

التنوع الثقافي في المجتمع الأندلسي: جدلية الانتماء الديني والسياسي في ضوء المصنفات الأدبية والعلمية من القرن الرابع حتى القرن السادس الهجري

م.م. نهاد عبد الله محمود

جامعة تكريت

nihad.A.mahmood@tu.edu.iq

م.م. سارة بكر رمضان

جامعة كركوك

sarahbahr@uokirkuk.edu.iq

الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة الانقسام الثقافي في المجتمع الأندلسي وتحليل جدلية الانتماء الديني والسياسي في ضوء المصنفات الأدبية والعلمية، من خلال الكشف عن طبيعة التفاعل بين مكونات المجتمع الأندلسي وتأثيرها في تشكيل الهوية الثقافية، اعتمد البحث المنهج التاريخي التحليلي في تتبع مظاهر الانقسام الثقافي، مع الاستفادة من المصنفات الأدبية والعلمية بوصفها مصادر تعكس طبيعة العلاقات الاجتماعية والفكرية والسياسية في الأندلس. وقد تناول البحث أثر التعدد الديني والعنقي والمذهبي في تكوين البنية الثقافية للمجتمع، ودور المؤسسات العلمية والثقافية في صناعة الهوية الأندلسية، فضلاً عن انعكاس الصراعات السياسية في الحياة الفكرية والأدبية. كما ناقش البحث دور الأدب السياسي، وكتب التراجم، والمصنفات الجغرافية والعلمية في التعبير عن الانتماءات الفكرية والثقافية، وخلصت الدراسة إلى أن الانقسام الثقافي في الأندلس لم يكن ظاهرة سلبية مطلقة، بل أسهم في إنتاج حيوية فكرية وتنوع حضاري، غير أن تحوله إلى صراعات سياسية ومذهبية حادة أسهم في إضعاف التماسك الداخلي للمجتمع الأندلسي في مراحله المتأخرة.

الكلمات المفتاحية: الأندلس، الانقسام الثقافي، الانتماء الديني، الانتماء السياسي، المصنفات الأدبية، المصنفات العلمية.

Cultural diversity in Andalusian society: The dialectic of religious and political affiliation in light of literary and scientific works from the fourth to the sixth century AH

M.M.Nihad Abdullah Mahmoud

Tikrit University

M.M. Sarah Bakr Ramadan

Kirkuk University

Abstract

This study aims to examine the cultural division within Andalusian society and analyze the dialectic of religious and political affiliation in light of literary and scientific works, by exploring the nature of interaction among the components of Andalusian society and their influence on shaping cultural identity. The study adopts a historical-analytical approach to trace manifestations of cultural division, relying on literary and scientific compilations as primary sources reflecting the social, intellectual, and political realities of al-Andalus. It investigates the impact of religious, ethnic, and sectarian diversity on the cultural structure of society, as well as the role of scientific and cultural institutions in shaping Andalusian identity. Furthermore, the research discusses

the influence of political conflicts on intellectual and literary life, in addition to the role of political literature, biographical works, geographical writings, and scientific compilations in expressing intellectual and cultural affiliations. The study concludes that cultural division in al-Andalus was not entirely negative; rather, it contributed to intellectual vitality and civilizational diversity. However, its transformation into sharp political and sectarian conflicts weakened the internal cohesion of Andalusian society during its later stages.

Keywords: al-Andalus, Cultural Division, Religious Affiliation, Political Affiliation, Literary Works, Scientific Works.

المبحث الأول: الانتماءات الدينية والعرقية والمؤسسات الثقافية في تشكيل الهوية الأندلسية

أولاً: التعدد الديني وأثره في تشكيل البنية الثقافية للمجتمع الأندلسي

لم يكن التعدد الديني في الأندلس ظاهرة اجتماعية عابرة، بل شكّل أحد المرتكزات الأساسية في تكوين البنية الثقافية للمجتمع الأندلسي، ولأسيما في المدن الكبرى التي شهدت كثافة سكانية وتنوعاً دينياً واضحاً مثل قرطبة وطليطلة وإشبيلية، فقد ضمّ المجتمع الأندلسي المسلمين والنصارى المستعربين واليهود (المقري، 1968، ج1، ص394). وتكشف النصوص التاريخية الأندلسية أن هذا التعدد لم يكن قائماً على المساواة الكاملة، بل خضع لتراتبية اجتماعية وقانونية فرضتها طبيعة الدولة الإسلامية، وهو ما انعكس تدريجياً على المجال الثقافي والفكري.

ويبدو هذا التفاعل بصورة أكثر وضوحاً في مدينة قرطبة خلال عصر الخلافة الأموية، إذ وصفت بأنها مدينة اتسعت لطبقات متعددة من السكان، اجتمعت فيها المدارس العلمية، والأسواق، مما أوجد بيئة ثقافية متشابكة، ففي معرض الحديث عن عهد الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر لدين الله (300-350 هـ / 912-961م) أشار ابن حيان إلى كثرة أهل الذمة في قرطبة وانخراط بعضهم في مجالات الطب والكتابة والترجمة، وهو ما يعكس حضوراً واضحاً لغير المسلمين داخل النسيج الحضاري الأندلسي، غير أن هذا الحضور ظل محكوماً بإطار سياسي وديني حدّد طبيعة المشاركة وحدودها (ابن حيان، 1973، ج2، ص145).

ومن الشواهد التاريخية الخاصة التي تكشف عن هذا التداخل الثقافي ما أورده المؤرخون بشأن شخصية الوزير والطبيب اليهودي (حسداي بن شبروط) (توفي نحو 370 هـ / 970م)، الذي برز في بلاط عبد الرحمن الناصر، إذ لم يقتصر دوره على الطب، بل مارس مهاماً دبلوماسية، وأسهم في استقطاب الكتب والمعارف من بلاد الشام والعراق (المقري، 1968، ج1، ص394)، مما يشير إلى أن السلطة الأموية أفادت من الكفاءات العلمية بغض النظر عن الانتماء الديني حينما اقتضت المصلحة السياسية ذلك، وقد عكس هذا الواقع نمطاً خاصاً من الانفتاح الثقافي المرتبط بقوة الدولة واستقرارها، وليس مجرد تعايش اجتماعي عام.

كما تكشف النصوص الأدبية الأندلسية عن وجود اختلاف ثقافية ناجمة عن الاختلاف الديني، إذ تظهر أحياناً صورة "الأخر" بوصفه شريكاً حضارياً، وأحياناً منافساً ثقافياً، ففي كتاب الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة أورد ابن بسام تراجم لعدد من الأدباء والعلماء الذين عكس نتاجهم الأدبي تأثير البيئة المختلطة، ولأسيما في مدن الثغر الأعلى وطليطلة، حيث أدى الاحتكاك المستمر بالممالك النصرانية الشمالية إلى ظهور خطاب أدبي يمزج بين الإعجاب الحضاري والتحفظ الديني، وهو ما يُظهر أن الانقسام الثقافي لم يكن مجرد اختلاف عقائدي، بل كان نتاجاً لاحتكاك يومي طويل بين جماعات متجاورة داخل المجال الأندلسي (ابن بسام، 1997، ج1، ص83).

وفي طليطلة على وجه الخصوص، وبعد سقوطها سنة 478هـ/1085م، تبدت صورة أخرى للتعدد الثقافي، حيث تحولت المدينة إلى مركز لحركة الترجمة التي اشترك فيها المسلمون والنصارى واليهود، فانتقلت مؤلفات عربية في الطب والفلك والفلسفة إلى أوروبا اللاتينية (حسين مؤنس، 1997، ص412)، ويكشف هذا المثال التاريخي الخاص أن الانقسام الديني لم يمنع وجود فضاءات مشتركة للتبادل المعرفي، بل إن الحاجة السياسية والعلمية كثيرًا ما دفعت الأطراف المختلفة إلى تجاوز حدود الاختلاف العقائدي، وإن ظل الانتماء الديني حاضرًا بوصفه محددًا للهوية الاجتماعية والثقافية (Burnett, 2001, p. 252).

ثانيًا: أثر التعدد العرقي والمذهبي في تشكّل الانقسام الثقافي داخل المجتمع الأندلسي

لم يقتصر التنوع داخل المجتمع الأندلسي على الجانب الديني فحسب، بل امتد ليشمل البنية العرقية والمذهبية التي أسهمت بصورة مباشرة في تكوين ملامح الانقسام الثقافي والاجتماعي.

فمنذ الفتح الإسلامي للأندلس سنة 92هـ/711م تشكّل المجتمع من عناصر متعددة ضمت العرب القيسية واليمنية، والبربر، والمولدين (السكان المحليين الذين اعتنقوا الإسلام)، والصقالبة، إلى جانب اليهود والنصارى المستعربين، وقد حملت كل جماعة معها أنماطًا ثقافية واجتماعية متباينة انعكست على أنماط السكن واللغة والتعليم والانتماء السياسي. ولم يكن هذا التنوع دائمًا عامل إثراء، بل تحول في مراحل عديدة إلى سبب للتنافس والصراع، خاصة حين ارتبط بالسلطة والنفوذ السياسي، كما حدث خلال أواخر العصر الأموي وعصر ملوك الطوائف (الحميري، 1980، ص402؛ عنان، 1997، ج4، ص215-218)، وقد أشار المؤرخ ابن عذاري إلى أن النزاع بين العرب والبربر لم يكن مجرد خلاف سياسي، بل انعكس على البنية الاجتماعية والثقافية للمدن الأندلسية، إذ تركزت جماعات معينة في أقاليم محددة، الأمر الذي عزز الإحساس بالتمايز والانتماء الخاص (ابن عذاري، 1983، ج2، ص45).

ويُعدّ الصراع بين العرب أنفسهم من أبرز الأمثلة الخاصة التي أثّرت في الانقسام الثقافي داخل الأندلس، إذ شهدت البلاد منذ القرن الثاني الهجري تنافسًا بين القبائل القيسية واليمنية، انعكس في الولاءات السياسية وفي الخطاب الأدبي أيضًا. فقد حفظت المصنفات الأدبية الأندلسية نماذج من الشعر الذي حمل أبعادًا قبلية واضحة، حيث استُخدمت المفاخرة والهجاء لإبراز التفوق العرقي والاجتماعي. وأن بعض الأدباء لم يكونوا بمعزل عن هذه الاصطفاف، بل ظهر تأثير الانتماء القبلي في المداخل السياسية والخصومات الأدبية داخل بلاطات الحكام، مما جعل الثقافة نفسها أداة للتعبير عن التنافس الاجتماعي والسياسي (ابن بسام، 1997، ج1، ص114؛ الحجي، 1989، ص79).

أما العنصر البربري، فقد شكّل حالة خاصة في المجتمع الأندلسي، إذ برغم دوره الكبير في الفتح الإسلامي، ظل يُنظر إليه أحيانًا نظرةً دونية من قبل بعض النخب العربية، وهو ما ولد شعورًا بالتمييز انعكس لاحقًا في الصراعات السياسية. ويبرز هذا بوضوح خلال عصر الطوائف، حين ظهرت إمارات ذات أصول بربرية مثل بني زيري في غرناطة، إذ سعت هذه الأسر الحاكمة إلى بناء شرعية ثقافية خاصة بها من خلال رعاية الأدباء والعلماء، ومحاولة منافسة المراكز الثقافية التقليدية كقرطبة وإشبيلية (ابن عذاري، 1983، ج3، ص54-57؛ ابن الخطيب، 1973، ج1، ص83-85؛ مؤنس، 1997، ص102-106). وقد أشار المقرئ إلى أن هذا التنافس لم يكن سياسيًا محضًا، بل اتخذ بُعدًا ثقافيًا ظهر في مجالس الأدب والرعاية العلمية، حيث حاولت كل إمارة إبراز تفوقها الحضاري (المقرئ، 1968، ج1، ص287).

وعلى المستوى المذهبي، هيمن المذهب المالكي على الحياة الدينية والفكرية في الأندلس منذ القرن الثالث الهجري، إلا أن ذلك لم يمنع ظهور اتجاهات فكرية ومذهبية أخرى أثّرت جدلًا ثقافيًا واسعًا. ومن أبرز الأمثلة الخاصة موقف الفقهاء المالكية من أفكار ابن مسرة (ت319هـ/931م) الذي تأثر ببعض الاتجاهات الفكرية الفلسفية والصوفية، إذ تعرض أتباعه للنقد والملاحقة بسبب خشية السلطة والعلماء من انتشار أفكار تُعدّ خارجة عن المألوف الفكري السائد (ابن بشكوال، 1989، ج1، ص112؛ ابن الأبار،

1995، ج1، ص77؛ الحميدي، 2008، ج1، ص312؛ عنان، 1997، ج4، ص215)، ويكشف هذا المثال أن الانقسام الثقافي في الأندلس لم يكن محصوراً في الجانب العرقي، بل امتدّ إلى المجال الفكري والمذهبي، حيث تحول الاختلاف العلمي أحياناً إلى أداة للإقصاء أو الهيمنة الثقافية.

ثالثاً: المؤسسات العلمية والثقافية ودورها في صناعة الهوية الأندلسية

شكلت المؤسسات العلمية والثقافية في الأندلس عاملاً مهماً في بناء الهوية الأندلسية، لأن المجتمع الأندلسي لم يتكوّن ثقافياً من خلال الانتماء الديني أو العرقي وحده، بل من خلال مؤسسات أنتجت المعرفة، ونظمت العلاقة بين العلماء والسلطة، وأسهمت في ترسيخ صورة الأندلس بوصفها فضاء حضارياً مستقلاً عن المشرق، وإن بقي شديد الصلة به.

ومن أبرز هذه المؤسسات: المسجد الجامع، والكتاتيب، ومجالس العلماء، وخزائن الكتب، وبلاطات الأمراء والملوك، فضلاً عن حلقات الأدب والمناظرة. وقد كانت قرطبة في العصر الأموي المثال الأوضح على ذلك، إذ تحولت من مدينة سياسية إلى مركز ثقافي كبير، ولا سيما في عهد عبد الرحمن الناصر والحكم المستنصر، حين ارتبطت قوة الدولة بازدهار العلم وجمع الكتب واستقطاب العلماء. ويظهر من خلال المصنفات الأندلسية أن المؤسسة العلمية لم تكن مجرد مكان للتعليم، بل كانت أداة لتشكيل الانتماء الثقافي، إذ من خلالها تعلم الناس العربية، وتلقوا الفقه المالكي، وتعرفوا إلى أخبار الأندلس ورجالها، فبدأت تتكوّن هوية أندلسية لها خصوصيتها داخل الحضارة الإسلامية العامة (ابن حيان، 1979، ج5، ص133-138؛ ابن عذاري، 1983، ج2، ص228-231؛ ابن الخطيب، 1973، ج1، ص95-97؛ مؤنس، 1997، ص287-292؛ أبو خليل، 2000، ص155-161).

وكان للمسجد الجامع دور مركزي في تشكيل هذه الهوية، لأنه جمع بين الوظيفة الدينية والعلمية والاجتماعية. ففي جامع قرطبة، مثلاً، لم يكن الحضور مقتصرًا على الصلاة، بل كان المكان الذي تُعقد فيه حلقات الفقه والحديث واللغة، وتظهر فيه مكانة العلماء داخل المجتمع (الحميري، 1980، ص485؛ المقرئ، 1968، ج1، ص245). ومن خصوصية الأندلس أن الفقه المالكي أصبح جزءاً من هوية الدولة والمجتمع، إذ من خلاله جرى ضبط الحياة الدينية والقضائية، كما صار الانتماء إليه علامة على الاندماج في الثقافة الرسمية (ابن الفريسي، 2008، ج2، ص181؛ القاضي عياض، 1983، ج1، ص52)، وهذا يعني أن المؤسسة الدينية أسهمت في توحيد المجتمع من جهة، لكنها صنعت أيضاً نوعاً من الانقسام الثقافي من جهة أخرى، لأنها منحت المكانة العليا للعلماء المنتمين إلى الاتجاه المالكي، بينما جرى التعامل بحذر مع الاتجاهات الكلامية والفلسفية والصوفية المخالفة (ابن حيان، 1979، ج5، ص211؛ الونشريسي، 1981، ج11، ص152). ولذلك يمكن القول إن المسجد لم يكن مؤسسة جامعة فقط، بل كان أيضاً مؤسسة تحدد المقبول والمرفوض في المجال الثقافي الأندلسي (ابن بشكوال، 1989، ج1، ص35؛ عنان، 1997، ج2، ص249).

أما خزائن الكتب، فقد مثلت مظهرًا خاصاً من مظاهر التفوق الثقافي الأندلسي، ولا سيما خزانة الحكم المستنصر (350-366هـ / 961-976م) في قرطبة، التي ارتبط اسمها بجمع الكتب ونسخها واستقدامها من المشرق. وتكشف هذه الظاهرة عن وعي سياسي وثقافي واضح؛ فالسلطة الأموية لم تكن تجمع الكتب طلباً للعلم وحده، بل كانت تريد أن تجعل من قرطبة مركزاً منافساً لبغداد والقيروان والقاهرة (ابن حيان، 1979، ج5، ص154-161؛ عنان، 1997، ج2، ص267-272؛ العاني، 2016، ص85-97).

ومن هنا أصبحت المكتبة مؤسسة لصناعة الشرعية الثقافية، لأن الحاكم الذي يرعى العلم والكتب يظهر بوصفه راعياً للحضارة لا مجرد صاحب سلطة. وقد انعكس ذلك في المصنفات الأدبية التي بالغت في وصف ازدهار قرطبة وكثرة علمائها وكتبها، حتى أصبحت المدينة رمزاً للهوية الأندلسية الراقية. لكن هذه الخصوصية الثقافية بقيت مرتبطة بقوة الدولة؛ فلما ضعفت الخلافة وتفرقت السلطة في عصر

الطوائف، تفرقت معها المراكز الثقافية، وانتقلت الرعاية العلمية إلى إشبيلية وغرناطة وسرقسطة وبلنسية وغيرها. (المقري، 1968، ج1، ص384).

ومن المؤسسات الثقافية المهمة كذلك بلاطات الأمراء وملوك الطوائف، إذ تحولت القصور إلى مجالس للأدباء والشعراء والكتاب، وصار الأدب وسيلة لصناعة الهيبة السياسية. ففي عصر الطوائف، لم يكن الانقسام السياسي مجرد تعدد في الإمارات، بل أنتج انقسامًا ثقافيًا واضحًا؛ لأن كل حاكم حاول أن يجعل بلاطه مركزًا للأدب والعلم ينافس غيره، ولهذا ازدهر شعر المدح والمناظرات الأدبية والرسائل السلطانية وارتبطوا ببلاطات معينة، مثل ابن زيدون (ت463هـ/1071م) في قرطبة وإشبيلية، وابن عمار (ت479هـ/1086م) في بلاط المعتمد بن عباد (المقري، 1968، ج2، ص56؛ عنان، 1997، ج3، ص142)، ويكشف ابن بسام في كتابه الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة هذه الخصوصية حين جعل الأدب الأندلسي مرآة للمدن والبيوتات السياسية، فالأديب عنده لا يظهر منفصلًا عن بيئته، بل مرتبطًا بالبلاط والصراع والولاء. وبذلك أصبحت المؤسسة الأدبية جزءًا من الانقسام السياسي، لأنها منحت كل مدينة أو دولة صغيرة خطابًا ثقافيًا يميزها عن غيرها (ابن بسام، 1997، ج2، ص154).

كما أدت كتب التراجم والطبقات دورًا مهمًا في صناعة الهوية الأندلسية، لأنها حفظت أسماء العلماء والأدباء والقضاة والفقهاء، وربطت بينهم وبين مدنها وشيوخهم ورحلاتهم العلمية. فكتاب الصلة لابن بشكوال، وتكملة الصلة لابن الأبار، لا يقدمان تراجم فردية فقط، بل يرسمان خريطة ثقافية للمجتمع الأندلسي، تظهر فيها قرطبة وإشبيلية وبلنسية ومرسية وغرناطة بوصفها مراكز علمية متنافسة. وهذه المصنفات تكشف أن الهوية الأندلسية لم تكن هوية واحدة بسيطة، بل كانت تتكون من هويات محلية داخل الإطار الأندلسي العام. فالعالم يُنسب إلى مدينته، ومذهبه، وشيوخه، ورحلته، وصلته بالسلطة، وبذلك تصبح الترجمة أداة لتحديد المكانة والانتماء. ومن هنا يظهر أن المصنفات العلمية نفسها شاركت في بناء الذاكرة الثقافية، لأنها اختارت من يستحق الذكر، ومن يُهمل، ومن يُقدّم بوصفه نموذجًا للعلم والفضل (ابن الأبار، 1995، ج1، ص18؛ السامرائي، 2000، ص24).

وتكشف هذه المؤسسات في مجموعها عن جدلية دقيقة داخل المجتمع الأندلسي؛ فهي من جهة أسهمت في توحيد الثقافة عبر العربية والفقه والتعليم والكتابة، لكنها من جهة أخرى عمّقت الفوارق بين النخب والعامّة، وبين المدن الكبرى والأطراف، وبين الاتجاه الرسمي والاتجاهات الفكرية المخالفة. فالمؤسسة العلمية في الأندلس لم تكن محايدة تمامًا، بل تأثرت بالسلطة السياسية وبالصراع المذهبي وبمكانة العلماء في المجتمع. ولذلك فإن دراسة هذه المؤسسات تساعد على فهم الانقسام الثقافي من الداخل، لا بوصفه صراعًا ظاهريًا فقط، بل بوصفه اختلافًا في مصادر المعرفة، ومراكز الرعاية، وطرق إنتاج المكانة الاجتماعية. ومن هنا يمكن القول إن الهوية الأندلسية صُنعت داخل المسجد والمكتبة والبلاط وكتب التراجم، لكنها صُنعت أيضًا وسط تنافس واضح بين الدين والسياسة والعلم والأدب (ابن حيان، 1973، ج3، ص156).

المبحث الثاني: الانتماء السياسي وأثره في تشكيل الانقسام الثقافي

أولاً: أثر الصراعات السياسية في الحياة الثقافية الأندلسية

لم تكن الحياة الثقافية في الأندلس مستقرة بمعزل عن التحولات السياسية، بل ارتبط ازدهارها أو تراجعها ارتباطًا وثيقًا بقوة الدولة أو ضعفها، إذ أسهمت الصراعات على السلطة في إعادة تشكيل مراكز العلم، وأنماط الرعاية الثقافية، واتجاهات الأدب والفكر. فكل مرحلة سياسية تركت أثرًا واضحًا في البيئة الثقافية، سواء عبر دعم العلماء والأدباء، أو من خلال الصراعات التي دفعت إلى الهجرة الفكرية والانقسام الثقافي، ومن هنا فإن فهم الثقافة الأندلسية لا يمكن أن ينفصل عن قراءة طبيعة الصراع السياسي الذي شهدته البلاد منذ العصر الأموي حتى سقوط غرناطة، وأن الاستقرار السياسي كان العامل

الأساس في ازدهار العمران والعلم، بينما كانت الفتن سبباً مباشراً في اضطراب الحياة العلمية وانتقال العلماء بين المدن (ابن حيان، 1979، ج4، ص87).

في العصر الأموي، ولاسيما في عهد الخليفة (عبد الرحمن الناصر لدين الله، ت350هـ/961م)، بلغت الحياة الثقافية الأندلسية مرحلة ازدهار كبيرة، إذ أدرك الناصر أن تثبيت شرعية الخلافة الأموية في الأندلس لا يتحقق بالقوة العسكرية وحدها، بل عبر صناعة مركز حضاري ينافس بغداد والفاطميين في إفريقية، ولذلك دعم حلقات العلم، ووسّع جامع قرطبة، وشجّع استقدام العلماء والأطباء واللغويين من المشرق، فضلاً عن إسناد مناصب مهمة إلى أصحاب المعرفة، ومنهم الطبيب اليهودي حسداي بن شبروط، وقد انعكس هذا الاستقرار في ازدهار حركة التأليف، فظهرت كتب التاريخ واللغة والطب، وأصبحت قرطبة مركزاً ثقافياً عالمياً استقطب طلاب العلم من مختلف أنحاء العالم الإسلامي (المقري، 1968، ج1، ص251).

وازداد هذا الازدهار في عهد ابنه الخليفة (الحكم المستنصر بالله، ت366هـ/976م)، الذي عُرف بشغفه الكبير بالكتب والمعرفة، حتى أصبحت خزانة قصره من أعظم مكتبات عصرها. فقد أرسل الوكلاء إلى بغداد ودمشق والقاهرة لشراء الكتب النادرة، كما اهتم بنسخ المؤلفات وجمعها، مما جعل قرطبة في عصره مركزاً فكرياً متقدماً (ابن بسام، 1997، ج2، ص143)، وإن مكتبة الحكم المستنصر ضمت مئات الآلاف من المجلدات، الأمر الذي أسهم في خلق بيئة علمية متقدمة انعكست على علوم الفقه واللغة والفلسفة والتاريخ. لكن هذا الازدهار ظل مرتبطاً باستقرار السلطة، وهو ما ظهر بوضوح بعد وفاته (المقري، 1968، ج1، ص402).

ومع بداية الفتنة الأندلسية (399-422هـ/1009-1031م) دخلت البلاد مرحلة اضطراب سياسي حادّ بعد ضعف الدولة العامرية وسقوط الخلافة الأموية، فانقسمت قرطبة بين قوى متصارعة، وتنازع الحكم عدد من الخلفاء والأمراء مثل محمد المهدي، وسليمان المستعين، فضلاً عن تدخل البربر والصقالبة في الصراع. وقد انعكست هذه الفوضى على الثقافة بصورة مباشرة؛ إذ تعرضت مكتبات للحرق، وتفرّق العلماء، وتراجعت قرطبة عن مكانتها العلمية، ويصف ابن حيان هذه المرحلة بوصفها زمناً "تبددت فيه الجماعة، وفسدت فيه الأحوال"، حتى أصبح العلماء يهاجرون إلى مدن أكثر أمناً بحثاً عن الرعاية والاستقرار (ابن حيان، 1979، ج7، ص115).

وأدّى انهيار الخلافة إلى قيام دويلات الطوائف (422-484هـ/1031-1091م)، وهي مرحلة اتسمت بالتجزئة السياسية لكنها شهدت في الوقت نفسه منافسة ثقافية كبيرة بين الإمارات الأندلسية. فقد سعى كل أمير إلى جعل بلاطه مركزاً للعلم والأدب لإثبات شرعيته السياسية، فبرزت إشبيلية في عهد (المعتمد بن عباد)، وسرقسطة في عهد بني هود، وغرناطة في عهد بني زيري (ابن الخطيب، 1983، ج1، ص88). وفي هذا السياق ازدهر الأدب بصورة ملحوظة، إذ جذب الحكام الشعراء والكتاب، وأغدقوا عليهم الأموال لتعزيز مكانتهم السياسية. ومن أبرز الأمثلة علاقة المعتمد بالشاعر الوزير (ابن عمار)، الذي تحوّل من شاعر مقرب إلى شخصية سياسية نافذة قبل أن تنتهي علاقتهما بصراع مأساوي، وتكشف هذه الحادثة كيف أصبح الأدب جزءاً من شبكة السلطة والصراع السياسي، لا مجرد نشاط ثقافي مستقل (ابن بسام، 1997، ج2، ص143).

لكن ضعف الطوائف أمام التوسع المسيحي دفع إلى الاستجداد بالمرابطين، الذين دخلوا الأندلس بقيادة (يوسف بن تاشفين، ت500هـ/1106م). وقد اتسم العصر المرابطي بطابع ديني محافظ ركّز على دعم الفقه المالكي، مما انعكس على المجال الثقافي، إذ تراجعت بعض مظاهر الترف الأدبي التي اشتهرت بها الطوائف، مقابل ازدياد نفوذ الفقهاء، ومع ذلك استمرت حركة التأليف، خاصة في العلوم الدينية والقانونية، وإن شهدت بعض الاتجاهات الفكرية تضيقاً نسبياً، خصوصاً الفلسفة وبعض أشكال التصوف (القاضي عياض، 1983، ج8، ص212).

أما العصر الموحدى، ولا سيما في عهد الخليفة (أبي يعقوب يوسف، ت 580هـ/1184م)، فقد شهد انفتاحاً أكبر على الفلسفة والعلوم العقلية، إذ قرّب الفلاسفة والعلماء، ومنهم (ابن طفيل) و (ابن رشد)، وقد مثل هذا التحول محاولة لصياغة شرعية فكرية جديدة للدولة الموحدية، إلا أن هذا الانفتاح لم يستمر على الوتيرة نفسها، إذ تعرّض ابن رشد لاحقاً للإبعاد في عهد الخليفة المنصور نتيجة التحولات السياسية والفكرية. ويكشف ذلك أن المعرفة نفسها أصبحت رهينة لتوازنات السلطة وتقلباتها (المراكشي، 1971، ص217).

وفي دولة بني نصر في غرناطة (629-897هـ/1232-1492م)، تحوّلت الثقافة إلى وسيلة للحفاظ على الهوية الإسلامية في ظل التهديد المسيحي المستمر. فقد دعم سلاطين غرناطة العلماء والأدباء، وازدهرت الكتابة التاريخية والشعرية، خصوصاً الأدب الذي حمل طابع الحنين والرتاء. ومن أبرز الشخصيات السلطان (يوسف الأول) الذي دعم المؤسسات التعليمية والعمرانية، لكن الثقافة في هذه المرحلة حملت أيضاً شعوراً متزايداً بالخوف من الانهيار السياسي، وهو ما انعكس بوضوح في أدب السقوط الأندلسي (ابن الخطيب، 1983، ج1، ص88).

ثانياً: التنافس الثقافي بين مراكز السلطة وأثره في رعاية العلماء والأدباء

لم يكن التنافس بين مراكز السلطة في الأندلس تنافساً سياسياً أو عسكرياً فحسب، بل تحوّل إلى تنافس ثقافي عميق أسهم بصورة مباشرة في تشكيل الحياة الفكرية والأدبية، لأن كل مركز سياسي سعى إلى إثبات تفوقه الحضاري من خلال استقطاب العلماء والأدباء، وبناء المكتبات، ورعاية حلقات العلم، وإحياء مظاهر العمران الثقافي، وقد اكتسبت هذه الظاهرة خصوصية واضحة في الأندلس بسبب تعدد المراكز الحضرية، إذ لم تبق الثقافة حكرًا على العاصمة السياسية وحدها، كما حدث في بعض المراكز الإسلامية الأخرى، بل توزعت بين قرطبة، وإشبيلية، وسرقسطة، وغرناطة، وبلنسية، ومرسية، وغيرها من المدن التي ارتبط صعودها أو تراجعها بتحويلات السلطة، ومن هنا أصبح الانقسام السياسي سبباً في خلق مراكز ثقافية متعددة، بعضها تنافس فيما بينه على جذب النخب العلمية والأدبية (المراكشي، 1971، ص217)، وأن الأدب الأندلسي لا يمكن فهمه بمعزل عن بيئته السياسية، لأن الشاعر أو العالم غالباً ما ارتبط بالبلاط الذي احتضنه، وأصبح جزءاً من مشروعه السياسي والثقافي (ابن بسام، 1997، ج1، ص66).

ففي العصر الأموي، احتلت قرطبة مكانة المركز الثقافي الأول في الأندلس، ولم يكن ذلك بسبب موقعها السياسي فقط، بل نتيجة سياسة واعية انتهجها الخليفة (الحكم المستنصر بالله) الذي جعل من المدينة مشروعاً حضارياً ينافس بغداد والقاهرة، فقد ارتبطت شرعية الحكم الأموي برعاية المعرفة، ولذلك لم يكتف الحكم بتوسيع المكتبات، بل سعى إلى استقدام العلماء من المشرق، وإرسال البعثات لشراء الكتب النادرة، حتى أصبحت قرطبة مركزاً لاستقبال الفقهاء والنحويين والأطباء والمؤرخين (المقري، 1968، ج1، ص411)، وهذه الخصوصية جعلت العالم الذي ينجح في قرطبة يكتسب مكانة علمية تتجاوز حدود الأندلس، الأمر الذي دفع كثيراً من العلماء إلى الهجرة إليها بحثاً عن الرعاية والجاه العلمي.

لكن انهيار الخلافة الأموية وظهور ملوك الطوائف أدّى إلى تفكك هذا المركز الثقافي الواحد، لتحلّ محلّه مراكز متعددة دخلت في منافسة شديدة على استقطاب النخب الفكرية، ففي إشبيلية، سعى (المعتضد بن عباد، ت 461هـ/1069م) ثم ابنه (المعتمد بن عباد، ت 488هـ/1095م) إلى جعل إشبيلية وريثة قرطبة الثقافية، فقرّب الشعراء والأدباء وأغدق عليهم الأموال، حتى غدت المدينة واحدة من أهم الحواضر الأدبية، ومن خصوصية هذا البلاط أن الحاكم نفسه كان شاعراً وأديباً، وهو ما جعل الشعر يتحول إلى أداة من أدوات الهوية السياسية، ويُعدّ الشاعر الوزير (ابن عمار) مثلاً واضحاً على العلاقة المركبة بين السلطة والأدب، إذ انتقل من شاعر فقير إلى وزير نافذ بسبب موهبته الأدبية وقربه من المعتمد، لكن هذا القرب نفسه انتهى بصراع سياسي أدى إلى مقتله، مما يكشف أن الرعاية الثقافية كانت مرتبطة بتقلبات السلطة لا بالاستقرار الدائم (ابن بسام، 1997، ج2، ص154).

وفي سرقسطة حاول بنو هود بناء مركز ثقافي متميز ينافس الجنوب الأندلسي، فاهتموا باستقطاب العلماء والفلاسفة، خصوصاً في ظل موقع المدينة القريب من الثغور المسيحية، وقد ازدهرت في سرقسطة العلوم العقلية والرياضية بصورة أوضح مقارنة ببعض مدن الجنوب، ومن أبرز الشخصيات التي ارتبطت بها الفيلسوف والطبيب (ابن باجة، ت533هـ/1139م)، الذي مثل نموذجاً للعالم الموسوعي القادر على الجمع بين الفلسفة والطب والفلك، ويكشف وجوده في سرقسطة عن خصوصية ثقافية لهذه المدينة، إذ كانت أقل خضوعاً للتيار الفقهي المحافظ مقارنة ببعض المراكز الأخرى، ما أتاح مساحة أوسع للنقاش الفلسفي والعلمي (الضبي، 1989، ص132).

أما غرناطة، ولاسيما في عهد بني الأحمر، فقد اكتسبت خصوصية مختلفة، إذ تحولت الثقافة فيها إلى وسيلة للحفاظ على الهوية الإسلامية في ظل الانكماش السياسي للأندلس. فقد أدرك سلاطين غرناطة أن الدولة الصغيرة المحاصرة عسكرياً تحتاج إلى تعزيز شرعيتها ثقافياً، ولذلك دعموا العلماء والمؤرخين والكتاب، ومن أبرزهم الوزير المؤرخ (لسان الدين ابن الخطيب، ت776هـ/1374م)، الذي جمع بين السياسة والأدب والتاريخ. وتظهر خصوصية غرناطة في أن الأدب فيها اتجه نحو تسجيل الذاكرة الأندلسية والدفاع عن الهوية الحضارية أكثر من الانشغال بالمنافسة السياسية الداخلية، كما كان الحال في عصر الطوائف. ولذلك حملت مؤلفات ابن الخطيب طابعاً تاريخياً تأملياً يعبر عن القلق من المصير السياسي للأندلس (ابن الخطيب، 1983، ج1، ص101).

كما أدّى هذا التنافس بين المراكز السياسية إلى ظاهرة “الهجرة العلمية”، إذ أصبح العلماء والأدباء ينتقلون بين المدن تبعاً لمقدار الرعاية المتاحة. فالعالم الذي يضيق عليه المجال في قرطبة قد يجد مكانته في إشبيلية أو بلنسية أو غرناطة، والعكس صحيح. ومن الأمثلة الخاصة انتقال (ابن حزم) بين عدد من المدن بعد انهيار النفوذ الأموي، إذ أثّرت تقلبات السياسة بصورة مباشرة في استقراره الفكري والعلمي. وتكشف هذه الظاهرة أن الثقافة الأندلسية لم تكن مركزية، بل كانت شبكة متحركة من العلاقات بين السلطة والمعرفة، مما جعل الانقسام السياسي سبباً في التنوع الثقافي من جهة، ومصدراً لعدم الاستقرار من جهة أخرى (ابن حزم، 1985، ج1، ص44).

ومن هنا يمكن القول إن التنافس بين مراكز السلطة في الأندلس لم يؤدّ إلى تفتيت الثقافة فقط، بل خلق حالة من الحيوية الفكرية، لأن كل مدينة حاولت بناء شخصيتها الثقافية الخاصة عبر العلماء والأدباء والمؤسسات العلمية، غير أن هذه الحيوية بقيت مرتبطة بمزاج السلطة واستقرارها، فحين تقوى الدولة تزدهر الثقافة، وحين تتفكك السلطة يتحول الأدب والعلم إلى أدوات للبقاء أو الهجرة. ولذلك فإن الانقسام السياسي في الأندلس أسهم في إثراء الحياة الثقافية، لكنه في الوقت نفسه جعلها عرضة للتقلب وعدم الاستقرار. (المقري، 1968، ج2، ص301).

ثالثاً: صورة “الأخر الديني” في الأدب الأندلسي

شكّلت صورة “الأخر الديني” في الأدب الأندلسي انعكاساً مباشراً لطبيعة العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي سادت المجتمع الأندلسي، إذ لم يكن الأدب بمعزل عن التحولات التي شهدتها الأندلس، بل تحوّل إلى مرآة عكست تصورات المسلمين تجاه المسيحيين واليهود، كما نقل أحياناً رؤية الجماعات الأخرى للمجتمع الإسلامي (ابن بسام، 1997، ج1، ص83؛ المقري، 1968، ج2، ص276)، وقد اختلفت صورة “الأخر” تبعاً للظرف السياسي؛ ففي مراحل الاستقرار والقوة ظهرت أحياناً صورة تتسم بالتعايش والإعجاب الحضاري، بينما غلبت في أوقات الصراع صورة الخصومة الدينية والسياسية، ولاسيما خلال فترات الاسترداد المسيحي وسقوط المدن الأندلسية (ابن عذاري، 1983، ج3، ص178؛ عنان، 1997، ج4، ص219-223). ومن هنا فإن صورة الآخر في الأدب الأندلسي لم تكن ثابتة، بل تشكلت ضمن جدلية الانتماء الديني والواقع السياسي (حسين مؤنس، 1997، ص398-401). وقد أشار الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة إلى أن الأدب الأندلسي كان وثيق الصلة بالواقع الاجتماعي والسياسي،

ولذلك انعكست فيه مشاعر التنافس، والخوف، والإعجاب، والرفض تجاه الجماعات المختلفة داخل المجال الأندلسي (ابن بسام، 1997، ج1، ص204؛ أبو خليل، 2000، ص181-184).

وتظهر صورة المسيحي "الآخر" بصورة خاصة في شعر الحروب والثغور، حيث ارتبط غالباً بفكرة الخصم السياسي والعسكري، لا مجرد المختلف دينياً، فعند شعراء الثغر الأعلى، مثل شعراء سرقسطة وطليلة برز وصف الممالك المسيحية الشمالية بوصفها تهديداً دائماً للحدود الإسلامية، وقد انعكس ذلك في القصائد التي تمجدّ الجهاد والانتصارات العسكرية. ومن الشواهد الخاصة شعر (ابن دراج القسطلي)، الذي صوّر الصراع مع الممالك المسيحية بوصفه دفاعاً عن الدين والهوية السياسية للأندلس، فظهر "الآخر" المسيحي في شعره خصماً يحمل تهديداً وجودياً، لا مجرد جار جغرافي. إلا أن هذا التصوير لم يكن دينياً خالصاً، بل ارتبط أيضاً بالمنافسة السياسية على الأرض والنفوذ (ابن دراج القسطلي، 1961، ص88).

وفي المقابل، تكشف بعض النصوص الأدبية عن صورة أكثر تعقيداً للمسيحيين، خاصة في المدن المختلطة ثقافياً مثل طليطلة وبلنسية، حيث أدى الاحتكاك اليومي إلى نوع من التبادل الثقافي (Menocal, 2002, p. 89؛ Fletcher, 2006, p. 137). فقد أظهرت بعض الموشحات والأزجال ألفاظاً رومانسية وألفاظاً من اللغة الرومانسية المحلية (الرومانشية)، مما يعكس تأثر الأدب الأندلسي ببيئته متعددة اللغات والثقافات (Monroe, 1974, p. 54؛ Wasserstein, 1995, p. 102). ويُعدّ حضور العناصر اللغوية غير العربية داخل الموشحات مثلاً على أن "الآخر" لم يكن دائماً صورة صراع، بل أصبح أحياناً جزءاً من البناء الثقافي ذاته، وهو ما يكشف خصوصية المجتمع الأندلسي مقارنة بغيره من المجتمعات الإسلامية (Monroe, 1974, p. 61؛ Menocal, 2002, p. 113).

أما صورة اليهودي في الأدب الأندلسي، فقد اتسمت بقدر من الازدواجية؛ إذ ظهر أحياناً بوصفه عالماً أو طبيباً أو شاعراً يحظى بمكانة في المجتمع، كما في حالة الوزير والطبيب اليهودي، بينما ظهرت في بعض النصوص الأخرى صور نمطية متأثرة بالمنافسة الاجتماعية أو التوترات السياسية، وتكشف الأشعار الأندلسية اليهودية المكتوبة بالعبرية والمتأثرة بالنموذج العربي، ولا سيما لدى شعراء مثل (سليمان بن جبيرول)، عن حالة من التفاعل العميق مع الثقافة العربية الإسلامية، حتى بات من الصعب فصل الهوية الأدبية اليهودية الأندلسية عن محيطها الثقافي الإسلامي (حسين مؤنس، 1997، ص341).

كما انعكست صورة "الآخر الديني" في أدب الرثاء الأندلسي بعد سقوط المدن الإسلامية، إذ تحوّل المسيحي في بعض النصوص إلى رمز لفقدان الأرض والسلطة والهوية. ويظهر ذلك بوضوح في قصيدة (أبو البقاء الرندي) في رثاء الأندلس، حيث ارتبط فقدان المدن الإسلامية بسيطرة "الآخر" المسيحي، ما منح الخطاب الأدبي بعداً عاطفياً ودينياً في آن واحد. ولم يكن المقصود بالآخر هنا جماعة دينية فحسب، بل قوة سياسية أنهت نظاماً حضارياً كاملاً، ولذلك اكتسبت صورة الآخر في الأدب المتأخر طابعاً مأساوياً واضحاً (الرندي، 1988، ص55).

وتكشف هذه الأمثلة أن الأدب الأندلسي لم ينتج صورة واحدة للآخر الديني، بل صوراً متعددة ومتحولة بحسب السياق التاريخي. فالآخر قد يكون خصماً عسكرياً في شعر الثغور، أو شريكاً ثقافياً في الموشحات، أو نموذجاً علمياً في بعض التراجم، أو رمزاً لفقدان الهوية في أدب السقوط والرثاء، ومن هنا فإن دراسة صورة الآخر في الأدب الأندلسي تساعد على فهم الانقسام الثقافي داخل المجتمع الأندلسي، لأنها تكشف كيف أدّت التفاعلات الدينية والسياسية إلى بناء تصورات متباينة عن الذات والآخر، وهي تصورات أثّرت بعمق في تشكيل الهوية الثقافية الأندلسية. (ابن بسام، 1997، ج1، ص204).

ومن الشواهد الشعرية التي تُظهر توظيف الأدب في صناعة الشرعية السياسية ما قاله الشاعر ابن درّاج القسطلي (ت421هـ/1030م) في مدح الحاجب المنصور ابن أبي عامر (ت392هـ/1002م)، إذ لم

يكن المدح وصفاً شخصياً، بل خطاباً سياسياً يُظهر الحاكم بوصفه الحامي الشرعي للأندلس والمدافع عن الدين إذ يقول:

تَسِيرُ الْجِيُوشُ إِذَا مَا سَارَ مُقْتَحِمًا كَأَنَّهُ الْقَدْرُ الْمَحْتَوُّمُ إِذْ حَضَرَ

ويظهر في هذا النص تصوير المنصور بصفة استثنائية تكاد تقترب من صورة "الحاكم المنفذ"، إذ يوظف الشاعر لغة القوة والحتمية لإضفاء شرعية رمزية على سلطته، خصوصاً أن المنصور لم يكن خليفة رسمياً، بل حاجباً استأثر بالسلطة الفعلية. وهذا يعني أن الشعر تحوّل إلى وسيلة لتجاوز الإشكال السياسي المتعلق بشرعية الحكم، إذ غوّض غياب النسب الأموي المباشر بصورة القائد العسكري الحامي للثغور (ابن بسام، 1997، ج1، ص201).

كما يظهر توظيف الأدب السياسي بصورة واضحة في بلاط بني عباد في إشبيلية، ولاسيما في شعر (المعتمد بن عباد)، الذي لم يكن حاكماً فقط، بل شاعراً أيضاً، وقد استخدم الشعر بوصفه أداة لإظهار هيبة الدولة وإبراز صورة الحاكم الأديب، ومن أبياته المشهورة التي تكشف هذا البعد السياسي:

ملكنّا فكان العفو منّا سجيّةً فلما ملكنم سال بالدم أبطح

رغم أن البيت ارتبط لاحقاً بظروف سقوطه، فإنه يعكس فكرة المقارنة السياسية بين الحاكم "الشرعي" والحاكم "المغتصب"، وهو ما يكشف كيف أصبح الشعر أداة للتعبير عن الشرعية والاحتجاج السياسي معاً، فالأدب هنا لا ينقل الحدث فحسب، بل يعيد تفسيره أخلاقياً وسياسياً لصالح طرف دون آخر (المقري، 1968، ج2، ص188).

وتبرز الرسائل السلطانية بوصفها شاهداً آخر على توظيف اللغة في خدمة الشرعية، إذ كانت تُصاغ بعناية لغوية عالية لإظهار الحاكم في صورة الخليفة العادل أو الأمير المجاهد. ففي رسائل الدولة العامرية والموحدية تكررت ألفاظ مثل: نصرة الدين، إحياء الشريعة، حماية الثغور، إقامة العدل، وهي مصطلحات لم تكن محايدة، بل هدفت إلى ربط السلطة بالمشروعية الدينية (القلقشندي، 1987، ج7، ص91).

المبحث الثالث: المصنفات الأدبية والعلمية بوصفها مرآة للانقسام الثقافي

أولاً: المصنفات الأدبية وتجليات الانتماء والصراع الثقافي

مثّلت المصنفات الأدبية الأندلسية مرآة دقيقة للتحوّلات الثقافية والسياسية داخل المجتمع الأندلسي، لأنها لم تكتفِ بجمع الشعر والنثر، بل حفظت صورة المجتمع وهو يعيش جدلية الانتماء الديني والسياسي واللغوي. فكتاب مثل الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لابن بسام الشنتريني لا يُعدّ مجرد مختارات أدبية، بل هو سجلّ ثقافي يكشف كيف تحوّل الأدب إلى ميدان للتعبير عن الولاء، والمنافسة بين المدن، والصراع بين البلاطات، وتفاوت المكانة بين العلماء والأدباء. وقد حرص ابن بسام على إبراز خصوصية الأدب الأندلسي في مقابل أدب المشرق، وكأنّه يريد أن يثبت أن للأندلس شخصية أدبية مستقلة لا تقلّ شأنًا عن بغداد ودمشق، وهذا بحد ذاته دليل على وعي ثقافي أندلسي قائم على الدفاع عن الذات وإثبات الهوية. (ابن بسام، 1997، ج1، ص3).

وتظهر هذه الخصوصية في اختيار ابن بسام لتراجم الأدباء بحسب الأقاليم والبيئات، فهو لا يعرض الشاعر بوصفه فرداً منفصلاً، بل يربطه بمدينة أو بلاط أو جماعة سياسية. فالشاعر في قرطبة يختلف عن شاعر إشبيلية، وأديب سرقسطة يحمل أثر الثغر والصراع مع الشمال المسيحي، أما أديب غرناطة فيحمل غالباً قلق البقاء والخوف من السقوط. ومن هنا فإن المصنف الأدبي نفسه يكشف الانقسام الثقافي داخل الأندلس، لأن الأدب لم يكن لغة موحدة فقط، بل كان تعبيراً عن مراكز متعددة تتنافس على الشرعية والهيبة. وقد بدا هذا واضحاً في عصر ملوك الطوائف، حين أصبح كل بلاط يسعى إلى امتلاك شعرائه وكتّابه، وكان الأدب جزء من جهاز الدولة الرمزي (ابن بسام، 1997، ج2، ص145).

ومن أوضح الشواهد الشعرية على ارتباط الأدب بالانتماء السياسي قول ابن زيدون في علاقته بولادة بنت المستكفي، وهي علاقة أدبية مشهورة لكنها لا تتفصل عن سياق قرطبة السياسي والاجتماعي بعد ضعف الخلافة:

أضحى التناهي بديلاً من تدانينا وناب عن طيب لقيانا تجافينا

فهذا البيت، على الرغم من طابعه الغزلي، يحمل في خلفيته شعوراً أندلسياً بالانفصال والضياع، لأن تجربة ابن زيدون لم تكن عاطفية فقط، بل ارتبطت بصراع النخب القرطبية بعد انهيار السلطة المركزية. فالغزل هنا يتحول إلى لغة فقد، والفقد الشخصي يتداخل مع فقدان قرطبة لمركزيتها السياسية والثقافية.

ولذلك لا يمكن قراءة شعر ابن زيدون بمعزل عن الفتنة الأندلسية وما أنتجت من انكسار في وعي الطبقة الأدبية. (ابن زيدون، 1994، ص112).

كما تكشف مدائح ابن درّاج القسطلّي للحاجب المنصور بن أبي عامر عن صورة أخرى للأدب، حيث يتحول الشعر إلى خطاب سياسي واضح. فالمنصور لم يكن خليفة، بل حاجباً ممسكاً بالسلطة، ولذلك احتاج إلى بناء شرعية رمزية تقوم على الانتصار العسكري والدفاع عن الثغور، وقد صوّره ابن درّاج في شعره قائداً استثنائياً، ومن معاني شعره في هذا الباب تمجيد الجيوش والغزو وربط القوة السياسية بحماية الدين. فالشاعر هنا لا يمدح شخصاً فقط، بل يساهم في بناء صورة سياسية تجعل من المنصور حامياً للأندلس، وبذلك يصبح الأدب جزءاً من الصراع على الشرعية. (ابن درّاج القسطلّي، 1961، ص88).

وفي عصر الطوائف يتضح الانقسام الثقافي أكثر، إذ لم تعد الأندلس خاضعة لمركز واحد، بل تعددت البلاطات، وتحول الأدب إلى وسيلة للمنافسة بين الملوك. ومن أبرز الأمثلة بلاط بني عباد في إشبيلية، حيث جمع المعتمد بن عباد بين السلطة والشعر، فصار الحاكم نفسه جزءاً من الإنتاج الأدبي، ومن أشهر ما نُسب إليه في محنته بعد سقوط ملكه:

فيما مضى كنت بالأيام مسروراً فساءك العيدُ في أغماتٍ مأسوراً

يمثل هذا الشاهد انتقال الأدب من مدح السلطة إلى رثاء السلطة، ومن تمجيد الملك إلى تصوير الانكسار السياسي. فالبيت لا يعبر عن حزن شخصي فقط، بل يختصر مأساة الطوائف كلها؛ إذ انتهى الترف الأدبي والهيبة السياسية إلى الأسر والنفي، وبذلك صار الشعر وثيقة تاريخية تكشف هشاشة الشرعية السياسية التي قامت على التنافس والانقسام (المقري، 1968، ج3، ص187).

أما في الأدب الغرناطي المتأخر، فقد أخذت المصنفات الأدبية طابعاً دفاعياً واضحاً عن الهوية الأندلسية الإسلامية، لأن غرناطة أصبحت آخر كيان سياسي مسلم في شبه الجزيرة، وهنا يظهر أدب الرثاء والتحذير بوصفه شاهداً على الانقسام بين الذاكرة الإسلامية والواقع السياسي المترجع، ومن أشهر الشواهد قول أبي البقاء الرندي في رثاء الأندلس:

لكل شيءٍ إذا ما تم نقصانُ فلا يُغَرّ بطيب العيش إنسانُ

هذا البيت صار رمزاً للوعي الأندلسي المتأخر، لأنه لا يرثي مدينة بعينها فقط، بل يرثي حضارة كاملة آخذة في الانحسار. وفي القصيدة تتحول المدن الأندلسية إلى رموز للهوية المفقودة، فيذكر سقوط بلنسية ومرسية وشاطبة وغيرها بوصفها جرحاً ثقافياً ودينياً وسياسياً في آن واحد. ولذلك يمثل شعر الرندي دليلاً واضحاً على أن الأدب الأندلسي في مراحلهِ الأخيرة أصبح وسيلة لحفظ الذاكرة ومقاومة النسيان (الرندي، 1988، ص55).

وتكشف الموشحات والأزجال جانباً آخر من الانقسام والتداخل الثقافي، لأنها جمعت بين العربية الفصحى واللغة العامية وبعض الألفاظ الرومانسية، مما يدل على أن المجتمع الأندلسي لم يكن مغلقاً ثقافياً، بل كان يعيش تفاعلاً لغوياً بين العرب والمسلمين والمستعربين واليهود والمسيحيين، فالخروج في الموشح، وهي خاتمة الغنائية، كثيراً ما جاءت بلغة عامية أو رومانسية، وهذا يدل على أن الأدب لم يكن حكراً على الفصحى والنخبة، بل تأثر بالحياة اليومية المختلطة. وهنا تظهر خصوصية المصنفات الأدبية الأندلسية؛ فهي تكشف الانقسام من جهة، لكنها تكشف أيضاً التداخل والتلاقح من جهة أخرى. (المقري، 1968، ج2، ص276).

ومن خلال هذه الشواهد يتبين أن المصنفات الأدبية الأندلسية لم تكن مجرد كتب بلاغة وشعر، بل كانت وثائق تاريخية تكشف طبيعة الانتماء والصراع داخل المجتمع، ففيها يظهر الولاء السياسي في المداخل، والانكسار في المراثي، والتعدد الثقافي في الموشحات، والمنافسة بين المدن في التراجم الأدبية، ولذلك فإن دراسة هذه المصنفات تتيح فهم الانقسام الثقافي من الداخل، لأنها تعرض لنا كيف رأى الأندلسيون أنفسهم، وكيف عبّروا عن قوتهم وضعفهم، وعن انتمايهم الديني والسياسي واللغوي. (ابن بسام، 1997، ج1، ص66).

ثانياً: كتب التراجم والطبقات في رسم الانتماءات الفكرية والثقافية

لم تكن كتب التراجم والطبقات في الأندلس مجرد مؤلفات تهدف إلى حفظ أسماء العلماء والأدباء وتوثيق سيرهم، بل مثلت إحدى أهم الأدوات التي ساهمت في رسم الخريطة الفكرية والثقافية للمجتمع الأندلسي، لأنها كشفت طبيعة الانتماءات المذهبية والسياسية والعلمية، وأظهرت مكانة الأفراد ضمن شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والمعرفية، فالمرجع له في هذه الكتب لا يُقدّم بوصفه فرداً منعزلاً، وإنما يُعرّف من خلال مذهبه، وشيوخه، وتلامذته، ومدينته، وصلته بالحكام، ورحلته العلمية، وموقفه من القضايا الفكرية والسياسية، ولهذا أصبحت كتب التراجم مرآة تعكس طبيعة الانقسام الثقافي داخل المجتمع الأندلسي، لأنها أظهرت الفوارق بين مراكز العلم، والانتماءات المذهبية، والولاءات السياسية، بل وحددت من يستحق الحضور في الذاكرة الجماعية ومن يُهمّش أو يُغفل. وقد أشار الصلة إلى أن الغاية من التأليف في تراجم علماء الأندلس لم تكن الحفظ التاريخي فحسب، بل إبراز منزلة أهل العلم وربطهم بسياقهم العلمي والاجتماعي (ابن بشكوال، 1989، ج1، ص12).

ومن أبرز المصنفات التي تكشف هذه الخصوصية كتاب الصلة لابن بشكوال (ت578هـ/1183م)، الذي عُدَّ استكمالاً لكتاب تاريخ علماء الأندلس لابن الفرزي، إذ حرص مؤلفه على تتبع تراجم الفقهاء والمحدثين والأدباء والقضاة، مع التركيز على أسانيدهم وشيوخهم ومناصبهم، وتكمن خصوصية هذا الكتاب في أنه يكشف مركزية المذهب المالكي داخل الأندلس، لأن أغلب الشخصيات المترجم لها تنتمي إلى هذا الاتجاه، مما يعكس النفوذ الثقافي للمؤسسة الفقهية الرسمية. فعلى سبيل المثال، حين ترجم ابن بشكوال للفقيه (أبي الوليد الباجي، ت474هـ/1081م)، لم يكتفِ بذكر علمه ورحلته، بل أبرز مكانته في الدفاع عن المذهب المالكي ومشاركته في المناظرات الفقهية، مما يدل على أن الترجمة نفسها كانت وسيلة لتثبيت شرعية اتجاه علمي معين (ابن بشكوال، 1989، ج2، ص498)، كما تكشف كتب التراجم عن الانقسام الثقافي الناجم عن الاختلاف الفكري والمذهبي، ويتضح ذلك في طريقة عرض الشخصيات الجدلية، مثل (ابن حزم، ت456هـ/1064م)، الذي مثّل حالة استثنائية داخل الفكر الأندلسي بسبب انتمائه إلى المذهب الظاهري ونقده الحاد للفقهاء المالكية. فعلى الرغم من الاعتراف بسعة علمه، جاءت بعض التراجم مشوبة بالحنز أو النقد، بسبب مواقفه الفكرية والسياسية، وقد أشار جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس إلى أن ابن حزم كان واسع المعرفة قوي الحجة، لكنه أثار خصومات كثيرة نتيجة صراحته الفكرية، وهو ما يكشف أن كتب التراجم لم تكن محايدة تماماً، بل تأثرت أحياناً بمواقف أصحابها الفكرية والمذهبية (الحميدي، 2008، ج1، ص312)، ومن النصوص التي تعبّر عن مكانة العلماء في الوعي الأندلسي قول الشاعر في مدح أهل العلم:

إذا مات ذو علم وتقوى فقد تلمث من الإسلام ثلماً لا تُسدُّ

ورغم شيوع هذا المعنى في التراث الإسلامي عموماً، فإن حضوره في المصنفات الأندلسية يكشف تقدير المجتمع الأندلسي للنخبة العلمية، بوصفها حاملة للهوية الثقافية والدينية في ظل الأزمات السياسية المتكررة. ولذلك حرصت كتب التراجم على حفظ سير العلماء، لأنهم لم يكونوا مجرد أفراد، بل رموزاً للاستمرار الحضاري في مجتمع كثير التحولات (الحميدي، 2008، ج2، ص415).

ومن هنا يمكن القول إن كتب التراجم والطبقات الأندلسية لم تكن مصادر تاريخية محايدة فقط، بل أدوات لإنتاج الذاكرة الثقافية، لأنها حددت من يستحق الذكر، ومن يمثل النموذج العلمي أو الأدبي أو الديني، كما كشفت عن طبيعة الانتماءات الفكرية والمذهبية والسياسية، وأظهرت كيف أسهمت الصراعات والتحولات في إعادة تشكيل النخب العلمية. ولهذا فإن دراسة هذه المصنفات تتيح فهماً أعمق للانقسام الثقافي داخل المجتمع الأندلسي، لأنها تنقل صورة المجتمع من خلال أفراد لا من خلال الأحداث وحدها. (ابن بشكوال، 1989، ج1، ص12).

ثالثاً: الجغرافيا والرحلات والتعبير عن الهوية الأندلسية

لم تقتصر المصنفات الجغرافية والرحلية في الأندلس على وصف المدن والطرق والجبال والأنهار، بل أدت دوراً ثقافياً عميقاً في تشكيل صورة الأندلس في الوعي الجمعي، لأنها ساهمت في تعريف المجال الجغرافي بوصفه مجاًلاً حضارياً يرتبط بالدين والسياسة والهوية. فالجغرافي الأندلسي لم يكن يصف المكان وصفاً محايداً، بل كان يعيد صياغته ثقافياً، فيبرز المدن المزدهرة، ويصف خصائص السكان، ويظهر الفروق بين الأقاليم، ويربط الجغرافيا بالقوة السياسية والعلمية. ومن هنا أصبحت كتب الجغرافيا والرحلات مرآة تكشف الانقسام الثقافي داخل الأندلس، لأنها أظهرت التفاوت بين الحواضر، وحدود الانتماء المحلي، والعلاقة المعقدة بين الأندلس والمشرق والمغرب والممالك المسيحية الشمالية.

وقد أشار الجغرافي الأندلسي نزهة المشتاق في اختراق الآفاق إلى خصوصية الأندلس من حيث عمرانها وكثرة مدنها وأسواقها، وميّز بين أقاليمها من حيث القوة الاقتصادية والعلمية، مما يدل على وعي جغرافي واضح بالتنوع الداخلي للمجتمع الأندلسي (الإدريسي، 2002، ج2، ص541).

ومن أبرز الخصوصيات التي تكشفها المصنفات الجغرافية الأندلسية تصوير قرطبة بوصفها مركزاً للهوية السياسية والثقافية. فقد وصفها صفة جزيرة الأندلس الرازي بأنها "أم مدن الأندلس" ومركز الحكم والعلم، مشيراً إلى كثرة مساجدها وحمّاماتها وأسواقها وعلمائها، وهو وصف لا يخلو من دلالة سياسية؛ لأن تصوير المدينة بوصفها القلب الحضاري يعكس مركزية السلطة الأموية ورغبتها في صناعة هوية جامعة للأندلس، ولم يكن وصف قرطبة جغرافياً فقط، بل حمل أبعاداً رمزية، إذ تحولت المدينة في الوعي الأندلسي إلى رمز للاستقرار والقوة العلمية، حتى إن سقوط مكانتها بعد الفتنة الأندلسية عُدَّ علامة على تفكك المجتمع نفسه (المقري، 1968، ج4، ص71).

وفي المقابل، تكشف المصنفات الرحلية صورة مغايرة للأطراف والشغور، ولاسيما المدن الشمالية القريبة من الممالك المسيحية، حيث امتزجت الحياة اليومية بالخطر العسكري والصراع الحدودي. ويظهر ذلك في وصف المسالك والممالك لمدن الشغل الأعلى مثل سرقسطة ووشقة، إذ ركّز على تحصيناتها وأسوارها وطبيعة سكانها، وهو ما يدل على أن الجغرافيا لم تكن منفصلة عن السياسة، بل كانت تعبيراً عن موقع المدينة داخل شبكة الصراع الحضاري. ومن هنا تشكلت هويات محلية داخل المجال الأندلسي؛ فمدن الشغل حملت ثقافة تختلف عن مدن الداخل بسبب الاحتكاك المباشر مع الآخر المسيحي (البكري، 1992، ج2، ص844).

كما تكشف الرحلات العلمية عن جانب مهم من الانقسام الثقافي، إذ ارتبطت هوية العالم الأندلسي بحركته بين الأندلس والمشرق والمغرب، فقد كان طلب العلم يستدعي الرحلة إلى مكة، والمدينة،

والقاهرة، وبغداد، ثم العودة إلى الأندلس محملاً بالإجازات والمعارف الجديدة. ومن خصوصية الأندلسيين أنهم كانوا يرون الرحلة العلمية وسيلة لاكتساب الشرعية العلمية والاجتماعية. ويظهر ذلك في تراجم العلماء الذين تفاخروا بشيوخهم المشرقيين، كما في حالة (أبي الوليد الباجي)، الذي أمضى سنوات طويلة في المشرق قبل أن يعود إلى الأندلس حاملاً مكانة علمية كبيرة. ويكشف هذا المثال أن الرحلة لم تكن انتقالاً جغرافياً فقط، بل انتقالاً ثقافياً أعاد تشكيل الهوية الفكرية للأندلسيين (ابن بشكوال، 1989، ج2، ص498)، ومن الشواهد الأدبية التي تكشف حضور الجغرافيا في التعبير عن الهوية الأندلسية قصيدة الشاعر (ابن خفاجة، ت533هـ/1138م)، الذي عُرف بوصف الطبيعة الأندلسية تصويراً يكاد يجعل المكان جزءاً من الذات الثقافية. ففي وصفه للجبال يقول:

وَقُورٌ عَلَى ظَهْرِ الْفَلَاةِ كَأَنَّهُ طَوَالَ اللَّيَالِي مُفَكَّرٌ فِي الْعَوَاقِبِ

فالجبل هنا لا يظهر مجرد عنصر طبيعي، بل يتحول إلى رمز للتأمل والثبات، وهو ما يعكس طبيعة الوعي الأندلسي بالمكان بوصفه عنصراً من عناصر الهوية الحضارية. ولذلك اكتسب وصف الطبيعة في الأدب الأندلسي بُعداً ثقافياً يختلف عن المشرق، بسبب البيئة الأندلسية الغنية بالأنهار والبساتين والجبال (ابن خفاجة، 1987، ص92).

كما ساهمت الرحلات في رسم صورة "الآخر" داخل الوعي الأندلسي، إذ نقل الرحالة والجغرافيون أوصاف الشعوب والممالك المجاورة، خاصة المسيحية منها، مما ساعد على بناء تصور ثقافي عن الذات في مقابل الآخر. فقد وصف الإدريسي بعض المدن الأوروبية من زاوية التنظيم العمران والتجارة، لكنه في الوقت نفسه حافظ على رؤية أندلسية إسلامية تُظهر الأندلس بوصفها أكثر تحضراً ورقياً. ويكشف هذا أن كتب الجغرافيا لم تكن بريئة من التصورات الثقافية، بل شاركت في بناء الشعور بالتفوق الحضاري أو الدفاع عن الهوية في أوقات الأزمات (الإدريسي، 2002، ج2، ص559).

وفي أواخر العصر الأندلسي، ولاسيما في غرناطة، تحولت الجغرافيا إلى جزء من خطاب الحنين والذاكرة، إذ لم تعد المدن مجرد أمكنة، بل رموز لهوية مهددة بالضياع. ويظهر ذلك بوضوح في مرثي المدن الأندلسية التي جمعت بين وصف المكان والحزن على فقده. ومن أشهر الشواهد قول أبي البقاء الرندي:

أَيْنَ الْمَلُوكُ ذَوُو التَّيْجَانِ مِنْ يَمَنِ وَأَيْنَ مِنْهُمْ أَكَالِيلٌ وَتِيْجَانُ

فالمدينة هنا تتحول إلى شاهد على التحول الحضاري، ويصبح المكان ذاته جزءاً من السردية التاريخية لفقدان الهوية. ومن هنا لم تعد الجغرافيا وصفاً للمكان فقط، بل أصبحت لغةً للتعبير عن الذاكرة والانتماء والانكسار الحضاري (الرندي، 1988، ص57).

الخاتمة

- أن العلاقة بين الانتماء الديني والسياسي كانت علاقة جدلية أثرت في المكانة العلمية والاجتماعية للأفراد، وأن التعدد الديني في الأندلس أسهم في خلق بيئة ثقافية متنوعة جمعت بين التفاعل الحضاري واستمرار التمايز الاجتماعي والديني، الذي أثر بشكل واضح في تكوين الانقسام الثقافي، وانعكس على مراكز النفوذ والرعاية الفكرية.
- أن المؤسسات العلمية والثقافية أدت دوراً مزدوجاً في توحيد الهوية الأندلسية وتعزيز بعض أشكال الانقسام الفكري، مما كان لها أثر مباشر في ازدهار الحياة الثقافية أو تراجعها بحسب قوة الدولة وضعفها.
- أن التنافس بين المراكز السياسية أسهم في تنشيط الحركة الثقافية من خلال استقطاب العلماء والأدباء، إذ تجاوز الأدب الأندلسي البعد الجمالي، وأسهم في صناعة الشرعية السياسية والتعبير عن التحولات الاجتماعية.

أن المصنفات العلمية ساعدت في تجاوز بعض مظاهر الانقسام الثقافي عبر خلق فضاء معرفي مشترك، ساهمت في رسم الانتماءات الفكرية والثقافية وحفظ الذاكرة الأندلسية، وأسهمت في بناء الوعي بالهوية الأندلسية، كما أن الانقسام الثقافي في الأندلس لم يكن عامل ضعف دائم، بل أسهم أحياناً في إنتاج تنوع فكري وحضاري.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- ١- ابن الأبار، محمد بن عبد الله القضاعي البلنسي، (ت658هـ)، تكملة الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر، (بيروت، 1995م).
- ٢- ابن بسام، علي بن بسام الشنتريني، (ت542هـ)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، (بيروت، 1997م).
- ٣- ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك الأنصاري القرطبي، (ت578هـ)، الصلة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، (القاهرة، 1989م).
- ٤- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، (ت456هـ)، طوق الحمامة، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت، 1985م).
- ٥- ابن حيان، حيان بن خلف القرطبي، (ت469هـ)، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق: محمود علي مكي، دار الثقافة، (بيروت، 1979م).
- ٦- ابن الخطيب، محمد بن عبد الله لسان الدين، (ت776هـ)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، (القاهرة، 1983م).
- ٧- ابن دراج القسطلي، أحمد بن محمد الأندلسي، (ت421هـ)، ديوان ابن دراج القسطلي، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، (بيروت، 1961م).
- ٨- ابن زيدون، أحمد بن عبد الله المخزومي، (ت463هـ)، ديوان ابن زيدون، تحقيق: يوسف فرحات، دار الكتاب العربي، (بيروت، 1994م).
- ٩- ابن سعيد المغربي، علي بن موسى، (ت685هـ)، المغرب في حلى المغرب، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، (القاهرة، 1953م).
- ١٠- ابن عذاري، أحمد بن محمد المراكشي، (ت695هـ)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ج. س. كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، (بيروت، 1983م).
- ١١- ابن الفرزي، عبد الله بن محمد الأزدي، (ت403هـ)، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، (القاهرة، 2008م).
- ١٢- الإدريسي، محمد بن محمد الشريف، (ت560هـ)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، (القاهرة، 2002م).
- ١٣- البكري، عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي، (ت487هـ)، المسالك والممالك، دار الغرب الإسلامي، (بيروت، 1992م).
- ١٤- الحميدي، محمد بن فتوح الأزدي، (ت488هـ)، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، (بيروت، 2008م).
- ١٥- الحميري، محمد بن عبد المنعم، (ت900هـ تقريباً)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، (بيروت، 1980م).
- ١٦- الرندي، صالح بن يزيد، (ت684هـ)، ديوان أبي البقاء الرندي، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، (دمشق، 1988م).

- ١٧- الرازي، أحمد بن محمد، (ت344هـ)، صفة جزيرة الأندلس، تحقيق: ليفي بروفنسال، دار الآفاق الجديدة، (بيروت، 1973م).
- ١٨- الضبي، أحمد بن يحيى، (ت599هـ)، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، (القاهرة، 1989م).
- ١٩- القاضي عياض، عياض بن موسى اليحصبي، (ت544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: أحمد بكير محمود، وزارة الأوقاف، (الرباط، 1983م).
- ٢٠- المقرئ، أحمد بن محمد التلمساني، (ت1041هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، (بيروت، 1968م).
- ٢١- المراكشي، عبد الواحد بن علي، (ت647هـ)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: محمد سعيد العريان، لجنة التأليف والترجمة والنشر، (القاهرة، 1971م).
- ٢٢- الونشريسي، أحمد بن يحيى، (ت914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب، دار الغرب الإسلامي، (بيروت، 1981م).

ثانيًا: المراجع

- ١- أبو خليل، شوقي. (2000). الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس. دمشق: دار الفكر.
- ٢- الحجي، عبد الرحمن علي. (1989). التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة. دمشق: دار القلم.
- ٣- السامرائي، ناطق صالح مطلوب. (2000). تاريخ الأندلس السياسي والحضاري. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.
- ٤- العبادي، أحمد مختار. (2001). في تاريخ المغرب والأندلس. بيروت: دار النهضة العربية.
- ٥- عنان، محمد عبد الله. (1997). دولة الإسلام في الأندلس. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- ٦- مؤنس، حسين. (1981). معالم تاريخ المغرب والأندلس. القاهرة: دار الرشاد.
- ٧- مؤنس، حسين. (1997). فجر الأندلس. القاهرة: دار الرشاد.

ثالثًا: الرسائل والأطاريح

- ١- الجبوري، محمد فاضل. (2019). المؤسسات العلمية والثقافية في الأندلس من عصر الإمارة حتى نهاية الخلافة. أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة تكريت.
- ٢- العاني، خالد عبد الكريم. (2016). الحياة العلمية في الأندلس في العصر الأموي. رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الموصل، (الموصل).

رابعًا: المصادر الأجنبية

1. Burnett, Charles. (2001). The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo. London.
2. Fletcher, Richard. (2006). Moorish Spain. Berkeley: University of California Press.
3. Menocal, María Rosa. (2002). The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain. Boston: Little, Brown.
4. Monroe, James T. (1974). Hispano-Arabic Poetry during the Almoravid Age. Berkeley: University of California Press.
5. Wasserstein, David. (1995). The Rise and Fall of the Party-Kings. Princeton: Princeton University Press