جامعة سيدي محمد بن عبد الله

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

ظهر المهراز - فاس

مركز دراسات الدكتوراه: الجماليات وعلوم الإنسان

تكوين الدكتوراه : التعابير والأشكال الرمزية: مقاربات وآليات الاشتغال

تخصص : اللغة العربية

الثقافة العربية في الخطاب الأدبي الإسباني
(مع ترجمة نصوص لخوان غويتيسولو نموذجا)

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه

إعداد الطالب :
كريم الوردي
ر.و.ط: 9895772195

إشراف الأستاذ :
الدكتور كمال الناجي

السنة الجامعة :
2020-2019

المقدمـــة

يعتبر الخطاب الأدبي أحد التجليات الأساسية لانشغال الذات الإنسانية بنفسها وبعلاقتها مع الآخر في نفس الآن. بهذا المعنى، فهو يعكس الأبعاد المختلفة للوجود باستحضار كائنات أو كيانات مغايرة وضرورية للكشف عما هو خصوصي في سياق تاريخي معين. وباعتبار الأدب تعبيرا فنيا عن تجربة الكاتب أو الشاعر، فإنه لا ينفصم عن الشروط التي يمليها المجتمع، خصوصا فيما يرتبط بالثقافة السائدة فيه وبعلاقة هذا المجتمع بغيره من المجتمعات الأخرى.

من هذا المنطلق، يشكل الخطاب الأدبي حقلا متميزا لدراسة مظاهر حضور الآخر بحمولته المتعددة الأبعاد، إذ أنه ينقل مضامين ترتبط أيما ارتباط بالشروط التي تشكل هوية هذا الأخير وتميزه عن ذوات أخرى داخل الزمان والمكان. وهذا ما يضفي على هذا الخطاب صبغة معرفية، وثقافية، واجتماعية واضحة. فالنص الأدبي فضاء يمتزج فيه تصور الذات والآخر، مما يمنحه إمكانية التأثير في المتلقي بتوجيه نظره نحو أفكار ومواقف معينة ورسم صور ذهنية معينة مرتبطة بالوجود الإنساني. كما أنه ينطلق من سياق محدد ليعكس من خلاله مختلف المظاهر المتعلقة بحياة المجتمع وثقافته مع بناء صورة عن المجتمعات والثقافات الأخرى، وهو ما يجعل منه وسيلة لإبراز أشكال التفاعل بين أنماط سوسيوثقافية مختلفة.

والمتأمل في الخطاب الأدبي الإسباني، منذ بدايته حتى وقتنا الحالي، لا يسعه إلا أن يلحظ مدى أهمية المكون الثقافي العربي في تشكيل مضامينه وتحديد هويته الخاصة

مقارنة بالآداب الغربية الأخرى. فالوجود العربي بالأندلس لمدة قرون ساهم في خلق مناخ فريد بشبه الجزيرة الإيبيرية في شتى مناحي الحياة، وأثرى الكتابة الإبداعية في فترات متباينة. لهذا، ليس من المبالغة القول إن العديد من المعالم والتجارب الأدبية الإسبانية انبنت وتطورت باستحضارها للمظاهر الثقافية العربية، مبرزة بذلك حوارا حضاريا ذا طبيعة خاصة على المستوى الإنساني.

وبالتالي، يكتسي موضوع الثقافة العربية في الخطاب الأدبي الإسباني أهمية كبيرة، الشيء الذي دفعنا إلى دراسته في عملنا هذا، والذي نروم من ورائه إلى تسليط الضوء على التصورات المرتبطة بهذه الثقافة والجوانب البارزة في نظرة الكُتاب الإسبان إلى المكون العربي الإسلامي في مراحل مختلفة، وهي النظرة التي تحيل، في نهاية المطاف، على مسألة جوهرية في الفكر الإسباني، ألا وهي علاقة هذا البلد الإيبيري بذاته التاريخية، والمجتمعية، والثقافية. ومن جهة أخرى، هي نظرة تسائل ذاتنا العربية في امتدادها عبر الزمن، لترسم أفقا للتفكير في صورتنا التي لم تسلم أبدا من اعتبارات إيديولوجية.

في هذا الإطار، يعتبر الاستشراق الغربي تيارا فكريا طبعته روح الاستعلاء في نظرته للشرق عموما، وللعالم العربي الإسلامي خصوصا. لهذا، فإن الكتابات الاستشراقية اتسمت في الكثير من الأحيان بانعدام الفهم الحقيقي لأنماط الحياة والمظاهر الثقافية والحضارية للشرق، إلى درجة اختزال هذا الأخير في كونه بلاد التخلف والأساطير.

بالإضافة إلى هذا، لا يجب أن ننسى أن هذا التيار تطور بالموازاة مع المد الاستعماري، مما جعله مرتبطا إلى حد بعيد بأهداف إمبريالية وأغراض سياسية بالأساس.

لكن الاستشراق لا يشكل تيارا متجانسا، إذ لكل مدرسة خصائصها المميزة، كما هو الحال بالنسبة للمدرسة الاستشراقية الإسبانية. فهذه الأخيرة، والتي تم دعمها ورعايتها من طرف البلاط في القرن الثامن عشر، تميزت منذ انطلاقتها بالاعتراف بأهمية المخطوطات العربية التي كانت تحفل بها المكتبات الإسبانية، الشيء الذي يعني أنها اتخذت منحى تاريخيا من خلال العودة إلى الحقبة الأندلسية بجذورها العربية الإسلامية، أخذا بعين الاعتبار أن الكنيسة كانت قد حاولت إلغاء هذه الأخيرة في مراحل سابقة. وبالتالي، فإن ما يميز الاستشراق الإسباني هو كونه، في الحقيقة، استعرابا كما سنوضح ذلك في هذا العمل.

وهذان المفهومان، الاستشراق والاستعراب، يقتضيان الحديث كذلك عن الاستفراق، وهو توجه مرتبط بالكتابات الإسبانية حول إفريقيا على العموم، والمغرب على الخصوص. ولعل أهم خاصية لهذا التوجه هي ارتباطه بالأطماع الاستعمارية لإسبانيا في هذه القارة منذ منتصف القرن التاسع عشر، مع العلم أنه حاول استثمار مسألة التعايش خلال المرحلة الأندلسية من أجل تحقيق أهدافه.

إذن، تعتبر الكتابات الاستشراقية أو الاستعرابية، وكذا الاستفراقية، أحد أوجه الاهتمام الإسباني بالعالم العربي الإسلامي، سواء فيما يتعلق بالرجوع إلى الموروث

الأندلسي أو الانكباب على دراسة عادات وأساليب تنظيم المجتمع المغربي –وخصوصا في الشمال– بهدف السيطرة عليه. ويتجلى هذا الاهتمام في العديد من الأعمال الإبداعية، الأمر الذي يجعل من تحليل الخطاب الأدبي الإسباني لرصد مظاهر الحضور الثقافي العربي موضوعا ذا قيمة بالغة، كما أشرنا إلى ذلك آنفا.

أما بالنسبة لاختيار "خوان غويتيسولو" كنموذج لإبراز هذا الحضور، فيرجع إلى كونه أحد الكتاب الذين تأثروا بالعنصر العربي إلى حد كبير. فقد كرس حياته لهدم التصورات الخاطئة التي ارتبطت بالعرب وبالدين الإسلامي منذ قرون، أخذا بعين الاعتبار أنه عاش في سياقات مكنته من التعرف عن قرب على الثقافة العربية، وذلك منذ أن استقر لمدة بالأحياء المختلفة الأعراق بمدينة باريس، وبعد ذلك بالجزائر، ثم بالمغرب.

في هذا الإطار، يشكل العالم العربي والإسلامي بتقاليده، ومعتقداته، وقيمه، محورا أساسا في الأعمال السردية لهذا الكاتب، علما أن اطلاعه على مؤلفات المؤرخ الإسباني "أمريكو كاسترو"، والتي يَبرز فيها الدور الكبير للمكون العربي في تشكيل الهوية الإسبانية، قد ساهم في وعيه بهذه الحقيقة التاريخية وفي مناهضته لمجموعة من الأساطير حول العرب والإسلام. بالإضافة إلى هذا، تعتبر أعمال إدوارد سعيد مصدرا مهما فيما يخص نظرة "خوان غويتيسولو" للعالم العربي، حيث إن الأفكار التي أتى بها المستشرقون الغربيون قد امتزجت باعتبارات إمبريالية. وبالتالي، يمكن التأكيد على كون العديد من

مؤلفات هذا الكاتب الإسباني تتصدى لاستغلال الدول العربية والإسلامية من طرف القوى الغربية.

وننطلق في عملنا هذا من إشكالية محورية تكمن في طبيعة نظر الأدباء الإسبان للثقافة العربية وخلفياته، وهي الإشكالية التي تحيلنا على مجموعة من الأسئلة:

- ما هو دور الماضي الأندلسي في تشكيل منظور هؤلاء الأدباء؟
- كيف تم التأسيس للتصورين الإيجابي والسلبي للثقافة العربية الإسلامية؟
- أين يبرز تأثير الكتابات التاريخية حول الأندلس والاستشراقية حول العرب والمسلمين؟
- ما الذي يميز الخطاب الأدبي لخوان غويتيسولو حول الثقافة العربية عن الأدباء الإسبان الآخرين؟
- ما المكانة التي يحتلها المغرب في الأعمال الإبداعية لهذا الكاتب؟ وما طبيعة هذا الحضور؟

ومن أجل الإجابة عن هذه الأسئلة الجوهرية، نعتمد على منهج تحليلي يتوخى استنباط الأفكار الأساسية التي تتضمنها أعمال أدبية مختلفة حول العالم العربي وثقافته، مع تفسيرها على ضوء الظروف التاريخية التي تحكمت في بلورتها، سواء فيما يرتبط بالمظاهر الأندلسية أو ببعض القضايا التي ميزت القرن العشرين وبداية الألفية الثالثة.

ويتكون هذا العمل من بابين اثنين، نخصص الأول منهما لأبعاد الاهتمام الإسباني بالعالم العربي، مع التركيز على كون هذا الاهتمام قد ارتبط عموما باتجاهات فكرية معينة هي الاستشراق، والاستعراب، والاستفراق. وبالتالي، فإن هذه المفاهيم الثلاثة تقتضي تحديدا دقيقا من أجل تبيان العلاقة بينها من جهة، وكيفية نظرها إلى كل ما هو عربي وإسلامي من جهة أخرى، وهو ما سنقوم به في الفصل الأول من هذا الباب، مع تحديد المقصود بمفهوم الثقافة. أما في الفصل الثاني فسنتناول فيه آثار الثقافة العربية الإسلامية بشبه الجزيرة الإيبيرية انطلاقا من كون هذا التأثير قد انعكس في العديد من المجالات، سواء تعلق الأمر بالمظاهر الثقافية المادية أو اللامادية. ونخصص الفصل الثالث للاستعراب الإسباني ومسألة العودة إلى الجذور، وهو ما يدل على إقرار مجموعة من الدارسين بالأهمية القصوى للموروث الأندلسي وبالإسهامات الفكرية والعلمية القيمة للعرب والمسلمين. في هذا السياق، تعتبر الموشحات والأزجال العربية أحد تجليات تأثر الإسبان بالأدب الشفهي للعرب الأندلسيين، وهذا الجانب سيشكل محور الفصل الرابع من الباب الأول. وما دام الوجود الإسلامي بشبه الجزيرة الإيبيرية قد استمر بعد سقوط غرناطة على المستوى الديني والثقافي، وذلك بفضل الموريسكيين، فقد ارتأينا تخصيص الفصل الخامس لأدب هذه الأقلية المضطهدة. ونسلط الضوء في الفصل السادس على اهتمام الإسبان بالأدب العربي، انطلاقا من كون هذا الاهتمام لم يقتصر على المرحلة الأندلسية بل استمر حتى في فترات لاحقة. أما في الفصل السابع فنتناول فيه علاقة الأدباء

الإسبان بالثقافة العربية، مع التركيز على تجربة الشاعر الكبير "فديريكو غارسيا لوركا" باعتباره أحد المبدعين المرموقين الذين غرفوا من معين الثقافة الأندلسية بمختلف مظاهرها، وجعلوا من الرموز العربية الإسلامية عنصرا أساسا في بناء القصيدة المعاصرة.

بالنسبة للباب الثاني، والذي نخصصه لدراسة الحضور الثقافي العربي في الخطاب الأدبي لخوان غويتيسولو، فإننا نتناول في الفصل الأول منه علاقة هذا الكاتب بالعالم العربي، مع تبيان الأسباب التي دفعته إلى الاهتمام بهذا الأخير. ويعتبر اطلاعه على مجموعة من الكتابات التاريخية حول الأندلس والمؤلفات الاستشراقية حول الأقطار العربية أحد هذه الأسباب، الشيء الذي دفعنا إلى تخصيص الفصل الثاني لموقف "غويتيسولو" من الاستشراق. أما الفصل الثالث فندرس فيه تلك المظاهر الثقافية العربية التي تشكل مادة أساسية في أعماله الروائية. وبما أن هذا الكاتب قد انتقل عبر العديد من الدول الإسلامية، فإن مسألة تمثل الفضاء وكيفية وصفه ذات أهمية بالغة بالنسبة لموضوع عملنا في شموليته، وهي المسألة التي ارتأينا أن نجعل منها محورا للفصل الرابع. وبحكم استقرار "غويتيسولو" بالمغرب، نخصص الفصلين الخامس والسادس، على التوالي، لمدينتين تحضران بشكل قوي في بعض رواياته، هما طنجة ومراكش. أما الفصل السابع فنتناول فيه بعدا أساسا في الثقافة الإسلامية من خلال الأعمال الإبداعية لهذا الكاتب، ألا وهو البعد الصوفي. كما تعد مواقف "غويتيسولو" من بعض القضايا العربية والإسلامية

(الجزائر، البوسنة وفلسطين، على وجه الخصوص) جانبا مهما في مجموعة من كتاباته الأدبية والصحفية، لذلك سنخصص له الفصل الثامن من الباب الثاني. وسنختم هذا الأخير بفصل حول أشكال حضور الدين الإسلامي في الأعمال الإبداعية لهذا الكاتب.

الباب الأول:

أبعاد الاهتمام الإسباني بالعالم العربي

مدخل:

لقد تولدت لدى الغرب رغبة شديدة في معرفة الشرق عموما، والثقافة العربية خصوصا، الشيء الذي أدى إلى ظهور الاستشراق. ويعتبر هذا الأخير تيارا فكريا طبع مسار الدراسات الغربية على مر العقود، كما أنه تميز بتنوع ميادين اشتغاله واهتماماته. ويمكن تحديد انطلاقة الاستشراق في الحملة الفرنسية والتطلعات الاستعمارية الإنجليزية في مصر. إلا أن هذه التطلعات لم تقتصر على هذه البقعة الجغرافية بل امتدت إلى الشرق كله، أخذا بعين الاعتبار ظهور مطامع أخرى مثل الهولندية، والألمانية والإيطالية.

ومن أجل خدمة مصالحها الخاصة أنشأت كل دولة مدرسة استشراقية تتميز بها عن الأخرى. في هذا الإطار، تعتبر المدرسة الإسبانية من بين أهم المدارس الاستشراقية الأوربية، وقد تأرجحت تسميتها بين الاستعراب والاستفراق والاستشراق.

ولعل أهم ما يميز المدرسة الاستشراقية الإسبانية هو رجوعها إلى الموروث الأندلسي، أو إلى ما يُصطلح عليه حقبة "إسبانيا المسلمة" (La España musulmana)، لتبني عالما أدبيا يحظى فيه المغرب بمكانة معتبرة. هكذا نجد أن العديد من الدارسين الإسبان قد أنجزوا أبحاث في حقول مختلفة (علوم، أدب، فنون، الخ.) ترتبط بالماضي الأندلسي، الشيء الذي يمكن اعتباره بحثا في الجذور العربية الإسلامية لإسبانيا.

في هذا السياق، يمكن القول إن اهتمام الإسبان بالثقافة العربية، بمعناها الواسع، انطلق مع بروز الحركة الاستشراقية. وبالتالي يحق لنا أن نتساءل: ما هي الأبعاد أو

المظاهر الثقافية العربية التي ركز عليها المستشرقون الإسبان؟ وهل كان ذلك من أجل خدمة الأطماع الاستعمارية أم من أجل الاعتراف بقيمة الثقافة العربية وتأثيرها على الحضارة الغربية بصفة عامة؟

بالإضافة إلى اهتمام المستشرقين الإسبان بالعالم العربي وبثقافته، ظهرت منذ القرن التاسع عشر إبداعات أدبية نجد فيها حضورا للجوانب الثقافية العربية. وسيستمر هذا الحضور في القرن العشرين من خلال الأعمال الأدبية لبعض رواد "جيل 27" (Generación del 27) ومن تبعهم من الأدباء الكبار من أمثال "فديريكو غارسيا لوركا" (Federico García Lorca)، وكتاب آخرين طبعوا مسار الأدب الإسباني منذ انتهاء الحرب الأهلية الإسبانية (1936–1939) إلى اليوم من أمثال "خوان غويتيسولو" (Juan Goytisolo).

الفصل الأول: قضايا مفاهيمية

أ- مفهوم الخطاب الأدبي:

يعتبر الخطاب مادة للدراسة تتقاسمها حقول معرفية متباينة، أهمها اللسانيات، والنقد الأدبي، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، الشيء الذي يعني أن النظر إليه يختلف باختلاف هذه الحقول والمناهج التي تتبناها من أجل تحليله. وإذا كان معجم "**لسان العرب**"[1] يحدد أن المقصود بالخطاب، في معناه العام، هو الكلام المتداول بين متكلمين أو أكثر، والغرض منه هو الإفهام، فإن اللسانيات الحديثة، في اتجاهها البنيوي، حصرت موضوع دراستها في الجملة، في حين أن الخطاب عبارة عن متتاليات من الجمل كما يعرفه هاريس[2]، وهو ما يعني أن الخطاب يتجاوز الحدود البسيطة للجمل المنفردة.

أما فيما يتعلق بالخطاب الأدبي، نلاحظ أن الشكلانيين الروس أولَوه اهتماما خاصا منذ العقد الثاني من القرن العشرين، مع التأكيد على كون الأدبية هي مجموع الملامح التي تسمح لعمل ما أن يصير عملا أدبيا. وهذه الملامح ذات بعد فني أو جمالي، وتشكل جوهر العملية الإبداعية. ومن أجل دراسة الخطاب الأدبي، نادى الشكلانيون بالابتعاد عن المناهج السوسيولوجية، والفلسفية، والأنتروبولوجية، والتاريخية التي كانت سائدة آنذاك نظرا لطغيان الاتجاه الواقعي، وهي المناهج التي لا تؤدي إلى الكشف عما هو أدبي

---

[1] ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، 1994.

[2] سعيد يقطين: **تحليل الخطاب الروائي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988، ص 17.

صرف، بل تدرس قضايا أخرى تدخل في إطار العلاقة بين الأديب ومحيطه الذاتي، والاجتماعي، والسياسي.

وبالتالي، تعتبر المقاربة التي تبناها الشكلانيون الروس أساس نشأة علم الأدب أو ما يصطلح عليه "البويطيقا"، أي ذاك العلم الذي يركز على دراسة النصوص الإبداعية من الداخل عبر الاهتمام ببنياتها وأبعادها الفنية أو الجمالية. بهذا المعنى، تشكل "البويطيقا" أو الشعرية نظرية داخلية للأدب[3] لأنها تستبعد المراجع الخارجية.

من هنا يمكن القول إن النظر إلى الخطاب الأدبي قد شهد تحولا مع بروز المدرسة الشكلانية، وخصوصا أبحاث "رومان ياكبسون"[4] الذي حدد وظائف اللغة على الشكل التالي:

- الوظيفة المرجعية: ترتبط بالسياق أو المرجع الذي يتحكم في العملية التواصلية.
- الوظيفة التعبيرية: تتعلق بالمرسل وبموقفه إزاء ما تتضمنه رسالته.
- الوظيفة الإفهامية: تخص المرسل إليه أو المتلقي.
- الوظيفة الانتباهية: هي التي تضمن استمرار التواصل بين المرسل والمرسل إليه.
- الوظيفة المتالسانية: تتميز بتوجيه النظر إلى السنن المشترك بينهما.
- الوظيفة الشعرية: ترتبط بالرسالة في حد ذاتها.

---

[3] Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972.

[4] رومان ياكبسون: **قضايا الشعرية**، (ترجمة محمد الولي ومبارك حنون)، الدار البيضاء، دار توبقال للتشر، 1983.

ويؤكد "ياكبسون" أن ما يميز الخطاب الأدبي هو هيمنة الوظيفة الشعرية، والتي لا يحق حصرها في النصوص الشعرية، بل يمكن أن تظهر في العملية التواصلية بصفة عامة. لهذا، فإن هذه الوظيفة يجب أن تشكل جزءا من اهتمامات اللسانيات. في هذا السياق، يقول:

"ويمكن تحديد الشعرية باعتبارها ذلك الفرع من اللسانيات الذي يعالج الوظيفة الشعرية في علاقاتها مع الوظائف الأخرى للغة. وتهتم الشعرية، بالمعنى العام للكلمة، بالوظيفة الشعرية لا في الشعر فحسب حيث تهيمن هذه الوظيفة على الوظائف الأخرى للغة، وإنما تهتم بها أيضا خارج الشعر حيث تعطى الأولية لهذه الوظيفة أو تلك على حساب الوظيفة الشعرية".[5]

وإذا كانت المقاربة الشكلانية قد أسست لنمط جديد في تحليل الخطاب الأدبي، إلا أنه لا يمكن نفي تعدد المقاربات التي سعت إلى تأويل دلالات النصوص الإبداعية من زوايا مغايرة، من بينها الدراسات الثقافية التي تعتبر توجها نقديا حديثا يغوص في عالم العلاقة بين الأدب والثقافة ليكشف عن العادات ونظم الأفكار التي يضمها (أو يضمرها) النص الأدبي. بالإضافة إلى هذا، تسعى هذه الدراسات إلى تسليط الضوء على الخلفيات المعرفية والإيديولوجية التي تطبع مضمون هذا النص، والتي ترسخت في وعي المبدع بحكم انتمائه إلى مجتمع ما. من هنا، يكتسب العمل الأدبي معنى محددا من زاوية ثقافية كما يشير إلى ذلك عبد الفتاح أحمد يوسف:

---

[5] نفسه، ص 35.

"ولهذا فإن العمل الأدبي يتم إدراكه بوصفه سلسلة من البنى الثقافية المتراكمة، ليست وفقا لتوقعات القارئ عن المعنى أثناء القراءة، وإنما عن احتمالات وعي القارئ بالأفق المتحرك للثقافة".[6]

وبالتالي، ما يهم الدراسات الثقافية، والتي تطورت في بريطانيا منذ إصدار "فيث نوستباكن" لكتابه "**الماركسية والأدب**" سنة 1977، هي العلاقة بين العمل الأدبي والظواهر الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وهو ما يعني أن هذه الدراسات تولي أهمية خاصة للسياق التاريخي المتحكم في إنتاج خطاب أدبي معين. من هنا، يبدو النص الإبداعي كيانا غير متحرر عن سلطة الثقافة المجتمعية التي أُنتج تحت ظلالها، علما أن هذه الأخيرة لا تخلو من مضامين مرتبطة بثقافات أخرى، وهو ما يهمنا في دراستنا لحضور الثقافة العربية في الخطاب الأدبي الإسباني.

ب- مفهوم الثقافة:

تعتبر كلمة "ثقافة" من المصطلحات الحديثة التي تتميز بتعدد دلالاتها وتنوع أبعادها. لغويا، أصل هذه الكلمة هو الفعل الثلاثي "ثقف" الذي يحيل على تقويم الاعوجاج[7]، كما أنها تدل على الإدراك، والتهذيب، والفهم. وفي الاصطلاح –وهذا ما يهمنا في هذا المقام– يعد مالك بن نبي من الأوائل الذين قدموا تحديدا لهذا المصطلح، وهو التالي:

6- عبد الفتاح أحمد يوسف: قراءة النص وسؤال الثقافة، استبداد الثقافة ووعي القارئ بتحولات المعنى، إربد، عالم الكتب الحديث، 2009، ص 2.

[7] الثقاف هو الأداة التي كان يستعملها العرب لتسوية الرماح.

"مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه".[8]

انطلاقا من هذا التعريف، يتضح أن الثقافة ذات طبيعة اجتماعية بالأساس، فهي كيان لا يلبث الفرد أن ينخرط فيه ليتشبع بما يحمله من قيم وأنماط سلوك. وما دام الوسط الذي تتطور فيه تجربة الفرد متعدد المناحي، فإن الثقافة تشمل الكثير من الأبعاد التي يتداخل فيها ما هو ذاتي بما هو اجتماعي. وهذه الأبعاد هي التي تشكل المرتكزات المعرفية للتحديد الفلسفي لمفهوم الثقافة، كما نلاحظ ذلك في "المعجم الفلسفي" الذي نجد فيه أن هذه الأخيرة هي:

"كل ما فيه استنارة للذهن وتهذيب للذوق وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد أو المجتمع، وتشتمل على المعارف والمعتقدات، والفن، والأخلاق، وجميع القدرات التي يسهم بها الفرد في مجتمعه. ولها طرق ونماذج عملية وفكرية وروحية، ولكل جيل ثقافته التي استمدها من الماضي وأضاف إليها ما أضاف في الحاضر، وهي عنوان المجتمعات البشرية".[9]

---

[8] مالك بن نبي: **مشكلة الثقافة**، القاهرة، 1959، ص 74 (نسخة إلكترونية).

[9] مجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفي**، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.

وما دامت الثقافة منظومة تتحكم في علاقة الفرد بالمجتمع، فإن هذا يعني وجود مسار من الإسهامات الفكرية التي تحدد طبيعة التصورات السائدة في مرحلة معينة، وهو ما يفسر كون الثقافة بناء من التراكمات المستمرة على مر التاريخ. وتعتبر فكرتا "التراكم" و"الاستمرارية" أهم جانب في تعريف مفهوم الثقافة من منظور الأنثروبولوجيا خاصة، وعلم الاجتماع عامة[10]. وبالتالي، يمكن اعتبار الثقافة موروثا يكتسبه المرء باعتباره عضوا داخل المجموعة البشرية التي ينتمي إليها، كما أنها ذات مظاهر متعددة، منها ما هو مادي (كالمعمار مثلا) ومنها ما هو معنوي أو رمزي (كالفنون، والتقاليد، والمعتقدات، والقوانين، الخ.).

وللثقافة خصائص معينة يمكن إجمالها فيما يلي:

- الثقافة اجتماعية بالأساس رغم وجود اختلافات بين الأفراد، فهي تعبير عن ذلك المشترَك الذي يتجلى في العديد من المجالات كالقيم والعادات على سبيل المثال.
- الثقافة كيان يخترق الزمن، أي أنها إرث يستمر عبر الأجيال ولا ينمحي بموت الفرد. وهذا يقتضي النظر إلى الثقافة من زاوية الاستمرارية التي لا تلغي نهائيا وجود إضافات أو تطورات تسمح بالتمييز بين المراحل التاريخية وأساليب الحياة. وتعتبر هذه التطورات بعدا أساسيا لتعريف الثقافة، لأنها هي التي تفسر

[10] كليفورد غيرتز: **تأويل الثقافات** (ترجمة: محمد بدوي)، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009.

كون هذه الأخيرة منظومة متكاملة تتشكل من خلال الإسهامات الفردية والجماعية عبر العصور.

- الثقافة كيان يتم اكتسابه من طرف الفرد داخل الوسط الذي تتطور فيه تجربته الشخصية.
- الثقافة ذات بعد شمولي، مما يعني أن الاختلاف بين الثقافات الإنسانية لا ينفي وجود تقاطعات بينها، وهو ما يوضح كونها ذات طابع تكاملي، ويسمح بالحديث عن الحوار بين الثقافات.

ت- مفهوم الاستشراق

إن الباحث في الدراسات الإسبانية التي تتناول العالم العربي وثقافته لا يسعه إلا أن يلحظ وجود تسميات مختلفة ترتبط بهذا المجال. هكذا، ترد ثلاثة مصطلحات أساسية: الاستعراب، والاستفراق، والاستشراق. ويحيل المصطلح الأول على كل ما يتعلق بالعالم العربي، في حين أن الثاني يحيل على الاهتمام الإسباني بإفريقيا عموما، وبالمغرب على وجه الخصوص، أما الثالث فيندرج في إطار الاستشراق الأوروبي ارتباطا بالأطماع الاستعمارية.

في هذا السياق، يعتبر الاستشراق نتاج تناول غربي معين لقضايا الشرق كبقعة جغرافية وفضاء ثقافي في نفس الآن. بهذا المعنى يستعمل إدوارد سعيد هذا المصطلح حين يقول:

"والإستشراق هو المصطلح النوعي الشامل الذي أستخدمه في هذه الدراسة لوصف التناول الغربي للشرق"[11].

وتقتضي هذه المقاربة الاصطلاحية لمفهوم الاستشراق، في اعتقادنا، تحديد المقصود بالشرق، بحيث إن هذا المجال الجغرافي يتميز بامتداد جغرافي كبير وبتنوع واضح على المستوى الثقافي. لذلك نجد جمعة شيخة يحصر الاستشراق في ذلك التيار الفكري الذي يهتم بالعالم الإسلامي:

"ويطلق هذا المصطلح على علماء الغرب من غير العرب (مسلمين أو غير مسلمين) ممن اشتغل بالبحث في الحضارات الشرقية عامة، والحضارة الإسلامية بصفة خاصة تحقيقا للتراث ودراسة له، وفي منطقة جغرافية تمتد من شمال إفريقيا إلى الهند والصين مرورا بالشرق الأوسط بما فيه بلدان عربية وإسلامية"[12].

---

[11] إدوارد سعيد، **الإستشراق. المعرفة، السلطة، الإنشاء** ، بيروت، مركز الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، 1981، ص. 101.

[12] جمعة شيخة، **القيم والخصال في شجرة الاستشراق الإسباني الوارفة الظلال**، الكويت، مؤسسة جائزة عبد العزيز البابطين للإبداع الشعري، 2000، ص. 7.

إلا أننا لا يمكن أن نغفل أن الاستشراق، باعتباره نسقا فكريا يطبع الدراسات الغربية بشكل عميق، لا يخلو من اعتبارات براغماتية ترتبط بالمصالح الاقتصادية والسياسية كما يشير إليه إدوارد سعيد:

" *(...) الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبنائه وامتلاك السيادة عليه، (...) وبكلمات أخرى، فإن الشرق(...) يشكل شبكة المصالح الكلية التي يستحضر تأثيرها بصورة لا مفر منها في كل مناسبة*"[13].

إن هذه الرغبة في التحكم والهيمنة، الوثيقة الصلة بالأهداف الاستعمارية، هي التي ولدت مع الزمن نوعا من التمييز بين عالمين اثنين: الشرقي والغربي. هكذا غدت العلاقة بينهما أكثر تعقيدا، إذ لم تقتصر نظرة الغربيين على ما هو ثقافي صرف، بل امتزج الأمر بمطامع مادية. والأدهى من ذلك أن الفرق بين هذين العالمين تم اعتباره حسب محددات وجودية ومعرفية كما يؤكد على ذلك إدوارد سعيد حين يقول:

فالاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي "أنطولوجي" ومعرفي "إبستمولوجي" بين الشرق و(في معظم الأحيان) الغرب"[14].

ولما نعود إلى الدراسات الإسبانية التي اهتمت بظاهرة الاستشراق، نلاحظ أنها ركزت على البعد الحضاري للشرق، كما هو الحال بالنسبة ل"بيرنابي لوبيز غارسيا"

[13] إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص 39.
[14] إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص 38.

(López García Bernabé) الذي يرى أن الاستشراق هو "معرفة حضارة الشعوب الشرقية"[15]، مع التأكيد على محورية العالم الإسلامي، كما هو الأمر بالنسبة ل " فيكتور موراليس ليثكانو" (Victor Morales Lezcano) الذي يعتبر أن الاستشراق يكمن في دراسة حضارات الشرق الأقصى والحضارة الإسلامية على وجه التحديد[16]. أما "خاسينتو بوش بيلا" (Jacinto Bosch Vilá) فيقول:

في نظري، الاستشراق الإسباني (وأستغني هنا عما يشبه الاستشراق خلال القرن التاسع عشر) تيار فكري أو- إن شئنا – موقف فكري يتميز بالوعي بالقيم الإنسانية النفسية، والاجتماعية، والثقافية للشرق باعتباره مركزا أنتج أقدم وأغنى الحضارات الإنسانية"[17].

هذا يبين أن الدارسين الإسبان نظروا إلى الشرق نظرة إيجابية تنطلق من اعتبار المكونات الحضارية هي الأساس في العلاقة بين العالمين الغربي والشرقي، مما يعني

---

[15] "Conocimiento de la civilización de los pueblos orientales", Bernabé López García, "Arabismo y Orientalismo: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo", *Awraq*, Anejo al volumen XI, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1990, p. 35.

[16] Víctor Morales Lezcano, *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1988, p .20.

[17]" El orientalismo español- prescindo del pseudo-orientalismo decimonónico-, lo entiendo como corriente de pensamiento o, si se quiere, como postura intelectual que se caracteriza por una toma de conciencia de los valores humanos psicológicos, sociológicos y culturales de Oriente, como centro generador de las más antiguas y ricas civilizaciones del hombre", Jacinto Bosch Vilá, "El orientalismo español, panorama histórico. Perspectictivas actuales", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año III, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1967, p. 175.

وجود اعتراف حقيقي بالدور الكبير للجانب الثقافي والقيمي. ويرجع السبب في ذلك إلى الوعي بمدى أهمية ما خلفته الحضارة العربية الإسلامية بشبه الجزيرة الإيبيرية في شتى المجالات، وبقيمة الإسهامات الشرقية في الحضارة الغربية. ولعل هذه النظرة، والتي لا تخلو من اعتراف بشأن القيم الإنسانية، هي التي تمنح الخصوصية للمدرسة الاستشراقية الإسبانية.

ث-الاستشراق والاستعراب:

يرتبط الاستعراب في جوهره بالثقافة العربية. هكذا نجد أن"بيرنابي لوبيز غارسيا" يعرفه بكونه "مدرسة للذين يهتمون باللغة والحضارة العربيتين"[18]. إلا أن هذه المدرسة لا يمكن عزلها عن التيارات الاستشراقية بحكم اهتمام هذه الأخيرة بالجوانب المختلفة للحياة العربية والإسلامية أساسا.

في هذا السياق، يقول أحمد الكمون:

لم تكن حركة الاستعراب التي ظهرت مع نهاية القرن الثامن عشر استحضارا للموروث القديم، أو إحياء للنشاط الذي كان قبل حرب الاسترداد، وإنما هي نوع من الاقتباس على غرار الحركات الاستشراقية الناشئة آنذاك"[19].

[18]"Escuela integrada por los que cultivan la lengua y civilización árabes", Bernabé López García, op. cit., p. 35.

[19] أحمد الكمون، "الثابت والمتحول في الاستشراق الإسباني المعاصر"، **مجلة المشكاة**، العدد 51، وجدة، 2008، ص 59.

وإذا كان الدكتور أحمد الكمون يحدد أواخر القرن الثامن عشر كنقطة انطلاق المدرسة الاستعرابية الإسبانية، فإن "إدواردو مَنثانو موراليس" (Eduardo Manzano Morales) يشير إلى بدايتها في القرن التاسع عشر. غير أن هذا الفرق الضئيل على المستوى الزمني ليس هو ما يهمنا في هذا المقام، بل تأكيد الباحثين معا على انتماء الاستعراب إلى حقل الدراسات الاستشراقية:

"*ظهر الاستعراب الإسباني في القرن التاسع عشر كتخصص تاريخي محض يهتم بمرحلة متميزة في شبه الجزيرة الإيبيرية، والذي نتج انشغاله الفيولولوجي الوحيد، على الأقل في مرحلة أولى، من الحاجة إلى طبع نصوص ضرورية من أجل إعادة البناء التاريخي*".[20]

من جهة أخرى، لا يجب أن ننسى أن المستعربين الإسبان قد لعبوا دورا أساسيا في تحقيق التراث العربي وترجمة جزء مهم منه، مما سمح بمعرفة جوانب متعددة من حياة المجتمعات العربية. إلا أن هذه المعرفة تظل جزئية في نهاية المطاف نظرا للافتقار إلى المادة العلمية الكافية ، كما تؤكد على ذلك الباحثة "مانويلا مارين" (Manuela Marín):

[20]"El arabismo español nace en el siglo XIX como una disciplina estrictamente histórica que se ocupa de un periodo muy característico en la Península , y cuya única inquietud filológica derivó ,al menos en un primer momento, de la necesidad de editar unos textos indispensables para dicha reconstrucción histórica", Eduardo Manzano Moreno," La creación de un esencialismo: la historia de al Andalus en la visión del arabismo español", *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, Universidad de Castilla- la Mancha, 2000, p. 24.

"من أجل نقل الحقيقة الراهنة وماضي الدول العربية الإسلامية إلى جمهور أوسع، يجد المستعرب الإسباني نفسه على العموم دون سند"[21].

وبالتالي، يمكن أن نقول إن المدرسة الاستعرابية الإسبانية قد سعت إلى الإلمام بالمكونات الحضارية العربية منذ أن تأسست كتيار فكري يستحضر صفحات ماضية من تاريخ إسبانيا. وهذا الجانب هو الذي يميز هذه المدرسة عن نظيراتها الأوروبية كما أشرنا إلى ذلك آنفا.

ج- الاستشراق والاستفراق:

يرتبط الاستفراق ارتباطا وثيقا بالأهداف الاستعمارية الإسبانية في القارة الإفريقية على العموم، وفي المغرب على وجه الخصوص، ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويكشف هذا المفهوم عن وجود تيارين متباينين: الأول استعماري، والثاني عاطفي كما يوضح ذلك الباحث الإسباني " رودولفو خيل غريماو" (Rodolfo Gil Grimau):

[21]"Para hacer llegar a un público más amplio la realidad actual y el pasado de los países árabes –islámicos, el arabista español se encuentra en general desarmado", Manuela Marín, "Arabistas en España: un asunto de familia", *Al Qántara* , número XIII, Madrid, C.S.I.C., 1992, p. 392.

"أصبح الاستفراق الإسباني، خصوصا منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تعبيرا وأداة لتيارين : الاستعماري، الذي يحاول إيجاد بديل لإسبانيا عن المستعمرات الأمريكية الضائعة أو التي كانت في طريقها إلى الضياع، و"العاطفي"، الذي يرى في التدخل في إفريقيا، خاصة في شمال إفريقيا، استمرارا لمعارك الممالك المسيحية ضد المسلمين إبان ما يعرف بحروب الاسترداد"[22].

إن هذين التيارين، رغم اختلافهما ظاهريا، يبينان أن الهدف من الدراسات الاستفراقية واحد، إذ سواء تعلق الأمر بنزعة استعمارية أو بامتداد لحروب الاسترداد، لا يمكن أن نلغي رغبة إسبانيا في السيطرة على أجزاء من القارة الإفريقية. لذلك فإن دافع الهيمنة يظل هو الخيط الناظم لهذه الدراسات التي كان إنجازها محكوما بتوفير المعطيات الجغرافية، والاجتماعية، والثقافية الضرورية للمستعمر قصد تحقيق تطلعاته.

في هذا الإطار، ما يميز المستفرقين الإسبان هو كون معظمهم جنودا في بداية الأمر، وكان هدفهم هو تحقيق المطامح التوسعية لبلادهم، الشيء الذي كان يعتبر قناعة راسخة بالنسبة إليهم كما يشير إلى ذلك "رودولفو خبل غريماو":

[22]"El africanismo español, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, tiende a ser la expresión y el instrumento de dos corrientes: la colonial, que intenta construir para España un sustitutivo al imperio americano perdido o en vías de perderse, y la "emocional", que ve en la intervención africana, sobre todo en la norteafricana, una prolongación a las luchas de los reinos cristianos contra los musulmanes en la llamada "Reconquista", Rodolfo Gil Grimau, "Corrientes ideológicas internas en el africanismo español", *Actas del Congreso Internacional del Estrecho de Gibraltar*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1988, p. 277.

"بالنسبة للمجموعة الأولى من المستفرقين، والذين ينتمي عدد كبير منهم إلى القوات المسلحة وبعضهم إلى إدارة الدولة، دفعتهم هذه القناعة الراسخة إلى القول :"لقد نشأت إسبانيا كدولة مستقلة ذات مهمة ملحة: التوسع في افريقيا " (...). "المهمة الكونية لإسبانيا" أو "المهمة الإفريقية لإسبانيا"، كما يقول خوصي كورديرو طوريس، هي الاستمرار في ما هو وارد في وصية ايزابيل الكاثوليكية، أي استكمال العملية التي قادتها بنجاح في الممالك المغاربية "[23].

استنادا إلى هذا القول، تتضح استحالة عزل الاستفراق عن المطامع الاستعمارية لإسبانيا منذ القرن التاسع عشر، علما أن وجودها فوق الأراضي المغربية يرجع إلى القرن الثامن عشر، وذلك بعد أن تمكنت من بسط نفوذها على كل من سبتة، ومليلية، والحسيمة بين 1775 و1791. وسيتكرس هذا الوجود ابتداء من سنة 1860 بعد نشوب ما يعرف بحرب إفريقيا، والتي تعتبر أول مواجهة مباشرة بين المغرب وإسبانيا.

[23]"Para un primer sector de africanistas, muchos de ellos procedentes de las fuerzas Armadas y algunos de la administración del Estado, ese determinismo les lleva a decir que "España nace como Estado independiente bajo un imperativo: la expansión africana" […]" La misión universal de España" o "la misión africana de España", que dice José Cordero Torres, sería continuar lo indicado en el testamento de Isabel la católica, o sea, prolongar sobre los reinos magrebíes la acción emprendida con éxito contra Granada",.Rodolfo Gil Grimau, Ibid., p. 280.

ويجب أن نشير إلى كون الدراسات الاستفراقية، عندما تتحدث عن إفريقيا، فإنها تقصد بذلك المغرب على وجه التحديد، الشيء الذي يشكل مقاربة فريدة من الناحية المعرفية ويعكس إيديولوجية هدفها السيطرة، كما نستنتج من المقولة التالية:

"في الحقيقة، يتمحور إنتاج المعرفة وتصور المغرب، انطلاقا من النصف الثاني للقرن التاسع عشر، من خلال الاستفراق، الذي يعد إيديولوجية منتشرة نسبيا تميل نحو اعتبار إفريقيا على أنها المغرب رغم امتداداتها جنوب الصحراء، وتلجأ إلى الماضي الإمبريالي الإسباني و"نزعته الإفريقية" من أجل شرعنة العملية الاستعمارية المعاصرة لإسبانيا، التي يتملكها إحساس عميق بالنقص والعزلة في علاقتها بباقي القوى الأوربية".[24]

وفي القرن العشرين، إبان ما يعرف بمرحلة الحماية الإسبانية شمال المغرب، قامت إسبانيا بمأسسة الاستفراق من خلال إنشاء بعض المعاهد الرسمية خدمة لمصالحها الاقتصادية، مثل معهد الدراسات الإفريقية، وذلك انطلاقا من سنة 1945، كما يؤكد على ذلك "دافيد بارا مونسيرات" (David Parra Montserrat):

[24]"En realidad, todo el esfuerzo de producción de conocimiento y de representaciones sobre Marruecos se articula, desde la segunda mitad del siglo XIX, a través del africanismo, una ideología un tanto difusa que, a pesar de sus extensiones subsaharianas, tiende a identificar África con Marruecos , y termina invocando el pasado imperial español y su "vocación africana" para legitimar la acción colonial contemporánea de una España poseída por un profundo sentimiento de inferioridad y aislamiento con respeto a otras potencias europeas", Fernando Rodríguez Mediano ,"Contra el viajero .Narración y apropiación en torno a la acción colonial española en Marruecos", *Diez estudios sobre literatura de viajes*, Madrid, C.S.I.C., p. 174.

"من أجل نشر كل هذا الخطاب الأخوي وملاءمة التاريخ مع هذه الأهداف الجديدة، تم خلق معاهد استفراقية مختلفة خلال العهد الفرنكوي. وكان معهد الدراسات الاستفراقية أشهرها وأهمها ".[25]

هكذا يتبين أن الاستفراق قد كانت له امتدادات حتى أثناء فترة الحماية الإسبانية التي فرضت على المغرب انطلاقا من سنة 1912، وهو ما سيتكرس خلال خلال الحكم الفرنكوي ابتداء من 1936. وبالفعل، قامت السلطات الإسبانية سنة 1938 بتدشين معهد الجنرال فرانكو ليسهر على جمع المخطوطات العربية التي كانت موجودة آنذاك في شمال المغرب والقيام بفهرستها لأنها تشكل رصيدا ثقافيا يجب المحافظة عليه. ويتضح هذا الأمر من خلال ما ورد في "ظهير البحث عن المخطوطات":

"يُعلم من هذا الكتاب الشريف والأمر العلي المنيف أنه علاوة على الثروة الفلاحية التجارية والمادية هناك ثروة أخرى وهي الثقافة التي تمكن هذا الشعب من الرقي للمقام المناسب بين الدول الممتازة وأن الحرب بالسلاح لا تقوى على

[25]"Para difundir toda esa retórica fraternal y readecuar la historia a estos nuevos objetivos, se crearon durante el franquismo diversas instituciones africanistas. La más conocida e importante fue el Instituto de Estudios Africanos", David Parra Monserrat,"¿Reescribir la "Historia patria" ? Diversas visiones de España del africanismo franquista", *La nación de los Españoles. Discursos y prácticas del nacionalismo español en la época contemporánea*, Valencia, Universidad de Valencia, 2012, p. 231.

جلب القلوب بل لابد من جلبها من واسطة، هي تبادل العلاقات الثقافية التي هي أتمن وأقوى أساس كل اتحاد فكري وأنمى للثقافة ونشرها". [26]

لقد كانت عملية البحث عن المخطوطات العربية في المنطقة الخليفية تتم تحت مراقبة ممثلين للسلطات الإسبانية. أما عن عددها فلا يمكن تحديده، والمهم أن الأمر يتعلق بكمية كبيرة كما تشير إلى ذلك الباحثة سعيدة مسعودي:

"وكلف الأستاذ ألفريد البستاني، اللبناني الأصل، بالقسم العربي وبالتنقيب عن المخطوطات والكتب القديمة. وقد ساعده كل من المراقبين وأرباب السلطة من أجل تيسير عملية التنقيب والبحث التي توجت بعثوره على عدد مهم من المخطوطات التي تولى تحقيقها وإخراجها بنفسه، فيما تكلف المعهد بنشرها. كما نشر المعهد مؤلفات أخرى كثيرة عربية وإسبانية".[27]

إن إنشاء مثل هذا المعهد الاستفراقي ينم عن رغبة الإسبان في معرفة العقلية المغربية قصد تحقيق مآربهم الاستعمارية باستغلال ثروات البلاد. ومن هنا تتجلى قيمة المكونات الثقافية ضمن المنظومة الفكرية الإسبانية إبان الحماية، فلم يكن الهدف ثقافيا أو معرفيا محضا بقدر ما كان تجليا لرغبة مرتبطة بالسعي إلى الهيمنة. ويندرج هذا الاهتمام

---

[26] "ظهير البحث عن المخطوطات"، أورده إدريس خليفة في كتابه: **الحركة العلمية والثقافية بتطوان من الحماية إلى الاستقلال**، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1994، ص 684.

[27] سعيدة مسعودي: **الأدب المغربي باللغة الإسبانية: دراسة نقدية** (رسالة جامعية)، فاس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، 2018، ص 25.

بما هو ثقافي في إطار ما هو معروف في الدراسات الاستشراقية التي ركزت كذلك على البعد الفيلولوجي للتعرف أكثر على الحضارة العربية الإسلامية. في هذا السياق، تقول "مانويلا مارين":

"يجب ألا ننسى أن الثقافة الإسلامية هي، في العمق، ثقافة النص المكتوب (رغم الأهمية الكبيرة للنقل الشفهي). ولا يمكن التقدم في المعرفة العلمية لهذه المجتمعات إلا من خلال الجمع بين التأويلات التاريخية أو الاجتماعية وأكبر قدر ممكن من المعرفة الفيلولوجية الرصينة. ويجب أن نفهم الفيلولوجيا ليس فقط كمعرفة محضة باللغة، بل كذلك مجموع العلاقات المتحولة للمعاني التي تشكل الهويات الثقافية لكل مجتمع، والتي تتجلى من خلال نصوصها"[28].

لقد سعت إسبانيا في مشروعها الاستعماري، وفي إطار اهتمامها بالأبعاد الثقافية للمغرب، إلى معرفة الأعراف التي تنظم العلاقات بين سكان مناطق الشمال كي تكتشف بشكل أدق كيفية تفكيرهم وكيانهم الوجداني. فهذه الأعراف هي، في حقيقة الأمر، بمثابة قوانين تحكم التنظيم القبلي سواء على المستوى الاجتماعي أو الفردي، لذلك يجب معرفتها قصد استغلالها بشكل يخدم مصالح الإسبان كما تؤكد على ذلك "أماليا ثومينيو":

[28]"No se debe olvidar que la cultura islámica es, intrínsecamente, una cultura de texto escrito (por mucha importancia que tenga la transmisión oral). Sólo será posible avanzar en el conocimiento científico de esas sociedades aliando, a las interpretaciones históricas o sociológicas, la mayor solidez filológica posible. Y por filología habría que entender no sólo el estricto conocimiento de la lengua, sino también de la red variable de significados que conforman las identidades culturales de cada sociedad, manifestadas a través de sus textos", Manuela Marín, "Arabistas en España: un asunto de familia", op. cit., p. 381.

في فترة الحماية الإسبانية، سخر العديد من الكتاب جهودهم لمعرفة ودراسة القانون الإسلامي ومؤسساته، وبصفة عامة موقف المغاربة إزاء العدالة. ويرجع السبب في هذه الجهود إلى الحاجة إلى معرفة البلد والمجتمع الذي كانوا يسعون إلى احتلاله، وذلك لكون القانون أحد المفاتيح للتوصل إلى هذه المعرفة المفيدة"[29].

وتعتبر مجلة "إفريقيا" (*frica*)، والتي ظهرت سنة 1924 تحت اسم "مجلة الفيالق الاستعمارية" (*Revista de Tropas Coloniales*) واستمر وجودها إلى غاية 1978، أي بعد وفاة فرانكو وبداية الانتقال الديمقراطي في إسبانيا، أهم إصدار في حقل الدراسات الاستفراقية، إذ كانت التعبير الإيديولوجي الواضح للأجهزة الرسمية الإسبانية آنذاك. ولم تكن تهتم بالشؤون العسكرية فحسب، بل كانت تتناول مواضيع أنتربولوجية، ودينية وتاريخية مرتبطة بالمغرب. أما الكتاب الذين كانوا ينشرون على صفحاتها فقد كانوا جنودا، وأطباء، وصحافيين، ومهندسين بالأساس، يتقاسمون نفس الخطاب الاستعماري الذي بلغ أوجه بمجرد إرساء النظام الدكتاتوري سنة 1936.

[29]"En la época del protectorado español en Marruecos, varios autores dedicaron sus esfuerzos a conocer, estudiar y enseñar el derecho islámico, sus instituciones y, en general, la actitud de los marroquíes ante la justicia. Estos esfuerzos tenían su origen en la necesidad de conocer el país y la sociedad que se pretendía colonizar, siendo el derecho una de las claves para llegar a ese conocimiento útil", Amalia Zomeño," El derecho Islámico a través de su imagen colonial durante el Protectorado Español en Marruecos", *El protectorado Español en Marruecos: Gestión colonial e identidades*, Madrid, C.S.I.C., 2002, p. 307.

أما على المستوى الأدبي، فقد سارت الكتابات على نهج الأدب الاستشراقي الذي تم إنتاجه في الدول الأوروبية منذ القرن التاسع عشر[30]. وهي تبرز مسألة أساسية تكمن في اعتبار المغرب "بلدا مشرقيا" نظرا لغياب إسبانيا في المجال الجغرافي الذي يعرف عادة بكونه "مشرقا"، كما تبين ذلك "بالوما دييات–ماس" (Paloma Díaz-Mas):

> "*بما أن الحضور الإسباني في شرق البحر الأبيض المتوسط، والشرق الأوسط، والشرق الأقصى كان ضعيفا وغير وازن، فقد كان الاستشراق الإسباني استفراقا بالأساس. وقد جعل التوسع الاستعماري الإسباني في شمال إفريقيا المغربَ البلد المشرقي الأقرب إلى الإسبان*".[31]

وبالنسبة لخصائص هذا الأدب الاستفراقي، يمكن إجمالها في وصف مظاهر الساكنة المحلية بطريقة لا تخلو من أبعاد غرائبية. فالمغربي هو، في نهاية المطاف، ذلك الآخر المختلف عن الإسبان على عدة مستويات مثل اللباس. في هذا السياق، تضيف "بالوما دييات–ماس":

[30]Gonzalo Fernández Parrilla y Manuel C. Feria García (eds.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, Universida Castilla-La Mancha, 2000.

[31]«Dado que la presencia española en el Mediterráneo Oriental, en Oriente Medio o en el extremo Oriente fue escasa y poco relevante, el orientalismo español fue principalmente africanista. La expansión colonial española en el Norte de África hizo que Marruecos fuera el país *oriental* más accesible a los españoles », Paloma Díaz-Mas, « Musulmanes y judíos en la literatura africanista española: tres testimonios de principios del siglo XX », *Lusitania Sacra*, Madrid, C.S.I.C., 2013, p. 129.

تكمن إحدى مميزات الأدب الاستشراقي في الاحتواء على وصف خصائص، وأنماط وعادات الأهالي، والتي يتم من بينها إبراز ما يتصوره الكتاب كخصائص أصيلة، مميزة أو غريبة. فالأدب الاستفراقي الإسباني يعرض باستمرار أوصاف مختلف المجموعات السكانية المحلية للمغرب مع إبراز مميزاتها مقارنة بالإسبان، والذين كانوا يشكلون الجمهور المتلقي لهذه الكتابات. هكذا يتم التركيز على الاختلافات الدينية، والثقافية، واللغوية أو يتم وصف مظهرها الملموس، ولباسها، وتنظيمها الاجتماعي، وأنماط حياتها وعاداتها، مع تضمين ذلك في الكثير من الحالات برسوم أو صور تعكس هذه الاختلافات واستعراض، أمام أعين القراء، الزي الخاص بمجموعة بشرية، وتصوير حرف تقليدية أو نماذج بشرية يُفترض أنها تمثل الخصائص الملموسة لمجموعة عرقية. وفي كل الأحوال، يتم إبراز كونها الآخر مع التأكيد على المظاهر التي تميز السكان الأصليين مقارنة بالمستعمرين".[32]

[32]«Una de las características de la literatura orientalista es incluir la descripción de las características, usos y costumbres de las poblaciones indígenas, de las que se suelen resaltar los rasgos percibidos por los autores como originales, diferenciales o exóticos. Como no podía ser menos, la literatura africanista española presenta con frecuencia descripciones de los distintos grupos de población autóctona de Marruecos, resaltando sus rasgos diferenciales con respecto a los españoles, que por cierto constituían el público destinatario de esos escritos. Así, se ponen de relieve las diferencias religiosas, culturales, lingüísticas, o se describe su aspecto físico, su indumentaria, su organización social y sus usos y costumbres; no pocas veces se incluyen grabados o fotografías que ilustran esas diferencias, presentando a los lectores la indumentaria propia de un grupo social, la escenificación de

بالإضافة إلى وصف بعض المظاهر المحلية خلال فترة الحماية، يتميز الأدب الاستفراقي، والذي لا يخلو من الدعوة إلى اعتناق الديانة المسيحية، بوجود تصورات تجعل من إفريقيا عموما، ومن المغرب خصوصا، مجالا جغرافيا تطبعه الوحشية. ومن السكان المحليين أناسا يغلب عليهم الكسل، والشهوانية، ورفض التقدم الحضاري. وهذه الصور تحضر، على سبيل المثال، في كتاب "فيرناندیز ليستون" (Fern□ndez Lest□n): **إسبانيا في إفريقيا والخطر اليهودي**، الصادر سنة 1918. في هذا السياق، تقول "بالوما دييات–ماس":

"في كتاب هدفه الرئيسي هو الدعاية الدينية، يقدم "فيرناندیز ليستون" كذلك نظرته إلى يهود ومسلمي المغرب. فهو ينطلق من استحضار معبر جدا للماضي اليهودي والإسلامي لإسبانيا، وهي نظرة تندرج في إطار الصورة النمطية لإفريقيا كقارة متوحشة، حيث تختلط الحيوانات والسكان الأصليون [...].

والصورة التي يعرضها [...] "فيرناندیز ليستون" تحتوي على بعض التناقض: من جهة، يشير إلى "الأهالي الأمازيغ" في الأطلس و"العرب الرحل والرعاة". لكن عرب المدن يظهرون كمثال واضح للصور النمطية

oficios tradicionales, o tipos humanos que se supone que representan las características físicas de un grupo étnico. En todo caso, se resalta su condición de otro, haciendo hincapié en los aspectos que distinguen a la población autóctona con respecto a los colonizadores », Ibid., p. 129.

التي خلقها الاستشراق: فهم كسالى، وعاجزون عن بذل الجهود، ورافضون للتطور والحضارة، وشهوانيون، وغارقون في الرذيلة".[33]

إن هذه النظرة التي تنطلق من التفريق بين سكان المغرب لترمي بالعرب في أحضان التخلف والشهوة هي التي تسمح بإدراج كتابات المستفرقين الإسبان في الموروث الاستشراقي. هكذا يبدو العربي المغربي إنسانا لا يسعى إلا إلى إمتاع جسده بملذات الحياة دون الاهتمام بما يشفي الروح من زلات الرذيلة. وما يدعو للاستغراب في هذه النظرة هو اعتمادها على فهم خاطئ للدين الإسلامي كما توضح ذلك المقولة التالية ل "فيرنانديز ليستون":

لكن ليس للعربي أي مثال: فهو يفكر أساسا في التمتع بالمادة وبالحياة في كل رداءاتها الشهية. فهو لا يعرف متع الروح، كما أنه يكرهها [...]. وهذا منطقي. فتعاليم القرآن لا تفرض عليه عقيدة أخرى ما عدا الإيمان بالله ورسوله محمد".[34]

---

[33]«En un libro cuyo objetivo principal es la propaganda religiosa, Fernández Lestón ofrece también su visión de los judíos y musulmanes de Marruecos. Empieza con una muy significativa evocación del pasado histórico judío y musulmán de España, encuadrada en una tópica imagen de África como continente salvaje, en la que las fieras y las poblaciones autóctonas aparecen mezcladas sin distinción […].
La imagen que […] ofrece Fernández Lestón de los musulmanes de Marruecos resulta un tanto contradictoria: por una parte, señala la «salvaje independencia» de «los indígenas bereberes» del Atlas y de «los árabes, nómadas y pastores». Pero los árabes de las ciudades se presentan como un dechado de los tópicos acuñados por el orientalismo: indolentes, incapaces de esfuerzo, renuentes al progreso y a la civilización, sensuales y entregados al vicio », Ibid., p. 133.

[34]«Pero el árabe no tiene ideal: su pensamiento más elevado es disfrutar de la materia, la vida en todas sus refinadas pequeñeces. Los goces del espíritu no los conoce y los

وترجع جذور هذه النظرة التحقيرية إلى القرون الوسطى، أي إلى تلك المرحلة التاريخية التي شنت خلالها الكنيسة الكاثوليكية حربا شنيعة ضد المسلمين واليهود على حد سواء. فالاعتبارات الدينية طغت إلى حد كبير على نمط تفكير عدد مهم من المستفرقين الذين روجوا لصورة الآخر العدو. وقد تصدى بعض الباحثين الإسبان لهذه النظرة بعدما أخضعوا الكتابات الاستفراقية لدراسة نقدية رصينة، كما هو حال "بالوما دييباث–ماس" التي تقول:

"*هكذا يبدو كتاب* ***إسبانيا في إفريقيا والخطر اليهودي*** *بمثابة مزيج مزعج من تناقضات الفكر الكاثوليكي الإسباني في تلك المرحلة، والذي تبنى بعض آراء الفكر المعاصر فيما يخص المظاهر الاجتماعية. لكنه احتفظ بالأفكار النمطية ذات الطابع الوسيطي فيما يتعلق بمجموعات عرقية ودينية أخرى*".[35]

هكذا نستنتج أن الاستفراق تيار إسباني محض يدخل في إطار الدراسات الاستشراقية عموما. ولكن يجب أن نؤكد على كونه منظومة فكرية ارتبطت بالمغرب على وجه الخصوص، يكمن هدفه في التوصل إلى معرفة دقيقة بعقلية سكان الشمال من

---

desprecia […]. Y es lógico. La legislación coránica no le impone otro dogma que creer en un solo Dios y en su enviado Mahoma», Ibid., p. 134.

[35]« *España en África y el peligro judío* se muestra así como una inquietante combinación de algunas de las contradicciones del pensamiento católico español de su época, que en aspectos sociales había adoptado algunas ideas del pensamiento moderno, pero con respecto a otros grupos étnicos y religiosos mantenía intactos prejuicios de cuño medieval », Ibid., p. 137.

أجل تحقيق مطامع استعمارية بينة. كما أنه روج لأفكار خاطئة امتزجت فيها الأبعاد العرقية، والدينية، والنفسية والثقافية.

الفصل الثاني: الثقافة العربية الإسلامية بشبه الجزيرة الإيبيرية

يقتضي الحديث عن الوجود الإسلامي في الأندلس التمييز بين ثلاثة مستويات أساسية: المستوى السياسي، والديني، والثقافي. فعلى المستوى الأول، امتد هذا الوجود زهاء ثمانية قرون، أي منذ فتح الأندلس سنة 711م إلى غاية 1492م، تاريخ سقوط غرناطة في أيدي المسيحيين. لذلك، فالمقصود بالوجود السياسي هو ذاك الوجود المنظم في إطار الدولة أو الممالك. أما على المستوى الثاني، فيجب التأكيد على كون سقوط غرناطة لم يشكل نهاية للدين الإسلامي في بلاد الأندلس، إذ استمر الموريسكيون في ممارسة الشعائر الإسلامية إلى أن تم طردهم سنة 1614. وفيما يخص المستوى الثالث –وهو الذي يهمنا في هذا المقام– يصعب الحديث عن اضمحلال الوجود الثقافي بشبه الجزيرة الإيبيرية نظرا لما خلفه المسلمون على هذه الأراضي الأوربية من آثار عظيمة على الصعيد الفكري، والأدبي، والفني، واللغوي، بل وحتى على صعيد التجليات الثقافية المادية، خصوصا فيما يتعلق بالمنشآت المعمارية التي لازالت شاهدة على قيمة المكون العربي في نحت الهوية الإسبانية.

في هذا السياق، اهتم العديد من الدارسين[36] بمسألة التأثير العربي الإسلامي في الثقافة الإسبانية، وأكد بعضهم أن هذا التأثير لم يقتصر على الأراضي الأندلسية، بل

[36] - Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Rialp, 1984.
- Titus Burckhardt, *La civilización hispano-árabe*, Madrid, Alianza, 1989.
- Manuela Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Juan Vernet, *La cultura hispanoáarabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978.

شمل كذلك الممالك المسيحية خلال القرون الوسطى، وهذا ما يبينه "خيل كوادرادو" حين يقول:

"بدون شك، أثر الوجود الإسلامي لمدة طويلة بشبه الجزيرة الإيبيرية، وبشكل قوي، على الممالك المسيحية الحدودية. ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن المسلمين، في العصر الوسيط، قد حملوا معهم ثقافة أسمى من ثقافة الغرب المسيحي عموما، وثقافة الممالك الإسبانية خصوصا".[37]

من جهة أخرى، أسدى العرب خدمة كبيرة للغرب من خلال الاهتمام بالترجمة. فتعدد مراكز هذه الأخيرة أمر معروف سواء في المشرق أو الغرب الإسلامي. ولقد كان للخلفاء العباسيين شأن عظيم في هذا المجال، وذلك نظرا للدور المهم الذي لعبه "بيت الحكمة" فيما يخص نقل معارف الفرس والبيزنطيين. كما أن خزانات الخلفاء الأندلسيين، إبان حكم الأمويين، كانت تضم العديد من الكتب المترجمة إلى اللغة العربية، والتي ساهمت في تطور شتى أصناف العلوم، كما يؤكد ذلك "كارلوس ألبار":

- Thomas F. Glick, *Tecnología, ciencia y cultura en la España medieval*, Madrid, Alianza, 1992.

[37]« La dilatada presencia musulmana en la Península Ibérica ejerció, sin duda, una fuerte influencia sobre los reinos cristianos fronterizos. Hay que tener en cuenta que los musulmanes fueron portadores durante el Medievo de una cultura superior a la del Occidente cristiano, en general, y a la de los reinos hispánicos, en particular ». Luis Teófilo Gil Cuadrado, « La influencia musulmana en la cultura hispano-cristiana medieval », *Anaquel de Estudios Árabes*, Vol. 13, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002, p. 37.

" خلال حكم عبد الرحمان الثالث (912-961) وابنه الحكم الثاني (961-976)، اللذين قاما برعاية العلم والثقافة في قرطبة، (...) شجع وجود بعض النصوص المترجمة من اليونانية والفارسية والسريانية في المكتبة الخليفية على الاهتمام بالطب، أو الرياضيات أو الفلك "[38].

بالإضافة إلى هذه العلوم، يرجع الفضل إلى العرب في نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى العالم الغربي، وهو ما ساهم في تطور المنطق في فترات لاحقة في أوربا. وبالتالي، شكلت شبه الجزيرة الإيبيرية (إسبانيا بالتحديد) حلقة الوصل بين الحضارة العربية الإسلامية من جهة، والحضارة الغربية من جهة أخرى. ولم يكن لإسبانيا أن تتميز بهذا الدور لولا جهود العلماء والمترجمين العرب.

"لقد كانت إسبانيا المكانَ الذي أُنجزت فيه هذه الترجمات، وذلك من خلال الاتصال بالعلم والثقافة الإسلاميين"[39].

ولا يجب أن ننسى، في هذا السياق، أن ما ترجمه العرب في الأندلس قد شكل قاعدة أساسية في النشاط المهم الذي قامت به مدرسة طليطلة للترجمة بعد استرداد هذه

[38]"Durante el califato de Abd Al Rahmnan III (912-961) y su hijo al Hakam II (961-976), protectores de la ciencia y de la cultura en Córdoba, […] la presencia en la biblioteca califal de algunos textos traducidos del griego, del persa y del sirio favorecieron e incrementaron el interés por la medicina, las matemáticas o la astronomía", Carlos Alvar, *Traducciones y traductores. Materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2010, p. 55.

[39]"España fue el lugar donde, a través del contacto con la cultura y la ciencia musulmanas, pudieron realizarse estas traducciones", José Martínez Vázquez y Rubén Florio, *Antología del latín cristiano y medieval*, Editorial Bah a Blanca, Buenos Aires, 2006, p. 219.

المدينة من طرف المسيحيين سنة 1085م. فقد تم نقل الإرث الفلسفي الأرسطي إلى اللاتينية اعتمادا على ترجمته العربية، كما اهتمت الكنيسة بالإسلام من خلال ترجمة القرآن تحت إشراف "بيدرو المبجل" حوالي 1143م، والتي تعتبر أول ترجمة غربية للمصحف الكريم.

ومن بين العلوم التي شكلت مادة رئيسية في انشغالات مدرسة طليطلة للترجمة هناك الطب، وخصوصا في الفترة الممتدة ما بين 1252 و1285، كما تشير إلى ذلك "بالوما غارسيا برافو":

"غير أن المرحلة التي شهدت أوج مدرسة طليطلة هي الثانية (1252-1285)، وذلك إبان حكم الملك ألفونسو العاشر "الحكيم" وتحت إشراف "خيراردو دي كريمونا" الذي قام فيها بأكبر نشاط ترجمي، والذي كان متأثرا بالطب واللغة العربية. ويقال إنه كان يترجم أو ينقل مباشرة من العربية واليونانية".[40]

وهذا يبين أن اللغة العربية استطاعت أن تطبع الحياة الفكرية والعلمية بشبه الجزيرة الإيبيرية، إلى درجة أنها كانت الوسيلة الوحيدة للتعرف على ما خلفته الحضارات

[40] "La etapa más gloriosa de la escuela de Toledo fue, sin embargo , la segunda (1252-1285) bajo el reinado del rey Alfonso X el sabio y dirigida por Gerardo Cremona, que realizó allí una gran labor traductora, atraído por la medicina y por la lengua árabe. Se dice que traducía o transliteraba directamente del árabe y del griego", Paloma García Bravo, "Las traducciones en la transmisión del legado médico clásico al mundo occidental", *Revista Hieronymus Complutensis: el mundo de la traducción*, núm. 11, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004, p. 37.

السابقة في حقول عديدة. إنها اللغة التي حملت تراثا غنيا وراقيا إلى أجيال من المفكرين الغربيين الذين عملوا على تطوير المعارف التي اكتسبوها بواسطتها كي يساهموا في النهضة الأوربية. وحتى بعد سقوط غرناطة سنة 1492، أولى ملوك قشتالة اهتماما خاصا للترجمة من اللغة العربية، وذلك لكون انتصارهم على المسلمين زمن حروب الاسترداد لم يكن كافيا لتقدم بلادهم على المستوى العلمي، كما يفسر ذلك محمد العمارتي حين يقول:

"عندما تقرر بشكل نهائي مصير شبه الجزيرة الإيبيرية، وسقوطها في أيدي النصارى المسيحيين أخذ ملوك قشتالة يعملون على نقل كنوز الثقافة الإسلامية إلى لغاتهم ليتمكنوا من رفع مستوى الثقافة بين شعبهم.

وكان أول عمل قاموا به هو مواصلة حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية بعد أن كانت في الاتجاه المعاكس في المرحلة الأولى من اللاتينية إلى العربية. ذلك أن المجد الذي حققته إسبانيا المسيحية كان محدودا يتمثل فقط في التفوق العسكري الذي سجلته على المسلمين الأندلسيين في حرب الاسترداد، هذا التفوق العسكري لم يكن يوازيه أو يرافقه تفوق علمي أو ثقافي. ومن هذا المنطلق كان الاحتكاك بالثقافة الإسلامية العربية أمرا ملحا مباشرا، وضرورة حتمية على إسبانيا لكي تؤسس نهضتها العلمية والثقافية والفكرية إلى جانب مجدها العسكري. لذا لم يتم إقصاء الآخر وثقافته

(المسلم العربي)، لأنه كان يمتلك –رغم انهزامه عسكريا– مفاتيح الحكمة والمعرفة المتفوقتين آنذاك"[41].

وحين استقرائنا لتاريخ الأندلس نجد أن اللغة العربية قد تمكنت من التجذر في النسيج الاجتماعي بشبه الجزيرة الإيبيرية إلى درجة أن المسيحيين واليهود كانوا يستعملونها في محادثاتهم اليومية، بل وحتى في كتاباتهم المختلفة. إنها اللغة التي كانت تسمح بالحوار بين الأعراق والحضارات المتباينة، مما أضفى عليها طابع العالمية آنذاك كما تؤكد ذلك :

"كانت العربية لغة محترمة، تُستعمل في الإمبراطورية كلها، وموصولة بباقي الحضارة. وعلى مرمى البصر، بل في ما وراء ذلك، كانت اللغة العربية اللغة المشتركة عالميا، وفي كل مكان تقريبا من شبه الجزيرة المفعمة بالحيوية، فرضت العربية نفسها بوصفها اللغة الدالة على الرفعة والسمو داخل الجماعات من الديانتين [المسيحية واليهودية]. ولم تترك الإدارة الإسلامية الجديدة اليهود والمسيحيين على قيد الحياة فحسب، بل إنها، في إطار تنفيذها لما ورد في القرآن، عملت عموما على حمايتهم. فعرفت الجماعتان، يهود الأندلس ومسيحيوها، تعريبا واسعا بعد سنوات على وصول عبد الرحمن إلى قرطبة. وفي أواسط القرن التاسع، في إحدى

35– محمد العمارتي: **الأندلس برؤى استعرابية. دراسة في جهود المستعربين الإسبان المهتمين بالتراث الأندلسي**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2013، ص 133–134.

أشهر وثائق ذلك العصر، نجد "بول ألفار" القرطبي يشكو من عجز الشباب المتحدرين من الجماعات المسيحية عن كتابة رسالة واحدة باللاتينية، في حين أنهم يكتبون قصائد بعربية فصحى تضاهي تلك التي يكتبها المسلمون"[42].

وبالتالي، منذ إرساء دعائم الحكم الإسلامي بالأندلس، شهدت هذه البقعة من الأراضي الأوربية حركة ثقافية متميزة شملت شتى أصناف الآداب والعلوم. ويرجع ذلك إلى الرعاية الكبيرة التي حظيت بها الثقافة من لدن الخلفاء وإلى التسامح والحوار بين مختلف مكونات المجتمع الأندلسي، الشيء الذي أثر بشكل عميق في الهوية الإسبانية في فترات لاحقة وأسس لنظرة خاصة حول العرب والمسلمين من طرف العديد من الأدباء والدارسين، خصوصا أولئك الذين ينتمون إلى المدرسة الاستعرابية.

36- ماريا روزا مينوكال: **الأندلس العربية: إسلام الحضارة وثقافة التسامح** (ترجمة: عبد الحميد جحفة ومصطفى جباري)، دار توبقال، الدار البيضاء، 2006، ص 30-31.

الفصل الثالث : الاستعراب الإسباني ومسألة العودة إلى الجذور

بالإضافة إلى الاستفراق، يعتبر الاستعراب تيارا فكريا ساهم إلى حد كبير في تمييز الاستشراق الإسباني عن نظيره الأوروبي. ويرجع السبب في ذلك إلى الموروث العربي الإسلامي بشبه الجزيرة الإيبيرية، حيث إن ما خلفه المسلمون في إسبانيا في شتى مناحي الحياة قد تحكم في نظرة العديد من الدارسين الذين أخذوا بعين الاعتبار المحددات التاريخية والثقافية من أجل إبراز خصوصية مجال اشتغالهم المعرفي. ولعل هذا العامل هو الذي دفعهم إلى التشبث بتسمية "مستعربين" إيمانا منهم بما ترسب في هويتهم الوجودية. في هذا السياق، يقول محمد عبد الواحد العسري:

> "*ولكنهم آثروا أن يسموا أنفسهم بالمستعربين (...) ليعلنوا بذلك عن بعض علامات هويتهم العلمية المميزة لهم عن بقية زملائهم من الغربيين، تلكم العلامات التي تتجسد عندهم في خصوصية علاقتهم بالإسلام والعرب والعروبة*".[43]

[43] محمد عبد الواحد العسري: **الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني من ريموندس لولوس إلى آسين بلاثيوس**، الرياض، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 2003، ص 66.

أ- أصول الاستعراب الإسباني:

نشأ الاستعراب الإسباني أواخر القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر كنعبير عن انشغال بعض المثقفين بماضي بلدهم خلال العصر الوسيط, وتتميز هذه العودة بالاعتماد على المخطوطات العربية عوض اللجوء إلى المصادر اللاتينية كما كان الأمر آنذاك. ويرجع السبب في استحالة الاطلاع على هذه المخطوطات في وقت سابق، من جهة، إلى جهل الإسبان باللغة العربية، ومن جهة أخرى إلى غياب نصوص مترجمة إلى الإسبانية، كما يشير إلى ذلك "غيريرو مورينو" (Guerrero Moreno) :

"كان المشكل الرئيسي يكمن في عدم ممارسة اللغة العربية سواء خارج أو داخل المعاهد. ورغم وجود رغبة في الاطلاع على الوثائق، إلا أن المعرفة الضعيفة باللغة العربية، علاوة على غياب ترجمات، جعلت الأبحاث شبه مستحيلة. بهذا المعنى، أصبحت معرفة الوثائق العربية التي تم إنتاجها خلال العصر الوسيط عملية معقدة حدت من الاهتمام بالبحث في "ما كان يقوله" أولئك الرجال، الذين تم إخضاعهم وطردهم من التراب الإيبيري سنة 1492، حول ظروفهم أو تطورهم كأطراف في الأندلس".[44]

[44]« El problema fundamental residió en que la lengua árabe no se practicó con frecuencia ni fuera ni dentro de las academias y, aunque hubo interés por consultar los documentos, el escaso dominio del idioma árabe, aunado a la falta de traducciones, casi imposibilitó la investigación. En ese sentido, conocer los testimonios árabes dentro de la historia medieval fue una tarea complicada que muchas veces socavó el interés por indagar "qué tenían que decir" los hombres que finalmente fueron sometidos y repudiados del territorio peninsular en 1492 sobre sus condiciones, o bien, sobre su desarrollo como miembros de al-Ándalus », Isis Monserrat Guerrero Moreno, « Surgimiento del arabismo español como disciplina

في الحقيقة، يمكن استقراء تاريخ إسبانيا في علاقته مع اللغة العربية والترجمة منها وجود تجارب مهمة في الماضي، حاولت الاعتناء بهذين المجالين لما لهما من فوائد علمية. في هذا الإطار، شجع ألفونسو العاشر، والذي حكم قشتالة بين 1252 و 1284، على نقل علوم العرب إلى اللغة الإسبانية المستعملة آنذاك. وعلى دربه سارت خوانا الأولى، ملكة قشتالة ما بين 1504 و 1555، وبعدها كذلك كارلوس الثالث، الذي تولى شؤون هذه المملكة بين 1759 و 1788. لقد عمل هذا الملك على النهضة بدراسة الموروث العربي في إسبانيا كما يشير إلى ذلك عبد العزيز شاكر حمدان الكبيسي:

"ودامت القطيعة بين الإسلام والغرب حتى منتصف القرن الثامن عشر، عندما قام كارلوس الثالث ملك إسبانيا باستقدام الراهب اللبناني الماروني ميخائيل الغزيري، لكي يقوم بفهرسة المخطوطات العربية في خزانة الإسكوريال.(...) وقد انتقلت الثقافة العربية إلى المستعربين الإسبان (...) فقد سرت إليهم العادات الإسلامية، وتعلموا اللغة العربية، وكتبوا بها، وصنف بعضهم كتبا باللغة العربية، بل قاموا باقتناء مكتبات عربية".[45]

académica en las primeras décadas del siglo XIX », *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Vol. 2, núm. 3, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 2016, p. 24.

[45] عبد العزيز شاكر حمدان الكبيسي، "السيرة النبوية في كتابات المستشرقين الإسبان"، **أشغال ندوة السيرة النبوية في الكتابات الإسبانية**، فاس، كلية الآداب و العلوم الإنسانية سايس، 2008، ص 46.

ويذهب "غيريرو مورينو" في نفس الاتجاه حين يلخص الاهتمام الرسمي الإسباني بما هو عربي وإسلامي في القول التالي، والذي يمكن أن نستنتج من خلاله وجود قطائع على المستوى الزمني نظرا لتدخل الكنيسة في المجال الثقافي عموما:

"كانت هناك جهود من أجل دراسة الكتب العربية: فقد شجع ألفونسو العاشر، خلال مدة حكمه، عمل الترجمة بسبب الفائدة التي كانت تثيرها فيه المعارف العلمية –الفلكية، والرياضية والطبية– العربية. من جهة أخرى، كانت خوانا الأولى القشتالية شخصية مهتمة بدراسة اللغة العربية، لأنها شجعت على إعداد مجموعة من الكراسات للتكلم بهذه اللغة والترجمة منها. لكن، وبعدها، اضمحل المجهود الاستعرابي على يد الكنيسة. ورغم هذا، من حسن حظ المهتمين، وبسبب تأثير الاستشراق الفرنسي، تجدد الاهتمام بما هو عربي خلال القرن الثامن عشر، وبالخصوص خلال فترة حكم كارلوس الثالث "البوربوني". وفي الأخير، وبحلول القرن التاسع عشر، نشأ الاستعراب، بحيث يستحيل حصر وجوده وإسهاماته المتخصصة حتى اليوم".[46]

[46]« Hubo esfuerzos por ocuparse de los escritos árabes: Alfonso X, "el Sabio", durante su gobierno impulsó el trabajo de traducción por el interés que le despertaban los conocimientos científicos –astronómicos, matemáticos y medicinales- árabes. Por otra parte, también Juana I de Castilla fue un personaje interesado en el estudio de la lengua árabe, ya que promovió la creación de una serie de manuales para traducir y hablar la lengua; empero, después de ella, el impulso arabista pereció en manos del Santo Oficio. No obstante, para fortuna de los afectados y por influencia del orientalismo francés, durante el siglo XVIII hubo un renacimiento del interés por "lo árabe", especialmente durante el reinado de Carlos III "el Borbón". Por último, a la llegada del siglo XIX, el arabismo despuntó, de tal manera que, hasta hoy es imposible agotar su existencia y sus aportaciones disciplinarias », Isis Monserrat Guerrero Moreno, op. cit., pp. 24-25.

ويحق لنا أن نتساءل في هذا الإطار: لماذا تأخر الاستعراب في التحول إلى مجال معرفي بين الإسبان رغم تاريخهم المشترك مع العرب لمدة قرون؟ أيكفي الجهل باللغة العربية وغياب الترجمة لتفسير هذه المسألة؟ أيكون الدور الحاسم للكنيسة هو السبب الأساس؟ إن الإجابة عن هذه التساؤلات تأتينا من أحد كبار المتخصصين في هذا الحقل، ألا وهو "بيدرو مارتينيز مونتابيث"، وذلك حين يقول:

لم يكن هذا الجزء من الماضي المشترك يُرى لأنه بالضبط لم يكن يعتبر مشتركا، وذاتيا، ويستحق أن يكون موضوعا للمعرفة، والاعتراف، والتبني. فلم يتم تبني الماضي الإسباني العربي لأنه كان يعتبر مادة غريبة، زائفة وملوثة. ولم يكن ماضيا صداميا فحسب، بل الأكثر من هذا أنه لم يكن ماضيا إسبانيا. وللسبب نفسه كان خارج الهوية الإسبانية، وكان نقيضا لها ويشوهها. وباختصار، لم يكن يُرى نظرا لغياب الرغبة في ذلك".[47]

ويعتبر "خوسي أنطونيو كوندي" (1766–1820) أول دارس إسباني للحضور العربي في الأندلس بالاعتماد على مصادر عربية بشكل حصري، كما أن اهتمامه انصب أساسا على البعد التاريخي. وما يميز إسهاماته هو السعي إلى التوصل إلى نظرة موضوعية عن هذا الوجود، بعيدا عن تبني تصور أحادي لتاريخ إسبانيا بإلغاء الدور

[47]«No se veía ese trozo de pasado común porque precisamente no se consideraba común, ni propio, ni objeto digno de conocimiento, de reconocimiento ni de asunción. El pasado hispanoárabe no se asumía porque se consideraba materia ajena, espuria, contaminada. No sólo era un pasado conflictivo, sino aún más, no era un pasado español, y por la misma razón caía fuera de la identidad española, estaba contra ella, la manchaba. En resumen: no se veía porque no se quería ver », Pedro Martínez Montávez, *Significado y símbolo de Al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2011, p. 283.

الحاسم لكل ما هو عربي والانتصار لقراءة ذاتية أساسها المصادر الإسبانية فقط. هكذا نجده يقول:

لكن النقد السليم والعادل يلزمنا بعدم الاقتصار على دلائل طرف واحد، وبمقارنة العلاقات بين الطرفين بحياد وتعقل، وبالرغبة فقط في الوصول إلى الحقيقة. لذلك عكفت على توضيح تاريخ حكم العرب لإسبانيا بجمع شهادات وكتب عربية، بشكل يسمح بقراءتها كما كتبوها، وتتم رؤية الطريقة التي يروون بها أحداث هذه المرحلة التي لا تُنسى".[48]

إذن، يمكننا القول إن الدافع الرئيسي إلى دراسة الوثائق العربية من طرف "خوسي أنطونيو كوندي"، خصوصا في كتابه "تاريخ سيطرة العرب في إسبانيا" (Historia de la dominación árabe en España)، الصادر عام 1844، هو الرغبة في إلقاء الضوء على حقبة مهمة من تاريخ إسبانيا، ألا وهي مرحلة الأندلس وما شهدته من وقائع على عدة مستويات. لذلك فالهاجس الأساس بالنسبة لهذا الدارس يكمن في محاولته فهم جزء من تاريخ بلده على ضوء مصادر لم يتعود المؤرخون الإسبان الاستناد إليها آنذاك.

وإذا كان"خوسي أنطونيو كوندي" قد آثر المضي في دروب التاريخ وهو يتفحص ما خلفه العرب من نفائس الوثائق في شبه الجزيرة الإيبيرية، فإن من تبعه من المهتمين

[48] « Pero una sana y justa crítica pide que no nos contentemos con los testimonios de un solo partido, y que comparemos las relaciones de ambos con imparcialidad y discrecion, y con solo el ánimo de hallar la verdad. Por eso me dediqué á ilustrar la historia de la dominación de los árabes en España, compilándola de las memorias y escritos arábigos, de manera que pueda leerse como ellos la escribieron, y se vea el modo con que refieren los acaecimientos de esta época tan memorable », Isis Monserrat Guerrero Moreno, op. cit., p. 25.

بالإرث العربي قد وجهوا البحث إلى حقل الفيلولوجيا. هكذا نلاحظ أن "باسكوال دي غايانغوس إي أرسي" (Pascual de Gayangos y Arce)، الذي ازداد سنة 1809 وتوفي سنة 1897، قد انبرى لترجمة مصادر عربية من أجل إرساء دعائم بحث تاريخي يستند إلى براهين أكثر شمولية من تلك التي قام بعرضها سلفه "خوسي أنطونيو كوندي", وترى "مانويلا مَنثَناريس دي سيري" (Manuela Manzanares de Cirre) أن "باسكوال دي غايانغوس" هو "مؤسس الاستعراب الحديث"[49]، حيث مهدت أبحاثه وترجماته الطريق لظهور الاتجاه الفيلولوجي الذي يُعتبر، في حقيقة الأمر، الأساس النظري والمنهجي للاستعراب:

"من الضروري التأكيد على الخصوصية الفيلولوجية للباحثين، لأن هذه الطبقة من المثقفين بالتحديد، والذين تبنوا الممارسة الاستعرابية، هم الذين طبعوها بمميزاتها الأكثر أهمية باعتبارها تخصصا. في المقام الأول، تطور الاستعراب –على الأقل إلى غاية النصف الثاني من القرن التاسع عشر– في المنحى الفيلولوجي من خلال ترجمات، وشروح لتلك الكتب، ودراسات متخصصة في النحو واللغة العربية. ورغم الحاجة الملحة لدراسة الأندلس، لم

[49]Manuela Manzanares de Cirre, *Arabistas españoles del siglo XIX*, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1972.

يمض الاستعراب أساسا في طريق التاريخ أو التأريخ، ولا حتى في طريق الأدب".[50]

إن الأهمية الكبيرة التي تكتسيها المرحلة الأندلسية في تاريخ إسبانيا جعلت الاستعراب يتطور من خلال الاهتمام باللغة العربية لكونها هي الحاملة لذلك الإرث العلمي والثقافي الذي استفادت منه أوروبا في مراحل لاحقة. فلا يمكن أن نتصور تحقيق مشروع ثقافي دون فك الشفرة اللغوية التي تحوي كنوزا يُراد من خلالها الكشف عن المكون العربي الكامن في الهوية الإسبانية. لذلك سعى الاستعراب في القرن التاسع عشر إلى إعطاء الأولوية للبعد الهوياتي مع التأكيد على كون الثقافة العربية التي تطورت تحت سماء شبه الجزيرة الإيبيرية كانت مختلفة عن مثيلتها في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. وهذه الخصوصية ترجع إلى التعايش بين المسلمين، واليهود والمسيحيين.

ب- اهتمامات الاستعراب الإسباني:

لقد وفر المنحى الفيلولوجي الأرضية المناسبة لنشوء الاتجاه التاريخي المحض في الدراسات الاستعرابية منذ منتصف القرن التاسع عشر كما يتبين من خلال المقولة التالية:

[50]« Es imprescindible reiterar la particularidad filológica de los investigadores porque fue justamente el tipo de intelectuales que adoptaron la práctica arabista quienes le asignaron sus características fundacionales más importantes como disciplina. En primer lugar, el arabismo —por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XIX— se desarrolló en el sentido de la filología a través del trabajo de traducciones, comentarios a dichos escritos y estudios especializados sobre gramática y lengua árabe. A pesar de la necesidad urgente por el estudio de al-Ándalus, no se tomó propiamente el camino de la Historia o la historiografía, ni siquiera el de la literatura », Isis Monserrat Guerrero Moreno, op. cit., p. 27.

"خلال عقد 1850، بدأ الاستعراب الإسباني يصير احترافيا، وبذلك ظهر انفتاح على مستوى الأبحاث التي اهتمت آنذاك بقضايا تاريخية، وبالخصوص فيما يتعلق بتسليط الضوء على تواريخ، وأمكنة، وأسماء، وسلالات".[51]

وبالتالي، يمكن أن نميز بين مرحلتين اثنتين في الاستعراب الاسباني خلال القرن التاسع عشر بناء على اهتماماته الأساسية:

- ما قبل 1850: تكمن خصائص هذه المرحلة في ترجمة المصادر العربية وشرحها، مما يسمح بنعتها بالمرحلة الفيلولوجية.
- ابتداء من 1850: تميزت بتناول مواضيع تاريخية من أجل إبراز خصوصية الهوية الإسبانية مقارنة بباقي أوروبا. في هذا الإطار، شكلت الثقافة الأندلسية مادة رئيسية بالنسبة للدارسين، كما ظهرت أسماء جديدة في حقل الاستعراب، مثل "فرانسيسكو كوديرا " (Francisco Codera)، الذي ولد سنة 1836 وتوفي سنة 1917، والذي ساهم إلى حد كبير في إحياء التراث العربي الأندلسي. كما تمت دراسة الأدب والفنون الأندلسية، وحتى مواضيع فقهية كما يوضح ذلك كتاب "خوليان ريبيرا إي تَراغو" (Julián Ribera y Tarrago): "**تاريخ قضاة قرطبة**" (*Historia de los jueces de Córdoba*) الصادر سنة 1914,

[51]« Para la década de 1850, el arabismo español se fue profesionalizando y con ello despuntó una apertura de investigaciones que, ahora sí, se ocuparon de problemas históricos, especialmente referido al esclarecimiento de fechas, lugares, nombres y genealogías », Ibid., p. 28.

بالإضافة إلى هذا، مع مرور الوقت، أصبحت المرحلة الثانية تتميز بتنوع الإنتاج الفكري، دون أن ننسى أنها تزامنت مع الحرب ضد المغرب سنة 1859 وما كانت تقتضيه من معرفة بلغة وجغرافية المنطقة التي كانت إسبانيا تسعى إلى إخضاعها، كما نتبين استنادا إلى المقولة التالية:

لقد كانت هذه المرحلة الثانية غنية في أكثر من جانب. من جهة، وكما أشرت إلى ذلك، حصل ذلك بفضل الاهتمام المتزايد الذي ولدته دراسة الثقافة العربية وتشجيعها سياسيا عندما اندلعت الحرب ضد المغرب سنة 1859. وبالفعل، ترتبت عن الحرب في شمال إفريقيا الحاجة إلى معرفة الأعداء بشكل جيد. ففهم ثقافتهم، ودينهم، وطرق تفكيرهم، وتاريخهم، وبالخصوص لغتهم وجغرافيتهم، أصبح أساسيا. وبالنسبة للجيش، غدت معرفة شفرات التواصل ومواقع الخصم عنصرا رئيسيا من أجل تشكيل استراتيجيات هجومية ودفاعية".[52]

[52]« Esta segunda etapa fue fructífera en más de un aspecto, por un lado, como ya mencioné, gracias al creciente interés que despertó el estudio de la cultura árabe y por el impulso político que recibió cuando estalló la Guerra contra Marruecos en 1859. En efecto, el conflicto bélico desencadenado en el Norte de África, incentivó la necesidad de conocer, de manera cabal, quiénes eran los enemigos a los que se pretendía enfrentar. Se hizo fundamental comprender su cultura, se religión, sus formas de pensar, su historia, pero sobre todo, su lengua y su geografía. Para la milicia, dominar los códigos comunicativos y conocer los lugares donde se ubicó el oponente, resultaron ser elementos fundamentales para poder configurar estrategias de ataque y defensa », Ibid., p. 30.

إذن، تعتبر الحرب ضد المغرب سنة 1859 نقطة مفصلية في تاريخ الاستعراب الاسباني، حيث إن هذا الحقل المعرفي بدأ يعرف تحولا نحو الدراسات الاستفراقية التي كانت تهتم بتوفير معطيات مختلفة حول المغرب للجنود الإسبان كي ينجزوا مهمتهم الاستعمارية. وهذا الأمر يسمح بالقول إن الاستعراب يحيل، في معناه الأدق، على تلك الأبحاث التي ترتبط بالعالم الأندلسي، وتشمل التاريخ، والأدب وشتى الفنون.

الفصل الرابع: الاهتمام الإسباني بالموشحات

ظل الأدب العربي مجهولا إلى حد ما في الغرب حتى قام مجموعة من المستشرقين بترجمة العديد من الأعمال الإبداعية العربية خلال القرن الثامن عشر من بينها "ألف ليلة وليلة" وبعض المعلقات، خصوصا تلك التي نظمها امرؤ القيس.

ويعتقد مجموعة من مؤرخي الأدب الإسباني أن تأثير كل ما هو مشرقي أو عربي في هذا الأدب، خصوصا في الرومانسية، قد حدث عبر أدباء أوروبيين، ولا يشيرون إلى احتمال تأثير الشعر العربي بصفة مباشرة خلال القرن التاسع عشر. إلا أن بعض الدراسات تبين بوضوح أن هذا التأثير قد حصل عن طريق المصادر العربية المترجمة إلى اللغة الإسبانية. ومن بين هؤلاء نشير إلى الشاعر الكبير "خوسي ثوريا"– José Zorilla– (1829–1897) الذي كان يسعى إلى تعلم العربية ويكتب بعض الكلمات بحروف عربية، كما كان يقرأ كتاب "ألف ليلة وليلة" وأعمال المستشرقين حول الأدب العربي. إن قراءة أشعاره تكشف عن وجود تراكيب واستعارات عربية، بالإضافة إلى كلمات مثل: سيد، أمير، راوي، فلاح، الله أكبر...

أما في القرن العشرين، تشكل حالة الشاعر "لوركا" (1898–1936) مثالا واضحا للتأثر بالثقافة والأدب العربيين. فهذا الغرناطي الذي لم يكن شاعرا فحسب بل مسرحيا وكاتب كلمات وعازفا بارعا أيضا، قد تأثر إلى حد كبير بالموروث الشعبي الأندلسي وبالشعر العربي عموما على مستوى الشكل والمضمون. على المستوى الأول، تكفي

الإشارة إلى كثرة صيغ التصغير والتعجب في قصائده. أما على مستوى المضمون فنجده يتناول مواضيع تتكرر في الكتابات الإبداعية العربية مثل الموت، والقضاء والقدر. وسنركز أكثر على تأثير الأدب العربي في أشعار "لوركا" في الباب الثاني من عملنا هذا.

إن مسألة هذا التأثير، من حيث أصوله، لا يمكن فصلها عن العالم الأندلسي وما عرفه من تعايش وتلاقح قل نظيرهما. في هذا السياق، تعتبر الموشحات، باعتبارها بنيات شعرية أو أغان قصيرة تم نسجها على منوال المسيحيين، قناة عبر بواسطتها الموروث الأندلسي إلى الأدب الإسباني. وقد تم اكتشافها وترجمتها على يد "ساموبل ميلكوس ستيرن"(Samuel Milkos Stern) ذي الأصول اليهودية، سنة 1948. وكان الاعتقاد ساريا قبل هذا التاريخ بأن البدايات الأولى للأدب الإسباني ترجع إلى ما يعرف بأدب الملاحم مع ظهور كتاب "El cantar de Mio Cid" سنة 1040م.

في هذا الإطار، تعرف الأجزاء الأخيرة من الموشح بالخرجات "Jarchas"، وهي نظم شعري غنائي شعبي كان متداولا على نطاق واسع في إسبانيا المسلمة (الأندلس) ، ترك آثار كبيرة في الأدب الإسباني. وهناك نماذج عديدة لخرجات وموشحات يعود تاريخها إلى القرنين العاشر والحادي عشر م، علما أن الموشح جنس شعري عرف أوجه بين القرن التاسع م والثاني عشر م. ويتعلق الأمر هنا بمؤلفات يطبعها التعدد اللغوي، إذ كانت باللغة الإسبانية العربية المتداولة آنذاك بالأندلس، أو باللغة الرومانسية الإسبانية " el romance" التي كان يستعملها الأندلسيون المسيحيون المستعرَبون، كما أنها نصوص

مكتوبة من طرف شعراء عرب ويهود اعتمادا على نموذج الشعر الغنائي الرومانسي التقليدي. وتكمن أهميتها في كونها أقدم الوثائق المعروفة في الشعر المكتوب باللغة الرومانسية.

والمعروف أن العرب في شبه الجزيرة الإيبيرية قد اعتنوا أشد عناية بالقصيدة المبنية على أبيات شعرية طويلة. غير أن الموشح بناء شعري يتشكل من أبيات قصيرة نظرا لتأثير الشعر الغنائي الشعبي، لكن أغراضه وبنياته بالغة التعقيد. ويُعتقد أن ظهور الموشح يرجع إلى التمازج الثقافي الناتج عن التعايش بين المكونات العربية، والمسيحية، واليهودية، وهو الأمر الذي يجعل من هذا الجنس الغنائي أبرز مظهر من مظاهر التثاقف في بلاد الأندلس.

الفصل الخامس: نظرة عن الأدب الموريسكي

لقد أشرنا سابقا إلى عودة مجموعة من الدارسين الإسبان، بالخصوص في القرن التاسع عشر، إلى الماضي من أجل الوقوف على ما خلفه المسلمون من آثار في شبه الجزيرة الإيبيرية. ولم يقتصر هذا الأمر على الوثائق التاريخية، بل شمل كذلك الأدب وشتى أصناف الفنون. في هذا الإطار، تمت دراسة تلك المؤلفات التي تعود إلى حقبة الموريسكيين باعتبارهم الحلقة الأخيرة في مسار الوجود الإسلامي المنظم في إطار الدولة فوق الأراضي الإسبانية.

فيما يخص اهتمام المستعربين الإسبان بالأدب العربي عموما، وبالموريسكي خصوصا باعتباره جزءا من الثقافة العربية الإسلامبة، يقول جمال عبد الكريم:

> "*منذ أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، ظهر الاهتمام والميول نحو ما هو مشرقي، والذي يتجلى في المظاهر الأدبية التي توجد جذورها في الرواية وقصائد الموريسكيين (...). وقد حدث نفس الشيء فيما يتعلق بالدراسات ذات الطابع التاريخي، التي تم فيها إعطاء الأولوية لما هو عربي بوضوح*"[53].

[53]"Desde finales del siglo XVIII y principios del XIX renace el interés y el gusto por lo oriental, claramente demostrado en las manifestaciones literarias cuya raíz se ubica en la novela y en los romances moriscos […] Igualmente sucede en lo concerniente a los estudios de carácter histórico, en los que lo árabe se ve claramente privilegiado", Gamal Abdelkarim, "Reflexión en torno a un siglo del arabismo español", *Al-Ándalus Magreb*, Núm. 3, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1995, p. 35.

ويجب أن نشير، في هذا السياق، إلى كون الموريسكيين هم المسلمون الذين بقوا في إسبانيا بعد سقوط غرناطة سنة 1492، واستمر وجودهم بهذه البلاد إلى غاية 1614 ليتم تهجيرهم قسرا بعد أن كانت محاكم التفتيش قد شرعت في تعقب كل من يمارس شعائر الدين الإسلامي[54]. ورغم العنف والاضطهاد الذي تعرضوا له استطاعوا الحفاظ على عقيدتهم سرا لما يزيد عن قرن من الزمن عملا بمبدأ التقية. وخلال هذه المدة أنتجوا أدبا عرف باسم "الأدب العجمي" (Literatura aljamiada).

في هذا الإطار، يؤكد "مايو سلغادو" (Maillo Salgado)[55] أن أسماء الموريسكيين كانت مسيحية (بسبب سياسة التنصير)، في حين أن دماء قلوبهم تنطق بالإسلام، خصوصا في مناطق الأندلس، وأراغون، وبلنسية. وبفضل التقية، والتي يجيزها الفقه الإسلامي، تمكنوا من الالتزام بعقيدتهم.

إن الثقافة التي تجد نفسها مضطرة للعيش في بيئة كتلك التي عاش فيها الموريسكيون لا بد وأن تتخذ أشكالا خاصة، إذ أن تطورها لم ينح منحى التجديد، بل سارت في دروب المحافظة فقط. كما أن التأقلم مع الوضع الجديد خلق وسائل تعبيرية جديدة مرتبطة بالاضطهاد المستمر، بمعنى أن الموريسكيين استعملوا الحروف العربية لكتابة نصوصهم باللغة الرومانسية المستعملة آنذاك لإخفاء المضامين التي كانوا

[54] A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978.

[55] F. Maillo Salgado, « Acerca de luso, significado y referente del término mudéjar», *Actas del IV Congreso Internacional : encuentro de las Tres Culturas*, Toledo, ed. C. Carrete, 1988, pp. 103-112.

يعالجونها، وهي نصوص أو مخطوطات لا تخلو من آيات قرآنية في الكثير من الحالات، الشيء الذي يسمح بالقول إن البعد الديني هو الثابت في كتابات هؤلاء المسلمين الأواخر بشبه الجزيرة الإيبيرية.

علاوة على ذلك، ما ميز الظروف الجديدة التي تبلورت فيها ثقافتهم العربية الإسلامية هو القطيعة مع المصادر، الشيء الذي شجع خيالهم وتصوراتهم الخاصة. ويظهر هذا من خلال طغيان المبالغة، والجوانب الغرائبية، وكل العناصر التي تبعث الأمل في استرجاع ما ضاع في الماضي. ولا يتعلق الأمر بقطيعة مع المصادر فقط، بل كذلك بفقدان المعرفة باللغة العربية، وخصوصا في تلك الأراضي التي كان قد استردها المسيحيون كما تشير إلى ذلك "راكيل مونتيرو مونيوث" (Raquel Montero Muñoz) حين تقول:

"*من جهة، كان السكان المسلمون في بعض الجهات، مثل أراغون وقشتالة، قد فقدوا معرفتهم بالعربية خلال تعايشهم مع المسيحيين في المناطق التي تم استردادها. من جهة أخرى، كانوا يسعون إلى الحفاظ على عاداتهم ومعتقداتهم رغم الضغط المتزايد والاضطهاد من طرف الملوك المسيحيين ومحاكم التفتيش*".[56]

[56]« Por una parte, la población musulmana de algunas regiones como Aragón y Castilla, había perdido los conocimientos del árabe a lo largo de la convivencia con los cristianos en las zonas reconquistadas. Por otra parte, trataba de mantener sus costumbres y creencias a pesar de la creciente presión y persecución de los soberanos cristianos y la Inquisición »,

ويرتبط مضمون بعض المخطوطات الموريسكية، والتي تم اكتشاف الأول منها في القرن التاسع عشر في سرقسطة، حتى بتعاويذ وتعاليم من أجل التكهن بما سيحدث في المستقبل. وهذا الجانب الأخير ما هو إلا أحد تجليات المستوى الثقافي الضعيف للموريسكيين بحكم افتقادهم للمصادر الأساسية في الشريعة الإسلامية، الشيء الذي دفعهم إلى اللجوء إلى "وصفات سحرية" من أجل الاستمرار في الحياة بأمل في تحقق الأوهام.

فيما يتعلق بالمضامين الدينية لهذه المخطوطات، هناك شروح القرآن الكريم التي تهدف إلى ترسيخ العقيدة والحفاظ عليها. كما نلاحظ وجود مواضيع جدلية تعارض المسيحية بالاعتماد على مبادئ الدين الإسلامي عموما، والمذهب المالكي خصوصا، فيما يرتبط بمسائل معينة مثل تأليه المسيح وتصليبه، والاعتراف بالذنب في الكنيسة، والهرمية في هذه الأخيرة لأنه لا وجود لوسيط بين الله وعبده. وهذه الأمور تبين بوضوح مدى تشبث الأقلية الموريسكية بعقيدتهم الإسلامية رغم كل أشكال القمع والمنع التي مارستها في حقهم السلطات الكاثوليكية.

بالإضافة إلى المضامين التي أشرنا إليها، يتميز أدب هذه الأقلية باحتوائه على أحاديث وأساطير تم نسجها حول شخصيات إسلامية ومسيحية. لكن هذه الأحاديث تنتمي إلى ذلك النوع الذي لا يؤخذ به نظرا لطغيان المبالغة أو لانعدام أو ضعف الثقة في

Raquel Montero Muñoz, « El lenguaje de los moriscos: Calcos sintácticos en el ms. RAH 11/9397 », *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)*, Madrid, Gredos, 1978, p. 247.

رواتها، كذلك الحديث الذي يقول بأن الرسول صلى الله عليه وسلم أنبأ بما سيقع في "جزيرة إسبانيا"، وبأن الله تعالى سيبعث من يحمل أهلها (والمقصود الموريسكيين) إلى بيت المقدس. وهذا الصنف من الأحاديث لا يعكس فقط قطيعة هؤلاء المسلمين مع المصادر الحقيقية والأصيلة، بل كذلك وضعها امأساوي الذي دفعها إلى الاحتماء بالخوارق.

ومن بين المستعربين الإسبان الذين اهتموا كثيرا بأدب الموريسكيين هناك "فرانسيسكو غيين روبليس" (Francisco Guillén Robles)، الذي ازداد سنة 1846 وتوفي سنة 1926. ويعتبر مؤلفه "أساطير موريسكية" أحد المراجع الأساسية لمعرفة الذاكرة الجماعية لهذه الأقلية في إسبانيا. ومن بين هذه الأساطير نذكر، على سبيل المثال، قصة مولد المسيح، والمعراج، والعجائب التي أظهرها الله تعالى لسيدنا إبراهيم في البحر، دون أن ننسى الحضور القوي للرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الكتاب، علاوة على الخلفاء الراشدين، وبالخصوص عمر وعلي. لهذا، فإن مواضيع القصص الثلاثين التي يضمها هذا الكتاب، والتي جمعها " غيين روبليس" سنتي 1885 و 1886، ترتبط بالدين، والوعظ، وعالم العجائب.

وقد استمر اهتمام الدارسين الإسبان بالمخطوطات الموريسكية حتى في القرن العشرين، كما نستنتج من خلال المقولة التالية التي تسلط الضوء أيضا على طبيعة هذه المخطوطات:

"وكنتيجة لذلك، تمت ترجمة العديد من النصوص من العربية إلى الإسبانية ذات مضمون متنوع. وتبرز أجزاء من القرآن (,,,)، وصلوات، وحكايات حول حياة محمد (,,,) وشخصيات من الإنجيل، وحكايات حول يوسف، والتي نشير من بينها إلى ***قصيدة يوسف*** *(التي نشرها لأول مرة "مينيديز بيدال" (1902، 1952) وبعده "أورسولا كلينك" (1972))، ومقالات في الفلك، وفي الأخير مقالات في الفقه الإسلامي"*[57].

وبالتالي، يمكن أن نقول إن الأدب الموريسكي مظهر من مظاهر الثقافة العربية الإسلامية بشبه الجزيرة الإيبيرية، ويعكس التمسك الشديد لهذه الأقلية بالشريعة في سياق طبعه الاضطهاد والتنصير. وقد شكلت مخطوطاتها مادة علمية للمستعربين والباحثين الإسبان خلال القرنين التاسع عشر والعشرين نظرا لقيمتها فيما يتعلق بالجوانب اللغوية والمضامين.

[57]« Como consecuencia, se tradujeron numerosos textos del árabe al español de contenido variado. Destacan los fragmentos del Corán (…), oraciones, leyendas sobre la vida de Mahoma (…) y personajes bíblicos (…), leyendas de José de las cuales cabe mencionar el conocido *Poema de Yuçuf* (editado primeramente por Menéndez Pidal (1902, 1952) y más tarde por Ursula Klenk (1972)), tratados de astrología y, por último, tratados de derecho islámico », Ibid., p. 247.

الفصل السادس : الاهتمام الإسباني بالأدب العربي

تشكل الدراسات التي قام بها المستشرقون الإسبان في القرن التاسع عشر دليلا واضحا على الاهتمام بالثقافة العربية عموما، وبالأدب خصوصا. في هذا السياق، وكما أشرنا إلى ذلك آنفا، تعتبر الموشحات والخرجات الأندلسية أحد تجليات العودة إلى الماضي قصد الوقوف على الأثر المهم الذي تركه الشعر العربي في حقل الأدب الإسباني خلال العصر الوسيط. هكذا يبدو العالم الأندلسي إطارا أساسيا في تناول ما هو عربي من طرف الدارسين الإسبان، وهو ما يعد الميزة الرئيسية للمدرسة الاستشراقية الإسبانية مقارنة بباقي الدول الأوروبية، ويعتبر أحد أبرز المحاور في الدراسات الاستعرابية كما تبين ذلك المقولة التالية:

"ركز الاستعراب التقليدي الإسباني، والذي انطلق مع فرانسيسكو كوديرا واستمر مع "خوليان ريبيرا"، و"ميغيل آسين بلاثيوس"، و"إميليو غارسيا غوميز"، أبحاثه إلى حد بعيد على تحليل ما كانت تدين به الثقافة الإسبانية والأوربية للوجود الإسلامي. فقد درس "ريبيرا" التأثير العربي الإسلامي في الموسيقى والشعر، وفي مؤسسات كالقضاء في أراغون (...)، كما خصص

غارسيا غوميز العديد من الصفحات للخرجات، وهي أبيات باللغة الرومانسية تم الاحتفاظ بها في قصائد عربية".[58]

من جهة أخرى، أثر كتاب "**ألف ليلة وليلة**" بشكل كبير في المجال القصصي الإسباني والأوروبي بصفة عامة. وحسب "ثيليا ديل مورال مولينا" (Celia del Moral Molina)[59] و"مار غوميز" (Mar G□mez)، رغم أن الباحثين دأبوا على القول إن هذا الكتاب لم يُعرف في الغرب حتى القرن السابع عشر، إلا أنه كان معروفا في إسبانيا منذ 1253، لما قام أحد إخوان "ألفونسو العاشر" بترجمة كتاب "Sendebar" إلى اللغة القشتالية، وهو الكتاب الذي يوضح مضمونه اعتمادا كبيرا على إحدى حكايات "**ألف ليلة وليلة**".

هكذا، من الواضح أن اهتمام الدارسين الإسبان بالأدب العربي يرجع بالأساس لما له من تأثير في الأدب الإسباني، وهو ما يعتبر اعترافا بقيمة الإسهامات الثقافية العربية في

[58] "El arabismo tradicional español, el iniciado por Francisco Codera, y continuado por Julián Ribera, Miguel As□n Palacios y Emilio García Gómez, centró en gran medida su actividad investigadora en analizar lo que la cultura española y europea debían a la presencia musulmana. Ribera estudió la influencia arabo-islámica en la música, en la poesía y en instituciones como la justicia de Aragón […]. García Gómez dedicó muchas páginas a las jarchas, versos en romance preservados en poemas árabes", Maribel Fierro, *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales*, Barcelona, Editorial Cidob, 2001, pp**.** 9-10.

[59] Celia del Moral Molina, *Huellas de la literatura árabe clásica en las literaturas europeas: vías de transmisión*, Granada, Universidad de Granada; Mar Gómez, *Influencia de la literatura de "adab" en el origen de la prosa literaria y la cuentística castellana*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

تشكل المسار الإبداعي في فترات متعاقبة من تاريخ إسبانيا. إنها نظرة إيجابية لهذا الموروث الذي تم إنتاجه في ظل التعايش الذي طبع المرحلة الأندلسية.

ولقد استمر تأثير الأدب العربي على الإسباني بعد العصر الوسيط. هكذا، نجد أن ما يعرف بأدب الصعاليك (la literatura picaresca) خلال عصر النهضة الأوروبي قد استلهم بعض خصائصه من المقامات العربية، كما يبدو هذا التأثير في روايات الفرسان (la novela de caballerías). بالإضافة إلى هذا، نلاحظ وجود تأثير واضح للأدب الصوفي لابن عربي على كتابات المتصوف الإسباني المشهور "سان خوان دي لاكروز" (San Juan de la Cruz) خلال القرن السادس عشر.

وتندرج مسألة تأثير مختلف الأشكال الأدبية في الأدب الإسباني ضمن انشغالات ما يعرف بالاستعراب التقليدي، أي ذاك الاتجاه الذي يتناول هذه الظاهرة من منظور أندلسي ويركز على ارتباطها بأرض إسبانية. في هذا السياق، تؤكد "نييبيس باريديلا" (Nieves Paradela) في مقالها "الأدب العربي الحديث في الاستعراب الإسباني":

"اهتم ذاك الاستعراب الإسباني التقليدي، منذ بداياته وبشكل حصري تقريبا، بالبحث في تاريخ وثقافة الأندلس. لكن دراسة الأندلس لم تكن تُطرح

باعتبارها دراسة مجتمع إسلامي في حد ذاته، بل باعتبارها دراسة مجتمع وثقافة تمت أسبنتهما بشكل عميق".[60]

من جهة أخرى، لعبت ترجمة أشعار امرئ القيس، وعنترة بن شداد، والرومي، من بين شعراء آخرين، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، دورا أساسيا في تعرف بعض الشعراء الإسبان على العوالم الإبداعية العربية، وبالتالي التأثر بها. وتظهر ملامح هذا التأثير عند ما يسمى "جيل 27" (Generación del 27)، وبالخصوص في قصائد كل من "رفائيل ألبيرتي" (Rafael Alberti)، و"لويس ثيرنودا" (Luis Cernuda)، و"داماسو ألونسو" (Dámaso Alonso)، و"فيديريكو غارسيا لوركا" (Federico García Lorca) الذي سنتناول عالمه الإبداعي في الفصل الموالي.

وإذا كان الاستعراب الإسباني التقليدي قد ركز على البعد الأندلسي، فإن الاستعراب الحديث وجه نظره نحو الأدب العربي الحديث. وتعتبر ترجمة رواية طه حسين "**الأيام**" من طرف "إميليو غارسيا غوميز" (Emilio García Gómez)، سنة 1954، مثالا واضحا لتلك الاهتمامات الجديدة التي ظهرت في حقل الاستعراب الإسباني، وهي الاهتمامات التي ستبرز بشكل كبير لدى "بيدرو مارتينيز مونتابيث" (Pedro Martínez Montávez)، الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للاستعراب الحديث. وقد أصدر هذا المستعرب المشهور كتابين:

[60]« Ya desde sus orígenes, ese arabismo español tradicional se dedicó de manera casi exclusiva a la investigación sobre la historia y la cultura de al-Andalus. Pero el estudio de al-Andalus no se planteaba como el de una sociedad islámica en sí misma, sino como el de una sociedad y una cultura profundamente hispanizadas », Nieves Paradela, « La literatura árabe moderna en el arabismo español », *Awraq*, Madrid, vol. XXI, 2000, p. 221.

الأول سنة 1958: "**الشعر العربي المعاصر**" (*Poesía árabe contemporánea*) –وهو عبارة عن مجموعة من الأشعار العربية المترجمة إلى الإسبانية–، والثاني سنة 1974: "**مقدمة إلى الأدب العربي الحديث**" (*Introducción a la literatura árabre moderna*). وبظهور هذين المؤلفَين حدثت "قطيعة إبستمولوجية" مع الاستعراب التقليدي كما يؤكد ذلك "بيرنابي لوبيز غارسيا" (Bernabé López García).[61]

لقد شكلت الترجمات والدراسات التي قام بها "بيدرو مارتينيز مونتابيث" مصدرا قيما لمجموعة من الباحثين الإسبان في حقل الأدب العربي المعاصر. فهذا المستعرب معروف باهتمامه الكبير بثقافة العالم العربي، وتاريخه وإبداعاته، وترجم قصائد شعراء من أمثال نزار قباني، وجبران، والسياب، والبياتي، وأدونيس، وفدوى طوقان، ومحمود درويش، وسعدي يوسف، وصلاح عبد الصبور. وقد أحدث هذا الأمر تغييرا حاسما فيما يتعلق بميادين اشتغال الاستعراب الإسباني، الشيء الذي أزعج المستعربين التقليديين الذين كانوا يقتصرون على دراسة الأندلس بشكل شبه حصري. في هذا السياق، تقول "نييبيس باراديلا":

في هذا الوضع، من السهل أن نتصور أن ظهور حقل جديد وواعد للدراسة داخل الاستعراب، يهتم بالبحث في العالم العربي الحديث –وبالخصوص في

[61] Bernabé López García, « 30 años de arabismo español : el fin de la almogavaría científica », *Awraq*, Madrid, vol. XVIII, 1997, p. 19.

أدبه (...)- كان مفاجئا في البداية، ومقلقا بعد ذلك، ودون شك مزعجا أيضا في بعض الحالات وأقصاها".[62]

[62] Nieves Paradela, op. cit., pp. 224-225.

الفصل السابع: الأدباء الإسبان والثقافة العربية

تعتبر الثقافة العربية أحد المظاهر الأساسية في الكثير من الإبداعات الأدبية الإسبانية. في هذا الإطار، يعد فيدريكو غارسيا لوركا من أشهر شعراء القرن العشرين الذين نهلوا من هذه الثقافة لبناء عالم فني مفعم بالرموز العربية الإسلامية. ينتمي إلى ما يُعرف بشعراء "جيل 27". وولد في غرناطة سنة 1898 من أب فلاح وأم معلمة. التحق بالمدرسة الابتدائية بمدينة "ألميرية" في سن مبكرة. وفيها سيكتشف معلمُه براعتَه في العزف على آلتي البيانو والقيثارة. أما بالنسبة لدراسته الثانوية فقد أكملها بمدينة غرناطة ليلتحق سنة 1914 بالجامعة بنفس المدينة، ثم بجامعة مدريد. غير أن ولعه الكبير بالفنون (الموسيقى، والمسرح والشعر) أدى به إلى الابتعاد عن العالم الأكاديمي وقيوده، فأصبح يتردد على الملتقيات الأدبية بشكل مستمر. في سنة 1929 سافر إلى أمريكا وكوبا، ولما عاد إلى إسبانيا ألف مجموعته الشعرية "شاعر في نيويورك" (*Poeta en Nueva York*) الذي نُشر سنة 1940.

لقد ألف لوركا العديد من الكتب من بينها "انطباعات ومناظر طبيعية" (*Impresiones y paisajes*)، الذي نشره سنة 1918، وهو مؤلف نثري يحضر فيه المكون العربي الإسلامي بصورة واضحة. وأصدر سنة 1921 أول ديوان شعري: " كتاب القصائد" (*Libro de poemas*) ثم "الأغاني الغجرية" (*Romancero gitano*) سنة 1927.

ويرجع السبب في المكانة المتميزة التي يحتلها الشاعر لوركا في الأدب العالمي إلى مواقفه السياسية وكذا استلهامه البعد التراثي بشكل كبير، وهذا ما يؤكده طراد الكبيسي في القول التالي:

"فإن اهتمام العرب بترجمة لوركا وما يكتب عنه لا يرجع فقط إلى كونه واحداً من شعراء العالم المحدثين البارزين بل وإلى عاملين إضافيين أساسيين هما، (أولا): اعتبار قوى اليسار العربي للوركا واحداً من شعراء اليسار (التقدمي) شأن ناظم حكمت وبابلو نيرودا وبول ايلوار وأراغون ومایاكوفسكي..الخ، أي شعراء المقاومة ضد قوى الامبريالية والفاشية. وجاء مقتل لوركا ليضيف إلى هذه الصفة صفة المناضل الشهيد ضحية النظام الفاشي الفرانكوي. و (ثانياً): الروح الأندلسية (العربية) العميقة التي تسري في أشعار ومسرح لوركا (وقيل في دمه أيضاً) وكأن العرب أو الحالمين بالفردوس الأندلسي المفقود يستعيدون هذا (الفردوس) عن طريق لوركا"[63].

ومن بين الأعمال الإبداعية التي يُظهر فيها لوركا تأثره بالثقافة العربية الأندلسية هناك "ديوان التماريث" (*Diván del tamarit*) الذي يجعل فيه من الحب، كتجربة مريرة، موضوعا أساسيا. وهذا الديوان هو الذي يعكس بجلاء لجوء هذا الشاعر إلى الأغراض الشعرية العربية كما يؤكد على ذلك خالد الريسوني:

[63] طراد الكبيسي: "فيديريكو غارثيا لوركا: الرعب العاري للموت"، **جريدة الدستور**، 21 يناير 1999,

لوركا في هذا الديوان يعيد إحياء الأشكال والأغراض الشعرية، الغنائية العربية فيطلق على نصوصه الشعرية التسمية الاصطلاحية العربية موزعاً نصوصه إلى غزليات وقصائد، بل وأطلق على الكتاب اسم ديوان، وكأنه يعيد الماء إلى النبع، أو يرجع قصيدته إلى جذورها الأندلسية العميقة".[64]

ومن أجل تبيان آثار الثقافة العربية في أشعار لوركا، وبالخصوص فيما يرتبط باستحضار بعض المدن كتعبير منه على الحنين إلى ماض مجيد، نقدم هنا أبياتا من إحدى قصائده الرائعة التي تحمل عنوان "غرناطة.. مرثية متواضعة":

"غرناطة، مرثيتك تبوح بها النجوم

التي تثقب من السماء قلبك الحالك.

يكشفها الأفق التائه في سهلك الخصيب.

يكررها اللبلاب المهيب الذي يسلم ذاته

للمسة الخرساء لبرجك العتيق.

غرناطة ، مرثيتك صمت صدئ،

صمت قد مات بعنفوان الحلم.

[64] خالد الريسوني: "لوركا: الماء إلى نبعه العربي"، **العربي الجديد**، دجنبر 2015.

حينما انكسر سحرك، جفت الدماء من شراييك،

واستنزف العطر الذي حملته أنهارك

في حباب الدمع نحو البحر الهادر.

صوت الماء مثل غبار قديم

يغطي شرفاتك وغاباتك وحدائقك،

ماء ميت هو دم أبراجك الجريحة،

ماء ميت هو كل الروح لألف ضباب متحلل

يجعل الأحجار من الزنبق والياسمين.

غرناطة أنت اليوم ترتفعين ميتة وإلى الأبد

في جلبة الثلج وفي كفن الشمس،

هيكل عظمي جبار لسلطانة ممجدة

تلتهمها غابات الغار والورد

وأمامها يسهر ويبكي الشاعر الإسباني.

غرناطة اليوم ترتفعين محروسة بالسرو

(جذوات متحجرة لولهك القديم)

قد فصل عن حضنك حقل البرتقال الذهبي،

ها نخلة إفريقيا المفتتنة كنز،

ووحده ثلج الماء يبقى وأغنيته.

أبراجك الآن ظلال ورماد حصاك،

ها يهدمك الزمن والحضارة

[...]

مآذن مرمر بعمامات من حرير،

[...]

أنت التي كنت قديما تمتلكين ينابيع الشذا

حيث ارتوت قوافل بهية من أناس

قدموا لك العنبر قربانا مقابل الفضة

التي بدهشة رأتها عيون الشرق كامنة

في ضفافك مصبوغة باللون القرمزي.

أنت، يا مدينة الحلم، ويا مدينة القمر المكتمل بدرا

يا التي آويت الوله الجبار للعشق،

واليوم ميتة تستريحين فوق ربى حمراء

وتكتشفين بين اللبلاب العتيق لأطلالك

النبرة المتألمة للعندليب العذب.

ما الذي غادر أسوارك إلى الأبد، يا غرناطة؟

قد كان العطر القوي لسلالتك الفاتنة

التي تركت فيض ضباب إذ تركتك:

أو لربما أن حزنك حزن فذرة فيك

ومنذ ولدت مازلت بعد مستغرقة في التفكير

مورطة أبراجك في اشتباكات الزمن الذي مضى؟

واليوم أيتها المدينة المكتئبة للسروة والماء،

في لبلابك العتيق يتوقف صوتي.

أغرقي أبراجك،

أغرقي قصر حمرائك العتيق.

فهو ذابل ومحطم يئن فوق الجبل،

يود لو يتعرى من أوراقه مثل زهرة مرمرية.

يجتاحون جهاتك بالظلام الكثيف.

يتناسون السلالة الخصبة التي شكلتك،

واليوم إذ يدنس الإنسان سحرك الموحش

أود لو ينام غنائي بين أحضان أطلالك

مثل طائر أثخنه بالجراح قناص نجوم".[65]

ونستشف من هذه الأبيات نبرة "لوركا" الحزينة، فهو يقف أمام أطلال تلفها الكآبة، تلك الأطلال الشاهدة على الحضور الإسلامي فوق الأراضي الأندلسية، والذي ترك آثارا عميقة في الذات الإسبانية. والعلاقة بين هذا الشاعر والثقافة العربية هي علاقة الإنسان بالزمان والمكان في نفس الآن. فما هو زمني يحيل على مرحلة بأكملها، ألا وهي المرحلة الأندلسية بحمولتها الحضارية والوجدانية. أما ما هو مكاني فيظهر من خلال الارتباط بأرض الأندلس التي لا تخلو من عمق إنساني، وبالخصوص من

[65] نفسه.

خلال مدنها الشاهدة على عظمة الأجداد. وإذا كانت الأبيات التي أوردناها للتو تعبر عن مكانة غرناطة في وجدان لوركا، فهو يقول عن قرطبة:

"بين قرطبة ولوشينا

بحيرة صافية

بكيت أحزاني على صفحاتها

حين تذكرتك".[66]

أما عن إشبيلية فيقول:

"عاشت إشبيليا!

على طرحات الإشبيليات

عبارة تقول:

عاشت إشبيليا!".[67]

ويضيف عن كلتا المدينتين:

"إشبيلية برج

[66] طراد الكبيسي: **سفر الألباء في الشعر الشعراء**، دار اليازودي العلمية، عمان، 2016، ص 45.
[67] نفسه، ص 45-46.

يزخر برماة ماهرين.

إشبيلية أرض الجرح

قرطبة أرض الموت".[68]

إن إحالات "لوركا" على الأندلس كمكان وزمان هي، في نهاية المطاف، إحالات على عمق الهوية العربية الإسلامية في أبعادها الرمزية والمادية. كما أن تعلقه بهذه الهوية هو الذي يفسر افتتانه بما خلفه الأجداد في مرحلة ميزها الإبداع في حقول معرفية مختلفة. وهذا الارتباط بالهوية هو الذي دفع أدونيس إلى إنشاء علاقة خاصة بالشاعر لوركا، كما صرح بذلك في حواره مع وفاء الخطيب:

"س: في الأندلس اصطحبت لوركا. ولم تصطحب أيا من الشعراء أو الفلاسفة العرب الذين عاشوا في الأندلس.

ج: لسبب أساس هو أن لدى لوركا ما أقدر أن أتحاور معه، ما يقدر أن يطرح علي أسئلة في طريقي المعرفي والجمالي، وما أقدر أن أطرح عليه من أسئلة في هذا الطريق. بينما إمكانية تبادل الأسئلة وتبادل الأجوبة لا أجدها عند أي مفكر عربي، أو شاعر عربي. نحن نبحث عن الشعراء. لا أجد عند أي شاعر عربي في الأندلس مثل هذا الإمكان، لهذا اخترت لوركا.

[68] نفسه، ص 46.

وفي الشعر هذا الذي يربطنا بالهوية يمكن أن تجدي قرابة بينك وبين لوركا أو مایاكوفسكي، أكثر مما تجدينها بينك وبين حسان بن ثابت، أو أحمد شوقي أمير الشعراء. وهذا يؤكد أن الهوية عند الفرد الخلاق هي ابتكار، وليست شيئا منجزا مسبقا".[69]

ومن بين الأدباء الإسبان الذين تأثروا كثيرا بالثقافة العربية وأبدوا اهتماما كبيرا بالعالم العربي هناك الكاتب المشهور "خوان غويتيسولو"، الذي أمضى جزءا هاما من حياته بالمغرب. وسنتطرق في الباب الثاني من عملنا هذا لخطابه الأدبي ونظرته للمظاهر الثقافية العربية الإسلامية من خلال مجموعة من رواياته.

[69] وفاء الخطيب: **خطوة نحو أدونيس. حوار مع الشاعر والمفكر أدونيس**، دار رسلان، دمشق، 2017، ص 45.

الباب الثاني:

الثقافة العربية في الخطاب الأدبي لخوان غويتيسولو

مدخل:

شمل تأثير العرب في الإسبان مجالات عديدة بحكم التعايش بينهما خلال قرون على أرض الأندلس، وذلك منذ فتحها سنة 711 حتى سقوط غرناطة سنة 1492. ولعل خير شاهد على هذا هما اللغة والثقافة الإسبانيتين، بحيث إن الكثير من الكلمات العربية قد أثرت الرصيد المعجمي الإسباني، كما أن أدب الإسبان قد احتضن أساليب عربية مختلفة لأن الأدب العربي كان متطورا بشكل كبير قبل نشوء الأدب الإسباني المكتوب.

في هذا السياق، يؤكد بعض الدارسين[70] على كون مظاهر تأثير الأدب العربي قد تجلت بادئ الأمر في الأدب الشفهي الإسباني خلال العصر الوسيط، وبالضبط في الشعر الغنائي باللغة الإسبانية الرومانسية المستعملة آنذاك، وهو شعر ضم العديد من "الخرجات" العربية وعرف باسم "las jarchas" كما رأينا في الباب الأول من هذا العمل. وهذه الظاهرة الأدبية والفنية انطلقت منذ منتصف القرن الحادي عشر الميلادي، دون أن ننسى كذلك أن الزجل قد أثر في مجموعة من القصائد الشعبية الإسبانية.

ويتجلى التأثير العربي في الثقافة الإسبانية كذلك في بعض الأعمال الأدبية الصوفية، إذ نجد أن فكر ابن عربي (1165–1240) قد شكل مصدر إلهام بالنسبة

[70] - Francisco Rico, *Texto y contextos. Estudios sobre la poesía española del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1981.
- Francisco Rico (coord.), *Historia y crítica de la literatura española*, Barcelona, Crítica, 1979.

ليوحنا الصليب (San Juan de La cruz) الذي عاش في القرن السادس عشر (1542-1592). ويتعلق الأمر هنا، بطبيعة الحال، بتأثير على المستوى الروحي، ويبين استمرار الثقافة العربية الإسلامية بإسبانيا حتى بعد سقوط غرناطة.

وفي حقل الإبداع الأدبي، يؤكد حسن صبيح صديق أن تأثير الشعر العربي في الرومانسية الإسبانية خلال القرن التاسع عشر لم يأت عبر أوربا، بل من خلال ترجمات الشعر العربي التي كان قد أنجزها بعض المستشرقين الإسبان. وخير دليل على ذلك ما نجده في أشعار "خوسي ثوريا" (José Zorrilla) من صور وتراكيب مستوحاة من الشعر العربي القديم، من قبيل "ركب البحر". وقد عُرف عن هذا الشاعر الإسباني أنه حاول تعلم اللغة العربية، كما أنه استعمل بعض الأبيات العربية. يقول حسن صبيح صديق:

"بالإضافة إلى محاولته تعلم العربية، أورد "خوسي ثوريا" بعض الأبيات العربية، وأشار إلى كتب تحتوي على ترجمات للشعر بهذه اللغة.

*كتب "ثوريا" سنة 1853 في مؤلفه "**غرناطة**" ما يلي:*

كنت بالأمس كبدر طالع وأنا اليوم كنجم قد هوى

عز الدين المقدسي

*ونرى أن "ثوريا" يشير إلى عز الدين المقدسي، صاحب كتاب "**كشف الأسرار**" الذي نُشر بالعربية والفرنسية في باريس من طرف المستشرق "تاسي" سنة 1821. وهذا البيت الشعري يظهر في الصفحة 24. لهذا يبدو من المحتمل أن "ثوريا" تمكن من قراءة قصائد عربية من هذا الكتاب، والذي يضم أبياتا كثيرة".*[71]

في القرن العشرين –وكما رأينا في الباب الأول من عملنا هذا– استمرت العودة إلى الموروث الأندلسي في العالم الإبداعي الإسباني، وبخاصة في أعمال الشاعر الكبير "غارسيا لوركا". أما بالنسبة للسرد، فإننا نعتقد أن تجربة "خوان غويتيسولو" بإمكانها أن تشكل نموذجا لحضور الثقافة العربية بمختلف أبعادها في الخطاب الأدبي الإسباني المعاصر، وهو ما سنعمل على إبرازه في هذا الباب مع التركيز على جوانب محددة أهمها عوالم التصوف والدين، ونظرة هذا الكاتب إلى الإسلام، وموقفه إزاء بعض

[71] «José Zorrilla, además de intentar estudiar el árabe, citó algunos versos árabes, y aludió a libros que contienen traducciones de poesía en esta lengua. En 1853 escribía Zorrilla en *Granada*, lo siguiente:

كنت بالأمس كبدر طالع وأنا اليوم كنجم قد هوى

"Yo era ayer como *luna* llena y esplendorosa, y hoy soy como *estrella* que desaparece".

Azz-Eddin Elmocaddessi (sic),

Se ve que Zorrilla alude a 'Izz al-Din al-Maqdisi o Muqaddasi, el autor del libro *Kašf al-Asrar* publicado en árabe y en francés, en Paris, por el orientalista Tassy, en 1821. Este mismo verso está en la página 24. Parece, pues, probable que Zorrilla pudo leer poemas árabes de este libro, donde abundan los versos ». Hasan Sabih Sadiq, *Posible influencia de las traducciones de la poesía árabe en la poesía española en el siglo XIX* (tesis doctoral), Universidad de Granada, 1990, p. 286.

القضايا العربية والإسلامية، دون إغفال حضور الفضاء الإسلامي في رواياته، وعلاقته بالعالم العربي وبالاستشراق.

الفصل الأول: خوان غويتيسولو والعالم العربي

أ- نبذة عن الكاتب وأعماله الإبداعية:

ولد خوان غويتيسولو بمدينة برشلونة في الخامس من شهر يناير سنة 1931. وبعد استكمال دراسته الثانوية والجامعية بنفس المدينة، رحل إلى باريس سنة 1956 بسبب المضايقات التي تعرض لها من طرف النظام الديكتاتوري لفرانكو. واشتغل في العاصمة الفرنسية كمستشار أدبي لدى دار النشر "غاليمار"، كما انضم إلى مجلة "رواية جديدة" (Nouveau Roman) ومجلة "تيل كيل". وفي الفترة الممتدة ما بين 1969 و 1975 ألقى دروسا في الأدب في كل من جامعة كاليفورنيا، وبوسطن، ونيويورك. وتوفي في الرابع من يونيو سنة 2017 بمدينة مراكش التي أمضى فيها أكثر من ثلاثة عقود وهو ينتقل بين دروبها ويجالس البسطاء خصوصا بساحة "جامع الفنا". ولقد دفن بمدينة العرائش جوار قبر أحد أصدقائه الأعزاء: جان جينيه.

على المستوى الإبداعي، ألف "غويتيسولو" العديد من الروايات، من بينها:

- "ألعاب أيادي" (*Juegos de manos*): 1954.
- "حزن في الجنة" (*Duelo en el paraíso*): 1955.
- "السيرك" (*El circo*): 1957.
- "حفلات" (*Fiestas*) و"آثار الثمالة" (*La resaca*): 1958.
- "حقول نيخار" (*Campos de Níjar*): 1960.

ويمكن اعتبار هذه الروايات بمثابة المرحلة الأولى في المسار الإبداعي للكاتب، والتي تميزت بارتباطها بعوالم الواقعية الاجتماعية التي هيمنت على الأدب الإسباني بعد نهاية الحرب الأهلية (1939). وابتداء من 1966، سينطلق الكاتب في مرحلة ثانية اتسمت بالنزوع نحو التجديد، وذلك بتبني تقنيات أدبية تدخل في مجال التجريب. وأهم الروايات التي تشكل هذه المرحلة هي:

- "علامات هوية" (*Señas de identidad*): 1966.
- "مطلب الكونت دون خوليان" (*Reivindicación del conde don Julián*): 1970.
- "خوان بدون أرض" (*Juan sin tierra*): 1975.

وهذا العمل الأدبي الأخير، الذي تظهر صفحته الأخيرة مكتوبة باللغة العربية، يعبر عن نوع من قطيعة الكاتب مع ثقافة بلاده وتاريخها، كما يعكس بداية اهتمامه بالعالم العربي وحضارته عموما، وبشؤون المغرب الكبير خصوصا، كما يدل على ذلك إصداره فيما بعد لمجموعة من المقالات: "مشكل الصحراء"(*El problema del Sahara*) سنة 1979، و"إسطنبول العثمانية" (*Estambul otomano*) عام 1989. ويظهر هذا الاهتمام أيضا في روايته "المقبرة" (*Makbara*) التي نُشرت سنة 1979، وسيرته الذاتية "المنطقة المحظورة" (*Coto vedado*) التي أصدرها عام 1985.

بالإضافة إلى هذه الأعمال الإبداعية، قام بإصدار روايات أخرى مثل:

- "فضائل الطائر المتوحد" (*Las virtudes del pájaro solitario*): 1988.

- "الأربعينية" (*La cuarentena*): 1991.

"أسابيع الحديقة" (*Las semanas del jardín*): 1998.

ولم يكتف "غويتيسولو" بالتأليف في جنس الرواية، بل كتب كذلك العديد من المقالات الصحفية، والتي جُمعت في كتابين: "انشقاقات" (*Disidencias*) سنة 1977، و"ضد التيارات" (*Contracorrientes*) عام 1986.

ومن أبرز الدراسات الثقافية التي استرعت اهتمام "خوان غويتيسولو" هناك الاستشراق والآداب، كما تبين ذلك العناوين التالية:

- "إسبانيا والإسبان" (*España y los españoles*): 1979: يحتوي هذا الكتاب على 15 مقالة حول تاريخ إسبانيا، ويتناول أحداث ذات أهمية كبيرة مثل طرد المسلمين واليهود عام 1492، والتطهير العرقي، وسياسة محاكم التفتيش.

- "حوليات ساراثينية" (*Crónicas sarracinas*): 1981.

- "غابة الآداب" (*El bosque de las letras*): 1995.

ب- أسباب اهتمام غويتيسولو بالثقافة العربية

يرجع اهتمام هذا الكاتب بالعالم العربي إلى النظرة السلبية التي كانت لدى الإسبان على العرب خلال مرحلة الحرب الأهلية الإسبانية، وهي النظرة التي انتبه إليها لما كان في ريعان شبابه. وقد نشبت هذه الحرب خلال الفترة الممتدة مابين 1936 و1939 بين الجمهوريين والقوميين نتيجة الانقلاب على الشرعية الجمهورية الإسبانية في مدريد، والذي قامت به مجموعة من العسكر بقيادة الجنرال "مولا" في الشمال، والجنرال فرانكو في المغرب، والجنرال "كيبيو دي يانو" في الأندلس، وجنرالات آخرين من أمثال "أستراي" و"سان خورخو"، وهو الانقلاب الذي انقسمت على إثره إسبانيا إلى "قومية" بقيادة الانقلابيين الفاشيين وإسبانيا الجمهورية بقيادة الجبهة الشعبية التي كانت تضم الاشتراكيين والجمهوريين والشيوعيين. وانتهى الصراع المرير بين هذين القطبين بإرساء نظام دكتاتوري بزعامة فرانكو امتد حتى عام 1975 بوفاة هذا الأخير.

ويجب أن نشير إلى كون فرانكو قد اعتمد في هذه الحرب الأهلية على أعداد من مغاربة الشمال الذي كان خاضعا للحماية الإسبانية آنذاك[72]. وهذه المشاركة في فيالق فرانكو هي التي أدت بالإسبان إلى استرجاع النظرة السلبية على المغاربة

[72] María Rosa de Madariaga, *Los moros que trajo Franco*, Barcelona, Alianza Editorial (11 edición), 2015.

خصوصا، والعرب عموما، والتي كانت راسخة ودفينة في الذاكرة الجماعية للشعب الإسباني.

إن وصول مجندين مغاربة إلى الأراضي الإسبانية التي كانت تشكل مناطق نفوذ الجمهوريين قد ولد لدى أغلب الإسبان صورة عن العرب تتلخص في كون هؤلاء قُطاع رؤوس، بالإضافة إلى كون عناصر حرس فرانكو كانت من هؤلاء المجندين، وهو الأمر الذي غذى نفس التصور. في الواقع، يتعلق الأمر بصراع سياسي أو إيديولوجي بين الإسبان أنفسهم تم فيه استغلال بعض المغاربة بذريعة أنهم كانوا يشنون حربا ضد الكفار، وهو ما يمكن وصفه بخدعة تاريخية تأسست على أنقاض الصراعات الدينية والمعارك التي شهدتها العصور الوسطى.

في هذا السياق، يقول خوان غويتيسولو:

"إن تحريف التاريخ الإسباني منذ سبعمائة عام لم يكن نتيجة جهل أو أخطاء بقدر ما كان نتيجة مقاومة أو رفض القبول بالتبعات المأساوية والعظيمة لما يسميه القدامى "تحطيم إسبانيا جراء معركة وادي لكة".

[«*El falseamiento de la fue menos resultado de ignorancias o errores que de la resistencia o de la repugnancia a aceptar las trágico-grandiosas derivaciones de la llamada por los*

antiguos "destrucción de España de la batalla de Guadalete »].[73]

إن العلاقة المتينة التي جمعت "غويتيسولو" بالعالم العربي وثقافته هي التي كانت وراء وصفه ب "الصوت الصديق للعالم العربي"، كما يعبر عن ذلك المؤرخ والمترجم التونسي عبد اللطيف بنسالم في استجواب صحفي نُشر بالجريدة الإسبانية المشهورة "إلباييس":

"- هل دور "غويتيسولو" فيما يخص العالم العربي مهم؟

- أعتقد ذلك، نظرا لكفاحه ضد الصورة السلبية للمورو وطريقته في تحليل الخطاب الجماعي الإسباني. وكلما رفع كاتب صوته في الغرب قصد إنصاف العالم العربي، يتم تبني هذا الصوت كصوت صديق. و"غويتيسولو" ينتمي إلى هذا الصنف. "غويتيسولو" هو الصوت الصديق لما هو عربي".[74]

لقد انغمس خوان غويتيسولو في الثقافة العربية لما اتخذ من مدينة مراكش مستقرا له خلال ثلاثة عقود، **إلى** درجة أن اللغة العامية المغربية أصبحت أداته

[73] Juan Goytisolo, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1977, p. 979.

[74] « - ¿Es importante el papel de Goytisolo respecto al mundo árabe?
- Creo que sí, por su lucha contra la imagen negativa del *moro* y su manera de analizar el discurso colectivo español. Cada vez que un escritor alza su voz dentro de Occidente para rendir justicia al mundo árabe, esa voz es adoptada por los árabes como una voz amiga. Y Goytisolo está en esa categoría. Goytisolo es la voz amiga de lo árabe », Abdellatif Ben Salem, « Juan Goytisolo es la voz amiga del mundo árabe », (*El País*, 23/03/2001).

التواصلية مع سكان المدينة الحمراء، وكان يصر على التحدث بها. في هذا الإطار، يقول الدكتور محسن الرملي:

"وفي لقاء آخر جمعني به عام 2010 مع عدد من أعضاء جمعية الكتاب المحترفين الإسبان ونحن نمنحه جائزة «الكيخوته»، عبر خوان عن أسفه بصدق لأنه الكاتب الإسباني الوحيد الذي يعرف التحدث بلهجة عربية منذ راهب هيتا في القرن الرابع عشر. وبالطبع لا ينطلق خوان في ذلك من ميله أو انحيازه لقومية أو عرق معين، فهو أصلاً ضد هذه التصنيفات طوال حياته وسخر من كل الدعوات المنادية بما يسمى بالنقاء العرقي أو الثقافي، فعدا انتقاده للمتنكرين لما هو عربي ومن ثقافات أخرى في الثقافة الإسبانية، انتقد أيضا قومه الكاتلان الذين يدعون إلى «كتلنة» الثقافة في شمال إسبانيا والانفصال عنها، قائلاً بتهكم: «لا أدري ماذا تعني هذه الكتلنة! هل المقصود بها أن نأكل بطريقة كاتالانية مثلاً أو كيفية استخدام الحمام وكيفية ممارسة الحب وغيرها!»، كما سخر من دعوة بعض المثقفين إلى التمسك بهوية ثقافية أوروبية تنسجم مع تطورات السوق الأوروبية المشتركة على الصعد الاقتصادية والسياسية وأسماها ثقافة اليورو «قاصداً قيمة العملة النقدية» وليس القيم الثقافية الإنسانية".[75]

[75] محسن الرملي: "خوان غويتيسولو الطائر المتوحد"، **ثقافات**، 14 يوليو 2017.

الفصل الثاني: غويتيسولو والاستشراق

لقد أولى خوان غويتيسولو اهتماما كبيرا للكتابات الاستشراقية نظرا لما يرد فيها من أفكار حول العالم العربي الذي احتك بثقافته لمدة طويلة[76]. والقارئ للمقالات النقدية للاستشراق الأوروبي التي نشرها هذا الكاتب يلاحظ تصديه لمجموعة من الأحكام الجاهزة والتصورات الخاطئة التي روجها المستشرقون الغربيون حول الإنسان العربي وثقافته، وهو بهذا يسير على خطى إدوارد سعيد الذي يقول عنه "غويتيسولو":

"تعرفت على إدوارد سعيد في مدينة نيويورك سنة 1972 يوم كنت أستاذا زائرا في جامعة نيويورك. كان يدرس في جامعة كولومبيا حيث كان يحتل كرسي الأدب المقارن. كان ناقدا أدبيا من طراز استثنائي. وبعد أعوام قليلة تحول مؤلفه "الاستشراق" إلى مرجع للدراسات المتعلقة بالعالم العربي خاصة، وبالعالم الإسلامي عامة. كان بمثابة ثورة دكت الأسس التي قامت عليها الدراسات الغربية وأطروحات المستشرقين. فلقد بين بوضوح أن عددا كبيرا من هؤلاء المستشرقين سخر علمه، لا في سبيل الشعوب التي انكب على دراسة تاريخها وثقافتها وتقاليدها، وإنما لخدمة السلطات الإمبراطورية في البلاد الأوروبية، ولاسيما في فرنسا وإنكلترا. كان لقراءته تأثير قوي

[76]Carmen Sotomayor, *Una lectura orientalista de Juan Goytisolo*, Madrid, Ed. Fundamentos, 1990.

فيَ، وفي النصوص التي ضمنتها كتابي "حوليات العرب المسلمين"[77] *(...) حيث اعتمدت، مع الاستشراق الإسباني الذي لم يكن يعرفه، منهجا مشابها له*"[78].

هذا يبين أن أهم كتاب ينتقد فيه "غويتيسولو" أفكار المستشرقين هو (*Crónicas sarracinas*)[79]، وهو كتاب يركز فيه مؤلفه على نظرة الإسبان إلى المسلمين منذ القرون الوسطى.[80]

وحين يجعل "خوان غويتيسولو" من الاستشراق وأفكاره موضوعا لكتاباته فهو يوضح كون إسهامات المدرسة الاستشراقية الإسبانية في المشروع الاستشراقي الأوروبي عموما ذات أهمية كبيرة. فالاستشراق لا يمكن اختزاله في بعده المؤسس أو الكلاسيكي، أي ما أنتجته مجموعة من الكتاب الفرنسيين و الإنجليز، بل يشمل كذلك سلسلة من الكتابات الإسبانية التي تم إنتاجها خلال مرحلة ما يسمى بالحماية الإسبانية شمال المغرب، خصوصا في حقل الرواية[81] وفي إطار ما عُرف، تحديدا، بالاستفراق (africanismo) كما رأينا في الباب الأول من عملنا هذا. من هنا يمكن أن نقول إن

---

[77] *Crónicas sarracinas*.

[78] خوان غويتيسولو: "إدوارد سعيد مثقف حر"، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 57، 2004، ص 42.

[79] Juan Goytisolo, *Crónicas sarracinas*, Barcelona, Ed. Ruedo Ibérico, 1982.

[80]- بإمكان القارئ العربي أن يطلع على محتوى هذا الكتاب في نسخته العربية التي أنجزها كاظم جهاد: **في الاستشراق الإسباني**، عمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987.

[81] Antonio Carrasco González, *Historia de la novela colonial hispanoafricana*, Madrid, SIAL, 2009.

أبعاد الاستشراق الإسباني حاضرة في الخطاب الأدبي، والذي كرس صورا نمطية عن المغاربة تعكس بوضوح وجود دلالات تحقيرية وعنصرية[82].

إلا أن ما يميز تناول أفكار المستشرقين الإسبان من طرف "خوان غويتيسولو" هو تركيزه على الأبعاد التاريخية، إذ نلاحظ أنه يعود إلى ماضي إسبانيا لينبه إلى كون هوية هذه الأخيرة تتشكل من خلال التعايش بين ثلاثة مكونات أساسية: المكون الإسلامي، واليهودي والمسيحي. وقد طبع هذا التعايش جميع مناحي الحياة خلال المرحلة الأندلسية لمدة قرون، فلم يكن هناك لا تعصب ولا كراهية اتجاه الآخر بسبب الاختلاف العقدي. وحين يركز "غويتيسولو" على هذه الحقيقة التاريخية، لا يخفي تأثره بالمؤرخ الإسباني الكبير "أمريكو كاسترو"، مؤلف الكتاب القيم سنة 1962: "**الحقيقة التاريخية لإسبانيا**"[83]. يقول "غويتيسولو":

> *"وكما بين أمريكو كاسترو في أعماله، الشخصية الإسبانية المعاصرة هي نتيجة تقاطع بين ثلاثة تأثيرات متناقضة وللتعايش في شبه الجزيرة الإيبيرية، خلال قرون، بين الأعراق الثلاثة: اليهودي، والإسلامي والمسيحي. ولما ساد هذا الأخير بصفة نهائية أواخر القرن الخامس عشر، لم يتأخر الإسبان من عرق مسيحي في محاربة*

78- محمد أنقار: **بناء الصورة في الرواية الاستعمارية – صورة المغرب في الرواية الإسبانية**، تطوان، منشورات باب الحكمة، 2016.

[83] Américo Castro, *La realidad histórica de España*, México, Ed. Porrúa, 1996.

ومحو كل ما كان يذكرهم – من قريب أو بعيد– بعلاقتهم لمدة قرون بالعرقين المهزومين".

[“*Como ha demostrado en sus obras Américo Castro, la moderna personalidad española es el resultado del cruce de tres influencias opuestas, de la convivencia en la Península, por espacio de siglos, de las tres castas hebrea, musulmana y cristiana. Al prevalecer esta última definitivamente, a fines del siglo XV, los españoles de cepa cristiana no tardaron en combatir y eliminar cuanto, de lejos o de cerca, los recordaba su vinculación de siglos con las dos castas vencidas*”][84].

ويجب أن نشير إلى أن المؤرخ الإسباني "أمريكو كاسترو"، الذي ازداد سنة 1885 وتوفي سنة 1972، كان معروفا بمعارضته الشديدة للأفكار التي كان يروجها كتاب آخرون حول تاريخ إسبانيا، والذين كانوا ينتقصون من التأثيرات الهامة للمكونين الإسلامي واليهودي في الهوية الإسبانية ويهمشون دور إسهاماتهما في بناء الحضارة الغربية عموما. ومن بين هؤلاء الكتاب يمكن أن نذكر "أورتيغا إي غاسيت"، "مينينديث بيدال"، "سانشيز ألبورنوث"، و"غارسيا مورينتي".

إن معارضة "أمريكو كاسترو" لهؤلاء الكتاب ودفاعه عن الحقيقة التاريخية هو السبب وراء الامتنان الذي يشعر به "خوان غويتيسولو" نحو هذا المؤرخ الكبير. هكذا نجده يقول:

[84] Juan Goytisolo, « Declaración de Juan Goytisolo », en *Obras completas*, op. cit., p. 139.

"علينا بشكر "أمريكو كاسترو" على جرأته (...). ويجب على القارئ النزيه أن يعترف اليوم بأن أعماله تشكل ثورة حقيقية في حقل دراساتنا التاريخية، وهي ثورة لا تتوقف، إذ يراجع أعماله باستمرار ويُخضع للنقد أطروحاته الخاصة".

[*"Agradezcamos a Américo Castro su "irreverencia" (…). El lector honesto debe reconocer hoy que su obra significa una auténtica revolución en el campo de nuestra historiografía, una revolución que no se detiene y continuamente revisa y somete a crítica sus propios planteamientos"*].[85]

وبالفعل، تعتبر نظرة "أمريكو كاسترو" إلى تاريخ إسبانيا محاولة حاسمة من أجل رد الاعتبار للإرث الإسلامي واليهودي في شبه الجزيرة الإيبيرية، وهو بذلك يحطم منظومة فكرية شكلت أساس المشروع الاستشراقي. وما اعتماد "خوان غويتيسولو" على أعمال هذا المؤرخ إلا سعيا لإبراز الدور الكبير الذي لعبته الحضارة الإسلامية في تكوين الشخصية الإسبانية المعاصرة، كما أنه يتناول أفكار الكُتاب الذين أشرنا إليهم سابقا ("أورتيغا إي غاسيت"–Ortega y Gasset–، "مينينديز بيدال" – Menendez Pidal–، "سانتشيز ألبورنوث" –Sanchez Albornoz–، و "غارسيا مورينتي"–García Morente-) بنوع من السخرية لأنهم سعوا إلى اختزال هذه الشخصية في الأصول الرومانية والقوطية، وهو ما يعني إغفال ما يناهز ثمانية قرون

[85]Juan Goytisolo, *Disidencias*, Barcelona, Seix Barral, 1977, p. 146.

من الحضور المثمر للثقافة العربية والإسلامية على أرض إسبانيا. يقول "خوان غويتيسولو" وهو يتحدث عن هؤلاء الكتاب:

"*بغض النظر عن المسافة الموجودة بين هذا وذاك، كنت أجد فيهم جميعا نفس "المضامين" الثابتة، نفس الأساطير، نفس الأحقاد والأحكام الخاطئة، ونفس الاعتباطية المفرطة: تحيز ساذج للرومان والقوطيين، خوف مرضي فظيع من اليهود والمسلمين، مفهوم ديني للأحداث، وقبول علني أو ضمني بتدخل إلهي مزعوم في أقدار مجتمعنا*".

["*Salvando la distancia existente en uno y otro, hallaba en todos ellos las mismas "esencias" irreductibles y mitos, las mismas antipatías y perjuicios, la misma arbitrariedad cargante: favoritismo infantil por romanos y visigodos, fobia morbosa contra hebreos y musulmanes, concepción mesiánica de los hechos, admisión expresa o tácita de una presunta intervención celeste en los destinos de nuestra comunidad*"].[86]

وإذا كان الاستشراق في أصله مرتبطا بأهداف استعمارية، فإن من بين خصائص المدرسة الاستشراقية الإسبانية هناك تمجيد العنصر المسيحي وإعلاء مرتبته على حساب العناصر الأخرى. لذلك فالأمر يتعلق بالرجوع إلى اعتبارات عقدية قصد

[86] Ibid., p. 139.

استحداث هوة فاصلة بين الأعراق والثقافات. وفي رأي "خوان غويتيسولو"، هذا الإلغاء الواضح للاختلاف العقدي ما هو إلا تعبير عن الكراهية، وتعود أصوله إلى تاريخ شكل نقطة تحول في علاقة الغرب مع العالم الإسلامي، ألا وهو تاريخ سقوط غرناطة (1492). في هذا السياق، يؤكد هذا الكاتب ما يلي:

لما تم غزو آخر مملكة إسلامية، وظل أتباع محمد الذين رفضوا مغادرة موطن ميلادهم تحت رحمة من غلبوهم، اختفت عقلية الصراع العسكري القديمة بشكل نهائي وبرز مزيج غريب من الكراهية، والخوف، والبغض، حول اختلاف العقائد إلى مصدر وهمي للقلاقل، وجعل من التشدد أساس تفوق طبيعي مزعوم كان يميز العرق الأعلى عن الأعراق الدنيا والمنحطة".

["*Cuando fue conquistado el último de los reinos moros y los mahometanos que no habían querido abandonar el país de su nacimiento quedaron a la merced de sus vencedores, el antiguo espíritu de rivalidad marcial cedió completamente el paso a una extraña mezcla de odio, temor y desprecio que transformó la diferencia de credos en una fuente imaginaria de polución e hizo ortodoxia el fundamento de una presunta superioridad de naturaleza que distinguía la casta superior de las inferiores y degeneradas*"].[87]

[87] Juan Goytisolo, « Declaración de Juan Goytisolo », op. cit., pp. 144-145.

إن ما يعبر عنه "خوان غويتيسولو" لما يتحدث عن العالم العربي يعكس اطلاعه الواسع على الأفكار التي كان يروجها المستشرقون الإسبان. فهؤلاء لم يظلوا فقط أوفياء لنظرة تأسست على مركزية الغرب، بل ساهموا بشكل كبير في استمرارية "كليشيهات" أو صور خاطئة لا تمت إلى حقيقة الإنسان العربي وثقافته بأية صلة. ففي رأي هذا الكاتب، يتعلق الأمر بجهل فظيع بالتاريخ وبواقع الشرق، وبإلغاء واضح للإرث العربي واليهودي بشبه الجزيرة الإيبيرية. وبالتالي، فإن الأعمال الأدبية التي خلفها "خوان غويتيصولو" تكشف عن إمكانية النظر إلى الثقافة العربية بالاعتماد على خطاب مغاير للخطاب الاستشراقي.

وإذا كان "خوان غويتيسولو" قد تأثر إلى حد كبير بأفكار المؤرخ الإسباني "أمريكو كاسترو" فيما يتعلق بالنظر إلى تاريخ إسبانيا، فإنه لا يخفي تأثره كذلك بالمستشرق الكبير إدوارد سعيد فيما يخص النظر إلى علاقة الغرب بالشرق، وهي العلاقة التي تم بناؤها على أساس مركزية الغرب واستغلاله للشرق. هكذا يتبين أن انشغالات "غويتيسولو" الفكرية قد اتخذت منحيين اثنين: الأول خاص ويرتبط بما هو إسباني محض، والثاني عام ويتعلق بما هو غربي. وهذه الثنائية تعود في أصلها إلى أساس واحد: مركزية الإنسان الأوروبي وهيمنته الثقافية.

ويظهر تأثير أفكار إدوارد سعيد على "خوان غويتيسولو" بالخصوص في كتابه "يوميات ساراثينية"[88] الذي يندد فيه باستغلال الغرب للبلدان الإسلامية. وقد ساعدت نظريات هذا المستشرق الكبير الكاتبَ الإسباني على الوعي بحجم الأفكار الخاطئة التي تسود في الغرب حين يتم الحكم على العالم العربي وثقافته. وما موقف "غويتيسولو" من هذه الهيمنة إلا تعبير عن الإيمان بالتعدد الثقافي الذي يطبع الحياة الإنسانية في جميع مناحيها، وهو التعدد الذي يشعر به هذا الكاتب نفسه ويصرح به حين يقول بأنه "قشتالي في كتالونيا، مفرنس في إسبانيا، إسباني في فرنسا، لاتيني في الولايات المتحدة الأمريكية، نصراني في المغرب، وعربي في كل مكان"[89].

[88] Juan Goytisolo, *Crónicas sarracinas*, op. cit.

[89] Juan Goytisolo, *Obras completas. Autobiografía y viajes al mundo islámico*, Gutenberg, Ed. Galaxia, 2007.

الفصل الثالث: غويتيسولو ومظاهر الثقافة العربية

في البداية، يجب أن نشير إلى أن غويتيسولو كان يلتقي في باريس، المدينة التي جعلها مكانا لمنفاه الاختياري، كلا من «بول سارتر»، و«ألبير كامو»، وكُتاب أمريكا اللاتينية المنفيين آنذاك من أمثال "فارغاس يوسا" (Vargas Llosa)، و"خوليو كورتاثار" (Julio Cortázar)، و"كابريرا إنفانتي" (Cabrera Infante)، وكانت السياسة هي التي تهيمن على نقاشاتهم المتكررة. غير أن مصير "غويتيسولو" سيسير في منحى آخر: العالم العربي، إذ سرعان ما أثرت قضية تحرير الجزائر في وجدانه وتفكيره. وهذا الاهتمام بجنوب المتوسط سيؤدي به إلى الارتباط بثقافة شديدة الثراء. فاكتشافه لعالم التصوف العربي، وهو في الثلاثينات من عمره، ما لبث أن انعكس في كتاباته الإبداعية، وبالخصوص في روايته «الأربعينية» (*La cuarentena*) التي يحضر فيها ابن عربي بشكل لافت.

إن انغماس الكاتب في الثقافة العربية الإسلامية سيشكل بالنسبة إليه دافعا حقيقيا للتفكير في تاريخ بلده مع التركيز على المرحلة الأندلسية، بحيث إنه دافع عن هذه الثقافة وأكد على مدى أهميتها في تطور إسبانيا، مع العلم أن بعض الكتاب الإسبان أنكروا الإسهامات العظيمة للمسلمين محاولين بذلك طمس مكون أساس في هويتهم الثقافية.

وعن الصورة التي كونها الإسبان عن الإنسان العربي، أو ما دأبوا على تسميته "المورو"، يغوص غويتيسولو في ذاكرته ليفصح عن تجاوزها على المستوى الشخصي حين يقول:

"التصق مصطلح 'المورو" في ذاكرتي، منذ وقت مبكر، بصور غامضة ومحيرة من العنف والهلع. وكان من الضروري أن تمضي عشرون سنة، حين تجاوزت الآثار المحفورة وقتذاك، كي أتمكن من ربط علاقة شخصية مثمرة بالعالم العربي في أبعاده الثلاثة: الفضاء، والجسد والثقافة، وهي العلاقة التي ستتحول بسرعة إلى عماد رئيسي في حياتي".

[«*El término 'moro' se asoció en mí, desde fecha temprana, a unas vagas e inquietantes imágenes de violencia y terror. Sería preciso el lapso de veinte años para que, sobreponiéndome a estas estampas impresas entonces, alcanzara a establecer una fecunda relación personal con el mundo árabe en su triple dimensión de espacio, cuerpo y cultura, relación que pronto se tocaría en un eje fundamental de mi vida* »].[90]

هكذا تبدو العلاقة الحميمة لهذا الكاتب بالعالم العربي في شموليتها، فهي علاقة تتأسس على فهم عميق للمكونات التي لا يمكن للهوية أن تستقيم بدونها: الفضاء كمجال

[90] Juan Goytisolo, *Coto vedado*, Barcelona, Seix Barral, 1985, p. 74.

للحياة الإنسانية، والجسد ككيان مادي يتحرك في إطار زماني ومكاني معين، والثقافة كتعبير عن ذاك العالم الخاص بالذات وبالجماعة.

من جهة أخرى، تتجلى العلاقة الوطيدة بين "غويتيسولو" والثقافة العربية من خلال ما يُصطلح عليه "الأدب المدجن" (Literatura mudéjar). والمدجنون هم المسلمون الذين ظلوا فوق الأراضي الإسبانية تحت حكم الملوك الكاثوليك في القرن الوسيط بعد انطلاق حروب الاسترداد. لكن "غويتيسولو" يوظف هذا المصطلح في معناه الأدبي والثقافي:

> *"يستعمل "خوان غويتيسولو" مصطلح "المدجن" ليصف الثقافة الوحيدة التي تهمه، أي الفن الهجين، والمتنوع، والمتعدد، في إطار الالتقاء المثمر لمصادر شتى".*[91]

والأكيد أن شجرة الأدب أينعت وأثمرت تحت سماء الأندلس، ذاك الكيان الذي غرف الكاتب من ينابيعه الفياضة، ومن بينها العربية بالأساس. في هذا السياق، تعد روايته "مقبرة" أحد تجليات اهتمامه بالموروث الأندلسي، وهي الرواية التي يحضر فيها المكون الأدبي العربي، في بعديه الكتابي والشفهي، بشكل قوي، كما يمكن أن نستنتج من المقولة التالية:

[91]« Juan Goytisolo utiliza el término mudéjar para calificar la sola cultura que le interesa, a saber el arte mestizo, plural, múltiple, en el cruce fecundo de varias fuentes », Manuel Ruiz Lagos (coord.): *Escritos sobre Juan Goytisolo : Actas del II Seminario Internacional sobre la obra de Juan Goytisolo «Las Virtudes del pájaro solitario»*, Almería, 7, 8 y 9 de septiembre, 1989, p. 101.

"بهذا المعنى، قد يبدو من الممكن أن نقول عن رواية غويتيسولو "مقبرة" ما يقوله الكاتب نفسه عن "الطابع المدجن" ل "خوان رويث": تهم بدرجة أقل الإشارة إلى أعمال كتاب من قبيل أبي نواس، وابن قزمان، وابن حزم... فأنا لا أتحدث عن مصادر أو تأثيرات ممكنة، بل عن سياق حيوي" (...) وهذه المصادر الأدبية للرواية ترتبط بالفن القديم ل (Arcipreste de Hita) ولحكواتيي ساحة مراكش، وتجعل من "مقبرة" عملا "مدجنا" رائعا".[92]

وهذا الجانب، بالتحديد، هو ما يجعل من العالم الروائي للكاتب "غويتيسولو" فضاء تلتقي فيه الأمكنة والأزمنة، وتتآلف فيه المصادر والأسماء. إنها محاولة لمحو الفواصل والحدود بين الثقافات، واعتراف بالقيم التي ساهمت في بناء الحضارة الإنسانية بعيدا عن كل أشكال التعصب والإقصاء.

إن قراءة "مقبرة"، و"الأربعينية"، و"فضائل الطائر المتوحد" لكفيلة بأن تضعنا في سياق متعدد الأبعاد، تمتزج داخله شتى المكونات لترسم صورة عالم تغيب فيه الأحادية على كل المستويات، بما فيها اللغوي. فهذه الروايات تتميز باستعمال العديد من

[92]« Parecería en este sentido que de la Makbara de Goytisolo se podría decir lo mismo que dice su autor del «mudejarismo» de Juan Ruiz: «interesa menos la referencia a la obra de autores de la talla de Abu Nuwas, de Ibn Quzmán o Ibn Hazm… no hablo… de fuentes o de influjos posibles sino de contexto vital» […]estos recursos literarios de la novela empalman con el arte antiguo del Arcipreste de Hita y de los cuentistas de la plaza de Marraquech y contribuyen a hacer de Makbara una obra sorprendentemente «mudéjar», Luce López Baralt: *Las huellas del islam en la literatura española, de Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid, Libros Hiperión, 1989, pp. 182-183.

المفردات العربية التي تحيل على مضامين متعددة، الصوفية والدينية بالخصوص. في هذا الإطار، يصرح الكاتب:

"يُستحسن أن نرى اللغة الخاصة تحت أضواء لغات أخرى، والثقافة الخاصة تحت أضواء ثقافات أخرى. لقد قمت ببناء أدبي الإسباني بطريقة مغايرة تماما لأدب الأكاديمية الملكية الإسبانية, فمقامي بالخارج سمح لي بهذه الحرية. ويجب على كل كاتب أن يأتي بحقل لغوي جديد عن ثقافته الخاصة. فإذا لم يغير أي شيء، من الممكن ألا يوجد. وقد قال "كارلوس فوينتيس" إنه من المهم جدا أن نضيف إلى أدبنا الخاص تلك الأمتار التي يسرقها الهولنديون كل سنة من البحر".[93]

[«*Es bueno ver la propia lengua iluminada por otras lenguas, la propia cultura a la luz de otras culturas. Yo he construido mi literatura española de manera totalmente diferente a la de la Real Academia Española. Mi estancia en el extranjero me ha dado esta libertad. Cada escritor debe aportar un territorio lingüístico nuevo a su propia cultura. Si él no cambia nada, entonces podría no existir. Carlos Fuentes ha dicho que es muy importante añadirle a la propia literatura esos metros de terreno que los holandeses roban a la mar cada año* »].

[93] En Lucette Heller-Goldenberg: «La escritura "mudéjar" de Juan Goytisolo», en Manuel Ruiz Lagos (coord.): *Escritos sobre Juan Goytisolo : Actas del II Seminario Internacional sobre la obra de Juan Goytisolo «Las Virtudes del pájaro solitario»*, op. cit., p. 106.

إذن، من خلال مفهوم "الأدب المدجن" الذي يقوم على تنوع المصادر، لا يركز "خوان غويتيسولو" على البعد الثقافي العربي الذي يشكل رافدا أساسا في تكوين الهوية الإسبانية فحسب، وإنما يفند فكرة مركزية الغرب وهيمنة ثقافته. وبالتالي، لا مجال لإلغاء الدور الهام الذي لعبه العرب في تطور الحضارة الغربية في مختلف المراحل التي تلت تاريخ الأندلس.

الفصل الرابع: الفضاءات الإسلامية في روايات غويتيسولو

يمكن اعتبار الأعمال الأدبية لخوان غويتيسولو نموذجا للإبداعات التي تتخذ من المدن الإسلامية فضاء تدور فيه الأحداث وتتطور داخله تجارب العديد من الشخصيات. ولا شك أن هذا الجانب من بين العناصر التي تبين ارتباط هذا الأديب الإسباني بعالم طبع هويته الذاتية ومكنه من بناء رؤية خاصة. وإذا كان اتصاله بالجنوب قد انطلق منذ أن وطأت قدماه أرض "ألميرية" الإسبانية، إلا أن استقراره بمدينة طنجة هو الذي يمكن اعتباره البداية الحقيقية لاهتمامه بالفضاء العربي. إنها المدينة التي ستشكل انطلاقة مسار من التعايش والاندماج لن يتوقف إلا بوفاة الكاتب بمدينة مراكش.

وقدوم "غويتيسولو" إلى المغرب قد حدث بعد أن أمضى زمنا بالعاصمة الفرنسية، والتي تعرف فيها على بعض المهاجرين المغاربيين الذين زرعوا فيه الرغبة في اكتشاف الإنسان العربي وثقافته. وبمجرد وصوله إلى المغرب، لم يخف هذا الكاتب التشابه بين تضاريس هذه البلاد وتضاريس مدينة "ألميرية" التي اعتبرها "وطنه الصغير" (Patria chica). في هذا السياق، يقول:

"أعتقد أن هناك نقطتين للانطلاق، إحداهما ترتبط بزمن سابق جدا عن زمن اهتمامي المباشر بالعالم العربي وعن زمن الجهل بواقعه. في البداية، من المهم الإشارة إلى أن المنطقة الإسبانية التي أثارت في

اهتماما أكبر هي "ألميرية". وبالفعل، كان اهتمامي المبكر هذا بالأندلس يشكل البحث عن شيء قد لا أكون قادرا وقتذاك على تصوره ولا تحديده بوضوح. وقد لاحظت أن الرغبة التي أحسست بها وأنا أمام مشهد "ألميرية"، الذي تجاهله كتاب ورحالة، يمتد بشدة لما اكتشفت بعد ذلك شمال إفريقيا. في تلك اللحظة، أجل، اكتسب معناه الكاملَ إعجابي الأولي بمشهد معين، والذي يتعلق ليس برقعة جغرافية فحسب، بل كذلك بفضاء معرفي، وسياق، وعادات. إنني أقصد، في نهاية المطاف، مشهدا إنسانيا".

[« *Creo que hay dos puntos de partida. Uno se sitúa en un tiempo muy anterior al de mi interés directo por el mundo árabe y al del conocimiento de su realidad. Para empezar, no deja de ser significativo que la región de España que despertara en mí un interés mayor fuese la provincia de Almería. De hecho, ese temprano interés mío por Andalucía constituía ya la búsqueda de algo que tal vez entonces no lograba percibir ni definir con claridad. La pasión sentida ante el paisaje de Almería, un paisaje ignorado por escritores y viajeros, pude ver que se prolongaba intensamente cuando luego, más tarde, conocí al norte de África. En ese instante, sí, adquirió todo su sentido mi fascinación inicial por un determinado paisaje, incluyendo aquí no sólo una parcela geográfica, sino también*

un clima mental, un contexto, unas costumbres. Hablo, en definitiva, de un paisaje humano".][94]

إذن، يشكل الوقوف على واقع مدينة "ألميرية" نقطة أساسية في المسار الإنساني والإبداعي لخوان غويتيسولو، كما يعتبر حدا فاصلا بين مرحلتين اثنتين: من جهة، مرحلة الارتباط بالشمال، ومن جهة أخرى مرحلة التعلق بالجنوب. لقد سمحت له لحظة اكتشاف الجنوب الإسباني بالانتباه إلى الاستغلال الذي يتعرض له من طرف الشمال. ويقول في هذا الصدد:

لم تكن "ألميرية" أبدا إقليما إسبانيا. ففي سنة 1962 –وهذا عار بالنسبة للجميع– كانت مستعمرة مستغَلة من طرف مصانع الشمال وإقطاعييها أنفسهم".

[« *Almería no ha sido nunca una provincia española. En 1962 es –para vergüenza de todos- una colonia de explotación de la industria del Norte y de sus propios latifundistas*".][95]

وقد عبر هذا الكاتب الإسباني عن نفس الرأي في العديد من أعماله، من بينها "حقول نيخار" الصادر سنة 1959:

[94]Juan Goytisolo, citado en José Miguel Ullán, «Arabesco para la transparencia», *Voces*, Barcelona, Ed. Miguel Riera, 1981, p. 16.
[95]Juan Goytisolo, *Campos de Nijar; El viaje; Tierras del sur*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2011, p. 219.

تم تجاهل "ألميرية"، والتي استعمرها الحكم المركزي لعائلة البوربون –كما استعمرها بعد ذلك أرباب المصانع الأجانب أو الكتلانيين– من طرف ملوك، ووزراء، وإصلاحيين، وكُتاب".

[« *Colonizada por el poder centralista de los Borbones –como luego lo fue por la industria extranjera o catalana-, Almería fue descuidada por reyes, ministros, reformadores, escritores*".][96]

وإذا كان "غويتيسولو" قد انتبه إلى معاناة الإنسان بمدينة "ألميرية" الإسبانية، فإن استقراره بالمغرب سيتميز، بادئ الأمر، باهتمام بالغ بالبعد الإنساني من خلال التركيز على التعابير الثقافية ذات الطابع المادي (المعمار أساسا). لهذا، فإن فضاء المدينة يعد سمة بارزة في كتاباته حول المغرب. علاوة على هذا، نلاحظ أن الكاتب يصرح بأنه اكتشف في هذا البلد الطابع المدجن الذي تم نسيانه والقضاء عليه بشبه الجزيرة الإيبيرية منذ قرون. هكذا نجده يقول في أحد الاستجوابات الصحفية وهو يشير إلى اللغة العامية المغربية:

"*عندما أتحدث بالدارجة ألمس باستمرار تلك الرموز من التمازج الموجود بين الثقافة الإسبانية والإسلامية. وهذا أحد الأسباب الذي يجعلني أهتم بهذا البلد*".

[96] Juan Goytisolo, *Campos de Nijar*, op. cit., p. 110.

[*"Cuando hablo dariya percibo continuamente esos signos del mestizaje existente entre la cultura española y la musulmana. Ésta es una de las razones por las que me interesa este país"*].[97]

من جهة أخرى، ما يسترعي اهتمامنا في العالم الروائي لهذا الكاتب الإسباني هو كثرة إحالاته على أمكنة مختلفة من البلاد العربية. فإذا تأملنا روايته "الأربعينية"، نجده ينتقل بالقارئ، وبسرعة بالغة، بين العراق، ومصر، ولبنان، بالإضافة إلى حضور فضاءات غربية (فرنسا وإسبانيا). ويكشف وصف هذه الأمكنة عن ظروف القهر، والحرب، والدمار في بعض الحالات:

"كان تيار من الدماء، وكأنه يتدفق من بركة كبيرة أو سد، يجري ببطء من الشوارع القريبة إلى بنك المغرب وبناية مكتب البريد. كان ينتشر ويحول الأرض حمراء بوداعة بين الأهرام البشرية المكومة بسبب التدفق المستمر للعربات (...). من أية شبكة من الأوردة والشرايين كانت تأتي؟ هل هي لمحرومي بن سودة؟ أم لمتظاهري وهران المقصوفين بمدافع رشاشة؟ أم لقاطني الأحياء الشعبية للقاهرة الذين تم إذلالهم وإهانتهم؟ أم لشهداء صبرا وشاتيلا؟".

[*"Una marea de sangre, como desbordada de un gran estanque o presa, avanzaba con lentitud desde las calles cercanas del Banco del Magreb y edificio de Correos, se extendía y enrojecía mansamente el suelo entre las pirámides humanas apiladas por la*

[97] Juan Goytisolo, en la entrevista con Joaquín Mayordomo, *El País*, 5 de octubre de 2007.

afluencia continua de las carretas (…) ¿De qué inmenso caudal de venas y arterias procedía? ¿De los desheredados de Ben Suda? ¿Manifestantes ametrallados de Orán?, ¿humillados y ofendidos de los barrios populares cairotas?, ¿martirizados de Sabra y Chatila?".][98]

ونستشف من خلال هذا الخطاب نبرة الاحتجاج ضد أوضاع معينة في العالم العربي، هذا العالم الذي يبدو في الرواية فضاء للفقر والفوارق الاجتماعية، وبالخصوص في القاهرة التي تشكل المحور الرئيسي للبناء السردي. يقول "غويتيسولو":

لما كنت بالأمس في ميدان التحرير، عبرت سيارة الأجرة الأحياء الواسعة ل 'هليوبليس" ومصر الجديدة (...)، مساكن مهترئة، بنايات هشة، شرفات على وشك الانهيار، قباب معلقة بأعجوبة، غبار، قذارة، بؤس، ملابس منشورة، أطفال يطلون من النوافذ، سلع متلاشية للبيع، سطوح مغطاة بالأكواخ، أخمام، أنقاض، أقفاص الحمام، صحون هوائية، قطعان المعز. إنها صور خاطفة للوجه المشوه لمدينة علتها التجاعيد، والشقوق، والجروح...".

[« *Cuando anoche estoy en Midan Al Tahrir: el taxi ha atravesado los inmensos barrios de Heliopolis y Misr Al Guedid, (…) viviendas decrépitas, edificios funámbulos,*

[98] Juan Goytisolo, *La cuarentena*, Madrid, Alfaguara, 1999, pp. 33-34.

balcones a punto de desplomarse, cúpulas milagrosamente suspendidas, polvo, suciedad, miseria, ropa tendida, niños asomados a las ventanas, reclamos de productos desvanecidos, terrados cubiertos de barracas, gallineros, escombros, palomares, antenas, hatajos de cabras. Imágenes raudas del rostro descompuesto de una ciudad con arrugas, grietas, cicatrices…"][99]

هكذا يضعنا "غويتيسولو" أمام القاهرة كنموذج للمدن العربية التي تطبعها التناقضات وينخرها البؤس. إنها صورة لواقع اجتماعي غدا فيه الإنسان عاجزا عن العيش في ظروف ملائمة، إذ صارت المدينة مجالا للفوضى والانحطاط. وفضاء من هذا القبيل لا يمكنه أن يبعث سوى على الاشمئزاز والنفور. يقول السارد في نفس الرواية:

"*هل سأعود ذات يوم إلى القاهرة؟ (...) كيف؟ ومتى؟ ولماذا؟ هل لأرى الوحش وهو ينتحر ويلتهم صغاره بلا هوادة؟ أم لأرصد الإبادة الأخيرة، الانفجار العنيف لأحشائه؟ أم لأكون شاهدا، وأنا كلي عجز، على عناء الشعب من أجل البقاء؟*".

[*"¿Volveré algún día a El Cairo? (…), ¿cómo, cuándo, por qué? ¿Para asistir a la autofagia del monstruo, a la implacable devoración de sus hijos? ¿Acechar la hecatombe*

[99] Juan Goytisolo, *Obras completas*, op. cit., p. 778.

final, la explosión violenta de sus entrañas? (…) ¿Presenciar impotente la dura supervivencia del pueblo?".][100]

ويشكل فضاء القاهرة، في رواية "**الأربعينية**"، ذاك المركز الذي لا يتأخر السارد في العودة إليه بعد إشاراته المتكررة لأماكن أخرى. فهذه المدينة تبدو نقطة لالتقاء الأعراق، والثقافات، والأديان من خلال مساجدها ومعابدها اليهودية والمسيحية. إنها الفضاء الذي تتعلق به الشخصية المحورية إلى أن تغادر الحياة، فيقول عنه السارد وهو غارق في تأملات عميقة تمتح من العوالم الروحية:

"تبدو ظلاله من خلال الصفاء الليلي للموت، النصب التذكارية منمقة بآيات، شهود بعمامات ثقيلة، قباب ممتدة، أضرحة دراويش، أخمام حمام أبيض، ضريح سلطان العشاق والمرسي يرتل آيات الكتاب المقدس (...)، قبور لشيوخ حديثة الصباغة، ولحجاج عادوا من مكة للتو".

["*Sus siluetas se transparentan en la nocturna diafanidad del macabro, los cenotafios ornados de aleyas, y testigos rematados en turbantes de piedra, cúpulas estriadas, santuarios derviches, palomares de tórtolas blancas, el mausoleo del sultán de los enamorados con un Almorcí que recita los versículos sagrados del libro (…) tumbas de jeques, casitas recién pintadas, de peregrinos recién llegados de La Meca*".][101]

[100] Ibid., p. 799.
[101] Juan Goytisolo, *La cuarentena*, op. cit., p. 21.

الفصل الخامس: طنجة في روايات غويتيسولو

تعتبر طنجة فضاء أساسا في العديد من الأعمال الروائية الإسبانية منذ القرن الماضي. ويكفي أن نشير إلى الكُتاب والعناوين التالية ليتبين لنا هذا الأمر:

- "حواء" (*Eva*) للكاتب "أرتورو بيريز ريبيرتي" (Antonio Pérez-Reverte): 1937.
- "فندق طنجة" (*Hotel T□nger*) للكاتب "توماس سلفادور" (Tom□s Salvador): 1955.
- "على الضفة الأخرى للمضيق" (*En la otra orilla del Estrecho*) لمؤلفها "أنطونيو أورتيث مونيوث" (Antonio Ortiz Mu□oz): 1957.
- "الحياة التعسة لخوانيتا ناربوني" (*La vida perra de Juanita Narboni*) لصاحبها "آنخيل فاسكيز" (□ngel V□squez): 1976. وكان هذا الكاتب قد أصدر سنة 1962 روايته "ضوء يشتعل وينطفئ" (*Se enciende y se apaga una luz*)، وهو العنوان الذي يعبر عن التغير الذي أحس به الغربيون بعد أن فقدت طنجة وضعها كمنطقة دولية، وأصبح المغاربة يسكنون فضاءات طرفها العصري.
- "حلم طويل في طنجة" (*Un largo sue□o en T□nger*) للكاتب "أنطونيو لوثانو" (Antonio Lozano): 2015.

- "ضباب فوق طنجة" (*Niebla en T□nger*) للكاتبة "كريستينا لوبيث باريو" (Cristina L□pez Barrio): 2017.

- "في المدينة السائلة" (*En la ciudad l□quida*) لمؤلفتها "مارطا ريبون" (Marta Reb□n): 2017.

هكذا يظهر أن هذه المدينة منبع حقيقي للإلهام في عالم الإبداع الأدبي والفني، بل الأكثر من هذا أنها هي التي ساهمت في التعرف على مجموعة من الأقلام الإسبانية، كما تؤكد ذلك المقولة التالية:

"اشتهر الكتاب الإسبان الذين ألهمتهم طنجة بفضل هذه المدينة أحيانا أكثر مما اشتهرت هذه الأخيرة بفضلهم".[102]"

أما بالنسبة لخوان غويتيسولو، فإن علاقته بمدينة طنجة تعود بدايتها إلى عام 1965، لما حل لأول مرة بالمغرب، وعن مقامه بهذه المدينة يقول الكاتب إنه كان "مثمرا" و"مؤثرا"[103], كيف لا وهي المدينة التي تعرف فيها على "جان جونيه" الذي أثر فيه كما يصرح بذلك هو نفسه:

[102]« Les écrivains espagnols inspirés par Tanger se sont parfois haussés grâce à Tanger, plus que celle-ci s'est élevée grâce à eux », Bernard Loupias, «Tanger dans don Julián de Juan Goytisolo », *Horizons Maghrébins*, nums. 31-32, 1996, p. 137.

[103]Carmen Sotomayor, *Una lectura orientalista de Juan Goytisolo*, Madrid, Editorial Hispanoamericana, 1990, p. 57.

"اللقاء الوحيد بالكاتب الذي أثر في بشكل دائم كان مع "جان جونيه"، وهذا التأثير كان معنويا أكثر منه أدبيا. فقد علمني أن أميز بوضوح بين الكتابة والحياة الأدبية"[104].

ومن أجل فهم دواعي حضور طنجة في كتابات "خوان غويتيسولو"، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن هذه المدينة بدأت تتطور في مستهل القرن العشرين، وتجلب إليها العديد من التجار من أقطار عديدة. وعلى خلاف المدن المغربية الأخرى التي توزعت بين الحمايتين الفرنسية والإسبانية، تحولت طنجة إلى منطقة دولية منذ 1905، وبالتالي شهدت فرقا مبكرا بين طرفيها القديم والعصري.

وما يميز نظرة "غويتيسولو" إلى هذه المدينة هو ميوله إلى جزئها القديم، أي إلى أحيائها وأسواقها الآهلة بالمسلمين، على عكس جزئها العصري الآهل بالمسيحيين. وتبدو هذه النظرة واضحة في روايته "مطلب الكونتي دون خوليان" (*Reivindicaci□n del conde don Juli□n*)، التي لا تخلو من جوانب رومانسية. في هذا السياق، يقول "بيرنابي لوبيز غارسيا":

لندع جنبا الانطباعات التي أحدثتها فيه طنجة خلال خريف 1965 حينما حل للمرة الأولى بالمغرب. وهو ما يزال يحتفظ بالاندهاش بطنجة الدولية وبأصداء

[104]« El único encuentro con un escritor que ejerció en mí una influencia perdurable fue Jean Genet, esta influencia fue menos literaria que moral. Él me enseño a establecer una neta distinción entre la escritura y la vida literaria », Gonzalo Márquez Cristo y Amparo Osorio: «Contra tu propia lengua» (entrevista), *Revista común presencia*, nº 13.

ذاك "الماضي المجيد مبدئيا"، فإن نظرته لا زالت تختزن شيئا "من النظرة الرومانسية للغريب"، كما يعترف بذلك، لكنه يمزجها "بعمل دقيق ذي طابع إمبريقي"(...) كي يصف ما يراه. وهناك، من شرفات مقهى "الحافة" أو شارع "باستور"، سيُيلور "الخداعات الغامضة" لروايته "مطلب الكونتي دون خوليان".[105]

في هذه الرواية، يعتبر "غويتيسولو" طنجة فضاء لهدم تصورات المستشرقين للمدن الإسلامية وتفنيد أساطير الإسبان. فهو يقول عن عمله الإبداعي هذا:

"كان من الصعب العيش في طنجة، ولو بشكل عابر، تلك المدينة المقابلة للساحل الإسباني –إسبانيا التي كان يحكمها نظام قمعي كما هي الملكية القوطية– دون استحضار الصورة الأسطورية ل "دون خوليان" والحلم بخدعة رائعة كخدعته هو. وبما أن مشروعي للغزو لم يكن ماديا (...) بل ثقافيا ورمزيا، كان علي أن أهاجم وأهدم كل الخطاب المضاد للإسلام الذي تحويه القصائد الرومانسية الإسبانية القديمة، وأن أقلبه مثل قفاز، وأمنح

[105]« Dejemos a un lado las impresiones que el Tánger del otoño de 1965, cuando por primera vez se acerca a Marruecos, producen en él. Reciente aún la resaca del Tánger internacional y vivos aún los ecos de ese « pasado supuestamente glorioso », su mirada guarda aún algo, así lo reconoce, « de la visión romántica del forastero », pero la combina con una «labor minuciosa de orden empírico », de verdadero « agrimensor », para describir lo que ve. Será allí, desde las terrazas del café Hafa o el mirador del Bulevar Pasteur donde fragüe las « sombrías traiciones » de su *Reivindicación del conde don Julián*», Bernabé López García, « Juan Goytisolo y Marruecos », *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, núm. 22, 2017, pp. 187-188.

للخدعة مضمونا حيويا وإيجابيا، وأقوم بتوسيعها كي تشمل اللغة، وأعكس تمثل ترتيب القيم، وأنظر إلى الأسطورة وأغتصبها من الخلف".

[« *Era difícil vivir aun ocasionalmente en Tánger, enfrentado a la costa española – a una España gobernada por un régimen tan opresor como la monarquía visigoda – sin evocar la figura mítica de Don Julián y soñar con una traición tan grandiosa como la suya. Puesto que mi proyecto de invasión no podía ser material (…) sino cultural y simbólica, debía agredir y arruinar la totalidad del discurso anti-islámico del Romancero, volverlo al revés como un guante, dar a la traición un contenido dinámico y positivo, extenderla al lenguaje, invertir la escala de valores acatada, poseer la leyenda por detrás, sodomizar el mito* ».][106]

هكذا يكون الكاتب قد عبر عن مشروعه الفكري، الذي يكمن في مناهضة المنظور الاستشراقي، منذ أن وطأت قدماه أرض طنجة. في هذا السياق، نعتقد أنه من الأنسب أن نأخذ بعين الاعتبار تلك الصداقة الحميمة التي جمعته بالكاتب الفرنسي "جان جونيه" الذي كان مستقرا بهذه المدينة. فقد استلهم "غويتيسولو" من صديقه الشيء الكثير، بل إنه كان متأثرا بطبعه إلى حد بعيد كم أشرنا إلى ذلك، الأمر الذي دفعه إلى إعادة النظر في مفهومي "الوطن" و"الأدب". يقول الأديب الإسباني في كتابه "في ممالك الطوائف" (*En los reinos de taifa*) وهو يكشف عن جزء من سيرته الذاتية:

[106] Juan Goytisolo, *Crónicas sarracinas*, op. cit., p. 40.

كان "ماتشادو"[107] آنذاك إنجيلنا، فأهديته ترجمة لأشعاره (...). أرجع لي "جونيه" النسخ بعد بضعة أيام، وعبر عن مجموعة من الانتقادات: بدا له الأفق الأدبي والإنساني لهذا الشاعر محدودا وضيقا، نظرته القشتالية طريقة لتأمل الذات بنرجسية وبعث القيم الرجعية للمشهد. فلم يكن "ماتشادو" يكتب بالإسبانية فقط –كما كان يكتب هو بالفرنسية–، بل كان يريد أن يكون إسبانيا، وهذا تحديد لهوية ثقافية لم يكن "جونيه" يفهمها ويصفها بكونها شوفينية".

[« *Machado es entonces nuestra Biblia y le presto una traducción de su poesía (…). Genet me devuelve los ejemplares al cabo de unos días y formula una serie de críticas: el horizonte literario y humano del autor le parece reducido y estrecho; su castellanismo es una forma de contemplarse narcisistamente el ombligo y resucitar los valores retrógrados del paisaje. Machado no sólo escribe en español – como él escribe en francés – sino que quiere ser español, una identificación cultural que él no comprende y tilda de chovinista*”.][108]

ويتعلق الأمر في رواية "مطلب الكونتي دون خوليان" بشخصية تعتزم هدم "إسبانيا المقدسة"، وتستلهم من أجل ذلك الفتح الإسلامي للأندلس سنة 711. تتصور نفسها وهي تغزو البلاد انطلاقا من طنجة، بمعية جماعات العرب والأمازيغ بقيادة طارق بن

[107] أنطونيو ماتشادو: شاعر إسباني ينتمي إلى ما يسمى "جيل 27".

[108] Juan Goytisolo, *En los reinos de taifa*, Barcelona, Alianza Editorial, 1986, p. 135.

زياد. لكن جيشها، وبطريقة رجعية، يهدم ويزيل كل أثر للوجود الإسلامي بشبه الجزيرة الإيبيرية. وتظهر إسبانيا في هذه الرواية من خلال شخصية "دون ألبارو" (Don Álvaro)، الذي يموت بسبب رفضه تناول كل وجبة تحمل اسما عربيا.

وبالتالي، يمكن أن نقول إن طنجة هي الفضاء الذي مكن "غويتيسولو" من العودة إلى تاريخ إسبانيا من أجل هدم أسس النظرة الاستشراقية للثقافة العربية الإسلامية. إنها المدينة التي سمحت له بأن يتموقع ليس فقط في نطاق جغرافي معين، بل كذلك في فضاء معرفي وثقافي محدد، دون أن ننسى أنها المدينة التي أخذ الكاتب اسمها ليمنحه لإحدى الشخصيات الرئيسية في روايته "ألعاب أيادي" (*Juegos de manos*).

الفصل السادس: مراكش والبعد الاجتماعي

لقد أشرنا آنفا إلى كون "غويتيسولو" قد أمضى ما يفوق ثلاثة عقود بمراكش. فمنذ أن سافر إليها سنة 1976، قرر أن يرتبط مصيره بهذه المدينة كتعبير عن انجذابه إلى الجنوب وثقافته. فقد كان يخرج إلى ساحة "جامع الفنا" ليختلط بالبسطاء ويستمتع بما يرويه الحكواتيون وبإيقاعات "كناوة"، علما أنه هو الذي دافع عن هذه الساحة كي يتم اعتبارها تراثا إنسانيا لامااديا من طرف منظمة اليونيسكو سنة 2002. وفي هذه الساحة كذلك تعلم اللغة العامية المغربية وتشبع بالثقافة الشعبية. بالإضافة إلى هذا، التحق باتحاد الكتاب المغاربة، وغدا يعتبر نفسه كاتبا مراكشيا. والأكثر من هذا أنه لما حصل على جائزة "سرفانتيس"، أهداها لسكان المدينة الحمراء تقديرا منه لما لقي فيها من حفاوة وللعلاقات التي ربطته بهم لمدة سنين.

وبخلاف طنجة التي تحضر بشكل كثيف في الأدب الإسباني منذ القرن التاسع عشر، نلاحظ أن مدينة مراكش لم تسترع اهتمام الكتاب الإسبان بشكل ملحوظ حتى العقود الأخيرة من القرن العشرين. ويشير "خوان غويتيسولو"، في مقالته "رحلات علي باي" (*Los viajes de Alí Bey*)[109]، إلى كون هذا الأخير، حسب ما هو معروف، هو أول إسباني يقتحم الأزقة الضيقة لمراكش سنة 1803. اسمه الحقيقي هو "دومينغو فرانسيسكو باديا" (Domingo Francisco Badía)، وما "علي باي" أو "علي بك

[109] Juan Goytisolo, « Alí Bey », en *Crónicas sarracinas*, op. cit.

العباسي" إلا لقب عُرف به، وهو رحالة وجاسوس إسباني ازداد بمدينة برشلونة سنة 1767 وتتوفي بدمشق سنة 1818. كما سافر إلى بقاع عديدة مثل طرابلس، ومصر، وقبرص، وسوريا، ولبنان، والجزيرة العربية، وفلسطين، والأردن، وتركيا ما بين 1803 و 1807. ولهذا المستشرق والمغامر كتاب عنوانه "**رحلات عبر المغرب**".

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومع تعاظم الأطماع الاستعمارية لإسبانيا، شرع الكثير من الإسبان في التجوال عبر المناطق المغربية قصد استكشافها مع التركيز على الجهة الشمالية. وفي بداية القرن العشرين، وبالتحديد منذ 1912، أصبحت مراكش خاضعة لنفوذ الحماية الفرنسية، وبالتالي لم يكن هناك من داع كي تستأثر هذه المدينة باهتمام الإسبان، ولم تحضر لدى هؤلاء إلا في حبالات نادرة جدا، كما هو الحال في كتاب ""على طريق الجمال" (*Por el camino de los dromedarios*) للمستعرب "لويس أنطونيو دي فيغا" (Luis Antonio de Vega)، والذي تم إصداره سنة 1943. وهذا الكتاب يندرج في إطار أدب الرحلة، ويحكي فيه الكاتب عن سفره في بعثة من مراكش إلى الجزائر سنة 1931. بالإضافة إلى هذا العنوان، هناك كتاب آخر أصدره "لويس غونزاغا مانغات" (Luis Gonzaga Manegat) عام 1947: "قمر أحمر في مراكش" (*Luna roja en Marrakech*)، والذي تُرجم إلى الفرنسية سنة 1948.

ويرى "خوان غويتيسولو" أن ضعف حضور مراكش في الأدب الإسباني خلال المراحل السابقة يرجع إلى عوامل سياسية واقتصادية بالأساس:

"إن غياب المصالح السياسية، أو العلمية، أو التجارية لإسبانيا في إفريقيبا وأسيا هو الذي يفسر، بالتالي، كون عدد الكتاب، واللغويين، والدبلوماسيين أو المغامرين الإسبان في العالم الإسباني قليلا جدا".

[«*La falta de intereses políticos, científicos o comerciales de España en África y Asia explica desde luego que el número de escritores, lingüistas, diplomáticos o aventureros por el mundo islámico sea tan exiguo* ».][110]

إن ما يسترعي الانتباه في كتاب "**رحلات عبر المغرب**" لعلي باي، والذي غذى المخيلة الأدبية لمبدعين إسبان، هو الطابع المتدهور لمدينة مراكش التي لم تعد تحتفظ بتوهجها حين زارها في القرن التاسع عشر. كما أن هذا الرحالة يشير إلى العوامل التي أدت إلى ترديها وفقدها لقيمتها السابقة. يقول علي باي:

"لم تعد مدينة مراكش اليوم، أو المغرب، العاصمة القديمة للملكة التي تحمل هذا الاسم، والتي تم تدميرها بسبب الحروب المأساوية المتعاقبة وهجرها، علاوة على ذلك، بسبب الطاعون، سوى ظلالا لمجدها الغابر"[111].

[110] Ibid., pp. 111-112.

[111]« La ciudad de *Marrakech* o Marruecos, antigua capital del reino de este nombre, arruinada por una continuación de guerras desastrosas y despoblada, además, por el

أما بالنسبة لصورة مراكش في العالم الإبداعي للكاتب "خوان غويتيسولو"، تلك المدينة التي أثرت في مساره الشخصي إلى حد بعيد، فإننا نلاحظ أنها لا تخلو من جوانب أصيلة تجعل الإنسان مرتبطا بالواقع، بعيدا عن المظاهر التي تميز حواضر أخرى. يقول هذا الكاتب:

"*بطبيعة الحال، هي مدينة لا مكان فيها للمحفزات الثقافية التي يمكن أن نجدها في نيويورك أو باريس، لكنها تتوفر على مميزات لا توجد في أية مدينة أخرى. هنا تتملكك الرغبة في الغوص في دواخل مجتمع حيث الكفاح من أجل الحياة قوي جدا، حيث هذا الكفاح جلي تماما، دون تلك الأقنعة التي تشوه تصور الواقع في البلدان الغربية. فكل شيء عمومي بالفعل: الذي يَستغل والذي يُستغل، الذي يأمل، الذي يمارس الجنس. ولارتباط بالواقع، والذي لا يمكن أن نفكر فيه تحت سماواتنا، ما يزال ممكنا هنا*".

[« *Es una ciudad que carece, por supuesto, de los estímulos culturales dables en Nueva York o París, pero posee unas ventajas que no se encuentran en ninguna otra ciudad. Aquí resulta muy estimulante sumergirse en el interior de una sociedad donde la lucha por la vida es muy fuerte, donde esa lucha queda crudamente al descubierto, sin los disimulos que*

azote de la peste, no es hoy día sino sombra de su esplendor antiguo", Ali Bey, *Viajes por Marruecos*, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 304.

alteran la percepción de la realidad en los países industriales. Aquí todo es visible de manera brutal y directa. Prácticamente todo es público: el que explota y el que es explotado, el que desea, el que hace el amor. El contacto con lo real, impensable bajo nuestros cielos, sigue siendo aquí posible».][112]

وتعتبر "مقبرة"، التي أصدرها "غويتيسولو" سنة 1980، أول رواية إسبانية تتخذ من مدينة مراكش فضاء أساسيا لأحداثها. وتضعنا هذه الرواية، منذ البداية، في أحد شوارع العاصمة الفرنسية الواسعة، حيث تبدو الشخصية المحورية، وهو مهاجر مغربي منبوذ، وهي تثير اشمئزاز المارة، لذلك تقرر الاحتماء بظلام قاعة للسينما لتكشف عن رغبتها في السفر والتنقل بكامل الحرية:

"نسيان المدينة، الشوارع، كثرة الأناس، عنف حركة المرور الخشنة، التجول عبر أماكن أخرى، آفاق أخرى، التحليق فوق بساط، قارات ومحيطات، بلد آخر، تيهان، كرم الضيافة، ترحال، شساعة الفضاء، أصوات أخرى، لغتهم، لهجتي".

[« *Olvidar la ciudad, las calles, el gentío, la cruda agresión del tráfico, recorrer otros lugares, otros ámbitos, levitar sobre un tapiz, continentes y océanos, otro país, errancia, hospitalidad, nomadismo, la vasta actitud del espacio, otras voces, su lengua, mi dialecto*».][113]

[112] Juan Goytisolo, en José Miguel Ullán, "Arabesco para la transparencia", op. cit., p. 18.
[113] Juan Goytisolo, *Makbara*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999, p. 8.

وتشكل رغبة الشخصية المحورية في السفر إلى أماكن أخرى نقطة انطلاق العملية السردية وانتقالها بين فضاءات وأزمنة مختلفة، مع العلم أن ساحة "جامع الفنا" هي التي تبدو كمركز للبناء الروائي الذي يضم خمسة عشر فصلا. وفي نهاية الفصل الرابع عشر، نكتشف أن السارد هو حكواتي نصراني، وهو ما يعتبر إحالة على الكاتب نفسه. ويتميز الفضاء الروائي بالجمع بين مدن غربية وأخرى مغربية (العرائش، تارجيست، خنيفرة، تارودانت، تافيلالت). إلا أن المدينة التي تسترعي اهتمام السارد هي مراكش، والتي تظهر كفضاء رئيسي في فصلين: "دار الدباغ" و"قراءة في فضاء جامع الفنا"، دون أن ننسى أن هذه المدينة تظهر كذلك، بشكل أو آخر، في فصول أخرى.

ويعرض "غويتيسولو" في الفصل الأخير من روايته نظرته الخاصة لمدينة مراكش، وهي النظرة الناتجة عن رغبته الجامحة في فهم الفضاء المحيط به. فهو يعير اهتماما كبيرا للتفاصيل كي يعكس روعة المكان ويوجه نظر القارئ إلى أفقه الجميل:

"دقات الطبول الكثيفة في المساء، حين تضاعف وتبرز الشمس الحمراء، ما وراء الكتبية، جمال المدينة ببهاء بطاقة بريدية: الأخضر الناصع لنخيل الحديقة العمومية، الأحمر البارز لبيوت وبنايات إدارية، جو رطب غارق في الأزرق الخالص، أعمدة بعيدة للأطلس في جوف بياض ناصع".

[« *Redoble de tambores al atardecer, cuando el sol cobrizo, tras la Kutubia, magnifica y realza los fastos urbanos con esplendores de tarjeta postal: verde jubiloso de las palmeras del jardín público, ocre vivaz de casas e inmuebles oficiales, atmósfera serena de azul imperturbable, contrafuertes lejanos del Atlas empenachados de un blanco purísimo*».][114]

[114] Ibid., p. 303.

الفصل السابع: عوالم التصوف والدين

إن كل ما أسلفناه في هذا الباب يبين الاهتمام الكبير للكاتب الإسباني بتاريخ العالم العربي وبجوانبه الاجتماعية، والسياسية، والثقافية. ولم يقف عند هذه الحدود، بل سار كذلك في دروب التصوف كما يظهر من خلال رواياته التالية: "الأربعينية"، وهو عنوان يحيل على إحياء ذكرى الميت أربعين يوما بعد وفاته، "فضائل الطائر المتوحد"، و"مقبرة".

في هذا السياق، تعتبر العلاقة بين "غويتيسولو" والعوالم الصوفية أساسية لفهم تجربته الإبداعية في شموليتها. إنها العلاقة لتي تولدت من خلال اطلاعه على ما كُتب في التصوف الإسلامي من طرف ابن عربي، وابن الفريض، والسهوردي، وبالخصوص أشعارهم المتميزة بتعدد معانيها وأبعادها الروحية والإنسانية.

ولا يتوانى الكاتب الإسباني عن التصريح بكون التجربة الصوفية مثال متميز بالنسبة إليه فيما يتعلق بإبداعاته الأدبية:

> "*مَثلي الأدبي: الدرويش الصوفي التائه، ذاك الرجل الذي يتجنب الغرور، وينبذ القواعد والأشكال الخارجية للراحة، ولا يبحث عن مريدين، ولا يستحمل المدح*".

[« *Mi ideal literario : el derviche errante sufí, un hombre que rehúye la vanidad, desprecia las reglas y formas exteriores de conveniencia, no busca discípulos, no tolera alabanzas* ».][115]

تبدأ أحداث رواية "الأربعينية" بالإشارة إلى موت الشخصية المحورية أو السارد ولقائه بإحدى صديقاته أثناء صعوده إلى البرزخ عبر السماوات السبع. إلا أن هذا اللقاء، في الحقيقة، ليس مباشرا أو جسديا، بل هو روحي، وسيجعل ذاكرته تشتغل لتعيد تركيب صورة صداقة فكرية تأسست على قراءة الأشعار والنصوص الصوفية وترجمتها. لذلك فإن هذه الرواية تتميز باستحضار المتخيل العربي والإسلامي وكذا المعتقدات الشعبية كما يشير إلى ذلك إبراهيم الخطيب:

"يخلق خوان غويتيسولو في "الأربعينية" فضاء سردياً غير مألوف بالنسبة إلى القارئ الغربي، نظراً لكون السياق الذي يكتب انطلاقاً منه ينتمي إلى المتخيل العربي والإسلامي بالأساس. فراوي النص ليس إلا صدى للكاتب الذي قضى نحبه، ومعنى ذلك أن السرد يقوم في حيّز مجازي بين عالمين، الملموس والمجرد. وتشتمل الرواية على أربعين فصلاً، كنوع من التحية إلى المعتقدات الشعبية العربية. وإذا كانت شهرزاد تحكي حكاياتها المعروفة ليلاً، فإن خوان اختار النهار، ولكنه نهار آخر. إن قراءة الرواية بإمعان تدلّنا على أن الكاتب كان واعياً تمام الوعي بالتصور الشعبي، ومن هنا استغلاله لها

[115] Juan Goytisolo, *Paisajes después de la batalla*, Barcelona, Editorial El Aleph, 1982, p. 183.

للتأمل طويلاً في خصائص الكتابة الأدبية على مستوى تواجد البعدين الزماني والمكاني أو انعدامهما، أو على مستوى تداخل الآني والمطلق"[116].

وتظل العوالم الصوفية هي التي تطبع هذه الرواية إلى حد بعيد، كما يمكن أن نستنتج من خلال النص التالي:

لما فرغوا من القراءة لابن عربي، ظلوا يتأملون على الشاشة مشهدا وجيزا للسماوات السبع، والأراضي السبع، والطوابق السبع لجهنم، ودوائر الجنة".

[« *Abandonando la lectura de Ibn Arabí, contemplan en la pantalla una breve panorámica de los siete cielos, las siete tierras, los siete pisos del infierno, los círculos del paraíso* ».][117]

يوضح هذا القول اعتماد "غويتيسولو" على فكر ابن عربي، الذي يحدد بالتدريج الأبواب السبع لجهنم في كتابه **الفتوحات المكية** على هذا النحو: الجحيم، السقر، السعير، الحطمة، اللظى، الحامية، الهاوية[118]. وإذا ما وقفنا عند هذه المراتب، نجدها تختلف عن تلك التي تحضر في "الكوميديا الإلهية"، الملحمة الطويلة التي ألفها الشاعر الإيطالي "أليفييري دانتي" في منفاه بمدينة فلورنسا بين 1302 و 1321، إذ أن هذا

112–إبراهيم الخطيب، في حوار صحفي مع عبد القادر الشاوي: "فضاء سردي غير مألوف وكتابة تلامس حدود الوعي"، **الحياة** ، 26 شتنبر 1994.

[117] Juan Goytisolo, *La cuarentena*, op. cit., p. 51.

[118]محيي الدين بن عربي: **الفتوحات المكية**، بيروت، دار الكتب العلمية، 2006، ص 674,

الشاعر يقدم الجحيم مكونا من تسع دوائر، يتعاظم فيها العقاب بالمرور من دائرة إلى أخرى موالية. وتصور هذه الملحمة الرعب في أقصى درجاته، كما أنها أثرت بشكل كبير في الفكر الغربي، وحظيت بمكانة متميزة في الأوساط الكنسية منذ القرن الرابع عشر، والأكثر من هذا أنها ما تزال مصدرا لأعمال فنية حتى في وقتنا الحاضر.

وبالتالي، ما يهمنا في هذا السياق هو التركيز على رجوع "غويتيسولو" إلى نصوص ابن عربي من أجل هدم منظومة فكرية تأسست على قاعدة خاطئة، ألا وهي تصوير الجحيم كفضاء لعصاة لا أمل لهم في المغفرة، بينما الآية القرآنية التي يسوقها هذا الكاتب الإسباني، وهو يسبح في بحر التصوف، تقول: "ورحمتي وسعت كل شيء". وهذه الرحمة تعني وجود المغفرة أو ما يسميه ابن عربي: الفضل. إذن، يمكن أن نقول إن رواية "الأربعينية"، بالإضافة إلى استحضارها الثقافة الشعبية وأوضاع بعض الدول العربية (العراق، فلسطين، سوريا، مصر) في السنين الأخيرة، تضعنا أمام ذاك التناقض بين الثقافة المسيحية أو الغربية التي تتميز بطغيان العنف والثقافة الإسلامية المبنية على التسامح. وهذا بالضبط ما يؤكد عليه إبراهيم الخطيب حين يقول:

"إن خوان معروف باهتمامه بالثقافة العربية خاصة الثقافة الشعبية، كما أنه معروف باطلاعه على أحوال العالم العربي والإسلامي منذ الخمسينات، وبالضبط منذ حرب تحرير الجزائر. لكن هناك فرق كبير بين أن تكون مهتماً بموضوع ما، وأن تستوعبه كحياة واختيار وموقف. منذ روايته "خوان بدون

أرض"، ومروراً بـــ "المقبرة" التي تجري أهم أحداثها في المغرب، عبّر خوان عن استيعابه التدريجي لثقافتنا. غير أننا نكتشف في "الأربعينية" وجهاً آخر، هو وجه الكاتب الذي يفاضل بين تصورين ثقافيين: الصرامة والعنف والانتقام التي تميز التصور الفقهي الغربي، ورحابة التسامح التي تميز التصور العربي. ويجب ألا يفهم من هذا أن "الأربعينية" هي كتاب تحليلي. فهي رواية كُتبت على تخوم "كوميديا" دانتي، لكنها تستوحي الحاضر بكل ما ينطوي عليه من تقلبات: بدءاً من انهيار الأنظمة الشمولية الى حرب الخليج. إنها رواية تنظر الى واقعنا الحالي انطلاقاً من رؤية ميتافيزيقية. لكنها أيضاً رواية عن فعل الكتابة، عن ولادة النص، رواية عن مجاز الفعل الأدبي."[119]

يقول السارد في رواية "الأربعينية":

"سمحت له تجربته في البرزخ بالإشراق والتأكد من إشراقات سيد الأولياء وظهوره. الجحيم يوجد، قال، لكن دوام المقام فيه لا يعني دوام العذاب. فالرحمة تشمل كل الكائنات، ونار المعذبين ستتحول إلى برد وسلام".

[« *La experiencia acumulada en el barzaj le permitía ilustrarle y corroborar las iluminaciones y epifanía del Sello de los Santos. La Gehena existe, dijo, pero la eternidad de su estancia en ella*

[119] إبراهيم الخطيب، المرجع السابق.

no implica la perdurabilidad de las penas. La Misericordia se extiende a todos los seres y el fuego de los réprobos se transmutará en paz y frescura ».][120]

إذن، ما يميز رواية "الأربعينية" هو اختراقها للحقل الأدبي الصرف لترمي بالقارئ في أفق واسع وراقي يقتضي التسلح بزاد معرفي قصد تحليل مضامينها وتأويلها على الوجه الأصح. وما حضور البعد الصوفي فيها إلا مظهرا من مظاهر التناص الذي لا يشكل فقط لقاء بين نصوص معينة، بل كذلك لقاء بين ثقافات محددة. وبالنسبة لخوان غويتيسولو، يدخل هذا الجانب في إطار التثاقف باعتباره أحد التجليات البارزة لتلك الجسور التي تربط بين الحضارات.

إلى جانب هذا الموروث الصوفي، نلاحظ أن الكاتب يُدرج آيات قرآنية في أعماله الإبداعية، الشيء الذي يبين إعجابه بالثقافة الإسلامية وتقديره لها، كما هو الحال في روايته "خوان بدون أرض" (*Juan sin tierra*) التي تنتهي بسورة "الكافرون". ويشكل هذا الاستعمال نوعا من القطيعة مع حياته في إسبانيا وإعلانا عن مرحلة أخرى في مساره الفكري داخل جغرافية العالم الإسلامي بثقافته وتصوراته للوجود الإنساني، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه الرواية نُشرت سنة 1975، أي بضع سنوات بعد استقراره بمدينة مراكش، كما أنها كانت ممنوعة في إسبانيا من قبل الرقابة لبضعة شهور بسبب انتقاداتها للكنيسة والنظام الرأسمالي.

[120]Juan Goytisolo, *La cuarentena*, op. cit., p. 50.

غير أن لجوء الكاتب إلى القرآن الكريم لا يمكن فصله عن اعتماده على فكر ابن عربي، بمعنى أن العودة إلى هذا الأخير كانت بدافع معارضة "غويتيسولو" لبعض الأفكار الواردة في "الكوميديا الإلهية" لدانتي، وبالخصوص فيما يتعلق بمسألة العقاب الأبدي. هكذا يكون الاهتمام الكبير للكاتب الإسباني بالثقافة العربية الإسلامية في أبعادها الدينية والروحية عاملا أساسا لفهم علاقته ليس فقط بالمشرق، وإنما كذلك بثقافته الغربية. في هذا الإطار، توكد "كارمن سوتومايور" (Carmen Sotomayor):

"تكشف لنا مقاربة الكاتب للمشرق أفكاره عن ثقافته الأصلية، أي الغربية، وعن موقفه إزاء أوروبا، وخاصة إسبانيا، أكثر مما تكشف لنا عن الفضاء الإسلامي الذي تتموقع فيه رواياته".[121]

[121] Carmen Sotomayor, op. cit., p. 25.

الفصل الثامن: مواقف "غويتيسولو" إزاء القضايا العربية والإسلامية

أ- الجزائر

تشكل مواقف خوان غويتيسولو إزاء بعض الأحداث التي عرفها العالم العربي والإسلامي محورا أساسا في تحديد الملامح العامة لفكره النقدي. فمنذ استقراره بمدينة باريس، بعد اختياره حياة المنفى، شرع في التنديد بالاستعمار الفرنسي للجزائر، بل وقام بإخفاء بعض المقاومين الجزائريين ببيته. وبعد استقلال هذا البلد تمت دعوته لزيارته، سنة 1963، من طرف جبهة التحرير، وهو التيار السياسي الذي كان الكاتب الإسباني معجبا به.

في هذا السياق، يجب أن نشير إلى انتقاد الحكم الاستعماري الفرنسي من طرف الكاتب الإسباني بسبب سياسة الاستغلال التي مارسها بالجزائر. فإذا كان هذا البلد المغاربي يحتل المرتبة الثانية، بعد جنوب إفريقيا، فيما يخص البنيات التحتية والاستثمار في المجالين الفلاحي والصناعي خلال خمسينيات القرن الماضي، كما أن البترول كان يشكل 12 بالمائة من صادراته ، إلا أن هذا كله لم تستفد منه عامة الشعب في المدن والقرى، بل انتفعت منه السلطات الاستعمارية كما يؤكد على ذلك "غويتيسولو" في كتابه "الجزائر في مهب الإعصار" الصادر سنة 1995.[122]

[122] Juan Goytisolo, *Argelia en el vendaval*, Madrid, Aguilar, 1995, p. 13.

ولم يقتصر اهتمام هذا الكاتب الإسباني بشؤون الجزائر على المرحلة الاستعمارية، بل امتد إلى ما بعد الاستقلال، حيث إنه ندد بجو الفوضى والاقتتال الذي ساد بهذا البلد في تسعينيات القرن الماضي، ودافع عن حق الشعب في تقرير مصيره السياسي، ويتجلى هذا من خلال هذا الكتاب الأخير, في هذا الإطار، يشير "غويتيسولو إلى كون النظام الجزائري "لم يبال بكل الموروث الثقافي والديني الذي عمل الاستعمار الفرنسي على محوه ولا بالعقود الثلاثة من الدكتاتورية وارتشاء جبهة التحرير الوطني"[123].

وتنم أفكار هذا الكاتب الواردة في "الجزائر في مهب الإعصار"، من جهة، عن موقف إنساني وأخلاقي إزاء أوضاع وأحداث معينة راح ضحيتها العديد من المواطنين الجزائريين، ومن جهة أخرى، عن فهم عميق لحيثيات المسار التاريخي لهذا البلد بعد استقلاله. فمن المعلوم أن الهواري بومدين، بمجرد ما أن تمكن من السلطة في 19 يونيو 1965، أرسى دعائم نظام دكتاتوري بقناع اشتراكي، وهو الأمر الذي دام إلى أن وافته المنية سنة 1978. وقد تميزت فترة حكمه بإخضاع الشؤون الدينية لسلطة الدولة، أي جبهة التحرير الوطني، وهو التيار النافذ الذي ستنطلق الجبهة الإسلامية للإنقاذ في مواجهته ابتداء من سنة 1982. وفي عام 1988 وقع ما سمي آنذاك "أحداث أكتوبر"، إذ اندلعت تظاهرات قام النظام بقمعها بقساوة، مما أدى إلى سقوط العديد من الضحايا. وفي 1990، موازاة مع فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ في

[123] Ibid., p. 22.

الانتخابات، سينطلق مسلسل من العنف استمر إلى غاية 1999، ليصير بذلك عقد التسعينيات من القرن العشرين مرحلة معروفة في الأدبيات السياسية والصحفية بالعشرية السوداء.

ولا يجب أن نفصل اهتمام خوان غويتيسولو بالتاريخ الحديث للجزائر عن اهتمامه بشمال إفريقيا عموما. في هذا الإطار، تعتبر روايته "خوان بلا أرض" عملا أدبيا ينتقد فيه استعمار المغرب وسياسة التمييز التي يتعامل بها الأوربيون، كما أنه لا يخفي تذمره من عنصرية الفرنسيين خصوصا خلال ما يُعرف بحرب الجزائر، وكأنه بذلك يدعو الغربيين إلى مراجعة أسلوبهم في التعامل مع العرب والمسلمين.

ب- البوسنة:

خلال حرب البوسنة في التسعينيات من القرن العشرين أمضى "غويتيسولو" ثمانية أيام، وبالضبط عام 1993، بالعاصمة البوسنية وهي تئن تحت الحصار الشديد من طرف الصرب. آنذاك ندد هذا الكاتب بالموقف السلبي للأمم المتحدة والمجموعة الأوربية (والتي كانت تتكون وقتذاك من اثنتي عشر دولة) إزاء تصفية مسلمي البوسنة معتبرا إياها أسلوبا لمحو الذاكرة الإسلامية بأوربا. وقد عبر "ويتيسولو" عن مأساة هؤلاء المسلمين في كتابه "دفتر سراييفو. ملاحظات حول رحلة إلى الهمجية" الذي يقول فيه:

"هل بإمكان أوربا التي تطمح إلى الأفق الذي رسمته قمة "ماستريشت" أن تكتفي بمساعدات إنسانية وتحركات دبلوماسية، وهي تقف مكتوفة الأيدي أمام مأساة مثل هذه؟ (...) أ ينتمي البوسنيون، وهم أوربيون، إلى لائحة الشعوب التي يمكن تدميرها دون محاسبة، كما هو حال الألبان، والأكراد، والفلسطينيين؟ وبعد التجربة الحاسمة للنازية، أ لا تقترف الدول الاثنتا عشر جريمة عدم تقديم المساعدة لشعب مهدد بالتشتيت والإبادة؟".

[«*¿Puede la Europa que aspira al horizonte de Maastricht contentarse con ayudas humanitarias y gesticulaciones diplomáticas, cruzarse de brazos ante semejante tragedia? (…) ¿Pertenecen los bosnios, bien europeos, a la lista de pueblos que se pueden aniquilar impunemente, como a los libaneses, kurdos y palestinos? Después de la experiencia crucial del nazismo, ¿no incurren los Doce en un delito de no asistencia a una nación amenazada de dispersión y exterminio?*".][124]

وتتميز رواية "دفاتر سراييفو" ببناء سردي يضع القارئ أمام المفارقة بين الرغبة في الاستمتاع لدى البعض والعيش في أجواء المأساة لدى البعض الآخر، حيث إن الكاتب يشير إلى سفر سياح إيطاليين إلى البوسنة ليرسم ذاك البون الشاسع بين الأقدار الإنسانية. إنه تأمل في الوجود في زمن طغى فيه النزوع إلى الشر وضاقت فيه

[124]Juan Goytisolo, *Cuaderno de Sarajevo. Anotaciones de un viaje a la barbarie*, México, Aguilar, 1994, p. 62.

مساحة التسامح والتعايش إلى حد بعيد، وفي مكان سادت فيه مشاهد القتل والدمار. في هذا السياق، يقول هشام الشاوي:

"في طريق الرحلة يثير انتباهه مجموعة من السياح، فيتذكر ما قرأ في الصحف، عن شركاتٍ سياحية إيطالية تعلن عن رحلات خاصة للسياح المتعطشين إلى الاستمتاع بمشاهدَ خارقة للعادة؛ حيث يجوبون المناطق التي دمرتها الحرب حديثاً في مختلف أنحاء العالم، فيستنشقون رائحة البارود، ويتجولون في القرى المدمَّرة، ويشاهدون الأجساد المتحللة والمقابرَ الجماعية التي لا يكاد يغطيها التراب وأكوامَ الجثث المصطفة، ويخمِّن أنهم في طريقهم إلى البوسنة، ويتساءل: هل يذهبون لالتقاط صور فوتوغرافية للنساء والأطفال المكدسين في قطارات النفي، أم لتصوير البيوت المحترقة والأجساد المتفحمة والمساجد المدمرة، أو تلك الفتاة المسلمة التي رسموا على ذراعـــــها الصليـــب بسكيـــن حاد، أو تلك المرأة التي تبكي أمام كاميرات التلفزيون وهي تروي حادث اغتصابها المتكرر من طرف جيرانها، وتبول طفل أحدهم على وجهها وهم يحكمون قبضتهم عليها، وكلُّ ذنبها أن زوجها فر ولم يدافع عن قضيتهم المباركة، وتعاون مع "المتطرفين المسلمين"."[125]

119– هشام الشاوي: ""دفتر سراييفو" لخوان غويتيسولو. كاتب إسباني يفضح مؤامرة الصمت وتهافت المثقفين"، **مجلة البيان**، العدد 275، 11 فبراير 2010.

وبالتالي، فإن هذه الرواية تصور فضاء يستحيل فيه الاستمرار في الحياة دون توخي الحذر وتجنب كمائن القناصة، فيغدو الخروج للبحث عن الماء والمؤونة أشبه بالارتماء في أحضان المجهول. جو الخيبة يخيم على نفوس الساكنة المسلمة وهي تشاهد ذويها يتساقطون يوميا، وتطرح في دواخلها سؤال المصير أمام القوى العالمية الغارقة في صمت رهيب. وما يؤثر أكثر في الصور التي ينقلها "غويتيسولو" هي مشاهد الأطفال الأبرياء. يضيف هشام الشاوي في تعليقه عن هذه الرواية:

ففي إحدى المستشفيات التي لم تسلم بدورها من القصف، تجد أغلب المصابين في المستشفى مبتوري السيقان أو مقطوعي الأيدي، وفي غرفة واحدة كان هناك مصاب كرواتي برفقة صربي ومسلم، يعيشون ثلاثتهم (كأشقاء)؛ حيث يصرِّح له الكرواتي بأن «الشكناز يريدون زرع الكراهية في قلوبهم». وفي جناح الأطفال يحس غويتيسولو باستحالة الوقوف إلى جوار طفلة صغيرة تتدلى عضلة ساقها الممزقة في دلو ماء... وفي المقبرة تتوجه كل الشواهد المسيحية والإسلامية، بجميع طوائفها، باتجاه القبلة؛ فالموت وحده يوحِّد بين المؤمنين من ديانات أهل الكتاب ضحايا الوحشية نفسها، ويقترح أن تضم المقبرة شاهداً آخر تُكتَب عليه عبارة: «هنا ترقد كرامة المجموعة الأوربية ومصداقية منظمة الأمم المتحدة المقتولتان في سراييفو. لقد ذهبتا ضحيتي جبن مفاوضيهم وزعمائهم النموذجي

ووقاحتهم»، ولا يتردد المؤلف في أن يعلن أن تلك القرارات والاتفاقيات بقيت مجمَّدة في الأدراج؛ لأن المصالح الحيوية لتلك القوى لا تتعرض للخطر."[126]

من جهة أخرى، ندد خوان غويتيسولو حتى بصمت المثقفين أمام ما حدث في بقعة إسلامية على خريطة أوربا، الشيء الذي يعكس التزامه الأخلاقي بقضايا الإنسان عموما. فعلى خلاف أسماء مشهورة في عالم الفكر والأدب، أبى هذا الكاتب الإسباني إلا أن يغامر بحياته في قلب منطقة شهدت دمارا شديد القسوة إلى جانب الكاتبة الأمريكية "سونتاغ". وقد عبر "غويتيسولو" عن تذمره من موقف المثقفين في لقاءات صحفية وأكد على كون المسألة مرتبطة بنظرة سلبية إلى الدين الإسلامي:

"قبل الرحيل يعترف الكاتب أن مبادرته والكاتبة الأمريكية سوسن سونتاغ لجذب كتَّاب من ذوي الأسماء الرنانة إلى سراييفو باءت بالفشل، والمسألة ليست سوى مقتٍ للإسلام، بينما المثقفون البوسنيون الذين ظلوا في سراييفو يسألون زملاءهم بإلحاح: «لماذا كل هذا الجبن وكل هذا الصمت؟». ويُقِر الكاتب أن لا أحد يخرج من جحيم سراييفو سالماً؛ فمأساة المدينة تحوّل قلب وجسد من يشاهدها إلى قنبلة على أهبة الانفجار في مناطق الأمن المعنوي

[126] هشام الشاوي، المرجع السابق.

للمذنبين بشكل مباشر أو غير مباشر، وهذا الانفجار هو الذي يسبب أقصى الخسائر."[127]

ت- فلسطين:

وإذا كان "غويتيسولو" قد وجه أنظار المثقفين والقراء إلى الإبادة الجماعية التي لحقت بمسلمي البوسنة، فإنه دافع كذلك عن الشعب الفلسطيني. ففي سنة 1968 تعرف على بعض المقاومين المنضوين تحت لواء منظمة "فتح". وقام بزيارة فلسطين عام 1988 وكتب عن ثورة أطفال الحجارة باعتباره مثقفا مهتما بدفاع الشعب عن أرضه وذاكرته ضد سياسة التدمير.

وما يميز نظرة "غويتيسولو" إلى قضية فلسطين، بالإضافة إلى اعتبارها عادلة والوقوف إلى جانب الشعب ضد المتطرفين الإسرائيليين، هو استلهامه لفكر إدوارد سعيد الرافض للهيمنة وميوله إلى حل يراعي مصلحة الفلسطينيين وحقهم في إنشاء دولة فوق أراضيهم. في هذا السياق، يؤكد الكاتب الإسباني ما يلي:

"*كان إدوارد سعيد مثقفا حرا، وأضيف أنه كان المثقف الحر الوحيد في العالم العربي. فكان صوته مرجعا لجميع مثقفي الغرب والشرق، الرافضين للحلقة المفرغة للعنف المفروض على الفلسطينيين من جانب المتطرفين*

[127] هشام الشاوي، المرجع السابق.

الإسرائليين. وعلى الرغم من المرض الذي كان يفتك بصحته منذ عقد من الزمن فقد دافع بسخاء وغيرية عن قضية شعبه، إلى درجة بات يجسد معها القدسية العلمانية التي تحدث عنها كلوديو غيلن في الليلة المشهودة التي قدمناه خلالها في "حلقة الفنون الجميلة" في مدريد. يترك موته فراغا لا يمكن ردمه حيث يمر الفلسطينيون بمرحلة شديدة القساوة. علينا أن نأمل بأن يُصغى إلى صوته للتوصل إلى سلم قابل للحياة يسمح للإسرائليين والفلسطينيين بالعيش في سلام من خلال عودة الشرعية الدولية، أي قيام دولتين ضمن الحدود التي كانت رسمتها حرب الأيام الستة."[128]

وبالتالي، يمكننا القول إن القضايا العربية والإسلامية تشكل أحد الأبعاد الرئيسية في الأعمال الأدبية لهذا الكاتب الإسباني. فعلى مر مساره الفكري والإبداعي ندد بسياسة القهر التي أدت إلى سقوط العديد من الضحايا المسلمين وبمحاولة اجتثاث الوجود الثقافي في بقاع مختلفة، وهو ما يبين التزامه الأخلاقي والإنساني على عكس الكثير من المثقفين الذين استكانوا إلى الصمت ولم يعيروا اهتماما لحق الآخر في ممارسة معتقداته بكل حرية وأمان والحفاظ على إرثه المادي والرمزي.

[128] خوان غويتيسولو: "إدوارد سعيد مثقف حر"، المرجع السابق.

الفصل التاسع: غويتيسولو والإسلام

ينطلق غويتيسولو في تناوله موضوع الإسلام من مسألة أساسية، ألا وهي عدم قدرة الإسبان على قبول ماضيهم وتنكرهم لمكون طبع ثقافتهم لمدة قرون، الشيء الذي ولد لديهم إحساسا بالكراهية إزاء كل ما هو عربي وإسلامي. ويعبر هذا الكاتب بوضوح عن رفضه لهذا الموقف في كتابه "**من جهة إلى أخرى: مقاربات إلى العالم الإسلامي**"[129] الذي يحتوي على نصوص تسافر بالقارئ عبر مجموعة من البقاع الإسلامية. ومن بين هذه النصوص نركز في هذا المقام على ذلك الموسوم ب "الواقع والأسطورة في الإسلام"، وهو مقال يحذر فيه "غويتيسولو" القارئَ الغربي من تلك الصور النمطية التي علقت بذهنه نظرا لتأثير وسائل الإعلام. لهذا فإن هدف الكاتب من وراء كتابه هذا –كما نقرأ في ظهر الغلاف– يكمن في "تصحيح نظرة الجمهور الغربي حول حضارة عظيمة تعد جزءا من تاريخنا والتي يجب أن نكف على النظر إليها بالعيون الحذرة للعدو".[130]

وما يميز مقال " الواقع والأسطورة في الإسلام" هو تنبيه الغربيين إلى بعض المغالطات الناتجة عن جهلهم بواقع المسلمين، إلى درجة أنهم لا يميزون بين الإسلام، والعرب، والجهاد، والإرهاب. كما ساهمت بعض الأحداث التي شهدها القرن العشرون

[129] Juan Goytisolo, *De La Ceca a La Meca: aproximaciones al mundo islámico*, Madrid, Aguilar, 1997.

[130] "(…) corregir la visión del público occidental acerca de una gran civilización que forma parte de nuestra historia y a la que debemos dejar de contemplar con los ojos precavidos de un enemigo". Ibid.

وطريقة تناولها من طرف الإعلام الغربي في تكريس هذه النظرة السلبية والخاطئة، مثل الكفاح ضد الاستعمار، وأزمة البترول، ونضال الشعب الفلسطيني، والثورة الإيرانية. وكل هذا يعكس، حسب "غويتيسولو"، تلك "الحساسية المضادة للإسلام في كل مستويات اللاوعي الأوربي"[131]. وبالتالي، غدا المسلم هو "الآخر" بالنسبة للغربيين، إنه ذاك الكائن المناقض للمسيحي الذي يرى في نفسه ذاتا سامية ومتفوقة.

في رأي خوان غويتيسولو، لم يشكل الإسلام الذي عرفه المسيحيون لمدة قرون قوة عسكرية فقط، بل كذلك عدوا تمكن من السيطرة عليهم دينيا وفكريا. فقد كان رجال الكنيسة يشعرون بالغبن وهم يرون من يرتادها يتحدثون ويكتبون باللغة العربية، الشيء الذي جعلهم يؤسسون لنظرة عدائية اتجاه الإسلام بجميع مظاهره ورموزه. ولم تلبث هذه النظرة أن ترسخت في أذهان المسيحيين ليتم توارثها عبر الأجيال بمساهمة مفكرين ينتمي جلهم إلى التيار الاستشراقي.

ويؤكد "غويتيسولو" على كون بعض أعمال العنف التي قام بها العرب نتيجة منطقية للظروف التاريخية التي عاشوها في القرنين التاسع عشر والعشرين، وأهمها الاستعمار، وخلق دولة إسرائيل، وإجلاء الفلسطينيين، والحرب الأهلية اللبنانية. من جهة أخرى، يذكر الغربيين بمسألة أساسية، ألا وهي كون بلاد الإسلام لم تشهد سيطرة محاكم التفتيش، ولا أعمال إبادة كما حدث لهنود القارة الأمريكية من طرف الإسبان،

[131] "(…) sensibilidad anti-islámica en todos los niveles del subconsciente europeo". Juan Goytisolo, Ibid., p. 16.

ولا جرائم شبيهة بتلك التي اقترفها هتلر، ولا استعمال القنابل الذرية كما وقع في هيروشيما.

إن الخطأ الكبير الذي يرتكبه الغربيون، حسب الكاتب، نابع من بعض الإسقاطات المفاهيمية، من قبيل الخلط بين "الجهاد" لدى المسلمين و"الحرب المقدسة" لدى المسيحيين. فالمقصود بالمفهوم الأول هو الجهاد في النفس بالتقوى والابتعاد عن الشهوات والغرور، أي أنه عملية نفسية داخلية، في حين أن المفهوم الثاني سمة من سمات الفكر الكنسي خلال القرون الوسطى. كما يؤكد "غويتيسولو" على كون الإسلام دين مساواة بين جميع البشر ولا يميز بينهم حسب الجاه أو المرتبة الاجتماعية، وخير دليل على ذلك هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعين خليفة له، وعلى دربه سار كل من أبي بكر وعمر.

بالإضافة إلى هذه الأفكار التي يقدمها خوان غويتيسولو للقارئ الغربي حول الإسلام والمسلمين، يتميز كتابه "**من جهة إلى أخرى: مقاربات إلى العالم الإسلامي**" بتعريفه بأركان الإسلام، وخصوصا الحج والصوم. وينطلق هذا الكاتب الإسباني من التمييز بين الحج والعمرة، حيث إن الأول يتم القيام به ابتداء من اليوم السابع من شهر ذي الحجة، في حين أن الثانية يمكن القيام بها خلال فترة من فترات العام كله. ويستغرق في وصف طريقة الرحلة إلى البقاع المقدسة، فالحجاج كانوا يسافرون إلى مكة راجلين أو ممتطين الجمال في قوافل عديدة. كما يشير إلى بعض الأسماء التي

خلدت رحلاتها إلى المسجد الحرام في كتب قيمة، مثل ابن بطوطة، وابن عربي، وابن الزبير، وهي كتب تعرض حتى تلك الصعاب التي كانت تعترض الحجاج وهم في طريقهم إلى المقام الشريف. بالإضافة إلى هذا، يعرض الكاتب في نفس المؤلف شروط الحج وكيفية أداء مناسكه.

ويضم كتاب "**من جهة إلى أخرى: مقاربات إلى العالم الإسلامي**" فصلا موسوما ب "رمضان"، مما يعكس رغبة "غويتيسولو" في التعريف بالإسلام انطلاقا من أركانه. فهو يشير إلى من يتوجب عليهم الصيام، كما يحدد شروطه من نية وإمساك عن جميع الشهوات، علاوة على ما يقتضيه من اعتكاف وقراءة للقرآن الكريم. ويتناول الكاتب موضوع الصوم في أبعاده الروحية والاجتماعية، إذ أنه يعني التقرب والخضوع لله تعالى، والابتعاد عن النزوات والشهوات، كما يعتبر شهر رمضان أفضل مناسبة للتكرم بالصدقات ومساعدة المحتاجين. في هذا السياق، يقول:

> *ليس الصوم عملا للندم، بل للسيطرة على النفس، وهذا ما يفسر التناوب بين الإمساك نهارا والاستراحة أو التمتع ليلا، وإلا لما أمكن فهم هذا التناوب: فالمؤمن يدخل في استراحة المحارب الذي توقف عن الجهاد في النفس، وهو مطيع في المجاهدة كما في التنفيس".*

> [«*El ayuno no es acto de contrición sino de autodominio, lo que explica la alternancia, de otro modo incomprensible, entre la abstinencia del día y el recreo o deleite de la noche:*

el creyente cumple el reposo del guerrero que ha interrumpido el ejercicio de combatir consigo mismo, obediente en el esfuerzo como en el desahogo».][132]

ويعتبر المسجد خلال شهر رمضان –حسب "غويتيسولو"– فضاء ذا أهمية بالغة في المجتمعات الإسلامية. فهو مكان يقضي فيه المؤمنون ليلهم وهم يصلون ويستمعون لترتيل القرآن الكريم، بل الأكثر من هذا أن المساجد، بخلاف الكنائس، هي مدارس وأمكنة للقراءة. كما يشير الكاتب إلى القيمة العظيمة لليلة القدر لدى المسلمين، فهي الليلة التي نزل فيها الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم.

لقد شكل الإسلام، بالنسبة للأوربيين عموما، وذلك منذ فتح الأندلس إلى غاية القرن السابع عشر، ذاك الكيان المناقض لما هو ذاتي. هكذا تم النظر إليه بطريقة خاصة ومختلفة عن نظرهم إلى الحضارات الأخرى، مما يدل على رفضهم لكل ما هو إسلامي رغم إسهاماته الأساسية في تطور الغرب. في هذا الإطار، يؤكد "غويتيسولو" في مقال بعنوان "**التعايش مع الإسلام**":

"*بسبب تهديد الإسلام (العربي أو العثماني) للعالم المسيحي بين القرنين الثامن والسابع عشر، يحتل العالم الإسلامي بالنسبة لهذا الأخير مكانة مركزية مختلفة نوعيا عن مكانة الحضارات غير الأوربية الأخرى (البوذية، البراهمانية، الخ.). وهذا ما يفسر، كما*

[132] Juan Goytisolo, Ibid., p. 210.

انتبه إلى ذلك جيدا المؤرخ التونسي هشام جعيط، استمرار حساسية حادة وعنيدة اتجاه ما هو إسلامي في كل مستويات اللاوعي الأوربي. ووفق الجدلية المعروفة والمحددة للهوية الذاتية بين الأنا والعالم، الأنا وغير الأنا، لعب الإسلام في علاقته بالعالم المسيحي الغربي دورا في الوعي بالذات من منظور المعارضة والتناقض: دور الغيرية، وذاك "الخصم الحميم" القريب جدا ليصير عجائبيا كليا، وعنيدا، متسقا ومتماسكا إلى حد كبير، يصعب ترويضه، أو استيعابه، أو تحجيمه. وكنتيجة لذلك، هناك تاريخ، وإرث فكري، وأسطورة، وبلاغة، ومجموعة من الصور أو الكليشيهات المرتبطة بالإسلام، والتي خلقها الغرب من أجل الغرب، وتفرض مسافة غير قابلة للتجاوز بين ما "هو لنا" (والذي يتم النظر إليه بمنطق الاستعلاء والرضا عن النفس بطبيعة الحال) وما "هو لهم" (والذي يتم النظر إليه بعداء أو كراهية)".

[« *En razón de la amenaza que el islam (árabe o turco) significó para el orbe cristiano entre los siglos VIII y XVII, el mundo musulmán ocupa frente a aquél un puesto central, cualitativamente distinto del de las demás civilizaciones no europeas (budista, brahmánica, etc.). Ello explica, como ha visto muy bien el historiador tunecino Hicham Djait, la persistencia de una aguda y tenaz sensibilidad*

antiislámica en todos los niveles del subconciente europeo. En virtud de la conocida dialéctica autoidentificatoria existente entre el yo y el mundo, el yo y el no-yo, el islam ha representado de cara al mundo cristiano occidental un papel autoconcienciador en términos de oposición y contraste : el de la alteridad, el de ese « adversario íntimo » cercano para resultar totalmente exótico y demasiado tenaz, coherente y compacto para que pueda ser domesticado, asimilado o reducido. A consecuencia de ello existen una historia, una tradición de pensamiento, una leyenda, una retórica, una agrupación de imágenes o clichés islámicos creados por y para Occidente que imponen una distancia infranqueable entre lo « nuestro » (visto, claro está, con conciencia de superioridad y autosatisfacción) y lo « de ellos » (contemplado con hostilidad o desprecio).»][133]

إن هذه النظرة الخاطئة عن الإسلام والمسلمين قد ازدادت حدتها في الأوساط الغربية مباشرة بعد الهجوم على برجي مركز التجارة الدولية بمنهاتن يوم الثلاثاء 11 شتنبر 2001. ولم يسلم القرآن الكريم من التبخيس والمغالطات، كما يشير إلى ذلك الكاتب الإسباني في نفس المقال:

"*حسب ما روى لي العديد من الأصدقاء القاطنين في أماكن بعيدة جدا من العالم –الأرجنتين، الولايات المتحدة، إنجلترا، السويد ...–، بدأ*

[133]Juan Goytisolo, « Convivencia con el islam », *Revista de Occidente*, n° 263, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, abril 2003.

الانتشار الكبير جدا لطبعات رخيصة للقرآن، وهي طبعات غير موثوق فيها على العموم، منذ الهجوم الرهيب على البرجين التوأمين. وعلى ما يبدو، أصبح الكتاب المقدس للمسلمين يباع في الأسواق الصغيرة والأرصفة إلى جنب القصص المصورة، والروايات البوليسية، والمجلات الغرامية. أما المشتري فيتصفحه بلهفة باحثا عن حكم تدعو إلى القتل وعن تهديدات بالحرب المقدسة، فيتوقف عند بعض الآيات والسور ليسطر عليها بقلم أحمر بغية قراءتها لاحقا وسط أسرته أو خلال حديث بالمقهى:

"انظر ما يقوله هنا!". "اسمعوا هذه الفقرة الأخرى!". وبالنسبة للقارئ ومستمعيه، العلاقة واضحة جدا: القرآن هو الذي كان مصدر إلهام بن لادن والإرهابيين الذين فجروا الطائرات في قلب منهاتن".

[« *Según me cuentan varios amigos residentes en lugares muy alejados del planeta – Argentina, Estados Unidos, Inglaterra, Suecia…- la difusón de ediciones baratas y en general poco fiables del Corán se ha disparado de modo espectacular desde el monstruoso atentado de las Torres Gemelas. El libro sagrado de los musulmanes se vende al parecer en mercadillos y aceras con los tebeos, novelas policiales y revistas del corazón. El comprador lo hojea ansiosamente, en busca de sentencias mortíferas y*

amenazas de guerra santa y se detiene en algunas aleyas y determinadas suras para subrayarlas con lápiz rojo, a fin de leerlas más tarde en familia o en una tertulia de café :

« ¡Mira lo que dice aquí ! ». « ¡Escuchad este otro párrafo ! ». Para el lector y quienes le escuchan el vínculo es evidente : el Corán ha sido la fuente de inspiración de Bin Laden y los terroristas que estrellaron los aviones que pilotaban contra el corazón de Manhattan ».][134]

إن الأمر يتعلق هنا بإقحام الدين الإسلامي في مجالات لا تعكس حقيقته ولا تعبر عن جوهره الخالص، أخذا بعين الاعتبار أن هذا التوظيف لا يعني الجهل بكنه هذا الدين فحسب، بل يرجع كذلك لاعتبارات إيديولوجية تحكمت في العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب على مر قرون من الزمن. وبالتالي، لا يمكن نسب ما شهده العالم في العقود الأخيرة، من تعصب وقتل، إلى الإسلام، بل إلى إنكار مبادئه المبنية على التعايش والتسامح. هكذا نجد "غويتيسولو" يشير إلى كون الأديان التوحيدية لم تسلم من التشويه في فترات متباينة من التاريخ:

"كما نعرف اليوم، كل الأساطير القومية والحوليات التاريخية المزعومة التي تضفي الشرعية على كيان واستمرارية الشعوب، والأوطان، والتيارات الدينية، تمت كتابتها، ووصفها، وإعادة كتابتها، والإغاؤها، واستغلالها على مر القرون. والكتب المقدسة للأديان

[134] Ibid.

التوحيدية لا تشكل استثناء. فخلال الآلاف الخمسة لتاريخ البشرية، ما هو مناقض لأسطورة قديمة ملفقة لا يعتبر هو الحقيقة، بل تحريفا جديدا أو إعادة صياغة".

[«*Como sabemos hoy, todas las mitologías nacionales y presuntas crónicas históricas que legitimizan la existencia y perennidad de los pueblos, naciones y doctrinas religiosas fueron escritas, tachadas, re-escritas, expurgadas y manipuladas a lo largo de los siglos, y los textos sagrados del monoteísmo no son una excepción. Durante los cinco mil años de la historia humana, lo opuesto a una antigua leyenda apócrifa no es la verdad, sino una nueva falsificación o refrito* ».][135]

في هذا الإطار، لا يتوانى الكاتب الإسباني عن التأكيد على كون التعصب ظاهرة إنسانية عامة، وليست مرتبطة بديانة محددة. وهذه الظاهرة شهدتها أوربا في القرن السادس عشر إبان موجة الإصلاح الديني وما صاحب ذلك من غياب التسامح وطغيان العنف، وهو ما أدى إلى إعدام "ميغيل سيرفيت" (1509–1553)، أحد علماء اللاهوت الإسبان، الذي شارك في إصلاح البروتستانتية وعارض مبدأ الثالوث المقدس. هذه المعارضة تسببت في رفضه من طرف الكاثوليك والبروتستانت على حد سواء، ليتم اعتقاله في جنيف ويتم الحكم عليه بالإعدام من طرف الكنيسة ومجلس المدينة، في

[135] Ibid.

وقت كانت فيه أفكار "خوان كالفينو" هي السائدة بهذه الأخيرة. و"كالفينو" (1509-1564) هو من علماء اللاهوت الفرنسيين وأحد رواد إصلاح البروتستانتية. من جهة أخرى، يعتبر ما عاينه "غويتيسولو" بنفسه في صربيا أواخر القرن العشرين دليلا على هيمنة التعصب في أوربا، بحيث لا يمكن ربط هذه الظاهرة بالإسلام. يقول الكاتب:

في الحقيقة، وكما لا يخفى على أحد، يتوزع التعصب على الجنس البشري بشكل كامل، ولا يسلم منه أي من المعتقدات الثلاثة لأولي الكتاب. ودون أن نعود إلى حقب غابرة، أعطانا العقد السابق أمثلة مؤثرة ليس فقط في أفغانستان، والسودان، والجزائر، بل أيضا في أوربا بعينها. ولقد كنت أنا بنفسي شاهدا على إبادة أزيد من مائة ألف شخص من طرف "كراديتش" ومن معه لا لشيء سوى لكونهم مسلمين اجتماعيا. وهذا القتل الممنهج كان وراء تلقيب صاحبه بالابن المفضل للمسيح، وهو اللقب الذي منحته إياه الكنيسة الأرثوذكسية الصربية. أما بالنسبة لتعصب الأرثوذكسيين الإسرائيليين المتشددين، والذين تزعمهم مجرم حرب آخر مشهور -وأقصد شارون- فهو حاضر بقوة في أذهاننا كما لو كان ليذكرنا ببطولاته. والحروب الدينية بين المسلمين، واليهود، والكاثوليك، والبروتستان نتيجة اللاتسامح الذي حاربه المفكرون العقلانيون، ابتداء بمؤلف "ضد

كالفينو"[136] ووصولا إلى "فولتير". وقد تمت الإحالة مرارا على جملة الأول حول إعدام "ميغيل سيرفيت": "قتل إنسان من أجل الدفاع عن فكرة ليس دفاعا عن فكرة: إنه قتل إنسان". وهناك مفكر حر مرموق، وهو مواطننا "بلانكو وايت"، الذي لخص في أبيات بلغتنا تجربته بخصوص مختلف أشكال التعصب التي اصطدم بها طوال حياته سواء في إسبانيا أو إنجلترا: "أنتم الذين جذوركم في السماء / لن تدعوا الأرض أبدا في سلام".

[« *En realidad, como nadie puede ignorar, el fanatismo se halla muy bien repartido en la especie humana y ninguno de los tres credos religiosos de las « gentes del Libro » se halla libre de él. Sin remontarnos a épocas lejanas, la pasada década nos procuró ejemplos sobrecogedores no sólo en Afganistán, Sudán y Argelia, sino en la mismísima Europa. Yo mismo fui testigo directo del genocidio de más de cien mil personas por Karadzic y sus gentes por el simple hecho de ser sociológicamente musulmanes ; y esas matanzas, metódicamente programadas, valieron a su autor el título de Hijo Predilecto de Jesucristo otorgado por las jerarquías de la Iglesia ortodoxa serbia. En cuanto al fanatismo de los ultraortodoxos israelíes, vehiculado por otro célebre criminal de guerra –me refiero a Sharon-, está demasiado presente en nuestras conciencias como para que sea necesario evocar sus*

130- هذا المؤلف هو "سبستيان كاستيليو" (1515-1563)، وهو أحد علماء اللاهوت الفرنسيين.

hazañas. Las guerras religiosas entre musulmanes, judíos, católicos y protestantes son el producto de una intolerancia contra la que combatieron los pensadores racionalistas, desde el autor de Contra Calvino a Voltaire. Varias veces se ha citado la frase del primero a propósito de la ejecución de Miguel Servet : « Matar a un hombre para defender una idea no es defender una idea : es matar a un hombre ». Otro librepensador ilustre, como nuestro paisano Blanco White, cifró en unos versos en nuestra lengua su experiencia de los diferentes fanatismos con los que chocó a lo largo de su vida, tanto en España como en Inglaterra : « Los que tenéis raíces en el cielo / nunca podéis dejar en paz el suelo ».][137]

من جهة أخرى، إذا كانت الهجرة ظاهرة إنسانية كونية، فإن انتقال العديد من المسلمين للعيش في الأوساط الأوربية لأسباب مختلفة، وذلك منذ عقد السبعينات من القرن الماضي، ما لبث أن طرح نقاشا حول الإسلام في الدول المستقبلة للمهاجرين. هكذا أصبح العامل الديني محور السياسات التي تبنتها مجموعة من الحكومات الأوربية فيما يخص التعامل مع الجالية المسلمة. وفي حالة إسبانيا، أصدرت الحكومة عام 2000 قانون الهجرة تماشيا مع المقتضيات التي يفرضها انتماؤها إلى المجموعة الأوربية، في وقت كان فيه الجدال مطروحا بحدة حول بعض المظاهر المرتبطة بحياة

[137] Ibid.

المسلمين (الحجاب، النقاب، الخ.)[138]، وهو الجدال الذي سيحتد أكثر بعد أحداث "منهاتن" سنة 2001. وقد استغلت وسائل إعلام إسبانية عديدة هذه المظاهر وهذه الأحداث من أجل التمييز بين عالمين اثنين، الغربي والإسلامي، معيدة إلى الواجهة الصراع القديم بينهما. في هذا السياق، تقول "لوث غوميز غارسيا" في تحليلها للتناول الإعلامي لمسألة المهاجرين المسلمين بالديار الأوربية:

"لا يمكن الرضوخ للرغبة في تحويل المسلمين إلى أكباش فداء للأزمة السياسية والأخلاقية التي تعيشها أوربا، كما لا يمكن اختزال كل شيء في مواجهة دائمة هي أساس العداء للإسلام".[139]

وحسب الدراسة الديمغرافية للساكنة المسلمة التي أنجزها اتحاد المجموعات المسلمة بإسبانيا والمرصد الأندلسي سنة 2016، فإن المسلمين يشكلون الجالية الأكثر عددا بالنسبة للمهاجرين الوافدين من خارج الاتحاد الأوربي، إذ يبلغ عددهم 1887906 نسمة، أغلبهم من الدول المغاربية (المغرب، والجزائر، وموريتانيا)، وإفريقيا الغربية (السنغال، والنيجر، وغامبيا، ومالي، وغينيا)، بالإضافة إلى الشرق

132- هناك أمثلة عديدة على النقاش الكبير الذي أثاره ارتداء الحجاب في الدوائر الحكومية الإسبانية، وهو النقاش الذي نجد له صدى على أعمدة الصحف، ومن بينها المثال التالي:

"الحزب الشعبي سيقنن ارتداء الحجاب في المدرسة وأماكن عمومية أخرى من أجل عدم التمييز".

« El PP regulará el uso del velo en la escuela y otros lugares públicos para no discriminar » (*ABC*, 08-02-2008).

[139] « No se puede sucumbir a la tentación de hacer de los musulmanes el chivo expiatorio de la crisis política y moral que vive Europa. Ni reducirlo todo a una permanente confrontación que es la base de la islamofobia » (*El País*, 14 de julio de 2016).

الأوسط وباكستان. ومن الطبيعي أن يصبح الموروث الثقافي وممارسة الشعائر الدينية ملمحا تمييزيا لهذه الجالية داخل المجتمعات الأوربية، وبالتالي ستُطرح مسألة الاندماج والتكيف مع المحيط. غير أن ما لا يمكن نفيه، في رأي "ماركوس مارين"[140]، هو عدم قدرة الغربيين على التخلص من الصورة الخاطئة التي ترسبت في مخيالهم الجمعي حول الإسلام، الشيء الذي أدى بهم إلى العجز عن استيعاب حقيقة الإسلام وثقافته. وبهذه الطريقة، تم بناء حاجز كبير بين الإسلام والغرب، أو بين "هم" و"نحن"، وهما المفهومان اللذان يستعملهما "فان دايك" في كتابه "**الإيديولوجية: مقاربة متعددة التخصصات**"[141]، وجعل منهما "تودوروف" عنوانا لمؤلفه "**نحن والآخرون**"[142].

ومن بين المجالات المهمة التي احتدم فيها النقاش بإسبانيا حول اندماج المهاجرين المسلمين هناك مجال التعليم، وخصوصا فيما يتعلق بتلقين الإسلام. ففي نظر "غويتيسولو"، يجب أن يشرف عليه من هو عارف بالحقوق التي يضمنها قانون الهجرة لأبناء الجالية المسلمة كي يتمكنوا من التكيف مع الشروط التي يقتضيها العيش في المجتمع المستقبل. أما أن تتكلف به جمعيات تتلقى دعما من جهات معينة فسيؤدي بالمتعلمين إلى الجمود الفكري نظرا لتبني أفكار تيار محدد. يقول الكاتب:

---

[140] Francisco Marcos Marín, Prólogo a la obra de Mohamed El-Madkouri : *La imagen del Otro en la prensa. Arabia Saudí, Egipto y Marruec*os, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 2009.

[141] Teun Van Dijk, *Ideología : una aproximación multidisciplinaria*, Gedisa, Barcelona, 2000.

[142] Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, México, 1991.

"وبعد هذه التوضيحات، أعتقد أنه يجب على الحكومة، ومختلف الجهات، والبلديات أن تضع التعليم الديني الاختياري لأبناء المهاجرين بين أيدي عنصر من المجموعة، ملم بحقوق هؤلاء داخل المجتمع المستقبل، وألا تسمح بأي حال من الأحوال بالإعانة المادية من طرف جمعيات وهابية محسنة غير معروفة، لأن هذه الغيرية تؤدي إلى الانغلاق الفكري للتلاميذ في إطار ديني غير إسلامي، بل أصولي، وما يترتب عن ذلك من عدم تكيفهم مع القواعد الجاري بها العمل في دولة القانون. ومراعاة هذا الخطر ستجنب الانحرافات، كتلك التي أوصى بها إمام "فوينخيرولا" الشهير، والسيئ الذكر، والمتعلقة بعقاب الزوجات غير المطيعات. فلا يجب أن نخلط بين الأمور. وكما قال متحدث باسم جمعية العمال المغاربة المهاجرين بإسبانيا في تعليقه على تصريحات مفوض قانون الهجرة، إنريكي فرناندیز ميراندا، حول قطع أيدي السارقين ورجم الزانيات، وهي الممارسات الجاري بها العمل "في ثقافات" –أجل، ثقافات– البلدان الأصل للمهاجرين: "الذين يقومون بهذا لا يعيشون في [غيتوهات] ألميرية، بل في ماربيا. وتتم معاملتهم بشكل لائق من طرف الحكومة الإسبانية".

[« *Hechas estas aclaraciones, creo que el gobierno, las distintas autonomías y los municipios deberían confiar la enseñanza religiosa optativa de los hijos de los inmigrantes a un miembro de la colectividad conocedor de los derechos de aquéllos en la sociedad que los acoge y no admitir en ningún caso la ayuda material de la nebulosa de asociaciones piadosas wahabíes, puesto que ese altruismo lleva consigo el confinamiento mental del alumnado en un cuadro religioso, no musulmán, sino fundamentalista, con la consiguiente inadaptación de los educados a las normas vigentes en un Estado de derecho. Tener en cuenta este riesgo evitaría aberraciones como las aconsejadas por el infamemente famoso imán de Fuengirola tocante al castigo de las esposas desobedientes. No mezclemos capachos con berzas : como dijo un portavoz de ATIME (Asociación de Trabajadores lnmigrantes Marroquíes en España), comentando las declaraciones del delegado para Extranjería, Enrique Fernández-Miranda, sobre la amputación de manos a los ladrones y la lapidación de las adúlteras vigentes «en las culturas» -sí, las culturas- de los países de origen de los inmigrantes, «los que hacen esto no viven [en los guetos] de Almería, sino en Marbella. Y son muy bien tratados por el gobierno español*».][143]

هكذا نرى أن مسألة المهاجرين المسلمين في إسبانيا، وخاصة المغاربيين منهم، قد استرعت اهتمام "خوان غويتيسولو" نظرا لما تطرحه من مشاكل على الصعيد

[143] Ibid.

الاجتماعي. غير أن هذا الكاتب لا يقتصر على النظر إلى هذا الأمر من زاوية دينية وثقافية، بل كذلك اقتصادية، أي أنه يعتبر الهجرة وما يترتب عنها من نتائج على ضوء الفرق بين الشمال والجنوب. فالانتقال للعيش في بلد آخر ظاهرة عادية، وعاشتها حتى ساكنة مدن جنوب إسبانيا في القرن العشرين بسبب قلة فرص الشغل. وبالتالي، فإن "غويتيسولو" يتخذ موقفا مناهضا لأولئك الذين ينزعجون من وجود الجالية المغاربية فوق أراضيهم، ويستغلونه لإحياء الصورة السلبية عن "المورو" أو العربي. وظاهرة الهجرة هذه إيجابية بالنسبة إليه، ويعتبرها بمثابة عودة الموريسكيين إلى شبه الجزيرة الإيبيرية:

لم ينزل الموريسكيون الجدد بالأسلحة ولا بروح الانتقام: فهم يفعلون ذلك بحثا عن حياة كريمة وغارقين أحيانا في شعور بالحنين. أتذكر الكلمات الرائعة لمغربية اعتقلت بألميرية لما تم إيقاف قاربها من طرف الحرس المدني خلال فصل الصيف الماضي: "أنا أتيت فقط لأتقاسم مع الإسبان مذاق البرتقال الذي غرسه أجدادي هنا".

والمهاجرون المغاربيون لا يحرمون أي أحد من راتبه. فشأنهم شأن أجدادهم الموريسكيين، يخلقون الثروة، ولهذا بالضبط يحق لهم أن يصبحوا جزءا من مجتمعنا".

[«*Los nuevos moriscos no han desembarcado con armas ni espíritu de venganza : lo hacen en busca de una vida decente y embebidos a veces de un sentimiento de nostalgia. Recuerdo las bellas palabras de una marroquí detenida en Almería cuando su patera fue interceptada por la guardia civil durante el verano pasado : « yo sólo había venido a compartir el sabor de las naranjas que plantaron aquí mis antepasados ».*

Los inmigrantes magrebíes no quitan el sueldo a nadie. Como sus antepasados moriscos, son creadores de riqueza y por ello mismo tienen derecho a formar parte de nuestra sociedad »].[144]

وإذا كان "غويتيسولو" ينظر إلى المهاجرين المسلمين باعتبارهم "موريسكيين جدد"، إلا أن الزمن أتى بمعطيات تنم عن تعصب شديد، وذلك من خلال بعض الأحداث التي شهدتها مناطق إسبانية لعل أسوأها ما وقع في "إليخيدو" (إقليم ألميرية) سنة 2000. فهذه البلدة، والتي كانت أرضا خلاء في الماضي، تحولت إلى مزارع منتجة بفضل سواعد العمال المغاربة على وجه الخصوص، الشيء الذي ساهم في الثراء الكبير لفئة من الإسبان. ورغم هذا، لم تتحسن ظروف عيش المهاجرين، بل ازدادت سوءا مع مرور الوقت. ولما أقدم مهاجر مغربي مختل عقليا على قتل مواطنة إسبانية، تم استغلال هذا الحادث من خلال مطاردة جميع المهاجرين وشن الحرب

[144]Juan Goytisolo, « Prefacio », en Bernabé López García (ed.), *Atlas de la inmigración magrebí en España*, Madrid, Universidad Autónoma, 1996, p. 7.

عليهم. إنه شكل من أشكال التعصب والعنصرية كانت "ألميرية" قد شهدت مثيله –لكن بدرجة أقل– عام 1997، ومنطقة "نيخار" سنة 1999، كما يشير إلى ذلك "ماركو كونز":

"وموازاة مع ازدهار الجنوب القديم، والذي تحول فجأة إلى شمال، اشتد فقدان الذاكرة الجماعية وازداد عدد مظاهرات الكراهية والعنصرية في أماكن مختلفة من إقليم "ألميرية" على سبيل المثال، حيث وقعت أحداث كتلك التي عرفتها منطقة "نيخار" (خريف 1999) و"إليخيدو" (دجنبر 1997، وفبراير 2000 بالخصوص)، والتي أثارت رد فعل "غويتيسولو" من خلال العديد من المقالات بجريدة "إلبابيس" (...)".[145]

[145]« Con la prosperidad del antiguo Sur convertido de repente en Norte crece la amnesia colectiva y aumenta el número de las manifestaciones de xenofobia y racismo, por ejemplo en diversos lugares de la provincia de Almería, donde se produjeron acontecimientos como los de Níjar (otoño de 1999) y El Ejido (diciembre de 1997 y, sobre todo, febrero de 2000), a los que Goytisolo reaccionó con varios artículos en el periódico *El País* (…) ». Marco Kunz, *Juan Goytisolo : Metáforas de la migración*, Madrid, Editorial Verbum, 2003, p. 59.

الخـــاتمة

إن المتأمل في حضور الثقافة العربية في الخطاب الأدبي الإسباني لا يسعه إلا أن يلحظ مدى ارتباطه بالاهتمام الغربي، عموما، بالعالم العربي باعتباره جزءا من الشرق بمعناه الواسع، أي ذاك الكيان الذي يضم ما هو عربي، وإسلامي، وأسيوي، وإفريقي. لذلك، فرغبة المستشرقين في اكتشاف أسرار هذا الكيان هي التي تشكل منطلق التفكير في ذلك الحضور، أخذا بعين الاعتبار كون الاستشراق منظومة غير متجانسة وقائمة على تمييز ثنائي الأبعاد بين الغرب والشرق: وجودي وإبستمولوجي. في هذا السياق، لا يخفى على أحد أن الدول الأوربية، في إطار سعيها إلى السيطرة على الشرق، أنشأت مدارس خاصة بها بغية خدمة مصالحها التوسعية.

ومن بين هذه المدارس الاستشراقية هناك المدرسة الإسبانية، التي تتميز أساسا بعودتها إلى الموروث الأندلسي. فقد قام الكثير من الدارسين الإسبان بأبحاث في مجالات مختلفة من بينها العلوم، والأدب، والفنون التي طبعت الحياة الأندلسية، سعيا منهم إلى إبراز الجذور العربية الإسلامية لإسبانيا. وبالتالي، اتخذت الدراسات الاستشراقية الإسبانية، في أصلها، منحى استعرابيا، وذلك من خلال الاهتمام الشديد بالأبعاد التاريخية.

إذن، تعتبر الثقافة العربية الأندلسية المحور الأساس للدراسات الاستعرابية، وهو ما يعني الاعتراف بقيمة الحضور العربي بشبه الجزيرة الإيبيرية، ذاك الحضور الذي

أثر في شتى مناحي الحياة، بما فيها الأدب. فالموشحات والأزجال العربية تشكل أحد تجليات تأثير الشعر العربي في الأدب الإسباني خلال العصر الوسيط، كما يؤكد ذلك كل من "خوليان ريبيرا" و"غارسيا غوميز" اللذان ينتميان إلى ما يُعرف بالاستعراب التقليدي، أي ذاك التوجه الذي ركز على ما تدين به الثقافة الإسبانية والأوربية للوجود الإسلامي. بالإضافة إلى هذا، لا يمكن تجاهل ما كان لكتاب "**ألف ليلة وليلة**" من تأثير في العالم القصصي الإسباني، وهو الكتاب الذي لم تتم معرفته في أوربا حتى القرن السابع عشر، في حين أنه كان معروفا في إسبانيا منذ 1253.

من جهة أخرى، كان للمقامات العربية صدى عميق في ما يسمى "أدب الصعاليك" أو "الرواية الصعلوكية" (la novela picaresca) خلال القرن السادس عشر (عصر النهضة)، وحتى في روايات الفرسان (la novela de caballerías)، دون أن ننسى تأثير الفكر الصوفي لابن عربي في كتابات المتصوف الإسباني "سان خوان دي لاكروز". وخلال القرن العشرين، ساهمت ترجمة قصائد امرئ القيس، وعنترة بن شداد، والرومي، والتي قام بها "غارسيا غوميز" بالخصوص –والذي كان على صلة بالشعراء الإسبان المنتمين لجيل 27– في تعرف هؤلاء على الشعر العربي، وبالتالي التأثر به. ويتجلى هذا التأثير، على سبيل المثال، في قصائد "رفائيل ألبيرتي" (Rafael Alberti)، و"لويس ثيرنودا" (Luis Cernuda)، و"داماسو ألونسو" (Dámaso Alonso)،

و"فيديريكو غارسيا لوركا" (Federico García Lorca)، وذلك على مستوى بعض المضامين المرتبطة بالطبيعة، والموت، والغزل مثلا.

وقد شهد الاستعراب الإسباني تحولا كبيرا منذ منتصف القرن العشرين، إذ بدل الاقتصار على الجوانب التاريخية، شمل اهتمام المستعربين حقل الأدب العربي الحديث. هكذا قام "غارسيا غوميز" بترجمة رواية طه حسين "**الأيام**" سنة 1954، وبعد ذلك ألف "بيدرو مارتينيز مونتابيث" كتابين حول هذا الأدب: "**الشعر العربي المعاصر**" (*Poesía árabe contemporánea*) سنة 1958، والذي يضم مجموعة من القصائد العربية مترجمة إلى الإسبانية، و"**مقدمة إلى الأدب العربي الحديث**" (*Introducción a la literatura árabre moderna*) عام 1974.

ومن الضروري التأكيد على كون الترجمات والدراسات التي أنجزها "مارتينيز مونتابيث" قد شكلت مرجعا أساسا بالنسبة للباحثين الإسبان المهتمين بالأدب العربي، خصوصا وأنه نقل إلى الإسبانية مجموعة كبيرة من الإبداعات الأدبية التي تعرف القارئ الإسباني بثقافة العالم العربي. ويكفي أن نشير، في هذا المقام، إلى ترجمته لقصائد العديد من الشعراء: نزار قباني، وجبران، والسياب، والبياتي، وأدونيس، وفدوى طوقان، ومحمود درويش، وسعدي يوسف، وصلاح عبد الصبور.

وإذا كان الاستعراب يعكس اهتمام الإسبان بالثقافة العربية سواء في بعدها المرتبط بالأندلس أو بمجال الأدب في العصر الحديث، فإن الاستفراق قد شكل حقلا من

نوع آخر، بمعنى أنه تبنى خطابا يرمي إلى خدمة المصالح الاستعمارية الإسبانية منذ حرب تطوان (1859–1860). فهذا التوجه ركز على معرفة تقاليد، وأعراف وأشكال التنظيم الجماعي في قبائل الشمال المغربي من أجل تسهيل عملية التوسع، كما استغل روح الأخوة والتعايش بين المسلمين والمسيحيين خلال المرحلة الأندلسية لتحقيق أغراضه. لذلك نجد أنفسنا أمام خطابين متباينين: الخطاب الاستعرابي الذي يتميز بالعودة إلى هذه المرحلة سعيا منه إلى إبراز الجذور العربية الإسلامية للهوية الإسبانية، مع الاهتمام بالأدب العربي في العصر الحديث، والخطاب الاستفراقي الذي يتأسس على الأطماع الاستعمارية. وبالتالي، يمكن القول إن ما يفرق بينهما هي الأهداف: الاعتراف بقيمة الثقافة العربية الإسلامية في الحالة الأولى، والنوايا التوسعية في الحالة الثانية، وهو ما يعني أن الخطاب الاستفراقي لم ينبن على نظرة بريئة.

كل هذا يبين أن الثقافة العربية قد نالت حظها من الاهتمام من طرف الدارسين والأدباء الإسبان. وكما أشرنا إلى ذلك آنفا، وجدت هذه الثقافة صدى لها في إبداعات "جيل 27"، وبالخصوص في أشعار "لوركا" التي تغمرها نبرة كئيبة، وهو ينقلنا إلى ماضي غرناطة، وإشبيلية، وقرطبة بحمولتها الحضارية والإنسانية. إنها إحالة على مدن شاهدة على الحضور العربي الإسلامي فوق الأراضي الإيبيرية، إحالة يمتزج فيها ما هو مكاني بما هو زماني لترسم أفقا يعكس علاقة هذا الشاعر بثقافة تسري في دمائه وتحدد هويته.

أما فيما يخص الخطاب الروائي الإسباني، تعتبر تجربة "خوان غويتيسولو" الإبداعية نموذجا لحضور الثقافة العربية، أخذا بعين الاعتبار أن اهتمامه بالعالم العربي يرجع، بالأساس، إلى النظرة السلبية التي ترسخت في أذهان الإسبان حول العرب، خصوصا إبان الحرب الأهلية الإسبانية، وذلك بسبب مشاركة أعداد من المغاربة في فيالق فرانكو. وبعد استقراره بمدينة مراكش، انغمس في الثقافة العربية وغدا يفضل استعمال اللغة العامية المغربية.

ومن بين مميزات الخطاب الأدبي لخوان غويتيسولو هناك تصديه للأفكار الخاطئة والأحكام الجاهزة التي روجتها الكتابات الاستشراقية حول العالم العربي وثقافته، وهو بهذا يقتفي أثر إدوارد سعيد. هذا التصدي يتجلى، بالخصوص، في كتابه "حوليات ساراثينية" (*Crónicas sarracinas*)، الذي يعبر فيه عن رفضه لنظرة الإسبان إلى المسلمين منذ القرون الوسطى. وهذا يعني أن هذا الكاتب يولي اهتماما خاصا لتاريخ إسبانيا كي يبين أن هوية هذا البلد الإيبيري لم يكن لها أن تكون كما هي عليه لولا التعايش بين المسلمين، واليهود والمسيحيين. في هذا السياق، يصرح "غويتيسولو" بتأثره بأفكار المؤرخ الإسباني "أمريكو كاسترو"، مؤلف كتاب "**الحقيقة التاريخية لإسبانيا**" (1962).

بالنسبة لخوان غويتيسولو، يرجع السبب في نفي هذه الحقيقة التاريخية إلى الصورة الخاطئة المتكررة في الخطاب الاستشراقي حول العالم العربي. فمركزية

الغرب واستمرار "الكليشيهات" أديا بالإنسان الإسباني إلى عدم معرفة حقيقة الإنسان العربي وثقافته. إنه جهل بالتاريخ وبواقع الشرق، وإنكار للإرث العربي واليهودي بشبه الجزيرة الإيبيرية. لهذا، تعد الأعمال الأدبية لهذا الكاتب إسهاما قيما من أجل بناء خطاب مغاير للخطاب الاستشراقي.

بالإضافة إلى هذا، أسس"غويتيسولو" علاقته بالثقافة العربية من خلال ما يُعرف بالأدب المدجن (Literatura mudéjar)، أي إرث أولئك المسلمين الذين عاشوا بإسبانيا تحت حكم الملوك الكاثوليك بعد حروب الاسترداد. غبر أن هذا الكاتب يستخدم هذا المصطلح في معناه الأدبي والثقافي، بمعنى أن الأدب المدجن يحيل على تلك الثقافة التي تحظى باهتمام شديد من طرفه، تلك الثقافة المتنوعة والمتعددة الأبعاد، والتي لا مجال فيها للمركزية كيفما كان نوعها.

هكذا يضعنا العالم الإبداعي لهذا الكاتب أمام أفق خلاق تمتزج فيه أمكنة وأزمنة مختلفة، وتنتفي فيه الحدود بين الثقافات، وتغيب فيه كل أساليب التعصب والإقصاء. وهذه النظرة تنعكس في العديد من رواياته، وبالخصوص في "**مقبرة**"، و"**الأربعينية**"، و"**فضائل الطائر المتوحد**"، وهي أعمال أدبية تبني عالما يطبعه التعدد حتى على المستوى اللغوي، نظرا لاستعمال الكثير من الكلمات العربية التي تنتمي إلى حقول دلالية متباينة، ومنها الصوفية والدينية.

ويظهر هذا التعدد أيضا على مستوى الفضاء، إذ أن بعض المدن الإسلامية تشكل مسرحا تتطور فيه الأحداث االروائية وتتحرك داخله الشخصيات. لهذا، يمكن اعتبار هذه المدن بمثابة أمكنة ذات أهمية بالغة في التجربة الذاتية للكاتب منذ أن قاده القدر إلى الجنوب، وبالضبط إلى مدينة طنجة، حيث سيعرف مساره الإبداعي تحولا من خلال اهتمامه بالفضاء العربي، كما ستعرف مسيرة حياته اندماجا حقيقيا في المجتمع المغربي لما فضل الاستقرار بمدينة مراكش في فترة لاحقة.

وبالفعل، تسمح لنا قراءة روايات "غويتيسولو" بالوقوف على كثرة الإحالات على بلدان عربية مختلفة. فروايته "**الأربعينية**" يتجاور فيها العراق، ومصر، ولبنان، بالإضافة إلى دول غربية، فرنسا وإسبانيا على وجه الخصوص. وما يتميز به خطابه الأدبي في هذا العمل هو احتجاجه على ما شهدته هذه الأمكنة من حروب، وتخريب، وقهر للإنسان العربي الذي يعاني بسبب الفقر والفوارق الاجتماعية. هذه الأخيرة تتجلى في أبشع صورها في القاهرة، ذاك الفضاء الذي يعتبر في نفس الآن ملتقى للأعراق، والثقافات، والأديان.

أما بالنسبة لمدينة طنجة ، والتي حط بها "غويتيسولو" الرحال سنة 1965، فهي الفضاء الذي يعتبره أرضا لمُقام مثمر ومؤثر، فهي المدينة التي تعرف فيها على الكاتب الفرنسي "جان جونيه" الذي أثر فيه أيما تأثير. وما يسترعي الانتباه في نظرة الكاتب الإسباني إلى طنجة هو تفضيله لطرفها القديم بأحيائه وأسواقه الآهلة

بالمسلمين. وتتجلى هذه النظرة في روايته "**مطلب الكونتي دون خوليان**" التي يعتبر فيها هذه المدينة الفضاء الأنسب لهدم رؤية المستشرقين للمدن الإسلامية وضحد الأحكام الجاهزة للإسبان. وبالتالي، هي المدينة التي وضع بها أسس مشروعه الفكري المرتبط بمناهضة المنظور الاستشراقي، ليرسم بذلك لنفسه مجالا معرفيا وثقافيا مغايرا لذاك الذي علق بذاكرة الإسبان.

وفي سنة 1976، سافر "غويتيسولو" إلى مراكش، حيث أمضى أكثر من ثلاثة عقود كتعبير منه عن ميله إلى الجنوب بحمولته الثقافية. إيقاعات "كناوة" والروايات الشفهية بساحة "جامع الفنا" كانت تستهويه ويجد فيها متعة فريدة، الشيء الذي دفعه إلى الدفاع عن هذه الساحة من أجل إدراجها تراثا إنسانيا لاماديا من قبل منظمة اليونيسكو، وهو ما تحقق عام 2002. وكان يؤكد على كونه كاتبا مراكشيا، إلى درجة أنه عندما نال جائزة "سرفانتيس"، أهداها لسكان المدينة التي حظي فيها بتقدير كبير وكون فيها علاقات طيبة على مر السنين.

وبالنسبة لصورة مراكش في العالم الإبداعي لهذا الكاتب، فإننا نلاحظ أنه يولي اهتماما خاصا لجوانبها الأصيلة، حيث يدخل الإنسان في علاقة مباشرة مع الواقع ويتجنب المظاهر التي تطغى في مدن أخرى. هذه الصورة تتجلى في روايته "**مقبرة**"" (1980)، التي تعد أول رواية إسبانية تجعل من مراكش فضاء رئيسيا تدور فيه

الأحداث. كما أن التركيز على الجوانب الأصيلة يعكس رغبته في استيعاب أسرار المحيط.

وإذا كان "غويتيسولو" قد اهتم بالمدينة العربية باعتبارها جزءا من الثقافة المادية، مع تناول جوانب اجتماعية وسياسية كذلك، فإنه أولى اهتماما أكبر للمظاهر الثقافية اللامادية. في هذا السياق، شكل التصوف أحد هذه المظاهر كما يتجلى ذلك، بالخصوص، في روايته "**الأربعينية**" التي تبين معرفته بما أُلف في حقل التصوف الإسلامي من قبل ابن عربي، وابن الفريض، والسهوردي. ويجب أن نشير، في هذا الإطار، إلى كون رجوع "غويتيسولو" إلى الإرث الصوفي لابن عربي بالخصوص يتأسس على الرغبة في تفنيد بعض الأفكار التي يأتي بها دانتي في "**الكوميديا الإلهية**" فيما يتعلق بمسألة العقاب الأبدي.

بالإضافة إلى الفكر الصوفي، يعكس إدراج آيات قرآنية في رواية "**خوان بدون أرض**" (*Juan sin tierra*)، والتي صدرت سنة 1975، تقدير الكاتب للثقافة الإسلامية، كما يُعتبر تعبيرا منه عن القطيعة مع تجربته الخاصة في إسبانيا وانطلاقة نحو أفق جديد يطغى فيه المكون الثقافي العربي الإسلامي. ولعل هذا الجانب هو الذي يفسر الانتقاد الشديد الذي يوجهه "غويتيسولو" للكنيسة والرأسمالية في هذه الرواية، الشيء الذي أدى إلى منعها في إسبانيا من طرف الرقابة لمدة قصيرة.

هكذا يتضح أن الكاتب قد تبنى موقفا معاكسا لما هو شائع في الغرب، الأمر الذي يتجلى أيضا في آرائه حول الظروف التي مرت بها بعض الدول العربية والإسلامية. فتنديده بالاستعمار الفرنسي للجزائر واستغلاله لخيرات هذا البلد، وبحرب البوسنة في التسعينيات من القرن العشرين ومأساة المسلمين هناك، وبسياسة التدمير التي يمارسها المتطرفون الإسرائيليون في فلسطين، كاف للاستدلال على وقوفه ضد الظلم ومنطق الهيمنة.

ويظل اهتمام "خوان غويتيسولو" بموضوع الإسلام أبرز سمة في خطابه الأدبي وفي مشروعه الفكري، وذلك انطلاقا من كون الإسبان عاجزين عن القبول بحقيقتهم التاريخية ورفضهم لمكون أساس في ثقافتهم لمدة ثمانية قرون. ويتجلى هذا الاهتمام في كتابه "**من جهة إلى أخرى: مقاربات إلى العالم الإسلامي**"، الذي ينبه فيه القارئَ الغربي من مختلف الصور النمطية والأحكام الخاطئة التي اعتاد عليها بسبب التأثير الكبير لوسائل الإعلام. لهذا، يمكن أن نقول إن هدفه هو تصحيح هذه النظرة من خلال التعريف بالإسلام اعتمادا على أركانه، وخصوصا الحج والصوم. فالكاتب يميز بين الحج والعمرة، ويحدد مواقيتهما، ويصف طريقة الرحلة إلى مكة المكرمة مبينا الفرق بين الأمس واليوم، مع ذكر الرحلات التي تم تدوينها في كتب نفيسة من طرف ابن بطوطة، وابن عربي، وابن الزبير.

أما فيما يخص رمضان، ينطلق "خوان غويتيسولو" من الإشارة إلى من يجب عليهم الصوم، مع تحديد شروطه وما يستلزمه من اعتكاف وقراءة للمصحف الكريم. كما يؤكد على مغزاه من الناحية الاجتماعية، بحيث إن رمضان هو أفضل شهر للصدقة وتقديم يد العون للمحتاجين. وبذلك يختلف الصوم عند المسلمين والمسيحيين، إذ أن هؤلاء يرون فيه فعلا للندم، وهو ما يعني أن الكاتب يروم التعريف بحقيقة الإسلام وثقافته. والتي لطالما اعتبرها الأوربيون، عموما، كيانا مغايرا رغم مساهمتها الفريدة في تطورهم.

وتعتبر هجرة أعداد من المسلمين إلى الدول الأوربية في عصرنا الحالي ظاهرة طرحت نقاشا حول الإسلام، خصوصا بعد الأحداث التي شهدتها "منهاتن" سنة 2001، وهو ما ساهم في إحياء المواجهة القديمة بين العالمين الإسلامي والغربي أو المسيحي، كما يشير إلى ذلك "غويتيسولو" في مقال بعنوان "**التعايش مع الإسلام**". أما بالنسبة لإسبانيا، فإن هذا الكاتب يعبر عن رفضه لموقف أولئك الذين يعملون على بعث النظرة السلبية إلى الإنسان العربي (أو "المورو")، ويرى في المهاجرين المسلمين "موريسكيين جدد"، يحق لهم العيش فوق الأراضي الإيبيرية لأنهم يساهمون في ثرائها، بعيدا عن جميع أشكال التعصب والعنصرية.

وبالتالي، يمكن أن نستخلص وجود نظرتين مختلفتين إلى الثقافة العربية في الخطاب الأدبي الإسباني: الأولى سلبية وتتأسس، من جهة، على الصراع بين الإسلام

والكنيسة خلال القرون الوسطى، ومن جهة أخرى على الأطماع الاستعمارية الإسبانية في المغرب منذ منتصف القرن التاسع عشر، وهي النظرة التي تتجلى في بعض الكتابات الاستشراقية والاستفراقية. أما الثانية فهي إيجابية وتميز تلك الكتابات الاستعرابية التي سعت إلى إبراز ما تدين به الحضارة الأوربية للثقافة العربية الإسلامية، بالإضافة إلى تلك الإبداعات التي خلفها شعراء من أمثال "لوركا" وكتاب من قبيل "خوان غويتيسولو".

ملحق:

نصوص "غويتيسولو" الأصلية

- «El falseamiento de la fue menos resultado de ignorancias o errores que de la resistencia o de la repugnancia a aceptar las trágico-grandiosas derivaciones de la llamada por los antiguos “destrucción de España de la batalla de Guadalete » (*Obras completas*, p. 979).
- «Como ha demostrado en sus obras Américo Castro, la moderna personalidad española es el resultado del cruce de tres influencias opuestas, de la convivencia en la Península, por espacio de siglos, de las tres castas hebrea, musulmana y cristiana. Al prevalecer esta última definitivamente, a fines del siglo XV, los españoles de cepa cristiana no tardaron en combatir y eliminar cuanto, de lejos o de cerca, los recordaba su vinculación de siglos con las dos castas vencidas» (« Declaración de Juan Goytisolo », en *Obras completas*, p. 139).
- «Agradezcamos a Américo Castro su “irreverencia” (…). El lector honesto debe reconocer hoy que su obra significa una auténtica revolución en el campo de nuestra historiografía, una revolución que no se detiene y continuamente revisa y somete a crítica sus propios planteamientos» (*Disidencias*, p. 146).
- «Salvando la distancia existente en uno y otro, hallaba en todos ellos las mismas “esencias” irreductibles y mitos, las mismas antipatías y perjuicios, la misma arbitrariedad cargante: favoritismo infantil por romanos y visigodos, fobia morbosa contra hebreos y musulmanes, concepción mesiánica de los hechos, admisión expresa o tácita de una presunta intervención celeste en los destinos de nuestra comunidad» (*Desidencias*, p. 139).
- «Cuando fue conquistado el último de los reinos moros y los mahometanos que no habían querido abandonar el país de su nacimiento

quedaron a la merced de sus vencedores, el antiguo espíritu de rivalidad marcial cedió completamente el paso a una extraña mezcla de odio, temor y desprecio que transformó la diferencia de credos en una fuente imaginaria de polución e hizo ortodoxia el fundamento de una presunta superioridad de naturaleza que distinguía la casta superior de las inferiores y degeneradas» (« Declaración de Juan Goytisolo », en *Obras completas*, pp. 144-145).

- «El término 'moro' se asoció en mí, desde fecha temprana, a unas vagas e inquietantes imágenes de violencia y terror. Sería preciso el lapso de veinte años para que, sobreponiéndome a estas estampas impresas entonces, alcanzara a establecer una fecunda relación personal con el mundo árabe en su triple dimensión de espacio, cuerpo y cultura, relación que pronto se tocaría en un eje fundamental de mi vida » (*Coto vedado*, p. 74).
- « Creo que hay dos puntos de partida. Uno se sitúa en un tiempo muy anterior al de mi interés directo por el mundo árabe y al del conocimiento de su realidad. Para empezar, no deja de ser significativo que la región de España que despertara en mí un interés mayor fuese la provincia de Almería. De hecho, ese temprano interés mío por Andalucía constituía ya la búsqueda de algo que tal vez entonces no lograba percibir ni definir con claridad. La pasión sentida ante el paisaje de Almería, un paisaje ignorado por escritores y viajeros, pude ver que se prolongaba intensamente cuando luego, más tarde, conocí al norte de África. En ese instante, sí, adquirió todo su sentido mi fascinación inicial por un determinado paisaje, incluyendo aquí no sólo una parcela geográfica, sino también un clima mental, un contexto, unas costumbres. Hablo, en definitiva, de un paisaje humano» (en José Miguel Ullán, «Arabesco para la transparencia», p. 16).

- « Almería no ha sido nunca una provincia española. En 1962 es –para vergüenza de todos- una colonia de explotación de la industria del Norte y de sus propios latifundistas» (*Campos de Nijar*, p. 219).
- « Colonizada por el poder centralista de los Borbones –como luego lo fue por la industria extranjera o catalana-, Almería fue descuidada por reyes, ministros, reformadores, escritores» (*Campos de Nijar*, p. 110).
- «Cuando hablo *dariya* percibo continuamente esos signos del mestizaje existente entre la cultura española y la musulmana. Ésta es una de las razones por las que me interesa este país» (Entrevista con Joaquín Mayordomo, *El País*, 5 de octubre de 2007).
- «Una marea de sangre, como desbordada de un gran estanque o presa, avanzaba con lentitud desde las calles cercanas del Banco del Magreb y edificio de Correos, se extendía y enrojecía mansamente el suelo entre las pirámides humanas apiladas por la afluencia continua de las carretas (…) ¿De qué inmenso caudal de venas y arterias procedía? ¿De los desheredados de Ben Suda? ¿Manifestantes ametrallados de Orán?, ¿humillados y ofendidos de los barrios populares cairotas?, ¿martirizados de Sabra y Chatila? » (*La cuarentena*, pp. 33-34).
- « Cuando anoche estoy en Midan Al Tahrir: el taxi ha atravesado los inmensos barrios de Heliopolis y Misr Al Guedid, (…) viviendas decrépitas, edificios funámbulos, balcones a punto de desplomarse, cúpulas milagrosamente suspendidas, polvo, suciedad, miseria, ropa tendida, niños asomados a las ventanas, reclamos de productos desvanecidos, terrados cubiertos de barracas, gallineros, escombros, palomares, antenas, hatajos de cabras. Imágenes raudas del rostro descompuesto de una ciudad con arrugas, grietas, cicatrices…» (*Obras completas*, p. 778).

- «¿Volveré algún día a El Cairo? (…), ¿cómo, cuándo, por qué? ¿Para asistir a la autofagia del monstruo, a la implacable devoración de sus hijos? ¿Acechar la hecatombe final, la explosión violenta de sus entrañas? (…) ¿Presenciar impotente la dura supervivencia del pueblo? » (*Obras completas*, p. 799).
- «Sus siluetas se transparentan en la nocturna diafanidad del macabro, los cenotafios ornados de aleyas, y testigos rematados en turbantes de piedra, cúpulas estriadas, santuarios derviches, palomares de tórtolas blancas, el mausoleo del sultán de los enamorados con un Almorcí que recita los versículos sagrados del libro (…) tumbas de jeques, casitas recién pintadas, de peregrinos recién llegados de La Meca» (*La cuarentena*, p. 21).
- « Era difícil vivir aun ocasionalmente en Tánger, enfrentado a la costa española – a una España gobernada por un régimen tan opresor como la monarquía visigoda – sin evocar la figura mítica de Don Julián y soñar con una traición tan grandiosa como la suya. Puesto que mi proyecto de invasión no podía ser material (…) sino cultural y simbólica, debía agredir y arruinar la totalidad del discurso anti-islámico del Romancero, volverlo al revés como un guante, dar a la traición un contenido dinámico y positivo, extenderla al lenguaje, invertir la escala de valores acatada, poseer la leyenda por detrás, sodomizar el mito » (Juan Goytisolo, *Crónicas sarracinas*, p. 40).
- « Machado es entonces nuestra Biblia y le presto una traducción de su poesía (…). Genet me devuelve los ejemplares al cabo de unos días y formula una serie de críticas: el horizonte literario y humano del autor le parece reducido y estrecho; su castellanismo es una forma de contemplarse narcisistamente el ombligo y resucitar los valores retrógrados del paisaje. Machado no sólo escribe en español – como él

escribe en francés – sino que quiere *ser español*, una identificación cultural que él no comprende y tilda de chovinista» (*En los reinos de taifa*, p. 135).

- «La falta de intereses políticos, científicos o comerciales de España en África y Asia explica desde luego que el número de escritores, lingüistas, diplomáticos o aventureros por el mundo islámico sea tan exiguo » (*Crónicas sarracinas*, pp. 111-112).
- « Es una ciudad que carece, por supuesto, de los estímulos culturales dables en Nueva York o París, pero posee unas ventajas que no se encuentran en ninguna otra ciudad. Aquí resulta muy estimulante sumergirse en el interior de una sociedad donde la lucha por la vida es muy fuerte, donde esa lucha queda crudamente al descubierto, sin los disimulos que alteran la percepción de la realidad en los países industriales. Aquí todo es visible de manera brutal y directa. Prácticamente todo es público: el que explota y el que es explotado, el que desea, el que hace el amor. El contacto con lo real, impensable bajo nuestros cielos, sigue siendo aquí posible» (en José Miguel Ullán, "Arabesco para la transparencia", p. 18).
- « Olvidar la ciudad, las calles, el gentío, la cruda agresión del tráfico, recorrer otros lugares, otros ámbitos, levitar sobre un tapiz, continentes y océanos, otro país, errancia, hospitalidad, nomadismo, la vasta actitud del espacio, otras voces, su lengua, mi dialecto» (*Makbara*, p. 8).
- « Redoble de tambores al atardecer, cuando el sol cobrizo, tras la Kutubia, magnifica y realza los fastos urbanos con esplendores de tarjeta postal: verde jubiloso de las palmeras del jardín público, ocre vivaz de casas e inmuebles oficiales, atmósfera serena de azul imperturbable, contrafuertes lejanos del Atlas empenachados de un blanco purísimo» (*Makbara*, p. 303).

- « Mi ideal literario : el derviche errante sufí, un hombre que rehúye la vanidad, desprecia las reglas y formas exteriores de conveniencia, no busca discípulos, no tolera alabanzas » (*Paisajes después de la batalla*, p. 183).
- « Abandonando la lectura de Ibn Arabí, contemplan en la pantalla una breve panorámica de los siete cielos, las siete tierras, los siete pisos del infierno, los círculos del paraíso » (*La cuarentena*, p. 51).
- « La experiencia acumulada en el barzaj le permitía ilustrarle y corroborar las iluminaciones y epifanía del Sello de los Santos. La Gehena existe, dijo, pero la eternidad de su estancia en ella no implica la perdurabilidad de las penas. La Misericordia se extiende a todos los seres y el fuego de los réprobos se transmutará en paz y frescura » (*La cuarentena*, p. 50).
- «¿Puede la Europa que aspira al horizonte de Maastricht contentarse con ayudas humanitarias y gesticulaciones diplomáticas, cruzarse de brazos ante semejante tragedia? (…) ¿Pertenecen los bosnios, bien europeos, a la lista de pueblos que se pueden aniquilar impunemente, como a los libaneses, kurdos y palestinos? Después de la experiencia crucial del nazismo, ¿no incurren los Doce en un delito de no asistencia a una nación amenazada de dispersión y exterminio? » (*Cuaderno de Sarajevo. Anotaciones de un viaje a la barbarie*, p. 62).
- «El ayuno no es acto de contrición sino de autodominio, lo que explica la alternancia, de otro modo incomprensible, entre la abstinencia del día y el recreo o deleite de la noche: el creyente cumple el reposo del guerrero que ha interrumpido el ejercicio de combatir consigo mismo, obediente en el esfuerzo como en el desahogo» (*De La Ceca a La Meca : aproximaciones al mundo islámico*, p. 210).
- « En razón de la amenaza que el islam (árabe o turco) significó para el orbe cristiano entre los siglos VIII y XVII, el mundo musulmán ocupa

frente a aquél un puesto central, cualitativamente distinto del de las demás civilizaciones no europeas (budista, brahmánica, etc.). Ello explica, como ha visto muy bien el historiador tunecino Hicham Djait, la persistencia de una aguda y tenaz sensibilidad antiislámica en todos los niveles del subconciente europeo. En virtud de la conocida dialéctica autoidentificatoria existente entre el yo y el mundo, el yo y el no-yo, el islam ha representado de cara al mundo cristiano occidental un papel autoconcienciador en términos de oposición y contraste : el de la alteridad, el de ese « adversario íntimo » cercano para resultar totalmente exótico y demasiado tenaz, coherente y compacto para que pueda ser domesticado, asimilado o reducido. A consecuencia de ello existen una historia, una tradición de pensamiento, una leyenda, una retórica, una agrupación de imágenes o clichés islámicos creados por y para Occidente que imponen una distancia infranqueable entre lo « nuestro » (visto, claro está, con conciencia de superioridad y autosatisfacción) y lo « de ellos » (contemplado con hostilidad o desprecio)» (« Convivencia con el islam », *Revista de Occidente*, n° 263).

- « Según me cuentan varios amigos residentes en lugares muy alejados del planeta –Argentina, Estados Unidos, Inglaterra, Suecia …- la difusón de ediciones baratas y en general poco fiables del *Corán* se ha disparado de modo espectacular desde el monstruoso atentado de las Torres Gemelas. El libro sagrado de los musulmanes se vende al parecer en mercadillos y aceras con los tebeos, novelas policiales y revistas del corazón. El comprador lo hojea ansiosamente, en busca de sentencias mortíferas y amenazas de guerra santa y se detiene en algunas aleyas y determinadas suras para subrayarlas con lápiz rojo, a fin de leerlas más tarde en familia o en una tertulia de café :

« ¡Mira lo que dice aquí ! ». « ¡Escuchad este otro párrafo ! ». Para el lector y quienes le escuchan el vínculo es evidente : el *Corán* ha sido la fuente de inspiración de Bin Laden y los terroristas que estrellaron los aviones que pilotaban contra el corazón de Manhattan » (« Convivencia con el islam », *Revista de Occidente*, n° 263).

- «Como sabemos hoy, todas las mitologías nacionales y presuntas crónicas históricas que legitimizan la existencia y perennidad de los pueblos, naciones y doctrinas religiosas fueron escritas, tachadas, re-escritas, expurgadas y manipuladas a lo largo de los siglos, y los textos sagrados del monoteísmo no son una excepción. Durante los cinco mil años de la historia humana, lo opuesto a una antigua leyenda apócrifa no es la verdad, sino una nueva falsificación o refrito » (« Convivencia con el islam », *Revista de Occidente*, n° 263).

- « En realidad, como nadie puede ignorar, el fanatismo se halla muy bien repartido en la especie humana y ninguno de los tres credos religiosos de las « gentes del Libro » se halla libre de él. Sin remontarnos a épocas lejanas, la pasada década nos procuró ejemplos sobrecogedores no sólo en Afganistán, Sudán y Argelia, sino en la mismísima Europa. Yo mismo fui testigo directo del genocidio de más de cien mil personas por Karadzic y sus gentes por el simple hecho de ser sociológicamente musulmanes ; y esas matanzas, metódicamente programadas, valieron a su autor el título de Hijo Predilecto de Jesucristo otorgado por las jerarquías de la Iglesia ortodoxa serbia. En cuanto al fanatismo de los ultraortodoxos israelíes, vehiculado por otro célebre criminal de guerra –me refiero a Sharon-, está demasiado presente en nuestras conciencias como para que sea necesario evocar sus hazañas. Las guerras religiosas entre musulmanes, judíos, católicos y protestantes son el producto de una intolerancia contra la que combatieron los pensadores racionalistas, desde el autor de *Contra Calvino* a Voltaire. Varias veces se ha citado la frase del primero a

propósito de la ejecución de Miguel Servet : « Matar a un hombre para defender una idea no es defender una idea : es matar a un hombre ». Otro librepensador ilustre, como nuestro paisano Blanco White, cifró en unos versos en nuestra lengua su experiencia de los diferentes fanatismos con los que chocó a lo largo de su vida, tanto en España como en Inglaterra : « Los que tenéis raíces en el cielo / nunca podéis dejar en paz el suelo » (« Convivencia con el islam », *Revista de Occidente*, n° 263).

- « Hechas estas aclaraciones, creo que el gobierno, las distintas autonomías y los municipios deberían confiar la enseñanza religiosa optativa de los hijos de los inmigrantes a un miembro de la colectividad conocedor de los derechos de aquéllos en la sociedad que los acoge y no admitir en ningún caso la ayuda material de la nebulosa de asociaciones piadosas wahabíes, puesto que ese altruismo lleva consigo el confinamiento mental del alumnado en un cuadro religioso, no musulmán, sino fundamentalista, con la consiguiente inadaptación de los educados a las normas vigentes en un Estado de derecho. Tener en cuenta este riesgo evitaría aberraciones como las aconsejadas por el infamemente famoso imán de Fuengirola tocante al castigo de las esposas desobedientes. No mezclemos capachos con berzas : como dijo un portavoz de ATIME (Asociación de Trabajadores lnmigrantes Marroquíes en España), comentando las declaraciones del delegado para Extranjería, Enrique Fernández-Miranda, sobre la amputación de manos a los ladrones y la lapidación de las adúlteras vigentes «en las culturas» -sí, las culturas- de los países de origen de los inmigrantes, «los que hacen esto no viven [en los guetos] de Almería, sino en Marbella. Y son muy bien tratados por el gobierno español» (« Convivencia con el islam », *Revista de Occidente*, n° 263).

- «Los nuevos moriscos no han desembarcado con armas ni espíritu de venganza : lo hacen en busca de una vida decente y embebidos a veces de

un sentimiento de nostalgia. Recuerdo las bellas palabras de una marroquí detenida en Almería cuando su patera fue interceptada por la guardia civil durante el verano pasado : « yo sólo había venido a compartir el sabor de las naranjas que plantaron aquí mis antepasados ».

Los inmigrantes magrebíes no quitan el sueldo a nadie. Como sus antepasados moriscos, son creadores de riqueza y por ello mismo tienen derecho a formar parte de nuestra sociedad » (Prefacio, en Bernabé López García (ed.), *Atlas de la inmigración magrebí en España*, p. 7).

لائحة المراجع

المراجع العربية

- ابن عربي محيي الدين، **الفتوحات المكية**، بيروت، دار الكتب العلمية، 2006.

- ابن منظور: **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، 1994.

- الخطيب إبراهيم، في حوار صحفي مع عبد القادر الشاوي: "فضاء سردي غير مألوف وكتابة تلامس حدود الوعي"، **الحياة**، 26 شتنبر 1994.

- الخطيب وفاء، **خطوة نحو أدونيس. حوار مع الشاعر والمفكر أدونيس**، دمشق، دار رسلان، 2017.

- الرملي محسن، "خوان غويتيسولو الطائر المتوحد"، **ثقافات**، 14 يوليو 2017.

- الريسوني خالد، "لوركا: الماء إلى نبعه العربي"، **العربي الجديد**، دجنبر 2015.

- الشاوي هشام: ""دفتر سراييفو" لخوان غويتيسولو. كاتب إسباني يفضح مؤامرة الصمت وتهافت المثقفين"، **مجلة البيان**، العدد 275، 11 فبراير 2010.

- العسري محمد عبد الواحد، **الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني من ريموندس لولوس إلى آسين بلاثيوس**، الرياض، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 2003.

- العمارتي محمد، **الأندلس برؤى استعرابية. دراسة في جهود المستعربين الإسبان المهتمين بالتراث الأندلسي**، بيروت، دار الكتب العلمية، 2013.

- الكبيسي طراد، "فيديريكو غارثيا لوركا: الرعب العاري للموت"، **جريدة الدستور**، 21 يناير 1999.

- الكبيسي طراد، **سفر الألباء في الشعر الشعراء**، عمان، دار اليازودي العلمية، 2016.

- الكبيسي عبد العزيز شاكر حمدان ، "السيرة النبوية في كتابات المستشرقين الإسبان"، **أشغال ندوة السيرة النبوية في الكتابات الإسبانية**، فاس، كلية الآداب و العلوم الإنسانية سايس، 2008.

- الكمون أحمد، "الثابت والمتحول في الاستشراق الإسباني المعاصر"، **مجلة المشكاة**، العدد 51، وجدة، 2008.

- أنقار محمد، **بناء الصورة في الرواية الاستعمارية – صورة المغرب في الرواية الإسبانية**، تطوان، منشورات باب الحكمة، 2016.

- جهاد كاظم ، **في الاستشراق الإسباني**، عمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987.

- خليفة إدريس، **الحركة العلمية والثقافية بتطوان من الحماية إلى الاستقلال**، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1994.

- سعيد إدوارد، **الاستشراق. المعرفة، السلطة، الإنشاء**. بيروت، مركز الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، 1981.

- شيخة جمعة، **القيم والخصال في شجرة الاستشراق الإسباني الوارفة الظلال**. الكويت، مؤسسة جائزة عبد العزيز البابطين للإبداع الشعري، 2000.

- غيرتز كليفورد: **تأويل الثقافات** (ترجمة: محمد بدوي)، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009.

- مجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفي**، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.

- مسعودي سعيدة، **الأدب المغربي باللغة الإسبانية: دراسة نقدية** (رسالة جامعية)، فاس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، 2018.

- ياكبسون رومان: **قضايا الشعرية**، (ترجمة محمد الولي ومبارك حنون)، الدار البيضاء، دار توبقال للتشر، 1983.

- يقطين سعيد، **تحليل الخطاب الروائي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1988.

- يوسف أحمد عبد الفتاح، **قراءة النص وسؤال الثقافة، استبداد الثقافة ووعي القارئ بتحولات المعنى**، إربد، عالم الكتب الحديث، 2009.

المراجع الأجنبية

ALVAR, Carlos, *Traducciones y traductores. Materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2010.

BEN SALEM, Abdellatif, « Juan Goytisolo es la voz amiga del mundo árabe », *El País*, 23/03/2001.

BEY, Ali, *Viajes por Marruecos*, Madrid, Editora Nacional, 1984.

BOSCH VILÁ, Jacinto, "El orientalismo español, panorama histórico. Perspectivas actuales", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año III, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1967.

BURCKHARDT, Titus, *La civilización hispano-árabe*, Madrid, Alianza, 1989.

BURKAI, Ron, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Rialp, 1984.

CARRASCO GONZÁLEZ, Antonio, *Historia de la novela colonial hispanoafricana*, Madrid, SIAL, 2009.

CASTRO, Américo, *La realidad histórica de España*, México, Ed. Porrúa, 1996.

DÍAZ-MAS, Paloma, « Musulmanes y judíos en la literatura africanista española: tres testimonios de principios del siglo XX », *Lusitania Sacra*, Madrid, C.S.I.C., 2013.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978.

DUCROT, Oswald et TODOROV, Tzvetan, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972.

FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo y FERIA GARCÍA, Manuel C. (eds.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, Universida Castilla-La Mancha, 2000.

FIERRO, Maribel, *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales*, Barcelona, Editorial Cidob, 2001.

GAMAL, Abdelkarim, "Reflexión en torno a un siglo del arabismo español", *Al-Ándalus Magreb*, Núm. 3, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1995.

GARCÍA BRAVO, Paloma, "Las traducciones en la transmisión del legado médico clásico al mundo occidental", *Revista Hieronymus Complutensis: el mundo de la traducción*, núm. 11, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004.

GIL CUADRADO, « La influencia musulmana en la cultura hispano-cristiana medieval », *Anaquel de Estudios Árabes*, Vol. 13, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002.

GIL GRIMAU, Rodolfo, "Corrientes ideológicas internas en el africanismo español", *Actas del Congreso Internacional del Estrecho de Gibraltar*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1988.

GLICK, Thomas F., Tecnología, ciencia y cultura en la España medieval, Madrid, Alianza, 1992.

GÓMEZ, Mar, *Influencia de la literatura de "adab" en el origen de la prosa literaria y la cuentística castellana*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

GOYTISOLO, Juan, « Prefacio », en Bernabé López García (ed.), *Atlas de la inmigración magrebí en España*, Madrid, Universidad Autónoma, 1996.

GUERRERO MORENO, Isis Monserrat, « Surgimiento del arabismo español como disciplina académica en las primeras décadas del siglo XIX », *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Vol. 2, núm. 3, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 2016.

HELLER-GOLDENBERG, Lucette, «La escritura "mudéjar" de Juan Goytisolo», en Manuel Ruiz Lagos (coord.): *Escritos sobre Juan Goytisolo : Actas del II Seminario Internacional sobre la obra de Juan Goytisolo «Las Virtudes del pájaro solitario»*, Almería, 7, 8 y 9 de septiembre, 1989.

KUNZ, Marco, *Juan Goytisolo : Metáforas de la migración*, Madrid, Editorial Verbum, 2003.

LÓPEZ BARALT, Luce, *Las huellas del islam en la literatura española, de Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid, Libros Hiperión, 1989.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé, "Arabismo y Orientalismo: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo", *Awraq*, Anejo al volumen XI, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1990.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé, « 30 años de arabismo español: el fin de la almogavaría científica », *Awraq*, Madrid, vol. XVIII, 1997.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé, « Juan Goytisolo y Marruecos », *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 22, 2017.

LOUPIAS, Bernard, «Tanger dans don Julián de Juan Goytisolo », *Horizons Maghrébins*, nums. 31-32, 1996.

MAILLO SALGADO, F., « Acerca de luso, significado y referente del término mudéjar», *Actas del IV Congreso Internacional: encuentro de las Tres Culturas*, Toledo, ed. C. Carrete, 1988.

MANZANARES DE CIRRE, Manuela, *Arabistas españoles del siglo XIX*, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1972.

MANZANO MORENO, Eduardo," La creación de un esencialismo: la historia de al Andalus en la visión del arabismo espaňol", *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, Universidad de Castilla- la Mancha, 2000.

MARCOS MARÍN, Francisco, « Prólogo », El-Madkouri Maataoui, Mohamed, *La imagen del Otro en la prensa. Arabia Saudí, Egipto y Marruec*os, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2009.

MARÍN, Manuela, "Arabistas en España: un asunto de familia", *Al Qántara*, número XIII, Madrid, C.S.I.C., 1992.

MARÍN, Manuela, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1992.

MÁRQUEZ CRISTO, Gonzalo y OSORIO, Amparo: «Contra tu propia lengua» (entrevista), *Revista común presencia*, nº 13, Bogotá, 2010.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, *Significado y símbolo de Al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2011.

MARTÍNEZ VÁZQUEZ, José y FLORIO, Rubén, *Antología del latín cristiano y medieval*, Buenos Aires, Editorial Bahía Blanca, 2006.

MAYORDORMO, Joaquín, «Entrevista a Juan Goytisolo», *El País*, 5 de octubre de 2007.

MONTERO MUÑOZ, Raquel, « El lenguaje de los moriscos: Calcos sintácticos en el ms. RAH 11/9397 », *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)*, Madrid, Gredos, 1978.

MORAL MOLINA, Celia Del, *Huellas de la literatura árabe clásica en las literaturas europeas: vías de transmisión*, Granada, Universidad de Granada.

MORALES LEZCANO, Víctor, *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1988.

PARADELA, Nieves, « La literatura árabe moderna en el arabismo español », *Awraq*, Madrid, vol. XXI, 2000.

PARRA MONSERRAT, David,"¿ Reescribir la "Historia patria" ? Diversas visiones de Espaňa del africanismo franquista", *La nación de los Españoles. Discursos y prácticas del nacionalismo español en la época contemporánea*, Valencia, Universidad de Valencia, 2012.

PEDRAZA JIMÉNEZ, Felipe B., *Manual de literatura española. Edad Media*, Cáceres, Cenlit Ediciones, 2015.

RICO, Francisco (coord.), *Historia y crítica de la literatura española*, Barcelona, Crítica, 1979.

RICO, Francisco, *Texto y contextos. Estudios sobre la poesía española del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1981.

RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando,"Contra el viajero .Narración y apropiación en torno a la acción colonial espaňola en Marruecos", *Diez estudios sobre literatura de viajes*, Madrid, C.S.I.C.

ROSA DE MADARIAGA, María, *Los moros que trajo Franco*, Barcelona, Alianza Editorial (11 edición), 2015.

RUIZ LAGOS, Manuel (coord.): *Escritos sobre Juan Goytisolo: Actas del II Seminario Internacional sobre la obra de Juan Goytisolo «Las Virtudes del pájaro solitario»*, op. cit.

SABIH SADIQ, Hasan, *Posible influencia de las traducciones de la poesía árabe en la poesía española en el siglo XIX* (tesis doctoral), Universidad de Granada, 1990.

SOTOMAYOR, Carmen, *Una lectura orientalista de Juan Goytisolo*, Madrid, Ed. Fundamentos, 1990.

TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991.

ULLÁN, José Miguel, «Arabesco para la transparencia», *Voces*, Barcelona, Ed. Miguel Riera, 1981.

VAN DIJK, Teun, *Ideología : una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa, 2000.

VERNET, Juan, *La cultura hispanoáarabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978.

ZOMEÑO, Amalia," El derecho Islámico a través de su imagen colonial durante el Protectorado Español en Marruecos", *El protectorado Español en Marruecos: Gestión colonial e identidades*, Madrid, C.S.I.C., 2002.

الأعمال الأدبية لخوان غويتيسولو

- *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1977.
- *Disidencias*, Barcelona, Seix Barral, 1977.
- *Campos de Nijar*, Barcelona, Seix Barral, 1979.
- *Crónicas sarracinas*, Barcelona, Ed. Ruedo Ibérico, 1982.
- « Alí Bey », en *Crónicas sarracinas*, op. cit.
- *Paisajes después de la batalla*, Barcelona, Editorial El Aleph, 1982.
- *Coto vedado*, Barcelona, Seix Barral, 1985.
- *En los reinos de taifa*, Barcelona, Alianza Editorial, 1986.
- *Cuaderno de Sarajevo. Anotaciones de un viaje a la barbarie*, México, Aguilar, 1994.
- *Argelia en el vendaval*, Madrid, Aguilar, 1995.
- *De La Ceca a La Meca*, Madrid, Aguilar, 1997.
- *Makbara*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.
- *La cuarentena*, Madrid, Alfaguara, 1999.
- « Convivencia con el islam », *Revista de Occidente*, n° 263, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, abril 2003.
- *Obras completas. Autobiografía y viajes al mundo islámico*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007.
- *Campos de Nijar; El viaje; Tierras del sur*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2011.

الفهرس

المقدمة..... 6

الباب الأول: أبعاد الاهتمام الإسباني بالعالم العربي..... 15

مدخل..... 16

الفصل الأول: قضايا مفاهيمية..... 18

أ- مفهوم الخطاب الأدبي..... 18

ب- مفهوم الثقافة..... 21

ت- مفهوم الاستشراق..... 24

ث- الاستشراق والاستعراب..... 28

ج- الاستشراق والاستفراق..... 30

الفصل الثاني: الثقافة العربية الإسلامية بشبه الجزيرة الإيبيرية..... 44

الفصل الثالث: الاستعراب الإسباني ومسألة العودة إلى الجذور..... 51

أ- أصول الاستعراب الإسباني..... 52

ب- اهتمامات الاستعراب الإسباني..... 58

الفصل الرابع: الاهتمام الإسباني بالموشحات..... 62

الفصل الخامس: نظرة عن الأدب الموريسكي..... 65

الفصل السادس: الاهتمام الإسباني بالأدب العربي..... 71

الفصل السابع: الأدباء الإسبان والثقافة العربية..... 77

الباب الثاني: الثقافة العربية في الخطاب الأدبي لخوان غويتيسولو..... 87

مدخل..... 88

الفصل الأول: خوان غويتيسولو والعالم العربي..... 92

أ- نبذة عن الكاتب وأعماله الإبداعية 92

ب- أسباب اهتمام غويتيسولو بالثقافة العربية..... 95

الفصل الثاني: غويتيسولو والاستشراق..... 99

الفصل الثالث: غويتيسولو ومظاهر الثقافة العربية..... 108
الفصل الرابع: الفضاءات الإسلامية في روايات غويتيسولو..... 114
الفصل الخامس: طنجة في روايات غويتيسولو..... 122
الفصل السادس: مراكش والبعد الاجتماعي..... 129
الفصل السابع: عوالم التصوف والدين..... 136
الفصل الثامن: مواقف غويتيسولو إزاء القضايا العربية والإسلامية..... 143
أ- الجزائر..... 143
ب- البوسنة..... 145
ت- فلسطين..... 150
الفصل التاسع: غويتيسولو والإسلام..... 152
الخاتمة..... 172
ملحق: نصوص "غويتيسولو" الأصلية..... 185
لائحة المراجع..... 196
-المراجع العربية..... 194
-المراجع الأجنبية..... 200
-الأعمال الأدبية لخوان غويتيسولو..... 206
الفهرس..... 207