الفصل الرابع

«نحن» اليهود، «هم» العرب (١):
رسالة من معبد يهودى بالقاهرة منذ ألف سنة

أجبرت الصهيونية العرب واليهود على الافتراق بطريقة تسير عكس اتجاه التاريخ الطويل للحضارة العربيةالإسلامية. وهذا جانب مهم يُساء فهمه فى الجدل ضد الصهيونية سوف نتناوله مرة أخرى فى الفصل العاشر. وهذا الفصل سوف يفحص العلاقات العربية ـ اليهودية فى ذروة الحضارة الإسلامية، فيما بين القرن العاشر والقرن الثالث عشر تقريبًا. وسوف يدرس الفصل الأخير هذه العلاقات فى الفترة الحديثة، باعتبارها الخلفية لفهم الكيفية التى يمكن بها تحقيق المصالحة العربية اليهودية. ويتحدى الفصلان الأسطورة الصهيونية الأصولية القائلة بأن العرب واليهود مختلفون (بما يعنى ضمنًا فى العادة أن العرب هم الأدنى) بالقدر الذى لا يجعل من الممكن أن يتعايشوا سويًا.

كانت أغلبية اليهود تعيش فى البلاد العربية حتى خمسمائة سنة مضت. وفى إسرائيل اليوم، ترجع أصول ما يزيد على مليون مواطن يهودى إلى البلاد المسلمة فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. وهناك عدد صغير ولكنه مهم من هؤلاء اليهود ـ بعضهم يصفون أنفسهم بأنهم يهود عرب، مصممون على تسجيل الحال بشكل صريح. وهنا جزء من شهادة تتسم بفصاحة خاصة:

«إن حكايتى الشخصية تتساءل عن المعارضة ـ المرتكزة على أوروبا ـ بين العرب واليهود، وخاصة إنكار الأصوات العربية اليهودية (السفرديم) إننى يهودية عربية، أو بمزيد من التحديد، أنا امرأة إسرائيلية عراقية أعيش وأكتب وأتعلم فى الولايات المتحدة. ومعظم أفراد عائلتى ولدوا وتربوا فى بغداد.. وعندما واجهت جدتى

المجتمع الإسرائيلى للمرة الأولى فى الخمسينيات، كانت مقتنعة أن الناس الذين ينظرون ويتكلمون ويأكلون بشكل مختلف جداً ـ اليهود الأوروبيين ـ كانوا بالفعل مسيحيين أوروبيين ـ لأن جيلها كان مرتبطًا ارتباطًا لا ينفصم بالشرق أوسطية. وكان على جدتى التى ما تزال تعيش فى إسرائيل، وما تزال تتحدث إلى حد كبير باللغة العربية، أن تتعلم الحديث عن «نحن» باعتبارنا اليهود، «وهم» العرب. وبالنسبة لسكان الشرق الأوسط، كان التمييز الفاعل باستمرار هو «مسلم»، و«يهودى»، و«مسيحى»، وليس العرب فى مواجهة اليهود. وكان الافتراض هو أن «العروبة» تشير إلى ثقافة عامة مشتركة وإلى لغة عامة مشتركة، على الرغم من الاختلافات الدينية. فإذا ذهبت إلى معابدنا حتى فى نيويورك، أو مونتريال، أو لندن، سوف يدهشك أن تسمع نغمة موسيقية، يظن من لا يعرفها أنها قادمة من أحد المساجد. وبالنسبة لعائلاتنا التى كانت تعيش فى بلاد النهرين، منذ الأسر البابلى على أقل تقدير، والتى تعربت على مدى آلاف السنين، التى تم ترحيلها إلى إسرائيل منذ خمسة وأربعين عامًا بشكل مباغت، لكى تجبر فجأة على اتخاذ هوية يهودية أوروبية متجانسة قائمة على أساس تجارب فى روسيا وبولندا وألمانيا، كان ذلك تدريبًا على تدمير الذات. هذه الازدواجية قادت الكثير من اليهود الشرقيين (واسمنا فى إسرائيل الذى يشير إلى بلادنا الآسيوية والأفريقية الأصلية بصفة عامة هو مزراحى أو مزراخى) إلى حالات الشيزوفرانيا العميقة والدفينة. وباعتبارنا يهودًا عراقيين، مع احتفاظنا بهوية جماعية، اندمجنا عموما فى البلاد وتوافقنا معها تمامًا، بحيث شكلنا جزءًا لا يمكن الاستغناء عنه من حياتها الاجتماعية والثقافية. وإذ تعربنا تمامًا، كنا نستخدم اللغة العربية حتى فى الترانيم والاحتفالات الدينية. وقد ولدت الاتجاهات الليبرالية والعلمانية فى القرن العشرين ارتباطًا أشد قوة لليهود العراقيين بالثقافة العربية، مما دفع باليهود إلى ساحة نشيطة للغاية فى الحياة العامة والحياة الثقافية. .

«وحتى قسمات وجوهنا تخوننا، بحيث تؤدى إلى نزعة استعمارية داخلية، أو سوء الإدراك المادى. ذلك أن نساء السفرديم الشرقيات غالبًا ما يصبغن شعورهن السوداء بلون أشقر، على حين تعرض الرجال أكثر من مرة للقبض عليهم أو ضربهم عندما يظن الناس خطأ أنهم فلسطينيون. وما كان بالنسبة للمهاجرين الأشكناز من روسيا

وبولندا «عالية» (صعودًا) اجتماعيًا، كان بالنسبة لليهود السفرديم الشرقيين «يريدا» (هبوطًا).

Ella Haliba Shohat, Proffessor of Cultural Studies and Women's Studies, City University of New York.

والبروفيسورة شوحات عضوة فى جمعية مزراحى للفنانين والكتاب العالمية. وموقعهم على شبكة الإنترنت ملىء بالشهادات المماثلة. ويتضمن أيضًا «قائمة بقاء سفرديم»، وهى قائمة يوصى بقراءتها، ترقى إلى التحدى الذى يمثل مجابهة شاملة للصهيونية ومفاهيمها عن الهوية اليهودية. والكتاب الذى نوصى ـ بشدة ـ أن يُقرأ، هو ذلك الكتاب الرائع المكون من خمسة مجلدات بعنوان:

A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza by shelomo D. Goitein.

«يعيد جويتين، بقدر المهابة التى يوفرها البحث العلمى، بناء عالم جماعات اليهود العرب فى شرق المتوسط بدقة متناهية وألمعية أخاذة. إذ لم يحدث من قبل، ولن يحدث من بعد، أن تم إلقاء الضوء على عالمهم بمثل هذا الكمال: وهو أحد أعظم مآثر البحث العلمى فى هذا القرن، أو أى قرن غيره» (http/www-ivri-nasawi.org).

تقديم أوراق الجنيزا

سوف يتم تكريس بقية هذا الفصل لدراسات البروفيسور جويتين[1]: ولكن أولاً بعض الملاحظات التمهيدية وعرض للخطوط العريضة للسياق التاريخى.

كانت جنيزا القاهرة غرفة أو مكانًا للتخزين، مليئة بالوثائق، فى معبد يهودى بالقاهرة يرجع إلى القرن الحادى عشر، والجنيزا كلمة عبرية، شبيهة بالكلمة العربية «جنازة»، وكلتاهما مشتقتان من الكلمة الفارسية «جانى» التى تحمل معنى مخزن أو كنز. وعلى مدى مئات السنين، دخلت الوثائق غياهب النسيان، وتركت فى غرفة، محجوبة عن الرؤية، حتى اكتشافها أواخر القرن التاسع عشر.

ويصفها جويتين بأنها «مخزن للكتابات المهملة»، أودعها تجار وباحثون وحرفيون

وغيرهم من اليهود. ومهما كانت هذه الأوراق خطيرة، أو مهما كانت تفاهتها، فإنهم كتبوا اسم الرب عليها. وكان معنى هذا أنه فى عقول الناس «أن هذه الأوراق بعد أن تؤدى الغرض منها، لا يجب تدميرها (Goitein 1999: 1:1). وهكذا احتفظت الجنيزا بسجل تاريخى فريد:

«ومع الصياغة بكلمات منتقاة بعناية والأعمال التى تم تنفيذها بعظمة، يجد المرء ملاحظات مكتوبة بتسرع، وتقارير أو رسائل مدونة بسرعة وإيجاز، بخط لا يكاد يقرأ وبلغة حافلة بالأخطاء. وعلى أية حال، فإن أوجه القصور فى الجنيزا تشكل تفردها ومجدها. إنها مرآة حقيقية للحياة، غالبًا ما تشوبها الشقوق والبقع، ولكن مداها واسع جدًا وتعكس كل جانب فى المجتمع الذى أفرزها أصلا». (Goitein 1999:1-9).

كانت الجماعات اليهودية فى تلك الفترة جزءاً لا يتجزأ من ثقافة إسلامية فى إمبراطورية حققت الرفاهية بشكل خارق للعادة. وكما لاحظ المؤرخ العربى الحديث ألبرت حوارنى، فإنها امتدت:

«عبر الحوضين العظيمين فى العالم المتمدن، حوض البحر المتوسط وحوض المحيط الهندى. وصارت حركة الجيوش والتجار والعلماء والحجاج بينهما أكثر سهولة، وكذلك حركة أفكارهم وأساليبهم وتقنياتهم.. الحكومات القومية، المدن الكبيرة، والتجارة العالمية والريف المزدهر، فكان كل منها يحافظ على الأحوال التى تضمن وجود الآخر». (Hourani 1991: 43).

وقد أكد برنارد لويس، وهو كاتب حديث يكتب عن الإسلام، ومفكر يوجه إليه النقد أحيانًا بسبب رؤيته للإسلام من خلال منظار الثقافة الغربية المشوش[٢]، بقوة ما أسماه «تعايش» العرب واليهود فى تلك الفترة فى التاريخ الإسلامى. وهو يصف تراثًا يهوديًا إسلاميًا ناجحًا «إطار ثقافى مرجعى مشترك جعل من الممكن وجود درجة... من التعاون نادرة نسبيًا فى تاريخ الشتات اليهودى» (Lewis 1984: 78). و(يقتبس لويس تفسيراً محتملاً من جويتين لتدهور التسامح الإسلامى: وهو تدهور المجتمع البورجوازى الجنينى إلى شكل من أشكال الإقطاع العسكرى (Lewis 1984: 57).

وثمة مقدمة مدهشة للجنيزا ـ بعضها تاريخ هدام، بعضها كتابات رحالة، وبعضها

تاريخ محقق ـ كتبها الهندى أميتاب خوش. ففى كتابه الذى يحمل عنوان «فى أرض قديمة ـ In an Antique Land» يسعى خوش إلى البحث عن عبد هندى لتاجر يهودى تونسى، هو بن إبراهام بن ييچو، الذى عاش فى مانجالور، وهو ميناء على الشاطئ الجنوبى الغربى للهند، منذ حوالى ألف سنة مضت. وخطاب الجنيزا الذى ألهب الخيال الباحث لدى خوش، كتبه تاجر مسلم صديق لبن ييچو. وهو خلف بن إسحاق، الذى كان يتخذ من عدن قاعدة له «ذلك الميناء الذى يقعد مثل ذبابة على قمع، فى نفس النقطة التى ينفتح فيها المضيق الضيق للبحر الأحمر على المحيط الهندى» (Ghosh 1992: 13).

ويعكس كتاب خوش بأمانة روح الجنيزا من حيث إنه لا يوجد شئ مثلما يبدو للوهلة الأولى. إذ إن بن ييچو ليس مجرد تاجر، وإنما هو أيضًا خبير خطوط متميز، وعالم وشاعر (Ghosh 1992: 19)، وفقًا لخطاب آخر من خلف، فإن عبد بن ييچو الهندى، الذى يسميه خوش بوما، يتحول لكى يصير «وكيل أعمال وعضوًا محترمًا فى منزل بن ييچو» (Ghosh 1992: 18). وهذا خلط غريب فى عيوننا المعاصرة، تزداد غرابته من احتمال أن يكون بوما قد اعتنق اليهودية وأن بوما وبن ييچو وربما خلف أيضًا كانوا يتشاطرون الانبهار بتراث التصوف فى الإسلام. واستكشاف خوش لهذه المواضيع (1992: 259-63) يخرج من نطاق هذا الفصل، على الرغم من أن الجنيزا تلقى ضوءًا مدهشًا على تأثير الصوفية على اليهودية فى العصور الوسطى بالقاهرة على ما سنرى.

من الواضح أن هناك تاريخًا غاية فى الخصوصية عن هذه الفترة، ينتظر من يكشف عنه النقاب. وفى الوقت نفسه، كانت الجنيزا قد بدأت تلهم خيال الروائى، عند كل من سالمان رشدى وطارق على، وآخرين غيرهم من استخدموا جو الجنيزا فى كتاباتهم.

الجنيزا والإسلام واقتصاد التجار

حولت الدراسة الثاقبة التى قام بها جويتين لأوراق الجنيزا هذا الباحث إلى حجة فى الاقتصاد العربى الإسلامى بدون قصد. وتقتبس چانيت أبو لغد فى كتابها الذى نشرته

جامعة أكسفورد ـ والحائز على جائزة دولية ـ والذى يحمل عنوان :

«Before European Hegemony (The World System AD 1250-1350» تستعير ملاحظات جويتين عن نقطة شديدة الحساسية، وهى كيفية ربط الإسلام نفسه بالاقتصاد التجارى المزدهر فى قلب الإمبراطورية.

فقد رفع الإسلام مكانة التاجر فى شبه الجزيرة العربية، وصادق أخلاقيًا على إسهاماتهم فى المجتمع. وكتب جويتين: «يعتبر دخل التاجر الشريف فى الأدب الدينى الإسلامى مثالاً نمطيًا للحلال، لأن كسبه لا يثير اعتراضات دينية. وبالإضافة إلى هذا، كان التاجر ـ على وجه الخصوص ـ قادرًا على أداء الواجبات المفروضة على المسلم (الصلاة ودراسة الكتب الدينية)» (Abu - Lughod 1989:217).

كان الحج إلى مكة منذ بدايته الأولى مرتبطًا بالتجارة العظمى بين القارات، وبقى كذلك طوال العصور الوسطى. وكانت الرغبة الماثلة للحاج المسلم: «حج مقبول وذنب مغفور وبضاعة رائجة» (Goitein 1999 1:55).

وهذه هى أيضًا الفترة التى تطورت فيها الشريعة [الإسلامية] كمدخل تقدمى للعدل والقواعد التى تحكم السلوك الشخصى والسلوك فى مجال الأعمال. وكما كان هارمان قد لاحظ، يكاد يكون مستحيلاً أن نعترف بهذا الآن، إذا ما أخذنا فى الاعتبار الإساءة التى أهيلت على الشريعة [الإسلامية] اليوم فى الغرب. بيد أنها كانت متقدمة تمامًا فى نظام القيم عما لدى الإمبراطوريات الإقطاعية الزراعية المسيحية التى كانت تنافسها. ويقتبس هارمان دراسة علمية عن الإسلام تعترف بما فيه من «توقعات بالمساواة من الحركة النسبية... مما أدى للحافظ على استقلاله الذاتى فى مواجهة الإمبراطوريات الزراعية» (Harman 1999: 130).

كان الاقتصاد التجارى فى الشرق الأوسط والشرق الأقصى يتطلب نظام تخزين للبضائع بالغ التعقيد، ونظامًا للصيرفة والائتمان يتسم بكل خصائص أنواع المشاركة، وهو ما طوره بالفعل (Abu-Lughod 1989: 222-30)، وهو ما أكدته وثائق الجنيزا. وقد تطلب وجود قيم وقواعد للعمل تحظى بموافقة واتفاق على مستوى العالم. وإذا ما أخذنا مثالاً واحدًا فقط من أمثلة عديدة أوردتها چانيت أبو لغد، فإن المصرفيين

الأوروبيين لم يطوروا «صك تبادل» مناسبًا حتى القرن الرابع عشر. ومع ذلك، فإن السابقة التى ابتدعها الفرس، وهى السفتاچه، كانت مستخدمة على مدى عدة قرون فى الشرق الأوسط. ويكتب جويتين: «كانت السفتاچه تصدر وتكتب على أيدى مصرفيين معروفين جيدًا، أو ممثلى التجار كقاعدة عامة، وكان هناك رسم يتم تحصيله لقاء إصدارها، وبعد تقديم جزاء يومى يجب دفعه عند أى تأخير فى الدفع» (Abu-Lughod 1989: 223-4).

وثمة سؤال مبهر، يشكل الأساس الذى يقوم عليه كتاب چانيت أبو لغد يقول: لماذا لم يتطور هذا النظام التجارى إلى نظام رأسمالى مكتمل الملامح بحيث يستحوذ على أوروبا الغربية؟. وعلى الرغم من أننا لا يمكن الاستجابة لهذا الإغراء بالعودة إلى الوراء لدراسة هذا السؤال، فإننا نوافق على مقولتها بأن تأثيره على تطور اقتصاد أوروبا الغربية لم يحظ بما يستحقه من التقدير ومن الدراسة. والحقيقة أنه على الرغم من أن الاستثمار على نطاق كبير كان نادرًا، فقد كان هناك مع هذا كمية كبيرة من البضائع «المصنعة» فى مصر، وليست منتجة فى مصانع كبيرة وإنما فى ورش صغيرة (Abu-Lughod 1989: 230-1). وهناك كان العمال يمتلكون أدواتهم الخاصة وغالبًا ما كانوا يمزجون بين أنشطة التصنيع وأنشطة البيع، والتى كانت يمكن بالمصادفة أن تطمس الفرق بين الحرفى والتاجر. ومن بين الصناعات فى القاهرة التى يضع جويتين قائمة بها، هناك ورش سبك المعادن وصناعة المشغولات المعدنية، بما فى ذلك المشغولات العسكرية، والزجاج والفخار، ودباغة الجلود وصناعة المشغولات الجلدية وجلود الرق (للكتابة)، والورق، وتجليد الكتب، وأعمال البناء والتشييد. وبالإضافة إلى هذا، كانت توجد مطابخ [معامل] لتكرير السكر أو صناعة الورق. وعادة ما كانت تلك مملوكة للسلاطين وتستخدم أعدادًا كبيرة نسبيًا من العمال. وكانت صناعة النسيج وتوزيعه هى «الصناعة» السائدة.

ولا غرو أن المعز لدين الله الفاطمى، أول حكام الأسرة الفاطمية فى القرن العاشر الميلادى، الذى بنى القاهرة، قد أعلن أن المدينة:

«مجد الإسلام ومركز تجارة العالم.. لقد غطت على بغداد.. وتصل إليها فواكه الشام

والمغرب فى كل الفصول، وما يزال المسافرون يفدون إليها.. من البلاد الشرقية، والسفن من شبه الجزيرة ومن بلاد الروم...» (Abu-Lugod 1989: 225).

ولا غرو أيضا أن الجيوش الصليبية الأوروبية الغازية نظرت إليها بعيون ملؤها الحسد.

صلاح الدين والحملات الصليبية

قسمت الفترة التى تغطيها وثائق الجنيزا بشكل عام بين سلاليتن حاكمتين، هما: الفاطميون (تأسست أسرتهم الحاكمة فى مصر سنة ٩٦٩م)، والأيوبيون (انتهى حكمهم فى مصر سنة ١٢٥٠م). وثمة تاريخ فارق هو سنة ١١٦٨م، عندما ساعد صلاح الدين فى إنقاذ القاهرة من الصليبيين. ويصفه جويتين، بأنه أعظم قائد عبقرى فى تلك الحقبة. وقد أشاد به يهود ذلك الزمان باعتباره المنقذ لهم، قورش الجديد (Armstrong1996:298). **وعندما استولى الصليبيون على القدس، ذبحوا جميع اليهود والمسلمين فى المدينة. وطرد صلاح الدين الصليبيين، وحرر القدس ودعا اليهود للعودة إليها.**

والرمزية التى يحملها هذا الحادث الجليل يتردد صداها عبر القرون ليصلنا ولا يتطلب أى تعليق إضافى. إنها تحية مناسبة لروح الجنيزا التى نفض عنها جويتين الغبار.

ولنعد الآن إلى دراسة أكثر تفصيلاً لليهود فى العالم العربى الإسلامى كما تصورهم وثائق الجنيزا.

«العولمة»

ثمة مؤشر باكر على تسامح الفاطميين، وعلى روح [ذلك] العصر بالتأكيد، ينعكس فى سيرة حياة يعقوب بن كلس. فقد كان يعقوب بن كلس تاجراً يهوديّا من العراق عاش فترة بمدينة الرملة فى فلسطين، قبل أن ينتقل إلى مصر. وأصبح ممثل التجار فى القاهرة واستحوذ على انتباه الحكام الفاطميين. وكانوا حريصين على توظيف مواهبه فى خدمة الحكومة وتم تعيينه وزيراً. وكان على يعقوب بن كلس أن يعتنق الإسلام حتى يتم قبوله، ولكن أوضح أن الديانة لا ينبغى أن تكون عقبة فى

التعيينات بالمناصب الحكومية. وبصفته وزيراً كسب سمعة فى توظيف كل من اليهود والمسيحيين «فى أعلى المناصب» (Goitein: 1999 1:34)(*).

وقراءة جويتين تدفع حتمًا بكلمة حديثة لتفرض نفسها على الذهن. وربما لم يكن هو على ألفة بهذه الكلمة الحديثة جداً، لأنه مات فى ثمانينيات القرن العشرين، على الرغم من أنه كان سيعترف على الفور بالفكرة التى تدل عليها الكلمة: وهى كلمة العولمة. وهى ليست عالمية حقًا بطبيعة الحال(**). ولكن «دولية» الناس والبضائع التى كانوا يصنعونها ويتاجرون بها، يحمل شبهًا غير منكور بما يجرى اليوم [من عولمة].

تأمل اثنين من اليهود يمثلان نمطين شائعين فى الجنيزا، تاجر تونسى ومُنَجِّد أثاث فارسى فى القاهرة.

فى الخطاب المكتوب سنة ١٠٨٥م، والذى أودع ضمن وثائق جنيزا القاهرة يحكى التونسى عن بيع لأحد الأوروبيين فى ميناء بحرى فلسطينى لصفقة من الصبغة الأرجوانية، التى كانت من البضائع الرائجة فى ذلك الوقت. ويحكى عدد من التجار ـ منهم هذا التاجر ـ عن الأرباح الممتازة التى يمكن جنيها من التعامل مع الأوروبيين الذين كانوا يفتقرون إلى المهارات التجارية التى يتمتع بها نظراؤهم فى عالم البحر المتوسط. (1999 1: 45-6).

أما المنجِّد القادم من طبرستان، التى يصفها جويتين بأنها الإقليم الفارسى الجميل جنوب بحر قزوين، فكانت شهرتها ذائعة فى جميع أرجاء الإمبراطورية، لدرجة أن الإقليم أعطى اسمه لذلك الطراز الخاص من التنجيد. وكان يتم إعادة إنتاجه على نطاق واسع فى مصر لدرجة أن الإصرار على التنجيد الطبرستانى الأصلى كان ينص عليه صراحة فى عقود الزواج التى تم اكتشافها فى وثائق الجنيزا. ولكن هناك غموضًا مثيراً فى حقوق الملكية الفكرية يمكن أن يكون مماثلاً لتدريب عقلية قانونية فى القرن الحادى والعشرين. متى يكون الطبرستانى ليس لحافًا طبرستانيًا؟ يبدو أن بعض المنجدين من

(*) رتب ابن كلس دروسًا فى الفقه الإسلامى وحسن إسلامه بشهادة المؤرخين المعاصرين، ومن ناحية أخرى، فإن العصر الفاطمى اشتهر بأنه العصر الذهبى لأهل الذمة من اليهود والنصارى الذين نعموا بمعاملة غير مسبوقة، وتقلدوا أعلى الوظائف بعد وفاة ابن كلس بسنوات طويلة ـ المترجم.

(**) أى لم تكن عالمية، لأنها لم تصل لبقية العالم فى ذلك الوقت، كاليابان شرقًا والأمريكتين غربًا ـ المترجم.

اليهود الفرس والمسلمين، قد اكتسبوا مهاراتهم فى طبرستان ثم هاجروا صوب الغرب. وهو ما يمكن أن تؤيده حقيقة أن كثيرًا من الناس فى مصر وتونس كانت لهم أسماء فارسية (Goitein 1999 1: 50).

غالبًا ما يكون هناك خط يكاد يكون إعلانًا من جويتين يلقى الضوء غير العادى على العلاقات الاقتصادية الدولية بالغة التعقيد فيما بين أوروبا والشرق الأوسط، وبين المسيحيين والمسلمين واليهود، أغنياء وفقراء. ونحن نريد معرفة المزيد؛ بيد أنه ليس هناك المزيد. ولدينا حقيقة واحدة موثقة، وهى إشارة عابرة فى خطاب أو وثيقة أعمال. وهكذا نعرف أنه منذ حوالى ١٠٠٠ سنة مضت كان التجار المسلمون يستوردون الجبن والتى كانت هى مصدر البروتين لفقراء المصريين من أوروبا (46 :1 1999).

ونعرف أيضًا أن العالم الإسلامى كان يأخذ أحد المبادئ على أنه أمر مسلم به، وهو مبدأ يزعمون اليوم أنه مبدأ ليبرالى حديث، على الرغم من أنه لم يكن موضع ممارسة أبدًا فى العصر الحديث ــ ومؤداه أن التجارة الحرة يجب أن تكون مصحوبة بحرية الحركة والتنقل للناس، مهما كان عرقهم أو لونهم. ويجب على السياسيين المحدثين أن يولوا عناية فائقة للمواقف الإسلامية من الهجرة، وهى مواقف تبدو أكثر تحضرًا إذا ما قورنت بكثير من مواقفنا الآن.

وبينما احتشدت الحملات الصليبية للانطلاق، كانت هناك هجرة يهودية من أوروبا المسيحية، خاصة فرنسا، إلى العالم الإسلامى الذى لم يفرض أى قيود عليهم:

«لم يتم العثور فى أى مكان على إشارة بأن الحكومة المصرية عرقلت هذا الفيض من البشر القادم من بلاد كان حكامها، وكما أظهرت أحداث ١٢١٩ و١٢٤٩م، ينوون غزو مصر نفسها» (1999 I: 67).

والواقع أن العالم منذ ألف سنة مضت كان مقلوبًا رأسًا على عقب. وكانت هذه أيضًا حال الجماعة اليهودية نفسها. إذ كان المهاجر اليهودى الأوروبى الفقير بحاجة إلى مساعدة مالية من الجماعة اليهودية فى القاهرة كما تشير سجلات الجنيزا. وعلى النقيض، كان اليهود اليمنيون من التجار والحرفيين والعلماء بالمدينة يسجلون فى القوائم باعتبارهم مساهمين فى الخزانة العامة للجماعة. (1999 I: 57). ومن سوء

الحظ أن السخرية التى تسترعى انتباه القارئ اليهودى الناقد المعاصر، لايمكن أن نستكشفها هنا.

وتتخطى حرية السفر التى كانت من المسلمات الديانات الثلاث: «فإذا ما قرأ المرء خطابات الجنيزا ينسى أنه كانت هناك حدود سياسية موجودة على الإطلاق» (1999 I: 60). ولم يكن المسافرون بدوافع اقتصادية هم المسافرين الوحيدين بأى حال. ويصف جويتين ظاهرة «العالم المتجول» وحرية البحث على الأقل داخل حدود الأديان. وهكذا نسمع عن قاض يهودى من صقلية سافر إلى مصر وفلسطين وأخيراً إلى بغداد، حيث درس المزامير مع أفضل عالم هناك. وهناك مزمور حير الاثنين معًا، ومن ثم اقتربا من رئيس الكنيسة النسطورية. ويلاحظ جويتين كيف أنه لم يكن من المتوقع اكتشاف «تعاون مثل هذا... فى بغداد منذ تسعمائة وخمسين سنة مضت» (1999 I: 52).

ويبدو أن الكتب والأفكار، والمعارف، والأذواق كانت تنتقل على نطاق واسع أيضًا.

«فى ماينس، المدينة الرومانية القديمة على ضفاف نهر الراين، كان من الممكن أن تجد أهم أنواع التوابل الأكثر أهمية والمستوردة من الهند والشرق الأقصى، وأن تجد كذلك رجلاً يمكنه أن يترجم كتابًا عن تعاليم إنشاد ترانيم الكتاب المقدس من اللغة العربية إلى اللغة العبرية ـ ولم يكن ذلك يمثل شيئًا خارقًا بأى حال» (1999 I: 64).

بيد أن مثل هذا التبادل للأفكار كان يمكن أيضًا أن يحض على الخوف وعدم التسامح. وهكذا نقرأ عن أن اليهود الفرنسيين أحرقوا كتبًا لابن ميمون، أشهر فيلسوف يهودى فى العالم الإسلامى (1999 I: 64).

كان علماء الدين اليهود يسافرون على نطاق واسع للحصول على وظائف سواء فى مراكز التعليم المشهورة فى القاهرة، أو القدس أو بغداد، أو للعمل كمدرسين، أو قضاة، أو زعماء دينيين فى المدن والقرى بجميع أنحاء الإمبراطورية. «ولم نجد مثالاً واحداً على تدخل الحكومة» (1999 I: 66).

وبطبيعة الحال، فإن الكوارث، والحرب الصليبية بوجه خاص، والانتفاضات التى

خلقتها السلالات الحاكمة المسلمة، والتى كانت تسىء إلى المسلمين من كافة الاتجاهات بقدر ما تسىء إلى غير المسلمين (وهو ما سوف نعود إليه فيما بعد)، كلها كانت من أسباب تحركات الشعوب.

وعمومًا، كانت مثل هذه الحركية تؤخذ أمرًا مسلمًا به، باعتبارها وسيلة لحل المشكلات. «إذ إن تغيير السكن يجلب الحظ». ونقرأ فى وثائق الجنيزا عن المغنى الأعمى الذى كان يفضل الشحاذة وهو فى طريقه إلى مكان ما بدلاً من البقاء فى المنزل. وأخيرًا، كان هناك دائمًا سبب آخر لترك الوطن، على الرغم من كونه سببًا يحمل مخاطرة الاتهام بالجنس. ولكننى آمل أن تكون دعابة جويتين هنا مقبولة باعتبارها سببًا لكى لا نفرض رقابتنا على هذا المثال غير العادى للتعايش بين الرجال المسلمين واليهود:

«وبقدر ما يبدو الأمر فظًا، فإنه يجب التسليم بأن الهرب بعيدًا عن الزوجة بقدر الإمكان كانت ممارسة تتم كثيرًا بين الناس الذين تقدمهم وثائق الجنيزا، مثلما كان يفعل الأزواج فى حكايات ألف ليلة وليلة» (1999 I: 58).

وعلى أية حال، فإنه على الرغم من أن كل هذه الأمثلة الدالة على ما يصفه جويتين «بالكوزموبوليتانية» (العالمية)؛ فإنه يصرُّ على أن ما يسميه «الوطنية المحلية» (1999 I: 64) كانت مهمة أيضًا بنفس القدر للناس الذين تتحدث عنهم الجنيزا (1999.1:58).

«الوطن»

وهنا نأتى إلى واحد من أكثر الموضوعات سحرًا فى كل الموضوعات التى تضمها وثائق الجنيزا. فمن الواضح ـ دونما أى ظل من الشك ـ أن الشعب اليهودى فى الحضارة العربية الإسلامية، كما تقدمه وثائق الجنيزا، أغلبية اليهود آنذاك، الناس الذين حملوا التراث الدينى اليهودى من العصور التى يتحدث عنها الكتاب المقدس إلى اليوم الحالى، لهم مفهومهم الخاص، المحدد للغاية، عن «أرض الوطن» الذى يتناقض بشكل حاد مع المجالات الدائرة فى العصور الحديثة.

ويشعر المرء أن جويتين مدرك للتناقض. وعلى الرغم من أنه لم يكن ناقدًا سياسيًا

حديثًا، فإنه مهموم بالعلاقة بين الجماعات اليهودية فى الأراضى العربية الإسلامية و«أرض الوطن» وهويعود إلى الموضوع فى مناسبات ثلاث فى المجلدات الخمسة. وهو يصف «الطبيعة الهشة تمامًا» للدليل (40 :4 1999). وهو يركب المجادلات المعقدة بالأدلة القانونية لكى يقنع القارئ بأن يبدأ التفكير فى مفاهيم مثل «أرض الوطن» و«الأمة» بطريقة مختلفة تمامًا. وهو أساسًا يسألنا أن نطرح الصياغات الحديثة وأن نعيد التفكير مرة أخرى بعقلية اليهودى الذى تصوره الجنيزا. وهو لا يقول ذلك، ولكن يبدو أن الصيغ الحديثة لا ينبغى أن تؤخذ على أنها أكثر «تقدمية». وعلى العكس، يمكن المجادلة بشكل معقول بأن المفاهيم العربية الإسلامية واليهودية فى العصور الوسطى عن «الأمة» و«أرض الوطن» هى مفاهيم متقدمة عن مفاهيمنا.

ولننضم إلى جويتين وهو يقدم هذه الأفكار. وبينما القضية هى أن الإسلام يعتبر المسيحية واليهودية غير قادرتين على الوصول للحقيقة الدينية الكاملة، وهو ما يعنى أن التفرقة الدينية كانت موجودة باستمرار، على الأقل فى الفترة التى نناقشها، فإن هذا الموضوع نادرًا ما كانت له أية أهمية. حقًا كان على غير المسلمين أن يدفعوا ضريبة الجزية، بيد أن هذا كان مقبولاً باعتباره عبئًا حتميًا. وقد خلق قدرًا من التوتر أقل كثيرًا مما يمكن أن يتوقعه العقل الحديث. لقد كان جدلاً مع سلطات جباية الضريبة، ولكنك لم تكن لتلوم جارك المسلم، أو زميل الحرفة المسلم، أو شريكك المسلم فى العمل التجارى. وهنا نصل إلى التمييز بين «الأمة»[٣]، و«الوطن». إذ كانت الجماعات المسلمة والمسيحية واليهودية تشكل كل منها أمة منفردة، وكانت تشرف على معظم جوانب السلوك اليومى، بالمعنى الشخصى والدينى والقانونى: و«كانت جذور ذلك تتمثل فى المفهوم القائل بأن القانون شخصى وليس مرتبطًا بالأرض. وكان يتم الحكم على الفرد حسب شريعة جماعته الدينية، أو حتى مذهبه الدينى، وليس حسب قانون المنطقة التى تصادف وجوده فيها» (66 :I 1999). ويذهب جويتين إلى حد القول بأنه باستثناء بعض التشريعات المحلية «لم تكن لدى الدول قوانين»: «لأن سعى يهود إسبانيا أو فرنسا للحصول على «قرارات المحكمة العليا» فى القدس أو بغداد، أو فى القاهرة مع ابن ميمون وخلفائه فيما بعد، كان هو الأمر الطبيعى والعادى».

ولكن الجماعات الدينية المختلفة كانت تشترك فى وطن ما. و«بينما كان طبيعيًا

التعامل بشكل مختلف مع أتباع الديانة المختلفة، كان مما يدعو إلى الثورة أن تتم التفرقة ضدهم على أساس أنهم من المقيمين الدائمين فى نفس البلاد» (1999 2:274). ويشرح جويتين هذا بتقديم ما يسميه توضحيًا «جميلاً» فى فقرة من خطاب كتبه قاض يهودى من برقة، فى شرق ليبيا، يعيش بالإسكندرية، إلى صديق فى القاهرة. وكان قصده أن ينضم إلى صديقه للقيام برحلة حج إلى بيت المقدس، ولكن الطريق لم يكن آمنا، والشتاء كان باردًا، «وكان قاضينا يحنُّ إلى وطنه بشكل واضح». وغلب عليه الإغراء بأن يذهب إلى برقة بدلاً من ذلك. وفى خطابه يصف كيف أنه كان قد دفع فعلاً الرسوم عن نفسه وعن بضائعه فى قافلة كانت خارجة فى اليوم نفسه، وكان اليهودى الوحيد. وفى الخطاب، يصف كيف أن المسافرين الآخرين، ومعظمهم من أبناء برقة «وعدونى بالمعاملة المحترمة فى أماكن استخدام المياه ومراعاة السبت وما أشبه ذلك». ويعلق جويتين بأنه بعيدًا عن ثقته فى الرب، فإن حقيقة أنه كان يسافر بصحبة «بنى وطنه» هى التى منحت هذا اليهودى الوحيد الشعور بأنه سيكون آمنا (1999 2:274).

وبعد ذلك بقليل فى نفس الجزء، يلاحظ جويتين كيف أن الاتجاه الحتمى للاستبعاد فى أية ديانة، بسبب زعمه أنها وجدت الطريق الوحيد إلى الله، قد انهار «عندما يختلط الناس من أتباع الديانات المختلفة ببعضهم البعض اختلاطًا شديدًا». ويكتشفون «أن الجمهورية الخفية للناس المهذبين تمتد خارج الديانة والحزب والعرق..» هذه «الجمهورية الخفية» لا يجب رؤيتها باعتبارها تفلسفًا متسامحًا من لدن جويتين. على العكس، فإن جملته التالية مباشرة توضح أنه يضع تعميمات خرج بها من دراسة استمرت عشرات السنين لوثائق الجنيزا. فقد صادف خطابين مهمين فقط، أحدهما من مسلم والآخر من مسيحى واقتبس منهما، على التوالى:

«إن الحقيقة المدهشة فيما يتعلق بالجنيزا هى أن الاقتباسات مثل الاقتباسين اللذين قدمتهما نادرة للغاية. والحقيقة أننى حتى الآن لم أصادف خطابات أخرى من نفس النمط، ولا نجد فى أى مكان آخر أن المسيحيين والمسلمين يلعنون كجماعة، أو حتى يدور الكلام عنهم بما ينتقص من قدرهم». (1999 2: 276).

وفى المجلد السابق كان جويتين قد اقتبس مثلا عربيًا يوضح نفس النقطة. والواقع أن الفقرة تستحق أن نوردها كاملة:

فى تلك الفترة، كان اليهود يخالطون جيرانهم فى حرية، ومن ثم لم يكن ممكنًا أن يختلفوا عنهم كثيرًا. لأنه كما يقول المثل العربى، الناس أقرب نسبًا لمعاصريهم من أجدادهم. ويبدو معقولاً أن الطبيب اليهودى فى القرن الثانى عشر، كان يعمل بمستشفى حكومى فى القاهرة أو فى حلب، كان من معظم الجوانب ممثلاً لمهنة الطب فى زمانه عامة، على حين كان صانع الزجاج اليهودى، أو نسَّاج الحرير، أو المشتغل بالمعادن، يستخدم نفس التقنيات ويشغل نفس المكانة الاجتماعية التى يشغلها رفاقه من العمال المسيحيين والمسلمين. والمساعدة المتبادلة، التى عبرت عنها القروض الصغيرة، تشهد عليها الجنيزا بأنها كانت سائدة بين أبناء الديانات المختلفة ولكن فى المهن نفسها. (1999 I: 71).

كان المسلمون والمسيحيون واليهود يعيشون متقاربين جدًا من بعضهم البعض، وبدرجة أبعد كثيرًا مما كان يمكن للمرء أن يفترضه اعتمادًا على مصادرنا الأدبية (289 :2 1999). ونادرًا ما يرد ذكر «الأحياء اليهودية» فى وثائق الجنيزا. والعلاقات الحميمة بين أتباع الديانات المختلفة، لا سيما فى القاهرة القديمة، يمكن البرهنة عليها من خلال الحقيقة القائلة بأن البيوت والدكاكين كانت مملوكة مشاركة بين أبناء الجماعات الدينية المختلفة (292 :2 1999). وفى القدس أيضا نقرأ عن منزل أو مجمع سكنى (حوالى سنة ١٠٤٠م) حيث كانت بعض الغرف مملوكة لشخص مسلم والبعض الآخر مملوكة ليهودى. وطبعًا كان يمكن أن تثار الشكوك والمصاعب بسهولة. هل يمكنك أن تشارك فى نفس البئر؟ لقد كانت النساء المسلمات تحتجبن بطريقة لم تكن تطبق على النساء اليهوديات. وكان لابد من وضع ترتيبات خاصة لضمان الخصوصية فى المكان. ولا شك فى أن الكثير من الترتيبات غير الرسمية كانت تتخذ. ولكن إذا ما كان هناك ما يدعو للشك، فقد كان بوسعك أن تشكو للسلطات الدينية المختصة.

وقد وافق ابن ميمون ـ شرعيًا ـ على التساؤل التالى الخاص بالشراكة بين مسلم ويهودى فى الورش، التى كانت إحداها لصياغة الذهب، وكانت الأخرى لصناعة الزجاج «ماذا يقول سيدنا، لقد اتفقوا فيما بينهم، على أن المكاسب التى تتحقق يوم الجمعة تكون لليهود ومكاسب يوم السبت تكون للمسلمين» (296 :2 1999). والواقع أن السلطات اليهودية هددت نجارًا يهوديًا بالضرب بالسياط حينما حاول أن يكسب من عماله المسلمين الذين يصنعون الأبواب يوم السبت (297 :2 1999).

وعاد جويتين إلى فكرة «الوطن» فى مجلد لاحق، ليصفه بأنه يعنى المدينة الوطن أو مدينة بقدر ما هى «وطن». وتبدو هذه ترجمة أفضل. إذ إنه يقدم التمييز المثير التالى: الوطن يعنى بلداً «وكانت البلاد مركبات سياسية غالبًا ما تغير حدودها وشخصياتها، أما المدن فكانت هى وحدات الحياة» (42 :4 1999). ومن الواضح أن القومية كانت ما تزال غير متخيلة. وما يتحدث عنه جويتين هو الإرتباط العاطفى بمسقط رأس المرء أو المكان الذى عشت فيه سنوات عديدة والعائلة المباشرة أو الممتدة وشبكة الأصدقاء والجيران وزملاء العمل مهما كانت ديانتهم.

بيد أن هذا يحمل مضامين دينية تتقاطع مع ثنائية (الأمة/ الوطن). فهذه شعوب دينية تحتاج إلى مباركة إلهية فى كل نواحى حياتهم. وثمة جملة فى الكتاب المقدس تقول عن مدينة القدس ما معناه الدعاء بأن يديمها الله إلى الأبد. ولكن جويتين عثر على خطاب فى الجنيزا يدعو فيه كاتبه بهذه البركة نفسها للقاهرة.

وهناك عبارة أخرى فى الكتاب المقدس «ميراث آبائى»، ربما يتخيل المرء أنها كانت مقصورة على مدينة القدس. وعلى العكس، عثر جويتين على حجاج يهود يكتبون الرسائل، وهم يقيمون بشكل مؤقت فى القدس، ومع ذلك يكتبون عن ذلك الميراث بطريقة غير متوقعة: «ندعو خالق الدنيا إلى أن يجمع شملنا فى فرح عندما أعود برعايته إلى وطنى وميراث أبائى». هذا ما يكتبه حاج يهودى فى القدس لصديق أو قريب له فى مراكش وطنه» (63 :1 1999).

ويصف جويتين بركات أخرى مرتبطة بالمدن والبلدات. ثم يطور المناقشة بالقول إنه فى القرون اللاحقة، صار من الشائع بالنسبة لمن يكتبون الخطابات من اليهود أن يدعوا بالبركة للجماعة وليس للمدينة. هذا التغير «كان انعكاسًا لتدهور العلاقات بين مختلف الجماعات الدينية» (2:42 1999). والمغزى واضح، وهو يمكن أن يحرك العواطف حتى فى أكثر العقول حداثة وعلمانية. وفى الفترة التى تغطيها وثائق الجنيزا كان كثير من اليهود على استعداد لأن يسألوا الرب البركة لجيرانهم المسلمين والمسيحيين.

ويصف جويتين كيف كان «الحنين إلى الوطن» موضوعًا عظيمًا أيضًا فى الشعر العربى القديم. إذ كان راسخًا فى الثقافة، بغض النظر عن الدين. ويستخدم كاتبو خطابات الجنيزا الكلمة العربية «بلديا» (بلدياتى) لوصف مشاعرهم واهتمامهم بسكان المدينة التى يعيش المرء بها. وهناك موظف يهودى مرموق من المغرب يكتب للسلطات اليهودية المصرية عن تاجر مسلم جاره تم اغتياله فى الطريق إلى اليمن، ويعلق بقوله: «لقد كان بلدينا وأنا قلق بشأنه بصفة خاصة» (2:45 1999).

ويختتم جويتين هذا القسم بتأنق ورمزية كبيرة. فهو يوضح المشابهات بين الملاحظات على حياة المدينة فى التلمود، المصدر الحيوى للشروح اليهودية للتوراة، وما كتبه الشعرانى، الصوفى المسلم الكبير الذى يشكر الله على «الخروج»، ببركة النبى من الريف إلى القاهرة(*) إن الرجل الذى يظهر فى الجنيزا كان كائنًا اجتماعيًا بشكل ظاهر: يجسد حكمة الشرق الأوسط القديمة «الصحبة الطيبة أو الموت» (4:42 1999).

التوترات الدينية

هل كان الشعور المعادى لليهود موجودًا طوال تلك الفترة كلها؟ نعم كان موجودًا، وفى الجنيزا كلمة خاصة بهذا هى كلمة «سينعوث» أى الكراهية. وعلى أية حال «فإن الظاهرة لم ترد الإشارة إليها فى أى مكان على أنها عامة؛ ويرد ذكرها فى كل مرة مرتبطة بجماعات معينة، أو مدن معينة، أو شخص محدد» (278 :2 1999). وكانت هناك أدلة كثيرة عليها فى الإسكندرية ولكن لم يرد دليل عليها فى أى مكان بالقاهرة. وكان يفترض أن أبرز توضيح للخلاف الدينى هو فرض ارتداء علامة من لون مغاير أو حزام أو عمامة ذات لون محدد مختلف. وهناك إشارات لا تحصى موجودة فى المصادر الأدبية العربية. وعلى أية حال، لم يكن جويتين قادرًا على أن يجد إشارة واحدة إلى هذا فى وثائق الجنيزا، على الرغم من الاهتمام المستمر بالملابس. وقد توصل إلى استنتاج أن هذه القاعدة كانت قد أسقطت أو تم تجاهلها على الأقل. (286 :2 1999).

(*) عاش الشعرانى بعد الفترة التى تغطيها الجنيزا بثلاثة قرون ـ المترجم.

كانت المنطقة الوحيدة التى يصطدم فيها الإسلام مع الديانات الأخرى صدامًا مريرًا هى مسألة التحول من دين لآخر. وكان يمكن النظر إلى الجزية باعتبارها تشجيعًا على اعتناق الإسلام. ويؤكد جويتين هذا القلق الذى سببته الجزية للناس الذين تتحدث عنهم وثائق الجنيزا.

«بينما كانت التطلعات إلى الوظائف الحكومية الكبرى فى الدوائر العليا بمثابة حافز لاعتناق الإسلام، ربما كان اعتناق الجماهير الإسلام فى الطبقات الدنيا ناتجًا بشكل جزئى عن العبء غير المحتمل للجزية»(*) (1999 2: 392-3).

ولم يجد جويتين دليلاً على اعتناق جماهير اليهود للإسلام فى تلك الفترة بالذات، ولكن «قسمًا مهمًا جدًا من الجماهير غير المسلمة كان بالقطع غير قادر على دفع الجزية وغالبًا ما كانوا يعانون الإهانة والحرمان بسببها». وفى الفترة اللاحقة أدت المضايقات الدينية الممزوجة بتلك الضغوط الاقتصادية بالتأكيد إلى اعتناق أعداد كبيرة الإسلام.

كان التحول إلى الإسلام مسألة خطيرة للغاية. فالمسلم المرتد يواجه عقوبة الإعدام. ومع هذا فإن موسى بن ميمون فضل صراحة أن يعود إلى اليهودية(**). وتحتوى وثائق الجنيزا على خطابين منه أن اثنين ارتدا حديثًا عن الإسلام واضطرا إلى الهجرة خوفًا على حياتهما. ومما يلفت النظر أن معظم من اعتنقوا اليهودية ممن ذكرتهم أوراق الجنيزا من المسيحيين الأوروبيين (1999 2: 304).

على أنه من الحماقة وسيكون تضليلا أن نتجاهل هذا الجانب الكئيب والأكثر إثارة للمشكلات فى حياة اليهود فى المجتمع الإسلامى فى العصور الوسطى، فإن التوازن البادى فى وثائق الجنيزا إيجابى إلى أبعد الحدود.

(*) الجزية لها ثلاث درجات، مع إعفاء غير القادرين والنساء والأطفال منها، ولم تكن تشكل عبئًا على اليهود والمسيحيين. ومن ناحية أخرى، فإن يهود أوروبا، آنذاك، كانوا يدفعون ضرائب باهظة ويتعرضون لمصادرات كثيرة ولم يحدث أن كانت أعداد كبيرة منهم تتحول إلى المسيحية. وهناك مسألة أشارت إليها المصادر التاريخية كثيرًا؛ وهى أن اعتناق بعض كبار اليهود الدين الإسلامى كان يتبعه على الفور اعتناق عدد كبير من عامة اليهود للإسلام ـ المترجم.

(**) اعتنق موسى بن ميمون الإسلام طمعًا فى المنصب الذى حظى به فى بلاط صلاح الدين الأيوبى، وعندما اكتشف أنه لم يكن مسلمًا حقًا سمح له السلطان بالعودة إلى دينه الأصلى دونما عقاب، ولم يكن فى الأمر شجاعة من موسى بن ميمون حسبما يوحى جويتين ـ المترجم.

وثمة معيار فريد ليس لمجرد النجاح اليهودى، ولكن للإسهام الخاص جداً فى الحضارة العربية الإسلامية فى تلك الفترة، نجده فى المشاركة اليهودية الفعالة فى مهنة الطب.

والمراسلات الخاصة التى تحفظها وثائق الجنيزا «تزخر بالإشارات إلى المشورة الطبية التى كان الناس يسعون إليها وغالبًا ما كانوا يدفعون فيها آخر ما يملكون». وفى أوراق الجنيزا . . . «نجد طبيبًا يهوديًا، وغالبًا أكثرمن واحد، فى كثير من المدن الصغيرة أو القرى الصغيرة، ومن حين لآخر يرد ذكر الزملاء المسيحيين والمسلمين كذلك». (1999 2: 241).

وتشكو سجلات الشرطة فى القرن الثالث عشر من أن الكثير من المدن لا يوجد بها سوى أطباء من المسيحيين أو اليهود(*). كما أن الإسهامات المسيحية واليهودية فى النصوص الطبية العربية كانت خارجة عن أى تناسب مع أعدادهم. وكان لدى أول خليفة فاطمى يحكم مصر والبلاد المجاورة طبيب يهودى هو موسى بن العازر. وكان موسى يهوديًا إيطاليًا أسره الفاتحون المسلمون ثم أخذوه إلى تونس، وقد طور «تآليف مدهشة صنعت الأعاجيب» فى تونس. (243 :2 1999). وكان ناجحًا جداً لدرجة أنه كان قادراً على تطوير عائلة من الأطباء الذين توارثوا المهنة، إذ إن اثنين من أبنائه، وواحداً من أحفاده خدموا الخلفاء. ويصف جويتين كيف أن الجماعات اليهودية ذاتها كانت لها قيادات من الأطباء.

وأشهر طبيب يهودى وزعيم لجماعته كان موسى بن ميمون، الذى كان طبيبًا لصلاح الدين. وجويتين فى رهبة من ابنه إبراهام الذى كان أيضا طبيبًا للخليفة (وثمة ملاحظة فى الجنيزا من طبيب مسلم يمتدح مهارته الطبية الممتازة) بحيث يكتب سيرته فى صورة تفصيلية.

(*) على الرغم من تخصصى فى هذه الفترة من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، فإننى لم أسمع أن هناك «سجلات للشرطة»، فضلاً عن أن طبيعة هذه المؤسسة وطريقة عملها فى تلك الفترة لم تكن ذات مهام ثابتة بحيث يكون لها سجلات وكانت مهامها مرتبطة بالوالى أحيانًا، وبالمحتسب أحيانًا أخرى، وبصاحب الشرطة فى أحيان ثالثة. وفى كل الأحوال كانت مسئولة عن الأمن والنظام العام، على حين كان الطب والمستشفيات خارج مسئوليات الدولة وكان ممولاً من خلال الأوقاف ـ المترجم.

كان إبراهام شخصية معقدة إلى حد كبير. ويكتب جويتين أنه كان يناضل من أجل «كل شيء جدير بالثناء» فى مجتمع الجنيزا. فمن ناحية كان متعمقًا فى اليهودية من كل الجوانب «وكان نموذجًا للاستقامة المتعلمة» (245 :2 1999). ومن ناحية أخرى، «كان شديد الاعجاب بالمتصوفة المسلمين، وذهب إلى حد القول أن بعضهم كانوا أجدر بأن يكونوا من أتباع أنبياء بنى إسرائيل من كثير من يهود هذا اليوم». (278 :2 1999). وكان أيضًا مخلصًا للعلم مع مقاربة متحمسة للدين» (243 :5 1999).

وبينما كان انبهار إبراهام بالصوفية والتصوف، واستعداده لإعلان مثل هذا الإعلان المثير للغضب، يبعث على الاهتمام، فإن إيمانه العميق بالعلم، والمبدأ الذى ينادى به، هو الذى يهمنا أكثر من غيره فى النهاية:

كان الأطباء فى عالم البحر المتوسط فى العصور الوسطى هم حملة المشاعل فى مجال المعرفة العلمانية، وهم المدافعون المحترفون عن الفلسفة والعلم. وبينما كان المشرعون يدرسون الشرائع المقدسة لدياناتهم ويطبقونها، ومن ثم كانوا محدودين بالنظرة التى تحكم مهنتهم، كان الأطباء تلاميذ الإغريق، وباعتبارهم ورثة تراث عالمى شكلوا أخوة روحية علت فوق حواجز الدين واللغة والبلاد.

وربما لم يكن دافعهم النبيل باعتبارهم حملة العلم كافيًا لأن يضفى على مهنة الطب هالة المهابة الاجتماعية التى حظيت بها فى الفترة التى يدرسها هذا الكتاب. لأن الهم الرئيسى للرجل فى تلك الأيام كان الدين، ومن ثم كان الامتياز فى هذا المجال هو الذى يُشرِّف أكثر من غيره. بيد أن الطبيب كانت له ميزة أخرى. إذ كان كل طبيب متميز تقريبًا عضوًا أيضًا فى حاشية خليفة أو سلطان أو وزير أو قائد أو وال. كان يشارك فى مجد عظماء دنياه دون أن يكون متورطًا فى جرائمهم وأساليبهم الكريهة فى القهر.

لماذا كان حكام العصور الوسطى ـ والكثير منهم عسكريون ذوو تعليم عسكرى ضئيل ـ يهتمون بجذب هذا العدد الكبير من الأطباء فى بلاطهم؟ والإجابة هى أن أولئك الجنود الغلاظ لم يكونوا قادرين على الهروب من روح عصرهم. ففى تلك العصور كان الإيمان الهائل بالكتب، وبالكتب القديمة على وجه الخصوص، سائدًا،

وكان الأطباء هم الذين يعرفون الكتب. وكلما زاد عدد الأطباء المحيطين زادت المعرفة المتاحة، وتحسنت آفاق استخدامها بشكل مفيد (241 :2 1999).

«حتى أولئك الجنود الغلاظ لم يتمكنوا من الهروب من عصرهم..».

ومن الجدير بنا أن نتذكر ـ ونحن نختتم هذا الفصل ـ أن روح العصر كانت تضرب بجذورها فى الثورة الإسلامية التى كانت قد جرت قبل عدة قرون. ويذهل المرء من التشابه بين ملاحظات جويتين المبنية على أساس استغراقه فى وثائق الجنيزا وفخره الضمنى بإسهام اليهودية، وملاحظات المؤرخ العربى ألبرت حورانى الذى يدرج كتابه المعنون History of the Arab Peoples ضمن قائمة الكتب التى توصى جمعية اليهود العرب من الفنانين والكتاب بقراءتها.

ويكتب حورانى، وهو يناقش الترجمة من الفلسفة اليونانية إلى العربية ويعلق على تأثير المؤثرات الإيرانية والهندية:

«ربما كانت الدوافع.. عملية جزئيًا؛ إذ كانت المهارة الطبية مطلوبة، كما كان يمكن للسيطرة على القوى الطبيعية أن تجلب القوة والنجاح. وعلى أية حال كان هناك أيضًا فضول عقلى وفكرى أوسع نطاقًا، كما عبرت عنه كلمات الكندى (٨٠١ ـ ٨٦٦) وهو مفكر يبدأ معه فعليًا تاريخ الفلسفة الإسلامية:

لايجب أن نخجل من الاعتراف بالحقيقة أيًا كان مصدرها، حتى لو جاءت إلينا من الأجيال السابقة ومن أقوام غرباء، فليس هناك أغلى من الحقيقة ذاتها لدى من ينشدها» (Hourani 1999 1:76-7).

* * *