Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (مجلة جامعة الخليل للبحوث- ب (العلوم الانسانيه)

Volume 5 | Issue 1 Article 3

2020

صورة الشعر الأندلسي في أبحاث بالنثيا وغومس

منجد بهجت
الجامعة الاسلامية العالمية - ماليزيا, munjidmb@hotmail.com

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/hujr_b

Part of the Arts and Humanities Commons

Recommended Citation

بهجت, منجد (2020) "صورة الشعر الأندلسي في أبحاث بالنثيا وغومس," *Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (العلوم الانسانيه) ب- مجلة جامعة الخليل للبحوث*: Vol. 5 : Iss. 1 , Article 3.
Available at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/hujr_b/vol5/iss1/3

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (العلوم الانسانيه) ب- مجلة جامعة الخليل للبحوث by an authorized editor. The journal is hosted on Digital Commons, an Elsevier platform. For more information, please contact rakan@aaru.edu.jo, marah@aaru.edu.jo, dr_ahmad@aaru.edu.jo.

مجلة جامعة الخليل للبحوث
المجلد (5)، العدد (1)، ص (49-71)، 2010

الصفحة الإلكترونية للمجلة
http://www.hebron.edu/journal

صورة الشعر الأندلسي في أبحاث بالنثيا وغومس

*منجد بهجت
كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية- الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا

الملخـــص:

جاء مدخل البحث تعريفاً عاماً بالمستشرقين، آنخل جونثالث بالنثيا -Angel Gonzalez Palencia، وأميلو غارسيه غومس Emilio Garcia Gomez وتوقف عند خصائص منهجيهما، في جانبين هما الروح الاسبانية، وقضايا تراثية، وقدّم رؤيتهما في علاقة الأدب الأندلسي بشقيقه المشرقي، والعصور الأدبية الأندلسية، وكانت الوقفة متأنية عند الأحكام النقدية في الشعراء، وهم يحيى الغزال، وابن عبد ربه وأبو إسحاق الألبيري، والشريف الطليق وابن زيدون والمعتمد بن عباد، واعتمد منهج النقد الوازن مع عدد من الشعراء: بين ابن هاني والزبيدي ، وبين ابن زيدون والحميدي، وبين ابن شهيد وابن حزم، وبين المتنبي وابن هاني، وبين ابن زمرك وابن خفاجة، وبين ابن حزم وأبو إسحاق الألبيري، وانتهى الحديث بنا إلى الأحكام العامة والمعايير الجمالية التي جاءت لدى المستشرقين .

Abstract :

At the outset, this research paper gives a general introduction of two well known orientalists, namely Angel Gonzalez Palencia, and Emilio Garcia Gomez. The paper discusses the characteristics of their methodologies in regards to two aspects that are Spanish spirit and issues related to heritage. Moreover, the paper introduces their vision regarding the relationship of Andalusian literature with its Eastern counter part, and the various Andalusian literary periods. Furthermore, the paper looks in detail at the critique of various poets among them Yahya Al-Ghazal, Ibn Abid Rabah, Abu Ishaq Al-Albiri, Al-Sharif Al-Taliq, Ibn Zaidoun, and Al-Mu'tamid bin Abad. The paper also sheds light on their methodology of comparative criticism between a

* بريد الباحث الإلكتروني : munjidmb@hotmail.com

Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (???? ????? ?????? ??????- ? (?????? ?????????, Vol. 5 [2020], Iss. 1, Art. 3

number of poets namely, between Ibn Hani and Al-Zubaidi, between Ibn Zaidoun and Al-Humaidi, between Ibn Shahid and Ibn Hazm, between Al-Mutanbi and Ibn Hani, between Ibn Zamrak and Ibn Khafajah, and between Ibn Hazm and Abu Ishaq Al-Albiri. Finally the paper analyzes the general rules and the aesthetic standards of the two orientalists.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه الأمين وبعد:

فسنمهد للبحث بتعريف موجز للمستشرقين وأبرز آثارهما والخصائص العامة لمنهجهما على نحو موجز، والروح الإسبانية والقضايا التراثية، والتصور القائم في ارتباط الأدب الأندلسي بصنوه المشرقي، ونتوقف عند جملة من التفسيرات حول العصور والفنون الأدبية، في الأدب العربي بشكل عام، وتعرض الدراسة للأحكام النقدية التي اتسمت بشيء كثير من الارتجال، ومن بعدها جملة من النقدات الموازنة والمقارنة بين الشعراء، وكانت محطتنا الأخيرة عند بعض الأحكام العامة والمعايير الجمالية للمستشرقين. ولا بد أن نشير أن الاستشراق حركة علمية تعنى بدراسة أوضاع الشرق، وما له صلة بقديمه وحديثه، بغابره وحاضره، وبنشر ما يتعلق باللغة العربية، وبقية اللغات السامية الشرقية. تناول الاستشراق الإسباني الإسلام كما يرى محمد العسري ضمن التاريخ الكلي الغربي من حيث كونه يعتبر عنده النموذج الأوحد والوحيد للتاريخ، وبواسطة منهجية تاريخ الأفكار التي تهتم بتشييد الاتصال، ونفي الانقطاع عبر تتبع التأثير والتأثر بحثاً عن التقدم والاستمرارية والوحدة، ونفياً لكل تعدد واختلاف وخصوصية والاستشراق كما جاء في أشمل تعريف له، هو طلب لثقافة شرقية بتصورات ومناهج غربية، يستجيب لحاجة هذه الأخيرة إلى ذلك دون أن يكلف نفسه عناء الاستجابة إلى حاجات أولاهما التي يطلبها، أو إلى خصوصياتها التي تنطمس في إنشائه الذي يخضعها إليه، ولعله من المفارقات الغريبة ما نبه إليه محمود علي مكي من أن الدراسات العربية الحديثة بدأت في إسبانيا متأخرة كثيراً عن مثيلاتها في سائر البلاد الأوربية... فإن الاستشراق الحقيقي لم يبدأ فيها – إسبانيا ومنها البرتغال – إلا مع مطلع القرن التاسع عشر لأسباب لا يتسع المقام لذكرها.

مدخل تعريفي بالمستشرقين[6]:

آنخل جونثالث بالنثيا-Angel Gonzalez Palencia (1889-1949):

ولد في دي سانتياجو، وتخرج في جامعة مدريد (1910)، ثم اشتغل في هيئة أمناء المحفوظات وأمناء المكتبات والآثار في طليطلة، انتخب عضواً في عدة مجامع علمية: عضو الأكاديمية الملكية بتاريخ 1930 والأكاديمية الإسبانية الملكية بعد وفاة بلاثيوس، أصبح مديراً لمدرسة الدراسات العربية في مدريد. في سنة 1914 حصل على منحة دراسية للدراسة في الرباط – المغرب، وتوفي إثر حادث سيارة.

حصل على الدكتوراه من جامعة مدريد سنة (1915)بتحقيق كتاب «تقويم الذهن» لأبي الصلت الداني. وفي سنة (1916) وعيّن أستاذاً مساعداً للغة العربية في كلية الآداب بجامعة مدريد[7].

أميلو غارسيه غومس[8] Emilio Garcia Gomez (1905 – 1995):

ولد في مدريد وتخرج في جامعتها 1926 وأصبح أستاذاً بجامعة غرناطة (1929) وبجامعة مدريد منذ (1940) ومديراً للمعهد الثقافي الإسباني

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/hujr_b/vol5/iss1/3

العربي، ومدرسة الدراسات العربية العليا بمدريد (1956)، انتخب عضواً في عدد من المجامع العلمية في القاهرة وبغداد ودمشق، ويحمل لقب دكتوراه شرف من جامعة بوردو في فرنسا وجامعات القاهرة والجزائر وغرناطة. ولم يكتف بثقافته ودراسته في إسبانية بل ابتعث إلى مصر، وأفاد من مصاحبة شيخ العروبة أحمد زكي باشا، وطه حسين بين عامي(1928–27)، عمل سفيراً لأسبانيا في عدد من البلدان العربية بغداد وبيروت وتركيا على مدى إحدى عشرة سنة[9].

ويعد غومس نموذجاً فريداً في السرعة التي قطع بها حياته العلمية، فقد بلغ التاسعة عشرة، وأنهى معها دراسته الجامعية الأولى في كلية الفلسفة والآداب، ونال في الحادية والعشرين درجة الدكتوراه ورسالته التي كانت بعنوان "فقه عربية "هي أصل مشترك بين ابن طفيل والفيلسوف الأسباني جراثيان، وأصبح أستاذاً لكرسي اللغة العربية، وهو دون الخامسة والعشرين من عمره[10].

وفي سنة (1932) نجمت مباحثاته مع وزير التعليم لتأسيس مدرسة للأبحاث العربية في مدريد وغرناطة، ومجلة ناطقة بلسانها، هي الأندلس، واستمر صدورها حتى سنة (1978)، وقدمت ثلاثا وأربعين مجلداً على مدى حوالي نصف قرن. حصل على عضوية المجامع العلمية في الدول العربية.

بقي على نشاطه العلمي المتدفق، قدم خلال العشرين سنة الأخيرة أكثر من عشرين كتاباً، وعدداً كبيراً من المقالات، وكانت آخر معاركه العلمية مع أستاذ في جامعة أكسفورد، وهو في السادسة والثمانين..![11]وعلى الرغم من شدة عارضته في معاركه الأدبية، و كان متواضعا إلى درجة أنّه لم يجد بأسا أن يعلن أنه كان مخطئا في بعض الأحكام التي أصدرها[12].

ولا بد أن نشير إلى أن دور غومس في الحركة الأدبية الإسبانة، ومنها حركة أو جيل (27)، التي ظهرت بعد الاحتفال الكبير الذي نظموه للشاعر الإسباني لويس دي جو نجورا، بمناسبة المائة الثالثة لوفاته (1627م) وارتباطه بها يكشف عن أديب... وكان تخصصه في الشعر الأندلسي حلقة وصل بين الجيل الجديد من الشعراء، والتراث الشعري العربي. ومن مظاهر هذا التأثير ما ظهر بعد إصداره كتابين هما: أشعار أندلسية، وقصائد من الأندلس، إذ اعترف الشعراء أنفسهم بذلك ومنهم رفائيل ألبرتي، ولوركا، ودي لاسرنا، وداماسو ألونس[13].

خصائص منهجيهما:

ينتمي المستشرقان الإسبانيان إلى مدرسة واحدة أسسها فرنسشكو كوديرا (1917–1836) الذي يعد في طليعة من عرف بإنصافه للحضارة الإسلامية في الأندلس، وهو صاحب المقولة المأثورة «أن من الخطأ العمل على أوربة إسبانية بل الواجب تعريب أوربة، وعلى إسبانية أن تسترد دورها القديم في هذا التعريب»[14].

وفضلاً عن جهوده المعروفة في نشر المكتبة الأندلسية في عشرة مجلدات فإنّ من أتباعه أربعة أطلقوا على أنفسهم اسم الأخوة (بني كوديرا) يكون بالنثيا وغومس الثالث والرابع من هؤلاء الأخوة، وتبدو جهود المستشرقين واضحة في الاتجاه العام الذي سلكه أمثالهم بنشر النصوص القديمة، وتحرير الدراسات التاريخية الحضارية والأدبية التي تركزت على الأندلس، بوصفها الميراث الحضاري لأسبانية.

ومن خلال ما أتيح للبحث من دراسة هذين الباحثين اللذين ترجمت أعمالهما إلى العربية نستطيع أن نشير إلى جملة من خصائص منهجهما، فمن هذه الخصائص العامة ما نلمحه من نظرة شاملة للمؤثرات في الأدب العربي، على أنه ثمرة تفاعل الشاعر مع الأحداث، وأن هذا الشعر هو صورة من

Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (???? ????? ?????? ??????- ? (?????? ?????????, Vol. 5 [2020], Iss. 1, Art. 3

صور الحضارة؛ لارتباطه المتين بالوشائج السياسية والاجتماعية المحيطة به، والأدب يأتي جزءاً من النّتاج الحضاري العام في تاريخ الفكر الأندلسي الذي نعدّه حجرَ الزاوية في دراسة آراء بالنثيا، وقد جمع فيه معلومات كثيرة تتعلق بالحضارة الأندلسية، فيما استطاع الوصول إليه سنة (1938) ولم يكتفِ بجهود المسلمين وحدهم، بل تجاوز ذلك إلى جهودَ النصارى واليهود في عصرهم، كما عرض إلى كل الدراسات المماثلة، واستفاد من نتائجها، ويرى حسين مؤنس أن الكتاب استطاع أن يجمع بين الإيجاز والشمول ولذلك فهو أفضل من ألّف في هذا المجال[15].

ولا بد أن نشيد بالجهد القيم الذي اضطلع به حسين مؤنس بترجمة الكتاب في عهد مبكر من تاريخ الدراسات الأندلسية، باستثناء ما تخوّنه من نقص في التعليقات التي حال دون خروجها اتساعها، كما ذكر المترجم، فوعد بإخراجها في صلة لم يقدر لها أن ترى النور إلى يومنا هذا، ووجود هذه الهوامش والتعليقات أمرٌ مهم لمتتبع الدراسة فقد تجاوزت الإحالات إلى الهوامش في الفصل المتعلق بدراسة الشعر الثلاثمائة.[16] والكتاب في أصله الاسباني كان اسمه «تاريخ الأدب الأندلسي» ولكنه تضمن قضايا تراثية وفصولاً عن القراءات والتفسير والحديث والفقه وأصوله والمذاهب الفقهية.[17]

أما الكتاب الثاني (الشعر الأندلسي) فإنّه تضمّن معلومات مركزة كثيرة وآراء قل أن نجدها في بحوثه الأخرى، إلا أنها جاءت بمثابة الإشارات الخاطفة دون تفصيل فيها، وسنعرض إلى أكثرها خلال البحث.

ويلاحظ الدارس أمراً طريفاً، في حقل الدراسات حيث نجد بالنثيا الأستاذ، يفيد من آراء تلميذه في طبعته الثانية لكتابه – والمألوف هو العكس – مما نستنتج معه مدى اعتزاز الأستاذ بآراء تلميذه الذي كان أصيلاً في كثير منها، ولدى تتبع هذه الإشارات وجدناها تنتظم أكثر فصول الكتاب في نحو ثلاثين موضعاً[18] على الرغم من صغر كتاب غومس، ونجد في الطرف الثاني خلو كتابه كله من الإشارة إلى كتاب أستاذه بالنثيا، على سعة كتاب الأخير، وغزارة معلوماته مما ينم عن ثقة واعتداد في ميدان البحث العلمي، دون أن يفهم منه استهانة بجهود أستاذه، أو ربما كان ذلك نتيجة لأمر نجهله.

وملاحظة أخرى يلاحظها الدارس أن المستشرقين قلّما اعتمدا على آراء الباحثين العرب المحدثين ووجهات نظرهم، ممن قدموا مثل دراساتهم وخاضوا غمارها، وكانت الآراء في مجملها تعتمد على العالم الغربي – الاستشراقي.

الروح الاسبانية:

لقد عمل الاستشراق الإسباني مثل غيره من الاستشراقات الأخرى على معالجة موضوعه إنطلاقاً من الذات الثقافية الغربية من دون أن يتزحزح قيد أنملة عن التركيز عليها والتمحور حولها، سواء بوصفه معرفة تاريخية أو من حيث كونه طلباً لثقافة أخرى، كما تقدم[19].

ولذلك نجد في بعض عبارات غومس غموضاً، وإن كنا نعلم أنّها تصدر عن تصورات أسباني غير مسلم ينظر للأمور من زاوية مختلفة بالنسبة لنا فمن ذلك قوله: «الغرب وحده عرف يبدع شعراً حول الأطلال، بينما آثار الإسلام الهشّة التي هجرها أهلها تحوّلت إلى أكوام من التراب! وأن المعمار الغربي قد أنقذها وإلا لانتهى الأمر بها أن تصبح مزابل بلا أعشاب، في حين أن أحجار الغرب الخالدة، تطوقها اللبلاب وزهور اللفت...».[20] ، وتفسير ذلك أنه يكتب للغربيين كما نكتب لأنفسنا، فلا تخلو بعض أفكارنا من غموض بالنسبة لهم.

ولعل أفضل نعت ينسجم مع هذه الروح نجده في قول محمد العسري، وهو يتحدث عن الاستشراق

الإسباني بشكل عام: «لا يكل عن إنتاج ترسانة من المفردات والمصطلحات، تصاغ عادة في شكل أزواج وثنائيات تبسيطية، لتشغيل إمكانية اتخاذ الذات مركزاً ومحورا، منها ينظر إلى الآخر، وبالرجوع إليها يتم تقويمه من حيث كونه نقيضاً لها. هكذا تطرح هذه الذات نفسها بوصفها ذاتا أصيلة ومتمدنة ومتحضرة ومتفوقة، نقيضاً لغيريتها الشرقية، بوصفها عندها، ذاتاً متهرطقة ومتوحشة وهمجية ومتدنية الخ. وبذلك لم يفتقر أبداً المستشرقون إلى سجل من النعوت والألقاب والأوصاف، التي حملتها مختلف السياقات التاريخية لتداوليتها الغربية، كل الحمولات الإيديلوجية التي تحمل في ذاتها سلطة تجعلها مستعصية عن التشكيك في براءتها، لمعالجة الشرق وإخضاعه إلى تقويم الغرب وتقديره.[21]

على أننا ينبغي أن ننوه بأسلوب غومس البليغ الذي اعترف المترجم بصعوبة ترجمته، وصرّح بأنه يعتني بعبارته عناية بالغة، وهو يذكّر بالأديب المصري الكبير مصطفى صادق الرافعي.[22] وقد وجد بعض الباحثين أنه لم يكن مجرد باحث أو أستاذ جامعي، وإنما كان أديباً مرهف الحس، بل كان في قرارته شاعراً، وإن لم يتخذ الشعر صناعته الأولى.[23] وكانت ترجمته لطوق الحمامة نموذجاً فريداً في الأسلوب الأدبي لفت أنظار الأوساط الأدبية... حتى أنه اعتبر من أجمل نماذج النثر الإسباني... لهذا فإن مؤرخي الأدب الإسباني المعاصر، قد درجوا على أن يفردوا صفحات لغرسيه غوس بصفته واحداً من أبرز الكتاب المبدعين.[24] لقد كان غومس نموذجاً للباحث الجاد الذي اقتحم علم اللغة العربية وحاول أن يغوص في أعماقها، ويبلغ أسرارها وكنهها، وبذل قصارى جهده في نقل النص العربي للقارئ الإسباني، صرح بذلك فقال: في ترجمتي للنصوص المتناثرة.. ناضلت ضد ألوان من الصعوبات لا حصر لها... واستهديت بمقولة الروائي الإنجليزي أ. هكسلي في مقدمته للترجمة الفرنسية «خير ما في العالم» ط باريس (1933): «وكما أن اللحن الموسيقي يثير سحابة من الأنغام الموسيقية، فإن الجملة الأدبية كذلك تشق طريقها من خلال تناسقها، وإذن نحن في أية ترجمة نسمع الألحان فحسب وليس موسيقاها، ومهما يكن فنحن على الأقل لا نسمع الموسيقى الأصلية، وليست بنا حاجة إلى القول بأن المترجم المقتدر يحاول دائما أن ينقل الأصل في كلمات لها عند القارئ الجديد موسيقى مساوية لتلك».[25]

وإذا ما توقفنا عند قضية نجد آثارها مبثوثة في أبحاث المستشرقين، تتعلق بمفهوم الإسبانية والأندلسية، وربّما يوحي الأمر لأول وهلة أنه يتعلق باضطراب في استخدام المصطلح، لكنه يتجاوزه إلى المفاهيم، حيث يعتقد ريبيرا صاحب النظرية القائلة بإسبانية أهل الأندلس أن الأندلسيين ابتداءً من الجيل الثالث أو الرابع على الأكثر لم يعودوا عرباً، وأن إسبانية تأسلمت لكنها لم تتعرب، ويقيم نظريته هذه على أساس تحليل حسابي، فعبدالرحمن الداخل يحمل نصف دم عربي على أساس أن أمه كانت بربرية وابنه هشام يجمل ربعه وهكذا تتناقص نسبة الدم العربي حتى تصل إلى آخر أبناء الأسرة الأموية الذي يبقى له من دمه العربي جزءاً من 1024 جزءاً أسبانيا؟! ويتصل بهذا الشعور القومي أن يرى بالنثيا «التأثير الذي لعبه المولدون، وهم الإسبان الذين اعتنق آباؤهم الإسلام في الحياة الإجتماعية... وأسهموا في تطور البلد أدبياً واقتصاديا. [26]

وكما حاول ريبيرا أن يكسب الحضارة الأندلسية إلى التراث الإسباني [27] فعل بالنثيا وغومس، ويستعير بالنثيا تشبيه ريبيرا في هذا الصدد «مثل أن تصب قليلاً من الإنيلين في بركة ماء، فليس ثمة شك في أن الماء سوف يأخذ لون الإنيلين، ولكن طبيعة تركيبة الكيميائي لم تتغير جوهرياً». [28]

وقد ناقش عدد من الباحثين هذا الموضوع، [29]

Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (???? ????? ?????? ??????- ? (?????? ?????????, Vol. 5 [2020], Iss. 1, Art. 3

ونرى أن في استخدام لفظة «إسبانية» تجاوزاً؛ إذ لا يمكن أن تكون بديلة عن لفظة «الأندلسية» التي تقترن بالفتح الإسلامي وامتداد حكم المسلمين في إسبانية والبرتغال مدة ثمانية قرون ويمكن استخدام أي مصطلح آخر قبل الفتح أو بعد سقوط دولة المسلمين.

ومن المواطن التي حصل فيها هذا الخلط أن بالنثيا نقل عبارة في وصف ابن حزم الأندلسي تتعلق بوطنه حيث يقول:

ويا جوهر الصّين، سحقاً فقد

غَنيتُ بياقوتة الأندلس

وقال بالنثيا «ولقد كان أسبانياً خالصا» [30] وقد جاءت العبارة عند غومس على النحو الآتي «لقد كان أندلسياً خالصاً» [31] ، ولكنه وصف أبا إسحق الألبيري على أنّه فقيه إسباني. [32]

ولقد أكّد محمد العسري هذه الخاصية، وجعلها مقوّماً أساساً من مقوّمات الهوية الإسبانية في سياق حديثه عن «خوسي أورتيغا أي غاسيت» الذي جعل ابن حزم، عربيا- إسبانيا، مصراً على وضع مفردة «إسباني» بين مزدوجتين، لأن الهوية الإسبانية ماهية تاريخية صرفة، فالفكر الإسلامي الأندلسي أو أعلامه لايشكل «آخراً تام الغيرية»، فقد تمخضوا عن حلقة من حلقات تاريخ الفكر الغربي بإسبانيا.[33]

وحين يذكر التراث الذي أضافه الإسبان يشعر بالزهو؛ لأن هؤلاء الذين خلّفوا هذه الروائع الفنية... التي تربى عليها المفكرون الغربيون... وجعلوا من إسبانيا أرقى دول أوربا ثقافة، هؤلاء كانوا أجدادنا من جنسنا، وليس عدلاً أن نجردهم من إسبانيتهم لمجرد أنهم كانوا مسلمين. [34]

وواضح من عبارة بالنثيا كيف أنه يغلّب النظرة الجنسية (العرقية) على العقدية في الانتساب لهم، فهم أجداده، ويتجاهل أن الحضارة التي نتجت على أيديهم لا يمكن أن تعزل عن الإسلام إلا عزلا متكلفاً، ولكن التأويل سيختلف حتماً حين ينظر إلى أحفاد هؤلاء الأجداد الذين وجدوا في أجداده السابقين دخلاء على أسبانيا، ويخضعون لحملات التنكيل، ويصبح أحفاد الجيل الأول من أجداده- الموريسكين- ضحيةً، وتستمر الظلامية ثلاثة قرون بعد سقوط دولة الإسلام، منذ القرن السادس عشر حتى التاسع عشر، فهل سيكون عدلاً تجريدهم من إسبانيتهم لمجرد أنهم كانوا مسلمين؟!

ويتكرر هذا الاستخدام في مواطن أخرى من كتاب تاريخ الفكر الأندلسي، حيثما تحدث عن الأدب الأندلسي فإنّه يستخدم عبارة الأدب الإسباني [35] وأحياناً يستخدم لفظة الشعر الأندلسي ولكنه حين يفصل الحديث يعود إلى استخدام اللفظة البديلة (الإسباني) أو أسبانيا. [36]

ولقد ناقش غومس في محاضرته عام (1952) الشعر الأندلسي هذا المصطلح (العربي الأندلس) ووجده حافلاً بالمشكلات؛ لأنه يشعر بصعوبة الدمج بين الصفتين وكان المصطلح المستخدم من قبل هو: شعر المسلمين الأسباني. والفكرة التي يحكمّها غومس تتمثل في:

1. هل يصحّ اتحاد هاتين الصفتين؟
2. وإلى أي مدى يمكن اعتباره أندلسيا، معبّرا عن السياسة الإسبانية وثمرة للمواقف الفكرية والعاطفية لمسلمي أسبانيا؟

ويعلل ذلك: أن القادمين إلى أسبانيا كانت فيهم صفات الإقدام والشجاعة والجرأة، وليسوا أرفع بني جلدتهم ثقافة ولا أكثر تشبعاً بالتقاليد الأدبية للأمة التي ينتمون إليها... كانوا محاربين وسياسيين وفقهاء ومغامرين... ولكنهم على وجه التأكيد لم يكونوا من كبار أدباء الشام... وحجته في هذا مقبولة إلى حد ما ولكنها تقوم على أساس الفصل بين المعارف .. وتجاهل أن الطبقة

????: ???? ????? ???????? ?? ????? ??????? ?????

غير المحترفة للشعر هي طبقة يدخل فيها المحارب والسياسي والفقيه وعلى هذا الأساس تحدد وصفه بـ «شعر العرب في إسبانيا» لأن ما قالوه من شعر لم يكن من صناعتهم. [37]

ويتكأ غومس في تأييد رأيه بأن العرب في بداية أمرهم صادفوا صداماً، أو علاقة لا تقوم على التفاهم الحقيقي– على نص التيفاشي الذي يذكر «أن العرب كان غناؤهم إما بطريقة النصارى وإما بطريقة حُداة العرب» ولا أجد في نص التيفاشي، دلالة صريحة أو غير صريحة، مباشرة أو غير مباشرة، على ما بنى عليه من عدم وجود التفاهم بين العرب والإسبان.

ومما يتعلق بهذا الموضوع ما يجده الباحث من انحياز [38] واضح خلال الحديث عن طبيعة العلاقات بين الأسبان والمسلمين في ظل الحكم الإسلامي، فقد صوّر بالنثيا أنّ عدم دخول الأسبان إلى العقيدة الجديدة يرتب على أصحابه ظروفاً سيئة من الناحية القانونية والاجتماعية؛ إذ بدخولهم الإسلام ينتقلون من الرق إلى الحرية، ويعفون من الضرائب والجبايات فقد كان هذا وحده عاملاً على سرعة تحول أهل الجزيرة إلى الإسلام، [39] ومثل هذه النظرة تتناقض مع نظرية الإسلام في التعامل مع أهل الذمة (المعاهدين) والقاعدة الفقهية المعروفة في هذا المقام: لهم مالنا وعليهم ما علينا، «فإن كل من أسلم من الأندلسيين تمتّع بكلّ الحقوق التي تمتع بها المسلم الفاتح، وأما الذين لم يسلموا فقد اعتبروا أهل ذمة، طبّقت عليهم الأحكام الإسلامية السمحة في هذا السبيل» [40] ولقوا من السماحة والعدالة في المعاملة ما قد تعارفت عليه أحكام الشريعة، والأمثلة كثيرة من الناحية الواقعية.

وقد نسب إلى الكنيسة والنصارى المستعربون الذين يعايشون المسلمين، أن دولة المسلمين لم تكن هشة كما كانت دولة القوط من قبل، «وأن الإسلام لم يدخل بلداً إلا وألقى فيها جذوراً مستعصية على الاقتلاع». [41]

ومن الهنات الواضحة أن بالنثيا حين يتحدث عن مصادر التشريع الإسلامي يزعم «أن القرآن الكريم في الأندلس – كما في غيره من البلاد الإسلامية – المصدر الوحيد للتشريع، ولم تمس الحاجة إلى اللجوء إلى الاستعانة بسنن الرسول إلا بعد أن احتك أهل الإسلام بنظم الشعوب المفتوحة في المشرق والمغرب، ووجدوا أنفسهم نتيجة لهذا الاحتكاك أمام مشاكل تشريعية وقانونية شديدة التعقيد، ونشأت عن تلك الاستعانة بالسنّة في حل هذه المشاكل المذاهب الفقهية المختلفة». [42]

ووجه الوهم في هذا الزعم أن المستشرق تصور أن نشوء المذاهب الفقهية مقترن بالاستعانة بالسنة، ولمّا كان نشوء المذاهب الفقهية متأخراً ظن أن الاستعانة بالسنة لم تكن مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، ومثل هذا الرأي لا يحتاج إلى أدلة لنفيه ويكفي أن نحيل إلى دراسة متخصصة في هذا المجال. [43]

ويظهر اندفاع غومس نحو إسبانيته أنه ينقل رأي بروفنسال، ويقرر فيه أن الشعر الأندلسي «شعر شعب لم تكن العربية الفصيحة لغته القومية الحقيقية». [44] والفكرة لاتنسجم مع ما هو معروف من أن اللغة العربية أصبحت اللغة القومية الحقيقية في الأندلس في عهد مبكر. [45]

قضايا تراثية:

وحين يتناول قضية تراثية تتعلق بالمعلقات يستسلم لرواية أبي جعفر النحاس (ت338هـ) التي ينفي فيها فكرة تعليقها على الكعبة، ويعزز رأيه بآراء عدد من المستشرقين بوكوك، ورايشكه، ودي ساسي، دون أن يعرض لنا حجج الرأي المقابل الذي يميل إلى ترجيح تعليقها على الكعبة. [46]

ومن هذه الأوهام أن يتحدث عن صاعد البغدادي (ت417هـ) ونسب إليه طريقة جديدة في درس الشعر

Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (???? ????? ?????? ??????- ? (?????? ?????????, Vol. 5 [2020], Iss. 1, Art. 3

الجاهلي تقوم على أساس أن يقرأ الطالب القصيدة، ثم يسأله عن معاني الألفاظ فيقوم بالشرح معتمداً على المعاجم العربية [47] ولا نجد في هذه الطريقة منهجاً أو أسلوباً جديداً في التعليم بل كانت متبعة منذ عصور مبكرة في الإسلام.

ويتصل الكلام بالحديث عن أساليب التعليم عن الرحلة العلمية حيث استشهد بعدد من الرّحالة الأندلسيين، ونسب إليهم في رحلتهم أنهم كانوا يخرجون من الأندلس بزاد حافل من المعارف وقد وردت هذه الفكرة عند غومس [48] ونقلها عنه بالنثيا[49]، وهي من الناحية المجردة صحيحة إلا أنها لا تصدق على الأعلام الذين أورد ذكرهم مثل ابن جبير (ت614هـ) صاحب الرحلة والصابوني والششتري وابن عربي، ثم عقب بقوله «سينقلون درر الشعر الأندلسي إلى آفاق بعيدة» وليس واضحاً أبعاد هذه المعارف التي نشرها هؤلاء الثلاثة، كما أننا نجهل مثل هذا الدور في نقل الشعر الأندلسي إلى بلاد المشرق.

وممّا يتصل بالمجتمع الأندلسي بعض التصورات الخاطئة التي شاعت بين المستشرقين، فحين يتحدث بالنثيا عن ابن زيدون يعرج على ولاّدة فيصفها بأنها سليلة بيت ملك، إذ إنها بنت الخليفة الأموي المستكفي بالله، فلما مات أبوها نُزعت عن الحريم وخرجت إلى مجامع العلماء والأدباء، ومثل هذه العبارة تنطوي على عدم دقة؛ لأن خروج ولادة لم يكن بسبب وفاة أبيها، بل كان مألوفاً، كما تحدثنا المصادر عن المرأة التي تخرج، لطلب العلم والأمثلة على ذلك كثيرة، فإذا ما خرجت المرأة فإن ذاك لا يعني أنها نُزعت عن الحريم، ودلالة هذه اللفظة في المفهوم اللغوي توحي بالصّيانة وعفة المرأة فالحرمة، ما لا يحل انتهاكُه، وقد اختلف المؤرخون في شخصية ولاّدة وهو أمر لا يعنينا الخوض فيه لكن الفكرة تكرر عند بالنثيا في موضع آخر من كتابه. [50]

ارتباط الأدب الأندلسي بشقيقه المشرقي:

فكرة ترتبط بجوهر قضية الأصالة والابتكار أو الاتباع والتقليد، وتتوقف عندها دراسات كثيرة واختلاف حول مدى تنقل الشعر الأندلسي بين هذين الاتجاهين، ويأتي رأي غومس دقيقاً إلى حد بعيد في إدراكه لارتباط الشعر الأندلسي بضوء المشرقي فهو نابع عنه، وتاريخه يصور التطورات التي مرت عليه، وقد حاول أن يبين حدود كل منهما حين طرح سؤالين:

ماذا أعطى الأندلس للإسلام؟

ماذا أخذ الأندلس من الإسلام؟

ويخلص بعد إجابته على هذين السؤالين إلى صعوبة فرز التأثيرات المشرقية على الشعر الأندلسي «أنه لمن العسير أن نتبين الدقيق» [51] ويعتذر بكل تواضع عن ذلك ويتركه لمن يأتي بعده لأن الإحاطة بآثار الشعرين الأندلسي والمشرقي جميعاً إحاطة مفصلة بالغة الدقة، أمر عسير ومتعذر، كذلك فإن عملية تمييز عناصر الشعر المشرقي من عناصر الشعر الأندلسي هو غرض شائك جداً، لأن العنصرين متداخلان متشابكان تشابك اللحمة مع السدى، وقد تابع بالنثيا [52] غومس في هذا الرأي.[53]

ومما يتعلق بصّلات شعراء الأندلس بالشعر الجاهلي والشعر المحدث يرى غومس [54] أنهم لم يتأثروا به فيما خلا بدوات يلمحها بين الحين والحين، وهو رأي خالفه فيه سعد شلبي [55] الذي أكد ارتباط شعراء الأندلس بالشعراء العباسيين أمثال أبي تمام والبحتري والمتنبي وأبي العلاء المعري بعد أن انتشرت دواوينهم في الأندلس، وكانت موضع اهتمامهم، ويؤكد ذلك في قول آخر لغومس حين حديثه عن عصر الطوائف، وتأتي بعض التفسيرات الأدبية مقرونة بالأحداث السياسية.

ويرى في الشعر الجاهلي مزجا بين فكر جاف خشن وشجاع، وبين شكل كامل ودقيق، وهذا المزج

بين الحياة الواقعية البالغة القسوة، وبين أشد التقاليد اللغوية صلابة، جعل من الشعر الجاهلي عالماً مستقلا، غامضاً ومثيراً للاعجاب داخل نطاق الآداب العالمية. لا شك أنه حكم يدل على نظر عميق في الشعر الجاهلي. ويرى في الإسلام حاجزاً وعائقاً أمام الشعر»وانتصرت ثورة محمد (كذا) فأوصدت هذه الفترة إلى الأبد، وتوقف تطور الشعر، ولم يعرف الإسلام كيف يبدع شعراً إسلامياً خالصا، فتابع الشعر الوثني سيره مسترخيا» [56]. وهو في هذا يتابع رأي جمهور من الباحثين والمستشرقين جرّدوا الإسلام من تأثيره على الشعر. وكذلك كان الأمر في ظل الخلفاء الأمويين، تجمدت القصيدة نهائيا، لكن بناءها المهيب بقي واقفاً على قدميه.

ويؤكد نظرته هذه حين يتحدث عن القصيدة العربية ويرى أنها دنيوية، قلما تهتم بالدين، والمبدعون يتجهون نحو المراء، ومراعاة التقاليد الأدبية السائدة، ولا ينجو أصحاب الفكر الديني من هذا الوصف لأنهم كانوا يخفون مشاعرهم خجلى وراء الأشكال البديعية، ويتظاهرون بلاغة بأنهم أبيقوريون، ويدخل في هذا الوصف الصوفيون أنفسهم، لأنهم يلفون تجاربهم.. في رموز غزلية وخمرية. فالقصيدة الإسلامية تبدو أمام الغربيين عبارة عن ملهاة مترنحة، في قصر فاتن، ذات ظلال إنسانية عريضة: كئوس خمر، ومجامر عود، وأكوام من الزهر، تنضح بشبق ذكي أنيق وحزين. [57] وواضح نبرة المبالغة في وصف الشعر الإسلامي، إذ تغلب اللوحة الحسية وجانب اللهو عليه ويتحدد مساره بهذا الاتجاه.

ويصور حركة التجديد في العصر العباسي مما هو نتيجة للترف العباسي، إن الشعر يجب ألا يكون حماسيا، وإنما عبقرياً فحسب.. وبعد أن ظل الشكل القديم محافظاً على وجوده ظهرت آلاف من الفئوس الذكية الفطنة، وآلاف من المعاول الصغيرة المصقولة، أخذت تحللها إلى جزئيات تميزها وترتبها وتفصلها.. وأورد صورا للتجديد عند العباسيين، وفي عالمها الفكري وجوها الخلقي وأداتها المجازية، أوشك الشعراء أن يقلبوا كل شيئ رأسا على عقب.[58]

هذه الآراء جاءت في سياق بحثه عن المتنبي، شاعر العرب الأكبر، ويقرر في البداية خلو المكتبة الاسبانية خلوا كاملا من الدراسات فيه. [59] وهو لا يدرسه لمثابته ومكانته عند العرب، بل لأن تأثيره في إسبانيا كان حاسما. فهو فضلا عن كونه من أكبر شخصيات الأدب العربي، هو واحد من أشهر شخصيات الأدب العالمي. لأن شخصية أخرى غيره لم تؤثر على نحو واضح فيما تلاها من شعراء كما أثر هو. وقليل من الشعراء في الأدب العالمي، كانت حياتهم... يمكن أن تتجاوز شاعر الكوفة الخالد! [60] لقد كان من أعظم شعراء العربية المحافظين المجددين عبقرية في أرجح الآراء. [61] ويقرر أن الغربيين لا يكادون يستطيعون اقتحامه فضلاً عن نقله إلى مشاعرنا، إنه نسيج بالغ الدقة لحمته موسيقا متوترة، تبلغ معها اللغة العربية ذروة رقتها، وسداه عناصر ثقافية من فلسفة وحكمة وذكاء، وعناصر تشكيلية أو وصفية، والإيقاع الموسيقي فيها مما لا يمكن نقله إلى أية لغة أخرى. ويعترف بأن جهوده في نقل شعره... لا تمثل إلا عنصراً واحداً من عناصر كثيرة. لقد أدرك تكوين الشاعر الممتزج دما وثقافة بعالم الجاهلية القديم واجتماع البداوة والحضارة عنده فهو يرتدي حقا: «ديباجة المحدثين على لأمة العرب». [62]

لقد كان إعجابه واضحا بالمتنبي، ومن عباراته البليغة التي صوره بها وهو يترك شيراز، «إن موطن الزهور لم يعرف كيف يأسر ابن الصحراء»[63] ويصف معاناة المتنبي في رحلته وعالم واسع رحيب، من خلال بيته الذي قاله بعد مغادرته مصر:

تخدي الركاب بنا بيضا مشافرها

Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (???? ????? ?????? ??????- ? (?????? ?????????, Vol. 5 [2020], Iss. 1, Art. 3

خضرا فراسنها في الرغل والينم

وهكذا وصل شعره بعد رحلة مريعة، مبيّض المشافر، مخضّر الخفاف، بعد أن استباحت قدماه مندفعا ألذ أعشاب البلاغة، والتفتْ بأحلى ما فيها. وحين يسدل الستار على حياة المتنبي يقول: «وعلى الرمل قسم قطاع الطرق أهله وخيله وسلاحه وجواهره، وهناك أيضا بقيت مخطوطات الشاعر النفيسة». [64]

لقد استطاع غرسية غومس أن يؤرخ تاريخ دخول ديوان المتنبي إلى القيروان، يقول: دخلت هذه النسخة والشاعر على قيد الحياة، أو بعد موته بقليل، مستنبطا من البيت الثامن عشر من القصيدة الرائية بواسطة شخص مشرقي يشير إليه البيت الأول. [65]

وقد تقدم معنا وصف الشعر العربي والإسلامي بالوصف الحسي، لكنه يستثني المتنبي من هذا الوصف فهو شاعر بلا حب! ولم يستبدل عدم تدينه بعبادة اللذة كما فعل الشعراء وجعلوها دينا مكملا..! ولعله أصدر هذا الحكم عليه بسبب بيته الذي ينكر فيه الاستهلال بالنسيب ولكن غومس يعترف بأن المتنبي لم يخضع لهذه القاعدة، وتابع هذا التقليد... ثم لا يلبث أن يقرر روعة أشعاره في مقدمات قصائده ويقول: «يالروعة نسيب المتنبي!» [66]

العصور الأدبية الأندلسية:

وينساق بنا الحديث عن عدد من تفسيرات الباحثين للعصور الأدبية.. تارة تأتي مصيبة وأخرى غامضة غير مقنعة، فهذا بالنثيا يتحدث عن عصر المنصور بن أبي عامر فيشير إلى شيوع الشعر الغنائي في بلاطه.. والديوان المعد لذلك، ويعدد عدداً من الأدباء الذين أحاطوا به كما يشير إلى دور بضعة فقهاء مالكيين وبضعة مؤرخين، ويخلص إلى أن عصره لا يمتاز بأيّ شخصية من الطراز الأول في ميدان العلوم والفنون!! [67]

وهو حكم، ينطوي على عدم الدقة لأن دارسي عصر المنصور لا يشيرون إلى نوع من الخمول في عصره، ومما يعزز ذلك أن بالنثيا في موضع آخر يتحدث بتفصيل عن النشاط الأدبي في عصره، ويمكن أن يعلل هذا الموقف إلى نظرة الأسبان التراثية إلى شخص مثل شخصية المنصور بن أبي عامر فقد كتب على قبره عبارة بالإسبانية «في سنة 1002 توفي المنصور وألحد في جهنم». [68]

لكن غومس يعترف أن المنصور تواضع فدنا منه الشعراء أو رفعهم إليه، فكان بذلك أول حاكم أندلسي يحيط نفسه ببلاط أدبي... وبلغت الحياة الأدبية مستوى تمكن مقارنته من حيث التوجه والموقف بمستوى الأدب في المشرق. [69]

ومن التفسيرات العلمية الجيدة لحركة النشاط الأدبي في عصر الطوائف.. ما ذكره بالنثيا [70] أن عصري الإمارة والخلافة كانا بمثابة فترة إعداد طويلة.. في كل فرع من فروع الدراسات واختمرت اختماراً طويلاً، كذلك أن علماء قرطبة غادروها أثناء الفتنة وانتشروا في شتى نواحي الأندلس، والتفسير من أوفق التفسيرات فيما أراه – وهي كثيرة – في تعليل ازدهار الحركة الأدبية في عهد الطوائف..

وتأتي عبارته صريحة جداً حين حديثه عن خصائص الشعر الأندلسي في عصر الطوائف: «لقد أصبح أهل الأندلس كلهم شعراء» [71] بعد أن وصف عواصم الأندلس بأنها تحولت إلى بغدادات صغيرة وكثيرة.[72] ويتقرر الأمر نفسه عند غومس أن شعر عصر الطوائف هو قمة ازدهار الشعر الغنائي الأندلسي فقد شهد سيادة الشعر للحياة على نحو لم يكن له مثيل من قبل ولا من بعد، إلا أنه يستدرك فيقرر أنه ازدهار زائف للكارثة السياسية، حيث يعود الشعر لعبودية المشرق والتقليد الأعمى. [73]

وحين يصل البحث إلى عصر المرابطين... ينكر غومس على دوزي انحيازه – بميله المتحمس للساميين

– إلى إخضاع الفقهاء لمعتقداته المناهضة لرجال الدين المسيحيين لكراهة متأصلة في نفسه لرجال الدين، وأنه أسرف في تعرية الأفارقة من كل ثقافة، وعد هذا الجهل المعول الذي هدم صرح الحضارة الأندلسية،[74] وقد كان دوزي أُعجبَ بملوك الطوائف إعجاباً لا يعرف حداً.. ولذلك فصورة المرابطين حالكة السواد، [75] ويتأكد الموقف لدى غومس في بحث أكاديمي فصل القول فيه، حيث لا يجد شيئاً في عصر المرابطين ينتمي إلى الأدب. ويصف قرطبة المرابطين بما يعبر عن موقف واضح هو البغض الصريح فهي: «منهارة تحتضر، عارية من السلطة، طافحة الحنين إلى الماضي.. يحكمها رجال الصحراء، الجهلة الأقوياء، وقد تهاوت روح الناس المعنوية، وعاد الشعر، في الجانب الأكبر منه خفيفا وعابثا وغير محتشم...» وتجد التناقض في نعت المرابطين بالجهل والقوة! ويتصل القول عنده... بظهور واحد من القمم الشامخة في الأدب العالمي على طول امتداد العصور الوسطى. يصفه: «هناك في الحي المتشعب المسالك الضيق الشوارع، رجل أشقر، أزرق العينين قوطي قادم من وراء الزمن. الزجال العظيم ابن قزمان...» [76] ومع اعترافه بالزجال العظيم، فإنه لا يمثل أي أثر إيجابي عن المرابطي!

ويعلل لهذا بالرواية الضعيفة التي أوردها المقرّي في نفحه 191 / 3 «فالسلطان إفريقي كان لا يكاد يعرف العربية، ينشدون العامة من شعر المديح.. فلا تحركه ساكنا، ولاسيما من الفقهاء المتزمتين معه... لم يبق من فردوس السفر إلا واحة صغيرة، منعزلة في بلنسية فيشير إلى ابن خفاجة وابن الزقاق... وأما بقية الشعر فتمثل بقول ابن بقي: [77]

أكلّ بني الآداب مثلي ضائع
ستبكي قوافي الشعر ملء جفونها
فأجعل ظلمي أسوة في المظالم
على عربي ضاع بين الأعاجم

وحين يتحدث عن عصر الموحدين، يصفة بـ»البركة الراكدة» وهو يشي عن موقف سلبي، لا يختلف عما وصف به عهد المرابطين، فهم عنده الموجة الثانية من موجات الحكم الإفريقي المغربي، وقافلة الشعر الغنائي تصل إليهم، وقد أصابها الإرهاق من طول السّفار وعثرات الطريق... إنها وصلت جريحة يتهددها الموت... وعلى الرغم من تحرر الشعر من سيطرة الفقهاء المتزمتين... بدت عليه علائم الشيخوخة متمثلة في المشاعر المريرة التي تنضح بها تلك الصفحات الغاضبة التي كتبها أبو الوليد الشقندي...». [78]

ويصل الحديث إلى عصر بني الأحمر، يتحدث عنه تحت عنوان: «الموت على الجدران» ويقرر أنه تحول إلى ضرب من التشكيل المعماري الأثري، شعر خصب غني بتصوير الفن الغرناطي، لكنه مجدب من ناحية الفن الشعري، شعر يجمع بين الظاهر الشكلي المتماسك البناء والمضمون الخواء الذي يشبه الجسد الميت... تحول إلى عظام نخرة، وإنما يبدو لي جسماً محنطاً متصلبا.

ويعترف بفضل التراث الأندلسي، الذي ورثه الغرب المسيحي، وما استفاده في عصر النهضة!!

ورأى في السقوط الثاني، لحظة درامية تجري فيها عملية التسليم والتسلم اهتمت فيها الحان العيدان العربية، وخلفتها قياثير النهضة من خلال أكبر ثلاثة شعراء، بتراركا والحوار التاريخي بين بوسكان والسفير ناجييرو، وما كان منطلقا لتغيير الشعر الإسباني من جذوره.

أحكام نقدية في الشعراء:

ويتجه الباحثان إلى إصدار أحكام نقدية تتسم بالارتجال، ولا تقوم على أساس التعمق في النظر وذلك في مواضع مختلفة نتوقف عند بعضها.

فقد أشار بالنثيا إلى أن يحيى الغزال أنشد أهل بغداد

Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (???? ????? ?????? ??????- ? (?????? ?????????, Vol. 5 [2020], Iss. 1, Art. 3

بضعة أبيات من شعره، وزعم أنّها لأبي نواس فلم يشك الناس في أنها للحسن بن هاني. [79] ولدى تتبع هذه الرواية فإننا نجد ابن دحية (ت633هـ) قد انفرد بها في كتابه[80] وهي رواية بيّنة التكلف والاصطناع، وتنبثق من منطلق الدفاع عن أهل الأندلس وإنزالهم منزلة رفيعة بعد أن شعر ابن دحية أن المشارقة لأهله ظالمون، ولم يكن في روايته موثقاً وأكثر ما كان ينقله عن تمام بن علقمة في تاريخه، وهي تختلف عما جاء عند الحميدي [81] والضبي [82] من أن سعيد بن أحمد أحد الأندلسيين رحل إلى المشرق، فلقيه بعض الأدباء بمصر، فقال لا تخفي أشعاركم إلى جانب أشعارنا، كما لا يخفى البدر في سواد الليل ثم أنشده سعيد أبياتاً للغزّال، نسبها إلى الحسن بن هاني، فلما أعجب بها المصري قال له: إنّ الشاعر الأندلسي هو الغزال فرد ذلك وأنكره، حتى صح له فخجل، وأظهر التفضيل، ولم يراجع بعد في أشعار أهل الأندلس. وهكذا تحرفت الرواية عند ابن دحية ولاسيما إذا علمنا أنه كان يملي من حفظه وأنه كان بعيداً عن مصادره. [83]

ومن أحكامه التي أصدرها على شاعر هو ابن عبد ربه، وفيها إكبار واضح للشاعر «بهر العيون بمدائحه» ولكنه لا يلبث أن يقول فيه: «ولم يكن ذا شاعرية ممتازة سواء في قصائده الطوال التي تحدث فيها عن الحملات السنوية التي قام بها الناصر أو في مقطعاته التي قالها في بني أمية» [84] فإذا جرد الشاعر من شاعريته في الطوال والمقطعات التي قالها في الناصر وبني أمية، فأنى له أن يبهر العيون بمدائحه!

ومن المزالق التي اتصلت بحديثه عن ابن عبد ربه أن بالنثيا تصور أشعاره في ديوان اسمه «الممحصات»[85] أتبع فيه كل قطعة غزلية بأخرى في الحكمة أو الزهد، وهي في حقيقة الأمر أشعار قالها ينقض كل قطعة في الصبا والغزل، محصها كالتوبة منها والندم عليها [86] إذ الممحصات قصائد محدودة نظمها في آخر حياته يعارض فيها أشعاره التي قالها في مطلع حياته. [87]

ويتفق الموقف عند أبرز شاعر زاهد في القرن الخامس الهجري هو أبو إسحاق الألبيري بين المستشرقين كليهما فقد صوره بالنثيا ذا طموح سياسي، ففسر ثورته على ابن النغرالة اليهودي؛ لأنه لم يدرك في بلاط غرناطة المركز الذي يرى نفسه أهلاً له [88] ولم أجد في كتب التراجم إشارة إلى هذا الطموح، كما لا تشير أشعاره إلى ذلك.

وأما غومس فقد وجد أن ديوان الشاعر يعرفنا بنفسيته وروحه القاسي العنيد المتعصب الطافح بأشواك واخزة، والذي لا يعرف اللطف الودود، إنه يبدو لنا عارياً دون مفاجئات كبيرة وبلا تعديلات كثيرة... ويتكرر وصفه بالعنف والتشدد وأنه شخصية إسبرطية. [89]

ومثل هذه النعوت لا تنسجم مع ما جاء في الديوان، وأشعار الناسك لا تصف روحه بالقسوة والتَّعصب!! والأشواك الواخزة!! كما لا تتجرد أشعاره من اللطف والمحبة!! وكأن الشاعر كان غامضاً إلى درجة صار ديوانه يكشفه على حقيقته...

ويصور في موقف آخر أن شهرة الشاعر بين الأوروبيين تعود إلى قصيدته التي حرص فيها على قتل اليهودي يوسف بن النغرالة، وإذا كانت جميع المصادر تتفق على فساد الوزير وعبثه وإطلاقه لأيدي اليهود في المسلمين.. فما ضير أن يثير عواطف مسلمي غرناطة، ويكشف انحراف الوزير، ويحفظ عليه ابن باديس؟ والنزعة الاسبرطية هي التي تنقذ الأمة حين يتهددها الخطر.

ومن الأحكام التي تضمنتها دراسة غومس عن الشاعر الطليق أبي عبد الملك بن مروان بن عبدالرحمن وصفه إياه بأنه أفضل شعراء قرطبة أيام المنصور. [90] وهو حكم لا يخلو من مبالغة

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/hujr_b/vol5/iss1/3 12

وغلو.. إذا ما عرضنا الشاعر على كبار شعراء العصر أمثال يوسف بن هارون (ت403هـ)، وابن دراج القسطلي (ت422هـ) وابن شهيد (ت426هـ)، لكننا نقدر أن غومس استعار الحكم من مقولة لابن حزم وصفت الشاعر «أشعر أهل الأندلس في زمانهم»[91]، وأثنى عليه فيما نقله عنه الضبي [92] فقال: «كان في بني أمية كابن المعتز في بني العباس، ملاحة الشعر وحسن تشبيه».

والحكم الأول يمكن أن يفسر على أن ابن حزم كان عصريّ الشاعر، ولاغتباطه به وصفه بهذا الوصف، لكن المقولة الثانية تنطوي على دقة حيث حددت وجه المقابلة بين شاعر كبير كابن المعتز بشاعر مقل لم يصل من أشعاره إلا القليل–كالطليق، من حيث الملاحة وحسن التشبيه.

وإذا كان يبهرنا أن يتعمق المستشرق دراسة أشعار شعرائنا وإصداره الأحكام النقدية فيهم، ولا نجد ضيراً أن يقول غومس في ابن زيدون بمعرض الإعجاب: «إنه أعظم شاعر قديم محدث أنجبه الأندلس» [93] وقوله في المعتمد بن عباد «فالقصائد التي قالها في منفاه في أغمات، وصّور فيها مرارات السجن وآلام النفي تعد من أروع ما لدينا من غرر الشعر العالمي».[94] فإننا نبدي تحفظاً تجاه حكمهم على ابن الزقاق البلنسي بقوله: «إنه قمة في الشعر الغنائي»، [95] كما إننا لا نوافق بالنثيا على وصفه ابن خفاجة شاعر شقر من أهم شعراء الغزل الأندلسي [96] ، وكان يصح أن يكون من أهم شعراء الطبيعة لا الغزل..

النقد الموازن:

وتأتي ضمن هذا الإطار موازنة أجراها بين شاعرين هما أبو إسحاق الألبيري (ت460هـ) والآخر ابن حزم القرطبي (ت463هـ)، وعلى الرغم من أن لكل واحد منهما أفقاً مستقلاً [97] فإنهما يلتقيان عنده من عدة وجوه.. هي: عدم الانسجام مع عصر ملوك الطوائف، كلا الرجلين ينتمي إلى طبقة الفقهاء، ولو أنهما ينتميان إلى مذهبين فقهيين مختلفين، فأبو إسحاق مالكي وابن حزم ظاهري، كلاهما نظم شعراً زهدياً، و كلاهما يجمع بينهما حُميّا مناهضة اليهود، وكان العنف في التعبير وجفاء الشخصية شيئاً مشتركاً بينهما، ومع ذلك فهناك بعدٌ شاسع بينهما في العبقرية الأدبية يرجح فيها جانب ابن حزم، وإذا كان قد أصيب كلاهما بخيبة الأمل، فإن خيبة ابن حزم كانت صادقة، أما خيبة أبي إسحاق فعلى النقيض، إنها هجران مكره لا يزال ينبض به الحنين، مركبة من رغبات مكبوتة ومن ظماً لم يستطع أن يروض نفسه على مذاقه. [98]

لقد حمل حملة شعواء على أبي إسحاق الألبيري وفسّر جانباً كبيراً من أشعاره الزهدية تفسيراً نفسياً فيه صورة من الفشل والتعويض، فقد عاش أبو إسحاق قلقاً مكروباً، مضطرباً أيام شبيبته، مشرداً يجوب ممالك الطوائف الصغيرة الفاسدة والغارقة في الملذات، تمزقها الخلافات الحادة، انعكس كل ذلك في أفكاره.. متعطشاً لجمع المال، ولعله لم يزهد في الغنى إلا بعد أن أخفقت جهوده وخاب مسعاه، فلم يتسل عن رغائب شبابه المتأججة ولا عن آماله الطامحة في المجد والقوة وقد آلت إلى الفشل والخيبة. وواضح التكلف في تفسير شخصية أبي إسحاق الألبيري، وهذا التفسير كثيراً ما يتكرر مع أمثال الألبيري، مثل أبي العتاهية، وليس من الديوان ما يدل على هذا التفسير.

ويتفق وصفنا لهذه الأحكام الموازنة بأنها أحكام ارتجالية، غير مبينة على استقراء أو تتبع، و بعض الموازنات التي أجراها بالنثيا حين تحدثت عن منزلة ابن هانيء السامقة في الأدب، يقول: «وعلى الضد من استهتار ابن هانيء نجد الزبيدي.. يميل إلى الحكمة والزهد» [99] إذ لا وجه لمثل هذه الموازنة على الرغم من تقارب عصريهما، إذ لا نستطيع أن نقيس

Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (???? ????? ?????? ??????- ? (?????? ?????????, Vol. 5 [2020], Iss. 1, Art. 3

استهتار ابن هانيء بحكمة الزبيدي؛ لأن الأول غزيرُ النِّتاج والثاني مقلّ، ولا تكاد تجاوز أشعاره ثلاثين بيتاً. [100]

ومثلما تقدم الكلام فإن الموازنة لا تصح بين شاعر كابن زيدون والحميدي العالم الأديب، فلا وجه لئن يُخمل ابن زيدون شاعرية الحميدي (ت488هـ) [101] على حد قول بالنثيا، ولا تكاد تلم بجمع مثل جمع: ابن حصن وابن حمديس وابن زيدون وابن اللبانة، حيث يرجح ابن عمّار عليهم جميعا، وفيهم المقلّ والمكثر مما لا تصح الموازنة فيها على هذا الإطلاق.

وينسب حكماً نقدياً فحواه أن ابن زيدون أصبح مثلاً يحتذي به من جاء بعده من الشعراء ينسبه إلى ثلاثة هم ابن رشيق وابن صارة وأحمد المقري، فإذا صحت نسبة هذا الرأي إلى ابن رشيق والمقري الناقدين المعروفين فإننا لا نعرف لابن صارة، شاعر المقطعات القصيرة، كتاباً نقدياً، فلا يصح أن يقرن بهما. [102]

وتنعقد المقارنة بين ابن شهيد وابن حزم عن غومس ورأى في "التوابع والزوابع" أنه من أروع نماذج النثر العربي، وأما "طوق الحمامة" فهو أعظم كتاب ألف في الأدب العربي حول الحب والمحبين. ويقول غومس: «وهما اللذان يعدان بالنسبة لي قمة مولاي الحسن، على حين أعد الشعر الأندلسي في عصر الطوائف هو جبل البيليتا» [103] وهو تشبيه طريف يقتضي القارئ أن يعرف ويفرق بين قمتي مولاي الحسن وجبل البيليتا. وتجمع منهما آراؤهما الثورية المختلفة في:

1. عدم الاعتداد بكثرة الأخذ عن الشيوخ، والتنديد بأساليب التعليم.
2. رفض النقل عن الكتب مما تضيع معه شخصية الأديب.
3. أن تنطلق طاقة الإبداع الشعري حرة من كل قيد.. وأن الشعر طبع لا صنعة.

ومدرستهما ارستقراطية الفكر تتمسك بالتعبير العربي الفصيح، وتحتقر الأدب الشعبي. ويعترف أنّ ابن شهيد أعلى طبقة من ابن حزم، على أنه يجمع بين الأثنين نغم جديد في الشعر الغنائي العربي. [104] ونجد منهج غومس دقيقاً وتفصيلاً في الموازنة بين طوق الحمامة والموشى؛ ويأتي في خمسة محاور هي:

الاقتباس أوالأسلوب أواللغة، التعليق على عدد محدود من الوقائع، الملاحظات النفسية، الأفكار أو في المواقف الشاعرية، التقسيم وعناوين الأبواب، وقد سلك منهجا علمياً إذ كان يأخذ بجانب الحيطة العلمية في إصدار أحكامه، والاحترازفي تعميم أحكامه، لأنها قليلة الإقناع، وانه يتحرك على تربة ظنية. [105]

وفي المنحى الموازن بين الشعراء يقدم غومس موازنة بين المتنبي وابن هانيء، ووجه الموزانة سديد لما هو معروف من تقارب الشاعرين في المذهب الشعري وموضوعاته ، [106] ويرى في عبقرية ابن زمرك في موسيقاه التي بلغ قمة الصقل والصفاء أنه أقرب ما يكون إلى عبقرية المتنبي ، [107] وتستقيم الموازنة لدى غومس بين ابن زمرك وابن خفاجة، لاتفاق في عناصر كثيرة، [108] ولا وجه واضح المعالم في موازنة بين خيبة الأمل التي أصيب بها ابن حزم الأندلسي وأبو إسحاق الألبيري، وإن كان غومس يقرر أنهما على النقيض في هذه الناحية ، [109] وفي موضع آخر يعقد الموازنة بين الشاعرين في أشعار الزهد، ولا وجه لمثل هذه الموازنة لدى شاعر ذي وجهة واضحة في هذا المجال، وشاعر مثل ابن حزم تتناثر أشعاره الزهدية بين موضوعاته الأخرى.

وبعد أن استعرضنا جملة من هذه الموازنات بين شعراء الأندلس والمشرق العربي نشير إلى أن المستشرقين كانا يجريان مقارنات بين شعراء الأندلس والشعراء الغربيين، وهي مقارنات تميل

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/hujr_b/vol5/iss1/3 14

إلى الإيجاز والحكم السريع دون أن تفصل وتتوسع في الموضوع، فقد شبّه ابن دراج القسطلي بالشاعر الإسباني جنجرة، وذلك لأن كليهما كان شاعراً معقدا عسير الفهم، [110] ثم يقارن بين شاعرين أندلسيين هما ابن خفاجة وابن الزّقاق اللذين يرى فيهما الذروة العليا للشعر القديم المجدد مثلهما مثل جنجرة في الأدب الإسباني، [111] وقصيدة لابن زمرك خالفت أسلوب الجمال عند جنجرة ووافقته في أنها لون من الجبر الثقافي، [112] وتنعقد المقارنة من جديد بين ابن حزم ودون كيخوته الشاعر الإسباني،[113] ويرفض بالنثيا بعض الأحكام النقدية القائمة على هذا الأساس، فلا يرى وجهاً للمقارنة بين ابن زيدون وتيبولوس الشاعر اللاتيني، فقد عاشا في عالمين مختلفين، وكان تهور ابن زيدون وعنفه يبعده عن رقة تيبولوس وحلاوته،[114] وإذا استساغ بعض شعراء إسبانية، نقل نونية أبي البقاء الرّندي إلى الشعر الإسباني فإنّ الفرق يبقى قائماً بين القصيدتين؛ إذ إن الأصل العربي بعيدٌ عن قصيدته كما يرى ذلك بالنثيا مخالفاً رأي فاليرا في ذلك. [115]

أحكام عامة ومعايير جمالية:

ومن القضايا الحيوية التي تخضع للنقاش حكم أصدره "غرسيه غومس" يرى فيه أن الشعر الأندلسي عامة فيما خلا بضع شواذ، فقيرٌ جداً من الناحية الذهنية التفكيرية وتابعه في ذلك بالنثيا [116] وقد سبق لنا في موطن سابق أن ناقشنا هذه القضية بشيء من التفصيل، [117]، ولكن سعد شلبي يرد عليه بطريقة أخرى حيث لا يرى البراعة الفنية مرتبطة بالبراعة الفكرية، كأنه نسي أن الجمال الشعوري والبراعة التصويرية أكثر اقتضاء للجمال الفني من عمق الأفكار والمعاني، بل إن غومس يتمادى في التحامل على معاني الشعر فيحملها مسؤولية ضياع كثير من التراث القديم، [118] غير عابئ بما صنعت الأحداث السياسية.

وعلى نحو ما جرده من الناحية الذهنية، فإنه يصفه بالفقر من الناحية العاطفية أيضاً وهو حكم يتسم بالارتجال كذلك، وما تضمنه كتابه من ملامح يصف فيها شعر عدد من شعراء الأندلس، يرد عليه ويكشف اضطرابه في الحكم، ومن هؤلاء الشعراء الذين أكد غزارة الجانب العاطفي في أشعارهم ابن زيدون، وابن الأبار والمعتمد بن عباد، وحازم القرطاجني، وابن الحداد، وابن عبدون، وابن الخطيب وأبو البقاء الرندي. [119]

ومما سلكه بالنثيا في تفسير بعض مظاهر العصر، أنه افترض شيوع الخمرة وشرب الموسيقيين لها في طول الأندلس وعرضه، وذلك بسبب الثروة الضخمة في الخمريات التي خلفها شعراء الأندلس، والأخبار الكثيرة المتواردة في الخمر ومجالس الشراب.. [120] والشعر، وإن كان مصدراً وثائقياً، فإنه لا يصح الركون إليه بشكل مطلق.. ومثل هذا الحكم يتجاهل الأغراض الشعرية الأخرى التي تمثل الوجه الآخر للشعر.

ويتصل بشعر الخمرة ما قيل في شعر الغزل وحدوده الحسية. إذ رأى غومس [121] أن الجانب الحسي في المرأة العربية كان غالباً ومهيمناً على أشعارهم... ويمضي في هذا المذهب بالنثيا. [122] وفي موضع آخر يرى أن الشعراء يعرضون مشاهد عن الحب الحسي.. بعد سهر عربيد مسرف في الاستمتاع.[123]

وهما في هذا يغفلان بل يتجاهلان عن أن مبعث شعر الغزل لم يكن حقيقياً دائماً تبعثه الشهوة، وإنما هناك نوع من الغزل بعثت عليه القوة الفنية في الشعر [124] ، وأن الغزل الماجن كان في بعضه مبعثه التخييل..[125]

ولكن بالنثيا في موضع آخر يجرد الأندلسيين من الشهوانية في شعر المجون، وينسب وجه العفة إلى النماذج المسيحية التي يمكن أن يراها في حياة

Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (???? ????? ?????? ??????- ? (?????? ?????????, Vol. 5 [2020], Iss. 1, Art. 3

رهبان الأديرة على نحو ما لاحظ بلاثيوس!! [126] ويسوق نماذج شعرية لسعيد بن جودي، والرمادي، وصفوان، وابن فرج. [127]

وكذلك يصدر حكمه على عفة ابن حزم الأندلسي؛ إذ تحدر عن الأصل النصراني، [128] وهو تفسير فيه إهمال لمصادرنا الإسلامية، التي كان لها الأثر الكبير في توجيه شعر الغزل.

ويؤكد بالنثيا مفهوم العفة مخالفاً في هذا غومس، فيصرح بتصحيح خطأ شائع، هو اتهام العرب ثم أحفادهم بالشهوانية الجاسية في عواطفهم، ويقدر أن جانب الغزل الحسي أو ما سماه «شهوانية وثنية» هو الأقل، وأن ثمّة مشاعر أكثر سمواً وروحية تغلب على العلاقات العاطفية. [129] لكن غومس يعترف بأنّ جوّ طوق الحمامة، جاء من المشرق الإسلامي.

ونختتم الحديث عن مذهب المستشرقين الأدبي وأحكامهما النقدية واعتمادهما على جملة من المعايير الجمالية تنبثق من المنظور الغربي الذي يعكس ذوقهم، فقد صرّح غومس أنه في اختياره للشعراء الأربعة الذين درسهم أقام اختياره على أساس أن كل واحد منهم تجاوز بصورة أو بأخرى الخط الرئيس لما هو متعارف عليه، [130] ومثل هذا التجاوز هو الذي دعا بالنثيا إلى أن يشير إلى شاعر شذ في سلوكه وهيئته، حين قصد المدوحين بهيئة مثيرة ذلكم هو أبو بكر محمد بن أحمد اللبادي. [131]

ومن ملامح القيم الجمالية عند غومس تشبيهه ما يحصل من اتفاق في اللون بين صور مختلفة، ناصعة البياض أو فاقعة الصفرة أو قانية الحمرة، ظهرت في أسلوب جميل لتصبح كمقام الكسر المشترك في دنيا الرياضة، وبذلك تتحول القصيدة إلى لون من الجبر الثقافي. [132] وبراعة شاعر كابن زمرك في استخدام الألوان المتنوعة والخفية لكل لفظ عربي تجعله كمشعوذ بالغ المهارة. [133] كذلك وقوفه عند كثير من الصور المتضادة فقد أعجب بنونية ابن زيدون، وقال إنّ ذوقها قريب جداً من الذوق الغربي وعلق على بيت الشاعر:

حالت لفقدكم أيامنا فغدت

سوداً، وكانت بكم بيضاً لياليا

وهكذا يختلط الأبيض والأسود أحدهما بالآخر في هذا الشعر كما اختلطا في رقعة الشطرنج التي لعب ابن زيدون عليها دور حبه الخاسر. [134] ويعتمد الشطرنج ثانية حين يشبه معاني ابن زمرك المتكررة المتعددة الصور بقطعة الشطرنج التي تتحول من يد إلى يد في وحدات مختلفة. [135]

ويقابل بين صورتي المعتضد الأب صاحب الأفعال الشنيعة والمعتمد الابن المعروف بالرقة، [136] كما يقابل بين صورة زوجة المعتمد وبناته اللاتي كن يسرن بأرجلهن في العنبر والكافور، ومرارة الفقر والمهانة التي أصبحن عليها، ويعلق على القرن الخامس الهجري بقوله: «إن ذلك القرن لعالم عجيب متدفع الحركة، عصر كانت الغاسلة فيه تنتقل من ضفة النهر إلى العرش، وكان الملوك ينزعون عن عروشهم ويسلمون إلى أنياب المنية». [137]

وينقل غومس جماليات الرخام الرائع الذي يزين محراب مسجد قرطبة الجامع إلى الشعر، فقد استخرجوا من تلك الزخارف الشعرية الأرابسكية، وتشبه أن تكون قصر الحمراء لفظية ونقل لنا هذا المعنى، بالنثيا في مقالته [138] «فقد شبه شعر بني الأحمر، وأنهم كانوا يعيشون على تراث الماضي، والموروث الشعري كان أشبه بمادة صلصالية لينة يعيدون تشكيلها في صور جديدة لا نهاية لتعددها». [139]

ويطلق على شعر بني الأحمر فيما كتب في القصور: «الوجود الصامت لشعر ابن زمرك»، وأنه تحول إلى ما يشبه منطادا محلقاً في الهواء... انتفخ بما كان يملؤه من صور وألحان وعطور، وحين لم يعد قادراً على أن يشغل الأذهان أو يطرب الأسماع،

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/hujr_b/vol5/iss1/3 16

انفجر ذلك المنطاد، وتحول إلى فقاقيع جمدت على الجدران فألقت عليها ما كساها من ألوان قوس قزح فأصبحت –وما زالت– متعة للعيون بعد أن انقلبت إلى مزيج متشابك من الكتابات المنقوشة كأنها كفن على نعش من الزخارف والتوريقات. [140]

إنها لا شك صورةٌ مركبةٌ تدل على تذوق عميق للشعر العربي، وملكة نقدية رفيعة في التعبير عن القيم الفنية للشعر وتصدق إلى حد كبير مقولة د. محمود على مكي في جهود غومس وتميزها: «إنّ كثيراً من آرائه ما زال محتفظاً بقيمته، فهي ثمرة لدراسة واعية، وحسّ مرهف، وبصر ثاقب بالشعر العربي لا يتفق إلا لقلة من المستشرقين الأوربيين». [141]

ومن الصور المتضادة تحول الأندلس من وحدتها المتينة في عهد الخلافة إلى الشتات والتفرق عبر عن ذلك غومس بقوله: «فتحولت عواصم الأندلس إلى بغدادات صغيرة كثيرة» [142] وهي صورة دقيقة لانتقال الأندلس من المركزية إلى اللامركزية.

وهكذا مضينا في رحلة سريعة مع مستشرقين هما من أبرز مستشرقي الإسبان في جملة من آرائهما الأدبية والنقدية. وتلاحظ كثرة الإحالات إلى الهوامش للتنوع الموجود في آرائهما الأدبية والنقدية، ومن الله نستمد العون والتوفيق.

هوامش البحث:

(1) استبعدت الدراسة الوقوف عند الشعر القصصي والشعبي؛ لأنهما مختلفان في أصولهما الفنية وجذورها التاريخية عن الشعر الغنائي الذي هو موضوع الدراسة. وقد أحلنا على سبيل الاختصار في الهوامش إلى كتاب «تاريخ الفكر الأندلسي» بـ (بالنثيا) وإلى كتاب «الشعر الأندلسي» بـ(غومس).

(2) محسن جمال الدين، «ما أسهم به المستشرقون الإسبان في الدراسات الأندلسية الإسلامية»، في مجلة المورد 9 / 4 / 1981، ص433.

(3) محمد عبد الواحد العسري، الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني، من ريموندس لولوس إلى أسين بلاثيوس، الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، 2003، ص43.

(4) نفسه، ص44.

(5) محمود علي مكي، ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999، ص12 المقدمة.

(6) نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، ط1980،4، 202–201/2؛ وكذلك ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوربا، بيروت: معهد الإنماء العربي؛ ومجلة الأندلس AL–An–dalus سنة 1949؛ وأحمد بدوي، موسوعة المستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين، 1993، ص72 – 73.

(7) وأشهر أعماله:

– فهرس المخطوطات العربية والأعجمية في مكتبة جمعية الأبحاث العلمية بمدريد 1912.

– كتاب الصلة لابن بشكوال 1915 (بالاشتراك) مع الاركون.

– كتاب الذهن لأبي الصلت الداني، وأما دراساته فكثيرة يمكن الرجوع إليها في مظانها نشير إلى بعضها:

– تاريخ إسبانيا الإسلامية 1925، طبع طبعة ثانية 1929، وثالثة 1932.

– بالتعاون مع آلركون Elarcon نشر ملحقاً بنشرة كوديرا لكتاب التكملة لابن الأبار.

– النصارى تحت حكم المسلمين 1926 –1930، أو المستعربون في طليطلة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر (في أربعة أجزاء). ذكر روفائيل بيداود أن كتابه في النصاري المستعربين في ثلاثة مجلدات، وقال: «وهو يؤلف كنزا ثمينا لتاريخ المسيحيين والعرب واليهود»، ينظر: روفائيل

Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (???? ????? ?????? ??????- ? (?????? ?????????, Vol. 5 [2020], Iss. 1, Art. 3

بيداود، «الدراسات العربية في إسبانية»، في مجلة المجمع العلمي العراقي، العدد 1960 / 7، ص316.

– تاريخ الأدب العربي الإسباني 1928ط2 في 1945 وقد ترجمه حسين مؤنس بعنوان تاريخ الفكر الأندلسي القاهرة 1955. وبه حصل على أستاذية كرسي تاريخ حضارة اليهود والمسلمين في جامعة مدريد.

– الإسلام والغرب مجلة المحفوظات 1931.

– إحصاء العلوم للفارابي – منشورات كلية الآداب مدريد 1932.

– دراسات عن الإسلام والكوميديا الإلهية (الغرب1925).

– الإسلام والشعراء المنشدين – الأندلس 1933.

– مسلمو شمالي أفريقيا والنصارى في العصر الوسيط 1945.

– صور اجتماعية من الأندلس 1946.

– دراسات تاريخية أدبية نشرت بعنوان تواريخ وأساطير سنة 1942، وكانت السلسلة الثانية بعنوان المسلمون والنصارى في أسبانيا في العصور الوسطى أو مسلمو شمالي ...

(8) العقيقي، المستشرقون 213 / 2_215، وميشال، الدراسات العربية والإسبانية، ص144؛ وبيداود، «الدراسات العربية في إسبانيا»، ص216 – 217؛ كذلك جمال الدين، «ما أسهم به المستشرقون الإسبان»، ص442. ويفضل كتابة اسمه على الطريقة الأندلسية، لا على ماهو في النطق الإسباني (جارثيا جومث)، وهي تسمية لرجل كان له دور في الفتنة القرطبية في القرن الخامس الهجري. ينظر: محمود مكي، ثلاث دراسات، ص5 المقدمة.

(9) وأشهر آثاره:

– منتخبات من الشعر العربي الأندلسي 1930.

– نص عربي أندلسي لأسطورة الإسكندر ذي القرنين.

– مقصورة حازم القرطاجني 1931.

– الإشارة لمحاسن الأندلسيين (متناً وترجمة إسبانية 1934).

– بغداد وملوك الطوائف 1934.

– مرثية الإسلام في الأندلس للصفدي 1934.

– قصائد عربية أندلسية 1934 وهو المترجم لعنوان «الشعر الأندلسي». وهو المترجم بعنوان «الشعر الأندلسي – بحث في تطوره وخصائصه» نشر في سلسلة الالف كتاب – وزارة التربية والتعليم بمصر 1952.

– قصائد الأندلس 1940.

– رايات المبرزين لابن سعيد المغربي (متناً وترجمة) 1944.

– خمسة شعراء مسلمين 1944.

– إشبيلية في القرن الثاني عشر لابن عبدون 1948.

– الشعر السياسي في خلافة قرطبة 1949

– عبد الرحمن الناصر لمؤلف مجهول 1950.

– تاريخ إسبانية المسلمة – ليفي بروفنسال (ترجم الجزء الأول منه) 1950.

– طوق الحمامة لابن حزم – ترجمة 1952.

– قصيدة سياسية لابن طفيل 1953

– الموجز في تاريخ الشعر العربي الأندلسي 1954.

– كتب مجموعة من البحوث في مجلة الأندلس نشرها بين سنوات 1933، 1943 كما نشر مجموعة أخرى من البحوث في مجلة الغرب والدراسات الإسلامية 1928–1954.

– ترجم إلى الإسبانية كتاب: الأيام لطه حسين ويوميات نائب في الأرياف لتوفيق الحكيم.

(10) محمود مكي، ثلاث دراسات، ص14.

(11) نفسه، ص21.

(12) نفسه، ص87، هامش رقم 10.

(13) نفسه، ص16 –15.

(14) مصطفى الشكعة، «مواقف المستشرقين

????: ???? ????? ???????? ?? ????? ??????? ?????

من الحضارة الإسلامية في الأندلس»، في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج التابع لجامعة الدول العربية، 1985، ص283.

(15) بالنثيا، مقدمة المترجم ص(و).

(16) ينظر: ص164–31.

(17) حسن الوركلي، «الاستعراب الإسباني والتراث الإسلامي الأندلسي»، في مجلة أم القرى، السنة 10، العدد 16، 1418هـ، ص138.

(18) ينظر الملحق بالكتاب 672.

(19) العسري، الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني، ص45–44.

(20) غرسيه غومس، مع شعراء الأندلس والمتنبي، ترجمة د. الطاهر أحمد مكي، ط4، مصر: دار المعارف 1985، ص58.

(21) العسري، الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني، ص51.

(22) غرسيه غومس، مع شعراء الأندلس والمتنبي، ص4.

(23) محمود مكي، ثلاث دراسات ، ص 15.

(24) نفسه، ص19.

(25) نفسه، ص12.

(26) الطاهر أحمد مكي، الأدب الأندلسي من منظور إسباني، القاهرة: مكتبة الآداب، 1990، ص32.

(27) أحمد هيكل، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، المكتبة الأندلسية، مصر: دار المعارف، 1971، ص40.

(28) الطاهر أحمد مكي، دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، مصر: دار المعارف، ط1، 1980، ص195.

(29) ينظر مثلاً: عدنان مصطفى، «نظرية ريبيرا حول عروبة الأندلس»، في مجلة حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد 12، 1989.

(30) بالنثيا، ص76.

(31) غومس، ص242.

(32) غومس، مع شعراء الأندلس، ص83، 108

(33) العسري، الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني، ص55–54.

(34) الطاهر مكي، الأدب الأندلسي من منظور إسباني، ص58.

(35) بالنثيا، ص26.

(36) نفسه، ص77.

(37) محمود مكي، ثلاث دراسات، ص57–56.

(38) ويتلطف الطاهر مكي في وصف موقفهم فيقول: «مع أنهم يحاولون ألا يتحيزوا» ينظر: غومس، مع شعراء الأندلس، ص148.

(39) بالنثيا، ص2–1.

(40) الشكعة، «مواقف المستشرقين من الحضارة الإسلامية في الأندلس»، في مناهج المستشرقين، ص29.

(41) محمود مكي، ثلاث دراسات، ص 59.

(42) بالنثيا، ص2.

(43) ينظر: مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط4، 1985.

(44) غومس، مع شعراء الأندلس، ص16.

(45) تفصيل القول في حازم عبد الله خضر، «التعليم في الأندلس»، في مجلة آداب الرافدين، الموصل، 10، 1979.

(46) بالنثيا، ص33؛ وينظر رأي النحاس في شرح القصائد التسع 682/2، تح أحمد خطاب العمر، بغداد: وزارة الإعلام، ط1، 1973؛ وبدوي طبانة، معلقات العرب– دراسة نقدية تاريخية في عيون الشعر الجاهلي، مصر: مكتبة الأنجلوا لمصرية، 1967، ص19؛ ويحيى الجبوري، الشعر الجاهلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 2001، ص180

Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (???? ????? ?????? ??????- ? (?????? ?????????, Vol. 5 [2020], Iss. 1, Art. 3

184–.

(47) بالنثيا، ص66.

(48) غومس، ص69.

(49) بالنثيا، ص133.

(50) نفسه، ص38. وينظر: منجد مصطفى بهجت، أعلام نساء الأندلس، المنصورة: الوفاء، 2002.

(51) غومس، ص24.

(52) بالنثيا، ص42.

(53) وقد انساق بالنثيا وراء فكرة تبعية الأندلس الفكرية للمشرق، حيث رأى في كتاب العقد الفريد أكبر مظهر على ذلك، وأنه يمثل ذروة هذه التبعية (بالنثيا، ص17) وينطوي الرأي على شيء من المغالاة والمبالغة بسبب مقولة الصاحب بن عباد عن الكتاب «بضاعتنا ردت إلينا» إذ إن طبيعة المادة التي احتواها العقد «كانت وما تزال ملكاً لجميع العرب والمسلمين، ولا تتوقف على قطر دون آخر، والأمر ليس أمر تبعية، وإنما هو أمر ثقافة موحدة بوحدة اللغة والعقيدة، والتاريخ والحضارة والمصير وإن اختلفت الأماكن وتباعدت» ينظر حازم عبدالله خضر، «العقد الفريد بين المشرق والأندلس»، في مجلة آداب الرافدين، العدد 7، الموصل،1979، ص342.

(54) غومس، ص24.

(55) سعد إسماعيل شلبي، دراسات أدبية في الشعر الأندلسي، القاهرة: دار نهضة مصر، 1973، ص77–76

(56) غومس، مع شعراء الأندلس، ص18.

(57) نفسه، ص27.

(58) نفسه، ص19.

(59) نفسه، ص59، هامش63.

(60) نفسه، ص17، 9.

(61) نفسه، ص20.

(62) نفسه، ص36 – 37، 40.

(63) نفسه، ص24.

(64) فسه، ص36، 25.

(65) نفسه، ص51.

(66) نفسه، ص27، 28.

(67) بالنثيا، ص13–12.

(68) نفسه، ص71–65.

(69) محمود مكي، ثلاث رسائل، ص70.

(70) بالنثيا، ص13.

(71) بالنثيا، ص78، وقد حصل وهم في اسم كتاب «البديع في وصف الربيع»، إذ تحرف إلى «البديع في وشي الربيع».

(72) نفسه، ص77.

(73) محمود مكي، ثلاث رسائل، ص 73، 75.

(74) غومس، مع شعراء الأندلس، ص104، ص 57

(75) بالنثيا، ص19، وغومس، ص 56–55.

(76) غومس، مع شعراء الأندلس، ص120، ص11.

(77) محمود مكي، ثلاث رسائل، ص76، وينظر تعليق محمود مكي ص 96، بعد هامش38.

(78) نفسه، ص 80– 81.

(79) بالنثيا، ص5.

(80) ابن دحية الأندلسي، المطرب من أشعار أهل المغرب، تح مصطفى عوض الكريم، مصر والخرطوم: ط1، 1957، وتح إبراهيم الإبياري وآخرين، الأميرية، 1954، ص148

(81) أبو عبد الله الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، القاهرة: الدار المصرية للتأليف، 1966، ص229.

(82) ابن عميرة الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967، ص306.

(78) ابن دحية، المطرب، مقدمة المحقق، ص(ك).

(79) نفسه، ص61.

(80) نفسه، ص62.

????: ???? ????? ???????? ?? ????? ??????? ?????

(81) الحميدي، جذوة المقتبس، ص94.
(82) بالنثيا، ص63.
(83) ينظر: منجد مصطفى بهجت، الأدب الأندلسي، عمان: دار الياقوت، ط2، 2006، ص170.
(84) غومس، مع شعراء الأندلس، ص86، ص51.
(85) غومس، مع شعراء الأندلس، ص59.
(86) ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة، تح حسن كامل الصيرفي، القاهرة: 1962، ص50.
(87) الضبي، بغية الملتمس، ص462.
(88) غومس، ص48.
(89) نفسه، ص107.
(90) غومس، مع شعراء الأندلس، ص121.
(91) الطاهر مكي، دراسات أندلسية، ص202. كذلك له، الأدب الأندلسي من منظور إسباني، ص38.
(92) غومس، مع شعراء الأندلس، ص18.
(93) نفسه، ص 103 – 104، 105.
(94) بالنثيا، ص 64.
(95) ينظر ما جمعه د. نعمة رحيم العزاوي من أشعاره في مقدمة كتاب أبو بكر الزبيدي الأندلسي، النجف 1975.
(96) بالنثيا، ص14.
(97) بالنثيا، ص86؛ وينظر: ابن زيدون، ديوانه، تح علي عبد العظيم، نهضة مصر، 1957، 109. وقد حقق ديوان ابن صارة د.مصطفى عوض الكريم، الخرطوم د.ت.
(98) محمود مكي، ثلاث دراسات، ص71، 73.
(99) نفسه، ص72–71
(100) الطاهر مكي، الأدب الأندلسي من منظور إسباني، ص130–129.
(101) غومس، مع شعراء الأندلس، ص52.
(102) نفسه، ص204.
(103) نفسه، ص198.
(104) نفسه، ص105.
(105) غومس، ص38، بالنثيا، ص61.
(106) غومس، ص59، بالنثيا، ص124.
(107) غومس، مع شعراء الأندلس، ص203.
(108) الطاهر مكي، دراسات أندلسية، ص158.
(109) بالنثيا، ص86.
(110) نفسه، ص132.
(111) غومس، ص38،35.
(112) منجد مصطفى بهجت، الاتجاه الإسلامي في الشعر الأندلسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986، ص456–455.
(113) سعد إسماعيل شلبي، دراسات أدبية ص–75 76.
(114) غومس، ص134،101، 133، 112؛ بالنثيا، ص118، 139، غومس، ص107.
(115) بالنثيا، ص55.
(116) غومس، ص87.
(117) بالنثيا، ص44.
(118) غومس، ص83.
(119) بدير متولي حميد، قضايا أندلسية، القاهرة: 1964، ص231.
(120) حسين خريوش، ابن بسام وكتابه الذخيرة، عمان: 1984، ص146.
(121) الطاهر مكي ، الأدب الأندلسي من منظور إسباني ص41.
(122) نفسه، ص42–39.
(123) بالنثيا، ص213.
(124) الطاهر مكي، الأدب الأندلسي من منظور إسباني، ص34، 39–38.
(125) غومس، مع شعراء الأندلس، ص10. وأراد بالأربعة: الشريف الطليق، وأبو إسحاق الألبيري، وابن قزمان، وابن زمرك.
(126) بالنثيا، ص39.
(127) غومس، مع شعراء الأندلس، ص203.

Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (???? ????? ?????? ??????- ? (?????? ?????????, Vol. 5 [2020], Iss. 1, Art. 3

(128) نفسه، ص204.
(129) غومس، ص49، ومعنى الجاسية: الثابتة.
(130) غومس، مع شعراء الأندلس، ص200.
(131) غومس، ص 49.
(132) نفسه، ص 54.
(133) الطاهر مكي، الأدب الأندلسي من منظور إسباني، ص34.
(134) محمود مكي، ثلاث دراسات، ص82.
(135) نفسه، ص84.
(136) نفسه، ص23.
(137) غومس، ص 44.

مصادر البحث ومراجعه

أولا: الكتب
– ابن زيدون، ديوانه، تح علي عبد العظيم، القاهرة: نهضة مصر، 1957.
– الأندلسي، ابن حزم. طوق الحمامة، تح حسن كامل الصيرفي، القاهرة: 1962.
– الأندلسي، ابن دحية. المطرب من أشعار أهل المغرب، تح مصطفى عوض الكريم، مصر والخرطوم: ط1، 1957، وتح إبراهيم الإبياري وآخرين، الأميرية، 1954.
– بدوي، أحمد. موسوعة المستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين، 1993.
– بهجت، منجد مصطفى. أعلام نساء الأندلس، المنصورة: الوفاء، 2002.
– بهجت، منجد مصطفى. الاتجاه الإسلامي في الشعر الأندلسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986.
– بهجت، منجد مصطفى. الأدب الأندلسي، عمان: دار الياقوت، ط2، 2006.
– الجبوري، يحيى. الشعر الجاهلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 2001.
– جحا، ميشال. الدراسات العربية والإسلامية في أوربا، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1982.
– حميد، بدير متولي. قضايا أندلسية، القاهرة: 1964.
– الحميدي، أبو عبد الله. جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، القاهرة: الدار المصرية للتأليف، 1966.
– خريوش، حسين. ابن بسام وكتابه الذخيرة، عمان: 1984.
– السباعي، مصطفى. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط4، 1985.
– شلبي، سعد إسماعيل. دراسات أدبية في الشعر الأندلسي، القاهرة: دار نهضة مصر، 1973.
– الضبي، ابن عميرة. بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967.
– طبانة، بدوي. معلقات العرب– دراسة نقدية تاريخية في عيون الشعر الجاهلي، مصر: مكتبة الأنجلوا لمصرية، 1967.
– العزاوي، نعمة رحيم. أبو بكر الزبيدي الأندلسي، النجف: 1975.
– العسري، محمد عبد الواحد. الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني، من ريموندس لولوس إلى أسين بلاثيوس، الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، 2003.
– العقيقي، نجيب. المستشرقون، القاهرة: دار المعارف، ط4، 1980.
– غومس، غرسيه. الشعر الأندلسي – بحث في تطوره وخصائصه نشر في سلسلة الالف كتاب – وزارة التربية والتعليم بمصر 1952. وقصائد عربية أندلسية، وهو المترجم لعنوان «الشعر الأندلسي، 1934.
– غومس، غرسيه. مع شعراء الأندلس والمتنبي، ترجمة د. الطاهر أحمد مكي، ط4، مصر: دار المعارف 1985.
– الكريم، مصطفى عوض. ديوان ابن صارة،

الخرطوم د.ت.
– مكي، الطاهر أحمد. الأدب الأندلسي من منظور إسباني، القاهرة: مكتبة الآداب، 1990.
– مكي، الطاهر أحمد. دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، مصر: دار المعارف، ط1، 1980.
– مكي، محمود علي. ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999.
– النحاس، أبو جعفر. شرح القصائد التسع، تح أحمد خطاب العمر، بغداد: وزارة الإعلام، ط1، 1973.
– هيكل، أحمد. الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، المكتبة الأندلسية، مصر: دار المعارف، 1971.

ثانيا: المجلات والدوريات
– بيداود، روفائيل. «الدراسات العربية في إسبانيا»، في مجلة المجمع العلمي العراقي، العدد 7، 1960.
– جمال الدين، محسن. «ما أسهم به المستشرقون الإسبان في الدراسات الأندلسية الإسلامية»، في مجلة المورد 9 / 4 / 1981.
– خضر، حازم عبد الله. «التعليم في الأندلس»، في مجلة آداب الرافدين، الموصل، 10، 1979.
– خضر، حازم عبدالله. «العقد الفريد بين المشرق والأندلس»، في مجلة آداب الرافدين، العدد 7، الموصل،1979.
– مصطفى، الشكعة. «مواقف المستشرقين من الحضارة الإسلامية في الأندلس»، في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج التابع لجامعة الدول العربية، 1985.
– مصطفى، عدنان. «نظرية ريبيرا حول عروبة الأندلس»، في مجلة حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد 12، 1989.
– الوركلي، حسن. «الاستعراب الإسباني والتراث الإسلامي الأندلسي»، في مجلة أم القرى، السنة 10، العدد 16، 1418هـ.