



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 13, Issue 2, No.28, Autumn & Winter 2022-2023 pp.117-136

Receive: 06/09/2021

Accepted: 06/03/2023

Epistemology of Saadia Gaon

Ghorban Elmi*

Associate Professor ,Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology, University of Tehran ,Tehran ,Iran
gelmi@ut.ac.ir

Mohsen Rahmaninejad

Ph.D. in Religions and Mysticism ,Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology, University of Tehran,
Tehran, Iran
mohsenrahmani6470@gmail.com

Extended Abstract

Epistemology is a science that discusses human knowledge, including its nature, possibility, ways, types, territory, etc. of knowledge. It is a field that philosophers, theologians, and religious scholars have taken more effective steps in deepening and developing it. Jewish thinkers have also paid special attention to this issue. Sadia bin yusuf al-fayoumi, nicknamed Sadia Gaon, the father of Jewish philosophy and the head of the Rabbinical religious school "Sura", is considered one of the most important theologians in the history of the tradition of Rabbinical Judaism. He is known as the first Jewish philosopher and exegete in the middle centuries due to his innovative and systematic ideas. He is the first person who, in addition to his detailed views on theology and cosmology, has also raised important opinions on epistemology in two works '*Kitab Al-Amanat Wa'l-tiqadat (the Book of Beliefs and Opinions)*' and '*Tafsir Sefer Yetzira (Commentary on the Sefer Yetzira)*'. The two works suggest two different structures of epistemology. Sadia points out that the human mind is able to explain reality in two ways: one is based on empirical rationalism and the other is based on divine illumination and self-revelation in the mind. In other words, the human mind can act in two modes like the act of dialogue (i.e. arguing and reasoning or being silent, meditating, listening, and seeing).

Considering the unique role of knowledge arising from reflection and revelation, in reaching the complete truth, Sadia plans and examines it from various angles in his important works. Along with *Al-Amanat Wa'l-*

*Corresponding author

Elmi, G., & Rahmaninejad, M. (2023). Epistemology of Saadia Gaon. *Comparative Theology*, 13(2),117-136.

2322-3421 / © 2022

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<https://doi.org/10.22108/coth.2023.130365.1634>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1401.13.28.3.0>

'*tiqadat*, he makes a detailed discussion in the *Commentary on the Sefer Yetzira* about epistemology. Its study helps a lot to understand his thought. Sadia's thinking in religions and beliefs has a controversial nature. In the *Commentary on the Sefer Yetzira*, he has relatively deep and esoteric thinking.

This study, using the analytical comparative method, investigates the topics related to epistemology raised in the two mentioned works of Sadia. In his works, knowledge has different meanings: in *Al-Amanat Wa'l-'tiqadat*, it is shown as the correspondence between external reality and its concept in the human mind, while in *Commentary on the Sefer Yetzira*, knowledge is related to the origin and nature of creation.

In '*the Book of Beliefs and Opinions*', Sadia, in a positive answer regarding the possibility of acquiring knowledge, considers his goal to be certain and removes all doubts. In this book, while proving the same validity of knowledge and results that can be achieved through revelation and rational reasoning, he cites verses from *the Bible* to prove the foundations of his epistemological teachings. He considers the factor of knowledge to be the intellectual power of the soul, which only God has rightly placed in the person's existence. Despite the fact that the cognitive process relies on sensory perception, the intellect includes a system of principles and generalities that exist independently of sensory data. The *Commentary on the Sefer Yetzira* considers the goal of the author of the book to be the representation (portrait) of how things come into being and find their existence so that the knower can understand them and the wise beings can learn them. Therefore, while confirming the possibility of acquiring knowledge, this work emphasizes the role of revelation in this connection.

Al-Amanat Wa'l-'tiqadat presents the elements of the 'cognition process' in the form of a hierarchical model in three steps: 1) a complex and vague idea that is only a vague and confused idea of the nature of the research subject, 2) an analysis of this idea, and 3) accepting the ultimate truth by a belief freed from doubts. Here we witness a process of gradual internalization of knowledge that occurs in the mind, a process during which sensory perception turns into belief. In this process, reason gradually removes the factors that cause doubt and error, and then reaches the understanding of the truth by refining and classifying the mixed information of the external world. This is Saadia's model to reach the correct belief.

The *Commentary on the Sefer Yetzira* does not include regular epistemological statements that describe the process of cognition in detail. But it associates three necessary factors (knowing, thinking, and believing) with the three corresponding faculties of the soul. He attributes knowledge to the power of collecting data (al-Qowwah al-Hashira) of the soul, which collects the discussed data and transmits them to the second power. The second power is the 'discernment power' (al-Qowwah al-Momaizah), which recognizes true and false data and verifies the facts by rejecting false data. Then, this power transfers the refined information to 'Al-Qowwah al-Mu'taqidah' which preserves it and becomes sure of its authenticity.

In the *Commentary on the Sefer Yetzira*, along with the three general sources of knowledge, mentioned in *Al-Amanat Wa'l-'tiqadat*, the knowledge of 'lightning-like' (Kal-barq), i.e. illumination, plays a prominent role. In complete contrast to his negative assessment of lightning-like knowledge in *Al-Amanat*, in the *Commentary on the Sefer Yetzira*, he states that the principles of things appear in the mind like lightning, then they become clear and certain before his eyes. Of course, this duality goes back to different approaches of Sadia's epistemology in these two works as well as the related fields. In *Al-Amanat*, the knowledge of 'lightning-like' refers to sensible reality per se. But in *Commentary on the Sefer Yetzira*, knowledge has the nature of representation. That is, the mind relies on itself in the complete absence of sensory data. Therefore, it seems that illumination is the only way to understand this 'other reality'.

In *al-Amanat and beliefs*, knowledge means the correspondence of external reality and its meaning in the human mind, while in the *Commentary on the Sefer Yetzira*, it is related to the ultimate roots of creation, without considering sensory perception.

Wisdom is one of the most controversial epistemological words of Sadia. Saadia's definition of wisdom is based on various biblical passages, and thus it can be seen as the result of Saadia's exegetical activities rather than independent philosophical reflection. In *Al-Amanat*, al-Hikmat is defined as “kawn al-ashya’ ‘ala haqa’iqiha al-ma’luma wa-laysa-l-hikma an takun al-ashya’ ‘ala tamanni mutamanin wa-la shahwa mushtahin” and the *Commentary on the Sefer Yetzira* defines it as “al-hikma hiya tartib al-ashya’ maratibaha wa-taqdiruha maqadiraha”.

In short, according to Sadia, it should be said that reality speaks in two languages. In other words, the human mind is able to understand and express reality in two ways: one is universal and unanimous, and ultimately based on sensory and intellectual perception, and the other is based on God's self-revelation through human intuition.

Keywords: Saadia Gaon, Epistemology, *Commentary on the Sefer Yetzira*, *Al-Amanat Wa'l-'tiqadat*, intuition.

References:

- Altmann, A. (Ed.) (2002). *The book of doctrines and beliefs*. Indianapolis: Hackett publishing.
- Altmann, A. (1943). *Saadya's theory of revelation: its origin and background*. Manchester: Saadya Studies.
- Beare, J. I. (Ed.) (2004). *On Sense and the sensible*. University of Adelaide.
- Ben-Shammai, H. (1988). Saadya's Goal in his Commentary on Sefer Yezira. In R. Link-Salinger (Ed.), *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*. Washington, pp. 1–9.
- Cohen, M. Z. (2003). *Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi*. Leiden.
- Dancy, J. (1985). *Introduction to contemporary epistemology*. Oxford.
- Dancy, J. (1992). Externalism for Internalists. *Journal of Philosophical Issues*, 1, 92–114.
- Davidson, H. A. (1969). John Philoponus as a source of Medieval Islamic and Jewish proofs of creation. *Journal of the American Oriental Society*, 49, 357–391.
- Efros. (1943). Saadia's Theory of Knowledge. In A.A. Neuman and S. Zeitlin (eds.), *Saadia Studies*. Philadelphia, pp. 133–170.
- Gandomi Nasrabadi, R., & Rezapour, M. M. (2014). The formation of the Jewish word in the shadow of the Islamic word. *Andisheh Novin Dini*, 11, 111-128.
- Guttman, J. (1964). *Philosophies of Judaism*. Translated by David W. Silverman. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Hamlin, D. (1996). *History of epistemology in the West*. Translated by Shapour Etemad. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Hegedus, G. (2013). *The double path of the mystic and the rationalist*. Leiden: Brill.
- Heschel, A. (1943). The quest for certainty in Saadia's philosophy. In A. A. Neuman and S. Zeitlin (eds.), *Saadia Studies*. Philadelphia, pp. 265–313.
- Hughes, A. W. (2010). Precursorship and the forgetting of history: Franz Rosenzweig and Saadya Gaon on

- the Memory of Translation. In A. W. Hughes and E. R. Wolfson (eds.), *New Directions in Jewish Philosophy*. Bloomington, pp. 52–84.
- Lambert, M. (Ed.) (1891). *Tafsir Kitab al-Mabadi)Sefer Yetsirah(*. Commentaire sur le Sefer Yesira ou Livre de la creation. Paris: Verdier.
 - Rosenblatt, S. (Ed.) (1976). *Sadia Gaon's book of beliefs and opinions*. Yale: Yale University Press.
 - Rosenblatt, S. (1948). *Saadya Gaon book of beliefs and opinions*. New Haven.
 - Sadia Gaon, S. Y. (n.d). *Book of doctrines and beliefs, in three Jewish philosophers*. The Toby Press.
 - Sadia Gaon, S. Y. (1880). *Al-Amanat and al-Itiqadat*. Leiden: Brill.
 - Schweid, E. (2008). *The classic Jewish philosophers: From Saadia through the Renaissance*. Levin: Brill
 - Stroumsa, S. (2003). *Saadya and Jewish Kalam*. Cambridge.
 - *The Holy Bible*.
 - Vajda, M. (1967). Muqammi. In A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge, pp. 49–73.
 - Van Ess, J. (1970). The logical structure of Islamic theology. In G. E. Von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*. Wiesbaden, pp. 21–50.
 - Wasserstrom, S. M. (2002). Further Thoughts on the origins of Sefer yeşirah. *Aleph*, 2, 201–221.
 - Wolfson, E. R. (1997). *The history of Jewish philosophy*. London: Routledge.

الهیات تطبیقی

سال سیزدهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

ص ۱۱۷-۱۳۶

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۶/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵

مقاله پژوهشی

معرفت‌شناسی سعدیا گائون

قربان علمی*، دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران

gelmi@ut.ac.ir

محسن رحمانی نژاد، دکترای تخصصی گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران

mohsenrahmani6470@gmail.com

چکیده

الامانات و الاعتقادات و تفسیر سفر بصیرا دو اثر فلسفی سعدیا گائون، به‌عنوان تبیین‌هایی از دو ساختار متفاوت معرفت‌شناسی مطرح می‌شوند. سعدیا گائون متکلمی نوفیثاغورثی است که به تشریح دو صورت شناخت می‌پردازد. او اشاره می‌کند ذهن انسان قادر است واقعیت را در دو حالت تبیین کند: یکی مبتنی بر عقل‌گرایی تجربی و دیگری براساس اشراق و خودآشکاری الهی بر ذهن است. ذهن انسان توانایی ذاتی دارد تا حقیقت را در بیش از یک روش درک کند: با ادراک حسی یا شهود اشراقی. نزد سعدیا مدل عقلی کلام و تمثیلی نوفیثاغورسی می‌تواند دربرهایی را به سوی عالم غیب فراسوی قلمرو مشهود باز کند. به عبارت دیگر، ذهن انسان همانند عمل دیالوگ می‌تواند در دو حالت عمل کند: بحث کند و استدلال بیاورد یا اینکه ساکت باشد، مراقبه کند، گوش کند و ببیند. سعدیا این دو مکتب اندیشه را به‌عنوان دو منظر فکری بر پایه دو نظام معرفت‌شناسی متفاوت در دو اثر *الامانات و الاعتقادات و تفسیر سفر بصیرا* به کار گرفته است تا دریچه‌های متفاوتی را به واقعیت باز کند.

واژه‌های کلیدی

سعدیا گائون، معرفت‌شناسی، *الامانات و الاعتقادات*، *تفسیر سفر بصیرا*، اشراق، تمثیل

*مسئول مکاتبات

علمی، قربان، رحمانی نژاد، محسن. (۱۴۰۲). معرفت‌شناسی سعدیا گائون / *الهیات تطبیقی* ۱۳ (۲۸) ۱۱۷-۱۳۶.



2322-3421 / © 2022

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<https://doi.org/10.22108/coth.2023.130365.1634>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1401.13.28.3.0>

مقدمه

موضوع مورد بحثش آغاز می‌شود، سپس سایر دیدگاه‌ها را ابطال و سپس دیدگاه صحیح براساس کتاب مقدس را اثبات می‌کند. مخالفان سعدیا بسیارند. به نظر می‌رسد او به‌طور منطقی موضع خود را در برابر طیف وسیعی از اندیشه‌های دینی و فلسفی عصر خود مشخص می‌کند؛ به‌ویژه دیدگاه‌های آنهایی که اعتبار منابع معرفتی پذیرفته‌شده‌ی او، به‌ویژه ادراک حسی را نفی می‌کنند، به‌شدت محکوم می‌کند.

بنابراین، طرح سعدیا می‌تواند واکنشی به وجود سنت‌های فلسفی مختلف و تلاش برای اجماع یا ترکیب آموزه‌های گزینشی از آنها با اندیشه یهودی تلقی شود و به دلیل جایگاه ویژه وحی نزد وی، مکاتب فلسفی مختلف، جنبه‌ها و رویکردهایی است که از طریق آن، عقل به اثبات یا بازنمایی الوهیت می‌پردازد.

هدف اصلی این مقاله، تبیین مباحث مربوط به معرفت‌شناسی مطرح‌شده در آثار سعدیا گائون، به‌ویژه دو کتاب *الامانات و الاعتقادات* و تفسیر *سفر یصیرا* است. مسئله مهم در این پژوهش این است که از نظر سعدیا آیا برای انسان امکان کسب معرفت وجود دارد یا خیر. اگر پاسخ مثبت است، نظام معرفت‌شناسی سعدیا عهده دار پاسخ به این پرسش است که رویکرد معرفت‌شناسی وی چیست. منابع شناخت انسان کدام است و حدود و قلمرو آن شناخت تا کجاست. نسبت عقل و وحی نزد او چگونه است.

- معرفت‌شناسی در *الامانات و الاعتقادات*

مقدمه

معرفت‌شناسی دانشی است که درباره معرفت انسان، از جمله چیستی، امکان، راه‌ها، اقسام، قلمرو و ... معرفت بحث می‌کند (هاملین، ۱۳۷۴: ۱). معرفت‌شناسی مبحث گسترده‌ای است که فیلسوفان، متکلمین، دین‌پژوهان و ... در تعمیق و توسعه آن گام‌های مؤثرتری برداشته‌اند. اندیشمندان یهودی نیز اهتمام ویژه‌ای در قلمرو داشته‌اند. در این بخش، دیدگاه سعدیا در باب معرفت‌شناسی، آن هم در کتاب مهم

سعدیا بن یوسف فیومی ملقب به سعدیا گائون (۲۶۹-۹۴۲/۳۴۱ه) پدر فلسفه یهودی و رئیس مدرسه دینی ربانی «سورا» در نزدیکی بغداد در قرون سوم و چهارم هجری بود (Guttman, 1964: 69). او از الهیدانان صاحب فکر در تاریخ سنت یهودیت ربانی محسوب می‌شود و به دلیل نظریات بدیع و نظام‌مند به‌عنوان اولین فیلسوف یهودی در سده‌های میانه شهرت یافته است. او اولین کسی است که در دو اثر *نظامند الامانات و الاعتقادات* و تفسیر *سفر یصیرا* علاوه بر آرای مفصلش در بحث خداشناسی و کیهان‌شناسی، نظرات مهمی در معرفت‌شناسی نیز مطرح کرده است (Saadya, 1946: 141).

سعدیا در دو اثر متفاوت خود دارای دو نوع تفکر است. تفکر اولی در *الامانات و الاعتقادات* ماهیت جدلی دارد و همیشه معطوف به ضدیت با مخالفان و تلاش برای رد نظریه رقیب از طریق کاربرد اصطلاحات و استدلال‌های منطقی است؛ درحالی که دومی در تفسیر *سفر یصیرا* نسبتاً تفکری عمیق و باطنی دارد و گرایش دارد تا درباره مسائل بنیادین تفکر انسانی بحث کند و به مسائلی پاسخ دهد که ثمره کنجکاوی انسان و فعالیت فلسفی است. بدین ترتیب، او خالق اولین متون فلسفی و جدلی نظام‌مند یهودی در قرون میانه است که اندیشه یهودی را در دو سطح، نظام‌مند ساخته است. او برای گستره عوام مردم با به کار بردن مدل عقل‌گراهای اسلامی (متکلمان) نشان می‌دهد یهودیت، «قابل توجیه عقلانی» است و برای جمع خواص اشاره می‌کند متن مبهم *سفر یصیرا* می‌تواند با استفاده از یک چارچوب معرفت‌شناختی نوفاثاغورسی که نزدیک به روش رساله‌های اخوان الصفا است، به‌طور مناسب فهم شود (stroumsa, 2003: 81).

روش‌شناسی

مشخصه روش‌شناسی سعدیا در بیشتر آثار خود به این صورت است که با تثبیت دیدگاه صحیح خود درباره

کسب یقین و زدودن انواع شک‌ها بیان (Heschel, 266: 1943) و اشاره می‌کند مردم زمانه‌اش از حقیقت یقینی دور شده‌اند، در دریای شک و تردید فرو رفته‌اند و نیازمند راهنمایی برای شناخت حقیقت‌اند. او در این ارتباط، نظریات سوسفطاییان که منکر شناخت حقیقت بودند را نیز رد می‌کند (Saadia, 1976: 4).

مبانی، عامل و فرایند شناخت

سعدیا در بخش مقدماتی *الامانات و الاعتقادات*، ضمن اثبات اعتبار یکسان معارف و نتایجی که از راه وحی و استدلال عقلی می‌توان به آنها دست یافت، دو آیه از کتاب مقدس را به عنوان عبارت‌های اثبات مبانی آموزه‌های معرفت‌شناختی خود ذکر می‌کند. آیه اول می‌گوید که «همه چیز آغازی داشت، او آفریدگاری بود که آنها را پدید آورد و به علاوه او یکی بود و شریکی نداشت» (Isa, 44: 6). آیه دوم می‌فرماید: «او ما را امر و نهی کرده است» (Isa, 44: 7). این دو عبارت، دو اصل اساسی نظام کلامی او را برجسته می‌کند؛ یکی اصل وحدت خدا (توحید) و دیگری عدل الهی (عدل). این دو کل پروژه *الامانات و الاعتقادات* را مشخص می‌کند. او عامل شناخت را قوه عقلی نفس می‌داند که خدای یگانه، به حق در وجود آدمی قرار داده است. با وجود این واقعیت که فرایند شناخت بر ادراک حسی تکیه دارد، قوه عقل دستگاهی از اصول و کلیات را در بر دارد که مستقل از داده‌های حسی وجود دارند. این اصول به عنوان معیارهایی برای انتخاب داده‌های حسی یقینی در تحقیق و حذف بقیه داده‌ها به کار می‌روند. پس عقل شناخت پیشینی در حذف تدریجی شک‌ها را دارد (Efron, 1948: 147).

الامانات «فرایند شناخت» را به صورت مدل سلسله‌مراتبی در سه گام ارائه می‌کند: ۱- تصور پیچیده و مبهم که فقط یک ایده مبهم و مغشوش از ماهیت موضوع تحقیق است؛ ۲- تجزیه و تحلیل این ایده و ۳- پذیرفتن حقیقت نهایی توسط اعتقادی که از شک‌ها منزّه شده است (Saadia, 1948: 8). در اینجا نوعی فرایند درونی‌سازی تدریجی

او، *الامانات و الاعتقادات*، بررسی و موضوع‌های مهم این حوزه معرفت‌شناختی بررسی می‌شوند.

امکان و هدف کسب معرفت

الامانات و الاعتقادات، به عنوان شاهکار کلام یهودی قرن دهم، قصد دارد یک راهنمای کلی برای خواننده خود باشد. هدف آن، ارائه پاسخی مستدل به تمام سؤالات ممکن در ارتباط با هسته دین است. او به‌طور کلی به شناخت، معرفت و حکمت می‌پردازد و آنها را اساس «انسانیت» می‌داند؛ در حالی که اکثریت قریب به اتفاق اظهارات معرفتی سعدیا را می‌توان در بخش مقدماتی (روش‌شناختی) *الامانات و الاعتقادات* یافت. او هر یک از ده بخش این اثر را با یک قطعه معرفتی نسبتاً کوتاه معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد این امر نشان‌دهنده آن است که احتمال می‌رود بخش‌های *الامانات و الاعتقادات* مستقلاً نوشته شده باشد و بعداً در کتابی با روش متکلم تنظیم شده باشد.^۱

از موضوع‌های مهم در معرفت‌شناسی، امکان کسب معرفت برای انسان است. سعدیا نخستین گام در بررسی امکان کسب معرفت را پرداختن به موضوع «شک» می‌داند. او در پژوهش در این ارتباط به پاسخی مثبت درخصوص امکان کسب معرفت و هدف آن می‌رسد؛ بنابراین، سعدیا در *الامانات و الاعتقادات*، هدف خود را

۱. *الامانات و الاعتقادات* همانند آثار متکلمان دارای مقدمه‌ای (سی صفحه) با ماهیت معرفت‌شناسی است و شامل مفاهیمی همچون شک، حقیقت، باور، منابع شناخت، تحقیق عقلی و وحی است. به نظر می‌رسد نظام معرفت‌شناختی ارائه‌شده در این اثر بر دو اصل استوار است: (۱) هدف و موضوع معرفت بشری به وضوح متمایزند و (۲) منابع بیرونی و درونی دانش، یعنی قلمرو محسوس و معقول با یکدیگر مطابقت دارند؛ زیرا آثار یک خالق را منعکس می‌کنند. سعدیا در نگارش *الامانات و الاعتقادات* از یک جهت، روشی برای بیان مفصل اعتقادات یهودی با به کار بردن نظام فکری و زبانی عقل‌گرایان مسلمان (متکلمان) پایه‌گذاری کرد و در جهت دیگر، راه‌حل کلامی برای اثبات عناوین ایمانی که مختص یهودیت ربانی است، بنا نهاد.

شناخت است: «همهٔ معلومات به‌واسطهٔ حس ادراک می‌شوند» (Saadia, 1948: 81) و شناخت ضروری عقل به‌عنوان بنیان درونی عمل می‌کند.

روش شناخت غیربدهی در الامانات و الاعتقادات همانند ساختار منطقی «کلام»، به‌عنوان «نظر یا استنباط» از حاضر به غایب است. در این روش، از پیدایش نشانهٔ محسوس (دلیل)، شخص می‌تواند پیدایش چیزی را که برای ادراک حسی دسترس‌ناپذیر است، استنباط کند (Ibid: 18). مثال متداول استنتاج وجود آتش از مشاهدهٔ دود است. این مثال و روش که برگرفته از ارسطویان و رواقیون است (Van Ess, 1970: 32)، مبنای «استدلال»ی است که پدیده‌ها با هم رخ می‌دهند؛ مانند دود و آتش. همچنین، پدیده‌ها براساس علیت رخ می‌دهند بر طبق دیدگاه سعدیا، در کتاب الامانات و الاعتقادات، برای انسان چهار منبع شناخت وجود دارد:

۱- شناخت حسی منبع نخست شناختی است که از راه حواس پنج‌گانه به دست می‌آید. ادراک حسی اشیا صرفاً صورت بیرونی آنها نیست؛ بلکه همان ماهیتشان است. مشاهده تجربی پذیرفته‌شده دقیق و انتقادی می‌تواند همه شک‌ها را برطرف کند. او همانند ارسطو اعتقاد دارد ادراک حسی هنگامی به دست می‌آید که جزو خاصی از شی در تماس با عضو خاص حسی قرار می‌گیرد (Saadia, 1948: 38 & Aristotle, 2004: 2).

۲- شناخت عقلی یعنی مفاهیمی که از طریق عقل به دست می‌آیند و به‌طور پیشینی در آن وجود دارند؛ نظیر تحسین راستی و تقبیح دروغ؛ بدیهیات اولیه عقلی و مفاهیم خیر و شر حقایق پایه‌ای هستند که عقل فی‌نفسه درک می‌کند؛ زیرا آنها با عقل پیوسته‌اند. شناخت‌های بدیهی عقلی و شناخت‌های حسی در ادراک ذهنی با هم ترکیب می‌شوند و انسان را به حقیقت سوق می‌دهند (Schweid, 2008: 7).

در الامانات و الاعتقادات عقل عامل فرآیند شناخت است. آن با استفاده از توانایی‌های اصلی خود، ماده خام

شناخت اتفاق می‌افتد که در ذهن رخ می‌دهد؛ فرایندی که طی آن ادراک حسی به اعتقاد تبدیل می‌شود. در این فرایند، عقل، عامل‌های به‌وجودآورنده شک و خطا را به‌صورت تدریجی حذف می‌کند و سپس با پالایش و طبقه‌بندی اطلاعات درهم‌آمیخته جهان بیرونی به فهم حقیقت می‌رسد. این الگوی سعدیا برای رسیدن به اعتقاد صحیح است. رابطهٔ بین اعتقاد درست و شناخت در نظام فکری سعدیا با مکتب بصره معتزله مطابق است (Vajda, 1967: 140-145).

از مقدمات اساسی معرفت‌شناسی الامانات چنین بر می‌آید که هرچه شناخت لطیف‌تر باشد، بیان‌کنندهٔ آن است که ماهیتی متعلق شناخت لطیف‌تر است. مثالی که در این مورد مطرح می‌کند، کوه یخ است. بعد از تحقیق ماهیت آب‌بودنش به ماهیت بخاری‌اش پی می‌بریم و باز با تحقیق بیشتر در نهایت به علتی که ماهیتی غیرمادی دارد، می‌رسیم. این پالایش تدریجی ماهیتی همزمان با پالایش شناخت است. سعدیا نتیجه می‌گیرد در طول فرایند شناخت، تجرید افزایش می‌یابد؛ یعنی حرکت تدریجی در فرایند شناخت از شناختی بیشتر مادی به مورد مجردتر آن صورت می‌گیرد.

منابع شناخت

منابع شناخت به موارد درونی و برونی تقسیم می‌شوند؛ بنابراین، شناخت انسان بر پایهٔ تلاقی و انطباق عامل بیرونی و درونی است. قوهٔ ادراک حسی که داده‌ها را از جهان عینی برای عقل فراهم می‌کند، پایهٔ بیرونی

۱. واذا قد انقضی ما اردنا للحاقه بالقول الاول فینبغی ان نذکر مواد للحقّ ومعطیات الیقین التی هی معدن لکل معلوم وینوع لکل معروف و نتکلم علیها بمقدار ما یوافق قول صدر هذا الكتاب ونقول أنّها موادّ الاول علم الشاهد والثانیة علم العقل والثالثة علم ما دفعت الضرورة الیه وتنبع ذلک بشرح واحد من هذه الاصول ونقول اما علم الشاهد فهو ما ادركه الانسان باحد الحواسّ اما ببصر او بسمع او بشمّ او بذوق او بلمس (Saadia, 1976: 16-17).

محدودیت شناخت حسی

محدودیت شناخت اهمیت بسیاری در معرفت‌شناسی الامانات دارد. همچنان که محدودیت جهان، خلقت و وابستگی‌اش به خدا را نشان می‌دهد، ظرفیت‌های محدود شناسنده و وابستگی او به خالق خود را نمایان می‌سازد (Davidson, 1963: 363 & Saadia, 1948: 81).

سعدیا از دو مورد از چهار برهان فیلوپونوس^۱ که برای اثبات خلق از عدم جهان به کار می‌رود، برای اثبات ماهیت محدود شناخت انسان نیز بهره می‌گیرد. او در توضیح برهان اول به محدودیت شناخت اشاره می‌کند و می‌گوید: «به علت اینکه بدن انسان محدود و متناهی است، هر قوایی که درون آن است - قوه شناخت یکی از آن موارد است - باید ضرورتاً محدود باشد» (Saadia, 1948: 77). او بر عدم امکان شناخت نامتناهی نیز اشاره می‌کند و می‌گوید: «انسان مستعد اخذ شناختی محدود است؛ زیرا شناخت نامحدود برای قوای ادراکی محدود او امکان‌پذیر نخواهد بود» (Ibid: 77).

این مدل در پاسخ به سؤالاتی که از قلمرو حس پدیدار نمی‌شوند، کاربرد ندارد؛ یعنی موضوعاتی که به حوزه «رؤیت‌ناپذیر» از قبیل مفاهیم خدا، خلق از عدم یا نفس تعلق دارند.

معرفت تحقق یافته: حکمت

با بررسی اصطلاحات معرفتی که سعدیا در کتاب‌های خود به کار می‌برد، آشکار می‌شود آنها با انعطاف درخور توجهی از یک اثر به اثر دیگر به کار گرفته شده‌اند. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد اصطلاحات او بسیار به زمینه بستگی دارد؛ بنابراین، باید زمینه‌های معنای اصطلاحات معرفتی خاص در کتاب‌های او را با توجه ویژه به تفاوت‌های احتمالی بین کاربرد آنها در الامانات و الاعتقادات و تفسیر یصیرا مشخص کرد.

ادراک حسی را به معرفتی ناب تبدیل می‌کند. آن به قوه معرفت (قوه عالمه) امکان می‌دهد «که صور [اشیا] را دریافت کند و به گونه‌ای نقش بندد که آنها ... تحت تأثیر آن قرار گرفته و ... به‌طور کامل توسط آن درست شوند» (Ibid: 40). قوه دانایی که در عقل ساکن است، به‌عنوان عاملی عمل می‌کند که داده‌های بیرونی (محسوس) و درونی (معقول) را با هم مقایسه می‌کند و آنها را با علم ذاتی خود که از خدا دریافت می‌کند، تأیید می‌کند (Ibid: 102). پس از ادراک حسی، عقل دومین منبع (درونی) معرفت است که مقدم بر منبع وحی است.

۳- شناخت برآمده از ضرورت یا استنتاج منطقی؛ مقصود شناختی است که اگر آدمی درست‌بودن آنها را تصدیق نکند، ناگزیر اعتبار شهودهای عقلانی یا ادراک حسی را انکار خواهد کرد و از آنجا که او چنین کاری نمی‌تواند بکند، ناگزیر از قبول ضرورت منطقی به‌عنوان منبع سوم شناخت است؛ برای مثال، ما می‌باید بپذیریم انسان «نفس» دارد. اگرچه با حواس خود، نفس را حس نمی‌کنیم، اگر نپذیریم، باید آثار و کارکردهای آشکار نفس را نیز انکار کنیم که نمی‌توانیم؛ بنابراین، شناخت استنتاج ضروری، قیاس منطقی شناخت‌های حسی و عقلی و نتایج حاصل از آن است (سعدیا، ۱۳۸۰: ۱۳، گندمی نصرآبادی و رضاپور، ۱۳۹۴: ۱۲۳).

۴ - خبر صادق. این شناخت از راه دو شناخت اولی به دست می‌آید که از طریق «سنت معتبر (خبر صادق)» و کتاب‌های وحیانی، تورات در معنای عام و گسترده‌اش که شامل تورات مکتوب و شفاهی (تلمودی) که همان روش شفاهی ربی‌ها است، به ما رسیده است. اعتبار این سنت نیز از طریق شناخت حسی و عقلی به دست می‌آید (سعدیا، ۱۳۸۰: ۱۴).

البته، سعدیا در کتاب تفسیر سفر یصیرا به‌طور مفصل به منبع پنجم شناخت، اشراق و شهود عرفانی نیز اشاره می‌کند که در ادامه توضیح داده خواهد شد.

در اندیشه سعدیا حکمت قلمرویی است که در آن طبیعت انسانی و الهی همپوشانی دارند. خداوند به انسان حکمت را عطا کرد و بدین وسیله او را بالاتر از بقیه مخلوقات قرار داد (Saadia, 1948: 149)؛ در حالی که حکمت از خدا سرچشمه می‌گیرد و در عقل کاشته می‌شود، تنها در جایی می‌توان به آن دست یافت که اساس آن در واقعیت باشد؛ بنابراین، تعریف سعدیا از حکیم شامل اوصاف زیر است: «حکیم حامد و ستوده کسی است که واقعیت اشیا (حقایق الاشیاء) را اصل هدایت خود قرار دهد و اعتقاد خود را بر آن استوار گرداند. تکیه بر حواس، محدودیت‌های حکمت انسان را بیان می‌کند: «ما آینده را نمی‌دانیم؛ زیرا علم ما از طریق حواس حاصل می‌شود. «هرچه به شنوایی یا بینایی یا سایر حواس آنها [انسان‌ها] نرسیده باشد، درک‌پذیر نیست». علم الهی در مقابل علم بشری، بدون سبب است (Saadia, 1948: 112)؛ هر بعد زمانی را در بر می‌گیرد. او فرجام نهایی افعال را بدون علت آن می‌داند (Ibid: 160).

– معرفت‌شناسی تفسیر سفر یصیرا

با توجه به نقش بی‌بدیل معرفت، برخاسته از تأمل و وحی، در رسیدن به حقیقت کامل، سعدیا در آثار مهم خود به طرح و بررسی آن از زاویه‌های گوناگون می‌پردازد. او در کنار الامانات و الاعتقادات، بحثی مفصل در تفسیر سفر یصیرا در باب معرفت‌شناسی می‌کند که بررسی آن کمک زیادی به شناخت اندیشه او می‌کند.

هدف و امکان کسب معرفت

کتاب سفر یصیرا^۲ یکی از قدیمی‌ترین متون نظام‌مند سنت عرفانی یهود است که قدمت آن به قرن سوم تا ششم میلادی باز می‌گردد (Hegedus, 2013: 7). متن عبری «سفر یصیرا» ماهیت سیالی دارد و دارای نسخه‌های مختلفی است. سعدیا یادآوری می‌کند متن از سنت شفاهی

حکمت یکی از بحث‌برانگیزترین واژگان معرفتی سعدیا است. تعریف سعدیا از حکمت بر عبارت‌های مختلف کتاب مقدس استوار است و به این ترتیب، می‌توان آن را ناشی از فعالیت‌های تفسیری سعدیا دانست، نه برآمده از تأمل فلسفی مستقل.

الامانات و الاعتقادات تعریف زیر را از حکمت ارائه می‌کند: «الحکمه کون الاشیاء علی حقایقها المعلومه و لیس الحکمه عن تکون الاشیاء علی تمنی متمنین و لا شهوا مشتھین» (Saadia, 1948: 206).

در بخش سوم الامانات و الاعتقادات سعدیا حکمت و عقل را یکی می‌داند. در واقع او «حکمت» یا «حخما» عبری را به عقل عبری ترجمه می‌کند (For example, in Job 39, 7; Prov. 8, 7 & Saadia, 1948: 118, 143). به نظر می‌رسد دو عامل سبب چنین برداشتی بوده است: (الف) در آیات کتاب مقدس، تمایز بین حکمت و عقل روشن نیست. (ب) سعدیا ثابت می‌کند قوانین نازل‌شده کتاب مقدس، معادل معرفتی است که خدا در عقل کاشته است (Saadia, 1948: 118). دستورات کتاب مقدس عملی حکمت‌آمیز است؛ پس عقل را می‌توان صاحب حکمت دانست؛ اما در نهایت عقل و به‌ویژه قوه دانای ساکن در آن عامل فعال است و حکمت را می‌توان نتیجه آن دانست.

در توصیف حکمت الهی در الامانات و الاعتقادات، تلاش اصلی سعدیا این است که آن را یک صفت ذاتی الهی بداند. او به هیچ‌وجه حکمت را ابزار (آلا) فعالیت خدا نمی‌داند (Ibid: 93) (در غیر این صورت فرض یک خالق ابدی همکار یا نوعی ناهمگونی در ذات خدا پیش می‌آید). به گفته سعدیا حکمت تنها همزمان با آفرینش عناصر چهارگانه و نه قبل از آن به وجود آمده است (Ibid: 40).

1. al-ḥikma kawna al-ašyā' 'alā ḥaqā'iqihā al-malūma wa-laysa-l-ḥikma an takūn al-ašyā' 'alā tamānnī mutamānin wa-la šahwa muštāhin

روش‌شناختی (۴-۱۶) آغاز می‌شود که در آن سعدیا بیان می‌کند سفر یصیرا جستجوی نظری برای اصل و مبدأ همه موجودات مشهود است. او با این استدلال که فلسفه فعالیتی مشابه افعال خالق است، به آن مشروعیت می‌بخشد و هماهنگی آن را با احکام کتاب مقدس برقرار می‌کند.

فصل دوم (۵۸ - ۴۱) این کتاب به توضیح «سه موضوع» (۱) بی‌زمانی حکمت؛ (۲) سه قوه معرفت‌شناختی مهم نفس و (۳) ویژگی «نور - مانند» (اشراقی) معرفت می‌پردازد. بخش آخر به قوانینی می‌پردازد که براساس آنها حروف می‌توانند با یکدیگر ترکیب شوند و ادعا می‌کند تفاوت‌های محسوس بین موجودات ناشی از تفاوت در تناسب ترکیب اعداد و حروف است. همچنین، بر حضور خالق در آفرینش خود صحه می‌گذارد که به نظر می‌رسد مشابه نحوه حضور و سرانجام واحد در کل اعداد است.

سعدیا در پایان کار، نظر خود را درباره ماهیت وحیانی سفر یصیرا نیز بیان می‌کند؛ یعنی اینکه محتوای کتاب از جانب خداوند الهام شده است؛ در حالی که صورت‌بندی دستوری، ویرایش و تقسیم‌بندی به فصل‌ها و پاراگراف‌ها کار علما بوده است.

شناخت

تفسیر سعدیا بر یصیرا شامل عبارات معرفت‌شناختی منظمی نیست که فرآیند شناخت را به تفصیل توصیف کند. جنبه «چگونگی» معرفت، یعنی راه کسب آن، موضوع اصلی در اینجا نیست. طولانی‌ترین عبارت در تفسیر یصیرا که به مسائل شناخت می‌پردازد، به اصطلاح «سه موضوع» است (۴۱ - ۴۵) که تفسیری بر بخش نسبتاً مبهم سفر یصیرا است:

فقط به تصویر ذهنی آفرینش پرداخت. در فصل‌های بعد، به احکام ترکیب حروف و اعداد با یکدیگر اشاره می‌کند و تمایز موجودات عالم با یکدیگر را متناسب با تمایز بین اعداد و حروف می‌داند (Wasserstrom, 2002: 212).

جمع‌آوری شده است و حکیمان یهود آن را مکتوب کرده‌اند (Wolfson, 1997: 400). او با مشخص کردن متن اصلی و نگاشتن تفسیری فلسفی بر آن، می‌خواهد متن را از عناصر اسطوره‌ای جدا کند و به نحوی آن را بازآفرینی کند (Ben-shammai, 1988: 9 & Hughes, 2010: 71).

سعدیا درباره سفر یصیرا می‌گوید: «هدف نویسنده کتاب، بازنمایی (تصویر) چگونگی پیدایش اشیا و موجودیت یافتن آنها به گونه‌ای است که معرفت‌دانندگان بتوانند آنها را درک کنند و موجودات عاقل بتوانند آنها را فرا گیرند» (Saadia, 1891: 24)؛ بنابراین، در این اثر تأکید بر این است که چگونه کثرت از یک بساطت اولیه ناشی می‌شود (به عبارت دیگر، در سفر یصیرا به نظر می‌رسد مفهوم بساطت مسلم و بدیهی انگاشته شده و درباره پیدایش کثرت سؤال شده است؛ در حالی که در الامانات و الاعتقادات کثرت درک‌شده توسط حواس بدیهی در نظر گرفته شده و درک بساطت اصلی دشوار تلقی شده است).

او بیان می‌کند کتاب سفر یصیرا جستجوی ژرف برای یافتن سرچشمه همه موجودات است.^۱ متن با مقدمه‌ای

۱. تفسیر سفر یصیرا که مبحثی فشرده از کیهان‌شناسی و کیهان‌زایی است، مقدمه‌ای روش‌شناختی دارد (Saadia, 1891: 4-16) و به این ترتیب آغاز می‌شود که خداوند جهان را توسط «سی و دو روش سری حکمت» آفرید. این سی و دو روش به‌عنوان ده عدد (سفیروت) و بیست و دو حروف الفبای عبری بیان شده‌اند که بنیاد آفرینش را شکل می‌دهند. او اشاره می‌کند برای ارائه ذهنی از فعل آفرینش، نظام حروف و اعداد می‌تواند بیشترین تمثیل و شباهت مناسب را داشته باشد. اولین چهار سفیروت که از یکدیگر به ترتیب صادر می‌شوند، ابتدا «هوای دوم» است، سپس عناصر هوای طبیعی، آب و آتش از فشردگی عنصر «آبیر مانند» هوای دوم به وجود می‌آیند. در بخش دوم مقدمه، سعدیا هشت دیدگاه درباره اولین عنصری (آرنه) که اشیا از طریق او آفریده می‌شوند را مطرح و با استدلال رد می‌کند. آنگاه دیدگاه خودش را در زمینه «خلق از عدم» بیان می‌کند. در فصل بعد، سعدیا از «رؤیت حضرت ابراهیم (ع)» آن چنانکه در سفر یصیرا توصیف شده است، بحث می‌کند. بدین ترتیب، ابراهیم (ع) به فهم اینکه چگونه اشیا آفریده شده‌اند، در تجربه‌ای شهودی و اشراقی دست می‌یابد. او اعلام می‌کند «ابراهیم (ع) ادعا نکرد که ماهیت حقیقی آفرینش را فهمیده است؛ بلکه

«الاعتقادات شناخته می‌شود، نقشی مهم ندارد؛ نقش اصلی را عقل ایفا می‌کند که می‌کوشد چیزی (ماهیت خلقت) را که بالذات با حواس قابل دستیابی نیست، توضیح دهد یا بهتر است گفته شود بازنمایی کند؛ البته باوجود فقدان مبنای بیرونی شناخت، به نظر نمی‌رسد عقل اصلاً کارایی نداشته باشد. به بیان استعاری، ظرفیت فراتر رفتن از دنیای اعراض که حواس به آن دسترسی دارند را دارد و قادر است ساختار عمیق آفرینش را به تصویر بکشد که با ادراک حسی کاملاً دست‌نیافتنی است» (Ibid: 32).

این مدل اساسی معرفت‌شناختی سعدیا که بر این باور است که واقعیت عینی (خارجی) با واقعیت تصور شده (درونی) منطبق است، در تفسیر بصیر/ بدون تغییر باقی می‌ماند. اگرچه سعدیا در این اثر به هیچ‌وجه به مسائل مربوط به ادراک حسی نمی‌پردازد، در سه موضوع مربوط به ماهیت معرفت، تأیید این نکته را ضروری می‌داند که «این حواس چیزی جز واقعیت (حق) برای ما به ارمغان نمی‌آورد. نور در حقیقت نور است ... و این فراتر از هر نوع تردید است» (Saadia, 1891: 37). علاوه بر این، او علم استنباط‌شده از عقل را با این گفته مشروعیت می‌بخشد که «آنچه ما به‌وسیله عقل و با تفکر خود از ادراک حسی به دست می‌آوریم، واقعیت درست (حق صحیح) است» (Ibid: 43). او در پایان، با تأیید اعتبار ادراک حسی اضافه می‌کند که: «کسی که گمان می‌کند چیزهایی که با حواس درک می‌شوند (محسوسات)، در نفس او وجود ندارند و آنهایی که به‌واسطه حواس به دست می‌آیند، در ذهن او واقعیت نداشته باشند، نمی‌تواند چیزی غامض و پنهانی از آنها استخراج کند» (Ibid: 43). در *امانات حقیقت آشکار و بدیهی است و در زبان کتاب مقدس «قریب و لیسه بعید»* شمرده شده است. از نظر سعدیا این بدان معناست که معرفت‌شناسی آن تا حد امکان به حوزه ادراکات حسی نزدیک بوده و اساساً بر آنها متکی است. همچنین، *سفر بصیر* به آنچه که شاید اصول نادیدنی نامیده شوند، می‌پردازد. سعدیا در تفسیر

«با حکمت فهم کن و با فهم تعقل کن. آنها را بررسی و موشکافی کن. هر چیزی را براساس شواهد آن بشناس. درباره‌اش اندیشه کن و آن را باور کن و به آن اقرار کن و آفریدگار را براساس صفات او تصدیق کن» (Saadia, 1891: 42).

سعدیا سه چیز ضروری (دانستن، فکر کردن و باور کردن) را با سه قوه متناظر نفس مرتبط می‌کند. دانستن را به قوه جمع کردن داده‌های (القوه الحشیره) نفس نسبت می‌دهد که داده‌های مورد بحث را جمع‌آوری و به قوه دوم منتقل می‌کند. قوه دوم «قوه تشخیص» (القوه الممیزه) است که داده‌های درست و نادرست را تشخیص می‌دهد و با باطل دانستن داده‌های نادرست، حقایق را تأیید می‌کند. سپس این قوه، اطلاعات پالایش‌شده را به «القوه المعتمده» منتقل می‌کند که آن را حفظ و به صحت آن یقین پیدا می‌کند (Hegedus, 2013: 22).

منابع معرفت

در حالی که سعدیا در *الامانات و الاعتقادات* سه منبع کلی (احساس، معرفت بی‌واسطه عقل و نظر) را برای همه معرفت ذکر می‌کند، در تفسیر *بصیر* با حفظ اهمیت ادراک حسی، الهام / اشراق را نیز منبع معرفت در نظر می‌گیرد. بنابراین، در *الامانات و الاعتقادات*، منابع معرفت را می‌توان همگانی و در دسترس تمامی انسان‌ها دانست. در تفسیر *بصیر* در حالی که سعدیا اعتبار حس را به‌عنوان همگانی‌ترین منبع معرفت می‌پذیرد، عمدتاً از منبع خاصی از معرفت به نام اشراق نام می‌برد.^۱

در معرفت‌شناسی توسعه‌یافته در تفسیر *بصیر* ادراک حسی که به‌عنوان مبنای بیرونی شناخت در *الامانات و*

۱. سعدیا در تفسیر امثال، موضع نسبتاً افلاطونی دارد. او مدعی است که «... همه معرفت (علم) در عقل مکنون است و هدف تعلم و کسب علم فقط کشف آن پس از بیداری است؛ به طوری که وقتی در برابر عقل قرار گرفت، عقل بر آن گواهی می‌دهد که حق است» (Efros, 1943: 147).

به‌صورت نور فراگیر و بی‌پایان در می‌آید» (Saadia, 1891 & Ibid: 64) سعدیا با تکیه بر نقل‌قول‌هایی از کتاب مقدس، این فرآیند را به وجود نور در تاریکی (Job, 28: 11) و آب در چاه عمیق (Proverbs, 20: 5) تشبیه می‌کند (Hegedus, 2013: 34).

درباره این عبارات به دو نکته اشاره می‌شود: (۱) سعدیا در فقره اول به ظهور برق مانند اصول در عقل می‌پردازد و به این ترتیب در حوزه معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد. در قطعه دوم از ظهور اعداد و حروف در آغاز خلقت صحبت می‌کند که به‌وضوح به قلمرو هستی‌شناسی اشاره دارد. این نشان می‌دهد این دو زمینه در نظر سعدیا به هم پیوسته‌اند (۲) توصیفات «معرفت برق مانند» در اینجا -تفسیر بصیرا- بدون انتقاد یا ارزیابی منفی ارائه می‌شود.

در این اینجا این سؤال مطرح می‌شود: چرا معرفت برق مانند در *الامانات* و *الاعتقادات* موضوع انتقاد است؛ اما در تفسیر بصیرا به‌طور مثبت ارزیابی می‌شود. در پاسخ باید گفت اگر رویکردهای متفاوت معرفت‌شناختی سعدیا در این دو اثر و نیز زمینه‌های مربوطه در نظر گرفته شود، پاسخ ساده است. در *الامانات* و *الاعتقادات*، طبق نظر شکاکان، معرفت برق مانند به واقعیت معقول فی‌نفسه اشاره دارد که به نظر سعدیا باید با ادراک حسی درک شود؛ اما در تفسیر بصیرا معرفت ماهیت نمایانندگی دارد؛ یعنی عقل در غیاب کامل داده‌های حسی به خود متکی است؛ بنابراین، به نظر می‌رسد معرفت اشراقی تنها راه برای درک این «واقعیت دیگر» باشد؛ یعنی «اصل اول چیزها» فراتر از دسترس حواس است. (Ibid: 35). همانگونه که کتاب مقدس و نبوت نیز سرچشمه حقیقت نازل شده است. محتوای آنها برخلاف مضامین فکری، همیشه نمی‌تواند با حواس یا با شناخت بی‌واسطه عقل توجیه شود. متن سفر بصیرا حاصل وحی تلقی می‌شود؛ با این حال، به همان معنایی که آیات نبوی در *الامانات* و *الاعتقادات* توصیف شده است. در *الامانات* و *الاعتقادات*، وحی نبوی وسیله اصلاح دستورات کتاب مقدس و تنظیم زندگی جامعه

خود قصد دارد با استفاده از فرآیندی دو مرحله‌ای، شکاف بین واقعیت بدیهی ادراک حواس و این واقعیت «پنهان» را پر کند. او در ابتدا به خواننده اطمینان می‌دهد که ادراکات او قابل اعتماد است. سپس او بین فرآیند درونی‌سازی که در مراحل پیشرفته‌تر فرآیند شناختی شرح داده می‌شود، در *الامانات* و *الاعتقادات* اتفاق می‌افتد (Ibid: 59) و فرآیندی که بر اساس آن ابراهیم (ع) می‌توانست وجود این اصول پنهان را با عقل خود، بدون تکیه بر ادراک حسی استنتاج کند، توازن برقرار می‌کند.

بنابراین، در تفسیر بصیرا، معرفت «برق - مانند (کالبرق)»، یعنی اشراق در کنار سه منبع کلی معرفت مذکور، نقش برجسته‌ای دارد.^۱ او در تضاد آشکار با کم‌ارزش دانستن معرفت «برق - مانند» در *الامانات* و *الاعتقادات*، در تفسیر بصیرا بیان می‌کند که «اصول چیزها در عقل برق - مانند پدیدار می‌شوند، سپس بدیهی و یقینی می‌شوند و چنان می‌شوند که گویی در برابر دیدگان او قرار می‌گیرند و شرت یافته و به نهایت خود می‌رسند و این همان احساسی است که هر عاقلی در شروع به فکرکردن دارد؛ یعنی اندیشیدن انگار چیزی را از تاریکی به روشنایی آورده است» (Saadia, 1891: 63). او در عبارت بعدی اظهار می‌کند «درخشش اعداد و حروف مانند برقی است که در ابتدا چشمک می‌زند؛ اما در نهایت

۱. *الامانات* و *الاعتقادات* دو بار به این پدیده اشاره می‌کند. در بار اول، سعدیا به‌اختصار اشاره می‌کند که «درخشش از نور آسمانی به شکل اشاره یا تمثیل در رویاها آمیخته می‌شود» (Saadia, 1948: 18). بار دوم در چارچوب نقد شک‌گرایی (مذهب الوقوف) رخ می‌دهد. در اینجا سعدیا اعتقاد شکاک را چنین توصیف می‌کند: «شایسته است که انسان از باور هر چیزی خودداری کند، عقل انسان پر از عدم قطعیت است. ما حقیقت را مانند برقی می‌بینیم که نمی‌توان آن را نگه داشت یا به آن رسید؛ بنابراین، بر ما واجب است از پایبندی به هر گونه اعتقاد خودداری کنیم» (Ibid: 69). سعدیا به شدت این دیدگاه را رد می‌کند؛ زیرا آن یا منجر به وجود واقعیت‌های بی‌شمار در یک زمان می‌شود یا در فقدان هرگونه تحقیق، دلالت بر این دارد که اصلاً واقعیتی وجود ندارد.

یهودی تلقی می‌شود. از سوی دیگر، در تفسیر یصیرا، ابراهیم، نویسنده مفروض سفر یصیرا، نقش سستی یک پیامبر را ایفا نمی‌کند؛ یعنی کسی نیست که با مردم ارتباط برقرار می‌کند تا پیام الهی را به آنها برساند؛ بلکه با اشراق و الهام، نظری به ساختار عمیق خلقت دارد (Ibid).

چیستی و متعلق معرفت در الامانات و الاعتقادات و در تفسیر یصیرا

در دو اثر، معرفت معانی متفاوتی دارد: در الامانات و الاعتقادات به‌عنوان مطابقت بین واقعیت بیرونی و ذهن انسان نشان داده می‌شود؛ در حالی که معرفت در تفسیر یصیرا به اصل و ماهیت آفرینش مربوط می‌شود، بدون اینکه به ادراک حسی نظر داشته باشد.

در تضاد آشکار با ویژگی کلی موضوع و متعلق معرفت در الامانات و الاعتقادات، در تفسیر یصیرا، معرفت منحصرأ به حوزه خلقت محدود می‌شود. سعدیا در تفسیر یصیرا برعکس الامانات و الاعتقادات، دربارهٔ مباحث اخلاق، ماهیت احکام الهی و غیره چیزی نمی‌گوید؛ بلکه به بررسی ساختار عمیق کلیت موجودات می‌پردازد؛ یعنی او می‌خواهد نحوه به وجود آمدن اشیا را نشان دهد. در خوانش سعدیا، متن سفر یصیرا اساسی‌ترین مسئله فلسفی را آشکار می‌کند: چرا چیزها به همان صورتی هستند که هستند، آیا این به وجود ساختار نادیدنی در ورای سطوح اشیا در دسترس حواس بر می‌گردد؛ و اگر چنین ساختاری وجود دارد، دقیقاً ماهیت آن چیست. رویکرد کلی تفسیر یصیرا یک رویکرد باستان‌شناختی است. با توجه به این واقعیت که در ابتدای کتاب به‌وضوح بیان می‌کند هدف آن ترسیم چگونگی خاستگاه همه چیزها است (Ibid: 4)؛ خاستگاهی که ماهیت همه مخلوقات را معین می‌کند.

نظام معرفت‌شناختی تفسیر یصیرا، مقولات ارسطویی، چنانکه هستند را بیان نمی‌کند و در کل به بررسی ادراک حسی نمی‌پردازد. دغدغه اصلی آن بیان «فهم‌پذیر بودن

خلقت» است. آن فی‌نفسه درباره جهان اعراض همیشه در حال تغییر چیزی نمی‌گوید؛ بلکه به اصول مکنون در اشیا توجه دارد که بر اساس آن اعراض تغییر می‌کنند و همچنین، بر بنیاد غیرمادی آفرینش که در آن خدا در همه‌جا حضور دارد، تأکید می‌شود. به جای اعراض مشهود، نقطه شروع و موضوع نظر و تفکر در اینجا اجزای نادیدنی ساختار عمیق آفرینش، یعنی بیست و دو حرف و ده عدد ایجاد شده در «هوای اول»^۱ است (96 Ibid)؛ بنابراین، موضوع معرفت در اینجا ساختار اساسی خلقت است. فاعل شناخت از طریق حواس خود، به سطح ظاهری موجودات توجه نمی‌کند؛ بلکه «حک‌شدن اصل هستی در وجود خویش» یا مشارکت خود در کار آفرینش را از درون احساس می‌کند. این به‌وضوح مستلزم «تصویرسازی» متفاوت و مفصل‌تری از مفهوم خلقت است. اگر «فعالیت علمی» آن چیزی تعریف شود که قوانین جاودانی که به شیوه‌ای نامشهود در تمام قلمروهای آفرینش عمل می‌کنند، را کشف می‌کند، به نظر می‌رسد تفسیر یصیرا به ایده «علم» بسیار نزدیک‌تر از الامانات و الاعتقادات است. وقتی عالم مستقیماً به ساختار عمیق آفرینش به‌طور عام و خلقت خود به‌طور خاص می‌اندیشد، بینشی متفاوت، عمیق‌تر و ظریف‌تر از هستی به دست می‌آورد (Hegedus, 2013: 44).

معرفت تحقق‌یافته: حکمت

حکمت در تفسیر یصیرا به این صورت تعریف شده است: «الحکمه هی ترتیب الأشیا مراتبها وتقديرها مقادیرها»؛ حکمت ترتیب چیزها براساس مرتبه آنها و ارزیابی آنها براساس مقدار آنها»^۲ (Saadia, 1891: 43)؛ بنابراین، حکمت مستقیماً ریشه در واقعیت دارد و مبتنی بر قابلیت اعتبار حواس است؛ در حالی که در الامانات و

۱. مفهوم «هوای اول» به اولین موجود آفریده‌شده اشاره دارد که چهار عنصر مادی از آن مشتق شده است.

2. al-ḥikma hiya tartīb al-ašyā' marātibahā wa-taqdīrahā maqādirahā

اعداد و حروف و بخصوص عدد «یک» به‌عنوان بنیان نظام اعداد در ماهیت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مشارکت دارند. تفسیر بصیرا/ با این ادعا که طرح آفرینش با اعداد و حروف نزد عقل به نحوی تکرار آفرینش «حقیقی» است، حوزه معرفت‌شناسی را به هستی‌شناسی تبدیل می‌کند. صورت‌های ذهنی که در کوشش برای طرح آفرینش ادراک می‌شوند، «آفرینش دوم» در نظر گرفته می‌شوند و در آن فعل واقعی آفرینش در ذهن انسان بازآفرینی می‌شود (Saadia, 1891: 99). در پرتو این عبارت، «حکمت» در تفسیر بصیرا/ به‌عنوان بازسازی آفرینش در حوزه معرفت‌شناسی درک می‌شود (Ibid: 43)؛ برای مثال، «واحد مطلق» هم در جایگاه «خالق» و هم «عقل» قرار می‌گیرد که از مخلوقات مجرد و از شناخت حسی مستقل است (Ibid: 7).

نسبت عقل و وحی

سعدیا با انتخاب عنوان *الامانات* و *الاعتقادات* برای کتاب کلامی خود، به گونه‌ای زیرکانه، دیدگاه خویش را درباره نسبت عقل و وحی به‌طور خلاصه بیان می‌کند. *الامانات*، باورهایی هستند که براساس مرجعیت متون کتاب مقدس پذیرفته می‌شوند و آموزه‌هایی را که توسط ایمان دینی پذیرفته می‌شوند، مشخص می‌کند (Altmann, 1943: 19). *الاعتقادات*، باورهایی هستند که براساس تفکرات عقلی و بررسی استدلالی به دست می‌آیند و به باورهای محکمی اشاره می‌کند که نتیجه فرایند تعقل است؛ بنابراین، هدف، توانمندساختن مخاطب برای رسیدن به مرتبه‌ای است که *الامانات* (آموزه‌های یهودیت) موضوع *الاعتقادات* (باور محکم بر پایه اندیشه عقلی) شود؛ بدین معنا هر دو شناخت عقلی و شناخت وحیانی با سازگاری و تأیید یکدیگر، آدمی را به حقیقت واحد رهنمون می‌سازد» (Saadya, 1985: 20).

مطابق با نظر سعدیا، بین تعالیم وحی و آموزه‌های عقل، هیچ‌گونه تعارضی نیست و چنانچه بین آنها تعارضی باشد،

الاعتقادات تأکید بر ترجیح‌دادن مطابقت واقعیت با مفهوم ذهنی است. حکمت در تفسیر بصیرا/ بی‌واسطه از واقعیت‌ها سرچشمه می‌گیرد و به این ترتیب، می‌توان به‌عنوان حکمت آفریدگار درک شود که خود را در ترتیب درست اشیا آشکار می‌سازد.

این جمله در تفسیر بصیرا/ که «خدا مکان (مکان) و منبع (یا معدن) حکمت است» (Ibid:18)، بین حکمت خدا و آفرینش عناصر چهارگانه ارتباط برقرار می‌کند. از نظر سعدیا یکی از قلمروهایی که علم بشر هرگز به آن دست نمی‌یابد، ماهیت (طبع) و تخصیص عناصر است؛ برای مثال، چرا آتش به سمت بالا حرکت می‌کند و غیره. این رابطه بین حکمت الهی و خلقت عناصر، بیان‌کننده خصلت وحیانی مفهوم حکمت الهی است؛ زیرا خلقت جهان مادی را می‌توان به‌عنوان نخستین بیان الهی، مدت‌ها قبل از نزول کتاب مقدس تصور کرد (Hegedus, 2013: 48).

اگر پذیرفته شود خدا و حکمت او، به تعبیر درست، یکی هستند، حکمت خدا را می‌توان به‌وضوح در معنای متعالی و همچنین درونی آن درک کرد، تا آنجا که از خرد انسانی فراتر می‌رود، متعالی است و از آنجا که از طریق کار آفرینش در همه‌جا حاضر است، مکنون است.

کل پروژه تفسیر بصیرا/ براساس قیاس موجود بین حکمت الهی و انسانی درک‌شدنی است که در آن حکمت خدا که در آفرینش تجلی یافته است، با همان انتزاعات اولیه (اعداد و حروف) انسانی عقل مطابقت داده می‌شود.

در تفسیر سفر بصیرا/ سعدیا در پی اثبات خلق از عدم نیست؛ بلکه به دنبال آن است که خلق از عدم چگونه رخ می‌دهد و ذهن انسان چگونه می‌تواند فعل آفرینش را درک کند. اصل نخستین (آرخه) و ساختار آفرینش در اینجا اهمیت دارد. آرخه آفرینش همان ده عدد و بیست و دو حرف هستند؛ بنابراین، یافتن اثبات‌های عقلی (بیرونی) برای یک عبارت برابر با اخذ یا فهم همه عمق عبارت نیست. نزد سعدیا متن *الامانات* و *الاعتقادات* عمل اول و تفسیر سفر بصیرا/ عمل دوم را انجام می‌دهد.

باید متن کتاب مقدس را به معنای عقلی تفسیر کرد، نه به معنای ظاهری و لفظی؛ بنابراین، متن کتاب مقدس به طور طبیعی باید به روش ظاهری و لغوی (تحت اللفظی) تبیین شود و تفسیر مجازی (تمثیلی) زمانی توجیه‌پذیر است که تناقضی بین متن مقدس و الف (ادراک حسی، ب) شناخت عقلی، ج) عبارت‌های دیگر متن مقدس و د) سنت رخ دهد (Saadya, 1985: 190 & Cohen, 2003: 64).

از آغاز فرض او بر این است که سازگاری و همسانی ساده بین عقل و وحی وجود دارد و با قراردادن سنت در کنار عقل، این سؤال را مطرح می‌کند که نسبت عقل با وحی چگونه است. سؤال این نیست که چگونه تناقض‌های بین عقل و وحی را آشتی و تطابق دهد، بلکه سؤال این است که هر یک از این دو چه کاربردی باید داشته باشد. چرا هم به عقل و هم وحی احتیاج داریم. سعدیا با توجه به فهم خودش از عقل‌گرایی محدود، به این سؤالات پاسخ می‌دهد. عقل و دین هر یک دیگری را نقض نمی‌کند. عقل به تنهایی نمی‌تواند راهنمای کافی برای انسان باشد؛ زیرا فهم عقل بسیار کلی است؛ بنابراین، نیاز به جزئی‌نگری وحی ضروری است. همچنین، عقل همانند همه فعالیت‌های انسانی به زمان نیاز دارد و فرایندی تدریجی است. ضعف عقل بشری و گرایش به خطا و پریشانی، ضرورت وحی الهی که نقش روشنگری دارد را آشکار می‌کند؛ حتی مواردی وجود دارد که ورا عقل آدمی است و عقل را مجال جولان در آن عرصه‌ها نیست؛ بنابراین، عقل و وحی مددکار یکدیگرند (Saadia, 1976: 145-147).

سعدیا در اینجا دست به نوآوری می‌زند و احکام خدا در کتاب مقدس را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته نخست احکامی عقلی (عقلیات) است که عقل درستی و نادرستی، خوب و بد بودن آنها را تصدیق می‌کند؛ مانند نهی عقل از دزدی، قتل و دروغ (Saadya, 1985: 97). دسته دوم احکام شرعی (سمعیات) که به اعمالی اشاره

دارند که عقل به درستی و نادرستی آنها حکم نمی‌کند؛ بلکه آنها با امر و نهی خدا درست یا نادرست می‌گردند؛ مانند آیین‌های مقدس دینی و احکام طهارت (Ibid: 145-147).

در نظام اندیشه‌ای او بین عقل و وحی دیالوگ برقرار است. فهم سعدیا در هم‌نوایی و هماهنگی عقل با وحی و امدار مکتب معتزله است؛ چنانکه معتزله در بستر بحث خود در باره احکام، تمایز مهمی را بین شناخت و احکام عقلی بی‌واسطه (عقلیات و شرایع عقلی) و شناخت و احکام وحی‌شده (شرایع سمعی) قرار می‌دهند (Stroumsa, 2003: 76).

عقل مفهوم مرکزی الامانات و الاعتقادات است و در تفسیر بصیرا نیز مرکزیت بر حول حکمت الهی و امکان شناختش برای عقل انسانی تأکید می‌شود (Saadya, 1985: 70). سعدیا در الامانات و الاعتقادات، حسن و قبح ذاتی و عقلی را تأیید و به وضوح به قدرت ضروری عقل بر خدا اشاره می‌کند: «عقل برای انجام عمل خیر درخواست پاداش می‌کند و خدا نمی‌تواند خواست‌های کلی عقل را فرو بگذارد» (سعدیا، ۱۸۸۰: ۱۱۳). همچنین، او بیان می‌کند که خدا و انسان در اصول عقلی مشترک‌اند و عقل الهی به‌عنوان «نسخه کامل» عقل انسانی عمل می‌کند (Saadya, 1948: 171). وحی به صورت ذاتی و مافوق نیست؛ بلکه به صورت تاریخی مافوق عقل است و کارکرد تعلیمی دارد (Saadya, 2002: 18). در تفسیر بصیرا نیز خداوند قیاساً به‌عنوان «عقل جهان» نشان داده می‌شود (Saadia, 1891: 73). سعدیا با زمینه‌سازی عقل در وحی و آنچه ممکن است به‌عنوان روش‌شناسی «ایمان در جستجوی فهم» توصیف شود، به نظر می‌رسد با وجود مرکزیت عقل، وحی در نهایت بستر نهایی است و ایمان (و نه عقل بسیط) کل زمینه فکری سعدیا را فرا می‌گیرد.

نتیجه

دو سنت فلسفی رقیب پرتنش در بغداد سده دهم میلادی، این فرصت را برای سعدیا فراهم آورد که واقعیت

می‌شوند و چنان می‌شوند که گویی در برابر چشم‌های او قرار گرفته‌اند؛ البته این دوگانگی به رویکردهای متفاوت معرفت‌شناسی سعدیا در این دو اثر و نیز زمینه‌های مربوطه بر می‌گردد. در الامانات، معرفت برق‌مانند به واقعیت معقول فی‌نفسه اشاره دارد؛ اما در تفسیر یصیرا، معرفت ماهیت نمایانندگی دارد؛ یعنی عقل در غیاب کامل داده‌های حسی به خود متکی است؛ بنابراین، به نظر می‌رسد معرفت اشراقی تنها راه برای درک این «واقعیت دیگر» باشد.

در الامانات و الاعتقادات معرفت به معنی مطابقت واقعیت بیرونی و مفهوم آن در ذهن انسان است؛ در حالی که در تفسیر یصیرا به ریشه‌های نهایی آفرینش مربوط می‌شود، بدون در نظر گرفتن ادراک حسی.

در تضاد آشکار با ویژگی کلی موضوع معرفت در الامانات، در تفسیر یصیرا، معرفت منحصرأ به حوزه خلقت محدود می‌شود. سعدیا در تفسیر یصیرا، برعکس الامانات، دربارهٔ مباحث اخلاق، ماهیت احکام الهی و غیره چیزی نمی‌گوید؛ بلکه به بررسی ساختار عمیق کلیت موجودات می‌پردازد و مایل است نحوه به وجود آمدن اشیا را نشان دهد.

حکمت یکی از بحث‌برانگیزترین واژگان معرفتی سعدیا است. تعریف سعدیا از حکمت مبتنی بر عبارات‌های مختلف کتاب مقدس استوار است و به این ترتیب، می‌توان آن را ناشی از فعالیت‌های تفسیری سعدیا دانست، نه برآمده از تأمل فلسفی مستقل. الامانات حکمت را «کون الاشياء علی حقایقها المعلومه و لیس الحکمه عن تکون الاشياء علی تمنی متمنین و لا شهوا مشتهین» و تفسیر یصیرا آن را «ترتیب الأشیا مراتبها و تقدیرها مقادیرها» تعریف می‌کنند.

در الامانات عقل با استفاده از توانایی‌های اصلی خود، ماده خام ادراک حسی را به معرفتی ناب تبدیل می‌کند. قوه دانایی که در عقل ساکن است، به‌عنوان عاملی عمل می‌کند که داده‌های بیرونی (محسوس) و درونی (معقول) را با هم

را از جنبه‌های مختلف به تصویر کشد: عقل‌گرایی مبتنی بر احساس و اشراق‌گرایی مبتنی بر درون‌بینی. این دو در مقابل یکدیگر نیستند؛ بلکه دو قلمرو اساسی معرفت را پوشش می‌دهند. الامانات و الاعتقادات و تفسیر یصیرا در چنین فضایی به وجود آمدند. الامانات می‌کوشد تا یک رویکرد کلی برای شناخت وجود خداوند ارائه کند که درنهایت، مبتنی بر براهین عقلی است؛ در حالی که تفسیر یصیرا تصویری از وجود الهی را ارائه می‌کند؛ بنابراین، واقعیت در نظر سعدیا به دو زبان صحبت می‌کند؛ یا به بیانی دیگر، ذهن انسان قادر است واقعیت را به دو شیوه درک و بیان کند: یکی همگانی و یکصدا و درنهایت، مبتنی بر ادراک حسی و عقلی و دیگری مبتنی بر خود انکشافی خدا به قوه شهود انسان.

دو ساختار معرفت‌شناختی سعدیا که در این دو اثر توسعه یافته‌اند، این تفاوت اساسی را نشان می‌دهند: ساختار دوگانه‌گرایانه بیرونی الامانات و الاعتقادات برای نشان دادن و اثبات وحی کتاب مقدس به عموم مردم است؛ در حالی که معرفت‌شناسی منسجم درون‌گرایانه در تفسیر یصیرا دیدگاه الهام‌گرفته از ابراهیم دربارهٔ ماهیت آفرینش برای برخی محافل درگیر با اندیشه عرفانی را به تصویر می‌کشد.

سعدیا در الامانات و الاعتقادات، حقیقت خلق از عدم را اثبات می‌کند؛ اما به چگونگی آن پاسخ نمی‌دهد؛ زیرا چنین موضوعی را غیرقابل نشان‌دادن می‌داند. سفر یصیرا با روش متفاوت و با تفسیر تمثیلی به تصویر آن می‌پردازد؛ آن هم به گونه‌ای که ذهن به تقریب آن برسد، اگرچه همچنان درک ذات آن ممکن نیست.

در تفسیر یصیرا همراه با سه منبع کلی معرفت ذکر شده در الامانات، معرفت «برق - مانند (کالبرق)»، یعنی اشراق نقش برجسته‌ای ایفا می‌کند. او در تضاد کامل با ارزیابی منفی خود از معرفت «برق - مانند» در الامانات، در تفسیر یصیرا بیان می‌کند «اصول چیزها در نظر عقل مانند نور برق ظاهر می‌شوند، سپس آشکار و یقینی

- غرب، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- 4- The Holy Bible. (1967). *King James Version*. the world publishing company. New York.
 - 5- Altmann, A. (1943). "Saadya's Theory of Revelation: Its Origin and Background," in E.I.J. Rosenthal (ed.). *Saadya Studies*, Manchester: 4-26.
 - 6- Aristotle. (2004). *On Sense and the Sensible*. Translated by J. I. Beare. University of Adelaide.
 - 7- Ben-Shammai, H. (1988). "Saadya's Goal in his Commentary on Sefer Yezira," in R. Link-Salinger (ed.). *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Washington: 1-9.
 - 8- Cohen, M.Z. (2003). *Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi*. Leiden
 - 9- Dancy, J. (1992). "Externalism for Internalists," *Philosophical Issues* 2: 92-114.
 - 10- ———. (1985). *Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford.
 - 11- Davidson, H.A. (1969). "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation." *Journal of the American Oriental Society* 89: 357-391.
 - 12- Efron, Israel. (1943). "Saadia's Theory of Knowledge," in A.A. Neuman and S. Zeitlin (eds.). *Saadia Studies*. Philadelphia: 133-170.
 - 13- Guttman, Julius. (1964). *philosophies of Judaism*. Translated by: David W. Silverman. New York: Holt. Rinehart and Winston, Inc.
 - 14- Hegedus, G. (2013). *The Double Path of the Mystic and the Rationalist*. Leiden. Brill.
 - 15- Heschel, A. (1943). "The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy," in A.A. Neuman and S. Zeitlin (eds.). *Saadia Studies*. Philadelphia: 265-313.

مقایسه می‌کند و آنها را با علم ذاتی خود که از خدا دریافت می‌کند، تأیید می‌کند. در تفسیر بصیرا ادراک حسی نقشی در این فرایند ندارد و نقش اصلی از آن عقل است که می‌کوشد ماهیت آفرینش را بیان کند که توسط حس دردسترس نیست.

یکی از قلمروهایی که علم بشر هرگز به آن دست نمی‌یابد، ماهیت (طبع) و تخصیص عناصر است. این رابطه بین حکمت الهی و خلقت عناصر، بیان‌کننده خصلت وحیانی مفهوم حکمت الهی است؛ در نتیجه، باید گفت سعديا بر آن است که شناخت به دو روش به دست می‌آید: اولی شناخت عقلی مبتنی بر ادراک حسی و شواهد عینی دردسترس برای همگان و دومی شناخت مبتنی بر شهود و تجربه اشراقی دور از دسترس و توصیف‌ناپذیر که از طریق اصطلاحات تمثیلی بیان می‌شود. عقل‌گرایی مبتنی بر حس و اشراق مبتنی بر بینش شهودی به هیچ وجه در تقابل با یکدیگر نیستند؛ بلکه آنها به دو حوزه کلی شناخت تعلق دارند. *الامانات و الاعتقادات* در پی ارائه راهنمای کلی است تا شناخت حقایق و خداوند با استدلال عقلی به دست آید؛ در حالی که تفسیر سفر بصیرا آن را از طریق اشراق ممکن می‌داند و سرانجام باید گفت عقل در *الامانات و الاعتقادات* فعال است؛ اما در تفسیر بصیرا عقل دریافت‌کننده منفعل است؛ به گونه‌ای که دستورالعمل‌ها و الهام به‌طور طبیعی از ظرفیت‌های عقلی ذهن برگرفته نمی‌شوند، بلکه به آن اضافه می‌شوند.

منابع

- ۱- سعديا گائون، سعید بن یوسف، (۱۸۸۰)، *الامانات و الاعتقادات*، لایدن، بریل.
- ۲- گندمی نصرآبادی، رضا و محمد مهدی رضاپور، (۱۳۹۴)، «شکل‌گیری کلام یهود در سایه کلام اسلامی»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۴۰، صص ۱۱۱-۱۲۸.
- ۳- هاملین، دیوید، (۱۳۷۴)، *تاریخ معرفت‌شناسی در*

- 16- Hughes, A.W. (2010). "Precursorship and the Forgetting of History: Franz Rosenzweig and Saadya Gaon on the Memory of Translation," in A.W. Hughes and E.R. Wolfson (eds.). *New Directions in Jewish Philosophy*. Bloomington: 52–84.
- 17- Saadia Gaon. (1976). *The Book of Beliefs and Opinions*. Samuel Rosenblatt (trans). Yale University press.
- 18- _____. (1985). *Book of Doctrines and Beliefs, in Three Jewish Philosophers*. The Toby Press.
- 19- Saadya, Gaon. (1948). *The Book of Beliefs and Opinions*. ed. and tr. Rosenblatt, S., NewHaven.
- 20- _____. (1891). *Tafsīr Kitāb al-Mabādī (Sefer Yetsirah)*. Commentaire sur le Sefer Yesira ou Livre de la creation. Translated by: Mayer Lambert, Paris: Verdier.
- 21- _____. (2002). *The Book of Doctrines and Beliefs*. Translated by: Alexander Altmann. Indianapolis: Hackett publishing, Originally Published in 1946.
- 22- Stroumsa, S. (2003). *Saadya and Jewish Kalam*, in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: 71–90.
- 23- Vajda, M. (1967). "Muqammi," in A. Altmann (ed.). *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge: 49–73.
- 24- Van Ess, J. (1970). *The Logical Structure of Islamic Theology*, in G.E. Von Grunebaum (ed.). *Logic in Classical Islamic Culture*. Wiesbaden: 21–50.
- 25- Wasserstrom, S.M. (2002). "Further Thoughts on the Origins of 'Sefer yeşirah.'" *Aleph 2*: 201–221.
- 26- Wolfson, E.R. (1997). *History of Jewish Philosophy*, in Daniel H. Frank and Oliver Leaman (ed.). London, Routledge.

