قسم العقيدة ومقارنة الأديان

شهناز سمية بن الموفق

عنوان المداخلة الموسومة بِـ:

اللاهوت الكتابي ونشأة علم الكلام الإسلامي، قراءة أبستمولوجية–

الملخص:

إن علم اللاهوت المسيحي، وعلم الكلام الإسلامي يعدّان من أكثر العلوم الدينيّة التي تعنى بعرض ودراسة المقالات العقديّة في كلّ من المسيحيّة والإسلام، ثمّ الذود عنها. ومن الملاحظ أيضا أنّه يغلب على هذه الدراسات التي خصّصت لهذين العلمين النزعة التاريخية الاستعراضيّة أو الجداليّة. لذلك فإنّنا نروم من خلال هذه الورقة البحثية إلى توخّي وجهة مغايرة كليّا أو جزئيّا لما قدّم في السابق، لأنّها تحاول رصد منهجيّة هذين العلمين عبر إرجاعهما إلى طبيعة المفاهيم الأساسيّة التي ترتكز عليها بنية النسق العقدي لكلّ علم، دون بتره عن سياقه التاريخي – السياسي – الإيديولوجي. وقد اعتمدنا أسلوب التحليل المعرفي (الإبستيمولوجي) الرامي إلى الكشف عن طبيعة المفاهيم الأساسيّة التي يرتكز عليها النسق الفكري لكلّ منهما، وشروط انبثاقها وإمكانها والتي هي شروط عقائديّة معرفيّة نظريّة ذات صلة بتطوّر المجتمعين المسيحي والإسلامي. يتعلق الأمر إذن بالنظر في بنية اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، من خلال نقد مسالك اللاهوتيّين والمتكلمين للوقوف على حقيقة هذه المناهج، وبيان مدى حرصها على المحافظة للدين عن هويّته.

Abstract :

Christian theology and Islamic theology are considered among the most religious sciences concerned with presenting and studying doctrinal articles in both Christianity and Islam, and then defending them. It is also noticeable that the studies devoted to these two sciences are dominated by a historical or polemical tendency. Therefore, through this research paper, we aim to aim for an approach that is completely or partially different from what was presented previously, because it attempts to monitor the methodology of these two sciences by returning them to the nature of the basic concepts on which the structure of the doctrinal system of each science is based, without cutting it off from its historical - political - ideological context. We have adopted the cognitive (epistemological) analysis method. The aim is to reveal the nature of the basic concepts on which the intellectual system of each of them is based, and the conditions for their emergence and possibility, which are ideological, cognitive, and theoretical conditions related to the development of Christian and Islamic societies. It is then a question of examining the structure of Christian theology and Islamic theology, by criticizing the methods of theologians and theologians to determine the truth of these approaches, and to show the extent of their keenness to preserve the religion from its identity.

مقدمة:

إذا نحن أمعنّا النظر في مباحث علم الكلام العلمي يجدها قريبة جدّاً من موضوعات اللاّهوت الكتابي (اليهودي والمسيحي). فإذا كان علم الكلام يهدف إلى الدّفاع عن الإسلام من خلال الردّ على الفرق الضّالة من داخل الإسلام أو من خارجه، فإن اللاهوت الكتابي من خلال مباحث اللاّهوت قد تطرّقت لنفس الأهداف. ونجد أن القديس أوغسطينوس سعى في القرن الرابع الميلادي إلى القضاء على البدع المسيحية والبدع المختلفة. ولهذا انتقد البدعة المانوية التي فكر فيها المسلمون وانتقدوها. ثم انتقد أوغسطين بدعة الفلسفة المسيحية. الفلسفة الفيلاغوسية هي عقيدة مسيحية نشرها راهب يدعى فلاغبيوس. وهذه العقيدة لها رأي مخالف لرأي الكنيسة المسيحيّة حول موضوع الخطيئة. فقد كان فلاغبيوس يرى أن الإنسان يولد بلا خطيئة فلا ضرورة للتعميد الدّيني.[1] والباحث في اللاّهوت المسيحيّ يجد أن هناك تشابهاً كبيراً بين عناوين الرسائل المسيحيّة في الردّ على المهرطقة وبين رسائل المتكلّمين المسلمين. وقد وسم أوغسطين عناوين كتب مثل: أخلاق الكنيسة الكاثوليكيّة وأخلاق المانويّين. وكتاب سفر التّكوين رداً على المانويّين. وعند المتكلّمين أبواب من قبيل: الردّ على المجوس والمانويّة والدّيصانيّة أو الردّ على من يقول بالاتّحاد.. وغيرها من الردود الكلاميّة. يثير الموضوع بعض المشكلات التي ظهرت في هذا العلم في عصرنا الحالي، وسنحاول الإجابة عليها خلال هذا البحث. ولذلك نجد البعض يخلط بينها وبين الفلسفة عموماً والفلسفة الإسلامية خصوصاً. ونجد أنّ هناك من يفكر في مبحث فلسفة الدّين من خلال علم الكلام. كما أن البعض يعتبر علم الكلام علماً إسلامياً خالصاً ويغفلون أن المسيحيّة عرفت علم العقائد الذي سمّي عندها باللاّهوت. وعليه، سنطرح هذه الأسئلة التّمهيديّة التي سنحاول أن نجيب عنها في هذه المقالة: ما هو علم الكلام؟ وكيف ظهر في العالم الإسلاميّ؟ هل مارس المتكلّمون العنف؟ هل كانت خصومتهم فكريّة؟ هل يمكن أن نسمّي علم الكلام بعلم الخصومة الفكريّة؟ هل الكلام هو ميزة خاصّة بالمسلمين أم أنهم تأثروا باللاّهوت المسيحيّ؟ وما الفرق بين فلسفة الدّين وعلم الكلام؟ وهل يمكن الاشتغال في مبحث فلسفة **الدّين من خلال الكلام؟** إن فلسفة الدّين لا تنطلق من الدّين وليست مرتبطة به كالفلسفة الإسلاميّة أو الفلسفة المسيحيّة، ويمكن أن يتطرق لمواضيعها الملحد واللاّديني أيضاً. فإذن هناك تشابه بين علم الكلام العلمي واللاّهوت المسيحيّ من حيث الأهداف. لكن اللاّهوت المسيحيّ أوسع من الكلام كما عرفه بعض المتكلمين المسلمين. إذ أن اللاّهوت المسيحي، في جانبه الطبيعي Théologie naturelle[2] ضم الفلسفة أيضاً ومازجها بالدّين. ونحن نجد أيضاً أن مسائل علم الكلام، خصوصاً مع المعتزلة[3]، اختلطت بمسائل الفلسفة في العالم

[1] و ج.أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: مجموعة مترجمين. مكتبة الإنجلو المصرية، ط: 1963، ص: 74

[2] J. D. McAuliffe, B. D. Walfish and J. W. Goering (eds.), *With Reverence for the Word: Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 33–50.

[3] احمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 1 المعتزلة، دار النهضة العربية، ط5 ، بيروت،1985 ، ص16

الإسلامي[4]. لكن الفلسفة الإسلاميّة برزت أكثر مع الفارابي والكندي وابن سينا وابن رشد الذين يصعب أن نصنّفهم كمتكلّمين، صحيح أن الكندي كان معتزلياً وابن سينا إسماعيلياً ولكنهما كانا على وعي تام بأن الفلسفة صناعة مستقلة بذاتها، صناعة تعتمد على البرهان وليس على الجدل، بل إننا نجد بعض فلاسفة الإسلام مثل الفارابي وابن رشد يقلّلون من شأن علم الكلام. ثم إن ابن خلدون في تصنيفه للعلوم أدرج علم الكلام كعلم مستقل عن علم الإلهيات وباقي العلوم التي تدرس داخل الفلسفة كالمنطق والطبيعيات والطب.. إلخ، فميز بالتّالي الكلام عن العلوم الفلسفيّة. فإذن رغم انتماءات بعض الفلاسفة المسلمين لبعض الفرق الكلاميّة المختلفة فإننا نجدهم يفكّرون بشكل مستقل عن الكلام.

لكن تجدر الإشارة هنا إلى أن الكثير من المواضيع الفلسفيّة الّتي فكّر فيها فلاسفة الإسلام تقترب من المواضيع التي فكر فيها اللاّهوتيون المسيحيون. فكلا الفريقين اهتما بالمنطق الأرسطي، وبمفهوم السّعادة الأخلاقي، وبموضوع الله.. وغيرها من المواضيع الفلسفيّة. إننا نلاحظ أن المسلمين استطاعوا أن يفصلوا بين علم الكلام والفلسفة، رغم وجود بعض الخلط أحياناً بين العلمين، في حين أن المسيحيين مزجوا بين اللاّهوت والفلسفة ليتشكل عندهم مبحث الإلهيات بقسميه الطبيعي الذي يعرفه القديس أوغسطين بأنّه: المجادلة بالمنطق أو المناقشة بشأن الألوهيّة. Théologie révélée والاعتقادي [5] وقد استخدم أفلاطون في كتابه الجمهورية مصطلح الإلهيات اللاّتيني بمعنى "محادثة عن الله". ويعتقد علماء الإلهيات أن علمهم يساعد على فهم الدّين والدّفاع عنه وإضفاء المعقوليّة على العقائد الدّينيّة.. إلخ. وهذا قريب مما يراه المتكلّمون أيضاً، إلا أنّ اللاّهوت المسيحي اهتم بالفلسفة أيضاً وببعض مباحثها كالميتافيزيقا، ولهذا ظهر في أوروبّا الكثير من الفلاسفة الذين كانوا لاهوتيين أمثال توما الأكويني وليبنيز وغيرهما.[6]

ركّز علم الكلام الإسلامي منذ نشأته بصورة عامة على بعض المسائل الرئيسة، كمسألة الطبيعة الإلهية، وحدانية الله، علاقة الباري بالخلق عامة والإنسان خاصة، ومناقشة بعض المعضلات المركزية، مثل العدل الإلهي والعناية الإلهية وحرية الاختيار. يتخذ علم الكلام أشكالاً مختلفة، ويناقش مسائل مغايرة ضمن ملل وتيارات فكرية وطوائف دينية متباعدة، ويرتبط كل ذلك في المعضلات التأويلية والعقدية والسياقات التاريخية والعمرانية/الحضارية والاحتياجات الاجتماعية والسياسية المتباينة. وانطلاقًا من هذا المعنى، يمكننا الحديث عن علم كلام إسلامي وآخر مسيحي وآخر يهودي إلى غير ذلك من التصنيفات تمثّلت أهم المحاولات الفكرية العقلانية الإسلامية بأوضح صورها في تشكيل علم كلام المعتزلة، الذي تحوّل سريعًا إلى أكثر مدرسة كلامية انضباطًا على المستوى المنهجي وأعمقها فكرًا وأكثرها انتشارًا في منتصف القرن التاسع للميلاد. استخدمت كل فئة أو مجموعة أو ملّة من الملل الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلامية) المنهجية السائدة في علم الكلام وأسلوبها الأدبي واصطلاحاتها لتعزيز خصائصها العقدية. وعليه، فإنه ليس مستغربًا أن نتحدث عن علم كلام يهودي (أو مسيحي)، بمعنى أنه علم كلام يستند إلى العقيدة اليهودية (أو المسيحية) بمفاهيمها وأماناتها وتأويلاتها واحتياجاتها المميزة. كما يمكننا القول إن نشوء علم الكلام

---

[4] ابن خلدون، المقدمة، المجلد الخامس، تحقيق: عبد السلام الشدادي، خزانة ابن خلدون بيت الفنون والعلوم والآدب، ط: 1، ص: 248

[5] Idem *Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* PP. 54- 57

[6] Ben-Shammai, H. "The Tension Between Literal Interpretation and Exegetical Freedom." Pp49- 51

اليهودي كان وليد انخراط الآداب اليهودية بمحيطاتها الثقافية الناطقة بالعربية. ونتيجة لشيوع اللغة العربية كلغة أم بين اليهود في نشاطاتهم ومصنّفاتهم الثقافية والفكرية، ظهر في الأفق عصرًا يهوديًا جديدًا مشبعًا بالحيوية والنشاطات الدينية والفكرية والثقافية. ومن بين أهم هذه النشاطات نذكر ظهور علم الكلام اليهودي، وهو أول تيار فكري يهودي يسعى إلى صياغة العقيدة اليهودية استنادًا إلى مفاهيم ومعايير عقلانية جديدة مختلفة عن تلك التي كانت سائدة فيما مضى بينهم وفي آثارهم ومصاحفهم. فقد تأثّرت الفرق اليهودية الثلاث المركزية – فرقة الربانيّين وفرقة القرّائين وفرقة السامريّين (لا تعتبر الفرقة الأخيرة في التشريعين الرباني والقرّائي فرقة يهودية) – بصورة عميقة جدًا بعلم الكلام، وبلغ الأمر بأن أصاب جوهر العقيدة ودفع باتجاه إعادة صياغتها من جديد. بعبارات أخرى، فقد كان التعامل الفكري العقلاني والفلسفي عمومًا، والفلسفي خصوصًا، مع العقيدة الدينية اليهودية غريبًا عن الآداب اليهودية حتى نهاية القرن التاسع للميلاد، إذا ما استثنينا مصنّفات الفيلسوف فيلون السكندري (Philo Judaeus، الإسكندرية، ت. 50 للميلاد بالتقريب) التي تركت آثارًا بالغة على الآثار المسيحية، ولكن لا نشهد مثل هذه الآثار على التراث اليهودي. برغم ذلك من الهام بمكان الإشارة إلى تأكيد بعض الباحثين، مثل برنارد ريفيل ((Bernard Revelوهاري ولفسون ((Harry Wolfson، أن تأثير فيلون كان غير مباشر على العلماء اليهود اللاحقين، وبصورة أشد وأكثر مباشرة على فرقة القرّائين. ويؤكّد ولفسون أن مصنّفات فيلون قد تركت آثارًا على نشوء علم الكلام الإسلامي من خلال تأثيرها على اللاهوت المسيحي بداية. استنادًا إلى مختلف المصادر اليهودية من القرن العاشر، فإن مثل هذا التعامل العقلاني المنهجي قد ظهر بين اليهود لأول مرة في مصنّفات داود بن مروان المكنّى بالمقمّص[7] الذي سنتوسّع بشأنه لاحقًا. أما فيما مضى، فإننا نشهد بعض الاجتهادات اليهودية غير المنهجية للتعبير عن المسائل العقدية. كذلك، من الهام بمكان الإشارة إلى الفيلسوف الطبيب إسحق بن سليمان الإسرائيلي (832– 950 بالتقريب، نشط غالبًا في القاهرة وقيروان) المشهور بتبنّيه الفلسفة الأفلاطونية الجديدة. نشر الإسرائيلي العديد من المصنّفات الفلسفية (نذكر: كتاب الاستقصات، كتاب الحدود والرسوم، بستان الحكمة، كتاب المدخل إلى المنطق، وكتاب الروح والنفس) والمصنّفات الطبية (ككتاب الحميات، وكتاب الأدوية المفردة والأغذية وغيرها الكثير) وكتاب تفسير سفر التكوين. بالرّغم من انتمائه إلى مدرسة الفلسفة الأفلاطونية الجديدة إلاّ أنه تأثر بصورة معينة ببعض اصطلاحات علم الكلام ولكن طغيان اصطلاحات الأفلاطونية الجديدة من شأنه طمس مثل هذا التأثير. ولا يفوتنا هنا أن نسجل الملاحظة التّالية وهي إغفال الكثير من الباحثين لتأثر المسلمين باللاّهوت المسيحيّ، فغالباً ما يتم إرجاع نشأة علم الكلام إلى الفتنة الكبرى أو إلى المعتزلة. بل ونجد البعض يعتقد أن علم الكلام هو النتاج الخالص للمسلمين[8]. ولهذا نطرح هذا السّؤال: ألا يكون الكلام نشأ على إثر المناظرات المسيحيّة الإسلاميّة خاصّة وأن فرقة القدريّة وهي من الفرق الكلاميّة الأولى ظهرت على إثر التّأثر باللاّهوت المسيحي كما يرى بعض الباحثين أمثال زهدي جارا الله؟!(عبد الرحمن سالم، التّاريخ السّياسي للمعتزلة، رؤية للنشر والتوزيع، ط: 1، ص: 37). لعلّ البعض يرفض القول بتأثر المتكلّمين المسلمين بغيرهم لأنه قول المستشرقين الذين يوظفون منهج التأثير والتأثر، ولكن ما العيب

[7] داود بن مروان المقمّص. عشرون مقالة، تحرير ساره سترومزا، بروفو، يوتا: دار النشر التابعة لجامعة بريغام يونغ، 2016، ص:113- 115

[8] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، دار المعارف، ط: 9، ص: 54

في هذا المنهج؟ إن كان حتّى المسيحيون تأثروا بالإغريق وبفلسفتهم، مثلما تأثرا اليونانيون بالأفكار المشرقيّة المتعلقة بالتنجيم والحساب.. إلخ. نأتي الآن لموضوع فلسفة الدّين بعد أن تناولنا موضوعي الكلام الإسلامي واللاّهوت المسيحي.

فما هو مبحث فلسفة الدّين؟[9] إن فلسفة الدّين مبحث فلسفي يُعرف بأنّه التّفكير الفلسفي في الأفكار الدّينيّة. وحين نقول التّفكير الفلسفي فنحن نقصد ''العقل'' ''الاستشكال'' ''التّأمّل''. وهنا يتجلّى الفرق بين فلسفة الدّين واللاّهوت وعلم الكلام.[10] إذ أن علم الكلام واللاّهوت يتأسسان على الفكر الدّيني الذي بدوره يقوم على مسلّمات، ويهدف إلى إثبات الحقّ. وإذا كان المتكلّم أو اللاّهوتي ينطلق من الدّين ومسلّماته، فإن الفيلسوف الدّيني، أي المشتغل في مبحث فلسفة الدّين، ينطلق من العقل ومن الأسئلة. فضلاً عن أنه لا يدافع عن القضايا الدّينيّة، **وإنّما يتأمّلها**. لطالما اختلفت تعريفات علم الكلام حتى بين الأدباء والفقهاء وأصحاب علم الكلام أنفسهم منذ ظهوره على الساحة الفكرية والأدبية. بالرغم من ذلك، يمكننا أن نشير إلى ميزتين متأصلتين في علم الكلام الإسلامي الناضج منذ مطلع القرن التاسع للميلاد، وهما: الدفاع عن العقيدة الإسلامية في وجه التيارات الفلسفية والملل الأخرى (وهو ما يصطلح عليه البعض أحيانًا تعبير الخطاب التبريري أو الدفاعي)؛ والنَّظر العقلي المستند إلى مشارب شرعية والساعي إلى إثبات العقائد بإيراد الحجج ودفع الشُّبهات عنها. **ولكن** قبل الخوض في التعريف بعلم الكلام اليهودي، يتوجّب علينا تصدير بعض المسائل الضرورية المتعلّقة بتطوّر الفكر الديني اليهودي قبل انخراطه في الثقافة الإسلامية منذ القرن التاسع للميلاد بصورة خاصة. يعتبر هذا التصدير بالغ الأهمية ليتسنّى لنا فهم التطوّرات اللاحقة الطارئة على الفكر اليهودي عمومًا والفكر الديني تحديدًا. بتأثير الإرث الفلسفي اليوناني، ولأسباب الرد على المعارضين والدفاع عن الدين الناشئ، فقد سعى آباء الكنيسة منذ نشوء المسيحية إلى تطوير فلسفة دينية عقلانية (علم اللاهوت) لتوضيح وتحديد وإدراك "الحقائق الدينية" عبر استخدام الإرث الفلسفي اليوناني، وخاصة فرعي المنطق وما بعد الطبيعة (العلم الإلهي). بعبارات أخرى، فقد سعى علم اللاهوت المسيحي إلى تشكيل وتعزيز ومناقشة المسائل الدينية عبر استخدام الجدل العقلاني والابتعاد عن سلطة النقل والفرض القسري. لذلك، فإنَّ العنصر المركزي في علم اللاهوت هو منهجيته المستندة إلى العقل والساعية إلى خدمة العقيدة، أكثر من استنادها المنهجي إلى المضامين والاصطلاحات والتصوّرات الخاصة بهذا العلم أو ذاك. وبخلاف أصحاب علم اللاهوت، يفترض التزام الفلاسفة بالإرث الفلسفي اليوناني والسعي نحو الوصول إلى المعرفة الحقيقية لا لغرض سوى المعرفة ذاتها.[11]

نماذج من أعلام علم الكلام اليهودي:

داود بن مروان الرّقي المشهور بكنيته المقمّص (شمال العراق وسوريا حاليًا، النصف الأول من القرن التاسع للميلاد)، ولد يهوديًا، تحوّل إلى المسيحية، ثم عادة لاحقًا إلى اليهودية. تطلعنا العديد من الشهادات على حقيقة أنه انكبّ على دراسة

[9] الفارابي، إحصاء العلوم، دار ومكتبة الهلال، ط: 1، ص: 44-43

[10] الفارابي، إحصاء العلوم، دار ومكتبة الهلال، ط: 1، ص: 62

[11] فارس عثمان نوفل. معمَّر بن عبَّاد السُّلمي وآراؤه الكلامية الفلسفية، بيروت: دار الفارابي، 2015، ص:234-237

العقيدة المسيحية في المدارس السريانية، وكان منكشفًا على الآداب المسيحية بالعموم والسريانية بالخصوص. نشر المقمّص مصنّفه الفلسفي "عشرون مقالة" (لا نعلم العنوان الأصلي له، ولكنه اشتهر في عصرنا بهذا العنوان) بالخط العربي ولكن لم تصلنا منه سوى النسخ المنقولة إلى الحرف العبري، باستثناء بعض الشذرات القليلة التي لا تزال مفقودة. يستخدم المقمّص العديد من عناصر علم الكلام المركزية (كالأسلوب الجدلي في الكتابة ومبنى المصنّف) إلى جانب استخدامه العديد من الاصطلاحات والحجج الأرسطية.

أما بشأن المبنى، فقد قام بترتيب أبوابه على النحو التالي: العلم، الخليقة، الخالق، البشر والنبوة والوحي، الثواب والعقاب في الآخرة، ومقارنة الأديان. تعتبر جميع هذه المسائل من المسائل المركزية في كل مصنّف كلامي مسيحي وإسلامي على حدّ سواء (للمقايسة، يُنظر على سبيل المثال، كتاب البرهان والمسائل والأجوبة لعمّار البصري وكتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي). وفي معرض تعريفه للتوحيد، يتناول المقمّص العديد من دلالات لفظة "الواحد" ويؤكّد في مناقشته على أن الصفات الإلهية ليست أشياءً مضافة إلى الجوهر الإلهي (أو الذات الإلهية)، وهو تأكيد شائع في المصنّفات الكلامية: "إنَّ الواحد يقال على ستَّة أوجه: واحد في البساطة، وواحد في التركيب، وواحد في الجنس، وواحد في النوع، وواحد في العدد، وواحد في أنه لا مثل له" (المقالة الثامنة، الفقرة 34). بالرغم من ذلك، تعتمد مناقشته هذه على الأوجه الأرسطية الأربعة "التي بها يجب أن يكون الفحص عن حقائق الأشياء"، وهي: "أحدها وجود الشيء، أي هل هو أيس أو هو ليس ...؛ والثاني ماهية الشيء، أي ما هو في طبعه وذاته، جوهر هو أم عرض، ثم ما هو من ذلك؛ والثالث كيفية الشيء، أو أي الأشياء هو وإنما نطلب علم ذلك لنفصل بينه وبين غيره؛ والرابع لمية الشيء، أي لِمَ هكذا هو ولِمَ هكذا كان" (المقالة الأولى، الفقرة 2). كذلك، برغم استخدامه اصطلاحات كلامية إلاّ أنه يفهمها استنادًا إلى الفلسفة الأرسطية وليس إلى علم الكلام الناشئ. على سبيل المثال، فإنه يستخدم لفظتي "جوهر" و"عرض" الأساسيتين في اصطلاحات علم الكلام بشأن مكوّنات العالم الأساسية، ولكنه يستند في مناقشته لهما إلى التراث الأرسطي أكثر من اعتماده على علم الكلام. ومن جانب آخر، في سياق مناقشته مسألة حدث العالم فإنه أقرب في استخدامه لعلم الكلام أكثر منه إلى الفلسفة الأرسطية. وكما ذكرنا أعلاه، يناقش المقمّص كذلك مسائل تعتبر من صلب علم الكلام وبعيدة جدًا عن الفلسفة الأرسطية، مثل مسألة التوحيد، ومسألة العدل الإلهي، والثواب والعقاب، والمعاد. ومن الجدير بالذكر أن المقمّص كان قد نقل تفسيرًا سريانًا حول ستة أيام الخلق، كما تظهر في مطلع سفر التكوين، إلى العربية، ولم تصلنا منه سوى بعض الشذرات القليلة جدًا. ولكن، احتفظ لنا المفسّر القرّائي أبو يوسف يعقوب القرقساني (ت. 950 بالتقريب، بغداد) في تفسيره للتوراة (كتاب الرياض والحدائق) وكذلك كتابه "تفسير بريشيت" (تفسير ستة أيام الخلق) بالعديد من تفسيرات المقمّص (التي نقلها عن السريانية) من دون أن يذكر ذلك صراحة في كل اقتباس، ولكن أكّد على ذلك في مقدمة تفسيره هذا (لا زال مخطوطًا) وهي نفس المقدمة التي تظهر في كتاب "تفسير بريشيت".

فرقة القرّائين

تعتبر القرّائية فرقة يهودية وتتميّز برفضها سلطة ما يصطلح عليه تعبير "التراث الشفهي" – أو التوراة الشفوية باصطلاح فرقة الربانيّين – والذّي يتجسّد بصورة خاصة بمصنّف المشناه والتلمود البابلي بوصفهما السلطة الدينية الأسمى إلى جانب جميع أسفار العهد القديم المدوّنة. وهناك العديد من الحاخامات في العصور القديمة والحديثة الذين يرفضون الاعتراف بالهوية اليهودية لهذه الفرقة لهذا السبب تحديدًا، لأنه وفق منهج هؤلاء فإن هذا التراث يعتبر ركنًا من أركان الإيمان اليهودي. وبالمقابل، يعتقد

القرّاؤون أن جميع الشرائع والأوامر الإلهية متضمّنة حصرًا في العهد القديم المكتوب. وصلت اليهودية القرائية ذروة نهضتها الفكرية والإبداعية – بما في ذلك وضع تفاسير لجميع أسفار العهد القديم وكتب حول الشرائع وعلم الكلام وعلوم اللغة العبرية – خلال القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد وبصورة خاصة في القدس وبغداد. نتج عن حملة الفرنجة (الحملة الصليبية الأولى 1096–1099م) على القدس اندثار المركز القرّائي الفكري والاجتماعي المركزي في القدس ما أفضى إلى وضع حدّ للنهضة الفكرية للقرّائين. ظهر علم الكلام اليهودي، بوصفه اللاهوت اليهودي الأساس – خلال القرن التاسع للميلاد بداية، حين كان علم الكلام الإسلامي بصورة عامة، والمعتزلة بصورة خاصة، لا يزال في طور التشكّل المنهجي، وبهذا المعنى يمكننا اعتبار بعض المفكرين اليهود كمساهمين حقيقيّين في تطوّر علم الكلام لأنهم كتبوا مصنّفاتهم باللغة العربية بأحرف عربية (لا بأحرف عبرية كما جرت العادة لاحقًا، أعني ما نطلق عليه في عصرنا تعبير "العربية اليهودية"). بصورة عامة، لم تشذ المصنّفات الكلامية اليهودية عن تلك المصنّفات الإسلامية أو المسيحية، وركّزت على المسائل نفسها، إلى جانب الإشارة إلى بعض العناصر والمسائل التي تتميّز بها اليهودية عن غيرها من الملل. كذلك، يمكننا القول إن بعض الاهتمامات السائدة بين المتكلمين اليهود لم يتم التعبير عنها تمامًا بنفس الطريقة التي عبّرت عنها المصنّفات الإسلامية. على سبيل المثال، قضية مركزية الملائكة في الإسلام بوصفهم الرسل الذين يؤدّون الرسائل من وإلى الأنبياء، في مقابل هامشيتها في اليهودية لأن الملائكة لم تحظ بدور مركزي في تأدية الرسالة إلى موسى وفق العقيدة اليهودية السائدة في تلك الحقبة التاريخية، كما سنشير إلى ذلك لاحقًا. كذلك، نشهد أن المعجزات عامة، وتلك التي جاء بها موسى خاصة، احتلت مكانة مركزية في مصنّفات المتكلمين اليهود قياسًا بالمكانة التي حظيت بها في مصنّفات المتكلمين المسلمين. كذلك، نشهد نشوء ظاهرة جديدة ومثيرة في الآداب اليهودية في حينه تتلخّص في ظهور مصنّفات باللغة العبرية تستخدم اصطلاحات ونظريات علم الكلام، كمصنّفات المفكّر اليهودي القرّائي المركزي بنيامين بن موسى النهاوندي (نهاوند، نشط في النصف الأول من القرن التاسع للميلاد)، التي لم يصلنا منها شيء باستثناء بعض الشذرات القليلة، والرسالة المشهورة باسم "رسالة القومّسي المنحولة" (The Pseudo-Qumisian Sermon) التي تحمل علامات النشاط القرّائي في نهاية القرن العاشر في مدينة القدس. إن الاصطلاحات والأسلوب الجدلي الخاص المعتمدة في هذه الرسالة قريبة جدًا من تلك التي يستخدمها الناشط القرّائي دانيال القومّسي الدامغاني (قومس، هاجر إلى القدس في سنة 880م تقريبًا ونشط بها في نهاية القرن التاسع وخلال النصف الأول من القرن العاشر) في تفسيره لأسفار الأنبياء الصغار الذي وصلنا كاملاً تقريبًا وشذرات تفسيره لبعض أسفار العهد القديم الأخرى. تميل هذه الرسالة إلى استخدام اصطلاحات المعتزلة، مثل تأكيدها على فكرة التوحيد والعدل الإلهي والتعويض والعقاب في الآخرة. كما ونشهد أن هذه الرسالة تؤكّد بصورة خاصة على اصطلاحات أساسية تنتمي حصرًا إلى المعتزلة، مثل التأكيد على النظر العقلي بوصفه فرضًا دينيًا؛ والخلق "لا من شيء"؛ والرفض الصارم لأي مظهر من مظاهر التشبيه والتجسيم؛ واعتبار العهد القديم الكتاب المقدّس الوحيد الذي يتمتّع بسلطة إلهية؛ واعتبار النقل نتاجًا للجهد البشري الأيديولوجي، ومن هنا فإن الرسالة تتعمّد إضفاء الطابع السلبي على النقل واعتبارها عثرة أمام تحقيق الإنسان لقواه العقلية، وتؤكّد من جهة أخرى على تمتّع الإنسان بالعقل والإرادة الحرة، ولذلك فإن بمقدوره أن يدرك العقائد والأمانات التي فرضها الله عليه من دون الاستعانة بالنقل أو بأية مؤسّسة دينية؛ والتأكيد على أن المعجزات هي وليدة التدخّل الإلهي وليس للملائكة أو الرسل أو الأنبياء أو أي مخلوق آخر أية قدرة على اجتراحها. ومن الهام بمكان الإشارة في هذا السياق إلى أن أهل الاعتزال أكّدوا على مركزية العقل لدى الإنسان، ويعتبرون

قرآنيّين بامتياز لأنهم قد نظروا إلى السنّة النبوية بوجه عام بنظرة متشكّكة، ولطالما أحالوا إلى العقل في تناولهم لها. بالرغم من ذلك، فإننا نسمع أصداء الجدل الحاد بشأن مكانة النقل بين الفرقتين المركزيتين في اليهودية، أعني فرقة الربانيّين وفرقة القرّائين، أكثر مما نسمع أصداء هذا الجدل بين أهل الكلام وأهل الحديث (أو أهل السنة والجماعة) في الإسلام. ربما يعود ذلك إلى حقيقة أن المعتزلة بصورة خاصة قد خسرت المعركة حول هذا الموضوع في وقت مبكّر، كما يشير المستشرق الألماني جوزف فان أس (Joseph van Ess)بصورة خاصة. يتّفق الربانيّون والقرّاؤون على مركزية القيمة المعرفية لما اصطلحوا عليه تعبير "الخبر الصادق". ولكن رفض القرّاؤون منح هذا الخبر الصادق أية هالة أو سلطة فوق بشرية، ومن هنا فقد رفضوا المنظور الربّاني الذي يرى بهذا الخبر (أي النقل) التفسير الوحيد المقبول للكتاب المقدّس (العهد القديم). يبدو أن بعض المتكلمين اليهود بصورة عامة، والقرّائين بصورة خاصة، قد سَاوَوا بين فرقة الربانيّين ونظرتهم إلى النقل وكلامهم على الله وبين المتكلمين الأشاعرة.

وبصفة عامة، فقد استبطن المفكرون القرّاؤون علم الكلام في مصنّفاتهم المختلفة، كتفسيراتهم للعهد القديم وكتب العقائد والأصول والفقه والتشريع. إذ اعتمد المصنّفون القراؤون الأوائل، الذين نشطوا في نهاية القرن التاسع ومطلع القرن العاشر للميلاد، في كتابة مصنّفاتهم باللغتين العبرية والآرامية مع بعض الألفاظ والعبارات العربية، وأكّدوا بصورة كبيرة على رفضهم الاستناد إلى ما اصطلحوا عليه تعبير "الكلام البرّاني" (أي آداب وعلوم غير اليهود). ولكنهم، بالرغم من ذلك، لم يجدوا حرجًا في استخدام الحجج الكلامية واصطلاحات علم الكلام وأسلوبه الجدلي. أما في معرض القرن العاشر، فقد انتقل المصنّفون القرّاؤون إلى استخدام اللغة العربية، كما فعل على سبيل المثال سلمون بن يروحام (الذي نشط في القدس في النصف الأول من القرن العاشر)، إلى جانب نشره مصنّفًا واحدًا بالعبرية. ولكنهم لم يتخلّصوا تمامًا من المفهوم السابق القائل بضرورة الابتعاد عن استخدام "الكلام البرّاني" ومحاربتهم هذا النهج الذي سيسود لاحقًا. زد على ذلك، إن بعض المفكّرين القرّائين المتأخرين، مثل يافث بن عيلي بن حسن البصري (نشط في نهاية القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر في القدس)، أكّدوا على هذا المفهوم، ولكن ذلك لم يمنعهم من كتابة جلّ مصنّفاتهم، ومن ضمنها تفسير أسفار العهد القديم باللغة العربية (وإنْ كانت بأحرف عبرية)، ومن توظيف علم الكلام بوصفه الأساس المعرفي للمدرسة التفسيرية التي اعتمدوها. خلافًا لذلك، نشهد أن القرقساني يعتبر شاذًا في هذا الشأن، إذ إنه شنّ حربًا ضروسًا على هذا المفهوم وتبنّى صراحة علم الكلام واصطلاحاته في تفسيره للتوراة (كتاب الرياض والحدائق) ومصنّفه في الفقه والتشريع والفرائض (كتاب الأنوار والمراقب)، بالرغم من أن تبنّيه لعلم الكلام اتّسم بكونه انتقائيًا، أسوة بالعديد من المتكلمين اليهود في ذلك العصر. لاحقًا، نرى أن الكلام المعتزلي قد أصبح أكثر منهجية في مصنّفات المفكّرين القرّائين اللاّحقين، واندمج المتكلّمون القرّاؤون أكثر فأكثر في مناقشات المعتزلة وتطوّرها، ونشروا مصنّفاتهم بالعربية بأحرف عربية. يعتبر يوسف بن إبراهيم هكوكن البصير (نشط في القدس في النصف الأول من القرن الحادي عشر) أحد أعلام المعتزلة اليهود، ونشر مصنّفاته الكلامية بالعربية بأحرف عربية وحاول أن يحافظ على الخطوط المنهجية للمعتزلة، وانخرط في المناقشات الداخلية بين المعتزلة. وبالمقابل، اختار أبو سعيد ليفي بن يافث بن حسن البصري (نشط في النصف الأول من القرن الحادي عشر في القدس)، وهو نجل يافث بن عيلي المذكور أعلاه، أن يكتب مصنّفاته التي تتبنّى الكلام المعتزلي بالعربية ولكن بأحرف عبرية. ومن الهام بمكان الإشارة إلى أن كلاهما قد استخدما ألفاظًا وعبارات توراتية عبرية في مصنّفاتهما كمحاولة منهما للتأكيد على هويتهما اليهودية. اشتهر ليفي بن يافث بوصفه واضعًا مصنّفات في التشريع اليهودي وتفسير العهد القديم، ولكن يبدو أنه كتب كذلك مصنّفات تنتمي إلى علم الكلام المعتزلي (منها مصنّفه المطبوع

"كتاب النعمة"). تنتمي الاصطلاحات والأفكار المستعملة في هذا المصنّف إلى مدرسة الاعتزال البصرية، ويبدو منه أنه كان منكشفًا على مصنّفات هذه المدرسة، وربما وقعت بين يديه مصنّفات معاصره القاضي عبد الجبّار (ت. 1025م). إضافة إلى ذلك، يكشف لنا مصنّفه "كتاب النّعمة" أنّه كان مطّلعًا على الكتب الإسلامية. نشهد أن يوسف البصير تجاوز أكثر من ليفي بن يافث، إذ إضافة إلى قراءته وإحالاته إلى مصنّفات عبد الجبّار، فقد دأب على أن يكون منكشفًا على آخر المستجدات والنقاشات الدائرة بين صفوف المعتزلة ومصنّفاتهم التي أصدرها تلاميذ عبد الجبّار وتعامل معها بالنقد. يعتبر ليفي بن يافث ويوسف البصير شخصيتين هامتين لأنهما تمثّلان التحوّل العظيم الطارئ على أدبيات المعتزلة القرائين وعلى النظرة إلى مصنّفات المعتزلة المسلمين والتعامل معها والمساهمة في تطويرها بمعزل عن الانتماء الديني. يعتبر سعيد بن يوسف الفيومي (المشهور باسمه العبري سعاديا غاؤون، نشط في الفيوم وبغداد، 882-942م) أوسع فكرًا، وأعظم إبداعًا، وأغنى تفسيرًا، وأشهر قيادة من بين جميع الشخصيات اليهودية في العصور الوسطى. كما واعتبر أعظم ممثّل لعلم الكلام اليهودي في عصره، وذلك لإقدامه على دمج علم الكلام في الدراسات التلمودية وإضفاء سلطته الدينية والقيادية عليها. لهذا السبب، فإن من شأن البحث في فكر الفيومي وخلفيته وتأثيره أن يعتبر مقدمة ممتازة لعرض علم الكلام اليهودي الواثق بنفسه والمحكم.

كان الفيومي أول مفكّر ورجل دين قيادي في الطائفة اليهودية الذي ساهم بدرجة حيوية في تأسيس علم الكلام اليهودي في عصره. ولفعل ذلك، قام باستعارة أسلوب الكلام الجدلي والاصطلاحات الكلامية والمناهج التفسيرية السائدة بين أهل الكلام في طرح المسائل المختلفة، أهمها مسائل العقيدة ومعالجتها عقلانيًا. ومع ذلك، وأسوة ببقية المفكرين والمفسرين اليهود في عصره، فإنه لم يكن ملتزمًا بإطار منهجي أو فكري يفرض عليه نتائج بحثه، بل استعمل الفيومي علم الكلام لتعزيز العقيدة اليهودية وإعادة صياغتها من جديد على أسس عقلانية ومنهجية. بعبارات أخرى، فقد كان الفيومي ملتزمًا بالعهد القديم وبعض التراث الشفوي اليهودي ولكنه لم يرَ ضرورة ليلتزم بأي إطار آخر كإطار علم الكلام. ومن الهام بمكان الإشارة إلى أننا لم نقل إنه كان ملتزمًا بالتراث النقلي اليهودي برمّته، وذلك لأنه كان فعلاً انتقائيًا في تعامله مع التراث الشفوي اليهودي [12](ما اصطلحنا عليه أعلاه تعبير النقل، وهو المتشكّل من المشناه والتلمود بصورة أساسية)، كما وقام بإعادة صياغة هذا التراث ليتناسب مع ضروريات علم الكلام، إضافة إلى أنه تبنّى بعض أطروحات علم الكلام وعقائده المميزة التي تتلاءم والعقيدة اليهودية كما فهمها ورفض البعض الآخر أو تجاهلها ببساطة إذا ما تعارضت مع فهمه للكلام ومع أهداف مشروعه الرائد. وقد نجح في فعل ذلك لأن علم الكلام بداية وقبل كل شيء يعتبر منهجية وبناءً فكريًا وأسلوبًا أدبيًا لصياغة الأطروحات أكثر بكثير من كونه حزمة من الأمانات والأفكار والعقائد.

يبدو واضحًا أن الفيومي تبنّى الأصول الخمسة التي نادت بها المعتزلة وخاصة الأصلين الأولين، أعني التوحيد والعدل الإلهي. يعتبر مصنّف "الأمانات والاعتقادات" أهم كتاب كلامي للفيومي، والذي نقل إلى العبرية على يد يهودا ابن تيبون في القرن الثاني عشر. يعتبر هذا الكتاب أول محاولة يهودية على صعيد إعادة كتابة العقيدة اليهودية بتراثها الكتابي والشفوي بصورة منهجية، إلى جانب تفسيره للعديد من أسفار العهد القديم وتفسير "كتاب المبادئ" (سيفر يتسيراه، المنسوب إلى إبراهيم الخليل وفق التراث اليهودي)، بالاستعانة باصطلاحات علم الكلام والعديد من عناصر التراث الفلسفي اليوناني المعرّب. وعلى

[12] الفارابي، إحصاء العلوم، دار ومكتبة الهلال، ط: الأولى، ص: 89

هذا النحو، فقد أدخل الفيومي علم الكلام بوصفه جزءًا ورافدًا رئيسًا في الثقافة اليهودية. يتجلّى علم الكلام اليهودي بصورة كبيرة في العديد من أوجه تفسير الكتب المقدَّسة، وخاصة في الأوجه التالية: تفسير الألفاظ والجمل والقصص التوراتية بصورة عقلانية، ترجمة التوراة إلى العربية، التوسّع في التعليقات والشروح عند تفسير قضايا وإشكالات لاهوتية مركزية في علم الكلام (كمسألة وجود الله والخلق من لا شيء والخلق الزماني وخلق الجواهر والأعراض وتركيب العالم وغاية الخلق والرسالة والنبوة والتوراة الشفوية والمعجزات)، والاصطلاحات المستخدمة في تفسير تركيب الخليقة، والتركيز على قضايا محورية بين المعتزلة وخاصة التوحيد والعدل، ومبنى التفسير والأسلوب المستخدم به لعرض وطرح نظرية المفسّر وتعزيزها بأسلوب جدلي، وإثارة تساؤلات هامة حول اصطلاحات وقضايا توراتية يبدو ظاهرها إشكاليًا وطرح حلول عقلانية بشأنها كقضية المعجزات، واعتماد منهج ظاهرية النص والابتعاد عن مناهج المدراش البعيدة والرمزية والمجازية وأشباهها إلى جانب السعي نحو تفسير الاصطلاحات التوراتية المشبّهة والمجسّمة بصور مخالفة. وعلى وجه العموم، يستند منهج ظاهرية النص إلى قواعد النحو وفقه اللغة والسياقات التاريخية والعقل. إلاّ أن منهجية الفيومي تبدو أكثر تعقيدًا من هذا، إذ إنه يوضح في الكثير من أعماله (مثل مقدمته لتفسير وترجمة التوراة) [13]بأن العلوم البشرية تستمد من ثلاث مصادر أساسية هي: العقل والنص والنقل، يجب الاعتماد عليها في تفسير أية جملة توراتية. لهذا يؤكّد على أن جميع تفاسير الجمل التوراتية يجب أن تعتمد على منهج ظاهر النص لتفسير ألفاظها بحيث يستند المفسّر إلى الدلالات المشهورة السائدة بين الجمهور باستثناء تلك الحالات التي تتعارض مع الحواس أو العقل أو نص الكتاب أو النقل، حينها يجب أن نعلم أن في النص "لفظة أو ألفاظ قد جاءت مجيء المجاز" وأنه يجب ردّها إلى المحكم لتتوافق مع "المحسوس والمعقول والمكتوب الآخر والمأثور". ويطرح الفيومي مثالاً ويقول: "مما ينحاز إلى الباب الأول (المحسوس) أن التوراة تقول 'وسمَّى آدمُ اسمَ زوجته حوَّاء لأنها كانت أُمَّ كلِّ حيٍّ' [التكوين 3: 20] فإن تركنا لفظة 'كلِّ حيٍّ' على مشهورها من العموم كابرنا المحسوس إذ ذلك يوجب أن يكون الأسد والثور والحمار وسائر الحيوان بني حوَّاء، فلما لم تكن حيلة فيدفع المحسوس اعتقدنا أن في الفسوق (جملة توراتية) كلمة مضمرة بها ما يوافق المشاهَد كما سنشرح"، وهناك يضيف الفيومي إلى "كلِّ حيٍّ" كلمة "ناطق" بحيث تصبح "لأنها كانت أُمَّ كلِّ حيٍّ ناطق" (Zucker, 1984, 18).أما بخصوص النقل، فيبدو موقف الفيومي أكثر تعقيدًا مما يبدو للوهلة الأولى، إذا إنه غالبًا ما يتجاهله ببساطة أو في حال استشهاده بالنقل فإنه يقوم بتأويله تأويلاً عقليًا بحيث يستقيم مع العقل.

فيما يلي نركّز على بعض الأمثلة التي ترد في ترجمة الفيومي للتوراة لتوضيح آثار علم الكلام في منهجه في الترجمة والذي بالضرورة يتضمّن عناصر تفسيرية وتأويلية. وسوف نركّز على الجمل التوراتية الأولى لسفر التكوين كمثال يعكس منهجه العام. يقوم الفيومي بتفسير الكلمة الأولى الواردة في الجملة التوراتية الأولى "بريشيت برا إلوهيم": أَوَّلَ ما خلق الله، بينما تعني حرفيًا "في الابتداء خلق الله"، أو "في الأولية خلق الله"، علمًا أن لفظة "إلوهيم" هي صيغة الجمع لكلمة إلوها (إله) لذلك فإنها تعني إلهة، ولكننا سنتجاوز هذه الإشكالية لنركّز على ما نحن فيه فقط. بعد عرض الفيومي تفسيره النحوي لاختياره هذه الترجمة غير الحرفية، يقول: "فسَّرتُ بريشيت أَوَّلَ ولم أقل في أوَّلِ ... [لأنني] إنْ عبَّرتُ بريشيت في الابتداء يجب أن يكون ثَمَّ شيءٌ

[13] O. Leaman (eds.) *History of Jewish Philosophy*, London and New York: Routledge, 1997, pp. 91-117.

موجود قبل خلق السَّماء والأرض وذاك غير جائز" (مقتبس في تفسير يافت بن عيلي لنفس الجملة، يُنظر Ben-Shammai, 1977، ص 104-105). وعليه، فإن الفيومي يسعى إلى التأكيد على وحدانية الله في ترجمته.[14]

نتوصل في الختام إلى أن خلافًا للمعتزلة، فقد أكّد الأشاعرة على مسألة القضاء والقدر وبأن الإنسان لا يمكنه تغييره. ونشهد كذلك في هذه الحالة أن جلّ المتكلمين اليهود، يتقدّمهم الفيومي، قد تبنّوا طرح المعتزلة بأن الإنسان وحده يحدّد واقعه عبر القرارات التي يتخذها في حياته. على سبيل المثال، فإن هاي غؤون (نشط في النصف الأول من القرن الحادي عشر في بغداد)، الرئيس الأخير للمدرسة الدينية فومبديتا (الفلوجة العراقية حاليًا) التي انتقلت قبل قرن ونيف إلى بغداد، يؤكّد بصورة جلية على تبنّيه الطرح المعتزلي إذ يرى بأن هناك علاقة وطيدة بين سلوك الإنسان وبين واقعه ومصيره بالرغم من عدم قدرتنا كبشر الكشف عن تفاصيل هذه العلاقة. فما هي حاجة اليهود إلى علم الكلام؟ لقد ظهر على مدار فترات طويلة التساؤل حول الدوافع التي وقفت وراء لجوء العديد من العلماء ورجال الدين اليهود في القرون الوسطى إلى تبنّي أصول علم الكلام ومنهجه واصطلاحاته في مصنّفاتهم. يطلعنا موسى بن ميمون على تفسير تاريخي بسيط وسطحي (ظهر في مصنّفه دلالة الحائرين، القسم الأول، الفصل 71)، مفاده أن مناقشة أوائل المسلمين مع الفلاسفة واللاهوتيّين المسيحيّين قد دفعت بالمسلمين إلى تطوير علم الكلام الإسلامي، تمامًا كما جرى مع المسيحيّين الأوائل حين ناقشوا الفلاسفة الوثنيّين ووجدوا أنفسهم مضطرين إلى استخدام التراث الفلسفي ذاته للدفاع عن عقيدتهم. يعرض بن ميمون علم الكلام بوصفه تضليلاً لا يسعى فعلاً إلى الكشف عن الحقائق بل إلى الدفاع عن عقائد أهل الكلام، وذلك من خلال استخدامهم التقنيات والعناصر، وربما الاصطلاحات الفلسفية كذلك أحيانًا. وعلى هذا الصعيد، يقوم بن ميمون باقتباس الفيلسوف اليوناني ثامسطيوس (ت. 390م) لوصف منهجية أهل الكلام فيقول إن الوجود ليس "تابعًا للآراء، بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود" (دلالة الحائرين، ج1، الفصل 71). بعبارات أخرى، يرى بن ميمون بعلم الكلام محاولة للتحايل على الحقيقة بغية تعزيز أهواء وآراء وعقائد معينة. أما بخصوص نشوء علم الكلام اليهودي، يرى بن ميمون أن المتكلمين اليهود، الربانيّين والقرّائين على حد سواء، ذهبوا في السبيل الذي خطّه أهل الكلام المسيحيّين بداية وبعدهم المسلمين. وفق ما جاء عن بن ميمون، فإن اليهود قد تبنّوا أول عهدهم في الإسلام المعتزلة لمجرد أنها كانت أول فرقة فكرية ظهرت في دار الإسلام.

قائمة المصادر والمراجع:

-فارس عثمان نوفل. معمَّر بن عبَّاد السُّلمي وآراؤه الكلامية الفلسفية، بيروت: دار الفارابي، 2015.

- داود بن مروان المقمّص. عشرون مقالة، تحرير ساره سترومزا، بروفو، يوتا: دار النشر التابعة لجامعة بريغام يونغ، 2016.

- وج.أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: مجموعة مترجمين. مكتبة الإنجلو المصرية، ط: 1963

[14] Shammai, H. "*kalām* in Medieval Jewish Philosophy," D. H. Frank PP. 83

- ابن خلدون، المقدمة، المجلد الخامس، تحقيق: عبد السلام الشدادي، خزانة ابن خلدون بيت الفنون والعلوم والآدب، ط: الاولى.
- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، دار المعارف، ط: التاسعة.
- احمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 1 المعتزلة، دار النهضة العربية، ط5 ، بيروت،1985
- الفارابي، إحصاء العلوم، دار ومكتبة الهلال، ط: الأولى

-Ben-Shammai, H. "The Tension Between Literal Interpretation and Exegetical Freedom."
-J. D. McAuliffe, B. D. Walfish and J. W. Goering (eds.)، *With Reverence for the Word: Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
-Ben-Shammai, H. "*kalām* in Medieval Jewish Philosophy," D. H. Frank ad -- O. Leaman (eds.) *History of Jewish Philosophy*, London and New York: Routledge, 1997.
-Ben-Shammai, H. "The Doctrines of Religious Thought Abu Yusuf Yaaqub al-Qirqisani and Yefet ben ' Eli" (2 vols.) Dissertation, The Hebrew University, Jerusalem 1977. [Hebrew].