

## تأثیر کلام معتزلی بر کلام قرائیمی

قربان علمی\* مریم ساجدی نسب\*\*

### چکیده

تقدس بیش از حد سنت شفاهی (تلمود) در برهه‌هایی از زمان در یهودیت ربانی، که موجب به حاشیه رانده شدن کتاب مقدس شده بود، گروهی را به مخالفت با آن سنت واداشت که فرقه قرائیم از این گروه بود. فرقه قرائیم در قرن دوم / هشتم، آن هم در زیر لوای فرهنگ و تمدن اسلامی شکل گرفت. قرائیان عقل گرا بودند و متکلمان این فرقه برای تفسیر کتاب مقدس، کلام معتزلی را به خدمت گرفتند و با مدد جستن از این کلام سعی در مقابله با جبهه مخالف خود؛ یعنی ربانیان نمودند. تأثیر معتزله بر متکلمان یهودی در سده چهارم / دهم به نقطه اوج خود رسید. گرچه برخی محققان در برهه‌ای از زمان مسلمانان را در مباحث مشترک کلامی میان این دو دین متأثر از یهودیان می‌دانستند، اما این متکلمان یهودی بودند که متأثر از متکلمان مسلمان بودند و با کمک آنها و مشارکت ربانیان و قرائیان، پربارترین دوره فلسفه یهودی؛ یعنی دوره قرون وسطی را شکل دادند.

### واژه‌های کلیدی

قرائیم، فلسفه یهودی، کلام معتزلی، کلام قرائیمی.

## مقدمه

شدید داشت، اما بعداً به اندیشه دینی عقلگرا متمایل شد (نک: مادلونگ و اشمیتکه: مقدمه). بنیانگذار این جنبش عانان ابن داوود بود. این فرقه حجیت تلمود<sup>۱</sup> را انکار نموده، با سنت شفاهی مخالفت ورزید و صرفاً بر تفسیر ظاهری کتاب مقدس تاکید نمود. عانان، رهبر فرقه قرائیم، یهودیت ربانی را ناتوان از رویارویی با چالش‌های نوین دانسته، برای یافتن راهکاری برای مواجهه با این شرایط، عقل را به خدمت گرفت و به این ترتیب، عقل‌گرایی در میان قرائیان حاکم شد؛ به‌گونه‌ای که دوران طلایی این فرقه از قرن دهم تا پایان قرن یازدهم میلادی شامل ظهور متکلمان عقل‌گرایی است که برای تبیین عقلانی عقاید خود از کلام معتزلی مدد جستند. از این‌رو، در نوشتار حاضر سعی خواهد شد علاوه بر بررسی تأثیر کلام معتزلی بر قرائیان، این سؤال نیز که آیا این تأثیر مسبوق به تأثیری است که یهودیت در مباحث کلامی بر معتزله گذاشت یا خیر، بررسی خواهد شد.

## کلام یهودی در جهان اسلام

کلام یهودی معمولاً به سه دوره تقسیم می‌شود: هلنیستی (قرن دوم قبل از میلاد تا قرن نخست میلادی)، قرون وسطایی و جدید (از قرن هجدهم به بعد). از این میان، دوره قرون وسطی، تا کنون پربارترین و گسترده‌ترین دوره به درازای حدود ششصد سال بوده است.

به طور کلی، کلام یهودی قرون وسطی را می‌توان با عنوان «تبیین عقاید و اعمال یهود از طریق مفاهیم و معیارهای فلسفی» توصیف کرد. با وجود این، به طور دقیق‌تر، این تفکر را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد:

یهودیان از زمان شکل‌گیری سنت شفاهی، شاهد بروز مخالفت‌هایی با این سنت بودند. از جمله اولین مخالفان این سنت، صدوقیان<sup>۱</sup> بودند که تورات را به عنوان منبع اصلی کلام الهی پذیرفته و منکر سنت شفاهی بودند. پس از نابودی معبد دوم در سال ۷۰ میلادی، جز فریسیان<sup>۲</sup>، تمام فرق یهودی، از جمله فرقه‌های صدوقی و اسنی<sup>۳</sup> از میان رفتند. از آن زمان تا قرن هشتم میلادی، جامعه یهود دیگر در درون خود شاهد انشعابی نبود، اما در این قرن یهودیان با بروز انشعابات مختلفی در درون جامعه خود مواجه گردیدند. این فاصله میان نابودی معبد دوم در یهودیت تا بروز انشعابات نوینی در قرن هشتم میلادی، این پرسش را به ذهن متبادر می‌سازد که چه بسترها و زمینه‌هایی موجب رشد نوین فرقه‌گرایی در یهودیت گردید.

در قرن هشتم میلادی بروز بسترهای مناسب برای ظهور دوباره مخالفت‌ها با سنت شفاهی موجب شکل‌گیری فرقی گردید که علم مخالفت با سنت شفاهی را برافراشتند؛ به‌گونه‌ای که این قرن را قرن نهضت‌های مسیحایی جامعه یهود شرق نامیده‌اند. از جمله علل ظهور این نهضت‌های مسیحایی، ظهور و گسترش اسلام بود. ورود اسلام و مواجهه ادیان گوناگون حاضر در حوزه قلمرو اسلامی، از جمله یهودیت، مسیحیت و زردشتی‌گری، دفاع از عقاید دینی را برای پیروان این ادیان امری ضروری گردانید. از جمله این فرقه‌ها می‌توان به فرقه قرائیم<sup>۴</sup> اشاره کرد که تحت تاثیر اسلام بود (شربوک، ۲۰۰۳: ۱۴۲) و مدت زمانی کل دنیای یهود را تحت تأثیر خود قرار داد. این فرقه که در سده هشتم در ایران ظهور کرد، نخست تمایلات زاهدانه

اما از قرن اول میلادی که فیلون با استفاده از روش تمثیلی در تفسیر کتاب مقدس سعی در تبیین آموزه‌های یهودیت براساس مقولات فلسفه یونان نمود تا قرن نهم و دهم میلادی که دوباره این فلسفه رواج یافت، فلسفه یهودی دچار وقفه‌ای بسیار طولانی گردید (اسمارت، شلوموپینز و ...: ۲۱۰)؛ به گونه‌ای که پیش از فتوحات اسلامی به استثنای تفکر فیلون، هیچ گونه الهیات عقلانی نظام‌مندی در میان یهودیان توسعه نیافت (فرانک و لیمن: ۷۳).

علت ظهور مجدد فلسفه در قرون وسطی در میان یهودیان را دست‌یابی آنها به تمدن اسلامی می‌دانند (اسمارت، شلوموپینز و ...: ۲۱۰). همزیستی دین اسلام در کنار ادیانی چون مسیحیت، یهودیت و زردشتی‌گری موجب بروز بحث‌های بسیاری گردید. یهودیت خود را از آن جهت که معتقد به خدایی واحد بود، به اسلام نزدیک‌تر می‌دید، درحالی که مسیحیت در پی اثبات وحدت در عین تثلیث بود و زردشتی‌گری نیز در این میان در پی شرح عقاید خود بود؛ به گونه‌ای که در زمان مأمون، جلسات بسیاری در حضور نمایندگان ادیان مختلف برای بحث در باب عقایدشان شکل گرفت و در همان حال مسلمانان سرگرم ترجمه علوم یونانی، بویژه فلسفه یونانی بودند. ورود فلسفه یونانی به جهان اسلام موجب بروز چالش‌های نوینی گردید؛ از جمله این چالش‌ها و اصلی‌ترین آنها رابطه میان عقل و ایمان یا فلسفه و دین بود. هر کدام از این ادیان در پی عقلانی جلوه دادن عقاید خود بودند. لذا از جمله دل مشغولی‌های اصلی مشهورترین متفکران یهودی قرون وسطی، پاسخ به این سؤال بود که آیا فلسفه با شریعت هماهنگ است یا خیر؟ (همان)

۱. فلسفه یهودی به عنوان تفسیری از سنت بومی یهودی برای تبیین موضوعهایی، همچون برگزیدگی بنی‌اسرائیل، بی‌همانندی نبوت موسی، تورات و جاودانگی آن، مسیح و حیات اخروی. در این مورد، این فلسفه کاملاً از فلسفه اسلامی و مسیحی، متمایز است.

۲. فلسفه یهودی به عنوان یک فلسفه دین، عقاید مشترک میان آیین یهود، اسلام و مسیحیت را همچون وجود خدا، صفات الهی، آفرینش، مشیت الهی، نبوت و اصول کلی رفتار بشری بررسی می‌کند.

۳. سرانجام به عنوان یک فلسفه، موضوعهایی با ماهیت فلسفی صرف، همچون معانی واژه‌ها، انواع استدلال‌ات منطقی، تقسیمات وجود و ساختار جهان را بررسی می‌کند. در پرتو این علایق مختلف، فلسفه یهودی قرون وسطی به همان میزان که تفسیر سنت توراتی - حاخامی - که آیین یهود بر آن استوار است - به شمار می‌آید، بخشی از تاریخ فلسفه به طور کلی است (هایمن و هدایی، ج ۳: ۲۵۶).

فلسفه یهودی در اسکندریه و حدوداً در قرن اول پیش از میلاد آغاز شد؛ یعنی هنگامی که اولین تلاش برای نشان دادن همسویی تورات با حقایق فلسفی، وحی و عقل، صورت گرفت. این تلاش برای به کارگیری مفاهیم فلسفه یونانی به نفع اعتقادات یهودی توسط فیلون (۲۰ ق.م - ۵۰ ب.م) انجام گرفت. او می‌خواست از یهودیت در مقابل چندگانه پرستی، الحاد و شکاکیت دفاع کند و در این راه می‌خواست اثبات کند که عالیترین اشکال وحی و عقل انسان در حوزه عهد عتیق وجود دارد (نک: اینگ، ۳۰۸-۳۱۲ و راسل: ۳۲۵). می‌توان او را فیلسوفی دانست که بنیانگذار فلسفه دین در یهودیت، مسیحیت و اسلام است (نک: هایمن: ۷۵).

اشعری در میان یهودیان نمی‌توان یافت. حداقل تا حال هیچ مدرک صریحی در این زمینه وجود ندارد. بنابراین، نمی‌توان از یهودیان اشعری سخن گفت (بن شمای: ۱۲۵). علمای ربانی علاوه بر کلام معتزله، از جنبه‌هایی از فلسفه ارسطویی و افلاطونی و نیز نظریه پردازیه‌های طالع‌بینانه برای بسط تفاسیر خود استفاده نمودند (شربوک، ۱۳۸۳: ۱۹)، اما قرائیان شاید برای وفاداری به اسلاف خود، همچنان کلام معتزله را برگزیدند (نموی: ۶۰۶). یکی از دلایل تکیه فراوان فلسفه یهودی بر فلسفه اسلامی را قرابت این دو دین می‌دانند. توحید ناب آیین یهود و اسلام بدین معنی بود که رهیافت متفکران یهودی و مسلمان احتمالاً همواره مشابه باشند (هایمن و هدایی، ج ۳: ۲۴۹).

### کلام معتزلی و تاثیر آن بر کلام قرائیون

بی‌تردید، علم کلام یکی از باارزش‌ترین دستاوردهای مهم فرهنگ اسلامی است. کلام در صدر اسلام توسط مکتب معتزله مطرح شد. این مکتب که در آغاز سده دوم / هشتم در بصره به وجود آمد، به زودی در میان دانشمندان مسلمان رواج یافت و علی‌رغم ظهور مکاتب رقیب که کمتر عقلانی بود، تا سده پنجم / یازدهم به حیات خود ادامه داد. معتزله بر آن بود که حقایق اساسی کلام، مانند وجود خدا و ماهیت صفات و عدل او، کاملاً عقلانی هستند و تنها پس از اثبات آنها از طریق عقل می‌توان حقانیت کتاب مقدس را اثبات کرد. آنها بر تقدم عقل در تفسیر کتاب مقدس نیز اعتقاد داشتند.

کلام معتزلی با سیستم‌های فکری عقلانی دیگر ادیان و حیاتی ارتباط برقرار کرده، زمینه مناسبی را برای رابطه بین الادیانی فراهم آورد (مادلونگ و اشمیتکه: ۲).

یهودیان در این دوره به عربی سخن می‌گفتند، قرائت می‌کردند و می‌نوشتند؛ و این امر آنان را قادر می‌ساخت در فرهنگ عمومی روزگار خود سهیم شوند. آنها گرچه مجموعه آثاری غنی در باب موضوعهای توراتی و حاخامی و همچنین شمار فراوانی اشعار دینی به وجود آورده بودند، اما در باب موضوعهای علمی و فلسفی صرف آثار گسترده‌ای نداشتند. آنان به دلیل تسلط بر زبان عربی، به مجموعه آثار علمی و فلسفی موجود به آن زبان دسترسی داشتند و همین برای رفع نیازهایشان کافی بود. تلاش عمده نظری آنها در این دوره، مصروف آثاری بود که به بررسی ارتباط سنت یهودی با تفکر فلسفی می‌پرداخت (هایمن و هدایی، ج ۳: ۲۵۶).

در این دوره، متکلمان یهودی، معرفت‌شناسی خود را بر اعتقاد عمیق بر عقلانیت بشر به عنوان ابزاری برای نیل به تصویر حقیقی از جهان و تفسیر صحیح از کتاب مقدس مبتنی ساختند. تفکر عقلانی هم به عنوان تمایلی طبیعی و هم به عنوان وظیفه‌ای دینی تصور گردید (فرانک و لیمن، ۷۳).

در محیط اسلامی، تلفیق عقل و ایمان، به گونه نظام مند، توسط مکتب کلامی معتزله صورت گرفت. آنان در تقابل با اهل حدیث که خواهان تکیه صرف به نقل بودند، عقل و ایمان را مکمل یکدیگر می‌دانستند و در یهودیت نیز قرائیان این وظیفه را بر عهده گرفتند و به مکتب اهل حدیث یهودیان؛ یعنی ربانیان تاختند و تا زمان ظهور سعدیا، ربانیان از مقابله با قرائیان ناتوان بودند.

به طور کلی، کلام معتزله بر متفکران یهودی در طی قرون وسطی تأثیر گذاشت و این تأثیر تا حدی بود که می‌توان از یهودیان معتزلی سخن گفت، اما اثری از کلام

بهشمی از شاگردان قاضی عبدالجبار، از برهان سنتی معتزلی برای اثبات وجود خدا دفاع کرده، به رد دلایل ابوالحسین البصری می‌پردازد. ردیه وی در قطعه‌های باقیمانده گنیزا<sup>۶</sup> که نسخه‌ای از آن در مجموعه آبراهام فیرکوویچ در کتابخانه ملی روسی سن پترزبورگ نگهداری می‌شود، موجود است (همو). بنابراین، فلسفه دینی قرائیم که بخشی از فلسفه یهودی قرون وسطی محسوب می‌گردد، در جهان اسلام و تحت تأثیر کلام معتزله به بالندگی رسید. برای درک فلسفه دینی قرائیم و متاثر بودن آن از کلام معتزله، به معرفی آن دو پرداخته می‌شود.

### کلام معتزله

مکتب معتزله یکی از مهمترین مذاهب اسلام بود که هم در روزگار حیات و شکوفایی و هم پس از پایان دوران شکوه و قدرت، توانسته است در تاریخ تفکر اسلامی تأثیری شگرف و ماندگار برجای گذارد. پایه‌گذار این فرقه را واصل بن عطاء می‌دانند. معتزله نیز مانند دیگر مذاهب، دچار انشعابات متعددی گردید، لیکن به طور کلی، همه فرق عمده معتزله در برخی اصول با یکدیگر متفق و مشترکند. این اصول به اصول پنجگانه معروف است که شامل توحید، عدل، وعد و وعید، منزلت بین‌المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر می‌شود.

#### - توحید

توحید یکی از اصول مسلم اعتقادی همه فرق و مذاهب اسلامی است. در اصل اعتقاد به توحید اختلافی میان مسلمانان وجود ندارد. اختلاف میان مسلمانان

تفکر معتزله از سده سوم / نهم به بعد به درجات گوناگونی از سوی یهودیت پذیرفته شد. تأثیر اندیشه کلامی و حقوقی معتزله بر قرائیون امری بسیار بدیهی است (همان: مقدمه). تا آنجا که برخی پیدایش قرائیون را تحت تأثیر اندیشه‌های اسلامی می‌دانند. نویسنده دایرة المعارف عمومی یهود، دلایل پیدایش نهضت قرآئینی را ناشی از سه عامل می‌داند: بروز اختلاف در میان یهودی‌ها در مورد تلمود؛ متأثر شدن یهودی‌های شرق از پیروزی‌های درخشان سیاسی اسلامی و تأثیر عقاید اسلامی؛ دگرگونی‌های سیاسی و جدال کلامی‌های معتزلی با دیگران (ظفرالاسلام خان: ۵۶).

تأثیر معتزله بر متکلمان یهودی در سده چهارم / دهم به نقطه اوج خود رسید. در میان گروه‌های یهودی خاخامی، بسیاری از سران آکادمی‌های قدیم در عراق تفکر معتزلی را پذیرفتند. یکی از آنها به نام ساموئل بن هوفنی گائون<sup>۷</sup> (م ۱۰۱۳ م) رئیس آکادمی سوره در بغداد بود که با ابو عبدالله البصری در آنجا تماس‌های مستقیم داشت. او شاید نخستین کسی بود که کلام بهشمی را پذیرفت و در نوشته‌های خود به کار گرفت (نک: اسکالر، ۱۹۹۶). یوسف البصیر قرآئینی (م ۱۰۴۰ م)، معاصر جواتر ساموئل بن هوفنی، در زمان حکومت فاطمی‌ها با اندیشه کلامی قاضی عبدالجبار در عراق آشنا شد و کلام معتزلی را از عراق به اورشلیم برد (اسکالر، ۱۹۹۵: ۲۵۲) و متکلم قرآئینی برجسته و نویسنده قدرتمند در آنجا در دهه‌های اولیه سده پنجم / یازدهم شد. او به طرفدار قدرتمند تعالیم کلامی قاضی عبدالجبار معروف است و در نوشته‌های خود، از جمله کتاب **التمییز** و کتاب **المحتوی**، آن را پذیرفته، از آن دفاع می‌کند (مادلونگ و اشمیتکه: ۲). او با استفاده از دیدگاه

پس گویند که حق تعالی عالم است به ذات خود؛ یعنی: علم عین ذات اوست، و قادر است به قدرتی که آن نیز عین ذات اوست. و زنده است به حیاتی که عین ذات اوست، نه به علم و قدرت و حیاتی که آن صفات قدیم باشند قایم به ذات او؛ زیرا که اگر صفات او در قدیمی که خاص‌ترین وصف اوست، با وی شریک باشند، در خدایی با وی شریک باشند و تعدد الهیه؛ یعنی دو و سه و چهار بودن خدا لازم آید و این محال است» (شهرستانی: ۶۷).

ضمناً اگر صفات زاید بر ذات باشند، این سبب می‌شود که خداوند محل عروض اعراض و در نتیجه مرکب باشد. هر مرکبی در وجود، نیازمند اجزاست. بنابراین، این اعتقاد سبب می‌شود که واجب‌الوجود نیازمند باشد، که اگر چنین شود، دیگر واجب‌الوجود نبوده، بلکه ممکن‌الوجود خواهد بود (قاضی عبدالجبار: ۱۸۳؛ شهرستانی، ۶۷؛ ولوی: ۳۶۱).

علاوه بر این، معتزلیان براساس اصل توحید معتقدند که قرآن مخلوق خدای سبحان است، زیرا از طرفی وجود چند قدیم محال است و از طرف دیگر، بسیاری از آنان اساساً منکر صفت [ذاتی] کلام برای خدای متعال شده‌اند (ابو زهره، ۲۱۸).

#### - عدل

معتزله بر خلاف مجبره، انسان را موجودی صاحب اراده و اختیار و در نتیجه مکلف می‌دانند که می‌تواند میل به سوی اعمال خیر کند و یا گرفتار شرور شود و مسأله عدل نیز به همین اعتقاد بازمی‌گردد. شهرستانی در باب این اعتقاد معتزلیان آورده است:

درباره توحید، نسبت به اصل موضوع نیست، بلکه اختلاف در برداشت متکلمان از فروع اصل توحید و شاخه‌های آن، یعنی در موضوعهایی، چون صفات پروردگار، رؤیت، تشبیه و تنزیه، بازگشت همه افعال و اعمال به ذات مقدس او یا عدم بازگشت آنها، کلام خداوند و ... است (ولوی، ۳۵۸/۲).

معتزله براساس اصل توحید، معتقدند که دیدن خدای در روز قیامت محال است، زیرا لازمه این امر جسم بودن و جهت داشتن خداست و این برخلاف تنزیه او است.

اشعری درباره این اعتقاد معتزله می‌گوید:

«به اعتقاد آنان خدا از جنس جسم، شیخ، پیکر، صورت، گوشت، خون، جوهر و عرض نیست. رنگ، بو، مزه، و نبض ندارد ... و از طول و عرض و عمق، انبوهی و پراکندگی، جنبش و سکون، و تجزیه و تقسیم به اجزا و اندام و جهات، راست و چپ و شمال و جنوب، پس و پیش مبرا است. در مکان و زمان ننگجد با چیزی تماس یا فاصله نگیرد و به مکانها وارد نشود ...» (اشعری: ۸۱).

معتزلیان صفات خدا را چیزی جز ذات او نمی‌دانند، چرا که از نظر آنها اگر قائل به زائد بودن صفات بر ذات شویم، در واقع معتقد به ازلی بودن آنها شده‌ایم و این به معنی آن است که صفات قدیم‌اند. تعدد قدما از نظر معتزله باطل است. شهرستانی درباره این اعتقاد معتزلیان می‌گوید:

«و اعتقادی که تمام طوایف معتزله را شامل باشد، آن است که گویند حق سبحانه و تعالی قدیم است، و قدیم بودن خاص‌ترین صفات ذاتی اوست. و نفی کنند صفات قدیم را، و گویند حق تعالی صفات قدیم ندارد.

رفتن و نوشتن که به قدرت بنده است و در مورد این اعمال، تکلیف و امر الهی و ثواب و عقاب معنا می‌یابد (الفا خوری: ۱۲۲-۱۲۳).

تأکید معتزله بر توحید و عدل موجب شده که آنها به «اهل توحید و عدل» معروف شوند (شهرستانی: ۶۷).

#### - وعد و وعید

وعد و وعید اصل سوم از اصول معتزله است. آنها قائل به وجوب عدل بر خدا بودند و همین وجوب عدل موجب آن می‌شود که خدا وعد و وعید خود را عملی سازد، چه ذات باری، خود وعده داده و ملتزم شده است (قاضی عبدالجبار: ۱۲۳).

#### - منزلت بین المنزلتین

واصل، مؤسس مکتب معتزله، قائل بود که مسلمانی که مرتکب کبیره‌ای شود، در صورتی که گناه او شرک نباشد، او نه مؤمن است و نه کافر، بلکه فاسق است. او فسق را مرتبه و منزلتی مستقل از کفر و ایمان می‌شمارد؛ منزلتی میان آن دو. پس فاسق فروتر از مؤمن و برتر از کافر است. معتزله بعدها این فکر را توسعه دادند، تا از آن یک مبدأ عقلی و اخلاقی و روشی فلسفی که همان روش اعتدال در امور و گزینش راه میانه باشد، به وجود آوردند (الفا خوری، ۱۲۳).

#### - امر به معروف و نهی از منکر

یکی دیگر از اصول مورد اعتقاد معتزله که بیانگر نقش و مسئولیت مذهبی، سیاسی و اجتماعی انسان است، اصل امر به معروف و نهی از منکر است. این اصل نه تنها به عنوان اصلی اعتقادی، بلکه به عنوان تکلیفی از تکالیف هر مسلمان و بلکه هر انسان است؛

«و اتفاق دارند بر آنکه بنده قادر است بر افعال خویش - هم بر نیک و هم بر بد. و موافق کردار خود مستحق ثواب و عذاب می‌شود در آخرت. و حضرت حق - تعالی شانه - منزه است از آنکه او را نسبت به ظلم و شر و فعل کفر و معصیت کنند؛ زیرا که اگر ظلم بیافریند، ظالم باشد - چنانکه اگر عدل را خلقت کند، عادل باشد. و اتفاق دارند بر آنکه در افعال الهی جز خیر و صلاح نباشد؛ و واجب است بر حضرت حق تعالی از روی حکمت کامله، رعایت مصلحت‌های بندگان فرمودن، اما در اصلحیت (یعنی: صالح بودن) و لطیف‌تر بودن که آن واجب باشد بر حق تعالی، خلاف دارند. و این گونه وجوب را «عدل» گویند» (شهرستانی: ۶۸).

معتزله معتقدند، خداوند عادل است و به حکم عدالتش کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انجام می‌دهد، اما اشاعره می‌گویند هرچه او بکند، عدل است. معتزله در مسأله رسیدگی به اعمال بر این نظرند که خداوند عادل است و به مقتضای عدلش عمل می‌کند. اگر ما ندانیم که چه چیز خوب است و حسن و چه چیز بد و قبیح، این امر موجب برداشتن تکلیف از انسان خواهد شد، چرا که انسان‌ها گرفتار هرج و مرج عقیدتی و فکری شده، ملاک و معیار خوب و بد از دستشان خارج خواهد شد. به این ترتیب، معتزله در حوزه اعتقاد به قدر، حسن و قبح ذاتی عقلی اعمال، موضوع قدرت انسان در خلق اعمالش را مطرح کرده‌اند.

شایان ذکر است که معتزله، افعال آدمی را به افعال اضطراری و اختیاری تقسیم می‌کنند. افعال اضطراری چون لرزش بدن هنگام سرما یا تب، که قائلند این افعال مخلوق خداوند است و بنده را در ایجاد آنها قدرتی نیست، ثواب و عقابی هم ندارد. اعمال اختیاری چون راه

اصلی که مبنای قرآنی دارد. در قرآن در این معنی آیاتی چند است؛ از جمله «ولتكن منكم امة يدعون الى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر» (سوره آل عمران، آیه ۱۰۴)، که بر این اساس معتزله آن را بر هر مؤمنی واجب شمردند (قاضی عبدالجبار: ۱۲۳).

از این پنج اصل اعتقادی، دو اصل اول بر شیوه تبیین عقاید قرائیمی تأثیر گذاشت. آنها نیز در جهت تأکید بر توحید ناب الهی از همین منطق سود جستند که در بخش کلام قرائیمی به آن پرداخته می‌شود.

#### – جزء لایتجزأ

معتزلیان علاوه بر این پنج اصل اعتقادی، در زمینه طبیعیات نیز معتقد به جزء لایتجزأ بودند. آنها بر آن بودند که همه اشیای موجود، از بخش‌هایی مجزا تشکیل شده‌اند. این امر نه تنها در مورد اجسام، بلکه در مورد مکان، زمان، حرکت، و همچنین در مورد «اعراض» – یعنی کیفیات – نیز صادق است. این نظریه معمولاً با انکار علیت مرتبط است (هوگز، ۲۵) دربارهٔ اخذ نظریهٔ ذریگری توسط مسلمانان باید به این واقعیت توجه داشت که در قرن سوم/نهم، هنگامی که مسلمانان با ذریگری آشنا شدند، همچنین بر این امر آگاهی پیدا کردند که معتقدان به ذریگری اصل علیت را انکار می‌کنند، در صورتی که معتقدان به تقسیم نامتناهی ماده اصل علیت را قبول دارند. بنابراین، انکار علیت در ذهن ایشان از لحاظ تاریخی ملازم با ذریگری بود (ولفسن، ۱۳۶۸: ۵۰۱). متکلمان اسلامی برخلاف اپیکوروس که معتقد بود، ذرات برحسب تصادف و بخت به یکدیگر متصل می‌شوند، خدا را مسبب پیوستن آنها به یکدیگر می‌دانستند (همان: ۵۲۷).

معتزلیان شامل دو مکتب بودند: مکتب بغداد و بصره. از جمله تفاوت‌های میان مکتب بصره و بغداد در آن است که معتزله بصره عمدتاً به مسأله صفات توجه و اهتمام داشته‌اند، در حالی که معتزله بغداد به بحث درباره ماهیت شیء پرداخته‌اند (صابری، ج ۱: ۱۶۶).

از شخصیت‌های برجسته مکتب بصره می‌توان ابوحنیفه، واصل بن عطاء، غزال، عمرو بن عبیدین باب، ابواسحاق ابراهیم بن هانی نظام، ابوهدیل حمدان بن هذیل علف، معمر بن عباد، ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی، ابوهاشم عبدالسلام جبائی، عبدالرحمان بن کیسان و ابوبکر الاصم را نام برد (ولوی، ج ۲: ۳۵۵).

از این میان، ابوهاشم جبائی با نظریه احوال خود مشهور گردید و فرقه بُهشمیه<sup>۱</sup>، خود را ادامه دهنده راه او می‌دانست. نظریه احوال به صفات باز می‌گردد. او صفاتی چون علم، قدرت و حیات را عین ذات نمی‌دانست، بلکه این صفات را احوالی می‌دانست که نه موجودند و نه معدوم، نه معلومند و نه مجهول. به گفته بغدادی، اعتقاد ابوهاشم به حال از آنجا ناشی شده است که وی در مقابل این سؤال قرار گرفت که وجه افتراق و اشتراک نادان و دانا چیست؟ آیا دانا نسبت به آنچه می‌داند، از نادان ممتاز است یا نه؟ مفارقت مطلق این دو مسلماً باطل است، زیرا هر دو از یک جنسند، اما دانا به خاطر دانایی از نادان مفارقت دارد. بنابراین، لازم است که خداوند، جهت مفارقت از نادان صفتی داشته باشد که او را از وی جدا کند. او نظریه حال را مطرح کرد؛ به این معنا که آن کس که می‌داند، به سبب آن حال که در آن است [یعنی به سبب حال آمادگی برای دانستن] با آن کس که نمی‌داند، تفاوت دارد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۸۶) او وجه مفارقت نادان را از دانا «حال» می‌دانست. او چنان



«صدوقیان در مذهب یهود، راسیونالیست‌ها بودند که از قواعد دین یهود فقط مقداری را قبول داشتند که برابر عقل آنان بود، و مقداری از فلسفه یونان را هم پذیرفته بودند، به معاد و فرشته عقیده نداشتند، و از معتزله اسلامی تندروتر بودند...» (همان: ۱۰۶).

او بر این عقیده است که عقاید صدوقیان در دمشق عصر معاویه مجهول نبوده و امویان برای تحکیم قدرت حکومت دمشق و برگرداندن موازنه قدرت از دست رفته از آن سود جستند. (همانجا) او در ادامه می‌نویسد:

«روش صدوقیان؛ یعنی اصالت عقل (راسیونالیسم) که با طرز فکر خاندان ابوسفیان هم سازگار بود، ابزاری منحصر و کاری به نظر می‌رسید؛ وانگهی برای پایتخت امپراتوری در برابر دانایان مدینه و کوفه و بصره باید خوراک علم و بحث تهیه کرد» (نک: همو، ۱۰۶ - ۱۰۷). لنگرودی علت اخذ کلام معتزلی توسط یهودیان را وجود مذهب اعتزال در میان یهودیان می‌داند و نماینده این مذهب اعتزال را صدوقیان می‌داند و این گونه تبیین می‌کند:

«معتزله اسلامی که در عهد اموی به صورت فرقه‌ای ظاهر شدند، با لاهوت یهود و مسیحی‌آشنایی داشتند... علت این که برخی از معاصران تازی ناآگاه سعی دارند معتزله را با ایران یا به شیعه پیوند دهند، این است که خود را از نقایص معتزله کنار بکشند و گرنه تمام اسناد و مدارک جهانی دین یهود، حکایت از بروز اعتزال در مذهب یهود دارد. به همین جهت، یهود بعد از اسلام هم متوجه محصول کار معتزله مسلمان شدند» (همو، ۱۰۷).

در باب این اعتقاد چند سؤال می‌توان مطرح کرد: اول آنکه آیا می‌توان ابوسفیان را پیرو اصالت عقل دانست؟ کسی که براساس این ادله، پیوند دهنده

می‌پنداشت که خداوند را از نادان «حال» جدا می‌کند (ولوی، ج ۲: ۴۴۲-۴۴۳).

### کلام معتزلی و قرائیون

همچنان که پیش از این خاطر نشان گردید، متفکران یهودی اوایل قرون وسطی متأثر از نظریات معتزله بودند. موسی بن میمون بر این تأثیر تأکید می‌ورزد:

«در آثار معدودی که گائون‌ها و قرائیان درباره یگانگی خدا و موضوعهای مرتبط با این آموزه نوشته‌اند، در خواهید یافت که آنان متکلمان اسلامی را سرمشق قرار داده‌اند... اتفاقاً هنگامی که مسلمانان این روش کلامی را اختیار کردند، در میانشان فرقه جدیدی به نام معتزله به وجود آمد. علمای ما در برخی از موضوعها، نظریه و روش معتزله را به کار بسته‌اند» (ابن میمون: ۱۸۰).

این تأثیر با مراجعه به مباحثی که قرائیان در زمینه صفات الهی، عدل الهی و... داشته‌اند، کاملاً آشکار می‌گردد. در این بخش از پژوهش، تنها به تأثیرات کلام معتزلی در بحث‌های مشترک میان اسلام و یهودیت پرداخته می‌شود. در مورد این تأثیر هیچ جای شک و شبهه‌ای نیست، اما در این باره می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا این تأثیر مسبوق به تأثیری است که یهودیت در مباحث کلامی بر معتزله گذارد یا خیر؟

جعفری لنگرودی خاستگاه تفکر معتزلیان را به صدوقیان بازمی‌گرداند. او در بحثی با عنوان تأثیر عقاید صدوقیان در سیاست اموی، در حالی که ابوسفیان و خانواده او را پیرو اصالت عقل می‌داند (جعفری لنگرودی، ۱۰۵)، این گونه می‌نویسد:

افتاده بود که آنان رأی نخستین را اخذ کرده و پذیرفتند و آن را امری برهانی تصور کردند» (ابن میمون: ۱۸۰).

ولفسن در کتاب **فلسفه علم کلام** خود به طور مجزا درباره تأثیر مسیحیت، فلسفه هندی و ایرانی، فلسفه یونانی و یهودیت بر مسلمانان سخن می‌گوید. در مورد نفوذ یهودیت بر کلام سه موضوع را مورد توجه قرار می‌دهد که در مورد تأثیر و میزان آن محققان نظرات متفاوتی دارند. این سه موضوع شامل: ۱- انسان شکلی‌گری و رد انسان شکلی‌گری؛ ۲- قدیم یا مخلوق بودن قرآن و ۳- جبر و اختیار، هستند (نک: ۷۳-۷۴). او هیچ اشاره‌ای به تأثیر صدوقی‌ها بر معتزله نمی‌کند.

حنا الفاخوری ریشه اندیشه خلق قرآن معتزله را ریشه‌ای یهودی می‌داند (الفاخوری: ۱۱۶). ابوزهره در باب علل و زمینه‌های اخذ برهان عقلی از جانب معتزلیان سخن می‌گوید و یکی از این زمینه‌ها را رسوب اندیشه‌های بسیاری از فلاسفه پیشین در میان آنان، به سبب آمیختگی با بسیاری از یهود و نصارا و دیگرانی که این اندیشه‌ها را منتقل ساخته و به زبان عربی ترجمه کرده بودند، می‌داند (ابوزهره: ۲۲۲). هیچ یک از این‌ها نیز اعتقادی به تأثیر صدوقی‌ها بر معتزله ندارند.

با فرض پذیرش تأثیر یهودیت بر اسلام، نمی‌توان از نکته‌ای بسیار مهم غفلت نمود و آن تأثیر فلسفه اسلامی بر یهودیت در قرون وسطاست. این تأثیر به گونه‌ای بود که پربرترین دوره فلسفه یهودی را فلسفه یهودی قرون وسطی می‌دانند.

بر اساس نظر محققان، در فاصله میان فیلون در قرن اول میلادی تا قرن هشتم و نهم میلادی که دوباره شاهد شکوفایی و رواج فلسفه یهودی هستیم، در یهودیت اثری فلسفی شکل نگرفت. چنانکه آلمن می‌نویسد:

صدوقیان با کلام اسلامی است؟ دوم آنکه آیا او پیرو عقل زیستن بود یا عقل به معنای فلسفی آن؟ برای او سود و زیان مطرح بود یا یافتن ماهیت واقعی اشیاء؟ علاوه بر این، آیا می‌توان اثراتی از عقاید صدوقیان را در دمشق دوران اموی یافت، در حالی که فرقه صدوقیان پس از نابودی معبد دوم در سال ۷۰ م. از میان رفتند؟ اگر قائل به وجود بازماندگانی از این فرقه باشیم، آیا می‌توان این مسیری را که برای تأثیر عقاید یهودی بر اسلام ترسیم شده، مستند به اسناد تاریخی دانست؟ در اینجا مقصود نظر نفی تأثیر عقاید یهودی بر اسلام نیست، بلکه طرح شبهاتی است که با مطالعه شیوه این تأثیر از نظر لنگرودی به ذهن متبادر می‌شود.

هیچ دلیل مستندی مبنی بر تأثیر صدوقی‌ها بر معتزله و یهودیت در مباحث کلامی بر معتزله، آن هم از طریق بنی امیه وجود ندارد، زیرا این فرقه پس از نابودی معبد دوم در سال ۷۰ م. از میان رفتند؛ حتی این دیدگاه را در میان متکلمان بزرگ یهود قرون وسطی، همچون ابن میمون، و اندیشمندان یهودی دوره های بعد نمی‌بینیم؛ افزون بر اینکه میان عقاید صدوقی‌ها و معتزله در موارد زیادی اختلاف‌های اساسی وجود دارد.

ابن میمون در **دلالة الحائرین** خود، بدون اشاره به تأثیر صدوقی‌ها بر معتزله، اخذ کلام معتزلی توسط یهودیان را این گونه تبیین می‌کند:

«همکیشان ما از ایشان وام گرفتند و از روش آنها پیروی کردند، و اما از نظرهای تازه‌ای که بعدها با آمدن اشاعره پیدا شد، هیچ یک را نمی‌توانی در نزد همدینان ما بیابی، و این بدان جهت نیست که اینان رأی نخستین را بر رأی دوم برگزیدند، بلکه بدان جهت که چنان اتفاق

می‌توان یافت؛ بویژه آنها از عقاید معتزله بهشمیه و نماینده اصلی آن، ابوهاشم جبایی بسیار استفاده کردند. از میان متکلمان قرائیمی که متأثر از این مکتب بودند می‌توان از یوسف البصیر (متوفای ۱۰۴۰/۴۳۱) و شاگردش یسوع بن یهودا (متوفای بعد از ۴۵۷/۱۰۶۵) نام برد (اشمیتکه، ۱۲۵). قرائیان نه تنها عقاید معتزلی را تا حد وسیعی در تفکرات کلامی خود پذیرفتند، بلکه حتی نسخه‌های معتبر معتزلی را به نحو گسترده‌ای با الفبای عبری استنساخ کردند. قطعاتی از این نسخه‌ها در مجموعه گنیزه بن عزرا در مجموعه آبراهام فیرکویچ در سن پترزبورگ یافته شده است (همان).

متکلمان قرائیمی توجه خود را بیشتر بر موضوعهای مشترک میان اسلام و یهودیت معطوف ساختند. برای مثال، یوسف البصیر، متکلم برجسته قرائیمی قرن پنجم / یازدهم، کتاب المحتوی خود را به دو بخش، شامل توحید و عدل الهی، تقسیم کرده بود (هوسیک، ۴۸). آنان چون معتزله عقل را حاکم دانسته، سعی در اثبات عقاید خود بر مبنای عقل داشتند. قرقسانی، متکلم قرائیمی قرن چهارم / دهم، تأمل عقلانی در مورد الهیات را هم مجاز و هم مطلوب می‌دانست. به نظر او، خدا خود را از طریق عقل و وحی متجلی می‌سازد. او تأکید می‌ورزد که تنها وحی (یا عقل) به فرد این امکان را می‌دهد تا از صحت و اعتبار ادعای مواجهه با خدا اطمینان حاصل کند. در نتیجه، لازم است امور عقلی را بر سنت انبیاء حاکم کنیم. قبل از پذیرفتن اعتبار یک نبوت خاص باید متقاعد شد که آن نبوت توسط خدا حاصل شده است. پس در وهله اول آدمی باید به وسیله استدلال، وجود خدا را اثبات کند، لذا عقل به عنوان

«مدت نه قرن - از فیلون تا سعیدیا فیومی - فلسفه یهود در جا زد، زیرا یهودیان اسکندریه از شور افتاده بودند و علمای دینی یهود در فلسطین و بابل مستغرق کتب دینی بودند و به فلسفه توجهی نداشتند... تکامل فلسفه یهودی در قرون وسطی - که اوج تفکر فلسفی یهود است - معلول احوال محیطی است، زیرا رونق علمی دوره عباسی در قرن سوم هجری که باعث یونانی‌گرایی جهان اسلام گردید، در جوامع یهود که تحت انقیاد اسلام بودند، مؤثر افتاد» (آلتمن، ۸۰).

شرباک تحولات فلسفی یهود را در شهر بابل در قرن سوم / نهم و در اوج خلافت عباسی می‌داند (شربوک، ۱۳۸۳، ۶۳). اپستاین نیز بر آن است که «فلسفه یهودی اسکندرانی عمر کوتاهی داشت و پس از مرگ فیلون، تا آنجا که به یهودیان مربوط می‌شد، نیرو و نشاط خود را از دست داد، و تنها در قرن چهارم / دهم با ورود فرهنگ یونانی به درون دنیای اسلام بود که به نوعی فلسفه یهودی، پیوسته در حال تکامل ظهور یافت و مقدر بود به جریان بعدی اندیشه دینی یهود شکل دهد» (اپستاین: ۲۳۹-۲۴۰).

آرتور هایمن فلسفه یهودی قرون وسطی در آغاز قرن چهارم / دهم را به عنوان بخشی از احیای فرهنگی عمومی در شرق جهان اسلامی می‌داند (هایمن، ۲۵۶). این احیای فرهنگی نمی‌توانست متأثر از فرهنگ بالنده اسلام نباشد.

از جمله یهودیانی که تحت تأثیر کلام اسلامی و بویژه کلام معتزلی قرار گرفتند، قرائیان بودند. آنها در برهه‌ای از زمان از این کلام بسیار سود جستند. در فاصله میان قرون چهارم / دهم تا پایان قرن پنجم / یازدهم ردپای کلام معتزلی را در آثار آنها به وضوح

قانونی اخلاقی استفاده می‌شود و به ما امکان می‌دهد تا خوب را از بد تمییز دهیم (شربوک، ۱۳۸۳: ۸۴).

یوسف البصیر در روح و طبع به تمام معنا عقل‌گرا بود. او معتقد بود که تنها به سخنان پیامبر به عنوان پیام‌آور خدا نمی‌توان تکیه کرد، زیرا این احتمال وجود دارد که مخالف او نیز چنین ادعایی داشته باشد. بنابراین، پیامبر نه تنها باید رسالت خود را با ارائه معجزه اثبات کند، بلکه باید کسی که او را فرستاده، نیز بشناسیم، در جهت فهم هدف او که در جهت خیر یا فریب ماست؛ بنابراین علم از وجود، قدرت و حکمت خالق باید مقدم بر اعتقاد ما به رسالت پیامبر باشد. بنابراین، پیش از اعتماد بر بیانات پیامبر، باید دلیل عقلی از وجود، قدرت و حکمت خدا به دست آوریم (نک: هوسیک: ۴۸-۴۹).

یوشع بن یهوذا چون یوسف عقل‌گرا و پیرو کلام معتزلی بود. او با یوسف همداستان بود که برای اطلاع از خالق جهان و وجود خدا باید از نظر عقلانی استفاده کرد و پس از آن می‌توان به معجزات پیامبران برای اثبات صحت پیامشان اعتماد کرد (همان، ۵۷).

### مواردی از تأثیرپذیری قرائیان از معتزله

در مباحث ذیل می‌توان تأثیر معتزلیان بر قرائیان را به وضوح دید:

#### - توحید

قرائیان چون معتزلیان به توحید نابی اعتقاد داشتند که مستلزم نفی صفات از خداوند است. آنان که در کوره داغ مباحث میان معتزلیان و اهل حدیث در باب واقعی بودن یا نبودن صفات می‌زیستند، به ناچار خود را موظف به تعیین دیدگاه یهودیت در این مورد می‌دیدند. آنان باید مشخص می‌کردند که آیا حمل پاره‌ای الفاظ به

خدا در کتاب مقدس، نشان دهنده وجود واقعی صفات خاص در خداست یا خیر؟ آنان در مخالفت با واقعیت داشتن صفات با معتزله همصدا گردیدند و مانند معتزله، آموزه واقعیت صفات را به آموزه تثلیث تشبیه کردند و همچون آنان در نفی واقعیت صفات بر این اصل تکیه داشتند که وحدانیت خدا نه تنها به معنای وحدت بیرونی یا عددی، بلکه به معنای وحدت درونی یا بساطت مطلق است (ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۳-۲۴). متکلمان قرائیمی چون معتزلیان صفات را عین ذات خدا می‌دانستند و واقعیت آنها را نفی می‌کردند و حتی در این راه به مخالفت با تثلیث مسیحی پرداختند. قرقسانی از جمله متکلمان قرائیمی بود که با براهین مختلف درصدد نفی آموزه تثلیث مسیحی بود (همان: ۳۹-۴۱).

یوسف البصیر نیز بر یگانگی و وحدانیت حقیقی خدا تأکید می‌ورزد و این وحدت را نه تنها وحدت خارجی، بلکه وحدت درونی می‌داند. او با طرح چند سؤال به بحث در باب صفات می‌پردازد: آیا تعدد صفات، ذات خدا را متکثر و مرکب می‌سازد؟ آیا باید بگوییم که خدا قادر مطلق است به واسطه قدرت، عالم مطلق است به واسطه علم و غیره؟ اگر چنین است، صفات قدرت، علم و... خلق شده‌اند یا از لی‌اند؟ اگر بگوییم قدرت خلق شده است، پس خدا باید قدرت به خلق آن داشته باشد، در نتیجه به واسطه قدرت، قدرتمند نیست. اگر قدرت را ازلی بدانیم، باید به بیش از یک خدا اعتقاد داشته باشیم و این مسأله با اصل وحدانیت الهی در تضاد است. اگر قدرت نه خلق شده و نه ازلی است، در نتیجه خدا قادر مطلق است، نه به واسطه قدرت به عنوان یک علت ازلی یا یک وجود متمایز، بلکه به واسطه ذات خودش. صفات قدرت، حکمت و

سعی و جنبش؛ سخن گفتن او در واقع کلامی را پدید می‌آورد که «مُحدَث» و «مخلوق» و «غیر قدیم» است. این کلام را خدا «در چیزی غیر از خودش و نه در خودش می‌آفریند» و «این کلام در چیزی جای می‌گیرد» (همان: ۱۵۰).

این مطالب همگی منعکس‌کننده این قالب اعتقادی کلام معتزلی است که کلام خدا؛ یعنی قرآن در محل خلق شد، اما راجع به چیستی آن محل، معتزله معتقدند که لوح محفوظ است، یا در هواست، یا در پیامبر که کلام خدا در او تنها به عنوان نوعی قابلیت و استعداد خلق می‌شود. اما قرقسانی آن محل را محلی سه جنبه‌ای می‌داند: اول گوش انسان، که آدمی با آن کلام خدا را می‌شنود؛ دوم بوته مشتعل و سوم الواح شریعت است (همان).

یوسف البصیر نیز اعتقاد به کلام ازلی را رد می‌کند، و آن را مخالف با بساطت و وحدانیت الهی می‌داند. او معتقد است خدا سخن می‌گوید با کلمه‌ای که خلق می‌کند. صفت قادر مطلق متضمن آن است که هنگامی که او اراده کند، خود را به ما بشناساند، او از طریق سخن این کار را انجام می‌دهد (هوسیک، ۵۲).

#### – عدل

قرآنیان نظام جزا و پاداش را نشانه‌ای از عدل الهی می‌دانند که عملکرد هر فرد را محاسبه خواهد نمود. علاوه بر آن، این نظام جزا و پاداش را نشانه‌ای از اختیار انسان می‌دانند (مسیری، ج ۵: ۳۶۱) از نظر آنها گناه، نتیجه شک انسان است و تقدیر برگناه را نمی‌پذیرند و مکافات گناه را حتمی و عادلانه می‌دانند (سیلور، ج ۱: ۳۳۹).

حیات چیزی متمایز از همدیگر و از ذات خدا نیستند. آنها احوال ذات الهی است (نک: هوسیک: ۵۲-۵۳). معلوم است که یوسف البصیر در جنبه معنایی صفات، تحت تأثیر ابوهاشم جبایی، به نظریه احوال معتقد است.

#### – کلام خدا

در بحث از بساطت الهی، مسأله کلام خدا مطرح می‌شود. اعتقاد به وحدانیت و بساطت الهی، اعتقاد به کلام ازلی را غیرممکن می‌سازد. این موضوع در میان اهل حدیث و معتزله مطرح بود، زیرا اهل حدیث معتقد به ازلیت قرآن بودند، در حالی که معتزلیان معتقد به مخلوق بودن کلام الهی بودند، به این علت که ازلیت کلام الهی، وحدانیت خدا را زیر سؤال می‌برد؛ زیرا اعتقاد به دو قدیم در تضاد با وحدانیت اوست (نک: قاضی عبدالجبار، ۵۲۸-۵۳۳). این مباحث در میان یهودیان نیز مطرح گردید. قرقسانی، متکلم قرآینی، منشأ الهی کلام خدا را می‌پذیرد، اما ازلی بودن آن را منکر است. او اعتقاد به کلمه ازلی مسیحیان را به چالش می‌کشد و می‌گوید: مسیحیان از یک سو می‌گویند خدا واحد است و از سوی دیگر معتقدند که کلمه غیر از خدای پدر است و چون ازلی است، پس خداست. او همین احتجاج را علیه مسلمانان راست کیش نیز به کار برده که از یک سو خدا را واحد و از سوی دیگر کلام را ازلی می‌دانند. آنها می‌گویند قرآن ازلی را خدا نمی‌نامند، اما چون آن را ازلی می‌دانند، منطقاً مستلزم آن است که قرآن، خدا باشد، زیرا هر چیز ازلی، خداست (ولفسن، ۱۳۸۷: ۱۴۸). این همان استدلال معتزله علیه نظریه قدیم بودن قرآن است. به نظر قرقسانی، خدا در واقع سخن می‌گوید، «البته سخن گفتنی بدون نیاز به زبان، لب،

برای جلوگیری از قطع دست بریده می‌شود. درباره مرگ کودکان و حیوانات بی‌آزار معتقد است که برای خیری در آینده است. او میان اختیار و علم پیشین خدا تقابلی نمی‌بیند (همان، ۵۴).

### – جزء لایتجزأ

در حالی که کسی از میان ربانها حامی ذره گرای «جزء لایتجزأ» نبود، این نظریه در میان قرائیان پیروانی پیدا کرد. آنها در این اعتقاد خود نیز متأثر از معتزلیان بودند. در سده های چهارم / دهم و پنجم / یازدهم، اتمیسم، الگوی علمی غالب برای توضیح جهان فیزیکی بود (هوگ، ۲۶). یوسف البصیر، هم در کتاب *نعیموت* و هم در *محکمه پتی*، به عنوان مقدمه مباحث مربوط به مسائل الهیاتی، فصل ویژه‌ای دارد که در آن تلقی خود از ساختار عالم جسمانی را ارائه می‌کند که بر اتم‌ها استوار است. یوشع بن یهودا نیز چون یوسف البصیر معتقد به اتمیسم است. از نظر البصیر اتم مکان را اشغال می‌کند و یهودا اتم را جسم می‌داند (نک: ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۴۵-۲۴۶). هر دو فرض می‌کردند که اتم دارای کمیت است.<sup>۹</sup>

ولفسن نیز معتقد است که در گفته‌های یوسف البصیر و یوشع بن یهودا، شواهد و قرائنی دال بر اعتقاد آنها به خلق مدام و نفی علیت وجود ندارد و با توجه به اعتقاد آنها به اختیار و اراده آزاد، می‌توان گفت آنها به علیت نیز قائل بودند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۷۰).

### نتیجه

از قرن اول میلادی که فیلون با استفاده از روش تمثیلی در تفسیر کتاب مقدس سعی در تبیین آموزه‌های

هچنانکه پیش از این خاطر نشان گردید، یوسف البصیر کتاب محتوی خود را تحت دو عنوان توحید و عدل الهی طبقه بندی نمود. او در باب عدل، نظر دو گروه از متکلمان اسلامی را آورده است که هر کدام برداشت خاصی از این مفهوم ارائه داده بودند. گروهی خیر و شر را ذاتی نمی‌دانستند و حکم الهی را تعیین کننده خیر و شر می‌دانستند و اوامر و نواهی خداوند را مقید به این دو اصل نمی‌دانستند و اعمال خدا را براساس این دو اصل طبقه بندی نمی‌کردند. در نتیجه، احتمال داشت که خدا کاری را انجام دهد که غیر عادلانه به نظر آید. از نظر آنها هیچ شری وجود ندارد، زیرا تمایزات اخلاقی را نمی‌توان در مورد افعال الهی به کار برد. هر چه خدا انجام دهد، خیر است. مکتب دیگری تحت تأثیر تفکر یونانی، این خدا را با ایده خیر یکی می‌دانست. آنها عقیده داشتند که انجام خیر نه تنها وظیفه خداست، بلکه برای او چیزی غیر از این ممکن نیست. آنها ارزشهای اخلاقی را مطلق می‌دانستند.

یوسف البصیر هیچ کدام از این دو عقیده را نمی‌پذیرد. به اعتقاد او باید راه میانه‌ای را بین این دو دیدگاه افراطی برگزید. از نظر او خدا قادر به انجام خیر و شر است و هیچ گونه ضرورتی را بر او نمی‌توان تحمیل کرد. مفاهیم خیر و شر مطلقند، نه نسبی. خدا دلیلی برای انجام کار شر ندارد، زیرا برای او هیچ جذائیتی ندارد و او نه مانند انسان به هدف سود بردن و یا دفع ضرری کار شر انجام نمی‌دهد (نک: هوسیک، ۵۲-۵۴).

او در مورد وقایعی همچون بیماری و رنج، که به ظاهر غیر عادلانه به نظر می‌رسد، نیز تبیین خاصی ارائه می‌دهد. وی معتقد است در شرایط خاصی، این بیماری و رنج برای انسان خیر است، مانند زمانی که انگشتی

ظرف مدت کوتاهی قلمرو خود را بسیار گسترش داد. برخورد دین اسلام با ادیان دیگر حاضر در حوزه قلمرو اسلامی، موجب بروز بحثهای بسیاری در میان پیروان این ادیان گردید. در میان خود مسلمانان نیز گرایشهای مختلفی شکل گرفت. عدهای عقل را از مباحث دینی خارج ساختند و برخی دیگر خود را مسلح به سلاح عقل نمودند که نمونههای آشکار این دو گرایش، اهل حدیث و مذهب معتزله بودند. این دو شیوه تفکر را در میان یهودیان ساکن قلمرو اسلامی در آن دوران نیز می توان مشاهده کرد. ربانیان که جانشینان فرقه قدیمی فریسیان بودند، چون اهل حدیث وفادار به ظاهر عبارات کتاب مقدس بودند و در مقابل آنها قرآنیان بودند که تحت تأثیر معتزلیان و در کوره داغ جدال میان عقل و نقل در مباحث متکلمان آن دوران، عقل را برگزیدند و نقل را بر اساس عقل، عقلانی ساختند. به طور کلی، کلام معتزله بر متفکران یهودی در طی قرون وسطی تأثیر گذاشت و این تأثیر تا حدی بود که می توان از یهودیان معتزلی سخن گفت. تأثیر معتزله بر متکلمان یهودی در سده چهارم / دهم به نقطه اوج خود رسید و در میان گروههای یهودی خاخامی، بسیاری از سران آکادمیهای قدیم در عراق تفکر معتزلی را پذیرفتند.

در مجموع، می توان گفت که قرآنیان فرزند زمان خود بودند و گرچه محققان در برهه‌ای از زمان مسلمانان را در مباحثی مشترک میان این دو دین متأثر از یهودیان می دانستند، اما در این زمانه متکلمان یهودی بودند که خود را متأثر از متکلمان مسلمان می دیدند و با کمک آنها و مشارکت ربانیان و قرآنیان پربارترین دوره فلسفه یهودی؛ یعنی دوره قرون وسطی را شکل دادند.

یهودیت براساس مقولات فلسفه یونان نمود، تا قرن نهم و دهم میلادی که دوباره این فلسفه رواج یافت، فلسفه یهودی دچار وقفه‌ای بسیار طولانی گردید؛ به گونه‌ای که پیش از فتوحات اسلامی به استثنای تفکر فیلون، هیچ گونه الهیات عقلانی نظام‌مندی در میان یهودیان توسعه نیافت. علت ظهور مجدد فلسفه در قرون وسطی در میان یهودیان را دست‌یابی آنها به تمدن اسلامی می‌دانند.

در محیط اسلامی، تلفیق عقل و ایمان، به گونه نظام مند، توسط مکتب کلامی معتزله صورت گرفت. آنان در تقابل با اهل حدیث که خواهان تکیه صرف به نقل بودند، عقل و ایمان را مکمل یکدیگر می‌دانستند و در یهودیت نیز قرآنیان این وظیفه را بر عهده گرفتند و به مکتب اهل حدیث یهودیان؛ یعنی ربانیان تاختند و تا زمان ظهور سعدیا، ربانیان از مقابله با قرآنیان ناتوان بودند.

تقدس بیش از حد سنت شفاهی (تلمود) در برهه‌هایی از زمان در یهودیت ربانی، که موجب به حاشیه رانده شدن کتاب مقدس شده بود، برخی را به مخالفت با آن سنت واداشت و به ظهور فرقه قرآنیان منتهی شد. قرآنیان برای رسیدن به فهمی صحیح از کتاب مقدس، به مطالعه زبان و دستور عبری پرداختند و حتی خود را از قیودی که ربانیان گذاشته بودند، رها ساختند و از علوم دنیوی و بویژه فلسفه سود جستند تا به منظور نظر خود برسند. آنان فلسفه یونانی را پس از عبور این فلسفه از صافی ذهن متکلمان مسلمان و به ویژه ذهن معتزلی به خدمت گرفتند و فلسفه دینی خود را شکل دادند.

فرقه قرآنیان در قرن دوم / هشتم، آن هم در زیر لوای فرهنگ و تمدن اسلامی شکل گرفت؛ فرهنگی که در

## پی نوشت‌ها

مردمان را به کیش ایشان می‌خوانند، بیشتر معتزلیان روزگار ما بر کیش این دسته‌اند و آنان را ذمیه نیز می‌گویند، زیرا نکوهش و ذم را بدون فعل بر مردمان روا دارند» (بغدادی، ۱۳۳۳: ۱۲۸). ابوهاشم در مواردی متمایز از دیگر معتزلیان و به‌ویژه پدرش ابوعلی بود. او در باب صفات، نظریه احوال را مطرح کرد (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: بغدادی، ۱۳۳۳: ۱۲۸-۱۴۴).

۹- در کلام اسلامی دربارهٔ این که اتم‌ها کمیت دارند یا چنین نیستند، اختلاف نظر وجود داشت. این امر یکی از مواردی بود که دربارهٔ آن میان مکتبهای معتزلی بصره و بغداد اختلاف وجود داشت. مکتب بصره، به نمایندگی ابوهاشم، بر آن بود که اتم‌ها اندازه (مساحت) دارند و متحیزند؛ یعنی مقداری از فضا را اشغال می‌کنند، در صورتی که نظر مکتب بغداد، به نمایندگی کعبی، آن بود که اتم‌ها بدون مساحت و غیرمتحیزند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۵۰۶).

## منابع

- ۱- قرآن
- ۲- آلتمن، ا. (۱۳۸۲). «فلسفه یهود»، تاریخ فلسفه غرب، زیر نظر سروپالی راداکریشنان، ج ۲، جواد یوسفیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳- ابن میمون، موسی. (۲۰۰۶). دلالة الحائرين، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- ۴- ابوزهره، محمد. (۱۳۸۴). تاریخ مذاهب اسلامی، علیرضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۵- اپستاین، ایزیدور. (۱۳۸۵). یهودیت: بررسی تاریخی، بهزاد سالکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۶- اسمارت، نینیان، وینگزای چان و شلوموپینز. (۱۳۷۸). سه سنت فلسفی «گزارشی از فلسفه‌های

- ۱- صدوقیان از علمای دینی و کاهنان یهودی و بیشتر آنها از اشراف ثروتمند بودند. آنها متن تورات را قبول داشتند، اما قوانین و روایات مذهبی شفاهی را که مورد قبول فریسیان بود، نمی‌پذیرفتند. ایشان بعث اخروی، حیات بعدی، فرشتگان و شیاطین را رد می‌کردند... (Lester Grabbe, 2000: 187-192; Benedict, Viviano, 496-98; David, Daube, 493-97)
- ۲- فریسیان نهضتی اساساً مردمی و بیشتر مورد حمایت مردم فقیر بودند. آنها تأکید بسیاری بر قانون دو وجهی (تورات به اضافه سنت شفاهی یهود) داشتند. از نظر ایشان سنت شفاهی یهود نیز مبتنی بر تعالیم حضرت موسی است (Lester Grabbe : 187-192).
- ۳- وضع فلاکت بار یهودیان در زمان هرود، کسانی را واداشت که به منظور ادامهٔ حیاتی توأم با تقوی در صلح و آرامش، دنیا و زندگی دنیوی را پست شمرده، آن را ترک کنند. آنان بخش اعظم حیات خود را در حالت تجرد و گوشه‌نشینی در اجتماعاتی بسته می‌گذراندند. این افراد به اسنی‌ها معروف گردیدند (اپستاین: ۱۲۰-۱۲۱).

- ۴- قرائیم نام خود را از واژه عبری (karaiim) به معنی خواندن، به ویژه خواندن کتاب مقدس گرفت و پیروان این فرقه قاریان (خوانندگان کتاب مقدس) نامیده می‌شوند.
- ۵- تلمود عبارت است از خلاصه‌ای از شریعت شفاهی که پس از قرن‌ها تلاش دانشمندان مقیم فلسطین و بابل، در آغاز قرون وسطی (با تفاسیر جدید) به بار نشسته است. تلمود از دو بخش اصلی تشکیل می‌شود: میشنا (Mishna)، حاوی هلاخا (Halakhah) (شریعت) که به زبان عبری نوشته شده است، و تفسیر میشنا معروف به گمارا (Gemara)، که معنای آن خلاصه‌ای از بحث و تبیین میشنا به زبان نامأنوس آرامی-عبری است. (See: Kares, pp. 510-511, Wayne Dosick, pp.98-99)

6-Samuel ben Hofni Gaon

7-Geniza fragments

۸- بغدادی در کتاب الفرق بین الفرق خود آورده: «بهشمیه پیروان ابوهاشم جبایی هستند و چون صاحب بن عباد، وزیر آل بویه



- ۱۷- ولفسن، هری اوستترین. (۱۳۸۷). **بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی**، علی شهبازی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۱۸- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸). **فلسفه علم کلام**، احمدآرام، تهران: انتشارات الهدی.
- ۱۹- ولوی، علی محمد. (۱۳۶۷). **تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی**، ج ۲، تهران: انتشارات بعثت.
- ۲۰- هایمن، آرتور و علیرضا هدایی. (۱۳۸۶). «سنت فلسفی یهودی در جهان فرهنگی اسلام»، **تاریخ فلسفه اسلامی**، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، ج ۳، ترجمه جمعی از استادان دانشگاه، تهران: انتشارات حکمت.

- 21- Ben Shammai, Haggai. (1997). "Kalam in Medieval Jewish Philosophy", Daniel H. Frank & Oliver Leaman (ed), *History of Jewish Philosophy*, Vol 2, Routledge.
- 22- Daube, David. (1990). "On Acts 23: Sadducees and Angels", *Journal of Biblical Literature*, 109:493-97.
- 23- Dosick, Wayne. (2007). *Living Judaism*, HarperCollins e-books, New York, NY 10022.
- 24-Frank, Daniel & Oliver Leaman (ed). (2003). *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press.
- 25-Hughes, Aaron. (2005). *Jewish Philosophy A-Z*, Edinburgh University Press.
- 26-Husik, Isaac. (2002). *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Dover Publication.
- 27-Hyman, Arthur. (2007). "Philosophy, Jewish", *Encyclopedia of Judaica*, ed. By Fred Skolnik, Thomson Gale.
- 28- Inge, W. R. (1908). "Alexandrian Theology", *Encyclopedia of religion &*

- هندی، چینی و یهودی»، ابوالفضل محمودی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۷- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (بی تا). **مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین**، محسن مؤیدی، انتشارات امیرکبیر.
- ۸- الفاخوری، حنا و جلیل الجر. (بی تا). **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، عبدالحمید آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۹- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر. (۱۳۳۳). **ترجمه الفرق بین الفرق**، به اهتمام جواد مشکور، تبریز: چاپخانه شفق.
- ۱۰- جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۶۸). **تاریخ معتزله**، تهران: کتابخانه گنج دانش.
- ۱۱- شرباک، دن کوهن. (۱۳۸۳). **فلسفه یهودی در قرون وسطا**، علی رضا نقدعلی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۱۲- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم. (۱۳۵۸). **الملل و النحل**، مصطفی خالقداد هاشمی، شرکت افست.
- ۱۳- صابری، حسین. (۱۳۸۴). **تاریخ فرق اسلامی (۱)**: فرقه‌های نخستین، مکتب کلامی اهل سنت، خوارج، تهران: انتشارات سمت.
- ۱۴- ظفرالاسلام خان. (بی تا). **نقد و نگرشی بر تلمود**، ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- ۱۵- قاضی ابی الحسین عبدالجبار. (۱۹۶۵). **شرح الاصول الخمسه**، قاهره: ناشر عبدالکریم عثمان.
- ۱۶- مسیری، عبدالوهاب. (۱۳۸۳). **دایرة المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم**، ج ۵، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، تهران: کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضه فلسطین.

- ethics, ed. By James Hastings, New York: CHARLES SGRIBNER'S SONS.
- 29- Karesh, Sara E. and Mitchell M. Hurvitz. (2005). Encyclopedia of Judaism, New York NY 10001.
- 30- Lester, Grabbe, L. (2000). Judaic religion in the Second Temple period: belief and practice from the Exile to Yavneh, Routledge, London.
- 31- Madelung, Wilferd and Sabine Schmidtke. (2006). Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Basri's Mutazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age, Brill Leiden, Boston.
- 32-Nemoy, Leon:"Karaites", in EI<sup>2</sup>, edited by E. Van Donzel, B. Lewis & CH-Pellat, (1976). Vol Iv, Leiden,1973.
- 33-Russell, Bertrand, History of western philosophy, Alden press oxford, Britain.
- 34-Schmidtke, Sabine: The Karaites Encounter with the thought of Abul- Husayn Al-Basri. (2003). A Survey of the relevant materials in the Frikovitch Collection, St. Petersburg, Arabica, tome LIII, 2006. – Sherbok, Dan Cohn: Judaism : history, belief, and practice, Routledge , London.
- 35- Silver, Daniel Jeremy. (1979). A History of Judaism, vol 1, Basic Book Inc. Publisher.
- 36- Sklare, David. (1996). Samuel Ben Hofni and his Cultural World: Texts and Studies, Leiden.
- 37- Sklare, David. (1995).“Yusuf al-Basir: “Theological Aspects of his Halakhic Works”, in D. Frank (ed.), The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity, Leiden.
- 38- Viviano, Benedict T., OP, and Justin Taylor, SM. (1992) . “Sadducees, Angels, and Resurrection (Acts 23:8–9)”, Journal of Biblical Literature, 111:496–98.