

البحوث والدراسات



علم الكلام الجديد:  
المفاهيم والمنهج والموضوع  
(دراسة مقارنة  
مع علم الكلام التراثي)

حامد فتحي حامد

دبلوم الفلسفة من جامعة القاهرة  
بكالوريوس الإعلام من جامعة القاهرة



مركز نهوض  
لِلدِّرَاسَاتِ وَالْبَحْثِ  
NOHOUDH CENTER  
FOR STUDIES  
AND RESEARCHS

علم الكلام الجديد:  
المفاهيم والمنهج والموضوع  
(دراسة مقارنة  
مع علم الكلام التراثي)

---

حامد فتحي حامد

دبلوم الفلسفة من جامعة القاهرة  
بكالوريوس الإعلام من جامعة القاهرة

## الفهرس:

3	الفهرس
4	الملخص
6	مقدمة
7	تمهيد تاريخي لعلم الكلام الجديد
11	المفاهيم بين الكلام الجديد والقديم
17	المنهج بين علمي الكلام الجديد والقديم
20	الموضوع بين علمي الكلام الجديد والقديم
25	النتائج
27	لائحة المصادر والمراجع

## المخلص:

■ خلال العقود الثلاثة الأخيرة زادت وتيرة الدعوة إلى تجديد شامل في علم الكلام الإسلامي - التراثي أو القديم - تجديدًا لا يقتصر على إضافة موضوعاتٍ حديثة، بل يمتدُّ إلى نقد أسس العلم القديم ومناهجه، كخطوة أولى نحو تأسيس علمٍ جديدٍ للإلهيات الإسلامية، يستفيد من المناهج الحديثة في العلوم الاجتماعية، ويتناول قضايا جديدةً باتت تهمُّ الإنسان في الوقت الحاضر، ولم يسبق تناولها من قبل، مثل: المجتمع والإنسان الفرد، والحرية والأخلاق، وحقوق الإنسان، والتجربة الدينية للإنسان.

■ ولا يقتصر على ذلك، بل يهدف إلى تقديم تناوُلٍ جديدٍ للموضوعات التي قام عليها الكلام القديم في الإلهيات والنبوة والوحي وغير ذلك، وفق تصوُّرٍ جديدٍ للعلاقة بين الإنسان والله، واستشراقٍ مكانةٍ جديدةٍ للدين في الحياة البشرية تعبّر عن الإنسان المعاصر، والعلاقة بين الدين والعلم.

■ تتناول هذه الدراسة إشكالية تجديد علم الكلام في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وتتعرّض لتيارين سائدين في هذا المجال: الأول ينادي بالتجديد من داخل علم الكلام القديم<sup>(1)</sup> بتوسيع مبانيه وموضوعاته، ويشار إليه أحيانًا بعلم الكلام الحديث<sup>(2)</sup>. والثاني يرى أنَّ المشكلة أعمقُ من ذلك ويسعى إلى قطيعة منهجية ومعرفية مع علم الكلام، وتدشين علمٍ بديلٍ باسم: «علم الكلام الجديد»، يختلف في منهجه ومسلماته، ويتوسّع في الموضوعات.

■ وتبحث هذه الدراسة - بشكلٍ واسعٍ - في جهود تأسيس العلم الجديد، والآمال الإصلاحية المعقودة عليه من خلال دراسة تاريخية تحليلية لجهود دعاة العلم الجديد، وتحليل نماذج من الإنتاج المعرفي من خلال المقارنة مع علم الكلام التراثي أو القديم؛ للوقوف على مناحي الافتراق والالتقاء في المفاهيم والمناهج والموضوعات، ومدى نجاحهم في وضع أسس ومناهج وموضوعاتٍ يبنّي عليها علم مستقلٌّ جديد.

(1) تعتمد الدراسة اصطلاح «علم الكلام الجديد» للإشارة إلى جهود إنشاء علم جديد، واصطلاح «علم الكلام القديم» للإشارة إلى علم الكلام في شكله المعروف في التراث، ويتبع ذلك الجهود الإصلاحية داخل البناء الموروث حتى اليوم، وتابعت الدراسة التسمية الواردة في مؤلفات مناصري الكلام الجديد للتمييز بينهما دون قطع أيهما عن التراث.

(2) استخدم عبد الجبار الرفاعي تسمية «علم الكلام الحديث» للإشارة إلى التجديد من داخل علم الكلام القديم، مع المتابعة في الهدف والمناهج.

■ تفترض الدراسة أنّ الهوّة كبيرةً بين تطلّعات مناصري الكلام الجديد وبين واقع إنتاجهم خلال عدّة عقود، وأنّ الطريق نحو علمٍ مستقلٍّ له موضوعاته ومناهجه ونظرياته يحتاج إلى مزيدٍ من الجهود الجمعيّة الكبرى، إلّا أنّ ما تحقّق يمهد لتأسيس علمٍ جديدٍ أو ثورة منهجية معرفية داخل العلم القديم.

■ تتكوّن هذه الدراسة من مقدمة، ونبذة تاريخية عن نشوء علم الكلام الجديد، وثلاثة فصول هي:

- المفاهيم بين علمي الكلام الجديد والقديم.
- المنهج بين علمي الكلام الجديد والقديم.
- الموضوع بين علمي الكلام الجديد والقديم.
- ثم النتائج وخلصات الدراسة، ولائحة بالمصادر والمراجع.

## مقدمة

ينطلق دعاة الكلام الجديد من تمسُّكهم بالحقِّ في التفكير كما كان للقدماء الحقُّ نفسه حين أسَّسوا الكلام القديم، فالاثنان بشر أبناء عصرهما، وكما تصدَّى القدماء للتأليف في القضايا التي تُوْرَق بالهم، يرى المعاصرون أنَّ لهم الحقَّ في تناول شؤون عصرهم وقضاياهم، دون التقيُّد بما وضعه الأقدمون، بل بنفس الحرية والجرأة التي ساروا عليها حين أسَّسوا العلوم الإسلامية. ومن ثمَّ، يعيد المتكلِّمون الجدد صياغة المفاهيم القديمة، واستحداث أخرى جديدة نابعة من التحديات المستجدة.

لا ينفكُّ المنهج عمَّا سبق، فلا يوجد منهج واحد صالح لجميع العلوم والأزمان، بل المنهج هو ابنُ العصر والموضوع، فالقضايا والتصورات المغايرة تستلزم مناهجَ مغايرةً، ولا يجوز في عصر ثورة المناهج أن نظلَّ تابعين لمناهج القدماء التي هي بنات أفكار عصرهم؛ ولذلك يوظَّف دعاة الكلام الجديد طيفًا واسعًا من المناهج الحديثة، ويكيّفون مناهج الدفاع والحجاج الدينية وفق متطلبات العصر النابذ للأحادية والأحكام المطلقة.

إن توظيف المناهج في الكلام الجديد لا ينعزل عن الأسس المعرفية والتصورات الحديثة للعلم، حتى لا يصير توظيفًا أداتيًّا يُفرغ المنهج من بنيته الفكرية، ويقصره على عدَّة خطواتٍ للبحث.

وتستلزم المناهج الحديثة إعادة النظر في مكانة الإنسان، والإقرار بنسبيّة المعرفة، والتسامح مع الآخر، والموضوعيّة والانفتاح، ولا يعني ذلك تفرّغ جوهر علم الكلام بما هو علم تقريريّ دفاعيٌّ عن الإسلام، بل التوفيق بين الدين والحياة، وإعادة موضعة الدين في عصرٍ يختلف جذريًّا عن العصور التي شهدت تدوين علم الكلام لأول مرة.

لم يُعدّ الخطر الذي يواجه المتكلِّمين متمثلاً في نزاعات الفرق الإسلامية، أو الدفاع عن الدين الجديد أمام الأديان القديمة في بيئة التوسُّعات الإسلامية خارج الجزيرة العربية؛ إذ أصبح الخطر أشدَّ وقعًا، وبات يتناول موضع الأديان كافةً في عالمٍ حديثٍ يتساءل بقوة عن جدوى الدين ذاته، ويكيل الاتهامات له بالتسبُّب في مآسي البشرية، خاصةً في عالمنا الإسلامي الذي يعاني منذ قرنين من أزمة إخفاقٍ كبرى في التحوُّل نحو حادثة أصيلة نابعة من جذوة الحياة فيه، مما نتج عنه ردات فعل تتسم بالتطرف والعنف باسم الدين، ورد معاكس يتَّهم الدين على طول الخط.

إن ما سبق يعبرٌ عن رؤى دعاة علم الكلام الجديد وتطلُّعاتهم من تأسيسه. وتهدف هذه الدراسة إلى تناول أسس هذا العلم ومفاهيمه ومناهجه وموضوعاته، ومقارنة ذلك مع مثيلاتها في علم الكلام القديم.



## ◀ تمهيد تاريخي لعلم الكلام الجديد

تمتدُّ المرحلة الأولى من تجديد علم الكلام من النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين، عبر التذكير بأصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه، وإيقاظ الفكر من حالة السُّبات، وإثارة طاقات الحركة، والدعوة للإصلاح، وتطهير وجدان الأمة من الخرافات، وتأكيد دور العقل والعلم بوصفهما رافدين رئيسين لتفسير المعتقد<sup>(1)</sup>.

وتأتي هذه المرحلة في سياق حركة الإصلاح الديني. وقد ظهر مصطلح «علم الكلام الجديد» مع عنوان كتاب شبلي النعماني (1878 - 1914)<sup>(2)</sup> الذي دعا فيه إلى تجديد الكلام؛ بغية الردّ على الشبهات الحديثة والدفاع عن الشريعة.

وتبدأ مرحلة الإرهاصات مع السيد أحمد خان<sup>(3)</sup>، الذي عاش في عهد الاحتلال البريطاني للهند، وأدرك الهوة الفاصلة بين واقع المسلمين والغرب، فتبنّى منهجًا إصلاحيًا يقوم على إعادة بناء نظام التربية والتعليم عند مسلمي الهند، بحيث يستوعب العلوم والمعارف الحديثة. وقد جمع خان بين الاطلاع على التراث الإسلامي - في الهند خاصةً - والمعارف الحديثة، فشرع في تناول جديدٍ لعددٍ من القضايا الكبرى في علم الكلام منها: النبوة، والوحي، والموقف من الآخر غير المسلم، وتفسير القرآن.

فقد رأى أحمد خان أنّ النبوة مَلَكةٌ طبيعيةٌ يتطلّب تحقيقها بيئةً ومناخًا خاصًا، وأنّ الوحي عبارة عن نشاط العقل الإلهي في النفس والعقل القدسي البشري، نزل بالمعنى دون اللفظ؛ أي إنّ مضمون الوحي إلهيٌّ، أمّا اللفظ فبشريٌّ بلغةٍ عربية. ويفهم من ذلك أنّ خان يلتقي مع الفلاسفة الذين تحدّثوا عن الله بوصفه عقلًا كليًا، وليس ذاتًا متعالية عن العالم، وأنّ النبيّ هو أيّ شخصٍ يتواصل مع هذا العقل الكليّ، لوجود مؤهلاتٍ شخصيةٍ لديه، تؤهله لهذا الاتصال، ومن هذا الاتصال تحدث عملية الوحي، فيأخذ النبيّ من العقل الكليّ المعاني والمبادئ والفكر، ويصغيها بلسانه وكلماته البشرية، ومن ثمّ لن يتفَيّد الفقيه أو المتكلّم المسلم بحرفيّة القرآن، وستصبح المعاني الكليّة في القرآن هي الأبدية، ويصبح اللفظ متغيّرًا مرتبّطًا بسياق شخص النبيّ وعصره.

(1) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، ص 45.

(2) شبلي حبيب الله بن سراج النعماني الهندي: ولد في الهند، وعمل في جامعة عليكرة، وشارك في تأسيس ندوة العلماء بلكنو، وتأثر في أفكاره بالسيد أحمد خان، ووضع كتابًا بعنوان: «علم الكلام الجديد».

(3) السيد أحمد خان (1817-1898): ولد ونشأ في الهند البريطانية، من أكبر رجال الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر، ومؤسس جامعة عليكرة، تأثر به محمد إقبال وفضل الرحمن وغيرهما. ألّف أحمد خان كتبًا عديدة، من أشهرها: «تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان» الذي يقع في مجلدين، والذي اتخذ فيه الواقع أساسًا في التفسير، وعمل على تأويل آيات القرآن في ضوء المعارف الحديثة. واقترح في كتابه «تبيان الكلام» نظريةً لإرساء أسس التفاهم بين الأديان اصطلح عليها بـ «إنسانية الأديان».

يقول الرفاعي: إن «أحمد خان أول متكلم مسلم في العصر الحديث، لم يخرج على علم الكلام القديم برأيه في الوحي فحسب، بل خرج بأراء عديدة في العقيدة، وأبواب متنوعة في الشريعة، واتخذ موقفاً صارماً حيال الحديث، رفض فيه توثيق أية سلسلة لروايته. مع إيمانه بختم النبي محمد ﷺ للنبوّة»<sup>(4)</sup>.

يأتي بعده مواطنه شبلي النعماني، الذي عُرفت معه تسمية علم الكلام الجديد، فيقول: «لقد كان علم الكلام القديم منصباً فقط على بحث العقائد الإسلامية؛ لأن المخالفين للإسلام في ذلك العهد كانت اعتراضاتهم تتعلّق بالعقائد، ولكن في الوقت الحاضر يبحث في الجوانب التاريخية والحضارية والأخلاقية للدين»<sup>(5)</sup>. فقد عاش النعماني في عهد الاحتلال البريطاني للهند، وشهد الصراع الثنائي حول الأصالة والمعاصرة، واشتبك في جدالات هذه الفترة التي شهدت دعوة كبيرةً للتغريب.

يلتقي الكلام الجديد مع القديم في تصديهما للدفاع عن الدين الإسلامي، وإن اختلفت القضايا محل الجدل، ففي القديم تصدّر الدفاع عن العقيدة الإسلامية بينما تصدّرت قضايا الرق والمرأة والجهاد والموقف من العلوم الحديثة في الكلام الجديد.

ومن الملاحظ أنّ بيئة الهند الإسلامية كان لها السبق في إثارة النقاش حول علم الكلام الجديد، وهي قضايا لم تكن غائبةً عن العالم العربي، إلّا أنّ سياق التناول وربطها بتجديد علم الكلام هو ما يميّز التجربة الهندية. وبعد ذلك، تلقّف الدعوة هندي/باكستاني آخر، وهو محمد إقبال<sup>(6)</sup>، صاحب كتاب «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، وصاحب الاطلاع الواسع على الفلسفة الغربية واللاهوت المسيحي والعلوم الاجتماعية. فقد حاول إقبال بناءً فلسفةً للدين بديلةً عن الكلام القديم، باستخدام المناهج العقلية الفلسفية، وتحليل جوهر الدين، والجذور العميقة للإيمان، دون قطيعة مع التراث؛ إذ استشهد كثيراً بالتصوف الفلسفي.

تحتلّ الذات مكانةً متميزةً في فكر إقبال، فهو يراها منشأ كل شيء، ويسميها في أعمال «خودي»<sup>(7)</sup>؛ إذ هي التي تبعد الحياة، وهي نقيض الموت، والذاتية في نظره هي جوهر الكون وأساس نظامه، وسرّ الحياة فيه، وهي تحيا من تخليق المقاصد وتوليد الآمال، وتُعرف بأنها «الفلسفة الذاتية»<sup>(8)</sup>. لقد

(4) عبد الجبار الرفاعي، أحمد خان ومدرسة الإسلام التعدّدي الهندي، مقال منشور على موقع حفريات.

(5) شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، ص181.

(6) محمد إقبال (1877 - 1938): شاعر ومفكّر باكستاني، ولد وعاش في الهند البريطانية، وهو أحد أبرز المفكّرين المسلمين في النصف الأول من القرن العشرين.

(7) تعني النفس في اللغة الفارسية.

(8) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ص23-24.





سعى إقبال إلى إعادة بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بشكلٍ جديدٍ يجمع بين الحفاظ على روحها الأصلية، وبين الأخذ بالتطورات في مختلف العلوم، ويقدم تصوراتٍ فلسفيةً عن التجربة الدينية؛ إذ «هدف الدين هو تشكيل حياة الإنسان الجوانية والبرانية، وهدايتها»<sup>(9)</sup>. ويتناول مفهوم الألوهية بشكلٍ مغايرٍ عمّا عرفه التراث؛ إذ يجمع بين المعرفة العلمية والاطلاع الفلسفي في إعادة البحث في مفهوم الذات والصفات، بجانب قضايا جديدة مثل: الذات الفردية، وحركية الثقافة الإسلامية، والدين في ظل هيمنة العقلانية الحديثة.

ثم ظهر بعد إقبال الكاتبُ الهندي-الباكستاني وحيد الدين خان<sup>(10)</sup>، الذي دعا في مقدمة كتابه «الإسلام يتحدّى» إلى ضرورة التحرُّر من منهج علم الكلام القديم، وتأسيس كلامٍ جديدٍ يواجه تحديات العصر، وهو ما حاول إنجازها في كتابه السابق، حين تناول التحدي المحوري وهو إنكار الدين باسم العلوم الحديثة من فيزياء وبيولوجيا، وباسم العلوم الاجتماعية وعلم النفس. غير أنّ جهود خان لا ترقى إلى جهود إقبال الثرية بالفكر الفلسفي، فوقع خان في شرك التشكيك في نظريات العلم التي تتعارض مع التفسير الحرفي للدين، محاولاً إثبات الدين بالعلم، مستخدمًا سلاح معارضيّه، وهو سلاح يرتدُّ إلى صدور الطرفين، ولا يحلُّ الإشكال بينهما، بل يكشف عن ضحالة جهودهما، وعجز خان عن الخروج من أسر التناول التقليدي للعلاقة بين العلم والدين، والوقوع في مشكلة تأييد الدين بالإعجاز العلمي<sup>(11)</sup>.

ثم تواصلت مسيرة الكلام الجديد مع الباكستاني فضل الرحمن<sup>(12)</sup> المتأثرٌ بمحمد إقبال. فقد اعتمد على تفسيرٍ حديثٍ للقرآن يراعي سياقه الخاص، واهتمَّ بالبحث عن الكليات المشتركة فيه مثل: التوحيد، والإنسان، والطبيعة، والنبوة والوحي، والإيمان بالآخرة<sup>(13)</sup>. وانتقد فضل الرحمن غياب الاهتمام ببحث الجوانب الأخلاقية في الكلام القديم، والذي بات مبحثًا رئيسًا في الكلام الجديد. وفي كتابه «المسائل الكبرى في القرآن الكريم»، تناول موضوعاتٍ رئيسةً في علم الكلام رآها تمثل القضايا

(9) نفسه، ص 37.

(10) وحيد الدين خان (1925 - ): مفكّر هندي معاصر، له مؤلفاتٌ عديدة حول القضايا الإسلامية الحديثة، منها: تجديد الدين، الإسلام والعصر الحديث، والإسلام يتحدّى، والدين في مواجهة العلم، وهي مترجمة إلى العربية.

(11) يسعى أصحاب هذا الاتجاه إلى إثبات إعجاز النصوص المقدّسة باكتشاف حقائق علمية فيها، إلا أنّ هذا الاتجاه يخلو من المنطق؛ إذ إنهم ينتظرون الكشف العلمي ليطوعوا النصّ المقدّس لينطق بما سبق واكتشفه العلم، وبجانب هذا التلاعب اللغوي يقحمون الدين في ميدانٍ مختلفٍ في مناهجه وآليات عمله، فالعلم الحديث يتّسم بالتغيُّر والنقد بينما مرامهم تأكيد إطلاقية النصّ به، مما يدفعهم إلى التعسّف في تفسير النصّ بما لا يراعي السياقات اللغوية للنصّ.

(12) فضل الرحمن مالك (1919-1988): من مواليد باكستان، حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة أكسفورد، وعمل أستاذًا للدراسات الإسلامية في جامعة شيكاغو حتى وفاته. تميّزت أعماله بمقاربة الحداثة من منظورٍ إسلاميٍّ، واهتمَّ بدراسة القيم والأخلاق والمثل العليا خصوصًا في القرآن الكريم.

(13) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، ص 49.

الكبرى في القرآن، وهي: الله، والإنسان الفرد، والإنسان والمجتمع، والطبيعة، والنبوة والوحي، والإيمان بالآخرة، والشيطان والشر، وظهور أمة الإسلام، وأهل الكتاب واختلاف الديانات.

اتخذ فضل الرحمن من القرآن الكريم منطلقاً لإعادة بناء القضايا الكلامية القديمة والجديدة، وفق منهج تفسير موضوعي يقوم على المنطق وإعادة ترتيب سور القرآن وآياته؛ لعجز مناهج التفاسير القديمة عن بيان المعنى الجوهرى له<sup>(14)</sup>. وهو ما جعله من المؤسسين أصحاب الأصالة في الكلام الجديد؛ إذ يميّز بالاعتماد على القرآن لتناول القضايا الكبرى، دون إغراقٍ في الفلسفة الغربية مثلما فعل إقبال، بجانب وضوح منهجه.

ومع فضل الرحمن تتوقّف إسهامات مفكّري شبه القارة الهندية، وتنتقل الريادة في الكلام الجديد إلى إيران في النصف الثاني من القرن العشرين. تأتي مسيرة الإيرانيين تكملةً لجهود من سبقهم؛ إذ تأثر كثير منهم - مثل علي شريعتي<sup>(15)</sup> - بالمقولات المركزية في فكر إقبال، وعملوا على تطويرها، لا سيما رأيه في ختم النبوة.

وأخذ عنه مرتضى مطهري رأيه في الاجتهاد، وقد صرح مطهري بأن من أهم واجبات العلماء المسلمين تأسيس ما سمّاه «علم الكلام الجديد»، وطرح مسائل جديدة، ومنها معالجة النظريات التي تحاول تفسير منشأ الدين، وإعادة النظر في المسائل الكلامية القديمة في ضوء ما استجدّ من شبهات وإشكاليات<sup>(16)</sup>. وهناك جهود تجديدية لدى محمد حسين الطباطبائي، وتلميذه مرتضى مطهري، ومحمد باقر الصدر في العراق. ومن أعلام الباحثين في علم الكلام الجديد في إيران: محمد مجتهد شبستري، وعبد الكريم سروش، وحسن يوسفیان، ومصطفى ملكيان. وفي العراق تيار فكريّ ينشغل بتجديد علم الكلام، ويمتاز بكونه حلقة وصل بين المفكّرين في إيران والبلاد العربية، لجمع الكثير منهم بين اللغتين العربية والفارسية، ومن أبرزهم عبد الجبار الرفاعي<sup>(17)</sup>.

وقد شهد العالم العربي محاولات مبكّرةً لتجديد علم الكلام، وأهمها دعوة أمين الخولي (1895-1966) للاجتهاد في الاعتقاد، وتبني مناهج حديثة لتفسير القرآن. وهناك محاولات تجديدية

(14) عبد الرحمن حلي، قراءة في كتاب «المسائل الكبرى في القرآن الكريم»، مجلة التجديد، ص282.

(15) علي محمد تقى شريعتي (1933-1977): مفكّر إيراني، حصل على شهادتي دكتوراه في تاريخ الإسلام وعلم الاجتماع. وهو أحد ملهمي الثورة الإيرانية، ومن أشد الدعاة للتقارب السني الشيعي.

(16) حسن يوسفیان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص35.

(17) عبد الجبار الرفاعي: مفكّر عراقي معاصر، وأحد رواد علم الكلام الجديد المعاصرين، ومؤسس ومدير مركز «دراسات فلسفة الدين» في بغداد، ورئيس تحرير مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، ويشرف على سلسلة إصدارات تناول الكلام الجديد وفلسفة الدين، وله مؤلفات عديدة في علم الكلام الجديد.



لموضوعاتٍ في علم الكلام لمحمد دراز، وفهمي جدعان، وكذلك جهود حسن حنفي وعبد المجيد المشرفي وعلي مبروك وغيرهم.

ورغم التقاء العلمين الكلاميين الجديد والقديم في الدفاع عن الدين في قضايا مختلفة تبعاً لعصر كلٍ منهما، فإنَّ هناك فرقاً جوهرياً في مصدر هذه القضايا، فبينما كانت السياسة وراء ولادة الكثير من الأسئلة والمعتقدات والآراء الكلامية في القرنين الأول والثاني من التاريخ الإسلامي، مثل أسئلة الخوارج حول الحاكمية بعد معركة صفين، وولادة القول بالجبر والقدر في العصر الأموي، ومسائل ارتكاب الكبيرة وغيرها، نجد أنَّ مسألة إيمان الفرد تحتلُّ الأهمية في توليد قضايا علم الكلام الجديد مثل: العلاقة بين العلم والدين، والتجربة الدينية للفرد، ومكانة الدين في عصر شيوع الإلحاد، والقضايا السياسية، والأخلاق والحقوق والحريات. مما يجيز القول: إنَّ علم الكلام الجديد يخاطب الفرد المسلم، الذي يتمتّع بكيانٍ مستقلٍّ لم يعرفه هو أو غيره من البشر في القرون الماضية، مما يجعل الكلام الجديد موجهاً للفرد لا السلطة، بفعل تنامي استقلال الفرد على حساب قبضة السلطة، ووجود وسائط عديدة للمعرفة في عصر الثورة المعلوماتية والانفتاح بين البشر.

## المفاهيم بين الكلام الجديد والقديم<sup>(18)</sup>

### 1- مسميات العلمين بين المفهوم والاصطلاح:

يُعدُّ مصطلح «علم الكلام» هو الأكثر شيوعاً للتعبير عن العلم الذي يبحث في أصول الدين، والعقائد الإسلامية، وكتيبات الشريعة الإسلامية، ومسائل الإمامة. وقد تعدّدت التعريفات لهذا المصطلح، وأكثرها شيوعاً هو ما يرى أنَّ التسمية جاءت لأن قضايا الكلام نظريةً مقابل القضايا العملية للفقهاء، فهو كلام نظريٌّ لفظيٌّ لا يتعلّق بفعل<sup>(19)</sup>. ورغم الاختلاف في الاصطلاح، فإنَّ هناك اتفاقاً حول المفهوم الذي يحمله. وقد اتَّفَقَ على اصطلاح «علم الكلام الجديد»<sup>(20)</sup> لشيوعه

(18) يقتصر هذا المحور على دراسة ثلاثة مفاهيم، وهي: علم الكلام، والدين، والوحي. وهناك مفاهيم أخرى عديدة اختلفت وتجدّدت، غير أننا نختار التركيز على المفاهيم الأساسية المرتبطة بحقل الدراسة الكلامية.

(19) عبد الجبار الرفاعي، مرجع سابق، ص 12.

(20) علم الكلام الجديد: مصطلح تداولت استعماله وأشاعته بالعربية مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، وخصّصت له ولموضوعاته تسعة أعداد، هي 14-22 للسنوات 2001-2003، وواصلت هذه المجلة دراسة مختلف موضوعاته في بعض أعدادها حتى العدد الجديد 69-70 الذي صدر عام 2018. ومن قبلها أشار لمصطلح الكلام الجديد بعض الباحثين العرب، وبعد ذلك اتسع استعماله، حتى بدأ يتوطن المجال التداولي العربي بالتدريج. انظر: عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وإشكالية التسمية، مقال منشور على موقع حفريات.

ليس إلّا؛ إذ يتداخل المصطلح مع مصطلحاتٍ أخرى مثل: فلسفة الدين<sup>(21)</sup>، واللاهوت الجديد<sup>(22)</sup>. ويشيع استخدام الأول مع الفلاسفة الناطقين بالإنجليزية، بينما يشيع الثاني عند الألمان. وهناك مصطلحاتٌ غريبةٌ ترادف فلسفة الدين، ومنها: اللاهوت الفلسفي، الذي يتشابه مع مصطلح «الكلام الفلسفي» الذي استخدمه ابن النديم للإشارة إلى علم الكلام عند المعتزلة. ويميل بعض الكتاب الإيرانيين إلى استخدام مصطلح «علم الدين» أو الدراسات الدينية كمرادفاتٍ للمصطلحات السابقة، ويتسع مصطلح الدراسات الدينية ليشمل: علم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين، وفلسفة الدين، وتاريخ الأديان. ويرى باحثون أنّ اللاهوت ونظرية الكلام الإسلامي يتميزان بالالتزام الديني والبحث غير المحايد عن البحث الفلسفي<sup>(23)</sup>.

يتفق الكلام الجديد مع فلسفة الدين في الموضوعات محل البحث، وفي استخدام المناهج الحديثة، وإن اختلفا في الغاية، فعلم الكلام الجديد يهدف - بجانب المسائل الجديدة - إلى إعادة موضحة الدين في الحياة المعاصرة بما فيها من تحولاتٍ جوهرية.

أما إضافة كلمة «الجديد»، فهي لتمييزه عن الكلام التراثي؛ نظراً لأن الاختلاف لا يقتصر على إضافة مواضيع جديدة، بل يتضمّن تحولاتٍ كبرى في المناهج والغايات والقبليات والتصورات الذهنية والمفاهيم الأساسية.

ويفضّل الرفاعي مصطلح «الكلام الجديد» عن مصطلح «الكلام الحديث»<sup>(24)</sup>، قائلاً: «هو وإن كان يشترك معه في بحثٍ جملةٍ من الموضوعات نفسها، لكنه لا يضيف موضوعاتٍ جديدةً لم يعرفها علمُ الكلام القديم فحسب، بل إن طريقة بحثه ونتائجَه ومراميَه مختلفةٌ، ذلك أنّ كلاً منهما له مقدماته المعرفية، ومنهجُ بحثه، وأدواتُ تفسيره، ومفاهيمُه المفتاحية، وكيفيةُ رؤيته للعالم»<sup>(25)</sup>.

(21) فلسفة الدين: مصطلح بدأ استخدامه مع هيجل، ويدلُّ على التفكير العقلي والفلسفي حول الدين، ويتناول موضوعات مثل: تعريف الدين، ومنشأ الدين، وحاجة الإنسان إلى الدين، ولغة الدين، وبراهين إثبات وجود الله، وأدلة المنكرين لوجود الله، ومشكلة الشرّ، والعقل والوحي، والعلم والدين، والمعجزة، والدين والأخلاق، والتعددية الدينية، والحياة بعد الموت. ولا تلازم بين الباحث في فلسفة الدين وكونه مؤمناً. انظر: حسن يوسفیان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص33-34.

(22) من أوائل من ابتكر المصطلح الألماني شلايرماخر، رائد الهرمنيوطيقا الحديثة، ويتميّز اللاهوت الجديد بوجود دراساتٍ مسيحية خالصة حوال المسيح، ونفي الأسطورة عن الكتاب المقدّس، وتقديم تفاسير جديدة لبعض التعاليم المسيحية. انظر: حسن يوسفیان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص36.

(23) حسن يوسفیان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص39-33.

(24) علم الكلام الحديث: مصطلح استخدمه باحثون أشد التصاقاً بالتراث، خشية الاتهام بالقطيعة معه. انظر: عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وإشكالية التسمية، مقال منشور على موقع حفريات.

(25) نفسه.



وإن كان الرفاعي يفضّل مصطلح «اللاهوت الجديد»، إلا أنها تسمية تحمل في طياتها دلالاتٍ غريبةً مسيحية بارزة، ولا تعبّر عن شمولية المواضيع التي يتناولها الباحثون في علم الكلام الجديد؛ ولذلك يفضّل يوسفان مصطلح «فلسفة الدين». وخلاصة الأمر أنّ السيادة باتت لمصطلح «الكلام الجديد». ويلاحظ على هذا التصور الجديد لتجديد علم الكلام غياب حدودٍ دقيقةٍ بينه وبين حقولٍ متشابهة، وهي: فلسفة الدين، والإلهيات المسيحية الحديثة<sup>(26)</sup>.

ويتشابه علم الكلام بشكلٍ أكبر مع الإلهيات المسيحية الحديثة، خاصةً في الموضوعات، مثل البحث في التجارب الدينية وتعميق النظر في مسألة الشر والأخلاق، وغيرها من القضايا الوجودية التي كتب فيها وجوديون مسيحيون - مثل سورن كيرككورد - واللاهوتيون الجدد بشكلٍ عامّ.

«إن ما نطلق عليه اليوم في إيران اسم «الكلام الجديد» هو بالضبط الإلهيات المسيحية الجديدة، مع قليلٍ من الجرح والتعديل الرامي إلى مطابقتها مع العقيدة الإسلامية. وأعود للتأكيد أنّ هذا الجرح والتعديل والتحوير ضئيل جدًّا، والسبب في ضآلته يعود إلى عدم وجود فوارق كبيرة أساسًا بين الإسلام والمسيحية، كتلك التي بين الإسلام والبوذية مثلًا»<sup>(27)</sup>.

## 2- مفهوم الدين:

يحظى السؤال عن ماهية الدين بأهميةٍ كبيرةٍ في علم الكلام الجديد، بينما لم يكن السؤال مطروحًا في مؤلفات القدماء<sup>(28)</sup>؛ إذ لم يُتناول إلا لغويًّا. وحتى في الكتب التي رددت على الدهريين والزنداقية لم يفرد مؤلفوها فصولًا لتعريف الدين، مثل أبي الحسين الخياط المعتزلي في كتابه «كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد: ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم». وفي الاتجاه الآخر، لا تظهر تعريفاتٌ للدين في أقوال الدهريين<sup>(29)</sup>. وتنحصر المسألة في سيادة تصوّر عن الدين بأنه مرادف الحقيقة أو هو الحقيقة المطلقة، وعكس ذلك لدى غير المؤمنين الذين أنكروا الدين. وبشكلٍ

(26) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، ص44.

(27) مصطفى ملكيان، ما يعد به الكلام الجديد، في: عبد الجبار الرفاعي (محرر)، علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، ص459.

(28) وهذا ليس حكمًا قطعياً بعدم وجود مفاهيم للدين في الكلام التراثي؛ إذ لم يُبَيَّن هذا القول على استقصاء تامّ، بل على تصفّح عددٍ من الكتب الكلامية منها: كتاب «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد: ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم» لأبي الحسين الخياط المعتزلي، وكتاب «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» لأبي الحسن الأشعري، مع البحث في الإنترنت حول تعريف الدين في مواقع تهتمُّ بالتراث، وقد كشفت هذه العينة العشوائية عن غياب مفهومٍ مستقلٍّ للدين، والاقتران على الأصل اللغوي، أما مفهوم الدين فهو حديث نسبيًّا.

(29) اعتمدت في هذا القول على الأقوال المنسوبة للدهريين في متن الكتب التي ردت عليهم.

عامً، تنطلق كتب الكلام التراثي نحو إثبات النبوة لتبني عليها لاحقاً الدين كحقيقة، وليس في هذا تقصير منهم؛ إذ لم تستلزم بيئتهم إيجاد مفهوم للدين، فلم يكن الدين ذاته محلّ بحثٍ مستقل، ولم يخرج عن ثنائية الحق والباطل<sup>(30)</sup>.

بينما يحتل مفهوم الدين أهميةً كبيرةً في المعرفة الحديثة، ومنها انتقل إلى علم الكلام الجديد، في ظل الحاجة الملحة لمفهوم واضح للدين في ظل تعدد المفاهيم حول الدين الآتية من فروع علمية مختلفة. وهناك مفاهيم متعدّدة لمصطلح الدين، فمنها: تعريفات شاملة للإيمان بالله والإلحاد، وتعريفات تنحصر في الاتجاهات التي تؤمن بوجودٍ فوق بشري، وتعريفات تشمل الأديان الإلهية (التوحيدية وغير التوحيدية)، وتعريفات خاصّة بالأديان التوحيدية<sup>(31)</sup>.

ويتبنّى يوسفیان مفهومًا عن الدين يُعرفه كالآتي: «الدين هو مجموعة من التعاليم التي تقدّم الإجابة عن أسئلة الإنسان الكبرى حول بداية الوجود ونهايته، والتي تقدّم للإنسان بعض التعاليم التي تساعد على تلمّس طريقه نحو غايات الخلق، وقد تعدّد أجوبة الأديان عن هذه الأسئلة الكبرى؛ ولكن النظام الفكري الذي يستفيل من تقديم الجواب عن هذه الأسئلة لا يستحقّ إطلاق اسم الدين عليه»<sup>(32)</sup>. ويتوافق هذا التعريف مع تصورات الكلام الجديد ومنطلقاته.

### 3- مفهوم الوحي:

يحتلّ الوحي مكانةً مركزيةً في علمي الكلام التراثي والجديد، ويختلف تناول كلّ منهما له، ففي التراث لا ينفرد الوحي بتعريفٍ مستقلٍّ في مؤلفاتٍ عديدة<sup>(33)</sup>. ومن التعريفات التراثية تعريف السيوطي بقوله: «والوحي ما يوحي به الله تعالى إلى نبيٍّ من الأنبياء فيشبهه في قلبه، فيتكلّم به ويكتبه وهو كلام الله، ومنه ما لا يتكلّم به ولا يكتبه لأحدٍ ولا يأمر بكتابته، ولكنه يحدث به الناس حديثاً ويبين لهم أنّ الله أمره أنّ يبيّنه للناس وسيبلغهم إيّاه». وهناك تعريف آخر لمحمد عبد العظيم الزرقاني يقول فيه: «هو أن يعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كلّ ما أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرّية خفية غير معتادة للبشر»<sup>(34)</sup>.

(30) يعزّز تأثير البيئة الفكرية والاجتماعية وغيرها في مسار علم الكلام دعاوى التجديد وفق متغيرات العصر.

(31) حسن يوسفیان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص27-22.

(32) نفسه، ص31.

(33) لا يوجد تعريف مستقلٍّ للوحي في كتاب «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» للأشعري، وكتاب «تثبيت دلائل النبوة» للقاضي عبد الجبار، وكتاب «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم» لأبي الحسين الخياط، وخلال البحث عن اصطلاح الوحي في المواقع المهتمّة بالتراث ظهرت تعريفات اصطلاحية قليلة.

(34) عبد الرحمن عباس محمود، الوحي: أنواعه، كفيته، والرد على منكره، مجلة مداد الآداب، ص523.



من الواضح أن التعريفات السابقة تدور حول ذاتها؛ إذ إنها تفترض وجود بيئة تؤمن بشكل من الدين يشترك في الألوهية والنبوة والوحي.

ولم تُعد هذه التعريفات في عصرنا كافيةً لتبرير ظاهرة الوحي، بعد تراجع فكرة المعجزة للنبي بوصفها دليلاً على صدقه، وبات البحث عن تعريفاتٍ جديدةٍ لمفهوم الوحي ضرورياً. كما أن التعريفات السابقة لا تنفذ إلى جوهر فكرة الوحي وتقف عند السطح، وهو ما يلاحظ حتى بالمقارنة مع تعريفاتٍ حديثة تدخل في باب الكلام القديم، مثل تعريف رشيد رضا: «عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوتٍ يتمثل لسمعه أو بغير صوت. ويُفرق بينه وبين الإلهام بأن الإلهام: وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب من غير شعورٍ منها من أين أتى. وهو أشبه بوجودان الجوع والعطش والحزن والسرور»<sup>(35)</sup>.

أما مع علم الكلام الجديد، فقد احتل مفهوم الوحي مكانةً مركزيةً مؤسسهً لمقولاتٍ وموضوعاتٍ عديدة؛ ولذلك أسهم كثيرٌ من الباحثين في الكلام الجديد برؤى عديدة في الوحي، بدءاً من السيد أحمد خان، ومحمد إقبال، وكثيرين. ويجعل الرفاعي الإتيان أو تبني مفهوم جديد للوحي هو إحدى علامات تمييز المتكلم الجديد عن نظيره القديم، فيقول: «يبتني هذا المعيار على اجتهادٍ جديدٍ يقدمه المتكلم لبناء مفهومٍ للوحي، لا يكرّر مفهومه في الكلام التقليدي، وتفسير للنبوة بوصفها ظاهرةً ميتافيزيقيةً، وتحليل لنوع الصلة الوجودية التي يعيشها النبي مع الله. أما طبيعة الكلام الإلهي، وكيفية تشكّل النص القرآني، وتاريخ تدوين الآيات، وجمع المصحف، فكل ذلك وغيره من مباحث تتفرّع عن الكيفية التي يفهم فيها المتكلم حقيقة الوحي وكيفية تلقي النبي له. وعلى هذا نرى أن كل قولٍ جديدٍ في علم الكلام ينبغي أن يتأسس على بناء مفهومٍ للوحي في آفاق العقلانية الحديثة»، ويتطلب ذلك فهماً ديناميكياً للوحي، وليس فهماً ميكانيكياً<sup>(36)</sup>.

وبناءً على ذلك، فإن تبني أو إحداث تعريفٍ جديدٍ للوحي شرطٌ أصيلٌ لعلم الكلام الجديد، مثلما أن لكل علمٍ شروطاً أساسيةً أو بديهيات. وتتعدّد مفاهيم الوحي في الكلام الجديد بين اتجاهاتٍ حاولت فلسفة الوحي أو عقلنته، وأخرى تبنت تعريفاتٍ لها أصل تراثي.

(35) نفسه، ص524.

(36) ينفرد الرفاعي بمعيار التحديد هذا، وفق تصريحه خلال حوار صحفي لموقع «رصيد 22» لكاتب الدراسة، وهو منشور على الموقع، ولا يوجد تعريف جديد للوحي عند الرفاعي، وليس شرطاً للمتكلم الجديد أن يأتي بتعريفٍ جديدٍ للوحي، بل الغالب أن يتبنى مفهوماً جديداً سابقاً، وهي علامة للكلام الجديد.

يقدم محمد إقبال تعريفًا فلسفيًا عقلائيًا للوحي، فيقول: «في شخصية النبيّ ميزةٌ خاصّة؛ فهو الكائن المتناهي الذي يغوص إلى أعماق حياته الروحية اللانهائية؛ حيث يتلقّى من فيض الوحي الإلهي لا يبقى هناك متأملًا، وإنما ليطفو مرةً أخرى صاعدًا إلى أعلى بقوةٍ دافعةٍ جديدة، فيحطم القديم ويكشف عن توجهاتٍ جديدة. وهذا الاتصال بأصل الوجود ومنبع الوحي ليس مقصورًا على الإنسان النبيّ وحده؛ حيث تُبيّن لنا بالفعل الطريقة التي يستعمل بها القرآن كلمة «الوحي» أنّ الوحي صفةٌ عامّةٌ للحياة، ولكن تختلف طبيعة هذا الوحي وخاصيته باختلاف تطور الحياة»<sup>(37)</sup>.

يجعل هذا المفهوم الوحي عمليةً ديناميكيةً بين المصدر الإلهي والمستقبل البشريّ، وليست عملية انتقاء بإرادة إلهية فقط، بل هي استحقاق يكتسبه الإنسان حال تحقيقه شروط التلقي. ويتبع هذا المفهوم عند إقبال إعادة تأسيس صورةٍ جديدةٍ عن النبيّ وعن الشريعة، وفهم جديد للنص القرآني، ما دام ربطاً بين شخص النبيّ واستحقاقه للوحي؛ فأصبح الوحي مرتبطًا بظروف هذا النبيّ وحياته ومجتمعه، ومن ثمّ تصبح الشريعة مرتبطةً بهذا العصر وهذه الظروف، ومع تغيّر العصور اللاحقة للنبيّ تتغيّر الشريعة، أو فهمنا لها. إن إقبالاً يوطن الوحي بظروف الأشخاص والمجتمع والتجربة الروحيّة، ويربطه بسياق حركة التاريخ، فالنبيّ نقطةٌ عبور ووصل بين القديم والحديث، أي متأثر بحركة التاريخ وملائم لها.

أما عن ختم النبوة وتفسيره لكون النبيّ محمّد خاتم الأنبياء، فيقدم إقبال تفسيرًا مرتبطًا بالشروط السابقة، حيث يرى أنّ للبشرية مراحل نموّ، ويقسمها إلى عالمين: القديم والجديد، فالقديم هو عالم يستمدّ أحكامه وفكره من الطاقة النفسية - أو «الوعي النبوي» - التي تزوّده بأحكام وطرقٍ للسلوك سابقة التجهيز، وهي حالة غير عقلانية لا يبنّي عليها فكر منظمّ وتنظيم يناسب التطور الاجتماعي؛ ولذلك كانت مرحلة العالم الحديث القائمة على العقلانية والعقل الاستدلالي. ويرى إقبال أنّ النبيّ محمّدًا يقع بين العالمين، فهو «من ناحية مصدر رسالته يعتبر منتميًا للعالم القديم، أما من ناحية روح رسالته فيعتبر منتميًا إلى العالم الحديث»<sup>(38)</sup>.

وهو ما يعني عنده أنّ الإسلام بمثابة ميلاد العقل الاستدلالي، ومن ثمّ لا يتعارض مع العلم والمعرفة الحديثة. إلّا أنّ هذا المفهوم يخلق إشكاليةً حول كيفية قراءة النصوص، فعلى الرغم من القراءة الجديدة، فإنها بنت على النصّ معاني ودلالاتٍ بعيدةً عن الحقل اللغوي التداولي، دون تقديم آلياتٍ قراءةٍ واضحةٍ بقبلياتها وكيفية استخراج المعنى، حتى يكتسب المفهوم تأسيسًا قويًا.

(37) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ص206.

(38) نفسه، ص207.





لا يتبنّى كل الباحثين في الكلام الجديد هذا المفهوم أو المفاهيم القريبة منه، فمصطفى ملكيان يعتمد على مفهومٍ مختلف، فيتناول الوحي بوصفه مصدرًا إلهيًا للمعرفة، ويستقصي الجذور اللغوية لكلمة «الوحي» في القرآن الكريم، ومعانيها المتعدّدة، ويستقر على تعريفٍ للوحي بأنه: «الرسالة الإلهية الخاصّة بالأنبياء»<sup>(39)</sup>.

وهي رسالة ذات خصائص محدّدة، هي: الوضوح التام مضمونٌ للنبيّ ولعامّة الناس، وجملة من الآيات علامةً على صدق النبيّ. وهناك فرق بين الإلهام والوحي: فالأول لم يأت في القرآن بمعنى يشير إلى كونه مصدرًا للمعرفة، والثاني ليس المصدر الوحيد لمعرفة النبيّ، فبجانبه مصادر المعرفة الحسيّة الأخرى والإدراك الحسيّ. ومصدر المعرفة هذا مُلزمٌ للمؤمن، فـ «الاعتماد على معطيات الوحي بالنسبة لكل المؤمنين إيمانًا حاسمًا باتصال الرسل بالسماء والوحي، يُعدُّ من المقتضيات الواجبة للعمل بقوانين المعرفة، وليس تخطيًّا لهذه القوانين»<sup>(40)</sup>.

## ◀ المنهج بين علمي الكلام القديم والجديد

شهدت المناهج اختلافًا كبيرًا بين العلمين، فالمنهج عماد أي علمٍ مستقلّ، ومن دون منهجٍ حديثٍ سيجد الباحث نفسه يعيد إنتاج الكلام القديم أو التلفيق. إن المنهج التراثي في علم الكلام قد أدى إلى إغلاق الباب في وجه تطور العلم الكلامي، وتحجّره في عدّة مسائل وقضايا محسومة، فلم يعد من مساحةٍ لإضافة الجديد، وبات الجديد هو الحواشي والشروحات.

يتكوّن منهج الكلام القديم من سجالٍ وحُججٍ ومحاجةٍ ورفضٍ وقبول، وهي آلياتٌ منهجيّةٌ مستمدّة من المنطق الأرسطي، فقد «رُكّزوا على القياس الأرسطي وأشكاله، كقوالب أساسية في الاستدلال على المقولات والمسائل والآراء»<sup>(41)</sup>.

يضاف إلى ذلك منهج قراءة النصّ بين العلمين، فالمتكلم القديم تعامل مع النصّ على أنه أحاديّ المعنى، أي يحمل معنًى واحدًا يمكن الوصول إليه باستخدام آلياتٍ محدودة للتأويل، تُفضي إلى تدعيم معنى خارجيّ مفروضٍ على النص، وما يترتّب على ذلك من سيادة معنى واحد، ورفض معانٍ أخرى لفرقٍ أخرى، مما أدى إلى انتشار ظاهرة التكفير بين الفرق الكلامية أو التفسيق على الأقل، وتسبّب في سيادة اعتقادٍ متطرفٍ لدى المسلمين.

(39) مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين، ص82.

(40) نفسه، ص83.

(41) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، ص23.

يرى محمد مجتهد شبستري أنّ علماء التراث لم يعرفوا منهجاً فلسفياً للتعامل مع النصوص، «لقد كانوا يستخدمون قواعد ودساتير خاصّة، ولهم قبلياتهم وافتراساتهم المعيّنة، لكنها جميعاً - باستثناء قواعد اللغة - كانت تُنضد إلى جوار بعضها بدون أي ترابطٍ عضويٍّ أو منطقيٍّ، لثوّظ في استنباط معنى بعينه من الآيات»<sup>(42)</sup>.

يوظّف الباحثون في علم الكلام الجديد طيفاً واسعاً من المناهج، منها ما يقوم بوظائف الكلام القديم من دفاعٍ ومُساجلة، لكن بمنهج جديدة، وما يتعلّق بالمسائل الكلامية الجديدة. ويعتمدون على الهرمنيوطيقا الفلسفية الهادفة إلى تقديم تفسيرٍ أو تأويلٍ عقلائيٍّ مقبولٍ للكتاب والسنة يمكن الدفاع عنه<sup>(43)</sup>.

بينما انصبّ دفاع المتكلم القديم على الخلافات بين الفرق وبدرجةٍ أقلّ على الدفاع عن الدين ضد الزنادقة، تبدّل أولويات المتكلم الجديد بفعل ضغط العصر الحالي، فأصبح الدفاع عن الدين ذاته مطلباً ضرورياً في عصرٍ ينتشر فيه الإلحاد واللاادين.

ومن مناهج الدفاع للمتكلم الجديد: منهج نقد المبنى، ومنهج رد لوازم النظرية، ومنهج الإرجاع إلى البديهيات، ومنهج مجازاة المُخاطب، ومنهج الاستفادة من مباني الطرف المقابل، ومنهج مطالبة الطرف الآخر بدليل، ومنهج التحذير، ومنهج طرح الأسئلة، ومنهج طرح الاحتمالات<sup>(44)</sup>.

وقد تعرّزت مناهج إثبات وجود الله في الكلام الجديد، فمنها: البرهان الوجودي، وبرهان الصديقين، والبراهين الكونية، وبرهان النظام، وبرهان الفطرة، وبراهين أخرى<sup>(45)</sup>.

وتتربّع مناهج القراءة الفلسفية للنصوص (الهرمنيوطيقا أو التأويل) على عرش المناهج الجديدة؛ إذ إنّ قراءة النصّ هي الخطوة الأولى لتقرير القضايا الكلامية، غير أنّ هناك تفاوتاً كبيراً في نوع التأويل، فهناك من يتابع التراث في تعريف التأويل على أنه «حمل الكلام على معناه غير الصريح والتنازل عن المعنى الظاهر المتداول»<sup>(46)</sup>، ويبحث عن آياتٍ تأويليةٍ لتحديد ما يستحقّ التأويل، مثل منهج ابن رشد في التأويل، وهذا المنهج ما زال يفترض وجودَ معنى ظاهرٍ وآخر خفيٍّ نوّول النصّ لنقبض عليه.

يقول حنفي: «في الإسلام أيضاً توجد تفاسير عرفانية وكلامية مختلفة، بيد أنّ جميع هذه التفاسير ترسّمت خطى النظرية القديمة حول «المعنى»، وأسلوب العدول عن المعنى الحقيقي للعبارات إلى المعنى المجازي

(42) محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص 14-18.

(43) نفسه.

(44) رضا برنجانار، علم الكلام الإسلامي: دراسة في القواعد المنهجية، ص 236-244.

(45) حسن يوسفان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 87-126.

(46) مصطفى ملكيان، ما يعد به الكلام الجديد، في: عبد الجبار الرفاعي (محرر)، علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، ص 251.



الرمزي أو الباطني. والقول بالمعاني الطولية أو العميقة (الثلاثة أو السبعة) ينسجم تمامًا مع النظرية القديمة حول المعنى، أي إنَّ كل واحدٍ من المعاني المجازية أو الرمزية أو الباطنية المتصورة هي حقائق في العالم الخارجي تشير إليها الآيات مباشرة. وعلى كل حال، فالمعنى والمدلول موجودان في العالم الخارجي»<sup>(47)</sup>.

يتبنَّى عدد من المتكلمين الجدد الهرمنيوطيقا الفلسفية، ذات المفهوم المغاير عن المعنى. فللمعنى وَقَعٌ أوسعُ من المعنى الذي قصده المؤلف؛ وذلك لأن الآفاق التاريخية للأشخاص متفاوتة، ولكل شخصٍ تجربةٌ عن ذاته وعن العالم مختلفة، فلا يصبح هناك معنًى واحدٌ بمتناول أي متلقٍ في أي بيئة ثقافية أو زمان.

وفي عملية التأويل الفلسفي، يقرُّ الباحث بأنه لا يمكن الخلاص من قبلياته وذاتيته، فالموضوعية العلمية مجرد زعم، فالإنسان لا ينفصل عن قبلياته وذاته. فمن يريد أن يفهم نصًّا يقدم فرضيةً تنسجم مع وجهات نظره وقبلياته لتشخيص المعنى الذي قصده المؤلف من المعاني الأخرى التي يمكن فهمها من النص، ثم عليه أن يرهن على أنَّ ما توصل إليه هو المعنى الأقرب للنص. ووفقًا لذلك، يجري آخرون عمليات فهمٍ لا تنتهي على النص الواحد، ويتكشف لكلٍّ منهم جانبٌ يشكّل حقيقةً هرمنيوطيقيةً. وتدخل هذه الحقائق في حوارٍ مع بعضها، لكونها تشترك في خطوات عملية التأويل وآلياتها التي يُحاكم المعنى وفقًا لها. ويصبح المعنى هو التأويل الذي يحظى بشواهد وأدلة أكثر رصانةً بين أقرانه من التأويلات الأخرى<sup>(48)</sup>.

ولضبط هذه التعددية اللامتناهية، هناك قواعد لعملية التأويل يجب اتباعها؛ لكي يكتسب المعنى الجديد قوة «الحقيقة الهرمنيوطيقية»، «فالمعنى الصحيح هو الذي يخرج ظافرًا من اختبارات النقد»<sup>(49)</sup>.

وهناك شروط للتأويل الفلسفي يجب مراعاتها؛ إذ إنَّ مباحث العوالم التي تخلقها اللغة والتاريخ للبشر متجددة، وتستلزم ثقافةً على إلمامٍ بمقولة المعنى في الفلسفة الحديثة، مما يجعله يقرُّ بأن تكوين تصوُّرٍ حول كيفية اكتساب النص معاني مختلفة لقرّاء متعدّدين عمليةً مستحيلةً، فلا يقول بالأبيض والأسود. إذ إنَّ تاريخية (زمكانية) اللغة أفضت إلى تاريخية عملية الفهم والتفسير، وتاريخية المعنى المستحصل من الفهم والتفسير<sup>(50)</sup>.

يظلُّ المعنى الجديد مجرد تأويلٍ ينتظر آخرٍ ليدخل في حوارٍ معه، في عمليةٍ لا تنتهي من التأويل، مما يؤدي إلى إثراء المعنى، وحيوية النص، والتسامح مع المعاني المتعددة للنص (شريطة التزامها بالآيات التأويل الفلسفي).

(47) شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص 14-18.

(48) نفسه، ص 15.

(49) نفسه.

(50) نفسه، ص 14-16.

ويتبنّى فضل الرحمن في كتابه «المسائل الكبرى» منهجاً ضمن ما يُسمّى بـ «التفسير الموضوعي»؛ إذ إنه لا يرى أنّ مناهج التفسير التقليدية صالحة لتذوق حقيقي للقرآن، ولا تعطي نظرةً متماسكةً عن عالم المعاني الذي يزخر به، فضلاً عن أنّ ترتيب سور القرآن بحسب موضوعاتها يزيد من غموض المعنى، فاعتمد على الترتيب المنطقي، والعرض التركيبي<sup>(51)</sup>. ويقول حسن حنفي عن نفسه: إنه يوظّف منهج تحليل الخبرات الشعورية بحثاً عن الحالة العامّة للناس، وحالتهم الذهنية وأوضاعهم النفسية والاجتماعية، ويحلّل هذه الخبرات ليلقيها على النصوص الإسلامية الكلاسيكية، ليعيد قراءتها من منظور جديد، أو يؤوّل النصوص المقدّسة لتتعامل مع حالة العصر: «أنا أستعمل منهج تحليل الخبرات من أجل معرفة ماذا يعني العصر؟ وأستعمل منهج تحليل المضمون من أجل معرفة تكوين النص»<sup>(52)</sup>.

يوظّف المتكلم الجديد مناهجَ متنوّعةً من حقول معرفيةٍ مختلفةٍ، بسبب التداخل البيني بين موضوعات علم الكلام الجديد مع حقولٍ أخرى، مثل: العلوم الطبيعية، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وفلسفة الدين، والعلوم السياسية، وغير ذلك.

## الموضوع بين علمي الكلام الجديد والقديم<sup>(53)</sup>

يمكن تشبيه موضوعات البحث في الكلام الجديد والقديم بدائرتين تحتوي إحداهما الأخرى، فالصغرى التي تقع في مجال الكبرى هي مضامين الكلام القديم وموضوعاته، والكبرى هي الجديد بما تحويه من موضوعاتٍ جديدةٍ وانفتاحٍ على توسيع العلم، ليضم كلّ موضوعٍ يُستحدث ويتماس مع الإلهيات والعقائد الإسلامية والتجربة الدينية للمسلمين.

ومن خلال عرض نماذج من الموضوعات الكلامية القديمة والجديدة، يتكشّف الافتراق بين مضمون العلمين وتصوراتهما، والقبليات والأهداف التي يحملها الباحث في كل علمٍ.

### 1- موضوع الإلهيات:

مثّلت قضايا الدفاع عن العقيدة والمذهب الشغل الشاغل للمتكلم القديم، من منطلقٍ دفاعيٍّ حاجيٍّ، تركّز في الدفاع عن المذاهب الإسلامية، بينما المتكلم الجديد لا يتناول هذه القضايا من

(51) عبد الرحمن حلي، قراءة في كتاب المسائل الكبرى في القرآن الكريم، مجلة التجديد، ص282.

(52) حسن حنفي، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، في: عبد الجبار الرفاعي (محرر)، الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوّعة في الكلام الجديد، ص60-59.

(53) يقتصر البحث هنا على عدّة نماذج تمثّل القضايا الأكثر تأسيساً بين الكلام القديم والجديد، وهناك قضايا عديدة وأطروحات متنوّعة وثرية حولها، غير أنّ الدراسة قد اكتفت باستعراض أوليٍّ لنماذج من الاختلاف بين العلمين في الموضوعات.



منطقيّ دفاعيٍّ ضد آخر، بل يسعى إلى «إعطاء نظامٍ ونسقيٍّ متماسكٍ لمجموعةٍ تعاليم النصوص المقدّسة والدين والمذهب الذي ينتمي إليه»<sup>(54)</sup>. لتكون مهمّته الأولى هي تنظيم القضايا الدينية والمذهبية بإعادة صياغتها داخل منظومة معرفية متناسقة، ثم شرح المفاهيم والتعاليم الدينية والمذهبية، وإقامة البراهين على قضايا الدين، والدفاع عن تعاليم الدين ضد مخالفيه. فلم يعدّ الدفاع هو شاغل المتكلم الجديد، بل هو هدف يسبقه في الأولوية فهمٌ وشرحٌ وحوارٌ وفَقَّ تصوراتٍ ومناهج ورؤى جديدةٍ للقضايا الإلهية. ويتمثّل أحد التباينات الكبرى بين المنهجين في آلية الدفاع عن الدين، فبينما يسعى المتكلم القديم إلى إثبات صدق قضيته ومطابقتها للواقع، يلجأ المتكلم الجديد إلى الدفاع البراجماتي الذي يهتمُّ ببحث آثار الاعتقاد بدلاً من صدق أو كذب قضية بعينها، فيقيس الاعتقاد بما يرتّبهُ من آثار<sup>(55)</sup>.

يعبرُ التحوُّل في آلية الدفاع عن ضغط العصر على المتكلم الجديد؛ إذ أصبح يواجه سؤالاً حول دور الدين في الحياة، وحاجة البشر للدين، وهي أسئلة لم يواجهها المتكلم القديم بشكلٍ كبير، بينما لا يستطيع المتكلم الجديد مواجهة المشكك أو اللاديني بهذا المنطق، الذي قد يكون لديه اطلاعٌ على معارف علمية ونتائج علومٍ عدّة تتناقض مع الرؤية الموروثة للدين.

## 2- موضوع الإنسان:

يولي المتكلمون الجدد الإنسان وقضاياها مكانةً كبيرةً بخلاف معظم الكلام القديم الذي بدأ في موضوعاته بالله ثم النبوة والوحي وغيرها، فجاء الإنسان بماهية العبد المفروض عليه أن ينازع في حياته في سبيل السَّيرِ وفق صراطٍ محدّد، خوفاً من إله يراقب ويحصي الأنفس، وتجب طاعته بشكلٍ مطلقٍ دون إعمال العقل أو المساءلة. غير أنّ الحياة الإنسانية لا تستقيم مع هذا التصوُّر لإنسانٍ عبدٍ مأمورٍ بالطاعة. وهو تصوُّر يغفل الكثير من الطبيعة الإنسانية، من عقلٍ ووجدانٍ ومشاعرٍ وعلاقاتٍ اجتماعيةٍ ونوازعٍ بيولوجيةٍ وغير ذلك.

فكثير ممَّن يلتزمون بالطاعة ويلتزمون بمفهوم الإيمان «بأنه ما وقر في القلب وقال به اللسان وصدّقه العمل» يسلكون في الحياة في طرقٍ لا تتصالح نهائيّاً مع الحياة التي دعت إليها الأديان، وكأنّ الدين غطاء ومُبرر أو مسكّن للضمير الإنساني ليفعل ما يشاء في الحياة.

إن إغفال تبيئة الدين في الحياة الإنسانية، والإصرار على قيادة البشر للدين، لا مناسبة الدين للطبيعة البشرية، يُعدُّ من أهم الأسباب وراء ظواهر الإلحاد واللادين في العالم، وهي ظواهر

(54) مصطفى ملكيان، ما يعد به الكلام الجديد، في: عبد الجبار الرفاعي (محرر)، علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، ص461.

(55) نفسه، ص460.

باتت ملحوظة حتى في مجتمعاتنا التي يهمن عليها رسمياً وشعبياً أحد التصورات الإسلامية، فكان على المتكلم الجديد إعادة ترتيب علم الكلام، فالإنسان لا يخرج من الدين لقضايا معرفية - إلا قليلاً - ويبدأ كثيرون بمناقشة قضايا أخلاقية أو فقهية أو رفض قضايا عقديّة أو تفسيرات بعينها، ثم حين يعجز المتكلم أو المتصدّر للخطاب الديني عن مناقشتهم بطريقة تحترم تساؤلات عقولهم، يتحوّلون إلى القطيعة المعرفية مع الدين، وينفون الدين بوصفه مصدرًا للمعرفة.

يرى شبستري أنّ هناك زاويتين للنظر للدين: الأولى من زاوية (الله إلى الإنسان)، والثانية من زاوية (الإنسان إلى الله). فالأولى تخاطب البشر بأن عليهم فعل ما يطلبه الله منهم، أما الثانية فهي «أنّ الإنسان يتديّن (يسلك سلوكاً معنوياً) ويختار لنفسه مصيراً وسيرةً معيّنة، فيتوجّه إلى الله، وبالتالي فإنه يعتبر مضامين هذا السلوك المعنوي وأبعاده ديناً يتديّن به»<sup>(56)</sup>.

يتفرع عن موضوع الإنسان قضايا عديدة، فلم تُعد المناقشة تقتصر حول الإرادة الإنسانية مثلما كانت عند المتكلمين القدماء، فلم يُعد أحد ينكر الإرادة الإنسانية ومسؤولية الإنسان عن أفعاله. ومن القضايا الإنسانية الجديدة مسألة الحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية، وإعادة النظر للدين من منظور الإنسان الفرد وليس الإنسان العبد المكلف بالطاعة؛ إذ أصبحت النوازع البشرية والأحوال النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها تدخل في الحديث عن التجربة الدينية للإنسان.

### 3- القضايا الوجودية:

وهي من القضايا التي لم تحظ بعناية المتكلمين القدماء، غير أنها وجدت العناية عند المتصوفة على اختلافهم، إلا أنّ تناولهم غير كافٍ، وفيه شطحات عديدة تناقض رؤى دينية. أما اعتناء المتكلم الجديد بالوجود، فيرجع إلى انشغال نسبة كبيرة من البشر بمسألة الوجود والأشياء، والعلاقة بين البشر وغيرهم، والوجود الإلهي، وعلاقة الله بالوجود، وهي قضايا عالجتها فلسفة الوجود والفلسفة الوجودية وفق معالجات فلسفية أو دينية مسيحية، غير أنّ المعالجة الإسلامية كانت ضئيلة أو قديمة.

يتناول المتكلم الجديد مسألة الوجود، حيث إنها أحد أسباب الحاجة الإنسانية إلى الدين، ليحصل منه على أجوبة لآلاف الأسئلة التي لا تخضع لتناول العلم الحديث أو تُطرد من ساحته: «أعني

(56) محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص5.



بالظماً الأنطولوجي الظماً للمقدّس، أو الحنين للوجود، إنه ظماً الكينونة البشرية بوصف الإنسان وجوداً محتاجاً إلى ما يثريه، وهو كائن متعطّش على الدوام إلى ما يرتوي به»<sup>(57)</sup>.

يقدم الدين تفسيراً وتبريراً للحياة، واستمرار وجود الإنسان، ويشرح الموت بالشكل الذي يغدو فيه تحوّلاً في أطوار الوجود. والتناول الديني للوجود مهمّة صعبة في عالم مليء برؤى متنوّعة ومتناقضة للحياة والموت، إلّا أنّ هناك بشراً يجدون السكينة في الدين وتصوّره للحياة والموت.

«الطقس يوصل الكائن البشري عضوياً بإيقاع صيرورة الوجود وحركته، ويشدّه إلى مداراته، بل يدمجه في تلك الصيرورة الأبدية، ويوصله بوشيجة عضوية بها، ولا يبقيه متفرجاً مغترباً، لا تربطه به أية وشيجة مما يقوده إلى اغتراب عميق، يشعر معه أنه منفيّ عن هذا الوجود وهو منفيّ عنه، فيبدو الوجود له شيئاً مخيفاً لا ينتمي إليه، رغم أنه يعيش فيه لكنه يعيش بمرارة وقلق؛ لأنه مسكونٌ بالاغتراب»<sup>(58)</sup>.

يرتبط الوجود بالبحث عن المعنى والغاية من الحياة، وعن المستقبل، وكيفية العيش في عالم مليء بالتناقضات والصراعات وفقدان القيم وسيادة الماديات، وغير ذلك من القضايا التي تصيب البشر بالقلق الوجودي<sup>(59)</sup>.

#### 4- الطبيعيات (الفيزياء والفلك):

يشمل مصطلح الطبيعيات القديم الجذور الضاربة في البنية الثقافية للعلم الطبيعي اليوم، والإرهاصات الأولى. فقد استقلّ العلم عن الفلسفة والدين، وأصبحت الموضوعات التي تناولتها الفلسفة قديماً جزءاً من طفولة العلم غير الناضجة اليوم، إلّا أنها كانت البذرة التي نبت منها العلم بعد أن وجد أرضاً جديدةً تمثّلت في المناهج الحديثة والعقلانية وغير ذلك. ونمت هذه البذرة لتخرج منها شجرة العلم الطبيعي، المتنوّعة ثماره ما بين فروع العلم الفيزيوكيميائية ثم الحيوية ثم الإنسانية. فقد شهد العلم الحديث ثوراتٍ متتابعةً غيرت في المفاهيم للكون والحياة، ومنها الفيزياء الكلاسيكية مع نيوتن، وثورة النسبية والكوانتم في القرن العشرين، وفي فروع علمية أخرى مثل البيولوجيا، وثورتها الأساسية مع تشارلز دارون، وثورات الـ دي إن إيه (DNA) وغير ذلك.

تبنح أهمية الطبيعيات من كونها «الوسط المتعين للإنسان والمستوى الأوّلي المبدئي، مهما كان الإباء أو اللهاث لشدّ الرحال إلى مستوياتٍ أعلى للوجود أو المعرفة، للواقع أو للفكر»<sup>(60)</sup>.

(57) عبد الجبار الرفاعي، الدين والظماً الأنطولوجي، ص 6.

(58) نفسه، ص 8.

(59) اهتمّ عبد الجبار الرفاعي بتناول قضايا الإنسان والوجود في كتابه: «الدين والظماً الأنطولوجي»، و«الدين والاغتراب الميتافيزيقي».

(60) — يمني طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل، ص 47.

استخرج المتكلم القديم تصورًا للكون بقراءة النصوص بشكلٍ حرفيٍّ، جاعلاً ذلك جزءًا من العقيدة الإسلامية، ومع العلم الحديث هُدمت كثير من الطبيعيات الدينية والفلسفية، مما شكّل خطرًا على بنية العقيدة المتوارثة، وفرض ثنائية إمّا العقيدة وإمّا العلم، فلم تُحل المسألة، ولم يطمئن قلب المسلم تجاه الدين. وإجمالاً، لقد فقّدت الطبيعيات في الكلام القديم قيمتها المعرفية أمام العلم الحديث، ولم يُعد هناك صلة بينهما، بل قطيعة معرفية، وهو ما يفرض على المتكلم الجديد إعادة النظر في موضوع الطبيعيات، وكيفية توظيفها أو معالجة الإشكال الحادث بينها وبين الدين.

#### 5- موضوع الأخلاق:

لا تشتمل مباحث الكلام القديم على مبحثٍ مستقلٍّ أو تناولٍ لماهية الأخلاق، أو دورها، ومصادر الإلزام الخلقي، وطبيعة العلاقة بين الوحي والأخلاق، وقضايا الفضيلة والسعادة وكيفياتها. ورغم قول المعتزلة والشيعة بالتحسين والتقبيح العقليين، فإن ذلك لم يتطرق إلى التنظير إلى القضايا العملية، والأخلاق قضية عملية في الأساس<sup>(61)</sup>.

وقد تناول معظم الباحثين في الكلام الجديد قضية الأخلاق، والدين بوصفه مصدرَ إلزامٍ خلقيٍّ، وطبيعة هذا الإلزام، وهناك اتفاق على رفض التصور الذي يربط الأخلاق بمبدأي الطاعة والمعصية؛ إذ تعدم حرية الاختيار الإنساني للفعل الأخلاقي، فتكون استجابته الأخلاقية نابعةً من إلزامٍ خارجيٍّ وليس عن اقتناعٍ داخليٍّ.

وقد بحث شبستري قضية العلاقة بين الأخلاق والحرية، رافضاً تقييد الحريات بدعوى الحفاظ على الأخلاق، ويقول: «الحرية ليست هي الأخلاق، ولا يمكن أن تحلَّ محلَّ الأخلاق، ولا ترتبط بالأخلاق رباطاً سلبياً، إنما الحرية مصباح تكشف الأخلاق عن نفسها في ضوءه»<sup>(62)</sup>.

#### 6- حقوق الإنسان:

غاب بحث حقوق الإنسان بشكلٍ مستقلٍّ عن حقوق الله في التراث الديني الإسلامي، فلم تظهر نظرياتٌ مستقلةٌ للحقوق الفردية والاجتماعية والسياسية في العلوم الإسلامية ومنها علم الكلام<sup>(63)</sup>. بينما احتلَّت هذه القضية وما يتفرع عنها مكانةً كبيرةً في الكلام الجديد، الذي يبحث في ماهية الحرية وعلاقتها بالأخلاق والطاعة الدينية، وأثرها في التجربة الدينية للمسلم، وغير ذلك من القضايا.

(61) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، ص 39-38.

(62) محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص 119.

(63) لمناقشة أوسع حول قضية حقوق الإنسان والإسلام، يُرجى مراجعة كتاب كريم الصياد بعنوان: «نظرية الحق: دراسة في أسس فلسفة القانون والحق الإسلامية».





## النتائج

خلصت هذه الدراسة إلى عدّة نتائج، وهي:

ما زال علم الكلام الجديد في طور التأسيس، ولم يصل بعدُ إلى مرحلة العلم المستقل، بمضمون وآليات وقبلياتٍ محدّدة، وحدودٍ فاصلةٍ مع الحقول المعرفية المتداخلة موضوعيًا.

مسمّى الكلام الجديد لا الحديث، أصبح معبرًا عن العلم في اللغة العربية لشيوعه، والتوافق الواسع عليه، مما أكسبه قبولًا معرفيًا.

يختلف المتكلّم الجديد عن نظيره القديم في القبليات والتصورات الذهنية والغايات من دراسة علم الكلام.

مساحة الاتفاق بين العلمين أقلُّ من مساحة الافتراق، فهناك اختلاف كبير في المفاهيم والمناهج والموضوعات بينهما.

مواضيع علم الكلام الجديد متنوّعة ومتجدّدة، ومستمدّة من الواقع والقضايا التي تشغل بال الإنسان المؤمن بشكلٍ عامّ، والمسلم بشكلٍ خاصّ. ويتّسم تناول هذه القضايا بالانفتاح على العلوم المختلفة، ومراعاة النفس البشرية والعوامل الاجتماعية وغير ذلك. وتؤثر شخصية المتكلّم وهمومه وتصوراته في نوعية الموضوعات التي ينشغل بها، وكيفية معالجتها.

هناك شيوع كبير للتسامح والتعدّدية وقبول الآخر في الكلام الجديد عن نظيره القديم، دون أن يعني ذلك التفريط في ثوابت الاعتقاد.

بينما تفرق المتكلّمون القدماء فرقًا ومذاهب، ووصل الاختلاف إلى حدّ التكفير أو التفسيق أو تهم الضلال، يتقبّل المتكلّمون الجدد الاختلافات بينهم، وينحّون الفرقة والمذهبية، في محاولة لبناء نسقٍ للعقيدة والمذهب يتقبّل وجود مذاهب وعقائد متباينة، ويلاحظ ذلك في علم الكلام الجديد؛ لكون أغلب الباحثين فيه وأهمهم ينتمون إلى الشيعة الإمامية.

اختلفت ماهية القرآن بين العلمين، فبينما اعتبر القرآن منهجًا ومرشدًا في ذاته، وله معنى واحد يمكن الإمساك به في الكلام القديم، نجد أنّ الكلام الجديد يتعامل مع القرآن - بوصفه نصًّا مقدّسًا - بشكلٍ غير مباشرٍ عبر آليات القراءة الفلسفية والتأويل، من أجل الوصول إلى معنى أقرب صلةً بروح النصّ.

تباينت رؤية العلمين نحو المعنى، فلم يعد ممكّنًا القبول بوجود معنى واحدٍ للنصّ، وأصبح القبول بتعدّدية المعاني وتجدّدها مدخلًا نحو التسامح وإثراء الدين في الكلام الجديد.

تجاوز الكلام الجديد ثنائية النقل والعقل، وأصبحت السيادة للعقل لكن بمفهومٍ جديدٍ، وبات التعامل مع النصوص كافةً خاضعاً لمنهج القراءة والتأويل والنقد.

أصبح الإنسان وحاجته إلى الدين وما يتعلّق به من قضايا حياتية مركزَ البحث في علم الكلام الجديد، بدلاً من محور الكلام القديم حول الله، وتفريع القضايا عنه.

تأتي الهرمنيوطيقا الفلسفية على رأس المناهج التي يوظفها المتكلم الجديد؛ لكون المصدر الأول للاعتقاد هو النص القرآني.

يسعى المتكلم الجديد إلى رأب الصدع بين الفرق الإسلامية، وتحديدًا السنة والشيعه، بعقلنة عقائد المذهبين؛ ليكون الاتفاق هو الغالب، والتسامح هو السائد تجاه الاختلاف.



## لائحة المصادر والمراجع

1. إقبال، محمد. (2011). تجديد الفكر الديني في الإسلام (محمد يوسف عدس، مترجم). (ط.1). القاهرة، بيروت: دار الكتاب المصري واللبناني.
2. برنجكار، رضا. (2016). علم الكلام الإسلامي: دراسة في القواعد المنهجية. (حسنين الجمال، مترجم) (ط.1). بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
3. حللي، عبد الرحمن. (2015). قراءة في كتاب المسائل الكبرى في القرآن الكريم. مجلة التجديد، 19 (38).
4. خان، وحيد الدين. (د.ت) الإسلام يتحدّى: مدخل علمي إلى الإيمان (ظفر الإسلام خان، مترجم). مكتبة الرسالة.
5. حنفي، حسن. (د.ت) الاتجاهات الجديدة في علم الكلام. في: عبد الجبار الرفاعي (محرر). الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
6. الخولي، يمنى طريف. (2014). الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
7. الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان. (2004). «كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم» (ط.1). بيروت: دار ومكتبة بيبليون.
8. الرفاعي، عبد الجبار. (2016). الدين والظماً الأنطولوجي. (ط.1). بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.
9. الرفاعي، عبد الجبار. (2016). علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين (ط.1). بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.
10. الرفاعي، عبد الجبار. (2019، 07، 11). أحمد خان ومدرسة الإسلام التعددي الهندي. استرجعت في تاريخ 27 أبريل، 2020 من <https://www.hafryat.com/ar/blog/%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%AE%D8%A7%D9%86-%D9%88%D9%85%D8%AF%D8%B1%D8%B3%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%AF%D9%91%D8%AF%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%87%D9%86%D8%AF%D9%8A>

11. الرفاعي، عبد الجبار. (2019، 08، 9). علم الكلام الجديد وإشكالية التسمية. استرجعت في تاريخ 28 أبريل، 2020 من <https://www.hafryat.com/ar/blog/%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D9%88%D8%A5%D8%B4%D9%83%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B3%D9%85%D9%8A%D8%A9>
12. الرفاعي، عبد الجبار. (2020، 01، 3). «علم الكلام الجديد»... إصلاح الدين يتطلب تغيير صورة الله كسيّد مخيف متمرس في التعذيب. استرجعت في تاريخ 29 أبريل، 2020 من [13.https://raseef22.net/article/1077275-%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D8%A5%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D9%8A%D8%AA%D8%B7%D9%84%D8%A8-%D8%AA%D8%BA%D9%8A%D9%8A%D8%B1-%D8%B5%D9%88%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D9%83%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%85%D8%AE%D9%8A%D9%81-%D9%85%D8%AA%D9%85%D8%B1%D8%B3-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%B0%D9%8A%D8%A8](https://raseef22.net/article/1077275-%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D8%A5%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D9%8A%D8%AA%D8%B7%D9%84%D8%A8-%D8%AA%D8%BA%D9%8A%D9%8A%D8%B1-%D8%B5%D9%88%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D9%83%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%85%D8%AE%D9%8A%D9%81-%D9%85%D8%AA%D9%85%D8%B1%D8%B3-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%B0%D9%8A%D8%A8)
14. شبستري، محمد مجتهد. (2014). تأملات في القراءة الإنسانية للدين. (حيدر نجف، مترجم). (ط.1). بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.
15. عباس محمود، عبد الرحمن. (2014). الوحي، أنواعه، كلفيته، والرد على منكره. مجلة مداد الآداب، 1 (8)، 519 – 562.
16. ملكيان، مصطفى. (2010). العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين. (عبد الجبار الرفاعي، حيدر نجف، مترجم). (ط.1). بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.
17. ملكيان، مصطفى. (2016). ما يعد به الكلام الجديد. في: عبد الجبار الرفاعي (محرر) علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.
18. النعماني، شبلي. (2012). علم الكلام الجديد (جلال السعيد الحفناوي، مترجم). القاهرة: المركز القومي للترجمة.
19. يوسفان، حسن. (2016). دراسات في علم الكلام الجديد. (محمد حسن زراقط، مترجم). (ط.1). بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.



مركز نهوض  
للداسات والبعوث  
NOHOUDH CENTER  
FOR STUDIES  
AND RESEARCHS