TANWIR: JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION
Vol. 2, No. 1, November 2025, (89-117)
ISSN: , E-ISSN:.
https://tanwir.ppitunisia.com/index.php/pt24/index

مقاصد علم الكلام: من التنظير الكلاسيكي إلى الرؤية الجديدة

أحمد حصيف علوان
المعهد العالي للحضارة الإسلامية، جامعة الزيتونة، تونس
بريد إلكتروني : *sutekhashif@gmail.com*

الملخص

يتناول هذا البحث تحوّل مقاصد علم الكلام من صيغته الكلاسيكية إلى علم الكلام الجديد، انطلاقًا من أن المقاربات التقليدية لم تعد كافية لمواجهة تحديات العصر. وباعتماد منهج تحليلي نقدي، يبرز البحث المقاصد الجديدة مثل: حفظ كرامة الإنسان، حفظ العقل، والدفاع الحضاري، ويبيّن انتقال الخطاب الكلامي إلى طابع حواري وإنساني. ويخلص إلى أنّ علم الكلام الجديد يعيد توجيه العقيدة لتكون أداة للوعي والحوار، ومواكبة لقضايا العصر.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، المقاصد، الخطاب العقدي.

Abstract:

This study examines the transformation of the objectives (maqāṣid) of Islamic theology (ʿilm al-kalām) from its classical form to the modern "new kalām." It argues that classical approaches are insufficient to address contemporary challenges. Using a critical analytical method, it identifies key aims of new kalām—human dignity, reason, and civilizational defense—and highlights its shift toward a dialogical, human-centered engagement. The study concludes that new kalām reorients theology toward awareness, dialogue, and relevance in the modern world.

Keywords: Kalām, Maqāṣid, Theology.

License: This article is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY-SA 4.0): https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/

المقدمة

يعد علم الكلام من العلوم التي اكتسبت مكانة مركزية في التكوين المعرفي للفكر الإسلامي الكلاسيكي، نظراً لوظيفته الأساسية في بناء المنظومة العقدية وتحصينها ضد التيارات الفكرية والفلسفية المختلفة. لقد تشكل هذا العلم في سياقات تاريخية معقدة، استجابت فيها الجماعة الإسلامية لتحديات داخلية وخارجية، مما أفرز أنماطاً متعددة من التفكير الكلامي، تراوحت بين النزعة النقلية الحرفية، والنزعة العقلانية التأويلية، وذلك بحسب التوجهات المذهبية والمدارس الكلامية المختلفة.

وعلى الرغم من الأهمية التاريخية التي حظي بها علم الكلام الكلاسيكي، فإن تراكم التجربة الفكرية الإنسانية، والتغيرات البنيوية في الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي، قد فرضت تساؤلات نقدية حول قدرة هذا العلم على الاستجابة للتحديات الراهنة، خاصة تلك المرتبطة بكرامة الإنسان، وتعددية الفكر، والعدالة الاجتماعية، وعلاقة الدين بالحداثة والعلم. في ضوء ذلك، ظهرت في العقود الأخيرة دعوات متصاعدة نحو ما يعرف بعلم الكلام الجديد، الذي يطمح إلى إعادة بناء الخطاب العقدي ليكون أكثر انفتاحاً على قضايا الإنسان المعاصر، وأقل ارتباطاً بالنماذج المدرسية الصراعية التي طبعت الممارسة الكلامية التقليدية.

ينطلق علم الكلام الجديد من فرضية أساسية مؤداها أن التحديات المعرفية والقيمية التي يواجهها الإنسان المعاصر تختلف جذرياً عن تلك التي واجهها المتكلمون في العصور السابقة. وبالتالي، فإن الاقتصار على إعادة إنتاج المقولات التقليدية، أو الاكتفاء بالرد على شبهات قديمة، لم يعد كافياً لتفعيل الخطاب العقدي في العصر الراهن. وعليه، يتطلب الأمر مراجعة شاملة لمقاصد علم الكلام، لا بوصفها مقولات ثابتة ونهائية، بل كتصورات وظيفية قابلة للتجدد والتطور وفقاً لمقتضيات الواقع وتغيرات البنية المعرفية.

يهدف هذا البحث إلى تحليل المقاصد الجديدة التي يتأسس عليها علم الكلام الجديد، من خلال الوقوف على التحول الوظيفي الذي شهده هذا الحقل المعرفي، والانتقال من مقاربة جدلية دفاعية تركز على رد الشبهات، إلى مقاربة إنسانية تفاعلية تعنى بإنتاج رؤية عقدية تتكامل مع مبادئ الكرامة، والحرية، والعقلانية، والعدالة. ويركز البحث على إبراز الملامح المنهجية لهذا التحول، كما يتتبع الخلفيات الفلسفية والاجتماعية التي ساهمت في بلورة هذا الاتجاه الجديد، من خلال قراءة تحليلية ونقدية لكتابات أبرز المفكرين المعاصرين الذين ساهموا في تأسيس هذا المشروع، وعلى رأسهم عبد الجبار الرفاعي، حسن حنفي، ومصطفى ملكيان.

وبهذا، فإن إشكالية البحث تتمحور حول الإشكالية التالية: ما هي المقاصد الجديدة التي يسعى علم الكلام الحديث إلى تحقيقها؟ وما مدى انقطاعها أو استمرارها مع المقاصد التقليدية؟ وهل يمكن لهذا التحول أن ينتج خطاباً عقدياً فاعلاً ومتناغماً مع تحولات العصر، دون التفريط بالمرجعية الدينية أو الوقوع في الارتهان للحداثة؟ إن الإجابة على هذه التساؤلات لا تقتضي فقط وصف الظاهرة، بل تحليلها في ضوء مفاهيم علمية دقيقة، تأخذ في الاعتبار تعقد العلاقة بين الدين والواقع، وبين التراث والمعاصرة.

تنوعت الدراسات التي تناولت علم الكلام الجديد بين الطرح التعريفي، والنقد المنهجي، وإعادة بناء المفاهيم العقدية. من أبرز هذه الدراسات: مؤلفات عبد الجبار الرفاعي التي أسست لإطار مفاهيمي جديد لعلم الكلام المعاصر، حيث ركز على أولوية الإنسان وضرورة تجاوز النزعة المذهبية الصراعية. كما ساهم حسن حنفي في بلورة توجه تحرري لعلم الكلام، من خلال ربط العقيدة بالواقع التاريخي والسياسي والاجتماعي، داعياً إلى "لاهوت الثورة". أما مصطفى ملكيان، فقد انطلق من بعد فلسفي نقدي، متجاوزاً الاهتمام بصدق المقولات العقدية إلى مساءلة آثارها الوجودية والنفسية.

غير أن معظم هذه الدراسات، وإن كانت غنية في محتواها، لم تركز على مقاصد علم الكلام الجديد بوصفها محوراً قائماً بذاته، وهو ما تسعى هذه الدراسة إلى استكماله عبر تحليل تحول المقاصد بين النسق التقليدي والنسق المعاصر، في ضوء رؤية نقدية تركيبية.

المنهج

يعتمد هذا البحث منهجًا تحليليًا نقديًا (المنهج التحليلي النقدي)، يقوم على تتبّع المفاهيم المركزية في علم الكلام الكلاسيكي ومقارنتها بالتحوّلات التي طرأت على أهدافه ومقاصده في النسخة المعاصرة. كما يعتمد على قراءة نصوص المفكرين المعاصرين (الرفاعي، حنفي، ملكيان) بوصفها مصادر أولية لتكوين تصور شامل عن المشروع الجديد لعلم الكلام. يهدف هذا المنهج إلى تفكيك البنية المقاصدية التقليدية، وإعادة تركيبها في سياق معاصر، يسمح بتقديم رؤية نقدية للخطاب العقدي وقدرته على الاستجابة لتحديات العصر.

1. علم الكلام الكلاسيكي و جذر النظر التجديدية

1.1 المسار التاريخي لعلم الكلام

منذ نشأته كان لعلم الكلام سهم كبير في الحضارة الإسلامية، فلا شك أنه يحتل مكانا مركزيا في بناء مبادئ الإيمان لدى الأمة الإسلامية، لا سيما في الفترة التي تلت الخلافة الراشدة. ففي مسائل أصول الدين، يؤدي علم الكلام دورًا مهمًا في دعم عقيدة المسلمين وحمايتها من الهجمات العقدية الخارجية التي تُعتبر ضالة.

لقد شهد علم الكلام في تطوره التاريخي اتجاهًا إيجابيًا، حيث أظهر نموًا ملحوظًا بدأ في القرن الأول للهجري، واستمر في التطور من عصر إلى آخر .قام حسن حنفي (2016) بتقسيم مراحل تطور هذا العلم إلى خمس مراحل معتمدا لكتب العقائد وكيفية تكوينها، ابتداء من الموضوعات المتفرقة حتى الأصول الأولى، ففي المرحلة الأولى و هي البذور الأولى والجدل الشفوي (القرن الأول والثاني الهجري). لم يكن علم الكلام مُنظَّمًا في بداياته، بل كان عبارة عن حوارات مفتوحة وردود فعل على تحديات الواقع السياسي والعقدي. مع اتساع رقعة الدولة الإسلامية واختلاط الثقافات، برزت أسئلة حول القدر والعدل الإلهي وطبيعة الإيمان، خاصة بعد أحداث الفتنة الكبرى (مقتل عثمان بن عفان ومعركة صفين). نشأت تيارات مثل الخوارج الذين رفضوا التحكيم، و المرجئة الذين أرجأوا الحكم على مرتكب الكبيرة، و القدرية الذين ناقشوا حرية الإرادة، لكن هذه النقاشات بقيت شفوية غير مدوَّنة. أما المعتزلة ، فقد مثَّلوا نقلة نوعية بتأطير الجدل عبر مفاهيم مثل الوعد والوعيد و المنزلة بين المنزلتين، لكن كتاباتهم المبكرة – كرسائل واصل بن عطاء – لم تكن سوى ردود مبعثرة على الخصوم، دون منهجية واضحة أو تصور شامل للعلم.

المرحلة الثانية و هي التدوين والصراع المذهبي (من القرن الثالث الهجري) . مع تدوين العلوم الإسلامية، بدأ علم الكلام يكتسب هوية مستقلة عبر تصنيف الأفكار حسب الانتماءات المذهبية. ألَّف العلماء كتب الفرق مثل "مقالات الإسلاميين" للأشعري، و"الفصل في الملل والنحل" لابن حزم، والتي جمعت آراء الفرق ونقدتها.

هنا، تحول الجدل من حوارات فردية إلى صراع مؤسسي بين المذاهب: المعتزلة دافعوا عن العقل كأداة لتأويل النص، بينما تمسك أهل الحديث بالنقل. ظهرت كتب مثل "التمهيد" للباقلاني و"الإنصاف" لابن قدامة، والتي حاولت ترتيب الموضوعات الكلامية (كالقدر، والرؤية، وخلق القرآن) وفق أطر منهجية، لكنها ظلت مرتبطة بالدفاع عن المذهب أكثر من بناء علم مستقل.

المرحلة الثالثة و هي التنظيم المنهجي وتأسيس الأصول (القرن الرابع والخامس الهجري) . شهدت هذه المرحلة تحولًا جذريًّا مع ظهور الأشاعرة والماتريدية، حيث دُوِّنت الأصول الكلامية في مؤلفات ضخمة مثل

"الإرشاد" للجويني و"التوحيد" للماتريدي، والتي جمعت شتات المسائل في أبواب محددة (كالإلهيات، النبوات، السمعيات).

أصبح العقل والنقل شريكين في الاستدلال، مع تراتبية واضحة: البدء بإثبات الصانع بالعقل، ثم إثبات النبوة، ثم الاستناد إلى الوحي في تفاصيل العقيدة. كما ظهرت محاولات لصياغة قواعد كلية، ككتاب "أصول الدين" للبغدادي، و"نهاية الإقدام" للشهرستاني، الذي حاول التوفيق بين المذاهب عبر تحليل مقارن.

المرحلة الرابعة و هي البناء النظري والتكامل مع الفلسفة (القرن السادس الهجري وما بعد) . تحول علم الكلام من دفاعي إلى تأسيسي، متأثرًا بالمنطق الأرسطي والفلسفة الإسلامية. مثَّل الغزالي في "الاقتصاد في الاعتقاد" و"تهافت الفلاسفة" نقطة تحول نحو بناء نسق عقدي متكامل، يجمع بين البرهان العقلي والروح الصوفية. تكرَّس تقسيم العلم إلى ثلاثة أقسام: المقدمات العقلية (كإثبات الجوهر والعرض) الإلهيات (الصفات الإلهية، القضاء والقدر) السمعيات (الغيبيات كعذاب القبر والشفاعة)، كما ظهرت مصنفات منهجية كـ"طوالع الأنوار" للبيضاوي و"المقاصد" للتفتازاني، التي أعادت صياغة الكلام بلغة فلسفية دقيقة.

المرحلة الخامسة و هي التبسيط والجمود العقدي (من القرن العاشر الهجر) . تحول التركيز من الاجتهاد العقلي إلى تلقين العقائد للعامة عبر متون مختصرة مثل "العقيدة النسفية" و"جوهرة التوحيد" للقاني، والتي حَوَّلت التفاصيل الكلامية إلى قوالب جاهزة للحفظ. ساهم هذا في شيوع الثبات الفكري، خاصة مع انحسار دور العقل لصالح النقل المطلق، كما في "الحصون الحميدية" التي ركزت على تحصين العامة من "الشبهات". حتى أن بعض المؤلفات – كـ"مسائل أبي الليث السمرقندي" – ألغت الجدل الكلامي تمامًا، مؤكدة أن الإيمان "تصديق بالقلب وإقرار باللسان" دون مساءلة .هنا، تحول علم الكلام من علم حيوي إلى أداة تربوية، هدفها الحفاظ على الهوية في مواجهة التحديات الخارجية، لكنه فقد روحه النقدية.

إن ما يشكّل محور اهتمام علم الكلام الكلاسيكي هو القضايا ذات الطابع الميتافيزيقي، أو قضايا الألوهيات (اللاهوت) على وجه الخصوص، إذ يتمحور هذا العلم حول إثبات وجود الله وصفاته وأفعاله، وبيان ما يجب له من كمال، وما يستحيل عليه من نقص، مع ردّ الشبهات التي تثار حول ذلك، سواء من قبل الفرق الإسلامية المخالفة أو من قبل الاتجاهات الفلسفية والفكرية التي تعارض العقيدة الإسلامية. ولهذا، صُمّم علم

الكلام منذ نشأته ليكون علماً جدليًا، يستند إلى العقل ويستخدم أدواته من أجل الدفاع عن العقائد الإيمانية، وتفنيد آراء أهل البدع الذين انحرفوا عن منهج السلف الصالح وأهل السنّة والجماعة في باب العقيدة والتوحيد.

وقد سلكت المدارس الكلامية في الإسلام مناهج متعدّدة في سبيل تحقيق هذا الهدف، ولكل منها مقاربتها الخاصة في معالجة قضايا التوحيد. فالأشاعرة—أتباع الإمام أبي الحسن الأشعري—سلكوا سبيل التوفيق بين النص والعقل، فبنوا خطابهم الكلامي على أساس الجمع بين التسليم للنصوص النقلية من الكتاب والسنة، والتفسير العقلي لها بما لا يتعارض مع النص، فجعلوا من العقل خادمًا للنقل، ومكملاً له. ومن هنا، أصبحت مدرستهم تمثّل توجهاً وسطياً بين أهل الحديث الصرف والمعتزلة العقليين.

أما المعتزلة، فقد بنوا مذهبهم الكلامي على أساس تقديم العقل على النقل عند التعارض، واعتبار العقل وسيلةً حاكمة في إدراك الحقائق الإيمانية. فجعلوا من التوحيد والعدل أساسًا لمنظومتهم الفكرية، وانطلقوا من ذلك لإثبات حرية الإرادة الإنسانية ونفي الصفات الزائدة عن الذات الإلهية، مستندين في ذلك إلى منطق عقلاني صارم، مما جعل خطابهم يبدو أقرب إلى الفلسفة منه إلى علم الحديث أو الفقه.

وهذا الاختلاف المنهجي بين المدرستين – الأشعرية والمعتزلة – أدى إلى تباين كبير في الرؤى الكلامية، سواء في مسألة صفات الله، أو أفعال العباد، أو خلق القرآن، أو غيرها من القضايا العقدية. وقد أثّر هذا الاختلاف على تطوّر الفكر الإسلامي لقرون، وأسهم في بلورة أنماط متعددة من التدين، كانت تتمايز بحسب الخلفية الكلامية لكل جماعة.

وعليه، فإن منهجية التفكير في علم الكلام لا تنفصل عن نمطين رئيسيين: النمط غير الفلسفي المرتبط بالتيارات التي تقدّم النص وتتمسك بفهم السلف، مثل أهل الحديث والأشاعرة، والنمط الفلسفي المرتبط بالاتجاهات العقلانية، مثل المعتزلة والفلاسفة المتكلمين. ولكل من هذين الاتجاهين خصائصه المميزة، من حيث أدوات التحليل، وطريقة الاستدلال، وموقفه من العقل والنقل، غير أن كليهما يرجع – في نهاية المطاف – إلى المصدرين الأساسيين: القرآن الكريم والسنة النبوية، بوصفهما المرجعية العليا في العقيدة والدين (*Ahmad*, 2014, p. 150).

لقد أدّى هذا التنوع المنهجي إلى نشوء خطاب كلامي متعدّد الأبعاد. ففي حين كان الطابع الغالب على علم الكلام في بداياته هو الطابع "الميتافيزيقي–المعياري"، أي المعني بإثبات العقائد والنظر في الغيبيات من منظور ديني محض، فإنه مع مرور الوقت تطوّر ليتخذ طابعًا أكثر "استدلالية وافتراضية"، خاصة حين دخل في حوار أو جدال مع الفلسفة والمنطق اليوناني، فاستعان بعناصر منهما لتقوية حججه ومفاهيمه. (*Mustafa*, 2010, pp. 34–35)

غير أن هذا التطور لم يخرج علم الكلام الكلاسيكي عن طابعه "الثيولوجي التمركزي"، أي انشغاله بالله وبالعقائد المرتبطة بذاته وصفاته وأفعاله، بحيث ظلّ بعيدًا – إلى حد كبير – عن قضايا الواقع الاجتماعي للناس، وهمومهم اليومية، ومشاكلهم الإنسانية. ولهذا، لا نعجب إذا وجدنا أن الفكر الكلامي الكلاسيكي يفتقر إلى الحسّ الاجتماعي، أو لا يتفاعل بشكل مباشر مع قضايا الإنسان ومشكلاته العامة، كما نجد في الفقه أو في التصوف الاجتماعي مثلاً.

وقد دعا هذا القصور بعض المفكرين المعاصرين إلى المطالبة بإعادة قراءة علم الكلام وتحديث أدواته ومجالات اهتمامه، بما يجعله أكثر اتصالاً بقضايا العصر، وأكثر انفتاحًا على العلوم الإنسانية والاجتماعية، ليكون أداة في بناء وعي إيماني معاصر يستجيب لتحديات الحداثة وما بعدها، من دون التفريط في الثوابت الدينية.

مع دخول العالم الإسلامي العصر الحديث، شهد علم الكلام تحوّلاً ملحوظًا نتيجة التغيّرات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي عصفت بالمجتمعات الإسلامية. وفي هذا السياق، برز نمط جديد من علم الكلام عُرف باسم علم الكلام الجديد أو اللاهوت الجديد، وقد بدأ ظهوره في أواخر القرن التاسع عشر، وتحديدًا في شبه القارة الهندية، على يد أحد كبار المفكرين المسلمين هناك، وهو شِبلي النُعماني (1857–1914م).

يُعد شِبلي النعماني من أوائل من استخدموا مصطلح الكلام الجديد صراحة في مؤلفاته. ففي الجزء الثاني من كتابه الذي تناول فيه تاريخ علم الكلام، أطلق عليه عنوان الكلام الجديد، وقد تناول فيه قضايا معاصرة وهموماً دينية يواجهها الفكر الإسلامي في ظل العالم الحديث. وتدل موضوعاته على وعي النعماني بتحديات العصر، كالتصادم بين العلم الحديث والعقيدة الدينية، ومسألة الإلحاد، والحاجة إلى إعادة صياغة الأسس الإيمانية بطريقة تجعلها أكثر مواكبة لواقع (*Yusufian*, 2014).

غير أن هذا المشروع لم يكن بمنأى عن النقد، فقد وجّه المفكر الإسلامي المعاصر عبد الجبار الرفاعي نقدًا حادًا لمساهمة شِبلي النُعماني، حيث رأى أن ما جاء به لا يُعدّ تجديدًا حقيقيًا في المنهج أو في البنية المعرفية لعلم الكلام، بل مجرد محاولة لإعادة إنتاج الخطاب الكلامي القديم بصيغة جديدة. فبحسب رأيه، إن مصطلح الجديد الذي أضافه شِبلي لم يتجاوز كونه تعبيرًا رمزيًا عن سعيه لتقديم النقاشات التقليدية في سياق العصر الحديث. ومع ذلك، يعترف الرفاعي بأهمية إسهام شِبلي النعماني بوصفه أول من استخدم مصطلح علم الكلام الجديد في سياق التراث الإسلامي (الرفاعي، 2024، ص 147).

يُظهر المسار التاريخي لعلم الكلام تفاعلًا ديناميكيًا بين العقل والنقل، والصراع بين الانفتاح الفكري والحاجة إلى اليقين. بينما مثّلت المراحل المبكرة نموذجًا للإبداع الإسلامي، فإن المراحل المتأخرة كشفت عن أزمة منهجية: هل يكون الكلام علمًا للبحث أم أداة للدفاع؟ سؤال لا يزال يطرح نفسه في سياق تجديد الخطاب الديني المعاصر.

1.2 الأهداف و المقصد

يكاد العلماء المتقدّمون يتّفقون على أن "علم التوحيد" أو "علم الكلام" هو العلم الذي يُعنى بالعقائد الدينية، من جهة إثباتها بالأدلّة اليقينية؛ أي أنه علم الاستدلال على صحة العقائد بأساليب البرهان واليقين (حنفي، 1988، ص. 15)، يقول محمد الحسيني الظواهري في تعريف هذا العلم " هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية" (الظواهري، 1939، ص. 2) أما سعد الدين التفتازاني يرى أنه "أداة للدفاع عن العقائد وإثباتها تجاه من يدعي بطلانها أو مناقضتها سواء كان من الدينيين أو من الخارجين على الدين الساعين لإبطال بعض قواعده أو قوانينه" (التفتازاني، 2001، ص.12) و عرفه ابن خلدون بأنه "علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة والرّدّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السّنّة" (ابن خلدون، 1981،ص. 580)

عند النظر في التعريفات التي صاغها العلماء القدامى لعلم الكلام، يتجلّى بوضوح أن لهذا العلم مقاصد أساسية ذات طابع عقلي وديني في آنٍ واحد. فقد أجمع عدد من العلماء على أن علم الكلام، الذي يُعرف كذلك باسم علم التوحيد، هو علم يُعنى بإثبات العقائد الدينية بالأدلّة اليقينية والبرهانية، ساعيًا إلى صون الإيمان من التحريف والدفاع عنه بالحجج العقلية المحكمة.

ومن خلال استقراء هذه التعريفات، نستطيع القول إن مقاصد علم الكلام الكلاسيكي تتوزّع على ثلاثة محاور رئيسية تتداخل فيما بينها لتشكّل رؤية شمولية لهذا العلم. فأول هذه المقاصد يتمثل في التأصيل العقدي، أي بناء نسق معرفي متماسك للعقائد الإسلامية بالاعتماد على الأدلة العقلية والنقلية الموثوقة، مما يجعل من علم الكلام منصّة لتقعيد الإيمان وصياغته بأسلوب برهاني يسمح للمسلم أن يدرك عقيدته إدراكًا واعيًا لا يقوم فقط على التلقين، بل على الفهم والاقتناع، حيث لا يُنظر إلى الإيمان كحالة شعورية عاطفية فقط، بل كقناعة عقلية تُبنى وتُبرهن.

ومن جهة أخرى، يتجلّى المقصد الثاني في الدفاع العقلي، إذ يقوم علم الكلام بالذود عن العقيدة الإسلامية في وجه الشبهات والإشكالات التي يثيرها المعارضون أو المشكّكون، وهو مقصد يرتبط بسياقات الصراع مع الخصوم الفكريين سواء من داخل الدائرة الإسلامية أو من خارجها، وقد تميّز علم الكلام في هذا السياق بوظيفته كخطّ دفاع أول عن العقيدة، حيث وظّف أدوات العقل والمنطق للردّ على الطاعنين والمشكّكين، وقد ظهر هذا البعد بوضوح في تعامل المتكلمين مع الفرق الكلامية المختلفة، وكذلك في مواجهة الفلاسفة والملاحدة وأصحاب الديانات الأخرى. كما أن النقض الجدلي يُعد مقصدًا ثالثًا لا يقل أهمية، حيث يتمثل في الردّ المنهجي على الفرق الكلامية المنحرفة والتيارات الفكرية المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة، إذ لم يكتف هذا العلم بالدفاع فحسب، بل مارس النقد الصريح والردّ الممنهج على الاتجاهات المخالفة، وبيّن التناقضات المنهجية والمنطقية فيها، مما أضفى طابعًا جدليًا أتاح لعلم الكلام حيويةً خاصة، وصيّره ساحة للمناظرات الفكرية بين المدارس والتيارات المختلفة، وكان من أبرز أدوات ضبط الخلاف العقدي داخل الجماعة الإسلامية.

بالإضافة إلى ذلك، يمكن الإشارة إلى مقصد حفظ الوحدة العقدية للأمة، إذ ساهم علم الكلام في تشكيل معايير واضحة للتمايز بين ما يُعدّ من ''عقيدة أهل السنة'' وبين ما يُخالفها، وهذا المقصد، وإن لم يُصرّح به دائمًا، كان حاسمًا في الحفاظ على النسق العقدي للجماعة، وترسيخ التصوّر السائد للحقّ في العقيدة. وتدلّ هذه المقاصد جميعها على أن علم الكلام لم يكن علمًا نظريًا محضًا، بل هو علم تفاعلي وُلد في سياق التحديات، واستجاب لضرورات الواقع الفكري والديني، وامتلك القدرة على الحجاج العقلي وتأمين الهوية الإيمانية في وجه مختلف التحوّلات.

في إطار التاريخ الفكري للعقيدة الإسلامية، تجلّت مقاصد الشريعة – في بعدها العقدي – في جهود علماء الكلام السنّي الذين تصدّوا بكل جديّة لما رأوه من انحرافات عقدية خرجت عن منهج أهل السنّة والجماعة. فقد شكّلت هذه المقاصد خلفية معرفية وروحية انطلقت منها محاولات الدفاع عن التوحيد الخالص، وصيانة العقيدة من كل ما يمكن أن يشوّه نقاءها أو يفتّت وحدتها. في هذا السياق، فقد أبرز الباقلاني والبغدادي والشاطبي، في كتبهم حول الفرق في الإسلام، فضائل الفرقة الناجية المتمسكة بالسنّة، في مقابل الفرق الضالة ودافع السمعاني في كتاب الانتصار لأصحاب الحديث عن السنّة ضد أهل الرأي والتأويل. وواصل ابن عقيل في نفس النهج في كتاب يحمل تقريباً نفس العنوان واستنكر ابن بطة التفرقة والانحراف والغلو في زمانه، واقترح الرجوع إلى القواعد الأخلاقية للقرآن والسنة ومنهج السلف والجماعة (Laoust, 1958, p. 757)، و كذلك الجويني في "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد" ، والباقلاني في "التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة"، والغزالي في " الاقتصاد في الاعتقاد" ، ثم الرازي في " المحصل في علم الكلام"، وغيرهم، أنهم لم يكتفوا بمجرد الردّ الجدلي على الخصوم، بل عمدوا إلى تأسيس خطاب عقائدي منضبط يعكس مقاصد الحفاظ على الدين، بوصفه أحد المقاصد الكبرى في البناء العام للشريعة الإسلامية.

نهض جميعهم بالمئات والآلاف، طيلة قرون، من أجل الدفاع عن القرآن المتهجم عليه، والسنّة المجرّحة، والإجماع المرفوض، والخلفاء المقتولين وشرعيتهم المهتزة. وكذلك قاموا للدفاع عن «أمة الإسلام»، كما يقول البغدادي، التي أوشكت على موتها بسبب فوضى أتباعها وتكالبهم على السلطة وميلهم للأفكار الجوفاء. (بن عاشور، 2019)

فقد كانت كتاباتهم في جوهرها تعبيرًا عن إدراك عميق بأن العقيدة ليست فقط قضية إيمانية داخلية، بل هي كذلك قضية مجتمعية وحضارية، يؤثر انحرافها على سلامة الأمة وتماسكها. فمقصد حفظ الدين، كما عبّر عنه علماء المقاصد، لم يكن غائبًا عن ذهن المتكلمين السنّة، بل كان محرّكًا أساسياً لهم في مناقشة قضايا التوحيد، الصفات، القضاء والقدر، الرؤية، والنبوة، وغيرها من أبواب علم الكلام. وقد ظهر هذا البعد المقاصدي جليًا في مواقفهم من الفرق التي تبنّت تأويلات أو مواقف تُخالف منهج أهل السنّة، مثل المعتزلة، والجهمية، والباطنية، إذ رأوا في بعض تلك الأفكار تهديدًا جوهريًا لبنية العقيدة الصحيحة، ومن ثمّ واجهوها بصرامة علمية ومنهجية، دفاعًا عن جوهر الدين وحقيقته. هذه الصرامة لم تكن مجرد تعصب مذهبي، بل جاءت في سياق حرصٍ على صيانة وحدة الأمة، ومنع التشظي العقدي الذي قد يؤدي إلى تفكك الأمة وتنازعها.

وبالتالي بهذا النسق المقاصدي (الحفاظ عن العقيدة) يتحتم لكل قاض وكل مفت وكل فقيه يجب أن يُلحق بمذهب معين. فأصبح هذا الانتماء جزءًا من هوية الشخصيات العالمة، حتى أنه أدى أحياناً إلى التعصب. وأكد أبو الحسن عبيد الله الكرخي، أحد أعلام الحنفية في القرن الرابع هجريا (ت. 340 هـ) في هذا الصدد، على أن كل آية أو حديث مخالف لإجماع أهل مذهبه (ما عليه أصحابها)، إما أن يتم تأويلهما أو نسخهما (الخضري، 1921، ص. 324). هكذا سادت المذهبية وانتشر التعصب والخصومات الفقهية العنيفة، وقد نتج عن ذلك أن أصبح الالتزام بمذهب معيّن شرطًا ضمنيًا في النظر والاستنباط، ما ولّد انغلاقًا معرفيًا وتعصّبًا مذهبيًا، كما أشار إلى ذلك أبو الحسن عبيد الله الكرخي، أحد أعلام الحنفية، حين اعتبر أن أيّ نص شرعي يُخالف ما عليه أصحاب مذهبه يجب تأويله أو نسخه، في تجاوز خطير لمنطق الدليل والبحث الموضوعي.

ومن منطلق هذا التوجه المذهبي المغلق، نشأت بيئة خصبة لانتشار التكفير والاتهام بالردة، إذ تحوّلت العقيدة من كونها ساحةً للإيمان واليقين، إلى ساحةٍ للصراع والانقسام. وبهذا، لم تعد "جريمة الردة" مجرد مفهوم قانوني أو فقهي، بل غدت شكلاً من أشكال العنف المؤسّسي المشروع، الذي استند فيه الفقهاء السنّة إلى تصوراتهم الكلامية والمذهبية لبناء نظرياتهم حول الردة. وهكذا، أخذت الردة أبعادًا سياسية وفقهية وعقائدية، لم تكن دائمًا تعبيرًا عن انحراف حقيقي في الإيمان، بل كثيرًا ما كانت ثمرة لخلافات مذهبية أو اجتهادية سُيّست وكُفّرت.

يرى السامرائي أن جريمة الردة هي شكل من أشكال العنف المشروع المعترف به من قبل الفقهاء السنة، وأخذت الردّة في تاريخ الفكر الإسلامي، أبعادا نظرية كلامية وسياسية وفقهية. واستعمل العلماء، لبناء نظرياتهم حول الردة ، المفهوم الوارد في القرآن (السامرائي، 1968)

هذا التداخل بين المذهبية العقدية والفقه السياسي أنتج بنية معرفية ترى في المخالف تهديدًا يجب إقصاؤه لا محاورته، وهو ما أدى في كثير من اللحظات التاريخية إلى ممارسة العنف الرمزي والمادي باسم "حماية العقيدة"، فغاب البعد المقاصدي الأصيل لحفظ الدين بوصفه ضمانًا للهداية لا ذريعة للإقصاء.

1.3. عجز علم الكلام الكلاسيكي

هذه النزعة المذهبية و الميول إلى نوع من التعصب يرث علم الكلام الكلاسيكي قيم التي يعجز غي مواجهة قضايا الدينية المعاصرة، يرى عبد الجبار الرفاعي (2023، ص. 49) أن علم الكلام كغيره من العلوم الإسلامية تحكمت في مساره وتحديد وجهته مجموعة المكونات والعناصر التي واكبت نشأته، وتلك العناصر كما هو معلوم تنتمي إلى عصر مضى وانقضى، ولم يبق منه سوى ما حفظه لنا التاريخ، ولم يكن التفكير الكلامي الذي ولد في ذلك العصر إلا مرآة لحياة المجتمعات الإسلامية ارتسمت فيها الأسئلة والتحديات والهموم المتداولة في تلك المجتمعات آنذاك، وتم لاحقا تعميم الآراء والمقولات الكلامية التي تبلورت في فضاء تلك الأسئلة والتحديات. وهي مقولات وآراء لا تعرف أسئلة حياتنا الراهنة، الأسئلة المنبثقة من تحديات وهموم نمط حياة يختلف عن نمط الحياة الذي انبثقت عنه التحديات الماضية اختلافا تاما.

و بالتالي وضع الرفاعي نقاط الضعف علم الكلام الكلاسيكي:

1. إهمال الإنسان ونسيان كرامته وحرياته وحقوقه

لم يدرج المتكلمون في مؤلفاتهم مبحثًا خاصًا بالإنسان، يتناول تأصيل موقف نظري يحدد موقع الإنسان في سُلَّم المخلوقات، أي منزلة الإنسان وقيمته بالنسبة إلى غيره، والهدف من وجوده، وحقوقه وكرامته وحرياته، وطبيعة وظيفته، وأنماط حياته، وثقافته، وعيشه، وعلاقتها بما يتشكّل لديه من رؤية للعالم، وما يرتبط بذلك من مسائل. (الرفاعي، 2023، ص. 55) فقد ظلّ الإنسان في علم الكلام الكلاسيكي محصورًا في إطار ضيّق،

يظهر غالبًا كموضوع ثانوي في سياق البحث في صفات الله، أو في مسألة الكلامية مثل الحرية والجبر، أو في جدلية العقل والوحي، دون أن يحظى بمعالجة منهجية تُسلّط الضوء على كينونته وكرامته وحقوقه وذاتيته.

ولم يُنظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا مركزيًا في البناء العقدي والفكري ، بل كثيرًا ما تمّ اختزاله إلى مجرّد مكلَّف بالشريعة الإلهية، يجب عليه الامتثال للأوامر الإلهية، دون أن يتم الخوض في فلسفة هذا التكليف، أو في ماهية الإنسان نفسه: ما الذي يميّزه؟ ما هي أهداف وجوده؟ ما دوره في إعمار الأرض؟ وكيف تتجلّى حريته وكرامته في ضوء العقيدة؟ هذه الأسئلة الجوهرية، التي ترتبط مباشرة برؤية الإنسان للعالم ، لم تُطرح بشكل واضح في الكتب الكلامية، مما أدى إلى فراغ نظري تجاه الإنسان من منظور عقدي.

إن غياب هذا المبحث، أو تهميشه، ترك أثرًا عميقًا في الفكر الإسلامي اللاحق، حيث أصبح من الصعب تأسيس فلسفة إسلامية متكاملة للإنسان تنطلق من أصول الكلام. فالكرامة الإنسانية، والحقوق الفردية، والحرية، والعدالة الاجتماعية، وهي مفاهيم تشكّل حجر الزاوية في الفكر الإنساني الحديث، بقيت مفاهيم هامشية أو مموّهة داخل البناء الكلامي التقليدي، الذي انشغل في الردّ على الخصوم والتيارات المنحرفة، أكثر من انشغاله بتشييد رؤية شاملة للوجود الإنساني.

عبّر محمد حسين الطباطبائي: "سيكون الاعتقاد بأصل المسألة مُتَّكِئًا على تقليد رجال المذهب، أما البحث والاستدلال الكلامي فلا يعدو في نطاق هذا المنهج أن يكون نظريا من ضروب اللهو، أو الرياضة الفكرية، أو اللعب. وسرُّ ذلك أنَّ المنهج البحثي الذي يقوم على افتراض ثبات المدلول أولاً ، ثم يبحث ثانياً عن الدليل الذي يدل على المدلول المفترض، لا يستحق أن يوصف بأكثر من كونه لهوا، أو رياضة فكرية، أو تلاعباً بالحقائق. إن اعتماد هذا المنهج في البحوث العلمية يشبه من الزاوية العرفية، أن يتخذ المرء قرارًا إزاء عمل معين، ثمّ يبادر بعد ذلك لطلب المشورة." (الطباطبائي، 1416هـ، ص. 82–83)

ومن ثمّ، فإن الحاجة إلى إعادة التفكير في الإنسان داخل علم الكلام تُعدّ ضرورة معرفية وأخلاقية معاصرة، لأن الإنسان هو المحور الذي تُبنى عليه كل التصورات العقدية والاجتماعية والسياسية. وإهمال هذا المحور يعني أن البناء العقدي ذاته قد فقدَ إحدى ركائزه الأساسية، وهي فهم الإنسان، لا بوصفه كائنًا تابعًا، بل كفاعلٍ في التاريخ، حاملٍ للرسالة، ومسؤولٍ عن مصيره ومصير العالم من حوله.

2. تفريغ علم الكلام من مضمونه الاجتماعي

أراد القرآن الكريم للتوحيد أن يكون صبغة شاملة ومهيمنة على مجمل حياة الإنسان، كما قال تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ (البقرة: 138). فالتوحيد في الرؤية القرآنية لا يُراد له أن يبقى مجرد تصور ذهني أو مبدأ عقدي نظري معزول عن الواقع، بل هو مبدأ تأسيسي تتشعّب منه كل مناحي السلوك الإنساني الفردي والجماعي. فـ"صبغة الله" تعني أن هوية الإنسان الكاملة، بمعناها الوجودي والقيمي والحضاري، ينبغي أن تتشكّل وفق مقتضيات التوحيد ومقاصده، حتى تصير كل "قضية علمية كانت أو عملية هي التوحيد، قد تلبس بلباسها وتظهر في زيها، وتنزل في منزلها، فبالتحليل ترجع كل مسألة وقضية إلى التوحيد، وبالتركيب يصيران شيئًا واحدًا، لا مجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما" (الطباطبائي، 1982، ص. 19)

إن التوحيد هنا لا يُفهم على أنه فقط نفي الشرك والآلهة الباطلة أو حسب تعبير الرفاعي بأنه "طاقة حيّة، تنتج الإيمان و توجه السلوك"(الرفاعي، 2023، ص. 58)، يُفهم التوحيد بوصفه محورًا مركزياً ينظم علاقة الإنسان بالله، وبنفسه، وبالعالم من حوله. فالحياة المتوحّدة بالله هي حياة تتصف بالتوازن والانسجام، وتنبذ الانقسام الداخلي والتناقضات الوجودية، لأنها تتجه كلّها نحو غاية واحدة، وهي الله، مصدر الوحدة والغاية القصوى لكل موجود. وعلى هذا الأساس، يصبح التوحيد إطارًا مرجعيًا يحدّد مواقف الإنسان في مختلف جوانب حياته: في الاقتصاد والسياسة، في التربية والثقافة، في العمل والعبادة، في التفاعل الاجتماعي والوعي البيئي.

وهكذا يتحول التوحيد من كونه مجرد عقيدة ميتافيزيقية إلى مبدأ حضاري فعّال، يصوغ الشخصية المؤمنة ويمنحها رؤية متكاملة للكون والإنسان والتاريخ. وهذا الفهم للتوحيد يتجاوز الفهم التجريدي الذي ساد في بعض مدونات علم الكلام، ويُعيد له وظيفته الحيوية التي نزل بها القرآن، وهي إخراج الإنسان من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سَعة الآخرة، ومن التبعية المهينة إلى الكرامة الإنسانية المؤسسة على العبودية لله وحده.

إن هذه الصبغة التوحيدية إذا ما غابت عن حياة الإنسان، فإن حياته تفقد توازنها، ويتحول الدين إلى طقوس مفصولة عن الواقع، وتتحول العقيدة إلى مفاهيم مجرّدة عاجزة عن توجيه الحياة. لذلك، فإن استعادة مركزية

التوحيد كقيمة مهيمنة على الفكر والعمل والسلوك تُعدّ ضرورة إصلاحية، وركيزة لكل مشروع نهضوي أصيل ينطلق من القرآن الكريم.

3. التربية على الخوف وترسيخ العبودية الطوعية

يرى الرفاعي أن "صورة الله في علم الكلام القديم لا تقترن بالعدل، إنما صورة السيد المخيف المرعب المتمرّس في البطش والتنكيل والعقاب والعذاب. الإنسان عبد مسترق خانع ذليل حقير. صورة الله في علم الكلام الأشعري لا تقترن بالعدل، لله أن يفعل بخلقه ما يشاء، بلا أن يوصف أي فعل يصدر من الله مهما كان بالقبح أو الحسن، فله أن يعذب العادل، ويثيب الظالم. نشأ عن هذا التصور لله لاهوت الاسترقاق، وهذا اللاهوت بطبيعته ينسج شباكاً معقدة لمختلف أنماط العبوديات التي تكبل حياة الإنسان، عبر إنتاج العبودية الطوعية، والاستبداد العمودي في مختلف مستويات الاجتماع البشري، من العائلة والعشيرة، إلى المدرسة، والحزب والدولة." (الرفاعي، 2023، ص. 58-59)

إنَّ الصلة بالله لا تأخذ نصابها في تشييد حياة روحية أخلاقية أصيلة إلا إذا كانت حرة، أي ينبغي أن تكون صلة مبنية على حرية واختيار، لا إكراه وامتهان. فالإيمان الحقيقي لا يُبنى على الخوف ولا على الإلزام القسري، بل على إدراك داخلي ينبع من قناعة القلب وصفاء الفكر. ولهذا جاء الدين دعوةً إلى التحرر، لا إلى التقييد، وإلى التنوير، لا إلى التعمية، فكانت الرسالات السماوية كلها تصبّ في مشروع تحرير الإنسان من كل القيود التي تعيق سيره إلى الله: قيود الجهل، وعبودية الهوى، واستبداد السلطة، واستغلال الدين لأغراض دنيوية.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة ببلاغة معبّرة في قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (البقرة:2)، أي أن رسالة النبي جاءت لتخفف عن الناس الأعباء الثقيلة التي فرضها الاستبداد الديني أو الاجتماعي، وتكسر الأغلال الفكرية والنفسية التي كبّلتهم قرونًا طويلة، لتعيد للإنسان كرامته واختياره وقدرته على التمييز.

يبدو أن القرآن يشير إلى أن مفهوم العبودية مرتبط بسياقات اجتماعية وتاريخية معينة، حيث تداخل مع معاني الاسترقاق التي تنتقص من قيمة الإنسان، وتنتهك شخصيته، وتهدر كرامته، إلى درجة يصبح فيها

الإنسان مجرد ملكية لشخص آخر، بلا خصوصية، ولا وجود مستقل، ولا قدرة على اتخاذ القرار. ومن هنا، جاء نفي الله تعالى لهذا التصور المشوَّه للعلاقة بينه وبين عباده، تنزيهًا لذاته عن أي شكل من أشكال الإهانة للكرامة الإنسانية. (الرفاعي، 2015، ص. 95–96)

إن التنشئة القائمة على الخوف تُمهّد بشكل عميق لنشوء الاستبداد وانتشاره، كما تُسهم في تكريس العبودية الطوعية في المجتمع. ويتجلّى هذا الخوف في صور اجتماعية متعددة، مثل الخوف من الحرية، والخوف من الاستقلالية الفردية، والخوف من استخدام العقل، ومن التفكير النقدي، ومن الانفتاح على المعارف الحديثة، وكذلك الخوف من التعدد والاختلاف، والخوف من الوقوع في الخطأ أو حتى من الاعتراف به. ذلك لأن الأنظمة الاستبدادية غالبًا ما تسعى إلى فرض حالة من الإجماع القسري، وتخشَى كل أشكال التميز والاختلاف التي قد تهدد هيمنتها. (الرفاعي، 2010، ص. 69–70)

وهكذا، فإن العلاقة بالله في التصور الإسلامي الأصيل لا يمكن أن تكون علاقة العبد المقهور بالسيد القاسي، بل علاقة الإنسان الحرّ بالخالق الرحيم، الذي أراد له النهوض لا السقوط، والوعي لا التبعية، والمشاركة الفاعلة في صياغة مصيره الروحي والأخلاقي.

4. ترسيخ اللاهوت الصراطي

يجادل المتكلم لإثبات حقانية مقولات فرقته الاعتقادية، والتدليل على عدم حقانية ما سواها (الرفاعي، 2023، ص. 61). يجتهد المتكلم في إطار دفاعه عن معتقدات فرقته الكلامية لإثبات صوابية آرائه العقدية، من خلال بناء حجج عقلية ونقلية تهدف إلى ترسيخ حقانية مقولاته ونفي صحة ما تتبناه الفرق الأخرى. هذا السلوك الجدالي لا يُعبر فقط عن حراك معرفي في إطار التعدد العقدي داخل الأمة، بل يؤسس، بمرور الزمن، لمنظومة مغلقة من المفاهيم والمعتقدات تشكّل ‘‘نموذجًا معرفيًا’’ مميزًا، له حدوده ومعاييره وآلياته في التقييم والتمييز. تصبح هذه المنظومة، إذًا، معيارًا إقصائيًا يُصنّف من خلاله كل تصور أو رأي، إما داخلاً ضمن الإطار المشروع المقبول، أو خارجًا عنه بوصفه انحرافًا أو بدعة أو حتى كفرًا.

تتضمن هذه المنظومة الاعتقادية رؤية شاملة للوجود والإنسان والإله، وقد رُسمت بعناية في ضوء أسئلة العصر ومواقف الخصوم، لتُنتج تصوّرًا خاصًا لصورة الله وصفاته وأفعاله، ونمطًا معيّنًا من العلاقة بينه وبين الإنسان. ووفقًا لهذه الرؤية، تُنسج المدونة الفقهية التابعة للفرقة، بحيث تتطابق تفاصيل العبادات والمعاملات مع الأفق العقدي الذي تَبنّته. من هنا، يصبح الفقه مجرّد امتداد طبيعي للرؤية الكلامية، حيث تُقرأ الأحكام الفقهية بوصفها تجليات عملية للموقف الاعتقادي المسبق.

لكن ما يثير الإشكال، هو أن كل فرقة كلامية تتعامل مع هذا النموذج على أنه الممثل الوحيد للحقيقة الدينية، وتحتكر بذلك صورة الله المطلقة، بعد أن تصوغها ضمن مواقفها ومفاهيمها الخاصة. فالله، في أدبيات كل فرقة، يُقدَّم ضمن بنية تصور عقلاني – نقلي متكامل، محكوم بمقولات الفرقة ومواقفها في التوحيد والعدل والصفات والنبوة وغير ذلك. ومع أن ذات الله تعالى واحدة لا تتجزأ، فإن تصوّرات البشر عنه تتعدد وتتمايز بحسب الخلفيات العقدية والمذهبية، بل وتتناقض أحيانًا، وكأن كل فرقة ترى الله على صورتها، أو بصورة تتناسب مع منظومتها المعرفية ومواقفها الوجودية.

وهنا تظهر عبقرية المقولة الصوفية العميقة التي ينقلها محيي الدين ابن عربي عن أبي طالب المكي: "لا يرى من ليس كمثله شيء، إلا من ليس كمثله شيء"(ابن عربي، د.ت، ج 1، ص 602)، في إشارة دقيقة إلى أن إدراك حقيقة الله لا يكون إلا لمن تحرر من القياس والتشبيه والإسقاطات البشرية على الذات الإلهية. فالله لا يُدرَك من خلال القوالب الكلامية الجاهزة، بل يُدرَك – إن صح التعبير – عبر انفتاح وجودي وروحي لا يمكن ضبطه بمقولات عقلية مجردة. وهكذا، فإن أي محاولة لاحتكار صورة الله ضمن إطار مذهبي ضيق، هي في جوهرها إسقاط للذات على المطلق، وهو ما يُفرغ التوحيد من مضمونه الحقيقي، ويحوّله إلى أداة للهيمنة الفكرية والاستبعاد الديني.

تجديد علم الكلام و رؤية جديدة لمقاصده

في المناقشة السابقة، رأينا المراحل المختلفة التي مرّ بها علم الكلام في مسيرته الطويلة ضمن تراث الفكر الإسلامي. وقد تميّزت كل مرحلة من تلك المراحل بتحدياتها الخاصة وإشكالاتها المتنوعة التي تختلف في طبيعتها وسياقاتها التاريخية والفكرية عن المراحل الأخرى، مما يعكس التفاعل المستمر بين الفكر الكلامي والظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي أحاطت به عبر العصور.

وبهذا المنطلق يرى حسن حنفي بأن "يحتم على عالم الكلام الجيد أن يتوجه إلى مظان الخطر الجديد، وألا يصول ويجول في معارك سابقة لا يأتي الخطر منها، مثل البراهين على وجود الله، وإثبات خلق العالم وخلود النفس، فهي معارك قد تم كسبها من قبل. وبقي له أن يدخل في معارك أخرى خسر فيها جولات وجولات، مدافعاً عن ثروات الأمة ومستقبلها باسم علم الكلام الجديد واضعاً له تعريفاً جديداً، أو هدفاً جديداً وموضوعاً جديداً، ومنهجاً جديداً، ما دام العصر قد تغير ، والزمان قد تبدّل والتاريخ كله قد انتقل من مرحلة إلى مرحلة، ومن دورة إلى دورة علم الكلام الجديد هو مواكبة وجدان الأمة مع روح العصر، حتى نتجاوز الفصام النكد، وازدواجية الشخصية بين تراث الماضي وتحديات الحاضر." (إعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي, 2016, ص 228–227)

وعلى هذا النسق يرى مصطفى ملكيان إن السبب الجوهري في تأكيدنا على ضرورة وجود "علم كلام جديد" هو أنّ علم الكلام الإسلامي قد توقّف عن التطوّر في نقطة زمنية محددة من تاريخه، ولم يشهد بعد ذلك تطورًا حيويًا مستمرًا كما حدث في الإلهيات الغربية، التي واصلت النمو والتجدد لمواكبة التغيرات المعرفية والفكرية والاجتماعية. لقد مرّ علم الكلام الإسلامي بفترة طويلة من السكون والجمود، حيث أُعيد تكرار نفس الأسئلة القديمة بنفس الأدوات والمناهج، دون فتح آفاق جديدة للحوار مع العصر ومع الإنسان المعاصر (إعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي, 2016, ص 458). ولم يبدأ هذا السكون بالانكسار إلا حديثًا، حين تعرّف المفكرون المسلمون على النتاج الفلسفي والكلامي في الغرب، واكتشفوا المسافة المعرفية والزمنية التي باتت تفصل بيننا وبينهم.

وهذا الوعي المفاجئ يشبه، كما يصفه بعض الباحثين، أن يرى الإنسان ''علياً بعد انقطاع دام خمسًا وعشرين سنة''، فيدرك مباشرة الفارق الزمني بين صورة علي القديمة وصورته الجديدة، ويدرك تلقائيًا أن هناك ''عليًا قديمًا'' و''عليًا جديدًا''، وكذلك هو الأمر في علم الكلام: فقد أصبح من البدهي، عند التعرض للفكر العقدي الإسلامي اليوم، أن نفرّق بين ''علم كلام قديم'' كرّس طاقته للرد على الخصوم وحماية العقيدة بأساليب جدلية، و''علم كلام جديد'' يقترب من قضايا الإنسان، ويعيد النظر في المفاهيم العقدية في ضوء الأسئلة الكبرى التي تفرضها الحداثة وما بعد الحداثة.

وبالتالي، لأجل هذا المشروع المتجدد لعلم الكلام، لا بد من صياغة تعريف جديد لهذا العلم، يأخذ بعين الاعتبار تحولات الواقع وتغير بنية الأسئلة التي يطرحها الإنسان المعاصر. لم يعد بالإمكان الاكتفاء بالتعريفات التقليدية التي ركزت على الدفاع عن العقائد الإيمانية في مواجهة الخصوم، بل أصبح من الضروري إعادة النظر في وظيفة علم الكلام ومجالاته ومناهجه، بحيث يتحول من علم جدلي دفاعي إلى علم حواري تواصلي، ينفتح على قضايا الإنسان الوجودية، ويستوعب الأسئلة الكونية الكبرى المتعلقة بالحرية، والعدالة، وحقوق الإنسان، ومعنى الوجود، وعلاقة الدين بالعلم والمجتمع. فإعادة تعريف علم الكلام هي المدخل الضروري لأي مشروع إصلاحي يعيد لهذا العلم حيويته وفاعليته في الزمن الراهن.

2.1. تعريف جديد لعلم الكلام

في العرض السابق، تم تناول تعريف علم الكلام الكلاسيكي بصورة مفصّلة، كما بيّنه علماء الكلام التقليديون، مع إبراز الكيفية التي وظّفوا من خلالها هذا العلم كأداة دفاعية تهدف إلى حماية العقيدة الإسلامية من الانحرافات العقائدية، وتثبيت المعتقدات التي اعتبروها صحيحة ومتوافقة مع منهج أهل السنة والجماعة.

وضح مصطفى ملكيان الفارق الجلي بين علم الكلام الكلاسيكي و الحديد، "فقبليات الكلام القديم تختلف إلى حد ما عن قبليات الكلام الجديد. لقد كان الكلام القديم إلهي المحور بينما نرى الكلام الجديد إنساني المدار. ولأن الله تعالى هو محور الكلام القديم، فحينما كانوا يريدون تحرير الرسائل الكلامية يبدأون أولاً بإثبات وجود الله، ثم صفاته، ثم أفعاله. بعدها يقولون: إن من أفعال الله هداية البشر، ثم يتطرقون إلى السبل التي تتم بها عملية الهداية. وحينما يكون السبيل إلى ذلك هو الوحي، ينتقلون إلى موضوع الوحي والنبوة، ومن النبوة العامة إلى النبوة الخاصة، و ... إلخ."(إعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي., 2016, ص 462).

وفي هذا السياق، ومن أجل الوقوف على مدى قدرة علم الكلام الجديد على إعادة صياغة الإطار المفاهيمي لعلم الكلام الكلاسيكي، قام حسن حنفي بمحاولة تفكيكية تهدف إلى إعادة قراءة المفاهيم الكلامية التقليدية، من خلال تحليل عناصرها وإعادة بنائها بما يتلاءم مع التحديات الفكرية والوجودية التي يواجهها الإنسان المعاصر. لقد سعى من خلال هذه العملية إلى تحرير علم الكلام من قوالبه التاريخية الجامدة، وفتحه على آفاق معرفية جديدة تستجيب لقضايا الواقع والإنسان.

لقد وقف حسن حنفي موقفًا نقديًا من التصورات التقليدية لعلم الكلام، حيث يرى (حنفي, 2020, ص 67) أن القدامى يكادون يُجمعون على أن علم التوحيد أو علم الكلام هو "العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية"، أي أنه علم نظري صرف يُعنى بإثبات العقائد عبر الاستدلال المنطقي والبرهاني، دون أن يُربط بالعمل والسلوك. وفي هذا الإطار، يُلاحظ حنفي بأن التصور التقليدي يفصل بين الاعتقاد والعمل، مما يفقد العقيدة بعدها الحيوي والعملي، ويجعل منها مجرد قضايا ذهنية بحتة لا تتصل بمسؤولية الإنسان الأخلاقية والاجتماعية.

وفي قوله: "وكأن العقائد موضوعات نظرية صرفة وليست موجهات للسلوك"، يفتح حنفي الباب لتأسيس رؤية جديدة لعلم الكلام، تتجاوز البنية الجدلية والمنطقية التي حكمت الممارسة الكلامية الكلاسيكية، نحو مشروع يعيد وصل العقيدة بالفعل، والإيمان بالسلوك، والمعرفة بالممارسة اليومية. إن النقد الذي يُقدّمه هنا لا يقتصر فقط على طبيعة الموضوعات الكلامية، بل يمتد إلى البنية المنهجية ذاتها، التي اختزلت علم الكلام في الجدل وردّ الشبهات ومعاندة الخصوم.

ويضيف حنفي أيضًا: "كما يخصص القدماء العقائد الدينية بالعقائد «الإسلامية» وحدها، في حين أن الأدلة على صحة العقائد تتضمن كل دين...". في هذا السياق، يدعو حنفي إلى توسيع أفق علم الكلام ليشمل البُعد الإنساني العالمي للعقائد، لأن موضوعات العقيدة — كالإيمان بالله، وخلق العالم، وخلود النفس — هي قضايا مشتركة بين الأديان، حتى وإن اختلفت تسمياتها وتعبيراتها الثقافية. وهذا الانفتاح يشكل مَدخلًا نحو تأسيس علم كلام مقارن، يتجاوز العصبيات المذهبية، ويتفاعل مع تجارب الإيمان المختلفة، مما يُعطي لعلم الكلام بُعدًا كونيًا ومعاصرًا.

من هنا، تصبح الحاجة إلى علم كلام جديد ضرورة ملحّة، لا فقط من أجل إعادة بناء المفاهيم والمصطلحات، بل أيضًا لإعادة توجيه علم الكلام من مجال الدفاع الجدلي إلى ميدان التغيير الحضاري والاجتماعي. إذ إن استمرار علم الكلام كعلم نظري ومنغلق على ذاته يعني تكريسه كتراث ميت، في حين أن الروح القرآنية تدعونا إلى أن تكون العقيدة باعثًا على الإصلاح، ودافعًا للسلوك، ومحفّزًا للتحرّر.

بالتالي، فإن إعادة تعريف علم الكلام ضمن هذا المشروع الحديث لا بد أن تتأسس على رؤية شاملة، تجعل من التوحيد إطارًا لفهم الإنسان والعالم، ومن العقيدة منطلقًا لتحرير العقل، وتحقيق العدالة، وبناء المجتمعات. وبالتالي وضع حنفي بأن علم الكلام أي علم "أصول الدين إذن هو العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفقر وتغريب وتجزئة ولامبالاة"(حنفي, 2020, ص 71) فهذا التعريف يُمثّل نقلة نوعية في تصور علم الكلام، فهو لا يراه مجرد علم تجريدي يتناول قضايا الغيب والعقائد في انفصال عن الواقع، بل يعدّه أداة لتحليل الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي للأمة الإسلامية.

هذا التعريف يتجاوز الرؤية التقليدية لعلم أصول الدين التي حصرت اهتمامه في إثبات العقائد والدفاع عنها بمنطق برهاني جدلي، ليصبح هذا العلم في نظر حنفي معنيًا بفهم معاناة المسلمين في العصر الحديث من هيمنة واستعمار، وتخلّف حضاري، وفقدان الهوية، وتفكك الوحدة، وانعدام الشعور بالمسؤولية الجماعية,، و بالتالي، هذا الفهم يُعيد للعقيدة دورها الرسالي، باعتبارها محرّكًا للتغيير ومصدرًا للمقاومة، لا مجرد منظومة فكرية مغلقة. وهو بهذا المعنى يسعى إلى إعادة بناء علم أصول الدين بوصفه علماً حيّاً، متجذّراً في واقع الناس وموجّهاً لحركتهم نحو التحرّر والكرامة والعدل.

إنّ تفكيك المفهوم التقليدي لعلم الكلام، كما قام به حسن حنفي، لم يكن مجرّد تعديل شكلي، بل أسفر عن تحوّل جوهري في طبيعة المضمون الذي ينبغي أن يتأسّس عليه علم الكلام الجديد. فبعد أن كان علم الكلام الكلاسيكي منحصراً في الدفاع الجدلي عن العقائد والردّ على الخصوم في قضايا إلهية ميتافيزيقية بحتة، أصبح من الضروري اليوم إعادة بناء مواده ومجالاته لتواكب التحديات الواقعية للمسلمين. في هذا الإطار، يقترح حسن حنفي أن يتضمن علم الكلام الجديد ثلاثة محاور رئيسية على الأقل ، تعكس انخراطه الفعّال في قضايا الواقع، وتُعيد للعقيدة دورها في توجيه الحياة والمجتمع، لا بوصفها معرفة نظرية مجرّدة، بل باعتبارها مشروعاً للتحرّر والبناء الحضاري.

أولاً: ضرورة صياغة أيديولوجيا واضحة المعالم تعبّر عن واقع الأمة الإسلامية، وتربط بين الماضي والحاضر، من خلال تجاوز الازدواجية بين الأصالة والمعاصرة، والمحافظة والتقدم، والدين والعلمانية. فالعقيدة يجب أن تتحول إلى طاقة حيوية فاعلة في توجيه الواقع، وإحداث نهضة ثقافية واجتماعية ترتبط بالجذور وتستجيب لضرورات العصر. ويرى حنفي أن هذا لا يتحقق إلا بإعادة بناء علم أصول الدين ليكون علماً عملياً موجهاً للتاريخ، يعيد تفسير العقيدة بوصفها دافعاً للحراك الجماهيري، ومصدراً للهوية الحضارية. ومن هنا، يقترح أن يتطور هذا العلم إلى ما يسميه بـ: "لاهوت الثورة"، "لاهوت التنمية"، "لاهوت التغيير الاجتماعي"، "لاهوت الجماهير"، وغيرها من الصيغ التي تعبّر عن الأبعاد العملية للتوحيد.(حنفي, 2020, ص 71–72)

ثانياً: أن لا تقتصر مهمة علم الكلام الجديد على الطرح النظري، بل تشمل أيضًا العمل التاريخي الفعلي، من خلال تعبئة الجماهير وتجنيدها من أجل تحرير الأرض والثروة والقرار السياسي. فالعقيدة لا تكتمل إلا بالثورة، والتوحيد لا يكون حياً إلا إذا تجسد في حركات تحرر، ومقاومة للاستعمار الخارجي والاستبداد الداخلي، ومن أجل إقامة اقتصاد وطني مستقل، وقضاء على الفقر والتجزئة والتبعية والتخلف. وبهذا يتحول علم أصول الدين إلى علم للتحرير، يؤسس لما يسميه بـ ''الإسلام السياسي'' الجامع بين النظر والعمل، بين الإيمان والفعل، بين العقيدة والحزب، وذلك ضمن مشروع واسع لإعادة بناء التراث وفق رؤى معاصرة.(حنفي, 2020, ص 73–74)

ثالثاً: أن علم أصول الدين الجديد هو مشروع مقاومة شاملة، يتجاوز الحدود القومية المصطنعة، ويؤسس لوحدة فكرية وعملية بين المسلمين في قلب العالم الإسلامي وأطرافه، بغضّ النظر عن اختلاف اللغات أو الثقافات. فالمهمة النهائية لهذا العلم هي تجنيد الجماهير من أجل إعادة توحيد الأمة الإسلامية، وإحياء فكرة الخلافة بصيغتها الحديثة كتحالف حضاري بين شعوب آسيا وأفريقيا، ودول العالم الثالث، لمواجهة التبعية والاستلاب والغزو الثقافي. كما يشمل ذلك تطوير مؤسسات التعليم الإسلامي، وتنسيق جهود الأحزاب، وربط الجامعات ومراكز البحث لتحقيق مشروع نهضوي شامل.(حنفي, 2020, ص 74–75)

وباختصار، فإن علم الكلام الجديد عند حسن حنفي ليس إعادة إنتاج لمقولات قديمة، بل مشروع تحرري شامل، يعيد تشكيل العقيدة بوصفها قوة فاعلة في التاريخ، ويؤسس لنهضة ثانية تنقل الأمة من الجمود إلى الفعل، ومن الغيبوبة إلى الوعي، ومن التخلف إلى الحضور الحضاري الفعّال.

2.2. صياغة مقاصد جديدة لعلم الكلام

إنّ تحوّل موضوعات البحث في علم الكلام الجديد—من القضايا الميتافيزيقية النظرية التي ميّزت علم الكلام الكلاسيكي إلى القضايا الواقعية المرتبطة بالعدالة الاجتماعية، والتحرر، والتنمية، وتشكيل الوعي الجماعي للأمة—قد أدّى إلى تحول جوهري في اتجاه هذا العلم ومقاصده. فلم يعد علم الكلام يقتصر على الدفاع عن العقائد التقليدية أو الرد على الشبهات العقلية فحسب التي كانت تُطرح في العصور السابقة، بل أصبح مطالبًا بأن يكون علمًا حيًّا متفاعلًا مع قضايا الأمة المعاصرة. ومن ثم، فإنّ مقاصد علم الكلام الجديد قد انتقلت من الدفاع النظري عن الإيمان إلى أداء دور استراتيجي في التغيير الاجتماعي وبناء الحضارة.

يرى مصطفى ملكيان أن الدفاع عن العقيدة يشكل الهدف الأساسي بل الوحيد في علم الكلام التقليدي، فإنّ علم الكلام الجديد لا يحصر غايته في هذا الجانب فحسب، بل يعتبره هدفًا ثانويًا ضمن مجموعة من المقاصد الأوسع والأعمق. فالمهام التي يضطلع بها الكلام الجديد تتجاوز حدود الرد على الشبهات، لتشمل تحليل الواقع، وتقديم رؤى إصلاحية، والمساهمة في بناء وعي جماعي يتفاعل مع التحديات الحضارية والاجتماعية للأمة (إعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي, 2016, ص 460). وهذا ما يمثل أحد أبرز الفروق المنهجية بين علم الكلام الكلاسيكي ونظيره الحديث.

ومن أبرز معالم التحول في علم الكلام الجديد، كما أشرنا سابقًا، هو انتقاله من مجرّد وظيفة الدفاع العقلي عن العقيدة إلى وظيفة أوسع وأعمق، تشمل تحليل بنية الفكر الديني وآثاره العملية في الواقع النفسي والاجتماعي والسياسي. وفي هذا السياق، يقدّم المفكر الإيراني المعاصر مصطفى ملكيان تمييزًا بالغ الأهمية بين نوعين من أنماط الدفاع: الدفاع الواقعي والدفاع البراغماتي. يقول ملكيان:

"ما هو الفرق بين الدفاع الواقعي والدفاع البراغماتي؟ الأول يقول: إن القضية الدينية أو المذهبية الفلانية حق، أي إنها مطابقة للواقع، أو هي بتعبير آخر صادقة، بينما الدفاع البراغماتي لا يبحث في صدق القضايا أو كذبها، أو أحقيتها أو بطلانها، لكنه يخوض في أن الآثار المترتبة على الاعتقاد بهذه القضية أفضل من الآثار المترتبة على عدم الاعتقاد بها أو الاعتقاد بعدمها" (إعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي, 2016, ص 461).

إن هذا التمييز بين صدق القضية ونفعها النفسي والاجتماعي يفتح الباب أمام علم الكلام ليكون علمًا مرتبطًا بالواقع أكثر من كونه مجرد تنظير تجريدي. فالكلام التقليدي —كما يوضح ملكيان — انشغل بإثبات المطابقة بين الاعتقاد والواقع، أما الكلام الجديد فيُضيف إلى ذلك سؤالًا جديدًا: ما الآثار المترتبة على هذا الاعتقاد؟ وهل يؤدي إلى التزكية النفسية والاستقرار المجتمعي والفاعلية الأخلاقية، أم إلى نقيض ذلك؟

وفي هذا السياق يُبيّن ملكيان أنّ علم الكلام الجديد لا يقتصر على القضايا الإخبارية فقط —كما هو حال علم الكلام التقليدي — بل يمتد ليشمل القضايا الإنشائية أيضًا، أي الأحكام القيمية والعملية المرتبطة بالسلوك الفردي والجماعي. كما أنه يُوسّع دائرة البحث لتشمل كافة المفردات الدينية، لا فقط القضايا المتعلقة بوجود الله وصفاته، والنبوة والمعاد كما فعل المتكلمون القدامى. وفي ضوء هذا التطور، تتحول العقيدة من كونها مجرد تصديق ذهني إلى كونها رؤية حضارية شاملة، تملك القدرة على تحويل المجتمع وتوجيه الإنسان نحو التحرر من الاستلاب والتبعية والتجزئة.بناءً على ما تقدم من تحليلنا حتى الآن، يمكننا القول بأن علم الكلام الجديد قد تطوّر ليؤدي أدوارًا أكثر حداثة واتساعًا في سياق المعرفة الإسلامية المعاصرة. فلم يعد هذا العلم مجرد فرع تقليدي يُعنى بالدفاع العقلي عن العقائد، بل بات يُشكّل إطارًا معرفيًا واسعًا يستجيب لتحديات الواقع الحديث ويعكس تحوّلات الوعي الديني والاجتماعي والسياسي لدى المسلمين. ومن خلال مراجعة الاتجاهات المختلفة في هذا

الحقل، يتبيّن لنا أنّ لعلم الكلام الجديد مجموعة من المقاصد الرئيسة التي يسعى إلى تحقيقها، والتي تعبّر عن تحوّله من التنظير المجرد إلى التفاعل الفاعل مع قضايا الإنسان والمجتمع.

ومن أبرز المقاصد التي تُعبّر عن التحوّل العميق في علم الكلام الجديد، يبرز مقصد الدفاع الحضاري، الذي يُعد أهمَّ هذه التحوّلات، إذ لم يعد علم الكلام مقتصرًا على مهمته التقليدية في الدفاع الجدلي عن العقائد أو الردّ على الشبهات الفلسفية والكلامية، بل تجاوز ذلك ليُوجَّه نحو إصلاح الواقع وتأسيس مشروع حضاري شامل يواجه مشكلات الاستعمار، والتخلّف، والتبعية، والتجزئة. ويعكس هذا التحوّل انتقال العقيدة من حقل النظر العقلي المجرّد إلى مجال العمل التاريخي والاجتماعي والثقافي، بحيث لم تعد العقيدة مجرد منظومة معرفية تُبنى في الذهن، بل أصبحت حافزًا للسلوك ومحرّكًا للعمل. ومن ثمّ، يقتضي هذا المقصد ربط العقيدة بالسلوك والفعل، حيث يسعى علم الكلام الجديد إلى إعادة وصل الإيمان بالفعل، والمعرفة بالممارسة، والعقيدة بالتحرّك الجماهيري، حتى تصير العقيدة مصدرًا للتحرير ودافعًا للعمل الثوري.

حفظ العقل، ويُراد به صيانة الفكر الإنساني من الانغلاق والتعصب، وضمان استمرار فاعليته في التفكير المنطقي والمتزن داخل جدليات علم الكلام الجديد. وبناءً على هذا المقصد، يُنتظر من المتكلمين المعاصرين أن يُعيدوا قراءة الإشكالات الكلامية الجديدة بعقلانية رشيدة، مع توظيف المناهج الفلسفية الحديثة في تحليلها وفهمها. ذلك أنّ علم الكلام الجديد يُولي أهمية كبرى للمنطق والحجج التجريبية في بناء أطروحاته، إذ يُعدّ الاعتماد على البرهان العقلي والاختبار الواقعي سمةً مميزة لهذا الاتجاه الكلامي المعاصر.

حفظ كرامة الإنسان، إذ العلم الكلام الجديد يتّخذ من الإنسان محورًا أساسًا في خطابه ومقاصده، فإنّ من أبرز وظائفه الحفاظ على كرامة الإنسان وصون هويته الوجودية في سياق الجدل الكلامي. لم تعد المقاربات الكلامية في هذا السياق تنحصر في إثبات العقائد أو دحض الشبهات فحسب، بل أصبحت تنطلق من مركزية الإنسان بوصفه ذاتًا فاعلة، تملك حقّ الفهم والتفسير والنقد والتعبير، في ضوء القيم الأخلاقية والمبادئ الإنسانية.

إنّ التكريم الإلهي للإنسان يقتضي أن تُبنى الخطابات الجدلية على أسس الاحترام المتبادل، وتقدير مشاعر الطرف الآخر، والابتعاد عن الاستعلاء والتجريح، سواء في الطرح أو الرد. فالمقاربة الأخلاقية في علم الكلام الجديد تُعدّ جزءًا جوهريًا من بنيته المنهجية، بحيث لا يكون هدف الجدل الكلامي الانتصار للرأي أو

إسقاط الخصم، بل الوصول إلى الحقيقة بطريقة إنسانية راقية تحفظ كرامة الجميع. وعليه، فإنّ من مقاصد هذا العلم الجديد، أن يُعيد تشكيل آداب الحوار الجدلي، ويؤسس لثقافة كلامية تقوم على التعاطف والتفاهم، لا على الإقصاء والتخوين. فليس المقصود فقط الحفاظ على مضمون العقائد الذي يراعي الجوانب الإنسانية، بل أيضًا تأصيل أخلاقيات الحوار التي تُعلي من قيمة الإنسان ككائن عاقل ومكرم، له الحق في التعبير، والنقد، والاختلاف دون أن يُنتقص من إنسانيته.

إنّ هذا التوجّه يعكس الانتقال من "علم الكلام الجدلي" إلى "علم الكلام الحواري"، الذي يتعامل مع الخلاف بوصفه ظاهرة صحية، تستوجب الحكمة والتروّي، لا الخصومة والصدام. وبهذا المعنى، يُسهم علم الكلام الجديد في بناء وعي جماعي متسامح، يُعلي من شأن القيم الإنسانية، ويجعل من العقيدة مصدرًا للرقي الأخلاقي، والتعايش الحضاري، لا أداة للفرقة والصراع.

الخلاصة

يكشف تحليل مقاصد علم الكلام الجديد عن تحوّل جذري في الوظيفة المعرفية والأخلاقية لهذا الحقل، مقارنةً بمقاصده التقليدية التي تمحورت حول إثبات العقيدة والدفاع عنها في وجه المخالفين. لم يعد المقصد الكلامي المعاصر مقتصرًا على النقض الجدلي أو حفظ النسق العقدي المدرسي، بل اتجه نحو إعادة بناء المفهوم العقدي في ضوء إشكالات الإنسان الحديث، وحاجاته الفكرية والوجودية.

فقد أصبح **حفظ كرامة الإنسان** مقصدًا مركزيًا، يتقدّم على مقصد الردّ على الخصوم، باعتبار أن العقيدة، في سياقها المعاصر، لا تكتمل إلا إذا انبنت على احترام الإنسان كذات فاعلة ومكرّمة. كما برز مقصد **حفظ العقل** باعتباره أداةً لا فقط في البرهنة، بل في النقد والتساؤل والوعي التاريخي، وهو ما يُعبّر عن انتقال علم الكلام من التبرير إلى التفكير، ومن الامتثال إلى المشاركة. أما مقصد **الدفاع الحضاري**، فقد وسّع أفق علم الكلام ليكون خطابًا يسهم في مواجهة تحديات الأمة المعاصرة، من استلاب وتبعية وتجزئة، عبر تفعيل البُعد القيمي للعقيدة في الواقع السياسي والاجتماعي، لا الاكتفاء بحصرها في القضايا الميتافيزيقية.

وبهذا، يمكن القول إن مقاصد علم الكلام الجديد تعبّر عن إعادة توجيه جذرية لهذا العلم، تجعل منه حقلًا تفاعليًا مرتبطًا بتحوّلات الوعي، أكثر من كونه علمًا جدليًا مغلقًا. وهي مقاصد تستلزم تطويرًا في المنهج، وانفتاحًا على العلوم الإنسانية، واستعدادًا لممارسة النقد الذاتي. ومن ثم، فإن مستقبل علم الكلام مرتبط بمدى قدرته على تحقيق هذه المقاصد الجديدة، وتجاوز الإطار الدفاعي التقليدي نحو خطاب عقديّ حيّ يستجيب لمطالب الإنسان الحديث، ويؤسس لتديّن عقلاني، حر، وشامل.

المراجع و المصادر

الظواهري، محمد الحسيني. (1939). التحقيق التام في علم الكلام. مكتبة النهضة المصرية

حنفي، حسن. (2020). من العقيدة إلى الثورة (جـ 1). مؤسسة هنداوي

بن عاشور، عياض. (2019). في أصول الأرثوذكسية السنية (ترجمة أسماء نوريرة). معهد تونس للترجمة.

الخضري، محمد. (1921). تاريخ التشريع الإسلامي (الطبعة 5). دار إحياء الكتب العربية.

السامرائي، نعمان عبد الرزاق. (1968). أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية. بيروت: الدار العربية للطباعة والنشر.

الرفاعي، عبد الجبار. (2023). مقدمة في علم الكلام الجديد (الطبعة 3). بغداد: دار الرافدين.

الرفاعي، عبد الجبار. (2015). الدين والظمأ الأنطولوجي. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير.

الرفاعي، عبد الجبار. (2010). إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير.

الطباطبائي، محمد حسين. (1995). الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان (ترجمة خالد توفيق). قم: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر.

الطباطبائي، محمد حسين. (1982). علي والفلسفة الإلهية. طهران: مؤسسة البعثة.

ابن عربي، محيي الدين. (د.ت). الفتوحات المكية (جـ 1، ص 602). بيروت: دار صادر.

الرفاعي، عبد الجبار (تحرير). (2016). علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.

Mustafa, P. (2010). M. Quraish Shihab membumikan kalam di Indonesia. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Laoust, H. (1958). La profession de foi d'Ibn Batta. Damascus: Institut français de Damas.

Ahmad, M. K. (2014, July). Kalam klasik dan kalam kontemporer (Studi konstruksi metodologi). Jurnal Ilmu Ushuluddin, 13(2).

Yusufian, H. (2014). Kalam Jadid: Pendekatan baru dalam isu-isu agama. Sadra Press.