

دور الغزالي في نقل الفكر الديني اليهودي من الفلسفة إلى التصوف

**The Role of Al-Ghazālī in Transmitting Jewish Religious Thought
From Philosophy to Mysticism**

بدرالدين رفيق

الباحث:

refik.badreddine@edu.univ-oran1.dz

قسم أصول الدين، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران 1 (الجزائر)

د. رابع بوترفاس

الباحث المعاون:

bouterfas.rabah@univ-oran1.dz

قسم أصول الدين، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران 1 (الجزائر)

Abstract

This article aims to examine the influence of Al-Ghazālī's thought on Jewish religious thought, especially as his works were translated into Hebrew and Judeo- Arabic. Jewish circles experienced a significant intellectual inoculation as a result of the cultural and civilizational interaction between the Islamic civilization and the Jewish community. In fact, any intellectual trend that emerged in the Islamic world had a corresponding parallel in the Jewish community, whether in the fields of Kalām, philosophy, or Sufism, even the issues arising from these sciences echoed in both cultures. As Jewish philosophy began to take its independent form with Maimonides' philosophy and reached its peak, al-Ghazali's thought had captivated many Jewish scholars in Egypt, Yemen, Andalusia, Southern France, and Northern Spain. These scholars, influenced by al-Ghazali's critique of philosophy positioned themselves against Jewish philosophical thought. These scholars, drawing from al-Ghazali's critique of philosophy, positioned themselves in opposition to Jewish philosophical thought, viewing it as a potential threat to the future of Judaism and its foundational teachings inherited from the Tannaim and Amoraim. They found in al-Ghazali's spiritual Sufi experience as a better alternative to philosophy, which was a domain reserved for the elite. They adopted his works as a guide to return to the spiritual life that had prevailed during the prophetic era. Therefore, we seek to shed light on Al-Ghazālī's impact on Jewish religious thought and his qualitative shift from the philosophical domain to the realm of Sufism.

Keywords: Al-Ghazālī, Mysticism, Jewish, Philosophy, Transmitting.

مقدمة:

عرفت الأوساط العلمية اليهودية حالة من الازدهار المعرفي، بعد أن ضَمِنَ الحَقُّ الذمي الذي تكفلت به الأنظمة الإسلامية، حركة الفكر الديني اليهودي¹، فأحدثت منصب الجاؤونية لتسوس الجالية اليهودية في جانبيها الديني و الثقافي، وتمثل نقطة وصل بين نظام الحكم الإسلامي و مساعي اليهود واحتياجاتهم²، كما عرفت حالة من السيولة المواصالية التي لم يشهدها العالم إلا زمن الخلافة الإسلامية، على الرغم من بعض الحدود الفاصلة بين الدول، فتمتع اليهود بحرية التنقل لدرجة أن الفتاوى كانت تُسأل من الأندلس ليجاب عنها في بغداد، بل و بعض التركات يموت صاحبها في الغرب فلا يلبث أن تصل ذويه في الشرق في غضون أيام³، بل من شدة التقارب اليهودي الإسلامي بفضل اللقاءات العلمية عند السلاطين المسلمين وحركات الأموال و التعاملات التجارية واللقاءات الثقافية⁴، أظهر اليهود انهم يعلّمون المسلمين فأخذوا في تبني بعض العلوم وإسقاطها على البنية المعرفية اليهودية لتظهر علوم موازية لعلوم المسلمين، فظهر كلام يهودي بثوبه الاعتزالي والأشعري وفلسفة يهودية بمنظورها الإسلامي المنفتح على فلسفة اليونان، وغيرها من العلوم و الفنون⁵.

وكانت النتيجة مبهرة لأخبار اليهود فقد دَبَّت الحياة من جديد في هذا الدين بعد أن كان غارقاً في العلائق الوثنية، وتم من خلال الاحتذاء بالنموذج الإسلامي إحياء الحركة الدينية التي لم تشهدها الساحة اليهودية منذ زمن الأموريين⁶، فصارت عملية التقرب إلى الدين الإسلامي أكثر منهجية من خلال ترجمة أعمال أعلام المسلمين إلى اللغة العبرية أو نقلها إلى الخط اليهودي العربي ليتم الاستفادة منها وتتبع مستجدات العلوم، وكانت بعض المشاكل الدينية وعقباتها منتقلة إلى الوسط اليهودي بنفس الوتيرة التي كانت تنتقل بها العلوم نفسها⁷، فالغزالي لما قرر مهاجمة الفلاسفة من خلال كتاب تهافت الفلاسفة عبر عن حالة تراكمية من عدم الرضى، من قِبَلِ الفقهاء والمتكلمين إزاء الفلسفة، التي أُعتبرت دخيلاً على الثقافة الإسلامية، فتأهب للنقد القائم على الأسس الفلسفية والحجج المنطقية وجمع خلاصة الردود التي سجلها التاريخ للمتكلمين والفقهاء ضد الفلاسفة بعد الاطلاع الشامل لمذاهبهم⁸.

وفي الساحة المقابلة كانت النظرة اليهودية إلى الفلسفة بنفس السياق الإسلامي، لكنها لم تتمكن من مواجهتها وردعها بل بدأ النشاط الفلسفي اليهودي يزداد ويفقد التيار الحاخامي القدرة على المواجهة، وكانت حالة التذمر بادية سواء بين طبقة العلماء والربيين، أو بين طبقة العوام الذين لم يكن لهم نصيب في فهمها، إلى أن ظهر موقف الغزالي المواجه للمد الفلسفي، فتم تبنيه لما كانت له من مكانة في الوسط اليهودي الذي اعتنى بتراثه ترجمة ودراسة، واتخاذ مرجعاً في الانتصار للعلوم النقلية و التلمودية⁹.

ومن الأسباب الدافعة إلى العودة إلى تأثير أبي حامد الغزالي في الفكر الديني اليهودي، تجاهل الباحثين هذا الأثر البارز و إغفالهم لنوع العلاقة القائمة بين العلوم الإسلامية والعلوم اليهودية، وحجم الفضل الذي يكنه الموروث الديني اليهودي للإسلام، وعدم العودة إلى الأسباب الحقيقية في حُبِّو نجم الفلسفة، وسلطان فكر أبي حامد الغزالي على علماء اليهود وعلاقة تجربته الروحية في الانتقال من العمل العقلي إلى العمل الإشراقي والصوفي .

وللوقوف على دور الغزالي في نقل الفكر الديني اليهودي من الفلسفة إلى التصوف خلال العصر الوسيط، استعنا بالمصادر اليهودية والإسلامية، علاوة على الدراسات المتخصصة والمعاصرة، وقد قسمنا هذا البحث إلى أربعة عناصر رئيسية، هي :

أولاً- ترجمة أبي حامد الغزالي .

ثانياً - أثر تهافت الفلاسفة على العمل الفلسفي.

ثالثاً- حركة الترجمة و دور التلاقح المعرفي بين اليهودية و الإسلام .

رابعاً- أزمة الفلسفة ودور الغزالي في الانتقال إلى التصوف.

أولاً - ترجمة أبي حامد الغزالي

هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي نسبة إلى طوس بخراسان¹⁰ ولد في منتصف القرن الخامس للهجرة سنة 450هـ / 1059م، اشتغل والده في غزل الصوف، وقد توفي في سن مبكرة ليخلفه هو وأخوه أحمد، إلى أحد المتصوفة الذي بذر فيهما أوائل بذور العلم والصلاح¹¹. تمذهب بالشافعية في الفقه، وبالأشعرية في العقيدة، كما اشتغل بالتصوف أواخر أيامه¹²، أخذ العلم بادئ الأمر في طوس ثم انتقل إلى نيسابور ليدرس بها على يد إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (419هـ / 478هـ) فلازمه وأخذ من علومه حتى برع في الفقه وعلم الكلام و علم الجدل والمناظرة والمنطق والفلسفة، فألف في كل فن من هذه العلوم حتى صارت مرجعا للدارسين من بعده¹³، واحتار المشتغلون بالتراجم إلى أي فن ينسبونه لموسوعيته الشاملة، حتى وُصف بدائرة المعارف للقرن الخامس الهجري¹⁴، حيث قال عنه ابن النجار فيما يرويه الذهبي: "أبو حامد إمام الفقهاء على الإطلاق، ورباني الأمة بالاتفاق، ومجتهد زمانه، و عين أوانه، برع في المذهب و الأصول و الخلاف و الجدل و المنطق، وقرأ الحكمة والفلسفة وفهم كلامهم، وتصدى للرد عليهم، وكان شديد الذكاء، قوي الإدراك، ذا فطنة ثاقبة، وغوص على المعاني" وقد وصفه الجويني بالبحر المغرق لشدة تعمقه في العلوم وسبر أغوارها¹⁵ وكان لوجوده في نيسابور أثر عميق في تشكيل شخصيته وفتنته، حيث كانت نيسابور محلا للنقاشات والمناظرات العلمية التي جمعت كبار العلماء آنذاك، وقد شارك في

بعضها على مرأى من نظام الملك، الذي أعجب بسعة علمه وقوة حجته، فانتدبه للتدريس بالمدرسة النظامية ببغداد وكان ذلك بعد وفاة شيخه الجويني سنة 480هـ/ 1085م¹⁶ ثم انصرف الغزالي في بغداد إلى دراسة كتب ابن سينا و الفارابي قاصدا بها الإطلاع على علوم الفلاسفة ، طامعا بذلك إرواء ظمأه المعرفي و فضوله العلمي، فألف كتاب مقاصد الفلاسفة، ثم ألف بعده كتاب تهافت الفلاسفة ليرد فيه على مزاعمهم، كاشفا عيوب طريقهم في إدراك الحقائق، فازدادت حيرته بعد أن فقد الثقة في طريق الفلاسفة، ليخرج من بغداد سنة 1090م تاركا وراءه المنصب و الأهل والجاه باحثا عن طريق الحق¹⁷، فذهب إلى مكة حاجا ثم عاد إلى الشام وقضى فيها عشر سنوات، أمضى معظمها في بيت المقدس سالكا فيها أحوال الصوفية و ملازما لطريقهم¹⁸ وقد ذكر في المنقذ من الضلال معاناته في البحث عن العلم اليقيني الذي ليس من ورائه شك، ساردا فيه خلاصة تجربته العلمية والروحية، واستخلاصه للحق من بين الفرق واختلاط السبل، فبين خطورة ما أقدم عليه بانتهاجه منهج الشك المطلق للخلوص إلى الحق، ولم يدفعه على ذلك إلا الارتفاع عن التقليد، وحب المعرفة والتعطش لحقائق الأمور .

فأثنى على علم الكلام وبين فضله عليه، ثم بين كراهته لمذهب الإمامية، و إزداءه لطرق التفلسف¹⁹ ليصل في الأخير بعد طول التأمل والخلوة، إلى أن طريق الصوفية هو أصوب الطرق، وأنهم السالكون لطريق الله بحق²⁰ ثم عاد الغزالي إلى طوس بعد انقضاء سنوات العزلة، ليلىح الولاية و الطلبة عليه، ليعود إلى التدريس بالمدرسة النظامية في نيسابور بقصد ونية جديدين ، وعاد إلى التأليف بعد أن انقطع عنه مدة. توفي رحمه الله بطوس سنة 505هـ/ 1114م²¹، بعد أن خلف تراثا هائلا من الكتب التي لا ينقضي نفعها، من بينها:

- مقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة.
- الاقتصاد في الاعتقاد .
- المستصفي ، في أصول الفقه .
- الوقف و الابتداء ، في التفسير .
- الوجيز ، في الفقه الشافعي .
- إحياء علوم الدين ، والمنقذ من الضلال ، في التصوف .

ثانيا - أثرتهافت الفلاسفة على العمل الفلسفي.

قبل البدء في دراسة أثر كتاب تهافت الفلاسفة على العمل الفلسفي، وحب تسليط الضوء على الأوضاع الدينية والعلمية، التي كانت تعيش في حالة من النفور والحساسية تجاه العلوم العقلية خاصة في ثوبها الفلسفي، بعدما

لفتت أضواؤها الساحة العلمية على حساب علوم النقل والدين، ولا يخفى علينا دورها الفعال في كثير من العلوم، كأصول الفقه و علم الكلام، إلا أن هذين الأخيرين لم يرضيا بمآثرها على حساب الشكوك التي بثتها في كليات الدين ومحاولة زعزعة ثوابتها، مما صار يشكل خطرا حقيقيا على أصولها ويهدم أركانها، فاحتدمت النقاشات و الصراعات بين أنصار الدين والفلاسفة، و بلغ الاحتدام أوجه زمن الغزالي²².

فانتدب لحمل مهمة التصدي لهذا الخطر المحقق بثوابت الدين، مُؤَسَّسًا عمله على ما كان يختلج العالم الإسلامي إزاء هذا الفكر الدخيل، فجمع خلاصة الردود التي سجلها الفكر الديني للمتكلمين والفقهاء ضد الفلاسفة، وعكف على دراسة كتبهم و هضمها، و تحليل منطقتهم بأدوات فلسفية. ولعل هذا ما ميز عمله، فقد عُدَّ أول محاولة لدحض الفلسفة دحضا مؤسسا تأسيسا فلسفيا²³ وأخبر أن محاولات المتكلمين كانت مجرد كلمات معقدة ظاهرة التناقض والفساد²⁴ فاشتغل بادئ الأمر بكتابة مقاصد الفلاسفة، ولم يكن يريد من خلاله إلا التهيؤ لهدم المبادئ التي شرحها بعد الأهبة العلمية المؤهلة لذلك²⁵، وبَيَّن في المنقذ من الضلال منهجه الذي عمد فيه على الإحاطة بعلومهم، فجعل أساس النقد بلوغ مبلغ أعلمهم، ثم يزيد عليه درجة، ليصل إلى ما لم يصل إليه أصحاب ذلك الفن، فإذا تحقق فيه هذان المطلبان صح منه النقد. وأخبر عن نفسه أنه تكبد عناء هذه المهمة، فعكف على كتب الفلسفة مدة ثلاث سنوات قراءة وتدقيقا، إلى أن تحقق له زيف آرائهم وخداعهم، فألف كتاب تهافت الفلاسفة²⁶.

وكان لظهور كتاب تهافت الفلاسفة أثر بليغ على العمل الفلسفي في العالم الإسلامي، إذ هدم أركان الفلسفة من جذورها وحقق به مراد الفقهاء والمتكلمين، فقد عبر ماجد فخري عن هذا النقد بوصفه أنه كان نقدا مدمرا للعمل الفلسفي²⁷، بل ذهب بعض العلماء إلى أن ضربته للفلسفة أقعدتها بحيث لم تقم لها بعد ذلك في الشرق قائمة²⁸، وكان سبب تفوق الغزالي في مشروعه، أنه أنزل الفلسفة من عليائها وقرب بحوثها للعامّة بعد أن كانت مكتنفة بالغموض وخاصةً بطلاب الفلسفة، وهذا ما جعل نقمة ابن رشد عليه، متهما إياه بإباحة هذا العلم للعوام و تذليل كبريائها، ولعل من الخطورة بمكان ما جعلت ابن رشد يترصد للرد على الغزالي من خلال كتابه تهافت التهافت، في محاولة إصلاح ما يمكن إصلاحه بعد أن فقدت الفلسفة مكانتها في الأوساط العلمية الإسلامية²⁹، فتتبع كتاب تهافت الفلاسفة خطوة خطوة، ليدحض أقواله مستدلا من كتبه تارة وجامعا بين تذبذبات أقواله تارة أخرى، ليخلص إلى نتيجة مرادها التصالح بين الشريعة والفلسفة، وأن الخلاف ليس إلا خلافا لفظيا بينما الكل متفقون في الجوهر³⁰، لكن هذا الرد جاء متأخرا فقد استحكمت آراء الغزالي على الرأي العام، ونجح في ذلك على حساب الفلاسفة في توجيه العالم الإسلامي إلى اتجاه معادٍ للفلسفة.

وقد وصف أحمد شحلان حال الفلسفة في العصر الوسيط بعد انتشار كتب الغزالي وحملته الشرسة على الفلسفة، بالأزمة الفكرية، في كلا المجتمعين الإسلامي و اليهودي، فلقد أوقفت كل محاولات العمل العقلي المبني على التفلسف³¹، ولعل مصطلح الأزمة هو أصح ما يمكن تسميته في هذا السجال، فقد بدأ التأريخ لموت الفلسفة في الإسلام منذ ظهور هذا الرد، وعلى الرغم من الاحتدام الشديد بين المفكرين المعاصرين في من يتحمل أعباء خبو العمل الفلسفي، بين متهم للغزالي في الإجهاز عليها، و بين من يجعله شاهدا على موتها غير فاعل فيها³²، لينتهي بنا المقال إلى القول أن مجرد هذا التنازع دليل على مكانة هذا المؤلف في تاريخ الفلسفة الإسلامية سواء كان بالسلب أو بالإيجاب، كما أن الباحثين يجزمون بالدور الذي لعبه في انزواء كل عمل فلسفي عن الساحة الإسلامية. مستدلين بكون أعمال ابن رشد آخر من يستحق لقب الفيلسوف في العالم الإسلامي، لم تلق رواجاً بين المسلمين ولم تجد غير أوريا حاضنة لها³³.

رغم كل هذا العداء الذي شنّه الغزالي على الفلسفة، إلا أنه لم يكن ليترك الساحة العلمية فارغة دون بديل يرتضيه لهم، فقد كره إليهم التفلسف وأباح لهم التصوف، بعد أن خاض غمار تجربة روحية سميت بأزمة اليقين، جمدت فيه نشاطه العلمي مدة، ليفتح بعدها صرح الفلسفة الروحية بثوبها الصوفي كبديل لما سببه للفلسفة من خراب .

ثالثاً- حركة الترجمة ودور التلاقح المعرفي بين اليهودية والإسلام .

لم يكن ليخفى على الدارسين أثر الوجود اليهودي في الرقعة الإسلامية في تغير اتجاه الفكر الديني اليهودي من الركود إلى الإنتاج، إذا ما قورن مع وجوده في الأوساط المسيحية الغربية³⁴، فقد صرح إسرائيل ولفنسون بأن "اتصال اليهود بالمسلمين في الأقاليم الإسلامية كان سبباً في نهضة فكرية عظيمة عند اليهود بقيت آثارها في تاريخ الآداب العربية والعبرية زمناً طويلاً"³⁵، ولم يكن لتنبع مثل هذه الحياة لولا التسامح الفكري الذي شهده العالم الإسلامي خلال العصر الوسيط³⁶، بل وصل حجم التسامح والتلاحم الاجتماعي إلى حد اعتبار التعاليم الإسلامية ثقافة شعبية يتشاركها القاطنون في كنفه، يحيون بها ويتعاملون على أسسها سواء كانوا يهوداً أو مسيحيين³⁷.

إن هذا النوع من التسامح أدى إلى ظهور حواضر علمية يهودية متأثرة أشد التأثير بالعلوم الإسلامية في شتى ميادينها، ولم تظهر إلا في أماكن ازدهار النشاط العلمي الإسلامي، حيث كانت أكبر بؤر النشاط اليهودي متمثلة في بغداد عاصمة العباسيين، والفسطاط في مصر والقبروان في شمال إفريقيا وقرطبة و طليطلة في الأندلس، أكثر الحواضر وأشد الأماكن احتواءً للعلم والعلماء³⁸.

وكان من شدة حرص اليهود على الاستزادة من العلوم، أن عكفوا على دراسة علوم المسلمين ليظهر ذلك جلياً في

كتيهم ومصنفاتهم، سواء كانوا قرائين أو ربانيين، فهذا يعقوب القرقساني صاحب كتاب "الأنوار و المراقب" كان ظاهر التأثير بالفكر الإعتزالي، وعلى رأسهم النظم المعتزلي³⁹، وسعديا الفيومي بكتابه "الأمانات و الاعتقادات" صاحب الأثر العميق في الفكر اليهودي الوسيط قد طغى عليه الكلام الإسلامي⁴⁰، وبحي بن يوسف بن باقودا المتأثر بالتصوف في كتابه "الهداية إلى فرائض القلوب" الذي اعتبر أول عمل منهجي في الزهد، ملهم للعديد من الأجيال بعده، ولا يزال أثره باقيا إلى يومنا هذا⁴¹.

فبعد أن تأكد لليهود جدوى العلوم الإسلامية في مجابهة التحديات المعاصرة، قرروا عدم الاكتفاء بمجرد التسريبات الثقافية، أو اللقاءات العلمية في قصور الملوك، أو الاحتكاكات بين العلماء في الحواضر العلمية والمريدين في التكايا⁴²، إذ عمدوا إلى الانتقال إلى خطوة أكثر منهجية تسمح لهم بالاستزادة من المعارف بطريقة أكثر نجاعةً، وهي مرحلة نقل المؤلفات الإسلامية إلى الخط العبري، ولم تكن هذه العملية مجرد عمليات عشوائية، بل كانت لها مراكزها الخاصة وأهدافها المقصودة، واهتماماتها المتنوعة⁴³.

ولما كانت اللغة العربية هي اللغة الرسمية ليهود القرون الوسطى، تمكنوا من الإحاطة بالموروث العلمي الإسلامي فنقلوا جل مؤلفات أعلام الفكر العربي الإسلامي، من الحرف العربي إلى الحرف العبري دون أن يترجموه إلى اللغة العبرية، مثل مؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي، لكن بعدما اضطرتهم الحال إلى الهجرة إثر تولي الموحدون زمام السلطة في الغرب ثم اجتياح الإسبان للأندلس، نزحوا نحو المغرب، وإلى جنوب فرنسا، وشمال إسبانيا ثم إيطاليا، فأخذوا معهم تلك المصنفات العربية و المنقولة إلى الخط العبري قصد الاستفادة منها، لكن المستقرين في البلدان الأوربية بدأ أبنائها يتناسون اللغة العربية مما دفعهم إلى ترجمة الكتب العربية ذات الخط العبري إلى اللغة العبرية، القاسم المشترك بين كل اليهود، حتى لا يضيع منهم هذا الكنز المعرفي، مغتتمين حالة الاستقرار الظرفي⁴⁴.

فظهر نوعين من الترجمات، أحدها ترجمة كتب أعلام اليهود المدونين بالعربية الفصيحة، ظاهري التأثير بالحضارة الإسلامية، كترجمة كتاب سعديا الفيومي "الأمانات و الاعتقادات"، وكتاب ابن باقودا "الهداية إلى فرائض القلوب"، وكتاب يهودا اللاوي "الحجة والدليل" التي ترجمها ابن تيون. أما النوع الثاني فهو ترجمة كتب أعلام المسلمين أصحاب الباع الطويل في فنون العلم من علوم الطب والرياضيات والفلك، والفلسفة و المنطق⁴⁵.

وكان من أهم الأهداف الذاتية لليهود في هذا العمل، مقارنة مع أهداف الحواضر الأوربية التي وظفت اليهود لأغراض سياسية كجامعة فرنسا و أوكسفورد، وجامعة نابولي التي أسسها فريديريك الثاني سنة 1224م لفرض مبادئ

الإمبراطورية، وَحَدًا من نفوذ البابا وسلطانه، كما وُظِفَ كذلك لأغراض دينية مسيحية خدمةً لِطَائِفَتِي
الفرانسيسكان والدمنيكان⁴⁶، هي نشر العلوم التي نالت تزكية أبحار التلمود من الطائفة الربانية على حساب
المذهب القرائي وانتصارا للصراع المذهبي، فقد تُرجمت كل أعمال اليهود الربانيين وأعمال المسلمين التي توافق اتجاه
هذه الطائفة، من منطق وكلام أشعري وفلسفة وتصوف، في مقابل ترك جميع الأعمال القرائية في خطها العربي⁴⁷،
وكان من بين الأهداف الذاتية كذلك، إظهار اليهودي بمظهر الرجل العالم المثقف المحيط بجوانب العلوم، فقد قال
يعقوب بن مخير وهو من كبار المترجمين، في كتابه " عطاء الحمية " : "علينا أن نبين للأغيار مدى مالنا من معرفة
عميقة فلسفية حتى لا يقال إننا عراة من كل المعارف والعلوم"⁴⁸.

وقد كانت أولى بواكير العمل الترجمي في جنوب فرنسا على يد يهودا بن تبون الذي هاجر من الأندلس في النصف
الثاني من القرن الثاني عشر، ليضع حجر الزاوية كمؤسس حقيقي لمدرسة الترجمة التي ذاع صيت آل تبون من
خلالها، ثم ظهرت بعدها إيطاليا ملتقى حضارات الشرق والغرب، كمركز ثاني للترجمة⁴⁹، وظهر في هذه الفترة
أسماء علماء كبار في الترجمة نذكر بعضا منهم :

- شموئل بن يهودا بن تبون المولود سنة 1150م و المتوفى سنة 1232م بمرسيليا، له عدة ترجمات نقلها من
العربية مباشرة، من أهم أعماله: ترجمة كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون سنة 1204م و تم التعرف على
هذا الكتاب من خلال هذه الترجمة، وترجم كذلك كتاب تفسير الألفاظ الغريبة وشرح مشنه التوراة، و
رسالة إحياء الموتى لابن ميمون، وكانت أهمية ابن تبون ظاهرة في كونه أول مترجم اعتبر الترجمة من
المسؤوليات التي لا يجب الاستهانة بها⁵⁰.
- يعقوب بن أبا مري بن شمشون بن أنطولي، أول من اعتنى بتراث ابن رشد الحفيد ولد في جنوب فرنسا،
اهتم بترجمة كتب الفلسفة خاصة فلسفة ابن ميمون وابن رشد فقد ترجم لابن رشد عدة كتب سنة
1235م⁵¹.

- سلمون بن يوسف بن أيوب الأندلسي اعتنى بترجمة كتاب السماء و العالم لابن رشد سنة 1259م،
وأرجوزة ابن سينا في الطب سنة 1262م وترجمات أخرى لعلماء مسلمين⁵².

فهذه بعض الأسماء التي ذاع صيتها في عالم الترجمة الوسيطية، حيث كان هناك العديد من العلماء الذين لم
نتطرق إليهم، كلٌ فيما اختص به من علم، حيث سعوا إلى ترجمة ما كانوا في أمس الحاجة إليه من معارف لتساير
ظروف الغربة الجديدة، وكان من بين الشخصيات التي استوجبت على يهود الأشكناز أن تعتني بها هي شخصية

الغزالي وفكره وإسهاماته العلمية .

رابعا- أزمة الفلسفة ودور الغزالي في الانتقال إلى التصوف

رغم أن الساحة العلمية الإسلامية كانت تزخر بثلة من العلماء البارزين، إلا أن نجم الغزالي سطع نوره في كلتا الثقافتين الإسلامية واليهودية، فقد عرفه اليهود أشد المعرفة من خلال ما خلفه من تأثير، فكان لحرصهم على تتبع أقواله وكتبه دور في تغير سيرورة الفكر الديني اليهودي في القرون الوسطى، فقد ترجمت جل مصنفاته و تم الاعتناء بها⁵³، إلا أنه يمكن أن نؤرخ لنوعين من العلاقة بين الفكر اليهودي وتراث الغزالي بما قبل سنة 1230م وما بعدها، حيث اعتبر هذا التاريخ سنة العداء الرسمي للفلسفة ومجاهدة السلطات الحاكمة لها بتحريض من اليهود⁵⁴. فقد كانت علاقة اليهود بفكر الغزالي مستترة قبل هذه السنة، حيث لم تظهر إلا كنوع من التأثير المنهجي والعلمي في مؤلفات بعض الأبحار، الذين اطلعوا على تراثه في خطه العربي، إذ لم تكن هناك حاجة للترجمة، حيث كان اللسان العربي مشتركا بين الثقافتين، فظهرت أولى معالم التأثير به على يد يحيى بن يوسف بن باقودا (1080م)⁵⁵ من خلال كتابه الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، الذي كان بدوره أول من فتح عيون اليهود على كتب الغزالي وجعلها قبلة لهم⁵⁶. بعدما كاد المذهب القرائي أن يجتاح الساحة اليهودية، ويزرع الشك بين اليهود في أي المذهبيين على حق الرباني أم القرائي؟ بعد خوضهما مجال الفلسفة والمنطق وصارت حجج الطرفين أكثر متانة .

قرر ابن باقودا أن يخوض غمار علم جديد لم يكن للقرائين فيه نصيب، يُخفي به تراث الآباء الأوائل مستدلا بهم وبأقوالهم ليصرف الأنظار عن الفلسفة التي كانت في سيرها نحو التخمة العلمية والنبد الاجتماعي، فقد لاحظ أن علم التزكية والسلوك لم يتطرق إليه أحد من علماء اليهود قبله، حتى ظن أن اليهود غير مكلفين به، لكنه أدرك الحاجة الماسة إليه، خاصة بعد أن فشلت الفلسفة في تغطية متطلبات المجتمع اليهودي الفكرية والروحية.

فوجد في ميزان العمل، والمضنون به على غير أهله، والمنقذ من الضلال، وإحياء علوم الدين خير دعامة علمية لينطلق في بحثه عن الواجب السلوكي في التراث اليهودي، ليكون بهذا الفعل مبررا لا مستدلا. رغم كونه يستشهد بالتوراة والتلمود وأقوال بعض علماء اليهود كسعديا الفيومي وغيرهم، إلا أن المتأمل لمحتوى الكتاب يلحظ أن هذه الاستشهادات زائدة عن المضمون الفعلي، بل يمكن الاستغناء عنها⁵⁷، وكما أنه أخذ فكرة فرائض القلوب عن التصوف الإسلامي معتمدا على كتب الغزالي وجعلها مصدرا رئيسيا له، أخذ كذلك منهجية إحياء علوم الدين في تقسيمه إلى أربعة أرباع، ربعان متعلقان بأعمال الظاهر و ربعان آخران متعلقان بأعمال الباطن، ليستوحي منه فكرة فرائض الجوارح التي دار حولها جل تراث اليهود، و فرائض القلوب التي لم يسبق إليها غيره .

وكان من شدة استساغة اليهود لمنهج الغزالي، لم يتلق ابن باقودا أي انتقاد على هذا الاستنساخ العلمي و المنهجي، رغم أن اليهودية الحاخامية أو الأرثوذكسية ترفض كل علم طارئ على التقاليد الأبائية كحال الفلسفة و العلوم الدينية⁵⁸ بل وصار كتاب الهداية إلى فرائض القلوب مصدرا للعلماء من بعده و ملهما لهم.

وجاء أبرهام ابن الفيلسوف الشهير موسى بن ميمون (1186 - 1237) ليسير على نهج أستاذه ابن باقودا في التأليف و الاستئناس بكتب الغزالي و منهجته العلمية في كتابه كفاية العابدين، حيث قسم هو كذلك عمله إلى أعمال الجوارح و أعمال القلوب وفق منهجية الغزالي، حيث أثار جدلا في الأوساط العلمية بتخليه عن العمل الفلسفي رغم تضلعه فيه واختياره التصوف منهجا، و أثر الاحتكاك بالصوفية وحضور مجالسهم. ولعل من الغرابة بمكان إعجابه الصريح بهم حيث جعلهم الخلف الشرعي لأنبياء بني إسرائيل، مظهرا أسفه الشديد لتضييع بني جلدته هذا العلم حتى انتقل إلى المتصوفة المسلمين⁵⁹.

وجاء بعده ابنه داود هناجيد ليظهر نفس النزعة الصوفية في كتابه تفسير فصول الآباء، ليستغل على الأحكام الدينية و الأخلاقية التي دونها الآباء مظهرا جانبا السلوكي و العرفاني وفق ما سار عليه والده وابن باقودا المتأثرين بالغزالي فكرا ومنهجا⁶⁰، وكان من معاصريه تنتنيل بيرف الفيومي، ناجيد اليمن و صاحب كتاب بستان العقول الذي أظهر فيه تقليدا كبيرا لابن باقودا ومقتبسا من أقوال الغزالي الكثير⁶¹.

لكن الأحداث بعد سنة 1230م تغيرت ولم تسر على هذه الوتيرة، فقد حدثت أمور جعلت من علاقة الغزالي بالفكر اليهودي تتخذ نوعا من الجدية و الصرامة، ولم يكن لنبرهن على هذه التلازمية بين دور الغزالي و انتقال الفكر اليهودي من مجال الفلسفة إلى مجال التصوف، دون المرور على الأوضاع التاريخية التي سادت جنوب فرنسا و علاقته بالاختلافات المذهبية داخل اليهودية. فبعدها انتقلت الفلسفة الإسلامية و اصطبغت بطابع اليهودية كما حدث مع العلوم الأخرى التي عُدلت لخدمة القضايا اليهودية، ظهرت مشكلة تعتبر حتمية لكل من مزج بين الدين والفلسفة، هي مشكلة العقل و النقل، فقد عالج سعديا الفيومي هذه المشكلة في كتابه "الأمانات والاعتقادات" وبيّن أن الفلسفة لا يجب أن توضع إلا في مقام خدمة الدين ولا تكون إلا تالية لها في المرتبة⁶².

لكن هذه النتيجة اقتنع بها يهود المشرق على غرار يهود المغرب في الأندلس، الذين تشبعوا بالفلسفة الإسلامية، حتى اقتحمت فكرهم الديني، الذي صار يشكل خطرا على التقاليد التلمودية، و أدى تطبيقهم للمنهج العقلي و الفلسفي في دراسة النص المقدس إلى ظهور حالة من التقارب الفكري تجاه القرائن. فظهرت إزاء هذه المشكلة ثلاث مذاهب: مذهب يرى بضرورة التشبث بالنص المقدس كابن باقودا، وآخر تبني الفكر الأرسطي كابن ميمون، والثالث زواج بين المذهبين موقفا بين الفلسفة و الشريعة مثل أبرهام بن داود الططيلي⁶³.

وكان محور هذه المشكلة هو موسى ابن ميمون و كتابه دلالة الحائرين بعدما اشتهر و أصبح يهدد اليهودية

الحاخامية، فناله من التكفير ما لحق بالفلاسفة المسلمين، وتحول الصراع من شكله العلمي إلى شكله العملي، فأصدرت فتاوى بتكفير كل من يشتغل بدراسة كتاب دلالة الحائرين، و كانت أول محاولة لمنع الفلسفة سنة 1230م بقيادة سلمون بن ابراهيم الذي حرض أبحار شمال فرنسا على الوقوف بجانبه في هذا الموقف، ثم أدت الفوضى المذهبية إلى الاستغاثة بالسلطات المسيحية، التي وجدت فرصتها للقضاء على الفكر الرشدي الذي كان يمثل الإلحاد بالنسبة إليهم، و تمت بين سنتي 1232م و 1233م احراق الكتب الفلسفية التي كانت بحوزة اليهود⁶⁴. لكن بعد تدخل المسيحية في هذا الصراع الطائفي زادت حدة التعصب إلى الفلسفة و عادت بقوة إلى الساحة الأوروبية واحتدم الصراع هذه المرة بين أنصار الفلسفة و بين الأبحار اليهود، إلا أن الضمير القومي تفتن إلى أن مثل هذه النزاعات المذهبية التي لا يذهب ضحيتها إلا يهود الشتات.

فعمد الأبحار المناهضون للفلسفة بعد إدراكهم أن القضاء على الفلسفة لا يكون إلا بفلسفة مثلها، و أن الفكرة لا تُجابه إلا بالفكرة، إلى البحث عن نموذج يوفر لهم الوقت و الأمان، فلم يجدوا غير كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي لفهم الفلسفة و تذليل كبريائها الاصطلاحي، وتهافت الفلاسفة لوضع حد نهائي لها، فقد كان لهم معرفة سابقة به، وبما ألحقه بالفلسفة في الساحة الإسلامية، ليجدوا أن في حريمهم ضد الفلسفة ضرورة لابد منها، هي ترجمة كتب الغزالي⁶⁵ بعد أن فقد يهود الشتات اللسان العربي إثر سقوط الأندلس، "فاختار يهود جنوب فرنسا من مؤلفات الغزالي مقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة، وميزان العمل، والقسطاس المستقيم، ومشكاة الأنوار، والقياس من معيار العلم، وأجوبة أجاب بها الغزالي بعض سائله"، حيث ترجم كتاب مقاصد الفلاسفة ثلاث مرات الأولى لإسحاق البلاغ و الثانية ليهودا ناتان بجنوب فرنسا و الثالثة لمترجم مجهول⁶⁶، و قد شرحه شراح أكثر من بينهم موسى الزبوني بين سنتي 1342 و 1349، واسحاق بن شم طوب بجنوب فرنسا سنة 1459، أما كتاب تهافت الفلاسفة فقد ترجمه هاليفي بن إسحاق جروندي⁶⁷، و رغم تفاوتت أهمية كتب الغزالي بين اليهود إلا أن المؤلف الأكثر اهتماما بينهم هو كتاب تهافت الفلاسفة، حيث يقول قلونيموس بن داود بن طدروس: "إني وجدت أراء ابن رشد كثيرة الرواج، ولكني وجدت أيضا لدى أصدقائي كثيرا من التقدير لتهافت الفلاسفة للغزالي"⁶⁸.

فبعدها ناب الغزالي عن اليهودية الحاخامية في حرمها ضد الفلسفة، التي أفرغت العقيدة اليهودية من حملتها التقليدية الموحدة للشعب اليهودي، ووجدت نفسها تنساق شيئا فشيئا نحو فكره الصوفي الذي ارتضاه لنفسه، بعدما أدركوا حجم القطيعة الهائلة تجاه التطبيق والنظري و بين الطقوس والعادات الدينية التي هددت بهذا المنظور أركان اليهودية⁶⁹، ووجدوا فيه نوعا من العزاء النفسي إثر الشتات الدائم والنفي المستمر، فملأت كتبه

الصوفية الفراغ الذي تركته الفلسفة، وأخذ العلماء يهتمون به أكثر فأكثر حتى صارت أسماء مثل ابن ميمون وسعديا الفيومي وابن جبيرول عديمة الأثر، بل صارت مجهولة لدى الغالبية العظمى للشعب اليهودي. ومن شدة هذا التغيير الرادكالي أخذ أحمد شحلان في التساؤل عن السبب الرئيسي في الظهور المفاجئ لما يسمى بالتصوف اليهودي في ثوبه القبالي بعد هذه الحوادث مباشرة، ولماذا لم يظهر كتاب الزوهار إلا في هذه المرحلة التي التفت اليهود فيها إلى كتب الغزالي الصوفية⁷⁰.

ولا يسعنا القول إلا أن الغزالي كما انتصر للتصوف الإسلامي في مقابل العلوم العقلية و الفلسفية، وصار الصوفية يتباهون لانضمام أحد العمالقة إلى مذهبهم، وجد كذلك الأخبار اليهود ضالّتهم في مؤلفاته إذ كان لاستحكام العمل الفلسفي للساحة العلمية اليهودية تضيق على الطقوس اليهودية و تطلعاتهم الوجدانية والعرفانية، فنأدى علماء التلمود إلى التخلي عن التفاسير العقلانية للتوراة لكونها محدودة الأبعاد، والدعوة إلى العودة إلى فتح مجال الإشراق و الكشف لكونه أكثر تفسيرية وحرية من قيود العقل⁷¹، وكانت مساهمة الغزالي واضحة إذ تم التعرف على نموذج أكثر تفسيرية من الفلسفة وميداننا نعتقد فيه النفس أكثر من العمل العقلي، فتم تطويره ليخدم تطلعاتهم و أهدافهم ويصير هذا العلم بديلا عن الفلسفة، خاصة أنه ساير بين الاتجاه الحاخامي المقدّس للنص وبين العقل، وبين الطقوس التطبيقية والفتاوى النظرية.

وليتحول الوجود اليهودي في أرض المنفى وغيرها من الإشكالات التي عجز العقل الفلسفي عن حلها، ذات معنى بعد هذه الطفرة النوعية، حيث صار كل شيء مؤولا و ذو دلالة رمزية صوفية، ليجعل هذا المذهب ذو شرعية كبيرة بعد عصر الفلسفة كونه يساير تطلعات المجتمع اليهودي ويعيش قضياهم و أزماتهم⁷².

الخاتمة :

يمكن أن نجمل أهم النتائج المتوصل إليها فيما يلي :

- كان للوجود اليهودي في الرقعة الإسلامية أثر بالغ في حركة التجديد الديني التي شهدتها اليهود في مختلف العلوم محتدين في ذلك بالنموذج الإسلامي، حيث كانت عملية التقرب إلى الفكر الإسلامي ممنهجة من خلال ترجمة أعمال المسلمين إلى اللغة العبرية أو نقلها إلى الخط اليهودي العربي ليتم الاستفادة منها وتتبع المستجدات الحضارية.

- اعتبر أبو حامد الغزالي واحدا من أعظم رجال الفكر الديني الإسلامي، حيث أثنى عليه كثير من العلماء فوصفوه بإمام الفقهاء ورباني الأمة و مجتهد الزمان، ولقب بحجة الإسلام لنبوغه في العديد من العلوم، اعتنى بالوعظ و التأليف و التصدي لتحديات الإسلام والدفاع عنه .
- حمل الغزالي مهمة الدفاع عن الإسلام بالتصدي للتيارات الفلسفية الدخيلة على التراث الإسلامي من خلال كتابيه مقاصد الفلاسفة و تهافت الفلاسفة بعد أن تكبد عناء البحث في كتهم وفهم مقاصد تفلسفهم ليحقق بهما رواجاً عظيماً، وخفف عبء الفقهاء و المتكلمين في مهمة مواجهة الفلاسفة والدفاع عن الإسلام .
- كان رد الغزالي مجهزاً على العمل الفلسفي في الشرق الإسلامي و معلناً به نهايته، لكنه خلف من وراء تجربته الدينية، كفلسفة روحية أحييت بعده العالمين الإسلامي و اليهودي معا .
- ظهور آثار التراث الإسلامي جلياً في مصنفات اليهود القرائية والريانية نتيجة لتسربات ثقافية، ولقاءات واحتكاك في الحواضر العلمية، وبعد تأكدهم من جدوى العلوم الموروثة عن المسلمين، شكلوا مراكز لترجمة الكتب الإسلامية ليظهروا أمام الأوربيين على أنهم أرباب حضارة وعلم .
- كانت لمراكز الترجمة أهداف متعددة، فَبَيَّنَ من يريد فرض المبادئ الإمبراطورية في مواجهة النفوذ البابوي، وبين من يسعى للحد من الخلافات المذهبية انتصار لمذهب ضد آخر، وبين من يريد ستر الدونية الاجتماعية والظهور بمظهر المتفوق .
- استنجد أحبار يهود فرنسا بمؤلفات الغزالي دليل على عجز الفكر اليهودي عن مواجهة المد الفلسفي الرشدي و الميموني، إذ كانت معرفتهم بإسهامات الغزالي في الحد من العمل الفلسفي كبيرة لدرجة تفويضهم له للتصدي لهذه المهمة.
- كان لفكر الغزالي وكتبه دور كبير في حركة التجديد الديني لدى اليهود فقد كان مصدر إلهام للكثير من الأحرار و سببا في تعرفهم على علم التزكية و السلوك الذي بدأ مع يحيى بن يوسف بن بقودا ليتطور وصولاً إلى شكله النهائي بما يعرف بالقابالا .
- رغم كون الغزالي قد حد من العمل العقلي في ثوبه الفلسفي إلا أنه ترك بديلاً عنه، وهو التصوف الذي يسعى لتجاوز ما وقفت الفلسفة عنده، ويُشَبِّع به الظُّمَأُ المعرفي والوجداني، ليلتف حولهُ اليهود دراسة و

تحقيقاً وتأليفاً، خاصة وأن مرحلة الأوج الفلسفي جعلت من الطقوس و الحركات الوجدانية محل سخرية و استهزاء، لتعود من جديد بعد أن انتصر الغزالي لها .

- استساغة اليهود لمذهب الغزالي الصوفي جعله نموذجا أكثر تفسيرية بعد فشل الفلسفة عن موافقة التيار الأرثوذكسي المحافظ وتطلعات المجتمع اليهودي، وعجزه عن تقديم حلول لمشاكل يهود المنفى .

قائمة المراجع :

- Majid Fakhry : A History of Islamic Philosophy , 8rd ed ,New York Columbia University Press , (2004).
- Vollandt,R : jews of the Islamic World in the Middle Ages and their Arabic literature. *Bulletin of the Center Papyrological Studies*, (2020).
- Vajda George :*Introduction a la pensée juive du moyen âge*. Paris:Librairie Philosophique J. Vrin. (1947).
- Schweid, E: *The classic jewish philosophers : From Saadia through the Renaissance*. (I. levin, Trad.) leiden: Brill. (2008).
- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال و الموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق و تقديم جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت لبنان ، ط7 (1967).
- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، المكتبة التوفيقية، مصر ، ج 1 ، ط6 (2012).
- أبو عبد الله شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، بيت الأفكار الدولية، لبنان، الجزء الأول ، ط1 (2004).
- حاييم الزعفراني: يهود الأندلس والمغرب. ترجمة أحمد شحلان، مطبعة النجاح، الرباط ط1 (2000).
- أحمد شحلان: ابن رشد و الفكر العبري الوسيط، المطبعة و الوراقة الوطنية، مراكش، ط1 (1999).
- أحمد شحلان: التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، دار أبي رقرق، الرباط ، ط1 (2006).
- أحمد الجداد: مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط ، مطبعة صافي غراف ، المغرب، ط1 (2010).
- أليعزر شلوسبيرج: الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي: اللغة العربية والحضارة الإسلامية في مؤلفاته. مجلة الكرمل 15 (1994)
- داود هناجيد: تفسير فصول الآباء. ترجمة مصطفى عبد المعبود ، تقديم أحمد هويدي و حسن حنفي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1 (2018).

- مارك كوهين : بين الهلال والصليب- وضع اليهود في القرون الوسطى. ترجمة إسلام ديه، و معز خلفاوي كولونيا-بغداد: منشورات الجمل (2007).
- نتنيل فيومي : بستان العقول. ترجمة سهير دويبي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط 1 (2014).
- يحيى ابن باقودا : الهداية إلى فرائض القلوب والتنبية على لوازم الضمائر. ترجمة وتحقيق أحمد شحلان، الرباط: دار أبي رقرق، ط 1 (2010).
- نتنيل بيرف الفيومي : بستان العقول، ترجمة سهير سيد احمد دويبي، المركز القومي للترجمة القاهرة ، ط 1 (2014).
- نافتالي فيدر: التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، تر محمد سالم الجرح، سلسلة فضل الإسلام على اليهود و اليهودية، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ط 1 (2001م).
- إسرائيل ولفنسون: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية و صدر الإسلام. الجيزة ، مكتبة النافذة. ، ط 1 (2006).
- لويس برنارد: اليهود في ظل الإسلام. ترجمة حسن أحمد بسام، دمشق: مركز الدراسات العسكرية، ط 1 (1995).
- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة وتقديم موسى الصدر ، عويدات للنشر ، بيروت لبنان ط 2 (1998).
- فؤاد بن أحمد : موت الفلسفة في السياقات الإسلامية، مجلة الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية ، جامعة القرويين، الرباط (2021).
- صالح أحمد الشامي : الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة ، دار القلم دمشق، ط 1 (1993)
- جمال الدين القاسمي، تهذيب موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين، دمشق ، ط 1 (1324هـ).
- طه عبد الباقي سرور : الغزالي ، مؤسسة هنداوي للنشر، مصر ، ط 1 (2020).
- محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الإسلام ، دار الحرية، مصر، ط 1 (2012).

الحواشي

- ¹ حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب. ترجمة أحمد شحلان، ط1 (2000)، مطبعة النجاح، الرباط، ص 44.
- ² حاييم الزعفراني، نفس المرجع، ص 49.
- ³ نفس المرجع، ص 40، 75.
- ⁴ نفس المرجع، ص 61.
- ⁵ أحمد الجداد، مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، ط1 (2010)، مطبعة صافي غراف، المغرب، ص 5.
- ⁶ أليعزر شلوسبيرج، الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي: اللغة العربية والحضارة الإسلامية في مؤلفاته، مجلة الكرمل العدد 15 (1994)، ص 87.
- ⁷ أحمد شحلان، ابن رشد و الفكر العبري الوسيط، ط1 (1999)، المطبعة و الوراقة الوطنية، مراكش، ص 227.
- ⁸ فؤاد بن أحمد، موت الفلسفة في السياقات الإسلامية، مجلة الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية (2021)، جامعة القرويين، الرباط، ص 13.
- ⁹ أحمد شحلان، ابن رشد و الفكر العبري الوسيط، ص 217.
- ¹⁰ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ط6 (2012)، المكتبة التوفيقية، مصر، ص 3.
- ¹¹ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال و الموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق و تقديم جميل صليبا وكامل عياد، ط7 (1967)، دار الأندلس، بيروت لبنان، ص 8.
- ¹² جمال الدين القاسمي، تهذيب موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين، ط1 (1324هـ)، دمشق، ص 8.
- ¹³ صالح أحمد الشامي، الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة، ط1 (1993)، دار القلم دمشق، ص 20.
- ¹⁴ جمال الدين القاسمي، المرجع نفسه، ص 9.
- ¹⁵ أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 1، ط1 (2004)، بيت الأفكار الدولية، لبنان، ص 3679.
- ¹⁶ المرجع نفسه، ص 3676.
- ¹⁷ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 9.
- ¹⁸ صالح أحمد الشامي، المرجع نفسه، ص 25.
- ¹⁹ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المرجع نفسه، ص 60.
- ²⁰ نفس المرجع، ص 106.
- ²¹ صالح أحمد الشامي، المرجع نفسه، ص 25.
- ²² طه عبد الباقي سرور، الغزالي، ط1 (2020)، مؤسسة هندواي للنشر، ص 41.
- ²³ فؤاد بن أحمد، المرجع السابق، ص 5.
- ²⁴ أبو حامد الغزالي، المرجع السابق، ص 41.
- ²⁵ محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، ط1 (2012)، دار الحرية، مصر، ص 116.
- ²⁶ أبو حاد الغزالي، المرجع السابق، ص 74، 75.

²⁷ Majid Fakhry , A History of Islamic Philosophy , 8rd ed ,New York Columbia University Press , (2004), p 323.

- ²⁸ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة وتقديم موسى الصدر، ط 2 (1998)، عويدات للنشر، بيروت لبنان، ص 272.
- ²⁹ فؤاد بن أحمد، المرجع السابق، ص 13.
- ³⁰ هنري كوربان، المرجع السابق، ص 360.
- ³¹ أحمد شحلان، ابن رشد و الفكر العبري الوسيط، ص 217.
- ³² فؤاد بن أحمد، المرجع نفسه، ص 25.
- ³³ المرجع نفسه، ص 29.
- ³⁴ لويس برنارد، اليهود في ظل الإسلام. ترجمة حسن أحمد بسام، ط 1 (1995)، مركز الدراسات العسكرية، دمشق، ص 81.
- ³⁵ إسرائيل ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية و صدر الإسلام. ط 1 (2006)، مكتبة الناظرة، الجيزة، ص 11.
- ³⁶ مارك كوهين، بين الهلال والصليب- وضع اليهود في القرون الوسطى، ترجمة إسلام ديه، و معز خلفاوي، ط 1 (2007)، منشورات الجمل. كولونيا-بغداد، ص 307.
- ³⁷ تثنيل فيومي، بستان العقول، ترجمة سهير دويني، ط 1 (2014)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ص 9.
- ³⁸ Vollandt,R , jews of the Islamic World in the Middle Ages and their Arabic literature. *Bulletin of the Center Papyrological Studies*, 37 (2), (2020). p. 106, 108.
- ³⁹ أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، ط 1 (2006)، دار أبي رقرق، الرباط، ص 230.
- ⁴⁰ Vajda George , *Introduction a la pensée juive du moyen âge*. Paris:Librairie Philosophique J. Vrin. (1947).P 48.
- ⁴¹ Schweid,E , *The classic jewish philosophers : From Saadia through the Renaissance*. levin, Trad, leiden Brill. (2008). p47 .
- ⁴² حاييم الزعفراني، المرجع نفسه، ص 222.
- ⁴³ أحمد شحلان، ابن رشد و الفكر العبري الوسيط، ص 523.
- ⁴⁴ المرجع نفسه، ص 526.
- ⁴⁵ المرجع نفسه، ص 527، 528، 529.
- ⁴⁶ المرجع نفسه، ص 523.
- ⁴⁷ المرجع نفسه، ص 531.
- ⁴⁸ أحمد شحلان، ابن رشد و الفكر العبري الوسيط، ص 530.
- ⁴⁹ المرجع نفسه، ص 488.
- ⁵⁰ المرجع نفسه، ص 490، 491.
- ⁵¹ المرجع نفسه، ص 493.
- ⁵² المرجع نفسه، ص 499.
- ⁵³ يحيى ابن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر. ترجمة وتحقيق أحمد شحلان. ط 1 (2010)، دار أبي رقرق الرباط، ص 11.
- ⁵⁴ أحمد شحلان، ابن رشد و الفكر العبري الوسيط، ص 230.
- ⁵⁵ Vajda George : *Ibid* , P 85.
- ⁵⁶ يحيى بن باقودا، المرجع نفسه، ص 11.

- ⁵⁷ المرجع نفسه، ص 8 .
- ⁵⁸ المرجع نفسه، ص 13، 14 .
- ⁵⁹ نافثالي فيدر، التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، تر محمد سالم الجرح، سلسلة فضل الإسلام على اليهود و اليهودية ، ط1 (2001م) ، مركز الدراسات الشرقية ، القاهرة، ص 47 .
- ⁶⁰ داود هناجيد، تفسير فصول الأباء. ترجمة مصطفى عبد المعبود ، تقديم أحمد هويدي و حسن حنفي، ط1 (2018)، المركز القومي للترجمة، القاهرة ، مصر، ص 8 .
- ⁶¹ نتنيل بيرف الفيومي، بستان العقول، ترجمة سهير سيد احمد دويني، ط1 (2014) ، المركز القومي للترجمة القاهرة ، ص 9 .
- ⁶² أحمد شجلان، ابن رشد و الفكر العبري الوسيط، ص 227 .
- ⁶³ المرجع نفسه، ص 228 .
- ⁶⁴ المرجع نفسه، ص 230، 231 .
- ⁶⁵ المرجع نفسه، ص 233 .
- ⁶⁶ المرجع نفسه، ص 218 .
- ⁶⁷ المرجع نفسه، ص 219 .
- ⁶⁸ المرجع نفسه، ص 226 .
- ⁶⁹ أحمد الجداد، المرجع نفسه ، ص 162 .
- ⁷⁰ أحمد شجلان، ابن رشد و الفكر العبري الوسيط، ص 236 .
- ⁷¹ أحمد الجداد، المرجع نفسه ، ص 169 .
- ⁷² المرجع نفسه، ص 171 .