



مركز الخليج للأبحاث
المعرفة للجميع

تأثير الفلسفة الإسلامية في التفكير الديني اليهودي مقاربة أنثروبولوجية مقارنة



مختبر الحوار الخليجي
Gulf Dialogue Lab

د. عياد أبلال
باحث في علم الاجتماع وأنثروبولوجيا الثقافة
ابريل 2025

مقدمة:

بالرغم من أسبقية اليهودية عن الإسلام، وبالرغم من التأثير الذي أحدثته المسيحية واليهودية على الإسلام، فإن الفلسفة الإسلامية والتيارات الكلامية ذات الصلة، والتي تعد أهم مرتكزات الثيولوجيا الإسلامية، قد مارست تأثيرا كبيرا على الديانتين معاً، وخاصة على اليهودية. ولهذا، يقتضي التحليل العودة إلى القرون الوسطى، حيث كان العالم العربي والإسلامي يعيش قمة ازدهار الحضارة الإسلامية في كافة المجالات للوقوف على حجم التأثير الذي مارسه التفكير الديني الإسلامي على اليهودية، بالرغم من زعم اليهود أن دينهم صاف ونقي، وبقي في مأمن من تأثيرات الأديان الأخرى، وخاصة الإسلام.

يتخصص هذا المقال في الحفر في التفكير الديني اليهودي محاولاً استخلاص أهم التأثيرات التي مارسها الفلسفة الإسلامية مع الغزالي- الرازي- الكندي- ابن سينا، وإخوان الصفا، وابن رشد على التفكير اليهودي دينياً. وهو تأثير تجاوز المعتقدات إلى العبادات، بحيث شمل هذا التأثير الوضوء والصلاة والصوم والاعتسال من الجنابة، ومدونة الأحوال الشخصية فيما يخص الزواج والطلاق والموارث، وما إلى ذلك من تأثيرات.

يحاول الباحث في هذا السياق، إبراز مكان التأثير من خلال طائفتين دينيتين يهوديتين، هما طائفة القرائين وطائفة الربانيين، وهما طائفتان متعارضتان على مستوى المعتقدات وكذا العبادات، بالرغم من احتكاهما معاً للتوراة كمصدر أساس من مصادر التشريع. وفي هذا التعارض نفسه، يمكن العثور على تجليات الاختلاف الكلامي- الفلسفي بين الأشاعرة والمعتزلة، بما يجعل المدرستين الكلاميتين الإسلاميتين مرجعاً من مرجعيات وخلفيات الطائفتين اليهوديتين. وعليه، يحاول الباحث القيام بقراءة تفكيكية بمفهوم جاك دريدا للمتن الديني اليهودي، مستعيناً بالمنهج الأنثروبولوجي المقارن، مستخلصاً مكان هذا التأثير.

1) المجتمع اليهودي خلال القرون الوسطى:

حسب المؤرخين يمتد الحضور اليهودي في العصور الوسطى زمنياً من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر، وجغرافياً شغل هذا الحضور منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط وامتد إلى حدود أوروبا الشرقية، ومن الشرق العربي إلى الغرب الإسلامي، ومنه إلى الأندلس، حيث ازدهر اليهود ثقافياً وحضارياً، وكان للمغرب والأندلس دور كبير في تأثر اليهود بالحضارة العربية الإسلامية، مثلما تأثر التفكير الديني اليهودي بالشرق العربي الإسلامي في كل من فلسطين والعراق ومصر والأردن وسوريا... إلخ. وذلك من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر. بيد أن هذه المرحلة التاريخية لم تكن على نفس المستوى من الازدهار والسلم والسلام والطمأنينة، بحيث عانى اليهود مثلهم في ذلك مثل المسلمين من الحروب الصليبية وتعرضوا للطرد والتنكيل والقتل واستحياء نساءهم، حيث طردوا من إنجلترا عام 1290م ومن إسبانيا سنة 1492م، ومن فرنسا وإيطاليا خلال القرن الرابع عشر، حيث اتهموا بتحريف المسيحية ونشر الفكر الهرطقي، كما تعرضوا للطرد والتنكيل في القرن السادس عشر من ألمانيا والبلدان الناطقة بالألمانية. ناهيك عن التقتيل الجماعي الذي كان ضحيته اليهود خلال العرب العالمية الثانية، أو ما سمي بالهولوكوست.





وفي خضم هذا التاريخ الصعب وربطاً بما عرفه اليهود من تهجير على مر التاريخ، ابتداءً من مرحلة السبي البابلي والتهجير من مصر في فترة الألفية الثانية والأولى قبل الميلاد، كانت مرحلة الأندلس في ظل الحضارة العربية الإسلامية أجمل مرحلة من مراحل ازدهار اليهود باعتراف المستشرقين قبل العرب والمسلمين، وهو

ما يؤكد مونتجومري وات، ونفتالي فيدير وجورج فايدا، يقول وات: "تبنى المسيحيون في ظل الحكم الإسلامي بالأندلس كافة أوجه ثقافة الحكام، إلا فيما يختص بالدين لدرجة أنهم عرفوا بالمستعربين، أما عن اليهود الذين تحسن وضعهم بعد الفتح العربي الإسلامي فقد تقبلوا هم أيضاً الثقافة السائدة في كل شؤونهم... وهكذا مهدت الصلات التجارية والتواجد السياسي في إسبانيا وصقلية الطريق أمام الثقافة العربية الأرفع شأنًا للتوغل في أوروبا الغربية (1)".



وإذا كان مونتجومري وات قد وصل إلى حقيقة التأثير العربي الإسلامي على الفكر الغربي المسيحي، وكذلك على اليهود، فإنه قد استثنى دائرة الدين اليهودي، وهو جزء لا يتجزأ من الدين المسيحي،

من مجالات هذا التأثير، فإن العديد من الكتابات والدراسات النصية قد برهنت بما لا يترك مجالاً للشك مدى التأثير الذي مارسته الفلسفة الإسلامية والكلامية على الدين اليهودي من قبيل: محمد جلاء محمد إدريس، علي سامي النشار، عباس أحمد الشربيني، أحمد محمود هويدي، عبد الرزاق قنديل، محمد الهواري، ومحمد سالم الجرح، وموريس روبين، وحاييم زعفراني، وأحمد شحلان، وكريمة نور العيساوي، وسعيد كفياتي... إلخ.

وفي السياق الدولي، خصصت موسوعة ستانفورد للفلسفة إصداراً مهماً عن تأثير الفلسفة العربية والإسلامية في الفكر اليهودي، من خلال الوقوف على تأثير كل من الكندي، أبو بكر الرازي، إخوان الصفا، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن باجة، ابن طفيل، وابن رشد وبعض أتباعه.



تقودنا الاستعانة بالمهج الأنثروبولوجي المقارن إلى الظروف التي سمحت لليهود بالتأثر بكل ما هو إسلامي عربي في سياق حضارة كانت كونية على زمانها، إذ نستشف من دراسة تاريخ اليهود مدى الطمأنينة والسلم اللذين نعما بهما اليهود في ظل الحضارة العربية بإسبانيا وإيطاليا وفرنسا وعدد من البلدان التي وصلتها هذه الحضارة بما في ذلك مناطق شاسعة من أوروبا الشرقية، بيد أن العودة

التحليلية لتطور التفكير الديني اليهودي، يقتضي منا استحضار السياق الإسباني-الأندلسي لما عرف من دور لليهود إسبانيا في التأثير على مختلف المدارس اليهودية، وفي اليهود كشعب من الشعوب والأمم التي وجدت حينها في الإسلام ملجأً آمناً وسلمياً للعيش المشترك.



لقد كان الحكم الإسلامي في الأندلس، بما تميز به من عدل ورحمة، السبب الرئيس وراء تغلغل التأثير الإسلامي الحضاري إلى أوروبا، وهو ما اعترف به المستشرق المسيحي "استانلي بول" في كتابه: "حكم المسلمين في إسبانيا"، والذي استشهد به ولي ديورانت في حديثه، حين قال: "لم تنعم الأندلس طوال تاريخها بحكم رحيم عادل كما نعمت به في أيام الفاتحين العرب"، وهو القول الذي ذكره مستشرق مسيحي هو استانلي لين بول في كتابه حكم المسلمين في إسبانيا" (2).

في هذا السياق التلاقحي، يقول الحاخام (نفتلي روثنبرغ): "تدين اليهودية للإسلام بالكثير لظهور الأعمال اليهودية الفلسفية الكاملة في القرون الوسطى. تضم هذه الأدبيات، التي برزت من حوار معمق مع الإسلام وتأثرت بالمفكرين المسلمين، ضمن أمور أخرى، كتابات الحاخام سعاديا غاوون وابن ميمون والحاخام باشايا ابن باكودا والحاخام يهودا هاليفي، وشكّلت حجر أساس للثقافة اليهودية حتى يومنا هذا" (3).

كما يعتبر المؤرخ إرنست رينان أنّ الانشغال بالفلسفة عند اليهود في السياق العربي الإسلامي في القرون الوسطى لا يعدو أن يكون انعكاساً للفلسفة العربية الإسلامية وأحد مظهراتها (4) بحيث كان شكل التعايش والاندماج اليهودي في السياق العربي الإسلامي أرضية خصبة مكّنت المفكرين اليهود من الإبداع والتألق، فعرف النتاج الفكري اليهودي في هذه الحقبة أزهى عصوره وأكثرها خصوبة، ويعتبر موسى بن ميمون نفسه نتاجاً مباشراً وتعبيراً بارزاً لهذا النمط من التعايش اليهودي العربي الإسلامي، كما يشهد ويؤكد على ذلك الأستاذ حاييم الزعفراني قائلاً: "كان ابن ميمون نتاج مجتمع وحضارة وثقافة متميزة بالاندماج والتعايش بين مختلف مكوّناتها... باستثناء المراحل التي شهدت عدم استقرار وأعمال عنف مرتبطة بالنزاع على السلطة وتغيير الحكّام وانتفاضات القصور، كانت السمة الغالبة هي العمل المشترك والتعايش في كنف الأمن والسلم" (5).

"كان ابن ميمون نتاج مجتمع وحضارة وثقافة متميزة بالاندماج والتعايش بين مختلف مكوّناتها... باستثناء المراحل التي شهدت عدم استقرار وأعمال عنف مرتبطة بالنزاع على السلطة وتغيير الحكّام وانتفاضات القصور، كانت السمة الغالبة هي العمل المشترك والتعايش في كنف الأمن والسلم."



2) التوراة بين السياق العبري القديم والسياق الأوربي الجديد

أنثروبولوجياً لا يمكن شرح التغييرات الثقافية التي شهدتها الشعوب والأمم إلا باستحضار حركية التاريخ وسياقه الثقافي والاجتماعي والاقتصادي. ولذلك، فليس هناك تغييرات إلا كرد فعل عن حاجة موضوعية له، بمعنى أن سؤال لماذا تأثر اليهود بالفلسفة الإسلامية وحضارتها الساطعة، يرتد إلى حاجة اليهود أنفسهم للنهل من معين هذا التفكير العربي-الإسلامي في الفقه كما في علم الكلام والفلسفة. ولهذا، فقد تمثلت حاجة اليهود في البحث عن أسس مرجعية ومعرفية لتطوير تلقي التوراة وتوسيع مجالات تنفيذها التشريعي في زمن أندلسي-غربي، غير زمن نزول الوحي على النبي موسى عليه السلام.

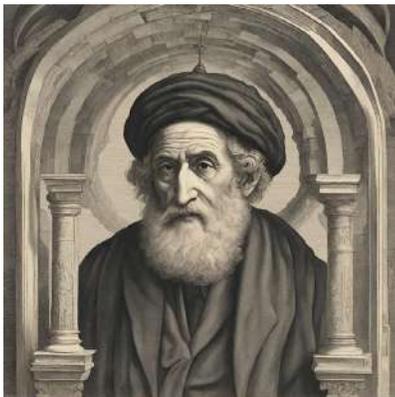
في هذا السياق يجدر بنا الإشارة إلى كتاب يحيى بن يوسف بن بقودا "الهداية إلى فرائض القلوب"، حيث نستشف منه رجلاً متضلعا في علوم التوراة والتلمود والآثار اليهودية الأخرى، وقد استقى يحيى جل ما يعرف من علوم كلامية، إن لم نقل كلها، من المعارف العربية الإسلامية التي سادت إذ ذاك في الأندلس، وخصوصا معارف الأفلاطونية المحدثة وعلم التصوف (6).

لقد وجد اليهود أنفسهم مضطرين إلى إعادة قراءة تراثهم الديني، وعلى رأسه التوراة، و"مشنا تورا" والألواح التلمودية، بغية تطوير التشريع الديني اليهودي ليوافق العصر، ناهيك عن رغبة المجمع اليهودي حينها في كل أرجاء العالم، وخاصة أوروبا الغربية في الاستفادة مما وصل إليه العرب والمسلمون من حضارة وتقدم وازدهار، وهو ما دفعهم لقراءة الفلسفة العربية-الإسلامية، وعلم الكلام من خلال رواه الأشاعرة والمعتزلة، ناهيك عن تطويع مسلك العبادات عبر تأثرهم بفقه العبادات والطقوس الإسلامية بالنظر إلى احتكاكهم وتفاعلهم الأهل بالمسلمين.

لقد وجد اليهود أنفسهم مضطرين إلى إعادة قراءة تراثهم الديني، وعلى رأسه التوراة، و"مشنا تورا" والألواح التلمودية، بغية تطوير التشريع الديني اليهودي ليوافق العصر.

وهو ما يؤكد المفكر اليهودي نفتالي فيدير بقوله: "لقد اتخذ اليهود لأنفسهم المناهج العلمية العربية فيما يتعلق بالدين والأخلاقيات والنحو وتفسير التوراة، بل أيضا في مجال الشريعة، ففي هذا المجال يرى جولد تسهير أن كتاب "مشنا تورا" أي تثنية التوراة، الذي يمثل حجر الزاوية في الشريعة اليهودية بترتيبه وبنائه ليس سوى ترتيب لمواد الشريعة الضخمة، وفق النظام الذي وضعه وسار عليه فقهاء المسلمين" (7).

وفي مجال تفاسير التوراة نجد أن حركة التفسير الديني اليهودي قد ازدهرت في ظل الحضارة الإسلامية وبخاصة في العراق والأندلس، حيث ظهر أبرز فقهاء اليهود مثل سعديا الفيومي في بغداد، ومروان بن جناح وغيره في الأندلس (8)



أما سعديا الفيومي فقد ترجم التوراة إلى العربية وشرح أسفارها وفق المنهج الإسلامي المعتمد على التفسير بالمأثور، والذي يمثله الطبري الذي عاش في نفس فترته سعديا الفيومي. واعتمد هذا الأخير، كما الطبري، على المأثور من أقوال السلف، وإن وثق الأخير اقتباسه عن طريق الرواية والسند، فإن الأول لم يفعل ذلك، كما عارض الفيومي مثلما فعل الطبري فكرة التجسيم

والتشبيه في التوراة، كما وضع كتابا فسر فيه السبعين لفظة، المفردة في التوراة على غرار تتبع الغريب من ألفاظ القرآن الكريم" (9). وقد بدأ هذا التأثير اليهودي العبري باللغة والثقافة العربيين في المشرق، لينتقل ويتكرس في الأندلس، حاضنة التسامح والتعايش والاختلاف.



ففي ظل هذا السياق، ازدهرت حركة النحو واللغة العبريين تماثلاً مع الازدهار العظيم للغة العربية في الأندلس، فبعدما كانت العبرية قد أفل نجمها وأصبحت لغة نخبة النخب، ولم تعد لها قائمة إلا في البيع والدراسات الفقهية والتشريعية لدى الأحرار، عملت الثقافة العربية بلغتها ونحوها وتركيبها واستعاراتها ومجازاتها وبلاغتها على دفع اليهود إلى التوسل للغة العربية لانقاد الديانة اليهودية من سباتها وإحياء العبرية بعد أفولها.

وعندما أصبح اللسان العربي لسان اليهود في المشرق، وأصبحت العربية ثقافتهم، ظهر سلطان منهج البحث القرآني واللغوي في

مناهج علماءهم مثل سعدية كؤون، وكؤوني بابل، فأصبح التفسير التوراتي لا يخلو من ملاحظات نحوية لغوية. وقد أدت هذه الملاحظات النحوية اللغوية إلى تعدد القراءات في النص التوراتي، كما تعددت في النص القرآني" (10)

وحسب ويل ديورانت، فقد عمد الخاخام "شلومو يتسحق" في تفسيره أيضاً إلى نقل المأثور من أقوال السلف، و"اهتم بالجانب اللغوي، على عكس الفيومي الذي أهمله، واستخدم في شرح الغريب من الألفاظ بما يقابله في اللغات الأخرى، وهو ذات المنهج الذي بدأه عبد الله بن عباس، وتوسع فيه ابن قتيبة، وطوره فيما بعد الراغب الأصفهاني في كتابه "المفردات"، كما تأثر داود بن ابراهيم الفاسي في معالجه للمسائل الفقهية اليهودية بثقافات المسلمين في عصره، وبخاصة في منهجه في استنباط الأحكام، وفي التفسير، والذي تأثر بوضوح بمذهب ابن حزم الظاهري وآرائه (11).

وعندما أصبح اللسان العربي لسان اليهود في المشرق، وأصبحت العربية ثقافتهم، ظهر سلطان منهج البحث القرآني واللغوي في مناهج علماءهم مثل سعدية كؤون، وكؤوني بابل، فأصبح التفسير التوراتي لا يخلو من ملاحظات نحوية لغوية.

بيد أن الفيلسوف اليهودي موسى ابن ميمون يكاد يكون أبرز فيلسوف يهودي تأثرا بالفلسفة العربية والإسلامية، وخاصة بابن رشد، بل يكاد يكون الأكثر استيعابا للإسلام وحضارته، خاصة وأنه أسلم ثم عاد لليهودية من جديد، لأسباب لا نعرفها من المصادر التاريخية، إذ يقول عنه المستشرق اليهودي إسرائيل ولفنسون: "ولسنا نعلم رجلا آخر من أبناء جلدتنا غير ابن ميمون قد تأثر بالحضارة الإسلامية تأثرا بالغ الحد حتى بدت آثاره وظهرت صبغته في مدوناته من مصنفات كبيرة ورسائل صغيرة، ولقد بلغ من تأثير الفكر الفلسفي العربي الإسلامي أن عد الباحثون المسلمون رجلا مثل موسى بن ميمون كواحد من فلاسفة العرب والإسلام" (12).

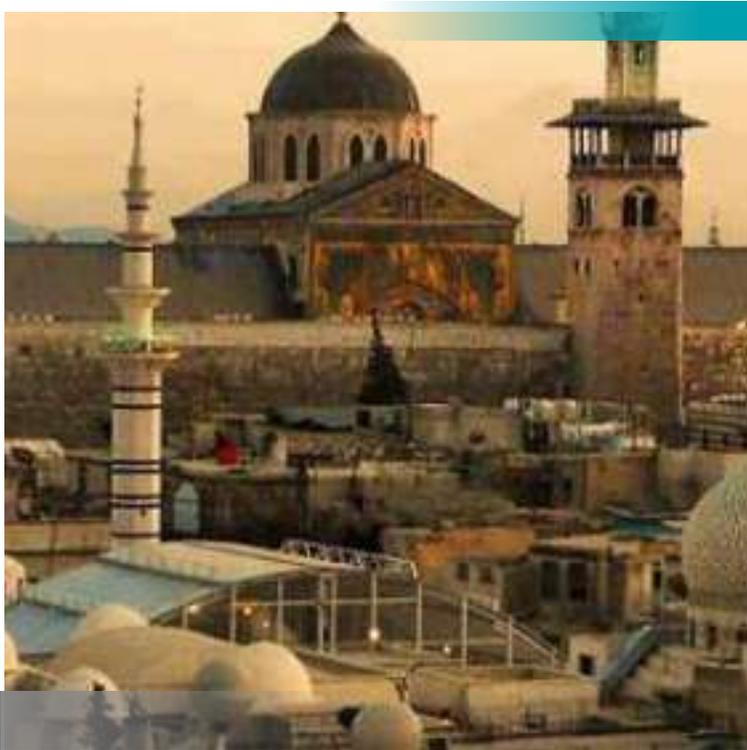
وفي سياق القراءات النقدية للتوراة وتأسيس الجدل الكلامي في الدفاع عنها، تأثر اليهود بابن حزم الأندلسي تأثرا كبيرا بلغ حد استلهاهم سبينوزا ما جاء في كتاب: "الفصل في الملل والأهواء والنحل" عن طريق أبرهام بن عزرا، خاصة فيما تعلق بكيفية تدوين التوراة، فقد كان لمجادلة ابن حزم لعدد من اليهود وعلى رأسهم ابن النغريلة دور كبير في دفع العلماء اليهود إلى الاهتمام بهذا العالم، وبكتبه في مجال المجادلة والنقد، ونخص منهم على وجه التحديد "أبرهام بن عزرا" الذي جاء بعد وفاة ابن حزم بفترة قصيرة، والربي اليهودي "المغربي الفاسي سليمان بن مليخ"، وكذلك العالم اليهودي "إسحاق بن يشيش"، وغيرهم من العلماء اليهود الذين كانوا قنطرة عبرت من خلالها أعمال ابن حزم الأندلسي إلى الآخر، وفي مقدمتهم العالم اليهودي باروخ سبينوزا الذي يعتبره الغرب مؤسس نقد التوراة (13).

بيد أن الفيلسوف اليهودي موسى ابن ميمون يكاد يكون أبرز فيلسوف يهودي تأثرا بالفلسفة العربية والإسلامية، وخاصة بابن رشد، بل يكاد يكون الأكثر استيعابا للإسلام وحضارته.



وعلى هذا المستوى، تأثر اليهود أيضا بالجدل الكلامي الإسلامي، خاصة في تعامله مع القرآن الكريم، على مستوى القراءة والتأويل، إذ سرعان ما سوف يؤسس اليهود، بعد ترجمة التوراة إلى اللغة العربية، منهجا لقراءة العهد القديم، يتألف من أربع مناهج، أو لنقل قراءات، ترتبط بطبيعة المعنى والدلالة الواردة في كتابهم المقدس، حيث ارتبط تفسير التوراة لديهم بأنواع المعاني والدلالات، إذ نجد المعنى الحرفي ويتأسس على القراءة الحرفية، والمعنى المجازي، ويرتكز على البعد المجازي للأسفار، والمعنى الوعظي أو الأخلاقي ويرتكز على الموعظة والمغزى من النص، والمعنى الصوفي ويرتبط كما بين ذلك عبد الرزاق أحمد قنديل بالنظرة الدقيقة لكلمات النص عن طريق استخدام الرياضة الذهنية مع حروف الألفاظ (14). بيد أن الأهم هو تأثر اليهود بالعبادات والطقوس الإسلامية بشكل جلي في عدد من مناحي حياتهم الدينية، شملت الوضوء والصلاة ونظام القرابة والأنكحة، والعقود والالتزامات.

أنثروبولوجياً لا يمكن فهم حجم هذا التأثير ومداه إلا بالمناخ الاجتماعي الذي شكل مهدا للتعایش والتسامح، بل وللمحبة التي جمعت اليهود بالمسلمين بالأندلس، ومن الحق أن نقول إن غير المسلمين نعموا، كما ذهب إلى ذلك أرنولد، بوجه الإجمال في ظل الحكم الإسلامي بدرجة من التسامح لا نجد معادلاً لها في أوروبا قبل الأزمنة الحديثة، بل ويتفق المؤرخون اليهود بأن الحاضرة الإسلامية كانت على الدوام ملاذاً آمناً لبني إسرائيل.



وقد بلغ الاحتكاك بين المسلمين وغير المسلمين أوجه في الأندلس الإسلامية التي قدمت للإنسانية درسا بليغا في التعایش والحوار والتسامح. إن الأندلس كانت خليطا من الأجناس والأعراق والديانات والمذاهب، فإلى جانب العرب الذين وفدوا إليها من الجزيرة العربية ومن الشام والعراق ومصر، كان هناك الأمازيغ والصقالبة والسود والنصارى المعاهدون والمولدون واليهود، كما عرف المجتمع الأندلسي لغات متعددة وهي: العربية ذات الانتشار الواسع والنفوذ

القوي، واللاتينية المعروفة عند المؤرخين بالعجمية أو اللطينية، والأمازيغية التي سرعان ما تراجع استعمالها أمام العربية، أما اللغة العبرية، وبتأثير من الثقافة العربية، فقد شهدت على يد العلماء اليهود عملية إحياء لها" (15).

هكذا، إذن سيندمج اليهود في الجو العام الأندلسي، حيث سيعاد تشكل الشخصية القاعدية لليهود عن طريق التربية والتطبيع والتأثر بالرابط الاجتماعي ذي المنشأ الإسلامي على المستوى الأخلاقي والمعاملاتي، وهو ما سيسهل عملية التأثر بعبادات المسلمين وطقوسهم الدينية، خاصة وأن جوهر الإسلام هو الترابط الجدلي بين العقيدة والشريعة والعبادات والأخلاق، باعتبار الكل وحدة جوهرية، هي دين الله، الذي جاء على لسان نبي الإسلام (ص) مصدقا لما بين يديه من أنبياء ورسول ورسالات وأولها تزيلا اليهودية.

3) التحولات الطقوسية والعباداتية عند اليهود:

عادة ما يفرض التمازج الثقافي والحضاري انصهار الاختلافات وتوحيد الرؤى الاجتماعية، بما يجعل الرابط الاجتماعي ينتصر على تعدد الخلفيات المرجعية في المجال الديني، وكما هو معلوم، وباعتراف معظم المستشرقين والمؤرخين، أن الحكم الإسلامي في الأندلس كان من أفضل أنظمة الحكم التي عرفها المسيحيون واليهود في القرون الوسطى. الأمر الذي جعل اليهود أنفسهم يخرجون المسلمين من الجماعات التي لا يجوز الاقتداء بها ولا التأثر بها فيما يخص قوانين التلمود.



ولذلك نجد "نفتالي فيدر" يقول: "وبالنسبة إلى دين العرب، فقد اجتمعت فيه عناصر مختلفة ساعدت على إعداد القلوب وتهيئتها لاستقبال تأثير هذا الدين مثل: اتحاد الأصل واللغة وتقارب الطباع،

وفوق ذلك كله التوحيد الخالص، والذي يتميز به هذا الدين، الأمر الذي جعل علماء الجاؤون (16) يخرجون المسلمين من إطار سائر الأمم فيما يتعلق بقوانين التلمود، وسار على نهجهم موسى بن ميمون الذي لم ير في الإسلام ديناً وثنياً، بينما اعتبر النصرانية كذلك، ثم سار ابنه الحبر ابراهام الميموني إلى أبعد من ذلك، فأخرج المسلمين من حكم "لا تقلدوا عادات الأمم" (لاوبون 20:23) وأفتى بأن الذي يحاكي عاداتهم لا يعتبر خارقاً للحكم الإلهي، ولا شك أنه بهذا قد فتح باباً أوسع لتأثير البيئة المحيطة على النهج اليهودي" (17).

هكذا إذن سوف تعمل العادات والتقاليد المعيشية التي انصهرت بعضها في بعض بين اليهود والمسلمين في الأندلس، وفي الضفة الأخرى من الشرق، في العراق وسوريا ومصر على صياغة رابط اجتماعي يضمن التعايش بين الدينين وفق تأثير واضح للإسلام على المدارس الدينية اليهودية، وهو ما تعزز من خلال تكلم اليهود بالعربية لمدة طويلة من الزمن، بل وأيضا من خلال تحرير كتب ومجلدات دينية فقهية بالعربية، أو بالعبرية بحروف عربية.



وهنا لعبت اللغة دورا كبيرا في صياغة متخيل ديني يهودي قابل للتلاقح والتأثر بالسياق العربي الإسلامي. ولما كان المجتمع الإسلامي الأندلسي في أوج ازدهاره مجتمعاً تعبدياً، فإن التأثيرات ابتدأت بالجانب التعبدية الطقوسي شاملة معظم عبادات اليهود

من صلاة ووضوء واغتسال، بل وواصل التأثير فعله ليشمل المدونة الفقهية للأحوال الشخصية. وهكذا جاءت التحولات في العبادات اليهودية على الشكل التالي:

• الوضوء:

إذا كانت التوراة تخلو من تفاصيل للوضوء، فإن كتاب "مشنا تورا" الذي يعد بمثابة شارح للبعد التشريعي في التوراة على شاكلة السنة وكتب الفقه ذات الصلة، إن لم نقل حسب "جولد تسهير" أنه عبارة عن ترتيب لمواد الشريعة الضخمة وفق نظام الفقهاء المسلمين، وهو ما يتضح من خلال التفاصيل الشعائرية المتعلقة بالوضوء، إذ جاء في هذا الكتاب "ضرورة غسل الرجلين قبل صلاة الصبح"، وهي مسألة لا أساس لها في الشرائع التلمودية، وثبت في مصادر محددة أن غسل الرجلين كان شائعاً بين يهود بلاد الشرق، وبخاصة تلك البلدان الإسلامية.

يقول الشاعر الصوفي اليهودي مناجيم دي لوزانو: لا يَكُنّ العرب أكثر منك طهارة.. الذين يغسلون أيديهم بالماء في الفجر وظهرًا وعشية وحتى في الليل، بينما يشتد البرد ويسقط الثلج (18)، كما ورد في الكتاب أيضاً تفصيل مهم لغسل الذراعين ومسح الأذنين والمسح على الرأس والاستنشاق.

لقد وجدت صورة الوضوء الإسلامي هوى في نفوس اليهود، فهم لم يكتفوا بغسل القدمين، وإنما أخذوا من هذا الوضوء أمورا أخرى مثل غسل الذراعين ومسح الأذنين، بل وشعر الرأس والاستنشاق، وهو ما أشار إليه ابراهام بن موسى بن ميمون مؤكدا تزايد التأثير الإسلامي على بعض الشعائر اليهودية (19).

لقد تأثر اليهود بعبادة (غسل الرجلين) عند المسلمين في وضوئهم وأخذوا بها رغم عدم ورودها في الروايات التلمودية المأثورة، ورغم المعارضة القوية من قبل المحافظين من علماءهم، إذ ورد فقط غسل اليدين قبل الصلاة، كما ورد تشريع غسل القدمين في كتاب (تثنية الاشتراع) للحبر موسى بن ميمون، مكتفين بها فقط قبل صلاة الصبح دون سائر الصلوات الأخرى، ووقف منه المعارضون موقفا متشددا، إذ رأوا في تشريعه هذا اقتباسا من نظريات فلسفية مستقاة من مصادر غير إسرائيلية رغم وجودها في النسخة التلمودية للتوراة (20).

في هذا السياق، وبالرغم من نزعة المتشددين في عدم الأخذ والتأثر بالمسلمين، يقول شاعرهم الصوفي مناحيم دي لونزانو مخاطبا أبناء جلدته من اليهود متأثرا بما عند المسلمين من حسن التنظيم والدقة في الوضوء، خاصة في عادة غسل الرجلين: "لا يكن العرب أكثر منك طهارة... الذين يغسلون أيديهم وأردجلهم بالماء في الفجر والظهر وعشية... وحتى في الليل، بينما يشدد البرد ويسقط الثلج" (21)، ومما يؤكد وجود التأثير الأنف الذكر في الفقه اليهودي ورودها أيضا في كتاب "كفاية العابدين"، وهو من كتب فقهم المشهورة لمؤلفه الحبر إبراهيم بن موسى (22).

• الصلاة:



لما كانت الصلاة عند المسلمين لا تجوز إلا بعد الاغتسال من الجنابة، فإن اليهود سرعان ما جعلوا من هذه القاعدة أساس الصلاة عندهم بعد كل جنابة، وقد وردت في "مشنا تورا" بعبارة اغتسال المحتلم، وبالرغم من أن هذه القاعدة كانت من صميم طقوس العبادة عند اليهود في العهد القديم،

فقد بطل حسب نفتالي فيدر، العمل بها حسب التلمود البابلي وأحكامه، ولم يعمل بها في بابل خلال الفترة التلمودية، وخلال الأيام الأولى من عصر الجاؤونيم، ولكن منذ منتصف عصر الجاؤونيم وما بعده نرى أن هذا المنهج قد ضرب بجذوره حتى في بابل نفسها، وسبب ذلك كما يقول الحبر "كوهن صيدوق جاؤون بومباديتا" هو الطهارة وتقديس الرب، وقد تطور الأمر إلى أن أصبحت الصلاة لا تجوز إلا بهذا الاغتسال، وتمادى يهود مصر فحرموا دخول الكنيس على المحتلم" (23).

شكل البعد الجهري والجماعي للصلاة عند المسلمين ظاهرة طقوسية فريدة من نوعها في تاريخ الأديان، وبالرغم من الترانيم المسيحية الجماعية، فإن اليهودية تأثرت بالصلاة الجهرية في الإسلام مقلدة بذلك المسلمين، خاصة وأنهم كانوا في أوج ازدهاره حضارتهم.

ولعلنا نجد في قولة ابن خلدون ما يشرح أنثروبولوجياً هذا التأثير بقوله: "والسبب في ذلك أنّ النفس أبدا تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه إمّا لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أنّ انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنّما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتّصل لها اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبّهت به، وذلك هو الاقتداء أو لما تراه والله أعلم من أنّ غلب الغالب لها ليس بعصبيّة ولا قوّة بأس، وإنّما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضا بذلك عن الغلب وهذا راجع للأول، ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبدا بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتّخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله، وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائما وما ذلك إلا



لاعتقادهم الكمال فيهم، وانظر إلى كلّ قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زيّ الحامية وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم، حتّى أنّه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظّ كبير، كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة، فإنّك

تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم، حتّى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت، حتّى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنّه من علامات الاستيلاء والأمر لله. وتأمّل في هذا سرّ قولهم العامّة على دين الملك، فإنّه من بابه إذ الملك غالب لمن تحت يده والرعيّة مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بأبائهم والمتعلّمين بمعلمهم والله العليم الحكيم وبه سبحانه وتعالى التّوفيق" (24).

وتأكيدا للتأثر الكبير لليهود بصلاة المسلمين ودقة التنظيم والخشوع الذي يميز المصلين وجد موسى بن ميمون أن صلاة اليهود المسماة صلاة الهمس لا تحقق غرض الصلة الحقيقية بين المصلي وربه، وأن وقوفه بين يدي ربه لا يحقق الغرض منه، لأن المصلي لا يردد مع الإمام الصلاة، بل يترك الإمام يتلو الأدعية والبركات بصوته المسموع الواضح من دون أن يردد وراءه ما يقول، إذ ينشغل بأحاديث خارجة عن الصلاة مع زميله الجالس إلى جنبه، كما أن الأحداث الذين يحضرون الصلاة عندما يرون الكبار يفعلون ذلك ويتجاذبون أطراف الحديث يقلدونهم على منوالهم، وكان الجمهور اليهودي لا يطالب بإلغاء الهمس بل يدعو إلى التخفيف المؤقت.

ووقف الجاورنيم موقف المعارض من هذه التعديلات، لأنها في رأيهم تعارض تعاليم التلمود التي تؤكد على الأداء همسا، ويرى الحبر موسى بن ميمون أن صلاة الجمهور بترديد مع الإمام يحقق القدسية للصلاة فيركعون جميعهم مع الإمام وكل الشعب متجه إلى الهيكل فيزول تدنيس اسم الله، فقد شاع بين الأمم أن اليهود يتكلمون ويثرثرون في صلاتهم، ويرى في عدم التفات المصلين إلى الرب ساعة الصلاة سببا مهما دفعه إلى إدخال تعديلات، ويعلل ذلك بسببين، الأول داخلي، والآخر خارجي، وهو الخوف من بطلان الصلاة تقريبا، ثم تدنيس اسم الله بين الأمم (25).

عموما، فإن التعديلات التي طرأت على العبادة اليهودية، سواء تلكم التي دعا إليها موسى بن ميمون، أو ابنه إبراهيم الميموني، أو الراهب المغربي ترتوليان، أو مناحيم دي لوزانو... إلخ، هي في الحقيقة تجل من تجليات التأثر والعيش المشترك الذي ربط اليهود بمسلمي الأندلس، فحتى السجود والركوع والجلوس الصوفي أثناء التعب والتأمل والدعاء كلها طقوس وشعائر إسلامية سرعان ما سوف تجد مكانا لها تحت سقف الشعائر اليهودية، مع تحيين وانتقاء يتلاءم وطبيعة الديانة اليهودية، خاصة أمام معارضة الربيين والتلموديين.

إن التعديلات التي طرأت على العبادة اليهودية، سواء تلكم التي دعا إليها موسى بن ميمون، أو

ابنه إبراهيم الميموني، أو الراهب المغربي ترتوليان، أو مناحيم دي لوزانو.. إلخ، هي في الحقيقة

تجل من تجليات التأثر والعيش المشترك الذي ربط اليهود بمسلمي الأندلس.



فالتعديلات التي أدخلها إبراهيم الميموني تكشف عن جذور التفكير الصوفي، فيقول ما نصه: "فهذه الحالة الجسمية، عندما يجلس المصلي ورجلاه منثنيتان من تحته مستقبلا القبلة، تفيد في تطهير الفكر وإحضار النية وتهيئة المصلي للتجربة الصوفية، ولإدراك الحالة العظيمة التي هي النبوة أو ما يشابهها وهذه غاية الناسك" (26). كما أن الاصطفاف في الصلاة اليهودية هو الأخر عادة تأثروا بها من المسلمين، ولكنهم ينسبون التجديد فيها إلى المشنا.

فهذه الحالة الجسمية، عندما يجلس المصلي ورجلاه منثنيتان من تحته مستقبلا القبلة، تفيد في تطهير الفكر وإحضار النية وتهيئة المصلي للتجربة الصوفية، ولإدراك الحالة العظيمة التي هي النبوة أو ما يشابهها وهذه غاية الناسك"

“

إن وقوفهم غير المنظم في الصلاة يسبب لهم إرباكا، فهذا داخل وذاك خارج، وذلك يناقض ما كان عليه وقوف بني إسرائيل في سالف العصر، وما قيل في المشنا يقفون مصفوفين وهو النظام الصحيح، وما خالفه فهو عادة فاسدة ردها إلى الصورة الصحيحة (27)، التي استرجعها يهود الأندلس نتيجة احتكاكهم بالمسلمين.

من هنا، تحولت الصلاة السرية إلى جهرية، بحيث أبطل موسى بن ميمون الصلاة السرية مخالفا بذلك شرائع التلمود ومقلدا المسلمين في صلواتهم الجهرية، بهدف منع تكلم المصلين وإبطال الصلاة، وقد استمر العمل بهذه الشريعة حوالي ثلاثمائة عام حتى أبطلها البعض، ولكن بقيت في مصر وفلسطين وسوريا حتى القرن السادس عشر الميلادي (28).



وبالرغم من سقوط الأندلس وأفول الحضارة الإسلامية في إسبانيا وفي عموم العالم، فقد بقي تأثير الفكر الإسلامي يعمل عمله في التفكير الديني اليهودي، حيث يمكن القول أن الحسيديم، باعتبارها حركة روحانية اجتماعية يهودية نشأت في القرن السابع عشر، ويعد "بعل شيم توف" مؤسس

الطائفة الرئيسي، حيث نشرها في أنحاء شرق أوروبا، تميزت بالدعوة إلى عبادة الرب وطاعته ومحبة إسرائيل وأتباعه الصالحين، قد تأثرت بطقوسية الصلاة الإسلامية، عن طريق الحاخام إبراهيم بن موسى بن ميمون، الذي كان ينتمي حسب محمد سالم الجرح إلى هؤلاء الحسيديم، بحيث وضع للصلاة مجموعة من التعديلات هي في الحقيقة من أركان وسنن الصلاة عند المسلمين، من قبيل السجود، الجلوس على هيئة البارك، استقبال القبلة وقت الجلوس، وقوف المصلين في صفوف وبسط اليدين، ومما لا شك فيه أنه كانت هناك قرابة روحية بين إبراهيم الميموني والنسك المسلمين، وأنه اتصل بهم وكان يكن لهم ولعاداتهم كل الاحترام، وقد أدى ذلك إلى انعام النظر في آرائهم حتى أخذ بها في أخص أمور الدين اليهودي، ألا وهي العبادة (29).

• الأنكحة والمحارم:

وإذا كان القراؤون شديدي التأثير بالفلسفة الإسلامية وبالفكر المعتزلي، فإنهم أسهموا في تجديد وتحيين العلاقات بين الجنسين من منظور تشريعي، مختلفين أحيانا ومتفقين أحيانا أخرى مع الربانيين، وهو ما جعل نظام الأنكحة والقرابة يتأسس على قاعدة تماثلية لما ورد عند المسلمين، وهنا يتضح التأثير الكبير بفضل حسن الجوار والعيش المشترك الذي ميز مناخ الأندلس.

وإذا كان القراؤون شديدي التأثير بالفلسفة الإسلامية وبالفكر المعتزلي، فإنهم أسهموا في تجديد وتحيين العلاقات بين الجنسين من منظور تشريعي، مختلفين أحيانا ومتفقين أحيانا أخرى مع

الربانيين

“

وهكذا، طالب القراؤون بالعودة إلى التوراة وقراءتها من جديد دوناً عن غيرها من كتب دينية وتفسير حاخامية، إذ حرم القراؤون بالقياس بنت الأخ وبنت الأخت، حيث حرمت التوراة الزواج من العممة وهي أخت الأب، والزواج من الخالة، وهي أخت الأم، وقياساً على ذلك ذهب القراؤون إلى تحريم العم والخال، فكما يقول لها عمتي أو خالتي فهي تقول له عمي أو خالي، ولكن الربانيين لم يأخذوا بهذا القياس، واستندوا إلى التلمود في ذلك،

حيث لا يوجد فيه تحريم بشأن هذه النقطة، واختلف القراءون والربانيون حول تحريم أو تحليل الزواج من ابنة امرأة الأب، فهي عند القرائين محرمة، أما الربانيون فلا يحرمونها، واستند القراءون على نص التوراة في هذه المسألة، فقالوا أن بنت امرأة الأب، التي أنجبها من زوج سابق- مات أو طلقها- لا تحل للابن الذي أنجبته من زوجها الحالي، لأنها في نظرهم بمثابة الأخت، حيث أن الأب والأم، بزواجهما، صارا جسداً واحداً، وبالتالي صار الابن للأب والبنت للأم كالأخوين تماماً.

وقد حرم بنيامين النهاوندي أن يتزوج الرجل من أخته في الرضاع، ولم يرد هذا التحريم في التوراة، لكنه استند على فقرة نشيد الإنشاد 1:8: "ليتك كأخ لي الراضع ثدي أمي"، ويبدو أن بنيامين تأثر في ذلك بأحكام الشريعة الإسلامية (30)، التي تم استيعابها في الحياة اليومية ليهود الأندلس بفضل وحدة الرابطة الاجتماعية الذي جمع المسلمين بغيرهم من الملل والنحل والأديان والطوائف، قبل أن تجد طريقها إلى التفكير الديني اليهودي، الذي استلهم عدداً من التصحيحات والتعديلات الشعائرية والعادات والتقاليد الاجتماعية بفضل تأثير نخبهم من أبحار وعلماء وفقهاء، تأثروا بدورهم بعلم الكلام الإسلامي على مستوى العقيدة، وبالفلسفة الإسلامية واللغة والثقافة العربية على مستوى المتخيل.

4) تأثير علم الكلام الإسلامي في الثيولوجيا اليهودية:

يُعد علم الكلام، الذي يُعرف أيضاً باسم علم التوحيد، وعلم أصول الدين، وعلم الفقه الأكبر، وعلم الإيمان، وعلم الأسماء والصفات، وعلم أصول السنة، أحد أبرز العلوم



الإسلامية التي تهتم بمبحث العقائد الإسلامية وإثبات صحتها والدفاع عنها بالأدلة العقلية والنقلية، وهو في ذلك إلى جانب علم أصول الفقه انعكاس لمنهج التفكير الإسلامي، وأحد تجلياته العقلية، لذلك يسمى أيضاً بعلم النظر والاستدلال، لكونه يقوم على أساس القول

بوجوب النظر العقلي عند كثير من المتكلمين، واشتغاله بآليات الاستدلال العقلية على المسائل الإيمانية، وهو علم يُعنى بمعرفة الله تعالى والإيمان به، ومعرفة ما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز، وسائر ما هو من أركان الإيمان الستة ويلحق بها، وهو أشرف العلوم وأكرمها على الله تعالى، لأن شرف العلم يتبع شرف المعلوم، لكن بشرط أن لا يخرج

عن مدلول الكتاب، والسنة الصحيحة، وإجماع أولي الألباب من خلال تأطير النظر الاستدلالي بقواعد اللغة العربية وقواعد الشريعة والتشريع.

يقوم علم الكلام على بحث ودراسة مسائل العقيدة الإسلامية بإيراد الأدلة وعرض الحجج على إثباتها، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها، وإثبات بطلانها، ودحض ونقد الشبهات التي تثار حولها، ودفعها بالحجة والبرهان.

فمثلاً إذا أردنا أن نستدل على ثبوت وجود خالق لهذا الكون، وثبوت أنه واحد لا شريك له، نرجع إلى هذا العلم، وعن طريقه نتعرف على الأدلة التي يوردها العلماء في هذا المجال. وذلك أن هذا العلم هو الذي يعرفنا الأدلة والبراهين والحجج العلمية التي باستخدامها نستطيع أن نثبت أصول الدين الإسلامي، ونؤمن بها عن يقين.

يقوم علم الكلام على بحث ودراسة مسائل العقيدة الإسلامية بإيراد الأدلة وعرض الحجج على إثباتها، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها، وإثبات بطلانها، ودحض ونقد الشبهات التي تثار حولها، ودفعها بالحجة والبرهان.

“

كما أنه هو الذي يعرفنا كيفية الاستدلال بها وكيفية إقامة البراهين الموصلة إلى نتائج يقينية. وهكذا إذا أردنا أن نعرف وجوب نبوة النبي وصحتها، فإننا نعلم إلى أدلة هذا العلم التي يستدل بها في هذا المجال، وندرسها، ثم نقيم برهاننا على ذلك. وأيضا إذا أردنا أن ننفي شبهة التجسيم عن الذات الإلهية، نرجع إلى هذا العلم، وعن طريقه نستطيع معرفة ما يقال من نقد لإبطالها.

ولابد في الأدلة التي يستدل بها على إثبات أي أصل من أصول الدين، وأي مسألة من مسائل هذا العلم وقضاياها من أن تكون مفيدة لليقين. فمثلاً لو أقمنا الدليل على ثبوت المعاد (أي البعث بعد الموت) لابد في هذا الدليل من أن يؤدي إلى إثبات المعاد بشكل يدعونا إلى الاعتقاد الجازم والإيمان القاطع بثبوته، أي اليقين بمعاد الناس وبعثهم من القبور وحشرهم يوم القيامة، وعرضهم للحساب، ومن بعد مجازاتهم بالثواب أو العقاب.

وهكذا نرى أن الاعتزال الذي أقام نفسه في القرن الثاني للهجرة بطلا يزود عن الإسلام ضد كل خصومة من أصحاب المذاهب الأخرى، قد انقاد إلى العكوف على مسألة وحدانية الله، وخلق العالم والعلاقات بين الخالق والمخلوق، وبالدرجة الثانية مسألة الشر وحرية الاختيار، ويطلق على المجموعة الأولى من المسائل نظرية توحيد الله، والثانية نظرية العدل الإلهي، وكان التوحيد والعدل هما المبدئين الأساسيين للاهوت المعتزلي، وكانا لهما أهمية كبرى في اللاهوت اليهودي العربي (31).

• مظاهر التأثير اليهودي بعلم الكلام الإسلامي:

يورد جورج فايدا مثالا على تأثير اليهود بعلم الكلام الإسلامي من خلال نظرية الكمون التي جاء بها النُّظَام في الخلق الإلهي، قائلا: "وقد وضع أحد متكلمي المعتزلة، وهو النظام المتوفى عام 835م نظرية يجدر بنا أن ننبه إليها، لأن لاهوتي اليهود يشيرون إليها في مواضع متعددة، وتتلخص في أن الله خلق كل العناصر دفعة واحدة، أي أن جميع الموجودات الفردية حسبما تظهر توجد في تمام قوتها منذ البداية" (32).



وإذا كان الأمر كذلك، فإن الأشعرية كفرقة كلامية خرجت في حقيقة الأمر من الفكر المعتزلي، بخروج مؤسس الأشعرية أبي الحسن الأشعري وانفصاله عن المعتزلة نتيجة اختلاف فكري، إذ يذكر ابن عساكر أن

أبا الحسن الأشعري اعتزل الناس مدة خمسة عشر يوما، وتفرغ في بيته للبحث والمطالعة، ثم خرج إلى الناس في المسجد الجامع، وأخبرهم أنه انخلع مما كان يعتقده المعتزلة، كما ينخلع من ثوبه، ثم خلع ثوبا كان عليه، ورمى بكتبه الجديدة للناس. وإذا كان الأشاعرة يعتبرون أنفسهم دعاة عقل وسط بين المعتزلة والظاهرية، الذين سجنوا أنفسهم في حدود ظاهر النص، فإنهم قد وبعد أقول المعتزلة قد مثلوا الخط التديني الذي سمي بخط السنة والجماعة والمعتمد على المدرسة الأشعرية في استخدام العقل دون تجاوز النص، مثلما حصل في الصراع الفكري الديني والفقهي بين الربانيين والقرائين اليهود. وهو ما يشير إليه الباحث مراد فرج في كتابه: "القراؤون والربانويون"، لافتا إلى أن الربانيين هم جمهور اليهود المعروفين أكثر من غيرهم، أي عدا اليهود القرائين، ويعرف المؤلف معنى كلمة ربان بالعبرية بمعنى الإمام الحبر الفقيه، وفي العربية "رباني"

لافتا إلى ذكر هذه الكلمة في سورة المائدة "إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله". ويعرف الباحث كلمة "القرأؤون" بأنهم اليهود الذين يقتصرون على قراءة التوراة دون "المشنا" أي المثني وعدم التقييد به، ودعوتهم غيرهم إليه، أما الربانيين، فهم الذين يتبعون ما في المشنا والتلمود من التفاسير، ويتقيدون به، حتى صار هذا الاسم سمة عامة لهم (33)



• مصادر الدين اليهودي:

وإذا كانت اليهودية على المستوى التشريعي تضم أكثر من كتاب ومصدر، فإن تعريف اليهودية اليوم يستقى دلالاته من مجموعة كبيرة من النصوص والممارسات والمواقف اللاهوتية وأشكال التنظيم، ولا تمثل التوراة المكتوبة إلا جزءاً صغيراً من النص الأكبر المعروف باسم التناخ أو الكتاب المقدس العبري، وأحكام وشرائع التوراة التي تشرحها الشريعة الشفوية والتي تمثلها النصوص اللاحقة مثل المدراس والتلمود، وهذا الأخير يشكل على المستوى التشريعي والتنظيمي لحياة اليهود الدينية المرتكز الأساس الذي يصل مراحل اليهودية في أبعادها التطورية، لكونه يجمع كل تعاليم الحاخامات وأراءهم الدينية.

إنه النص المركزي لليهودية الحاخامية والمصدر الأوّل للشريعة الدينية اليهودية (الهلاخة) واللاهوت اليهودي، وقبل مجيء الحداثة، كان التلمود هو الكتاب المحوري للحياة الثقافية في كل المجتمعات اليهودية، وكان مؤسسًا «لكل الفكر والأمل اليهودي»، و«هاديًا في الحياة اليومية» لليهود.

يشير مصطلح «التلمود» إلى مجموعة من الكتابات تسمى التلمود البابلي، ولكن مجموعة أقدم من الكتابات كانت تعرف باسم التلمود المقدسي أو الأورشليمي. قد يسمى أيضًا تقليديًا شاس، وهو اختصار عبري لكلمة شيشا سداريم، أو «الأوامر الستة» للمشناة. وللتلمود مكوّنان: المشناة، (كُتبت نحو عام 200 للميلاد)، وهي خلاصة للتوراة الشفهية عند اليهودية الحاخامية، والجمارة (كُتبت نحو عام 500 للميلاد)، وهي توضيح للمشناة والكتابات التأنيمية الأخرى التي تناقش مواضيع أخرى وتفسّر الكتاب العبري تفسيرًا واسعًا. قد تدلّ كلمة «التلمود» على الجمارة وحدها، أو على المشناة والجمارة معًا.

23

ويتألّف التلمود كلّهُ من 63 مقالة، وفي الطبعة النظامية، المسماة فيلنا شاس (2,711 ورقة ذات وجهين) النص مكتوب بالعبرية المشنوية والآرامية البابلية اليهودية، وفيه تعاليم آلاف الحاخامات وآراؤهم (يعود بعضهم إلى ما قبل الفترة الشائعة إلى القرن الخامس) في مواضيع شتى، منها الشريعة والأخلاق اليهودية والفلسفة والأعراف والتاريخ والفلكلور ومواضيع كثيرة أخرى. التلمود أساس كل الهيئات في الشريعة اليهودية ويُستدلّ بنصوصه كثيرًا في أدبيات الحاخامات (34)

يقوم علم الكلام على بحث ودراسة مسائل العقيدة الإسلامية بإيراد الأدلة وعرض الحجج على إثباتها، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها، وإثبات بطلانها، ودحض ونقد الشبهات التي تثار حولها، ودفعها بالحجة والبرهان.

“

ضمن هذا التعدد في المصادر والمراجع بما في ذلك آراء ووجهات نظر الحاخامات اليهود، نشأت فرق كلامية ثيولوجية في اليهودية، انطلقت من قصة الخلق، وصفات الله تعالى، وقدرته، والجنة، والنار، وكل ما يشكل علاقة الهنا بالعالم الآخر، بيد أن اليهودية لم تعرف مثل هذا الصراع والاختلاف في تفسير التوراة وقراءتها في العهد القديم، إلا بعد أن صارت الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام الإسلامي يعرفان ازدهارا فكريا ومعرفيا قل نظيره، وفي وقت كانت أوروبا نفسها تعيش عصر الظلمات.



لقد كان للتأثير الإسلامي على التفكير الديني اليهودي دورا في نهضة البوادر الأولى للثيولوجيا اليهودية، خاصة وأن اليهودية لم تكن لتتخلص من أنسنة الله وتجسيده، كمناصر لبني إسرائيل، وهو ما جعلهم يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار والأمة الوحيدة التي كتب الله معها ميثاق النصر دوناً عن باقي الشعوب والأمم.



ولذلك اعتاد اليهود الأوائل أن يعتبروا أنفسهم أمة مقابل كل الأمم. من هنا انصهرت الأساطير والتاريخ في التوراة كما انصهرت أحلام اليهود وآمالهم بأرض الميعاد في مرجعيات التشريع لديهم. فإذا كانت الإلهيات أو الثيولوجيا دراسة منهجية عقلية وفلسفية للطبيعة الإلهية وللعقيدة الدينية، فإنها تسعى أساساً للإجابة عن أسئلة الوحي وما بعد العالم والطبيعة، واليهودية لم تشهد مثل هذه الأسئلة المنهجية إلا في سياق الصراع الكلامي بين الأشاعرة والمعتزلة.

ضمن هذا السياق وتأثراً بالمدارس الكلامية الإسلامية، انتعشت حركة الاجتهاد الفكري في اليهودية ببروز فرقة القرائين، في سياق ازدهار علم الكلام والفلسفة الإسلاميين، حيث برزت في المشرق العربي حركتي المعتزلة والأشاعرة، على أساس العلاقة بين الدين والعقل، وبين العقل والوحي.

• فرقة القرائين اليهود:

على المستوى اللغوي الاشتقاقي، أخذت كلمة القرائين من الفعل العبري "قرأ" أي قرأ وفق العقل لما هو مكتوب في المقرأي العهد القديم، وبناء على ذلك، فإن أصحاب المقرأ أو طائفة أبناء المقرأ يؤمنون بالعهد القديم ويحفظون بصورته الثلاثة: التوراة، الأنبياء والكتب، والقراؤون أو أبناء المقرأ هما تسميتان ظهرتا في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي، بينما أصحاب المقرأ وتابعيهم ظهوروا في فترة متأخرة، كما نجد في المصادر القرائية المكتوبة بالعربية تسمية القرائين، وذلك في بداية القرن العاشر الميلادي، ويفهم من هذه التسميات جميعها اعتماد أصحابها على المقرأ فقط كمصدر للتشريع (35).

كما ذكر الشهرستاني اسم العنانية للدلالة على هذه الحركة نسبة إلى مؤلفها ومؤسسها عنان بن داود، وبالرغم من عدم التأكد من القصة المألوفة التي تقول بأن هذا الأخير تعرف على الفكر المعتزلي حينما التقى بالإمام أبو حنيفة النعمان في السجن على أيام الخليفة أبي جعفر المنصور، فإن الشواهد النصية التي تحفل به المصادر والكتب الدينية ذات الصلة تؤكد هذا التأثير.

أنثروبولوجياً لا يمكن تأكيد هذا التأثير إلا بالبحث في مرجعيات وخلفيات هذه الحركة الدينية، بالبحث في الحاجة إلى التجديد والتغيير اجتماعياً وثقافياً وسياسياً. ولهذا، يمكن القول إن حاجة القرائين لإعادة النظر في الفقه اليهودية نابعة في الحقيقة من الطلب الاجتماعي على تحيين التوراة تحييناً اجتماعياً يراعي متطلبات العصر، كشكل من أشكال الاجتهاد، كما حصل مع الأشاعرة والمعتزلة، إذ تبين لكل هذه الفرق أن الدين الوحياني الخام، في حاجة لقراءة جديدة كفيلة بجعل الدين مواكبا على المستوى التشريعي لما استجد في الحياة اليومية للمتعبدين وجمهور المؤمنين.

أنثروبولوجياً لا يمكن تأكيد هذا التأثير إلا بالبحث في مرجعيات وخلفيات هذه الحركة الدينية، بالبحث في الحاجة إلى التجديد والتغيير اجتماعياً وثقافياً وسياسياً

لقد حاول القراءون في البداية أن يتعايشوا في ظل قوانين التوراة المكتوبة وحسب، ولكن الحياة اليومية أثبتت لهم أنه ليس من الممكن الاكتفاء بهذه القوانين، وإنما ينبغي المواءمة مع متطلبات الحياة ومتغيراتها. لذلك برز علماء وحكماء من بين القرائين فسروا التوراة وفق مناهجهم، وأدى ذلك في كثير من الأحيان إلى وقوع خلافات بين رجال الطائفة (36) من جهة، وبين القرائين والربانيين من جهة ثانية، إلى حد تبادل تهم الهرطقة والكفر بين الطائفتين أو المدرستين، مثلما حصل بين الأشاعرة والمعتزلة في بغداد.



وقد ازدهرت هذه الطائفة في كل من مصر وبيزنطة والقسطنطينية، ومثلما حصل من تقرب للمعتزلة من الخلافة العباسية، تبوأ القراءون أماكن مميزة وبارزة في بلاط الحكام المسلمين في الشرق، وبخاصة عند الفاطميين بمصر، إذ شغلوا مناصب المستشارين وجباة الضرائب والأطباء، كما كان للنسبيتم القرائين تأثير ملحوظ في بلاط الفاطميين خلال القرن الثاني عشرة، وزاد عدد القرائين العاملين في الوظائف الرسمية، وبخاصة في عصر الأيوبيين (37).

تاريخياً تُجمع عدد من المصادر والمراجع على أن القرائين تأثروا بالعنانيين، وشكلوا فيما بعد فرقة مستقلة عنهم وعن الربانيين، وفي ذلك تأثير واضح بعلم الكلام الإسلامي، وبالفلسفة العربية الإسلامية بشكل عام، ولقد بدأ الخلاف بين العنانيين- القراءون الأوائل- والربانيين حول مدى علاقة موسى (عليه السلام) بالتوراة الشفوية (المشنا)، ومدى شرعية إلزام اليهود كافة بالتفسيرات التي وضعها الربانيون على المشنا، فيما عرف بالتلمود، فإذا كان القراءون والربانيون يعترفون بالتوراة المكتوبة، إلا أن القرائين يرفضون تماماً الاستناد إلى أية شريعة خارجة عن المقرأ، فهم يرفضون التلمود والكتابات المتأخرة التي وضعها الربانيون، ورأوا أنها تفسر المقرأ بتفسيرات تبعتها عن معنى النص الحقيقي. وإذا كان عنان، والقراءون من بعده، قد رفضوا التوراة الشفوية بوصفها مكملة لتوراة موسى، إلا أنهم لم يعترضوا على تفسير المقرأ نفسها (38).

إن أول استخلاص تأسيسي للقرائن اقتداء بالمعتزلة، هو اعتمادهم على العقل واللغة، ورفضهم للتلمود بما أوردناه عن المعتزلة من اعتمادهم أيضا على العقل وحنق اللسان العربي وعدم قبول الحديث على نحو ما يقبله أصحاب السنة.

بل لقد أقر "جيوم" ومستشرقين آخرين مدى التأثير الذي مارسته المعتزلة على القرائن، وهو ما يشير إليه كل من إبراهيم موسى هنداي ومحمد عمارة، مؤكدين ما ذهب إليه "جيوم" من كون نفوذ المعتزلة قد ترك أثاره الفكرية البارزة والواضحة على فكر علماء اليهود، حتى شابهت آراء اليهود آراء المعتزلة في كثير من القضايا، لا لأخذ المعتزلة عن اليهود، كما يرى خصومهم، وإنما لما تمتع به المعتزلة من نفوذ قوي على مفكري اليهودية.

كما أقر ذلك علماء اليهود ومؤرخيهم قديما وحديثا من أمثال موسى بن ميمون واسرائيل و"لفنسون"، بل ذهب البعض إلى أن عمق التأثير المعتزلي على الفكر اليهودي بوجه عام جعل من الصعب في بعض الأحيان أن تعرف من نص كتاب من كتب علم الكلام إن كان مؤلفه مسلما أو يهوديا (39).

وإذا كانت علاقة العقل باللغة عند المعتزلة بمثابة ركن أساس من أركان رؤيتهم الفلسفية والكلامية، فإن "التركيز المعتزلي على مكانة العقل ربما وجدناه في التعريف الوارد في المصادر العبرية للقرائن، فكلمة القرائن مأخوذة من الفعل قرا، بمعنى القراءة وفق العقل لما هو مكتوب في التوراة، ويركز المعتزلة أيضا على معرفة لسان العرب كسبب رئيس بعد العقل يؤدي إلى معرفة الأصول الشرعية، وهنا اشترط القراءون كذلك أهمية اتقان اللغة لفهم الشرائع الواردة في التوراة، وفقا لمعاني الكلمات التي يتقبلها ذهن كل إنسان لا وفق التقاليد" (40).

ذهب البعض إلى أن عمق التأثير المعتزلي على الفكر اليهودي بوجه عام جعل من الصعب في بعض الأحيان أن تعرف من نص كتاب من كتب علم الكلام إن كان مؤلفه مسلما أو يهوديا

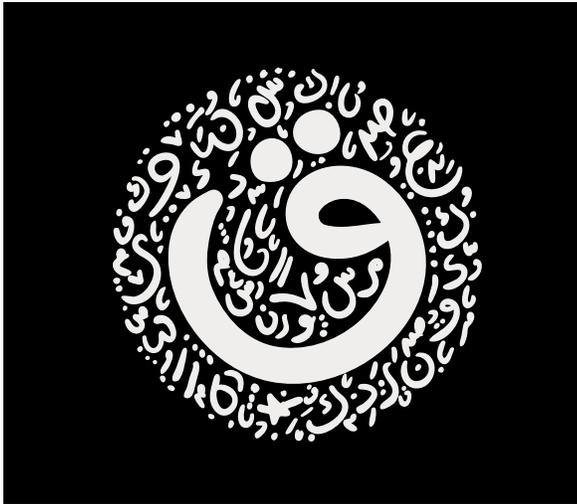


• دور اللغة العربية في الثقافة الدينية اليهودية:

ولما كانت اللغة هي أساس تشكل الوجود والفكر في السياق الترابط الجدلي بينهما، طالما كان الخلق كلمة، كما في العهدين القديم والجديد، وكانت الخلق مختزلاً في الإرادة الإلهية الكلية في كلمة "كن" كما هو الحال في القرآن الكريم. فإن اللغة تبلور الدين وتنشؤه إنشاءً. بل اللغة نفسها هي رحم المعنى الديني، فالصلاة والشهادتين والزكاة والصدقة لغة، بما أن الكلمة الطيبة صدقة. ولهذا فعلاقة اللغة عظيمة وجدلية بالفكر الديني، والعبادات جاءت أساساً لتوطيد التواصل على قاعدة أخلاقية. لهذا، فالتأثير الكلامي والفلسفي في التفكير اليهودي هو تأثير لغوي وفكري في الآن نفسه.

كما لم يختصر التأثير الإسلامي في اليهودية في اقتباس أو توظيف أفكار ورؤى دينية وفلسفية إسلامية، بقدر ما شمل توظيف اللغة العربية، لغة القرآن في التعبير والتحرير الفقهي الديني اليهودي، بل كانت اللغة العربية واسطة أساسية لنقل تراث الحضارات الأخرى البابلية والأشورية والفارسية واليونانية والرومانية في الفلسفة والفكر وفي العمران والحضارة ككل. بل لم يكن التشريع اليهودي قادراً على الاجتهاد إلا من داخل اللغة العربية وبالاقتران بها بلاغة ومجازاً وفصاحة.

لقد ذلت اللغة العربية بواسطة بضعة أجيال من الكتاب ومن المترجمين ليس فقط لحاجات التشريع الديني للعقيدة الجديدة، ولكن أيضاً لأجل التعبير المناسب عن كل ما نقله تراث الفلسفة والعلم الهيليني المنقول إلى الشرق الإسلامي من أفكار جديدة وتصورات كانت محمولة حتى ذلك العهد، ففرضت نفسها آنئذ على رعايا الخلفاء من غير المسلمين، وربما على



اليهود أكثر مما كان على المسيحيين، ويستطيع العلماء اليهود أن يأسفوا للضرورة التي اضطرتهم إلى استخدام لغة غريبة، وخاصة لغة دين غريب لتفسير الكتب المقدسة وعرض الشريعة الشفوية لأجل مجموعة المؤمنين، وليبرروا أخيراً ويدافعوا عن عقيدة الأسلاف أمام العقل والمعتقدات المنافسة، ولم تكن هذه الضرورة أقل حتمية.

وقد صح عزم الكُتاب اليهود طوعاً أو كرهاً على استخدام اللغة العربية الكلاسيكية أساسياً ودون شكٍ بكثيرٍ أو قليلٍ من المهارة والصواب، وعندما حان الوقت لوضع إنتاجهم في متناول المجتمع الأوروبي، في إقليم بروفانس من مبدأ الأمر وصارت الترجمة ضرورية، وفي صورة صادقة وحرفية أيضاً للمؤلفات الأصلية، وطبعت في أسلوب فلسفي من عبرية العصر الوسيط، وهي التي سوف تستخدم حتى أواسط القرن الثامن عشر، في طابع غريب تفسره فقط النماذج العربية من هذه اللغة، وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى الأفكار، ولا ننسى أنه لم ينزل ابن سينا وابن رشد عن عرشهما في العالم الإسلامي إلا بقيام النهضة الأوروبية، وأن هذا الأخير كان لا يزال مسيطراً في بادوا في أواسط القرن السادس عشر (41).

يقوم علم الكلام على بحث ودراسة مسائل العقيدة الإسلامية بإيراد الأدلة وعرض الحجج على إثباتها، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها، وإثبات بطلانها، ودحض ونقد الشبهات التي تثار حولها، ودفعها بالحجة والبرهان.

فمثلاً إذا أردنا أن نستدل على ثبوت وجود خالق لهذا الكون، وثبوت أنه واحد لا شريك له، نرجع إلى هذا العلم، وعن طريقه نتعرف على الأدلة التي يوردها العلماء في هذا المجال. وذلك أن هذا العلم هو الذي يعرفنا الأدلة والبراهين والحجج العلمية التي باستخدامها نستطيع أن نثبت أصول الدين الإسلامي، ونؤمن بها عن يقين.

يقوم علم الكلام على بحث ودراسة مسائل العقيدة الإسلامية بإيراد الأدلة وعرض الحجج على إثباتها، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها، وإثبات بطلانها، ودحض ونقد الشبهات التي تثار حولها، ودفعها بالحجة والبرهان.



5) التأثير الفلسفي في التفكير الديني اليهودي

بالرغم من وجود مقالات متفرقة عن تأثير الفلسفة الإسلامية في الفكر الديني اليهودي، وبعض الكتب والدراسات على قلتها تناولت هذا التأثير لعدد من الباحثين العرب، فإن موسوعة ستانفورد للفلسفة تعد في هذا السياق أهم وثيقة حول الموضوع، ذلك أنها خصصت حيزاً مهماً لتأثير الفلسفة العربية والإسلامية في الفكر اليهودي من تحرير عدد من محرري الموسوعة وبرئاسة إدوارد زالتا.



وقد اعتمد محررو الموسوعة على عدد من الكتابات اليهودية والاستشراقية للتنقيب عن حجم ومدى هذا التأثير مستخلصين الدور الكبير الذي لعبته الفلسفة العربية الإسلامية في ازدهار الفكر الديني اليهودي، خاصة في شقه الثيولوجي والفلسفي.

في هذا السياق، تشكل أسماء كل من الكندي، أبو بكر الرازي، إخوان الصفا، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن باجة، ابن طفيل، ابن رشد، شهاب الدين السهروردي الخلفية المرجعية لمجمل ما كتبه اليهود في هذا المجال، سواء بالاقتباس، أو الترجمة، أو التعليق، أو النقد، وإن كانت الثيولوجيا اليهودية مدينة بشكل كبير للفلسفة الإسلامية في تععيد الفكر اليهودي وتشذيبه من التجسيد والمناوية الثنائية وبقايا الوثنية والأسطورة.

وقد شمل هذا التأثير فرقة القرائين وفقهائها وحاخاماتها بالدرجة الأولى، ولم يسلم أتباع الربانيون أو الربانون من هذا التأثير. بيد أنه مع منتصف القرن الثامن حدث في العراق

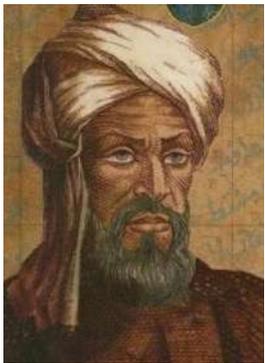
انشقاق للقرائين، القائلين بأن الحياة الدينية لا تقوم إلا على الشريعة المكتوبة وإبعاد الشريعة السماعية "الشفهية" التي تتضح في التعليم التقليدي للربانيين. ويمكن القول إن هذا العمل قد انتهى إلى فشل، فلم يصل مذهب القرائين أبداً إلى التخلص تماماً من التلمود الذي استخدمه علماؤهم كلهم بقدر كبير أو قليل. وقد قدمت حركة الربانيين أيضاً دفعة خصبة لتفسير خالص للكتاب المقدس والعلوم لمساعدة من نحو وفقه ولغة، مما أجبر الربانيين على بذل مجهود مماثل من جانبهم (42)

لكن الحقيقة الأخرى أنه بالرغم من أفول نجم القرائين، فإن الربانيين وجدوا أنفسهم ملزمين بمتابعة الاجتهاد والتجديد. ولذلك، وجد أتباعهم في الفلسفة الإسلامية، خاصة مع الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن ميمون متنا فلسفياً وكلامياً مهماً على أكثر من مستوى.

الحقيقة الأخرى أنه بالرغم من أفول نجم القرائين، فإن الربانيين وجدوا أنفسهم ملزمين بمتابعة الاجتهاد والتجديد.

“

• تأثير الكندي:



إذا كان يعقوب القرفساني من أبرز المفكرين الدينيين وفقهاء التوراة القرائين (Karaite Jewish) في العصر الوسيط، فإن تحليل كتاباته يظهر باعتراف الباحثين اليهود والمستشرقين قبل غيرهم، أنه تأثر بشكل كبير بكتابات الكندي الفلسفية، وبالرغم من عدم معاصرة القرفساني للكندي، بحيث عاش القرفساني في بلاد ما بين النهرين في النصف الأول من القرن العاشر، في حين عاش الكندي في القرن التاسع، فإن تأثير

هذا الأخير واضح جداً من خلال الكتاب الأساسي غير الفلسفي المنشور للقرفساني، وهو كتاب "الأنوار والمراقيب دراسة للأجزاء القانونية من التوراة".

وعرف جورج فيدا (Georges) بعض مقاطع الكندي من "رسالة في ماهية النوم والرؤيا" التي استخدمها القرقساني في وصفه لمفهوم "النوم"، ووجد برونو تشيزا (Bruno Chie-sa) آثارا أخرى لعمل فيلسوف كنيته الكندي، وهو "رسالة في العلة الفاعلة للمد والجزر" في مقطع عن خلق العالم في أهم عمل لاهوتي فلسفي للقرقساني (لم ينشر بعد) وهو كتاب الرياض، الذي ما يزال مخطوطاً، ويمكن العثور على علامات أخرى لتأثير الكندي الفلسفي بعد القرقساني على المفكرين اليهود اللاحقين ظهرت أهم علاماته على إسحاق إسرائيلي الذي عاش في مصر وتونس بين عامي 850 و950 تقريباً (أو بين عامي 830 و932 تقريباً وفقاً لعلماء آخرين).

ويعد كتاب الحدود وهو أحد أهم الكتب الفلسفية الرئيسية للإسرائيلي، اقتباساً يهودياً فعلياً لكتاب الكندي الذي يدور حول الموضوع نفسه، وهو كتاب "رسالة في حدود الأشياء ورسومها"، فقد اقتبس إسرائيلي الكتاب للقراء اليهود، وعلق أحياناً على عدد من تعاريف الكندي للمفردات الفلسفية واللاهوتية، دراسة الإلهيات دراسة منطقية، كما أظهرها صموئيل ميكلوس شتيرن (7(43) Samuel Miklos Stern

ويعتبر توظيف إسحاق إسرائيلي فلسفة الكندي في تكوين مؤلفاته الفلسفية أبرز حالة لتأثير الكندي على الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط. أما الحالة الثانية، فهي حالة شيم توف بن فالقويرا (Shem Tov Ibn Falaquera) (حوالي 1295)، وهو الفيلسوف الإسباني اليهودي الذي كتب عدداً من الكتب باقتباسات ملائمة من مصادر عربية عديدة (مترجمة إلى العبرية واقتبسها ليستخدمها في مؤلفاته)، ويظهر كتابه بلسم الحزن (Balm for Sorrow) تأثيره القوي بكتاب الكندي في الحيلة لدفع الأحزان، حيث أدرج عدداً من الاقتباسات منه كما أثبت ذلك عدد من العلماء.

ويعتبر توظيف إسحاق إسرائيلي فلسفة الكندي في تكوين مؤلفاته الفلسفية أبرز حالة لتأثير الكندي على الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط.



دون أن ننسى الإشارة إلى نظرية علم الحيوان للكندي كمرجع في كتاب موسى بن عزرا الفلسفي اللغوي الذي لم ينشر حتى الآن، وهو كتاب مقالة الحديقة في المجاز والحقيقة المكتوب حوالي عام 1130 (44)

• أبو بكر الرازي:



بدوره الرازي لم يغب عن الكتابات اليهودية في العصور الوسطى، سواء عند يهود الأندلس أو يهود المشرق العربي، بحيث يمكن اعتباره أحد المؤثرين في الثيولوجيا اليهودية بالرغم من رميه بالزندقة والكفر من قبل خصومه على وقته، ولو أن القيمة التي يحتلها أبو بكر الرازي في الفلسفة الإسلامية، لم تُعط له وهو على قيد حياته، بقدر ما تعود لإنصاف التاريخ له ولفكره.

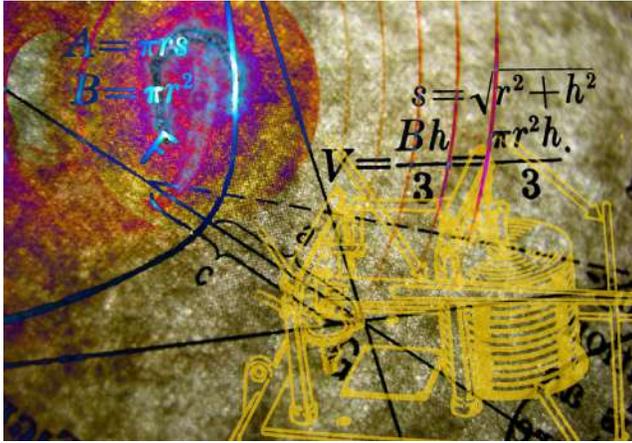
وأهم تجليات تأثير الرازي على التفكير اليهودي تتجلى حسب موسوعة ستانفورد فيما كتبه موسى بن ميمون، وبالرغم من كون هذا الأخير اعتبر كتاب العلم الإلهي لا قيمة له، كما هو حال معظم كتبه، كون الرازي مجرد طبيب وليس فيلسوف، ومرد هذا النقد اللاذع حسب ابن ميمون أن الرازي يعتقد أن كفة الشر في حياة الإنسان تغلب كفة الخير. لذا يجب التشكيك حتى في الخير الإلهي.

وعلى الرغم من ذلك، فإن موقف باقي المفكرين اليهود تأثروا إيجابيا بما كتبه الرازي، فقد استشهد على الأقل فيلسوفان يهوديان آخران بالرازي، واستخدما بعض أفكاره، فاقتبس موسى بن عزرا في الفصل الخامس من كتابه مقالة الحديقة مقطعا للرازي عن الحركة، واقتبس تعليقات عليه تؤكد أن رأي الرازي يخالف رأي أرسطو ويدعم أفلاطون بدلا منه.

وتبع أبو البركات بن مالكة البغدادي اليهودي الذي تحول إلى الإسلام، وكان يعمل في بغداد حوالي عام 1150، بعض مبادئ الرازي في كتابه المعبر في الحكمة الذي يعتمد في غالبه على فلسفة ابن سينا، وربما كتبه قبل أن يتحول إلى الإسلام، وتحديدا مبدأه عن الفكرتين المختلفتين عن الوقت "الزمن الأبدي (المطلق)" و"الزمن المحدود" (45).

• رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا:

تعد رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، بوصفها موسوعة علمية للفلسفة العربية الإسلامية، أحد أبرز الموسوعات الفلسفية تأثيراً في الفكر العربي الإسلامي من جهة، وفي الفكر الغربي من جهة أخرى، في مختلف مجالات الفلسفة، وهي موسوعة تتضمن 52 رسالة في علوم الرياضات وعلوم الفيزياء وعلم الإنسان واللاهوت والمنطق، بل وشملت حتى نظرية الجمال التي أثرت بشكل كبير في الجماليات الغربية.



ويعد تأثيرها بارزاً بقوة في التفكير اليهودي خلال العصر الوسيط وما تلاه، وهو التأثير الذي ابتدأ من إسبانيا وبروفانس والمشرق العربي بشكل متزامن ومتعاقب في الآن نفسه. وبالرغم من أن كاتب هذه الرسائل ما يزال خفياً ومجهولاً، إذ كل ما نعرفه من الوثائق التاريخية أنها كتبت في النصف الأول من

القرن التاسع، وقد يكون حسب موسوعة ستانفورد هو أبو القاسم مسلمة المجريطي الذي توفي سنة 964م.

من تجليات تأثير هذه الرسائل في التفكير الديني اليهودي ما ورد عند سليمان بن جبيرول وهو أحد أشهر الفلاسفة اليهود حينها في الأندلس، حيث عاش في النصف الأول من القرن الحادي عشر، إذ يؤكد "جاك شلينجر" أن بن جبيرول قد أخذ عن إخوان الصفا التوفيق بين التسلسل الهرمي للكائنات وتسلسل الأرقام العشرة الأولى، كما رجع إلى مبادئ بعض الحكماء في الضروريات لصقل أرواحنا بدراسة المخلوقات السماوية.

ويمكن العثور على علامات أكثر وفقاً لجورج فايدا في الفصل الثاني من كتاب "الهداية إلى فرائض القلوب" الذي كتبه المؤلف الإسباني اليهودي يحيى بن باقودا في الفترة من عام 1050 إلى عام 1080، حيث قد تجد موافقة لمبادئ إخوان الصفا في علم الكون (cosmo-logical)، بالإضافة إلى كتابته بأسلوب مشابه لهم في دفاعه عنهم.

وقد ظهر أول دليل مؤكد على تأثير مبادئ إخوان الصفا المباشر في كتابين مكتوبين في منطقتين إسبانيتين مختلفتين، وهما مكتوبان باللغة العربية اليهودية (وهي لغة اليهود

الذين يقطنون في الدول العربية) قرابة عام 1130، ويمكن أن هذين الكتابين قد تأثرا ببعضهما، واسم الكتاب الأول "العالم الصغير" لكاتبه جوزيف بن تزاديك (توفي عام 1149)، أما الكتاب الثاني، فهو "رسالة الحديقة" لموسى بن عزرا.

وقد ضاع النص الأصلي لكتاب جوزيف بن تزاديك وهو قاضي حاخامي كان يعيش في قرطبة، لكن ترجمة كتابه لازالت محفوظة ونشرت مرتين، ويتضمن الكتاب عددا من المراجع الواضحة غير الحرفية لمذاهب إخوان الصفا، كما اعترف اعترافا ضمنيا بعلاقته بهم بقوله: "يبدو لي أن الحصول على هذه المعرفة العظيمة والمخيفة (ويعني الحقائق اللاهوتية) تكمن في فهم كتب الفلاسفة الأصليين والحكماء الريانيين".

بالإضافة إلى ذلك، فقد أكد موسى بن ميمون صراحة في رسالته إلى صموئيل بن تيبون قائلا: "لم أقرأ كتاب العالم الصغير لجوزيف بن تزاديك، ولكنني أعرف الكاتب ومبدأه ومبدأ كتابه، وهو بالتأكيد يتبع أفكار إخوان الصفاء"، ويجب تفسير هذا التأكيد على أنه نقد جوهرى لأراء ابن صديق حسبما ترى "سارة سترومزا".

أما بالنسبة لموسى بن عزرا، فواضح أن كتابه "رسالة الحديقة" مليء بشواهد من مقاطع ومبادئ متأثرة تأثرا غير مباشر بكتب أخوان الصفاء، وفي بعض الحالات مأخوذة منها حرفيا. وكما أظهر "بول فنتون" مؤخرا في كتابه عن محتويات كتاب رسائل الحديقة لابن عزرا، فقد تضمن الكتاب على الأقل ستة وثلاثين مقطعا من رسائل إخوان الصفا" (46).

عموماً يمكن القول إن رؤية بن عزرا الفلسفية في خلق الكون تدين لمباني إخوان الصفا في خلق الكون من المبدأ الأول، أي الله، ومنه انبثقت المخلوقات، حيث خلق الإنسان والعالم من الله وتحولوا إلى مادة، وفي كون الطبيعة طاقة للروح الكونية.

وقد انتشرت أفكار إخوان الصفا في جزء كبير من أوروبا الغربية عبر كتابات ابن عزرا الذي شاعت شهرته في إيطاليا وفرنسا وانجلترا انطلاقا من إسبانيا حيث عاش. وانتشر على ما يبدو تأثير إخوان الصفا على عدد من الفلاسفة اليهود الذين عملوا في إسبانيا خلال القرن الثالث عشر، نتيجة لانتشار المؤلفات المذكورة.

وانتقل هذا التأثير في بعض الحالات بسبب المؤلفين العرب المسلمين الثانويين الذين عرفت مؤلفاتهم بين القراء اليهود الإسبان، إذ كتب الفيلسوف الإسلامي الإسباني ابن السيد البطليوسي (من بطليوس، توفي عام 1127) نوعاً من التلخيص لمبادئ إخوان الصفا، مثل كتاب الحدائق الذي انتشر انتشاراً واسعاً بين أوساط المؤلفين اليهود، سواء في نسخته العربية الأصلية، أو في ترجماته الثلاثة إلى العبرية في العصر الوسيط (التي كتبت بين 1200 و1370).

في الغالب كانت تحت عنوان الحلقات الفكرية (بالعبرية: Sefer ha agullot ha-re'yoniyot)، وقد كان هذا الكتاب أحد المصادر المباشرة للفيلسوف الإسباني القبلي "يتبع مذهب القبالة اليهودي" إسحاق بن لطيف الذي تحدث عن مبدأ الإخوان في درجات الروح الخمسة (نباتية، حيوانية، إنسانية، إيمانية، روح القدس) في كتابه العبري بوابة السماوات (بالعبرية: Sha ar ha-shamayim) في الفترة من عام 1230 إلى عام 1250.

يمكن القول إن رؤية بن عزرا الفلسفية في خلق الكون تدين لمبادئ إخوان الصفا في خلق

الكون من المبدأ الأول، أي الله، ومنه انبثقت المخلوقات

“

كما كتب كاتب مجهول آخر في إسبانيا القرن الثالث عشر كتاب "ميزان المواقف" (Me'ozney ha-'iyyunim) بالعبرية (أو اللغة العربية اليهودية في نسختها الأصلية المفقودة)، وهو مليء بمقاطع عن علم الأعداد، وعلم الكونيات، واللاهوت، والعلوم الطبيعية، وربما قد استوحى بعضها من خلاصة البطليوسي، في حين أخذ بعض المقاطع الأخرى بلا شك من رسالة إخوان الصفاء وتحديداً تلك التي تتمحور حول ماهية الإيمان، وعلم المعادن، وعلم النبات.



وأخيراً، تجدر الإشارة إلى أن "شيم توف فلاقويرا" قد استعمل إخوان الصفاء كمصدر فلسفي مباشر في عدد من المناسبات، ويعتبر كتاب مختاراته الأدبية الفلسفية الأفلاطونية "عبارة عن مقاطع منقولة حرفياً من رسالة إخوان الصفاء تتناول العلاقة بين الروح الكونية (Universal Soul) والأرواح الفردية (47) (Particular Souls).

في الحقيقة، فإن تجليات رسائل إخوان الصفاء كثيرة وعظيمة في كتابات الفلاسفة اليهود، واللاهوتيين الذي وجدوا في هذه الرسائل ما يلبي حاجاتهم الملحة لتجديد وتحيين التفكير الديني، بما يلائم مستجدات العصر في زمن ازدهار العقائد، خاصة تأثيراً بالإسلام وحركته الفكرية والحضارية.

ولهذا نجد فالقويرا يأخذ اقتباسات كاملة من هذه الرسائل فيمت يتعلق بأمور العلم والعقيدة، والفلك والرياضيات، كما نجد تأثيراً واضحاً لهذه الرسائل في رؤية فالقويرا للفن والموسيقى. مما جعل هذا الفيلسوف اليهودي مرجعاً مهماً للتفكير الفلسفي العبري.

وأثرت مبادئ هذا الأخير في علم المعادن تأثيراً مباشراً على تناول علم المعادن في الكتب العبرية الأخرى والمكتوبة حوالي عام 1300، وتحديدًا كتاب بوابة السماوات (The Gate of Heavens) لجرشوم بن سولومون (Gershom ben Solomon) من مدينة آرل الفرنسية، مثلما استعمل كالونيموس بن كالونيموس (Qalonymos ben Qalonymos) فرضيات إخوان الصفاء في علم الحيوان والرياضيات لتأليف كتابه العبري في الأخلاقيات (رسالة في الحيوان، وبالعبري: Iggeret ba aley hayyim)، وفي الرياضيات (كتاب الملوك-Sefer ha-melakim).

إن تجليات رسائل إخوان الصفاء كثيرة وعظيمة في كتابات الفلاسفة اليهود، واللاهوتيين الذي وجدوا في هذه الرسائل ما يلبي حاجاتهم الملحة لتجديد وتحيين التفكير الديني، بما يلائم مستجدات العصر في زمن ازدهار العقائد، خاصة تأثيراً بالإسلام وحركته الفكرية

والحضارية.



وأوحت على الأرجح العلاقة المفترضة بين رسالة إخوان الصفاء والإسماعيلية باقتباس هذا الكتاب كواحد من المصادر الرئيسية لما يسمى بـ"اليهودية الإسماعيلية" كما يظهر في اليهودية اليمينية في أواخر العصر الوسيط، وانحصر المذهب "اليهودي الإسماعيلي" على اقتباس بعض المبادئ الإسماعيلية في علم الكون والنبوءة وعلم التأويل لليهودية، كما أظهرت العديد من الحالات أن إخوان الصفاء قد أثروا على بعض الفلاسفة والمؤلفين اليمينيين اليهود في الفترة بين عامي 1150-1550 (48).

• تأثير الفارابي:



يعد أبو حامد نصر الفارابي "870-950" أحد أبرز الفلاسفة المسلمين تأثيراً في الفلسفة، ليست العربية فحسب، بل والغربية أيضاً. ولهذا لقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو. وكان هو الأكثر تأثيراً في الفلسفة اليهودية، بحيث يمكن اعتبار نظرية المعرفة، والفيزياء، والمنطق والميتافيزيقا واللاهوت والأخلاقيات من أهم المجالات التي أثر من خلالها المعلم الثاني في الفلسفة اليهودية.

ويعد كتاب إحصاء العلوم الكتاب العمدة للفارابي أهم مرجع من مراجع الفلسفة اليهودية، بالنظر إلى كونه تناول الرياضيات والفيزياء والمنطق والأخلاق والدين برؤية جديدة وعميقة متأثراً بأرسطو الذي يعد أحد أكبر شارحيه ومترجميه إلى اللغة العربية.

فالفارابي من موقعه كفيلسوف مسلم مخضرم مثَّل بالنسبة للفلسفة اليهودية كما هو الحال في الفلسفة المسيحية مرجعاً لخلفتين فلسفتين، الفلسفة اليونانية والإغريقية، والفلسفة الإسلامية، طالما أن الفارابي لم ينقل مجرد ناقل لهذه المرجعيات الفلسفية، بقدر ما كان مجدداً ومبدعاً.

لقد مارس الفارابي تأثيراً هاماً على عدد من العلماء اليهود في الفترة بين عامي 1200 و1400. و"أدرج يوسف بن يهوذا بن القانين (توفي سنة 1226) وهو تابع مغربي يهودي لموسى بن ميمون، أقساماً طويلة من النسخة الأصلية العربية في الفصل 27 من كتابه الرئيس في الأخلاقيات "طب النفوس"، واقتبس في شرحه لرسالة نشيد الإنشاد في كتاب "انكشاف الأسرار" عدداً من كتب الفارابي عن نظرية المعرفة، والمنطق، والميتافيزيقيا، وحتى الموسيقى.



وأضاف شيم توف بن فالقويرا عددًا من مقاطعه (بالعبرية) لـ"إحصاء العلوم" الذي كتبه، وهو الجزء الثاني من كتاب بداية العلم (Reshit hokhmah) وترجم كالونيموس بن كالونيموس الكتاب كاملاً إلى العبرية في عام 1314، بالإضافة إلى

مقدمة قصيرة لأرسطو كتبها الفارابي بنفسه، وأضاف بوضوح فرضياته الخاصة على بعض المواضيع المفقودة في النص العربي الأصلي، وهي لم تضاف لأن الفارابي على الغالب رفض اعتبارها علوماً حقيقية، وهي: الطب، والخيمياء، والسحر.

واقتبس بعض العلماء اليهود لاحقًا نسخة كالونيموس، وخاصة خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وفيما يتعلق بالفلسفة عمومًا، يجب الإشارة إلى أن فالقويرا كتب خلاصة بالعبرية لكتب الفارابي الثلاثة الرئيسية، وأدرجها في الجزء الثالث من كتاب "بداية العلم"، وهذه الأجزاء هي: تحصيل السعادة، وفلسفة أفلاطون، وفلسفة أرسطو، لينشر بين اليهود المعرفة العامة بمحتويات كتب أفلاطون وأرسطو. كما اقتبس فالقويرا مقطعاً تقديمياً قصيراً لكتاب الفارابي رسالة في معرفة الفلسفة في كتابه "كتاب الدرجات" (49)

وأثر الفارابي تأثيرًا أقوى في مجال المنطق على الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط، ويعتبر تأثيره تقريبًا مثل تأثير المفسر الرسمي الأشهر للمنطق الأرسطي، وهو: ابن رشد. ووفقًا لموسى بن ميمون، فلم تكن هناك ضرورة لدراسة النصوص المنطقية باستثناء التي كتبها الفارابي، مادام أن كل ما كتبه يزخر بالحكمة، كما يعتبر كاتبًا مقنعًا.

وأثرت مؤلفات الفارابي المنطقية (وغير المنطقية) بالتأكيد على كتاب مقالة في سيناء المنطق التي تنسب عادة إلى موسى بن ميمون، وربما كتبت حوالي عام 1160، وترجم هذا النص ثلاث مرات إلى العبرية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وانتشر انتشارًا واسعًا وجليًا بين القراء اليهود في أواخر العصر الوسيط.

وفي الحقيقة فقد تُرجمت كافة مؤلفاته المنطقية إلى العبرية، أو على الأقل استخدمها عدد من الفلاسفة اليهود في العصر الوسيط من القرن الثالث عشر، وحتى القرن الخامس عشر (ومن بينهم صاموئيل بن تيبون في معجم شرح المصطلحات الصعبة (بالعبرية Pe-rush ha-millot ha-zarot 38).

أما بالنسبة إلى الترجمات العبرية لمخصاته أو تفاسيره القصيرة لكتاب إيساغوجي [باليونانية وتعني المقدمة] للفيلسوف فرفوروس الصوري، ومجموعة كتب أورغانون [بالإغريقية وتعني الآلة] لأرسطو، فيمكن تحديد خمس مجموعات من هذه الترجمات، وقد كتبت بعض الترجمات في وقت مبكرٍ جدًا، ربما قبل عام 1200، والتي ينسب بعضها لليهودي الإسباني موزيس بن لاجيس (Moses Ibn Lagis)، بينما كتب بعضها أفراد من عائلة ابن تيبون خلال القرن الثالث عشر، وتم استخدامها غالبًا كمصدر لبعض الفلاسفة اليهود في القرنين الرابع عشر والخامس عشر (وهم: يهوذا بن أيزك كوين (Judah ben Isaac Cohen)، وأبراهام افيغادور (Abraham Avigdor))، وقد كتبت الترجمات الأخرى التي تضمنت تنقيحًا للترجمات التي كتبها أبناء ابن تيبون قبل عام 1320، ومن المعروف بالتأكيد أن كاتبها هو حزقيا بار حالفتا (Hezekiah bar Halafta).

وأخيرًا فقد قدمت ترجمتين عام 1330 وربما يكون تودرس تودروسي وهو مترجم فلسفي يعمل في مدينة آرل هو من قدم هاتين الترجمتين (وهي الترجمتين الوحيدة لمخصات الفارابي لكتابي فن الشعر والخطابة لأرسطو. وقد اقتبس ملخص المقولات للفارابي على وجه الخصوص وعلق عليه الفيلسوف اليهودي غير المعروف سار شالوم (Sar Shalom) الذي ربما كان نشطًا في بروفنس حوالي عام 1300

قد كتبت بعض الترجمات في وقت مبكرٍ جدًا، ربما قبل عام 1200، والتي ينسب بعضها لليهودي الإسباني موزيس بن لاجيس (Moses Ibn Lagis)، بينما كتب بعضها أفراد من عائلة ابن تيبون خلال القرن الثالث عشر



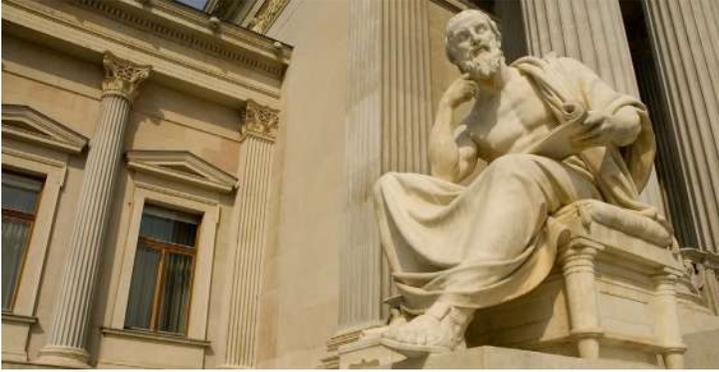
كما يظهر أن بعض "الشروح" التي كتبها الفارابي عن منطق أرسطو حتى تلك التي فقدت نسختها الأصلية العربية قد أثرت على الفلاسفة اليهود. وسبب حفظ شرح المقولات هو الاقتباسات الكثيرة لها من مؤلف يهودي في أواخر العصر الوسيط وهو يهوذا بن آيزك كوين التي نشرت مؤخرًا، وترجم شرح التفسير (the Long Commentary on De inter-pretation) المكتوب بالعربية إلى العبرية قبل عام 1334 (ولا يزال نص المقدمة العربية موجودًا)، ويبدو أنه أثر على الفيلسوف جرسونيدس أيضًا. كما ترجم تدرّوس تدرّوسي مقاطع عديدة من شرح الكتاب الثامن من العناوين المفقود في نسخته العربية إلى العبرية في عام 1334.

وقد عرف موسى بن ميمون واستخدم صراحة اختصار الفارابي لكتاب العناوين، الكتاب الأول، الفصل 11 مصدرًا لمقطع من كتابه دلالة الحائرين، الجزء الثاني، والفصل 25 حول مناقشة بين نظريتي أرسطو وأفلاطون المختلفتين عن أزلية العالم حسبما أثبت جورج فايدا، كم عرف موسى بن ميمون وأعاد صياغة بعض المقاطع من المؤلفات المنطقية الأخرى للفارابي (50).



يعد كتاب دلالة الحائرين أحد أهم تجليات التأثير الذي مارسه الفلاسفة العربية الإسلامية وعلم الكلام الإسلامي في التفكير اليهودي، وهو ما أسهم في تشذيب التوحيد اليهودي من التجسيم والتجسيد، ومن الأسطورة والفكر الخرافي، إذ يبحث الجزء

الأول من الكتاب ماهية الله وكيف يمكن إدراكه، وماهية التوحيد، وقد أراد ابن ميمون من هذا البحث فرض العقل والمنطق على نصوص التوراة، لذلك هاجم الذين يصفون الله بصفات مادية جسمانية مهاجمة عنيفة، وقد وقف طويلاً عند ألفاظ العهد القديم وأسماء الله الواردة في التوراة، مستخدماً التحليل العقلي والتفكير المنطقي، ومستقياً آراءه من الإسكندر وأرسطو والفلاسفة المسلمين، ومبيناً الفروق الحاصلة بين العقلية اليونانية واليهودية والإسلامية. وعرض في آخر الجزء آراء الفرق الإسلامية من متكلمي ومعتزلة وأشعرية وكذا آراء الإغريق.

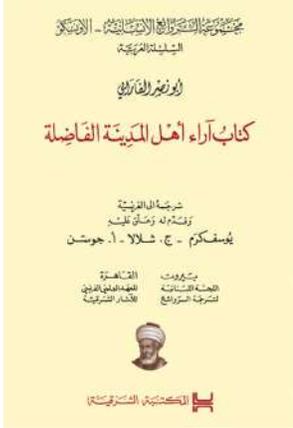


أما موضوع الجزء الثاني فهو إثبات وجود الله، إذ يفتح ابن ميمون البحث بالنظر في وجود الله، فيعرض خمسا وعشرين مقدمة مستخرجة من نظريات أرسطو والفلاسفة المسلمين، وهي مقدمات ثابتة ثبتت البرهنة عليها، جاء بعضها في كتاب

السماع وشروحه، والبعض الآخر في كتاب ما وراء الطبيعة وشروحه، ثم تناول بالدرس حركة الأفلاك، وماهية الملائكة، وقدم العالم وحدثه، وأقوال الأنبياء في بني إسرائيل (51)، محاولا في ذلك التوفيق بين الدين والفلسفة من جهة، والإيمان والعقل والمنطق من جهة ثانية، وهو في هذا المنحى يعد أهم فيلسوف يهودي صالح اليهودية مع العقل، متأثرا بشكل كبير بابن رشد، أكثر مما تأثر بباقي الفلاسفة المسلمين، بالرغم من اعترافه بتأثيرهم جميعا.

أما بالنسبة إلى أشهر مؤلفات الفارابي، وهو كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، فيعد توظيف "فالقويرا" له مصدرا للميتافيزيقيا واللاهوت في كتابه "كتاب الدرجات" وتحديداً في الكتاب العاشر من موسوعته "آراء الفلاسفة"، أبرز استخدام لهذا الكتاب، حيث دمج آراءه بآراء الفارابي وابن رشد في عرضه بصورة عامة لنظرية طبيعة الله، إلى جانب بعض الاقتباسات القصيرة من كتاب الفارابي الموجودة في رسالة الحديقة لموسى بن عزر، وكتاب إسحاق بن لطيف المذكور سابقا.

ويظهر أن معظم الفلاسفة اليهود في العصر الوسيط قد تجاهلوا كتاب المدينة الفاضلة للفارابي، ولم يترجم موسى بن تيبون الكتاب إلى العبرية، لكنه فضل أن يترجم كتاب السياسة المدنية للفارابي عوضاً عنه، وهو أحد نصوص الفارابي التي عرفها "فالقويرا" واقتبس منه.



وعلى الرغم من أن موسى بن ميمون لم يقتبس اقتباسًا صريحًا من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي في كتابه دلالة الحائرين حسبما وضع بينز (Pines)، لكنه بالتأكيد يعد أحد المصادر الرئيسية التي شكلت رأي موسى بن ميمون عن الأدوار المختلفة التي يؤديها الفيلسوف والنبى.

وأثرت فكرة الفارابي عن العلاقة بين الفيلسوف والدين تأثيرًا قويًا على أفكار موسى ميمون في نفس الموضوع، إذ يرى الفارابي أن منزلة الفيلسوف أعلى بكثير مقارنة بمنزلة الدين كما هو مذكور في كتابيه كتاب الحروف وكتاب الملة، كما استعمل فالقويرا كتاب الحروف لاحقًا كمصدر في تناوله للغويات في كتاب "بداية العلم".

ووفقًا لدافيسون، فقد اقتبس موسى بن ميمون واستخدم كتاب السياسة المدنية للفارابي تحت عنوان الموجودات المتغيرة لمناقشة مسألة أزلية العالم في الجزء الثاني، من كتاب الدلالة.

تجدر الإشارة إلى أن الفلاسفة اليهود الأوروبين الناشطين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر قد أظهروا اهتمامًا أكبر بكتاب آخر للفارابي، وهو: رسالة في العقل. وأثار هذا الاهتمام على ما يبدو موسى بن ميمون، الذي اقتبس وعلق على بعض فقرات الكتاب التي تتناول فكرة اللاهوتيين عن العقل البشري ودور العقل الفعال في كتابه الدلالة، وكما أظهر جاد فرودنثال (Gad Freudenthal) مؤخرًا، فقد كتبت ثلاثة نسخ مترجمة على الأقل من رسالة في العقل من العربية إلى العبرية (واحدة بقلم كالونيموس بن كالونيموس، والآخرا لمترجمان مجهولان)، كما قُرئت وُعلّق عليها مرة واحدة على الأقل في أوروبا الغربية بين عامي 1150 و1320 تقريبًا (52).

وبما أن الأخلاق تعد جزءًا أساسيًا من العقل العملي في الأديان، فإن تطوير فلسفة الأخلاق من قبل الفارابي قد جعله مؤثرًا حقيقياً في التفكير الديني اليهودي، ويكفي أن نعرف أن كتابات الفارابي الأخلاقية قد ترجمت إلى العبرية كما هو الشأن بالنسبة إلى اللاتينية، خاصة رسالة في التنبيه إلى سبيل السعادة، وفصول منتزعة التي ترجمت إلى العبرية في بداية القرن الرابع عشر، واقتبس منها العديد من الفلاسفة اليهود مقاطع وشواهد نصية، من قبيل: شيم توف بن فالقويرا، وكالونيموس بن كالينوموس، ويوسف بن عقنين إلخ.

وتحتل رؤية الفارابي للفلسفة والفلاسفة مقارنة بطبقات رجال الدين أهمية كبيرة بالنظر إلى تقديم الفلاسفة على رجال الدين في المرتبة والأهمية، مما جعل الفلاسفة اليهود يجدون في رؤيته سندا قويا لدورهم التنويري فيما يتعلق بالدين.

• تأثير ابن سينا والغزالي:

بما أن الغزالي وابن سينا يلتقيان في منعطف الدفاع عن الدين باسم العقل وباستخدام الفلسفة، بالرغم من الاختلاف بين الرجلين، فالغزالي مناصر للدين الإسلامي في بعده السني، وابن سينا بالرغم من انتصاره للمذهب الشيعي، فقد كان توفيقيا بين الدين والعقل والدين والفلسفة. ولذلك، فحضور الغزالي في الحقيقة لا ينفصل عن حضور ابن سينا في المتن اليهودي الديني والفلسفي.

45

وعليه، يمكن القول إن مذهب الغزالي اليهودي قد تحالف مع مذهب ابن سينا الديني اليهودي، ولو أن الانتصار في النهاية سيكون للغزالي على حساب ابن سينا. المقصود هنا هو أن تأثير الفيلسوفين حاضر وبقوة في التفكير الديني اليهودي، ولهذا فتجليات هذا التأثير تكون عادة في سياق المقارنة بينهما أو تطعيم آرائهما ببعضها البعض في المتن اليهودي.



من غير المعروف لعدد كبير من الباحثين وجود مذهب يهودي ديني غزالي وسيناوي النزعة، ذلك أن تأثير الغزالي في هذا المذهب واضح من خلال مناصرة الغزالي للدين، ولما كان موقف ابن سينا المناصر للدين من موقعه كفيلسوف موقفا

مطلوبا للجمع بين الدين والفلسفة دون تعارض أو اقضاء، خاصة للرد على ابن رشد في موقفه المناصر للعقل على حساب الدين. فإن مدرسة الغزالي اليهودية سرعان ما اعتبرت ابن سينا مرجعا مهما من مراجع رؤيتها الدينية لليهودية.

لقد اعتبر الفلاسفة اليهود أن ابن سينا مناصر رئيس للدين على حساب الفلسفة؛ لذا قارنوه بمنزلة الغزالي فيما يتعلق بالفلسفة. وهذا اندمج ببطء مذهب ابن سينا اليهودي (Jewish Avicennism) كأحد أنواع مذهب "مدرسة الغزالي اليهودية" (Jewish Ghazal-ism) بهدف الدفاع عن اليهودية ضد الرشدية (Averroism).

على أي حال، وفقًا للدراسات الحديثة العميقة التي أجريت على نطاق أوسع على كافة المواد اليهودية العربية والعبرية الموجودة عن ابن سينا كفيلسوف ومتصوف وفيزيائي في العصور اليهودية الوسطى، فإنه من الواضح أن قلةً من بين الكتاب الفلاسفة اليهود قد كرسوا أنفسهم لمدرسة ابن سينا (Committed Avicennian)، بينما استعمل كثيرون من أتباع مدرسة ابن سينا الانتقائي (Eclectic Avicennians) عددًا متفاوتًا من أفكار ابن سينا حتى وإن كان بعضهم لم يطلع اطلاعا مباشرًا على مؤلفاته (53)

ويعد ابن سينا المصدر الأساسي لمعتقد انتشر بين الفلاسفة اليهود في القرنين الحادي عشر والثاني عشر كما كتب عنه هاري ولفسون في عقل الإنسان، وفقًا لهذا المعتقد خمس حواس داخلية (الحس السليم، والتقدير، والخيال، والفكر، والذاكرة).

وقد ظهر أول أثر لهذا المعتقد عند الحاخام يحيى بن باقودا، ولكنه ربما قد أخذه عن فيلسوف عربي أو خلاصة لاهوتية مستوحاة من ابن سينا. وربما يكون مثل هذا التوظيف العرضي لابن سينا كمصدر لفكرة معينة من فكر فلاسفة يهود العصر الوسيط، هو ما حدث في كتاب العالم الأصغر الإنسان لجوزيف بن تزايديك؛ كما لاحظ فيدا في دراسته للمصادر الفلسفية لجوزيف بن تزايديك.

وقد ظهر أول أثر لهذا المعتقد عند الحاخام يحيى بن باقودا، ولكنه ربما قد أخذه عن فيلسوف عربي أو خلاصة لاهوتية مستوحاة من ابن سينا. وربما يكون مثل هذا التوظيف العرضي لابن سينا كمصدر لفكرة معينة من فكر فلاسفة يهود العصر الوسيط،



ويعد موقف المؤلف اليهودي الأندلسي المعروف يهوذا اللاوي (1085-1141) حالة أكثر أهمية، فقد أورد في كتابه اليهودي العربي الرئيسي "كتاب الخزري" بالعبري Sefer ha-Ku-zari) دفاعًا صريحًا عن اليهودية فيما يتعلق بالأديان الأخرى وبالفلسفة، واستعمل كتاب رسالة في النفس لابن سينا استعملاً ملحوظاً باعتباره مصدرًا حرفيًا ومباشرًا، وإن كان مصدرًا ضمنيًا في وصفه للروح البشرية في الفصل 12 من الكتاب الخامس، كما وضحه بلا شك "داود بانيت".

كما ألهم كتاب ابن سينا الذي تظهر فيه الصوفية أكثر، الحاخام إبراهيم بن عزرا لتأليف كتابه بالعبرية في نفس الموضوع، وهو كتاب "رسالة حي بن ميقتس (the Iggeret Hay ben Meqits) حوالي عام 1150 (54)

لقد ظهر تأثير فلسفة ابن سينا بشكل أوسع على الفكر اليهودي في العصر الوسيط بعد عام 1150. ويعد إبراهيم بن داود الذي عاش في توليدو بين عامي 1110 و1180 تقريبًا، أول حالة بارزة، حيث يتضح من كتابه الفلسفي العقيدة الرفيعة، أنه أول يهودي أرسطي (Jewish Aristotelian) إلا أنه أستعمل مصدرًا مثل مصدره الرئيسيين وهما ابن سينا والغزالي.

ويتضح تأثير ابن سينا غالبًا في الكتاب الأول من العقيدة الرفيعة، حيث درس إبراهيم بن داود الموضوعات الفلسفية: الفئات، والمادة، والحركة، والأرواح، والأجرام السماوية، حسبما أظهرت الدراسات الأخيرة التي أجرتها أميرا إيران (Amira Eran) وتحديداً في كتابها عن محتويات كتاب ابن داود (إيران 1998، 27).

ويتضح تأثير ابن سينا غالبًا في الكتاب الأول من العقيدة الرفيعة، حيث درس إبراهيم بن

داود الموضوعات الفلسفية: الفئات، والمادة، والحركة، والأرواح، والأجرام السماوية.



ولم يشر ابن داود مباشرةً إلى محتويات موسوعة ابن سينا الرئيسية موسوعة الشفاء عندما ناقش هذه الموضوعات، بل إلى موسوعته الثانوية التي تتناول المنطق والفيزياء والميتافيزيقيا وهي: موسوعة النجاة، بالإضافة إلى أنه قد يفترض أن ابن داود في الواقع قد استخدم الغزالي مصدره الرئيسي لتكوين أفكاره عن مدرسة ابن سينا (Avicennism) عوضًا عن ابن سينا نفسه، تمامًا كما فعل العديد من فلاسفة يهود العصر الوسيط المتأخرين بدءًا بموسى بن ميمون. (55)

وبالرغم من وجود شواهد مباشرة وأخرى غير مباشرة لأفكار ابن سينا في مؤلفات موسى بن ميمون، فإن هذا الأخير كان يفضل الفارابي بالنظر إلى سهولة وسلاسة أسلوبه الأخير مقارنة بكتابات ابن سينا. وعلى عكس ابن ميمون، فإن عددًا كبيرًا من الفلاسفة اليهود المعاصرين أو اللاحقين، عادوا لابن سينا بشكل أكثر عمقا، ومن بينهم "شيم توف بن فالقويرا (Shem Tov Ibn Falaquera) الذي يبدو كثيرًا من مؤلفاته، نوعًا ما، حوض اقتباسات إلى عدد من مؤلفات ابن سينا الفلسفية، التي استعملها مصدرًا في شروحاته لأفكار موسى بن ميمون وأرسطو في كتابه دلالة الدلالة to the Guide وأراء الفلاسفة (Opinions of the Philosophers) وعددًا من مؤلفاته الثانوية الأخرى.

واقتبس تحديدًا بعض المقاطع من كتاب الشفاء لابن سينا عن الأجرام السماوية، والمعادن، وعلم الحيوان، وعلم النفس، والميتافيزيقا، واقتبس عددًا من المقاطع من كتاب النجاة عن المنطق وعلم النفس؛ واختصر محتويات كتاب رسالة في النفس، كما اقتبس مقاطع قصيرة من كتاب ابن سينا الإشارات والتنبيهات؛ وأخيرًا يعتبر ابن سينا أحد المصادر الرئيسية لمعجم فالقويرا الفلسفي في كتابه أراء الفلاسفة (Opinions of the Philosophers)، وكذلك في تعريفه للعلوم في الجزء الثاني من كتابه بداية الحكمة (Beginning of Wisdom)



استمر تأثير ابن سينا على الفكر الفلسفي اليهودي بعد سنة 1300، فقد وجدت آثاره على سبيل المثال في شرح العالم اليهودي الفرنسي سولومون بن موزيس من ميلقي (Solomon ben Moses of Melgueil) بالعبرية، في كتاب يدعى انتهاج مدرسة ابن سينا (pseudo-Avi-cennian) (بين سنتي 1306 و1309. وظهرت على الأرجح حالة مهمة من مدرسة ابن سينا اليهودية الانتقائية في القرن الرابع عشر في بروفنس وإسبانيا. ويظهر على طابعها الأساسي توظيف بعض جوانب فلسفة ابن سينا فيما يخدم ناموس الدين اليهودي على الرغم من أن هذه الجوانب لم تستخدم بشكل قاطع ضد النواميس الفلسفية الأرسطية كما تمثلها العقلانية الرشدية (56).

وأعلن يهوذا بن سولومون ناتان (Judah ben Solomon Natan) وهو طبيب ومترجم نشط في بروفانس حوالي عام 1330 صراحة عن السبب خلف اهتمامه بابن سينا في مقدمة ترجمته العبرية لكتاب الغزالي مقاصد الفلاسفة؛ حيث أكد أنه ترجم الكتاب لأنه مفيد جداً في التوفيق بين النواميس الدينية والفلسفة، ووجد توافقاً جوهرياً بين الكتاب وبعض المقاطع في كتاب الشفاء لابن سينا حول الفيزياء والميتافيزيقا، وفي كتاب النجاة لابن سينا أيضاً.

واستخدم ترجمة يهوذا ناتان صديقه تودروس تدروسي (Todros Todrosi) في ترجمته للكتاب التابع لمدرسة ابن سينا عيون المسائل، مؤكداً في مقدمته لهذا الكتاب أنه وجد فيه نفس الرأي الوارد في كتاب الغزالي "مقاصد الشريعة"، فيما اقتبس تودروس في هذا الكتاب وفي مختاراته الفلسفية (التي يعود تاريخها إلى عام 1334) بعض مقاطع ابن سينا عن الأسئلة المنطقية، والفيزيائية، والميتافيزيقية، فأخذهما من الأقسام المنطقية لكتاب الشفاء، واقتبس أيضاً مقطوعاً عن الحركة اللامتناهية من كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

أخيراً فقد كان المؤلف الوحيد الذي ترجم بالعبرية في العصر الوسيط تقريباً كتاباً كاملاً لواحد من كتب ابن سينا الفلسفية وهما: الكتاب الثاني والثالث من كتاب النجاة عن الفيزياء والميتافيزيقيا. وهناك مؤلفان يهوديان فرنسيان آخران استخدمتا ابن سينا وهما: يهوذا كوهن الذي ربما كان نشطاً في بروفانس حوالي عام 1350، وقد ألهمه على ما يبدو كتاب رسالة في العشق لابن سينا، والآخر هو الفيلسوف اليهودي ومفسر ابن رشد المعروف موسى بن جوشوا عاش في الفترة بين 1300 و1360 الذي اقتبس بعض المقاطع من كتاب الشفاء وكتاب النجاة في تفسيره الرشدي لكتاب مقاصد الفلاسفة.

وقد عثر على الكثير من الاتجاهات المختلفة لابن سينا في القرنين الثالث والرابع عشر في إسبانيا، واتخذ "موسى حاليقي" توجه ابن سينا في الميتافيزيقيا مصدراً أساسياً لكتابه الذي كتبه بالعربية اليهودية "مقاله إلهية" قبل عام 1300 تقريباً.

ويبدو أن الفيلسوف اليهودي أبنار من برغش (1270-1350 تقريباً) قبل وبعد تحوله إلى المسيحية قد استعمل في كثير من الأحيان ابن سينا لصالح النظرية الحتمية الفلسفية ضد ابن رشد، ويدعي أنه اقتبس بعض المقاطع المفقودة من كتاب الحكمة المشرقية لابن سينا، كما وحاول يوسف بن وقار في كتابه المقالة الجامعة بين الفلسفة والشريعة المكتوب بالعربية اليهودية حوالي عام 1360 وحلله فايدا، أن يجمع بين ابن رشد وابن سينا والغزالي في مجال صعب للغاية وهو: الميتافيزيقيا (57). ولو أن الانتصار سيكون لصالح الغزالي الذي كانت ابداعاته الفلسفية في اللاهوت والفلسفة بمثابة سند مرجعي لعدد كبير من اليهود خلال القرن الرابع عشر وما تلاه.

حاول يوسف بن وقار في كتابه المقالة الجامعة بين الفلسفة والشريعة المكتوب بالعربية اليهودية حوالي عام 1360 وحلله فايدا، أن يجمع بين ابن رشد وابن سينا والغزالي في مجال صعب للغاية وهو: الميتافيزيقيا

“

• كيف ولماذا احتفى الفكر الديني اليهودي بالغزالي؟

بما أن الغزالي وابن سينا يلتقيان في منعطف الدفاع عن الدين باسم العقل وباستخدام الفلسفة، بالرغم من الاختلاف بين الرجلين، فالغزالي مناصر للدين الإسلامي في بعده السني، وابن سينا بالرغم من انتصاره للمذهب الشيعي، فقد كان توفيقيا بين الدين والعقل والدين والفلسفة. ولذلك، فحضور الغزالي في الحقيقة لا ينفصل عن حضور ابن سينا في المتن اليهودي الديني والفلسفي.

وعليه، يمكن القول إن مذهب الغزالي اليهودي قد تحالف مع مذهب ابن سينا الديني اليهودي، ولو أن الانتصار في النهاية سيكون للغزالي على حساب ابن سينا. المقصود هنا هو أن تأثير الفيلسوفين حاضر وبقوة في التفكير الديني اليهودي، ولهذا فتجليات هذا التأثير تكون عادة في سياق المقارنة بينهما أو تطعيم آرائهما ببعضها البعض في المتن اليهودي.

بعد أن اشتد الجدل بين الفرق اليهودية وأحبارهم فيما يتعلق بالتوراة أو التلمود أو فيما يتعلق بالعبادات والشعائر، واحتد الصراع الفكري والفلسفي بين القرائين والربانيين، عاشت الطوائف اليهودية امتحان الإيمان الصحيح والدين الحق، وهو ما يشرحه المفكر المغربي أحمد شحلان بما يلي: "من يرجع إلى تواريخ ترجمات الغزالي وإلى شروحه العبرية، يجد أن ترجمة ميزان العمل أنجزت بين 1235 و 1245، شرح البلاك وشرح موسى النربوني حوالي سنة 1343، مقاصد الفلاسفة بين سنتي 1352 و 1358، كتاب النظر المنسوب إلى الغزالي سنة 1347، شرح المقاصد لمجهول بين سنتي 1350 و 1380، كنز الملوك تقليد (ميزان العمل) سنة 1377، شرح شم طوب سنة 1459، وهذه السنوات وامتدادها، هي سنوات امتحان الطوائف اليهودية، ولا يمكن أن نفهم عناقهم للغزالي إلا في هذا الإطار،

إطار صراع فقهاء اليهود وعلمائهم من جهة، وصراع المتصوفة مع الإثنين من جهة أخرى. وعليه، فمؤلفات الغزالي كانت ضرورية في ظروف مثل هذه، وكان لها تأثيرها خلال فترة الهزتين وما بينهما وما بعدهما (58)

بيد أن تأثر الفلسفة اليهودية بالفلسفة الإسلامية لم يقتصر فقط على ما كتبه ابن سينا بشكل مباشر أو الغزالي، بقدر ما امتد إلى فخر الدين الرازي، باعتباره شارحا وتابعا لابن سينا، بحيث اعتمد عدد من اليهود مدرسة ابن سينا على كتابات فخر الدين الرازي في شرحه لأرسطو، من قبيل يهوذا بن سولومون ناتان، كما اقتبس يوسف بن وقار مقطعين من شرح الرازي لكتاب ابن سينا الإشارات والتنبيهات، ولباب الإشارات، حسب موسوعة



ستانفورد، التي تؤكد أن السهروردي أيضاً، باعتباره أحد رواد التفسير في الصوفية الإسلامية والمتأثر بابن سينا قد ألهم ديفيد بن جوشوا الميموني بأفكاره عن الملائكة كما وردت عن ابن سينا.

أما فيما يخص الغزالي، فقد ظهرت أول آثار مؤكدة لتأثير الغزالي على الفكر اليهودي في وقت مبكر، حوالي عام 1160،

عندما استخدم إبراهيم بن داود عمل الغزالي الفلسفي الرئيسي مقاصد الفلاسفة كأحد المصادر الرئيسية التي لم يصرح بها في كتابه العقيدة الرفيعة.

ومن المؤكد فإن أعمال الغزالي أثرت ليس فقط على محتويات الكتاب الأول من العقيدة الرفيعة، الذي يتناول بعض جوانب الفلسفة الأرسطية (المنطق والفيزياء والميتافيزيقيا)، ولكن أيضا الكتاب الثاني منه، الذي يدور حول اللاهوت (انتفاء الجسمية الإلهية (God's incorporeity) والوحدانية، والصفات، بالإضافة إلى الخلق الإلهي، والنبوءة، والعناية الإلهية). وربما قد أثر الغزالي تأثيراً مشابهاً على موسى بن ميمون أيضاً، وتحديداً على فكره الفلسفي.

ولا يوجد أي إشارة مباشرة وصريحة في الواقع إلى الغزالي، سواء في كتاب دلالة الحائرين أو في رسالة موسى بن ميمون لصاموئيل بن تيبون الأنف ذكرها، ولكن يمكن تفسير بعض آثار مبادئ ابن سينا الظاهرة في مؤلفات موسى بن ميمون (في كتاب الدلالة وغيره) على أنها نتائج تأثير ابن سينا التي تأثر بها على يد الغزالي، وتحديداً من كتابه مقاصد الفلاسفة كما أشار هربرت ديفيدسون وغيره من العلماء، ويقول ديفيدسون بخاصة مؤكداً: يعزو موسى بن ميمون عملياً كل شخصية ميتافيزيقية إلى أرسطو، لكنها في الحقيقة مستمدة من ابن سينا الذي عرفها من الغزالي، وتوجد أوجه تشابه بارزة بين موسى بن ميمون والغزالي حسبما قال ديفيدسون حتى في الأسلوب اللغوي (59)

ظهرت أدلة مباشرة وصريحة على تأثير الغزالي على الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط في إسبانيا وبروفانس منذ عام 1270 فصاعداً. وتوضح أول حالة في كتاب الدرجات لشيم توف بن فالقويرا، فقد أخذ بالتأكيد مقطعين من كتاب مقاصد الفلاسفة، وتعتبر حالة إسحاق البلاغ هي الحالة الثانية والأهم لتأثير الغزالي، وهو أول من ترجم كتاب مقاصد الفلاسفة إلى العبرية، ثم علق عليه في كتابه تصحيح المقاصد (بالعبرية Tiqqun ha-de'ot) الذي كتبه نهاية القرن الثالث عشر.

ولم يستخدم إسحاق البلاغ الغزالي للدفاع عنه، بل لانتقاده بدلاً من ذلك كما أظهر فيدا الذي نشر طبعة نقدية لشرح البلاغ، ودرس محتوياته الفلسفية بالتفصيل، فيبدو أن البلاغ، وعلى العكس من الغزالي، قد اقتبس مذهب وجود الحقيقة المزدوجة [أو مذهب الحقيقتين]، وهما: حقيقة الفلسفة (تختص بالفلاسفة الحكماء وذوي الخبرة)، وحقيقة الدين (تختص بعامة الناس).

وقد تُرجم كتاب المقاصد للغزالي إلى العبرية في بروفانس بعد البلاغ في النصف الأول من القرن الرابع عشر مرتان، الأولى من قبل يهوذا بن ناتان (Judah Natan) الذي زعم أنه كتبها لدحض حجج الفلاسفة (وبالعبرية mitfalsefim) - ويعني الرشديين؛ أما الترجمة الثانية، فهي لمترجم مجهول، ربما هو موسى بن جوشوا، أو رجل يعمل لصالحه.

وقد علق في الواقع بن جوشوا على كتاب المقاصد بأسلوب مختلف تماماً وجوهره مذهب الرشدية، وتوجد براهين واضحة أخرى للتأثير المباشر لمؤلفات الغزالي الفلسفية على

الفكر اليهودي في القرن الرابع عشر على بعض الكتاب الإسبان النشطين بعد عام 1350 مثل موسوعة موزيس بن يهوذا (Moses ben Judah) الفلسفية –محنة المتعة (الفكرية) (بالعبرية Ahavah ba- ta'anugim)- التي كتبت عام 1354.

وكتب بعض الفلاسفة شروحات كثيرة في إسبانيا القرن الخامس عشر وحتى بعد ذلك،

وقد تُرجم كتاب المقاصد للغزالي إلى العبرية في بروفانس بعد البلاغ في النصف الأول من

القرن الرابع عشر مرتان، الأولى من قبل يهوذا بن ناتان (Judah Natan) الذي زعم أنه

كتبها لدحض حجج الفلاسفة (وبالعبرية mitfalsefim) -ويعني الرشدين



معظمها عن قسم الميتافيزيقيا من كتاب المقاصد (وهم إسحاق بن شيم توف، إيلي هابيو (Eli Habillo)، وموزيس الموسنينو (Moses Almosnino)، وبعض المؤلفين المجهولين)، وقد حددهم المستشرق اشتينشيدر ويمكن تفسير هذا الاستخدام الواسع لكتاب الغزالي مصدرًا فلسفيًا على أنه طريقة أسهل لمعرفة المحتوى العام للمنطق والفيزياء والميتافيزيقيا الأرسطية، ومع ذلك فلا يعتبر كتاب المقاصد للغزالي هو الكتاب الوحيد الذي عرفه المؤلفون اليهود في أواخر العصر الوسيط واستخدموه مصدرًا لهم؛ فقد تأثروا بالتأكيد بمؤلفيه الفلاسفة الآخرين عن المنطق، وهما: كتاب معيار العلم، وكتاب محك النظر.

واقتبس تدرّوس تدرّوسي كلا الكتابين اقتباسًا صريحًا في كتاب مختاراته الأدبية الفلسفية، وقد استخدم اثنان من الفلاسفة اليهود بالتأكيد كتاب معيار العلم الذي ربما ترجم إلى العبرية قبل نهاية القرن الخامس عشر مصدرًا لهم، وهما: زيريهايا هان (Zerahyah Hen) (كان نشطًا في روما، 1277-1290)، وموسى بن جوشوا.

عرف واستخدم بعض هؤلاء المؤلفين الذين عاش أغلبهم في منطقة شمال إسبانيا بعض مؤلفات الغزالي الأخلاقية وحتى اللاهوتية، فترجم ابراهام بن حسداي (Abraham Ibn Hasdai) من مدينة برشلونة كتاب ميزان العمل إلى العبرية في الفترة حوالي عام 1210 إلى 1230، وترجم كتاب مشكاة الأنوار مرتين في القرن الرابع عشر، وترجم زيربهاها حالي في صلاح الدين (Zerahyah ha-Levi Saladin) كتاب تحفة الفلاسفة قبل عام 1411 ومن المحتمل أن يكون عضوًا في الدائرة الكتالونية لحسداي كريكاس الذي ربما قد استخدم كتاب الغزالي كأحد مصادره غير المعلنة لكتابه الشهير نور الله (أور أدوناي [أحد أسماء الإله في (60)).



• تأثير ابن رشد وبعض أتباعه:

بالرغم من شهرة باقي الفلاسفة المسلمين السابقين وذيوع صيتهم وكتاباتهم التأسيسية، وتأثر الفلسفة الغربية الحديثة بهم، وبالرغم من الدور الكبير الذي أدته كتابات هؤلاء الفلاسفة، فإن الحضور المركزي لابن رشد في الفلسفة الحديثة، وقبل ذلك في فلسفة العصور الوسطى، جعل التفكير الديني اليهودي عبر موسى ابن ميمون متأثراً بشكل كبير بهذا الفيلسوف، خاصة فيما يتعلق باللاهوت والفلسفة اليهودية، إذ يجمع مؤرخي الفلسفة أن التفكير الفلسفي والكلامي لدى الفرق والمدارس اليهودية في السياق العربي الإسلامي في العصور الوسطى منطبع ومتأثر بالفلسفة العربية الإسلامية شديد التأثير، بل ويعدّ جزءاً منها وأحد تمظهراتها منذ أواسط القرن الثامن الميلادي / القرن الثالث هجري، وخاصة في القرون التالية، مع ازدهار وانتشار حركة الترجمة والتأليف، فقد كانت اللغة العربية في مجالات الإلهيات والفقه وعلم الكلام والفلسفة والطب والفلك وغيرها من العلوم والفنون، اللغة المعتمدة في التأليف والكتابة لدى معظم العلماء والمؤلفين من مختلف الفرق والديانات من مسلمين ومسيحيين ويهود.

أتاح الإسلام هنا، كفضاء حضاري ذي أفق معرفي منفتح، انتشار وسيادة بنية إثنية وثقافية تعددية متنوعة، أفرزت بدورها نموذج تعايش ثقافي اجتماعي تعددي متميز بالثراء والحيوية. ولعلّ النموذج الأندلسي في العصور الوسيطة يعتبر أحد أهم تجليات هذا التعايش، تتمظهر أهم تعبيرات هذا التماس والتقاطع في سياق التفكير الكلامي والفلسفي فيما بين اليهودية والإسلام في القرون الوسطى من خلال شخصيتي ابن رشد وابن ميمون (61).

في الحقيقة لقد هدأ موسى بن ميمون أجواء التلقي اليهودي لابن رشد بالنظر إلى حجم العلاقة بين الفيلسوفين، خاصة بعد أن وجد بن ميمون في عقلانية ابن رشد ورؤيته الأنوارية للدين، من موقع أن العقل أسبق من النص والدين نفسيهما، وبالتالي لا يجب أن يكون هناك تعارض للنص مع العقل، وإلا فإن الخلل يكمن في النص وليس في العقل.

وإذا كان موسى بن ميمون قد قرأ للفارابي وابن سينا والغزالي، فإن تأثيره بابن رشد يفوق الحدود، بالنظر إلى شجاعته وعقلانيته، التي جعلته ينتصر للدين انتصار الدين نفسه للعقل.

لقد شكّل ابن ميمون خاصة من خلال مؤلفه "دلالة الحائرين" وتأثيره الكبير وما أثاره من جدل، فرصة لتلقي وتسرب الفكر الرشدي، الذي شقّ له طريقاً، بل وثبت له مكانة في السياق اليهودي. وقد صار كلّ منهما مرجعيّة وسلطة معرفية، سواء في سياق اللاهوت والتأويل والتفسير أو الفلسفة وأخذ مكانة ثابتة، وتتجلى هذه المكانة مثلاً من خلال الرسالة التي بعث بها تلميذ ابن ميمون "يوسف بن عقنين" إلى أستاذه، وصاغها بأسلوب أدبي تغلب عليه طريقة المجاز، يعبرّ له فيها عن حبّه لابنته ويخطبها منه؛ أي ابنة ابن ميمون ويقصد بها الفلسفة.

وإذا كان موسى بن ميمون قد قرأ للفارابي وابن سينا والغزالي، فإن تأثيره بابن رشد يفوق الحدود، بالنظر إلى شجاعته وعقلانيته، التي جعلته ينتصر للدين انتصار الدين نفسه للعقل.



وجاء في هذه الرسالة: "... أعجبتني هذه الصبية، فعقدت عليها خطبتي على الشريعة وما أنزل على طور سينا، وتزوّجتها بثلاثة أشياء، بأن أعطيتها حبي مهراً، ومكّنتها عشقي عقداً لأنني همت بها، وعاملتها معاملة الزوج عذراء. وبعدها أحببت منها أن تبرع على سيرير الزوجية، لم أخذها إغراء ولا رعونة، وإنما أعطيتني حبّاً؛ لأنني بادلتها حبّاً بحبّ، وربطت روعي بروحها، وجرى كلّ هذا أمام عدلين اثنين ذائعي الصيت، وهما أبو عبيد الله (ابن ميمون) وابن رشد (62)

هذه الشهادة الأولى للتأثير المتنامي لفكر ابن رشد في أوساط المفكرين اليهود وحضوره بينهم كمرجعية في نقاشاتهم وحواراتهم، ليس فيما يتعلق بقضايا وبمواضيع فلسفية فقط، بل تتعدّها إلى قضايا تفسير وتأويل نصوص التوراة والتراث التلمودي (63).

الشهادة الثانية على حجم هذا التأثير نجدها في رسالة موسى بن ميمون لصاموئيل بن تيبون بقوله: احذر أن تقرأ كتب أرسطو دون أن تقرأ شروحها التي كتبها: الإسكندر (الأفروديسي)، وثامسطيوس، وابن رشد.

وتشير بعض الدلائل إلى حقيقة أن موسى بن ميمون وابن رشد قد اتفقا في مبادئهم على بعض النقاط الرئيسية، وخاصةً في مجالات الميتافيزيقا واللاهوت؛ مع أن موسى بن ميمون صرح في رسالة إلى تلميذه جوزيف بن يهوذا (Joseph ben Judah) التي كتبها عندما أنهى بعض أجزاء كتاب الدلالة أنه حصل على نسخة من معظم شروحات ابن سينا لكتب أرسطو، ولكنه لم يقرأها بعد، ولم يعثر حقيقةً على دليل ملموس وقاطع على تأثير ابن رشد على الفكر الفلسفي لموسى بن ميمون، ولكن هذا لا ينفي أنه عرف فلسفة ابن رشد حق المعرفة.

وبأي حال فقد فتح موسى بن ميمون الطريق لنوعٍ من التكييف لابن رشد كمفسر غير رسمي و"متهود" لأرسطو: ويبدو أن العديد من أتباع موسى بن ميمون اليهوديين من أوروبا الغربية (النشطين في إسبانيا وبروفنس وإيطاليا من القرن الثالث عشر حتى القرن الخامس عشر) قد رجعوا إلى الكلمات المذكورة أعلاه على أنها مبرر لاستخدام شروحات ابن رشد لقراءة وتفسير مؤلفات أرسطو.

ويُلاحظ أنهم لم يستخدموا "الإسكندر" و"ثامسطيوس" وهما المفسران الآخريان اللذان أوصى بهما موسى بن ميمون. قد يفسر اختيارهم الخاص لابن رشد، إما بسبب المثال الذي طرحه المفسرين المسيحيين اللاتينيين المعاصرين، أو بسبب سهولة توفر شروحاته في إسبانيا (حيث كتبت وانتشرت على حياة ابن رشد) مقارنة بالشروحات التي كتبها الفارابي وابن سينا وابن باجة، أو بسبب فائدتها التعليمية لمعرفة كلمات أرسطو بالتفصيل، ولمعرفة آراء جميع المفسرين اليونانيين والعرب الآخرين الذين اقتبس منهم ابن رشد وناقش أفكارهم في مؤلفاته.

ويؤكد شيم توف بن فالقويرا في مقدمة كتابه آراء الفلاسفة (وهو شرح مفصل لنظريات أرسطو في الفيزياء والميتافيزيقا) يتوافق كل ما كتبه هنا مع كلمات أرسطو كما شرحها الحكيم ابن رشد، فهو آخر المفسرين (لأرسطو)، وقد جمع صفوة مؤلفات المفسرين السابقين، بالإضافة إلى كلمات أرسطو.

وقد أدت ترجمة مؤلفات ابن رشد من العربية إلى العبرية دورًا واضحًا ورئيسيًا لبثِّ معرفة مباشرة بفلسفة ابن رشد للفلاسفة اليهود، بما ذلك شروحات ابن رشد المتعددة لنصوص أرسطو. وشملت عملية الترجمة هذه عددًا من العلماء وهم بالترتيب الزمني

التقريبي كما يلي: جاكوب أناتولي (الذي أنهى ترجمة تلخيصات ابن رشد لكتاب إيساغوجي لفرفوريوس، وكذلك كتب المقولات، والعبارة، والقياس لأرسطو في مدينة نابولي الإيطالية عام 1232)، وموسى بن ميمون (الذي كتب ترجماته في بروفانس في الفترة من عام 1244 وحتى عام 1261 لملخصات ابن رشد لكتب أرسطو الفيزياء، وجوامع السماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، والنفس، والحس والمحسوس، وكتاب ما وراء الطبيعة، بالإضافة إلى تلخيص كتاب النفس) وسليمان بن أيوب الذي كتب في مدينة بيزيه الفرنسية عام 1259 ترجمته للتلخيص كتاب جوامع السماء والعالم، وشيم توف بن إسحاق من مدينة طرطوش في إسبانيا (كتب ترجمته لتلخيص كتاب النفس حوالي عام 1255 إلى عام 1260)، وزيريهايا هان (أنهى في روما عام 1284 ترجمته لـ"تلخيص" كتاب الفيزياء، وكتاب ما وراء الطبيعة) وجايكوب بن ماخير (Jacob ben Makhir) (أنهى في بروفانس عام 1289 ترجمة ملخصات ابن رشد لكتاب إيساغوجي لفرفوريوس، وكتب أرغانون لأرسطو، بما في ذلك كتابي الخطابة وفن الشعر، كما ترجم "تلخيصات" ابن رشد لكتابي أجزاء الحيوانات وأجيال الحيوانات عام 1302)، وكالونيموس بن كالونيموس (ترجم في مدينة آرل الفرنسية في الفترة بين عام 1313 وعام 1317 "تلخيصات" لكتب أرسطو الجدل، وتبكيث السفسطائية Sophistical Confutations والفيزياء، والكون والفساد، وكتاب الآثار العلوية، وما وراء الطبيعة، بالإضافة إلى "شروحات" كتابي البرهان، والفيزياء، وكذلك كتاب ما وراء الطبيعة، وسامويل دي مارسيل (الذي ترجم في بلدة بوكير الفرنسية من عام 1320 إلى عام 1322 "تلخيص" كتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، وكذلك مختصر ابن رشد لكتاب الجمهورية لأفلاطون [في كتاب السياسة]).

قد أدت ترجمة مؤلفات ابن رشد من العربية إلى العبرية دورًا واضحًا ورئيسيًا لبث معرفة مباشرة بفلسفة ابن رشد للفلاسفة اليهود، بما ذلك شروحات ابن رشد المتعددة لنصوص

“

أرسطو.

علاوة على ذلك، استخدم دفاع ابن رشد عن فلسفة أرسطو (وفلسفته هو) ضد هجمات الغزالي في كتاب تهافت التهافت أول مرة أول كمصدر رئيسي لكتاب فالقويرا دلالة الدلالة، ثم ترجمه كاتب مجهول مرتين إلى العبرية في بروفنس قبل عام 1340 (ربما هو موسى بن جوشوا) وترجمه كالونيموس بن ديفيد تدروسي (Qalonymos ben David Todrosi) (ربما هو يهودي رشدي) - ترجمه الأول للدفاع عن الأرسطية، بينما ترجمه الثاني ليظهر تناقضات الكتاب الداخلية (64)

اقتبس عدد من الفلاسفة اليهود في القرنين الرابع عشر والخامس عشر كل هذه المؤلفات تقريبًا وشرحوها (كما حدث في حالة كتاب الفيزياء لأرسطو البارزة. ووجدت مقاطع حرفية مأخوذة من الشروحات لكتب أرسطو في الجزء الأول من موسوعة يهوذا بن سولومون ها-كوين (Judah ben Solomon ha-Cohen) وهي تعلم العلم (بالعبرية Midrash ha-hokhmah) المكتوبة باليهودية العربية، ثم ترجمت إلى العبرية في الفترة بين عام 1235 إلى عام 1247 وترجمها فالقويرا في كتابه آراء الفلاسفة.

اقتبس عدد من الفلاسفة اليهود في القرنين الرابع عشر والخامس عشر كل هذه المؤلفات تقريبًا وشرحوها (كما حدث في حالة كتاب الفيزياء لأرسطو البارزة.

“

ومع ذلك، انتشر تأثير هذه الشروحات انتشارًا واسعًا في بروفانس في النصف الأول من القرن الرابع عشر عندما دونت عدد من الشروحات عليها. فكتب الفيلسوف والعالم اليهودي المعروف ليفي بن جرشون النشط في بلدة أفينيون الفرنسية ومناطق فرنسية أخرى منذ عام 1319 وما بعده سلسلة من الشروحات على الشروحات لكتب أرسطو في الفترة من عام 1320 إلى عام 1324، وتبعه بعض طلابه (وهم: س. حاليقي (-S. ha-Levi)، وبورفاش (Porfash)، وسولومون من أورقول (Solomon of Urgul)، وفيتال (-Vi-tal)) وكذلك الفيلسوف اليهودي الفرنسي يداياه حابيني (Yeda'yah ha-Penini) من مدينة بيزيه (عاش من عام 1280 حتى عام 1340 تقريبًا)

ويعد جرثون بالتأكيد أكثر مفسري فلسفة ابن رشد أصالة من بين المفسرين اليهود في القرن الرابع عشر نظراً لنهجه المبدع والنقدي أحياناً في دراسة أرسطية ابن رشد، ولكنه لم يكن المفسر الرئيسي الوحيد. فيوجد نهج أكثر إخلاصاً لابن رشد وهو نهج موسى بن جوشوا الذي كتب عدداً من الشروح غير المنشورة لمؤلفات ابن رشد (وليست شروحاً لشروح ابن رشد الأرسطية، بل حتى شروحاً على بعض النصوص الفلسفية الأخرى لابن رشد) كما يعتبر ابن رشد المفسر المثالي للأرسطية (65).

ولذلك، لا يمكن التفكير في الفلسفة الغربية عموماً بعد القرن الخامس عشر إلا بردها إلى أصولها في الفلسفة العربية الإسلامية، التي نقلت التراث الفلسفي اليوناني، وباستحضار دور اليهود في هذا النقل الفلسفي إلى غرب أوروبا، ابتداءً من فرنسا وإيطاليا إلى عموم الغرب.

خاتمة:

أسهمت الفلسفة الإسلامية بشكل كبير وجوهري في أوروبا والغرب بشكل عام، وكان لترجمة العرب للفلسفة اليونانية أثر عميق في علم الكلام الإسلامي، ومن خلاله اليهودي والمسيحي، وقد تميزت العصور الوسطى بحركة نقل وترجمة واحتكاك بالفلسفة الإسلامية حدّاً شمل الفلسفة الطبيعية والجمالية والميتافيزيقا، كما شمل الفلك، والرياضيات، والطب، والصيدلة، والبصريات، انتهاءً بالأخلاق والسياسة. إلخ.

وإذا كان اليهود واليهودية منطلق التأثير العربي الإسلامي، حيث تأثر التفكير اليهودي تأثراً كبيراً بالتفكير الديني الإسلامي في علم الكلام والفقه، فإن أحبار اليهود وفلاسفتهم أسهموا في نقل الفلسفة الإسلامية إلى عموم أوروبا ابتداءً من جنوب فرنسا وإيطاليا.

لقد كان للجو العام الذي وفرته الأندلس تحت قيادة المسلمين دوراً كبيراً في إقامة الجسور بين الأديان، ومكنت بالتالي المسلمين من التأثير في عموم شبه الجزيرة الإيبيرية، خاصة وأن الأندلس في القرون الوسطى كانت تضم إسبانيا والبرتغال وجنوب فرنسا، ومنها انتشرت الفلسفة الإسلامية عبر الترجمة والتأليف والتعليق والمحاورة والنقد، وكلها أنشطة ازدهرت بفضل السجال اليهودي الإسلامي.

وفي هذا السياق، نستحضر أسماء من قبيل ابن رشد، وابن ميمون، والغزالي، والرازي، وإخوان الصفا، وابن سينا، وابن حزم وغيرهم كثير. وقد خصصت موسوعة ستانفورد للفلسفة إصداراً مهماً عن تأثير الفلسفة العربية والإسلامية في الفكر اليهودي، من خلال الوقوف على تأثير هذه الأسماء وغيرها في السجال الديني اليهودي اليهودي، واليهودي الإسلامي.

وهنا لا بد من التذكير بأسماء أحبار اليهود وفلاسفتهم من قبيل شلومو يتسحق، وإبراهيم بن موسى ابن ميمون، ويعقوب القرفساني، ويحيى بن باقودا، وابن جبيرول، وشيم توف بن فالقويرا، وكالونيموس بن كالينوموس، ويوسف بن عقنين، وغيرهم كثير.

بيد أن التأثير الأهم، وهو تأثير القرائن بالمعتزلة وعلم الكلام الإسلامي أكثر مما تأثر الربيون الذين كانوا أقرب إلى الأشاعرة وتمسكا بالنص أكثر من العقل، مما جعل الفلسفة الدينية اليهودية تعرف سجلات وجدالات شبيهة إلى حد كبير بما عرفه علم الكلام في السياق الإسلامي.

وعلى غرار ذلك، وبفضل جو الانسجام والتعايش الذي ساد الأندلس، تأثر اليهود أيضا بطقوسية العبادات الإسلامية وبالفقه ومذاهبه، حيث شمل هذا التأثير الوضوء، والصلاة، والصيام، والنكاح، كما شمل العقود والالتزامات، مما لا يخفيه عدد كبير من أحبار اليهود ومستشرقوهم.

ضمن هذا السياق، يقتضي البحث في مجال الأنثروبولوجيا وحوار الأديان وتاريخها إعادة الاشتغال من جديد على كم كبير من المخطوطات التي ما تزال في حاجة ماسة للنبدش والحفر والتنقيب عن درر التأثير العربي الإسلامي في التفكير اليهودي، ومن خلاله المسيحي في فترة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية.

المراجع العربية:

- أبلال عياد، التنمية المفقودة، الطبعة الأولى، مؤسسة باحثون، تازة، 2022.
- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، الفصل الثالث والعشرون في أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، الدار التونسية للنشر، تونس، 1987.
- الأرسوزي زكي، المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق.
- الأرسوزي زكي، المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق، 1972.
- الأرسوزي زكي، المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق.
- الأرسوزي زكي، المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق.
- الجرح محمد سالم، التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، دار العروبة، القاهرة، 1965.
- جلاء محمد إدريس، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1985.
- شحلان أحمد، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، الطبعة الأولى، مطبعة مراكش، 1999.
- الشربيني عباس احمد والنشار علي سامي، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، الطبعة الأولى، منشأة المعارف بالاسكندرية، القاهرة، 1972.

- طراييشي جورج، من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ط الأولى، دار الساقى، بيروت، 2000.
- عمارة محمد، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، كتاب الهلال، العدد 389، مايو 1989 عيساوي نور كريمة، العهد القديم، البنية والمضمون، الطبعة الأولى، مؤسسة مقاربات، فاس، 2022
- فرج مراد، القراءون والربانيون، الطبعة الأولى، دار العالم العربي، بيروت، 2011.
- فيدر نفتالي، هشبوت اسلاميوت على هابولجان هيهودي، مليلاه، مجموعة أبحاث، المجلد الثاني، المحرران أدوارد روبرتسون ومائير فلنشتين، مطبوعات جامعة ما نشيستر، 1946.
- قنديل عبد الرزاق أحمد، الأثر الإسلامى فى الفكر الدينى اليهودى، الطبعة الأولى، منشورات أسمار، بغداد. 2005،
- كفايتي سعيد، الإسلام والأديان الأخرى، التلقي والتفاعل والحوار، الطبعة الأولى، مقاربات للنشر والتوزيع، فاس، 2022
- المسكينى فتحى، الايمان الحر أو ما بعد الملة، مباحث فى فلسفة الدين، الطبعة الأولى، مؤمنون بلا حدود، بيروت، 2018.
- الموحى صلال عبد الرزاق رحيم، العبادات فى الأديان السماوية، اليهودية-المسيحية-الإسلام، الطبعة الأولى، أنوار للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 2010
- هنداوي إبراهيم موسى، الأثر العربى فى الفكر اليهودى، مكتبة الأنجلو العربية المصرية، القاهرة، 1969.
- الهوارى محمد، الاختلافات بين القرائين والربانيين فى ضوء أوراق الجنيزا، قراءة فى مخطوطة بودليان باكسفورد، الطبعة الأولى، دار الزهراء للنشر، القاهرة، 1994.

- وات مونتجومري، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسن أحمد أمين، دار الشروق، القاهرة، 1983.
- ولفنسون اسرائيل، موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.

المراجع الأجنبية:

- Ernest Renan : Averroes et l'averroisme, Maisonneuve & Larose Paris. 1997
- Haim Zafrani: „Les sources arabes et leurs contribution à la formation et au développement de la pensée et des traditions culturelles juives: Maimonides Pelerin dmonde intellectuel judeo-muslman“article paru en „Un trait d'union entre l'orient et l'occident 11/1985“
- Zonta Mauro, influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edition 2016, ERL: <https://stanford.edu/archive/win2016/entries/Arabic-islamic-judaic/>

الهامش:

- مونتجومري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسن أحمد أمين، دار الشروق، القاهرة، 1983، ص، 41-42
- محمد جلاء محمد إدريس، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1985، ص، 18.
- عبد الرزاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، الطبعة الأولى، منشورات أسمار، بغداد، 2005، ص، 19

Ernest Renan: Averroes et l'averroisme, ص. ابن رشد و الرشدية. ص.
Maisonneuve & Larose Paris. 1997. p. 175

Haim Zafrani: „Les sources arabes et leurs contribution à la formation et au -
développement de la pensée et des traditions culturelles juives: Maimonides
Pelerin dmonde intellectuel judeo-muslman“ article paru en „Un trait d'union
entre l'orient et l'occident 11/1985“ p. 61 Symposiion de l'academie du royaume
du Maroc نقلا عن:

جلال الدين بن عبد الجليل، ابن رشد وبن ميمون... سيرورة العقلنة، بحث محكم منشور
بموقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، على الرابط:

<https://www.mominoun.com>

67

- أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، فعل الثقافة العربية الإسلامية في
الفكر العبري اليهودي، الجزء الأول، الطبعة الأولى، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش،
1999، ص، 71.

- نفتالي فيدر، هشبעות اسلاميوت على هابولجان هيهودي، مليلاه، مجموعة أبحاث،
المجلد الثاني، المحرران أدوارد روبرتسون ومائير فلنشتين، مطبوعات جامعة ما نشيستر،
1946، ص، 27. نقلا عن محمد جلاء محمد إدريس، التأثير الإسلامي في التفكير الديني
اليهودي، مرجع سبق ذكره، ص، 19.

- عبد الرزاق قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث، القاهرة، 1984،
ص، 417.

- محمد جلاء محمد إدريس، التأثير الإسلامي في التفكير الديني اليهودي، مرجع سبق
ذكره، ص، 20.

- أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، فعل الثقافة العربية الإسلامية في
الفكر العبري اليهودي، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص، 121.

- نفسه، ص، 20.

- اسرائيل ولفندسون، موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، نقلا عن محمد جلاء محمد إدريس، التأثير الإسلامي في التفكير الديني اليهودي، مرجع سبق ذكره، ص، 21.

- كريمة نور عيساوي، العهد القديم، البنية والمضمون، الطبعة الأولى، مؤسسة مقاربات، فاس، 2022، ص، 8.

- نفسه، ص، 99 بتصرف

- سعيد كفايتي، الإسلام والأديان الأخرى، التلقي والتفاعل والحوار، الطبعة الأولى، مقاربات للنشر والتوزيع، فاس، 2022، ص، 55.

68

- يعرف بهذا اللقب رؤساء المدارس الدينية اليهودية في العراق وسوريا وفومباديتا منذ أواخر القرن السادس إلى نصف القرن الحادي عشر الميلادي، للمزيد من المعلومات أنظر، محمد جلاء محمد إدريس، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مرجع سبق ذكره.

- نفتالي فيدر، هشبوت اسلاميوت على هابولجان هيهودي، مرجع سبق ذكره، ص، 7، نقلا عن محمد جلاء محمد إدريس، المرجع السابق، ص، 22.

- محمد سالم الجرح، التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، دار العروبة، القاهرة، 1965، ص، 20. نقلا عن محمد دلاء محمد إدريس، المرجع السابق، ص، 22.

- محمد جلاء محمد إدريس، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مرجع سبق ذكره، ص، 23.

- عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، العبادات في الأديان السماوية، اليهودية-المسيحية-الإسلام، الطبعة الأولى، أنوار للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 2010، ص، 136. بتصرف

- الجرح محمد سالم، التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، مطبعة المدني، القاهرة، 1965، ص، 21.

- عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، العبادات في الأديان السماوية، مرجع سبق ذكره، ص، 137.

- نفتالي فيدر، مرجع سبق ذكره، ص، 52.

- ابن خلدون، المقدمة، الفصل الثالث والعشرون في أن المغلوب مولع أبداً بالاقتراد بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، الدار التونسية للنشر، تونس، 1987.

- عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، العبادات في الأديان السماوية، مرجع سبق ذكره، ص، 135.

- محمد سالم الجرح، التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، مرجع سبق ذكره، ص، 138.

- عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، العبادات في الأديان السماوية، مرجع سبق ذكره، ص، 139.

- محمد جلاء محمد إدريس، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مرجع سبق ذكره، ص، 23.

- محمد سالم الجرح، التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، مرجع سبق ذكره، ص، 37.

- محمد الهواري، الاختلافات بين القرائين والربانيين في ضوء أوراق الجنيزا، قراءة في مخطوط بودليان بأكسفورد، الطبعة الأولى، دار الزهراء للنشر، القاهرة، 1994، ص، 66.

- نفسه، ص، 68.

- المرجع السابق نفسه، ص، 73.

- أنظر كتاب: مراد فرج، القراؤون والربانون، الطبعة الأولى، دار العالم العربي، بيروت، 2011.

- للمزيد من المعلومات يرجى الاطلاع على موقع ويكيبيديا

- دائرة المعارف العبرية، الجزء الثالث، القدس، ص، 36، نقلا عن محمد جلاء محمد إدريس، المرجع السابق، ص، 31.

- محمد جلاء محمد إدريس، مرجع سبق ذكره، ص، 41.

- نفسه

- محمد الهواري، الاختلافات بين القرائين والربانيين في ضوء أوراق الجنيزا، قراءة في مخطوطة بودليان بأكسفورد، الطبعة الأولى، دار الزهراء للنشر، القاهرة، 1994، ص، 2.

- أنظر: إبراهيم موسى هنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الأنجلو العربية، ص، 142، وكتاب: محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، كتاب الهلال، العدد 389، مايو 1990، ص، 250.

- محمد جلاء محمد إدريس، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مرجع سبق ذكره، ص، 37.

- عباس احمد الشربيني وعلي سامي النشار، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، الطبعة الأولى، منشأة المعارف بالاسكندرية، القاهرة، 1972، ص، 62.

- جورج فايدا، مقدمة للفكر اليهودي في العصر الوسيط، الكتاب الثاني، الفترة اليهودية العربية وما بعدها، الفصل الأول: البيئة، منقول من كتاب: على سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص، 84.

Zonta Mauro, influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought", -
The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edition 2016, ERL: <https://stanford.edu/archive/win2016/entries/Arabic-islamic-judaic>

ترجمة شهد بن رشيد، مجلة حكمة على الرابط:

<https://hekmah.org/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%83%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%87%D9%88%D8%AF%D9%8A>

- نفسه، ص، 5

- نفسه، ص، 6

Zonta Mauro, influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought", - The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edition 2016, ERL: <https://stanford.edu/archive/win2016/entries/Arabic-islamic-judaic>

ترجمة شهد بن رشيد، مجلة حكمة على الرابط:

<https://hekmah.org/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%83%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%87%D9%88%D8%AF%D9%8A>

- المرجع السابق نفسه، ص، 8-9.

- نفسه، ص، 9

- المرجع نفسه، ص، 11

- نفسه، ص، 11-12.

- أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص، 140.

Zonta Mauro, influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought", - The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edition 2016, ERL: <https://stanford.edu/archive/win2016/entries/Arabic-islamic-judaic>

ترجمة شهد بن رشيد، مجلة حكمة على الرابط:

<https://hekmah.org/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%83%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%87%D9%88%D8%AF%D9%8A>

ص -13

- نفسه، ص، 14

- نفسه، ص، 15.

- نفسه

Zonta Mauro, influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought", - The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edition 2016, ERL: <https://stanford.edu/archive/win2016/entries/Arabic-islamic-judaic>

ترجمة شهد بن رشيد، مجلة حكمة على الرابط:

<https://hekmah.org/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%83%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%87%D9%88%D8%AF%D9%8A>

ص، -17

- المرجع السابق نفسه، ص، 18.

- أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص، 234. بتصرف

- نفسه، ص، 20

- نفسه، ص، 20.

- جلال الدين بن عبد الجليل، ابن رشد وبن ميمون... سيرورة العقلنة، بحث محكم منشور بموقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، على الرابط:

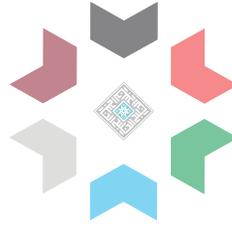
- أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط. ص 210. مراكش 1999، وانظر أيضا
إرنست رينان، المرجع سابق. ص. 138-139. نقلا عن جمال الدين بن عبد الجليل، مرجع
سبق ذكره،

- نفسه

- المرجع السابق نفسه، ص، 26

- نفسه، ص، 27

مركز الخليج للأبحاث المعرفة للجميع



www.ar.grc.net



Gulf Research Center Jeddah (Main office)

19 Rayat Alitihad Street
P.O. Box 2134
Jeddah 21451
Saudi Arabia
Tel: +966 12 6511999
Fax: +966 12 6531375
Email: info@grc.net



Gulf Research Center Riyadh

Unit FN11A
King Faisal Foundation
North Tower
King Fahd Branch Rd
Al Olaya Riyadh 12212
Saudi Arabia
Tel: +966 112112567
Email: info@grc.net



Gulf Research Center Foundation Geneva

Avenue de France 23
1202 Geneva
Switzerland
Tel: +41227162730
Email: info@grc.net



Gulf Research Centre Cambridge

University of Cambridge
Sidgwick Avenue,
Cambridge CB3 9DA
United Kingdom
Tel: +44-1223-760758
Fax: +44-1223-335110



Gulf Research Center Foundation Brussels

Avenue de
Cortenbergh 89
4th floor, 1000
Brussels
Belgium



مركز الخليج للأبحاث - Gulf Research Center - مؤسسة الخليج للأبحاث - Gulf Research Center

www.grc.net

25 YEARS
SINCE 2000
Gulf Research Center
Knowledge for All