

## ATT "JUDAISERA" ISLAM Citat från Koranen och islamisk tradition i judiska texter från medeltiden

KARIN ALMBLADH  
*Uppsala*



**ABSTRACT** The article discusses the strategies of handling quotations from the Koran and other Islamic texts in texts circulating among Jews, both in texts written by Jews for Jews in Arabic and in translations into Hebrew of texts by Muslim authors. The examples are culled from *Al-hidâya ilâ farâ'id al-qulûb* by Bahya ibn Paqûda as well as from the translation of *Mizân al-'amal* by al-Ghazâlî made by Abraham Ibn Ḥasdai and of the Disputation between Man and the Animals before the King of the Jinns from the 23rd essay by the Brethren of Purity as translated by Kalonymos ben Kalonymos. To this is added a discussion of the presence of the Muslim *shahâda* in texts circulating among Jews in Yemen and in the Christian Europe.

A curious picture emerges from the investigation. Jews in the Muslim East quite frequently integrated material from Islamic tradition, although they usually were introduced anonymously. In the Christian West, however, translators into Hebrew claimed that they had substituted quotations from the Koran and the Islamic tradition for quotations from the Bible and the Jewish tradition. A case is here Abraham Ibn Ḥasdai. An investigation by Moshe Goshen-Gottstein has, however, revealed that Abraham Ibn Ḥasdai in most cases retained the Islamic quotations but disguised them by ascribing them to "a wise man" or the like. As an attempt to explain this handling, the translations are put into the context of the tensions between the Muslim and Jewish minorities in the Crown of Aragon during the 13th and 14th century as well as the generally negative attitudes towards Islam in the Christian West of the period. As for the anonymous inclusion of Islamic material by Jews in the Muslim East, an investigation by Sarah Stroumsa is cited. From this investigation it occurs that the Jewish authors followed a custom current among Muslim authors, whereby it is the explicit citations that require an analysis. The explicit citations of Jewish sources in the texts discussed here are then interpreted as an attempt to legitimise in a Jewish context concepts that the authors pioneered to introduce into religious Jewish discourse.

Att judiskt tänkande under medeltiden tog djupa intryck av samtida arabiskt tänkande är välbekant. I allmänhet talar man här i första hand om inflytande från arabisk filosofi liksom den betydelse som den arabiska poesin hade för utvecklingen av den hebreiska poesin i Spanien. Mindre bekant – och också mindre utforskat – är i hur hög grad judisk religion påverkades av islam. Så förs en diskussion om förhållandet mellan t.ex. islams *fatwâ* och judendomens *responsum*, dvs. juristernas religiöst bindande rättsutlåtande liksom om hur förtroga judarna var med Koranen.<sup>1</sup>

Oavsett om det gällde verk i den aristoteliska traditionen – och då i synnerhet som den tolkades av Ibn Rushd – eller i den nyplatoniska, var dock islam den konfessionella ramen för de arabiska filosofer som studerades också av judar. Muslimska filosofer citerade därvid Koranen och *hadith* liksom att de anförde exempel från andra delar av den islamiska traditionen. På ett likartad sätt relaterade judiska författare till Bibeln och den rabbiniska traditionen medan kristna relaterade till den kristna traditionen. I Orienten studerade judar verken i arabiskt original medan de studerade dem både i original och översatta till hebreiska i det kristna Europa. I sin tur betydde det att den judiske läsaren konfronterades med detta material från den islamiska traditionen och blev förtrogen med det. Vi vet också att de som skulle översätta dessa verk till hebreiska ställdes inför problemet hur han skulle hantera citat från islamiska källor då vissa diskuterade saken i sina företal till översättningarna. Redan tidigare hade judiska författare i den islamiska världen berört saken. Baḥya ibn Paqûda är här det klassiska exemplet. I det följande exemplifieras några lösningar som de kom fram till.<sup>2</sup>

## BAHYA IBN PAQÛDA OCH HANS KÄLLOR

Få om ens något verk av en judisk författare från den medeltida islamiska världen, det må vara al-Andalus, dvs. den muslimska delen av iberiska halvön, Nordafrika, Egypten, Syrien, Palestina eller Irak, har fått sådan betydelse inom judisk fromhetsliv som *Al-hidâya ilâ farâ'id al-qulûb*, "Vägledningen till hjärtats plikter", av Baḥya ibn Paqûda, skrivet i al-Andalus ca. 1080. I sin hebreiska språkdräkt med

titeln *Hôvôt hal-levâvôt* studerades den redan från 1100-talet i den kristna delen av Europa. Senare översattes den vidare till bl.a. jiddisch och blev tillgänglig för en läsekrets som inte behärskade hebreiska. Under 1700-talet och framåt skulle den också göra avtryck i olika fromhetsriktningar i Östeuropa.

Redan i företalet nämner Bahya att han citerar olika författare, först och främst, naturligtvis, Bibeln, de rabbiniska skrifterna och sina judiska föregångare. Han säger vidare "att jag citerar också fromma och heliga från andra folk". Trots det nämner han vid namn bara sina judiska källor eller när citaten kommer från grekisk filosofi. Däremot nämns inga av dessa "fromma och heliga män från andra folk" vid namn. Det är idag tämligen väl klarlagt vilka dessa icke-judiska källor är och hur han infogat dem i sin framställning. Några få exempel räcker för att belysa saken.<sup>3</sup> I åttonde kapitlet, "Om självrannsakn", berättas om "en dygdig man" som brukade säga till sina lärjungar att *al-shar'û'a* tillät en man att svära vid Guds namn om han hade rätt men inte när han hade fel. "Men jag råder er att inte svära vid Guds namn varken när ni har rätt eller när ni har fel. Ni skall bara säga 'Ja' eller 'Nej'." För den som är förtrogen med evangelierna är det uppenbart att stället ytterst går tillbaka på dem. Några rader längre fram nämns "plikten att påbjuda det tillbörliga och förbjuda det otillbörliga som Gud ålagt oss i sitt ord '[Du skall inte bära agg mot Din landsman] utan tillrättvisa honom.' (Lev. 19:15)" Här har Bahya parafraserat ett ställe ur Koranen bara för att bekräfta det med ett citat från Bibeln.<sup>4</sup> I femte kapitlet, "Om hängivenhet till Gud", diskuteras bl.a. kampen mot *al-hawâ*, lidelsen. Där berättas en anekdot om "en from man" som mötte några soldater på väg tillbaka efter ett väldigt slag. Han sade då till dem: "Ni kommer tillbaka (lovad vare Gud!) från den lilla striden (*al-jihâd al-aşghar*) med ett byte! Förbered er nu för den större striden (*al-jihâd al-akbar*)! – Vad menas med 'den större striden?' – Det är striden mot lidelsen och dess arméer!"<sup>5</sup> Motsättningen mellan "den lilla striden" och "den större striden" är välbekant från islamiskt fromhetsliv, och anekdoten berättas där om Muhammads följeslagare.

Bahya måste ha funnit ovanstående (och andra) anekdoter och yttranden i sina islamiska källor. Det gäller också f.ö. anekdoter som kommer från evangelierna. På samma sätt som islamiska texter tagit

upp och omskapat både bibliskt och rabbinskt stoff, så har de tagit upp kristet stoff, både från evangelierna och från inte minst de orientaliska kyrkornas tradition. Allusionen på Koranen behöver vidare inte betyda att Bahya medvetet *citerar* Koranen, utan det aktuella stället kan snarare ha införlivats i den fromma litteratur som han öste ur liksom att det mycket väl kan ha allmänt tagits upp i det allmänna fromma språket. Om och i hur hög grad Bahya överhuvud bytt ut citat från Koranen och *hadith* mot citat från Bibeln och rabbinska skrifter har aldrig undersökts. Med tanke på det som vi idag vet om hans källor i allmänhet skulle det dock inte förvåna. En annan fråga är hur läsare under medeltiden uppfattade Bahyas sätt att hantera sina källor. Det är rimligt att anta att de genomskådade saken och förstod att närhelst något berättades om "en dygdig man", "en vis man" eller liknande så rörde det sig någon av dessa "fromma och heliga män från andra folk" som Bahya nämner i företalet. En judisk läsare i den islamiska världen med en grundläggande förtrogenhet med islam och dess föreställningar förstod vidare förmodligen också att de var muslimer.

### ABRAHAM IBN HASDAIS ÖVERSÄTTNING AV *Mizân al-'amal* AV AL-GHAZÂLÎ

Under 1100-talet inleddes en gigantisk översättningsverksamhet från arabiska till hebreiska. Till att börja med översattes centrala verk av judiska författare från Irak och al-Andalus. Särskilt kom familjen Ibn Tibbon att förknippas med denna verksamhet. Så översatte Judah Ibn Tibbon Bahyas *Al-hidâya* 1160. På 1200-talet vidgades översättningsverksamheten till att omfatta verk av muslimska och kristna författare. I centrum för intresset stod "Aristoteles Arabicus", dvs. Aristoteles' verk som de förmedlats och kommenterats av araberna och då i synnerhet av andalusiern Ibn Rushd (Averroes, död 1198), men också andra författares verk översattes. Bland dem kan man särskilt nämna Abû Hâmid al-Ghazâlî, kallad Algazel av skolastikerna (död 1111), i mångt och mycket Ibn Rushds motpol vars skrifter fann genklang också hos judar.<sup>6</sup>

*Mizân al-'amal*, ungefär "Handlingens vägskål", är ett etiskt verk

som al-Ghazâlî skrev när han ännu var fylld av entusiasm för filosofin. Som brukligt i den typen av verk integrerades de etiska resonemangen med religionen, i detta fall naturligtvis med islam, genom citat från olika religiösa urkunder. Samtidigt speglar verket en filosofisk etik som vunnit genklang bland filosofiskt intresserade oberoende av religion. Likartade verk skrevs också av kristna och judar. Omkring 1235 avslutade Abraham Ibn Ḥasdai från Barcelona i Konungariket Aragonien sin översättning av al-Ghazâlîs skrift och gav den titeln *Môzênê Sedeq*, "En riktig väg".<sup>7</sup> Han var en duktig översättare. I övrigt finns av hans hand översättningar av verk av den judiske läkaren och nyplatoniske filosofen Isaac Israeli (Nordafrika på 900-talet). Den hebreiska versionen av berättelsen om Buddha, *Ben hammelek wê-han-nâzîr*, "Konungasonen och asketen" är också hans verk liksom en av översättningarna av Maimonides' *Iggeret Têmân*, "Skrivelsen till Jemen", från omkring 1170 som svar på en hänvändelse från judarna i Jemen i samband med att en falsk Messias uppträdde där vid den tiden.

I sitt företal till *Môzênê Sedeq* diskuterar Abraham Ibn Ḥasdai verket och hur han gått tillväga. Skälet till att han översatte verket var att ett etiskt verk av den här karaktären saknades på hebreiska. Han nämner visserligen *Tiqqun ham-middôt*, "Att förbättra karaktärsdragen" av Ibn Gabirol, men den menade han vara ofullständig.<sup>8</sup> Vidare diskuterar han återgivningen av citat från Koranen och andra islamiska källor och säger att han bytt ut dem mot citat från Bibeln och de rabbiniska skrifterna. För femtio år sedan publicerade Moshe Goshen-Gottstein en undersökning av översättningen just med avseende på hanteringen av dessa citat. Av undersökningen framgår tydligt att han bara bytt ut en femtedel av citaten från Koranen mot citat från Bibeln eller de rabbiniska skrifterna. Resten har han antingen översatt ordagrant och lagt i munnen på "en vis man" eller också utelämnat dem helt. Beträffande citaten från *hadîth* så bytte han bara ut en sjättedel mot citat från judiska källor. I övriga fall översatte han dem till hebreiska lagda i munnen också de på "en vis man". Några gånger har han låtit "Sokrates" som yttra visdomsordet medan det någon gång varit en anonym läkare. I andra fall har han dels översatt citatet anonymt – för att sedan glossera det med ett citat från någon judisk källa. Där originalet talat om *rasûl Allâh*, "Guds profet", dvs. Mu-

hammad, skrev Abraham Ibn Ḥasdai ”vår mästare Moses”, och personer ur islams historia som anförs som sagesman till en *ḥadīth* bytte han ut mot bibliska eller rabbiniska gestalter.<sup>9</sup>

Resultatet blev att al-Ghazālīs skrift *på ytan* judaiserades genom att varje omnämnde av allt som kunde påminna om islam byttes ut. Eftersom Abraham Ibn Ḥasdai hade understrukit saken i företalet läste läsaren naturligtvis skriften i förvissning om att inget islamiskt fanns där. Samtidigt lät han huvuddelen av citaten finnas kvar i översättning men maskerade på olika sätt. En förutsättning för båda tillvägagångssätten var naturligtvis dels att samma tanke uttrycktes i både judiska och islamiska källor, dels att originalcitaten inte väckte anstöt utan smälte förutsatt att de hade en hebreisk språkdräkt. Kanske var det också så att han inspirerades till sitt tillvägagångssätt av Bahyas sätt att hantera sina källor. Själva hanteringen måste dock ha passerat obemärkt för läsaren.

### KALONYMOS BEN KALONYMOS OCH *Iggeret Ba'ālê Hayyim*

Knappt ett sekel senare verkade Kalonymos ben Kalonymos som översättare i Provence, Italien och Konungariket Aragonien – det sista kända åratalet i hans liv är 1328.<sup>10</sup> Till skillnad från Abraham Ibn Ḥasdai var han yrkesöversättare och från hans hand finns översättningar från arabiska till både hebreiska och latin. Också inriktningen på hans översättningar var annorlunda. I första hand översatte han Aristoteles Arabicus liksom medicinska och matematiska texter. Själv författade han också en liten filosofisk skrift som fick stor spridning, *Even bohan*, ”Prövostenen”. Man kan därför fråga sig vad det var som fick honom att 1316 i sin hemstad Arles gripa sig an med att översätta ett avsnitt av ett verk av en helt annan karaktär, nämligen Disputationen inför djinnernas konung om människans sätt att behandla djuren ur den 23:e essän i *Rasâ'il Ikhwân al-Ṣafâ'*, ”Essäer av renhetens [eller uppriktighetens] brödraskap”. Ikhwân al-Ṣafâ' var det namn som en grupp intellektuella i Irak kring 950 gav sig själva och som i sina 52 essäer vävde samman nyplatonisk filosofi och ismaili (shī'itisk) islam.<sup>11</sup> Trots den muslimska ramen spreds es-

säsamlingen bland judar i Orienten, inte minst i Egypten och i Jemen. Också i väster studerades samlingen av judiska intellektuella. Det är t.ex. uppenbart att bl.a. Bahya var förtrogen med den, och Kalonymos ben Kalonymos äldre samtida Ibn Falaquera i det kristna Spanien studerade den.

Den 23:e essän behandlar zoologi, hur djurriket är indelat. Till detta fogade Ikhwân al-Şafâ' en allegorisk berättelse. Där skildras hur människan förtrycker djuren varpå dessa vädjar till djinnernas konung om att denne skall befria djuren ur människans våld. Inför djinnernas konung argumenterar representanter för djur och människor för sin sak. Genomgående framställs f.ö. människornas argument för att behålla herraväldet över djuren som tämligen svaga. Kalonymos ben Kalonymos kallade sin översättning *Iggeret Ba'âlê Hayyim*. "Essän om djuren". I företalet till översättningen säger han bl.a. att den gjordes på sju dagar. I sin presentation av författarna kallar han dem en grupp "filosof" och "de visaste bland de visa från Ismaels folk", vilket tydligt definierar dem som muslimer. Att det rör sig om ett udda verk bland hans översättningar är uppenbart då ursäktar sig med att det visserligen kan verka vara "fabelaktigt" men att det ändå har "esoteriska sanningar". Han säger också att han gjort "lätta" ändringar i texten. Till skillnad från Abraham Ibn Hasdai för han dock ingen diskussion om hur han hanterat citat från Koranen och andra islamiska källor.<sup>12</sup>

En analys visar att han gjorde djupgående ingrepp i texten. Först och främst uteslöt han de dikter som finns i framställningen. Detta verkar f.ö. vara ett genomgående drag när arabiska texter översattes till hebreiska. Dessutom strök han i de avsnitt som uppenbarligen föreföll honom vara repetitiva liksom att han strök i uppräknningar av olika djurarter. Orsaken till det senare kan vara så enkel att han hade svårt att identifiera vilka det rörde sig om. Det är också uppenbart att han bearbetade texten ur konfessionell synpunkt. Först och främst är det tydligt att texten, liksom andra islamiska texter från Koranen och framåt, har mycket stoff som borde ha varit bekant för honom då det ytterst härstammar från judiska källor. Så omnämns i texten bibliska gestalter från Adam och framåt liksom legendmaterial som också förekommer i antika rabbiniska texter. Samtidigt är stoffet insatt i ett sammanhang som faller inom ramen för författarnas filoso-

fiska och teologiska uppfattning. Som exempel på hans metod kan man nämna ett avsnitt där en deltagare i disputationen redogör för fiendskapen mellan människor och djinner. Vi får där en historisk exposé från urtiden, tiden innan Adam skapades, då djinnerna härskade på jorden fram till Muhammands framträdande. En gång hade djinnerna härskat på jorden, men när de inte längre lydde sina profeters budskap fördrevs de till jordens ändar. Då inträdde en ny tidsålder, och Gud skapade Adam. Som vi vet förförde dock Satan Adam och människan fördrevs från paradiset. Genom Guds barmhärtighet lärde människorna sig hur man brukade jorden och de kunde på så sätt försörja sig. Djinner blandade sig med människor och lärde dem olika hantverk. Men varje gång Satan eggade upp någon människa till något ont skyllde människorna det på djinnerna – ända tills någon profet kom och medlade mellan djinner och människor. I Salomos dagar stärkte Gud dennes makt och lät honom härska över djinner och människor. Efter hans död slapp djinnerna fria, men när Jesus kom predikade han också för djinnerna och många omvände sig till honom, liksom de f.ö. gjort när Moses kom. När Gud slutligen sände Muhammad slöt sig djinner till honom, och sedan dess (får vi veta) har förhållandet mellan djinner och muslimer varit fredligt. I Kalonymos ben Kalonymos' version slutar skildringen med att Salomo fått makt över djinnerna. Varje omnämnande av och hänsyftning på det som (enligt framställningen i den arabiska texten) skedde därefter är borta.<sup>13</sup>

Ett annat sätt han använde var att göra tillägg till texten. Disputationen avslutas med att en talare från ”Hijáz, från Mecka och Medina” får sista ordet. I originalet är det avgörande argumentet för att människan skall härska över djuren att människan, av alla djur, skall uppstå och avlägga räkenskap på domens dag och därefter träda in i Paradiset. Detta bekräftas (enligt talaren) av ungefär sjuhundra verser i Koranen. I Kalonymos ben Kalonymos' version är först och främst omnämnandet av Mecka och Medina borta. Talaren från ”Hijáz” inleder sin framställning med att säga att ”Gud har lovat oss att sända Elia och att Messias skall komma”. Därefter följer (i sammandrag) framställningen i det arabiska originalet, inklusive ”såsom har nämnts i Koranen på sjuhundra ställen”. Här återopas alltså Koranen för att bekräfta speciellt judiska eskatologiska föreställ-



ningar om Messias' ankomst, vilket ger avsnittet en apologetisk udd.<sup>14</sup> Det är också värt att notera att detta är en unik användning av en referens till Koranen i hans översättning då ingen liknande bearbetning av texten tycks föreligga i de andra fall där han behållit originalets citat från Koranen.

### *Shahâda* BLAND JUDAR

Central inom både judendom och islam är en strikt monoteism. Judendomens *Shēma' Yisrâ'êl*, "Hör Israel! Herren vår Gud, Herren är en" har sin motsvarighet i islams *shahâda*, *Lâ ilâh illâ llâh wa-Muhammad rasûluhu*, "Det finns ingen Gud utom Gud och Muhammad är Hans sändebud". Det förvånar därför knappast att redan de tidigaste bekanta judiska författarna i det muslimska Irak anammade den teologiska och filosofiska inriktning som går under namnet *mu'tazila* och till vars främsta doktriner hörde det starka betonet av *tawhîd*, förkunnandet av Guds enhet. För judarna blev denna doktrin ett välkommet tillskott i vapenarsenalen i kampen mot både dualismen och (heterodox) kristendom. Båda hade starka fästen i Irak under den aktuella perioden och både utgjorde en lockelse för de judar som sökte orientera sig i tidens förvirrande mångfald av religiösa och filosofiska inriktningar. Ett talande exempel är Dâwûd al-Muqammis. Född jude blev han nestoriansk kristen under inflytande av sin lärare, bara för att senare gå tillbaka till judendomen varefter han skrev ett antal apologetiska skrifter mot kristendomen, bl.a. *Isbrûn maqâla*, "Tjugo kapitel", ca. 850. Från denna period och sekler framåt inledde gärna judiska författare sina skrifter med ett kapitel om *tawhîd*, så också f.ö. Bahya.

Här är inte platsen för att skildra den ställning som *shahâda* har inom islam. Istället kan det vara värt att erinra om att medeltidens judar måste ha varit väl bekanta med den. Först och främst tänker man naturligtvis på det dagliga böneutropet där bl.a. första ledet, *Lâ ilâh illâ llâh*, ingår. Vidare måste man här nämna den litteratur som cirkulerade bland judar och där vi idag också vet att sufisk litteratur förekom – och meditation över orden *Lâ ilâh illâ llâh* har en stor plats inom sufismen.<sup>15</sup>

Judar var alltså förtrogna med den plats som *shahâda* har inom islam.

Det är därför så anmärkningsvärt att finna den i texter som cirkulerade bland judar att det är värt att diskutera företeelsen utförligt.

Två exempel kommer från Jemen. Gemensamt för dem båda är att författarna hörde till samma tradition i så måtto att bådas idévärld var formad av *Rasâ'il Ikhwân al-Ṣafâ'*. Detta märks tydligt av själva framställningssättet inklusive själva språkbruket liksom av innehållet i deras framställningar. Det första exemplet är *Bustân al-'uqûl*, "Intelлектens trädgård" av Nathanael Ibn al-Fayyûmî från 1164. Om författaren är mycket litet bekant. I allmänhet identifieras han dock med fadern till mottagaren av Maimonides' ovannämnda *Iggeret Têmân*. I sju kapitel diskuterar Ibn al-Fayyûmî centrala aspekter av judiskt fromhetsliv. Delvis kan skriften sägas följa Bahyas *Al-hidâya* (som också citeras) men den skiljer sig också i viktiga avseenden från den. Så behandlar Ibn al-Fayyûmî frågan om Messias liksom också de yttersta tingen, något som helt saknas hos Bahya. Dessutom är inte minst hans behandling av de messianska föreställningarna tydligt apologetisk gentemot islam medan apologetik överhuvud saknas hos Bahya. Ibn al-Fayyûmî följer Bahyas sätt att ange sina källor: judiska källor liksom grekiska filosofer citeras med namns nämnande medan arabiska på sin höjd omnämns som "en filosof" eller dylikt – utom när han av apologetiska skäl citerar Koranen. Till skillnad från Bahya nämner han dock inte detta i sitt förord. Han använder vidare ett språkbruk som är djupt förankrat i islam. Så inleder han t.ex. sin framställning först med några bibelcitater – som sedan följs av den islamiska *basmala*, "I Guds, den barmhärtige förbarmarens namn".

*Shahâda* möter vi två gånger i samband med hans diskussion om *tawhîd* som i inledningen till det första kapitlet definieras enligt följande: [*fa-l-faṣl al-awwal fi*] *tawhîd Allâh tabâraka wa-ta'âlâ wa-annahu subhânahu lâ ilâh illâ huwa*, "[Det första kapitlet är om] förkunnandet om Guds (må Han vara välsignad och hög!) enhet och att Han (prisad vare Han!) inte finns någon Gud förutom Honom". Längre fram gör Ibn al-Fayyûmî en exeges av or-den *Lâ ilâh illâ llâh* genom vilken han kommer fram till att andra ledet i *shahâda* är att förfälska uttryckets inre och sanna mening. Denna exeges bekräftar han genom att citera bl.a. Ps. 18:32, "Vem är Gud utom Herren, vem är en klippa utom vår Gud?" Här är han alltså tydligt apologetisk i sin framställning, dvs. uttrycket är enligt honom ursprungligen judiskt.<sup>16</sup>

Det andra exemplet kommer från omkring 1400. Då avslutade Mansûr ibn Sulaymân al-Dhamârî eller, med hans hebreiska namn, Hôter ben Shelômô sin kommentar till Moses Maimonides' tretton trosartiklar. Hans hemort, Dhamâr, är en ort inte långt från Şan'â' och var ett centrum för zayyidi-islam. Om honom själv vet vi inte mycket men han var en flitig författare som efterlämnat flera verk. Det är genomgående tydligt att han representerar den speciella tradition av studiet av Maimonides' verk som utvecklades i Jemen. Det var en icke-aristotelisk tradition som speglar det faktum att Aristoteles som denne uttolkats av Ibn Rushd var okänd i den islamiska världen både bland muslimer och bland judar. Hans behandling av sina källor har ett visst intresse. I likhet med andra judiska författare nämner han judiska och grekiska källor vid namn. Till skillnad från dem anger han däremot också muslimska källor. Det mest extrema exemplet på det är att han, i Muḥammads namn, citerer två *ḥadīth*er i en kommentar till Pentateuken, men också i andra fall anger han muslimska källor, inklusive *Rasâ'il Iḥwân al-Safâ'*.

I sin kommentar till den första artikeln av Maimonides' tretton trosartiklar säger han som avslutning på utläggningen av dess första led, om "Skaparens existens":

Thus, if a knowledgable man were to devote himself [to the knowledge of God] up to the point where he could say that he had mastered the basic truth of the knowledge of God, may He be exalted, such a man would, then, know that inadequacy in the perception of His glory, may He be exalted, is ineluctable. He would, then, confess his impotence and say, "There is no God other than God, Whose essence alone can perceive His essence."

Här förs *shahâda* in utan något försök till "judaisering" genom att lägga till något lämpligt bibelcitat el. dyl. Användningen blir exceptionell då avsnittet avslutas med ett citat från en dikt av den sufiske martyren al-Hallâj (avrättad 922).<sup>17</sup>

Det tredje exemplet kommer från en översättning av *Mishkât al-anwâr*, "Lampnischen", av al-Ghazâlî. Det har kallats hans mest sufiska verk och skrevs under slutet av hans liv. De två första delarna är en kommentar till den s.k. ljusversen i Koranen, sura 24:35. I den tredje

delen kommenteras en *hadîth* om slöjorna: ”Gud har sjuttiotusen slöjor av ljus och mörker: skulle han dra undan deras slöja, skulle strålglansen från hans ansikte förtära var och en som skådar honom med sina ögon.” Här diskuterar al-Ghazâlî olika kategorier människor som är insvepta i olika typer av slöjor. Bland dem finns de som bara med sin mun uttalar *shahâda* – vi skulle kalla dem ”ögontjä-nare”. Skriften översattes två gånger till hebreiska, och även om det är oklart när översättningarna kom till är det klart att de cirkulerade och citerades i det kristna Spanien och i Italien under 1400- och 1500-talen. Den ena översättningen gjordes av en viss Isaac ben Joseph al-Fâsî, och i företalet säger han att han bytt ut citat ur Koranen och andra islamiska källor mot judiska. En närmare undersökning av bl.a. hur han genomförde sin översättning i det avseendet återstår att göra. Här är det av intresse att citera det aktuella stället med *shahâda* i sin helhet med översättarens tillägg inom klammer och hans ändringar i övrigt markerade:<sup>18</sup>

Bland dessa räknas många in, somliga som uttalar enheten med sin tunga [trots att de inte helt och hållet har sin tillit till Honom och inte tror på Hans förbund] och säger ”*Det finns ingen Gud utom Gud.*” Det är de som tillber av fruktan för människorna eller för att man skall säga oim dem att de är judar<sup>19</sup> eller för att få fördelar genom sina handlingar eller för att de ger rikedom eller för att de går i sina fädens spår. Eftersom dessa i sitt hjärta inte tänker att ”det finns ingen Gud utom Gud” och inte handlar rättrådigt så låter dessa ord dem inte lämna mörkret för ljuset. Tvärtom är de gudsförnekare som förts från ljuset till mörkret [och på dessa syftade profeten (frid över honom!) med sina ord ”deras gudsfruktan var inlärda människobud” (Jes 29:13)]. Men var och en som yttrar detta och, när han syndar, det senare misshagar honom medan han finner behag i att göra gott [och fromma gärningar, *gêmîlât hâsâdîm*] så låter detta honom lämna mörkret och komma ut i ljuset trots att han är en syndare.

Översättaren har här manipulerat texten genom att bl.a. byta ut originalets ”muslimer” mot ”judar” liksom att han lagt till ett beläggställe från Bibeln. Till det kommer ett ”judiskt” språkbruk som t.ex. uttrycket *gêmîlât hâsâdîm*, bekant för varje from jude. Samtidigt

finns originalets *Det finns ingen Gud utom Gud* kvar. Det finns här anledning att fråga sig hur bekant det var för en läsare i de kristna delarna av iberiska halvön vid den aktuella tiden. Här är det värt att komma ihåg att den muslimska minoriteten i Konungariket Aragonien var mångdubbelt större än den judiska under hela medeltiden. Om översättningen kom till eller lästes där bör möjligheterna varit stora att läsaren var bekant med att det var ett uttryck som var förknippat med islam. I Kastilien, däremot, liksom i Italien, är det fullt tänkbart att en judisk läsare var obekant med anknytningen till islam och han bör ha accepterat det som ett äkta "judiskt" uttrycksätt.

### NÅGRA FRÅGOR KRING BRUKET AV ISLAMISKA TEXTER I LITTERATUR BLAND JUDARNA

Mycket som hör till islamisk religiös tradition införlivades i judiska texter under medeltiden. Ingen någorlunda heltäckande undersökning har dock gjorts om hur olika översättare till hebreiska hanterade citat från Koranen och *hadith* eller hur judiska författare integrerade sådana citat i sina verk. Inte heller gör ovanstående anspråk på att vara någon sådan undersökning. Så vore det av intresse att se hur översättarna av Ibn Rushds verk hanterade de citat som finns där — exemplen ovan är ju hämtade från en helt annan filosofisk och religiös tradition. Till det kommer att det vore av givande att undersöka hur översättare från olika länder och under olika tider hanterade frågan. Dessutom är det viktigt att komma ihåg att de judiska översättningarna till hebreiska var en del av den väldiga medeltida översättningsvåg som vällde in i de kristna delarna av Europa. Här är det värt att påminna om Kalonymos ben Kalonymos som översatte både till hebreiska och latin, som hade både judiska och kristna uppdragsgivare. Det är dock möjligt att göra vissa iakttagelser utifrån exemplen ovan.

Det är tydligt att syftena med att införliva islamiska texter växlade. I några fall var syftet uppenbart apologetiskt, dvs. att understryka att också muslimska lärde och fromma män ytterst bekräftade judisk tro och lära. Ett exempel på detta är Ibn al-Fayyûmî när han i de apologetiska avsnitten öppet citerar Koranen. Som vi såg tycks också den bevarade avslutande referensen till Koranen i Kalonymos ben

Kalonymos' översättning ha en liknande apologetisk tendens. Att man finner en sådan tendens i Ibn al-Fayyûmîs skrift kan knappast förvåna med tanke på det som vi vet om den kontext där den skrevs, men hos Kalonymos ben Kalonymos? Här vore det lockande att sätta in det i den miljö som rådde i Konungariket Aragonien under första hälften av 1300-talet. David Nirenberg har i sin *Communities of violence* bl.a. diskuterat de spänningar och konflikter som rådde mellan muslimer och judar där. Han diskuterar den anti-judiska muslimska polemik som kommer därifrån och kopplar den samman med anti-islamiska judiska texter som från samma tid och område. Möjligen skulle man kunna sätta in Kalonymos ben Kalonymos' manipulering av avslutningen av disputationen i detta sammanhang trots att översättningen kom till i hans hemstad Arles. Det är här värt att erinra sig att på samma sätt som Konungariket Aragonien och södra Frankrike bildade en politisk enhet vid denna tid så var banden starka mellan judarna i Konungariket Aragonien och södra Frankrike. Hursomhelst är den apologetiska tendensen anmärkningsvärd här.<sup>20</sup>

Det är också av intresse att reflektera över översättarnas hantering av citat från Koranen och *hadith*. Båda al-Ghazâlî-översättarna hävdar att de bytt ut sådana citat mot citat från judiska källor, dvs. båda har ansett det känsligt att ge intryck av att ha behållit den typen av citat. I Abraham Ibn Ḥasdais fall kan det ha varit en känsla av att som pionjär vara osäker på hur en judisk läsekrets skulle ta emot sådana citat i hebreisk språkdräkt. Om det i sin tur speglar en likartad religiös kontext som den som Nirenberg skildrar på 1300-talet är oklart. Så kom Abraham Ibn Ḥsdai från Barcelona i Katalonien, dvs. den del av Konungariket Aragonien där den muslimska befolkningen var marginell. Vi såg dock att han istället manipulerade sin översättning genom att maskera och glossera citat som han uppenbarligen ansåg vara viktiga för förståelsen av texten. Exemplet från den andra al-Ghazâlî-översättningen antyder en liknande metod i hanteringen av citaten. Kanske kan man också se den diskretion som de båda ger uttryck för i sina företal som ett utslag av en försiktighet betingad av den anda av konfrontation mot islam som präglade det kristna majoritetssamhället under hela medeltiden. Det är vidare intressant att notera att Kalonymos ben Kalonymos inte ansåg det värt att överhuvud diskutera frågan i företalet till sin översättning. Däremot såg vi

tydligt att han också gjorde en konfessionell bearbetning av texten vilket verkar att bekräfta att det var känsligt att, via översättningar till hebreiska, förmedla föreställningar som hörde till islam till en judisk läsekrets. Viktigt är dock att fråga sig hur översättarnas olika strategier förhåller sig till andra översättare i det samtida Europa, vilken frihet en översättare ansågs ha till den översatta texten. Detta är något som knappast tycks ha undersökts. Slutligen är det värt att nämna att översättarna generellt använde en hebreiska mättad med judiska konnotationer. Utan att direkt citera judiska religiösa källor finns hela tiden under ytan associationer till judisk fromhet som var välbekanta för läsaren vilket exemplifieras ovan i citatet från översättningen av *Mishkât al-anwâr*. Sammantaget blir huvudintrycket att de översättare som diskuterats här mycket medvetet *judaiserade* de översatta texterna.

I jämförelse med översättarna integrerade de ovannämnda judiska författarna på arabiska frimodigt islamiskt material i sina framställningar. Visserligen citerade några av dem anonymt med hänvisning till "en dygdig man", "en vis man" eller liknande. Dock måste, som redan påpekats, inte minst en läsare av *Al-hidâya*, det mest spridda av de diskuterade verken, ha genomskådats den här tekniken. Här är det värt att nämna en undersökning som Sarah Stroumsa gjort om citat-tekniken i judiska filosofiska verk på arabiska under medeltiden. Efter att ha undersökt företeelsen i arabiska verk, drar hon slutsatsen att det normala var att *inte* ange källan till ett citat och att det snarare är värt att fundera över de fall när en källa namnges. Till detta kommer att det rådde skillnader mellan olika filosofiska skolor och litterära genrer.<sup>21</sup> Sett i det ljuset är det Bahyas citat av namngivna *judiska* källor som är anmärkningsvärda. I sitt företal hävdar han bl.a. att hans skrift är ett pionjärverk inom sin genre. Hans talrika hänvisningar till Bibeln och till rabbinska skrifter kan då ses som ett försvar för att de tankar som han för fram inte alls är främmande för judisk tro utan tvärtom helt står i samklang med den. Att Ibn al-Fayyûmîs hänvisningar till Koranen i de apologetiska avsnitten av hans skrift hör hit är tydligt. Det kan emellertid också gälla hans framhävande av sina judiska källor då det kan tolkas som att han vill legitimera skriftens starka inslag av ismaili teologi. Däremot måste Hôṭer ben Shelômôs citatteknik undersökas i sitt sammanhang – de exempel som refererades ovan kommer bl.a. från outgivna texter. Abraham

Ibn H̄asdais hantering av citaten i sin översättning skulle i och för sig också kunna höra hit då han kan sägas höra hemma i samma tradition. Ändå var han en översättare som var verksam i det kristna Europa och som påpekats ovan måste hans översättningsteknik också studeras i den kontexten.

Det är vidare värt att erinra om de grundläggande strukturella likheterna mellan judendom och islam vilka kan ha underlättat integrationen av islamiskt material. Judendomen är liksom islam i mångt och mycket en *ortopraxi* mer än en *ortodoxi* och judendomens *halakha* motsvarar i många avseenden islams *shari'a*. Man tog visserligen avstånd från tanken på Muhammad som profet. Som redan påpekats noterade man trots det hur starkt islam betonade monoteismen liksom dess starka avståndstagandet från allt som liknade avgudadyrkan och "polyteism". Till detta kommer att författarna var selektiva och bara integrerade material som de uppfattade som förenligt med judisk tro. Detta gäller inte bara de ovan citerade författarna utan också ett annat exempel på islamiskt inflytande på judendomen, det judiska intresset för sufismen.<sup>22</sup> Också här är det av intresse att notera språkbruket i de aktuella texterna. Det har noterats att judiska författare som skrev på arabiska inte sällan använde uttryck som vi idag i första hand förknippar med islam för föreställningar och företeelser inom judisk religion. Så översatte Saadiah Gaon (död 942) i regel det hebreiska *tôrâ* med *shari'a* i sin Pentateuköversättning. Detta var dock ingen specifikt judisk företeelse utan finns belagd också i kristna texter på arabiska.<sup>23</sup>

Slutligen är det också av intresse att beakta den *funktion* som det islamiska materialet har i de aktuella texterna. Författarna införlivade det hela tiden i sin argumentation för *judisk* tro, *judisk* fromhet för en *judisk* läsekrets. I den mån en läsare identifierade materialet som "islamiskt" var det därmed möjligt för honom att tolka det apologetiskt.

## FORSKNINGEN OM ISLAMISKT INFLYTANDE PÅ JUDENDOMEN

Medan det nära sambandet mellan arabisk och judisk medeltida filosofi är ett väl etablerat faktum är forskningen om hur islam bidragit



till att omvandla judendomen i Orienten inte så omfattande som man skulle kunna tro. Som inom så många andra avseenden var Ignaz Goldziher, ortodox jude och islamolog, något av en pionjär här. Ett viktigt steg var den första utgåvan av *Al-hidâya*. Som redan nämnts, diskuterade utgivaren, A. S. Yahuda, Bahyas källor och hans sätt att införliva dem i sin inledning till utgåvan, en diskussion som fortsattes av Georges Vajda. Den senare ägnade överhuvud sin forskning just åt dessa aspekter. 1947 publicerade den nyligen avlidne Naphtali Wieder sin *Islamic influences on Jewish worship* som bl.a. fokuserade på Abraham Maimonides och sufismen. I ljuset av de senaste decenniernas forskning av Paul B. Fenton inom samma område framstår Wieders arbete som långt före sin tid. I sitt fembandsverk *A Mediterranean Society* (1967-1988) porträtterade Shlomo Dov Goitein de ekonomiska och sociala förhållanden i vilka de människor levde vilka bar upp denna kultur. Goitein kallade f.ö. denna värld gemensam för judar och muslimer för det oöversättliga "Islamicate", ett uttryck som hans lärjunge Steven M. Wasserstrom tagit över bl.a. i sin *Between Muslim and Jew* från 1995.

En fråga som man ställer sig är, naturligtvis, om och i så fall hur förhållandet mellan kristendomen och judendomen kan diskuteras i liknande termer. Här är forskningen i full gång. Till att börja med måste vi här komma ihåg den starka ställning som kristendomen hade i Irak under tiden fram till åtminstone ca. 1000, dvs. just det område som var centralt också för judendomen under samma period. Som exemplet Dâwûd al-Muqammiş visar finns det mycket som talar för att det förekom utbyte också mellan kristna och judar under den tiden. Det är också angeläget att undersöka vad som skedde i det kristna Europa under medeltiden. Den bild som hittills framträtt är bilden av en liten men dynamisk judisk minoritet som levde och verkade i nära intellektuell, social och ekonomisk samverkan med det kristna majoritetssamhället. Redan har f.ö. förts fram att kontakt med samtida kristen mystik bidrog till att forma *ḥasidê Ashkenaz* 1150-1250.<sup>24</sup> En annan infallsvinkel är här de översättningar som gjordes till hebreiska av verk av kristna författare. Dels rör det sig här om verk på arabiska av kristna författare från Orienten, dels från latin av bl.a. Thomas av Aquino. Här är forskningen bara i sin linda.

## NOTER

1. Om dessa diskussioner, se Lazarus-Yafeh 1981, 84–85 (om förhållandet mellan *fatwà* och *responsum*) medan judarnas förtrogenhet med Koranen under medeltiden tas upp i Lazarus-Yafeh 1992, 143–160.
2. Utbildning och bildningshorisont hos intellektuella judar (som det ju handlar om här) under medeltiden diskuteras i Almladh 1999 där ytterligare referenser finns.
3. Bahya ibn Paqûda 1912, (inledningen) 53–113. De exempel som jag nämner här är hämtade därifrån. Om Bahya kan man läsa i *EJ2*, s.v. *Bahya* (*Bahye*) *ben Joseph ibn Paqûda*.
4. Bahya ibn Paqûda 1912, 330 (=Bahya ibn Paqûda 1973, 378). Koranstället motsvarar 3:100.
5. Bahya ibn Paqûda 1912, 232 (=Bahya ibn Paqûda 1973, 277).
6. Fortfarande är Steinschneider den mest omfattande kartläggningen av översättningsverksamheten även om den är föråldrad. Se också *EJ2* s.v. *Translations and translators*.
7. Om *Mizân al-'amal* och dess plats i al-Ghazâlî's författarskap, se *EI2*, s.v. *al-Ghazâlî* och för personuppgifter om Abraham Ibn Ḥasdaï, se *EJ2* s.v.
8. Ibn Gabirol skrev *Islâḥ al-akhlâq* ca. 1045. Judah Ibn Tibbon översatte den på 1160-talet strax efter det att han översatt Bahyas verk. I sin hebreiska språkdräkt blev Ibn Gabirols verk uppenbarligen ett omtryckt verk.
9. Undersökningen finns i Goshen-Gottstein. Ibn Ḥasdaï använde f.ö. en likartad metod i *Ben ham-melek wē-han-nâzîr*, se Ratzaby. *Mizân al-'amal* studerades också i arabiskt original av judar i Egypten vilket framgår av att fragment av texten på arabiska med hebreiska bokstäver hittats i Kairogenizan, se Fenton, 29–31. Intressant nog finns citat hos Bahya som också återfinns i *Mizân al-'amal*. Av kronologiska skäl måste det betyda att Bahya och al-Ghazâlî använt samma källor.
10. Märkligt nog finns ingen artikel om översättaren Kalonymos ben Kalonymos i *EJ2*. I Zonta finns hänvisningar till uppgifter om honom.
11. Om Ikhwân al-Safâ', se *EI2* s.v.
12. Kalonymos ben Kalonymos 1–4.
13. Goodman 72–76, Kalonymos ben Kalonymos 40–45. Det intressanta i sammanhanget här är inte att berättelsen om Salomo och djinnerna ytterst härstammar från den judiska midrashen och att framställningen i det arabiska originalet är en vidareutveckling av den. Av intresse här är att visa hur Kalonymos ben Kalonymos judaiserade den text han hade framför sig genom att göra halt vid Salomo och stryka varje hänsyftning på Jesus och Muḥammad.
14. Goodman 200, Kalonymos ben Kalonymos 157.
15. Dessa textfynd diskuteras i sitt sammanhang i Fenton, 29–31.
16. Ibn al-Fayyûmî 5, 7, 29–30 (engelsk text), 4, 18 (arabisk text). En glänsande studie av skriften finns i Pines (omtryck av artikel från 1947). Se också Kiener. Om författaren, se *EJ2* s.v. *Nethanel ben al-Fayyûmî*. Om Jemens historia, se översikten i *EI2*, s.v. *Yaman* och om de religiösa förhållandena där, se *EI2*, s.v. *Ismâ'îliyya*, *Ṭayyibîyya* och *EI1*, s.v. *Zaidîya* (snart torde dock *EI2* ha nått

fram till *Zaydiyya*). Judarnas historia och egenartade kultur i Jemen skildras i Tobi 1999.

17. Stället är citerat efter Hôter ben Shelômô 64–65 (engelsk översättning), 219 (arabisk text). Man kan inte utesluta att *shahâda* ingår i ett citat från någon oidentifierad källa. Hôter ben Shelômô och hans verk skildras i Hôter ben Shelômô 3–16. Citaten från *haditherna* finns på sidan 15, och på sidorna 11–14 redovisas hans sätt att ange sina källor.

18. Om *Mishkât al-anwâr* och dess plats i al-Ghazâlî's författarskap, se *El2*, s.v. *al-Ghazâlî*. Citatet här kommer från ett brottstycke ur den ena översättningen tryckt i Dukes x–xi. Stället motsvarar Al-Ghazâlî 91. Översättarens företal citeras i Steinschneider 347. Det finns också en anonym översättning som är helt opublicerad.

19. Originalen har här självklart "muslimer".

20. I Nirenberg 23–30 diskuteras de demografiska förhållandena i Konungariket Aragonien omkring år 1300 och på sidorna 192–198 situationen mellan muslimer och judar i Konungariket Aragonien. Där sätts också Salomon ibn Adrets responsum mot islam från ca. 1300 in i denna kontext. Ungefär hundra år senare skrev Simeon Duran en apologetisk skrift mot islam som också den måste sättas in i denna muslimsk-judiska konflikt i det kristna Spanien. Annars blir *Sitz in Leben* för dessa skrifter mot islam från det kristna Spanien tämligen obegripliga. Frågan om judisk apologetik mot islam diskuteras också i Sklare där två apologetiska manualer från 900-talets Irak presenteras. Ibn al-Fayyûmîs apologetiska användning av Koranen diskuteras i Almbladh 2000.

21. Om det här, se Stroumsa.

22. Det medeltida judiska intresset för sufismen skildras i Fenton där vidare referenser finns.

23. Den här aspekten av Saadiyah Gaons översättning diskuteras i *El2* s.v. *shari'a*. "Islamiska" uttryck för judiska begrepp diskuteras i Blau 44–46, 146–149, 158–166, 271–273. För motsvarade fenomen i en kristen bibelöversättning från ca. 900, se Urvoy.

24. Scholem 80–118.

## REFERENSER

### Källor

Bahya ibn Paqûda, 1912. *Al-Hidâya 'ilâ farâ'id al-qulûb* (ed. A. S. Yahuda). Leiden.

—, 1973. *The Book of Direction to the Duties of the Heart* (övers. M. Mansoor). London.

*Bibeln* citerad efter Bibelkommissionens översättning 2000. Stockholm.

Dukes, Leopold (ed.), 1858. *Schire Schlomo*. Hannover.

al-Ghazâlî, 1924. *Al-Ghazzâlî's Mishkât al-anwâr*. ("The niche for lights") (övers. W. H. T. Gairdner). London.

Goodman, Lenn E, 1978. *The case of the animals before the king of the Jinn*. Boston.

- Hôtef ben Shelômô, 1974. *The commentary of R. Hôtef ben Shelômô to the thirteen principles of Maimonides* (ed. och övers. D. R. Blumenthal). Leiden.
- Ibn al-Fayyûmî, 1908, *The Bustan al-ukul* (ed. och övers. D. Levine). New York.
- Kalonymos ben Kalonymos, 1949. *Iggeret Ba'âlê Hayyim*. Jerusalem.
- Koranen* citerad och refererad efter K.V. Zetterstéens översättning (reviderad av C. Toll). Stockholm, 1979.

### Moderna studier

- Almladh, Karin, 1999. "Arabisk kultur och islam bland medeltidens judar", i: *Tidskrift för mellanösternstudier*, nr 1, 34–50.
- , 2000. "Lika sanna? eller Bara en enda sann religion?", i: *Tidskrift för mellanösternstudier*, nr 2, 47–62.
- Blau, Joshua, 1999. *The Emergence and Linguistic Background of Judeo-Arabic*. 3:e uppl. Jerusalem.
- ElI = *Enzyklopaedie des Islâms* (1:a uppl). 1934. Leiden-Leipzig.
- El2 = *Encyclopaedia of Islam* (2:a uppl.). 1961–. Leiden-London.
- EJ2 = *Encyclopedia Judaica* (2:a uppl.). 1971. Jerusalem.
- Fenton, Paul B (inled. och övers), 1987. *Deux traités de mystique juive: Le traité de puits, Le guide de détachement*. Lagrasse.
- Goshen-Gottstein, Moshe, 1952. "Translations and translators in the Middle Ages" (på hebreiska), i: *Gottbold E Weil Jubilee Volume*. Jerusalem.
- Kiener, Ronald C., 1984. "Jewish Ismâ'ilism in twelfth century Yemen: R. Nethanel ben al-Fayyûmî", i: *Jewish Quarterly Review*, vol. 74, 249–266.
- Lazarus-Yafeh, Hava, 1981. *Some religious aspects of Islam*. Leiden.
- , 1992. *Intertwined worlds*. Princeton.
- Nirenberg, David, 1996. *Communities of violence*. Princeton.
- Pines, Schlomo, 1997. "Nathanaël ben al-Fayyûmî et la théologie ismaélienne", i: *Studies in the history of Jewish thought*, Jerusalem, 317–334.
- Ratzaby, Y, 1977. "Arabic sources to 'The Prince and the Derwish'", (på hebreiska) i: Z. Malachi, *Papers on Medieval Hebrew literature presented to A M Habermann*, Tel Aviv-Jerusalem, 279–318.
- Scholem, Gershom, 1974. *Major trends in Jewish mysticism*. Jerusalem.
- Sklare, David, 1999. "Responses to Islamic polemics by Jewish Mutakallimûn in the tenth century", i: H. Lazarus-Yafeh m fl, *The majlis*, Wiesbaden, 137–161.
- Steinschneider, Moritz, 1893. *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*. Berlin.
- Stroumsa, Sarah, 2000. "Citation tradition: on explicit and hidden citations in Judaeo-Arabic philosophical literature", (på hebreiska) i: J. Blau & D. Doron, *Heritage and innovation*. Ramat Gan, xv, 167–178.
- Tobi, Yosef, 1999. *The Jews of Yemen*. Leiden-Boston-Köln.
- Urvoy, Marie-Thérèse, 1994. "Influence islamique sur le vocabulaire d'un psautier arabe d'al-Andalus", i: *Al-Qanṭarab*, vol. 15, 509–517.
- Zonta, Mauro, 1996. *La filosofia antica nel medioevo ebraico*. Rom.