

فرقه قرائیم در نیمه دوم قرن هشتم در بابل پدید آمد. عنان یا عانان بن داود، بنیان‌گذار فرقه قرائیم در عهد منصور خلیفه عباسی می‌زیست. وی در مصر، فلسطین و ایران پیروانی پیدا کرد. درباره عنان اطلاعات زیادی در دسترس نیست. وی پسر رأس الجالوت بغداد بوده و هرچند از شانس بالایی برای رسیدن به این مقام برخوردار بوده، اما به دلایلی به این مقام بار نیافت. گرایش ضدحاکم‌های وی در تمام رخدادهای همگان معلوم بود. عنان تسلط زیادی بر تلمود داشت و در موارد زیادی بر بشری بودن احکام آن تأکید داشت. وی مجبور جلای به وطن شد و در فلسطین سکنی گزید و در آنجا کنیسه‌ای برپا کرد که تا زمان جنگ‌های صلیبی رونق داشت. وی مخالف سرسخت حاکمان بود و معتقد بود حاکمان احکام بسیاری بر تورات افزوده‌اند. عنان همواره به پیروانش توصیه می‌کرد که «کتاب مقدس را با سخت‌کوشی جست‌وجو کنید» (Graetz, 1974, vol. 3, p. 130) تنها منبعی که کم و بیش به آرا و افکار خاص او پرداخته، کتاب *الانوار والمراقب قرقسانی* است. (Alqirqisani, 1939, v 1, p. 53-54) شاگردان و پیروان عنان در تعریف و تمجید از او، جانب افراط را در پیش گرفته‌اند تا جایی که درباره او گفته‌اند: «اگر عنان در دوران معبد زندگی می‌کرد، موهبت پیامبری به او عطا می‌شد.» (Graetz, 1974, v. 3, p. 129)

نهضت فوق به اعتبار موسسش، فرقه عنانیه نام گرفت. از زمان بنیامین نهاوندی به فرقه قرائیمی تغییر نام یافت. به عبارت دیگر، تا قرن نهم عنوان «قرائیم» بر این فرقه اطلاق نمی‌شد. «قرائیم» از واژه عبری بنی میقرا یا بعلی هامقرا^۱ یعنی اهل کتاب^۲ گرفته شده است. نظر به اینکه قرائیمی‌ها به شریعت شفاهی یا شنیداری اعتقاد نداشتند و تنها تورات را معتبر می‌دانستند، به این نام خوانده شده‌اند. قرائیمی به معنای مبلغ و داعی، دقیقاً به معنای دعوات اسماعیلی، نیز آمده است. قرائیمی‌ها، سنت را به طور مطلق طرد نمی‌کردند، بلکه آنان با سنت حاکم‌ها، که آن را به لحاظ اعتبار و مرجعیت با کتاب مقدس برابر می‌دانستند و همچون کتاب مقدس آن را تقدیس می‌کردند، مخالفت داشتند و گرنه قرائیمی‌ها نیز سنت خاص خود را داشتند و آن را «سلطه موروثی^۳» یا به تعبیر مسلمانان اجماع می‌خواندند. (Jo. H. /L. N, 1996b, v. 10, p. 762). قرائیمی‌ها، سنت گرایان یهودی یا سنت تلمودی را «پیروان مرجعیت» لقب داده‌اند. (Graetz, 1974, v. 3, p. 134)

خاستگاه قرائیم

در باب پیدایش این فرقه، نظرات گوناگونی ارائه شده که به اختصار به آنها اشاره می‌گردد. یهودیان

جستاری در کلام قرائیمی

رضا گندمی نصرآبادی*

چکیده

در طول قرون وسطی جریان‌های فکری مختلفی در میان یهودیان پدید آمد. جریان کلامی قرائیمی و حاخامی از جمله جریان‌های مطرح در آن دوره است که با تأثیرپذیری از معتزله بصره در صدد توجیه و تبیین آموزه‌های یهودی برآمد. به رغم زبان و منبع الهام مشترک حاخام‌ها و قرائیمی‌ها، اختلاف اساسی آنها به انکار سنت از سوی قرائیمی‌ها برمی‌گردد. قرائیمی‌ها تنها به مرجعیت کتاب مقدس قائل بودند و برای سنت یا تورات شفاهی، که به زعم حاخام‌ها به لحاظ اعتبار و قداست همچون تورات مکتوب است، هیچ‌گونه اعتباری قائل نبوده، و آن را برساخته ذهن حاخام‌ها می‌دانستند. هرچند نام قرائیمی‌ها بیشتر از نام رقیبشان با علم کلام تداعی می‌شود، اما آثار چندان زیادی از ایشان در دسترس نیست. نظر به اینکه تاکنون تحقیق مستقلی در این زمینه صورت نگرفته است، این پژوهش با ارائه گزارش اجمالی از برخی آراء و افکار چند شخصیت مطرح فرقه فوق و نیز در مواردی میزان و دامداری آنها به معتزله، می‌تواند راه را برای بحث‌های جدید، هموار سازد.

کلیدواژه‌ها: کلام قرائیمی، کلام معتزلی، عنان بن داود، یعقوب قرقسانی، یافث بن علی.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران (پدیس قم).

حاخامی علت پیدایش فرقه فوق را دلایل شخصی بنیانگذار فرقه و نزاع او با حلقه‌های تلمودی و حاخامی می‌دانند. به زعم آنان، ابن‌داود، پسر رأس‌الجالوت^۲ عراق بود و قاعدتاً پس از پدر باید به عنوان عنوان جانشین وی انتخاب می‌شد. این اتفاق بنابر صلاح‌دید گائون‌های مدرسه سورا و پومبیتا درباره او نیفتاد. از این‌رو، او مخالفت خود را با تأسیس فرقه جدیدی آشکار ساخت که در آن هیچ‌گونه مرجعیتی، به‌ویژه مرجعیت حاخامی به رسمیت شناخته نمی‌شد. در واقع، هر کس می‌توانست فارغ و آزاد از هرگونه مرجعیت بیرونی، فهم و دریافت خاص خود را از کتاب مقدس داشته باشد. از جهات گوناگون جریان اعتراضی فوق، به جریان پروتستان‌تیزم در مسیحیت شباهت دارد؛ زیرا آنان نیز بر بسندگی و محوریت کتاب مقدس تأکید داشتند و مرجعیت پاپ‌ها در تفسیر کتاب مقدس را برناتفتند. از نظر ایشان، هر مسیحی حق برداشت و تفسیر از کتاب مقدس را دارد، هرچند با تفسیر پاپ‌ها مخالف باشد. (Ibid, p. 128-130)

قرآنی‌ها زمان پیدایش فرقه قرآنی را هم‌زمان با اعطای تورات به موسی علیه السلام می‌دانند. بر اساس این دیدگاه، یهودیت قرآنی را باید یهودیت اصیل دانست. به عبارت دیگر، بحث درباره حجیت و اعتبار تورات شفاهی، پس از بازگشت از اسارت بابلی و تشکیل فرقه فریسی مطرح گشت. این دیدگاه، دو نتیجه در پی دارد: یکی اینکه، یهودیت حاخامی چون ریشه در فریسی‌ها دارد، به لحاظ زمانی بعد از یهودیت اولیه به وجود آمده است. دوم آنکه، یهودیت قرآنی به همان صورت اولیه یهودیت و بدون هرگونه تغییری باقی مانده است. دیدگاه دیگر، دیدگاه مورخان است. آنها معتقدند گرایش قرآنی ریشه در جریان ضدحاخامی صدوقی‌ها دارد. تاریخ این فرقه به پایان دوره معبد دوم، یعنی هفتاد سال پیش از میلاد برمی‌گردد. بنابراین، فرقه قرآنی ظهور مجدد تفکر صدوقیان است. ناگفته نماند هرچند قرآنی‌ها شباهت‌هایی با صدوقی‌ها دارند، اما تفاوت‌هایی نیز میان آنها وجود دارد. علاوه بر دیدگاه‌های فوق، تأثیر بیرونی یعنی گسترش اسلام با محوریت توحید را نباید دست‌کم گرفت؛ چراکه مسلمانان اندیشه‌ها و آموزه‌های حلولی یهودیت را نشانه رفته بودند و به جای آنکه خدا را همچون کسی که در طبیعت، تاریخ و انسان حلول کرده در نظر بگیرند، او را متعالی و به تعبیری، کاملاً دیگر در نظر می‌گرفتند. هرچند در آغاز، خاستگاه و حوزه نفوذ قرآنی‌ها شرق جهان اسلام به‌ویژه عراق بود، اما دنباله آنان را باید در مناطقی به جز عراق از جمله در مصر و روسیه و اروپای شرقی ردیابی کرد.

در قرن هشتم بولان، پادشاه خزر، به همراه قوم خزر با انگیزه سیاسی یا به روایتی، از باب حقیقت‌جویی و پس از تحقیقات فراوان در ادیان ابراهیمی، یهودیت را برگزیدند. یهودی‌شدن خزرها، به

صورت تدریجی گرفت. به باور دانلپ، در فاصله میان بولان و عوبدیا (تقریباً از سال ۷۴۰ تا ۸۰۰ م) تفکر قرآنی در بین خزرها حکم‌فرما بوده است. آنان به سنت شفاهی و نیز تعالیم تلمودی و قعی نمی‌نهادند تا اینکه در زمان عوبدیا پس از اصلاحات یک نوع گرایش حاخامی در میان ایشان به وجود آمد. (کوستلر، ۱۳۶۱، ص ۹۰) مکاتبات حسدای شپروت با یوسف پادشاه خزرها و مفاد کتاب خوزری یهودا هلسوی، موید این نکته است که یهودیان ساکن در منطقه خزر به حاخام‌ها گرایش پیدا کردند. یهودیان خزر هسته مرکزی یهودیان در اروپای شرقی به شمار می‌روند؛ زیرا آنان پس از فروپاشی پادشاهی خزرها در شرق اروپا پراکنده شدند و دقیقاً به همین دلیل یهودیان روسیه و لیتوانی و کریمه به زبان ترکی، که زبان رایج قوم خزرها بود، سخن می‌گفتند. کوتاه سخن آنکه، به گفته پولیاک، استاد تاریخ قرون میانه یهود در دانشگاه تل‌آویب، اکثریت عظیم یهودیان جهان ریشه در منطقه خزر دارند. (همان، ۱۹-۲۰)

قرآنی‌ها از صدوقی‌ها، عیسوی‌ها (پیروان ابو‌عیسی اصفهانی) و پیروان یودغان تأثیر پذیرفته‌اند. یعقوب قرقسانی در کتاب *الانوار و المراقب*، به تفصیل در این خصوص سخن گفته است. (Alqirqisani, 1939, v 1, p. 51-53). عنان‌بن داود در کلام، متأثر از متکلمان اسلامی و در فقه تحت تأثیر مذهب حنبلی بود؛ زیرا او در زندان هم‌بند ابوحنیفه بود. (میسری، ۱۹۹۹، ج ۵، ص ۳۳۰) تأکید بر عقلانیت و برخورداری از روح آزاد را می‌توان مهم‌ترین ویژگی او دانست. قرآنی‌ها تحت تأثیر معتزله بر توحید تأکید زیادی داشتند و با اوصاف انسان‌انگارانه و گرایش حلولی مخالفت کردند. اعتقاد به رستاخیز، ثواب و عقاب، آزادی اراده برای انسان و باور به فناپذیری نفس و اعتقاد به ماشیح یا مسیح موعود، (البته در بین قرآنی‌های کهن چنین گرایشی وجود نداشت) از جمله عقاید محوری ایشان است.

عصر طلایی نهضت قرآنی

معمولاً حد فاصل سده نهم تا یازدهم را عصر طلایی این نهضت می‌دانند. در این دوره، آثار قرآنی‌ها به سرعت در شرق و غرب جهان اسلام منتشر شد. آنها موفق شدند در جهان اسلام از یهودیت حاخامی استقلال پیدا کنند و نهادها و مؤسسات خالی خود را بر پا کنند. یهودیان قرآنی در جهان اسلام به مشاغل و مناصب علمی و اجتماعی خوبی دست پیدا کردند. آنان در پیدایش مکتب فلسفی، که به کلام یهودی مشهور است، پیشگام بودند. قرآنی‌ها در این دوره زمانی، بیش از چهل درصد یهودیان جهان را تشکیل می‌دادند. به هر حال، هرچند قرآنی‌ها در بیشتر اوقات

قرآنی، خطاب به شاگردش یافث بن علی بر این نکته تأکید داشت که «در کتاب مقدس تأمل و جست‌وجو کن و به نظر من بسنده نکن.» (Jo. H. /L. N, 1996b, v. 10, p. 765) از این‌رو، با اینکه برخی قرآنی‌ها از شریعت شفاهی کمک می‌گرفتند، هیچ‌گاه برای آن قداست قائل نبودند. قرآنی‌ها اجتهاد در مقابل نص را به هیچ‌وجه برنتابیدند. اگر نص صریح و روشنی وجود داشته باشد، نباید سراغ تفسیر رفت و تفسیر و برداشت خود را بر کتاب مقدس تحمیل کرد.

چنان‌که گذشت، اختلاف مبنایی قرآنی‌ها با حاخام‌ها در موضوع شریعت، شفاهی است و ظاهراً اختلاف اساسی دیگری باهم ندارند. مبنای فلسفی دیدگاه قرآنی‌ها درباره شریعت شفاهی را هارون بن ایلیا، اهل نیکومدیا در کتاب *درخت زندگی* (عص حییم) آورده است. کتاب فوق برای قرآنی‌ها، منبع معتبری محسوب می‌شود. در اینجا، به برخی از دلایل مخالفت آنان می‌پردازیم:

۱. میشنا حاوی عقاید متعارض بسیار زیادی است.
۲. میشنا در برخی موضوعات عقیده درست را بیان نمی‌کند. گاهی با یک دیدگاه موافقت می‌کند و گاهی با دیدگاه مخالف آن.
۳. اگر تورات شفاهی به موسی منسوب می‌بود، ما شاهد احکام و قوانین متعارض در آن نبودیم.
۴. میشنا از زبان موسی سخن نمی‌گوید.
۵. حتی یک بار در تورات مکتوب سخنی از تورات شفاهی ذکر نشده است.
۶. خداوند به موسی ﷺ گفت: «نزد من به کوه بالا بیا، و آنجا باش تا لوح‌های سنگی و تورات و احکامی را که نوشته‌ام تا ایشان را تعلیم نمایم، به تو دهم.» (خروج ۲۴:۱۲) از این عبارت، مکتوب بودن احکام استفاده می‌شود و سخنی از تورات شفاهی به میان نیامده است.
۷. بنا بر گزارشی، تورات مکتوب به مدت پنجاه سال مفقود شد و کاملاً به فراموشی سپرده شد تا اینکه توسط کاهنان معبد دوباره کشف شد.
۸. کلمات میشنا و تلمود، کلمات کسانی است که در فاصله قرن دوم تا پنجم زندگی می‌کردند؛ چراکه به صراحت می‌گوید: فلان حاخام این مطلب و دیگری مطلب دیگری را گفت. در حالی که، در تورات مکتوب بیهو با موسی یا بنی اسرائیل سخن می‌گوید.
۹. در سفر تثبیه نسبت به افزایش و کاهش اوامر الهی هشدار داده شده است تا از این طریق اوامر الهی حفظ شوند. (تثبیه ۲:۴)

۱۰. آیه ۳۴ تا ۳۸ کتاب یوشع، حکایت از این دارد که یوشع، تمام اوامر الهی را که در تورات نوشته شده بود، برای بنی اسرائیل خواند. لازمه این سخن این است که خدا تورات شفاهی به

جمعیتی به مراتب کمتر از بقیه فرقه‌ها داشتند، اما تأثیر آنها و نیز رشد و بالندگی یهودیت توسط آنان غیرقابل انکار است. تلاش‌هایی به منظور آشتی دادن دیدگاه‌های قرآنی‌ها و حاخام‌ها صورت گرفته است، ولی هیچ یک از آنها قرین توفیق نبود. سعدبن کمونه قبل از سال ۱۲۸۴ در کتاب *الفرق بین الربانین و القرائین* و نیز نیم قرن بعد از آن دانشمندی از جزیره کرت ایتالیا، کتابی در این خصوص تدوین کرد. (sh. Ho, 1996a, v. 10, p. 782)

قرآنی‌ها از نگاه حاخام‌ها

ابن میمون کسانی را که منکر سنت هستند، در زمره بدعت‌گذاران قرار داده است. وی در همان زمان، می‌گوید: منکران سنت بر خطا رفته‌اند و چون این خطا از ناحیه والدین ایشان به آنها منتقل شده است، حکم کودک و انسان مجبور را دارند. در کل، ابن میمون برخورد توأم با رأفت و رحمت را در مقابل قرآنی‌ها در پیش گرفت تا بلکه از این طریق، زمینه جذب ایشان به سنت راست‌کیشی فراهم آید. برخی از حاخام‌ها معتقدند: از آنجا که قرآنی‌ها احکام طلاق و ازدواج را طبق سنت حاخامی رعایت نمی‌کنند، حتی اگر به سنت حاخامی بگروند، ازدواج با آنها حرام است. جمعی بر این باورند که قرآنی‌ها از هر جهت حکم بیگانگان و غیریهودیان را دارند.

دلایل مخالفت قرآنی‌ها با سنت یا تورات شفاهی

از نظر قرآنی‌ها، کتاب مقدس تنها منبع عقاید و شریعت قرآنی است؛ چراکه تمام احکام در تورات آمده و چیزی بر آن افزوده نشده است. از این‌رو، علاوه بر رد مجموعه‌هایی نظیر میشنا و تلمود، هر یهودی باید تورات را قرائت کند و معنای حقیقی را خود بیابد. به عبارت دیگر، قرآنی‌ها مرجعیت حاخام‌ها را در تفسیر شریعت برننافتند. از نظر ایشان، همه می‌توانند کتاب مقدس را تفسیر کنند. در این میان، هیچ دیدگاه و تفسیری بر دیگری ترجیح ندارد. قرآنی‌ها، تلمود و سنت شفاهی را تفسیری بشری می‌دانستند. از نظر آنها تورات مکتوب، در مقابل تورات شفاهی یا میشنا قرار داشت. به معنای دقیق کلمه، قرآنی‌ها برای مخالفت خود با حاخام‌ها مبنای کلامی بسیار قوی داشتند. از نظر آنها، معتبر شمردن میشنا و تلمود شفاهی مبتنی بر یک نوع گرایش حلولی است؛ به این معنا که حاخام‌ها معتقدند خداوند در آنها حلول کرده و در نتیجه، اجتهاد آنها با وحی بشری هم‌وزن و یکسان گشته است. ناگفته نماند که قرآنی‌ها سنت یا گرایش تفسیری خاص خود را داشتند، ولی هیچ‌گاه به‌سان حاخام‌ها برای تفاسیر خود تقدس و حجیت قائل نبودند. برای نمونه، *عنان بن داود*، مؤسس فرقه

موسی علیه السلام نداده است. نکته دیگری که از این آیات برمی‌آید، این است که حکمی افزون بر تورات مکتوب وجود ندارد. در کتاب یوشع نیز آمده است: «این کتاب تورات از دهان تو دور نشود، بلکه روز و شب در آن تفکر کن تا بر حسب هر آنچه در آن مکتوب است متوجه شده، عمل نمایی.» (یوشع ۸:۱) نظر به اینکه نظام دینی قرآنی‌ها، بر تفسیر کتاب مقدس مبتنی است و این تفسیر دستخوش تغییرات قرار می‌گیرد، در پاره‌ای از موارد، احکام دینی آنان به مراتب بیشتر از حاخام‌هاست. همچنین در برخی از موارد، چون روش حاخام‌ها را در تفسیر به کار می‌بندند، احکام ایشان خاستگاه کتاب مقدسی ندارد و دقیقاً همان ایرادی که به حاخام‌ها می‌گرفتند، متوجه خودشان می‌شود.

قرآنی‌ها با تفسیر و بسط هلاخا مخالفتی نداشتند؛ زیرا آنان تفسیرهای زیادی بر کتاب مقدس نوشته‌اند که اکنون در اختیار ما نیست، بلکه مخالفت آنان بیشتر به این دلیل بود که در پاره‌ای موارد، مطالب تلمود و میشنا بر تورات ترجیح داده می‌شد و بسیاری از سنت‌ها و عادات رایج مخالف نص صریح تورات بود. قرآنی‌ها نیز سنت خاص خودشان را داشتند. امروزه برخی قرآنی‌ها، به نهضت قرآنی جهانی معتقدند. به زعم آنان، یهودیان باید به عادات و سنت‌های کشوری که در آن زندگی می‌کنند، پایبند باشند. البته این امر به انزوا و کوچک‌تر شدن جمعیت ایشان کمک کرده است.

در دوره اولیه بسط و گسترش قرآنی (قرن ۸ تا ۹)، گرایش فردگرایانه غالب بود که نتیجه‌ای جز آنارشیزم و بی‌نظمی را به همراه نداشت. این وضعیت سبب شد عقاید گوناگونی تا اواسط قرن دهم در فرقه قرآنی به وجود آید؛ زیرا نظام دینی قرآنی‌ها بر تفسیر کتاب مقدس استوار بود. آنان هر روز به تبیین جدیدی دست پیدا می‌کردند، به گونه‌ای که در پاره‌ای از موارد امر مشروعی با گذشت زمان به امر نامشروع از نظر ایشان تبدیل می‌گشت. از این‌رو، نباید از آنان دیدگاه‌های ثابت و نظام‌مند انتظار داشت. نکته دیگری که درخور توجه ویژه است اینکه، عنان و پیروانش برای توجیه مخالفت خود با تلمود، حضرت عیسی علیه السلام و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را نیز با خود همراه می‌دانند. برای نمونه، او در مورد حضرت عیسی علیه السلام می‌گوید: عیسی هیچ‌گاه ادعای پیامبری نکرد. او انسان خداترس و مقدسی بود و در پی تأسیس دین جدید در مقابل یهودیت نبود. عیسی علیه السلام احکام و فرامین تورات را تأیید می‌کرد و تنها از قوانین بشری و بر ساخته ذهن حاخام‌ها به نام «حکم خدا» بر مردم تحمیل می‌گشت، ناخرسند بود. در واقع، کار عیسی علیه السلام بیشتر جنبه اصلاحی داشت. عنان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را نیز به رسمیت می‌شناخت. اما این باور را که با آمدن عیسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله تورات منسوخ شده باشد، قبول نداشت. (Graetz, 1974, v. 3, p. 3)

133-134 p.) یعقوب قرقسانی نیز با اتکا به اصل برداشت آزاد از کتاب مقدس، بر پایه عقل آدمی، سعی در تبیین و توجیه کتاب مقدس داشت. سرانجام، اندیشه قرآنی‌ها به فرایند نظام‌مندسازی و وحدت‌سازی تن داد. این فرایند در اصول و مبانی قرآنی‌ها در زمان یهودا، هدسی (اواسط قرن دوازدهم) و صورت نهایی آن توسط ایلیا بشیاسی (اواخر قرن ۱۵) بسط یافت.

اصول زیر به عنوان قواعد تفسیر شریعت از سوی قرآنی‌ها پذیرفته شده است:

۱. معنای لفظی عبارات کتاب مقدس؛ ۲. اجماع؛ ۳. نتایج برآمده از کتاب مقدس از راه قیاس منطقی؛ و ۴. علم مبتنی بر عقل و خرد آدمی.

به هر حال، این اصل اخیر را همه قرآنی‌ها نپذیرفته‌اند. قیاس منطقی نیز معنای گسترده‌ای دارد و شامل قیاس مبتنی بر کلمات، استقراء و مفاهیم می‌شود. یهودا هدسی هشتاد قاعده هرمنوتیکی مختلف را ذکر می‌کند که شامل قواعد به کار رفته در تلمود می‌شود. قواعد هرمنوتیکی با بیشترین کاربرد، بخصوص در مورد قوانین ازدواج از این قرارند: ۱. تفسیر تمثیلی کلمات و عباراتی که کنار هم هستند. ۲. تفسیر یک اصل کلی بر پایه موارد و نمونه‌های جزئی ۳. تفسیر همه‌جانبه یک مفهوم ۴. تنوع قواعد برای تفسیر کلمات خاص و ۵. موارد خاص دستوری. (Jo. H. /L. N, 1996b, v. 10, p. 778)

تمسک به معنای ظاهری

از بین اصول فوق، اصل نخست تفسیری درخور توجه ویژه است؛ زیرا آنان از یک‌سو، تحت تأثیر معتزله بر استقلال و خودبنیادی عقل و نیز وجوب استدلال و نظر در تعالیم و حیاتی تأکید بسیار داشتند و از سوی دیگر، تأکید بر معنای ظاهری کتاب مقدس، نتیجه‌ای جز جمود فکری برای آنها به همراه نداشت. قرآنی‌ها از پذیرش تفسیر تلمودی دستور «چشم در برابر چشم» در کتاب مقدس، که دلالت بر جریمه مالی می‌کرد، خودداری و بر تفسیر ظاهری آن تأکید می‌کردند و نیز این آیه که «زیرا من، خداوند، شفا دهنده شما هستم» (خروج ۲۶:۱۵) تفسیر تحت‌اللفظی کردند. از این‌رو، معالجه کردن را نوعی تخلفی از امر الهی تلقی می‌کردند. (ایزیدوراپستاین، ۱۳۸۸، ص. ۲۲۶-۲۲۷) آنها از این آیه، «که در آن روز در خانه‌هایتان حتی آتش هم روشن نکنید» (خروج ۳:۳۵)، منع استفاده از روشنایی و آتش را فهمیدند. آنان با استناد به ظاهر کتاب مقدس و معنای لفظی آن، منع بیرون رفتن از خانه در روز شنبه، حمل چیزی از اتاقی به اتاقی دیگر، شستن صورت، پوشیدن پالتو، کفش، کمربند، یا هر چیز دیگر، به جز پیراهن، مرتب ساختن رختخواب، بردن غذا از آشپزخانه به اتاقی دیگر و سایر فعالیت‌های

یهودا همدسی اصول دهگانه زیر را به عنوان اصول اعتقادی قرآنی برشمرده است که با اصول فوق، تفاوت‌هایی دارد:

۱. وجود، یگانگی و حکمت خدا؛ ۲. بی‌ظن و سرمدی بودن خدا؛ ۳. مخلوقیت جهان؛ ۴. رابطه موسی با سایر پیامبران بنی‌اسرائیل؛ ۵. حقیقت تورات؛ ۶. مزیت و برجستگی زبان عبری؛ ۷. بی‌ظن بودن و قداست ازلی جایگاه معبد؛ ۸. رستخیز مردگان؛ ۹. باور به داوری الهی؛ ۱۰. اعتقاد به ثواب و عقاب.

بیشتر این اصول اعتقادی در کتاب‌های کلامی، نظیر کتاب *المحتوی*، یوسف البصیر آمده است. مقایسه اصول اعتقادی فوق، با اصول اعتقادی حاخامی، از جمله اصول سیزده‌گانه ابن‌میمون، می‌تواند تا حدی تفاوت نگرش حاخامی و قرآنی را مشخص کند.

عنان‌بن داود، بنیامین نهانندی، اسماعیل عکبری، ابی‌عمران تغلیسی، ملک الرملی، میثویه، دانیال دامغانی، سالمون‌بن یروحیم، یهودا همدسی، یوشع‌بن یهودا، از جمله شخصیت‌های مطرح قرآنی به شمار می‌آیند. در این مجال، تنها به ذکر برخی آرا و افکار یعقوب قرقسانی، یافث‌بن علی و یوسف البصیر اشاره شده است.

یعقوب قرقسانی

ابویوسف یعقوب قرقسانی حدود ۹۳۰-۹۴۰ در عراق زندگی می‌کرده است. او به اصالت عقل اعتقاد تام و تمام داشت. از نظر او، مهم عمل به حکم عقل است، اما اینکه مفاد حکم عقل مطابق و موافق با تعالیم کدام فرقه است، اهمیت ندارد. بر این اساس، در شرح آراء و نظرات قرقسانی، گاهی با نظریاتی رویه‌رو می‌شویم که با سنت حاخامی هماهنگ و سازگارند تا مکتب قرآنی. به عبارت دیگر، قرقسانی خود را درگیر مشاجرات بی‌حاصل میان حاخام‌ها و قرآنی‌ها نکرد و تمام تلاش خود را به تبیین عقلانی دیدگاه‌های خود اختصاص داد.

مهم‌ترین کتاب قرقسانی و نیز فرقه قرآنی، کتاب *الانوار و المراقب* است که در پنج جلد و حدود ۱۲۶۱ صفحه نوشته شده است. کتاب فوق، مشتمل بر سیزده مقاله و هر مقاله شامل تعداد زیادی باب است. مجموع باب‌های آن، به چهارصد و شصت و شش می‌رسد. چهار مقاله نخست آن تاریخی و فلسفی است که در دو جلد اول و دوم آمده است. بخشی از مقدمه کتاب شرح و تفسیر مفصلی است از آیات غیرفقهی تورات و تفسیر کوتاهی بر سفر پیدایش، که همچنان به صورت دست‌نویس باقی

روزمره را نتیجه گرفتند. در کل، قوانین طهارت، اطعمه و اشربه و ایام روزه آنان سخت‌گیرانه‌تر از احکام و قوانین تلمود بود. قرآنی‌ها، از برگزاری جشن حنوکا به این علت که در تورات از آن ذکری نشده است، خودداری می‌کردند. تقویم تنظیم‌شده از سوی تنها را رد کرده و تقویم خاص خود را جایگزین آن ساختند و بر این اساس، تاریخ اعیاد مذهبی را تغییر دادند. اذکار نماز آنها برگرفته از آیات تورات و سایر کتاب‌های کتاب مقدس بود. (کلاپرمن، ۱۳۴۷، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۷۱) چنان‌که ملاحظه شد، هرچند در بادی امر نوعی عقل‌گرایی حداکثری از دیدگاه‌های قرآنی‌ها استفاده می‌شود، تأکید بیش از حد ایشان بر معنای ظاهری کتاب مقدس در بسیاری از موارد، به جمود فکری آنها منتهی شده است. (میسری، ۱۹۹۹، ج ۵، ص ۳۳۱؛ Sirat, 1996, p 38-39)

اصول عقاید قرآنی‌ها

ایلیا بشیاصی و شاگردش کلیب آفندوپلو اصول عقاید قرآنی‌ها را در ده اصل زیر صورت‌بندی و تقریر کرده‌اند:

۱. خدا کل جهان مادی و روحانی را در زمان و از عدم خلق کرد؛
۲. او خالقی است که خود مخلوق نیست؛
۳. خدا فاقد صورت، از هر جهت واحد، غیرقابل مقایسه با هیچ چیز، مجرد، بی‌ظن و یگانه و واحد مطلق است؛
۴. خدا معلم ما موسی علیه السلام را فرستاد (باور به نبوت)؛
۵. خدا از طریق موسی علیه السلام، حقیقت کامل را برای ما فرستاد و آن را نمی‌توان با هیچ قانون دیگری تکمیل یا تغییر داد، بخصوص شریعت شفاهی که توسط حاخام‌ها به رسمیت شناخته شده است؛
۶. مؤمنان باید تورات را به زبان اصلی و معنای دقیق و صحیح آن فرا گیرند؛
۷. خدا خود را بر دیگر پیامبران متجلی ساخته است و به آنها وحی فرستاده است؛
۸. خدا در روز داوری مردگان را زنده خواهد گردانید؛
۹. خدا به هر کس بر حسب روش زندگی و اعمالش ثواب خواهد داد؛
۱۰. خدا کسانی را که در آوارگی و دور از خانه و کاشانه آباء و اجدادی زندگی می‌کنند، به حال خود رها نکرده است، بلکه بر عکس، او می‌خواهد آنان از طریق رنج و آزارهایی که می‌بینند، پاک و تهذیب گردند و آنان به کمک او و به واسطه مسیح موعود (ماشیح) که از نسل داود است، از وضعیت ناخوشایند کنونی رها خواهند شد. (Jo. H. /L. N, 1996b, v. 10, p. 782)

دلایل قرقسانی بر وجوب استدلال و نظر

۱. استدلال از نوشته به نویسنده، از مضروب به ضارب، از مقتول به قاتل، بهترین دلیل بر بطلان سخن کسانی است که معتقدند علم از راه استدلال به دست نمی‌آید. ۲. تمام عقلاء بحث و نظر را پذیرفته‌اند. از این رو، همه از انتساب جهل به خود ناخشنودند و آن را از خود نفی می‌کنند. این بهترین دلیل است بر اینکه همه عقلا بر وجوب بحث و نظر، اتفاق نظر دارند. ۳. یکی از دلایل وجوب بحث و نظر می‌تواند این دلیل باشد: پیروان ادیان در بسیاری از آموزه‌ها و باورها با یکدیگر اختلاف نظر دارند و همدیگر را تکذیب می‌کنند. داوری در باب آنان، از چند حالت بیرون نیست: یا همه بر حقند، یا همه بر باطلند، یا برخی بر حق و بقیه بر باطلند. همه نمی‌توانند بر حق یا بر باطل باشند؛ زیرا لازم می‌آید غیرمتدینان بر حق باشند که توالی فاسد در بر دارد. حاصل آنکه، ناگزیر باید برخی را حق و بقیه را باطل دانست و تشخیص حق و باطل، جز از طریق عقل ممکن نیست. (Ibid, p.66-68) قرقسانی به تفصیل ایرادهای کسانی را که به وجوب نظر و استدلال اعتقاد ندارند، بیان کرده، پاسخ می‌دهد، (Ibid, p.68-72) سپس آیاتی از کتاب مقدس را در تأیید دیدگاه خود، یعنی وجوب بحث و نظر ذکر می‌کند. در اینجا، برای نمونه به برخی از آیات مورد استناد او اشاره می‌شود. (Ibid, p.72-77)

قرقسانی معتقد است: خدا خودش را به دو طریق عقل و وحی متجلی می‌سازد. در حالی که، وحی منحصر به یهودیان نیست، بلکه مسلمانان و مسیحیان نیز مدعی دریافت آن هستند. عقل برای تمام انسان‌ها مشترک است. 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. انسان می‌تواند خیر را از شر بازشناسد. عقل آدمی قوانین اخلاقی را در مورد خدا نیز صادق می‌داند و به این طریق وجود خدای عادل و خیر را اثبات می‌کند. همچنین 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 در خصوص تأمل عقلانی می‌گوید: فرایند و شیوه درست از قرار زیر است: قوانین و شرایع باید فرایند تحقیق عقلانی را از سر بگذرانند. در صورتی که از طریق تحقیق ضرورت آنها اثبات گشت، به عنوان یک اصل اعتقادی پذیرفته شوند. در این فرض، اهمیت ندارد که مدافع آن حاخامی‌ها، عنان و یا هر کس دیگری باشد. البته اگر دانشمندان در ضمن

است. به جرأت می‌توان گفت: که کتاب *فرق* معتبرترین کتابی است که در زمینه افکار قرآنی‌ها در اختیار است، از این رو، در این مقاله به عنوان منبع اصلی مورد استفاده قرار گرفته است. عناوین چهار مقاله نخست کتاب *الانوار* و *المراقب*، بی‌درنگ ما را به خطوط کلی تفکر قرقسانی آشنا می‌سازد.

۱. تاریخ فرقه‌های یهودی؛ ۲. ضرورت بحث و استدلال و اثبات حجیت عقل؛ ۳. رد اعتقادات ادیان غیریهودی از جمله مسیحیت و اسلام؛ ۴. بررسی روش‌های تفسیر تورات. در مجموع، مقاله‌های فوق منبع غنی و خوبی برای آگاهی از فرقه‌های دینی قرن دهم و تاریخ آنهاست؛ زیرا نویسنده علاوه بر متون حاخامی و قرآنی، به متون ادیان دیگر از جمله مسیحیت و اسلام استناد کرده است. مقاله پنجم تا سیزدهم کتاب *الانوار* و *المراقب*، به مباحث فقهی و نیز اختلافات حاخام‌ها و قرآنی‌ها اختصاص یافته است. از این رو، در مقاله حاضر تنها به چند مقاله نخست این کتاب خواهیم پرداخت. قرقسانی، چهار منبع برای شناخت ذکر می‌کند: ۱. ادراکات حسی؛ ۲. امور بدیهی؛ نظیر این واقعیت که دروغ بد است؛ ۳. شناخت استدلالی؛ و ۴. شناختی که از طریق سنت منتقل می‌گردد، در واقع، به سه منبع شناخت قبلی وابسته است. (sirat, 1996, p 42)

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. از نظر قرقسانی، علم از یکی از طرق زیر به دست می‌آید: ۱. از طریق مشاهده؛ ۲. از طریق ضرورت؛ ۳. از طریق خبر یا نقل یا اجماع؛ ۴. از طریق استدلال و نظر. وی 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 باز می‌شناسید؟ اگر بگویند: از راه معجزات می‌توان مدعی صادق را از مدعیان دروغین باز شناخت، 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، صادق‌اند. بدیهی است این خبر را نمی‌توان با خبر و نقل تکذیب کرد، بلکه تنها داور عقل می‌تواند باشد. (Alqirqisani, 1939, v 1, p.66)

تحقیق به نظریه جدیدی برسند که هیچ یک از نویسندگان قبلی آن را ارائه نداده‌اند، در صورتی باید ملتزم به آن باشند که عقل درستی آن را تأیید کند.

برخی از قرائیمی‌ها، بخصوص کسانی که در شهر شوشتر استقرار داشتند، به رغم آنکه به حسب ظاهر خود را عقل‌گرا می‌دانستند، نسبت به کسانی که به جدل و فلسفه می‌پرداختند، احساس ناخوشایندی 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. از سوی دیگر، در تاریخ کم نبودند متفکرانی که تفکر و روش عقلی را سرلوحه کار خویش ساخته‌اند. در عین حال، در وادی بدعت نیفتادند، در طرف مقابل، ما با کسانی مواجه هستیم که با عقل و روش عقلی بیگانه‌اند، ولی به انواع بدعت گرفتار آمده‌اند. بنابراین، روش و تأمل عقلی نه تنها آسیبی به دین نمی‌زند، که موجبات تقویت دین را فراهم می‌آورد. تأمل عقلی اساس و بنیان تمام ادیان و هرگونه نظریه‌پردازی است؛ تمام معارف از رهگذر تفکر عقلی فراچنگ آدمی می‌آید. (Sirat, 1996, p. 43-44)

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

تبیین اوصاف انسان انگارانه کتاب مقدس

خداوند در کتاب مقدس خطاب به انسان‌ها، خود را به گونه‌ای معرفی می‌کند که درخور فهم آنان باشد. درست نظیر یک معلم که در حد استعداد و ظرفیت پذیرش دانش‌آموزان با آنها سخن می‌گوید. بدین ترتیب، وقتی خداوند می‌خواهد بگوید امور بر او آشکار است و هیچ چیزی بر او مخفی نیست،

به گونه‌ای خودش را توصیف می‌کند که گویی مجهز به چشم است؛ زیرا انسان‌ها با حس بینایی آشنا هستند و از طریق تجربه می‌دانند که جای این حس عضوی از بدن به نام چشم است.

در پاسخ به سکولارهایی که می‌پرسند: «چگونه خدا می‌تواند انسان را مخاطب خود قرار دهد، با علم به اینکه سخن گفتن او متفاوت با سخن گفتن انسان‌هاست»، باید گفت: خدا هنگامی که مخلوقات را خلق کرد و اراده کرد آنان را مخاطب اوامر، نواهی و وعد و وعید خود قرار دهد، می‌دانست که ساختار انسان‌ها متفاوت است. بنابراین، به شیوه خودشان آنان را مخاطب قرار داد. موضوع فوق با فرایندی که ما از حیوانات و مخلوقات مشابه داریم، قابل مقایسه است. از آنجا که ساختار آنها متفاوت با ساختار ماست، هنگامی که می‌خواهیم خواسته‌های خودمان را به آنها منتقل کنیم از راه علائم، نشانه‌ها و صداها، خاصی آنها را انتقال می‌دهیم. قرقسانی به تفصیل به مواردی از این دست اشاره می‌کند. او می‌گوید: به دلیل فوق یا دلیلی مشابه آن، قوم بنی‌اسرائیل از موسی خواستند خدا آنان را مخاطب قرار ندهد و طرف صحبت نشود: «تو به ما سخن بگو و خواهیم شنید، اما خدا به ما نگوید، مبادا بمیریم»، (خروج ۱۹:۲۰) زیرا قوم «رعدها و زبانه‌های آتش و صدای کرنا و کوه را که پر از دود بود دیدند، و چون قوم این را بدیدند لرزیدند، و از دور بایستادند.» (همان)

قرقسانی آیاتی از کتاب مقدس را، که موهوم تجسیم و تشبیه است، ذکر می‌کند و سپس آنها را به تأویل می‌برد (Alqirqisani, 1939, v 1, p.171-179). خدا به دو دلیل نمی‌تواند جسم باشد. ۱. جسم ابعاد سه‌گانه دارد؛ ۲. جسم نمی‌تواند جسم دیگر را خلق کند. خدا نمی‌تواند دو تا باشد؛ زیرا هر یک از آن دو، دیگری را محدود خواهد کرد. خدا نمی‌تواند سه تا باشد، زیرا یک ذات با سه اقنوم، موجب می‌شود تعاریف ارسطوییان بر او صادق باشد. در حالی که، افعال خدا متفاوت با افعال انسان است. عقل و کتاب مقدس، هر دو خدا را واحد می‌دانند. ۱. خدا واحد، یعنی بسیط است. ۲. خدا واحد است؛ یعنی ذات و فعل او واحد است یعنی هیچ چیز در ذات و فعل شبیه او نیست. این دو دیدگاه هم‌زمان درست است. ۳. او واحد است یعنی نخستین است و مخلوقات به لحاظ زمانی بعد از او می‌آیند. به عبارت دیگر، خدا واحد است، یعنی ازلی است. ۴. او واحد است، به معنای عددی؛ زیرا او نخستین و واحد است. بنابراین، برای وجود یافتن نیاز به دومی ندارد. در حالی که، دومی بدون وجود اولی نمی‌تواند موجود گردد. خدا واحد است، یعنی آغاز و انجام ندارد و هر چیز دیگری غیر از او آغاز و انجام دارد. ۶. خدا واحد است. یعنی معلول نیست، بلکه علت هر معلولی است. هر چیزی غیر از او معلول است. (Sirat, 1996, p. 46)

در جهان؛ موفقیت‌های حکومت‌های ظالم و ارائه دلیل برای قوانین و حیانی. وی مورد سوم را به جهت تمایلی که به تحقق پیش‌بینی‌های کتاب مقدس داشت، ذکر کرد. وی موارد دوم و چهارم را با این پیش‌فرض مطرح می‌کند که کسانی که این امور را بررسی می‌کنند، بعید نیست که حکمت خداوند را زیر سؤال ببرند و به نتایجی برسند که باورها و رفتارهای آنان را تحت تأثیر قرار دهد. خلاصه آنکه، تأملات دینی - اخلاقی، سبب محدودیت در امور فوق می‌شود. یافت، به تفصیل به مورد و قلمرو نخست می‌پردازد. بیشتر معلومات دانشمندان بی‌معناست؛ زیرا در ابتدای امر نمی‌توانند به آنها برسند. سلیمان از طریق الهام به شناخت این امور رسید.

قرقسانی و یافت‌بن علی، هر دو با دینداری که با تأمل عقلی مخالفت داشتند، روبه‌رو بودند. برداشت‌ها و تصورات دینی اساسی آن دو، تا حدود زیادی شبیه هم بود. تنها در میزان کاربرد عقل در توجیه و تبیین آموزه‌ها و تعالیم دینی با هم اختلاف داشتند. (Ibid, p. 39) مواضع الهیاتی قرقسانی و تفاسیر یافت‌بن علی، تأثیر زیادی بر تفکر حاخامی بعدی برجا گذاشت. یافت‌بن علی، در یک تقسیم‌بندی کلی، علوم را به حکمت دنیوی و اخروی، که همانا مطالعه تورات است، تقسیم کرده است. معیار و ضابطه تقسیم فوق دینی و اخلاقی است. وی نگران اقبال مردم به دستاوردهای علم و فلسفه نبود، بلکه نگران این خطر بود که اشتغال به فلسفه به بدعت بینجامد و این نگرانی موجب اتخاذ موضع ضدعقل‌گرایانه وی شد. (Ibid, p. 43) به باور یافت‌بن علی، خالق را نمی‌توان توصیف یا تعریف کرد. مکان او را دربر نمی‌گیرد. جایز نیست بگوییم که او در جهان یا خارج آن است؛ زیرا در مکان و در معرض اعراض بودن صفت مخلوقات است. یافت، روش تفسیری خود را با تفصیل بیشتری در ابتدای تفسیرش بر کتاب دانیال پی گرفت. از نظر وی، معنای لفظی و ظاهری کتاب مقدس در صورت تعارض با عقل یا آیه صریح دیگر، نباید منظور نظر قرار گیرد، بلکه در چنین مواردی باید آن را به گونه‌ای به تأویل برد تا با عقل و آیات دیگر سازگار افتد.

در فیزیک و نیز کیهان‌شناسی، قرقسانی و یافت‌بن علی، می‌توان تأثیر فلسفه و احتمالاً فلسفه کندی را در آرای ایشان مشاهده کرد. قرقسانی و یافت‌بن علی، هر دو معتقدند: جهان از چهار عنصر تشکیل شده است. دیدگاه یافت‌بن علی در این باره، دقیقاً در ارتباط با دیدگاه کتاب مقدس (باب اول سفر پیدایش) است. در واقع، او آیات این باب را به معنای لفظی کلمه فهمیده است. قرقسانی معتقد است: سه عنصر نخست (خاک، آب و هوا) هم‌زمان خلق شده‌اند. اجسام مرکب از اختلاط و ترکیب این سه عنصر پدید آمده‌اند. اما آتش بر دو نوع است: آتش فلکی (اتر) و آتش زمینی. (Ibid, p. 44) نظر به اینکه

قرقسانی، با تأکید بر وحدانیت خدا با وجود ازلی لوگوس و ازلیت کلمه مخالفت کرد. چگونه تورات می‌تواند کلمه خدا و در همان حال، مخلوق او باشد؟ در پاسخ باید گفت: مفهوم «از» در عبارت «یک چیز از چیز دیگر»، معانی مختلف دارد. وقتی گفته می‌شود: «دست از انسان است»، یعنی دست جزئی از کل است. اما این مفهوم را نمی‌توان در مورد خدا به کار برد. هنگامی که گفته می‌شود: «عدالت از عادل ناشی می‌شود»، «فعل از فاعل» یا «صداقت از درست‌گزار» مقصود این است که او آنها را به وجود آورده است. بنابراین، وقتی گفته می‌شود: کلمه از خداست، یعنی خدا آن را پدید آورده و خالق آن است (Ibid). در مورد خدا تنها صفات سلبی را باید به کار برد. تنها صفت ایجابی خدا ازلیت اوست. صفات دیگر از قبیل حیات، علم و قدرت را باید به معنای سلبی به کار برد؛ یعنی آنکه خدا نمرده است، جاهل نیست و غیر آن. در مقابل قرقسانی، یافت‌بن علی اشارات مبهمی به صفات سلبی دارد و بیشتر تمایل دارد اصطلاحاتی نظیر علم بالذات و ازلی بالذات را، که منعکس‌کننده اصطلاح‌شناسی معتزله است، به کار ببرد. قرقسانی معتقد است کتاب مقدس را باید به صورت تحت‌اللفظی تفسیر کرد، مگر آنکه تفسیر لفظی و ظاهری به تناقض بینجامد. در این صورت، با توجه به آیات قبل و بعد باید از معنای ظاهری آنها دست کشید.

یافت‌بن علی

یافت‌بن علی؛ (ابوعلی الحسن بن علی علوی بصری)؛ در طول نیمه دوم قرن دهم در اورشلیم فعالیت می‌کرد و تا حدی با سعدیا گائون شبیه است. وی همچون سعدیا، کتاب مقدس را به عربی ترجمه و تفاسیری بر آن نگاشت. این تفاسیر به عربی نگاشته شده و تقریباً تمام آنها به صورت دست‌نویس موجود است. بعدها در آثار قرآنی جدید به عربی ترجمه شد.

منابع شناخت

یافت‌بن علی، به سه منبع شناخت قائل است: ۱. شناخت عقلی که تمام اموری که توسط حواس ادراک می‌شوند و امور بدیهی را دربر می‌گیرد؛ ۲. وحی؛ ۳. سنت حقیقی. منبع دوم به مدد تفکر، استدلال و مقایسه اثبات می‌گردد. تفاوت عمده‌ای که در بحث منابع شناخت، میان یافت‌بن علی و قرقسانی وجود دارد، مربوط به وحی است. از نظر یافت‌بن علی، وحی یکی از منابع شناخت است. در حالی که، به نظر قرقسانی، وحی موافق با عقل و ادراک است و منبع مستقل به شمار نمی‌رود. (Ibid, p. 42) بنابر نظر یافت‌بن علی، شناخت آدمی عمدتاً در این چهار مورد محدود است. معجزات خلقت؛ سرنوشت انسان

مرتبۀ اول و سوم این شش مرتبه پیامبری شنیداری‌اند. دومین مرتبه روحانی است. سه مرتبه دیگر، بینایی و شنیداری است. این تمایز میان صدا و جدال حتی در مراتب پایین‌تر پیامبری هست؛ زیرا تمام اشخاصی که پیامبران از جمله موسی را دیده‌اند، مخلوق‌اند. متعالی‌ترین آنها به صورت یک انسان، به آسمان صعود می‌کند و به زمین فرود می‌آید. از سوی دیگر، صدای خدا از خود خدا به وجود می‌آید. ما نسبت به ماهیت این صدا شناختی نداریم. اما یقینی است که خدا می‌بیند، می‌شنود و صدایش را بدون کمک اندام حسی ایجاد می‌کند. صدای او از سنخ قداست است. بنابر نظر قرقسانی، انسان نمی‌تواند صدای واقعی خدا را بشنود. از این‌رو، خدا صدایی خلق کرد که با قابلیت‌های جسمانی انسان هماهنگ باشد.

۱. والاترین سطح پیامبری یعنی پیامبری، موسی، دو ویژگی متفاوت دارد. موسی جدال را دید و صدا را شنید. در همان سطح، موسی در طول مدتی که صدا به او تکلم می‌شد، گفتمان رودررو و دهان به دهان داشت. چنان‌که یک انسان با همکار و دوستش صحبت می‌کند.

۲. مرتبه دوم، الهام معنوی روح‌القدس است. به واسطه روح‌القدس بود که موسی دو فصل پایانی سفر تنبیه و مزموره یازدهم را تألیف کرد. داود نیز در همین سطح بود.

معجزات

چگونه می‌توان نبی را از متنبی و پیامبر واقعی را از پیامبران دروغین تشخیص داد؟ معجزات تنها علامت و نشانه‌اند. به هر حال، گزارشات متعدد و متنوعی درباره معجزات وجود دارد. تعیین اعتبار آنها در ابتدا مشکل است؛ زیرا ما این معجزات را از طریق سنت فراگرفته‌ایم و نه از طریق ادراک مستقیم. بدین ترتیب، معجزاتی را که یک سنت ادعا می‌کند، به تنهایی نمی‌تواند دلیلی بر حقیقت آن باشد، بلکه علاوه بر تعداد روایانی که یک سنت را گزارش می‌کنند، تعداد شاهدان معجزات نیز بر میزان اعتبار آنها خواهد افزود. (Sirat, 1996, p. 51-52) از این‌رو، نظر به اینکه معجزات کتاب مقدس عبرانی بر خلاف معجزات گزارش شده در دیگر کتاب‌های مقدس در حضور کل قوم اسرائیل صورت گرفته، از اعتبار و اصالت برخوردار است. این سنت نه فقط مکتوب است، که به صورت شفاهی نیز وجود دارد. بنابراین امکان زیاده و نقصان در آن وجود ندارد.

فرشتگان

یافت تحت تأثیر معتزله، فرشتگان را برتر از انسان می‌دانست و دیدگاه کسانی که فرشتگان را دون پایه‌تر از انسان می‌دانستند، با استناد به آیه ۶ باب ۸ مزامیر رد می‌کرد. در واقع، فرشتگان سلسله‌مراتب دارند. یافت همچون قرقسانی، فرشتگان را جواهر بسیط می‌داند نه مرکب. از نظر وی، برخی از

اتر، از سایش دو جسم به وجود می‌آید و هیچ‌گونه وجود مستقلی ندارد، در سفر پیدایش بیان نشده است. خلأ وجود ندارد. منافذ میان اجسام با هوا پر می‌شود. زمان مدت حرکت فلکی است. با این وصف، زمان به طور مطلق به حرکت محدود نمی‌شود، بلکه به لحاظ نظری حتی اگر اجسام فلکی از حرکت باز بایستند، زمان به وجود خود ادامه خواهد داد.

جهان در مکان نیست، اما تمام اجسام مکان دارند و هر جسمی می‌تواند مکان جسم دیگر را بگیرد. تعریف جسم مهم است و نشان می‌دهد که قرقسانی و حتی بیشتر یافت‌بن علی، از نظریات اتمیست‌ها آگاه بودند. مؤلفه‌ها و اجزای مقوم جهان عبارتند از: جسم، عرض یا جوهر؛ زیرا هر چیزی یا جسم است یا عرض و یا جوهر. جوهر و عرض احتمالاً به مقولات دهگانه ارسطویی اشاره دارد. جسم طول و عرض و عمق دارد و مریی است؛ اعراض غیرقابل مشاهده‌اند. برای بودن به جوهر نیاز دارند. جواهر به طور کلی جسمانی‌اند به جز نفس، هوا و فرشتگان که جواهر روحانی‌اند. (Ibid) قرآنی‌ها بر پایه این تعاریف از جسم، دیدگاه انسان‌انگاریها، مانویان و مسیحیان را رد کردند. به نظر قرقسانی، حاخام‌ها انسان‌انگار بودند.

پیامبری

پیامبری به نظر یافت، در سطوح شش‌گانه یا متجلی می‌گردد.

۱. مرتبه موسی. دهان به دهان. هیچ پیامبری در درجه و رتبه موسی شریک نیست.
۲. روح‌القدس یا الهام، که موسی و بقیه پیامبران در این مرتبه سهیم و شریک‌اند.
۳. مرتبه سموئیل. هنگامی که خدا با او سخن گفت، بدون ملاحظه رؤیت یا رؤیا به طور مستقیم سخن خدا را شنید «و خداوند بار دیگر در شیلوه ظاهر شد؛ زیرا که خداوند در شیوه خود را بر سموئیل به کلام خداوند ظاهر ساخت.» (کتاب اول سموئیل ۲۱:۳)
۴. مرتبه دیدن که مرتبه حزقیال و... و بیشتر پیامبران است.
۵. مرتبه دانیال. او فرشته را به طور مستقیم دید و کلمات او را شنید. «چون هنوز در دعا متلکم می‌بودم، آن مرد جبرئیل که او را در رؤیای اول دیده بودم، به سرعت پرواز نموده به وقت هدیه شام نزد من رسید.» (دانیال ۲۱:۹)
۶. رؤیا. رؤیای پیامبرانه از رؤیای دیگران متفاوت است؛ زیرا در آن یکی جدال فرشتگان را می‌بیند. چنان‌که زکریا فرشته رب را دید و کلمات او را شنید. دانیال نیز فرشته را در رؤیا دید و گفته‌های او را شنید. «و به یکی از حاضرین نزدیک شده حقیقت این‌همه امور را از وی پرسیدم و او به من تکلم نموده.» (دانیال ۱۶:۷)

فرشتگان از هوا هستند و در هوا زندگی می‌کنند و هیچ نیازی به زمین ندارند. والاترین فرشتگان از آتش خلق شده‌اند و اجسامشان از آتش درست شده است. (Ibid, p. 49) چنان‌که در سفر پیدایش، ۳:۲ آمده است. «فرشتگان بر خلاف انسان‌ها چون جواهر بسیط‌اند و نه مرکب، همیشه هستند.» او احتمالاً درصدد پاسخ به *دانیال القمیسسی* برآمده است که معتقد بود: خدا یک فرشته را با توجه به وظیفه‌ای که به عهده او گذاشته است، خلق می‌کند. وقتی وظیفه انجام پذیرفت، دوره او تمام می‌گردد. (Ibid, p. 50) فرشتگان بر پایه قابلیت وجودیشان باقی می‌مانند. *یافت‌بن علی*، موضوع سلسله‌مراتب فرشتگان را بسیار دقیق‌تر از *قرقسانی* بیان می‌کند. وی چهار ویژگی برای فرشتگان قائل است: ۱. آنها در آسمان‌ها زندگی می‌کنند و تمنای فرود به زمین و انجام مأموریت و بازگشت به آسمان را دارند. ۲. آنها همچون انسان‌ها میرا و فانی نیستند، بلکه همچون آنها معقول و واجد قوه تکلم‌اند. ۳. آنها به آب و غذا نیاز ندارند، به جای اینکه از چند عنصر تشکیل شده باشند، واجد یک عنصر نظیر هوا یا آتش هستند. ۴. آنها بر خلاف انسان‌ها، می‌توانند کارهای خارق‌العاده انجام دهند و طبیعت اجسام فیزیکی را تغییر دهند. ویژگی چهارمی که *یافت* در اینجا بیان کرده است، با سخنان خود وی در جاهای دیگر تعارض دارد؛ زیرا در جای دیگری تأکید کرده است که انجام معجزه فقط کار خداست، نه فرشتگان و انسان‌ها. ارتباط میان عالم لاهوت و فرشتگان از یک‌سو، و با عالم ناسوت از سوی دیگر، وجود پیامبران را ضروری می‌سازد. (Ibid)

یوسف البصیر

یوسف البصیر، معاصر جوان‌تر *قرائی سموئیل‌بن حوفنی* بود. شاید او در تلاش خود برای ایجاد یک روایت یهودی از شاخه بصره معتزله، منبع الهام البصیر بوده باشد. اهمیت یوسف البصیر در تاریخ کلام یهودی، تعالیم او با اضافات و اصلاحات یوسف‌بن یوشع است. بسیاری از آثار البصیر (همه به صورت عربی - عبری) احیا شده است. وی دو مجموعه الهیاتی و چندین رساله و پاسخ‌نامه نوشته است. بسیاری از آثار البصیر و یوسف‌بن یوشع، توسط قرائی‌های ناشناسی به عبری ترجمه شده است و کپی‌های این آثار به اسپانیا نیز رسید. البصیر در سبک و محتوی هر دو از مکتب بصره تبعیت می‌کند. وی به صراحت اعتمادش به *عبدالجبار* را بیان می‌کند. ترتیب آثار او به صراحت از الگوهای اسلامی تبعیت می‌کند. *مابعدالطبیعه البصیر* حول محور مفهوم «وجود» به عنوان عرض لازم تمام موجودات دور می‌زند. او بنا بر گفته شاگردش یوسف‌بن یوشع، از نظرات اتمیسم بصره، که پایه روایت و تعبیر آنان از «برهان معیار برای خلقت» بود، تبعیت می‌کرد. همین مطلب در مورد نظریه او در باب وحدانیت خدا، صفات و افعال خدا، قائم بالذات بودن خدا و عدالت خدا صادق است.

البصیر و شاگردش یوسف‌بن یوشع در موضوعاتی چند از جمله نسخ شریعت موسوی با مسلمانان مجادله کرد. از طرفی، در بسیاری از موضوعات از جمله تناسخ نفوس بدون، توجه به آثار اسلاف حاخامی و قرائیمی خود تنها با اتکای به منابع اسلامی به بحث می‌پرداختند. نظام فکری البصیر از طریق ترجمه‌های عبری آثارش و نیز آثار شاگردش یوسف‌بن یوشع تأثیر زیادی بر تفکر قرائیمی‌ای گذاشت که زبان عبری را زبان علمی خود قرار داده بودند. (Ibid, p. 134) از نظر البصیر، شناخت مقدم بر پیامبری و وحی است. به کلمات پیامبر به عنوان پیام‌آور خدا نمی‌توان اعتقاد داشت؛ چون مخالفان وی نیز ممکن است، چنین ادعاهایی داشته باشند. البصیر می‌گوید: نه فقط پیامبر و پیامش باید با انجام معجزات تأیید گردند، چراکه نمی‌توان آن را با ابزار و وسایل طبیعی توجیه کرد، بلکه ما باید به این نکته ایمان داشته باشیم که فرستنده او خیرخواه ماست و نمی‌خواهد ما را فریب دهد.

صفات خدا

شناخت وجود، قدرت و حکمت خالق مقدم بر باور به پیام و رسالت پیامبر است. اخذ این حقایق از کلمات پیامبر و سپس، باور به آنها، از آن‌رو که خدا او را فرستاده است، به دور خواهد انجامید. بنابراین، پیش از هرگونه ارجاع به کلمات پیامبران، لزوم ارائه برهان عقلی بر وجود، قدرت و حکمت خدا ضروری است. کسی که این شناخت حداقلی را داشته باشد، می‌تواند در سایر اعتقادات برای نمونه، وحدانیت خدا و سایر صفات خدا بر کلمات کتاب مقدس اعتماد کند؛ زیرا اگر ما به طور مستقل بدانیم که خدا همه توان و همه دان است و پیامبر ادعایش را مبنی بر اینکه پیامبر الهی است، با انجام معجزات اثبات کند، قابل اعتماد بودن او اثبات خواهد شد، و پذیرش گفته‌های او بدون برهان آسوده خواهد بود. اما مطلب اساسی در اینجا اثبات قابل اعتماد بودن پیامبر است و برای این منظور یک منبع مستقل ضروری است و آن عقل است.

لازمه اثبات قدرت و حکمت خدا، اثبات وجود اوست. وجود خدا را به طور مستقیم نمی‌توان ثابت کرد؛ زیرا خدا را نمی‌توان دید. از این‌رو، تنها راه اثبات خالق قدرتمند و حکیم از طریق خلقتش است. قدرت او با انجام کارهایی که قادر به انجام آنها نیستیم، نظیر بدن‌هایمان اثبات می‌گردد. اما برای این منظور باید ثابت کرد بدن و نیز اجسام و کل جهان مخلوق‌اند؛ یعنی زمانی بوده که آنها نبوده‌اند. با تحلیل مقوم‌های بدن، می‌توان به این مهم دست یافت. تمام اجسام از اتم‌ها و اعراض یا شرایط و کیفیات تشکیل می‌شوند. اعراض اولیه‌ای که پیش‌فرض بقیه اعراض‌اند

عبارتند از: ترکیب، تجزیه، حرکت و سکون. بدون اینها، هیچ جسمی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا جسم محصول ترکیب و تجزیه اتم‌های ساکن یا متحرک است. اما ترکیب و تجزیه کار یک ترکیب‌کننده و تجزیه‌کننده‌ای است که نمی‌توان با قیاس با افعال خودمان استنباط کنیم. ما خالق افعال خودمان هستیم. بنابراین، افعالی که در ترکیب‌ها و تجزیه‌های اتم‌ها برای تشکیل اجسام مشهودند، خالق خاص خودشان را دارند. (Husik, 1918, p. 4-9)

صفات خالق از طبیعت کار او استنباط می‌گردد. بنابراین، «قدرتمند» خواندن خدا به این معناست که او قدرت خلق این جهان را داشته است. همچنان‌که خلقت بر قدرت خدا دلالت می‌کند، نظم و هماهنگی در جهان مخلوق نیز حکایت از حکمت او دارد. این قدرت و حکمت، با وجود برخی از حوادث اتفاقی یا امور شررد نمی‌شود و کذب آن اثبات نمی‌گردد. ما در برخورد با این امور، در می‌یابیم که خداوند با ایجاد ترس در دل آدمی، هدف بزرگتری یعنی افزایش پاداش آنها در جهان آینده را در انسان دنبال می‌کند.

صفت حیات از دو صفت دیگر به دست می‌آید؛ زیرا حیات زمینه علم و قدرت را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، البصیر همچون سعديا قائل به همان سه صفت اصلی حیات، قدرت و علم است. برهان او بر وجود خدا نیز با یکی از براهین سعديا یکی است. اما البصیر با قبول نظریه اتمیسم در قیاس با سعديا، که مخالف بود، خود را به کلام وفادارتر نشان داد. خداوند اوصاف دیگری از قبیل ادراک، اراده، وحدت، عدم جسمانیت و سرمدیت دارد. ادراک یکی از مهم‌ترین جلوه‌های حیات است و نباید با علم و حکمت خلط گردد. علم و حکمت معدوم و موجود هر دو را در بر می‌گیرد، ولی ادراک فقط موجود را شامل می‌شود. به همین دلیل ما از خدا به عنوان «شنوا» و «بینا» سخن می‌گوییم. یکی دیگر از صفات خدا «مرید» است. جمعی به اشتباه این صفت را با صفت علم خدا یکی گرفته‌اند و اراده خدا را بدین معنا گرفته‌اند که کارهای او مطابق با علمش اتفاق می‌افتد. البته اراده خدا را نباید چیزی متفاوت با خدا بگیریم و یا به عنوان چیزی که بر خدا به عنوان یک موضوع عارض می‌شود؛ زیرا تنها جسم می‌تواند موضوع اعراض قرار گیرد. بنابراین، تنها راه حل این است که خدا فعالیت اختیاری خود را از طریق اراده‌ای اعمال می‌کند که خودش خالق آن است، نه اراده‌ای که در یک موضوع قرار دارد. (Ibid, p. 50)

خدا ازلی است؛ زیرا تنها بدیل دیگر مخلوق بودن اوست. اما اگر خدا مخلوق باشد، خالق باید وجود داشته باشد. باز اگر آن خالق نیز مخلوق باشد، باید خالق داشته باشد. همین‌طور تا بی‌نهایت این زنجیره ادامه پیدا خواهد کرد و بنابر نظریه اتمیسم محال است. بنابراین، باید یک خالق ازلی باشد و آن

خداست. از ازلی بودن خدا، عدم جسمانیت او نتیجه می‌شود؛ زیرا قبلاً اثبات شد که تمام اجسام مخلوق‌اند و پیش‌فرض آن ترکیب و تجزیه است و وجود ترکیب‌کننده و تجزیه‌کننده. هنگامی که از وحدانیت و یگانگی خدا سخن گفته می‌شود، مقصود وحدت بیرونی و عددی است. وجود دو خدا محال است؛ زیرا یکی چیزی را اراده می‌کند که دیگری خواهان آن نیست و آنکه اراده‌اش فائق بیاید، خدای واقعی خواهد بود. می‌توان گفت آن دو خدا، از نظر حکمت هرگز اختلاف ندارند. اما اگر دو خدا وجود دارد، هر دو باید در صفات ذاتی کاملاً شبیه هم باشند و از آنجا که مکان هم ندارند، همچون اجسام تا وسیله جدایی آن دو از هم باشد، پس چیزی آنها را دو تا می‌سازد؟ مسئله دیگر، بساطت خدا یا وحدت درونی است که در قیاس با وحدت عددی، فهم آن مشکل‌تر است. آیا کثرت صفات ذات خدا را متکثر و مرکب نمی‌سازد؟ صورت این سؤال به این شکل است. آیا می‌توان گفت که خدا به وسیله قدرت، همه توان و به واسطه علم همه دان و جز آن است؟ اگر این‌گونه است پس این قدرت، علم و غیر آن مخلوق‌اند، یا ازلی. اگر گفته شود که قدرت مخلوق است، پس خدا برای خلق قدرت باید قدرت داشته باشد. بنابراین، او قدرتمند است، نه به واسطه قدرت. اگر قدرت ازلی است، ما بیش از یک خدا خواهیم داشت. «قدرت» به عنوان یک موجود ازلی عاقل و زنده و غیر آن نیز خواهد بود. حکمت نیز قدرتمند و زنده و غیر آن خواهد بود. همین‌طور است صفات دیگر. این نظریه ارتباط نزدیکی با مسیحیت دارد و آگوستین را به یاد می‌آورد. اصل توحید چنین برداشتی را روا نخواهد دانست. اگر قدرت نه مخلوق و نه ازلی باشد، این نتیجه را در پی خواهد داشت که خدا قادر مطلق است، نه به واسطه قدرت همچون یک علت خارجی یا ذات متمایز، بلکه به واسطه ذاتش. صفات قدرت، حکمت، حیات و دیگر صفات از یکدیگر و نیز از ذات خدا قابل تمایز نیستند. آنها حالات یا وضعیت‌های ذات خدا هستند و همراه با او شناخته می‌شوند.

از نظریه صفات به یگانگی و وحدانیت خدا و بعد عدالت او منتقل می‌شویم. ماهیت خیر و شر و رابطه خدا با آنها، مسئله اراده آزاد و موضوعات جزئی دیگر الهیاتی و فرجام‌شناختی مطرح می‌گردد. در مورد مسئله نخست، دو دیدگاه افراطی قابل طرح است که در میان متکلمان مسلمان زمان البصیر این دو دیدگاه واقعاً قائل هم داشته است. بر طبق یک دیدگاه، خیر و شرفی نفسه وجود ندارد. عقل ما قادر به شناخت آنها، آن‌گونه که در واقع هستند، نیست. امر و نهی خدا یک چیز را بد یا خوب می‌سازد. خدایی که امر و نهی صادر می‌کند، خود را با آنها محدود نمی‌سازد. خیر و شر برای موضوع و نه خالق. افعال خدا را نمی‌توان در درون یک مقوله و دسته قرار داد. از

این‌رو، خدا ممکن است کاری انجام دهد که ما ناعادلانه می‌دانیم. اگر کسی قول شیرینی به کودکی بدهد، ولی نتواند به آن قول عمل کند، نقض قول او کار بدی محسوب نخواهد شد. بنابراین، از نظر این مکتب اصلاً شر وجود ندارد؛ زیرا تمایزات و ترجیحات اخلاقی در مورد افعال خدا صادق نیست. خدا هر کاری که انجام دهد، خیر است.

مکتب دیگری تحت تأثیر فلسفه یونانی ایده خدا را با ایده خیر یکی گرفته‌اند و اظهار می‌دارند که بنابر ذات خدا، نه تنها او وظیفه دارد کار خوب انجام دهد که برای او انجام کار بد محال است. انجام کار خیر ذاتی و ضروری طبیعت اوست. و خیر و شر ما خیر و شر اوست. ارزش‌های اخلاقی مطلقاً نه نسبی.

هیچ کدام از این دو نظریه افراطی قابل قبول نیست. دیدگاه نخست، لوازم و نتایجی در پی دارد که تنها افراد بسیاری کمی جسارت قبول آن را دارند. امکان اینکه خدا دروغ بگوید، که لازمه آن این است که خیر و شر اعتبار انسانی صرف دارند، ویران‌گر تمام ادیان است. در این فرض، خدا قابل اعتماد نخواهد بود. هیچ دلیلی برای اطاعت از او وجود ندارد. وانگهی، چنانچه وحی به‌تنهایی تعیین‌کننده خیر و شر و درست و نادرست باشد، در نتیجه، اگر خدا نقطه مقابل فرامینش را انتخاب کند، احکام اخلاقی ما هم تغییر خواهد کرد. خیر و شر خواهد شد و به‌عکس. در پایان، اگر خوبی و بدی توسط اراده خدا تعیین گردند، کسانی که به وحی اعتقاد ندارند، تصویری از خوبی و بدی نخواهند داشت، اما بطلان این مطلب آشکار است.

اما دیدگاه دیگر، که خدا را به واسطه طبیعتش مجبور به انجام خیر می‌داند نیز نادرست است. نخست آنکه، این گفته که خدا نمی‌تواند کار بد انجام دهد، قدرت مطلقه خدا را محدود و زیرسؤال می‌برد. اگر خدا به یک نوع جبر و ضرورت درونی مجبور به انجام کار خوب است، پس باید همواره این کار را انجام دهد و جهان از ازل می‌بایست وجود داشته باشد. این دیدگاه که خدا وظیفه دارد کارهای خوب و مفید و سودمند به حال انسان‌ها را انجام دهد، نادرست است؛ زیرا این به واسطه خلط خوب با وجوب و ضرورت است. هر عملی را که سرزنش و ذم در پی نداشته باشد، می‌توان عمل خوب نامید. اگر ستایش و مدح به دنبال نداشته باشد، نه خوب است نه بد. اگر عملی شایسته ستایش باشد و ترک آن ملامت و مذمت به دنبال نداشته باشد، عملی سخاوتمندانه است.

دیدگاه البصیر میان آن دو دیدگاه افراطی قرار دارد. خدا قادر به انجام خوبی و بدی است و تحت هیچ‌گونه الزام و اجباری نیست. مفاهیم درست و نادرست مطلقاً نه نسبی. خدا هرگز خطا نمی‌کند.

خطا معمولاً برای رسیدن به هدفی نظیر به دست آوردن سود و فایده یا رهایی از آسیبی صورت می‌گیرد. خدا وابسته به هیچ چیزی نیست. او نه در پی فایده است و نه از آسیبی ترس دارد. بنابراین، هیچ چیز او را به انجام کاری وانمی‌دارد. اگر کار خوب برای رسیدن به برخی از فواید و منافع بیرونی انجام پذیرد، خدا که خیر فی‌نفسه و خودبسنده است، هیچ کاری اعم از خوب و بد را انجام نخواهد داد. خدا همواره کار خوب انجام می‌دهد و نه کار بد؛ زیرا او با حکمت خود تفاوت آن دو را می‌داند. خلقت عالم و اعطای حیات به مخلوقات، عمل از سر جود و سخاوت خداست، نه یک وظیفه. به طور طبیعی، مفهوم خوبی و بدی ما را به مسئله شر می‌کشاند؛ چرا خدای خیرخواه اجازه وقوع شر و رنج را در عالم داد؟ به طور مشخص، چگونه می‌توان درد و رنج و مرگ کودکان معصوم و حیوانات بی‌آزار را توجیه کرد؟ یوسف بصیر در پاسخ می‌گوید: تحمیل درد تحت شرایط خاصی خیر است و نه شر. در روابط و مناسبات انسانی یک شخص برای دفاع از خود یا مانع شدن از کار بدتر درد و رنجی را بر دیگری تحمیل می‌کند، همچون هنگامی که یک انگشت برای حفظ دست بریده می‌شود. تحمیل درد نه فقط جایز است، بلکه در مورد کیفر، همچون محکمه عدالت، یک وظیفه است. در نهایت، آنکه اجازه تحمیل و وارد ساختن شر و رنج موقتی برای خیر بزرگ‌تر و منافع بیشتر در آینده رواست. درد و رنج یا به خاطر جرایمی است که مرتکب شده‌اند، یا با توجه به پاداش اخروی بر آنها تحمیل شده است. در مورد کودکان فقط توجیه دومی صادق است. آنها در جهان آخرت پاداش داده خواهند شد و در همان زمان، والدین آنها به رفتار خوب توصیه می‌شوند.

مشکل‌ترین مسئله در باب عدالت، اراده آزاد و علم قبلی خداست. آیا انسان مسئول کارهای خود است؟ اگر این‌گونه است، پس چگونه این مسئله را با علم مطلق خدا باید آشتی داد؟ زیرا او از قبل می‌داند که یک شخص در لحظه معین، چه کاری انجام خواهد داد. آیا انسان آزاد است، در آخرین لحظه به گونه‌ای تصمیم بگیرد که مخالف با علم خدا باشد.

در این صورت، با هزینه کردن از علم مطلق خدا می‌توان از آزادی اراده و اختیار انسان دفاع کرد. اگر انسان ناگزیر از عمل بر طبق علم قبلی خدا باشد، علم قبلی خدا حفظ خواهد شد. ولی آزادی اراده از دست خواهد رفت. البصیر در اینکه انسان آزاد است، هیچ‌گونه تردیدی ندارد. وجدان ما گواه این نکته است. هنگامی که کسی انگشتش را به خاطر مازدگی قطع می‌کند، می‌داند که این کار را خودش انجام داده است و این مورد را با موردی که انگشت او طبق یک حکم رسمی و به خاطر اتهامی قطع می‌گردد، تفاوت می‌گذارد. هر دو عمل از یک نفر صادر شده است و ما به این نکته علم داریم. (Ibid, p. 54)

پی‌نوشت

1. Baa lei ha-Mikra
2. people of the scriptures
3. sevel ha-yerushan

۴. رأس الجالوت مسئولیت کارهای اداری و گائون امور دینی یهودیان ساکن در عراق را بعهده داشتند.

منابع

(۲۰۰۲) کتاب مقدس (ترجمه قدیم)، چ سوم، بی‌جا، ایلام.

آترمن، آلن (۱۳۸۵)، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه حمیدرضا فرزین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

اپستاین، ایزیدور (۱۳۸۵)، *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

المیسری، عبد الوهاب (۱۹۹۹)، *دایرةالمعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ۸ جلدی، قاهره، دارالشروق.

کلایرمن، ژیلبرت و لیبی (۱۳۴۷)، *تاریخ قوم یهود*، ترجمه مسعود همتی، ۳ جلد، تهران، انجمن فرهنگی اوکسفره‌نورا گنج دانش ایران.

کوستلر، آرتور (۱۳۶۱)، *خزرها*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.

شرباک، دن کوهن (۱۳۸۳)، *فلسفه یهودی در قرون وسطا*، ترجمه علی‌رضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

فیوخی، یعیبدن یوسف (۱۸۸۰)، *الامانات والاعتقادات*، Brill.

ولفسون، هری اوسترین (۱۳۸۷)، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ترجمه علی شهبازی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

اپستاین، ایزیدور (۱۳۸۸)، *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

Yaqub Alqirqisani, (1939) *Kitab Al-Anwar Wal-Maraqib*, 5 vols, (ed) Leon Nemoi, New York, The Alexander Kohut Memorial Foundation.

Daniel H. Frank, (2000) *The Jewish Philosophy Reader*, oliv leaman and Charles H. Manekin (ed), London and New York, Routledge.

Daniel H. Frank, oliver leaman, (1997) *Routledge History of world philosophies*, vol 2, History of Jewish philosophy, Routledge.

Graetz, Heinrich, (1974) *History of The Jews*, 3 vols, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America.

Steven Nadier, T. M. Rudavsky, (2009) *The Cambridge Jewish philosophy: From Antiquity through the seventeenth century*, Cambridge university press.

Husik, issac, (1918) *A History of Mediaeval Jewisn Philosophy*, the Macmillan company.

Slrat, Colette, (1996) *A History of Jewish philosophy in the Middle Ages*, Cambridge university press.

sh. Ho, "Karaites Printing", (1996a), *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, Israe, Keter Publishing House Jerusalem.

Jo. H. /L. N, "Karaites Doctrine", (1996b), *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, Israe, Keter Publishing House Jerusalem

این مسئله جدلی‌الطرفین که از یک‌سو، به انکار علم قبلی خدا و از سوی دیگر، به انکار آزادی انسان می‌انجامد، به اندازه کافی مشکل است و ما ناگزیر از پاسخ آن نیستیم؛ زیرا آن یک فرض صرف است. ما یک نمونه واقعی سراغ نداریم که نتایج تصمیم انسان در تقابل علم قبلی خدا باشد. درست همان‌طور که باید پاسخ این سؤال که آیا یک مورد واقعی از بی‌عدالتی خدا جهل و وابستگی او را اثبات می‌کند رد کنیم؛ زیرا ما از طریق براهین ابطال‌ناپذیری می‌دانیم که خدا عاقل و غنی است. همین‌طور در اینجا می‌گوییم: انسان آزاد است، گرچه خدا می‌داند که او در آینده چنین و چنان خواهد کرد و این گفته را رد می‌کنیم که در مورد بی‌ایمانی و ملحدی که مؤمن می‌گردد، جهل خدا اثبات یا به علم تبدیل خواهد گشت. خلقت خدا عمل از سر لطف است. اما همین که این کار را انجام داد، باید که با ارسال پیامبران به راه درست هدایت کند. اوامر و نواهی هرگز نباید با عقل مخالف باشد. ما باید اوامر را ابزار هدایت و نواهی را مانعی در برابر تأثیرات ویرانگر بدانیم. اگر آنها این مبنای عقلی را نداشته باشند، علت فرمان خدا به انسان را درنخواهیم یافت. با این فرض که خدا عقل را برای شناخت خودش و پیامبران را برای بیان حقیقت فرستاده است، باید به کسانی که وی را شناخته و اطاعت کرده‌اند تا ابد پاداش و به گناهکاران کیفر دهد و در ثواب و عقاب کسانی که در کارنامه خود کار خوب و بد هر دو را دارند، تعادل به عمل آورد. (Ibid, p. 55)

نتیجه‌گیری

چنان‌که گذشت، قرآنی‌ها، اقوال به ظاهر متعارضی را اظهار داشته‌اند. از یک‌سو، سنت را انکار می‌کنند و از سوی دیگر، برخی از آنها از سنت به عنوان یکی از منابع چهارگانه شناخت یاد می‌کنند. آنان تنها در مقام رد مرجعیت سنت حاخامی بودند و با نوع نگاه حاخام‌ها به سنت مخالف بودند؛ چراکه حاخام‌ها سنت را به لحاظ اعتبار و وثاقت همپایه کتاب مقدس و آن را عاری از خطا و اشتباه می‌دانستند. در حالی که، قرآنی‌ها تنها کتاب مقدس را منبع خود می‌دانستند و معتقد بودند هر یهودی باید برداشت خاص خود را از کتاب مقدس داشته باشد، هرچند با گفته تمام یهودیان ناسازگار باشد. قرآنی‌ها از یک‌سو، بر وجوب استدلال و نظر و نیز استقلال عقل آدمی به تبع معتزله تأکید بسیار داشتند و از سوی دیگر، با تمسک به معنای ظاهری کتاب مقدس احکام سخیف و نامعقولی را بیان می‌کردند. از یک‌سو، تمسک آنان به معنای ظاهری کتاب مقدس یک نوع جزمیت را در پی داشت و از سوی دیگر، با تجویز تفسیر به رأی و رد هرگونه مرجعیت بیرونی نوعی اباحی‌گری را دامن می‌زدند. حتی در مواردی نگرش پلورالیستی از سخنان آنان مستفاد می‌گشت.