

بافت اسلامی فلسفه یهودی*

سارا استراومسا

علی فناعتیان جهرمی**

اشاره

در فاصله قرن‌های ۹ تا ۱۲ میلادی، فلسفه اسلامی به اوج رسید و در مناطق مختلفی از جهان اسلام گسترش یافت. در این دوره، زبان عربی به عنوان زبانی رسمی در میان یهودیان رایج شد و بسیاری از اندیشمندان یهودی به رغم تسلطشان بر زبان عبری، آثار خود را به عربی تألیف می‌کردند. تا پیش از این دوره، که همان قرون وسطاست، در دین یهود فیلسوف برجسته و نیز آثار فلسفی مدونی، جز فیلون و مکتوبات او، وجود نداشت. اما از قرن سوم هجری، یهودیان به تدریج با فلسفه اسلامی آشنا شدند و بسیاری از مسایل مسلمانان، دغدغه‌های یهودیان نیز به شمار آمد. با مطالعه بسیاری از آثار فلاسفه یهودی به وجود چنین اخذ و اقتباس‌هایی پی می‌بریم. البته نباید فراموش کرد که آثار مسلمانان نیز با هم متفاوت است؛ و هر فیلسوف یهودی از فرد یا مکتبی خاص متأثر شده است. نویسنده در این مقاله، ضمن اشاره به ظهور فلسفه یهودی در قرون وسطا می‌کوشد بافت اسلامی موجود در فلسفه یهودی را تبیین کند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اسلامی، فلسفه یهودی، قرون وسطا، بافت اسلامی

* این مقاله تحت نظارت آقای علی شهبازی ترجمه شده است. مشخصات کتاب‌شناختی آن چنین است:
Stroumsa, Sarah (2009), "The Muslim Context", in: *The Cambridge History Of Jewish Philosophy: From Antiquity Through The Seventeenth Century*, Steven Nadler & T. M. Rudavsky (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-59.

** دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

دوره‌ای که این مقاله از آن بحث می‌کند اوج فلسفه اسلامی در فاصله قرن‌های ۹ تا ۱۲ میلادی است که شامل مناطق زیر سلطه اسلام است که از ایران در شرق، شبه‌جزیره ایبری در غرب و از جنوبی‌ترین نقطه به یمن می‌رسد. تسلط سیاسی اسلام بر این مناطق گسترده و حضور همه‌جانبه قوانین دینی مسلمانان و پذیرش زبان عربی به عنوان زبان رسمی، در تمام جنبه‌های زندگی و در سرتاسر فضای فرهنگی، دست به دست هم دادند تا تأثیری فرهنگی، در یکپارچگی و خلق واقعیتی داشته باشد که ما از آن با نام «فلسفه اسلامی در قرون وسطا» نام می‌بریم. فرهنگ اسلامی، در وضعیت قرون وسطا، فرهنگی جهانی بود که هم جوامع اسلامی و هم جوامع غیراسلامی را دربرگرفت و در زبان عربی و نیز دیگر زبان‌ها نمایان شد.^۱

یهودیان در این دوران و در این مناطق، جزء جدایی‌ناپذیر جامعه بزرگ‌تر فرهنگ اسلامی بودند و پیوندشان با اسلام عامل بسیار مهمی در شکل‌گیری تفکر یهودی بود. اطلاعات ما درباره قرون اول و دوم حاکمیت اسلامی ناچیز است. اما با آغاز قرن سوم اسلامی (مطابق با میانه قرن نهم میلادی) فرهنگ یهودی فعالی ظاهر می‌شود. حوزه‌های علمیه قدیمی - یسویوها - عراق (بغداد) به کار خود ادامه داد تا نقش هدایت جامعه یهودی را بازی کند، اما هم‌زمان دیگر مراکز رقیب در فلسطین و سوریه (اورشلیم و حلب)، آفریقای شمالی (مراکز مثل قاهره و اسکندریه) و شبه‌جزیره ایبری (مانند قرطبه و طلیطله) نیز رشد کردند. تنها، زبان شعر آیینی، مانند دوران قبل از ظهور اسلام، حفظ شد که همان زبان عبری بود (زبانی عجیب که بعدها توسعه یافت تا نوعی از شعر غیردینی را که به تازگی عرضه شده بود دربرگیرد). در جای‌جای تلاش‌های فکری - فقه و پرسش و پاسخ‌های فقهی، زبان‌شناسی عبری و تفسیر کتاب مقدس، ادبیات و اخلاق موعظه‌گرایانه، علم و فلسفه، بحث و جدل دینی و نیز عرفان - زبان عربی به تدریج جایگزین زبان آرامی شد تا یهودیان به صورت طبیعی مقصود خویش را بیان کنند. بیشتر مواقع، زبان عربی که یهودیان به کار می‌بردند (و یهودی - عربی خوانده می‌شد) با حروف عبری نوشته می‌شد و با کلمات عبری در هم می‌آمیخت که در جای‌جای آن ارجاعاتی به متون دینی یهودی به چشم می‌خورد. یهودیان شرقی، یعنی بقایای جوامعی که در کشورهای عربی می‌زیسته‌اند، تا به امروز به زبان یهودی - عربی تکلم می‌کنند، اما از قرن نهم تا دوازدهم، این زبان، زبان اصلی اکثر جوامع یهودی بود

و در زندگی روزمره و همچنین آثار علمی استفاده می‌شد. از همین روست که اکثر متون اصلی تفکر یهودی در این دوره به زبان عبری است.

تفکر یهودی ابتدای قرون وسطا را باید در بستر اسلامی آن مطالعه کرد، بستری که در تحقیقات مدرن به شکلی عمیق به رسمیت شناخته شده است. معمولاً چنین شناخت یا رسمیت‌یافتنی در همان امری منعکس می‌شود که از قرار معلوم فرضی رایج است؛ یعنی برای فهم اصطلاحات و دغدغه‌های فلسفه یهودی قرون وسطای متقدم باید با فلسفه اسلامی همان مقطع آشنا بود. ژوئل کرامر در مقاله‌ای با عنوان «بافت اسلامی فلسفه یهودی»، مطالعه تحلیلی گسترده‌ای را از پیشینه اسلام در فلسفه یهود به دست می‌دهد. کرامر میراث افلاطون و فلسفه نوافلاطونی، ارسطو و فلسفه ارسطویی و بازخورد آنها در اسلام و نیز سنت‌های الهیاتی و عرفانی‌ای را که در جهان اسلام رشد کرد، خلاصه‌وار بیان می‌کند. به لحاظ روش‌شناختی، پس از بررسی بافت اسلامی فلسفه یهودی (یعنی پیش‌زمینه اسلامی آن) باید به تجزیه و تحلیل فلسفه یهودی قرون وسطا در این بافت ادامه داد (یعنی روشی که فلسفه یهودی در دل فلسفه اسلامی جای می‌گیرد). در واقع، بسیاری از چکیده‌های اصلی فلسفه یهودی چنین رویکردی را اخذ کرده و پذیرفته‌اند (Guttman, 1964; Vajda, 1947; Sirat, 1985; Frank and Leaman, 2003). این کار معمولاً با قرار دادن، فلسفه یهودی در پس‌زمینه فلسفه اسلامی صورت می‌گیرد؛ چنین آثاری بعد از ارائه توصیف کوتاهی از تاریخ هر یک از مکاتب فلسفی اسلام و دیدگاه‌ها و چهره‌های اصلی آنها، به بحث نسبتاً مفصلی درباره فلاسفه یهودی، که گویا متعلق به آن مکتب خاص هستند، می‌پردازند. بنابراین، مطالعاتی در خصوص سعدیا گائون (وفات ۹۲۴ م.) در پیش‌زمینه الهیات مدرسی اسلام که همان کلام است و به ویژه مکتب معتزلی؛ اسحاق اسراییلی (وفات ۹۵۵ م.) و سلیمان بن گبیرول (وفات ۱۰۵۸ م.) در پیش‌زمینه فلسفه نوافلاطونی؛ بحیه بن یقوده (نیمه اول قرن یازدهم میلادی) در پیش‌زمینه تصوف، و ابراهیم بن داوود (وفات ۱۱۸۰ م.) و ابن میمون (وفات ۱۲۰۴ م.) در بستر فلسفه ارسطویی صورت گرفته است.

وجود چنین مطالعات درخشان و دسترسی به آنها موجب می‌شود در اینجا از تکرار آنها یا به‌روزکردن آنها در قالب‌ها و مفاهیم دیگر خودداری کنیم. در عوض، می‌کوشم پیامدهای ظهور و پیشرفت تفکر یهودی در محیط اسلامی و در همان اقلیم فرهنگی را

برجسته کنم و به برخی یافته‌ها اشاره کنم که به مشخصه واحدی از این بافت مربوط می‌شوند. واضح است که در منطقه وسیعی و در طول قرون متمادی، تفاوت‌های فرهنگی گسترده‌ای هم وجود دارد: جوّ دینی و عقلایی اهل سنت، یعنی عباسیان بغداد در اوایل قرن نهم، در ابعاد گوناگون با فاطمیان، که اسماعیلیان قاهره در قرن دهم بودند، یا موحدون قرطبه در قرن دوازدهم میلادی، متفاوت است. در صفحات پیش رو، عمدتاً سعی بر آن است تا به یافته‌هایی کلی که تا حدی مربوط به این محیط است، به صورت یکپارچه پرداخته شود.

۱. ظهور فلسفه قرون وسطای یهودی

این عنوان به ظاهر ساده مستلزم توضیحاتی است، چراکه تقریباً بر تمام کلمات مندرج در آن بیش از یک معنا بار می‌شود.

ظهور

شاید گویاترین سند اهمیت بافت اسلامی فلسفه یهودی را یک بیگانه مُغرض به نام یهودا بن طیون «پدر علم ترجمه» (وفات ۱۱۹۰ م.) عرضه کرده باشد. او در مقدمه‌اش بر ترجمه عبری کتاب *الهدایة إلى فرائض القلوب* اثر بحیه بن یقوده، از غنا و تنوع محصولات ادبی یهودیان در سرزمین‌های اسلامی و شروع نگاشته‌شده بر کتاب مقدس و تلمود و تألیفات به زبان اصلی و پرسش و پاسخ‌های فقهی شگفت‌زده می‌شود. وی می‌گوید: «بیشتر این رساله‌ها در باب علوم تورات و سایر علوم به عربی نوشته شده‌اند. بر اساس نظر یهودا بن طیون، این رویه، نمونه‌ای بارز و منحصر به فرد برای یهودیان قلمرو اسلام بود، در حالی که یهودیان در قلمرو مسیحی، با اینکه عالمان بزرگی در تعالیم حاخامی بودند، به علوم دیگر نمی‌پرداختند، چراکه آنان تورات را در قبضه خود داشتند و نیز به کتب دیگر علوم هم، دسترسی نداشتند. بنابراین، ابن‌طیون نقش محوری بستر زمانی را برای انتشار علوم و فلسفه در میان یهودیان عالم عربی برجسته می‌کند و می‌گوید: یهودیان این کشورها، همگی به عربی فصیح سخن می‌گویند، زبانی که، به زعم او، غنی و انعطاف‌پذیر است و برای استفاده در علوم و فلسفه پاسخ‌گوست، در حالی که عبری چنین خصوصیتی نداشت (2: Bahya, 1928).

بدون شک، در بیان گسترش زبان عربی به عنوان عاملی مهم در رشد فرهنگ یهودی-عربی، حق با ابن طیبون است. یهودیانی که در مناطق گسترده‌ای پراکنده شده بودند، اینک خود را در میان امپراتوری‌ای می‌دیدند که زبان و دین واحدی را بر صحنه فرهنگی یهودیان و غیریهودیان به نحو یکسان غالب می‌کرد. البته نمی‌توان بر تأثیر عمیق این عامل انسجام‌بخش در خلق و شکل دادن فرهنگ یهودی - عربی بیش از حد تأکید کرد.

مطلب دیگری که تلویحاً در سخنان ابن طیبون وجود دارد این است که به جز پاره‌هایی از مطالب حکمی فلسفی موجود در *میشنا* و *تلمود* و نوشته‌های یهودی در باب علوم تجربی و فلسفه، این نوشته‌ها نه تنها در بستر فرهنگ اسلامی شکل گرفتند و دگرگون شدند، بلکه اساساً در آن بستر پدید آمدند. گرچه ابن طیبون از تصریح و تأکید بر چنین نظری می‌پرهیزد، اما تیزبینی و آگاهی دقیق او از نظر پوشیده نیست.

دیدگاه مشابهی را ابن میمون، با اندکی سمت و سوی دفاعیه‌پردازانه مطرح می‌کند. وی در *دلالة الحائرين* نشان می‌دهد که: مؤلفه‌های فلسفه او در میراث یهودی، اعم از کتاب مقدس و *تلمود*، وجود دارد. هرچند او می‌داند برای این گفته‌اش دلیل کافی ندارد، ولی این فصل از کتابش را با چنین اظهارنظر تأسف‌آمیزی شروع می‌کند:

بدانید که بسیاری از علمی که در خدمت اثبات حقایق موجود در مباحث جاری در جامعه دینی ماست، از میان رفته است.

گرچه ابن میمون بر وجود پیشینه‌ای در دانش فلسفه در یهودیت باستان تأکید می‌ورزد، اما هرگونه نوشته فلسفی نظام‌مند در دوره باستان را رد می‌کند. او هم مثل ابن طیبون از ناچیز بودن خرد متافیزیکی و فیزیکی در نوشته‌های *تلمود* صحبت می‌کند. البته بسیاری از علوم سینه‌به‌سینه به جا گذاشته شده‌اند و بالطبع با پراکندگی یهودیان در میان «اقوام جاهل» از میان رفته‌اند (Guide I, 71, Maimonides, 1963: 157-7). گرچه ابن میمون تصریح می‌کند که آموزه‌های فلسفی جزء لاینفک میراث شفاهی یهودی است، اما می‌داند که هیچ رد پای از آن، پیش از ظهور اسلام باقی نمانده است. وی تلویحاً اذعان می‌کند که زیر لوای اسلام بود که فلسفه وارد عالم یهود شد.

جاحظ، ادیب و متکلم مسلمان قرن نهم، در کتاب *الرد علی المسیحیه* درباره یهودیان چنین می‌گوید:

یهودیان تأملات فلسفی را بدعت، و الاهیات را ابداعی نابخشودنی می‌پندارند. آنها معتقدند فلسفه، خرافات را رواج می‌دهد و علم فقط در تورات و کتب انبیا وجود دارد؛ به باور آنها، پزشکی و تکیه بر نجوم در زمره کفریات است و به مادی‌گرایی و دوری از طرق پیشینیانی منجر می‌شود که باید الگو قرار گیرند، تا آنجا که افراد مشهوری که به تأملات فلسفی اشتغال دارند را مهدورالدم دانسته، خواندن مکتوبات کسانی را که از راه آنان تبعیت می‌کنند، مجاز نمی‌دانند (Finkel, 1929: 16).

اشاره جاحظ به این است که فقدان آثار فلسفی یهودی، چنان‌که ابن‌میمون ادعا می‌کند، تصادفی تاریخی نیست. ابن‌طیبون، همانند جاحظ، معتقد است یهودیان، خود، صرفاً مطالعه *تورات* را برگزیدند و پنداشتند که علم و فلسفه با آن مانع‌الجمع است. البته، آن‌گونه که جاحظ توصیف می‌کند، باور بر این است که چنین کاری (صرفاً مطالعه *تورات*) دشمنی فعال یهودیان با علم را نشان می‌دهد که او می‌گوید تا روزگار خود جاحظ ادامه می‌یابد.

بنابراین، دیدگاه‌های این سه نویسنده - یهودا بن‌طیبون، ابن‌میمون و جاحظ - که هر یک از چشم‌انداز خود سخن می‌گویند، ما را به نتیجه‌گیری واحدی می‌رساند و آن این است: «هیچ اثر فلسفی یهودی تا پیش از ظهور اسلام وجود نداشت و بنابراین، فرهنگ اسلامی نه تنها بستری را فراهم می‌کند که فلسفه یهودی باید در آن بستر خوانده شود، بلکه پس‌زمینه‌ای را برای نخستین ظهور آن به عنوان فلسفه نیز به دست می‌دهد».

قرون وسطا

اگر سخنان ابن‌طیبون، ابن‌میمون و جاحظ را با هم در نظر بگیریم ماهیت پیچیده و بحث‌برانگیز اصطلاحی به نام «فلسفه قرون وسطای یهودی» آشکارتر و روشن‌تر می‌شود. معمولاً، اصطلاح «قرون وسطا» اشاره‌ای به دوره‌ای میانی مابین دوران کلاسیک

و مدرن است. اما این اصطلاح می‌تواند منجر به استفاده نادرست از اصطلاح «فلسفه یهودی کلاسیک» شود. یقیناً تلمود و میشنا، شامل گزاره‌هایی است که نوعی تلقی فلسفی یا دست‌کم علاقه و توجه به مسایلی را منعکس می‌کند که سنت طولانی تأملات فلسفی در یونان بر پایه آن وجود داشت. می‌توان در این گزاره‌ها رگه‌هایی را یافت که ابن‌طیبون و ابن‌میمون بسیار کم به آن اشاره کرده‌اند و می‌توان از این طریق از جهان‌بینی و اعتقادات اساسی آنها پرده برداشت (Urbach, 1975). البته حاخام‌ها این تأملات را به منظور تشکیل یک فلسفه نظام‌مند بسط و گسترش ندادند. از دید آنها، توجه به فلسفه، در درجه دوم قرار دارد و در نظامی غیرفلسفی می‌گنجد.

بدون شک فیلون، در این بیان پیشا فلسفی تفکر یهودی یک استثنا است؛ در آثار او، یهودیت یونانی‌مآب اسکندریه در قرن اول در اوج شکوفایی خود منعکس می‌شود. با نابودی جوامع یونانی‌مآب یهودی و محو زبان یونانی، دنیای فیلون هم از بین رفت و آثار یونانی او برای دیگر جوامع یهودی غیرقابل دسترس شد. مسیحیان اصول فکری فیلون را اخذ کردند، ولی تا چند قرن بعد بر فلسفه یهودی هیچ تأثیری نداشت. باز هم با تمام احترامی که برای فیلون قائلیم، وجود این تکنویسنده به ما اجازه نمی‌دهد از اصطلاح «فلسفه یهودی کلاسیک» استفاده کنیم. در دوره فیلسوف یهودی بعدی، که تنها زیر لوای اسلام و حدود ۷۰۰ سال بعد از فیلون ظاهر شد، آنچه ما «ظهور فلسفه یهودی در قرون وسطا زیر لوای اسلام» نامیدیم برای تمام اهداف عملی به ظهور فلسفه یهودی و نه چیزی بیشتر بدل می‌شود. می‌توان این فلسفه را «فلسفه قرون وسطایی» خواند، فقط به این شرط که این فلسفه با آنچه «فلسفه اسلامی قرون وسطا» خوانده می‌شود (که خود این اصطلاح هم به دلایل مشابه محل نزاع است) یا با آن فلسفه یهودی که به لحاظ تاریخی هم‌زمان با قرون وسطای اروپاست، مقارن باشد.

وقتی نخستین مکتوبات فلسفی یهودی در قرون وسطا منتشر شدند، آن مکتوبات پیشاپیش جامه منطق ارسطویی، تفکر سیاسی افلاطونی و تلقی نوافلاطونی از صفات خدا به تن کرده بودند. چنان‌که اشاره شد، با وجود مقاومت ابن‌میمون، وی نمی‌تواند وجود متفکران پیش از خود را نادیده بگیرد و او این فلسفه یهودی پیش از خود را مواجهه یهودیان (گئوئیم و قرائیم) با الاهیات اسلامی (کلام) می‌داند. از آنجا که او این الاهیات را نوعی تحریف فلسفه می‌داند که حاصل رویارویی متکلمان مسلمان با

روایت (دست‌کاری و تحریف‌شده) فلسفه یونانی مطرح‌شده از سوی الاهیدانان مسیحی است، به آنها توجهی نکرده و حتی آنها را شایسته عنوان «فیلسوف» هم نمی‌داند. بر اساس استدلال شلمو پاینز، ابن‌میمون و امدار فیلسوف مسلمان، فارابی (وفات ۹۲۴ م.) است، چراکه او الاهیات مدرسی مسلمانان (کلام) را بازسازی کرد (Maimonides, 1963: Lxxxv). ابن‌میمون طرح ساده و کلی فارابی را بسط می‌دهد و در آن تفکر یهودی را به عنوان حلقه‌ای از حلقه‌های گذار مشابه جای می‌دهد: مواجهه مسیحیت با فلسفه یونان، الاهیات آباء کلیسا را به وجود آورد؛ مواجهه اسلام با مسیحیت کلام اسلامی را ایجاد کرد؛ و مواجهه یهودیان (گائون‌ها و قرائیم) با کلام اسلامی، کلام یهودی را به وجود آورد. البته طرح کلی ابن‌میمون از آن جهت ناتمام است که ماهیت چندفرهنگی جامعه اسلامی اولیه را نادیده می‌گیرد. هیچ‌گاه ارتباط‌ها در چنین جامعه‌ای، دقیقاً دوه‌دو تنظیم نشده است و تأثیرات، یک خط سیر واحد ندارند. هیچ دلیلی برای این فرضیه وجود ندارد که مسلمانان ابتدا با مسیحیان مواجه شدند و در معرض الاهیات آنها قرار گرفتند و یهودیان معاصر آنان، صبورانه در گوشه‌ای منتظر ماندند تا مسلمانان الاهیات خود (کلام) را رشد دهند و سپس به تنهایی با مسلمانان مواجه شوند. فرضیه عملی منطقی‌تر می‌تواند این باشد: آنگاه که دروازه‌های ارتباط گشوده شدند، یهودیان به خاطر فضای وحدت‌بخش سیاسی و زبان‌شناختی، همراه با دیگران وارد صحنه شدند.

مسلماناً، شواهد موجود، این فرضیه عملی را تقویت می‌کند. نخستین متفکر یهودی در قرون وسطا که برای ما شناخته شده است داوود مقمّص است که نزد مسیحیان در نصیبین درس می‌خواند (احتمالاً با نونوس اهل نصیبین که در میانه قرن نهم بالید). مقمّص، حتی در برهه‌ای از زندگی‌اش به مسیحیت گروید، اما سپس به یهودیت بازگشت. ثمره این دوره مسیحی بودن، نخستین اثر تفسیری او به عربی است که از اثر مشابهی از سربانی اخذ و ترجمه شد (See Stroumasa, 2002) و نخستین اثر جدلی موجود در یهودیت (که بیشتر آن علیه مسیحیت است) (See Lasker and Stroumasa, 1996, Introduction) و نخستین جامع الاهیاتی یهودی موسوم به *عشرون مقالات* در زمرة آثار او هستند (See Stroumasa, 1989). این آثار، جایگاه او به عنوان یک یهودی را در چهارراه معاصر (فرهنگی) نشان می‌دهد که هر دو میراث فرهنگی مسیحی و اسلامی را جذب

کرد. مقمص، برخلاف اکثر یهودیان بعد از خود، عربی را با حروف عربی می‌نویسد و خیلی کم به دلایل نقلی مأخوذ از منابع یهودی متوسل می‌شود. الگوهای ادبی و شاهکارهای الاهیاتی مسیحی در اثر او در قالب زبان عربی دیده می‌شود و او قواعد و اصطلاحات فنی عربی را به کار برده و آنها را به شیوه‌هایی تغییر شکل داده که هنوز هم نشانه تفکر اسلامی را به همراه خود دارد. مطالبی که او اقتباس کرده در مواردی گویای منشأ مسیحی یا اسلامی خود است (مثلاً آنجا که اصطلاح‌شناسی و استدلال‌های او مضامین تثلیثی یا مسیح‌شناسانه را بازتاب می‌دهد). البته، واضح است که او تلاشی آگاهانه به منظور شکل دادن به این اجزای سازنده فرضی به کار بست تا الاهیاتی مدرن تنظیم کند و تا آنجا که ما می‌دانیم او نخستین یهودی در قرون وسطاست که چنین کاری را انجام داد. در واقع، همین تلاش‌های ناشی‌گرانه اوست که به روشنی تمام، پیشتازی او را در دوره شکل‌گیری فلسفه یهودی نشان می‌دهد و گویا راه خود را در قلمرو به ظاهر ناشناخته‌ای باز می‌کند.

هم‌زمان با مقمص یا اندکی پس از او، نشانه‌های مشابهی از دوره شکل‌گیری فلسفه یهودی از آثار دانیل قمیسی، که قرائمی، بود دیده می‌شود. آثار قمیسی - که به زبان عبری است - تأثیر کلام اسلامی را نشان می‌دهد: اصطلاحات او شامل کلمات دخیل عربی هم می‌شود و الاهیات او با آرای رایج کلام اسلامی در نزاع است (Ben-Shammai, 2003 a: 341-4).

سعدیا گائون، دست‌کم یک نسل پس از این دو پیشتاز (داوود مقمص و دانیل قمیسی) ظاهر می‌شود و ثمرات دست‌رنج آنها را برداشت می‌کند و در آثار او تا اندازه‌ای بلوغ فکری قابل مشاهده است. کتاب *الاعتقادات* و *الامانات* اثر الاهیاتی اوست و به لحاظ ساختاری، همان ساختار کتاب مقمص را دارد ... سعدیا، قلمرو تلاش‌های فکری را گسترش داده، پروژه تفسیر را بسط می‌دهد تا تمام اجزای کتاب مقدس را دربرگیرد و با جرئت و جسارت وارد حوزه‌های جدیدی مثل زبان‌شناسی، فقه و معرفی حوزه‌های ادبی جدید می‌شود. سعدیا با رسیدن به جایگاه گائونی که در رأس مدرسه حاخامی بغداد است و نیز با اعتباری که جایگاه او به همراه داشت، برای عرضه مباحث فلسفی و عقلانی در نهاد حاخامی می‌کوشد. به نظر می‌رسد از اینجا به بعد هیچ ابهامی درباره مشروعیت مسایل الاهیاتی مورد بحث، و استفاده از برهان‌های منطقی از طریق

تفسیر عقلانی سنت مقدس وجود ندارد. افزون بر این، نمونه کاری سعدیا، ضرب‌آهنگی را برای نسل‌های بعد تنظیم کرد که در آن فلاسفه یهودی، اغلب، رهبران جامعه خویش هستند و عموماً در شریعت و آموزه‌های یهودی مرجع محسوب می‌شوند و نیز گاهی مثل ابن‌میمون و جانشینان او، نمایندگان جامعه یهودی در حاکمیت اسلامی هستند.

هم‌زمان با سعدیا، یعقوب قرقسانی در جامعه یهودیت قرائیمی ظاهر می‌شود و مباحث هرمنوتیکی و الاهیاتی را برای شکل‌دهی الاهیات قرائیمی ترکیب می‌کند. انعطاف کامل مباحث عقلانی در تفکر یهودی-عربی قابل توجه است، به ویژه هنگامی که با موقعیت جامعه اسلامی سنجدیده شود، جامعه‌ای که در آن همواره مشروعیت چنین تلاش‌هایی محل تردید بود و آغازگران آن مورد انتقاد و حتی آزار و اذیت قرار می‌گرفتند.

یهودیت

در جامعه اسلامی در دوره قرون وسطا، در واقع دو نوع جامعه یهودی دیده می‌شود: یهودیت حاخامی که از سنت تلمودی تبعیت می‌کند و آن را شریعت شفاهی الاهی و رسمی و تنها مرجع تفسیر کتاب مقدس در نظر می‌گیرد؛ و دوم یهودیت قرائیمی که این سنت را رد می‌کند. بحث از سرمنشأ و گسترش این انشقاق فراتر از محدوده این نوشته است. برای ما همین قدر بس است که بدانیم هرچه به سمت پایان قرن نهم پیش می‌رویم این انشقاق ملموس‌تر می‌شود. در خلال اواخر قرن نهم و اوایل قرن دهم، بحث‌های داغ بین این دو گروه تفسیری یهودی، جهان یهودیت را لرزاند. البته پس از آن، این دو گروه معمولاً شانه‌به‌شانه، به حیات خود ادامه دادند و علی‌رغم اختلافات با یکدیگر همکاری می‌کردند. به خصوص باید این مطلب را یادآور شد که به دلیل تصور دینی آنها از خودشان و تقابل با دنیای غیریهودی، بیشتر متفکران دینی آنها، خود را صرفاً یهودی معرفی می‌کردند.

فلسفه

در جهان اسلام در قرون وسطا «فلسفه» بیش از یک معنا دارد. گرچه به طور کلی گاهی

این اصطلاح، با مسامحه برای توصیف تفکر نظری و پژوهش در باب حکمت به کار می‌رود، اما اغلب استفاده آن در معنای محدود فنی، حاکی از فلسفه ارسطویی است. بین قرون هشتم تا دهم، نهضت ترجمه، که کوشش عالمانه فشرده‌ای بود و از طرف حاکمان مسلمان حمایت معنوی و مادی می‌شد، منتهی به انبوهی از ترجمه‌ها از آثار علمی و فلسفی شد که اغلب از یونانی بودند. به نظر می‌رسد فیلسوف (فیلسوف، جمع: فلاسفه) باید شخصی باشد که در سنت ارسطویی - که مبتنی است بر ترجمه آثار ارسطو و شارحان یونانی او (تمیستیاس و اسکندر افروسیدایس) و نیز پیروان مسلمان آنها (نظیر فارابی در شرق و ابن‌رشد در غرب) - تربیت شده باشد. همچنین گاهی متفکران نوافلاطونی (نظیر کندی فیلسوف عرب قرن نهم) نیز «فیلسوف» خوانده می‌شدند، اما اغلب با عناوین دیگری مثل «حکیم» خوانده می‌شوند. مکتب نوافلاطونی اسلامی بر پایه متون ترجمه‌شده گسترش یافت، اما سنت تحقیقی آن کمتر رصد می‌شد. آثار نوافلاطونی اواخر عهد باستان بیشتر به صورت ترجمه آزاد انتشار می‌یافت تا صرف ترجمه و اغلب، اعتبار آنها تا حدودی مخدوش می‌شد. ترجمه آزاد بخشی از /نئادهای فلوطین به تدریج به الاهیات ارسطو معروف شد و نمونه‌ای از ترجمه آزاد از مبادی الاهیات پروکلوس با نام کتابی در باب خیر محض منتشر شد که منسوب به جمعی از نویسندگان است.

در حالی که این دو سنت فلسفی (افلاطونی و نوافلاطونی) کاملاً بر متون ترجمه‌شده متکی‌اند، کلام مدرسی اسلامی پیش از آغاز رسمی نهضت ترجمه ظهور یافت. پیش از آن، قرن هشتم شاهد ظهور معتزله است، که مکتبی عقلانی است که تفکر نظری را می‌پروراند و می‌کوشید آن را با آموزه‌های اسلامی تطبیق داده و در کنار واژگان بسیار تخصصی و نظام ساختاری دقیق استدلالی، هرمنوتیک عقلانی قرآن را بسط دهد؛ این ویژگی‌ها در دیگر مکاتب کلامی هم یافت می‌شود. در تحقیقات مدرن، متکلمان، معمولاً متأله نامیده می‌شوند، چراکه به متون مقدس دینی شیفتگی دارند. فیلسوفان ارسطویی قرون وسطا نظیر فارابی، متکلمان را به این متهم می‌کردند که می‌خواهند اندیشه خود را در قالب دینشان بریزند؛ اما هیچ دلیلی وجود ندارد که در حقیقت جویی صادقانه آنها تردید کنیم. افزون بر آن، فیلسوفان ارسطویی، نظیر ابن‌میمون یا ابن‌رشد، نیز کوشیده‌اند تفاسیر عقلانی را برای متون مقدس بحث‌برانگیز

تهیه کنند و به منظور آشتی دین خود با نتایج تأملاتشان بسیار تقلا کرده‌اند. بنابراین، هر دو گروه را می‌توان «متکلمان فیلسوف» نامید. البته این اصطلاحات در بیشتر مواقع، باید در جایگاهی نسبی استفاده شود؛ از این رو، شخص ممکن است اثری را به رشته تحریر درآورد که روی هم رفته، بیشتر صبغه فلسفی داشته باشد (مثل *دلالة الحائرين* ابن میمون یا شرح *سفر پیدایش سعدیا*) و اثری دیگر با در نظر گرفتن همه جوانب بیشتر صبغه الاهیاتی داشته باشد (نظیر بحث‌های نظری *میشنه‌تورا* اثر ابن میمون یا کتاب *الاعتقادات و الامانات* اثر سعدیا).

۲. اخذ و اقتباس‌های سنت یهودی در مجموعه‌ای چندفرهنگی

وقتی می‌خواهیم خط سیر آرا و اندیشه‌ها را دنبال کنیم، برای فراهم کردن ادله و شواهد کافی و روشن می‌توان بر دست‌نوشته‌ها، کتب و به طور کلی متون اعتماد کرد. از اواخر قرن هشتم تا دهم، تعداد زیادی از متون کلاسیک علمی و فلسفی یونانی (با واسطه سریانی یا پهلوی) به عربی ترجمه شد. نه تنها متفکران برای انتقال بخش بزرگی از کتاب‌خانه (کتب) کلاسیک به عالم عربی‌زبان، تلاش‌هایی هماهنگ را انجام دادند، بلکه حلقه‌های گسترده‌ای از طبقات حاکم امپراتوری عباسی هم به این کار مبادرت ورزیدند. به برکت همین نهضت ترجمه می‌توان خط سیری را که کتاب‌ها از یک جامعه دینی به جامعه دینی دیگر پیموده‌اند و نیز شیوه تفسیر آرا و اندیشه‌ها و تحول آنها را در این فرآیند دنبال کرد. کتب، خواه خریداری می‌شدند، یا رونوشتی از آنها تهیه می‌شد یا قرض گرفته می‌شدند، به کرات دست به دست می‌گشتند و در حین مطالعه کتب در کتابخانه‌های عمومی یا خصوصی یا کتاب‌فروشی‌ها، عقاید کهنه اخذ می‌شد و عقاید جدیدی سربرمی‌آورد.

البته انتشار عقاید اغلب روندی شفاهی است و گرچه انتقال شفاهی به اندازه انتقال مکتوب مستند نیست و اثبات آن، در پاره‌ای موارد مشکل است، اما حضور همه‌جانبه و فراگیر آن باید همواره به ذهن متبادر شود. در مجموعه‌ای شامل چند دین و زبان واحد، حوادث زندگی روزمره از قبیل معاملات تجاری ساده، فرصت‌های فراوانی را برای مواجهه بین‌الادیانی فراهم می‌کند و به عقاید، امکان انتشار می‌دهد. البته علاوه بر چنین رویارویی‌های روزانه، متفکران مکان‌هایی رسمی‌تر را نیز برای به ثمر رساندن مباحث

دو طرفه خود داشته‌اند. برای فرهیختگان تمام حوزه‌های دینی اعم از دانشمندان تجربی، زبان‌شناسان، شعرا، فلاسفه و علمای دینی و متخصصان فرهیخته، این امری رایج بود که دور هم جمع شوند و بحث و تبادل نظر کنند. اغلب، حاکمان یا چهره‌های شاخص اجتماع چنین محافلی (موسوم به مجالس [جمع مجلس]) را به‌عنوان نوعی سرگرمی متفکرانه، به لحاظ مالی حمایت می‌کردند. بحث و تبادل نظر در این مجلس، ساختار منظمی داشت و کاملاً منسجم بود. از آثار فراوانی که از چنین جلساتی به جا مانده، چنین برمی‌آید که بحث‌ها، نظم موضوعی داشته و امکان طرح دیدگاه‌های مختلف وجود داشته است. گهگاه مجلس بر مباحث بین‌الادیانی تمرکز می‌یافت و گاه پرسشی فلسفی طرح می‌شد که سبب انشقاق دینی می‌گشت (برای مثال، ارزش نسبی منطق و زبان‌شناسی).

علاوه بر چنین محافلی، اندیشمندان، با دیگر محافل و محیط‌های فکری غیررسمی هم برخورد داشتند. بسیاری از فلاسفه این دوره، از راه پزشکی امرار معاش می‌کردند و البته چند پزشک مشهورتر، یهودی یا مسیحی بودند. وفور حسب‌حال‌نویسی درباره پزشکان، یهودیان و مسیحیان را در کنار همتایان مسلمانشان در یک گروه قرار می‌دهد و گواهی بر این است که پیروان ادیان مختلف، دوشادوش هم، در حرفه پزشکی کار و فعالیت می‌کردند. حرفه معروف دیگر بین محققان، کتاب‌فروشی بود و مغازه کتاب‌فروشی (وراق) طبعاً مکانی مهم بود که در آن امکان بحث و تبادل نظر وجود داشت.

بنابراین، یهودیان، خواه به صورت کتبی یا شفاهی، به‌صورت گسترده با خاستگاه سنت‌های فکری غیریهودی مواجه شده، در بحث و تفصیل این سنت‌ها غوطه‌ور می‌شدند. البته در مقابل انعطاف یهودیان، که در تمام آثار فلسفی یهودی-عربی مشهود است، نقش فعالی را که آنان در این فرآیند بازی کردند به آسانی نمی‌توان نادیده گرفت. گاهی در متن یک فیلسوف مسلمان، اشارات صریحی به مطالب یهودی یافت می‌شود: اثر محمد بن مسرّه (وفات ۹۳۱ م.)، متفکر مسلمان آندلسی، که فیلسوفی عرفانی مسلک بود، شیفتگی او به یهودیان و یهودیت را آشکار می‌کند و حاکی از ارتباط تنگاتنگ آن با سفر پیدایش (سفر بصیرا) است (Strommsa, 2006). کرمانی، نویسنده اسماعیلی قرن یازدهم، نقل قول‌های عبری را با حروف عربی به کار می‌بندد (Kraus, 1930; De Smet and Van Reeth, 1998: 148-51). اما، چنین ارجاعات صریحی هم نادر و هم بدون استناد است.

معمولاً حضور پر قدرت فرهنگ اکثریت، بر محتوای اثر نهایی سیطره می‌یابد. نمونه‌ای نادر در خصوص نقش یهودیان در ایجاد فلسفه اسلامی به یکی از مهم‌ترین متون نوافلاطونی اسلامی، یعنی نسخه مطول کتابی معروف به *الاهیات ارسطو*، مربوط می‌شود. شرح و بازنویسی چهار اثناد اول فلوطین تغییرات مفهومی عمده‌ای را در متن اصلی فلوطین ایجاد کرده که آن را با نظام توحیدی سازگارتر می‌کند. شاید واضح‌ترین این تغییرات، در بحث اراده الاهی (قضا و قدر) در جریان صدور از واحد اعمال شده و ماهیت اجتناب‌ناپذیر صدور را دگرگون می‌کند تا بتواند بر داستان آفرینش در کتاب مقدس و قرآن منطبق شود. این متن نوافلاطونی اسماعیلی، برای اسماعیلیان اهمیت فراوانی داشت. این گروه از مسلمانان، که شیعه بودند، فلسفه نوافلاطونی را به عنوان الاهیات خود اخذ کردند و بر اساس استدلال شلمو پاینز شرح و بازنویسی نسخه مطول این الاهیات (*الاهیات ارسطو*) باید در محافل آنان تدوین شده باشد (Pines, 1954). محققان، مدت زیادی به واقعیت جالبی توجه کرده‌اند که تمام دست‌نوشته‌های موجود از نسخه مطول عربی این کتاب به زبان یهودی-عربی هستند (یعنی نوشته عربی با حروف عبری). درباره حلقه علمای یهود که حول اسحاق اسرایلی جمع شده‌اند - پزشک دربار اولین خلیفه فاطمی اسماعیلی در قیروان - گفته شده که این حلقه می‌توانسته در اخذ و ورود فلسفه فلوطینی به عرصه تفکر اسلامی مؤثر بوده باشد (Fenton, 1986). اگر این‌طور هم باشد، شواهد نسخه‌شناسی، علاقه شدید یهودیان و نقش آنها در سنت اسلامی نوافلاطونی را طی دوره شکل‌گیری آن منعکس می‌کند.

۳. مکاتب فکری اسلامی؛ تفاسیر یهودی

برای درک شدت علاقه یهودیان به رشد فلسفه در عالم اسلام، باید از رویکرد تحقیقی غالب، که پیش‌تر ذکر شد، فراتر برویم؛ به عبارت دیگر، باید به طبقه‌بندی فلسفه یهودی قرون وسطا بر مبنای مکاتب فکری اسلامی مراجعه کنیم. البته این رده‌بندی، فراتر از یهودیت، در مطالعه خود فلسفه اسلامی هم مشکل‌ساز قلمداد می‌شود. برای مثال، همان‌طور که قضیه *الاهیات ارسطو* نشان می‌دهد کتاب‌های نوافلاطونی به زبان عربی با عنوان ارسطو انتشار می‌یافت و بدین ترتیب عناصر نوافلاطونی، عناصر غالبی

در اندیشه به اصطلاح ارسطویی بودند. البته این الگوی رده‌بندی، به عنوان ابزاری مناسب برای دسته‌بندی متفکران، همچنان استفاده می‌شود: از این رو ما بین تفکر عرفانی یا صوفیانه و خود فلسفه که به دو بخش مکاتب ارسطویی و نوافلاطونی تقسیم می‌شود و نیز الاهیات جدلی یا همان کلام، تمییز قائل می‌شویم.

گویا، ماهیت بحث‌برانگیز این دسته‌بندی، حتی هنگام مطالعه (آثار) فلاسفه یهودی آشکارتر می‌شود. بررسی دقیق‌تر (آثار) هر متفکر یهودی، ناگزیر ما را در نسبت دادن هر وابستگی‌ای به او محدود می‌کند. نوشته‌های سعدیا گائون، که متکلم است، حاوی اجزای فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی است و در مکتوبات اسحاق اسرایلی، که فیلسوفی نوافلاطونی است، شواهد آشکاری از تأثیر کلام [اسلامی] به چشم می‌خورد. گاهی بحیه بن بقوده، در زمره فیلسوفان نوافلاطونی قرار می‌گیرد، اما فصل اول کتاب او شدیداً متأثر از کلام [اسلامی] است و تأثیر و نفوذ سنت زاهدانه - عارفانه صوفیه در سراسر اثر او مشهود است.

ابن میمون نمونه‌ای مناسب است که بی‌شک خود را فیلسوفی ارسطویی می‌داند. ابن میمون در مکاتبات خود با شاگردش یوسف بن شیمعون (وفات ۱۲۲۶ م.) و مترجم خود ساموئل ابن طیبون (وفات ۱۲۳۰ م.) از آنان می‌خواست که از برنامه درسی منظمی تبعیت کنند و به آنان خواندن متون مرجع و موثق ارسطو و شارحان اسکندرانی او را توصیه می‌کرد (Marx, 1935; Maimonides, 1963). وی در جایی دیگر، شاید از سر غرور، از ارتباط شخصی خود با این مکتب باکراه یاد می‌کند: او این متون را با هدایت شاگرد یکی از اساتید معاصرش، ابن بَیْجَا، مطالعه کرد و با پسر یکی دیگر از منجمان یعنی ابن‌الافلاحی ملاقات کرد (Guide II, 29; Maimonides, 1963: 269; and See Kraemer, 1999).

در عین حال حتی ابن میمون، که فیلسوفی است که خود را ارسطویی می‌داند، تمایلات کلامی و نوافلاطونی خود را نیز ابراز می‌کند (See Strauss, 1952; Ivry, 1991 a). باز نباید فراموش کرد که در عین حال که هر دو فیلسوف ارسطویی مسلمان و مسیحی، شروخی را بر آثار ارسطو و پیروانش تدوین می‌کنند، اما ابن میمون ترجیح می‌دهد تنها بر *میشنا* شرح بنویسد. در این شرایط، ابراهیم بن داوود، که فیلسوف ارسطویی قبل از ابن میمون بود، با دقت شرحی را بر فیزیک ارسطو می‌نویسد.^۲ برخی خط سیرهای موجود از شرح بی‌نظیر یهودی-عربی، نشان می‌دهد که یهودیان به این سنت مدرسی

(کلام) آشنا بوده و می‌توانستند در مباحثات آن شرکت کنند. همزمان، علی‌رغم اینکه این متن هیچ نسبتی با سنت یهودی-عربی ندارد، سنت فلسفی یهودی حفظ این متون را از راه رونوشت گرفتن از آن مناسب نمی‌داند و این هم واقعیتی است که می‌تواند مهم باشد. فقدان آشکار شرح بر افکار ارسطو در آثار به جا مانده از فلسفه یهودی-عربی شاید حاکی از آن باشد که فلاسفه یهودی-عربی با کنار نهادن سبک ادبی خاص آن مکتب، موارد دیگری را که به آن تعلق داشت، پذیرفتند. آنها دانش‌آموختگان پرتلاشی بودند که با تمام وجود، آموزه‌های این مکتب را دریافت می‌کردند. اما از آنجا که آنها مؤلف بودند آموزه‌های خود را به نخبگان فرهیخته جامعه یهودی عرضه می‌داشتند و این مخاطبان سبک‌های گوناگون نوشتن را املا می‌کردند.

نمونه دیگری از استقلال ادبی نسبی نویسندگان یهودی در آثار کلام یهودی دیده می‌شود. مقمص و سعدیا هر کدام یک جامع‌الاهیات نوشتند که از جهات مختلف از کلام اسلامی تبعیت می‌کنند: هر دو نفر مانند متکلمان اسلامی در قالب یک زبان می‌نویسند، اصطلاحات مشابهی را به کار می‌برند، مباحث یکسانی را مطرح می‌کنند و اغلب ایده‌های واحدی را ارائه می‌دهند. با این حال، گرچه شلمو پاینز به شباهت بنیادین این آثار با جامع‌های الاهیات مسیحیان اشاره می‌کند (Pines, 1976)، اما برای یافتن مرجع اسلامی دقیق آن با مشکلات زیادی روبه‌رو خواهیم بود و نزدیک‌ترین مشابه اسلامی این رسایل، یعنی کتاب التوحید به قلم ماتریدی، نویسنده قرن دهم، در مقایسه با هر یک از این دو اثر یهودی، ساختاری انعطاف‌پذیرتر دارد. این وابستگی، صرف وابستگی ادبی نیست. هر دو اثر پیوند و شباهت با مطالب غیرکلامی ارسطویی و نوافلاطونی را آشکار می‌کنند. در مورد مقمص، این ترکیب عجیب و غریب را می‌توان به تعلیمی نسبت داد که او از آکادمی‌های مسیحی دریافت می‌کند، جایی که در برنامه درسی آن، منطق ارسطویی با آموزه‌های الاهیاتی درهم آمیخته می‌شود. اما جالب اینجاست که سعدیا هم ترکیب مشابهی را در معرض نمایش می‌گذارد. می‌توان گفت مقمص در این مورد الگوی سعدیا شد. این می‌تواند کاملاً درست باشد، اما همان‌طور که یهودیان ارسطویی نشان می‌دهند، اینجا گویی به پدیده‌ای برمی‌خوریم که فراتر از محدوده متکلمان است و شاید شامل حال همه متفکران یهودی-عربی شود.

در واقع، گرچه هر یک از نوشته‌های نمادین فیلسوفان یهودی، قرابت نویسنده آن را

با مکتبی خاص در فلسفه اسلامی آشکار می‌کند، اما هیچ‌یک از آنان، از سبک ادبی خاص آن مکتب تقلید نمی‌کنند. آنها از یک یا چند جهت، همگی آثاری الاهیاتی هستند که می‌خواهند سازگاری سنت یهودی را با فلسفه زمانه نشان دهند. آنها تقریر خود را، از هر سبکی که استفاده می‌کنند، بسط می‌دهند و برای اخذ آرا از سایر مکاتب تعصب ندارند. بنابراین، می‌توان درباره کاربرد و سودمندی مفهوم «مکاتب فلسفی» در تفکر یهودی قرون وسطا، تا حدود زیادی تردید کرد.

استثنای مهم این قانون کلی، یهودیان قرائیمی است که با تمام وجود کلام معتزلی را اخذ کردند. هم الاهیات و هم تفسیر آنان بر کتاب مقدس، بر پایه اصول معتزلی بنا شده که در زبان فنی و کاملاً مشخص معتزلی بیان می‌شود. افزون بر این، قرائیم آثار هم‌قطاران مسلمان خود را مطالعه کردند و در جلسات علمی معتزلیان مشارکت جستند. در اینجا شواهد فراوانی مبتنی بر نسخ و دست‌نوشته‌ها، به طرز برجسته‌ای این ارتباط را نشان می‌دهد و این امر در خصوص کتاب *الاهیات ارسطو* هم صادق است. معتزله، در شکل دادن به کلام اسلامی در دوره تکوین آن نقشی اساسی بازی کردند و در خلال قرن نهم، حتی بخش‌هایی از کلام معتزلی در «الاهیات حکومتی» منظور شد. البته، بعد از قرن یازدهم، معتزلیان منزوی شدند و در واقع، در محافل اسلامی از حقوق سیاسی و اجتماعی محروم شدند و مسلمانان از آثار معتزله کاملاً اجتناب ورزیدند (به‌استثنای شیعیان زیدی). از آن سو، یهودیان قرائیمی به مطالعه آثار معتزله ادامه دادند و مجدانه به آنها تاسی جستند. در نتیجه، انبوهی از آثار مکتوب معتزله در نسخ یهودی-عربی حفظ شد. در واقع، مجموعه نسخ فعلی فیرکوویچ در سن‌پترزبورگ، حاوی تعداد زیادی از متون معتزله است که تا همین اواخر تصور می‌شد مفقود شده‌اند.

البته، حتی در چنین مواردی، باید به جایگاه عجیب و غریب قرائیم در برابر مکتب «معتزلی» توجه کرد. در حالی که مسلمانان معتزلی به مقامات این مکتب با عنوان «مولانا» (our masters) اشاره می‌کنند، قرائیم از استفاده از چنین عنوان افتخارآمیزی خودداری می‌کنند و آنان را به اسم صدا می‌زنند. همچنین، قرائیم، به این مکتب (معتزله) تعلق ندارند، به این معنا که این مکتب آنان را عضو خود به شمار نمی‌آورد؛ در آثار مربوط به زندگی‌نامه‌های علمی «طبقات» معتزله، یهودیان هرگز جایی ندارند. یقیناً مسلمانان، شباهت الاهیات آنان با کلام معتزلی را ذکر کرده‌اند و این امر به مسعودی

مورخ (وفات ۹۵۷ م.) اجازه می‌دهد بگوید قرائیم، معتزلی هستند. با این حال، در اسلام، درست مثل اواخر عهد باستان (یهودی)، مکاتب فلسفی نیز کارکرد اجتماعی داشتند. معتزله، به عنوان یک مکتب، مکتبی اسلامی با دغدغه‌های فقهی و کلامی بود و یهودیان در آن جایگاهی نداشتند.

۴. بافت اسلامی

این مطلب که معتزله هویت دینی مستقلی را حفظ کردند - به گونه‌ای که یهودیان همچنان با آن هویت دینی بیگانه قلمداد می‌شدند - نباید تعجب‌آور باشد. باید بر این نکته تأکید کرد که گرچه فرهنگ اسلام در قرون وسطا، هر دو جامعه اسلامی و غیراسلامی را دربرگرفت، ولی جایگاه اسلام در این فرهنگ با ادیان سایر جوامع هم‌تراز نبود. همان‌طور که شلمو دُو گویتین تصریح کرده، جوامع اسلامی در قرون وسطا، جوامعی دینی بودند (Goitein, 1971: P. 273; and see Goitein, 1974). حدود اجتماعی میان جوامع محترم شمرده می‌شد، و جایگاه یهودیان به عنوان اقلیت تقریباً هیچ‌گاه - حتی میان فلاسفه - نادیده گرفته نمی‌شد. علاوه بر آن، بر اساس این واقعیت که اسلام دین اکثریت بود، به طور طبیعی از انتشار عقاید اسلامی طرفداری می‌کردند. اگر بخواهیم درباره خصیصه چندفرهنگی جامعه اسلامی در قرون وسطا منصفانه داوری کنیم، پیامدهای این واقعیت که اسلام دین غالب بود نباید دست‌کم گرفته شود.

مشکل تفکیک تأثیرات چشمگیر اسلام (یعنی تأثیراتی که به‌ویژه با دین اسلام گره خورده است) در آثار فلاسفه یهودی، همانا نوعی ستایش دستاوردهای مکتوب این فلاسفه است. اغلب می‌توان با مهارت، یکپارچگی متون اسلامی را فهمید و حاصل کار، همیشه عناصر اقتباس‌شده‌ای را که در ساخت آن به کار رفته آشکار نمی‌کند. البته، باید فرض اولیه ما این باشد که یهودیان، دائماً با همسایگان مسلمان خویش در ارتباط بودند و نیز متفکران یهودی، که کنجاوی فکری آنان را به حرکت وا می‌داشت، خودشان خواهان چنین ارتباطی بودند. اگر زمانی که به متون نظر می‌افکنیم این را در نظر بگیریم، آنگاه ممکن است به وجود عناصر اقتباس‌شده بیشتر حساس شویم و به احتمال قوی‌تر بخواهیم آنها را کشف کنیم و احتمالاً نتیجه بسیار آموزنده باشد.

جامعه‌ای که در آن بحث و جدل وجود دارد و برای تبادل آرا مساعد است،

می‌تواند کلیدهایی را در اختیار ما بگذارد تا بتوانیم به‌ویژه عناصر اسلامی را بشناسیم. اسلام در اعتقاد به خدای واحد، با دو دین مسیحیت و یهودیت هیچ اختلافی ندارد. اختلاف با دو دین توحیدی دیگر بر سر نبوت محمد است، یعنی عقیده بنیادین اسلام که یهودیان و مسیحیان آن را رد می‌کنند. بنابراین، صحت نبوت محمد و نشانه خاصی که نبوت او را تأیید کند و به طور کلی نقش و خصیصه یک پیامبر (مثلاً کمال اخلاقی، برتری فکری و ثبت وقوع معجزه) برای تفکر اسلامی به امری ضروری بدل شد و در تمام عبارات اسلام آشکار است. متکلمان اسلامی در تلاش‌هایشان برای اثبات صحت نبوت محمد سبکی ادبی به نام «نشانه‌های نبوت» باب کردند. فلاسفه اسلامی، پیامبر اسلام را با «فیلسوف-شاه» افلاطون یکی دانستند و فلسفه‌ای سیاسی را بنیان گذاشتند که در آن فیلسوف، بر مدینه فاضله حکمرانی می‌کند. زهاد و عرفای مسلمان، اولیا را در قالب شخصیت محمد ترسیم کردند و حول او و خانواده‌اش نوعی آیین به وجود آوردند. بنابراین، می‌توان پیامبرشناسی را به عنوان مقیاسی هویت‌بخش لحاظ کرد؛ یعنی ویژگی‌ای منحصر به فرد در تفکر اسلامی که سهم خاصی در مباحث بین‌الادیانی دارد.

متفکران یهودی، اساسی بودن نبوت را به سرعت و تماماً - البته برای دین خودشان - اخذ کرده، انبیای کتاب مقدس و به طور خاص موسی را جایگزین محمد کردند. از این‌رو متکلمان یهودی مباحث گسترده‌ای را برای اثبات نبوت عرضه می‌دارند تا صحت نبوت موسی و خاتمیت او را تأیید کنند. فلاسفه یهودی، با ترسیم [نبوت] موسی به عنوان مُدلی از فیلسوف-شاه به بحث و تبادل نظر می‌پردازند و یهودیانی که نوشته‌هایشان رگه عرفانی دارد (اعم از زهاد یا نوافلاطونیان) بر وحی در کوه سینا بسان تجربه‌ای رمزی-عرفانی تأکید می‌کنند. اهمیت اخذ تمام و کمال پیامبرشناسی مسلمانان از سوی یهودیان، زمانی بهتر فهمیده می‌شود که ما آن را با پیامبرشناسی ادبیات مسیحی-عربی مقایسه کنیم که در آنجا این مفهوم تقریباً غایب است. از دیدگاه اعراب مسیحی، شخصیت الگو، عیسی پسر خدا بود که هیچ دلیلی وجود نداشت که شأن او را تا حد شأن نبوت تنزل دهیم. در نتیجه‌الاهیدانان عرب مسیحی، مثل عمار بصری در قرن نهم یا تنودور ابوقره در قرن دهم، به جای «نشانه‌های نبوت» فهرستی از نشانه‌های دین راستین را تهیه کردند (Strouma, 1985) و فلسفه سیاسی در نوشته‌های فلاسفه عرب مسیحی، مثل یحیی بن عُدی که متعلق به قرن دهم است، به ندرت حضور دارد.

تأثیر اسلام، نه تنها در علایق و مباحث مشترک نمود دارد، بلکه همچنین در پذیرش زبان نوعاً اسلامی از جانب یهودیان نیز مشهود است. نمونه‌های بسیار متنوعی درباره اصطلاحات اقتباس شده وجود دارد. شاید تأثیرگذارترین نمونه اخذ اصطلاحات اسلامی کاربرد کلمه قرآن باشد که حاکی از کتاب مقدس عبری است. چنین وام‌گیری‌هایی آن‌قدر زیادند که احتمالاً به صورت سهوی اخذ شده‌اند و می‌توان گفت به جزء لاینفکی در تفکر یهودی-عربی بدل شده‌اند. یکپارچگی متون اسلامی - قرآن و سنن نبوی (حدیث) - در متون یهودی غلبه کمتری دارد و سنجش اهمیت آنها مشکل‌تر است. برای مثال، زمانی که ابن‌میمون یا سعدیا آیات یا عبارات قرآن را به کار می‌برند (CF. W. Harvey, 1989; Freidenreich, 2003)، این تردید وجود دارد که آیا آنها از منابع مورد استفاده خود مطلع بودند و آن را برای هدف خاصی به کار می‌بردند. همچنین، این‌گونه اقتباس‌ها می‌تواند پیوند بسیار زیاد با متون اسلامی را منعکس کند. فیلسوفانی از قبیل ابن‌میمون یا ابن‌گیبرول، که به گروه بسیار کوچکی از خواص تعلق داشتند، خوانندگان مشتاقی بودند. آنها درباره دیگر فرهنگ‌ها کنجکاو بودند و (همان‌طور که ابن‌میمون تصریح کرده است) (Guide III.: 26) در مطالعاتشان خودسانسور نبودند. از این‌رو، ابن‌گیبرول ممکن است در تاج شاهانه، که شعر مذهبی اوست، نوعی از کلمات دخیل عبری را به کار بندد که وابسته به تفسیر ابن‌سینا بر یکی از سوره‌های قرآن باشد (Pines, 1980-1)؛ چه بسا ابن‌میمون الاهیات موحدون را، که انسان‌وارانگاری (تشبیه) را بدعت می‌داند، با اصول سیزده‌گانه خود تلفیق کرده و بدین‌سان نوعی اصول اعتقادی یهودی را بر پایه اصول اعتقادی اسلامی باب کرده باشد (Stroumsa, 2005).

۵. استعاره‌ها و روش‌شناسی

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، پژوهش‌گرانی که در زمینه فلاسفه یهودی در قرون وسطا تحقیق می‌کنند، عموماً ارتباط (یهودیان) با بافت اسلامی را تأیید کردند. این امر به خودی خود بدیهی نیست. روش‌های عالمانه در مطالعه فلسفه اسلامی در دیگر دوره‌ها متفاوت است و پژوهش‌گران در ارزیابی ارتباط با بافت غیریهودی اختلاف نظر دارند. در حالی که شلمو پائیز تأکید می‌کند که محافل فرهنگی فلاسفه یهودی را پروراندند، العازر اشواید توسعه فلسفی یهودی را روندی عمدتاً داخلی می‌بیند که در آن

اندیشمندان یهودی تبادل نظر با نسل‌های پیشین علمای یهودی را ادامه دادند. با این حال، اشواید با در نظر گرفتن اوایل قرون وسطا، وجود تأثیرات مستقیم محیط مجاور غیریهودی بر تفکر یهودی را کاملاً می‌پذیرد. آنچه همچنان مورد اختلاف باقی می‌ماند، اختلافی دقیق‌تر و نامحسوس‌تر درباره قلمرو و ماهیت این تأثیرات است. از دیدگاه اشواید، جهان اسلام (به طور کلی جهان غیریهودی) پیش‌زمینه فلسفه یهودی را به دست می‌دهد که در آن می‌توان بین «آثار نظری مستمر یهودی با تأثیری نسبتاً درونی» تفکیک قائل شد. از طرف دیگر، پاینز تصریح می‌کند که در این دوره «اندیشمندان یهودی در ساحت ادبیات فلسفی ... در درجه اول به کتاب‌های همتایان مسلمان خود مراجعه می‌کردند» و حال آنکه «مراجعه به تعالیم اسلاف یهودی خود و ارتباط با آن در درجه دوم اهمیت است» (Pines, 1967: 1; Schweid, 1970 a: 18-9). دیدگاه اخیر بیشتر بنا را بر این می‌گذارد که فرهنگ پیرامون، فلسفه یهودی را شکل داده و بارور کرده است تا اینکه بخواهد زیر بار تأثیرات مقطعی برود. طبق این دیدگاه، می‌توان به درستی زبان فیلسوفان یهودی قرون وسطا را در بافت اسلامی فهم کرد، درست همان‌طور که اگر هویت یهودی آنها را نادیده بگیریم، نمی‌توان از سخنان آنها سر درآورد.

پژوهش‌گران، در تلاش برای فهم عمیق و دقیق‌تر و موشکافانه‌تر ارتباط پیچیده اندیشمندان یهودی و فرهنگ پیرامون آنها، ما را به استعاره‌ها ارجاع می‌دهند. تحقیقات معاصر در باب فرهنگ یهودی-عربی اغلب به واژه «هم‌زیستی» متوسل می‌شود. بعد از گویتین، که این واژه را از زیست‌شناسی وام گرفت تا ماهیت ارتباط یهودیان عالم اسلام در همه امور را توصیف کند، کاربرد این کلمه وسعت یافت. این واژه هویت مستقلی را نشان می‌دهد که یهودیان، درصدد حفظ آن در فرهنگ غالب بودند، در حالی که به عضوی کامل از آن فرهنگ بدل شدند (Goitein, 1955: 127-38, 140-54). همان‌طور که بحث سابق درباره مشارکت یهودیان در مکاتب فلسفی نشان می‌دهد، ادراک هم‌زیستی در شرایط اجتماعی یقیناً درست است. با این حال، با توجه به مضامین فلسفه یهودی، روابط نزدیک یهودیان با عالم اسلامی پیرامون آنها، اغلب فراتر از یک هم‌زیستی است و مشارکت به یکپارچگی کامل بدل می‌شود. بهترین نمونه را درباره فلاسفه یهودی متعددی به کار می‌بریم که نوشته‌های آنها، هیچ نشانی از یهودیت ندارد: اثر سلیمان بن‌گبیرویل به نام سرچشمه حیات را که مدت‌ها به غلط تصور می‌شد مسلمانان پیرو

مکتب ابن سینا یا ابوالبرکات بغدادی (وفات بعد از ۱۱۶۵ م.) نوشته است مسلمانان مطالعه کردند، اما بر تفکر یهودی اثر قابل توجهی نداشت.

واژه «بافت» (context) که در عنوان همین مقاله آمده، نیز استعاره‌ای است که از دنیای منسوجات وام گرفته شده است. این اصطلاح یادآور پارچه (یعنی مواد منسوجات) و نیز بافت و ترکیب یکنواخت حاصل از وابستگی متقابل تار و پودهای به هم بافته لباس است. از این رو، این استعاره، به طرز ماهرانه‌ای جهت‌های چندگانه ارتباط بین فلاسفه یهودی و مسلمان یا فلاسفه یهودی و مسیحی و وابستگی دوسویه آنها به هم را ترسیم می‌کند. همین امر در خصوص فلاسفه یهودی و نیز دانشمندان تجربی هم صادق است، هر چند این ارتباط لزوماً در همه حیطه‌ها هماهنگ نیست. فیلسوفی مثل ابن میمون، که احتمالاً آراء همتایان مسلمان خود را جذب می‌کند و درباره آنها با اصطلاحاتی همراه با تحسین و تمجید سخن می‌گوید، چه بسا در باب اسلام به شدت مناقشه کند و از منزلت آن بکاهد. هر دو نوع اظهار نظر، دقیقاً نمایانگر شیوه‌های گوناگونی است که در آن یهودیان، ارتباط خود با جامعه اسلامی و نیز مسیرهای مختلف (فکری) در یک بافت را تجربه کردند. البته به کارگیری صورت خیالی پارچه درباره کلمه «بافت» همچنان دوبعدی و نسبتاً ایستا باقی می‌ماند، در حالی که تبادل آراء فلسفی بسیار پویا و چندوجهی بود. عقاید، شروح و تفاسیر آنها، میان اندیشمندان به سرعت مبادله می‌شد و تقریباً با نظام فراگیری که به آن پیوند خورده بودند سازگار می‌شدند.

در حیطه الاهیات و بحث‌های جدلی، استعاره بازار، این پویایی را به تصویر کشیده است؛ جایی که در آن سکه‌هایی یکسان در دست انسان‌های مختلف می‌چرخد. این استعاره نیز می‌تواند ما را دچار اشتباه کند، چراکه در معامله مالی، سکه‌ها سالم و ثابت باقی می‌ماند (به استثنای فرسایش طبیعی با استفاده مداوم). از سوی دیگر، در بازار فکری در قرون وسطا، آرا و موضوعات از یک نظام دینی یا الاهیاتی به نظام دینی یا الاهیاتی دیگر حرکت می‌کند و این نظام را به سمتی تعدیل می‌کند که در آن موضوعات و آرا جذب شده و در این روند خودشان دستخوش تغییرات می‌شوند. عقاید جدید مانند قطره‌هایی رنگی که درون گردابی می‌افتد سریعاً با جریان آب از مکان خود جابه‌جا می‌شوند و تمام آب را رنگین می‌کنند، در حالی که رنگ خودشان

هم در این روند تغییر می‌کند. در گردش سریع آرا، که جهان اسلام به آن متصف است، به ندرت می‌توان خط سیر منظمی از عوامل مؤثر یا تأثیراتی را دنبال کرد که به ما اجازه دهد منبع تأثیر را جدا کرده و به درستی، میزان توانایی تأثیر آن را اندازه بگیریم. افزون بر آن، زمانی که چنین خط سیرهایی هر از گاهی دنبال می‌شوند مطمئناً می‌توانند حس کنجکاوی ما را ارضا کنند، اما این خط سیر لزوماً کل تصویر را آشکار نمی‌کند. اگر بخواهیم تنها یک مثال بیاوریم، می‌توانیم به این نمونه اشاره کنیم: بحث‌های یهودیان در قرون وسطا در باب صفات الهی رنگ و بوی تفکر اسلامی در قرون وسطا را دارد. آنها با همان مسایل درگیرند (از قبیل مباحثی که هری اوسترین ولفسن آنها را با عنوان تعارض‌های مربوط به اختیار (انسان) (H. Wolfson, 1976) تلخیص کرده است یا ارتباط بین ذات و صفات الهی) که در قالب‌های عربی مشابهی صراحتاً بیان شده است. با وجود این، تحلیل درست این دلیل، لزوماً به تأثیر مستقیم تفکر مسیحی پیش از اسلام و نیز تأثیر غیرمستقیم همان تفکر مسیحی واقعی می‌نهد؛ تفکری که مسلمانان آن را اصلاح کردند و از طریق ایشان به اندیشمندان یهودی رسید. نمی‌توان بر پیچیدگی ذاتی این تصویر بیش از حد تأکید کرد و ساده‌انگاشتن آن نیز خطا خواهد بود.

رینا دروری، روش‌شناسی جدید، جالب و مهمی را به میدان بحث کشاند. دروری محدودیت‌های هر دو رویکرد زبان‌شناختی تاریخی و ادبیات تطبیقی را برای بحثی مفید درباره‌ی تماس‌های میان یهودیت و فرهنگ‌های عربی یادآور می‌شود. در عوض، او نظریه‌ای چندسامانه را برای چارچوب مفهومی مطالعه‌ی نوشته‌های ادبی ناهمگن یهودی-عربی پیشنهاد می‌کند (Drofi, 2000: 127-9). دروری آنچه را که او «دستگاه ادبی یهودی» می‌نامد در ابتدای قرن دهم بررسی کرده، نظام حاخامی را معتبر، اما بی‌رونق توصیف می‌کند و به همین دلیل تأثیرات بیرونی نمی‌تواند در آن نفوذ کند. از سوی دیگر، نظام نوظهور قرائیمی، هنوز به رسمیت شناخته نشده بود و از این‌رو در مقایسه با قالب‌های ادبی نوین در دنیای عرب، از خود پذیرش بیشتری را نشان می‌داد. دروری معتقد است: «مدل‌های خاص عربی، عمدتاً از طریق فرقی نامعتبری مثل [ادبیات] قرائیم وارد ادبیات یهودی شد». از دیدگاه او این، یهودیت قرائیمی نبود که مدل عربی ساختار فرهنگی را پذیرفت؛ این مدل بر کتاب مقدس و نیز حوزه‌های خاص فلسفی، تفسیری

و زبان‌شناختی متمرکز بود. سپس این مدل برای سعدیا گائون - که به چالشی برای قرائیم بدل شد - به جا ماند تا فرهنگ حاخامی یهودی را با خلق مجموعه‌ای جدید از مدل‌های ادبی مأخوذ از فرهنگ عربی سر و سامان بخشد (Ibid., chap. 5).

رویکرد کلی دروری، نوعی روش‌شناسی ارزشمند را برای تحلیل تغییرات فرهنگی به دست می‌دهد. او با تمرکز بر پرسشی جدید در حوزه ادبی، معیاری بسیار خوب را برای تشخیص تغییرات عمده در گرایش‌های فرهنگی و پیروی از خط سیرشان به دست می‌دهد. رویکرد او، به خصوص اگر در حوزه فلسفه بررسی شود، به ما اجازه می‌دهد تا ظهور و رشد اولیه فلسفه یهود را در بستر وسیع‌تر فرهنگ یهودی-عربی ببینیم. البته، برخی دیدگاه‌های خاص او در باب حوزه نظری را نمی‌توان پذیرفت. ابتدا بهتر است بدانیم هیچ دلیلی در خصوص این ادعا وجود ندارد که در نوشتن فلسفه یا تفسیرهای نظام‌مند، یهودیت قرائیمی در مقایسه با یهودیت حاخامی جلوتر بودند یا دلیلی وجود ندارد که قرائیم در مواجهه با تازه‌های فرهنگی عربی، پذیرش بیشتری داشتند. در واقع، قراین موجود عکس آن را نشان می‌دهد: گرچه زمان داوود مقرر، نخستین فیلسوف یهودی، برای ما مسجل نیست، اما در نوشته‌های او، چیزی مبنی بر آگاهی در خصوص انشقاق میان یهودیت حاخامی و قرائیمی وجود ندارد، انشقاقی که احتمالاً بعد از او رخ داده است. علاوه بر آن، نظریه گسترده و بلندپروازانه دروری بی‌جهت و تا حدودی تناقض‌آمیز، مختصات این بحث را تنگ می‌کند. تجزیه و تحلیل او بر تحولات درون جامعه یهودی متمرکز می‌شود و این تحولات را با آنچه که پیش‌تر درون جامعه اسلامی اتفاق افتاده بود، مقایسه می‌کند. این رویکردها، تأثیر مقطعی و درازمدت ظهور یهودیان در زمانی واقعی در طوفان فرهنگی را نادیده می‌گیرد که این حضور، جهان متفکران خارج از یهودیت را لرزاند. اگر فرض کنیم که یهودیت - یعنی یهودیت حاخامی - می‌توانسته تا نیمه اول قرن دهم، از این طوفان‌ها مصون مانده باشد، باید بنا را بر این بگذاریم که جامعه یهودی کاملاً جدایی، درون جامعه اسلامی وجود دارد: جامعه‌ای که با وجود ارتباطات هم‌روزه، زبان مشترک و نظام غالب وحدت‌بخش دینی-سیاسی می‌توانسته در مواجهه با جریان‌های فکری شدید و بنیادین خارج از آن، نفوذناپذیر باقی مانده باشد. چنین نظری، نه تنها مخالف عقل سلیم است، بلکه با مدارکی که در اختیار ماست، تناقض دارد.

بی‌شک، فلسفه، حوزه‌ای بود که تا ظهور اسلام برای پیکرهٔ مکتوبات معتبر حاخامی ناشناخته باقی ماند. با وجود این، ظهور فلسفه، پیش از انشقاق یهودیت قرائیمی از یهودیت حاخامی بود. گرچه فلسفه، نخستین بار خارج از محدودهٔ نهاد یهودیت ظاهر شد (که مقصص هم مثل قرائیم به آن تعلق نداشت)، ولی در یهودیت به همان شیوه و در همان مکانی ظهور یافت که در اسلام ظاهر شد، یعنی: به تدریج از راه ارتباط با مسیحیان و فرهنگ‌های عربی و سریانی در مراکز مسیحی. سعیدیا از الگوی مقصص پیروی کرده، آن را اصلاح می‌کند، و از آن گذشته، قالب ادبی‌الاهیاتی-فلسفی جامع‌الاهیات را به قرائت یهودی تسری می‌بخشد و آن را با دلایل نقلی مأخوذ از متون قانونی یهودی درهم می‌آمیزد و به ویژگی خاص یهودیت مزین می‌کند. البته باید به جذب تدریجی آرای جدید هم توجه کافی داشت، آنجا که متون غیررسمی به ما اجازه می‌دهد نموداری از اظهارات مداوم و در حال رشدِ ناظر به ایده‌های مسموع پیشین ترسیم کنیم.

۶. نتیجه‌گیری

تا آنجا که ما می‌دانیم، یهودیان، نقش بسیار کم‌رنگی در «نهضت ترجمه» ابتدایی در شرق بازی کردند، نهضتی که طی آن، متون علمی و فلسفی از زبان یونانی، به زبان عبری منتقل شدند. در مقابل، آنان، نقشی اساسی را در «نهضت ترجمه» دوم در غرب بازی کردند که از قرن یازدهم آغاز شد و متون عربی (که یا اصلاً به زبان عربی بودند یا به عربی ترجمه شده بودند) را اغلب از طریق زبان‌های بومی به لاتین بازگرداندند. این دو نهضت ترجمه، دو چهارراه دوسویه بسیار مهم را نشان می‌دهد که حاصلش، تمدن ما بود (منظور تمدن غربی است). حد فاصل بین این دو نهضت ترجمه، اوج علوم و فلسفهٔ اسلامی است. تفاوت در نقش یهودیان در نهضت اول و دوم ترجمه، نشان‌دهندهٔ تفاوت بنیادین یهودیان در روابطشان با فلسفه است. از میانهٔ قرن سوم هجری، یهودیان به تدریج به اعضای فعال فرهنگی بدل شدند که به دنبال نهضت ترجمهٔ اول ایجاد شد؛ یعنی جزء لاینفکی از فرآیند اقتباس و تصاحب میراث فلسفی و علمی یونان.

چند قرن پس از آن، همراه با تحولاتی در نیروی سیاسی، صحنهٔ زبان‌شناسی هم تغییر کرد. ابراهیم بن عزرا (وفات ۱۱۶۷ م.) و ابراهیم برحیه (وفات ۱۱۳۶ م.) گرچه در فرهنگ عربی غوطه‌ور بودند، اما آثار خود را به زبان عبری می‌نوشتند و همان‌طور که پیش می‌رفتند، مجموعه واژگان عبری مناسبی را ابداع کردند. یهودیان اروپا از قبیل یهودا بن‌طیبون، که در مقابل دستاوردهای هم‌کیشان شرقی خود احساس حقارت می‌کردند، از ترجمه‌های عبری برای جذب و تصاحب میراث فرهنگی یهودی-عربی استفاده کردند. بنابراین، شخصیت‌های پرفروغ فلسفهٔ یهودی در قرون وسطا از قبیل ابن‌نحمان و ابن‌گرسون به وارثان سنت فلسفی اسلامی تبدیل شدند. مسلماً، باید این فلاسفه را در بافت اسلامی بیشتر مورد مطالعه قرار داد، گرچه در خصوص آنها، این بافت، در واقع نوعی پس‌زمینه محسوب می‌شود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. درباره واژه «اسلامی» نک.: Kraemer, 2003, note 5, p. 62; Nasrand Leaman, 1996, Introduction.
۲. کریستینا سیلادی در چارچوب پروژه فریتبرک ینیتسا در بخش ینیتسا آورده است.

کتاب‌نامه

- Ben-Shammai, Haggai (1993). "The Exegetical and Philosophical Writing of Saadya Gaon: A Leader's Endeavor," *Pe'amim*, 54: 63–81. [Hebrew]
- _____ (2003a). "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics (10th–11th Centuries)," in: Meira Polliak (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources*, Leiden: E.J. Brill, pp. 339–62.
- De Smet, D. and J.M.F. Van Reeth (1998). "Les citations bibliques dans l'œuvre du dā ī Ismaélien Hamīd ad-Dīn Kirmānī," in: U. Vermeulen and J.M.F. Van Reeth (eds.), *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society, Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven (September 3-September 9, 1994)*, Leuven: Peeters, pp. 147–60.
- Drori, Rina (2000). *Models and Contact: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*, Leiden: E.J. Brill.
- Fenton, Paul B. (1986). "The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*," in: Jill Kraye, W.F. Ryan and C.B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other Texts*, London: The Warburg Institute, pp. 241–64.
- Finkel, Joshua (1926). *Three Essays of Abū 'Othman 'Amr ibn Bahr al-Jāhiz*, Cairo: Salafiyya Press.
- Frank, Daniel H. and Oliver Leaman (eds.) (2003). *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Freidenreich, David M. (2003). "The Use of Islamic Sources in Saadia Gaon's *Tafsir on the Torah*," *Jewish Quarterly Review*, 93: 353–95.
- Goitein, S.D. (1955). *Jews and Arabs—Their Contacts Through the Ages*, New York: Schocken.
- _____ (1971). *A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, II: The Community*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- _____ (ed.) (1974). *Religion in a Religious Age, Proceedings of Regional Conferences Held at the University of California, Los Angeles and Brandeis University in April, 1973*, Cambridge, MA: Association for Jewish Studies.
- Guttmann, Julius (1964). *Philosophies of Judaism: the History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, David W. Silverman (trans.), New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Harvey, Warren Zev (1989). "Averroes and Maimonides on the Duty of Philosophical Contemplation (*I'tibar*)," *Tarbiz*, 58: 75–83. [Hebrew]

- Ivry, Alfred (1991a). "Neoplatonic Currents in Maimonides' Thought," in: Joel L. Kraemer (ed.), *Perspective on Maimonides – Philosophical and Historical Studies*, Oxford: Oxford University Press, pp. 115–40.
- Kraemer, Joel L. (1999). "Maimonides and the Spanish Aristotelian School," in: Mark D. Meyerson and Edward D. English (eds.), *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain*, South Bend, IN: Notre Dame, pp. 40–68.
- _____ (2003). "The Islamic Context of Medieval Jewish Philosophy," in: Frank and Leaman 2003, pp. 38–70.
- Krauss, Paul (1930). "Hebräische und syrische Zitate in ismailitischen Schriften," *Der Islam*, 19: 243–63.
- Lasker, Daniel J. and Sarah Stroumsa (1996). *The Polemic of Nestor the Priest: Qissat Mujadilat al-Usqif and Sefer Nestor ha-Komer*, Jerusalem: Ben Zvi Institute. [Hebrew]
- Laszarus-Yafeh, Hava, Mark R. Cohen, Sasson Somekh, and Sidney H. Griffith (eds.) (1999). *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Maimonides (1963). *The Guide of the Perplexed*. 2 vols., Shlomo Pines (trans.), Chicago: University of Chicago Press.
- Marx, Alexander (1935). "Texts by and About Maimonides, The Unpublished Translation of Maimonides' Letter to Ibn Tibbon," *Jewish Quarterly Review*, 25: 374–81.
- Nasr, Seyyed Hossein and Oliver Leaman (eds.) (1996). *History of Islamic Philosophy*, London/New York: Routledge.
- Pines, Shlomo (1954). "La longue récénsion de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne," *Révue des études islamiques*, 22: 7–24.
- _____ (1967). "Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors," *Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities*, 1:1–101.
- _____ (1976). "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought," *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 5:105–25.
- _____ (1980–1). "'And He Called Out to Nothingness and It Was Split' – A Note on a Passage in Ibn Gabirol's *Keter Malkhut*," *Tarbiz*. 50: 339–47. [Hebrew]
- Schweid, Eliezer (1970a). *Ta'am ve-haqasha*. Ramat-Gan: Massada. [Hebrew]
- Sirat, Colette (1985). *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Paris: Cambridge University Press.

- Stroumsa, Sarah (1985). "The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature," *Harvard Theological Review*, 78:101–14.
- _____ (ed.) (1989). *Dāwūd ibn Marwān al-Muqammaṣ's Twenty Chapters* (" *ʿIshrūn Maqāla*").
Leiden/New York/København/Köln: E.J. Brill.
- _____ (2002). "From the Earliest Known Judaeo-Arabic Commentary on Genesis," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 27: 375–95.
- _____ (2005). "Philosophes almohades? Averroès, Maïmonide et l'idéologie almohade," in: P. Cressier, M. Fierro and L. Molina (eds.), *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 1137–62.
- _____ (2006). "Ibn Masarra and The Beginnings of Mystical Thought in al-Andalus," in: Peter Schaeffer (ed.), *Studies in Jewish and Christian Mysticism*, Munich: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, pp. 97–112.
- Strauss, Leo (1952). *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: University of Chicago Press.
- Urbach, Ephraim (1975). *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Israel Abrahams (trans.), Jerusalem: Magnes Press.
- Vajda, Georges (1947). *Introduction à la pensée juive du moyen age*, Paris: Vrin.
- Wolfson, Harry A. (1976). *The Philosophy of the Kalām*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

