

سعدیا گائون؛ نخستین فیلسوف یهودی

رضا گندمی نصرآبادی*

چکیده

"سعدیا گائون" نخستین فیلسوف یهودی است که در صدد تحکیم آموزه‌ها و باورهای یهودیت به صورت نظام‌مند برآمده است و همین امر وجه تمایز او با "فیلون اسکندرانی"، پیشگام تفکر یهودی، "اسحاق اسرائیلی" و "داود مقمص" است که به لحاظ زمانی مقدم بر او هستند. سعدیا در عین حالی که از کلام معتزلی تأثیر پذیرفته است، تابع و مقلد صرف متکلمان مسلمان نبود. در واقع، او از کلام معتزلی به منظور رفع تناقضات کتاب مقدس و توجیه باورهای یهودیت استفاده می‌کرد. از سعدیا گائون آثار متعددی بر جا مانده است که در این میان کتاب باورها و اعتقادات از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در این مقاله، نخست زندگی و آثار سعدیا و سپس به اهمیت و جایگاه او در میان متفکران یهودی خواهیم پرداخت. دیدگاه سعدیا درباره شناخت و نسبت عقل و وحی، منابع آن و نیز دیدگاه او درباره خدا و جهان مورد بحث قرار خواهد گرفت. دیدگاه سعدیا درباره انسان و فرجام جهان در مجال دیگری مطرح خواهد شد.

واژگان کلیدی: نظریه و منابع شناخت‌شناسی، نسبت عقل و وحی، کلام یهودی، کلام معتزلی، خداشناسی و کیهان‌شناسی.

*. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران (پردیس قم)، rgandomi2@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۲/۲۶؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۲/۱۹]

جایگاه سعدیا در یهودیت

"سعید بن یوسف فیومی" معروف به سعدیا گائون در سال ۸۲۲ در مصر علیا و در روستای ابوصرم فیوم متولد شد و در سال ۹۴۲ در بغداد درگذشت. سعدیا در سال ۹۱۳ نخستین فرهنگ عبری-عربی را با عنوان *اگرون* منتشر کرد. سعدیا به خاطر مخالفت با قرائی‌ها هفت سال به فلسطین، سوریه و عراق تبعید شد. او در این سال‌ها نزد "ابوخطیر یحیی‌الکاتب" اهل تیرریاس تحصیل کرد. سعدیا به درخواست "داودبن زکی" رهبر سیاسی یهودیان ساکن عراق به اصلاحیه "هارون بن مئیر" بر تقویم یهودی پاسخ داد و به این وسیله موجبات هرج و مرجی که در برگزاری اعیاد و مراسم یهودیان به وجود آمده بود از بین رفت. پس از پاسخ موفقیت‌آمیز سعدیا، ابن زکی او را به سمت معاون مدرسه "حاکمی پومبیدا" منصوب کرد.

سعدیا در سال ۹۲۲ عضو هیئت رئیسه مدرسه مشهور "سورا" شد و در سال ۹۲۸ به ریاست آن مدرسه منصوب شد. رؤسای دو مدرسه بزرگ بابلی سورا و پومبیدا به‌عنوان "گائون" و رهبر یهودیان عراق شناخته می‌شدند. این مدراس طلابی را از اقصا نقاط جهان از جمله اسپانیا و ایتالیا به بابل سرازیر کردند و آنان پس از اتمام دوره تعلیم تلمود بابلی را به موطن خود می‌بردند. سعدیا در سال ۹۳۰ از مقام گائونی عزل شد. او با درخواست ابن زکی مبنی بر دریافت دستمزد مخالفت کرد و چون آن را نقض شریعت یهودی می‌دانست از امضای آن سرباز زد، درحالی که رئیس مدرسه پومبیدا آن را امضاء کرد و به ریاست خود ادامه داد. دعوی میان سعدیا و بن زکی بالا گرفت. "سارجادو" برای فیصله دادن دعوی به نفع رهبر سیاسی یهودیان پیشنهاد رشوه ده هزار دیناری به خلیفه بغداد داد که از سوی او رد شد. خلیفه وزیرش "علی بن عیسا" را برای بررسی دعوی میان آن دو مأمور کرد که به بازگشت سعدیا به مقام گائونی مدرسه سورا منتهی شد. با قتل خلیفه و روی کار آمدن "القاھر"، سعدیا از مقام گائونی عزل و ابن زکی به فلسطین تبعید شد. در سال ۹۳۷ با روی کار آمدن "الراضی" سعدیا به منصب خود بازگشت.

آثار سعدیا گائون

دوازده کتاب درباره زبان و لغت عبری، کتاب *ارث و شرحی بر سیزده قانون تلمودی راجع به استنباط شرعی*، تألیف کتاب‌هایی بر ضد قرائی‌ها و بر ضد "حیوی بلخی" که گرایش ضد توراتی داشت، کتاب *راهنمایی در قوانین تقویمی* - این کتاب غیر از پاسخی است که او به هارون بن مئیر داد- و کتاب *التاریخ* که خطی کردن تاریخ نگاری را وجهه همت خود قرار داده بود از جمله آثار او به‌شمار می‌آیند. سعدیا در تمام آثارش یک هدف را دنبال می‌کرد و آن اینکه یهودیان سرگشته را هدایت کند و از این‌رو پیشگام و رهبر یهودیان در قرون وسطا شناخته می‌شود. او برای اینکه یهودیان جهان اسلام را با سنت آبا و اجدادیشان آشنا سازد و مانع گرایش آنان به سایر ادیان و مکاتب فلسفی شود، کتاب *مقدس* را برای اولین بار به زبان عربی ترجمه کرد و تفسیری بر آن نگاشت. از تفسیر او تنها قسمت‌هایی باقی مانده و همچنان از آن به‌عنوان تفسیر معیار یهودیان جهان اسلام یاد می‌شود. این دستاورد بزرگ قابل مقایسه

با ترجمه هفتادی در دنیای یونانی زبان بود. سعدیا نخستین کتاب دعا را نوشت تا نیاز یهودیان را برطرف کند.

به طور کلی، سعدیا دو نوع اثر دارد: ۱) آثار نظام مند که عبارتند از تفسیر بر کتاب *خلقت* (سفر بصیر) و کتاب *باورها و اعتقادات* (۲) آثار تفسیری بر کتاب مقدس. سعدیا در تفسیرش بر دوم سموئیل (۳-۲۲:۲) که بخشی از تفسیرش بر *غزل‌های دهگانه* است تلاش کرد مجموعه باورهایی را برای عوام مطرح کند. او در این اثر اصول دهگانه ایمان را فهرست و برای هر اصل عقیدتی شاهد مثال یا برهانی از کتاب مقدس ذکر کرد: ۱. خدا ازلی است؛ ۲. مدرک همه چیز است؛ همه چیز با او یا در او وجود دارد؛ ۳. او خالق همه چیز است؛ ۴. خدا شریعت را بر انسان فرستاد و بر مومنان است که تمام اوامر و نواهی عقلانی و وحیانی را گردن نهند؛ ۵. اعتماد و توکل به خدا و اطاعت از اوامر او؛ ۶. عمل به شریعت الهی؛ ۷. اعتقاد به اینکه خدا می‌خواهد قومش را در عصر مسیحایی نجات دهد؛ ۸. و اینکه خدا حافظ قومش در مقابل بقیه اقوام خواهد بود؛ ۹. باور به پاداش ابدی برای درستکاران؛ ۱۰. عذاب ابدی برای بی‌دینان و گناهکاران در روز قیامت. (Frank and leaman, 1997, p.128).

سعدیا در ۹۳۱ سال شرحی بر کتاب *آفرینش قبلائی* نوشت و کیهان‌شناسی علمی را جایگزین کیهان‌شناسی قبلائی کرد. او برخلاف قبلائی‌ها که زمین را تخت می‌دانستند به کروی بودن زمین اعتقاد داشت. سعدیا در کتاب فوق، فلسفه و تاریخ را محصول انسان می‌داند. به اعتقاد او، خدا در این گونه امور فقط به ما مدد می‌رساند. در ایوب ۲۲:۱۲ خدا آشکار ساز چیزهای عمیق توصیف شده است. کتاب *سفر بصیر* با نقش نوبیثاغوری‌ای که در زمینه اعداد و حروف ایفا می‌کند مجال خوبی فراهم می‌آورد تا معلومات ریاضی و زبانی سعدیا به نمایش گذاشته شود. اما این تفسیر موفق نشد نظام مابعدالطبیعی‌ای زمان سعدیا را بسط و گسترش دهد. کتاب *سفر بصیر* فقط فرهیختگان را مخاطب خود قرار داده است.

سعدیا در سال ۹۳۳ کتاب *باورها و اعتقادات* را نوشت. عنوان اصلی و دقیق این کتاب *المختار فی الامانات و الاعتقادات* (کتاب انتخاب نقادانه باورها و اعتقادات) است. امانات به دیدگاه و آموزه‌ای اطلاق می‌شود که از سر ایمان و تعبد پذیرفته شود. نظریه خلقت و رستاخیز امانت نامیده می‌شوند. اعتقاد به معنای باور محکم به نتیجه فرآیند تعقل و تأمل است. "ابن تیبون" کتاب فوق را با عنوان *امونوت* و دعوت ترجمه کرد، زیرا یافتن معادل‌های عبری مناسب برای این دو واژه کار مشکلی بود.

نظریه، روش استدلال و ساختار ادبی متأثر از معتزله است. مقاله‌های دهگانه کتاب فوق حول محور دو دیدگاه کانونی معتزله یعنی توحید و عدالت دور می‌زند. او در مقابل شکاکان از شناخت عقلی و تجربی و در مقابل سنت‌گرایان از مطالعه حکمت‌فلسفی دفاع کرد. هدف اصلی وی این بود که یهودیان را از «دریای شک» که در نتیجه جهل یا مواجهه با فلسفه‌ها و ادیان دیگر در آن غوطه‌ور شده بودند، رهایی بخشد. مخاطب کتاب *باورها و اعتقادات* «تنها فیلسوفان و کسانی نبودند که از دانش فلسفی برخوردار بودند، بلکه وی عوام را نیز مد نظر داشت تا بلکه از این رهگذر مبنایی مستحکم برای باورهایی که از مرجعیت سنتی گرفته‌اند پیدا کنند و یا اطمینان آنان دو چندان شود. بدین ترتیب،

این کتاب از بقیه آثارى که بعداً در قرون وسطا نوشته شد و مخاطب آنها عوام نبودند متمایز گشت (Ibid, 166).

سعدیا، سه گروه را اعم از یهودی و غیر یهودی مخاطب کتاب خود می‌دانست: نخست، «مومنانی که اعتقاد خالص نداشتند و باورهایشان پایه و اساس محکمی نداشت. دوم، ملحدانی که به بی‌ایمانی خود فخر می‌فروختند و به مومنان به چشم حقارت می‌نگریستند. در صورتی که خود در اشتباه بودند. سوم، کسانی که غرق در دریای شک و تردید بودند و اندیشه اشتباه و پریشانی آنان را فرا گرفته بود (saadia, 1976, p.4-5). کتاب *باورها و اعتقادات*، تمام اهدافی را که سعدیا در مقدمه کتاب ذکر کرده بود برآورده ساخت و در ضمن به سؤالات و شبهات معاصرانش پاسخ داد. کتاب فوق را نباید یک اثر آکادمیک به‌شمار آورد، بلکه مجموعه پاسخی به سؤالات رایج بود.

سعدیا در کتاب *سفر یصیرا و باورها و اعتقادات*، یهودیت را در پرتو عقل تفسیر کرد و در صدد بیان این نکته بود که یهودیت مخالفی با عقل ندارد. از این رو، اصول اساسی آن را نظیر خلقت، یگانگی خدا، جنبه عقلانی شریعت، آزادی اراده و حیات آینده را می‌توان با عقل اثبات کرد. سعدیا برداشت خود از عقل و هماهنگی وحی با عقل را وام‌دار مکتب معتزله بود. اما این فرض نادرست است که او را همچون یوسف بصیر و دیگر قرائی‌ها، متفکری بدانیم که فقط لباس یهودی بر تن معتزله دوخته است. درست است که تفکر معتزلی بر فکر او غالب است، ولی او غالباً با اتکالی به سنت یهودی به پرسش‌هایی که معتزلیان مطرح کردند پاسخ می‌داد. سعدیا ماهیت شریعت، مسئله‌ای را که معتزله و اشاعره سال‌ها بر سر آن جنگیدند، با تمایز تلمودی اولیه میان قوانین وحیانی و قوانین عقلانی پاسخ داد و این تعجب‌آمیز نیست، زیرا بسیاری از مسائلی که در کلام اسلامی در مواجهه با فلسفه یونانی مطرح شده است پیش‌تر در یهودیت مطرح شده بود.

برای نمونه، یگانگی خدا، تفسیر تمثیلی اوصاف انسان‌انگارانه خدا و به‌طور کلی موضوع توحید و عدالت خدا در یهودیت به‌طور کامل مورد بحث قرار گرفته و اثبات شده بود و سعدیا برای اثبات آموزه‌های موجود در *تورات* و سنت شفاهی (تلمودی) مشکل‌چندانی نداشت. البته مفهوم غیرمعقول وجود قبلی و ازلی *تورات* که در میشنا و تلمود آمده است در دستگاه فکری او جایگاهی نداشت. سعدیا، تنها در موضوع وحی به سنت عرفانی یهودیت تمسک جسته است. در موضوع ماشیح نیز از استدلال عقلی سود جسته است.

سبک و روش سعدیا، شاید با سبک "ابن‌میمون" و زیبایی کار "یهودا هلوئی" برابری نکند، ولی در پاره‌ای از موضوعات نظیر رهایی بنی‌اسرائیل در پایان زمان و دلایل باور به حیات پس از مرگ زیبایی خاص خودش را دارد. نکته دیگری که باید به آن اشاره کرد، این است که سعدیا در استناد به کتاب مقدس از مهارت خوبی برخوردار بود. او برای جزئی‌ترین مسائل، شواهد کتاب مقدس را پیدا می‌کرد. او به کل کتاب‌های کتاب مقدس استناد کرده و از این جهت با "فیلون اسکندرانی" که فقط به اسفار به‌ویژه سفر پیدایش و خروج استناد می‌کرد متفاوت بود.

جايگاه سعديا گائون در تاريخ فلسفه يهودي

از قرن نهم به بعد و در زمان "مامون"، خليفه عباسي، دارالترجمه بغداد فعاليت خود را آغاز کرد و آثار فيلسوفان يوناني و ديگر انديشمندان را به زبان عربي و سرياني ترجمه کردند و همه اين آثار در اختيار سعديا بود. در واقع، اين دوره، دوره نوزايي اسلامي بود. سعديا با ديدگاههاي "يوحناي دمشقي"، سخنگوي مسيحيت شرقي، و حتي مکتب اسپانيايي تعميديان آشنا بود. او همچنين با آيين زرتشت، آيين ماني و فلسفه هندي که هر کدام با تشکيل حلقههاي خاص خود در بغداد حضور فعال داشتند، آشنايي داشت.

تفسير کتاب مقدس، نقش اساسي در کلام يهودي از جمله تفکر سعديا گائون ايفا مي کند. او يک گرايش عقل گرايانه در تفسير کتاب مقدس به وجود آورد. البته اين اختصاص به سعديا نداشت، زيرا قبل از او نيز کسانی اين کار را انجام داده بودند، ولي قلمرو کار او و نيز تأثيرش بر نسلهاي بعدي باعث شده که از او به عنوان پدر و پايه گذار فلسفه يهودي ياد کنند. روش شناسي منطقي، اصطلاح شناسي و قاموس واژگان وي نوعا کلامي است. او در کسوت يک متکلم و مدافع از ديدگاههاي مختلف و منابع متنوع براي توجيه آموزههاي يهودي سود جسته و به همين دليل شايد تفکر او در برخي از ابعاد التقاطي باشد. بدین ترتيب متکلم خواندن سعديا، بيشتر وابسته به روش شناسي و اصول منطقي و چارچوب کلي جهان بيني او دارد که بيشتر صبغه کلامي دارند (Frank and leaman, 1997, pp. 28-9). ديدگاههاي سعديا گائون و معاصران او درباره طبيعيات در ادامه نظرات مقتص بود، يعني آنان نيز به ثنويت جوهر و عرض توجه داشتند تا ماده و صورت. اين عامل مهمي در قرار دادن سعديا در شمار متکلمان يا پيروان کلام مي تواند باشد.

اهميت سعديا بيشتر به خاطر اين بود که وي در دوره اي به سر مي برد که اسلام در حال گسترش بود و جمع زيادي از يهوديان مسلمان شدند يا در باورهاي خود ترديد کردند و يا در صدد اصلاح برآمدند. از طرفي، قرائنها به انکار تلمود و تورات شفاهي پرداختند. در اواخر قرن هشتم، فرقه قرائيمي پديد آمد که مخالف سرسخت سنت يهودي بود. مخالفت با اين فرقه بخش قابل توجهي از آثار او را تشکيل مي دهد. فرقه هاي کوچک تر ديگري نيز وجود داشتند. "يعقوب قرسقاني" در کتاب *الانوار والمرقب* از فرقه "مغاره" (Maghariyya) ياد کرده است که مرهون سنت فيلوني بودند. ديدگاه آنان در باب فرشتگان به شکلي مفهوم لوگوس فيلون را تداعي مي کرد. پيروان اين فرقه نظير فيلون بيشتر سر در گرو تفسير تمثيلي کتاب مقدس داشتند. گروه ديگري از يهوديان به دين ماني گرايش پيدا کرده بودند که حيوي بلخي (Hiwi al-Balkhi) سخنگوي اين گروه بود. اين شخصيت عجيب و عرفاني مرقيون يهودي عصر سعديا بود.

مقايسه سعديا با فيلون اسکندراني

سعديا گائون را در حالي نخستين فيلسوف يهودي مي خوانند که حدود نه قرن قبل از وي فيلون اسکندراني براي اولين بار در صدد جمع ميان دين و فلسفه برآمد و منشأ الهام مسيحيان، مسلمانان و يهوديان بود. انتساب عنوان فوق به سعديا را مي توان به شيوه هاي زير توجيه کرد.

نخست آنکه شاید منظور کسانی که سعدیا را نخستین فیلسوف یهودی معرفی کرده‌اند نخستین فیلسوف یهودی در قرون وسطا باشد، زیرا فیلون اسکندرانی در محدوده قرون وسطا نمی‌گنجد و متعلق به دوره باستان است. البته نکته فوق بنابر تقسیم‌بندی ای است که هگل در درس گفتارهای تاریخ فلسفه ارائه کرده است (Hegle, 1995, vol 1, pp.106-110) و گرنه، "ولفسون" معتقد است قرون وسطا از قرن اول و با فیلون اسکندرانی آغاز گشته و با "اسپینوزا" خاتمه یافته است (wolfson, 1982, vol 2, pp.446-457). در این مقاله تقسیم‌بندی هگل مطمح نظر ما است.

دوم آنکه، فیلون به دلالتی در جوامع یهودی محور مباحث عقلانی و فلسفی نبود. او ارتباط نزدیک و وثیقی با تفکر یونانی و از طرفی شناخت محدودی از تفکر و سنت یهودی داشت. او از طریق ترجمه هفتادی با کتاب مقدس آشنا شد و نه کتاب مقدس عبری اصیل. و همین‌طور شناخت او از "هلاخا" و "فقه یهودی" کم بود.

سوم آنکه، در روزگار فیلون تنها روشن‌فکران و فرهیختگان جامعه با تفکر یونانی آشنا بودند و نسبت به تعالیم و آموزه‌های دینی دچار تردید و شک شده بودند. فلسفه یونانی به پایگاه استوار تورات در فلسطین راه نیافت و تهدیدی برای ایمان مردم محسوب نمی‌شد، زیرا آنان چندان رغبتی به تعالیم فیلسوفان نداشتند، ولی در زمان سعدیا عقل‌گرایی به طور عام بر ذهن و ضمیر توده مردم تأثیر گذاشته بود و بیشتر مردم دچار شک و تردید و سرگستگی شده بودند. در این دوره، آثاری رواج یافته بود که بنیان‌های یهودیت را نشانه رفته بودند. برای نمونه می‌توان به حیوی بلخی که در اواسط قرن دهم می‌زیست و کتابی بر علیه تعالیم یهودیت نوشت اشاره کرد. کتاب او حاوی دویست ایراد بر اسفار پنج گانه بود. او حتی وحدانیت خدا، قدرت و علم مطلق خدا را انکار کرد و اختیار و معجزات را مردود شمرد و از سنت ختنه انتقاد کرد و جالب‌تر آنکه تعالیم وی در مدارس نیز تعلیم داده می‌شد (پستاین، ۱۳۸۵، ص ۲۳۰)

از جنبه دیگری نیز وضعیت سعدیا متفاوت با فیلون بود. در قرن دهم میشنا و تلمود کامل شده بود و به لحاظ نظری حاوی شیوه زندگی و تفکر یهودی بود. سورا در بابل مرکز تعلیم و تربیت یهودی و سعدیا رئیس آن مدرسه بود. سعدیا میراث عظیمی را در پشت سر خود داشت. سعدیا به‌عنوان رئیس مدرسه سورا، نماینده عقلانی جامعه یهودی زمانه خود بود. زمانه او درگیر مکاتب کلامی معتزلی، قدری و اشعری بود (Husik, 1918, p.23). از طرفی، بین سنت حاخامی و قرائیمی نزاع سختی در گرفته بود. بزرگ‌ترین کار سعدیا که در واقع مهم‌ترین خدمت وی به یهودیت بود و در واقع نام او با این خدمت در اذهان تداعی می‌شود تلاش او در تدوین و صورت‌بندی نظام نظری‌ای بود که از یک‌سو با آموزه های یهودی و از سوی دیگر، با نظرات علمی و فلسفی روز هماهنگ باشد. سعدیا، نخستین متفکر یهودی است که به شکل نظام‌مند به موضوعات الاهیاتی پرداخته است؛ از نظر او، فلسفه و دین دو راهی هستند که روبه یک مقصد و هدف دارند. دین برای کسانی که ذهنیت فلسفی ندارند از ضروریات است.

مقایسه سعديا گائون با اسحاق اسراییلی

اسحاق اسراییلی (۸۵۵-۹۳۲) هرچند قبل از سعديا به نظرات علمی علاقه نشان داد و به عنوان یک فیزیک‌دان حتی بهتر از سعديا به مباحث فیزیکی پرداخت. اما شواهدی مبنی بر اینکه او علاقه‌ای بیش از سعديا گائون در تأسیس نظام یهودی بر پایه نظرات علمی و فلسفی داشته باشد، در دست نیست. از طرفی، اسراییلی محیط اسلامی را درک نکرده بود، در حالی که سعديا علاوه بر آشنایی با منابع ارسطویی و نوافلاطونی تحت تأثیر کلام معتزلی بود (Ibid,26).

مقایسه سعديا گائون با مقمص

سعديا گائون، با آثار مقمص آشنایی داشت و در پاره‌ای از موضوعات از او تأثیر پذیرفته است. اینکه آیا فلسفه یهودی قرون وسطا را باید با "داودبن مروان رواقی شیرازی"، معروف به داود بابلی یا داود مقمص، شروع کرد یا با سعديا گائون، بستگی به مقصود ما از کلیدواژه فلسفه یهودی دارد. مقمص یهودی‌ای بود که به تألیف آثار فلسفی و جدلی همت گماشت. او به استثنای دفاع از برتری نبوت "موسی"، برای هیچ نظریه‌ای که به طور متمایز یهودی باشد در کتاب *بیست مقاله* خود استدلال نکرد. المقمص پس از آنکه به مسیحیت گروید به فراگیری فلسفه مبادرت ورزید و به عنوان فردی که نقشی در جامعه یهودی ایفا کرده باشد شناخته نشده است (Frank and leaman, 2000, p.165) مقمص به اندازه سعديا هویت معتزلی نداشت و تحت تأثیر ایشان نبود. او بیشتر به سستی که به کلام مسیحی مشهور است، تعلق داشت که به لحاظ زمانی بر کلام اسلامی تقدم داشت. کتاب *بیست مقاله مقمص* با منطق و معرفت‌شناسی، عمدتاً ارسطویی، شروع می‌شود با این هدف که شناخت را بر پایه محکمی استوار سازد.

مقایسه سعديا با ابن میمون

سعديا گائون، کتاب *باورها و اعتقادات* را در سال ۹۳۳ نوشت. یعنی دقیقاً در زمانی که اوج تعارضات دینی و فلسفی بود و مکاتب فلسفی و ادیان مختلف باهم درگیر بودند. از یک طرف، در درون یهودیت از اواخر قرن هشتم فرقه قرائیم سربرآورد که با سنت یهودی مخالف بود، و از طرف دیگر، مسیحیت، اسلام و ادیان ایران باستان فعال بودند و عقاید و باوره‌های یهودیت را زیر سؤال می‌بردند. سعديا و بعدها ابن میمون هر دو به دنبال حیرت‌زدایی از یهودیان زمان خود بودند، اما یک تفاوت اساسی میان مخاطبان سعديا و ابن میمون وجود داشت. مسئله اصلی زمان ابن میمون این بود که از میان ارسطو و کتاب مقدس کدام یک را باید انتخاب کرد؟ آیا باید جانب فلسفه ارسطویی نوافلاطونی شده "فارابی" و "ابن سینا" را گرفت و یا اینکه دل در گرو کتاب مقدس داشت؟ ابن میمون تمام سعی و همت خود را به کار بست تا میان آن دو آشتی و سازگاری برقرار کند. در مورد سعديا شرایط متفاوت بود. در زمان او فلسفه ارسطویی نوافلاطونی شده با دیدگاه‌های عقل فعال، نظریه صدور، ماده و صورت و نظایر آن دیدگاه غالب نبودند. ابونصر فارابی (متوفای ۹۵۰) معاصر سعديا بود، اما، هیچ‌گونه نشان و اثری از دیدگاه نوافلاطونی در آثار

سعیدیا دیده نمی‌شود، البته آثار سعیدیا از آشنایی او از فلسفه‌های مختلف حکایت دارد، ولی نزاع زمان او تعارض یک فلسفه با یک دین خاص نبود.

ابن میمون یکی از نظام‌سازان قرون وسطاست. ولی کتابش ظاهر بی‌نظمی دارد. اولاً او نگران دستیابی افراد نااهل بود، از این‌رو مخاطبان خاص را یعنی یهودیان مؤمنی که اهل فلسفه هم بودند در نظر داشت. بنابراین، می‌توان دلالة الحائرين را هم اثری دیرپاب و هم زودپاب دانست. پیام پنهان این کتاب موضع واقعی ابن میمون را بازتاب می‌دهد. او می‌گوید هنگام سخن گفتن از موضوعات بسیار مهم لازم است بخش‌هایی از آن را پنهان کنیم و بخش‌هایی دیگر را آشکار نماییم. گاهی اوقات در مورد اقوال خاص ضرورت ملزم می‌سازد با بحث براساس یک مقدمه خاص پیش برود. حال آن‌که در جایی دیگر ضرورت ملزم می‌سازد که بحث براساس فرض دیگری که متناقض با مقدمه اول است پیش برود.

نظریه شناخت

سعیدیا گائون در مقدمه کتاب *باورها و اعتقادات* هدف خود را فراهم آوردن زمینه‌ای برای مطالعه مطمئن و زدودن هرگونه شک معرفی می‌کند (saadia, 1976, p.3). او علت تردید و شک را این‌گونه بیان می‌کند. مفاهیم عقلی بر ادراکات حسی مبتنی‌اند و متعلقات حواس به یکی از دو دلیل زیر در معرض ابهام‌اند: الف) طالب حقیقت به اندازه کافی با موضوع تحقیق خود آشنا نیست؛ ب) یا اینکه وظیفه خود را سبک شمرده و آن‌گونه که باید و شاید در پژوهش خود امعان نظر نکرده و استقامت به خرج نداده است. همین‌طور در مورد امور عقلی ابهام به یکی از دو دلیل زیر رخ می‌دهد: الف) طالب معرفت عقلی آشنایی کافی با روش‌ها ندارد و برای نمونه، چیزی که برهان نیست برهان معتبر و آنچه را برهان معتبر است غیر برهان به حساب می‌آورد؛ ب) یا حتی اگر به شیوه‌های استدلال آشنا باشد آسان‌ترین و راحت‌ترین فرآیند را بر می‌گزیند و بدون آنکه مقدمات لازم را فراهم آورد به یک‌باره به سمت نتیجه پایانی رهنمون می‌شود و بدین طریق یک استدلال مراحل لازم را طی نمی‌کند (Ibid, p.4). البته، دلیل سومی را نیز می‌توان بر دو دلیل پیش گفته افزود و آن اینکه پژوهشگر و طالب حقیقت دقیقاً نمی‌داند به دنبال چه چیزی است (Ibid, p.5). به نظر سعیدیا، شکایت از خدا به خاطر اینکه چرا خلق خود را در حالت شک گذاشته است قابل توجیه نیست، زیرا شناخت یک نوع فعالیت است که همچون سایر فعالیت‌ها نیازمند زمان است. در فرآیند شناخت نخست شناخت مبهم به دست می‌آید و سپس به مرور زمان اشتباهات و ابهامات برطرف می‌گردد. وانگهی، درخواست شناخت آنی و فوری در حکم درخواست برابری با خداست.

منابع شناخت

چهار منبع شناخت وجود دارد: ۱. شناخت حسی یا شناخت از راه حواس پنج‌گانه؛ ۲. شهود عقلی یعنی مفاهیمی که فقط در ذهن انسان پدیدار می‌شوند نظیر تحسین راستی و تقبیح دروغ؛ ۳. شناخت برآمده از ضرورت منطقی یا استنتاج منطقی؛ مقصود نتایجی است که اگر فرد درست‌بودن آن‌ها را تصدیق نکند

ناگزير اعتبار شهودهاي عقلاني يا ادراك حسي را انكار خواهد كرد و از آنجاكه او چنين كاري نمي تواند بكند ناگزير از قبول ضرورت منطقي به عنوان منبع سوم شناخت است. سعديا گفته هاي كساني كه اعتبار سه منبع فوق يا برخي از آنها را زير سؤال برده اند نقد مي كند (Ibid, p.16-17). او مي گويد موحدان علاوه بر سه منبع فوق به مرجعيت و اعتبار سنت نيز باور دارند و به عنوان منبع چهارم از آن ياد مي كنند. اعتبار و مرجعيت سنت مبتني بر شناخت حسي و شهود عقلي است (Ibid, p.18).

سعديا درباره هر يك از منابع فوق به تفصيل بحث کرده است. برای نمونه، او برای اعتبار استنتاج عقلي پنج شرط ذکر می کند و در مورد شرايط اعتبار سنت يا تفسير كتاب مقدس چهار شرط در مقدمه تفسيرش بر تورات ذکر کرده است (saadia, 2006, p.161). از نظر سعديا، علاوه بر شريعت مكتوب كه حاوي اوامر و نواهي الهي، ثواب و عقاب و نيز گزارش كار خادمان و خائنان است به شريعت شفاهي يا سنت معتبر نيز نياز بود تا شريعت و داستان هاي شگفت آورش در طول قرون به نسل هاي بعدي انتقال يابد. سنت معتبر به اندازه چيزهايي كه با چشم ديده مي شوند صحت دارد (ارميا، ۱۰:۲). اگر به گزارش صحيح اعتماد نبود هر كس طالب منافع خود بود و به اوامر و نواهي توجه نمي كرد. به دو دليل ممكن است گزارشي جعل شود: يكي اندیشه نادرست و ديگري تحريف از روي هواهاي نفساني. سعديا مي گويد من به عقل دريافته ام كه اندیشه نادرست و تحريف از روي هوس در صورتي تحقق مي يابد كه از فرد صادر شود و گر نه در جمع چنين چيزي اتفاق نمي افتد و حتي در صورت تباني فاش خواهد شد (saadi, 1976, p.157). تأكيد سعديا بر سنت علاوه بر آنكه اهميت بنيادين و ذاتي براي يهوديت دارد يك انگيزه اضافي كه همانا رد فرقه قرائيمي و رد دعاوي ادريان رقيب يعني مسيحيت و اسلام نيز براي او وجود داشت.

عقل و وحی

ظاهرا، عقلاني بودن يهوديت چنان براي سعديا قاطع و مسلم بود كه مسئله او هماهنگي وحی با عقل يا بالعكس نبود، بلكه مسئله او بيشتر اين بود كه چرا به وحی نياز است؟ از نظر سعديا، تعارض واقعي ميان عقل و وحی نيست، بلكه تعارض ميان وحی و شبه عقل است. استدلال عقلي چنانچه فرآيند درست خود را طی كند و تربيت مقدمات، به گونه صحيحی صورت گيرد آموزه هاي يهوديت را تأييد خواهد كرد. مشكل اين است كه تنها افراد بسيار معدودي موفق به تكميل فرآيند تحقيق و تأمل خود مي شوند.

سعديا اين سؤال را مطرح مي كند كه چگونه مي توان به شناخت عقلي اعتماد كرد و به دنبال يقين رياضي بود در حالي كه بني اسرائيل اين شيوه تعقل را چون به بي اعتقادي و قبول نظرات بدعت آميز منتهي مي شود رد مي كنند؟ آيا تأمل و تفكر به بي اعتقادي مي انجامد؟ سعديا مي گويد اين سخن عوام و انسان هاي جاهل است. افراد جاهل شهر و ديار ما از اين دست سخنان بسيار دارند. براي نمونه، آنان مي گویند هر كس به هند برود ثروتمند خواهد شد و يا اعراب مي گویند اگر شتر شخصي را بر روي قبر او نهر كنند غذاي آن دنياي او تأمين خواهد شد و نمونه هايي از اين دست.

اعتراض ديگر، آنكه ممكن است گفته شود حكيمان بني اسرائيل نيز تأمل در باب آغاز زمان و مكان را

تحریم کرده‌اند و گفته‌اند هرکس دربارهٔ چهار امر تأمل کند بسیار بهتر می‌بود که متولد نمی‌شد. در باب آنچه در زیر است، آنچه در بالاست، و آنچه در آغاز جهان بود و آنچه در پایان خواهد آمد. سعدیا در پاسخ می‌گوید نمی‌توان تصور کرد که حکیمان ما را از کاری منع کرده باشند که خود خدا، ما را بدان امر فرموده است. کتاب "ایوب" و پنج نفری که بحث‌های مفصل درخصوص این امور داشته‌اند (ایوب، الیفاز، بلدد، صوفر و الیهو) گواه ماست. بنابراین، حکیمان ما را از تحقیق عقلی منع نکرده‌اند. آیهٔ ۴۰:۲۱ اشعیا می‌گوید: «آیا ندانسته و نشنیده‌اید و از ابتدا به شما خبر داده نشده‌است و از بنیاد زمین نفهمیده‌اید» آیهٔ ۴ باب ۳۴ ایوب نیز شاهد دیگری است بر مدعی ما. بنابراین، آنچه حکیمان منع کرده‌اند کنار گذاشتن کتاب مقدس و اعتماد به آرای شخصی و تشکیک در باورهاست. کسانی که به این شیوه تفکر می‌کنند شاید گاهی به حقیقت برسند، ولی حتی اگر به حقیقت دست بیابند باز بدون ایمان خواهند بود. بنابراین، ما نیز در این نکته با حکیمان بنی اسرائیل هم‌نوا هستیم و معتقدیم که حتی اگر فردی فیلسوف اصیل باشد چنانچه به این شیوه تعقل کند گناهکار خواهد بود. اما فرزندان اسرائیل شیوه دیگری را در تأمل و تفکر خود برگزیده‌اند. در واقع، ما با در نظر گرفتن دو هدف زیر دربارهٔ باورهای خودمان تحقیق و تأمل می‌کنیم: اثبات نظری حقانیت آنچه از انبیای خدا آموخته‌ایم؛ و ابطال مدعی کسانی که با آموزه‌های دینی ما سر مخالفت دارند.

مفید بودن وحی

اگر معرفت برخاسته از تأمل می‌تواند حقیقت کاملی را پدید آورد که با تعالیم پیامبران الهی مطابق باشد چه نیازی به وحی و فرستادن پیامبران بود؟ چرا خدا پیامبران را به‌جای معجزات، که علائم و نشانه‌های مرئی‌اند، به استدلال‌های عقلی مجهز نکرد، چون نتایج کسب‌شده از طریق تأمل به زمان کافی نیازمندند. اگر خدا آشنایی با دین را تنها به تأمل و معرفت عقلی حواله می‌داد ما در بخشی از زمان و تا تکمیل فرآیند استدلال و امکان بهره‌وری از نتایج آن بدون هدایت دینی می‌ماندیم و ممکن است برخی به‌خاطر ناتوانی از تأمل هرگز آن فرآیند را کامل نکنند و یا به‌سبب ترس و چیرگی عدم اطمینان به بهره‌گرفتن از نتایج آن موفق نشوند. براین اساس، خدا راه‌هایی سریع از همهٔ این تکالیف را با ارسال رسولان هموار کرده‌است. زنان و کودکان و افرادی که حوصله و توان تأمل ندارند می‌توانند بدین شیوه ایمان خود را کامل کنند، زیرا امکان معرفت حسی برای همهٔ انسان‌ها فراهم است.

بیرامون لزوم وحی

عده‌ای می‌گویند با وجود عقل نیازی به وحی نیست. در پاسخ باید گفت نه تنها در تعالیم و قوانین و حیانی که برای احکام عقلانی نیز به وحی نیاز است. عقل ما را به سیاست‌گذاری از خدا به‌سبب مهربانی‌اش فرا می‌خواند، ولی چگونگی اظهار این سپاس و زمان و شکل ارائهٔ آن را شریعت معین می‌کند، مثلاً ادای نماز در اوقات خاص. نمونهٔ دیگر مقدار کیفر جرایم است. عقل تقاص مجرم را امضا

می‌کند، ولی شکل آن را مشخص نمی‌کند که آیا تویخ تنها کافی است یا باید به هر شخص به میزان معین تازیانه زد.

قوانینی که خدا از طریق پیامبران به ما داده‌است بر دو دسته‌اند: گروه نخست قوانینی است که عقل ما از طریق حسی که خداوند در ما قرار داده‌است درستی و نادرستی، خوب و بد بودن آن‌ها را تصدیق می‌کند. دسته دوم قوانین به اعمالی اشاره دارند که عقل به درستی و نادرستی آن‌ها حکم نمی‌کند، بلکه آن‌ها با امر و نهی خدا درست یا نادرست می‌گردند. این دسته احکام در تقابل با دسته نخست که عقلانی نام گرفته‌اند قوانین سنتی نامیده می‌شوند. ما به‌خاطر اطاعت از قوانین سنتی پاداش داده می‌شویم و در عین حال این قوانین پس از بررسی دقیق معلوم می‌گردد که اهمیت عقلانی نیز دارند و این‌طور نیست که به‌طور گزافی بر انسان تحمیل شده باشند. بدین ترتیب، هدف از تقدیس روزهای خاصی از سال نظیر شبات این است که ما وقتمان را به ستایش و پرستش خدا، تحصیل حکمت و مراوده با دوستان و بحث در موردینی اختصاص دهیم. بدیهی است که عقل ما به این قوانین رهنمون نمی‌شود، بلکه از طریق وحی با چنین قوانینی آشنا می‌گردد. البته چنانکه گذشت، این موضوع در مورد قوانین عقلی نیز تا حدی صادق است، زیرا درست است که این قوانین را از رهگذر عقل تحصیل می‌کنیم، ولی وحی در تعیین جزئیات آن دخالت دارد (saadia, 1976, pp.145-7).

دیدگاه سعديا دربارهٔ آفرینش عالم

نظریه سعديا در باب آفرینش را می‌توان در سه بخش زیر بیان کرد: الف). تمام اشیا در زمان خلق شده‌اند؛ ب). اشیا خالق خودشان نیستند؛ ج). خالق آن‌ها را از عدم، خلق کرده‌است.

آفرینش از عدم

در کتاب دوم مکابیان (۷:۲۸) آمده‌است خدا آسمان و زمین و آنچه در آن است را «نه از چیزهای موجود» ساخته‌است. اولین بار «ترتولیان» تعبیر «از عدم» را به لاتینی به‌کار برد و بعدها در ترجمه لاتینی آیه فوق نیز این تعبیر به‌کار رفت (ولفسن، ۱۳۶۸، ۳۸۲). ترتولیان در کتابش باعنوان بر علیه مرقیون که در سال ۲۰۷ نگارش یافته تعبیر فوق را به‌کار برده‌است. این بحث کلامی که آیا جهان از عدم، خلق شده‌است یا از ماده ازلی تابع این مسئله‌است که آیا «لا شیء» نه چیز است یا شیء. فیلون اسکندرانی و برخی از آباء کلیسا نظریه افلاطون مبنی بر آفرینش از ماده ازلی را پذیرفتند، ولی خود آن ماده را مخلوق از عدم می‌دانستند. فیلون تعبیر غیرموجود را به‌کار برده‌است که با عدم، بنا بر نظر ارسطو تفاوت دارد. از نظر ارسطو، ماده تنها می‌تواند به‌صورت عرضی «غیر موجود» باشد، درحالی که عدم عبارت است از «غیرموجود ذاتی». بنابراین انتساب نظریه خلق از عدم به فیلون اسکندرانی از سوی «ژیلسون» چندان دقیق به‌نظر نمی‌رسد (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۵۸) و چنانکه گذشت ترتولیان برای اولین بار تعبیر خلق از عدم را که واژه‌ای لاتینی است به‌کار برده‌است.

متفکران معتزلی نظریه‌ارسطو مبنی بر ازلی بودن جهان را چون با دیدگاه قرآن مبنی بر آفرینش جهان مخالف بود نپذیرفتند. آنان نظریه خلق جهان از ماده ازلی یعنی دیدگاه افلاطون را پذیرفتند که در قرآن چیزی در مخالفت با آن وجود ندارد. بنابراین وقتی آنان می‌گویند جهان از عدم خلق شده است معدوم را چیزی می‌دانند و نه هیچ، و این همان دیدگاه افلاطون است. ولفسون معتقد است این دیدگاه تمام معتزلیان به استثنای دو نفر از آنان است (همان، ۳۹۰-۳۹۲).

سعدیا تعبیر «نه از چیزی» را به کار برده است و نه «از هیچ». او به تفاوت آن دو توجه داشته است. او در شرحش بر سفر بصیر/ در شرح این عبارت که «او چیزی را نه از چیزی (لا من شیء) آفرید و آنچه را که نبود (لیس) به وجود (ایس) آفرید» می‌گوید: در اینجا می‌گوییم «او چیزی را نه از چیزی آفرید» و نمی‌گوییم «او چیزی را از هیچ آفرید» و به همین دلیل آیه ۲۷:۷ ایوب را به «او زمین را نه بر چیزی آویخت» ترجمه می‌کنیم و نه «او زمین را بر هیچ چیز آویخت». (همان، ۳۹۸). تفاوت میان من لاشئ و لا من شیء (نه از چیزی و از هیچ) تفاوتی ظاهری و نوعی بازی با الفاظ نیست، بلکه منعکس‌کننده اصلی منطقی است. از نظر ارسطو، علامت نفی هرگاه، سر اسمی درآید آن را غیرمعین خواهد ساخت. لاشئ از دو جزء «نه و چیز» ترکیب شده است و به لحاظ منطقی می‌توان آن را اسم نامعین و یا غیرمحصل خواند. بنابراین ارسطو یک «اسم غیرمحصل به صورتی یکسان بر آنچه وجود دارد و بر آنچه وجود ندارد» قابل اطلاق است. بنابراین، من لاشئ می‌تواند به معنای نه از چیزی باشد که معنای «از هیچ» را ندارد، بلکه به معنای از چیزی نامعین است که می‌تواند وجود داشته باشد یا نداشته باشد (همان، ۳۹۸-۳۹۹).

براهین اثبات خلق از عدم

سعدیا چهار برهان برای اثبات آفرینش جهان از عدم در کتاب *باورها و اعتقادات* ذکر کرده است. البته او در تفسیری که بر سفر پیدایش نوشته و نیز سایر آثارش براهین دیگری را نیز ذکر کرده است. او می‌گوید ما از طریق کتاب مقدس و تعالیم پیامبران دریافته‌ایم که جهان و هر آنچه در آن است مخلوق است و خدا آن‌ها را از عدم خلق کرده است. در سفر پیدایش آمده است: «در ابتدا آسمان‌ها و زمین را آفرید» (پیدایش ۱:۱) و یا در اشعیا آمده است: «من یهوه هستم و همه چیز را ساختم. آسمان‌ها را به تنهایی گسترانیدم و زمین را پهن کردم؛ با من که بود؟» (اشعیا ۴۴:۲۴). خداوند این کار را به طرز معجزه‌آسا و حیرت‌آوری انجام داد و ما آن را به عنوان امری واقعی پذیرفتیم. اکنون نوبت به تحقیق در این باب است که آیا عقل نیز مؤید این معناست یا نه؟ سعدیا مدعی است چهار برهان عقلی در تأیید نکته فوق می‌توان ذکر کرد.

برهان نخست، دلیل از راه محدودیت و متناهی بودن جهان

به طور قطع زمین و آسمان هر دو محدودند، زیرا زمین مرکز جهان است و آسمان آن را احاطه کرده است. در نتیجه، نیرویی که در آن‌ها ذاتی است محدود است، زیرا طبیعی است که نیروی نامتناهی نمی‌تواند در یک جسم متناهی و محدود جای بگیرد. بنابراین نیروی حافظ آن‌ها متناهی است و در نتیجه باید آغاز و انجامی داشته باشد (Ibid, p.41). ممکن است گفته شود آسمان‌ها و زمین‌های چندی وجود دارد و هر آسمانی زمین خاص خودش را احاطه می‌کند و در نتیجه تعداد نامتناهی‌ای از عوالم وجود خواهند داشت. سعدیا در پاسخ می‌گوید از منظر طبیعت چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. در طبیعت محال است که عنصر خاک فوق عنصر آتش و عنصر هوا بالطبع تحت عنصر آب باشد، زیرا آتش و هوا سبک‌اند، در حالی که خاک و آب سنگین‌اند. وانگهی، خود کتاب مقدس بر متناهی و محدود بودن زمین و آسمان تصریح کرده است آنجاکه می‌گوید: «از اقصای زمین تا اقصای دیگر آن» (تثنیه ۴:۳۲) و یا در کتاب جامعه آمده است: «آفتاب طلوع می‌کند و آفتاب غروب می‌کند و به جایی که از آن طلوع نمود می‌شتاید» (جامعه ۱-۵).

درواقع، این برهان منسوب به یوحنا نحوی است و مشتمل بر سه قضیه است: ۱. جهان از لحاظ بزرگی محدود است؛ ۲. نیروی داخل جهان که حافظ هستی آن است محدود است؛ ۳. از چنین نیروی محدودی نمی‌تواند وجود نامحدود فراهم آید. سعدیا از این سه مقدمه نتیجه گرفت جهان باید آغاز و انجامی داشته باشد. به گمان ولفسن، هر سه مقدمه فوق خاستگاه ارسطویی دارد (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۴۰۲).

برهان دوم، از راه اثبات مرکب بودن جهان از بخش‌ها و اجزای مختلف

بدیهی است که اجسام از اجزاء و بخش‌های مختلف ساخته شده‌اند. به باور سعدیا، همین امر در مورد مصنوع خدا یعنی خلقت هم صادق است. زمین و آسمان نیز از اجزاء و بخش‌های مختلف تشکیل شده‌اند (Ibid, p.42). از طرفی کتاب مقدس نیز به ما می‌گوید ترکیب و تجزیه اجزای حیوانات به مخلوق بودن آن‌ها اشاره دارد. آنجاکه می‌گوید: «دست‌های تو مرا ساخته و آفریده‌است» (مزامیر ۱۹:۷۳) و در اشعیا آمده است «پهوه آفریننده آسمان... زمین را سرشت و ساخت و آن را استوار نمود» (اشعیا ۴۵:۱۸). «چون به آسمان تو نگاه کنم که صنعت انگشت‌های توست، و به ماه و ستارگانی که تو آفریده‌ای» (مزامیر ۸-۳).

برهان سوم، برهان از طریق اعراض

هر جسمی دارای عرض است خواه اعراض ذاتی یا اعراضی که از بیرون بر آن‌ها عارض می‌گردد. این نکته در مورد زمین و آسمان نیز صادق است؛ برای نمونه، زمین هیچ‌گاه بدون حیوان و گیاه نبوده است. بنابراین از آنجاکه این اعراض مخلوق‌اند آنچه از آن‌ها جدایی‌ناپذیر و ذاتی آن‌هاست در فرض مثال زمین

و آسمان نیز مخلوق خواهند بود (Ibid, p.43). وانگهی، در کتاب مقدس نیز آیاتی وجود دارد مبنی بر اینکه اعراض زمین و آسمان آغازی دارند. برای نمونه، در کتاب اشعیا آمده است: «من زمین را ساختم و انسان را بر آن آفریدم. دست‌های من آسمان‌ها را گسترانید و من تمامی لشکرهای آن‌ها را امر فرمودم» (اشعیا ۴۵:۱۲).

برهان چهارم مبتنی بر مفهوم زمان

سه دوره زمانی متمایز وجود دارد: گذشته، حال و آینده. زمان حال کوتاه‌تر از هر لحظه زمانی است. در فرض مثال، زمان حال را یک نقطه فرض کنید و باز شخصی را فرض کنید که به لحاظ ذهنی می‌خواهد از این زمان جلوتر رود. او به دلیل اینکه زمان نامحدود است موفق به انجام این کار نخواهد شد و آنچه نامتناهی است به طور کامل به لحاظ ذهنی نمی‌تواند پشت به مبدأ جاده ترقی و صعود را ببیند. به همین دلیل وجود برای اینکه به ما برسد نمی‌تواند سیر نزولی بی‌پایانی را ببیند. اما اگر وجود به ما نرسیده است پس ما موجود نیستیم. نتیجه، آنکه ما می‌دانیم که وجود داریم و این وجود کل دوره زمانی را طی کرده تا به ما رسیده است و اگر این امر به خاطر محدود بودن زمان نبود وجود آن را نمی‌پیمود. این نکته در مورد زمان آینده و گذشته نیز صادق است. در کتاب مقدس نیز آمده است: «جمیع آدمیان به آن‌ها می‌نگرند. مردمان آن‌ها را از دوره مشاهده می‌نمایند» (ایوب، ۳۶:۲۵) و یا در آیه ۳ همین کتاب آمده است «علم خود را از دور خواهیم آورد و به خالق خویش عدالت را توصیف خواهیم کرد» (Ibid, p.44).

سعدیا دوازده نظریه دیگر را درباره آفرینش جهان ذکر و نقد کرده است. آناکسیمنس، امپدکلس، آناکسیماندر، پروتاگوراس، افلاطون، ارسطو، اپیکوری، پورون، فلوطین، مانوی‌ها و کارنئادس از جمله متفکرانی هستند که سعدیا به دیدگاه آنان پرداخته است (saadia, 1976, pp50-83).

رد دیدگاه افلاطون و فلوطین در باب آفرینش عالم

اگر ماده ازلی قبل از جهان وجود داشته باشد، تبیین منشأ جهان به روی دو احتمال گشوده است. احتمال نخست آنکه هیچ چیزی خارج از این ماده و جهانی که از آن پدید می‌آید وجود ندارد که مطلب مبهم و بی‌معنایی است، زیرا معنای آن این است که یک شیء مرده و نامعقول علت حیات و عقل در جهان باشد، بنابراین، باید سراغ موجود عاقلی که جهان را از ماده ازلی و اولیه به وجود آورده رفت که این نیز محال است، زیرا اگر ماده نظیر سازنده جهان ازلی باشد مستقل از آن خواهد بود و از اراده خدا اطاعت نخواهد کرد و در نتیجه جهان از آن به وجود نیامده است. تنها بدیلی که باقی می‌ماند این است که سازنده جهان موجودی عاقل باشد و چیز ازلی‌ای خارج از آن وجود نداشته باشد. او به تنهایی مسئول وجود جهانی است که زمانی نبوده است. اینکه آیا او نخست ماده را و از آن جهان را خلق کرد یا اینکه او جهان را ساخت در درجه دوم اهمیت قرار دارد.

احتمال ديگر آنکه به جای قول به اینکه جهان از عدم خلق شده است، بگوئيم خدا جهان را از خودش خلق کرده است یعنی همچون نوری که از خورشید ساطع و جهان از او صادر می گردد. این دیدگاه نوافلاطونی است و سعديا سخت با آن مخالف است. او برعکس می گوید یک جوهر ازلی ای که صورت، اندازه، مکان یا زمان ندارد باید به جسم یا اجسام دارای اعراض تبدیل گردد یا یک موجود عاقلی که دستخوش تغییر و تأثیر یا ادراک نیست باید به جسمی تبدیل گردد که در معرض همه اینهاست.

خلاصه، آنکه سعديا هر دو فرض را مبهم و بی معنا می داند. واقع امر این است که قائلان به دو دیدگاه فوق برای احتراز از نظریه خلق از عدم از چاله به چاه افتاده اند. به طور قطع، خلق از عدم تصور مشکل است، و به همین دلیل این قدرت را تنها به خدا نسبت می دهند. درخواست اینکه خدا چگونه این کار را انجام می دهد معادل با این است که ما خودمان را خالق بدانیم (Husik, 1918, p.31).

اثبات خدا از طریق خلقت

بعد از اینکه معلوم شد تمام اشیا مخلوق اند باید تحقیق کرد که آیا آنها خودشان خلق شده اند یا علتی از بیرون خالق آنها بوده است. سعديا به سه دلیل فرض دوم را اثبات می کند. **دلیل نخست**، اگر حسب فرض چیزی خالق خودش باشد برای خلق مشابه خود در موضعی قوی تر و بهتر خواهد بود. اگر او هنگامی که ضعیف بوده قادر به خلق خودش بوده است، پس چرا هنگامی که قوی است نتواند خودش را خلق کند؟ به هر حال، اگر هنگامی که قوی بوده موفق به خلق شبیه خود نشده است به طور قطع اگر ضعیف باشد نخواهد توانست چنین کاری را انجام دهد. **دلیل دوم**، اگر به فرض یک چیزی خودش را خلق کند، این فرض برای دو بخش از زمان غیر قابل دفاع خواهد بود. اگر آن خودش را قبل از اینکه به وجود بیاید خلق کرده باشد در این صورت معدوم خواهد بود و معدوم هیچ چیزی را تحت تأثیر قرار نمی دهد. و اگر خودش را بعد از اینکه به وجود آمد خلق کرده است در این صورت وجودش بر بازسازی خودش مقدم خواهد بود و به خاطر وجود قبلی اش هیچ نیاز دیگری به باز آفرینی خودش نخواهد داشت. تنها زمان حال باقی می ماند که آن هم خود را درگیر هیچ عملی نمی سازد. **دلیل سوم**، آنکه تنها در صورتی می توان چیزی را خالق خودش دانست که به خلق نکردن خود نیز قادر باشد. اما این فرض به این می ماند که یک چیز را هم زمان موجود و غیرموجود بدانیم. گذشته از دلایل فوق کتاب مقدس نیز مدت ها قبل بطلان خلق یک چیز توسط خودش را خاطر نشان شده است «بدانید که یهوه خداست؛ او ما را آفرید» (مزامیر، ۱۰-۳). در کتاب حزقیال به طور ضمنی ناخشنودی یهوه از فرعون اعلام شده است آنجا که می گفت: «نهر من از آن من است و من آن را به جهت خود ساختم» (حزقیال ۳:۲۹).

با فرض اینکه جهان مخلوق است و خالق خودش نیست، ضرورت فرض یک خالق مطرح می گردد. اکنون باید بررسی کرد که آیا خالق جهان را از عدم خلق کرده است آن گونه که کتاب مقدس می گوید یا از چیزی دیگر. خود مفهوم "خلق از چیز دیگر" اشتباه و متناقض است، چون لازمه واژه «خلق» این

است که آن برای اولین بار خلق شده و مبدأ و خاستگاه زمانی داشته باشد. مفهوم «از چیزی» ازلی بودن ذات آن را می‌رساند و نه مبدأ زمانی در لحظه خاص. با فرض خلق جهان از عدم، اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا قبل از خلق جهان چیزی به نام مکان و زمان وجود داشته‌است؟ سعدیا می‌گوید هنگامی که زمین و اجسام وجود ندارند چیزی به نام مکان نیز وجود نخواهد داشت. در مورد زمان نیز همین‌طور است. در جایی که جهان نباشد زمان هم نخواهد بود. این در پاسخ به اعتراضی است که می‌گوید چگونه قبل از خلق اجسام جهان عاری از اشیاء وجود دارد؟ یا مشکل دیگری که ارتباط نزدیک با آن دارد این است که چرا خدا جهان را قبل از این زمان خلق نکرد؟ پاسخ به این دو پرسش یک چیز است. هنگامی که جهان وجود ندارد قبل و زمانی در کار نیست. سؤال دیگری که طرح آن موجه است این است که چرا خدا تمام اشیاء را خلق کرد؟ سعدیا در پاسخ می‌گوید هیچ علتی وجود ندارد که خدا براساس آن مجبور به خلق اشیاء باشد. با این وصف، خدا آن‌ها را به‌طور بیهوده و عبث خلق نکرد. خدا می‌خواست حکمتش را آشکار سازد و خیرخواهی و رحمت او سبب شد بندگان قادر به عبادت گردند و خدا از این طریق به آنان نفعی برساند (Ibid, pp.84-6).

عدم جسمانیت خدا

پس از اثبات وجود خدا به‌عنوان علت تمام اشیاء باید تاجایی که ممکن است به برداشتی از ماهیت خدا رسید. سعدیا برای اثبات وجود خدا کار خود را با جهان شروع کرد که جسم است و به مفهوم خدا به‌عنوان علت تمام اشیای جسمانی رسید. حال اگر خود خدا جسمانی باشد جست‌وجوی ما پایانی نخواهد داشت، زیرا ما همچنان به‌دنبال علت او خواهیم بود. موجودی که علت تمام اجسام است خودش جسم نیست و این نهایت شناخت ماست و نمی‌توان فراتر از آن رفت. اما اگر خدا جسمانی نیست در معرض حرکت و تغییر و غیره هم نخواهد بود، زیرا انکار جسمانیت خدا و همچنان جست و جوی این اعراض در او تغییر لفظ و حفظ معناست.

وحدت و یگانگی خدا

خدا به دو معنا واحد است؛ به معنای وحدت عددی یا بیرونی و به معنای وحدت درونی و بساطت. اولی به این معناست که خدای دومی به جز او وجود ندارد. دومی بیانگر آن است که او در ذاتش واحد است یعنی بسیط است و نه مرکب. اوصاف خدا از قبیل حیات، قدرت و حکمت او از یک دیگر و از ذات او متمایز نیستند. آن‌ها همه یک چیزند.

سعدیا با اثبات جسمانی نبودن خدا وحدت و یگانگی او را نیز اثبات کرد، زیرا آنچه جسم نیست نمی‌تواند صفات جسمانی داشته باشد، از این‌رو، خدا نمی‌تواند بیش از یکی باشد و برهان‌های قوی در مخالفت با نظریهٔ دوگانگی وجود دارد. معلول واحد نمی‌تواند نتیجهٔ دو علت مستقل باشد، زیرا اگر یکی از آن‌ها مسئول کل باشد هیچ چیز دیگری باقی نخواهد ماند و فرض وجود او عبث خواهد بود. اگر معلول

دو جزء داشته باشد ما واقعا دو معلول خواهیم داشت. اما جهان واحد است و اجزای آن نمی‌تواند جدا باشد. از طرفی، اگر یکی از آن‌ها بخواهد چیزی را خلق کند و به کمک دیگری نیاز داشته باشد هیچ‌کدام همه توان نخواهند بود و این با صفت الوهیت ناسازگار است. اگر او بتواند دیگری را وادار به کمک به خود کند هر دو تحت اجبار خواهند بود و اگر آن‌ها آزاد و مستقل باشند چنانچه یکی بخواهد جسمی را زنده نگه دارد و دیگری بخواهد آن را بکشد محال خواهد بود و اگر یکی بتواند ضرورت را از دیگری بستاند هیچ‌کدام عالم مطلق نخواهند بود و اگر هیچ‌کدام قادر به این کار نباشند در این صورت قادر مطلق نخواهند بود.

سعديا برخی از آیات کتاب مقدس را در تأیید وحدانیت خدا ذکر کرده‌است که از باب نمونه می‌توان به چند آیه اشاره کرد. «غیر از او دیگری نیست» (تثنیه ۴: ۳۵)، «خداوند واحد خواهد بود و اسم او واحد» (زکریا ۱۴: ۹). سعديا از بخش دوم آیه فوق استفاده می‌کند که تمام اوصاف و اسمائی که بر خدا اطلاق می‌گردد در واقع یک اسم‌اند. بنابراین سه صفت حی، قادر و عالم به صفت خالق بر می‌گردند و درواقع توضیح و تفصیل صفت خالقیت خدا و لازمه آن می‌باشند.

به نظر سعديا مسأله اوصاف الهی بیشتر یک مسأله زبانی است تا معرفتی. یعنی این سؤال مطرح است که چگونه می‌توان به‌طور دقیق درباره خدا سخن گفت؟ و نه اینکه چگونه می‌توان مطلبی را درباره خدا دانست یا شناخت؟ او سه صفت ذات یعنی حیات، علم و قدرت را تصدیق می‌کند و معتقد است آن‌ها به یک مفهوم راجع‌اند، ولی به‌خاطر محدودیت‌های زبان نمی‌توان آن‌ها را در یک کلمه بیان کرد (Frank and leaman, 2000, p.167).

سعديا آیاتی را که ظاهر آن‌ها صراحت در دو یا چندخدایی دارد توجیه می‌کند. آیاتی در کتاب مقدس وجود دارد که از خدا به «خداوند خدا» (پیدایش، ۵۲: ۲) یا «خدای من و خداوند من» (مزمیر، ۲۳: ۳۵) یا «خداوند» و حضرت اعلی (سموئیل، ۱۴: ۲۲) یاد می‌شود. گاهی از خداوند با «یهوه» و از خدا با واژه «الوهیم» یاد شده‌است که بر وجود دو قدرت اشاره دارد و این آیات دستاویز کسانی قرار گرفته است که دوگانه‌انگارند. البته بیشتر حاخام‌ها با استناد به آیه ۲۰ باب ۲ سفر خروج که می‌گوید: «من یهوه هستم، خدای تو» بر یکی بودن خداوند و خدا (یهوه و الوهیم) تأکید کرده‌اند. سعديا گائون نیز در مقام یک حاخام آیاتی از این دست را تفسیر کرده است و در مصاف با آیین‌های دوگانه‌انگاری که در پیرامون او قرار داشتند نظیر آیین‌مانی، مزدک و غیره نقدهای جدی بر آن‌ها وارد ساخت (Saadia, 1976, pp.91-98).

صفات الهی

پس از اثبات وجود، وحدت و جسمانی نبودن خدا باید از مهم‌ترین صفات خدا حیات، قدرت و علم مطلق بحث کرد. نظریه سعديا در باب صفات از مباحث قبلی به دست می‌آید، زیرا نمی‌توان خالق از عدم را بدون داشتن قدرت مطلق تصور کرد که لازمه آن حیات است و از طرفی یک مخلوق نمی‌تواند کامل باشد مگر آنکه خالق آن قبل از خلق نسبت به آن علم داشته باشد. عقل این سه مفهوم را یک مرحله کشف می‌کند، زیرا مفهوم خالق متضمن همه آن‌هاست. پس هیچ‌گونه استنباط تدریجی از یکی به

دیگری نیست. عقل به خاطر محدودیت‌های زبان ناگزیر از کاربرد سه تعبیر است. بنابراین نباید گفت آن‌ها سبب کثرت در خدا می‌شوند. آن‌ها فقط لوازم «خالق» اند و موجب کثرت در ذات خدا نمی‌شوند، بلکه تنها دلالت می‌کنند بر اینکه یک چیز توسط صانع به‌وجود آمده‌است و حیات و علم و قدرت به چیزی بیش از این دلالت نمی‌کنند.

تأویل اوصاف انسان‌انگارانه

تعبیر انسان‌انگارانه کتاب مقدس را نباید به معنای لفظی و ظاهری گرفت. سعدیا با توسل به تفسیر کتاب مقدس این ملاحظه کلی را دارد که هر وقت آیه‌ای از کتاب مقدس ظاهراً با حقایق عقل در تعارض باشد بدون تردید معنای مجازی آن مقصود است و کسانی که با موفقیت آن را به‌گونه‌ای تفسیر کنند که با داده‌های حسی و عقل سازگار افتد به خاطر این کار پاداش داده خواهند شد، زیرا کتاب مقدس به‌تنهایی منبع یهودیت نیست، عقل منبع دیگری است که بر کتاب مقدس مقدم است و سنت منبعی است که بعد از کتاب مقدس در درجه دوم اهمیت قرار دارد (Ibid, p.109).

سعدیا برای اثبات اینکه خدا با هیچ چیز دیگری در خلقت قابل قیاس نیست، سراغ مقولات ارسطو رفت. هر چیزی یا جوهر است یا عرض (یعنی صفت یا خاصه جوهر). بدین ترتیب، جوهر نخستین و مهم‌ترین مقوله است که نمونه‌های آن انسان و اسب و غیره است. هر چیزی که جوهر نباشد عرض خواهد بود. در کل نه عرض وجود دارد که به‌اضافه جوهر مقولات دهگانه را تشکیل می‌دهند. اگر مقولات تمام اشیای را در بر گیرند و ثابت گردد که خدا هیچ یک از آن‌ها نیست به هدف خود خواهیم رسید. یک دلیل کلی وجود دارد که همگان با آن مانوس و آشنا هستند و آن اینکه خدا علت همه جوهر و اعراض است و خودش هیچ یک از آن‌ها نیست. کتاب مقدس نیز این نظریه را تأیید می‌کند (تثنیه ۴:۱۱). سنت نیز بر این نکته تأکید دارد. حکیمان که شاگردان پیامبران هستند آیات انسان‌انگارانه کتاب مقدس را به‌گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که از فهم شیء‌وار خدا برحذر باشند. این نکته به‌خصوص در مورد ترجمه آرامی کتاب مقدس موسوم به ترگوم صادق است.

سعدیا گائون هرچند به‌طور مستقیم به جنبه معنایی صفات خدا نپرداخته است، از مطاوی آثار او می‌توان به برخی از اصول مورد نظر در این باب دست یافت. او بر اصل ناهمانندی خدا با دیگر موجودات تأکید دارد. از نظر او اوصاف نامناسب برای خدا را یا باید به معنای افعال خدا در نظر گرفت و یا اینکه معنای سلبی از آن‌ها به دست داد (ولفسن، ۱۳۸۷، ص ۸۴).

رد تثلیث

سعدیا در ادامه بحث توحید و وحدانیت خدا برداشت مسیحیان از تثلیث را رد می‌کند. او دو دلیل عقلی در رد تثلیث ارائه کرده‌است. در دلیل نخست می‌گوید باور به تثلیث به تناقض می‌انجامد، چه آنکه قائلان به تثلیث بر مادی نبودن یا مجرد بودن خدا تأکید دارند و لازمه آن اعتقاد به وحدانیت خداست. ارسطو در

مابعدالطبیعه گفته است «هر آنچه عددا بسیار است دارای ماده است» (ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۴۰۷). بنابراین، لازمه تئلیث قبول گزاره متناقض زیر است: «خدا مادی است و خدا مادی نیست». دلیل دوم سعدیا بدین گونه است که اگر آنان به وجود اقوم دوم و سوم به معنای صفت حیات و علم باور دارند و آن‌ها را با توحید سازگار می‌دانند، چرا فقط به این دو صفت بسنده کرده‌اند و سایر اوصاف خدا را نظیر سمع و بصر و غیره را ذکر نمی‌کنند.

سعدیا گائون دلایل نقلی قائلان به تئلیث را که چیزی حدود شش آیه است و بیشتر آن‌ها مورد استناد "ابوقره مسیحی" است ذکر و سپس رد می‌کند. آیه ۲ باب ۲۳ دوم سموئل که از روح خدا و کلمه او سخن می‌گوید از این قبیل آیات است. کلمه از نظر سعدیا بر حکمت و روح بر حیات به‌عنوان اشخاص متمایز دلالت دارند. نمون‌های مشابه دیگری در کتاب مقدس وجود دارد و خداوند این تعابیر را در دهان پیامبران گذاشته است و مسیحیان به‌خاطر جهلشان نسبت به زبان عبری، این تعابیر مجازی را به معنای ظاهری و لفظی گرفته‌اند. بر این اساس، تعابیر بسیاری از این دست در کتاب مقدس وجود دارد و قاعدتا آن‌ها باید به اشخاص بیشتری قائل باشند. قائلان به تئلیث به آیات زیر نیز استناد کرده‌اند (پیدایش ۱: ۲۶، ایوب ۴: ۲۳، مزامیر ۳۳: ۶، امثال ۸: ۲۳، پیدایش ۱۸: ۲، دوم سموئل ۲۳: ۲).

مسیحیان در بحث آفرینش معتقد بودند خالق نمی‌تواند خلق کند مگر آنکه حی و حکیم باشد، بنابراین آنان حیات و حکمت را دو چیز بیرون از ذات خدا می‌دانستند. اما سعدیا می‌گوید این اعتقاد اشتباه است، زیرا آن‌ها با این گفته که چندین صفت متمایز در خدا وجود دارد به یک معنا جسمانی بودن او را اثبات می‌کنند که خطایی است که قبلا بطلان آن معلوم گشت. وانگهی، آنان به لوازم استدلال خود واقف نیستند. در مورد انسان می‌توان گفت که حیات و علم غیر از ذات اوست، زیرا آنها گاهی واجد علم و حیات هستند و گاهی نیستند، ولی در مورد خدا این نکته صادق نیست. از طرفی، چرا باید سه تا خدا وجود داشته باشد؟ چرا آنان به صفات سه‌گانه پیش گفته، قدرت، شنوایی و بینایی را اضافه نمی‌کنند؟ اگر به گمان آن‌ها قدرت، شنوایی و بینایی لازمه حکمت است بر این اساس حیات نیز لازمه حکمت است (Ibid, pp.101-3).

نتیجه

چنانکه گذشت، سعدیا گائون جایگاه و منزلت رفیعی در یهودیت یافته است. او از یک سو، در ترویج و گسترش زبان عبری در میان یهودیان ساکن در شرق جهان اسلام نقش بی‌بدیلی ایفا کرد، و از سوی دیگر، در چند جبهه (در مواجهه با اسلام، مسیحیت و فرقه یهودی قرائیمی) از حریم یهودیت دفاع می‌کرد؛ اودر تقابل با متفکران قرائیمی که منکر سنت بودند و تنها برای کتاب مقدس اعتبار و مرجعیت قائل بودند بر سنت به‌عنوان یکی از منابع چهارگانه شناخت تأکید ویژه داشت. سعدیا نخستین فیلسوف یهودی بود که تحت تأثیر متکلمان معتزلی به شکل نظام‌مند در صدد تحکیم باورها و اعتقادات یهودیت برآمد و آثار او همچنان مورد توجه و استناد متفکران یهودی است.

فهرست منابع

کتاب مقدس

- اپستاین، ایزیدور (۱۳۸۵) *یهودیت: بررسی تاریخی*. ترجمه بهزاد سالکی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ارسطو (۱۳۶۷) *متافیزیک*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی (شرف)، تهران: انتشارات گفتار.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۹) *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب و انتشارات سمت.
- ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸) *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.
- _____ (۱۳۸۷) *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ترجمه علی شهبازی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

Frank, Daniel H. and Oliver Leaman (1997) *Routledge History of world philosophies, vol 2, History of Jewish philosophy*, London: Routledge.

_____ (2000) *The Jewish Philosophy Reader*, London: Routledge.

HegeL, G.W.F (1995) *Lectures on the History of Philosophy*, trans by E.s.Haldane, University of Nebraska press.

Husik, Issac. (1918) *A History of Mediaval Jewish Philosophy*, the Macmillan company.

Saadia Gaon (1976) *The Book of Beliefs and Opinions*, Samuel Rosenblatt (trans), Yale University press

_____ (2006) *Book of Doctrines and Beliefs, in Three Jewish Philosophers*, The Toby Press.

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

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

wolfson, Harry Austryn (1982) (5th ed), *Philo: Foundations of Religious philosophy In Judaism, Christianity, And Islam*, Harvard university press.