركزية في صيانة الهوية الإسلامية والدفاع عنها في مواجهة التحولات السياسية والاجتماعية التي شهدتها الأندلس والمغرب. أدرك الفقهاء والخطباء أن الصراع مع المسيحية لم يكن عسكريا فحسب، بل كان أيضا صراعا على المعنى والرمز، حيث سعت القوى المسيحية إلى فرض خطابها الثقافي والروحي على المسلمين عبر الوعظ والتنصير والجدل العلني. وفي هذا السياق اضطلع المنبر الإسلامي بوظيفة مزدوجة، تثبيت العقيدة في النفوس وتحصينها من الاختراق، وفي الوقت نفسه تقديم ردود فكرية وأخلاقية على مزاعم الخصم.

تجلى هذا الدور بوضوح في ميدان الأخلاق اليومية وصلتها بالهوية الدينية. أعاد المسلمون تعريف بعض السلوكيات، مثل شرب الخمر الذي كان حاضرا في بعض الأوساط الأندلسية، باعتباره ليس مجرد معصية فردية، بل علامة على الاندماج في ثقافة الآخر وخيانة للجماعة. وهكذا تحول الخمر من مسألة

---

١ - عبد الجبار بن حمديس الصقلي، **ديوان ابن حمديس**، صححه وقدم له إحسان عباس، دار صادر ودار بيروت، بيروت، ١٩٦٠، ص ١٨١.

فقهية إلى رمز للانزلاق العقدي، ومن خطيئة شخصية إلى تهديد مباشر للكيان الجماعي. ويكشف هذا التوظيف الرمزي عن وعي عميق بأن المواجهة مع المسيحية لم تكن معركة أفكار مجردة، بل صراعا على تفاصيل الحياة اليومية. هذه التفاصيل قد تذيب الفوارق إذا لم تضبط بالشرع والوعظ.

وسع الفقهاء هذا التصور ليشمل مختلف جوانب الحياة الاجتماعية، فربطوا التهاون في الصلاة أو التقصير في الذكر بمخاطر الانزلاق نحو الكفر. ولم يكن هذا التشديد تعبيرا عن غلو، بل عن إدراك حاد لخطورة الواقع؛ إذ كان المسلمون يعيشون في بيئة يغلب عليها الآخر، وكان أي تساهل ينظر إليه كخطوة أولى في مسار الذوبان. من هنا أصبح الوعظ الإسلامي وسيلة لإنتاج "ثقافة الحذر"، التي لا تقتصر على ضبط السلوك، بل تغرس في النفوس إحساسا دائما بالمسؤولية عن حماية الدين من التلاشي.

في مقابل الخطاب المسيحي الذي سعى إلى احتكار فضائل الأخلاق وربطها بالانتماء الكنسي، جاء الخطاب الإسلامي أكثر رسوخا، لأنه استند إلى الشريعة باعتبارها منظومة إلهية شاملة لا تفصل بين العبادة والسلوك. بينما لجأ الخطاب المسيحي إلى المبالغة في تصوير الرذائل بوصفها سمة للمسلمين واليهود، قدم الفقهاء المسلمون رؤية متماسكة تجعل من التمسك بالشريعة ضمانة للطهارة الداخلية وللتفوق الأخلاقي. بهذا ربطوا بين الانضباط الفردي وصيانة الأمة. وتكمن القيمة الكبرى لهذا الخطاب في كونه لم يكن مجرد رد انفعالي على هيمنة الآخر، بل تأسيسا مستمرا لمعيارية إسلامية قادرة على التكيف مع الأوضاع الجديدة دون أن تفقد جوهرها. طوع الفقهاء أدواتهم لابتكار حلول عملية، مثل الفتاوى التي تناولت حياة المسلمين تحت الحكم المسيحي. كذلك لجأوا إلى الترجمات بالألخميادو لتعليم من فقد العربية. وهو ا يعكس مرونة الفكر الإسلامي وقدرته على حماية ذاته من الذوبان الثقافي. وبالتالي، ظل الوعظ الإسلامي خط الدفاع الأول، ليس فقط في مواجهة التنصير، بل أيضا في مواجهة التفكك الداخلي. مؤكدا بذلك أن الأمة، مهما ضعفت عسكريا، تبقى قادرة على حماية هويتها بالعلم والشرع والخطاب المعبئ للجماعة.

ثالثا ـ الخطابة والوعظ: آليات تشكيل الهوية والمقاومة الثقافية

يمثل الخطاب الديني في الغرب الإسلامي أحد المفاتيح الأساسية لفهم التفاعلات بين الدين والسياسة وبناء الشرعية، حيث اتخذت الخطبة والوعظ أبعادا مركبة لم تقتصر على الجانب الشعائري، بل تعدته إلى كونها وسيلة لبناء الهوية الجماعية وإعادة إنتاج السلطة. والملاحظ أن تاريخ الخطبة الإسلامية لم يكتب بعد بصورة متكاملة، رغم أن الخطباء الأوائل من النبي ﷺ إلى الخلفاء الراشدين وضعوا النموذج المؤسس الذي صار مرجعا ثابتا في القرون اللاحقة. وتظهر المحاولات الأولى لتصنيف الخطابة الإسلامية في تمييز أنماطها الثلاثة الكبرى خطبة الجمعة بما تحمله من بعد تعبدي وفقهي، والموعظة الأخلاقية، ثم القصص الديني الذي يوظف السرد لاستدعاء العبرة.

تظهر المصادر الأولى أن حياة النبي ﷺ وخطبه لم تكن نموذجا بلاغيا فحسب، بل معيارا تشريعيا ملزما، فقد اعتبرت حتى تفاصيل حركاته وألفاظه ذات قوة إلزامية. ولذلك كان على الخطيب أن يستحضر الطريقة النبوية في الأداء ليمنح خطبته المشروعية، وهو ما نجده واضحا في كتب الفقه المالكي

التي نظمت أحكام خطبة الجمعة والعيدين والاستسقاء، محددة تفاصيل دقيقة مثل الوقوف على المنبر وحمل السيف أحيانا والالتزام بالتحميد والصلاة على النبي وصيغ الدعاء. وتكشف كتب الأدب والبلاغة مثل **"البيان والتبيين"** للجاحظ (ت ٢٥٥ هـ / ٨٦٩م) و **"العقد الفريد"** لابن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨ هـ / ٩٤٠م) عن عناية خاصة بالخطابة، حيث جمعت نصوص خطب مهمة كما تمت الإشارة إلى خصائص البلاغة في أساليب الخطباء، مع إبراز البعد الفني للخطبة إلى جانب وظيفتها الدينية. كما ظهرت في القرون التالية مؤلفات موجهة للخطباء أنفسهم، مثل **"أدب الخطيب"** لعلاء الدين أبو الحسن علي بن العطار الدمشقي (ت ٧٢٤هـ /١٣٢٤م)، الذي تناول بدقة تفاصيل هذه المهمة، من ملبس الخطيب وصوته وحركاته، إلى التحذير من البدع، مثل اللهو والطرب واللعب والمجون والرقص، أو رفع الصوت بالصياح والصراخ[١]. وفي المقابل، دافع ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ / ١٢٠١م) في كتابه **"القصاص والمذكرين"** عن مشروعية الموعظة والقصص الديني، محددا ضوابط الأداء ومبينا دور الوعاظ في نشر التقوى[٢].

في السياق الأندلسي والمغربي توجد عدد من المخطوطات الباقية التي تضم مجموعات من الخطب في الأرشيفات الإسبانية والمغربية، تمثل مصدرا مهما لدراسة الممارسات الوعظية والخطابية في الغرب الإسلامي. تحفظ في الأرشيفات الإسبانية مجموعات من الخطب العربية المجهولة المؤلف، مرتبة وفق التقويم الهجري، ويرجع تاريخها في الغالب إلى القرون ٨ هـ / ١٤م و٩ هـ / ١٥ و١٠ هـ / ١٦م. كما تحتفظ كل من مؤسسات "المجلس الأعلى للبحوث العلمية" (CSIC)، والأكاديمية الملكية للتاريخ (RAH)، و"المكتبة الوطنية الإسبانية" (BNE) بمجموعات متميزة من الخطب المدونة – ويرجح أنها ألقيت كذلك – بلغة الألخميادو، أي اللغة التي استخدمها الموريسكيون لكتابة الإسبانية بحروف عربية. وتضم الأرشيفات الإسبانية أيضا نسخا عديدة من "النباتيات"، وهي مجموعات الخطب والرسائل التي تعود إلى الخطيب العراقي الشهير ابن نباتة الفارقي (ت ٣٧٤ هـ / ٩٨٤م)، الذي انتشرت خطبه في المشرق والمغرب. ولم يعثر حتى الآن على مجموعات كاملة منسوبة إلى خطباء أندلسيين معروفين بأسمائهم، باستثناء شذرات متفرقة من خطب شريح بن محمد الرعيني (ت ٥٣٩ هـ / ١١٤٤م)[٣] وأبي حفص عمر بن عبد الله السلمي الأغماتي (ت ٦٠٣ -٦٠٤ هـ / ١٢٠٦م)[٤]، المحفوظة ضمن مؤلفات أدبية وتاريخية أوسع.

---

١ - علاء الدين علي بن إبراهيم بن العطار الدمشقي، **كتاب أدب الخطيب**، تعليق محمد بن الحسين السليماني، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٦، ص. ص. ٨٧-١١٠.

٢ - أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **القصاص والمذكرين**، تحقيق محمد بن لطفي الصباغ، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣ هـ -١٩٨٣م، ص. ص. ١٥٧-١٨٣.

3 - Viguera Molins (María Jesús), « Un sermón político de Surayh al-Ru`ayni », ***Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario***, CSIC, Granada, 1987, pp. 144-146.

٤ - محمد المنوني، **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، ط٢، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ١٩٧٧، ص. ص. ١٧٢-١٧٣-٢٠٧-٢٠٨.

أما الأرشيفات الوطنية والملكية في الرباط، فتحتفظ بدواوين خطب كل من ابن مرزوق، وابن عباد الرندي، والقاضي عياض (ذات الطابع الوعظي والقانوني)، فضلا عن ابن نباتة. كانت هذه المجموعات ترتب أحيانا وفق الأشهر الهجرية، فتضم خطبا لشهر رمضان وليلة القدر وذكرى المولد النبوي، وأحيانا تخصص لمناسبات الاستسقاء أو لتذكير الناس بأهوال الآخرة. ويشتمل المخطوط المرقم بـ (CSIC Ms. XVII) من "النباتيات" على مجموعة من الخطب المجهولة التي يرى المفهرس أنها ليست من تأليف ابن نباتة نفسه، وتتناول موضوعات متنوعة، منها خطب وعظية في شأن المسيح الدجال، وأخرى تفسيرية لآيات قرآنية، بالإضافة إلى خطب الجمعة والأعياد. كما يضم المخطوط غير المؤرخ، الحامل لرقم (CSIC Ms. LXIV Nº. 2) جزءا من "كتاب خطب" عنوانه يشير إلى خطبة زهدية وعظية في "الدنيا والآخرة". وقد تم تحقيق ونشر بعض مجموعات خطب القاضي عياض[١] وابن نباتة[٢]، في حين أدرجت مقتطفات مترجمة من خطب ابن عباد الرندي في عدد من الأبحاث المتنوعة والدراسات حول الحياة الدينية للموريسكيين في إسبانيا[٣]. وإلى جانب ذلك، نشرت ترجمة إسبانية لخطبة مجهولة في عيد الأضحى[٤]، وأخرى لموعظة ألقيت أثناء صلاة الاستسقاء طلبا للمطر[٥].

يكشف تحليل هذه النصوص عن تأثير واضح للأدب الصوفي والزهد، مما يعكس بيئة الوعظ التي تمزج بين التصوف والدفاع عن الهوية، خاصة في مجموعات المواعظ التي تضمنت استشهادات متكررة بأبي طالب المكي محمد بن علي الحارثي (ت ٣٨٦ هـ/ ٩٩٦م) صاحب كتاب **"قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد"**، وأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ/ ١١١١م) صاحب كتاب **"إحياء علوم الدين"**، وأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت ٣٧٣ هـ/ ٩٨٣م) صاحب كتابي **"تنبيه الغافلين بأحاديث سيد الأنبياء والمرسلين"** و **"قرة العيون ومفرح القلب المحزون أو عقوبة أهل الكبائر"**[٦].

---

١ - عبد السلام شقور، **القاضي عياض الأديب (الأدب المغربي في ظل المرابطين)**، دار الفكر المغربي، الرباط، ١٩٨٣.

٢ - عبد الرحيم بن محمد بن نباتة، **ديوان خطب ابن نباتة**، تحقيق ياسر محمد خير المقداد، ط١، الوعي الإسلامي، الكويت، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢م.

3 - Nwyia (Paul), **Un mystique prédicateur à la Qarawiyin de Fes, Ibn Abbad de Ronda (1332 - 1390)**, Institut de Lettres orientales, Beyrouth, 2012. Kaptein (Nico), **Muḥammad's Birthday Festival : Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West Until the 10th/16th Century**, BRILL, Leiden-New York, 1993, p. 119-120.

4 - Longás Bartibás (Pedro), **Vida religiosa de los Moriscos**, 2.ª ed, Universidad de Granada, Granada, 1998, pp. 186-213.

5 -Ibid, pp. 125-151.

٦ - يواجه الباحثون ندرة في مجموعات الخطب غير الدينية الأندلسية والمغربية خلال الفترة الممتدة بين القرنين ٧ – ٩ هـ/ ١٣ - ١٥م. وتستحق مخطوطة طويلة نسبيا من خطب المواعظ مجهولة المؤلف اهتماما خاصا، وهي المخطوطة المحفوظة في المجلس الأعلى للبحث العلمي الإسباني تحت رقم CSIC Ms. C/3. وتظهر الفحوصات الخطية للنص، مقرونة بإشارته الصريحة إلى "العيش في حال من القهر والأسر تحت الحكم المسيحي"، إلى أن مؤلفه كان خطيبا مدجنا من وادي إبرو،= =وربما من وشقة أو سرقسطة، وأنه ألقى مواعظه أمام جماعة مدجنة أراغونية. ويرجح أن تاريخ المخطوطة يعود إلى أواخر القرن ٦ - ٧ هـ/ ١٢ - ١٣م. وعلى صعيد متصل، يبدو أن هناك مجموعة أصلية مشتركة من الخطب الوعظية شكلت مرجعا متداولا؛ إذ تتكرر بعض المواعظ الواردة في خطب المدجنين المجهولة (حوالي أوائل

تحتفظ المكتبة الوطنية بمدريد بمخطوط فريد يضم مجموعة من الخطب الأندلسية تحت تصنيف (BN Ms. 4983، الأرقام ٥ و٨). وصف المفهرس المخطوط رقم ٨ بأنه "خطبة لصلاة الجمعة"، غير أن مقدمة النص نفسه تصف الخطاب بأنه "وصية". في العصر الجاهلي، كانت الوصية عبارة عن نصيحة أو موعظة يقدمها الأب لابنه أو من شخص أكثر خبرة أو مكانة إلى آخر[١]. أما في السياق الإسلامي، فقد اتخذت الوصية صورة النصائح أو التحذيرات الصادرة عن الأنبياء والخلفاء الأوائل. ويقترب المخطوط رقم ٥ أكثر من جنس "الموعظة"، حيث يلقي الواعظ سلسلة من التنبيهات، في الغالب على هيئة اقتباسات من الأحاديث، محذرا المصلين مثلا من ترك الصلاة المفروضة. ويرجع تاريخ المخطوطين ٥ و٨ إلى القرن ٩ هـ / ١٥م، ويبدو أنهما يمثلان اقتباسات وعظية للنصوص الدينية أكثر من كونهما خطبا بالمعنى الدقيق. ولا يزال البحث ضروريا لتحديد ما إذا كان هذا النمط شائعا في الوعظ الإسلامي، أم أنه انعكاس لتراجع الإنتاج الفكري والديني في الأندلس الإسلامية خلال القرن ٩ هـ / ١٥م. كما وردت إشارات إلى مجموعات أخرى من الخطب التي جرى فهرستها، ونسبت إلى عدد من الأعلام، منهم ابن عطية (ت ٥٤٢ هـ/ ١١٤٨م)، وأبو بكر محمد بن خير الإشبيلي (ت ٥٧٥ هـ/ ١١٧٩م)، وأبو العباس أحمد الغبريني (ت ٧٠٤ هـ / ١٣٠٤م)، والقاسم بن يوسف التجيبي (ت ٧٣٠ هـ / ١٣٢٩م)، وأبو عبد الله محمد بن جابر الوادي آشي (ت ٧٤٩ هـ / ١٣٤٨م). وقد حملت هذه المجموعات عناوين لأعمال وعظية وزهدية عديدة، وصل إلينا كثير منها. وكان بعض هذه المؤلفات من إنتاج علماء الأندلس والمغرب، في حين دخلت إلى شبه الجزيرة الإيبيرية نصوص أخرى ذات أصول مشرقية. كما نجد مجموعات من الخطب الوعظية المنسوبة إلى الأنبياء المذكورين في القرآن الكريم وإلى الخلفاء، فضلا عن مختارات من الوعظ والوصايا والحكم التي نسبت إلى شخصيات تقية معاصرة أو إلى النبي ﷺ والأنبياء الآخرين.

لا يقتصر هذا التنوع على المخطوطات الفردية، بل يتجلى أيضا في الأدب الزهدي الذي جمع بين المواعظ والأمثال والوصايا والحكم، كما يظهر في عناوين عدد من رسائل. فعلى سبيل المثال، ألف عبد الحق بن الخراط الإشبيلي (ت ٥٨١ هـ /١١٨٥ م) عملا بعنوان **"الأنيس في الأمثال والمواعظ والحكم والأدب من كلام النبي ﷺ والصالحين"**. كما ألف أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التجيبي المرسي (ت ٦١٠ هـ /١٢١٣م) رسائل زهدية وصوفية عديدة، من أبرزها **"المواعظ والرقائق"**. غير أن

القرن ٧هـ / ١٣م) بشكل شبه حرفي في مؤلف المتصوف المصري شعيب بن سعد الحريفيش (ت ٨١٠ هـ / ١٤٠٧م) **"الروض الفائق في المواعظ والرقائق"**، رغم أنه عاش في القرن ٨ هـ / ١٤م. ويكشف هذا التشابه عن وحدة في المنهج والمضمون بين تلك النصوص، ولا سيما في توظيفها المزدوج لمفهومي "المواعظ" و"الرقائق"، حيث يستخدم مصطلح "الرقائق" عادة مع نظيره "المواعظ" في دلالة تمزج بين "الترغيب والترهيب" في الخطاب الوعظي؛ فالمواعظ تخوف المستمعين بعقوبات أخروية جزاء الذنوب المرتكبة، بينما تغريهم الرقائق بنعيم الجنة ومكافآت التقوى والاستقامة.

١ - لم يقتصر دور الواعظ على بث الخوف والتنبيه إلى العواقب، بل شمل أيضا جانبا إيجابيا يتمثل في التشجيع على الفضائل وبعث الأمل في النفوس، إذ يقوم الوعظ في بنيته الخطابية على المزاوجة بين التحذير والترغيب، بما يضمن توازن الرسالة الدينية وفاعليتها التربوية. انظر: أحمد زكي صفوت، **جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة**، المكتبة العلمية، بيروت، 1976، ج١، ص. ص. ٧٥-١٤٥.

الخطابة لم تقتصر على هذا المجال الديني والأخلاقي، بل امتدت أيضا إلى المجالين السياسي والعسكري، وهو ما توضحه المظان التاريخية من خلال روايات عن خطب الجهاد أو الخطب المنسوبة إلى القادة، ومن أبرزها الخطبة الشهيرة لطارق بن زياد عند فتح الأندلس[١]. غير أن الدراسات الحديثة تجمع على أن هذه الخطبة نص أدبي متأخر استخدم لاحقا لأغراض تمجيدية أكثر من كونه وثيقة أصيلة[٢].

يؤكد ابن هذيل الغرناطي (ق ٨ هـ / ١٤م) في كتابه **"تحفة الأنفس"** على هذه الأبعاد السياسية والعسكرية، حيث يرسم للخطيب دورا محوريا في تعبئة المجتمع، ويشدد على ضرورة استخدام لغة واضحة ومؤثرة، وتوظيف مصطلحات شرعية لتحفيز الهمم، وغرس ثقافة الجهاد، وبيان جزيل ثواب الشهادة، كما يحذر من عواقب الفرار الدنيوية والأخروية[٣]، مما يكشف عن استخدام الخطابة كأداة لصياغة الوعي الجماعي وتعبئة قوة المجتمع الإسلامي في مواجهة الممالك المسيحية.

تشير المصادر التاريخية إلى أن بعض الخطب قد كتبت في الأصل كرسائل ونشرت لتقرأ أو تلقى بصوت عال أمام جمهورها المستهدف. ومن النماذج البارزة لهذه الظاهرة، والتي حفظت في كتاب المقري **"أزهار الرياض في أخبار عياض"**، رسالة مفتوحة كتبها ذو الوزارتين لسان الدين بن الخطيب "داعيا فيها إلى النصرة والحث على الجهاد والترغيب فيه" دفاعا عن مسلمي الأندلس[٤]. وحقيقة غياب المخاطب المحدد في هذه الرسالة، بخلاف رسائل أخرى من المصدر نفسه، يدل على أنها قصدت للإلقاء العلني في مساجد مملكة غرناطة والمغرب. وثمة مثال آخر على هذا النمط يأتي من قلم علي البرموني، مدجن برشلوني من القرن ٩ هـ / ١٥م، الذي حث في رسالته المحفوظة في مخطوطة (CSIC Ms. XCVIII E no.2)، جميع المجتمعات الإسلامية التي تعيش في "أرض الذلة" -أي مجتمعات المدجنين - على تقديم العون **"للملك المنصور بفضل الله المجاهد"** سلطان غرناطة أبو الحجاج الناصر لدين الله يوسف الثالث (٨١١ - ٨٢٠ هـ / ١٤٠٨ - ١٤١٧م) في حربه ضد القشتاليين والأراغونيين[٥]. ومن المفيد، في هذا السياق، تحليل خصائص هذه الخطب والرسائل لفهم طبيعتها الخطابية وآليات تأثيرها في المتلقين، إذ تكشف لنا دراسة البنية اللغوية والموضوعية لخطب الوعاظ عن تنوع أساليب الإقناع وطرائق توظيف النصوص الدينية لخدمة المقاصد السياسية والروحية. ويمكن تطبيق هذا المنهج، على

١-علي بن عبد الرحمن بن هذيل الأندلسي، **تحفة الأنفس وشعار سكان الأندلس**، تحقيق عبد الإله أحمد نبهان ومحمد فاتح صالح زغل، ط١، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٤، ص. ص. ٢٨٩-٢٩١.

٢ - محمد عبد المنعم خفاجي، **قصة الأدب في الأندلس**، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٦٢، ص ٣٤٦. محمد عبد الله عنان، **دولة الإسلام في الأندلس**، ط٤، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧، ج١، ص ٤٨. عبد السلام الهراس، "خطبة طارق بن زياد من جديد"، ***مجلة دعوة الحق***، السنة ١١، ع٥، ذو الحجة-محرم ١٣٨٨ هـ - مارس-أبريل ١٩٦٨، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ص. ص. ١٢٦-١٢٩.

٣ - ابن هذيل، المصدر نفسه، ص. ص. ١٤٧-١٦٦.

٤ - المقري، **أزهار الرياض**، ج١، ص ٦٤.

٥ - تكشف هذه النصوص عن توظيف الخطاب الوعظي للحفاظ على الهوية الإسلامية في ظروف القهر، ولتعبئة المسلمين من المدجنين حول قضية وجودية مشتركة. انظر:
Ribera (Julián) y Asín Palacios (Miguel), **Manuscritos arabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta**, Centro de Estudios Historicos, Madrid, 1912, p. 259-260.

سبيل المثال، على محمد بن تومرت، إذ حفظت نماذج من خطبه ورسائله وكتاباته الأخرى في المصدر الموحدي **"الحلل الموشية"**[١]، مما يتيح فهما أعمق لاستراتيجياته الخطابية وطرائق توظيفه للموعظة في بناء السلطة الدينية وتوجيه الجماعة[٢].

يستدعي النظر في الممارسات الوعظية المسيحية، التي اعتمدت اللغات المحلية في مخاطبة العامة، تأملا موازيا في إشكالية الاستيعاب اللغوي ضمن السياق الإسلامي. فقد واجهت الدولة الإسلامية المتوسعة في العصر الوسيط تحديا جوهريا يتعلق بمدى استيعاب الشعوب غير العربية للخطاب الديني المقدم بالعربية الفصحى، لا سيما بين المعتنقين الجدد في الأندلس والبربر في بلاد المغرب. وعلى الرغم من الطابع الإلزامي لحضور صلاة الجمعة وخطبتها، تظل درجة الفهم اللغوي للخطاب العربي الفصيح بين غير الناطقين بالعربية موضع تساؤل منهجي مشروع.

تكشف الممارسات الوعظية لابن تومرت، مؤسس الدولة الموحدية في القرن ٦ هـ / ١٢م، عن أبعاد هذه الإشكالية اللغوية. فقد رأى ضرورة تبليغ إديولوجيته الإصلاحية المتعلقة بالتوحيد باللغة الأمازيغية، خاصة في المناطق الجبلية النائية بالمغرب. ويذكر صاحب **"الحلل الموشية"** أن ابن تومرت **"كان أفصح الناس باللسان العربي، واللسان البربري، ينقل بهما إليهم المواعظ والأمثال، ويقرب لهم المقاصد"**[٣]، مما يدل على وعيه بأهمية التواصل بلغة الجماهير. كما يروي واقعة وقف فيها ابن تومرت في رمضان سنة ٥١٥ هـ / ١١٢١-١١٢٢م أمام حشد كبير ضم عددا غفيرا من البربر بصفته "واعظا" مخاطبا إياهم بخطبة[٤]. غير أن المفارقة المنهجية تكمن في أن النصوص الباقية من خطب ابن تومرت محفوظة حصريا بالعربية، وفق ما يتيسر من الدلائل المتاحة.

يظهر ما ورد في **"الحلل الموشية"** تماثلا بنيويا مع السياق المسيحي في حفظ الخطب، حيث تنقل الخطابات التي ألقيت كليا أو جزئيا باللهجات المحلية إلى صيغة عربية فصيحة عند التدوين. ونظرا لهيمنة العربية بوصفها "لغة السلطة" المطلقة في المشرق والمغرب الإسلاميين، فرضت الأعراف الثقافية السائدة حفظ النصوص ذات القيمة الأدبية والدينية بالصورة التقليدية لهذه اللغة، مما يسر تداول هذه الأعمال عبر جغرافيا العالم الإسلامي. بيد أن العملية الحفظ هذه تخفي حتما التنوعات اللغوية

---

١ - مؤلف مجهول، **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، ط١، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٧٩، ص ١١١.

٢ - اتخذت الدولة الموحدية من الوعظ أداة إيديولوجية فعالة لترسيخ شرعيتها السياسية ونشر مبادئها الإصلاحية. وقد أولى الموحدون تنظيم الوعظ عناية مؤسسية دقيقة، تعكس رغبتهم في تأطير الخطاب الديني وإخضاعه لمنظومة رسمية منسجمة مع رؤيتهم العقائدية والسياسية. وبهذا تجسد الوعظ أداة من أدوات السلطة، يوظف في تعبئة الجماهير وإقناعها، وفي الوقت نفسه وسيلة لتكريس شرعية الدولة الناشئة وإضفاء طابع ديني على مشروعها السياسي.

٣ - مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، ص ١١٠.

٤ - المصدر نفسه، ص ١٠٧.

للخطاب الشفوي الحي. وبحلول القرن ١٠ هـ / ١٦م، تحول استخدام اللغات غير العربية في السياقات الدينية إلى قضية فقهية ملحة استحوذت على اهتمام فقهاء مسلمي الأندلس[١].

تبرز كتب الحسبة المغربية والأندلسية عن بعد آخر للخطابة في الغرب الإسلامي، إذ تميط اللثام عن العلاقة المعقدة بين السلطة الفقهية والممارسات الوعظية الشعبية. فبينما حفظت المخطوطات والرسائل صورة مؤسسية للوعظ والخطابة، أظهرت هذه المصادر الفقهية كيف خضع القصاصون والوعاظ الجوالون لرقابة صارمة، خشية تأثيرهم على العامة أو استغلالهم لحاجاتهم الروحية. ميز ابن عبد الرؤوف (ت ٢٤٢ هـ) بين القصص المسموح به والممنوع، فأجاز رواية قصص الأنبياء وبني إسرائيل، لكنه منع رواية الأحاديث النبوية بسبب جهل القصاصين وكثرة كذبهم[٢]. أما ابن عبدون الإشبيلي (القرن ٦ هـ / ١٢م) فكان أشد صرامة، إذ طالب بمنع القصاصين من الجلوس بين القبور في المقابر لأنهم يستغلون النساء المفجوعات بموت أقاربهن، متظاهرين بقراءة القصص أو معرفة الطالع، بينما يخلون بهن لأغراض غير شريفة أو لسرقتهن[٣]. هذا الوصف يربط القصاصين الجوالين بالدجل والفساد الأخلاقي، ويشير إلى وجود فئة تمارس الوعظ بشكل غير مشروع خارج رقابة السلطات الدينية أو السياسية، مستغلة جهل العامة وحاجتهم الروحية لتحقيق مكاسب مادية أو لأغراض منحرفة. يعكس هذا التمييز الدقيق بين أنواع القصص المسموح بها والممنوعة وعيا فقهيا بخطورة نشر أحاديث كاذبة أو ضعيفة على عقائد العامة وأخلاقهم، ويؤكد على أهمية ضبط المحتوى الديني الذي يبث للجمهور العريض.

يقدم كتاب **"المعيار"** للونشريسي صورة دقيقة عن الجدل الفقهي حول مجالس الوعظ في الغرب الإسلامي. ففي تلمسان مطلع القرن ٩ هـ / ١٥م، أقر القاضي أبو الفضل قاسم بن سعيد بن محمد العقباني (ت ٨٣٠ هـ / ١٤٢٧م) جلسات الصوفية التي كانت تعقد بعد صلاة الجمعة، حيث يجتمع المريدون تحت إشراف شيخ يؤدون طقوسا تشمل المصافحة، وعدّ الأذكار بالسبحة، والإنشاد الديني، وتلاوة القرآن، وقراءة **"الشفا بتعريف حقوق المصطفى"** للقاضي عياض، ثم يلقي الشيخ موعظة، يعقبها تناول الطعام، ويختتم اللقاء بالدعاء. وقد حضر العقباني هذه الجلسات بنفسه ووجدها مشروعة، مؤكدا أن والده كان يقرها أيضا[٤]. وصدرت فتوى مشابهة في فاس عن الفقيه أبي محمد عبد الله بن محمد بن موسى العبدوسي (ت ٨٤٩ هـ / ١٤٤٦م)، سأله بشأنها القاضي أبو العباس أحمد بن العجل الوزروالي بشأن اجتماعات المولد النبوي التي تضمنت المواعظ والأذكار وإنشاد القصائد في مدح النبي ﷺ، فأفتى

---

1 - Van Koningsveld (P. S.) and Wiegers (G. A.), « The islamic statute of the Mudejars in the light of a new source », ***Al-Qanṭara***, Vol. 17, Nº 1, 1996, p. 42-43.

٢ - أحمد بن عبد الله بن عبد الرؤوف القرطبي، **رسالة في آداب الحسبة والمحتسب**، ضمن (**ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب**)، تحقيق إ. ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥، ص ١١٢ - ١١٣.

٣ - محمد بن أحمد التجيبي بن عبدون الإشبيلي، **رسالة في القضاء والحسبة**، ضمن (**ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب**)، تحقيق إ. ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٢٧ ـ ٢٨.

٤ - الونشريسي، **المعيار**، ج١١، ص. ص. ٤٨ - ٥٢.

بجوازها رغم اعتراض بعض الفقهاء واعتبارها بدعة[١]. وتكشف هذه الفتاوى عن تفاصيل الطقوس المصاحبة للوعظ مثل التلاوة المرتلة للقرآن، واستخدام السبحة، وقراءة كتب مخصوصة، والإنشاد الديني، والدعاء الجماعي، والمشاركة في وجبة طعام، وهي عناصر شكلت بيئة طقوسية تهيئ المستمعين نفسيا وروحيا لتلقي الموعظة.

بين التقييد المتشدد والتسامح الواعي، يظهر القاضي أبو سعيد فرج بن لب (ت ٧٨٢ هـ / ١٣٨١م) بوصفه شخصية مركبة تجمع بين المحافظة الفقهية والنزعة الصوفية، في توازن يعكس التعقيد الديني والثقافي لعصره. فمن جهة، يتجلى تمسكه بالضوابط الشرعية الصارمة حين أصدر فتوى يحرم فيها بدعة صعود شاعر صوفي إلى المآذن بعد الأذان مباشرة لإنشاد الشعر الغزلي وترديد الأذكار، معتبرا هذه الممارسة **"من البدع التابعة لبدع"** تهدف إلى **"الإيقاظ"** على نحو لا يقره الشرع[٢]. هذه الفتوى تعبر عن موقف فقهي محافظ يرى أن العاطفة الدينية ينبغي أن تضبط بأطر شرعية دقيقة، وألا تترك للتعبير العاطفي أو الفني المنفلت. غير أن الجانب الآخر من شخصية ابن لب يكشف عن نزعة صوفية متسامحة، بل مشجعة على الممارسة الروحية حين تجري في إطارها المنضبط. فهو يجيز للمسلمين الاجتماع في "الرباط" على شاطئ البحر خلال الليالي المباركة للاستماع إلى تلاوة القرآن، وقراءة كتب الوعظ والرقائق، والإنشاد الديني، مستدلا بآيات قرآنية وأحاديث نبوية تؤكد فضل "مجالس ذكر الله"[٣]. كما يقر بجواز قراءة كتب الوعظ والقصائد الدينية في المساجد[٤]، ما دام الغرض منها إحياء القلوب وتعزيز الوعي الديني، لا اللهو أو التفاخر. هذا التنوع في مواقفه لا يعبر عن تناقض بقدر ما يبرز محاولة واعية للتوفيق بين مقتضيات الشريعة ومتطلبات التجربة الروحية. فابن لب أدرك أن التصوف، متى بقي في حدوده المنضبطة، يمكن أن يكون وسيلة لإحياء الوجدان الديني وتزكية النفوس، لا تهديدا للنظام الفقهي. وهكذا قدم نموذجا للفقيه الذي يوازن بين حراسة العقيدة وتهذيب الروح، في زمن كانت فيه العلاقة بين الفقه والتصوف موضع جدل مستمر في الغرب الإسلامي.

غير أن جميع الفقهاء لم يقروا هذه الممارسات؛ فقد اتخذ أبو إسحاق الشاطبي موقفا متشددا، فأنكر على من يقرأ الكتب في المساجد للعامة، معتبرا أنها مجالس قصص لا مجالس ذكر، وهو ما كان يذم عند السلف. كما أفتى بأن الدعاء الجماعي بعد الصلاة، وقراءة سورة الكهف بصوت جماعي يوم الجمعة، وختم القرآن في ليلة معينة من رمضان، كلها بدع لا أصل لها، مؤكدا أن المطلوب في رمضان هو الصلاة لا القصص ولا الدعاء الجماعي[٥]. ويعكس هذا الصراع الفقهي خشية بعض العلماء من طغيان الممارسات الصوفية والشعبية على الطقوس الرسمية المنصوص عليها، ومن أن يؤدي ذلك إلى تغيير طبيعة الدين نفسه.

---

١ - المصدر نفسه، ج١١، ص ٤٦-٤٧.

٢ - المصدر نفسه، ج١، ص ١٥٤-١٥٥.

٣ - المصدر نفسه، ج١١، ص ١٠٥-١٠٦.

٤ - المصدر نفسه، ج١١، ص ٦١-٦٢.

٥ - الونشريسي، **المعيار**، ج١١، ص. ص. ١١٣-١١٥.

برز ابن عباد الرندي بوصفه نموذجا فريدا جمع بين السلطة الدينية الرسمية والعمق الروحي الصوفي؛ فقد تولى إمامة وخطابة جامع القرويين في فاس مدة خمسة عشر عاما، وهو أحد أبرز مساجد الغرب الإسلامي. اتخذت خطبه في معظمها طابعا وعظيا، غير أنه لم يتردد في اعتماد أسلوب الموعظة كلما سنحت الفرصة. وقد أولى لهذا النهج الإرشادي أهمية اجتماعية وثقافية وتربوية بالغة، موجها خطابه إلى العامة والعلماء على السواء. غير أن هذه المكانة الرسمية لم تحل دون تطويره أسلوبا مميزا في تناول قضايا التصوف، إذ امتلك قلما فريدا في هذا المجال. وانطلاقا من هذه الرؤية المتكاملة، وجه نقدا صريحا إلى جمود الخطاب الوعظي السائد، فهاجم الخطباء الذين حولوا الخطبة إلى مجرد شعيرة خالية من الأهداف العملية، يكررونها كل جمعة دون مراعاة لاحتياجات اللحظة. ويكشف هذا الموقف عن وعيه العميق بأزمة الخطاب الديني الرسمي.

يتيح الحديث عن العناصر الأدائية في الخطبة فهما أدق لكيفية أداء جلسات الوعظ التحريضية، ويتجلى ذلك في وصف ابن قنفذ القسنطيني (ت ٨١٠ هـ/ ١٤٠٧–١٤٠٨م) لخطب ابن عباد الرندي. فقد ذكر، على سبيل المثال، أن ابن عباد "كان يحضر مجلس الفقيه أبي عمران موسى العبدوسي"، وهو ما يدل على مواظبته على حضور مجالس العلماء والمتصوفة. وقد وردت هذه الرواية في كتاب ابن قنفذ **"أنس الفقير وعز الحقير"**، الذي يبرز عمق تأثير المدرسة الصوفية الأندلسية المنسوبة إلى أبي مدين في التصوف المغربي، ولا سيما في تزايد عدد الصلحاء منذ العصر الموحدي، وهو تأثير امتد كذلك إلى مجال الوعظ وأشكاله التعبيرية. وعلى الرغم من قلة التفاصيل الوعظية، فإن القيمة الحقيقية لهذا المقطع تكمن في تصويره لابن عباد وهو يخطب في مجلس وعظ شيخ صوفي وفي منبر الجامع الكبير بالقرويين على السواء. في المجلس، كانت مواعظه تتناول موضوعات صوفية – إذ كان له **"كلام عجيب في التصوف وصنف فيه ما هو الآن يقرأ على الناس مع كتب التذكير وله في ذلك قلم انفرد به وسلم له فيه بسببه"**، مستخدما البلاغة الصوفية المتمثلة في الأذكار والأوراد والترغيب والترهيب من الجنة والنار.

يقدم ابن قنفذ صورة لابن عباد الرندي، وهو يتولى مهام الخطابة، بوصفه من **"البدلاء الصادقين"**. وقد رسخ هذا الانطباع عبر حديثه عن ملبسه، وحبه للطيب، والآيات القرآنية التي كان يتلوها أثناء الخطبة[1]. وكثيرا ما جعل من رسائله وسيلة للتنبيه والتذكير. فعلى سبيل المثال، في الرسالة الحادية والثلاثين من **"الرسائل الكبرى"**، يقدم موعظة صريحة ضد الإفراط في الثراء، وضد مظاهر البخل المخزي وقسوة القلب، داعيا الناس إلى التحلي بالكرم، وحاثا الوعاظ على الكف عن الانشغال بالموضوعات التافهة. وفي الرسالة نفسها، يوجه نقدا إلى الفقهاء لعجزهم عن تبسيط التعليم الديني وجعله في متناول الناس ومفهوما لهم. وما كان يراه ضروريا هو وجود شخص قادر على وعظ الناس وحثهم بجميع أنواع الوسائل الخطابية. وهذا يدل على أنه كان يتصور فضاءات أخرى غير خطبة الجمعة لتأدية هذا الدور. وبالتالي، فقد اعتمد في مشروعه التجديدي على منهجية روحية تجلت بوضوح في خطبته عن

١ - أبو العباس أحمد الخطيب بن قنفذ القسنطيني، **أنس الفقير وعز الحقير**، نشر وتصحيح محمد الفاسي وأدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، ١٩٦٥، ص ٧٩-٨٠.

المولد النبوي، التي استمر تداولها قرونا بعد وفاته(١). وتجسد شخصيته نموذج الواعظ المجدد الذي سعى إلى إصلاح الخطاب الديني من داخله.

أدى غياب الوصف الأدبي المفصل للوعظ الترغيبي في الأندلس والمغرب إلى البحث عن إشاراته في فتاوى كتاب **"المعيار"** للونشريسي. ويكشف إطار السؤال والجواب في هذه الفتاوى عن معطيات اجتماعية دقيقة على نحو غير مألوف، تتعلق بممارسات الوعظ وسرد القصص وأشكال التذكير المختلفة. ورغم أن النصوص لا تنقل خطبا كاملة، فإنها تلمح أحيانا إلى مضمونها، وإلى تكوين الجمهور واستجابته، بل وتكشف عن تباين المواقف الاجتماعية إزاء هذه الظواهر. وفي مجملها، تؤكد هذه الإشارات الصلة الوثيقة بين التصوف والزهد من جهة، وهذه الممارسات الوعظية من جهة أخرى.

خاتمة

كشف هذا البحث عن الدور المحوري الذي اضطلعت به الخطابة والفتاوى في تشكيل الهوية الإسلامية وإعادة إنتاجها في الغرب الإسلامي خلال حقبة من أعمق التحولات السياسية والعسكرية التي عرفتها المنطقة. فمنذ انهيار الخلافة الأموية بقرطبة مطلع القرن الخامس الهجري، ومع تصاعد الضغط العسكري المسيحي وسقوط المراكز الحضرية الكبرى تباعا، وجدت المجتمعات الإسلامية نفسها أمام تحد وجودي مزدوج، الحفاظ على التماسك الداخلي من جهة، ومقاومة الذوبان الثقافي والديني في بيئة أصبح فيها المسلمون أقلية مدجنة خاضعة للحكم المسيحي من جهة أخرى. وفي هذا السياق الحرج، تجاوزت الخطابة والفتاوى وظائفها الشعائرية والفقهية التقليدية، لتصبح آليات مركزية في إنتاج المعنى وتوجيه الجماعة، وأدوات فاعلة في صياغة الهوية الجماعية وإعادة رسم الحدود الرمزية بين المسلمين وغيرهم.

أظهر التحليل أن الاستجابة الفقهية لظاهرة المدجنين لم تكن موحدة ولا جامدة، بل تميزت بازدواجية خلاقة بين الصرامة النظرية التي أصرت على وجوب الهجرة باعتبارها فريضة دينية لا تسقط إلا بالعجز، وبين المرونة العملية التي أقرت بواقع الإقامة الدائمة تحت الحكم المسيحي واعترفت بشرعية المؤسسات الدينية والقضائية للمدجنين. وقد عكست هذه الازدواجية وعيا عميقا لدى الفقهاء بضرورة حماية الهوية الدينية في بيئة قهرية متغيرة، دون الانزلاق إلى التصلب الذي يفضي إلى عزل الجماعة أو إلى التساهل الذي يؤدي إلى تفككها. فالفتاوى، رغم تباينها، كانت جميعها تسعى إلى حماية الهوية الإسلامية التي تضمن بقاء الجماعة ككيان ديني وثقافي متميز، وإن في ظروف استثنائية. كما بين البحث كيف أعاد المسلمون تشكيل رموزهم الثقافية استجابة للأزمات المتراكمة، ولا سيما عبر تعظيم شخصية النبي ﷺ وإحياء علوم الحديث والسيرة النبوية، بوصف ذلك جزءا من مشروع إصلاحي أوسع هدف إلى تجديد الإيمان وتحصين الجماعة من الاختراق الثقافي. وقد شكل هذا التوجه محاولة منهجية لبناء "ذاكرة

---

١ - يؤكد المقري أن خطبة ابن عباد عن المولد النبوي المعروفة بـ **"الكراسة"** قد ألقيت في حضرة السلطان السعدي أحمد المنصور الذهبي (١٦٠٣-١٥٧٨م) خلال احتفال المولد النبوي في عام ١٠١٠ هـ / ١٦٠١م. انظر: أحمد بن القاضي، **المنتقى المقصور على مآثر الخليفة المنصور**، تحقيق محمد رزوق، مكتبة المعارف، الرباط، ١٩٨٦، ج١، ص ٣٧٩-٣٨٠. أحمد بن محمد المقري التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، ط١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧، ج٥، ص ٣٥٠.

جماعية" راسخة تستمد قوتها من النموذج النبوي، وتوفر للمسلمين مرجعية ثابتة في مواجهة واقع متغير. ولم يكن هذا الإحياء مجرد عملية تعبدية، بل كان استراتيجية رمزية تهدف إلى ترسيخ الهوية الإسلامية وتمييزها بوضوح عن الهوية المسيحية، في سياق تنافسي احتدم فيه الصراع على المعنى والرمز.

برزت الخطابة والوعظ في هذا السياق بوصفهما آليتين مركزيتين لتعبئة الجماعة وإعادة تعريف الهوية الإسلامية في مواجهة العالم المسيحي. فقد تجاوزت الخطبة وظيفتها الشعائرية المحدودة لتصبح أداة للدفاع الثقافي والمقاومة الرمزية، إذ استخدمها الخطباء والوعاظ لغرس "ثقافة الحذر" في نفوس المسلمين، محذرين من مخاطر الانزلاق نحو تبني العادات والممارسات المسيحية، ومؤكدين على أن التمسك بالشريعة والسلوك الإسلامي ليس مجرد واجب ديني، بل هو علامة على الانتماء إلى الجماعة وحماية لها من الذوبان. وقد وظف الخطاب الوعظي مفهومي "الفضيلة" و"الرذيلة" لإعادة إنتاج الحدود الرمزية بين المسلمين والمسيحيين، حيث صورت الممارسات الإسلامية كمظاهر للفضيلة والاستقامة، بينما نسبت الرذائل إلى الآخر، في محاولة لتعزيز الشعور بالتفوق الأخلاقي والروحي لدى المسلمين رغم ضعفهم السياسي والعسكري.

كشف البحث أيضا عن الحدود الثقافية المتداخلة والممارسات الدينية المشتركة بين أتباع الديانات المختلفة، حيث استمر المسلمون والمسيحيون واليهود في الاحتفال ببعض المهرجانات والمناسبات الدينية معا، وتقاسموا فضاءات اجتماعية واقتصادية عديدة. لكن هذا التداخل، بدلا من أن يؤدي إلى انصهار ثقافي، أثار قلقا عميقا لدى النخب الدينية في كلا المجتمعين، ودفعها إلى تكثيف الخطاب الوعظي والجدلي الذي يعيد تأكيد الفوارق الرمزية ويحذر من "الاختلاط الثقافي" الذي قد يضعف الهوية الدينية. وهكذا أصبح الخطاب الديني أداة لإنتاج "خطوط الفصل الثقافي" في بيئة كانت فيها الحدود المادية والاجتماعية غير واضحة أو متداخلة.

أظهر العمل أيضا الدور الحيوي الذي أدته اللغة والترجمة في حفظ التراث الإسلامي وتيسير تداوله داخل بيئة معادية. فقد لجأ المدجنون، الذين فقدوا إتقان العربية الفصحى، إلى تطوير لغة "الألخميادو"، وهي نسخة معربة من الإسبانية مكتوبة بالخط العربي، استخدموها لتدوين النصوص الدينية والفقهية والوعظية، محافظين بذلك على هويتهم الثقافية رغم الضغوط اللغوية الهائلة. وقد جسد هذا الحل الإبداعي مرونة الفكر الإسلامي وقدرته على التكيف مع الظروف الاستثنائية دون أن يفقد توازنه أو عمقه الروحي، مؤكدا أن الهوية الدينية لا تتحدد بلغة واحدة أو شكل ثابت، بل بالمضمون العقدي والانتماء الجماعي.

إن القيمة العلمية لهذا البحث تكمن في كونه قدم قراءة متجددة لتاريخ الغرب الإسلامي تتجاوز السرديات التقليدية المحصورة في الأحداث السياسية والعسكرية، لتكشف عن السياقات الثقافية والرمزية التي شكلت الهوية الإسلامية في مواجهة التحديات الوجودية. كما أبرز البحث أهمية دراسة الخطابة والفتاوى ليس بوصفها نصوصا أدبية أو قانونية فحسب، بل باعتبارها ممارسات اجتماعية وسياسية ذات أبعاد عميقة في بناء الهوية الجماعية وحمايتها. وقد أظهر التحليل أن الفكر الإسلامي في هذا الفضاء لم

يكن جامدا أو منغلقا، بل كان قادرا على التفاعل مع التحديات المستجدة وإنتاج حلول إبداعية تجمع بين الأصالة والمرونة، بين الالتزام بالثوابت الشرعية والتكيف مع متغيرات الواقع.

غير أن هذا العمل، رغم ما قدمه، يفتح أفقا واسعا لإشكالات بحثية لاحقة تستحق المزيد من التعمق. فمن جهة، تحتاج ممارسات الوعظ الشفوي والأداء الخطابي إلى دراسات أنثروبولوجية تعيد بناء "المشهد الوعظي" بكل تفاصيله، من حركات الواعظ وطبقات صوته إلى ردود فعل الجمهور وتفاعله مع الخطاب. ومن جهة أخرى، تستدعي العلاقة بين الخطاب الديني والسلطة السياسية مزيدا من التحليل، لفهم كيف وظفت الدول المتعاقبة الخطابة والفتاوى لتعزيز شرعيتها أو لتوجيه المجتمع نحو أهداف سياسية محددة. كما يبقى دور النساء في نقل التراث الديني وحفظ الهوية الإسلامية، وهو دور أشارت إليه بعض المصادر ولكن لم يدرس بعمق، موضوعا بحثيا واعدا يستحق اهتماما خاصا.

في الختام، يؤكد هذا البحث على أن دراسة الخطابة والفتاوى في الغرب الإسلامي ليست مجرد استعادة لنصوص تاريخية، بل هي محاولة لفهم الآليات الثقافية والرمزية التي مكنت المجتمعات الإسلامية من مقاومة الذوبان والحفاظ على هويتها في ظروف استثنائية من القهر والتهديد الوجودي. وهي محاولة، في الوقت نفسه، للكشف عن قدرة الفكر الإسلامي على التجدد والتكيف دون أن يفقد جوهره، مما يجعل من هذه التجربة التاريخية نموذجا ثريا لدراسة ديناميات الهوية والمقاومة الثقافية في سياقات الأزمة والتحول.

لائحة الببليوغرافيا

الببليوغرافيا العربية

المصادر

- **أبو الحسن علي بن محمد البصري الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦.**
- **أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٥.**
- **أبو العباس أحمد الخطيب بن قنفذ القسنطيني، أنس الفقير وعز الحقير، نشر وتصحيح محمد الفاسي وأدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، ١٩٦٥.**
- **أبو العباس أحمد بن خالد لناصري، الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، دار الكتب، الدار البيضاء، ١٩٩٧.**
- **أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تخريج مجموعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م.**
- **أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، القصاص والمذكرين، تحقيق محمد بن لطفي الصباغ، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣ هـ -١٩٨٣م.**

- أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم، تحقيق عبده علي كوشك، ط١، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣م.
- أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، تحقيق السيد عزت العطار الحسيني، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥م.
- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الجد)، فتاوى ابن رشد، تحقيق المختار بن الطاهر التليلي، ط١- دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م.
- أبو بكر بن علي الصنهاجي البيذق، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ١٩٧١.
- أبو عبد الله محمد بن علي المازري، فتاوى المازري، تقديم وجمع وتحقيق الطاهر المعموري، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٤.
- أبو عبد الله محمد بن قاسم الرصاع، تذكرة المحبين في شرح أسماء سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧.
- أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني بن ماجة، سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٢.
- أبو عبيدة الخزرجي، بين الإسلام والمسيحية، تحقيق محمد شامة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.
- أحمد بن القاضي، المنتقى المقصور على مآثر الخليفة المنصور، تحقيق محمد رزوق، مكتبة المعارف، الرباط، ١٩٨٦.
- أحمد بن عبد الله بن عبد الرؤوف القرطبي، رسالة في آداب الحسبة والمحتسب، ضمن (ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب)، تحقيق إ. ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥.
- أحمد بن محمد المقري التلمساني، أزهار الرياض في أخبار عياض، ضبطه وحققه وعلق عليه مصطفى السقا وآخرون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٩.
- أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، ط١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧.
- حسن بن علي بن القطان المراكشي، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق محمود علي مكي، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠.
- عبد الجبار بن حمديس الصقلي، ديوان ابن حمديس، صححه وقدم له إحسان عباس، دار صادر ودار بيروت، بيروت، ١٩٦٠.
- عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١.
- عبد الرحيم بن محمد بن نباتة، ديوان خطب ابن نباتة، تحقيق ياسر محمد خير المقداد، ط١، الوعي الإسلامي، الكويت، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢م.
- علاء الدين علي بن إبراهيم بن العطار الدمشقي، كتاب أدب الخطيب، تعليق محمد بن الحسين السليماني، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٦.

- علي بن عبد الرحمن بن هذيل الأندلسي، تحفة الأنفس وشعار سكان الأندلس، تحقيق عبد الإله أحمد نبهان ومحمد فاتح صالح زغل، ط١، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٤.
- لسان الدين بن الخطيب، ديوان الصيب والجهام والماضي والكهام، تح: محمد الشريف قاهر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٣.
- محمد بن أحمد التجيبي بن عبدون الإشبيلي، رسالة في القضاء والحسبة، ضمن (ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب)، تحقيق إ. ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥.
- محمد بن تومرت، أعز ما يطلب، تحقيق عبد الغني أبو العزم، مؤسسة الغني للنشر، الرباط، ١٩٩٧.
- محمد بن عبد الله القضاعي بن الأبار، معجم أصحاب القاضي أبي علي الصدفي، ط١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م، ص. ص. ١٢-٨٦-٢٣٣.
- محمد بن منظور الأنصاري الإفريقي، لسان العرب، ط٣، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ هـ.
- المهدي بن محمد الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى المسماة بالمعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب، قابله وصححه على النسخة الأصلية عمر بن عباد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧.
- مؤلف مجهول، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، ط١، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٧٩.

المراجع

- أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، المكتبة العلمية، بيروت، 1976.
- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٨.
- رينهارت دوزي، المسلمون في الأندلس، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤.
- عبد السلام شقور، القاضي عياض الأديب (الأدب المغربي في ظل المرابطين)، دار الفكر المغربي، الرباط، ١٩٨٣.
- محمد المنوني، العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، ط٢، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ١٩٧٧.
- محمد المنوني، قبس من عطاء المخطوط المغربي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩.
- محمد المنوني، ورقات عن حضارة المرينيين، ط٣، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠٠٠.
- محمد النشار، دراسات في تاريخ إسبانيا والبرتغال في العصور الوسطى، ط١، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٦.
- محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس: العصر الأول - من الفتح إلى بداية عهد الناصر، ط٤، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧.

- محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ط٤، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧.
- محمد عبد المنعم خفاجي، قصة الأدب في الأندلس، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٦٢.

المقالات

- أحمد دائيم، "المسجد بين السلطة والمجتمع في الأندلس خلال العصور الوسطى"، مقال ضمن البيع والكنائس والمساجد في تاريخ المغرب: بين الاندماج المجالي والتفاعل الاجتماعي والروحي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية المحمدية، جامعة الحسن الثاني الدر البيضاء، ٢٠٢٣.
- بلقاسم فيلالي، "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين أحكام الشريعة وممارسات الموحدين"، *مجلة المعيار*، ع٤١، دجنبر-٢٠١٦، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر.
- حسن الواركلي، "فضاء التواصل الحضاري بين المسلمين وأهل الذمة في آثار فقهاء الأندلس"، مقال ضمن الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، ط١، منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، الرباط، ٢٠٠٣.
- شيماء عبد الحميد سعد البنا، "قراءة في تاريخ مدن الغرب الأندلسي: سقوط مدينة قُلْمْرية (٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)"، *دورية كان التاريخية*، ع ٣٢، يونيو-٢٠١٦.
- صلاح الدين وانس، "روح التسامح والتعايش الديني بين المسلمين وغيرهم في الأندلس"، *مجلة الدراسات التاريخية*، المجلد ٢٥، ع١، يناير-٢٠٢٤، جامعة الجزائر ٢.
- عبد السلام الهراس، "خطبة طارق بن زياد من جديد"، *مجلة دعوة الحق*، السنة ١١، ع٥، ذو الحجة-محرم ١٣٨٨ هـ - مارس-أبريل ١٩٦٨، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط.
- عبد العزيز بن عبد الله، "المولد النبوي واحتفال شعراء المغرب بذكراه، مجلة دعوة الحق، ع ٢٧٧، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ١٩٨٦.
- عمر بنميرة، "جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الإسلامية"، مقال ضمن السجل العلمي لندوة الأندلس قرون من التقلبات والعطاءات، القسم الأول-التاريخ وفلسفته، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، ١٩٩٦.
- ليونارد باتريك هارفي، "المدجنون"، مقال ضمن الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩.

البيليوغرافيا الأجنبية

المخطوطات

- Anonymous, Khutbat al-Dajjal, Biblioteca de la Junta (Madrid) MS XVII no. 3, fols. 74v - 76r.
- BN Madrid Ms. 4950 (fols. 232v-238r)
- BN Madrid Ms. 5324 (fols. 135v–136r)
- BN Madrid Ms. 5324.

المصادر

- Herculano (Alexandre), História de Portugal, Tomo I, 8ª ed., Livraria Aillaud & Bertrand, Lisboa.

المراجع

- Barceló Torres (Carmen), Un tratado catalán medieval de derecho islámico: el llibre de la Cuna e Xara dels Moros, Universidad de Córdoba, 1989.
- Burns (Robert Ignatius), The Crusader Kingdom of Valencia : Reconstruction on a Thirteenth-Century Frontier, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1967.
- Buzineb (Hossaïn), « Respuestas de jurisconsultos magrebies en torno a la inmigracion de musulmanes hispanicos », *Hesperis Tamuda*, Vol. 26-27, Nº 1, 1988-1989.
- Di Cesare (Michelina), The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature : A Repertory, De Gruyter, 2012.
- Funkenstein (Amos), Perceptions of Jewish History, 1st Edition, University of California Press, (Berkeley, Los Angeles & Oxford, 1993.
- Harvey (Leonard Patrick), Islamic Spain, 1250 to 1500, The University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- Jarrar (Maher), Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien: Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1989.
- Kaptein (Nico), Muḥammad's Birthday Festival : Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West Until the 10th/16th Century, BRILL, Leiden-New York, 1993.
- Longás Bartibás (Pedro), Vida religiosa de los Moriscos, 2.ª ed, Universidad de Granada, Granada, 1998.
- Nirenberg (David), Communities of violence : persecution of minorities in the Middle Ages, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996.
- Nwyia (Paul), Un mystique prédicateur à la Qarawiyin de Fes, Ibn Abbad de Ronda (1332 - 1390), Institut de Lettres orientales, Beyrouth, 2012.
- Ortner (Sherry B.), The Fate of "Culture" : Geertz and Beyond, University of California Press, Berkeley, USA, 1999.
- Pallares Méndez (De María del Carmen) y Portela (Ermelindo), La Reina Urraca, Nerea, San Sebastián, 2006.
- Pastor De Togneri (Reyna), Del Islam al Cristianismo: En las fronteras de dos formaciones económico-sociales : Toledo, siglos XI-XIII, Ediciones Península, Barcelona, 1975.
- Pinto (Manuel da Cerveira), O Douro no Garb Al-Ândalus : a Região de Lamego durante a presença árabe, Universidade do Minho, 2004.

- Ribera (Julián) y Asín Palacios (Miguel), Manuscritos arabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta, Centro de Estudios Historicos, Madrid, 1912.
- Smith (Jonathan Z.), Imagining Religion From Babylon to Jonestown, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988.
- Wehr (Hans), Dictionary of Modern Written Arabic, ed. J. Milton Cowan, Third edition, spoken language services, New York, 1976.
- Wiegers (Gerard Albert), Islamic Literature in Spanish and Aljamiado, Brill, New York, 1994.

المقالات

- Bennison (Amira K.), « Relations between Rulers and Ruled in the Medieval Maghrib : The "Social Contract" in the Almoravid and Almohad Centuries, 1050–1250 », *Comparative Islamic Studies*, Vol. 10 No. 2, 2014.
- Cutler (Allan), « Who Was the 'Monk of France' and When Did He Write? », *Al-Andalus*, Vol. 28, Nº. 2.
- De la Puente (Cristina), « Vivre et mourir pour Dieu, oeuvre et heritage d'Abu ' Ali al-Sadafi (m. 515/1120) », *Studia Islamica*, No. 88, 1998.
- Fierro (Maribel), « Christian Success and Muslim Fear in Andalusī Writings during the Almoravid and Almohad Periods », *IOS*, Nº. 17, 1997.
- Martinez Gázquez (José), «"Islamolatina": la percepción del Islam en la Europa cristiana. Traducciones latinas del Corán. Literatura latina de controversia », Medievalia, Nº. 15, 2012.
- Montenegro (Julia), « La crisis sucesoria en las postrimerías del reinado de Alfonso VI de León y Castilla : el partido Borgoñón», *Estudios de Historia de España*. Vol. XII, Tomo 3, 2010.
- Paredes (Luis Seco de Lucena), « La escuela de juristas granadinos en el siglo XV », *Miscelánea De Estudios Árabes Y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, Vol. 8 (1959).
- Turki (Abdelmagid), « La lettre du 'Moine de France' à Al-Muqtadir billâh, roi de Saragosse, et la réponse d'al-Bâyi, le faqih andalou », *Al-Qantara*, Vol.12, Nº. 2, Madrid, 1991.
- Van Koningsveld (P. S.) and Wiegers (G. A.), « The islamic statute of the Mudejars in the light of a new source », *Al-Qanṭara*, Vol. 17, Nº 1, 1996.
- Viguera Molins (María Jesús), « Un sermón político de Surayh al-Ru`ayni », *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, CSIC, Granada, 1987.