

ماريا روزا مينوكال

الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى

(تراث منسي)



ترجمة

الدكتور صالح بن معيض الغامدي



ماريا روزا مينوكال

الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى

تراث منسي

ترجمة

الدكتور صالح بن معيض الغامدي



Arab Diffusion Company

الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى

تراث منسي

ترجمة

الدكتور صالح بن معيض الغامدي

استاذ مشارك - قسم اللغة العربية
كلية الاداب - جامعة الملك سعود



ص.ب: 113/5752

E-mail: arabdiffusion@hotmail.com

www.alintishar.com

بيروت - لبنان

هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-9953-529-96-7

الطبعة الثانية 2009

فهرس المحتويات

7	مقدمة المترجم للطبعة الثانية
9	مقدمة المترجم
15	تقديم المؤلفه للطبعة العربية عشر سنوات مضت: فضائل المنفى
23	التمهيد
35	الفصل الأول: أسطورة «الغربية» في علم التاريخ الأدبي القروسطي
71	الفصل الثاني: إعادة النظر في الخلفية (التاريخية)
71	وليم، حوالي 1100م
84	بطرس المكرم، حوالي 1142م
96	إلینور، حوالي 1146م.
105	باريس، حوالي سنة 1210م
112	فريدرك، حوالي 1240م
125	الفصل الثالث: أقدم قضية: الحب الرفيع
151	الفصل الرابع: أحدث «اكتشاف»: الموشحات
183	الفصل الخامس: إيطاليا ودانتى وقلق التأثير
211	الفصل السادس: قراء آخرون وقراءات أخرى
235	الخاتمة
243	مراجع الكتاب
261	ملحق: تعريف أعدّه المترجم بأهم الأعمال الأدبية المذكورة في النص

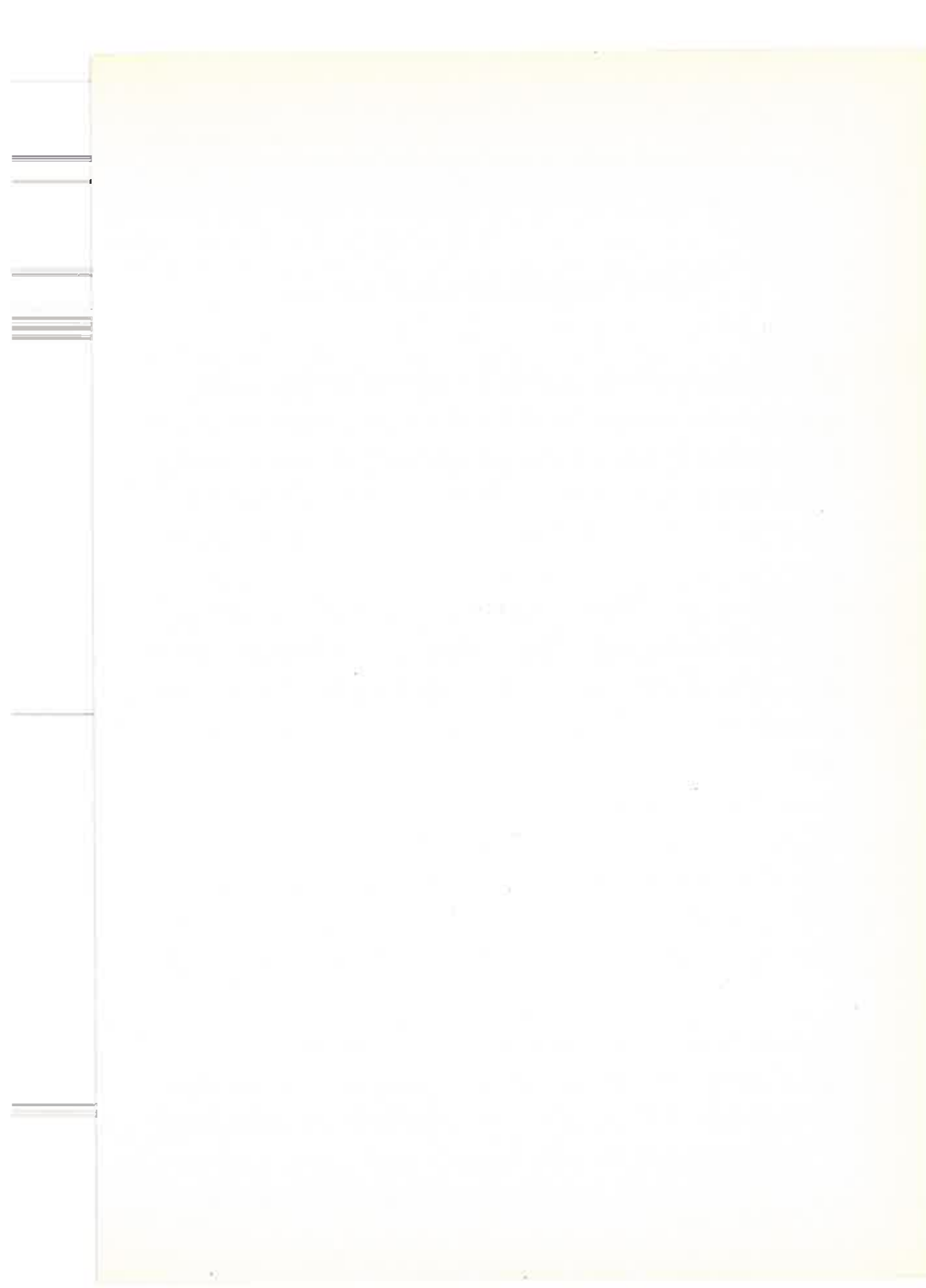
261	The Decameron الأيام العشرة
261	Chanson de Roland أنشودة (أو ملحمة) رولان
262	Aucassin et Nicolette أوكاسين ونيكوليت
263	De vulgari eloquentia بلاغة اللغة العامة
264	Tristan ترستان
265	Vita Nouva الحياة الجديدة
265	Roman de la Rose رواية الوردة
266	Cárcel de amor سجن الحب
267	Floire et Blanchefloire فلوار وبلانشفلوار
267	Libro de buen amor كتاب الحب الطيب
268	Dittamondo كتاب العالم
268	Li Tresors الكنز
268	Tesoretto الكنيز
269	Lancelot لانسلوت (أو فارس العربية)
269	Disciplina clericalis محاضرات العلماء
270	Canter de Mio Cid ملحمة السيد
271	مراجع الملحق
271	العربية
271	الإنجليزية
273	ثبت المصطلحات والكلمات المهمة
273	أولاً: عربي - إنجليزي
275	ثانياً: إنجليزي - عربي
281	كشاف الموضوعات

مقدمة المترجم للطبعة الثانية

لقد حال تعثر توزيع الترجمة العربية الأولى لهذا الكتاب دون وصوله إلى كثير من القراء المهتمين بموضوع الصلات الثقافية بين العرب والغرب الأوروبي في القرون الوسطى. فقد تلقيت خلال الأعوام الماضية عدداً من الاستفسارات عن كيفية العثور على هذه الترجمة، وكنت أتولى بنفسى إرسال الترجمة إلى من يرغب في الحصول عليها. وقد أبدى كثير من الزملاء والباحثين المهتمين بهذا الموضوع رغبتهم في أن يروا نشرة جديدة لهذه الترجمة. وكان ذلك فرصة لي لأعيد النظر في بعض الهنأت التي وقعت في الطبعة الأولى، وأضيف بعض المقاطع التي سقطت من مقدمة المؤلفة للطبعة العربية، وأضيف كذلك الملحق المهم الذي أضافته المؤلفة في نهاية الطبعة الإنجليزية الثانية من كتابها.

وكتاب الدور العربي ما زال عملاً فذاً ومثيراً في تاريخ الدراسات القروسطية الحديثة عموماً والدراسات التي تُعنى منها بالصلات الأدبية والثقافية بين العرب والغرب خصوصاً. ولعل خير دليل على ذلك الندوة العلمية العالمية التي عُقدت في توريننتو عام 2007م للاحتفاء بمرور عشرين عاماً على صدور هذا الكتاب. وقد جاءت هذه الندوة بعنوان «الحاح فقه اللغة: مراجعة التاريخ الأدبي المقارن بمناسبة مرور عشرين عاماً على صدور الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى»، وشارك فيها عدد من المختصين البارزين في هذا الحقل العلمي ببحوث متعددة ومتنوعة.

ويسرني بهذه المناسبة أن أشكر مؤلفة الكتاب الدكتورة ماريا روزا مينو كال على السماح لي بنشر ترجمة الكتاب مرة ثانية، كما يسعدني أن أشكر مؤسسة الانتشار على قيامها بذلك.



مقدمة المترجم

دفعني إلى ترجمة هذا الكتاب عدة أسباب، أولها: أن مؤلفته الدكتورة ماريا روزا مينوكال تقدّم فيه أطروحة تتسم بالشمولية والجدة مفادها أن تاريخ الأدب الأوروبي القروسطي قد كُتب بطريقة استبعدت أو همّشت (لأسباب أيولوجية تناقشها في الفصل الأول) الحضور العربي الإسلامي في أوروبا والدور الذي لعبه هذا الحضور على المسرح الفكري والأدبي آنذاك.

وثاني هذه الأسباب متعلق بالخلفية الأكاديمية للمؤلفة، فهي ليست مستشرقة أو مستعربة بالمعنى الاصطلاحي لهذين الوصفين، بل هي متخصصة في الدراسات الرومانثية، الأمر الذي يجعلها - في نظرنا - أكثر موضوعية في مناقشتها للأدب العربي الذي كتب في أوروبا خلال القرون الوسطى وصلاته بغيره من الآداب الأوروبية الأخرى، من كثير من المستشرقين والمستعربين الذين يتبنون حول قضية تأثير الأدب العربي في الآداب الأوروبية الأخرى مواقف تتسم في عمومها بالتطرف نفياً أو إثباتاً. فمؤلفة هذا الكتاب لا تفصل ما كتب من النصوص الأدبية في أوروبا القروسطية بالعربية عن ما كتب باللغات الأخرى، وتعامل مع الأدب الصقلي والأندلسي على أنهما جزء لا يتجزأ من الأدب الأوروبي. وترى أن من شأن الاعتراف بهذه الحقيقة أن يثري دراسة الآداب الأوروبية ويضيء كثيراً من نصوصها التي عادة ما تدرس منبثة الصلة عن النصوص الأدبية العربية التي كُتبت في أوروبا آنذاك. ومن هذه الزاوية، نرى أن اهتمامها الرئيس في هذا الكتاب ليس هو إثبات تأثير بعض النصوص الأدبية العربية على غيرها من النصوص التي كُتبت بلغات أوروبية أخرى فحسب، بل أيضاً دراسة كثير من النصوص الأدبية الأوروبية المرموقة في سياق مفهوم أوسع وأشمل لتاريخ أوروبا الأدبي (الذي تعيد رسم خطوطه العريضة في الفصل الثاني) يأخذ في حسبانها النصوص الأدبية العربية التي أهملها كثير من الدارسين قديماً بحجة أنها ليست أوروبية.

أما السبب الثالث فهو المفهوم الواسع الذي تتبناه المؤلفة لمسألة التأثير والتأثر بين النصوص العربية وغيرها من النصوص الأوروبية الأخرى. فهي لا تقصر التأثير على النقل المباشر أو المحاكاة الساخرة (كما فعل كثير من الدارسين قبلها) بل توسعه ليشمل ضروبًا مختلفة من التفاعل النصي مثل تأثير التبني وتأثير التحوير وتأثير التناص وتأثير رد الفعل، بل وحتى تأثير الرفض. فإذا كان بعض الدارسين الدانتيين قد وجدوا حججًا قوية تمكنهم من دحض فكرة أن يكون دانتي قد حاكى في كوميديته قصة «الإسراء والمعراج»، فسيكون من الصعب عليهم أن يجدوا مثل هذه الحجج لدحض فكرة أن دانتي قد كتب كوميديته كردة فعل لهذه القصة مثلاً. فهذا المفهوم الواسع للتأثير هو الذي يتناسب مع تحليل نصوص أدبية مرموقة مثل الكوميديا.

ومن الأسباب الأخرى التي دفعتني إلى ترجمة هذا الكتاب التحليل المقارن الذي تقوم به المؤلفة (في الفصول الثالث والرابع والخامس والسادس) في دراستها لنصوص عربية (صقلية وأندلسية) شعرية ونثرية ونصوص أدبية أخرى كتبت بلغات أوروبية متعددة. ففي هذا التحليل تظهر لنا أوجه الشبه بين هذه النصوص، وكذلك أوجه الخلاف، الأمر الذي يكشف عن آفاق جديدة لهذه النصوص لم يتم ارتيادها من قبل. لذلك، فإني أعتقد أن من شأن ترجمة هذا الكتاب أن تضيف لبنة جديدة في جدار الدرس الأدبي المقارن في العالم العربي. فهذا الكتاب مليء بالإلماعات والملاحظات المقارنة الذكية التي تقود الدارس العربي المقارن إلى إعادة النظر في كثير من النصوص الأدبية التراثية التي كتبت في الأندلس وصقلية (و درست من منظور عربي صرف) ودرستها في سياق مقارني صرف يكون من شأنه إثراء هذه النصوص وتوسيع آفاقها.

وعلى الرغم من أن هذه الترجمة موجهة بالدرجة الأولى إلى دارسي الأدب العربي عمومًا والدارس العربي المقارني خصوصًا، فإن أهميتها ليست مقصورة عليهم. فهذا الكتاب مفيد بالنسبة لكل من هو مهتم بدراسة أبعاد الحضور العربي الإسلامي في أوروبا في القرون الوسطى سياسيًا ودينيًا وثقافيًا وحضاريًا.

لم يكن إنجاز هذه الترجمة أمرًا هينًا، فلقد واجهته صعوبات جمة تطلب مني التغلب عليها جهدًا كبيرًا ووقتًا طويلاً. فلقد أمضيت أكثر من عامين منكبًا على إعدادها. ولعلي لا أبالغ إذا قلت بأن خمسين في المائة من الجهد الذي بذلته

في سبيل إعداد هذه الترجمة ربما لن يكون مرئيًا بالنسبة لكثير من قراء هذه الترجمة. فلقد وجدت نفسي مجبرًا على القيام بقراءات مكثفة في كثير من النصوص الأدبية الأوروبية القروسطية وتواريخها لكي أتمكن من فهمها فهمًا جيدًا يمكنني من ترجمة هذا الكتاب. وهذه مهمة شاقة لم أكن مدركًا لها في بداية الأمر، ربما لأنني قد بالغت كثيرًا في تلمين خلفيتي في الأدب المقارن والدراسات الترجمية التي كنت قد حصلت عليها أثناء دراستي لنيل درجة الدكتوراه. ومع ذلك، فلست بنادم على الجهد الذي بذلته، لأنني قد أفدت منه أنا شخصيًا فائدة عظيمة لم أكن لأحصل عليها لولا قيامي بهذه الترجمة.

ومن الصعوبات الأخرى التي واجهتها الصعوبة النسبية لأسلوب المؤلف. فهي تستخدم أسلوبًا إنجليزيًا رصينًا، وتكثر من استخدام الجمل الاعتراضية والبدلية، وتوظف قدرًا لا بأس به من المجاز. وعلى الرغم من أنني قد بذلت ما في وسعي لكي أخرج الترجمة بأسلوب عربي سليم، فإنني لست متأكدًا من أن حرصي على الأمانة في النقل لم يتسبب في بعض الأحيان في تأثيري ببعض عبارات المؤلف ومجازاتها اللغوية عندما لم أجد المقابل العربي الذي ينقل المعنى المراد دون الإخلال به. ولكنني أعتقد أن لغتنا العربية فيها من السعة ما يسمح بمثل هذا التأثير.

ومن الصعوبات التي واجهتها أيضًا كثرة النصوص القصيرة التي تقتبسها المؤلف من لغات أخرى غير الإنجليزية والعربية. فعلى الرغم من أن المؤلف تقدم ترجمة إنجليزية لكثير من النصوص غير الإنجليزية التي توردها في متن الكتاب، إلا أنها تترك عددًا آخر منها غير مترجم في المتن، ولا تترجم ما أورده منها في الهوامش على الإطلاق. وربما كان السبب في ذلك يعود إلى ثقة المؤلف في أن في مقدور القارئ الإنجليزي فهم هذه النصوص في لغاتها الأصلية لقرب هذه اللغات من اللغة الإنجليزية. وكنت في بداية الأمر قد سايرت المؤلف وأثبتت هذه النصوص كما هي لعدم معرفتي بكل اللغات التي تقتبس هذه النصوص منها، إلا أنني عندما أنجزت الترجمة وقمت بمراجعتها اكتشفت أهمية ترجمة هذه النصوص المقتبسة بالنسبة للقارئ العربي، ولم يكن لدي خيار سوى ترجمتها. لذلك، فقد استعنت ببعض الزملاء (سترد أسماؤهم لاحقًا) في كلية اللغات والترجمة بجامعة الملك سعود في ترجمة هذه النصوص المقتبسة من اللغات الإيطالية والإسبانية

والبروفنسالية والفرنسية. وقمت بعد ذلك بإثبات الترجمة العربية لهذه النصوص وحذفت النصوص الأصلية التي كنت قد أثبتتها في لغاتها الأصلية، وذلك لكي لا تشوّه الترجمة من جهة، ولإدراكي بأن القارئ العربي الذي لا يعرف هذه اللغات لن يفيد منها شيئاً من جهة أخرى. وقد قمت بوضع القوسين التاليين { } عقب كل نص من هذه النصوص ذكرت فيه اسم اللغة التي ترجم منها النص، لكي يعرف القارئ اللغة التي اقتبس منها النص من ناحية، ولكي أبين له مقدار الجهد الذي بذله زملائي من ناحية أخرى.

حافظت عموماً على التبويب الذي انتهجته المؤلفة في كتابها على مستوى الفصول وعلى مستوى الفقرات، لاستحساني إياه من ناحية، ولكي تسهل على من شاء من القراء مقارنة الترجمة بالنص الأصلي للكتاب، من ناحية أخرى. وأوردت هوامش كل فصل بعده مباشرة، والتزمت بمنهج المؤلفة في التهميش، فهي تكتفي بذكر اسم مؤلف الكتاب أو المقال ثم تردفه بذكر السنة التي نشر فيها ورقم الصفحة أو الصفحات المشار إليها. وإذا كان له مؤلفان أو مقالان في نفس السنة فإنها تضع الحرف a (الذي استعضت عنه أنا بالحرف العربي «أ») للإشارة إلى الأول والحرف b (الذي استعضت عنه بالحرف العربي «ب») للإشارة إلى الثاني، كما هو مثبت في قائمة المراجع التي تحتوي على معلومات توثيقية كاملة، والتي سائبتها كما هي في نهاية الترجمة. وإذا كان للكتاب أو المقال المشار إليه في الهامش طبعان، فإنها تضع تاريخ الطبعة الأولى بين معقوفتين [] ثم تتبعه بتاريخ الطبعة الثانية. وكل علامات الترقيم التي يجدها القارئ في الترجمة هي للمؤلفة، باستثناء القوسين التاليين { } (الذين وضعتهما أنا، لتوضيح مصدر نص مقتبس، أو لترجمة عنوان كتاب أو مقال، أو لإضافة ضرورية) وعلامتي الاعتراض - اللتين وضعتهما في بعض المواطن طلباً للإيضاح.

لم أشأ أن أشوّه الترجمة وأشغل القارئ بالحواشي الكثيرة التي لا طائل منها، واقتصرت على إيراد عدد من الحواشي التي رأيت أنها ضرورية لإيضاح النص مثل التعريف الموجز بجنس أدبي غربي، أو بجماعة فكرية أو سياسية أو أدبية، أو التعليق على النصوص العربية التي تقتبسها المؤلفة وكذلك ما ظننت أنه بحاجة إلى تعليق. أما فيما يتعلق بالأعمال الأدبية الأوروبية الهامة التي تناقشها المؤلفة في كتابها أثناء مقارنتها مع النصوص العربية فقد خصصت لها «ملحقاً»

في آخر الترجمة عرفت فيه بهذه الأعمال التي قد لا يعرف كثير من القراء عنها شيئاً. فلقد رأيت، مثلاً، أن الكوميديا الإلهية لدانتلي هي من الشهرة بحيث لا تحتاج إلى تعريف، بينما قمت بتعريف رواية الوردة لجيوم دي لوري وجين دي ميونج لأنها أقل شهرة أو تكاد تكون مجهولة بالنسبة لكثير من قراء الترجمة. وقد راعيت في تعريف كل عمل أن يكون موجزًا ومناسبًا للسياق الذي تناقشه فيه المؤلف. وعلى الرغم من أن المصطلحات الأدبية الحقيقية ليست كثيرة في هذا الكتاب، وأن أكثرها يكاد يكون مثبتًا في النقد العربي الحديث، فقد قمت بوضع ثبوت للمصطلحات والكلمات التي بدت لي مهمة أو غير واضحة في نهاية الترجمة. ورغبة منا في أن يحقق قارئ هذه الترجمة أكبر قدر من الفائدة في أقل وقت ممكن، فقد اختتمناها بوضع كشاف موضوعي شامل.

وفي ختام هذه المقدمة أود أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى مركز الترجمة بجامعة الملك سعود ممثلاً في مديره السابق الأستاذ الدكتور محمود صيني الذي سهل علي أمر الحصول على إذن المؤلف بالترجمة والذي لقيت منه كل تشجيع على إنجاز هذه الترجمة. كما يسرني أن أشكر مؤلفة هذا الكتاب الدكتورة ماريّا روزا مينوكال على سماحها لي بترجمة كتابها وعلى المقدمة القصيرة التي خصّت بها هذه الترجمة العربية لكتابها. وأود أيضاً أن أشكر جميع زملائي الذين لم يبخلوا علي بأرائهم القيمة ومقترحاتهم الذكية في كل مرة احتجت إليهم وأخص بالذكر منهم الدكتور منصور الغامدي والدكتور عبدالرحمن الشمراني والدكتور محمد الزليطي والدكتور غرم الله الغامدي والدكتور حسن البنا عز الدين. كما يسعدني أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى زملائي في كلية اللغات والترجمة الذين ساعدوني في ترجمة النصوص غير الإنجليزية التي أشرت إليها آنفاً، وهم: الدكتور حامد أبو أحمد، وبرونو لونجو Bruno Longo، والدكتور الصادق عبدالله عثمان. وأخيراً وليس آخراً أشكر الدكتور عبدالهادي الحاج والدكتور فهد عمر سنبل على ملاحظتهما القيمة التي أبدياها عند قراءتهما هذه الترجمة.

والله ولي التوفيق.

المترجم

تقديم المؤلف للطبعة العربية عشر سنوات مضت: فضائل المنفى

وأخيراً، تقترح تربة أجنبية، لأنها هي، أيضاً، تدرب الإنسان. فالعالم كله تربة أجنبية بالنسبة لهؤلاء الذين أدركتهم حرفة الفلسفة... إن الإنسان الذي يجد وطنه عزيزاً لا يزال مبتدئاً غرضاً؛ ذلك أن من تكون كل أرض مثل وطنه يصبح عندئذ قويا؛ بيد أن الإنسان الكامل هو من يكون العالم كله بالنسبة له أرضاً أجنبية.

Hugh of st. Victor

ظهر كتاب الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى أول مرة سنة 1987م، أي قبل عشر سنوات تماماً من كتابتي هذا التقديم، هذا على الرغم من أن بدايات هذا الكتاب تعود إلى الوراء بما يزيد على عقد من الزمن. لقد رويت جزءاً من القصة في «تمهيد» الكتاب نفسه، لأنها أدهشتني في ذلك الوقت، وما زالت تدهشني، لكونها علامة فارقة: قصة طالبة تدرس اللغات الرومانشية القروسطية تقع على الفعل العربي «طرب» بالصدفة تقريباً في صف أولي تدرس فيه اللغة العربية، وتكتشف رويداً رويداً، القصة الطويلة للخصومات العلمية المبررة حول تأثيل كلمة «تروبير» البروفنسية، وامتداداً لذلك حول تأثيل كلمة «تروبادور» وكل التركيبة الثقافية التي أثارها هذه الكلمة أيضاً. إن الأمر لا يتعلق هنا، بطبيعة الحال، بمجرد أي كلمة، أو أي تأثيل عشوائي من آلاف التأثيرات المختلف فيها في لغاتنا. بل إنه مبعث لمجموعة من الملامح الثقافية الخارقة القوة التي تقع، كما ذكر نيتشه، في صميم أفكار الغرب العميقة الرومانسية حول هويته، أعني حول جوهر ذاته. وحتى عندما ننسى، بوصفنا ثقافة، كثيراً ما هي البروفنسية، كما فعلنا تقريباً، فإننا نحفظ (كما ينبغي علينا) بشعور قوي تجاه تميز تلك الثقافة، وإنه لأمر مقلق أن نتعامل مع مسألة «أصول» (التي نعني بها في الواقع «هوية») تلك الثقافة في الوقت الذي قد

يبدو فيه أن جانباً مهماً ومركزياً من جوانبها يقع في تركيبة ثقافية اعتدنا وتطبعنا ثقافياً على رؤيتها على أنها من حيث الجوهر «آخر»، بالمفهوم الواسع الانتشار الذي وضعه إدوارد سعيد.

أعتقد بعد مضي عشر سنوات، وأكثر من أي وقت مضى، أن الأمر كله متعلق بمسألة الهوية، وأن التحدي الفكري هو أن نمتلك نموذجاً عملياً، أعني لغة، للهوية الثقافية يستطيع أن يأخذ في حسبانها الهجنة الشديدة للهوية الثقافية الأوروبية في مرحلتها التكوينية. قبل عشر سنوات، رأيت أن العائق الذي يقف في وجه تطور مثل هذه الرؤية هو التحيز الفج، رغم شدته، القاضي بأن «الغربيين - الأوروبيين - يجدون مشقة كبيرة في الإقرار باحتمال أن يكونوا - بطريقة أو بأخرى - مدينين بصورة بالغة للعالم العربي، أو أن العرب كانوا عاملاً رئيساً في صنع أوروبا القروسطية». (التمهيد: ص 31 من الترجمة) بيد أن المشكلة خلال العقد المنصرم في العالم الأكاديمي الأمريكي، وكذلك العالم الأرحب، مشكلة مختلفة اختلافاً دقيقاً لا يكاد يدرك، وربما كانت أكثر اعتيافاً: فلقد أصبحت «الهوية» تعرف بطريقة أكثر ضيقاً وتشددًا من أي وقت مضى، ويبدو أن النتيجة في أغلب الأحيان لم تكن تبديد مظاهر الزهو والخيلاء المتقابلة عند «الذات» و«الآخر» (مسيحي ومسلم، أوروبي وعربي... وهلم جرا) بل ترسيخها. لقد بدل كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد (الذي ظهر سنة 1978) الخارطة الفكرية تبديلاً جذرياً بطرق لا أعتقد أنا وحدي بل يعتقد آخرون كثيرون أن من شأنها أن تساعد على إيضاح كيف نفكر في الثقافات وفي هوياتها، ولفت انتباهنا إلى التحيز ضد الثقافة العربية الذي عدته المذنب الرئيس. بيد أنني أعتقد أن كثيراً من فرضياته قد فهمت واستوعبت بصورة مكابرة على أنها حجج تؤكد درجة أعلى وليس أقل من «النقاء» الثقافي والعلمي.

لقد عانت مفاهيم إدوارد سعيد الرئيسة، شأنها شأن غيرها من الأفكار الأصلية في التاريخ الفكري (يتبادر إلى ذهن المرء مفهوم «قلق التأثير» أو مفهوم «أبنية الثورات الفكرية») من تبسيط اختزالي، وفي اعتقادي من سوء تطبيق مخل، إلى درجة أنه سيكون من الخطأ والجور أن نعزو بالضرورة أيًا من هذه الآراء إلى إدوارد سعيد نفسه. إن روعة العمل الأصيل تكمن في تنظيمه الطرق التي ترسخ من خلالها الحقول المعرفية في الأيدولوجيات على وجه الخصوص، في الأبنية الثقافية، التي تحدد

نظرة ثقافة ما إلى نفسها مقابل ثقافة أخرى⁽¹⁾. بيد أن من بين المفارقات الكثيرة التي تكتنف عملية إعطاء تحليلات سعيد صبغة مؤسساتية أن يصبح جوهر النقاش هو أن أي دارس (قارئ، أو مفسر، أو متحدث) يقوم بدراسة لغة (أدب، ثقافة) الآخر فإنه يستمتع بضرب من الاستشراق ويعامل الآخر بالضرورة على أنه «آخر». لقد تلاحم القبول والواسع لهذه المغالطة تمامًا مع ما أعدّه أكثر التطورات المؤسساتية ضررًا في الدراسات الأدبية والثقافية: التأميم. إن تقسيم أقسامنا الأكاديمية وكذلك رؤانا للثقافات وطرق قراءتنا للآداب إلى لغات قومية منفصلة قد أصبح علامة فارقة محزنة لعصرنا، وجعل إشكالية فهم الكتابات الثقافية المعقدة أكثر صعوبة، في اعتقادي، مما فعل التعصب «المجرد» على الإطلاق.

إن رؤانا المتصدعة لهي أكثر تصدعًا مما كانت عليه قبل عشر سنوات أو عشرين سنة، وهي الآن معادية بصورة صريحة لفكرة الإمبراطوريات الثقافية، ويبدو أنها غالبًا ما تروم تحديد أكثر «الهويات» انفصالًا وأقلها غموضًا وتحداها.

إن مما يبعث على السخرية، وهذا أقل ما يمكن أن يقال، أن يحدث هذا كله تحديدًا في اللحظة التاريخية التي ينبغي علينا فيها - إن كان ينبغي علينا فعل شيء ما - أن ندرك بوضوح الفرضيات غير المعقولة والعواقب الوخيمة لهذه الرغبات الشديدة في تحديد «الهوية» تحديدًا في غاية الإحكام. إن المأساة الأخيرة التي هي تكرار لتدمير الإمبراطورية العثمانية، أعني تمزيق يوغسلافيا إلى قطاعات «قومية» مع ما يصحبه هذا التمزيق من إنكارات (بما فيها الإنكارات الاستثنائية) للتسامح الديني والثقافي وللاختلاطات والقربابات، يجب أن ينظر إليها بوصفها تكرارًا مؤسفًا لنهاية الفترة القروسطية التي تعد السنة 1492م علامة قوية مميزة لها. تلك السنة التي لا تمثل مجرد كراهية «الآخرين» خير تمثيل فحسب... إن من السهولة بمكان، ومن

(1) إن النص الحريز الضخم المتيسر لسعيد هو الاستشراق، هو مصطلح وجد من قبل بوصفه مسمى محايدًا تقريبًا لدراسة ثقافات الشرق الأوسط على وجه الخصوص، بيد أنه أصبح، بعد صدور كتاب سعيد، مصطلحًا مشوهًا بعد التنديد الأخاذ الذي وجهه سعيد إليه بوصفه أداة للهيمنة الإمبريالية وأسلوب تحليل اختزالي لثقافة كاملة كانت آخذة في الانقراض، وليس بوصفه أسلوب احتفاء بها، وأصبح مصطلحًا فاسدًا إلى درجة أنه يندر استخدامه بعد ذلك إلا سلبيًا، أعني بوصفه تهمة. ونتيجة لذلك، فإن كثيرًا من أقسام الجامعات، بما فيها القسم الذي كان يُعرف بقسم الدراسات الشرقية في جامعة بنسلفينيا والذي درست فيه اللغة العربية، قد غير اسمه.

الزيف أصلاً، عدّها على أنها مجرد طرد «لليهود» واضطهاد «للإسلام» كان من شأنه أن يقود إلى طرد «العرب». إن أفضل ما تمثله سنة 1492م (وقد كتبت حول هذا الموضوع بإسهاب في كتابي شظايا الحب Shards of Love، وهو كتاب أعدّه «تتمة» لكتاب الدور العربي) هو الأغلوطة السافرة لمثل هذه الأفكار الانتقاصية للمهويات، أفكار تستند على اعتقاد زائف مفاده أن هناك (أو قد كان هناك) في الحقيقة مثل هذه الهويات النقية أساساً وأنه ينبغي علينا «فهمها» بوصفها كذلك: أولاً في الواقع السياسي من خلال الإصرار (العنيف غالباً) على سيطرة هذه الأشكال من الهوية، وثانياً في المجال الفكري من خلال التسامي بهذه الأقسام بوصفها نماذج أساسية وتفريعات لخبرتنا واهتمامنا. وسواء جاء زخم هذه الإصرارات وتبريراتها حول الهوية غير النقية أساساً من التعصب «العتيق» أو من سياسات الهوية المستحدثة - أي من مناهضة السامية، بمعنى آخر، أو من الطريقة الحالية لدراسة الأدب «اليهودي» (أو من اتحاد شيطاني بين الاثنين) - فإن النتائج وخيمة ومضللة.

إنها تضللنا عن إدراك حقيقة أن الإنجازات الثقافية ذات القيمة العالية نادراً ما كانت «نقية»، على الأقل في تاريخ «الغرب» الذي ما زلنا نكتبه. وحتى عندما تنجح الوقائع السياسية في فرض مثل هذه التقسيمات إلى هويات متميزة - عندما تطرد أسبانيا يهودها سنة 1492م ومسلميها سنة 1609م، وعندما تعرف إسرائيل على أنها دولة يهودية، وعندما تقطع يوغسلافيا كما فعل بها، فإن «النجاح» معتمد على التزييف المتطرف للتاريخ، أعني إنكار حقيقة أن اليهود كانوا إسبانياً طوال ألف عام وكانت اللغة العربية لغتهم الأم، وإنكار حقيقة أن العرب قد يكونون مسيحيين ويتحدثون اللغة العبرية بوصفها لغتهم الأم، أو إنكار حقيقة أن أوروبا في الوقت الحاضر (ناهيك عن أمريكا) يسكنها مسلمون ينتمون أصلاً إلى كل الأعراق المعروفة، وبعضهم - بالفعل - أوروبي أصلاً وتحقيقاً مثله مثل أي مسيحي. إن «نجاح» الأرثوذكسيات بكل أنواعها يجب دائماً أن يفهم في ضوء الحقائق الأكثر تعقيداً وإفزاعاً، تلك الحقائق التي لا يعكسها في بعض الأحيان إلا الأدب. فعندما ينشر سرفانتس Cervantes الجزء الأول من روايته دون كيشوت Don Quixote سنة 1604م، وهي فترة في التاريخ الإسباني (تدعى «العصر الذهبي») كانت فيها إسبانيا - نظرياً - دولة حديثة ذات لغة واحدة ودين موحد، فإنه يبدأ تلك الرواية التي تعد أعظم رواية في التراث الأوروبي بالكشف عن أن الكتاب ما هو في الواقع إلا

«ترجمة». بيد أنه حتى هذه الفكرة الجميلة للترجمة، التي نعتقد أول وهلة ببساطة أن موريسكا (وهي التسمية التي نطلقها على إسبان القرن السادس عشر الميلادي الذين تمسكوا بعقيدة أسلافهم الإسلامية على الرغم من أن أغلبهم لم يكن، في الواقع، يعرف العربية) قد قام بها من «العربية» إلى «الإسبانية»، هي فكرة معقدة تعقيد الحقائق التي تنكر كل يوم. إن الحقيقة الأدق التي ما تزال نصف محجبة في معظم تلك النصوص، هي أن النص «الأصلي» هو نفسه نص مشوه بصورة لا تصدق: إنه نص أعجمي «ألخميدي» دون شك، كُتب بالحرف العربي الفخم الذي سينسى قريباً في لغة هي اللغة الإسبانية التنبؤية الموشاة باللغة العربية التي كانت إحدى لغات إسبانيا الحقيقية ذاتها، حتى عندما كان وجودها محرماً رسمياً... ثم استبعدت أخيراً سنة 1609م. بيد أن للمنافي طريقة لتكون شرط الأدب - والمنافي الماضية والمستقبلية تقع في بداية مغامرات دون كيشوت الجوال وفي صميمها. وربما استطعنا قراءة الماضي قراءة أكثر مصداقية إن نحن تبيننا كشوفات المنفى وفصائله كل التبني، واطرحنا القوميات والأرثوذكسيات الغامضة الأخرى للهوية التي استحوذت على الدراسات الأدبية والثقافية خلال العقود القليلة الماضية.

إن أفضل الدراسات التي كُتبت خلال العقد الماضي، والتي يمكن أن تُكتب في المستقبل القريب حول «المسلمين» و«الثقافة العربية» في أوروبا القروسطية (أو الحديثة لهذا السبب) يجب أن تكون مرسخة إما صراحةً أو ضمناً في رفض سذاجات وانعزالات مقولاتها ومصطلحاتها، أي مرسخة في تقدير المشاعر المتناقضة العميقة لمثل هذه الهويات التي يمكن تسميتها بسهولة، وفي تقدير التلاحم الضروري مع الهويات الأخرى (وهي ذات مشاعر متناقضة أيضاً). ومن بين أهم المطبوعات الصادرة مؤخراً سلسلة من الترجمات والطبعات المعادة لأعمال قديمة جداً تعكس تعقيدات الهويات الأدبية الدينية وتفيض في الحديث عنها: فإعادة نشر دراسة ميغيل آسين بلاثيوس الرائعة فلسفة البعث والنشور الإسلامية في الكوميديا الإلهية *La ecsatologia musulmana en la Divina Comedia*، التي ظهرت أول مرة سنة 1919م في أسبانيا الما بعد فرنسية، تلتها مباشرة أول ترجمة لها إلى الإيطالية، وترجم نص المعراج العربي لأول مرة إلى كل من اللغة الإسبانية الحديثة واللغة الإيطالية الحديثة، ذلك النص الذي كان موجوداً أيام دانتي في ترجمة لاتينية وعامية، والذي افترض آسين أنه لعب دوراً

حاسماً في تفكير دانتى وكتاباتة حول البناء الخيالي للدار الآخرة⁽¹⁾.

إن ترجمة هذا النص المركزي الرائع، بعد ما يقرب من خمسمائة عام من ندرته، لتكشف عن الفضيلة الأخرى التي يجب تنميتها، وهي فضيلة من الواضح أن هوج أوف سينت فيكتور يدافع عنها: الترجمة بكل أنواعها، واللغات التي تخاطب الآخرين بكل صراحة ووضوح. وفي ضوء هذا الموقف (وفي ضوء رفض أرثوذكسيات الأقسام الأكاديمية المصممة على أساس اللغة القومية التي تزعم أننا لا نستطيع أن نعرف وأن نقرأ إلا في اللغات «الأصلية» وكذلك الأرثوذكسية الأدبية التي تملي على الدارسين الكتابة بلغات تفهمها فقط فئة ضئيلة هم جزء منها) كان التطور الأهم الآخر الذي حدث في هذا العقد من الزمن هو نشر ترجمات للشعر «اليهودي» الأندلسي المتعدد الجوانب. إن هذه المجلدات من الترجمات مع مقدماتها القيمة وكذلك العدد المحدود من الدراسات المهمة لتقف في تباين كلي (ومخز) مع ترجمات ودراسات الموشحات العربية الرومانسية التي هي وثيقة الصلة بها.

ففي الوقت الذي أصبحت فيه دراسات «الخرجة» أرضاً خراباً لتفاصيل اصطلاحية مفرطة في التخصص والغموض على نحو غير معهود من قبل، أعني أنها انغلقت على نفسها أكثر من أي وقت مضى وتحولت إلى استهزاء متزمت بالروح الأصلية للتخليط الشعري واللغوي الذي ولد ذلك الشعر البارح التهجين، فإن عدداً قليلاً من الدارسين والمترجمين (باجس Pagis واسكندلين Scheidlin وبران Brann وكول Cole) الذين اعتنقوا علناً فضائل المنفى التي تتفشى في ثقافة المجتمع اليهودي الأندلسي قد أنتجوا جسداً متماماً من العمل المنفتح إلى الخارج عوضاً عن الداخل⁽²⁾. ومن بين الفوائد الكثيرة لهذه الدراسات الرائدة بصورة عجيبة - ومن بين المفارقات الممتعة - أن يكون من المحتمل جداً أن يشعر غير المتخصص (الذي يعني هنا أي شخص لم يتدرب عقداً من الزمن بوصفه متخصصاً في الدراسات

(1) كتاب معراج محمد IL Libro della scala di Maometto، ترجمه إلى الإيطالية روبرتو روسي تيستان Roberto Rossi Testa. ميلان: دار نشر SE، 1991؛ وكتاب معراج محمد la escala de Mahoma ترجمه إلى الإسبانية خوسيه لويس دومينجو Jose Luis Oliver Domingo، مدريد: دار نشر سيرويلا Siruela، 1996. ولتقف على قائمة مراجع كاملة وتاريخ لطبعات عمل آسين بلاثيوس، أنظر مراجعتي الموسومة بـ «زفرة أخيرة لمتخصص في الدراسات الأندلسية» An Andalusianist's Last Sigh المنشورة في مجلة La Coronica 24: 2: 179-189.

(2) لتقف على مناقشة شاملة لكل هذه الأعمال، انظر مراجعتي الموسومة بـ «زفرات أخرى» More Sighs المنشورة في مجلة La Corònica 1: 25.

العربية) من قراءة هذه المجلدات بشراء الشعر والثقافة العربيين في الأندلس وانفتاحهما أكثر مما يشعر به من قراءة أغلب الأعمال التي أنجزها المتخصصون العاديون في الدراسات الأندلسية (الإسبان والعرب والأمريكان على حدّ سواء) الذين يكتبون أساسًا من منطلق تلك الفكرة المتأخرة التطهيرية «للعروبة» التي تشوّه كثيرًا أغلب جوانب الثقافة العربية الأوروبية. لقد أنتجت الأندلس ثقافة «مشوهة» جدًّا في كل الاتجاهات، إلى درجة أن حتى أدبها يحتوي على تكرارات غير متوقعة ومحجبة بشكل معقد كما هو الحال في علاقة الكوميديا الإلهية بحديث «المعراج»، أو في تعدد ضروب «التطور والتحول» التي يكشفها شعر ابن عربي أو شعر ريمون لى Ramon Llull أو شعر جوده هالييفي Judah Halevi.

حقًا، إن كل الأمثلة الرئيسة الجيدة الأخرى للنقد والتراث البحثي الذي نُشر مؤخرًا (أو الذي أنا على علم بأنه يكتب الآن)، مثلها مثل عمل آسين وتلك الأعمال التي تكشف التعقيدات اللامتناهية للشعر السفرادي، تتمحور حول أكثر النصوص تشويهاً وتلويثاً، وتوجهها مبادئ المنفى. وتتضمن هذه الدراسات ما يلي: دراسات وطباعات لوس لوبز برالت Luce lopez Baralt، خاصة دراستها الطويلة حول القديس الكاثوليكي الشديد «التأسلم» و«التعرب»، سان جوان دي لا كروز san Juan de la cruz، وطبعتها ل فن الحب الإسباني Kama Sutra espanol المورسكية؛ والتاريخ الرائع الذي كتبه إل. باترك هارفي L. Patrick Harvey لإسبانيا المسلمة من سنة 1250م إلى سنة 1500م، الذي يعالج لأول مرة مصير السكان المسلمين بوصفه مصيرًا مستمرًا، بغض النظر عما إذا كانوا قد عاشوا في دول مسيحية أو مسلمة، وكذلك تكملة هذا التاريخ التي ستصدر قريبًا الخاصة بتاريخ المورسكيين أنفسهم؛ والدراسة والطبعة التي بدأها حاليًا كنزويلو لوبز موريلاس - Consuelo López Morillas للنص الوحيد للقرآن الكريم مترجمًا إلى الإسبانية، ومكتوبًا بنفس تلك اللغة الأعجمية التي هي اللغة الأصلية «الصحيحة» لرواية دون كيشوت، ولا يفصل ظهوره عن ظهور نص سرفانتس إلا أعوام قليلة.

يبدو الآن أن ما تمّ إنقاذه من عملية التدمير الكامل الذي تعرضت له مكتبة سرايفو النفيسة قبل عدة أعوام هو كتاب واحد فقط، المخطوط المشهور المسمى «هاجاده سرايفو» Sarajevo Haggada. و«هاجاده» هو بالطبع كتاب صلاة، أعني على الأصح مجموعة الأدعية كانت تُقال في عيد الفصح، مساء الجلاء من مصر. ولكن على الرغم من اسم هذا المخطوط البديع الفائق الزخرفة الذي يُعدّ أفضل مخطوط من نوعه في أي مكان في العالم والذي يحتفي به اليهود كثيرًا في كل مكان،

فإنه لا يخصّ سرايفو على الإطلاق ولا هو يهودي فحسب ولكنه «إسباني» على الأصح. وماذا يمكن أن تعنيه كلمة «إسباني» وما هو الشيء المختلف جدا عما يبدو أنها تعنيه في معظم الاستعمالات الأخرى في مسميات هذه الهوية أو تلك الذي أريدها أن تكونه؟ ونظراً لكون هذا المخطوط قد أنتج في إسبانيا في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، فإنه - ببساطة متناهية - أحد الانعكاسات العديدة للثقافة اليهودية التي ازدهرت وبلغت عصرها الذهبي، وهو عصر ذهبي لأنه تبنى فضائل المنفى كل التبنّي، ووجد صوته البين التلوّث داخل ثقافة عربية كانت هي نفسها واسعة الانتشار ومخلطة وغالباً منفية. لذلك فقد كان من المناسب تماماً أن يُخرج أعضاء الجماعة السفردية المنفية سنة 1492م هذا العلق النفيس، الكتاب الذي يخلد قصة الخروج من مصر، في إسبانيا، وأن يظل طوال أغلب السنوات الخمسمائة اللاحقة مصوناً ومحتفى به داخل الامبراطورية العثمانية التي كانت نفسها مثلاً للامبراطوريات الطبية العظيمة والتي أصبحت، بعد سنة 1429م، مكان لجوء معظم اليهود السفردية وكثير من المسلمين الأندلسيين. بيد أنه كان يجب أن يُخلّص هذا المخطوط الإسباني مرة أخرى خلال الحرب العالمية الثانية من أيدي الجزارين النازيين. ولقد قام بإنقاذه أمين مكتبة مسلم في سرايفو، متعلق قلبه مثل معظم المسلمين بذكرى إسبانيا.

إن دلالات هذه القصة واضحة بالتأكيد: فلنعي ثراء ثرائنا يجب أن نكون حماة «الهاجاده». فأمين المكتبة المسلم الذي لم يكن عربياً، بطبيعة الحال، كان بإنقاذه للمخطوط يحقق أفضل بشائر إسبانيا المسلمة وأوروبا. ويجب أن نكون نحن المترجمين الذين يكشفون التناقض وفي بعض الأحيان الصراع المؤلم لهوية جودي هاليفي الذي يغني شعره بنبرة عربية ثقيلة جداً، ويجب علينا أن نكون حماة ومدافعين عن الزواج من ديانات مختلفة، عن زواج الفتيات المسيحيات اللاتي كن يغنين بلغة رومانشية مشوهة بشعراء البلاطات العرب المهذبين، ذلك الزواج الذي خلده الموشحات بوصفه حباً جارفاً وعظيماً. يجب علينا، بعبارة أخرى، أن نرفض أكاذيب الأوطان في عملنا، وأن نبرز، مع ابن عربي البار، فضائل ما يسميه ببساطة شديدة الحب. فابن عربي يخبرنا بقوله: «لقد صار قلبي قابلاً كل صورة»، ثم يسمي ببساطة تلك المعابد التي يصلي فيها، المعابد التي تسكنه: مرعى الغزال، ودير الرهبان، والتوراة، والكعبة. هذه هي المعابد التي ينبغي أن نكون سدنتها، إن كان يتوجب علينا فهم ما يعنيه أي جزء من هذا التاريخ. ولن يكون ثمة فهم مستقبلي «للهوية» المعقدة لأوروبا في القرون الوسطى، وفي حاضرها ومستقبلها دون شك تقريباً، إلا في هذه المعابد.

التمهيد

إن التائييلات العربية التي يحددها م. ريبيرا M. Ribera لكلمة «تروبادور»
troubadour لا تقنع أحداً بالطبع. (Alfred Jeanroy, *La poesie des*
troubadours, 1934)

تلعب المصادفة أو الاتفاق دوراً رئيساً في توجيه عمل الفرد وتشكيله، وربما كان أكبر من الدور الذي يلعبه الذكاء والحصافة. فلقد لعبت المصادفة وعلم اللغة العتيق كلاهما أدواراً حاسمة في تعلقي بالكيفية التي بنت عن طريقها الدراسات الغربية رؤيتها للماضي القروسطي. والقصة تستحق الرواية لأنها خطوة تمهيدية للنقاش الذي سيرد. وما دام أنها رواية تحرراً واكتشاف، فأعتقد أنها ستكون رواية نمطية للبحث العشوائي في مجمله عن عناصر من سلسلة النسب الأدبية لأوروبا القروسطية، الذي يقوم به كثير من الدارسين.

شرعت في دراسة اللغة العربية الفصيحة منذ بداية دراستي العليا لفقه اللغة الرومانتي، وذلك بقصد التسلية إلى حد كبير. وكنت جد محظوظة كوني وجدت التحفيز والتشجيع لخوض هذه المغامرة من أستاذ جامعي للإسبانية القروسطية كان - نظراً لكونه تلميذاً سابقاً لامريكو كاسترو Américo Castro - أكثر الناس ميلاً إلى إدراك قيمة مثل هذا المشروع المحتملة. بيد أن ما كنت قد افترضته محاولة متحذقة نوعاً ما، أصبح أكثر جاذبية إلى حد بعيد، نظراً لأنه حدث أن كان الفعل «طرب»(*) ضمن قائمة مفردات مقرر اللغة العربية الذي كنت أدرسه في السنة الأولى⁽¹⁾ علاوة على ذلك، فإن المتخصص في الدراسات العربية الذي كان يدرس المقرر كان قد ذكر أحد الأيام، من باب الأمر الواقع، أن «طرب» هذا كان هو الجذر الذي اشتقت منه الكلمة الأوروبية «تروبادور».

(*) رسمت المؤلفة هذا الفعل بالإنجليزية هكذا «taraba» والرسم الصحيح هو «tariba».

لقد أدهشني كل من سهولة نطق هذا الفعل ومكانته الجلية المتمثلة في كونه حقيقة مؤكدة في عالم الدراسات الشرقية، إذ ليس في فقه اللغة الرومانثي شيء أبعد احتمالاً من هذه الحقيقة حول أصول كلمة «تروبادور». فلقد علمت حينها أن كلمة «تروبادور» كانت موضوعاً مثيراً للجدل بين المتخصصين في الدراسات الرومانثية، فأصولها غير معروفة ومختلف حولها، أحجية تأيلية في صورة كتاب مدرسي ما زال لها مكانها ضمن مقررات فقه اللغة الرومانثي. وعلمت أيضاً أن أي اقتراحات أو ظنون قد تُثار حول إمكانية أن تكون مشتقة من العربية يجب أن تظل مخفية إلى حد بعيد، وليست جزءاً مما كان يُعرض في المقرر الدراسي المعتمد. لذلك فقد اعترضت قائلة فقط: إن هذا لم يبد لي أنه هو الأصل المقبول. عندئذ اقترح علي الأستاذ الجامعي أن أبحث هذا الأمر وأقدم توكيداً له أو نفيًا. ولقد فعلت هذا حقاً، فلقد قضيت فيما بعد سنوات عدة أمّحّص أجزاء اللغز، كاشفة النقاب عن مسالك بحث تأيلي استحواذي، جذب إليه عددًا من مؤرخي اللغة والأدب قبلي.

وفي الحقيقة، فإن قلة من التأيلات الأخرى قد استطاعت أن تثير اهتمام المتخصصين في الدراسات الرومانثية وتديمه بالدرجة التي فعلها تأيل كلمتي «تروبار» trobar و«تروبادور»، لأنه بدا ميؤوساً من استعادته (كما أظهر استبسر Spitzer عندما أضاف اسمه إلى قائمة أولئك الذين استسلموا لشرك الأحجية)، ولأنه كان أيضاً شعاراً ورمزاً لأحجية أصول أعظم منه وأشد استحواذاً، أعني أحجية أصول شعر التروبادور نفسه. فالعلامة قد تكون اعتباطية، لكن الروابط التي تربطها بموضوعها هائلة. فالمتخصصون في الدراسات القروسطية بشتى أنواعهم لم ينجحوا أبداً في تقويض متاهة الخلافات حول أصول شعر التروبادور أو «الحب الرفيع» أو تجنبها، وفقهاء اللغة لم يكونوا أحسن حالاً في مساعيهم لتعيين جذور كلمة «تروبار»، أو حتى معناها. فقبل انفصال علم اللغة التاريخي عن الدراسات الأدبية، كان الأشخاص الذين يناقشون أصول الكلمة هم أنفسهم الذين يناقشون أصول الشعر؛ وبعدئذ ربما نوقشت هاتان الظاهرتان منفصلتين ولكن بالقوة نفسها تقريباً.

لذلك، ونظراً لكوني غريبة نسيباً، فقد وجدت نفسي في معمة موضوع من أكثر الموضوعات المتنازع عليها في الدراسات الرومانثية، وقابلت منعرجاً من التراث البحثي لم أستطع تعليله بطريقة معقولة، لأنني عندما أمنت النظر في تأيل كلمة «تروبار» اكتشفت ما كان يعرفه فقهاء اللغة الآخرون جيداً، وهو أن شبح فقه

اللغة الرومانشية ومحكمها هذا قد أنتج كمًا هائلًا من التراث البحثي، وأنه قد نوقش من كل وجهة نظر تقريبًا. حقًا، فمن نظرية دايز Diez وسوشرت Schuchardt الخيالية نوعًا ما (والمدافع عنها بقوة) القائلة بأن كلمة «تروبار» قد جاءت من كلمة «تورباري» türbâre، كما في عبارة türbâre aquam «عكر الماء»، إلى التماس النحاة الجدد لكلمة «تروباري» tropâre المعاد بناؤها (وغير المبرهن عليها)، قليلة هي السبل التي لم تسلك وقليلة هي الحجج التي لم تناقش. ولكن الحجج التي تبين أهليتها لحلّ هذه المشكلة في الواقع قليلة جدًا. غير أن الحجة القائلة بأنها قد جاءت من كلمة عربية لم تلق قبولًا سيئًا فحسب، بل الأسواء من هذا، أنه لم ينظر إليها على أنها تستحق النقاش الجاد المحتد. فمن الواضح أن الأصل العربي قد قدر له ألا يبرز كحل واحد من قائمة الحلول المحتملة التي يقدمها معجم أكسفورد للغة الإنجليزية OED لهذه الأحجية التأثيلية المستعصية على الحل.

وأخيرًا، فقد وجدت مصدر الأصل العربي، وجهة نظر قبلها كثير من المتخصصين في الدراسات العربية على أنها حقيقة جلية. فلقد تبين أنه في عام 1928م، عندما كان هذا التأثيل معلمًا جذابًا من معالم اهتمامات المتخصصين في الدراسات الرومانشية الفكرية وعندما بدا أن ثمة طريقًا مسدودًا أمام المقترحات المختلفة التي كانت متداولة منذ عصر دايز، اقترح المستعرب الإسباني البارز خوليان ريبيرا Julian Ribera أن كلمة «تروبار» ربما جاءت من كلمة «طرب» العربية. لقد كان مقترحًا بسيطًا، يقوم على فرضية مؤداها أن التفاعل بين الثقافتين الرومانشية والعربية في شمال إسبانيا ومقاطعة بروفنس كان تفاعلًا كبيرًا، خاصة في المجالات الموسيقية والموسيقى الشعرية. ولقد كانت الأدلة على وجهة نظره هذه موجودة في مصادر تاريخية عديدة، وموجودة بصورة أوضح في أصول بعض الكلمات العربية القريبة من كلمة «طرب»، مثل تلك الكلمات التي تخص الآلات الموسيقية. ونظرًا لأن ريبيرا كان على وعي بالصعوبات اللغوية للحلول التي كان المتخصصون في الدراسات الرومانشية يناقشونها، فقد أشار أيضًا إلى أن الاشتقاق العربي المقترح كان تقريبًا خاليًا نسبيًا من الإشكال. فهو لم يثر لا الصعوبات الدلالية ولا الصعوبات الصوتية التي أثارها كلمتا «تروبار» و«تروباري». فكلمة «طرب» (*) تعني «غنى»،

(*) لعل الصيغة الفعلية المناسبة هنا هي «طرب» التي تعني «غنى» [المترجم].

وغنى الشعر بالذات، وكلمة «طَرَبٌ» تعني «الغناء»، وفي العربية المتحدث بها في شبه الجزيرة الإيبيرية لا بد أنها كانت تنطق «تروب» trob؛ فصياغة الفعل الرومانتي عن طريق إضافة اللاحقة (ar) لا بد أنها قد كانت قاعدة. لقد كان ريبيرا محققاً في كل أقواله، ولقد كانت قضيته قابلة للتوثيق بكل يسر وسهولة⁽²⁾.

وبعد أن قمت بقراءة مستنقع من الخلافات والتناقضات الممضة والتخمينات الخيالية التي طبعت أطروحات المتخصصين في الدراسات الرومانثية حول أصول الكلمة منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى ما بعد الربع الأول من القرن العشرين، ثم قرأت بعد ذلك مقترح ريبيرا، خطر ببالي أن الأخير ربما كان قد استقبل على أنه وافد مرحب به في حلبة الرهان، وطريق جديد مثمر يستحق السبر، وشيء جديد يختصم حوله. ونظرًا لكوني دارسة مبتدئة وغريبة لتقلبات التراث البحثي الرومانتي، فقد خطر ببالي أيضًا أن فقهاء اللغة ربما كانوا متحمسين للعثور على حل غير متوقع لمسألة مستعصية مثل هذه. غير أن ما اكتشفته من خلال قراءتي للتعليقات والمقالات التي كُتبت في هذا الموضوع بعد ظهور مقترح ريبيرا هو أن لا شيء يمكن أن يكون أبعد عن الحقيقة من هذا الاعتقاد. وفي الواقع، فإن دارس فقه اللغة اليوم إذا لم يقابل هذا المقترح تحت ظروف تبدو غير عادية بالنسبة لمختصص في الدراسات الرومانثية (كأن يكون مثلاً في صف تدرس فيه اللغة العربية)، فإنه سيظل جاهلاً تماماً بحقيقة أن الأصل العربي قد طُرِح أساساً.

لم يابه المتخصصون في الدراسات الرومانثية بالأصل الذي اقترحه ريبيرا. فليس ثمة معجم تأيلي واحد للإنجليزية أو للغات الرومانثية يشير إلى هذا الأصل العربي، حتى ولو من باب الاحتمال، هذا على الرغم من أن المسألة توصف عادة بأنها «غير محلولة». ففي الوقت الذي كان فيه المتخصصون في الدراسات الرومانثية على علم بالمقترح الجديد، فإن موقفهم منه وجديتهم في التعامل معه قد لخصهما جينوري Jeanroy بدقة في جملة واحدة استخدمتها توطئة لهذا التمهيد: إنه رأي لا يستحق النقاش، لأنه لا يمكن أن يقنع أحداً. وموقف جينوري هذا ليس استثناء، بل هو القاعدة.

لماذا رُفض تأيل معقول وسهل ومنطقي لكلمة جد مشكلة في اللغة الرومانثية

رفضاً قاطعاً، وألقي به في غيابة فضول منسي إلى حد ما؟ لأنه كان عربياً فحسب؟ ثم لماذا قابلت، عندما اتجهت إلى المناقشة المماثلة حول أصول شعر «التروبار»، حالة مشابهة مؤداها أن الاعتقاد في «نظرية الأصل العربي» (مصطلح غامض يغطي عددًا من النظريات المختلفة والمتناقضة غالبًا) كان يُعدّ في أحسن الأحوال اعتقادًا غريبًا⁽³⁾؟

ومهما تكن المواقف التي تكمن وراء مثل هذا الرفض الكلي، فقد بدت لي - فجأة - أشد أسراً من الاحتمال الأولي المخادع بكثير، أعني احتمال الوقوف على - أو إثبات - حقيقة أصول الكلمة نفسها، بله الشعر. فمن وجهة نظري، فإن اللغز المحير الأكبر يكمن في وضع حقل معرفي يحتوي على احتمال أن تكون الإجابة عن الأحجية إجابة عربية، ومع ذلك لم تنتج إلا ردود أفعال سلبية، أو لم تنتج ردود أفعال على الإطلاق. فمجرد احتمال أن يكون الحل عربياً كان يتجنب على أنه أمر محظور. وبالنسبة لي، لم تعد المسألة هي: هل جاءت هذه الكلمة أو تلك الصورة من لغة الأندلس (اسم أطلقه الأوروبيون المتحدثون بالعربية على وطنهم الإيبيري) أو من شعرها أو من فلسفتها، بل لماذا عوملت مناقشات مثل هذه الاحتمالات بطريقة تختلف عن غيرها من المناقشات الأخرى المتعلقة بالعصر القروسطي وبيئته الثقافية - هذا إذا افترضنا أن مثل هذه المناقشات قد حدثت فعلاً - وهذا الكتاب هو نتيجة التحري الذي قمت به حول هذه المسألة.

إن عدد الكتب والمقالات التي كُتبت حول جانب من جوانب المسألة العربية أو آخر لهي أكثر مما قد يفترضه معظم المتخصصين في الدراسات الرومانثية. وربما كان من المفارقة أن يولد هذا الموضوع على مرّ السنين دراسات عديدة، كتب أقدمها في القرن التاسع عشر. ومن هذا المنطلق، فإن أقدم نظرية حول أصول شعر الحب العامي الرومانثي هي، في الحقيقة، نظرية عربية. ولكن ما أن بدأت أقرأ في هذا الكم الهائل من التراث البحثي، حتى لاحظت أن ثمة عدة ملامح تشترك فيها أغلب هذه الدراسات. أولها، أنها كلها تقريباً تبدأ أو تنتهي بملاحظة مؤداها أن قبول الحقائق الواضحة أو النظريات الغضة التي تعرضها هو أمر صعب، وأن الغربيين - الأوروبيين - يجدون مشقة كبيرة في الإقرار باحتمال أن يكونوا - بطريقة أو بأخرى - مدينين بصورة بالغة للعالم العربي، أو أن العرب كانوا عاملاً رئيساً في

صنع أوروبا القروسطية. وثاني هذه الملامح المشتركة بين هذه الدراسات هو أنها لا تسبر هذه الملاحظات سبراً إضافياً ثم تمضي قدماً مفترضة - صراحة أو ضمناً - أن وزن الحقيقة أو الأطروحة المعقولة، أو الحقيقة القاطعة التي تضطلع هذه الدراسات بالكشف عنها هي التي سوف تنتصر، بغض النظر عن طبيعة تلك الغمات أو سبب ذلك العصاب⁽⁴⁾.

ولكن الملمح الثالث الذي تشترك فيه هو أن القدر وتقبل المتخصصين في الدراسات الأوروبية قد أثبتا أن هذه الفرضية هي فرضية مضللة: فقوى «العقل» و«الحقيقة» في هذا المجال (كما بدت لكثير من الدارسين على الأقل) لم تنجح في تغيير الفرضيات التي تشكل صورة القرون الوسطى في أذهان أغلب المتخصصين في الدراسات القروسطية. فقوة الصورة الشائعة تظل أعظم بكثير، ونادراً ما تسمح بقبول دراسات معينة، أو بتقنين نصوص معينة، أو بتكامل شذرات معينة من المعرفة في جسد معلوماتنا العملي حول العصر. لقد ازدادت قناعة بأن أولئك الدارسين الذين أظهروا غمات الغرب في هذا الشأن لم يكونوا، بعملهم هذا أقل افتقاراً للبصيرة من معظم زملائهم.

لذلك، فإن هذه الدراسة تعتمد على فرضية، وتنطلق من قناعة، مؤداها أنه لا تستطيع أي دراسة معينة لأي نظرية من النظريات التي تُوصف «بالعربية» أن تنجح طالما ظلت أكثر الصور شيوعاً لدينا حول العصر القروسطي عدائية، كما هي عليه الآن تجاه مثل هذه الأفكار حول التأثير والتفاعل. فمن الواضح أن فرضية أو حقيقة الأصل العربي لكلمة «تروبار»، على سبيل المثال، هي فرضية غامضة، وفي نهاية الأمر غير قابلة للنقاش، إيجاباً على الأقل، إذا ما عدّها عدد كبير من المتخصصين في الدراسات الرومانسية غير متخيلة، وبالتالي غير قابلة للبحث وغير قابلة للإثبات. وكثير منهم يفعل ذلك. ولذلك، فإن جزءاً من هذه الدراسة هو سبر للملاحظة التالية، التي ما زالت عموماً مجرد ملاحظة، وهي: أن التراث البحثي الأوروبي ينطوي على نظرة مسبقة لماضيه القروسطي وعلى مجموعة من الفرضيات حوله، هي أبعد من أن تفضي إلى عدّ عناصره السامية فاعلة ومركزية. فالهدف هو استكشاف الأسباب التي أدت إلى ظهور وجهات النظر هذه واستكشاف أشكالها، وكذلك مواطن الضعف والقصور فيها، وتباين وجهات النظر المختلفة التي يمكن أن تظهر للعصر لو أننا

قادرون على تجريد أنفسنا من بعض المفاهيم المحتفى بها «للغربية»^(*)، Westernness، تلك المفاهيم التي نعزّ عليها بالنواجذ في بعض الأحيان. أما الجزء المتبقي من الكتاب فهو محاولة للكشف عن بعض وجهات النظر المختلفة حول الأدب في العصر القروسطي التي يمكن أن تبرز لو أعيد النظر في تلك المفاهيم الشائعة، كما أقترح؛ أو بمعنى آخر، لو أن أسطورة تراثنا الأدبي قد كُتبت بطريقة مختلفة. أنه يحاول إلقاء نظرة عجل على بعض أشكال التاريخ الأدبي وعلم التاريخ القروسطيين التي كان يمكن أن توجد لو أن الدراسات المستعربة لم تكن دائماً غير معقولة، وبالتالي فهي عادة هامشية وغير مصدقة. أعني، كيف يمكن أن تكون دراستنا لذلك التاريخ وروايتنا له، على سبيل المثال، لو لم تكن مقيدة بقيود إثبات ما لا يمكن إثباته سلفاً بالنسبة لقارئه، وإثبات ما هو غير مفهوم للبقية؟ وكيف يمكن أن تكون مداركنا لفن السرد القصصي القروسطي، لو أن محاضرات العلماء *Disciplina clericalis* وألف ليلة وليلة كانتا جزءاً من المنهج الدراسي؟ أو كيف يمكن أن يكون إعجابنا بقصيدة القرن الثاني عشر الميلادي الغنائية، لو أن مقتطفاتنا الشعرية المختارة تضمّنت الشعراء العرب الإسبان والصقليين؟ كيف يمكن أن تكون عليه الحال لو أننا لم نتبن، في هذا السياق، مفهومًا مفرطًا في التبسيط لظواهر معقدة من التفاعل والتأثير الثقافيين المشكلين؟

لذلك فأنا أقلب أولويات أسلافي الخاصين واهتماماتهم. فبدلاً من أن نذكر عرضاً أن وجهات نظرنا حول العصر القروسطي هي وجهات نظر عدائية تجاه حالة معينة من حالات التأثير ونقيم بعدئذ الدليل على أن التأثير موجود على أية حال، أعتقد أن من الأهمية بمكان أن نوجّه بعض التركيز إلى سبر غور قضية وجهة نظرنا وأنها وجهة نظر عدائية، وأن نستكشف أوجه الضعف والقصور فيها، وأن نأخذ التشويهات التي خلقتها بعين الاعتبار. عندها، وعندها فقط، يستطيع المرء أن يبين، هذا إذا استمع إليه، أن حالات معينة من التأثير يبدو أنها موجودة، لأنها لن توجد إلا إذا صاغ أحكامنا منظوراً مختلف. يجب أن نسبر أولاً رؤية العصر، أعني

(*) الغربية هنا تعني باختصار نقاء الهوية الثقافية والحضارية الغربية المستمدة من التقاليد الإغريقية والرومانية فقط، وهي هوية تمتلك مجموعة من الخصائص تجعل الأمة الغربية متميزة ومنفردة عن غيرها من الأمم [المترجم].

الفرضيات التي نتمسك بها، لأنه لا يمكن أن تبدو الحقائق قابلة للإثبات، والنظريات منطقية، والتأثير معقولاً، إلا ضمن هذه الحدود.

إنني أضطلع بهذه الدراسة في ضوء افتراض مفاده أن حالة «تروبار» وحالة شعر التروبادور ليستا حالتين غريبتين. إضافة إلى هذا، فإن مؤرخي الأدب قد بدأوا في الآونة الأخيرة يتعاملون بجدية مع ريق الإيدولوجيا وتأثيراتها على رواية التاريخ، ويبدو لي أن الوقت قد حان لسبر الجوانب المشككة في التاريخ الأدبي الأوروبي القروسطي. وإنني، أيضاً، أضطلع بهذه المهمة آملة أن تزكي إلى حد ما بعض العمل الذي قام به كثير من الدارسين قبلي، وأن تعيده من منفاه. وعلى الرغم من أنني أستخدم بحث هؤلاء الدارسين بامتنان، وبكثافة، وبدون خجل، فإنني أعتقد أنهم قد بالغوا في تقييم قوة الأدلة وقللوا من أهمية قوة المقاييس التي يحكم على هذه الأدلة من خلالها. لم أكتشف اكتشافات عظيمة لصلات لا ريب فيها، ولم أشيء «أدلة» جديدة، ولم أعر على مخطوطات مفقودة من قبل تبين مديونية الغرب للثقافة العربية القروسطية. وأنا لا أروي حقائق لم تكن معروفة أو لم يستشهد بها كثير من الدارسين في المناقشات السابقة. وإنما سأحاول أن أبين السبب الذي من أجله بدت نصوص الآخرين وحقايقهم واكتشافاتهم زهيدة أو مزهوداً فيها في نظر عدد كبير من مؤرخي الأدب الرومانشي، وأن أرسم منظوراً قد يجعلها مهمة، قد ينتشلها من غياهب الإهمال والنسيان التي أُلقيت فيها منذ أمد بعيد.

وأخيراً، فإن هذه الدراسة تُكتب في ظل اعتقاد مؤداه أن كلمة «طرب» هي أصل منطقي «لتروبار» تماماً مثل كلمة «تورياري» أو كلمة «تروباري»، وأنها تستحق مثلها مكاناً في مناقشاتنا المستديمة، ومدخلاً في معجم أكسفورد الإنجليزي. ولكن شيئاً من هذا لن يحدث إلا إذا افترضنا أن الأصل العربي ممكن في المقام الأول. ففي ضوء الصورة الشائعة للعصر القروسطي، كان خوليان ربيراً مخطئاً، وكانت نظريته مردودة بالطبع. والسؤال هو: هل هذه الصورة كافية، وهل نرغب في مواصلة غزل مثل أسطورة الأسلاف هذه.

على الرغم من أن كتابة كتاب ما هي عموماً ممارسة فردية، فإنها في نهاية الأمر توقع فيما يبدو عدداً معيناً من الناس في شراك هذا المشروع. ومن حسن الحظ

أن تسمح لنا مقدمة الشكر الاستهلاكية بأن نفكّهم من الشراك (ومن كل المسؤولية) ونشكرهم على الدور الذي لعبوه. ويسرني أولاً وقبل كل شيء أن أعترف بالدور غير المباشر لكنه المهم الذي لعبه الأصدقاء والزملاء في كتابة هذا الكتاب، الذين كان لدعمهم المعنوي الراسخ لكتابي عمومًا، خاصة في اللحظات الصعبة، أثر قيم لعله كان أعظم مما يدركون. إن التظاهر بتسميتهم جميعًا سيكون مدعاة لحذف غير مقصود لبعضهم، بيد أنني لا بد أن أذكر فكتوريا كركم Victoria Kirkham التي كان كرمها الفكري والشخصي على مرّ السنين عاملاً حاسماً في هذا المشروع.

إنني مدينة على وجه الخصوص لهؤلاء الذين قرأوا عددًا من صيغ هذا الكتاب وأعادوا قراءتها بكل صبر، ابتداء من بحثي لدرجة الدكتوراه الذي تطوّر منه هذا الكتاب إلى شكله الحالي المعدل تعديلًا جذريًا. وبدون انتقادات جورج كالهون George Calhoun وأكن ديرمند Alan Deyermond وجيمس منرو James Monroe Clifton، فمن غير المحتمل أن تكون لدي الهمة لاطراح ما بدأت به أو المشاركة على تكريس الوقت والجهد اللازمين لهذا المشروع. إن دين كلفتون شريك Cherpak، الذي يعلم الآن من أمر العربية في اللغة الرومانشية القروسطية أكثر بكثير من أي متخصص في القرن الثامن عشر الميلادي على وجه الحياة - وأكثر بكثير مما يتوقع - دين لا يمكنني الوفاء به. فقد جعل كل شيء قام به، ابتداء من نقده القاسي لأسلوبي إلى روحه المرححة المتزنة التي ساعدت على طرد الإحباط لدي، هذا الكتاب ممكنًا. وآمل أن يستطيع العيش مع ذلك العبء.

قبل مولدي ببضع سنوات، ذهب طالب جامعي شاب يدرس في جامعة برنستون ليقضي فصل الصيف في كوبا، لتعلم اللغة الإسبانية إلى حد ما. وشاءت الأقدار أن ينزل ضيفًا في منزل جدي. ولقد حكى لي قبل عدة سنوات كيف ساعده جدي، وهو إنسان كريم وطيب النفس، على التدريب على نطق أعداده باللغة الإسبانية، وذلك عندما جلس معه في مزرعة العائلة في الريف وجعله بكل صبر يقرأ بصوت عال درجات امتحان طلابه الذي كان يصحّحه. وسوف يعود هذا الشاب الذي انتفع من حب جدي للتدريس، بأي شكل من أشكاله، إلى برنستون، وسيصبح في نهاية الأمر واحدًا من أشد طلاب أمريكو كاسترو موهبة وحذقًا، وعودة على بدء، سيصبح بكل سخاء معلمي وناصحي الكريم. فلولا صمويل أرمستيد Samuel

Armistead، ولولا الإلهام الذي أمّني به على الدوام، ولولا تدريسه الرائع المتعدد الجوانب، فلن أكون في هذا الحقل اليوم. لقد كانت الحكاية التي حكّاها لي حول تعلمه لطريقة العدّ باللغة الإسبانية من جدي حكاية مؤثرة، لأنها جعلتني أدرك المدى الكبير الذي كان فيه الرجل الأصغر والرجل الأكبر متشابهين في تفانيهما الرائع واللامحدود في العلم. إنني أعد نفسي محظوظة جدًا كوني قد استفدت بوفرة غامرة من هذه الصفات المميزة لسام أرمستيد، مثلما استفاد كل الآخرين الذين درسوا أو عملوا معه، فيما أعلم.

لقد كانت دائمًا حقيقة أن جدي، وهو دارس وأستاذ جامعي نفسه، لم يعيش مدة طويلة تمكنني من معرفته بصورة أفضل من الصورة التي عرفته بها وأنا طفلة، مصدر أسف عظيم بالنسبة لي. وأعتقد أنه سيكون مسرورًا بهذا الكتاب، وسيكون أكثر سرورًا عندما يعلم أن صنيعه التعليمي الضئيل لكن الطيب قد سُدّد ألف مرة. لذلك، فإن هذا الكتاب مهدي إلى ذكرى جدي، جوان مانيول مينوكال Juan Manuel Menocal وإلى معلمي، صموئيل جوردن أرمستيد.



حواشي التمهيد

- (1) ثمة عدة إشكاليات تتعلق بنقل الكلمات والأسماء العربية إلى الإنجليزية، ولا أدعي بأنني قد قمت بحلها في هذا الكتاب. فعندما أستخدم كلمات عربية تُستخدم عادة في الإنجليزية، فإنني أستخدم أكثر الأشكال شيوعاً، حتى وإن لم تكن أكثرها صحة لنقل العربية. فمثلاً استخدمت كلمة Koran عوضاً عن Qur'an، وIslam عوضاً عن Islām... إلخ. أما الكلمات والأسماء التي يقلّ استخدامها في الإنجليزية والتي هي عموماً غير مألوفة فقد نقلتها مستخدمة أكثر أنظمة النقل شيوعاً في الإنجليزية. وعلى الرغم من أن جمع كلمة «موشحة» في العربية هو «موشحات»، فإنها قد نوقشت كثيراً في اللغة الإنجليزية في السنوات الأخيرة إلى درجة أنها قد اكتسبت صيغة جمع إنجليزية، هي muwashshahas. وقد قمت باستخدام كلتا الصيغتين، كوني موجهة بالمدى الذي تبدو فيه طبيعة مناقشتي اصطلاحية.
- (2) لتقف على سبر تفصيلي لكل المقترحات المتعلقة بتأثيل كلمة «تروبار» trobar، ويتوثق تاريخ البحث حول هذه الكلمة، انظر: مينوكال Menocal 1982. أما مينوكال 1984، فيحتوي، إضافة إلى ذلك، على سبر لمناقشتين تأثيليتين أخريين لكلمتي mataer {«مات الملك» في الشطرنج} وusted {«سيادتك»}، أهملت فيها الأصول العربية المقترحة.
- (3) تجد في مينوكال 1979 و1981، روايات مفصلة حول تجنب «نظرية الأصل العربي» أثناء مناقشة أصول شعر التروبادور.
- (4) من بين عشرات الأمثلة، انظر أحدث مثالين: وات Watt 1972 م و1974 م. والثاني، وهو حديث بالإيطالية يعتبره وات خلاصة لدراسته الطويلة حول تأثير الإسلام في أوروبا القروسطية، ويتضمن الملاحظة الصريحة التالية: «إن السبب الذي يكمن وراء غياب الوعي بالدرجة الكبيرة التي تدين فيها أوروبا للعرب أو وراء تجاهله ليس هو الصدفة أو الجهل: فمثلاً يمحو شخص مصاب بحالة عصبية الحوادث غير السارة من ماضيه، كذلك محت أوروبا من وعيها مديونيتها للعالم العربي، والسبب في ذلك هو - بعبارة أخرى - أن اعتراف أوروبا بقيمة أناس تحتقرهم أمر مزعج بالنسبة لها» (وات 1974: 81) {الترجمة هنا من الإيطالية}. انظر أيضاً الصفحات الافتتاحية من دراستي مقدسي Makdisi المنشورة في 1974 و1976، التي يبين فيها المؤلف الصعوبات التي تقابل في مثل هذا التراث البحثي، ويستشهد بأخريين في هذا المجال. ويروي شحنة Chejne في دراسته الصادرة سنة 1980 ردّ فعل أحد الزملاء المتخصصين في الدراسات الإسبانية تجاه عمله حول الأندلس وتأثيرها على أوروبا القروسطية، عندما قال: لا بد أنه شخص آخر مثل آسين Asin ورييرا Ribera، شخص من هؤلاء الذين هم عرضة لرؤية المغاربة Moors في كل مكان. والاستثناء اللافت للانتباه -

والمحير بالنسبة لهذه الكتابة - من هذه القاعدة هو بواسي Boase (1976)، الذي يقدم موقفه الإيجابي من نظرية الأصل العربي، من بين نظريات أخرى تتعلق بمسألة الأصول التي يستعرضها (وهو استعراض مكثف وعادل بصورة بارعة، انظر مراجعة كومنز Cummins 1978) كما لو لم يكن ثمة عقبات قد واجهت أنصار تلك النظرية.

الفصل الأول

أسطورة «الغربية» في علم التاريخ الأدبي القروسطي

اتركوا لنا، بالله عليكم، فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو، واحتفظوا بغيركم Omar
وقابسكم Alchabitius وابن زهرم Aben Zoar وابن أبي رجالكم Abenragel.

- Pico della Mirandola

أفضت مزاعم الحضارة الحديثة التي لا تُعدّ ولا تحصى حول الموضوعية إلى إخفاء حقيقة أن كثيرًا من كتابتنا للتاريخ لا تعدو كونها نشاطًا أسطوريًا، تمامًا كما هو الحال عند أكثر المجتمعات بدائية. فنحن غالبًا ما نعدّ التواريخ القبليّة أو الأساطير القديمة التي لا تكتسي مثل هذه المزاعم، أقل موضوعية من تواريفنا. ونحن عرضة لنسيان أن المنتصرين هم الذين يكتبون التاريخ ويوظفونه لإقرار هيمنتهم وتمجيدها - وننسى كيف أن آثارًا كثيرة تطمس أثناء ذلك. فكتابة التاريخ الأدبي، وهي أقرب سند للتاريخ العام وغالبًا ضربة لازب له، مسكونة بأساطير موروثنا الفكري والفني. وهي تحكي أيضًا تلك الأقاصيص التي نريد أن نسمعها، وتنتقي ألمع نسب ممكن لنا، وتسوّ لنا شجرًا عائليًا يتناغم مع أكثر المفاهيم المحفّية بها والتي نتمسك بها حول نسبنا.

فأكثر الصور أو المفاهيم التي نتمسك بها سيادة، وفي حالات عديدة أكثرها تأثيرًا وشيوعًا، هي صورتنا أو مفهومنا لأنفسنا ولثقافتنا؛ كيان سميناء «غربيًا»، وهي تسمية مقارنة كما يبدو ذلك بجلاء. وسواء تحدثنا بها أو لم نتحدث، سميناءها أو لم نسمها، فنحن محكومون بفكرة مؤداها أن ثمة تاريخًا ثقافيًا واضح المعالم يمكن أن يتصف «بالغربي»، وأنه معارضة مميزة وضرورية ورئيسة للثقافة والتاريخ الثقافي غير الغربيين. فقلة منا، وخاصة من غير المتخصصين، هم الذين تصوروا التطورات التي

حدثت في التاريخ الأدبي لأوروبا الغربية، أو الذين عالجوا إشكاليات معينة فيه، مفترضين أي شيء خلاف أن هذا هو النموذج المناسب.

ففي الوقت الذي نترك فيه للآخرين تقرير قيمة مثل هذا التوصيف وصحته بالنسبة للعصر الحديث (عادة عصر النهضة وما بعدها)، وفي الوقت الذي مازال فيه هذا التوصيف في الآونة الأخيرة هدفًا لنقد شديد⁽¹⁾، فإن صلته بالنسبة لهؤلاء الدارسين الذين يرجع مجالهم العلمي إلى الوراء كثيرًا، أعني العصر الأوروبي القروسطي، لم تدرس بال العناية المطلوبة. وفي الحقيقة، فإن القبول المتواصل الروتيني إلى حد ما يرسم ازدواجية شرق/ غرب في العصر القروسطي جدير بالاهتمام على وجه الخصوص، لأن المتخصصين في دراسة هذا العصر ما انفكوا منذ زمن يحاولون نشر سلسلة من الرواسم الأخرى ومن التصورات الساذجة حول القرون الوسطى.

ويبدو أن هذا الجانب بالذات من أسطورة ماضينا هو مبدأ أساس جدًا فيها إلى درجة أن مساءلته ليست جزءًا من البرامج المتنوعة المعدة لإحياء الدراسات القروسطية وإعادة توجيهها؛ وأن وصاياه ما زالت تشكل جزءًا من الأساس الذي تقوم عليه أكثر الدراسات، بما فيها كثير من تلك الدراسات التي تعدّ جديدة، بل ثورية، في مقارباتها. فقد ترك ما يعدّه الكثيرون عوائث النقد الجديد هذا الجزء على الأقل من مفاهيمنا العتيقة دون أدنى تغيير⁽²⁾.

والمفارقة هي أنه في الوقت الذي بنت فيه الثنائية الضدية الكبلنجية^(*) Kiplingesque dichotomy، بافتراضاتها المسبقة حول تفوق الغرب على الشرق، أساسها على أحادية أوروبا المنظورة وعلى سيطرة الإمبراطوريات الأوروبية التي لا يمكن إنكارها على مستعمراتها في العصور الحديثة، فإن كثيرًا من الدارسين قد وصفوا الحالة القروسطية بتوثيق كاف على أنها شيء يشبه العكس تمامًا. فلقد وصف

(*) نسبة إلى روديارد كبلنج (1865 - 1936م) Rudyard Kipling، هو كاتب وروائي وكاتب قصة قصيرة وشاعر بريطاني، ولد في بومباي في الهند، يُذكر أساسًا لاحتفائه بالإمبريالية البريطانية، وحكاياته وقصائده عن الجنود البريطانيين في الهند وبورما، وحكاياته التي كتبها للأطفال. حصل سنة 1907م على جائزة نوبل في الأدب. والثنائية الضدية التي تشير إليها المؤلفة هنا هي تلك التي وردت في مقولة كبلنج المشهورة «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا» [المترجم].

عدد مدهش من المؤرخين الذين يهتمون بحقول معرفية متنوعة، ويتمون إلى جنسيات مختلفة، ويسعون وراء مصالح متنوعة، العلاقة في العالم القروسطي بأنها علاقة كان فيها الاستعلاء، ومن ثم السيطرة، في ذلك الوقت للأندلس (إسبانيا المسلمة كما سماها العرب) وسلفها وخلفها. فقد وُصف هذا العصر بطرق مختلفة على أنه عصر ابن رشد، فترة شرقية في التاريخ الغربي؛ فترة نمت فيها الثقافة الغربية في ظلال العلم العربي أو العلم المحوّر عربيًا، فترة «اليقظة الأوروبية» التي يطبع فيها أمير يتحدث العربية قبله الخلاص على قرون النوم الطويلة. إن «نهضة القرن الثاني عشر» في رأي عدد لا بأس به من الدارسين، هي مرحلة تحجب ثورة قام الأندلسيون وإنجازاتهم الثقافية بالتحريض عليها وترويجها⁽³⁾.

ومع ذلك، فإن ما يلفت الانتباه هو أن قليل من المعلومات والفرضيات التي شكّلت وجهات النظر هذه قد غدت أمرًا متعارفًا عليه. وحتى هذه القصة - أو بداياتها، بدايات تاريخ ثقافي مختلف عن ذلك التاريخ الذي تعودنا على رعايته - فإنها لم تستطع اختراق صفوف مؤرخي الأدب لأوروبا القروسطية⁽⁴⁾. فمقاومة إعمال الرؤية في هذه القصة المختلفة لأبوتنا، في انزياح مفهومنا حول نسبنا الثقافي الأساس، هي مقاومة جد راسخة فينا. فالنزعة العامة لبعض استجاباتنا لمقترح أن هذه الرؤية ذات التمرکز العربي ربما تكون إعادة بناء تاريخي حيوي للغرب، ما زالت أحيانًا تذكرنا بردود الأفعال التي أثارها من قبل مقترح داروين Darwin (من أجل ذلك بُنيت نظرية النشوء والارتقاء) الذي يقضي بأننا قد «تحدّنا من القردة». لقد حان الوقت للتدقيق في هذه الاستجابات بصورة أكثر دقة وأشدّ نقدًا مما قمنا به في الماضي⁽⁵⁾.

إن الصورة المسبقة والعتيقة، بل والمقننة، لها تأثير عميق على البحث في التاريخ الأدبي والثقافي لفترة ما. وقد لا نأتي بجديد إن قلنا إن أهميتها هي أهمية بالغة. فنحن نشغل بمخزون هائل من الفرضيات والمعرفة المؤسسة على هذه الفرضيات، التي تتحكم فيما نراه أهلاً للتمسك به من المفاهيم والمقترحات والفرضيات. فالصور التي نحفظ بها حول فترات زمنية معينة، والحقيقة الفكرية التي نحملها، هي بالضرورة عامل محدّد ومشكّل لما نستطيع رؤيته في تلك الثقافات أو

الفترات الزمنية أو تخيله عنها. وهذه الصور تحدد أيضًا ما هي الحقائق التي نودعها في تواريننا وما هي النصوص التي نجعلها معيارية في تاريخنا الأدبي، على الرغم من أننا بعدئذ نستخدم تلك الحقائق والمعايير نفسها لتبرير التاريخ الذي ترويه وتحسينه. فالصور والنماذج العليا التي تحكم لذلك وجهات نظرنا أو تملئها علينا، معايير بحثنا، ليست متحررة من العوامل السياسية والأيدلوجية أو التحاملات الثقافية، هذا على الرغم من أن فكرة وجود شيء من مثل الدراسات الموضوعية، فكرة ما زالت مستمرة في أوساط كثيرة إلى يومنا هذا، وخاصة في التراث البحثي الأدبي⁽⁶⁾.

يبد أن غطاء الموضوعية المفترضة ليس مقصورًا على الفترة القديمة المتعلقة ظاهريًا بفقه اللغة التاريخاني historicizing من دراساتنا الأدبية. فلقد كان إعطاء قوة أعظم لتلك الأسطورة حول إمكانية الموضوعية، إمكانية النظر إلى النص عن طريق تدخل محدود من الاعتبارات الخارجية وربما التشويهية، أو من غير تدخل منها، واحدًا من نتائج ظهور النقد الأمريكي الجديد وشهرته، ذلك النقد الذي يركّز على أولية «النص ذاته». وثمة نوع من المفارقة في حقيقة أنه في الوقت الذي ربما تكون فيه الدراسات التاريخية السابقة ذات الأساس الأدبي قد ربطت النصوص ربطًا مباشرًا بالنموذج العالي الثقافي والتاريخي الذي أستمع لشرح النصوص، فإن النقد الجديد لم ينجح في معظم الحالات إلا في حجب التأثيرات التي مارستها مثل هذه الصورة على قراءات النصوص. فبينما يتظاهر التحليل البنيوي بأنه قد أزال هذه التأثيرات من نظرة الدارس الكونية الأدبية، فإن كثيرًا من هذا التحليل قد زاد، في الحقيقة، من ترسيخ الصور والحدود التاريخية والثقافية ومعايرتها، تلك الصور والحدود التي قد أحست فترة سابقة من النقد أن من واجبها إعادة تأسيسها في كل دراسة من الدراسات.

فمن حيث المبدأ على الأقل، يمكن أن تقود الطريقة القديمة إلى مساءلة الآراء والفرضيات الثقافية المطروحة ونقدها. وثمة مساءلة صغيرة بالطبع حول الفوائد التي صنعها هذا التحول في منظورنا، حول كثير من مبادئ ما يفترض أنه تحليل أصفى وذاتي المرجع للنصوص الأدبية. لقد نجح في ترسيخ فكرة الصفات الخاصة للأدب بوصفه أدبًا وأصلح كثيرًا من جوانب القصور التي لحقت بالتراث البحثي السابق.

لكن إهمال كثير من الدراسات البنيوية لأمر تتصل بالخلفية الاجتماعية التاريخية من أجل الاهتمام بالتحليل التزامني(*) synchronic الصرف افتراضاً والذاتي المرجعية للنصوص القروسطية، ما كان إلا ليؤكد، سواء بالنسبة للطلاب أو لأقرانهم من الدارسين، مشروعية التعااقبية(**) diachrony وأهمية البيئة الاجتماعية لدى الدارس الأوروبي - وقد شكلت هذه البيئة وتلك التعااقبية الحقل الدلالي لمثل هذا التحليل على نحو واضح⁽⁷⁾. ولذلك فإن ظهور موضوعية ما لم يبلغ إشكالية الصورة الايدلوجية المهيمنة في بعض فروع علم التاريخ الأدبي وإن كان قد غطى عليها. ذلك أن سيطرة هذه الموضوعية على النقد الأدبي خلال الثلاثين سنة الماضية قد ساعد على استبعاد أي فحص مباشر لماهية الصور والنماذج العليا التي نشتغل بها وكذلك لقيمتها أو صحتها المحتملة على السواء. أو ربما كان الأمر من قبيل المصادفة فحسب من حيث إن تأثيرات التخلي عن المنظور التاريخي في الدراسات الأدبية كانت في أقوى حالاتها في حقبة بعينها عندما كان كثير من المؤرخين واكتشافاتهم النصية (مثل تلك الخاصة بالخرجات) يرى أن الوقت قد حان لتنقيح صورتنا عن الماضي. وفي كلا الحالين، فإن انقلاب حركة المد والجزر أو استدارة الأمر إلى نهايته يجعل من التعرض للقضية المتعلقة بما لدينا من نموذج مفهوماتي وتخلي عن التاريخ القروسطي أمراً أكثر قبولاً من الناحية النقدية.

ففكرة أن ثمة نماذج عليا تحكم فترات من التاريخ والأشخاص وفترات من الدراسات، وأن هذه النماذج تتعرض لثورات دورية فكرة أصبحت مألوفة جداً منذ ظهور مقترح توماس كوهن Thomas Kuhn بحيث يصبح الاستشهاد هنا بكوهن نفسه ضرباً من التكرار. لقد أصبح الاهتمام بطبيعة هذه النماذج وتأثيراتها، وفي حال الاعتقاد بوجودها، بطبيعة تحولاتها التي تؤذن بتغيرات أو ثورات رئيسة «لرؤية الكون» أو «لصورته»، جزءاً من اللغة المألوفة للخطاب العلمي في مجالات مختلفة.

(*) يهتم تحليل التزامني أو الدراسة التزامنية بالتطور والتغير الذي طرأ على موضوع الدراسة في فترة زمنية محددة من التاريخ [المترجم].

(**) يهتم التحليل التعااقبي أو الدراسة التعااقبية بالتطور والتغير الذي طرأ على موضوع الدراسة مع مرور الزمن [المترجم].

فالنموذج العالي الذي أسس إلى حد كبير أفكارنا تجاه ما شكل القرون الوسطى كان قد تشكل جزئياً في الفترة التي تلت العصر القروسطي مباشرة، الفترة التي تعتبر نفسها نهضة - انبعاثاً، إذا قبلنا بتبعات المصطلح - تلت تلك الفترة المحتضرة. إن تعريفات «الذات» و«الآخر» التي ظهرت خلال هذه الفترة والتي يُنظر إليها عادة على أنها حديثة أساساً، نظراً لتدرجها الزمني وتأثيرها الفعال، تركز بدرجة كبيرة على طبيعة علاقتها بالفترتين المتقدمتين، الكلاسيكية والقروسطية. فقد ظهرت المكانة المسيطرة للعالمين الإغريقي واللاتيني الكلاسيكيين في «عصر النهضة» وخلالها، وكان لابد للعلاقة الناشئة بين العالم الجديد والعالم الكلاسيكي، تلك العلاقة التي كان ينظر إليها على أنها علاقة أسلافية، أن تؤثر كثيراً على مفهوم «الذات»، وفي نهاية الأمر مفهوم الذات الغربية، وأن تهيمن عليه في كثير من الأحيان. فقد نتج أخيراً عن هذه العلاقة فكرة خطيرة ما زالت قوية حتى الآن، هي فكرة تواصلية الحضارة الغربية ووحدتها اللتين بدأتا من الإغريق واستمرت خلال إيطاليا في القرن الخامس عشر الميلادي، بعد أن نجتا من ركود العصور المظلمة، ومن ثم خلال بقية أوروبا والتاريخ الأوروبي. إنها فكرة للتاريخ صيغت بهذا الشكل لتنتفي الماضي القروسطي وتراثه، وتؤسس في الوقت نفسه سلفاً جديداً قيماً⁽⁸⁾.

لكن العالم في هذه النظرة للعالم الذي سبق عصر النهضة، العالم الذي ظهرت هذه النهضة في ظلاله، هو عالم متناقض بالضرورة؛ لذا يجب المحافظة على نوع من التوازن الدقيق بين التماثل، الذي كان فيه القروسطيون جزءاً من كل مستمر، وبين التحول، الذي كانوا فيه مختلفين ومتخلفين. فوصف العالم القروسطي بأنه عصر مظلم كانت فيه المعرفة الحقيقية والمهن الشرعية للإنسان الغربي (تلك التي كانت قد ازدهرت وبلغت أوجها في اليونان وروما) لبعض الوقت متخلفة أو متحضرة أو ساكنة أو مختنقة أو غير موجودة، أصبح يشكل جزءاً أساسياً من التصور العام للتاريخ الذي ما زال فاعلاً في كثير من المجالات حتى يومنا هذا. وعلى الرغم من أن بعض جوانب هذا النموذج، وخاصة الانطباع حول البدائية الهائلة التي تسبب فيها انقطاع العالم القروسطي عن التراث الكلاسيكي، قد انكشف زيفها، فمن الواضح أن آثاراً له أخرى ما زالت تشكل جزءاً من الفرضيات العملية لعدد كبير من الدارسين⁽⁹⁾.

ومن باب الجدل، فإن الفكرة التي سيطرت على أشد المتحليين هي تنوع لما يسمى ببراعة في علم التاريخ الأدبي الإسباني بـ«الحالة الكامنة» estado latente: فعلى الرغم من الظلمة الظاهرة والانقطاعات الخطيرة في تواصلية القروسطيين مع أسلافهم الكلاسيكيين، فقد كانوا لا يزالون، ولو خفية، غربيين. ربما كانت هذه الفترة فترة ركود نسبيًا، لكنها مع ذلك كانت حلقة وصل مع تلك الفترات التي حددت إنجازاتها الثقافة الغربية بوضوح تام.

وثمة عدة نتائج منطقية مضمنة في هذه الصورة التي رُسمت لعصر النهضة ولكيف أنه كان فترة منفصلة عن الفترة القروسطية وغربية في الواقع عن الإغريق والروم في عصرهم الذهبي، وفي الوقت ذاته فترة شهدت بدايات أوروبا الغربية الحديثة. فأولى النتائج الإهمال الجزئي أو الكلي للاعتراف بأن العالم القروسطي قد كان يحتوي على مراكز للتعليم والإحياء كان الناس فيها متضلعين في الموروث الإغريقي الذي سيعاد اكتشافه في عصر النهضة. ولم يكن محتملاً في حدود هذا التأطير المفهوماتي أن يتمكن المرء من تخيل أن وجود مذهب إنساني علماني في صراع مفتوح مع قوى الإيمان العقدي ربما كان واحداً من خصائص الفترة المظلمة. فالاعتراف بوجود مثل هذه الظاهرة لم يكن فقط ليسلب الفترة المتأخرة مزاعمها حول كونها عصر نهضة، على الأقل بشكل جذري وكامل، بل كان سيحرمها (ويحرمننا، لأننا ما زلنا نتشبث إلى درجة كبيرة بتلك الجدلية التاريخية) من الفرق الواضح بين الفترتين المهيمنتين على الميثولوجيا التاريخية الأوروبية الحديثة.

ولكن بقية الأسطورة، أي بلورة مفهوم «الأوروبية» (* Europeaness) وأسلافها، قد دُومت كثيراً في القرن التاسع عشر الميلادي، ولعبت دوراً خطيراً في هذه المرحلة المتسمة بوعيها العالي لخصوصية أوروبا وتفوقها الذي صاحب التجربة الإمبريالية والاستعمارية، وتجربة ما بعد الرومانسية مع الشرق. وبالطبع فإن هذه التجربة لم تساعد على شحذ إدراك المشترك الأوروبي والتواصلية الأوروبية فحسب، بل على شحذ إدراك اختلافاتها عن الآخرين، أو عن الآخر. لقد كانت أوروبا تُخرج

(*) «الأوروبية» مصطلح يتداخل مع مصطلح «الغربية»، ويعني هنا نقاء الثقافة والحضارة الأوروبية من المكونات غير الأوروبية، وخاصة من المكونات العربية والإسلامية [الترجم].

بمقاييسها الخاصة آخر (والعالم العربي كان واحدًا من تجلياته) من الظلمة وتحضره، على الأقل بقدر ما كان ذلك الأمر ممكنًا بالنسبة لأولئك الذين لم يكونوا أوروبيين في المقام الأول.

لذلك فقد أبعد احتمال تصوير القرون الوسطى على أنها فترة تاريخية أسس فيها جزء هام من الثقافة والعلم في بيئة ثقافية أجنبية ومختلفة بشكل جذري. فاعتبار المكوّن العربي الإسلامي، ولو في تجلياته الأوروبية، مكوّنًا إيجابيًا وهامًا كان أمرًا غير متخيل، وسوف يظل كذلك طالما أن الآراء والدراسات التي تشكّلت في تلك الفترة مستمرة في تشكيل تعليمنا. ففرضية أن العالم العربي قد لعب دورًا خطيرًا في صنع الغرب الحديث، من منظور آخر القرن التاسع عشر وجزء كبير من هذا القرن، فرضية تتناقض تمامًا وبشكل فاضح مع الأيدلوجيا الثقافية. فهي غير متخيلة في سياق الفلتة التي تسهل علينا ملاحظتها، أعني فلتة التفوق الثقافي على العالم العربي، التي شُرعت على أنها عنصر رئيس للأيدلوجيا الأوروبية والتي ظلت كذلك في كثير من الحالات إلى يومنا هذا.

ونتيجة لذلك فإن من المنطقي تمامًا أن يكون جزء من تصورنا للقرون الوسطى قد حذف حذفًا تامًا، أو على الأقل عدّل تعديلًا جذريًا، أعني ذلك الجزء الذي اعتبر هذه الفترة متخلفة وجاهلة وغير متنورة نسبيًا، هذا في حين أن الفكرة المتوازنة بنيويًا من حيث وحدتها الجوهرية، ومكانها في متوالية متصلة أوسع مدى فيما يشكل «الغربية» هي فكرة أدق تطورًا وأعمق حصانة. لقد ظهرت الإضافات الرئيسة في النماذج الثقافية العامة للفترة القروسطية وقُننت في سياق القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، وهي الفترة التي أصبح فيها فقه اللغة (كما كان يسمى فيما مضى) الحديث حقلاً فكريًا وفرعًا معرفيًا أكاديميًا.

فلقد كانت أقدم إضافة، وهي إضافة وسمت بوضوح بميسم الرومانسية، هي وضع «البداية» الأوروبية، أو العناصر الفولكلورية الأساسية للثقافة القروسطية، مركز الصدارة والاهتمام، الأمر الذي عمل على الارتقاء بالبحث في أمور من مثل التأثيرات الجرمانية والسلتية على ثقافة عالم الرومانث القديم وأدبه إلى مستوى عالٍ من التحليل. أما الإضافة الأخرى، التي لم تكن تجديدًا بقدر ما كانت تقنيًا لأفكار

متقدمة حول «عصر الإيمان»، فهي الإعلاء من شأن الكتاب المقدس والشروح المقدسة لتصبح أكثر العناصر فاعلية، وقد كانت هذه تشكل العنصر الثقافي المهيمن للعصور الوسطى. وهذه النظرة حول قوة العقيدة المسيحية ومؤسساتها هي، في أكثر أشكالها تطرفاً، نظرة قوية جداً إلى درجة أنها تستطيع إلغاء أكثر العوامل الثقافية الأخرى. ولقد قُدِّر لهذه الصورة أن تلقى أدق تبيان لها في دراسات روبرتسون D. W. Robertson وأتباعه من الدارسين⁽¹⁰⁾

فأول هاتين الإضافتين أو التهذيبتين في أفكارنا حول طبيعة الثقافة القروسطية تؤكد العناصر غير الكلاسيكية، التي هي عناصر أوروبية بشكل واضح، وتعززها. فهي تنسج من إسهامات القوام الثقافي قصة صنع أوروبا وتصادق على شرعية ذلك الموروث بوصفه جزءاً متمماً للغرب. وتصنف الصورة الثانية بدورها المسيحية، دين الغرب المنتصر، على أنها قوتها الثقافية المهيمنة والمحددة، بدلاً من كونها مكوناً ثانوياً لسلفنا الثقافي. فكلتا البنيتين السلفى غير الرومانية والعليا النصرانية (وليس ذلك صدفة في تخميننا) عنصران أوروبيان تحديداً وتخصيصاً، مكونان رئيسان لما يميز الغرب عن مكان آخر.

ففي الوقت الذي يتبنى فيه كثير من دارسي القرون الوسطى، كل على حدة، وجهات نظر أكثر تعقيداً وتنوعاً حول الفترة التي يدرسونها من هذه النماذج البسيطة، فإن النماذج مع ذلك موجودة، وهي عوامل فاعلة. ولكي نوضحها نحتاج إلى تحديد نطاقات العوامل الثقافية القروسطية، التي تعد عادة معقولة ومقبولة، وإلى تفهمها. لذلك، إذا كانت دراسة المرء معتمدة على القوام السابق للاتينية، بأساطيره وفلكلوره وأدبه، أو إذا كانت معتمدة على قراءة فاحصة للمواعظ اللاتينية، أو لأباء الكنيسة، أو «للمؤسسة» اللاتينية، فإنها تقع ضمن الحدود المقبولة والمقننة. فهي لا تتحدى حدود صورة الفترة القروسطية، بل عوضاً عن ذلك تقوي أدلة صحة تلك الصورة. وربما كان الأهم من ذلك، أن الدراسة التي تقع ضمن حدود تلك الرواية المحتملة للتاريخ الأوروبي لا تحتاج إلى تبرير (السبب الذي من أجله قد يعتبر المرء أن هذه النصوص أو الظروف الاجتماعية الثقافية المفترضة تمت بصلة إلى دراسته)، ولا تحتاج إلى دليل نصي خارجي يدل على أن الكاتب المعني كان بصورة مخصوصة

على علم بالنصوص أو المواد الأخرى المستشهد بها. فمثل هذه الدراسات لا تحتاج إلى اعتذارات.

ولهذه الاعتبارات، فإن وجهات نظرنا النموذجية للفترة القروسطية لم تتسع بيسر لتستوعب إمكانية وجود تعددية ثقافية أعظم. حقًا، فخطوة مثل هذه ستكون مدهشة وغير عادية، في ظل الظروف التاريخية والجو الثقافي للفترة التكوينية التي ندرسها. لقد كان بإمكان المتخصصين في الدراسات القروسطية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلاديين الشروع في إعادة تحديد المدى الذي لم يكن فيه العالم القروسطي متخلفًا بالدرجة التي ربما كان قد أبدأها سابقًا، دون أن يغيروا كثيرًا في وجهات نظرهم تجاه أنفسهم وعالمهم. غير أن إعادة لتقييم الدور الذي لعبه عالم سامي أجنبي تمامًا في خلق الملامح الأساسية لتلك الفترة نفسها كانت ستحتج إجراء تعديلات خطيرة، وفي نهاية الأمر صعبة التحقيق، للنماذج التي تحكم وجهات نظرهم تجاه أنفسهم. ففي الوقت الذي ربما تظل فيه الأيدلوجيا الثقافية غالبًا غير مفصح عنها - لا وعيها نفسه هو سمة رئيسة من سماتها - فإنها ليست أقل قوة لكونها مسكوتًا عنها، وسيكون من السذاجة بمكان محاولة البرهنة على أن اللاوعي الثقافي لا يلعب دورًا تكوينيًا في أي ضرب من ضروب الدراسات الثقافية. فالفرد، وحتى الدارس، نادرًا ما يستطيع العمل خارج حدوده⁽¹¹⁾.

إن القلة النسبية لثراء العالم العربي المادي والدونية الثقافية الملاحظة عنه وضعفه الواضح خلال الفترة التي كانت فيها الدراسات القروسطية الحديثة تحدد مجالاتها بعناية، قلما كان بإمكانها أن تقترح أو أن تستحث وجهة نظر مختلفة بشكل جذري تجاه العلاقات بين الشرق والغرب. فوجهات النظر المعاصرة التي ولدتها الأوضاع النسبية لكلتا الثقافتين - إحداها متفوقة على الأخرى ومهيمنة عليها ومشكلة لأدبها - لم يكن باستطاعتها التخلص من كونها عوامل في ترسيخ صورة للعالم العربي، حتى في فترة متقدمة، أكثر ما يمكن أن تكون هو أنها ثانوية في تكوين ثقافتنا وحضارتنا. إن من العقم وربما من التضليل أن نكون منافقين حول أمور كهذه، وأن نحاكم الآخرين أو ندينهم من خلال معايير أخلاقية أو سلوكية لم توجد في عوالمهم الخاصة. ولكن من التضليل أيضًا أن نتجاهل حقيقة أن مثل هذه الأيدلوجيات قد وجدت أو أن نفترض أن المشاريع الفكرية مازالت غير متأثرة بمعتقداتها.

فضمن هذا السياق، إذن، كم هو مدهش ألا يوجد في تاريخ حقلنا المعرفي القصير نسبيًا أي إضافة إلى النموذج القروسطي للدور السامي أو العربي المهم، ليس هذا فقط، بل إن التلميحات المختلفة التي وصلت إلينا من الفترات المتقدمة حول هذا الدور أو التي طُرحت علينا مؤخرًا قد نُبذت أو اطرحت جانبًا إلى حدٍّ كبير⁽¹²⁾. فتعذر الدفاع عن هذه الفكرة لا يكمن كثيرًا في صعوبة تغيير وجهة نظرنا تجاه فترة تاريخية متقدمة. إن هذا في حد ذاته أمر يسهل عمله نسبيًا، فالتنقيحية(*) revisionism التاريخية هي واحدة من أشهر التسليات الأكاديمية. غير أن سرَّ عدم تصور هذا الجزء من التنقيحية هو أنه قد يتحدى، وفي نهاية الأمر يناقض، التصور الكوني المهيمن، وبالتالي يتطلب نقض شعور مشروط أيدلوجيًا بالذات الغربية المشتركة. إنه يتطلب ليس فقط القدرة على تخيل صورة لحضارتنا وهي، في واحدة من مراحلها التكوينية، جد معتمدة على ثقافة كانت تعد لفترة من الزمن دونية وفي بعض التقديرات عنوانًا للأجنبي والآخر ومدينة لها.

ومع ذلك، فقد شهدت السنوات المئة والخمسون المنصرمة ظهور مقترحات عديدة في الوسط العلمي مؤداها أن أحد المكونات الرئيسية في صنع العصور الوسطى كان عربيًا و(أو) ساميًا. فالكتابات النقدية السابرة لمثل هذه الآراء والمفصلة لها هي في الحقيقة كتابات وفيرة. ولكن، على الرغم من أن مجموعة معينة من المؤرخين، بمن فيهم المؤرخ الأدبي الشاذ، قد طرحوا وجهة النظر التالية، أو بعض جوانبها، وهي أن ملمحًا أو أكثر من الملامح الأساسية لعالمنا القروسطي هو، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، عالية على العالم العربي القروسطي، فإن مثل هذه الآراء لم تصبح على الإطلاق جزءًا من الاتجاه السائد بين جماعة الدارسين الذين يتعاملون باستمرار مع الدراسات الأوروبية القروسطية، وخاصة الدراسات الأدبية⁽¹³⁾. فالمكوّن العربي لوجهة نظرنا النموذجية تجاه العصور الوسطى ما يزال

(*) يقترن مصطلح «التنقيحية» في الاستعمال الأدبي النقدي الحالي بنظريات الناقد الأمريكي هارولد بلوم Harold Bloom (التي سنشير إليها في حاشية لاحقة لمناسبة ذلك)، هذا على الرغم من أننا قد نجد بعض نقاد الأدب الأشد تمسكًا بمبادئ الماركسية يستخدمونه بالمعنى السلبي الذي أقيم في كتابات لينين حيث يشير هذا المصطلح إلى المحاولات التي تهدف إلى تنقيح الماركسية بطريقة يتم فيها تخفيف زخمها الثوري أو القضاء عليه [المترجم].

ثانويًا على الدوام؛ ولم يكن منظماً على الإطلاق. فهو ربما يفسر ملمحاً معيناً، معزولاً عادة، لكن مثل هذا الملمح يكون في الواقع بعيداً كل البعد عن الأوضاع الثقافية التي يُرى أنها متممة لمنظومة الثقافة الأوروبية القروسطية العامة⁽¹⁴⁾.

إن أقرب مقاربتين لتعديل مثل هذه الرؤى، والتي لا يمكن وصفهما إلا على أنهما إخفاق لهما، هما أنفسهما علامة على حيوية النموذج العالي القوية. فمن ناحية، كان ثمة «أربنة»^(*) Europeanization، أي تبني وامتصاص في هذا النموذج، لجسد من المعلومات يبين أن «الترجمات» العربية، خاصة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، قد ساهمت على نحو قاطع في الإحياء الفكري لأوروبا في ذلك الوقت⁽¹⁵⁾. فسمو المؤرخ الأوروبي الذي لفت للمرة الأولى انتباه جمهور عريض من زملائه المتخصصين في الدراسات الأوروبية كان هو الذي فرض الرغبة الملحة والحاجة إلى امتصاص هذا الاكتشاف الذي هدد من نواح أخرى تماسك الأيدلوجيا الغربية في صورتها التي فرضت بها على العصور الوسطى. فأسلوب امتصاصه في النسيج الموجود كان قد اقترحه العنوان الذي وضعه تشارلز هومر هاسكنز Charles Homer Haskins لكتابه ذاته، The Renaissance of the Twelfth Century نهضة القرن الثاني عشر. فالربط بين هذه النهضة والنهضة الأوروبية المتأخرة التأسل كان ضربة لازب. وفي الحقيقة، فإن فحوى أطروحة هاسكنز يمكن فهمها بمعقولة على أنها تعني أن التاريخ للنهضة الأوروبية كان متأخراً بعدة قرون، وأن اكتشاف ثقافتنا الموروثة والسلفية أو إعادة اكتشافها قد بدأ حقيقة في القرن الثاني عشر الميلادي، وأن الإحياء الثقافي العلماني العام قد كان مقتفياً آثاره إلى حد كبير. ولكن هاسكنز كان مدركاً حقيقة أن مثل هذه الترجمات قد كانت في جميع الأحوال تقريباً تشكل ملمحاً رئيساً للحياة الفكرية العربية في أوروبا في ذلك الوقت (في صقلية وفي إسبانيا على حد سواء)، وأن عددًا كبيراً من «الترجمات» الأكثر تأثيراً لم تكن كلها على الإطلاق ترجمات من الإغريقية بمعنى الكلمة، بل كانت على الأصح ترجمات لشروح عربية على أرسطو، الذي كان طوال عدة قرون واحداً من نجوم الفلسفة في

(*) «الأربنة» تعني إضفاء الهوية الأوروبية على كل المكونات غير الأوروبية التي تبنتها الثقافة الأوروبية. [المترجم]

الموروث العربي؛ وأن ترويج مثل هذه النصوص واستقبالها لم يكن ليفسر، على الأقل إلى حد ما، إلا من خلال تغلغل عميق في الحياة الثقافية العربية في أوروبا ومعرفة عميقة لها ولمكانتها التي كانت أعظم بكثير مما تقرر سابقاً⁽¹⁶⁾.

والإخفاق الآخر في إدخال مكوّن سامٍ ذي معنى بطريقة نموذجية إلى الرؤية الأوروبية تجاه عصرها القروسطي الخاص هو أكثر تعقيداً إلى حد بعيد، وربما كان من الدقة بمكان نعته بالنجاح، وإن كان نجاح نَعَم وفوائد ممزوجة كثيراً بنقم ومضار. فالصورة الوحيدة للعصور الوسطى التي تُعترف عادة بدور مكوّن ومؤثر عالمياً للعرب واليهود هي تلك الصورة التي استنبتها وخلدها كثير من المتخصصين في الدراسات الإسبانية والإسبان، سواء المتخصصون في الدراسات الإسبانية القروسطية أم المؤرخون والفلاسفة العموميون. وهذا الاستثناء، في حد ذاته ناجم دون شك عن حقيقة أن «الاحتلال» العربي الذي استمر سبعة قرون لأجزاء كبيرة من شبه الجزيرة الإيبيرية هو حقيقة تاريخية يصعب على الإسبان رفضها أو تجاهلها أكثر من غيرهم من الأوروبيين الآخرين⁽¹⁷⁾. غير أن من الغريب أن تكون طبيعة التأثير التشكيلي وآثاره على الحوادث والتوجهات اللاحقة في الثقافة والتاريخ الأسبانيين مثلما تصورها أجيال عديدة من الأسباب والمتخصصين في الدراسات الإسبانية، طبيعة مشتتة، هذا على الرغم من وجود استثناءات قليلة مهمة. فلقد كانت في شكلها المبسط ناقضة «للأرنية» في أحسن الأحوال، وفي معظم الحالات الأخرى كانت سلبية إلى حد بعيد أو بشكل جذري⁽¹⁸⁾ فالرؤية الأكثر شيوعاً هي تلك التي يمكن التمثيل لها عن طريق الاستشهاد بآراء المؤرخ البارز سانشز - البرنوز - Sánchez Albornoz البليغة، رغم تطرفها: «بدون الإسلام، من يستطيع أن يخمن كيف يمكن أن يكون قدرنا؟ بدون الإسلام، إسبانيا كانت ستتبع السبل نفسها التي اتبعتها فرنسا وألمانيا وإنجلترا؛ واحتكاماً إلى ما أنجزناه طوال القرون بالرغم من الإسلام، ربما كنا سنسير على رؤوسهم» (ترجمة منرو 1970: 257). ففي الوقت الذي كان فيه عدد قليل من مؤرخي الأدب والثقافة الآخرين صابرين وصريحين مثل سانشز، فإن من الصعب المماراة في تفشي بعض ضروب هذه الآراء وقوتها⁽¹⁹⁾. وهذه الآراء وكثير من الآراء المرافقة لها ومثيلاتها تكشف مرة أخرى مدى ترسخ وجهة نظر الدارسين الأوروبيين القائلة بأن أوروبا و«الأوروبية» الحقيقيتين ليستا متأثرتين بالثقافة

العربية أو اليهودية. وما بدا من النظرة الأولى مكوّن بناء هو في الحقيقة مكون مشوّه بالنسبة لبقية أوروبا، أوروبا الحقيقية. فمن وجهة نظر سانشز - البرنوز، فإن علل إسبانيا - في عدم تكافئها مع مستويات فرنسا وإنجلترا وألمانيا - هي نتيجة لسوء الحظ الذي جعل التأثيرات السامية تفقدها أوروپيتها. ولكن، هل يختلف هذا كثيرًا عن فرضية أولئك المؤرخين الأدبيين الذين يبدون وكأنهم يكتبون تاريخًا لبلد يقدمونه بوصفه جزءًا لا يتجزأ من الموروث الغربي، جزءًا قد لا يدرك فيه القارئ البريء وجود مسلمين ويهود على الإطلاق⁽²⁰⁾. ألا تعبّر كلتا وجهتي النظر هاتين، بأسلوبين مختلفين، عن فرضيات بعينها، أعني أن إسبانيا المصطبغة بالسامية هي أقل من بقية أوروبا، وأن إسبانيا ستصبح بعد محو هذه العناصر جزءًا من التقاليد الأوروبية؟ وبالنسبة لدارسين أوروپيين آخرين يأخذ معظمهم بالطبع إلماعاته حول الأمور الإسبانية من المتخصصين في مجال الدراسات الإسبانية، فإن النتيجة غالبًا ما تتميز بفكرة «التخلف الثقافي» لإسبانيا مقارنة ببقية أوروبا⁽²¹⁾.

ومع ذلك، فيجب على المرء أن يعلم أن مسألة أثر الإقامة المؤقتة للعرب في إسبانيا هي مسألة قليلًا ما تشكل قضية ذات أهمية كبيرة بالنسبة لمعظم المتخصصين في الدراسات القروسطية. واهتمام سانشز - البرنوز بهذا الموضوع هو نتيجة لكونه إسبانيًا، وليس نتيجة طبيعية لكونه متخصصًا في الدراسات الإسبانية أو في الدراسات القروسطية. فمعظم المتخصصين في الدراسات الإسبانية والمتخصصين في الدراسات القروسطية يبدؤون دراستهم للأدب القروسطي بالنصوص الأولى في اللغات الرومانشية ويفترضون أن اللاتينية، وحتى الإغريقية فيما يبدو، هما اللغتان الكلاسيكيتان الضرورييتان اللتان يجب تعلمهما. أما العبرية والعربية فتعدان عادة غير ضرورييتين. وحتى في أعقاب «اكتشاف» الخرجات المكتوبة بلهجات الرومانث قبل أربعين عامًا تقريبًا، عندما كان عدد كبير من الإسبان المتخصصين في الدراسات القروسطية يدرّسون هذه اللوازم refrains الرومانشية في القصائد العبرية والعبرية، فإن أقلية متميزة من الدارسين والمعلمين هم فقط الذين يقرؤونها أو يقدمونها بوصفها جزءًا من قصائد كاملة (مكتوبة بإحدى اللغتين الساميتين الكلاسيكيتين)، وهي في الحقيقة كذلك⁽²²⁾.

فالعلم بهذه المجموعة من الأشعار والوعي المتوقع التالي له بالعالم الذي

جاءت منه، لم يكن ليؤثر فيما يبدو على المعيارية التقليدية للتاريخ الأدبي الروماني. فليس ثمة دليل يشير إلى ظهور قريب لابن قزمان ويهودا بن عززا وابن ميمون، وابن رشد في قوائم القراءة الإجبارية. إن ثمة دلائل كثيرة تدل على أن ما تغير أو توسع من تفاصيل قصتنا هو قليل نسبيًا، حتى في الفترة التي تلت اكتشاف الخرجات الذي رُحِبَ به ذات مرة على أنه بداية «ربيع جديد» لدراسات الشعر الغنائي الأوروبية⁽²³⁾. فقليل، أو لا شيء، من فرضياتها قد تبدل، وقليل من حيوتها قد ضعف. فمقتطفات الشعر الغنائي الأوروبي القروسطي المختارة مازالت تنشر متضمنة قسمًا تافهًا عنوانه «الشعر العربي وغيره من الشعر غير السائد»، وربما اشتمل فقط على مقطع من كتاب طوق الحمامة لابن حزم، ويبدو هذا كما لو أن الجزء الخاص بالشعر الغنائي البروفنسي لا يتضمن إلا مقطعًا من رسالة أندريه كلابانوس Andreas Capellanus⁽²⁴⁾. وما زالت المجلات البارزة الرائدة في الدراسات الأدبية تخصص أعدادًا كاملة لمفترقات الطرق التي تجد الدراسات الأدبية القروسطية نفسها فيها، دون أن تضمنها أدنى إشارة إلى أن إحدى الإشكاليات التي تجب مواجهتها هي إشكالية التحيزات والتحديدات الثقافية التي تحدد الحقل نفسه، هذا على الرغم من الدلائل الكثيرة التي تشير إلى قصور النصوص المعيارية وتأثيراتها التي برزت إلى السطح خلال الأربعين عامًا الأخيرة⁽²⁵⁾.

فمفترقات الطرق، أو نقاط التحول، أو لحظات الأزمة التي تواجهها الدراسات الأدبية القروسطية بصمود في الأعوام الحالية ما تزال هي تلك التي تتعلق بمناهج النقد الأدبي. فالخيار يُعرض ببساطة متناهية على أنه خيار بين النقد الشكلائي formalist الذي يتبناه دارسون من مثل زومتور Zumthor وبين النقد الكلاسيكي ممثلًا بدقة في عمل كرتيوس Curtius الذي ما زال معتمدًا ومقبولًا. وما تمخض عن هذا كله هو مسألة ما إذا كانت الدراسات الأدبية القروسطية، التي كانت فيما مضى طليعة حقل الدراسات الأدبية الحديثة، ستظل إلى حد كبير معقلًا لدراسة تاريخانية لغوية عتيقة، مبتعدة على نحو متزايد عن الطليعة النقدية والنظرية. إن أيًا من الإجابتين المحتملتين لهذا السؤال لتثير الاستنكار وتهدد تلك الأطراف التي لها مصلحة أكيدة في هيمنة هذا المنهج أو ذاك.

والى الآن، فإن هاتين الإجابتين لم تتضمننا أي إعادة ضرورية لتقييم الأسس

الحقيقية التي نبني عليها تعريفنا للعصر أو لأدبه أو لملامحه وحدوده الثقافية البارزة. فالتوفيق بين هذين الموقفين المتطرفين، الذي عبّر عنه بيوريون Poirion بطريقة بارعة وبليغة، هو أن ننظر إلى (ومن المحتمل بالتالي، أن نحلل) النصوص الأدبية على أنها «تقع في نقطة تلاقي الخيالي بالأيولوجي» (بيوريون 1979: 406). لذلك فإن أكثر النقاد حصافة يفرض كلاً من نقض النقد الشكلائي للتاريخانية (ولكثير من نتاجها) والحط من قيمة خصائص النصوص الأدبية أو الخيالية الأساسية الذي تتميز به كل من الدراسات اللغوية التقليدية وبعض التحليلات النقدية الجديدة المعاصرة.

ولكن أكثر النقاد حصافة، بغض النظر عن منحاه النقدي، ربما يرغب أيضًا في مساءلة مفهومه الأساس للخصائص التاريخية الرئيسة للعصر وفي إعادة تقويمه، لأن مثل هذا المفهوم يؤثر في نهاية الأمر بطرق متعددة على نتائج تطبيق أي منهج. فقوة النموذج أو الصورة التي نبدأ بها هي غاية في الأهمية؛ فعلى الأقل هي التي تحدّد ما هو ممكن وما هو غير ممكن، وما الذي تعنيه على الأرجح كلمة أو صورة «نعرفها» أو «نميزها»، وما الذي لا تعنيه. وهذا أمر بديهي إذا كانت المقاربة التي يوظفها الدارس واحدة من الأشكال الكلاسيكية المتعددة، لأن واحدًا على الأقل من الأهداف الرئيسة لمثل هذه الدراسة هو هدف آثاري، أعني استنباط الخلفية التاريخية الثقافية للنص الذي بين أيدينا وترسيخها. وهذه الخلفية اللغوية والأدبية والثقافية هي التي تشكل الأسئلة المطروحة والإجابات المقدمة لها على حد سواء. فهي التي تحدد المعنى والأصل المحتملين لكلمة في القرن الثاني عشر الميلادي، ولاستخدام مفترض قد يقوم به مؤلف معين لأعمال توما الإكويني Aquinas أو لوعظ برناردين Bernardine، ولنوعية الافتراضات التي نفترضها حول العلاقات بين النص ومجتمعه. ولكن تأثير نموذجنا، أي هذه الخلفية، نادرًا ما يكون أقل قوة في الطرف الآخر من المنظور النقدي، أعني في الدراسات الشكلائية، كما سبق أن أشرت فيما تقدم من هذا الفصل⁽²⁶⁾.

وفي كلتا الحالتين، فإن هذه الفرضيات هي عوامل محدّدة أساسية. ومع ذلك فيبدو أنها - ويا للتناقض - هي الفرضيات التي نادرًا ما تساءلنا حولها أو درسناها. ولكن، ما دام أن ثمة دراسات عديدة تقترح أن هذه الفرضيات ربما تكون غير ملائمة، أليست هذه الفرضيات حقًا من ضمن تلك الفرضيات التي هي في أمسّ

الحاجة إلى التدقيق والتبرير والإثبات؟ فالمرء يعلم أو يعتقد أن افتراض أن كلمة من كلمات القرن الحادي عشر الميلادي لم تدل على «الطائرة» أو «الطماطم» أو «النسيية» بالمعنى الإنشتايني للكلمة، هو افتراض حسن. ولكن كيف قررنا ذلك، ثم ألا يكون قرارنا قرارًا معقولًا عندما نقول إن كلمة «غزل» gazel المستخدمة في الشعر البروفنسي يجوز أنها كانت تعني تقريبًا ما كانت تعنيه للمتحدثين بالعربية الإسبانية؟ كيف يمكن أن نظل متأكدين تمامًا من افتراضنا بأن القائمة القرائية الأساسية لدارس ناشئ للقرون الوسطى ينبغي أن تتضمن توما الإكويني وأوغسطين، ولكن ليس ابن حزم أو ابن سينا؟ كم يمكن أن يكون تقويض النصوص القروسطية ثوريًا أو ملهمًا لو أن سلسلة الأعراف والمبادئ الاجتماعية والأيدلوجية، التي يُظن أنها مفسدة خفية في مثل هذه النصوص، نفسها لم تفحص بدقة؟ ليس من السهولة بمكان تجاوز القيود والحدود التي تفرضها الأيدلوجيا على «معرفتنا المشتركة» وحتى على «حصافتنا»، كما بيّن ذلك ستانلي فش Stanley Fish (في مناقشة هي أبعد ما تكون عن الدور العربي في أوروبا القروسطية):

ازعم أن أي وصف نمتلكه عن عمل أو عن فترة أو عن كامل النصوص المعيارية هو وصف لا يكون ممكنًا ولا مفهومًا إلا ضمن الافتراضات المجسدة في التطبيق الحرفي السائد. فبدلاً من أن تبقى الأعمال والفترات والنصوص المعيارية بمنأى عن جهودنا فإنها تتخذ الشكل الذي تتخذه بسبب جهودنا بالتحديد، ولذلك فلا يوجد فعل نقدي أدبي، مهما قلّت «وصفيته»، يمكن أن يقال عنه إنه «يتجاوز» الحدود التي جعلته ممكنًا. (Fish: 357, 1983).

غير أن ما ينبغي أن يكون أكثر جاذبية من حقيقة أن نماذجنا هي التي تحكمنا، بسبب عدم وجود ما هو أفضل منها، هو إدراك أن العديد من الإشكاليات الخطيرة التي يكثر نقاشها في مجال التاريخ الأدبي بل حتى في مجال النظرية الأدبية، بخاصة كما هو مطبق في الدراسات القروسطية، تتشابك حق التشابك مع سبر وإعادة تقييم صريحين للصور التي نتمسك بها عن العصر القروسطي وعن طبيعة النصوص المعيارية التي تستمد قوتها منها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ويبدو أن من المنطقي قطعاً في النقاش المتجدد لجدلوية المشكلة مقابل الاختلاف في العصر القروسطي وآثاره الثقافية، ذلك النقاش الذي يعترف مبدئياً بجدلية مشابهة لها وفي بعض الأحيان متداخلة معها بين الذات والآخر، أن نعيد بشكل أكثر تأن وصرامة تقييمنا

ومعرفتنا للآخر المخفي غالبًا - أعني العربي، السامي، الرشدي - الذي يقف بصمت وراء أرسطو في القرن الثالث عشر الميلادي. وربما كان من صميم قضيتنا أن نتساءل في هذا السياق عما إذا كان هذا الآخر صامتًا حقيقة إلى هذه الدرجة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، أم أن وجهات نظرنا ولهجتنا التي ظهرت بعد عصر النهضة حول هذه الفترة لم تكن هي التي جعلته يبدو كذلك، مفسحة مكانه للآخرين الذين نجد سلاواتهم أكثر عراقية، وحامية، لذلك، أنفسنا من اعتراف قد يقوّض كثيرًا بعض معتقداتنا حول أنفسنا. وهل الجدل الذي حكم العصور الوسطى هو حقًا أو حصرًا جدل بين الوثنيين والمسيحيين، وبين القديم والحديث، أم هو أيضًا ميراث تصور عصر النهضة لتلك الفترة ومساعد لوجهة النظر الاستعمارية وما بعد الاستعمارية تجاه أنفسنا؟

فمن الواضح أن التساؤلات النظرية لطبيعة المعنى، وهل نصنعه نحن أم يرد إلينا من الآخرين، وللمعاني الخفية الذاتية للتدمير للنصوص الأدبية وغير الأدبية على حدّ سواء، يمكن أن تُنجز دون أن نمتلك مفهومًا أوسع أو أكثر ثورية للأعراف الثقافية والأدبية من تلك الأعراف التي نمتلكها، تلك الأعراف المقننة بشكل صريح والمتفوقة في علم التاريخ الأدبي الغربي. ولكن ألا ينبغي أن يكون السبر الخارق لمثل هذه التساؤلات مصاحبًا بسبر للأعراف التي استبعدتها أو صنفها المسؤولون في ذلك الوقت والمؤرخون التطهيريون في الفترات المتأخرة صراحة أو ضمّنًا على أنها أعراف عديمة الجدوى؟ وهل نستطيع نحن المتخصصين في الدراسات القروسطية تحمل مواصلة الاعتقاد بأنه نظرًا لأن دوق إقيطانة في القرن الحادي عشر الميلادي كان مسيحيًا و«أوروبيًا» فإن معجمه الشعري قد كان محددًا بالأيديولوجيات الرسمية المسيحية «الأوروبية» في زمانه؟ وهل نستطيع التحدث بأهلية عن مظاهر الكبت والتدمير في شعره إذا ما بدأنا بقبول أن ما ظهر منها بوصفه شرعيًا وكاثوليكيًا في الفترات الزمنية التالية هو مقاييس صادقة لعالمه؟ وأليس ثمة فجوات واضحة تنمّ غالبًا عن مفارقة في مناقشات «قلق التأثير»^(*) the anxiety of influence التي لا يمكن أن تشكل إلا بتأثيرات محتملة كانت وما زالت مقننة؟

(*) «قلق التأثير» هو مصطلح يندرج في سياق النقد الفرويدي أو النقد التحليلنفي الذي يبحث في علاقة الكاتب أو المؤلف بعمله. وقد وردت عبارة «قلق التأثير» كعنوان لكتاب =

إن التنقيحية، سواء في مجال التاريخ الأدبي أو في غيره من المجالات الأخرى، ليست غالبًا جذابة. فقد تبدو وكأنها تتضمن اغتيالًا شعائريًا للأسلاف المبجلين. وهذا هو الحال، سواء وصفناه بمصطلح بلوم الأوديسي، أو في سياق نظريات هايدن وايت Hayden White حول النسبية التاريخية والحكي^(*)، أو بالمصطلحات التي تتبع مفاهيم فوكو Foucault للخطاب^(**).

= أصدره الناقد الأمريكي هارولد بلوم عام 1973م في إشارة لنظريته القائمة على عقدة أوديب التي سبق لفرويد أن تحدث عنها بإسهاب ووظفها توظيفًا أساسيًا. وملخص نظرية بلوم هو أن كل شاعر إنجليزي أو أمريكي (منذ ظهور الشاعر الإنجليزي ملتون في القرن السابع عشر الميلادي على وجه التحديد) يعاني من قلق ناشئ عن كونه تاليًا زمنيًا لشعراء سابقين له، قلق شبيه بقلق أوديب في علاقته بأبيه. أما صلة الشاعر التالي بالسابق فتم عبر قصيدة أم، أو مجموعة قصائد للشاعر السابق - الذي يمثل دور الأب - تولد لدى الشاعر الابن أحاسيس يمتزج فيها الحب والإعجاب بالحسد والخوف وربما الكراهية أيضًا. ويؤدي هذا إلى جعل الشاعر التالي أو الابن يتخلص من السابق، ولو توهّمًا، بكتابة قصيدة يقنع نفسه بأنها تتجاوز القصيدة الأم بعد أن يكون قد قرأها قراءة تشوهها، أي تبرز ما فيها من نقاط ضعف يراها الشاعر التالي متوهّمًا لكي يتاح له بهذه الطريقة أن يطبق شيئًا جديدًا لم يقله الشاعر السابق. (ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، الرياض 1955: 96) [المترجم].

(*) أهم ما يميّز هذه النظريات هو أن هايدن وايت «ينازع في وجود الحقائق التاريخية الموضوعية، ويخلص إلى وجهة نظر في التاريخ، يمكن مناقشتها، تأخذ بنسبية التاريخ، فتستبعد نظرات الحقيقة واليقين. ويعتمد وايت في نقده اعتمادًا كبيرًا على مفهوم للكتابة التاريخية بوصفها سردًا روائيًا وعلى نظرية الشعر؛ فهو في تحليله لاستراتيجيات سردية مختلفة استخدمها المؤرخون، يلاحظ نسقًا رباعيًا من الأنماط وفقًا لطراز صنع الحكمة، وطراز الشرح، وطراز التضمين الأيدلوجي... ويرى بأن قراءة التاريخ وكتابته تماثلان في جوانب أساسية كتابة الحكاية. فالمؤرخ، شأنه شأن شاعر العصور الوسطى، هو أكثر تقيّدًا بمجازات حرفته وتقاليدها منه بـ«حقيقة» ما يعرض» (روبرت هولب، نظرية التلقي، ترجمة عز الدين اسماعيل، النادي الأدبي الثقافي بجدة، 1994: 349 - 350) [المترجم].

(**) يحدد فوكو الخطاب بأنه شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه... ويشير فوكو إلى أن للخطاب دورًا واعيًا يمثل في الهيمنة التي يمارسها في حقل معرفي أو مهني أصحاب ذلك الحقل على أهلية المتحدث وصحة خطابه ومشروعيته، وما إلى ذلك من ملابسات تشير بوضوح إلى أن إنتاج الخطاب وتوزيعه ليس حرًا أو بريئًا كما قد يبدو من ظاهره» (دليل الناقد: 75 - 76) [المترجم].

غير أن من المهم في هذا السياق إيضاح عدة نقاط قد تجعل التنقيح الأدبي التاريخي الذي سأقترحه يبدو أقل إغراباً وأكثر معقولية. أولاً، أنا لا أقترح أنه ينبغي التخلص تمامًا من الصورة والنصوص المعيارية السائدة لدينا. وفي حقيقة الأمر، أنا لا أعتقد أن أي جزء من النصوص المعيارية ينبغي التخلص منه على الإطلاق. وبالأحرى فإن تحليلي للعوامل الأيدلوجية التي تشكّل صورنا تقودني إلى الاعتقاد بأن النصوص المعيارية والصورة الحالية هي التي اطّرت بغير وجه حق شخصيات ونصوصاً مهمة، أو قللت من قيمتها أو كنّت عنها إلى درجة أنها فقدت كثيراً من القوة والتأثير اللذين يعتقد كثير من الدارسين أنها مارستهما على معاصريها - وهذا بدوره قد شكّل النصوص التي جعلناها معيارية. فما نقترحه ليس إبعاد توما الإكويني أو تبديله. على العكس من ذلك، فنحن نقترح إضافة تقاليد ابن رشد له، وعندئذ ربما بدأنا نرى الدرجة التي كان فيها توما الإكويني صدى لآخر، أعني للنصوص الرشدية.

وبمعنى آخر، أعتقد أن العملية الانتقائية للتاريخ وللتاريخ الأدبي قد حرمتنا، كما جرت العادة عند حكاية قصة المنتصرين، من تقدير كثير من النصوص الفرعية المهمة، وأنها قد قامت إلى درجة كبيرة باطراح كثير من القوى الثقافية التي كانت مؤثرة في العصر القروسطي، أو بتبسيطها وتشويهها إلى درجة يصبح فيها التعرف عليها أمراً مستحيلاً. لذلك، فإن الجزء الذي أقترح إهماله من الصورة ينبغي أن يكون ذلك الجزء الذي اطّرح احتمال رؤية قوة دافعة نحو التغيير في العالم الأندلسي، وذلك الجزء الذي لا يمكنه أن يتخيل أن قوة ثقافية تبدو الآن غريبة عن ثقافتنا الخاصة كانت ذات يوم تشكل جزءاً من أساسها.

إن رؤيتي الخاصة للتاريخ الثقافي الأدبي لهذا العصر في حدّ ذاتها رؤية انتقائية بالطبع، وهي - مثل أي رؤية أخرى - مقيدة في انتزاعها الحقائق والنصوص واختيارها لها. وليس لدى شك في أنها أسطورة لا تقلّ عن تلك الأساطير التي أحاول تعديلها هنا، ولكنني أعتقد أنها أسطورة ذات حسنات عدة. أولها أنها لا تتهرب من مفهوم الأسلاف المختلطة لأوروبا الغربية الذي كثيراً ما بدا إلى عهد قريب مفهوماً مستحيلاً لا يُطاق. وثانيها، هي أنني أعتقد أنها تثري، بدلاً من أن تفقر، رواية القصة التي نتعامل معها من قبل، أعني قراءات نصوص قد اتفقنا عليها من قبل. لذلك، فإن نقدي للأسطورة الحالية هو أنها - كما سبق أن أشرت قبل

قليل - ليست متنوعة بشكل كاف تنوعًا يمكّنها من تفسير العصر القروسطي وظروفه التاريخية والسياسية الشديدة الاختلاف، وأنها قد تشكلت على نحو واسع بفضل التحاملات الثقافية لحقبة من حقبة الأيدلوجيا الغربية التي، وإن كانت تلفظ أنفاسها الأخيرة في بعض المجالات، ما زالت قوية في مجال علم التاريخ الأدبي. وربما كان من المجدي الآن اطراحها هنا أيضًا.



هوامش الفصل الأول

(1) انظر أسامًا كتاب إدوارد سعيد 1978 Said، وبعض النقد المطول والاعتبارات الأخرى التي تسبب فيها كتابه. وثمة ثلاث مراجعات لها أهمية خاصة: لويس 1982 Lewis الذي تعكس ردود فعله السلبية كثيرًا من رد فعل الأوساط الأكاديمية الاستشراقية التقليدية؛ وبيرد Beard 1979 الذي يشير رد فعله الحسن مسألة تعميم نموذج سعيد على مواطن أخرى من مواطن الدراسات الأكاديمية من بين مسائل أخرى؛ ومقالة برومبرت 1979 Brombert، وهي مراجعة قيمة نظرًا للقضايا الأكاديمية العامة التي توردتها. وتوجد النقاط البارزة التي توصل إليها سعيد والتي لها علاقة بمناقشتي (والتي هي - بالمناسبة - أقل النقاط معارضة حتى من قبل أكثر منتقديه لدادة) في المقدمة (ص 1 - 28)، ويمكن تلخيصها فيما يلي: إن تشكل صورة الغرب هو تشكل معادل لتشكيل صورة الشرق؛ وإن الخطاب السائد هو خطاب تفوق «يعيد تأكيد التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي، ملغيًا عادة احتمال أن تكون هناك وجهات نظر مختلفة حول الموضوع لمفكر أكثر استقلالية أو أكثر تشككًا» (ص 7)؛ وإن الفصل بين المعرفة «الخالصة» والمعرفة «السياسية» ليس فصلًا قاطعًا وواضحًا، وإن الإجماع التحرري على أن المعرفة لا علاقة لها أصلاً بالسياسة إجماع «يحجب الظروف السياسية الشديدة التنظيم، رغم غموضها، التي تسود عندما تُنتج المعرفة» (ص 10)، وإن الدراسات الأدبية خاصة قد تجنبت بحذر مناقشة قضية الأيدلوجيا السياسية التي تشكل أسس المعرفة وتجنبت عمومًا «الجهود التي تحاول جادة سدّ الثغرة بين المستويات العلوية والمستويات السفلية في تراث البحث النصي التاريخي» (ص 13).

(2) للاطلاع على مثالين حديثين من مجموعات المقالات التي خصصت لأشد الإشكاليات خطورة في الدراسات القروسطية، انظر مجلة: New Literary History, 10 (1979) ومجلة: L'esprit créateur 18 (1978), 23 (1983).

(3) تتضمن دراسة مقدسي Makdisi 1979 تقريراته حول «اليقظة الأوروبية» واقتباساته المتعلقة بها من بعض سابقه (لومبارد Lombard وداوسون Dawson هما من بين أكثرهم أهمية). وللإطلاع على هذا البعد في تاريخ الطب خاصة، انظر سارتون 1951 Sarton، ومن وجهة نظر العلوم عامة، انظر هاسكنز 1924. وكتاب هاسكنز 1927 نهضة القرن الثاني عشر، المشهور قراءة واقتباسًا، هو كتاب يبرز أمورًا ذات بال أيضًا. فالنصف الثاني تقريبًا من هذا الكتاب يعالج جوانب من تلك النهضة كانت عربية المصدر. وفي مجال تاريخ الفلسفة، نجد أن الذين يقللون من أهمية ابن رشد هم قلة. وحتى كريستلر Kristeller الذي هو أساسًا مهتم بالتقاليد اللاتينية، فإنه يقدم تنازلات خطيرة لأهمية الثقافة العربية: «وكما هو معروف

جيدًا، فقد مارست أرسطية العرب، وخاصة أرسطية ابن رشد، تأثيرًا قويًا على الفكر اليهودي في العصور الوسطى المتأخرة... وأثرت كثيرًا على الغرب المسيحي» (كرستلر 1961: 27 - 29). ومع ذلك، فلم يجد حرجًا في أن يُتبع هذه الملاحظة بالملاحظة التالية: «إذا أردنا أن نفهم تاريخ الفكر والعلم في العصور الوسطى اللاتينية الغربية فيجب أن ندرك أولاً أن أسسه قد كانت واقعة في الماضي الروماني وليس في الماضي الإغريقي» (كرستلر 1961: 29).

(4) هذه التعميمات حول المواقف التي يتبناها المتخصصون في الدراسات الرومانشية القروسطية هي تعميمات لا غير وهي بالكاد معفية من تعداد أي عدد من الاستثناءات. بيد أن مجرد إلقاء نظرة سريعة إلى بنى أقسامنا الأكاديمية، وإلى النصوص المعيارية القروسطية الرسمية، وإلى نوعية المقررات الدراسية التي تُدرّس (والتي لا تُدرّس)، وإلى متطلبات الدرجات العلمية، وإلى الفهارس العامة، وإلى مجموعات النصوص الأدبية المختارة وإلى التواريخ الأدبية... إلخ، كلها ستؤكد بحكم العادة أن هذه التعميمات صحيحة. ومن الطريف أنه على الرغم من أن ثمة قبولاً واسع النطاق لمديونية الغرب العامة للعلوم العربية ولبعض فروع الفلسفة العربية، فإن هذا يبدو بشكل عام متجاهلاً عندما نفسر خلفية تاريخنا الأدبي، هذا على الرغم من أن التطورات ذات الأصول اللاتينية التي حدثت في العلوم والفلسفة - وكثير منها عيال على التقاليد العربية - تؤخذ بلا خلاف تقريباً بعين الاعتبار. والدراسات التي تعترف بمركزية التقاليد العربية في أي مجال ثقافي آخر أو بأهميتها فيما يتعلق بالتاريخ السياسي غالباً ما تمضي قدماً في مناقشة الإشكالية الأدبية كما لو أن تلك المواطن الأخرى من التفاعل كانت خارجة عن الصدد. لذلك، فإن بونر Bonner يلاحظ أنه قد كان ثمة تفاعل وطيد بين مقاطعة بروفنس والأندلس، وبين بروفنس وبقية العالم العربي (بسبب الصليبيين)، بل ويلاحظ أن التطورات الفكرية والثقافية والمادية في هذه المناطق قد فاقت بكثير تلك التي تحققت في بقية أوروبا. ومع ذلك، فإنه لم يواصل فقط مناقشة هذه التطورات الجديدة في بروفنس وكان شيئاً من هذا لم يحدث، بل إن الخريطة التي يقدمها لعالم الشعراء التروبادور البروفنسيين تنقطع عند جبال البرت Pyrenees - وهذا مثال تصويري كما نرى لهامشية ذلك العالم. والتحليل الآخر الواضح التناقض بجلاء يتضمن دراسة فرنك Frank المنشورة سنة 1955 «أ»، التي يفصل فيها القول في الدرجة التي كان فيها الشعر والغناء الرفيعين العربيين حقيقة يومية في بلاط الفونسو الثاني Alfonso II، ونقطة تجمع للشعراء القطاليين والبروفنسيين على حد سواء، ولكنه يقول بعد ذلك إن هذا كله لم يؤثر في ذلك الشعر بأي طريقة كانت. ويبدو أنه كان يفترض أن مثل هذا التأثير يجب أن يكون معتقاً به بطريقة صريحة ومباشرة في النصوص الشعرية نفسها، التي كتبت في العربية على ما يُظن. وثمة موقف مقارب نجده عند ريزيتانو Rizzitano وجونتا Giunta (انظر النقاش اللاحق في الفصل الرابع). وتتضمن دراسة سثرلاند Sutherland 1956، وهي نقض لعمل دينومي Denomy حول تأثير الفكر العربي على شعراء التروبادور، ملاحظة أن التأثير كان «مستفيضاً»، ومع ذلك لا يمكن وجوده في الشعر - مفترضاً على ما يُظن أن التأثير الشعري ليس مستفيضاً. ويزعم بيزولا Bezzola أن أحدًا لا

يمكنه بلا قيد ولا شرط مواصلة استبعاد احتمال وجود تأثير عربي على شعراء التروبادور الأوائل، ثم يمضي بعد ذلك ليفعل الشيء نفسه بعدم تقديم أي مناقشة إضافية للتأثير الذي هو - في حقيقة الأمر - مضمن في عرضه للخلفية التاريخية لوليم التاسع William IX. وفي دراسة فان كليف Van Cleve 1972، يُقدّم الفصل الخاص بالشعر الغنائي الإيطالي كما لو لم تكن ثمة أي إشارة إلى الثقافة العربية أو الشعر العربي أو الغناء العربي، هذا على الرغم من أن هذا الفصل يتبع مباشرة فصلاً حول الحياة لا فكرية في البلاط الذي يصوره كليف مصطبغاً بالصبغة العربية تمامًا. لقد أقيم فصل بين الشعر وبين الحياة الفكرية الأخرى يصعب التوفيق بينه وبين وحدة تلك التقاليد في أي مجال آخر من مجالات الدراسة الأدبية تقريباً، سواء أكان قروسطياً أم لا. وهذا الانفصام بين الخلفية التاريخية العامة وبين الأدب ينعكس أيضاً في الحقيقة التالية: وهي أنه في الوقت الذي نجد فيه أن جزءاً كبيراً من الأدب القروسطي يصور بإسهاب، أو يشير إلى، الرؤى الخيالية للعالم العربي وشخصياته - مثل صلاح الدين، على سبيل المثال - الذين يُعرفون صراحة على أنهم جزء من ذلك العالم، فإن المناقشات النقدية لهذه الظواهر الأدبية التي تهتم باحتمال أن تعكس هذه الظواهر (وأن تفهم بالتالي من خلال) وجهة نظر قوية لذلك العالم ولأولئك الناس، هي مناقشات قليلة نسبياً. انظر دراسة باريس Paris المنشورة سنة 1895، لتقف على مثال مبكر لم يبل تماماً في مقارنته الرئيسة للموضوع. وحتى الدراسات التي كتبت حول الملحمة الفرنسية (وكثير منها مهتم صراحة بالتعاملات مع العدو العربي) لا تناقش على وجه الخصوص العلاقة مع العالم العربي على أنها علاقة معقدة وإشكالية، ولا تتبنى عادة أي وجهة نظر للحالة تكون أكثر حذراً من تلك النظرة التي توصف على المستوى السطحي للقصاصد. (الاستثناء الواضح من هذا هما دراستا جالميس دي فيونتس Galmés de Fuentes المنشورتان سنتي 1972 و1978). وحتى الدراسات التي كتبت حول أوكاسن ونيكوليت Aucassin and Nicolette - وهو عمل يهتم بشكل واضح بمسألة الحوار والتبديل والمحاذيات، ويلمّح بشكل واضح أيضاً إلى العالم العربي الذي يستدعيه إلى الذهن اسم «أوكاسن» وميلاد «نيكوليت» - فإنها تستطيع أن تلتف حول قضية العالم العربي في الحكاية الغنائية chante - fable. انظر دراسة كالن Calen المنشورة سنة 1966، لتقف، حتى في دراسة متقنة نقدياً مثل هذه، على مثال للحالة الأولى؛ وانظر دراسة فانس Vance المنشورة سنة 1980 لتقف على مثال للحالة الأخرى.

- (5) لعل الإشكالية تتمثل أحسن ما يكون في الحالات التي يقوم فيها دارس ما بكتابة عمل مقارنة (أو) يخترق الحدود المفترضة للدراسات العربية والأوروبية. وإحدى أشهر هذه الحالات، وهي حالة متطرفة لكنها أبعد من أن تكون فريدة، هي بالطبع حالة عمل ماريا روزا ليدا María Rosz Lida حول كتاب الحب الطيب Libro de buen amor وأسلافه السامية (ليدا، 1940 و1959). فلقد عنفها المؤرخ الإسباني القدير الناقد سانشز - البرنوز (1979: 258 - 275) تعنيفاً شديداً وقاسياً. وعلى الرغم من أن قلة من الدارسين الآخرين هم لاذعون مثله، فإن هذه الحالة بالذات تستحق الذكر، لأن هجومه على عمل ليدا يفضح تلك المواقف

الأخرى التي تأتي مستترة، مع أنها ليست بأقل قوة، ولأنها حالة تعكس فرضيات معينة تميز عددًا كبيرًا من الدارسين المشتغلين بمجال ليس مهمشًا فحسب، بل حاميًا لهامشيته فيما يبدو. فعلم ليدا، وفقًا لسانشز - البرنوز، هو عمل قاصر لأنها ليست مستعربة (مستعربة إسبانية كما هو واضح)، وبالتالي فهي ليست قادرة على امتلاك معرفة صحيحة بالنصوص العربية والعبرية التي تناقشها. إن مؤهلات ليدا العلمية التي لا مطعن فيها ترينا بوضوح كم كان مبالغًا في مثل هذا الموقف الإقليمي، لأنه يستلزم أن يكون هذا المجال خاصًا جدًا، إلى درجة أن الآخرين الذين لا ينتمون إلى نفس المدرسة ولا يمتلكون نفس التدريب ليس من شأنهم التعامل معه على الإطلاق وليس في مقدورهم الاشتغال به بكفاءة. وإلا، لماذا تُجعل دراسة قارئة للنصوص الأدبية وتمكنة منها عاجزة عندما تقابلها نسخة و(أو) ترجمة طيبة لنص عربي أو عبري كتب و(أو) تداولته الأيدي في إسبانيا أو صقلية في القرون الوسطى؟ وإذا كنا نتعامل مع نسخ أو ترجمات معيبة، يُستشهد بها في بعض الأحيان، أو إذا كانت لدينا معرفة غير مكتملة حول الخلفية التاريخية الثقافية لمثل هذه النصوص، لماذا لا يقوم هؤلاء الذين يدعون في الوقت ذاته أن هذا مجالهم بعلاج مثل هذه الحالة؟ إن مثل هذه المواقف، التي غالبًا ما تأتي من أولئك المهتمين بالدراسات العربية، لا يمكنها إلا أن تسهم بنفس الدرجة مع موقف الدارسين الأوروبيين الإهمالي في الإبقاء على عزلة الحقل.

بيد أن النقد الذي وجهه سانشز - البرنوز إلى عمل ليدا يتجاوز حدوده ويلقي الضوء، إلى حد ما، على طبيعة نقده الآخر الذي قام به. فلقد أخفق في استيعاب محاولتها الرامية إلى ربط النصوص العبرية (وبالتالي العربية) لإسبانيا القروسطية بنص هو في الحقيقة نص مسيحي «إسباني»، نص لا يمكن فهمه، حسب رأيه، إلا «في نطاق الأدب الغربي» (سانشز - البرنوز 1979: 264). فهو يرى أن عملها كان، في الحقيقة، نتيجة «لتعلقها الطبيعي ببني جنسها ومآثرهم» (سانشز - البرنوز 1979، 259) {الترجمة هنا من الإسبانية}. وهذا التلميح الواضح إلى خلفيتها اليهودية هو أكثر من أن يكون عداء ساميًا عاديًا أو عقويًا، وهذا هو السبب الذي جعلني أستشهد به هنا. إنه انعكاس للمدى الذي لم يكن فيه الدارسون الذين يشتغلون بالتقاليد السامية (العربية والعبرية على حد سواء) الأوروبية القروسطية معنيين من تحاملات الأيدلوجيا الثقافية بدرجة تقل عن جماعة المتخصصين في الدراسات القروسطية جميعهم. وسيكون من الخطأ افتراض أن أولئك الذين يخصصون عملهم لدراسة تلك التقاليد يتبنون بالضرورة موقفًا أكثر إيجابية تجاه موضوع دراستهم من أولئك الذين يعكسون تحاملات أيدلوجيتنا الثقافية في رفضهم الاعتراف بوجود تلك النصوص والتقاليد الثقافية في المقام الأول. وأهم شيء هو أنه ينبغي على القارئ أن يعلم أن مثل هذه المواقف ليست آثارًا عفا عليها الزمن، ولا وجهات نظر مقصورة على الإسبان المسكونين بهاجس العناصر السامية لتاريخهم الخاص. فالقارئ الذي يلقي نظرة سريعة على أي عدد من أعداد السنوات الأخيرة لمجلة الأندلس (قبل موتها وانبعائها تحت مسمى القنطرة) Al - Qantara، أو على مقدمة الطبعة الثانية من كتاب غارسيا غومز García Gómez «الخرجات الرومانشية في السلسلة العربية» Las jarchas romances de la serie árabe، أو على محاضراته التي ألقاها بمناسبة مرور خمسين عامًا على إنشاء «مدرسة الدراسات العربية في مدريد» Escuela de estudios

arabes de Madrid، بالكاد يستطيع أن يخرج بانطباع مفاده أن الإقليمية الشديدة أو التعصب المستتر هما من أشياء الماضي في هذا الحقل. فالمرء لن يجد ثمة فقط مقالات موقعة باسم أنجل رامرز كالڤنت Angel Ramírez Calvente (الذي لا تُعرف هويته، لذلك ربما يكون اسمًا مستعارًا) تشتمل على هجوم ساذج على صمويل استرن Samuel Stern، الذي هو يهودي، بل سيجد أيضًا تشنيعات لغارسيا غومز نفسه موجهة بوضوح إلى منرو، الذي يتعامل معه دون ذكر لاسمه. إن قرارات استبعاد من هم ببساطة «أمريكيون شماليون» norteamericanos أو «برمائيون» anfibios أو «متخصصون زائفون» pseudo - especialistas أو «غريباء... عن أسرتنا» ajenos.. a nuestra familia لترسم الحدود بوضوح تام - وينبغي أن تستخدم تحذيرًا مفاده أن أي محاولة لتجاوزها سوف لن يرحب بها، أو حتى لن تطاق.

إن أحدث جدل منشور بين هيتشكوك Hitchcock وجونز Jones من ناحية، وأرمستيد Armistead ومنرو Monroe من ناحية أخرى، يصلح - ضمن أشياء أخرى - لتبيان المدى الذي بلغه جونز في رفضه الطروحات التي وضعها أرمستيد ومنرو لأنهما ببساطة ليسا مستعربين حقيقيين، وفقًا لتعريف جونز للمصطلح (انظر: جونز 1980، و1981، و1983؛ وهيتشكوك 1984؛ وأرمستيد 1982، و1986؛ ومنرو 1982، وأرمستيد ومنرو 1983، و1985). ونتيجة لذلك، فإن جونز يعتبر أن أرمستيد ومنرو غير قادرين على فهم السبب الذي من أجله يتعذر فهم «الخرجات» إلا عن طريق النظر إليها بوصفها جزءًا من التقاليد العربية القديمة (وعلى أيدي متخصصين في الدراسات العربية القديمة). وإذا ما نَحْنُنا الآن جوهر مناقشة جونز جانبًا، فإن مقارنته تذكرنا بطبيعة المناقشة التي يطرحها سانشز - البرنوز عندما يشكك في مقدرة أرمستيد على التعامل مع نص عربي (يقول جونز: «أعاني من مشكلة ربما لا يشاركني فيها البروفسور أرمستيد... فأنا من حيث المبدأ لا أتعامل مع النصوص العربية على أساس الترجمات» [1983: 51]). فليس من الصعب أن نفهم عندما نقرأ أعمال جونز أن كل ما تتمخض عنه هذه الأعمال هو الاعتقاد بأن الحدود التي رُسمت بين مجال المستعرب ومجال المتخصص في الدراسات الرومانشية هي حدود مناسبة، وأن التهجين ليس صحيحًا وينتج تراثًا بحثيًا رديئًا (حتى - وبالمفارقة - عندما يتعامل المرء مع شعر مهجن بشكل واضح). وعلاوة على ذلك، فإن هنا تنازلاً فكريًا يذكرنا بموقف سانشز - البرنوز تجاه «تطفل» ليدا. ويتضح هذا من ملاحظات مثل تلك الملاحظات التي اقتبسناها آنفًا، ولكنه يتضح بدرجة أكبر من استدعاء جونز شهادة «أغلب العرب والمستعربين» لتقوية آرائه، هذا على الرغم من أن مصادره الرئيسة المقتبسة لتقوية الرأي القائل بأن الشعر هو جزء من التقاليد العربية القديمة دون غيرها، يصعب عدّها مصادر معتمدة أو حديثة حول موضوع الشعر العربي الأسباني: نيكلسون 1907 Nicholson، وآت Watt وكاكيا 1965 Cachia (يخصص الأخير كل ثماني الصفحات لشعر إسبانيا ولكنه يتضمن مقطعًا كاملاً لتفنيد عمل مؤرخ الشعر الأندلسي وناقده الكبير، بيريز Pérès). وحقيقة أن بيريز ومنرو هما الدارسان اللذان كرسا جل اهتمامهما للشعر الأندلسي العربي الإسباني خاصة، (كون كتاب بيريز المنشور سنة 1953، وكتاب منرو المنشور 1974 يشكلان المرجعين الرئيسين في هذا الموضوع) حقيقة تجعل من جونز، فيما يبدو، لا يساوي أكثر من مستعرب تقليدي لم يعدل آراءه عن طريق محاولة فهم ذلك الشعر من خلال النظر إلى الأندلس على أنها مجتمع

مهبجن، وفي سياق التقاليد الرومانثية والعربية على حدّ سواء. وتتنازل جونز هو مثل ذلك، فحتى في اقتباسه وآت وكاكيا، فإنه يخفق في اقتباس آرائهما كاملة مثلما طرحها في المقطع الختامي لتلك الاثنتي عشرة صفحة: «لذلك، فلقد كانت الأندلس، وحدها من بين الأراضي الإسلامية، هي المكان الذي نقبت فيه روح الناس العاديين التشطة جدار العرف الذي أقامه المدارسون الكلاسيكيون» (وآت وكاكيا 1965: 121).

وفي مجال مختلف، تجدر الإشارة إلى أن أكثر التهجّمات عدائية على بحث جتس Gittes حول «حكايات كانتربري والتقاليد العربي» *The Canterbury Tales and the Arabic Tradition*، كانت قد جاءت من أشخاص يويخونها على معرفتها الناقصة والخاطئة عندما تتحدث عن التراث العربي. وفي الحقيقة، فإن هذه الرسائل تهتم أساسًا بصحة مصادر ما قبل التراث العربي، التي تعيّننا عن طريق استخدام عدد قليل من المصادر القريبة من شخص غير متخصص مثلها، والتي هي، على أية حال وكما تشير الباحثة، ليست بذات علاقة مباشرة بمصير التقاليد الروائية داخل أوروبا.

(6) ما زالت فكرة أن الأيدلوجيا تؤثر على كل الكتابات التاريخية تشكل منذ أرسطو ملمحًا مهمًا من ملامح نقد علم التاريخ ومن ملامح مناقشات الإشكالية الموروثة في التمييز بين التاريخ والشعر ولكي تقف على الحوار والمداخلات المتعلقة بتأثير الأيدلوجيا على الدراسات الأدبية، وعلى تأثيرها الحالي على الحرفة (هذا على الرغم من أنه نقاش عام وليس مقصورًا على المجال القروسطي)، انظر: سعيد 1983، وفش 1983، وبيت 1983. وتتضمن المشاركات الحديثة الأخرى في هذا الموضوع مقال سعيد 1982، وعلى وجه الخصوص مقال وايت 1982. فوايت يطرح سلسلة من الملاحظات التي لها علاقة بدراستنا على وجه الخصوص: هيجل Hegel «كان مقتنعًا... بأن بإمكانك أن تتعلم قدرًا كبيرًا من الثروة العملية والنظرية على حد سواء من خلال دراسة التاريخ. وأحد هذه الأشياء التي تتعلمها من دراسة التاريخ هي أن مثل هذه الدراسة ليست بريئة على الإطلاق، أيدلوجيًا أو غير ذلك، سواء انطلقت من المنظور السياسي اليميني أو اليساري أو المركزي» (وايت 1982: 137).

(7) يقدم مقال إليس Ellis 1974 تصورًا دقيقًا موجزًا لتطبيق البنيوية على الدراسات القروسطية ويؤكد أن الفرق الوحيد هو تعلم لغة مختلفة، تمامًا مثل حالة تعلم أي لغة أجنبية (إذ يحتاج المرء فيها إلى تعلم الحالة التزامنية لها فحسب ولا يحتاج إلى معرفة أي شيء من تاريخها). ويمكننا أن نجد مثالين لأكثر الحالات لفتًا للانتباه إلى عثرات هذا المنهج في دراسة جيورود Guiraud المنشورة سنة 1971، وفي دراسته المنشورة سنة 1978 وأشدها كشفًا عنه. فمن الواضح دراسة جيورود الأولى للبنى التأويلية لكلمة «تروبار» trobar هي دراسة تزامنية، ولكن المؤلف قلما يتحرر من إشكاليات التاريخ المحير للكلمة، أو - وهذا هو الأهم - مما أخبرته به الدراسات التعاقبية لذلك التاريخ. بل إنه يصطدم في بعض الحالات بحقيقة أن تحليله التزامني لما تعنيه الكلمة تحليل يتعارض نوعًا ما مع الاحتمالات العديدة التي تقدمها الدراسات التعاقبية التي هو على علم بها، والتي لا تتضمن مقترح ريبوا. ويأخذ جيورود في حسبانها، عند إعادته استخدام هذه المادة العلمية في الفصل السادس من دراسته الأخيرة، الأصول العربية المحتملة لكلمتي «السورور» joi و«الشباب» jovens البروفنسييتين. (وهذا هو

مقترح دينومي [1949] Denomy، ولكن من الواضح أن جيورود لم يكن على علم إلا بعرض لازار Lazar 1964 لتلك المادة العلمية). ومهما يكن، فإن جيورود، الذي كان ما يزال في عام 1978 لا يعلم شيئاً عن الاشتقاق العربي المحتمل لكلمة «تروبار»، مراوغ حول إشكالية الانفصال الواضح بين التحليلات التزامنية والتحليلات التعاقبية، ويتعقبنا عرضه لقضية «الشباب» jovens، يبدو هذا كله أشد مفارقة. وإنه أيضاً لمثال صريح يرينا كم هي مضللة محاولة الفصل الحاد بين جانبي الدراسة. لتقف على مزيد من النقاش حول هذه القضية العامة، انظر هامش 26 من هذا الفصل؛ ولتقف على وجهات نظر مختلفة حول نقض «تاريخانية» النصوص القروسطية ودراستها، انظر بلومفيلد 1979 Bloomfield، ونيكولس Nichols 1983. أما ياكوس 1979 Jauss وكالين 1983 Calin فيعالجان الإشكالية من وجهة نظر «غيرية» الفترة القروسطية وعلاقتها الجدلية بالعصر الحديث.

(8) يجدر بنا أن ننظر إلى بترارك Petrarch، كما يفعل كثير من الدارسين، على أنه واحد من أوائل المروجين العلنيين لمثل هذا التحليل للتاريخ. فلقد ناقش كثير من الدارسين دوره بوصفه واحدًا من الإنسانيين، أما آراؤه حول أولية الدراسات الكلاسيكية وعمدة العصور المظلمة وحول كامل تلك الكوكبة من الأفكار فهي آراء معروفة ومقتبسة على نطاق واسع. ومما تجدر ملاحظته هو أن هذه الآراء قد كانت مصاحبة بعداء شديد للعروبة، وهو أمر نادرًا ما يُشار إليه. انظر جابريلي 1977 Gabrieli، لتقف على عرض وتحليل لهذه الظاهرة. ودراسة هيز المنشورة سنة 1968 هي أيضاً دراسة مفيدة لفهم الحداثة النسبية لمفهومنا لما يشكل أوروبا.

(9) إن خير من يمثل الكشف عن حقيقة أسطورة ظلام العصور الوسطى هو بالطبع هاسكنز 1927، غير أن برنود Pernoud تشير إلى أن كثيراً من تلك الآراء لم يقض عليها تمامًا، كما تشير إلى السبب الذي نعتقد أن من أجله يتحتم القضاء عليها. ومما يبعث على الدهشة أن جملة مؤرخي الأدب غالبًا ما يظهرون فكرة بدائية أناس القرون الوسطى مقارنة بالعصر الحديث، وما زال النقد البارزون (انظر بلوم Bloom 1973) يعدّون كل شيء قبل عصر النهضة قديمًا قدم عمر نوح. ومثل هذه الآراء ليست غائبة حتى بين المتخصصين في الدراسات القروسطية. فزومتور Zumthor (1975). دعنا نأخذ مثالاً واحدًا - لا يجد غضاضة في تصوير العصر ورجاله على أنهم غير قادرين على كتابة السيرة الذاتية. وتشكل دراسة مورفي Murphy المنشورة سنة 1984 وجهة نظر حديثة غير أكاديمية حول موجة الاهتمام العام بالدراسات القروسطية وما يعنيه هذا الاهتمام بالنسبة لمداركتنا العامة للعصر. انظر أيضاً، ياكوس 1979 وكالين 1983.

(10) لتقف على تاريخ موجز وفهرس مكثف لتطور هذه الآراء كما تعكسها الدراسات التي تعالج أشعار التروبادور الغنائية، انظر بواسيه Boase 1976.

(11) يلاحظ بريغوست Prévost (18: 1972)، بوحي من التوسير Althusser، أن الناس «يستخدمون» الأيدلوجيا، لكنهم «يُصنعون ويُحرّكون بواسطة الأيدلوجيا، بواسطة ما يعمل بوصفه لا وعيًا ثقافيًا حقيقيًا» {الترجمة هنا من الفرنسية والتوكيد للمؤلفة}. والأدلة على سنّ هذه الآراء

تحيط بنا من كل جانب. فالمقتطفات المختارة العامة من الأدب الأوروبي القروسطي لا تتضمن، وهذا أمر مفروغ منه، نماذج من الأدب الذي كتب في العربية أو العبرية، بل إنها في كثير من الحالات لا تعترف أو لا تناقش وجوده بوصفه جزءاً من الخلفية التاريخية العامة. وأغلب المقررات الدراسية في الأدب القروسطي تمارس الاستئصال نفسه. بل إن تعريف ما هو أدب إسباني، أعني التعريف المتضمن في بنية المقررات الدراسية والتواريخ والمقتطفات الأدبية المختارة، يستبعد بانتظام ما كتب في العربية والعبرية في الوقت نفسه الذي يستبعد فيه ما كتب في اللهجات العامية الرومانشية. إن تعريف من هو المتخصص في الدراسات الإسبانية نادراً ما يتضمن معرفة إسبانيا الإسلامية، اللهم إلا من وجهة نظر حدودية أولية. واللغة العربية نادراً ما تظهر في القائمة الفقيرة للغات التي تعد أدوات ضرورية للمتخصص في الدراسات القروسطية. إن مجموعات الأدب الخاصة تُصَفَّ على الرفوف في أماكن متفرقة من مكتباتنا، ويدرسها دارسون مختلفون، وتدرَّس في أقسام مختلفة، هذا على الرغم من أنها قد تنتمي في بعض الحالات إلى مكان واحد وإلى زمن واحد. وتعد الألفة بأعمال دانتي Dante وبوكاشيو Boccaccio وبتراش Petrarch ضرورية للمتخصص الفرنسي أو الإسباني الحقيقي البارز في الدراسات القروسطية، ولكن توفر المعلومات الأولية حول ترجمات الأعمال العربية والعبرية التي أمر بها فريدريك الثاني Frederick II أو بالشعر العربي المُهدى إلى جده روجر Roger، أمر نادر حتى عند المتخصص الإيطالي في الدراسات القروسطية. فأوغسطين Augustine وتوما الإكويني هما ضربة لازب في هذه الدراسات؛ أما ابن رشد وابن ميمون فهما على أحسن تقدير شخصيتان مغمورتان. إن زعمنا أن كان ثمة وما زال استثناءات من هذه القاعدة زعم لا يكاد يناقض صحة الخلاصة الأولية للمنظومة الشائعة. ولعل أشد الأمور إقناعاً هو أننا نستطيع تسمية الاستثناء بكل يسر، بينما سيكون تعداد حالات التشبث بمثل هذه المعايير مهمة مرعبة.

(12) لعل من الغريب أن يأتي قدر كبير من مقاومة مثل هذا التغيير في احترامنا للدور العربي في أوروبا القروسطية من منطقة الدراسات العربية أيضاً، كما سبق أن أشرت في هامش رقم 5. فالدراسة الشاملة النقدية الوحيدة لعلم تاريخ أوروبا العربية، أعني دراسة منرو 1970، تؤكد ما يمكن أن تكشف عنه مجرد المعاينة العرضية: أسفر الانشقاق الفكري بين الشرق والغرب (العربي والرومانشي) بدوره عن خلق حقلين بحثيين منفصلين تماماً، وعن إقامة حقل لا في العير ولا في النفير. (لا توجد دراسة مشابهة لدراسة منرو 1970 بين الدراسات العربية الصقلية، ولكن، انظر: بوساني Bausani 1977 [1957]، وجابريلي 1957، وأحمد Ahmad 1975). إن دراسة الثقافة العربية بالشكل الذي وجدت عليه في أوروبا حكاية فقيرة ومهملة باستمرار. ففي الوقت الذي نجد فيه أن ثمة - غالباً - قدرًا معينًا من التعلق لذرى مجد قرطبة الثقافي، فإن الاعتراف بمركزية الأندلس في المحيط الكلي للتاريخ العربي الذي يمكن أن يقاس عبر معايير مؤسسية هو اعتراف قليل. ومما تجدر الإشارة إليه، في الحقيقة، هو أن الإسبان عادة هم الذين يدرسون الثقافة العربية في الأندلس، وأن الإيطاليين عادة هم الذين يدرسون الأمور العربية الصقلية. والتأكيد الآخر الذي يوضح مدى بعد هذا الحقل من

الدراسة ودارسيه عن الاستشراق التقليدي يمكن أن نجده في أقل الأمكنة توقعًا. فكتاب الاستشراق Orientalism لسعيد يتجاهل في الواقع هذا الحقل تمامًا، وهذا منتهى العجب. والأمر اللافت للنظر في هذه المراجعة النقدية السخية عادة والشديدة التوسع هو أن ثمة في الواقع إسقاطًا كليًا للظاهرة وللدراسة اللاحقة لتاريخ العرب وثقافتهم في أوروبا القروسطية. فتجاهل خطاب الاستشراق هذا يصدم المرء، وربما يريحه، عندما يتعرض لمسألة وجود العربي على الأرض الأوروبية - فضلًا عن المسألة الأبعد غورًا المتعلقة بالسبب الذي من أجله يفترض التراث البحثي في تلك الحالات أن العربي لم يصبح أوروبيًا على الإطلاق على الرغم من إقامته هناك سبعمائة عام، وأن حتى الأرض التي احتلها لم تكن لذلك جزءًا من أوروبا في تلك الفترة من الزمن! فمن الواضح أن ثمة ضربًا من المفارقة في هذا، فقد كان بإمكان سعيد أن يجد في تاريخ العروبة الإسبانية مادة أكثر إقناعًا بأطروحته حتى مما وجده في كتابات المستعربين الذين يعملون في حقول تقليدية من حقول الدراسات الإسلامية، تلك الحقول التي لا تتناول، على سبيل المثال، مسألة الكيفية التي تمّ للعرب من خلالها نقض «أوروبية» مجموعة من الأوروبيين الشرعيين الذين كانوا تحت سيطرتهم. وثمة مفارقة أخرى تكمن في مدى ما يكشفه هذا من أن حتى سعيد، وهو الناقد المنقطع النظير للخطاب الاستشراقي، ليس معصومًا تمامًا مما هو بطبيعة الحال جزء من ذلك الخطاب، أعني عزله أوروبا العربية أو المستعربة. فسعيد يقرّ، من خلال اختياره النصوص والدارسين، جزءًا من الأسطورة التي يحاول تحطيمها. فاختياره يعكس وجهة النظر القائلة بأن أوروبا الحقيقية هي أوروبا التي لم تتأثر على الإطلاق تقريبًا بالسيطرة العربية التي امتدت مئات السنين، وبأن الاستشراق أو الاستعراب الحقيقي الوحيد هو ذلك الذي يمارسه فقط أولئك الذين استعمروا العرب، وليس أولئك الذين غيرهم الاستعمار العربي والذين كان عليهم أن يتعاملوا بجدية مع هذه الحقيقة في دواخلهم. بيد أن المرء يستطيع بطبيعة الحال - حتى بدون أن يبلغ هذا الحد، أعني بدون أن يشرح كتاب الاستشراق من الموقع الذي يشرح هو منه الحقل - تقرير أن هذه المناقشة المؤثرة والمقروءة على نطاق واسع للمنهج الذي همش دراسة العرب خارج أوروبا نفسها تعكس بصورة كبيرة عزل دراسة الثقافة والتاريخ العربيين الأوروبيين، وتعكس تمامًا مدى هامشية التراث البحثي الذي عني بالعرب في أوروبا القروسطية.

(13) لقد لاحظ حتى المستشرقين التقليديين من أمثال أولئك الذين انتقدتهم دراسة سعيد 1978 بشدة، استشراق التراث البحثي الذي كتب حول العصر القروسطي. انظر هامش رقم 4 من التمهيد أعلاه. ويجد المرء في دراسة وآت 1972 تصريحًا ربما قاله سعيد نفسه: «يدرك الناس في عالم ما بعد الفرويدية هذا أن الظلام الذي ينسبه المرء إلى أعدائه هو إسقاط للظلام الذي يجده في نفسه، والذي لا يعترف به كل الاعتراف. وعلى هذا النحو، يمكن عدّ صورة الإسلام المشوهة إسقاطًا للجانب الظليل من الإنسان الأوروبي» (83). ودراسة دانيال Daniel 1960 هي أشمل سبر لأوهام الأوروبيين فيما يتعلق بالإسلام، ومن العجيب أن كثيرًا من ملاحظاته حول الجهل والتحامل اللذين يشكلان جزءًا من هذه الصورة ليست خاصة بالعصر القروسطي فحسب. انظر أيضًا سثرن Southern 1962. وتختتم دراسة حديثة كتبت

حول الصليبيين بملاحظة دقيقة مؤادها أن «المسيحيين المحدثين في غرب أوروبا يبدوون عمومًا جاهلين بالمبادئ الأساسية للإسلام جهل أسلافهم في القرن الثاني عشر تمامًا» (فنيوكين 211: 1983). ولكي ندرك جيدًا كيف أن قدرًا كبيرًا من التفرقة العنصرية كان مستحسنًا، بل حتى مقبولًا، لا نحتاج إلا إلى قراءة سير بعض الأشخاص الذين مدت حياتهم وآراؤهم العصر بمواقف محرفة كثيرًا. فمن المفيد، على سبيل المثال، قراءة لب حقيقة المشاعر المعادية للهنود والعرب وعمقها بين طبقات المجتمع البريطاني العليا في السيرة التي كتبها مانشستر Manchester لتشرشل Churchill. أما في هذا الجانب من الأطلنطي، فإن العنصرية السافرة وعداء السامية (التي تعد الآن مستنكرة، لكنها لم تكن إلى وقت قريب ليست فظيعة فحسب بل كانت متوقعة من الفئات المثقفة) قد وصفنا بإسهاب في السيرة التي كتبها لاش Lash لإلينور روزفلت Eleanor Roosevelt.

(14) إن دراسة هيتشكوك المنشورة سنة 1977 لهي مؤشر جيد للدراسات التي تُخصّصت «للخرجات» فقط، وقد ناقش عدد كبير من هذه الدراسات المسائل المباشرة أو المساعدة المتعلقة بالمديونيات العربية المحتملة. وربما كان من المفيد إلقاء نظرة على دراسة كانترينو 1965 Cantarino، التي تشتمل على قائمة مراجع كاملة للدراسات التي تناولت دانتى والتأثير المحتمل للنصوص العربية على الكوميديا الإلهية Commedia. فالمرء يجد نفسه مندهشًا إزاء الكم الهائل لتلك الدراسات (ثمة واحد وثمانون مدخلًا في قائمة مراجعه)، وإزاء حقيقة أن عددًا قليلًا جدًا منها كتبه إيطاليون تقليديون. فكانترينو نفسه يذكر أنه «على الرغم من أن نظرية آمين بلاثيوس Asin Palacios قد لاقت رفضًا جماعيًا تقريبًا وبدون أي تحفظ من نقاد دانتى، فإنها لم تخفق في إحداث تأثير عميق في البحث الذي تلاها، ذلك البحث الذي لم يكن دارسو دانتى، مع ذلك، على علم تام به» (128)، والتأكيد للمؤلفة). إن مسح كانترينو لهذا التراث البحثي ولمدى تجاهل دارسي دانتى له قد قاده إلى نتائج تشبه النتائج التي توصلت إليها إلى حد كبير. فقد استنتج، من خلال ملاحظته الطريق المسدود الذي وصل إليه النقاش العقيم حول مديونية دانتى للمصادر العربية، أن هذا النقاش «يرينا، بالأحرى، كيف أن هذا الموضوع المثير للجدل لم يعد يشكل إشكالية يمكن قصرها فقط على دراسة مصادر دانتى. فلقد أصبح الجدل إشكالية لا تحل إلا بإعادة تفسير فهمنا للقرون الوسطى الأوروبية بوصفها فترة زمنية تُعطى فيها العناصر الثقافية العربية واليهودية أيضًا المكانة التي تستحقها باعتبارها مكونات لما يسمى بالتقاليد «الغربية». وبناء على ذلك، فإن «تأثير» عمل محدد على أي مؤلف معين ما هو إلا حادث واحد لا غير» (191).

(15) استخدم مصطلح «الترجمة» هنا بين قوسين لأنه يمكن أن يكون مفضلًا بشكل خطير، هذا على الرغم من أنه هو المصطلح الذي يستخدم عادة. ولتقف على مناقشة أوسع، انظر الفصل الثاني.

(16) لتقف على مزيد من الأمثلة حول الامتصاص الأوروبي لعمل هاسكنز، انظر سترن Southern 1953، وولف 1968 Wolff، وينسون Benson وكنستابل Constable ولنهام 1982 Lanham. فمركزية التقاليد العربية واضحة حتى في الدراسات التي لا تعترف بها صراحة، والتي تبدو

وكانها تقول شيئاً مختلفاً تماماً. انظر هامش رقم 3 أعلاه، لتقف على اعترافات هاسكنز وكريستلر غير المباشرة. وللوقوف على سبر واضح ومفصل لمركزية ابن رشد ولصلته الخاصة بأرسطو وللترجمات المختلفة المتوافرة في أوروبا، انظر كلا من بيترز 1968 Peters وليمي 1963 Lemay أ.

(17) أنا أستخدم مصطلح «الاحتلال» بين قوسين لأن صحته مشكوك فيها عندما يتعامل المرء مع فترة زمنية تبلغ سبعمائة سنة، ولأن - وهذا هو الأهم - استخدام مثل هذه المصطلحات هو في أكثر الأحيان واحد من أفضل المؤشرات التي تضيء بالمواقف الحالية التي نتبناها حول وجود العرب في أوروبا. فأننا لا نستطيع أن أتذكر إلا حالات قليلة دام فيها الاحتلال سبعمائة سنة، وربما بدا أن هذا الاستخدام الذي هو في الغالب الأعم استخدام عاكس لهذه المواقف، دال على الصورة العامة للظاهرة بكاملها بوصفها شيئاً بعيداً كل البعد عن أوروبا، فترة فاصلة مؤقتة (طويلة ولكنها مع ذلك عارضة). ونسوق هنا مثلاً آخر يتعلق بمصطلحي Western و occidental «غربي»، فهما يستخدمان غالباً كما لو أنهما كانا فكرتين جغرافيتين، ولكنهما يستخدمان في الوقت نفسه في محادثة صريحة مع إسبانيا المسلمة دون تفسير إضافي للكيفية أو للسبب الذي من أجله تمت تنحية شبه الجزيرة الإيبيرية إلى الشرق. فمن الواضح أن أفكار الأيدلوجيا الثقافية قد أعادت تشكيل المصطلح الجغرافي في مثل هذه الحالات. بيد أن ما هو أكثر لفتاً للانتباه هو ملاحظة أن حتى الدراسات التي تُخصّصت تحديداً لسبر أو لبيان الصلات التي تربط العالمين العربي والروماني تبدأ غالباً بافتراض وجود انفصالية أساسية يجب «وصلها». انظر على سبيل المثال، عناوين كثير من الأعمال، خاصة عمل تراس 1958 Terrasse، إسلام إسبانيا، لقاء بين الشرق والغرب Islam d'Espagne, une rencontre de l'Orient et l'Occident أو عمل رامون منندث بيدال (Ramon Menendez Pidal) 1956 «Eslbon»، وهما من بين أفضل المصادر العامة للمعلومات المتعلقة بتمازج الثقافة في إسبانيا القروسطية وليس بانفصالها. (ولعل من الطريف أن نذكر هنا أن كلمة القنطرة العربية هي التي اختيرت اسماً للمجلة التي حلت محل مجلة الأندلس. انظر عددها الأول الصادر سنة 1980، لكي تقف على مزيد من النقاش). وعلى هذا النحو، فإن العنوان التالي لندوة عقدت لمناقشة هذا الموضوع «الإسلام والغرب القروسطي» Islam and the Medieval West يلّمح إلى انفصالية هذين الكيانين، وعنوان ندوة سبليتو المنعقدة سنة 1965، «الغرب والإسلام في القرون الوسطى المبكرة» L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo يوحي بانطباع مشابه. ولا يقل عن ذلك من حيث الدلالة عنوان مقدسي 1976 «التداخل بين الإسلام والغرب» Interaction between Islam and the West، أو عنوان جين رتشارد 1966 Richard «زي الشرق في أدب القرون الوسطى» La Vogue de l'Orient dans la littérature occidentale du moyen âge وحتى عمل منندث بيدال المنشور سنة 1955 الشعر العربي والشعر الأوروبي Poesía árabe y poesía europea، الذي هو أفضل المقالات التي كتبت حول موضوع الصلة الحيوية بين الشعرين، فإن عنواناً يمكن أن يخلق انطباعاً مختلفاً تماماً، مفاده أن التقاليد العربية (وهو يتحدث بالطبع عن التقاليد الأندلسية) ليست أوروبية. وهذه الأفكار

نفسها تمتد إلى مفاهيم الجنسية. فاستخدام مسمى «إسباني» نفسه يعرّف ضمناً على أساس عرقي وديني، كما أشرت إلى هذا في مواطن أخرى من هذا الكتاب. فالسيد the Cid هو إسباني، أما ابن حزم وابن ميمون فإنهما ليسا كذلك، فالأول عربي والثاني يهودي.

(18) تعد دراسة منرو المنشورة سنة 1970 دراسة شاملة وثاقبة التحليل في آن واحد، وهي بلا شك أفضل مصدر للقضيتين قويتي الصلة اللتين نناقشهما هنا، فهي تغطي كلاً من الكيفية التي تمت من خلالها دراسة العرب والإسلام أكاديمياً ضمن التقاليد الفكرية الإسبانية، والكيفية التي شكلت من خلالها التصورات الإسبانية «للمسألة العربية» مسألة شخصية إسبانيا الخاصة بوصفها جزءاً من المجتمع الأوروبي. والأعمال التي تعد الآن فذة حول القضية الأخيرة هي أعمال كاسترو (كل المداخل موجودة في ثبث المراجع) وسانشز - البرنوز [1956] 1986 والجدل مازال قائماً، كما يشير إلى ذلك سانشز - البرنوز في دراسته المنشورة سنة 1973. انظر أيضاً دراسة جليك Glick المنشورة سنة 1979، التي تتضمن مقدماتها ملخصاً دقيقاً لوجهات نظر مختلفة حول المسألة. فجليك يبدأ دراسته بملاحظة «تميز التاريخ عن الأسطورة نادراً ما يبدو ممكناً» (3)، ثم يستمر في ملاحظة أن الإشكالية تصبح، في مجال التعامل مع الماضي الإسباني، حادة أكثر من العادة. فهو يلاحظ أنه «بعد مدة طويلة من هزيمة العدو، طرد اليهود، وحُلت محكمة التفتيش الدينية، وظلت صورة المغربي Moor صورة أجنبي مثالي، شبحاً يخاف منه» (3).

(19) ثمة وجهات نظر أكثر صراحة في سلبيتها من وجهة نظر سانشز - البرنوز تجاه العرب. فتعليقات برتراند Bertrand التي طرحها سنة 1952 تقترب مما يُتعدّر اقتباسه، وتتضمن ملاحظات من مثل أن العرب «أعداء العلم» و«عَدَمٌ من حيث كونهم عناصر متحضرة». ومن يرغب في قراءة مثال لاذع في لدعة أي تحامل مناهض للعرب، فإننا نحيله إلى الصفحات التالية من الترجمة الإنجليزية لكتابه: ص ص 64 - 82.

(20) من المهم أن نتذكر هنا الترابط الوثيق بين التقاليد الأدبية والفلسفية العبرية والعربية في إسبانيا. ففي كثير من الحالات، يعد تذكرها على أنها تقاليد واحدة متلاحمة بصورة معقولة لكنها مكتوبة بلغتين مختلفتين مرموقتين أكثر صحة من تذكرها على أنها مجموعتان من التقاليد منفصلتان تماماً. ويكفي أن نتذكر أن الخرجات التي وصفها استرن كانت خرجات لموشحات عبرية. انظر على وجه الخصوص استرن 1959، وميلاس اي فالكروزا Millás y Vallicrosa 1967، لكي تقف على العلاقة الوطيدة بين هذه القصائد في اللغتين العريقتين. ومن المفيد كذلك أن نتذكر امتزاج عناصر كانت أصلاً عبرية وعربية في القصة الثرية أيضاً. انظر ماريا جيسوس لاكرا M. J. Lacarra 1979. فامتزاج هذه التقاليد واضح في نص المرتد converse بطرس الفونسي Petrus Alfonsi؛ انظر هرمس Hermes 1977 [1970]، ولاكرا 1980، وفيرنت Vernet 1972، و1978. ونظراً لمكانة اللغة العربية المرموقة بوصفها لغة الأدب والفلسفة، فربما كان ابن ميمون هو الكاتب اليهودي الأكثر أهمية، وإن لم يكن الوحيد، الذي استعمل العربية أداة له. وحول الامتزاج في التاريخ النصوسي للتقاليد الفلسفية، انظر مقدمة كتاب لرنر Lerner 1974.

(21) لذلك، فعندما يكتب كرتيوس ملحوظاته المختصرة حول «التخلف الثقافي لإسبانيا» Spain s Cultural Belatedness (كرتيوس 1953: 541 - 543)، فإنه يقتبس سانشز - البرنوز لتأييد وجهات نظره. والقطعة القصيرة التي كتبها كرتيوس تستحق القراءة على كل حال، لأنها تكشف - في طولها الذي لا يتجاوز ثلاث صفحات - الشيء الكثير حول طبيعة الصورة القاتمة والسلبية التي يتبناها بعض أهم المتخصصين في الدراسات الرومانثية القروسطية تجاه الثقافة العربية القروسطية في أوروبا.

(22) إن مصطلح «اكتشاف» هو مصطلح مضلل أيضًا. فوصف اكتشاف استرن المشهور سنة 1948 على أنه تعيين identification هو وصف أكثر دقة. فالخرجات لم تضع أو لم تكن غير معروفة - فلقد وجدت حتى في شكل مطبوع. وكل ما في الأمر أن أحدًا لم يكن يعرف ما هي. فالمتخصصون في الدراسات العربية والعبرية الذين اشتغلوا بالموشحات التي كانت هذه الخرجات تشكل جزءًا منها لم يعلموا ما هي، لأنهم كانوا بالطبع يدرسون الأدب العربي أو الأدب العبري. وليس الأدب الرومانثي، ولم يكونوا يتخيلون أن الأدب الذي كانوا يدرسونه - بغض النظر عن منشئه الجغرافي - كانت له علاقة بالأدب الرومانثي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن علاقة المتخصصين في الدراسات الرومانثية، حتى أولئك المتخصصين في الدراسات الإسبانية القروسطية، كانت علاقة ضعيفة - هذا إن وجدت - بالمواد المكتوبة بالعربية حتى ضمن مجال اهتمامهم الجغرافي والزمني كما هو الحال هنا مع نصوص كتبت بالرومانثية ولكنها حفظت لنا بأحرف عبرية أو عربية، ثم ضُمت في نصوص كتبت في واحدة من هاتين اللغتين العريقتين. فلقد جعلت الظروف من تعيين استرن لهذه النصوص وفكه لرموزها أمرًا أكثر استحقالًا وأعظم اعتبارًا من مجرد اكتشاف يمكن أن يحدث نتيجة العثور على مخطوطة ضائعة بالصدفة. ولم يكن ليتحقق هذا لاسترن بالصدفة أو الحظ الجيد، بل عن طريق فهمه الدقيق للحالة الثقافية في إسبانيا القروسطية، وهو فهم لم يتسن، أو على الأقل لم يطبقه، إلا قلة من الدارسين. إضافة إلى ذلك، فإن أفضل ما يكرم به نجاحه هو أن ينظر إليه بوصفه معلمًا، أعني دليلًا على إخفاق روائا ومقارباتنا لثقافة الأندلس، إسبانيا القروسطية، في أن تعين أديها أو أن تتعامل معه بشكل صحيح. إنه إخفاق لم يتغلب عليه اكتشاف استرن، فهو ما يزال يؤثر على دراسة الخرجات والشعر الإسباني العربي الآخر إلى يومنا هذا. وعوضًا عن ذلك، فإن إنجاز استرن قد أحيل عند العموم إلى مجرد اكتشاف، فعدد كبير من المتخصصين في الدراسات الأوروبية، إن لم يكن أغلبهم، يعتقد حقيقة أن هذا هو الحال.

(23) ألسو 1958 Alonso (في «قرن آخر للشعر الإسباني» Un siglo más para la poesía Española) وألسو (في «أغاني الصديق المستعربة: الربيع المبكر للشعر الغنائي الأوروبي» Cancionillas de amigo mozárabes: Primavera temprana de la lírica europea، وانظر، بالطبع، منندث بيدال خاصة في دراسته المنشورة سنة 1961.

(24) أحدث مثال هو المقتطفات الأدبية التي اختارها أودونجو O'Donoghue المنشورة سنة 1982، ولكن سيكون من الخطأ اعتقاد أن أودونجو كان مقصرًا على وجه الخصوص.

إن هذه المقتطفات المختارة رائعة، في حقيقة الأمر، لكونها تضمنت أي شيء عربي على الإطلاق، وأودونجو يبدي شيئاً من الاعتزاز عندما يشير إلى مدى سعة نطاق مختاراته للنصوص مقارنة بالنطاق العادي. وهو بالطبع محق في إشارته هذه، فحتى هذه الإشارة تعدّ تحسناً.

(25) انظر الاقتباسات في الهامشين الثاني والسابع أعلاه. انظر أيضاً كورتي 1979 Corti، لتقف على مناقشة للنماذج العليا ونقائضها في الثقافة القروسطية؛ انظر بلومفيلد 1979، لتقف على الاستمرارات والانقطاعات في العالم القروسطي. وفي كلتا الحالتين ليس ثمة أي إشارة إلى أن الظاهرة الثقافية العربية قد تكون مثلاً هاماً للنموذج النقيض، أو إلى أن مسألة المشكلة والاختلاف في العصر القروسطي قد تراجع مراجعة مفيدة عندما نأخذ الآخر العربي والاختلاف على أنهما مفهومان جوهريان.

(26) إن من الوهم في الدراسات الأدبية مثلما هو في علم اللغة أن نفهم الازدواجية السوسيرية Saussurian بين التزامنية والتعاقبية ونقبلها على أنها تلك التي تكون فيها الاثنتان منفصلتين تماماً، عوضاً عن كونهما قابلتين للانفصال بوصفهما مركزين مختلفين للتحليل. انظر ليمان 1968 Lehmann لتقف على مناقشة مطولة وواضحة لهذا الوهم. فكثير من الإشكاليات المسبورة هنا تبرز عندما تُنقل المفاهيم والمصطلحات من علم اللغة إلى الدراسات الأدبية.

الفصل الثاني

إعادة النظر في الخلفية (التاريخية)

إذا كنا نفهم الرشدية على أنها استخدام شرح ابن رشد على أرسطو، فإن كل أرسطي قروسطي، وفي جملتهم توما الإكويني، قد كان رشديًا.

- Paul Oscar Kristeller, *Renaissance Thought*

وليم، حوالي 1100م

قبل ست سنوات من ولادة وليم التاسع، دوق إقيطانية Aquitaine، الذي سيصبح واحدًا من أقوى الرجال في عصره في مجال السياسة والثقافة على حد سواء، حدثت حادثة من أكثر الحوادث التي تمّ فيها للمسيحيين في جنوب فرنسا أخذ غنيمة ثقافية عربية شهرة وأشدها توثيقًا⁽¹⁾. لقد كانت هذه الحادثة هي احتلال جيوم دي مونتربول Guillaume de Montreuil مدينة بربستر Barbastro سنة 1064م، وهي السنة التي يقال إنه حُمل فيها ألف جارية من النساء اللاتي وقعن في الأسر إلى مقاطعة بروفنس. وحتى لو كان هذا الخبر خبرًا مشكوكًا في صحته أو مبالغه فاضحة تهدف إلى تأكيد همجية المسيحيين من وجهة نظر المؤرخ العربي، فليس ثمة داع قوي يجعلنا نفترض أن بلاطات مقاطعة بروفنس في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي كانت غافلة عن فن الشعر العربي المغنى الذي لا بد أن النساء الأسيرات قد جلبنه معهن.

لقد كان العالم الذي حُطفت منه هؤلاء النسوة هو الأندلس، ولقد كن هن وآخرون من لاجئي حرب الاسترداد وضحاياها شخصيات معروفة في البلاطات المسيحية على جانب جبال البرت Pyrenees. ومن عادة كل أولئك الذين يجبرون على التخلي عن أوطانهم عبر التاريخ، أن يأخذوا معهم كثيرًا من أعلام العالم الذي

(*) رحلة ابن شهيد كانت إلى أرض الجن وليس إلى الدار الآخرة [المترجم].

جاؤوا منه، وأن يعيدوا إلى حدّ ما خلق ذلك العالم. لذلك، نجد أن اليهود وغيرهم من اللاتين الأندلسيين في نربون Narbonne، وفي بيزير Béziers، وفي مونتبلير Montpellier، قد قاموا بتدريس شيء من العلم الذي قد أبرز الأندلس من قبل بوصفها ثقافة متقدمة، وأن الموسيقى والأغاني الأندلسية قد وفّرت التسلية في بلاطات إقيطانة. ويجب علينا أن نتذكر أن العلم والموسيقى قد كانا يشكلان ملمحين رئيسين لأي قسط من التحضر في العالم الذي هربوا أو اختطفوا منه.

لقد كانت التقلبات السياسية والثقافية في الأندلس كثيرة منذ الفتح الأول الناجح سنة 711م. فقد طرحت الإمارة مفهومًا مركزيًا للحكم في القرن الثامن الميلادي، غير أن ما نعرفه عن النشاط الثقافي، في تلك الفترة المبكرة من التوطيد السياسي، هو قليل نسبيًا. فلقد بدأ تأسيس الخلافة الكبرى في قرطبة Córdoba وبلوغها سن الرشد سنة 929م، غير أن بناء الجامع الكبير، رمز هذا المشروع وأثره الخالد، كان قد بدأ في القرن السابق. لقد كانت فترة كان فيها تعريب أهل البلاد المفتوحة، بل وحتى إدخالهم في الإسلام، مصدر إدهاش وحسرة. فالمكانة المرموقة التي تبوّأتها اللغة العربية وثقافتها، اللتان لم تعودا جديديتين أو غريبتين، كانت قد أصبحت ضربة لازب. فالآثار التغييرية لتلك المكانة الثقافية كانت سنة 854م مصدر تفجع الفارو Alvarus، أسقف قرطبة:

إن شبابنا المسيحي بمظاهرم المتأنقة وكلامهم الفصيح وبهرجتهم في ملابسهم ومركبهم، وشهرتهم في علوم الوثنيين «العرب»، لبيدون سكارى ببلاغة العرب التي يتعاملون معها بكل شغف، ومتحمسين لالتهام كتب الكلدانيين [أي المحمديين] ومتقنين في مناقشتها. إنهم يعملون على إشاعتها عن طريق امتداحهم إياها بكل أسلوب من أساليب البلاغة، دون أن يفقهوا أي شيء عن جمال أدب الكنيسة، وينظرون بكل ازدراء إلى أنهار «آداب» الكنيسة التي تنساب من الجنة. واحسرتا! فالمسيحيون هم جهلة جدًا بشريعتهم الخاصة، واللاتينيون هم قليلًا ما يهتمون بلغتهم الخاصة، إلى درجة أنك لا تكاد تجد واحدًا من الألف منهم يستطيع كتابة رسالة صحيحة يستعلم فيها عن صديق له، في حين يمكن أن تجد عددًا لا يُحصى من كل أنواع الرعاع بينهم يستطيعون أن يبسطوا لك الجمل البليغة المتقنعة للسان الكلداني «العربي». بل إنهم يستطيعون حتى نظم قصائد ينتهي كل بيت منها بالحرف نفسه، الأمر الذي يبرز درجة عالية من الجمال ويجعلهم أكثر مهارة في التعامل مع البحور الشعرية من الوثنيين أنفسهم. (Translation, Watt 1965:56).

غير أن عالم الأدب العربي الأندلسي وغيره من الفنون الأخرى لم يكن، في الحقيقة، ليخرج من ظل المشرق الذي كان قلده كثيرًا إلا في القرن التالي، القرن العاشر الميلادي، عندما حقق استقلاليته المتمثلة في تنمية وتطوير التجريب وأشكال شعرية متنوعة، مثلما فعل الشيء نفسه في الفنون التشكيلية، ومثلما سكّ قطع النقود الذهبية، ومثلما قدم التحذلق في مجالات كثيرة كانت غير معروفة في أوروبا طوال عدة قرون. ولو شهد الفارو المكانة المرموقة والنجاح الثقافي للذين حققهما أحفاد الغزاة العرب وأولئك الذين تبنا لغتهم وثقافتهم بعد مائة سنة من تفجعه، لأصبح كربه عندئذ أكثر تبريرًا وأشدّ حدة. فالحالة كانت مدهشة إلى درجة أن الرجل الذي سيصبح في الذكرى الألفية للمسيح millenium البابا سلفستر الثاني، رجلًا إقطاعيًا يدعى جربرت أوف أوريلاك Gerbert of Aurillac، كان قد قدم إلى إسبانيا وهو في سن التكوين لطلب المعرفة. فقد أقام جربرت في قطلونية Catalonia لدراسة الرياضيات وعلم الفلك من مجموع كان في ريبول Ripoll، التي شاركت الكتابات الأندلسية ثراءها في هذه الموضوعات، ومما يشتهر عنه أنه تمكّن من القيام بزيارة لمكتبة قرطبة العظيمة نفسها. فجربرت، الذي كان من عدة أوجه سابقًا لمعاصريه الذين لم يهتموا باستنبات معرفة الأندلس، كان أول أوروبي شمالي يدرك فائدة النظام العددي عند العرب، ذلك النظام الذي كان الأندلسيون يجيدونه، ولا يزالون.

إن المكانة المرموقة والرفاهية، وكذلك القلق الذي انتاب الفارو، سوف تستمر في القرن التالي. فلقد وصف القرن الذي ولد فيه أسرى بريشتر، القرن الحادي عشر الميلادي، بأنه - ريا للمفارقة - قرن اضطراب سياسي كبير (زوال الخلافة) وقرن ثراء لأدب، أعني لشعر، ذلك العالم. فلقد امتد ثراء العاصمة، قرطبة، ونموها المدهشان إلى مناطق ومدن أندلسية أخرى، وعمل كثيرًا على توسيع قاعدة النعيم المادي والثقافي. لذلك، فإن القواعد المالية والفنية للازدهار المادي والثقافي الكبير كانت قد تأسست عندما سقطت السلطة المركزية واستبدلت سياسيًا بممالك المدن المعروفة بملوك الطوائف. فالساحة كانت مهياة لعصر الأدب العربي الإسباني الذهبي، الذي كان من ضمن كتابه ثلاثة قدر لهم أن يصبحوا أفضل الأسماء التي ستذكرها الأجيال القادمة: ابن شهيد، وابن حزم، وابن زيدون. فالأول كان مؤلف رحلة إلى الحياة الآخرة(*)؛ والثاني كان مؤلف رسالة في الحب تمزج بين الشعر والنثر؛ والثالث كان

الكاتب الأول للشعر الغزلي في عصره. ولقد أعقب هذه الكتابات الأدبية الشهيرة في أيام الخلافة الأخيرة ظهور عدد كبير آخر من الشعراء احتضنتهم أجواء كرم ممالك الطوائف، تلك المدن التي أصبحت فيها تنمية الفنون وكل أنواع العلوم والفلسفة ورعايتها أولية كبرى بالنسبة للملوك أنفسهم. فلقد كان حكام هذه الممالك الصغيرة، لكن المزدهرة، متبحرين في تخصص واحد على الأقل (الفلسفة أو الشعر) أو حاذقين فيه، ولم ينتظروا أقل من ذلك من أولئك الأدباء الذين كانوا يستضيفونهم. فبلاطاتهم كانت تتنافس فيما بينها من حيث كونها رباطات للفن، وللشعر بصفة خاصة.

غير أن أعظم شكل شعري لتلك الفترة كان قد ازدهر في بداية الأمر كثير من أشهر الشعراء. فلقد بلغ أوج شعبيته في الوقت الذي كان فيه السيد القنييطور the cid Campeador يهتد كثيرًا من ملوك الطوائف، وفي الوقت الذي كانت فيه الغارات الشمالية تجتاح المدن الأخرى، مثل بريشتر. فالأغنية كانت تسمى الموشحة. والأسباب التي كانت وراء عدم احترامها في أوساط من يمثلون الثقافة الرفيعة، رجال مثل ابن حزم، هي الأسباب التي كانت وراء نجاحها وشعبيتها في أوساط أولئك الذين كانوا أقل حماية لنصوص الأدب العربي المعيارية. فلقد جسدت الأغنية الثقافية المعاشة للأندلس، وليس تراثها العربي القديم، وباهت بتفردها بشيء ثوري: وهو أن آخر بيت فيها مكتوب باللغة المستعربة Mozarabic، اللغة الدارجة الرومانسية لهذا العالم. فلقد رددت التكرارات الشكلية والموسيقية بين المقاطع الرئيسة واللازمة في هذه الأغاني وشددت عن طريق التآرجح بين اللغة الفصيحة والدارجة، بين لغة البلاطات وشعرها وبين لغة الشوارع وشعرها.

إن بعض المتشددین ربما لم يكونوا راضين عنها، غير أن استنكارهم، كغيره من استنكارات كثير من حماة الطرق الكلاسيكية القديمة في كل ثقافة وفي كل فترة من فترات التاريخ، قلما حدّ من شهرتها المنتشرة. وفي الحقيقة، فإن الاختراع قد أثبت أنه كان جدّ مغرٍ لأجيال عديدة من الأندلسيين، خاصة أولئك الذين عاشوا في القرن الحادي عشر الميلادي، والذين كان انحطاطهم الثقافي في نظر المسلمين الأكثر تزمًا سببًا في استعداد (أو على الأقل مبررًا لاستعداد) غزو المرابطين الأصوليين. لقد كان غزوًا مشؤومًا بالنسبة لتاريخ أوروبا وثقافتها، غزوًا سيحدث

تحالفًا بين السيد وبين بعض ملوك الطوائف، وسيعجل بظهوره فترة طويلة من التشدد السني الذي سيؤدي في نهاية الأمر إلى نفي اثنين من أعظم الفلاسفة الأندلسيين: ابن ميمون وابن رشد.

لكن فترة الدفاع والتزمت تلك كانت ما تزال سنة 1064 م في حكم المستقبل غير المنظور، وكان الوضع الراهن في إسبانيا ما يزال متسمًا بالإنتاج الثقافي الغزير، وبحياة البلاط المترفة، وبذروة الأغنية المحدثّة الجديدة، الموشحة. فلقد كانت الاتصالات بين أهالي منطقة بروفنس وبين أولئك الذين ما زال مجال تأثيرهم مقتصرًا أساسًا على جنوب جبال البرت أبعد من أن تكون نادرة، وكانت متنوعة. وكان تصدير تراث البحث الأندلسي إلى الأجزاء الأخرى من أوروبا لافتًا للانتباه منذ عهد وليم العظيم، جد وليم التاسع: فقد بُني إسطرلاب في لياج Lieges سنة 1025م، وتوافرت عند منتصف القرن عدة كتب حول الموضوع اعتمدت بشكل واضح على أعمال العرب المتقدمين الذين طوروا الآلة، وكانت فعالة في الثورة التي حدثت في الملاحة فيما بعد. فلقد زينت مثل هذه الثروات المادية والفكرية والفنية التي تسربت من الأندلس تدريجيًا البيت الجديد للرجل الذي سيعرف بأنه أول شاعر تروبادور. وحتى عندما كان شابًا، فقد كان من الصعب عليه تجنب معرفة أغاني نساء بريشتر، لأن جوارى الغناء العربيات اللاتي أسرهن جيوم دي مونتربول كان قد قدمهن جيوم هذا طاعة إلى قائده الأعلى، وليم السادس صاحب بواتيه Poitiers، والد الرجل الذي ستعرف أغانيه طيلة قرون عدة بوصفها أغاني أوروبا الأولى.

وسواء سمع وليم الإقريطاني في طفولته أو مراهقته غناء النساء البريشتريات اللواتي كن يخدمن في البلاط آنذاك، خلال تقلبات التاريخ وحرب الاسترداد في بروفنس، أم لم يسمعها، فإنه من المستبعد جدًا أن يكون قد ظل طوال حياته جاهلاً بالملامح البارزة للحياة المعاشة في ممالك الطوائف الإسبانية أو جاهلاً باللطائف العديدة التي قدّمها ذلك العالم لسكانه.

وحتى إذا استثنينا حادثة بريشتر وآثارها في حياة وليم، فإن كل شيء نعرفه - حقيقة - عن الروابط الجغرافية والسياسية لما يعرف الآن بجنوب فرنسا وشمال إسبانيا (والأخير كان أبعد من أن يسترد أو ينصر) يرينا بوضوح المدى الذي كان فيه

مواطنو منطقة لانجيدو Languedoc مرتبطين بعالم الحدود Fronterizo وبالعالم أواخر القرن الحادي عشر الميلادي الذي كان ما يزال شديد التعرب وعلى صلة حميمة بهما. فخلال حياة وليم الإقيطاني، كان المجتمعان متلاصقين وكانت الصلات المتبادلة بين العالمين - اللذين قلما نكون محقين إن نظرنا إليهما على أنهما كانا منفصلين تمامًا - رائعة. إن عرضًا إجماليًا لتاريخهما السياسي وحده ليحكي قصة تكشف الشيء الكثير. فلقد امتدت أراضي برشلونة، التي ظلت إلى حد كبير في أيد عربية إلى فترة ما بعد شعراء التريبادور الأوائل، إلى جبال البرت الغربية لتشمل المناطق التي تفصل بين فرنسا وإسبانيا في العصور الحديثة. وسرقسطة Saragossa على سبيل المثال - لم يستول عليها إلا في سنة 1118م. ومملكة أرجون Aragon كانت مسيحية بالاسم عند منسلخ القرن الثاني عشر الميلادي، غير أن معظم مدنها ظلت مسلمة مدة من الزمن. وحتى تلك المدن التي كانت في حوزة المسيحيين فإنها لم تبقى في أيديهم إلا مدة قصيرة من الزمن. فهوسكا Huesca على سبيل المثال - لم تسترد إلا في سنة 1096م.

لذلك فقد ولد وليم ونشأ في منطقة مسيحية كانت مشاركتها مع جيرانها الأندلسيين وأنصاف الأندلسيين أكثر من مجرد مشاركة عشوائية أو متقطعة. فسجل صلات وليم المباشرة بثقافة الموشحات وب حياة مجتمعه الخاصة في وضوح شهرة الأندلس لتدع قليلًا من الشك - أو لا تدع مجالًا للشك - في أن ميلاد شعر التروبادور البروفنسي قد حدث في وقت وفي مكان كان العالم العربي وثقافته فيهما مصدر إعجاب وأهمية ملحين. فلقد احتلت طليطلة التي كانت مركزًا هامًا للعلم والترجمة سنة 1085م، وما تلا هذا النصر العسكري المسيحي كان نصرًا أعظم بكثير في حجمه بالنسبة للعلوم العربية، أعني الانفجار الفعلي للمادة الثقافية من الأندلس إلى كل الجهات في الشمال.

وفي سنة 1094م، أي قبل سنتين من الاستيلاء على مدينة هوسكا الأرجوانية، تزوج وليم بفليبا Philippa الأرجوانية، وكان إعجابه بمجتمع المناطق المستردة الذي كان بوضوح مجتمعًا معربيًا ومتعدد اللغات ومتعدد الأشكال الثقافية، إعجابًا مشهودًا في بيته ولا غرابة في ذلك إذا ما أخذنا في اعتبارنا الأذواق وال ميول التي تطبع وترتبت عليها في صباه. ولم تكن هذه المناسبة هي المناسبة الأولى، ولن تكون الأخيرة، التي

سينعم فيها بالفوائد العظيمة لحياة البلاط الفنية، أعني العلم والموسيقى والغناء التي كانت قد جعلت من قرطبة مثلاً لوفرة لا يتخيلها العقل من هذا الثراء، والتي ستجعل عما قريب من طليطلة أشهر بوابة إلى بعض أجزاء ذلك الثراء على الأقل. فلقد كان وليم، مثل مواطنه جربرت الإقبطاني قبله، يمتلك عددًا كبيرًا من المزايا والتصورات التي تمكنه من استشراف ما سيأتي، لأن علاقاته الشخصية بعالم الحدود كانت قد توطدت بصورة أليفة عندما تزوج الأميرة الأرجوانية. وكانت إحدى أختيه قد تزوجت بدرو الأول Pedro I صاحب أرجون، وعلاوة على ذلك فإن الأخرى لم تتزوج أحدًا غير ألفونسو السادس Alfonso VI صاحب قشتالة Castile، وهو ألفونسو نفسه الذي لم يستول على طليطلة فحسب، بل أعلن نفسه «إمبراطور إسبانيا والميتين».

بدأت الحملة الصليبية الأولى سنة 1095م، بعد سنة واحدة من زواج وليم. فالتحق وليم بها في الأراضي المقدسة سنة 1100م، بعدما سقطت القدس. ومكث ثمة عدة سنوات (وهي السنوات التي يوجد حولها أوضح توثيق لتطبع الصليبيين الكامل في الواقع بالعادات العربية، هذا على الرغم من أن قليلًا منهم، بالطبع، كان يمتلك المزايا التي قد امتلكها وليم). وإذا ما عدنا إلى أوروبا، فإن وليم الذي صوّره معاصروه منزعجًا وضجرًا من المجتمع المسيحي التقليدي، والذي طردته الكنيسة منها مرتين بسبب انحرافات غامضة له عن السلوك المسيحي الأرثوذكسي، والذي شتمه المؤرخون المسيحيون المعاصرون لكونه عدوًا «للتواضع والصلاح»، والذي كان على ألفة بالثراء الثقافي الواسع لحياة البلاط الفلسطيني والأندلسي، كما يتمنى أي ملك مسيحي في عصره أن يكون - هو وليم نفسه الذي بدأ كتابة شعر البلاط الغنائي الذي جعل منه أبًا لقصيدة البلاط الغنائية المنظومة بالعامية في أوروبا.

خلل وليم هذه الفترة من الخصوبة والإبداع الثقافييين بعدد من الهجمات الصليبية على إسبانيا، بما فيها واحدة كانت سنة 1119م، وذلك ضمن تحالف عريض لمحاولة صدّ المرابطين الأصوليين الذين كانوا قد غزوا الأندلس سنة 1091م. ومع أن تلك الحملة كانت ناجحة (يبدو أن وليم نفسه كان سنة 1120م موجودًا عندما هُزم المرابطون في كتنده Cutanda)، فقد خُسرت في نهاية الأمر الحرب وأحرقت مكتبة قرطبة الزاخرة.

ولقد شهدت هذه الظروف ميلاد القصيدة الغنائية البروفنسية، أو على الأقل

صياغتها النهائية، تلك القصيدة التي ستصبح - من وجهة نظر المتخصص في الدراسات الأوروبية - حجر الزاوية للثقافة الرفيعة والغنائية لأوروبا القروسطية. أما بالنسبة للأجيال العديدة التالية من شعراء التروبادور، فإن المحيط الثقافي لديهم لن يكون بعيدًا عن نوعية المعرفة التي امتلكها وليم حول الثقافة الأندلسية. فلقد حافظت بلاطات برشلونة وأرجون وقشتالة على تراثها من الحلى الأندلسية الذي عزّزه اللاجئون الذين كانوا يبحثون عن ملاجئ تحميهم من الإصلاحات الأصولية الحادثة في الأندلس، ولقد كانت هذه البلاطات نفسها هي الملاجئ التي كان يتردد عليها غالبًا بعض شعراء التروبادور المشهورين: جيروت دي بورنيل Guiraut de Borneil، وأرنوت دانيال Arnaut Daniel، وببير فيدال Peire Vidal، وماركابرو Marcabru، وريمبوت دي أورانج Raimbaut d'Orang، وببير دي أوفرجن D' Auvergne. ولعل الأسباب التي جعلت هذه البلاطات تروق لهؤلاء الرجال إلى حد ما - الأسباب نفسها التي جعلتها تروق لرائد مدرستهم، وليم، أعني تلك الأسباب المتعلقة بعالم من التعايش والثراء الثقافي ومن التنوع والوعد الفنيين. لقد كان عالمًا وصفه ريمون فيدال Rainon Vidal بطريقة بليغة وحميمة:

لقد كان المسيحيون واليهود والمسلمون يمضون أوقاتهم في نظم الشعر والغناء (FRANK 1955:186) {الترجمة هنا من البروفنسية}.

إن إحدى الإشكاليات الأولية والأساسية التي نواجهها عند محاولتنا إعادة تصور النسيج الثقافي لهذه الفترة هي أن كثيرًا من المصطلحات التي يجب أن نستعملها - ونحن نستعملها - غالبًا ما تكون مضللة تمامًا. وأول هذه المصطلحات هو مصطلح «الإسلام» عندما يستعمل لتعيين الكيان الثقافي الذي ازدهر أساسًا في إسبانيا وصقلية، لكنه الذي كان، أيضًا، يشكّل قوة هامة تتجاوز كثيرًا النطاقات الجغرافية والزمنية لحدوده السياسية. فمصطلح الإسلام يُستخدم أكثر ما يكون لتعيين ذلك الكيان لأنه اسم الدين الذي تسببت قوته الدافعة في جلب التوسع العسكري إياه من الشرق الأوسط إلى أوروبا. كما أنه يستخدم أيضًا مضافًا لمصطلح «مسيحي»، الذي يفترض أنه - من وجهات النظر الروبرتسونية Robestonian أو ما قبلها أو ما بعدها - القوة الثقافية والفكرية التي فرضت ورسمت حدود النشاطات الفكرية والفنية ونسيجها. ولذلك، فإن كلا المصطلحين هما جزء من العدة المصطلحية التي تعين

فصلاً لا يمكن وصله بين الكيانين، وهذا يحيل أغلب ما هو إسلامي إلى خانة ما ليس بأوروبي.

إن مثل هذا المنظور قد يكون جَدّ مضلل على أية حال، لأنه يستلزم - من بين أشياء أخرى - تطابقاً بين الدين وبين الكيان الثقافي. ووفقاً للطريقة التي تداخلت فيه الأندلس مع الثقافة اللاتينية - الرومانشية لبقية أوروبا، فإن هذا التطابق لم يكن غالباً مدرّكاً أو لم يكن هو التطابق الرئيس الذي تحقق. ويمكن قياس هذه الحالة على حالة إخفاقنا، ونحن نتعامل مع العصور الوسطى، في التفريق بين ما هو لاتيني (أو رومانشي) وبين ما هو مسيحي؛ الأمر الذي ينتج عنه سوء فهم للأساليب الفكرية والثقافية غير المسيحية وللنصوص المكتوبة باللاتينية (أو باللغات الرومانشية).

غير أن الإشكالية ليست مصطلحية فحسب أو أنها متعلقة كلية بافتقارنا النسبي إلى المعرفة الحاذقة بالإسلام والعرب في أوروبا القروسطية. إنها أيضاً إشكالية أن ثمة جدلاً كثيراً بين الدارسين المتخصصين (وأيضاً بين العرب والمسلمين الذين قد لا يكونون دارسين) حول مسألة العلاقة بين ما هو عربي وما هو إسلامي. وفي أي جانب من جوانب البحث الذي يكون فيه الفصل بين هذين المصطلحين ذا صلة ممكنة، فإن الآراء المتعارضة حول طبيعة العلاقة بينهما تبرز إلى السطح دائماً تقريباً. وكل ما يمكن للمرء قوله دون الخوف من الوقوع في كثير من التناقض هو أن الإسلام والثقافة العربية ليسا بالضرورة متطابقين، وأن طبيعة علاقتهما ببعضهما قد تباينت في بعض الأوقات وفي بعض الأماكن. وهذا على الأقل ما يمكن وما ينبغي قوله حول علاقتهما في العصور الوسطى: فمن ناحية، نجد أن كثيراً من الفئات الأجنبية والعرقية المختلفة كانوا وأصبحوا مسلمين إسبان؛ وأن اللغة العربية قد كانت اللغة المرموقة لكثير ممن لم يكونوا عرباً، من ناحية ثانية.

سيكون من الخطورة بمكان التقليل من أهمية الإسلام في سياق امتداده إلى أوروبا (ذلك الامتداد الذي لم يكن ليتحقق بدونه على الإطلاق) أو من أهمية الدور الخطير والشديد التعقيد الذي لعبه حتى في تشكيل إنجاز كثير من جوانب الثقافة الوثيقة الصلة بالعالم القروسطي، وفي الوصول بهذا الإنجاز إلى هذا المستوى الرفيع. وفي حقيقة الأمر فإن مما لا ريب فيه هو أن السبب الرئيس لأهمية ما هو

عربي هو في المقام الأول سبب مترسخ في أهمية الإسلام ونجاحه في هذه الفترة، وأن المحرك الأساس وراء بروز اللغة العربية بوصفها وسيلة نقل للثقافة الرفيعة، حتى بين هؤلاء الذين لم يكونوا عربًا ولا مسلمين، قد كان هو سيطرة الإسلام ولغته الأم. ومجمل القول هو أنه لا شك في أن المكانة النسبية التي احتلها الإسلام والعربية ما كانت لتطرح لولا وجود الإسلام في المقام الأول، والقوى التي جاءت بالعربية إلى أوروبا قد تمثلت إلى حد كبير في الإسلام. بل ويستطيع المرء أن يقبل - ولو أن هذا يبدو لي أقل جلاء - بأن كثيرًا من المعاصرين الأوروبيين، هذا إن لم يكن أغلبهم، لا بد أنهم كانوا على وعي بهذه الحقيقة الأساسية بغض النظر عن مدى غموض أو خطأ فهمهم للإسلام ذاته.

ومع ذلك، فمثلما يكون من الخطورة بمكان تجاهل الدور الذي لعبه الإسلام، فسيكون من الخطورة بمكان أيضًا افتراض أن الإسلام نفسه هو الذي كان الأوروبيون الآخرون، خاصة من القرن الحادي عشر الميلادي إلى القرن الرابع عشر، على ألفه به أو متأثرين به أو مشغولين به، أو أن اللغة العربية كانت تعدّ دائمًا أو حتى غالبًا لغة الأمور الإسلامية. فلقد كانت المعرفة العميقة بالإسلام محدودة جدًا ومحرّفة دائمًا تقريبًا. لقد كانت معرفة هامشية بتفاصيل الإسلام الدقيقة وبملاحمها الرئيسة (مثل وحدانيته) مثلما كانت مبادئ المسيحية هامشية بالنسبة لأغلب المسلمين. ثم إنه ربما بدا لنا من منظور قوة اللغة العربية المرموقة والتراث الفكري المختلط المحور في تلك اللغة والمخلق فيها، أن تعريب إسبانيا وإيطاليا كان على الأقل ناجحًا قدر نجاح إدخالهما في الإسلام. ولنلاحظ الحقيقة البسيطة نسبيًا التالية: وهي أن كتب ابن ميمون، أعظم فيلسوف يهودي في عصره (وربما قال البعض في كل العصور)، قد كتبت بالعربية دون تحامل، وأن العربية أيضًا كانت لغة العلم مثلما كانت لغة فريدريك الثاني Frederick II الأصلية بعد مئتي سنة تقريبًا من فقدان العرب كل قوة سياسية في صقلية وفي الوقت الذي كان فيه فريدريك ينفذ في الواقع إجراءات قمعية معينة ضد المسلمين هناك.

وثمة أيضًا ظاهرة أشد تعقيدًا وأشد لججًا، أعني ظاهرة وجود ثقافة متعددة الأطوار وخصيصة ومثمرة على وجه الخصوص في الأندلس نفسها. فثمة مؤشرات عديدة تدل على أن التعامل مع الأندلس بوصفها بلدًا إسلاميًا آخر، وواحدًا من

أقاليم أو ثغور عالم إسلامي أوسع، تعامل غير مناسب، هذا على الرغم من حجج بعض المتخصصين في الدراسات العربية القاضية بخلاف ذلك. لقد كانت الأندلس دون شك مرتبطة عن طريق اللغة والإسلام ببقية العالم الإسلامي. غير أن هذه الحقيقة ينبغي ألا تصرفنا عن رؤية شخصيتها الأندلسية شديدة الخصوصية وعن تطور ملامح ثقافية عديدة أستمدت من مصادر إسلامية وغير إسلامية على حد سواء: أعني الملامح التي يمكن في كثير من الحالات - والخرجات بطبيعة الحال مثال ممتاز لها - عزوها مباشرة إلى حقيقة أن السيطرة الثقافية الكاملة لم تتحقق.

وفي أي مناقشة لإدراكنا الأندلس وصقلية واقعتين ضمن بقية أوروبا القروسية، مثلما يحتمل أنهما قد تصورا في ذلك الوقت، فإن من الأهمية بمكان تقرير أن الدين غالبًا ما لعب دورًا ثانويًا نسبيًا. فعلى الرغم من أن الأهمية والأثر النهائيين للإسلام ربما كانا خطيرين من وجهة نظر مسيحي يعيش في القرن الثاني عشر الميلادي، فإن الظاهرة الأكثر أهمية والأكثر أثرًا يحسن تصورها بوصفها عربية من حيث التعبير وأندلسية وصقلية من حيث المنشأ المباشر. فالملامح البارزة للعالم الذي اتصل به وليم الإقبطاني أو قرّاء محاضرات العلماء لبطرس الفونسي، والذي نستطيع أن نزعم بحق أنهم ربما كانوا يعرفونه بدرجة ما، كانت ملامح علمانية. لذلك، فإن المصادر الأصلية لكثير من الظواهر الثقافية، التي أصبحت جزءًا من مجرى التفكير العادي الأوروبي بسبب تأثير الأندلس والمكانة المرموقة لها، ربما كانت بشكل عام غير ذات صلة هنا. وفي مواطن أخرى من البحث، فإن المهم دون شك تحديد المصادر المختلفة لألف ليلة وليلة أو لمحاضرات العلماء بدقة وإحكام. غير أنه يصعب فهم كيف يمكن للمرء أن يتخيل أن مثل هذه الأسئلة لم يطرحها قرّاء بطرس الفونسي أو أن إجابة الباحث المعاصر عنها يمكن أن تغيّر حقيقة أن بطرس الفونسي كان إسبانيًا أخبر قرّاءه بأنه سيروي لهم بعض القصص العربية. لقد حدث نقل الأندلسيين الموثق بعناية لكثير من الفوائد المادية والتقنية إلى الأوروبيين الآخرين دون اهتمام كبير من جانب أغلب المستفيدين بالمعتقدات الدينية كما تخيلوها لحاملي هذه الهبات. لقد أثارت معرفة الأندلسيين بالفلسفة والطب وعلم الفلك والرياضيات... إلخ، كثيرًا من الأصوليين، غير أن انتشار مثل هذه المعرفة قد حدث رغم ذلك، ولم يكن المرء يشك كثيرًا في أن اللغة الأصلية لتلك النصوص

التي تحمل هذه المعرفة كانت اللغة العربية. وربما يستطيع المرء أن يراهن بطمأنينة على أن الأغاني الأندلسية التي سُمعت في كل مكان في إسبانيا وربما في أماكن أخرى من أوروبا أيضًا، وأن القصص التي رواها بطرس هو وعدد آخر لا يُحصى من الأشخاص الذين كانوا قد سمعوها للوهلة الأولى في إسبانيا، كانت قد تُقبلت قبولًا حسنًا (أو غير ذلك) دون كبير اعتبار لكونها قد وجدت في الشعر الجاهلي أو أنها جاءت إلى إسبانيا من بلاد فارس⁽²⁾.

لنتذكر أن الأندلس كانت أيضًا كيانًا ثقافيًا وفكريًا يتضمن عناصر عديدة لم تكن غير إسلامية في طبيعتها فحسب، بل كانت في حالات معينة مناقضة للإسلام وفي بعض الأحوال كانت هذه النقطة الدقيقة جلية جلاء كبيرًا. لذلك فقد كان عمل أرسطو، على سبيل المثال، يُعدّ حتى فترة متأخرة من القرن الثالث عشر الميلادي وقد يتعدى ذلك في بعض الحالات، جزءًا من مدار الثقافة العربية. لقد تمّ تمثله في الثقافة العربية، وصار أرسطو الذي ستعرفه أوروبا اللاتينية الرومانشية عربيًا، كان ابن رشد آخر شراحه وأشهرهم. إن ترجمات ابن رشد وفهمه لأرسطو (ولجوانب مختارة من أفلاطون أيضًا) هي التي ألفت بالمجتمع الأوروبي اللاتيني في دوامة في القرن الثاني عشر الميلادي، وأن الرشدية التي كثيرًا ما يُشار إليها الآن «بالأرسطية الراديكالية» هي التي شكّلت تحديًا خطيرًا لأولية «الإيمان» على «العقل» التي كثيرًا ما استأثرت باهتمام الأوساط الفكرية في أوروبا وأحدثت الفرقة فيما بينها حتى وقت متأخر تأخر القرن الرابع عشر الميلادي.

ومن ناحية أخرى، فقد كان أمرًا بدهيًا أيضًا أن يعلم أولئك الذين قرؤوا ابن رشد - وقد كانوا جمعًا غفيرًا - أن أرسطو قد كان جزءًا من التقاليد غير العربية والإسلامية. لقد كانت ضروب الأعمال والتقاليد الفلسفية والعلمية المتوافرة عن طريق النصوص العربية جمّة، ولقد قرئت وقبلت أو رفضت، في حقيقة الأمر، خارج سياق الإسلام نفسه. وفيما يتعلق بتقاليدها وتفسيراتها اللغوية، فقد كان أرسطو هذا عربيًا، وكان فهم أرسطو في بقية أوروبا القروسطية مرتبطًا حتمًا بالجماعة الثقافية الأندلسية ومقترنًا بها، ولقد كانت هذه الجماعة جماعة فكرية لم تكن السلطات الإسلامية، في أكثر الحالات، تنظر إليها أو تتعامل معها بشكل ودي. فتعذيب الإسلاميين الأصوليين لابن رشد وطردهم إياه في نهاية الأمر من إسبانيا بسبب

مناصرته القوية والبليغة للأرسطية الراديكالية، وإصراره على أن الإيمان يجب أن يعتمد على العقل والفلسفة لا العكس، لم تكن غير معروفة عند الجماعات التي قرأت عمله. ويبدو أننا لن نكون مغامرين بافتراضنا أن هذا ربما ولد قدرًا من التعاطف من قبل الأوروبيين الذين نظرت سلطاتهم الأصولية، المسيحيون في حالتهم، إلى أرسطيتهم الراديكالية أو رشديتهم بارتباب للأسباب نفسها. ونجد تحت مسمي عربي وأندلسي، مثلما نجد تحت مسميات أي ثقافة عالية الإنتاج، تنوعًا عظيمًا من الإيدولوجيات والأجناس الأدبية والمواضيع الفلسفية. وفي الثقافة الثلاثية للأندلس، نجد أن إسهامات المسيحيين واليهود في المواد الثقافية والفكرية وتحويلهم إياها كان محورًا معبرًا عنها بلغة المكانة المرموقة، اللغة العربية، وأن كثيرًا من التقاليد العربية التي سبقت الإسلام وكثيرًا أيضًا من التقاليد الإيبيرية القديمة التي سبقت المسيحية كانت تشكل أجزاء مهمة من التقاليد الفكرية والفنية. ويجب علينا، علاوة على ذلك، افتراض أن هذا كان أكثر صحة بالنسبة لحالة أوروبا القروسطية حتى من حالات في التاريخ كانت فيها الثقافة أكثر تجانسًا.

إن هذه الأمثلة، وهي عدد قليل من أمثلة كثيرة متوافرة، ينبغي أن تُعطى اللثام عن الأغلوطة الجوهرية في افتراض أن ما هو عربي في أوروبا القروسطية هو بالضرورة إسلامي، وأن ما كان في الأساس شيئًا آخر (لنقل، إغريقيًا أو فارسيًا) لم يتقبل بوصفه أندلسيًا، أي بوصفه جزءًا من التدفق المادي العظيم للأندلس الذي كان يشكل ملمحًا من ملامح العصر. ولذلك، فإن من غير المقبول أن نرفض حالات التأثير العربي الأندلسي المحتمل على أوروبا المسيحية على أساس أن النصوص التي نحن بصدددها لم تكن حقيقة، أعني أصلًا، عربية أو أندلسية. كما أنه لا يمكننا أن نستمر في التمسك بأن أنواعًا كثيرة من المعرفة أو التفاعل كانت محرمة بسبب الخوف من الإسلام والكراهية له.

إن فرضية أن الإسلام كان أساسًا غير معروف لدى المسيحيين ومحقرًا منهم، وأنه لم يكن يشكل لذلك قوة مؤثرة في صنع أوروبا القروسطية، فهي فرضية صحيحة إلى حد كبير. بيد أن هذا ليس صحيحًا في أغلب الحالات بالنسبة لما كان عربيًا أو أندلسيًا. ففي هذا المجال على وجه التحديد، أعني المجال الذي يفترض فيه الدارسون غالبًا وجود صلة وثيقة بين الدين والثقافة، ينبغي علينا أن ندرك أن ثمة

فرقا مهمًا بين السيطرة الأيدولوجية والدينية والسياسية من ناحية، وبين السيطرة الثقافية من ناحية أخرى. فالتفاعل والتأثير المادي والثقافي والفكري يمكن أن يحدث بالطبع دون سيطرة أيدولوجية أو دينية أو سياسية. وفي الواقع، فإنه قد يستمر في بعض الأوقات حتى في ظل العدواة المتطرفة في المجالين السياسي والأيدولوجي. لذلك، فإننا إذا ما افترضنا أن أصول ملمح مهم معين من ملامح أوروبا القروسطية هي أصول أندلسية، فإننا لا نستطيع أن نتمسك بهذا بحجة أن الإسلام قد سيطر على المسيحية، الأمر الذي سيكون واضح السخف. غير أن هذا الزعم يمكن أن يقدم بالطبع حول الفرضية التالية التي يمكن التحقق من صحتها تاريخيًا، وهي أن مثل هذا الملمح كان جزءًا من بيئة عربية متباينة الأجناس استطاعت في حالات عديدة أن تسيطر على الملامح الثقافية اللاتينية الرومانشية وتشكلها.

بطرس المكرم، حوالي 1142م

في سنة 1142م وخلال جيل واحد بعد موت وليم، وفي وقت بلغ فيه الزي الشعري الذي كان له اليد الطولى في إرسائه، خرج بطرس المكرم Peter The Venevable، رئيس دير كلونيا Cluny المحترم والمؤثر إلى حد بعيد، في رحلة إسبانيا راغبًا في أن يجمع خلالها المادة العلمية الضرورية لصنع ما سيكون أول ترجمة لمعاني القرآن إلى لغة أخرى⁽³⁾. لقد كان منظور بطرس حول ذلك العالم مختلفًا جدًا عن وجهة نظر وليم. فلقد كان الملك مشهورًا باحتقاره الواضح لتعاليم الكنيسة وقواعدها وبافتتانته بالخروج عن العرف وتعلقه بما هو جديد وطريف ووفير. وهدف الكلوني العظيم لا يمكن أن يكون أشد اختلافًا من هدف شعراء التروبادور، خلفاء وليم الذين كانت إقامتهم في إسبانيا متزامنة مع إقامة بطرس.

لقد شرح بطرس في إحدى الوثائق التي كتبها طبيعة مشروعه لترجمة نصوص الإسلام المقدسة وهدفه من ذلك (لقد ترجم في الواقع أيضًا بعض المقطوعات القصصية التي كان يعدّها الآخرون، وربما عدّها بطرس، جزءًا من النصوص الإسلامية المقدسة). وفي هذا النص التوضيحي، يظهر بطرس نفسه بوصفه خليفة فاضلاً لفارو قرطبة، لأنه يذكر أن المشكلة التي يعاني منها المسيحيون هي أنهم لا يعرفون أو لا يفهمون مدى خطورة الإسلام، ولذلك فهم لا يظهرون أي مقاومة

«كنت غاضبًا من أن اللاتينيين لم يعرفوا سبب هذا البوار، وبسبب ذلك الجهل لا يمكن تحريكهم للقيم بأي مقاومة» (الترجمة الإنجليزية لكرتسك، 30: 1964). إن هذا الكشف عن انعدام المقاومة لدى اللاتينيين ليعرب عن الشكوى التي يمكن أن يكون رفيقه القس، الفارو، قد فهمها جيدًا، والتي كانت مصدر اهتمام رجال الكنيسة البالغ في أوروبا في القرن الثاني عشر الميلادي، هذا على الرغم من أن شبح الرشدية الأشد خطورة كان لا يزال على بعد جيل من ذلك الوقت. إن هذه الفقرة وفقرة الفارو الذي كان قد تنبأ في إسبانيا برد الفعل الذي ظهر في الشمال القصي من أوروبا في الفترات المتأخرة، لتعكسان الحالات التي ظلّ فيها المسيحيون العاديون على غير وعي بذلك النوع من الخطر في صلاتهم مع «الإسلام» الذي شعر به أولئك الذين كانوا أكثر ارتباطًا بالكنيسة. إن تصريح بطرس (وكذلك سلوكه اللاحق) ليخبرنا، كما لاحظ الآخرون، بأن أكثر المسيحيين قد كانوا جهلة بالمعتقدات الإسلامية. غير أن هذا التصريح يخبرنا بطريقة أشد وضوحًا بأن هؤلاء المسيحيين أنفسهم لم يكونوا جهلة بالجوانب الأخرى المتعددة من الحضارة الأندلسية، ومن الواضح أنهم لم يترددوا كثيرًا في التعامل معها، لم يبدوا مقاومة ضدها، كما يقول. إن ما وصفه ريمون فيدال Raimon Vidal بشعور الابتهاج لهو مصدر قلق شديد بالنسبة لبطرس، وما كُتب بين سطور بطرس لهو مبین مثل بيان ما يقوله. وبعد هذا كله، إذا لم يكن المسيحيون على اتصال بأولئك الذين قد أغراهم ذلك المعتقد الإسلامي الخطير، فما هو إذاً الخطر الذي يمكن أن يكون قد حدث؟ إن مما يجدر تذكره هو أن التعبير عن التخوف لا يأتي من مقاتلي قرطبة في القرن التاسع الميلادي، بل من قائد كلونيا، قلب أوروبا المسيحية اللاتينية ومحط نظرها في القرن الثاني عشر.

حقًا، فمن منظور الكنيسة واهتمامها بحماية مكانتها المهيمنة (وبعبارة أخرى، من منظور بطرس)، كان ثمة أسباب جيدة تدعو للتخوف، أسباب كثيرة كثيرة تحول دون سبرها بأي تفصيل هنا. فالتجارة المعاصرة كانت استعمارية الطابع، تقوم فيها أوروبا المسيحية بدور المستعمرة، وأوروبا ثراء العرب والإسلام بدور المنعم، فكثير من التقدم والثراء الذي أحرزته الأندلس كان قد جعل منها مُنعمًا مهمًا حتى للعالم العربي في المشرق. لقد أذاق هذا الرغد كثيرًا من الأوروبيين الآخرين طعم ما يمكن

أن تكون عليه الحياة الطيبة، ولقد كانت نسيبًا حياة طيبة جدًا. إن الأسماء العديدة التي بقيت مسمياتها العربية حية في لغاتنا الرومانشية لتعطينا صورة عامة للمبتدعات، ولدرجات الفروق الثقافية، وللمفردات التقنية والآلية الثورية التي كانت تشكّل آنذاك جزءًا من الحياة الغربية وراء الحدود الأندلسية. وهذه الأسماء تتضمن كل شيء من البرتقال إلى المخدات، والزجاج، والورق، والبوصلة، والاسطرلاب، والشربات، والشيكات والوثائق المالية الأخرى، والبهارات، والشطرنج، وبعض الآلات الموسيقية.... وهلم جرا

غير أنه لا يمكن لمجرد قائمة أو ثبت، مهما كانت دقيقة، أن تنقل الطبيعة الشاملة للتأثير الذي نتج عن الغزو الفعلي للثراء والرغد الماديين اللذين وقّعهما عرب إسبانيا وبقية البحر الأبيض المتوسط آنذاك لأوروبا التي كانت محرومة لوقت طويل من كثير من ذلك الضرب من الثراء. ونظرًا لأن العرب كانوا تجارًا ماهرين ومكتسبين متسامحين لخيرات كل المجتمعات التي اتصلوا بها - وقد كانت هذه الاتصالات كثيرة بعد التوسع العظيم للإسلام - فقد مكّنوا أوروبا من حصد خيرات هذه المكاسب، مثلما مكّنوها من حصد خيرات مبتدعات الأندلس نفسها.

إن من الجائز وصف هذه الحالة قياسًا على تأثير الاستعمار الحديث على أجزاء متعددة من العالم ونشره ثقافة تجارية ومادية فاعلة. فكثير من الأوروبيين الذين لم يروا العالم العربي مباشرة كان لديهم الانطباع المتميز التالي، وهو: أن العرب لم يتحكموا في بقية العالم كما تخيلوه فحسب، بل إن حياة العرب أيضًا كانت إلى حدّ بعيد أغنى وأسهل وأرغد وأفضل، ولذلك فقد كانت من وجهة نظر الكنيسة أكثر انحطاطًا. ولقد أكّد هذه الانطباعات المحاربون الصليبيون العائدون الذين كانوا أنفسهم قد انبهروا بالحضارة الإسلامية، لأن المجتمع الذي حاربوا ضده في ميادين القتال في إسبانيا وفلسطين لم يكن مصدر تحسينات مادية فورية وملموسة فحسب، بل كان أيضًا مصدرًا للوسائل التقنية التي استُخدمت لتحسين أحوالهم المعيشية اليومية. لقد كان العالم العربي، باختصار، حضارة متفوقة فيما يبدو على حضارتهم في معظم جوانب الحياة اليومية إن لم يكن في كل جوانبها، تلك الحضارة التي كانوا متلهفين لها ومعتمدين عليها، والتي كان رغدها مذهبًا لهم، والتي كانت درايتها بالعيش الرغيد غالبًا مصدر إعجابهم، وإن كان ذلك على كره منهم.

لقد كان العرب حسب المقاييس المسيحية هراطقة، وما فعلوه لكي يستحقوا مثل هذا المصير العجيب كان سرًا غامضًا ومصدرًا لشيء من الاهتمام. وكما سيكون عليه الأمر عندما تنعكس الحال في العصر الحديث، فإن المؤسسة الأرثوذكسية قد رُوعت. فقد عدت هذا الغزو، أعني هذه الإمبريالية والاستعمار التجاريين والتقنيين حتى وإن كانا خارج السيطرة العسكرية والسياسية، لعنة المنزل وإفسادًا للقيم التقليدية المقدسة وشيئًا ينبغي على الناس الاتقياء تجنبه. وعوضًا عن ذلك، فإن كثيرًا من ذلك قد تُقبل بالأحضان وابتيع عن طيبة نفس، الأمر الذي حَزَّ في نفس المؤسسة. فالشيطان الأجنبي، بإغراءاته ووعوده المادية بحياة أفضل في هذا العالم (التي هُدمت قواعد عقيدة متأصلة في أولية الدار الآخرة) كان ذا وجوه عدة. إن إحدى مفارقات التاريخ هي أن يكون الشيطان الأجنبي في أوروبا في العصور الوسطى عربيًا.

ومما كان له دلالة لا تقل أهمية عن هذا هو الإدراك المتزايد بأن أولئك الذين عرفوا اللغة العربية قد امتلكوا مفاتيح معارف الإغريق والأرسطيين الكافرة العلمانية التي كانت عند المسلمين أنفسهم، أعني جسدًا كاملاً من العلوم الطبيعية والفلسفة التي أسالت لعباب الكثيرين. وكان هذا قد بدا تهديدًا لأولية العقيدة المسيحية الصافية لا يقلّ عن تهديد ثمار الحضارة الإسلامية الذي كان ملموسًا بدرجة أكبر، ومن الواضح أن بطرس المكرم، وهو واحد من أبرز المدافعين عن العقيدة وأكثرهم تعقلًا، لم يكن ينوي ترك الخطر يمرّ دون اعتراض.

فمهمته لا بدّ أنها قد بدت ملحمة بسبب تردي الحالة بشكل مفرّغ خلال الخمسين سنة أو ما يقرب منها التي سبقت ذهابه في مهمته إلى إسبانيا. فلقد سجل نصف القرن هذا حوادث وأزياء دلّت على تكاثر الاتصالات بمغريات المسلمين الخطيرة: أعني سقوط طليطلة سنة 1085م، وبداية الحملة الصليبية الأولى سنة 1095م، وإدخال الأغاني إلى البلاطات المسيحية في جنوب فرنسا، تلك الأغاني التي كانت تشبه إلى حدّ كبير تقريبًا أغاني العرب، والتي كانت على أية حال مغايرة للعرف السائد وعلمانية الطابع بشكل لافت للانتباه ومثير للكرب. ولقد كان الاتصال الخطير بثقافة العالم العربي المغربة، في الأرض المقدسة وفي الأندلس على حدّ سواء، في تزايد مستمر. وعلى كل حال، فقد وسع الصليبيون أيضًا مناطق الاتصال، الاتصال الحميمي غالبًا، بذلك العالم، ولم يضع من سرّه الغامض ومن جاذبيته إلا

القليل خلال هذه اللقاءات التي كشفت على المدى الأقرب بعض المنافع الجمة التي امتلكها المسلمون. وفي حالات كثيرة، فإن ويلات الحرب كانت أيضًا مصاحبة، كما حدث في التاريخ منذ ذلك الوقت وقبله، بزيادة كبيرة في التقدير الذي كان كثير من المسيحيين يكنونه للعدو ومجتمعه.

وفي نفس الوقت تقريبًا، فإن احتلال طليطلة قد فتح أبوابًا للأوروبيين كانت قبل ذلك مخصصة للأندلسيين. فالزيادة العظيمة في تدفق الترجمات من تلك المدينة، التي سيصبح اسمها مقترنًا بفن ترجمات النصوص العربية وعلمها، قد أظهرت ضربًا مختلفًا من التهديد وقدمت ضربًا مختلفًا من الشر. فقد بثت التخوفات والانزعاجات التي أدخلتها دائمًا المعرفة والعلوم الفلسفية في المؤسسات الدينية، أيًا كان إيمانها.

لقد خاف بطرس، مثله مثل الآخرين قبله وبعده، من أن إغراء الثقافة العربية المادي والثقافي والفكري معًا، الذي كان ظاهرًا بوضوح في عدد مختلف من الحالات، ربما يكون في نهاية الأمر هادمًا للقيم المسيحية التي كان من واجبه، ومن مصلحته، الحفاظ عليها. إن هذه الحالة وردود الأفعال التي أنتجتها لهي أبعد من أن تكون غير مألوفة في مراحل التاريخ الأخرى، بما فيها المرحلة التي نعيشها. فنحن لا نحتاج إلى خيال خصب لكي نسمع صوت حراس المعتقد القديم وهم يحذرون من مخاطر التغيير وقدرته على التدمير البالغ للدين والقيم الموروثة الثقافية الأخرى. والأسوأ من هذا كله، في كثير من الأحيان، وهو التطبيع الثقافي الخفي الذي تستثيره منافع التأثير الأجنبي المادية وأحدث طرزه الثقافية. إن أكثر الأمور شيوعًا هو الرابط الأصولي بين الأساليب الجديدة في اللباس والموسيقى والأدب، أو التقنيات الحديثة، أو الفلسفات والأشكال المعرفية الجديدة وبين تهدم القيم المهمة. وإذا ما بدا أن هذه التأثيرات المفسدة قادمة على وجه الخصوص من مصدر

(*) نعم ولا هو عنوان كتاب ألفه بطرس أبيلارد، جمع فيه نصوصًا دينية بدت وكأنها تمثل تناقضات في تعاليم الكنيسة. وقد وضع أبيلارد في مقدمة الكتاب قواعد تساعد الطلاب على التوفيق بين التناقضات الواضحة عن طريق فهم المعنى والاستعمال التاريخي للكلمات [المترجم].

(**) اسمه «أسطرلاب» astrolabe. وقد أنجبه أبوه من تلميذته وصديقتها وعشيقتها هيلويس عن طريق زواج سري [المترجم].

غريب، فإنها تُربط كثيرًا بالمخاطر الأيدولوجية والدينية والسياسية المتنوعة.

لقد نظر بطرس إلى التحدي الذي كان يواجهه من هذه الزاوية. فرأى خطرًا أيدولوجيًا مغلفًا بطرز ثقافية حديثة واستحباب مادي، عدوًا كان يستشري في أوروبا وفي ميادين القتال في فلسطين على حدّ سواء، وكان قد تغلغل في نفوس كثير من المسيحيين الجهلة أو كان قد أغراهم. لقد كانت محاربة هذا كله هي السبب الذي جعل بطرس يأخذ على عاتقه مهمة ترجمة الكتاب الإسلامي المقدس، أملًا بأن يكون في مقدور كشف شرّه الحقيقي أن ينبّه بطريقة أو بأخرى مواطنيه المسيحيين إلى المخاطر الكامنة في تلك الثقافة. إن مما يُحمد له ومما هو جزء من مؤهلاته الفكرية المتحررة نسبيًا هو أنه رأى، على العكس من إخوانه الدومنيكانيين Dominicans المتشددين، أن مناشدة العقل عن طريق معرفة هتات العدو الدينية ستكون أكثر جدوى.

إن النصوص التي ترجمها بطرس والنصين اللذين كتبهما، والتي أصبحت جزءًا من مجموعة النصوص المترجمة المعروفة بالمجموع الطليطلي، لهما جميعًا ذات أهمية عظيمة. فعلى الرغم من أن ثمة اعترافًا واسعًا مؤداه أن بطرس كان أول شخص يبدي اهتمامًا بتزويد المسيحيين بصورة صحيحة إلى حدّ معقول للعقيدة الإسلامية، ينبغي ألا نغفل عن حقيقة أن من بين النصوص الخمسة التي ترجمها، ثمة نص واحد فقط - أعني القرآن - ليس نصًا خياليًا أو أدبيًا. وعلاوة على ذلك، فقد ساعد الواقع بطرس على تدوim رؤية خيالية جدًا للإسلام في كل من كتابه Summa، الذي هو موجز لتعاليم الإسلام كما فهمها من خلال النصوص التي ترجمها، وفي رده Liber Contra Sectam Sive Haeresim Saracenorum على تعاليم الإسلام كما أولها.

وهذا أمر جدير بالملاحظة، لأن عددًا كبيرًا من الدارسين قد أبدوا انتزاعهم من وجهات النظر الخاطئة حول الإسلام عند الأوروبيين المسيحيين في العصور الوسطى، وترجمات بطرس - أعني موجزه وردّه - ما زالت بحق محور مثل هذه المناقشات. غير أن من المهم أيضًا تذكر أن احتكام بطرس إلى العقل، مهما كان نبيلًا، كان في جوهره غير موفق إلى حدّ كبير. فمعظم المسيحيين لم يكن لديهم إلا قليل، أو لم يكن لديهم شيء، من المعرفة الصحيحة بالإسلام أو الاهتمام به، لأن مغريات الأندلس ومفاتها وكل شيء آخر قدّمه العالم المتحدث بالعربية نادرًا ما

كانت لاهوتية أو دينية، ومعظم المسيحيين لم يكونوا أكثر اهتمامًا بدقائق العقيدة في العصور الوسطى منهم اليوم (على الرغم من بعض أفكارنا الرومانسية التي تقضي بخلاف ذلك).

إن الأهمية الرئيسة لنصوص الكلوني المكرم لهي أهمية مختلفة جدًا. فدلالة مجموعة نصوص موثوق بها في الظاهر مثل تلك التي أشاعها بطرس المكرم تكمن في الأشكال الأدبية والرؤى الخيالية المقترنة بالإسلام والعالم العربي التي خلقتها هذه النصوص ودومتها. ولذلك، فقد قامت هذه النصوص بأداء وظيفتين تجسدان اثنين من ردود الأفعال تجاه الفكر والأدب العربيين التي ستظهر في القرون التالية.

فالوظيفة الأولى هي أن جزءًا مما أسر خيال المفكرين والفنانين على حدّ سواء هو الأشكال والصور، ومن هذا المنطلق فإن نصوص بطرس تقدم أمثلة لعدد من الأشكال والصور الخطيرة. فائتان من الترجمات هما ذواتا شكلين شبه أدبيين كانا قد أصبحا أداتين بلاغيتين مهمتين في الأدب القروسطي: الحوار وتبادل الرسائل البلاغي المتخيل. لقد كانت بداية عهد «نعم ولا» (*) Sic et Non عند اللاتينيين وأوجه عند العرب. وفي حقيقة الأمر، فإن واحدًا من أكثر مفكري ذلك الجيل من المسيحيين إثارة للجدل، أعني بطرس أبيلارد Peter Abélard، كان قد فرغ لتوّه من كتابة ضروب متنوعة من الشكلين. ونظرًا لأن مجلس صان Sens الكنسي قد قام بتحريم أعمال أبيلارد، فقد وجد مع ذلك ملجأ له في كلونيا مع بطرس المكرم، الذي لم يواس بطرس أبيلارد الأقل أرثوذكسية منه خلال السنتين الأخيرتين من عمره فحسب، بل كتب رسالة تعزية لهيلويس Héloïse عند وفاته سنة 1142م. ولقد قام بطرس المكرم بالتأكد من أن بطرس الغريب الاسم (**) قد أعتنى بأمره قبل أن يخرج في رحلته تلك السنة إلى إسبانيا لدراسة تعاليم المسلمين وترجمتها، وهي رحلة طالما خطط لها وبحثها ودرسها. غير أن مسمى «إسطلاب» ربما لم يبد غريبًا جدًا على سمع بطرس المكرم.

وكون ترجمات بطرس لما قُدم - وقُبل إلى حدّ على الأقل - بوصفه النصوص المقدسة للدين الإسلامي قد كتبت في مثل هذه الأشكال المألوفة، لا بد أنه على الأقل قد ساعد على تدويم الانطباع الذي كان شائعًا من أساليب الأوروبيين القروسطيين، سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين لاتينيين أو عربًا، ومقارباتهم قد كانت

من حيث الأشكال البلاغية والفلسفية وشبه الأدبية شديدة التعالق. وفي الحقيقة، فإن هذه النصوص تدعم مدى صعوبة تحديد اختلاف جذري بين هاتين المجموعتين من التقاليد من منظور القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، وهذه هي أهم نقطة. إن من الخطورة بمكان تخيل أن العالم الآخر لا بد أنه قد بدا غريبًا جدًا بالنسبة لقارئ المجموع الطليطلي حتى قبل أن يصبح الاشتغال بابن رشد ضربة لازب لمفكري باريس ولندن حتى قبل أن يستجيب توما الإكويني له بسبب أن الآباء الدومنيكانيين لم يعد بوسعهم التظاهر بأن أرسطو الجديد لم يكن ضارياً ثمة بجرانه.

أما الوظيفة الثانية التي تؤديها نصوص بطرس فهي مرتبطة أيضًا بحقيقة مؤادها أنه على الرغم من الطبيعة المزيفة لهذه النصوص (باستثناء القرآن بالطبع)، فقد قُدمت وقُبِلت بوصفها نصوصًا مقدسة صحيحة، وأن بطرس قد قَدَّم في موجزه وفي ردّه جوانب مهمة لما اعتقد أنه الرؤية الإسلامية للحياة الآخرة، للجنة والنار. لقد كان ملخص بطرس لما عدّه أكثر ملامح النصوص أهمية إسهامًا مهمًا في أوهام المسيحيين حول العربي وعالمه، لأن المادة المزورة التي قدمها بطرس بوصفها جزءًا من النص الإسلامي المقدس قد رسمت رؤية للجنة كانت نفسها رمزًا لفتنة الإسلام والعالم العربي ولخطورتهما المرعبتين وشاهدًا عليهما: فالجنة الإسلامية هي جنة حسية بشكل جذاب (وللمسيحي الورع بشكل مفرّغ) وغنية بالماديات، جنة تمّ فيها إرضاء الرغبات الشبقية والمادية لهؤلاء الناس. إن هذا التحويل الضمني الواضح لمفاتيح ذلك العالم الحقيقية إلى فكرة منحطة لدنيا نعيم الآخرة، قد أصبح بالنسبة للمسيحيين المهتمين، خلال قرون عدة، مصدرًا مهمًا للمعلومات المتعلقة بموضوع المفهوم الإسلامي للجنة.

وكما هو الحال في كل الاتصالات الفكرية، فإن ما يثبت أنه مهم ومؤثر، وبالتالي ما يمكن أن يركّز عليه دارسو الأجيال المتأخرة، هو الانطباعات التي خلقت بين هذه الثقافات، أعني الأفكار العامة التي تتبناها حول بعضها، سواء كانت صحيحة أم لا. إن مصداقية أو صحة انطباع واحد لا يحدّد مصداقية أو صحة الانطباعات الأخرى، ومصداقية الانطباع النهائية أو القطعية ليست مقياسًا نستطيع - أو ينبغي علينا - أن نقيس به درجة تأثيره. ورغمًا عن كل هذا، فإن الصورة نفسها، بغض النظر عن صحتها، هي التي تحدث ردود الأفعال والمحاكاة التي تسمى

«تأثيرات» فيما بعد⁽⁴⁾.

لذلك، فإن من المهم الابتعاد عن فكرة أن التأثير الذي تمارسه ثقافة ما على ثقافة أخرى متوقف بأية حال على وجود معلومات صحيحة أو حتى حافلة بالتفاصيل على وجه الخصوص. وبحكم الضرورة فإن الرؤية التي تتبناها ثقافة ما حول ثقافة أخرى تختلف تمامًا عن الرؤية التي تتبناها تلك الثقافة عن نفسها، ونادرًا ما تتقبل على أنها رؤية صحيحة. إضافة إلى ذلك، فإن عملية الاختيار المتضمنة في تكوين الصورة ربما لن يكون في مقدورها تقديم وجهة نظر متماسكة أو مقبولة تجاه الثقافة الأخرى بمقاييس الثقافة المتخيلة أو الموصوفة. ومع ذلك، فإن هذه «الأخطاء» هي جزء من حقيقة الصورة التي تصبح عنصرًا مشككًا، ويجب على التراث البحثي اللاحق الذي يتعامل مع مسألة التفاعلات بين الثقافتين ألا يتعامل مع «حقيقة» ما كانت عليه إحدى الثقافتين فحسب، بل أيضًا مع الحقيقة الأكثر كشفًا وتأثيرًا، أعني الحقيقة التي تبدت كائنة للآخر. فكثيرًا ما تكون صورة خاطئة أو مبسطة بصورة مفرطة أو مشوهة إطارًا لكثير من التأثير: تأثير التكيف أو تأثير ردّ الفعل على حد سواء.

حقًا، فمن خلال التفاعل الذي حدث بين الثقافة العربية والثقافة اللاتينية/الرومانشية في أوروبا في العصور الوسطى، يمكن أن تشير الدلائل التاريخية إلى أن إدراك ما كان عربيًا كان شيئًا مختلفًا تمامًا عما يمكن أن نتخيله عادة (أو بصورة صحيحة) على أنه عربي أو إسلامي. إن وجهة النظر التي تمسك بها الأوروبيون حول الدين نفسه لم تكن فقط نظرة لم تعكس أصول الإسلام، مثل وحدانيته القوية والأساسية، بل عدّته إما دينًا وثنيًا أو هرطقة مسيحية. ومما له بعد أهمية قصوى عندما نحاول إعادة بناء الإطار الذي يجوز أن تكون النصوص أو القصص أو الأغاني العربية قد استقبلت من خلاله، هو حقيقة أن الأوروبيين قد تخيلوا ذلك الكيان الثقافي الديني كيانًا متصفاً بالانحلال الخلقي والإباحية وإشباع الرغبات والانحطاط الثقافي (أعني عن طريق الرعاية العظمى للرقص والموسيقى العلمانية... إلخ)⁽⁵⁾. وفي ذلك السياق، فإن العناصر الأخرى الأكثر تحديدًا لصورة ما كان عربيًا، أي تلك العناصر التي كانت إطارًا لأي تأثير لاحق، تبدو معقولة جدًا.

لقد بدت الحضارة الإسلامية من وجهة نظر مادية عالمًا أكثر نعيمًا وتحضرًا بكثير، لأن الدين لم يزرع أي شعور بالكبح أو التشدد، بل العكس من ذلك تمامًا. فلقد كان وسيلة (بسبب الغياب المفترض لأصوليته وتعاليمه اللاهوتية أو الأخلاقية الهادية التي تشبه تلك التي حكمت المجال اللاتيني) لتقاليد فكرية متحررة احتضنت دراسات كانت غير معروفة أو محظورة في التقاليد المسيحية وطورتها، دراسات متنوعة تنوع علم الفلك والطب والأرسطية. إن من الأهمية بمكان تذكر أن هذه الانطباعات قد لقيت المعونة والتشجيع على أيدي أولئك الذين كان يُظن أنهم حجة في الموضوع - ويطرس المكرك واحد منهم. وينبغي علينا أن ندرك، ونحن نحاول إعادة بناء القوى الثقافية والفكرية التي شكلت أوروبا القروسطية، أن هذه الانطباعات هي الانطباعات التي كان المتحدثون باللاتينية/الرومانشية عمومًا يتبنونها حول البيئة الثقافية العربية، وهي انطباعات كانت - بمقاييس مختلفة - حقيقة وخيالًا معًا.

وثمة سؤال آخر: إلى أي مدى حدثت العداوة على مستوى بعض الجبهات من احتمال حدوث التفاعل والتأثير على المستويات الأخرى؟ نستطيع أن نعتد هنا على ملاحظتنا لأحوال مماثلة وعلى ما نعرفه عن هذه الأمور في العصر القروسطي. فالجوانب المتعلقة بالخير المادي والمبتدعات الثقافية والفنية لثقافة أجنبية، على سبيل المثال، غالبًا ما يتمّ قبولها بسهولة، وذلك بسبب كل من التحسين الذي يقدمه هذا الخير المادي في أسلوب الحياة والتحفيز والابتداع اللذين تقدمهما هذه المبتدعات. إن قبول هذه المنافع المادية أو الأشكال الفنية قد يستمر حتى أمام وجود اختلافات سياسية أو أيديولوجية عدائية جدًا. فالأيديولوجيا الثقافية اللاواعية يمكن أن تكون منفصلة كثيرًا عن الأيديولوجيا الواعية المفصّح عنها في ثقافة ما ومناقضة لها في الظاهر. فقد تكون إحدى الجماعات في ثقافة ما أكثر انفتاحًا على التأثيرات الأجنبية من جماعة أخرى محافظة⁽⁶⁾. وينبغي على مؤرخ الأدب أو الثقافة الذي يعيش في فترة لاحقة أن لا يسقط في شرك تقرير أن المجتمع كان بأجمعه ذا كيان واحد - أي أن كل الجماعات قد تبنت قيمًا مشتركة أو أن قيم الجماعة الحاكمة، تلك الجماعة التي تصل إلينا أذواقها وتحيزاتها بصور أوفر عن طريق الوثائق والنصوص المعيارية أو الرسمية، قد سيطرت بالضرورة على قيم الآخرين أو أملت عليها.

يجب على المرء هنا أن يتعامل مع حقيقة لا ريب فيها يكثر الاستشهاد بها،

أعني حقيقة الصراع الأيدولوجي (أي الديني) والعسكري الذي أقتتل حوله ليس في أوروبا فحسب بل أيضًا في الشرق الأوسط عندما أصبحت الحملات الصليبية مظهرًا من مظاهر الخطط السياسية المسيحية. وثمة أيضًا عدة تعديلات مهمة يجب أن نجريها على تخيلنا لما كان يعنيه هذا الصراع ولما لم يكن يعنيه. فثمة خلاف كثير بين الدارسين حول طبيعة الحملات الصليبية ودوافعها وحول أثرها الرئيس على المجتمع القروسطي في أوروبا. ففي إطار هذا الخلاف ثمة على وجه الخصوص نقاش عويص حول الرأي القائل بأن فكرة الحملة الصليبية ذاتها، حرب مقدسة، هي استعارة ثقافية، استجابة مباشرة «للجهاد» أو الحرب المقدسة الإسلامية، الذي كان مظهرًا من مظاهر الثقافة العربية التي كان الأوروبيون على علم بها. وسواء قبلنا مثل هذه التحويل المحدّد على الإسلام وقوته أم لم نقبله، فإنه يكفي لأغراض هذا النقاش أن نقبل حقيقة أن الحملات الصليبية كانت حقيقة حياتية مهمة، داخل أوروبا وخارجها على حدّ سواء، بغض النظر عن باعثها، سواء أكان سياسيًا أم دينيًا، خاصًا بالآباء الكنسيين أم مستعارًا من الإسلام. غير أن السؤال هو: ما الدور الذي لعبته حالة الصراع، ممثلة في الحملات الصليبية وفي الخطابة المسيحية المعادية للإسلام في جميع أنحاء أوروبا، في تشكيل الصورة الكلية للعلاقات الثقافية والفكرية.

إن ما يُتمسك به، أو يُفترض، بشكل شديد التواتر هو أن المعارضة الرئيسة والصراع المصاحب لها بين الكيانين الدينيين والسياسيين قد أعاقا أو منعا بصورة فاعلة حدوث أي قدر من التفاعل على المستويات الأخرى. فوجهة النظر الأكثر شيوعًا هي وجهة النظر القائلة بأن ما كان يُتَحارب عليه في أرض المعركة أو من على المنبر لم يكن شيئًا يجوز أو يمكن أن يثير الإعجاب أو أن يُقلد في البلاط أو الجامعة، وأن العدو - باختصار - هو العدو، شيء لا يحاربه المرء عسكريًا فحسب، بل من خلال ازدرائه ورفضه إياه ثقافيًا وفكريًا. ولكن، هل هذه - حقيقة - وجهة نظر مقبولة لكيفية تفاعل الثقافات بشكل عام؟ وكيف يمكن للمرء أن يفسّر أدلة من العصر القروسطي تشير على أية حال إلى أن مثل وجهة النظر هذه لا تنطبق بصورة مخصوصة على ذلك العصر؟

فعلى المستوى النظري، وبناء على ما نستطيع ملاحظته بسهولة عن ثقافات

رئيسة متصارعة أخرى، تاريخيًا وفي عصرنا على حد سواء، سيكون من السذاجة بمكان افتراض أن الصراع الأيدولوجي أو السياسي أو العسكري يحول بالضرورة دون حدوث تفاعل مهم في المستويات الأخرى. فكما أن كون المرء ماركسيًا مؤقتًا أو قاطنًا في مجتمع ماركسي ذي نزعة عدوانية يلزم نفسه إزالة الرأسمالية لا يضمن بأي حال، مهما كانت القيادة السياسية والأيدولوجية جد رغبة في ذلك، أنه لا يستمع إلى موسيقى «روك أند رول»؛ كذلك فإن العيش في المجتمع المسيحي لأوروبا القروسطية لا يقضي بأن المرء كان يجد «الحرير» أو «الشربات» مستكرهين، أو أنه كان يجد الأغاني العربية غير مستحقة للسمع. فمكانة فريدريك الثاني بوصفه واحدًا من الجنود البارزين في الحملات الصليبية لم تمنع تبنيه الجريء للثقافة العربية، من الملابس إلى الحريم إلى التقاليد الفكرية وغيرها من الأنماط الثقافية. إن مثله لمثل زاء ورائع، لكنه من حيث عدة ملامح رئيسة لسان الحال. فأحد الأشياء التي لا بدّ أنها قد أفضت مضجع سلطات الكنيسة كانت الحقيقة الجيدة التوثيق التي تفيد بأن كثيرًا من المحاربين الصليبيين، في أوروبا وفي فلسطين على حد سواء، كانوا ثقافيًا مرتدين.

إن الحرب، حقيقة كانت أم مجازًا، لا تحدث بدرجة واحدة في كل مستويات الثقافة، وإن الحرب السياسية أو الأيدولوجية تصاحبها في كثير من الحالات علاقة مختلفة جدًا ومتكيفة بدرجة أكبر في الميادين الفكرية وغيرها من الميادين الثقافية الأخرى. ففي الغالب الأعم تكون الحال على النحو التالي: ثمة قطاعات هامة معينة من مجموع السكان العام (الفنانون والمفكرون والطلّيعيون في الشؤون الثقافية) هم غالبًا جدًا على خلاف مع الشيوخ وحماة بيضة جماعة أو ثقافة ما، وهؤلاء بالذات هم أكثر الأشخاص احتمالًا لتجاهل أو رفض تحريضات الأصوليين إياهم على تجنب إغراءات العدو المعتدي أو المتربص أو على الابتعاد عنها. ويبدو أن الأمر كان كذلك في القرون الوسطى الأوروبية. ولو كنا مؤرخين كهنوتيين لكان من المناسب جدًا أن نركّز على أهمية الصراع الطويل الكلي الوجود بين المسيحية والإسلام، أما وأنا مؤرخو أدب فيجب علينا لذلك أن ندرك أننا نتعامل عمومًا مع شخصيات وظواهر ثقافية كانت لها معايير وميول خاصة بها، مختلفة في كثير من الحالات عن التصريحات الرسمية للسلطات السياسية والدينية المسيحية وساهية عنها.

إن كثيرًا من كتابات تلك السلطات نفسها لتعكس هذه الظاهرة. فمن تفجع فارو قرطبة إلى تعليل بطرس المكرم للحاجة إلى ترجمة النصوص المقدسة الإسلامية، ثم إلى تحريم الفلسفة الرشدية في باريس، ينبغي أن يكون في مقدورنا أن ندرك بسهولة القوة الفاتنة التي شكلتها الثقافة العربية بالنسبة للجماعة الفكرية والفنية الأوروبية - على الرغم من أهمية الخطر الإقليمي الذي شكله الإسلام على أوروبا. فالخطر الحقيقي كان - في حقيقة الأمر - خطرًا ثقافيًا ذا صلة ضعيفة بالإسلام أو بالفتح الإقليمي. إن الذي اعتدى على أوروبا واحتلها في النهاية بطرق متعددة خلال القرن الحادي عشر والثاني عشر للميلاد لهي ظواهر فكرية وفنية وتقنية وفلسفية، وهي أشياء لا يمكن للأيدولوجيا أن تتحكم فيها بصورة مجدية ولا يمكن للحرب أن تقاومها أو أن تمنعها.

وقد يبدو أن هذا كله يدلّ على أنه كان ثمة فرص ودوافع عديدة للتأثير في مجالات الأدب الفكرية والفنية، وعلى الرغم من شتى ضروب العداوات التي وقعت بين الثقافتين. إننا محقون في أن نأخذ بعين الاعتبار ضروب التأثير والتفاعل الأدبي المختلفة التي كانت ممكنة في ظل هذه الظروف. وإذا كنا قد قررنا أن الظروف التاريخية لم تمنع مثل هذه الاتصالات، فيجب علينا أيضًا أن نكون حذرين في سبر ربق حقيقة أن هذه الظروف نفسها قد كان من شأنها أن تجعل كثيرًا من هذه الاتصالات أقل حرية، وأن تنسبها في ضروب شتى من الصعوبات اللغوية والأيدولوجية.

إلينور، حوالي 1146م.

بعد انقضاء سنة 1146م بقليل، تعقبت إلينور الإقيطانية، حفيدة وليم، خطى جدها المعروفة جيدًا وذلك عن طريق إصرارها على مصاحبة الأول من زوجها في حملة صليبية إلى الأرض المقدسة⁽⁷⁾. بيد أن هذه قلما كانت هي المرة الأولى التي امتلكت فيها إلينور - مثلها مثل جدها من قبل - معرفة بالعوالم غير المسيحية وغير المتحدثة بالرومانشية، والسبب في ذلك يعود إلى حدّ ما إلى طبيعة البلاطات الإقيطانية المهجنة التي نشأت فيها، بلاطات شعراء التروبادور الجوالين الذين كانت قد التقت بهم هناك، والذين سترعاهم بنفسها فيما بعد. ونظرًا لأنها حكمت بلاطات في شمال

فرنسا وحكمت بعدئذ إنجلترا النورماندية التي كانت المستفيدة من الترجمات التي كثيرًا ما شكّلت الحياة الفكرية في القرن الثاني عشر الميلادي، فإنها ستستمر طيلة حياتها تمتلك أسبابًا وفرصًا كثيرة أخرى تجعلها على ألفة مع ثقافة أوروبا المستعربة، وسيشمل هذا الثقافة الفكرية لإسبانيا إضافة إلى الثقافة الفكرية لفلسطين.

إن بعض المترجمين الذين وظّفهم بطرس المكرم ليشغلوا بتلك النصوص العربية، وبأجر عظيم جدًا فيما يبدو، قد كانوا على صلة بمدرسة المترجمين في طليطلة التي تزايدت واتسعت مكائنها المرموقة ونشرها للترجمات باطراد في أوروبا خلال القرن الثاني عشر الميلادي، القرن الذي عبرته حياة إلينور تقريبًا. ومن بين هؤلاء الذين اشتغلوا بترجمة القرآن «الكريم» ونصوص أخرى لرئيس الدير الكلوني روبرت الكيتوني Robert of Ketton، وهو واحد من ستة رجال إنجليز حدث أن كان لهم الفضل في انتشار ترجمات النصوص العربية في شمالي أوروبا. إنه لن يكون آخر مفكر بارز، كما أنه لم يكن الأول أيضًا، يفقه البلاطات النورماندية التي تقع على جانبي القناة بعلوم الأندلس ونصوصها الأدبية.

لقد كان السلف البارز لروبرت الكيتوني، بطبيعة الحال، بطرس الفونسي Petrus Alfonsi، المهاجر الإسباني الذي كان اسمه الآخر موشي سيفاردي Moshe Sephardi، وهو يهودي اعتنق المسيحية وكان قد جلب درايته الواسعة بالعلوم والآداب العربية والعبرية إلى لندن في وقت مبكر من ذلك القرن. صحيح أن بطرس - بوصفه الطبيب الملكي لهنري الأول Henry I، أبي زوج إلينور الثاني، وبوصفه علامة مقيمًا - قد لعب دورًا مرموقًا في ذلك البلاط. غير أن تأثيره بوصفه عالمًا، أعني عالمًا بالنجوم، مستودعًا منوعًا من المعرفة بالعلمين العربي والعبري، لم يكن - عظيمًا قدر ما كان في زمنه - أعظم من الشهرة التي سينالها بوصفه كاتبًا أدبيًا. ونظرًا لكون بطرس الفونسي مؤلف كتاب محاضرات العلماء المقروء بشكل واسع، وهو مجموعة من القصص التي استقاها من مخزون معرفته بالأدب الأندلسي، فإنه سيستمر هو ونصه في البروز في الأوساط الفكرية والفنية والبلاطية، أعني نفس الأوساط التي سيطرت عليها إلينور الإقبطانية بطرق أخرى.

حقًا، سيكون من العدل بمكان القول بأن مكانة إلينور المرموقة ودورها المؤثر

في صنع الحياة المتحضرة في القرن الثاني عشر الميلادي قد شاركها فيهما بطرس الفونسي في زمنها. فامتداد النفوذ السياسي النورماندي في أواخر القرن الحادي عشر وترسخه في القرنين الثاني عشر والثالث عشر قد لعب دورًا مهمًا في إشاعة النصوص العربية المعقدة المترجمة. فالروابط الدموية وكذلك التفاعلات السياسية والثقافية بين البلاطات المتناثرة من صقلية إلى إنجلترا وفرنسا بينهما، كانت تعني أنه كان ثمة قدر كبير من التبادل الحر للنشاط الفكري والفني، الذي غالبًا ما أنجزه الدراسون والفنانون المتجولون كثيرًا منه علي أية حال.

إضافة إلى ذلك، فإن الروابط الوثيقة بين كل من صقلية وإسبانيا كانت تعني أن إلبينور وحشمها كانوا - مثل جدها وحاشيته إلى حد بعيد - زوارًا مألوفين لأقاربهم في البلاطات التي لم تكن فيها الترجمات العربية مهمة كما كانت عليه في لندن، لأن معرفة العربية فيها كانت غالبًا ضربة لازب. لقد تزوجت إحدى بنات إلبينور وهنري الثاني Henry II بملك صقلية النورماندي، صقلية التي أخذت للتو من أيدي العرب إلا أنها صقلية التي كانت ثقافيًا وفكريًا شديدة الاستعراب إلى درجة أنها ستصبح من أكثر مراكز العلوم العربية أهمية في أي مكان. وكانت لهما بنت ثانية تدعى إلبينور (سميت باسم أمها) قد تزوجت في العائلة المالكة بقشتالة، ونظرًا لكون إلبينور الأخرى هذه زوجة الفونسو الثامن ملك قشتالة وشخصية بارزة في طليطلة، فإنها قد رحبت بالزوار الذين قدموا من جميع أنحاء أوروبا إلى طليطلة ليعبوا من معين المعرفة - وليعودوا بكثير من تلك المعرفة إلى إنجلترا وفرنسا وألمانيا.

وستكون كل من جوانا Joanna، ملكة صقلية، وإلبينور الصغرى على ألفة بذلك العالم المهجن كما كانت عليها جدهما فليبا الأرجونية، وستكون بلانشو القشتالية - التي نشأت في طليطلة وبرقش والتي كانت سليله وليم الإقبطاني وفليبا وإلبينور من ناحية، والفونسو صاحب قشتالة من ناحية أخرى - زوجة ملك فرنسا لويس كاييه Louis Capet.

ويمكن أن يقال عن الاتصالات بين مراكز العلوم والترجمة في جنوب أوروبا أي شيء إلا أن يقال عنها إنها كانت نادرة حقًا، لقد كانت في الواقع حميمة أحيانًا. ففي صقلية سنة 1154م، سمى الإديسي عمله الجغرافي الرائع كتاب روجر The

Book of Roger تكريمًا لراعيه النورماندي روجر صاحب الصقلية، أول «السلطانين المعمدين» لتلك الجزيرة. غير أنه قد أهدي في تلك الجزيرة، التي كانت فيها اللغة العربية بدون تحرج لغة العلم، عدد وافر من الأعمال والترجمات المعمقة والعلمية إلى هنري الثاني، زوج إينور الثاني ونسيب روجر مرات متتالية.

إن إينور نفسها قد لعبت، كما سيفعل نسلها أيضًا، دورًا رئيسًا في الإحياء الثقافي والفكري لتلك البلاطات الأوروبية التي يعدّها كثير من مؤرخي الأدب في فرنسا أساس النهضة الأدبية الفرنسية في القرن الثاني عشر الميلادي ومواطنها. ومهما يكن، فإن علوم البلاطات ومواقفها، سواء تلك التي نقلت مباشرة أم تلك التي نقلت عن طريق الاحتذاء والترجمة، قد لعبت أيضًا دورًا رئيسًا، أعني تلك البلاطات التي كانت فيها العلوم العلمانية والتمازجات الثقافية المعبر عنها بالعربية غالبًا عوامل تكوينية وملامح رئيسة. لقد كانت إينور دون شك في الطليعة الفكرية والفنية لحياة البلاط الأوروبي، غير أنها لم تخترع لا الموقف ولا العلوم التي غيرت ذلك العالم. وبعد هذا كله، فإن بطرس الفونسي لم يكن غريبًا عن البلاط النورماندي. لقد كان طبيب الملك وعلامته المقيم.

ولقد كان هو وآخرون مثله - أديلارد الباثي Adelard Of Bath وروبرت الكيتوني، وحتى مايكل سكوت Michael Scot - مهمين وذوي مكانة مرموقة في نهاية القرن، وليس فقط بسبب معرفتهم التقنية بالثقافة العربية التي بلغوها عن طريق الترجمات. حقًا، لقد كانوا علماء ودوائر ومعارف، غير أن معرفتهم الوثيقة بعالم أدهش الناس على مستويات عدة لم تكن أقل أهمية كما يوضح كتاب محاضرات العلماء ذلك جيدًا. فحكاياتهم غير المدونة لذلك العالم الذي عرفوه جيدًا وإعادتهم روايتها، أعني نواذر الرحالة إلى ذلك العالم ونظراتهم الثاقبة، لا بد أنها كانت مصادر جذب مرموقة. فلقد دوّن كتاب المحاضرات، ودوّن باللاتينية، وبذلك حُفظ للأجيال القادمة. غير أننا بالكاد نستطيع أن نفترض أنها قد كانت، في تلك الفترات وفي تلك البلاطات، القصص الوحيدة القادمة من العالم العربي التي استحوزت على إعجاب أعضاء بلاطات شمالي أوروبا وأثارت استغرابهم.

إن واحدة من أحسن القصص رواية قد جاءت - في الحقيقة - من رحلة إينور إلى الشرق الأوسط، لأن إينور لم ترافق زوجها الفرنسي، لويس Louis، في الحملة

الصليبية الثانية التي بدأت سنة 1146م فحسب، بل خلقت كما هو مشهور فضيحة ناهيك بها من فضيحة أثناء إقامتها هناك. فلقد أشيع عنها، من بين أشياء أخرى، أنها قد اتخذت من أكثر من عربي واحد، بمن فيهم صلاح الدين العظيم، عشاقاً لها. وليس ثمة أي أساس من الصحة لهذه القصة، على الأقل فيما يتعلق منها بصلاح الدين. فالرجل الذي سوف يعلن الجهاد سنة 1186م ويستولي على القدس في السنة التالية، هاراً بذلك جميع أنحاء أوروبا، لم يكن سوى غلام عندما كانت إلينور وحاشيتها يتمتعون بملذات فلسطين، كما فعل الصليبيون الآخرون قبلهم.

لكن الحقيقة النهائية لهذه الإشاعة حول إلينور ليست مهمة تقريباً أهمية حقيقة أن مثل هذه الخرافة لم تظهر فحسب بل ظلت فيما يبدو مشهورة جداً خلال حياتها كلها وخلال بقية العصور الوسطى. فاقتران إلينور بصلاح الدين - الذي سيصبح شخصية رمزية في حد ذاته، أعني تجسيداً للمجد والشمم العربيين في مخيلة شمال أوروبا وفي الأدب القروسطي المتأخر - وبالأمرء العرب الآخرين على مستوى حميم جنسياً لهو (من وجهة نظر أدبية) انعكاس أكثر امتاعاً للاقترانات الأخرى الأقل دغدغة في حميميتها. إنها تظل قصة جيدة تشير إلى حد ما إلى الدرجة التي كان فيها العالم العربي - الآخر المسيطر، سواء في الأندلس أو في الأرض المقدسة - كياناً مقترناً بجاذبية وإغواء عظيمين.

وفي الأسطورة أو الخرافة، فإن إغواء امرأة أو اغتصابها بوصفه صورة خيالية للاستسلام ثقافة أو كياناً سياسياً ما لكيان آخر لهو أمر شائع دون ريب، ومن وجهة نظر النموذج الأول archetype، فإن جاذبية الآخر على أحد المستويات تكون غالباً مساوية في درجتها لصدّه النفس على المستوى الآخر. فانجذاب إلينور الجنسي إلى عدو الحملة الصليبية يلائم هذه الأنماط بدقة تامة، وفي هذه الحالة ربما يكون الأمر الأشد دلالة هو أنه لم يكن ليعتقد على الإطلاق أن إلينور قد لعبت أي دور عدا الدور النشط والإرادي في اقتراناتها الحميمة مع الأمير أو الأمرء العرب الذين عاشرتهم. فهذا أيضاً جزء من القصة، لأن الأوروبيين الذين شاركوا في الحملة الصليبية الأولى كانوا قد احتضنوا في وقت قصير جداً مناعم أعدائهم المفترضين الثقافية والمادية.

وأخيراً، فإنها قصة معناها غامض إن نحن قيّمناها بوصفها رواية صريحة

لحقائق تاريخية. إن «الحقائق» قد لا تكون أكثر أو أقل صحة من تلك التي تروى حول شارلمان Charlemagne في رونسفو Roncevaux في «ملحمة رولان» epic Roland. فالصدق في كلتا الحالتين هو أقل صراحة، وينبغي أن يُبحث عنه بطريقة أقل مباشرة، فهو في نهاية الأمر أكثر أهمية من الحقائق.

إن أحد التأثيرات الأكثر احتمالاً للثقافة الأندلسية على الأدب الرومانسي القروسطي الذي قد يقبله المرء بوصفه ممكناً أو محتملاً في ظل ظروف العداء الصعبة - هو تأثير ردّ الفعل. فلقد كانت الحالات العديدة التي حدث فيها التحوير والتبني في المجالات الأخرى هي بالتحديد السبب الذي جعل حالات المعارضة في المحيط الثقافي والفكري ممكنة الحدوث. إن ظاهرة التفاعل الثقافي التي تقود إلى نوع معين من التمثيل محتوم لها أن تقود، في الوقت ذاته، إلى تحديد وتعيين وتفصيل للأوجه التي تتباين خلالها الثقافات وللحالات التي لا يحدث فيها التمثيل. ومهما يكن، فإن ما يعنيه هذا هو أن الحضور الثقافي العربي في أوروبا قد لعب في حالات كثيرة - عن طريق توفيره إحساساً جلياً بثقافة مختلفة - الدور التكويني المهم لهوية يمكن لكثير من الأوروبيين الآخرين تعريف ذاتهم ضدها. لذلك فإننا عندما ندرس كاتباً مثل دانتي Dante، على سبيل المثال، يجب علينا ألا نتجاهل دور الثقافة العربية لأنها كانت مؤثرة فيه، ليس بمعنى أنه قد احتضنها بل بمعنى أن عمله الأدبي ربما كان ردّ فعل متروّض ضد حضورها المفتت في بيئته الفكرية.

إن أحد أنواع التأثيرات المهمة الحاضرة غالباً في الأدب القروسطي (كما في الآداب الأخرى بما فيها الأدب الحديث) هو تعريف الذات بوصفها مختلفة عن الآخر في أوجه هامة ومتميزة. وفي الأدب القروسطي، فإن الآخر غالباً ما يُجسّد - صراحة أو ضمناً - في العالم العربي بشكل أو بآخر. وما دام أنه كذلك، فيجب أن يؤخذ في الحسبان بوصفه عنصراً محدداً ومشكّلاً في كثير من ذلك الأدب القروسطي. فجزء من هذا التأثير هو الصور الخيالية الصريحة للعالم الآخر الغريب التي تفشت في القصة القروسطية، تلك الصور التي غالباً ما يفسرها نقاد الأدب من حيث تفصيلاتها ومواطن حدوثها المحددة فحسب، لا من حيث سياق الإطار الثقافي العام بوصفها جزءاً متمماً للعالم الخيالي في الأدب القروسطي. ونقول مرة أخرى، إن صحة هذه الأفكار والصور تكاد تكون خارجة عن الصدد تماماً. فما هو مهم في

نص مثل أنشودة رولان Song of Roland، على سبيل المثال، ليس هو أن العرب يُصوِّرون على أنهم وثنيون - وهو أمر غير صحيح - وبالتالي فإن الرؤية القروسطية الفرنسية للإسلام والعرب هي رؤية ينبغي إهمالها أو تجاهلها. وليس بكافٍ عندما نأخذ بوكاشيو مثلاً آخر، أن نقول إن إجراءه لأحداث عدد من الأقصوصات nouvelle المعينة في بيئات شرقية هو إجراء عرضي أو أن ليس له قيمة فيما يتعلق ببقية عناصر تلك القصة. بل إن نقدنا للنص ينبغي أن يركّز على النماذج العليا للمعارضات The paradigms of oppositions الموجودة في النص والتي يتوقف فهمها على وجهات النظر والتفهمات التي يحتمل أن يكون المتلقون قد تبَنَوْها حول العالم المشار إليه بهذه الطريقة. فصورة العربي والمسلم Saracen تُبنى على أساس تعريف أدبي لمن هو المسيحي، الذي هو في هذا النص ما ليس بالعربي والمسلم. وصورة عالم صلاح الدين - وهي صورة عالم شبيه بالعالم الإغريقي، شبيه بالعالم الشرقي الذي يتبحر فيه العلماء - يجسد جزئياً، دون شك، مفهوماً لعالم يشكل العلم فيه علانية ملمحاً سلوكياً للحياة اليومية. إن مثل هذه التعريفات لهي تعريفات معتمدة على معرفة الملتقين بالآخر ورأيهم فيه، ذلك الآخر الذي تُعارض عليه المسيحية (أو المجتمع الفلورنسي) وتبنى عليه، مثل اعتماد الملتقين على معرفتهم بطبيعة المسيحية (والمجتمع الفلورنسي) ورأيهم فيها. وعلى هذا الأساس، يصبح مستحيلاً أن نعزو إلى صور الجيوش الإسلامية الزائفة أو مسرح الأحداث العربي الزائف في النص دوراً عرضياً فقط، على الرغم من أن هذا هو ما يُفعل غالباً. وفي حالات عديدة، ربما يكون شيئاً يشبه العكس إلى حد بعيد، أعني ملحقاً مهماً بالنسبة لوجود النص وإنشائه ذاتهما بوصفه جزءاً من تعريف الذات، مقابلاً مهماً بصورة حاسمة.

إن ما يفترض هذا الموقف مسبقاً هو ملاحظة أن التعريفات، في الكتابة الخيالية تماماً كما في النشاطات الأخرى للوعي واللاوعي الإنسانيين، تتكون من معارضات مضمرة أكثر منها من شرح إيضاحي. (وإذا لم يكن هذا هو الحال، فإن النصوص التي نحن بصددتها سوف تكون أدباً بدرجة أقل وكتابات بلاغية وإيضاحية بدرجة أكبر). فعلى الرغم من المزاعم التي مازال يكثر وجودها تحت أقنعة مختلفة من أن الإنسان القروسطي كان فنياً وسيكولوجياً أكثر بدائية من نسله الحديث، فقد تزايدت صعوبة التمسك بهذا الموقف. فأغلب المتخصصين في الدراسات القروسطية

قد ا طرح الفكرة الأنانية الحديثة القائلة بأن الأدب القروسطي ليس معقدًا فنيًا أو أن كتابه ليسوا متحيرين سيكلوجيًا مثلما نحن متحIRON.

إن من حسن حظ النصوص القروسطية أن العصر الذي يستطيع المرء أن يتحدث فيه عن الكاتب القروسطي كما لو أنه كان صيغة متقدمة من الإنسان وكان نصه رسمًا متحركًا، عصر في طريقه إلى الزوال. حقًا، إن أحد الأسباب التي تجعل من مراجعة الأنواع المختلفة من التأثير العربي المحتمل أمرًا ضروريًا هو أنه على الرغم من أن كثيرًا من المتخصصين في الدراسات القروسطية قد طوروا أفكارًا أكثر حذرًا للمصبات والتيارات - وبالتالي للاستعارات - الأدبية، فإن هذه التحسينات محددة بلا استثناء تقريبًا بحدود وجهة نظر قديمة لما شاكل أوروبا القروسطية، أعني وجهة نظرة استبعدت حضور العرب.

وفي نظرة أكثر تعقيدًا لهذا الكون الأدبي، أو نظرة لعالم أعقد بكثير، يوجد ثمة آخر صامت غالبًا لكنه أبعد من أن يكون غير مهم. فالعالم العربي، بوصفه الكيان الذي قدم النسيج واللحمة والسداة لإدراك الآخر في الأدب الرومانسي القروسطي، يجب أن يعدّ - لذلك - تأثيرًا قوي الفاعلية. فلو لم يوجد العالم العربي ثمة في أوروبا، متحديًا من وجوه كثيرة جدًا معنى الهوية الأوروبية ومكانتها في التدبير الأوسع لأمر الدنيا، فإن النصوص القروسطية ستكون مختلفة كثيرًا جدًا.

وثمة عدة أمور أخرى تتعلق بالتأثير ينبغي علينا أن نأخذها في الحسبان. أولاً: ربما يتبين أن هناك أنواعًا من التأثير القائم على المحاكاة أو التأثير السلوكي، حتى في مجال الأدب، لا تحتاج إلى ترجمة لكي تكون محتملة، بل يحتمل في الواقع أن تحدث في ظل ظروف مزيج من التخوف والغيرة المشهودين في أوروبا القروسطية. وإذا كان ثمة دليل (ومثل هذا الدليل متوافر بكثرة في معرفتنا بأوروبا القروسطية) على أن إحدى الثقافات كانت على علم بوجود ثقافة أخرى وأنها اكتسبت وجهات نظر معينة وصورًا محدودة أو عامة عن طبيعة تلك الثقافة وأنها قد حُقزت بطريقة ما - ربما عن طريق شيء بسيط في بساطة النظر إليها بوصفها ثقافة على أحدث طراز أو بوصفها ثقافة متحدية - على طلب بعض من الأشياء نفسها أو ما يشبهه، فإن التأثير بمفهوم التقليد أو التحوير لا يعتمد بالضرورة على أي شيء آخر. فالصورة التي كان وليم الاقيطاني، أو حفيدته إلينور، محقين في تصورها عن ملوك مستعربين يترأسون

بلاطات كانت تشكل فيها رعاية الشعر والحرف الفكرية المتقدمة جزءاً من تعريف دور الملك ذاته، لهي صورة يمكن أن توصف - دون ريب - على أنها نوع معين من التأثير إذا كانت هذه الصورة هي التي عجلت أو شجعت أحدهما أو كليهما على تعهد مثل هذا الدور في بلاطاهما.

ثانياً: إن المرء مجبر في ظل الظروف التاريخية والثقافية المفترضة أن يتخيل أنه لا بد أن يكون ثمة قدر كبير من التأثير المخبأ أو التأثير «المقلق». فعلى الرغم من أن بلوم نفسه قد استعبد، بصياغته مصطلح «قلق التأثير» وبجعله الفكرة مشاعة في النقد الأدبي، الفترة القروسطية بوصفها جزءاً من «العصر الجبار قبل الطوفان، قبل أن يصبح قلق التأثير محور الوعي الشعري»، فإن هذه النظرة هي جزء لا يتجزأ من رؤية عامة للعصور الوسطى البدائية، أعني أنها تتضمن مفارقة تاريخية. إن الدارسين الذين هم على ألفة بالطرق التي أنكر وكبت بها بترارك Petrarch - دعنا نستشهد بمثال معروف جداً - معرفته بدانتي وبالأثر الذي تركه على شعره ذاته، قادرون في الحال على اطراح التعميم حول كتاب عاشوا في الفترة القروسطية. ومما ينبغي أيضاً عده احتمالاً منطقياً هو الرأي القائل بأنه نظراً للطبيعة المعقدة للعلاقة بين القطاعات العربية واللاتينية لأوروبا القروسطية، فإن تأثير أحدهما على الآخر ربما يكون في كثير من الحالات خفياً وليس بالأحرى ظاهراً. فالعلاقة كانت، بعد هذا كله، علاقة من نوع تلك العلاقة التي تنتج في الغالب الأعم قلقاً مناوئاً وتابَعاً على حدّ سواء، قلقاً مكروهاً على أحد المستويات لكنه مؤثر قطعاً على كثير من المستويات الأخرى، أعني ثقافة عالم يلعنه معتقداً المرء ومع ذلك يظهر وكأن الله قد حباه بالنعمة وبالانتصارات العسكرية المذهلة غالباً.

إن المحافظة الأيدلوجية أو اللاهوتية ليست هي فقط التي قد تحكم أو تملّي خيار ترك شيء ما أوحى به العدو غير مقبول عرفاً، هذا على الرغم من أن ذلك أيضاً اعتبار لا يمكن إغفاله كلية. ويجب أيضاً افتراض أن القلق قد كان في كثير من الحالات قلقاً حقيقياً جداً. فالقلق الذي أعرب عنه بطرس المكرم بصوت مسموع كان يمكن أن تتردد أصداؤه بطريقة مختلفة في نص أدبي وفي العقل الخلاق، الذي سيكون «إصراره اليائس على الأفضلية» أكثر يأساً، إذا كان المصدر شنيعاً في مثل الشناعة التي يجوز أن المصدر العربي كان عليها كما هو معلوم.

باريس، حوالي سنة 1210م

إذا كان المرء طالب فلسفة متبذلًا في باريس - أو حتى في لندن - بعد منسلخ القرن الثالث عشر الميلادي بقليل، فإن الأندلس ستكون قريبة جدًا من متناوله⁽⁸⁾. فلقد لعب عدد من الأندلسيين البارزين دورًا رائدًا في الثورة الفكرية والفلسفة الناشئة وقتئذ، وجعلت الاهتمامات والطرائق المشتركة للفلاسفة الذين ينتمون إلى كلا المجتمعين الأوروبيين أوجه الخلاف بين أوروبا اللاتينية التقليدية وأوروبا العربية الطليعية أقل عددًا من أوجه تشابههما بشكل مطرد.

إن الثورة الفكرية التي أشعلتها وأذكت جذوتها معرفة سلسلة من النصوص الفلسفية المهمة بشكل خطير، البازغة آنذاك من الأندلس، قد كانت مصاحبة بثورة مؤسساتية كان من شأنه تبديل أساليب العلوم وأماكنها في شمال أوروبا. فلقد كان العالمان يشتركان في أكثر من مجرد الإعجاب بابن رشد، أشد فلاسفة عصره تأثيرًا. فتاريخ الفلسفة والعلوم في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلادي هو - من نواح عدة - تاريخ حركة واحدة وليس على الأصح تاريخ حركتين؛ إنه تاريخ ذو علاقة وطيدة جدًا بسيادة أشكال الفكر وتجليات الفكر التي كانت قد بدأت في الجنوب، في إسبانيا.

لقد كان التعليم في حالة جيشان، ومن الطريف أن كثيرًا من الإضافات والتحويلات الثورية في الأساليب القديمة للفكر والتعبير كان قد اشترك فيها مفكرون كانت كتاباتهم العربية قد تفسّحت في أوروبا حالما ترجمت. إن قبول طريقة «نعم ولا»، التي ستصبح العلامة الفارقة للفلسفة المدرسية^(*)، وقبول إضافة المنطق الحديث والرياضيات الحديثة وعلم الفلك الحديث إلى الآداب الثلاثية^(**) وإلى العلوم الرباعية^(***) اللاتينية القديمة ليست سوى عدة ملامح من الملامح الكثيرة لعالم العلوم الذي ربط الآن العالمين الفكريين ببعضهما.

(*) الفلسفة المدرسية أو «السكولائية» هي الفلسفة المبنية على فلسفة أرسطو الكلامية التي شاعت في العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة بأوروبا الغربية خاصة. وتتميز بإخضاع الفلسفة للاهوت وإقامة صلة بين العقل والدين. ومن أشهر رجالها القديس توما الإكويني (وهبة: 502) [المترجم].

(**) الآداب الثلاثية هي: النحو والبلاغة والمنطق [المترجم].

(***) العلوم الأربعة هي: الحساب والهندسة والفلك والموسيقى [المترجم].

إن التحولات التي حدثت في نقل أساليب المعرفة هذه وفي إدراك دور المعرفة نفسها التي بدأت في القرن السابق، كانت نتاج مبتدعين شاكين، أعني معارضين أقوياء للمعتقدات الماثورة، من أمثال بطرس أبيلارد وهوج أوف سينت فيكتور Hugh of St. Victor، اللذين كثرت الريب والشكوك حول أرثوذكسيتهما. ولم يكن ثمة شك في أن سبيل الوصول إلى أعمال كثير من أولئك الذين كتبوا بالعربية كان أكثر من وثير، لأنه قد توافر ليس بطريقة خفية فحسب بل عن طريق أكثر القنوات المسيحية احتراماً، أعني بواسطة ترجمات رئيس دير كلونيا المكرم نفسه، على سبيل المثال. إن أساليب التفكير والكتابة والتدريس عند المسلمين لم تعد غير مألوفة، ولم تكن بالتأكيد غريبة. فبطرس المكرم كان قد ظن أن الخطر الذي شكلته هذه المعرفة بالنسبة للمؤسسة المسيحية لم يعد بالإمكان إزالته، وأنه كان من القوة بحيث يتطلب مقاومة فعالة. لقد كان محقاً أكثر حتى مما كان يظن.

وفي إنجلترا حوالي سنة 1200م، بدأ عدد من الفلاسفة البارزين الذين كانوا قد رُبطوا بطريقة أو بأخرى بإسبانيا أو صقلية، يكتب عن «أرسطو الجديد». فلقد بدأ دارس يسمى جون بلوند John Blund في إلقاء المحاضرات حول كتاب الطبيعيات libri naturales لأرسطو في العقد الأول من القرن الثالث عشر الميلادي. وفي باريس سنة 1210م وسنة 1215م، ظهر أول التحريمات الكنسية المشهورة ضد دراسة الطبيعيات وقراءته الخاصة أو العامة وبصورة قوية ضد شراح أرسطو ومختصره. وثمة شك قليل في أن هيئة تدريس اللاهوت لم تكن هي التي روّجت التحريمات بغية صدّ خطر بالغ ينتشر بسرعة بين ظهرانيهم. لقد كانوا فزعين مما كان يعدّ بالنسبة لهم ميولاً فلسفية خطيرة لدى هيئة تدريس الآداب. غير أنه لم يكن لا بمقدور لندن ولا باريس ولا بولونيا Bologna، اللاتي كن جميعاً في غمرة جيشان متشابه، أن يقاومن طويلاً الغزو والثورة التي جلبها هذا الجيشان. فستظهر التحريمات المتكررة في النهاية أنها غير مجدية. وفي الحقيقة، فقد كان أكثر أعداء المعرفة الحديثة نجاحاً هو العدو الذي اتبع صوراً مختلفة من المثل القائل: «إذا لم تستطع التغلب عليهم، فانضم إليهم»، وبأن أكثر الوسائل جدوى محاربة العدو بأسلحته نفسها. فتوما الإكويني سوف يكسب المعركة عن طريق مباشرتها بأسلوب يختلف عن الأسلوب الذي كان رقباء الأجيال السابقة قد استخدموه، أعني عن طريق تمثله تعاليم الثائرين وأساليبهم التعليمية في هجومه عليهم وفي دفاعه عن النظام القديم والدين.

لقد أصبح كثير من الثائرين الفلاسفة متورطين في الجدل الذي سيكون من شأنه أيضًا الاستجواز على أذهان المفكرين الأوروبيين وتبديلهم، غير أن رجلًا واحدًا، إسبانيًا، قد كان محور هذا الجدل. كان اسمه ابن رشد، غير أنه صار يعرف بـ «أفيرويس» Averroes بين أولئك الذين عرفوا أعماله العربية مترجمة فقط، وقد كانوا كثيرًا. ولعدة قرون قادمة، فإن اسمه سيكون معروفًا وسيشير اشمزازًا أو احترامًا لا يقدر بثمن، أي أنه سيصبح إما مقدسًا وإما لعنة منزلة. إنه هو الذي قد كان، بطرق متعددة ولمدة من الزمن، أرسطو أوروبا الجديد.

ولد ابن رشد سنة 1126م في قرطبة، قبل ما يقلّ عن عشر سنوات من مولد ابن ميمون الذي كان، بوصفه فيلسوفًا وطبيبًا فذاً بجدارة، يعدّ بالنسبة لكثيرين كاتبًا كثير التغيير مثل ابن رشد. فكلاهما قد كرّس حياته للطلب الدؤوب للمعرفة وللإيمان، الذي سيفضي الأمر ببعض أعدائهما إلى مشاركتها فيه، بأن حرية الفكر هذه لم تتعارض مع تعاليم الدين، الدين اليهودي بالنسبة لابن ميمون، والدين الإسلامي بالنسبة لابن رشد، والدين المسيحي بالنسبة للأكوييني.

وكان ابن رشد فوق هذا كله متفانيًا في دراسة وشرح أعمال كل من أفلاطون وأرسطو، القسنيين الهاديين للتقاليد الفلسفية العربية التي علّم فيها. إن سلسلة الشروح التي كتبها على هذين الفيلسوفين وعلى أعمالهما، التي كان غرضها الأساس الدفاع عن الدراسة الفلسفية للدين عوضًا عن الدراسة اللاهوتية، كانت قد انتشرت في جميع أنحاء أوروبا بسرعة مذهلة. وليس بمستغرب ألا تكسبه هذه الشروح إلا عددًا قليلًا من الأصدقاء في المؤسسات الدينية المسيحية والإسلامية. فقبل أن تحرم أعماله وأعمال أتباعه في باريس، كانت السلطات المسلمة السنية قد أدانتها في وطنه. لقد توفي في المنفى بسبب حججه الدامغة حول هذه الصيغة المبكرة للمذهب الإنساني humanism العلماني. غير أنه قد نجح ثمة قبل طرده المشين من إسبانيا في تجديد الاهتمام باثنين من أعظم مفكري العالم القديم المشهورين موهبة وفي القدرة على التعامل معهم. فأعمال أفلاطون وأعمال أرسطو خاصة كانت شرطًا ضروريًا لتعليمه الخاص، غير أنها مثلّت مدونة جديدة مذهلة وكاشفة بالنسبة لأغلب معاصريه الذين لم يكن باستطاعتهم قراءة العربية. لقد انتهى التجاهل الذي دام عدة قرون لهذين الفيلسوفين في العالم اللاتيني، وبدأ في التو الصراع المسيحي الممض مع الرشدية والأرسطية.

تمتعت لندن وباريس وبولونيا بعلاقات قوية جدًا مع مراكز الفلسفة الرشدية والسينية ومصادرها، وانتشرت النصوص الثورية بطريقة سريعة وفاعلة. لقد كانت هذه النصوص هي نصوص ابن رشد وابن سينا وابن ميمون ونصوص عدد آخر لا يحصى من الذين كتبوا في الرياضيات والطب وعلم الفلك والفلسفة وفي كل العلوم الحديثة الأخرى. ولم يكن بإمكان أي طالب في باريس أو بولونيا أو لندن أن يتجاهل هذه الأعمال - لتذكر أنها قد حُرمت - ونظرًا لأنها كانت جميعها أندلسية أو أنها قد جاءت عن طريق الأندلس، فإن الأندلس وتدفقاتها الفكرية الوفيرة قد كانت محط أنظار الطلاب.

كذلك تمتع بهذه العلاقات القوية كثير من الوسطاء، أولئك الرجال الذين كرّسوا حياتهم لجعل هذه المعرفة وهذه النصوص مألوفة عند الأوروبيين الآخرين الذين كانوا، على العكس منهم، يجهلون العربية. وربما كان خير من يمثل هذا الدور رجلًا كان واحدًا من الشخصيات الفاضحة والمثيرة للجدل التي لا بد لطالب يعيش في النصف الأول من القرن الثالث عشر ميلادي أن يكون قد سمع عنها الكثير، واحدًا من أشد الأهداف جلبًا للغبية الشخصية والحرفية: إنه مايكل سكوت. فمن بين أكثر المفكرين شهرة وأكثرهم تعرضًا في الغالب للتنديد، كان من مفاخره العديدة والمتنوعة القيام بدور منجم البلاط والمترجم المقيم والنجم الفكري لبلاط فريدرش الثاني صاحب صقلية. لقد أنتجت رحلاته التي قام بها في جميع أنحاء أوروبا وإسبانيا نتائج ثرية وأذكت جذوة المناقشات الحامية في الأوساط الفكرية. ووصلت ترجمته لشرح ابن رشد على أرسطو إلى باريس تقريبًا في نفس الوقت الذي وصلت فيه بلاط فريدرش في بلرم Palermo، أي في وقت يقع ما بين سنتي 1230م و1240م. بل ربما وصلت بولونيا في وقت أقدم، لأن من المعلوم أن سكوت قد أقام هناك في مناسبات عديدة في الفترة المتقدمة من ذلك العقد وهو في طريق عودته من إسبانيا إلى بلاط فريدرش. وربما كان الشرح في الحقيقة أحد النصوص الرشدية العديدة التي سידرسها جويدو كفالكانتي Guido Cavalcanti في بولونيا.

وفي باريس، كان لترجمات سكوت أصدقاء كثيرة قادت إلى نقاش حاد عقودًا عديدة مما أدى إلى تطور لم يسبق له مثيل في التراث البحثي الأرسطي الرشدي. وحدث اندلاع مشابه للجدل في إنجلترا، حيث وصل الأمر بروجر بيكون Roger

Bacon إلى حد الشك في صحة ترجمات سكوت، بسبب الغيرة الحرفية كما يقول البعض. وفي بولونيا وتوسكانيا Tuscany، أصبح سكوت رمزًا للمعرفة الجديدة وشخصًا معبودًا غامضًا، ضمنت الصور الأدبية التي رسمها له دانتي وبوكاشيو بعد عدة قرون شهرته الأبدية بعد وفاته. غير أن الأهم من هذا كله هو أنه ينبغي تذكره وفهم أهميته من حيث علاقته بالبلاط الذي أحبه قصارى جهده والملك الذي خدمه أحسن خدمة، أعني فريدرك الثاني ملك صقلية، «أعجوبة العالم» stupor mundi و«مُشكِّل العالم» immutator mundi.

على الرغم من أننا مهتمون أساسًا بالتاريخ الأدبي، فلا بد في الواقع من أن يشكِّل التاريخ الفكري وتقليباته ومنعطفاته عوامل حاسمة في البيئة العامة التي أُنتجت وتُقبلت فيها النصوص الأدبية، ولذلك فإنها جزء ضروري من اعتباراتنا. ثم إن الانقسامات المعاصرة بين الأدب والظواهر الفنية والفكرية الأخرى ليست متطابقة دائمًا مع تلك الانقسامات التي كانت سائدة في العصور الوسطى، إذ يمكن أن تكون الحدود الفاصلة قد كانت مختلفة جدًا. فترجمات كثير من النصوص التي نَعُدُّها الآن جزءًا من حقول معرفية مثل العلم والفلسفة كانت متوافرة وشائعة لأولئك الذين سيكتبون نصوصًا متخيلة أيضًا. فليس بالإمكان مواصلة التمسك بأن التأثير العربي، الناتج عن طريق ترجمة النصوص المهمة، قد كان محصورًا في مجالات غير المجالات الأدبية، لأن مثل هذا الموقف يتكئ على وجهة نظر متنافية مع الزمن حول ما يشكِّل الأدب، ويفترض وجود فصل عشوائي بين قطاعات مختلفة من الجماعات الفكرية والفنية.

ومع ذلك، فحينما تصلنا ترجمات كثيرة في مجالات هي بوضوح مجالات غير أدبية، فإن التساؤل عن السبب الذي من أجله لم يصلنا إلا القليل من النصوص الأدبية الحققة، مثل الشعر، هو تساؤل ما زال محيرًا لكثير من الدارسين، هذا على الرغم من أن هذا الغياب لنصوص محفوظة قلما يشكل دليلًا على أن المجال الأدبي قد كان مقاومًا لمثل هذه التأثيرات بطرق لم تقاوم بها المجالات الأخرى. إن هذا لأمر ملو إلى حد كبير. فثمة جوانب عديدة للظواهر الفنية والأدبية لا تتطلب ترجمات مباشرة أو صحة مقررة لكي تصبح جزءًا من ثقافة مختلفة. وفوق هذا كله، وبالنظر إلى هرمية الأنواع المختلفة من المواد بالنسبة لمعتقدات المترجمين (ومن وظفهم)،

وبالنظر إلى النقص النسبي في المكانة أو الاحترام اللذين منحوهما للأدب الخيالي الأوروبي المنتج باللغة الدارجة في أوروبا (وهذا يتضمن العالم الذي كان تحت السيطرة العربية والعالم الذي كان تحت السيطرة اللاتينية على حد سواء)، فإن من المنطقي بما فيه الكفاية افتراض أن القيمة المحسوسة لهذه الأعمال قلما كانت تعد متكافئة مع الوقت والجهد اللازمين لترجمتها. لقد كان الطلب على ترجمات الأعمال التي كانت تعد أساسية طلبًا شديدًا إلى درجة أن التجاهل النسبي لمواد متخيلة فقط، لم تكن تخدم إلا المتعة، لهو بالكاد تجاهل يوجب الدهشة. وفي ذلك الوقت أيضًا، كان المترجمون دارسين، فعدوا الأدب الشعبي دون شك أدبًا خارجيًا كثيرًا عن مجال عملهم الحرفي (وأقل منزلة منه)، بغض النظر عن المتعة التي يمكن أن يكونوا أنفسهم قد حققوها من خلاله في أوقات فراغهم. إن حقيقة أن هذا الأدب هو الآن جزء من النصوص الأدبية المعيارية التي قد يكرس الدارسون وقتهم لها بكل فخر لا يعني أن هذا قد كان دائمًا هو الحال.

إضافة إلى ذلك، فإن جوانب معينة من المدونة الأدبية كانت محتاجة إلى قليل من - أو لم تحتج إلى - ترجمة علمية لكي تُنقل، ولذلك فقد تُركت غير مترجمة. فالأغاني والموسيقى، التي هي ما نعنيه حقيقة عندما نقول القصيدة الغنائية القروسطية، تنتمي دون شك إلى هذا الصنف. إن العوائق اللغوية لا يمكن عقلًا أن يقال عنها إنها تمنع نقل الأغاني والموسيقى وتحويرها في نهاية الأمر من ثقافة لغة واحدة إلى ثقافة لغة أخرى، خاصة عندما تكونان متاخمتين جغرافيًا وتظهران درجة معينة من الاهتمام ببعضهما، كما كان عليه الحال هنا. ولكن على أية حال، يتضح أيضًا أن ترجمات الشعر المغنّي والمؤدى ربما كانت غير ضرورية على الإطلاق في كثير من الحالات التي نعتقد أنها كانت ضرورية لإثبات التأثير. فلماذا كان ينبغي على أي شخص أن يترجم الأغاني العربية في البلاطات الأرجونية أو الصقلية، بينما كان في مقدور أغلب الرجال المتبحرين والمهذبين هناك أن يفهموها ويستمتعوا بها في لغتها الأصلية؟

وحتى في مجال القصة، فإن فرضية العوائق اللغوية الكؤود لهي فرضية مضللة. فإذا افترضنا أن أدب القصة (أو القصيدة الغنائية) قد نُقل من جيل إلى جيل آخر عبر نصوص مكتوبة فقط، أو حتى عبر نصوص مكتوبة غالبًا، فعندئذ سيشكل غياب

المعرفة الواسعة بالعربية خارج الأندلس وصقلية، والافتقار إلى ترجمات معروفة، عائقًا خطيرًا في وجه قبول أي تواصل ذي شأن. غير أن اللحظة التي يستطيع فيها المرء أن يتمسك بمثل وجهة النظر هذه في علم التاريخ الأدبي لهي لحظة قد انتهت منذ مدة طويلة، وازداد كثيرًا فهمنا لحيوية النقل الشفاهي (وليس فقط ذلك المتضمن في ما يسمى بالأدب القالبي formulaic) وقوته وفعالته. فإذا كان بوكاشيو يضمن أقصوصاته التي تربو على المئة بعض القصص التي قد سمعها من شخص آخر، فلماذا لا ينبغي أن يكون بعضها قد جاء في نهاية الأمر من تقاليد الحكيم الذي أفصح عنه في بداية الأمر في أوروبا بالعربية أو بالعبرية؟ وهل نحتاج إلى إثبات أنه كان يمتلك في مكتبه نسخة جيدة من محاضرات العلماء أو من ألف ليلة وليلة لكي نقدم هذه الأعمال بوصفها مصادر؟

فطالما كانت الثقافة العربية تشكّل قوة في أوروبا، فإن أمر مكوناتها لم يكن يخفى عن الأوروبيين الآخرين الذين لم يعرفوا بطبيعة الحال أي قدر من العربية والذين لم يحصلوا على هذه المعلومات حصراً من ترجمات رسمية مكتوبة نستطيع الآن أن نؤمل في العثور عليها في خزانة ما يعلوها الغبار. إن أثر الترجمات الكثيرة والشديدة التنوع والمؤثرة فعلاً التي أنجزت قد فاق الأثر الذي أحدثته على قراء الترجمات أنفسهم، لقد ضمنت عوامل كثيرة أخرى لأولئك الأوروبيين الذين لم يعرفوا العربية، خاصة أولئك الأوروبيين، من أمثال الفنانين، الذين ربما لم يكن حب الاستطلاع لديهم ليحترم الحدود الرسمية، إنهم سيحصلون على سبيل غير مباشر للوصول إلى هذه النصوص. فلقد شكلت الأندلس وإسبانيا كلها وقطاع كبير من السكان الصقليين جسداً من المترجمين الشفويين غير الرسميين، أعني الأشخاص الذين كانوا يتحدثون اللغتين أو الثلاث أو حتى الأربع والذين تنقلوا بحرية بين اللغات والثقافات المختلفة لأوروبا القروسطية وحالوا دون احتمال وقوع جهل كامل بمجتمع ما من قبل المجتمع الآخر. لقد كان المترجمون أنفسهم، خاصة في أوج زمن الترجمات، جوالين ويمكن اللقاء بهم وهم يجوبون جميع بلاطات أوروبا ومراكزها الفكرية. فرجال مثل مايكل سكوت وبطرس الفونسي لم يعملوا بوصفهم مترجمين لنصوص مكتوبة فحسب، بل أيضاً بوصفهم مترجمين أقل رسمية لجوانب عديدة من جوانب الثقافة. ومما لاشك فيه أن ثمة دوراً لا يقل أهمية قد لعبه عدد

كبير من المهاجرين، الذين كان كثير منهم متضلعين من الثقافة، والذين فروا باتجاه الشمال من ويلات الحروب في إسبانيا، ولعبه رجال ونساء أقل تضلعًا غير أنهم بالطبع لم يكونوا خلوا من الثقافة، عاشوا خدماً وعبيداً في بلاطات مثل بلاطات إقيطانة عقب احتلال بريشتر.

إن الأمر لا يتطلب أكثر من (حدوث) حالة ترجمة شفوية واحدة - أداء مغن بالبروفنسية لجوهر أغنية في العربية، إعادة رواية قصة من ألف ليلة وليلة بالإيطالية أو الإنجليزية - لكي يحدث نقل شيء من الأدب من لغة وثقافة واحدة إلى أخرى، إنها لمفارقة تاريخية أن نفترض أن التطورات في الأدب قد كانت مشروعًا علميًا لا غير، إن هذه المصادر لم يُتحقق من صحتها باستمرار أو يُشتغل بها فقط في طبقات أو ترجمات نهائية، خاصة قبل مقدم الكتب المتاحة للاستعمال بشكل واسع وفي حقبة زمنية كان فيها الأداء والنقل الشفاهيان شائعين. والأهم من هذا هو أنه يجب علينا أن نطرح فكرة في هذا المجال، كما في مجالات أخرى، مؤداها أن التأثير يعني أو يستلزم نقلًا مهيئًا، وأن نتائجه تسفر عن نص لا يمكن تمييزه عن النص الذي أثر فيه، أو أن الانحرافات التناسية intertextual المعقدة هي فقط مجال الكاتب الحديث أو مجال مقصور «بحق» على النصوص الأوروبية. فمن الواضح أن التأثير يكون أكثر انتشارًا في بعض الحالات من الحالات الأخرى، ويكون في بعض الأحيان صريحًا وبارزًا وفي أحيان أخرى لا يكون كذلك، ويكون في بعض الأحيان متجليًا في التشرب والتحوير وإعادة الكتابة، وفي أحيان أخرى يكون في إنكار أو نص مضاد أو فراغ. إننا نستخدم المصطلح في بعض الأحيان ليدل على البيئة الثقافية والأدبية العامة ويستدعيها، وفي أحيان أخرى ليدل على شيء أكثر تحديدًا، وفي أحيان أخرى ليدل على إلهام عام جدًا، وكل هذه التفاصيل الدقيقة في الفهم والتحليل لازمة عندما نناقش التأثير الأندلسي، لأن من الواضح أنه قد كان، مثله مثل أي تأثير آخر، مشروطًا بتعقيدات رابطة نصية وثقافية.

فريدرك، حوالي 1240م

كان البلاط النورماندي، أولاً تحت حكم روجر الثاني الذي حكم من سنة 1130م إلى سنة 1154م، وخاصة تحت حكم حفيده فريدرك الثاني الذي حكم من

سنة 1215م إلى سنة 1250م، جوهرة متألفة في أوروبا⁽⁹⁾. فبلاطات السلاطين المعمدين كانت مراكز للعلوم العربية، وكانت خاصة تحت حكم فريدرك، مصادر لذلك النوع من الثقافة والعلم الذي يمكن أن يوصف بالكلمتين التاليتين: أعجوبة stupor ومُشكّل immutator. فهاتان الخاصيتان - استنبات اللغة العربية وما يشكل «الأعجوبة» و«المشكّل» - قلما يمكن فصل إحداهما عن الأخرى في ذلك القرن.

لقد نشأ فريدرك منذ طفولته مع العربية التي لم تكن مجرد إحدى لغات بلاطه، بل كانت لغة أتقنها في شكلها الفصيح إتقاناً جيداً بحيث أصبح في بعض الأوقات قادراً على تصحيح مترجميه الرسميين. غير أن المعرفة بالعالم العربي التي شكّلت بلاط فريدرك كانت أكثر من مجرد معرفة أكاديمية أو معرفة عن طريق الكتب، فالتطبع الثقافي ثمة كان مكتملاً تماماً إلى حدّ أن الزوار ربما حسبه شيئاً آخر. ولم يكن ثمة عوائق لغوية، فأصبح بلاط فريدرك مكان استقطاب للأدباء والمفكرين من أنحاء العالم. فالملك كان يلبس تاجاً ذا تصميم بيزنطي وحللاً مطرزة بالعربية. حقاً، لقد كان يشبه كثيراً أميراً أو سلطاناً قوياً، بحريمه وحرسه الملكي من المسلمين، وقصره الخاص بالخدم والموظفين العرب والإغريق. ولقد قام فريدرك نفسه بإجراء مراسلات واسعة مع المسلمين واليهود المتضلعين من كل من الأندلس والشرق الأوسط. غير أن الأمر الأشد أهمية والأشد تخويفاً بالنسبة للكنيسة هو أن فريدرك قد كان مستنيراً دؤوباً للمعرفة من أي المصادر ومن كل المصادر وجامعاً للمخطوطات من كل أنحاء العالم المتقدم، وكان - حقاً - كاتباً جديراً لرسائل معمقة في مختلف الموضوعات. لقد كان بلاطه عاصمة فكرية لعالم كان في زعزعة بسبب الترجمات القادمة من إسبانيا التي كانت تنتشر في جميع أنحاء الشمال، ولقد ألقى فريدرك بنفسه في وسطها فأصبح راعياً للمعرفة الجديدة بالقدر الذي كان يستطيعه أي رجل فرد.

إن مجرد قائمة مجملة للنشاط الفكري في بلاطه لتعطي المرء فكرة عن الدرجة الشديدة التي كان فيها فريدرك منغمساً في علوم أوروبا الجديدة - وكيف أن كثيراً منها قد كان أندلسياً وعربياً. لقد أمر بترجمة أعمال كل من أرسطو وابن رشد في وقت مبكر من حكمه وأرسل نسخاً من أعمالهما إلى باريس وبولونيا. إن رسائله المرفقة بهذه الترجمات، المرسلة إلى الطلاب والمعلمين على حدّ سواء، لتكشف النقاب عن مدى شدة اعتقاده بمركزية عمل ابن رشد. ولأن ابن رشد كان هو المفكر الذي استهواه غاية الاستهواء، لم يعتمد كثيراً على دارسي الإغريقية

الذين كانوا في متناول يده، أولئك الدارسين الذين كان بإمكانهم إعطاؤه ترجمات مباشرة لأرسطو، لقد اعتمد عوضًا عن ذلك على دارسي العبرية والعربية الكثيرين الذين كان قد استقدمهم من إسبانيا. لقد كان معجبًا بعمل ابن ميمون دلالة الحائرين Guide for the Perplexed، فأمر بأن تُشاع ترجمات هذا العمل اليهودي الإسباني العربي. وكانت مراسلات فريدرك مع الرجال المتبحرين الذين كانت العربية والعبرية لغتيهم مراسلات جمّة، وكان من عادته أن يوجّه إليهم قوائم طويلة من الأسئلة التي تدور حول أيما عدد من الموضوعات. أما مكنوفه المهم فقد كان بطبيعة الحال مايكل سكوت، الذي تتضمن ترجماته أجزاء من كتاب ما وراء الطبيعة Metaphysics وشروحه العربية وكتاب عن الروح De animalibus، المهدي إلى فريدرك. أيضًا، كان فيبوناشي Fibonacci، وهو نفسه دارس للرياضيات العربية، حاضرًا ومقرّبًا في بلاطه. وكانت الطبعة الثانية من كتابه المعداد Liber abaci، الذي سيقرر في نهاية الأمر نظام العدد الأندلسي أساسًا للرياضيات الحديثة، ستهدي إلى فريدرك. ولقد شهد أيضًا هذا البلاط - البلاط الذي كان يغصّ بالنجوم الذين قدموا من الأندلس، ومدويًا بأصوات الغناء العربي المنبعث من الحريم وبالشعر العربي الذي كان يلقيه الرجال المتبحرون الكثيرون، ومجلجلًا بالعلوم الجديدة لذلك العصر؛ علوم ابن رشد وابن ميمون وفيبوناشي وسكوت - ميلاد أول مدرسة للشعر الغنائي المنظوم باللغة الدارجة الإيطالية وازدهارها في ظل تشجيع فريدرك الدؤوب كما يبدو. حقًا، فبانتهاء فترة حكم فريدرك، لم ينافس بلاطه طليطلة بوصفه مركز الترجمات فحسب، بل نافس أيضًا مراكز كثيرة أخرى في أوروبا بوصفه مركزًا لعظيم علم وثقافة.

لقد كان فريدرك مؤلفًا جديرًا متعمقًا في موضوعات شديدة التنوع. فعندما كتب رسالته التي قُدّر لها أن تكون أفضل ما يتذكر، حول علم البيزرة، استعمل عددًا من الرسائل العربية التي كتبت في هذا الموضوع مراجع له. غير أن العمل معه لا بد أنه كان شاقًا، إذ كان يتفحص بدقة متناهية ترجمات هذه المصادر التي قام بعملها ثيودور الأنطاكي Theodore of Antioch، أحد أشد مترجميه للعربية نفاسة. ولأنه وجد هذه الترجمات قاصرة، فإنه على ما يبدو قد قام بتصحيحها بنفسه قبل أن يبدأ كتابته الخاصة. ولقد كان فريدرك أيضًا شاعرًا وراعيًا كريمًا في الوقت ذاته. إن

«المدرسة الصقلية» *scuola siciliana* (*)، أول شعر لإيطاليا الجديدة، لتدين بجوهر وجودها لإحسانه. أما كم تدين للثقافة، الثقافة العربية في الغالب، التي ملأت البلاط الذي غني فيه لأول مرة وميزته، فأمر لم يتم سبره على الإطلاق.

إن سمعة فريدرك خلال حياته لتخبرنا كثيرًا عن وجهة النظر التي تمسك بها كثير من الأوروبيين الآخرين حول العالم الثقافي والفكري الذي قلما نستطيع أن نميز عنه الملك نفسه، الذي كان على الأقل مسيحيًا بالاسم. لقد كان دون خجل مرتدًا ثقافيًا وراعيًا دعويًا للثقافة العربية على حدّ سواء. وكان بلاطه قمة من قمم الثقافة الأوروبية، وكثيرًا ما كان فريدرك نفسه محترمًا ومحل إعجاب ومحسودًا في بعض الأوساط. غير أنه كان لعنة منزلة على الأصوليين، فطرد من الكنيسة في مناسبات عدة، تمامًا كما طُرد وليم الإقيطاني. ففي مجلس ليون Lyon الكنسي، أوضح البابا أنوسان الثالث Innocent III أن مخالطة فريدرك للهرطقة (الذين كانوا بالنسبة لفريدرك مجرد دارسين وعلماء) قد تسببت في هرطقته هو. إن كون فريدرك لم يكن ليفارق مستشاريه، وهم رجال من مثل معلمه العربي للمنطق، حتى في حملته الصليبية سنة 1228م، ما كان ليساعده كثيرًا. حقًا، لقد كانت معاشرته الحميمة هناك لأعداء الصليبيين - مستخدمًا الحملة الصليبية بوصفها مجرد فرصة أخرى لتعلم ما كان يُتعلّم في ذلك الجزء من العالم - أقل من مستحبة عند المؤسسة الكنسية.

لذلك، فقد كانت الهيبة والاحترام اللذان كان يُنظر من خلالهما إلى فريدرك ممزوجين بشيء من الارتياب في أن ثقافته وعلمه العظيمين قد أفسدا مسيحيتيه أصلًا. وسواء أكان هرطقيًا أم أعظم عالم في زمنه، فقد كان هذا أمرًا متعلقًا بمنظور أيديولوجي لا غير. لقد نُظر إليه، كما نظر إلى الأندلس نفسها، نظرة اندهاش وإعجاب وحسد ممزوجة بخوف وارتياب. فالاندهاش والإعجاب تولدا عن طريق ملاحظات

(*) «المدرسة الصقلية» مصطلح يطلق على مجموعة شعراء من صقلية وجنوب فرنسا وإيطاليا وتسكانيا تجتمعوا في بلاطات فريدرك الثاني وابنه مانفرد Manfred، واتخذوا من اللغة الدارجة، عوضًا عن البروفنسية، أداة نموذجية لشعر الغزل الإيطالي، وكان لهم الفضل في ابتكار شكلين شعريين إيطاليين هما «الكنزوني» و«السونت»، وذلك بتأثير من التقاليد الشعرية البروفنسية والفرنسية الشمالية والعربية. وكان من بين شعراء المدرسة الصقلية المرموقين جايكومو دا لنتينو Giacomo da Lentino، وجايكومو بوجليس Giacomo pugliese، ورينالدو دي أكينو Rinaldo d'Aquino [المترجم].

علوم البلاطات العربية المتقدمة وتقاريرها، بلاطات الأندلس وصقلية على حد سواء، التي كانت فيها ترجمة مخطوطة إغريقية أو قراءة أعمال أرسطو في ترجمات عربية عريقة مع شروحها تشكّل حدثًا يوميًا، لكنه حدث كان فوق متناول أولئك الذين لم يكونوا مخالطين لهذه الأوساط. ويبدو أنه سيظل حلمًا يصعب تحقيقه لفرد إيطالي يعيش بعد قرن كامل من الزمن. فبتراكم على سبيل المثال، الذي كان يجاهد معلمه اللفظ النابئ الذي كان يعلمه الإغريقية، لم يمقت العرب الذين كانوا يمتلكون مثل هذه المنافع فحسب بل نظر إليهم بوصفهم دونه في العلم.

لقد كان هذا الموقف ظاهرًا للعيان في القرن السابق، وقد تولد عن حسد للثراء والرفاهية الماديين اللافتين للانتباه للذين لا بد أنهما قد ظهرا في بعض الأوقات عند الأوروبيين الآخرين مرتبطين بالقدرة على قراءة العربية. إن الخوف والارتياح عائدان إلى أسباب متعددة. ففريدريك لم يؤو أمثال مايكل سكوت والترجمات والمترجمين الذين استقدمهم من إسبانيا فحسب، بل قام باحتضانهم. وشجع فريدريك أيضًا على نمو العلم في مجالات مثل الطب الذي نظر إليه الأوروبيون بعداء وتخوف مستحكمين. فالرشدية ذاتها كانت ما تزال مصدر فزع وتخوف في أنحاء كثيرة من أوروبا، وكان الحراس القدامى ينظرون بهلع عظيم إلى فريدريك الذي كان تلميذًا لابن رشد ومروجًا له وإلى الأندلسيين الذين أخرجوه. فعندما نظروا إلى بلاط فريدريك وعندما علموا بالتقدير الذي يُنظر به إليه، وعندما أدركوا بأن الرشدية كانت أكثر من ولع زائل، لا بد أنهم قد رأوا أنفسهم في بعض الأحيان حراسًا مخلفين.

أعتقد أننا نستطيع تبرير قراءة مختلفة جدًا لقصة أوروبا القروسطية من القرن الحادي عشر الميلادي إلى القرن الثالث عشر. فقراءتنا لذلك النص سوف نخبرنا بقصة مختلفة بعض الشيء عن القصة التي نشأنا عليها حول دور العرب ومصيرهم الذين أصبحوا أوروبيين أحيانًا، لكنهم لم يضيعوا ميراثهم اللغوي أو الثقافي الخاص أبدًا. إن قراءتنا ستلاحظ أن المراكز الفكرية والفنية لأوروبا التي لم تفتح قد كانت، في وقت أو آخر خلال العصور الوسطى، تعجّ في الواقع بالنشاط الذي أشعلته وأوقدته الاحتكاكات بالأندلس ونتائجها المادية والثقافية والفكرية. فالأجزاء التي لم يفتحها الإسلام قط من أوروبا كانت مع ذلك متأثرة كثيرًا عن طريق آليات إمبريالية

ثقافية وفكرية كانت أكثر تعقيداً وفي الغالب أشد إكراهاً. ونظرًا لأن العالم المسيطر على العصر، الذي كانت فيه العربية اللغة الفذة، لم يكن خارجيًا أو ثانويًا بالنسبة للاهتمامات الرئيسية لأولئك الذين ظلوا يتحدثون اللاتينية ونسلها من اللغات الدارجة، فإنه قلما كان بعيدًا عن أذهانهم، ولم يكن على الإطلاق فوق متناولهم، وكانت تأثيرات هذه الاحتكاكات مستفيضة ورئيسة. لقد كانت تشكل غالبًا دم الحياة الفكرية لمراكز شمالي أوروبا، وغالبًا أيضًا ما غذت الطليعة الخطيرة والمحظورة.

وماذا عن الأندلس، إسبانيا ذاتها، وعن صقلية التي خسرها العرب لصالح النورمانديين في القرن الحادي عشر الميلادي، ولكنها التي ظلت بعد ذلك مركزًا أكثر حيوية للعلوم العربية؟ إن كليهما لم تكونا، كما ستخبرنا بالتأكيد هذه القصة، جزأين من أوروبا ذاتها فحسب، بل كانتا، بطرق متعددة وفي أوقات كثيرة، مركزين كان المرء يذهب إليهما ويضعهما نصب عينه طبقًا لعدد من اللطائف المادية والفكرية. فلقد نشأ في كلا الموطنين، وخاصة في الأندلس، ثقافة أوروبية جديدة متكافلة، ثقافة ثلاثية ثرية ثراءً منقطع النظير مؤسسة على التعايش السلمي نسبيًا والمثمر في كثير من الأحيان، ولبعض الوقت، لذرية إبراهيم أبناء إسماعيل وإسحق على حدّ سواء⁽¹⁰⁾. لقد وجدت بيئة استطاعت فيها الأشكال الأدبية المهجنة، مثل الموشحة والزجل، أن تنشأ وتزدهر. فالأندلس خلقت جواً اجتمعت فيه العلوم الموروثة للثقافات الثلاث المنفصلة وعُرض بعضها على بعض بشكل فعال، وفي كثير من الحالات بشكل مثمر. وبهرت نتاجات هذه الأرض النسل الثرية بصورة غير معهودة كلا العالمين اللذين انتمت إليهما. فابن رشد سيتألق في الغرب لكنه سيكون منسياً في الشرق إلى حدّ كبير، وكتابات ابن حزم كانت تدرس في الشرق أكثر منها في الغرب. غير أن الأندلس كانت جزءاً من العالمين «كليهما»، وليست جزءاً خارجاً عن كليهما، كما تخبرنا بذلك غالبًا قراءتنا القديمة.

لذلك، فإن من المفيد بالنسبة لقارئ النصوص القروسطية أن يستحضر هذه الصورة لماضيها وتراثنا القروسطيني. فهذه الصورة تؤكد على أن حضور هذا الكيان الثقافي الجديد والمختلف «ضمن» أوروبا قد كان يشكل قوة هامة في التطورات الفكرية والأدبية لبقية أوروبا. لقد كانت قوته في بعض الأوقات قوة سلبية، قوة ردّ الفعل المجسدة في أعمال بطرس المكرم والإكويني، غير أن هذا قد كان يشكل الباعث والإثارة لعدد من النصوص العظيمة لتلك الفترة. وفي بعض الأحيان كانت

النتيجة أكثر إيجابية؛ فلكل بطرس وإكويني كان ثمة وليم وفريدرك. وعمومًا، إذا ما أخذنا في الحسبان تركيبة الصراعات السياسية والأيدلوجية العاجية والماسة غالبًا بين العالم العربي وبقية أوروبا من جهة، وتفوق الأندلس المادي وإنجازاتها الفكرية والفنية الشديدة الوضوح غالبًا من جهة أخرى، فسيكون الأمر مدهشًا إن لم يكن قد حدث شيء من الجدل المهم.

لذلك، فقد كانت الأندلس تشكّل مركزًا رئيسًا للعلوم أدخلت منه أنواع مختلفة من التقاليد الفكرية إلى بقية أوروبا عبر ثروة هائلة من الترجمات، و«آخر» حيًا وحاضرًا جدًّا نُظر إلى ملامحه المادية والثقافية - أعني تلك الجوانب من حضارة يحتاج إكبارها إلى قليل من الترجمة أو إلى لا شيء منها - بإعجاب كبير في كل أنحاء أوروبا، وتبنيت وحُورت في حالات عديدة. ولدينا أيضًا دلائل كثيرة تدلّ على أنه بالرغم من العداء السياسي والازدراء اللاهوتي اللذين كنّهما الأوروبيون للثقافة العربية في الأندلس وصقلية، فإن هذه الاعتراضات الرسمية من المؤسسة الحصينة لم تنجح نجاحًا تامًّا أبدًا في تخفيف إغوائية تلك الثقافات أو مفاتها العديدة بالنسبة لكثير من الناس الذين تشبّهوا بها واعتقدوا بأن لديها كثيرًا تقدمه.

إن ما أريد أن أثّره هو رؤية ليس لعالمين منفصلين بل لعالم واحد ميزت فيه رابطة أخذ وعطاء قوية العلاقات بين عضوي جماعة. إن مثل هذا الإدراك أيضًا يعترف بأن الإمكانيات المسيلة للعب التي قدمها المثال الأندلسي لأوروبيين غير أندلسيين كانت تشكل حضورًا بالغ الأهمية وقوة مشكّلة. وسواء أكان قد قُبل أم رفض، كليًا أو جزئيًا، فقد كان عنصرًا محددًا قويًا في التاريخ الأوروبي، حضارة لم تكن معزولة عن بقية أوروبا. فالحال كان على النقيض تمامًا، خاصة من القرن الحادي عشر الميلادي إلى القرن الثالث عشر. حقًا، لقد كانت الأندلس إلى حدّ بعيد في صميم نهضة القرن الثامن عشر. لقد كانت مركزًا لأوروبا، المكان الذي أشع منه كثير مما كان جديدًا ومثيرًا وخطيرًا وداعيًا للجدل.

لا شيء من هذا، بطبيعة الحال، يثبت أي شيء حول أي نص أدبي مخصوص من نصوص الفترة القروسطية، ولا يُراد به ذلك. إن ما أريد به هو أن يبين أنه إذا انتخبنا هذه الحقائق من مخزون حقائقنا عن العصور الوسطى، فإننا سنكتب تاريخًا يجب أن يُنظر من خلاله إلى كثير من النصوص بطريقة مختلفة عن الطرق التي نظرنا بها من قبل إليها. إنه رواية للقصة التي لا تقصي بطرس الفونسي إلى مرتبة الأجني،

ولا تنظر إلى معرفة وليم الإقيطاني بالأغنية العربية على أنها شيء بعيد أو صعب التخيل، ولا تتخيل أن شعراء التروبادور المتأخرين قد تجاهلوا العالم الذي غنى فيه المسيحيون واليهود والعرب، ولا تنسى أن شعر «المدرسة الصقلية» قد تُغني به في بلاط كانت تُسمع فيه العربية مرات كثيرة تمامًا مثل كثرة المرات التي تسمع فيه اللغة الدارجة الرومانشية التي كُتبت بها. أما كيف يمكن أن يغير هذا في النهاية من الأساليب التي نقرأ بها هذه النصوص ونفهمها فشيء لا نستطيع الإجابة عنه بعد.

لا أشك في أن بعضهم سوف يتهمني بأنني قد تجاهلت في هذه الخطة كل العناصر الثقافية الأخرى التي يُفترض تقليديًا أنها مركزية بالنسبة لعالم الأدب القروسطي. أنا لا أقترح شيئًا من هذا. وأنا لم أقترح، ولن أقترح، أن الكنيسة والمسيحية لم تكونا تشكلا مدمجًا أساسيًا وهامًا، أو أن نص أوفيد Ovid لم يكن نصًا مهمًا. غير أن هذا يبدو لي غير محتاج إلى اعتذار، فمعظم الدارسين لا يحتاجون إلى أن يُقنعوا بأنها مهمة. إن مهمتي ليست بطبيعة الحال أن أحتج من غير داع لمركزية العناصر اللاتينية والمسيحية في الحياة الأدبية الأوروبية القروسطية، ولا أن أحتج لتقنين نصوص أوفيد أو أغسطين أو فرجيل Virgil بوصفها خلفية رئيسة للأدب العامي الروماني القروسطي. فهذه قد كانت مهمات معظم الأعمال التي أنجزت في هذا المجال منذ أن أصبح مجالًا للبحث العلمي. فهي مواقف ليست في حاجة إضافية إلى حجة أو إقناع دامغين.

غير أنني لا أحاج ضدها، مثلما أتهم الآخرون الذين ناقشوا معقولية هذا التأثير العربي أو ذاك، ولا أقترح أن نهمل أو نتجاهل ما أصبح جليًا منذ سنوات عديدة جدًا: أي الأسس المسيحية والجرمانية والسلتية التي هي جوهرية بالنسبة للتاريخ الأدبي القروسطي. أنا أحاج بأن هذه الأسس ليست حدود العوامل أو المراكز الجوهرية للعالم القروسطي، أعني الحدود الضرورية لدراستنا، العوامل المشكلة الوحيدة، الخلفية الوحيدة. وأريد أن أزعم دون تردد بأننا عندما نهمل القوى الأخرى التي ستكون بالمثل واضحة في أهميتها ومركزيتها عندما نكون متحررين من بعض التصورات المسبقة المشروطة أيديولوجيًا، سنكون قد أقررنا كثيرًا رؤانا للأدب القروسطي وعالمه.

هوامش الفصل الثاني

(1) بالنسبة لوليم، انظر بيزولا 1940م لتقف على حياته وعهده وحملاته الصليبية على فلسطين والأندلس على حد سواء، وعلى امتزاج الثقافات في بروفنس، وعلى تردد شعراء التروبادور على بلاطات شمالي إسبانيا الحديثة العهد بالاسترداد. ودراسة ديفورنكس Defourneaux 1949م عمل مرجعي مفيد حول الاتصالات والتفاعلات الواسعة الممتدة فوق جبال البرت التي شملت كل واحد من الكلونيين Cluniacs والحجاج وشعراء التروبادور والتجار وآخرين. ودراسة دينومي 1953م هي دراسة مسعفة فيما يتعلق بمزيد من الاتصالات الفكرية وسهولة وصول الفكر الأندلسي إلى غير المتحدثين بالعربية. وانظر فرنك 1955م «أ» لتقف على المزيج الثقافي للبلاطات القطلونية وعلى الحضور المستمر لشعراء التروبادور البروفنسيين في شمال إسبانيا والمناطق المتاخمة لها (التي يمكن أن يُنظر حولها أيضًا مقدمة دراسة مارشال Marshall 1972م، ودراسة الفار 1977 Alvarم)؛ ويقدم لاساتر Lasater 1974م، وماركس 1975م، وبين Payen 1979م، وصفًا حديثًا للمزيج الثقافي الأندلسي الشديد في البيئة الفكرية والفنية لأول شاعر تروبادور. والرواية العربية لحادثة بريشتر مترجمة في دراسة دوزي 1881م، وأعيدت روايتها في عدد من المصادر المقتبسة أعلاه. ويقدم فارمر Farmer 1926م، و1930م، ورييرا أي تراجو Ribera y Tarrago [1927م] 1975م، وليمي 1966م تفاصيل إضافية عن الموسيقى والآلات الموسيقية الأندلسية وعن شيوعها في بقية أوروبا. وعن جربرت، انظر المصادر المقتبسة أدناه حول الثورة العلمية؛ وانظر أيضًا سثرن 1953م وولف 1968م، وأوضح مصادر التاريخ الأدبي الثقافي العام للأندلس وأحدثها هو منرو 1974م، وتاريخ شاك Schack 1865م هو من أقدم تواريخ ذلك الأدب. ودراسة بيريز 1953م، هي دراسة فذة وثاقبة. وفيرنت 1972م هو مصدر مرجعي مفيد. انظر أيضًا الترجمة الإسبانية الحديثة لبيريز (1983م).

(2) ربما عُدَّ هذا حجة تدل على جهل من قبلي، لكنه في الواقع حجة لصالح المنظورية الصحيحة. إنني أسلم بأهمية معرفة ما هي المصادر المتنوعة الأصلية للتقاليد القصصية المتجسدة في نصّ مثل محاضرات العلماء، ولا أزعم بأن جهود المتخصصين في الدراسات العربية في كشف أو تقرير الروابط المحتملة للموشحات بالشعر العربي الآخر، ربما بالشعر الجاهلي، ليست مشاريع جديدة بالاهتمام. غير أن السؤال هو هل يمكن أن نقدم حجة معقولة على أن تلك المعرفة أو تلك الدراسات هي ذات صلة بدراسة الدور الذي لعبته هذه النصوص في تشكيل أدب الرومانث القروسطي. إن جزءًا من مهمة التراث البحثي الأدبي وعلم التاريخ هو - بالطبع - تقرير الحقيقة، ولذلك فإن من الأهمية بمكان معرفة المستويات المعقدة للقصص المروي في المحاضرات والروابط التي تربط الموشحات بالشعر العربي

- الآخر. غير أن ثمة واجباً لا يقل أهمية يقع على عاتق الدارس هو تحديد منظور وتفهم مناسبين للحقائق التي لها تعلق بالموضوع والحقائق التي تجعل القضايا مستغلة لا غير.
- (3) المصدر الرئيس حول بطرس المكرم والمجموع الطليطلي هو كريتزك Kritzeck 1964م. انظر أيضاً الفصول ذات الصلة بالموضوع من دراستي سيرولي Cerulli المنشورتين سنتي 1949م، و1972م. وحول تأثيرات طليطلة بوصفها «مدينة مفتوحة» خرجت منها مقادير ضخمة من المواد الجديدة، انظر علاوة على ذلك جونزالو منديث بيدال Gonzalo Mednández Pidal 1951م، وبروكتر Procter 1951م، ورامون منديث بيدال 1956م، وليمي 1963م «أ»؛ وانظر خاصة متلزيكي Metlizki 1977م، ودي الفرني D. Alverny 1982م وهما مفيدان بوصفهما ملخصين لحقل واسع. انظر أيضاً المصادر المشار إليها في هامش رقم 7 أدناه حول البلاطات النورماندية، وفي هامش رقم 8 حول الفلسفة والثورة الفكرية. وانظر هامش رقم 10 أدناه لتقف على أثر التجارة والوفرة المادية. وقد نوقشت آثار الفلسفة العربية الأندلسية على المؤسسات البلاغية والتعليمية على وجه الخصوص في دراستي مقدسي المنشورتين في سنتي 1974م و1981م. وللوقوف على مناقشة للمواقف الدينية، فإن أكثر الدراسات توسعاً هما دراستا دانيال 1960 وسترن 1962م. ويقدم أديسون Addison [1942م] 1966م وصفاً مختصراً لكنه موفٍ بالغرض. ويناقش ديفورني Defourneaus 1949م، ودانيال 1979م؛ وريتشارد 1966م الأهمية النسبية (أو انعدامها) للعوائق الدينية بين العامة، ويسبران انعكاسات محتملة لهذا الوضع في الأدب الشعبي.
- (4) الموازنات دائماً ليست خالية من العيوب، وهي في بعض الأحيان خطيرة، ولكنها أيضاً يمكن أن تؤدي وظيفة مفيدة في مساعدتنا على تفهم ما يكون واضحاً في مجال ما، لكنه يبدو غير متخيل في مجال مواز أو مشابه. لذلك، يجب أن نتذكر في هذا المجال كم هو مهم دور الصورة غير الكاملة في عالمنا الخاص نحن. لتتذكر أنه إذا لم يرتد كل الأمريكيين بنطال الجينز الأزرق ويستمعوا فقط إلى موسيقى (روك أند رول) و(الجاز) أو يعتقدوا بالسيطرة على العالم الثالث واستعمارهم وسلب خيراته، فإن ذلك لا يجعل الانطباع الذي يتمسك به كثير ممن يعتقد أن هذا هو الحال، انطباعاً أقل أهمية أو قوة. وفوق هذا، لا تعني بساطة الصورة وعدم صحتها أنه لا ينبغي وصفها «بالأمريكية»، لأن ذلك هو الدور الذي تلعبه في مكان ما. ولا تعني أننا نستطيع أن نتحمل تجاهل التأثير الذي قد تمتلكه هذه الصورة، سواء أكان التأثير الذي تستثيره تأثيراً تحويرياً أم تأثير رد فعل.
- (5) إن المرء لتصدمه المفارقة التي تكمن هنا. فهذه النظرة للمادية والحسية سوف تُدهش دون شك أغلب المسلمين، لأنهم تمسكوا، وما زالوا متمسكين، بالنظرة المضادة، وهي أن الغرب هو المادي والمتحرر جنسياً... وهلم جرا. إن دلالة هذه المفارقة تكمن في حقيقة أن هذه المواقف تستند إلى حد كبير على التخوف العام من أن الشيطان الأجنبي سوف يفسد المجتمع التقليدي وقيمته. فلا غرابة، إذن، في أن مواقف المسلمين في فترة الإمبريالية الفكرية والثقافية الغربية مشابهة كثيراً لمواقف المسيحيين عندما كانت الأدوار تشبه العكس إلى حد كبير.

(6). نكرر مرة أخرى أن الموازنات هي تبسيطات، ولكنها محتملة الفائدة: إن عداة الأمريكية Amercanism الأيدلوجي السافر والحاد في أغلب الأحيان الذي أصبح صفة ملازمة لقطاعات مهمة من الشباب وأهل الفكر في كثير من العالم في العقود الأخيرة لم يمنع من تبني بعض أفراد هذه الجماعات نفسها عددًا غير محدد من البهارج الثقافية والمادية التي هي أمريكية بشكل مميز. فأولئك الذين ينددون بالآثار الخبيثة للتأثير الأمريكي غالبًا هم الناس أنفسهم الذين يرتدون بنطال (ليفز) ويدخنون سجائر (مارلبورو) ويستمعون أكثر ما يكون إلى موسيقى (روك أند رول) وموسيقى الجاز الأمريكيين. وفي حالات كثيرة يبدو غافلين عما قد يترأى للبعض (وهذا غالبًا ما يترأى للأمريكيين الذين يعيشون في الخارج) تناقضًا صارخًا. أما فيما يتعلق بقيود الأيولوجيا الرسمية، فمن الصعب المحافظة على أي اعتقاد في قدرتها عندما تُجابه بشهرة نفس الأنواع من التأثير الأمريكي حتى في الأقطار المكّسة رسميًا لاستئصالها. فالفرنسيون قد سئوا قوانين ضد الملامح الأمريكية Americanisms في اللغة، كانت نتيجتها مشابهة تقريبًا لنتيجة الحظر الباريسي القروسطي على الرشدية؛ وبناطيل الجينز الأزرق المهربة تحقق أسعارًا مذهلة في الاتحاد السوفيتي؛ وموسيقى الغرب يتغنى بها غالبًا أولئك الذين لا يعرفون لغة كلمات الأغنية التي يغنونها وأولئك الذين يشدد شيوخهم ومسؤولوهم، علنيًا ورسميًا، في إنكارهم لتأثيرها.

(7) حول إلينور وانغماسها في الأمور الثقافية والفكرية، انظر كلي Kelly 1950م، وليجون Lejeune 1954م، و1958م، إضافة إلى مجموع الدراسات الأكثر جدة في كتاب كبلر Kibler 1976م، ولتقف على وجهات نظر حول المظاهر والنتائج التفاعلية للحروب الصليبية، انظر الملخص وفهرس المصادر في متلزكي 1977م، وانظر النقاش الواضح والموفي بالغرض في كريتزك 1964م، وانظر إضافة إلى ذلك وجهات نظر ذات منظورات متعددة في فنيوكين 1983م، Finucane الأكثر جدة، وحول البلاطات النورماندية وأهمية الشخصيات الفكرية الجواله هناك من أمثال بطرس الفونسي، فإن دراسة هاسكنز 1915م مازالت موثوقًا بها، ودراسة باريس Paris 1888م مازالت مفيدة حول الصلات الأدبية المتبادلة بين البلاطات النورماندية، انظر أيضًا، مقدمات الترجمات التالية لمحاضرات العلماء: هرمس Hermes [1970م] 1977م، وكلر Keller 1978م، وماريا جيسوس لاكرا M.J.Lacarra 1980م، وحول المصادر المتعلقة بالجيشان لافكري في هذه البلاطات، انظر هامش رقم 8 أدناه.

(8) حول الفلسفة المتعلقة بالجيشان الفكري للقرن الثاني عشر الميلادي وما بعده، مازال عمل هاسكنز 1961م يعتبر عملاً فذاً ونقطة انطلاق، وكريستلر 1961م، هو إضافة ممتازة في جزئه الخاص بالفلسفة والأرسطية القروسطية، وتعدّ دراسة بيتز 1968م مرجعًا لا غنى عنه حول أرسطو كما فسّره العرب وأعادوا صياغته ثم قرئ بعد ذلك في شمالي أوروبا، وتقدم دراسة كلي 1979م إضافة تكميلية مفيدة حول كتاب فن الشعر Poetics، وتتضمن دراسة لمي 1963م عرضًا مفصلاً موثوقًا به حول مترجمي شمالي أوروبا وترجماتهم، والدراسات المعنية بالثورة في العلوم الطبيعية والطب على وجه الخصوص هي دراسات هاسكنز 1924م، وسارتون 1951م، ودونلوب Dunlop 1958م، ودراسة هاسكنز 1924م، هي

أيضاً مفيدة بشكل خاص فيما يتعلق بدور مايكل سكوت، وكذلك دراسة أماري Amari 1953م (التي تقدم نص أسئلة فريدرك الموجهة إلى سكوت) ودراسة كورتى Corti 1981م الأكثر جدة. انظر أيضاً المصادر العديدة حول فريدرك الثاني في هامش رقم 9 أدناه.

(9) حول صقلية والثقافة والعلوم العربية هناك قبل الاحتلال النورماندي، راجع على وجه الخصوص دراسات أموري الفذة المنشورة سنة 1933 - 1939م و1942م، إضافة إلى دراسات جابريلي 1950م، وأحمد 1975م، وريزيتانو 1975م و1977م الأكثر تيسراً، ودراسة نوروتش Norwich 1970م مفيدة حول فترة حكم روجر، ومن المصادر ذات الأهمية الخاصة، هناك كاتبان عريان معاصران: الإدريسي 1883م (عن جغرافي روجر) وابن جبير 1952م (عن حاج أندلسي جنحت به السفينة إلى صقلية فأقام فيها برهة من الزمن)، وحول فريدرك وبلاطه ومركزية العلوم والثقافة العربية في صقلية النورماندية، انظر هاسكنز 1924م، وهاسكنز يركز على الفكر العلمي لكنه يقدم كثيراً من المعلومات الإضافية، وتتضمن دراسة هينتش Heinisch 1968م اقتباسات لآراء عربية حول علم فريدرك، وتقدم دراسة جابريلي 1952م نظرة شاملة دقيقة، وتقدم دراسة ريزيتانو وجيوتا Giunta 1967م منظوراً ثقافياً واسعاً يغطي الفترة النورماندية برمتها، إن دراستي كانتورويكس Kantorowics 1957م وفان كليف 1972م هما أشمل ترجمتين لحياة فريدرك وعصره وإنجازاته، وهما مصدران بارزان للمعلومات، وتقدم دراسة نولثينيوس Nolthenius 1968م وصفاً ثاقباً لفريدرك وثقافته في سياق بقية إيطاليا، ولتقف على دراسات أخرى تركز على أثر العلوم والثقافة العربية على أجزاء أخرى من أوروبا، انظر بارودي Parodi 1915م، وكركستلر 1955م حول كفالكانتي، وهاسكنز 1924م حول التعليم وهجرة الدارسين من أمثال فيونانتشي وتفاعلهم مع سكوت ومع آخرين من حاشية فريدرك، ودراسات سيرولي 1949م و1972م هما مهمتان حول المواد الأندلسية في شمالي إيطاليا التي وصلت عن طريق طليطلة وباريس، وتعالج دراسة كورتى 1981م الرشدية في بولونيا وآثارها الثورية على المفكرين التस्कانيين والبولونيين، والمنشأ الصقلي المحتمل لكثير من الأعمال المؤثرة، وحول شمالي إيطاليا، انظر أيضاً دراسة فيور Fiore 1964م الغربية؛ ودراسة جابريلي 1977م حول بترارك؛ ودراسة كركستلر 1964م حول بيكو ديلا ميراندولا Pico delta Mierandola وحول بقاء الدراسات العربية والعبرية في عصر النهضة على قيد الحياة.

(10) حول الأندلس، انظر - إضافة إلى التواريخ ذات المنحى الأدبي المشار إليها في هامش رقم 1 - العرضين التاريخيين القديمين الفذين لدوزي المنشورين سنتي 1861م و1881م، ومما له أهمية خاصة التواريخ التي كتبها مؤرخون عرب من منظور وطن مفقود، خاصة المقري (1856 - 1860م)، وابن خلدون المثير للإعجاب والمقروء بشكل واسع ([1958م] 1967م)، ويقدم ريبير [1896م] 1972م، نظرة أسرة حول المكتبات الإسلامية الإسبانية، ويركز بير Baer [1967م] 1971م على التاريخ اليهودي؛ انظر أيضاً سيلفر 1974 Silverم، والملخصات التاريخية العامة الموجزة نسبياً الأكثر استخداماً هي عادة دراسات غونزالز بالنسيا Gonzalez Palencia 1945م، وليفي بروفنسان Lévi - Provençal 1948م «أ»، ووات

1965م، أما دراسة شحنه 1974م فهي أكثر شمولاً وتحتوي أيضاً على فهرس موسع بالمصادر، وتسبر دراسة جليك 1979م موضوعات متجاهلة عادة مثل الفلاحة ووصف السكان، وتطبق بعض مناهج علم التاريخ الأكثر جدة، وحول قضية الشخصية المهجنة للأندلس، ومن ثم لإسبانيا القروسطية، انظر مننديث بيدال 1947م، وكاسترو 1948م، 1954م، «أ» و«ب»، واسينيو Asenio 1976م، وسانشز البرنوز [1956م] 1966م و1973م، ومارافال Maravall 1954م، وكانتارينو Cantarino 1968م «ب» و1978م، ومن الدراسات المتخصصة، التي لا تمسّ الخلاف الذي أثاره كاسترو حول الهجنة والتعددية الثقافية ولكنّها تسبر الخصوبة الخاصة للثقافة الأندلسية، الدراسات التالية: جارجي Jargy 1971م عن الموسيقى، وليمي 1963م «أ» عن الترجمات و1977م عن الرياضيات ونظام العدد، وتركز دراسة فيرنيت Vernet 1978م على الأندلس بوصفها مركزاً للعلوم الحديثة والأشكال المهجنة التي امتدت إلى الشرق وبقية العالم العربي وإلى الشمال وبقية أوروبا، وحول انتشار الرخاء المادي ولاثقافة الأندلسيين في بقية أوروبا وأثرهما فيها، فإن من أوجز التوصيفات والتحليلات لهما وأكثرها تيسراً هي الدراسات التالية: دينموي 1953م، وفيورتس منتلبان Fuertes Montalban وجيمينو - بيزمس Gimeno - Besses 1954م، «ب»، وجب Gibb 1955م، وبوساني Bausani 1957م، مننديث بيدال 1956م، وسانشز البرنوز 1965م، ووات 1972م و1974م، وشاخت Schacht وبوزورث Bosworth 1974م، ودانيال 1975م «أ» و1975م «ب»، ومقدسي 1976م، انظر أيضاً الدراسات المفردة الكثيرة من «ندوة سبوليتو» Spoletto Conference في كتاب الغرب والإسلام في القرون الوسطى المبكرة L'Occidente e l'Islam nell' alto medioevo وندوة جامعة ولاية نيويورك في كتاب الإسلام والغرب القروسطي Islam and the Medieval West.

الفصل الثالث

أقدم قضية: الحب الرفيع

إن هذا يجعل الأمر واضحاً دون مزيد من التأخير لماذا يكون الحب من حيث هو هوئاً خصوصيتنا الأوروبية - لا بد قطعاً أن يكون ذا أصل أرستقراطي: لقد ابتكره، كما هو معروف جيداً، فرسان بروفنس الشعراء، رجال «المعرفة الرفيعة» أولئك المبتكرون الرائعون الذين تدين لهم أوروبا بالشيء الكثير، وتدين لهم، في الواقع، بنفسها تقريباً.

Nietzsche, Beyond Good and Evil

لعله لا يوجد موطن من مواطن الدراسات الرومانشية القروسطية يوضح بطريقة جيدة كثيراً الآثار الحاسمة للصورة المسبقة على التراث البحثي مثل ما توضحها إشكالية أصول القصيدة الغنائية العامة وخصائصها الشكلية. ويقع في صلب هذا الحقل الفرعي الفسيح المدى الشعر الغنائي المكتوب في جنوب فرنسا الذي يشار إليه بأسماء مختلفة مثل: شعر «التروبادور» والشعر «البروفنسي» والشعر «الأكيتاني» Occitan وشعر «الحب الرفيع» (*). وتأتي مركزيته بالنسبة للدارسين من المركزية المفترضة له في تاريخ الشعر الأوروبي العامي ذاته. فلقد كان بالنسبة لأغلب دراسيه أقدم زهرة وأمثلة في تاريخ الشعر الغنائي، وبخاصة في تاريخ شعر أوروبا الغربية القروسطية والحديثة. وكما يخبرنا مؤرخونا الأوروبيون، فقد اشتق من هذا عدد غير محدد من الخصائص المميزة لأشكال القصيدة الغنائية التي تشكل، أو التي كانت حتى وقت قريب جداً تشكل، جزءاً حيويًا وبقاً جداً من التراث الأدبي والتركيبة الأدبية لتقاليد لغات أوروبا الدارجة.

(*) الحب الرفيع هو «مجموعة قواعد تواضع الناس عليها في أواخر العصور الوسطى بأوروبا خاصة بما ينبغي أن يتبع من سلوك في مغازلة الفرسان أو الشعراء لكرائم السيدات. ويقرب من هذا «الهوى العذري» عند العرب» (وهبة، 95) [المترجم].

إن مركزية القصيدة الغنائية البروفنسية قد حدّتها أيضًا مكانتها القطبية في التاريخ الأدبي. فلقد اعتقد دائمًا أنها رائدة من أوجه مهمة عديدة، ابتداء من لغتها (الدارجة) إلى أشكالها (الأغنية، الكانسو^(*))، مع عدد من الملامح الشكلية الجديدة بوضوح، من بين أشياء أخرى) ودورها المرموق داخل مجتمعها الخاص، والأهم من ذلك كله موضوعها theme المشهور، المسمى «بالحب الرفيع» منذ أكثر من قرن. وحقيقة أن كثيرًا من هذه الملامح الرئيسة أو معظمها، معدلة كانت أم لا، ما تزال تشكل في تقاليدنا الغربية خصائص بارزة لشعرية الشعر الغنائي بشكل عام وشعرية شعر الحب بشكل خاص، هي حقيقة محدّدة تمامًا مثل الأسبقية التاريخية للقصيدة الغنائية. لذلك، فإن البيان الأكثر دقة للسبب الذي من أجله كان شعر التروبادور مركزيًا جدًا هو أنه قد فهم على أنه هو المنشأ الأصلي لفرع من الأدب الأوروبي، فرع ترك أثره، شكليًا كان أم موضوعيًا، في أنواع كثيرة أخرى من الأدب مدة طويلة بعد أن زالت المدرسة نفسها من الوجود. إن ما له دلالة رمزية بالتأكيد هو أن عزرا باوند Ezra Pound، وهو شخصية خطيرة في خلق الحداثة وتغذيتها، قد كان منقطعًا إلى شعر التروبادور البروفنسي و مترجمًا له.

لقد كانت البدايات والبادثون، بعد هذا كله، مادة الدراسات الرومانسية («فقه اللغة الرومنشي» كما سمي غالبًا) عندما توحدت بوصفها حقلاً أكاديميًا في القرن التاسع عشر الميلادي. إن صحة الدراسات الجينية - كما سيُشار إليها بشيء من الاستخفاف بعد أن أزيحت عن كونها حرفة مركزية - نادرًا ما كانت موضع شك في المرحلة الأولى الطويلة من الدراسات الأدبية، عندما كانت ما تزال مقترنة بدارسات في علم اللغة التاريخي. إضافة إلى ذلك، فقد كان هذا هو علم اللغة الذي كان قد افتتن وانشغل بالكلمة المكتوبة وبراينها الأكثر إمعانًا في القدم، أعني حقلاً غير متأثر أول الأمر بنظريات النحاة الجدد وتطبيقاتهم وغير مقتنع بها فيما بعد.

لذلك، فلا غرو، إذن، ضمن مثل هذا السياق، أن أقدم شعر في اللغة

(*) الكانسو هي أغنية أو قصيدة بروفنسية، تتكون من خمسة أو ستة مقاطع مع مقطع أخير يكون أقصر من المقاطع السابقة، أعطتها براعتها الفنية العروضية قيمة عظيمة، وكانت موضوعاتها تقريبًا هي موضوعات الحب الرفيع بلا استثناء (جودن، 99) [المترجم].

الرومانشية في شكل مكتوب مبرهن عليه قد كان هو المستفيد من هذا الاهتمام السخي. ولا غرابة في أنه من كل الأسئلة التي طرحتها دراسات الشعر، لم يكن فيها سؤال واحد أكثر أسراً من السؤال الذي كانت إجابته - هذا إذا افترضنا أنه قد كان ثمة إجابة متماسكة ومقنعة يمكن إيجادها - ستقوض إلى حد ما سبباً واحداً على الأقل من أسباب تفوق الشعر: من أين جاء؟

ولأن إجابة ما ربما تسلبنا إلى حد ما فكرة محتفى بها ورومنسية على الأصح حول بداية دقيقة وظرفية مستكنة في جنوب فرنسا (ذلك العنوان لأوروبا الخالقة نفسها، كما وصفها نيتشه Nietzsche)، وربما لأن إجابة ما قد تمزق كثيراً سلسلة هرمية شديدة الترسخ مثل هذه، وربما لأسباب كثيرة أخرى، لم توجد على الإطلاق إجابة تتفق عليها حتى أكثرية ضئيلة من الدارسين في هذا الحقل. وبالنظر إلى مبلغ الاهتمام والعمل الشاق الذي بُذل في سبيل العثور على الإجابة طوال فترة زمنية طويلة جداً، لا يملك المرء إلا أن يتعجب من أن السحاب الذي يكتنف الأفق البروفنسي ما زال من عدة وجوه كثيفاً وغامضاً بالقدر الذي كان عليه في ما مضى. أو لعلنا نقول، إن نحن نظرنا إليه من منظر أكثر إيجابية، إن الجهود المبذولة في سبيل مثل هذا العمل هي فقط جهود متناسبة في مقدارها مع صعوباته، أعني مع روغان رؤية ما يقع وراء السحاب، هذا إن كان يقع ثمة شيء ما. وحتى أصل اسم الشعراء أنفسهم، أي الفعل الذي يُعَيَّن فَنَهم، رمز الشعر هذا على أكثر المستويات جوهرية، فقد كان غاية في الروغان، ولعله كان أطول تأثيل يُناقش وأكثر تأثيل يُكتب حوله بتوسع في كل الدراسات اللغوية الرومانشية.

بيد أن تاريخ فقه اللغة الرومانشي والاهتمام بالشعر البروفنسي تاريخ يعود إلى الوراء أبعد بكثير من بداياته الأكاديمية الرسمية والمقننة في القرن الماضي. فكتاب دانتي بلاغة اللغة العامية De vulgari eloquentia الذي كتب سنتي 1303 - 1304م، يمكن أن يقال عنه إنه أول عمل في التراث البحثي لحقلنا، وإنه متميز بتلك التوليفات من الفكر الأدبي واللغوي ومن التأمل النظري والتعليمات العملية ومن المنظورات التاريخية والوصفية التي ستصبح بطاقات دخول هذا الحقل المعرفي. لقد كان دانتي، كما سيكون كثير من أحفاده الأكاديميين، معجباً بالقصيدة الغنائية البروفنسية وصلتها بالشعر العامي الآخر الأكثر قدماً الذي كان مهتماً به، خاصة شعر

أجزاء مختلفة من إيطاليا. إضافة إلى ذلك، فإن إشكالية الكتابة باللغة العامية قد كانت، كما يشير عنوان الكتاب، هي الإشكالية التي رغبته فيه أكثر ما يكون.

لقد كانت إشكالية حقًا. فبالنسبة لدانتي وآخرين بعده (خاصة في إيطاليا، أشد المواطنين التي وضعت فيها الثقافات الأوروبية في قوالب لاتينية)، كانت شرعية الكتابة باللغة العامية أبعد من أن تكون مترسخة، وهي حالة ربما نجد بعض المشقة في التعاطف معها، لأن الازدواجية اللغوية هي حالة، قلة منا هم الذين عانوا منها في شكلها التام، وكوننا نكتب بلغة تبدو لنا على أنها اللغة التي نتحدث بها (بغض النظر عن الفروق الأسلوبية البارزة وعن التفسير الأكثر دقة في شكلها المكتوب التي يمكن ملاحظتها)، أمر لا يتطلب كثيرًا من التبرير.

غير أنه من الواضح أن الوضع لم يكن دائمًا على هذه الصورة (وما يزال خلاف ذلك في ثقافات ولغات كثيرة)، واهتمام دانتي بقصائد شعراء التروبادور الغنائية مبعثه اهتمامه البالغ في البحث عن أسلاف شرعيين ومسوغين، أي عن أولئك الذين قد جعلوا الكتابة باللغة العامية - بالرومانشية على وجه التحديد - مغامرة محترمة إلى حد معقول. غير أن شعراء مقاطعة بروفنس وشعرها لم يحلوا معضلات دانتي كلها، هذا على الرغم من أنهم كانوا ضروريين جدًا بوصفهم أسلافًا. فلقد أثبتني بمعضلة أخرى كانت - ويا للمفارقة - واحدة من مهالك كل الكتاب المولودين في شبه الجزيرة الإيطالية طوال القرون اللاحقة بل حتى إلى العصر الحديث، أعني معضلة شكل محدد من اللغة الإيطالية سيُبنى ويُشفر بوصفه اللغة اللاتينية الحديثة، لغة التخاطب المكتوبة.

ومع ذلك، فقد كان شعراء بروفنس، الشعراء التروبادور، نماذج ملائمة، ومن حيث كونهم نماذج عالجهم دانتي في النصف الثاني من رسالته، التي تشبه كُتبيًا تعليميًا حول فن الشعر أكثر منها حول أي شيء آخر. لذلك، فإن كتاب بلاغة اللغة العامية يحدد أو يقر (في وثيقة هي ثمينة أيضًا نظرًا للمكانة التي يحتلها مؤلفها بسبب الكوميديا) كثيرًا من الملامح الرئيسة التي سيكون من شأنها توصيف التراث البحثي عن شعراء التروبادور وتمييزه. أولاً، يتقدم كتاب بلاغة اللغة العامية غيره في إدراكه أو تصويره الضمني لأهميته بوصفه أول نموذج مثالي إرشادي للكتابة الأدبية (التي

كانت تعني أساسًا الشعر) باللغة العامية. لقد نظر دانتى نفسه، الذي سينظر إليه ويعامل بدوره على أنه الجد الأعلى للأدب الإيطالي، إلى الشعراء البروفنسيين على أنهم هم المولدون لتقاليد جديدة نسبيًا ومكافحة من نواح عدة كان هو جزءًا منها. إضافة إلى ذلك، فإن مسألة النسب والأسلاف لم تكن مقصورة على معضلة لغة الاختيار، هذا على الرغم من أن هذه المسألة قد كانت حقًا مسألة خطيرة. فمن الواضح أنها استحوذت على اهتمام دانتى بدرجة عظيمة. فمقولة النسب، بالمعنى الشعري اللغوي، قد قادته في الحقيقة إلى ملاحظة تاريخية لغوية صحيحة ذات أهمية كبرى، غالبًا ما يتناسى حراس مشاعل ثقافتنا صحتها أو يتجاهلون، وهي أن اللغات قابلة للتغير، وقد كانت دائمًا كذلك وستظل دائمًا كذلك. فقد لاحظ أن كل الكتاب العظام، بمن فيهم كتاب العصور القديمة، الذين كان هو من ذريتهم قد كتبوا بلغاتهم العامية الخاصة بهم. لذلك، إذا كانت اللغة التي استخدمها هو ومعاصروه مختلفة من حيث البناء، فلأن ذلك قد كان فقط بسبب أن اللغة قابلة للتغير وأنها متغيرة بشكل مستمر. ومع ذلك فقد كانت من وجهة نظر سياقية ووظيفية الشيء نفسه.

غير أنه على الرغم من أن ملاحظة دانتى قد كانت بالتأكيد صحيحة من وجهة نظر نظرية ومن وجهة نظر الفهم الحالي الأكثر موضوعية (وصفية) للغة وقابليتها للتغير، فقد بدا الانقطاع عن التقاليد اللاتينية المكتوبة ليس بأقل ثورية سياقيًا. فليس موضوع كتاب دانتى هو فقط الذي يبرهن بدرجة كافية على الانفصال الخطير الذي كان يحدث حقًا، بل لغته (اللاتينية) أيضًا. ولم يكن اختيار لغة جديدة هو الانفصال الوحيد المتضمن، فمع الوسيلة الجديدة للشعر جاء محتوى جديد، هدف جديد استخدم وسيستخدم من أجله، وقد كان هذا هو شعر الحب.

وعلى الرغم من أن أيولوجيا دانتى الخاصة في الحب ستختلف نفسها بشدة عن أيولوجيا الحب عند أسلافه البروفنسيين والصقليين، فإن التوجه الرئيس، أعني التركيز على ذلك الموضوع بعينه بوصفه ملمحًا محددًا، للقصيد الغنائية المكتوبة باللغة العامية لم يطرأ عليه تغيير. لقد كان هذا أيضًا من منظور دانتى - وقد كان منظور سوف نبتاه منجمًا - ثوريًا في مثل ثورية اللغة الجديدة، ولعب كذلك نفس الدور المزدوج بوصفه انقطاعًا عن الماضي وأساسًا للمستقبل. وحتى في مجال الشكل، فإن دانتى يضع المعايير للعمل المتأخر: فهو يحدد بصورة صريحة قصيدة

«الكنزوني»(*) canzone بوصفها شكلاً نموذجياً، ويعرفها بوصفها إنشاءً بلاغياً مُعدّاً للموسيقى وبوصفها فعل الغناء أو إطاره ذاته، جاعلاً صلته بالموسيقى وبالعاطفة الجامحة كلتيهما خاصيته المميزة. ويصرّ على أن البنية ذات المقاطع المتكررة أو المقطعية هي بنية ضرورية ومميزة.

فمن أغلب الوجوه إذن، فإن تقدير دانتي للفترة المتقدمة من الشعر الغنائي الرومانسي وتحديد له لملامحه المهمة وإسهاماته الأكثر ديمومة في الشعر الأوروبي لهما شبيهان بشكل لافت للانتباه بتلك التي سوف تنتشر في كل مكان عندما يصبح البحث والتفكير في هذا المجال، بعد عدة قرون، جزءاً أساسياً من فرعنا من الحرفة الأكاديمية. بيد أن ثمة فرقاً رئيساً واحداً، أعني حذفاً واحداً ظاهراً للعيان بل حتى صارخاً: فدانتي لا يبدو أنه مهتم على الإطلاق بجوهر الشعراء البروفنسيين ذاتهم وإلهاماتهم وجذورهم. إن صمته عن هذه الموضوعات أمر جدير بالملاحظة، إنه أمر لافت للانتباه لأن كتابه عن بلاغة اللغة العامية مسوق بذاة بالرغبة في تأسيس أسلاف وسلطات ومعايير في منطقة ينعدمون فيها تماماً أو يقلّ عددهم. إن عمل دانتي لهو وثيقة مشبعة بالشعور بأهمية التاريخ والأولية الأدبيين، أعني مشربة بشعور حكمة العودة إلى الماضي، حتى أثناء تقنين ثورة، وذلك لكي يعطي المستقبل مصداقية وشرعية. وفي مثل هذا السياق، يكون انعدام الاهتمام بمسألة إلهامات أسلافه الثوريين واستثارتهم الخاصة، أعني مزاعمهم في الشرعية، أمراً مزعجاً حقاً. وما سيكون مفارقة تاريخية هو أن نفترض بأن عدم اهتمام دانتي بهذا الموضوع ناجم عن اعتقاد ما مؤداه أن هذا الموضوع مسألة لا تستحق الطرح. إن فحوى كتابه وجوهره، وكذلك اهتمامه بالإحاطة المفصلة بتاريخ الشعراء والأدب قبله، سوف يكذبان هذا. ويبقى أمام المرء أن يفترض بأن «المسألة» ما تزال لم تطرح، إما لأن الإجابة قد كانت عنده وعند قرائه أوضح من أن تكون مستحقة الطرح بشكل صريح، وإما لأن المسألة قد أثارت قضايا وإجابات محتملة لم يشأ دانتي مناقشتها لسبب أو لآخر.

(*) قصيدة «الكنزوني»: نوع من الشعر الغنائي الإيطالي ظهر في العصور الوسطى ثم دخل الشعر الإنجليزي في عصر النهضة. ويتميز بطوله وعدم تساوي أبياته، وموضوعه الحب والتغني بجمال المرأة. (وهبة، 58) [المترجم].

غير أن مصادر الشعر ووضعيته (وهما مفهومان متلازمان بشدة) سيكون من شأنهما السيطرة على العمل في هذا المجال، وهو مجال واسع جدًا من حيث سعة المقاربات وتنوعها على السواء إلى درجة يستطيع المرء معها أن يأمل في إتمام حتى دراسة طويلة طول كتاب تُخَصَّصُ لتاريخ التراث البحثي في هذا المجال، هذا فقط في حالة عدم التعليق على قائمة المراجع الكاملة وفي حالة عرض الموضوع عرضًا هيكليًا وموجزًا⁽¹⁾ لذلك، فإن التعميمات حول اتجاهات حقل هائل مثل هذا الحقل وملاحمة تعميمات محفوفة بالخطر ودعوات مفتوحة للتناقضات ولإيراد الاستثناءات. ومع ذلك، وكما سبق أن بيّنت في موضع آخر من هذا الكتاب، فثمة قيمة معينة في تتبع الطرز الواسعة في محاولة تبين أشد الأطر عمومية التي ربما تدلت منها أعمال محددة هي أشد الأعمال بهرجة. وفي هذه الحالة، فإن نظرة عامة إجمالية سوف تتضمن نقطتين رئيسيتين، ليستا بدون استثناءاتهما. لكن هذه الملاحظات العامة من حيث هي ملاحظات حول حالة الدراسات والمعرفة المعيارية لا تبطلها - فيما اعتقد - عادة التنبيه على الدارس الشاذ أو الدراسة الشاذة ولا يفسرها مثل هذا التعميم.

فالنقطة الأولى هي أن خلفية (أي أصل) هذه القصيدة الغنائية الرومانشية الأولى ما برحت مسيطرة. وحتى عندما لم تكن الموضوع الصريح للدرس، فإن الفرضيات التي افترضت حولها قد أملت إلى حدّ كبير توجه الدراسات التزامنية synchronic أو البنيوية. والتعميم الثاني هو أن أكثر مفاهيم تلك الخلفية شيوعًا هو مفهوم مؤسسة بدرجة كبيرة على تأويل متشدد جدًا لما يشكل التقاليد الغربية، بل حتى مثال نموذجي له. أو دعنا نصوغه سلبًا فنقول إنه مفهوم عام للخلفية التي أنكرت أو استبعدت فرضية أن جزءًا مهمًا من الخلفية يمكن أن يكون عربي الاشتقاق أو الإلهام، أعني أندلسيًا بالنسبة لشعراء التروبادور البروفنسيين أو صقليًا بالنسبة «للمدرسة الصقلية».

وحتى بعد فحص طويل للدراسات المتعلقة بالموضوع، يبدو أن هذه الدراسات نادرًا ما كانت تشكل قيودًا معطّلة أو مفقرة. حقًا، إن مناطق محددة قليلة من مناطق الدراسة الأدبية، وخاصة الدراسة الأدبية التاريخية، لتظهر مجالًا فسيحًا من النظريات والفرضيات والتخرصات حول أصول مجموعة من النصوص الشعرية، وامتدادًا لذلك حول طبيعتها ومعناها. ثم إن عدد القضايا المحددة التي تساعد في مناقشة الخلفية

التاريخية التي تثار في سياق مثل هذا السبر عدد هائل، وما زال الخلاف الجوهري حولها يبتلي الحقل (أو ينعم عليه، حسب تصور المرء لأهداف الحرفة).

إن أخصب مسألة من بين هذه المسائل هي بالتأكيد المسألة الموضوعاتية المركزية المتعلقة بماذا كانت ماهية الحب الرفيع، «دين الحب» كما سمي، هذا إن كان له ماهية ما. والآراء حول الموضوع تطاله من أوله إلى آخره. فمن جانب، ثمة مجموعة مفصلة من القوانين التي يرجح أنها قد سُنت وعُرفت واتبعت في أغلب الإنشاءات الشعرية أو فيها كلها. ويوصف هذا غالبًا على النحو التالي: تنطوي القصيدة على حب زنوي، أو على الأقل خارج عن نطاق الزواج، لامرأة أعلى منزلة من خاطب ودّها. وهذه المرأة جميلة جمالًا يفوق حدّ التصديق ومتفوقة بوضوح على كل الأخريات. يُردّ المحب بجفوة أو يفسد الأعداء الأشرار أو الرقباء الذين يعملون لصالح الزوج أو الإشاعات الحاقدة إمكانية إتمام الوصال. وفي الرّد الجافي أو الإحباط الذي يواجه العشاق والألم الذي يترتب عليه يكمن خلاص العاشق وقوة الحب وجماله... وهلم جرا. ومن الطرف الآخر للمنظور يأتي الرفض لفكرة أن مثل هذه الظاهرة قد وجدت بحال من الأحوال، أعني الزعم القائل بأنه لا يمكن لنظام جد مناف للأخلاق أو غير أخلاقي مثل هذا أن يكون قد مُجد في العصر القروسطي أكثر منه في أي عصر آخر، وبأن الحب الرفيع هو وهم خطير، اختراع أو أبطولة أو كلاهما⁽²⁾.

وحتى ضمن أي تفريع للرأي الواحد في هذه السلسلة من الآراء، فثمة أكثر من فرصة متسعة لانشعاب الرأي. ومن خلال مدرسة دفتر قواعد الحب، على سبيل المثال، التي تتخذ إلى حدّ كبير من أندرياس كابيلانوس Andreas Capellanus نموذجًا لها، فإن المسائل المتعلقة بماهية القوانين أو التقاليد المحددة وبالدرجة التي كان يجب الالتزام بها وبمن وضعها ومن اتبعها ومن لم يتبعها وما مدى صلاتها الشكلية بالشعر الغنائي، وهل يمكن أن تنقل إلى جنس أدبي مثل قصة الحب الشعرية romance، وكيف - فهل تُطرح هذه المسائل جميعها، وهل تقدم الافتراضات حولها، في دراسات لا ترغب في مساءلتها. وفي الجانب الآخر تقع خصومات حول طبيعة مجتمع يمكن أن يخلق أو أن يستعير قوانين الحب هذه ويجمعها ويصنفها، وحول الآثار المستديمة لمفهوم حب مناهض للمجتمع وغير مسيحي وجالد للذات

على الأدب والمجتمع الغربي على السواء. وعلى الرغم من أن نيتشه يقرّ فكرة العشق بشكل واضح، فإن تصريحه ينمّ عن شدة ترسخ الفكرة القائلة بأن هذا يشكل - مهما يكن من أمر - ملمحًا رئيسًا للغربنة.

إن مناقشة هذه القضايا قد أثارت دائمًا قضايا أخرى يتلاحم بعضها جيدًا مع قضايا أكثر عمومية في الدراسات الأدبية. لماذا تمجد المرأة وتحترم وتجعل محور الشعر وصاحبة السيادة على الرجل، وماذا يعكس هذا (إن كان يعكس شيئًا) عن المجتمع الذي ظهر فيه هذا النظام؟ وهل الحالة بحق انعكاس مباشر للظروف الاجتماعية، أعني نتاج حالة كانت فيها كثير من النساء نبيلات وسيدات على مجالات إقطاعية بينما كان أزواجهن بعيدين عنهن مع الحملات الصليبية؟ أو هل هي حالة أدب مجتمع يعكس ما لا يوجد فيه في الواقع، أعني إسقاطًا لأمنية أو تحقيقًا لحلم؟ أو هل هذه حالة مجتمع لم تكن فيه النساء أنفسهن معظّمات، بل كان المعظم فيه بعض الصور الأنثوية المستمدة من دينه؟

لذلك قدّم شعر الحب الرفيع منطقة خصيبة للنظر في الأسئلة العامة والخاصة على حدّ سواء المتصلة بالعلاقة بين المجتمع والأدب. وليس أقل من ذلك تقديمه التحفيز لإثارة أسئلة تتعلق بأنواع مختلفة من التصورات الأدبية والاجتماعية لعلاقات الرجال والنساء وأدوارهم، بوصفهم شعراء وأبطالًا للشعر ذاته. وفي هذا السياق، ماذا سيفعل المرء، على سبيل المثال، بشعر «التروبيرتز» *trobairitz*، أي شواعر التروبادور، وهي نصوص مهمة نسبيًا حتى عهد قريب جدًا لكنها تبدو مشابهة بصورة مذهلة لنصوص أقرانهم من الرجال وتبرز ملامح وإشكاليات مشابهة⁽³⁾. أو نقول مرة أخرى، كيف نتعامل مع ملامح غريبة إلى حدّ ما، ملامح قليلة لكنها تبدو جوهرية لبعضنا، مثل استعمال صيغة المذكر «*midons* سيدي» عوضًا عن «سيدتي» عندما تقال للمحبيات؟ هل ثمة حقًا، كما قد يرى البعض، منظومتان من القوانين، أيدلوجيتان، إحداهما للنساء والأخرى للرجال، إحداهما مضمنة في الحب الرفيع الذي تمجد فيه الأنثى والأخرى متجلية في الأغاني التي يكون من الدقة بمكان النظر إليها بوصفها عويل نساء ذا صلة بأخلاقيات الحب الرفيع من بعض الوجوه لكنه منفصل عنها من وجوه أخرى⁽⁴⁾؟

إن العلاقة التي يمكن أن يكون هذا الشعر الرفيع قد أقامها مع الأغاني الأكثر

شعبية قضية ذات صلة وطيدة بموضوعنا تسببت في ظهور عدد غير قليل من المناقشات. فإحدى النظريات الرئيسية حول أصول الشعر الأكثر رسمية على الأقل تركز - في الحقيقة - على افتراض مؤاده أن هذا الشعر ذو صلة وطيدة بشعر أكثر شعبية وأقل تنظيمًا من حيث الشكل، ينتمي أكثره إلى الصنف الأنثوي من أغاني الحب. وثمة الجانب الآخر من هذه العملة، أعني ما هي الصلة التي كانت تربط شعر البلاطات سواء أكان معتمدًا أصلًا على الشعر الشعبي أم لا - بأشكال متأخرة أخرى من الأدب والأغنية. هل كان، على سبيل المثال، مدمجًا في الأغاني التي غُنيت خارج محيط البلاطات أو هل أثر فيها؟ وماذا عن صلاته بالموسيقى؟ وإلى أي درجة كانت القصائد مركزية وتكوينية، وكم دامت؟ وما هو الفرق الذي كان قائمًا بين شاعر التروبادور والمنشد joglar؟ أو بين مغني أغاني الحب ومغني الشعر القصص؟ أو بين المؤلف والفنان المؤدي؟ وغاية الأمر، هل كان هذا كله بالنسبة لنا أمرًا شديد التقلب شدة تحول دون تنظيمنا إياه تنظيمًا يحمل أي أمل في تحقيق ما يشبه الحقيقة؟

لقد شكّل شعر التروبادور الغنائي أرضًا خصبة لأولئك المهتمين بالطرق التي يستطيع الأدب من خلالها إظهار أيديولوجيا ما. هل قمنا ببناء أيديولوجيا الحب هذه بأنفسنا، أم هل قمنا باستعارتها وتحويلها من نصوص نثرية مثل نص فن الحب De amore لأندرياس ثم قرأنا فيما بعد هذه القصائد قراءة تناسبها؟ وهل من المشروع تطبيق وصف جاستون باريس Gaston Paris لقصيدة لانسلوت Lancelot لكريتين Chrétien على المنظومات الغنائية المتقدمة؟ فالمسألة في هذه الحالة ليست فقط مسألة هل كانت هذه القصائد تتناسب، حقيقة، مع مثل هذا النظام، بل هي بعبارة أكثر شمولًا، هل تستطيع - حقيقة - أي مجموعة من القصائد أن تعكس نظامًا أيديولوجيًا متماسكًا أو أن تشتمل عليه، أو أن تشتمل حتى على مجموعة من الأفكار المتماسكة؟ وهذا يثير السؤال الآخر المتعلق بالموضوعية أو الذاتية النسبيتين لهذا الشعر. فلقد تساءل بعض الدارسين بطريقة مباشرة عادة؛ لماذا وكيف استطاعت مجموعة القصائد التي تبدو جميعها وكأنها تقول الشيء نفسه أن تصبح محببة جدًا لدى عامة الناس ومحترمة إلى حد بعيد وأن تظل كذلك مدة طويلة جدًا من الزمن؟ وكيف يمكن لمثل هذه الأيديولوجيا أن تصمد أثناء التحول من مقطوعات غنائية قصيرة، «الكانسو»، إلى قصص أطول؟ أو كيف يمكن تطبيقها؟

غير أن هذه ليست سوى إشارات واقتراحات حول ثراء أنواع القضايا الخطيرة المستمدة من دراسة هذا النوع من الشعر، وحول سلسلة الحلول والآراء التي قدمت حولها على مرّ السنين. وهذا الثراء والتنوع متناسب مع جانب واحد من جوانب هذا الشعر الذي يوجد حوله على الأقلّ إجماع عام مؤداه أنه كان مؤثراً بشكل فوري في عدد من المناطق الأخرى من أوروبا وأن شكله وموضوعاته قد تُبنيت في لهجات عامية رومانية أخرى.

فقد كان شعر «لغة الأويل» *langue d'oïl* الغنائي في شمال فرنسا مدة من الزمن واقعاً تحت فتنة شعراء التروبادور البروفنسيين وسيطرتهم، ومثل هذا يمكن أن يقال عن الشعر في شبه الجزيرة الإيطالية. ونظراً لأن نقصاً في زخم الشعر البروفنسي قد تزامن مع الاضطرابات السياسية في جنوب فرنسا التي أجبرت عددًا من شعراء الجيل الأخير من شعراء التروبادور على العيش في المنفى أو أغرتهم به، فإن قدرًا معينًا من سيطرتهم على أجزاء أجنبية قد كان مستمدًا من حضورهم الجسدي في البلاطات الأجنبية. بيد أن تلك البلاطات قد كانت أيضًا مضيافة لهم شخصيًا، وذلك بسبب أن السمعة الحسنة والمكانة المرموقة لمغنيي مقاطعة بروفنس كانت قد سبقتهم.

ثم إنه حتى في الحالات التي لم يُتبن فيها الشعر كما هو، فإن جوانب عدة منه قد كانت فاعلة في أجناس أدبية أخرى. فلقد كان تأثير الشعر البروفنسي محسوسًا به في كل أنحاء أوروبا، بشكل أو بآخر، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، طيلة مئات السنين، وفي بعض الحالات حتى وقتنا الحاضر. فقد عظم أكثر من كاتب بارز ومؤثر واحد من كتاب القرن العشرين هذا الشعر وتفننوا في امتداحه. وخلاصة القول هي أن التعرض للشعر نفسه أو لذريته، أو لفكرة «الحب الرفيع» أو لجانب آخر ذي صلة بالشعر الغنائي لمقاطعة بروفنس هو في الواقع أمر لا مفر منه.

إن الاتفاق الذي نجده، على أغلب المستويات عمومية على الأقل، حول الأثر والنتائج التشكيلية التي أحدثها هذا الشعر ليس مشتركًا بأي حال من الأحوال حول القضية الوثيقة الصلة المتعلقة بكيف ولماذا كان هذا الشعر، باعتبار ماضيه الخاص، مهمًا جدًا. إن المسائل الشديدة التداخل المتعلقة بالوجوه التي اختلف فيها الشعر بصورة درامية أو جذرية عن بعض أسلافه أو عن أغلبها، أو المتعلقة - من

الناحية المقابلة - بما أخذه عن أشكال الشعر الأخرى، قد شكّلت إلى حدّ كبير حقل الدراسات التروبادورية. بل إن هذه الاعتبارات هي التي تشكّل جوانب عديدة من الوصف الشكلي للشعر.

لقد ظل التركيز على هذا السؤال جذاباً حتى في فترة لا تُعدّ فيها الدراسات الجينية أو دراسات الأصول مخالفة للعرف السائد فحسب، بل تُعدّ في كثير من الأوساط قديمة كما هو واضح بنجلاء⁽⁵⁾. والسبب في هذا إلى حدّ ما هو بالتحديد المكانة المؤثرة والمشكّلة التي يحتلها الشعر مقابلة بالأدب الأوروبي اللاحق. فالدارسون يدركون أن هذه المكانة ربما تعكس مفارقة مؤداها أن هذا الشعر قد حقق هذه المكانة الرفيعة والشهرة بسبب أنه قد عُدّ جديداً وثنوياً، ومن بعض الوجوه غرضاً. وفي الوقت ذاته لا بد أنه على الأقل قد كانت له جذور ما في مكان ما، مثله في ذلك مثل كل الثورات والتجديدات. وهكذا نشأ لدينا البحث الطويل عن أصوله، عنقاء مغرب فقه اللغة الرومانشية.

وعلى الرغم من أن دانتى لم يواصل البحث، فقد أضطلع بأمره رسمياً في مرحلة متقدمة جداً. وربما كانت أقدم محاولة هي محاولة جياماريا باربياري Giammaria Barbieri، الذي كتب كتابه حول أصل الشعر المقفى Dell'origine della poesia rimata في منتصف القرن السادس عشر الميلادي. وكما يدل عليه العنوان، فقد جعل باربياري من الاستخدام المسيطر للقافية بعداً مميزاً جديداً للشعر، ولن يكون وحيداً في اتخاذه مثل هذا الموقف. غير أن بحثه عن أصول هذا الملمح للشعر، وكذلك عن أصول غيره من الملامح التي ساهمت في خلق مكانته المؤثرة في تطور الأدب الأوروبي، قد قاده إلى الأندلس. وعلى الرغم من أن نظرية «الأصل العربي»، كما تسمى غالباً، ربما تدعي لنفسها التمييز لكونها الأولى تاريخياً في الدراسات البروفنسية، فلم يقدر لها أن تصبح الأولى في الأهمية. بل ما أبعدنا عن ذلك.

لقد رددت النظرية مرات عديدة في القرن الثامن عشر الميلادي بعد صدور عمل باربياري في سنة 1790م، هذا على الرغم من أنها كانت فيما يبدو معروفة ومتداولة على نطاق واسع قبل تحولها من مخطوطة إلى كتاب. أما بطلها الثاني فقد كان الدارس الإسباني خوان أندرس Juan Andrés، وهو يسوعي كان منفياً في

إيطاليا، ويبدو أن الذي حمله - على الأقل جزئيًا - على كتابة كتابه حول أصل الأدب الأوروبي وتطوره وحالته *Dell'origine, progresso e stato attuale dogni letteratura* (1782 - 1822م) هو الصدمة والهول اللذان شعر بهما نتيجة لأن مضيفيه الإيطاليين، والأوروبيين الآخرين، لم يكونوا على علم بالدرجة العالية التي كانوا فيها مدينين للتقاليد العربية الإسبانية⁽⁶⁾. لذلك فقد كانت عواطف أندرس مع النظرية المفصّل عنها في عمل بارياري حول الأصل *Dell'origine*، أما في عمله الخاص الأكثر طموحًا، فيقوم بتدعيم الفكرة القائلة بأن جذور وإلهام ما سيصبح أكثر شعر أوروبا شهرة يجب أن يُعثر عليها في بلاطات إسبانيا الإسلامية المهدبة والمبدعة فنيًا.

غير أن ردّ الفعل السلبي لمثل هذه الأفكار لم يكن ليتأخر مجيئه كثيرًا، فقد كان أول ردّ على نظرية الأصل العربي هو دراسة استيفانو أرتيجا *Stefano Arteaga* حول تأثير العرب على الشعر الحديث *Della ingluenza degli Arabi sulla poesia moderna* (1791م). وكما هو الحال بالنسبة لكتاب حول أصل الشعر المقفى، فإن العنوان يقدم دلائل مهمة عن توجه الكاتب: فارتيجا يعيد صياغة مسألة أين سيوجد المرء أصول الشعر الحديث، ومن وجهة نظره لم يكن ذلك - بطبيعة الحال - في العالم العربي. وسيتفق معه في موقفه هذا كثير من دارسي الأجيال اللاحقة.

يبد أن رفض أرتيجا القاطع لمثل هذا الاحتمال لم ينتج على الفور اتفاقًا عامًا. وفي الواقع، بلغت نظرية الأصل العربي ذروة شعبيتها، وذروة تأييدها في أوساط الأدباء (سسموند دي سسموندي *Sismonde de Sismondi*، وكلود فوربال *Claude Fauriel*، واستندهال *Stendhal*، وإي. جي. ديلكلوز *E. J. Delecluze*، وأوجين باري *Eugène Baret*، على سبيل المثال) في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي. وقد لوحظ - وهي ملاحظة ربما تدهش كثيرًا منا - أن الفكرة القائلة بأن أصول قصائد التروبادور وأصول الحب الرفيع تقع في الأندلس، قد كانت بحلول منتصف القرن التاسع عشر حكمة نقدية مألوفة⁽⁷⁾. ومع ذلك، فإن كل النظريات الأخرى التي ستدوم في نهاية الأمر قد أفترضت لأول وهلة - على الأقل في شكلها الأولي - في هذا الوقت ذاته.

لقد أرسى كل من مدام دي ستيل *Madame de Staël* (في حول الأدب من

منظور صلاته بالمؤسسات الاجتماعية De la littérature considerée dans ses rapports avec les institutions sociales (1800م) وشاتوبريان Chateaubriand (في عبقرية المسيحية Génie du Christianisme، 1802م) القواعد لرؤية أصل الشعر البروفنسي بوصفه مسيحياً وأوروبياً، وقد كان كلاهما إلى حد ما يقف موقفاً سلبياً من الاقتراح القائل بأن الشعر قد كان بطريقة ما إسلامياً، أو على الأقل غير مسيحي. ومن اللافت للانتباه أنهما يصران على أنه كان في أساسه ظاهرة أوروبية، وأنهما يستبعدان إسبانيا الإسلامية من تعريفهما لتلك الجماعة. وتشترك النظريات الكثيرة الأخرى التي ظهرت أول وهلة في نفس الوقت تقريباً مع ملامح نظرية كل من دي ستيل وشاتوبريان في ملمحين رئيسين. أولهما، أنه على الرغم من أن النظريات ربما تكون على خلاف مع بعضها بعضاً فيما يتعلق بتحديد «أي» التقاليد الأوروبية اللاتينية/ الرومانشية التي اعتقدت أنها قد كانت تكوينية، فإنها قد تبنت صورة مشتركة للقرون الوسطى كانت القوى المسيطرة فيها هي القوى المسيحية واللاتينية. وثانيهما، أنها قد عارضت أساساً نظرية الأصل العربي، سواء بطريقة مباشرة، أو من خلال تصويرها لأوروبا قروسطية كانت فيها إسبانيا الإسلامية قوة عدوانية أجنبية، ثقافة ذات صلات هامشية أو غير ذات صلات إطلاقاً مع ما كان من شأنه أن يصبح بوضوح «أوروبا الحقيقية».

لذلك اعترض شليجل Schlegel مباشرة على صحة نظرية الأصل العربي على أساس أن المجتمع العربي كان شديد القمع للنساء مبيهاً أن ذلك يتناقض مع إنتاجه للحب الرفيع. إن نظريته لجديرة بالملاحظة في هذا الشأن لكونها مثلاً مبكراً لتوجه نحو رفض نظرية الأصل العربي على أساس أقل متانة ومعرفة، وللميل المصاحب له نحو عدم مساءلة صحة هذه المزاعم التعسفية مساءلة معمقة. ولقد وضع دانتي جبرائيل روستي Dante Gabriel Rossetti القاعدة لتفسير شعر التروبادور وأصوله بوصفه وسيلة للانشقاق الديني، بذرة نظرية ستري في الحب الرفيع الدعاية الأدبية للهرطقة البيجنسية Albigenian (*). وفي القرن التاسع عشر بعد ذلك، سوف يرى

(*) البيجنسيون هم فرقة مسيحية هرطقية في جنوب فرنسا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. واسمهم مشتق من مدينة ألبى Albi، ويمكن أن يشير إلى كل هراطقة المنطقة إلا أنه أطلق على وجه الخصوص على الكارثيين، وهم أتباع المثنوية المانوية الجديدة التي =

بول مير Paul Meyer وفقهاء اللغة الآخرون أن جذور شعراء التروبادور تمتد إلى التقاليد اللاتينية التي قد سبقتهم والتي من خلالها تصور مير والآخرون أن ثمة استمرارية لها. فلقد اختار مير كتابات أوفيد بوصفها كتابات تكوينية ومؤثرة على نحو خاص. وثمة بعدٌ مذهب فكري بدأ وازدهر خلال هذه الفترة: أي نظرية جاستون باريس الفلكلورية، التي رأت أن حلقة الصلة المفقودة هي حلقة الشعر الشعبي، وخاصة شعر «عيد مايو» fêtes de mai.

من الواضح أن عددًا من المنظورات النقدية حول شعر شعراء التروبادور وحول أوروبا التي عاشوا فيها قد تبلورت بعد وقت قصير من منتصف القرن التاسع عشر الميلادي. غير أن هذا الوقت قد كان أيضًا فترة بلورة وتحديد لحقل الدراسات الرومانشية ولأوروبا التي تشكلت فيها منطقة البحث تلك على حدّ سواء. لقد كانت أوروبا هذه، كما ناقشتها بشيء من الإسهاب في الفصل الأول، هي أوروبا التي كانت في ذلك الوقت بالتحديد تكون رؤاها حول العرب بوصفهم رعايا مستعمرين. إن حملة نابليون الأولى إلى مصر في نهاية القرن الثامن عشر (1798 - 1801م) لهي معلم مناسب لبداية هذه الفترة الرئيسة. وبحلول سنة 1831م، سيكتب دزرائيلي Disraeli من القاهرة حول ذلك العالم قائلاً: «إن ما تدركه عيناى وعقلي من عظمة لا يتوافق مع عظمتنا الخاصة إلا بدرجة قليلة جدًا» (التأكيد هنا للمؤلفة)، وسيكتب ماركس Marx قبل منتصف القرن بقليل حول أولئك «الآخرين» الذين «لا يستطيعون تمثيل أنفسهم؛ ويجب أن يمثلوا»⁽⁸⁾. إن الصورة المخصصة إلى حدّ ما والمعبر عنها بشكل جيد للعالم العربي والإسلامي التي تطورت وهذبت من خلال ما كان وقتئذ يشكل خبرة استعمارية موسعة ومتراكمة، كانت صورة ربما كان افتراضها للدونية المعضلة للعرب (ولدونية المستعمرين الآخرين من غير البيض) افتراضًا متعذرًا اليوم، لكنه كان مقبولًا تمامًا آنذاك، وقدر له أن يظل كذلك حتى إلى ما يقرب من منتصف هذا القرن.

إن الآراء الأكثر غموضًا ورومنسية ومن بعض الأوجه الأكثر إيجابية التي كانت

= تقول بوجود الخير والشر معًا، وتقرن المادة كلها بالشر. وكان اليجنسيون هدفًا لحملة صليبية قام بها سيمون دي مونت فرت Simon de Montfort وبارونات شمالي فرنسا سنة 1209م، وانتهت بتدمير قلعة متسجر Montsegur سنة 1244م [المترجم].

شائعة حتى قبل خمسين سنة قد استعيزت بآراء أقل تسامحاً منها بكثير. وفي نطاق هذا السياق الأوسع، بلغت الدراسات الرومانثية سن الرشد وحقت مستوى من المسؤولية والاهتمام لم يكن قد منح لها من قبل ولم تكن الدراسات القروسطية أقلها في ذلك. إضافة إلى ذلك، فإن تأسيس مركزية هذه الدراسات - «فقه اللغة الحديث» كما سيعرف لبعض الوقت - كان جزءاً لا يتجزأ من التوجه العام لتعريف أوروبا الحديثة واحترامها. لقد كانت دراسة أدب تلك الثقافة، أعني مشاركتها في أروع مآثر العالم الثقافية، عملاً انعكاسياً لمثل هذا التعريف الثقافي العام للذات وخادماً له في الوقت نفسه. وأخيراً، فإن الحاجة إلى تمييز أكثر تماسكاً بين ما كان أوروبياً وما لم يكن كذلك كانت حاجة قد أثارته خبرة استعمارية موسعة، أو قد حدثت في ظلها على الأقل. سيكون من غير المنطقي تخيل أن الآراء العامة حول بزوغ البلدان الأوروبية لم تؤثر على منطقة من التراث البحثي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً جداً بذلك الشعور البازغ «بالأوروبية» من جوانب أخرى. ولا يمكن للدراسات المعروفة للذات والآخر التي ساهمت بشكل إيجابي في جعل دراسة الآداب واللغات الرومانثية حقلاً معرفياً مركزياً جداً في هذا الوقت إلا أن تكون قد أثرت في الدارسين للحقل من جوانب أخرى أيضاً.

فمن الواضح، على أية حال، أن هذه اللحظة لم تكن هي اللحظة التي لم تعد تشكل فيها نظرية الأصل العربي واحدة من تلك النظريات التي طُرحت أو رفضت أو نوقشت فحسب؛ بل لقد أصبحت في الواقع شيئاً محظوراً. فبينما كانت النظريات الأخرى - التي لم يخالف أيٌّ منها أي مبدأ جوهرى من مبادئ «الأوروبية»، عندما كانت آخذة في البزوغ آنذاك - تُوسَّع وتُعَارَض على بعضها البعض، فإن نظرية الأصل العربي الأقدم منها، التي كانت بوضوح على خلاف مع الآراء الأشمل التي كانت تُحدث أثرها ليس في أعضاء المهنة فحسب بل في كل رؤى الأوروبيين حول العالم وحول أنفسهم، قد سقطت في يد النسيان وفي استحالة مناقشتها.

لقد تمَّ إرساء الأساس، بصورة رائعة، لمناقشات متواصلة وذات شعبية دائمة لأصول وأهمية الشعر البروفنسي، الجد الأول لكل الآداب الأوروبية. ولقد كانت القضايا البارزة المطروحة للنقاش هي: هل كانت مصادر الإلهام عند شعراء التروبادور شعبية أم مثقفة، باللهجات المحلية أم باللغة اللاتينية أو باللغة اللاتينية

المتأخرة؛ وهل كانت صلة الشعر بالمسيحية صلة هرطقية أم تحويلية، ثورة البيجنسيين أم التحويل العلماني للأناشيد الكنسية ولعبادة العذراء؛ وهل كانت ملامحه الأخرى الأصلية في الظاهر أصلية حقًا، أم أن جانبًا من جوانب خلفيتها قد أُوحي بها عوضًا عن ذلك. غير أن الاحتمال القائل بأن خلفيتها ربما كانت المكون العربي لأوروبا في العصور الوسطى كان احتمالًا قد استُبعد بصورة فاجعة جدًا (على الرغم من شعبية الفكرة قبل جيل واحد فقط) إلى درجة أن المرء ربما لم يكن أبدًا ليعلم بأن نظرية التأثير العربي في أوروبا حتى قد اقترحت بحال من الأحوال. وقبل الوقت الذي كان يكتب فيه نيتشه، كما يمكن للمرء أن يستنتج من الاقتباس السالف، فإن هذا الاحتمال قلما كان يمكن النطق به دون أن يقابل ذلك بالسخرية. وبحلول الوقت الذي بدأ فيه النقاش الشديد رسميًا حول تأثيل كلمة «تروبار» trobar سنة 1878م، أي بعد سنتين منذ أن أصبحت فكتوريا Victoria إمبراطورة للهند، وقبل أربع سنوات من الاحتلال البريطاني لمصر، لن يخطر ببال أي واحد من المشاركين في النقاش أن يتقصى أصل الكلمة في اللغة العربية إلا إذا خطر بباله أن يقترح لها أصلًا في اللغة الصينية القديمة!

إن هذا الاستبعاد الفكري والأكاديمي للعرب من أوروبا القروسطية سيكون له سلطة عجيبة. فالبرغم من أن صيغ نظرية الأصل العربي كانت ستُثار مرات ومرات، فسوف لن يعاد تأسيسها بوصفها جزءًا من المسلك العادي للتفكير اللغوي. أما الافتراضات المتفرقة حول وجود تأثير عربي على هذا الجانب أو ذاك من جوانب الأدب الأوروبي القروسطي أو على الملامح البارزة لمعجمه، مثل كلمة «تروبار»، فقد كانت إلى حد كبير متجاهلة أو مرفوضة بوصفها غير مستحقة لتفكير جاد أو كانت في أحسن الأحوال خاضعة لنقد حاد ولاذع بصورة غير عادية⁽⁸⁾. ولقد نُبذ مناصرو هذه الآراء، وأكثرهم مستعربون، بوصفهم أفرادًا كانوا فيما يبدو يسعون إلى تحقيق هدف شخصي لا إلى تقديم مشاركة مشروعة، ولم يكونوا - على أية حال - ذوي معرفة بحقل الأدب الأوروبي.

لقد صرّح بعض الدارسين بأن مناقشة إسترون المذهلة «للخرجات» التي نشرت سنة 1948 تحت عنوان متواضع إلى حد ما، تؤذن ببداية مرحلة جديدة في التراث البحثي الرومانتي القروسطي⁽¹⁰⁾. لقد كان بإمكان إضافة ما سيثبت أنه

عدد مهم من القصائد الغنائية المكتوبة بلهجة رومانية، أي باللهجة المستعربة، إلى جسد الأدب القروسطي، أن توسع بنفسها ومن نفسها آفاق الحقل، وذلك لأنه قد أصبح لدينا الآن لغة رومانية لم تُضمَّن من قبل في قائمة تلك اللغات التي أنتجت أدبًا. غير أن ما بدا لنا أنه كفيل بزعزعة الحقل وتغييره كان هو الحقيقة التالية: وهي أن هذه القصائد المستعربة لم تسبق قصائد شعراء التروبادور وتطردها بذلك من مكانتها الأولية تاريخيًا فحسب، بل أيضًا أشبهت من النظرة الأولى شعر مقاطعة بروفنس في بعض الملامحة البنيوية الرئيسة وفي الخصائص الموضوعاتية. واقتراح بعض الدارسين أن شيئًا ما يشبه الحب الرفيع كان يُعبَّرُ عنه في هذه اللوازم المستعربة. ولقد بدا للبعض أيضًا أن مسألة الأصول سوف يُدفع بها مرة أخرى إلى الصدارة وأن نظرية الأصل العربي سوف يُعاد تثبيتها في موضع إن لم يكن موضع التفوق فعلى الأقل موضع المصادقية والاحترام. سيكون من الصعوبة بمكان اطراح الأدلة النصية على وجود شعر الحب العامي في اللغة الرومانية الذي كان من الواضح ذا صلة بالتقاليد العربية، لأن اللوازم المستعربة قد كانت تشكل جزءًا من الموشحات العربية والعبرية، والذي كان قد حدث قبل ظهور الشعر الغنائي البروفنسي وشاركه على الأقل في بعض خصائصه الرئيسة. لقد كان هذا كله معقولًا ومنطقيًا بدرجة كافية.

وفي الحقيقة، سيكون من غير الصحيح القول بأن آراء دارسي القرون الوسطى بشكل عام كانت قد غُيّرت تمامًا أو أن حدود أوروبا القروسطية قد أُعيد ترسيمها لتشمل الأندلس، هذا على الرغم من أمنيات مجموعة قليلة نسبيًا من الدارسين الذين سحرتهم هذه النصوص والذين كانت آراؤهم حول الأدب الرومانسي حتى قبل اكتشافها راضية عن نظرية الأصل العربي (مننديث بيدال وأمريكو كاسترو من بين آخرين). فابتداءً من إسترن ذاته الذي أنكر بعبارة جازمة الاحتمال القائل بأن هذه الأبيات الشعرية قد أثرت بطريقة ما في أبيات شعراء التروبادور (كون شعراء التروبادور جزءًا من عالم مختلف جدًا)، كان باستطاعة الدارسين أن يوفقوا بسهولة بين اكتشاف مثل هذه النصوص ووجودها وبين آراء مستقرة حجت العالم الأندلسي بصورة ناجعة⁽¹¹⁾. وفي الواقع، فإن مثل هذه المصانعة لم تكن حتى مطلوبة من غالبية الدارسين المشتغلين بهذا الحقل. فلقد تجاهل مجرى التفكير العادي للدارسين

والطلاب بكل بساطة الخرجات، فضلاً عن الموشحات، مثلما تجوهلت طيلة الثمانية قرون السابقة⁽¹²⁾.

لقد كان ثمة، ويوجد الآن، استثناءات بطبيعة الحال، غير أن حقيقة كونها استثناءات تأتي لتدلل على أن فكرة ما كان أوروبياً وما لم يكن كذلك لم تتزعزع بالتأكيد زعزعة يمكن أن تتسبب في إعادة تحديدها. وفي الحقيقة، فإن وجود شيء يُدعى «دراسات الخرجة» لهو ذاته إقرار بالهوة الواسعة بين الدراسات الأدبية العربية والرومانية. إن وجود مثل هذا الحقل المعرفي الفرعي أصلاً يصطدم مع الخصائص الجوهرية للقصائد التي تبدو، خلافاً لذلك، متحدية هذا الفصل، لأن القصائد نفسها تشكل بوضوح جزءاً من ثقافة مختلطة وليس بالأحرى ثقافة متميزة⁽¹³⁾. ومن الواضح أنه سيكون من السابق لأوانه القول بأن اكتشاف إسترن قد أزال أي جذران أو عوائق. بيد أن هذه جذران يمكن نقبها تماماً، ويمكننا الاستعاضة تماماً عن رؤيتنا الحالية للعصور الوسطى، وخاصة للعالم الذي كتب وازدهر فيه شعراء التروبادور في بادئ الأمر، بمفهوم أغلى ثمناً، مفهوم يفترض أن نظرية الأصل العربي هي نظرية معقولة ومثيرة مثل أي نظرية أخرى.

ولكن، ماذا عن الحجج المحددة التي قد أدلي بها لنقض الصيغ المتنوعة لنظرية الأصل العربي؟ وماذا عسى الحجج الأخرى أن تبرر في حين أن توجهات أخرى مختلفة جداً تحجب الآن هذه المقاربات بصورة ناجعة، هل تبرر تصوراً مختلفاً للشعر الغنائي القروسطي الذي قد سُبر في الظاهر بعناية دقيقة جداً، أم تبرر إعادة طرح مسألة أصوله؟ ومن أبسط المنظورات، ماذا سيتوجب على المرء أن يكسبه؟

لقد حاولت أن أجيب عن السؤال الأول، على الأقل بطريقة غير مباشرة، في الفصلين الأولين من هذا الكتاب. فعدد مهم من الحجج المقدمة ضد جوانب معينة من نظرية الأصل العربي قد كانت مزاعم حول استحالة أو عدم معقولية عزو التشابهات أو التطابقات النصية إلى تفاعل مباشر بين الثقافتين أو إلى معرفة لدى أعضاء الفلك اللاتيني - الروماني بأدب العالم العربي، حتى أولئك الذين كانوا يعيشون في الأندلس أو صقلية. لذلك، فقد زُعم أن وليم الاقيطاني لا يمكن أن يكون قد حوّر أي عنصر من عناصر الأغاني العربية - الإسبانية ليلائم شعره الخاص لأنه لا يمكن أن يكون قد

عرف من اللغة العربية قدرًا كافيًا يمكنه من فهمها⁽¹⁴⁾. وباقتفاء أسلوب مشابه في التفكير، زُعم أيضًا أن ما هو أكثر معقولية هو تخيل أنه حيثما يكون ثمة تشابهات بين الشعر الغنائي المغنى لهذين العالمين المختلفين، فإن التطور الموازي يقدم تفسيرًا أمثل وأكثر منطقية للظاهرة منه لأي نظرية تقترح صلة مباشرة⁽¹⁵⁾.

بيد أن التعريف الأكثر واقعية للتأثير (التعريف الذي لا يقلل من أهمية التأثير بجعله يعني النسخ أو يسلبه تعقيدات ممكنة أخرى) والدليل التاريخي كلاهما يخبرانا بأن هذه المزاعم حول وليم وجهله التام بأغاني العالم العربي هي فرضيات غير معقولة. ومن قبيل ذلك، سيكون أكثر معقولية أن يفترض المرء شيئًا آخر غير التطور الموازي عندما يلاحظ ظهور ملامح مميزة متشابهة جدًا في مدرستي الشعر الغنائي، إحداها تبرز تلو الأخرى، في منطقتين قريبتين من بعضهما وبدون قلة تواصل فيما بينهما، بل مرتبطتان حقًا بكل أنواع المواصلات. ومما له أهمية أيضًا المكانة الثقافية المرموقة التي احتلتها إحدى هاتين المنطقتين في نظر الأخرى. وفي الحقيقة فإن معظم التفنيدات التي قدمت لنقض تأثير الشعر العربي - الإسباني على شعر شعراء التروبادور البروفنسيين تستمد مشروعيتها من الافتراض الأساس القائل بعدم معقولية هذا الاقتراح، وهو نفسه افتراض تحكمه وتشكله الأيدلوجيا بصورة قوية. ومتى ما طرح مثل هذا الافتراض وتُبْنيت فرضية أن هذا التأثير هو تأثير معقول، فستنحرف قوة التنفيذ. إن موضع الخلاف نادرًا ما كان حول ما إذا كان وليم قد جلس ونسخ شيئًا من الشعر العربي، إلا بالقدر الذي يمكن أن يكون عليه عندما نتحدث عن تأثير أوفيدي على وليم. بل السؤال هو هل كان عامل أندلسي ما جزءًا مهمًا من خلفيته الثقافية.

إن من بين أقل الحجج مشروعية وأسهلها إسقاطًا الحجة التي قدمها لأول وهلة شليجل: وهي أن الحب الرفيع أو شعر امتداح النساء لا يمكن أن يأتي من ثقافة كثيرًا ما احتقرتهن وقمعتهن. فثمة موطننا ضعف في هذه الحجة، وهما ظاهران للعيان حتى في تفنيدات أكثر إحكامًا من هذا التنفيذ. فالإشكالية الأولى هي أن هذا التصريح قائم على افتراضات ناقصة أو مغلوطة حول الشعر العربي. فشعر امتداح النساء، على سبيل المثال، قد كان وما زال بالتأكيد يُكتب ويتغنى به في العربية، ولعل هذا الملمح وغيره من الملامح العامة لهذا الشعر، خاصة كما وجد في الأندلس، ستصبح عما قريب معروفة على نطاق أوسع.

والإشكالية الثانية المتعلقة بحجة من مثل هذه هي أنها قائمة على تأويل متشدد جدًا للعلاقة بين قيم مجتمع ما وقيم أدبه. فالمرء يمكن أن يشير - بالطبع - إلى أن النصوص المعيارية للشعر العربي زاخرة بأغاني الخمرة، هذا على الرغم من (أو بسبب؟) التحريم الإسلامي المتشدد للكحول. وبإمكان المرء أيضًا أن يشير إلى أن المكانة الاجتماعية الحقيقية للنساء في المجتمع الأوروبي في العصر القروسطي نادرًا ما كانت المكانة الرفيعة التي قد يُظن أنهن كن فيها إذا ما قرأ المرء النصوص الأدبية بانتظام كما لو كانت رسائل سسيولوجية أو فسر الصور الشعرية كما لو كانت تمثيلًا مباشرًا، ومرايا صادقة للمجتمع. ولا يمكن أن يُتوقع من الأدب، أكثر من أي فن آخر، أن يحذو حذو الرأي الرسمي. ومع ذلك فإن هذا الافتراض أيضًا قد أشعل كثيرًا من التفنيدات مفادها أن الجهل إذا لم يحل دون استخدام شاعر بروفنسي ما للأغاني العربية، فإن الاشتمزاز سوف يحول بالتأكيد دون ذلك. والإشكالية، بطبيعة الحال، هي أن مثل هذه الآراء - مهما بدت عويصة عندما يحللها المرء من هذا المنظور النقدي - قد وضعت في كثير من الحالات موضع القداسة في الكتابات العلمية. فتنفيذ نظرية الأصل العربي الذي أعرب عنه جينروي، على سبيل المثال، هو إلى حد ما تنفيذ سوغته حقيقة إنجازات جينروي الأخرى في تراث التروبادور البحثي. غير أن صحة بقية عمله - أو عمل كرتيوس أو أورباش Auerbach، أو جاستون باريس أو ليو اسبتسر - لا يعني أننا يجب أن نواصل قبول آرائهم حول هذا الأمر بالذات⁽¹⁶⁾.

بيد أنه يوجد ثمة تفنيدات، أو ما قد يبدو أنها تفنيدات، غير قائمة على الأيدلوجيا الاستيعادية. إنها أشد تعقيدًا بكثير، وهي في الحقيقة مقترحات لبعض الإشكاليات الجديرة بالاهتمام التي يمكن سبرها أكثر منها عوائق لهذه المسالك من الخطاب. ومن عجب أن تكون التعقيدات الشعرية التي أثارها كثير من هذه الحجج شبيهة جدًا بتلك التعقيدات التي جعلت في الماضي - في سياق أكثر تعقيدًا - من دراسة الشعر البروفنسي دراسة أسرة جدًا بالنسبة لعدد كبير من الدارسين.

إن كثيرًا من هذه التفنيدات الظاهرية لنظرية الأصل العربي تدور حول فكرة أن الشعر العربي - الإسباني، خاصة «الخرجات» و«الموشحات»، أكثر تعقيدًا مما ظنه الدارسون، وأن أشكاله وموضوعاته قد لا تكون بسهولة فائقة قابلة للاقتراح بأشكال

شعر البروفنس وموضوعاته مثلما اعتقد بعض المتحمسين الأوائل. فمن وجهة نظر بعض النقاد، على سبيل المثال، فإن عويل الحب الذي غالباً جداً ما يوجد في الخرجات (والذي تقتزن الخرجات به على الدوام) أقرب إلى أخلاقيات الحب الشعرية النسوية للشعر الشعبي منه إلى أخلاقيات الرجل التي هي صفة مميزة جداً لشعر الحب الرفيع - للجزء الرئيس من الموشحة. ومما يزيد القضية تعقيداً الاقتراح - وهو اقتراح معقول - القائل بأنه في الوقت الذي يكون فيه الجسد الرئيس للموشحات جزءاً من تقاليد الشعر العربي القديم، فإن الخرجات قد كانت أصلاً مستقلة تماماً عنها، كون الخرجات جزءاً من جسد الشعر الشعبي الرومانتي مع نظائر لها في جميع أنحاء رومانيا. ومن وجهة النظر هذه، فإن مثل هذه الإنشاءات الشعرية القبليّة قد تُبنت فيما بعد في القصائد الفصيحة. والنتيجة التي ربما يخرج بها البعض هي أن المسألة ليست مسألة تأثير الشعر العربي على شعر الرومانث، بل العكس.

إن هذه المناقشات، وهذه المساءلات، وحتى الاقتراح القائل بأن مقابل نظرية الأصل العربي مقابل ممكن، لتكشف كل الكشف عن السبب الذي من أجله يصبح التبديل في منظورنا تبديلاً مرغوباً فيه جداً وبإمكانه أن يصبح مفيداً، لأنه إذا كان العالم الأندلسي جزءاً من الغرب القروسطي - وهو حقاً جزء خطير وغالباً مركزي منه - فإن المناقشات المفصلة لتعقيدات البروفنسي لا يمكن أن تُجود إلا عن طريق إجراء مناقشات موازية ومتداخلة لتعقيدات وإشكاليات مشابهة بصورة بالغة الأهمية في المجال العربي الإسباني. ومما يلفت الانتباه أن هذه الحجج المقدمة حول طبيعة الشعر العربي - الإسباني ذاته تكشف عن أن كثيراً من الإشكاليات المتعلقة به - هذا إن لم يكن أغلبها - هي إشكاليات مشابهة لتلك التي ناقشها إلى ما لا نهاية المتخصصون في الدراسات البروفنسية: أعني أوجه الخلاف والشبه والصلات بين الفروع الذكورية والأنثوية لشعر الحب في تلك الفترة وطبيعة الصلة بين أشعار الحب الرفيع والأشعار الشعبية. هل كان الشعر جزءاً من تقاليد تليدة أدخل عليها مجرد تحوير جديد أم كان - حقيقة - ثورياً؟ وهذه المسألة الأخيرة هي مسألة ساخنة وإشكالية بالنسبة للشعر العربي - الإسباني مثلما هي كذلك بالنسبة للشعر البروفنسي، وكثير من الآراء تركز على ملامح الشعر التي تبدو ثورية مثل: الطريقة التي تستخدم بها القافية، والشكل المقطعي، واستخدام اللهجة العامية عوضاً عن اللغة الفصيحة... إلخ.

إن مشاطرتنا للأفكار الثاقبة ومقارنتنا للحلول المحتملة لهذه المسائل، متذكّرين كم هي متشابهة، لا يمكن إلا أن تكونا على الأقل مجدية. غير أننا إذا أضفنا إلى مثل هذا المفهوم الأولي لقيمة المعرفة المشتركة في حقول متشابهة الحافز الذي يقدمه لنا إدراكنا بأننا نتحدث عن أجساد من الشعر يجوز كل الجواز أنها قد تفاعلت على مستوى معين - مثل الشعر الشعبي في منطقة برشلونة والشعر الأكثر رفعة في بلرم، وهما فقط احتمالان ذكرناهما بالاسم من احتمالات جمّة - عندئذ يمكن أن يُقدم الدليل على أنه سيكون من التقصير في واجبنا ألا نسبر معًا هذه التشابهات المتعددة.

ويبدو أن ما يتمخض عنه كل هذا هو مسألة ماذا يجب علينا أن نكسب وماذا يجب علينا أن نخسر. فجزء مهم مما يجب علينا أن نكسبه هو أننا سنضيف إلى النصوص المعيارية القائمة على النصوص الثانوية التي نقرأها باستمرار جسدًا من الأدب، أكثره مقنع جدًّا، قرر مؤلفوه أن الدور الذي لعبته المكانة المرموقة للأندلس وأغانيها، أعني أفلاطونية الأندلس الجديدة وموسيقاها، قد كان ملهمًا رئيسًا في خلق ما سيصبح شعر أوروبا الأول. أما ما يمكن أن نخسره بطبيعة الحال فهو الاعتقاد الرومانسي إلى حدّ ما القاضي بأن مسألة أسس الثورة في مقاطعة بروفنس أسس لا يمكن استرجاعها، أو هي - في رواية أحدث لهذا الرأي - ليست بذات أهمية⁽¹⁷⁾. وسنخسر أيضًا جزءًا وافرًا من أيدولوجيتنا التي طالما أمعنا في التمسك بها، والتي فصلنا بوصفنا أوروبيين عن كل الآخرين.

بيد أنه حتى وإن قررنا في نهاية الأمر - مثلما قد نفعل - بأن التأثير الأندلسي قد كان واحدًا فقط من عدة تأثيرات، ولعله لم يكن التأثير الحاسم، فإننا سنكسب توسيع نطاق نصوصنا المعيارية لشعر الحب الرفيع القروسطي وذلك عن طريق تضمينه نصوصًا تشبه من وجوه خطيرة شعر البروفنس وتشاطره أيضًا كثيرًا من صعوباته وخفاياه، كثيرًا من روعته، وهذه كلها وشائج مشتركة مهمة في خلفيتيهما ونجاحهما على حدّ سواء. وينبغي علينا أن ندرك أن هذا لا يمكنه إلا أن يثري فهمنا لفترة جد عظيمة وعمدة مثل هذه في تاريخنا الأدبي.



هوامش الفصل الثالث

(1) دراسة بواسي 1976م هي الدراسة الوافية الرئيسة لتاريخ التراث البحثي حول شعر التروبادور البروفنسي. وعلى الرغم من أن بواسي يقرر بأن نظرية الأصل العربي هي إجمالاً أصح نظرية، فإن روايته العامة لتاريخ التراث البحثي هي رواية غير متحيزة وعميقة على حد سواء. انظر: مراجعة كومنز Cummins 1978م لها. وفي مراجعتي 1981 لهذا الكتاب أقدم قائمة مراجع وتحليلًا إضافيين حول كيف أن نزاهة بواسي تجاه نظرية الأصل العربي نزاهة قيمة ومقنعة. ومع ذلك، فإن مما يؤسف له هو أن بواسي لا يتعامل بجديّة مع إشكالية السبب الذي من أجله استمر رفض نظرية الأصل العربي، خاصة في ضوء حقيقة أنه قد وجدها إجمالاً أكثر النظريات معقولة وإقناعاً. ومهما يكن، فإن هذه الدراسة هي بالتأكيد أقل دراسة لتاريخ التراث البحثي الأكثر قدماً حول المسألة، ذلك التراث الذي سبق إدخال الدراسات الرومانسية في مؤسسات، وسبق التاريخ الفكري الأقرب عهداً على السواء. ويمكن شفع هذه الدراسة بدراسة كريمونيسي Cremonesi 1955 التي هي أيضاً تاريخ وتقويم مفصّلان للجهد المبذول في مناقشة مسألة الأصول في الفترة الحديثة (أعني، بعد منتصف القرن التاسع عشر). وتولي كريمونيسي مسألة الكيفية التي تعامل بها التراث البحثي مع الفصل بين الأدب الشعبي والأدب الرفيع أهمية قصوى (5 - 35). وتلاحظ أيضاً أن نظريات الأصول العربية «لا يمتدحها النقاد» (25) [الترجمة من الإيطالية]. وهذان المصدران قد قدما معلومات كثيرة للنقاش الوارد في هذا الفصل.

(2) بالإضافة إلى دراسة بواسي 1976م، فإن أفضل مناقشتين لفهمنا «الحب الرفيع» هما دراسة فرايير Frappier المنشورة سنة 1959م، ودراسته المنشورة سنة 1968 على وجه الخصوص، وهي نقد شامل وواضح وعظيم الفائدة لسلسلة من المقالات المجموعة في كتاب نيومان Newman 1968م. ونظراً لأن مجموع نيومان يتضمن مقال روبرتسن الشهير «مفهوم الحب الرفيع بوصفه عائقاً دون فهم النصوص القروسطية» (The Concept of Courtly Love as an Impediment to the Understanding of Medieval Texts) (ودراسة دونالدسن Donaldson 1970م مكرسة أيضاً لنفس الرأي)، فإن ردّ فرايير مهم وقيم على وجه الخصوص. انظر أيضاً نقداً مبكراً في دراسة سيلفر ستين Silverstein 1949م.

(3) تتضمن الدراسات الحديثة لشواعر التروبادور دراسة بوجن Bogin 1976م الموجزة، ودراسة بادن Paden وآخرين 1981م. وعلى الرغم من أن المؤلفين في كلتا الحالتين يركزان على ما يميز شواعر التروبادور عن نظرائهم من الرجال، فإن أوجه الشبه والتماثل التي تظهر من هاتين الدراستين أوجه جوهرية. انظر مناقشة إضافية لهذه القضية في الفصل الرابع.

- (4) لقد قام درونك Dronke بسبر هذا الموقف بتعمق وقام بتقنين الفرق بين أغاني الحب الذكورية والأنثوية. انظر درونك [1968] 1977م.
- (5) لاحظ خاصة محاولة بين 1979م اطراح المسألة: «لقد أضاع المتخصصون في الدراسات الرومانثية وقتًا كثيرًا في تقديم بعض الفرضيات غير المجدية حول أصل شعر التروبادور» (98) {الترجمة هنا من الفرنسية}. ومع ذلك، يمضي قدمًا ليقدر، كما يدل عنوان المقال، أن وليم قد خلق «ثورة أيولوجية» (106).
- (6) للحصول على معلومات حول أندرس نفسه وحول طرد اليسوعيين الإسبان وحول نصه، انظر مازيو Mazzeo 1965م.
- (7) هذه هي نتيجة بواسي، وقد قام بتوثيقها بشكل محكم. انظر، على سبيل المثال، فوريل Fauriel [1860م] 1966م. وستؤكد الدراسات التي لم تُكرّس لهذه القضية بالذات بل بالأحرى لمسألة «الشرق» في الأدب والدراسات الفرنسية في القرن الثامن عشر أطروحته. انظر، على سبيل المثال، مارتينو Martino [1906م] 1970م.
- (8) سعيد 1978: المقدمة xii و 102. ويتضمن كتابه، خاصة في الفصلين الأولين، مناقشة مطوّلة لتطور المواقف السلبية إلى حدّ كبير تجاه العالم العربي في فترة الاستعمار.
- (9) أفضل وأوضح مثال هو بالتأكيد كتاب جينروي 1934م، الذي يتوج فيه حكمه السلبي المختصر على نظرية الأصل العربي بالتصريح التالي: «بالنظر إلى كون الشعر العربي كتابًا مختومًا بالنسبة لنا نحن المتخصصين في الدراسات البروفنسية، فالأمر موكول إلى زملاتنا المستعربين لييمموا نحونا» (1: 75) [الترجمة هنا من الفرنسية]. وفي الحقيقة، فإننا إن حاكمناه من منطلق بعض الآراء الحديثة فإن حتى ذلك لا يفلح كثيرًا بالضرورة. والمثال الصريح هو دراسة سافيل Saville 1972م لأغاني الفجر، التي تتجاهل التحقيق الذي قام به إسترن وولسن Wilson سنة 1965م للمعنى motif نفسه في الشعر «المستعرب».
- (10) «الآبيات الأخيرة في الموشحات العبرية - الإسبانية» Les vers finaux en espagnol dans les muwassahas hispano - hebraïques (إسترن 1948م)؛ وأيضًا بالإنجليزية في إسترن 1974م.
- (11) انظر بحث إسترن «الصلات الأدبية بين العالم الإسلامي وأوروبا الغربية في القرون الوسطى المبكرة: هل وجدت؟» «Literary Connections between the Islamic World and Western Europe in the Early Middle Ages: Did They Exist?» (1974)، وهو سؤال الإجابة المدوية عنه «لا». والبحث قد أُلقي أصلًا في مؤتمر سبوليتو Spoleto، ولذلك نُشر باللغة الإيطالية في كتاب الغرب والإسلام في القرون الوسطى المبكرة L'Occidente l'Islam nell'alto Medioevo. وانظر إسترن 1974م لتقف على قائمة كاملة بمراجع عمل إسترن. ولاحظ أيضًا زومتور 1954م، الذي يعين الخرجات بوصفها دليلًا إضافيًا على انفصال الثقافتين.
- (12) كما سبق أن ذكرت في الفصلين الأول والثاني حول الأدب العربي الإسباني، فإن الموشحات نادرًا نسبيًا ما شكّلت أجزاء متممة للمقررات الدراسية أو للمختارات الأدبية أو لتواريخ الأدب القروسطي. والعلم بتعقيدها يكون محل إعجاب في متخصص في الدراسات الإسبانية، وغير معهود في متخصص فرنسي أو إيطالي في الدراسات القروسطية.

(13) ومع ذلك، فإن التمييز والفصل ما زالا يشكلان - وربما بشكل متزايد - الملمحين المسيطرين لثراث الخرجة البحثي. فلقد أصبحت دراسات الخرجة فرعاً معرفياً ثانوياً متخصصاً ضمن القروسطية الرومانسية وأصبحت مميزة عن الاتجاه السائد إلى حد كبير. انظر مناقشتي الأكثر تفصيلاً في الفصل الرابع لكيف أن الخرجة نفسها غالباً ما تصور عن طريق التمييز: إنها تُدرّس مستقلة عن الموشحة وينظر إليها بوصفها جزءاً من هذه الثقافة أو تلك، وليس جزءاً من كليهما.

(14) ثمة سلسلة من المقالات التي تعالج المسائل المترابطة المتعلقة بما إذا كان وليم الإقيطاني قد عرف أي قدر من اللغة العربية، وهل ثمة أي دليل نصي من الكلمات والعبارات العربية في بعض القصائد البروفنسية. وتشمل هذه المقالات - التي يشكل عدد منها مداخلات على بعضها ببعض وردوداً عليها - مقال رونكاليا Roncaglia 1949، و1952 م؛ الأول حول استخدام كلمة «gazel» (غزل الأندلسية) في قصيدة بروفنسية ما، والثاني حول معنى شعري ذي أصل عربي محتمل في قصيدة لبرنارت دي فنتادورن Bernart de Ventadorn؛ ومقال ريكير Riquer 1953 م هو ردّ على مقال فنتادورن الأخير؛ واقتراح ليفي بروفنسال الذي قدمه في دراسته المنشورة سنة 1948 «ب» (1: 298 - 300) والذي أعيد تقديمه في مقاله المنشور سنة 1954 م، حول أن كلمة «babariolbabarian» التي وردت في قصيدة لوليم الإقيطاني قد كان حلّ إعجابها ممكناً بوصفها كلمة عربية، اقتراح قد استثار رد فعل فرنك Frank المنشور سنة 1952 م، والذي يشتمل على عرض وافي للحجة التي تبين كيف أن من غير المعقول تخيل أن وليم قد كان يعرف أي قدر من العربية. وحول هذه الإشكالية، انظر أيضاً سثرلاند 1956 م. وتتضمن الدراسات المتخصصة اللاحقة لأصدقاء المفردات واللوازم، دوتون Dutton 1964، و1968 م؛ وأرمستيد 1973 م. ودراسة جورتون Gorton 1976 م هي مراجعة لبعض هذه الدراسات وأمثالها. وجورتون نفسه سلبي جداً فيما يتعلق بمسألة احتمال وجود أي معرفة مباشرة لدى شعراء التروبادور حتى بالعربية المتحدث بها، وذلك في الغالب بسبب حالة الحرب التي قامت بين المسلمين والمسيحيين وجهل كل فريق منهما بالآخر.

(15) نقول مرة أخرى إن درونك هو المدافع الأساس عن مثل هذا التوازي.

(16) ليس المقابل لذلك صحيحاً بالطبع، أي لأننا نرفض آراءهم حول هذه القضية يجب علينا أن نطرح إنجازاتهم جملة وتفصيلاً. وفي الواقع، سوف أحاج في الفصل الخامس بأن كثيراً من الدراسات التي قد تجاهلت المكون المشتق عربياً تتلاحم بصورة بارعة مع وجهة النظر التي ستظهر إذا ما أدخل المرء المشاركة الفعالة لمجالي الثقافة القروسطية الأندلسي والصقلي ضمن الصورة الشاملة. وكما سبق أن أشرت في هذا الفصل، فإن كثيراً من الأسئلة المطروحة حول مسألة الأصول في دراسات حب التروبادور والحب الرفيع هي مرشح أساس لدمج المواد الأندلسية في حلولها المقترحة.

(17) بين payen 1979 (انظر هامش رقم 5) وجيورود 1971 م، و1978 م (انظر الفصل الأول) هما مثالان جيدان للمحاولات المخففة لتجاوز مسألة الأصول.

الفصل الرابع

أحدث «اكتشاف»: الموشحات

لقد متُّ من أجل حبي:

لذلك، فلا موجب لحياتي بعد موتك .

Thomas, Tristan

{الترجمة هنا من الفرنسية}

ينبغي أن تكون أول وأهم فائدة لإعادة توجيه تراثنا البحثي هي الفائدة التي تمكننا من قطف ثمار نوع جديد من التحليل النصي المقارن، تحليل لا يركّز على مسألة الأصول لأنها مسألة قد تمّ الاضطلاع بأمرها سابقاً في دراسة الشعر الغنائي القروسطي بصورة مفيدة ومشروعة. إن ما يعدّل أثناء إعادة تشكيل نظرتنا حول المحيط الثقافي القروسطي هو أن يصبح في إمكان مقارنة الشعر العربي - الإسباني بالشعر البروفنسي أو الصقلي أن تكون قيمة وكاشفة (ومشروعة) مثلما كانت عليه دائماً مقارنة النصوص الصقلية والبروفنسية، على سبيل المثال. غير أنه حتى عندما لا يكون مرتكز مثل هذه الدراسة مرتكزاً جينياً، فإن مسألة الأصول لا تنقطع صلتها قط بالموضوع كلية، كما سبق أن أشرت. فبعض الفرضيات التي قُدمت حول أصول الشعر لا بد أن تؤثر على الدراسات المقارنة الخالصة بطريقتين رئيسيتين: فالفرضيات المتعلقة بأصول وأنساب محتملة أو مرجحة تحكم اختيار النصوص المقارنة، ونتائج الدراسة سوف تثبت - صراحة أو ضمناً - صحة أو بطلان الرأي القائل بأن النصوص المقارنة يمت بعضها بطريقة ما إلى بعض بصلة.

لذلك، دعنا نبدأ بالنقطة الثانية من هاتين النقطتين فنقول إننا إذا ما استخدمنا هذه المقارنات بقصد تقرير انتماءات جينية محتملة (من أثر في من، وأي تجديد في مجموعة واحدة من القصائد قد أوحى به ملمح ما في المجموعة الثانية وما هو هذا

الملمح إلخ)، حينئذ يتعين على الدارس أن يبين بوضوح، في كل حالة معينة، الطبيعة المعقدة والمتقلبة لطبيعة صلات القرابة بين المجموعات المختلفة من النصوص. فإذا ما افترض المرء أن الشعر العربي - الإسباني قد كان بطريقة ما جزءاً من الخلفية الشعرية العامة لشاعر يكتب بالبروفنسية في القرن الثاني عشر الميلادي، على سبيل المثال، حينئذ يكون من الضروري عليه أيضاً أن يضع وصفاً إجمالياً لفرضية تتعلق بنوعية الصلة التي ربما كانت قائمة. لكن، هل يختلف - حقيقة - هذا المطلب كثيراً عن ذلك المطلب الذي يُراعى (أو ينبغي أن يُراعى) لتبرير النصوص المختارة لأي مقارنة في المقام الأول؟

وإذا كنا سننصر، في دراستنا شعر شاعر التروبادور ذلك نفسه، على سبيل المثال، على أن صورة معينة أو شكلاً معيناً هما مأخوذان، لنقل، من أناشيد كنسية معاصرة أو من أوفيد، أليس من المشروع أن نطالب بأن أي فرضية حول طبيعة الصلة القائمة ثمة ينبغي أن تُشرح شرحاً منطقيّاً؟ إلا إذا افترضنا أن جميع المصادر الفنية والفكرية المحتملة قد قرأها فنان معين، واستخدمها كذلك دون تمييز وبطريقة متكافئة، عندئذ نكون في جميع الأحوال مجبرين على توضيح أي المصادر كانت شفوية وليست بالأخرى مكتوبة، وأياها الذي قد فُسر بشيء من التقديس وليس بطريقة عدوانية، وأيّها الذي كان ذا مكانة مرموقة ولم يكن ربما بالأخرى موافقاً للذي المتعارف عليه. إن مثل هذا الإجراء، حتى وإن كان في بعض الحالات مختصراً، إجراء صالح ليس فقط في الحالة الأكثر صعوبة من تعاملنا مع النصوص والأغاني العربية في سياق أوروبي. فمعرفة شاعر التروبادور بأوفيد أو بالكنيسة وأناشيدها وموقفه منهما ليسا بأوضح أو أكثر استغناء عن التوضيح الظني أو الافتراضي من موقفه من أغان كان يغنيها بالعربية الخدم أو الدارسون الزائرون في بعض البلاطات التي كانت تُغنى فيها أغانيها الخاصة.

لذلك، وعلى الرغم من أنه يمكن القيام بعمل أدبي مقارن عندما لا تكون ثمة أية مسألة جينية متنازع عليها صراحة، أو عندما لا يكون هذا هو المرتكز الرئيس لدراسة ما، فإن مثل هذا العمل المقارن في الدراسات القروسطية قد كان مقتصرًا، بإجماع عام، على مقارنات النصوص التي عُدت قابلة للمقارنة من حيث الإطار والصلات الجينية العريضة. ولم يكن كافيًا، ولعله لا ينبغي أن يكون كافيًا، أن نقرر

بأن نصين معينين يمتلكان ملامح مشتركة، ثم نقارن بعدها بين تلك الملامح التي تستدعي هذا العمل المقارن. إن القاعدة التي قد روعيت صراحة أو ضمناً هي أنه يجب أن يكون ثمة صلة تاريخية محتملة بين النصوص، على الأقل من حيث كونها جزءاً من نفس العالم الأدبي العام.

ونتيجة لذلك، فإن استبعاد العالم الأدبي العربي الأندلسي والصقلي من الإطار المرجعي الأوروبي القروسطي العام قد أثر في أكثر من مجرد مسألة الأصول. لقد حال أيضاً دون التقدم بدراسة مقارنة من المحتمل جداً أن تكون قيّمة، وذلك لأنه على الرغم من أن العمل المقارن لا يمكن فصله في نهاية الأمر عن المسائل الجينية في هذا المجال، فإن الدراسات ذات المرتكز التزامني يمكن أن تنتج رؤى ثاقبة ربما لا تنتبه إليها الدراسات الأخرى، بسبب الاختلاف في التركيز⁽¹⁾. والرؤى الثاقبة، بدورها، ربما تضيء وتفسر مناقشات مسألة الأصول والتعاقبية وعلم الوراثة بطريقة أفضل عندما يعود المرء إلى السؤال القديم: من أين جاء كل هذا. والمسألة العربية قد عانت معاناة مزدوجة من الإهمال: فلم يُعامل معها من المنظور المشوه الذي قد نَاقَشتُه فحسب، بل لقد أفقرت بطرق لم تفقر بها النظريات الأخرى، وذلك عن طريق التعامل معها من وجهة نظر تعاقبية diachronic صرفة.

إضافة إلى ذلك، وبالنظر إلى الأفكار الدائمة التحول لصيغ متنوعة من النقد الأدبي وإلى مكانتها المرموقة النسبية وإلى قيمتها المنظورة، فإن من المهم تقرير أن وجهة نظرنا التنقيحية للأمور الثقافية والأدبية القروسطية يمكن أن تكون مفيدة بالنسبة لشيء أكثر من مجرد تقرير من جاء أولاً، أو من يقع عليها دين ما. إن هذه وجهة نظر يمكن استخدامها أيضاً بوصفها أساساً لقراءات مختلفة للنصوص ذاتها. وبمعنى آخر، فإن في مقدور قبول فرضيات نظرية الأصل العربي الأساسية أن ينتج شيئاً أكثر من رؤية ثاقبة إضافية في مسألة الأصول ذاتها. وربما يستخدم أيضاً بوصفه أساساً لقراءة أكثر تنويراً (على الأقل بمقاييس أولئك الذين يناصرون أولية الدراسات التزامنية على الدراسات التعاقبية) لسلسلة من النصوص ولتعيين الصلات الموضوعاتية والبنوية المحتملة بين سلسلة من النصوص القروسطية. إن السبر المقارن التالي لقصائد غنائية قروسطية مختارة ليستمد مشروعيته من التحليل التاريخي التنقيحي الذي سبقت مناقشته، ومن المعايير المفهوماتية والإجرائية المصاحبة التي اقترحت.

دمع مسفوح وضلوع حرار ماء ونار ما اجتمعا إلا لأمر كبار
 بثس لعمرى ما أراد العذول عمر قصير وعناء طويل
 يا زفرات نطقت عن غليل ويا دموعاً قد أعانت مسيل
 امتنع النوم وشط المزار طرت ولكن لم أعده مطار
 يا كعبة حجت إليها القلوب ولا قرار بين هوى دواع وشوق مجيب
 حنة أواه إليها منيب لبيك لا ألو لقول الرقيب
 جد لي بحج عندها واعتماد قلبي هدي ودموعي جمار
 أهلا وإن عرض بي للمنون ولا اعتذار بمائس الأعطاف ساجي الجفون
 يا قسوة يحسبها الصب لين علمتني كيف تسوء الظنون
 مذ بان عن تلك الليالي القصار نومي غرار كأنما بين جفوني غرار
 حكمت مولى جار في حكمه أكني به لا مفصلاً باسمه
 فاعجب لإنصافي على ظلمه واسأله عن وصلي وعن حرمة
 ألوي بحقي عن هوى واختيار فكل أنس بعده بالخيار
 لا بد منه على كل حال مولى تجنى وجفى واستطال
 غادرني رهن أسى واعتلال ثم شدا بين الهوى والدلال

مُو الْحَبِيبُ أَنْفَرُمُ ذِي مَوَامِرَ، كَنْ دَشْتَرُ تُنْفِيسَ أَمِيبَ كَسَدَ تُؤْلِغَرُ (حبيبي مريض
 بسبب حبه إياي، وكيف لا يكون كذلك؟ ألا ترى أنه لا يُسمح له بالاقتراب مني؟).

(الأعمى التطيلي، موشحة رقم 23 في كتاب Hispanic - Arabic Poetry،

لجسمس منرو James Monroe).

من لي بظنني ربيب يسطو بأسد الغياض
 لوى بديني لما أملىته للتقاضي
 جعلت حظي منه بين الرجا والتمني
 لم أظهر الياس عنه لما أطلال التجني
 بل قلت يا قلب صنه لديك عن سوء ظني
 وأنت يا نفس نوبي ويا مطيل اعتراضي
 نفذ بما شئت حكماً إنني بحكمك راض
 ما حال قلبك لديك لا تنقضني حسراته
 يشكو جواه إليك وليس تجدي شكاته

مهلاً ففني راحتك
يا ممرضني وطببيبي
ومنك قد نبت سقمًا
يا من ينافر ظلمًا
ما ضر إن نبت سقمًا
رفقًا فبي منك ألمي
رام بسهم مصيب
يرنو فيرسل سهماً
من لي بتفتير طرفه
إن مرّ ثاني عطفه
أو رمت إدراك وصفه
يجول لحظ الكئيب
لكن عن القطف تُحمي
لله ظببية خدر
بننت ثلاث وعشر
تقول في حال سكر
يا مَمّ مؤ الحبيب
غرّ كقرني يا مَمّا
(حبيبي يا أمي، مضى ولن يعود، ما أصنع يا أمي ولم يزودني بقبلة؟) (*)

عندما شاع الشكل الشعري الأندلسي الجديد المسمى بالموشحة في أجزاء أخرى من العالم المتحدث بالعربية، رفض على الفور. لم ينظر إليه بوصفه شكلاً شعرياً مشروعاً، لأنه - من بين أشياء أخرى - قد خالف أول قاعدة للشعر العربي

(*) وردت هذه الموشحة مجهولة المؤلف في كتاب غارسيا غومز الخرجات الرومانسية [1965م] 1975م، الذي اعتمدت عليه المؤلفة في إعداد الترجمة الإنجليزية التي قامت بها بالتعاون مع عادل اللوشي، لكن الدكتور سيد غازي يوردها في كتابه ديوان الموشحات الأندلسية (القاهرة: منشأة المعارف 1979م)، 1: 129 - 131، منسوبة إلى ابن الخباز. ونظراً لتعدد الوقوف على كتاب غارسيا غومز، قمنا بنقل النص العربي الأصلي لهذه الموشحة عن كتاب الدكتور غازي المذكور [المترجم].

التي تقضي بأن يكتب باللغة المعيارية الفصيحة. ففي الوقت الذي تقيدت فيه الأقفال الرئيسة بهذا المبدأ، فإن القفل الأخير، الخرجة، لم يتقيد به؛ فقد نظم بلغة الأندلس العامية الرومانثية، اللغة المستعربة. لقد جعل هذا الغزو للغة العامية من كل هذا الشكل الشعري شكلاً غير مشروع. غير أن الأدباء العرب الذين أدلوا بهذه التصريحات سيكونون، دون شك، أكثر دهشة إذا ما اكتشفوا أن بعض نقاد الأدب في عصرنا الحاضر قد توصلوا إلى حلّ مختلف لهذه الإشكالية. فلقد قام كثير من الدارسين، منذ أن حُل لغز الخرجة سنة 1948، بإجراء عمليات استئصال مفهوماتية وعملية على القصائد لتمكينهم من معالجة الخرجة على انفراد أو لتسمح لهم بالنظر إلى القصيدة برمتها بوصفها جزءاً من النصوص المعيارية للشعر العربي القديم⁽²⁾.

لقد أنتجت هذه الممارسة نتيجتين اثنتين. أولهما أننا غالباً ما نتعامل مع الجزء المكتوب بالعامية من القصيدة بوصفه وحدة شعرية منفصلة أو قابلة للانفصال عن الجزء المكتوب بالعربية الفصيحة من القصيدة. وثانيهما أننا لا نتعامل مع القصيدة بشكل عام على أنها جزء من التقليد الأوسع للشعر الرومانثي الرفيع الذي تنتمي إليه، حتى من النظرة الأولى، موضوعاً وبنيةً. ولو خطر ببال أولئك المتعهدين الأوائل للذوق الشعري الجيد، أعني النقاد العرب الذين رفضوا قبول الموشحة ضمن النصوص الشعرية المعيارية، أن يلجؤوا إلى مثل هذه الوسيلة، فلن تُحرم الأقفال الرئيسة للموشحة على الأقل من احتلال مكانة لها ضمن النصوص المعيارية للشعر العربي القديم. لقد كان بإمكانهم أن يفعلوا فقط ما نفعله نحن الآن بشكل مستمر: أعني أن يتعاملوا معها بوصفها قصائد مختلفة، كما لو لم يكن ثمة انبعاث في تقليدية الأدب الأندلسي على الإطلاق.

وبطبيعة الحال، لم يُفعل شيء مثل هذا في ذلك الوقت، لسبب بسيط وهو أن جزأي القصيدة قد كانا - وما زال - غير قابلين للفصل، وأن الجزء الرومانثي أو ذا التأثير الرومانثي يجعلها بوضوح غير فصيحة. فالموشحة هي قصيدة، شكل شعري، له - مثل أشكال شعرية كثيرة - مكونات متميزة داخل القصيدة. ومع ذلك، فإن افتراض أن هذه المكونات هي قصائد قابلة للفصل افتراض يتحدى الذوق السليم المألوف في التحليل الأدبي. ومن بعض الوجوه، فإن الفصل الإجرائي للخرجة عن الموشحة، وهو فصل متأصل جداً في نفوسنا إلى درجة أنه ينعكس في

مصطلحنا، (الذي يكرس وجود ثنائية بين الجزأين ويعطي انطباعاً مؤداه أن الموشحة تقف بطريقة ما مقابلة للخرجة) فصل لا يجدي كثيراً إلا كما يجدي إجراؤنا لعملية فصل مشابهة على الأجزاء الرباعية والأجزاء الثلاثية لسونت sonnet ما، أو تحدُّثنا - كما نفعل عادة عندما نشير إلى هذه القصائد - عن السونترات من جهة وعن الأجزاء الثلاثية من جهة أخرى.

ولكي نفسر تقسيم ما نُظِم وقُدِّم أصلاً على أنه قصيدة واحدة، فقد حاججنا بأنه نظراً لوجود القطيعة اللغوية والأسلوبية بين الموشحة والخرجة - أعني بين الجزء الرئيس للقصيدة والقفل الأخير منها - ونظراً لأن الخرجة تشبه نماذج أخرى من الشعر الشعبي الروماني المبكر، لذلك يجب علينا أن نفترض بأن الخرجة قد جاءت من تقاليد شعرية مختلفة بعض الشيء عن بقية القصيدة. وإضافة إلى ذلك، يُحتج بأن الخرجات المخصصة التي أنتزعت من تلك التقاليد الشعبية هي دون شك تقريباً أسبق زمناً، في النظم والأداء، من الأجزاء المقطعية التي كانت جزءاً من التقاليد الرفيعة. إن في هذه الحجة وتنويعاتها قدراً كبيراً من الجاذبية والصحة، وإن تراث الخرجة البحثي - إذا ما نظر إليه من هذا المنظور - قد حقق دون ريب كثيراً من أهدافه المعلنة وزاد كثيراً في معرفتنا بالشعر الشعبي الروماني المبكر.

لقد كانت مثل هذه المقاربة مهمة فيما يتعلق بمسألة الأصول، لأنها أثبتت بنجاح أن الخرجات (أو على الأقل الخرجات الأم proto - kharjas، القصائد التي أوحث بالمقاطع الأخيرة من الموشحة، وفي بعض الحالات بأبيات بعينها أو بلوازم بكاملها) هي جزء مهم من الجسد الروماني المشترك للشعر الغنائي الشعبي لأوروبا القروسطية. وفي الحقيقة، فإن نجاحات هذا التراث البحثي لتقدم، في حدِّ ذاتها، دليلاً مهماً على نوعية الصورة القروسطية التنقيحية التي نقترحها هنا. إنها تدل بوضوح، من خلال الصلات التي قد قُورِّت بين انعكاسات الشعر الشعبي التي تبناها الشعر العربي الرفيع وبين نماذج الأشكال الرومانثية الشعبية الأخرى، على أن ما نحن بصده هو مجموع من الشعر الشعبي الذي كان يشكل جزءاً من المجال الثقافي العربي بنفس الدرجة التي كان يشكلها بالنسبة للعالم اللاتيني الروماني. ليس ثمة شك في أن عمل الدارسين الذين أثبتوا الصلات المرفولوجية والجينية بين الأشعار الشعبية لأجزاء مختلفة من رومانيا، بما فيها تلك الأجزاء التي كانت فيها اللغة

العربية لغة المكانة المرموقة، قد كان عملاً حاسماً في المحاولة الرامية على وجه التحديد إلى ترسيخ نوعية وجهات النظر المختلفة للعالم الروسطي التي يجب على الدراسات المقارنة اللاحقة أن تعتمد عليها⁽³⁾.

ومع ذلك، فإن النتيجة المؤسفة للتركيز غير المتوازن لهذا النوع من العمل هي أنه قد أدى إلى تمزيق الموشحات نفسها وقراءتها قراءة ناقصة إلى حد بعيد. بل إن الأكثر أسفاً هو أن الدارسين الذين كثيراً ما دعوا باستمرار إلى إعادة وحدة النصوص هم الذين يقومون بذلك إلى حد بعيد من منطلق أنه لا يمكن فهم القصيدة برمتها إلا وفقاً للتقاليد العربية القديمة. لذلك، فإننا إذا ما اقتفينا خطاهم فإننا سنكون قد استبدلنا نوعاً واحداً من التمزيق بنوع آخر، أي أننا سنفصل القصيدة عن بيئتها الأندلسية الخاصة، ونفصل كذلك الخرجة الرومانسية عن بقية القصيدة.

إن الخطر الكامن في إيصال الانطباع القاسي بقابلية هذه القصائد المطلقة للانقسام - إما داخلياً، وإما عن الإطار الأندلسي فيما يتعلق بالقصيدة الكاملة - لهو خطر عظيم جداً وذلك بسبب الدرجة العالية نسبياً للسذاجة التي توجد في مجتمع المتخصصين في الدراسات القروسطية فيما يتعلق بهذه النصوص. والإرباك الناجم عن عرض الخرجات عرضاً لا يوضح بجلاء صلاتها الجوهرية بالموشحات لهو أعظم من الحالة التي سيكون عليها لو أن انطباعاً مشابهاً قد تم إيصاله حول سونت ما. فقليل من الزملاء الدارسين قد يواصلون حديثهم عن معناها ووظيفتها دون الإشارة إلى القصيدة الأصلية. والإرباك الذي يولده الزعم القائل بأن الخرجات لا تستلزم انقطاعاً واضحاً عن النصوص الشعرية المعيارية القديمة، ولذلك فهي جزء من مجال المتخصصين في الدراسات العربية دون غيرهم، هو إرباك ليس من المحتمل أن يزيله هؤلاء الذين هم أقدر الناس على القيام بذلك. فدارسو «المدرسة الصقلية» أو الشعر البروفنسي الذين قد يدركون صلات ما، وبذلك يرفضون الزعم القائل بأن شعر الخرجة غير مشابه للشعر الغنائي الرومانتي، هم أيضاً أولئك الدارسون الميالون إلى رفض هذا الشعر بوصفه جزءاً من مجال المتخصصين في الدراسات العربية في المقام الأول.

تُطرح أحياناً الحجة القائلة بأن أسلافنا المحترمين، أقدم نقاد لهذا الشكل

الشعري، يبررون هذا الانقسام في اهتمامنا وقراءتنا. ومع ذلك في الواقع، فإن اثنين من بين النقاد الثلاثة القدامى الذين يناقشون الموشحة يجعلان الأمر واضحاً كل الوضوح من أن الموشحة تشكل مع خرجتها شكلاً شعرياً واحداً. إضافة إلى ذلك، فإنهما يعملهما هذا يشيران بالوضوح نفسه إلى أنه شكل إسباني، أندلسي، بصورة خاصة، وبأنه شيء منفصل جداً عن النصوص الشعرية المعيارية القديمة. لقد استشهدنا بملاحظات هؤلاء النقاد القدامى لأنها تجمل، بصورة جد مبسطة وقوية، ما سيقود إليه في النهاية التحليل المعقول والملاحظة الأكثر تفصيلاً. إضافة إلى ذلك، فإنها تقدم توثيقاً ضافياً لمنظور تاريخي معين، أعني الإحساس بمكانة هذه النصوص عند المعاصرين أو قريبي المعاصرة، وهو منظور يُطمس أحياناً في الدراسات الأكثر حداثة⁽⁴⁾.

فابن بسّام يعزو اختراع هذا الشكل الجديد إلى مؤلف مخصوص، وهذه ملاحظة من غير المحتمل أن تصدر عن شخص قد نظر إلى الخرجة بوصفها شيئاً متميزاً عن بقية القصيدة أو قابلاً للفصل عنها، فضلاً عن كونها قصيدة مستقلة بذاتها. ويواصل بعد ذلك ليلاحظ الفرق اللغوي بين «المركز»، كما يسمى الخرجة، وبين بقية القصيدة، مشيراً بوضوح إلى أن هذا النوع من النظم ليس هو الشكل الشعري المألوف. لكنه يشير بنفس الوضوح إلى استقلالية هذا الجنس الأدبي الجديد، ملاحظاً في الوقت نفسه أن ثمة أيضاً فروقاً شكلية بين العناصر الأخرى للقصيدة، بين «الغصن» و«السمط»، على سبيل المثال، وهما جزءان من المقاطع الشعرية للموشحة لم يقترح أحد إلى الآن دراستهما منفصلين لكي نحصل على معناهما الخاص⁽⁵⁾.

إن ابن خلدون، ناقد الموشحة المتأخر المشهور، ليثبت هذا الأمر بصورة أكثر قوة، ولذلك فإن من المفيد أن نقتبس من المقدمة^(*) مباشرة:

(*) لاحظ أن المؤلفة تقتبس هنا من الترجمة الإنجليزية المختصرة للمقدمة التي أعدها روزنثال (Rosenthal [1958] 1967)، وهي ترجمة لا تعكس كل ما ورد في النص العربي للمقدمة، لذلك رأينا أن من المفيد أن نستخدم المعقوفتين التاليتين {...} للإشارة إلى العناصر الساقطة من الترجمة، وأن نحيل القارئ في هذا الاقتباس وفي الاقتباس التالي له إلى ما يقابله في النص العربي للمقدمة عوضاً عن ترجمة روزنثال الموجزة التي تحيل إليها المؤلفة [المترجم].

وأما أهل الأندلس فلما كثر الشعر في قطرهم وتهذبت مناحيه وفنونه، وبلغ التتميق فيه الغاية، استحدث المتأخرون منهم فنًا سموه بالموشح، {...} وينسبون فيها ويمدحون كما يفعل في القصائد وتجاوزوا في ذلك إلى الغاية واستظرفه الناس جملة، الخاصة والعامة، لسهولة تناوله وقرب طريقه. (المقدمة. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981م، 1: 2: 1137 - 1138).

وفي الواقع فإن كل جملة في هذا المقطع لتعيد تأكيد الافتراض الأساس القائل بأن الموشحات قد كانت قصائد قائمة بذاتها، وليست قصائد مزدوجة. ولا يترك ابن خلدون أيضًا مجالًا للشك في أن هذا هو نوع شعري جديد استحدثه أهل الأندلس. ففكرة الاستحداث تشير إلى المزج الجديد والطريف للعناصر الشعبية والفصيحة، ولقد فهمه واستمتع به الجميع، وربما كان السبب في ذلك - على الأقل إلى حد ما - هو أن بعض عناصره قد كانت تنتمي إلى تقاليد مختلفة كان الخاصة والعامة كلاهما على ألفة بها. إن المرء ليجث سدى عليه يجد دليلًا على أن الأجزاء المنفصلة كان يستمتع بها متلقون منفصلون أو على أن هذا لم يكن عمومًا لينظر إليه بوصفه شكلًا طريفًا استحدثه الأندلسيون. وفي الواقع، فإن ابن خلدون يواصل ليقرر ما يلي:

واعلم أن الأذواق كلها في معرفة البلاغة [فيما يتعلق بهذا الشعر] إنما تحصل لمن خالط تلك اللغة وكثر استعماله لها ومخاطبته بين أجيالها {...} فلا يشعر الأندلسي بالبلاغة التي في شعر أهل المغرب، ولا المغربي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمشرق، ولا المشرقي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمغرب. (المقدمة، 1169).

إن ابن سناء الملك هو ثالث هؤلاء النقاد القدامى، ولقد كان، إلى حد ما، واحدًا من أولئك المشرقيين الذين ربما قد وجدوا شيئًا من الصعوبة في التعامل مع هذا الشكل الإسباني بصورة خاصة. فشهادته مشكوك فيها كثيرًا منذ البداية، لأنه كان مصريًا يتعامل مع شكلٍ للموشحة كان قد عُدل ليناسب أذواقًا غير أندلسية، وليناسب هؤلاء الذين لم يستطيعوا فهم حتى لغة النظم الأصلية، اللغة المستعربة. فلقد تبين، في الواقع، أن حتى ابن سناء نفسه لم يستطع قراءته. ومع ذلك، فحتى إذا ما أخذنا في الاعتبار منظوره وحقيقة أن غرضه من تأليف كتابه دار الطراز قد كان جعل الشكل مقبولًا من وجهة نظر اللغة العربية الفصيحة وقابلًا للانضمام إليها، فإن

شهادته كثيرًا ما تكون بالغة الدلالة. فهو غير قادر، على سبيل المثال، على شرح كيفية تقطيع الموشحات الأندلسية وفقًا لنظام الوزن العربي التقليدي، وهو النظام الوحيد الذي كان يعرفه⁽⁶⁾.

لذلك، فإن القيام بقراءة متمعنة لما كان على النقاد الأوائل أن يقولوه حول هذا الشكل الشعري الجديد ينبغي لها أن تعزز الفرضيتين الثنائيتين من أن الموشحة وخرجتها تشكلان قصيدة واحدة، وأن الجنس الأدبي هو جنس يمكن تمييزه بوضوح عن الأشكال العربية الأخرى وأنه يختلف عنها من أوجه متنوعة. وأحد هذه الأوجه هو أن القفل الأخير منظوم باللغة الدارجة، وبالتالي بلغة مختلفة. غير أن الموشحة تبدو أيضًا مفترقة عن الشعر العربي التقليدي من حيث أوزانه وطريقة استعماله للقافية، وهذه ملامح تبدو ذات صلة بخلفيتها اللغوية. بيد أن الشيء الأكثر لفتًا للانتباه الذي يظهر حول هذا الشكل هو أن جدته تكمن تمامًا في وحدة مكوناته المتباينة. إن هذا الملمح هو الملمح الذي يميز هذا الجنس الأدبي عن غيره من الأجناس الموجودة في النصوص الشعرية العربية المعيارية، والخرجة هي بالضرورة ملمح بارز فيه وليست مجرد إضافة.

وبعد، ما الذي سيحدث إذا ما افترضنا بأن الموشحة تشكل مع خرجتها وحدة شعرية واحدة، خلقًا أندلسيًا بشكل متميز؟ إن أول شيء يُحتمل أن يلاحظه القارئ العادي هو أن المقطع الأخير، الخرجة، مختلف حقًا بصورة لافتة للانتباه عن بقية القصيدة⁽⁷⁾. إنه، في الواقع، يتباين معها بطرق تكاملية عديدة. فالفرق اللغوي الصرف بين المقاطع المنظومة باللغة العربية الفصحى وبين الخرجات المنظومة باللهجة المستعربة متاخم لفرق في الصوت الشعري أو في المتحدث المشمول. ففي الوقت الذي تتضمن فيه الأجزاء المكتوبة باللغة الشعرية الرسمية، أعني النظام اللغوي الرسمي، العويل الرفيع الرسمي أيضًا لمحدث مذكر، فإن اللازمة «الخرجة» المستعربة، المتميزة باستخدامها نظامًا لغويًا أكثر ابتذالًا، تنطقها غالبًا امرأة لا تستعمل عبارات تقليدية رسمية لإيصال مشاعرها. لذلك، فإن الأجزاء المختلفة للقصيدة منظومة بلغات مختلفة، ليس من حيث اللغة فحسب بل أيضًا بمعنى أن هذه الأجزاء تنطقها أصوات شعرية مختلفة تمامًا، بنغمات وأساليب مختلفة⁽⁸⁾. ويلاحظ المرء، إضافة إلى ذلك، أن الشاعر يستخدم الفرق اللغوي ليؤكد الصوت المتميز

والفرق الأسلوبى. لذلك فإن الأجزاء المقطعية المكتوبة باللغة الفصيحة الرسمية تعبّر عن المشاعر الرفيعة للحب المحبط التي قادت إلى تسخط وشقاء عميقين. ومن الناحية الأخرى، فإن المقطع الأخير، أعني الخرجة، وهو أيضًا مقطع أقصر بكثير، منظوم بأسلوب غالبًا ما يكون عاميًا مثل عامية اللغة الدارجة التي ألقى بها. وعويل الصوت الأنثوي عويل قصير ومباشر وسديد، غالبًا بشكل مفزع، وغير رفيع قطعًا.

إن إحدى طرق مقارنة إشكالية الصلة بين الجزأين (خلاف نسيان وحدتهما في القصيدة وإظهار أنهما قد نشأ في تقاليد مختلفة) هي أن نبدأ بقراءة ما وراء شعرية metapoetic لهذه التغيرات داخل القصيدة الواحدة. وفي الواقع، فإن هذه النصوص صالحة بشكل خاص لقراءة نفهم منها أن القصيدة تتحدث عن نفسها وعن الأدب واللغة على الأقل بالدرجة نفسها التي تتحدث بها عن موضوعها الخارجي. ليس من الصعب إدراك أن القصائد تقيم في بنيتها سلسلة من المقابلات المتداخلة، محدثة جدلاً منطقيًا بين النوعين الشعريين المشمولين. فليس النظامان اللغويان (أحدهما رسمي وفصيح، والآخر غير رسمي وعامي) هما اللذان يوضعان في مقابلة أحدهما الآخر فحسب، بل يوضع كذلك الانقسام الشعري بين الذكر والأنثى والمقابلة بين الرفيع والشعبي، والتقليدي والمعياري (أو ما يمكن جعله معياريًا) في تناقض وتباين مع الشكل المرتد المستعصي على التعبير. فعلى المستوى الماوراء شعري، في بنية المقابلات الرئيسة عينها داخل القصيدة نفسها، تقدم الموشحة بشكل مصغر البدائل الشعرية التي ربما كان على الشعراء أن يتعاملوا معها. ومن هذا المنظور وحده، ينبغي ملاحظة كم يجعل ذلك من هذه القصائد قصائد أندلسية من حيث الجوهر. إنها تجسديات لمجموعتين من تقاليد شعرية مختلفة تألفت في الأندلس، قصائد كتبت لتبرهن، جزئيًا على الأقل، على تحاذي هاتين المجموعتين من التقاليد.

وثمة إنجاز آخر للشكل هو أنه في الوقت الذي تحتفظ فيه هاتان المجموعتان من التقاليد بشعور من التعارض والتناقض وحتى التضاد الظاهري فيما بينهما، فهما مع ذلك متحدتان في نهاية الأمر بوصفهما جزءًا من جدلية داخل قصيدة واحدة، جدلية تقرر انسجامهما الجوهرى. لذلك، فسواء أكان موضوع القصيدة ما قد نسميه بالحب الرفيع أم كان شيئًا آخر، فإن البنية الحقيقية للقصيدة هي بنية تجسد، بشكل دقيق جدًا في الواقع، الإشكالية الماوراء أدبية لأصوات وأساليب شعرية متضاربة

نستطيع أن نفترض ونحن مطمئنون - اعتمادًا على أدلة خارجية أخرى - أنها يجب أن تكون قد شكّلت في الواقع محط اهتمام فائق بالنسبة لشعراء الأندلس. إن هذا الشعر هو شعر مجتمع مليء ببدائل ثقافية متعارضة جدلاً.

بيد أن هذا الشعر هو تجسيد لإدراك مفاده أن هذه التهجينات هي تهجينات مثمرة، أي أن الازدواجية والثنائية اللغويتين هما أبعد من أن تكونا مجديتين. لقد كانت الأندلس لذلك موطنًا لتهجين فعال، لأن كلا الصوتين مرتبطان بأحدهما الآخر، ليس لأنه صدف أنهما كانا جزءًا من القصيدة نفسها، بل لأنهما مرتبطان من أوجه جوهرية أخرى بنيويًا: من خلال الموسيقى ونظام الوزن ونظام القافية، المتحدة في القصيدة كلها. لذلك، فإن إبراز الصوتين يوازيه بشكل بارع نظاما الوزن والقافية المتكرران والموحّدان، وكذلك الطريقة التي كانا يشكلان من خلالها موسيقياً جزءاً من الأغنية ذاتها⁽⁹⁾. وعلى الرغم من أن كثيراً من الأدلة - النصية منها والتاريخية على السواء - أو معظمها تشير إلى أن الأنماط الموحّدة للقافية والوزن قد كانت رومانية في الأصل، فإن من الأفضل ترك مناقشة هذه المسألة التي ما تزال محل نقاش لآخرين أفضل مني اطلاعاً⁽¹⁰⁾ ومع ذلك، فإن الإشكالية ليست عمومًا بذات صلة بالدراسة المقارنة التزامنية التي نقوم بها، لأنها أساساً إشكالية ذات أهمية ومنظور تعاقبيين. إن قراءة القصيدة قراءة تزامنية أو «سماع» الأغنية سماعاً تزامنياً لن يتطلبا معلومات تاريخية مفصلة لكي نفهم أن الجدلية متميزة بنيوياً بوحدة جوهرية. وعندما يحدث الصدع اللغوي مشيراً إلى ظهور صوت آخر، بديل آخر، معارضة، فإن الوزن والقافية المستمرين يشيران بنفس الوضوح إلى أن هذه ما تزال الأغنية نفسها، القصيدة نفسها.

ويجدر بالمرء أن يصف هذه القصائد، على الأقل من هذه المنظورات، على أنها قصائد تشكل جدلية لشعرية بديلة، وكما هو الحال في كل الجدليات الجيدة، فإنها جدلية تزدهر في الانقطاعية (التعارضات التي تتضمنها الأصوات واللغات المختلفة، أنواع الأشعار المختلفة التي تجد مكاناً لها في القصيدة) وفي الاستمرارية (الصلة التي تقدمها العناصر الثابتة والموحّدة لأنماط القافية والوزن) على السواء.

ولكن، ماذا يحدث على المستوى الموضوعاتي وماذا عن الموضوع الفعلي

للشعر؟ فإذا كانت القصائد المفحوصة مقصورة على تلك التي يمكن بسهولة تسميتها قصائد الحب، فكيف تؤدي عبارات الحب غير المتبادل المقدّمة في هذه القصائد وظيفتها ضمن الطبيعة الجدلية الغريبة لبنيتها⁽¹¹⁾؟ لولا حقيقة أن من السهل أن يضلّلنا الافتراض السائد القائل بأن هذين الجزأين هما جزآن منفصلان بشكل جوهري، لكان بإمكاننا أن نقرر بسهولة بأن القصائد تقدم شكلاً من أشكال الحوار: صوتين لديهما من الأسباب ما يجعلهما يتحدثان بلغات مختلفة، يتحدثان - أو على الأقل، يحاولان التحدث - أحدهما إلى الآخر. بيد أن ثمة شيئاً آخر قد منعنا في الماضي من الخروج بهذه النتيجة: أعني حقيقة أنه يبدو مستحيلًا بالنسبة لنا أن هذا يمكن أن يكون حوارًا، وذلك بسبب ما يقولانه. وما يبدو متنافرًا هو - حقيقة - أن كلا الصوتين يعبران عن عويل المحب وأن كل واحد منهما يقول، بلغته الخاصة وأسلوبه الخاص، الشيء نفسه من حيث الجوهر. وإذا ما أعدنا صياغة ما يقولانه بالإنجليزية العامية المعاصرة، فإن كلاهما يقولان شيئاً مفاده: «أنا أعشق هذا الشخص، وأنا تعيس جدًا لأنها (أو لأنه) لا تبادلني العشق» (أو لأنها غليظة القلب أو غير مبالية، أو شيئاً من هذا القبيل).

وربما يبدو أول وهلة أن من غير المنطقي افتراض أن هذا هو حوار، وأن العويل موجه من أحدهما إلى الآخر وأن هذين هما عشيقا المستقبل، أحدهما يجلب التعاسة للآخر. فإن كان هذا حوارًا، فقد يقال بأن ليس ثمة إذن أي مشكلة في الواقع. فإذا كانا يقولان إن أحدهما يحب الآخر أو يريده أو كليهما، فلماذا إذن لا يحب أحدهما الآخر ولماذا هما غير سعيدين؟ وعلى الرغم من أن الجدلية الماوراء شعرية التي نوقشت توّا تبدو منطقية بشكل بارع، فإننا إذا ما أخذنا في الحسبان تجربتنا مع الجدليات فإن الحوار الذاتي الذي يستلزمه هذا التحليل لا يتلاءم مع تصوراتنا للحصافة أو للخبرة الإنسانية. ومن هنا جاء السبب الحاسم والأكثر إقناعًا للافتراض القائل بأن هاتين هما قصيدتان منفصلتان صُمّتا معًا بغية الحصول على نوع معين من الجودة، أو لأن إضافة المرء للقصائد الشعبية إلى إنشاءاته الرفيعة قد كان شيئًا شديد التطرّف، أو لأن شعراء البلاط هم دارسو فلكلور سابقون لأنهم، كما زعم غارسيا غومز، أو لأي سبب آخر يمكن للمرء أن يفكر فيه.

غير أن مثل هذه الطريقة في الاستدلال، مهما كانت منطقية من حيث

التطلعات والخبرات الشخصية، ربما تكون خارجة عن الصدد إذا ما كان الأمر يتعلق بقصيدة ما، إلا إذا كنا بالطبع نتوقع أن يكون الشعر، أو هذه القصائد على الأقل، شبيهة بالحياة. وثمة افتراض متضمن في التفادي الانعكاسي لمثل هذه القراءة مفاده أن هدف تصريحات المحبين بالحب والشقاء هو «تحقيق» اتحاد وسعادة في النهاية، كما هو الحال في النموذج الأولي لقصة الحب الشعرية، وأن قراءة يفصح فيها كلا المحبين عن شيء مثل «أحبك، لماذا لا تحبني؟» إلى بعضهما ستكون قراءة متنافرة.

غير أن ما هو متضمن هنا هو نظام شعري مخصوص غير معتمد في معناه وقيمه، مثله مثل أنظمة شعرية كثيرة أخرى، على أطرافه المنطقي مع قواعد السلوك الإنساني المعروفة. وقد يبدو، في الواقع، من خلال هذا النظام الشعري أن الاتحاد والسعادة في الإطار الخارجي للمرجعية ليسا هما بوضوح الهدفين. فالتعويلة lament، بوصفها أغنية حب، ليس لها غاية سوى التعبير عن نفسها (النظم و/ أو الغناء في هذه الحالة). فالشقاء المضني وغدر المحبوب أو برودته أو تخليه، وعدم مبادلته الحب بالمثل، كلها أشياء يُتغنى بها داخل القصيدة. وفي الوقت الذي ربما تكون فيه هذه الأشياء في العالم الخارجي عوائق يجب حلّها أو تخطيها، فإن تحليلنا لهذا الشعر من حيث هو شعر يجب أن يعترف بأنها عوائق مصطنعة وأنه يجب المحافظة عليها إذا ما أريد أن يكون ثمة أغنية بحال من الأحوال. فالوحدة التي تثبت صحة القصيدة هي وحدة داخلية. إن الرضا أو السعادة في سياق محاكم من الخارج هو رضا مناقض للجنس الأدبي، إنه، في الواقع، سينفي هذا الشعر برمته. إن مثل هذه القراءة أو الفهم للموشحات سيكون من شأنها أن تدلّ على أن ما هو متضمن هنا - باعتبار الشعرية وأيدولوجيا الحب الحاكمة - هو شقاء ضروري ومرغوب فيه وصدود متبادل.

بيد أن هذا كله بدأ يلوح مألوفًا. وفي الحقيقة، فإننا إذا ما طرحنا هنا مسألة ماذا سيحدث إن نحن لم نفترض أن القصيدة قد كانت أندلسية فحسب، بل افترضنا أيضًا أنها كانت من حيث هي كذلك مشابهة للشعر الرفيع الرومانتي الآخر، الشعر الذي تربطها به صلة ضمن شبكة ثقافية معقدة⁽¹²⁾ والذي هو جزء من العالم الثقافي نفسه، فإن مثل هذه القراءة ربما لن تبدو مستغربة كثيرًا. بل إن هذه النظرية

المخصصة لنظام حب هو، بالمقاييس الشخصية لأغلب الناس، حب مدعن بعناده لشقاء سرمدي، نظرة أبعد من أن تكون طريفة في الأدب الذي نحن أكثر تعوداً على التعامل معه. إن وجود مثل هذا النظام الذي يقوم عليه الشعر الرفيع لأغاني الحب الرفيع البروفنسية كان قد أشهره كتاب الحب والغرب *L'Amour et l'Occident* لدنيس دي روجمنت Denis de Rougemont. لقد تضاءلت شهرة أفكار دي روجمنت في السنوات الأخيرة، لكن مثل هذا الوهن ناجم إلى حد بعيد عن عوامل أخرى: فدي روجمنت قد بدا مشرعاً أحياناً، لكونه كان مستغرق الذهن في افتراضه أن الأثر الذي أحدثته مثل هذه الأيدولوجيا في تطور الثقافة الغربية كان سسيولوجياً أثراً ضعيفاً، أعني تمجيدها للحب المتعذر تحقيقه واستهجانها بمزايا حب الزوجية المتحقق. بيد أن هذا المفهوم العام هو مفهوم يشاركه فيه بصورة كبيرة دارسون من مثل جاستون باريس الذي كان سابقاً له والذي صاغ مصطلح «الحب الرفيع» وآخرون تلتهم أبحاثهم⁽¹³⁾.

ليس من السهل اطراح التحليل العام والجوهري للنظام الأيدولوجي الذي حكم التعبير عن الحب الموجود في أغلب الكانسونات البروفنسية، كما أعده بالتفصيل هؤلاء الدارسون، على الرغم من الاختلاف الشديد في منظوراتهم حول مصدر هذا المفهوم للحب. لقد كان الهوى المفصح عنه، والمحدد تبعاً لذلك، في هذه القصائد هوى تعيشاً وهوى يصفه كثير من الناس بأنه «زنوي» بطبيعته ذاتها - ربما كان مصطلح «محرم» مصطلحاً أفضل، لأنه منسلخ أساساً عن أية حالة سسيولوجية مخصصة. فالحب الذي كان المرء يتغنى به، أي الحب الحقيقي للشعر، كان حباً قُبلياً غير متبادل وغير قابل للتبادل: والحب من طرف واحد يقود إلى السعادة والسعادة تقود إلى قصيدة من نوع مختلف جداً، أو لا تقود إلى قصيدة على الإطلاق. إن المرء ليغريه أن يعيد صياغة ما قاله تولستوي في وصف القواعد الأساسية لكثير من شعر حب هذه الفترة: «كل المحبين السعداء يشبه بعضهم بعضاً، {غير أن} كل المحبين التعساء هم تعساء بطرق مختلفة».

وإذا كنا لا نعني بالحب الزنوي الحالة الاصطلاحية للحب خارج عقد الزواج بل نعني به بتجاوز أكثر - كما تدل معظم القصائد - غياب اقتران دائم ومرض بالمحبوب، فسيكون من الصعوبة جداً حينئذ أن نختلف مع مثل هذه إعادة لبناء شعرية الحب أو «قوانينه» التي سيطرت على نصوص شعر الحب البروفنسي⁽¹⁴⁾. إن

الردّ على هذه الوضعية بالقول بأن ليس كل الكانسونات (ولا كل الموشحات، لذلك الأمر) تتقيد بهذا المنهج ليس ردًا مقنعًا على النتيجة القائلة بأن مثل هذا النظام يحكم فعلاً قسمًا غير قليل من قصائد هاتين المدرستين.

وإذا ما بدت هذه النظرة معقولة، فإن الخطوة المنطقية التالية في مقارنتنا هي أن نسأل عن ماذا ستقوله «سيدة» domna قصيدة بروفنسية إذا ما أعطيت هي أيضًا صوتًا شعريًا. وإذا كانت أوجه الشبه التي يمكن ملاحظتها في هذا المستوى الأولي بعض الشيء صحيحة، فلعلها بارزة بطرق أخرى، وسيكون من المنطقي اقتراح أنه إذا كان التصور صحيحًا بالنسبة لكلتا المدرستين الشعريتين، فإن «السيدة»، مثل الصوت الأنثوي في الشعر العربي الإسباني، ستؤازر أو ستكرر عويل شاعر التروبادور عوضًا عن أن تدحضه أو تردّ عليه بطريقة حصيفة. ومن المريح جدًا أننا لسنا بحاجة إلى كثير من الحُدس في هذا المجال ما دام أن ثمة مصادر مختلفة عديدة للإجابة إلى حدّ ما عن مسألة ما إذا كانت «السيدة» ستُظهِر، من وجهة نظرها أيضًا، أن الحب هو من جانب واحد.

وعلى الرغم من أن ليس ثمة قصائد مشابهة مباشرة في شكلها للموشحة - إحدى العلامات المميزة «للكانسو» البروفنسية القديمة هي ضميرها الفاعل المفرد «أنا» أو صوتها - فإن لدينا قصائد كتبها شاعر التروبادور trobairitz. ومن الغريب أنه باستثناء التغييرات الاصطلاحية التي يفرضها الجنس وصيغة التذكير والتأنيث (أعني، هو عوضًا عن هي، وضمائر نعتية مؤنثة عوضًا عن المذكورة... إلخ)، فإن كثيرًا من القصائد هي، أو يمكن أن تكون، قصائد متطابقة مع تلك التي كتبها نظراء الشاعرة من الذكور⁽¹⁵⁾ فالصوت الشعري الأنثوي يتغنى بنفس النوع من الحب غير المتبادل والمخيّب، وبالشقاء المصاحب له، كما يفعل نظيرها الذكر، مستخدمة صيغًا وصورًا تشبه كثيرًا تلك التي تميّز الشعر الذي ينظم بصوت ضمير المتكلم المذكر «أنا». وخلافًا لذلك النوع من التوقعات المنطقية التي طبقت على الموشحات، فإن هذه ليست قصائد تعبر عن ازدراء «السيدة» للخطاب الشعري، عن احتقارها، عن دورها البارد والمتشامخ بوصفها «سيدة». ومن الواضح، إذن، أن هذا المنوال يصبح مطردًا متى ما استطاع المرء أن يقيم القياس مع قصائد مفردة مختلفة. إن القول بأن هذا هو بسبب أن الشاعر أو الشاعرة يتبع تقليدًا شعريًا دقيقًا قول لا

يؤدي إلا إلى إعادة توكيد حجتنا: فالمرء يجب عليه أن يستنتج أن جنس الخاطب قد يُتَحَفَّظ عليه داخل هذا النظام، لكن ليس على مشاعره أو مشاعرها فيما يتعلق بضروب الشقاء التي يتجها الحب.

وثمة مصدر آخر مهم للمعلومات والمقارنة، وهذا يكمن في القصائد البروفنسية التي هي محاكاة تهكمية أو تبدو كذلك. فالمحاكاة التهكمية لهذا النظام ستكون تلك التي تستلزم تقويضًا واضحًا لقوانين النظام المقررة واستهزاء واضحًا بها. ومن عجب أن يكون أكثر شعراء التروبادور إشكالية في هذا المجال وليم الإقيطاني، أول شاعر تروبادور تاريخيًا وطالما عُدَّ الأب المؤسس لقصائد الحب هذه المكتوبة بالعامية، «مبتدع» شعر الحب الرفيع. إن أحد الملامح التي قد ولّدت درجة معينة من حب الاستطلاع والحيرة بين قراء أغانيه هو الإتيان التام الذي يبديه فيما يتعلق بكل من الأشكال والموضوعات التي ستجعل من المدرسة البروفنسية مدرسة جدّ متميزة. وبالنسبة لبعض الدارسين، فإن مثل هذا التمكن البارع من نظام شعري معقد عند شاعره الأول ذاته قد بدا صعبًا الإقرار به لرائد حقيقي يجرب مهارته فيه من العدم⁽¹⁶⁾. ولا بدع في أن يكون غياب التطور الواضح في أقدم مدوّنة بروفنسية شكّلها شعر وليم عاملاً من العوامل التي أثارت البحث عن مصادر أخرى، عن أساس أو إلهام أو أسلاف مكنت وليم من ابتداع الأغاني التي كتبها.

إن أكثر الملامح إدهاشًا لمجموعة أغانيه الإحدى عشرة هو أنه في الوقت الذي تكون فيه عدة منها تعبيرات كلاسيكية عن مشاعر الحب الرفيع، فإن ثمة عدة منها تبدو مقروءة أسهل ما يكون بوصفها محاكاة تهكمية لنفس ذلك النوع من الحب ومواقفه المميزة⁽¹⁷⁾. وهذا أمر دقيق، لأنه يصعب افتراض كيف يمكن أن يكون ثمة محاكاة تهكمية لشيء ما يزال حتى في طور تشكّله. لقد أوحّت هذه القصائد في مجموعة وليم لبعض الدارسين بأنه كان مطلعًا اطلاقًا كافيًا على نظام متطور سلفًا لم يكن بمقدوره تقليده فحسب بل كان قادرًا على الاستهزاء به أيضًا⁽¹⁸⁾.

وعلى أية حال، فليس من الصعب، على سبيل المثال، قراءة قصيدته «سوف أصنع قصيدة، مادمت نائمًا» Farai un vers, pos mi somelh بوصفها محاكاة تهكمية. فإذا كانت شاعرية، أعني قوانين، نظام الحب المتهكم به هي أن كلا

الطرفين مشارك راغب ونشط في مجريات الأمور، وأن كليهما يرغب في الحب من طرف واحد وفي الشقاء لأنهما جوهريان للشعر ذاته، فستوقع عندئذ أن نجد العكس تمامًا في القصائد المحاكية التهكمية. ونحن نجد ذلك حقًا. فهذه القصيدة بالذات هي قصيدة حول ثلاثة أصوات من المحرومين. وفي الواقع فإن الذكر، كما تبين، هو أسهل إشباعًا من الإناث. وهذا هو موضوع التفريك القروسطي المتعارف عليه، غير أنه أيضًا استهزاء واضح (سواء أكان مقصودًا أو غير مقصود) بـ«السيدة» الباردة والبعيدة، التي تتميز مناقبها بتعذر الحصول عليها والرغبة فيها، وهما تعذر ورغبة خلقتهما إلى حد كبير قسوة قلبها. إضافة إلى ذلك، فإن الاتحاد هو هدف كل هذه الشخصوس الشعرية، وفعلاً يتحقق الاتحاد. فهؤلاء النسوة، اللاتي هن نقائص وأضحوكات في سلوكهن لتلك المرأة التي تُقدس في القصائد الأخرى، يوصفن بعدُ بأنهن «Domnas de mal conselh cellas camor de c'avalier tornon a mals» (نساء حمقاوات يحولن حب الفارس شراً).

والمثال الآخر الذي لا يقل لفتًا للانتباه هو إحدى القصائد المشهورة «للمدرسة الصقلية»، أول مدرسة للشعر الرفيع المنظوم بلهجة عامية إيطالية، مدرسة يشكل اعتمادها على المدونة البروفنسية جزءًا من النصوص المعيارية المعروفة للنقد، لكنها مدرسة ما يزال تفاعلها مع الشعر العربي للبلاط نفسه، بلاط فريدرك الثاني، أقل سبرًا بكثير. والقصيدة هي «Fresca rosa aulentissima» «أشذى وردة صيف» التي كتبها أحد كتّاب فريدرك الديوانيين، سيلو دي الكامو Cielo d'Alcamo. إنها قصيدة طويلة على شكل حوار. وهي أيضًا معروفة ومشار إليها غالبًا بـ«الكونتراستو» Contrasto، وهو عنوان يوحي بملمحها البنيوي الرئيس، حوار الاختلاف. ومثلما هو الحال مع قصيدة وليم، فإن جوانب شعرية الحب الرفيع التي تحاكي محاكاة تهكمية هي جوانب عديدة. إن مما له فائدة خاصة في هذا النقاش هو دور الصوت الأنثوي. فبالإضافة إلى صوت الذكر الذي تستجيب له البطلة في الحوار، فإنها راغبة في الاتحاد رغبة خاطبها الذي تتظاهر - على الأقل لبعض الوقت - برفضه.

إن وصف القصيدة بأنها مكاييدة شعرية طويلة لهو وصف دقيق. فكلتا الطرفين ناشط في استغواء الآخر، بطرق مختلفة، وفي النهاية ندرك أن الاستغواء قد أثمر،

وأن النتيجة هي الاتحاد وسعادة مؤقتة على الأقل. ولكن القارئ يدرك قبل ذلك بزمان طويل أن هذا كله إنما هو لعبة: فالمعنى المبطن والاستغواء المضاد الخفيف القناع «للسيدة» الزائفة أو الصورية لا يدعان مجالاً للشك في نواياها. إن القلب الشامل لعدد من قوانين نظام أصلي لا يسمع فيه كلا الطرفين تزلفات الآخر الاستغوائية لأنه (أو لأنها) يتغنى بأغنية عويله الخاصة ويستمتع إليها، لهو قلب واضح. وهنا يحاول كل واحد أن يكون أدهى من الآخر في إحراز أعظم غطاء ممكن للاتحاد، والغاية من وراء ذلك هي التغلب على النظام. وهنا يستمعان إلى أحدهما الآخر بعناية شديدة⁽¹⁹⁾.

والأمثلة التي تعضد النموذج الأساس متوافرة بكثرة. فواحد من الأمثلة التي لها مكانة خاصة هو «تنسونية» *tensó*^(*) رامبوت دي فاكويرس *Rambaut de Vaqueiras* التي تبدأ بـ «*Domna, tant vos ai pregada*» (سيدتي، طالما توسلت إليك...). ففي هذه القصيدة، التي هي أيضاً حوار بين صوت مذكر وصوت مؤنث، يتحدث الصوت المذكر باللهجة المشتركة الكلاسيكية للغة البروفنسية الأدبية ويستعمل الصيغ العويلية المألوفة للشعر الرفيع. ومع ذلك، فعندما تجيب السيدة فإنها تتحدث بلهجة عامية مختلفة، ولا تدع الفظاظ والشبق المكشوف لألفاظها ونغمتها مجالاً للشك في أنها ليست - في الواقع - سيدة، ليست «دومنا» *domna* على الإطلاق، على الأقل ليست بالطريقة التي قد يكون مدح الصوت المذكر إياها قد قاد المرء إلى تصديقها. فالمحاكاة التهكمية تبينها حقيقة أن الحوار هو حوار مثير - أعني أن كلا الطرفين يستمع للآخر ويستجيب له كاسرين بذلك القانون الأشد جوهرية القاضي بأن التوسل يجب ألا يكون مسموعاً، فالحب من طرف واحد - وبينها كذلك حقيقة أن كليهما يتمنى في الواقع أن يحقق الاتحاد - الذي سوف تحرمه الشعرية الرفيعة التي ما كانت لتظهر فيها فضائل هذا النوع من الحب إلا لأن الاتحاد صعب المنال.

ومثلما هو الشأن في قصيدة وليم «*Farai un vers*» {سوف أصنع قصيدة} وفي قصيدة «الكونتراستو» الصقلية، فإن أكثر الدلائل كشفًا عن قلب القوانين والقواعد هو

(*) التنسونية هي نوع من الشعر النفاضي الذي ظهر في بروفنس في القرن الثاني عشر الميلادي، وتشتمل على مناظرة بين شاعرين أو بين شاعر وخصم متخيل حول موضوع معين [المترجم].

الغياب الواضح للحشمة والعفاف التقليديين عند الإناث. ففي الحوار الصقلي تتصنع السيدة على الأقل لهجة ليست هي اللهجة الأدبية بل عامية مبتذلة، بيد أنها تهب نفسها مع ذلك من خلال بلادة لغتها.

وإذا كنا سنستنبط من مثل هذا التنوع في المصادر الشعرية أن أحد الملامح المشهورة لشعر الحب الرفيع هو أنه يستمرئ التسخط، لكونه شعر حب محبط، فلا بد إذن أن تعكس حتى الكانسو المفردة الشديدة الذاتية هذا الأمر. صحيح أن هذه الكانسونات لا يمكن أن تصور مشاعر المحبوب إلا بطريقة غير مباشرة، وذلك عبر موشور تسخط الخاطب، لكن الأمر سيان، فعلى الرغم من ميل بعض النقاد إلى إسناد أسباب شقاء الشاعر المتغنى به إلى عوامل خارجية واجتماعية، فإن كثيرًا من دراسات الكانسو قد أثبتت أنها، بلغة صريحة، شقاء منشود. ومع ذلك، فقد كان هذا هو الملمح الذي اختصه دي روجمنت ووجده مستنكرًا جدًا في قراءته للشعر البروفنسي، والملمح الذي أثبت جاستون باريس أنه قد حُوّل إلى زنى في القصة النثرية، والملمح الذي وجده دينومي غير لائق أصلاً بالمسيحيين، والملمح الذي يبدو سخيًا جدًا لدارسين من أمثال روبرتسن ينظرون إليه بوصفه وصفًا لحياة حقيقية لا بوصفه نظامًا شعريًا.

إن القيمة الرئيسة لقراءة الكانسو الأشد ذاتية من هذا المنظور هي أنها تسمح للمقارئ برؤية أن العوائق التي تقف في طريق إتمام الحب، وفي طريق بناء اتحاد مرض، هي عوائق داخلية وشعرية أكثر منها عوائق خارجية واجتماعية. فالروسم القائل بأن الحب الرفيع زنوي من حيث الاصطلاح، وأن «السيدة» متزوجة من شخص آخر وأن هذا هو عائق مهم، لهو حقًا روسم خداع. فقليلة هي الكانسونات التي تفسح عن أي حصافة، أعني عن أسباب واقعية لطبيعة خيبة الأمل التي تعبر عنها. وعندما تفسح، أو تبدو وكأنها تفسح، كما هو الشأن في الحالة المشهورة لجوفري رودل Jaufré Rudel وقصيدته «namour lointai» الحب عن بعد، تتجادل دراسات عديدة حول معناها⁽²⁰⁾. إن خيبة الأمل نفسها، التي غالبًا جدًا ما تكون دون مسبب منطقي، فهي موضوع هذا الشعر. ومتى ما، وإذا ما، حُدّدت العوائق فإنها نادرًا ما تكون - وهو أمر مستبعد - مهمة أهمية الحقيقة البسيطة للإحباط، الذي هو بوضوح في صميم اهتمامات الشعر.

إن التنبه إلى أن هذا الشعر غالبًا جدًا ما يكون صراحة مهتمًا بنفسه، داريًا علانية بقيمته الخاصة كل الدراية، لتؤكد فقط الطبيعة الأحادية التصور له. فانفصاله المعلن والأناني عن القيم والمرجعيات الخارجية غالبًا هو الذي يجعله أكثر جاذبية وطرافة، لا أقلهما. وهذا الموقف مرسوم بإيجاز في قصيدة ولیم «Farai un vers de dreyt rien» (سوف أصنع قصيدة تمامًا من لا شيء)، لكنه أيضًا يلقي من يعرب عنه بطرق متعددة أخرى في قصائد أخرى من قصائد المدرستين البروفنسية والصقلية. إن من الصعوبة بمكان تلافي النتيجة الأولية القائلة بأن هذا الشعر شعر مكتوب تمامًا لذاته وواع كثيرًا بها بوصفها سعادته وموضعه الرئيسين، وبأن موضوع الحب المحبط المتكرر هو على وجه الخصوص وسيلة موضوعاتية جد مناسبة لهذا النوع من النرجسية الشعرية، صفة مميزة للشعر الحديث. ولعل الإقرار بهذه النتيجة هو الذي جعل هذا الشعر محبوبًا إلى كثير من الشعراء المحدثين وهو الذي يبرر امتداحه من قبل شاعر ناقد مثل باوند، الذي تبدو آراؤه حول تفوق شعر ذاتي المرجع «بشكل صرف» واضحة في كتاباته النقدية وضوحها في شعره الخاص⁽²¹⁾.

ومن الصعوبة بمكان أيضًا تلافي النتيجة القائلة بأن ثمة صلات حميمة بين الشعر الأصيل، والثوري من بعض الوجوه، لوليم ولنسله وبين شعر الموشحة الأندلسي الذي قلما يقل ثورية عنه، أو أن دراسة هاتين المجموعتين من القصائد جنبًا إلى جنب يمكنها أن تعطينا صورة أكثر اكتمالًا وإقناعًا لطبيعة المبتدعات التي كانت تحدث في الشعر الغنائي في كل أنحاء أوروبا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين. إن إجراء فحص لقصائد كلتا المدرستين هدفه البحث عن الملامح المميزة للحب الرفيع من هذا المنظور سوف يقودنا إلى نتيجة مؤداها أن «قوانين» الحب الرفيع المكتوبة باللغة الرومانشية هي شبيهة جدًا بتلك القوانين التي يجب افتراضها لكي نقرأ الموشحات مع خرجاتها بوصفها قصائد متكاملة وذات معنى لما لها من حق خاص.

وفي مدارس الشعر المختلفة ثمة حوار، مخفي غالبًا لكنه مفهوم ضمناً، لا يستجيب فيه (على المستوى الخارجي) من يشدان الحب استجابة مثمرة إلى أحدهما الآخر. وهذا ليس نظام حب أدبيًا تقع فيه العوائق التي تحول دون تحقيقه خارج شخصية البطل (أو البطلة) العاشق - الشاعر نفسها، كما في «رواية المغامرة» roman

d'aventure، على سبيل المثال. بل إن هذه العوائق هي عوائق جوهرية بالنسبة لكل من الحب والقصيدة وليست مناقضة لما يُسيرُ العاشق - الشاعر. وكما نستطيع أن نرى في خرس «السيدة» البروفنسية، وأن نرى، بصورة مذهلة، في الإجابة الموجزة والشديدة الصراحة للصوت الأثوي في الموشحة، فإن الحب من حيث هو حب هو في حد ذاته ومن ذاته فاشل. إنه حوار بين إنسانين أصمين تجاه أحدهما الآخر، منصرفين بنفسيهما ليس إلى الاستسلام للحب بل إلى التغني بشقائقه، مثلما تفعل فرنشسكا Francesca التي لا تذكر اسم باولو (*) Paolo. إن هذا الشعر لا يمكن أن يكون شديد الخصوصية، شديد القدرة على التغني المستمر باليأس وبأنواع اليأس وأسبابه، إلا إذا كان موضوعه موضوعاً عقيماً، الحب من طرف واحد.

إن هذه المقارنة الموضوعاتية ليست العامل الوحيد الذي يقود المرء إلى استنتاج أن ثمة صلات بين المدرستين الشعريتين تجعلهما متشابهتين جداً. فالإدخال الجذري للعامية في الشعر الرفيع، واستعمال القافية بطرق كانت مبتدعة من حيث السوابق الشعرية الكلاسية، ونشأة أشكال مقطعية معقدة كان من شأنها أن تضع معايير جديدة - كل هذه ليست إلا أشد الملامح الفورية وضوحاً. إن إجراء تحليل أكثر دقة وشمولاً وتفصيلاً للتشابهات وللملامح المشتركة وللمبتدعات السياقية لهو ذو قيمة كبيرة محتملة. ويجوز كل الجواز أن تقود مثل هذه الدراسة إلى نتيجة مؤداها أن الملامح الشكلية والموضوعاتية التي تميز كلتا المدرستين مرتبطة ببعضهما بطرق جوهرية. وسيكون لمثل هذه الدراسة قيمتها بغض النظر عما إذا كانت ستقود إلى نتيجة مؤداها أنه كان ثمة أيضاً سلسلة نسب مثمرة، أعني روابط جينية أو إلهامية، في التطورات المعقدة للملامح الثقافية والأدبية الحاضرة في كلتا المجموعتين من التقاليد، أو لا.

(*) تشير المؤلفة هنا إلى البيت التالي «حينما قرأنا أن البسمة المرتقبة، قد قبلها مثل ذلك العاشق، هذا - الذي لن يفصل عني أبداً» الذي ورد في الأنشودة الخامسة من كوميدية دانتي في معرض إجابة فرنشسكا عن سؤال دانتي إياها كيف أتاح الحب لها ولعاشقها باولو أن يتعرفا على رغبتهما الخبيثة. (دانتي، الكوميديا الإلهية، الجحيم، ترجمة حسن عثمان، القاهرة: دار المعارف 1955م، 133). فاسم الإشارة «هذا» الذي ورد في البيت يشير إلى عاشقها باولو الذي لم تذكره بالاسم [المترجم].

ومع ذلك، فإن ما قد تُصوّر على أنه ذو قيمة مشكوك فيها هو أيدلوجيا الحب التي تبرزها قراءتنا لبعض هذا الشعر. إن السؤال الذي قد طرح نفسه مرارًا على كثير من الدارسين هو هل يمكن إلى حدّ معقول أن يوصف هذا الشعر بأنه شعر في امتداح الحب، بأي معنى متعارف عليه. ربما كان أكثر معقولية أن نقترح بأنه نظرًا لكون هذا الشعر شعرًا في امتداح ذاته وامتداح الشعر أساسًا، فإن القصائد تهدم، في الواقع، المدح الظاهر الذي يبدو وكأن الشاعر يوصله إلينا. هل هذا هو - حقيقة - تمجيد لمثل هذا الموقف تجاه الحب، كما أصر دي روجمنت وآخرون؟ لعل رؤية مغايرة قد تظهر عندما ننظر إلى النصوص الإسبانية - العربية بوصفها جزءًا من الجسد الأوروبي لقصائد الحب الرفيع. فربما بدا أن النصوص العربية تسمح لنا أن ندرك، بصورة أشد وضوحًا مما قد يسمح به الشعر البروفنسي وحده، بأن القصائد المشتملة على أيدلوجيا الحب هذه يمكن أن تُقرأ بوصفها أمثلة بارعة على استنكار الحب الذي بدت أول وهلة وكأنها تتغنى بامتداحاته.

إن بنية كثير من قصائد الحب الرفيع لتبرز بمثابة حوار مغلق وغير مُسمع، غير إبلاغي، وهذا صحيح أيضًا في النصوص البروفنسية والصقلية ولكن بصورة مختلفة. وهذا يشكل هدمًا واضحًا لأي مدح لفظي مباشر للحب أو للمحب موجود داخل النصوص. لقد أدرك كثير من النقاد منذ زمن طويل أن الهدم الذاتي هو أبعد من أن يكون نادرًا في النصوص الشعرية، القروسطية والحديثة على حدّ سواء، وأن ليس من الصعب ملاحظته في هذه القصائد. وإذا لم نلجأ إلى تشويه الموشحات، فإنه يشكل ملمحًا من ملامح النصوص الأندلسية تقوم فيه استجابة المحبوب بنقض (وبالتالي بهدم) المدح الظاهر للمحب وللحب بطريقة خبيثة تقريبًا. كذلك، فإن قصائد الحب الرفيع البروفنسية وغير البروفنسية التي هي ليست حوارية صراحة غالبًا ما تشتمل على النوع نفسه من الإنكار لصحة هذا الحب. إن هذا الشعر مليء بوسائل متنوعة لكنها متشابهة، مثل الانفعالات المزوجة بنيويًا التي يبطل بعضها بعضًا والتي تخلق فراغات والتي تشير من وجوه عدة إلى عقم هذا الحب بطريقة شبيهة جدًا بطريقة الموشحات.

يلخص توماس Thomas، شاعر {قصة} ترستان «Tristan الرفيع» هذه الخصائص في الأبيات المقتبسة في بداية هذا الفصل وفي أماكن أخرى من

المقاطع المتبقية من قصيدته الأنجلو - نورمندية بعبارات جامعة مانعة. فهذا الحب حب مساو للموت؛ إنه حب، كما يقول في موضع آخر، بدون نتيجة أو محصول. وكذلك أيضًا يشير كل من شعراء الشعر الغنائي البروفنسي والإسباني - العربي بطرق متعددة إلى أن الحب الذي يتغنون به ليس له غاية إلا ذاته - أعني ذاته بوصفه شعرًا - وهذا بالنسبة لهم ليس كافيًا فحسب بل هو لذيذ. وكل نتيجة أخرى تعوقها وتعارضها طبيعة الحب ذاته الذي ليس له - نتيجة لذلك - قيمة أخرى، ليس له وجود إلا في توليد الشعر، لأنه لا يستطيع توليد شيء آخر. إنه بدون شك تمجيد ليس للحب ولكن للأدب.

إن من الواضح أيضًا أن هذا التصوير الأناني والعلماني في نهاية الأمر للحب - وهو تصوير غير مسيحي وغير إسلامي أيضًا - قد كان واضحًا، وكان في نهاية الأمر مقبولًا، بالنسبة للمراقبين القريبين، بل لأكثرهم قربًا في الواقع. أما أن تكون السلطات الدينية، التي كان لها مصلحة كبرى في حماية احترام القيم التقليدية ومصلحة أضعف بكثير في حماية الشعر ذاته، قد حكمت على الشعر حكمًا سلبياً واستنكرته في أحوال كثيرة، فهو أمر موثق توثيقًا وافراً، وليس هذا بمدهش ولا بمستغرب على وجه الخصوص. بيد أن الانشقاق الحادث في صفوف معشر الشعراء، أولئك الشعراء الذين كانوا مهتمين بصورة أشد حماسة في حماية استعمالات الشعر منهم في حماية السلطات الكنسية، هو أشد تعلقًا بالموضوع بكثير.

فأندرياس كابلانوس - الذي غالبًا جدًا ما يستشهد بمصنفه فن الحب De amore بوصفه موسوعة أو كتابًا إرشاديًا أو دستورًا للحب الرفيع - صريح في شجبه له، هذا على الرغم من أن الاستشهاد بوجود الكتاب الثالث ومحتوياته، أعني «قصيدة التوبة»^(*) palinde، أقل ترددًا من الكتابين الأولين، اللذين يتضمنان ثبثًا بملامح الحب الرفيع. إن معرفته المفصلة بالنظام، المبين والمسروود بمثل هذا

(*) قصيدة التوبة هي أبيات من الشعر يعبر فيها الشاعر عن ندمه على ما فرط منه في قصائد أخرى سابقة. وكانت هذه عادة منتشرة في الآداب الكلاسيكية. مثال ذلك قصيدة «سلوان الحب» Remedia Amoris لأوفيد التي ادعى فيها أنها تكفير عن قصيدته «فن الحب». ومثال ذلك من الأدب العربي اعتذارات النابغة للنعمان بن المنذر حينما مدح النابغة الفاسنة أعداء النعمان، ثم عاد فاعتذر للنعمان عن ذلك (وهبة: 376 - 377) [المترجم].

التفصيل في الجزء الأول من مصنفه، ربما تكون إلى حدّ ما وسيلة بلاغية. فهي ترسخ مؤلفهما بوصفه شخصًا يعرف تمامًا ما يتكلم عنه - وما يستنكره، وهذه حقيقة لا يمكن فهمها إن نحن أغفلنا الكتاب الثالث، الذي يرفض تعاليم الحب الممتدحة كما يبدو في هذا الشعر. فمراعاة أندريه البالغة، أعني امتداحه محبة الله الأكثر خصوبة وشرعية، لا يحتمل أن تكون طارئة.

وليس ابن حزم القرطبي، النظير الأندلسي لأندرياس، بأقل منه استنكارًا لهذا الحب للذات ولحب المرء معاناته الخاصة وشعره الخاص، ولا بأقل منه معرفة بما يرفضه. فكتابه طوق الحمامة هو أيضًا، من النظرة الأولى، مصنف مختصر جامع في هذا الشعر وفي الحب المتضمن فيه وكتاب إرشادي حولهما. فالطوق يحتوي على أمثلة عديدة من الشعر ذاته، أكثرها من شعر ابن حزم الخاص⁽²²⁾ وقصيدة التوبة^(*) عنده ليست بأقل وضوحًا، هذا على الرغم من أنها أقصر من قصيدة توبة أندرياس. ولكنها غالبًا ما تُتجاهل أو تُطرح تمامًا مثل قصيدة توبة أندرياس - ولعله لا غرابة في ذلك، إذا ما علمنا كم هو مزعج أن تظهر في سياق ما يوصف بأنه كتاب إرشادي لشاعر ما. وابن حزم هو شاعر بالفعل، ومن الواضح أنه معلم لنفس القوانين التي يستنكرها في نهاية الأمر وينهى عنها لكونها غير إسلامية. ومن العجيب ومن المفارقة في كلتا الحالتين أن تُعامل قصيدتا التوبة بأسلوب مشابه لذلك الأسلوب المتبنّى في التعامل مع العناصر المتضاربة داخل الموشحة. فلقد افترض، بطريقة أو بأخرى، بأنهما لا يعطيان ماهية لبقية النص.

غير أنه ربما كان أمهر أولئك الذين تأملوا الحب الرفيع وفهموه ورؤعوا منه، وأنبههم وأشدّهم إبداعًا هو شاعر كان قادرًا على أن يبدله عوضًا عن أن يفصله ثم بعد ذلك يرفضه. لقد تطلب الأمر مُعلّمًا فذاً «هو دانتى» ليكون قادرًا على أخذ ملامح كثيرة جدًا من ملامح شعر كان - حقًا - شعرًا رفيعًا وجميلًا لكنه لم يكن مثمرًا أو مفيدًا بالمعايير الأخلاقية الدينية وتحويله وتحويل كثير من ملامحه الجوهرية إلى شعر الحب الجوهري للآخر ولله عوضًا عن حب الذات. إنه يستخدمه، بالفعل،

(*) تشير المؤلفة هنا إلى الأشعار التي أوردها ابن حزم لنفسه في الباب الأخير من كتاب الطوق [المترجم].

«ليقول عنها «أي عن سيده» ما لم يقله أحد قط في المرأة من قبل»^(*)، كما ذكر. وفي الحقيقة، فإنه قد استطاع بشكل أكثر تنظيمًا وجذرية أن يحول نظام الإحباط وخيبة الأمل الذي كان قبله لا يخدم أي مقصد أجدر من إعادة توليد الشعر، إلى انفعالات سيكون من شأنها أن تخدم مقصدًا أسمى من ذلك بكثير: معرفة الله ومحبه. لقد أدرك ضعف أسلافه الشعراء، من وجهة نظر منظومته الأخلاقية الخاصة، لكنه لم يحتقر شعرهم. فقد وجد طريقة لتطويره واستعماله بحيث يكون لشعره الخاص كل مزاياه ولا يكون فيه عيبًا واحدًا من عيوبه. وعندما كتب دانتي قصة الحياة الجديدة *Vita nuova*، وهي تمهيد لكوميديته، فإنه كان يشير إلى حياة جديدة لروح البطل الفتى وإلى حياة جديدة للشعر ذاته في آن معًا.



(*) وردت هذه العبارة في آخر كتابه الحياة الجديدة [المترجم].

هوامش الفصل الرابع

(1) نكرر القول بأن ما نراه هنا هو أنه يمكن الفصل بين الجوانب التعااقبية والتزامنية للمسألة طالما أن المرء لا ينسى بأن هذه هي مسألة تركيز وليست مسألة استقلال تام. انظر مناقشتي في الفصل الأول.

(2) إن طول الاستطراد التالي حول مسألة الوحدة الجوهرية للموشحات الأندلسية يبرره المدى الطافي تقريباً الذي بلغته الإشكاليات المفصلة هنا في تشكيل التراث البحثي في هذا الحقل. فما زال الدارسون إلى حد كبير يفكرون في الإشكالية الماثلة في النصوص: إشكالية امتزاج مجموعتين من التقاليد منفصلتين في الأصل. ومع ذلك، فإن معظم النقاد لم يتجاوزوا الفصل إلى مسألة كيف أثر الاتحاد الشعري في كليهما وبذلك. وفي المناقشة التالية، فإن جونز هو خير من يمثل وجهات النظر الانفصالية للمتخصصين في الدراسات العربية، الذين يعتقدون بأن الموشحات قابلة للفهم باعتبار النصوص المعيارية القديمة للشعر العربي. انظر على وجه الخصوص جونز 1983م، وانظر مناقشتي لأرائه في الفصل الأول، هامش رقم 5. وهناك شيء من المفارقة في تمسكه بأن إعادة توحيد هذه النصوص لا يمكن أن ينجح إلا على أساس فصلها عن اللغة الرومانشية. وثمة كتابان دليان أساسيان يعكسان إلى أي مدى درست فيه الخرجات من غير إشارة إلى ما تعنيه بوصفها جزءاً من الموشحات. فلقد كان كتاب غارسيا غومز 1965م أول نشرة تصدر للخرجات في إطاره بعد اكتشاف استرن سنة 1948م. وكل الدراسات المفصلة في كتاب هيتشكوك 1977م تقريباً، سواء الصادرة منها قبل توافر نشرة سيكون من شأنها أن تعطي القارئ فكرة ما عن الهيئة التي كانت عليها القصيدة الكاملة، أم بعدها، مهمة أساساً أو تحديداً بالخرجات بوصفها كيانات من الواضح أنها تعدّ قابلة للانفصال عن النص الرئيس باعتبار معانيها. انظر أيضاً أرمستيد 1980م لتقف على تحديث لقائمة مراجع هيتشكوك. وبالطبع فإن جزءاً من التفسير هو أن حل رموز هذه النصوص قد كان وما يزال صعباً، وأن كثيراً من الدراسات قد كانت لغوية الطابع، مهمة بإخراج نصوص محترمة. ولكن، تطراً المسألة الأوسع حول ما إذا كانت هذه الخرجات عربية أو رومانية وتكون غالباً محور النقاش الذي يتبع إخراج هذه النصوص.

(3) أفضل مثالين على هذه الدراسات هما بالتأكيد دراستا فرنك - الاتوري Frenk - Alatorre 1975 وكومنز Cummins 1977. يجب أن أكرر القول بأن ليس ثمة من خلل في هذه الدراسات، بل هي بعيدة عن ذلك. من الواضح أن للخرجات معنى باعتبار جسد اللوازم الشعبية الرومانشية والشعر الآخر التي هي - من أحد المنظورات - جزء منه. ومع ذلك، فإن هذه الدراسات لا تخبرنا عما كانت هذه اللوازم تعني باعتبار الموشحات التي نسج الشعراء

فيها هذه اللوازم. إن المعنى الشعري (مثل أي معنى آخر) هو، في المحصلة النهائية، معنى مرتبط بالسياق، وفي الوقت الذي قدمت فيه هذه الدراسات رؤى قيمة حول نوع واحد من السياقات (السياق الشعبي الذي اشتقت منه الخرجات)، فليس ثمة دراسات مماثلة تناقش مسألة ماذا كانت تعني في سياق الموشحات الرفيعة.

(4) إن مسألة المنظور المناسب ليست مسألة واضحة، كما سبق أن ناقشت ذلك في الفصل الثاني. لذلك، فإن حقيقة احتمال أن يكون ثمة سوابق جاهلية لهذا الشعر هي حقيقة خارجة عن الصدد - وملبسة، في مناقشة الدور الأوسع الذي لعبته الموشحات في تطور الشعر الرفيع في البلاطات المجاورة لمقاطعة بروفنس (وهي، بالمناسبة، مسألة لم تطرح هنا، ولكنها منطقيًا قد تأتي تابعة لعمل المقارن الخاص).

(5) حول ابن بسام وملخص للنقاد القدامى الآخرين، انظر: منرو 1974: 28 - 30.

(6) حول ابن سناء الملك، انظر أيضًا فش كومبتون 1976 Fish Compton، وبخاصة الفصل الأول.

(7) المصادر الرئيسة للنصوص الكاملة وكذلك للشروح العامة للشعر هي: غارسيا غومز [1967] 1975، ومنرو 1965، 1947. انظر أيضًا غارسيا غومز 1956 وكانترينو 1969. ونظرًا لأن التحليل الموجز التالي للشعر سوف يقابل دون شك بالاعتراض، يجدر بنا أن نكرر القول بأن هذه تعميمات وهي أبعد من أن تكون منطبقة في كل حالة على كامل جسد الموشحات.

(8) إن من المقرر جيدًا، مثلما يمكن أن تكون عليه جودة تقرير أي شيء في هذا الحقل، أن الخرجات المستعربة هي في الغالب أصوات أنثوية. وليس بالأمر بالهين أن يجد منرو وسويتلو Swiatlo (انظر منرو 1979) أن الخرجات العربية، تلك الخرجات الأكثر انتحالًا للأسلوب القديم، هي في الغالب ذكورية. ويتفق تحليل منرو التاريخي الاجتماعي لهذه الظاهرة مع تحليلي. فمنرو يلاحظ أن اللغة الرومانشية قد ارتبطت بعالم النساء، وذلك بسبب التقاليد الشعرية ويسبب حقيقة أن الأندلس قد كانت مقسمة، خاصة في البداية، بين الفاتحين الذكور (المحدثين بالعربية) وبين المواطنين الأصليين (المتحدثين بالرومانشية). ويضيف مثل هذا التحليل، في الواقع، مقابلة أخرى موجودة في هذا الشعر، أعني المقابلة الاجتماعية والتاريخية المتعلقة بآثار الفتح على البنية الاجتماعية.

(9) إن مسألة الموسيقى ليست بأقل تعقيدًا في هذه الحالة منها في أي مجال آخر من مجالات الموسيقى القروسطية. ولكن، نقول مرة أخرى إن ما يلفت انتباه المرء هو حقيقة أن كثيرًا من الإشكاليات التي يقابلها الدارسون الذين يشتغلون بموضوع التأليف الموسيقي للتربادور تشبه إلى حد بعيد القضايا المطروحة في المجال العربي الإسباني. انظر سي 1975 Seay وريس Reese (221: 1940) بوصفهما مرجعين عامين. يناقش ريس إشكالية التفكك/ الوحدة اللازمة في الكانسو ويصف حالة يمكن أن تناسب تمامًا حالة الموشحة/ الخرجة. وهذه القضية مسبوقة بشكل تفصيلي في هاكسن 1982 Haxen. وحول الخصوبة الشعرية للازدواجية اللغوية، انظر باختين Bakhtin 68 - 67: 1981.

(10) انظر على وجه الخصوص كانترينو 1947 ومنرو 1967 «أ»، وكذلك الجدل الذي دار بين

جونز وأرمستيد من جهة ومنرو من جهة أخرى، الذي أشرنا إليه وناقشناه في الفصل الأول، في حاشية رقم 5.

(11) سوف اقتصر هنا قدر الإمكان على الموشحات المصورة للشهوة الجنسية، هذا على الرغم من أنني أدرك تمامًا بأن ذلك لم يكن الموضوع الأوحده لهذا الجنس الأدبي. إن مشروعية اختيار مجموعة فرعية من القصائد التي ينتظمها موضوع واحد بهدف دراستها منفصلة عن المجموعات الأخرى هي مشروعية لا نزاع فيها.

(12) ثمة شبكة معقدة جدًا من الروابط ومستويات الاتصال المحتملة بين الأشعار الكثيرة المختلفة المشمولة هنا؛ فكثير من التأثيرات يمكن أن تكون صلات متبادلة ذات اتجاهين أو حتى ذات اتجاهات متعددة: فلقد كان للرومانتي للشعر الشعبي في إيبيريا (المشترك مع مقاطعة بروفنس) الفضل في تشكيل الموشحات، التي قد كان لها بدورها أثر في تطورات شعر التروبادور الأكثر قدمًا الذي - نكرر مرة أخرى - كان له أساس معين في بعض الشعر اللاتيني الكلاسيكي، بيد أن جوانب من الشعر اللاتيني الكلاسيكي، تلك الجوانب التي كانت في الواقع جزءًا من التراث الإغريقي، كانت قد أثرت على الأفلاطونية الجديدة الأندلسية، وهلم جرا. انظر منرو 1975، و1979ب، و1979، لتقف على مناقشة لبعض هذه المستويات من الاتصال المتبادل.

(13) كانت دراسة سي. إس. لويس C. S. Lewis 1936 سبيرا مبكرًا لهذا الموضوع. وحاول دي روجمنت 1956 العثور على أصول هذا النوع المشوه من الحب في هرطقة كاثار Cathar. غير أن دينومي (1944، و1945، و1947) يرى أن أصولها تقع في تيارات فلسفية متنوعة مشهورة في الأندلس. انظر أيضًا جيفن Giffen 1971 لتقف على عرض مجمل لأغلب الرسائل العربية التي كتبت حول الحب الديني، وكثير منها ناقشها دينومي. ودراسة روموتور 1943 دراسة مفيدة حول أندرياس. انظر مراجعة النظريات المتنوعة مؤخرًا في برس Press 1970 وفراير 1972.

(14) إن مسألة ما إذا كان زنويًا قحًا هي مسألة ملهية، كما تشير إلى ذلك دراسة فراير 1972م ودراسات أخرى. فلقد بُني تحليل جاستون باريس على نص قصصي، فارس العربية Chevalier de la charrette، ربما كان قد حوّل تحريم الرضا - الذي هو أقل تبلورًا في الشعر - إلى شيء يمكن أن يروى.

(15) انظر النصوص والشرح في بوجن 1976 وفي بادن 1981. وفي الدراسة الأخيرة، يقرر بادن بأن «قيمة شعر كاستلوزا Castelloza تكمن جزئيًا في أثره التضادي، لأنه يرينا ما لم يغنه شاعر تروبادور مثل برنارت دي فينتادورن Bernart de Ventadorn، هذا على الرغم من أنه يستطيع ذلك... [إنها]... تجرؤ على المعاناة من غير فَرْج» (170).

(16) إن مفهوم ما هو أول، مفهوم ما له أولية، هنا هو أكثر سعة مما سيكون عليه لاحقًا في التاريخ الأدبي، إذ يمتد ليشمل اللغة نفسها وكذلك الأشكال الشعرية ونظامًا موضوعاتيًا خاصًا جدًا.

(17) لتقف على نصوص وليم ونصوص شعراء تروبادور آخرين، انظر جولدن Golden وهيل وآخرين Hill et al. 1973.

(18) من المفيد في هذا الموطن أن نكرر القول بأن التأثير لا يعني النقل الحرفي. يصبر منذت بيدال على نقطتين عند مقارنة الشعر الأندلسي والشعر الأوروبي الآخر مفادهما أن ثمة وشائج صلة كثيرة جدًا إلى درجة يتعذر معها تجاهلها، ولكن ثمة أيضًا فروقًا كثيرة جدًا يتعذر معها أن يكون أحدهما تقليدًا للآخر (1955: 66 - 68). غير أن هذا التصريح يعكس، أكثر من أي شيء آخر، نوعية العوائق التي كان على أولئك الذين يسبرون نظرية الأصل العربي أن يشتغلوا بها لمدة طويلة جدًا، أي الحاجة إلى إثبات تقليدات أو نقول حرفية محددة مخصصة. إن إحدى الفوائد الرئيسة في الصورة العاملة المعدلة التي اقترحها هي أنها ستنتظر إلى التأثير في هذا المجال بالطرق المعقدة الدائمة التحوير نفسها التي نراها عادة في نتائج الترافد والتفاعل الأدبيين.

(19) لتقف على نشرات هذه القصيدة وغيرها من القصائد الصقلية والإيطالية، انظر كونتيني 1960 Contini. لاحظ أيضًا أن السمات الجغرافية التي يستحضرها سيلو دي الكامو Cielo d'Alcamo في قصيدته «Contrasto» تتضمن أماكن مثل القسطنطينية وسوريا Soria وبابل Babilonia ومنطقة شمال أفريقيا Barberia (التي بحث فيها عن «سيدة البلاط» donna cortese).

(20) تشمل بعض الدراسات المكرسة لمسألة ماذا تعني بالتحديد عبارة «الحب عن بُعد» دراسة فرنك 1942 واستيسر 1944 وكلوزيل Cluzel 1957 والبول Walpole 1960. فاستيسر في دراسته يكيف بطريقة موفقة عبارة «أن تمتلك ولا تمتلك» لتصبح وصفًا لنوعية الحب المشمول. ولعل عبارة «لا تمتلك» ستؤدي الغرض أيضًا. انظر زومتور 1970 لتقف على تحليل كامل ومقنع لـ «استدارية» الكانسو، وهو وصف يمكن أن ينطبق بصورة جيدة أيضًا على الموشحات كما أقرأها أنا.

(21) انظر إليوت 1972 وكتر Kenner 1953.

(22) ثمة عدة ترجمات لكتاب ابن حزم: نيكل Nykl 1931 (إنجليزية)، وغارسيا غومز 1952 (إسبانية)، وآربري 1953 (إنجليزية).

الفصل الخامس

إيطاليا ودانتي وقلق التأثير

قال لي أستاذي الطيب: «الآن يا بني تقترب المدينة التي تسمى ديس، بأهلها المكتبيين وبحاميتها العظيمة».

قلت: «أستاذي، إنني أتبين مساجدها هناك في الوادي، محمرة اللون كما لو كانت خارجة من النار».

قال لي: «النار الأبدية التي تستعر في داخلها تجعلها بادية الحمرة، كما ترى في هذا الجحيم الأسفل(*)».

Dante, Commedia

ليس ثمة أدنى شك في أن دانتي اليجيري وأعماله المتنوعة القصصية وغير القصصية على السواء، قد وقفت عند مفترق طرق بالغ الأهمية في تطور الحياة الفكرية والفنية الأوروبية. لقد مكنه مؤلفه المشهور وحده من احتلال مكانة لا تُضاهى - حقيقة - في قلوب الأوروبيين وعقولهم، على مدار القرون المتعاقبة. فمن الشائع أنه لم يُدرس نص، بعد الإنجيل، في تراثنا أكثر مما دُرست الكوميديا الإلهية، ومركزيتها بالنسبة للأدب في عدد من اللغات، من بينها الإنجليزية، مركزية يصعب تجاهلها، ومن حسن الحظ أن يسوغ الثراء غير المتناهي فيما يبدو لذلك النص وحده الاهتمام النقدي السخي الذي حصل عليه والذي سيستمر دون شك في الحصول عليه. إنه بئر يبدو أن من المستحيل الغطس فيها والخروج منها مرارًا وتكرارًا.

(*) استفدت في ترجمة هذا المقطع من ترجمة حسن عثمان العربية للكوميديا، لكنني خالفته في ترجمة كلمة «مساجد» التي يترجمها «معابد»، نظرًا لأهميتها في مناقشة المؤلف في هذا الفصل [المترجم].

بيد أنه لم تنل كل جوانب عالم دانتي وأعماله سبرًا متكافئًا أو سبرًا متكافئ الأجزاء. فمسألة ما هو الدور الذي لعبته الغارات المادية والفنية والفكرية ذات الأصل الأوروبي العربي في عالمه وفي رؤيته للعالم؟ وما هو أثرها فيهما؟ مسألة قد تركها أولئك الذين كرسوا حياتهم لدراسة دانتي غير مسبوقة إلى حد بعيد. وهذا يعزى إلى حد ما إلى القيود التي تفرضها نظرتنا الخاصة لذلك العالم، وهي نظرة لم تعد فيها هذه الملامح ملامح مركزية بالنسبة للعصر القروسطي، كما يعزى بالدرجة نفسها أيضًا إلى كون دانتي نفسه مسيحيًا جدًّا أساسًا، وجاعلاً السلف الأدبي جد مصطبغًا صراحة في الغالب الأعم بالصبغة اللاتينية. ولا عجب أن نجد أنه قد كان للصورة القروسطية العامة للتقاليد الإغريقية - اللاتينية المسيحية قبضة محكمة على وجه الخصوص عندما اتجهنا إلى دراسة ما يمكن وصفه بدقة (دعنا نستشهد بوصف واحد فقط من الأوصاف الصحيحة لعمل متعدد المعاني كثيرًا مثل هذا) على أنه أعظم دفاع مسيحي كُتب على الإطلاق.

ومع ذلك، فقد كتب دانتي كوميديته وأعماله الكثيرة الأخرى بالتحديد في جو كانت فيه أولية النظام المسيحي والخلفية المسيحية اللتين كثيرًا جدًّا ما عظمهما واحتفى بهما تحت وطأة تحدٍّ شديد. لقد حان الوقت لتسبر احتمال أن دانتي لم يكن جاهلًا بعلّة كثير من التحولات التي كانت قد أثّرت في أوروبا (وربما يكون قد قال ابتلتها) في القرنين السابقين، وأنه لم يكن معفيًا من تأثيرها، لأن اتخاذ رد فعل ما ضدها قد كان عاملاً توفيقياً مهماً في مواقفه وكتاباتاته الخاصة. ويمكن رؤية أن انشعاب الطريق الذي وجد دانتي نفسه فيه قد قاد، من طريق واحد، بالتحديد إلى الخيارات الجديدة، الاختيارات الجديدة، التي خلقت الأعجوبة الثقافية العربية الإلهام التي كان كثير من أقرانه قد جُذب إليها. وكونه قد اختار الطريق الآخر يجعل محاولتنا لفهم الطريق الذي لم يُسلك غاية في الأهمية⁽¹⁾.

لقد كان طريقًا مسلوکًا جدًّا في إيطاليا في القرن الثالث عشر الميلادي، هذا على الرغم من أن كثيرًا من دراساتنا وكتبنا المدرسية الأدبية قلما توحى به. إن مكانة فريدريك الثاني المرموقة وقوته، خاصة على الجبهة الثقافية، لتسيطر على الجزء المبكر من القرن وعلى بدايات الأدب الإيطالي على حد سواء. ففي ظل رعايته ولد

أول شعر غنائي في العامية الإيطالية ازدهر (طوال مدة ازدهار فريدرك). لقد حُذت المصادر والزخم لهذا الشعر، «المدرسة الصقلية»، دائماً بوصفها موجودة في الشعر البروفنسي الرفيع، غير أنه لا شك في أن شعراً آخر قد كان أيضاً حاضراً، أغاني أخرى قد سُمعت، في دهاليز بلاطات فريدرك وصلاتها في بلرم وفي أماكن أخرى، وربما كان المقطع التالي جزءاً من إحدى هذه الأغاني:

لحظات من شبّيات الدُمى	صرعنتني بين ظلم ولَمى
بعدما قلت تناهت صبوتي	رجعنتني مستهاماً مفرماً
فرايت البدر في طلّعه	ضاحكاً من وجهه، مبتسماً
زائراً أسأل عنه مقلتي	هل رآته يقظة أو حلماً؟
عجبي من سقم في طرفه	يورث الجسم ويشفي الظلماً(*)

فهذه القصيدة وعشرون ألف بيت مفترضة كتبها مائة وسبعون شاعراً ما زالت غير معروفة تماماً تقريباً. فطلاب «المدرسة الصقلية»، محرومون من حق الوصول إلى تلك «المدرسة الصقلية» المبكرة: الشعر العربي المكتوب في صقلية، من القرن العاشر الميلادي إلى القرن الثالث عشر، الذي لا تشكل منه هذه القطعة إلا جزءاً زهيداً. إن هذا النقص في معرفتنا بالعصر، بطعم حياة البلاط، بهذا العالم الآخر الذي وجد داخل نفس الجدران التي وجد فيها العالم الذي نعتقد أننا نعرفه تمام المعرفة، لهو نقص خطير.

فمن جهة أولى، يستطيع أي طالب يدرس الأدب الإيطالي أن يرى الصلات الجمة لهذه القطعة ليس بالمدرسة الصقلية الإيطالية فحسب بل أيضاً باتجاهات أخرى

(*) يشتمل هذا المقطع على الأبيات رقم: 1، 2، 5، 6، 9، من قصيدة مكوّنة من خمسة وعشرين بيتاً لأبي الحسن علي بن عبدالرحمن البلنوبي (القرن الخامس الهجري) أوردها امبرتو ريزيتانو كاملة في محاضراته التي ألقاها في كلية الآداب بالجامعة الأردنية ونشرت في كتاب له بعنوان تاريخ الأدب العربي في صقلية (عمان: منشورات الجامعة الأردنية - 3، د. ت.)، 123 - 124. وقد أثبتت المؤلفة هنا ترجمة ريزيتانو الإيطالية لهذه الأبيات (1985م: 376) واعتمدت عليها في ترجمتها هذه الأبيات إلى الإنجليزية، أما نحن فقد نقلنا الأبيات من النص العربي الذي أورده ريزيتانو في كتابه المذكور تاريخ الأدب العربي في صقلية [المترجم].

في شعر إيطاليا العادي في القرن الثالث عشر الميلادي. فالقصيدة الصقلية العربية تحتوي بالتأكيد على نصيبها الطيب من معاني motifs الحب الرفيع التقليدي التي هي أيضًا صفات مميزة لأقدم نماذج من الشعر الرفيع العامي الإيطالي، معانٍ تشترك فيها أيضًا مع تقاليد الحب الرفيع البروفنسي: الجمال الجسدي لسيدة بيضاء الوجه، ومشابقتها للتمثال في برودتها وتجافيها، والآثار الحادة والمدمرة لنظرة واحدة من عينيها، وآثار الحب والهوى الممرضة حقًا في جسم المحب، ... وهلم جرا. وتحتوي أيضًا على تلميحات بالتطورات الموضوعاتية التي ستميز «الأسلوب الجديد العذب» (*) *dolce stil nuovo* والقصائد الغنائية الإيطالية المتأخرة بما فيها قصائد بترارك: إضفاء طبيعة وأثر ملائكيين بل حتى قدسين على السيدة والحب ذاته، والخلط بين الحلم والحقيقة، بين الأرضي والسمائي، وحتى على تلميح بموضوع «خطأ الشباب» الذي سوف يصبح جزءًا أساسيًا من شعرية الحب عند دانتي (خاصة في «الحياة الجديدة») وعند بترارك الذي تبدأ كانسونيته بتلك الصورة تمامًا.

بيد أن احتمالات إجراء سبر إضافي للصلات والتشابهات والتداخلات بين الشعر الصقلي - المكتوب بالعربية تحت الحكم العربي والنورماندي على السواء - وبين ذلك الشعر المكتوب بالرومانشية خلال آخر فترة حكم ملك نورماندي عظيم هي احتمالات ضئيلة حقًا. فمعرفتنا بشعر صقلية العربي معرفة فقيرة بصورة لافتة للانتباه، وذلك لأسباب عديدة، هذا على الرغم من أن الأدلة الوثائقية على وفرته قبل الاحتلال النورماندي وبعده تشير إلى أن هذا الفقر في معرفتنا قلما هو بسبب أن هذا الشعر لم يكن بارزًا في صقلية خلال تلك السنوات⁽²⁾.

ليس ثمة إلا ديوانان موجودان من شعر شعراء صقلية الذين كتبوا بالعربية،

(*) «الأسلوب الجديد العذب» هو أسلوب الشعر الغنائي الإيطالي في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي، كان دانتي أول من استعمل هذا المصطلح في «المطهر» ليصف أسلوبه الأدبي الخاص، بيد أن الأهم هو أن هذا المصطلح يمثل موقفًا من المرأة والحب والدينيوي استمد من تقاليد شعر التروبادور. فلقد اعتقد أن المرأة، التي تُصوّر على أنها تجسيد لجمال الله، هي التي تلهم الحب النبيل الذي ينبغي أن يقود المحب إلى الحب الإلهي. ولقد حاول شعراء «الأسلوب الجديد العذب» أن يوفقوا بين الحب المقدس والحب الدينيوي أو أن يمزجوا بينهما (كودن، 200) [المرجع].

ديوان ابن حمديس وديوان البلنوبي، وكلاهما ليس في متناول المتخصص في الدراسات الرومانشية. إن مثل هذه الحالة لتعكس اعتقادًا شديد الترسخ بالانفصالية المستحكمة لمجموعتي التقاليد العربية والرومانشية - حتى في صقلية التي لم تخلف فيها إحداهما الأخرى مباشرة فحسب، بل تداخلتا مدة طويلة وبطرق عديدة جدًا. غير أن أعظم المجموعات الشعرية الصقلية، ذلك المجموع الذي نعلم أنه قد حوى مجموعة عريضة ومتنوعة من الشعراء (170 شاعرًا كما يقال) ومن الأبيات الشعرية (نحو عشرين ألف بيت كما يقال)، لم يصل إلينا حتى يتجاهل في القرن العشرين. لقد كان هذا المجموع هو كتاب ابن القطاع الصقلي اللغوي، الذي عاش في القرن الحادي عشر الميلادي. ففي الوقت الذي نجد فيه أن العلم به والالتفات إليه قد كانا من السعة بحيث يخبراننا بوجوده وبعض ملامحه العامة، فإن أصله مفقود، وكل ما تبقى منه اليوم هو بعض المقاطع. وهذه المقاطع هي في الغالب التنف الصغيرة ذات الشكل المشوه التي عُدّت جديرة بجمع الخلف إياها والتي أدرجت من أجل ذلك ضمن المجموعات الشعرية العربية المتأخرة. لقد نشرت مجموعتان من القصائد الناقصة من الشعر الذي كان أصلًا في كتاب ابن القطاع وحُفظ لنا في مجموعات شعرية متأخرة مع بعض الترجمات الإيطالية، هذا على الرغم من أن كلا المادتين المنشورتين ليستا متوفرتين بسهولة لمتخصص في الدراسات الإيطالية⁽³⁾.

لقد كان ثمة سبيان رئيسان لندرة النصوص المتبقية والمتاحة من نصوص الشعر العربي الصقلي، ذلك الشعر الذي - أؤكد مرة ثانية - ازدهر تحت حكم النورماندين، خاصة تحت حكم روجر وفريدرك، بنفس الدرجة التي ازدهر بها تحت الحكم العربي الذي سبقه. فمن ملاحظات بعض المصنفين العرب المتأخرين وتلميحاتهم، وكذلك من الدلائل التي يوفرها ما اختاروا تضمينه في دواوينهم الخاصة وحذفه منها، يبدو جليًا أن كثيرًا من التقاليد الشعرية الصقلية التي انحرفت عن المجرى العام نوعًا ما قد بدت للمصنفين وعلماء اللغة المتأخرين كما يظهر غير مفهومة أو غير شائقة أو مخزية. إنه لمآل ينبغي ألا يدهشنا على الإطلاق، إذا ما أخذنا في حسابنا المصير المشابه لجزء واحد على الأقل من مدونة الشعر العربي الإسباني، الموشحة. إن ما حفظ قد كان بوضوح الشعر الذي اتبع الأسلوب القديم بدرجة كافية تجعله يستحق الحفظ. إن بعض العناصر التي حُذفت لأسباب أيولوجية

أو جمالية من المختارات المتأخرة للدواوين يُشار إليها صراحة على أنها لا تستحق الاستذكار، أعني عناصر مثل القصائد التي نظمت للملوك النورمانديين، المشتملة فيما يبدو على جسد طيب من ذلك الشعر الرثائي المخصص لروجر، جد فريدرك. لقد تركنا نخمن ما هي الأنواع الأخرى من القصائد التي ربما كانت قد اقتطعت، وما هي المعايير التي ربما طبقت في عملية الاختيار للأجيال القادمة، إلى جانب عدم ملاءمتها سياسيًا ودينيًا.

يعتقد ريزيتانو، واعتقاده مبرر كثيرًا، أن القصائد الوحيدة التي حفظت هي تلك القصائد التي كانت عربية النهج بشكل كاف ولم تكن صقلية بالشكل المعهود بأي حال من الأحوال. بيد أنه ربما قد وجدت، داخل مجموعة عامة مثل هذه، قصائد مزدوجة اللغة والثقافة، تمامًا مثل الخرجات، لكنها لم تحفظ. وإذا كانت هذه المنظومات الشعرية قد وجدت، فمن المؤكد تمامًا أنها لن تضمن في المجموعات الشعرية المتأخرة الداعية إلى انتهاج أسلوب عربي تقليدي كتلك التي وصلت إلينا. أما أن تكون قد وجدت (أو على الأقل عُلم بوجودها) في صقلية فهو أمر ممكن، فصقلية كثيرًا ما كانت تحت وطأة التأثير الثقافي للأندلس، خاصة خلال العصر الذهبي للأندلس وأوج تفوقها الثقافي حين كانت كلتا المنطقتين ما تزالان تحت السيطرة العربية. فقد رحل كثير من الشعراء إلى الأندلس، وكان من بينهم ابن حمديس الذي ذهب إلى إشبيلية Seville. إن التمازج المحلي للعناصر العربية والرومانشية الذي سمح للخزجة بالوجود في المقام الأول لم يكن أقل قوة في صقلية منه في الأندلس، بل بلغ في الواقع مكانة خاصة تحت حكم النورمانديين. وإذا كانت الموشحات لم تُستنبت محليًا على الإطلاق، فإن الشعراء الصقليين، الذين من الواضح أنهم احتفوا بالأدب الأندلسي وأعجبوا به، سيفهمونها ويتذوقونها⁽⁴⁾.

غير أن المفارقة تكمن في أنه في الوقت الذي يثبت فيه ريزيتانو في جملة واحدة أن الشعر العربي الذي وصل إلينا قلما يمثل ما كان قد كُتب وتُغني به وتُذوق في صقلية، يصرح في الجملة الثانية بأن هذا الشعر لا شأن له على الإطلاق بالشعر الإيطالي المكتوب هناك، لأن الشعر العربي الصقلي شعر تقليدي بشكل صارم صرامة تحول دون أن يكون له أي صلة بالشعر الرومانشي الصقلي الجديد. لذلك، فإن ريزيتانو يسهم إلى حد بعيد في خلق إفقار إضافي في معرفتنا بالشعر العربي في

صقلية. والسبب في هذا يعود إلى حدّ ما إلى أنه يدلي بتصريح تعميمي مفاده أن لا شيء منه قد كان له صلة بالشعر الإيطالي العامي، وهذا يشمل ذلك الذي لم تحفظه المجموعات الشعرية العربية غير الصقلية لأنه كان صقليًا جدًّا، محليًا جدًّا⁽⁵⁾. والسبب في ذلك أيضًا هو أنه لم يقم - نتيجة لهذه الرؤية - هو وغيره من المتخصصين الغربيين في الدراسات العربية الذين يشاركونه في آرائه إلا بجهد ضئيل جدًّا في سبيل جعل ما وصل إلينا من الشعر العربي الصقلي في متناول زملائهم من المتخصصين في الدراسات الرومانسية.

وعلى الرغم من أننا مجبرون على تخمين الطبيعة المحتملة للشعر العربي الصقلي غير التقليدي، فإننا لا نحتاج إلا إلى تخمين قليل فيما يتعلق بالمكانة العامة التي تبوأها اللغة العربية والثقافة الفكرية العربية خلال سنوات السيطرة النورماندية، خاصة تحت حكم فريدرك⁽⁶⁾. ولا شك في أن هذا الشعر قد كان أبعد من أن يكون متجاهلاً أو مهمشاً في البلاط نفسه الذي كانت تكتب فيه قصائد «المدرسة الصقلية»، هذا على الرغم من أن المرء لا يمكن أن يعرف هذا إطلاقاً من مختاراتنا من الأدب الإيطالي القديم ومن تواريننا له. وينطبق هذا على كل من الشعر المحفوظ - لكن المتعذر الحصول عليه في الوقت الحاضر - وعلى ذلك الذي ربما فقد من غير رجعة أثناء تشذيب الأجيال المتقدمة الدائب له⁽⁷⁾.

ومع ذلك، فنحن نستطيع الاطلاع على كثير من الشعر الذي كان، دون شك، معروفاً لدى الثقافة في صقلية من القرن العاشر الميلادي حتى القرن الثالث عشر، شعر أعجبوا به ودرسوه وبحثوا عنه، أعني شعر الأندلس، الثقافة التي كانت الأخت الكبرى النافعة الكريمة لثقافة صقلية الخاصة تحت الحكم العربي والنورماندي على حدّ سواء. ويتخيلنا للبيئة الثقافية في بلاط فريدرك، نحتاج إلى استدعاء شعر الصقليين العربي الذي قد كانت له ثمة تقاليد طويلة ومزدهرة، القصائد المنظومة لفريدرك والموشحات الضائعة وشعر الاتباع غير التقليدي⁽⁸⁾، غير أنه ينبغي علينا أيضًا تذكر أن ثقافة الأندلس قد كانت، خاصة تحت حكم فريدرك وقت ظهور «المدرسة الصقلية»، أبعد من أن تكون غريبة في البلاطات النورماندية.

ومع ذلك، فإن كل مجموعة مختارة من ذلك الأدب وكل تاريخ له يقدمان بالأحرى صورة مختلفة لبيئة ذلك البلاط. ويبدو أن التيارات الأدبية المحتملة الوحيدة

التي تستحق الذكر هي الشعر الغنائي الرفيع البروفنسي والتقاليد اللاتينية التي حفزها إحياء العلوم الحادث في بلرم. بيد أن صورتنا لهذا البلاط ولثقافته تحتاج إلى مراجعة جذرية؛ إنها تحتاج إلى أن تُوسَّع لتشمل وصفاً أكثر دقة للعالم الآخر الذي وجد هناك والذي استنبته فريدرك بجهد كبير، والذي كان من أجله رديء السمعة في كل أنحاء أوروبا في حياته وبعد موته. لقد كان بلاط فريدرك، في الواقع، ملجأ لهؤلاء الذين كانوا يتبعون ذلك الطريق الآخر، وكان شعراؤه يكتبون في بيئة متشعبة أدبياً بكل جانب من جوانب الثقافة العربية. ونظراً لأن فريدرك قد كان واحداً من أحذق المتخصصين الغربيين في الدراسات العربية في زمنه، فقد جعل بلاطه مركزاً بارزاً للمعرفة بشتى أنواعها، وكان يجوب أبهاء مساكنه في صقلية فلاسفة عرب وأندلسيون (مسيحيون ومسلمون ويهود) وعلماء ومترجمون آخرون، كان أشهرهم مايكل سكوت. لقد كان هؤلاء رجالاً متضلعين من العلم ومثقفين، وسواء أكانوا أندلسيين أم لا، فقد عرفوا، دون شك، الشعر الذي كان قد وضع الأدب الأندلسي على الخريطة واستمتعوا به، أعني الموشحات التي كانت قد ازدهرت في القرن السابق، وأزجال ابن قزمان، وربما شعر ابن عربي الذي كان في ذلك الوقت ما يزال حياً. ولم يكن العنصر «المثقف» لبلاط فريدرك هو وحده العنصر الذي استنبت الأشياء الأندلسية وترجمها، فحتى المظاهر الداخلية في البلاط قد كانت شديدة التعرب، من الحريم إلى الحراس إلى الملابس - ومن ذا يستطيع الشك في أن الموسيقى كانت كذلك أيضاً؟

إننا إذا ما تخيلنا أن أعضاء بلاطه الآخرين، الشعراء الذين أسماؤهم مألوفة لدينا - سيلو دي الكامو، وبير ديلافنيا Pier della Vigna، وإستيفانو بروتونوتارو Stefano Protonotaro - لم يكونوا على صلة بهذا العالم، نكون أقل واقعية. إذ كان يجب أن تكون قصور فريدرك محجوبة بشكل متقن ومحكم، ومكان حريمه والمؤانسون فيه صامتون في حضورهم، والرجال المثقفون الذين كانت ثقافتهم العربية والأندلسية مصادر جميع أوجه التنوير (من مايكل سكوت إلى فيبوناشي) مفصولون عن بعضهم بشكل صارم، وكتاب الديوان المتحدثون بالعربية مختلفون تماماً عن سيلو دي الكامو، الكاتب الإيطالي في الديوان، إن الصورة الأكثر إقناعاً هي بالتأكيد الصورة التي يجتمع فيها هؤلاء الرجال ببعضهم، كما توضح ذلك بعض الرسوم المعاصرة لهم. وعندما كانوا يجلسون معاً للسمع، فلا بد أن الأغاني

قد كانت تؤدي بالعربية، أو جزئياً كذلك، بقدر ما كانت تؤدي باللهجة الأدبية الإيطالية الناشئة. ولعل الدراسات المستقبلية «للمدرسة الصقلية» تبدأ في أخذ هذه الظروف في حسابها.

نستطيع، دون شك، أن نطمئن إلى أن الجيل التالي من المفكرين الإيطاليين البارزين لم يتجاهل هذه الصلات مع عالم العلم والثقافة العربي، ويبدو أن من المرجح أن بعضهم، أعني هؤلاء الذين درسوا في بولونيا، لا بد أنه قد تعامل مباشرة مع ترجمات ابن رشد التي كان فريدرك قد أرسلها إلى الجامعة سنة 1227م. ومهما تكن المشاعر السلبية التي يمكن أن يكون بعضهم في القرن الثالث عشر الميلادي قد أبداهها تجاه مغامرات مايكل سكوت وفريدرك وميولهما، فإنهم حتماً لم يتجاهلوا. أمّا أنهم قد كانوا هم وكثير من نجوم الفكر الآخرين في ذلك الوقت معربين ومعربين، فأمر لم يكن سراً عظيماً، وأما أن بولونيا قد ورثت خلال القرن التالي المكانة المرموقة بوصفها معقلاً فكرياً، خاصة للرشدية، فأمر لا بد أن يكون دانتي قد عرفه بصورة أشد ألفة⁽⁹⁾.

لا شك في أن هذه المعرفة قد سببت شيئاً من الكرب، فميول دانتي وأيدولوجيته مشهورة جداً، وسوف تبدو هذه المؤاخاة لعالم من الواضح أنه كان ينظر إليه بشيء من الاحتقار مستهجنة بالنسبة له، بيد أن هذا العالم قد كان قطعاً معروفاً لديه، على الأقل من ذلك المنظور. إن أحد الأسئلة التي تطرحها هذه الحقيقة هو لماذا يظل صامتاً عن قضية خلفية الأنواع الشعرية الأخرى وإسهاماتها في شعر الشعراء الصقليين الذين يحلل شعرهم في كتابه بلاغة اللغة العامية. لعله يُجاب عن هذا السؤال على أساس صلة دانتي الكلية بأوروبا التي كانت تحت التأثير العربي في عصره وفي القرون القليلة السابقة، أعني صلته بطليطلة التي كان قد زارها بروينيتو لاتيني Brunetto Latini، وبصقلية التي كان قد جعلها فريدرك تضاوي طليطلة نفسها، وببولونيا التي نافست باريس ولندن في دراستها لابن رشد.

إن أقدم مناقشة رائدة لصلة دانتي بثقافة أوروبا العربية في العصور الوسطى لم تكن ذات بداية ناجحة. ففي سنة 1926م، نشر متخصص إسباني مرموق في الدراسات العربية يُدعى ميغيل أسين بلاثيوس Miguel Asin Palacios كتاباً عنوانه

الإسلام والكوميديا الإلهية Islam and the Divine Comedy⁽¹⁰⁾، كان موضع جدل وسخرية بالغة واطراح نهائي بين المتخصصين في الدراسات الإيطالية. لقد بين آسين بأن دانتى كان قد أخذ فكرته الأساسية لحبكة الكوميديا الإلهية وبعض تفصيلاتها من التراث الإسلامي المهم المعروف بحديث «المعراج». إن جزءاً من رفض دارسي دانتى لأطروحة آسين ناجم عن الطبيعة الفظيعة في الظاهر لهذا المقترح. وإذا كان تصورنا لمتانة التراث المسيحي الإغريقي - اللاتيني واستغلقه تصوراً مستحكماً جداً إلى درجة أنه يحول، في حالات كثيرة، دون اعتبار معقول لتفاعل الشعراء التروبادور المحتمل مع زملائهم المغنين بالعربية، فإن جموحه فيما يتعلق بكتاب القرون الوسطى المسيحي، دانتى، جموح يمكن تخيله جيداً. لا بأس في أن نقترح بأن الشعراء المشكوك في إخلاصهم للدين ربما كانوا قد وجدوا شيئاً مغريباً وجديراً بالتقليد في عالم المسلمين، لكن أليكون دانتى كذلك؟

وفي الوقت الذي قد قرّر فيه هذا النوع من ردّ الفعل رفض معقولة مثل هذه الاستعارة، فإن كثيراً مما اقترحه آسين في الواقع لم يساعد الأمور أيضاً. وفي الحقيقة، فإن آسين ربما كان مخطئاً من وجه مهم واحد، وهذا أمر سيشعر به ويلحظه حتى أنزّه النقاد وأنصفهم. فلقد افترض، أو بدا لأكثر النقاد وكأنه يعني ضمناً، أن دانتى كان قد سمح لنفسه بالقيام بنسخ فاضح ومسهب جداً لمقدار رائع إلى حدّ ما من النصوص. إن أغلب الدراسين الدانتيين يرفضون بحق أي افتراضات بما يبدو أنه نسخ ساذج من قبل دانتى. بيد أن فطرة آسين ربما كانت صحيحة جداً⁽¹¹⁾. فالبحث الذي أجري حول الأمور المتعلقة بالموضوع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة خلال السنوات التي أعقبت نشر كتابه أول وهلة، وكذلك تبني مفهوم مختلف لصورة ذهنية ثقافية متكاملة للعصور الوسطى وللکیفیه التي تتصور بها التأثير الجاري في إطاره، كل هذا يتأزّر ليدل على أن دانتى ربما قد كان حقاً متأثراً بصورة شديدة، ليس عن طريق معرفته لبعض الصور المختلفة لهذه النصوص فحسب، بل أيضاً بالکیان العربي الثقافي والإيدولوجي كله، الذي يجوز كل الجواز أن تكون هذه النصوص قد بدت بمثابة رمز له.

ثمة عدة قنوات من المحتمل جداً أن يكون دانتى قد عرف من خلالها شيئاً ما حول وجود وطبيعة النصوص التي تحوي أو تلخص قصة رحلة محمد ﷺ إلى العالم

الآخر، الرحلة التي تبدأ من مكة وتنتهي إلى عرش الله. غير أن دانتي لا يمكن أن يكون قد عرفها أو عرف عنها شيئاً في صورها المكتوبة باللغة العربية الفصحى، كما سبق أن ظن آسين، بل في روايات مبتذلة عديدة للقصة وجدت في اللغة اللاتينية وفي اللهجات الدارجة في زمنه على حدّ سواء.

لقد كان العلم بحديث المعراج منتشرًا جدًّا، لأسباب متنوعة في الواقع، في جميع أنحاء أوروبا عند نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، والمخطوطات التي وصلت إلينا لروايات مبتذلة له مكتوبة باللهجات الدارجة الرومانشية ما هي إلا واحدة من الدلائل التي نمتلكها حول انتشاره الواسع. ففي سنة 1264م، أصدر الفونسو الحكيم، من خلال مدرسة المترجمين الطليطلية التي كانت المركز الأوروبي العالمي المنقطع النظير لنشر النصوص القادمة من التقاليد العربية، أمرًا يقضي بأن تُترجم نسخة قشتالية موجودة سلفًا للنص العربي للمعراج الذي صار يعرف عمومًا بكتاب المعراج The Book of the Ladder، إلى اللغتين الفرنسية واللاتينية. وكان المترجم الذي اختاره الفونسو لهذه المهمة المخصصة (في مركز توفر فيه مترجمون عديدون من أقطار عديدة)⁽¹²⁾ هو كاتب ديواني من مدينة سينييس Sienese يُدعى بوناڤيتورا دا سينيا Bonaventura da Siena.

إنها لصدفة حقًا أن يزور كاتب ديواني آخر، أعني بونيتو لاتيني الفلورنسي الذي كان قد أرسل في سفارة للدفاع عن قضية الجوالف(*) Guelf عند الفونسو، طليطلة في الوقت الذي كانت تُنفَّذ فيه هذه الترجمة. بيد أنه على الرغم من أن إقامته قد كانت قصيرة نسبيًا (شهور قليلة فقط)، فإن النشاطات الفكرية للبلاط التي جعلت الفونسو مشهورًا جدًّا قلما كان بإمكانها أن تغيب عن اهتمام برونيتو. ولا عجب أن يبدي عملاه الرئيسان، الكنز Tresors والكنيز Tesoretto، خاصة الأول منهما، أوجه شبه لافتة للانتباه مع ذلك النوع من العمل الموسوعي التعليمي العام الذي كان يترجم ويؤلف بالقشتالية في طليطلة في ذلك الوقت، هذا على الرغم من أننا نجد أن الإشارات إلى تأثير رواية الورد Roman de la Rose أكثر شيوعًا منها إلى

(*) الجوالف هو حزب سياسي بابوي وشعبي عارض سلطة الإمبراطورات الألمان في إيطاليا في القرون الوسطى [المترجم].

الترجمات والنصوص الجديدة للتواريخ الموسوعية التي ميّزت كثيرًا من العمل الذي كان يجري في طليطلة.

ويبدو غير محتمل جدًا ألا يكون برونيو قد علم بالترجمة التي كان يشتغل بها مواطنه التسكاني، بونافينتورا، أو أنه سيحتفظ بهذا العلم لنفسه خلال العشرين سنة التي أعقبت عودته إلى فلورنس، عندما لعب على وجه الخصوص دورًا مرموقًا بوصفه واحدًا من مفكريها الرواد. بيد أنه إذا كان قد اختار أن يتجاهل العالم الذي شاهده شخصيًا، وإذا ظل صامتًا حول موضوع الطريق الذي رحل فيه، فإن الآخرين في حلقات دانتي الفكرية الموسعة لم يفعلوا ذلك بالتأكيد⁽¹³⁾.

لقد كانت بولونيا في الفترة التي عاشها دانتي تعج بثورات الفكر والعلم التي أنتجها القرنان السابقان من الاتصالات والترجمات والامتصاصات لنصوص من الأندلس وغيرها من مصادر معرفة النصوص العربية، مثل صقلية. ويبدو أن دانتي قد كان منفياً محاصرًا من أكثر من وجه. لقد كانت عزلته الفلسفية والدينية المتزايدة التي سببها الانتشار السريع والقوي للأرسطية الراديكالية - أعني الرشدية - في بولونيا، العاصمة الثقافية لإيطاليا، عزلة خطيرة على الأقل مثل خطورة عزلته الجسدية التي سببها طرده من فلورنس. إن التحدي العقلاني للإيمان الذي لا يحتكم إلى العقل والاستنبات المصاحب له للعلوم (بما في ذلك الفلسفة اللغوية الصيغية modal) أو للعلوم الزائفة مثل الطب وعلم التنجيم، التي أسست على تجارة مزدهرة ووطيدة مع صقلية في عهد فريدرك الثاني وكذلك مع طليطلة وباريس ولندن - وكلها كانت مصادر لمقدار مهم من الترجمة - قد كان يشكّل إلى حدّ كبير إيقاع العصر.

وفي النصف الثاني من القرن كانت هذه المواد المتضمنة ترجمات أعمال أرسطو وابن رشد وابن سينا من بين آخرين، قد جاءت من بلاط فريدرك بطرق مباشرة، مباشرة مجيئها من مايكل سكوت نفسه - مدير الفرقة، كما لقبته كورتي ببراعة. وكانت مناقشات رسائل ابن سينا وأتباعه الطبية منتشرة ومؤثرة في سالرنو Salerno وفي بولونيا على حدّ سواء. وأخذ خبر النحاة الصيغيين^(*) modistae وفلسفتهم اللغوية الكلية

(*) النحاة الصيغيون أو modistae هو مصطلح يطلق على جماعة من لغويي القرون الوسطى أكدوا على استقلال النحو عن المنطق وعلى أهمية الصيغة في المعنى والتركيب. ومن أبرز أعلام هذه الجماعة Sigar de Courtai و Gohannes Aurifaber. رمزي بعلبكي، معجم المصطلحات اللغوية (القاهرة: دار العلم للملايين، 1990م، 313) [المترجم].

يسري خلال النصف الأخير من القرن. إن صلات هذه الفلسفة اللغوية بالرشدية وبالفكر العربي الآخر من جهة وبالفلسفة اللغوية لكتاب القرن الرابع عشر الميلادي الإيطالي من جهة أخرى لهي صلات موحية وصلات لم يكد يبدأ سبرها⁽¹⁴⁾. فالجاذبية المثيرة للفلسفة الجديدة ولوصيفاتها قلما كانت خافتة عند مقدم سنة 1300م. والأدلة على هذا متنوعة تنوع ترجمة تاديو ألدروتو Taddeo Alderotto لكتاب أرسطو الأخلاق النكوماشية Etica Nicomachea باللغة الدارجة، ذلك الكتاب الذي كان قد ترجم قبل ذلك من نسخة عربية إلى اللاتينية، وتنوع عمل طبيب فلورنسي آخر، هو دينو دل جاربو Dino del Garbo⁽¹⁵⁾. وفي الحقيقة، فإن ذروة الاهتمام بكل هذه التيارات الفكرية المختلفة لكن المترابطة ومناقشتها قد حدثت في العقود الأولى من القرن الرابع عشر الميلادي في بولونيا وتسكانيا.

إن أي تصنيف، مهما كان شاملاً، لهذا التداخل الفكري في العالم الذي كان دانتي جزءاً منه سوف يخفق، في ذاته ومن ذاته، قبل إيصال الأثر العام لهذه التيارات على أناس مثل دانتي. بيد أن ما يستحق منا الاهتمام هو عدد من الملامح العامة لتيارات نهاية القرن الثالث عشر الميلادي وبداية القرن الرابع عشر الفكرية في شمالي إيطاليا، كانت تشكل كثيراً جزءاً من خلفية دانتي. فلقد اتجهت الطليعة الفكرية لذلك العصر إلى النصوص والأفكار الفلسفية ذات المنشأ العربي والإغريقي معاً وتحمست لها (ابن رشد وابن سينا من جهة، وأرسطو من جهة أخرى)، تلك النصوص والأفكار التي كانت تُثَوِّرُ المواقف تجاه العديد من القضايا، من الطب إلى الفلسفة اللغوية.

وعلى الرغم من أن التراث البحثي الذي تلا العصور الوسطى قد تجاهل الحقيقة إلى حد بعيد، فلقد كان المعاصرون أكثر وعياً بمصادر هذه النظريات الفاتنة الجديدة ويمنشا النصوص المتشعبة وبمترجمي الكتب المكتشفة حديثاً. لقد كانت عربية إما نشأة أو ترجمة أو زخماً أو توجيهاً. وبالنسبة لمفكر بولوني أو تسكاني يعيش في منعطف القرن الثالث عشر الميلادي، فإن جذور الثورة الفكرية وغالباً نصوصها التي ربما قد كان أو لم يكن جزءاً منها، قد كانت بلا أدنى شك ممتدة إلى التقاليد العربية الأوروبية. لقد كانت متاحة من خلال التجارة مع طليطلة أو مع العواصم الأخرى التي قد استفادت من الترجمات التي بثتها تلك المدينة: كباريس ولندن وبلرم (التي استطاع مترجموها، بفضل فريدريك الثاني، أن يؤدوا كثيراً من عملهم في مكانه الأصلي). أخيراً، ولعل هذا هو أعظم دلالة من منظور الكيفية التي

يمكن أن يكون دانتى قد نظر بها إلى هذه الأمور، فإن كثيرًا من هذا أو كله - كما هو الحال في أغلب الثورات أو الثورات الظاهرية إن لم يكن في كلها - قد كان لبعض الوقت لعنة منزلة بالنسبة لكثير من الناس، ولم يزل كذلك.

إن ما يمكن أن يكون قد بدا لمحافظ مثل دانتى على أنه الإغواء الذي أبدته الرشيدية أو نظائرها مما أنتجته أفضل عقول عصره (أو حقًا، أنتجه صديقه الأولي جويدو كفالكانتي Guido Cavalcanti) لا بد أنه قد كان مشهّدًا مرعّبًا ومحبطًا بالنسبة لدانتى، لأن هذا الإغواء الفكري، بالنسبة له مثلما هو بالنسبة لبطرس المكرم، سيقود في النهاية إلى البوار الروحي وإلى اللعنة الأبدية. ومن المفارقة أننا نستطيع عن طريق بطرس أن نثق نسبيًا في علمنا بأن دانتى قد كان واعيًا على الأقل بالمعتقدات الإسلامية المفترضة حول الجنة والنار وبوجود النص الذي وصف رحلة النبي ﷺ إلى الدار الآخرة، يصحبه الملك جبريل ويرشده عبر أسرار معجزة جسدية ودينية على حدّ سواء.

لقد سعى بطرس المكرم في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي إلى تزويد المسيحيين ببرهان كاف على مخاطر الإسلام الحقيقية - تلك المخاطر التي يشير بطرس إلى أن كثيرًا جدًا من المسيحيين قد عرضوا أنفسهم تمامًا لها، وإن كان ذلك عن غير قصد منهم إجمالًا. إن أدلته وحججه على الطبيعة المفسدة لدين العرب هي المجموع الطليطي، سلسلة من النصوص التي تتضمن أول ترجمة للقرآن من العربية إلى لغة ما. غير أننا إذا ما استثنينا ترجمة بطرس للقرآن ذاته، فإن ترجماته قد كانت مزورة ومنتحلة، ليست جزءًا من الكتاب المقدس الإسلامي، هذا على الرغم من أنها خدمت أهدافه الرامية إلى تكذيب الإسلام بصورة وافية جدًا. وكما سبق أن بينت، ثمة موجب ضعيف أو لا موجب للشك في أن المواد التي قدمها بطرس ووصفها في موجزه Summa ونذد بها في ردّه Liber contra sectam sive haeresim Saracenoum (وكلها كانت جزءًا لا يتجزأ من المجموع) كانت قد قبلت واعتقد بأنها جزء من الكتب(*) المقدسة الإسلامية. وتتضمن نصوص بطرس تلميحات وتوصيفات للمفاهيم الإسلامية العامة للجنة والنار (خاصة في الموجز) وللإشارات

(*) ليس في الإسلام إلا كتاب مقدس واحد هو القرآن الكريم، ولعل المؤلف هنا تنقل التصور الأوروبي القروسطي لما ترجمه بطرس [المترجم].

الأكثر تحديدًا لرحلة محمد ﷺ إلى العالم الآخر (وهذا أساسًا في الوثيقة المسماة الحكاية العربية الإسلامية (Fabulae Saracenorum).

والأذهل من هذا كله هو اكتشاف سيرولي، الذي درس بتوسع حظ هذه النصوص في أوروبا، القاضي بأن روايات لكتاب المعراج مكتوبة باللغة اللاتينية أو اللغة الدارجة قد أضيفت، من كل الأشياء، إلى المجموع الطليطلي. ويتضح من الأدلة النصية، في الواقع، على الأقل في حالة واحدة، أن هذه قد كانت رواية كتاب المعراج Libro della scala التي ترجمها بونافينثورا دي سينا، ويجوز كل الجواز أن تكون هذه هي الرواية التي كانت معروفة لدى مؤلف تسكاني آخر من الجيل التالي، أعني فازيو ديلي أوبرتي Fazio degli Uberti، الذي يصف في كتابه كتاب العالم Dittamondo رحلة محمد ﷺ وطبيعة الجنة التي وجدها هناك على السواء. بل إن فازيو ليسمي الكتاب: كتابه الذي يسمى المعراج⁽¹⁶⁾ [الترجمة هنا من الإيطالية].

إن معرفة دانتي المقتبسة مباشرة من بعض الفلاسفة العرب ليست معرفة واسعة. إنها مقتصرة أساسًا على ذكر عابر لابن سينا والغزالي وابن رشد وآخرين كانوا أقل شهرة منهم بكثير، يرد في معظمه في كتابه الوليمة Canvivio⁽¹⁷⁾. لقد كان مفتونًا على وجه الخصوص بنظرية «العقل المنفعل» passive intellect لابن رشد، التي طوّرها في شرحه على كتاب «أرسطو» عن الروح، والتي عارضها الإكويني كثيرًا وأشار إليها دانتي في كل من الوليمة 13:4، والمطهر Purgatorio 66 - 62: 25. ومن الواضح، في الواقع، أن المرء إذا ما أخذ في اعتباره فقط الإشارات التي يوردها دانتي حول العرب (حول الفلاسفة أساسًا، ولكن أيضًا حول شخصيات مشهورة مثل علي بن أبي طالب ؓ ومحمد ﷺ في الكوميديا وفي الوليمة، فسيتضح له أن المعرفة التي يمتلكها حول الإسلام ونسله هي معرفة قليلة لا تتجاوز التصور القروسطي الشائع لهما وأنه يكتفٍ بالتأكيد لهما تعاطفًا قليلًا جدًا. فابن رشد، أكثر المشار إليهم كما هو متوقع، يُذكر أساسًا لتأكيد أخطائه الفلسفية. ولعل تذكرنا لشهرة أمر الفلاسفة الذين تسببوا في إغضاب السلطات الإسلامية الدينية عليهم واستنكارها إياهم يفسر موضعه في الأعراف limbo مع ابن سينا وصلاح الدين (مقارنة بالنار التي سيضع دانتي فيها علي ؓ ومحمد ﷺ). فربما كان دانتي قد عدّ

هذا عاملاً مخففاً، ملمحاً مكفراً بطريقة مبهمة عن نشاطاته. ومن الناحية الثانية، ربما كان هذا لمجرد أن دانتى قد شعر بشيء من وخز الضمير حول تخليد الرجل، الذي كان بعد هذا كله قد جعل أرسطو وأفلاطون في متناول جيله، في النار. وبعد، فإن ما قاله دانتى مباشرة عن العالم الإسلامي يؤكد قطعاً أنه قد كان قليل الرغبة فيه وغير مكترث بقيمة بل كان رافضاً لها.

لذلك، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: إذا لم يكن على علم بكتاب المعراج عن طريق إشارات بطرس المكرم إليه أو عن طريق إحدى الترجمات التي قام بها بونافينتورا دا سيينا (ومن المحتمل جداً عن كليهما في مخطوط واحد)، فلماذا وكيف استعمل هذه القصة عندما كتب كوميديته؟ كيف يمكن أن نفترض أنه كان يكن أي شيء سوى الاحتقار والاستنكار لقصة ربما اعتقد أنها جزء من النصوص المقدسة للإسلام، الدين الذي صارت مساجده صورة لديس Dis ذاتها، قلب جهنم ذاته؟ كيف يمكن أن يكون أشد الكتاب القروسطين مسيحية هذا، أشد المدافعين عن الدين محافظة هذا، قد تأثر بحال من الأحوال بهذا «الكتاب المقدس»؟

بيد أن هذه الملاحظات نفسها مضافة إلى اعتراف يقضي بأن شمالي إيطاليا - خاصة تسكانيا وبولونيا - قد كان في الواقع حافلاً بفكر ابن رشد وثماره، هي التي تعطينا جزءاً من الإجابة. ليس من غير المعقول افتراض أنه لا بد أن تحدياً عظيماً ما للنظام المسيحي القائم قد وجد ليستثير دانتى ليكتب كوميديته، اعتذار رائعاً جداً عن المسيحية الأصولية. فالاعتذارات ذات المنظومة الأخلاقية والفكرية فلما تُكتب في عصور الإيمان الراسخ وغير المشكوك فيه. فكثيراً جداً ما يستثيرها تحدّ خطير يجبه الهيئات المسؤولة عن مثل هذه المنظومة.

لا شك في أنه قد كان ثمة تحدّ خطير لمنظومة دانتى التي كان حفيّاً بها في حياته، منظومة يدافع عنها في كل خطوة يخطوها خلال رحلته في الكوميديا، ويمكن أن يكون قد حدّد ذلك التحدي - الذي لا بد أنه قد بدا له خطراً كلي الوجود على كثير من أولئك الذين احترّمهم وأحبهم كثيراً - بوصفه عربي المنشأ. وسواء تجلّى ذلك التحدي في سحر مايكل سكوت المستقذر، أم في شعر الحب الأناني غير

المسيحي على الإطلاق - أعني الشعر القادم إلى إيطاليا من معقل العروبة، صقلية، ومن البلاطات الأجنبية التي كانت مكتظة بالملوك المطرودين من الكنيسة وبالهرطقة الخطيرين - أم في فلسفات ابن رشد الأشد تخريبًا، فإنه قد كمن في أماكن كثيرة واستحوذ على قلوب كثير من الناس وعقولهم.

إن ما هو رائع على وجه الخصوص حول افتراض أن مثل هذا السيناريو هو سيناريو جوهري بالنسبة لبواعث الكوميديا وإشكالياتها هو أنه يكمل بعضًا من أشد قراءات هذا العمل وضوحًا وأوسعها احترامًا⁽¹⁸⁾. إن زعمنا بأن دانتي قد كان يخلق نصًا مضادًا لما يمكن أن يكون قد اعتقد أنه نصوص مقدسة لثقافة هدت المسيحية لهو زعم أبعد من أن يناقض، على سبيل المثال، الفكرة القائلة بأن دانتي قد عدّ الكوميديا قصيدة هداية مزجت الدين بالشعر وكانت رسالة في الأخلاق أريد بها أن تلهم الناس العمل. إنه زعم يعزز صحة هذه النظرة. إنه يعطي «شعارية» logotogy دانتي معنى إضافيًا ليدرك أنه لم يشعر عبثًا بأنه قد كان ثمة حاجة إلى نص مقدس جديد لكي يوقظ المسيحيين من إعجابهم بضروب من الفكر الصقلي الأندلسي العربي. إنه يعمق كثيرًا معرفتنا برؤيته للجنة من حيث هي شيء يقوم على الروحانية ذاتها لتخليها بديلاً أكثر تخليصًا بكثير من الجنة الإسلامية التي كانت تشكل، بالنسبة له، زهو المعرفة المنفصلة عن الروح، المعروض جيدًا في الجنة الإسلامية الممرعة التي يصفها بطرس المكرم. إنه أيضًا متطابق مع وجهة نظري القائلة بأن دليل الحاج (دانتي) هو فرجيل - الشاعر المشبع بإنكار الذات، شاعر يمثل الإيطالي الأصيل والتراث الروماني في آن معًا، شاعر ذو مقصد نبيل - وليس أرسطو، على سبيل المثال، الذي كان سيمثل العقل بشكل أفضل. إن هذه خيارات وتطورات في الكوميديا تعكس مناصرة الشاعر لما كان في ذلك الوقت فيما يبدو مهددًا بالتبديل أو النسخ، تعكس تأكيداً على أنه قد كان ثمة معركة يجب خوضها، تمامًا مثلما كان ثمة معركة بالنسبة لفرجيل.

إننا إذا ما بدأنا نعيد قراءة الجحيم Inferno ضمن هذا السياق، فسنلاحظ أن كثيرًا من الأناشيد والشخصيات، التي كانت أشد أسراً وإشكالاً بالنسبة لنقاد دانتي، تبدو وكأنها تعالج قضايا وثيقة الصلة جدًا بالإشكاليات التي جبهت الغارات الصقلية الأندلسية العربية بها دانتي، وربما بدأنا نرى دلالات طبيعة التحدي والخطر

العظيمين الكامنين في الأدب الأخرس ذي التمرکز الذاتي للحب غير المثمر. إنه يُعرض في الأنشودة الخامسة، مع فرنتشسكا غافلة عن عشيقها الذي لم يُذكر اسمه في جهنم غفلة أي صوت من تلك الأصوات في النصوص الشعرية التي وصفناها في الفصل السابق. إن أدب الإغواء أدب ذاتي التمرکز تمامًا، مع قوة لا تغوي إلا نفسه (فرنتشسكا نفسها ليست إلا مخلوقًا لأدب دانتي) وليس له غاية أبعد من ذلك.

إن الدرك الأسفل من النار هو مدينة المساجد (وليس مدينة تشبه المساجد، كما نلاحظ). إنها جزء من جهنم تحيط به وتتصدره حلقة من الهرطقة، وبوابته حلقة لا تبدو نفسها متبعة للتصنيفات المسيحية التقليدية لذنب الهرطقة، وليست مبنية بطريقة مشابهة للحلقات الأخرى لجهنم⁽¹⁹⁾. ومن الغريب، أو هكذا بدا لنا، أن تلعب الهرطقة هذا الدور المخصوص في جهنم دانتي. ولكن هل هذا غريب حقًا، إذا ما أخذ المرء في حسبانته الخطر المتميز الذي تشكله الأنواع المتميزة للهرطقة التي يراها هناك؟ لأن المرء يقابل هناك، أكثر ما يكون، الألم والخوف الملموسين اللذين يلوح بهما دانتي إلى رشدية جويدو كفالكانتي المخربة في الأنشودة العاشرة، وهو اهتمام عظيم جدًا إلى درجة أنه بدا لأحد النقاد وكأنه يؤثر على عامة المخطط البنيوي للكوميديا⁽²⁰⁾. بيد أنه شبح جويدو ليس هو كل ما يلازم مدينة المساجد هذه، ولا هو الدليل الوحيد على أن دانتي مهتم بآثار الرشدية اهتمامًا يفوق مجرد الاهتمام العابر. لأن هذا هو المكان الذي يدوي فيه فريدرك الثاني بوصفه أبيقوريًا، شخصًا لا يؤمن ببعث الروح، وهي هرطقة نسبها الأصوليون إلى كل الراشدين. وهذا أيضًا هو المكان الذي يوضع فيه فاريناتا ديلي أوبرتي Farinata degli Uberti، صهر جويدو، وجد فازيو Fazio (الذي سيشير إلى المعراج في عمله الخاص بعد ذلك بعدة سنوات) مع كفالكانتي كفالكانتي Cavalcante Cavalcanti، والد جويدو. وفي مقابلة عجيبة، يُسلب هؤلاء الرجال، الذين كانوا (بالنسبة لدانتي) يعتقدون بأولية العقل، من قواهم الفكرية، أعني يُجعلون غير قادرين على فهم ما ينبغي أن يكون أوليًا. وهنا تُحبك، أخيرًا، أغنية جويدو «لأن سيدة ما توسلت إليّ» «Donna me prega» عاكسة مشروطية «الأسلوب الجديد العذب» الرشدية. إن القضية هنا ليست، بالطبع، قضية صحة أي حكم من أحكام دانتي أو قضية ما إذا كان جويدو في الواقع رشديًا وكانت أغنية «لأن سيدة ما توسلت إليّ» تعبيرًا عن ذلك الإيمان الجديد بسلطة العقل على

الإيمان القديم. فالشاهد هو أن دانتي كان قد اعتقد بوضوح أن هذه الأشياء قد كانت حقيقية وأنه يشير بوضوح جدًا إلى الخطر القاتل الذي يكمن في الإيمان بفلسفة وثقافة اشتملتا في ظنه (نكرر القول بأن مسألة الصحة ليست بذات صلة في هذا الصدد) على ذلك الدين الجديد والمزيف، وفي الإعجاب بهما.

فالأنشودة الخامسة عشرة، أنشودة الملوطين، التي نرى فيها المجاهدة الأوديبية مع برونيتو لاتيني، لا تقدم للقارئ إشكالية لماذا كان برونيتو هناك فحسب - فتخليده بين الملوطين قد أزعج النقاد منذ زمن طويل - بل لماذا يبدو اللواط على أنه إثم المفكرين والكتاب المحترفين. بيد أن إثم برونيتو (وإثم زملائه هناك) لا يختلف كثيرًا جدًا عن إثم الأبيقوريين والرشديين. فبرونيتو، كما يصوره دانتي، يعتقد مثلهم بأن الروح ليست خالدة. فالخلود بالنسبة له يتحقق من خلال الأدب والعلم، ومن الواضح أن هذا بالنسبة لدانتي أمر عقيم وغير طبيعي - ومن هنا جاءت استعارة اللواط. وكما هو الحال مع جويدو، فإن الإثم هو أن يكون المرء قد تخلى عن الله وعن الاعتقاد المسيحي الأساسي في قدرة الله بوصفها الشيء السرمدى الوحيد. وكما هو الحال مع جويدو، فإنه إثم وزهو أولئك الذين اعتقدوا بأن الرشدية تستطيع أن تقتلع المسيحية وتنقضها وتحل محلها. إنه العلامة البارزة لذلك النوع من الثورة الثقافية التي اكتسحت الكثير من العالم المسيحي. إنه إثم آخر من آثام مدينة المساجد، إثم الاعتقاد في سلطة العقل على الدين الذي كان قد جلبه ابن رشد وسلفه إلى أوروبا في القرن الثاني عشر الميلادي.

ستتضح المقاطع الأخرى المتعلقة بجنهم السلفية بصورة أكبر إن نحن أدركنا انشغال بال دانتي بالآثار السلبية لمعرفة العالم العربي وللمعرفة القادمة عنه. هل صورة مايكل سكوت، على سبيل المثال، وهو مخلد مع السحرة والعرافين في الأنشودة إشارة حقيقية إلى شهرته بوصفه ساحرًا؟ أو أليس أكثر احتمالاً أنها قد كانت أيضًا إيماءة خفيفة القناع إلى السحر المزيف (من وجهة نظر مسيحية) للنصوص التي ترجمها بوفرة غامرة والتي آمن بها فيما يبدو؟ ولماذا يُشطر محمد ﷺ إلى اثنين بوصفه منشقًا، زارعًا للانشقاق الديني، وهو توصيف قد أريك بعض النقاد لأنه يستلزم تصورًا غير عادي للإسلام بوصفه انشقاقًا دينيًا عوضًا عن كونه هرطقة؟ ألا يمكن أن نفهم هذا بسهولة أكبر إن نحن أدركنا بأنه ﷺ كان يرمز بالنسبة لدانتي إلى

زرع بذور الانشقاق الداخلي في المجتمع المسيحي، إلى انكسار الأمة التي جعلت من انشقاقه الواضح وانبتاته عقاباً يناسب جريمته؟ فمحمد ﷺ لا يُعاقَب بوصفه نبي الإسلام من حيث هو دين بعيد مغمور، بل بالأحرى من حيث هو النبي والسيد الشعاري لفلسفات خطيرة وفلاسفة خطيرين كانوا، في حياة دانتي الخاصة، يمزقون المجتمع المسيحي وكانوا قد مسخوا الأمة بصورة وحشية جدًا إلى درجة أن رجالاً مثل جويدو وفريدرك وبرونيتو قد أصبحوا في الجانب الآخر من هذا الصداق العظيم (*) .

إن هذه القراءة المختلفة الشديدة الإيجاز التي قمنا بها لم يكن بمقدورها إلا أن تقترح طبيعة الإضافة التي يمكن أن تستلزم وجهة نظرنا الجديدة إجراءات على قراءتنا للكوميديا وفهمنا لها. فدانتي، من وجهة النظر هذه، هو مؤمن ومناضل حقيقي عن الدين، يجد نفسه في أكرر موقف يمكن تخيله، أعني موقفه من رؤية أعلى شيوخه قدرًا وأرفع مفكري عصره منزلة بل وحتى أعز أصدقائه منجذبين إلى نظام فلسفي لا يمكن، من وجهة نظره الخاصة، أن يقودهم إلا إلى خسران محقق. لذلك، فإن «التأثير العربي» على عمل دانتي هو تأثير سلبي إلى حد بعيد، يمثل ثورة فكرية وفنية قد تقوّض كل شيء كان قد اعتقد بأنه مهم ومنقذ في المجتمع المسيحي⁽²¹⁾. وفي هذا السياق، وبتفهمنا لاعتقاده بأنه قد كان، من حيث هو حاج، المسيحي المثالي وكاتب المسيح، ليس غريبًا أن نتخيل أنه - باتخاذ قرار كتابة اعتذار كان يؤمل منه أن يمنع التسرب، وباحتجائه لصالح المسيحية الأصولية - لا بد أن يكون قد اختار، سواء بطريقة واعية أم لا، أن يكتب نصًا مضادًا «للمعراج» الذي كان يعتقد أنه جزء من الكتابات الإسلامية المقدسة والذي كان قد وصف جنة حسية محققة شرح فيها دليلُ نبي ذلك الدين ما غمض من أمور دينه، نصًا زاهرًا بالتشابهات المذهلة مع كوميديا دانتي، وزاهرًا - ولعل هذا هو الأهم - بتباينات مهمة معها على حدّ سواء .

(*) اعتقد أن هذا التفسير الذي تقدمه المؤلفة هنا للآيات الأئمة العدوانية التي وصف دانتي فيها نبينا محمد ﷺ لا يغيّر أبدًا من حقيقة الحقد الدفين والعداء المستحكم للذين كان دانتي يكنهما لنبينا محمد ﷺ خاصة وللإسلام عامة [المترجم].

وبهذا المعنى، فإن نص دانتي الخاص هو نظير مباين لرحلة محمد ﷺ إلى العالم الآخر (واحد من نظائر عديدة بالتأكيد، بيد أن تعددية معاني دانتي الأدبية مشهورة ومحترمة). إضافة إلى ذلك، فإن فكرة النظر هذه هي فكرة مساندة لمفاهيم النظائر المسيحية في الكوميديا التي قد وصفها الدارسون. وأعظم من هذا كله هو أنه إذا كان هذا هو ما كان يفعله دانتي، فإن الكوميديا هي تحدّ، نص مضاد، مناهض «للمعراج». لذلك، فإنها لا ترفض قيمة الإسلام وأنبيائه(*) وتعاليمه، العلمانية والدينية على السواء، الزائفة فحسب، بل تخلق أيضًا رؤية لأنعم المسيحية، التي هي ليست ممرعة إمراع أنعم الإسلام ولكنها أجلّ منها بكثير.

لقد بدا لبعض النقاد أن إخفاق دانتي الكامل في الاعتراف أو الإقرار بأي تأثير عربي، وهذا مخالفة واضحة لاعترافه المستمر بالمصادر الأخرى، يحول دون أي افتراض لمثل هذه التأثيرات. ومع ذلك، فإن من الواضح أن نوع التأثير الذي وصفته للتو ليس هو نوع التأثير الذي عادة ما أورده دانتي. فأكثر ما هو مشمول هنا هو اعتراف بما كان يزعم دانتي في العالم الذي رآه من حوله وكيف يشقّر انشغال البال هذا في نضه. أما فيما يتعلق بـ «المعراج» وبأي نصوص عربية أخرى يمكن أن يكون قد اطلع عليها واستخدمها، فهي نصوص منقطعة النظر يتعذر الاستشهاد والاعتراف بها.

وإذا كان ثمة، يا ترى، حالة يمكن أن يكون القلق قد لعب فيها دورًا في إخفاء الاعتراف المباشر بالأسلاف وفي كبتهم، فإنها ستكون بالتأكيد حالة دانتي مع النصوص العربية. إن علاقته المعادية والشديدة السلبية مع النصوص والثقافة الفكرية التي كان على خلاف معها قلما تكون أكثر وضوحًا مما هي عليه. فإذا كانت نفسه لم تطاوعه على التعامل مباشرة مع استغواء جويديو، فكيف يمكن أن نتوقع منه أن يكرم الغاوين؟ وإذا كنا قادرين على إدراك أن منافسة بترراك الشديدة لدانتي وحسده وكراهيته الشديدين له تشكل تأثيرًا قويًا قوة فائقة يوضحه عدم قدرته حتى على الاعتراف بوجوده وإنكاره القاطع لأن يكون قد قرأ حتى الكوميديا، أفلا ينبغي أن

(*) ليس للإسلام إلا نبي واحد هو محمد ﷺ، ولعل المؤلفة تشير هنا إلى تصور دانتي لرموز الفكر الإسلامي بشكل عام [المرجم].

تكون حقيقة أن دانتى قد عانى بنفس الطريقة من مشاعر قوية تجاه ثقافة وزى فكري لم يهددًا حياة القيم فحسب، بل هددًا أيضًا أرواح الناس الذين أحبههم حبًا جمًا، أشد وضوحًا؟

وكما هو الحال مع بترارك، فإن مجرد ذكر دانتى للعدو، ذكر الشمس التي يحاول إكسافها، ليس استراتيجية بلاغية هزيلة فحسب، لأنها تعترف بقوة العدو وتعطيه حياة وحيوية إضافية في نص المرء ذاته، بل ربما كان أيضًا محظورًا سيكولوجيًا. ويمكن تمامًا أن نرجع تاريخ كبت تأثير العالم العربي في بقية أوروبا إلى دانتى، كما يمكن لهذا الكبت أن يقدم لنا، ضمن أشياء أخرى، جزءًا من الإجابة عن مسألة السبب الذي من أجله تُركت التأثيرات التكوينية على الشعر الرفيع لمقاطعة بروفنس وصقلية مهملة بشكل لافت للانتباه.

لقد حارب دانتى الأعداء، ومن عدة وجوه، انتصر عليهم، أولئك الأعداء الذين هددوه وهددوا رؤيته لما كان صوابًا. فلقد حوّل الشعر الذي قدم المعاناة والإنكار من أجل الشعر (والذات) إلى شعر يستطيع فيه إنكارُ للحب الدنيوي أن يخدم هدفًا أسمى، معرفة الله ومحبه. لقد وهب للعالم المسيحي، ولأوروبا التي تستوعب بهدوء كثيرًا مما قد كان ثوريًا وعربيًا وتصيرُهُ إغريقيًا مسيحيًا (وتطرد أيضًا ما لم يكن قابلاً للاستيعاب)، نصًا كان قد تبوأ - حقًا - منزلة واحد من النصوص المقدسة للمسيحية. إذ ليس ثمة نص، عدا الكتاب المقدس نفسه، قد كان مقروءًا على نطاق واسع أو قد كان ذا نفوذ واسع في تشكيل أفكارنا حول المسيحية مثلما كانت الكوميديا.

ومن مثل هذا المنظور، منظور النصر الذي هو في النهاية نصر له ولكوميديته، لعله ينبغي علينا أن نكون قادرين على أن نرى بصورة أشد وضوحًا ما كان دانتى قد رآه ظلامًا وشيئًا. فالخطر قد زال منذ أمد بعيد، على الأقل بالمظهر الذي كان عليه في عصر دانتى، بيد أنه ربما كان من المفيد أن نحاول استعادته. وينبغي علينا ألا ننسى ما الذي جعل مايكل سكوت «ساحرًا» وفريدريك الثاني إمبراطيًا وألا نكتفي عن افتتان جويدو كفالكانتي الفكري «بالأرسطية» أو «بالأرسطية الراديكالية» طامسين بذلك كلاً من المصدر المباشر والإشكالية الفلسفية الحقيقية: ابن رشد والرشدية. إننا

إذا ما استطعنا أن نقوم بسبر إضافي لاحتمالات وجود صلة معقدة سيكولوجيًا ونصبيًا مع الثقافة الفكرية العربية القائمة في عصره الخاص، وإذا ما منحنا تلك المنطقة من الصلات الثقافية والتاريخية والنصية المتبادلة المحتملة إمكانية وجود تعقيد عظيم واضطرابات عصبية مقنعة ومعان وتلميحات مخفية وتناص غير مكتوب، فإن هذا كله لا يمكنه إلا - أكرر القول - أن يثري معرفتنا «بالشاعر السامي» *l'altissimo poeta*، لا أن يفقرها .

وبعد هذا كله، فربما كان دانتي قد انتصر، ومن بعض الوجوه، بدّل التاريخ الذي جاء بعد عصره، لكنه لم يستطع تغيير ما جاء قبل ذلك. ثم أليست رؤيته البيئة لما كان يحارب تنويرًا إضافيًا بانتصاره؟



هوامش الفصل الخامس

- (1) اقترحت الصورة الموفقة لمفترق الطرق في كورتي 1981م. وهذا العمل هو أيضًا مصدر بعض المعلومات المقدمة أدناه حول المناخ الفكري في بولونيا عند منعطف القرن الرابع عشر الميلادي. ولقد لفتت كورتي انتباه كثير من المتخصصين في الدراسات الرومانية والإيطالية إلى الدرجة العالية من الجيشان الفكري الرشدي أو الملهم الرشدي الذي ميّز المناخ الفكري في ذلك الوقت.
 - (2) هذه نقطة سبق طرحها في الفصل الثالث، وهي نقطة يُجمع عليها كتاب سيرة فريدرك. ويلاحظ ريزيتانو أنه «حتى عندما كانت قوتهم [العرب] السياسية ليست أكثر من مجرد ذكرى في الجزيرة، فإنهم من وجهة نظر ثقافية واجتماعية قد استمروا في الحضور هناك... وفي هذه القرون لم يركد الشعر الصقلي العربي... والسجل الشحيح الذي بين أيدينا سببه النقل المعيب - كما سابين» (335 - 36) {الترجمة هنا من الإيطالية}. انظر أيضًا حول الموضوع مقال جابريلي المهم 1950. ومن المحزن أن نلاحظ أن زعمه بأن «تاريخ الشعر العربي في صقلية ما يزال مقصورًا إلى حد كبير على مجرد ثبت بالأسماء، مع مقالات هزيلة» (جابريلي 1950: 34) {الترجمة من الإيطالية} ما يزال زعمًا صحيحًا. إضافة إلى ذلك، فإن ما يعرفه المتخصصون في الدراسات الإيطالية اليوم قليل قلة ما كانوا يعرفونه عندما نشر جابريلي هذه الدراسة.
 - (3) حقق اسكيابارلي Schiaparelli سنة 1887م ديوان ابن حمديس، وهو شاعر صقلي هاجر في النهاية إلى إشبيلية، ولكن حسب علمي لم يترجم له إلا قصيدة واحدة فقط (انظر منرو 1974م). وكذلك لم يترجم شعر البلنوي، وثمة بعض الصعوبة في التحقق كثيرًا من الطبعات العربية لشعره. ويوصف بلا خلاف على أنه شاعر متدني المستوى.
- تظهر أقدم إشارة إلى وجود الشعر العربي الصقلي في أماري 1933 - 1939م. ويبدو أن أجزاء من مختار ابن القطاع المفقود قد حفظت في ديوانين عربيين متأخرين. فثمة انتخابات ابن الصيرفي المنشورة مع ترجمة لها في ديماتو DiMatteo 1935م. أما انتخابات ابن أغلب مع ترجمات لبعضها، فهي منشورة في ريزيتانو 1958م، وهو عمل موجه بوضوح إلى المتخصصين في الدراسات العربية. وثمة مناقشتان إضافيتان لهذا الشعر كتبهما جابريلي (1950م و1954م «أ»). ويناقش أيضًا في دراسته المنشورة سنة 1950م الوجود المحتمل لموشحات صقلية، ويقدم ملخصًا عن المجموعات العربية المعروفة للشعر التي تتضمن مختارات من الشعر الصقلي. ومقالة جابريلي 1954م «أ» هي مراجعة نقدية لنشرة ديماتو وترجمته.

(4) يلخص جابريلي 1950م «أ» الصلة التبعية التي ربطت صقلية بالأندلس بقوله: «وباختصار، فإن صقلية ما هي إلا مقاطعة أدبية من مقاطعات إسبانيا» (53) {الترجمة هنا عن الإيطالية}.

(5) يلخص ريزيتانو رأيه بعد أن اقتبس القصيدة التي استشهدنا بها أعلاه بقوله: «لم يبق شيء تقريباً من هذا الشعر ومن الشعر الآخر المشابه له في الشعر الصقلي» (1971م: 30) {الترجمة هنا عن الإيطالية}. وفي الحقيقة، فإنه يعتقد بوضوح أن «العدم» nulla هو الحالة الأكثر احتمالاً، لأنه لا يورد في الفصل الذي عقده حول «المدرسة الصقلية» أي ذكر على الإطلاق للشعر العربي أو للتفاعل الذي ربما يكون شعراء «المدرسة الصقلية» قد أقاموه مع مثقفي البلاط الآخرين، هذا على الرغم من أنه يمضي قدماً ليقدم مثالاً واضحاً لقصيدة «الإسترامبوتو» strambotto التي يبدو أنها تتضمن تصويراً خيالياً مشابهاً جداً. وما هو جدير بالملاحظة هو أن نجد هذا النوع من التباين في كتاب يرمي عنوانه ومقدمته وكثير من محتواه إلى تصوير التمازج بين المذاهب المتعددة والتفاعل الثقافي المنقطعي النظير في الواقع في ظل حكم روجر ثم في ظل حكم فريدرick على وجه الخصوص. كما يقول ريزيتانو في المقدمة: «والغرض الآخر الذي نؤكد هنا هو أن القرون الوسطى الصقلية يمكن أن ينظر إليها بوصفها مثالاً لإمكانية تعايش أناس ينتمون إلى أجناس وديانات مختلفة. وفي الواقع، فإن اللاتينيين والمسلمين والإغريق واليهود قد عاشوا في المملكة جنباً إلى جنب، ونجحوا في تكوين وجود حقيقي سياسي واجتماعي وثقافي» (1971م: 5) {الترجمة عن الإيطالية}.

إن المرء ليقف متسائلاً عما يحدث في مجال أدب هو - بناء على وصف ريزيتانو - استثنائي تماماً، بعيد تماماً عن هذا العالم المتعدد اللغات والثقافات. أما وجهة نظر جابريلي، وهي على النقيض تماماً، فتسندها وجهات نظر أخرى. انظر الهامش الجليوغرافي للجزء المخصص لفريدرick في الفصل الثاني أعلاه. ويمكنني أن أضيف إلى ذلك تلميهاً مدهشاً (واستثنائياً) في جاسنسكي Jasinski (1903م) 1970م. فجاسنسكي يؤكد في مناقشته الأولية لأصول السونت دور الشعر العربي في بلاط فريدرick الثاني ويلخص ذلك بقوله: «هل أنتج الشعر العربي مثل هذه الآثار الملموسة؟ نعلم أنه قد كان في مصلحة فريدرick... وأن فريدرick قد أدخل في بلاط بلرم حتى الرقص العربي» (11) {الترجمة هنا من الفرنسية}. وتتضمن دراسة ولكنز Wilknis الفذة 1915م أيضاً مناقشة للأصول العربية المحتملة لشكل السونت، غير أن تلميهاً أقل إيجابية.

(6) انظر الجزء المخصص لفريدرick وبلاطه في الفصل الثاني.

(7) يناقش جابريلي (1950م: 37) ما يوجد ثمة من أدلة على وجود الموشحات الصقلية، بيد أن ثمة ملاحظتين إضافيتين حول هذا الموضوع نحتاج إلى طرحهما. أولهما، أنه على الرغم من أن كثيراً من الشعر العربي الصقلي مفقود بوضوح، ربما بطريقة لا يمكن معها استعادته، فإن ذلك لا يخولنا بأن نتظاهر بأن لم يوجد. وثانيهما، لا يمكنني إلا أن أتساءل، خاصة إذا ما أدركنا حالة الارتباط العجيب التي يبدو أنها تسم العروبة الصقلية، عما إذا كان ضياع كثير من هذه النصوص أكثر من الضياع الذي كانت في الخرجات ذات مرة. لقد كان التحقق من الشعر العربي الصقلي حتى بالقدر الذي عُرض به في هذا الفصل أمراً بالغ الصعوبة، ويتضح

من بعض الدراسات - مثل جابريلي 1950م و194م «أ» - أن الارتباك غالبًا جدًا ما يكون عظيمًا بين العدد القليل من المتخصصين الغربيين في الدراسات العربية الذين يدرسون النصوص الصقلية الأدبية (لعلها أفقر الدراسات صلة بالدراسات العربية) عظمة بين المتخصصين في الدراسات الرومانية.

(8) ينبغي علينا ألا نتجاهل تمامًا حتى الشعر الذي يتبع الأسلوب التقليدي (مثل القصيدة المقتبسة أعلاه) أو أن نطرحه من حيث هو عامل في المشهد الشعري الصقلي. فثمة أفكار عديدة وصور عويصة ربما تكون قد ساهمت في مخزون صور «المدرسة الصقلية»، كما تشير إلى ذلك القصيدة المقتبسة، هذا إذا افترضنا أن التأثير الأدبي هو شيء بعيد جدًا عن النسخ الحرفي المهيمن. إضافة إلى ذلك، لا بد أنها قد لعبت دورًا معينًا أيضًا، بوصفها مثالًا ثقافيًا يُحتذى.

(9) انظر كورتى 1981م، وكرستلر 1961م و1974م، وسيرولي 1949م و1972م، حول آرائهم التالية المتعلقة ببولونيا. فكورتى تلخص الحالة بقولها: «تستلزم الخلفية الثقافية للعصر أن ينغمس المفكرون البولونيون وكل أصدقاء مايكل سكوت من الأطباء والفلاسفة الطبيعيين، في تيار الأخبار التي كان مايكل سكوت قد جهزها لهم بعد أن أمضى وقتًا طويلاً في الترجمة» (كورتى 1981م: 22) {الترجمة هنا من الإيطالية}. وتؤازر كورتى كرستلر في الموضوع نفسه: «لا بد أنه قد كان ثمة مجموعة من الفلاسفة والأدباء والشعراء، كلهم أصدقاء، عاشوا ما بين بولونيا وفلورنسا وكانوا مفكرين مهذبين ذوي تكوين أوروبي أرسطراطي» (25) {الترجمة هنا من الإيطالية}. ولعل كورتى تؤاخذ على استخدام صفة «أوروبي» في هذا السياق، لأن هذه الصفة تغيب المسألة التي تثيرتها، من أن ما شكل كون المرء مفكرًا «مهذبًا» raffinatissimo قد كان هو العلم بنوعية النصوص التي كان مايكل سكوت يعمل على جعلها في متناول الأيدي. وأنا أعتقد أن هذه النصوص قد كانت - حقًا - أوروبية، لأنني لا أفصل في هذا السياق ما هو أندلسي وعربي عن أوروبا. ومع ذلك، فأنا لست متأكدة من أن أغلب قرائها يفترضون هذا الافتراض.

(10) النص الأصلي الإسباني هو آسين بلاثيوس 1919م. والترجمة الإنجليزية ومختصرها 1926م هما مفيدان وغالبًا أكثر تيسرًا. ولتقف على تاريخ كامل للتراث البحثي حول الموضوع منذ ظهور عمل آسين، انظر كانترينو 1965م، الذي يقدم تحليلًا لتاريخ الموضوع بالإضافة إلى قائمة كاملة بالمراجع. ويقدم منرو (1970م: 182 - 185) ملخصًا مفيدًا لعمل آسين وأسس وتلقيه في سياق العروبة الإسبانية. وأعظم الدراسات اللاحقة لعمل آسين فائدة هما إلى حد كبير دراستا سيرولي 1949م و1972م، اللتان هما في الواقع موسوعتان في تقديمهما لروايات كتاب المعراج المعروفة في أوروبا غير الإسلامية خلال القرون الوسطى وما بعدها. وبالنسبة للقارئ الأقل تخصصًا، فإن المقطع الختامي لكل من الكتائين مفيد على نحو خاص. وكثير من الملاحظات التالية مأخوذة من عمل سيرولي، وأنا سعيدة أن أذكر أن نتيجتي الخاصة، المقدمة أدناه القائلة بأن استخدام دانتي الأساس للنص كان من شأنه أن يلهمه كتابة نصه المضاد الخاص، قد كانت هي أيضًا نتيجة سيرولي. انظر عمل ليبي 1963م «ب» الشائق والتكميلي.

- (11) يلاحظ منرو أيضًا أن آسين لم يكن، في الحقيقة، أول من لاحظ التشابهات. فالفضل في ذلك يعود إلى بلوشت Blochet (1901م).
- (12) لتقف على معلومات حول نظام الترجمة المتعدد المستويات واللغات والمراحل الذي نشأ في طليطلة، انظر جونزالو مننديث بيدال 1951م وبوركر 1950م. ولتقف على الآثار المباشرة التي أحدثها هذا على تطور النثر القشتالي، انظر خاصة جالميس دي فيونتس 1955 - 1956م. وللوقوف على الآثار المشكّلة غير المباشرة الأكثر أهمية للحضور الأندلسي في تطور اللغة القشتالية بوصفها لغة معيارية مرموقة، انظر لليود Lioud (الصادر قريبًا). ويشير هاسكتز 1924م إلى أن النظام نفسه قد استخدم بعض الأحيان في صقلية، بتأثير، دون شك، من المترجمين والدارسين الأندلسيين الذين استقدمهم فريدرك إلى هناك.
- (13) إن مسألة الأثر الذي تركته زيارة بونيتو إلى طليطلة عليه مسألة لم تناقش بصورة وافية، وتطرح دراسة كارمودي Carmody 1948م القضية برومتها وتفترض أن الإقامة القصيرة لم تكن مؤثرة ولا تعليمية على الإطلاق (xvii)، غير أن هذا الرأي والآراء المشابهة المتضمنة في أغلب الدراسات اللاتينية تلطفها افتراضات معينة أعتقد أنها خاطئة حول آثار العالم العربي أو شبه العربي على أوروبيين آخرين. لكن انظر دراسة بالدوين Baldwin 1986م، التي تناقش الأثر المحتمل لترجمات الفونسية على برونيتو وتقدم قائمة مراجع إضافية. والأهم من ذلك هو أن هذه الآراء أيضًا مرتكزة على افتراض مؤداه أن زيارة شخصية إلى طليطلة سوف تكون مصدر المعلومات الرئيس أو الوحيد حول ما كان يجري هناك، أو حول نوعية النصوص التي كانت تُكتب وترجم هناك.
- (14) انظر الفصل السادس لكي تقف على مناقشة إضافية.
- (15) لتقف على نصوص جويدو وعلى شرح دينو دل جاربو Dino del Garbo، انظر كفالكانتي 1957م الذي يتضمن أيضًا ببليوغرافية مفيدة. انظر أيضًا كواليو Quaglio 1964م وكريستلر 1955م، لتقف على مناقشة إضافية لرشدية جويدو.
- (16) بالنسبة لقصيدة فازيو دلي أوبرتي، انظر دلي أوبرتي 1952م. ويتضمن الكتاب الخامس من كتاب العالم Dittamondo، في فصوله من العاشر إلى الثالث عشر، وصفًا «للمعراج» Scala، وكذلك ملاحظات أخرى حول محمد ﷺ والقرآن. والبيت المستشهد به هنا هو البيت الرابع والتسعون من الفصل الثاني عشر. ومن الواضح أنه كان يُعتقد أن فازيو هو حفيد فاريناتا Farinata (هذا مناقش أدناه)، وقد ذكر فيلاني Villani الأمر على أنه كذلك، هذا على الرغم من أن رينير Renier يزعم في كتاب دلي أوبرتي الذي نشره سنة 1983م بأن هذا قد كان في الحقيقة سوء فهم فيما يتعلق بشجرة دلي أوبرتي العائلية المعقدة إلى حد ما.
- (17) لتقف على استشهاد وتحليل مفصلين لتلميحات دانتي إلى العرب والأندلسيين، وكذلك على قائمة مراجع أساسية مفصلة ذات صلة بالموضوع، انظر سيرولي 1949م: 503 - 504.
- (18) يعد كثير من الدارسين آراء فريسيرو Freccero التي هي الآن متوافرة في شكل مجموع (فريسيرو 1986م) من بين أشد الآراء المطروحة على الدوام حول الكوميديا إقناعًا وعمقًا، وأنا سعيدة بكوني قادرة ليس على استخدام (مهما كان هذا الاستخدام ناقصًا أو ربما خاطئًا)

عمله المنشور فحسب، بل على استخدام ملاحظات طرحها في حلقة من حلقاته البحثية البارعة حول دانتي. وعملا سنجلتن Singleton (1954م و1958م) هما عملا مفيدان هنا أيضًا. ويتضمن كتاب ديماري Demaray (52: 53 - 1974) بعض الأفكار الثابتة حول نظرة دانتي للعالم العربي التي تتطابق مع أفكاره الخاصة.

(19) انظر فريسيرو 1985م ودورلنج Durling 1981م. ومناقشة دورلنج لآراء فاريناتا الهرطقية تتلاحم مع مناقشتي الخاصة. إنها صورته من أن هذا هو قلب «ديس» الأسود، جزء من تحليله لجهنم بوصفها قابلة للتعريف باعتبار أعضاء الجسد - جسد الشيطان.

(20) «تستحوذ مسألة إنقاذ جويدو أو تخليده في جهنم على اهتمام دانتي.. وانشغال باله بها هو انشغال شديد جدًا إلى درجة أنه يؤثر في كامل الخطة البنيوية للكوميديا (دورلنج 1981م: 25)؛ وانظر هامش رقم 45 في هذا المصدر لتقف على مناقشة إضافية لهذا الموضوع».

(21) لا يستبعد هذا الرأي، بطبيعة الحال، أنواعًا أخرى من التأثير التحويري من قبل دانتي، أو انعكاسات إضافية في الكوميديا لمعرفته بكثير من النصوص التي كانت تترجم وتدرس. ويوجد في الكوميديا، بطبيعة الحال، كثير مما يعكس دمج الأنظمة الفلسفية التي كانت قد خرجت من عصر نهضة القرن الثاني عشر الميلادي، وثمة كثير من النصوص العربية والأندلسية الأصلية التي كانت تشق طريقها جيدًا لمتنصها المسيحية (ولذلك لم يعد يشار إليها بطريقة واعية على أنها عربية أو أندلسية. انظر على وجه الخصوص كانترينو 1986م «أ»، لتقف على دراسة لوجهات النظر المتعلقة بالنور في الجنة Paradiso ومصادرها الفلسفية المختلطة. ومع ذلك، فهذا لا يعني، كما سأشير أدناه، أن موقف دانتي المنفعل في عموه ربما يحجب ويلطف إلى حد كبير استعمال هذه النصوص واستعمال إلهام هذه المعرفة والمصادر عندما لم تكن تشكل بعد جزءًا من المنظومة الفلسفية التي كان دانتي مرتاحًا لها. ولعل دانتي يمثل، من هذا الوجه، كثيره من الوجوه، مفترق الطرق في الامتصاص الأوروبي للعوامل العربية ورد الفعل عليها في العالم القروسطي. إن ما كان قد قبل وامتنع ألبس قناعًا مسيحيًا، أعني أن مصادره لم يعد معترفًا بها. أما ما كان ما يزال موسومًا بوضوح على أنه عربي، أي ما لم يمتص تمامًا أو ما كان غير قابل للامتصاص، فقد رفض. انظر تصريح بيكوديل ميراندولا البليغ لهذه الإشكالية الذي اقتبسناه في بداية الفصل الأول.

الفصل السادس

قراء آخرون وقراءات أخرى

«ينبغي لنا تذكر العمل الذي أنجزته المدراس العربية، وكذلك البحث الذي قامت به الأديرة الإسبانية؛ [أو ينبغي لنا] تذكر العمل الذي قامت به مدرسة المترجمين في طليطلة؛ والعمل الخصيب والمتميز الذي أنجز في جامعاتنا؛ والعمل الذي قامت به شخصيات ذائعة الصيت أمثال ابن سينا، وابن رشد، والفونسو الحكيم، وريموندو لل، وموسى بن حانوك، وكثير من الأشخاص المتميزين الآخرين الذين تألقوا في القرن الثالث عشر الميلادي. إن هذا هو الوقت الذي يجب علينا أن نطالب فيه بجهودهم وإسهاماتهم وأن نستعيد منها، وذلك بعد أن نكون قد قمنا بتحليل واضح ومحاذير لأعمالهم وبعد أن نكون قد قمنا بمقارنة هذه مع المشهد الفكري العام لأوروبا في زمنهم. وسيتحتم علينا أن نمنحهم الفضل والأسبقية داخل الثقافة والحضارة الأوروبيتين، أعني فضل وأسبقية العمل العظيم الذي أنجزه إسبان القرن الثالث عشر الميلادي، الذي يعدّ بالنسبة لنا البداية الحقيقية لما سيسمى بعد مائتي سنة بعصر النهضة».

Juan Fuertes Montalbán and Joaquín Gimerno-Besses, El renacimiento español y el siglo XIII

بوكاشيو هو على الأقل قارئ واحد لدانتي يدي في إعادته كتابة أعمال دانتي وتفسيره إياها في الأيام العشرة افتتاحاً بالطبيعة المعقدة والإشكالية للصلات الأدبية والفلسفية بالعالم العربي الأوروبي، وبإدراك دانتي لها. وإنها لصدفة سعيدة أن يكون بعض أشهر الأعمال إثارة التي يجري القيام بها حالياً في تراث بوكاشيو البحثي في مجال صلاته التناسية مع الكوميديا⁽¹⁾. ولكي نضيف إلى سياق ما قد تمّ إنجازه، لعل إدراكنا للعالم العربي ذي النفوذ، والخطير بالنسبة لدانتي، يساعدنا على إعادة تشكيل بعض هذه المناقشات. إن أول ما يتبادر إلى الذهن، على سبيل المثال، هو قصص من مثل القصة السابعة من اليوم السادس التي تشكل فيها مسائل استنكار دانتي لرشدية جويدو كفالكانتي موضوعاً مركزياً، وكذلك مسألة التفسير ذاتها، التي يحوكمها بوكاشيو في إعادته لرواية كيف فهمت ثلة من الفلورنسيين جويدو أو أساءت

فهمه. وإشكالية التفسير ليست غائبة من قصة أخرى هي القصة التاسعة من اليوم الثاني، التي تعالج أيضًا فيما يبدو رؤى معاصرة متعلقة بظواهر ثقافية ذات اشتقاق عربي. وهذه القصة هي إحدى قصص برونو Bruno وبوفلماكو Buffalmaco، وتتضمن ضروريًا مختلفة من الشخصيات والتحيزات: الأطباء ومايكل سكوت وابن سينا، وهذا الأخير يتعذر على برونو النطق باسمه:

«كنت البارحة في صحبة ملكة إنجلترا، ولأنني مللت منها قليلاً أرسلت في طلب «جومدرا» gumedra جنكيز خان القتري. قال الطبيب: «ما هي الجومدرا؟ فانا لا أفهم هذه الأسماء [الكلمات]». فقال برونو: «لست مستغرباً يا سيدي، لأنني قد سمعت أن لا بر كجراسو Porcograsso ولا فانشيننا Vanncenna يتحدث عنهم. فأجاب الطبيب: «تعني إبقراط Hippocrates وابن سينا Avicenna! فقال برونو: «من أين لي أن أعرف! لا أستطيع فهم كلماتك [أسمائك] أكثر مما تستطيع أن تفهم كلماتي. غير أن «الجومدرا» تعني في لغة جنكيز خان العظيم تلك ما تعنيه إمبراطورة في لغتنا».

إن الشراء المحتمل لهذا النوع من البحث في الأيام العشرة ليس مقصوراً على شروح بوكاشيو وتفسيراته لمعرفة دانتي وآرائه الخاصة المتعلقة بهذه القوى في ثقافتهما. إن معرفة واهتمام بوكاشيو الخاصين بجوانب متعددة من العالم العربي في أوروبا وكذلك من منطقته الأصلية (كما تصورها)، لهما أكثر شمولاً إلى حد بعيد. ومواقفه هي أيضاً - على الأقل في الظاهر وباعتبار قراءات معينة لقصصه - أشد انتقائية إلى حد كبير. وفي الواقع، فإن إحدى النتائج المحتملة التي نخرج بها من قراءات مبدئية للقصتين المذكورتين آنفاً سوف تكون تسخّطاً معيناً من حكم دانتي المتسرع والجائر إلى حد ما على سكوت، وعلى كفالكانتي خاصة.

ففي الوقت الذي عُرفت في وقُبلت حقيقة أن عددًا لا بأس به من مصادر بوكاشيو قد كانت «شرقية»، فإن تراث الأيام العشرة البحثي، مع كثرته الثرية ومع التنوع الكبير للآراء المطروحة فيه حول طبيعة النص وتفسيراته المعقولة، لم يتجاوز عادة هذه الدراسات المصادرية فيما يتعلق بالتأثير العربي. فهو إجمالاً، لم يسبر احتمال أن تكون مركزية العالم العربي الأوروبي وتجلياتها المتعددة متجسدة ومنعكسة في ذلك النص. وفي الحقيقة، فإن استخدام مصطلح «شرقي» ذاته يعطي حتى طبيعة المصادر المتضمنة في حالات معينة.

إن الأمر الأكثر دقة وصحة هو أن ننتبه إلى أن هذه النظائر قد كانت في حالات كثيرة أندلسية، أعني نصوصًا يُعد كتاب محاضرات العلماء أشهر مصدر لها، بيد أنه ليس المصدر الوحيد. فهي تجسد وتمثل الانتقائية العجيبة للاشتقاق (اليهودي التقليدي، والاقتباسات العربية المحوَّرة عن الهندية والشرق الأقصى، وشبه الجزيري، وهلم جرا) ولتعددية المعنى (قصص مجونة في قالب تعليمي، على سبيل المثال) الواضحين خصوصًا في عمل بطرس الفونسي⁽²⁾. فلقد كتب بطرس الفونسي - وهو يهودي كان قد تلقى تعليمه في الثقافة العربية وكذلك في العبرية وتحول إلى الديانة المسيحية - محاضراته باللغة اللاتينية، واحتُفي به وبكتابه في جميع أنحاء أوروبا. غير أنه في الوقت الذي قد تكون فيه مادته السردية قد دخلت إلى الغرب تحت شعار تعليم جماعة المؤمنين المسيحيين، فمن الواضح أنها نتاج إسبانيا ذات الأديان الثلاثة وينبغي فهمها كذلك دون التباس. فلقد كانت تركيبها عربية بشكل مميز، وبالنسبة للأوروبيين الآخرين فقد كانت من حيث الجوهر أندلسية⁽³⁾.

إن من المضلل، في مثل هذا السياق، نسيان أن الأندلس والتبريز الثقافي العربي العام في أوروبا هما اللذان يقتربان مباشرة بنصوص من مثل هذه. فهي المصدر المباشر، ذلك المصدر الذي لفت انتباه بقية أوروبا إلى هذه القصص والذي سيقرن به كلُّ الأوروبيين الآخرين مثل هذا المجموع - الأوروبيين الذين ربما وجدوا، على العكس من الدارس الحديث، صعوبة بالغة في التمييز بين المصدر الفارسي والمصدر العربي في هذه النصوص، والذين لم يحسنوا التفريق، هذا إن فرقوا أصلًا، بين التقاليد الدينية لابن ميمون وابن سينا⁽⁴⁾.

إن إعادة تعديل منظوراتنا للعصر، عن طريق إجراء توسيع وتفصيل للنظرة التي رسمناها لدانتي، يمكنها في الحال إلقاء ضوء مختلف على جوانب معينة أخرى من الأيام العشرة. أما أن ثمة قصصًا معينة من قصص الأيام العشرة مستمدة من التقاليد المتضمنة في محاضرات العلماء فهذه حقيقة معترف بها في حقننا منذ زمن قديم قديم عمل فوسلر Vossler. ومع ذلك، فإن ما هو غامض وغير مُدرك في تقييم هذه المصادر، أو في تقييم الحضور العربي في أوروبا القروسطية بوصفه حضورًا ظاهريًا وعرضيًا وهامشيًا ومميزًا بشكل خاص، هو اعتراف بوكاشيو الضمني بمركزية محاضرات العلماء، إحدى القضايا الجذابة خلال تلك الحقبة من تاريخ أوروبا

الفكري والثقافي. ويمكننا فهم الأنماط الأكثر دقة وربما الأكثر فاعلية لحضور عربي أوروبي إن نحن أدركنا كثرة عدد الأنواع المختلفة من الظواهر التي اقترنت بعالم «فانشينا» مثل: سكوت، والأطباء، والعلوم العربية - الإغريقية، وفريدرك الثاني، والظرفيات «الشرقية» وهلم جرا.

لم يلتفت بعدُ إلى أن نمطًا معينًا يقترح نفسه للقصة التاسعة من كل يوم. أعني القصة التي هي، بحسابات معينة، قصة مركزية، لأن حاكمها هو ممثل الملك أو الملكة في ذلك اليوم ولأنها آخر تلك القصص التي تُحكى حول الموضوع المقرر لليوم. وسيبدو من النظرة الأولى أن القصة مهمة طوال عدد من الأيام بملح ما أو بإشكالية ما أو بقصة ما متعلقة بطريقة أو بأخرى بالقوى الفكرية والثقافية العربية أو ذات الاشتقاق العربي. والأقصوصتان المشار إليهما آنفًا تحددان لنا الطريق، وليس من قبيل الصدفة أن يعكس الاقتران بالرقم «تسعة» في حالة قصة كفالكانتي علمَ دانتي الخاص بمعاني الأرقام السحرية في الجحيم. فالهراطقة يُشاهدون ويُعرفون أول وهلة في الأنشودة التاسعة نفسها، ويأتي المقطع الخاص بكفالكانتي (الأب) في الأنشودة العاشرة التي تحمل الرقم «تسعة» في الجحيم ذاته. إن مجرد التذكر السريع لظرفيات هذه القصص التواسع وقصصها وشخصياتها (والاشتغال بأشد التحديدات أولية وابتدأًا لما قد يشكل ما هو «عربي» في هذه القصص) ليكشف عن احتمال قوي بوجود منوال شائق: فالظرفيات في اليوم الأول في قبرص؛ وفي اليوم الثاني في الاسكندرية، وفي الخامس فريدرك والصقر، وهذه إشارة واضحة فيما يبدو إلى فريدرك الثاني (المشهور برسائله التي كتبها عن علم البيزرة)، وفي السادس كفالكانتي؛ وفي السابع ظرفيات إغريقية (لا ننسى أن المصادر المعاصرة للحصول على المعرفة الإغريقية كانت لا تزال تأتي عن طريق اللغة العربية، وكانت مقترنة بها)؛ وفي الثامن قصة برونو وبوفلماكو؛ وفي التاسع سليمان [الحكيم]؛ وفي العاشر صلاح الدين. إن ما نقترحه هنا، وهو مجرد اقتراح ليس إلا، هو أن منوالًا محتملًا قد يظهر من الإعادة البسيطة نسبيًا لتركيز نظرتنا، منوالًا مثيرًا للاهتمام ومستحقًا للسبر ومن المحتمل جدًا أن يكون مجديًا في فهمنا لهذا المؤلف الذي لا يقل ثراؤه الفني في تنوعه وتعدد فاعليته عن ثراء دانتي، بيد أنه المؤلف الذي تبدو أيولوجيته ومقصدية في الأيام العشرة أكثر تذبذبًا وإثارة للجدل من دانتي بكثير.

وأرد أن أضيف اقتراحًا أخيرًا حول المنظور المعدّل تجاه بوكاشيو والأيام العشرة يمكن أن تسهله معرفتنا الأوسع بالنصوص والتقاليد الأندلسية التي كان على علم بها وقبولنا الأوسع لها. إن أحد أشد الملامح تميزًا وغرابة لنصوص من مثل محاضرات العلماء وغيره من النصوص التي تنتمي إلى الجنس الأدبي نفسه هو أنها تصهر ملامح قد تبدو لبعضنا متباينة بصورة مثيرة، بل حتى متناقضة أو لا يمكن التوفيق بينها: قصة ماجنة فاضحة في سياق تعليمي صراحة. ومثل هذا الصهر هو وسيلة بلاغية لم تُفهم جذورها ونماذجها داخل التقاليد السامية فهمًا تامًا ولم تسبر بالتأكيد سبرًا استقصائيًا. غير أن هذا الملمح أيضًا يستدعي على الفور مقارنة مع نص مثل الأيام العشرة. ويمكن كل الإمكان القيام بهذا العمل المقارن - مبدئيًا على الأقل - بمجرد افتراضنا أن مقارنة مثل هذه هي مقارنة مشروعة وتركنا المسائل الجينية خارج نطاق اهتمامنا الحالي.

أما من حيث التأكيد النقدي الحالي على كل من الأنماط السردية للأيام العشرة وتعقيداتها البنيوية الدالة، فإنه لا يمكن لحقل أوسع من النصوص المتشابهة إلا أن ينتج نتائج أشد إقناعًا ودلالة. ولأسباب نصية فقط، يبدو أن من المناسب تمامًا أنه ينبغي أن تكون نصوص من مثل نص بطرس الفونسي - ونصوص أخرى أقل شهرة منه في هذا السياق ولكنها محتملة الفائدة مثله، ويدخل ضمنها ألف ليلة وليلة - جزءًا من هذا البحث المقارن المنظم للسردية في مجاميع القصة القروسطية، لا أن يُستشهد بها تفريق فقط لإثبات أن قصة معزولة ما ربما تكون قد استُعيرت وأعيدت كتابتها. وبالنظر إلى شهرة نص بطرس الموثقة جيدًا وإلى حقيقة أن ليس بالإمكان إنكار كون النص قد كان في متناول الأيدي، فإن الأمر سيبدو مدهشًا إن لم يُستشهد بالمحاضرات في هذه المناقشات باستمرار. إن ما هو أشد أسرًا ومن المحتمل أشد إحياء هو احتمال أن إجراء مقارنة مع توظيف هذه النصوص للسردية المنظّمة العامة بهدف تبليغ حكاية تبدو بطريقة أخرى غير أخلاقية أو كفرية داخل النموذج الأكبر (وجعلها تعليمية)، قد يضيف حقًا مصداقية ودعمًا لفكرة ما تزال ثورية و(للـبعض) فظيعة مؤداها أن بوكاشيو قد كان أساسًا كاتبًا مسيحيًا، وأن الأيام العشرة هي كتاب أخلاقي مسيحي دروسه واضحة للقراء المدققين، مثلما كان كتاب المحاضرات تمامًا، وكما يجب أن يكون قراؤه قد تصوره تمامًا⁽⁵⁾.

أما احتمال أن يكون نموذج أو نماذجه في مثل هذا التصور السردى، أعني طريقته في النظر إلى نص ما وإلى الطرق التي قد يحقق من خلالها هدفًا تعليميًا مسيحيًا، نماذج عربية أو عبرية نوعًا ما من حيث الإلهام أو المثال المحتذى، فهو احتمال سيبدو للبعض دون شك أكثر غرابة. ولكن هل هو غريب أو ناب أكثر من غرابة أو نبو احتمال أن يكون دانتي قد اعتمد على المصادر الفلكية العربية - اليهودية في تشكيلاته للزمن والنجوم في ظرفيات الكوميديا؟ وإذا كان بوكاشيو قد أبدى قدرًا يسيرًا من التقزز في استعماله الخاص لنصوص من العالم الآخر وفي تقديره إياها، فلماذا ينبغي علينا نحن اتباعه؟ فلقد عرف، على سبيل المثال، فيبوناشي (الذي يعدُّ اسمه الخاص «fi (glio) Bonacci» وكذلك تعليمه نسخة من أسلوب التسمية الاصطلاحي العربي بـ «ابن»، وعرف ذلك الضرب من العمل الرياضي والطبي الذي كان قد ترجمه أمثال «أستاذ الفنون السحرية العظيم» مايكل سكوت. وأعتقد أنه لم يتوقع من قرائه الفطنين أن يلعبوا دور برونو ويخطئوا في نطق اسم ابن سينا، أن يتجاهلوا من كان وماذا كان يعني في أوروبا في القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر الميلادية.

إن هذا ليس إلا سبيلًا واحدًا من السبل المستقبلية العديدة التي يمكن أن نسلکہا طلبًا للتفسيرات المجددة وللبحث الجديد وللمنظورات المعدلة وللمناهج التعليمية المنقحة للمتخصصين في الدراسات القروسطية التي يتضمنها ويسرها هذا التعايب بوجهة نظرنا حول القرون الوسطى. وربما كان من المناسب، في الختام، أن نقترح بإيجاز ما هي بعض هذه المجالات. وكثير منها قد تمت الإشارة إليه، غير أنه ربما كان من المفيد إعادة ذكرها في هذا الموضع.

إن القضايا النظرية لتعرض هنا وهي في حاجة إلى مزيد من التوضيح والمناقشة، وذلك بسبب أن هذا هو أحد مقتضيات الدراسات الأدبية المعاصرة - وهي مقتضيات معقولة بقدر كاف من نواح عديدة - هذا من ناحية، وبسبب الإشكاليات الخاصة التي تكتنف هذا المجال من ناحية أخرى. ربما يقال إنه قد كان من الممكن في هذا السياق سبر بعض هذه المسائل النظرية نفسها سبرًا مثمرًا. فالقضايا ذات الأهمية الفورية القصوى مثل قضية تأثيرات أيدلوجية الناقد أو القارئ وكيف تؤثر على قراءته لنص ما وعلى كتابته اللاحقة للتاريخ الأدبي، تطرح نفسها على الفور وهي مركزة بالنسبة لاهتماماتنا. لقد نوقشت هذه الإشكاليات في الفصول المتقدمة، ولكنها أبعد من أن

تكون قد استفدت حقها من النقا. لقد ركزت مناقشات هذه القضايا النظرية عمومًا على جوانب من جوانب العصر الحديث بدت لكثير من الدارسين أشد تعقيدًا سيكولوجيًا وأيدولوجيًا، بيد أنه ينبغي أن يكون الأمر واضحًا حول أن إشكاليات علم التاريخ التي يجعلها طرح هذه الأسئلة محط الانتباه ليست بأقل خطورة ولا بأقل تعقيدًا وسحرًا، عندما نتعامل مع القرن الثاني عشر الميلادي منها عندما نتعامل مع القرن العشرين. إن الثقة بالنفس التي غالبًا ما سيطرت على تفكيرنا حول العصر القروسطي والتي غالبًا ما ولدت فينا فرضية بساطته النسبية لهي بحق ثقة في طريقها إلى أن تُقتلع من جذورها. وأعتقد أن مناقشة تعقيد المكوّن العربي في أوروبا في ذلك الوقت هي جزء جوهري من الإصلاح الذي يقوم به الدارسون حاليًا.

إن هذا النوع من الدراسة يتضمن وينتج مباشرة قضايا نظرية أخرى متعلقة بهذا الصدد - قضايا العلاقة بين التاريخ والنص، على سبيل المثال، والإشكالية المفهوماتية المرادفة لها لتحديد أين يوجد المعنى، هل هو شيء يخلقه الكاتب ويعبرون عنه، أو شيء يستقبله القراء ويعيدون تقريبًا خلقه، أو هل يكون أكثر احتمالًا أن يكون تعايشًا معقدًا بين الاثنين. وكما هو الحال مع مسألة أيدلوجية القارئ/ الناقد، فإن هذه القضايا لا يمكن أن يستمر تجاهلها، كما تجوّهلت عمومًا في الماضي، فيما يتعلق بأجزاء مهمة من علم التاريخ الأدبي القروسطي. فمن الواضح أن تصورات النصوص العربية ومفهوم القوى الثقافية العربية لأوروبا القروسطية قد كانت مهمة بالنسبة لإشكالية تلقي الأوروبيين الآخرين لها، في ذلك الوقت وفي هذا الوقت على حدّ سواء. وربما تقدم القضية المطروحة هنا القائلة بأن منظور القرن الثاني عشر الميلادي قد كان مختلفًا تمامًا عن المنظور الذي تُبنى في القرن العشرين، مثالًا على مدى تأثير هذه التصورات في تشكيل وجهات النظر العامة. وإذا كانت هذه القضية تبين أن تصورًا أو مفهومًا ما متمسك به للتاريخ هو محدّد قوي للمعنى المتصور بالدرجة التي يبدو أنه عليها، فقد يتبين أنها مثال ليس بأقل لفتًا للانتباه على كيف أن المعنى المقرر يتبدل مع تبدلات المنظور التاريخي بشكل متلازم.

إن تاريخ التراث البحثي الأدبي القروسطي طوال القرن الماضي أو ما يقاربه والتلقي الذي يتضمنه للمقترحات التي قُدمت حول أهمية العالم العربي في ذلك السياق ينبغي أن يقنعنا بضرورة معالجة هذه المسائل عند الشروع في هذا النوع من

العمل التنقيحي. إن القضية ليست فقط قضية أن المسائل المثارة هي مسائل ذات أهمية مباشرة ومشروعة في محاولة تقرير أن فصلًا كاملاً من التاريخ الأدبي والفكري الأوروبي قد أُسيء تقديمه أو أسيئت كتابته إلى حد ما. وهي أقل حتى من أن تكون قضية الزبي السائد الداعي إلى أن نكون محيطين بهذه القضايا النقدية ومثيرين لها. إن الحاجة الرئيسة لإثارتها تنبع من حقيقة أنها إذا لم تُعالج أولاً وقبل كل شيء، إذا لم يقرر المرء صحة بعض المقاربات والفرضيات، فإن احتمال تجاهل هذا النوع المخصوص من العمل هو احتمال عال بصورة استثنائية. فالمتخصص في الدراسات القروسطية الذي يقتنع، لأي سبب من الأسباب، بصحة هذه الرؤية المختلفة للعصور الوسطى يجب عليه أن يورد فرضياته العملية وقواعده الإجرائية، وهو واجب أعظم بكثير من الواجب الذي يقع على عاتق زملائه. إن تقرير خواطر محتملة للتناص وللصلة بين التاريخ والنص ما هو إلا مجرد رفاية للدارس الذي يدعي، مثلاً، بأن برونيتو لاتيني في أنشودة الملوطين هو انعكاس لاعتقاد دانتى بأن برونيتو قد كان ملوطاً أو بأن عمل برونيتو الكنز يضاهي من بعض الوجوه رواية الورد، ولكنه ضرورة للناقد الذي يفهم اللواط على أنه مجاز لغوي إلى غواية برونيتو التي جلبها له اعتقاده الراسخ العقيم في المذهب العقلاني intellectualism المعرب، أو يفهم الكنز على أنه مستلهم من ذلك الضرب من النصوص التي تُرجمت ثم هيئت مجدداً في مركز الفونسو الحكيم الطليطلي وأصبحت معروفة ليس في طليطلة فحسب، بل في الواقع في كل زاوية من زوايا أوروبا المتحدثة بالرومانشية التي اعتر فيها العلم. إن مثل هذا المتطلب ساري المفعول على نحو خاص إذا ما أراد الدارس أن يقرأ الدانتيون العاديون ودارسو عمل برونيتو عمله ويأخذوه بعين الاعتبار كما ينبغي.

وإذا ما وجد أن التفسيرات الخلاقة لهذه الفترة من التاريخ هي تفسيرات معقولة، فسوف تُفتح عندئذ سبل عديدة لبحث جديد وتفسيرات أدبية جديدة. إن توسيع حقل نصوصنا الخلفية لكي يشتمل على تلك النصوص التي كانت تنتجها وتشرها الأندلس وحلفاؤها (في بعض الحالات بلاطات مسيحية جداً) سوف يقود بالتأكيد إلى إنجاز عمل جيني ومقارن أكثر وعداً وإثماراً. وفي كثير من الحالات، فإن مثل هذا التوسيع في المنظورات قد يلقي مزيداً من الضوء على طبيعة وبنية مجموعة متنوعة من النصوص التي سقطت عموماً على جانبي الطريق أو صُنفت على أنها «نسيج وحدها».

(*) «الترسا ريماء» هو المقطع الشعري الثلاثي الأبيات الذي ابتدعه دانتي لنظم الكوميديا الإلهية ويلاحظ أن كل بيت منها مكوّن من أحد عشر مقطّعا. وتلتزم المقاطع النمط الآتي في القافية: أ - ب - أ / ج - د - ج / د - ج - د - ج / هـ - و - هـ. وهكذا في بقية المقاطع ما عدا المقطع الأخير في النشيد فإنه يتكون من ثلاثة أبيات، يضاف إليها رابع يتحد مع الثالث في القافية على النحو الآتي: هـ - و - هـ. وقد أخذ بهذا النمط في كثير من القصائد الأوروبية بعد الكوميديا الإلهية (وهبة، 565 - 566) [المترجم].

للعصور الوسطى. فقصّة أوكاسين ونيكوليت هي نص يحاذي عنوانه ذاته العالمين ويقابل بينهما: أوكاسين الذي قُصد بوضوح أن يبدو اسمه عربيًا، ونيكوليت التي هي في الحقيقة بنت «ملك قرطاجنة» المفقودة منذ زمن طويل، والتي تحمل اسمًا فرنسيًا تقليديًا. ويتضمن هذا العمل، الذي هو زاخر بالصور العربية وبأسلوب التسمية العربي، تصويرًا عامًا للعالم العربي عندما يحكي قصة هي في جوهرها وصفتها جزء من تقاليد القصة السامية مثل قصة فلوار وبلانشفلوار Floire et Blanchefloire القرية منها.

والاحتمالات الأخرى المشابهة وفيرة ومتعددة تعددًا يحول دون سردها هنا. بيد أنه ينبغي ذكر احتمال آخر لأنه يقع نوعًا ما خارج نطاق الدراسات الأدبية المألوف، هذا على الرغم من أنه مع ذلك واحد من أكثر الاحتمالات لفتًا للانتباه ومن الممكن أن يكون من أشدها أهمية. إنه يقع في حقل الفلسفة اللغوية، وليس في حقل الأدب في حد ذاته، ولكنه تيار فكري قلما كان منفصلًا عن تلك التيارات التي أسرت لب كتاب القصة في الفترة القروسطية، مع أعمالهم ذاتها. إن تاريخ الفلسفة اللغوية هو حقل جديد وأرض غير معروفة تقريبًا، خاصة تاريخ الفلسفة اللغوية في الفترة القروسطية. بيد أن دراسات حديثة كتبها عدد قليل من الدارسين، من علماء اللغة أساسًا، الذين اتخذوا من هذا الحقل حقلهم البحثي، قد كشفت النقاب عن وجود مدرسة ثورية لنظرية اللغة بدأت في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي وبداية القرن الثاني عشر ومثلت أول محاولة ناجحة في تاريخ أوروبا الغربية لصياغة نظرية موحدة تمامًا للغة⁽⁶⁾.

لقد زعم مؤرخ جليل للنحو (علم اللغة) القروسطي بأن التطورات الحاصلة في النظرية النحوية في فترة ما بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر الميلاديين تمتلك كل العلامات الفارقة لثورة كوهينية^(*) Kuhnian، بيد أنه لا يمكن توثيقها أو تحليلها بشكل كامل، لأن المؤرخين اللغويين المشتغلين بالإشكالية لا يملكون «نصوصًا صالحة للاستعمال من الكتابة النحوية التي كتبت في الفترة من سنة 1100م إلى سنة 1260م» (بورسيل - هول 1975: 181). فقد ظهرت المقاربة الجديدة بصورة كاملة

(*) نسبة إلى أستاذ الفلسفة الجامعي الأمريكي توماس كوهن (1922 - م) [المترجم].

التطور فيما يبدو بعد سنة 1260م، في كتابات بعض النحويين القروسطيين في أماكن متعددة من أوروبا، بما فيها جامعتا باريس وبولونيا. لقد افترض المؤرخون اللغويون في تحليلهم لهذه الثورة المثيرة - التي يظهر فيها فجأة النحاة الصيغون *modistae* وعلم النحو الصيغي *modal grammar* من مكان مجهول في الظاهر، في أوروبا القرن الثاني عشر الميلادي - بأن إعادة اكتشاف الجسد الكامل لعمل أرسطو في المنطق هو أشد التأثيرات الفكرية احتمالاً. غير أنه ربما كان من الأفضل هنا أن نستمع إلى رواية الخبير بهذه الظاهرة:

على الرغم من أن تأثير العالم الإغريقي لم يكن مجهولاً تماماً في هذه الفترة [أي العصور الوسطى]... فلقد كان الدمج الأوفر لكامل مبادئ البحث العلمي الفلسفي الأرسطي هو الذي كان من شأنه أن ينتج ما يشار إليه غالباً «بنهضة القرن الثاني عشر الميلادي». فالقرن الثاني عشر كان فترة أكثر ما تميّزت به هو كونها فترة تمثل، بيد أن القدر الأعظم من أعمال أرسطو قد كان، بحلول العام 1200م، متاحاً في الترجمة اللاتينية. وشهد القرن الثالث عشر الميلادي استيعاباً كاملاً للفلسفة والمنطق الأرسطيين وكذلك لعمل شراحه العرب في تدريس الآداب الثلاثة؛ وسيكون من شأن هذا، أكثر من أي عامل آخر، أن يشرح الاختلافات في التفكير النحوي الذي يميّز العصر. وتفاصيل «غزو» أرسطو لمدارس شمال أوروبا مشار إليه في عدد من الدراسات. وكانت نتيجة الروح الجديدة، فيما يتعلق بالنحو، هي أن المؤلفين الكلاسيكيين قد كانوا بحلول العام 1215م غائبين من جامعة باريس ولم يعد النحو مرتبطاً بالدراسات الأدبية بل أصبح، عوضاً عن ذلك، حقلاً فكرياً وفلسفياً ونظرياً.

(Bursill-Hall 1975: 198)

إنه لأمر مفزع أن نقرأ فيما بعد في المقال نفسه إنكاراً صريحاً لأي صلة بين هذه الظاهرة الجديدة وبين المصادر المتعلقة بالفلسفة اللغوية العربية والعبرية. وفي المقابل، فإن النص المقتبس آنفاً وكثيراً من الملاحظات الأخرى التي أوردها المؤلف حول البيئة التاريخية لهذه الثورة في الفكر لتستجدي في الواقع مثل هذه المقارنة.

وكما هو الحال في كثير من المناقشات المماثلة للثورات داخل نهضة القرن الثاني عشر الميلادي، فإن ثمة تعميماً على مكان أصل «الغزو» عن طريق التعريض بمصدر الفكر الثوري ووجهته، ومن الجوهري أن نوضح مرة أخرى أن الترجمات،

وكذلك الشروح ذات الصلة (التي يقرّ المؤرخ هنا بأنها أيضًا قد استوعبت وكانت إلى حدّ بعيد جزءًا من الجيشان الثقافي) قد كانت جزءًا لا يتجزأ من التقاليد العربية الراسخة لدراسة أرسطو كما عرفه العرب ولترجمة أعماله وشرحها. وفي لحظة إعادة الاكتشاف هذه والجيشان الناجم عنها، فإن هذا أيضًا قد كان هو أرسطو الذي عرفه الغرب وعرف معانيه، أرسطو حسب التقاليد العربية. إن الحقيقة المذكورة بالحاجة الماسة إلى إجراء عمل إضافي هي حقيقة أنه لا يمكن اطراح تأثير الفلسفة اللغوية العربية والعبرية بسهولة، لأنها ستصبح جزءًا أساسيًا من تقاليد الشروح على أرسطو بل حتى من تقاليد ترجمته. إن افتراض وجود فصل بين فلسفة اللغة وبين الفلسفة الأخرى لهو إساءة فهم لتكافل هذه الدراسات في تقاليد العلوم العربية. إضافة إلى ذلك - وهذا سينتفع بالتأكيد من إجراء فحص دقيق إضافي - فإن كثيرًا من الملامح «الثورية» الرئيسة هي حجر الزاوية الأساس للفلسفة اللغوية القروسطية التي سوف تكون قوام الترجمات والشروح التي صنعت على أرسطو وأفلاطون، أو حتى على الفلاسفة الآخرين، لهذا الأمر.

إن أحد مبادئ النحاة الصيغيين، على سبيل المثال، هو الاعتقاد بأن علم النحو يرتكز في أساسه على الواقع وأن اللغة تعكس الواقع الذي تقوم عليه ظواهر العالم المادي. وهذه خصيصة لكثير من الفلسفة اللغوية العربية، وهي فلسفة لغوية فصلها كُتّاب كانوا أبعد من أن يكونوا غير معروفين في أوروبا - الغزالي وابن حزم الأندلسي، ويكفي لذلك ذكر اثنين منهم. وكذلك كانت أيضًا نظرية العوامل التي طوّرها النحاة الصيغيون بوصفها جزءًا من تحليلهم للغة، وهي مفهوم مجرد معقد للكيفية التي تكون فيها كلمة واحدة (قد لا تكون حتى جزءًا من الملفوظ) قادرة على أن تحكم كلمة أخرى وبقية الجملة. وبالمناسبة، فإن هذا المفهوم هو مفهوم للتحليل النحوي الذي لم يكن ثوريًا من حيث الأفكار اللاتينية الرومانشية في القرن الثاني عشر الميلادي حول الكيفية التي تعمل بها اللغة فحسب، بل هو أيضًا ثوري بطريقة محيرة بالنسبة لمتحدثي الإنجليزية أو اللغات الرومانشية الذين يتعلمون العربية في وقتنا الحاضر. وكم من دارس للعربية قد عذّب هذا المفهوم لأنه غريب جدًا عن أي صيغة من صيغ التحليل اللغوي المعروفة في التقاليد النحوية اللاتينية والرومانشية التي تعلمنا فيها. لقد كانت الثورة الصيغية، في الواقع، إخفاقًا إلى حدّ بعيد.

غير أنه متى ما رفع حجاب المصطلح ذي الصبغة الإغريقية المسيحية، فإن الاقتران المتكرر لأعظم فترة ازدهار وتأثير للأندلس مع ما سماه هاسكنس نهضة القرن الثاني عشر الميلادي سيصبح حضورًا مطبقًا. ويتبلور هذا التصور عندما تظهر الثورات الصغيرة المصاحبة المدرجة ضمن المسمى بوصفها مستمدة في الغالب من معرفة العالم الأندلسي الأرحب وتأثيره أو ذات صلة به في هذه المرحلة الحاسمة من التاريخ الأوروبي⁽⁷⁾. إن قناعتنا لتزداد، ونحن نتمثل نتفًا من المعلومات تُركت في السابق معزولة، بأنه لا يمكن فهم هذه النهضة، مع كل الأهمية التي ستكون لها فيما بعد في تطور الملامح الأدبية والفكرية الأوروبية، فهمًا تامًا إلا بوصفها رد فعل على التأثير التفجيري للعالم العربي الأوروبي وامتصاصًا له، ذلك العالم الذي كانت - حقًا - إنجازاته ومجده قد بلغا حينئذ أوجيهما.

ولكي نواصل سبرنا، ولكي نوسع مداركنا حول لحظات هذا التأثير وحالاته، فسيكون من المفيد ملء الفجوات (غالبًا بحقائق وطرائف معروفة سلفًا لدى الآخرين) التي تقع في تصوراتنا لمراكز النهضة والجيشان الثقافيين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. فبالإضافة إلى تلك السيناريوهات scenarios التي أوجزتها في الفصل الثاني، ثمة دون شك سيناريوهات أخرى يمكن أيضًا توضيحها. وإذا ما أخذنا مثالًا واحدًا فحسب، فسيكون من المهم أن نضيف إلى المعرفة المعتبرة التي كنا قد حصلنا عليها حول الأثر الأدبي لبلاطات بنات إلينور الإقبطانية معلومات حول الظواهر ذات الأصول غير اللاتينية التي كانت منتشرة في كل أنحاء أوروبا خلال الفترة نفسها، أعني أن نسبر الصلات التي كانت قائمة بين المفكرين من أمثال أندرياس كابلانوس وزملائه، الذين كانوا قد بدأوا لتوهم يجدون متعة في تفتح مدارس فكرية جديدة كل الجدة. إن ما سيكون أيضًا أسرًا للرب هو أن نتأمل المدى الذي لم يكن يشكّل فيه نص مثل محاضرات العلماء موضع اهتمام فحسب بل كان كذلك العالم المبهّر والخلاب الذي يقع خلفه. حقًا، لقد كانت الأندلس عالمًا مبهّرًا، عصرًا ذهبيًا، كما أشار عدد من الدارسين، ليس لما هو عربي فحسب بل لما هو يهودي أيضًا. إن أي مناقشة لبطرس الفونسي ولطبيعة نصه وأثره لتذكّر بالحاجة إلى مزيد من النقاش للثقافة والحركات الفكرية اليهودية في القرون الوسطى، خاصة وأنها قد كانت تشكل جزءًا جوهريًا جدًا من الثقافة الأندلسية وتأثيرها اللاحق على

بقية أوروبا. ومن بين القضايا العديدة التي لم نزد على أن ألمحنا إليها في هذه الدراسة، فإن التجاهل النسبي لهذه القضية هو أشد فداحة⁽⁸⁾. إنه نتيجة تصور لأوروبا مشابه ومقيد أيولوجيًا، يسفر عن تدريب لمتخصصين في الدراسات القروسطية يمكن أن تكون معرفتهم بتلك التقاليد المخصصة محدودة جدًا أو حتى غائبة تمامًا، وإنه بالتأكيد ليس بأقل حاجة إلى التنقيح.

إن جزءًا من تصورنا لقرون وسطى مختلفة يمس بالضرورة الدور الذي لعبه اليهود والتقاليد العبرية في عالم أوروبي مختلف جدًا عن عالمنا الخاص. لقد كان أحد الجوانب الجوهرية لذلك الدور هو أن مصيري الثقافتين الساميتين قد كانا إلى حد بعيد مترابطين ومقترنين ببعضهما، غالبًا إلى حد الخلط بينهما. وأسباب ذلك الاقتران متعددة ولا يمكن التوفر عليها هنا، بيد أن من الجوهرية تذكر المناقشة الأكثر إسهامًا للسلاسل الثقافية والفكرية المتعددة التي انضوت تحت المسمى والمفهوم الأوسعين لما كان غربيًا في الفترة القروسطية. وبطبيعة الحال، فإن مثل هذا المفهوم لم يكن مقتصرًا، خاصة هنا، على ما كان إسلاميًا.

لقد كتب مؤرخو اليهودية عن ازدهار الثقافة اليهودية في الأندلس بإسهاب شديد، وعادة ما يقرن ذلك الازدهار بالعصر الذهبي لتلك الثقافة. ومن وجوه عدة، سار ازدهار الثقافة اليهودية جنبًا إلى جنب مع مجد الثقافة العربية، خاصة الثقافة العربية العلمانية. لقد كان كل من أوجي الثقافتين ناجمًا، إلى حد بعيد، من تحررية واحدة وتسامح واحد، وسيدمرهما في نهاية الأمر تعصب واحد. لقد كتب ابن رشد وابن ميمون كلاهما بالعربية لأنها كانت لغة المكانة المرموقة بصورة مهيمنة جدًا، وعلى الرغم من أنهما ربما كانا قد صُنفا في الأجزاء غير العربية من أوروبا التي تلقت عملهما على أنهما مسلم ويهودي على التوالي، فإنهما غالبًا ما نظر إليهما على أنهما مرتبطان ببعضهما ارتباط أندلسيين - بوصفهما مبشرين بتيارات فلسفية وفكرية جديدة، معلمين للغة وثقافات عالم من الثراءات الجمّة - أكثر مما نظر إليهما على أنهما منفصلان عن طريق عقيدة دينية ما. وعلى أية حال، فإن كلا دينيهما لم يكن المسيحية، ولم يكن أي تفريق آخر أو تفريق أكثر تنويرًا من ذلك شيئًا معهودًا أو ضروريًا. فسيقرأ فريدرك الثاني كليهما ويستعملهما ويترجمهما بنهم وإكبار لمصلحة الآخرين ولتنوير بقية أوروبا. وسوف يعاني كلا الإسبانيتين من جراء طردهما من

موطنهما الحبيب خلال سنوات من بعضهما، ضحيتين لولايات السنية الإسلامية التي كانت قد اجتاحت الأرض. وأخيرًا، قامت القوى المسيحية التي لا تقل بطشًا وتعصبًا بطرد السلالة الخاصة بكل واحد منهما (أو ما تبقى منهما)⁽⁹⁾ أو إجبارها على اعتناق المسيحية، وذلك بعد النصر الذي يُعد العام 1492م رمزًا ملازمًا له.

سيظل ابن رشد وابن ميمون مرتبطين ببعضهما بنفس الدرجة بعد ذلك في التاريخ، ومن حيث هما إسبانيان فقد حرهما الإسبان المتأخرون، الذين كانت المسيحية بالنسبة لهم مستلزمًا للجنسية حتى بشكل استعادي، حقهما المكتسب وجنستهما. ومع أنهما قد كانا نجمين متألقين منيرين في حياتهما الخاصة وفي أزمنة أوروبا وحوادثها لسنوات عديدة قادمة، فقد تجوهلا في نهاية الأمر أو تنوسيا (أو أسيء نطق اسميهما) وذلك لأنهما لم يوافقا المعايير المعترف بها رسميًا لعمود نسبنا الأوروبي المرموق، وهو على العموم نسب يشبه في نقائه من اليهود والعرب النقاء الذي حاولت إسبانيا أن تكون عليه في القرن السادس عشر الميلادي. إن إعادتهما ليحتلا مكانة بارزة في فهمنا للتاريخ الثقافي والفكري القروسطي ستجعلهما متلازمين.

إن هذه الملاحظات لتقودنا إلى السؤال التالي: لماذا كان ينبغي على فحوصنا للدور الذي لعبته الأندلس في صنع أوروبا من القرن الثاني عشر الميلادي إلى القرن الرابع عشر أن يتجاهل إسبانيا نفسها بصورة جد بارزة للعيان، أو أن يستدعيها بصورة موجزة وعابرة فقط. لقد أشارت هذه الدراسة إلى الأندلس وبقية إسبانيا التي كانت مرتبطة بها بطرق عديدة جدًا، بوصفها واحدة من مراكز أوروبا القروسطية، وفي بعض الأوقات مركزها الرئيس. بيد أنني قد تجنبت بشكل عام تلك الدوامة، بؤرة زوبعة نهضة القرن الثاني عشر الميلادي تلك، وأجملت فقط رسم الصورة الأشد أولية للملامح والخصائص التي جعلتها جدّ مدهشة ومثيرة للجدل بالنسبة لبقية أوروبا، طليعية من وجوه جد عديدة. وبالنظر إلى المخزون الضخم للأسئلة التي يتوجب متابعتها نتيجة للتحول الطارئ في تركيزنا، فلن يكون ثمة في الواقع نهاية للتنقيحات في منهج تدريس الأدب «الإسباني» خاصة أدب القرون الوسطى، والإضافات عليه. ومع ذلك، فقد تجاوزنا هنا هذا الجانب من عملنا بصمت إلى حد بعيد.

ثمة سببان لهذا الحذف. أولهما هو أن جزءًا من العمل في هذا المجال،

الجزء المتعلق بالخلفية (التاريخية) بالتأكيد، قد قام به دارسون آخرون. فلقد قُدم كثير من المقترحات المنطقية والجلية، ورسمت الصور المغرية لقرطبة ومكتبتها، وعلومها وأغانيها. واقترح الدارسون الفرضيات الرائعة حول إسبانيا بوصفها مزيجًا ثقافيًا فريدًا، غنية ليس في تجميع الملامح المتنوعة للعوالم المسيحية والإسلامية واليهودية فحسب، بل في التأليف فيما بينها. فليس ثمة نقص في الكتب والأبحاث والمصنفات التي تقدم، كل من منظوره الخاص، ما يفوق الأسس الكافية لتصوير عالم أعطى من نفسه للآخرين بسخاء ثم انتهى من الوجود بعد ذلك.

بيد أن التناقض يكمن في أننا نجد هنا - في هذا الموطن الذي يوجد فيه أعظم الثروات، أكثر الاحتمالات وعدًا، أكثر المعلومات - أن الفصل بين العالم العربي والعالم اللاتيني الروماني هو غالبًا فصل واضح جدًا وضوحه في المواطن الأخرى، وأن الاشتمزاز من «التأثيرات» السامية المتعارف عليها والانتقاص من شأنها هما في الغالب أشد قوة. إن فرضيات هذه الدراسة تدلّ ضمناً بوضوح على أنه يجب علينا في دراستنا لبقية أوروبا ولمؤلفين من أمثال وليم الإقيطاني ودانتي أن نأخذ في الحسبان عالم الأندلس وذريتها وجواربها (طليطلة وبلرم، على سبيل المثال)، وذلك بسبب أن حضورها قد كان - لحسن الحظ أو لسوءه - حضورًا مهيبًا ومحتومًا. ولا يمكن للمعنى المتضمن هنا إلا أن يكون قويًا بهذا الحد، أعني أنه يجب أن ننظر إلى إسبانيا ذاتها وأن ندرسها من مثل هذا المنظور. وهذه النظرة لإسبانيا، التي كانت فيها الأندلس وثقافتها ذات أهمية قصوى بالنسبة لبقية شبه الجزيرة، ستكون بدورها عنصرًا ضروريًا لإعادة تقييمنا الأوروبي الأوسع، بل ستكون في الواقع أساسه بالذات.

ولا مناص من أن دور الأندلس في تشكيل كل شيء آخر في إسبانيا - من «أول» رائعة أدبية لها، أنشودة السيد، إلى تصور قشتالة الخاص لنفسها وللمغتة الأدبية - يجب أن يكون وثيق الصلة بمثل هذه الأبحاث. ومن كل السبل المقترحة هنا لمزيد من السبر والتنقيح، فإن هذا السبيل هو أكثرها إقناعًا ويمكن أن يكون أكثرها جدوى. وحقيقة أنني قد استعملت في هذه الدراسة أكثر من مرة مصطلحي «أندلسي» و«إسباني» بوصفهما في الواقع مترادفين تعكس مدى ارتباطهما ببعض، من وجهة نظري ومن وجهة نظر الآخرين. فهل الترجمة الطليطلية لنص عربي ترجمة

إسبانية أم أندلسية؟ وأليس من الأولى أن نشير إلى النظام العددي المجود في الأندلس، الذي نسميه بالنظام العربي على أنه إسباني أو أندلسي؟ ومن هم «المدجنون» Mudejares و«المورسكيون» Moriscos و«المستعربون» Mozarabs و«المولدون» Muladíes⁽¹⁰⁾؟ وما هي الأغاني العربية التي غنيت لشعراء التروبادور في البلاطات القطلونية؟ وأين الخط الفاصل بين الأندلس وإسبانيا في عالم حدوده الثقافية غامضة جدًا؟

بيد أن هذه الإشكالية تثير السبب الثاني الذي تجاوزنا من أجله هذه المنطقة البحثية وركزنا على الدور الأوسع الذي لعبته إسبانيا، وهو في مجمله دور ليس بأقل تناقضًا. لقد رغب كثير من الإسبان، وتبعهم في ذلك كثير من المتخصصين في الدراسات الإسبانية، في أن ينظروا إلى السنوات الثمانمئة من الحضور العربي بوصفها فترة سلبية في تاريخهم، لحظة تدخل أجنبي، إذا لم يكن بالإمكان محوها فعلى الأقل يمكن جعلها تختفي من قصصنا التاريخي. إن استهلالنا لمجموعاتنا المختارة من الأدب الإسباني بـ «أنشودة السيد» لهو أمر عادي؛ وإن اعتقادنا بأن «العربي» قد كان يعني ببساطة العدو، ومن حيث هو كذلك فهو صورة بسيطة لا يمكن اطراحها أو تجاوزها لهو أمر يُفعل وكأنه منطقي⁽¹¹⁾؛ وإن تجاهلنا أو تمهيشنا لآثار الأدب والفلسفة والكتابات الأخرى التي كُتبت بالعربية أو العبرية في الكتاب المسيحيين في الفترة القروسطية لهو كذلك أيضًا؛ وإن قبولنا للفكرة القائلة بأن «الحب الرفيع» لإسبانيا قد جاء فقط من مقاطعة بروفس وتجاهلنا لابن حزم، أو إن قبولنا بأنه ربما كان ثمة تأثير عربي في الشعر الغنائي الشعبي لكن ليس في غير ذلك - كل هذه هي ملامح مشتركة للتراث البحثي الإسباني⁽¹²⁾.

ولعل الاعتراض الأكثر شيوعًا والمشكل المفترض الذي يُثار عندما يقترح المرء أن هذه الملامح محتاجة إلى تعديل جوهري هو أن هذا سيتطلب أيضًا معرفة اللغة العربية، وهي مهمة صعبة، متطلب غير معقول من دارسين قد أثقلت كواهلهم المهارات التي يتوجب عليهم امتلاكها ومجلدان كاملان من المصادر أعدتهما «جمعية اللغة الحديثة» MLA يتوجب عليهم قراءتها بعناية وتأمل. غير أن ما هو محتاج إليه أولاً وقبل كل شيء ليس تعلم العربية، وهو أمر شاق (هذا على الرغم من أن هذا أمر خلافى فالمسألة مسألة موقف ومنظور). لماذا يتعلم المرء لغة تعدّ

بعيدة عن اهتماماته وحاجاته؟ ومع ذلك، فإن ما هو مطلوب إلى حدّ بعيد هو أكثر مشقة وتحديًا، إنه تعديل مواقفنا تجاه التاريخ الأدبي الأوروبي (وبالتالي تجاه أنفسنا إلى حدّ بعيد). وعندما يتحقق هذا، وعندما نمتلك رؤية للعربي والعبري، للمورسكي والمستعرب بوصفهم مركزيين وليسوا هامشيّين، فإن كمية المواد المتاحة حتى للدارس الذي لا يمتلك أي معرفة بالعربية ستصبح ثرية للغاية، ومن المؤكد أن يزداد بشكل طبيعي من جراء ذلك عدد الدارسين من الأجيال المستقبلية الذين سيقرون بأن العربية والعبرية هما لغتا قراءة مهمتان بالنسبة للمتخصص في الدراسات القروسطية دون إثارة أي احتجاج أكبر من الاحتجاج الذي يثيرونه ضد تعلم اللاتينية أو الإغريقية أو الألمانية أو الأنجلوسكسونية. إن المعايير التي نمتلكها لتحديد ما اللغات المهمة؟، مثلها مثل كثير من تفسيرنا للأدب، تتبع ولا تسبق مفهوم المتخصص في الدراسات الإسبانية أو القروسطية للعالم والأدب اللذين هما محط اهتمامه. إن المهمة الأكثر صعوبة والأكثر أهمية هي مهمة إعادة النظر في صحة الآراء التي تنبناها وفهم أسسها الأيدلوجية وإعادة تعديلها إذا ما وجد أنها بحاجة إلى ذلك.

لا يمكننا أن نفحص بطريقة معقولة الأسئلة الجديدة الرائعة، مثل هل يرجح أن تكون الأعمال التي كتبت في إسبانيا بلغات غير رومانية أو باللهجات الرومانشية المختلطة مع العربية أو مع العبرية جزءًا من النصوص المعيارية لأدب شبه الجزيرة الإيبيرية، إلا في ضوء تبيننا رؤية لإسبانيا القروسطية لا ترفض مسبقًا ثقافتها العربية واليهودية والمختلطة بحجة أنها غير إسبانية. وإذا كانت هذه العمال تشكل أيضًا جزءًا من النصوص المعيارية لثقافة وأدب مختلفين، فما المانع؟ هل كانت أعمال دانتي أقل إلى حدّ ما من أن تشكل جزءًا من النصوص المعيارية بالنسبة لإليوت لأن دانتي قد كان إيطاليًا؟ وهل أعمال أرسطو ليست جزءًا من النصوص المعيارية للدراسات الإنجليزية لأنها كانت أيضًا جزءًا من النصوص المعيارية الإغريقية؟ منذ متى كان كون نص ما أو مؤلف ما جزءًا جوهريًا من ثقافة واحدة وأدب واحد يمنعهما من أن يكونا جزءًا جوهريًا في ثقافة أخرى وأدب آخر؟

لا خلاف في أن هذه الحقبة من تاريخ إسبانيا قد أثرت كثيرًا في تاريخها وفي وعيها بنفسها وماذا تكون. وسواء أنظر إلى الأثر بوصفه أثر اقتفاءات وتهجينات،

كما فعل أميريكو كاسترو، أم بوصفه أثر ردّ فعل، كما يفعل كانترينو، أم حتى بوصفه أثرًا سلبيًا جدًّا، أثرًا هدامًا، كما فعل آخرون، قلة هم الذين سيحاولون بأن الصدمة الثقافية لم تكن قوة مشكّلة مهمة. ولا خلاف أيضًا في أن العام 1492م قد كان حدًّا فاصلاً، هذا على الرغم من أن مسألة ما إذا كان إيجابيًا أم سلبيًا هي موضع خلاف. ففي الوقت الذي اعتقد فيه كثير من الدارسين بأن انتصار المسيحية وطرده الشعوب السامية وثقافتهم قد كان يشكّل نصر إسبانيا وخلصها - إعادة ولو متأخرة لها إلى أوروبا الحقيقية وإلى التقاليد الغربية - تهاومت أصوات أخرى بأشياء مختلفة. ومن الواضح أنه بالنسبة لكثير من الدارسين (من بينهم بعض الإسبان البارزين المتخصصين في الدراسات العربية)، فإن «المغاربة» Moors واليهود، الذين لم يكونوا قط إسبانيًا أو أوروبيين حقيقيين في المقام الأول، قد طردوا إلى غير رجعة، وأن إسبانيا هي أوروبية مثلما هي عليه اليوم، رغمًا عن حضورهم وتأثيرهم. وعلى الرغم من أن أغلب المتخصصين في الدراسات الإسبانية - قروسطية كانت أم لا - لم يعودوا يفصحون عن هذه الآراء، فإن سلوكهم بوصفهم دارسين غالبًا جدًّا ما يصادق على فرضياتها.

إن المفارقة مفارقة مذهلة، لأن إسبانيا التي كانت أشد تأثيرًا في أوروبا أعظم مركز لمصالحها، أعظم مصدر لثورتها، هي إسبانيا التي كانت تسمى الأندلس. لقد كان الرجل الذي بدلت أعماله الفلسفية مسالك الفلسفة الأوروبية تبديلًا جذريًا رجلاً إسبانيًا، ابن رشد، وكانت إسبانيا هي المكان الذي أرسل فريدرك الثاني، أعظم جامع للمعرفة في عصره، علماء إليه لدراسة تراثها وترجمته لكي يستفيد منه الآخرون. إن الحديث عن انحطاط إسبانيا الثقافي بسبب أنها لم تستوعب تعليمات نهضة القرن الثاني عشر الميلادي وثورتها لهو انتكاسة ووهم في منتهى الرداءة.

ولئن كانت هذه الدراسة قد ركّزت على الأسباب والطرق التي تمكّنا من رؤية مركزية الأندلس في أوروبا، فذلك بسبب قناعة نتمسك بها بشدة مؤداها أن ما يشكل غالبًا الجانب المستتر لإسبانيا القروسطية، أعني العالم الأندلسي وانعكاساته، لن ينال الاهتمام الذي يستحقه إلا بعد إدراك هذه المركزية. وعندئذ فقط سينظر المتخصصون في الدراسات الإسبانية إلى هذه الفترة بوصفها واحدة من أمجد فترات التاريخ الإسباني. إن المتخصصين في الدراسات الإسبانية غالبًا ما يشتكون، ولعلمهم

محقون في ذلك، من المكانة المتواضعة التي يحتلونها في التبريز في هذا الحقل، مقارنة بدارسي الأدب الفرنسيين والإنجليز. فهم يندبون الشعور القاضي بأن ما هو إسباني ليس جوهريًا للتوصل إلى فهم ما للتاريخ الأوروبي مثل جوهري ما هو فرنسي أو إنجليزي، وبأن كتابها ليسوا بارزين في القوائم القرائية بروز بلزاك Balzac وبروست proust وجويس Joyce وهنري جيمس Henry James؛ وبأن احتمال أن يكون متخصص عام في الدراسات القروسطية قد قرأ أنشودة رولان أو الكوميديا الإلهية أكبر من احتمال أن يكون قد قرأ أنشودة السيد أو كتاب الحب الطيب. بيد أن المتخصصين في الدراسات الإسبانية قد ساعدوا ربما عن غير قصد على ترسيخ هذا الشعور، وذلك عن طريق تجاهلهم وتهميشهم لحقبة التفوق البارز الأوروبي لإسبانيا ولثقافتها، وهو تفوق قد يُقال إنه قد كان التفوق الأعظم والأشد تكوينًا الذي ستحصل عليه إسبانيا من حيث الفلسفة والعلوم وكل شكل من أشكال النشاطات الفكرية الأوروبية. وتطرح دراسة حديثة كتبت حول الثغرات التي تكتنف النصوص المعيارية الأوروبية المسألة من حيث «شاعرية هجر» ما آل إليه أمر أخت «فلسفة» أرسطو (لبكنج Lipking 1983م). والسؤال الأقل افتراضًا بكثير، مع إجابة أوضح بكثير، هو لماذا هجرنا ونسينا حماة أرسطو المخلصين، أخويه الإسبانين ابن ميمون وابن رشد، اللذين لولاهما لكان مسلك الأرسطية الأوروبية مختلفًا كثيرًا عما كان عليه وعما هو عليه الآن. ومن الواضح أن إعادة بناء تصوراتنا وتعريفاتنا لما يشكل الإسباني في هذه الفترة أمر ضروري ومحتمل الفائدة تمامًا مثل تصوراتنا وتعريفاتنا الحديثة لما هو أوروبي. وهاتان الفكرتان هما - حقًا - متداخلتان بصورة لا يمكن معها فك إحداهما عن الأخرى. وإذا ما أعاد المتخصصون في الدراسات الإسبانية إدخال شاعر مثل ابن عربي المرسى وأعمال ابن حزم وابن ميمون وابن رشد وابن قزمان القرطبيين - وجميعهم إسبان وأوروبيين رئيسون بكل المعايير - ضمن النصوص المعيارية للكتاب المهمين في التاريخ الأدبي لإسبانيا القروسطية، فستأتي عندئذ أهميتهم بالنسبة لدراسة أوروبا القروسطية تبعًا.

وإذا ما ألقى المتخصصون في الدراسات القروسطية الإسبانية الضوء على روائع الأندلس وأمجادها، على تفردا وتأثيرها الحاسم على بقية أوروبا في هذه الفترة التكوينية، وإذا ما لعبوا دورًا في تذكيرنا فقط بمن كان أرسطو في القرن الثاني

عشر الميلادي، فإنهم عندئذ سوف يجنون ثمار عملهم دون شك. وإذا ما ساعدوا في تقرير أن القرون الميلادية الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر وآدابها لا يمكن رؤيتها على أكمل وجه ولا يمكن فهمها فهمًا واضحًا دون النظر أولاً إلى ما نظر إليه الآخرون، إلى إسبانيا، فعندئذ سيكون هذا النوع من الدراسات الإسبانية بالتأكيد مركزيًا بالنسبة للدراسات القروسطية الأوروبية. ومثلما أعطت الأندلس ذات مرة الأوروبيين الآخرين كثيرًا جدًا من السبل لحل رموز السموات وكشف حجبها، فإن هذه الدراسات الإسبانية الحديثة التحديد سوف تكشف النقاب عن كوكبة من النجوم الذين كانوا قد أضأوا ذات مرة سموات أوروبا القروسطية.



هوامش الفصل السادس

- (1) انظر على وجه الخصوص دورلنج Durling 1983م، حول جويدو كفالكانتي وحول إشكالية التفسير الماوراء - أدبية في القصة التاسعة من اليوم الرابع من الأيام العشرة، وانظر أيضًا هولاندر Hollander 1981 - 1982م.
- (2) انظر ثبت المراجع التي كتبت حول بطرس الفونسي ومناقشة أخرى لعمله وأهميته في الفصل الثاني. وحول التقاليد القصصية التعليمية وأصولها المعقدة وتجلياتها في شبه الجزيرة الإيبيرية، انظر أيضًا كاستن Kasten 1951م، وفرنت 1978م، وكلر 1978م، وماريا جيسوس لاكرا 1979م، وعن صورة صلاح الدين في الأدب القروسطي (وهو شخصية مهمة بالنسبة لبوكاشيو)، انظر أيضًا رتشارد 1949م، ومقال كاسترو (1977م).
- (3) انظر: مناقشة هذه القضية في الفصل الثاني.
- (4) توجد إشكالية هذا النوع من التجهيل واستخدام الكنايات أيضًا في الأعمال المهمة بالتأثيل، انظر: مينوكال 1984م. لتقف على مناقشة لهذه الإشكالية فيما يتعلق بتأثيل كلمة «Checkmate» (مات الملك في الشطرنج) وما يتصل بها من الكلمات.
- (5) الأعمال الرئيسة في هذا المجال هي: برانكا Branca 1981م، وإسمار Smarr 1976م، وهولاندر 1977م، وكرخام 1981م، و1985م. (ومن غريب هذا الأمر أن مننديث بيدال كان قد اقترح ذات مرة مثل المنحى لعمل بوكاشيو ويطرس الفونسي [1956م: 24 - 25]). وثمة مقاومة قوية لدى المتخصصين في الدراسات البوكاشية ضد فكرة أن الأيام العشرة يمكن أن تحوي دلالة ودروسًا مسيحية مهيمنة تصبح من خلالها القصص الفردية ذات معنى، حتى القصص المجونية والكفرية. وهذه العادة المتبعة في النظر إلى بوكاشيو بوصفه حداثيًا وبوصفه يكتب قصصًا لمجرد الامتاع فقط هي، إلى حد ما، انعكاس - ويا للمفارقة - لمقاربة غير حداثيّة تُطبّق على بوكاشيو، أعني افتراضًا لبدائية معينة. سيكون من غير المحتمل إلى حد بعيد، على سبيل المثال، أن نجد دارسين لنص كُتب بعد عصر النهضة يجادلون بأنه لا يمكن أن يكون معقدًا جدًا إلى درجة أنه يجمع بين فجور أو مجون وبين درس أخلاقي مهيمن. ولعله أيضًا انعكاس لقلّة شهرة القصص القروسطية الأخرى التي تحتوي على الملامح المتعارضة ظاهريًا نفسها. ومحاضرات العلماء هو النص الوحيد من بين هذه النصوص (وهو نفسه جزء من تقاليد هذه النصوص) الذي يوفق بين العنصرين بصورة جيدة جدًا.
- (6) عن «النحاة الصبيغيين»، انظر على وجه الخصوص برسيفال Percival 1975م، وبورسيل - هول 1975م، وجولي Joly وإستيفاني Stéfanini 1977م. وحول الفلسفة اللغوية العربية بشكل عام، والأندلسية بشكل خاص، انظر آسين بلاثيوس 1939م، وأرنالدز Amaldez

- 1956م، وشحنة 1974م، ومقدسي 1976م، وانظر خاصة عمل بريفا - كلارامونتي - Brevia Claramonte 1977م، الذي يتضمن قائمة مراجع مفيدة وعرضًا واضحًا لبعض القضايا المشمولة. وتناقش كورتى 1981م، الفلسفة النحوية الصيفية وأثرها في بولونيا، خاصة على دانتي. ومن المثير جدًا للاهتمام أنها لا تترده إلى «النحاة الصيفيين» الباريسيين بل إلى النصوص المترجمة القادمة من صقلية وعن طريق مايكل سكوت.
- (7) لا أعني «بالعالم الأندلسي الأرحب» الأندلس كما حددتها الحدود السياسية فحسب، أي الجزء الذي سيطر عليه نسل الفاتحين العرب من إيبيريا، بل العالم الذي كان إلى حد ما انعكاسًا له، وهذا يشمل كثيرًا من إسبانيا المسيحية أيضًا (إن لم يكن كلها). انظر أدناه، لتقف على مزيد من النقاش لهذه الإشكالية المصطلحية.
- (8) لقد تمّ تقديم بعض المراجع في الفصل الثاني. انظر خاصة استرن 1959م، وانظر مقالات متنوعة وقائمة مراجع متنوعة في استرن 1974م، وبيير [1961م] 1971م، وميلاس أي فالكروزا 1967م، وسيلفر 1974م، وكانتيرا 1957م، والرد الملهم لغارسيا غومز 1957م.
- (9) بالنسبة للمورسكيين، الذين أهملوا لسوء الحظ في هذه الدراسة، انظر برنز 1977م، وأرمستيد 1978م، ولوبز - بارالت 1980م - Lpez - Baralt، ولوبز موريلاس López Morillas 1982م، وشحنة 1983م. وجميعهم يقدمون قوائم بمراجع حول الدراسات المورسكية وإشارات إلى نوعية العمل الذي أنجز (والذي لم ينجز).
- (10) «المدجنون» هم المسلمون الذين كانوا يعيشون تحت الحكم المسيحي، وكان «المورسكيون» نسلهم (أي المسيحيين الجدد). أما «المستعربون» فهم المسيحيون الذين كانوا يعيشون تحت الحكم الإسلامي وتعربوا، بينما «المولدون» هم المسلمون الجدد (أي المعتنقون للإسلام المنحدرون من أناس كانوا مواطنين إيبيريين قبل الفتح الإسلامي).
- (11) تقدم ماريا يوجينا لاكرا 1980م مثالاً حديثاً يوضح المدى الذي يمكن أن تكون فيه الأندلس في تحليل لـ أنشودة السيد هي العدو المغربي ولا شيء غير ذلك، وهي دراسة مهتمة صراحة بالواقع التاريخي والجانب الأيدولوجي.
- (12) بعض الأعمال التي أنجزت في بعض هذه المجالات أعمال مليئة بالإلحاعات إلى حد بعيد، لكنها أبعد ما تكون عن الاتجاه السائد. ولكي ننبّه فقط إلى مجال واحد من المجالات المحتملة المتعددة، انظر: على سبيل المثال، بعض الأعمال المبكرة التي كتبت حول القصة والملحمة: هامر - بوجستال 1849م - Hammer - Purgestall، ومننديث أي بيلايو Menéndez y Pelayo 1943م، وعبدالبدیع 1946م، ودراسات جالميس دي فيونتس 1967م، 1975م، و1978م الأقرب عهدًا. والدراسة الحديثة التي كتبها بنايم دي لازري Benaim de Lasry 1981م حول ابن حزم ونظرية الحب في سجن الحب Cárnel de amor هي دراسة نموذجية للإشكاليات المتضمنة هنا. والإشكالية التي لا تقل أهمية من بين هذه الإشكاليات هي حقيقة أن عنوان الكاتبة يعكس بوضوح فصلًا ومحاذاة بين الكيانين لا يمكن أن يقال عنهما إنهما مشروعان إذا كانت دراستها تريد أن تحقق أي مصداقية: «مقارنة» الحب الرفيع «في القص الوجداني في إسبانيا القروسطية وإسبانيا المسلمة».



الخاتمة

أكتب هذه الخاتمة بعد مرور عشرين سنة تقريباً على صدور كتاب الدور العربي في التاريخ الأدبي الأوروبي. وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يحمل تاريخ 1987م تاريخاً أصلياً لحقوق النشر، فإن معظمه قد كُتب خلال المدة الواقعة بين عامي 1983 و1985م، عندما كنت أستاذة مساعدة في قسم اللغات الرومانشية بجامعة بنسلفانيا. بيد أنه ليس هذان العقدان هما اللذان يفصلاننا فصلاً صارماً عن العالم الذي كُتب فيه هذا الكتاب، وهو كتاب عن علاقتنا المتبرمة بما يمكن وصفه بصدق أنه الفصل العربي في الثقافة الغربية. وعلى الرغم من أن بعض الطرق التي نفهم بها صلاتنا التاريخية الأساسية بثقافات العالم العربي والإسلامي قد كانت متغيرة خلال هذين العقدين - بعضها نحو الأفضل وبعضها الآخر نحو الأسوأ - فإن التحولات الجذرية - للأفضل أو للأسوأ مرة أخرى - قد أثارها أحداث لم تخطر ذات يوم ببال، أحداث بدأت في سبتمبر/أيلول من عام 2001 م، واستمرت حتى الوقت الراهن، وستستمر بدون شك في المستقبل المنظور.

على أقل تقدير، يمكننا القول، ونحن مطمئنون: إن أي وساطة في الواقع حول تعقيدات الصلات التاريخية بين العالم الإسلامي والغرب سوف تكون يوماً ما ذات أهمية بالنسبة إلى الجمهور العريض، بل أعظم مما كانت عليه ذات مرة؛ وإنها لرهان أكثر تحقّقاً بأن أولئك الذين قرأوا أو استمعوا سوف يكونون متيقّظين لأصداء عصرنا المباشرة وغير المباشرة. ثمة حقيقة تغييرات مذهلة وغير سعيدة في عمومها بالنسبة إلى بعضنا ممن كتب منذ زمن عن هذه الموضوعات من داخل عالم كانت فيه هذه الموضوعات ملغزة قدر ما يكون عليه إلغاز أي تمرين لغوي. حقاً، فالمقدمة التي كتبتها لكتاب الدور العربي سنة 1987م، وأبقيتها كما هي في هذه الطبعة تدور حول أحجية تأثيلية كانت المحرض الأولي لتأليف الكتاب. ففي ذلك الوقت، لم يكن المختصون في الدراسات القروسطية الذين اشتغلوا بإسبانيا المسلمة يسألون عن

ما يعتقدونه حول الأحداث السياسية الحالية. ولكن، الآن أصبحت الأندلس، كما كانت إسبانيا تسمى بالعربية، فجأة مشهورة تقريباً، وليست مجرد اهتمام أكاديمي لأولئك الذين يبحثون عن فهم مدى تجذّر جريان الوريد العربي ونشاطه في قوامنا الثقافي.

ومن حسن الحظ أن مطبعة جامعة بنسلفانيا لم تطلب مني تقديم آرائي حول هذه الأمور المعاصرة المتقلبة، على الرغم من أن إحساسهم بأن إعادة طبع الكتاب أمر ضروري في هذا الوقت، وهو إحساس مصاحب إلى درجة رائعة بإحساس أهمية هذه المادة، بغض النظر عن مدى اعوجاجها. وأقول «من حسن الحظ»، ليس لأنني لا أمتلك آراء سياسية - فما أبعد ذلك - وليس لأنني لا أمتلك تصوراً حول صلة معرفتي ورؤاي العلمية بالأوضاع والشؤون الحالية لعالم ينظر إليه كثيرون بصفته عالمًا مزوّته عداوات دينية شبيهة على وجه الدقة بتلك العداوات التي يُعتقد أنها شكلت اللحمة والسدى للثقافة القروسطية. فأنا بالأحرى سعيدة ألا أكتب مثل هذه الأشياء في سياق قد يستدعي بالضرورة صياغات سهلة أو حتى هينة؛ لأنني لست مقتنعة من ذلك إلا بالقليل، هذا باستثناء أن دلالة تاريخ الدور العربي في التاريخ الثقافي القروسطي يمكن أن توصف بأي وصف عدا كونها سهلة أو هينة. حقاً، إن قصة كيف تعامل المسيحيون الأوروبيون مع الثقافة العربية في القرن الثاني عشر الميلادي (بحماس إلى حدّ كبير)، ثم كيف فهم بعدئذ ذلك التفاعل في التراث البحثي الحديث (بطريقة سيئة إلى حدّ كبير) قصة غير منطقية؟ ومدهشة في بعض جوانبها. أشعر بأنني قد بدأت للتو أفهم بعد مرور أكثر من عشرين سنة وظهور أكثر من عدة كتب جادة في هذا الحقل. وربما سيتطلب الأمر مرور عشرين سنة أخرى وصدور عدة كتب مرة أخرى قبل أن أصل إلى ما يشبه الحكمة حول أمر ماذا يمكن أن يسديه هذا الماضي المخصوص لحاضرنا الفريد.

وعوضاً عن ذلك، فإنه قد طُلب مني تزويد هذه الطبعة الجديدة من الكتاب بتحديث بليوغرافي، وأنا أقوم بذلك بالمتعة الغامرة التي ينطوي عليها طرح ما بدا أنه خريطة أولية لرحلاتي الفكرية والجامعية خلال العقدين الماضيين. وأحذر القارئ بأن هذا الدليل الصغير للإصدارات المتعلقة بالموضوع التي ظهرت خلال هذه السنوات العشرين دليل جزئي. ومتحيز لأنه، بخلاف العمل البحثي الأصلي الذي

أضيف إليه الآن، لا يدعي شيئاً من مثل الشمولية. ولكن الشمولية، أو ما يقترب كثيراً منها، متوافرة في مكان آخر، وخصوصاً في الكتابين الموسوعيين المخصصين لإسبانيا المسلمة اللذين ينبغي أن تبدأ منهما كل رحلة إلى الموضوع (ويمكن ببساطة أن تنتهي): (The Legacy of Muslim Spain) تراث إسبانيا المسلمة(*) الذي حرره سلمى خضرا الجيوسي (لايدن: بريل، 1992م) و (The Literature of Al - Andalus (أدب الأندلس) الذي حرره ماريا روزا مينوكال، وريموند شيندلين، وميشيل سلز (كمبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 2000م). وهذان الكتابان المرجعيان يكمل أحدهما الآخر إلى حد كبير، وبينهما ينجز ما دعوت إلى ضرورة توفره في كتابي الدور العربي ولم يكن بالإمكان إنجازه في أوائل الثمانينيات من القرن الماضي: إنهما يوفران قاعدة صلبة وسهلة الارتياح لفهم التعقيدات الثقافية لإسبانيا القروسطية، بأديانها الثلاثة ولغاتها المتعددة شديدة التعالق - وللشعر، ولعلم العمارة، ولكل نوع. وهذان الكتابان قد بدأ أيضاً يوضحان الدور الحاسم الذي أدته هذه الثقافة في كثير من التطورات الخطيرة التي حدثت في أماكن أخرى من أوروبا القروسطية.

فكتاب الجيوسي يُعدُّ أضخم العملين بكثير، وهو بطبيعة الحال من أهم الكتب التي ظهرت بمناسبة المئوية الخامسة التي احتفي بها عام 1992م. لم تكن هذه المئوية احتفاء برحلات كولمبس الاستكشافية، بل باحتلال الملوك الكاثوليك لغرناطة الناصرية وطردهم اللاحق ليهود إسبانيا. ويغطي كتاب الجيوسي كل جانب من جوانب تاريخ مسلمي إسبانيا تقريباً، من السياسي إلى الطهوي وكل ما يقع بينهما. أما كتاب كمبردج فيركز بصورة أكبر على الأدب، ويروم تقديم تعريف أوسع مما هو معتاد لما يشكّل النصوص المعيارية العربية في إسبانيا القروسطية. إنه يتميز بتضمنه شخصيات ينتمون إلى المجتمعات المسيحية واليهودية إلى جانب المجتمعات الإسلامية. وكلا الكتابين يتضمنن بيليوغرافية مكثفة ملحقة بكل فصل أو مقال، وكثير منها يتضمن أعمالاً كُتبت بالعربية والعبرية. ونظراً لأن المسهمين في هذين الكتابين

(*) ظهرت الترجمة العربية لهذا الكتاب بعنوان: الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مجلدان (مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت 1998) [المترجم].

هم الدارسون الرواد - المرموقون منهم والنجوم الشابة على حدّ سواء - في مجالات واسعة بصورة غير عادية تغطي جميع مناحي هذا الموضوع، فإن من المأمون القول بأن أي قارئ أو طالب سيتمكن، وبين يديه هذان الكتابان، من الدخول إلى تاريخ هذا الحقل العلمي ومستقبله بطرق لم تكن متخيلة قبل عشرين عامًا، عندما لم يكن شيء من مثل عمل مرجعي واحد حول الأندلس موجودًا.

ليس كل مقال أو دارس في هذين الكتابين مهتمًا بما أعتقد أنها قضايا مميزة للامتزاج الثقافي الجوهري داخل الأندلس (ليس فقط في الشعر الثنائي اللغة، ولكن على سبيل المثال في الكنائس المسيحية التي تغطي جدرانها بالكتابة العربية)، ولألفة بقية أوروبا المتواصلة والمؤثرة بالأندلس (ليست مقتصرة بالطبع على مسألة التروبادور القديمة، بل تمتد لتشمل، على سبيل المثال، مسألة ماذا كان الفلاسفة يقرؤون في باريس في القرن الثالث عشر، ولماذا يفعلون ذلك). ومع ذلك، فكثير منها تتعامل حقًا مع هذا النوع من الموضوعات بشكل أو بآخر. والحقيقة هي أن حتى قبل 9/11 ومنذ 1992 تحديدًا، كان ثمة شعور زاحف بالأهمية غير المعهودة بالتجربة الأندلسية بالنسبة لفترات تاريخية أخرى، وخصوصًا فترتنا. وعلى كل حال، فإن كثيرًا من المعلومات وكثيرًا من الرؤى التي يقدمها أولئك الدارسون الذين هم أقل اهتمامًا بالسياق الثقافي والتاريخي الأوسع ضرورية للصورة الجديدة لأوروبا في القرون الوسطى الآخذة في الظهور، رويدًا رويدًا، هذا في الوقت الذي لم تعد فيه إسبانيا القروسطية تختلس النظر من الأطراف (هذا إن فعلت ذلك أصلًا)، بل تقترب على الدوام من المركز.

ثمة مجالان كان فيهما مشروع جعل الثقافة الأندلسية أكثر وضوحًا ومركزية بالنسبة للدراسة العامة للتاريخ القروسطي أكثر خصوبة على وجه الخصوص. الأول في حقل تاريخ الفن والعمارة، وهو حقل كان في الغالب بعيدًا عن الاهتمامات اليومية لمن يشتغل منا في مجال الفنون - الأدب، والموسيقى، والفلسفة - وبدا مع ذلك أنه شاهد رائع ومحسوس على شخصية الثقافة الأندلسية الصُّهرية بامتياز. فجرلين دي دودز Jerrilyn D. Dodds، القيمة الرئيسة على نتاج آخر للعام 1992م، أعني معرض «الأندلس» في متحف المتروبوليتان للفنون، ومحرة الكتاب المصاحب للمعرض، Al - Andalus: The Art of Islamic Spain {الأندلس: فن

إسبانيا المسلمة} (نيويورك: متحف المتروبوليتان للفنون، 1992م)، قد بذلت بمفردها تقريباً فهمنا لطبيعة النصب التذكارية المدنية والدينية لإسبانيا القروسطية. ولتبسيط الأمر نقول: إن دودز تجبرنا على النظر إلى هذه المنتجات ليس بصفتها منتجات جماعات دينية متفرقة مفردة، بل بصفتها منتجات أناس كانوا متصافين بعمق، سواء بالعداوة أم بالإعجاب، أو بقدر من كليهما، كما كان عليه الحال في أغلب الأحيان. ومقالها في الكتلوج حول مسجد قرطبة العظيم مقال نموذجي ويوفر وجهة النظر التي أصبحت الآن مرجعية حول الكيفية التي أصبحت من خلالها الرؤية الأموية الاصطفائية قاعدة الوضعية الثقافية الأندلسية. وكذلك الفصل الذي كتبه عن معابد إسبانيا في كتلوج آخر صدر عام 1992 م تولت هي تحريره مع فيفيان بي مان Vivian B. Mann وتوماس إف جليك Thomas F. Glick *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain* {التعايش: اليهود والمسلمون والمسيحيون في إسبانيا القروسطية} (نيويورك: جورج برازيلر، 1992م). وثمة دارسان آخرون يتبعان خطاها، وسوف يفيد المتخصصون في الدراسات القروسطية بشتى أنواعهم من عملهما الجديد القادم الذي كتب، مثل عمل دودز، انطلاقاً من فرضيات تداخل العلوم الواسعة وقصد به أن يكون سهل التناول للدارسين من حقول علمية مختلفة. وهذان الدارسان هما دي فيرتشايلد روجل D. Fairchild Ruggles الذي يعد عمله *Gardens, Landscape and Vision in the Palaces of Islamic Spain* {البساتين وتنسيق الحدائق والمخيلة في بلاطات إسبانيا المسلمة} (جامعة برك: مطبعة جامعة ولاية بنسلفانيا، 2000م) نموذجاً للتاريخ الثقافي الواسع، وسنثيا روبنسون Cynthia Robinson تضع في كتابها في امتداح الأغنية: إنشاء الثقافة الرفيعة في الأندلس وبروفنس، تاريخ الفن متداخلاً مع القضايا الأدبية، وخصوصاً مع شعر التروبادور والحب الرفيع، اللذين يقعان في صميم الاهتمام التاريخي في «الدور العربي».

والمنطقة الأخرى التي تستحق بالطبع التحديث هي بالضرورة منطقة الترجمة. فقليل هو عدد الدارسين، وأقل منه عدد الطلاب، الذين يمتلكون سبيلاً مباشراً إلى كل اللغات التي تدمج ثقافة القرون المتعددة اللغات بشكل مذهل. لذلك فإن دور المترجمين بشتى أنواعهم جوهري، وخصوصاً إذا أردنا أن نكون قادرين على تخيل

العصور الوسطى الأوروبية من منظور متوسطي، منظور تؤدي فيه النصوص العربية والعبرية أدوارًا مركزية مثل الأدوار التي تؤديها اللاتينية واللهجات الرومانشية. إن من المدهش ملاحظة مدى توفر المواد {النصوص} الأولية الآن مقارنة بما كان عليه الوضع قبل عشرين عامًا، وسأشير هنا فقط إلى عدد قليل من الترجمات المرموقة القيمة بالنسبة لهذا الجسد المتنامي للنصوص المترجمة. فقد بدا ميشيل سيلز Michael Sells وبيتر كول Peter Cole من بين أفضل المترجمين للشعر العربي والعبري على التوالي، وأفادت الدراسات الأدبية الأندلسية والأوروبية إفادة عظيمة من اهتمامها منقطع النظير بأدب إسبانيا القروسطية. فترجمات سيلز للشعر الجاهلي Desert Tracings: Six Classic Arabic Odes {دمن الصحراء: ست قصائد عربية قديمة} (ميدل تاون، كونيكتكت، مطبعة جامعة وسليان، 1998م) وللقرآن - Approaching the Quran: The Early Revelations {مقاربة القرآن: السور الأولى} (آشلند، أورجن، مطبعة وايت كلاود 1999م) هي ترجمات جوهريّة الآن بالنسبة للدراسات العربية بشكل عام، وهي إلى حدّ الآن أفضل ترجمات لهذه النصوص متوفرة للقارئ الأنجلوفوني. إنها جزء من القاعدة الأساسية الضرورية لفهم أمجاد النهج الشعري الأندلسي، الذي ترجم سيلز أيضًا روائعه، أعني أعمال الشاعر الصوفي ابن عربي المرسي، في كتابه Stations of Desire: Love Elegies from Ibn Arabi and New Poems {مراتب التوق: مرثيات الحب من ابن عربي وقصائد جديدة} (القدس: ايبس ايديشن، 2000م). وترجمات بيتر كول Peter cole الزاهية في كتابه Selected Poems of Shmuel HaNagid {قصائد مختارة لشامويل هايناجيد} (برنستون، نيوجرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1996) تحيي إحدى أربع شخصيات عظيمة في إحياء الشعر العبري في إسبانيا، الذي وصف بالعصر الذهبي في تاريخ الأدب العبري؛ وقد أتبع كول كتابه هذا الحائز على جائزة نوبل بكتاب أكثر إشراقًا حول ثاني هؤلاء المفكرين والشعراء اليهود النموذجيين، Selected Poems of Solomon Ibn Gabirol {قصائد مختارة لسليمان بن جبيرول} (برنستون، نيوجرسي: مطبعة جامعة برنستون 2000م).

وعلى الرغم من أنه لا توجد بعدُ ترجمة إنجليزية ذات قيمة لكتاب طوق الحمامة لابن حزم القرطبي، يمكن للمرء الآن أن يضيف إلى الترجمة الإسبانية

القديمة النافعة التي أنجزها أميلو غارسيا غومز ترجمة متميزة قام بها جابريل مارتنز جروس - groe Gabriel Martines إلى اللغة الفرنسية الحديثة، De amour et des amants {في العشق والعشاق} (باريس: سندباد، 1992م). ومما تجدر الإشارة إليه أيضًا أن هناك الآن، أخيرًا، ترجمات إيطالية وإسبانية لكتاب المعراج المحمدي، النص الذي هو مرتكز الجدل الدائر حول معرفة دانتي بالحكاية الإسلامية التي تروي صعود النبي إلى الجنة ومروره بالنار: Scala di Maometto {معراج محمد} (مدريد: سيرويل، 1996م). وأخيرًا، فإن من الجدير جدًّا ملاحظة أن ثمة الآن عددًا من المختارات القيمة للتدريس على وجه الخصوص، هي: كتاب أوليفيا ريمي كنستيبيل Olivia Remie Constable العام Medieval Iberia: Reading from Christian, Muslim, and Jewish Sources {الجزيرة الإيبيرية القروسطية: قراءة من المصادر المسيحية والإسلامية واليهودية} (فيلادلفيا، مطبعة جامعة بنسلفانيا، 1997م)؛ وكتاب روبرت أيروين Robert Irwin, Night and Horses and the Desert {الليل والخيول والبيداء} (نيويورك: أنكور بوكس، 2002م)، الذي يوفر نظرة شاملة حول الأدب العربي مع مختارات من الشعر العربي الإسباني، مقروءة بالتالي في سياق تلك النصوص المعيارية؛ ومجلدا مختارات ريموند شندلين Robert Scheindlin من الشعر اليهودي في الأندلس Wine, women, & Death {الخمير والنساء والموت} و The Gazella {الغزال} (وكلاهما في نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1999م).



مراجع الكتاب

- ‘Abd al Badī, Luṭfī. 1964. *La épica árabe y su influencia en la épica castellana*. Santiago de Chile: Instituto Chileno-Árabe de Cultura.
- Addison, James Thayer. [1942] 1966. *The Christian Approach to the Moslem: A Historical Study*. New York: AMS Press.
- Ahmad, Aziz. 1975. *A History of Islamic Sicily*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Alonso, Dámaso. 1958. *De los siglos oscuros al de oro: Notas y artículos a través de 700 años de letras españolas*. Madrid: Editorial Gredos.
- . 1961. *Primavera temprana de la literatura europea: Lírica, épica, novela*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Alvar, Carlos. 1977. *La poesía trovadoresca en España y Portugal*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Amari, Michele. 1853. "Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'Empereur Frédéric II." *Journal Asiatique* 1:240–74.
- . 1883. See Idrisi.
- . 1933–39. *Storia dei Musulmani di Sicilia*. Ed. Carlo Alfonso Nallino. 3 vols. in 5. Catania: R. Prampolini.
- . 1942. *I Musulmani in Sicilia*. Ed. Elio Vittorini. Milano: Bompiani.
- Andreas Capellanus. 1941. *The Art of Courtly Love*. Ed. and trans. John Jay Parry. New York: Columbia University Press. Reprint. New York: F. Ungar.
- Armistead, Samuel G. 1973. "A Mozarabic *Ḥarġa* and a Provençal Refrain." *Hispanic Review* 41:416–17.
- . 1978. "¿Existió un romancero de tradición oral entre los moriscos?" In *Actas del Coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*. Ed. Álvaro Galmés de Fuentes, 211–36. Madrid: Editorial Gredos.
- . 1980. "Some Recent Developments in *Kharja* Scholarship." *La Corónica* 8:199–203.
- . 1982. "Speed or Bacon? Further Meditations on Professor Alan Jones' 'Sunbeams.'" *La Corónica* 10:148–55.
- . 1986. "Pet Theories and Paper Tigers: Trouble with the *Kharjas*." *La Corónica* 14:55–70.
- Armistead, Samuel G., and James T. Monroe. 1983. "*Albas*, *Mammas*, and Code-Switching in the *Kharjas*: A Reply to Keith Whinnom." *La Corónica* 11:174–207.
- . 1985. "Beached Whales and Roaring Mice: Additional Remarks on Hispano-Arabic Strophic Poetry." *La Corónica* 13:206–42.

- Arnaldez, R. 1956. *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*. Paris: J. Vrin.
- Arnold, Thomas, and Alfred Guillaume, eds. [1931] 1974. *The Legacy of Islam*. Reprint. Oxford: Oxford University Press.
- Asensio, Eugenio. 1976. *La España imaginada de Américo Castro*. Barcelona: El Albir.
- Asín Palacios, Miguel. 1919. *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. . . . Madrid: Estanislao Maestre.
- . [1926] 1968. *Islam and the Divine Comedy*. Ed. and trans. Harold Sutherland. Reprint. London: Frank Cass and Company.
- . 1939. "El origen del lenguaje y problemas conexos en Algazel, Ibn Sīda e Ibn Hazm." *Al-Andalus* 4: 253–81.
- Badel, Pierre-Yves. 1969. *Introduction à la vie littéraire du moyen âge*. Paris: Bordas.
- Baer, Yitzhak F. [1961] 1971. *A History of the Jews in Christian Spain*. Trans. Louis Schoffman. 2 vols. Reprint. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- . 1981. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Trans. José Luis Lacave. Madrid: Altalena.
- Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.
- Baldwin, Spurgeon. 1986. "Brunetto Latini's *Tresor*: Approaching the End of an Era." *La Corónica* 14: 177–93.
- Bate, Walter Jackson. 1983. "To the Editor of *Critical Inquiry*." *Critical Inquiry* 10: 365–70.
- Bausani, Alessandro. 1957. "La tradizione arabo-islamica nella cultura europea." *Humanitas* 12: 809–28. Reprinted in 1977 in *I Problemi di Ulisse* 14: 9–20.
- Beard, Michael. 1979. Review of *Orientalism*, by Edward Said. *Diacritics* 9 (Winter).
- Beare, William. 1957. *Latin Verse and European Song*. London: Methuen.
- Benaïm de Lasry, Anita. 1981. "A Comparison of 'Courtly Love' in the Sentimental Fiction of Medieval Spain and of Muslim Spain." *Al-Qantara* 2: 129–43.
- Benson, R. L., and G. Constable, with Carol D. Lanham, eds. 1982. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bertrand, Louis, and Charles Petric. 1952. *The History of Spain*. 2d ed. New York: Macmillan.
- Bezzola, Reto R. 1940. "Guillaume IX et les origines de l'amour courtois." *Romania* 66: 145–237.
- Bloch, E. 1901. *Les Sources orientales de la Divine Comédie*. Paris: Maisonneuve.
- Bloom, Harold. 1973. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. Oxford: Oxford University Press.
- Bloomfield, Morton W. 1979. "Continuities and Discontinuities." *New Literary History* 10: 409–16.
- Boase, Roger. 1976. *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship*. Manchester: Manchester University Press.

- Bogin, Meg. 1976. *The Women Troubadours*. New York: Paddington Press, Two Continents Publishing Group.
- Bonner, Anthony, ed. and trans. 1972. *Songs of the Troubadours*. New York: Schocken Books.
- Branca, Vittore. 1981. *Boccaccio medioevale e nuovi studi sul Decameron*. 5th ed. Florence: Sansoni.
- Breva-Claramonte, Manuel. 1977. "Sanctius's Antecedents (Part 2)." *Language Sciences* no. 45:6-21.
- Broadhurst, J. C. 1952. See Ibn Jubayr 1952.
- Brombert, Victor. 1979. Review of *Orientalism*, by Edward Said. *American Scholar* 48:532-42.
- Burns, Robert. 1977. "Mudejar History Today: New Directions." *Viator* 8: 127-43.
- Bursill-Hall, G. L. 1975. "The Middle Ages." In *Trends in Linguistics* 13, pt. 1: 179-230.
- Calin, William. 1966. *The Epic Quest: Studies in Four Old French Chansons de geste*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 1983. "Singer's Voice and Audience Response: On the Originality of the Courtly Lyric, or How 'Other' was the Middle Ages and What Should We Do about it?" *L'Esprit Créateur* 23, no. 1:75-90.
- Cantarino, Vicente. 1965. "Dante and Islam: History and Analysis of a Controversy." In *A Dante Symposium in Commemoration of the 700th Anniversary of the Poet's Birth (1265-1965)*, ed. William de Sua and Gino Rizzo, 175-98. North Carolina Studies in Romance Languages and Literatures, no. 58. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- . 1968a. "Dante and Islam: Theory of Light in the *Paradiso*." *Kentucky Romance Quarterly* 15:3-35.
- . 1968b. "Sobre los españoles y sobre cómo llegaron a serlo." *Revista Hispánica Moderna* 34:212-26.
- . 1969. "Lyrical Traditions in Andalusian Muwashshahas." *Comparative Literature* 21:213-31.
- . 1974. "The Composition of Andalusian Muwashshahas with a Romance Kharja." *Kentucky Romance Quarterly* 21:447-68.
- . 1978. *Entre monjes y musulmanes: El Conflicto que fue España*. Madrid: Editorial Alhambra.
- . 1980. "The Spanish Reconquest: A Cluniac Holy War against Islam?" In *Islam and the Medieval West*.
- Cantera Burgos, Francisco. 1957. *La canción mozárabe*. Publicaciones de la Universidad Internacional "Menéndez Pelayo," no. 7. Santander.
- Carmody, Francis. See Latini 1948.
- Castro, Américo. 1948. *España en su historia: Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- . 1952. "Mozarabic Poetry and Castile: A Rejoinder to Mr. Leo Spitzer." *Comparative Literature* 4:188-89. Response to Spitzer 1952.
- . 1954a. *La realidad histórica de España*. Mexico: Editorial Porrúa. Revision of Castro 1948.
- . 1954b. *The Structure of Spanish History*. Trans. Edmund L. King. Prince-

- ton: Princeton University Press. Translation of Castro 1954a.
- . 1956. *Semblanzas y estudios españoles*. Princeton and Spain: Ediciones Insula. Collection of articles in Spanish written between 1916 and 1954.
- . 1971. *The Spaniards: An Introduction to Their History*. Trans. Willard F. King and Selma Margaretten. Berkeley: University of California Press.
- . 1977. *An Idea of History: Selected Essays of Américo Castro*. Ed. and trans. Stephen Gilman and Edmund L. King. Columbus: Ohio State University Press.
- Cavalcanti, Guido. 1957. *Le Rime*. Ed. Guido Favati. Milan: Ricciardi.
- Cerulli, Enrico. 1949. *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- . 1972. *Nuove ricerche sul "Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente*. Studi e teste, no. 271. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Ceva, Bianca. 1965. *Brunetto Latini: L'uomo e l'opera*. Milan: Ricciardi.
- Chejne, Anwar. 1974. *Muslim Spain: Its History and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1980. "The Role of Al-Andalus in the Movement of Ideas between Islam and the West." In *Islam and the Medieval West*.
- . 1983. *Islam and the West: The Moriscos, A Cultural and Social History*. Albany: State University of New York Press.
- Clausen, Anna Maria. 1976. *Le origini della poesia lirica in Provenza e in Italia: Un confronto sulla base di alcune osservazioni sociologiche*. Etudes romanes de l'Université de Copenhague. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- Cluzel, Irénée M. 1957. "Jaufré Rudel et l'amour de lonh." *Romania* 78:86–97.
- . 1960a. "A propos des origines de la littérature courtoise en Occident." *Romania* 81:538–55.
- . 1960b. "Les jarýas et l'amour courtois." *Cultura Neolatina* 20:233–50.
- . 1961. "Quelques réflexions à propos de la poésie lyrique des troubadours." *Cahiers de culture médiévale* 4:179–88.
- Contini, Gianfranco, ed. 1960. *Poeti del Duecento*. 2 vols. Milan: Ricciardi.
- Corti, Maria. 1979. "Models and Antimodels in Medieval Culture." *New Literary History* 10:339–66.
- . 1981. *Dante a un nuovo crocevia*. Florence: Sansoni.
- . 1983. *La felicità mentale: Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*. Torino: Einaudi.
- Cremonesi, Carla. 1955. *Lirica francese del Medio Evo*. Milan: Istituto editoriale cisalpino.
- Cropp, Glynnis. 1975. *Le Vocabulaire courtois des troubadours à l'époque classique*. Geneva: Droz.
- Cummins, John G. 1978. Review of *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship*, by Roger Boase. *Bulletin of Hispanic Studies*. 55:262.
- , ed. 1977. *The Spanish Traditional Lyric*. Oxford: Pergamon.
- Curtius, Ernst. 1953. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Trans. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press.
- D'Alverny, Marie Thérèse. 1982. "Translations and Translators." Benson and Constable, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, 421–62. See Benson and Constable 1982.

- Daniel, Norman. 1960. *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 1975a. *The Arabs and Mediaeval Europe*. London: Longman.
- . 1975b. *The Cultural Barrier: Problems in the Exchange of Ideas*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 1979. "The Impact of Islam on the Laity in Europe from Charlemagne to Charles the Bold." In *Islam: Past Influence and Present Challenge*, 105–25.
- Defourneaux, Marcelin. 1949. *Les Français en Espagne aux XIe et XIIe siècles*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Demaray, John G. 1974. *The Invention of Dante's Commedia*. New Haven: Yale University Press.
- Denomy, Alexander J. 1944. "An Inquiry into the Origins of Courtly Love." *Mediaeval Studies* 6:175–260.
- . 1945. "Fin' Amors: The Pure Love of the Troubadours, Its Amoralism, and Possible Source." *Mediaeval Studies* 7:139–207.
- . 1947. *The Heresy of Courtly Love*. New York: Declan X. McMullen.
- . 1949. "Jovens: The Notion of Youth among the Troubadours, Its Meaning and Source." *Mediaeval Studies* 11:1–22.
- . 1953. "Concerning the Accessibility of Arabic Influences to the Earliest Provençal Troubadours." *Mediaeval Studies* 15:147–58.
- DeStefano, Antonio. 1954. *La cultura alla corte di Federico II imperatore*. Bologna: Zanichelli.
- DiMatteo, Ignazio. 1935. "Antologia di poeti arabi siciliani estratta da quella di Ibn al Qattā'." *Archivio Storico per la Sicilia* 1:85–133.
- Donaldson, E. Talbot. 1970. "The Myth of Courtly Love." In *Speaking of Chaucer*, 154–63. New York: Norton.
- Dozy, R. P. A. 1861. *Histoire des Musulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*. 3 vols. Leyden: Brill.
- . 1881. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*. 3d ed. 2 vols. Paris: Maisonneuve.
- . 1913. *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain*. Trans. Francis G. Stokes. New York: Duffield and Company. Translation of Dozy 1861.
- , ed. and trans. 1856–60. See al-Makkari.
- Dronke, Peter. 1965–66. *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*. Oxford: Oxford University Press.
- . [1968] 1977. *The Medieval Lyric*. London: Hutchinson University Library.
- Dunlop, D. M. 1958. *Arabic Science in the West*. Karachi: Pakistan Historical Society.
- Durling, Robert M. 1981. "Farinata and the Body of Christ." *Stanford Italian Review* 2:5–35.
- . 1983. "Boccaccio on Interpretation: Guido's Escape (*Decameron* VI.9)." In *Dante, Petrarch, Boccaccio: Studies in the Italian Trecento in Honor of Charles S. Singleton*. Ed. Aldo S. Bernardo and Anthony L. Pellegrini, 273–304. *Medieval and Renaissance Texts and Studies*. Binghamton, N.Y.: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton.
- Dutton, Brian. 1964. "Lelia Doura, Edoj Lelia Doura: An Arabic Refrain in a Thirteenth-Century Galician Poem?" *Bulletin of Hispanic Studies* 41:1–9.

- . 1968. "Hurí y Midons: El amor cortés y el paraíso musulmán." *Filología* 13: 151–64.
- Eliot, T. S., ed. 1972. *Literary Essays of Ezra Pound*. New York: New Directions.
- Ellis, John M. 1974. "The Relevant Context of a Literary Text." In *The Theory of Literary Criticism: A Logical Analysis*, 104–54. Berkeley: University of California Press.
- Farmer, Henry George. 1926. *The Influence of Music: From Arabic Sources*. London: Reeves.
- . 1930. *Historical Facts for the the Arabian Musical Influence*. London: Reeves.
- Fauriel, Claude Charles. [1860] 1966. *History of Provençal Poetry*. Trans. G. J. Adler. Reprint: New York: Haskell House.
- Ferrante, Joan. 1975. *Woman as Image in Medieval Literature: From the Twelfth Century to Dante*. New York: Columbia University Press.
- . et al. 1975. *In Pursuit of Perfection: Courtly Love in Medieval Literature*. Port Washington, N. Y.: Kennikat Press.
- Finucane, Ronald C. 1983. *Soldiers of the Faith: Crusaders and Moslems at War*. New York: St. Martin's Press.
- Fiore, Silvestre. 1964. "Arabic Traditions in the History of the Tuscan Lauda and Ballata." *Revue de Littérature Comparée* 38: 5–17.
- Fish, Stanley. 1983. "Profession Despise Thyself: Fear and Self-Loathing in Literary Studies." *Critical Inquiry* 10: 349–64.
- Fish, Compton, Linda. 1976. *Andalusian Lyrical Poetry and Old Spanish Love Songs: The Muwashshah and Its Kharja*. New York: New York University Press.
- Frank, Grace. 1942. "The Distant Love of Jaufré Rudel." *Modern Language Notes* 57: 528–34.
- Frank, István. 1952. "'Babariol-Babarian' dans Guillaume IX (Notes de philologie pour l'étude des origines lyriques, I)." *Romania* 73: 227–34.
- . 1955a. "Les débuts de la poésie courtoise en Catalogne et le problème des origines lyriques." In *VIIe Congrès International de Linguistique Romane*. Barcelona: Abadía de San Cugat del Vallés.
- . 1955b. "Poésie romane et Minnesang autour de Frédéric II." *Bolletino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani* 3: 51–83.
- Frappier, Jean. 1959. "Vucs sur les conceptions courtoises dans les littératures d'oc et d'oïl au XIIe siècle." *Cahiers de Civilisation Médiévale* 2: 135–56.
- . 1972. "Sur un procès fait à l'amour courtois." *Romania* 93: 145–93.
- Freccero, John. 1986. *Dante: The Poetics of Conversion*. Ed. Rachel Jacoff. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Frenk-Alatorre, Margit. 1975. *Las jarchas mozárabes y los comienzos de la lírica románica*. Mexico: Colegio de México.
- Fuertes Montalban, Juan, and Joaquín Gimeno-Besses. 1954. *El renacimiento español y el siglo XIII*. Madrid: Editorial Alhambra.
- Gabriel, Francesco. 1950. "Arabi di Sicilia e Arabi di Spagna." *Al-Andalus* 15: 27–45.
- . 1952. "Federico II e la cultura musulmana." *Revista Storica Italiana* 64: 5–18.
- . 1954a. "L'Antologia di Ibn as-Sairafi sui poeti arabo-siciliani." *Bolletino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani* 2: 39–51.

- . 1954b. "La poesia araba e le letterature occidentali." *Belfagor* 9:377–86, 510–20.
- . 1957. *La storiografia arabo-islamica in Italia*. Naples: Guida.
- . 1973. *Arabeschi e studi islamici*. Naples: Guida.
- . 177. "Petrarca e gli Arabi." *Al-Andalus* 42:241–48.
- Galmés de Fuentes, Alvaro. 1955–56. "Influencias sintácticas y estilísticas del árabe en la prosa medieval castellana." *Boletín de la Real Academia Española* 35:213–75, 415–51; 36:65–131, 255–307.
- . 1967. *El libro de las batallas (Narraciones caballerescas y aljamiado-moriscas)*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- . 1972. "'Les nums d'Almace et cels de Durendal' (*Chanson de Roland*, v. 2143): Probable origen árabe del nombre de las dos famosas espadas." In *Studia Hispanica in Honorem R. Lapesa*, 1:229–41. Madrid: Cátedra-Seminario Menéndez Pidal/Gredos.
- . 1975. *El libro de las batallas: Narraciones épico-caballerescas*. 2 vols. Madrid: Gredos.
- . 1978. *Epica árabe y épica castellana*. Barcelona: Ariel.
- . 1985. "Un conte d'al-Ghazālī et le fabliau français *Du vilain asnier*." *Romance Philology* 39:198–205.
- García Gómez, Emilio. 1956. "La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica romanica." *Al-Andalus* 21:303–38.
- . 1957. "Las jaryas mozárabes y los judíos de Al Andalus." *Boletín de la Real Academia Española* 37:337–94.
- , ed. [1965] 1975. *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco: Edición en caracteres latinos, versión española en calco rítmico y estudio de 43 moaxajas andaluza*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones. Reprint. Barcelona: Seix Barral.
- . 1983. "En el cincuentenario de la escuela de estudios árabes de Madrid." *Al-Qanṭara* 3:v–xii.
- . 1984. "Arabistas, romanistas y anfibios." *ABC* August 8.
- , ed. and trans. 1952. See Ibn Hazm 1952.
- Gibb, Hamilton. 1955. "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe." *Bulletin of the John Rylands Library* 38:82–98.
- Giffen, Lois Anita. 1971. *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre*. New York: New York University Press.
- Gittes, Katherine Slater. 1983. "The *Canterbury Tales* and the Arabic Frame Tradition." *PMLA* 98:237–51. Letters on this article in the *PMLA* include those from Charles A. Owen, Jr., 98:902, Ibrahim Dawood, 99:109, and Julie Scott Meisami, 99:109–11.
- Glick, Thomas F. 1979. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Goldin, Frederick, comp. and trans. 1973. *Lyrics of the Troubadours and Trouvères: An Anthology and a History*. New York: Doubleday, Anchor Press.
- González Palencia, Angel. 1928. *Historia de la literatura árabe-española*. Barcelona: Editorial Labor.
- . 1945. *Moros y cristianos en España medieval: Estudios histórico-literarios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Antonio de Nebrija.

- Gorton, J. T. 1974. "Arabic Influence on the Troubadours: Documents and Directions." *Journal of Arabic Literature* 5:11-16.
- . 1976. "Arabic Words and Refrains in Provençal and Portuguese Poetry." *Medium Aevum* 45:257-64.
- Green, Otis H. 1963. *Spain and the Western Tradition*. Vol. 1, *The Castilian Mind in Literature from El Cid to Calderón*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Guidubaldi, Egidio. 1978. *Dal "De Luce" di R. Grossatesta all'Islamico "Libro della Scala": Il Problema delle fonti arabe una volta accettata la mediazione oxfordiana*. Florence: Olschki.
- Guiraud, Pierre. 1971. "Les Structures étymologiques du 'Trobar.'" *Poétique* 8:417-26.
- . 1978. *Sémiologie de la sexualité: Essai de glosso-analyse*. Paris: Payot.
- Hammer-Purgstall, J. von. 1849. "Sur la chevalerie des Arabes antérieure à celle d'Europe, sur l'influence de la première sur la seconde." *Journal Asiatique* 4:5-14.
- Harvey, L. P., ed. See Stern 1974.
- . 1976. "Réplica del Profesor L. P. Harvey." *Al-Andalus* 41:235-37. Reply to Ramírez Calvente 1974.
- Haskins, Charles Homer. 1915. *The Normans in European History*. Boston: Houghton Mifflin.
- . 1924. *Studies in the History of Medieval Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1927. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Haxen, Ulf. 1982. "Harğas in Hebrew Muwaššahas (A Plea for a 'Third Approach')." *Al-Qanṭara* 3:473-82.
- Hay, Denys. 1968. *Europe: The Emergence of an Idea*. Rev. ed. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Heger, Klaus. 1960. *Die bisher veröffentlichten Harğas und ihre Deutungen*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heinisch, Klaus J. 1968. *Kaiser Friedrich II: In Briefen und Berichten seiner Zeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hermes, Eberhard. [1970] 1977. *The 'Disciplina Clericalis' of Petrus Alfonsi*. Berkeley: University of California Press. Reprint. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hill, R. T., Thomas G. Bergin, et al. 1973. *Anthology of the Provençal Troubadours*. 2d ed. 2 vols. New Haven: Yale University Press.
- Hitchcock, Richard. 1977. *The "Kharjas": A Critical Bibliography*. London: Grant and Cutler.
- . 1980. "The 'Kharjas' as Early Romance Lyrics: A Review." *Modern Language Review* 75:481-91.
- . 1984. "The Interpretation of Romance Words in Arabic Texts: Theory and Practice." *La Corónica* 13:243-54.
- Hollander, Robert. 1977. *Boccaccio's Two Venuses*. New York: Columbia University Press.
- . 1981-82. "Boccaccio's Dante: Imitative Distance (*Decameron* I 1 and VI 10)." *Studi sul Boccaccio* 13:169-98.

- Hornik, M. P., ed. 1965. *Collected Studies in Honour of Américo Castro's Eightieth Year*. Oxford: Lincombe Lodge Research Library.
- Ibn Hazm. 1953. *The Ring of The Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*. Trans. A. J. Arberry. London: Luzac.
- Ibn Hazm. 1931. *A Book Containing the Risāla Known as The Dove's Neck-Ring, about Love and Lovers*. Ed. and trans. A. R. Nykl. Paris: Paul Geunther.
- . 1952. *El collar de la paloma: Tratado sobre el amor y los amantes*. Ed. and trans. Emilio García Gómez. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Ibn Jubayr. 1907. *The Travels of Ibn Jubayr*. 2d ed. Ed. and trans. William Wright. Leyden: Brill.
- . 1952. *The Travels of Ibn Jubayr*. . . . Ed. and trans. R. J. C. Broadhurst. London: Jonathan Cape.
- Ibn Khaldūn. [1958] 1967. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Trans. Franz Rosenthal. 2d ed. 3 vols. abridged to 1 vol. Reprint. Princeton, N.J.: Princeton University Press, Bollingen Press.
- Idrīsī. 1883. *L'Italia descritta nel "Libro del re Ruggero" compilato da Edrisi*. Trans. Michele Amari and C. Schiaparelli. Atti della reale accademia dei Lincei, series 2, vol. 8. Rome: Coi tipi del Salviucci.
- Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations*. 1980. Albany: State University of New York Press.
- Islam: Past Influence and Present Challenge*. Ed. Alford T. Welch and Pierre Cachia. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Jargy, Simon. 1971. *La Musique arabe*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Jasinski, Max. [1903] 1970. *Histoire du sonnet en France*. Douai: Brugère. Reprint. Geneva: Slatkine Reprints.
- Jauss, Hans Robert. 1979. "The Alterity and Modernity of Medieval Literature." *New Literary History* 10:181–227.
- Jeanroy, Alfred. 1934. *La Poésie lyrique des troubadours*. 2 vols. Toulouse: Privat.
- Joly, André, and Jean Stéfani, eds. 1977. *La Grammaire générale des modistes aux idéologues*. Lille: Publications de l'université de Lille.
- Jones, Alan. 1980. "Romance Scansion and the Muwaššahāt: An Emperor's New Clothes?" *Journal of Arabic Literature* 11:36–55.
- . 1981. "Sunbeams from Cucumbers? An Arabist's Assessment of the State of Kharja Studies." *La Corónica* 10:38–53.
- . 1983. "Eppur si muove." *La Corónica* 12:45–70.
- Jones, Joseph R., and John R. Keller, eds. and trans. 1969. *The Scholar's Guide*. Toronto: Pontifical Institute.
- Kantorowicz, Ernst H. 1957. *Frederick the Second, 1194–1250*. Trans. E. O. Lorimer. New York: F. Ungar.
- Kasten, Lloyd 1951. "'Poridat de las Poridades': A Spanish Form of the Western Text of the *Secretum secretorum*." *Romance Philology* 5:180–90.
- Kay, Richard. 1978. *Dante's Swift and Strong: Essays on Inferno XV*. Lawrence: Regents Press of Kansas.
- Keller, John E. 1978. *Pious Brief Narrative in Medieval Castilian & Galician Verse: From Berceo to Alfonso X*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Kelly, Amy. 1950. *Eleanor of Aquitaine and the Four Kings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Kelly, H. A. 1979. "Aristotle- Averroes- Alcmannus on Tragedy: The Influence of the 'Poetics' on the Latin Middle Ages." *Viator* 10: 161-209.
- Kenner, Hugh, ed. 1953. *Translations of Ezra Pound*. New York: New Directions.
- Kibler, William W., ed. 1976. *Eleanor of Aquitaine: Patron and Politician*. Austin: University of Texas Press.
- Kirkham, Victoria. 1981. "Love's Labor Rewarded and Paradise Lost (*Decameron*, III, 10)." *Romanic Review* 72: 79-93.
- . 1985. "An Allegorically Tempered *Decameron*." *Italica* 62: 1-23.
- Kristeller, Paul Oscar. 1955. "A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacopus de Pistorio and His 'Quaestio de felicitate.'" In *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*. 1: 425-63. Florence: Sansoni.
- . 1961. *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains*. New York: Harper.
- . 1964. *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- . 1974. *Medieval Aspects of Renaissance Learning: Three Essays*. Ed. and trans. Edward P. Mahoney. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Kritzeck, James. 1964. *Peter the Venerable and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Lacarra, María Eugenia. 1980. *El poema de Mio Cid: Realidad histórica e ideología*. Madrid: J. Porrúa Turanzas.
- Lacarra, María Jesús. 1979. *Cuentística medieval en España: Los orígenes*. Saragossa: Departamento de Literatura Española, Universidad de Zaragoza.
- , ed. and trans. 1980. *Disciplina clericalis: Pedro Alfonso*. Saragossa: Guara editorial.
- Lasater, Alice E. 1974. *Spain to England: A Comparative Study of Arabic, European, and English Literature of the Middle Ages*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Latini, Brunetto. 1948. *Li Livres dou Tresor*. Ed. Francis J. Carmody. Berkeley: University of California Press.
- Lazar, Moshé. 1964. *Amour courtois et "Fin'amors" dans la littérature du XIIe siècle*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Lehmann, Winfred P. 1968. "Saussure's Dichotomy between Descriptive and Historical Linguistics." In *Directions for Historical Linguistics*, ed. W. P. Lehmann and Y. Malkiel, 3-20. Austin: University of Texas Press.
- Lejeune, Rita. 1954. "Rôle littéraire d'Aliénor d'Aquitaine et de sa famille." *Cultura Neolatina* 14: 5-57.
- . 1958. "Rôle littéraire de la famille d'Aliénor d'Aquitaine." *Cahiers de Civilisation Médiévale* 1: 319-37. Continuation of Lejeune 1954.
- Lemay, Richard. 1963a. "Dans l'Espagne du XIIe siècle: Les Traductions de l'arabe au latin." *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 18: 639-65.
- . 1963b. "Le Nemrod de l'Enfer de Dante et le Liber Nemroth." *Studi Danteschi* 40: 57-128.
- . 1966. "A propos de l'origine arabe de l'art des troubadours." *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 21: 990-1011.
- . 1977. "The Hispanic Origin of Our Present Numerical Forms." *Viator* 8: 435-59.

- Lerner, Ralph, ed. and trans. 1974. *Averroes on Plato's Republic*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Lévi-Provençal, Évariste. 1948a. *La Civilisation arabe en Espagne: Vue générale*. Paris: Maisonneuve.
- . 1948b. *Islam d'Occident: Etudes d'histoire médiévale*. Paris: Maisonneuve.
- . 1951. *Conférences sur l'Espagne musulmane prononcées à la Faculté de lettres en 1947 et 1948*. Publications de la Faculté des lettres de l'Université Farouk Ier d'Alexandrie. Cairo: Impr. nationale.
- . 1954. "Les vers arabes de la chanson V de Guillaume IX d'Aquitaine." *Arabica* 1:208–11. Also in 1951.
- . "Poésie arabe d'Espagne et poésie d'Europe médiévale." In 1948b and 1951.
- . 1955. *La civilización árabe en España*. Madrid: Espasa Calpe. Translation of 1948a.
- Lewis, Bernard. 1982. Review of *Orientalism*, by Edward Said. *New York Review of Books* 29, June 24, pp. 49–56.
- Lewis, C. S. 1936. *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*. Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press.
- Lida, María Rosa. 1940. "Notas para la interpretación, influencia, fuentes, y texto del *Libro de Buen Amor*." *Revista de Filología Hispánica* 2:105–50.
- . 1959. "Nuevas notas para la interpretación del *Libro de Buen Amor*." *Nuevo Revista de Filología Hispánica* 13:17–82.
- Lipking, Lawrence. 1983. "Aristotle's Sister: A Poetics of Abandonment." *Critical Inquiry* 10:61–81.
- Lloyd, Paul M. forthcoming. "The Constitution of the Castilian Dialect." In *From Latin to Spanish*.
- López-Baralt, Luce. 1980. "Crónica de la destrucción de un mundo: La Literatura aljamiado-morisca." *Bulletin Hispanique* 82:16–58.
- López Morillas, Consuelo. 1982. *The Qur'an in Sixteenth-Century Spain: Six Morisco Versions of Sūra 79*. London: Tamesis.
- . 1983. "Las jarchas romances y la crítica árabe moderna." Unpublished paper.
- Makdisi, George. 1974. "The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology." *Speculum* 49:640–61.
- . 1976. "Interaction between Islam and the West." *Revue des Etudes Islamiques* 44:287–309.
- . 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- al-Makkari. 1856–60. *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*. Ed. and Trans. R. P. A. Dozy. Leyden: Brill.
- Manselli, R. 1979. "La corte di Federico II e Michele Scoto." *L'Averroismo in Italia*. Rome: Atti dei Convegni Lincei 40:63–80.
- Manzanares de Cirre, Manuela. n.d. *Arabistas españoles del siglo 19*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura.
- Maravall, José Antonio. 1954. *El concepto de España en la Edad Media*. 2d ed. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Marks, Claude. 1975. *Pilgrims, Heretics, and Lovers: A Medieval Journey*. New York: Macmillan.

- Márquez Villanueva, Antonio. 1977. "La occidentalidad cultural de España." In *Relecciones de literatura medieval*, 135-68. Sevilla: Servicio de publicaciones de la Universidad de Sevilla. Review of *Spain and the Western Tradition*, Vol. 1, *The Castilian Mind in Literature from 'El Cid' to Calderón*, by Otis Green.
- Marshall, J. H., ed. and trans. 1972. *The 'Razos de Trobar' of Raimon Vidal and Associated Texts*. Oxford: Oxford University Press.
- Martino, Pierre. [1906] 1970. *L'Orient dans la littérature française du XVIIe au XVIIIe siècle*. Paris: Hachette. Reprint. Geneva: Slatkine Reprints.
- Mazzeo, Guido Ettore. 1965. *The Abate Juan Andrés: Literary Historian of the XVIII Century*. New York: Hispanic Institute in the United States.
- "Medieval Literature and Contemporary Theory." 1979. *New Literary History* 10, no. 2. Special Issue.
- Menéndez Pidal, Gonzalo. 1951. "Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 5:363-80.
- Menéndez Pidal, Ramón. 1947. *La España del Cid*. 4th ed. 2 vols. Madrid: Espasa-Calpe.
- . 1955. *Poesía árabe y poesía europea: Con otros estudios de literatura medieval*. 4th ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.
- . 1956. *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*. Madrid: Espasa-Calpe.
- . 1961. "Origins of Spanish Literature Considered in Relation to the Origin of Romance Literature." *Cahiers d'Histoire Mondiale* 6:752-70.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. 1941. "De las influencias semíticas en la literatura española." In *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*. Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- . 1943. *Orígenes de la novela*. Vol. 1, *Influencia oriental: Los libros de caballería*. Santander: Sociedad de Artes Gráficas.
- Menocal, María Rosa. 1979. "The Singers of Love: Al-Andalus and the Origins of Troubadour Poetry." Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania.
- . 1981. "Close Encounters in Medieval Provence: Spain's Role in the Birth of Troubadour Poetry." *Hispanic Review* 49:43-64.
- . 1982. "The Etymology of Old Provençal *trobar*, *trobador*: A Return to the 'Third Solution.'" *Romance Philology* 36:137-53.
- . 1984. "The Mysteries of the Orient: Special Problems in Romance Etymology." In *Papers from the XIIth Linguistics Symposium on Romance Languages*, 501-15. Amsterdam: John Benjamins.
- . 1985. "Pride and Prejudice in Medieval Studies: European and Oriental." *Hispanic Review* 53:61-78.
- Metlitzki, Dorothee. 1977. *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven: Yale University Press.
- Millás Vallicrosa, José María. 1920-21. "Influencia de la poesía popular hispanomusulmana en la poesía italiana." *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 41:550-64; 42:37-59.
- . 1940. *La poesía sagrada hebreo-española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- . 1967. *Literatura hebreoespañola*. Barcelona: Editorial Labor.
- Monroe, James T. 1965. "The Muwashshahāt." In *Collected Studies in Honour of*

- Américo Castro's Eightieth Year*, 335–72. Oxford: Lincombe Lodge Research Library.
- . 1970. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*. Leyden: Brill.
- . 1974. *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*. Berkeley: University of California Press.
- . 1975. "Formulaic Diction and the Common Origins of Romance Lyric Traditions." *Hispanic Review* 43:341–50.
- . 1976a. "The Structure of an Arabic *Muwashshah* with a Bilingual *Kharja*." *Edebiyât* 1:113–23.
- . 1976b. "Estudios sobre las jarâyas: Las jarâyas y la poesía amorosa popular norafricana." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 25:1–16.
- . 1979. "Kharjas in Arabic and Romance: Popular Poetry in Muslim Spain?" In *Islam: Past Influence and Present Challenge*, 168–87.
- . 1982. "¿Pedir peras al olmo? On Medieval Arabs and Modern Arabists." *La Corónica* 10:121–47.
- . 1986. "Poetic Quotation in the *Muwašṣaḥa* and Its Implications: Andalusian Strophic Poetry as Sung." *La Corónica* 14:230–50.
- Munõz Sendino, José. 1949. *La escala de Mahoma: Traducción del árabe al castellano, latín y frances, ordenada por Alfonso X el Sabio*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.
- Murphy, Cullen. 1984. "Nostalgia for the Dark Ages." *Atlantic May*, pp. 12–16.
- Nardi, Bruno. 1983. *Dante e la cultura medievale*. Bari, Italy: Laterza.
- Newman, F. X., ed. 1968. *The Meaning of Courtly Love: Papers of the First Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, March 17–18, 1967*. Albany: State University of New York Press.
- Nichols, Stephen G., Jr. 1983. "Deeper into History." *L'Esprit Créateur* 23, no. 1:91–102.
- Nicholson, Reynold A. [1907] 1969. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Nolthenius, Hélène. 1968. *Duecento: The Late Middle Ages in Italy*. New York: McGraw-Hill.
- Norwich, John Julius. 1970. *The Kingdom in the Sun, 1130–1194*. New York: Harper and Row.
- Nykl, A. R. 1931. See Ibn Hazm 1931.
- . 1933. "La poesía a ambos lados del Pirineo hacia el año 1100." *Al-Andalus* 1:357–408. Spanish version of the introduction to Ibn Hazm 1931.
- . 1939. "L'influence arabe-andalouse sur les troubadours." *Bulletin Hispanique* 41:305–15.
- . 1946. *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore: J. H. Furst. Includes an English version of Nykl 1939.
- L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*. 1965. 2 vols. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- O'Donoghue, Bernard, ed. 1982. *The Courtly Love Tradition*. Manchester: Manchester University Press.
- Paden, William D., Jr., et al. 1981. "The Poems of the *Trobairitz* Na Castelloza." *Romance Philology* 35:158–82.

- Paris, Gaston. 1888. *La Littérature française au moyen âge* (XIe au XIVe siècle). Paris: Librairie Hachette.
- . 1895. "Contes orientaux dans la littérature française au moyen âge." In *La Poésie française du moyen âge*, 2:75–108. Paris: Librairie Hachette.
- Parodi, E. G. 1915. "La miscredenza di Guido Cavalcanti e una fonte del Boccaccio." *Bolletino della Società Dantesca* 22:37–47.
- Parry, John Jay. See Andreas Capellanus.
- Payen, Jean Charles, ed. 1974. *Les Tristan en vers*. Paris: Garnier.
- . 1979. "L'invention idéologique chez Guillaume IX d'Aquitaine." *L'Esprit Créateur* 19, no. 4:95–106.
- Percival, Keith. 1975. "The Grammatical Tradition and the Rise of the Vernaculars." In *Trends in Linguistics* 13, pt. 1:231–75.
- . n.d. "Syntax in the Middle Ages." Unpublished paper.
- Pérès, Henri. 1953. *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle: Ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. Publications de l'Institut d'Etudes Orientales, Faculté des Lettres d'Alger. Paris: Adrien-Maisonneuve.
- . 1983. *Esplendor de al-Andalus: La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*. Trans. Mercedes García Arcnal. Madrid: Hiperión.
- Pernoud, Régine. 1977. *Pour en finir avec le moyen âge*. Paris: Editions du Seuil.
- Peters, F. E. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York: New York University Press.
- Petrus Alfonsi. See Hermes 1977; Jones and Keller 1969; and M. J. Lacarra 1980.
- Pirenne, Henri. 1937. *Mahomet et Charlemagne*. Paris: Félix Alcan.
- Poirion, Daniel. 1979. "Literary Meaning in the Middle Ages: From a Sociology of Genres to an Anthropology of Works." *New Literary History* 10:401–8.
- Press, A. R. 1970. "The Adulterous Nature of Fin' Amors: A Re-Examination of the Theory." *Forum for Modern Language Studies* 6:327–41.
- Prévost, Claude. 1972. "Littérature et idéologie: Propositions pour une réflexion théorique." *Nouvelle Critique* 57, no. 238:16–23.
- Prinz, Joachim. 1966. *Popes from the Ghetto: A View of Medieval Christendom*. New York: Dorset Press.
- Procter, Evelyn S. 1951. *Alfonso X of Castile: Patron of Literature and Learning*. Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press.
- Quaglio, Antonio Enzo. 1964. "Prima fortuna della glossa garbiana a 'Donna me prega' del Cavalcanti." *Giornale Storico della Letteratura Italiana* 141:336–68.
- Ramírez Calvente, Angel. 1974. "Jarchas, moxaxas, zéjcles I." *Al-Andalus* 39:273–99.
- . 1976. "Dúplica al Prof. Harvey." *Al-Andalus* 41:237–39.
- Recse, Gustave. 1940. *Music in the Middle Ages*. New York: W. W. Norton.
- Ribera y Tarragó, Julián. [1896] 1972. *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*. Reprint. New York: Burt Franklin.
- . [1927] 1975. *Historia de la música árabe medieval y su influencia en la Española*. Madrid: Editorial Voluntad. Reprint. New York: AMS Press.
- . 1928. *Disertaciones y opúsculos*. 2 vols. Madrid: Estanislao Maestre.
- Richard, Jean. 1949. "La Chanson de Syracon et la légende de Saladin." *Journal Asiatique* 237:155–58.

- . 1966. "Le Vogue de l'Orient dans la littérature occidentale du moyen âge." Reprinted in *Les Relations entre l'Orient et l'Occident au moyen âge*. London: Variorum Reprints, 1977.
- Riquer, Martín de. 1953. "'Hei, ore dolce, qui de France venés.'" *Cultura Neolatina* 13:86–90.
- Rizzitano, Umberto. 1958. *Un compendio dell'antologia di poeti arabo-siciliani initolata ad-Durrah al-hatīrah min šufara' al-Gazirah d Ibn al-Quaffa* "il Siciliano" (433–515 Eg.). Vol 8, fascicle 5:335–79. Rome: Academia Nazionale dei Lincei.
- . 1975. *Storia e cultura nella Sicilia saracena*. Palermo: Flaccovio.
- . 1977. "La Sicilia e l'Islam." *I Problemi di Ulisse* 14:62–71.
- Rizzitano, Umberto, with Francesco Giunta. 1967. *Terra senza crociati*. Palermo: Flaccovio.
- Robertson, D. W. 1968. "The Concept of Courtly Love as an Impediment to the Understanding of Medieval Texts." In *The Meaning of Courtly Love*, 1–18. See Newman 1968.
- Roncaglia, Aurelio. 1949. "Laisat estar lo gazel (Contributo alla discussione sui rapporti fra lo zagial e la ritmica romanza)." *Cultura Neolatina* 9:67–99.
- . 1952. "'Can la frej' aura venta.'" *Cultura Neolatina* 12:255–64.
- . 1977. "Gli arabi e le origini della lirica neolatina." *I Problemi di Ulisse* 14:72–81.
- Rosenthal, Franz. See Ibn Khaldūn [1958] 1967.
- Roth, Norman 1985. *Maimonides: Essays and Texts, 850th Anniversary*. Madison, Wis.: Hispanic Seminary.
- de Rougemont, Denis. 1956. *Love in the Western World*. Rev. ed. New York: Fawcett.
- Rubia Barcia, José, ed. 1976. *Américo Castro and the Meaning of Spanish Civilization*. Berkeley: University of California Press.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- . 1982. "Opponents, Audiences, Constituencies, and Community." *Critical Inquiry* 9:1–26.
- . 1983. "Response to Stanley Fish." *Critical Inquiry* 10:371–73.
- Sánchez-Albornoz, Claudio. [1956] 1966. *España, un enigma histórico*. 2 vols. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- . 1965. *El Islam de España y el Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.
- . 1973. *El drama de la formación de España y los españoles: Otra nueva aventura polémica*. Barcelona: EDHASA.
- . 1979. *Estudios polémicos*. Madrid: Espasa Calpe.
- Sarton, George. 1927–48. *Introduction to the History of Science*. 3 vols. Baltimore: Published for the Carnegie Institution of Washington by Williams and Wilkins.
- . 1951. *The Incubation of Western Culture in the Middle East*. Washington, D.C.: Library of Congress.
- Saville, Jonathan. 1972. *The Medieval Erotic Alba: Structure as Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Scaglione, Aldo. 1984. "The Mediterranean's Three Spiritual Shores: Images of the Self between Christianity and Islam in the Later Middle Ages." In *The Craft of Fiction: Essays in Medieval Poetics*, ed. Leigh A. Arrathoon, 453–74. Rochester, Mich.: Solaris Press.

- Schacht, Joseph, with C. E. Bosworth, eds. 1974. *The Legacy of Islam*. Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press.
- Schack, Adolf Friedrich graf von. 1865. *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*. Trans. Juan Valera. Buenos Aires: Editorial el Nilo.
- Seay, Albert. 1975. *Music in the Medieval World*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Silver, Daniel Jeremy. 1974. *A History of Judaism*. Vol. 1, *From Abraham to Maimonides*. New York: Basic Books.
- Silverstein, Theodore. 1949. "Andreas, Plato, and the Arabs: Remarks on Some Recent Accounts of Courtly Love." *Modern Philology* 47:117-26.
- Singleton, Charles S. 1954. *Dante Studies*. Vol. 1, *Commedia: Elements of Structure*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1958. *Journey to Beatrice*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Smarr, Janet Levarie. 1976. "Symmetry and Balance in the *Decameron*." *Medievalia* 2:159-87.
- Smith, Nathaniel B. 1978. Review of *Le Vocabulaire courtois des troubadours à l'époque classique*, by Glynnis M. Cropp. *Romance Philology* 31:526-33.
- Sola-Solé, José María. *Corpus de poesía mozárabe (Las ḡarḡas andalusies)*. Barcelona: Ediciones Hispam.
- Southern, R. W. 1953. *The Making of the Middle Ages*. New Haven: Yale University Press.
- . 1962. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Spitzer, Leo. 1944. *L'Amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours*. University of North Carolina Studies in Romance Language and Literature. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- . 1952. "The Mozarabic Lyric and Theodor Frings' Theories." *Comparative Literature* 4:1-22.
- Stern, Samuel Miklos. 1948. "Les vers finaux en espagnol dans les muwaššahs hispano-hebraïques." *Al-Andalus* 13:299-346.
- . [1953] 1964. *Les chansons mozarabes: Les vers finaux (kharjas) en espagnol dans les muwashshahs arabes et hébreux*. Palermo: U. Manfredi. Reprint. Oxford: Bruno Cassirer.
- . 1959. "The Muwashshahs of Abraham Ibn Ezra." In *Hispanic Studies in Honour of I. González Llubera*, ed. Frank W. Pierce, 367-86. Oxford: Dolphin.
- . 1974. *Hispano-Arabic Strophic Poetry: Studies*. Ed. L. P. Harvey. Oxford: Clarendon Press.
- Stern, Samuel Miklos, and Edward M. Wilson. 1965. "Mozarabic." In *Eos: An Enquiry into the Theme of Lovers' Meetings and Partings at Dawn in Poetry*, ed. Arthur T. Hatto, 299-303, 322-23. The Hague: Mouton.
- Sutherland, D. R. 1956. "The Language of the Troubadours and the Problem of Origins." *French Studies* 10:199-215.
- Terrasse, Henri. 1958. *Islam d'Espagne, une rencontre de l'Orient et de l'Occident*. Paris: Plon.
- Topsfield, L. T. 1975. *Troubadours and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.

- degli Uberti, Fazio. 1883. *Liriche edite ed inedite*. Ed. Rodolfo Renier. Florence: Sansoni.
- . 1952. *Il Dittamondo e Le Rime*. Ed. Giuseppe Corsi. 2 vols. Bari, Italy: Laterza.
- Vance, Eugene. 1980. "Aucassin et Nicolette as a Medieval Comedy of Signification and Exchange." In *The Nature of Medieval Narrative*, ed. Minnette Grunmann-Goudet and Robin F. Jones, 57–76. Lexington, Ky.: French Forum.
- Van Cleve, Thomas Curtis. 1972. *The Emperor Frederick II of Hohenstaufen: Immulator Mundi*. Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press.
- Vernet, Ginés, Juan. 1966. *Literatura árabe*. Barcelona: Editorial Labor.
- . 1978. *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel.
- Von Grunbeaum, Gustave E. 1953. 2d ed. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. 2d ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Walpole, Ronald N. 1960. "Jaufré Rudel—Who Can Open the Book?" *Romance Philology* 13:429–41.
- Watt, W. Montgomery. 1972. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 1974. "Il contributo arabo alla cultura europea." In *La coscienza dell'altro*. Florence: Cultura.
- Watt, W. Montgomery, with Pierre Cachia. 1965. *A History of Islamic Spain*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Whinnom, Keith. 1967. *Spanish Literary Historiography: Three Forms of Distortion*. Exeter, England: University of Exeter Press.
- White, Hayden. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 1982. "The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation." *Critical Inquiry* 9:113–37.
- Wilkins, Ernest H. 1915. "The Invention of the Sonnet." *Modern Philology* 13:463–94.
- Wolff, Philippe. 1968. *The Awakening of Europe*. Trans. Anne Carter. Baltimore: Penguin Books.
- Wright, William. See Ibn Jubayr 1907.
- Zumthor, Paul. 1943. "Notes en marge du traité de l'amour de André le Chapelain." *Zeitschrift für romanische Philologie* 63:178–91.
- . 1954. "Au berceau du lyrisme européen." *Cahiers du Sud* 41, no. 326: 1–61.
- . 1970. "De la circularité du chant à propos des trouvères des XIIe et XIIIe siècles." *Poétique* 2:129–40.
- . 1975. "Autobiographie au Moyen Age?" In *Langue, texte, énigme*, 165–80. Paris: Éditions du Seuil.

ملحق

تعريف أعدده المترجم بأهم الأعمال الأدبية المذكورة في النص

الأيام العشرة The Decameron

منتخب حكايات للكاتب بوكاشيو، وضعه بين عام 1350م و1355م، وجمع فيه مائة أقصوصة روتها خلال عشرة أيام سبع نساء وثلاثة فتيان. وقد مهد له بمقدمة أبان فيها، بأسلوبه الطريف، أن الغاية من مصنفه هي التخفيف من شقاء المحبين وبخاصة النساء. وبدأه بالإشارة إلى وباء الطاعون الذي اجتاح فلورنسا وإيطاليا كلها عام 1348م، مشيرًا إلى حالات الرعب من تفشي المرض وفتكه بالسكان، متوقعًا أحيانًا عند أثره العميق في تصرف الناس، وتهافت أخلاقهم، وما ابتعثه فيهم من اضطراب، وتحلل من قيود الفضائل. وقد نجم عن الخطر المدهم انتظام جماعة من سبع سيدات وثلاثة فرسان غادرت المدينة والتجأت إلى دارة جميلة في الضواحي هربًا من العدوى. وهناك قررت الجماعة أن يتولى كل واحد من العشرة رواية حكاية حسب موضوع تقترحه الحسنة المكلفة بالسهر على راحة الجماعة. يتراءى لنا، من خلال صفحات الكتاب النضج الفني الذي امتاز به بوكاشيو، والتعبير البليغ عن موقف البورجوازية الفلورنسية المغرمة بفنون اللذة والثقافة معًا. وفيه يبرز أثر بوكاشيو في إرساء النثر الإيطالي العصري على أصول واضحة، والطريقة الواقعية والساخرة التي اعتمدها في تصوير أمور الحياة.

أنشودة (أو ملحمة) رولان Chanson de Roland

أقدم قصة من قصص الفروسية الشعرية في عصر شارلمان وأشهرها، نُظمت في الشكل الذي وصلت إلينا فيه ربما في وقت مبكر من القرن الثاني عشر الميلادي، ولا نعرف على وجه التحديد من هو مؤلفها.

تقع القصيدة في أربعة آلاف وبيتين من البحر العشاري المقاطع. تنطلق من واقع تاريخي يتلخص بانسحاب شارلمان من شمالي إسبانيا، وبتعرض مؤخرة جيشه بقيادة رولان كونت بريتانية لهجوم مباغت شنه عليها الباسكيون الإسبان خلال مرورها في مضيق رونسفو في 15 آب سنة 778م، فقضوا على قائدها وضباطها ورجالها. فعمدت الأسطورة إلى تضخيم هذا الواقع، وإحاطته بهالة من الإعجاز الوطني، وحولته من حادثة مألوفة إلى عمل بطولي خارق، له أبعاد قومية ودينية، وجعلت من رولان ابنًا لشقيق شارلمان، ومن الباسكيين عربًا ومسلمين يريدون الانتقام من الجيش المسيحي، وبذلك خرج الموضوع من إطاره العادي ليصبح مضمونه مثيرًا للهمم. ورامزًا لمثل عليا قومية ودينية.

تتلخص الحبكة الأسطورية، في شكلها المنمق، بأن رولان قد تعرض لنقمة غانلون زوج أمه، فاتصل هذا بملك المسلمين واتفق معه على الغدر بمؤخرة الجيش عند انسحابه من جبال البرت. ولما بدأ الهجوم على رولان ورجاله نصحه صديقه أوليفيه بالنفخ في الصور لطلب المعونة من الفرق التي تقدمته في الانسحاب، فأبت عليه مروءته، وتقاليد الفروسية الاستنجاد والاستحذاء، وظل متصدياً مع رجاله لمئات الألوف من الأعداء. ولما تبين له حرج الموقف وفداحة الخسارة وتساقط فرسانه الواحد بعد الآخر، عمد إلى البوق فنفخ فيه بشدة حتى تفجر يافوخه. ولكن الصوت قد بلغ أسماع الملك شارلمان فارتد بفرقة لصد الهجوم على مؤخرة جيشه. ولما أحس رولان بالموت يدب في مفاصله أخذ سيفه درندال محاول عبثاً تحطيمه لكي لا يقع في يد عدوه، غير أن قواه قد خذلت، فتمدد في ظل صنوبرة ليلفظ أنفاسه الأخيرة. وتقول الأسطورة إن شارلمان، بعد بلوغه ساحة المعركة، فتك بالمهاجمين وتبع فلولهم واحتل مركز قيادتهم في إسبانيا. وبعد عودته إلى مقره في فرنسا تكشف له خيانة غانلون فأمر بقتله. وبلغ الحزن من أود خطيبة رولان مبلغاً كبيراً حتى أنها ما لبثت أن ماتت أسفاً عليه.

أوكاسين ونيكوليت Aucassin et Nicolette

قصة من قصص المغامرة، كتبها مؤلف مجهول في بدايات القرن الثالث عشر الميلادي، وسماها «حكاية غنائية» ومزج في سردها بين الشعر والنثر. إنها قصة حب

فتي في عالم يختلط فيه الواقع بالحلم، محكية برقة بارعة ومشهورة بنضارة المشاهد والشخصيات التي تقدمها وحيويتها. في هذه القصة يحب أوكاسين، ابن رئيس بوكاير Beaucaire في مقاطعة بروفنس، نيكوليت، وهي أسيرة جلبتها إحدى سفن الرئيس من بلاد المسلمين، بيد أن والده يحرم اقترانه بها ويأمر سيد نيكوليت بإيداعها في السجن. أما أوكاسين فيصبح شديد الوله عليها إلى درجة أنه يرفض القتال للدفاع عن قلعة والده إلا إذا وُعد بحديث قصير معها وبقبلة واحدة. غير أن والده يخلف وعده ويودعه في السجن. تهرب بعد ذلك نيكوليت من السجن وتتغنى بحبها لأوكاسين خارج سجنه إلى أن يحذره صديق له من الحراس بأن حياتها في خطر. ثم تهرب نيكوليت بعد ذلك إلى الغابة ويُعتقد أنها قد ضاعت أو قُتلت. أما أوكاسين فيخرجه أبوه من السجن ويحاول مواساته، غير أن أوكاسين يخرج للبحث عن نيكوليت ويجدها في نهاية الأمر، ثم يبحران في سفينة إلى قلعة توريلور الجميلة ويقضيان ثمة ثلاث سنوات سعيدان. بعدها يهاجم المسلمون القلعة ويأخذون كل من فيها، وتؤخذ نيكوليت إلى قرطاجنة حيث يكتشف ملكها أن نيكوليت هي ابنته المفقودة. أما أوكاسين فترتطم به السفينة بالقرب من بوكاير، ويصبح رئيسًا عليها بعد أن توفي والده. ترحل نيكوليت بعد ذلك إلى بوكاير متنكرة في صورة منشد جوال، ويلتم شملها مرة أخرى.

بلاغة اللغة العامية De vulgari eloquentia

كتاب كتبه دانتي (بعد سنة 1304م) باللغة اللاتينية لخاصة المتعلمين، ولم يتم منه إلا الجزء الأول وقسمًا من الجزء الثاني. أظهر دانتي في هذا الكتاب أنه رائد في ميدان اللغة. وتكلم في الجزء الأول عن الفارق بين اللاتينية والعامية، واعترف بالعوامل الأساسية في تغير اللغات المستمر، تبعًا للزمان والمكان. فهو يتناول الأسر اللغوية الرئيسية في أوروبا في الشرق والشمال والغرب، ويقول بوجود ثلاثة فروع كبيرة للأسرة اللغوية الغربية، وهي اللغات البروفنسية والإيطالية والفرنسية. ويعترف دانتي بأن لغة البروفنس هي أول لغة كُتبت بها الشعر الغنائي، وأن اللغة الفرنسية امتازت بكتاباتها النثرية الجميلة، وأن الإيطالية قريبة من اللاتينية، وظهر بها شعر غنائي رقيق وأنها لا تناسب إلا الموضوعات العالية مثل الحرب والحب والأخلاق.

ويميز دانتى في إيطاليا بين أربع عشرة لهجة محلية، ويقول إنه ليس من بينها لهجة واحدة تصلح لأن تكون لغة أدبية رفيعة. ويتكلم عن خصائص اللغة التي تحدّد وحدة إيطاليا الفعلية. وفي الجزء الثاني يبحث استخدام اللهجة العامية في الشعر، ويذكر أمثلة من الشعر البروفنسي والفرنسي والإيطالي، ثم يتكلم عن كتابة القصائد، عن الموضوع والوزن والقافية والتركيب والأسلوب واللغة، لكي يصبح الشعر جديرًا بالاسم.

ترستان Tristan

ترستان أحد فرسان المائدة المستديرة من قصص حب القرون الوسطى، أقدم قصيدة موجودة نظمت حوله هي قصيدة ترستان لشاعر أنجلو - نورماندي يسمى توماس Thomas، كتبها ما بين سنتي 1156م و1170م تقريبًا، ولم يصلنا منها إلا بعضها. تروي هذه القصة حكاية ترستان الذي أرسله عمه، الملك مارك Mark صاحب كورن وول Cornwall في حملة ليحلب له إيزوت Iseut الشقراء الجميلة التي كان ينوي عمه الزواج بها. وفي أثناء عودة ترستان وإيزوت يرتكبان خطأ فادحًا غير مقصود عندما يشربان ماء العشق الذي كان معدًا للزوجين، ويصبحان عشيقين متيمين. وتختلف تنمة قصة هذا الهوى الآثم وحلّ عقدهما من رواية إلى أخرى، غير أن تنمة توماس (الذي استشهدت المؤلفة به في هذا الكتاب) لهذه القصة هي أشد التتمات إدهاشًا: إذ يغادر ترستان كورن وول إلى إقليم بريتون حيث يتزوج امرأة أخرى تدعى أيضًا إيزوت ذات اليدين البيضاءوين، ويذكره اسمها وجمالها بإيزوت الأولى التي كان يجب عليه أن يتخلى عنها. وفيما بعد يجرح ترستان في إحدى مغامراته جرحًا مميتًا بسلاح مسموم، ولا يمكنه البرء منه إلا على يدي إيزوت الأولى، زوجة الملك مارك. لذلك، يُرسل رسول إلى كورن وول لجلب إيزوت ويطلب منه في حالة نجاحه في جلبها أن يضع شراعًا أبيض على السفينة، وشراعًا أسود في حالة إخفاقه. وعندما تقترب السفينة من بريتون وينشر الشراع الأبيض، تعلن إيزوت ذات اليدين البيضاءوين بدافع الغيرة أن الشراع قد كان أسود، فيموت عندئذ ترستان. وعندما تصل إيزوت الأولى وترى ترستان جثته هامدة تموت هي أيضًا.

الحياة الجديدة Vita Nouva

كتاب ألفه دانتي ما بين سنتي 1292 و1300م، مزج فيه بين الشعر والنثر، وهو من أهم نماذج النثر الأدبي الإيطالي. ويحاول دانتي في هذا الكتاب غربة الشعر الذي كان قد كتبه طوال العشر السنوات السابقة وإعطاءه نظامًا وشكلًا ومعنى. وكان هدفه أن ينقل من «كتاب ذاكرته» تلك التجارب الماضية التي تنتمي إلى الفترة التي تفتح «حياته الجديدة» - وهي حياة خلقها لقاء الشاعر الأول بمحبوبته بياتريس Beatrice وب«سيد الحب» اللذين يشكّلان مع الشخصيات الرئيسية الثلاث للقصة. ويقوم معمار هذه القصة على قصائد مختارة مرتبة حسب نظام معين، يربط بينها جسور من النصوص النثرية تؤدي وظيفة سردية هي وصف تلك الأحداث في حياة البطل التي يفترض أنها ألهمت الشاعر بهذه القصائد أو كانت سببًا في نظمها. وهذه الخلفية السردية هي التي مكّنت الشاعر من جعل معاني قصائده تبدو أكثر وضوحًا، أو لعلها مكّنته من تغيير معانيها الأصلية.

رواية الورد Roman de la Rose

قصة حب شعرية فرنسية يتكون البيت الواحد منها من ثمانية مقاطع، كتب جيوم دي لوري Guillaume de Lorris الجزء الأول منها (يقع في حوالي 4000 بيت) في الفترة من سنة 1230 إلى سنة 1240م تقريبًا، وكتب جان دي ميونج Jean de Mueng الجزء الثاني منها (يقع في حوالي 1800 بيت) في الفترة من سنة 1275 إلى سنة 1280م تقريبًا.

يشتمل الجزء الأول منها على «فن الحب» على مثال أوفيد. والحب هو الحب الرفيع لذلك الوقت والشكل القصصي المستخدم هو الشكل الرمزي المسهب. في هذا الجزء يروي الشاعر حلمًا كان قد رآه في منامه يقوده فيه «العبث» إلى حديقة وارفة غناء، رفاقه فيها شخصيات رمزية مثل: «اللطيف» و«النظرات الحلوة» و«السرور» و«الفرح» و«الثراء» و«الإنعام» و«إله الحب» ذاته. يجد الشاعر وردة جميلة ويرغب في اقتطافها، ويقع ضحية لإله الحب الذي يعلمه قواعد الحب الرفيع ويخبره بتبايرح خدمته إياه وتعويضاتها. أما جهود المحب في الوصول إلى الوردة، فتساعده فيها أو تحبطها شخصيات رمزية تمثل دوافع محبوبته أو ما يؤثر على عقلها مثل

«الترحيب» والخطر» و«اللسان البذيء».. إلخ. ونظرًا لكون جهود الشاعر محبطة، فإن العقل يقنعه بالعدول عن مواصلة طلب الوردة. عندئذ تتدخل «الشفقة» وفينوس (إله الحب) فيما بينهما، ويسمح له بقبلة واحدة. بيد أن «اللسان البذيء» يثير الاستنكار، فتشدد الحراسة على «الوردة»، وتبنى الجدران حولها، وتعين «القهرمان» لمراقبتها. وهنا ينتهي هذا الجزء الذي كتبه وليم دي لوري.

أكمل جان دي ميونج هذا العمل بطريقة مختلفة جدًا. فلقد كان الجزء الأول منها قصة رمزية ليست خالية من الطرافة، قصد بها تسلية جمهور المستمعين الأرستقراطي. وعلى الرغم من أن هذه القصة الرمزية تستمر إلا أنها تصبح الآن ذريعة لاستطرادات طويلة متبحرة تغطي المجال الفكري القروسطي كله تقريبًا موجهة إلى عامة الجمهور ومكتوبة من وجهة نظر برجوازية، مع زخم خشن واقعي، ومبدية روحًا مستقلة جريئة. تستمر القصة الرمزية بحصار الحصن. فيأتي «الظهور الكاذب» (الذي يقال إنه موجود عادة في الدير) لمساندة الحب، ويُقهر «اللسان البذيء»؛ وتُستمال «القهرمان» إلى جانب العاشق، وتتدخل الطبيعة لخدمته، وتصدّ شعلة فينوس هجمة «الخطر» و«العار» و«الرغبة»، فيظفر العاشق بالوردة.

سجن الحب Cárcel de amor

أهم رواية إسبانية عن الحب الرفيع في القرن الخامس عشر الميلادي، كتبها دياجو دي سان بدرو Diego de San Pedro. في هذه الرواية، تأخذ شخصية رمزية هي «الرغبة» المحبّ ليريانو Leriano إلى «سجن الحب» ذي الأعمدة الرخامية المموهة بالذهب، وذي الأبراج العالية، والسلالم المتعرجة والمدخل المظلم والزخارف الرمزية. ويقوم الراوي في هذه القصة بدور الوسيط فيحمل الرسائل من ليريانو إلى الأميرة لوريولا Laureola. وهذه الرسائل تعكس في كثير منها خطابية أسلوب العصر، إلا أننا نجد في مواطن أخرى منها نغمة جديدة للهوى والرقّة البليغين. وفي الوقت الذي يوشك فيه المحبان على تخطي المصاعب التي تواجههما يموت ليريانو من الجوع.

تبرز رواية سجن الحب كل العناصر الثلاثة للحب الرفيع كما حددها جاستون باريس: الاعتراف بوجود مبدأ أخلاقي وراء الحب الإنساني، والهدية التي يؤثر

المحب بها محبوبته، واعتراف المحب بعلو منزلة المحبوبة المطلق. وتتضح الشعبية المنقطعة النظير لهذه الرواية بوصفها أشهر رواية وجدانية لعصر النهضة الأوروبية من حقيقة أنها قد طُبعت في القرن السادس عشر الميلادي أربعًا وعشرين مرة على الأقل، وأنها قد تُرجمت ما لا يقل عن عشرين مرة.

فلوار وبلانشفلوار Floire et Blanchefloire

قصة حب شعرية فرنسية وصلت إلينا في روايتين من القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، ويعتقد أنها ذات أصول عربية. وموضوعها هو انفصال المحبين واجتماع شملهما مرة أخرى، وهو الموضوع نفسه الذي تعالجه قصة أوكاسين ونيكوليت، إلا أن دوري الشخصيتين الرئيسيتين وديانتيهما في هذه القصة معكوسة. ففلوار هو ابن الملك المسلم ومحبوبته بلانشفلوار هي فتاة مسيحية تُباع إلى تجار يأخذونها إلى العراق حيث توضع في حريم السلطان. يقوم فلوار بإنقاذها عندما يدخل إلى مكان الحريم متخفيًا في سلة ورد. وقد كانت هذه الحكاية مشهورة في كل أرجاء أوروبا الغربية، وتوجد روايات لها في أغلب اللغات الأوروبية.

كتاب الحب الطيب Libro de buen amor

ديوان شعري لخوان رويث Juan Ruiz، المعروف بلقب «نائب أسقف هيتا» Arcipreste de Hita الذي كان يعيش في النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادي، يحتوي أساسًا على اثنتي عشرة قصيدة قصصية، تحكي كل واحدة منها مغامرة وصال مختلفة. نظم الديوان أساسًا على الطريقة الربعية cuaderna via، وهي طريقة ينظم فيها الشعر كل أربعة أبيات على وزن واحد وقافية واحدة، يتخللها بعض القصائد الغنائية التي نظمت في أوزان متنوعة. وعبارة «الحب الطيب» التي وردت في العنوان تشير إلى الحب الروحي مقارنة بالحب الدنيوي. وعلى الرغم من أن الشاعر يفضل اسميًا الحب الطيب، إلا أنه يستسلم للضعف الإنساني عندما يطيل الحديث عن النوع الآخر. وتبدو في هذا الديوان مظاهر كثيرة من مظاهر التأثر بالثقافة العربية، فالشاعر ينص - مثلًا - على أنه يؤلف كثيرًا من أغانيه لكي تشدها وتعزف عليها قيان مسلمات، ويتكلم عن الآلات الموسيقية التي لا توافق الأغاني العربية، ويستعمل الألفاظ العربية في مواضعها.

كتاب العالم Dittamondo

مختصر جامع من الشعر التعليمي والمعلومات الجغرافية، نظمه فازيو دلي أوبرتي حوالي سنة 1347م على غرار البحر الشعري «تريسا ريمّا» الذي ابتدعه دانتي. تصف هذه القصيدة رحلة الشاعر عبر أوروبا وآسيا وأفريقيا. ومع أن دلي أوبرتي قد كتب هذه القصيدة في ستة كتب على مائة وخمسة وأربعين فصلاً، إلا أنها بقيت غير مكتملة. يعدّد الشاعر خلال هذه الرحلة أسماء شخصيات رمزية وأسطورية وتاريخية كثيرة. ويتضمن الكتاب الخامس من هذا العمل في فصوله من العاشر إلى الثالث عشر وصفاً «للمعراج» وملاحظات أخرى حول النبي محمد ﷺ. أما شكل هذا العمل والهجوم الذي يحويه على الكنيسة، وكذلك موضوع الرحلة التي يقوم بها الشاعر البطل، فكلها تستدعي مقارنة هذا العمل برائعة دانتي الكوميديا الإلهية وبالأعمال التعليمية الرئيسية الأخرى التي كتبت في الأدب الإيطالي في القرن الرابع عشر الميلادي.

الكنز Li Tresors

كتاب موسوعي ألفه برونيتو لاتيني الفلورنسي بالفرنسية (حوالي 1260م)، يحتوي الجزء الأول منه على تاريخ للعالم، ومختصر ديني ومعلومات مفصلة من الحقول التالية: الفلك، والجغرافيا، والتاريخي الطبيعي. أما الجزء الثاني فيحتوي على ترجمة وشرح لكتاب أرسطو الأخلاق النكوماشية الذي أصبح رسالة حول المحاسن والمساوئ. أما الجزء الثالث فهو حول الخطابة والسياسة ويصور الديموقراطية الإيطالية الاشتراكية بوصفها أكمل شكل للحكومة من خلال مقارنته إياها بالملكية الفرنسية. وقد ترجم هذا العمل بصورة سريعة إلى اللغة الإيطالية، وكان له وقع كبير في أوروبا.

الكنيز Tesoretto

قصيدة رمزية غير مكتملة كتبها أيضاً برونيتو لاتيني (بعد سنة 1282م) باللغة الإيطالية، على غرار رواية الورد. تحتوي هذه القصيدة على معلومات سيرية تعكس التجربة المريرة لعيشه في المنفى. وتأتي أهمية هذه القصيدة من كونها تاريخياً أول

قصيدة إيطالية تبدي التأثير بالرواية الفرنسية، ومن كونها قد أثرت في دانتي.

لانسلوت (أو فارس العربية) Lancelot

قصة من قصص الحب الشعرية كتبها كريتين دي تروي Chrétien de Troyes في وقت من الأوقات بعد سنة 1164م. ولعل هذه القصة هي أول قصة حب شعرية آرثرية فرنسية توظف نظرية الحب الرفيع. تروي هذه القصة مغامرات لانسلوت، فارس في بلاط الملك آرثر Arthur، الذي يخرج للبحث عن الملكة جينفر Genièvre، التي أسرها شخص غامض يدعى مليجنت Méléagant. وفي طريقة للبحث عنها يفقد فرسه، ولكي يواصل رحلته يضطر إلى أن يمتطي عربة يقودها قزم، وهو عمل يعدّ مخزياً بالنسبة لفارس مثله، ولكنه يقبله بصدر رحب خدمة لسيدته. وبعد أن يقتحم الصعاب والمخاطر يصل إلى بلاد مليجنت ويقاقل من أجل تحرير الملكة، ويتمكن من رؤيتها، لكنها تستقبله ببرود وغطرسة لكي تختبر حبه إياها. ومع ذلك، فإن الملكة ترق له، بعد أن يختطفه رجال مليجنت غدراً ويشاع عنه أنه مات، وتستقبله بالترحيب. وفي تكملة لهذه القصة كتبها جودفروي دي لايني Godefroi de Laigny، ييارز لانسلوت مليجنت في قصر آرثر ويرديه قتيلاً.

محاضرات العلماء Disciplina clericalis

كتاب يحوي مجموعة من الحكايات (30 حكاية) كتبها باللاتينية بطرس الفونسي، في بداية القرن الثاني عشر الميلادي. ويبدو أن الفونسي ألف كتابه هذا أولاً بالعربية من أجل تهذيب النفوس وهداية الأرواح إلى طريق الخير والكمال ثم ترجمه إلى اللاتينية ليكون في خدمة رجال الدين المسيحيين في عظاتهم للجمهور. ويقول المؤلف إنه جمع فيه عددًا من الأمثال والقصص العربية والخرافات المتعلقة بالحيوان والطيور حتى يكون كتابه مروحًا للنفوس خفيًا على القراء. يتكون الكتاب من ثلاثة أجزاء: يتحدث في الأول بالأمثلة والعظات عن مراقبة الله وخشيته وعن الرياء والعلم والصمت ونبل النفس، أي عن موضوعات خلقية متصلة بالفضائل والردائل، ويتحدث في الثاني عن النساء وخطر الانقياد لهن، أما الثالث فيتحدث فيه عن الحياة الاجتماعية والسياسية وعلاقة الملوك برعاياهم. وكل الحكايات الثلاثين

التي أوردها بطرس الفونسي حكايات شرقية عربية، وقد نصّ على ذلك بنفسه مما يدلّ على أنه كان واثقاً من أن قراءة المسحيين لن يمتعضوا أو يضجروا من هذا النقل عن المصادر الإسلامية، بل على العكس سيتقبلون أمثله ومواعظه في شغف وترحاب باعتبارها تراثاً لحضارة أسمى من حضاراتهم .

والإطار العام لهذه المواعظ والخيط الجامع بينها هو ما تخيّل المؤلف من رجل على فراش الموت أطلق عليه اسم «العربي» يوصي ابنًا له ويعظه، فيقصّ عليه هذه المجموعات المتنوعة من القصص والأمثال .

ملحمة السيد *Canter de Mio Cid*

أعظم وأقدم ملحمة أدبية قتشالية تصل إلينا، تمجّد الحملات العسكرية الحقيقية والخيالية التي قام بها الفارس الأسطوري القتشالي رودريجو دياث دي بيفار Rodrigo Diaz de Vivar، الملقب «بالسيد». نظمت هذه الملحمة حوالي سنة 1140م أو ربما في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي. وتتكون من 3730 بيتاً مقسمة إلى ثلاثة أجزاء: يروي الجزء الأول قصة نفي الفونسو السادس للسيد، ويروي الجزء الثاني انتصار السيد على المسلمين واستيلائه على مدينة بلنسية، وتصالحه مع الفونسو، وتزويج ابنتيه على أميرى كاريون. أما الجزء الثالث من الملحمة فيروي قصة المعاملة البشعة التي عامل بها الأميران ابنتي السيد، ومحاكمة صهري السيد، ومبارزته لهما وانتصاره عليهما، واسترداد شرفه. وقد ترجم الدكتور الطاهر أحمد مكي هذه الملحمة إلى العربية.



مراجع الملحق

العربية

- عبدالنور، جبور. المعجم الأدبي. بيروت: دار العلم للملايين، 1979م.
- عثمان، حسن. مقدمة. الجحيم، دانتى. ترجمة حسن عثمان. القاهرة: دار المعارف، 1959م.
- القلماوي، سهير، ومحمود علي مكي. «الأدب»، أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية. الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م.
- مكي، الطاهر أحمد. ملحمة السيد: دراسة مقارنة. القاهرة: دار المعارف، 1979م.

الإنجليزية

- Bondanella, Peter, and Julia Conaway Bondanella, eds. The Macmillan Dictionary of Italian Literature. London and Basingstoke: Macmillan, 1979.
- Braun, Sidney D. Dictionary of French Literature. Westport, Conn: Greenwood Press, 1971.
- Newmark, Maxim. Dictionary of Spanish Literature. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1956.
- Reid, Joyce M. H. The Concise Oxford Dictionary of French Literature. Oxford: Clarendon Press, 1979.

ثبت المصطلحات والكلمات المهمة

أولاً: عربي - إنجليزي

أ

Generic	أجناسي
Europeanization	أربنة
Etymon	أصل (الكلمة)

ب

Courtly	بلاطي
Setting	بيئة

ت

Etymology	تأثيل
Scholarship	تراث بحثي
Synchronic	تزامني
Synchrony	تزامنية
Diachronic	تعاقيبي
Diachrony	تعاقية
Lamen	تعويلة
Intertextuality	التناص
Intertextual	تناصي
Revisionist	تنقيحي
Revisionism	تنقيحية

Formative	تكويني
ج	
Genre	جنس أدبي
ح	
Courtly love	الحب الرفيع
Chante - fable	حكاية غنائية
خ	
Refrain	خرجة
Discourse	خطاب
ذ	
Self Û referential	ذاتي المرجع
Stanzaic	ذو مقاطع متكررة
ر	
Courtly	رفيع
Romance	رومانتي
Romantic	رومانسي
ش	
Formalist	شكلاني
ع	
Secular	علماني
Historiography	علم التاريخ
Linguistics	علم اللغة

Modal grammar	علم النحو الصيغي
غ	
Westernness	غربية
ف	
Philology	فقه اللغة
ق	
Formulaic	قالبي
Medieval	قروسطي
Palinode	قصيدة التوبة
Romance	قصة الحب الشعرية
Anxiety of influence	قلق التأثير
ل	
Refrain	لازمة
Romance Language	اللغات الرومانشية
م	
Meta Û poetic	ما وراء شعري
Meta Û poetics	الماوراء شعرية
Humanism	المذهب الإنساني
Intellectualism	المذهب العقلاني
Motif	معنى
Conceptual	مفهوماتي
Approach	مقاربة
Strophic	مقطعي

Spectrum	منظور
Institutional	مؤسساتي
Theme	موضوع
Thematic	موضوعاتي

ن

Modistae	النحاة الصيغيون
Literary canon	النصوص الأدبية المعيارية
Linguistic code	نظام لغوي
Arabic theory	نظرية الأصل العربي
Archetype	النموذج الأول
Paradigm	النموذج العالي

و

setting	وضعية
---------	-------

ثانيًا: إنجليزي - عربي

A

Anxiety of influence	قلق التأثير
Approach	مقاربة
Arabic theory	نظرية الأصل العربي
Archetype	النموذج الأولى

C

Clante - fable	حكاية غنائية
Cliché	رسم
Conceptual	مفهوماتي

Courtly	رفيع - بلاطي
Courtly love	الحب الرفيع

D

Diachronic	تعاقي
Diachrony	تعاقية
Discourse	خطاب

E

Etymon	أصل (الكلمة)
Etymology	تأثيل
Europeanization	أربنة

F

Formalist	شكلاني
Formative	تكويني
Formulaic	قالي

G

Generic	أجناسي
Genre	جنس أدبي

H

Historiography	علم التاريخ
Humanism	المذهب الإنساني

I

Institutional	مؤسساتي
Intellectualism	المذهب العقلاني

Intertextual	تناصي
Intertextuality	التناص

L

Lament	تعويلة
Linguistic code	نظام لغوي
Linguistics	علم اللغة
Literary canon	النصوص الأدبية المعيارية

M

Medieval	قروسطي
Meta - poetic	ما وراء شعري
Meta - poetics	الما وراء شعرية
Modal grammar	علم النحو الصيغي
Modistae	النحاة الصيغيون
Motif	معنى

P

Palinode	قصيدة التوبة
Paradigm	النموذج العالي
Philology	فقه اللغة

R

Refrain	لازمة - خرجة
Revistionism	التنقيحية
Revisionist	تنقيحي
Romance	قصة الحب الشعرية - رومانتي
Romance Languages	اللغات الرومانشية

Romantic رومانسي

S

Scholarship تراث بحثي

Secular علماني

Self - referential ذاتي المرجع

Setting وضعية

Settings ظرفيات - بيئة

Spectrum منظور

Stanzaic ذو مقاطع متكررة

Strophic مقطعي

Synchronic تزامني

Synchrony التزامنية

T

Thematic موضوعاتي

Theme موضوع

W

Westernness غربية

كشاف الموضوعات

رتب مواد هذا الكشاف ترتيبًا ألفبائيًا أهملت فيه «أل» التعريف وكلمة «ابن».

أ

- أبيلاذ، بطرس، 90، 106.
 أحمد، عزيز، 63، 123.
 الآخر، 101، 104، 139، 141، 219، 220.
 الأدب العربي الإسباني، 58، 59، 72، 75، 140، 147، 151، 181.
 الأدب الإيطالي، 183، 185 - 210.
 الإدريسي، 98، 123.
 أديلارد البائي، 99.
 أديسون، جيمس، 121.
 أرتيجا، استيفانو، 137.
 أرجون، 76، 78.
 أرسطو، 105، 108، 113 - 116؛ أنظر أيضًا «ابن رشد» و«الرشدية».
 أرمستيد، صمويل، 31، 32، 60، 150، 178، 180، 233.
 أرنالدز، آر، 232.
 الازدواجية السوسيرية، 69.
 «إسبانيا»، «إسباني» 226، 231؛ وانظر أيضًا «الأندلس».
 إسبتر، ليو، 24، 145، 181.
 إسترامباتو (شكل شعري)، 208.
 إسترن، صمويل، 60، 67، 68، 141، 143، 149، 178، 233.
 إستندهال، 137.
 إستيفانو، بروتوتارو، 190.
 الإسطرلاب (آلة) 75؛ إسطرلاب (ابن أبيلارد)، 86، 90.
 أسطورة «الغريبة»، 29، 30، 35 - 37، 41 - 42، 116 - 119، 132 - 147، 228 - 231.

- الإسكندرية، 214.
- الإسلام، 64، 65، 67؛ الإسلام مقابل العربية، 78، 84؛ وجهات النظر الأوروبية تجاه الإسلام في القرون الوسطى، 66، 84، 86، 93، 94، 149، 206.
- الإسلام والكوميديا الإلهية (كتاب)، 192.
- الأسلوب الجديد العذب، 200.
- إسمار، جانيت، 232.
- أسينيو، يوجينو، 124.
- آسين بلاثيوس، ميغيل، 19، 33، 194، 192، 193، 208، 209، 232.
- إشيلية، 188.
- «أشذى وردة صيف» (قصيدة)، 169.
- أصول شعر التروبادور والحب الرفيع، 135، 136، 137، 151.
- الأعمى التطيلي، 154.
- الأغاني الشعبية وعلاقتها بقصائد الحب الرفيع، 146، 147، 157، 162.
- ابن أغلب، 206.
- أفلاطون، 35، 82، الأفلاطونية الجديدة؛ 147.
- الإكويني، توما، 50، 51، 63، 71، 91، 105، 106، 177، 118.
- الدروتو، تاديو، 195.
- ألف ليلة وليلة، 29، 81، 112.
- ألونسو، دامسو، 77.
- إلنور الأقطانية، 96، 101، 103، 223.
- إلنور القشتالية، 96.
- إليوت، ت س، 181.
- أماري، ميخائيل، 123، 206.
- إنجلترا، 97، 98، 106، 108.
- أندرس، خوان، 136، 137.
- أندرياس، كاييلانوس، 49، 132، 134، 175، 176، 180، 223.
- الأندلس، 84، 101، 105، 109، 115 - 124، 136، 137، 142 - 147، 150، 151 - 181، 188 - 191، 215 - 233.
- أنشودة رولان، 101، 102، 201، 227، 230، 243.
- أنوسان الثالث (البابا)، 115.
- أودونجو، برنارد، 68، 69.

- أورباش، إي، 145.
 أوغسطين (القديس)، 51، 63، 119.
 أوفيد، 119، 139، 152، 175.
 أوكاسين ونيكوليت (قصة)، 158، 219، 220، 244، 245، 249.
 الأيام العشرة (كتاب)، 200، 212، 213، 214، 232، 243.
 الأيدلوجيا: الأيدلوجيا والتاريخ الأدبي؛ 44 - 48، 51 - 52، 139، 140، 144 - 145، 216، 217 الأيدلوجيا في الشعر 129؛ الصراع الإيدلوجي والتفاعل الثقافي، 91 - 96.

ب

- بادن، وليم، 148، 180.
 باختين، ميخائيل، 180.
 باريباري، جياماريا، 136، 137.
 بارودين إي جي، 123.
 باري، أوجين، 137.
 باريس، 97، 105، 108.
 باريس، جاستون، 134، 139، 145، 166، 171، 180.
 بالدوين، اسبرجيون، 209.
 باوند، عزرا، 126، 172.
 بترارك، 62، 63، 104، 183، 186، 204.
 البحث التأثيلي والأيدلوجيا، 25، 27، 26.
 بدرو الأول، 77.
 برانكا، فيتور، 232.
 بريشتر، 73، 74، 75، 112، 120.
 برتراند، لويس، 67.
 برس، إي آر، 180.
 برسيغال، كيث، 232.
 برشلونة، 76، 78، 147.
 برنارت دي فتادورن، 150.
 برنز، روبرت، 233.
 بروفنس، الشعر البروفنسي، 71 - 78، 120، 125 - 150، 151 - 153، 165 - 177، 185 - 188، 227 - 228.

- بروكت، إفيلين، 121
 برومبرت، فيكتور، 56
 برونو ويوفلماكر (قصة)، 212، 214، 216
 برنود، ريجين، 62
 بريفا - كلارامونتي، مانويل، 233
 بريفوست كلود، 62
 ابن بسام، 159، 179
 بطرس المكرم، 84 - 92، 196 - 200
 البلاطات القطلونية، 25، 71، 96، 112، 116، 206
 بلاغة اللغة العامية (كتاب)، 127، 128، 129، 245
 بلانشو القشتالية (وملكة فرنسا)، 98
 بلرم، 108، 147، 195، 207، 226
 بلوشت، إي، 209
 بلوم، هارولد، 45، 52، 53، 62
 بلومفيلد، مورتون، 61، 62، 68
 بلوند، جون، 106
 بنام دي لازري، أنيتا، 233
 البلنوبي، 187، 193.
 بواس، يروجر، 34، 148، 149.
 بوجن، مج، 148، 180.
 بورسي، هول، جي إم، 220، 232.
 بوساني، ألسندرو، 63، 124.
 بوكاشيو، 212 - 219.
 بولونيا، 105 - 108، 190 - 191، 194 - 205.
 بونا فينتورادي سينا، 193، 194، 197، 198.
 بونر، أنتوني، 57.
 بيت، ولتر جاكسن، 61.
 بيترز، إف إي، 66، 122.
 بير ديلافينا، 190.
 بير، يتراك، 123، 135.
 بيردمايكلن، 56.
 بيريز، هنري، 60، 120.

بيزولا، ريتو، 57، 120.

بيزير (مدينة)، 72.

بيكو ديلا ميراندولا، 123، 210.

بيكون، روجر، 180.

بيوريون، دانيال، 50.

بيير دي أوفرجن، 78.

بيير فيدال، 78.

بين، جين تشارلز، 150.

ت

التأثير: التأثير المتعدد الجوانب، 52، 120.

الإنكار الرسمي للتأثير، 207، 141؛ تأثير رد الفعل أو التأثير المقلق، 257، 102، 120،

202، 210؛ التأثير غير المترجم، 101، 102، 110، 112.

ترجمة معاني القرآن الكريم والنصوص الإسلامية الأخرى، 84 - 92، 192 - 199.

ترجمة المؤلفات للكلمات العربية إلى الإنجليزية، 33.

تراس، هنري، 69.

«تروبار»، 15، 25، 26، 27، 28، 30، 75، 119.

«تروباري»، 23، 24، 25.

التعددية الثقافية، 117، 119، 162، 165.

التعددية اللغوية، 109 - 112، 162 - 164.

توماس (وقصة ترستان)، 174، 220.

التتقحية التاريخية، 44 - 46، 115 - 119.

ث

الثنائية الضدية بين الشرق والغرب، 36 - 37، 43 - 45، 62 - 64.

ثيودور الأنطاكي، 114.

ج

جابريلي، فرنسيسكو، 62، 63، 123، 206، 207، 208.

دارجي، سيمون، 124.

جالميس دي فيونتس، ألفارو، 58، 72، 84، 85، 209، 233.

- جب، هاملتن، 124.
 ابن جبير، 123.
 جتز، كارقرين، 61.
 جريرت أوف أوريلاك (البابا سلفستر الثاني)، 73، 77، 120.
 جليك، توماس، 67، 124.
 الجهاد، 100.
 جوانا الصقلية، 98.
 جورتون، جي، 150.
 جولدن، فريدرك، 180.
 جولي، أندريه، 232.
 جونز، ألن، 60، 61، 178، 180.
 جيروت دي برونيل، 78.
 جيفن، لويس أنيتا، 180.
 جنيروري، ألفريد، 26، 145، 149.
 جيوردو، بيير، 61، 150.
 جيوم دي مونتربول، 71، 75.

ح

- الحب الرفيع، 125 - 147، 165 - 177؛ معارضات الحب الرفيع الساخرة، 150 - 168.
 الحب عن بعد، 146، 171، 181.
 الحب والغرب (كتاب)، 166.
 ابن حزم، 49، 51، 73، 74، 117، 176، 181، 219، 222، 227، 233، 240.
 حكايات كانتربري (كتاب)، 61.
 الحكاية العربية الإسلامية (وثيقة)، 197.
 حول الأدب من منظور صلاته بالمؤسسات الاجتماعية (كتاب)، 138.
 حول أصل الأدب الأوروبي وتطوره وحالته (كتاب)، 137.
 حول أصل الشعر المقفى (كتاب)، 136.
 حول تأثير العرب على الشعر الحديث (كتاب)، 137.
 ابن حمديس الصقلي، 187، 188، 206.
 الحملات الصليبية، 77، 87، 95، 96، 100، 115، 120، 122؛ الحملة الصليبية الأولى، 57، 75، 76.

الحياة الجديدة (كتاب)، 177، 237، 247.

ج

الخرجات، 67، 142 - 147، 151 - 181.

ابن خلدون، 123، 159، 160.

الخلفية الإغريقية واللاتينية، 41 - 42، 78 - 79، 117 - 119، 139 - 141.

د

دار الطراز (كتاب)، 160.

داروين، 37.

دانتي، 10، 19، 63، 66، 101، 104، 109، 127، 128، 129، 130، 136، 138، 173، 176، 183، 184، 191؛ انظر أيضًا أعماله في مواضعها.

دانيال، أرنوت، 78.

دانيال، نورمان، 48، 121، 124.

دورنك، بيتر، 149.

دزرايلي، 139.

دل جاريو، دينو، 195، 209.

دلالة الحائرين (كتاب)، 118.

دلي أوبرتي، فاريناتا، 200، 209.

دلي أوبرتي، فازيو، 197، 200، 209، 219، 250.

دوتون، برين، 150.

دورلنج، روبرت، 210، 232.

دوزي، آربي، 120، 123.

دونالدسن، إي تالبت، 148.

دونلوب، دي إم، 122.

دي روجمنت، دنيس، 166، 171، 174، 180.

دي ستيل، مدام، 137.

دي سسموندي، سسموند، 137.

دي الفرني، ماري، 121.

ديلوكلوز، إي جي، 137.

ديماراي، جون، 210.

ديماتو، إجنازيو، 206.

دينومي إلكسندر، 57، 62، 120، 124، 171، 180.

ر

رامرز كالفنت، إنجل، 60.

ريبرا، جوليان، 25، 26، 27، 30، 34، 61، 120.

رتشارد، جين، 66، 121، 232.

ابن رشد، 37، 49، 54، 57، 63، 66، 71، 75، 82، 94، 105، 106، 108، 113، 114، 116، 191، 195، 197، انظر أيضًا «أرسطو» و«الرشدية».

الرشدية (الأرسطية الراديكالية)، 82 - 83، 105 - 109، 114 - 116، 190 - 205، 221 - 222.

ريزيتانو، امبرتو، 57، 123، 185، 188، 206، 207.

رواية الورد (قصة)، 172، 193، 247.

روبرت الكيتوني، 97، 99.

روبرتسن، دي، 43، 148، 171.

روجر الثاني (ملك صقلية)، 63، 98، 99، 108، 112، 123، 187.

رودل، جوفري، 171.

روستي، دانتى جبرائيل، 138.

رونسفو، 101.

رونكاليا، أوريليو، 150.

الرياضيات، انظر «نظام العدد العربي» ريبول، 73.

ريس، جوستاف، 179.

ريكر، مارتن دي، 150.

ريمبوت دي أونج، 78.

ريمبوت دي فاكويرس، 170.

ريمون فيدال، 78، 85.

ز

الزجل، 108، 190.

ابن زيدون، 73.

زومتور، بول، 49، 62، 149، 181.

س

- سارتون، جوج، 56، 122.
 سافيل، جونثان، 149.
 سالرنه، 194.
 سانشز البرنوز، كلوديو، 58، 59، 60، 67، 68، 124.
 سثرلاند، دي، 57، 150.
 سثرن، آر، 64، 65، 120، 121.
 سجن الحب (رواية)، 248.
 سرقطة، 76.
 سعيد، إدوارد، 16، 33، 56، 149.
 سكوت، مايكل، 99، 108، 109، 111، 114، 123، 190، 191، 194، 198، 201، 204، 208، 212، 214، 215، 233.
 سليمان الحكيم، 214.
 ابن سناء الملك، 160، 179.
 سنجلتن، تشارلز، 210.
 «سوف أصنع قصيدة تماماً من لا شيء» (قصيدة)، 170، 172.
 «سوف أصنع قصيدة، ما دمت نائماً» (قصيدة)، 168.
 سي، ألبرت، 179.
 السيد القنيطور، 67، 226، 248، 252.
 «سيدتي طالما توصلت إليك» (قصيدة)، 167، 170.
 السيدة أو «الدومنا» في القصيدة البروفنسية، 167، 170.
 «سيدي» عوضاً عن «سيدتي» في شعر التروبادور، 129.
 سيرولي، إنريكو، 120، 123، 197، 208، 209.
 سيلفر، دانيال، 123، 233.
 سيلفرستين، ثيودور، 148.
 سيلو دي الكامو، 169، 179، 181، 190.
 ابن سينا، 51، 108، 194، 195، 197، 211، 212، 213، 216.

ش

- شاتوبريان، 138.

- شاخت، يوسف، 124.
 شارلمان، 101، 243.
 شاك، أدولف، 120.
 شحنة، أنور، 34، 124، 233.
 «الشرق»، «الاستشراق»، 138 - 141.
 شعر التروبادور، انظر أيضًا «بروفنس».
 شعر النساء، 166 - 168، 172 - 174.
 شليجل، 138، 144.
 ابن شهيد، 73.
 شواعر التروبادور، 57، 139، 140، 142، 144، 148، 167.

ص

- صقلية، 96 - 101، 106 - 108، 117 - 119، 183 - 191، 194 - 195؛ الشعر العربي
 الصقلي، 152 - 153، 184 - 191، 207.
 صلاح الدين الأيوبي، 85، 100، 102، 197، 214، 232.
 ابن الصيرفي، 206.

ط

- «طرب» (الفعل العربي)، 23، 25، 26، 30.
 طليطلة، 76، 77، 87، 88، 98، 115، 123، 191، 193، 194، 195، 209، 226.
 طوق الحمامة (كتاب)، 49، 176، 219، انظر أيضًا «ابن حزم».

ع

- عبد البديع، لطفی، 233.
 عبقرية المسيحية (كتاب)، 138.
 ابن عربي، 20، 190، 230.
 عصر النهضة، 36 - 37؛ نهضة القرن الثاني عشر الميلادي، 36 - 37، 105 - 109.
 علي بن أبي طالب، 197.

غ

- غارسيا غومز، إميليو، 59، 155، 164، 178، 179، 181، 233، 244.

الغزالي، 197، 222.
غونز الز بالنسيا، أنجل، 123.

ف

فارس (بلاد)، 82.
فارمر، هنري جورج، 120.
فان كليف، توماس، 58، 123.
فانس، يوجين، 58.
فرايبر، جين، 148، 180.
فرجيل، 119، 199.
فرنشسكا، 173، 200.
فرنسا، 75، 76، 87، 98، 127.
فرنك - الآتوري، مارجت، 178.
فرنك، استيفان، 150، 181.
فريدرك الثاني، 63، 80، 95، 108، 109، 112، 113، 114، 115، 116، 118، 169،
184، 185، 187، 188، 189، 194، 195، 202.
فريسيرو، جون، 209.
فش، ستالي، 51، 61.
فش كمبتون، لندا، 179.
فقه اللغة، الروماني (أو الحديث)، 23، 30، 126 - 127، 140 - 141.
فليبيا الأرجونية، 76، 98.
الفلسفة اللغوية، 219 - 220.
فلوار وبلانشفلوار (قصة)، 220، 249.
فن الحب (كتاب)، 134، 175، 247.
فنيوكين، رونالد، 65، 122.
فوريال، كلود، 137، 149.
فوسلر، 213.
فوكو، ميشيل، 53.
الفونسو الثامن، 98.
الفونسو الثاني، 57.
الفونسو السادس، 77.

- الفونسو العاشر (الحكيم)، 193، 211.
 الفونسي، بطرس، 67، 81، 82، 97، 99، 111، 118، 122، 193، 213، 215، 232.
 فيوناشي، 114، 190، 216.
 فيرنت، جنيس، 67، 120، 124، 232.
 فكتوريا (الملكة)، 141.
 فيلاني، 209.
 فيور، سلفستر، 123.
 فيورتس متلبان، خوان، 124.

ق

- قبرص، 214.
 القدس، 77، 100.
 قرطبة، 73، 77، 84، 85.
 ابن قزمان، 49، 190، 230.
 قشتالة، 77، 78، 98.
 ابن القطاع، 187، 206.

ك

- كارمودي، فرانيس، 209.
 كاسترو، أمريكو، 23، 31، 67، 124، 229، 232.
 كاستن، للود، 232.
 كالن، وليم، 60، 62.
 كاتروينو، فيستي، 65، 124، 179، 208، 210، 229.
 كانتورويكس، إرنست، 123.
 كاتيرا، فرنيسكو، 233.
 الكانسو (شكل شعري)، 126، 134، 175، 187.
 كتاب الحب الطيب، 58، 219، 230، 249.
 كتاب روجر، 98.
 كتاب العالم، 196، 197، 203، 204، 209، 219، 250.
 كتاب المعداد، 105.
 كتاب المعراج، 192 - 199، 203 - 208.

- كتندة، 77.
- كرتيوس، إرنست، 49، 145.
- كرخام، فكتوريا، 31، 232.
- كرستلر، بول، 65، 57، 66، 122، 208، 209.
- كريتزك، جمس، 120، 122.
- جريتين دي تروي، 134، 247.
- كريمونيسي، كارلا، 148.
- كفالكانتي، جويدو، 108، 196، 200، 202، 203، 204، 209، 211، 212، 214، 232.
- كلر، جون، 122، 232.
- كلوزيل، إيرينه، 181.
- كلونيا، 84، 85، 106.
- كلي، آمي، 122.
- كنر، هوج، 181.
- الكنز (كتاب)، 193، 250.
- الكتزوني (شكل شعري)، 130.
- الكنيز (كتاب)، 193، 250.
- كواليو، أنطونيو، 209.
- كورتني، ماريا، 69، 123، 142، 206، 208، 233.
- كومنز، جون، 34، 148، 178.
- الكوميديا الإلهية، 183 - 210، 211 - 216.
- كونتراستو (شكل شعري)، 169، 170.
- كونتيني، جين فرانكو، 181.
- كوهن، توماس، 39، 246.

ل

- لاتيني، برونيتو، 79، 191، 193، 194، 201، 202، 218، 219، 250.
- لازار، موشي، 62.
- لاساتر، أليس، 60، 120.
- لاكرا، ماريا جيسوس، 67، 122، 232.
- لاكرا، ماريا يوجينا، 233.

- «لأن سيدة ما توسلت إلي» (قصيدة)، 200.
 لانسلوت (قصة)، 134، 251.
 اللاوعي الثقافي، 28، 29، 93.
 لرنر، رالف، 67.
 لغة الأول، 134.
 اللهجة الرومانشية المستعربة، 140 - 146، 151 - 181.
 اللهجة العامية ومشروعية الكتابة بها، 127 - 131.
 اللوشي، عادل، 155.
 لليود، بول، 209.
 لندن، 91، 97، 98، 105، 106، 108، 194، 195.
 ليمان، وينفرد، 69.
 لوبز - بارلت، لوس، 233.
 لوبز موريلاس، كونسيلو، 233.
 لويس آل كاييه، 98.
 لويس، بارنارد، 56.
 لويس، سي، إس، 180.
 ليجون، ريتا، 122.
 ليدا، ماريا روزا، 58، 59.
 ليفي بروفنسال، إيفارست، 123، 150.
 ليمي، ريتشارد، 120، 121، 122، 124، 208.
 ليبج، 75.

م

- ماراف، الجوسي أنطونيو، 124.
 مارتينو، بير، 149.
 ماركابرو، 78.
 مارشال، جي، 120.
 ماركس، كارل، 139.
 ماركس، كلود، 120.
 متلزكي، دورثي، 121، 122.
 المجموع الطليطلي، 120، 193، 196.

- محاضرات العلماء (كتاب)، 81، 98، 99، 121، 122، 223، 251.
 محمد (صلى الله عليه وسلم)، 192، 196، 197، 198، 201، 202، 203.
 المدجنون، 227، 233.
 المدرسة الصقلية، 151 - 153، 169 - 177، 185 - 191.
 مدرسة المترجمين الطليطلية، 191، 192.
 المرابطون، 75، 78.
 المرأة وتمجيدها في شعر الحب الزفيغ، 133.
 المسيحية (بوصفها مكوناً أساساً «للغربية»)، 43، 44، 58 - 59، 137 - 141.
 مصر، 21، 139.
 مقدسي، جورج، 28، 56، 78، 121، 232.
 مقدمة ابن خلدون، 149.
 المقري، 123.
 مكة، 193.
 ملوك الطوائف، 73، 74، 75.
 منرو، جمس، 31، 60، 63، 67، 120، 154، 179، 180، 206، 208، 209.
 متديث بيدال، جونزالو، 120، 142، 209.
 متديث بيدال، رامون، 66، 68، 120، 122، 124، 181، 233.
 المورسكيون، 227، 228، 233.
 مورفي، كولن، 62.
 الموسيقى والآلات الموسيقية، 25، 72، 112، 151، 180، 196.
 الموشحات، 71 - 78، 162 - 163، 151 - 181، 188 - 189.
 المولدون، 227، 233.
 مونتبليير، 70.
 مونيكال، ماريا روزا، 9، 232، 237.
 مير، بول، 139.
 ميلاس أي فالكروزا، 67، 233.
 ابن ميمون، 49، 63، 67، 75، 80، 107، 108، 114، 213، 224، 225، 230.

ن

- نابليون، 139.
 النحاة الجدد، 128.

- النحاة الصيغيون، 194 - 195، 221 - 222.
 نربون، 70.
 النصوص الأدبية المعيارية، وتعبير النصوص وتقنياتها، 27 - 30، 37، 38، 48 - 49، 51 - 55، 212 - 233.
 نظام العدد العربي، 74، 114، 123.
 نظرية الأصل العربي، 26، 27، 33، 34، 137 - 150.
 نعم ولا (كتاب)، 34، 106.
 النقد الجديد، 19، 34، 36.
 نولثينيوس، هلم، 123.
 النماذج العليا: العصور الوسطى من منظور النماذج العليا، 26 - 32، 36 - 37، 101 - 103، 116 - 119؛ النماذج العليا الجديدة، 107، 122.
 النورمانديون (في إنجلترا وصقلية)، 96 - 99، 123، 187 - 189.
 نورثش، جون جوليوس، 123.
 نيتشه، 127، 133، 141.
 نيكل، أي آر، 181.
 نيكلسون، رينولد، 60.
 نيكولس، استيفن، 62.
 نيومان، إف إكس، 148.

هـ

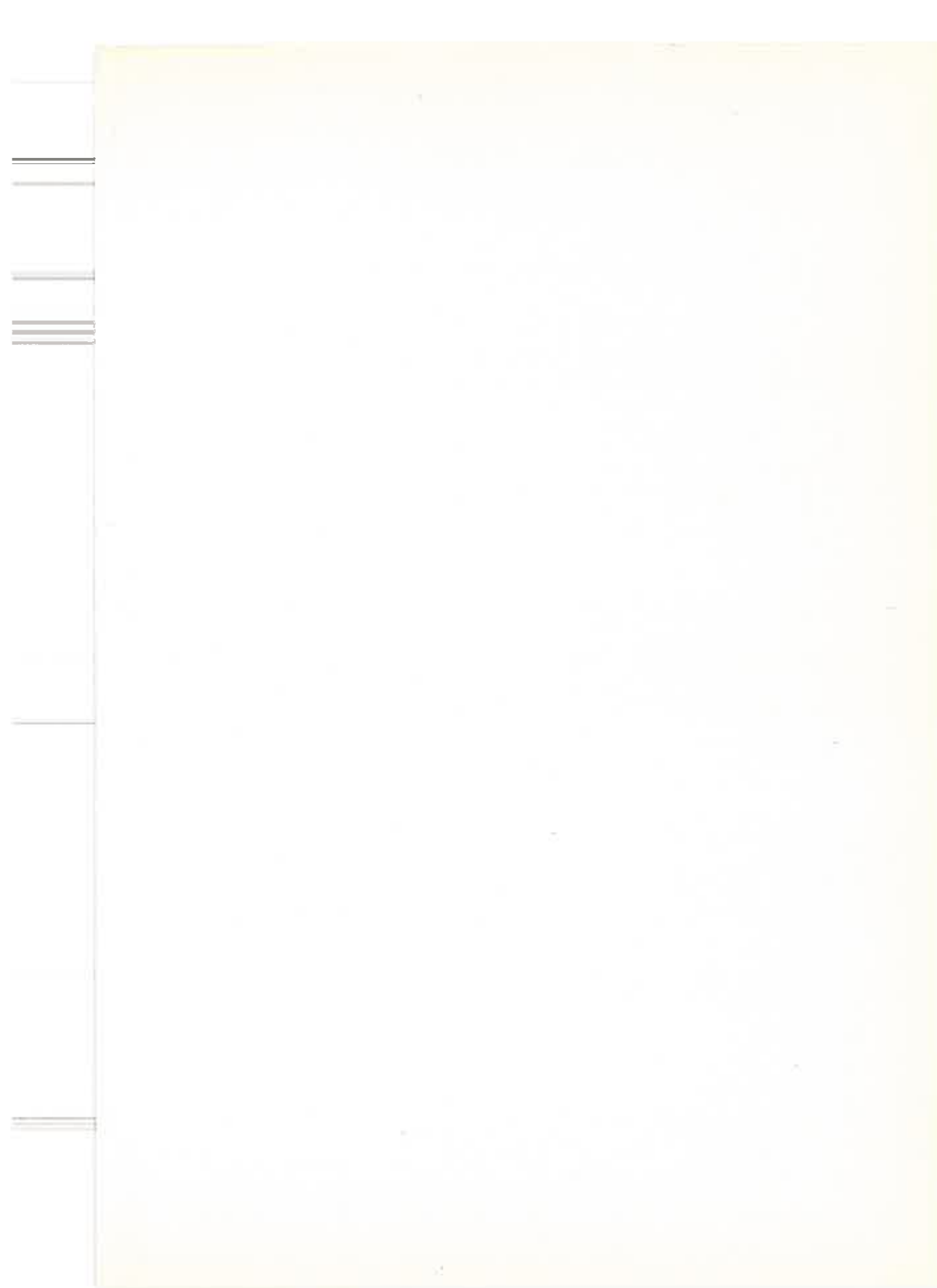
- هاسكتر، تشارلز هومر، 46، 56، 61، 62، 65، 66، 122، 123، 209.
 هامر - بورجستال، جي، 233.
 هرمس، إبرهارد، 67، 122.
 هل، آر تي، 180.
 هنري الأول، 97.
 هنري الثاني، 98، 99.
 هوج أوف سينت فيكتور، 19، 106.
 هوسكا، 76.
 هولاندر، روبرت، 232.
 هي، دنيس، 61.
 هيتشكوك، ريتشارد، 60، 65، 178.
 هيجل، 61.
 هينتش، كلاوس، 123.

و

- وات، متجمري، 33، 53، 60، 61، 64، 123، 124.
 وايت، هايدن، 53، 61.
 والبول، رونالد، 181.
 ولف، فليب، 65، 120.
 ولكنز، إرنست، 206.
 وليم التاسع (الأقطناني)، 58، 71، 75، 76، 77، 78، 81، 84، 96، 98، 103، 115،
 118، 119، 143، 149، 158، 168، 169، 170.
 وليم السادس (صاحب بواتيه)، 75.
 وليم العظيم، 75.
 الوليمة (كتاب)، 197.

ي

- ياوس، هانز روبرت، 62.
 اليهود: التراث اليهودي، 47، 48، 58 - 61، 113، 114، 213 - 231؛ اللاجئون اليهود،
 65.
 يهودا بن عزرا، 49.



تقدم المؤلفة في هذا الكتاب أطروحة، تتسم بالشمولية والجدّة، مفادها أنّ تاريخ الأدب الأوروبي القروسطي قد كتب بطريقة استبعدت أو همّشت - لأسباب أيّدولوجية- الحضور العربي الإسلامي في أوروبا، والدور الذي لعبه هذا الحضور على المسرحين الفكري والأدبي آنذاك.

لا تفصل مؤلفة هذا الكتاب ما كتب من النصوص الأدبية في أوروبا القروسطية بالعربية عن ما كتب باللغات الأخرى، وتعامل مع الأدب الصقلي والأندلسي بصفتها جزءاً لا يتجزأ من الأدب الأوروبي. وترى أنّ الاعتراف بهذه الحقيقة يثري دراسة الآداب الأوروبية، ويضيء كثيراً من نصوصها التي عادة ما تدرس منبثة الصلة عن النصوص الأدبية العربية التي كتبت في أوروبا آنذاك.

وتبني المؤلفة مفهوماً واسعاً لمسألة التأثير والتأثر بين النصوص العربية وغيرها من النصوص الأوروبية الأخرى؛ فهي لا تقصر التأثير على النقل المباشر أو المحاكاة الساخرة، بل توسّعه؛ ليشمل ضروباً مختلفة من التفاعل النصي، مثل: التبني، والتحويل، والتناسل، ورد الفعل، والرفض...

هذا الكتاب مليء بالإلماعات والملحوظات المقارنة الذكية، التي تقود الدارس العربي المقارن إلى إعادة النظر في كثير من النصوص الأدبية التراثية التي كتبت في الأندلس وصقلية (ودرس من منظور عربي صرف)، ودراستها في سياق مقارني صرف يثري هذه النصوص ويوسع آفاقها.

ISBN 978-9953-529-96-7



9 789953 529967