# الولاء والنسب ومسارات الاندماج الإثني في الأندلس الأموية: دراسة تحليلية في كتب التراجم (4-6هـ/10-12م)

# Loyalty, Lineage, and Paths of Ethnic Integration in Umayyad al-Andalus: An Analytical Study in Biographical Dictionaries (4th–6th AH / 10th–12th CE)

**د. أحمد دائيم**

**جامعة الحسن الثاني – المغرب**

**daimahmed.hi@gmail.com**

**الكلمات المفتاحية: الأندلس الأموية، الموالي، المولدون، الاندماج الإثني، البنية الاجتماعية.**

**Keywords: Umayyad al-Andalus, Mawālī, Muwalladūn, Ethnic Integration, Social Structure.**

**الملخص:**

تستكشف هذه الدراسة البنية الاجتماعية للأندلس الأموية من خلال التحليل الإحصائي للمعطيات البيوغرافية الواردة في كتب التراجم (القرنين 4–6هـ/10–12م)، مع التركيز على مؤسسة الولاء ودورها في عمليات الاندماج الإثني. تكشف المعطيات الكمية عن خصوصية أندلسية متفردة تتمثل في الدور الهامشي للولاء مقارنة بالمشرق، حيث يخلو نصف التراجم تقريبا من أية نسبة إثنية صريحة، فيما لا تتجاوز نسبة الموالي المصرح بهم 8%. تعزى هذه الظاهرة إلى عوامل مركبة منها غياب الأمصار المستحدثة، والحضور الكثيف للعنصر البربري في جيوش الفتح، وسيادة المذهب المالكي الذي رفض الاعتراف بولاء الإسلام ونزع الاعتراف القانوني عن ولاء الموالاة، إضافة إلى سياسات الدولة الأموية الرامية لاحتكار روابط الولاء. وتبرز ظاهرة المولدين بوصفها اختلالا بنيويا في منظومة التصنيف الاجتماعي، إذ مثل هؤلاء المسلمون المعربون من أصول محلية، الذين لم يندرجوا ضمن الولاء القبلي، تحديا مزدوجا للنخب العربية المحتكرة للامتيازات ولسياسات الإدماج الأموية. وقد أفضت ثوراتهم في القرن 3هـ/9م، خاصة حركة عمر بن حفصون، عن كشف عمق أزمة الاندماج، لكنها أكدت في الآن ذاته محدودية الخيارات المتاحة خارج الإطار الإسلامي العربي. يخلص هذا العمل إلى أن سيرورة بناء الدولة الأموية ساهمت تدريجيا في تجاوز التمايزات الإثنية الحادة لصالح هوية أندلسية مركبة ارتكزت على الإسلام والثقافة العربية، حيث تحول الموالي والمولدون إلى "عرب" بالمعنى الثقافي الكامل بحلول عصر الخلافة وما بعده.

تكمن أهمية هذا البحث في تقديمها نموذجا تحليليا يجمع بين المنهج الإحصائي الكمي والنقد التاريخي للمصادر، متجاوزة القراءات التقليدية التي اختزلت التعقيد البنيوي للمجتمع الأندلسي في ثنائيات صارمة، ومعالجة إشكالية الفجوة بين النصوص الفقهية والممارسة التاريخية الفعلية لمؤسسة الولاء، مما يسهم في فهم أعمق لآليات إنتاج الهوية وإعادة تشكيلها ضمن جدلية السلطة والبنية الاجتماعية.

## Abstract

This study explores the social structure of Umayyad al-Andalus through statistical analysis of biographical data found in biographical dictionaries (4th-6th centuries AH/10th-12th centuries CE), focusing on the institution of *walāʾ* (clientage) and its role in ethnic integration processes. Quantitative data reveal a distinctive Andalusian characteristic represented by the marginal role of *walāʾ* compared to the Islamic East, where approximately half of the biographies lack any explicit ethnic affiliation, while the proportion of explicitly mentioned *mawālī* (clients) does not exceed 8%. This phenomenon is attributed to a complex of factors including the absence of newly established garrison cities (*amṣār*), the significant presence of Berber elements in the conquest armies, the dominance of the Mālikī school which rejected recognition of *walāʾ al-Islām* and withdrew legal recognition from *walāʾ al-muwālāh* (contractual clientage), in addition to Umayyad state policies aimed at monopolizing clientage bonds. The phenomenon of *muwalladūn* (local converts) emerges as a structural anomaly in the social classification system, as these Arabized Muslims of local origins, who were not incorporated into tribal clientage, represented a dual challenge to the Arab elites monopolizing privileges and to Umayyad integration policies. Their revolts in the 3rd century AH/9th century CE, particularly the movement of ʿUmar ibn Ḥafṣūn, revealed the depth of the integration crisis, yet simultaneously confirmed the

limited options available outside the Arab-Islamic framework. This work concludes that the process of Umayyad state-building gradually contributed to transcending sharp ethnic distinctions in favor of a composite Andalusian identity based on Islam and Arab culture, where *mawālī* and *muwalladūn* transformed into "Arabs" in the full cultural sense by the caliphal era and beyond.

The significance of this research lies in presenting an analytical model that combines quantitative statistical methodology with historical criticism of sources, surpassing traditional readings that reduced the structural complexity of Andalusian society to rigid binaries, and addressing the problematic gap between juridical texts and the actual historical practice of the institution of *walāʾ*, thus contributing to a deeper understanding of the mechanisms of identity production and reconstruction within the dialectic of power and social structure.

**مقدمة**

تطرح دراسة البنية الاجتماعية للأندلس إشكاليات منهجية عميقة تتجاوز حدود التأريخ السياسي لتلامس جوهر التحولات الديموغرافية والثقافية التي أعادت تشكيل فضاء شبه الجزيرة الإيبيرية بعد الفتح الإسلامي، إذ يمثل المجتمع الأندلسي بتركيبته المعقدة وتعدد مكوناته الإثنية حالة فريدة في التاريخ الوسيط تفاعلت فيها عناصر عربية وبربرية ومحلية ضمن سياق سياسي واجتماعي متحرك أنتج أنماطا خاصة من الانتماء والهوية تستعصي على التصنيفات الجامدة. وقد شكلت مسألة هذه البنى الاجتماعية والتحولات الإثنية موضوعا إشكاليا ظل يستقطب اهتمام الدارسين منذ عقود، بيد أن المقاربات السائدة اتسمت في كثير من الأحيان بالاعتماد على تصنيفات جاهزة تختزل التعقيد البنيوي للمجتمع الأندلسي في ثنائيات صارمة من قبيل العرب والموالي أو الفاتحين والقوط دون إيلاء الاهتمام الكافي للتفاعلات الداخلية التي حكمت عمليات الاندماج والإقصاء ولآليات إنتاج الهوية وإعادة تشكيلها عبر الزمن، وهو ما أسهم في ترسيخ قراءات سطحية تغفل البعد التفاعلي للعلاقات الاجتماعية وتتجاهل الفجوة القائمة بين النصوص الفقهية والممارسة التاريخية الفعلية.

تنبع أهمية إعادة مساءلة هذه الإشكالية من كون مؤسسة الولاء بوصفها آلية مركزية لتنظيم العلاقة بين العرب الفاتحين وغيرهم من المسلمين قد اتخذت في السياق الأندلسي مسارات متمايزة عن نظيرتها المشرقية، وهو تمايز لم يحظ بالتفكيك الكافي في الكتابات التاريخية حيث أدى غياب الأمصار المستحدثة على النمط المشرقي والحضور الكثيف للعنصر البربري ضمن جيوش الفتح وطبيعة الاستقرار التي أفضت إلى احتكاك مباشر بين الفاتحين والسكان الأصليين إلى إنتاج بنية اجتماعية خاصة لا يمكن فهمها بإسقاط النماذج المشرقية عليها. وقد تجلت هذه الخصوصية بصورة لافتة في ظاهرة المولدين، تلك الفئة التي تبلورت كجماعة ذات وعي إثني متمايز دون أن تندرج ضمن منظومة الولاء التقليدية مما طرح تحديات جدية أمام بنية السلطة الأموية ومشروعها في بناء الدولة المركزية. وتنطلق الدراسة من فرضية محورية مفادها أن غياب النسبة الإثنية في نصف التراجم تقريبا ليس فراغا معلوماتيا عشوائيا بل ظاهرة بنيوية تعكس هذه الخصوصية الأندلسية الجوهرية المتمثلة في الدور الهامشي لنظام الولاء مقارنة بالمشرق.

تسعى هذه الدراسة إلى استكشاف المشهد الإثني الأندلسي من خلال مدخل لم يحظ باهتمام كاف في الدراسات السابقة يتمثل في تحليل البيانات الاسمية الواردة في كتب التراجم والطبقات، حيث تلقي المعطيات الواردة فيها إضاءات مهمة على المشهد الإثني وتحولاته عبر القرون وعلاقته بالتاريخ الاجتماعي، وتستند المقاربة المعتمدة إلى منهج يجمع بين التحليل

البنيوي والإحصائي والنقد التاريخي للمعطيات ساعية إلى تفكيك المفاهيم المركزية كالولاء والنسب والعصبية باعتبارها بنيات اجتماعية متغيرة لا معطيات ثابتة. وتعتمد الدراسة قراءة نقدية لثلاثة مصنفات أساسية تمثل كل منها مرحلة تاريخية مميزة وهي كتاب "**أخبار الفقهاء والمحدثين**" وكتاب "**قضاة قرطبة وعلماء إفريقية**" لمحمد بن حارث الخشني (ت 361هـ/971م) الذي عاش في كنف الخلافة الأموية بقرطبة، وكتاب "**تاريخ علماء الأندلس**" لأبي الوليد عبد الله بن الفرضي (ت 403هـ/1013م) الذي عاصر الصعود العامري وما أعقبه من انهيار للخلافة، وكتاب "**الصلة في تاريخ أئمة الأندلس**" لأبي القاسم خلف بن بشكوال (ت 578هـ/1183م) الذي عاش في ظل الدولتين المرابطية والموحدية، مع استكمال هذه المعلومات بمصادر أخرى كما يقدمها القاضي عياض (ت 544هـ/1149م).

تحفظ هذه المصادر التي دونت ابتداء من ق 4هـ/10م إلى ق 6هـ/12م معلومات دقيقة حول الأنساب والنسب والولاء تتيح إعادة بناء الخريطة الاجتماعية للنخب العلمية الأندلسية وفهم آليات الاندماج والإقصاء التي حكمت تطورها، كما تتيح النصوص بما تحمله من بيانات إحصائية قابلة للقياس الكمي رصد التحولات الزمنية في أنماط النسبة والانتماء، إذ يمكن في كثير من الأحيان تصنيف العلماء الذين ترد أسماؤهم في كتب التراجم وجمعهم ضمن أسر بما يكشف عن السياقات العائلية والسلالية، فعلى سبيل المثال يمكن وضع 20% من التراجم الواردة في كتاب ابن الفرضي البالغ عددها 1650 ترجمة في سياق عائلي أي أن هؤلاء الأفراد ينتمون إلى 300 أسرة. ويكتسب التحليل الإحصائي لهذه المعطيات مشروعيته المنهجية من قدرته على تجاوز الخطاب النخبوي والنفاذ إلى البنى العميقة التي حكمت التصنيفات الاجتماعية، فالأنساب والكنى ليست مجرد علامات تمييزية بسيطة بل فضاءات محملة بالدلالات السياسية والاجتماعية تعكس صراعات الشرعية والتموقع داخل هرمية السلطة.

غير أن التعامل مع هذه المصادر يواجه تحديات منهجية تتطلب حذرا تأويليا مضاعفا ووعيا نقديا بحدودها، إذ إن التدوين ذاته فعل انتقائي محكوم بالسياق الذي أُنتج فيه وما وصلنا من مصنفات إنما يمثل جزءا يسيرا مما دُوّن، فضلا عن أن ضياع العديد من المؤلفات قد أفضى إلى فجوات معرفية يصعب ردمها، فعلى الرغم من أهمية المصادر المعتمدة فإن المعلومات المتعلقة بالموالي من غير موالي الأمويين قد فقدت في معظمها حيث لم تصلنا المظان المتخصصة في طبقات الموالي التي كانت تحفظ معطيات مبكرة تعود إلى مرحلة الفتح والاستقرار الأولى مثل كتاب "**أنساب الداخلين إلى الأندلس من العرب وغيرهم**" لأبي محمد عبد الله بن عبيد الأزدي المعروف بالحكيم (ت 341هـ / 952م)، أو كتاب "**أعيان الموالي بالأندلس**" للمؤرخ أحمد بن محمد الرازي (ت 344هـ / 955م) (ابن الأبار، 1995، ج4، ص.

156؛ بروكلمان، 1961، ج3، ص. 87؛ ابن شريفة، 1985، ص. ص. 57–68). ولا بد من الأخذ في الحسبان أن تدوين المصادر المتاحة حاليا تم خلال فترة الخلافة الأموية أي بعد اختفاء "مجتمع الفتح" وفقدان الأجناد العربية لنفوذها القديم، وهو ما يستدعي بناء إطار نظري صارم يحدد المفاهيم الأساسية ويضبط استعمالاتها المتعددة عبر السياقات التاريخية المختلفة مع الانتباه إلى التباين القائم بين البعد الفقهي والواقع التاريخي الاجتماعي.

يتمثل الرهان العلمي الأساس لهذه الدراسة في إعادة تأطير إشكالية الهوية والاندماج ضمن سيرورة بناء الدولة الأموية بالأندلس بما يتيح فهما أعمق للعلاقة الجدلية بين السلطة السياسية والبنى الاجتماعية، فالدولة الأموية لم تكن مجرد إطار محايد للصراعات الإثنية بل كانت فاعلا يحدد شروط الإدماج والإقصاء ويعيد تشكيل الهويات الجماعية وفق مقتضيات السيادة، وفي المقابل فإن استجابات الفئات الاجتماعية المختلفة من تكيف أو مقاومة قد أسهمت بدورها في إعادة صياغة بنية السلطة ذاتها، ومن خلال تتبع هذه الحركية التفاعلية عبر المسار الزمني الممتد من ق 4هـ/10م إلى ق 6هـ/12م يصبح بالإمكان رصد منحى التحول من مجتمع الفتح والإمارة القائم على التمايزات الإثنية البارزة إلى مجتمع الخلافة الذي شهد انصهارا تدريجيا لهذه التمايزات ضمن هوية أندلسية مشتركة ارتكزت على الدين الإسلامي والثقافة العربية.

وانطلاقا من هذا المدخل التحليلي، ينتظم هذا البحث في مبحثين رئيسيين يسبقهما إطار مفاهيمي وتعقبهما خاتمة. يعنى المبحث الأول بتأسيس الأطر النظرية اللازمة لفهم مؤسسة الولاء ومصطلحاتها المحورية من ولاء العتق إلى ولاء الموالاة وولاء الإسلام في ضوء تعدد دلالاتها الفقهية وتباينها بين المذاهب السنية، مع إبراز الخصوصية الأندلسية في التعامل مع هذه المؤسسة قياسا بالنموذج المشرقي. أما المبحث الثاني فيخصص للقراءة الإحصائية للمشهد الإثني كما تجلى في كتب التراجم الأندلسية بين ق 4–6هـ/10–12م، وذلك عبر خمسة محاور متتالية يتناول أولها ظاهرة غياب الانتماء الإثني في التراجم وما تكشفه من خصوصية بنيوية، ويفرد ثانيها لتوزيع الأنساب العربية وتحولاتها الزمنية، فيما يرصد ثالثها الحضور البربري ومساراته في الاندماج والتمايز، في حين يتتبع رابعها فئة الموالي وتطور دلالتها المصطلحية والاجتماعية، ليختتم خامسها بظاهرة المولدين بوصفها الاختلال البنيوي الأعمق في منظومة التصنيف الإثني والتي بلغت ذروتها في ثورات ق 3هـ/9م وفي مقدمتها حركة عمر بن حفصون.

**أولا: الإطار النظري – فهم الولاء والنسبة في السياق الإسلامي**

قبل الدخول في تحليل المعطيات الإحصائية المستخرجة من كتب التراجم الأندلسية، يتعين علينا أن نؤسس إطارا مفاهيميا واضحا للمصطلحات الأساسية التي سنتعامل معها. إن مصطلح "**المولى**" يحمل في التراث الإسلامي دلالات متعددة ومتشعبة، فقد أطلق على المُعتِق وعلى المُعتَق، وعلى الولي، ومن هو أولى بالشيء، إضافة إلى ابن العم، والصهر، والجار، والحليف (التجيبي، 1981، ص. 57؛ Oliver Pérez, 2001, pp. 321-344). ويتضح من المعطيات السابقة أن تحليل مصطلح "**مولى**" وجمعه "**موالي**" يقتضي مراعاة الفترة التاريخية والسياق الاجتماعي الذي استعمل فيه؛ إذ لا تنجح ترجمته إلى مقابل واحد ثابت، لما ينطوي عليه من تعدد دلالي.

ومما تجدر الإشارة إليه أن النسبة في السياق الذي نتناوله تعني الانتماء إلى قبيلة عربية أو جماعة إثنية معينة، وهي تعبر عن الهوية الاجتماعية للفرد في المجتمع الإسلامي الوسيط. أما العصبة فهم الأقارب من جهة الأب الذين يرثون ويورثون، و"**العاقلة**" هي جماعة من الرجال تربطهم بمرتكب الجناية (القاتل أو الجارح) رابطة قرابة (العصبة) أو ولاء (كالقبيلة أو أهل الديوان أو أهل الحرفة)، وتقوم هذه الجماعة بدفع الدية المستحقة على القاتل في حال القتل الخطأ أو شبه العمد. جاءت التسمية من الفعل "عَقَلَ"، بمعنى حبس أو منع. وكانوا في القديم يمنعون القاتل من الفرار، ثم تطور المعنى ليشمل تحمل الدية (الكشناوي، د.ت، ج3، ص. 127).

يرد مصطلح "**المولدون**" في المصادر الأندلسية للدلالة على شريحة من سكان شبه الجزيرة الإيبيرية الذين اعتنقوا الإسلام دون أن يدخلوا في روابط ولاء قبلية مع العرب. وتستخدم الأدبيات الأندلسية جملة من التسميات المتقاربة، مثل "**المسالمة**" و"**مسالمة أهل الذمة**"، لتمييز أنماط متباينة من التحول الديني ودرجات الاندماج الاجتماعي ضمن بنية الحكم الإسلامي في الأندلس. وتمثل هذه التسمية خصوصية أندلسية ذات أبعاد اجتماعية وسياسية واضحة سيجري تناولها وتحليلها بشكل مفصل لاحقا، لكن من الضروري الآن تمييزها عن فئة الموالي بالمعنى الفقهي الدقيق.

ينقسم الولاء في المنظومة الفقهية الإسلامية إلى ثلاثة أنواع رئيسية تباينت المذاهب الفقهية في الاعتراف بها. النوع الأول يتمثل في "**ولاء العتق**"، ومقتضاه أن يكتسب المُعتِق (السيد السابق) حقا في تركة عبده المُعتَق (المولى) باعتباره العاصبَ الأخير له، وأنه ملزم بتحمل الدية عنه في حال عدم وجود عصبة من النسب للمُعتَق، كما تثبت له ولاية التزويج على مُعتَقته أو ابنة مولاه، ووفقا للمذهب المالكي، فإنه يستحق كذلك حضانة أطفال مُعتَقه. وفي المقابل، لا يكتسب المُعتَق أي حق في تركة سيده المُعتِق، ولا يعد مؤهلا للدخول ضمن العاقلة

التي تتحمل الدية عن المُعتِق، إلا أن بعض المالكية يجيزون ذلك عند انعدام العصبة الآخرين. كما لا تثبت له ولاية التزويج على ابنة مُعتِقه، برغم ما رُوي عن الإمام مالك من إجازة ذلك، وقد لا يحكم له بحضانة أطفال مُعتِقه، وإن كان المالكية قد أجازوا ذلك عند انعدام كافة المستحقين الآخرين. ومن الناحية التاريخية، تظهر كتب الوثائق أن روابط "**ولاء العتق**" ظلت حاضرة قانونيا حتى القرن 6هـ/12م (ابن العطار، 1983، ص. ص. 581–587؛ الطليطلي، 2000، ص. 226؛ الجزيري، 1998، ص. ص. 373–375)، حيث حافظت المذاهب السنية على أبواب فقهية خاصة بها. ومع ذلك، نلاحظ ندرة المعلومات عنها في كتب التراجم بعد القرن 4هـ/10م (الخشني، 1991، ص. 288، رقم 392؛ ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 384، رقم 1005؛ عياض، 1983، ج6، ص. ص. 168–169)، ولعل ذلك يعود إلى رغبة الموالي الذين وصلوا لمناصب علياء في طمس أصولهم المرتبطة بالرق، أو محاولتهم إعادة تفسير الولاء بوصفه "**رابطة قرابة اجتماعية**" بدلا من "**تبعية ناشئة عنه**"، خاصة إذا تفوقوا اجتماعيا على أسيادهم السابقين (ابن القوطية، 1989، ص. ص. 89–90).

ومن الناحية العملية، كان من المتوقع والمعهود أن يقدم الموالي العون لمُعتِقيهم، سواء كان ذلك عونا ماليا أو سياسيا أو غير ذلك. وتتسم العلاقة بين المُعتِق والمُعتَق بالديمومة شأنها شأن روابط النسب؛ فلا يملك أي منهما فسخها، بل إنها تتوارث في نسلهما (بهرام بن عبد الله، 2008، ج1، ص. ص. 950–961؛ البغدادي المالكي، د.ت، ج1، ص. ص. 518–520؛ ابن حزم، 1351هـ، ج9، ص. 300، رقم 1736؛ Crone, 1987, pp. 36-42).

النوع الثاني هو "**ولاء الإسلام**"، الذي ينعقد بمجرد اعتناق الشخص للإسلام على يد آخر، أما النوع الثالث فهو "**ولاء الموالاة**" (الولاء التعاقدي) القائم على العهد والتعاقد. وقد تباينت مواقف المدارس الفقهية إزاء شرعية هذين النظامين؛ فقد انفرد المذهب الحنفي خلافا لجمهور الفقهاء من مالكية وشافعية وحنابلة بإقرار "**ولاء الموالاة**" والعمل به. أما فيما يتصل بـ "**ولاء الإسلام**"، فبينما استبعدته المدرسة المالكية من دائرة الاعتبار القانوني، تمسك الأحناف به كأصل ثابت من أصول الولاء، وهو التوجه الذي دأب فقهاء المذهب على تكريسه، لا سيما في الشام إبان الفترة الأموية. وقد لعب السياق السياسي والمذهبي دورا حاسما في تراجعهما بالأندلس؛ إذ أدت سيادة المذهب المالكي إلى اعتبار "**ولاء الموالاة**" و"**ولاء الإسلام**" غير فعالين قانونيا. وكان للأمويين مصلحة راسخة في دعم اختفاء "**ولاء الموالاة**"، لأنه كان يمثل وسيلة لخصومهم وللمنتزين عن سلطتهم، لإنشاء تحالفات دائمة ذات أساس قانوني ضدهم (ابن حيان، 1979، ج5، ص. ص. 93–114؛ العذري، 1965، ص. ص. 11–12؛ عياض، 1983، ج6، ص. 167). كما أسهم تلاشي الجذور القبلية للمجتمع العربي في هذا التراجع؛ إذ لم يعد إخضاع

المسلمين غير العرب لوضع الموالي يستند إلى مبرر مقبول، بل غدا أمرا يُنظر إليه بوصفه مهينا.

يشترط هذا النوع من الولاء أن يكون الموالي شخصا منقطع الصلة تماما بأي علاقات دموية أو ولاء داخل المجتمع المسلم. يكتسب الولي بموجب هذا الولاء حقا في ميراث الموالي، وإن لم يكن بصفته قريبا من جهة الأب، كما يلتزم بدفع الدية عن الموالي، ويحق له أن يكون وليا في تزويج ابنة مواليه. أما الموالي فيحصل على حق في ميراث الولي إذا اشترط الطرفان التوارث المتبادل، ويلتزم بدفع الدية عن الولي إذا اشترط الطرفان التبادل في هذا الالتزام. يجوز لأي من الطرفين إنهاء هذا الرابط ما لم يكن الولي قد دفع دية عن الموالي (ابن أبي شيبة، 1989، ج6، ص. 297، رقم 31588؛ سحنون، 2005، ج3، ص. 455؛ السرخسي، 1324هـ، ج8، ص. ص. 91–97؛ ابن قدامة، 1968–1969، ج6، ص. 409؛ العيني، 2000، ج11، ص. ص. 30–31؛ قاضي زاده، 1970، ج9، ص. 228؛ سوريانجسيه، 2013، ص. ص. 385–398)..

ويمكن في ضوء ما سبق القول إن الفقهاء تعاملوا مع هذه المؤسسة عبر مسارين؛ أولهما إعادة تفسير الرابطة بوصفها قرابة لا تبعية، وهو ما منحها خصائص جديدة، وثانيهما إعفاء المعتنقين الأحرار للإسلام من هذا الولاء، بحيث أصبحوا موالي بالمعنى العام للانتماء إلى جماعة المسلمين، لا بالارتباط بشخص معين. ومما يلفت انتباهنا هنا أن ملامح تفسير الولاء بوصفه رابطة قرابة قد ظهرت في أقدم النصوص الفقهية المتاحة، مما يدل على أن عملية إعادة التشكيل كانت جارية في عشرينات القرن الهجري الأول على أقصى تقدير. أما رفض الولاء على المعتنقين الأحرار فجاء متأخرا نسبيا، حيث يوثق لأول مرة عند الفقهاء الذين توفوا في ستينات القرن الهجري الأول. والأرجح في ضوء ذلك أن المعتنقين الجدد للإسلام القادمين من خارج الحدود الأولى لنطاق الكيان السياسي الناشئ مؤهلين لاكتساب الانتماء القبلي؛ فمن منظور النسب والعصبية كانوا يعدون فئة مستبعدة. وفي شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام كان من شأنهم أن يوضعوا جماعيا تحت حماية القبائل العربية، وقد اقتربوا في الواقع الاجتماعي فعلا من تشكيل جماعات تابعة، غير أن اتخاذ قرار رسمي باستبعادهم من العضوية القبلية كان سيعني تبني سياسة تغلق عمليا باب الانضمام إلى صفوف المسلمين، وهي سياسة لم يبدُ قط أن الفاتحين فكروا في اعتمادها.

إزاء حتمية استيعاب هذه الشريحة الاجتماعية الناشئة، تبلور الحل في مأسسة رابطة فردية تلحق المولى بمن كان سببا في انخراطه داخل النسيج العربي، سواء عبر العتق أو الإسلام. وبموجب هذه الرابطة، أصبح الولي الشخص "**الأقرب إليهم في الحياة والممات**"، بمعنى

أنه تحمل مسؤولية دفع الدية نيابة عنهم رغم أن بعض الآراء الفقهية ترى أن هذه الأولوية لم ترتب على الولي عبء تحملها، كما شمل دوره الإشرافي ضمان حسن سلوكهم بشكل عام. وفي المقابل، تحصل الولي على امتياز يخوله استحقاق إرث مولاه، ورغم أن هذا الحق في الميراث كان ثانويا ومشروطا بغياب الورثة المباشرين أو التصرف المسبق في التركة، إلا أنه كان كافيا لترجيح كفة الولي وجعله في موضع المستفيد، بينما وضع المولى في مركز الطرف الأضعف في هذه المعادلة. وبإلحاق المولى بولي فردي، ألحق الوافد بقبيلة الأخير لغايات إدارية فحسب؛ لكنه من الواضح لم يكن عضوا كاملا فيها لا في القانون ولا في الواقع الاجتماعي.

ويتضح من المعطيات السابقة أن الغالبية العظمى من المسلمين الجدد في صدر الخلافة من المعتَقين. غير أن المسؤوليات التي ألقيت على عاتق المولى هنا نشأت عن البنية القبلية للفاتحين، فأكسبت نظام الولاية القديم (الروماني – البيزنطي) طابعا جديدا تماما؛ ولعل هذا ما يفسر أن لفظ "**مولى**" كان من الألفاظ التي لم يحاول الرعايا من غير العرب ترجمتها. وقد شملت هذه المؤسسة المُعتَقين والأحرار من المعتنقين للإسلام على السواء، ولم يكن الفرق الوحيد بين الفئتين سوى أن المعتنق الحر كان يستطيع التفاوض حول شروط العلاقة. ومن ثم فإن قبول الحر بوضع "**الولاء**" كان يعني، في الواقع، قبوله بعقد توريث مع مولاه المستقبلي. ويمكن فهم هذا الترتيب بوصفه حلا بارعا، إذ حافظ على تبعية الموالي من جهة، مع السماح في الوقت نفسه بدمجهم ضمن الكيان العربي الجديد من جهة أخرى.

إن ما يُظهر اهتمام الدولة بهذه الصيغة المؤسسية – بدءا من حرص الإدارة على تتبع مخالفات الموالي، مرورا بالاستخدام الإداري العام لهذا الرباط، وانتهاء بورود اسم الولي مقرونا باسم المولى في الوثائق الرسمية، فضلا عن عدم الاعتراف الرسمي بغير العرب ممن لا مولى لهم – يدل بوضوح على أن المؤسسة كانت من صنع السلطة لا من صنع العرف الشعبي. ومع ذلك، فمن الجلي أنها لم تنشأ إبان الفتوحات، كما لم يكن هناك متسع لابتداعها خلال الفتنة الأولى. وبذلك يكون أول المرشحين لنسبتها إليه هو معاوية بن أبي سفيان. باعتباره مرشحا مناسبا أيضا بحكم أنه أقام في بلاد الشام مُحاطا بجهاز إداري ورثه عن البيزنطيين، ما أتاح له اكتساب دراية بالقانون المحلي. علاوة على ذلك، فإن معاوية هو الذي وضع للعرب التنظيم الإداري الذي ظل قائما ما يقرب من قرن كامل، أي حتى قيام الدولة العباسية؛ ومن الطبيعي أن يكون قد نظم أوضاع مواليهم من غير العرب أيضا. وهو في الواقع أول مسلم نعلم أنه كان له مولى على سبيل الموالاة. ومن هنا فإن الأسباب التي تدعو إلى نسبة تأسيس هذه المؤسسة إليه تبدو وجيهة إلى حد بعيد (يعقوب القاضي، 1938، ص. ص. 88–90؛ الشيباني، 2012، ج6، ص. ص. 353–406؛ ابن أبي شيبة، 1989، ج6، ص. 297، رقم 31588؛ الترمذي،

1996، ج3، ص. 613، رقم 614؛ الطحاوي، 2010، ج7، ص. ص. 276–284؛ ابن كثير، 1988، ج8، ص. 156؛ المقريزي، 1998، ج1، ص. ص. 147–422؛ Morimoto, 1981, pp. 130-131).

**ثانيا: المشهد الإثني في كتب التراجم الأندلسية – قراءة إحصائية**

**1 – غياب الانتماء الإثني**

تتسم قرابة نصف التراجم الواردة في هذه المؤلفات الثلاثة بخلوها من أية نسبة عرقية، فضلا عن غياب أي مؤشر يدل على انتماء إثني أو روابط ولاء. يحدث هذا في 249 ترجمة من أصل 527 عند الخشني بنسبة 47%، وفي 850 ترجمة من أصل 1649 عند ابن الفرضي بنسبة 52%، بينما تنخفض النسبة في كتاب ابن بشكوال إلى 42% أي 651 ترجمة من أصل 1541. وتوحي هذه النسب بنزوع نحو اكتساب النسبة العرقية بمرور الزمن.

ولا يقتصر هذا الغياب على شخصيات ذات أهمية ثانوية، بل يشمل أيضا فقهاء مهمين مثل أصبغ بن خليل القرطبي (ت 273هـ /886م) (الخشني، 1994، ص. ص. 90–91) أو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن باز القرطبي (ت 274هـ/887م) (الخشني، 1994، ص. 17؛ النباهي، 1980، ص. 12)، الذين يُفترض وجود اهتمام أكبر من قبل المترجم عند جمع المعلومات عنهم. وعندما يكون المُترجِم لهم ممن لا يحملون نسبة ذوي سلسلة نسب قصيرة لكونهم حديثي عهد بالدخول في الإسلام، فإنهم غالبا ما يفتقرون للكنية أيضا. وكان جل العلماء الذين لا يحملون نسبة ينتمون في الأصل إلى السكان المحليين للأندلس، ممن اعتنقوا الإسلام دون عقد روابط ولاء مع القبائل العربية، وهم الذين تطلق عليهم المصادر الأندلسية الجدد تسميات "**المسالمة**"، و"**مسالمة أهل الذمة**"، و"**المولدون**".

ويرجح في معظم الحالات أن غياب النسبة يشير إلى أننا أمام مولدين من أصل إيبيري–روماني وليس قوطي. بيد أنه لا ينبغي سحب هذا الفهم على كافة العلماء الذين خلت أسماؤهم من النسبة؛ فقد يرد ذكر أحد العلماء في كتب التراجم مجردا من النسبة، ولكن إن كان منتسبا لأسرة علمية، فمن الممكن استدراك هذا النقص عبر البيانات الاسمية المتوافرة في تراجم أفراد آخرين من الأسرة ذاتها. كما أن موالي النساء العربيات لم يكونوا يحملون نسبة، وهو ما نلاحظه في حالة قاضي قرطبة، أحمد بن بقي بن مخلد (ت 324هـ/ 935م) عندما سئل عن نسبه وولائه، صدع بالحق وقال: "**ولاؤنا لامرأة من أهل جيان**". وقد أثارت هذه الإجابة إعجاب الخليفة الحكم المستنصر بالله وكان آنذاك لا يزال وليا للعهد؛ إذ علق عند سماعها بقوله: "**لو شاء لادعى أشرف الأنساب؛ ثم لا يجد في ذلك مكذبا**"(الخشني، 1994،

ص. ص. 163–164). يكتسي هذا الإقرار الصادق أهمية كبرى في سياق تنامي ظاهرة الادعاءات الزائفة بالنسب في الأندلس، لاسيما أن السلاسل الطويلة من الأسماء والأنساب التي احتوتها كتب التراجم والطبقات كانت تتيح، بالإضافة إلى ذلك، كشف الادعاءات الزائفة بالانتساب إلى أنساب رفيعة. ومع مرور الزمن أصبحت بعض الهويات النسبية في الأندلس أكثر ضبابية. فقد أسهمت عمليتا التعريب والأسلمة في تيسير اندماج السكان الأصليين والبربر ضمن الفئات الثقافية التي كان يمثلها العرب، بحيث إنه في النصف الثاني من القرن 4هـ/ 10م بات اختلاق الأنساب أمرا شائعا.

وفي محاولة لفهم آليات النسب والولاء إبان المراحل السابقة لانتشار هذه الممارسة، تُظهر المصادر مجموعة من الحالات الفردية التي تساعد على توضيح أنماط تعامل الموالي مع مسألة النسبة، سواء بظهورها أو غيابها، بحسب طبيعة التوثيق ومسار الاندماج الاجتماعي. من بين هذه الحالات قاضي قرطبة عمرو بن عبد الله بن ليث (أو لبيب) القُبْعَة (ت 273هـ/886م)، الذي تعده بعض المصادر أول قاض من أصل موالي في الأندلس؛ إذ استقضاه الأمير محمد بن عبد الرحمن لمدة سنتين ثم عزله. ورغم أنه كان من نسل مولى لإحدى بنات عبد الرحمن الداخل، فإن المصادر لم تذكره بأي نسبة تشير إلى ولاء (الخشني، 1994، ص. 101؛ ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 363، رقم 938). وعلى النقيض من ذلك، تقدم حالة ناصح بن يلتيت بن قطري الأودي المصمودي الثقفي مثالا يوضح كيفية اكتساب المولى نسبة واضحة؛ فقد ذكر ابن سعيد المغربي أنه كان عبدا لمزاحمة بنت مزاحم الثقفي الجزيري، ولذلك حمل بالفعل النسبة "**الثقفي**" (عياض، 1983، ج4، ص. ص. 268–269؛ ابن سعيد، 1955، ج1، ص. 324). ظلت هذه النسبة ملازمة لنسله من بعده، ومن أبرزهم ابنه القاضي والشاعر أبو العلاء عباس بن ناصح الجزيري المصمودي الثقفي (ت 230هـ/844م) (الخشني، 1991، ص. 284، رقم 382؛ ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. ص. 340–341). وبرغم عدم وجود ما يشير في المصادر إلى أن عتقه قد استتبع ولاء، فالمرجح أنه اكتسب نسبته من أحد الذكور في أسرة مالكته، والذي آلت إليه ملكية ناصح إرثا عنها (ابن العطار، 1983، ص. 271).

أطلق لقب "**مولى**" في المشرق والغرب الإسلامي على أفراد دخلوا في بنية العائلة الحاكمة عبر مسارات متعددة، من بينها صلة نسائية خالصة، من غير أن تربطهم بها رابطة ولاء تقليدية أو علاقة تبعية معروفة. ويكشف استعمال هذا اللقب في هذا السياق تحديدا عن شكل من "**القرابة**" يورده الإخباريون بعبارات غير مباشرة، حين يذكرون أن بعض الشخصيات غدت من "**موالي**" الحكام لكونهم أشقاء لزوجاتهم، أو أبناء لهن من زيجات سابقة. ويمثل فائق (أو رائق) نموذجا للحالة الأولى؛ إذ كان شقيق صبح البشكنجية، جارية الخليفة الحكم المستنصر

بالله ووالدة ابنه الخليفة المخلوع هشام المؤيد بالله. وقد حمل فائق لقب "**مولى الحكم**" وتولى مناصب في إدارة الخلافة بوصفه خال ولي العهد (ابن حيان، 1965، ص. ص. 77–117–149–185). أما الحالة الثانية، فنجد مثالها في أروى الحميرية القيروانية، زوجة أبي جعفر المنصور العباسي؛ فقد عد ابنها طيفور – المولود من زواج سابق – "**مولى أمير المؤمنين**"، وفق رواية ابن حزم نقلا عن أحمد بن أبي طاهر في كتاب "**أخبار بغداد**"، لكونه أخا لجعفر والمهدي من جهة الأم فحسب، وقد ذكر أنهم كانوا يسترون ذلك (Ibn Hazm, 1974, p. 160). وعليه، فنحن بإزاء أحد أشكال الولاء يخص فئة من الأقارب بالمصاهرة، يكتسبون أهميتهم لكونهم يُعدون بمثابة "**أبناء الخؤولة المباشرين**" لأبناء الحكام، أي أنهم يدخلون في دائرة القرابة الفعلية رغم افتقارهم إلى رابطة نسب أبوية مباشرة

**2 – الأنساب العربية**

تشتمل كتب التراجم المصنفة في القرنين 4هـ/10م و5هـ/11م مثل "**أخبار الفقهاء والمحدثين**" للخشني و"**تاريخ علماء الأندلس**" لابن الفرضي على معدلات متقاربة من التراجم ذات النسب العربية تتراوح بين 30% و32%. ففي كتاب الخشني الذي يضم 527 ترجمة، تظهر معطيات تكشف عن النسب العربي في 159 منها، وتجدر الإشارة إلى أن الخشني لا يذكر النسبة صراحة دائما، بل يستخدم أحيانا عبارات مثل "**وكان نسبه في الصدف**" (الخشني، 1991، ص. 63، رقم 60) و "**الصدفي بربري هواري يتولى الصدف**" (الخشني، 1991، ص. 181، رقم 218) و"**نسبه في خولان**" ((الخشني، 1991، ص. 76، رقم 80؛ ص. 152، رقم 167). أما ابن الفرضي، فتظهر هذه المعطيات في 520 ترجمة من أصل 1649. في حين أن كتاب "**الصلة في تاريخ أئمة الأندلس**" لابن بشكوال الذي دُوّن في القرن 6هـ/12م قد ضم 48% من التراجم ذات النسبة العربية، أي في 736 ترجمة من أصل 1541.

ومن ثم يبدو جليا أن النسبة الأعلى توجد في العمل الأحدث زمنيا، وتفسر هذه الزيادة الملحوظة في الأنساب العربية عند ابن بشكوال بانخفاض عدد الموالي المذكورين في كتابه، إذ بات الموالي السابقون يُعَدّون عربا بالمعنى الكامل. تكشف هذه الظاهرة عن تلاشي الوعي بأصول الموالي، مع بقاء انتسابهم إلى القبائل التي والَوْها. ولا تميل تلك النسبة إلى أن تكون نسبة قبلية عربية تقليدية، بقدر ما هي نسبة "**إسلامية**"؛ مثل نسبة "**الأنصاري**". ويغدو الشيوع المتزايد لنسبة "**الأنصاري**" جليا بدءا من القرن 5هـ/11م فصاعدا، ويبدو أن ذلك مرتبط بتنامي أهمية الهوية الإسلامية وتغليبها على الهوية العربية. ويمكن تتبع استخدام الأنساب "**الدينية**" والعودة به إلى القرن 3هـ/9م، كما يتضح في حالة المحدث اللغوي ثابت بن قاسم السرقسطي (ت 352هـ/963م) حفيد المحدث ثابت بن حزم السرقسطي العوفي (ت 313–314هـ/925م)؛

فقد كان جده البربري مولى (ولاء علاقة) لبني زهرة، شأنه في ذلك شأن جميع بربر الثغر الأعلى بالأندلس (الخشني، 1991، ص. ص. 67–68، رقم 63؛ ابن خير الإشبيلي، 1998، ص. 162؛ الضبي، 1967، ص. 254).

ومما تجدر الإشارة إليه أن الرواية الإسنادية التي يرويها ثابت بن قاسم بن ثابت عن جده ثابت بن حزم، يقدم النص شهادة استثنائية على تحولات الهوية والولاء في الثغر الأعلى الأندلسي خلال القرنين 3–4 هـ / 9–10م. يكشف النص عن تصنيف للولاء، وهو "**ولاء عتاقة**" القائم على العتق و"**ولاء علاقة**" القائم على الارتباط والحماية، وهو تصنيف ينسبه النص إلى ثابت بن حزم. تشير الرواية إلى أن بربر الثغر الأعلى كانوا يتولون بني زهرة بن كلاب بولاء علاقة بشكل شبه جماعي، حتى إن النص يؤكد أنه لا ترى أحدا من البربر يذكر غير ولاء زهرة إلا النادر منهم. يفسر هذا الولاء الجماعي في النص بأنهم أسلموا على يد رجل من ولد عبد الرحمن بن عوف الزهري كان بالثغر وقت فتح الأندلس، لكن استخدام صيغة يزعمون قد يشير إلى أن هذا التفسير كان رواية شفهية متداولة دون توثيق قطعي. ويمكن قراءة هذه الظاهرة على ضوء تحليل ابن خلدون (ابن خلدون، 1981، ج1، ص. 230)، حيث يؤكد أن "**الولاية والمخالطة بالرق أو بالحلف تتنزل منزلة ذلك**" أي النسب، وذلك "**لأن أمر النسب وإن كان طبيعيا فإنما هو وهمي، والمعنى الذي كان به الالتحام إنما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة، وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعرة والتناصر**". وهذا التحليل يفسر كيف أن ولاء العلاقة الذي ربط بربر الثغر الأعلى ببني زهرة تحول عبر الزمن إلى لحمة اجتماعية فعلية تكاد تضاهي النسب في قوتها.

الحدث المحوري في النص هو إعادة صياغة الولاء عبر مسار معقد يكشف عن مرونة هذه الروابط وقابليتها للتفاوض الاجتماعي. وقع خلاف بين ثابت بن حزم ومن كان يتولاهم أدى إلى قطيعة، فحلف ألا ينتمي إليهم، غير أن النص يشير بوضوح إلى أن ثابت ندم على هذا القطع وتذمم من ذلك، مما يكشف عن بعد أخلاقي واجتماعي للولاء لا يمكن التخلي عنه بسهولة. هذا الندم والتذمم دفعه إلى ابتكار حل وسط يحفظ ماء الوجه ويعيد الرابطة بصيغة مختلفة، فتبنى نسبة "**العوفي**" نسبة إلى عبد الرحمن بن عوف. التبرير الذي قدمه ثابت بن حزم لهذا التحول ذكي ولغوي، إذ قال: "**أليس عبد الرحمن بن عوف، وأنه من والى والدي عبد الرحمن فهو مولى عبد الرحمن**". هذا التفسير يوظف العلاقة اللغوية بين الموالاة والولاء، من خلال الجذر اللغوي نفسه (ولي)، ليعيد بناء رابطة الولاء بشكل يربطه بصحابي جليل، بدلا من الانتماء القبلي المباشر. ويعكس هذا التحول أسلمة للولاء، مما يدمج البربر في الهوية الإسلامية العامة ويمنحهم شرعية دينية ومكانة اجتماعية أرفع. وهنا تظهر أهمية التمييز الخلدوني بين

أنماط الاصطناع ودرجات الالتحام؛ إذ يشير ابن خلدون إلى أن "**كل من كان اصطناعه قبل حصول الرئاسة والملك لمصطنعه، تجده أشد التحاما به وأقرب قرابة إليه، ويتنزل منه منزلة أبنائه وإخوانه وذوي رحمه**". والواقع أن حالة ثابت بن حزم تجسد هذا المبدأ؛ فالولاء الجماعي القديم لبربر الثغر مع بني زهرة نشأ منذ الفتح، وهو ما يوافق قول ابن خلدون: "**الاصطناع قبل الملك يبعد عهده عن أهل الدولة بطول الزمان ويخفي شأن تلك اللحمة، ويظن بها في الأكثر النسب، فيقوى حال العصبية**". وهذا ما يفسر قوة الرابطة الأصلية، وكذلك عمق الأزمة التي عاشها ثابت بن حزم عندما قطع هذا الولاء. أما التحول من الولاء القبلي إلى الولاء الإسلامي، فيمكن فهمه في ضوء قول ابن خلدون: "**فإنه يحدث بين المصطنع ومن اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة تتنزل هذه المنزلة وتؤكد اللحمة، وإن لم يكن نسب فثمرات النسب موجودة**" (ابن خلدون، 1981، ج1، ص. 231).

تكتسب هذه الرواية بعدا إضافيا من الأهمية حين يختتم النص بالإشارة إلى أنها نقلت من خط الخليفة الحكم المستنصر بالله نفسه، مما يكشف عن اهتمام السلطة السياسية العليا بمسائل الأنساب والولاء، وربما عن مشروع رسمي لتوثيق هويات النخب العلمية والاجتماعية في الأندلس، ويضفي على النص سلطة إضافية باعتباره موثقا في مكتبة الخلافة. ولعل اهتمام الخليفة بتوثيق الأنساب والولاءات في مكتبته الخاصة يعكس ما يشير إليه ابن خلدون من أن السلطة تحتاج إلى ضبط هذه المسائل في مراحل نضج الدولة. فكما يقول في سياق حديثه عن تطور الدولة: "**إذا جاء الطور الثاني وظهر الاستبداد عنهم والانفراد بالمجد**" يحتاج صاحب الدولة إلى "**أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم فيكونون أقرب إليه من سائرهم**"(ابن خلدون، 1981، ج1، ص. 229). وفي هذا السياق يصبح توثيق الأنساب والولاءات أداة سياسية لضبط العلاقات بين السلطة والنخب، ولمنع "**ما يعتريهم في أنفسهم من العزة على صاحب الدولة وقلة الخضوع له**" كما عبر ابن خلدون (ابن خلدون، 1981، ج1، ص. 231).

تكشف هذه النسب مجتمعة عن أن أبرز الفروقات بين علاقة العرب بغيرهم من المسلمين في الأندلس مقارنة بالمشرق تتجلى في الدور الهامشي الذي لعبه الولاء في السياق الأندلسي. وتعزى هذه الظاهرة إلى جملة من العوامل المترابطة منها الحضور الكثيف للعنصر البربري في صفوف الجيش الفاتح، وغياب الأمصار التي ميزت المشرق، إضافة إلى الطبيعة المختلفة التي اتخذتها عملية اعتناق الإسلام في شبه الجزيرة الإيبيرية. وفي هذا الإطار تحديدا افتقدت الأندلس النخبة الفاتحة العربية الخالصة التي ميزت المشرق، إذ شكل البربر جزءا أساسيا

من القوات الغازية، وما إن اكتسبوا صفة الفاتحين حتى تلاشت أية روابط ولاء كانت تربطهم بأوليائهم العرب وفقدت كل مغزى لها.

**3 – الأنساب البربرية**

يلاحظ أن عدد الأنساب البربرية منخفض جدا، إذ يصل إلى حوالي 1.5% في كتب تراجم القرنين 4هـ/10م و5هـ/11م. ففي كتاب الخشني، تظهر 8 تراجم بربرية من أصل 527 بنسبة 1.6%، أربع منها مدرجة أيضا ضمن الموالي (الخشني، 1991، ص. ص. 67–68، رقم 63؛ ص. 71، رقم 70؛ ص. 181، رقم 218؛ ص. 234، رقم 314؛ ص. 284، رقم 382؛ ص. 324، رقم 443؛ ص. 348، رقم 493؛ ص. 378، رقم 506). وفي كتاب ابن الفرضي، يعرف 23 مترجما لهم كبربر من أصل 1649 بما يمثل 1.4%، اثنان منهم موال، وهما أبو القاسم سهل بن إبراهيم بن سهل بن نوح بن عبد الله بن خمار من أهل أستجة، ويعرف بابن العطار، وكان يوالي بني أمية، وأبو محمد يحيى بن يحيى بن كثير المصمودي القرطبي، موالي لبني ليث (ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 266، رقم 578؛ ج2، ص. 176، رقم 1556). أما في كتاب ابن بشكوال خلال القرن 6هـ/12م، فتظهر زيادة طفيفة وصلت إلى 2.1%، حيث تذكر أنساب بربرية في 33 ترجمة من أصل 1541. يبدو أن هذه الزيادة تعكس موجات البربر الجدد الذين استقروا في الأندلس بعد النصف الثاني من القرن 4هـ/10م، دون أن يندمجوا في الهوية الأندلسية المشتركة كأسلافهم الأوائل، وهو جانب يستحق مزيدا من البحث.

تفضي القراءة الإحصائية السابقة إلى أن بربر الموجة الأولى، أولئك الذين يطلق عليهم البربر القدامى والذين استقروا في الأندلس خلال المرحلة المبكرة من الحكم الإسلامي، لم ينخرطوا جميعهم في أنماط متماثلة من التعريب والأسلمة. استقرت الغالبية العظمى من البربر في تجمعات قبلية بالمناطق الريفية، لا سيما في الثغور. ولا تكاد المصادر تفصح عن شيء يذكر بشأن الفئات المتواضعة منهم، بينما تركز على النخب التي تظهر في المصادر، وخاصة أولئك الذين تولوا مناصب أمراء الثغر. وعادة ما يذكر هؤلاء بسبب انخراطهم في ثورات ضد قرطبة أو ممثليها في المناطق الحدودية.

اتخذت الثورات في بعض الأحيان صبغة دينية تميزت بقيادة شخصية مدعية للمهدوية، كما حدث مع شقيا بن عبد الواحد المكناسي، الذي كانت أمه تدعى فاطمة، فزعم أنه فاطمي من آل البيت في عهد إمارة عبد الرحمن الداخل بين سنتي 151هـ/768م و160هـ/777م (ابن الأثير الجزري، 1997، ج5، ص. ص. 173–221؛ ابن عذاري، 1983، ج2، ص. 54)، وكذلك مع أحمد بن معاوية بن محمد بن هشام المعروف بابن القط، من الأسرة الأموية، الذي ثار ضد الأمير عبد الله بن محمد على رأس جيش غالبيته من البربر سنة 288هـ/900م، حيث ادعى

المهدوية وتأثر بالفكر الفاطمي (ابن حيان، 2009، ص. ص. 236–246؛ ابن الأبار، 1985، ج2، ص. ص. 368–370، رقم 199؛ ابن عذاري، 1983، ج2، ص. ص. 139–140؛ مكي، 1954، ص. ص. 101–103). وقد نجحت بعض هذه الجماعات البربرية المستقرة بالمناطق الريفية في المحافظة على هويتها القبلية، وهو ما انعكس في الاستعمالات الاسمية، ليصبحوا فيما بعد حكاما لممالك الطوائف في القرن 5 هـ/11م.

أما البربر الذين استقروا في المناطق الحضرية بعد انخراطهم في الإدارة الحكومية أو في الحقل العلمي، فقد تميزوا عن النخب البربرية الريفية من خلال أنماطهم الاسمية التي أظهرت درجة أعلى من التعريب والأسلمة. لا تظهر الأسماء البربرية إلا في الجزء الأقدم من النسب، بينما نلاحظ تكرارا مرتفعا للنسب العربية أو الجغرافية، مع تكرار منخفض للغاية للنسب البربرية، كما يظهر عنصر الكنية بوضوح. ويتجلى هذا الوضع بشكل خاص خلال فترة الخلافة، مما يشير إلى أن الانتماء العرقي أو القبلي ذا الأصول البربرية لم يعد فعالا بين النخب الحضرية بحلول ذلك الوقت. وهذا لا يعني أن ذاكرة تلك الأصول قد محيت تماما، كما يتضح من كون هذه النخب البربرية الحضرية كانت توظف في مهام تتعلق بالعناصر البربرية سواء في الأندلس أو بلاد المغرب (عياض، 1983، ج3، ص. 343؛ ابن الأبار، 1995، ج1، ص. ص. 160–161، رقم 58؛ de Felipe, 1997, pp. 77-79)، فضلا عن قيامها بدور الوسطاء في حالات الصراع بين المجموعات العرقية الأخرى (الزبيدي الإشبيلي، د ت، ص. ص. 253–254، رقم 192).

من بين 59 سلالة بربرية أعيد بناء أنسابها، لا تُسجَّل روابط ولاء مع القبائل العربية إلا في 5 حالات فقط (ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 271، رقم 706؛ ابن حزم، 1962، ص. ص. 499–501؛ عياض، 1983، ج3، ص. 379؛ ج4، ص. ص. 268–269؛ ج5، ص. 248؛ ج7، ص. ص. 18–183؛ ابن خير، 1998، ص. 162؛ ابن عذاري، 1983، ج2، ص. 82؛ ابن سعيد، 1955، ج1، ص. 324). وتحمل 3 سلالات بربرية نسبة عربية، لكن المصادر لا تشير إليهم بوصفهم موالي (الخشني، 1991، ص. 200، رقم 256؛ ص. 324، رقم 443؛ ص. 378، رقم 506؛ ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 404، رقم 1063؛ ج2، ص. 180، رقم 1564؛ ابن حزم، 1962، ص. 499؛ عياض، 1983، ج5، ص. 247؛ ابن بشكوال، 1955، ص. 623؛ ابن الأبار، 1995، ج3، ص. 113، رقم 281). ويذكر مصطلح "**المحالفة**" مرة عند الإشارة إلى أسرة المصحفي التي حملت النسبة القيسي (ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 348، رقم 898؛ ابن الأبار، 1985، ج1، ص. 257، رقم 100؛ ابن عذاري، 1983، ج2، ص. 254). أما روابط الولاء مع الأمويين فقد سجلت في سبع حالات

(ابن القوطية، 1989، ص. ص. 48–53؛ ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 163، رقم 416؛ ص. 348، رقم 898؛ ص. 364، رقم 940؛ عياض، 1983، ج7، ص. ص. 166–167؛ ابن الأبار، 1995، ج1، ص. 255، رقم 871). بينما لا يرد ذكر للولاء ولا للنسبة العربية في غالبية الحالات.

ومن ثم يبدو جليا أن هذه المعطيات مستقاة من مصادر متأخرة، ومع أنها قد تنطوي على معلومات تعود إلى فترات أقدم، فإن تدوينها جرى في سياق تاريخي شديد الخصوصية، هو سياق الخلافة الأموية بالأندلس، حين تزايدت روابط الولاء الحقيقية أو المزعومة مع الأمويين من حيث العدد والأهمية، بينما فقدت روابط الولاء مع القبائل العربية أهميتها. فالبربر الذين استقروا في أراض لم تكن شديدة الجاذبية للعرب، ومن ثم لم يكن لهم جيران عرب، تلاشت لديهم أية روابط ولاء كانت قد ربطتهم بالعرب في وقت مبكر. أما البربر الذين استقروا بالقرب من العرب أو بينهم فقد حافظوا على حضور فعلي لتلك الروابط لفترة أطول، كما تقدم ذكره في مثال ثابت بن حزم بالثغر الأعلى.

**4 – الموالي**

تبلغ النسبة المئوية للموالي في كتابي "**أخبار الفقهاء والمحدثين**" للخشني و"**تاريخ علماء الأندلس**" لابن الفرضي حوالي 8% بواقع 8.8% و7.4% على التوالي، إذ تظهر في كتاب الخشني 46 ترجمة من أصل 527 معرفة كمولى، دون أن يحدد إلا في حالات استثنائية الأصل العرقي للمترجم له، بحيث يمكن أن يكون من نسل عربي أو بربري أو من سكان الأندلس الأصليين أو فارسي (حالة عثمان بن أيوب بن أبي الصلت القرطبي) (الخشني، 1991، ص. ص. 28–29، رقم 377؛ ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 345، رقم 889). أما في كتاب ابن الفرضي فتظهر الشخصية معرفة كمولى في 123 ترجمة من أصل 1649، منهم اثنان قيل إنهما من أصل بربري، بينما يظهر مصطلح مولدون مرة واحدة فقط (ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 267، رقم 687). وتنخفض هذه النسبة بشكل كبير في كتاب "**الصلة في تاريخ أئمة الأندلس**" لابن بشكوال الذي دُون في القرن 6هـ/12م لتصل إلى 1.7% فقط، أي 26 مولى مسجلا من أصل 1541 ترجمة. ويرتبط هذا الانخفاض بزيادة عدد الأنساب العربية، إذ بات الموالي السابقون يعدون عربا بالمعنى الكامل كما سبقت الإشارة.

يعد من الضروري التوقف عند حالة الشخصيات التي تحمل النسبة "**الأموي**" لما تكشفه من دلالات منهجية مهمة. ففي كتاب الخشني تظهر في 24 ترجمة بنسبة 4.6% شخصيات تحمل النسبة الأموية من غير أفراد الأسرة أنفسهم (الخشني، 1991، ص. 14، رقم 12؛ ص. 26، رقم 30؛ ص. 75، رقم 76؛ ص. 122، رقم 136؛ ص. 142، رقم 151؛ ص. 149،

رقم 161؛ ص. 155، رقم 173؛ ص. 182، رقم 220؛ ص. 184، رقم 228؛ ص. 189، رقم 235؛ ص. 189، رقم 236؛ ص. 200، رقم 255؛ ص. 203، رقم 262؛ ص. 228، رقم 305؛ ص. 266، رقم 340؛ ص. 267، رقم 342؛ ص. 277، رقم 366؛ ص. 278، رقم 367؛ ص. 286، رقم 384؛ ص. 306، رقم 413؛ ص. 329، رقم 457؛ ص. 345، رقم 489؛ ص. 385، رقم 525؛ ص. 386، رقم 527). وتستدعي هذه التراجم عدة ملاحظات جوهرية. أولا، حدد صراحة في حالتين وجود علاقة ولاء مع بني أمية، وفي حالتين أخريين يعلم من مصادر إضافية أننا أمام علاقات ولاء أيضا. وفي حالة ثالثة، يكشف الرجوع إلى الترجمة المقابلة في كتاب ابن الفرضي أن المترجم له من نسل مولى لعبد الرحمن الداخل، رغم أن ابن الفرضي لا يذكر النسبة بينما أغفل الخشني هذا المعطى. وفي حالة رابعة، حدد في الترجمة المقابلة عند ابن الفرضي أن هذا الأموي كان من مواليهم. وبذلك يمكن التأكيد بوضوح في أربع حالات من أصل 24 بنسبة 16% أن النسبة "**الأموي**" تقابل علاقة ولاء. ثانيا، من بين 24 شخصية مترجمة بهذه الصفة في كتاب الخشني، يظهر 21 منهم أيضا في كتاب ابن الفرضي، لكن في ست حالات فقط يسجل ابن الفرضي المعلومات المقابلة سواء للنسبة أو لعلاقة الولاء مع الأمويين (الخشني، 1991، ص. 189، رقم 236؛ ص. 203، رقم 262؛ ص. 278، رقم 367؛ ص. 306، رقم 413؛ ص. 329، رقم 457؛ ص. 385، رقم 525؛ ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 214، رقم 543؛ ص. 367، رقم 954؛ ص. 402، رقم 1061؛ ج2، ص. 146، رقم 1460؛ ص. 156، رقم 1506؛ ص. 211، رقم 1650). ويشير هذا التباين إلى أن كل مصدر يقوم باختيار انتقائي للمعلومات، مما يستوجب حين تترجم شخصية في مصادر متعددة الرجوع إليها جميعا لضمان الحصول على كامل المعطيات.

أما في كتاب ابن الفرضي، فمن بين 1649 ترجمة، نجد أن 10 شخصيات تحمل النسبة "**الأموي**" بنسبة لا تتجاوز 0.6%. من بين هذه الحالات العشر، نعلم أن أربعة منهم كانوا موالي للبيت الأموي (وهم أحمد بن شاب بن عيسى الأموي القرطبي (ت 317 هـ / 929م)، وأبو حفص عمر بن يوسف بن موسى بن فهد بن خصيب الأموي التطيلي (الطليطلي حسب ابن عميرة) المعروف بابن الإمام (ت 337 هـ / 948م)، وأبو الأصبغ عيسى بن موسى بن أحمد بن يوسف بن موسى بن خصيب الأموي التطيلي المعروف بابن الإمام (ت 386 هـ / 996م)، وأبو العطاف يعلى بن عبد الله الأموي (ت 288 هـ / 900م) من أهل سرقسطة (الخشني، 1991، ص. 30، رقم 32؛ ص. 278، رقم 367؛ ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 42، رقم 95؛ ص. 367، رقم 954؛ ص. 379، رقم 991؛ ج2، ص. 211، رقم 1650؛ عياض، 1983، ج7، ص. 23؛ الضبي، 1967، ص. 409). وفي حالة متفردة، يبرز عمر بن حمدون الأموي

المغيلي – من أهل ريّة – كشخصية بربرية، ارتبطت نسبته بالسياق الزمني، إذ وُصف بأنه: "**وكان على عهد الإمام عبد الرحمن بن معاوية**" (ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 364، رقم 940).

يكشف التحليل الإحصائي لكتاب ابن بشكوال عن ارتفاع ملحوظ في نسبة الأشخاص الذين يحملون نسبة "**الأموي**"، حيث يبلغ عددهم 113 شخصا من إجمالي 1541، أي ما يعادل 7.3% من مجموع التراجم. وفي هذا الإطار، يعزى ارتفاع هذه النسبة إلى تأخر الحقبة الزمنية التي عاش فيها ابن بشكوال ودَوّن مصنفه. ومن المرجح أن تكون النسبة "**الأموي**" قد شاعت استعمالا بدرجة تفوق ما توحي به المادة المستقاة من كتب التراجم. ويتجلى ذلك في النص الذي أورده ابن سهل بشأن المحاكمة التي أقيمت ضد أبي الخير المتهم بالزندقة والإلحاد، وقد سماه الخليفة الحكم المستنصر "أبا الشر"، حيث حفظ قائمة بأسماء شهود الاتهام. ويعد عدد ضئيل جدا من هؤلاء الشهود شخصيات وردت أخبارهم في كتب التراجم، فيما ينتمي بعضهم إلى فئة التجار في الأسواق. ومن الجدير بالملاحظة أن عددا نسبيا كبيرا من هؤلاء الشهود كانوا يحملون النسبة "**الأموي**"، وهم أحمد بن سعيد بن بشرى الأموي، ونجدة بن السطحي الأموي، ومحمد بن نجاح الأموي، وعبد الله بن محمد الأموي، ويوسف بن سليمان بن داود الأموي، ومسعود بن عبد الله الأموي، ومحمد بن عبد الله بن محمد بن بديع الأموي، وعبد الله بن عمر الأموي. وقد قبل القاسم بن محمد، صاحب الشرطة في قرطبة، شهادة ثمانية عشر شاهدا من بين أربعة وأربعين شاهدا، وأجازها لمعرفته بهم، وتأكد لديه ما شهدوا به، فيما استظهر ببقية الشهود. وثبت من خلال الشهادات أن أبا الخير أظهر كفره واستهزأ بالعقيدة والدين، وجاهر بشرب الخمر وارتكاب المناكر، وكان يدعو إلى ذلك علنا. وأجمع الفقهاء على ثبوت تهمة الإلحاد في حقه، وحكموا عليه بالقتل دون استتابة وإعذار، وهو القرار الذي أيده الحكم المستنصر آمرا بصلبه علانية أمام الملأ، ليكون عبرة لكل من سولت له نفسه الخروج عن مذهب أهل السنة والجماعة ونشر الفتنة في المجتمع الأندلسي (ابن سهل، 2007، ص. ص. 714–720؛ الونشريسي، 1981، ج2، ص. ص. 331–332).

ونرى في ضوء ما سبق أن شيوع النسبة "**الأموي**" لا يدل بالضرورة على الانتماء البيولوجي للأسرة الأموية الحاكمة، بقدر ما يشير إلى علاقة ولاء تربط أصحابها بالبيت الأموي، حتى في ظل غياب التصريح المباشر بهذه الرابطة. ولفهم الجذور التاريخية لهذا الولاء الذي نلمسه في القرن 5 هـ، لا بد من استحضار السياقات السياسية والاجتماعية التي شكلتها السلطة الأموية نفسها في مراحل سابقة. فقد شهد مفهوم "**الموالي**" تحولات جوهرية عبر المراحل المختلفة للوجود الأموي في الأندلس، ففي عصر الولاة (137–92هـ / 710–754م) – حين كانت

الأندلس تابعة للخلافة الأموية في دمشق – لم يكن للمصطلح دلالة اجتماعية محددة، بل كان يطلق بشكل عام على المرتبطين ببني أمية بأشكال مختلفة من الولاء والتبعية (مؤلف مجهول، 1989، ص. ص. 75–77). وبعد عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط استُخدم مصطلح الموالي للإشارة إلى "**مجموعة اجتماعية مؤسسية**" لها مكانة محددة في المراسم. أما في مرحلة الخلافة، فقد سعى عبد الرحمن الناصر لدين الله إلى ترسيخ هرمية جديدة تضعه فوق الجميع بخلق طبقة من "**الموالي الجدد**" تفوقوا حتى على أسرته، بينما تم خفض رتبة "**القرشيين والموالي القدامى**" لكونهم نخبة غير منتجة (ابن حيان، 1979، ص. ص. 44–57). وبحلول القرن 4هـ/10م، بات مصطلح "**الموالي**" مقتصرا على المرتبطين بالأمويين. والأهم من ذلك، أن مصطلح "**الموالي**" أصبح في الخطاب الرسمي الأموي يشير إلى "**المخلصين للدولة**" كنقيض لمصطلح "**العرب**" الذي غدا في كثير من الأحيان مرادفا لـ "**الثوار**" (العذري، 1965، ص. ص. 44–48). وبذلك، فإن انتشار نسبة "**الأموي**" في القرن 5هـ/ 11م إنما يعكس استمرار بنية الولاء المؤسسي التي رسختها السلطة الأموية عبر قرون من التحولات، حيث تطور مفهوم الموالاة من علاقات متعددة الأشكال إلى هوية اجتماعية مستقرة بقيت آثارها حتى بعد زوال الدولة نفسها. وبالنظر إلى النسب الإجمالية للموالي في المصادر الثلاثة المذكورة سابقا، والتي لا تتجاوز في أقصى تقديراتها 8.8%، يتبين أن هذه المعدلات المنخفضة تمثل خصوصية أندلسية متفردة عن سائر الأراضي الإسلامية.

تثير مسألة الموالي إشكالية جوهرية في تاريخ الغرب الإسلامي، تتعلق بالتباين العميق بين المغرب والأندلس خلال القرون الهجرية الأولى. وتنهض هذه الرؤية التاريخية على مسلمة مفادها أن محدودية نظام الموالي في المغرب لم تكن ظاهرة عرضية، بل كانت نتاجا حتميا لمعطيات ديموغرافية وبنيوية ميزت المنطقة، وهو ما أكدته الدراسات الإحصائية والاجتماعية لكل من بيير غيشار (Pierre Guichard) وبيدرو شالميتا (Pedro Chalmeta). عند تفكيك هذه الرؤية، نجد أن العامل الحاسم يكمن في "**النمط الاستيطاني**". فالتاريخ المقارن يكشف بوضوح أن الوجود العربي في المغرب الأقصى، بان عصري الولاة والدولة الأموية، اتسم بالمحدودية والصبغة العسكرية العابرة، حيث ظلت القيروان مركز الثقل، واعتبر المغرب الأقصى مجالا للعبور أو "**ثغرا**" جهاديا أكثر منه مركزا للاستقرار الدائم. وفي المقابل، شهدت الأندلس تدفقا بشريا مختلفا، تمثل في استقرار "**جند الشام**" والقبائل العربية بكثافة عددية معتبرة – كما توثق إحصائيات غيشار – مما سمح بتشكل نخبة عربية حاكمة تملك الأرض والسلطة، وتفرض ثقافتها الاجتماعية. هذا التفاوت الديموغرافي ألقى بظلاله مباشرة على آليات "**الأسلمة**" والبنية الاجتماعية. ففي الأندلس والمشرق، كان نظام "**الموالي**" هو القناة الرئيسية لاندماج العناصر

المحلية في المجتمع الإسلامي الجديد، عبر الدخول في حلف وتبعية لقبيلة عربية. أما في المغرب، فإن ندرة العنصر العربي المستقر حال دون تشكل هذه الفئة؛ إذ لم تكن هناك كتلة قبلية عربية كافية لاستيعاب الكثافة السكانية الأمازيغية ضمن نظام الولاء الفردي. ونتيجة لذلك، اتخذت الأسلمة في المغرب مسارا مغايرا وفريدا؛ إذ لم يسلم المغاربة كأفراد يلتحقون بموالي العرب، بل أسلموا ككتل قبلية متماسكة حافظت **على** "**عصبيتها**" وهياكلها الداخلية المستقلة. وهذا ما يفسر سرعة تبني المغاربة للمذاهب الخارجية (كالصفرية والإباضية) التي ترفض التراتبية القرشية والعربية، كنوع من الرد السياسي والاجتماعي الذي يؤكد على المساواة ويرفض منطق الموالي الذي حاولت السلطة المركزية فرضه دون جدوى (مؤلف مجهول، 1989، ص. 17؛ المقري، 1988، ج1، ص. 239؛ Guichard, 1977, pp. 207-276؛ Chalmeta, 1994, pp. 122-127).

وفي سياق التداخل بين الهويات الإثنية والانتساب القبلي، تبرز حالة شخصيات بربرية بارزة مثل عباس بن ناصح المصمودي، الذي نُسب إلى "**الثقفي**" رغم أصوله البربرية الصريحة. وتثير هذه الحالة – المذكورة آنفا – تساؤلات جوهرية حول دلالة هذا الانتساب هل كان محاولة لطمس الأصل البربري، أم أن النسبة تعكس علاقة ولاء حقيقية مع قبيلة ثقيف؟ فرغم وجود حالات موثقة لأفراد من أصل بربري حملوا نسبا عربية شرعية بحكم الولاء، إلا أن حالات أخرى مثل محمد بن سلامة بن حنين الصدفي – الذي وُصف بأنه "**بربري هواري يتولى الصدف**" (الخشني، 1991، ص. 181، رقم 218) – توحي بوجود التباس في طبيعة العلاقة، حيث يبدو أن "**المولى**" هو من بادر باختيار الجهة التي ينتسب إليها، وهو ما يعاكس المفهوم التقليدي للولاء. وتجدر الإشارة إلى أن قصة ثابت بن حزم – التي سبق تفصيلها – تمثل نموذجا واضحا لهذه الظاهرة، حيث استبدل نسبته "**الزهري**" بالنسبة "**العوفي**" بمحض إرادته، مما يشير إلى أن بعض الأنساب لم تكن تعبيرا عن روابط قانونية بقدر ما كانت استراتيجيات اجتماعية للتماهي مع القبائل العربية. علاوة على ذلك، فإن غياب النسبة القبلية لا يحسم بالضرورة كون الشخصية غير عربية، إذ قد تكون المعلومات النسبية قد ذكرت في ترجمة سابقة لأحد أفراد العائلة ذاتها، مما يستدعي اتباع منهجية إعادة بناء العائلات لاستخلاص نتائج دقيقة. وبالمثل، فإن وجود النسبة القبلية لا يقطع دائما بعروبة صاحبها، فقد تكون نسبة "**زائفة**" (ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 185، رقم 463؛ العذري، 1965، ص. 57)، أو ناتجة عن ولاء غير مصرح به (ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 34، رقم 61؛ ص. 292، رقم 674)، أو مجرد خطأ من المؤلف (الخشني، 1994، ص. 148؛ ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 39، رقم 81). كما أن

اقتران الأسماء ذات الجذور اللاتينية مع الأنساب العربية (الخشني، 1991، ص. 201، رقم 259؛ ابن الفرضي، 1988، ج2، ص. 151، رقم 1482) – ولا سيما في نهاية سلسلة النسب – يشير في كثير من الأحيان إلى عضو العائلة الذي اعتنق الإسلام، وهو ما يتجلى في حالتي أبي الفرج عبد الله بن الحارث بن منتيل الطليطلي (ت 373هـ / 983م)، وأبي الوليد محمد بن عبد الله بن ميقيل المرسي (ت 436هـ / 1044م) (ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 278، رقم 730؛ القاضي عياض، 1983، ج8، ص. 34). ومع ذلك، قد يستمر تداول هذه الأسماء لأجيال لاحقة داخل عائلات المولدين – يُستدل على ذلك بأبي الفرج عبد الله بن عبد الوارث بن منتيل الطليطلي، وقد أورده ابن الفرضي بـ "**ابن الحارث**"، إذ كان اسمه منتيل فسماه أبوه إبراهيم عبد الله– (عياض، 1983، ج7، ص. ص. 30–31)' أو قد تستخدم لدوافع جمالية أو اجتماعية بعيدا عن الدلالة الإثنية. وفي هذا الصدد، يذكر المقري أن أحد أجداد أبي محمد عبد الله بن علي بن عبد الله بن علي بن خلف بن أحمد بن عمر اللخمي الرشاطي الأريولي الألمري (ت 542 هـ / 1147م) كانت في جسده شامة بارزة، وتولت تربيته والعناية به خادمة مسيحية. ومن المرجح أنها كانت تتحدث إحدى اللغات الرومانسية الإيبيرية القريبة من القشتالية القديمة أو لهجة المستعربين (Mozárabe). وكانت، حين تداعبه، تناديه بلفظ (Roseta)، وهو تصغير شائع في تلك اللغات لكلمة (Rosa) التي تعني "الوردة". ومع كثرة تكرارها لهذا النداء، تحول إلى لقب غلب عليه، فصار يعرف بـ "**الرشاطي**"، وظلت هذه النسبة ملازمة له طوال حياته (المقري، 1988، ج4، ص. 462)·

ونرى في هذا الصدد أن الشخصيات التي تخلو تماما من أي نسبة في كتب التراجم هم من غير العرب، وغالبا من الموالي. غير أن حالة بقي بن مخلد تقدم نموذجا معقدا؛ فرغم كونه مولى لامرأة من أهل جيان، يُعتقد أن غياب نسبته العربية يعود لكونه في الأصل من "**المولدين**"، وأن ربطه بولاء لامرأة كان مخرجا لتبرير انعدام النسب العربي الصريح، خاصة مع صعوبة انتحال نسب في ظل شهرته الواسعة. والموالي بشكل عام كانوا يمثلون أقلية في المجتمع الأندلسي، حيث لم تشهد الأندلس تحولا جماعيا عبر نظام الولاء، بل كان الغالب هو اعتناق السكان المحليين للإسلام في مناطق استقرارهم.

تتسم المصادر ببعض الغموض في استعمال مصطلحات الولاء؛ إذ توظف أحيانا للدلالة على رابطة ضمنية تُستشف من النسبة فقط – مثل حالة أبي محمد عبد الله بن إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن جعفر الأصيلي (ت 392 هـ / 1001م) الذي اختلفت المصادر حول أصله، وأثبتت نسبة "**الأموي**" له– (عياض، 1983، ج7، ص. 135؛ الحميدي، 1966، ص. 257؛

الضبي، 1967، ص. 340، رقم 906؛ ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 290، رقم 760)، وأحيانا أخرى تذكر بوصفها ولاء صريحا، كما في حالة عبد الله بن عمر بن خطاب الإشبيلي من "**مسالمة أهل الذمة**"، ثم أشير إلى كونه من "**الموالي**". قتل عام 276 هـ / 889م خلال فترة العداوة والشحناء (النائرة) التي نشبت بين العرب والموالي، وقتل معه مولى آخر يدعى أشعث بن حرب. كان جده خطاب قاضيا لإشبيلية في عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط، وكان لوالد خطاب اسم غير عربي هو "الحليس"، فأمر الأمير بتغييره إلى اسم عربي هو "أبو خطاب". ويورد القاضي عياض أن أبا الخطاب أسلم على يد أبي مسلم الأسدي، فأصبح بذلك مولى لبني أسد (الخشني، 1991، ص. 223، رقم 293؛ ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 255، رقم 649؛ عياض، 1983، ج4، ص. ص. 466–467). وخلاصة القول في هذه المسألة أن الإسناد المتأخر للولاء استخدم كآلية لإضفاء "**نسب**" اعتباري لأشخاص اعتنقوا الإسلام دون أن يصبحوا جزءا من جماعة قبلية، بحيث قد لا تشير النسبة "**الأموي**" إلى علاقة ولاء فعلية، بل إلى حقيقة أن الشخص الذي أسلم قد فعل ذلك في عهد الأمويين، فاعتبر بذلك مولى للأسرة الحاكمة.

وإذا أمعنا النظر في المنظومة الفقهية المالكية، يتبين لنا أن الأثر القانوني للولاء يقتصر على بابي الميراث والعاقلة (التضامن في الدية)، على نوع واحد فقط، هو الولاء الناشئ عن العتق، أما سائر صور الولاء (ولاء الإسلام، وولاء العتاقة، وولاء الحلف، وولاء الملازمة) الممكنة أو الممارَسة فلا تعتبر منشئة لأي حقوق أو التزامات. ومن الضروري التأكيد على أن التحول إلى الإسلام على يد شخص ما لا يعني بالضرورة أن المتحول يصبح مولى لذلك الشخص، كما أن عتق العبد لا يعني تلقائيا أن يصبح العبد المُعتَق مولى لمن أعتقه. فالأحرار والمُعتَقون دون ولاء يمكنهم الحصول على هذه الرابطة عبر اتفاق. كما أن التحول إلى الإسلام ليس شرطا لصحة رابطة الولاء قانونيا، إذ إن وجود موال غير مسلمين، سواء كانوا أحرارا أو مُعتَقين، أمر موثق. وعليه، فإن الأحرار من المسلمين الجدد لا يُعدون موالي للفرد أو الجماعة التي أسلموا على يدها، بل يُعتبرون في الفقه المالكي موالي للمجتمع المسلم بأسره دون أي وضع قانوني خاص يميزهم.

وتؤكد الشواهد التاريخية في الأندلس هذا التنوع في أشكال الولاء وعلاقته بالتحول الديني. فقد يحدث اعتناق الإسلام دون نشوء ولاء، كما يُروى عن عقبة بن الحجاج السلولي وإسلام الأسرى على يديه (ابن عذاري، 1983، ج2، ص. 29)، أو كما في قصة بني قسي الذين رفضوا ادعاء الهذليين بالولاء لهم، متمسكين برواية ولائهم المباشر للخليفة الأموي، بهدف تعزيز موقفهم السياسي (الخشني، 1991، ص. 75، رقم 74؛ ابن حزم، 1962، ص. 502).

وفي المقابل، يلفت انتباهنا وجود حالات نادرة للتحول الديني المقترن بولاء "**الإسلام**" الصريح، وهو الولاء الناشئ عن الدخول في الإسلام ذاته، لا عن العتق أو التعاقد. يقدم مثال الأسرة البربرية بني أبي عيسى التي حملت النسبة "**الليثي**" نموذجا للحفاظ على ذاكرة روابط الولاء مع قبيلة عربية. انتمى إلى تلك الأسرة الفقيه الشهير يحيى بن يحيى بن كثير بن وَسْلَاسْ الليثي القرطبي (ت 234 هـ / 848م)، "**شيخ المالكية في الأندلس في زمانه**"، الذي سمع الموطأ من مالك بن أنس ولازمه، وهو من أصل بربري مصمودي. لا يسجل سوى عدد قليل كتب التراجم (ولا واحد منها أقدم من القرن 4 هـ/10م) حقيقة أنه كان مصموديا، بينما تسجل جميعها عادة نسبته العربية "**الليثي**". وفي سياق تفسير نسبته "**الليثي**"، تذكر المصادر أن جده الأعلى وِسلاس قد أسلم على يد يزيد بن عامر الليثي من ليث كنانة، مما يُفترض أنه أنشأ علاقة "**ولاء الإسلام**". غير أن الشكوك التي تعبر عنها المصادر نفسها حول سبب هذه النسبة تفتح المجال لاحتمالات أخرى، منها أن أسلاف يحيى قد أسلموا دون ولاء قبلي، وأن يحيى نفسه كان أول من حمل النسبة "**الليثي**" بسبب كونه أحد طلاب العلم الذين سمعوا من المحدث الشهير الليث بن سعد (الخشني، 1991، ص. 348، رقم 493؛ ابن الفرضي، 1988، ج2، ص. ص. 176–178، رقم 1556؛ عياض، 1983، ج3، ص. 379؛ التجيبي، 1981، ص. 56).

كما وُثقت في المصادر حالات لولاء التعاقد (الموالاة) وولاء العتق، سواء ارتبط ذلك بعلاقة ولاء دائمة أم لا. وفي هذا الصدد، تبرز حالتان من مولى النعمة (العتق) المرتبطين بالأمويين، أولاهما أبو بكر إسماعيل بن بدر بن زياد القرطبي مولى نعمة لبني أمية (ت 351 هـ / 962م)، وثانيتهما خلف بن سليمان بن عمرون البزاز مولى إنعام لبني أمية، وأصله صنهاجي من أهل إستجة (ت 378 هـ / 988م) (ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 80، رقم 216؛ ص. 163، رقم 416). وإلى جانب ذلك، تسجل حالتان من الموالاة مع عبد الرحمن الداخل، وهما بدر الرومي (ابن الخطيب، 2014، ج1، ص. ص. 246–247) وعاصم الثقفي (الخشني، 1991، ص. ص. 73–74، رقم 73؛ ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 133، رقم 351؛ ابن حيان القرطبي، 1390هـ، ص. 212؛ ابن حيان، 1965، ج5، ص. 409؛ الحميدي، 1966، ص. ص. 153–154؛ الضبي، 1967، ص. ص. 215–216؛ عياض، 1983، ج4، ص. ص. 120–121–254؛ ابن الأبار، 1995، ج1، ص. 219، رقم 727؛ المراكشي، 2012، ج2، ص. 199، رقم 370). لكن المشكلة المنهجية تكمن في غلبة الإشارات المقتضبة في المصادر التي تكتفي بذكر "**المولى**" أو نسبته لجماعة أو قبيلة (ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 87، رقم 235)، دون تحديد طبيعة هذا الولاء أو ملابساته التاريخية. ففي معظم الحالات، تذكر علاقة الولاء في المصادر بصورة موجزة جدا، مقتصرة على القول إن الشخص كان مولى

أو من الموالي (ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 113، رقم 294؛ ص. 194، رقم 484؛ ص. 224، رقم 571؛ ص. 225، رقم 572؛ ص. 251، رقم 636). وأحيانا يذكر الفرد الذي كان الشخص مولى له، وغالبا ما يكون أمويا. وفي حالات أخرى تذكر قبيلة أو أسرة منسوب إليها (ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 17، رقم 5؛ ص. 50، رقم 120؛ ص. ص. 312–313، رقم 816؛ ج2، ص. 13، رقم 1120؛ ص. 151، رقم 1481)، أو جماعة، مثل ما يرد عن الفقيه زكرياء بن شموس الإشبيلي المعروف بابن الطنجية (ت 300هـ /912م)، إذ يذكره القاضي عياض بأنه من "**الموالي الشاميين، ينسب إلى عثمان**" (عياض، 1983، ج5، ص. 233). ووردت مرة واحدة عبارة "**من الموالي البربر، ينتسب إلى أم جد أبيه إبراهيم**"، وهي صيغة ذكرها القاضي عياض في كتابه "**ترتيب المدارك**"، نقلا عن الخشني، واصفا بها ابن القوطية (ت 367 هـ/977م) (عياض، 1983، ج6، ص. 296؛ ابن الفرضي، 1988، ج2، ص. 78، رقم 1318؛ عنان، 1997، ج1، ص. 61). وإزاء هذا التنوع في صيغ الإشارة إلى الولاء ومدلولاته، يستدعي الأمر قراءة نقدية تتجاوز المدلول الفقهي الصارم لمصطلح "**الولاء**"، لتفهم السياق التاريخي والاجتماعي لهذه العلاقات.

وفي سياق العتق، تكشف المصادر عن نمطين متمايزين، الأول عتق دون ولاء تمثله حالة "**أبا**" العبد الذي أعتقه عبد الرحمن الداخل. تورد كتب التراجم معطيات عن أحد أحفاده ممن عاش خلال القرن 3 هـ/ ق 9 م، وهو عبد الله بن عمر بن عبد العزيز بن أبا، وعن ابنيه محمد (ت 308هـ/920م) وسالم (ت 310هـ/922م). يظهر التدقيق في أصول هذا الفرع أن اسم الجد الأعلى "**أبا**" يشير بوضوح إلى جذور أندلسية محلية؛ إذ يرجح لغويا أنه تعريب للاسم اللاتيني–القوطي (Ubbas). غير أن الملاحظة الأبرز هي عدم ورود أي إشارة إلى رابطة ولاء في سياق هذا الفرع. قد يفهم هذا الغياب على أنه دليل على عتق تم دون إنشاء لروابط الولاء، وهو احتمال وارد ضمن أحكام الفقه الإسلامي. على الرغم من ذلك، لا يمكن استبعاد أن يكون غياب ذكر الولاء ناتجا عن إغفال أو قصور في المصادر المتاحة. إذا ما أخذنا بفرضية عدم تأسيس روابط الولاء فعلا، يبرز التساؤل عن الدافع وراء ذلك. يطرح هنا افتراض بأن السبب الكامن هو أن الأمير عبد الرحمن الداخل ربما لم يرغب في منح "**أبا**" صفة المولى، وذلك لحرمانه من الامتيازات والمكانة السياسية التي كانت تمنح عادة لموالي الأمير. تجدر الإشارة إلى أن العتق كان ممكنا أيضا دون اشتراط التحول إلى الإسلام. ولذلك، يصعب القطع بما إذا كان الجد "**أبا**" قد اعتنق الإسلام أم أن ابنه عبد العزيز – الذي يحمل اسما إسلاميا صريحا – هو أول من فعل ذلك في هذا الفرع. وعلى الرغم من الأصول القوطية، فإن اسم "**أبا**" نفسه في هذا

السياق، يشير إلى أننا أمام شخص كان في الأصل عبدا (الخشني، 1991، ص. 165، رقم 190؛ ص. 216، رقم 275؛ ص. 331، رقم 461؛ ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 229، رقم 581؛ ص. 252، رقم 638؛ ج2، ص. 33، رقم 1178؛ الحميدي، 1966، ص. 236؛ الضبي، 1967، ص. 316، رقم 836؛ عياض، 1983، ج5، ص. 172؛ ابن عذاري، 1983، ج2، ص. 183).

أما النمط الثاني فهو عتق مقرون بالولاء. وعلى النقيض من حالة "أبا" السابقة التي خلت من أي إشارة صريحة للولاء، فإن هذا النوع يؤسس لعلاقة ولاء بين المعتِق والمعتَق. بيد أن حالاته المسجلة في المصادر نادرا ما تصنف أو تسمى صراحة بأنها "**ولاء عتق**"، بل غالبا ما تذكر ببساطة كعلاقات "**ولاء**" دون تحديد نوعها، مما يطرح تحديات منهجية في تمييز ولاء العتق عن أشكال الولاء الأخرى. ويمثل الفقيه الأندلسي عريف مولى ليث بن فضيل إحدى الحالات النادرة لهذا النوع من الولاء، حيث تكشف المقارنة بين الروايات التاريخية عنه تباينا جوهريا في تحديد أصله وموطنه ومسيرته العلمية. تقدم رواية الخشني سردا مفصلا ومغايرا تماما، فتذكر أن عريفا كان من سبي الإفرنج سبي طفلا فملكه ليث بن فضيل البجاني، وتوفي في جزيرة ميورقة سنة 336هـ / 947م. في المقابل، تذكر روايتا ابن الفرضي والقاضي عياض أن عريفا من أهل لورقة، وأنه سمع من فضل بن سلمة وابن فطيس بإلبيرة، وتوفي بصاعقة سنة 328هـ / 939م، دون إشارة إلى أصله الفرنجي أو رحلته المشرقية. يطرح هذا التباين الشامل إشكالية منهجية عميقة تتجاوز مجرد اختلاف التفاصيل إلى اختلاف جوهري في السيرة بأكملها. التناقضات تشمل الموطن حيث يظهر التعارض بين بجانة ولورقة، والمشايخ والتكوين العلمي، وتاريخ الوفاة حيث تختلف الروايات بين سنة 336هـ / 947م وسنة 328هـ / 939م، وطريقة الوفاة التي تتراوح بين الوفاة العادية والوفاة بصاعقة. تتفق المصادر فقط على اسم المولى وهو ليث بن فضيل ومكان الوفاة في ميورقة والأصل الفرنجي الذي يظهر ضمنيا في مصطلح مولى عند ابن الفرضي وصريحا عند الخشني. هذا الاختلاف الجذري يشير إلى احتمالية أن إحدى الروايات تعرضت لخلط كبير في النقل. رواية الخشني تبدو أكثر تماسكا وتفصيلا في تتبع المسار الحياتي من الأسر إلى العلم، مما يرجح صحتها ويطرح تساؤلات حول مصادر ابن الفرضي والقاضي عياض (الخشني، 1991، ص. ص. 288–289، رقم 392؛ ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 384، رقم 1005؛ عياض، 1983، ج6، ص. ص. 168–169).

يتعارض هذا التنوع وعدم الوضوح في الإشارات التاريخية لعلاقات الولاء، كما ورد في المصادر، مع الرؤية القانونية الإسلامية التي تقيد نشوء الرابطة بعلاقة لازمة مع فرد معين، مما

يبرز تباينا بين النظرية الفقهية والممارسة الاجتماعية الفعلية، حيث تنشأ الرابطة مع شخص بعينه؛ فحين يقال، مثلا، "**المعافري مولى لهم**"، ينبغي فهم ذلك على أنه مولى لرجل من معافر، تماما كما أن القول "**الأنصاري مولى لهم**" يعني مولى لرجل من الأنصار. ومع ذلك، لا يبدو أن هذا النمط من العلاقة هو ما تنقله المصادر التاريخية في معظم الأحيان. هذا التداخل الظاهر بين نماذج الولاء الفردية الصريحة ونظيرتها الجماعية القبلية، يدفعنا للبحث عن جذور هذه الازدواجية في نشأة المؤسسة الأولى؛ إذ يفترض عموما أن للولاء أصولا عربية، رغم افتقار هذا الطرح إلى سند محدد. ويقوم هذا الرأي على أن الجزيرة العربية عرفت قبل الإسلام نظما لدمج الغرباء في نسيج القبائل، وهي الآليات ذاتها التي واصل العرب توظيفها إبان الفتوحات لاستيعاب العناصر غير العربية في المجتمع الجديد. وفي مرحلة لاحقة، عمد الفقهاء إلى تبني هذه الممارسات وتقنينها في صيغ فقهية ثابتة؛ وهو تطور – وإن انطوى على بعض التحولات الطبيعية في شكل المؤسسة – إلا أنه لم يبلغ حدا ينفي استمراريتها التاريخية. لكن هذا الافتراض يبقى محلا للنظر؛ فالجزيرة العربية، وإن وفرت السياق القبلي العام الذي احتضن نظام الولاء، إلا أنها لم تفرز المؤسسة ذاتها؛ إذ يبدو أن السمات الجوهرية للولاء قد استمدت أساسا من التقاليد القانونية للبلاد المفتوحة، ثم أعيد تشكيلها لتلائم السياق الجديد دون أن تفقد ملامحها الأصلية تماما (Kremer, 1875, pp. 525-526-547).

ولما كان واقع الولاء في المظان التاريخية يختلف عما استقر في المصنفات الفقهية، أصبح التمييز بينهما ضروريا. فالمصادر التاريخية تؤكد أن المعتقين والداخلين في الإسلام كانوا يلتحقون مباشرة بالقبائل العربية؛ وهو ما لخصه وليام مونتغمري وات ( William Montgomery Watt) بقوله: "**إذا أعلن رجل غير عربي إسلامه، فإنه يلحق بقبيلة عربية كمولى**" (Watt, 1961, p. 108; Lewis, 1966, p. 58). وشواهد ذلك كثيرة، فغالبا ما ينسب الموالي إلى مجموعات قبلية فيقال: فلان مولى عبد القيس أو بني جحدر، أوبني أسد، أو بني المغيرة المخزوميين أو بني العليص (الطبري، 1967، ج2، ص. 170؛ ج5، ص. 547؛ ج7، ص. 632؛ ج8، ص. 131؛ ج10، ص. 96). ويروى أن أبا حنيفة نفسه عبر عن هذا المعنى حين قال: "**إني كنت رجلا من أهل الأرض، فانضممت إلى هذا الحي من بكر بن وائل، فوجدتهم قوم صدق**" (وكيع، 1947، ج2، ص. 167)، مؤكدا بذلك أن هوية الداخل في الإسلام لا تكتمل بمجرد إسلامه، بل بارتباطه بواحدة من هذه القبائل. ويتضح من ذلك أن الانتماء القبلي كان يمثل للمولى أولوية تفوق رابطته بالشخص الذي كان سببا في ولائه. ورغم أن المصادر تقر بوجود سادة أفراد لعبوا دورا جوهريا في حياة مواليهم –لا سيما في حالات

العتق- إلا أن دور هؤلاء السادة غالبا ما كان يقتصر على الوساطة؛ فبمجرد دمج مواليهم في المجتمع الإسلامي، يتلاشى دورهم الفردي لتبرز طبيعة الولاء بوصفه رابطة تبعية جماعية. فقد كان الموالي يعيشون في كنف حماية القبيلة، أو تحت المظلة الأوسع لـ "**العرب**" في مقابل "**الموالي**"؛ ولهم أحياؤهم ومساجدهم ورواياتهم الخاصة (الطبري، 1967، ج7، ص. 632). وكانت التحديات التي واجهوها نابعة من تمايز العرب واعتزازهم بأنسابهم (الأصفهاني، 1994، ج3، ص. 116؛ ابن عبد ربه، 1404هـ، ج2، ص. 98؛ أمين، 2012، ص. ص. 34-35)، أكثر مما كانت مرتبطة بحقوق قانونية لأوليائهم، بل إن المصادر لا تكاد تفصح عن ماهية تلك الحقوق والواجبات المزعومة للأولياء (البلاذري، 1988، ص. 149).

وإذا استحضرنا مجمل ما تقدم، بدا جليا أن الولاء بشكله التاريخي يحمل بصمات من إرث الجزيرة العربية؛ فممارسات الفاتحين لم تكن استنساخا حرفيا للتبعية الجاهلية، بل استمرارا لبعض أنماطها العامة ضمن إطار جديد، حيث نظمت علاقات الحماية وفق مقتضيات المجتمع الإسلامي وبنيته القانونية المتطورة. وبالنظر إلى الهوة الواسعة بين الممارسة الاجتماعية الجماعية والتأصيل الفقهي الفردي، تبقى القرائن تشير بقوة إلى أن المكونات التي شكلت نظام الولاء قد وفدت إلى حد كبير من تقاليد البلاد المفتوحة في المشرق، وليس من الجزيرة العربية فحسب.

**5 – المولدون**

اختلفت العلاقة بين المسلمين العرب وغير العرب في الأندلس عن تلك الموجودة في المشرق من ثلاث نواح رئيسية. أولا، لم يلعب الولاء دورا فعليا فيها. ثانيا، شهدت الأندلس صراعات مسلحة بين العرب والمولدين كمجموعات إثنية متمايزة، مما كان يجعل اندلاع ثورات قائمة على الهوية الإثنية أمرا محتملا نظريا في أي وقت. ففي حين اتسم موالي المشرق خلال معظم العصر الأموي بتنوع عرقي كبير وباندماج اجتماعي متشظٍ داخل المجتمع العربي، الأمر الذي حال دون تشكلهم كجماعة قادرة على التمرد بوصفها "موالي" في مواجهة العرب. وفي المقابل، فإن الجماعات غير العربية التي حافظت على تماسكها الاجتماعي لم تكن قد دخلت الإسلام بعد. ولم تظهر حركات تمرد يقودها مسلمون غير عرب ضد الحكم العربي إلا قبيل الثورة العباسية وبعيدها بقليل، حين اعتنقت أقاليم بأكملها الإسلام جماعيا، في وقت كانت فيه الدولة لا تزال تعرف على أسس عربية. ومع ذلك، لم تتخذ هذه الحركات شكل تمرد موالي، بل جاءت في صورة ثورات جماعية تغذيها أفكار مذهب الخوارج المعارضة للهيمنة السياسية الأموية، كما في بلاد المغرب (ابن عذاري، 1983، ج1، ص. ص. 52-53)، أو في

صورة تمردات رافضة للهيمنة العربية وللإطار السياسي–الديني للدولة معا، كما في بعض المناطق ببلاد فارس (الطبري، 1967، ج8، ص. ص. 29–31؛ الجوزي، 1992، ج8، ص. 122).

شهدت الأندلس تعايشا بين العرب والمولدين كمجموعات إثنية متمايزة، مما كان يجعل اندلاع ثورات قائمة على الهوية الإثنية أمرا محتملا نظريا في أي وقت. غير أن هذه الثورات لم تظهر فعليا إلا في القرن 3هـ/9م، ويرجح أن ظهورها ارتبط بضعف قوة الدولة الأموية في الأندلس، إذ أثار هذا الضعف انتزاء الزعماء العرب والبربر على حد سواء، وكانت المحصلة النهائية قيام الدولة المركزية الموحدة في عهد عبد الرحمن الناصر لدين الله (ابن الخطيب، 2003، ج2، ص. 31). وفي هذا السياق، اتخذ المولدون، للمرة الأولى، موقفا يحاكي موقف الموالي التاريخي، إذ استحضروا بوضوح قضية المسلمين غير العرب، معبرين عن سخطهم إزاء الهيمنة العربية، ومتحزبين ضدها، داعين قومهم والمستعربين إلى الاصطفاف خلف ثوار منهم مثل عبد الرحمن بن مروان الجليقي (ابن حيان، 2009، ص. ص. 53–54؛ ابن عذاري، 1983، ج2، ص. ص. 100–102–103–105–135–199–202؛ عنان، 1997، ج1، ص. ص. 300–307؛ 332–338–389) وعمر بن حفصون (ابن القوطية، 1989، ص. ص. 100–103–104؛ الإدريسي، 2002، ج2، ص. 570؛ الحميري، 1988، ص. 37؛ ابن حيان، 1965، ج5، ص. ص. 87–88–139–168–206؛ ابن عذاري، 1983، ج2، ص. ص. 104–139؛ ابن الخطيب، 2003، ج2، ص. ص. 23–32؛ عنان، 1997، ج1، ص. ص. 308–382؛ الطيبي، 1984، ص. ص. 121–125؛ الحريري، 1985، ص. 63؛ سالم، 1997، ص. 259؛ عبد الحارث، 2018، ص. 285؛ العبادي، 1978، ص. 171).

يبقى هذا التحليل دقيقا في جوهره، مع ضرورة التمييز بين مصطلحي "**الموالي**" و"**المولدين**"، اللذين لا يشيران إلى الفئة نفسها. فالمنتزون المذكورون لم يثوروا بصفتهم موالي، بل بصفتهم مولدين. ويعرف المولدون بأنهم السكان الأصليون لشبه الجزيرة الإيبيرية الذين اعتنقوا الإسلام بعد الفتح الإسلامي للأندلس في أوائل القرن 2هـ/8م، ويشمل المصطلح بشكل أوسع كل الأشخاص من أصول غير عربية الذين ولدوا في الوسط العربي ونشأوا وفق الثقافة العربية الإسلامية. وهؤلاء لم يخضعوا لنظام الولاء التقليدي، وتميزوا، بحلول العقد الثاني من القرن 3هـ/9م تقريبا، بتشكيلهم لجماعاتهم وكياناتهم الخاصة، وإظهارهم لأنماط سلوكية مماثلة لتلك التي أظهرها المنتزون من أصول عربية وبربرية. أما المستعربون فهم من تعرب لسانهم وثقافتهم مع الاحتفاظ بدينهم المسيحي. كان التمييز بين المولدين وبين العرب والبربر ذا أهمية

كبيرة في القرون الأولى للحكم الإسلامي، إلا أنهم اندمجوا تماما في نسيج المجتمع الأندلسي بحلول القرن4هـ/10م" (Forbes, 1993, p. 180; Miteva, 2018, pp. 15-17). ونظرا للتعريب الثقافي السريع للمولدين من خلال اعتماد اللغة العربية والإسلام والأسماء العربية، واختلاطهم عبر المصاهرة مع العرب والبربر الوافدين إلى الأندلس الذين كان عددهم أقل بكثير، فإن الاختلافات العرقية بين المجموعات المختلفة اختفت عمليا في القرنين 6هـ/12م و7هـ/13م، مما جعل من المستحيل منذ ذلك الحين، في معظم الحالات، التمييز داخل المجتمع الأندلسي بين العناصر ذات الأصل الأجنبي وتلك المحلية الإسبانية. وقد نشأ عن ذلك مجتمع متجانس إلى حد ما، سيطرت فيه الأصول العرقية الإسبانية القوطية والعناصر الثقافية العربية، حتى داخل العائلات ذات النسب العربي المعترف به، الحقيقي منه أو المدَّعى (Imamuddin, 1965, pp. 29-39).

وإذا كان هذا التعريف يبرز المولدين بوصفهم نتاجا لعملية التعريب والأسلمة العميقة التي عرفها المجتمع الأندلسي، فإن استعمال هذا المصطلح في المصادر التاريخية لم يكن عاما أو مطلقا، بل ظل محكوما بسياقات زمانية ومجالية محددة. إذ يبدو أنه لم يرد أي ذكر لمجموعات حملت هذه التسمية قبل عام 206هـ/821م. أما الإشارات اللاحقة فقد ارتبطت تقريبا بمناطق جغرافية محددة هي ماردة والمناطق المجاورة لها، وغرناطة، وإشبيلية، وجيان. وعليه، يمكن تحديد تمركز المولدين في ماردة من جهة، وفي الكور المجندة التي استوطنها العرب الشاميون القادمون مع بلج بن بشر القشيري سنة 123هـ/741م من جهة أخرى، ونقصد بها إلبيرة ورية، وشذونة، وإشبيلية، وجيان، وباجة، وتدمير (ابن القوطية، 1989، ص. 44؛ ابن عذاري، 1983، ج2، ص. 33). ويشير ابن حيان إلى وجود عصبية مولدية معادية للعرب قابلها العرب بعصبية مماثلة تبادلها الكراهية والتنافس، كانت بمثابة الدافع الرئيسي وراء الاضطرابات التي اندلعت في أواخر القرن 3هـ/9م (ابن حيان، 1937، القسم 3، ص. ص. 25–54–55–66–67–85؛ ابن القوطية، 1989، ص. 60؛ ابن الأبار، 1985، ج1، ص. 68؛ أبو ضيف، 1983، ص. 236)، والتي أفضت إلى بروز كيانات سياسية أقامها المولدون على غرار عمر بن حفصون.

افتقر المولدون إلى تقاليد ثقافية مستقلة خاصة بهم، نتيجة كونهم من السكان الأصليين للأندلس من جهة، وكونهم قد اعتنقوا الإسلام منذ أجيال عديدة من جهة أخرى، فلم يكن أمامهم بديل حقيقي عن الإطار الديني والثقافي الذي تمثله قرطبة. لم ينكر المنتزون من المولدين شرعية الدولة الأموية على أسس دينية، بل ظلوا في معظمهم مسلمين ملتزمين بإسلامهم رغم

تمردهم السياسي. أما عمر بن حفصون، فقد شكل حالة استثنائية فريدة حين ارتد عن الإسلام وتنصر، غير أن عددا ضئيلا فقط من المولدين تبعه في هذه الردة (ابن حيان، 1979، ص. 140؛ ابن عذاري، 1983، ج2، ص. 139؛ ابن الخطيب، 2003، ص. 34؛ مؤلف مجهول، 1983، ص. 155). ونميل إلى الاعتقاد بأن السلطة المركزية في قرطبة وصفت بعض المنتزين بالزندقة والخروج عن الملة ضمن خطابها الدعائي.

وقد ظف ابن حفصون البعد الإثني في صراعه مع الأمويين بشكل مركزي، إذ راح يؤجج مشاعر المولدين والمستعربين في المناطق الخاضعة لنفوذه، من خلال خطاب تحريضي ضد سلطة قرطبة يدعو إلى التحرر من هيمنة العنصر العربي، حيث وجه إليهم قوله: "**طالما عنف عليكم السلطان وانتزع أموالكم، وحملكم فوق طاقتكم وأذلتكم العرب، واستعبدتكم، وإنما أريد أن أقوم بثأركم، وأخرجكم من عبوديتكم**". وقد لقيت دعوته هذه صدى واسعا وترحيبا بين الراغبين في الخروج عن الدولة الأموية والاستقلال عنها (ابن عذاري، 1983، ج2، ص. 114).

وتشير المعطيات التاريخية التي قدمها ابن حيان (ابن حيان، 1937، ص. 91) والتي توثق مرحلة الصراع بين الأمير عبد الله والثائر عمر بن حفصون، إلى أن البعد العرقي، وتحديدا حقد المولدين على العرب، كان محركا جوهريا وموجها أساسيا للأحداث. لم تكن تحركات ابن حفصون مجرد تمرد سياسي طامح للسلطة فحسب، بل كانت انعكاسا لصراع اجتماعي عميق الجذور بين المولدين والعرب؛ وقد تجلى هذا الحقد بوضوح في ردود الفعل الانتقامية المتبادلة التي بدأت بوقعة "**المدينة**" في كورة إلبيرة عندما أوقع العرب بقيادة سوار بن حمدون بالمولدين، مما جعل ابن حفصون يبرز كالمخلص والمدافع عن العصبية المولدية في وجه السيادة العربية. ويتضح تجذر هذا العداء في نفسية عمر بن حفصون وسلوكه القيادي من خلال مراسلاته وتحالفاته، إذ تكشف رسالته إلى حليفه سعيد بن مستنة، الثائر بكورة باغة، عن تبن صريح لما أطلق عليه "**الدعوة المولدية**" المتعصبة (ابن حيان، 2009، ص. ص. 71–72)، حيث لم يكتف بمطالبة حليفه بنقض عهده مع العرب، بل حرضه على التخلي عنهم تماما باعتبارهم نقيضا وجوديا لمشروعه، ولم يقف الأمر عند حدود التحريض النظري بل تحول إلى ممارسات ميدانية مهينة تعمد فيها ابن حفصون إذلال العنصر العربي لكسر شوكتهم المعنوية والاجتماعية، فقام بسبي نسائهم ومصادرة أموالهم، وفي مشهد رمزي بالغ الدلالة على رغبته في قلب التراتبية الطبقية والعرقية، أجبر فرسان العرب على الترجل عن خيولهم ليعتليها المولدون، وهو تصرف يفسر على أنه دليل قاطع على الحقد الدفين الذي يكنه ابن حفصون للعرب. ومما يكشف عنه استقراؤنا لهذه الشواهد مجتمعة أن استراتيجيته العسكرية والسياسية كانت تتغذى على

هذا العداء، حيث كان يعتز بالمولدين ويقربهم واصفا إياهم بأهل دعوته، في مقابل إهانة أضدادهم من العرب وإذلالهم، مستغلا الاضطرابات في مناطق تواجد العرب مثل غرناطة والبيرة لفرض الغرامات القاسية عليهم والتنكيل بهم.

علاوة على ذلك، عزز ابن حفصون من نفوذه، ورسخ سلطته، وعمق ارتباط أنصاره به، من خلال نجاحه في بسط الأمن ضمن مجال سيطرته، بالإضافة إلى سياسته في كسب ولاء أتباعه عبر حسن معاملتهم، ومكافأة المتميزين منهم (ابن عذاري، 1983، ج. 2، ص. 114). وحين نمعن النظر في سلوكه، يتضح أن محاولاته إظهار الطاعة للأمير عبد الله في بعض المواقف لم تكن سوى مناورات ظرفية لم تخف حقيقة نواياه ومشروعه القائم على العصبية المولدية، والذي تطور لاحقا من مجرد نصرة للمولدين إلى طموح بانتزاع ملك الأندلس كاملا من أيدي الأمويين العرب، مستندا في ذلك إلى حاضنة شعبية مولدية ناقمة ترى فيه أداة للثأر التاريخي من العرب.

يقتضي فهم طبيعة الصراع الذي قاده ابن حفصون العودة إلى نقاش أوسع حول ماهية "**العرب**" و"**العصبية**" في السياق الأندلسي، وهو ما يتطلب فحص المقاربات التفسيرية المختلفة. تثير القراءة النقدية لخطاب ابن حفصون باعتباره أحد أبرز المنتزين على السلطة الأموية بقرطبة إشكالية تأويلية عميقة تتعلق بالدلالة الرمزية والاجتماعية لمصطلح "العرب" في السياق الأندلسي خلال فترات التوتر السياسي، حيث ينقسم التأويل بين اتجاهين رئيسيين يمثلهما كل من مانويل آسيين ألمانسا (Manuel Acién Almansa)(Almansa, 1994) ودولوريس أوليفر بيريز (Dolores Oliver Pérez)(Oliver Pérez, 1993, pp. 143-155 ). يتبنى مانويل ألمانسا (M. A. Almansa) منهجا يفكك الارتباط التقليدي بين المصطلح ومدلوله الإثني البيولوجي، مقدما قراءة وظيفية تجعل من كلمة "**العرب**" مرادفا للبنية الفوقية للسلطة أو "**المؤسسة الحاكمة**" في قرطبة، بما تشمله من جهاز عسكري وسلطة دينية متمثلة في الأمير والمذهب المالكية، وهذا التفسير ينزع عن صراع ابن حفصون صبغته العرقية الصرفة (مولدون ضد عرب) ليحوله إلى صراع فئوي أو سياسي بين المركز والهامش، أو بين السلطة والرعايا، مما يعني أن "**العرب**" في خطاب ابن حفصون هم "**الظالمون**" بصرف النظر عن أصولهم، بوصفهم أدوات الدولة القمعية. وعلى النقيض من ذلك، تعيد أوليفر الاعتبار للمدلول النسبي والعرقي للمصطلح، ولكنها لا تربطه بالدولة الأموية بالضرورة، بل بالنخبة العربية القبلية التي تحمل مشروعا مناهضا للدولة المركزية الأموية نفسها؛ فوفقا لهذا الطرح، يشير مصطلح "**العرب**" إلى الزعامات القبلية المعتزة بنسبها (أبناء العرب) والتي ترى في نفسها الأحق بالملك أو الحكم المحلي

المستقل، فيما تنظر إلى الدولة الأموية ككيان مغتصب لسلطتها أو مقيد لنفوذها التقليدي. وتدعم هذا التفسير شواهد نصية تاريخية، كقصيدة سعيد بن سليمان بن جودي التي يحض فيها الأمير الأموي عبد الله بن محمد على التخلي عن "**المُلك**"، بدعوى أن المُلك حق لـ "**أبناء العرب**"، حيث يقول (ابن الأبار، 1985، ج. 1، ص. ص. 155–156):

**يا بني مروان جدوا في الهرب ... نجم الثائر من وادي القصب**

**يا بني مروان خلوا ملكنا ... إنما الملك لأبناء العرب**

كذلك وصف الزعماء العرب في "إلبيرة" بلقب "**أمير العرب**"، كما أطلقت المصادر لقب "**سلطان**" إشبيلية على إبراهيم بن حجاج بن عمير اللخمي من العرب اليمانية (ابن حيان، 1937، ص. ص. 11، 30، 65، 87؛ ابن عذاري، 1983، ج. 2، ص. ص. 126–127). و وتفضي قراءة هذه الأحداث إلى أن صعود هؤلاء الزعماء العرب شكل نموذجا احتذاه موالي القبائل العربية والبربر وزعماء المولدون، في سياق التنافس على السلطة ومواجهة الهيمنة العربية المتصاعدة في الأندلس.

وحين نستبعد الفهم السطحي للأحداث، يتبين لنا أن ابن حفصون حينما ثار، لم يكن يستحضر تراثا قوطيا فيوداليا بائدا، بل كان يتماهى مع النموذج "**الإقطاعي**" العربي المعاصر له، محاكيا الزعماء العرب الذين ضعف خضوعهم لسلطة الدولة، مما يجعل مصطلح "العرب" مفتاحا لفهم طبيعة التفتت السياسي الذي لم يكن صراعا عرقيا بسيطا، بل صراع نفوذ تداخلت فيه العصبية القبلية مع الأطماع الإقطاعية في ظل تراجع هيبة الدولة المركزية. غير أن هذا الاستنتاج، على وجاهته النظرية، يظل تفسيرا جزئيا تقف عند حدود التشابه الشكلي في مقومات التمرد، دون أن تستوعب الأفق الحقيقي لطموحات ابن حفصون ومداه النهائي.

يستدعي تجاوز هذه القراءة الأولية والجمع بين هذه المعطيات التاريخية والمقاربة المفاهيمية إعادة صياغة جذرية لطبيعة الصراع الذي قاده عمر بن حفصون؛ إذ تكشف الشواهد المتعلقة بسلوكه الفعلي –لا بخطابه وحده– أننا ننتقل من تفسير الأحداث بناء على "**الحقد العرقي**" المجرد أو "**المحاكاة الإقطاعية**" إلى فهم أعمق يرى في هذا العداء أداة سياسية ضمن مشروع سلطوي شامل؛ فبينما يذكر ابن حيان مظاهر التشفي وإذلال العرب وتغريمهم في غرناطة وإلبيرة من قبل ابن حفصون، كدليل على النقمة المولدية (ابن حيان، 1937، ص. 91؛ ابن عذاري، 1983، ج. 2، ص. 136)، تكشف بنية الثورة نفسها أنها كانت

"**محاكاة**" لنموذج التمرد الذي أرساه الزعماء العرب، مما يعني أن ابن حفصون لم يكن يثور ضد "**العروبة**" كعرق بقدر ما كان ينافس "**العرب**" كطبقة سياسية مهيمنة مستخدما أدواتهم نفسها في الخروج على الدولة، وبالتالي فإن العصبية المولدية لم تكن غاية في ذاتها بل كانت الرافعة الاجتماعية التي مكنته من حشد الأتباع لمقارعة النفوذ العربي المتجذر. وبناء على هذه المقاربة، يتضاءل توصيف ابن حفصون بمجرد "**سيد إقطاعي**" ينشد الاستقلال بقعلته في ببشتر (Bobastro) وحصونه، ليبرز عوضا من ذلك كبديل سياسي خطير يهدد كينونة الدولة الأموية برمتها. إذ أن تحركاته تجاوزت حدود المناكفة المجالية أو الطموح في حكم ذاتي محدود –وهو السقف المعتاد للثوار الإقطاعيين– لتصل إلى مستوى التخطيط لانتزاع السيادة المطلقة على الأندلس، ويتجلى هذا الطموح المركزي بوضوح في سعيه الدؤوب لاكتساب شرعية بديلة تخول له حكم قرطبة وتنزعها عن الأمويين، إذ أخذ حسب النويري يدعو بمعية عدد من الثوار بالأندلس للخليفة العباسي المعتضد بالله على منابره، "**فكتبوا إلى إبراهيم ابن أحمد الأغلب يسألونه أن يبعث إليهم رجلا من قبله، فتثاقل عنهم إبراهيم وشغله أيضا اضطراب أهل أفريقية عليه، فأمسكوا عن ذلك**" (النويري، 1423هـ، ج 23، ص. 395؛ مؤلف مجهول، 1983، ج1، ص. 155)، وهو ما عضده ابن خلدون بقوله: "**وكاتب ابن الأغلب صاحب إفريقية، وهاداه، وأظهر دعوة العباسية بالأندلس فيما إليه وتثاقل ابن الأغلب على إجابته لاضطراب إفريقية**" (ابن خلدون، 1981، ج 4، ص. 173). وفي سنة 301هـ/913م، بادر إلى مبايعة عبيد الله الفاطمي، فبعث له "**بعهده على جميع بلاد الأندلس وبعث إليه بهدية وثياب خز وكتب إليه بمذهبه في الأذان والصلاة والخطبة وإقامة ذلك بالأندلس، فسارع ابن حفصون الى أمره**" (مؤلف مجهول، 1983، ج 1، ص. ص. 155–156؛ ابن خلدون، 1981، ج4، ص. 173)، فضلا عن إصراره على مهاجمة العاصمة نفسها ورفض عروض الصلح التي كانت ستبقيه حاكما محليا، مما يؤكد أنه كان يرى نفسه "**ندا**" للأمير عبد الله وليس مجرد "**تابع متمرد**"، إذا كان يسعى لإسقاط النظام القائم ليحل محله حاكما أوحد للأندلس، وهو ما يفسر الاستنفار الشامل للدولة الأموية ومغامرة الأمير بالخروج بنفسه لقتاله رغم ضعف موقفه العسكري والمالي (مؤلف مجهول، 1983، ج 1، ص. 155؛ ابن الخطيب، 2003، ج 2، ص. 29)، إدراكا منه أن المعركة مع ابن حفصون لم تكن معركة حدود أو نفوذ محلي، بل معركة وجود وبقاء للدولة الأموية.

واستكمالا لمسار تفكيك البنية الاجتماعية والسياسية للأندلس، ومثلما أعاد مانويل ألمانسا (M. A. Almansa) ودولوريس بيريز (D. O. Pérez) النظر في الدلالات المفاهيمية لمصطلح "**العرب**" بين كونه دالا على "**الدولة**" أو "**الإثنية**"، ينتقل النقاش التاريخي إلى مستوى

أكثر عمقا يتعلق بآليات الانتظام الداخلي لهؤلاء "العرب" ومحركات صراعاتهم، وتحديدا حول مفهوم "**العصبية**" في مرحلة يفترض أنها شهدت تراجعا للروابط القبلية التقليدية. وفي هذا السياق، يبرز جدل أكاديمي محوري حول طبيعة هذه التكتلات، يمثله قطبان رئيسيان؛ الأول يطرحه المؤرخ محمد عبد الحي شعبان في كتابه **(Islamic History: A New Interpretation)** الذي ترجم إلى العربية تحت عنوان "**التاريخ الإسلامي في تفسير جديد**"، حيث يقدم قراءة سياسية للصراعات القيسية واليمنية، مفترضا أن هذه الانقسامات لم تكن مجرد استجابة لنداء الدم أو استمرارا لعداوات قبلية جاهلية، بل كانت تمثل "**أحزابا سياسية**" واعية تكونت بناء على قناعات ومواقف محددة تجاه قضايا الدولة وإدارتها، مما يعني أن انحياز الأفراد كان خيارا سياسيا ذا صبغة إيديولوجية يتجاوز، أو يعيد توظيف، الإطار النَّسَبي أو حتمية الدم لخدمة توجهات ومصالح سياسية محددة(Shaban, 1971, pp. 119-158 ).

وعلى طرف النقيض من هذه القراءة، تقف الباحثة الأمريكية ذات الأصل الدنماركي باتريسيا كرون(Patricia Crone) موقفا نقديا يستهدف هدم هذا الطرح لمحمد شعبان الذي تعتبره "**تسييسيا**"، وتطرح بدلا منه تفسيرا يرتكز على المحددات البنيوية التقليدية (الروابط النَّسَبية والعائلية)، حيث ترى – بناء على استقراء دقيق للعلاقة بين الانتماء والنسب عبر تحليل أسماء الأعلام وأنسابهم في المصادر – أن ثمة تطابقا شبه كلي بين الانتماء "**السياسي**" المفترض والأصول القبلية للأفراد، وهو ما يضعف، في نظرها، فرضية "**الحزب السياسي**" التي طرحها شعبان؛ إذ تجادل بأن "**السياسة**" في هذا السياق لم تنفصل يوما عن "**الأنساب**"، وأن هذه الكيانات لم تفرز خطابا إيديولوجيا أو ممارسة سياسية مستقلة عن العصبية الوراثية، بل ظلت حبيسة الأطر العائلية. ومن هذا المنظور، فهي تقترح استبدال مفهوم "**الحزبية**" بمفهوم "**الفئوية**" لتفسير ظاهرة العصبية في تلك الحقبة، وهي بذلك تعيد تعريف العصبية في هذا السياق الانتقالي لا بوصفها حمية قبلية بدائية، ولا بوصفها حزبية سياسية منظمة، بل بوصفها "**فئوية براغماتية**"؛ واصفة الصراع بأنه تنافس نفوذ بين نخب متماثلة في التكوين الاجتماعي والمصالح والاهتمامات، لا يمايز بينها اختلاف في المبادئ أو الرؤى، بل تحركها أطماع مجالية ومكاسب آنية، مما يجعل الانقسامات تبدو ظاهريا وكأنها عرضية لغياب التمايز الإيديولوجي الجوهري. وهو ما يعزز فكرة أن الصراع لم يكن صراع أفكار لبناء الدولة، بل صراع فصائل للاستحواذ على مكاسبها، متدثرة برداء النسب الذي فقد محتواه الاجتماعي القديم وتحول إلى مجرد لافتة للتكتل المصلحي (Crone, 1994, pp. 5-11). وفي ضوء المقارنة بين الرؤيتين، يتجلى لنا أن تفسير طبيعة الصراع في تلك المرحلة يظل متأرجحا بين رؤية شعبان التي تضفي عليه طابعا سياسيا

مؤسسيا، ورؤية كرون التي تحيله إلى منطق التنافس الفئوي ضمن بنى القرابة، مما يعكس تعقيد قراءة المصادر الوسيطية وإسقاط المفاهيم الحديثة عليها.

تطرح إشكالية "**المولدين**" وطبيعة الصراع الاجتماعي والسياسي في الأندلس خلال مرحلة المتأخرة من الإمارة الأموية، ولا سيما في سياق "**الفتنة**" التي قادها ابن حفصون، جدلا تأريخيا معقدا تتقاطع فيه عدة مقاربات تفسيرية. ويمكن رصد هذا الجدل من خلال دراستنا ونقدنا لأطروحة مانويل آسيين ألمانسا (Manuel Acién Almansa) في صيغتها التي قدمت الفتنة بوصفها صراعا بين منطقين اقتصاديين–اجتماعيين، منطق "**سادة الريع**" ومنطق الدولة الجبائية.

تنطلق المساءلة النقدية من الرؤية التقليدية للفتنة، حيث قدم مانويل ألمانسا ( M. A. Almansa)، أطروحة تنفي البعد الإثني للصراع وتستبدله بتفسير مادي صرف، يرى في حركة ابن حفصون تعبيرا عن مقاومة "**الفيودالية القوطية**" لبنية الدولة الإسلامية الناشئة. ووفق هذا المنظور، لا يفهم الصراع بوصفه مواجهة بين عرب ومولدين، بل باعتباره صداما بين نمطين من التنظيم الاجتماعي، هما نمط فيودالي متجذر في البنية القوطية، ونمط سلطوي جبائي مركزي في طور التشكل. ويستند أسيين في بنائه لهذه الأطروحة إلى أربعة محاور استدلالية تتمثل في الأصول القوطية النبيلة للمتمردين المولدين، والوضعية المختلفة للمرأة في المناطق الخاضعة لسيطرة ابن حفصون، واستخدام ألقاب محددة مثل "**سيد**"، ومعارضتهم للحكم الأموي بوصفه تهديدا لامتيازاتهم الموروثة. ويُفصّل في هذا الإطار بأن ورثة التشكيل الفيودالي القوطي هم "**الثوار المولدون العظام**"، نافيا عنهم أن يكونوا مجرد وصوليين ظهروا من العدم، ومؤكدا –في حالة ابن حفصون– صلة نسب مزعومة بالأرستقراطية الإسبانية – القوطية. كما يُرجع أسباب "**الفتنة**" إلى سببين رئيسيين مرتبطين بمسار الانتقال إلى المجتمع الإسلامي كما ستجسده لاحقا الخلافة؛ يتمثل السبب الأول في انهيار المجتمع القوطي، بينما يتمثل السبب الثاني في الإصلاحات التي قام بها عبد الرحمن بن الحكم (الأوسط). وفي سياق تفسير "**الاستمرارية القوطية**"، يذهب مانويل ألمانسا (M. A. Almansa) إلى أن جزءا كبيرا منها استطاع، منذ البداية، الاحتفاظ بامتيازاته في مناطق ريفية بالأساس، وأن الخطر الأكبر لم يكن مجرد نزع الأرض بل الزيجات المختلطة التي تفضي إلى امتصاص السلالات المحلية داخل النظام الأبوي الصارم للعرب. ومن ثم يدعي أن السلالات المولدية النشطة في الفتنة هي تلك التي حافظت على النسب الذكوري وعلى قاعدتها الاقتصادية الريفية، وأن "**قوطية**" ابن حفصون تظهر أيضا في أنه أعاد، داخل مجاله، معايير سلوكية داخلية تؤثر –مثلا– في دور المرأة بطريقة "**مختلفة عمدا**" عن المعايير الإسلامية ( Almansa, 1994; Almansa, 1998, pp. 916-968; Wickham, 1985, pp. 166-196).

تواجه هذه الأطروحة – رغم إقرارها الجزئي بوجود ممارسات فيودالية لدى المنتزين – إشكالات جوهرية على المستوى الأنثروبولوجي والتاريخي. فالربط الحتمي بين السلوك الفيودالي والأصل القوطي يفتقر إلى أدلة صلبة، سواء فيما يتصل بالأنساب، أو بوضعية المرأة، أو بالرموز اللغوية والسياسية المستعملة. فلا دليل موثوق على أن المنتزين من المولدين ينحدرون من الأرستقراطية القوطية، كما أن نسب ابن حفصون نفسه الذي كان يعتبر الاستثناء الوحيد، أصبح محل شك كبير بعد دراسة دافيد فاسرشتاين (David Wasserstein) التي اعتبرته اختراعا ضمن محاولات ابن حفصون المتعددة لإضفاء الشرعية على سعيه للسلطة (Wasserstein, 2002, pp. 286-296). كما لا توجد أية أدلة على أن وضع المرأة تحت حكم ابن حفصون كان مختلفا جوهريا عن بقية المجتمع الإسلامي، ولا أن الألقاب التي استخدمها كانت سياسية (ابن حيان، 1937، ص. 118)، مما يضعف فرضية وجود "**بنية إقطاعية**" موروثة. تكشف هذه الملاحظات النقدية التي خلصنا إليها هشاشة الأسس الإثنو–تاريخية التي بنيت عليها أطروحة أسيين، وتظهر أن ما يبدو "**فيودالية**" ليس إلا نتاجا ظرفيا لضعف السلطة المركزية، لا بقايا بنية اجتماعية موروثة أو استمرارا عضويا للنظام القوطي.

يتيح هذا التحليل بلورة تصور تركيبي يعاد من خلاله الاعتبار للبعد الإثني–الاجتماعي بوصفه بعدا علائقيا لا جوهريا (Glick & Pi-Sunyer, 1969, pp. 136-154; Glick, 1978, pp. 157-171; Marín Guzmán, 1993, pp. 279-318; Marín Guzmán, 1995, pp. 180-221). من هنا، يمكن القول إن المنتزين من المولدين لا يُفهمون بوصفهم بقايا أرستقراطية قوطية، بل باعتبارهم "**حديثي نعمة**" صاعدين يسعون للولوج إلى شبكات السلطة والثروة التي احتكرتها النخب العربية والموالي القدامى. يتحول الانتزاء من فعل قطيعة مع النظام إلى تعبير عن توتر داخلي في آليات الإدماج ذاتها، أي صراع على الموقع داخل النظام السياسي الإسلامي لا ضده.

ويخلص النظر في هذه التحولات إلى أن الدولة الأموية تظهر بوصفها فاعلا بنيويا يحدد شروط الإدماج والإقصاء، لا مجرد إطار محايد للصراع. وتغدو آليات الولاء، التي كانت أدوات دمج اجتماعي، آليات انتقائية تنتج الإقصاء – خاصة في الفترات التي تشتعل فيها الثورات مما يفضي إلى تراجع كبير في موارد الدولة – إضافة إلى احتكار شبكات النفوذ، الأمر الذي دفع فئات من "**المولدين**" إلى تبني سلوكيات تمردية ذات طابع إقطاعي بوصفها استراتيجية تنافس وبقاء. ولم يتوقف هذا الإقصاء عند حدوده البنيوية، في تقديري، بل تعمق من خلال الممارسات التعسفية للجهاز الإداري الأموي. فقد سعى بعض موظفي الدولة، خاصة الجباة، إلى تحقيق مكاسب مالية من خلال استغلال نفوذهم الوظيفي وسلطتهم، فضلا عما اتصفوا به من فساد

وتبذير (ابن دحية، 1955، ص. 136). وكان كل ذلك مقترنا باستخدام العنف في جمع الضرائب والرفع منها، مما أدى بالفلاحين إلى الهروب من أراضيهم. وبلغت حدة هذه السياسة الضريبية أقصاها حين أصر بعض العمال على جمع الجباية حتى في أحلك الظروف الاقتصادية، مثلما حدث سنة 260 هـ/ 873م عندما عمت المجاعة أرجاء الأندلس وانعدم الزرع في ذلك العام لدرجة أنه لم يُزرع بها شيء من الحبوب. ورغم ذلك، واصل العمال جباية العشور بشكل مجحف، كوالي كورة رية يحيى بن عبد الله، فبادر أهالي الكورة إلى رفع لواء الثورة ضد السلطة المركزية، وكانت هذه الأحداث مقدمة لثورة عمر بن حفصون.

وفي هذا السياق، تتجلى حركية الثورة بوضوح في مسار ابن حفصون نفسه، الذي استهل تمرده الأول عام 265هـ/879م بعمليات سلب ونهب، مستندا على دعم عمه الذي أمده بأربعين رجلا تمكن بهم من السيطرة على حصن بيشتر. استقطب رفاقه من قطاع الطرق واللصوص، محفزا إياهم بوعود الغنائم، وشن غارات منظمة على المناطق المجاورة. استغل استياء المولدين في المنطقة فانضموا إليه بأعداد كبيرة موهما إياهم بأنه خرج لرفع الظلم عنهم. لم يعط الأمير محمد بن عبد الرحمن ابن حفصون اهتماما كبيرا في البداية معتقدا أنه مجرد زعيم عصابة، لكن عندما استفحل أمره أرسل إليه واليه على كورة رية عامر بن عامر بن ثعلبة الذي استهان بقوته فانهزم أمامه. ارتفع شأن ابن حفصون بعد هذا الانتصار وازداد عدد أتباعه، فعزل الأمير العامل المنهزم وعين عبد العزيز بن عباس الذي هادن ابن حفصون، لكن الأمير عزله ثم أرسل جيشا كبيرا بقيادة وزيره هاشم بن عبد العزيز حاصر بيشتر عدة أشهر حتى قبل ابن حفصون النزول عن معقله والانتقال إلى قرطبة سنة 270هـ/883م بعد ثورة استمرت ثلاث سنوات. انضم إلى جيش الإمارة وشارك في غزوة سرقسطة، لكنه هرب إلى جبل ببشتر بعد عام واحد بسبب المعاملة السيئة التي لقيها من صاحب المدينة محمد بن وليد بن غانم (ابن عذاري، 1983، ج 2، ص. 104؛ ابن الخطيب، 2003، ج 2، ص. 32؛ الونشريسي، 1981، ج10، ص. ص. 112–109)، إذ لم يسمح له بالتنافس على قدم المساواة مع العرب والموالي للترقي في المناصب السياسية والعسكرية للدولة الأموية، ليستأنف بعدها ثورته من جديد بزخم أكبر.

يُظهر التمعن في هذه السيرة عن بنية أعمق للإقصاء. فمع قيام الإمارة الأموية، كانت إمكانيات الوصول إلى المناصب المسؤولة والمكافآت تعتمد على كون الشخص عربيا أو مولى، بينما لم يكن الموالي مستعدين لقبول "**منافسين**" جدد عندما توزع مكافآت الأمير، مما أدى إلى منافسة أشد على الموارد. من جهة أخرى، تتجلى هذه الحركية أيضا في سلوك موالي بني أمية أنفسهم، الذين استفادوا من الحكام الأمويين الذين خدموهم، وتصرفوا كالقادة العسكريين، والذين كان تحت سيطرتهم عدد كبير من المناصب العسكرية والإدارية التي كان عليهم إيجاد رجال

موثوقين لها. وعند اختيار المرشحين، كان معيارهم روابط القرابة، سواء المباشرة أو غير المباشرة. وأحد هؤلاء الرجال كان هاشم بن عبد العزيز، القائد العسكري والوزير والحاجب النشط في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن. فالمناصب مثل تلك التي حصل عليها هاشم ولدت منافسة شديدة، لأنها كانت مناصب سلطة وهيبة وثروة، ليس فقط لأنها تضمنت راتبا، بل أيضا لأنها سمحت لأصحابها بتحويل جزء من الجبايات التي جمعوها لاستخدامهم الخاص (ابن القوطية، 1989، ص. 86).

على ضوء هذا، يمكن القول إن الفتنة تتجلى لا كصراع عرقي أو فئوي خالص، بل كأزمة اندماج داخل مجتمع يتفاوض على حدوده الداخلية وحدود الشرعية السياسية فيه. فمن زاوية الاقتصاد السياسي للاندماج، يمكن القول إن المكافآت الأميرية – في مرحلة كانت فيها الأسلمة لا تزال محدودة نسبيا – كانت تتوزع على عدد قليل جدا من الفئات، شملت العرب، والموالي، والقادة من البربر ذوي المناصب العسكرية، وبعض الذميين من أصحاب المواقع الإدارية مثل "**القومس**". غير أن اتساع مسار التحول إلى الإسلام دفع "**المولدين**" إلى المطالبة بحقهم في الدخول إلى دائرة التنافس على هذه المكافآت. وبالنسبة لغير العرب، كان الولوج إلى هذا المجال يمر، في الغالب، عبر الانخراط في زمرة موالي الأمويين بوصفه طريقا شبه لازم، وهو ما أوجد لدى الموالي القائمين حوافز لعرقلة نمو المنافسين ورفع عتبات الإدماج. وفي المقابل، يبدو أن أسرع مجالات الاستيعاب للمولدين تمثل، في مرحلة أولى، في المناصب الدينية، في حين ظلت المناصب الإدارية والعسكرية العليا أكثر مقاومة لهذا الاختراق. وعلى المدى الطويل، ومع قيام الخلافة الأموية في القرن 4هـ/10م، اتجه الحكام الأمويون إلى صناعة نخبهم الخاصة بمعزل متزايد عن الأصل العرقي، وهو ما يفسر انحسار كثير من شروط الإقصاء الأولى.

يستدعي هذا التحليل إعادة فحص دقيق لمصطلح "**المولدين**" وضبط مفهومه بعيدا عن التعميمات التي تخلط بينه وبين فئات اجتماعية أخرى. فالمصطلح الذي برز بوضوح خلال القرن 3هـ/9م يحمل في بنيته الدلالية إشارة مباشرة إلى سكان شبه الجزيرة الإيبيرية الأصليين من أصول إسبانية وقوطية الذين اعتنقوا الإسلام حصرا، أو نسلهم الذي ولد ونشأ داخل الحاضنة الإسلامية. وبخلاف الطروحات التي تذهب إلى أن التعريب اللغوي كان كافيا لإطلاق هذه التسمية، فإن المولد في السياق الأندلسي هو من اجتمع فيه شرطا الإسلام والتعريب معا، بينما يظل من تعرب لسانه وثقافته مع الاحتفاظ بدينه المسيحي مندرجا ضمن فئة "**أهل الذمة**" الذين أطلق عليهم فيما بعد اسم "**المستعربين**" (Mozárabe) الذين عرفوا أيضا باسم "**النصارى**

**المعاهدون**" أو "**المعاهدون**" (ابن الخطيب، 2014، ج 1، ص. 335)، وهي فئة تتمايز جذريا عن المولدين الذين انصهروا عقديا واجتماعيا في كيان الدولة الإسلامية.

نخلص من هذا إلى أن التباين الوارد في المصادر بين "**المولدين**" و"**المسالمة**" (ابن حيان، 1937، ص. 51) يكتسب دلالة تاريخية عميقة تشير إلى تصنيف زمني دقيق، حيث كانت تسمية المسالمة تطلق في الغالب على الجيل الأول من معتنقي الإسلام الذين عاصروا التحول الديني، في حين كان مصطلح المولدين يصف الأجيال اللاحقة التي ولدت في كنف الإسلام ونشأت متشربة للثقافة العربية أبا عن جد، وهو ما جعلهم يشكلون الكتلة الديموغرافية الأكبر والعمود الفقري للمجتمع. وبناء على هذا الفهم، فإن اختفاء المصطلح مع تأسيس الخلافة الأموية لم يكن مؤشرا على زوال الفئة الاجتماعية نفسها، بل كان علامة واضحة على اكتمال سيرورة الاندماج وانصهار الفوارق بين العناصر العربية والأصلية لصالح هوية أندلسية موحدة، حيث لم يعد هناك مبرر وظيفي لاستخدام تسمية تمييزية بعد أن أصبح المولدون يمثلون الذات الحضارية للدولة في لسانها وعقيدتها وانتمائها.

ولفهم آليات التحول الديني في هذا السياق، تقدم مقاربة المؤرخ الأمريكي ريتشارد بوليت (Richard W. Bulliet) أدوات تحليلية مهمة، إذ طرح هذا الباحث أسئلة جوهرية حول كيفية معرفة المسلمين بمن انضم إلى دينهم من بين سكان المناطق المفتوحة، وكيفية تمييز أعضاء الطوائف غير المسلمة لمن ترك منهم عقيدة أجداده، بل وكيفية إدراك المسلم الجديد نفسه أنه بات فعلا مسلما. وقد أظهر بوليت (R. Bulliet) أن الإجابات على هذه الأسئلة تكمن في مجال السلوك الاجتماعي والممارسة الظاهرة أكثر مما تكمن في مجال المعتقد الباطني. فالبيئة التي عاش فيها شخص مثل ابن حفصون لم تكن بيئة يوجد فيها دائما خط فاصل واضح بين كون المرء مسلما وعدم كونه كذلك، بل كانت الأسلمة في حالات كثيرة عملية بطيئة لا تحولا جذريا مفاجئا، ظلت خلال جزء منها الهوية الدينية للأفراد ملتبسة وغامضة. والشواهد على هذا الالتباس ليست نادرة في تلك الفترة، خاصة إذا أُخذ بعين الاعتبار أن التحول ربما نتج في بعض الحالات لا عن انتقال طوعي واع إلى الدين الجديد، بل عن استحالة قسرية للاستمرار في الوضع المسيحي السابق (Bulliet, 1994, pp. 40-41).

وقد بين بوليت (R. Bulliet) أن عملية التحول إلى الإسلام كانت محكومة إلى حد بعيد بإمكانية الوصول إلى المعرفة، فالناس لا يستطيعون أن يصبحوا مسلمين إذا لم يعرفوا ما هو الإسلام ابتداء. ولما كان النشاط الدعوي الإسلامي منعدما، فإن المعلومات حول الدين الجديد كانت تكتسب عبر مسارات محددة. فأولا، ثمة الأشخاص الذين فتحت أراضيهم عنوة وعرضت عليهم إمكانية الدخول في الإسلام، فأسلموا، ثم اكتشفوا ببطء ما يعنيه ذلك من خلال

مراقبة سلوك العرب المسلمين وتوجيه الأسئلة إليهم. وثانيا، هناك من أسروا في المعارك ووزعوا كعبيد ضمن الغنائم، وهؤلاء تعلموا عن الإسلام من خلال العيش بين العرب المسلمين، مدركين سريعا أن التحول سيعزز إمكانية عتقهم. وثالثا، يوجد من عاشوا بجوار مجموعات من العرب المسلمين وراقبوا سلوكهم، مكتشفين أن محاكاتهم تعزز قبولهم الاجتماعي وتفتح لهم سبل العيش من خلال توفير السلع والخدمات للفاتحين. ورابعا، ثمة من التقوا ببعض المسلمين ثنائيي اللغة القادرين على شرح جوانب من الدين الجديد لهم (Bulliet, 1994, pp. 40-41).

يرى بوليت (R. Bulliet) أن ربط وصف "المولدين" بشكل خاص بالمسار الثالث كان حالة نادرة نسبيا في المشرق (Bulliet, 1994, p. 41). ومن هنا تبرز ما نعدّه خصوصية أندلسية بامتياز، إذ أن غياب الأمصار في شبه الجزيرة الإيبيرية هو الذي عزز الاحتكاك المباشر بين الفاتحين والسكان الأصليين خلق ظروف موضوعية للتمازج الثقافي، مسرعا بذلك وتيرة التعريب الذي قاد بدوره إلى الأسلمة. غير أن تعريب المولدين وأسلمتهم لم يؤديا إلى إقامة روابط ولاء مع القبائل العربية، وهذا الغياب يستدعي تفسيرا متعدد الأبعاد. فإذا كان المولدون من نسل مسلمين جدد تمتعوا بوضع الحرية، فإن أولئك المسلمين الجدد الأوائل لم تعرض عليهم إمكانية "**ولاء الإسلام**"، وهو ما يتجلى في حقيقة أن المولدين لا يحملون أنسابا عربية. وقد يعزى ذلك إلى عدم اهتمام العرب بتحويل الذميين ما داموا يدفعون الجزية، أو إلى أن آلية ولاء الإسلام لم تعد فعالة في السياق الأندلسي، أو إلى رغبة الأمويين في احتكار إنشاء روابط الولاء لأنفسهم تعزيزا لسلطة الدولة. أما إذا كان المولدون مسلمين جددا، فإن المذهب المالكي الذي ساد في الأندلس لم يعترف بصحة "ولاء الإسلام"، مما جعل اعتناق الإسلام لايمنح روابط ولاء قبلية بشكل تلقائي.

ولَّد هذا الوضع البنيوي توترات اجتماعية عميقة، حيث وجد المولدون أنفسهم مسلمين دون أن يندمجوا في النسيج القبلي العربي. فقد حاول المولدون إيجاد مكان لهم كمسلمين في مجتمع كان فيه الإسلام لا يزال مرتبطا ارتباطا وثيقا بالعروبة أولا، ثم بكون المرء مولى أو بربريا ثانيا نظرا لدور البربر في الفتح. وحين أوضحت النخب الأموية أنها ليست مستعدة لمنح المولدين مساحة بينها بسهولة، وجد قادة المولدين في التوترات القائمة بين العرب والسلالة الحاكمة نموذجا للسلوك يمكن محاكاته، ألا وهو الثورة. وحين يستخدم ابن حيان مصطلحات من قبيل "**عصبية المولدين على العرب**" أو "**عصبية للمولدين والعجم وانحراف عن العرب**" أو "**دعوة العرب" في مقابل "دعوة المولدين والعجم على العرب**"، أو حين يسمي ابن حفصون "**إمام تلك النحلة**" الجامعة للمسالمة والمولدين ونصارى الذمة، فإنه يفرض إطارا إثنيا على صراعات أكثر تعقيدا وتشابكا. بل إن الكلمات التي وضعها ابن حيان على لسان ابن حفصون في رسالته

السرية إلى الثائر المولدي سعيد بن مستنة، حين ينفي "**موالاة العرب**" ويؤكد "**الدعوة المولدية**" (ابن حيان، 1937، ص. 91)، يمكننا قرائتها لا كدليل على وعي إثني متبلور، بل كتعبير عن منطق تحالفي براغماتي يتجاوز الهوية الجماعية المتجذرة. وهكذا يتبين لنا أن المولدين يظهرون في هذا السياق بوصفهم فاعلين مركزيين في سيرورة التحول السياسي، لا مجرد جماعة هامشية أو مرحلة انتقالية عابرة، وتفهم ثوراتهم بوصفها لحظات اختلال بنيوي في مسار تشكل الدولة الأموية، نتجت عن الفجوة بين الطموحات الاجتماعية لفئات صاعدة وحدود الإدماج التي فرضتها بنية السلطة. وقد تحول هذا الوضع، في التجربة السياسية الفعلية، إلى أزمة شرعية واجهت المولدين المنتزين الساعين للاستقلال عن قرطبة. وكانت مسيرة عمر بن حفصون أوضح تجسيد لهذه الأزمة. فسعيه لإنشاء كيانه المستقل قاده للبحث عن سند شرعي في مواجهة الأمويين، فتقلب بين مبايعة العباسيين ثم الفاطميين الشيعة، كما حاول أيضا ربط نفسه بنسب قوطي غربي، وهو خيار يرتبط على الأرجح بعودته إلى المسيحية.

تشير هذه التحركات الأخيرة إلى أن مخزون الشرعيات المتاح للمولدين كان محصورا في ثلاث خيارات متباينة. فأولا، ثمة العودة إلى المشرق بمعنى نبذ الانفصال الأموي في الغرب الإسلامي وإعادة تأسيس الروابط مع الخلافة العباسية. وثانيا، هناك التخلي عن مذهب السنة والجماعة والتحول نحو التشيع الفاطمي. وثالثا، تبقى العودة إلى الماضي ما قبل الإسلامي لشبه الجزيرة الإيبيرية. والملاحظ أن الخيارين الأولين يسمحان بالاستمرار في كون المرء مسلما ولو بصيغة مغايرة، بينما يجعل الخيار الأخير من الصعب الحفاظ على هوية المولد المسلم. وهذا ما تؤكده عزلة ابن حفصون عن المولدين المسلمين بعد ردته عن الإسلام (ابن عذاري، 1983، ج 2، ص. 139)، مما يشير إلى أن الإسلام بات جزءا لا يمكن الاستغناء عنه من هويتهم الجماعية. والجزء الآخر الذي لا يقل حيوية كان الثقافة العربية، فلم يحاول المولدون إحياء الثقافة اللاتينية – المسيحية، بخلاف مسيحيين مثل الراهبين القرطبيين أولوجيو ( Eulogio de Córdoba) وألفارو (Alvaro de Córdoba) اللذين روجا لما سمي بـ "**حركة شهداء قرطبة**"، لكن نشاطهما في هذا الاتجاه أفضى إلى نتيجة غير متوقعة تمثلت في عزل المسيحيين عن تراثهم السابق أكثر، نتيجة افتقارهم للرأسمال الثقافي اللازم لخوض هذا النوع من الصراع الأدبي (بروفنسال، 1994، ص. ص. 100–101؛ كار، 2013، ص. ص. 86–88). هذا الفشل في اكتساب الثقافة العربية التقليدية يرتبط بتطورها المتأخر في الأندلس ذاتها. إذ استقر الفاتحون بصفتهم ملاكا للأراضي، ولا يبدو أنهم تقاضوا العطاء الذي كان سمة بارزة في المجتمع الإسلامي بالمشرق. وأدى هذا بدوره إلى عدم الحاجة لتلك الإدارة المركزية المعقدة والمتطورة التي نشأت لخدمة ذلك النظام في المشرق، ولا إلى تجميع الدواوين أو قوائم المستحقين للعطاء. وقد

يكون التطور البطيء للنظام الإداري في الأندلس سببا بدوره في التطور البطيء للثقافة الأدبية، فلم تبدأ مظاهر الإدارة المنظمة والثقافة الأدبية المحلية بالبروز إلا في عهد الأمير عبد الرحمن بن الحكم (الأوسط) ضمن سياق مساعي المركزة الأموية والسيطرة على الأجناد ( Kennedy, 1996, p. 16; Soravia, 1994, pp. 170-172; بروفنسال، 1994، ص. 63). وكانت الثقافة العربية قبل ذلك مقتصرة على الشعر بشكل أساسي، ولذلك ليس من المستغرب أن تعبر عصبية المولدين عن عدائها للعرب من خلال شاعرهم عبد الرحمن بن أحمد العبلي، في مقابل وقوف الشاعر محمد بن سعيد بن مخارق الأسدي، المنسوب إلى أسد بن خزيمة، مدافعا عن العرب (ابن حيان، 1937، ص. ص. 63–64).

تجلى التعبير عن التفوق العربي، قبل عهد عبد الرحمن الأوسط، في صيغ فجة، كما تكشف واقعة الصميل بن حاتم شيخ العرب القيسية (المضرية) بالأندلس "**أنه خطر يوما بمؤدب الصبيان، وهو يقرأ: (وتلك الأيام نداولها بين الناس)، فقال الصميل: تداولها بين العرب. فقال له المؤدب: بين الناس، فقال الصميل: وهكذا نزلت الآية؟ قال له: نعم، هكذا نزلت، قال الصميل: والله إني أرى هذا الأمر سيشركنا فيه العبيد والسفلة والأراذل**" (ابن القوطية، 1989، ص. 60). نستخلص من هذه الواقعة أن ردة فعل الصميل تفيد بقناعته الراسخة بأن لفظة "**الناس**" لا يمكن أن تعني سوى العرب، ولم يستسغ حين صوب له المؤدب معنى الآية أنها تشمل العرب وغيرهم من الناس. لكن الأمويين وجدوا أنفسهم مضطرين إلى الاعتماد على هذه الفئات، ولا سيما في سياق سعيهم إلى إضعاف القوة القبلية العربية. وبحكم متطلبات الحكم في مجتمع متعدد الأعراق، وضعوا حدا للهيمنة العربية الخالصة، فبدوا أكثر ميلا إلى المساواة مما كانت عليه القبائل العربية نفسها. وقد وجد التقليد الإسلامي القائم على المساواة طريقه إلى الأندلس مع إدخال الأدب العربي الإسلامي إلى الأوساط الأموية، الأمر الذي أسهم، على المدى الطويل، في بلورة هوية أندلسية تتمحور حول الانتماء الديني والثقافة العربية، مع تراجع البعد العرقي العربي إلى مرتبة ثانوية.

تمثل الطريق الرئيسي نحو هذه الهوية الأندلسية المشتركة هو دمج المولدين في منظومة الشريعة الإسلامية. وبحلول القرن 4هـ/10م، صار العلماء في غالبيتهم من هذه الفئة. لكن هذا الوضع لم يكن قائما بعد في القرن 3هـ/9م حين كانت الثقافة الإسلامية لا تزال في طور الإدخال والاستيعاب على يد عدد ضئيل جدا من العلماء المسلمين. ويمكن تلمس انعكاسات هذا الوضع الانتقالي في نموذجين متقابلين يمثلان استجابتين مختلفتين للتوتر الإثني القائم. ففي الثغر الأعلى شهدت المنطقة ظهور أسر قوية من المولدين، مثل عمروس بن يوسف الوشقي وذريته، وبني الطويل (بنو شبريط / شبراط) أبناء عمومتهم (ابن حزم، 1962، ص. 500)،

وبني قسي (ابن حزم، 1962، ص. 499؛ ابن سعيد، 1955، ج2، ص. 449). وكان الثغر الأعلى، مقارنة بالثغرين الأوسط والأدنى، قد شهد استيطانا عربيا ملموسا. غير أن العرب سرعان ما واجهوا، خاصة بعد وصول عبد الرحمن الداخل، صعود تلك الأسر المولدية إلى السلطة، غير أن هذا الصعود ما لبث أن اصطدم، عند تمرد هذه الأسر على الأمراء الأمويين بقرطبة، بدعم السلطة المركزية لسلالة التجيبيين العربية في مواجهتها، وهو ما عرض حكمها للخطر وأعاد ترجيح الكفة لصالح النخب العربية الموالية (ابن حيان، 1937، ص. 20؛ العذري، 1965، ص. ص. 41–49).

تسجل المصادر بحلول النصف الثاني من القرن 3هـ/9م عددا لافتا من الهجمات الموجهة ضد العرب والأنساب العربية. من أبرز هذه الشخصيات التي ناصبت العرب العداء محمد بن سليمان بن محمد بن تليد المعافري السرقسطي المولد والوشقي الأصل (ت 295 هـ / 907م)، الذي تلقى تكوينه العلمي في قرطبة وفي المشرق، ثم عُين قاضيا في سرقسطة ووشقة. كان جد أبيه تليد مولى لرجل من بني معافر، واشتهر محمد بتعصبه الشديد للمولدين (الخشني، 1991، ص. 168، رقم 196؛ ابن الفرضي، 1988، ج2، ص. 23، رقم 1149؛ عياض، 1983، ج4، ص. ص. 472–473). أما عبد الله بن الحسن بن السندي الوشقي (ت 335 هـ / 947م)، فقد عينه عبد الرحمن الناصر لدين الله قاضيا لوشقة وبربشتر ولاردة، وأصبح ثريا جدا. وُصف بحرصه على مصاحبة الأقوياء وبغروره حتى إنه لا يبادر أحدا بالسلام ولا يرد التحية. لكن ما عُرف به بشكل خاص هو كراهيته الشديدة للعرب وتعصبه للمولدين، حتى إنه جمع أدلة على مناقب المولدين والعبيد ومظالم العرب (الخشني، 1991، ص. ص. 226–227، رقم 302؛ ابن الفرضي، 1988، ج1، ص. 267، رقم 687؛ عياض، 1983، ج6، ص. ص. 166–167). وقد كان والده مولى لرجل صالح من عرب وشقة يعرف بابن المغلس الذي يُنسب إليه دعاؤه على بني سلمة التجيبيين الذين كانوا قد ثاروا في الثغر الأعلى خلال القرن 2هـ/8م ثار بنو سلمة التجيبيون واستقلوا بحكم وشقة، فزالوا من منطقة بعد دعائه على يد ثائر مولدي آخر هو بهلول بن مرزوق، وهو ما ذكره العذري بقوله: "**...ثار بنو سلمة التجيبيون، وباينوا بالخلعان وحاربوا أهل الطاعة، ولم يحسنوا السياسة وأظهروا العبث، حتى إن أحدهم أطلق بازا على دجاجة فتحاماها البازي ونزل على طفل ترضعه أمه، فرامت دفع البازي عن ولدها فمنعها الوالي من ذلك، وتركه على الطفل حتى حوصل من لحمه... فلما أبدى بنو سلمة مثل هذا من الناس وشبهه ضجوا، وفزعوا إلى رجل من صالحي وشقة يعرف بابن المغلس، وكان خيرا فاضلا غاية في الورع والزهد، وكان من العرب وقيل إنه مولى الحسن والد عبد الله بن الحسن القاضي الوشقي، فقالوا له قد ترى ما ابتلينا به من ظلم بنى**

**سلمة وإسرافهم وغشهم، ونحن راغبون بركة دعائك، فادع الله لنا فلعله يتطول بحمل ثقلهم عنا، فدعا لهم . وتقلبت أحوال بني سلمة ورماهم الله بهلول بن مرزوق المتقدم ذكره في ثوار سرقسطة... فقتل من في العسكر من بني سلمة. وتقبض بهلول بن مرزوق على الكراع والأموال. وقصد مدينة وشقة فدخلها وملكها ودان له أهلها. وكذلك دخل سرقسطة وملكها...وملك أيضا طرطوشة وما والاها من الثغر وذكر أنه انتهى بولايته مدينة طليطلة"** (العذري، 1965، ص. ص. 57–60).

يتيح تحليل نص العذري المتقدم الوقوف على ملامح أزمة الحكم التي عصفت بالثغر الأعلى في ظل سلطة بني سلمة التجيبيين، كما يكشف عن بعض آليات التحول السياسي التي طبعت تلك المرحلة. خرج بنو سلمة التجيبيون عن طاعة السلطة الأموية بقرطبة وحاربوا الموالين لها، لكنهم أخفقوا في بناء نظام حكم قابل للاستمرار. تجلى هذا الإخفاق في سوء إدارتهم وانتهاكاتهم المستمرة لحقوق الرعية. أمام تفاقم الظلم، لجأ أهل وشقة إلى ابن المغلس، وهو شخصية دينية محلية عرفت بالزهد والورع، طالبين منه الدعاء لرفع البلاء عنهم. يعكس هذا التوجه دور الشخصيات الدينية في المجتمع الأندلسي كملاذ للناس في أوقات الأزمات، وكمصدر للشرعية الرمزية في مواجهة السلطة الجائرة. سرعان ما تدهورت أحوال بني سلمة بظهور الثائر المولدي بهلول بن مرزوق الذي قضى على قوتهم واستولى على وشقة ثم توسع ليضم سرقسطة وطرطوشة وما جاورها، بل امتد نفوذه إلى طليطلة. يشير هذا التوسع السريع إلى عاملين أساسيين، ضعف البنية السياسية لحكم بني سلمة وفقدانهم الشرعية الشعبية من جهة، وضعف السلطة المركزية القادرة على ملء الفراغ من جهة أخرى. يمثل النص نموذجا لتفسير التحولات السياسية في الأندلس من خلال ثنائية الظلم والعقاب، مع توظيف السرد الكرامي (دعاء الرجل الصالح) كآلية لإضفاء الشرعية الدينية على التغيير السياسي. كما يبرز دور العوامل المحلية في تشكيل خريطة السلطة بالثغور الأندلسية في ظل ضعف المركز.

**الخاتمة**

تخلص هذه الدراسة من التحليل العميق لكتب التراجم الأندلسية (القرنان 4–5هـ) إلى أن البنية الاجتماعية في الأندلس الأموية لم تكن جامدة بل نسيجا متحركا قابلا لإعادة التشكيل، حيث لعبت مؤسسة الولاء دورا محوريا في الدمج الاجتماعي والسياسي. وفي هذا السياق، تميز المجتمع الأندلسي عن المشرقي بالهامشية النسبية لمؤسسة الولاء، إذ خلا نصف التراجم من نسبة إثنية صريحة، وتراجعت نسبة الموالي من 8% إلى أقل من 2%، مقابل ارتفاع نسبة حاملي الأنساب العربية من 30% إلى 50% بحلول القرن 6هـ، مما يعكس اكتمال سيرورة الاندماج وتحول الموالي إلى عرب بالمعنى الثقافي والاجتماعي. يعزى هذا الاختلاف إلى عوامل

مركبة منها غياب الأمصار المستحدثة، الكثافة العددية للبربر، سيادة المذهب المالكي الذي أسقط الاعتراف بولاء الإسلام، وتدخل السلطة الأموية لتحجيم الولاءات القبلية. أفضت هذه التفاعلات إلى تحويل الولاء من رابطة قانونية ثابتة إلى استراتيجية مرنة للاندماج الاجتماعي.

كشفت الممارسة التاريخية عن مرونة أكبر من الإطار الفقهي، حيث أعيد تأويل الولاء وفق مقتضيات التموقع الاجتماعي، كما في حالة ثابت بن حزم السرقسطي الذي استبدل نسبته طوعا، وانتشار نسبة "الأنصاري" مما يشير إلى أسلمة الهوية وتغليب الانتماء الديني على العصبية القبلية. ولم تكن سيرورة الاندماج سلسة بل محصلة صراعات معقدة بلغت ذروتها في ظاهرة المولدين الذين مثلوا اختلالا بنيويا ضمن منظومة التصنيف الاجتماعي. كشفت ثورات القرن 3هـ، خاصة حركة عمر بن حفصون، عن أزمة عميقة في آليات الإدماج، لكنها أكدت محدودية الخيارات خارج الإطار الإسلامي العربي. لم تكن ثورة ابن حفصون تعبيرا عن حقد إثني بل مشروعا سلطويا لانتزاع السيادة، غير أن تنصره وفشله في إيجاد سند شرعي بديل أكد أن الانصهار في البوتقة العربية الإسلامية هو المسار الوحيد للترقي الاجتماعي.

لعبت الدولة الأموية دورا محوريا في هندسة هذا التحول، إذ أعادت هيكلة التصنيفات الاجتماعية ذاتها. تطورت دلالة مصطلح الموالي من معنى فضفاض في عصر الولاة إلى دلالة مؤسسية محددة في الإمارة، وصولا إلى اقتصاره على المرتبطين بالأمويين في عهد الخلافة. أثمرت التفاعلات المعقدة بين الدولة والمجتمع عن ميلاد هوية أندلسية مركبة تجاوزت التمايزات الإثنية لصالح بنية اجتماعية أكثر تجانسا.

يتمثل الإسهام الجوهري للدراسة في إبراز الطابع المتحول للهويات الإثنية وآليات إنتاجها ضمن علاقات القوة. فالانتماء العربي والبربري والمولدي تصنيفات متحركة خاضعة للتفاعل والصراع. أفضت سيرورة بناء الدولة إلى دمج هذه التمايزات لصالح هوية أندلسية جمعت بين الإسلام والثقافة العربية والأصول الإيبيرية. اختفاء النسب الصريح واستبداله بالولاء لم يكن دليل تهميش بل مؤشر نجاح الانصهار، إذ وظفت الفئات المحلية الولاء والانتساب للقبائل كاستراتيجيات للارتقاء واكتساب الشرعية. يؤكد اختفاء مصطلح المولدين من المصادر بدءا من القرن 4هـ نجاح الاندماج واستنفاد التسمية لوظيفتها التمييزية، مما يعكس اكتمال تشكل الشخصية الأندلسية التي استوعبت الأعراق المختلفة وصهرتها في بوتقة حضارية واحدة.

تفتح هذه النتائج آفاقا بحثية جديدة تستدعي دراسات مقارنة تضع الحالة الأندلسية في سياقها المغربي والمشرقي، وتوسيع قاعدة المصادر لتشمل كتب الوثائق والنوازل الفقهية، وتوظيف مقاربات بديلة كالتحليل الأركيولوجي والدراسات الأنثروبولوجية لفهم أدق لآليات إنتاج الهوية وإعادة تشكيلها ضمن جدلية السلطة والبنية الاجتماعية المتغيرة.

**الببليوغرافيا العربية**

**المصادر**

1 . ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت. 235 هـ / 849 م). (1979). المصنف في الأحاديث والآثار (ك. يوسف الحوت، محقق؛ ط. 1). دار التاج.

2 . ابن الأبار، محمد بن عبد الله (ت. 658 هـ / 1260 م). (1995). التكملة لكتاب الصلة (ع. السلام الهراس، محقق). دار الفكر للطباعة.

3 . ابن الأبار، محمد بن عبد الله (ت. 658 هـ / 1260 م). (1985). الحلة السيراء (ح. مؤنس، محقق؛ ط. 2). دار المعارف.

4 . ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي الجزري (ت. 630 هـ / 1233 م). (1997). الكامل في التاريخ (ع. السلام تدمري، محقق؛ ط. 1). دار الكتاب العربي.

5 . ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك (ت. 578 هـ / 1183 م). (1955). الصلة في تاريخ أئمة الأندلس (ع. العطار الحسيني، محقق؛ ط. 3). مكتبة الخانجي.

6 . ابن حزم، أبو محمد علي الأندلسي (ت. 456 هـ / 1064 م). (1962). جمهرة أنساب العرب (ع. السلام محمد هارون، محقق). دار المعارف.

7 . ابن حزم، أبو محمد علي الأندلسي (ت. 456 هـ / 1064 م). (1351 هـ). المحلى (م. منير الدمشقي، محقق). إدارة الطباعة المنيرية.

8 . ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف القرطبي (ت. 469 هـ / 1076 م). (1979). المقتبس (ب. شالميتا وآخرون، محققون). المعهد الإسباني العربي للثقافة.

9 . ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف القرطبي (ت. 469 هـ / 1076 م). (1965). المقتبس في أخبار بلد الأندلس (ع. الرحمن علي الحجي، محقق). دار الثقافة.

10 . ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف القرطبي (ت. 469 هـ / 1076 م). (2009). السفر الثالث من كتاب المقتبس (م. علي مكي، محقق؛ ط. 1). مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

11 . ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف القرطبي (ت. 469 هـ / 1076 م). (1390 هـ). المقتبس من أنباء أهل الأندلس (م. علي مكي، محقق). المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

12 . ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف القرطبي (ت. 469 هـ / 1076 م). (1937). المقتبس في تأريخ رجال الأندلس (م. انطونية، ب. جوتنير، ناشران). باريس.

13 . ابن خلدون، عبد الرحمن (ت. 808 هـ / 1406 م). (1981). العبر وديوان المبتدأ والخبر (خ. شحادة، محقق؛ ط. 1). دار الفكر.

14 . ابن خير، أبو بكر محمد الإشبيلي (ت. 575 هـ / 1179 م). (1998). فهرسة ابن خير الإشبيلي (م. فؤاد منصور، محقق؛ ط. 1). دار الكتب العلمية.

15 . ابن الخطيب، لسان الدين (ت. 776 هـ / 1374 م). (2014). الإحاطة في أخبار غرناطة (ط. 1). دار الكتب العلمية.

16 . ابن الخطيب، لسان الدين (ت. 776 هـ / 1374 م). (2003). أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام (س. كسروي حسن، محقق؛ ط. 1). دار الكتب العلمية.

17 . ابن دحية، أبو الخطاب عمر بن الحسن الكلبي الأندلسي (ت. 633 هـ / 1235 م). (1955). المطرب من أشعار أهل المغرب (إ. الأبياري وآخرون، محققون). دار العلم للجميع.

19 . ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي (ت. 685 هـ / 1286 م). (1955). المغرب في حلى المغرب (ش. ضيف، محقق؛ ط. 3). دار المعارف.

18 . ابن سهل، أبو الأصبغ عيسى (ت. 486 هـ / 1093 م). (2007). ديوان الأحكام الكبرى أو الإعلام بنوازل الأحكام (ي. مراد، محقق). دار الحديث.

20 . ابن عبد ربه، شهاب الدين أحمد الأندلسي (ت. 328 هـ / 940 م). (1404 هـ). العقد الفريد (ط. 1). دار الكتب العلمية.

21 . ابن العطار، محمد بن أحمد الأموي (ت. 399 هـ / 1009 م). (1983). كتاب الوثائق والسجلات (ب. شالميتا، ف. كورينطي، محققان). المعهد الإسباني العربي للثقافة.

22 . ابن عذاري، أبو العباس أحمد بن محمد المراكشي (ت. بعد 712 هـ / بعد 1312 م). (1983). البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (ج. كولان، إ. ليفي بروفنسال، محققان؛ ط. 3). دار الثقافة.

23 . ابن عميرة، أبو جعفر أحمد الضبي (ت. 599 هـ / 1202 م). (1967). بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس. دار الكاتب العربي.

24 . ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد (ت. 403 هـ / 1013 م). (1988). تاريخ علماء الأندلس (ط. 2). مكتبة الخانجي.

25 . ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد (ت. 620 هـ / 1223 م). (1969–1968). المغني (ط. الزيني وآخرون، محققون؛ ط. 1). مكتبة القاهرة.

26 . ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر (ت. 367 هـ / 977 م). (1989). تاريخ فتح الأندلس (إ. الأبياري، محقق؛ ط. 2). دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني.

27 . ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل الدمشقي (ت. 774 هـ / 1373 م). (1988). البداية والنهاية (ع. شيري، محقق؛ ط. 1). دار إحياء التراث العربي.

28 . أبو يوسف، يعقوب القاضي بن إبراهيم الأنصاري (ت. 182 هـ / 798 م). (1938). اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى (أبو الوفا الأفغاني، محقق؛ ط. 1). لجنة إحياء المعارف النعمانية.

29 . الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت. 356 هـ / 967 م). (1994). الأغاني (ط. 1). دار إحياء التراث العربي.

30 . البغدادي المالكي، أبو محمد عبد الوهاب (ت. 422 هـ / 1031 م). (د. ت). التلقين في الفقه المالكي (م. ثالث سعيد الغاني، محقق). مكتبة نزار مصطفى الباز.

31 . البلاذري، أحمد بن يحيى (ت. 279 هـ / 892 م). (1988). فتوح البلدان. دار ومكتبة الهلال.

32 . التجيبي، القاسم بن يوسف (ت. 730 هـ / 1329 م). (1981). برنامج التجيبي (ع. الحفيظ منصور، محقق). الدار العربية للكتاب.

33 . التنوخي، سحنون بن سعيد (ت. 240 هـ / 854 م). (2005). المدونة الكبرى (ع. الجزار، ع. المنشاوي، محققان). دار الحديث.

34 . الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (ت. 279 هـ / 892 م). (1996). الجامع الكبير – سنن الترمذي (ب. عواد معروف، محقق؛ ط. 1). دار الغرب الإسلامي.

35 . الجزيري، علي بن يحيى (ت. 585 هـ / 1189 م). (1998). المقصد المحمود في تلخيص العقود (ا. فريرس، محقق). المجلس الأعلى للأبحاث العلمية.

36 . الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت. 597 هـ / 1201 م). (1992). المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (م. عبد القادر عطا، م. عبد القادر عطا، محققان؛ ط. 1). دار الكتب العلمية.

37 . الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح (ت. 488 هـ / 1095 م). (1966). جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس. الدار المصرية للتأليف والنشر.

38 . الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت. نحو 900 هـ / نحو 1495 م). (1988). صفة جزيرة الأندلس (ليفي بروفنصال، محقق؛ ط. 2). دار الجيل.

39 . الخشني، أبو عبد الله محمد بن حارث (ت. 361 هـ / 971 م). (1991). أخبار الفقهاء والمحدثين (م. ل. آبيلا، ل. مولينا، محققان). المجلس الأعلى للأبحاث العلمية.

40 . الخشني، أبو عبد الله محمد بن حارث (ت. 361 هـ / 971 م). (1994). قضاة قرطبة وعلماء إفريقية (ع. العطار الحسيني، محقق؛ ط. 2). مكتبة الخانجي.

41 . السرخسي، محمد بن أحمد (ت. 483 هـ / 1090 م). (1324 هـ). المبسوط [تصحيح مجموعة من العلماء]. مطبعة السعادة.

42 . الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن (ت. 189 هـ / 805 م). (2012). الأصل (م. بوينوكالن، محقق؛ ط. 1). دار ابن حزم.

43 . الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت. 310 هـ / 923 م). (1967). تاريخ الرسل والملوك (م. أبو الفضل إبراهيم، محقق؛ ط. 2). دار المعارف.

44 . الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة (ت. 321 هـ / 933 م). (2010). شرح مشكل الآثار (ش. الأرنؤوط، محقق؛ ط. 3). مؤسسة الرسالة.

45 . الطليطلي، أحمد بن مغيث (ت. 459 هـ / 1067 م). (2000). المقنع في علم الشروط (ض. الخطيب، محقق؛ ط. 1). دار الكتب العلمية.

46 . العذري، أحمد بن عمر بن الدلائي (ت. 478 هـ / 1085 م). (1965). نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار (ع. العزيز الأهواني، محقق). معهد الدراسات الإسلامية.

47 . العيني، بدر الدين (ت. 855 هـ / 1451 م). (2000). البناية شرح الهداية (أ. صالح شعبان، محقق؛ ط. 1). دار الكتب العلمية.

48 . القاضي عياض، بن موسى السبتي (ت. 544 هـ / 1149 م). (1983–1968). ترتيب المدارك وتقريب المسالك (س. أ. أعراب وآخرون، محققون). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

49 . قاضي زاده، أحمد بن قودر (ت. 988 هـ / 1580 م). (1970). تكملة فتح القدير – نتائج الأفكار (ط. 1). دار الفكر.

50 . الكشناوي، أبو بكر بن حسن (ت. 1397 هـ / 1977 م). (د. ت). أسهل المدارك – شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك (ط. 2). دار الفكر.

51 . المالكي، أبو البقاء بهرام بن عبد الله (ت. 805 هـ / 1402 م). (2008). الشامل في فقه الإمام مالك (أ. بن عبد الكريم نجيب، محقق؛ ط. 1). مركز نجيبويه للمخطوطات.

52 . المراكشي، أبو عبد الله محمد عبد الملك (ت. 703 هـ / 1303 م). (2012). الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة (إ. عباس وآخرون، محققون؛ ط. 1). دار الغرب الإسلامي.

53 . المقري، شهاب الدين أحمد التلمساني (ت. 1041 هـ / 1632 م). (1988). نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (إ. عباس، محقق). دار صادر.

54 . المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي (ت. 845 هـ / 1442 م). (1998). المواعظ والاعتبار – الخطط المقريزية (خ. منصور، محقق؛ ط. 1). دار الكتب العلمية.

55 . مؤلف مجهول. (1989). أخبار مجموعة في فتح الأندلس (إ. الإبياري، محقق؛ ط. 2). دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني.

56 . مؤلف مجهول. (1983). ذكر بلاد الأندلس (ل. مولينا، محقق). المجلس الأعلى للأبحاث العلمية.

57 . النباهي المالقي، أبو الحسن بن عبد الله (ت. نحو 792 هـ / نحو 1390 م). (1980). تاريخ قضاة الأندلس – المرقبة العليا [لجنة إحياء التراث العربي، محققون]. دار الآفاق الجديدة.

58 . النويري، شهاب الدين أحمد (ت. 732 هـ / 1332 م). (1423 هـ). نهاية الأرب في فنون الأدب (ط. 1). دار الكتب والوثائق القومية.

59 . وكيع، القاضي محمد بن خلف بن حيان (ت. 306 هـ / 918 م). (1947). أخبار القضاة (ع. العزيز مصطفى المراغي، محقق؛ ط. 1). المكتبة التجارية الكبرى.

60 . الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت. 914 هـ / 1508 م). (1981). المعيار المعرب والجامع المغرب (م. حجي، مشرف؛ مجموعة من الفقهاء، محققون). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

61 . الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن الإشبيلي (ت. 379 هـ / 989 م). (د. ت). طبقات النحويين واللغويين (م. أبو الفضل إبراهيم، محقق؛ ط. 2). دار المعارف.

62 . الإدريسي، أبو عبد الله محمد الشريف (ت. 560 هـ / 1165 م). (2002). نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. مكتبة الثقافة الدينية.

**المراجع**

1 . أبو ضيف أحمد، مصطفى. (1983). القبائل العربية في الأندلس حتى سقوط الخلافة الأموية (91–442 هـ/710–1031 م). دار النشر المغربية.

2 . أمين، أحمد. (2012). ضحى الإسلام. مؤسسة هنداوي.

3 . بروكلمان، كارل. (1961). تاريخ الأدب العربي (ع. الحليم النجار، مترجم؛ ط. 5). دار المعارف.

4 . بروفنسال، ليفي. (1994). الحضارة العربية في إسبانيا (ط. أحمد مكي، مترجم؛ ط. 3). دار المعارف.

5 . الحريري، محمد. (1985). حركات المولدين في الجنوب الأندلسي في عصر الإمارة الأموية. دار المعرفة الجامعية.

6 . سالم، السيد عبد العزيز. (1997). تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة. مؤسسة شباب الجامعة.

7 . الطيبي، أمين توفيق. (1984). دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس. الدار العربية للكتاب.

8 . عبد الحارث، مدحت. (2018). الرهائن السياسيون في الأندلس منذ الفتح الإسلامي وحتى نهاية عصر ملوك الطوائف. دار ببلومانيا للنشر والتوزيع.

9 . العبادي، أحمد مختار. (1978). في تاريخ المغرب والأندلس. دار النهضة العربية.

10 . عنان، محمد عبد الله. (1997). دولة الإسلام في الأندلس. مكتبة الخانجي.

11 . كار، ماثيو. (2013). الدين والدم: إبادة شعب الأندلس (م. قاسم، مترجم؛ ط. 1). هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة.

**المقالات**

1 . ابن شريفة، محمد. (1985). حول مؤرخ أندلسي مجهول من العصر الأموي. أوراق جديدة، (7–8)، 57–68.

2 . سوريانجسيه، إيئن. (2013). الولاء في الميراث: دراسة تحليلية من تحقيق كتاب الفرائض للشافعي نموذجًا. Buletin Al-Turas ،. 19(2)، 385–398.

3 . مكي، محمود علي. (1954، يناير). التشيع في الأندلس إلى نهاية ملوك الطوائف. صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، 2.(2-1)

**الببليوغرافيا الأجنبية**

**المراجع**

1. Almansa, M. A. (1994). Entre el feudalismo y el Islam : ‘Umar Ibn Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia. Universidad de Jaén.

2. Bulliet, R. W. (1994). Islam : The view from the edge. Columbia University Press.

3. Chalmeta, P. (1994). Invasión e islamización: La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus. Editorial MAPFRE.

4. Crone, P. (1987). Roman, provincial and Islamic law: The origins of the Islamic patronate. Cambridge University Press.

5. de Felipe, H. (1997). Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

6. Forbes, J. D. (1993). Africans and Native Americans : Language of race and the evolution of Red-Black peoples. University of Illinois Press.

7. Guichard, P. (1977). Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane. Mouton.

8. Ibn Hazm. (1974). Naqt al-ʿarūs (C. F. Seybold, Ed.; Seco de Lucena, Trans.). [Valencia].
9. Imamuddin, S. M. (1965). Some aspects of the socio-economic and cultural history of Muslim Spain 711–1492 A.D. Brill.
10. Kennedy, H. (1996). Muslim Spain and Portugal : A political history of al-Andalus. Routledge.
11. Kremer, A. von. (1875). Culturgeschichte des Orients unter des Chalifen. Wilhelm Braumüller.
12. Lewis, B. (1966). The Arabs in history (4th ed.). Hutchinson.
13. Morimoto, K. (1981). The fiscal administration of Egypt in the early Islamic period. Dohosha.
14. Shaban, M. A. (1971). Islamic history A.D. 600–750 (A.H. 132): A new interpretation (Vol. 1). Cambridge University Press.
15. Watt, W. M. (1961). Islam and the integration of society (1st ed.). Routledge & Kegan Paul.

**المقالات**

1. Almansa, M. A. (1998). Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales : La formación social islámica. Hispania, 58(200), 916–968.
2. Crone, P. (1994). Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period political parties ? Der Islam, 71(1), 5–11.
3. Glick, T. F. (1978). The ethnic systems of premodern Spain. Comparative Studies in Sociology, 1, 157–171.
4. Glick, T. F., & Pi-Sunyer, O. (1969). Acculturation as an explanatory concept in Spanish history. Comparative Studies in Society and History, 11(2), 136–154.
5. Marín Guzmán, R. (1993). Social and ethnic tensions in al-Andalus : The role of ʿUmar Ibn Hafsun. Islamic Studies, 32(3), 279–318.
6. Marín Guzmán, R. (1995). The causes of the revolt of ʿUmar Ibn Ḥafṣūn in al-Andalus (880–928). Arabica, 42(2), 180–221.
7. Miteva, Y. R. (2018). Identidades fronterizas en el contexto andalusí: Los muladíes. Cuadernos Medievales, (24), 15–17.
8. Oliver Pérez, D. (1993). Una nueva interpretación de "árabe", "muladí" y "mawlà". En E. Lorenzo Sanz (Coord.), Proyección histórica de España en sus tres culturas (Vol. 3, pp. 143–155). Junta de Castilla y León.
9. Oliver Pérez, D. (2001). Sobre el significado de mawlà en la historia omeya de al-Andalus. Al-Qanṭara, 22(2), 321–344.
10. Soravia, B. (1994). Entre bureaucratie et littérature : La kitāba et les kuttāb dans l'administration umayyade. Al-Masaq, 7, 165–199.

11. Wasserstein, D. J. (2002). Inventing tradition and constructing identity: The genealogy of ʿUmar Ibn Ḥafṣūn. Al-Qantara, 23(2), 269–302.
12. Wickham, C. (1985). The uniqueness of the East. The Journal of Peasant Studies, 12(2–3), 166–196.

## References

1. al-ʿAbādī, Aḥmad Mukhtār. (1978). Fī Tārīkh al-Maghrib wa-al-Andalus. Dār al-Nahḍah al-ʿArabīyah.
2. Almansa, M. A. (1994). Entre el feudalismo y el Islam : ‘Umar Ibn Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia. Universidad de Jaén.
3. Almansa, M. A. (1998). Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica. Hispania, 58(200).
4. Amīn, Aḥmad. (2012). Ḍuḥā al-Islām. Muʾassasat Hindāwī.
5. ʿAnnān, Muḥammad ʿAbd Allāh. (1997). Dawlat al-Islām fī al-Andalus. Maktabat al-Khānjī.
6. al-Aṣfahānī, Abū al-Faraj ʿAlī ibn al-Ḥusayn (d. 356 AH/967 CE). (1994). al-Aghānī. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
7. al-ʿAynī, Badr al-Dīn (d. 855 AH/1451 CE). (2000). al-Bināyah Sharḥ al-Hidāyah (Ayman Ṣāliḥ Shaʿbān, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.
8. al-Baghdādī al-Mālikī, Abū Muḥammad ʿAbd al-Wahhāb (d. 422 AH/1031 CE). (n.d.). al-Talqīn fī al-Fiqh al-Mālikī (Muḥammad Thālith Saʿīd al-Ghānī, Ed.). Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz.
9. al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā (d. 279 AH/892 CE). (1988). Futūḥ al-Buldān. Dār wa-Maktabat al-Hilāl.
10. Brockelmann, Karl. (1961). Tārīkh al-Adab al-ʿArabī (ʿAbd al-Ḥalīm al-Najjār, Trans.; 5th ed.). Dār al-Maʿārif.
11. Bulliet, R. W. (1994). Islam: The View from the Edge. Columbia University Press.
12. Chalmeta, P. (1994). Invasión e Islamización: La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus. Editorial MAPFRE.
13. Crone, P. (1987). Roman, provincial and Islamic law: The origins of the Islamic patronate. Cambridge University Press.
14. Crone, P. (1994). Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties? Der Islam, 71(1).
15. al-Ḍabbī, Abū Jaʿfar Aḥmad ibn ʿAmīrah (d. 599 AH/1202 CE). (1967). Bughyat al-Multamis fī Tārīkh Rijāl Ahl al-Andalus. Dār al-Kātib al-ʿArabī.

16. Abū Ḍayf Aḥmad, Muṣṭafā. (1983). al-Qabāʾil al-ʿArabīyah fī al-Andalus ḥattā Suqūṭ al-Khilāfah al-Umawīyah (91–442 H/710–1031 M). Dār al-Nashr al-Maghribīyah.
17. de Felipe, H. (1997). Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
18. Forbes, J. D. (1993). Africans and Native Americans : Language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples. University of Illinois Press.
19. Glick, T. F. (1978). The Ethnic Systems of Premodern Spain. Comparative Studies in Sociology, 1.
20. Glick, T. F., & Pi-Sunyer, O. (1969). Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History. Comparative Studies in Society and History, 11(2).
21. Guichard, P. (1977). Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane. Mouton.
22. al-Ḥarīrī, Muḥammad. (1985). Ḥarakāt al-Muwalladin fī al-Janūb al-Andalusī fī ʿAṣr al-Imārah al-Umawīyah bi-al-Andalus. Dār al-Maʿrifah al-Jāmiʿīyah.
23. al-Ḥimyarī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿAbd Allāh (d. ca. 900 AH/ca. 1495 CE). (1988). Ṣifat Jazīrat al-Andalus : Muntakhabah min Kitāb al-Rawḍ al-Miʿṭār fī Khabar al-Aqṭār (Lévi-Provençal, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Jīl.
24. al-Ḥumaydī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Futūḥ (d. 488 AH/1095 CE). (1966). Jadhwat al-Muqtabis fī Dhikr Wulāt al-Andalus. al-Dār al-Miṣrīyah li-al-Taʾlīf wa-al-Nashr.
25. Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr ʿAbd Allāh ibn Muḥammad (d. 235 AH/849 CE). (1979). al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa-al-Āthār (Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Ed.; 1st ed.). Dār al-Tāj.
26. Ibn al-Abbār, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh (d. 658 AH/1260 CE). (1985). al-Ḥullah al-Siyarāʾ (Ḥusayn Muʾnis, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Maʿārif.
27. Ibn al-Abbār, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh (d. 658 AH/1260 CE). (1995). al-Takmilah li-Kitāb al-Ṣilah (ʿAbd al-Salām al-Harrās, Ed.). Dār al-Fikr li-al-Ṭibāʿah.
28. Ibn al-Athīr, Abū al-Ḥasan ʿIzz al-Dīn ʿAlī al-Jazarī (d. 630 AH/1233 CE). (1997). al-Kāmil fī al-Tārīkh (ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
29. Ibn al-Farāḍī, Abū al-Walīd ʿAbd Allāh ibn Muḥammad (d. 403 AH/1013 CE). (1988). Tārīkh ʿUlamāʾ al-Andalus (2nd ed.). Maktabat al-Khānjī.
30. Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn (d. 776 AH/1374 CE). (2003). Aʿmāl al-Aʿlām fīman Būyiʿa qabl al-Iḥtilām min Mulūk al-Islām wa-mā

Yataʿallaq bi-dhālika min al-Kalām (Saḥbān Khasrawī Ḥasan, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.

31. Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn (d. 776 AH/1374 CE). (2014). al-Iḥāṭah fī Akhbār Gharnāṭah (1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.
32. Ibn al-Qūṭīyah, Abū Bakr Muḥammad ibn ʿUmar (d. 367 AH/977 CE). (1989). Tārīkh Fatḥ al-Andalus (Ibrāhīm al-Abyārī, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Kitāb al-Miṣrī wa-Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
33. Ibn al-ʿAṭṭār, Muḥammad ibn Aḥmad al-Umawī (d. 399 AH/1009 CE). (1983). Kitāb al-Wathāʾiq wa-al-Sijillāt (P. Chalmeta & F. Corriente, Eds.). al-Maʿhad al-Isbānī al-ʿArabī li-al-Thaqāfah.
34. Ibn Bashkuwāl, Abū al-Qāsim Khalaf ibn ʿAbd al-Malik (d. 578 AH/1183 CE). (1955). al-Ṣilah fī Tārīkh Aʾimmat al-Andalus (ʿIzzat al-ʿAṭṭār al-Ḥusaynī, Ed.; 3rd ed.). Maktabat al-Khānjī.
35. Ibn Dihyah, Abū al-Khaṭṭāb ʿUmar ibn al-Ḥasan al-Kalbī al-Andalusī (d. 633 AH/1235 CE). (1955). al-Muṭrib min Ashʿār Ahl al-Maghrib (Ibrāhīm al-Abyārī et al., Eds.). Dār al-ʿIlm li-al-Jamīʿ.
36. Ibn Ḥayyān, Abū Marwān Ḥayyān ibn Khalaf al-Qurṭubī (d. 469 AH/1076 CE). (1390 H). al-Muqtabis min Anbāʾ Ahl al-Andalus (Maḥmūd ʿAlī Makkī, Ed.). al-Majlis al-Aʿlā li-al-Shuʾūn al-Islāmīyah.
37. Ibn Ḥayyān, Abū Marwān Ḥayyān ibn Khalaf al-Qurṭubī (d. 469 AH/1076 CE). (1937). al-Muqtabis fī Taʾrīkh Rijāl al-Andalus (M. Antuña, Ed.). Paul Geuthner.
38. Ibn Ḥayyān, Abū Marwān Ḥayyān ibn Khalaf al-Qurṭubī (d. 469 AH/1076 CE). (1965). al-Muqtabis fī Akhbār Balad al-Andalus (ʿAbd al-Raḥmān ʿAlī al-Ḥajjī, Ed.). Dār al-Thaqāfah.
39. Ibn Ḥayyān, Abū Marwān Ḥayyān ibn Khalaf al-Qurṭubī (d. 469 AH/1076 CE). (1979). al-Muqtabis (P. Chalmeta et al., Eds.). al-Maʿhad al-Isbānī al-ʿArabī li-al-Thaqāfah.
40. Ibn Ḥayyān, Abū Marwān Ḥayyān ibn Khalaf al-Qurṭubī (d. 469 AH/1076 CE). (2009). al-Sifr al-Thālith min Kitāb al-Muqtabis min Anbāʾ Ahl al-Andalus (Maḥmūd ʿAlī Makkī, Ed.; 1st ed.). Markaz al-Malik Fayṣal li-al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah.
41. Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī al-Andalusī (d. 456 AH/1064 CE). (1351 H). al-Muḥallā (Muḥammad Munīr al-Dimashqī, Ed.). Idārat al-Ṭibāʿah al-Munīrīyah.
42. Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī al-Andalusī (d. 456 AH/1064 CE). (1962). Jamharat Ansāb al-ʿArab (ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Ed.). Dār al-Maʿārif.
43. Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī al-Andalusī (d. 456 AH/1064 CE). (1974). Naqṭ al-ʿArūs (C. F. Seybold, Ed.; Seco de Lucena, Trans.). Valencia.

44. Ibn Kathīr, Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl al-Dimashqī (d. 774 AH/1373 CE). (1988). al-Bidāyah wa-al-Nihāyah (ʿAlī Shīrī, Ed.; 1st ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
45. Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān (d. 808 AH/1406 CE). (1981). al-ʿIbar wa-Dīwān al-Mubtadaʾ wa-al-Khabar fī Tārīkh al-ʿArab wa-al-Barbar wa-man ʿĀṣarahum min Dhawī al-Shaʾn al-Akbar (Khalīl Shaḥādah, Ed.; 1st ed.). Dār al-Fikr.
46. Ibn Khayr, Abū Bakr Muḥammad al-Ishbīlī (d. 575 AH/1179 CE). (1998). Fahrasat Ibn Khayr al-Ishbīlī (Muḥammad Fuʾād Manṣūr, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.
47. Ibn Qudāmah, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Aḥmad (d. 620 AH/1223 CE). (1968–1969). al-Mughnī (Ṭāhā al-Zaynī et al., Eds.; 1st ed.). Maktabat al-Qāhirah.
48. Ibn Sahl, Abū al-Aṣbagh ʿĪsā (d. 486 AH/1093 CE). (2007). Dīwān al-Aḥkām al-Kubrā aw al-Iʿlām bi-Nawāzil al-Aḥkām wa-Qaṭr min Siyar al-Ḥukkām (Yaḥyā Murād, Ed.). Dār al-Ḥadīth.
49. Ibn Saʿīd al-Maghribī, Abū al-Ḥasan ʿAlī (d. 685 AH/1286 CE). (1955). al-Mughrib fī Ḥulā al-Maghrib (Shawqī Ḍayf, Ed.; 3rd ed.). Dār al-Maʿārif.
50. Ibn Sharīfah, Muḥammad. (1985). Ḥawla Muʾarrikh Andalusī Majhūl min al-ʿAṣr al-Umawī. Awrāq Jadīdah, (7–8), 57–68.
51. Ibn ʿAbd al-Ḥārith, Madḥat. (2018). al-Rahāʾin al-Siyāsīyūn fī al-Andalus mundhu al-Fatḥ al-Islāmī wa-ḥattā Nihāyat ʿAṣr Mulūk al-Ṭawāʾif. Dār Biblūmāniyā li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.
52. Ibn ʿAbd Rabbih, Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Andalusī (d. 328 AH/940 CE). (1404 H). al-ʿIqd al-Farīd (1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.
53. Ibn ʿIdhārī, Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn Muḥammad al-Marrākushī (d. after 712 AH/after 1312 CE). (1983). al-Bayān al-Mughrib fī Akhbār al-Andalus wa-al-Maghrib (Georges S. Colin & Évariste Lévi-Provençal, Eds.; 3rd ed.). Dār al-Thaqāfah.
54. al-Idrīsī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-Sharīf (d. 560 AH/1165 CE). (2002). Nuzhat al-Mushtāq fī Ikhtirāq al-Āfāq. Maktabat al-Thaqāfah al-Dīnīyah.
55. Imamuddin, S. M. (1965). Some Aspects of the Socio-economic and Cultural History of Muslim Spain 711–1492 A.D. Brill.
56. al-Jawzī, Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī (d. 597 AH/1201 CE). (1992). al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa-al-Umam (Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā & Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Eds.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.
57. al-Jazīrī, ʿAlī ibn Yaḥyā (d. 585 AH/1189 CE). (1998). al-Maqṣad al-Maḥmūd fī Talkhīṣ al-ʿUqūd (A. Ferreras, Ed.). al-Majlis al-Aʿlā li-al-Abḥāth al-ʿIlmīyah.

58. Kār, Māthyū. (2013). al-Dīn wa-al-Dam: Ibādat Shaʿb al-Andalus (Muḥammad Qāsim, Trans.; 1st ed.). Hayʾat Abū Ẓabī li-al-Siyāḥah wa-al-Thaqāfah.
59. al-Kashnāwī, Abū Bakr ibn Ḥasan (d. 1397 AH/1977 CE). (n.d.). Ashal al-Madārik: Sharḥ Irshād al-Sālik fī Madhhab Imām al-Aʾimmah Mālik (2nd ed.). Dār al-Fikr.
60. Kennedy, H. (1996). Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus. Routledge.
61. al-Khushanī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Ḥārith (d. 361 AH/971 CE). (1991). Akhbār al-Fuqahāʾ wa-al-Muḥaddithīn (M. L. Ávila & L. Molina, Eds.). al-Majlis al-Aʿlā li-al-Abḥāth al-ʿIlmīyah.
62. al-Khushanī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Ḥārith (d. 361 AH/971 CE). (1994). Quḍāt Qurṭubah wa-ʿUlamāʾ Ifrīqīyah (ʿIzzat al-ʿAṭṭār al-Ḥusaynī, Ed.; 2nd ed.). Maktabat al-Khānjī.
63. Kremer, A. von. (1875). Culturgeschichte des Orients unter des Chalifen. Wilhelm Braumüller.
64. Lévi-Provençal, Évariste. (1994). al-Ḥaḍārah al-ʿArabīyah fī Isbānyā (Ṭāhā Aḥmad Makkī, Trans.; 3rd ed.). Dār al-Maʿārif.
65. Lewis, B. (1966). The Arabs in History (4th ed.). Hutchinson.
66. Makkī, Maḥmūd ʿAlī. (1954). al-Tashayuʿ fī al-Andalus ilā Nihāyat Mulūk al-Ṭawāʾif. Ṣaḥīfat al-Maʿhad al-Miṣrī li-al-Dirāsāt al-Islāmīyah, 2(1–2).
67. al-Mālikī, Abū al-Baqāʾ Bahrām ibn ʿAbd Allāh (d. 805 AH/1402 CE). (2008). al-Shāmil fī Fiqh al-Imām Mālik (Aḥmad ibn ʿAbd al-Karīm Najīb, Ed.; 1st ed.). Markaz Najībuwayh li-al-Makhṭūṭāt wa-Khidmat al-Turāth.
68. al-Maqqarī, Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Tilimsānī (d. 1041 AH/1632 CE). (1988). Nafḥ al-Ṭīb min Ghuṣn al-Andalus al-Raṭīb (Iḥsān ʿAbbās, Ed.). Dār Ṣādir.
69. al-Maqrīzī, Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn ʿAlī (d. 845 AH/1442 CE). (1998). al-Mawāʿiẓ wa-al-Iʿtibār bi-Dhikr al-Khiṭaṭ wa-al-Āthār (al-Khiṭaṭ al-Maqrīzīyah) (Khalīl Manṣūr, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.
70. Marín Guzmán, R. (1993). Social and ethnic tensions in al-Andalus: cases of Ishbiliya, Sevilla, 276–889, 302–914 and Ilbirah, Elvira, 276–889, 284–897: the role of Umar Ibn Hafsun. Islamic Studies, 32(3).
71. Marín Guzmán, R. (1995). The Causes of the Revolt of ʿUmar Ibn Ḥafṣūn in Al-Andalus (880–928). Arabica, 42(2).
72. al-Marrākushī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ʿAbd al-Malik (d. 703 AH/1303 CE). (2012). al-Dhayl wa-al-Takmilah li-Kitābay al-Mawṣūl wa-al-Ṣilah (Iḥsān ʿAbbās et al., Eds.; 1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.

73. Miteva, Y. R. (2018). Identidades fronterizas en el contexto andalusí: los muladíes. Cuadernos Medievales, 24.
74. Morimoto, K. (1981). The fiscal administration of Egypt in the early Islamic period. Dohosha.
75. Muʾallif Majhūl. (1983). Dhikr Bilād al-Andalus (L. Molina, Ed.). al-Majlis al-Aʿlā li-al-Abḥāth al-ʿIlmīyah.
76. Muʾallif Majhūl. (1989). Akhbār Majmūʿah fī Fatḥ al-Andalus wa-Dhikr Umarāʾihā raḥimahum Allāh wa-al-Ḥurūb al-Wāqiʿah bihā baynahum (Ibrāhīm al-Abyārī, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Kitāb al-Miṣrī wa-Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
77. al-Nabāhī al-Mālaqī, Abū al-Ḥasan ibn ʿAbd Allāh (d. ca. 792 AH/ca. 1390 CE). (1980). Tārīkh Quḍāt al-Andalus: al-Murāqabah al-ʿUlyā fīman Yastaḥiqq al-Qaḍāʾ wa-al-Fatwā (Lajnat Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, Ed.). Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
78. al-Nuwayrī, Shihāb al-Dīn Aḥmad (d. 732 AH/1332 CE). (1423 H). Nihāyat al-Arab fī Funūn al-Adab (1st ed.). Dār al-Kutub wa-al-Wathāʾiq al-Qawmīyah.
79. Oliver Pérez, D. (1993). Una nueva interpretación de 'árabe', 'muladí' y mawla' como voces representativas de grupos sociales. In E. Lorenzo Sanz (Ed.), Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo, (Árabe, hebreo e historia de la medicina) (Vol. 3). Junta de Castilla y León.
80. Oliver Pérez, D. (2001). Sobre el significado de mawlà en la historia omeya de al-Andalus. Al-Qanṭara, 22(2).
81. Qāḍī Zādah, Aḥmad ibn Qūdar (d. 988 AH/1580 CE). (1970). Takmilat Fatḥ al-Qadīr: Natāʾij al-Afkār fī Kashf al-Rumūz wa-al-Asrār (1st ed.). Dār al-Fikr.
82. al-Qāḍī ʿIyāḍ ibn Mūsā al-Sabtī (d. 544 AH/1149 CE). (1968–1983). Tartīb al-Madārik wa-Taqrīb al-Masālik li-Maʿrifat Aʿlām Madhhab Mālik (Saʿīd Aḥmad Aʿrāb et al., Eds.). Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmīyah.
83. Sālim, al-Sayyid ʿAbd al-ʿAzīz. (1997). Tārīkh al-Muslimīn wa-Āthāruhum fī al-Andalus min al-Fatḥ al-ʿArabī ḥattā Suqūṭ al-Khilāfah bi-Qurṭubah. Muʾassasat Shabāb al-Jāmiʿah.
84. al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad (d. 483 AH/1090 CE). (1324 H). al-Mabsūṭ (Revised by a group of scholars). Maṭbaʿat al-Saʿādah.
85. Shaban, M. A. (1971). Islamic History A.D. 600–750 (A.H. 132): A New Interpretation (Vol. 1). Cambridge University Press.
86. al-Shaybānī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn al-Ḥasan (d. 189 AH/805 CE). (2012). al-Aṣl (Mehmet Boynukalın, Ed.; 1st ed.). Dār Ibn Ḥazm.

87. Soravia, B. (1994). Entre bureaucratie et litterature: La kitāba et les kuttab dans l'administration de l'espagne umayyade. Al-Masaq, 7.
88. Sūryāninjsīh, Īʾin. (2013). al-Walāʾ fī al-Mīrāth: Dirāsah Taḥlīlīyah min Taḥqīq Kitāb al-Farāʾiḍ li-al-Shāfiʿī Namūdhajan. Buletin Al-Turas, 19(2), 385–398.
89. al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr (d. 310 AH/923 CE). (1967). Tārīkh al-Rusul wa-al-Mulūk (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Maʿārif.
90. al-Ṭaḥāwī, Abū Jaʿfar Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salamah (d. 321 AH/933 CE). (2010). Sharḥ Mushkil al-Āthār (Shuʿayb al-Arnāʾūṭ, Ed.; 3rd ed.). Muʾassasat al-Risālah.
91. al-Tanūkhī, Saḥnūn ibn Saʿīd (d. 240 AH/854 CE). (2005). al-Mudawwanah al-Kubrā (ʿAbd al-Rāziq al-Jazzār & Ibrāhīm al-Munshāwī, Eds.). Dār al-Ḥadīth.
92. al-Ṭayyibī, Amīn Tawfīq. (1984). Dirāsāt wa-Buḥūth fī Tārīkh al-Maghrib wa-al-Andalus. al-Dār al-ʿArabīyah li-al-Kitāb.
93. al-Tijībī, al-Qāsim ibn Yūsuf (d. 730 AH/1329 CE). (1981). Barnāmaj al-Tijībī (ʿAbd al-Ḥafīẓ Manṣūr, Ed.). al-Dār al-ʿArabīyah li-al-Kitāb.
94. al-Tirmidhī, Abū ʿĪsā Muḥammad ibn ʿĪsā (d. 279 AH/892 CE). (1996). al-Jāmiʿ al-Kabīr: Sunan al-Tirmidhī (Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Ed.; 1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.
95. al-Ṭulayṭulī, Aḥmad ibn Mughīth (d. 459 AH/1067 CE). (2000). al-Muqniʿ fī ʿIlm al-Shurūṭ (Ḍiyāʾ al-Khaṭīb, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.
96. al-ʿUdhrī, Aḥmad ibn ʿUmar ibn al-Dilāʾī (d. 478 AH/1085 CE). (1965). Nuṣūṣ ʿan al-Andalus min Kitāb Tarṣīʿ al-Akhbār wa-Tanwīʿ al-Āthār, wa-al-Bustān fī Gharāʾib al-Buldān wa-al-Masālik ilā Jamīʿ al-Mamālik (ʿAbd al-ʿAzīz al-Ahwānī, Ed.). Manshūrāt Maʿhad al-Dirāsāt al-Islāmīyah fī Madrīd.
97. Wakīʿ, al-Qāḍī Muḥammad ibn Khalaf ibn Ḥayyān (d. 306 AH/918 CE). (1947). Akhbār al-Quḍāt (ʿAbd al-ʿAzīz Muṣṭafā al-Marāghī, Ed.; 1st ed.). al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā.
98. al-Wansharīsī, Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn Yaḥyā (d. 914 AH/1508 CE). (1981). al-Miʿyār al-Muʿrib wa-al-Jāmiʿ al-Mughrib ʿan Fatāwā Ahl Ifrīqīyah wa-al-Andalus wa-al-Maghrib (Muḥammad Ḥajjī, Supervisor; Group of jurists, Eds.). Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmīyah.
99. Wasserstein, D. J. (2002). Inventing Tradition and constructing Identity : The Genealogy of ʿUmar Ibn Ḥafṣūn between Christianity and Islam. Al-Qantara, 23(2).
100. Watt, W. M. (1961). Islam and the Integration of Society (1st ed.). Routledge & Kegan Paul.

101. Wickham, C. (1985). The uniqueness of the East. The Journal of Peasant Studies (Feudalism and Non-European Societies), 12(2–3).
102. Abū Yūsuf, Yaʿqūb al-Qāḍī ibn Ibrāhīm al-Anṣārī (d. 182 AH/798 CE). (1938). Ikhtilāf Abī Ḥanīfah wa-Ibn Abī Laylā (Abū al-Wafāʾ al-Afghānī, Ed.; 1st ed.). Lajnat Iḥyāʾ al-Maʿārif al-Nuʿmānīyah.
103. al-Zubaydi, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ishbīlī (d. 379 AH/989 CE). (n.d.). Ṭabaqāt al-Naḥwīyīn wa-al-Lughawīyīn (Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Maʿārif.