مسارات التحول في مواقف المستعربين الإسبان

د. الحسين الإدريسي *

E.mail: abouali1960@maktoob.com
alhusayn@maktoob.com

* مدينة وجدة، المملكة المغربية

مسارات التحول في مواقف المستعربين الإسبان

د. الحسين الإدريسي

الملخص:

تحاول هذه الدراسة الوقوف على المسار المتطور الذي عرفته مواقف المستعربين الإسبان في دراساتهم وأبحاثهم التي اتخذت التراث الإسلامي الأندلسي موضوعا لأبحاثها، وقد عملت في بداية هذا البحث على رصد المنطلقات الأولى للحركة الاستعرابية الإسبانية في التاريخ الإسلامي الأندلسي بناء على مراجع الدارسين المعاصرين المسلمين والإسبان، ولم يكن الهدف من ذلك هو التأريخ للحركة الاستعرابية، بالقدر الذي كان الغرض هو الوقوف على الرؤية الفكرية التي صاغها المستعربون الإسبان من ذوي النزوع الكاثوليكي بدافع الانتقام من المرحلة الإسلامية في الأندلس، لكن هذا الموقف سرعان ما بدأ يتأرجح ويتهاوى على يد اتجاه جديد طرح رؤية جديدة تحت عنوان "إسبانيا الإسلامية"، بزعامة كل من "جايانجوس" و"كوديرة" و"خوليان ريبيرا" و"أثين بالاثيوس" و"غرسيه غومز"، ولقد عمل هؤلاء على رد الاعتبار في أبحاثهم للتراث الإسلامي في الأندلس، كما استطاعوا تأسيس مدرسة بمفاهيم جديدة، وبتلاميذ سيواصلون ترسيخ هذا النهج الاستعرابي الجديد بكثير من الجدية والمثابرة. كما سيكون لهؤلاء أكبر الأثر على حركة الشعر الإسباني المعاصر مع "لوركا" ورفاقه الشعراء ضمن ما سمي ب "جيل 27"، وبهذا استطاع المستعربون الاسبان تبني مواقف متطورة وإيجابية أعادت الاعتبار لثقافة الحوار والتبادل الثقافي والحضاري بين الشعوب والديانات، بمعزل عن النزعات القومية والعصبيات الدينية.

مصطلحات أساسية: . المستعربين الإسبان، التراث الإسلامي الأندلسي، إسبانيا الإسلامية، الشعر الإسباني المعاصر، التبادل الثقافي والحضاري.

Evolution in the positions of Spanish Arabists

Dr. Alhusayn Aladrisy

Abstract:

This study attempts to describe the evolving positions of the Spanish Arabists in their studies and researches that took as a subject the Islamic Andalusian Heritage.

I tried in the beginning to monitor the premises of the first Spanish arabist movement in the Andalusian Islamic history using some references of contemporary Muslim scholars and some Spanish researchers. The main aim was not so much to redraw the history of the movement, our purpose was to examine the intellectual vision formulated by the Spanish Arabists with Catholic tendencies in some kind of revenge on the Islamic phase in Andalusia.

Hopefully, this situation soon began swinging and falling apart with the rise of a new direction, introducing a new vision under the title "Muslim Spain" led by "Pascual de Gayangos y Arce", "Francisco Codera Zaidín", "Julián Ribera", "Miguel Asín Palacios" and "Emilio García Gómez".

They have worked on the rehabilitation of the Islamic heritage in Andalusia, and were able to establish a school with new concepts. Their students will continue to consolidate this new Arabist approach with a lot of seriousness and perseverance. They will also have the greatest impact on the movement of Spanish contemporary poetry with "Federico García Lorca" and his fellow poets in the so-called "Generation 27".

That way, Spanish Arabists could adopt advanced positions in the culture of dialogue and cultural exchanges among civilizations and peoples and religions, regardless of militant nationalism and religious fanaticism.

Keywords: Spanish Arabists, Islamic Andalusian Heritage, Muslim scholars, Spanish contemporary poetry, cultural exchanges.

مقدمة:

ظلت صورة الاستشراق في عرف المفكرين المسلمين مرتبطة بأهداف استعمارية لاستيلاء الغرب على الشرق، هكذا يعد الاستشراق في تعريف إدوارد سعيد المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق. التعامل معه بإصدار تقريرات حوله وإجازة الآراء وإقرارها وبوصفه وتدريسه والاستقرار فيه وحكمه، وبإيجاز الاستشراق أسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيطرة عليه.»[1] لكن لا يمكن أن نعمم هذا الرأي على كل الدراسات والمدارس الغربية التي اعتكفت على دراسة الشرق وشؤونه، إذ يحق لنا استثناء مدرسة الاستعراب الإسباني. «و إذا كان جيب (H GIB) وهو اسم في الدراسات الإسلامية في العالم الأنجلو أمريكي يفضل أن يسمى مستشرقا على أن يسمى مستعربا. فإن اسم مستعرب (ARABISTA) هو المستعمل في إسبانيا، وفي قاموس الأكادمية الإسبانية يعرف بأن الشخص الذي يعنى باللغة العربية وآدابها.[2] واستثناء الاستعراب الإسباني مما ذهب إليه إدوارد سعيد يعود بالأساس إلى التوجه الذي حكم منطلقات المستعربين الإسبان ويتمثل في أن المستعربين الإسبان لم يدرسوا العلوم الإسلامية من أجل السيطرة كما فعل الاستشراق الأنجلو أمريكي، لأن دراسات الإسبان كانت تنطلق من الذات وتاريخها في إسبانيا إذ لم يكن التسلح بالاستعراب في أوروبا لمخالطة الغرب الإسلامي ومواجهته وليد العصر الحديث أو رفيق الغزو الاستعماري، فهو يرقى إلى ما قبل هذا بكثير. وإذا كان الغرب المسيحي يحدد بداية الاستعراب الرسمي بعام (1312م) فإن البداية الفعلية كانت قبل هذا التاريخ وما زال هذا الاستعراب يحمل الاسم نفسه في إسبانيا إلى يومنا هذا [3] ARABISMO. كما أنه لابد من الإشارة إلى أن صفة «الاستعراب» ليست خاصة بالاسبان فحسب، فقد وجد دارسون غربيون آخرون كانوا يرفضون صفة «الاستشراق» ونذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر المستعرب الروسي «إغناطيوس كراتشكوفيسكي».

بدايات الاستعراب:

حينما يغيب التحديد الاصطلاحي والمفاهيمي للموضوع يتيه الباحث في متاهات المعرفة الشاسعة، ذلك أن الحديث عن حركة الاستعراب الاسباني بوصفه مستقلا عن الاستشراق بدون تحديد منهجي قد يربك مسيرة الباحث ومن هذا المنطلق لا يمكننا الحديث عن مدرسة المستعربين الإسبان باعتبارها خطا موحدا ومتجانسا في المنطلقات والآليات والنتائج. ولذلك سنركز على اتجاهات ورؤى ومواقف متباينة لمستعربين إسبان إزاء التراث الإسلامي والمسلمين. وقبل ذلك يصادفنا إشكال النشأة والمنطلق، إذ يذهب كثير من الباحثين إلى أن هذه الحركة تبدأ برحلة (جربير دي أورلياك) التي انطلقت من فرنسا سنة (967م) باتجاه قرطبة حاضرة الأندلس طلبا للعلم والحكمة، وذلك في عهد الحكم الثاني، ومكث في الأندلس ثلاث سنوات يدرس الرياضيات والفلك والكيمياء ويتزود بالحكمة التي ينشدها على أيدي علماء مسلمين. ثم رحل بعدها إلى روما صحبة قديس برشلونة «بوريل BOREL» والأسقف «أوتو OTO» ليعرب عن نبوغه

ومعارفه أمام الإمبراطور «أوتو الأول»، وقد بدأ حياته مدرسا ف «مطرانا»[4]. غير أن هذه الحالة المعزولة لا يمكن الاتكاء عليها باطمئنان، ف «إغناطيوس كراتشكوفيسكي» يذهب إلى القول : «يمكننا أن نعد طليطلة أول مهد للاستعراب، كان أوج هذا العهد في زمن «ألفونسو العاشر»، وتجاوزت الترجمة المؤلفات العلمية إلى غيرها فترجم القرآن وكتاب «كليلة ودمنة» الذي نقل من الهندية إلى الفارسية ثم إلى العربية وكذلك كتاب السندباد».[5] بينما يذهب الدكتور «جورج كرباج» نقلا عن «جرجي زيدان» إلى أن الإفرنج بدأوا يهتمون باللغة العربية منذ القرن العاشر للميلاد، ليطلعوا على ما فيها من العلم الطبيعي والطب والفلسفة. وقد نقلوا أهم تلك الكتب إلى اللاتينية، وأول من بلغنا خبره من المترجمين أو الناقلين البابا «سلفستر الثاني» في أواخر القرن العاشر للميلاد ثم «هرمان» سنة (1054م) يليه «قسنطين الإغريقي» وغيرهم. وفي القرن العاشر للميلاد أصبحت طليطلة وغيرها من مدن العرب بالأندلس آهلة بالنازحين من الإفرنج للاستفادة أو الترجمة أو التأليف، ومن جملة المشتغلين بالنقل «ريمون» أسقف طليطلة في أواسط ذلك القرن، فقد نقل كتب عدة، يليه «أفلاطون الطيبوري» وأكثرهم اشتغالا بذلك «جيرار الكرماني» فإنه نقل نحو ثمانين كتابا حوت علوم القدماء لمؤلفي اليونان والعرب كالفارابي وابن قرة وأولاد موسى والخوارزمي......، نقلها كلها عن اللغة العربية[4].

إذا كانت حركة الاستعراب مقتصرة على الترجمة وقراءة الآثار الأدبية للمسلمين، فقد نقنع باعتبار مدرسة الترجمة في طليطلة كانت المنطلق في عملية الاستعراب. وإذا توسعنا في المفهوم فإن التاريخ الأندلسي يقول خلاف ذلك أي أن حركة الاستعراب الإسباني كانت أبعد في الزمن من تحديد «كراتشكوفيسكي»، ومن هذا الاعتراض يطل الدكتور «بن شريفة» بتقسيم الاستعراب إلى مرحلتين بارزتين : المرحلة الأولى وهي التي ظهرت بعد انتشار الإسلام في الأندلس وبرزت خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، والمرحلة الثانية نشأت بعد دخول المرابطين إلى الأندلس وبقيت عقابيلها حتى مطلع العصر الحديث، يتعلق الأمر في الأوائل مع المولدين والمتسالمة أو الأسالمة أم الذين اختاروا أن يكونوا ذميين وهم المعروفون بالمستعربين والعجم»[7]. هذا الطرح بدوره على وجاهته وتاريخيته لا يخلو من إشكالات منها سكوت المؤرخين عن عملية الانتقال الإسباني من المسيحية إلى الإسلام على مستوى الاعتقاد والثقافة «، فقد كان من بين المشكلات التي لم تطرح للمناقشة هي مشكلة لغة التواصل التي تفاهم بها العرب مع سكان شبه الجزيرة في هذا الوقت المبكر، فالواقع أننا لا نعرف أولئك الذين قاموا بدور الترجمان في القرن الثامن.»[8] فقد تحدثت المصادر بإسهاب عن مدرسة اليهود المترجمين في طليطلة لكنها سكتت عما قبلها بكثير، مع العلم أن اعتماد اللغة العربية لغة رسمية في الأندلس كان مشجعا للإسبان والأمازيغ أن يأخذوا بتلابيب هذه اللغة. وكثير منهم – الإسبان – قد حصل وظائف سامية في البلاطات الأموية ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر «القومس ابن انثيان» والقس بنجنسيس ربيع بن ريدا الأسقف.

ولم يكن في هذه المدة القصيرة أن ينتج هؤلاء

المستعربين مؤلفات، لهذا «كان الإنتاج الأدبي للمستعربين ضئيلا سواء باللاتينية أو بالعربية، وقد تأثرت حياتهم الاجتماعية بالإسلام ونظمه تأثرا بعيدا، ومن مصاديق ذلك تلك الحقيقة التي يعرفها كل الناس وهي أنهم كانوا يؤثرون استعمال لغة العرب وأسماءهم وأزياءهم ويجتهدون في أن يأخذوا الطابع الإسلامي في كل مناحي حياتهم. ولا يجهل أحد حسرات «ألبرو القرطبي» القائلة: «...إن إخواني في الدين يجدون لذة كبرى في قراءة شعر العرب وحكاياتهم، ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين والفلاسفة المسلمين لا ليردوا عليها وينقضوها، وإنما لكي يكتسبوا من ذلك أسلوبا عربيا جميلا صحيحا، وأين تجد الآن واحدا – من غير رجال الدين – يقرأ الشروح اللاتينية التي كتبت على الأناجيل المقدسة؟ ومن سوى رجال الدين يعكف على دراسة كتابات الحواريين وآثار الأنبياء والرسل؟ يا للحسرة إن الوهوبيين من شبان النصارى لا يعرفون اليوم إلا لغة العرب وآدابها ويؤمنون بها ويقبلون عليها في نهم، وهم ينفقون أموالا طائلة في جمع كتبها ويصرحون في كل مكان بأن هذه الآداب حقيقة بالإعجاب، فإن حدثتهم عن الكتب النصرانية أجابوك في ازدراء بأنها غير جديرة بأن يصرفوا إليها انتباههم، يا للألم! لقد أنسي النصارى حتى لغتهم فلا تكاد تجد بين الألف منهم واحدا يستطيع أن يكتب إلى صاحب له كتابا سليما من الخطأ فأما الكتابة في لغة العرب فإنك واجد فيهم عددا عظيما يجيدونها في أسلوب منمق، بل هم ينظمون من الشعر العربي ما يفوق شعر العرب أنفسهم فنا وجمالا.»[9] والإشكال المترتب على اعترافات «ألبرو» وهو انتفاء الآثار الأدبية المكتوبة التي يمكنها أن تقدم دليلا ساطعا على ادعائه، ولفك هذا الإشكال يحيلنا «أنخيل بالنثيا» على كتاب «سيمونيت» المعنون بلاسبانية: HISTORIA DE» LOS MOZARABES DE ESPANA «إضافة إلى تلك القصائد التي نجدها في ختام مخطوط محفوظ في المكتبة الأهلية في مدريد، وهي مترجمة من اللاتينية إلى العربية بقلم قس يسمى «بنجسيس»[10].

استخلاصات أولية:

لا نستطيع الحسم النهائي في اطلاق مصطلح الاستعراب بمعناه المدرسي على هذه الإرهاصات الاستعرابية التي يمكن أن نضعها في خانة الاستعراب الاجتماعي الطبيعي الذي انطلق تحت الضغط الاجتماعي بكافة مناحيه الحضارية من عقائدية وثقافية وسياسية حتمت على العنصر المحكوم والمغلوب أن يخضع لثقافة الغالب والحاكم، مع نزوع ذاتي قوي نحو التجديد لم يتنكر للأصول الثقافية القومية والعقائدية تنكرا تاما، إذ سنجده يرتد إلى الخلف مع اكتساب عناصر القوة المادية.

بدايات الردة أو النزوع نحو الانتقام:

ليس بمقدورنا تحديد تاريخ دقيق لهذه البداية. وهي بصفة عامة مراحل استقواء الإسبان الذين أحسوا بإهانة معنوية وعبروا عنها أو كتموها تقية، وهو ما استشعره المسلمون، وكانت بوادره تظهر مع حكم الطوائف والخضوع الذليل لكثير منها لقوى

الشمال، «و مما يلفت النظر أن هذه المرحلة بدأت بشبه خطة مدروسة تتمثل في تجميع التراث العربي العلمي من الحواضر الأندلسية الإسلامية وحمله إلى الجهات التي استولوا عليها ...، ولما عرف هذا عنهم وجب التنبيه عليه في كتب الحسبة، جاء في رسالة الحسبة التي ألفها ابن عبدون في أوائل القرن السادس الهجري (ق 12 م) ما نصه : «يجب ألا يباع من اليهود ولا من النصارى كتاب علم إلا ما كان من شريعتهم، فإنهم يترجمون كتب العلوم وينسبونها إلى أهلهم وأساقفهم وهي من تواليف المسلمين وهذا يدل على أن كتب الشريعة النصرانية واليهودية كانت يومئذ باللغة العربية، ويؤيد هذا أناجيل وقوانين من ذلك العهد ...، ومنها إنجيل أندلسي موجود في خزانة القرويين»[11]. ولعل هذه العناصر تقف إثباتا على الردة الثقافية والرغبة في الانتقام من الثقافة الجديدة المكتسحة لدى الاسبان، ولن يتأتى هذا الانتقام إلا بتعميق المعرفة بالآخر، «وقد امتزجت هذه الرغبة الوطنية الإسبانية باستراتيجية مجمع فيينا الكنسي بصدور قرار عام 1312م بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في العربية واليونانية والعبرية والسريانية في جامعات باريس واكسفورد وبلونيا وأفينيون وسلامنكا وجامعة فلورنسا»[12]. مع العلم أن حركة الترجمة في صيغتها المدرسية كانت قد بدأت قبل قرار مجمع فيينا 1312م بأزيد من 150 سنة مع مترجمي طليطلة، «و يرجع الفضل في إدخال النصوص العربية في دوائر الدراسة الغربية إلى «رايموندو» (1126م – 1156م) أسقف طليطلة وكبير مستشاري ملوك قشتالة على أيامه، وكان فعله هذا حدثا حاسما كان له أبعد الأثر في مصير أوروبا، تولى «الأسقف رايموندو» رعاية جماعة من المترجمين والكتاب تعرف في تاريخ الأدب بمدرسة المترجمين الطليطليين «COLEGIO DE TRDUCTORES TOLEDANOS »[13] وقد كانت مقصدية «رايموندو» تتمثل في الإطاحة بالكيان الثقافي للمسلمين ونقضه، ولم يستثن من هذا النقض اليهودية انتصارا للكاثوليكية، وهذا ما يتجلى في كتابه المسمى «خنجر الإيمان ضد المسلمين واليهود «PUGIOFDEI ADVERSAS MAUROS ET JUDAEOS »، ويرى «مننذذ إي بلايو» أنه خير ما ألف الإسبان في العلم الإلهي في القرن الثالث عشر، ويقول : ولا ينبغي أن نقف في تقديره عندما نجده فيه من عرض كامل للحقيقة الكاثوليكية والانتصاف لها من اليهودية والإسلام، بل لابد أن نقدره بوصفه كتاب في اللاهوت نقض مؤلفه فيه بمهارة ظاهرة الآراء الفلسفية المتولدة عن دراسة الفلسفة الشرقية معتمدا في كثير من الأحيان على حجج الغزالي وغيره ممن تصدوا لمجادلة آراء المشائين من فلاسفة الإسلام.»[14] وقد شكلت هذه الحملة الاستعرابية غطاء ثقافيا مناسبا للتعامل العسكري حتى تتلاحم مهمات السيف والقلم، مما كان إيذانا لهذا التوجه الاستعرابي بتسليم مهمته للقيادات العسكرية الميدانية المسيحية التي تحركت في معارك ضارية ضد المسلمين ضمن ما يسمى في التاريخ الإسباني ب «حروب الاسترداد».

- نهايات الردة ومظاهرها RECONQUISTA :

هذا الأمر جعل حركة الاستعراب الاسباني تعرف نوعا من التباطؤ أو التعثر خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، إذ توجهت عناية الأوروبيين خلال هذه المرحلة إلى التراث اليوناني، وتم الاستغناء

عن قنطرة الترجمة التي كانت تصل الأوروبيين بهذا التراث الإنساني، أي أن دور الوساطة في نقل هذا التراث الذي لعبه العرب قد تم تجاوزه. ولعل تدهور اهتمام أوروبا بالعرب وبدينهم إبان القرون الوسطى قد كان مؤشرا لتبنيها خلال عصر النهضة موقف التنكر لهم ولدورهم في نقل التراث اليوناني الكلاسيكي.»[15] ويعود سبب انتقال الاستعراب من إسبانيا، إلى فرنسا إلى استنفاذ أغراضه في إسبانيا كما أنه لم يعد مناسبا لموجة الكراهية التي رافقتها محاكم التفتيش وطمس كل معالم الثقافة الإسلامية في إسبانيا وكان ذلك أمرا ضروريا للسلطة الكاثوليكية رغبة في الانتقام من «الخصم الإسلامي التاريخي»، وتجذير معالم الثقافة الكاثوليكية. وكان من نتائج هذه الحملة ودلائلها أيضا بروز أدب المستعجمين «ALJAMIADOS»، و«هي التسمية التي أطلقها الأندلسيون على اللغة القشتالية ثم أطلقوها على من يتكلمها صفة ألخاميادو أي المستعجم.»[16] وقد كتب هؤلاء آثارهم باللغة الإسبانية مستعملين الحروف العربية، لكن شدة التتبع والتحقيق جعلهم يكتبون العربية بأحرف الهجاء الإسبانية، وأصبحنا إزاء أدب إسلامي عظيم شمل مختلف مناحي الحياة من الشعر إلى المعتقدات الدينية ولا نعدم بين هذه الكتب ترجمات لكتب مشرقية، كما نجد رسالة الفقه المالكي المسماة «كتاب التفريع» ألكتاب دلاثفريه «ALQUITAB DE LA FRIA» لأبي القاسم عبيد الله بن الحسن بن الجلاب البصري المالكي، ولدينا منه نسخة أخرى مكتوبة بحروف لاتينية.»[17] وتبدو أهمية هذا الأدب الإسلامي المستعجم مهمة في إيقاف بعض التهافت الذي ينطلق من كتابات كثير من الباحثين في التنظير لما يعرف «بآخر شاعر عربي في الأندلس الإسلامية»، وما يشكله هذا التسابق من إقصاء لهذا الأدب الإسلامي الذي استمر في إسبانيا الإسلامية قرونا وما يزال في الظل.

- حفريات في الذاكرة:

كانت نتائج المطاردة الكاثوليكية للثقافة الإسلامية الأندلسية كارثية على إسبانيا إلى درجة أن «فيليب الثاني» كان يحتاج إلى من يقرأ له رسائل المنصور السعدي، لم يكن يجد أمامه إلا أحد أبناء المورسكيين الغرناطيين وهوالمسمى «ألونسو دل كاستيو»[18]. ولما أراد «كارلوس الثالث» بعد منتصف القرن الثامن عشر أن يعرف شيئا عن رصيد المخطوطات العربية في الاسكوريال استقدم راهبا مارونيا هو ميخائيل الغزيري.[19] ويمكن أن نستشف من هذا الاستقدام افتراضين : إما أنه لم يجد من المستعربين الإسبان من يقوم بهذه المهمة، وإما لفقده الثقة الدينية في العنصر المحلي. واستقدام الغزيري العربي القومية والمسيحي التدين يعود بالأساس إلى اكتساب الثقة، وعلى الرغم من هزالة الأدوات والآليات المتوافرة حينها فقد استطاع الغزيري إنجاز فهرس لاتيني للمخطوطات العربية بمكتبة الأسكوريال نشره في مجلدين بعنوان: «المكتبة الأسكوريالية العربية الإسبانية» (1770م) «BIBLIOTHECA ARABICO HISCORIALENSIS [20]، إضافة إلى نشره لقطع مختلفة من المؤلفات الأندلسية ومنها كتاب لأحمد بن سعيد بن أبي الفياض (375 – 458 / 986 – 1066) يسمى «العبر» وقد نسب الغزيري القطعة المنشورة منه للرازي.»[21] ولا حرج في ذلك باعتباره يؤسس من

جديد لبعث ثقافة من مطاميرها، وتشكيل أرضية ببلوغرافية للباحثين اللاحقين، وهذا ما سيظهر بجلاء مع آراء الأب «خوان أندريس».

- بوادر الأطروحة الجديدة:

لا يجب إخفاء حقيقة تاريخية مفادها أن صوت التحول من السلبية إلى الإيجابية قد أطل من إيطاليا مع الأب اليسوعي «خوان أندريس» الذي «نشر كتابا غريبا بالإيطالية بين سنتي 1782 و1798 وسماه «أصول الأدب عامة وتطوراته وحالاته الراهنة»، قال فيه مؤكدا: «إن الفضل في قيام الدراسات الطبية في أوروبا يرجع إلى ما كتبه العرب»، ويضيف قائلا: «بينما تصرف المدارس الكنسية جهدها إلى تلقين الناس الأناشيد الدينية وتعلمهم القراءة وعد الأرقام، بينما نجد الناس في فرنسا كلها يهرعون .... بكتب أناشيدهم الكنائسية لكي يقوموها على النحو المتبع في كنائس روما، نجد العرب يبعثون السفارات لاستجلاب الكتب القيمة ما بين إغريقية ولاتينية، ويقيمون المراصد لدراسة الفلك ويقومون بالرحلات ليستزيدوا من العلم بالتاريخ الطبيعي، وينشؤون المدارس لتدرس فيها العلوم بشتى صنوفها[22]. وذكر «خوان أندريس»تأييدا لرأيه أسماء: «جربرتوس»، و« كومبانيودى نفار» COMPANO DINVARD»، و«أدلازد البائي» ADEGARDUS BATENSE»، و«مورلي» «MORLY»، و«ألفونسو العالم» «ALFONSO EL SaBiO»، وقال إنهم أعلام حركة انتقال علوم العرب إلى أوروبا.»[23] ثم يضيف قائلا: «فإذا لم يكن للعرب من الفضل إلا الاحتفاظ بذخائر العلوم التي أهملتها الشعوب الأوروبية ونقلها وإيداعها أيدي الناس عن طيب خاطر، فهم حقيقون من أهل الأدب المحدثين بالشكر والعرفان».

أما عن إسبانيا خاصة فقد أشار هذا اليسوعي إلى حقيقة خطيرة (أثبتها البحث العلمي فيما بعد) وهي استعمال الناس في الأندلس للغتين دارجتين: إحداهما عربية والأخرى عجمية إسبانية.[24] ولم يصدر «خوان أندريس» هذا الرأي عن ردة عقائدية، بل أصدره عن إيمان مسيحي واطلاع علمي عميق. ولم تشب اعترافاته هذه أي رغبة أو سوء نية، وهو من يعلم قبل غيره المصير الذي ينتظره وهو الطرد والفصل من الجماعة اليسوعية التي نفذت الأمر فعلا بصرامة وحزم.لكن هذه الاعترافات المدوية لم تجد من يساندها ويوضحها، مع شحة المصادر الأندلسية التي يمكنها أن تقوي موقف خوان أندريس الموضوعي.

- مع الأطروحة الجديدة: «إسبانيا الإسلامية».

كانت السياسة الكنسية في إسبانيا تقوم بتوجيه الحركة الفكرية والأدبية وفق منظورها القاضي بتصفية كل الآثار الإسلامية العالقة بالمجتمع والتاريخ والأدب، «لكن تطورا مهما قد حدث وهذا التطور يستلزم الدراسة والتحليل. فيما مضى كانت هناك سيطرة تامة للكنيسة على التعليم وعلى مستوى عقول الناس وطريقة التفكير في إسبانيا. كانوا يسمون العرب المسلمين عربا، ويرفضون أن يطلقوا عليهم اسم مسلمين لكي يجعلوا الإسبان يعتقدون أن العرب

عنصر غريب عنهم، كان يفترض برجال الكنيسة أن يقولوا في الحديث:الإسبان والعرب المسيحيون والمسلمون.»[25] وكان لهذا الموقف أسبابه الموضوعية التي تدعم التطلعات الذاتية، فإسبانيا كانت إمبراطورية في الأمريكيتين. والامبراطورية العثمانية كانت قد وضعت أوروبا بين فكي كماشة بضربها من الشمال في عمقها وتهديدها وحصارها من الجنوب في حوض المتوسط. وهذا في رأيي ما جعل حركة الاستعراب – الاستشراق – تسير سيرا متناقضا بين موقف بلدان أوروبا من جهة، وموقف إسبانيا من جهة أخرى. فحين نشطت حركة الاستعراب الإسباني وامتزجت بالإسلام والمسلمين في الأندلس، كانت باقي دول أوروبا الشمالية (فرنسا، ألمانيا، إنجلترا، إيطاليا) تدير ظهرها لهذه الحركة وتبرز أنيابها، وحينما أبرزت إسبانيا أنيابها للاستعراب والمسلمين رحبت باقي دول أوروبا بحركة الاستعراب والاستشراق، هكذا ومع بداية القرن التاسع عشر أقبل المستشرقون على التراث العربي بشغف فاق العرب أنفسهم، خاصة وأن المستشرقين قد مهدوا طريق التحقيق، إذ وضعوا بين أيديهم الأصول المتبعة في النشر. وسهلوا لهم إمكانية الاطلاع على كثير من المصنفات العربية بأن نقلوها من حالة المخطوطات الدفينة في الخزائن المحدودة إلى المطبوعات المنشورة في مكتبات العالم. وعكفوا على إنشاء كراسي اللغات الشرقية، عبر جمع المخطوطات الشرقية وفهرستها، إنشاء المتاحف الشرقية، تحقيق المخطوطات، ترجمة المخطوطات والمطبوعات، نشر المجلات والسلاسل والمجموعات الاستشراقية كـ«المجلة الآسوية» «JOURNAL ASIATIQUE» التي أصدرتها «الجمعية الآسوية الفرنسية» في باريس سنة 1822م، ومجلة «الدراسات الإسلامية» التي صدرت في باريس بإشراف البروفيسور «لويس ماسينيون»، و«المجلة الشرقية الألمانية» سنة (1845م)[26].

- أول المستعربين الإسبان المعاصرين:

كثيرا ما أتوجس خيفة من هذه الكلمات التي تقطع ب «الأولية» أو «الآخرية»، ولذلك أجعل التقدير المحذوف ـ حسب الاطلاع ـ إذ يذكر «خوسيه أنتونيو كوندي» (1765م ـ 1820م) أنه أول مستشرق إسباني وجه النظر إلى الشعر الأندلسي، وإن كان في عرضه قد وقع في أخطاء كثيرة أخذها عليه المستشرق الهولندي «راينهارت آن دوزي» وقد بين «كوندي» في كتابه الذي نشر بعد وفاته: «تاريخ الحكم العربي في إسبانيا» عرضا متكاملا لتاريخ الأندلس الإسلامية، يعتمد فيه صاحبه على مصادر أصيلة مما اطلع عليه من مخطوطات مكتبة الأسكوريال. إذ كان قد عين مديرا لها خلال الاحتلال الفرنسي لإسبانيا (1808م – 1813م)[27] على إثر غزو نابليون للبلاد، وقدم «كوندي» صورة مغايرة تماما لما جرى عليه الكتاب والمؤرخون الإسبان خلال القرون الثلاثة الماضية (من القرن 16م حتى 18م)، وكان من ثمرات جهود «كوندي» ما قام به «جاسبار ماريا دينا ألباريت» من إصدار «مختارات من الشعر العربي والتركي والفارسي» مترجمة شعرا إلى الإسبانية، وكان من بين هذه المختارات نصوص أندلسية ومن بين ما قدر لها قوله: إنه بما يشتمل عليه من صور رائعة وعاطفة متأججة أرقى مستوى بكثير مما يفد

علينا من الشعر الأروبي البارد السخيف من وراء جبال ألبيرنيه[28]. ومرت صرخة «أنتونيو كوندي» بدون أن تحدث تحولا جذريا في الوعي الإسباني من المسألة الإسلامية في الأندلس، وذلك للموقع اللاوطني الذي اختاره «كوندي» في التعاون مع جيش الاحتلال الفرنسي مما جعله يفر إلى باريس بعد خروج الفرنسيين من إسبانيا كما أن حملة الهولندي «دوزي» العلمية العنيفة عليه جعلت موقعه العلمي يتعرض للاهتزاز.

- ميلاد المدرسة الجديدة:

كانت أفكار «أنتونيو كوندي» جديدة في إسبانيا المعاصرة، لكنها لم تستطع أن تكون مدرسة إسبانية جديدة لها مفاهيمها الخاصة، ولهذا ظلت أصوات عديدة تدعو إلى ضرورة التحاق إسبانيا بعصور الأنوار الأوروبية حتى تخرج من نفق الظلامية. ففي منتصف القرن التاسع عشر والفرقة بين دول أوروبا على أشدها والبغضاء بين فرنسا وإسبانيا في عنفوانها قال الأديب الفرنسي «ألكسندر ديماس» يعرض بتخلف الإسبان في ميدان الثقافة ويشمت بهم بفقرهم في دنيا الفكر: إن أوروبا تنتهي عند جبال البرانس.»[29] وقد شكل هذا التصريح وما شاكله إحراجا بالغا لمثقفي إسبانيا، ومما زاد في إحراجهم ما وقع في ختام القرن التاسع عشر بعد أن فقدت إسبانيا آخر مستعمراتها في العالم في كوبا، مما ولد أزمة ما يسمى ب (1898م). وبرز جيل كامل دعي باسم هذا العام، جيل راح يبحث عن «هوية إسبانية» ويطرح الموضوع القومي الإسباني، وقد بنى هذا الجيل نظريته على النحو التالي:

ما قبل الإسلام ويدعونها بالمرحلة الكاثوليكية، ثم المرحلة الإسلامية، ثم المرحلة القومية الحديثة، بمعنى أن الإسلام هو جزء من حضارتهم وتاريخهم، لذلك فقد سمانا القوميون الإسبان باسمنا: «المسلمون»، وبدأ الاهتمام يصدر عن الجميع وليس فقط عن المختصين بالدراسات العربية من مستشرقين ومستعربين بوصف الأندلس جزءا من تراث إسبانيا من حضارتها وتاريخها.[30] أمام هذه الصدمة انقلبت المعادلة من الدعوة إلى «أوربة إسبانيا» إلى الدعوة إلى «أسبنة أوروبا»، وهو ما عبر عنه الفيلسوف الإسباني» أونامونو» بقوله: «إن أوروبا بأكملها لا تساوي شيئا أمام عظمة إسبانيا»، وبقي السؤال عن الكيفية التي يمكن أن تثبت بها تلك الحقيقة.

مع الشيوخ:

- جيا نجوس (1809م - 1897م)

في هذا الجو الذي بدأت تهب فيه على إسبانيا رياح الانفتاح الفكري والتخلص من أثقال التعصب نشأ جيل جديد من المفكرين والأدباء كان من أبرزهم في عالم الاستشراق «باسكوال دي جيا نجوس» (1809م - 1897م) الذي هيمنت شخصيته القوية على هذا العالم طوال القرن التاسع عشر كله. وكان ينتمي إلى أسرة ثرية أحسنت تربيته فبعثت به في صباه إلى فرنسا، حيث تلقى العلم على يد المستشرق الفرنسي «سلفلتر دي ساسي» «SILVESTRE DE SACY» أستاذ رفاعة الطهطاوي، فأجاد العربية إلى جانب

الفرنسية وأقام فترات طويلة في إنجلترا، وكتب مقالات عديدة بالإنجليزية حول التراث الأندلسي ومن أهم منجزاته في الدراسات الأندلسية الترجمة الإنجليزية لكتاب «نفح الطيب» للمقري الأندلسي تحت عنوان: «تاريخ الأسر الإسلامية الحاكمة في إسبانيا». وعلى إثر ذلك عين «جيا نجوس» أستاذ كرسي اللغة العربية في جامعة مدريد، وظل يباشر عمله في التدريس على مدى سنوات طوال، تخرج على يديه كل المشتغلين بالدراسات العربية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكانت هذه الرعاية الأبوية التي أسبغها «جيا نجوس» على ذلك من المستشرقين الإسبان وتعهده له هي الخدمة الكبرى التي أداها للدراسات العربية في إسبانيا إذ أصبحت مقبلة على ازدهار عظيم[31].

- كوديرة زيدين (1817م – 1936م)

لقد كانت قدرة الله في أمره أن تنمو هذه الشجرة وتزهر وتلد أثمارها التي ستحدث انقلابا فكريا في إسبانيا كلها وأوروبا كذلك، في وسط ضغط فكري واجتماعي وأوروبي كبير. وفي هذا الجو المحموم من التنافس كان صبي نجار من بلنسية يدعى «فرنسيس كوديرة» (1817م – 1936م) يعاني من حنين عارم إلى التاريخ العربي، فقد نشأ في قرية أندلسية، وتجري في عروقه دماء عربية زعمها لنفسه. بدأ يدرس اللغة العربية ثم حضارتها ... فصل بين العلم والسياسة، بين الدراسة الموضوعية والتعصب الجامح لم يكن يعنيه أين يقع هوى الكنيسة من الإسلام. وعلى طريقة شيوخنا القدامى في الدرس بدأ يجمع حوله عددًا من الطلاب وكان أبرزهم بلنسي آخر هو «خوليان ريبيرا» (1858م – 1934م) وقدر له أن يصل بالدراسات الأندلسية إلى مستوى لم نعرفه من قبل في الشرق والغرب على السواء.»[32] وكانت حرقة الانتقاص الفرنسي من الشخصية الإسبانية تؤرقه، أما الآن فقد توضحت الإجابة وزالت الحيرة مع الأطروحة الجديدة وهي: «إن أوروبا تدين في يقظتها لمعطيات عصر النهضة، وعصر النهضة يدين في جانب كبير من نشأته للحضارة الأندلسية، وهي حضارة إسبانية وإن تكلم أهلها العربية وتدينوا بالإسلام. ومع حركته هذه بدأت تختفي من دنيا التأليف الإسباني كلمات «الاحتلال العربي» لتحل مكانها «إسبانيا الإسلامية» و«مسلمو الأندلس»، ونظفت المؤلفات من الشتائم والسخائم والغل»[33]. يقول «بيدرو نشالميتا» أستاذ التاريخ العربي الإسلامي في قسم الدراسات العربية والإسلامية بجامعة مدريد كومبلوتنسي: «المؤرخون العرب المسلمون يدرسون الأندلس من منطلق أنها جزء من تراثهم الثقافي والحضاري ونحن الإسبان ندرسها كجزء من تاريخنا لهذا فإن الالتقاء يجمع بيننا وإن كنا ننطلق من منظورين مختلفين ولكننا نلتقي إذا قمنا بأداء واجبنا بشكل صحيح وعلمي»[34]

- خوليان ريبيرا (1858م – 1934م)

و على نحو ما بارك الله لجيانوس في تلاميذه، كذلك كان الأمر بالنسبة لكوديرة، فقد تخرج على يديه عدد كبير أشهر هؤلاء «خوليان ريبرا» و«أسين بلاثيوس»، ولئن وجدت حركة الاستعراب الإسباني

المعاصر كل شيء مناسبا للعمل فإن «خوليان ريبيرا»كان مطالبا بأن يصنع كل شيء بفقدانه كل شيء، وهنا تكبر قيمة الباحث وتتجلى عظمته. ومن أبرز المشاكل التي واجهت «ريبيرا» مشكلة التراث الأندلسي في لغته العربية، وحين عزم على أن يطبع أمهات المصادر الأندلسية في نصها العربي بإسبانيا لم يجد غير مطبعة البرلمان، ففيها قسم عربي لطبع الوثائق السياسية لكنه يتقاضى أجورا باهضة لا قدرة له عليها، وقرر أن يشتري حروفا عربية ويعمل عليها مع طلابه.»[35] وكان شيخه «كوديرة» قد نشر «البيان المغرب» و«الحلة السيراء» كما حاول كتابة تاريخ علمي للأندلس بعنوان: «تاريخ المسلمين في إسبانيا»، وتتناسل بركات مشيخة «ريبيرا» مع «ميجيل أسين بلاثيوس» السرقسطي المولد سنة 1871م والذي كان بدوره «يبشر يوما بنظرية إسبانية التراث العربي في الأندلس ويدعو علانية: ليس ثمة فضل في أن يعرف أحدنا اللغة العربية بهجة، فهناك ملايين الرجال يعرفونها ويتحدثون بها خيرا منا، أما الذي نستطيعه دون قدرة الملايين فهو أن نجعل منها نورا نكتشف في هديه أصول الثقافة الإسبانية ونوضح في ضوئها ما خفي من جوانبها حين كانت العربية في وطننا لغة الثقافة ولغة الحياة.»[36] وهذا ما يعطي الثقافة الإسبانية غنى وسعة وتنوعا، وهي فكرة في غاية الذكاء والعمق ورغم أنها تبدو متسامحة من منظورنا، ومقصرة في الحق الكاثوليكي من منظور الكنيسة إلا أنها في الارتباط بالوطن الإسباني والتاريخ القومي تعطي لإسبانيا وللإسبانيين أكثر مما تعطيه نظرة النفي والإقصاء للتراث الإسلامي من التاريخ الإسباني. وهكذا انتصر خيار ما يمكن أن نسميه ب « نفي النفي الكاثوليكي»، وهي نظرة صادرت منا التراث الإسلامي ومنحته الهوية الإسبانية، عكس النظرة الغبية والساذجة التي كان يمارسها أصحاب وجهة نظر النفي للتراث الاسلامي وهكذا انتصر خيار ما أسميناه ب «نفي النفي» مع مشيخة «جيانجوس» و«كوديرة» و«ريبيرا» و«بلاثيوس» الذي لم تسعفه الظروف في تدريس اللغة العربية فانضم إلى أسلاك التعليم الديني «وبلغت المشكلة أسماع أستاذه «فرانسيسكو كوديرة»، وكان يشغل كرسي اللغة العربية في جامعة مدريد، فطلب أن يحال على المعاش قبل أن يبلغ السن القانونية ليفسح الطريق أمام تلميذه النابه وفي عام 1903م شغل «بلاثيوس» كرسي اللغة العربية في كلية الآداب بالجامعة المركزية في مدريد.»[37] لم تكن مهمة «بلاثيوس» سهلة في أن يكيل المدح، أو على الأقل الاعتراف للمسلمين وهم الأعداء التاريخيون لإسبانيا وللكنيسة، لم تكن الأجواء تسمح بقول كل شيء بل كانت رقابة الكنيسة تلاحقه، اهتم «بلاثيوس» في أبحاثه بالتصوف والفلسفة الإسلامية، «و اهتم بنقاط اللقاء كثيرا بين الفلسفة الإسلامية والمسيحية وتأثير الأولى في الثانية. وجاءت دراسته لابن مسرة ومذهبه عملا فذا، ليس له مثيل لا في العربية ولا في أي لغة أجنبية أخرى، وله بحوث ضافية في التصوف الإسلامي بعامة وفي ابن عربي والطريقة الشاذلية بخاصة، ترجم إلى الإسبانية كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، و«الأخلاق والسير في مدواة النفوس»، وكان معجبا بها إلى حد بعيد.»[38] وكان الوحيد الذي وقف في مواجهة المستشرق الهولندي «رينهارت آن دوزي» حين عرض لعفة ابن حزم في

حبه وردها إلى أصول مسيحية. وفي عام 1861م نشر «دوزي» كتابه «تاريخ مسلمي الأندلس» وكان قد قرأ مخطوطة «طوق الحمامة» لابن حزم وأفاد منها في كتابه، يقول «بلاثيوس» : «لقد تأثر دوزي بما هو شائع معاد عن حسية الحب عند الجنس العربي أكثر بما هو حق، وهذه الأفكار المعادة وليدة دراسات جزئية وسطحية وجافية للأدب الإسلامي وهي مضطربة، مثلها في ذلك خرافة لا تقل عنها انتشارا وهي عجز الجنس السامي عن الدراسات الفلسفية، لقد كرس الاستشراق الأوروبي أغلب جهده في البدء بل وحتى كل جهده لدراسة شعراء الجاهلية وأدباء الإسلام في العصر الكلاسيكي، وخدع أولئك الباحثين منه بما كان يتراقص في هذه النماذج من عبادة وثنية للشكل والجمال الحسي، دون أن يكون لديهم متسع من الوقت لكي يستوعبوا أو حتى يبدأوا تحليل المعاني العظيمة للأدب الإسلامي، ومع ذلك جرأوا على أن يستخرجوا من المقدمات الناقصة والخادعة نتائج عامة وفجة، وأن يرتفعوا بها إلى مرتبة القانون التاريخي أو الاجتماعي.»[39] ربما قد يكون من المخجل الادعاء بتلخيص أعمال «أسين بلاثيوس» في ميدان الاستعراب ودوره في بلورة ملامح المدرسة الجديدة، وقد كانت مبارزاته مع مستشرقين أوروبيين لا تتوقف، يخوض بعضها بالأدلة العلمية والوثائقية، ويثبت البعض الآخر بالحدس والإيمان القطعي حينما تنتفي الإثباتات الوثائقية. ومن بين تلك المبارزات ما أثبته من الأصول الإسلامية للكوميديا الإلهية «لدانتي»، ورغم ضعف الأدلة القاطعة على ذلك ما عدا رحلة «برنتو لاتيني» فقد مضى بهذا الطرح دون تردد، ولم يخنه حدسه حتى بعد موته حينما «اكتشف الباحث الإيطالي» أنريكو تشرولي» أن ثمة كتابا عربيا يحوي قصة المعراج أمر «ألفونسو العاشر» شخصا يدعى إبراهيم الحكيم بترجمته من العربية إلى اللغة القشتالية، وأن «بونا تشوراسينيا»و كان كاتبا في بلاطه نقله عن هذه الترجمة القشتالية إلى اللغتين اللاتينية والفرنسية، وقد وجد أن يكون ثلاث مخطوطات لهذه الترجمة، وفي العام نفسه نشر العالم الإسباني «منيوت سندينونس» الترجمات الثلاث: القشتالية واللاتينية والفرنسية مع مقدمة وتعليقات، وقد تمت هذه التراجم عام 1264 أي قبل ميلاد دانتي بعام. «[40]

– غرسيه غومز (1905م – 1995م)

يعد من أكثر المستعربين الإسبان والأوروبيين بعامة معرفة بالأدب العربي في كلية الآداب في جامعة غرناطة.[41] كما خلف أستاذه «أسين بلاثيوس» في كرسي الدراسات العربية والإسلامية بجامعة مدريد حصل على الدكتوراه في سن الثانية والعشرين، «ترجم مجموعة من روائع شعراء الأندلس إلى الإسبانية لقيت إقبالا عظيما ومارست تأثيرا طيبا على الشعراء المحدثين من الإسبان الذين لا يعرفون اللغة العربية، وترجم إلى الإسبانية «طوق الحمامة» كما ترجم «ديوان أبي إسحاق الإلبيري» و«رايات المبرزين وغاية المميزين» لأبي الحسن علي بن سعيد، و«ديوان ابن قزمان» و«دراسات عميقة عن الموشحات وكبار الشعراء»[42]. وفي غرناطة أيضا أجرى «غومز» مباحثات مع وزير التعليم «فرناندو دي لوس ريوس» أحد أعلام حركة التنوير من أجل إنشاء مدرسة

للأبحاث العربية في مدريد وغرناطة، ومجلة ناطقة بلسانها. وتكللت جهوده بالنجاح إذ تم إنشاء هذه المدرسة بفرعيها المدريدي والغرناطي سنة 1932م ثم إصدار مجلتها التي حملت اسم «الأندلس» وتولى «بلاثيوس» إدارة المدرسة ورئاسة تحرير المجلة، وكان «غرسيه غومز» نائبه وذراعه الأيمن في المنصبين»[43].

- غومز والشعر الأندلسي

في سنة 1930م نشر أول بحث له كبير جعل موضوعه نصا لأسطورة الاسكندر مكتوبا في «لغة المدجنين»MUDEJORES» «LOS تحت عنوان بالإسبانية: UN TEXTO ARABE OCCIDENTAL DE LA» «LEXENDADEA LEJUNDRO فاستحق عليه «جائزة فاستنرات»، وفي سنة 1940م أصدر كتابه هذا: «POEMAS ARABIGO ANDALUCES»، وبالعربية: «قصائد عربية أندلسية» وقد ترجمه حسين مؤنس تحت عنوان آخر هو: «الشعر الأندلسي بحث في تطوره وخصائصه»، مع أنه لم يفسر سبب هذا التحوير في الترجمة، وكانت الطبعة الأولى لهذا الكتيب قد صدرت عام 1930م، وهو ما دفع «غومز» المؤلف إلى التنقيح والزيادة في (طبعة 1940م) حيث يقول: « وأهم ما أدخلت على الكتاب من تعديلات أنني بسطت الكلام عن خصائص الشعر الأندلسي وأحواله، حتى أصبح البحث تاريخا كاملا للتطور الظاهري لهذا الشعر، وزدت في المختارات اثنتين وأربعين مقطوعة جديدة تحريت في معظمها أن تجيئ موافقة لروح الكتاب الأصلي.»[44]

يقول «غومز»: «... وقد نبغ الشعر الأندلسي موضوع كتابنا هذا من بحر الشعر المشرقي، وتاريخه يصور لنا التطورات التي ألمنا بذكرها فلقد كان لشعراء الأندلس ولع بدراسة الشعر الجاهلي، ولكنهم كانوا يرون فيه شيئا أثريا قديما»[45]. ولكن كيف كانت صورة وحالة الشعر الأندلسي من منظور غومز في هذا الكتاب؟ لقد كان «فقيرا جدا من الناحية الذهنية والتفكيرية، ومن دلائل ذلك أن الناحية التي تأثروا بها من المتنبي كانت ناحية البراعة لا ناحية التفكير، وعاشوا أعمارهم كلها مكبلين بقيود القوالب الشكلية الجامدة»[46].

لكن ألا يبدو هذا الموقف سابق لأوانه قبل معرفة الخدمات المتبادلة بين الأندلس والإسلام؟ هذا ما بلوره غومز متأخرا في قوله: «لابد لنا قبل أن نتناول أي موضوع يتصل بالأندلس الإسلامية من الإجابة عن السؤال ذي شطرين: أولهما ماذا أعطى الأندلس للإسلام؟ والثاني: ماذا أخذ الأندلس من الإسلام؟»[47]

الإجابة عن هذين السؤالين في نظر «غومز»: «ليست بالعسيرة فيما يتصل بالشعر، فقد قدمت إسبانيا للإسلام فنها الشعري الخاص بها وهو فن الأزجال والموشحات التي درسها «خوليان ريبيرا»، وأما الإسلام فقد أعطى الأندلس الشعر القديم شعر القصائد الذي نشأ في الصحراء...، وإنه لمن العسير أن نتبين الخيوط المشرقية من الخيوط المغربية في نسيج الشعر الأندلسي الدقيق! أجل من غير الميسور لنا كذلك أن ننصت إلى الأنشاد الأندلسية ونفصل منها الأصوات الإسبانية الصرفة عن غيرها.»[48] وهذا يعود إلى صعوبة تعرف أصول

الأجناس وطبائعها الخاصة، وليس هناك أعسر من الكشف عن العناصر الدخيلة في تركيب دماء الشعوب وطبائعها.»[49] ويتوغل «غومز» في تفكيك الشعر الأندلسي وإعادة بنائه وتقويم منعطفاته، وهو الصيرفي الناقد العالم بشؤون الدنانير الأدبية الأندلسية وضيق مساحتنا لا يسمح ببسط رؤاه المعلومة حول هذا الشعر، فما يهمنا هو الموقف من هذا الشعر وأصحابه والرؤية التي تؤطر عمله الاستعرابي هذا ولا يتحقق لنا المراد بسهولة لأن عبارات غومز لزجة ومرنة إلى حد بعيد، لكنها في الغالب لا تخرج عن أرضية التوقير والإشادة. ورغم أن غومز ينطلق من عنوان «قصائد عربية أندلسية» إلا أنه يكثر ترديد الشعر الأندلسي حينما يتحدث عن البيت الأموي فيقول: «نعم إنه كان عربيا صرفا – ومن ثم لم يكن إسبانيا – ولكن خصومته مع العباسيين المشارقة خففت من عصبيته العربية وجعلته لا يميل إلى العرب وينفض يده من عونهم.»[50] ويجب أن نفهم هذا التصريح في ظل اعتبار غومز أن الشعر الأندلسي «لم يصل إلى أوجه الكامل وسمته الجمالي إلا في القرن العاشر الميلادي الذي يقترن بقيام الخلافة الأموية الأندلسية (317هـ 929م).»[51] ويعود السبب في ذلك إلى أن قرطبة كانت بلدا نصف عربي يتحدث أهله العربية وعجمية أهل الأندلس ويختلط فيه رنين الأجراس بآذان المؤذنين، وكان بعض شعراء الأندلس ينيؤون إلى ظلال البيع المستعربية الصغيرة ليصبوا شيئا من النبيذ....»[52]. لم تخرج على العموم صورة الأدب الأندلسي في مؤلف «غرسيه غومز» هذا عن مفهوم «إسبانيا الإسلامية»، وإن كان هذا المفهوم غير واضح وضوحا صارخا وسط البعدين العربي والإسباني في هذا الأدب من «قصائد عربية أندلسية» إلى «شعر عربي أندلسي».

ونحن بصدد رصد تحولات مواقف المستعربين الإسبان، وفي محطة «غرسيه غومز» جدير بنا أن نقف عند منعطف التحول في الموقف من «الأدب الأندلسي» وأصحابه في مسيرة غومز، ولعل هذا دليل قوي على التطور الذي عرفته هذه المدرسة، هذا التحول هو ما عبر عنه غومز في الندوة التي نظمها «المعهد المصري» في مدريد في مداخلته التي عنونها ب «الشعر الأندلسي: خلاصة تاريخية موجزة»[53]، حيث يقول: «إني أعتقد أن هذا النص يمكن أن يكمل ويصحح تلك الخلاصة الأخرى التي كنت قد كتبتها بمزيد من التفصيل وانطلاقا من وجهة نظر مختلفة بين يدي كتابي «قصائد عربية أندلسية» ولما كان تنقيحه وإعادة النظر فيه قد يقتضي وقتا طويلا فقد آثرت أن أقدم هذه الخلاصة الجديدة»[54]. ويتوقف «غومز» عند مفصل التعريف والصفة التي تشكل العقبة الأولى في التعاطي مع هذا الأدب وتسميته تحت عنوان «شعر عربي أندلسي». هاتان الصفتان: «العربي» و«الأندلسي» اللتان جعلنا منهما صفة واحدة نعتنا بها الشعر : إلى أي حد وفي أي صورة يصح اتحادهما؟ إلى أي حد يعد هذا الشعر عربيا؟ أي صدى خالصا وامتدادا لذلك الشعر الذي كان ينظم في الشرق العربي، إلى أي مدى يمكن اعتباره أندلسيا؟ أي معبرا عن الحساسية الإسبانية ومن ثمة للمواقف الفكرية والعاطفية لمسلمي إسبانيا؟»[55] وغومز لا يجيب إجابات قاطعة في هذا المجال، إنه يقف مناصفة بين تيارين يتجاذبان هذا الأدب،

وتلك الشخصية الأندلسية العميقة، وذلك لحساسية الموقف. ولفهم الموقف أكثر لابد من تشريح دقيق لصيرورة هذا الأدب، كان «خوليان ريبيرا» قد طرح مفهوم واصطلاح: «الإسلام الإسباني» معترضا على «فون شاك» في كتابه «شعر العرب في إسبانيا»، أما «غومز» فلا يأخذ المفاهيم مجملة، إنه يعتبر أن أول إنتاج شعري عربي بعد الفتح ينطبق عليه ما عبر عنه «فون شاك» ب «الشعر العربي في الأندلس»، لأنه امتداد لشعر الشرق وهو حسب «غومز» «فقير ضئيل القيمة»[56]. ويصل«غومز» إلى مسألة الانفصال الاجتماعي بين الفاتحين والمحللين، متكئا على سبق «ريبيرا» في طرحه المعتمد على نص التفاشي: «أخبرني الأديب الكاتب أبو الحسن علي بن أبيه الشيخ الإمام المؤرخ أبي عمران موسى بن سعيد عن الشيخ بن دريدة وكان ثقة في هذا الباب عن ابن حاسب أنه قال: إن أهل الأندلس كان غناؤهم إما بطريقة النصارى وإما بطريقة حالة العرب»[57]. هذه المزاوجة كانت دليلا على نوع من الممانعة الذاتية تجاه شيء دخيل، تمت بهذا الشكل تارة وبالتراشق بالسهام تارات أخرى، ولن تطول هذه المرحلة لتأتي مرحلة تبادل القبلات: «نتيجة سياسة عبد الرحمان الناصرلدين الله حينما أسند كثيرا من مناصب الدولة من المولدين والبربر والصقالبة بل وكذلك للمستعربين المسيحيين، وانعكس هذا الامتزاج على حياة الشعر متمثلا في ابتكار الموشحة.»[58] وفي ما يخص مبيان التطور والرقي في الشعر الأندلسي حسب «غومز» فلم يتبدل حسب ما يعبر عنه ب: «ومضة ازدهار إسباني خاطفة في مدرسة إسبانية تألفت من شباب قرطبة جمع بينهم الاهتمام بالفن وقيمه الجمالية.»[59] ملخصة في حركة ابن حزم وابن شهيد الأدبيتين الملونة بصبغة قوية خالصة يصورها هذا البيت:

ويا جوهر الصين سحقا

فقد غنيت بياقوته الأندلس[60]

لكن هذا الوميض الإسباني سرعان ما حذا بفعل «الازدهار المعكوس أو الزائف»، خلافا للآراء التي ذهبت «إلى اعتبار شعر الطوائف قمة ازدهار الشعر الأندلسي»[61]. وتسويغ ذلك حسب غومز هوأن الشعر كان يلتمس طريقة نحو استقلالية الشخصية، لكنه عاد مع هذا العصر (الطوائف) «إلى العبودية لشعر المشرق وإلى التقليد الأعمى للنماذج البغدادية».[62] وتلاه عصر الانحسار المرابطي، ثم عرج على بركة الموحدين الراكدة، لينتهي إلى «الموت على الجدران» مع بني الأحمر. ولا يجب أن يفهم من هذه الأحكام أي حساسية من «غومز» لأن قراءته للتراث الأدبي الأندلسي كانت تنطلق من رؤى فنية دقيقة وإن كانت متلبسة لبوس التحقيب السياسي كما أن مساهمات «غومز» الاستعرابية لا تتخذ صورها من حركة التأليف الأدبي فقط، لكنها تتنفس من رئة السجال الأدبي الشرس الذي كان يصل بغومز في ردوده ومناقشاته «مجموع كتاب» كما هو الحال مع ردوده على الدكتور عبد العزيز الأهواني الذي اعترض على قراءات «غرسيه غومز» لأزجال ابن قزمان،. والتي كان قد ذهب في قراءته لديوان بن قزمان إلى أن أوزان الزجل الأندلسي هي أوزان إسبانية بناء على تشابه عارض بين أوزان الزجل الأندلسي وأوزان الشعر الإسباني، وقد كان غمز في ذلك مرددا لبعض

آراء «ريبيرا» التي رد عليها الأستاذ الأهواني بتفصيل في كتابه السباق في الميدان والمعنون ب «الزجل في الأندلس» حين ذهب إلى أن هذه الأزجال مهما كان حظ الخيال العامي فيها والمعاني الشعبية فإنها لم تكن فنا شعبيا صحيحا، وإن كانت مزيجا من فنين: فن خاص قديم متداول بين الشعراء الوشاحين، وفن شعبي لاسند له من التراث المكتوب.كما لم يفته- غرسيه غومز- الرد على «ألان جونز» الإنجليزي في «فضيحة الخرجات في أكسفورد» حول ما أثاره الباحث الإنجليزي من اتهامات لغومز حول ما أسماه بتحريف خرجات الموشحات حتى تنطبق مع سياقاته وتتعدى إسهامات «غومز» هذا المجال أيضا لتصل إلى التأثير المباشر على حركة الشعراء الإسبان التي أطلق عليها «جيل 27 »، والتي ستحاول ملامسة هذا التأثير في عنصر لاحق.

- رؤى ومواقف استعرابية أخرى:

قد نتهم بشيء من التحيز حينما أفردنا للمشايخ (جيانجوس - كوديرا - ريبيرا - بلاثيوس - غومز) عناصر مستقلة بدون اعتماد الشيء نفسه مع باقي المستعربين الإسبان الذين لا يستقيم إدماجهم في عنصر واحد بصيغة الجمع الاستعجالي الذي تتهاوى أمامه كل التبريرات المنهجية أو الضائقة الزمنية والمكانية، ورغم ذلك أصررت على «تحيزي» بأن أجمع كثيرا من هؤلاء العظام في هذا الباب تحت مبرر قائل: «ما لا يدرك جله لا يترك كله»، وسبب اعترافي بالتقصير مع باقي المشايخ يعود للإسهام الكبير لهؤلاء في حركة الاستعراب الإسباني، كما أن إصراري على إثباتهم يعود إلى ما يمكن اعتباره «خطأ منهجيا» يتمثل في عدم تحديدي لنماذج معينة في عنوان هذا المقال.

فباحث كبير في حجم «أنخيل بالنثيا» لا يمكن ذكره عرضا مع ما أسهم به من جمع لوثائق المستعربين المدجنين في مدينة طليطلة (ق 12 م) ق 13 م)، تلك التي قام بنشرها بعد دراستها وتنظيمها في ثلاثة مجلدات، وأفرد لها أيضا حيزا هاما من كتابه «تاريخ الأدب الأندلسي HISTORIA DE LA LITTERETURA ARABIGO» «ESPANOLA الذي صدرت طبعته الأولى سنة 1928م، وترجمه حسين مؤنس في عنوان «تاريخ الفكر الأندلسي» في طبعته الأولى سنة 1955م ولبالنثيا في هذا الكتاب بصمات واضحة على الرغم من أنه لم يحد عن مفهوم «إسبانيا الإسلامية» كما أن اختلاف التخصصات بين المستعربين الإسبان أخذ بعدا تكامليا في مدرسة الاستعراب الإسباني، ولا يفوتنا ذكر بعض المؤرخين ممن كانت لهم إسهاماتهم في الموضوع ونذكر منهم «منندث بيدال» «MENENDEZ PEDAL» الذي بلغت أبحاثه المئات، شملت «فقه اللغة الإسبانية» ومن الأندلسيات شملت «الشعر العربي والشعر الأوروبي»، وقد خلص «بيدال» إلى أن إسبانيا كانت حلقة اتصال بين المسيحية والإسلام ومن المؤرخين نذكر أيضا «سانشيث ألبوموث» «ALBOMOZ SANCHEZ» لم يثنه المنفى القسري من الفاشية إلى الأرجنتين عن البحث والتحصيل، وكان قد انشغل بالتاريخ الإسباني القديم وفي العصر الوسيط، وكانت حصيلته التأليفية «تاريخ إسبانيا الإسلامية»، و«الإسلام

والغرب»،و تعدى الاهتمام إلى الشعر الأندلسي مع «ابن عمار الشاعر» ولم تغب إسهامات الفلاسفة الإسبان في حقل الاستعراب، وأكبر من يمثل هذا الرافد (ORTEGA YGASSET) و«أرتيجا إي جاسيت» (1883ـ1955م) الذي كان له إسهام كبير في تجديد الفكر الإسباني عبر إشرافه على مجلة الغرب (occidente) ومن أبرز أعماله الأدبية. التي اطلعت عليها ـ ذات الصبغة الفلسفية مقدمته لترجمة «غرسيه غومز» «طوق الحمامة»، وهي ذات أبعاد فلسفية عميقة تفوق إشعاع الفكر الفرنسي مع «ألبير كامو» أو«سارتر»،بل تتفوق حتى على بعض الرؤى الفلسفية الألمانية مع «كيركغارد» أو «إيمانويل كانط»، في هذه المقدمة نلمس العمق الفكري لفلسفة التنوع والوحدة والاختلاف والتطابق، يقول «إي جاسيت» في هذه المقدمة: «عندما يتفق اثنان أو أكثر في رأيهم عن فلان يتفقون فيما عدا ذلك والعكس صحيح كذلك، ولا يتطلب الاتفاق، وحتى لا يفضّل أن يكون الرأي متطابقا، ولسنا بصدد اتفاق الآراء،و إنما توافق الحياة،فليس في الدنيا من تتماثل آراؤه مع آخر،إذا كانت لديه آراء حقا، لأن الرأي شيء ذاتي للغاية، وغير قابل للانتقال، وعندما تكون لدينا فكرة مشتركة تأتي المخاطرة الكبرى في أن تكون رأيا، وإنما عكس ذلك تماما، أن تكون شيئا مكرورا، والشيء المكرور موضع والموضع عام، إنه المكان الذي يتفق فيه الناس كثيرا ويتميزون وتختلط عليهم الأمور،شيء لا يصح إلا حينما يصبح الناس معادن ويفقدون صفتهم الإنسانية، لأن الرجال في أصلهم وحقيقتهم، اجتماعيون إلى حد كبير والمدرسيون أنفسهم، وإحساسهم بمثل هذه الموضوعات متواضع للغاية، يعرفون الشخص بأنه غير قابل للانعزال، ويرون أن الآراء يمكن أن تختلف إلى حد بعيد، ولكنها تتفق فيما هو وحيد ومهم: في أنها كانت موضع التفكير من نفس المستوى. وأخيرا فإن معاناتنا عندما نتعامل مع الغير تجيء عادة من أننا نفكر ونشعر ونحن فوق مستويات مختلفة» [63]. نبرة «إي جاسيت» هذه نبغي أن تفهم في سياقها الذي يريده «إي جاسيت» من الطوق وبين الأدب الإسباني والأدب الأندلسي، أي بين تجاذب العنوان العربي الإسلامي لتجربة ابن حزم، وبين الانتماء القومي الإسباني الذي يقول به المستعربون الإسبان، وإن كانت هذه العلاقة في نص أورتيغا غير واضحة بالتصريح الواضح فإنه يذيلها بقوله: «و من الواضح أنني حين أدعو ابن حزم عربيا إسبانيا فإنما أنسبه إلى العربية جادا وإلى الإسبانية بصورة غير جدية ودون أن أحول بين الآخرين وبين أن يصنعوا ما يحلو لهم ولست مستعدا من جانبي أن أغامر فأدعو إسبانيا في جدية كل من يولد على أرض شبه الجزيرة الإيبيرية حتى ولو كان من دم إيبيري أصلا وحتى لو كان عاش فيها كل حياته، فالأرض والجبلة الدموية تأتي في آخر قائمة الخصائص التي يمكن أن تحدد قومية الإنسان ....بالإمكان أن يصبح الإنسان إسبانيا بأقصى ما تحتمله الكلمة من معنى، دون أن يكون قد رأى الأرض الإسبانية مطلقا وعلى النقيض يمكن أن يكونه وبالمستوى نفسه دون أن تجري في عروقه نقطة من دم جنسنا.»[64]

حينما يفكك «أورتيغا إي جاسيت» الوحدات الفكرية التي يلتف عليها الخطاب الإسباني المعاصر إزاء الأدب الأندلسي يزيل كثيرا من السطحية المقرونة بالذاتية التي لا تصمد أمام النقد الفلسفي

ولو برهة من الزمن، وهذا ما يجعل من الصعب جدا اختصار موقف إي جاسيت في كلمة واحدة أو جملة اسمها إسبانيا الإسلامية بدون التعريج عما يطرحه من تفكيك وإعادة بناء لمفهوم القومية التي تتداخل بعقيدتي الإسلام والمسيحية، وهذا ما يعطي لبناء «أورتيغا» عمقا فكريا تفتقده كثير من الأطاريح الاستعرابية بغض النظر عن خلاصات «إي جاسيت» في هذا الجانب أو ذاك.

- غرسيه غومز و«جيل 27»

لا يقوم القصد في هذه المساحة الإحاطة بعلاقات «غرسيه غومز» مع أدباء «جيل 27» الاسبان إلا بمقدار الكشف عن موقف (جيل 27) من الشعراء الإسبان إزاء الأدب الأندلسي في حقبته الإسلامية، سواء أكان هذا الموقف مصرحا به أو مبطنا في تجاربهم الشعرية حتى نستطيع التعرف إلى مسار جديد من مسارات التحول لدى المستعربين الإسبان من «جيل 27 ».

إذا كنا قد بينا بشيء من الإيجاز صورة «غرسيه غومس» فيما سبق، فإننا مطالبون بتوضيح ما يسمى بجيل 27، وما قبل «جيل 27»، فما هي شرعية هذا التحقيب الجيلي إسبانيا؟ مع العلم أن فكرة الأجيال الأدبية كانت موضع جدل طويل في الأوساط الفكرية في إسبانيا، وكان من أوائل من أثاروا هذا الجدل هم الأدباء المتأثرون بالثقافة الألمانية، وقد جرى مؤرخوا الأدب على نسبة تلك الفكرة إلى «أورتيجا إي جاسيت» (1883م – 1956م) غير أن أول من بسط نظرية الأجيال في الحقيقة كان شاعرا وأستاذا جامعيا ينتمي إلى جماعة 27 وهو «بدروساليناPEDRO SALINA (1891م – 1951م)و كان قد قضى سنوات من شبابه المبكر محاضرا في بعض الجامعات الألمانية، وفي سنة 1935م ألقى محاضرة حول ما يعرف «بجيل 98» في «نادي القلم «بمدريد، وفيها أقر المبادئ الأساسية التي أقرها المفكر الألماني «PETERSEN» لنظرية «الأجيال الأدبية»، وكان هدفه من ذلك هو «التقريب بين إسبانيا وأوروبا الغربية.»[65] وهو الذي كان مسكونا بهاجس التحديث، لكن شعراء إسبانيا لم يلتمسوا معين الحداثة إلا في شعرهم القديم، ليس ذلك الشعر الموغل في القدم، بل تم تحديد «لويس دي غونغورا» محطة المنطلق، ومن شعره النموذج المحتذى. وقد عبر أنصار الخط من «داماسو ألوسنو» و«غرسيا لوركا» و«خورخي غيين» و«بتنتي ألكسندر» و«بودور ساليناس» و«خيراردو دييكو» و«رافاييل ألبيرتي» و«لويس ترنودا»، يقول «رفاييل ألبيرتي» : «و قد ولد «جيل 27» في تلك السنة بمناسبة الاحتفال بالذكرى المئوية الثالثة لوفاة الشاعر القرطبي «لويس دي غونغورا» (1627م – 1927م) رغم معارضة رموز الثقافة الإسبانية حينئذ بهذا الاحتفال، ومن بينهم «رامون خيمينت» و«أنطونيو ماتشادو» والفيلسوف «أورتيجا إي جاسيت.» [66] واعترف «رفاييل ألبيرتي» في أكثر من مناسبة أنه قد تعرف إلى روائع الشعر الأندلسي من خلال كتاب «أشعار عربية أندلسية» لغومز وأكد مرارا على تأثير هذا الشعر الذي قدمه «غومز» في تجربته الشعرية. وبما أن «رفاييل» كان قد عانى ضغط الغربة في الأرجنتين فقد قارن بشعره في المنفى مع شعر المعتمد بن عباد في بلدة «أغمات»

المغربية، يقول «رفاييل ألبيرتي» : «إن هذا الكتاب أشعار عربية أندلسية كان ذا أهمية كبيرة لنا جميعا وخاصة لي و» لوركا»، وإن كان» لوركا «لم يعترف بذلك، وهو ما أثار حفيظة «غرسيه غومز». إنني تحدثت كثيرا عن أهمية هذا العمل لجيلي، فقد كان اكتشافا تعرفنا من خلاله إلى الشعراء الأندلسيين معرفة بعد طول جهل، فالمعلومات التي كانت متداولة عنهم كانت مستخفة وسطحية»[67]. الأمر الذي يبين قيمة العمل الذي تقدم به «غرسية غومس» في ترجمته الشعر الأندلسي وممارسته سلطان السحر الأدبي على «جيل 27» من الشعراء الإسبان، وإذا كان «لوركا» قد تلكأ في الاعتراف، فإن الشيخ «غومز» لم يتردد في التصريح بذلك، «....ذكر «غرسيه غومز» في كتابه «سرج العربي LA SILLA DELMORO الذي تحدث فيه عن الذكريات الغرناطية أن ترجمته للشعر الأندلسي هي التي أوحت للوركا بآخر دواوينه «ديوان التماريت»[68] DNANDE TAMARIT.

ومن «جيل 27» نذكر أيضا «داماسو ألونسو» الذي لم يتجاهل تأثير ترجمة «غومز» للشعر الأندلسي، ولم ينكر تلك الصلات بين الشعر العربي الأندلسي وانطلاق الشعر الغنائي الإسباني، الأمر الذي كان قد فصله «بالنثيا» وكان كتاب «الشعر الأندلسي وشعر غونغورا» أول كتاب نشره المؤلف سنة 1960م ولم يتوقف تأثير «غومز» في الجانب الشعري الأندلسي على جيل 27 بل تعداه ليشمل جيلا آخر من التلاميذ المستعربين الذين أكملوا الطريق ومنهم ما يطلق عليه في إسبانيا «المدرسة الاستشراقية النسائية» ومنها «ماريا خيسوس بيجيرا» و«ماريا خيسوس متى» و«ماريا إيزابيل فييروا» و«مانويلا مارين» و«سوليداد جنبرت» و«مرسيدس غارسيا أرينال». وكانت «ماريا خيسوس بييجيرا» قد تحدثت بما فيه الكفاية عن تأثير ترجمات «غومز» للشعر الأندلسي في الأوساط الأدبية الإسبانية، وقد اختارت نموذجا واحدا هو الأديب «رامون جومث دي لاسرنا «(1888م – 1963م) الذي كان من أوائل الأدباء الإسبان اتصالا بالمذاهب الطليعية الجديدة في فرنسا مثل الرمزية والسريالية، ابتدع فنا جديدا من الكتابة اسمه «السوانخ»[69] .GREGUERIAS

خلاصة:

إن محاولة تلمس مسارات الاستعراب الإسباني وتحولاته ليست عملية بحثية مطلوبة لذاتها، ولا تتوقف مقصديتها عند الاستقراء التاريخي والإحصاء البياني، ولعل الفكرة المستنبطة من سيرورة التحول هي أن حركة الفكر التي تنطلق من الذات إلى الآخر لا يمكن أن تأخذ طابعا إبستومولوجيا صرفا، لأنها ظلت في منعطفاتها المتعددة متأثرة بالعواطف من جهة الكراهية والمحبة. فتكون النتائج كارثية حينما ينطلق الفكر من العصبية بتحكم العصاب في منهجية الدراسة ومقصديتها لكن حينما ينطلق الفكر من العقل تتسلم الأسس المنطقية زمام التفكير. وهذا ما ظل يلازم حركة الاستعراب الإسباني في مسيرتها المتطورة والتي تفرض على دارسها منهجا خاصا لا ينطبق على حركة الاستشراق الأوروبي لأسباب تعود إلى خصوصية امتزاج الإسلام بالقومية الإسبانية، لكن السؤال الذي ظل يلازمنا هو: ماذا بقي من مسيرة الاستعراب الإسباني؟ وهل عرف تحولا آخر

في أفق العولمة الزاحفة ؟

الجواب بالإيجاب قطعا، لأن مسيرة الاستشراق في أوروبا قد استنفذت أغراضها وسلمت المشعل إلى الأنثربولوجيا التي لا تعتمد على دراسة التراث الثقافي بقدر ما ترتكز على حفريات الإنسان داخل المجتمع والعائلة والقبيلة والعشيرة، وفق الموروث الشفهي والثقافي الرمزي المرتبط بالعادات والتقاليد واللغات والأهازيج والأعراس والجنائز...، إضافة إلى عنصر إسباني خاص قد لا يكون شعوريا وهو الرغبة في تخلص الثقافة الإسبانية من لعنة الجنوب عبر الاندماج في السوق الأوروبية المشتركة أولا، وفي دينامية الرأسمال العالمي الذي يرتكز على حركة العولمة في كل القطاعات، الأمر الذي أفضى منذ مدة إلى ميلاد ما يسميه محمود صبح «بالاتجاه البرغمائي في حركة الاستعراب الإسباني: وهذا الاتجاه ينظر إلى الدول العربية من نواح عدة خصوصا من الناحية الاقتصادية لقد بدأ هذا الاتجاه قبل أن تحدث أزمة البترول. »[70] إضافة إلى الاتجاه البرغمائي نجد ما يمكن أن أسميه بالاتجاه المتوسطي الذي يهتم بثقافة المتوسط باعتبار البحر الأبيض المتوسط حوضا عرف حضارات كبرى، وعلى الرغم من مساوئ هذا الاتجاه البادية في محاولة إقحام الكيان الصهيوني باعتباره جزءا من هذا الفضاء المتوسطي، فإننا نحسب هذا الاتجاه قد يصحح كثيرا من الأخطاء السالفة التي ظلت تنظر إلى المغرب الكبير نظرة إلغاء على اعتبار أنه يفتقد كل خصوصية ثقافية، وهنا لابد من التنبيه أيضا إلى بعض تجاوزات الباحثين المشارقة في عملية ترجمة الأبحاث العلمية للاستعراب الإسباني، وأبرز هذه التجاوزات من بعض الباحثين العرب نسجل التعسف في الترجمة بالإحالة الدائمة إلى المشرق ففي ترجمة مصطلح (إلمورو – Elmoro) مثلا والذي يعني في اللغة الإسبانية مسلمي شمال إفريقيا، أو مطلق المسلمين في تعريفات أخرى، نجد بعض المترجمين المشارقة يترجمون (ألمورو) إلى «العرب» و«العربي»، وهذا ما يؤدي إلى تحوير للآراء والمفاهيم من داخل عملية ترجمة الاستعراب الإسباني، ومهما يمكن للباحث أن يسجل من قصور أو تقصير في دراسات المدرسة الاستعرابية الأندلسية التي طرحت مصطلح ومفهوم «إسبانيا الإسلامية»، وحاولت تقعيده فلسفيا وأدبيا،فإنه لابد من الاعتراف بالنتائج الإيجابية التي توصلت إليها وذلك عبر التأسيس لمنهج جديد لحوار ثقافي وحضاري منفتح على التعدد القومي واللغوي والديني على اعتبار أن التعدد يعتبر عامل إغناء ثقافي وليس أداة للاحتراب وإثارة النعرات.

الحواشي

1 - إدوارد سعيد، الاستشراق المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت مؤسسة الأبحاث العربية، 1981، ص 29
2 - محمد بن شريفة، الجذور التاريخية للاستعراب الإسباني، الرباط، مطبوعات أكاديمية المملكة، سنة 1993، ص 63.
3 - المرجع نفسه.
4 - سليمان القرشي، الاستشراق ولد بقرار كنسي، مجلة النور، لندن، العدد 128، سنة 2002، ص 52
5 - إغناطوس كراتشكوفيسكي، دراسات في تاريخ الأدب العربي، موسكو 1965، ص 73.
6 - جورج كراباج، المستشرقون وتحقيق التراث العربي، مجلة آفاق عربية، بغداد، عددها سنة 1982، ص 79 - 80
7 - بنشريفة، جذور الاستعراب الإسباني، ص 64، مرجع سابق.
8 - ماريا خسوس ربيرا متى، الأدب الأندلسي، ترجمة أشرف علي دعدور، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، سنة 1999 .
9 - أنخيل بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، ط1، سنة 1955 ص: 485 - 486.
10 - المرجع نفسه، ص: 486 - 487
11 - بنشريفة، جذور الاستعراب الإسباني، ص 68 - 69، مرجع سابق.
12 - سليمان القرشي، الاستشراق ولد بقرار كنسي، ص: 53، مرجع سابق.
13 - أنخيل بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص 536 - 537، مرجع سابق.
14 - المرجع نفسه: ص 541
15 - سليمان القرشي، الاستشراق ولد بقرار كنسي، ص 53، مرجع سابق.
16 - أنخيل بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص: 505، مرجع سابق.
17 - نفسه، ص 513
18 - بن شريفة جذور الاستعراب الإسباني، ص 72، مرجع سابق.
19 - نفسه
20 - أنخيل بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي :، ص 533
21 - نفسه، ص 212
22 - أنخيل بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص 434
23 - المرجع نفسه، ص 435

24 - المرجع نفسه، ص 434

25 - محمود صبح، في حوار مع "أخبار الأدب المصرية"، القاهرة، العدد 148، سنة 1996، ص 10

26 - جورج كرباج، المستشرقون وتحقيق التراث العربي، آفاق عربية، ص80، مرجع سابق.

27 - غومز، ألونسو، بيجيرا، ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي، ترجمة وتقديم محمد علي مكي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، سنة 1999، ص 8.

28 - نفسه، ص 9.

29 - الطاهر مكي، قصة الاستشراق الإسباني، ص 10.

30 - محمود صبح، أخبار الأدب، ص 10، مرجع سابق.

31 - غومز، ألونسو،بيجيرا، ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي، ص 9، مرجع سابق.

32 - الطاهر مكي، قصة الاستشراق الإسباني المعاصر، ص 9

33 - المرجع نفسه

34 - بيدرو نشالميتا، حوار مع جريدة أخبار الأدب، القاهرة، العدد132 /21 يناير 1996، ص 26

35 - الطاهر مكي، قصة الاستشراق الإسباني المعاصر، ص 73

36 - نفسه، ص 72

37 - المرجع نفسه، ص 73

38 - الطاهر مكي، الأدب الأندلسي من منظور إسباني، ص 6، مرجع سابق.

39 - الطاهر مكي، قصة الاستشراق الإسباني المعاصر، ص 74، مرجع سابق.

40 - نفسه، ص 77

41 - نفسه، ص 8

42 - نفسه

43 - غومز، ألونسو،بيجيرا، ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي، ص 14

44 - إمليو غرسيه، غومز الشعر الأندلسي بحث في تطوره وخصائصه، ترجمة حسين مؤنس. القاهرة، ط 2، سنة 1956، ص 16

45 - نفسه : ص 24

46 نفسه : ص 25

47 نفسه: ص 26

48 نفسه: 27

49 نفسه : 29

50 غرسيه غومز، الشعر الأندلسي بحث في تطوره وخصائصه، ص 25

51 - نفسه : ص 24

52 - نفسه : ص 25

53 - قام المعهد المصري في مدريد بنشرها في سنة 1952 وصدرت في 92 صفحة.

54 - غومز، ألونسو، بيجيرا، ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي، ص47

55 - نفسه

56 - نفسه : 55 - 56

57 - نفسه : 57 - 58

58 - نفسه، ص 60

59 - نفسه : ص 70

60 - نفسه : ص 71

61 - نفسه : ص 72 - 73

62 - نفسه، ص 73

63 - أورتيجا إي جاسيت، مقدمة طوق الحمامة، من كتاب الأدب الأندلسي من منظور إسباني، ص 103. مرجع سابق

64 - نفسه، ص 104 - 105

65 - ألونسو،غومز،بيجيرا، ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي، ص 27، مرجع سابق.

66 - رفاييل ألبيرتي، حوار مع أخبار الأدب، ع 13/70 نوفمبر 1994، ص 26

67 - المرجع نفسه : ص 27

68 - ألونسو، غومز، بيجيرا، ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي، ص 17

69 - نفسه : 40 . وتعتبر «السوانخ» وبالاسبانية« GREGUERIAS» نوعا من الاستعارة السريالية يقدمها المبدع في شكل ساخر يجمع بين الفكاهة والبصيرة الشعرية، ويعد المبدع الاسباني»غوميز دي لاسيرنا» 1888م- 1968م أول من كتب فيها.

70 - محمود صبح : حوار مع أخبار الأدب ع 12/148 مايو 1996 ص 11.

المصادر والمراجع

- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة،الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، طبعة1 سنة1981
- محمد بنشريفة، الجذور التاريخية للاستعراب الإسباني، الرباط، مطبوعات أكاديمية المملكة،ط1 سنة1993
- إغناطيوس كراتشوفسكي، دراسات في تاريخ الأدب العربي، موسكو، سنة1965
- ماريا خيسوس بيجيرا، الأدب الأندلسي، ترجمة أشرف علي دعدور، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1 سنة 1955
- أنخيل بالنثيا،تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة،ط1، سنة 1955
- ألونسو،غومز،بيغيرا، ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي، بحث في تطوره وخصائصه، ترجمة حسين مؤنس،القاهرة، ط2، سنة 1956

المجلات:

- جورج كراباج، المستشرقون وتحقيق التراث العربي، مجلة آفاق عربية، بغداد، العدد7 سنة 1982
- سليمان القرشي، الاستشراق ولد بقرار كنسي، مجلة النور، لندن، العدد128 سنة 2002
- محمود صبح،حوار مع أسبوعية أخبار الأدب، القاهرة، العدد148 سنة 1996
- بدرو نشاليتا، حوار مع أسبوعية أخبار الأدب، القاهرة، العدد132، سنة1996
- رفائيل ألبرتي، حوار مع أسبوعية أخبار الأدب، القاهرة، العدد70، سنة 1994