

إسرائيل ولفنسون اليهودي التائه والمستشرق الأريب

رامي الجمل *

إسرائيل ولفنسون باحث ومؤرخ يهودي اشتهر بمؤلفاته عن تاريخ اليهود في بلاد العرب، واللغات السامية، وعدد من أعلام التراث العربي والإسلامي. وقد كتب مؤلفاته تلك بالعربية إبان الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي. أهميته تتمثل في أمرين: الأول له علاقة بما ألفه من كتب ودراسات باللغة العربية؛ لأنها مازالت المراجع الأولية فيما يتعلق بتاريخ اليهود في التراث العربي والإسلامي. أما الأمر الآخر، فيتعلق بشخصه؛ فهو شخصية مُليسة، غامضة، يتعسر على المطلع عليها الوقوف على كنهها، إلا بفض مغلوق وحيد من مغاليق شخصيته تلك، وهو اعتزازه بيهوديته.

لم أكد أقع على مؤلفات إسرائيل ولفنسون (1899-1980) حتى استلبتني استلاباً، ووجدتني منهمكاً في قراءتها والوقوف على دقائق تأليفها.. إسرائيل ولفنسون شخصية محيرة، تقلبت في أدوار منفصلة بعضها عن بعض، وإن كان يجمع بينها جميعاً خيط واحد، شديد الرهافة في أوله، سميك بادي المعالم في وسطه وأخراه، وهو ما يتمثل في يهوديته، واعتزازه الشديد بها، ثم من بعد ذلك تأثره ببواعث الحركة الصهيونية، لا بفضل ما كانت تطمح إليه -وما زالت- من ظفر سياسي، وغلبة القوة والسطوة، ولكن بفضل ما سيعقب ذلك من إحياء لأوصال ديانته الأثرية لديه، ونفخ في روحها يضمن عودتها إلى الحياة مستأسدة غير وانية.

وُلد إسرائيل ولفنسون عام 1899م لأسرة يهودية أشكينازية من المهاجرين القدامى (كما سنرى في السطور القادمة) ودرس بفلسطين، وتعلم اللغة العربية والعلوم الإسلامية واليهودية، ثم سافر إلى مصر والتحق هناك بالجامعة المصرية، وصار أول طالب يهودي يحصل على شهادة الدكتوراه من الجامعة المصرية بإشراف أستاذه الدكتور طه حسين. ألف عدداً من الدراسات الهامة فيما يتعلق بالتراث اليهودي والإسلامي المشترك، نذكر منها: تاريخ اليهود في بلاد العرب (1927)، تاريخ اللغات السامية (1929)، موسى بن ميمون (1936). وقد كتب عدداً من المقالات والأبحاث في عدد من الصحف والدوريات المصرية. ثم سافر من بعد إلى ألمانيا وحصل هناك على درجة الدكتوراه من جامعة يوهان فولفجانج جوته عام 1933م عن أطروحته «كعب الأحبار وأثره في كتب الحديث والقصص الإسلامية» (1). ثم عاد بعد ذلك إلى مصر أستاذاً للغات السامية بكلية دار العلوم العليا، التي يبدو أنه كان يعمل بها أستاذاً حتى قبل سفره إلى ألمانيا.

وعلى الرغم من استقراره بمصر، وعلو مكانته بها، ومشاركته في الأنشطة الأكاديمية والثقافية في زمنه، نجده قد اعتراه تحول فجائي دفعه إلى ترك كله والرجوع إلى فلسطين أواخر عام 1934م (2)، تلبية لنداء الواجب الذي شعر به آنذاك، فاشتغل قليلاً

بالجامعة العبرية بالقدس، ثم عين عام 1941م موجهاً عاماً لتدريس اللغة العربية بالمدارس اليهودية، وفي أثناء ذلك ألف كتباً تعليمية في اللغة العربية تيسيراً على التلامذة والأساتذة. وكان إذ ذاك يسعى بكل ما أوتي من قوة إلى نشر اللغة العربية بين مهاجري اليهود؛ لأنه كان يشعر بأهمية هذه اللغة، وأن الثقافة العبرية اليهودية لا يمكن فصلها عن الثقافة العربية الإسلامية.

ولكي أقف على طبيعة تلك الشخصية، وجددتني بعد تطواف في المراجع والكتب، ولأبي في استخراج ما في بطونها -على قلته- مدفوعاً إلى النظر إليها من خلال محاور ثلاثة، هي: (1) الكشف عن أصوله وأسرتة قبل نزوحهم إلى أرض فلسطين، (2) عروبته ونظرته إلى نفسه وتقلب انتمائيه، (3) يهوديته واعتزازه المتوقع بها.

اليشوف وحلم الماشيخ، ع26/ص369

من أي بلد جاءت عائلة إسرائيل ولفنسون؟ ومتى نزلت بأرض فلسطين؟ ولماذا؟
في عام 1808م هاجر جماعة من اليهود من أراضيهم في ليتوانيا وروسيا البيضاء قاصدين القدس بأرض فلسطين، والرحلة في ذلك الزمان لا مناص مَهْلَكَة، فالمسافة بين الأرضين قاصية ووسائل الرحلة لا-رفاهية فيها ولا وثارة. وبالفعل سافر ما يربو على 500 من اليهود قاصدين الاستيطان في أرض الميعاد. ولكن ما الذي حدا تلك الجماعة على الإقدام على تلك المَهْلَكَة، وقد قضى الكثير منهم نحبه بالفعل أثناء تلك الرحلة؟ الإجابة تتلخص في أمرين: حلم ظهور الماشيخ، والفرار من شظف العيش، وسوء الحال والمال. لقد كان هؤلاء المهاجرون هم اليشوف القدامى(3)، أو قدامى المستوطنين اليهود في أرض فلسطين، وقد كانت هجرتهم تلك بدعوى من العلامة الكبير وأحد أعلام زمانه في الدراسات التوراتية والعبرية الحبر إياهو شلومو زالمان (1720-1797) جاءون(4) مدينة فيلنا Vilna الليتوانية/البولندية، الذي بشر بظهور الماشيخ في ذلك الزمان، وأن ظهوره سيكون بأرض الميعاد (عام 5600 وفقاً للتقويم العبري/ 1840 ميلادية، وذلك حسب حسابات القبالة اليهودية). ومنذ عام 1808م والهجرات اليهودية تقبل على الأراضي الفلسطينية تترى من شتى بقاع البلدان الأوروبية والعربية.

لقد كان تلامذة الجاعون زالمان ومريدوه هم البعثة الأولى التي أنفذها إلى أرض فلسطين، وكانوا يُعرفون باسم الفيرووشيم Perushim. وقد كان حلمه في زيارة أرض إسرائيل واستيطانها -في حقيقة الأمر- هو الدافع الذي ألهب أفئدة مئات من تلامذته، وحضهم على تكبد مشاق تلك الرحلة المهولة الخطرة. وكان أول ما نزل هؤلاء المستوطنون أن نزلوا في صغد، وطبرية، والقدس، وقد تسموا بالفيرووشيم؛ لأنهم آثروا العزلة والانفصال عن المجتمع، زاهدين الدنيا وما تموج به من غايات وغوايات. ولعل من اللافت أن الفريسيين القدماء Pharisees كانوا أول من أطلقوا على أنفسهم ذلك الاسم (المعتزلة أو المعتزلون!). وعلى ما كان في تلك الهجرة من قسوة، فقد آتت ثمارها من بعد؛ إذ كانت تلك الهجرة من الأراضي الروسية وشرقي أوروبا إلى أرض فلسطين النواة التي صارت فيما بعد أساس يهود الأشكيناز أو اليهود الغربيين.

ومن بين تلاميذ الجاعون كان ثمة تلميذ نابيه وعالم ممتاز يُدعى الحاخام حايم فولوجين،

وهو أول من أسس معهداً علمياً *yeshiva* لدراسة التوراة والتلمود في بلده فولوجين بروسيا البيضاء. وقد هاجر حايم فولوجين ومعه أسرته وتلامذته إلى الأراضي الفلسطينية تحقياً لحلم الجاعون وأمانيه. وبما أن المراجع التي أشارت إلى حياة ولفنسون تذكر بالإجماع أن أسرته كانت من أسر اليشوف القدامى (5) وأن هذه الأسرة نزحت من روسيا البيضاء متوجهة إلى الأراضي الفلسطينية عام 1809 م، فإنني أرى أن أسرة ولفنسون هذه كانت ولا بد واحدة من تلك الأسر التي هاجرت من بلدة فولوجين أو من بلدة مجاورة لها مع هجرة حايم فولوجين تلميذ الجاعون زالمان الأشهر. وقد كان لتلك الهجرة بالغ الأثر على اليهود بفلسطين، فقد نشر هؤلاء التلاميذ آراء أستاذهم الجاعون، وصارت آراؤه وتعاليمه -التي تدعوا إلى الصرامة والالتزام بقواعد الشريعة مع دراسة التوراة والتلمود دراسة متفحصة- هي الرائدة فيما يخص الفكر اليهودي الأشكنازي فيما بعد.

أريد أن أخرج من هذا التأصيل التاريخي بتأكيد مفاده أن أسرة إسرائيل ولفنسون كانت ولا بد أسرة علم، مطبوعة على الدرس والتمحيص العلميين اللذين غرسهما فيهم الحاخام حايم فولوجين؛ فقد كانت دراسة التوراة والتلمود المحور الذي تدور حوله حياة تلك الأسر ومعاشها، كما أن نبوءات الجاعون زالمان كانت هي أحلامهم الأثيرة. إذن كان لهذا النسب أبلغ الأثر في تكوين شخصية ولفنسون، فهو منذ حداثة مغمر بدراسات التوراة والتلمود، وهي دراسات تتسم بكثير من الصرامة والقدرة على هزم الملل. ويبدو أن هذه الحال قد طبعت ولفنسون وكونته تكويناً راسخاً من وجهتين: الأولى هي ما ذكرناه من إلهة الدراسة المتمحصة الدقيقة. والأخرى تتمثل في اعتزازه بيهوديته وبأهل ملته اعتزازاً لم يخمد أواره، ورؤيته إياهم في أعلى درجات التميز والتفرد. وهذا ما نلحظه في مؤلفاته عن كعب الأحرار، وموسى بن ميمون، وغيرهم من كبار اليهود الذين أتى على ذكرهم في طيات مصنفاته.

تطوره الفكري من خلال مؤلفاته العربية، ع26/ص371

المنتبع لأعمال إسرائيل ولفنسون العربية يلاحظ تغيراً مستمراً يعترى أسلوب تفكيره، والوجهة التي يتناول بها أبحاثه. فهو في (تاريخ اليهود في بلاد العرب) المنشور 1927، أقل حظاً من ناحية التوثيق العلمي، والرصانة الأكاديمية، ولكنه موفور الحماس، متقد الذهن فيما يعرضه من قضايا، إلا أنه بالغ في اعتماده على أعمال المستشرقين، وكان في أغلب الأحيان تبعاً لهم، لا يكاد يخرج عن أفلاكهم حتى يعود إليها. كما أنه يعمل جاهداً في طيات كتابه من أجل توكيد أمرين: علو مكانة اليهودية في الجزيرة العربية قبيل الإسلام وأثرها في الإسلام كعقيدة وفي العرب المسلمين؛ والأمر الآخر يتمثل في محاولته إثبات قرابة اليهودية للإسلام أكثر من غيرها من الديانات، وقرابة بني إسرائيل للعرب أكثر من غيرهم من الشعوب. وهذا أمر له ما يسوغه؛ فهو من موقعه كطالب ثم أستاذ للدراسات السامية داخل أهم معقل من معاقل العلم والدراسة الأكاديمية في العالم العربي آنذاك، يحاول أن يطرح صيغة من صيغ التعايش ما بين العرب واليهود، مبرزاً ما كان لليهود من فضائل ومزايا. فالكتاب إذن ليس كتاباً خالصاً للعلم، بل هو في منزلة بين منزلتين: منزلة العلم ومنزلة السياسة والمداورة. وقد نجح في بلوغ مآربه إلى حد بعيد.

ثم يخرج علينا بعد ذلك بكتاب (تاريخ اللغات السامية) المنشور 1929، فنجد أن أسلوبه ومنهجه قد مسّهما شيء من النضج الفكري. فقد حاول أن يثبت في هذا المصنف بعض آرائه الخاصة بتاريخ تطور اللغة العربية ولهجاتها. وقد عرض الكتاب على المستشرق الألماني الكبير إنو لتمان (الذي كان يعمل أستاذاً بالجامعة المصرية في ذلك الوقت)، وقد مدحه لتمان على ما بذله من جهد، إلا أنه انتقد آراءه الجديدة الخاصة بتاريخ اللغة العربية ولهجاتها. وقد أثبت ولفنسون تلك الملاحظات والنقود جميعاً في ذيل الكتاب بعد أن ترجمها من الألمانية إلى العربية. وقد ظل كتابه هذا هو المرجع الوحيد بالمكتبة العربية الذي يتناول هذا الموضوع بشكل متقن، وذلك حتى ظهور ترجمات كتب برجشتريسر، بروكلمان، وموسكاتي(6). ولا بد هنا من الإشارة إلى أن معارف ولفنسون في هذا المجال كانت قاصرة بمقاييس الحاضر، ولا يمكننا أن نعدّ ذلك تقصيراً من قبل ولفنسون؛ لأن المعارف والدراسات الخاصة بهذا الحقل تطورت تطوراً كبيراً بُعيد نشر الكتاب، وتم الكشف عن كثير من النقوش والآثار التي غيرت مسار هذا الحقل وأثرته أثراً عظيماً، لاسيما اكتشاف النقوش الأوجاريتية في رأس شمر شمال اللاذقية عام 1928م، وفك رموزها على أيدي باور H. Bauer، فيرولو C. Virolleaud، ودورم E. Dhorme عام 1930م(7).

أما كتاب (كعب الأحبار) فهو كما أسلفنا مبني على رسالته لنيل درجة الدكتوراه من جامعة يوهان فولفجانج جوته، التي حصل عليها عام 1933م. لذلك فإن النسخة العربية المنشورة بالقدس عام 1976م -أي قبل وفاة ولفنسون بأربعة أعوام- لا بد وأنه قد أدخل عليها تعديلات لتناسب المكتبة العربية، فمن الراجح أن رسالته المكتوبة بالألمانية في زمن العنفوان الفكري، كانت أقوى وأكثر رصانة من الطبعة العربية المذكورة. وعلى الرغم من ذلك فإن ولفنسون في كتابه هذا يظهر لنا بمظهر جديد، فهو تراثي من الطراز الأول، مطلع على التراث العربي في متونه التاريخية، والحديثية، والتفسيرية، اطلاعاً مبهرًا. وهو بهذا قد خطا خطوة أخرى صوب الرصانة العلمية والفكرية، على الرغم من محاولته في الكتاب إثبات ميل كعب الأحبار إلى اليهودية كما سنرى بعد قليل.

أما كتابه عن (موسى بن ميمون) الصادر عام 1936م، فيُظهر لنا ولفنسون في أبهى حُلل الرصانة والانتزان العلمي. فالكتاب بحق مرجع في موضوعه، لم يتم تجاوزه حتى الآن في المكتبة العربية. فقد استطاع أن يضع أمام القارئ العربي أنموذجاً جديداً للبحث العلمي الرصين، لم يكن يعهده ذلك القارئ حتى عند أساطين هذا الزمان من الأكاديميين والعلماء. فالكتاب يجمع بين التوثيق المتقن، والاطلاع على مصادر ومراجع بلغات عدة (العبرية، العربية، الألمانية، الفرنسية، الإنجليزية، الإيطالية، واللاتينية)، والقدرة على إثبات ذلك كله وإحالاته داخل متن النص وحواشيه. والمطلع على مؤلفات تلك الفترة وما بعدها لكبار العلماء والأكاديميين العرب لا يجد هذا النمط من التوثيق العلمي والاهتمام بدقة الإحالة والإسناد حاضراً في كتاباتهم، فكأنهم كانوا يكتبون بفيض من الخاطر أو بوحى يوحى. إلا أننا يجب أن ننتبه إلى حقيقة هامة، وهي أن ولفنسون قد كتب (موسى بن ميمون) بعد أن درس في ألمانيا على جهاذة الاستشراق الألماني، أي بعد أن جمع بين يديه

خَطَمَ البحث العلمي وأزمته، وصار مثلهم مستشرقاً، مطبوعاً بطبائعهم الفكرية، ومنهاجهم البحثي الأكاديمي الرصين.

ابن ميمون لم يعتنق الإسلام قط!، ع26/ص373

لقد كان ما جُبل عليه ولفنسون من حب ديانته ورؤيته إياها في أعلى درجات السمو والرفعة، ما جعله يذود عنها ذوداً اضطره -على غير وعي منه- إلى مهاوي المغالاة والشطط. فنجد هذا حاضراً في كتبه عن موسى بن ميمون وكعب الأحبار. فهو في معرض حديثه عن ابن ميمون وقضية إسلامه حين خرج من قرطبة وسكن المريّة، وهي قضية خلافية يصعب فيها ترجيح رأي على آخر، نجده يبسط الأقاويل والروايات الخاصة بهذا الأمر مفنداً آراء القائلين بإسلام ابن ميمون، وقد خلص إلى ما يلي: «والذي لا شك فيه أن أسرة ابن ميمون مكثت على دين أسلافها طيلة الأعوام التي أقاموها بالمريّة... ولم يكونوا ممن مكثوا بقرطبة وتظاهروا بالإسلام»(8).

أما فيما يخص كعب الأحبار، فنجد ولفنسون طوال دراسته يؤكد عراقة كعب في اليهودية، بل على صعوبة انسلاخ اليهودي عن ديانته حتى إن آمن إيماناً قوياً بالإسلام أو غيره، فإن يهوديته ما تزال داخله، تدفعه وتطبع رؤيته للعالم بطابعها الخاص. لذلك يقول ولفنسون عن كعب الأحبار: إنه «كان يهودياً من المهد إلى اللحد، فقد تشبع بالعقلية اليهودية، حتى برزت فيه هذه النحلة بروزاً لم يُر مثله عند غيره من مسلمة اليهود، فقد كان بعد إسلامه كأنه لم يترك دين أجداده؛ لأنه كان ينظر إلى الإسلام بالعين اليهودية»(9).

ولا- يتوقف الأمر عند ذاك الحد؛ بل إن ولفنسون لا يترك فرصة تلوح له حتى يغتمها كي يؤكد رؤيته تلك. والقارئ المنتبه لن يجد مثل هذه الإشارات والتلميحات المنثورة في كتبه العربية كلها.

رؤيته للإسلام وتراثه، ع26/ص374

إذا حاولنا الوقوف على ماهية رؤية ولفنسون للإسلام وتراثه فلن نجد خيراً من مصنفاته الإسلامية لنلجأ إليها، لاسيما كتابيه عن تاريخ اليهود في بلاد العرب، وعن كعب الأحبار. إلا- أنه إذا ما اتخذنا خطوتين إلى الوراء ونظرنا إلى فكره من بعيد سنلاحظ ملمحين أساسيين يرتسمان على تقاسيم رؤيته تلك: الأول، هو مفهومه عن النبوة، والآخر يتمثل في تكوينه العلمي الذي اصطبغ بصبغة الاستشراق الألماني.

إن إثبات النبوة في الإسلام أصل من أصول العقيدة والإيمان. فللنبوة في الإدراك العقدي الإسلامي رسوخ وقداسة، لاسيما أنها مرتبطة بشخص النبي المرسل محمد بن عبد الله. وهو -وإن اختلفت الآراء- العماد الذي ترتكز إليه العقيدة الإسلامية؛ إذ هو حامل الرسالة الإلهية، ووسيط رواية النص المقدس، ومورد التشريع من بعد النص(10). لذلك نرى أن مفهوم الإلحاد في الإسلام كان يشير في بواكير الفكر الإسلامي إلى إنكار النبوة لا الإلهية، فكانت كتابات ابن الرئوني الملقب (القرن الرابع الهجري)(11)، ومحمد بن زكريا الرازي (ت 313 هـ) في أساسها محاولات لإنكار النبوة وتفنيد دعائمها عن طريق الدليل العقلي والتاريخي(12). إذن النبوة في الإسلام ليست ترفاً أو ثورة إصلاحية فردية،

ضمن محاولات متكررة (أكثرها تتسمنه نوازع القنوط وأمارات الفشل) من أجل هداية فرد بعينه أو أمة بعينها، كما هي حال أنبياء بني إسرائيل. فالنبوة في اليهودية تشير إلى أفراد «ملهمين» من قبل الرب، يدعون الناس على طريقة الخطباء والقادة إلى التوحيد، أو إلى الانصياع لأوامر الرب، وهم في الغالب يفشلون. لذلك نجد أن إبراهيم، وإسماعيل، وإسحق، ويعقوب، ويوسف، وموسى، وداود، وسليمان -وفقاً للمفهوم التوراتي- ليسوا أنبياءً بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنهم الآباء المؤسسون للديانة Patriarchs، وقادة الشعب، ومخلصوه (13). أما الأنبياء، فلهم منزلة أدنى من ذلك، لاسيما بعد صعود صمويل النبي وافتتاح عصر ملوك إسرائيل (14)، وهم من الكثرة حتى صُدَّ كل منهم على قدر منزلته؛ فهناك الأنبياء الكبار وهناك أيضاً الصغار. كما أننا نجدهم على صنوف عدة؛ فمنهم رجال الدولة، ومنهم العرّافون، والخطباء، ورجال الدين الأتقياء، والكهنة، والمصلحون الاجتماعيون، وغير ذلك من الأدوار والوظائف (15).

هكذا النبوة في اليهودية وحسب المفهوم التوراتي، وهو المفهوم الذي تربي عليه ولفنسون واستساغاه عقله. ويتجلى لنا ذلك في رؤيته للإسلام ونبيه؛ فهو يرى أن ظهور الإسلام يرجع الفضل فيه لليهودية التي بشرت بظهور المسيح/الماشيح، وبهذا مُهدت الجزيرة العربية لقبول الرسول (16)، كما أنه يرى أن الرسول كان منذ حادثته مرتبطاً «ارتباطاً شديداً» بيهود يثرب وخيبر (17)، وهذا تلميح لا يخفى على ذوي الفطن، ثم نأتي الآن لفقرة محورية، أراها مبيّنة لما كان يعتدل في فكره عن الإسلام ورسوله أشد الإبانة؛ إذ يقول:

«وإننا نعتقد أنه لو ظهر هناك يهودي ذو عاطفة ربانية قوية ودعا العرب إلى الدخول في دين جديد يشبه اليهودية في جوهره ويبقى عربياً في تقاليدته وروحه لكانت دعوته قد وجدت آذاناً مصغية وقلوباً واعية... كذلك لو كان واحد من المفكرين الحنفيين أو غيرهم دعا لتوحيد الإله مع إبقاء النظم العربية الاجتماعية التليدة لكانت دعوته قد صادفت أرضاً خصبة» (18).

هكذا لو ظهر هناك يهودي «ذو عاطفة ربانية قوية» أي في إهاب نبي، لدانت له العرب تماماً كما دانت لرسول الإسلام. وهو بهذا يرى الإسلام فرعاً من اليهودية، تولد عنها، وبفضلها. لذلك نراه يستنكر على بني النضير مناصرتهم قريش ضد المسلمين، فيقول: «لكن الذي يلامون عليه بحق والذي يؤلم كل مؤمن بإله واحد من اليهود والمسلمين على السواء إنما هو تلك المحادثة التي جرت بين قريش الوثنيين؛ حيث فضل هؤلاء النفر من اليهود أديان قريش على دين صاحب الرسالة الإسلامية... كان من واجب هؤلاء اليهود ألا يتورطوا في مثل هذا الخطأ الفاحش، وألا يصرحوا أمام زعماء قريش بأن عبادة الأصنام أفضل من التوحيد الإسلامي، ولو أدى بهم الأمر إلى عدم إجابة مطلبهم؛ لأن بني إسرائيل الذين كانوا مدة قرون حاملي راية التوحيد في العالم بين الأمم الوثنية باسم الآباء الأقدمين، والذين نكبوا بنكبات لا تحصى من تقتيل واضطهاد بسبب إيمانهم بإله واحد في عصور شتى من الأدوار التاريخية، كان من واجبهم أن يضحوا بحياتهم وبكل عزيز لديهم في سبيل أن يخذلوا المشركين. هذا فضلاً عن أنهم بالتجائهم إلى عبدة الأصنام إنما كانوا

يحاربون أنفسهم بأنفسهم، ويناقضون تعاليم التوراة التي توصيهم بالنفور من أصحاب الأصنام والوقوف منهم موقف الخصومة»(19).

أما الملمح الآخر فيتمثل بجلاء في دراسته على عدد من أساطين الاستشراق الألماني إبان إقامته في ألمانيا، وحصوله على درجة الدكتوراه (الثانية) من جامعة يوهان فولفجانج جوته عام 1933م. وما أعنيه من تأثره بمدرسة الاستشراق الألماني في هذا السياق ينصب على نظرتة للإسلام من خلال منظار تلك المدرسة. فالدرس على أعلام مثل يوسف هوروفتس (اليهودي)، وكارل هاينرش بكر، وهانز هينرش شيدر، وجوستاف فايل (اليهودي أيضاً) كفيل بأن يغرر في المتلمذ عليهم ما كانوا يعتقدونه من آراء. وليس من شك في أن هؤلاء المستشرقين كانوا يرون الإسلام ونبيه من منظور تاريخي أنثروبولوجي؛ أي أن الإسلام ما هو إلا ظاهرة اجتمعت لها ظروف وروافد ثقافية عدة أسهمت في تكوينه واستوائه على ما وصل إليه. ونبي الإسلام -بالطبع- ما هو إلا مصلح اجتماعي أو سياسي بارع. وهذا جلي في أعمال هوروفتس التاريخية، وكتابات فايل عن الأصول الكتابية للقرآن. لهذا سلكتُ ولفنسون في سلوكهم، وعددته من المستشرقين. والدليل على ذلك يتجلى في مسألة دقيقة، تتمثل في عدم توقعنا أن يستصرخ يهودي إسرائيلي العرب والمسلمين من أجل الحفاظ على تراثهم العربي الإسلامي أو دراسته ونشره على نحو مرضٍ وورصين، فنراه يكتب مقالاً- في جريدة الأهرام المصرية عن تفسير (جامع البيان في تفسير القرآن) للطبري (ت 310 هـ) يقول فيه:

«وقبل أن نتعرض للكتاب يجدر بنا أن نشير إلى مسألة طبع الكتب العربية المخطوطة في الشرق الإسلامي عامة وفي مصر خاصة... إذا كنا اعتدنا أن نرمي المستشرقين في بعض الأحوال بالتعصب ضد الإسلام بنشرهم نظريات فيها شطط وتفريط في حق الدين الحنيف، فمما لا شك فيه أن الواجب كان يقضي علينا بأن نسلك مسلكهم العلمي الدقيق المألوف عند تعرضهم لطبع كتبنا الشرقية...ومما يثير تعجبي أن الهيئات العلمية الإسلامية في الشرق لم تستفد الفائدة المرجوة من ظهور جامع البيان في تفسير القرآن؛ إذ لم يستعمل علماء التاريخ الإسلامي أو الباحثون في قواعد اللغة العربية أو من يعتني بأخبار الفرق الإسلامية.. المعلومات المبعثرة في ذلك الكتاب الذي يعد بحق دائرة معارف الرواية والحديث الإسلامي. ولماذا لم يتناول طلاب الأزهر ودار العلوم والجامعة المصرية تفسير الطبري؛ إذ هو بلا شك يغنيهم عن البحث في النسفي والسيوطي والجلالين على أقل تقدير»(20).

وفي مقال آخر له عن مخطوط (الجامع في الحديث) لعبد الله بن وهب المصري (ت 197 هـ) في الجريدة نفسها، نجده يتعجب فيقول:

«إن أعجب من شيء فعجبي من أن رجال الأزهر لم يلتفتوا للآن إلى هذا السفر النفيس بعد ظهوره، وقد كان من واجبه أن يعدوا ظهور هذا التراث الديني الإسلامي القديم حادثاً عظيماً في تاريخ نشأة علم الحديث الشريف، فيبادروا -على الأقل- إلى تكوين لجنة من العلماء كي تراجع مراجعة دقيقة، ومقابلته بالمجموعات الأخرى من صحيح الحديث للأئمة الآخرين، ثم تعمل بعد ذلك على نشره ليعم نفعه بين طلبة العلوم الإسلامية في

مصر وغيرها من البلدان»(21).

إن الذي يكتب في هذه المقالات وغيرها هو إسرائيل ولفنسون المستشرق، الذي يشارك المستشرقين ولعهم بالتراث العربي، والانهماك والتبذل من أجل درسه وفهمه. ولهذا نراه دائماً ما يمهر تلك المقالات بتوقيع استشرافي، فيكتب: إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب). وهذا ما كان يفعله كثير من المستشرقين، من أمثال أوجست ميللر الذي سمي نفسه «امراً القيس بن الطحان» وهي ترجمة قريبة من اسمه الألماني، تماماً كما هي الحال مع (أبي ذؤيب) التي هي أيضاً ترجمة قريبة لكلمة «ولفنسون» التي تعني «ابن الذئب». ولا يمكنني في هذا السياق أن أستسلم لذلك التصور الساذج الذي قد يرد حميته وغيرته على التراث العربي إلى نشأته في البلدان العربية وتعلمه في فلسطين ومصر، ونهله من مناهل التراث العربي. فذلك رأي لا يستقيم عندي، فإن كان الأمر كذلك، فلماذا هاجر إلى إسرائيل فور استدعائه إليها؟ ولماذا ساعد بشكل ما الحركة الصهيونية وكان من رجالها في إسرائيل؟ ولماذا انصرف عن درس التراث العربي إلى دعم حركات التهويد في أفريقيا؟ الإجابة عن هذه الأسئلة لا تستأهل كثير جدل، ولا كدّاً للخاطر؛ فاعتقادي أن ولفنسون إنما يهتم بالتراث العربي؛ لأنه يراه في تماس مع تراثه وديانته، فيستطيع من خلال دراسته (أي التراث العربي) والوقوف على أسراره أن يقف على بعض أسرار ديانته وأن يفض بعض مغاليق تراثه. والغريب في الأمر أن ولفنسون لم يكن متصنعاً قط في حملته على كسل المؤسسات العربية والإسلامية وتخاذلها في نشر تراثها والعناية به، فمشاعره تلك تتبع من منبع آخر لا علاقة بانتمائه إلى إسرائيل، ذلك المنبع هو شغفه بالعلم، وهو شغف علي صعيدين: صعيد مطلق، العلم فيه غاية تبتغي لذاتها، وصعيد آخر مصلحي، العلم فيه تكأة لبلوغ مدارك أعلى في فهم ديانته وتراثه.

من إسرائيل إلى إثيوبيا، ع26/ص378

أعود لتوكيد ما ذكرته سابقاً من أن إيمان ولفنسون بديانته واعتزازه بها كانا الدافع المحرك له في أدوار حياته كلها على اختلافها وتنوعها. فبعد هجرته (أو عودته) إلى إسرائيل، عمل ولفنسون موجهاً عاماً لتدريس اللغة العربية بالمدارس اليهودية كما ذكرت، وبعد أن اطمأن على ثمار جهده على هذا الدرب، اشتغل أستاذاً للغة العربية والدراسات الإسلامية بجامعة بار إيلان بالقدس. وهنا نجد أن اختياره للجامعة يشي أيضاً بما كان يعتمل في فكره؛ فجامعة بار إيلان جامعة دينية بالأساس تهدف إلى ترسيخ مبادئ اليهودية ونشرها بين يهود إسرائيل.

إلا أن نفس ولفنسون أبت الاستكانة إلى الدعة وقرير العيش، فيبدو أن الرجل كان يشعر أنه صاحب رسالة وأنه وجد في هذا العالم ليرفع لواء ديانته اليهودية عالياً. ولابد هنا من التنويه إلى أمر شديد الأهمية: لم يكن ولفنسون من متطرفة اليهود، ولا من الساعين إلى هيمنة الجنس اليهودي (إذا جاز التعبير) على العالم. فعمله وجهده وكتاباتاته كلها كانت تصدر عن إيمان راسخ بعظمة الديانة اليهودية، وأنها ديانة صالحة لكل زمان ومكان؛ بل إنها أصل الأديان السماوية جمعاء. لذلك نراه في كتاباته يميل إلى الإسلام أكثر من المسيحية؛ لاعتقاده بوثاقه الصلة بين اليهودية والإسلام أكثر منها بين اليهودية والمسيحية.

وهو لذلك لا ينفك عن التذكير بأن الديانتين (اليهودية والإسلام) ديانتا توحيد، وأن «بني إسرائيل كانوا مدة قرون حاملي راية التوحيد في العالم» (22). من أجل ذلك أنشأ عام 1955م (23) اتحاد دولي يهدف إلى نشر الديانة اليهودية بين الناس، وسماه الاتحاد العالمي لنشر اليهودية (24). وقد اهتم ببعض الشعوب الأفريقية على وجه الخصوص، استكمالاً لمسيرة جاك فيتلوفيتش كما سنرى؛ لأن هذه الشعوب على حال من البدائية الفكرية، والعوز المادي، مما يجعلهم أيسر في الاقتناع بالدخول في اليهودية. وقد بدأ جهوده تلك باستقطاب الأفارقة الذين يزعمون انتماءهم للديانة اليهودية في إثيوبيا وزيمبابوي.

لقد كان جاك فيتلوفيتش (25) (1881-1955) J. Faitlovitch رائد عمليات التهويد في أفريقيا، حتى لقب بأبي يهود الفلاشا (26)، وكان في نظر اليهود بطلاً من أبطال اليهودية. أما ولفنسون فقد كان في الثامنة من عمره حين التقى فيتلوفيتش للمرة الأولى؛ وذلك حين زار فيتلوفيتش مدرسته الابتدائية بلامل في القدس عام 1907م، ودخل عليهم غرفة الدرس بصحبة اثنين من يهود الحبشة دخول الأبطال المظفرين، اعترافاً بجهوده الجمة التي بذلها في القارة الأفريقية من أجل دراسة وفهم يهود الفلاشا. ومن وقتها وولفنسون ينظر إلى فيتلوفيتش نظرة إجلال وإكبار. إلا أنه عندما اكتملت أدواته، ونضجت عاطفته وأراؤه، لم يجد في نفسه الشغف ذاته الذي كان يملؤه تجاه فيتلوفيتش؛ فولفنسون لم يعجب كثيراً بسياسات فيتلوفيتش الخاصة بالتهويد؛ لأن الأخير كان يتبع الأنموذج اليهودي الأوروبي (27)، وهو على ما يبدو أنموذج فيه شيء من العنصرية أو النظرة الفوقية المتعالية. ولا بد لنا هنا من التنويه على أمر شديد الأهمية: لقد كان ولفنسون مؤمناً إيماناً حقيقياً بضرورة التعايش بين ثقافات شديدة التباين فيما بينها، وكان ذلك مرده إلى شعوره المتعاطف بعالمية ديانته، وأنها قادرة على صهر كل هذه الثقافات داخل بوتقتها. وهناك أيضاً بعض المراجع التي تؤكد على ما كان له من نزوع للتحرر من القومية والمحلية (28). كل هذا جعله يرى في أنموذج فيتلوفيتش أنموذجاً بعيداً عن العدالة التي كان ينشدها لكل المتهودين، فعلى سبيل المثال لم ينظر ولفنسون إلى الفلاشا على أنهم يهود من الدرجة الثانية، أو أنهم يهود غير أصلاء، ولكنه كان يراهم يهوداً كاملي اليهودية، لهم ما لغيرهم من يهود إسرائيل من حقوق كاملة، وكان يرى أيضاً وجوب هجرتهم إلى إسرائيل، وتأسيس لجنة تهدف إلى نشر اليهودية في البلدان الأفريقية، لاسيما نيجيريا والكونغو.

وعلى الرغم من اختلافه مع آراء فيتلوفيتش وسياساته، فقد كان ولفنسون تملؤه النزعة التبشيرية ذاتها التي كانت تملأ فيتلوفيتش، لذلك نجده قد انضم إلى تلك اللجان التي أسسها فيتلوفيتش إبان الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين. بل نجده يُصدّر الترجمة العبرية (29) لكتاب فيتلوفيتش «رحلتان إلى يهود الفلاشا» (30) بمقال احتفائي بعنوان (فيتلوفيتش: الحالم والمحارب) ذكر فيه جهود فيتلوفيتش الكبيرة في نشر اليهودية في القارة الأفريقية، وذلك بعد أربعة أعوام من وفاة فيتلوفيتش. وقد توجت مجهودات ولفنسون في هذا الصدد بأن عُين رئيساً لمنظمة الأجودا Agudah الإسرائيلية التي تسعى إلى

رعاية المتهودين الجدد وحماية حقوقهم. وهنا يجب أن نذكر القارئ بأن دوافع ولفنسون لتهويد الأفارقة والأحباش، لم تكن محض انفعال أو صدفة، بل كانت مدفوعة بروح توراتية حملتها رؤية النبي صفنيا: «ففي ذلك اليوم أجعل للشعوب شذاهاً طاهرة ليدعوا باسم الربّ ويعبّدوه بقلب واحد. من عبّر أنهار كوش يُقدّمون إليّ الهدايا ويتضرّعون» (صفنيا 3 : 9-10). وكان من ثمار هذا الاهتمام كتاب ألفه ولفنسون بالعبرية بعنوان «اعتناق اليهودية: المشكلات الحالية في ضوء التاريخ» (31).

اليهودي التائه:، ع26/ص380

أكثر ما يثير التساؤل في سيرة إسرائيل ولفنسون هو ما يجده الباحث من ندرة المصادر التي تشير إليه أو تتناول سيرته (32)، على الرغم مما كان له من أدوار مهمة لعبها في مصر، وألمانيا، ثم إسرائيل. ولنفترض أنه من المنظور العربي إسرائيل ولفنسون هو اليهودي الذي خان العرب بعد أن غررت به الصهيونية، وصار مدافعاً عن دولة إسرائيل بعد أن نهل من منابع مصر الثرة، وتتلّمذ على أساتذتها الكبار، ودرّس في جامعتها، وعاش بين أهلها. لهذا فحقيق به ما يعترى المؤلفات العربية من إغفال ذكره، وطبي وجوده. وهذا بالطبع إن كان فرضاً صحيحاً، فهو موقف لا يوصف إلا بالسخف وقصور الرؤية. ولكن لنفترض صحته كي نجد مسوغاً لتلك الغفلة أو الإغفال.

ولكن ما الذي يسوغ غياب ذكره في المصادر الغربية والعبرية؛ حتى إنني لم أجد له ذكراً في دائرة المعارف اليهودية، في طبعتها الثانية المزيّدة المنقحة، الصادرة عام 2006م في 22 مجلداً؟ فإذا كان هو الصهيوني الخائن الذي يستحق التناسي والطمس من منظور ثقافتنا، فما الذي اقتطفه إسرائيل ولفنسون لتسومه المصادر والمراجع الغربية والعبرية سوء التناسي والإغفال؟ الإجابة عن هذا في اعتقادي تتمثل في أمر وحيد: وهو رؤية ولفنسون لليهودية وفهمه لها. لم يكن ولفنسون من هؤلاء المتعصبين الغلاة، الذين ينظرون إلى اليهودية بصفاتها ديناً له عرقية أو بالأحرى عرقية لها دين؛ بل كان ينظر لليهودية من منظور آخر. منظور عالمي يرى من خلاله اليهودية ديناً عظيماً قادراً على استيعاب شعوب العالم على اختلاف روافدهم ومشاربهم الفكرية والحضارية. ولهذا نجده مثلاً يسعى إلى استصدار قانون حاخامي (وهو بمنزلة الفتوى الملزمة شرعاً عندنا) يعطي المتهود الحرية في الاحتفاظ باسمه من دون أن يفرض عليه اسماً عبرياً كما هو الحال الآن.

هذا طرف من قصة إسرائيل ولفنسون (أبي ذؤيب) وسيرته ذات الفصول والوصول. ولا أعرف لماذا استحضر ذهني في هذا السياق أسطورة اليهودي التائه.. بيد أن التيه الذي أعنيه هنا ليس تيه اليهودي «أحشويروش» الذي صن على المسيح بشيء من الراحة وهو حامل الصليب، فلغنه المسيح بالتية حتى رجوعه مرة أخرى، بل تيه من نوع آخر.. تيه بين المصادر والمراجع، تيه في فلاة الذاكرة. لقد تقلب ولفنسون في أدوار عدة حسب المكان والزمان: فهو في مصر (أبو ذؤيب)، اليهودي الباحثة الذي تبناه طه حسين والشيخ عبد الوهاب النجار، وهو في ألمانيا (فولفنزون)، المستعرب «الأورشليمي» كما كتب على غلاف رسالته للدكتوراه، الذي درس على أعلام الاستشراق الألماني في هذا الزمان:

هوروفتس، هاينريش يكر، ميتفوخ، شيدر، فايل، كونتسل، رايندورف، بلسنر، وماير. أما في إسرائيل فهو (بن زيف/زئيف أو بن زيب) من هؤلاء المستشرقين (33) الذين وضعوا أسس تعليم اللغة العربية في المدارس الإسرائيلية، وهو الذي كان يحلم بتهويد العرب المسلمين كوسيلة لحل الصراع الإسرائيلي-الفالسطيني، وهو المبشر الذي سعى بجهد لا يعرف الكلل من أجل نشر اليهودية في أفريقيا، وأيضاً في اليابان.

التيه هنا تيه بين الهويات، والقوميات، واللغات، والأسماء، والكنى.. تيه فعلي وآخر رمزي. تيه طمس ذكره وصيره من المجهولين، حتى لنجد كثيراً من المراجع العربية والأجنبية لا تعرف متي وُلد أو متي وافته المنية على وجه الدقة. إلا- أن كلف التجاهل والغفلة كلف باهظة، تقدح العلم وطلابه أكثر ما تقدح غيرهم (34). وإسرائيل ولفنسون - على أصعدة كثيرة- يستأهل أكثر من هذه الدراسة العابرة، ولعل المنقب عنه في الأرشيفات الإسرائيلية والمصرية، والإصدارات الصحفية والأكاديمية التي أسهم في تأسيسها أو بالمشاركة فيها، سيجد الكثير مما يخبرنا به عن الرجل. وقد أشرت في الهامش السابق إلى وجود ما يشبه السيرة الذاتية كتبها ولفنسون بنفسه وفقاً لرواية رودولف زيلهايم (35)، ولعل العثور على تلك السيرة قد يوقفنا على أسرار وإشارات قد نغير بها شيئاً مما نعرفه أو مما نقنع به عن هذه الحقبة من الزمان.

ملحق ببعض مصنفات إسرائيل ولفنسون وأعماله التي وقعت عليها

أولاً المصنفات العربية:، ع26/ص382

تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، إصدارات لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1927م.

تاريخ اللغات السامية، إصدارات لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1929م.

موسى بن ميمون، إصدارات لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936م.

كعب الأحبار، مطبعة الشرق التعاونية، القدس، 1976م.

ثانياً المصنفات الألمانية:

Ka'b al-Ahbar und seine Stellung im Hadit und in der islamischen Legendenliteratur. Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Facultät der Johann Wolfgang vorgelegt von Israel Goethe-Universität zu Frankfurt am Main، 1933 Wolfensohn aus Jerusalem،

ثالثاً المصنفات العبرية:

Jewish Elements in the Arabian Nights Israel، Ben-Zeeb، 489-96 pp. 55-60، 1937-38، VI، Moznaim،

Ali bey Alkabir and the Jews in Wolfenson (Ben-Zeeb) Israel، Publishes two p. 237-49، April 1939، No. 3، IV، Egypt. Zion، documents dated 1768-73 preserved in the communal archives in .Cairo

Te'o'dot 'al beith ha-qebaroth ha-yehoudi ha-qadoum bé Qahir.
.1957 Sefounot I'
in Masa el ha- ha-holem ve-ha-lohem' Dr. Yaacov Faitlovitch '
.Tel Aviv 1959 Falashim'
.Jerusalem 1961 Gerim ve-giyyur ba-avar u-va-hovveh'
.Ha-Misyon be-Yisrael. Koma (Jeruslaem) 1963
Ha-toe'doth ha-Ebrioth shebeguenizé ha-qehila ha-yahoudith bé-
pp. 263- 1964' Ben-Zvi Institute' Qahir. Cairo Geniza documents'
.295
.Ha-Yehudim ba-'Arav. Jerusalem 1975

الحواشي

(* كاتب من مصر.

Ka'b al-Ahbar und seine Stellung im Hadit und in der islamischen
Legendenliteratur -1

2- هذا ما يذكره عرفه عبده علي في كتابه (يهود مصر: بارونات وبؤساء، ص 124-125) إذ يذكر أن ولفنسون هاجر إلى فلسطين/إسرائيل واشتغل بالتدريس بالجامعة العبرية بالقدس عقب صدور العدد الأول من جريدة (الشمس) في 14 سبتمبر 1934م. ولكن ولفنسون نشر كتابه عن موسى بن ميمون عام 1936م ضمن إصدارات لجنة التأليف والترجمة والنشر المصرية، كما أن الشيخ مصطفى عبد الرزاق صدر هذا الكتاب بمقدمة أثنى فيها على ما بذله ولفنسون من بالغ جهد وما قدمه من عظيم منفعة. والسؤال هنا كيف يكون ذلك وولفنسون قابع ساكن في فلسطين/إسرائيل؟ لذلك فإنني أشك في أن رجوعه لفلسطين/إسرائيل كان رجوعاً نهائياً في ذلك الوقت، وأعتقد أنه ذهب إلى هناك وقام بالتدريس لفترة ما وطد خلالها علاقاته برجال الدولة التي كانت في طور الإنشاء آنذاك، ثم عاد بعد ذلك لمصر واستقر أعواماً معدودة، ثم هاجر منها هجرته النهائية عام 1941م عندما كلف بمهمة الإشراف على تدريس اللغة العربية بالمدارس اليهودية.

3- اليشوف كلمة عبرية יִשׁוּפִי تشير لغة إلى معاني الاستيطان، والسكن، والاستقرار في المكان؛ وتشير اصطلاحاً إلى تلك الجماعات اليهودية التي هاجرت إلى أرض فلسطين قبل تأسيس الدولة الإسرائيلية.

4- (الجاؤون) لفظة عبرية تعني العبقرى أو المعظم، وكانت تطلق على كل ذي شأن في تخصصه، ثم صارت لقباً لرؤوس الأكاديميات والمدارس العبرية في العراق من القرن السادس حتى القرن الثالث عشر، وفي فلسطين من القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر.

وقد اشتهر منهم الجاعون سعديا الفيومي في المشرق، وجاعون فيلنا الحبر إياهو شلومو زالمان.

5- انظر:

- Parfitt Tudor (ed.) (2002) *Judaizing Movements: Studies in the margins of Judaism*, p. 5758،

- Semi Emanuela Trevisan (1999) “Universalisme et prosélytisme: l’action de Jacques Faitlovitch” p. 203

6- إلا إنني اعتقد أن أفضل ما كتب في هذا المجال هو كتاب العالم الدكتور رمزي بعلبكي (الكتابة العربية والسامية: دراسات في تاريخ الكتابة وأصولها عند الساميين) وهو منشور ضمن منشورات دار العلم للملايين عام 1981م. وقد انتقد بعلبكي بعضاً مما أتى به ولفنسون في تاريخ اللغات السامية. انظر: الكتابة العربية والسامية، ص 149-160.

7- انظر: رمزي بعلبكي، المرجع السابق، ص 89-91.

8- موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته، ص 37.

9- كعب الأحبار، ص 54-55.

10- يكفي أن ننظر في عنوان كتاب واحد من كتب أبي بكر البيهقي (ت 458هـ) وهو كتاب دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة.

11- انظر: مقال ابن الراوندي (ابن الريوندي) لبول كراوس مصحوبة بتقنيات جورج فايدا في الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية.

The Encyclopaedia of Islam (2nd edition) vol.3، p. 905-906.

12- انظر: عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، دار سينا للنشر، 1993م، ص 7، 234، 241.

13- انظر في هذا الصدد ما يلي:

F.L. Cross، E.A. Livingstone (eds.) (1990) *The Oxford Dictionary of the Christian Church*، pp. 10421132 ؛ B.M. Metzger، M.D. Coogan (eds.) *The Oxford Companion to the Bible*، p. 26، 576، 245 ، 620

14- انظر: م. ص. سيجال، حول تاريخ الأنبياء عند بني إسرائيل، ص 89، 90 ت. حسن ظاظا في أبحاث في الفكر اليهودي، دار القلم، بيروت، 1987م.

David L. Petersen (1977) Late Israelite Prophecy: Studies in Deutero-Prophetic Literature، p.2. -15 انظر

16- إسرائيل ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، في الجاهلية و صدر الإسلام، ص 102.

17- المصدر نفسه، ص 94.

18- المصدر نفسه، ص 90.

19- المصدر نفسه، ص 142-143.

20- جريدة الأهرام 1934 /4/1.

21- جريدة الأهرام 1933 /25/11.

22- تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 142.

23- راجع موقع www.akadem.org.

24- World Union for the Propagation of Judaism

25- انظر مادة Faitlovitch في الطبعة الثانية من دائرة المعارف اليهودية Encyclopedia Judaica المجلد السادس، ص 677-678.

26- père des Beta Israel (Falashas)

27- انظر: Parfitt، p. 58.

28- المصدر نفسه، ص 58.

29- نشرت الترجمة العبرية بتل أبيب عام 1959م بعنوان Masa el ha-Falashim.

30- Meine Zweite Reise zu den Falashas

31- الكتاب نشر بالقدس عام 1961م بعنوان Gerim ve-giyyur ba-avar u-va- .hovveh

32- فيما يخص المصادر العربية فقد رجعت إلى المظان التي يُتوقع أن أجد شيئاً فيها عنه، فرجعت إلى المصنفات التي تعنى بالتراجم فبحثت في (الأعلام) للزركلي وذيوله، و(معجم المؤلفين) لكحالة، و(موسوعة المستشرقين) لعبد الرحمن بدوي، فلم أجد عنه كلمة واحدة. ولعل أكثر ما هالني مما سبق هو إغفال عبد الرحمن بدوي لذكره في موسوعته، فقد كان بدوي أحرى الناس بالحديث عنه لقرب عهده به، ولأنه كان ولا بد قد سمع عنه الكثير أو ربما قابله وراه رأي العين. وقد يستدرك البعض قائلين إن الدكتور بدوي ربما لم يسلكه في سلك المستشرقين، لذلك أهمل ذكره في موسوعته؛ إلا أننا نجد

بدوي يترجم لمن هم على حال ولفنسون من الازدواجية الثقافية والعرقية. أما الطامة الكبرى فكانت عندما التجأت إلى المراجع الأجنبية. فبطبيعة الحال كان لابد أن يكون المرجع الأهم في هذا الصدد مرجعاً كبيراً في الدراسات اليهودية والعبرية، احتشد لتصنيفه علماء واختصاصيون ثقات في تلك الدراسات. لذلك رجعت إلى (دائرة المعارف اليهودية) Encyclopedia Judaica في طبعتها الثانية المنقحة المزينة التي تقع في 22 مجلداً من القطع الكبير، والصادرة عام 2006م عن دار نشر طومسون جيل. وقد بحثت في الاثنتين وعشرين مجلداً عن إسرائيل ولفنسون، أو أبي ذؤيب، أو يزرئيل بن زئيف (وهو الاسم العبري الذي تسمى به ولفنسون بعد عودته إلى إسرائيل كما سنرى في متن البحث) وقلبت الأسماء على وجوهها جميعاً ولم أظفر بشيء. ثم بحثت في موسوعة ويكيبيديا على شبكة الإنترنت وعديد من المعاجم المتخصصة في الدراسات اليهودية والعبرية الصادرة عن كبريات دور النشر الأكاديمية في العالم أيضاً ولا شيء. وفي خضم تلك اللجة الكالحة، استتقذتني بعض الإشارات والإحالات التي وجدتتها في عدد من الكتب والأبحاث المذكورة في هوامش هذه الدراسة.

33- كلمة (المستشرقين) هنا لا تفيد المعنى المتعارف عليه، بل تشير إلى تقسيم ظهر في بداية إنشاء الدولة الإسرائيلية بين نوعين من العارفين والخبراء باللغة العربية وتراثها: الصنف الأول هم المستعربون (عربستم بالعبرية) وهؤلاء كان لهم خبرة في التعامل مع العرب الفلسطينيين، وخبرة ميدانية عملية واسعة. أما الصنف الآخر فهم المستشرقون (ميزراحينم بالعبرية) وكانوا يمثلون العلماء والأكاديميين الذي درسوا التراث العربي دراسة واسعة معمقة. انظر دراسة جابريل بيتربرج (2001) Gabriel Piterberg Erasures. New Left Review، issue: July/Augustus 2001.

34 - ويتجلى ذلك مثلاً في مدى معرفة الاختصاصيين؛ ففي كتاب بعنوان (اليهود في مصر: بين قيام إسرائيل والعدوان الثلاثي)، المنشور ضمن سلسلة مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، نجد مؤلفه نبيل عبد الحميد سيد أحمد، أستاذ التاريخ الحديث، يذكر في صفحة 27 على سبيل التعليق ما يلي: (وإسرائيل ولفنسون هو أحد اليهود المصريين، وقد تتلمذ على يد طه حسين، وأشرف عليه في رسالته للدكتوراه). وهنا نجد أن الاختصاصي المظنون به التدقيق، قد جانبه الصواب، وسقط في الوهم لقلّة ما كان يُعرف عن الرجل، فقال: إنه (أي ولفنسون) من اليهود المصريين، مما قد يوحي إلى القارئ بأنه قد ولد في مصر، وهو لم يكن كذلك، بل كان من اليهود الفلسطينيين، المولودين بالقدس، ثم الإسرائيليّين من بعد قيام الدولة الإسرائيليّة.

35- انظر:

Rudolf Sellheim's review of Between Bible and Qur'an: The Children of Israel and the Islamic Self-Image by Uri Rubin، Oriens، Vol. 36 (2001)، p. 335

كتب زيلهايم مراجعته تلك بالألمانية، ويذكر فيها في معرض الحديث عن ولفسون ما نصه: "In seinem 'Lebenslauf' schreibt er:.." وترجمة هذه العبارة هي: (في سيرة حياته (والضمير عائد على ولفسون) قد كتب..). وهذا دليل على أن هناك نصاً مكتوباً كتبه ولفسون عن نفسه وعن مسيرته. إلا أننا لا نعلم بأية لغة كُتِبَ هذا النص، وفي أي مكان نشر، ومتى؟ فضلاً عن أن زيلهايم لم يذكر -كما أشرت- إلى مصدر هذه السيرة لا في متن مراجعته ولا في ثبت المراجع.