

الدور السياسي للفقهاء المالكية في الأندلس خلال العهد الأموي

(138 - 422 هـ / 755 - 1030 م)

The Political Role of Maliki Scholars in Andalusia during the Umayyad Period (138-422 A.H/755-1030 A.D)

عمارة مختار

جامعة يحيى فارس، المدية (الجزائر)، Am.Karim05@gmail.com

تاريخ النشر: 2021/06/30

تاريخ القبول: 2021/04/29

تاريخ الاستلام: 2020/05/08

ملخص

يسعى البحث إلى إلقاء الضوء على الدور الذي اضطلع به الفقهاء المالكية في الأندلس خلال العهد الأموي والأثر الذي سجلته مشاركتهم في الأحداث السياسية، من خلال المكانة الاجتماعية والعلمية التي شكلوها في هذا العهد ودور السلطة السياسية في تثبيت هذه المكانة واستغلالها أجل الوصول إلى بعض أهدافها السياسية، وأهم مظاهر مساهمتهم السياسية من خلال تأييد السلطة الأموية أو المشاركة في محاولات الإطاحة بها، والنتائج المترتبة على هذا، كما بين البحث كيف ساهم المذهب المالكي في توحيد المشارب الفكرية والعقائدية في الأندلس وتصديهم للتيارات الفكرية والسياسية المخالفة، وكيف ساهم هذا في إعطاء بعد آخر في استقلالية الأندلس.

كلمات مفتاحية: فقهاء المالكية؛ المذهب المالكي؛ الدور السياسي؛ الأندلس؛ العهد الأموي.

Abstract

The research seeks to shed light on the role played by Maliki scholars in Andalusia during the Umayyad era and the impact recorded by their participation in political events. Through the social and scientific standing they formed in this era. And the role of the political authority in stabilizing this position and using it to serve its political agenda. In addition, address the most important aspects of their political contribution by supporting the Umayyad authority or participating in attempts to overthrow it. And the consequences of this, The research showed how the Maliki school of thought contributed to uniting the intellectual and ideological attitudes in Andalusia and their response to the contrary intellectual and political orientations. and how this contributed to giving another dimension to the independence of Andalusia.

Key words: Maliki scholars; the Maliki school of thought; The political role; The Umayyad era; Andalusia;

مقدمة:

استندت بعض الدول التي قامت في التاريخ الإسلامي على خلفية عقائدية ودافعت عنها وعملت على نشرها وتوسيعها، لتكون عاملاً من عوامل اتساع نفوذ وسلطان الدولة القائمة، وذلك نظراً لشمولية الدين الإسلامي على القواعد الربانية التي تنظم حياة الأفراد والمجتمعات في كل مناحي حياتهم الدينية والدنيوية، وعلى هذا الأساس تبوأ علماء وفقهاء المذاهب المختلفة مكانة سامية في المجتمع الإسلامي، وقد تجلت هذه المكانة بشكل ملموس في الأندلس خلال العهد الأموي من خلال فقهاء المذهب المالكي وإسهاماتهم المختلفة في جل مناحي الحياة، ومنها ما تعلق بالجانب السياسي، وبالنظر إلى هذا الدور الهام والبارز الذي لعبه المالكية في الأندلس تتبادر إلى الواجهة عدة تساؤلات منها: إلى أي مدى يمكن اعتبار المذهب المالكي مرجعية للسلطة السياسية بالأندلس بعدما أصبح مرجعية فكرية واجتماعية بها؟ وهل كان للسلطة الأموية دور في تثبيت المذهب المالكي كمرجعية فكرية في الأندلس؟ وفيما تمثلت أوجه مساهمة الفقهاء المالكية على الصعيد السياسي؟ وماهي أبرز الانعكاسات والنتائج المترتبة على هذه المساهمة السياسية؟

وللإجابة على هذه التساؤلات أثرت الاعتماد أولاً على المنهج الوصفي الذي أفادني في وصف الظواهر وجمع معلومات شاملة ومفصلة عنها للإحاطة بجميع جوانب الموضوع، واعتمدت كذلك على المنهج المقارن كوسيلة لاستخراج المادة المطلوبة من ثنايا المصادر والمراجع التي تنوعت مواضعها ومشاربها، ومناقشة النصوص التي تناولت بإيجاءات أحياناً وبتصريح مباشر في أحيان أخرى محتوى البحث.

1. دخول مذهب مالك إلى الأندلس:

تطلعت بلاد الأندلس نحو المشرق وأخذ أبنائها يبحثون عن مواطن الحضارة ومراكز الفكر والثقافة يتعرفون إلى ما فيها من مستجدات، ولعل خلفية الوافدين الأوائل على شبه الجزيرة الأيبيرية من أهل الحجاز ومن أبناء المدينة المنورة خاصة كان سبباً في أن تتجه الأنظار مجدداً نحو هذه البلاد، وربما كان للسلطة الأموية دور في هذا التوجه، إذ ما كان الأمويون يريدون التطلع إلى بغداد لأسباب سياسية وإن كانوا يريدون أن يبنوا صرحاً ثقافياً وسياسياً مماثلاً لها في المكانة، بينما يعود السبب المباشر والرئيسي في هذا إلى اعتلاء مكة والمدينة صدارة المراكز الثقافية في العالم الإسلامي، حيث زارها

أندلسيون كثيرون في أثناء رحلتهم لتأدية مناسك الحج، وزاروا المدينة كذلك ونهلوا مما فيها من ينابيع العلم والمعرفة وتعلموا على كبار علماءها ومحدثيها وفقهائها (ابن الفريسي، 1988، صفحة ج: 02، ص: 28، 29، 43، 94، 108، 129، 134، 169، 170)، ومع هؤلاء الزائرين والدارسين انتقل إلى الأندلس الكثير مما حققه الحجازيون ولعل أهم ما حملوه معهم في هذه الحركة هو مذهب الإمام مالك بن أنس رحمه الله. (نعني، د.ت، صفحة 179)

ظهر المذهب المالكي في بلاد الحجاز على يد الإمام مالك بن أنس في المدينة المنورة، وقد جمع مالك فقهه في كتابه الموطأ ورتب فيه أبواب الفقه على أحاديث النبي ﷺ، وتفرد المذهب المالكي في الاستناد على عمل أهل المدينة كمصدر من مصادر التشريع، وهو يبتعد ما استطاع عن استعمال الرأي وذلك مقارنة بأهل العراق الذي أكثروا من الرأي نظرا لانتشار الوضع في الحديث في العراق وخشيته من القول عن رسول الله ﷺ بغير علم، وفي هذه الناحية يختلف كثيرا عن مذهب الإمام أبي حنيفة المعاصر له والسائد في بلاد العراق، حيث كان الفقهاء يلجؤون إلى الاعتماد على الاجتهاد والرأي والقياس في غياب النصوص. (ابن خلدون، 2001، صفحة 565؛ تيمور باشا، 1990، صفحة 50، 61)

انتقل المذهب المالكي إلى الأندلس عبر أولئك الذي قصدوا الحجاز من طلاب العلم وحضروا دروس الإمام مالك في المدينة وسمعوا من بعض تلامذته بالمشرق خاصة بمصر، ثم حملوا مذهبه إلى الأندلس وعملوا على نشره بين الأندلسيين، وكان مذهب الأوزاعي هو المذهب الغالب على أهل الأندلس على المستوى الرسمي نظرا لرغبة عبد الرحمن الداخل في إحياء بعض التقاليد الشامية في الأندلس (ابن حيان ج.، 2003، صفحة 198؛ ابن الفريسي، 1988، صفحة ج: 01، 182)، ومن أشهر من لقي مالكا وسمع منه وروى عنه من الأندلسيين داود بن جعفر بن أبي الصغير وسعيد بن أبي هند الذي سماه مالك الحكيم (ابن الفريسي، 1988، صفحة ج: 01، ص: 169، 170، 190، 191)، وسعيد بن عبدوس (ت180هـ) وشبظون بن عبد الله (ت212هـ)، والغازي بن قيس (ت199هـ) وقرعوس بن العباس (ت220هـ) اللذان سمعا من مالك بن أنس الموطأ (ابن الفريسي، 1988، صفحة ج: 01، ص: 191، 235، 387، 413)، ويعتبر هؤلاء الطبقة الأولى ممن لقي مالكا وأخذ عنه، وبهم لاحت أولى بوادر انتشار مذهب مالك بين الأندلسيين وحتى على المستوى الرسمي إذ استقضى عبد الرحمن الداخل بعضهم (ابن الفريسي، 1988، صفحة ج: 01، ص: 300).

وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: "وأما مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل لما أن رحلتهم كانت غالبا إلى الحجاز وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذ دار العلم ومنها خرج إلى العراق، ولم يكن العراق في طريقهم فاقتصروا عن الأخذ عن علماء المدينة وشيوخهم يومئذ وإمامهم مالك وشيوخه من قبله وتلميذه من بعده" (ابن خلدون، 2001، صفحة 568).

وتزامن انتشار مذهب مالك إلى الأندلس مع تولي هشام بن عبد الرحمن الداخل حكم الإمارة، حيث رجع طلاب العلم الأندلسيون إلى بلادهم وأخذوا يصفون فضل مالك وسعة علمه وجلالة قدره ما عظم به صيته في الأندلس، فانتشر يومئذ رأيه وعلمه بالأندلس، ونشط هؤلاء في تعميم الفقه المالكي وتدريسه وقراءة موطأ مالك الذي حمله الرعيل الأول من المالكية بالأندلس أمثال زياد بن عبد الرحمن وعيسى بن دينار ويحيى بن يحيى الليثي كما أسلفنا. (المقري، 1988، صفحة ج: 02، ص 45، 46).

سرعان ما توجه الأمويون في شخص الأمير هشام إلى تبني هذا المذهب الجديد وتقويته وتعزيزه على حساب مذهب الأوزاعي الذي كان معتمدا حتى ذلك الوقت في الأندلس، إذ يذكر القاضي عياض في هذا الصدد: "أخذ أمير الأندلس إذ ذاك هشام بن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان الناس جميعا بالتزام مذهب مالك، وصير القضاء والفتيا عليه وذلك في عشرة السبعين ومائة من الهجرة في حياة مالك رحمه الله تعالى،...وقد لحق به من أصحاب مالك عدة فالتزم الناس بها من يومئذ هذا المذهب وحموه بالسيف عن غيره جملة" (السبتي، د.ت، صفحة ج: 01، ص: 27).

ويروي المقدسي أن أحد سلاطين بني أمية بالأندلس - الراجح أنه هشام بن عبد الرحمن - جمع الأحناف والمالكية ليتناظروا أمامه ويختار أقواهما حجة، فسأل عن الإمامين من أين هما فذكروا له أن أبا حنيفة من الكوفة وأن مالك من المدينة فاختر مذهب مالك على حساب الحنفي وقال إمام دار الهجرة يكفيننا، وأمر بإخراج أصحاب أبي حنيفة⁽¹⁾ (المقدسي، 1906، صفحة 27).

وبرغم وجود عوامل عديدة أرجع إليها العلامة ابن خلدون الدور في انتشار المذهب المالكي بالأندلس وبلاد الغرب الإسلامي عموما، واستند على كلامه العديد من الباحثين في هذا أمثال مصطفى الهروس وخير الدين سيب وغيرهم، كملائمة مذهب مالك لمزاجهم وأسلوب تفكيرهم، وأن أغلب سكان الأندلس من العرب الحجازية الذين يميلون نحو البساطة والبعد عن التعقيد، وهو ما يقدمه لهم

مالك في اعتماده على القرآن والسنة دون الرأي الذي اشتهر به أصحاب العراق (ابن خلدون، 2001، صفحة 568؛ الهروس، 1997، صفحة 77، 78؛ سيب، 2008، صفحة 67)، لكننا نريد أن نمحص الروايات التاريخية للبحث عن أسباب أكثر موضوعية وأكثر ارتباطا بالوقائع السياسية التي كانت تحرك العالم الإسلامي في ذلك العصر

2. دوافع السلطة الأموية في اعتماد المذهب المالكي وتبنيه:

1.2. الوضعية السياسية والإقليمية:

كان للوضع السياسي الأندلسي وجهان داخلي وخارجي، وفي كليهما كانت مخاطر التمزيق والتشتيت بل والاجتثاث تهدد جماعة المسلمين ودولتهم، فبالنسبة للأول كانت شبه الجزيرة الأيبيرية مقسمة إلى دارين، دار الإسلام ودار الكفر أو دار الحرب، وهذا التجاور كان يفرض على المسلمين من جهة حالة استنفار دائم لمواجهة العدو الصليبي الرابض في الشمال والذي يتحين كل الفرص للانقضاض عليهم، وغالبا ما كانت تتحول إلى غزوات بالصوائف والشواتي، أو مواجهات في الحر والقر، دفعا في الأولى بالإسلام إلى دار الكفر، ودفعا في الثانية عن الإسلام في داره وأرضه (ابن حيان ح.، 2003، صفحة 229؛ ابن عذارى المراكشي، 1980، صفحة ج:02، ص:69 وما بعدها؛ مجهول، أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم، 1989، صفحة 113، 117؛ المقري، 1988، صفحة ج:01، ص:339 وما بعدها)، وفي هذه كان الأندلسيون ينهضون بفريضة الجهاد، مثلما كانوا ينازلون المنتزعين الذين يشقون عصا الطاعة والجماعة، أما بالنسبة للوجه الخارجي فيتمثل في مواجهة الأندلسيين في عصر بني أمية خاصة لمساعي العباسيين لفرض سلطانهم على بلاد الأندلس والأطماع التوسيعية للفاطميين في الشمال الإفريقي وبلاد الأندلس فيما بعد (الوراكلي، 1996، صفحة 59).

فقد عاصر الأمويون منذ بداية حكمهم بالأندلس أكثر من أزمة سياسية كادت أن تطيح بهم في بعض الأحيان، فقد سعت الخلافة العباسية إلى ضم ما اقتطع من أراضي الإسلام ومحاولة إعادته إلى سلطانها منذ النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، ونظرا لبعد المنطقة لجأ العباسيون إلى أساليب غير مباشرة (ابن أبي زرع الفاسي، 1972، صفحة 22)، تمحورت أساسا في إثارة العديد من الثورات عبر دعمهم لمجموعة من المعارضين والطامعين في حكم الأندلس، حيث كانت ثورة العلاء بن مغيث

اليحصبي⁽²⁾ سنة 146هـ بإيعاز مباشر من الخليفة العباسي المنصور، وكانت ثورة عبد الرحمن بن حبيب الصقلي⁽³⁾ سنة 161هـ هي الأخرى بدعم من الخليفة العباسي المهدي، ولقد واجهت السلطة الأموية هذه المشاكل بقوة السيف وولاء بعض الموالي الأمويين وبعض العرب في غالب الأحيان (ابن أبي زرع الفاسي، 1972، صفحة 22؛ ابن القوطية، 1989، صفحة 54، 55؛ ابن الأثير، 1987، صفحة ج:05، ص ص:178، 179).

ومع نهاية القرن الثالث للهجرة عرف مسرح الأحداث السياسية في الغرب الإسلامي تطورات على المستوى السياسي والمذهبي بقيام الخلافة الفاطمية الشيعية في المغرب، والتي كانت تهديدا مباشرا للوجود الأموي في الأندلس ونفوذهم في بلاد المغرب، حيث تكلفت مساعي الفاطميين في سنوات قليلة بالاستحواذ على بلاد المغرب الإسلامي، وقد أظهرت منذ البداية رغبة واضحة في توحيد كامل منطقة الغرب الإسلامي تحت نفوذها ثم التفرغ للمشرق حتى تبسط سلطانها على كامل بلاد الإسلام، ومما أثار مخاوف السلطات الأموية في قرطبة الدعاية السياسية التي بثها الفاطميون في أوساط الأندلسيين عن طريق دعايتهم الذين تخفوا بمظاهر أصحاب المصالح المشروعة كالتجار والعلماء والرحالة، بالإضافة إلى مساعيهم العسكرية التي نجحت في فترات عديدة في توحيد كامل شمال إفريقيا تحت سلطانهم (النعمان، 1996، صفحة 170).

أمام هذا المد الشيعي العقائدي/السياسي لم يجد الأمويون بدا من التوجه إلى المملكية الذي صاروا سندا عقائديا وسياسيا ووجها يمثل المذهب الرسمي في الأندلس، فبالإضافة إلى الدور المناط بهم في الدفاع عن المذهب المالكي السني ودحض دعاوى المذهب الإسماعيلي، حشد الفقهاء من أجل تبيان أحقية الأمويين في الحكم والحفاظ على مكتسباتهم وخاصة بعد إعلان الخلافة الأموية من جهة ودحض المزاعم الفاطمية ودعاوتهم وإفشال مساعيهم المذهبية من جهة أخرى، هذه الخلافة التي استمدت وجودها من الإنتماء والإنتساب للبيت النبوي عن طريق ذرية علي وفاطمة تبدو أكثر مشروعية أمام البيت الأموي الذي أشاع عنه الفاطميون والعباسيون على السواء أنهم من الطلقاء والملعونين (النعمان، 1996، صفحة 115، 116، 168، 177)، وقد ساعد على هذا ما قام به الفقهاء المملكية بالمغرب من معارضة علنية للفاطميين، بل وصل الأمر إلى اشتراكهم في ثورة خارجي ضد الفاطميين (السبي، د.ت، صفحة ج:05، ص:304 وما بعدها؛ ابن عذارى المراكشي، 1980، صفحة ج:01، ص:217).

في إطار مساعي الأمويين لتطويق النشاط الشيعي الذي يهدد بلاد الأندلس عقائديا وسياسيا حاول الخليفة الأموي الناصر محاصرة هذا النشاط الخطير والمعادي للمذهب السني المالكي والدولة الأموية على السواء، وسعى إلى دعم المذهب المالكي على مستوى العالم الإسلامي، ولعل الهدف من وراء الإعانات التي أرسلها الناصر لفقهاء مصر المالكية وطلب من الإخشيذ توزيعها عليهم من أجل الوقوف في وجه حملات الدعاية الشيعية الفاطمية (طقوش، 2007، صفحة 161).

ونظرا لاحتدام الصراع بين الفاطميين والأمويين أصدر الخليفة الأموي الحكم المستنصر في عهده مرسوما يمنع مخالفة المذهب المالكي ويشدد النكير على مخالفيه، وقد تزامن هذا المرسوم مع فشل ثورة أبو الخير الشيعي⁽⁴⁾ ووقوف الفقهاء المالكية والسلطة الأموية في صف واحد للدفاع عن حوزة المذهب السني ضد المذاهب الوافدة وخاصة الشيعة (ابن سهل، 1995، صفحة ج: 02، 896، 899 وما بعدها)، هذه الدعوة الشيعية الخطيرة قادها المدعو أبو الخير الذي يبدو أنه كان بيدقا في مسعى الفاطميين للتوسع غربا قبل التوجه إلى مصر، إذ يصرح الأخير قائلا: "ما كان أمني من الدنيا إلا خمسة آلاف فارس أدخل بهم الزهراء وأقتل من فيها وأقوم بدعوة أبي تميم وكذلك يكون" (ابن سهل، 1995، صفحة ج: 02، ص: 888)، وقد جاء رد الفقهاء على مستوى ما كانت تأمل السلطة، إذ صدرت الفتوى بقتل الزنديق دون إعدار حسما للداء وتفاديا لأي انزلاقات قد تؤدي إلى إظهار نوع من الضعف في الكيان السياسي القائم، مع العلم أن الأخير أظهر العداء لبني أمية علنا وشهد بها عليه كثيرون (ابن سهل، 1995، صفحة ج: 02، ص: 890، 895)، وأثبتت هذه الحادثة مرة أخرى وقوف الفقهاء المالكية والسلطة الأموية في صف واحد ضد كل المخالفين سواء على المستوى العقائدي أو السياسي.

2.2. الحاجة إلى سند شرعي:

قامت الدولة الأموية في الأندلس على يد أموي هارب من التصفية الجسدية التي قادها العباسيون ضدهم عقب قيام دولتهم في المشرق على أنقاض الدولة الأموية، وتسمى حكامها بالخلفاء وكانت الخلافة حتى هذا الوقت خلافة مركزية لا يجوز تجزئتها، ولا يمكن بحال من الأحوال قيام خلافتين في زمان واحد، كما كان المشرق هو الأصل ومنه قامت الدعوة المحمدية ومنه انتشر الإسلام في ربوع الأرض، وكان الأمويون من الناحية الشرعية خارجين عن الخلافة العباسية مركز الحكم

الإسلامي العالمي، ولا بد لهم من شرعية تجمع الناس حولهم في تلك البلاد النائية وتتيح لحكمهم شرعية الوجود على أقل تقدير.

وهذه الإمارة الوليدة في الأندلس وعلى الرغم من استتباب أمرها وتوافر أسباب القوة السياسية والعسكرية لها، إلا أنها كانت في حاجة لسند شرعي، فهي مهما بلغت قوتها لم تخرج من الناحية الشرعية عن كونها إمارة استيلاء خارجة على الخلافة العباسية أي على الخلافة الإسلامية العامة كما أسلفنا، وهذا ما كان يفتح لأي منافس للبيت الأموي في الأندلس يحصل على تأييد الخلافة العامة الفرصة للثورة على الأمويين، وقد أحس عبد الرحمن الداخل بذلك إذ دعى للعباسيين زمانا (ابن حزم، 1987، صفحة ج:2، ص:84؛ ابن الأثير، 1987، صفحة ج:05، ص:209) واكتفى بلقب الأمير، وظلت العملة على أيامه وأيام ابنه هشام باسم الخليفة العباسي، حتى يشعر العامة أنه على الرغم من كل شيء لم يخرج عن الجماعة الإسلامية (مؤنس، 1997، صفحة 15، 16).

كما أن حكام الدولة الأموية بالأندلس لم يتخذوا لقب خليفة ولا أمير المؤمنين في البداية واستمروا على ذلك زمنا، ونظرا لأن الخلافة نيابة عن النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا بمقتضى الشرع القويم (ابن خلدون، 2001، صفحة 239)، فقد زال عنهم جزء مهم من مكونات النظام السياسي الإسلامي في ذلك العصر، وحتى لا تبدو هذه الإمارة بمثابة إمارة استيلاء خارجة عن مركز الخلافة ببغداد، فضلا عن أن الفكر السياسي الإسلامي في القرن الثاني للهجرة لم يصل بعد إلى ما وصل إليه بعد القرن الرابع للهجرة مثلا عندما أصبحت إمارة الاستيلاء واقعا مقبولا لدى عامة المسلمين (الماوردي، 1989، صفحة 44 وما بعدها)، فكان لابد عليهم من البحث عن حل جوهري لهذه المسألة الشرعية والحساسة في آن واحد، فالإمارة الأندلسية القائمة كانت في حاجة ماسة إلى سند شرعي يضفي على سلطانها السياسي هيبة وشرعية لا غنى عنهما لأي نظام سياسي قائم في ذلك العصر.

فاحتاجت السلطة الأموية في الأندلس إلى رجال الدين للوقوف في صفها والإشادة بسلطانها عكس العباسيين والفاطميين مثلا الذين اعتُبروا أئمة في الدين والدنيا، وحازت خلافتهم السلطتين الزمنية والدينية، لسبب رئيسي تتمثل في نسبهم النبوي بالإضافة إلى طبيعة النظام السياسي الذي أقاموه وأحاطوه بسياج من الشرعية الدينية ووظفوا جميع المنابر والوسائل الدعائية للترويج له بين العامة، فالعباسيون لم يقبلوا أن يكونوا ملوكا فقط، بل أرادوا أولا وبالذات أن يحسبوا أئمة وأن تفهم حكومتهم على أنها حكومة دينية، وعلى هذا الأساس ساست الدولة العباسية العالم سياسة ممزوجة

بالدين والملك، "فكان أخيار الناس وصلحاؤهم يطيعونها تدينا والباقون يطيعونها رهبة أو رغبة" (ابن الطقطقي، 1894، صفحة 187، 188) حسب وصف ابن الطقطقي للنظام العباسي، عكس النظام الأموي بالأندلس الذي لم يرق إلى مصف الخلافة العباسية مثلا، واعتبر إمارة استيلاء في ذلك العصر، واعتبر حكام البيت الأموي ساسة دنيا وسلطانهم زمني لا يتعدى إلى شؤون الدين، فاحتاج بذلك الأمويون إلى سند قوي لسد هذا الفراغ، ووجدوا ضالهم في الفقهاء المالكية الذين اصطفوا إلى جانبهم، وهذا التحول الجديد كان ضروريا لاحتياج الدولة الأموية إلى مجابهة الدعوات العباسية والفاطمية التي كانت تركز على الدين أيضا، ويتضح الدور الهام الذي قام به حكام الدولة الأموية في الأندلس في التمكين للمذهب المالكي من خلال ما ذكره ابن حزم حول انتشار مذهب مالك في الأندلس قائلا: "مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان مذهب أبي حنيفة في المشرق ومذهب مالك عندنا بالأندلس" (ابن حزم ع..، 1987، صفحة 229؛ الحميدي، 1966، صفحة 383، 384).

ولعل عبد الرحمن الداخل أدرك وهو يضع اللبنات الأولى لدولته في الأندلس أهمية الجانب الديني في إنشاء دولته المنشودة، حيث حرص منذ البداية ألا تبدو دولته إمارة خارجة عن الخلافة الإسلامية وجماعة المسلمين، فاكتمى بلقب الإمارة ولم يتكنّ بغيره حفاظا على وحدة الخلافة في المشرق، كما دعى مدة من الزمن لأبي جعفر المنصور كما ذكرنا حفاظا على هذا الوجه من الوحدة مع بقية أقطار المسلمين، ولهذا كانت حاجته ملحة لسند شرعي يقوي مكانته السياسية وهذا الجانب وجده في الفقهاء ورجال الدين الذين شملهم برعاية خاصة وإجلال وتعظيم ظاهر، وهو الذي كان لا يتوانى عن الشدة والبطش بمخالفيه في الأراء (الخشني، 1953، صفحة 13، 40، 41؛ النباهي، 1983، صفحة 44).

لذلك يبدو من المنطقي أن يستعين الأمويون بالفقهاء لإضفاء شرعية دينية على دولتهم في مواجهة الدعاية العباسية التي استندت على الدين، خاصة أن الدولة الأموية الناشئة في الأندلس كانت بنظر الكثيرين دولة خارجة على الخلافة الإسلامية في المشرق كما أسلفنا، ولمواجهة الدعاية العباسية التي اهتمت الأمويين في المشرق بالخروج على تعاليم الإسلام (مجهول، أخبار الدولة العباسية، د.ت، صفحة 200؛ الطبري، 1971، صفحة ج: 07، ص ص: 391، 426، 427؛ البلاذري، 1996، صفحة ج: 04، ص: 187؛ الدينوري، د.ت، صفحة 333، 335، 370؛ اليعقوبي، 1883، صفحة ج: 02، ص ص: 391، 392)، عموما احتاج الأمويون في الأندلس بعد إحياء دولتهم إلى هذا الطابع، وأخذ

الإلتزام الديني من طرف السلطة الزمنية بالأندلس شكلا واقعيًا تمثل في صورة علماء وفقهاء وقفوا إلى جانب الحاكم الزمني وشاركوه في الحكم بصورة أو بأخرى، حتى يبدو أمام العامة أن الجانب الديني من أعمال الدولة مكفول من طرف رجال دين عارفين بشؤون العقيدة، حتى يحولوا بين الحاكم وبين الإنحراف عن ضوابط الدين الحنيف (المومني، 2009، صفحة 608).

في هذا الصدد روت المصادر الأندلسية عن مالك مقولة تبدو من خلالها التأييد الذي كان يسعى إليه الأمويون، حيث يروي ابن القوطية أن زياد بن عبد الرحمن اللخمي لقي مالكا وسمع منه وحديثه عن خصال هشام بن عبد الرحمن وحسن سيرته، فقال مالك "ليت الله زين سمتنا بمثل هذا" (ابن القوطية، 1989، صفحة 62)، وفي كتاب أخبار مجموعة جملة تحمل نفس المعنى مفادها أن مالكا قال لزياد "وددت أن الله زين موسمنا به" (مجهول، أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمراءها والحروب الواقعة بينهم، 1989، صفحة 109).

هذه الرواية إن صحت فإنها تحمل من التأييد الصريح للأمويين ما لا شك فيه، ويبدو من خلال المصادر الأندلسية دائما أن الأمير هشام تبني هذا المذهب بصورة مباشرة وساعد على انتشاره بعد بلوغ قول مالك إلى مسامعه، بينما لا يستبعد أن يكون الأمير هشام المعروف بتقاه قد أشاع هذا بغية منه لحض الأندلسيين على تقبل قراره القاضي بتبني مذهب مالك، وأراد في نفس الوقت أن يبدو حاكما مؤيدا من قبل إمام أهل المدينة وعالمهم مقر أهل الحل والعقد في العهد الراشدي ومقر كبار التابعين وأبناء المهاجرين والأنصار.

على كل لم يتوانى الأمير هشام في استغلال هذه الفرصة وهذا التأييد الشرعي إن صح التعبير، إذ قرب إليه الفقيه المالكي يحيى بن يحيى الليثي وجعله مكينا عنده، حتى صار قضاة الأندلس كلهم من تحت يديه وكان لا يلي قاض في أقطار الأندلس كلها إلا بمشورته واختياره، وكان لا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه (المقري، 1988، صفحة ج: 02، ص: 10).

لكن إذا غصنا أكثر في وقائع العالم الإسلامي آنذاك والصراع الذي كان قائما بين الدولة الأموية الحديثة العهد والخلافة العباسية في المشرق نذهب إلى أن الأمويين سارعوا إلى نشر مذهب مالك في الأندلس بعدما رأوا سرعة انتشار المذهب الحنفي في المشرق بتأييد من السلطة العباسية، وذلك لقطع الطريق أمام أنصار هذا المذهب لنشره في الأندلس ويكون مدخلا للنفوذ العباسي في البلاد، حيث تذكر بعض المصادر التاريخية أن الإمام مالك بن أنس قد وقف موقفا معارضا من الدولة العباسية، وتمثلت

معارضته هذه في فتواه بعدم جواز يمين المكره وأنها لا تنعقد، هذه الفتوى التي نقض بموجبها اتباع محمد النفس الزكية⁽⁵⁾ بيعة أبي جعفر المنصور وخرجوا عليه بالمدينة ومكة، وعلى الرغم من فشل هذه الثورة ومقتل قائدها واستتباب الأمر للعباسيين (الدينوري ا.، 1990، صفحة ج: 02، ص: 200)، إلا أن لهذه الفتوى أثر سياسي واسع انتقل إلى الأندلس مع تلاميذ مالك، ولما لا يمكن الافتراض في هذه الحال أن الأمويين بالأندلس أرادوا من خلال تبني هذا المذهب وما حمله من مبادئ سياسية خاصة هذه الفتوى التي تتيح للأمويين أحقية الوجود بدافع الضرورة لحماية بلاد المسلمين، وفي نفس الوقت للتصدي للحملات الدعائية العباسية التي كانت تسعى إلى ضم الأندلس إلى حوزتها.

الحاجة إلى هذه الشرعية مكنت الفقهاء من تبوأ مكانة خاصة لدى البلاط الأموي، وتظهر في المعاملة الخاصة التي اتبعها الأمويون تجاههم، كأن يجلسه الأمير أو الخليفة على جانب من فراشه على مرأى من الناس، أو يفرد له مجلسا مع الوزراء أو يمنعه من تقبيل يده، أو تلبية مطالبه وقضاء حوائج الناس على يديه، ويبالغون في إظهار برهم والانقياد لهم، وعودهم في مرضهم وتشجيع جنائزهم وغيرها من مظاهر التوقير (الخشني، 1953، صفحة 64، 70، 71؛ ابن القوطية، 1989، صفحة 63، 71؛ النباهي، 1983، صفحة 43)، كما نجد في المصادر عبارات كثيرة تدل على هذا على شاكلة: "كان معظما في الخاصة والعامة" (ابن الفريسي، 1988، صفحة ج: 02، ص: 186) أو "جل قدره عند سلطان الأندلس" (ابن سعيد المغربي، د.ت، صفحة ج: 02، ص: 96)، كما روى الشقندي في رسالته في فضل الأندلس أن ملوك المروانية بالأندلس كانوا معروفين بالتواضع لعلماء الشريعة يرفعون أقدارهم ويصدرون عن آرائهم، وأنهم كانوا لا يقدمون وزيرا ولا مشاورا ما لم يكن عالما (المقري، 1988، صفحة ج: 03، ص: 214).

كما بدت كذلك حاجة الأمويين في الأندلس إلى تأييد الفقهاء والعلماء في مواقفهم من الفقهاء والتسليم بأحكامهم وتقريهم، والموقف الأول لعبد الرحمن الداخل مع القاضي عبد الرحمن بن طريف اليحصبي الذي تحدى أمر عبد الرحمن الداخل تحديا صريحا ورفض الإذعان لطلبه بأن يتأني في قضية لصنيعة من صنائعه، وأصدر القاضي حكمه عكس ما كان يريده الأمير ونفذه في الحال بمعية الشهود، ولو فعل هذا رجل آخر ربما كان نصيبه العقاب الشديد على أقل تقدير، بل تعدى القاضي هذا إلى لوم الأمير عبد الرحمن في التحامل على بعض رعيته على حساب بعض آخر (مؤنس، 1997،

صفحة 20)، وكان عبد الرحمن لا يحتمل أن يُخالف (ابن القوطية، 1989، صفحة 63)، فما الذي حدا به إلى السكون والتسليم لأمر القاضي؟

بينما سلم ابنه الأمير هشام الأمر إلى الفقهاء تسليمًا كليًا أو هذا ما يبدو من خلال قوله للمصعب بن عمران بعدما رفض أن يتولى القضاء له: "ولو وضعت المنشار على رأسي لم أعترضك" (ابن القوطية، 1989، صفحة 43)، وفي رواية ابن سعيد أنه قال: "والله لو سجل علي في مقعدي هذا لخرجت عنه" (ابن سعيد المغربي، د.ت، صفحة ج: 01، ص: 144)، وهو بهذا قد منح القضاء صلاحيات واسعة، كما عود الفقهاء على التدخل في الشؤون السياسية للدولة.

ولعل سعي الأمويين للظهور بمظهر الأمراء الورعين الأتقياء المحبين لأهل العلم الواقفين عند حدود الله ونشر الفقهاء لهذه الصورة عنهم يهدف إلى التأكيد أن الأمويين وإن كانوا خارجين على الجماعة الإسلامية في ذلك الوقت، إلا أنهم أمراء عادلون متبعون لتعاليم الإسلام حافظون لحدوده وبالتالي فإن طاعتهم واجبة وحكمهم شرعي (مؤنس، 1997، صفحة 21).

وفي نهاية المطاف سار جميع أمراء الدولة الأموية على هذا وتقربوا من الفقهاء المالكية الذين اتسع نفوذهم في الأندلس وصار حقيقة واقعة، فصار الأمويون أثيرين لديهم يدافعون عنهم ويتبنون مواقفهم مما كان يعطيها سندا وقوة في دولة دينها ودستورها الإسلام، لقد أحبهم الفقهاء وتقربوا منهم وصدقوا في ولائهم لهم ودفاعهم عن سياستهم مما ساعدهم في تثبيت سلطتهم الزمنية في قلوب الأندلسيين (نعني، د.ت، صفحة 288).

3.2. تحقيق النزعة الاستقلالية:

من بين الأسباب المهمة أيضا التي ساهمت في انتشار مذهب مالك بالأندلس الخصوصية الأندلسية، فالموقع المنعزل البعيد عن مركز الخلافة الإسلامية هيا للأندلس الفرصة لأن تتخذ لنفسها في وقت مبكر طريقا مستقلا عن الدولة الإسلامية العامة، وكانت البداية مع النظام السياسي المنفصل عن مركز الخلافة والمتمثل في الإمارة الأموية التي قامت بالأندلس سنة 138هـ/755م، وهي أول محاولة انفصال ناجحة عن الخلافة العامة، وهذا الاستقلال نجح في أن يقرر مبدأ إمارة الاستيلاء دون تفويض من الخلافة العامة، فلم يكن انفراد عبد الرحمن الداخل بالأندلس مجرد إعلان عن انفراد أسرة بعينها، وإنما كان يعني بالإضافة إلى هذا وما كان يحمله من خلاف بين الأمويين والعباسيين إلى أن

قطرا إسلاميا بعينه قد اتخذ لنفسه طريقا مستقلا عن الدولة الإسلامية العامة ببغداد (كحيلة، 1995، صفحة 11، 12)، وقد ساهم هذا العامل السياسي على توجه الدولة نحو انفصال مذهبي مخالف لتوجه الخلافة في بغداد فاحتضنت المذهب المالكي، لأن تحقيق الاستقلال السياسي وحده لم يكن كافيا لضمان السيطرة على البلاد بنظام خارج عن الخلافة العامة في مفهوم ذلك العصر، فكان لابد من احتضان مذهب ديني يجمع عامة الشعب وتشرف عليه الدولة لضمان ولاء الأفراد نحو النظام، ولم يكن هناك أنسب من المذهب المالكي في تلك الفترة.

ولعل اختيار الأمويين تبني مذهب مالك وتشجيعه على حساب المذاهب الأخرى يعود إلى رغبة من الأمويين في مخالفة العباسيين بالمشرك الذين اتخذوا من المذهب الحنفي مذهباً رسمياً للدولة، وهذا في محاولة منهم تحقيق تلك النزعة الإستقلالية عن المشرق في كل مظاهرها سواء سياسياً بعد قطع الخطبة للعباسيين أو ثقافياً بتبني مذهب مخالف للعباسيين بينما كانت جغرافياً مستقلة عن كل أراضي الإسلام⁽⁶⁾.

فمساندة الحكام للفقهاء المالكية كان من أهم أسباب ذبوع المذهب واستقراره بالأندلس، ووقع الاختيار عليه نهائياً لضمان الوحدة التشريعية والوحدة القضائية من جهة والبعد عن كل ما شأنه جلب الخلافات العقائدية من جهة أخرى، فقد أدرك الحكام أن التزام العمل بمذهب واحد يخدم الوحدة السياسية والتشريعية والاجتماعية (الهروس، 1997، صفحة 90؛ بورملة، 2014، صفحة 71)، ثم سعى الأمويون بعد ذلك إلى الحفاظ على الوحدة السياسية والشرعية السلطوية التي أمنها لهم المذهب المالكي وفقهاء المالكية أمام الدعوات الخصيمة مثل دعوات العباسيين والفاطميين وحتى المعارضين الداخليين، وتمكنوا بهذا من إيجاد خلفية دينية تستند إليها دعواهم في الحكم ومناصريين من الصفوة الذين تنقاد لهم العامة في كل ما يعقدون، ومنذ بداية القرن الثالث للهجرة أصبح الانتماء الجغرافي لبلاد الأندلس يشكل معياراً أساسياً لتحديد مالكية ساكنيه، وهذا بفضل الانتشار الكبير لفقه إمام دار الهجرة.

في المقابل تعصب الفقهاء المالكية ومن خلفهم عامة الأندلس لمذهب مالك تعصباً شديداً وبالغوا في الوقوف ضد انتشار المذاهب الأخرى بما تحمله من أفكار فقهية أو عقائدية أو سياسية، فكانوا بذلك حرزا ومنعة للنظام الأموي بالأندلس الذي شجع إلى حد ما هذه الممارسات ما دامت تحفظ وجودهم، ولنا من موقف المالكية من بقي بن مخلد⁽⁷⁾ الذي أدخل مصنف ابن أبي شيبة وكتبها

من الفقه الشافعي وأفتى باجتهاده الشخصي دون الرجوع إلى مذهب مالك دليلاً واضحاً على دورهم في الحفاظ على وحدة المذهب في الأندلس ومن ورائه الدولة الأموية الراعية له، حيث واجه بقي بن مخلد معارضة شديدة بين أوساط المالكية انتهت بتقديمه إلى الأمير محمد بن عبد الرحمن متهما بمخالفة المذهب المالكي وجماعة المسلمين، ولولا تدخل الأمير الذي أقره على مذهبه وأمر صراحة بعدم التعرض له لكان ربما في عداد الأموات بعدما حاول بعض الأندلسيين استصدار فتوى تبيح دمه لمخالفته مذهب مالك (ابن عذارى المراكشي، 1980، صفحة ج: 02، ص: 110)، وإذا كان هذا موقفهم من عالم سني مخالف في المذهب فقط، فما بالناس بمواقفهم من المذاهب الدينية والكلامية كالمعتزلة والشيعة، الواقع يقول أن الموقف كان أشد، وربما لهذا لم يتمكن الشيعة من إحراز النجاح الذي أحرزوه في المغرب، نظراً للارتباط الموجود بين أركان الدولة السلطانية والأموية والفقهاء المالكية والشعب الأندلسي، والذي كان المذهب المالكي أحد أوجه تعزيز هذا الارتباط وتقوية أواصره.

3. أوجه المساهمة السياسية:

لا بد أن نؤكد في هذا المقام أن هذه المساهمة وهذا النشاط كان مدفوعاً بإرادة السلطة الزمنية القائمة المتمثلة في الأسرة الأموية، حيث حرص الأمويون على توظيف الفقهاء المالكية في جميع مناحي الحياة التي لها علاقة مباشرة بحياة الناس وهو ما عرف آنذاك بالخطط الدينية، وقد تبلور وتنامي دور هؤلاء الفقهاء من خلال الدور الذي لعبه الدين في حياة الناس في تلك الفترة باعتباره أساس حياتهم في مختلف مناحيها والبوصلة التي توجهه أفراداً وجماعات، وبتولي الفقهاء المالكية للخطط المهمة في الدولة أصبح للفقه المالكي آثاره الواضحة والعميقة في جميع مناحي الحياة، وبذلك تمكن الفقهاء من نشر فقه إمام دار الهجرة وشرح مذهبه وتطبيق أحكامه عملياً من خلال الفتاوى والأحكام (بورملة، 2014، صفحة 72).

انفرد الفقهاء المالكية في الأندلس بتسيير أهم المناصب الإدارية في الدولة خاصة المتعلقة بشؤون المجتمع والعامة ورئاستها من طرف أتباعهم وخاصة القضاء والفتيا والمشورة (الخشني، أخبار الفقهاء والمحدثين، 1991، صفحة 259، 260، 303؛ ابن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، 1994، صفحة 179، 180، 183)، وولاية السوق والشرطة والحسبة لارتباطها بالمصالح العامة (الخشني، أخبار الفقهاء والمحدثين، 1991، صفحة 32، 74؛ ابن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، 1994، صفحة 215؛ الونشريسي، 1981، صفحة ج: 10، ص: 77)، وحتى الفقهاء الذين لم

يتبنوا المذهب المالكي كانوا يصدرن أحكامهم على مذهب مالك لأنه مذهب الدولة العامة والسلطان (الخشني، أخبار الفقهاء والمحدثين، 1991، صفحة 303).

بالإضافة إلى الخطط الدينية تولى بعض الفقهاء ولاية المدن (الخشني، قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، 1953، صفحة 65، 66)، وتوسط بعضهم الآخر في إبرام عقود الصلح بين الأمراء وبين الثوار المنتزعين عليهم، فقد كُلف الفقيه يحيى بن يحيى بعقد الصلح بين الأمير الحكم بن هشام وعمه عبد الله البلسني، كما وجه الأمير المنذر جماعة من الفقهاء رفقة القاضي لعقد الصلح مع ابن حفصون لما أظهر الإنابة خديعة بعدما اشتد عليه الحصار (ابن عبد ربه، 1983، صفحة ج: 05، ص: 238؛ ابن عذارى المراكشي، 1980، صفحة ج: 02، ص: 70، 71، 118)، كما كانوا رسل الخلفاء في بعض الأحيان، حيث ذكر ابن عذارى أن الناصر أخرج ثقات خدمته والمعروفون بالأمانة والتصحيح من فقهاء مصره إلى أهل طليطلة معذرا إليهم داعيا لهم إلى الطاعة والدخول فيما صارت إليه الجماعة (ابن عذارى المراكشي، 1980، صفحة ج: 02، ص: 202).

كما كانت لهم مهام تقصي الحقائق وتفقد الولايات وسير الولاة والقواد وأحوال الرعايا، فقد أرسل الحكم بن هشام الفقيه سعيد بن محمد بن بشير قاضي الجماعة بقرطبة للنظر في حقيقة التظلم الذي رفعه أهل جيان على قاضيه، كما أرسل الحكم المستنصر سنة 362هـ الفقيه عبد الملك بن المنذر بن سعيد وهو صاحب الرد إلى الكور الغربية التي تضم لقنت وشريش وإشبيلية ولبلة وقرمونة ومورور وإستيجة وشذونة لمطالعة رعاياها وتعرف أحوالهم والكشف عن سير أعمالهم فيها، كما أرسل قاضي جيان أحمد بن نصر للتأكد مما رفعه أهلها على عاملهم عبد الرحمن بن جمهور، وأخرج الحكم المستنصر قاضيه عبد الملك بن منذر بن سعيد إلى مدينة الفرج ليتعرفا حقيقة ما رفعه أهلها على قائدها رشيق بن عبد الرحمن صاحب الركاب فينصفانهم منه (ابن حيان، حيان بن خلف ابن حيان، المقتبس في أخبار بلد الأندلس، 1965، صفحة 100، 104، 105، 106).

وكان الفقيه المنذر بن سعيد البلوطي يتولى سنة 330هـ ولاية الثغور مع الإشراف على العمال بها والنظر في المختلفين من بلاد الإفرنج إليها ومقره بمدينة طرطوشة (ابن الأبار، 2011، صفحة ج: 01، ص: 446)، كما تولى الفقيه عبيد الله بن يحيى ولاية الثغر في عهد الأمير عبد الرحمن وكان له فيها تدابير حسنة لاقت إعجاب ورضى الأمير (ابن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، 1994، صفحة 157).

وكان القضاة المالكية في كثير من الأحيان يتولون أخذ البيعة للأمرء والخلفاء على الخاصة والعامة، إذ يذكر ابن عذارى أن القاضي محمد بن إسحق بن السليم تولى مهمة أخذ البيعة لهشام المؤيد سنة 366هـ على طبقات الخاصة من الأموية وأبنائهم والوزراء والعمال ورجال قريش وأعلام قرطبة (ابن عذارى المراكشي، 1980، صفحة ج: 02، ص 254)، وقد عدد ابن الخطيب أسماء الأعلام الذين شهدوا على بيعة هشام بن الحكم المستنصر، وعلى رأسهم كبار قضاة وفقهاء المالكية وأعلامهم كأبي بكر يحيى بن محمد بن زرب قاضي الجماعة، وأبي المطرف عبد الرحمن بن محمد بن عيسى بن فطيس والقاضي محمد بن إسحق بن السليم، وغيرهم (ابن الخطيب، 1956، صفحة 48 وما بعدها).

بالإضافة إلى المهام الدبلوماسية، فقد أرسل المنصور بن أبي عامر قاضيه محمد بن عمرو البكري بعد صائفة 387هـ إلى الملك غرسية لاستحلافه على ما التزمه من شروط، وقلده السفارة في عقد السلم بينه وبين ملوك الروم ومنحه صلاحيات واسعة في عقد الشروط باسمه بما يراه مناسباً (ابن الخطيب، 1956، صفحة 67، 68)، ومن الفقهاء من جمع له بين القضاء والوزارة مثل الفقيه ابن فطيس عبد الرحمن بن محمد بن عيسى، وقد جمع له لقب الوزير القاضي (ابن فرحون، د.ت، صفحة ج: 01، ص: 478)، كما استوزر الحكم المستنصر الفقيه عبد الله الزجاجي تنويهاً بمكانه (ابن الفرضي، 1988، صفحة ج: 01، ص: 278، 279)، كما تولى الوزارة الفقيه هاشم بن خالد بن عمر (ت 369هـ)، والفقيه عبد الرحمن بن أبي هند الذي كان يسمى حكيم الأندلس (ت 200هـ)، واستوزر الأمير عبد الله بن محمد قاضي الجماعة موسى بن زياد (ابن الفرضي، 1988، صفحة ج: 01، ص: 156، 299؛ ج: 02، ص: 146؛ الخشني، قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، 1953، صفحة 138)، والفقيه أبو محمد النضر بن سلامة بعد عزله عن القضاء (الخشني، قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، 1953، صفحة 148).

وقد كانت السلطة من خلال هؤلاء الفقهاء تضيف الشرعية على أعمالها وقراراتها وتعتبر عن المنطلق الديني في أعمالها مما يبعث الرضا والقبول في أوساط العامة.

1.3. تأييد القرارات السياسية والدعاية للبيت الأموي:

كانت العلاقة المباشرة بين الفقهاء والعامة علاقة وثيقة ودائمة ومتجددة، هذه العلاقة جعلت مكانتهم في المجتمع الأندلسي مكانة قيمة وشديدة الأهمية، ما جعلهم في نظر السلطة الأداة المناسبة لكسب العامة، ولعل هذا ما دفع الأمويين لحث الناس على اتباع الفقهاء، وسعوا إلى إبرازهم نفوذهم عن طريق إظهار انقيادهم للمذهب، وهناك عدة حوادث سجلتها المصادر حول هذا، منها حادثة

سجلها ابن عذارى حول هشام لما قصده أحد رجاله وصنائه متشكيا من حكم القاضي مصعب بن عمران، فصرح له هشام بأن حكم القاضي نافذ على الجميع بقوله: "والله لو سجل علي القاضي في مقعدي هذا لخرجت عنه" (ابن عذارى المراكشي، 1980، صفحة ج:02، ص66)، كما نهى الحكم الرضي ابن عمه سعيد الخير أن يعترض على حكم القاضي قرعوس، وصرح له بأن الإنقياد لهم قوة للمكهم (ابن الفرضي، 1988، صفحة ج:01، ص414).

بينما اتعظ الأمير عبد الرحمن الأوسط بما جرى لوالده، وصير للفقهاء درجة عالية ومقاما ساميا بين موظفي الدولة وأعيانها، وقرب زعيمهم يحيى بن يحيى الليثي حتى كان لا يقطع أمرا في الديانة دون مشورته، ويصرح ابن حيان أن عبد الرحمن الأوسط قد أطفأ لائمة العامة عنه بقصد هذه السيرة ما ساهم في إقرار هدوء العامة في زمنه (ابن حيان، السفر الثاني من كتاب المقتبس، 2003، صفحة 298، 299)، ويشير ابن حيان أيضا إلى طبيعة العلاقة بين السلطة الأموية والفقهاء في قوله: "وغلب يحيى بن يحيى جميعهم على رأي الأمير عبد الرحمن وألوى بإيثاره فصار يلتزم من إعظامه وتكريمه وتنفيذ أموره ما يلتزمه الوالد لأبيه، فلا يستقضي قاضيا ولا يعقد عقدا ولا يمضي في الديانة أمرا إلا عن رأيه وبعد مشورته، ويحيى بن يحيى في طي ذلك يعترف للأمير عبد الرحمن بجميل ذلك، فلا يأتي في ذكر إحماد سيرته ووصف معدلته وتزيين آثاره لدى رعيته وتحضيضهم على طاعته واستنهاضهم لتكاليفه، يتأتى لذلك بلطف تناوله وسلامة جانبه وكأنه لا يقصده، ويرى السلطان منفعته فيزداد في إعظام قدر الشيخ يحيى بصيرة ولا ينقض لرياسته مريرة" (ابن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، 1994، صفحة 180)، كما أعلن الحاجب بن مغيث صراحة للفقهاء سعيد بن محمد بن بشير ويحيى بن يحيى الليثي عن مكانتهما وغيرهما من الفقهاء في تثبيت دعائم البيت الأموي قائلا: "يا أبا محمد أردت أن أكرمك أنت وصاحبك فأمكن بكما الأندلس" (السبتي، د.ت، صفحة ج:03، ص384).

وفي الوقت الذي احتاج فيه الأمويون إلى إضفاء الشرعية المطلوبة على دولتهم ونظامهم وقراراتهم، أدرك الفقهاء المالكية بالمقابل أهمية هذا الدور الموكل بهم، وعرفوا مقدار ما يتمتعون به من سلطة ونفوذ، يدل على ذلك قول الفقيه محمد بن إبراهيم بن حيونة ردا على أحد وزراء الناصر الذي اتهمهم بالسوء قائلا: "لو كنا بهذا السوء لبطل على أمير المؤمنين كل ما صنعه وعقده وحله من أول خلافته إلى هذا الوقت، فما ثبت له كتاب حرب ولا سلم، ولا بيع ولا شراء، ولا صدقة ولا حبس ولا هبة ولا عتق، ولا غير ذلك إلا بشهادتنا..." (السبتي، د.ت، صفحة ج:06، ص89)، وكان هذا الفقيه قد

أوضح الدور الذي يقوم به الفقهاء في الحياة العامة قائلا: "فنحن أعلام الهدى وسرج الظلمة، بنا يتحصن الإسلام ويفرق بين الحلال والحرام وتنفذ الأحكام، وبنا تقام الفرائض وتثبت الحقوق وتحصن الدماء وتستحل الفروج..." (السبتي، د.ت، صفحة ج: 06، ص: 88).

ومن خلال رسالة الفقيه إسحق بن إبراهيم بن مسرة يتبين أن العلاقة بين الفقهاء والسلطة كانت واضحة المعالم والأهداف لكلا الطرفين، إذ جاء فيها: "فإنهم كانوا يستبقون من هذه الطبقة بقية لا يمتنونها بما يشينها ويغض منها ويطرق إلى تنقصها، يستعدون بها لدينهم ويتزينون بها عند رعاياهم ومن يفد عليهم من قصادهم" (السبتي، د.ت، صفحة ج: 06، ص: 133).

2.3. المشاركة في محاولات الإطاحة بالسلطة:

تعتبر ثورات الربض إحدى أوجه الصراع بين السلطة الزمنية والدينية في الأندلس الأموية، وهي عبارة عن ثورات قامت ضد الأمير الحكم بن هشام في أوقات متتابة سنة 189 هـ وسنة 190 هـ ثم سنة 202 هـ، وتعود حيثياتها إلى رغبة الأمير الحكم بن هشام في الحد من النفوذ المتنامي بشكل كبير للفقهاء المالكية⁽⁸⁾، وكان الحكم أساسا يفضل مجالسة الأدباء والشعراء على مجالسة الفقهاء ورجال الدين، فوجدوا أنهم فقدوا في عهده التفوق والجاه والتقدمة التي اعتادوها في عهد سابقه، واستثناهم من المشورة في إدارة شؤون الدولة كما كان الحال أيام والده الأمير هشام، وانفرد بحكم البلاد فعلا دون أن يشاركه أحد في اتخاذ القرارات، حتى أنه لم يستشر الفقهاء في تعيين خليفة القاضي المصعب بن عمران واكتفى بتعيين محمد بن بشير كاتب محمد بن عبد الله القرشي لما كان واليا على باجة خلفا له برأي من بعض أهل بيته (مجهول، أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم، 1989، صفحة 115؛ الخشني، قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، 1953، صفحة 73)، كذلك لم يستشرهم في الضرائب المستحدثة باسم المعاون والمغارم التي فرضها على الشعب وعين نصرانيا لجبايتها هو ربيع القومس (ابن الخطيب، 1956، صفحة 15؛ ابن الأثير، 1987، صفحة ج: 05، ص: 413).

وبلغ الأمر بازدياد الفقهاء في البلاط الأموي في عهد الحكم إلى التشهير بهم وبثرواتهم التي لا يُعلم مصدرها، وقد كان شاعر الحكم المعروف بيحيى الغزال كثير التعريض بهم حتى نقموا عليه وهو القائل فيهم:

لست تلقى الفقيه إلا غنيا ليت شعري من أين يستغنونا

نقطع البر والبحار طلاب الرزق والقوم هاهنا قاعدوننا

إن للقوم مضربا غاب عنا لم يصب قصد وجهه الراكبونا (الغزال، 1993، صفحة 77).

لكن نفوذ الفقهاء المالكية بالأندلس كان قد بلغ شأوا كبيرا على المستوى السياسي، إذ استطاعوا تأليب سكان العاصمة قرطبة على الحكم الرضي وسعوا بل وشاركوا في الثورة التي كادت أن تطيح به، وبلغ عدد الفقهاء المشاركين في هذه الثورة أكثر من إثنين وسبعين فقيها وقيل مائة وأربعين فقيها (ابن الفرضي، 1988، صفحة ج:02، ص:174؛ السبتي، د.ت، صفحة ج:03، ص:127)، وكان من بينهم الفقيه يحيى بن يحيى الليثي الذي عفا عنه الأمير الحكم وقربه بعد ذلك، وطالوت بن عبد الجبار وعبد الملك بن حبيب، ومهما قيل من أسباب دفعت الناس إلى الهيج وتناقلتها المصادر من لهوه وشربه ومجانبته لطريق الحق وفرض المكوس على الناس وغيرها من الدوافع الدينية المسوغة (ابن حيان، السفر الثاني من كتاب المقتبس، 2003، الصفحات 155-157؛ النويري، 2004، صفحة ج:23، ص:217، 218)، إلا أن هذا يبدو دعاية واضحة من فقهاء المالكية الذين استغلوا العاطفة الدينية لدى العامة لتأليبهم على الأمير فيما يبدو كرد فعل على إسقاط سلطتهم وإظهار مدى نفوذهم الروحي في أوساط العامة (المراكشي، د.ت، صفحة 45)، وذلك بسبب تحديه لنفوذهم الذي أخذ في الازدياد وعدم حصولهم على تلك المكانة التي كانت لهم في عهد والده، فأدى ذلك إلى حدوث صدام بين الطرفين انتقل من التشهير اللفظي إلى العمل المسلح فيما عرف بثورة الرض (ابن الأثير، 1987، صفحة ج:05، ص:413).

هذا الأمر هز كيان الحكم هزا شديدا وأثبت له أن ملكه لا يمكن أن يقوم على القوة العسكرية وحدها، صحيح أنه تمكن من القضاء على الهيج لكنه أثبت أهمية الجانب الديني المتمثل في الفقهاء لتثبيت أسس ملكه، وأنه في حاجة إلى تأييد علماء الدين ليستعيد أهليته للحكم في نظر رعيته (مؤنس، 1997، صفحة 27، 28).

يقول ابن عذارى في هذا الصدد: "أنه عتب نفسه فيما تقدم منه عتابا وتاب إلى الله متابا ورجع إلى الطريقة المثلى وقال إن الآخرة هي الأبقى والأولى فترين بالتقوى واعتصم بالعروة الوثقى وأقر بذنوبه واعترف" (ابن عذارى المراكشي، 1980، صفحة ج:02، ص:80)، وندم على ما اقترف منها، وطفق يكثر

الذكر وقراءة القرآن إلى مماته (ابن حيان، السفر الثاني من كتاب المقتبس، 2003، صفحة 179)، ومعنى ذلك أنه أقر بسلطان الدين وعلمائه وتنبيهه إلى أهمية هذا الجانب لحفظ سلطانه وتأييده فعول على توثيق علاقاته بهم، وكانت البداية بتأمين من هرب من أهل العلم وخاصة إلى طليطلة، وكتب لهم أماناً على الأنفس والأموال وأباح لهم التفسح في البلدان حيثما أحبوا من أقطار مملكته حاشى قرطبة أو ما قرب منها (ابن عذارى المراكشي، 1980، صفحة ج:02، ص:77)، وكان منهم يحيى بن يحيى الليثي الذي علت منزلته وتضاعفت رياسته بعد هيج الرض وتلقيه أماناً شاملاً عن كل ما سلف منه (ابن حيان، السفر الثاني من كتاب المقتبس، 2003، صفحة 201).

والواقع أن ثورة الرض كانت وجهاً للصراع بين السلطة الزمنية والدينية التي كانت نوعاً ما منفصلة في الدولة الأموية الأندلسية، أو بمعنى آخر لمن تكون السلطة الفعلية والسيادة للأمير أو للفقهاء، عكس العباسيين الذين اعتبروا أئمة قبل كل شيء وحتى في أسوأ فترات حكمهم بقي لخلافتهم قداستها وهيبتها الدينية بالرغم من استيلاء رجال القصر والسلطين على كل السلطات، كذلك كان الحال بالنسبة لدولة الفاطميين والرسّتميين مثلاً الذين اعتبر حكامهم أئمة في الدين والدنيا، وبعدما حسم الحكم الرضي الأمر لصالحه وعلى الرغم من أننا نرى تقارب السلطة والفقهاء إلا أن الأمر كان للسلطة السياسية قبل كل شيء وصار الفقهاء يسرون في ركبها ويمثلون أمرها، ولنا في قضية بقي بن مخلد خير مثال.

يتجلى كذلك أثر الفقهاء السياسي بشكل واضح في اجتماعهم على قتل الأمير المطرف بن عبد الله لما بلغهم سوء رأيه وقوله فيهم وتحيينه الفرصة للتنكيل بهم، فاجتمعوا برئاسة الفقيه عبيد الله بن يحيى واستحلوا دمه بالزندقة المنسوبة إليه، وقصدوا الحاجب سعيد بن المنذر ابن السليم واتهموا المطرف بالرغبة في الخروج على أبيه وخلعه وإجبارهم على البيعة له، ووجد فيها الأمير عبد الله الفرصة المواتية لإبعاد ابنه الطامح إلى الحكم والذي قتل أخاه محمداً من قبل بنفس التهمة ممهداً الطريق لنفسه وقتل المطرف في داره (ابن القوطية، 1989، صفحة 117، 118).

كما تعاون بعض الفقهاء مع الأمير عبد الله بن الناصر للإطاحة بوالده وأخيه وتولي سدة الحكم بعدما عين أخاه الحكم ولياً لعهد، الأمر الذي أدى إلى منافسة شديدة بين الأخوين، خاصة في ميدان العلم (ابن الأبار، الحلة السيرة، 1985، صفحة ج:01، ص:206)، ويبدو أنه تطلع إلى الخلافة في حياة والده، وتابعه قوم وأخفوا أمرهم وبيتوا على اغتيال والده وأخيه الحكم ولي العهد، فبلغ الخبر إلى

مسماع الناصر فسجنه رفقة أتباعه (السبكي، 1964، صفحة ج:03، ص:309)، وكان الفقيه أحمد بن محمد ابن عبد البر والفقيه الآخر أحمد بن عبد الله بن العطار من أبرز من اتهم من الفقهاء بالتحريض على الخروج على الناصر، وقد وجدا رفقة الأمير عبد الله في ليلة القبض عليهما، ووجه الناصر تهمة التآمر والتحريض صراحة للفقيه ابن عبد البر قائلا: "وأما ابن عبد البر فأنا أعلم أنه الذي زين لهذا العاق ذلك ليكون قاضي الجماعة) وكان ذلك سنة 338هـ" (ابن الأبار، الحلة السيرة، 1985، صفحة ج:01، ص:207، 208؛ ابن الفرضي، 1988، صفحة ج:01، ص:51).

ويبدو أن جماعة من الفقهاء قد دبوا أمر الإطاحة بالمنصور بن أبي عامر لما رأوا استضعافه وحجره للخليفة هشام المؤيد، وكان على رأس هؤلاء الفقيه عبد الملك بن المنذر بن سعيد ومعه الفقيه قاسم بن خلف المعروف بالجبيري رفقة جماعة من الفقهاء وأهل العلم سنة 368هـ، قتل على إثرها عبد الملك بن منذر وسجن الباقيون (السبكي، د.ت، صفحة ج:07، ص:06، 07؛ ابن الفرضي، 1988، صفحة ج:01، ص:317).

4. النتائج المترتبة عن المساهمة السياسية:

شكل الفقهاء دعامة للدولة في العهد الأموي، وسيطروا على مراكز القرار الديني والاجتماعي مع ما وفره لهم ذلك من امتيازات مادية ونفوذ كبير، وهذه الاستفادة جعلتهم يتجندون للدفاع عن اختيارات السلطة السياسية بعزم كبير، بل ويدافعون عن نفوذهم ضد المذاهب المخالفة، وساهم هذا في غلق المجال بشدة وصرامة أمام جميع الاتجاهات الفلسفية مهما كان توجهها، حتى لا يظهر أي عطف أو تسامح مع الاتجاهات المخالفة التي أخذت تتركز تحت ستار مذاهب أخرى كالْمذهب الشيعي والإسماعيلي والمعتزلي (بروفنصال، د.ت، صفحة 68).

إذ اعتبر الفقهاء نظرا للدور المناط بهم اجتماعيا وفكريا وسياسيا مسؤولية الحفاظ على الوحدة العقائدية والفكرية للأندلس في إطار مذهب أهل السنة والجماعة من أهم مهامهم، فتشددوا في إدانة الفرق المخالفة وأتباعها، ومن الثابت تاريخيا أن مذاهب الخوارج والشيعة والمعتزلة والفلاسفة انتقلت إلى الجزيرة أو انتقل بها أصحابها يدعون لها ويعملون على نشرها (ابن سهل، 1995، صفحة 896، 899)، وكثيرا ما أخفت خلفها أهدافا سياسية مرسومة يجتهد دعايتها في تنفيذها، وهنا تدخل الفقهاء

لدهض هذه المذاهب نظرا لمضمونها الفكري والعقائدي وهدفها السياسي، وهنا ظهر دورهم السياسي في الذب عن مذهب الدولة الرسمي وكيان السلطة الداعمة له.

وتمثل حادثة بقي بن مخلد مثالا واضحا على هذا، إذ حاولوا الإيقاع به والتحريض على قتله ونبذ ما جاء به لأن فيه تهديدا لوجودهم ومصالحهم، على الرغم من أن بقي أدخل كتب الحديث والفقه السنية، إذ أن ما أدخله من كتب جديدة إلى الأندلس مثل كتاب الفقه الكبير للشافعي ومسند ابن أبي شيبه وتاريخ خليفة بن خياط لم تحدث أي رجة في مصر مثلاً في أوساط العلماء والعامة ولم تظهر أي معارضة لقراءتها بينما أحدثت جلبة كبيرة في الأندلس، لأن الأندلس كانت تعيش واقع ارتباط الفقهاء المالكية مع السلطة الأموية برباط متين من المصالح المشتركة، وكما كانت الدولة تنتظر من الفقهاء تأييدها في حال ظهور خارج على سلطانها، فكذا كان شيوخ المالكية ينتظرون من الدولة أن تؤيدهم على أي مخالف لمذهبهم الفقهي وبالتالي تحافظ على جاههم ومكانتهم (مؤنس، 1997، صفحة 52، 53)، ولعل حجة الفقهاء في ذلك واضحة وهي الحفاظ على الوحدة العقائدية للبلاد كجزء من الحفاظ على وحدتها السياسية، وأن أي اختلاف مذهبي قد يكون له أثر في الوحدة السياسية للبلاد والنفوذ الأموي بها.

انعكس هذا الوضع بصفة مباشرة على المذهب المالكي، وانتقل في أحيان كثيرة من الإقناع إلى الإلزام، بسبب الاقتصار على التقليد والتزام ما جاء في الموطأ، حيث اكتفى الكثيرون من الفقهاء بدراسته والاقتصار عليه دون سواه، ولهذا نشأ خلاف بين الفقهاء والمحدثين بالأندلس، فالأولون مسلمون بصحة ما ين أيديهم ولا يريدون أن يتطرق إلى أذهان الناس فيه شك لأن في هذا الشك إضعافا لمقامهم كفقهاء يُرجع إليهم، أو كقضاة يطبقون أحكاما من المفروض أنها قائمة على أسس سليمة وصحيحة، أي أن المحدث كان مهددا لمكانة الفقيه في المجتمع وربما لنفوذه ومعيشته، ولهذا نفر الفقهاء من المحدثين واجتهدوا في إضعاف مركزهم (ابن الفرضي، 1988، صفحة ج:01، ص:150)، ولنا في حادثة بقي بن مخلد خير دليل، بل تجاوز الأمر لدى بعض الفقهاء إلى التصريح بأن يدفن معه رأس خنزير خير من مسند ابن أبي شيبه (ابن الفرضي، 1988، صفحة ج:01، ص:151)، وإن رد الفعل الذي أظهره الفقهاء المالكية الذين يصفهم ابن عذارى "بأصحاب التقليد الزاهدين في الحديث الفارين عن علوم التحقيق المقصرين عن التوسع في المعرفة" (ابن عذارى المراكشي، 1980، صفحة ج:02، ص:109، 110) ليدل بحق على خوفهم من زوال نفوذهم الذي عاشوا في كنفه.

ولعل السبب وراء هذا يرجع بصورة أو بأخرى إلى تأييد الدولة الأموية للفقهاء المالكية، وتأيد هؤلاء لها جعل التسليم بالموطأ وما فيه جزءاً من قبول النظام السياسي الأموي وتأيدته، وما دامت الدولة تعتمد في إقامة جاهها الروحي على الفقهاء ويذهب هؤلاء في تأييدهم لها مذاهب شتى، فإن أي مخالفة لهذا الطريق المرسوم الذي سار فيه الفقهاء والأمراء سيفسر لا محالة أنه زندقة وخروج على الإجماع السياسي والمذهبي (مؤنس، 1997، صفحة 46)، وهو ما انعكس بشكل مباشر كذلك على الدراسات الفلسفية والمنطقية، حيث حارب الأمويون مذاهب الفلسفة والمنطق وتظاهروا بموافقة المالكية في آرائهم حتى يبدو كحماة للمذهب المالكي متقيدين بتعاليمه وأقوال فقهاءه، وكان كل من اشتغل بالفلسفة أو التنجيم يطلق عليه لقب زنديق من قبل العامة، وأحياناً كثيرة يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة و يأمر بإحراق كتبهم إن وجدت (ابن عذارى المراكشي، 1980، صفحة ج: 02، ص: 293؛ المقري، 1988، صفحة ج: 01، ص: 221)، وأصبح المذهب المالكي في الواقع هو المذهب الوحيد المعترف به رسمياً في الأندلس وأقام الغالبية العظمى من فقهاء أنفسهم حراساً له وتحمسوا له كثيراً لدرجة التعصب وانتهى بهم إلى التقليد وانتقلوا بذلك من الإقناع إلى الإلزام.

خاتمة:

حرص أمراء بني أمية بالأندلس على توحيد الرعية في إطار منظومة فقهية شاملة جامعة يرسون عليها ركائز الوحدة السياسية، وقد وجدوا في مذهب مالك ما يحقق ذلك، ولمسوا أثر الوحدة المذهبية على استقرار نظامهم السياسي، حيث أن مذهب مالك ساهم في تنظيم مختلف شرائح المجتمع في وحدة فقهية امتدت حياتها قروناً متوالية تولت حمايتها الدول المتعاقبة على حكم الأندلس لما رآته من آثار إيجابية لها في تدعيم كيانها السياسي بصرف النظر عن حجمه .

يبدو أن الوحدة المذهبية في الأندلس المتمثلة في المذهب المالكي قد ساهمت إلى جانب الخصوصية الجغرافية التي عرفتها المنطقة والنظام القائم بها إلى إيجاد استقلال فعلي للأندلس خلال العهد الأموي.

لم يحاول الأمويون أن يجمعوا بين السلطة السياسية والإشراف على الحياة الدينية، فاكتمب الفقهاء المالكية منذ بداية الدولة الأموية بالأندلس سلطة فعلية نتيجة للدور الذي اضطلعوا به في مجالات التعليم والقضاء والفتيا والشورى، وقد أهلهم ذلك لكي يتبوؤوا مركز الصدارة في مستويات

عديدة، وقد شكلت هذه القوة الدينية نوعاً من النفوذ والمكانة توازي من حيث الأهمية وفي فترات عديدة دور القوة العسكرية والعصبية، لكن هذا الوضع اصطدم مع رغبة السلطة الأموية في إمساك زمام الأمور بأيديها وعدم رغبتها في مشاركة ذلك مع أي سلطة أو شخص، ما أدى إلى حتمية نشوب صراع بين الطرفين حسم لصالح السلطة السياسية فصارت السلطة الدينية تابعة لها منفذة لأجندتها في أغلب الأحيان.

أبرز البحث كذلك دور الفقهاء المالكية الفاعل والمؤثر في المجال السياسي في الأندلس سواء عن طريق التأييد أو المعارضة للسلطة، إضافة إلى دورهم الأساسي والجوهري في مناحي الحياة الاجتماعية والعلمية، لكن يبدو أن دور الفقهاء السياسي انعكس سلباً على المذهب المالكي في الأندلس وانحسر في التقليد والتزام ما جاء في المذهب، وانتهى الأمر بهم من الإقناع إلى الإلزام.

الهوامش:

(1) بالرغم من مدلول هذه القصة حول توجهات السلطة الأموية نحو المالكية ودعمها، إلا أننا نتساءل عن أصل هذه الرواية، فهل وضعها بعض مشايخ المالكية حتى يبينوا المكانة التي وصلوا إليها بين أجندة السلطة وحاجة السلطان إليهم؟ وهل كان الأمير يجهل موطن مالك وأبو حنيفة، حتى يسأل عن ذلك؟¹

(2) يعتبر العلاء بن مغيث من قادة العرب وشجعانهم بالغرب الإسلامي، راسله الخليفة العباسي المنصور يدعو إلى الخروج على عبد الرحمن الداخل بالأندلس وأرسل إليه عهده بولايته، وتمكن العلاء من إحراز النصر على عبد الرحمن الداخل ومحاصرته لكن صمود الداخل وحصانة موقعه أطلت أمد المعركة وانقلب الأمر لصالح عبد الرحمن وقتل العلاء سنة 146هـ (الزركلي، 2002، صفحة ج: 04، ص: 245، 246).

(3) عبد الرحمن بن حبيب الفهري، عرف بالصقلي لطوله وشقوته، كان بإفريقية أيام استيلاء عبد الرحمن الداخل على الأندلس، فانتقل إليها ودعا إلى بني العباس، فقاتله عبد الرحمن الداخل حتى ظفر به بعدما اغتاله أحد البربر سنة 162هـ (الزركلي، 2002، صفحة ج: 03، ص: 303).

(4) لم نقف في المصادر على اسمه الكامل أو نسبه، وعلى ما يبدو كان عميلاً للفاطميين في الأندلس، حيث ثار في عهد الحكم المستنصر، وشهد عليه طائفة من أهل العلم ورجال الأندلس بالخروج على الأمويين والقيام بدعوة المعز لدين الله، وتعطيله لأحكام الإسلام وغيرها، وعلى هذا الأساس أصدر الفقهاء الفتوى بوجوب قتله (ابن سهل، 1995، صفحة ج: 02، ص: 887 وما بعدها).

(5) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب، الملقب بالمهدي وبالنفس الزكية ولد بالمدينة سنة 93هـ/711م ونشأ بها، وكان يقال له صريح قريش لأن أمه وجداته لم يكن منهن أم ولد، خرج على أبي جعفر المنصور بالمدينة سنة 145هـ/762م بعد أن مكث زمناً طويلاً مستخفياً عن أعين العباسيين، غلب على المدينة ومكة وأرسل أخاه إلى البصرة فغلب عليها وعلى الأهواز وواسط، انتهت ثورته بمقتله في نفس السنة ثم مقتل أخيه إبراهيم بعده (الزركلي، 2002، صفحة ج: 06، ص: 220).

(6) تعود حيثيات وبدايات النزعة الإستقلالية الأندلسية إلى عصر الولاة، حيث كان الأندلسيون يختارون ولايتهم بأنفسهم أو كان والي المغرب المفوض من الخليفة الأموي في دمشق يعين والياً من عنده أو من ترضاه جماعة الأندلس، وكان هذا الواقع مقبولاً إلى حد ما من قبل الأمويين بدمشق ما دام ولاء الأندلس يلتزمون بالحد الأدنى من مظاهر الطاعة الولاء المتمثلة في الدعاء للخليفة وتقديم الأموال السنوية، لكن هذا الإستقلال لم يلبث أن اتخذ شكلاً أوسع بقدوم عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس وقيام الإمارة الأموية بها، حيث نجح الأخير أن يقرر مبدأ الإمارة دون تفويض وانفرد بحكم الأندلس دون العباسيين الخلفاء الشرعيين بالمشرق، وهنا أصبح الأمر يعني انفصال قطر إسلامي بعينه عن الدولة العامة التي كان مركز قيادتها في

بغداد، هذا الإستقلال الجغرافي والسياسي احتاج إلى نوع من الشرعية والإستقلالية الثقافية تمثلت في تبني مذهب مالك كمذهب رسمي ووحيد في الأندلس، فأضحت الأندلس بذلك تمثل وحدة جغرافية وسياسية وثقافية متميزة (أبو الضبعات، 2016، صفحة 26، 27).

(7) أبو عبر الرحمن بقي بن مخلد، من حفاظ المحدثين وأئمة الدين والزهاد الصالحين، رحل إلى المشرق وروى عن كبار علمائه من اعلام السنة والحديث حتى تجاوز عدد شيوخه المائتين، وأدخل العديد من المصنفات إلى الأندلس ومنها ما تفرد هو بإدخاله ولم يعرفه أهل الأندلس قبله مثل مصنف ابن أبي شيبة، ألف كتباً عديدة تدل على سعة علمه ومكانته من أجلها كتابه في تفسير القرآن ومصنفه في الحديث الذي رتبته على أسماء الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وغيرها، توفي سنة 276هـ (ابن بشكوال، 1989، صفحة ج: 01، ص: 196، 197).

(8) إن محاولة الحكم الرضيي التقليل من نفوذ الفقهاء المالكية المتنامي ومحاولة إيجاد توازن بين سلطتهم الدينية وسلطانة الدنيوي لا تعني بحال من الأحوال أنه لم يحترم رجال الدين أو تعاليم الشريعة، بل تذكر المصادر أنه كان يتيح للقضاة أن يطبقوا أحكام الشرع على نفسه وخاصته وولده وأهله (ابن عبد ربه، 1983، صفحة ج: 05، ص: 232).

المصادر والمراجع:

1. إبراهيم بن علي ابن فرحون. (د.ت.). *الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب*. القاهرة: دار التراث للطبع والنشر.
2. ابن سعيد المغربي. (د.ت.). *المغرب في حلى المغرب* (الإصدار 04). القاهرة: دار المعارف.
3. ابن عذارى المراكشي. (1980). *البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب*. بيروت: دار الثقافة.
4. ابن قتيبة الدينوري. (1990). *الإمامة والسياسة* (الإصدار 01). بيروت: دار الأضواء.
5. أبو الحسن بن عبد الله النباهي. (1983). *تاريخ قضاة الأندلس*. بيروت: دار الآفاق الجديدة.
6. أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي. (1883). *تاريخ اليعقوبي*. ليدن: مطابع بريل.
7. أحمد بن داود الدينوري. (د.ت.). *الأخبار الطوال*. دم: إدارة التراث بوزارة الثقافة والإرشاد القومي.
8. أحمد بن عبد الوهاب النويري. (2004). *نهاية الأرب في فنون الأدب* (الإصدار 01، المجلد 23). بيروت: دار الكتب العلمية.
9. أحمد بن محمد ابن عبد ربه. (1983). *العقد الفريد* (الإصدار 01). بيروت: دار الكتب العلمية.
10. أحمد بن محمد المقرئ. (1988). *نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب*. بيروت: دار صادر.
11. أحمد بن يحيى البلاذري. (1996). *أنساب الأشراف* (الإصدار 01). بيروت: دار الفكر.
12. أحمد بن يحيى الونشريسي. (1981). *المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب*. المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
13. أحمد تيمور باشا. (1990). *نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة*. بيروت: دار القادري.
14. بن محمد النعمان. (1996). *المجالس والمسائر*. بيروت: دار المنتظر.
15. حسن عبد الكريم الوراكلي. (1996). *التراث الأندلسي ومسألة الوحدة*. تأليف الأندلس قرون من التقلبات والعطاءات (المجلد 01). الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة.
16. حسين مؤنس. (1997). *شيوخ العصر في الأندلس*. القاهرة: دار الرشاد.
17. حيان بن خلف ابن حيان. (2003). *السفر الثاني من كتاب المقتبس*. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.
18. حيان بن خلف ابن حيان. (1965). *حيان بن خلف ابن حيان، المقتبس في أخبار بلد الأندلس*. (عبد الرحمن علي حجي، المحرر) بيروت: دار الثقافة.
19. حيان بن خلف ابن حيان. (1994). *المقتبس من أنباء أهل الأندلس* (المجلد 03). (محمود علي مكي، المحرر) القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي.

20. خديجة بورملة. (أكتوبر، 2014). انتشار المذهب المالكي في الأندلس على عهد الإمارة الأموية. مجلة عصور الجديدة (14-15).
21. خلف بن عبد الملك ابن بشكوال. (1989). الصلة (الإصدار 01). القاهرة: دار الكتاب المصري بالإشتراك مع دار الكتاب اللبناني بيروت.
22. خير الدين الزركلي. (2002). الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين.
23. خير الدين سيب. (2008). انتشار المذهب المالكي في بلاد المغرب. الملتقى الوطني الرابع للمذهب المالكي. عين الدفلى – الجزائر.
24. عبادة بن عبد الرحمن رضا كحيلة. (1995). الخصوصية الأندلسية وأصولها الجغرافية (الإصدار 01). مصر: مؤسسة عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.
25. عبد الرحمن ابن خلدون. (2001). المقدمة. بيروت: دار الفكر.
26. عبد الله بن محمد ابن الفرضي. (1988). تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس. القاهرة: مطبعة المدني.
27. عبد المجيد نعنعي. (د.ت). تاريخ الدولة الأموية في الأندلس. بيروت: دار النهضة العربية.
28. عبد الواحد المراكشي. (د.ت). المعجب في تلخيص أخبار المغرب. القاهرة: لجنة إحياء التراث العربي.
29. عبد الوهاب بن علي السبكي. (1964). طبقات الشافعية (الإصدار 01). القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
30. علي ابن أبي زرع الفاسي. (1972). أنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة.
31. علي ابن حزم. (1987). نقط العروس في تواريخ الخلفاء. تأليف رسائل ابن حزم الأندلسي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
32. علي بن أحمد ابن حزم. (1987). رسائل ابن حزم الأندلسي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
33. علي بن محمد ابن الأثير. (1987). الكامل في التاريخ. بيروت: دار الكتب العلمية.
34. علي بن محمد الماوردي. (1989). الأحكام السلطانية والولايات الدينية. الكويت: دار ابن قتيبة.
35. عياض بن موسى السبكي. (د.ت). ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
36. عيسى ابن سهل. (1995). إعلام بنوازل الأحكام. د.م: دن.
37. لسان الدين ابن الخطيب. (1956). أعمال الأعلام فيمن بوع قبل الإحتلام من ملوك الإسلام (الإصدار 02، المجلد 02). بيروت: دار المكشوف.
38. ليفي بروفنصال. (د.ت). حضارة العرب في إسبانيا. (ذوقان قرقوط، المترجمون) بيروت: دار مكتبة الحياة.
39. مجهول. (1989). أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم. القاهرة: دار الكتاب المصري بالإشتراك مع دار الكتاب اللبناني بيروت.
40. مجهول. (د.ت). أخبار الدولة العباسية (الإصدار د.ط.). بيروت: دار الطليعة.
41. محمد بن أبي نصر فتوح الحميدي. (1966). جندوة المقتبس في ذكر ولادة الأندلس. مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة.
42. محمد بن أحمد المقدسي. (1906). أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. ليدن: مطبعة بريل.
43. محمد بن جرير الطبري. (1971). تاريخ الرسل والملوك (الإصدار 02، المجلد 07). القاهرة: دار المعارف.
44. محمد بن حارث الخشني. (1953). قضاة قرطبة وعلماء إفريقية. القاهرة: مكتبة الخانجي.
45. محمد بن حارث الخشني. (1991). أخبار الفقهاء والمحدثين. مدريد: المجلس الأعلى للأبحاث العلمية.
46. محمد بن عبد الله ابن الأبار. (2011). التكملة لكتاب الصلة (الإصدار 01). تونس: دار الغرب الإسلامي.

47. محمد بن عبد الله ابن الأبار. (1985). *الحلة السيرة* (الإصدار 02). القاهرة: دار المعارف.
48. محمد بن علي ابن الطقطقي. (1894). *الفخري في الآداب السلطانية*. شالون: مطابع مرسو.
49. محمد بن عمر ابن القوطية. (1989). *افتتاح الأندلس*. القاهرة: دار الكتاب المصري بالإشتراك مع دار الكتاب اللبناني بيروت.
50. محمد خالد المومني. (2009). الصراع بين الدين والدولة في عصر الحكم الرشيدي. *مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية*، 36 (03).
51. محمد سهيل طقوش. (2007). *تاريخ الفاطميين في شمالي إفريقيا ومصر وبلاد الشام*. بيروت: دار النفائس.
52. مصطفى الهروس. (1997). *المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري*. المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
53. ولاء يوسف أبو الضبعات. (2016). *الحياة العلمية في عهد الإمارة الأموية، رسالة ماجستير مرقونة*. فلسطين: جامعة الخليل.
54. يحيى بن حكم الغزال. (1993). *ديوانه* (الإصدار 01). بيروت: دار الفكر المعاصر بالإشتراك مع دار الفكر بدمشق.