



**اثرپذیری کلام یهودی از کلام اسلامی
(با تأکید بر نقش عقل در دین)**

رضا گندمی نصرآبادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۲/۰۸

چکیده

یکی از جریان‌های فکری یهودی در قرون وسطا، جریان کلامی است. این جریان حد فاصل قرن نهم تا دوازدهم میلادی، در شرق و تا حدی در غرب جهان اسلام رواج داشت. متکلمان یهودی، اعم از حاخامی و قرائیمی، تحت تأثیر کلام اسلامی، به خصوص کلام معتزلی در صد تحکیم آموزه‌ها و باورهای خود برآمدند. پیش از آن‌ها فیلون اسکندرانی و آبابی کلیسا، بسیاری از مسائل کلامی را مطرح کرده بودند، ولی متفکران یهودی قرون وسطا از طریق مسلمانان با آن مسائل آشنا شدند. متفکران یهودی علاوه بر بحث درباره دغدغه‌های مشترکی که با مسلمانان داشتند، مسائل خاص خود را نیز دنبال می‌کردند. به طور کلی، در درون خود این جریان دو گرایش وجود دارد: گرایش حاخامی که به مرجعیت سنت، اعتقاد تام و تمام دارد و با الهیات کتاب مقدسی و الهیات حاخامی پیش از قرن نهم متفاوت است، و گرایش قرائیمی که اصولاً اعتقادی به مرجعیت سنت ندارند. در مقاله حاضر به اختصار، میزان اثرپذیری ایشان از متکلمان مسلمان، تنها از منظر تأکیدی که آنان بر نقش و کارکرد عقل در توجیه و تبیین آموزه‌ها و باورهای دینی قائلند، مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی

کلام اسلامی، کلام یهودی، عقل، وحی، عقل‌ستیزی.

مقدمه

در قرون وسطا جریان‌های فکری یهودی گوناگونی وجود دارد؛ برای نمونه، به جریان ارسطویی، جریان نوافلاطونی، جریان ارسطویی نوافلاطونی‌شده، جریان کلامی، جریان عرفان قبلاایی یا عرفان نظری، جریان ابن‌رشدی، جریان فلسفه‌ستیزی و جریان بازگشت به سنت و کندوکاو در اصول اعتقادات می‌توان اشاره کرد؛ از این رو، جریان کلامی یکی از چندین جریان فکری متداول در قرون وسطای یهودی است.

مقصود ما در این‌جا از دوره زمانی موسوم به قرون وسطا با معنای معهود و متداول این واژه در تاریخ فلسفه، متفاوت است؛ بنابراین، هرچند تقسیم‌بندی کلی هگل در باب دوره‌های تاریخ فلسفه درباره تفکر یهودی نیز صادق است، چه آن‌که سه دوره باستان، قرون وسطا و دوره جدید بر فلسفه یهودی نیز قابل اطلاق است، ولی مدت زمانی که هگل برای این دوره‌ها در نظر گرفته است، دست‌کم درباره جریان کلامی یهودی صادق نیست. دوره باستان تفکر یهودی با کمی تسامح، از دو قرن قبل از میلاد مسیح آغاز می‌گردد و تا نیمه نخست قرن اول میلادی پایان می‌پذیرد و پس از یک دوره فترت به طول هشت قرن از ابتدای قرن نهم تا ابتدای قرن شانزدهم میلادی، شاهد ظهور فلسفه یهودی به طور عام و از قرن نهم تا دوازدهم شاهد سنت کلامی یهودی به طور خاص هستیم. این در حالی است که بنا بر نظر هگل، دوره باستان از شش قرن قبل از میلاد با تالس ملطی آغاز می‌گردد و تا پایان قرن پنجم، یعنی با پروکولوس پایان می‌پذیرد و قرون وسطا از پایان قرن پنجم تا اواخر قرن پانزدهم امتداد می‌یابد و چیزی حدود ده قرن را پوشش می‌دهد (Hegle, 1995, 1: 106-110).

دوره‌بندی مورد نظر ما در این‌جا با دیدگاه ولفسون نیز تفاوت دارد، چه آن‌که بر اساس دیدگاه او، تاریخ فلسفه به سه دوره باستان، قرون وسطا و دوره جدید تقسیم می‌شود که از این جهت با هگل و سایر مورخان فلسفه هم‌داستان است. بنا بر تقسیم‌بندی هگل، قرون وسطا چیزی حدود ده قرن و بنا بر نظر ولفسون هفده قرن را پوشش می‌دهد. از نظر او، در قرن اول میلادی با فیلون اسکندرانی فلسفه متمایزی تحت عنوان فلسفه دینی واز قرن هفدهم به بعد، یعنی از زمان اسپینوزا فلسفه عرفی و سکولار پدید آمد (Wolfson, 1982, 2: 446-457). بدین ترتیب، دوره زمانی قرون وسطای یهودی شش قرن است، چنانچه تمام جریان‌های فلسفی را لحاظ کنیم و سه قرن خواهد بود، چنانچه فقط جریان کلامی مطمح نظر باشد.

در مقاله حاضر به برخی از پرسش‌های ذیل پاسخ داده شده است: کلام یهودی چه تفاوتی با الهیات یهودی دارد؟ متکلمان یهودی از کدام یک از مکاتب و جریان‌های کلامی اسلامی اثر پذیرفته‌اند؟ آیا اثرپذیری آنان از متکلمان اشعری را باید معلول ناآشنایی ایشان با کلام و متکلمان اشعری دانست؟ چرا آنان جذب کلام معتزلی شدند؟ از بین دو مکتب یا شاخه بغداد و بصره، بیشتر جانب کدام را گرفتند؟ آیا به طور مشخص می‌توان گفت کدام متکلم یهودی از کدام متکلم معتزلی تأثیر پذیرفته است؟ اصولاً اثبات و ابطال اثرپذیری ممکن است؟ آیا به جز احتمال و دخالت دادن حدس و گمان، راه دیگری وجود دارد؟ نظر به آشنایی متکلمان یهودی با ادیان و مکاتب فکری و فلسفی دیگر، آیا نمی‌توان حدس زد که آنان و متکلمان مسلمان هردو از منبع واحدی اخذ و اقتباس کرده‌اند؟ آیا متکلمان یهودی و مسلمان به لحاظ مسئله یا دغدغه، مبانی یا پیش‌فرض‌ها، ادله، رهیافت یا نحوه نزدیک شدن به مسئله، پارادایم فکری نیز شبیه یکدیگر است؟ چرا افرادی همچون سعدیا گائون به رغم تأثیری که از متکلمان مسلمان پذیرفته‌اند، از آنان نام نمی‌برند؟ آیا متکلمان یهودی تابع صرف و مقلد تمام‌عیار متکلمان معتزلی بوده‌اند یا این که خود نوآوری‌ها و ابداعاتی داشته و احیاناً در مواردی، نگاه سلبی به آرای اندیشمندان مسلمان داشته‌اند؟

کلام یهودی

جریان‌های فکری یهودی گوناگونی در قرون وسطا شکل گرفت. جریان کلامی یکی از این جریان‌هاست که حد فاصل قرن نهم تا قرن دوازدهم میلادی تحت تأثیر کلام اسلامی پدید آمد. متفکران یهودی بسیاری را در شرق و غرب جهان اسلام می‌توان نام برد که متأثر از متکلمان مسلمان، در صدد توجیه و تبیین آموزه‌ها و باورهای دینی خود برآمده‌اند. از بین حاخام‌ها، به داودبن مروان بابلی، داود مقمص و سعدیا گائون و از بین قرائیان، ابویوسف یعقوب قرقسانی، یوسف البصیر و یافث‌بن‌علی در شرق جهان اسلام می‌توان اشاره کرد. یهودیان غرب جهان اسلام نخست از طریق متکلمان یهودی شرق جهان اسلام و سپس به طور مستقیم از طریق متکلمان مسلمان با موضوعات کلامی آشنا شدند.

در مجموع، درباره متفکران یهودی غرب جهان اسلام، دو نکته را نباید از نظر دور داشت؛ نکته نخست آن‌که، همان‌طور که ابن‌میمون گفته است، متفکران یهودی غرب جهان اسلام بیشتر متأثر از فیلسوفان مسلمان بوده‌اند تا متکلمان (ابن‌میمون، بی‌تا: ۱۷۹). نکته دوم آن‌که مخالفت با علم کلام بیشتر در غرب جهان اسلام صورت گرفت. نص‌گرایایی نظیر نیسیم‌بن

قیروانی از موضع کتاب مقدس و سنت، و فیلسوفانی نظیر ابن‌میمون از موضع فلسفی به مباحث کلامی واکنش نشان دادند؛ هرچند این فرضیه نیز قائلانی دارد که ابن‌میمون بیشتر متکلم است تا فیلسوف.

تفاوت کلام یهودی با الهیات یهودی

کلام یهودی از منابع گوناگونی استفاده کرده است و به ظاهر جریانی التقاطی را تداعی می‌کند، ولی به لحاظ روش، ساختار و محتوا تحت تأثیر کلام اسلامی، به‌ویژه کلام معتزلی بوده است. از آموزه‌های اعتقادی موجود در کتاب مقدس عبرانی و سنت حاخامی پیش از قرن نهم با عنوان الهیات کتاب مقدسی و الهیات حاخامی یاد می‌شود، تا بدین طریق با کلام یهودی قرون وسطا خلط نگردد. دست‌کم به دو دلیل، تفکر یهودی حد فاصل قرن نهم تا دوازدهم میلادی را می‌توان کلام یهودی نامید: ۱. اثرپذیری کلام یهودی از کلام معتزلی در تأکید بر استقلال و خودبنیادی عقل؛ ۲. استفاده از زبان عربی در تدوین آثار متفکران یهودی این دوره، وجه تمایز دیگر کلام یهودی با الهیات حاخامی و کتاب مقدسی است. تقریباً بیشتر آثار متفکران یهودی شرق و غرب جهان اسلام به زبان عربی نوشته شده است و تنها آیات کتاب مقدس به زبان عبری آورده شده‌اند.

در پاره‌ای از اوقات، کلام یهودی با کلام قرائیمی یکی دانسته شده است. برخی از متفکران یهودی اسپانیایی، علم کلام را که در اسپانیا مورد استقبال «الموحدون» قرار گرفت، با کلام قرائیمی یکی گرفتند. یهودا هلوی (Judah halevi) نیز هنگامی که کلام را معرفی می‌کند، آن را به شکل انحصاری به قرائیان نسبت می‌دهد (Halevi, 2006: 457). ظاهراً این نکته در پس زمینه نگرش ابن‌میمون نیز درباره کلام وجود داشته است (Frank and Leaman, 1997: 135).

متکلمان قرائیمی و حاخامی تقریباً پرسش‌ها و پاسخ‌های یکسانی را مطرح می‌کردند؛ در عین حال، تفاوت‌هایی با هم دارند که به اختصار به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد. متفکران قرائیمی تنها کتاب مقدس را معتبر و حجت می‌دانستند و تلمود به عنوان تورات شفاهی را رد می‌کردند. آن‌ها به تفسیر لفظ به لفظ کتاب مقدس اعتقاد داشتند و در اجرای احکام شریعت سخت‌گیرتر از حاخام‌ها به نظر می‌رسیدند (Frank and leaman, 1997: 124).

اثرپذیری کلام یهودی از کلام اسلامی

از نظر ابن‌میمون، مباحث کلامی نخست در میان مسیحیان پیدا شد. آنان با انگیزه مخالفت با فلاسفه و اثبات عقاید دینی، به مباحث کلامی روی آوردند. مسلمانان نیز با هدف تحکیم

باورهای خود علم کلام را پدید آوردند. آنان از طریق یحیی بن عدی و یحیی بن نحوی با انتقادات مسیحیان بر آرای فیلسوفان آشنا شدند. گفتنی است، متکلمان مسلمان در پذیرش آن بخش از تعالیم فیلسوفان که با مبانی دینی خود سازگار می‌دیدند و به کار توجیه اعتقاداتشان می‌آمد، به خود تردید راه ندادند.

با این که کم و بیش در سنت یهودی مباحث کلامی درباره باورهای دینی مطرح می‌شد، کار نظام‌مند کلامی نزدیک هزار سال به تعویق افتاد، چراکه به زعم یهودیان، تدوین علوم شرعی اختلافات و تشتت آرا را دامن می‌زد. بنابراین، آنان بعد از تسلط سایر اقوام بر ایشان و بیم از میان رفتن این علوم، به علم کلام روی آوردند و چون در محیط اسلامی می‌زیستند، از مسلمانان تأثیر بسیاری پذیرفتند. قرائی‌ها و گائون‌ها با کلام اسلامی آشنا شدند و چون این آشنایی حسب تصادف با کلام معتزلی بود، دیدگاه‌های خود را از ایشان گرفتند و از روش آن‌ها پیروی کردند و آن‌ها را برهانی فرض کردند (ابن میمون، بی تا، ۱: ۱۷۹-۱۸۰).

ابن میمون سه ادعا دارد: ۱. محدوده و دایره نفوذ و تأثیر کلام معتزلی بر متکلمان یهودی را در معنای توحید و متعلقات آن دانسته است؛ ۲. حاخام‌ها و قرائیان شرق در موضوع مزبور از معتزله پیروی کردند؛ ۳. آشنایی با تفکر معتزلی انتخاب آگاهانه و عمدی نبود، بلکه باید آن را رخدادی اتفاقی به شمار آورد؛ چه بسا اگر متکلمان یهودی با اشاعره آشنا می‌شدند، از آنان پیروی می‌کردند.

ولفسن هر سه ادعای ابن میمون، به خصوص ادعای اخیر او را رد می‌کند؛ برای نمونه، یوسف بصیر قرائیمی مطالبی را از اشاعره نقل و رد کرده است. وانگهی، سعدیا کتاب *باورها و اعتقادات* را در سال ۳۲۱ هجری قمری در بغداد تألیف کرد و مجموعه آثار اشعری در بین سال‌های ۳۰۰-۳۲۴ قمری فراهم آمده بود و جالب‌تر آن که او دو سال آخر عمرش را در بغداد گذراند و در آن‌جا از دنیا رفت (ولفسن، ۱۳۶۸: ۸۹-۹۳).

آبراهام فرکوپیچ در طی سفرش به سوریه، فلسطین و مصر در ۱۸۶۳-۱۸۶۵ میلادی و بازدید از کنیسه‌های یهودیان قرائیمی، مجموعه‌ای را گردآوری کرده که اکنون در سن پترزبورگ موجود است. در این مجموعه، بسیاری از منابع معتزلی با الفبای عبری جمع‌آوری شده که از سوی قرائیان استنساخ شده است؛ کتاب *المعنی*، قطعاتی از کتاب *المحیط* و... (اشمیتکه، ۱۳۸۶: ۱۷۸). بر اساس مطالعات اولیه، قرائیان تنها به استنساخ آثار کلامی بهشمیه همت گماشتند، ولی اخیراً در مجموعه آبراهام فرکوپیچ بخش مفصلی از کتاب *تصفح الادله ابوالحسن بصری* پیدا شده که به عبری استنساخ شده است؛ حتی یوسف بصیر، برهان بصری در باب اثبات

وجود خدا و برخی دیگر از آرای او را رد کرده است (اشمیتکه، ۱۳۸۶: ۱۷۸)؛ بنابراین، ادعای این‌میمون مبنی بر اتفاقی خواندن آشنایی و پیروی متکلمان یهودی از معتزله، هیچ پایه و اساسی ندارد.

ولفسن در کتاب *فلسفه علم کلام و بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی* به شش مسئله کلامی پرداخته و معتقد است، چهار مسئله از این مسائل شش‌گانه را فیلون اسکندرانی و دو مسئله دیگر را آباب کلیسا مطرح کردند. هر شش مسئله، فارغ از خاستگاه و منشأ آن‌ها در کلام اسلامی رشد و تکامل یافت. متفکران یهودی از طریق متفکران معتزلی با این مسائل آشنا شدند و چون دیدگاه‌های سنتی یهودی درباره مسائل مزبور را با دیدگاه‌های متفکران معتزلی سازگار یافتند، برای تأیید دیدگاه‌های یادشده از براهین و استدلال‌های معتزلیان استفاده تام و تمام کردند و در پاره‌ای از مواقع کل استدلال را به عاریت گرفتند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۹۵). آنان در انکار واقعیت صفات، بر اصل وحدانیت خدا تأکید داشتند. وحدانیت خدا آن‌گونه که در کتاب مقدس آمده است، صراحت در وحدت عددی دارد؛ لذا متفکران یهودی وحدت درونی یا بساطت مطلق خدا را وام‌دار معتزله هستند، هرچند اولین بار فیلون اسکندرانی آن را در قرن اول میلادی مطرح کرده است (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۴)؛ همین‌طور در بحث آزادی اراده و اختیار، سازگاری اختیار با علم قبلی خدا، سازگاری اختیار با قدرت خدا و موضوعاتی از این دست.

در این‌که متکلمان یهودی در طول قرون وسطا از متکلمان مسلمان تأثیر پذیرفته‌اند، تردیدی نیست، اما نباید فراموش کرد که متکلمان مسلمان در ابتدا از فرهنگ‌ها و ادیان مختلف، از جمله یهودیت تأثیر پذیرفته‌اند و با توجه به تأثیرپذیری آباب لاتینی و یونانی کلیسا از فیلون اسکندرانی (Runia, 1993: 200-201) اثرپذیری متکلمان مسلمان از تفکر مسیحی به زعم ولفسن، به گونه‌ای بازگشت به یهودیت دارد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۴). بر این اساس، برخی از شرق‌شناسان و صاحبان ملل و نحل بر اثرپذیری متکلمان مسلمان از یهودیان در صدر اسلام تأکید دارند. به زعم ایشان، علاوه بر قرآن و حدیث در برخی از مسائل کلامی می‌توان نفوذ و تأثیر یهودیت را دید. انسان‌نگاری خدا و رد آن، قدیم یا مخلوق بودن قرآن و جبر و اختیار، از جمله این مسائل هستند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۷۳). اسفرائینی مشبیه را متأثر از جهودان و در جای دیگر متأثر از قرائیان می‌داند. او حاخام‌ها را نظیر معتزله و مشبیه را نظیر قرائیان می‌داند. شراینر و نویمارک مخالفت متفکران معتزلی با تشبیه را متأثر از یهودیان می‌داند، چراکه انکار تشبیه با لبیدن‌اعصم یهودی آغاز شد. به نظر شراینر، مخلوق بودن قرآن را اولین بار لبیدن‌اعصم مطرح کرد. مسعودی معتقد است، قارئون همچون معتزله به عدالت و یگانگی خدا

باور داشتند. شهرستانی برعکس می‌گوید؛ حاخام‌ها نظیر متفکران معتزلی و قرائیان همچون جبریه‌اند. اسفرائینی می‌گوید قدریه اعتقاد خود را از یهودیان گرفتند. شراینر می‌گوید دیدگاه واصل‌بن‌عطا درباره اختیار و آزادی تقریباً لفظ به لفظ ترجمه گفته حاخام‌هاست. نویمارک و گلدتیسهر باور برخی از متفکران مسلمان به آزادی اراده را متأثر از یهودیان می‌داند. چنان‌که خواهد آمد، ولفسن در عین حالی که متکلمان یهودی قرون وسطا را متأثر از متفکران معتزلی می‌داند، بر این باور است که دست‌کم در موضوعاتی که فقط و فقط متکلمان در آن‌ها ورود پیدا کرده‌اند، خاستگاه بیشتر افکار متفکران مسلمان، از جمله معتزلی‌ها تفکر یهودی بوده است (ولفسن، ۱۳۶۸: ۷۵).

بدیهی است، پرداختن به تمام موضوعات کلامی و تعیین میزان اثرپذیری متکلمان یهودی از متکلمان اسلامی، مجال فراخ‌تری می‌طلبد؛ از این رو، در این مقاله با تمرکز بر دو متفکر یهودی، یعنی سعدیا گائون از حاخام‌ها و یعقوب قرقسانی از قرائیان، میزان اثرپذیری آنان از متکلمان معتزلی درباره نقش و کارکرد عقل در توجیه و تحکیم باورها و آموزه‌های دینی بررسی می‌گردد.

سعدیا گائون

داود مقمص (اوایل قرن نهم) نخستین متفکر یهودی بود که با کلام اسلامی آشنا گشت. شیوه استدلال، روش‌شناسی منطقی و اصطلاح‌شناسی فلسفی او به متکلم، به‌ویژه کلام معتزلی، نزدیک‌تر بود. اثر او شاید جزو اولین آثار کلامی عربی باشد که به نقد و بررسی برخی از باورهای مسیحی پرداخته و از این جهت درخور توجه ویژه است. مفاهیم بنیادین جهان‌شناسی مقمص، جوهر و عرض است و نه ماده و صورت. او این مفاهیم را برای اثبات ازلی نبودن جهان به کار برد. او از مخلوقات جهان، وجود خالق یگانه و یکتا را استنتاج کرد (Frank and Leaman, 1997: 132). داود مقمص هرچند نخستین متفکر یهودی است که از کلام اسلامی در جایگاه منبع الهام استفاده کرده و سعدیا مدتی شاگرد او بوده است، به دلایل ذیل جایگاه او در یهودیت قابل مقایسه با سعدیا نیست. مقمص یهودی‌ای بود که به تألیف آثار فلسفی و جدلی همت گماشت. او به استثنای دفاع از برتری نبوت موسی، برای هیچ نظریه‌ای که به طور متمایز یهودی باشد، در کتاب بیست مقاله خود استدلال نکرد (Frank and Leaman, 1997: 165). یعقوب قرقسانی، دانشمند قرائیمی معتقد است، او زمانی که در نصیبین شاگرد فیلسوف مسیحی، نونوس، بود به مسیحیت گروید، ولی بعدها پس از شناخت

بیشتر از مسیحیت، طی دو مقاله آن را نقد کرد (شرباک، ۱۳۸۳: ۶۴). او در عین حالی که تحت تأثیر کلام معتزلی بود، از معلمان مسیحی‌اش الهام گرفت و با مفاهیم اساسی فلسفه ارسطو (نظریه علیت و مقولات ده‌گانه) آشنایی داشت. مقصص به اندازه سعدیا هویت معتزلی نداشت و تحت تأثیر ایشان نبود. او بیشتر به سنتی که به کلام مسیحی مشهور است، تعلق داشت که به لحاظ زمانی بر کلام اسلامی مقدم بود. کتاب *بیست مقاله* مقصص با منطق و معرفت‌شناسی، عمدتاً ارسطویی، شروع می‌شود، با این هدف که شناخت را بر پایه محکمی استوار سازد و... (Frank, 2000: 166)

سعدیا مهم‌ترین متفکر یهودی است که تحت تأثیر کلام معتزلی و دیگر منابع، در صدد توجیه و تبیین آموزه‌های یهودی برآمد. او بر ترکیب اشیا از جوهر و عرض به جای ماده و صورت تأکید داشت و همین موضوع کافی است تا او در جرگه متکلمان قرار گیرد. سعدیا در عین حالی که بر عقل تأکید بسیار داشت، سنت را یکی از منابع شناخت دانسته و از این منظر، قرائی‌ها را مورد نقد خود قرار داده است. او پرداختن به مباحث فلسفی و عقلی را نیاز و ضرورت زمانه خود می‌دانست و از هر راه ممکن در صدد زدودن شک و تردید و تحکیم آموزه‌های هم‌کیشان خود بود. کتاب *باورها و اعتقادات* مشتمل بر یک مقدمه و ده مقاله است. سعدیا در مقدمه، عوامل و علل بروز شک و بدعت را به همراه منابع شناخت ذکر می‌کند. سعدیا در این کتاب در صدد زدودن شک و تردید یهودیانی برآمده که در اثر مواجهه با ادیان دیگر و مکاتب فلسفی، دچار شک شده بودند. او پرسش‌هایی را که معتزلی‌ها پیش کشیده بودند، مورد توجه قرار می‌داد و با الهام از آن‌ها و با مراجعه به کتاب مقدس و سنت یهودی، به دنبال ارائه پاسخ‌های درخور بود. عنوان اصلی کتاب سعدیا *المختار فی الامانات و الاعتقادات* به معنای انتخاب نقادانه باورها و اعتقادات است. «امانت» به دیدگاه و آموزه‌ای اطلاق می‌گردد که از سر ایمان و تعبد پذیرفته شود؛ نظیر خلقت و رستاخیز. «اعتقاد» به معنای باور راسخ و محکم به نتیجه فرایند تعقل و تأمل است. کتاب مزبور در نظریه، روش استدلال و ساختار متأثر از معتزله است و تقریباً مطالب مقاله‌ها حول محور دو اصل محوری معتزله، یعنی اصل توحید و عدل دور می‌زند.

سعدیا در مقاله نخست کتاب *اعتقادات و امانات* به حدوث عالم می‌پردازد. سعدیا چهار دلیل درباره آفرینش جهان از عدم ذکر می‌کند و دوازده دیدگاه دیگری را که در این باره مطرح شده است، نقل و نقد می‌کند (Saadia Gaon, 1976: 41-44). سعدیا از راه حدوث عالم، وجود خدا و وحدت و یگانگی‌اش را اثبات و دلایلی در رد دیدگاه ثنوی مسلکان و قائلان به تثلیث ذکر

می‌کند. سعدیا در بحث صفات، جانب معتزله را می‌گیرد. نسبت عقل و وحی، تفکیک قوانین عقلی از قوانین وحیانی، آزادی اراده و عدم منافات آن با علم قبلی خدا، اقامه دلیل بر نسخ‌ناپذیری تورات، ماهیت مرگ و رستاخیز و به طور کلی مباحث انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی و اخلاق، از جمله موضوعاتی‌اند که در سایر مقالات کتاب مزبور به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. گفتنی است، بسیاری از موضوعات فوق در سنت یهودی پیشینه داشته‌اند، اما اگر نبود آشنایی متفکران یهودی با متکلمان مسلمان، شاید به این صورت مورد توجه آنان قرار نمی‌گرفت.

یعقوب قرقسانی

ابویوسف یعقوب قرقسانی حدود ۹۳۰-۹۴۰ م در عراق زندگی می‌کرده است. او به اصالت عقل اعتقاد تام و تمام داشت. از نظر او مهم، عمل به حکم عقل است، اما این که مفاد حکم عقل مطابق و موافق با تعالیم کدام فرقه است، اهمیت ندارد. مهم‌ترین کتاب قرقسانی و نیز فرقه قرائیم کتاب *الانوار و المراقب* است که در پنج جلد و حدود ۱۲۶۱ صفحه نوشته شده است. کتاب مزبور مشتمل بر سیزده مقاله و هر مقاله دربرگیرنده تعداد زیادی باب است که مجموع باب‌های آن به ۴۶۶ باب می‌رسد. چهار مقاله نخست آن تاریخی و فلسفی است که در دو جلد اول و دوم آمده است. به جرئت می‌توان گفت، کتاب مذکور بهترین و معتبرترین کتابی است که در زمینه افکار قرائیمی‌ها در اختیار است. عناوین چهار مقاله نخست کتاب *الانوار و المراقب* بی‌درنگ ما را به خطوط کلی تفکر قرقسانی آشنا می‌سازد:

۱. تاریخ فرقه‌های یهودی (قرقسانی، مسیحیت را فرقه‌ای یهودی به شمار آورده است)؛
۲. ضرورت بحث و استدلال و اثبات حجیت عقل؛
۳. رد اعتقادات ادیان غیریهودی، از جمله مسیحیت و اسلام؛
۴. بررسی روش‌های تفسیر تورات.

عقل به مثابه منبع شناخت

بعد از آشنایی اجمالی با دو متکلم بنام یهودی، اکنون به نقش و جایگاه عقل در تفکر معتزلی و به دنبال آن، کلام یهودی پرداخته می‌شود. معتزلی‌ها را به دو معنا می‌توان عقل‌گرا نامید: نخست آن که عقل را ابزار مطمئنی برای شناخت می‌دانستند و بر استقلال و خودبنیادی عقل تأکید داشتند. به زعم آنان، با عقل تنها و بدون مساعدت وحی می‌توان بسیاری از حقایق مابعد طبیعی، الهیاتی و اخلاقی را دریافت. دوم آن که هیچ راز سربه‌مهری وجود ندارد که قابل

تبیین عقلی نباشد. بر این اساس، به خود اجازه می‌دادند حتی درباره خدا تعیین تکلیف کنند؛ لذا هیچ چیز مانع ایشان نبود در این‌که تعیین کنند چگونه خدا باید عمل کند و چه قوانینی را باید فرمان دهد. خردورزی متفکران معتزلی، معطوف به موضوعاتی بود که در قرآن درباره آن‌ها سخن گفته شده بود؛ از این رو، شاید سخن گزافی نباشد اگر علم کلام همچون تفسیری بر قرآن در نظر گرفته شود. بیشتر موضوعات مورد بحث و بررسی آنان، برگرفته از مشکلات وحی بود و تلاش می‌کردند با دخالت عقل، برخی از تعارضات ظاهری موجود در کلام وحی را رفع کنند. توحید و عدل الهی که ترجیح‌بند مباحث متفکران معتزلی است و محوری‌ترین آرا و افکار ایشان را تشکیل می‌دهد، خاستگاه قرآنی دارند. قرآن از سویی، بر وحدانیت خدا و از سوی دیگر بر تعدد صفات او تأکید دارد؛ یا از سویی، خدا را علت همه چیز می‌داند و از سوی دیگر، انسان را مسئول اعمال خویش می‌داند. متکلم معتزلی با تکیه بر عقل، در صدد توجیه و سازگار کردن این‌گونه موضوعات به ظاهر متعارض برآمده است. متکلمان یهودی نیز با محوریت همین موضوعات، بحث‌های خود را پیش می‌بردند. یهودیانی که در جوامع اسلامی به سر می‌بردند، بی آن‌که جذب دین اسلام گردند، به کلام معتزلی گرایش پیدا کردند. شایان ذکر است، کلام یهودی از همان آغاز با تفاسیر کتاب مقدس پیوند خورد؛ به‌ویژه کلام قرائیمی قرن دهم که عمده منابع آنان، تفاسیر کتاب مقدس بود.

متفکران معتزلی بر وجوب نظر و تفکر تأکید بسیار دارند. درباره فرایند حصول علم چند دیدگاه در بین متفکران مسلمان وجود دارد؛ اشاعره با نظریه عادت و معتزلیان با نظریه تولید، به تبیین فرایند حصول علم پرداخته‌اند. بر اساس نظر معتزله، دانش آدمی متأثر از قوه تفکر پدید می‌آید و معلول خدا نیست. قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب *المعنی* یک جلد را با عنوان *النظر و المعارف* اختصاص داده و نظریه تولید معتزله را توضیح می‌دهد. او بین علم و عقل فرق گذاشته و معتقد است، علم همواره از راه عقل به دست نمی‌آید. او عقل را وسیله ارزش‌گذاری داده‌های ذهنی می‌داند، نه وسیله کسب آن‌ها. بر این اساس، نظریه حسن و قبح عقلی طرح گردید؛ در حالی که اشاعره بنا بر نظریه عادت، برای عقل هیچ‌گونه علیتی قائل نبوده و نظر به اعتقاد ایشان به حسن و قبح شرعی، آن را معیار ارزش‌گذاری نمی‌دانند. در واقع، از دید اشاعره عقل نه منبع شناخت است و نه کارکرد ابزاری دارد. بازتاب عقل را می‌توان در اصول پنج‌گانه معتزلی مشاهده کرد.

سعدیا گائون در مقدمه کتاب *الامانات و الاعتقادات* بر ضرورت تبیین عقلانی آموزه‌های دینی تأکید دارد. «امانات» به باورها و آموزه‌هایی اطلاق می‌گردد که بر اساس ایمان پذیرفته می‌شوند و لازم نیست به پایه باورهایی برسند که با عقل تقویت می‌گردند. به هر حال، هدف

سعدیا تبیین اصول دین بود. او در هر فصلی، نخست اصلی دینی را مطرح و با برهان یا شاهد کتاب مقدسی آن را تأیید یا تقویت می‌کرد و در اثنای بحث، با استدلال‌های فلسفی آن را تأیید می‌کرد. او دیدگاه‌های متعارض را طرح و به هر طریق ممکن اعتراضات را رد می‌کرد و جای هیچ‌گونه شک و تردیدی برای خواننده باقی نمی‌گذاشت.

سعدیا چهار منبع برای شناخت ذکر می‌کند؛ شناخت حسی، عقلی، استنتاجی و سنت. چنان‌که گذشت، سعدیا سنت را منبع چهارم شناخت می‌داند. از نظر او، سنت، منبع شناخت مخصوص دین است، اما به تنهایی عمل نمی‌کند. سنت بر تجربه‌ای حسی از وحی مبتنی است که با همه تجربه‌های حسی متفاوت است، زیرا آن رویدادی استثنایی است، و حقیقت از منبعی معتبر فرو فرستاده می‌شود. به اعتقاد او، نوعی سنت برای هر جامعه فرهنگی لازم است. سنت قابل اعتماد چون مبتنی بر وحی است، هیچ‌گاه با تجربه انسانی متداول قابل راست‌آزمایی نیست. سعدیا سنت وحیانی را هم‌سطح با سه منبع دیگر شناخت نمی‌داند، زیرا بنیان آن - و نه محتوایش - بر آن استوار است؛ از این رو، می‌توان آن را در معرض نقادی عقلانی قرار داد. همه منابع شناخت، هدف واحدی را دنبال می‌کنند و آن چیزی جز زدودن شک و تردید نیست (Saadia, 1976: 16-18).

مقصود او از عقل‌گرایی این بود که مؤمن می‌تواند در درون قلمرو تجربه ما به شناخت مطلق دسترسی پیدا کند. شناخت آدمی از محدودیت‌هایی رنج می‌برد. شناخت ما بر حواس استوار است و عقل بر اساس تجربه حسی محدود ما حکم صادر می‌کند. عقل محدود انسان در معرض خطاست؛ حتی هنگامی که به نتیجه‌ای می‌رسیم که از نظر ما قانع‌کننده و رضایت‌بخش است، ممکن است دچار خطا شده باشیم. سعدیا تفکر به خاطر تفکر را در نظر نداشت، بلکه می‌خواست بر طبق تورات زیست کند. او چیزی ماورای واقعیت حسی را تصدیق نمی‌کند. با دیدن دود از دور، وجود آتش را نتیجه می‌گیریم و یا با دیدن انسان در حرکت، وجود نفس آدمی را نتیجه می‌گیریم. این‌ها واقعیت‌های حسی هستند، زیرا نفس را از تجربه درونی خودمان به مثابه واقعیتی محسوس می‌شناسیم؛ بنابراین، نظر به این‌که نمی‌توان فراتر از تجربه را درک کرد، شناخت خدا جز از طریق افعالش ممکن نیست.

عقل‌گرایی سعدیا به معنای تأمل درباره واقعیت متافیزیکی یا نادیده گرفتن محدودیت‌های تجربه نیست. او تصدیق می‌کند تجربه به واقعیت متافیزیکی‌ای اشاره دارد که ما چیزی درباره آن نمی‌دانیم. همه فیلسوفان در این نکته هم‌داستانند که خدا ناشناختنی است، در عین حال تلاش می‌کنند از ذات او چیزی را درک کنند. سعدیا با این تلاش فیلسوفان مخالف بود؛ از این

رو، او را باید عقل‌گرای معتدلی دانست که برای تأیید باورهای دینی، تنها به امور طبیعی قانع بود و در محدوده تجربه عمل می‌کرد. او در صدد زدودن شک و تردید و نیل به یقین دینی بود. برای سعدیا مسئله‌ای تحت عنوان تعارض عقل و وحی مطرح نبود تا در مقام حل آن برآید. بین کلمات پیامبر و تعالیم برخاسته از عقل، هیچ‌گونه تعارضی نیست و چنانچه بین آن‌ها تعارضی باشد، باید سخنان پیامبر را به معنای عقلی گرفت، نه به معنای ظاهری و لفظی؛ به عبارت دیگر، ما به سخنان پیامبر اعتماد می‌کنیم، ولی عقل نحوه تفسیر آن‌ها را به ما می‌آموزد. تعالیم کتاب مقدس را نمی‌توان بدون بررسی تأیید کرد؛ البته مقصود او این نبود که تمام کلمات کتاب مقدس را باید نقد کرد، بلکه می‌خواهد از توافق عقل و نقل خبر دهد. اکنون این سؤال پیش می‌آید که چرا به یکی از آن دو بسنده نمی‌شود؟ سعدیا می‌گوید: درست است که در مواردی عقل به تنهایی و بدون نیاز به وحی می‌تواند حکم صادر کند، مواردی وجود دارد که ورای عقل آدمی است و عقل را مجال جولان در آن عرصه‌ها نیست و تنها از طریق وحی می‌توان آن‌ها را شناخت؛ بنابراین، عقل و وحی مددکار یکدیگرند. حتی در مواردی که جولان‌گاه عقل است، وحی از جزئیات پرده برمی‌دارد. عقل در بسیاری از مسائل، از جمله تشخیص نیک و بد مستقل و بی‌نیاز از وحی است. او در عین حال برای وحی قلمرو وسیعی را قائل بود (Saadia, 1976: 145-147).

قرقسانی به آیاتی از کتاب مقدس استناد می‌کند که نشان می‌دهند نه تنها مطالعه علم و فلسفه منع نشده است، که همگان به تعقل فراخوانده شده‌اند. سلیمان به همان طریق و شیوه‌ای علم را مطالعه می‌کرد که دانشمندان و فیلسوفان زمانش. هیچ‌گونه تقابل و تعارضی میان نظریه خلقت و قوانین علم و فلسفه وجود ندارد، بلکه برعکس؛ آن‌ها یکدیگر را تقویت می‌کنند و ابزاری برای تحصیل شناخت حقایق توراتند. علوم، نظیر باورهای دینی و وحی، بر استفاده از عقل استوارند و مبنای آن‌ها ادراک حسی و امور بدیهی‌اند (قرقسانی، ۱۹۳۹: ۷۲-۷۷)، وانگهی داوری درباره دعوی متعارض پیروان ادیان، جز از طریق عقل ممکن نیست (قرقسانی، ۱۹۳۹: ۶۶-۶۸).

از نظر قرقسانی، تأمل و تفکر عقلانی در آموزه‌های دینی نه تنها ممکن، که لازم و ضروری است، زیرا تأمل عقلی بنیان و اساس تمام ادیان و شناختی است که از رهگذر آن به دست می‌آید. او در ابتدای بخش دوم کتاب *الانوار و المراقب*، دیدگاه‌های مختلف پیروان ادیان درباره کیفیت وقوع علم را بررسی می‌کند. از نظر قرقسانی، علم از یکی از طرق: ۱. مشاهده، ۲. ضرورت، ۳. خبر یا نقل و یا اجماع، ۴. استدلال و نظر، به دست می‌آید. او پس از ابطال سه

طریق نخست، بر وجوب استدلال و بحث تأکید کرد. قرقسانی در باب ابطال نقل می‌گوید: همه در این‌که خبر به صادق و کاذب تقسیم می‌شود اتفاق نظر دارند، اما مسئله مهم این است که برای تشخیص خبر صادق از کاذب، چه معیاری وجود دارد؟ معیار از دو حال بیرون نیست؛ یا معیار نظر و استدلال است که در این فرض ادعای کسانی که به حجیت نقل باور دارند، نقض خواهد شد و یا این‌که معیار نقل است که برای بررسی صدق و کذب آن دقیقاً همین سؤال مطرح خواهد شد. قرقسانی می‌گوید از کسانی که معتقدند از راه نقل به علم می‌رسند، می‌پرسیم با چه چیزی نبی را از متنبی بازمی‌شناسید؟ اگر بگویند از راه معجزات می‌توان مدعی صادق را از مدعیان دروغین بازشناخت، به وقوع علم از راهی به جز نقل اعتراف کرده‌اند، چراکه ممکن است نقل بگوید کسانی که کارهای خارق عادت انجام می‌دهند، کاذب و کسانی که کارهای خارق عادت انجام نمی‌دهند، صادقند. بدیهی است که این خبر را نمی‌توان با خبر و نقل تکذیب کرد، بلکه عقل می‌تواند تنها داور باشد (قرقسانی، ۱۹۳۹: ۶۶).

قرقسانی معتقد است، خدا خودش را به دو طریق متجلی می‌سازد؛ عقل و وحی. در حالی که وحی منحصر به یهودیان نیست، بلکه مسلمانان و مسیحیان نیز مدعی دریافت آن هستند، عقل برای تمام انسان‌ها مشترک است و همین عقل به انسان اجازه می‌دهد تا مرجعیت یک وحی را بپذیرد؛ بنابراین، بر پایه تعالیم عقلانی و بهره گرفتن از عقل، وجود خدا و نیز پیامبر تصدیق می‌گردد، زیرا خود کتاب مقدس نیز از وجود پیامبران دروغین خبر داده است. با عقل قوانین و قواعد اخلاقی تعیین می‌گردد و انسان می‌تواند خیر را از شر بازشناسد. عقل آدمی قوانین اخلاقی را درباره خدا نیز صادق می‌داند و به این طریق، وجود خدای عادل و خیر را اثبات می‌کند. همین‌طور به مدد عقل می‌توان از آیات مبهم کتاب مقدس، که در برخی مواقع به عقاید نادرست می‌انجامد، رفع ابهام کرد. آیاتی که مخالف حکم صریح عقل است و یا در صورتی که معنای لفظی آن‌ها در نظر گرفته شوند با سایر آیات صریح کتاب مقدس ناسازگارند، باید به تأویل برد. قرقسانی درباره تأمل عقلانی می‌گوید: فرایند و شیوه درست از قرار زیر است؛ قوانین و شرایط باید فرایند تحقیق عقلانی را از سر بگذرانند و در صورتی که از طریق تحقیق، ضرورت آن‌ها اثبات گشت، به عنوان اصل اعتقادی پذیرفته شوند که در این فرض دیگر اهمیت ندارد که مدافع آن حاخامی‌ها، عنان و یا هر کس دیگری باشد. البته اگر دانشمندان در ضمن تحقیق به نظریه جدیدی برسند که هیچ‌یک از نویسندگان قبلی آن را ارائه نداده‌اند، در صورتی باید ملتزم به آن باشند که عقل درستی آن را تأیید کند (Sirat, 1996: 43).

عقل‌ستیزی در یهودیت

عقل‌ستیزی در یهودیت را می‌توان از وجهه نظرهای مختلف بررسی کرد. برخی از عقل‌ستیزان، نظیر یهودا هلوی و حسدای کرسکاس تحت تأثیر غزالی، عقل‌ستیزی خود را به فلسفه ارسطو معطوف کردند و معمولاً از آنان تحت عنوان ارسطوستیزان یاد می‌شود؛ اما جمعی دیگر از عقل‌ستیزان یهودی تا حدودی تحت تأثیر مسلمانان، اصالت دادن به عقل در مباحث کلامی را برنتابیدند. چنان‌که گفته شد، مخالفت با علم کلام در میان یهودیان بیشتر در غرب جهان اسلام صورت گرفت؛ نص‌گرایایی نظیر نیسیم‌بن‌قیروانی از موضع کتاب مقدس و سنت و فیلسوفانی نظیر ابن‌میمون از موضع فلسفی به مباحث کلامی واکنش نشان دادند، هرچند معمولاً خود ابن‌میمون را بیشتر متکلم می‌دانند تا فیلسوف. اکنون باید بررسی کرد که آیا مخالفت با نقش عقل در توجیه باورهای دینی و به عبارت دیگر، مخالفت با علم کلام نیز تحت تأثیر مسلمانان صورت گرفته یا این‌که خود یهودیان به طور مستقل به این بحث ورود پیدا کرده‌اند.

سعدیا گائون بحث خود را در باب عقل‌گرایی دینی به گونه‌ای پیش می‌برد که گویی در میان یهودیان مخالفی ندارد و تنها مسلمانان عوام با آن مخالفند. البته یک قرن بعد، احساساتی شبیه آنچه در بین مسلمانان بود، در یهودیت پدید آمد. در این میان، می‌توان به «ابن‌جنح» که خود فیلسوف، لغوی و پزشک بود، اشاره کرد. او در تفسیر آیه دوازده باب دوازده «کتاب جامعه» مبنی بر این‌که «از ساختن و پرداختن کتاب‌هایی که پایان ندارد، برحذر باش» می‌گوید: این هشدار، شخص حکیم را از مطالعه کتاب‌هایی که به تحقیق در جهان زبرین و زیرین می‌پردازند نهی می‌کند، چراکه هیچ‌گاه به کنه آن نخواهند رسید و بدون آن‌که عوض و رضایت خاطر به همراه داشته باشد، باعث تباہ شدن دین و فرسوده شدن نفس آدمی می‌گردد؛ چنان‌که در ادامه آیه نیز آمده است: «و مطالعه زیاد تعب بدن است.» نیز به همین جهت است که مرد حکیم در کتاب خود گفته است: «همه چیزها پر از خستگی است که انسان آن را بیان نتواند کند» (کتاب جامعه، بی‌تا، ۱:۸)؛ یعنی نامفهوم بودن آن‌ها مایه خستگی می‌شود. «پس ختم امر را بشنویم: از خدا بترس و اوامر او را ننگه دار، چون که تمامی تکلیف انسان این است» (جامعه، بی‌تا، ۱۲:۱۳) و از آنچه حقیقت آن برتر از این است که قابل فهم باشد، صرف نظر کن (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۰۰ و ۱۰۱). ابن‌میمون در کتاب *میشنه تورا* در فهرست بددینان و ملحدان، کسانی را قرار داد که وحدانیت خدا را قبول داشتند و در عین حال، برای او صورت و چهره قائل بودند. ابراهیم‌بن‌داود پوسگیری با این دیدگاه مخالف بود. او در مخالفت می‌گوید: چرا ابن‌میمون چنین افرادی را بی‌دین خوانده است، در حالی که افرادی به مراتب بزرگ‌تر از ابن‌میمون بوده‌اند و بر اساس آیات کتاب مقدس و روایات چنین اعتقادی به خدا داشته‌اند؟ (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۱۷)

سولومون، از مردم مونپلیه، و شاگردش داود بن ساول در ابتدا با ابن میمون مخالفت کردند و معتقد بودند باید آیات انسان‌گرایانه کتاب مقدس را به معنای تحت‌اللفظی به کار برد، ولی پس از مدتی مخالفت خود را پس گرفتند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۲۰). با این‌که بسیاری از یهودیان و مسلمانان، ابن میمون را متکلم می‌دانند، او مخالفت‌های صریحی با متکلمان داشت و اهل ملت خود، یعنی یهودیان اسپانیا را پیرو فیلسوفان مسلمان می‌دانست تا متکلمان.

ابن میمون نقد همه‌جانبه‌ای به بسیاری از نظریات کلامی‌ای داشت که بنا بر مبانی فلسفی غیر قابل قبول بودند. در واقع، ابن میمون همان خط فکری‌ای را دنبال کرد که بن‌صدیق، پیش از او در اسپانیا شروع کرده بود. نقد ابن میمون در کتاب *دلالة الحائرين* که در شرق جهان اسلام نوشته شده است، وضعیت متفاوتی را در آن‌جا منعکس می‌کند. کلام به‌جز در اسپانیا هم‌چنان به عنوان فلسفه‌ای دینی پذیرفته و تصدیق می‌شد. با این وصف، کلام در اسپانیا وارد مرحله جدیدی در تاریخ فلسفه یهودی شد و این مرحله جدید را وام‌دار ترجمه‌های عبری آثار متکلمان یهودی و متکلمان و فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه غزالی بود (Frank and Leaman, 1997: 136). تأثیر سعدیا مستقیم و بی‌واسطه بود و در تمام آثار حاخامی‌ای که در زمان او نوشته شده، نظیر آثار هارون بن سارجادو (Aaron b. Sarjado) قابل تشخیص است.

به طور کلی، ابن میمون نظر مساعد و موافقی به علم کلام، اعم از یهودی و اسلامی نداشت، چه آن‌که از نظر متکلمان، اعتباری به عالم وجود نیست، زیرا عقل به طور عادی خلاف آن را تجویز می‌کند. ابن میمون، متکلمان را به پیروی از تخیل متهم می‌کند (ابن میمون، بی‌تا: ۱۸۲) و معتقد است آنچه آنان به عنوان برهان ارائه کرده‌اند، محل تردید و شک است؛ لذا این مقدمات نمی‌توانند به کار اثبات صانع بیایند. کلام در حوزه بحث و جدل و اقناع دین‌داران می‌تواند مفید باشد، ولی غیرمتدینان را نمی‌تواند اقناع کند؛ لذا نباید آن را با فلسفه خلط کرد. ابن میمون در فصل ۷۳ *دلالة الحائرين* دوازده مقدمه متکلمان، در فصل ۷۴ هفت برهان ایشان بر حدوث عالم، در فصل ۷۵ پنج دلیل کلامی آنان بر وحدت خداوند و در فصل ۷۶ سه دلیل کلامی بر نفی جسمانیت خدا را ذکر و رد کرد. او ۲۵ مقدمه مشهور بر اثبات وجود باری، عدم جسمانیت او و وحدانیت وی ارائه کرد، به اضافه مقدمه قدم عالم. متکلمان به قدری ضعیف ظاهر می‌شوند که حتی مسئله‌ای مثل حدوث عالم که ادله معتبر فلسفی بر آن استوار است، به نظر مشکوک می‌رسد. هارون بن ایلیا اهل نیکومدیا، متکلم قرائیمی، کتابی با عنوان *درخت زندگی* (۱۳۴۶م.) نوشت که نوعی نقد *دلالة الحائرين* ابن میمون به شمار می‌آید. به اعتقاد او، آموزه‌های کلامی با تعلیمات

کتاب مقدس سازگارند؛ برخلاف ارسطوگرایی ابن‌میمون که در برخی موارد در تعارض با کتاب مقدس است (لیمن، ۱۳۸۵: ۱۹).

برخی از قرائمی‌ها، به‌خصوص کسانی که در شهر شوشتر استقرار داشتند، به رغم آن که به حسب ظاهر خود را عقل‌گرا می‌دانستند، درباره کسانی که به جدل و فلسفه می‌پرداختند، احساس ناخوشایند و بدی داشتند. برخی از آنان تأمل عقلانی را زیان‌آور می‌دانستند، زیرا به باور آنان تفکر عقلانی به بدعت منتهی می‌گردد. قرقسانی معتقد است، اگر ادعای ایشان درست باشد با اعراض و روی‌گردانی از تفکر و روش عقلی مشکلی حل نخواهد شد، بلکه باید خود ایشان وارد این عرصه شوند و زمینه‌ها و اسباب بدعت را که ممکن است در سر راه مشتغلان به تأمل عقلی باشد، از میان بردارند. وانگهی، به شهادت تاریخ تفکر کم نبودند متفکرانی که تفکر و روش عقلی را سرلوحه کار خویش ساخته و در عین حال در وادی بدعت نیفتاده‌اند؛ در مقابل، ما با کسانی مواجهیم که با عقل و روش عقلی بیگانه‌اند، ولی به انواع و اقسام بدعت گرفتار آمده‌اند. بنابراین، روش و تأمل عقلی نه تنها آسیبی به دین نمی‌زند، بلکه زمینه تقویت دین را فراهم می‌کند. تأمل عقلی، اساس و بنیان تمام ادیان و هرگونه نظریه‌پردازی است و تمام معارف از رهگذر تفکر عقلی فراچنگ آدمی می‌آید (Sirat, 1996: 44-43).

قرقسانی با کسانی که معتقدند علم و فلسفه به بدعت منتهی می‌شود، سخت مخالفت کرد. از نظر او، عده‌ای دنبال حقیقتند و هیچ‌گاه منافع شخصی خود را دنبال نمی‌کنند و قصد ندارند با علومی که کسب کرده‌اند به دیگران آسیب برسانند؛ برای نمونه، مطالعه سحر و جادو برای تشخیص تفاوت آن با معجزه و نه به قصد به‌کارگیری آن در اهداف شخصی، جایز است. همین‌طور مطالعه اخترشناسی مشروط به این‌که به منظور اهداف اخترشناسانه نباشد، جایز است. به طور قطع و یقین، اموری وجود دارند که انسان عاجز از درک آنهاست و تنها خدا کاملاً آنها را درک می‌کند (برای نمونه، می‌توان به جوهر نفس و سرنوشت آینده آن اشاره کرد)، اما این الزاماً مانع نمی‌شود تا انسان به رغم محدودیتی که در شناخت آنها دارد، برای فهم آنها تلاش نکند (Sirat, 1996: 43).

نتیجه‌گیری

۱. چنان‌که گذشت، جریان کلامی یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری یهودیت در قرون وسطاست. این جریان هرچند سه قرن (از قرن نهم تا دوازدهم میلادی) بیشتر نپایید، اثرات ژرفی از خود بر جا گذاشت. در این بین کلام حاخامی، با این‌که به لحاظ زمانی بعد از کلام قرائمی پدید آمد، اثراتش بیشتر بود. نکته‌ای که همگان بر آن اتفاق نظر دارند، اثرپذیری

جریان فوق از کلام معتزلی است. در این مقاله تلاش شد تا این اثرپذیری، دست کم از نظر تأکید بر عقلانیت باورهای دینی در آثار متکلمان صاحب نام یهودی نشان داده شود.

۲. متفکران یهودی با کلام اشعری آشنا بودند و گاه به آثار ایشان استناد می کردند، ولی هیچ متفکر با گرایش اشعری را نمی توان در بین ایشان یافت.

۳. در میان حاخام ها کلام معتزلی تا اواخر قرن دوازدهم، جریان غالب بود و در قرن سیزدهم جریان ارسطوگرایی جریان غالب گشت، ولی در میان قرائین جریان کلامی معتزلی در سراسر قرون وسطا، جریان غالب بود.

۴. متکلمان یهودی در روش، ساختار و محتوا و حتی در طرح پرسش از متکلمان مسلمان اثر پذیرفته اند، اما همواره بر سنت خود اتکا کرده اند. گفتنی است، این مهم بیشتر درباره متکلمان حاخامی صادق است تا متکلمان قرائیمی؛ برای نمونه، سعدیا گائون در عین اثرپذیری از متکلمان معتزلی، دارای نوآوری و ابداعات بسیاری بود، در حالی که یوسف بصیر قرائیمی بیشتر مقلد متکلمان معتزلی به شمار می آید تا متفکری صاحب نظر.

۵. به طور مشخص نمی توان ادعا کرد، کدام متکلم یهودی از کدام متکلم معتزلی اثر پذیرفته است، اما به طور کلی می توان گفت، برای نمونه سعدیا گائون احتمالاً تحت تأثیر طبقه ششم تا هشتم معتزله بوده است و نه طبقات بعدی؛ بنابراین، کسانی که او را وام دار قاضی عبدالجبار معتزلی دانسته اند، مرتکب خطای تاریخی فاحشی شده اند (فرمانیان، ۱۳۸۸: ۳۲۳)، چراکه قاضی عبدالجبار بین سال های ۳۲۰ و ۳۲۴ هجری قمری متولد شده و سعدیا گائون سال ۳۳۰ قمری در گذشته است.

۶. گفتنی است، سنت گراها و فیلسوفان، تلاش متکلمان معتزلی برای سازگار کردن وحی و عقل را مورد نقد قرار دادند. سنت گراها به تفسیر عقلانی ایشان از کتاب و سنت اعتماد نداشتند و فیلسوفان از استفاده التقاطی و سطحی ایشان از کتاب مقدس ناخشنود بودند؛ در حالی که سعدیا و دیگر متکلمان یهودی هرگز مورد نقد سنت گراها قرار نگرفتند. او تفسیر غیرجدلی از یهودیت، به ویژه در موضوعاتی نظیر حیات پس از مرگ و رستخیز مردگان در اختیار آنها قرار داد. سعدیا آماج حملات ابن میمون قرار گرفت، چون او به تبع فیلسوفان مسلمان، کلام را جانب دارانه و از نظر عقلانی مشکوک و غیریقینی می دانست.

۷. هریک از اصول پنج گانه معتزله در رد دیگر فرقه های اسلامی اتخاذ گشت؛ به عبارت دیگر، متفکران معتزلی در مواجهه با دیگر فرقه ها به اصول مزبور دست یافته اند. اصل توحید، دیدگاه مشبیه و مجسمه را رد می کند. اصل عدل، در رد جهمیه و جبریه تقریر شده است. اصل وعد و وعید، در تقابل با دیدگاه مرجئه اتخاذ شده است. اصل منزله بین منزلتین، در رد دیدگاه

خوارج اتخاذ شده است. به زعم قاضی عبدالجبار اصل امر به معروف و نهی از منکر، معتزله را از امامیه جدا می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۲۴)؛ در حالی که متکلمان یهودی در اعتقاد به اصول مزبور در صدد رد دیدگاه فرقه‌های دیگر یهودیت نبودند، بلکه مهم برای ایشان دفاع از باورهای یهودیت بود و نه چیز دیگری.

۸. شایان ذکر است، برخی از متکلمان یهودی رابطه خوبی با عقل‌گرایی و نظریات فلسفی نداشتند؛ برای نمونه، دانیال قومسی، معاصر نهایوندی، درستی و اعتبار نظریات فلسفی را انکار می‌کرد و با تأویل به شدت مخالف بود.

۹. تأکید بر عقلانیت و آزادی اراده، سبب تشتت در آرا و افکار معتزله شد. دقیقاً همین موضوع درباره متکلمان یهودی، به‌خصوص قرائین نیز صادق است. تأکید بیش از حد قرائی‌ها بر آزادی افراد در تفسیر کتاب مقدس در پرتو فهم خود، مانع هرگونه انسجام و اتحاد در میان آنان شد؛ لذا ما با تفکرات گوناگون و بعضاً متعارض در این فرقه روبه‌رو هستیم (اپستاین، ۱۳۸۸: ۲۲۸-۲۲۹).

منابع

۱. ابن میمون، موسی، (بی‌تا)، *دلالة الحائرین*، تحقیق: حسین آتای، مکتبه الثقافه الدینیه.
۲. اپستاین، (۱۳۸۸)، *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
۳. اشمیتکه، زابینه، «مواجهه قرائیم با تفکر ابوالحسین بصری»، ترجمه: محمدکاظم رحمتی، *هفت آسمان*، بهار ۱۳۸۶، ش ۳۳.
۴. شریاک، دن کوهن، (۱۳۸۳)، *فلسفه یهودی در قرون وسطا*، ترجمه: علی‌رضا نقدعلی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۵. فرمانیان، مهدی، (۱۳۸۸)، *فرق تسنن*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۶. قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۵)، *شرح الاصول الخمسه*، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۹۸۸م=۱۴۰۸ق.
۷. قرقسانی، ابویعقوب، (۱۹۳۹)، *الانوار و المراقب*، ویراسته: لئون نموی، نیویورک، بنیاد یادبود اسکندر کوت.
۸. کتاب مقدس، (۲۰۰۲)، انتشارات ایلام.
۹. لیمن، الیور (ویراستار)، (۱۳۸۵)، *سنت فلسفی یهود در جهان اسلام*، ترجمه: مهدی وهابی و مرتضی کربلایی‌لو، تهران: آستانه.
۱۰. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران: الهدی.
۱۱. _____، (۱۳۸۷)، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ترجمه: علی شهبازی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.