

الفصل العاشر

النقلة اليهود

لقد رأينا من قبل أن اليهود قد لعبوا دوراً هاماً في جلب المعرفة بالبحث الفلسفي من آسيا إلى إسبانيا ، وأن ابن جبرول يحتل مكاناً في حركة النقل التي خلقت صلة بين الإسلام في إسبانيا وبين هذه الدراسات . ولم يكن في هذا نهاية مشاركة اليهود في البحث الفلسفي ، ولكن كتابهم اللاحقين لا يعتبرون جزءاً من السلسلة العادية للطلاب الأرسطوطاليسيين الذين تركوا أثراً في العالم الإسلامي ، وإنما كانوا منحصرين في الدوائر اليهودية . ومع هذا لهم أهمية أوسع من أن تكون طائفية مجردة ، لأن تلاميذ ابن رشد من اليهود هم الذين رفعوه إلى مستوى من الأهمية أعظم مما كان له في العالم الإسلامي في أي وقت . ولقد نشأت بين اليهود حقاً مدرسة رشدية أصبحت فيما بعد وسيلة رئيسية لتقديم نظريات ابن رشد إلى المدرسة اللاتينية . وإن نقل الفلسفة من العربية إلى البيئات اللاتينية كما سنرى بعد قليل يقع في مرحلتين : نقلت المادة العربية في أولهما نقلاً مباشراً ، وكانت الكتب المستعملة هي ذات الأهمية القصوى في الإسلام ؛ أما في المرحلة المتأخرة ، فإن اليهود كانوا هم الوسطاء ، ومن ثم كان اختيار المتون والمؤلفين متأثراً إلى حد كبير بمدرسة يهودية معاصرة .

ويعرض ابن جبرول الفلسفة الأرسطوطاليسية بعد أن عرفت في المحيط اليهودي ، كما بدا من سعيد الفيومي في العراق دخول المجادلات المعتزلية بين اليهود . وفي الحق إن كل التجارب العقلية في المجتمع الإسلامي قد ترددت بين اليهود ، وقد تلا المعتزلة والفلاسفة في الإسلام المتكلمون الذين بدوا بصورتهم النهائية بظهور الغزالي ، وكان للغزالي شديده في اليهودية كذلك .

إن مؤسس المدرسة اليهودية التقليدية هو اليهودي الإسباني يهودا هال ليفي أو هلاوي المتوفى عام ٥٤٠ هـ (١١٤٥ م) ، وقد عاش خلال حكم المرابطين ومن تبعهم من الموحدين . وتعرف تعاليمه من كتاب له عنوانه السفر الحزري^(١) Sefer hakuzari وهو مكون من خمس مقالات يفترض أنها محاورات جرت بين ملك الحزر وبين زائر يهودي في بلاطه . وتناقش هذه المحادثات موضوعات متنوعة ذات صبغة فلسفية وسياسية . وهي تحض على دراسة الفلسفة ، ولكنها تشير إلى أن السلوك الحسن لا يوصل إليه من طريق الفلسفة التي تشغل نفسها بالبحث العلمي ، ولا صلة بين هذا البحث وبين واجبات الحياة العملية . وإن خير وسيلة لاكتساب السلوك الصحيح هي الدين ، وهو مأثور الحكمة السارية التي أوحى بها إلى أهل الأزمان الغابرة . بل يمكن حتى في الأمور النظرية أن نجد الهدى اليقيني في المأثور الديني أكثر مما نجده في أنظار الفلاسفة . لقد خلق الله الأشياء جميعاً من العدم ، وكل محاولة لتعليل وجود الشر والنقص في العالم

(١) اسمه بالعربية « الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل » .

بواسطة القول يقدم المادة ، أو بواسطة عمل قوانين الطبيعة ، مقضى عليها بالفشل ، لأن هذه القوانين نفسها لا بد من إرجاعها إلى الله . وإن الصعوبة الناشئة عن الخلط بين الشر والخير في الخلق لواضحة ، وإن حلها لغير معروف ، ولكن ينبغي الاعتقاد بأن الخلق كان من عمل الله ، بالرغم من الصعوبات الماثلة .

أما بالنسبة لذات الله وصفاته ، فإن التفريق الذى حاول سعيد الفيومى أن يفرق به بين الصفات الجوهرية وغير الجوهرية لا يمكن الدفاع عنه . فالصفات الواردة في العهد القديم يمكن أن يوصف الله بها ، لأنها جاءت من طريق الوحي . وهذا هو بالضبط ما قال به الأشعرى والغزالي . وهذه الصفات إما أن تدل على فاعلية أو نسبية أو سلبية . فأما ما دل منها على فاعلية أو نسبية فإنه يطلق على الله بطريق المجاز ، لأننا لا نعلم معناه الحقيقي .

والمقالة الخامسة موجهة نوجها خاصا ضد الفلاسفة ، لأنهم يعلمون من الآراء ما يهدم الوحي . فهو يعترض أولا على نظرية الفيوضات ، لأن عملية الخلق قد حدثت من الله مباشرة ، دون واسطة ، فلو كان ثمة فيوضات ، فلماذا توقفت عند فلك القمر ؟ وفي هذا إشارة إلى الوصف الذى أزعجه كتاب العرب الذين حاولوا تحليل الفيض المتعاقب من العلة الأولى إلى الأفلاك المختلفة . ثم هو يعترض أيضا على محاولة المتكلمين أن يوفقوا بين الفلاسفة والدين ، فهم بهذا يتقوضون حقائق الوحي ، وبهذا يقف موقفا أكثر رجعية من الغزالي . وكان لا بد من هذا ، لأن الفكر اليهودى لم يكن قد تأثر بالفلسفة كما كانت الحال بالنسبة

المسلمين . ثم هو يعترض كذلك على وصف النفس بأنها عقل ، ويبدو أن علة ذلك أن الاستعمال الشائع قد حصره النشاط العقلي ، إلى أقصى حد في الانظار الفلسفية . واحتج بوجه خاص على ما يفهم من ذلك من أن نفوس الفلاسفة فقط هي التي تتخذ في النهاية مع العقل الفعال . ونفس الإنسان جوهر روحاني لا يفنى ، وهي لا تصل إلى البقاء بالنشاط العقلي ، ولكن بقاءها ضرورى بطبيعتها . ثم هو يعترف على أى حال بأن النفس المنفعلة في الإنسان متأثرة بالعقل الفعال الذى يبدو أنه يعتبره حكمة الله مشخصة . ومن ثم حدد هلاوى الشريعة اليهودية على وجه العموم لتكوين مضادة لتعاليم الفلاسفة . وهو يقر سلطان النظر الفلسفى ، ولكنه هو نفسه محافظ بلا شك . وإن الله هو الخالق بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة ، ولا يمكن قبول أى تعريف فلسفى للخلق يفسره تفسيراً مخالفاً للعقيدة التقليدية . ولكن لا يبدو أن هلاوى كان له أثر كبير خارج اليهودية ، ويظهر من كتابته المدى الذى وصل إليه الفكر اليهودى في القرن السادس الهجرى في مخالفة الآراء الفلسفية السائدة ، ولو أنه لم يكن يجهاها .

وامتاز اليهود في إسبانيا في مهنة الطب ، فرددوا ونموا بحوث العلماء العرب الذين كانوا في البداية من تلاميذ النساطرة واليهود . وأشهر هؤلاء اليهود والإسبان الذين أصبحوا قادة الدراسات الطبية ابن زهر المتوفى عام ٥٩٥ هـ (١١٩٩ م) ، ويعرف لدى علماء الغرب باسم Avengoe . ولد في أشبيلية في أسرة من الأطباء . ولم تأخذ الفلسفة اليهودية مكان القيادة حتى ظهر

أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله المتوفى عام ٦٠١هـ (١٢٠٤م) ، وهو معاصر وتابع لابن رشد ؛ بل هو الذى بذل أكبر جهده فى إنشاء مدرسة رشدية ، فنقل عمل ابن رشد إلى المسيحية اللاتينية . وكان ابن ميمون ابناً لأحد تلاميذ هلاوى ، ويقال إنه كان تلميذاً لأحد تلاميذ ابن باجة . ولقد هاجرت أسرته إلى إفريقية ، لتجنب اضطهاد الموحدين ، واستقرت مدة فى فاس ، ثم تحولت إلى مصر . وسمع ابن ميمون ، أو Maimonides كما يسميه الأوربيون عادة ، عن ابن رشد أول سماعه عنه وهو بالقاهرة .

وأشهر كتبه دلالة الحائرين الذى وضع بالعربية كما وضعت كتبه الأخرى جميعاً وترجم هذا الكتاب إلى العبرية فيما حول أيام وفاته على يد صمويل بن طوبون ، وجعل عنوانه Moreh Nodukin . ونشرت النسخة العربية التى طبعها منك Munk فى باريس فى أجزاء ثلاثة فيما بين ١٨٥٦ و ١٨٦٦ م ، وفى عام ١٨٨٤ نشرت ترجمة إنجليزية لها بلندن وضعها فريندلاندر . وبلى ذلك فى الأهمية مؤلف له اسمه مقالة فى التوحيد ، وقد وضعت ترجمة له إلى العربية فى القرن الرابع عشر الميلادى . أما كتبه الأخرى فمعظمها فى الطب ؛ وتشتمل على كتب دى السموم وترياقها ، ود البواسير ، ود الربو ، وشرح على بقراط . ويردد ابن ميمون فى تعاليمه جوهر ما جاء به الفارابى وابن سينا موضوعاً فى صورة يهودية . قاله هو العقل ، وهو المدرك والمدرك ؛ بل هو العلة الأولى ، والمنبع الدائم ، وهو فى جوهره واحد بالضرورة ؛ ولا يمكن استعمال الصفات بصورة تدل على التعدد ، ولا ينبغي الاعتراف

إلا بما يدل على فاعلية من هذه الصفات ، مع عدم الاعتراف بما يدل على نسبية بين الله ومخلوقاته . وهو كإن رشد في خاصته للمتكلمين الذين يعتبرهم انتهازيين في تفكيرهم الفلسفي ، وتنقصهم المبادئ الثابتة ؛ وإلى جانب هذا لا نجد طريقهم التي تعتمد على الحل الوسط تواجه قانون السببية مواجهة عادلة . على أنه لا يمكن الرضا برأى أرسطو في قدم المادة ؛ لأن الخلق قد تم من العدم ، كما يدل قانون السببية . ولا يمكن البرهنة على أن الأمر تم بهذه الصورة ؛ ولكن كل افتراض مضاد لهذا لا يمكن الدفاع عنه . وثمة بداية في الخلق لكل خصائص المادة ، وقوانين الطبيعة ، وما إليها ؛ ففي اليوم الأول خلق الله البدايات ، أي العقول التي صدرت عنها الأفلاك الخلقية ، وخلق الحركة ، حتى دخل السكون جميعه وما فيه في حين الوجود ذلك اليوم . ثم تم توزيع محتويات السكون وتطورها فيما تلا ذلك من الأيام ؛ وفي اليوم السابع أراح الله نفسه ، ومعنى ذلك أنه توقف عن عملية الخلق ، ووضع الأكوان تحت سيطرة القوانين الطبيعية التي تحكم فيها من بعد .

إن تعاليم ابن ميمون لى صورة معدلة من المذهب الفلسفي الذي تطور به الفارابي وابن سينا ؛ فهسبي . هذا المذهب بحيث يتناسب العقائد اليهودية ، وكان لهذه التعاليم نجاح سريع ذائع منتشر بين معظم المجتمع اليهودي في أيامه ، ولكن هذا النجاح لم يكن دون معارضة في معابد اليهود في أراغون وقطالونية وبروفانس ، وهي الأماكن التي لجأ إليها اليهود من اضطهاد الموحدين . أما معبد نابون ، فقد دافع

عن هذه التعاليم . ولم يقبل ابن ميمون باعتباره من كبار معلمى الكنيس اليهودى إلا فى القرن التالى ، وكان ذلك نتيجة لجهود داود كمتشى ومع أن ابن ميمون كان معروفا للدرسين اللاتينيين ، لم يكن عمله أو عمل أى واحد من الكتّاب اليهود هو الذى صير اليهود ذوى خطر فى الفكر الغربى فى القرون الوسطى ، بقدر ما صيرهم كذلك عمله فى نشر فلسفة ابن رشد ، الذى كانوا يسمونه : « نفس أرسطو وعقله » . ولا نسكاد نجد مخطوطات يهودية لأرسطو دون شرح ابن رشد وإن شروحه ليكثر فيها أن تحمل اسم أرسطو فى عناوينها . وكان لابن رشد مكان عظيم فى الفكر اليهودى باعتباره شارحا ، كما أخذ مكانه فى المدرسة اللاتينية باعتباره شارحا فيصلا ، وحجة ، بعد أن قدمه المعلمون اليهود .

ولقد شئت الاضطهاد الموحدى كثيرين من اليهود فى إفريقية وپروڤانس ولانجدوك Longueboe . فأما من لجأوا إلى إفريقية كابن ميمون فقد أبقوا على استعمال اللغة العربية ، ولكن اللغة العربية سرعان ما بطل استعمالها بين من هربوا إلى الشمال . ولا شك أن اللاجئين فى پروڤانس وجدوا من الضرورى أن يستخدموا لهجة هذا الإقليم فى الاتصال بجيرانهم المسيحيين ، ولكن هذه اللهجة لم تستعمل أبداً حتى ذلك الوقت فى الأغراض العلمية أو الفلسفية . أما فى المسيحية الغربية ، فإن اللاتينية كانت تستخدم دون تمييز باعتبارها أداة للتربية والباحث ، ولكن اللاجئين اليهود لم يحسوا بميل إلى استخدام لغة لم يكن لهم صلة تقليدية بها ، وهى لغة أجنبية عنهم تماماً ، لم تستخدم

من قبل في الأغراض اليهودية . وتحت ضغط هذه الظروف تعمد قادة اليهود أن يقلدوا الحالة الفعلية السائدة بين جيرانهم من اليهود ، حيث كانت اللاتينية القديمة تستعمل باعتبارها لغة علم ، على حين كانت اللهجات المشتقة منها تستعمل في الكلام اليومي ؛ فأحيوا العبرية باعتبارها وسيلة للعلم والأدب ، ولقد احتفظت العبرية بمسكانها دائماً باعتبارها لغة طقوس تعبدية ، كما كان ثمة تعبدات يهودية باللغة الإغريقية . ولكن هذه التعبدات كانت تنتمى إلى عهد أقدم . وكان من نتيجة إحياء اللغة العبرية أن نشأت عبرية جديدة لا تحافظ على خط الاستمرار التاريخي مع العبرية القديمة . ولقد كانت اللغة العبرية حيناً من الدهر لغة ميسرة في الشرق ، ولم تنفشر أبداً باعتبارها لغة حية للكلام في الغرب . ولكن هذا البعث الصناعي الذي له أشباه كثيرة في التاريخ لم يكن عملاً صعباً كما بدا لأول وهلة . وكانت اللغة للعربية لغة الكلام لدى اليهود الإسبان ، وكانت هذه العربية من الناحية اللغوية — وعلى وجه التقريب — لهجة إن لم تكن من اللغة العربية فن أصل اللغة العربية ، الذي تبدوا فيه نواحي اتفاق كثيرة مع العبرية . ولم تكن هذه الصلات اللغوية مفهومة تماماً في ذلك الوقت بالطبع ؛ إذ كان اليهود تحت تأثير مألدهم من العقائد يميلون إلى اعتبار العربية فرعاً من العبرية . ومع هذا كانت القرابة واضحة . وليس من النادر أن نجد في الترجمات الأولى من العربية إلى العبرية أن معظم الكلمات كانت تترجم بطريقة تستخدم فيها نفس حروف المادة التي في الأصل .

ثانياً : ولم يقتصر الأمر على الإحساس بسهولة اللغة العبرية

بالنسبة لكل من عرف العربية ، ولكن حدثت دراسات لغوية
جدية على يدى يهودا شيوخ وداود ككتشى وآخرين ، فأكدت هذه
الدراسات القرابة القريبة ، واصطبغت جميع قواعد النحو العربى بقواعد
النحو العبرى ، ولهذا كان من الممكن الإنسان أن يكتب العبرية ،
أو يتكلمها بواسطة تحويل الكلمات العربية إلى صورها العبرية . ولسنا
نعنى أن الذين أحيوا العبرية الحديثة قد تجاهلوا خصائص اللغة القديمة
فهم لم يفعلوا ذلك فى الحقيقة ؛ ولكنهم كانوا بوضع يستخدمون فيه
العبرية كما لو كانت لهجة تختلف عن العربية فى التفاصيل فقط . وهم
بموقفهم هذا أكثر التزاما لجادة الصواب مما ظنوا . ولم يمض وقت
طويل حتى تركوا اللغة العربية ؛ وأما اللغة العبرية التى تسبب بعثها فى
أحياء آمال اليهود ، فقد اتخذت بكل حماس لغة تدريس فى المدارس ،
ولكننا لا نعلم مدى استخدامها كلمة حديث فى الأسرة .

وجعل هذا التغير من الضرورى أن تترجم المؤلفات المتأخرة التى
تناول الإلهيات والفلسفة من العربية إلى العبرية . ويروى الرواة
أن بداية هذا العمل فى الترجمة كانت فى القرن الثانى عشر ؛ ولكن يحتمل
أن ذلك بجانب للصواب ، إذ لم تسكن بداية ظهور الترجمات العبرية إلا فى
خلال القرن الثالث عشر . وكان أكثر المترجمين من أسرة يهودا بن
طبون الذى لا يمكن قبوله باعتباره مترجما . فأول ترجمة هى التى قام بها
صمويل بن طبون الذى جمع بالعبرية آراء الفلاسفة ، وهى سلسلة من
آراء ابن رشد وغيره من فلاسفة المسلمين . وقد استعمل هذا الإنتاج
باعتباره متنا متداولاً حتى حلت محله الترجمات الكاملة للنصوص ذاتها

فذهبت هذه المجموعة بالطبع خارج دائرة الاستعمال . والجزء الرئيسى من الترجمة هو الذى قام به موسى بن طبلون (حوالى ١٢٦٠ م) فهو الذى ترجم معظم شروح ابن رشد ، وأجزاء من آثاره الطبية ، كما ترجم كتاب ابن ميمون « دلالة الحائرين » . وكان فردريك الثانى فى ذلك الوقت شديد الرغبة فى تقديم الكتب العربية إلى الغرب ، وذلك أمر سيشير إليه مرة أخرى حين ننظر فى ترجمة الكتب الفلسفية العربية إلى اللغة اللاتينية . وهكذا نجد يعقوب بن أبى مارى ، ويجرى عليه رزقا . ويعقوب هذا هو صهر صمويل بن طبلون وزوج ابنته ، وكان يقيم فى نابولى ، وقد استخدم يعقوب كل هذا فى إعداد ترجمة عبرية لشروح ابن رشد على الأورغانون لأرسطو .

ونحن نرى فى القرن الثالث عشر الميلادى نسقاً متصلاً من العلماء اليهود ، إما مشتغلين بالمجموعات أو المختصرات ، أو قائمين فعلاً بترجمة النصوص الكاملة التى كتبها كبار الفلاسفة العرب ، ولا سيما ابن رشد . وفى حوالى عام ١٢٤٧ م نشر يهود ابن سالومو كوهين الطليطلى كتابه « بحث عن الحكمة » ، وهو دائرة معارف لآراء أرسطو ينبئ أساساً على تعاليم ابن رشد . وبعد ذلك بقليل ردد سام توف بن يوسف ابن فلاقويرا آراء ابن رشد فى مقالات له . وبعد ذلك أيضاً — وفى القرن الثالث عشر — جمع غرسون بن سالومو « باب السماء » ، وهو كتاب يبدو فيه الأثر المذكور نفسه .

وفى حوالى عام ١٢٥٧ م نجد سليمان بن يوسف بن أيوب ، وهو لاجئ من غرناطة إلى بدير يترجم نص شروح ابن رشد على

السماء والعالم ، وفي أواخر هذا القرن تبدأ الترجمات الكاملة تحل محل المختصرات والمجموعات والمقتطفات . وفيما حول ١٢٨٤ م ترجم زراحنا بن اسحق البرشلوني شروح ابن رشد على الطبيعيات ، والميتافيزيقا ، وعلى السماء والعالم . ويلفت رينان النظر إلى أن هذه الكتب نفسها ترجمت مرة بعد أخرى ، وقد حدث أحياناً أن كان مترجمو الكتب نفسها معاصرين بعضهم لبعض تقريباً ، بل كانوا يعيشون في الجهة نفسها . وواضح أن هذه الترجمات لم تكتب لها سرعة الذبوع ، ولا يبدو أن مهمة المترجم كانت تحوز الاحترام ، إذ كانت تعتبر عملاً آلياً خالصاً ، لا يتصف صاحبه بأية صفة أدبية .

وفي القرن الرابع عشر ترجم كالونيموس بن كالونيموس بن مير شروح ابن رشد على الجدل والفسفسطة والبرهان (الذي أكمله في ١٣١٤ م) ، ثم ترجم شروحه على الطبيعيات ، والميتافيزيقا ، والسماء والعالم ، والكون والفساد ، والآثار العلوية (وأكمله في عام ١٣١٧ م) ، وأتبع ذلك بترجمة لتهافت التهافت . وقد وضعت ترجمة عبرية مستقلة لهذا الكتاب الأخير نفسه حوالي الزمن نفسه على يد كالونيموس بن داود بن تاودروس . وفيما حول عام ١٣٢١ م أعد Rabbi الكاهن صمويل بن يهودا بن ميشولام في مرسيليا نسخاً عبرية من شروح ابن رشد على (الأخلاق إلى نيكوماخوس) ، وشرحه على جمهورية أفلاطون التي كانت تعتبر عند كتاب العرب جزءاً من قانون أرسطو . ومن العجيب أن نلاحظ في مكان ما حول ذلك الوقت أن يهودا بن موسى بن دانيال أعد في روما ترجمة عبرية

لكتاب جوهر الفلك *de substantia arbis* من ترجمة لاتينية مأخوذة عن العربية وكانت الترجمات العربية واللاتينية إلى حد كبير قوضت في نفس الوقت ، ولكنها مستقلة بعضها عن بعض ، ولم يؤثر بعضها في بعض إلا في القرن الرابع عشر . وفي خلال هذه المرحلة الأخيرة ترجم الكثير من الكتب العربية الفلسفية إلى اللاتينية بطريق العربية ، وكان ذلك سبباً في كثرة ما ترجم لابن رشد ، نتيجة لشغف اليهود بكتبه . أما الترجمات الأولى إلى اللاتينية من العربية فقد كانت تميل إلى الاهتمام بابن سينا .

وفي خلال القرن الرابع عشر الميلادي تبدأ الشروح العبرية لابن رشد ، ومن أهم الشراح ليثي ابن غرسون البانيولى الذى شرح الاتصال في نظرية ابن رشد على الرأى القائل باتحاد النفس بالعقل الفعال . كما شرح كتاب ابن رشد عن « مادة العالم » . وتردد تعاليم ليثي ما في الارسطوطاليسية العربية بحرية وصراحة أكثر مما كان لدى ابن ميمون . فهو يقر بقدوم العالم ، ويصف المادة الأولى للأشياء بأنها جوهر لا صورة له ، وليس للخلق معنى عنده إلا إعطاء الصورة لهذا الجوهر غير المصور .

وكان موسى الفاربوني معاصراً لليفي ، ووضع فيما بين ١٣٤٠ — ١٣٥٠ م شروحا على نفس الكتب التى ترجمها ليفى لابن رشد ، كما ترجم بعض الكتب في علم الطبيعة .

وكان القرن الرابع عشر عصرأ ذهبياً للمدرسة اليهودية ، على حين يراها القرن التالى في حالة تدهور . وكان ابن رشد لا يزال موضوع

دراسة ، وكانت الشروح لانزال تجمع . وفيما حول ١٤٥٥ م جاء يوسف بن سام توف من سيفوفيا بشرح على أخلاق أرسطو أراد به أن يكون ملحقا لابن رشد الذي لم يكتب شرحا لهذا الجزء من كتابات أرسطو . ويعتبر إلياس رليديغو الذي كان معلما في بدوا في نهاية القرن الخامس عشر ليعتبره رينان آخر رشدى يهودى عظيم . كتب شرحا على جوهر الفلك في عام ١٤٨٥ م ، ونشر كذلك بعض التعلقات على ابن رشد .

وشهد القرن السادس عشر الاضمحلال النهائى للرشدية اليهودية ففي عام ١٥٦٠ م نشر في دريقادى تريننو ، مختصرا لمنطق ابن رشد ، فظل متنا متداولا بين اليهود ، ولكن ابن رشد فيما عدا المنطق كانت قيمته قد بدأت تتضاءل . فإن الكاهن موسى الألويزينى (حوالى ١٥٣٨ م) كان يستخدم كتاب الغزالي ضد الفلاسفة ليعارض ابن رشد ، ونجد دلالات على الاهتمام بأفلاطون من جانب من ازدروا أرسطو باعتباره خرافة من خرافات العصور المظلمة . وليس الفلاسفة اليهود المتأخرون كاسبينوزا على صلة بتمقاليد القرون الوسطى هذه التى انقطعت في نهاية القرن السادس عشر ، إذ يبدو على البحث المتأخر اثر الفكر غير اليهودى الذى جاء بعد النهضة .