

جریان‌های الاهیاتی یهودی متأثر از جریان‌های اسلامی در دورهٔ میانه

سیدلطف‌الله جلالی*

چکیده

الاهیات فلسفی یهودی در دورهٔ میانه، دارای گرایش‌های فکری برجسته‌ای است که تاکنون کمتر مورد توجه بوده است. این گرایش‌ها، متأثر از جریان‌های فکری اسلامی است. این مقاله، با رویکرد تحلیلی و نظری به شناسایی این جریان‌ها پرداخته شده و اثرپذیری آنها از جریان‌های فکری اسلامی به شیوهٔ مقایسه و تحلیل، مورد ارزیابی قرار گرفته است. یافته‌های این پژوهش، عبارتند از: گرایش کلامی، متأثر از معتزله؛ گرایش نوافلاطونی، متأثر از مکتب نوافلاطونی رایج در میان اسماعیلیه؛ گرایش ارسطویی رایج در میان فلاسفهٔ مشائی مسلمان و گرایش نص‌گرای رایج در میان گروه‌های مختلف اسلامی، بخصوص اشاعره و سرانجام، گرایش عقل‌گرایی مکتب قرائیم، در پاره‌ای از اندیشه‌های اساسی، متأثر از مکتب اهل رأی در عراق و نیز معتزله و در پاره‌ای دیگر، متأثر از اهل حدیث هستند. بسیاری از الاهی‌دانان این دوره، دارای گرایش‌های ترکیبی می‌باشند؛ ممکن است یک رویکردی دارای دو گرایش کلامی و ارسطویی، یا گرایش کلامی و نوافلاطونی، یا دو گرایش کلامی و ضد ارسطویی باشند.

کلیدواژه‌ها: یهودیت، اسلام، الاهیات، الاهیات فلسفی، دورهٔ میانه، کلام، فلسفه.

مقدمه

واژه «الاهیات»^۱ بیشتر در سه دین ابراهیمی کاربرد دارد، اما در این کاربردها، معانی گوناگونی از آن قصد می‌شود. بیشترین کاربرد این واژه، در مسیحیت است. در مسیحیت، معمولاً مقصود از الاهیات چیزی است که کل مباحث مرتبط با دین را شامل می‌شود، بر این اساس، با اصطلاح «علوم و معارف دینی» در فضای اسلامی قابل مقایسه است. این واژه، آن‌گاه که در میان مسلمانان به کار می‌رود، دارای دو معنا و کاربرد متمایز، اما مرتبط به هم است. واژه «الاهیات» در یک کاربرد آن، به معنای «مباحثی است که فقط درباره خدا و صفات و افعال الاهی بحث می‌کند.» در این معنا، بخشی از کلام و فلسفه اسلامی، به الاهیات اختصاص دارد. گاهی آن را «الاهیات به معنای خاص»، یا الاهیات بالمعنی الاخص نیز می‌نامند. کاربرد دوم این واژه، در فضای مباحث اسلامی، به معنای معارف برخاسته از دین است. در این کاربرد، که تا حدودی به همان اصطلاح مسیحی نزدیک است، الاهیات شامل مباحث بیشتری می‌شود و نسبت به کاربرد نخست آن بسی عام‌تر است. هرچند که دامنه وسعت آن، به اندازه کاربرد مسیحی آن نیست.

در کاربرد «الاهیات»، اعم از فضای اسلامی و یا مسیحی، نوعی نگرش انتزاعی و عقل‌گرایانه نهفته است. در فضای اسلامی، مورد استفاده نخست این واژه، بخشی از مباحث کلامی و فلسفی است که پایه اصلی آن را همان نگرش انتزاعی و عقلانی شکل می‌دهد. در کاربرد دوم، هرچند الاهیات شامل مجموعه معارف برخاسته از دین است، به طور ضمنی با آن نگرش همراه است. چنان‌که در مسیحیت، که الاهیات را به «دانش مربوط به امور الاهی» تعریف کرده‌اند،^۲ این دانش را گفتمانی پیوسته و عقلانی درباره خدا، ذات او، رابطه خدا با انسان و جهان، نحوه انتقال اراده الاهی به انسان و مانند آن می‌دانند؛ موضوعاتی همچون مشیت الاهی، معجزات، نماز و دعا، عبادت، اختیار، گناه، توبه، مسئله شر، جاودانگی نفس و فرشته‌شناسی را شامل می‌شود.^۳ بر این اساس، الاهیات در مسیحیت نیز با همان نگرش انتزاعی و عقلانی همراه بوده است.

در یهودیت، به دلایل گوناگون تاریخی و دینی، همچون میراث عظیم کتاب مقدسی و تأکید فراوان آن بر اعمال، نفوذ تلمود و شریعت‌محوری آن، پراکندگی یهود در سرزمین‌های گوناگون، سازمان‌نیافته بودن بسیاری از آموزه‌های اساسی یهودیت، داستانی و

حکایتی بودن متون اصلی این دین و... یهودیان مطالعات و نیروی فکری خود را صرف مناسک دینی و مباحث فقهی کرده‌اند و کمتر به اندیشه‌های انتزاعی اهتمام ورزیده‌اند. آنان بیشتر دربارهٔ اموری بحث کرده‌اند که خداوند انجام آنها را از انسان خواستار است و کمتر به اموری پرداخته‌اند که مربوط به تبیین ذات و صفات الاهی و چگونگی مداخلهٔ خدا در امور انسان و جهان است. بر این اساس، بسیاری معتقدند که یهودیت «الاهیات ندارد». همچنین، بسیاری از هر دو یهودیان سنتی و متجدد، به شدت مخالف کسانی هستند که می‌کوشند بر پایهٔ منابع یهودی «الاهیات یهودی» بسازند. از این‌رو، برخی بر این باورند که هرگونه اقدام الاهیاتی، اساساً ارتباطی به یهودیت ندارد.^۴

این ادعاها و مخالفت‌ها، هرچند بر پاره‌ای حقایق، قرائن و شواهدی مبتنی است، به طور کامل و مطلق صادق نیست. یک حقیقت انکارناپذیر این است که یهودیت کهن، فاقد الاهیاتی نظام‌مند بوده است. اما این امر بدین معنا نیست که یهودیت همواره و در ذات خود، فاقد الاهیات باشد؛ زیرا از آغاز تاریخ یهودیت، «خدا» محور حیات و اندیشهٔ دینی یهود بوده و یهودیان دربارهٔ خدا به تأمل و تفکر پرداخته‌اند. بسیاری از مباحث اعتقادی یهودیت در مقولهٔ الاهیات یهودی می‌گنجند. علاوه بر اینکه، رویکرد شریعت‌محور هلاخایی^۵ نیز در صورتی می‌تواند استوار و قابل دفاع باشد که بر زمینه‌ها و مبانی اعتقادی و الاهیاتی غیر هلاخایی استوار باشد. از این‌رو، می‌توان گفت: در یهودیت نیز مباحثی الاهیاتی وجود دارد، هرچند در روزگار کهن، معمولاً نام آن را «الاهیات» نمی‌نهادند. بنابراین، می‌توان گفت: در روزگار کهن، یعنی از دورهٔ پیش از میلاد تا دورهٔ اسلامی، الاهیات در یهودیت، به صورت ضمنی وجود داشته است. با این حال، بر اساس بررسی‌های نگارنده، دست‌کم از قرن دوازدهم میلادی، واژهٔ «الاهیات» بر همین مباحث اعتقادی و الاهی در پاره‌ای از آثار یهودی به کار می‌رفته است. به طور مثال، موسی‌بن میمون (م ۱۲۰۴م)، در مقام برجسته‌ترین دانشمند و الاهی‌دان یهودی، در *دلالة الحائرين* به‌طور مکرر، بررسی مباحث اعتقادی یهودی را «الاهیات» یا «العلم الاهی» نامیده است.^۶ همچنین در سده‌های اخیر، واژهٔ «الاهیات» در میان یهودیان به صورت فراگیر رواج یافته و کاربرد دارد. کتاب‌ها و مقالات فراوانی با عنوان «الاهیات یهودی» نگاشته شده است. بنابراین، می‌توان مدعی شد که کاربرد الاهیات در یهودیت دورهٔ اسلامی، از مرحلهٔ ضمنی به مرحلهٔ آشکار تبدیل شده است.

بر این اساس، و با عنایت به اینکه الاهیات در یهودیت، به طور ضمنی و یا آشکار وجود داشته است، جریان‌ها و طیف‌های گوناگون الاهیاتی در یهودیت، قابل تحقیق و بازشناسی است و انواع گوناگون و جریان‌های برجسته‌ای در الاهیات یهودی شکل گرفته که بررسی تفصیلی آنها مجال وسیع‌تری می‌طلبد.^۷ اما به اجمال می‌توان مباحث، مکاتب و نگرش‌های الاهیاتی در یهودیت را به دو گروه عمده سنتی و جدید تقسیم کرد. الاهیات کتاب مقدسی،^۸ الاهیات ربنی (تلمودی)،^۹ الاهیات فلسفی،^{۱۰} و الاهیات عرفانی^{۱۱} در الاهیات سنتی جای می‌گیرند. مکاتبی نظیر الاهیات روشنگری،^{۱۲} الاهیات اصلاح‌طلب،^{۱۳} الاهیات محافظه‌کار،^{۱۴} الاهیات فمینیست^{۱۵} و مانند آن، در الاهیات جدید یهودی قرار می‌گیرند.

از آنجایی که الاهیات فلسفی یهودی، بخصوص در دوره میانه، دارای اهمیت بیشتری است و بر دیگر گونه‌های الاهیاتی یهودی نیز تأثیرگذار بوده است، بر جریان موجود در این طیف متمرکز می‌شویم. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در دوره میانه، در درون طیف الاهیاتی یهودی، گرایش‌های مهمی شکل گرفتند. هرچند تمام آنها به طور رسمی فلسفی نبودند یا دست‌کم، همه آنها ادعای جهت‌گیری فلسفی نداشتند و چه بسا برخی از آنها به ظاهر با فلسفه مخالف نیز بودند، اما بن‌مایه همه آنها فلسفی بوده است. در نتیجه، در دسته الاهیات فلسفی می‌گنجد؛ زیرا مخالفت آنها با فلسفه، نه از باب مخالفت با روش و نگرش فلسفی، بلکه از روی مخالفت با دیدگاه‌ها و مکاتبی خاص، به‌ویژه مکاتب فلسفی موروثی از یونانیان بوده است. به هر حال، این گرایش‌ها تماماً در میان دانشمندان یهودی مقیم در قلمرو جغرافیایی مسلمانان شکل گرفته و آشکارا همه آنها از اندیشه‌ها و رویکردهای موجود در جهان اسلام در آن عصر متأثر بوده‌اند. بر این اساس، در ابتدا نگاهی اجمالی به مؤلفه‌ها و دوره‌های مهم در الاهیات فلسفی یهودی خواهیم افکند. سپس، به بررسی جریان‌های اصلی مرتبط به الاهیات یهودی در دوره میانه و اثرپذیری آنها از جریان‌های فکری اسلامی، خواهیم پرداخت.

الاهیات فلسفی یهودی

یکی از گونه‌های اصلی الاهیات یهودی و مهم‌ترین جریان الاهیات یهودی، الاهیات فلسفی است. الاهیات فلسفی یهودی، دارای سه مشخصه بارز است که موجب تمایز آن از دیگر

گونه‌های الاهیات یهودی می‌شود. این سه مشخصه عبارتند از: الف. ساختار نظام‌مند الاهیات؛ ب. محتوای مستدل و آمیخته با استدلال و روش فلسفی؛ ج. موضع دفاعیه‌پردازانه آن در برابر شبهات و پرسش‌های وارده بر عقاید و باورهای یهودی. بنابراین، خصوصیت برجستهٔ الاهیات فلسفی یهودی، این است که هم موضوعات الاهیاتی و هم نظام الاهیاتی را در خود دارد. هم با رویکرد فلسفی و دفاعیه‌پردازانه همراه است.

به نظر می‌رسد، در مباحث بنیادی و اساسی تفکر یهودی، الاهیات فلسفی دارای جایگاه برتری است. این الاهیات فلسفی، که در موارد بسیاری از آن به «فلسفهٔ یهودی» تعبیر می‌شود، دارای سه مقطع تاریخی برجسته بوده است. بر همین اساس، الاهیات فلسفی یهودی را به سه دوره تقسیم می‌کنند. این سه دوره عبارتند از:

۱. دورهٔ یونانی‌مآبی (اواخر قرن دوم قبل از میلاد تا میانهٔ قرن اول میلادی)؛

۲. دورهٔ میانه (از قرن نهم میلادی و قرن سوم هجری تا حدود قرن پانزده میلادی و

قرن هشتم هجری)؛

۳. دورهٔ مدرن (از قرن هیجده به این سو).

از میان دوره‌های فوق، دورهٔ میانه، که همزمان با رشد علم و فلسفه در جهان اسلام است، به تعبیر آرتور هایمن،^{۱۶} پژوهشگر الاهیات یهودی، پربارترین و جامع‌ترین دوره تاکنون بوده است.^{۱۷} به عبارت دیگر، می‌توان گفت: در حقیقت، الاهیات فلسفی یهودی، که آغاز رسمی آن از قرن نهم و با الاهی‌دان عرب‌زبان یهودی و مرتبط با فضای اسلامی است، نقش تصحیحی نسبت به عقاید پیشین یهودی و نقش تأسیسی نسبت به جریان‌های برجستهٔ فکری بعدی در یهودیت دارد. همین امر، ضامن بقای فکری یهودیت در ادوار بعدی تاریخ یهود و الهام‌بخش اندیشه‌ها و جنبش‌های برجستهٔ فکری یهودی در عصر مدرن و دوران معاصر است.

در سده‌های میانه، همزمان با رشد علم و اندیشه‌های فلسفی و کلامی در جهان اسلام، متفکران یهودی ساکن در سرزمین‌های اسلامی نیز با اثرپذیری از این فضا، با تکیه بر منابع کتاب‌مقدس و تلمودی و استفاده از آموزه‌ها و اندیشه‌های اسلامی و یونانی رایج در میان مسلمانان، آثار و اندیشه‌های نظام‌مند و مهمی را تولید کردند. می‌توان گفت: الاهیات یهودی، به مفهوم نظام‌مند و تشخیص‌یافتهٔ آن، که بتوان حقیقتاً نام الاهیات به معنای فنی

کلمه را بر آن نهاد، با همین الاهیات فلسفی در دوره میانه تولد یافت. این امر، حقیقتی است که نویسندگان یهودی به آن اذعان دارند.^{۱۸} به عنوان نمونه، سارا/ استرومسا، نویسنده معاصر یهودی، می نویسد:

رشد الاهیات نظام مند یهودی در سایه اسلام و عمدتاً به زبان عربی تحقق یافت. پیش از غلبه و کشورگشایی های اسلامی، به استثنای تفکر فیلون، هیچ گونه الاهیات عقلی نظام مند توسط یهودیان پدیدار نشد. [از سوی، اندیشه] فیلون، هیچ گونه تداوم مستقیمی در تفکر یهودی نداشت. یهودیت در اواخر دوره باستان، از دیگر انواع ادبیات برای ابراز مقاصد و دغدغه های الاهیاتی خود بهره می بردند. تفکر نظام مند عقلانی یهودیت، تنها بعدها و به مثابه بخشی از ورود و جذب گسترده یهودیان در فرهنگ عربی، شکل گرفت.^{۱۹}

دانشمندان یهودی در دوره میانه توانستند آثار و کتاب هایی را تدوین و منتشر کنند که تبیین و ارائه مستدل و منسجم اعتقادات یهودی محسوب می شود. به خلاف دوره های قبل، که نویسندگان یهودی بیشتر به شرح و حاشیه بر تلمود اکتفا می کردند، در این دوره نویسندگان یهودی، آثاری را با محوریت عقاید یهودی به نگارش درآوردند. در این آثار، مواضع، نویسندگان نسبت به بسیاری از مسائل دینی مشخص بود. در تلمود، دیدگاه های مختلف و حکایت ها و روایت های متفاوت مطرح می شد. نویسندگان تلمودی حداکثر کاری که می کردند، حاشیه هایی بر آنها می افزودند. در این میان، آنچه که بیش از هر چیز خودنمایی می کرد، حاشیه در حاشیه بود. این امر، هرچند که خالی از ارزش علمی نبود، اما نظریه و اندیشه ای نظام مند عرضه نمی شد. در مواقع، بسیاری دیدگاه هایی مطرح می شد که تنها بر پایه سنت مقبولیت داشت. حتی توجیه عقلانی نیز برای آن میسر نبود.^{۲۰} اما در دوره میانه الاهی دانان فلسفی یهودی از یک سو، توانستند آثاری پدید آورند که با محوریت عقاید استدلالی یهودی، دارای موضوع، نظم و سیاق مخصوص کتاب های کلامی و استدلالی بود. از این رو، می توانست در موارد بسیاری دفاعی عقلانی از عقاید یهودی به دست دهد. در موارد بسیاری دیگر، دست کم توجیه های عقلی برای برخی عقاید ارائه می شد. از سوی دیگر، حتی نسبت به آثاری که در این دوره در شرح کتاب مقدس عبری یا تلمود پدید آمد، نیز این شروح، با رویکرد فلسفی و عقلانی مبتنی بر مبانی فکری محکم تری ارائه می شد. در این دوران، شروح عدیده ای که بخصوص بر سفر پیدایش تورات نگاشته شد، دارای رویکرد فلسفی و با هدف تبیین نظریه خلقت عالم بر اساس

نظریهٔ حدوث و امکان و امثال آن تدوین شد. برای نمونه، یکی از این تفاسیر، تفسیر سعدیا گائون بر سفر پیدایش تورات است. این کتاب، به زبان عربی و با عنوان *تفسیر کتاب المبادی* نگاشته شده که در تاریخ ۱۱۰۰ سالهٔ خود مورد اهتمام یهودیان بوده و از قدیم‌الایام، به زبان‌های عبری، فرانسه، آلمانی و انگلیسی ترجمه شده است. سعدیا در این اثر، دیدگاه‌های مهم فلسفی خود، بخصوص دربارهٔ نظریهٔ خلقت و اثبات حدوث عالم و سپس، تمسک از نظریهٔ حدوث، برای اثبات محدث را مندرج ساخته است. چنان‌که وی، در مقدمهٔ ترجمهٔ عربی خود، از اسفار خمسهٔ تورات، دیدگاه‌های کلامی و الهیاتی خود را گنجانده است. همچنین، وی در مقدمهٔ خود بر تفسیر کتاب *ایوب*، به تفصیل دربارهٔ عدل الهی و رنج انسان صالح، سخن گفته است.^{۲۱}

الهیات فلسفی دورهٔ میانه، نسبت به دوره‌های بعد نیز از جایگاه ممتازی برخوردار بوده است. الهیات و فلسفهٔ یهودی در دوران مدرن و پسامدرن نیز تا حدود زیادی مدیون الهیات فلسفی دورهٔ میانه و متأثر از آن است. موسی مندلسون (۱۷۲۹-۱۷۸۶م)، پدر الهیات روشنگری و بنیانگذار الهیات جدید یهودی در دوران مدرن، تا حد بسیاری تحت تأثیر اندیشه‌های موسی بن میمون، الهی‌دان برجستهٔ دوران میانه است.^{۲۲} بسیاری دیگر از متألهان فلسفی مشرب یهودی، در دوران مدرن و معاصر، که دست‌اندرکار الهیات و فلسفه بوده‌اند، از الگوی الهیات فلسفی در دورهٔ میانه پیروی می‌کنند.^{۲۳} بنابراین، حتی اگر کسی از این الگو پیروی نکند، ناگزیر از مطالعه و فراگیری اندیشه‌های الهی‌دانان فلسفی یهودی در دورهٔ میانه است. بخصوص نیازمند آن است که با دیدگاه‌ها و آثار دانشمندانی چون سعیدبن یوسف الفیومی مشهور به سعدیا گائون^{۲۴} (۸۸۲-۹۴۲م)، موسی بن میمون و حسدای کرسکاس^{۲۵} (۱۳۴۰-۱۴۱۱م)، که هریک دارای گرایش خاصی در سده‌های میانه بوده‌اند، آشنا باشد.

گرایش‌های عمده در الهیات فلسفی یهودی دورهٔ میانه و اثرپذیری آنها از اندیشهٔ مسلمانان

الهیات فلسفی یهودی در دورهٔ میانه، اندکی پس از ظهور جنبش‌های فکری و پیدایش مکاتب کلامی و فلسفی در جهان اسلام، و در حوزهٔ جغرافیایی سرزمین‌های اسلامی ظهور کرد که به طور طبیعی اندیشهٔ اسلامی در آن راه داشت. از این‌رو، الهیات فلسفی یهودی در دورهٔ میانه، دارای گرایش‌های فکری برجسته‌ای است که این گرایش‌ها تا حد زیادی

متناظر با گرایش‌های فکری در جهان اسلام آن روزی است. مهم‌ترین گرایش‌ها در الاهیات فلسفی یهودی در دوره میانه را می‌توان در پنج گرایش عمده خلاصه کرد: گرایش کلامی متأثر از معتزله؛ گرایش نوافلاطونی متأثر از مکتب نوافلاطونی رایج در میان اسماعیلیه و فیلسوفان مسلمان و اخوان الصفا؛ گرایش ارسطویی رایج در میان فلاسفه مشائی مسلمان؛ و گرایش نص‌گرا و منتقد فلسفه، بخصوص منتقد عقل‌گرایی ارسطویی متأثر از گرایش رایج در میان گروه‌های مختلف اسلامی، بخصوص اشاعره و سرانجام، گرایش عقل‌گرایی مکتب قرائیم، که در پاره‌ای از اندیشه‌های اساسی متأثر از مکتب اهل رأی در عراق و نیز معتزله و در پاره‌ای دیگر، متأثر از اهل حدیث بودند. البته، لازم به یادآوری است که گاهی برخی الاهی‌دانان این دوره، دارای گرایش‌های ترکیبی هستند؛ برای مثال، ممکن است یک رویکرد دارای دو گرایش کلامی و ارسطویی، یا گرایش کلامی و نوافلاطونی یا دو گرایش کلامی و ضدفلسفی باشد. چنان‌که قرائیم نیز دارای گرایش ترکیبی بودند. از میان پنج گرایش عمده، چهار گرایش نخست متعلق به یهودیتی است که سنتی شناخته شده و در زمره راست‌آیینی یهودی قرار دارد و کم‌وبیش مورد تأیید و پذیرش بدنه اصلی یهودیت بوده است. گرایش پنجم، از سوی آن بدنه اصلی به بدعت و کج‌آیینی متهم و همواره مورد نقد و رد سایر گرایش‌ها قرار داشته است.

الف. گرایش کلامی متأثر از معتزله^{۲۶}

این گرایش در میان الاهی‌دانان یهودی جایگاه بسیار برجسته‌ای دارد. علم کلام اصولاً به علمی اطلاق می‌شود که بحث از اندیشه‌های بنیادین اسلامی را بر عهده دارد. اصولاً این علم در فضای اسلامی به وجود آمده است. مواد خام و درون‌مایه‌های اصلی این علم، ریشه در قرآن کریم و احادیث پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام و اصحاب ایشان دارد. علم کلام به مثابه یک علم برخوردار از روش و رویکرد خاص، از اوایل قرن دوم هجری (نیمه دوم قرن هشتم م) در میان مسلمانان ظهور کرد.^{۲۷} معتزله، یکی از نخستین گروه‌هایی بودند که در عرصه اندیشه اسلامی ظهور کردند. تأکید بر نظریه حدوث عالم و استدلال از رهگذر حدوث، برای اثبات وجود محدث، نفی صفات زائد بر ذات الاهی، تأکید بر موضوع اختیار مطلق انسان (تفویض) و عدل الاهی از مشخصه‌های اندیشه اعتزالی است.^{۲۸}

الاهی‌دانان یهودی دوره میانه، که دارای گرایش کلامی شناخته می‌شوند، پس از ظهور

اندیشه‌های کلامی در جهان اسلام و در ارتباط با معتزله، از اوایل قرن سوم هجری (اواخر قرن نهم میلادی) ظهور کرده‌اند. داوود بن مروان رقی شیرازی معروف به داوود المقمص^{۲۹} (م حدود ۹۰۰م)، نویسندهٔ *عشرون مقالات* در زمینهٔ مسائل فلسفی و کلامی و شرحی بر سفر پیدایش (سفر یصیرا) از کتاب مقدس، و نیز سعید بن یوسف الفیومی معروف به سعید گائون^{۳۰} (۸۸۲-۹۴۲م)، نویسندهٔ آثار بسیاری، از جمله کتاب *الامانات و الاعتقادات*، دو تن از برجسته‌ترین نمایندگان اندیشهٔ الهیاتی یهودی با گرایش کلامی است. سعید گائون را پدر فلسفهٔ یهودی، یعنی پدر الهیات فلسفی یهودی می‌دانند.^{۳۱} وی، بر کل تفکر یهودی در در دورهٔ میانه اثرگذار بوده است. بنابراین، می‌توان او را واسطهٔ میان اندیشهٔ کلامی معتزلیان مسلمان و متفکران یهودی با گرایش‌های مختلف در سده‌های بعد دانست. به عبارت دیگر، دیگر، اندیشهٔ معتزلی به واسطهٔ سعید گائون، بر کل اندیشهٔ یهودی در دورهٔ میان اثر نهاد.^{۳۲} حتی موسی بن میمون، که نمایندهٔ گرایش فلسفهٔ ارسطو و مشائی است، و به ظاهر با گرایش کلامی مخالف است، اذعان دارد که اندیشه‌های گائون‌ها، که سعید بزرگ ایشان است، در ابعاد بسیاری با تفکر اعتزالی مشابهت دارد و از آن اخذ شده است.^{۳۳} سموئیل بن خفنی^{۳۴} (م ۱۰۱۳م)، یکی دیگر از نمایندگان برجستهٔ گرایش کلامی یهودی است، که کاملاً از معتزله، بخصوص معتزلهٔ بصره متأثر است.^{۳۵} چنان‌که یوسف بصیر و یوسف بن صدیق قرطبی (م ۱۱۴۹م) نیز در این دسته جای می‌گیرند. هرچند که این دو، بخصوص ابن صدیق را شاید بتوان نمایندهٔ تلفیقی از گرایش‌های متفاوت و اثرپذیرفته از تفکرات گوناگون کلامی، نوافلاطونی، ارسطویی و حتی صوفیان دانست.

به هر حال، در اندیشهٔ الهیاتی این جریان، عنصرهای برجسته‌ای یافت می‌شود که به طور آشکار از تفکرات معتزلی اخذ شده است و نشانهٔ اثرگذاری معتزله بر این جریان است. سعید گائون، که برجسته‌ترین فرد در این جریان است، مهم‌ترین کتاب خود یعنی، *الامانات و اعتقادات* را در ده مقاله و بر پایهٔ اصول خمسۀ معتزله نگاشته است. بخش‌های اصلی این کتاب، که همخوانی برجسته‌ای با عقاید معتزلی دارند، عبارتند از: اثبات حقانیت الهیات و معرفت عقلی (مقدمهٔ کتاب)؛ اثبات مخلوق بودن عالم و در نتیجه، وجود خالق و سپس اثبات توحید و صفات الهی (مقالهٔ ۱-۲)؛ عدل الهی، اثبات اراده و اختیار انسان و افعال نیک و بد (الحسنات و السيئات) و نیز پاداش و کیفر (وعد و وعید) (مقالهٔ ۴-۵ و

۹؛ افعالی که در دار دنیا شایسته انجام یا ترک هستند (مشابه بحث الامر بالمعروف و نهی عن المنکر) (مقاله ۱۰).

علاوه بر اینکه، کتاب در ساختار کلی خود، بسیار شبیه به تفکرات کلامی معتزلی است، در جزئیات نظریات نیز تناظر فراوانی میان دیدگاه‌های سعدیا و معتزله وجود دارد. سعدیا در روش‌شناسی منطقی و واژگان خود، به طور کامل از معتزله تبعیت می‌کند. به طور مثال، در بحث از جهان‌شناسی، او نظریه مخلوق بودن جهان را مطرح می‌سازد و از همان واژگانی چون حدوث و محدث، که در کلام اسلامی و معتزلی به کار می‌رود، بهره می‌برد. حتی در صورت و فرمول‌های استدلالی نیز از همان‌ها بهره می‌برد. به طور مثال، وی در بحث اثبات حدوث عالم، دلایل متعددی می‌آورد که یکی از آنها، اثبات حدوث عالم از طریق تقسیم موجودات عالم به جوهر و عرض است. این استدلال، عیناً در میان متکلمان مسلمان رایج بوده است. جالب است که سعدیا حتی عین همان واژگان رایج در معتزله را به کار می‌برد. وی اذعان می‌کند که حدوث اعراض از طریق مشاهده و حس اثبات می‌شود. حدوث جوهر نیز از طریق اینکه جوهر، محل عروض عرض است، به اثبات می‌رسد. کبرای کلی که سعدیا برای این استدلال بیان می‌کند، جمله مشهور در کلام اسلامی، بخصوص در میان معتزله است که «مالایخلو عن المحدث فهو مثله».^{۳۶}

نظریه دیگری که سعدیا عیناً آن را از معتزله اخذ کرده است، منزلت بینابین، برای مرتکب گناه کبیره است. در برابر خوارج و مرجئه، که گروه نخست، مرتکب گناه کبیره را کافر و گروه دوم، او را کاملاً مؤمن می‌دانستند، معتزله معتقد به منزله بین‌المنزلتین بودند که او را نه کافر می‌دانستند و نه مؤمن. نفس همین دیدگاه را سعدیا نیز دارد.^{۳۷}

کتاب **عشرون مقالات**، اثر دعوود مقمص، دیگر شخصیت متأثر از جریان کلامی، با بخش معرفت‌شناختی آغاز می‌شود. در میان معتزله، آغاز بحث با مباحث مربوط به معرفت، کاملاً رایج بوده است. با این حال، مقمص در این بحث، تا حدودی از دیدگاه‌های ارسطویی اثر پذیرفته است. پس از آن، استدلال‌هایی در باب آفرینش و حدوث عالم در این کتاب گنجد است که خصوصیت آن تلقی مخلوق بودن و محدث بودن به مثابه ویژگی اصلی عالم جسمانی است. از این‌رو، وی در این اثر، خلق از عدم برای تمام جهان مادی را نتیجه می‌گیرد و استدلال‌های او برای اثبات آفرینش عالم نیز مشابه استدلال‌های

متکلمان مسلمان است. وی در این استدلال‌ها، از واژگان تخصصی «جوهر» و «عرض»، که از واژگان تخصصی در حوزه کلام اسلامی است، استفاده می‌کند. وی سپس همانند معتزله، از محدث بودن جهان به مثابه مقدمه‌ای برای اثبات آفریدگار جهان و وحدانیت او مدد می‌جوید. چهار فصل از *عشرون مقالات مقمص*، یعنی چهار فصل از بیست فصل کتاب، او از میان رفته است. اما در ابواب باقی مانده، وی از عدل الهی و بر پایه آن، از اختیار انسان سخن می‌گوید. جبر را با عدل الهی ناسازگار می‌یابد و سپس، از جزا و پاداش در سرای آخرت (وعد و وعید) سخن می‌گوید.^{۳۸}

لازم به یادآوری است که اندیشه کلامی معتزله، بر شخصیت‌هایی که در این مقاله در گرایش کلامی متأثر از معتزله طبقه‌بندی نشده‌اند، نیز اثری پایدار و مهم نهاده است. در این مقاله، معیار و ملاک در دسته‌بندی افراد و درج آنها در طبقه‌ای خاص، جریان و گرایش غالب در تفکر او بوده است. هرچند اندیشه متکلمان مسلمان، بخصوص معتزله، بر کل جریان‌های الهیاتی یهودی در دوره میانه، اثرگذار بوده است. برای مثال، موسی‌بن میمون قرطبی، که مهم‌ترین شخصیت در الهیات یهودی دوره میانه و بلکه مهم‌ترین شخصیت در کل تاریخ الهیات یهودی است، در مباحث بسیاری، به شدت تحت تأثیر معتزله است. برای مثال، وی در بحث صفات الهی کاملاً تحت تأثیر معتزله است. در دیدگاه متکلمان مسلمان، از جمله معتزله درباره صفات الهی مباحث گوناگونی مطرح است. یک بحث اساسی، رابطه ذات و صفات الهی است که در حقیقت، جنبه وجودشناختی صفات الهی است. این بحث، در معتزله دارای دو جنبه سلبی و ایجابی است. جنبه سلبی آن، ناظر به نفی صفات زائد بر ذات الهی است که ناظر به نفی دیدگاه کلابیه و بعدها اشاعره است که ایشان قایل صفات زائد بر ذات بوده‌اند. در جنبه سلبی این بحث، معتزله اتفاق نظر دارند و همگی معتقد به نفی صفات زائد بر عقیده هستند.

همه الهی‌دانان یهودی دوره میانه در این جنبه بحث، متأثر از معتزله بوده و همین دیدگاه را پذیرفته‌اند. بنابراین، همه یهودیان در دوره میانه، معتقد به نفی صفات زائد بر ذات بوده‌اند. ابن‌میمون یکی از آنان است. ابن‌میمون، در نفی صفات زائد بر ذات، استدلال‌های مختلفی اقامه می‌کند که همگی متأثر از معتزله است.^{۳۹} در بُعد ایجابی این بحث و اینکه اگر صفات زائد بر ذات الهی نفی شد، بنابراین، صفاتی که در قرآن کریم و

متون دینی، یا در زبان عموم اهل ایمان، به خدا نسبت داده می‌شوند، چه رابطه‌ای با ذات الاهی خواهند داشت، در معتزله، سه دیدگاه مهم و مشهور وجود دارد: نخست، دیدگاه مشهور معتزله به ریاست *ابوعلی جبائی* است که قایل به نیابت ذات از صفات است. مطابق این دیدگاه، تمام صفاتی که در متون دینی، به مثابه صفات ذاتی نام بردار شده‌اند، ذات الاهی نایب آنهاست؛ به این معنا که هر انتظاری که از صفت متوقع است، ذات در برآورده ساختن آنها نایب آن است. به عبارت دیگر، در این دیدگاه، صفات ذاتی به نحوی به صفات فعلی تحویل برده می‌شود. در این دیدگاه، *موسی بن میمون*، هرچند به طور آشکار به نظریه نیابت ذات از صفات، تصریح نمی‌کند، اما همچون معتزله به نحو آشکار، صفات ذاتی را به صفات فعلی تحویل می‌برد. وی تأکید می‌ورزد که تمام صفات خدا در کتب انبیا، صفت فعل است.^{۴۰} بنابراین، در جنبه ایجابی بحث از رابطه ذات و صفات، وی همانند مشهور معتزله، قایل به تحویل صفات ذات به صفات فعل می‌شود و به طور ضمنی، معتقد به نظریه نیابت می‌شود.

همچنین، *سعدیا گائون*، در مقام برجسته‌ترین نماینده از جریان عقل‌گرایی متأثر از معتزله، بر نفی صفات زائد بر ذات تأکید دارد. از منظر *سعدیا* همان‌گونه که اطلاق واژه «صانع» بر خدا، بر چیزی زائد بر ذات خدا دلالت ندارد، بلکه بر فعل خدا دلالت دارد، صفات «حی»، «قادر»، «عالم» نیز بر چیزی زائد بر ذات دلالت ندارند و فقط شرحی بر اسم صانع هستند.^{۴۱} چنان‌که *داوود مقمص*، دیگر نماینده جریان عقل‌گرا در الاهیات یهودی دوره میانه، که از معتزله متأثر است، نیز در نفی صفات زائد بر ذات با معتزله همداستان است.^{۴۲} اما *سعدیا* و *مقمص*، هر دو در تبیین رابطه میان ذات و صفات الاهی، قایل به نظریه *ابوهذیل علاف* و نیز نظریه امامیه و فیلسوفان مسلمان مبنی عینیت ذات و صفات الاهی هستند. *سعدیا* در این باره، کسانی را که صفات را پذیرفته و معتقد به تغایر و زیادت صفات بر ذات شده‌اند، یا کسانی همچون مسیحیان، که قایل به تثلیث شده و حیات و علم الاهی را غیر از ذات او قرار داده‌اند، مورد انتقاد قرار داده و خطای آنان را ناشی از جهل به نحوه استدلال از صفات انسان برای صفات خدا دانسته است. وی توضیح می‌دهد که در انسان، صفات زائد و عارض بر ذات است؛ زیرا ذات انسان همواره متصف به صفات نیست. اما در خداوند، چون همیشه ذات متصف به صفات است، پس صفات خدا عین

ذات خدا هستند. علاوه بر اینکه، وی معتقد است که اگر صفات عین ذات نباشد، این امر مستلزم جسمانیت و حدود خدا است؛ زیرا غیریت صفات با ذات، موجب ترکیب است. هر امر مرکب، جسم است و هر جسمی نیز حادث است.^{۴۳}

از منظر داوود مقمص نیز رابطه ذات و صفات الهی، رابطه عینیت است. از منظر وی، صفات خدا مستقل از ذات خدا نیست تا موجب کثرت در ذات خدا شود، بلکه صفات و ذات الهی عین یکدیگرند. افزون بر این، وی این نظریه عینیت را بیشتر توضیح داده و معتقد است که همان‌گونه که ذات و صفات الهی یکی هستند، تمام صفات الهی نیز عین یکدیگرند.^{۴۴}

بر اساس گزارش هری ولفسن، محقق معاصر یهودی، مقمص در بحث صفات و رابطه آنها با ذات الهی، از دو قالب اعتقادی معتزله بهره برده است: «خدا حی است به حیات»، آن‌گاه که به این معنا اخذ شود که حیات ازلاً و ابداً با خدا است. اما این عبارت نیز افزوده شود که «حیات او عین او است». ۲. «خدا حی است به حیات»، آن‌گاه که به این معنا گرفته شود که خدا حی است، نه به حیات، بلکه لذاته. همان‌گونه که اشاره شد، قالب اعتقادی نخست (عینیت)، نظریه ابوهذیل علاف و تعبیر و قالب دوم، نظریه نظام معتزلی است. این دو قالب اعتقادی از منظر مقمص یکی بوده است، هرچند که در لفظ و تعبیر، متفاوت به نظر می‌رسند، اما به لحاظ معنایی یکی هستند.^{۴۵}

چنان‌که یوسف بصیر، دیگر الهی‌دان یهودی دوره میانه در بحث از نفی صفات زائد بر ذات الهی، متأثر از معتزله است. یوسف بصیر، پس از رد اعتقاد به صفات زائد بر ذات، که صفاتیه ظاهرگرا به آن قایل بودند، نظریه احوال ابوهاشم جبایی را می‌پذیرد.^{۴۶} بصیر، برای نشان دادن رابطه ذات و صفات از دو تعبیر فنی سود می‌برد که هر دو در تفکرات معتزله به کار رفته است. البته از آنها معنایی متفاوت ارائه شده است. در تعبیر فنی نخست، «خدا لِنَفْسِهِ (یا لذاته) قادر، عالم، حی و موجود است» و در تعبیر دوم، «خدا قادر است، نه به سبب قدرت؛ عالم است نه به سبب علم؛ حی است نه به سبب حیات». عبارت نخست، که خدا «لِنَفْسِهِ» یا «لذاته» متصف به صفات می‌شود، مورد استفاده معتزله بوده که از آن معانی مختلفی استفاده می‌کرده‌اند. ابوعلی جبایی، از این تعبیر، نفی کامل صفات زائد بر ذات را قصد می‌کرده و ابوهاشم جبایی، آن را برای تأیید نظریه احوال به کار می‌برده

است. یوسف بصیر نیز هم از تعبیر نخست و هم از تعبیر دوم، که مورد استفاده نظام معتزلی بوده است، در تأیید نظریه احوال استفاده می‌کند.^{۴۷}

ب. گرایش نوافلاطونی

یک گرایش مهم دیگر در الاهیات فلسفی دوره میانه، گرایش نوافلاطونی متأثر از مکتب نوافلاطونی رایج در میان اسماعیلیه، *اخوان الصفا* و فیلسوفان مسلمان است. اندیشه نوافلاطونی بر تعالی مطلق الاهی تأکید دارد. بر این اساس، مهم‌ترین خصیصه آن، تأکید بر نظریه فیض و صدور است. مطابق این دیدگاه، اجزای جهان حادث از یک مبدأ یعنی خدا، به صورت فیضان صادر شده است. گو اینکه اشعه نور از خورشید ساطع می‌شود، یا مانند فوران آب از یک سرچشمه زنده است.^{۴۸}

آشنایی یهودیان با تفکر یونانی، به قرن‌ها پیش از دوره میانه، یعنی به دوران یونانی‌مآبی (ابتدای قرن اول قبل از میلاد تا اواخر قرن اول میلادی) باز می‌گردد. برجسته‌ترین شخصیت این دوره، فیلون اسکندرانی (۲۰ ق.م. - ۵۰ م.) است که به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های افلاطون بوده است، اندیشه فلسفی او، همانند اندیشه افلاطونی، صبغه عرفانی و اشراقی دارد. اما اندیشه‌های فیلون در میان یهودیان زمان خود، با اقبالی مواجه نشد. حتی آثار او بیشتر به دست مسیحیان افتاد. از این‌رو، به جای اینکه او بر الاهی‌دانان یهودی اثری تأثیر گذارد، بر آبای کلیسا در سده‌های نخست میلادی اثر نهاد. آثار و تفکر فیلون برای الاهی‌دانان یهودی در دوره میانه کاملاً ناشناخته بود. تنها در قرن ۱۶م. با آثار او آشنا شدند.^{۴۹} از این‌رو، یهودیان در دوره میانه، تنها از طریق مسلمانان و با قرائت اسلامی، با اندیشه‌های یونانی و شبه‌یونانی ارتباط برقرار کردند.

به هر حال، اسحاق بن سلیمان اسرائیلی^{۵۰} (۸۸۵-۹۳۲م)، در دوره میانه، نخستین الاهی‌دان یهودی است که با اندیشه یونانی، از رهگذر ارتباط با مسلمانان بخصوص اسماعیلیه، ارتباط برقرار کرد. وی اندیشه‌های نوافلاطونی را وارد یهودیت ساخت. او که شاگرد دانشمند مسلمان، اسحاق بن عمران بود، در آغاز تشکیل دولت فاطمیان توسط عبیدالله المهدي در مغرب، پزشک دربار فاطمیان در مغرب و مصر، و نویسنده آثار فلسفی الحدود،^{۵۱} الجواهر^{۵۲} و العناصر^{۵۳} است.^{۵۴} ابویوب سلیمان بن گبیرویل^{۵۵} (۱۰۲۱-۱۰۵۷ یا شاید ۱۰۷۰م)، شاعر و فیلسوف یهودی اندلسی و نویسنده بیست اثر که دو اثر، پرنفوذ از

وی برجای مانده است. این دو اثر، عبارتند از: *ینبوع الحیاة*^{۵۶} و *تاج شاهانه*.^{۵۷} اثر نخست در قالب پنج فصل، از مهم‌ترین آثار در مکتب نوافلاطونی الاهیات فلسفی یهودی است. هرچند به علت عدم توجه او به منابع یهودی و عدم اتکای وی در نگارش این دو کتاب، بخصوص *ینبوع الحیاة*، بر منابع دینی و کتاب مقدس، اندیشه‌های او چندان مورد توجه دیگر الاهی‌دانان یهودی دورهٔ میانه قرار نگرفت. به نظر می‌رسد، بر آنان اثری قابل ملاحظه نداشته است. ۵۸. *نتنیل بن فیومی*^{۵۹} (م حدود ۱۱۶۵م)، الاهی‌دان یهودی اهل یمن، نیز متعلق به همین گرایش و اثر او *بستان العقول* است. وی نیز در یمن از طریق اسماعیلیان یمن، با اندیشه‌های نوافلاطونی آشنا شد. در عین حال، او نیز دارای گرایش‌های تلفیقی است و تا حدودی از طریق سعدیا گائون، متأثر از معتزله نیز بوده است.^{۶۰} شخصیت برجستهٔ دیگر در گرایش نوافلاطونی، *بحیی بن یاقود*^{۶۱} (م اواخر قرن ۱۱م)، نویسندهٔ اثرگذار کتاب *الهدایة الی فرائض القلوب* است. به نظر می‌رسد، علاوه بر گرایش برجستهٔ نوافلاطونی، گرایش‌های دیگری نیز در او به چشم می‌خورد. شاید بتوان او را همچون بسیاری دیگر از متفکران یهودی در دورهٔ میانه، نمایندهٔ تلفیقی از گرایش‌های متفاوت و اثر پذیرفته از تفکرات گوناگون کلامی، نوافلاطونی، ارسطویی و بخصوص صوفیان دانست.

به هر حال، اسحاق اسرائیلی در کتاب *الحدود*، که مهم‌ترین اثر اوست، به روشنی تحت تأثیر افکار یعقوب بن اسحاق کندی، نخستین فیلسوف برجستهٔ مسلمان است. وی کتابی در همین زمینه، به نام کتاب *فی حدود الاشیاء و رسومها* داشته است.^{۶۲} اسرائیلی چه در کتاب *الحدود* و چه در سایر آثار خود، دقیقاً از همین کتاب کندی متأثر است. این کتاب، همچنین متأثر از *رسائل اخوان الصفا* است. متأسفانه، نگارنده متن عربی هیچ‌یک از آثار وی را در اختیار نداشته و تنها به ترجمهٔ آنها دسترسی پیدا کرده، اما از همین ترجمه‌ها نیز به خوبی می‌توان اثرپذیری اسرائیلی را از کندی و *اخوان الصفا* به خوبی روشن ساخت. چنان‌که دو اثر دیگر اسحاق اسرائیلی، یعنی *الجواهر و العناصر* نیز تقریباً هم‌نام با دو رسالهٔ دیگر از کندی، یکی با عنوان *رسالة فی الجواهر الخمسة*^{۶۳} و دیگری *رسالة فی أن العناصر و الجرم الاقصی کرية الشكل*^{۶۴} هستند.

اثرپذیری اسرائیلی از کندی، هم در نام و ساختار کتاب‌ها و هم در محتوای اندیشه، کاملاً قابل تشخیص و مشهود است، به نظر می‌رسد وی، نه تنها به آن دسته از آثار کندی،

که در بند پیش اشاره شد، بلکه به دیگر آثار کندی نیز دسترسی داشته است. برای مثال، اسرائیلی در کتاب *الحدود* به تأسی از کندی، معتقد است که مطالب علمی چهار نوع است که عبارتند از: معرفت به هستی و وجود، معرفت به ذات و جنس، معرفت به کیفیت و نوع، معرفت به علت و سبب غایی.^{۶۵} عین همین مطلب را می‌توان در رساله کندی به نام *الکندی إلى المعتصم بالله فی الفلسفة الاولى*^{۶۶} یافت که متناظر با چهار نوع علیت (مادی، صوری، فاعلی و غایی)، مطالب معرفتی و علمی را به چهار دسته تقسیم می‌کند. وی می‌نویسد:

والمطالب العلمية اربعة، كما حددنا فی غير موضع من اقاويلنا الفلسفية: إما «هل»، و إما «ما»، و إما «أى» و إما «لم». فأما «هل»، فإنها باحثة عن الإنية فقط. فأما كل إنية لها جنس فإن الـ«ما» تبحث عن جنسها؛ و «أى» تبحث عن فصلها، و «ما» و «أى» جميعاً تبحثان عن نوعها، و «لم» تبحث عن علیتها التمامية، إذ هی باحثة عن العلة المطلقة.^{۶۷}

نمونه دیگر، از اثرپذیری گرایش نوافلاطونی در الاهیات فلسفی یهودی از اندیشه اسلامی، نتئیل بن فیومی است. اندیشه وی نشان‌دهنده اثرپذیری از نوافلاطونیان مسلمان، بخصوص اسماعیلیه است. یکی از نکات برجسته و در اندیشه اسماعیلیه، که تا حدودی آنها را از دیگر فرقه‌های اسلامی متمایز می‌سازد، نوع نگاه تنزیهی و سلبی آنان به مسئله خداشناسی است. اسماعیلیه بر این باورند که خدا کاملاً متعالی و فراتر از جهان مخلوقات است. در نتیجه، هیچ‌گونه رابطه‌ای میان خدا و عالم آفرینش متصور نیست. از این رو، حتی فاعلیت و آفرینش را نیز نمی‌توان به خدا نسبت داد. نتئیل نیز همین دیدگاه را ابراز می‌دارد. به نظر وی، شناخت ذات حقیقی خداوند، به هیچ‌روی امکان‌پذیر نیست.^{۶۸} بنابراین، فعل آفریدن نباید علت تلقی شود؛ زیرا چنین علتی مرتبط با معلولش است و خداوند مستقیماً با عالم ارتباط ندارد.^{۶۹}

نتئیل، به تبعیت از اسماعیلیه، بر این باور است که تصور و ادراک خداوند به هیچ طریقی ممکن نیست. درک انسان از اولین مخلوق، یعنی عقل اول فراتر نمی‌رود. همچنان‌که اسماعیلیه معتقدند: تمام آنچه منابع و متون دینی و سنتی، و نیز انسان‌ها درباره خدا می‌گویند، در حقیقت متعلق به عقل اول و نخستین مخلوق خدا و در وصف اوست.^{۷۰} نتئیل نیز همین دیدگاه را ابراز می‌دارد. وی در توضیح چگونگی اولین مخلوق می‌گوید: عقل کلی^{۷۱} (عقل اول)، واجد برخی از صفاتی است که به خداوند نسبت داده شده است.

عقل اول مبدأ تمام چیزهاست و موضوع ادراک عقلانی است. علاوه بر این، عقل اول کامل است و مبدأ نفس کلی است. نتئیل، در اینجا عقل اول را با عدد یک و نفس کلی را با عدد دو مقایسه می‌کند. نتئیل در ادامه بیان می‌دارد که عقل اول خارج از زمان و مکان آفریده شده است. ولی نفس کلی در موقعیت زمانی و مکانی تجلی می‌یابد.^{۷۲}

ج. گرایش ارسطویی

تفکر ارسطویی، یکی از مهم‌ترین گرایش‌های فلسفی و فکری رایج در میان مسلمانان بود که هم بر فیلسوفان مسلمان اثری جدی داشته است و هم متکلمان مسلمان را به شدت تحت تأثیر قرار داده است. در تفکر ارسطویی، بحث از حرکت، علت و معلول، وجوب و امکان، تناهی سلسله علل و معلولات و مانند آن اهمیتی حیاتی دارد. در اندیشهٔ ارسطویی، تأمل و نظر از مباحث محوری است. اصولاً، جهان را می‌توان از طریق تأمل و نظر و نیز علوم نظری و عملی شناخت. در این میان، علوم نظری پایه و اساسی است و به سه دستهٔ طبیعیات، ریاضیات و ماوراء الطبیعه تقسیم می‌شود. بحث از عدم تعارض میان عقل و وحی و فلسفه و دین، از مباحث مهم در فلسفهٔ ارسطویی - مشائی رایج در میان مسلمانان است.^{۷۳}

در اواسط قرن دوازدهم میلادی، الهیات فلسفی یهودی، وارد مرحلهٔ جدیدی شد و تحت تأثیر فیلسوفان بنام مسلمان، نظیر *ابونصر فارابی*، *بوعلی سینا* و *ابن باجه* به سمت ارسطوگرایی رو آورد. *ابراهیم بن داوود هلسوی*،^{۷۴} مشهور به *ابن داوود* (حدود ۱۱۱۰-۱۱۸۰م)، نخستین الهی‌دان یهودی با گرایش ارسطویی است. وی نویسندهٔ کتاب مهم *العقیده الرفیعة*^{۷۶} است که موضوع اصلی آن توضیح و تبیین آموزهٔ اختیار، برای یک دوست است. اما عقاید گوناگون در مسائل مختلف دینی و الهیاتی را با صبغهٔ فلسفی شرح می‌دهد. این اثر، به شدت تحت تأثیر *ابن سینا* بوده و از *سلیمان بن گبیرول*، که در مکتب نوافلاطونی می‌گنجد، به شدت انتقاد می‌کند. بر هماهنگی و اتحاد عقل و دین و عدم تعارض آن دو تأکید می‌ورزد.^{۷۷} اما، برجسته‌ترین و مهم‌ترین نمایندهٔ گرایش مشائی و ارسطویی در الهیات فلسفی یهودی، *موسی بن میمون قرطبی* ملقب به *رامبام* (۱۱۳۵-۱۲۰۴م) است که او را می‌توان برجسته‌ترین الهی‌دان فلسفی دورهٔ میانه در الهیات فلسفی یهودی، دانست. وی در یهودیت بدان حد اهمیت دارد که دربارهٔ او

گفته‌اند: «از موسی تا موسی، همچون موسی نیامده است».^{۷۸} مقصود از موسی نخست، حضرت موسی بن عمران علیه السلام و مقصود از موسی دوم، موسی بن میمون است. وی، اندیشه‌های الاهیاتی خود را در آثار متعددی، که به رشته تحریر درآورده است، منعکس ساخته است. در این میان، مهم‌ترین آنها کتاب بسیاری پرنفوذ و مشهور *دلالة الحائرین* است. وی در تبیین دیدگاه‌های خود در این کتاب، از *ارسطو* و شارحان دوره یونانی وی، و نیز از *فارابی*، *ابن سینا* و *ابن باجه* بهره می‌برد.

پس از *ابن میمون*، افراد بسیاری بودند که در حقیقت شارح *ابن میمون* و مدافع دیدگاه‌های وی بودند. از آن جمله، می‌توان از *زراحیابن اسحاق بن شینتیل*^{۷۹} *بارسلونی* (م اواخر قرن سیزده م)، صاحب کتاب تفسیر *دلالة الحائرین* نام برد.^{۸۰} پس از *ابن میمون*، مهم‌ترین و برجسته‌ترین پیرو مکتب *ارسطویی* در الاهیات فلسفی، *لیوی بن گرشوم*^{۸۱} (۱۲۸۸-۱۳۴۴م) است که همانند *ابن میمون*، دانشمندی ذوالفنون بوده و در الاهیات فلسفی، ریاضی، نجوم، مطالعات تلمودی و هلاخا و نیز تفسیر کتاب مقدس صاحب نظر است. وی تفسیرهای مهمی بر شروح *ابن رشد* بر *ارسطو* داشته و اثر الاهیاتی مهم کتاب *جنگ‌های خدا*^{۸۲} را نگاشته است. وی نیز همانند *ابن میمون*، تحت تأثیر *ارسطو* است. هرچند در مواردی به نقد دیدگاه‌های *ارسطو* می‌پردازد.^{۸۳}

در هر صورت، به اختصار و از باب نمونه، مواردی از اثرپذیری *موسی بن میمون*، به مثابه برجسته‌ترین شخصیت در گرایش *ارسطویی* در الاهیات فلسفی یهودی دوره میانه را از اندیشمندان مسلمان، بخصوص *فارابی*، *ابن سینا* و *ابن رشد* در اینجا بیان می‌کنیم. اولاً، *ابن میمون* در این کتاب، مباحث را به گونه‌ای مطرح می‌کند که در مطرح ساختن بحث و سیر مباحث، کاملاً از فضای اسلامی متأثر است. وی در موارد بسیاری، علیه متکلمان مسلمان موضع می‌گیرد. این موضع‌گیری خود، به طور غیرمستقیم نشان‌دهنده اهمیت و اثرگذاری کلام اسلامی بر اندیشه‌های *ابن میمون* است. برای مثال، وی در بحث از اثبات وجود خدا، به تفصیل مقدمات مطرح شده از سوی متکلمان برای اثبات وجود صانع را بیان می‌کند و در برابر آنها موضع می‌گیرد.^{۸۴} علاوه بر این، وی در تبیین مقدمات فلسفی برای اثبات وجود خدا، گرچه می‌کوشد بحث را به طور فلسفی پیش ببرد، اما اولاً، در این طرح بحث فلسفی نیز، چنان‌که خود تلویحاً اذعان دارد، از فلاسفه مسلمان مشائی

متأثر است.^{۸۵} ثانیاً، حتی در همان موارد نیز از واژگان تخصصی رایج در کلام اسلامی، نظیر حدوث، حادث و محدث بهره می‌برد.^{۸۶} علاوه بر این، که در مواردی، به طرح دیدگاه‌های فرّق مختلف اسلامی در یک موضوع می‌پردازد، گویی که وی یک متکلم و اندیشمند مسلمان است که در نظر دارد، بحثی را پیش بکشد.^{۸۷}

یکی از مباحث مهم در اندیشهٔ فیلسوفان مسلمان، بخصوص سه شخصیت پیش‌گفته، مسئلهٔ رابطهٔ عقل و نقل یا فلسفه و دین است. مهم‌ترین دغدغهٔ ذهنی ابن‌میمون، در مهم‌ترین اثرش، یعنی *دلالة الحائرين*، تفسیر دین به گونه‌ای است که بتواند سازگار با عقل باشد و افراد را از حیرت به در آورد. در این میان، وی بیشترین تأثیر را از *فارابی* برده است. گرچه او در این اثر، به طور معمول، منابعی را که خود از آنها اخذ و اقتباس کرده است، نام نمی‌برد. اما در موارد بسیاری *ارسطو* را گرامی می‌دارد و در چند مورد معدود نیز از *فارابی* نام می‌برد. چنان‌که اشاره شد، یکی از مهم‌ترین مباحثی که وی در آن از *فارابی* بسیار اثر پذیرفته است، همین حلّ رابطهٔ عقل و نقل است. در این میان، دیدگاه او کاملاً متأثر از *فارابی* است. *فارابی*، در کتاب *الملة* در باب رابطهٔ فلسفه و دین، می‌نویسد: «فالملة الفاضلة، شبيهة بالفلسفة»؛^{۸۸} یعنی دین حقیقی، شبیه به فلسفه است. ابن‌میمون نیز در بحث از نبوت و پس از تبیین دیدگاه‌های مختلف در باب ماهیت نبوت، می‌نویسد: «و الرأى الثالث: وهو رأى شريعتنا و قاعدة مذهبننا، هو مثل هذا الرأى الفلسفى...»^{۸۹} درست همان‌گونه که *فارابی* دین را شبیه به فلسفه معرفی می‌کند، ابن‌میمون نیز دیدگاه دین یهودی را شبیه به فلسفه می‌داند.^{۹۰}

د. گرایش نص‌گرا

چهارمین گرایش برجسته در الهیات فلسفی یهودی در دورهٔ میانه، گرایش نص‌گرا و منتقد عقل‌گرایی ارسطویی است. این گرایش، نیز مانند گرایش پیشین متأثر از گرایشی برجسته و رایج در جهان اسلام است. این گرایش در جهان اسلام، در گروه‌های مختلف نمایندگانی داشته است که می‌توان کلام اشعری را مهم‌ترین نمایندهٔ آن دانست. این گرایش، هرچند مخالف عقل‌گرایی ارسطویی و به ظاهر مخالف فلسفه است، اما در موارد بسیاری از روش فلسفی بهره می‌جوید. بنابراین، هرچند نمی‌توان آن را ارسطویی یا افلاطونی دانست، اما نمی‌توان آن را خارج از حوزهٔ الهیات فلسفی دانست. *یهودا هلموی*^{۹۱} (قبل از ۱۰۷۵-۱۱۴۱

م)، شاعر برجسته یهودی در دوره میانه، یکی از متفکران متعلق به این مکتب است. وی کتاب *الحجة و الدلیل فی نصر الدین الدلیل* مشهور به کتاب *الخضری*^{۹۲} را نگاشته و به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های متکلم مسلمان اشعری، محمد غزالی است. وی در این کتاب، همانند غزالی، منتقد ارسطو است.^{۹۳} اسحاق البلاغ^{۹۴} (م قرن سیزدهم م.)، را می‌توان یکی از مهم‌ترین پیروان مکتب نص‌گرا و مخالف عقل‌گرایی ارسطویی دانست. وی نیز همچون یهودا هلوی، تحت تأثیر غزالی و کتاب *اصلاح العقائد*^{۹۵} او شرحی بر *مقاصد الفلاسفه غزالی* است. وی در این اثر، ابن میمون، ابن سینا و فارابی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و بر جدایی دین از فلسفه تأکید می‌ورزد. با این حال، وی فلسفه و حقایق فلسفی را از اساس باطل نمی‌داند و معتقد است که حقایق دینی و فلسفی هر دو می‌توانند درست باشند.^{۹۶}

بی‌تردید، برجسته‌ترین منتقد تفکر ارسطویی و ابن میمون در میان فیلسوفان و الاهی‌دانان یهودی، حسدای کرسکاس^{۹۷} (۱۳۴۰-۱۴۱۱م) است. با این حال، کرسکاس هر چند به جریان نص‌گرا تعلق دارد و مخالف عقل‌گرایی ارسطویی است، اما از اساس مخالف تأملات فلسفی نیست. در واقع، وی به عوض مفاهیم و نظریات ارسطویی، که وی آنها را مردود می‌شمارد، نظریات فلسفی مخصوص به خود را پیش می‌نهد. کرسکاس در کتاب *آور آدونای*^{۹۸} (نور الاهی)، سیزده اصلی را که ابن میمون به مثابه اصول دین یهودی برگزیده و تبیین کرده است، مردود می‌شمارد و به جای آن، اصول مورد نظر خود را معرفی می‌کند. وی در معرفی این اصول، عقایدی در حوزه‌های مختلف خداشناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و... ارائه می‌دهد.^{۹۹}

برای نمونه، در این گرایش، به دو مورد از اثرپذیری نمایندگان این جریان از اندیشمندان مسلمان، اشاره می‌کنیم. چنان‌که اشاره شد، یکی از نمایندگان برجسته این مکتب، یهودا هلوی در کتاب *الخضری* است. هلوی، در این اثر، متأثر از غزالی است و به نقد فلسفه می‌پردازد. از این‌رو، او در این کتاب، عقل را در پاسخ به مسائل انسان‌ناکارآمد می‌داند و بر دریافت مستقیم حقیقت از خدا به‌واسطه انبیا تأکید می‌ورزد.^{۱۰۰}

نمونه دوم، حسدای کرسکاس است که به شدت مخالف فلسفه، بخصوص فلسفه ارسطویی است. کرسکاس هم به لحاظ اندیشه و هم به لحاظ جایگاه فکری با غزالی قابل مقایسه است. وی همانند غزالی، با فلسفه ارسطویی مخالف است و دیدگاه‌ها بسیاری را در

این فلسفه به دلیل تعارض با نصوص دینی، رد می‌کند. از سوی دیگر، همان‌گونه که پس از غزالی و در اثر انتقادات او از فلسفه، فلسفه تا حدود بسیاری جایگاه خود را در میان اهل سنت از دست داد. پس از کرسکاس و نقدهای او بر فلسفه نیز، فلسفه در میان یهودیان با رکود مواجه شد.^{۱۰۱}

کرسکاس، در مهم‌ترین اثر ضدارسطویی خود، *اورادونای* (نور خداوند) در تلاش است تا با نقد تعدادی از نظریات موجود در آثار *ارسطو* و *ابن‌میمون*، ارسطوگرایی را ابطال کند. کرسکاس، برخلاف این متفکران قائل به وجود خلأ نامتناهی بیرون از این عالم است. از این رو، به نظر وی عوالم بسیاری می‌تواند وجود داشته باشد. کرسکاس، با فرض وجود امر نامتناهی، تصور ارسطویی محرک غیرمتحرک را، که مبتنی بر غیرممکن بودن تسلسل است، مورد تردید قرار می‌دهد. به همین ترتیب، به اعتقاد او برهان‌های *ابن‌میمون* در مورد وجود وحدانیت و غیرمادی بودن خدا فاقد اعتبار است، زیرا این برهان‌ها مبتنی بر مفهوم تناهی است. علاوه بر این، کرسکاس با نظریه *ابن‌میمون*، مبتنی بر غیرممکن بودن انتساب صفات ایجابی به خدا مخالفت می‌کند. به نظر کرسکاس، هنگام انتساب واژگان «علت» و «صفت فعل» به خدا، مقایسه وی با انسان‌ها اجتناب‌ناپذیر است. اشتباه *ابن‌میمون* در این بود که گمان می‌کرد چنین نسبت‌دادن‌هایی مستلزم رابطه‌ای میان خدا و انسان‌ها نیست. در مقابل کرسکاس، همچون اشاعره، بیشتر بر مشیت و اراده‌الاهی تأکید می‌ورزد.^{۱۰۲}

ه. گرایش مکتب قرائیم^{۱۰۳}

قرائیم (قارئون)، یک فرقه یهودی است که در قرن دوم هجری (دهه ۷۶۰م)، توسط *عنان‌بن داوود*^{۱۰۴} (م حدود نیمه دوم قرن دوم ق/هشتم م.) در بغداد پایه‌گذاری شد،^{۱۰۵} پس از وی، بنیامین *نہاونندی* آن را رهبری کرد. گفته‌اند: *عنان* از دوستان *ابوحنیفه نعمان‌بن ثابت* (م ۵۰ ق.)، پیشوای اهل سنت و بزرگ اصحاب رأی در کوفه و در مسائل بسیاری از وی متأثر بوده است. این گروه، که به *عنانیه* نیز شهرت داشتند، از یک سو همچون اصحاب رأی کوفه به سنت توجهی نداشتند. بنابراین، تلمود را رد کرده و تنها حجیت کتاب مقدس را می‌پذیرفتند. بنابراین، در موارد بسیاری عقلگرا بودند، بخصوص مباحث انسان‌انگاران یهودیت تلمودی را رد می‌کردند. از سوی دیگر، همین جمود آنان بر ظواهر کتاب مقدس، آنان را به اهل حدیث و اصحاب اثر نیز نزدیک می‌ساخت.

دانیال بن موسی قومیسسی (القمیشی)،^{۱۰۶} یهودا همدسی،^{۱۰۷} یعقوب قرقسانی،^{۱۰۸} یوسف بصیر،^{۱۰۹} هارون بن یوسف هروفه،^{۱۱۰} ایلیابن موسی بشیاصی^{۱۱۱} و هارون بن ایلیا،^{۱۱۲} از بزرگترین دانشمندان قرائیمی بوده‌اند که عمدتاً تحت تأثیر معتزله و در مواردی تحت تأثیر تفکرات حنفی و نیز اهل حدیث بوده‌اند. در این میان، یعقوب قرقسانی (نویسنده کتاب *الانوار والمراقب*)، یوسف بصیر (نویسنده کتاب *المحتوی یا هنعیموت*) و هارون بن ایلیا (نویسنده کتاب *درخت زندگی یا عص حیم*)، از دیگران مهم‌تر بوده‌اند.^{۱۱۳}

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، به این نتیجه می‌رسیم که در یهودیت انواع متفاوتی از الاهیات وجود دارد که مهم‌ترین آن، الاهیات فلسفی است. الاهیات فلسفی یهودی را معمولاً به سه دوره یونانی‌مآبی، دوره میانه یا اسلامی، و دوره مدرن تقسیم می‌کنند. مهم‌ترین آن، دوره اسلامی یا دوره میانه است. در این مقاله، پنج‌گرایش عمده و مهم در الاهیات فلسفی یهودی در دوره میانه شناسایی شد. همه این پنج‌گرایش در کلیت خود، متأثر از فیلسوفان و متکلمان مسلمان و به عبارت دیگر، متأثر از فضای کلی اندیشه اسلامی بودند. این پنج‌گرایش نیز در فضای جهان اسلام آن روز و در تماس مستقیم با دانشمندان و مکاتب اسلامی به وجود آمده بودند. این پنج‌جریان عمده اثرپذیرفته از تفکر اسلامی و متناظر با گرایش‌های فکری در جهان اسلام، عبارتند از: ۱. گرایش کلامی متأثر از معتزله؛ ۲. گرایش نوافلاطونی متأثر از مکتب نوافلاطونی رایج در میان اسماعیلیه و فیلسوفان مسلمان و اخوان‌الصفاء؛ ۳. گرایش ارسطویی رایج در میان فلاسفه مشائی مسلمان؛ ۴. گرایش نص‌گرا و منتقد فلسفه، بخصوص منتقد عقل‌گرایی ارسطویی متأثر از گرایش رایج در میان گروه‌های مختلف اسلامی، بخصوص اشاعره ۵. سرانجام، گرایش عقل‌گرایی مکتب قرائیم، که در پاره‌ای از اندیشه‌های اساسی متأثر از مکتب اهل رأی در عراق و نیز معتزله و در پاره‌ای دیگر، متأثر از اهل حدیث بودند.

برخی از الاهی‌دانان یهودی این دوره، دارای گرایش‌های ترکیبی بوده و یا رگه‌هایی از چند گرایش را همزمان در پیش داشتند. از میان این پنج‌گرایش عمده، چهار گرایش یهودیت سنتی و در زمره راست‌آیینی یهودی قرار دارد و گرایش پنجم، از سوی آن بدنه اصلی به بدعت و کج‌آیینی متهم بوده و همواره مورد نقد و رد دیگر گرایش‌ها قرار داشته است.

1. theology
2. See G. f. van Ackeren, "theology" in: *New Catholic Encyclopedia*, v. 14, p. 39 and 47-9.
3. Ibid; Louis Jacobs, "theology" in: *EJ2*, v.19, p. 694.
4. Louis Jacobs, Ibid.
5. Halakhic.
۶. موسی بن میمون القرطبی، *دلالة الحائرين*، ص ۷۴، ۱۵۶، ۱۷۱۶، ۱۷۱۹، ۷۳۷.
۷. برای آگاهی اجمالی از روند تاریخی الاهیات یهودی، بنگرید به:
Arthur A. Cohen, "Theology" in Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr, *Contemporary Jewish Religious Thought* pp. 971-980.
8. The Biblical Theology
9. The Rabbinic (Talmudic) Theology
10. The Philosophical Theology
11. The Mystical Theology
12. The Enlightenment Theology
13. The Reform Theology
14. The Conservative Theology
15. The Feminist Theology
16. Artur Hyman
۱۷. آرتور هایمن، «فلسفه یهودی در جهان اسلام» در الیور لیمن، *سنت فلسفی یهود در جهان اسلام*، ص ۱۱.
18. Louis Jacobs, "theology" in: *EJ2*, v. 19, p. 695.
19. Sarah Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam", in *Daniel H. Frank and Oliver Leaman, The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, p. 73.
۲۰. رک: آدین اشتاین سالتز، *سیری در تلمود*.
21. See Abraham Solomon Halkin & Haggai Ben-Shammai, "Saadia Gaon: Saadia's Philosophy" in *Ej2*, v. 17, p. 609.
22. Mendelssohn, Moses, *Philosophical Writings*, (Cambridge University Press, 1997), p. xxxi; Roth, Cecil, p. 316-7.
23. See Norbert M. Samuelson, *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*, p. 289.
24. Saadia Gaon
25. Hasdai Crescas
26. C.f. Haggai Ben-Shammai, "Kalam in medieval Jewish philosophy", in: *Daniel H. Frank and Oliver Leaman, History of Jewish Philosophy*, p. 115-148; Livnat Holtzman and others, "Kalam" in *EJ2*, vol. 11, pp.729-731.
۲۷. رک: رضا برنجکار، *آشنایی با علوم اسلامی*، ص ۱۱-۱۹.
۲۸. رک: زهدی جار الله، *المعتزلة؛ رشید خیون، معتزلة البصرة و البغداد؛ فالح الربيعی، تاریخ المعتزلة*.
29. David al-Mukammis
30. Saadia Gaon
۳۱. ایزودور اپستاین، *یهودیت: بررسی تاریخی*، ص ۲۳۰؛
- C.f. David Shatz, "The biblical and rabbinic background to medieval Jewish philosophy", in Daniel H. Frank and Oliver Leaman, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, pp. 16; Haggai Ben-Shammai, "Kalam in medieval Jewish philosophy", in Daniel H. Frank and Oliver Leaman, *History of Jewish Philosophy*, p.128.
32. Haggai Ben-Shammai, *ibid*, pp. 127-130.
۳۳. موسی بن میمون القرطبی، همان، ص ۱۸۰.
34. Samuel ben Hophni
35. Haggai Ben-Shammai, *ibid*, pp. 127-132.

۳۶. رک. سعیدبن یوسف الفیومی، کتاب الامانات والاعتقادات، ص ۳۵.
۳۷. رک. سعیدبن یوسف الفیومی، همان، ص ۱۷۴-۱۷۵.
38. See "Jewish kalam" in Daniel H. Frank & others (eds.), *The Jewish philosophy: Reader*, p.166.
۳۹. رک. موسی بن میمون القرطبی، همان، ص ۱۳۷-۱۵۵. برای دیدگاه برخی از دیگر الاهی دانان یهودی در این باب، رک: یحیی بن یاقودا، الهدایة الی فرائض القلوب، ص ۷۴ و ۸۸.
۴۰. موسی بن میمون القرطبی، همان، ص ۷۳۲.
۴۱. همان، ص ۸۴-۸۵.
۴۲. رک. دن کوهن شریاک، فلسفه یهودی در قرون وسطا، ص ۶۵-۶۸.
۴۳. سعیدبن یوسف الفیومی، همان، ص ۸۶-۸۷.
۴۴. دن کوهن شریاک، همان، ص ۶۵ و ۶۸.
۴۵. رک: هری ولفسن، بازتاب های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ص ۲۹.
46. Josef al-Basir, Ne'imot, (Arabic), p.45b,108, as quoted in Harry Austryn Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, p.23-4.
۴۷. رک: هری ولفسن، همان، ص ۸۵-۸۶ و ۹۴؛ برای استفاده ابوهاشم و ابوعلی جبایی از تعبیرهای فوق، رک: شهرستانی، الملل و النحل، ص ۷۸-۸۳.
۴۸. رک: حسین کلباسی اشتری، سنت ارسطویی و مکتب نوافلاطونی، ص ۱۵۳ به بعد.
49. Arthur Hyman, "Philosophy, Jewish", in *EJ2*, v. 16, p. 76.
50. Isaac ben Solomon Israeli
51. Book of Definitions
52. Book of Substances
53. The Book on the Elements
۵۴. برای اطلاع از زندگی، افکار و آثار وی، رک:
- C.f: Alexander Altmann, "Israeli, Isaac ben Solomon", in *EJ2*, v. 16, pp. 751-3; also see Alexander Altmann & Samuel Miklos Stern, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*.
55. Solomon ben Gabirol
56. The Fountain of Life
57. The Royal Crown
۵۸. برای اطلاع از زندگی، افکار و آثار وی، رک:
- Shlomo Pines, "Gabirol, Solomon ben Juda, Ibn", in *EJ2*, v. 7, pp. 321-5.
59. Nethanel ben al-Fayyumi
۶۰. برای اطلاع از زندگی، افکار و آثار وی، رک:
- Frank Talmage, "Nethanel ben al-Fayyumi", in *EJ2*, v. 15, p. 92.
61. Bahya Ibn Paquda
۶۲. رک: یعقوب بن اسحاق کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۷۹.
۶۳. رک: همان، ج ۲، ص ۳۵-۵.
۶۴. همان، ج ۲، ص ۴۷-۵۳.
65. See Isaac Israeli, the book of definitions, pp. 10-12.

۶۶. ر.ک: یعقوب بن اسحاق کندي، همان، ج ۱، ص ۱۶۲-۸۱
۶۷. همان، ص ۱۰۱.
68. Al-Fayyumi, *Bustan al-'Ukul (the Garden of Wisdom)*, p. 1-2 1nd 11.
69. *Ibid*, p. 2.
۷۰. ر.ک. مهدی فرمانیان، «خدا و صفات او در نگاه اسماعیلیه» در: *گروه مذاهب اسلام، اسماعیلیه: مجموعه مقالات*، ص ۴۴ به بعد.
71. the Universal Intellect
72. *Ibid*, p. 2-5.
۷۳. ر.ک: حسین کلباسی اشتری، همان، ص ۱۵-۱۵۲.
74. Abraham b. David ha-Levi
75. Ibn Daud
76. *Emunah Ramah (The Exalted Faith)*
77. C.f. Resianne Fontaine, "Ibn Daud, Abraham b. David ha-Levi", in *EJ2*, vol. 9, pp. 662-5.
۷۸. ژیلبرت و لیبی کلاپرمن، *تاریخ قوم یهود*، ج ۳، ص ۴۵.
79. Zerachiah ben Shealtiel
80. C.f. Aviezer Ravitzky, "Zerachiah ben Isaac ben Shealtiel" in *EJ2*, v. 21, p. 514.
81. Levi b. Gershom
82. *Sefer Milhamot Adonai (The Book of the Wars of the Lord)*,
83. C.f. Bernard R. Goldstein, "Levi ben Gershom", in *EJ2*, vol. 12, pp.698-701.
۸۴. موسی بن میمون القرطبی، همان، ص ۱۹۵-۲۲۸.
۸۵. موسی بن میمون القرطبی، همان، ص ۲۳۱.
۸۶. ر.ک: همان، ص ۱۸۴.
۸۷. مثلاً مطرح ساختن دیدگاه معتزله و اشاعره همان، ص ۵۵۶.
۸۸. ابونصر فارابی، *کتاب المله*، ص ۴۶.
۸۹. موسی بن میمون القرطبی همان، ص ۳۹۰.
۹۰. ابن میمون در رساله‌ای به نام «شمونه پراقیم» (*Shemonah Peraqim*) از منابعی که از آن‌ها در آثار فراوان خود استفاده کرده است، سخن می‌گوید و از فارابی بسیار یاد می‌کنند. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: Herber Davidson, "Maimonides' Shemonah Peraqim and AlFarabi's Fusul al-Madani".
91. Judah Halevi
92. AL KHAZARI
93. C.f. Daniel J. Lasker, "Judah Halevi", in *EJ2*, v. 11, p. 492-500.
94. Isaac Albalag
95. Righting of Doctorines (*Tikkun ha-De'ot*)
96. C.f. Georges Vajda, "Albalag, Isaac", in *EJ2*, vol. 1, p. 582-3.
97. Ḥasdai Crescas
98. Or Adonai
99. C.f. Warren Zev Harvey, "Crescas (or Cresques), Ḥasdai ben Judah" in *EJ2*, v. 284-8.
100. Daniel H.Frank, Oliver Leaman and Charles H. Manekin, *The Jewish Philosophy: Reader*, p. 201-2.
۱۰۱. ر.ک: دن کوهن شریاک، *فلسفه یهودی در قرون وسطی*، ص ۲۶۶.
102. See Hadai Crescas, *The Light of the Lord*, in: Daniel H.Frank, Oliver Leaman and Charles H. Manekin, *The Jewish Philosophy: Reader*, p. 265-9.

-
103. Qara'im (the Karaites)
 104. Anan ben David
 105. Leon Nemoy, "Anan ben David" in *EJ2*, v. 2, p. 127-8.
 106. Daniel b. Moses al-Qūmī
 107. Judah Hadassi
 108. Jacob Kirkisani
 109. Joseph al-Baṣīr
 110. Aaron b. Joseph ha-Rofe
 111. Elijah b. Moses Bashyazi
 112. Aaron ben Elijah
 113. Joseph Elijah Heller and others, "Karaites" in *EJ2*, v. 11, 785-802.

منابع

- اپستاین، ایزودور، *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمهٔ بهزاد سالکی، چ دوم، تهران، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۸.
- اشتاین سالتز، آدین، *سیری در تلمود*، ترجمه باقر طالبی دارابی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.
- بحیی بن یاقودا، *کتاب الهدایة الی فرائض القلوب*، به اهتمام ابراهیم سالم‌بن بنیامین یهودا، لیدن، مطبعة البریلية، ۱۰۱۲م.
- برنجکار، رضا، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران، سمت و طه، ۱۳۷۸.
- جارالله، زهدی، *المعتزلة*، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۴۱۱ ق.
- خیون، رشید، *معتزلة البصرة و البغداد*، لندن، دارالحکمة، ۱۹۹۷م.
- ژیلبرت و لیبی کلایرمن، *تاریخ قوم یهود*، تهران، انجمن فرهنگی اوتصرهتورا، گنج دانش ایران، ۱۳۵۴.
- سعیدبن یوسف الفیومی، *کتاب الامانات و الاعتقادات*، به اهتمام دکتر اس. لندور، لایدن، ئی. جی. بریل، ۱۸۸۰م.
- شرباک، دن کوهن، *فلسفهٔ یهودی در قرون وسطی*، ترجمهٔ علی‌رضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.
- فارابی، ابونصر، *کتاب الملة و نصوص اخرى*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، دوم، ۱۹۹۱م.
- فالح الربیعی، *تاریخ المعتزلة فکرم و عقائدهم*، قاهره، الدار الثقافیة، ۱۴۲۱ ق.
- کلباسی اشتری، حسین، *سنت ارسطویی و مکتب نوافلاطونی*، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۸۰.
- موسی‌بن میمون القرطبی، *دلالة الحائرين*، به اهتمام دکتر حسین آتای، آنکارا، مکتبة الثقافة الدینیة، بی‌تا.
- مهدی فرمانیان، «خدا و صفات او در نگاه اسماعیلیه» در: گروه مذاهب اسلام، اسماعیلیه: *مجموعه مقالات*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
- هایمن، آرتور، «فلسفه یهودی در جهان اسلام» در *الیور لیمن* (ویراستار)، *سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام*، ترجمه مهدی وهابی و مرتضی کربلایی‌لو، تهران، آستانه، ۱۳۸۵.
- یعقوب‌بن اسحاق کندی، *رسائل الکندی الفلسفیة*، تحقیق: محمدعبدالهادی ابوریدة، قاهره، دارالفکر العربی (مطبعة الاعتماد)، ۱۳۶۹ق.
- Abraham Solomon Halkin & Haggai Ben-Shammai, "Saadia Gaon: Saadia's Philosophy" in: *Fred Skolnik (ed.), Encyclopedia Judaica 2nd Edition (=EJ2)*, (New York: Thomson Gale, 2007).
- Alexander Altmann & Samuel Miklos Stern, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2009).
- Alexander Altmann, "Israeli, Isaac ben Solomon", in: *EJ2*, op.cit.
- Al-Fayyumi, Bustan al-Ukul, *the Garden of Wosdom*, edited and translated by: David Levine, New York: the Columbia University press, 1908.
- Arthur A. Cohen, *Theology* in: Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr, *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York: The Free Press, 1988.
- Arthur Hyman, *Philosophy, Jewish*, in *EJ2*, op.cit.
- Aviezer Ravitzky, *Zerahiah ben Isaac ben Shealtiel* in *EJ2*, op.cit.
- Bernard R. Goldstein, *Levi ben Gershom*, in *EJ2*, op.cit.

- Cecil Roth, *A History of the Jews from the Earliest Times through the Six Day War*, Schocken Books, New York, 1970.
- Daniel H. Frank, Oliver Leaman and Charles H. Manekin, *The Jewish Philosophy: Reader*, New York: Routledge, 2000.
- Daniel J. Lasker, *Judah Halevi*, in EJ2, op.cit.
- David Shatz, *The biblical and rabbinic background to medieval Jewish philosophy*, in Daniel H. Frank and Oliver Leaman, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Frank Talmage, *Nethanel ben al-Fayyumi, Ibn*", in EJ2, op.cit.
- G. f. van Ackeren, *theology* in: William J. McDonald (ed.), *New Catholic Encyclopedia*, Palatine, IL: Jack Harry & Associates, Inc., 1981-1989.
- Georges Vajda, "Albalag, Isaac", in EJ2, op.cit.
- Harry Austryn Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, London: Harvard University Press, 1979.
- Haggai Ben-Shammai, *Kalam in medieval Jewish philosophy*, in: Daniel H. Frank and Oliver Leaman, *History of Jewish Philosophy*, New York: Routledge, 1997.
- Hasdai Crescas, *The Light of the Lord*, in: Daniel H. Frank, Oliver Leaman and Charles H. Manekin, *The Jewish Philosophy: Reader*, op.cit.
- Herber Davidson, *Maimonides' Shemonah Peraqim and AlFarabi's Fusul al-Madani*, in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 31, 1963.
- Isaac Israeli, *the book of definitions*, in: Alexander Altmann & Samuel Miklos Stern, op.cit.
- Joseph Elijah Heller and others, *Karaites* in EJ2, op.cit.
- Leon Nemoy, *Anan ben David* in EJ2, op.cit.
- Levi b. Gershom, *The Book of the Wars of the Lord*, in: Daniel H. Frank, Oliver Leaman and Charles H. Manekin, *The Jewish Philosophy: Reader*, op.cit.
- Livnat Holtzman and others, *Kalam* in EJ2, op.cit.
- Louis Jacobs, *Theology* in: EJ2, op.cit.
- Moses Mendelssohn, *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, 1997.
- Norbert M. Samuelson, *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*, Albany: Suny Press, 1989.
- Resianne Fontaine, "Ibn Daud, Abraham b. David ha-Levi", in EJ2, op.cit.
- Sarah Stroumsa, *Saadya and Jewish Kalam*, in Daniel H. Frank and Oliver Leaman, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, op.cit.
- Shlomo Pines, *Gabirol, Solomon ben Juda, Ibn*, in EJ2, op.cit.
- Solomon Ibn Gabirol, *The Fountain of Life*, tr. Harry E. Wedeck, New York: Philosophical Library, 1962.
- Solomon Ibn Gabirol, *The Royal Crown*, edited by Raphael Della Pergola, Alexandria: No pub., no date.
- Warren Zev Harvey, *Crescas (or Cresques)*, Hasdai ben Judah" in EJ2, op.cit.