Journal of Human and Social Sciences (JHSS) • Vol 9, Issue 10 (2025) • P: 56 - 43
https://journals.ajsrp.com/index.php/jhss
ISSN: 2522-3380 (Online) • ISSN: 2522-3380 (Print)

Coexistence and Tolerance in Granada during the Almoravid Era (448–541 AH / 1056–1147 AD)

Dr. Maali Mohammed Yasin
Faculty of Arts | Al-Quds Open University | Palestine

Received: 22/09/2025
Revised: 01/10/2025
Accepted: 08/10/2025
Published: 30/10/2025

* Corresponding author: maaliyasin1@gmail.com

Citation: Yasin, M. M. (2025). Coexistence and Tolerance in Granada during the Almoravid Era (448–541 AH / 1056–1147 AD). *Journal of Humanities & Social Sciences, 9*(10), 43 – 56. https://doi.org/10.26389/AJSRP.L240925

2025 © AISRP • Arab Institute for Sciences & Research Publishing (AISRP), United States, all rights reserved.

• **Open Access**

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license

Abstract: The Islamic presence in Granada was not merely a superficial stage of coexistence among different religious groups, but rather a complex laboratory where declared values of tolerance interacted with the pragmatic demands of politics and economics. Tolerance was never absolute; it often functioned as a strategic tool employed by ruling powers to secure stability and prosperity. Periods of political strength encouraged openness and intellectual flourishing, while times of weakness or economic rivalry triggered restrictions and exclusion. Thus, the study of coexistence in Granada goes beyond idealized narratives and highlights the dynamic tension between principles and interests. This duality not only produced a culturally diverse and innovative society but also exposed its fragility in moments of crisis. The Andalusian experience, therefore, reveals coexistence as a historical process shaped by shifting balances of power, rather than as a static or perfect model.

Keywords: Al-Andalus, Granada, coexistence, tolerance, dhimmis, Jews, Christians, cultural diversity.

التعايش والتسامح في غرناطة خلال عصر المرابطين (448–541هـ / 1056–1147م)

الدكتور/ معالي محمد ياسين
كلية الآداب | جامعة القدس المفتوحة | فلسطين

المستخلص: لم يكن الوجود الإسلامي في غرناطة مجرد مرحلة انسجام سطحي بين مكونات دينية وعرقية متباينة، بل شكّل ساحة اختبار معقدة لتفاعل القيم المعلنة مع المصالح الواقعية. فالتسامح لم يكن قيمة مطلقة بقدر ما كان أداة سياسية واقتصادية تستخدمها السلطة بحسب الحاجة؛ إذ أتاح استقرار الحكم فترات من الانفتاح والازدهار، بينما أدّى ضعف الدولة أو احتدام التنافس الاقتصادي إلى تضييق وقيود. من هنا فإن دراسة التعايش في غرناطة تتجاوز الوصف التاريخي لتكشف عن دينامية التوازن بين المبادئ والمصالح: كيف ساهم هذا التفاعل في إنتاج مجتمع متنوع ومبدع حضاريًا، وكيف أظهر في الوقت نفسه هشاشته أمام الأزمات. إن تحليل التجربة الأندلسية يبيّن أن التعايش لم يكن حالة مثالية، بل تجربة تاريخية مركّبة تتأرجح بين الانفتاح والانغلاق وفق موازين القوة.

الكلمات المفتاحية: الأندلس، غرناطة، التعايش، التسامح، أهل الذمة، اليهود، النصارى، التعدد الثقافي.

مقدمة:

لقد مثل الوجود الإسلامي في غرناطة تجربة حضارية فريدة، إذ لم يكن التسامح فيها مجرد قيمة مثالية، بل نتاجًا لتوازن دقيق بين المنظومة القيمية الإسلامية وضرورات الواقع السياسي والاقتصادي. فالتنوع العرقي والديني لم يكن عائقًا في غرناطة، بل عامل إثراء ساهم في بناء مجتمع متعدد المستويات. غير أن هذا التعايش كان هشًّا، يرتبط بقوة السلطة المركزية واستقرارها، ويضعف مع تفككها.

أسهم المسلمون في توفير الإطار الذي سمح بتلاقي الثقافات المختلفة، لكن الحضارة الأندلسية كانت ثمرة تفاعل مشترك بين العرب والبربر والمولدين واليهود والنصارى، وهو ما تجلى في النتاج العلمي والفلسفي والفني. كما أن الحوار الفكري مع الآخر لم يكن مجرد تسامح ديني، بل آلية لبناء معرفة جديدة أعطت للعقلانية والفكر الفلسفي مكانة متقدمة.

وبذلك تكشف تجربة غرناطة أن التسامح الأندلسي لم يكن مطلقًا، بل مشروطًا بالظروف السياسية والاقتصادية، وهو ما يجعلها نموذجًا غنيًا للتحليل أكثر من كونها صورة مثالية للتاريخ.

لقد شكّلت الأندلس في عصر المرابطين (448–541هـ / 1056–1147م) أنموذجًا راقيًا للتسامح الديني والتعايش السلمي بين مكوناتها الاجتماعية المتنوعة من عرب وبربر ومولّدين ومستعربين ويهود وصقالبة وغيرهم من الأقليات التي وفدت إليها من مختلف الجهات. وقد انصهرت هذه الفئات جميعًا ضمن وحدة اجتماعية تميزت بخصائص حضارية بارزة، وانسجام اجتماعي ملحوظ، وأهداف ومصالح مشتركة، رغم ما كان يظهر أحيانًا من توترات محدودة أو نزعات تعصب فردية لم تكن سوى استثناءات عابرة في سياق تاريخ أندلسي عامر بالعدالة والمساواة والروح الإنسانية، وبحوار متحضر بين الأديان والثقافات.

وإذا كان البحث العلمي، ولا سيما في ميدان العلوم الإنسانية، يهدف إلى الكشف عن جوانب النقص والقصور في المجتمعات وتشخيصها، ثم اقتراح الحلول والضوابط التي تسهم في معالجتها، إلى جانب إبراز عناصر القوة وتعزيزها، فإن دراسة المجتمع الأندلسي في عصر المرابطين تأتي في هذا الإطار. فهي تمثل محاولة لفهم كيف نجحت الدولة في إدارة مجتمع متنوع دينيًا وعرقيًا، وكيف استطاعت سياساتها الاجتماعية أن تحقق التوازن بين عناصره المختلفة.

ويهدف هذا البحث إلى تقديم صورة واضحة عن التسامح الديني والتعايش السلمي الذي ساد بين الفئات العرقية والدينية المتنوعة في الأندلس خلال فترة المرابطين (448–541هـ / 1056–1147م)، مع التركيز على البربر، العرب، المولّدين، والأقليات، وأهل الذمة وتأتي هذه الدراسة لتسليط الضوء على أسس هذا التعايش، ومرونته السياسية والاجتماعية، وأثره على الحياة الاقتصادية والثقافية في المجتمع الأندلسي، وكذلك انعكاساته على المجتمع الإسلامي في ذلك العصر. كما تهدف الدراسة إلى إبراز حرية المعتقد، والتنوع الاجتماعي، والثقافة المتسامحة التي كانت تقوم على الاختلاف والتنوع من وجهة نظر تاريخية دقيقة.

الدراسات السابقة

1- **إبراهيم القادري بوتشيش (1993)، *المغرب والأندلس في عصر المرابطين (المجتمع- الذهنيات- الأولياء)*** يُعد هذا الكتاب من المراجع المهمة التي تناولت موضوع التعايش بين المسلمين وأهل الذمة في الأندلس، إذ ركّز فيه المؤلف على مفهوم التسامح من منظور فقهي وتاريخي، موضحًا الآليات التي اعتمدها المسلمون في التعامل مع غير المسلمين من يهود ونصارى. وقدّم بوتشيش شواهد تاريخية تثبت أن التعايش لم يكن مجرد شعار بل ممارسة اجتماعية وسياسية. غير أن الدراسة جاءت عامة تشمل مختلف العصور، ولم تُفرد حيزًا كافيًا لفترة المرابطين، وهو ما يبرز قيمة هذا البحث الذي يضيّق الدائرة على تلك المرحلة بالذات.

2- **ابن عبدون(د ت)، رسالة في أدب الحسبة** يمثل هذا النص واحدًا من أهم المصادر الأندلسية التي تكشف عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية في عصر المرابطين، إذ تناول قضايا الأسواق، وتنظيم العلاقات بين المسلمين وأهل الذمة، وضوابط السلوك العام. وتبرز أهمية هذا المصدر في كونه معاصرًا لتلك الفترة، مما يمنحه قيمة وثائقية أصيلة. ومع ذلك، فإن رسالة ابن عبدون تقتصر على الجانب العملي التطبيقي للحياة اليومية، دون تحليل عميق للجوانب الفكرية أو الثقافية للتعايش، وهو ما يسعى بحثنا إلى استكماله عبر الجمع بين الجانبين: التطبيقي والتحليلي.

يتضح من خلال هذه الدراسات أن موضوع التعايش في الأندلس قد عولج من زوايا متعددة؛ فبوتشيش ركّز على البعد الفكري والفقهي للتسامح، بينما قدّم ابن عبدون مادة تطبيقية تعكس الواقع الاجتماعي والاقتصادي. لكن لا تزال هناك حاجة إلى دراسة شمولية تجمع بين هذين البعدين، وتخصّص النظر في عصر المرابطين باعتباره مرحلة مفصلية في تاريخ الأندلس.

وقد جاء البحث على خمسة محاور رئيسية شكلت قوام الدراسة وأساسها:

1. **البربر**: دراسة وضعهم الاجتماعي والسياسي في الأندلس خلال عصر المرابطين، وأدوارهم العسكرية والإدارية.
2. **العرب**: تحليل مكانتهم في المجتمع الأندلسي، وعلاقاتهم بالسلطة والطبقات الأخرى.
3. **المولّدون**: تحليل وضعهم الاجتماعي والثقافي، وعلاقاتهم بالدولة وبالمكونات الأخرى للمجتمع.

4. **الأقليات الأخرى** : دراسة المكونات غير المسلمة الأخرى في المجتمع الأندلسي، ودورهم في الحياة الاقتصادية والثقافية.
5. **أهل الذمة** :عرض أوضاعهم القانونية والاجتماعية والاقتصادية، والسياسات الإسلامية تجاههم.

واختتم البحث بخاتمة تضمنت **النتائج والاستنتاجات**، التي توضح كيف تمكنت الدولة الأندلسية في عصر المرابطين من إدارة هذا المزيج المتنوع عبر سياسات مرنة تجمع بين الحزم والتسامح، وكيف تحول التنوع السكاني والديني من تحدٍ محتمل إلى رافعة حضارية ومصدر قوة علمية واقتصادية وفكرية.

1. البربر

وقع اختلاف بين المؤرخين حول أصولهم، ابن حزم الأندلسي(ت 456هـ/1064م) يقول: " قال قوم أنهم من بقايا ولد حام بن نوح عليه السلام، وادعت طوائف نسبهم إلى اليمن إلى حمير، وبعضهم إلى بر بن قيس بن عيلان" (ابن حزم الأندلسي، د ت، ص 495) ، كما رأى ابن خلدون(ت808هـ/1406م) في قوله: " وأما من يرجع نسبهم من الأمم الماضية فقد اختلف النسابون في ذلك اختلافاً كثيراً وبحثوا فيه طويلاً فقال البعض أنهم من ولد إبراهيم عليه السلام، وقال آخرون البربر يمنيون"(ابن خلدون، ج 6، ص 120).

على الرغم من تضارب وجهات النظر حول أصل البربر، فقد أجمع المؤرخون على تقسيمهم إلى قسمين وهما، البتر والبرانس، وهذا ما أكده ابن خلدون بقوله: " وأما شعوب هذا الجيل وبطونهم، فإن علماء النسب متفقون أنهم يجمعهم جذمان عظيمان، وهما برنس ومادغيس، ويلقب مادغيس بالابتر، فكذلك يقال لشعوبه البتر، ويقال لشعوب برنس البرانس وهما معاً ابنا بر" (ابن خلدون، ج 6، ص117).

يعود أصل البربر إلى قبائل صنهاجة مجموعة من القبائل بلغ عددها السبعين قبيلة، ومن هذه القبائل لمتونة وجدالة ومسوفة ولمطة ومسراتة ومنداسة(ابن خلدون، ج 6، ص120) ، وكان ابن خلدون قد قسمهم إلى ثلاث طبقات أولها صنهاجة والمغرب الأوسط التابعة لنظامين سياسيين هما دولة بني زيري وبني حماد، أما الطبقة الثانية وهي صنهاجة الجنوب، أما الطبقة الثالثة وهم صنهاجة الريف(ابن خلدون، ج6، ص202).

كان بربر الأندلس ضمن المجموعات البربرية المستقرة نظراً لطابع الاستقرار الذي ميزهم، وكانوا يعملون بالأرض، كما احترفوا الجندية والأعمال المهنية في المدن، بينما شكل العنصر اللمتوني الذي وفد على الأندلس قوة عسكرية تولت وظائف الدولة، وأصبحت طبقة رفيعة في المجتمع الأندلسي(مؤنس، 2008، ص388).

شكّل أصل البربر موضوعاً لجدل واسع بين المؤرخين، لكن الأهم من النقاش النسبي هو الدور العملي الذي أدّاه البربر في غرناطة. فوجودهم لم يكن مجرد إضافة سكانية، بل شكّل عنصرًا حاسمًا في التوازنات السياسية والعسكرية. فقد انخرطوا في الزراعة والأعمال المهنية، لكن ثقلهم الأبرز برز في الجندية، إذ تحولت بعض قبائلهم، كصنهاجة واللمتونيين، إلى قوة عسكرية نافذة أثّرت في بنية الدولة.

تشكل البربر في غرناطة نتيجة الامتزاج التاريخي من أربع مجموعات: أولها المجموعة التي دخلت الأندلس منذ الفتح الإسلامي سنة (92هـ/711م)، وانصهرت مع باقي الفئات المجتمعية الأخرى، أما الثانية فهي التي جلبها المنصور بن أبي عامر للخدمة في الجيش في أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر ميلادي، تحديداً سنة 386هـ/996م، خلال فترة حكمه كحاجب للدولة الأموية. بينما تشكلت المجموعة الثالثة من صنهاجة اللثام الذين تم استدعاؤهم لردع الخطر النصراني في عهد المرابطين، وخاصة سنة 479هـ/1086م إبّان معركة الزلاقة، ثم نزلت قبائلهم في المدن والثغور(دندش، 1988، ص260-261). وتألفت المجموعة الرابعة من بربر العدوة الذين دخلوا إلى الأندلس خلال الفترة المرابطية في ظروف غير معروفة، وكان عبورهم إلى الأندلس عبر هجرتين متباعدتين: حدثت الأولى سنة (515هـ/1121م) نحو قرطبة، ويبدو أن هذه الهجرة بدأت مع بداية حركة المهدي بن تومرت في المغرب سنة (516هـ/1122م)، وثورة العامة في قرطبة ضد المرابطين سنة (514هـ/1120م)(بوتشيش، 1993، 235).

أما الهجرة الثانية فقد حدثت سنة (535هـ/1141م) وتميزت بكثرة عدد المهاجرين، جاءت هذه الهجرات البربرية خلال العصر المرابطي نتيجة تفاعل بين الأزمات الداخلية في المغرب، مثل المجاعات، وانعدام الأمن والاضطرابات، والحاجات الدفاعية والسياسية في الأندلس. وقد أدى ذلك إلى تحول هؤلاء المهاجرين من مجرد جموع بشرية إلى عنصر مؤثر في بعض المدن والثغور. وأضيفت هذه الجموع البشرية الجديدة إلى مجموع سكان البربر في الأندلس (ابن عذارى، د ت، ج4، ص98-99).

ومن هذه القبائل التي استقرت في الأندلس قبيلة نفزة ومكناسة اللتين استقرتا في المنطقة الممتدة ما بين قرطبة وبلاد الجلالقة، ثم هوارة ومديونة اللتين استوطنتا شنتبرية (الاصطخري، 1937، ص34)، كما أن هناك مجموعات مصمودية أخرى انتشرت في المدن كبني سفيان في قرطبة وبني سالم في الجزيرة الخضراء(ابن عذارى، د ت، ج2، ص90)، إضافة إلى وجود المصامدة بماردة(ابن عذارى، د ت، ج2، ص12) ، أما البربر المهاجرون من المغرب الأقصى فقد استقروا في غرناطة وقرطبة، كما يلاحظ أن المصامدة والصنهاجيين والزناتيين شكلوا أغلب سكان الأندلس(بوتشيش، 1993، ص36).

لقد شكّل البربر في غرناطة، كما في بقية الأندلس، كتلة بشرية وعسكرية واقتصادية مؤثرة. صحيح أنهم انقسموا إلى بطون وقبائل (البتر والبرانس، صنهاجة وغيرها)، لكن الأثر الأبرز لهم تمثل في دورهم العسكري والسياسي. فبعض المجموعات استقرّت مبكرًا في الأندلس واندمجت مع بقية السكان، بينما جرى استقدام مجموعات أخرى عمدًا من قبل الحكام مثل المنصور بن أبي عامر(366-392هـ/976-1002م) لمواجهة الأخطار النصرانية. وهذا يوضح أن حضورهم لم يكن عفويًا فقط، بل أداة سياسية بيد السلطة.

وفي الجانب الاجتماعي، انخرط البربر في الزراعة والأعمال الحرفية، لكن ما منحهم مكانة خاصة هو احترافهم للجندية وتولّيهم وظائف الدولة. هذه المكانة جعلت بعضهم يصعد إلى طبقة رفيعة في المجتمع الأندلسي، الأمر الذي أوجد في المقابل حساسيات وتوترات مع المكونات الأخرى. ويظهر ذلك أن البربر كانوا في آن واحد عامل استقرار بحكم قوتهم العسكرية، ومصدر قلق بسبب طموحاتهم وصراعاتهم الداخلية.

إذن، يمكن القول إن البربر لم يكونوا مجرد جماعة عرقية أضيفت إلى نسيج غرناطة، بل كانوا رافعة حضارية وعسكرية ساعدت على بقاء الدولة حينًا، وكشفت هشاشتها الداخلية حينًا آخر. وهذه الطبيعة المزدوجة تجعل من دراستهم مدخلًا لفهم آليات التعايش في الأندلس، إذ لا يُقاس الاندماج بعدد السكان فقط، بل بمدى توازن العلاقة بين السلطة والمجتمع.

2. العرب

احتل العرب مكانة بارزة في غرناطة، ليس بعددهم الكبير فحسب بل أثرهم في صياغة الهوية السياسية والثقافية للأندلس. فخصوبة أراضي غرناطة وتشابه بيئتها مع البيئة الأصلية للعرب سهّل لهم الاستقرار الزراعي، ورسّخ حضورهم كجزء أساسي من البنية السكانية. ومع ذلك، فإن هذا الاستقرار لم يكن ثابتًا دائمًا؛ إذ إن الضغوط العسكرية للنصارى على المدن الحدودية دفعت العرب مرارًا إلى النزوح جنوبًا، وهو ما يكشف عن مدى هشاشة وجودهم أمام التغيرات العسكرية والسياسية(حسن، 1980، ص312).

ويبدو أن الهجمات التي كانت تقوم بها قوات النصارى على المدن الثغرية أثرت على مواطن استقرار السكان، إذا اضطرت الكثير من العائلات العربية إلى الجلاء تحت التهديدات النصرانية متخذة اتجاهاً من الشمال إلى الجنوب، كما أسفر احتلال طليطلة عن هجرة جماعية لسكان هذه المدينة (ابن الكردبوس، 1971، ص119) ، كما فر عدد من العرب بعد أن تغلب النصارى على بلنسية والمرية، مما أدى إلى تغييرات هامة في أماكن استقرار عرب الثغور من الشمال نحو الجنوب(ابن الآبار، 1995، ج1، ص234-235).

لم تكن الهجرات التي نتجت عن سقوط مدن مثل طليطلة وبلنسية والمرية تعكس فقط حركة سكانية، بل تعبّر عن إعادة تشكيل للخريطة الديمغرافية والسياسية للأندلس. فالانتقال من الشمال إلى الجنوب لم يكن مجرد نزوح اضطراري، بل تحوّل استراتيجي عزّز مكانة مدن مثل غرناطة وإشبيلية وقرطبة كمراكز حضرية رئيسية. وهذا يوضح كيف أن الحروب المسيحية الإسلامية كانت عاملاً محددًا في إعادة توزيع العرب داخل الأندلس.

أما من ناحية التنظيم الاجتماعي، فقد انتشرت القبائل العربية في تجمعات متفرقة، إلا أن تركزها الأكبر حول المدن المحورية على طرق التجارة (قرطبة، إشبيلية، البيرة، رية) يدل على ارتباط العرب المباشر بالاقتصاد الحضري وشبكات العبور التجاري. كما أن استقرار قبائل مثل بني عطية وبني عبد البر وبني غافق في غرناطة جعل من هذه المدينة مركزًا لامتداد عربي قوي حافظ على حضوره حتى المراحل الأخيرة من الحكم الإسلامي(ابن الآبار، 1989، ص88-89).

وبذلك، فإن وجود العرب في غرناطة لم يكن مجرد استمرار طبيعي للفتح الإسلامي، بل كان عامل توازن حضاري وسياسي. فقد لعبوا دورًا في تثبيت الهوية الإسلامية للأندلس من جهة، وفي حماية المراكز الحضرية الكبرى من جهة أخرى. غير أن اعتمادهم الكبير على استقرار السلطة المركزية جعلهم عرضة للتأثر المباشر بتراجعها، الأمر الذي يُبرز أن دورهم كان محوريًا لكنه غير معزول عن السياق السياسي والعسكري العام.

3. المولدون

يُعد المولَّدون ظاهرة اجتماعية وسياسية خاصة بالأندلس، إذ مثلوا فئة ناتجة عن الامتزاج بين السكان المحليين والإسلام القادم مع الفتح. لم يكن انتماؤهم الديني إلى الإسلام وحده هو ما ميّزهم، بل هويتهم المركّبة التي جمعت بين أصول إسبانية وجذور ثقافية إسلامية. هذا التداخل جعلهم يمثلون جسرًا بين المسلمين والبيئة الإيبيرية، وهو ما منحهم حضورًا بارزًا في المجتمع الأندلسي(ابن الآبار، 1989، ص21). رغم أصولهم الأوروبية المتنوعة (روم، جلالقة، قشتاليون، الأرغونيين، يهود)، فإن المولدين اندمجوا في أنماط الحياة الاقتصادية والاجتماعية: مارسوا الزراعة وتربية الماشية، واستثمروا خبراتهم في الصيد وصناعة السفن، بل وصل بعضهم إلى تأسيس إمارات محلية في الثغور الشمالية. هذه الإمارات لم تكن مجرد تجمعات مستقلة، بل عكست قدرتهم على استثمار موقعهم الوسيط بين المسلمين والنصارى لتشكيل كيان سياسي خاص بهم(ابن الأحمر، 1972، ص23).

على المستوى الثقافي والاجتماعي، يكشف تبني بعض المولدين لأسماء عربية وادعاء النسب الشرقي (مثل ابن حزم) عن سعيهم لاكتساب الشرعية داخل الإطار العربي الإسلامي، بينما حافظ آخرون على أسمائهم الإسبانية القديمة مثل بني شبريكو، وبني قسي، وبنو بشكوال(دندش، 1988، ص252) ، في إشارة إلى استمرار هويتهم المزدوجة. هذه الازدواجية أنتجت توترًا مع العرب في فترات معينة، وهو ما يظهر في مشاركتهم بثورات ضد الحكم الأموي(ابن الآبار، 1985، ج2، ص249).

ويذكر أنهم عاشوا في البادية واشتغلوا في تربية الماشية والزراعة، بينما تولى سكان الجبال منهم غراسة الأشجار، أما الفئات الأخرى منهم احترفوا الصيد وصناعة السفن(ابن الآبار، 1985، ج2، ص24) ، وكما تمكن البعض منهم تأسيس إمارات في الثغور الشمالية القريبة من الممالك النصرانية، ومنهم بنو قسي في تطيلة، وبنو عمروس في وشقة، وبنو الطويل في وشقة وبربشتر(ابن حزم الأندلسي، د ت، ص499-500).

مع ذلك، فإن دور المولدين لم يقتصر على المعارضة؛ فقد كانوا فاعلين في مختلف مجالات الحياة العامة، وأسهموا في تشكيل البنية الاجتماعية للأندلس. غير أن نفوذهم لم يكن ثابتًا، بل ظلّ مرهونًا بمدى قوة السلطة المركزية؛ فكلما ضعفت، تعاظم حضورهم السياسي والاجتماعي، وكلما اشتدت، انكمش دورهم وتراجعت قدرتهم على الاستقلال.

وعليه، فإن تجربة المولدين تكشف أن التعايش الأندلسي لم يكن مجرد اندماج سلمي بين العرب والسكان المحليين، بل كان عملية تفاوض معقّدة حول الهوية والسلطة، أفرزت جماعة لعبت أدوارًا مؤثرة لكنها بقيت خاضعة لتقلبات ميزان القوى في الأندلس.

4. الأقليات

يقصد بالأقليات وهم العناصر التي شكلت نسبة قليلة من مجموع السكان، وقدمت من مناطق بعيدة، وتتمثل هذه الأقليات في الصقالبة والسودانيين وقبائل الغز الأتراك.

أ- الصقالبة والروم:

تمثل الأقليات في غرناطة جزءًا صغيرًا من النسيج السكاني، لكنها لعبت أدوارًا تتجاوز حجمها العددي. فالصقالبة، على سبيل المثال، لم يكونوا مجرد عبيد جُلبوا من مناطق بعيدة، بل تحوّلوا تدريجيًا إلى عنصر مؤثر في البنية السياسية والاجتماعية للأندلس وأطلق أسم الصقالبة على سكان البلاد القريبة لبحر الخزر الواقع بين القسطنطينية وبلاد البلغار(بوتشيش، 1993، ص45) ، ويرجع نسبهم إلى قبيل من ولد يافث(ابن حوقل، 1992، ص106) ، ويذكر أن ديانة بعضهم النصارى والبعض الأخر المجوسية ممن يعبدون الشمس(النمري، د ت، ص35) ، ويرجع أصل كلمة صقلبي Esclave ومعناه عبد أو رقيق، ويبدو أنه المعنى نفسه الذي استعمل في الأندلس (العبادي، 1951، ص8) ، إذ صار يطلق أولاً على أسرى الحروب الذين كان يأسرهم الجرمان والإسكندنافيون ويبيعونهم للأندلسيين، إلا أن هذا اللقب أخذ بالانتشار ليطلق على كل الأرقاء من جميع الأمم المسيحية سواء عن طريق الاقتناء أو الأسر(علي، د ت، ص323. الداية، 2000، ص23).

كان إدماجهم يتم منذ الصغر، إذ يُربَّون على الولاء للأمير أو الخليفة، ما جعلهم قوة موثوقة داخل البلاط. وكانوا يشتروهم صغاراً من كلا الجنسين حتى ينشؤا على الولاء التام للأمير أو الخليفة، فيكسبوا ثقته (دندش، 1988، ص258) ، وأول أمير أستخدمهم الأمير الأموي الحكم الربضي (154-206هـ /771-822م) (ابن سعيد، د ت، ج2، ص39. المقري1968، ج1، ص342) ، فكثر عددهم في الفترة الأموية حتى بلغوا 15 ألفاً في قرطبة وحدها، ومع الزمن، لم يقتصر دورهم على الخدمة العسكرية أو الإدارية، بل برز بعضهم كأصحاب ثروات وعقارات، بل حتى مؤسسي إمارات في عصر الطوائف، مثل إمارة ابن مجاهد العامري. هذه الظاهرة تكشف عن مرونة المجتمع الأندلسي في استيعاب عناصر أجنبية، لكنها في الوقت نفسه تشير إلى أن اندماجهم لم يكن كاملاً، إذ احتفظوا بكيان خاص بهم ولم ينصهروا بشكل كامل في المحيط الاجتماعي(كحيلة، 1993، ص37).

أما التغير في المصطلحات من "الصقالبة" إلى "الروم" أو "العلوج" - أو "الحشم"، فهو ليس مجرد تحول لغوي(المقري، 1968، ج1، ص 567) ، بل يعكس تغير مصادر الاستقدام من بلاد السلاف إلى الممالك المسيحية في الأندلس مثل قشتالة وأرغون. وهذا يوضح أن وضع الأقليات لم يكن ثابتًا، بل مرتبطًا بالظروف الجغرافية والسياسية المحيطة (دندش، 1988، ص258).

يرتبط دخول هذه الفئة إلى الأندلس بالخيارات الاستراتيجية التي اتخذها الحكام، وليس بهجرات طبيعية. فالروايات التي تشير إلى شراء يوسف بن تاشفين لمئات من الفرسان (ابن عذارى، د ت، ج4، ص23)،إلى جانب الجواري الروميات توضح أن السلطة الأندلسية لم تتردد في استقدام عناصر خارجية لتقوية جيشها وإحكام السيطرة على الدولة (ابن عذارى، د ت، ج4، ص23) ، هؤلاء لم يقتصر دورهم على القتال، بل أسندت إليهم أيضًا مهام إدارية ومالية كجباية الضرائب وقيادة الوحدات، وهو ما يبين أنهم كانوا جزءًا من هيكل الدولة لا مجرد مرتزقة. وصول عددهم إلى الآلاف في منتصف القرن السادس الهجري يبرز مدى اعتماد السلطة عليهم كقوة موازنة للقبائل المحلية (الحلل الموشية، د ت، ص131).

أما مصطلح "العلوج" - العلوج جمع علج، العلج يطلق في اللغة على الرجل الشديد الغليظ، وقد تطلق على الرجل من كفار العجم- (ابن منظور، ج4، ص3065)، فقد ارتبط بفئة من المرتزقة المسيحيين أو بالأسرى الذين جرى إدماجهم في الجيش الأندلسي(بوتشيش، 1993، ص47) ، هذا التداخل بين الاستقدام الطوعي (كمرتزقة) والإجبار (كأسرى) يعكس أن المعايير العسكرية كانت أهم من الانتماءات الدينية أو العرقية (حسن، 1980، ص380)، فالاستفادة من تقنياتهم الحربية، مثل ثبات الإفرنج في المعارك مقابل اعتماد البربر على أسلوب الكر والفر، جعل وجودهم ضرورة عسكرية في مواجهة التحديات المستمرة مع الممالك النصرانية (حركات، 2000، ج1، ص207).

إذن، فإن إدماج هؤلاء لم يكن علامة على التسامح فحسب، بل على براغماتية سياسية وعسكرية هدفت إلى الحفاظ على توازن القوى. وبذلك يتضح أن الأقليات العسكرية، سواء جرى شراؤها أو أسرها، لعبت دورًا أساسيًا في الدفاع عن الدولة الأندلسية، لكنها في الوقت ذاته عكست اعتماد السلطة على عناصر خارجية لتعويض هشاشتها الداخلية (ابن عذارى، د ت، ج4، ص103).

ب- الأتراك الأغزاز

يُظهر الجدل بين المؤرخين حول توقيت دخول الأتراك الأغزاز إلى الأندلس – هل كان مع يوسف بن تاشفين (500-454هـ/ 1061-1106م)(ابن خلدون، د ت، ج6، ص371)، أم مع الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف (558-580هـ/1163-1184م) – أن وجودهم لم يكن حدثًا واسع الأثر بقدر ما كان حضورًا محدودًا ومرتبطًا بقرارات السلطة العسكرية (ابن خلدون، د ت، ج6، ص371) ، فغياب إجماع حول تاريخ دخولهم، إلى جانب قلة الإشارات إلى أدوارهم الاجتماعية أو الاقتصادية، يكشف أن الأغزاز لم يشكّلوا كتلة سكانية مؤثرة كما هو الحال مع البربر أو الصقالبة، بل كانوا قوة عسكرية مساندة أكثر من كونهم مكوّنًا ديمغرافيًا (بوتشيش، 1993، ص51).

إن التركيز على دورهم العسكري في المصادر يعكس براغماتية السلطة الأندلسية، التي لم تتردد في استقدام عناصر خارجية لتعزيز جيشها في مواجهة الضغوط المستمرة من الممالك النصرانية. ومع ذلك، فإن محدودية أعدادهم وغياب حضورهم في الحياة الاقتصادية أو الاجتماعية يجعل وجودهم أقرب إلى "إضافة ظرفية" لا إلى عنصر مندمج في النسيج الحضاري الأندلسي(بوتشيش، 1993، ص51).

وبالتالي، فإن تجربة الأتراك الأغزاز تُبرز أن التعايش الأندلسي لم يكن متكاملًا مع جميع الفئات المستقدمة، وأن بعض الأقليات ظلت على هامش المجتمع، تُستدعى لأدوار عسكرية محددة ثم تتوارى دون أن تترك أثرًا عميقًا في البنية الاجتماعية أو الثقافية لغرناطة(بوتشيش، 1993، ص51).

5. أهل الذمة

أطلق أسم " أهل الذمة" على الرعايا غير المسلمين، و" الذمة" تعني العهد والأمان والضمان الذي ضمنه المسلمين لرعايا، ويلزمهم بواجباتهم كذلك، وأطلق عليهم أيضاً أسم " أهل الكتاب" (بوتشيش، 1993، ص66).

أ- النصارى (المستعربون)

يطلق مصطلح (المستعربون أو المستعربة) على العناصر النصرانية سكان اسبانيا الاصليين الذين عاشوا في كنف الدولة الإسلامية بعد فتحها سنة (92/ 711م)، محتفظين بديانتهم النصرانية، غير أنهم استعربوا في لغتهم وعاداتهم وثقافتهم(الحلل الموشية، د.ت، ص90؛ ابن عذاري، د.ت، ج4، ص71).

وقد اطلقت عليهم اسماء ومصطلحات عدة تشير وتدل ما على أصولهم العرقية، أو على وضعيتهم السياسية والاجتماعية. فأطلق عليهم مثلا اسم العجم والروم والمشركون وهي الفاظ تدل على أصولهم العربية (ابن عذاري، د.ت، ج4، ص39). كما أطلق عليهم لقب المسالمة والمعاهدة وأهل الكتاب وأهل الذمة وهو تعبير يراد به الأمم والجاليات التي تعتقد في وجود إله واحد ولها كتب موحاة من عند الله تعالى(ابن خلكان، 1977، ج5، ص51؛ ابن الأثير، 2003، ج8، ص439). وهو ظرف يجمع المنتمين إليه في نظام خاص يمكن من التطبيق الحر للطقوس الدينية متفق مع القواعد المحددة بالقانون، وكما يشير إلى الحماية التي توفرها لهم الدولة الإسلامية مقابل الجزية التي يدفعونها إليها. ولكونهم يعيشون في سلام وأمان مع الآخرين في مجتمع واحد وتحت كنف دولة واحدة(الحلل الموشية، د.ت، ص90؛ ابن عذاري، د.ت، ج4، ص71).

يعكس هذا التنوع في المصطلحات التمييز بين مستويات العلاقة مع الدولة الإسلامية، بين حماية واستيعاب للجماعات غير المسلمة، وبين التعامل مع المسيحيين المحاربين أو المرتبطين بمصالح أجنبية، وهو ما يوضح مدى مرونة دولة المرابطين في ضبط وضع الأقليات مع الحفاظ على ولائهم للنظام القائم، وهذا يشير إلى غياب تعريف ثابت يميز بين الفئات المسيحية المختلفة: هل هم أهل ذمة خاضعون للأحكام الشرعية، أم عناصر محاربة مرتبطة بالممالك النصرانية، أم نخبة إدارية وكنسية اندمجت في الجهاز السياسي الأندلسي؟ هذا الغموض بالمفهوم يعكس بدوره طبيعة الواقع الاجتماعي والسياسي المعقد، إذ لم يكن الانتماء الديني وحده كافيًا لتحديد الموقع الاجتماعي والسياسي للفرد.

من جهة أخرى، يوضح حضور المستعربين الكثيف منذ الفتح الإسلامي أن المسيحية لم تكن عنصرًا هامشيًا، بل بقيت مكونًا أساسيًا في البنية السكانية والاقتصادية. فمنح الولاة الأراضي لأبناء الملك غيطشة (ابن الخطيب، د ت، ج1، ص106)، وبقاء النبلاء ورجال الكنيسة ضمن طبقة كبار الملاك (المقري، 1968، ج1، ص266) ، يفسر استمرار نفوذهم الاقتصادي، الذي شكل قاعدة لصعودهم السياسي لاحقًا، خاصة في عصر الإمارة والخلافة. كما أن وصولهم إلى وظائف عليا وتوليهم الدواوين يبرز مرونة الدولة الأندلسية في استيعابهم كعناصر إدارية مع الحفاظ على ولائهم (بوتشيش1993، ص70).

إن المكانة الاجتماعية التي حازها المسيحيون المستعربون تكشف عن مرونة البنية الاجتماعية في الأندلس، إذ استطاعت هذه الفئة أن تندمج في مختلف أنشطة الحياة العامة، فتقلدت وظائف ومهنًا تعكس اعترافًا ضمنيًا بجدارتها ومكانتها. لكن هذا الاندماج لم يكن ثابتًا؛ إذ تعرض بعضهم إلى مضايقات وصلت أحيانًا إلى النفي والتشريد، وهو ما يشير إلى أن وضعهم ظل رهين التوازن بين الحاجة إليهم كعناصر منتجة وإدارية، وبين الحساسية الدينية والسياسية التي قد تتحول ضدهم عند الأزمات(مطلوب، 2021، ص12). أما توزعهم في كبريات المدن الأندلسية والبوادي على حد سواء، فيكشف عن حضورهم الاقتصادي والاجتماعي في الحضر والريف معًا، الأمر الذي يجعلهم جزءًا بنيويًا من المجتمع لا مجرد أقلية معزولة. غير أن الصعوبة في تحديد أعدادهم ونسبتهم تعكس واقعًا ديناميكيًا متغيرًا بفعل عاملين أساسيين: الهجرة الطوعية نحو الممالك النصرانية، والترحيل القسري الذي مارسته بعض القوى مثل ألفونسو المحارب. ويُفهم من ذلك أن تقلص أعدادهم لم يكن مجرد نتيجة طبيعية للزمن، بل نتاجًا لصراع سياسي وديني أوسع، يهدف إلى إعادة تشكيل الخريطة السكانية للأندلس بما يتلاءم مع موازين القوى المتغيرة (بوتشيش، 1993، ص71-72).

إن تخصيص المسيحيين بأحياء مستقلة يكشف عن سياسة تهدف إلى ضبط التمايز الاجتماعي والديني، لكنها لم تمنع بالضرورة أشكال التفاعل الاقتصادي. فاستمرار المسلمين في التعامل معهم تجاريًا، رغم تحذيرات الفقهاء، يبرز تغلّب الحاجة العملية على الاعتبارات الفقهية، ويعكس الطابع البراغماتي للمجتمع الأندلسي إذ كانت المصالح الاقتصادية عاملًا أقوى من الدعوات الانعزالية(بوتشيش، 1993، ص72)، أما الإبقاء على التنظيم الإداري للطوائف النصرانية، والمتمثل في نظام "القماسة" -وهو يشير إلى مجموعة الأحكام والشؤون المتعلقة بأهل الذمة الذين يدفعون الجزية ويتمتعون بالحماية الإسلامية في مقابل التزامهم بالنصوص الشرعية-(مطلوب، 2021، ص12)، وهذا يدل على أن الدولة الأندلسية اعتمدت سياسة استيعاب مؤسسي تقوم على الاعتراف بالبنى التقليدية للجماعات غير المسلمة، مع إدماجها في إطار الرقابة العامة. وانتخاب "زعيم عجمة الذمة" من داخل الجماعة يعكس درجة من الاستقلال الذاتي، لكنه في الوقت نفسه يضع المسيحيين ضمن منظومة خاضعة للسلطة الإسلامية العليا، وهو ما يوازن بين احترام خصوصيتهم وضمان ولائهم للنظام القائم(ابن الخطيب، د ت، ج1، ص103).

يظهر من وجود قومس مركزي وقومسات فرعية موزعة في المدن أن الدولة الأندلسية اعتمدت آلية تنظيمية دقيقة لإدارة شؤون المسيحيين وضبط التزاماتهم المالية، إذ جرى دمجهم في جهاز إداري شبه مستقل يتولى بنفسه جمع الجزية وتقديمها للسلطة المركزية. هذه البنية التنظيمية لم تكن مجرد إجراء مالي، بل تعكس سياسة مقصودة تقوم على تحميل الجماعة مسؤولية ذاتية عن التزاماتها، بما يضمن انتظام الجباية ويقلل من احتكاك مباشر قد يثير التوتر بين السلطة والأفراد(ابن الخطيب، د ت، ج1، ص107؛ بروفنسال، د ت، ص79).

أما أداء الجزية بشكل جماعي بدلًا من فردي، فيشير إلى نوع من التكييف العملي بين النص الشرعي والواقع الاجتماعي. فالنظام الإسلامي التقليدي ينص على فرض الجزية على كل ذكر بالغ، لكن اعتماد الصيغة الجماعية منح المسيحيين مرونة داخلية في توزيع العبء المالي بينهم، كما أتاح للسلطة ضمان دخل ثابت لا يتأثر بتقلبات عددية (بلوغ أو وفاة الأفراد). وهذا يوضح أن تطبيق الأحكام لم يكن حرفيًا دائمًا، بل خضع لاعتبارات اقتصادية وإدارية هدفت إلى تحقيق الاستقرار المالي والسياسي في العلاقة بين الدولة والأقليات الدينية(الأمين، 1986، ص32).

على المستوى القضائي، يعكس تخصيص قضاء مستقل للنصارى سياسة واضحة تقوم على مبدأ الاستقلال الذاتي المحدود، إذ تُرك لهم تدبير شؤونهم الداخلية عبر قاضٍ خاص ينظر في الجنايات والنزاعات البينية. هذا الترتيب يشير إلى اعتراف الدولة بالتعددية القانونية داخل المجتمع الأندلسي، وإلى حرصها على تقليل التدخل المباشر في تفاصيل الحياة الخاصة للأقليات الدينية، بما يضمن لهم الشعور بالعدالة وفق معاييرهم الخاصة ويُبقي في الوقت نفسه على ولائهم للنظام العام(الأمين، 1986، ص47-48).

غير أن تحويل القضايا المختلطة – عندما يكون النزاع بين مسلم ومسيحي – إلى قاضٍ مسلم يبرز حدود هذا الاستقلال، إذ يضع السلطة الشرعية فوق أي نظام موازٍ، ويؤكد أولوية المرجعية الإسلامية في ضبط التوازنات بين الطوائف. بذلك يظهر النظام القضائي كآلية مزدوجة: يتيح للمسيحيين فضّ نزاعاتهم وفق منظومتهم، لكنه يرسخ في الوقت ذاته تفوق الإطار الشرعي الإسلامي على المجال العام(الأمين، 1986، ص48).

تُعد حادثة شكوى مسيحيي غرناطة إلى بلاط علي بن يوسف مثالًا واضحًا على طبيعة العلاقة بين السلطة المركزية والأقليات الدينية في عهد المرابطين. فقد لم تُعامل هذه الفئة باعتبارها مهمّشة أو بلا صوت، بل مُنحت حق التظلّم أمام الأمير نفسه، مما يعكس استجابة

السلطة لمطالب الرعية. إن تصرّف علي بن يوسف بسجن عامل المدينة على خلفية شكواهم يبرز حرصه على ترسيخ العدالة وحماية الرعايا بغضّ النظر عن انتمائهم الديني، وهو ما يندرج ضمن إطار السياسة الشرعية التي تقوم على حماية أهل الذمة مقابل ولائهم للدولة(ابن عذارى، د ت، ج4، ص77).

لكن في العمق، تكشف الحادثة أيضًا عن البنية المزدوجة للعلاقة: فالمسيحيون كانوا بحاجة إلى الاحتماء بالسلطة العليا ضد تعسف المسؤولين المحليين، ما يدل على هشاشة موقعهم العملي رغم الضمانات النظرية. وبالتالي، يظهر أن احترام حقوقهم لم يكن مجرد مسألة أخلاقية أو دينية، بل أداة سياسية لحماية التوازن الاجتماعي ومنع تفاقم التوترات الطائفية داخل المدن الكبرى.

وجود مقابر خاصة بالمسيحيين يعكس إقرار الدولة الأندلسية بخصوصيتهم الدينية والاجتماعية، ويؤشر إلى سياسة فصل رمزي بين الجماعات بما يضمن احترام شعائرهم ومعتقداتهم. فهذا الاستقلال في أماكن الدفن لم يكن تفصيلًا ثانويًا، بل يمثل اعترافًا بكيانهم الجمعي واستمرار هويتهم داخل مجتمع متعدد الأديان(كحيلة، 1993، ص107-108). هذا يوضح أن العلاقة لم تكن قائمة على الإكراه في تفاصيل الممارسات الدينية أو الحياتية، بل على مبدأ "الحد الأدنى من الضبط" الذي يضمن انسجام الجماعة داخل النظام العام دون المساس بخصوصياتها. وبذلك يظهر أن التسامح لم يكن شعارًا مجردًا، بل ممارسة اجتماعية عملية حافظت على تمايز النصارى مع إبقائهم جزءًا من البنية المجتمعية الأندلسية(كحيلة، 1993، ص108).

إباحة استعمال المسيحيين للمرافق الاجتماعية المشتركة، كما ورد في فتوى ابن رشد بعدم منعهم من استقاء المياه من الصهاريج، تكشف عن إدراك فقهي عميق لأهمية المصلحة العامة في مجتمع متعدد المكونات. فالماء، بوصفه موردًا أساسيًا للحياة، لم يكن مجالًا للتفرقة، بل اعتُبر حقًا مشتركًا يتجاوز الحدود الدينية(ابن رشد، 1987، ص605).

كما أن السماح لهم بالمشاركة في صلاة الاستسقاء مع المسلمين يحمل دلالات اجتماعية ودينية مزدوجة؛ فمن جهة يعكس تقاربًا في التجربة الروحية عند لحظات الأزمات (الجفاف مثلًا)، ومن جهة أخرى يكشف عن قدرة المجتمع الأندلسي على دمج الأقليات ضمن الطقوس العامة دون أن يذيب خصوصيتها العقائدية. بذلك يمكن القول إن هذه الممارسات لم تكن مجرد تسهيلات يومية، بل تجسيدًا عمليًا لسياسة التعايش التي سمحت للنصارى بالبقاء جزءًا فاعلًا من الحياة العامة(ابن رشد، 1987، ص75).

تُظهر أوضاع المسيحيين في الأندلس مفارقة لافتة؛ فمن جهة نالوا احترامًا اجتماعيًا مكّنهم من الاندماج في الاقتصاد والإدارة، وحافظوا على تنظيماتهم الخاصة مثل "القماسة"، وكان لهم قضاء مستقل ومرافق دينية واجتماعية كالمقابر واستعمال الصهاريج. كما سمح لهم بالمشاركة أحيانًا في الطقوس العامة مثل صلاة الاستسقاء، مما يعكس سياسة تعايش مرنة(ابن عبدون، 1955، ص48-49).

في المقابل، برزت مواقف فقهية متشددة اتسمت بنزعة تمييزية، سواء عبر تقييد بعض الحريات الاجتماعية أو حصر أهل الذمة في مهن وضيعة، وصولًا إلى محاولات فرض عادات دينية عليهم. ويكشف هذا التناقض بين التسامح العملي والتشدد الفقهي أن وضع المسيحيين كان يتأرجح بين ضرورات التعايش التي فرضتها السياسة والاقتصاد، وبين الضغوط الدينية والفكرية التي غذّاها الصراع العقائدي مع الممالك المسيحية(ابن عبدون، 1955، ص49) ، والمطالبة بعدم بيع الكتب للنصارى بدعوى أنهم يترجمونها وينسبونها إليهم تعكس خوفًا من انتقال المعرفة خارج الإطار الإسلامي، وتكشف عن صراع خفي حول احتكار الإنتاج الثقافي وحماية الهوية العلمية للأندلسيين في مواجهة المنافسة المسيحية (ابن عبدون، 1955، 57) ، كما فرض الزي المميز على المسيحيين، وإلزامهم بعلامات فارقة كالشكلة للرجال والخلخل للنساء، إلى جانب منعهم من إظهار الخمور ولحم الخنزير في أسواق المسلمين، يكشف عن نزعة لعزلهم رمزيًا واجتماعيًا، وترسيخ تفوق المسلمين في المجال العام، مع إبقاء خصوصياتهم محصورة في الفضاء المغلق لجماعتهم(الجرسيفي، 1955، ص122).

تكشف أوضاع المسيحيين المماليك في الأندلس عن طبيعة مركبة للنظام الاجتماعي، إذ لم يكن الاسترقاق مجرد وضع اقتصادي بل أداة للضبط والتحكم في الجماعات غير المسلمة، بما يضمن خضوعها وإدماجها في البنية الإسلامية(ابن الحاج، د ت، ج2، ص240). ومن المؤكد كذلك أن بعض النصارى اشتغلوا خدماً في البيوتات، وهم الذين سموا بالمماليك(ابن عذارى، د ت، ج4، ص93) ، وقد عاش المملوك النصراني في وضع هش ومرن في آن واحد، إذ أتيح له نظرياً أن يشتري حريته مقابل مال، غير أن عجزه عن الدفع كان يعيده إلى الرق، ما جعله يعيش في دائرة ضغط مستمرة بين الأمل والتهديد. وفي الوقت نفسه أظهر هذا النظام قدراً من الانفتاح غير المتوقع، إذ استطاع بعض المماليك، بفعل الحظ أو الظروف، أن يتحرروا دون مقابل(السلمي، 2001، ج2، ص540) ، بل وصل بعضهم إلى امتلاك ثروات ورثوها من أسياد مسلمين، وهو ما يعكس مفارقة لافتة في بنية المجتمع الأندلسي: فبينما كانت العبودية وسيلة للإكراه والسيطرة، فإنها لم تلغ إمكانية الحراك الاجتماعي، بل أبقت الباب مفتوحاً – ولو على نحو استثنائي – أمام تحول الفرد من موقع الهامش إلى قلب الثروة والوجاهة(بوتشيش، 1993، ص77).

يكشف موقف العامة من النصارى في الأندلس عن حالة من التذبذب بين الخطاب والواقع؛ فبينما ساد في المستوى الوعظي والتحذيري خطاب ينهى عن التعامل معهم ويسخر من شعائرهم وكنائسهم باعتبارها رموزاً للآخر الديني، فإن الحياة اليومية فرضت واقعاً مغايراً قوامه التعايش العملي وحفظ المصالح المشتركة. هذا التناقض يعكس أن المصلحة الاقتصادية والاجتماعية كانت أقوى من الاعتبارات

العقائدية الصارمة، إذ ظل التبادل التجاري والتعامل المهني قائماً، بل تجاوزه إلى المشاركة في الاحتفالات الشعبية والاندماج في بعض العادات الاجتماعية، وصولاً إلى حالات التزاوج، وهو ما يدل على أن البنية الاجتماعية الأندلسية لم تكن مطبوعة بالقطيعة المطلقة، بل بالمرونة والتداخل الذي جعل الحدود بين الجماعات الدينية أكثر سيولة مما قد تعكسه النصوص الفقهية أو المواقف المتشددة (بوتشيش، 1993، ص77).

تمثل حادثة تغريب نصارى الأندلس وإبعادهم عن غرناطة إحدى اللحظات التي تكشف طبيعة العلاقة المتوترة والمتقلبة بين السلطة الحاكمة والجماعات المسيحية في سياق سياسي وعسكري شديد الحساسية. ورغم اختلاف المصادر في تحديد السنة الدقيقة لهذه الواقعة(ابن عذارى، د ت، ج4، ص72)، إلا أن الأرجح أنها سنة (520هـ/1126م)(النباهي، 1983، ص99)، لارتباطها المباشر بانتهاء غزوة ألفونسو المحارب، ما يعكس أن القرار لم يكن معزولاً عن ظرف عسكري ضاغط، بل جاء كرد فعل على تهديد وجودي ارتبط بتواطؤ بعض العناصر النصرانية داخل غرناطة مع القوى المسيحية في الشمال. إن استفتاء ابن يوسف للفقيه ابن رشد يعكس محاولة السلطة إضفاء الشرعية الدينية على القرار تقديمه باعتباره ضرورة شرعية لحماية المدينة من الخيانة الداخلية، غير أن غموض المصادر بشأن الفئة المستهدفة بالترحيل – أكانوا من نصارى المعاهدة أم جميع النصارى – يكشف عن تعمد ترك الأمر فضفاضاً ليتسع لمختلف التأويلات(ابن الخطيب، د ت، ج1، ص113-114)، الأمر الذي يعكس بدوره البعد السياسي للقرار أكثر من كونه مجرد حكم فقهي. وبذلك يمكن القول إن عملية التغريب كانت تعبيراً عن التوتر البنيوي في علاقة المسلمين بالمسيحيين، إذ تتحكم الظروف العسكرية والسياسية في صياغة المواقف أكثر مما تفعل القواعد الفقهية أو العهود المسبقة(الحلل الموشية، د ت، ص90-91).

الرواية التي ينقلها الونشريسي تؤكد أن عملية التغريب لم تكن حادثة محدودة النطاق، بل سياسة ممنهجة استهدفت عدداً من الحواضر الأندلسية الكبرى كمالقة وإشبيلية وغرناطة(الونشريسي، 1981، ج8، ص56-57) ، وتمت على ثلاث دفعات متتالية، ما يكشف عن قرار استراتيجي مدروس أكثر منه رد فعل ظرفي. فبيع أملاك المبعدين وتوثيق ذلك في رسالة منسوبة لعلي بن يوسف، إضافة إلى تأكيد المصادر المسيحية، يبرهن أن الأمر تجاوز العقوبة الفردية إلى إعادة تشكيل التركيبة السكانية وإقصاء عنصر مسيحي بات يُنظر إليه كتهديد سياسي وأمني مباشر. إن دوافع المسيحيين لمساندة ألفونسو المحارب، كما توضحها المصادر، لم تكن وليدة لحظة آنية، بل امتداداً لرفضهم المتراكم للهيمنة الإسلامية بوجه عام والمرابطية بوجه خاص، إذ رأوا في القوى المسيحية الشمالية حليفاً يتيح لهم الخلاص من السيطرة المفروضة(بوتشيش، 1993، ص79) ، غير أن الثمن الذي دفعوه كان باهظاً، إذ تعرضوا أثناء الترحيل لمعاناة شديدة تجلت في الجوع والمرض والإنهاك، ما جعل عملية الإجلاء لا تقتصر على نزعهم من أرضهم وممتلكاتهم، بل تحولت إلى تجربة قاسية كشفت عن الوجه الصارم للسلطة المرابطية في إدارة التوازنات الداخلية للأندلس(ابن عذارى، د ت، ج4، ص73).

أدى قرار التغريب وما تلاه من عمليات الترحيل إلى تراجع ملحوظ في أعداد المسيحيين داخل مدن أندلسية عدة مثل مالقة وأشبونة، حتى لم يبق منهم سوى أعداد محدودة متناثرة، الأمر الذي أحدث خللاً في التوازن الديمغرافي وغيّر من طبيعة الحضور النصراني في المشهد الحضري الأندلسي. ومع ذلك فإن الطوائف المسيحية لم تختفِ بالكامل، إذ ظلت محافظة على وجودها المتماسك في مراكز حضرية كإشبيلية ومدينة سالم ونبلة وغرناطة، ما يعكس قدرة هذه الجماعات على إعادة التكيف والتمركز في فضاءات أكثر أمناً أو أكثر تسامحاً نسبياً. وفي المقابل اختار الكثير من المسيحيين الهجرة نحو الممالك النصرانية في الشمال، سواء طوعاً بحثاً عن فضاء ديني وسياسي أكثر انسجاماً مع هويتهم، أو كرهاً تحت وطأة الضغوط والقيود المفروضة عليهم. وهكذا فإن مسار الترحيل والهجرة يكشف عن مسألة مزدوجة: من جهة إضعاف الوجود المسيحي في بعض الحواضر، ومن جهة أخرى إعادة تركيزه في مناطق محددة أو في الخارج، بما يعكس دينامية مستمرة في تشكل الخريطة السكانية والدينية للأندلس(بوتشيش، 1993، ص81).

بالمقارنة بين أوضاع المسيحيين في الأندلس والمسلمين في الممالك النصرانية، يتضح أن مضايقات المرابطين لم تبلغ مستوى القسوة التي مارسها حكام الشمال المسيحي، إذ ارتفع عدد الأسرى المسلمين نتيجة الحروب وأُجبروا على اعتناق المسيحية أو مواجهة الرق والأشغال الشاقة، كما فرضت الجزية والضرائب الثقيلة على السكان(السامرائي و ذنون طه و مطلوب، 2000، ص434)، وعندما استولى ألفونسو على سرقسطة فر أغلب أهلها وسرقوا كل أموالهم(ابن الكردبوس، 1971، ص119)، وتعرضت المدن المستردة لعمليات تهجير جماعي واسترقاق، وتحويل الجوامع إلى كنائس(مؤنس، 2008، ص32)، مثلما حدث في طليطلة وسرقسطة وبلنسية، وهو ما يكشف عن شدة السياسات التنصيرية والاقتصادية التي استهدفت المسلمين مقارنة بالقيود المفروضة على المسيحيين في الأندلس(أشباخ،1996، ج1، ص32).

على خلاف الصورة القاسية التي اتسمت بها سياسات الممالك النصرانية تجاه المسلمين، تميزت الأندلس بقدر من التسامح إزاء المسيحيين، إذ تم استقدامهم كحرس وشاركوا في الحياة العامة، بل تولى بعضهم مناصب حساسة كقيادة الجيش والجباية، وهو ما يفسر صدور أوامر مرابطية تمنع لاحقاً إسناد وظائف الدولة إلى أهل الذمة (بوتشيش، 1993، ص87-88).

كما لعبوا أدواراً داخل مؤسسات السجن، بما في ذلك تعذيب السجناء كما أشار ابن قزمان على ذلك وهو إحدى الذين تعرض لسوط عذابهم(ابن قزمان، د ت، ص41) ، وبرز حضورهم في المجتمع من خلال ممارسة الطب والمشاركة في الحياة الاجتماعية ونقل بعض العادات والاحتفالات التي أثرت في الأندلسيين (الأمين، 1986، ص137-139).

بذلك يمكن القول إن وضعية المسيحيين عرفت تذبذباً بين الشدة والتسامح وفقاً للظروف الاقتصادية والسياسية، غير أن الطابع الغالب ظل هو التسامح، وهو ما سمح لهم بلعب أدوار مهمة ومتنوعة في المجتمع الأندلسي.

ب- اليهود

يبدو أن اليهود استقروا في الأندلس منذ ما قبل الفتح الإسلامي، إذ انتشروا في مدن كبرى مثل طليطلة وغرناطة، ولعبوا دوراً مساعداً للمسلمين عند الفتح من خلال إرشادهم إلى الثغرات والأسوار، فكوفئوا بتكليفهم بحراسة ما فُتح من البلاد، كما منحهم المسلمون قدراً من التسامح سمح لهم بممارسة شعائرهم بحرية والقيام بأنشطتهم التجارية(مؤنس، 2008، ص410-412).

غير أن وضعيتهم لم تكن مستقرة دائماً، بل تأرجحت بين الرخاء والشدة تبعاً للظروف الاقتصادية والسياسية. فقد شكّلت الجزية وضرائب التجارة مورداً أساسياً للدولة، ما جعل وجودهم مرتبطاً بازدهار مالية السلطة أو ضعفها، وفي عصر الطوائف بلغ اليهود ذروة نفوذهم عبر الهيمنة على المناصب الإدارية والمالية والصيرفة، ما وفر لهم قوة مادية معتبرة ومكانة وازنة(قروعي، 2012، ص97-98)، غير أن هذه القوة المالية جعلتهم عرضة لمضايقات الحكام، لا بدافع ديني بقدر ما كان رغبة في استغلال ثرواتهم والاستفادة منها، وهو ما فُسّر أحياناً كاضطهاد، رغم أنه ارتبط أساساً بالاعتبارات المصلحية والاقتصادية أكثر من ارتباطه بخلفية دينية صِرفة (الاستبصار، د ت، ص202).

استقر اليهود في أبرز المراكز الحضرية والتجارية بالأندلس، لاسيما تلك الواقعة على طرق العبور الحيوية، فكان حضورهم لافتاً في غرناطة التي عرفت بلقب "غرناطة اليهود"(الحميري، 1984، ص45)، كذلك في أليسانة التي ضمت أعداداً كبيرة منهم(الحلل الموشية، د ت، ص80)، وطركونة التي اشتهرت باسم "مدينة اليهود" (الحلل الموشية، د ت، ص191)، إضافة إلى قرطبة التي شكلت مركزاً دينياً وثقافياً بارزاً لهم(ذكر بلاد الأندلس، 2007، ص76). ما شهدت الأندلس موجة استيطان جديدة عقب معركة الزلاقة سنة(479هـ / 1086م)، إذ انتقلت بعض الأسر اليهودية من المغرب الأقصى واستقرت في مدنها الكبرى، وأسندت إليها مهمة حراسة القلاع والحصون، وهو ما يعكس الثقة التي حظوا بها من السلطة، ويؤكد في الوقت نفسه اندماجهم في البنية الدفاعية والاقتصادية للمجتمع الأندلسي(بوتشيش، 1993، ص95).

ان لليهود أحياء خاصة حملت أسماءهم مثل ربض اليهود في قرطبة(ذكر بلاد الأندلس، 2007، ص76) ، وفي أليسانة سكنوا داخل المدينة بينما أقام المسلمون في ربضها(الحلل الموشي، د ت، ص80)، ما يوحي بأن انعزالهم كان اختيارياً أكثر منه فرضاً. ومع ذلك، ظل التداخل قائماً بفعل المعاش اليومي والتبادل التجاري، فالمصادر تذكر جواراً مباشراً بين بيوت اليهود والمسلمين، بل واستعمالهم بئراً واحدة(ابن رشد، د ت، ص605)، ما التصقت بعض دورهم بالمساجد(الونشريسي، د ت، ج7، ص52)، حتى أن علي بن يوسف اشترى أرضاً يهودية ملاصقة لتوسعة جامع القرويين، وهو ما يعكس طبيعة العلاقة التي جمعت بين العزلة النسبية والتواصل العملي المستمر(ابن أبي زرع،1972، ص59).

لم تُفرض على اليهود في الأندلس تشريعات خاصة خارج إطار التزاماتهم المالية، ما يدل على أن السلطة الإسلامية تركت لهم حرية تنظيم شؤونهم الداخلية وفق خصوصيتهم(الأمين، 1986، ص45)، وتجذر الإشارة إلى أن الجماعات اليهودية كانت منظمة تنظيماً دقيقاً(الأمين، 1986، ص413)، وقد عُرفت جماعتهم باسم "الجماعة"، وكان على رأسها مجلس من الطاهريين يُدعى أعضاؤه "البروريم"، يرأسه "البرور" لمدة سنة، ويتولون مسؤولية إدارة شؤون الطائفة، خاصة ما يتعلق بالضرائب والجزية المفروضة عليهم، والتي كان على كل يهودي أن يثبت تسديدها بشهادة رسمية(الأمين، 1986، ص47).

كما امتلكت الطائفة مؤسسات قضائية خاصة بها، ينظر قضاتها في نزاعات أفرادها ويصدرون الأحكام بمعزل عن تدخل الدولة(الأمين، 1986، ص47)، بينما تُحال القضايا المشتركة بين المسلمين واليهود إلى قاضي المسلمين، وهو ما يعكس استقلالية تنظيمية داخلية واسعة، مع ارتباط مالي وإداري مباشر بسلطة الدولة(القوصي، 2001، ص134).

مارس اليهود في الأندلس طيفاً واسعاً من المهن، إذ برز منهم أطباء ومهندسون ومثقفون، كما تولوا وظائف في الدولة، لكن الغالبية اشتغلت بالتجارة والصياغة وصناعة الحرير والزجاج والمواد الصيدلية، في حين انخرط بعضهم في مهن متواضعة، مما يعكس عدم تجانسهم الاجتماعي وتنوع مواقعهم الاقتصادية، وهو دليل على رسوخ وجودهم الحضاري(السمؤال، 1989، ص10).

وفي مجال التعليم، احتفظوا بحرية تدريس أبنائهم علوم التوراة واللغة العبرية، إلى جانب تلقي العلوم التطبيقية كالحساب والرياضيات على يد شيوخ مسلمين، ما ساعد على انفتاحهم المعرفي(السمؤال، 1989، ص12) ، أما عاداتهم الاجتماعية، فكان السبت عطلتهم المقدسة(المقري، د ت، ج3، ص447-448)، ولهم طقوس خاصة في تشييع الجنائز تسودها السكينة والوقار، مع وجود مقابر مستقلة(الزجالي، د ت، ج1، ص216-217)، كما أن امتلاك بعضهم للعبيد يعكس المكانة الاجتماعية والاقتصادية التي بلغتها شريحة من طائفتهم(الزعفراني، 2000، ج2، ص348).

فضل ثروتهم الكبيرة، تمكن اليهود في الأندلس من إنشاء روابط قوية لتأمين فدية أسراهم سواء في الممالك النصرانية أو داخل الأندلس نفسها، ويتضح ذلك من رسائل توثق تدخلهم في إطلاق سراح سجناء يهود، مثل الرسالة المكتوبة بطليطلة سنة (520هـ/1126م) بشأن فدية سجينة في أراغون، ورسالة أحد التجار البارزين إلى صديقه طالباً منه الاستعانة بأقاربه وبصاحب الشرطة لتحقيق الغاية نفسها، وهو ما يعكس نفوذهم الواسع وقدرتهم على التأثير في دوائر السلطة(بوتشيش، 1993، ص98).

وبذلك احتل اليهود مكانة اجتماعية مرموقة، وتمتعوا بقدر من التسامح، وشاركوا بفاعلية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية على غرار بقية الفئات في المجتمع الأندلسي.

أظهر الفقهاء موقفاً صارماً تجاه اليهود، إذ شدد ابن عبدون (ت 529هـ/1135م) على منعهم من القيام بأدوار تمس مكانة المسلمين، مثل الذبح للمسلمين أو خدمتهم في الحمامات، أو بيع الكتب لهم أو معالجة المسلمين بأطبائهم، بل وحذّر من توليهم مناصب حساسة كالشرطة(ابن عبدون، د ت، ص48-51).

أما في ما يخص المظهر الخارجي، فقد أوصت الفتاوى الفقهية بفرض قيود دقيقة على لباسهم بغية تمييزهم عن المسلمين ومنعهم من التشبه بأهل الوجاهة والعلماء؛(ابن عبدون، د ت، ص51) فحُظر عليهم ارتداء العمائم الفاخرة أو ما يضاهي زي العرب، ومنعوا من النقش بالعربية على خواتمهم أو لبس الثياب الفاخرة والألوان المميزة كاللون الأصفر، وأُلزموا بلبس الغيار وحمل دنانير من النحاس أو الرصاص معلقة في أعناقهم أو مشدودة إلى أوساطهم، كما فرضت عليهم علامات فارقة في القلانس بقطع من اللبود أو الخرق الحمراء. غير أن المصادر تثبت أن كثيراً من اليهود خالفوا هذه القيود، وتزينوا بلباس الأعيان، ما يعكس الهوة بين النص الفقهي والواقع الاجتماعي، إذ كان الثراء والنفوذ يتيحان لهم هامشاً واسعاً لتجاوز بعض المحاذير المفروضة(الونشريسي، د ت، ج2، ص255-256).

رض الفقهاء على اليهود وأهل الذمة عموماً قيوداً مميزة في الملبس والسكن، فألزموا اليهود بارتداء رقع مخيطة وملونة على صدورهم وظهورهم للتمييز عن المسلمين(الونشريسي، د ت، ج2، ص257). ومنعوهم من تشييد أبنيتهم أعلى من بيوت المسلمين تجنباً لأي مظهر للتفوق أو التعالي (البرزلي،2002، ج 2، ص19).

وعلى الصعيد الاجتماعي، ورغم كثافة التعامل الاقتصادي والمعيشي معهم، فقد اتسمت نظرة العامة لليهود بالسلبية، وارتبطت بصفات قدحية كالجبن واللؤم وضعف الدين(الزجالي، د ت، ج1، ص216)، ما جعلهم عرضة للسخط الشعبي عند أول احتكاك. وقد بلغ هذا العداء ذروته في أحداث قرطبة سنة (529هـ/1135م) حين استغل الأهالي حادثة مقتل أحد المسلمين على يد يهود، فاقتحموا بيوتهم ونهبوا أموالهم وقتلوا كثيراً منهم(ابن عذارى، د ت، ج 4، ص93)، لتتكرر المشاهد نفسها بعد عشرين يوماً في غرناطة، وهو ما يعكس هشاشة وضع اليهود وتعرضهم لموجات عنف جماعي رغم الامتيازات التي منحت لهم أحياناً(بوتشيش، 1993، ص102).

أدت المضايقات والضغوط التي تعرض لها اليهود في الأندلس إلى موجات من الهجرة نحو الممالك النصرانية في الشمال، إذ غادرت عائلات بارزة مثل أسرة عزرا غرناطة إلى طليطلة بعد دخول يوسف بن تاشفين، كما استجاب آخرون لحملة الاستقطاب التي دعا لها ألفونسو السادس. غير أن أوضاعهم هناك لم تكن أفضل كثيراً، فمع أن ألفونسو ادّعى حمايتهم، فإنه قيّد حقوقهم القانونية ومنعهم من الدفاع عن أنفسهم، بل وجرى تحميلهم مسؤولية الهزيمة في معركة الزلاقة، ما زاد من هشاشة وضعهم(بوتشيش، 1993، ص102).

وبعد معركة أقليش سنة(502هـ/1108م) وقعت مجزرة دامية ضدهم، تعرّضت فيها معابدهم للهدم، وأجبر بعضهم على التنصّر، بينما اختار آخرون العودة إلى غرناطة إذ بدا الاضطهاد أقل وطأة(الخالدي، 1999، ص251-252).

دينياً، حافظ اليهود على حقهم في ممارسة شعائرهم بحرية، غير أنهم عرفوا انقساماً مذهبياً بين الربانيين والقرائين، إذ اكتفى هؤلاء بمرجعية التوراة وحدها، ما أدى إلى بروز صراع داخلي يضيف بعداً آخر لتعقيد وضعيتهم في المجتمع الأندلسي(القوصي، د ت، ص135).

حظي اليهود في الأندلس بقدر لافت من الحرية الدينية، تجلى في السماح لهم بأداء الحج إلى بيت المقدس وتأليف الكتب الدينية، مثل كتاب يهوذا هاليفي (أبو الحسن) (ت536هـ/1141م) Judah Halevi الذي تناول فيه اليهودية وصلتها بالديانات الأخرى وقد عرفت غرناطة على وجه الخصوص ازدهاراً غير مسبوق للحياة الدينية اليهودية، إذ حظي الأحبار بمكانة مميزة، وبلغت هذه الحرية ذروتها مع إسحاق الفاسي (ت496هـ/1102م) الذي خلف موسى بن عزرا في حبرية غرناطة، وأسهم في صياغة التكوين الديني لليهود بالأندلس. كما ظهر أحبار آخرون في مدن كقرطبة وأليسانة(الخالدي، 1999، ص431-434)، وانتشرت المعابد(الزجالي، د ت، ج1، ص217)، التي خصصت لها أوقاف شبيهة بأوقاف المساجد، ما يعكس رسوخ مؤسساتهم الدينية. وأسهم هذا المناخ في تنوع المذاهب داخل الطائفة، ومن أبرزها مذهب القرائين الذي أدخله ابن الألطرس Ibn Altoras إلى الأندلس، وهو ما يدل على حيوية الحياة الدينية اليهودية وتعدد تياراتها داخل المجتمع الأندلسي(بوتشيش، 1993، ص105).

تبرز مكانة اليهود في الأندلس ليس فقط على الصعيد الاقتصادي والديني، بل كذلك على المستويين الثقافي والسياسي. فقد أتاح لهم الثراء والإمكانات المادية الانخراط العميق في الحياة الفكرية الأندلسية، فجمعوا بين المعارف الدينية الخاصة بهم وبين العلوم والآداب العربية التي ترجموا بعضها وأسهموا في تطويرها، وهو ما جعلهم جسراً حضارياً مؤثراً(بوتشيش، 1993، ص106).

كما بذلوا جهودهم لإثراء الدراسات الدينية اليهودية، من أبرز أعلامهم إسحاق الفاسي، الذي يُعد مرجعاً أساسياً في الدراسات التلمودية، إذ استغرق خمسين عاماً في شرح التلمود، وأسس مدرسة في أليسانة أصبحت مركزاً رئيسياً للدراسات اليهودية(الخالدي، 1999، ص106). كما يبرز أبراهام بن عزرا (ت565هـ/1163م) الذي شرح القوانين التلمودية في أربعة وعشرين مجلداً، إلى جانب براعته الشعرية(الخالدي، 1999، ص407-408).

أما على الصعيد السياسي، فقد تمتع اليهود بمكانة وازنة داخل الدولة، إذ شغلوا مناصب حساسة كالأطباء الخاصين للملوك مثل أبي سليمان بن المعلم، الذي حمل لقب الوزير الفخري، وإبراهيم بن كامينال الذي عمل وكيلاً مالياً مكلفاً بجمع الجزية. ويكشف ذلك عن نفوذهم داخل جهاز الدولة، كما تولى بعضهم إدارة البلاط والتشريفات، بل وأُرسل بعضهم في مهام دبلوماسية خاصة إلى الأمراء المسيحيين، وهو ما يعكس الثقة التي أولتها لهم السلطة وقدرتهم على الاندماج الفعال في شؤون الحكم والسياسة(الخالدي، 1999، ص246-248).

إذن نستطيع القول إن الدور الذي لعبه اليهود في الأندلس لم يقتصر على جانب واحد، بل شمل أبعاداً سياسية واقتصادية وعسكرية واضحة. فقد تعاظم نفوذهم السياسي حين تولى بعضهم منصب صاحب الشرطة(الحلل الموشية، د ت، ص57) ، ومنصب الكتابة(ابن عذارى، د ت، ج4، ص76-77)، إلى جانب الإشراف على جباية الضرائب(الزجالي، د ت، ج 1، ص216)، كما كان لهم حضور عسكري من خلال مشاركتهم في المعارك وحراسة القلاع والحصون، ويُستدل على ذلك من واقعة استثناء ألفونسو السادس يوم السبت عند تحديد موعد معركة الزلاقة احتراماً لليهود(بوتشيش، 1993، ص109).

أما اقتصادياً، فقد تصدروا تجارة الرقيق التي ازدهرت بفعل الحروب مع الممالك النصرانية(الأمين، 1986، ص113)، وقد شاركوا الرهدانيين القادمين من منطقة بروڤانس والمحتكرين للتجارة العالمية(القوصي، د ت، ص136)، وقد زخرت كتب الحسبة بأحكام حول الرقيق وأساليب الغش التي تحدث في عمليات البيع، وقد ساعدت الحروب بين الأندلس والممالك النصرانية في وفرة الرقيق التي كان لليهود باع طويل، إذ كانوا يجلبون العبيد والجواري من " دار الحرب" والسودان والهند والحجاز والعراق(السقطي، 1931، ص49-50)، كما ظلت أعمال الصيرفة في المغرب والأندلس ملكهم، كما سيطروا على عمليات تبادل العملة وعقد صفقات البيع والشراء(ابن عبد الرؤوف، 1955، ص84-85).

وخلاصة القول، أن وضعية اليهود في الأندلس ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالأوضاع الاقتصادية والسياسية، فتمتعوا بحرية دينية نسبية سمحت لهم بمتابعة دراساتهم الدينية، وبرز منهم علماء وأحبار تركوا أثراً كبيراً في الفكر اليهودي، كما كان لهم حضور فعّال في مسار الحياة السياسية والعسكرية والاقتصادية، وهو ما جعلهم إحدى أهم المكونات التي ساهمت في تشكيل هوية المجتمع الأندلسي.

الخاتمة

بعد دراسة مستفيضة حول مظاهر التسامح والتعايش في الأندلس في عصر المرابطين، يمكن أن نجمل أهم النتائج والاستنتاجات التي خرج بها البحث، وهي كالآتي:

1. أظهر المجتمع الأندلسي تنوعًا بشريًا وثقافيًا، إذ تواجد المسلمون والمولدون والنصارى واليهود في إطار متماسك.
2. برزت مظاهر التعايش في الأسواق والأحياء وحلقات العلم، مما أتاح اندماجًا نسبيًا وتبادلًا ثقافيًا وفكريًا.
3. ساهمت جميع الفئات في نمو الزراعة والتجارة والصناعة، فارتبطت الأندلس بالرخاء والتقدم العمراني.
4. أفضى التفاعل بين مختلف الديانات والثقافات إلى نهضة معرفية امتدت أصداؤها إلى المشرق وأوروبا اللاتينية.
5. نجحت دولة المرابطين في إدارة هذا الخليط البشري عبر سياسات موازنة بين الحزم والتسامح، مع مراعاة الواقع العملي والاتجاهات الفقهية.
6. تؤكد تجربة الأندلس أن التعددية إذا أُديرت بوعي سياسي واجتماعي تتحول من عنصر محتمل للانقسام إلى مصدر قوة حضارية، ويصبح التنوع محفزًا للعلم والفكر والعمران.

المصادروالمراجع

- ابن الآبار. (1985). الحلة السيراء. (جزآن). (تحقيق حسين مؤنس). (ط2). القاهرة: دار المعارف.
- ابن الآبار. (1989). المعجم في أصحاب القاضي الصدفي (تحقيق إبراهيم الايباري). القاهرة: دار الكتاب المصري.
- ابن الآبار. (1995). التكملة لكتاب الصلة (تحقيق عبد السلام الهراس). بيروت: دار الفكر.
- إبراهيم بوتشيش. (1993). المغرب والأندلس في عصر المرابطين (المجتمع- الذهنيات- الأولياء) (ط 1). بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- إبراهيم حركات. (2000). المغرب عبر التاريخ (4 أجزاء). الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة.
- ابن الأثير، أبو الحسن، علي بن أبي الكرم محمد. (2003). الكامل في التاريخ (11 جزءاً). (تحقيق محمد يوسف الدقاق).(ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.

- أحمد مختار عبادي.(1951). الصقالبة في اسبانيا: لمحة عن اصلهم ونشأتهم وعلاقتهم بحركة الشعوبية. المعهد المصري للدراسات الاسلامية، مدريد.
- الاصطخري. (د ت). مسالك الممالك. مطبعة ليدن.
- البرزلي. (2002). جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام (تحقيق محمد الهيلة). (ط 1)، دار الغرب الإسلامي.
- الجرسيفي. (1955). رسالة في الحسبة (تحقيق ليفي بروفنسال). القاهرة: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية.
- ابن الحاج. (د ت). نوازل ابن الحاج (تحقيق أحمد اليوسفي). تطوان: مطبعة تطوان.
- حاييم الزعفراني. (د ت). يهود الأندلس والمغرب (ترجمة أحمد شحلان). مرسم الرباط.
- ابن حزم الأندلسي.(د ت). جمهرة أنساب العرب (تحقيق عبد السلام هارون). (ط5)، القاهرة: دار المعارف.
- حسن علي حسن. (1980). الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس. (ط1)، القاهرة: مكتبة الخانجي.
- حسين مؤنس. (2008). فجر الأندلس (ط 4). القاهرة: دار الرشاد.
- ابن الأحمر. (1972). بيوتات فاس الكبرى.الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة.
- الحميري، أبو عبد الله، محمد بن محمد (1984). الروض المعطار في خبر الأقطار. (تحقيق إحسان عباس). ط 2. مكتبة لبنان.
- ابن حوقل. (د ت). صورة الأرض. بيروت: دار مكتبة الحياة.
- خالد الخالدي. (د ت). اليهودية في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس. غزة: دار الأرقم.
- خديجة قروعي. (2012). ظوهر اجتماعية مسيحية وإسلامية في الأندلس (ط 1). دمشق: دار النايا.
- ابن الخطيب.(د ت). الإحاطة في أخبار غرناطة (4 أجزاء) (تحقيق محمد عبد الله عنان) (ط1). القاهرة: مكتبة الخانجي.
- ابن خلدون. (د ت). العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. بيروت: دار الفكر.
- ابن خلكان، أبو العباس، شمس الدين. (1977). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (8 أجزاء) (تحقيق إحسان عباس). دار صادر، بيروت.
- خليل سامرائي وطه ذنون وناطق مطلوب. (2000). تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس (ط 1). ليبيا: دار الكتب الوطنية.
- ابن رشد. (د ت). فتاوي ابن رشد (تحقيق المختار التليلي). (ط 1)، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الزجالي. أمثال العوام في الأندلس (تحقيق محمد بن شريفة).
- ابن أبي زرع.(1972). الأنيس المطرب في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس. الرباط: دار المنصور للطباعة.
- ابن سعيد.(د ت). المغرب في حلى المغرب (تحقيق شوقي الضيف). (ط 4)، القاهرة: دار المعارف.
- السقطي. (د ت) رسالة في آداب الحسبة (تحقيق ليفي بروفنسال وكولان). (1931). باريس: مطبعة إرنست لورو.
- السموأل.(د ت). بذل المجهود في إفحام اليهود (تحقيق عبد الوهاب طويلة). (ط 1)، دمشق: دار القلم.
- عبادة كحيلة. (1993). تاريخ النصارى في الاندلس (ط 1).
- ابن عبد الرؤوف. (د ت). رسالة في الحسبة (تحقيق ليفي بروفنسال). القاهرة: المعهد الفرنسي للآثار الشرقية.
- ابن عبدون. (د ت). رسالة في القضاء والحسبة (تحقيق ليفي بروفنسال). القاهرة: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية.
- ابن عذارى. (د ت). البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (تحقيق إحسان عباس). (ط 3)، بيروت: دار الثقافة.
- عصمت دندش. (1988). الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين (ط 1). بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- عطية قوصي. (د ت). اليهود في ظل الحضارة الإسلامية (سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية).
- علي حسن علي. (د ت). الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- فايز السلمي. (د ت). المقصد المحمود في تلخيص العقود للجزيري. جامعة أم القرى.
- قبس مطلوب. (2021). مكانة أهل الذمة في المجتمع الأندلسي من القرن الأول حتى القرن الخامس الهجريين: المستعربون أنموذجًا. مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية. تكريت.
- ابن قزمان. (د ت). ديوان الشيخ الوزير ابن قزمان.
- ابن الكردبوس. (1971). تاريخ الأندلس. (تحقيق أحمد مختار العبادي). مدريد: معهد الدراسات الإسلامية.
- ليفي بروفنسال. (د.ت). حضارة العرب في الأندلس. بيروت: مكتبة دار الحياة.
- محمد داية. (2000). في الأدب الأندلسي (ط 1). دمشق: دار الفكر.
- محمد عبد المجيد. (د ت). اليهود في الأندلس. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

- المقَّري، أبو العباس، أحمد بن المقَّري التلمساني. (1968). نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب في وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب (8 أجزاء) (تحقيق إحسان عباس). دار صادر، بيروت.
- ابن منظور(711 هـ/1311 م). (د ت). لسان العرب. دار المعارف.
- مؤلف مجهول. (2007). ذكر بلاد الأندلس (تحقيق عبد القادر بوباية).(ط 1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- مؤلف مجهول. (د ت). الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية (تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة). الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة.
- مؤلف مجهول.(د ت). كتاب الاستبصار في عجائب الامصار، (تحقيق سعد زغلول عبد الحميد).
- النباهي. (1983).المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا. ط. 5، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- النمري. (د ت). القصد والأمم في التعريف بأصول أنساب العرب والعجم. القاهرة: مكتبة القدسي.
- الونشريسي. (د ت). المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب.
- يوسف أشباخ. (1996). تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين. جزآن. ط2. القاهرة: مكتبة الخانجي.