

# DOĞAL TEOLOJİ İLE KELÂM İLMİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

## THE RELATIONSHIP BETWEEN NATURAL THEOLOGY AND KALÂM

ARŞ. GÖR. (RESEARCH ASSISTANT) **NURAN ÖNDEŞ\***  
FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ  
(FATİH SULTAN MEHMET VAKIF UNIVERSITY, FACULTY OF ISLAMIC STUDIES)

**ÖZ** Bu makale, doğal teoloji kavramını ve bu kavramın İslâm kelâmı ile ilişkisini tarihsel, kavramsal ve metodolojik bir çerçevede incelemektedir. İlk bölümde doğal teolojinin tanımı, ortaya çıktığı düşünsel bağlamlar ve tarihsel gelişim süreci ele alınmaktadır. Ardından bu yaklaşımın Tanrı'nın varlığı ve bazı sıfatlarını akıl ve tabiat üzerinden temellendirme çabası olarak nasıl şekillendiği ortaya konulmaktadır. İkinci bölümde doğal teolojinin temel özellikleri analiz edilmektedir. Akla atfedilen rol, tabiata dayalı istidlâlî imkânlar ve bu yaklaşımın bilgi üretme kapasitesi tartışılmaktadır. Bunun yanı sıra doğal teolojinin kapsam ve sınırları da ele alınarak söz konusu alanın epistemolojik çerçevesi belirgin hale getirilmektedir. Böylece doğal teoloji ile kelâm ilmi arasındaki ilişkinin daha tutarlı ve sistematik bir zeminde incelenmesi mümkün hâle gelmektedir. Üçüncü bölümde ise söz konusu ilişki, kelâmın farklı ekollerinden seçilen örnekler üzerinden somut olarak ele alınmaktadır. Mu'tazilî, Eş'arî ve Mâtürîdî geleneklerde kullanılan akfî istidlâlî yöntemleri incelenerek doğal teolojiyle kesişen ve ayrılan yönler tespit edilmektedir. Çalışma, kelâmın doğal teolojiyi bütünüyle benimsemişliğini, bazı yöntem ve araçlardan sınırlı ve seçici biçimde yararlandığını ve yararlanmasını gerektiğini savunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Doğal Teoloji, Dakû'l-Kelâm, Celî'l-Kelâm, Akfî İstidlâl, Mu'tazilî, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye.

**ABSTRACT** This study analyzes the concept of natural theology and its relationship to Islamic kalâm through a structured approach that integrates definitional, historical, and methodological perspectives. It begins by outlining the meaning, origins, and major stages in the development of natural theology, emphasizing how its scope, function, and epistemic claims have evolved within philosophical and religious traditions. The study then examines the methodological features of natural theology, particularly its reliance on reason and reflection on the natural world to establish the existence of God and certain divine attributes, while also assessing its epistemic strengths and limitations. Building on this foundation, the study explores points of convergence and divergence between natural theology and kalâm. It does so by analyzing representative models from Mu'tazilite, Ash'arite, and Mâtürîdite schools, focusing on their respective methods of rational argumentation. This analysis evaluates whether certain developments within these schools can be understood as partial engagements with natural-theological reasoning. The study concludes that although kalâm can selectively appropriate some elements of natural theology, it does not fully integrate them into its system. Rather, it preserves its distinct epistemological framework by employing rational tools in an instrumental and controlled manner, remaining fundamentally grounded in the authority of revelation.

**Keywords:** Kalâm, Natural Theology, Daqîq al-Kalâm, Jalîl al-Kalâm, Rational Method, Mu'tazilite Theology, Ash'arite Theology, Mâtürîdite Theology.

\* ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8593-3043>  
[nondes@fsm.edu.tr](mailto:nondes@fsm.edu.tr) | <https://ror.org/04mma4681>  
Geliş/Received 30.09.2025 – Kabul/Accepted 30.06.2026

## علاقة اللاهوت الطبيعي بعلم الكلام الإسلامي

الباحثة **نوران أوندش**

جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، كلية العلوم الإسلامية

### المخلص

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل مفهوم اللاهوت الطبيعي وتحديد موقعه ضمن علم الكلام الإسلامي، عبر مقارنة تجمع بين الأبعاد التعريفية والتاريخية والمنهجية. يبدأ البحث ببيان ماهية اللاهوت الطبيعي، وتتبع نشأته في السياقين الفلسفي والديني، مع إبراز أبرز المراحل التي مرّ بها، والتحوّلات التي طرأت على وظائفه وحدود اشتغاله. ثم ينتقل إلى تحليل خصائصه المنهجية، ولا سيما اعتماده على العقل والنظر في العالم الطبيعي لإثبات وجود الله وبعض صفاته، مع تقويم إمكاناته وحدوده في إنتاج المعرفة الإلهية. ويظهر هذا التحليل أن تحديد أدوات اللاهوت الطبيعي وأهدافه يمهد للكشف عن نقاط الالتقاء والاختلاف بينه وبين علم الكلام. وفي القسم التطبيقي، تدرس المقالة العلاقة بين المجالين من خلال نماذج مختارة من المدارس الكلامية، كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية، مع تحليل طرائق الاستدلال العقلي المعتمدة فيها. ويبيّن البحث أن بعض التحوّلات المنهجية في هذه المدارس يمكن تفسيرها بوصفها توظيفاً جزئياً لأدوات اللاهوت الطبيعي، دون أن يفضي ذلك إلى اندماج تام بينهما. وتخلص الدراسة إلى أن علم الكلام قادر على الإفادة من عناصر مختارة من اللاهوت الطبيعي بصورة انتقائية وأداتية، مع الحفاظ على استقلاله الإبيستمولوجي ومرجعياته الوحيانية.

**الكلمات المفتاحية:** علم الكلام، اللاهوت الطبيعي، دقيق الكلام، جليل الكلام، المنهج العقلي، المعتزلة، الأشاعرة، الماتريدية.

## المدخل

يُراد باللاهوت الطبيعي الاستدلال على وجود الله تعالى وصفاته من خلال العقل والنظر في الكون، دون الاعتماد ابتداءً على النصوص الدينية. وترجع أصول هذا الاتجاه إلى بعض الفلاسفة اليونانيين، مثل أفلاطون وأرسطو، الذين سعوا إلى تفسير وجود العالم وإثبات مبدئه الأول. ثم تطورت هذه الفكرة في اللاهوت المسيحي خلال العصور الوسطى، وبرزت عند توما الأكويني بصورة أكثر تنظيمًا. وفي العصر الحديث واصل عدد من الفلاسفة الاهتمام بها، من بينهم ديكرت ولايبنتز وباسكال ووليم بالي، فاستندوا إلى ما يشهده الكون من نظام وإتقان وغائية للاستدلال على وجود الخالق. ولم يكن اللاهوت الطبيعي منفصلاً عن اللاهوت المسيحي، بل استُخدم مدخلاً عقلياً يهيئ لفهم الوحي ويؤيد ما يقرره من حقائق دينية.<sup>1</sup> وفي العصر الحديث ازداد اهتمام الباحثين باللاهوت الطبيعي في إطار الفكر الإسلامي، فعمل بعضهم على إعادة قراءة التراث الكلامي، بينما اتجه آخرون إلى تطوير أساليب الاستدلال فيه بما ينسجم مع الإشكالات الفكرية والمعرفية المعاصرة.<sup>2</sup> ومع أن مصطلح اللاهوت الطبيعي لم يكن معروفاً في التراث الكلامي الإسلامي بهذا الاسم، فإن كتب العقيدة والكلام تناولت كثيراً من المسائل التي ترتبط به. ويظهر ذلك في مباحث دقيق الكلام التي اهتمت بدراسة العالم والطبيعة، واتخذتها أساساً للبحث في القضايا العقيدية الكبرى، مثل حدوث العالم، والجواهر والأعراض، والعلية، والعناية، والوجود. وقد اعتمد المتكلمون على هذه المباحث في الاستدلال على وجود الله تعالى ووحدانيته وكمال علمه وقدرته من خلال الأدلة العقلية. ولم يكن هذا المسلك قائماً على العقل وحده بمعزل عن الوحي، بل جاء منسجماً مع النصوص الشرعية ومؤيداً لما تقرره من حقائق إيمانية، انطلاقاً من مبدأ موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.<sup>3</sup>

تهدف هذه الدراسة إلى تناول العلاقة بين اللاهوت الطبيعي وعلم الكلام الإسلامي من حيث ماهيتها وحدودها، لا بوصفها دعوى تماثل تاريخي، بل من خلال مقارنة إبستمولوجية ومنهجية. وفي هذا السياق، يفهم اللاهوت الطبيعي بوصفه جملة من الاستدلالات الكلامية التي تتناول وجود الله وصفاته

<sup>1</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, çev. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Bros., 1947), I, 2/3

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، *اللاهوت والعقل: دراسة مقارنة* (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، 43-45.

<sup>3</sup> أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر فخر الدين الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، تحقيق: أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، 112/1-120.

الأساسية انطلاقاً من العقل والنظر في العالم، دون الاعتماد المباشر على الوحي. أما علم الكلام، فيُنظر إليه بوصفه علماً أصيلاً يحدد الإطار الذي تصبح فيه هذه الاستدلالات ممكنة ومشروعة، ويبين حدودها ووظيفتها.

ويُظهر النظر في كتب المتكلمين أنهم لم يبدؤوا البحث في مسائل الألوهية بالاستدلال بالنصوص الشرعية، بل سبق ذلك بحث عدد من القضايا المتعلقة بالمعرفة والوجود والعالم. وتُعرض هذه المباحث عادة ضمن موضوعات المعلومات والموجودات والمحدثات، حيث يرى المتكلمون أن معرفة وجود الله تعالى ليست من قبيل العلم الضروري، وإنما تُدرك بالنظر والاستدلال. ومن هنا اكتسب العقل مكانة مهمة في بناء القضايا العقلية وإثباتها. ويُعدّ ما يُعرف في التراث الكلامي بدقيق الكلام من أبرز المجالات التي يظهر فيها هذا المنهج، إذ تناول المتكلمون مسائل الجوهر والعرض، والذرة، والزمان، والمكان، والحركة، والعلية. ولم تُبحث هذه القضايا لذاتها، وإنما جُعلت وسيلة للاستدلال على وجود الله تعالى وصفاته والدفاع عن العقيدة الإسلامية. ولهذا ارتبط البحث في العالم عند المتكلمين بالبحث في الخالق، وأصبح النظر في الكون طريقاً لإثبات القضايا الإلهية.

وعلى الرغم من الاختلافات بين المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، فإن هذه المدارس تتفق في اعتماد الأدلة العقلية عند البحث في مسائل الألوهية. فهي تُثبت وجود الله تعالى ووجودانيته وصفاته بالأدلة العقلية، ثم يأتي الوحي مؤكداً لهذه الحقائق ومبيناً لما يتصل بها من أمور الدين. وبدل ذلك على أن علم الكلام ليس علماً نقلياً محضاً، كما أنه لا يدعو إلى الاستغناء عن الوحي والاكتفاء بالعقل. ومن هنا لا يمكن القول إن علم الكلام واللاهوت الطبيعي شيء واحد، ولا إن أحدهما مأخوذ من الآخر مباشرة، بل توجد بينهما أوجه شبه في بعض طرق الاستدلال والموضوعات التي يتناولانها. غير أن علم الكلام يختلف عن اللاهوت الطبيعي في ارتباطه بالوحي واعتماده عليه في المراحل اللاحقة من البحث، ولا سيما في مسائل النبوة والسمعيات. ولذلك ظل العقل عند المتكلمين وسيلة لفهم العقيدة والدفاع عنها، لا بديلاً عن الوحي أو مستغنياً عنه.

وينطلق هذا البحث من هذا الإطار النظري، ليبحث في إمكان اللاهوت الطبيعي في علم الكلام الإسلامي وحدوده، ساعياً إلى بيان المجالات التي يكون فيها هذا اللاهوت ممكناً ومثمراً، والمواضع التي يبلغ فيها مداه النهائي ويستدعي التكملة بالوحي. وبهذا، تُعالج العلاقة بين اللاهوت الطبيعي وعلم الكلام ضمن مقارنة متوازنة، تتجاوز منطق المطابقة أو الرفض، وتراعي

الخصوصية المنهجية لكل من العقل والوحي في البناء الكلامي الإسلامي

## 1. اللاهوت الطبيعي وخلفيته التاريخية

### 1.1. ما هو المقصود باللاهوت الطبيعي

يُعرّف اللاهوت الطبيعي بأنه ذلك المجال المعرفي الذي يبحث في وجود الله وصفاته من خلال استخدام العقل والملاحظة في العالم، دون أن يعتمد بالضرورة على الوحي كمصدر مباشر<sup>4</sup> ولا يعني هذا أن اللاهوت الطبيعي يُقصي الوحي أو ينافسه، بل هو في جوهره منهج تفسيري مكتمل للوحي، يهدف إلى تقديم أدلة عقلية وكونية على الحقائق الدينية المستندة إلى الوحي.<sup>5</sup> ويُحاول إثبات وجود إله حكيم وخالق، انطلاقاً من مظاهر النظام والدقة في الكون، ومن البنية الأخلاقية في الإنسان.<sup>6</sup>

يشير الاستدلال العقلي على العقائد الدينية سؤالاً مهماً حول قدرة العقل البشري على الوصول إلى معرفة بوجود الله وصفاته من خلال النظر في الكون والتأمل في نظامه دون الاعتماد على الوحي. وعند تناول هذه المسألة تبرز الحاجة إلى التمييز بين اللاهوت الطبيعي والدين الطبيعي، وهما مفهومان قد يبدوان متقاربين في الظاهر، إلا أن بينهما فرقاً واضحاً من حيث المنطلقات والنتائج. فالدين الطبيعي يقوم على الاعتقاد بكفاية العقل في الوصول إلى الحقائق الدينية وتأسيس منظومة عقديّة وأخلاقية دون الحاجة إلى الوحي، وقد ظهر هذا الاتجاه بصورة واضحة عند بعض فلاسفة عصر التنوير. أما اللاهوت الطبيعي فلا يقوم على الاستغناء عن الوحي أو إحلال العقل محله، وإنما يعتمد على العقل والنظر في العالم للاستدلال على وجود الله وبعض صفاته، مع الإقرار بأهمية الوحي ودوره في استكمال المعرفة الدينية.<sup>7</sup>

وتكتسب هذه التفرقة الإستمولوجية أهمية مركزية عند مقارنة علم الكلام الإسلامي وتقييم مدى تقاطعه مع هذه المفاهيم. فالمتكلمون لم يسعوا قط

<sup>4</sup> Mehmet Bulgen, *Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine, Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 105

<sup>5</sup> Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 36-38

<sup>6</sup> الرازي، *المطالب العالية*، 112/1.

<sup>7</sup> J. A. Passmore, *The Perfectibility of Man* (London: Duckworth, 1970), 98

إلى الانخراط في مشروع دين طبيعي يعزل الوحي، بل مارسوا أشكالاً من الاستدلال تتقاطع وظيفياً مع اللاهوت الطبيعي فالهدف لم يكن إقصاء النص، بل بناء أرضية استدلالية عبر النظر في الطبيعة والكون تمهد لقبول الوحي وتثبت معقوليته. بهذا المعنى، يعمل اللاهوت الطبيعي كجسر معرفي يوفر ترسانة منطقية لدرء الاعتراضات الفلسفية، ويعزز التماسك الداخلي للخطاب الإيماني.<sup>8</sup>

ويهدف هذا المنهج إلى تأييد ما يثبته الوحي من قضايا عقدية بالأدلة العقلية والشواهد المستمدة من العالم. ومن ذلك الاستدلال على وجود الله تعالى بما يظهر في الكون من نظام وإحكام، أو بما فيه من غايات ومقاصد، أو بما أودعه الله في الإنسان من إدراك فطري للقيم الأخلاقية.<sup>9</sup>

بناءً على هذا التأسيس، يصبح من الواضح أن دراسة اللاهوت الطبيعي اليوم لا ينبغي أن تركز على مجرد السرد التاريخي لتطوره من الفلسفة اليونانية وصولاً إلى لاهوت العصور الوسطى، بل يجب اختبار صلابته هذا المنهج أمام الأزمت المعرفية التي عصفت به في العصر الحديث. لقد وضع النقد الفلسفي الصارم لا سيما مع ديفيد هيوم في تفكيكه للاستدلال السببي، وإيمانويل كانط في تحجيمه لقدرات العقل المحض حدوداً قاسية لما يمكن للعقل أن يدركه ميتافيزيقياً. هذه التحولات إلى جانب صعود التفسيرات العلمية المادية لم تضرب بنية الدين الطبيعي فحسب، بل وضعت آليات اللاهوت الطبيعي وعلم الكلام أمام تحديات إستمولوجية غير مسبوقة. وعليه سيتنقل هذا البحث لمساءلة كيفية استجابة البنية الاستدلالية لعلم الكلام لهذه التحديات، وكيف أمكن إعادة رسم حدود العقل لإنقاذ المشروع المعرفية للإيمان، ولكن قبل ذلك علينا أن نقف عند سياقه التاريخي وتحولاته الفكرية عبر العصور المختلفة. وعليه، يمكن أن يُقسم هذا العرض التاريخي إلى مرحلتين رئيسيتين، يُراد بها بيان الأطر التي تُشكّل فيها اللاهوت الطبيعي، وكيفية تلقيه في السياقات المختلفة.

## 1.2 . الخلفية التاريخية للاهوت الطبيعي

<sup>8</sup> انظر: Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation* (London: 1730)

<sup>9</sup> William Paley, *Natural Theology* (London: J. Faulder, 1802), ve Boyutları Kozmolojik İlminin Kelâm” ,Bulgen Mehmet ;5-1 *Fakültesi İlahiyat Üniversitesi Marmara* ,“Kozmolojisi zımünüGu *Dergisi*, 39/49-80, 2010/2

تتجذر الإرهاسات الأولى لمقاربات اللاهوت الطبيعي في التراث الفلسفي اليوناني، حيث شهدت تلك الحقبة تحولا إستمولوجيا تمثل في محاولة تفسير العالم استنادا إلى العقل والملاحظة. وفي هذا السياق، لم تُطرح مسألة العلة الأولى كعقيدة دينية، بل كضرورة وجودية وكوسمولوجية. ففي محاورة طيماوس، أسس أفلاطون لرؤية غائية ترفض عشوائية المادة، مقترحا وجود عقل كلي (Nous) أضفى النظام والانسجام على الوجود الكوني.<sup>10</sup> وبالموازاة مع ذلك، قدم أرسطو في كتابه *الميتافيزيقا* مقاربتة الشهيرة القائمة على تحليل الحركة منتهيا إلى حتمية وجود محرك أول مفارق لا تلحقه الحركة، يمثل المبدأ والغاية لكل وجود ممكن. وقد شكلت هذه الطروحات رغم تجردها من أي دافع وحياني اللبنة المنهجية الأولى التي أثبتت إمكانية استنتاج مبدأ إلهي استنادا إلى التأمل المحض في الظواهر الطبيعية.<sup>11</sup>

ولم تبق هذه النزعة العقلانية حبيسة الأروقة الفلسفية المجردة، بل خضعت لعملية استيعاب وإعادة إنتاج داخل المنظومة اللاهوتية في العصور الوسطى. وتمثل جهود توما الأكويني (Aquinas Thomas) ذروة هذا التوظيف؛ إذ أخذ على عاتقه مهمة التوفيق بين الصرامة المنطقية الأرسطية وبين المسلمات الإيمانية المسيحية. لم يكن هدف الأكويني إحلال العقل محل الوحي، بل تأسيس فنانة بأن العقل ضمن حدوده المعرفية يمتلك الأدوات الكافية للبرهنة على وجود الخالق وإدراك بعض صفاته انطلاقاً من معطيات الحس والتجربة.<sup>12</sup> وقد تجسد هذا المشروع بوضوح في مؤلفه الضخم *الخلاصة اللاهوتية (Summa Theologiae)*، حيث صاغ أدلته الخمسة الشهيرة (حجة الحركة، العلة الفاعلة، الإمكان والوجود، تفاوت الكمالات، والنظام الغائي). وتكمن الإضافة النوعية للأكويني في أنه حوّل الاستدلال الطبيعي من مجرد تأمل فلسفي إلى مقدمة ضرورية ممهدة للإيمان. ولتأطير هذه العلاقة منهجيا صاغ قاعدته التأسيسية القائلة بأن النعمة لا تلغي الطبيعة، بل تكملها وتكملها، ليؤكد بذلك أن المعرفة المكتسبة بالعقل والمعرفة الموهوبة بالوحي تعملان في مسارين يتكاملان ولا يتصادمان. وبفضل هذا التأسيس السكولاستيكي اكتسب اللاهوت الطبيعي مشروعيته كحقل معرفي مندمج عضويا في صلب اللاهوت، مما مهد الطريق لاحقا للتطورات العقلانية في

<sup>10</sup> أفلاطون، طيماوس، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: مطبعة المعارف، 1935)، 30-25.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Hugh Tredennick (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933), XII/6-10.

<sup>12</sup> Brian Davies, *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: A Guide and Commentary*, 12.

الفكر الأوروبي الحديث.<sup>13</sup>

شهدت الحقبة الحديثة بالتزامن مع بزوغ فجر النهضة وصعود النماذج العلمية، تحولا جذريا أعاد تشكيل بنية اللاهوت الطبيعي. فقد دشّن الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (René Descartes) مسارا استدلاليا مستحدثا في مؤلفه تأملات ميتافيزيقية، متجاوزا النظر في الآفاق الخارجية ليرتكز على استنطاق الوعي الداخلي واليقين العقلي المحض. وتجسد هذا التحول في ارتكازه على حجة الكمال الأنطولوجية، حيث حاجج بأن حضور فكرة الموجود الأكمل في الذهن البشري القاصر يستلزم منطقياً وجود ذلك الكائن في الواقع الخارجي.<sup>14</sup>

ومع توطد دعائم الثورة العلمية خلال القرن السابع عشر، اتسع الحقل التفسيري للاهوت الطبيعي ليتشابك مع الاكتشافات الفيزيائية والكيميائية. وفي هذا السياق، تبلور ما اصطلح عليه لاحقا باللاهوت العلمي، الذي اتخذ من كل منجز تجريبي أو رياضي شاهداً إضافياً على هيمنة عقل كلي مديبر. وقد تفرعت عن هذا التوجه حزمة من المقاربات؛ إذ اعتبر روبرت بويل (Robert Boyle) أن استكشاف قوانين المادة يوازي في قداسته قراءة كتاب إلهي مسطور في الطبيعة.<sup>15</sup> من جهته هندس غونفريد لايبنتز (-Leibniz) نظريته حول الانسجام المسبق، مقررًا أن العناية الإلهية اقتضت خلق الأفضل بين العوالم الممكنة.<sup>16</sup> وبدوره قرأ إسحاق نيوتن (Newton Isaac) قوانين الجاذبية والانتظام الرياضي بوصفها تجلياً لتدخل إلهي فاعل ومنظم. ولم يقتصر هذا الاستثمار على الفيزيائيين،<sup>17</sup> بل امتد إلى فلاسفة مثل جورج بيركلي (George Berkeley)، الذي ربط التحقق الوجودي للأشياء

<sup>13</sup> .Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, 2/3

<sup>14</sup> René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, çev. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 3

<sup>15</sup> Robert Boyle, *The Works of Robert Boyle*, ed. Thomas Birch (London: Pickering & Chatto, 1999), 1/23

<sup>16</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil* (La Salle: Open Court, 1985), 120

<sup>17</sup> Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, çev. Andrew Motte (New York: Prometheus Books, 1995), General Scholium

بديمومة الإدراك الإلهي.<sup>18</sup> وصولاً إلى الصياغة الغائية الأشهر لوليام بيلي (William Paley) في برهان الساعة، حيث استدل بالتعقيد الميكانيكي الدقيق للكون على حتمية التصميم الذكي.<sup>19</sup>

ورغم هذا الزخم المعرفي، فإن هذه التحالفات بين العقل والعلم لم تكن تسعى بالضرورة إلى دعم الاعتقاد الديني في صورته الأرثوذكسية (التقليدية)، بل مالت في تقاطعات معينة نحو تأسيس إيمان عقلاني يكتفي بشروط الملاحظة والاستنتاج، متحرراً من قيود المعطيات الوحيانية. وقد مهد هذا الاستقلال المعرفي لظهور تصدعات عميقة في البنيان البرهاني للاهوت الطبيعي، تجلت في الهجوم الجذري الذي شنّه فلاسفة النقد.<sup>20</sup>

فقد وجه ديفيد هيوم (David Hume) ضربة قاصمة لبراهين التصميم والغائية عبر تفكيكه لآليات الاستدلال السببي والقياس التمثيلي. وتُوج هذا المسار التفكيكي مع إيمانويل كانط (Immanuel Kant)، الذي جرّد العقل النظري من صلاحياته الميتافيزيقية، مقررًا افتقار الفلسفة الأولى لأدوات يقينية قادرة على إثبات وجود الله خارج نطاق التجربة الحسية.<sup>21</sup>

يُعدّ كل من ديفيد هيوم وإيمانويل كانط من أبرز الفلاسفة الذين وجّهوا انتقادات جذرية إلى مشاريع اللاهوت الطبيعي في الفكر الغربي الحديث، ولا يمكن تناول العلاقة بين علم الكلام واللاهوت الطبيعي بمعزل عن هذه الانتقادات. غير أن أهمية استحضار مواقف هيوم وكانط في هذا السياق لا تكمن في تبني ردود دفاعية مباشرة، بقدر ما تكمن في إدراك حدود الاستدلال العقلي ومجالات صلاحيته، وهو ما ينسجم من حيث المبدأ مع التصور الكلامي للعقل ووظيفته.

فقد شكّك هيوم، في إطار نقده للتجربة العقلية، في مبدأ العلية بوصفه علاقة ضرورية قائمة في الخارج، واعتبر أن ما يُسمّى بالسببية ليس سوى

<sup>18</sup> George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 3.

<sup>19</sup> 10-William Paley, *Natural Theology*, 1.

<sup>20</sup> David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Richard H. Popkin (Indianapolis: Hackett, 1980); Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1929), A.613/B641.

<sup>21</sup> 24-David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 21; Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, A615/B643.

عادة ذهنية تنشأ عن تكرار الاقتران بين الظواهر. ويترتب على هذا التصور إضعاف كثير من براهين اللاهوت الطبيعي التي تقوم على الاستدلال من النظام الكوني أو من العلاقة السببية بين العالم وخالقه. غير أن علم الكلام، ولا سيما في صيغته الأشعرية، لا يقوم في تأسيسه العقدي على مفهوم العلية الضرورية، بل يميز بين الارتباط العادي بين الظواهر وبين الفعل الإلهي المباشر. ومن ثم، فإن نقد هيوم للعلية وإن كان موجّهاً إلى اللاهوت الطبيعي الفلسفي لا يصيب بالضرورة البنية الاستدلالية للكلام القائم على مفهومي الحدوث والإمكان، لا على السببية الذاتية.<sup>22</sup>

أما كانط، فقد مثل منعطفاً أكثر حسماً في نقد اللاهوت الطبيعي، إذ قيد قدرة العقل النظري على تجاوز عالم الظواهر، واعتبر أن براهين وجود الله التقليدية الأنطولوجية والكونية والغائية تتجاوز حدود العقل المحض. غير أن هذا التحديد الكانطي لوظيفة العقل لا يتعارض بالضرورة مع التصور الكلامي، بل يلتقي معه في نقطة أساسية، هي أن العقل لا يُناتج به إنتاج معرفة ميتافيزيقية مستقلة بذاتها، وإنما أداء وظيفة تمهيدية أو نقدية. فالعقل في علم الكلام ليس مصدرًا نهائيًا لمضامين الإيمان، بل أداة لرفع التناقض، وإثبات إمكان المعقولة، وتهيئة المجال للاحتجاج بالوحي.<sup>23</sup> وعليه يمكن القول إن الانتقادات التي وجهها هيوم وكانط إلى اللاهوت الطبيعي الفلسفي لا تؤدي إلى نفي مشروعية التوظيف الكلامي للعقل، بقدر ما تبرز الحاجة إلى التمييز بين مشاريع ميتافيزيقية تسعى إلى تأسيس معرفة عقلية مكتفية بذاتها بالله، وبين المقاربة الكلامية التي تُخضع العقل لمقاصد عقدية محددة، وتُقيّد مجاله بوظيفة خادمة للوحي لا بديلة عنه. وبهذا المعنى لا يقف علم الكلام في مواجهة نقد اللاهوت الطبيعي، بل يستفيد منه في إعادة ضبط حدوده المنهجية. ومع القرن التاسع عشر، ظهرت تحديات علمية جديدة زادت من تأزم موقع اللاهوت الطبيعي، أبرزها نظرية التطور والانتقاء الطبيعي التي قدّمتها تشارلز داروين، والتي فسّرت نشوء الكائنات وتنوعها بمعزل عن فكرة التصميم الإلهي، محدثة بذلك قطيعة كبرى بين العلم والدين في الوعي

David Hume, *An Enquiry Concerning Human* <sup>22</sup>  
.7-Understanding. (Oxford: Oxford University Press, 2007), 4

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. Trans. Paul Guyer and <sup>23</sup>  
Allen W. Wood. (Cambridge: Cambridge University Press), 1998,  
.A592/B620–A642/B670

الغربي.<sup>24</sup>

تفاقت الأزمة الإستمولوجية للاهوت الطبيعي مع الهيمنة المتصاعدة للفلسفة الوضعية (Positivism) والمادية العلمية، اللتين سعتا إلى احتكار تفسير الكون ونفي أي مشروعية للمقاربات الميتافيزيقية، واصمات إياها بالتخلف المعرفي والانتساب إلى حقبة ما قبل العلم. ولم تكن الساحة الفكرية الإسلامية، ولا سيما في أواخر العهد العثماني، بمنأى عن ارتدادات هذه التحولات العنيفة التي عصفت باليقينيات الكلاسيكية. وأمام هذا الزحف المادي، تولد وعي نخبوي ومؤسسي بضرورة إحداث قطيعة مع الجمود المنهجي، والانتقال نحو مقارنة تحديثية تستوعب المستجدات، وهو ما تبلور في مشروع إصلاحية عُرف بعلم الكلام الجديد.<sup>25</sup> هندس رواد هذا المشروع رؤيتهم التجديدية بناءً على تفكيك منهجي دقيق للنسق الكلامي الموروث، مستلهمين الثنائية الكلاسيكية بين جليل الكلام ودقيق الكلام. فقد ميزوا بصرامة بين المقاصد والمسائل التي تُمثل النواة الصلبة للعقيدة (وهي ثوابت غائية لا تخضع للتاريخ)، وبين المبادئ والوسائل التي تشمل النظريات الطبيعية والفيزيائية المستخدمة في البرهنة (وهي أدوات مرنة تتغير بالضرورة مع تطور المعرفة الإنسانية). لقد أتاح هذا الفرز الإستمولوجي للمتكلمين المعاصرين مساحة حرة لتحديث ترسانتهم الاستدلالية والتخلي عن كوزمولوجيا العصور الوسطى، دون المساس بجوهر الاعتقاد.<sup>26</sup>

وقد أثمر هذا الحراك عن مدونة كلامية رائدة سعت إلى الاشتباك المباشر مع الهجمات المادية والداروينية بأدوات العصر ذاته. وبرزت في هذا السياق طليعة من المصنفات التأسيسية التي سعت إلى المزاجية بين أصالة المقصد وحداثة المنهج، من قبيل علم الكلام الجديد لإزميرلي إسماعيل حقي، وتنقيح الكلام لعبد اللطيف الهاربوتي، ورسالة التوحيد لمحمد عبده، إلى جانب الإسهامات البارزة لشبلي النعماني، وفليبي أحمد حلمي، وحسين الجسر في حصونه الحميدية.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Charles Darwin, *On the Origin of Species* (London: John Murray, 1859), 459.

<sup>25</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*. (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası 1339-1341), 156

<sup>26</sup> حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام الجديد (القاهرة: مكتبة وهبة، 2010)، 95-102.

<sup>27</sup> M. Sait Özervarlı, "Yeni İlm-İ Kelâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 31.12.2025).

ويُعد عبد اللطيف الهاربوتي تجسيداً مكثفاً لفلسفة هذا التجديد. إذ استند إلى تبرير تاريخي براغماتي، مشيراً إلى أن رجيل المتكلمين الأوائل لم يجدوا غضاضة في استيعاب الفلسفة اليونانية وتطويرها لخدمة النص متى اقتضت الضرورة الدفاعية ذلك. وبناءً على هذه السابقة المنهجية، جادل الهاربوتي بضرورة الانفتاح النقدي على الفلسفة الغربية الحديثة ودراستها من مظانها الأصلية، بهدف استخلاص ما يعزز العقل الإيماني وتفكيك ما يناقضه، وصولاً إلى تشييد معمار كلامي معاصر قادر على الصمود في وجه الاستحقاقات العلمية والفكرية الراهنة.<sup>28</sup>

في مسار مواز لجهود الهاربوتي، برزت مراجعات نقدية من داخل المركز الرسمي ذاته، تجسدت في المواقف الجريئة لشيخ الإسلام موسى كاظم. فقد وجه نقداً إستمولوجياً لاذعاً لحالة الانغلاق المنهجي التي كبلت بعض الأوساط الأكاديمية العثمانية، محذراً من العواقب الوخيمة للرفض الأعمى والقطيعة الدوغمائية مع الفلسفات الوافدة. ورأى أن هذا التوقع يُفقد الخطاب الكلامي فاعليته وقدرته التداولية، مشدداً عبر دراساته على حتمية الانفتاح الحواري وإعادة هيكلة البناء الاستدلالي ليتسنى للكلام الإسلامي الاشتباك الفعّال مع إفرزات العقل الحديث.<sup>29</sup>

بيد أن هذا المسار التحديثي الواعد اصطدم بقطيعة تاريخية ومؤسسية حادة إبان السنوات التأسيسية للجمهورية. فلم يكن إخفاق مشروع علم الكلام الجديد نابعا من قصور في بنيته المنطقية الداخلية، بل كان ثمرة حتمية لانهايار الحواضن المؤسسية والسياسية للدولة العثمانية. وتزامن هذا التصدع الداخلي مع اجتياح عالمي للتيارات العلمانية والمادية التي هيمنت على الفضاء العام، مما فرض حالة من الكمون الإجباري على مشاريع التجديد اللاهوتي، وجعل السياق الفكري العام شديد العداء لأي مقارنة ميتافيزيقية.

على أن المشهد الإستمولوجي العالمي لم يلبث أن شهد انعطافة حاسمة مع منتصف القرن العشرين، حيث بدأ صرح الوضعية المنطقية في التصدع تحت وطأة المراجعات القاسية لفلسفة العلم. فمع إرساء كارل بوبر لمعيار القابلية للدحض كبديل عن أوهام التحقق التجريبي المطلق، وتفكيك توماس

<sup>28</sup> Abdüllatif Harpûti, *Târih-i İlm-i Kelâm* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1332/1913), 111; Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhu'l-kelâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330/1911).

<sup>29</sup> Şeyhülislâm Musa Kâzım, *Külliyât: Dinî İctima' Makaleler* (İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1336/1918), 292-293

كون لأسطورة التقدم العلمي الخطي عبر إرسائه لمفهوم التحولات الباراديجمية (النماذج الإرشادية)، مروراً بتفكيكات بول فايرآبند ويورغن هابرماس. فقدت المادية العلمية طابعها اليقيني المغلق.<sup>30</sup> وترافقت هذه الخلخلة الفلسفية مع ثورة مفاهيمية كبرى في الفيزياء المعاصرة. إذ أعادت ميكانيكا الكم، ونظريات النسبية، والنموذج الكوسمولوجي للانفجار العظيم، صياغة الأسئلة الوجودية المتعلقة ببدء الكون والضبط الميكروفيزيائي لقوانينه. وقد شكلت هذه المعطيات العلمية المستجدة أرضية خصبة لانبثاق ما يُصطلح عليه اليوم باللاهوت الطبيعي الجديد في المجال التداولي الأنجلوساكسوني منذ الخمسينيات. وقد نهض هذا التيار المعاصر بمهمة إعادة بناء البراهين الغائية والكونية، مستثمراً التعقيد البنيوي للكون والانسجام الرياضي الصارم لقوانينه، ليقدم مرافعة عقلانية صلبة تتقاطع بقوة مع الرؤية التوحيدية وتدعمها.<sup>31</sup>

## 2. البنية الإستمولوجية والخصائص المنهجية للاهوت الطبيعي

يتجاوز اللاهوت الطبيعي كونه مجرد سرديات فلسفية متناثرة حول الذات الإلهية، ليُشكّل نسقاً استدالياً متكاملًا تحكمه ضوابط إستمولوجية وموجهات منهجية صارمة. وتبرز الأهمية النقدية لتفكيك هذه البنية المعرفية بشكل خاص في ظل صعود تيار اللاهوت الطبيعي الجديد، الذي يروم تجسير الهوة بين المكتسبات العلمية المعاصرة والمقولات الإيمانية، محتفظاً في الوقت ذاته بصرامة الآليات العقلانية. إن إدراك هذه الخصائص لا يقتصر على فهم حدود هذا الحقل وأهدافه فحسب، بل يُعد مدخلاً ضرورياً لتقييم مدى مرونته وقابليته للتبيئة والتكامل داخل الفضاء الكلامي الإسلامي.

وفي طليعة هذه الخصائص المنهجية، يبرز التحول الاستدلالي البارز في اللاهوت المعاصر نحو ما يُعرف بالمقاربة التراكمية (Cumulative Case). فقد تخلّى هذا الاتجاه عن وهم البحث عن البرهان الرياضي الأوحد القادر على إثبات الوجود الإلهي بحتمية قاطعة، ليعتمد بدلاً من ذلك إلى هندسة شبكة من الأدلة المتضافرة والمؤشرات الجزئية.<sup>32</sup> ويقوم هذا المنطق على

<sup>30</sup> Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), 66-77; Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Routledge, 1959), 40-42

<sup>31</sup> Alister E. McGrath, *The Re-Enchantment of Nature: The Denial of Religion and the Ecological Crisis* (London: Hodder & Stoughton, 2002), 47

<sup>32</sup> Richard Swinburne, *The Existence of God*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2004), 8

إدراك واع بأن كل دليل كالبرهان الكوسمولوجي، وحجة الضبط الدقيق أو الدليل الأخلاقي قد يفتقر منفردًا إلى القوة الإلزامية النهائية، غير أن تضافرها وتكاملها يُنتج رجحانًا عقلائيًا متينًا للحالة الإيمانية. وتستعير هذه المقاربة آلياتها من منطق الترافع القضائي. حيث قد تعجز القرينة المفردة عن حسم الإدانة، لكن اجتماع القرائن وتقاطعها يرسم صورة نهائية بالغة الإقناع.<sup>33</sup>

ويعكس هذا التوجه الاستدلالي تواضعًا إبستمولوجيًا ملحوظًا؛ إذ يُقر رواده بأن تأسيس المعتقدات الكبرى لا يخضع لصرامة المعادلات الحسابية، بل لترجيحات الاحتمال المعقول، متخلين بذلك عن ادعاءات اليقين المطلق لصالح المعقولية الراجحة. فضلًا عن ذلك، تمنح هذه الشبكة التراكمية اللاهوت الطبيعي مرونة دفاعية فائقة أمام النقد؛ إذ إن اكتشاف ثغرة في أحد الأدلة لا يؤدي بالضرورة إلى انهيار المعمار البرهاني بأسره، لبقاء بقية الأعمدة الساندة التي تحفظ للنتيجة تماسكها. وقد تجلّى هذا المنحى التنظيري بوضوح في إسهامات فلاسفة دين معاصرين، كريتشارد سوينبرن (Richard Swinburne) الذي وظف نظرية الاحتمالات لبيان معقولية الإيمان،<sup>34</sup> ووليام لين كريغ (William Lane Craig) الذي اجتهد في صهر البراهين الكونية والأخلاقية ضمن رؤية نسقية شاملة تقوي بعضها بعضًا.<sup>35</sup>

ارتباطًا بالبنية التراكمية، تبرز خاصية منهجية وحاسمة في اللاهوت الطبيعي تتمثل في الطابع الاكتسابي (Acquired Nature) لأدواته الاستدلالية. فخلافاً للنسق اللاهوتي الوحياني الذي يستمد موثوقيته من عصمة النص المقدس، يتحرك اللاهوت الطبيعي في فضاء الاجتهاد البشري القائم على التأمل الكوني والترتيب المنطقي. هذا التوضع يضيف على مقرراته طابعا اجتهاديا يجعلها عرضة لصيرورة دائمة من النقد، والتمحيص، وإعادة البناء. ولا يُعد هذا الانفتاح النقدي نقيصة، بل يمثل التزاما منهجيًا يُقر بأن الحجج العقلية، مهما بلغت رصانتها الصورية، تظل نتاجا بشريا يقبل التطوير أو الاستبدال بحجج أمتن بيانا. وقد أفضى هذا التوضع المعرفي ببعض تيارات اللاهوت الطبيعي المعاصر إلى الاكتفاء بالرجحان الاحتمالي في إثبات

<sup>33</sup> Paul Copan and William Lane Craig, *The Rationality of Theism* (London: Routledge, 2003), 58

<sup>34</sup> Richard Swinburne, *Wujūd Allāh*, çev. Fâdî Butrus (Beyrut: Dârû'l-Kitâbi'l-Cedîd, 2010), 33

<sup>35</sup> William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics* (Wheaton, IL: Crossway, 2008), 28

القضايا الكبرى، متخليًا عن ادعاء البرهنة الرياضية الصارمة.<sup>36</sup>

بيد أن هذا الإقرار بالمحدودية البشرية في إنتاج الدليل أثار إشكالية دقيقة عند مقارنته من منظور علم الكلام؛ ألا وهي توهم التعارض بين اكتسابية الدليل ويقينية النتيجة العقديّة. لقد حسم العقل الكلامي هذا الاشتباك الوهمي عبر تفكيك منهجي دقيق لمراتب المعرفة، مُميزًا بصرامة بين العلم الضروري (الاضطراري) والعلم الاكتسابي. فالمتكلمون لم يربطوا الاكتساب بالظن، بل اعتبروه مسارًا عقلائيًا منتجًا لليقين النظري، شريطة أن تُبنى الاستدلالات (كمقاربتَي الحدوث والإمكان) على مقدمات قطعية وتصاغ في قوالب برهانية محكمة. وبما أن التكليف الشرعي في أصول الدين يُنطى بالتصديق الجازم، فإن المعرفة الاكتسابية المطلوبة كلاميًا تتجاوز عتبة الترجيح الظني لتلامس سقف اليقين الملزم.<sup>37</sup>

ولحماية هذه اليقينية العقديّة من تقلبات النظر البشري وهشاشته، أرسى المتكلمون ضوابط إبستمولوجية حاکمة تضبط العلاقة العضوية بين الدليل والمدلول. تتجلى أولى هذه الضمانات في المبدأ القاضي بأن تصدع الدليل لا يُسقط المدلول. فإذا تعرض برهان كوزمولوجي لنقد صوري أو مادي كشف عن قصوره، فإن هذا السقوط ينحصر في الآلية الاستدلالية ذاتها ولا ينسحب على الحقيقة الوجودية للخالق، إذ يمكن إثبات المدلول عبر مسالك برهانية بديلة.<sup>38</sup> وتتكامل هذه الضمانة مع مبدأ معرفي ثانٍ يتمثل في الارتقاء بالدليل ليتطابق مع حتمية المدلول. فبدلاً من المساومة على يقينية العقيدة أو الركون إلى أدلة ظنية قابلة للنقض، يلزم المنهج الكلامي الباحث بالسعي الدؤوب لترصين بنيان الحجة وتحسين مقدماتها لتبلغ حد القطع. وفق هذه الهندسة المعرفية تتأسس وسطية كلامية فذة حيث تُستثمر معطيات اللاهوت الطبيعي وقرائنه الظنية كمعاضدات ومؤيدات، في حين يتكفل العقل البرهاني بتشييد الأساس القطعي للإيمان، تاركاً للوحي مساحة التفصيل فيما استعصى على المدارك البشرية المستقلة.

تتسم البنية الاستدلالية للاهوت الطبيعي المعاصر بدينامية معرفية ومرونة إبستمولوجية بالغة، إذ ترفض الركون إلى قوالب برهانية جامدة أو نصوص

<sup>36</sup> 49-Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 46  
<sup>37</sup> Richard Swinburne, *Is There a God?* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 9

<sup>38</sup> مصلح الدين مصطفى القسطلّي، حاشية على شرح العقائد (ضمن: المجموعات السنوية على شرح العقائد النسفية) (لبنان: دار النور الصباح، 2012)، 14.

مغلقة. بل تتعاطى مع آلياتها وحججها بوصفها هياكل مفتوحة تقبل المراجعة، والتفكيك، وإعادة التركيب في ضوء ما تفرزه الفلسفة والعلوم الطبيعية من مكتسبات مستجدة. وتضع هذه السيولة المنهجية عبء التحديث المستمر على كاهل كل جيل من المفكرين، ليعيد قراءة المقدمات وصياغة المفاهيم الكبرى بما ينسجم مع التحولات البارادغمية والفضاء المعرفي لعصره.<sup>39</sup> إن هذه المرونة المنهجية تُمكن اللاهوت الطبيعي من البقاء متفاعلاً مع تطوّر المعرفة البشرية، وتجعل من تجديد البراهين مسؤولية مستمرة تقع على عاتق كل جيل من المفكرين، بحيث يُعاد النظر في المقدمات والمفاهيم والنتائج، بما يواكب السياق الثقافي والمعرفي المتجدد.

وفي هذا السياق التفاعلي الخلاق، لم يكتف اللاهوت الطبيعي باجترار الموروث الكلاسيكي، بل أعاد إنتاج مقولاته الغائية والكونية مستمراً أحدث ما توصلت إليه الفيزياء النظرية وعلم الأحياء. فقد تجلّت هذه الحيوية في انبثاق حزمة من البراهين المحدثة التي كيفت المقولات القديمة مع صرامة لغة العلم الحديث. وفي السياق البيولوجي، استُدعي مفهوم التصميم الذكي (Intelligent Design) لتقديم مرافعة علمية تؤكد أن التعقيد التشريحي المتشابك يتجاوز قدرة التفسيرات العشوائية أو آليات الانتقاء الطبيعي العمياء.<sup>40</sup> والمبدأ الإنسي (Anthropic Principle) للتدليل على أن المعطيات الميكروفيزيائية والثوابت الكونية مضبوطة بصرامة غايتها تهيئة الكون لظهور الحياة الواعية.<sup>41</sup> نظرية الانفجار العظيم (Big Bang) لتدعيم برهان الحدوث الكوني من خلال إثبات البداية الزمانية للوجود المادي، وتوظيف مبدأ الضبط الدقيق (Fine-Tuning)<sup>42</sup> إن هذا التثوير المستمر للأدوات الاستدلالية يمنح اللاهوت الطبيعي أهلية الانخراط كفاعل محوري في الحوار المعقد بين العلم والدين. وهو ما يثبت، من جهة أخرى، أن الرؤية الإيمانية لا تقتات على التراث الماضي المنعزل فحسب، بل تمتلك

<sup>39</sup> Alister E. McGrath, *The Science of God: An Introduction to Scientific Theology* (London: T&T Clark, 2004), 73

<sup>40</sup> William A. Dembski, *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 17

<sup>41</sup> John D. Barrow and Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 16, 22

<sup>42</sup> Robin Collins, "The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe," *The Blackwell Companion to Natural Theology*, 275

قابلية ذاتية للتجدد عبر مقاربات عقلانية منفتحة، تستوعب تعقيدات العصر وتتحدث بلسانه، لثنتج في النهاية خطاباً إيمانياً معقولاً ومواكباً.

من أبرز السمات التي تمنح اللاهوت الطبيعي حيويته أنه يرفض الانغلاق داخل نسق منهجي أحادي، بل يؤسس بنيته على التكامل المعرفي بين مختلف حقول العلم. فهو لا يعتمد على الفلسفة وحدها، بل يمد جسوره نحو الفيزياء، وعلم الأحياء، وعلم الكون، وعلوم اللغة والمنطق. وتهدف هذه التعددية إلى بناء قاعدة استدلالية أوسع وأشمل لإثبات وجود الخالق، وتعميق فهمنا لغائية الكون وسر الوجود.<sup>43</sup>

بفضل هذا الانفتاح العابر للتخصصات، يتمكن اللاهوت الطبيعي من تجاوز الأطر الدفاعية التقليدية، ليقارب الأسئلة الوجودية الكبرى من زوايا علمية وإنسانية متنوعة. فهو، على سبيل المثال، يستلهم معطيات الأنثروبولوجيا لتسليط الضوء على النزعة الفطرية للإيمان، ويستفيد من علم النفس المعرفي لتفسير كيف يدرك الإنسان المعنى والغاية في حياته. وفي الوقت ذاته، يوظف أحدث اكتشافات الفيزياء النظرية لقراءة دقة النظام الكوني، ويستعين بصرامة الفلسفة التحليلية والمنطق لضمان تماسك حججه وسلامة استنتاجاته. إن هذا التلاقح الخلاق بين العلوم الدقيقة والإنسانية لا يجعل من اللاهوت الطبيعي مجرد أداة لحماية العقيدة فحسب، بل يحوله إلى مشروع فكري مرن ومتجدد. وهذا التنوع هو ما يمنحه القدرة على إثراء الرؤية الفلسفية للوجود، ويضمن بقاءه كطرف فاعل ومؤثر في قلب النقاشات الأكاديمية المعاصرة.<sup>44</sup>

وتبرز السمة الختامية للاهوت الطبيعي في امتلاكه خطاباً عالمياً يتجاوز الحدود الضيقة للانتماءات الخاصة. فهو لا يطالب محاوره بالتسليم المسبق بأي نص مقدس، بل يصوغ أدلته بقوالب منطقية وموضوعية متاحة للعقل المشترك، مما يجعله وسيطاً فعالاً للربط بين المعتقدات الإيمانية والمعارف الكونية. وبدلاً من افتعال صدام مع التجربة العلمية، يقرأ هذا المنهج اكتشافات العلم بعين غائية، موفراً مساحةً متكاملة فيها حقائق الدين مع معطيات العلم. هكذا، يتحول اللاهوت الطبيعي إلى منصة حوارية مفتوحة تدعو كل إنسان

Alister McGrath, *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology* (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 45

John Polkinghorne, *Science and Theology: An Introduction* (London: SPCK, 1998), 94

للتأمل في دقة النظام الكوني وطرح أسئلته الوجودية بحرية تامة وبلا إقصاء.<sup>45</sup> وخالصة القول، إن اللاهوت الطبيعي يمثل بنية معرفية متماسكة تقف على مسافة مستقلة نسبياً عن اللاهوت النقلي، لتأسس على النظر الكوني والاستدلال الحر. ومن خلال استعراض خصائصه بدءاً من بنائه التراكمي للأدلة واعتماده على المعرفة الاكتسابية المتجددة، وانفتاحه على شتى العلوم، وصولاً إلى لغته العالمية غير المؤدلجة يتأكد لنا أنه أداة معرفية مرنة وفريدة تسعى لمد جسور الثقة بين العقل والروح، وبين الإنسان ومحيطه. إن هذه السمات مجتمعة لا تجعل من اللاهوت الطبيعي خصماً للعقيدة، بل تمنحنا المبرر المنهجي لإعادة مقارنته من داخل علم الكلام الإسلامي. فاستيعاب هذه الآليات يفتح الباب واسعاً أمام تجديد الخطاب الكلامي وإمداده بأدوات معاصرة، وهو التبادل المنهجي الذي سنسلط عليه الضوء في القسم القادم من هذه الدراسة.

### 3. تجليات اللاهوت الطبيعي في علم الكلام وأهميته المعرفية

#### 3.1. وظيفة علم الكلام ومقاصده

وقبل الخوض في العلاقة بين علم الكلام واللاهوت الطبيعي، لا بد من توضيح جملة من التميزات المفاهيمية التي يترتب على إغفالها وقوع خلط منهجي في فهم وظيفة علم الكلام ومقاصده. يتمثل التمييز الأول في إدراكنا التام بأن الإيمان لا يرادف المعرفة الإستمولوجية المجردة؛ ففي الرؤية الإسلامية، يُمثل الإيمان تصديقاً قلبياً عميقاً يتجاوز حدود التراكم المعرفي والنظري، رغم كونه يستند إليه ولا ينفصل عنه بالكلية. أما التمييز الثاني، فيكمن في ضرورة تحرير مصطلح المعرفة من أسر العلم التجريبي الحديث. فالمعرفة الإنسانية فضاء أرحب بكثير من مختبرات التجربة، وتضم في جنباتها استدلالات عقلية ونظرية يقينية لا تخضع بالضرورة لمعايير القياس المادي والملاحظة المباشرة.<sup>46</sup>

بناءً على هذه المحددات، يمكننا القول بكل وضوح إن علم الكلام لا يلهث خلف النظريات العلمية السائدة ليطوع العقائد وفقاً لها، ولا يهدف إلى مجرد تحقيق التوافق مع العلوم الحديثة. بل يتجه نحو غاية أسمى تمثل في

<sup>45</sup> Ian Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), 88

<sup>46</sup> أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: إبراهيم عطية (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1961)، 16.

إثبات المعقولية لأصول الإيمان، وتحسينها منطقياً أمام أي اعتراضات فكرية متجددة. لذا، حين نرى المتكلمين يوظفون المعارف الكونية أو الفلسفية، فليس ذلك خضوعاً لسلطة الفلسفة أو انبهاراً بالعلم، بل هو استخدام أداتي ذكي وموجه، يخضع بالكلية لحراسة العقيدة وخدمة مقاصدها. وفي ضوء هذا الفهم، تتجلى العلاقة بين علم الكلام واللاهوت الطبيعي ليس كمشروع فلسفي بحت، بل كنسق معرفي متميز؛ نسق يدرك الفروق الدقيقة بين الإيمان والمعرفة، وبين المعرفة والعلم التجريبي، متخذاً من العقل كشافاً ينير الدرب ويُمهّد الساحة للاحتجاج بصدق الوحي.<sup>47</sup>

اتسم علم الكلام في مراحلهِ التأسيسية الأولى بطابع عملي وسجالي. إذ لم تكن غايته الأولى الخوض في أسئلة الفلسفة الكبرى أو الميتافيزيقا المجردة، بل انشغل بالدرجة الأولى بمعالجة الإشكالات الدينية والسياسية التي أفرزتها البيئة الإسلامية المبكرة. فقد تركّزت جهود المتكلمين الأوائل حول قضايا فرضتها طبيعة المرحلة، مثل نزاعات الإمامة، ومسألة العدل الإلهي والوعيد، وطبيعة الصفات، وإشكالية خلق القرآن.

ولكن مع نزوج هذا العلم وتوسع آفاقه، وخاصة خلال القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، أدرك المتكلمون ضرورة بناء أرضية عقلية أصلب لحماية العقيدة. فأخذوا يفتحون تدريجياً على موضوعات أوسع وأشدّ تجريداً، وانتقلوا من مناقشة الجزئيات إلى البحث في أصل الوجود والعدم، وتأسيس نظرية الجوهر والعرض، وتحليل مفاهيم الطبيعة، والحركة، والفراغ وغيرها من القضايا الكونية الكبرى.

وقد تبلور هذا التوسع لاحقاً في إطار منهجي دقيق اصطلاح عليه المتكلمون بالأمور العامة، وهي مقدمات تأسيسية لا بد منها قبل الشروع في دراسة الإلهيات. ومع مرور الزمن، تعمق هذا التوجه العقلاني والفلسفي بشكل لافت، ليلبغ ذروته المنهجية في مرحلة ما بعد الإمام الغزالي (وهي المرحلة التي تُعرف بعصر المتأخرين). وقد بلغ التداخل بين الكلام والفلسفة في تلك الحقبة حداً جعل بعض الباحثين يقررون حقيقة واضحة: لو أننا حذفنا أبواب النبوات والسمعيات من مطولات علم الكلام في تلك الفترة، لأصبح من الصعب جداً التفريق بينها وبين كتب الفلسفة الخالصة ويتجلى هذا

<sup>47</sup> أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق: حسين آتاي (أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 1993)، 45-47؛

Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 72-80.

التحول المعرفي بأوضح صورته في المدونات الكبرى لأعلام المتأخرين، من أمثال القاضي البيضاوي، وسعد الدين التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، وطاشكبري زاده. فقد جرت عاداتهم المنهجية على تصدير مؤلفاتهم بقسمٍ وإفٍ ومفصلٍ للأمور العامة. وفي هذا القسم، يغوصون في تحليلات وجودية وكونية عميقة؛ فيناقشون مفاهيم الوجوب والإمكان، والوحدة والكثرة، وطبيعة الأجسام والأفلاك، وتكوين العالم الأرضي، وصولاً إلى مباحث النفس وماهية الأشياء. ولم يكن هذا الاستطراد في دراسة الطبيعة والوجود ترفاً فكرياً أو خروجاً عن مسار علم الكلام، بل اعتُبر مقدمات عقلية ضرورية لا يمكن بدونها تأسيس نظر سليم وعميق في الذات الإلهية، وفهم صفات الخالق، وتفسير أفعاله في الكون.<sup>48</sup>

### 3.2. علاقة علماء الكلام باللاهوت الطبيعي

لقد أثار التوغل العميق لعلماء الكلام في تفاصيل الطبيعيات والفلسفة شهية العديد من الباحثين المعاصرين لإطلاق توصيفات شتى عليهم؛ فمنهم من اعتبرهم فيزيائيين أو فلاسفة طبيعة، ومنهم من صنف علم الكلام برمته كجهد ميتافيزيقي يبحث في الوجود بما هو موجود. ولكن بنظرة فاحصة للمنهجية التي تطرح بها قضايا الألوهية في مدونات أصول الدين، يتبين لنا عدم دقة هذه الإطلاقات إذا ما أخذت كغايات نهائية. فالمتكلم المسلم لم يدرس قضايا الفيزياء أو الفلسفة أو الكونيات كأهداف علمية مستقلة لذاتها، بل كان تعاطيه معها تعاطياً وظيفياً وأداتياً بامتياز. لقد كانت هذه العلوم بمثابة أدوات العمل التي استعان بها لتشييد البناء العقدي، والبرهنة على وجود الخالق وصفاته الغلا، وتأسيس حقيقة النبوة على أرضية عقلية صلبة. وبناءً على هذا الفهم، فإنه إذا أردنا أن نلبس هذا النشاط الكلامي الفريد لبوساً مصطلحياً معاصراً ودقيقاً، فإن الوصف الأليق به ليس ممارسة الفيزياء أو الميتافيزيقا المجردة، بل هو ممارسة اللاهوت الطبيعي. فهذا الحقل المعرفي يتقاطع تماماً مع صنيع المتكلمين. إذ يُعنى بإثبات وجود الله وصفاته ارتكازاً على المحاكمة العقلية والتأمل الكوني، دون الارتهان المباشر لمعطيات الوحي. بعبارة أخرى، لقد أدرك المتكلمون في وقت مبكر أن الوصول إلى معرفة الله لا يقتصر على قراءة كلماته في الكتاب المسطور، بل يستوجب أيضاً قراءة وتفكيك شفرات الكتاب المنظور (الطبيعة المخلوقة) لاستنطاق ما أودعه الصانع فيها من آثار وبراهين ودلالات تهدي العقول إلى

Yusuf Şevki Yavuz, "Usûlu Selâse", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <sup>48</sup>  
.(Erişim 31.12.2025)

بارئها.<sup>49</sup> وتأسيساً على هذا الفهم، يمكننا التقرير باطمئنان أن علماء الكلام وإن خلت مدوناتهم الكلاسيكية من نحت مصطلح اللاهوت الطبيعي بحروفه قد انخرطوا عملياً في ممارسة جوهره ومضمونه. فقد شيدوا صرح المعرفة العقدية متخذين من العقل أداة تأسيسية للبرهنة، ومن استنطاق عالم الشهادة مسلماً استدلالياً للوصول إلى حقيقة الخالق وصفاته العُلا.

فالمتكلم المسلم، في مقاربتة المعرفية، يلتقي تماماً مع فلاسفة اللاهوت الطبيعي في نظرتهم للكون؛ فهو لا يقف عند حدود العالم المادي ليتخذه غايةً أو موضوعاً نهائياً للبحث، بل ينظر إليه بوصفه آيةً دالة ونافذة تطل على صانعه. ومن خلال تتبع خيوط النظام الكوني، ورصد التغير في حوادث العالم، وقراءة مسارات السببية والاطراد فيه، يتخذ المتكلم من هذا الإحكام جسراً منطقياً للعبور نحو إثبات واجب الوجود. إن هذا التماهي العميق مفاهيمياً ومنهجياً بين العقل الكلامي ومسارات اللاهوت الطبيعي، هو ما يمنحنا المشروعية المعرفية لإعادة قراءة الموروث الكلامي وتسييل الضوء عليه عبر عدسة هذه المقاربات. وهذا التجسير بين التراث والمناهج الحديثة هو تحديد المسعى الذي سيتولى هذا القسم تفكيكه وتحليله من خلال نماذج تطبيقية.<sup>50</sup>

في طليعة النماذج التطبيقية الدالة على هذا التوظيف الخلاق، يبرز صنيع أبي الهذيل العلاف (ت. 235هـ/849م)، الرائد المؤسس للمدرسة المعتزلية بالبصرة. فقد التفت بذكاء المتكلم إلى نظرية الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ)، وهي مقاربة تنحدر أصولها من أروقة الفلسفة الطبيعية. غير أن العلاف لم يتعاط معها بوصفها معطىً نهائياً يجبر وراءه حتميات الفكر اليوناني المادية والإلحادية، بل أخضعها لعملية تبيئة إبستمولوجية صارمة؛ إذ جردها من حمولتها الفلسفية القديمة، وأعاد هندستها من الداخل لتتحول إلى تريس محوري في آلة الاستدلال الكلامي، وأداة برهانية لا غنى عنها لإثبات حدوث العالم وحراسة مبدأ التوحيد.<sup>51</sup> ولم تقف هذه الاستعارة المنهجية عند حدود الاستثناس النظري، بل تغلغلت في عمق البنية الكلامية

49 Cafer Sadık Yaran, "Natural Theology in Christianity and Islam: Is There a Common Core?", *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/38.

50 Bulgen, "Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine", 104.

51 القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، نشر: ج. ح. هوبن (بيروت: دار المشرق، 1986)، 26-27.

حتى ارتقت بها بعض المدارس إلى مصاف المحددات الفاصلة بين الإيمان والكفر. ويتجلى هذا المنزع بوضوح في المسار الأشعري، لا سيما مع الإمام أبي الحسن الأشعري ومن بعده الإمام عبد القاهر البغدادي؛ إذ أرسوا معادلة حاسمة تعتبر إنكار الجوهر الفرد انزلاقاً خطيراً نحو هاوية الإلحاد. ولا ينبع هذا الموقف الصارم من تقديس لفيزياء الجواهر في حد ذاتها، بل من إدراكٍ دقيقٍ لمآلاتها العقديّة؛ فنفي هذه النظرية يُفضي منطقياً إلى القول بالاتصال اللانهائي للمادة، وهو ما يُعطل الرؤية التوحيدية القائمة على عقيدة الخلق المستمر وتدخل الإله الفاعل في كل لحظة زمنية لترجيح الوجود على العدم.

وفي المسار المعتزلي ذاته، يرتقي القاضي عبد الجبار (ت. 415هـ / 1025م) بهذا التوظيف المنهجي إلى مستوى التأسيس القاعدي. ففي مصنفاته الكبرى، كالمحيط بالتكليف والمختصر في أصول الدين يقرر بشفافية تامة أن صرح التوحيد في الاعتقاد الإسلامي ينهض على خمسة أصول عقلية بالغة الدقة، تضرب بجذورها في عمق المباحث الفلسفية والطبيعية.<sup>52</sup> ولم تكن مباحث دقيق الكلام لديه كتحليل ماهية الجسم، والجوهر، وهندسة الزمان والمكان، ونشأة العالم مجرد ملاحق هامشية تُضاف إلى اللاهوت من باب الترف الفكري، بل اعتبرها الدعائم التأسيسية التي لا يُتصور قيام اللاهوت من دونها. فهذه القضايا الكونية هي التي توفر الخلفية العقلانية الإلزامية للبرهنة على نفرد إله واحد بملكية هذا الوجود وخلق. إن هذه الهندسة العقلانية والميتافيزيقية التي شيدها العقل المعتزلي تأسيساً مع العلاف وتنظيراً مع عبد الجبار تُقدم لنا نموذجاً تطبيقياً ناصعاً على التقاطع العضوي بين بنية علم الكلام الكلاسيكي ومقاربات اللاهوت الطبيعي، حيث يغدو استنطاق الكون والاعتماد على البرهان العقلي حجر الزاوية في بناء اليقين الإيماني.

وتأسيساً على ما سبق من النماذج التطبيقية، تتجلى لنا حقيقة ساطعة: لم يقارب علماء الكلام إشكاليات الطبيعة والفلسفة بوصفهم مجرد فلاسفة أو كوزمولوجيين تائهين في التجريد الميتافيزيقي. بل كان يحركهم أفق غائي أسمى، يتجسد في مؤسسة أصول العقيدة الإسلامية على قواطع العقل، وتسخير أحدث ما أنتجته المعرفة الإنسانية في عصرهم لتحقيق هذه الغاية. ولضمان عدم الانحراف عن هذا الأفق، هندس المتكلمون فرزاً منهجياً عبقرياً بين المقاصد والوسائل. فجعلوا قضايا التوحيد وإثبات النبوة هي المقاصد العليا والغايات الثابتة، في حين اعتبروا (تحليل الوجود، وماهية الزمان، وطبيعة الجسم والجوهر) مجرد وسائل وأدوات استدلالية. وهذا

<sup>52</sup> القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، 26-27.

التميز الإستمولوجي الدقيق هو السر الذي منح العقل الكلامي سيادةً معرفية فائقة؛ إذ أتاح لهم التوغل في أعماق المعطيات الكونية والفلسفية وتوظيفها ببراعة، دون أن يفقدوا بوصلتهم العقديّة أو يذوبوا في المرجعيات التي استقوا منها تلك الأدوات.

وفي هذا المضممار العقلاني، يبرز الإمام أبو منصور الماتريدي (ت. 333هـ / 944م) كنموذج فريد ومبكر لهذا التأسيس المنهجي. فقد استهل مدونته الكبرى كتاب التوحيد بتمهيد إستمولوجي رصين، حرّر فيه مصادر المعرفة الإنسانية ومسالكها. ولم يلج إلى قضايا الألوهية مباشرة، بل اتخذ من تحليل البنية الفيزيائية للعالم عبر تفكيك مفاهيم الجوهر، والعرض، والجسم قنطرةً منطقية لإثبات حدوث العالم، وصولاً إلى حتمية وجود صانع أزلي مفارق للحوادث. هذا المسار الماتريدي يجسد بوضوح كيف تحول استنتاج النظام الكوني من مجرد تأمل نظري إلى مسلك برهاني صارم لإثبات وحدانية الخالق. على أن هذا التوظيف الاستدلالي لا ينبغي أن يقودنا إلى استنتاج قاصر يختزل علاقة المتكلمين بالطبيعة في مجرد رد فعل دفاعي أو وظيفة جدلية محضة. بل إن إمعان النظر في تراثهم يكشف عن انخراط أصيل وشغف حقيقي باكتشاف الحقيقة الوجودية. لقد مارسوا أدواراً متراكبة، فكانوا فلاسفة للطبيعة وروادا للميتافيزيقا في آنٍ معاً. حيث خاضوا في أدق الإشكاليات المتعلقة بطبيعة الزمان، والمكان، والحركة، والسكون. ولم يكن هذا الغوص العلمي ترفاً ذهنياً، بل انطلق من قناعة راسخة بأن إدراك الحقيقة الكونية هو الدرب الآمن والموصول حتماً إلى إدراك حقيقة التوحيد.<sup>53</sup> ومن هذه الزاوية، تنهأوى الرؤية التقليدية التي تحبس علم الكلام في زنازة المنافحة والمجادلة. فالمشروع الكلامي هو في جوهره مغامرة عقلانية استكشافية، تتصافر فيها جهود التأسيس مع آليات الدفاع، وتتكامل فيها حرية البحث واليقظة العلمية مع ثوابت الاعتقاد. وهذا التوصيف يمنح علم الكلام جدارة استثنائية ليكون الصورة الإسلامية الأصدق لما يُعرف اليوم باللاهوت الطبيعي، مع احتفاظه بخصوصية التجذر العميق في مقاصد الوحي. لكنّ هذا لا يعني أن المتكلمين اقتربوا من الكون بدافع وظيفي صرف أو دفاعي بحت، بل إنهم من خلال ممارساتهم الاستدلالية أبدوا انخراطاً أصيلاً في البحث عن الحقيقة. لقد تصرّفوا كباحثين ميتافيزيقيين وفيزيائيين في آنٍ واحد، واقتحموا دقائق الأمور المتعلقة بطبيعة الزمان والمكان والحركة والسكون، لا لمجرد

<sup>53</sup> أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، نشر: بكر طوبال أوغلو ومحمد أروجي (أنقرة: ISAM، 2005)، 25.

الترف العقلي، بل من منطلق أن الحقيقة الكونية تقود إلى حقيقة التوحيد.<sup>54</sup> وتأسيسا على ما تقدم، تتبلور أماننا الماهية المزدوجة لعلم الكلام؛ فهو نسق معرفي عبقرى يزواج بين مسارين متكاملين: مسار أول يستلهم يقينياته من الوحي والنص، ومسار ثانٍ يتوسل بالنظر العقلي والتأمل في سنن الطبيعة (وهو صميم اللاهوت الطبيعي). وقد كان الرعيل الأول من المتكلمين على وعي تام بضرورة هذا التلاحم العضوي بين قراءة النص وقراءة الكون، وهو وعي تجلى بوضوح في دقة هندستهم لمصطلحات هذا العلم، وشمولية تبويبهم لمسائله لتستوعب الطبيعة وما وراءها.

لعل من أقدم التجليات وأعمقها لهذا الوعي المنهجي المزدوج، ما دونه الجاحظ (ت. 255هـ/869م) في كتاب *الحيوان* إذ نحت تقسيما إستمولوجيا شطر فيه الممارسة الكلامية إلى مسارين متكاملين: كلام الفلسفة وكلام الدين. حيث يُعبر الأول عن مساحة الاستنطاق العقلي للظواهر الكونية وقوانين الطبيعة والموجودات، في حين يختص الثاني بالمدارات العقدية الكبرى المتمثلة في التوحيد، والنبوات، والمآل الأخروي.<sup>55</sup>

وتشي هذه التفرقة الجاحظية بوعي مبكر بأن المتكلم المتمرس لا يسعه الانغلاق داخل أسوار النصوص العقدية المجردة، بل يلزمه النفاذ إلى صميم السنن الكونية؛ إيماناً منه بأن فك شفرات النظام الطبيعي يمثل البوابة الكبرى والممر الإلزامي لترسيخ عقيدة التوحيد. ومن هنا، فإن الإخلال بهذا التوازن المعرفي يورث تشوها في التصور العقدي؛ فالإمعان في إنكار فاعلية السنن الطبيعية ينسف الجسور البرهانية الموصلة للإيمان، بينما يؤدي الغلو في استقلالية الطبيعة إلى تهميش الفاعلية الإلهية. وكلا المنزلقين التفريط في العقل الطبيعي أو الإفراط فيه يُفضي حتماً إلى تآكل البنيان التوحيدي بدلاً من تدعيمه.<sup>56</sup>

في سياق ترسيخ هذه التراتبية المنهجية داخل النسق الكلامي، يبرز صنيع أبي الحسين الخياط (ت. 300هـ/913م) في كتابه *الانتصار* كشاهد إضافي

<sup>54</sup> محمد عبد الحليم محمود، *فلسفة علم الكلام* (القاهرة: دار الفكر العربي، 1986)، 89-91.

<sup>55</sup> الجاحظ، *كتاب الحيوان*، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: دار الجيل، 1965)، 38/1.

<sup>56</sup> محمد عبد الجبار، «تجديد علم الكلام: قراءة في المفاهيم والتاريخ»، مجلة *التأصيل*، 5 (2020)، 45-47؛ يوسف إسماعيل النبهاني، *حجة الله على العالمين في معجزات سيد المرسلين*، 54/1؛ محمد عمارة، *الإسلام والتعددية* (القاهرة: دار الشروق، 2000)، 103-104.

على تنوع مستويات الحفر المعرفي لدى المتكلمين. فقد أرسى تفريقاً دقيقاً بين طبقتين من القضايا: أولاهما سماها جليل الكلام، وتشمل الأصول العقدية الكبرى (كالتوحيد والعدل) التي تمثل النواة الصلبة للدين<sup>57</sup> أما الطبقة الثانية، فتضم تلك المباحث الفيزيائية والكونية الشائكة التي احتدم فيها النقاش الفلسفي كما هو الحال في تشريح طبيعة الصوت، وآلية السمع، والضوء، وحركة الأجسام وقد سكّ لها الخياط مصطلحات تعكس عمقها وغموضها، من قبيل: دقيق الكلام، ولطيف الكلام، وغامض الكلام. ورغم أنه وضعها في منزلة الأدوات والفروع مقارنة بجليل الكلام، إلا أن هذا التقسيم يبرهن بما لا يدع مجالاً للشك على أن البحث في الطبيعيات (دقيق الكلام) لم يكن غريباً عن العقل الكلامي، بل كان بمثابة المختبر الفيزيائي الذي تُصنع فيه البراهين لحماية الأصول العقدية (جليل الكلام).<sup>58</sup>

ولدى استنطاق البنية المنهجية لكتاب التوحيد نلاحظ بوضوح أن الإمام أبا منصور الماتريدي لم يلج إلى فضاء الإلهيات عبر التقرير المباشر، بل أثر تشييد أساس إبستمولوجي وأنطولوجي بالغ الإحكام. فقد صدر مدونته بتحرير دقيق لمصادر المعرفة الإنسانية، ليبر منها قبل الشروع في قضايا الذات والصفات والأفعال الإلهية إلى تفكيك البنية التحتية للوجود المادي، محددًا ماهيات الجوهر والعرض والجسم. ومن خلال هذا التشريح الفيزيائي الدقيق، صاغ الماتريدي برهانه القاطع على حدوث العالم. متخذاً من هذا الحدوث والتبدل مقدمة منطقية حتمية للبرهنة على الافتقار الذاتي للكون إلى محدث أزلّي يتعالى عن طوارئ النقص والفناء. ولم يقف الاستدلال الماتريدي عند حدود إثبات المبدأ الأول، بل امتد لتوظيف الانسجام الكوني كأداة برهانية لإثبات الوحدانية؛ مقررًا أن أي افتراض لتعدد الإرادات الإلهية سيفضي بالضرورة إلى تصدع التناغم الكوني وانهيار نظامه الدقيق. وتووجا لهذا النسق الاستدلالي، أرسى الماتريدي مبدأ التنزيه المطلق كحجر زاوية في التصور الإلهي، قاطعاً كل صلة تشبيهية بين كمالات الخالق وسمات المخلوقات الحادثة. إن هذا المسار المنهجي الصارم يُجسد بامتياز كيف تتحول قراءة الطبيعة وتحليل بنيتها في العقل الكلامي إلى سلّم عقلاني آمن، يرتقي بالباحث من رصد الظواهر المادية إلى إدراك الذات الإلهية وتنزيهها،

<sup>57</sup> أبو الحسين الخياط، الانتصار، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف (بيروت: دار الجيل، 1990)، 75-77.

<sup>58</sup> حسين علي محفوظ، «مصطلحات علم الكلام بين القدماء والمحدثين»، مجلة التراث، العدد 17 (2002)، 123؛ إبراهيم الحيدري، دقيق الكلام وجليله: دراسة في منهجية التفكير العقدي عند المعتزلة (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2019).

ضمن بناءً لاهوتي متراص يجمع بين دقة البرهان الفلسفي وجلال الاعتقاد الديني.<sup>59</sup>

وفي الضفة الأخرى من المذهب السني، لا تبتعد المدرسة الأشعرية كثيراً عن هذا المسار المنهجي؛ بل تتقاطع معه في هندسة استدلالية بالغة التشابه. ويبرز القاضي أبو بكر الباقلاني (ت. 403هـ/1013م) كأحد أساطين هذا الاتجاه، حيث تتجلى هذه المقاربة الوظيفية بأبهى صورها في التمهيد. فقد صاغ الباقلاني مدونته وفق تراتبية نسقية صارمة، تتدرج بوعي من القواعد المعرفية إلى الحقائق الوجودية، ومنها إلى المطالب العقديّة. فهو يفتح مشروعه بتمهيد إستمولوجي يحزر فيه مباحث المعلومات، ليبر منّا إلى التحليل الأنطولوجي للموجودات والمحدثات، متخذاً من ذلك كله مرقاةً عقلانية للولوج إلى قضايا الألوهية، ثم النبوات، فالسمعيات، وصولاً إلى الإمامة. ويستحوذ مبحث المحدثات على المركز الثقلي في هذا المعمار الكلامي. إذ كرسه الباقلاني بالكامل لتشريح نظرية الجوهر والعرض. ومن مختبر هذه النظرية الفيزيائية، انطلق لبرهنة حدوث العالم، مقررًا بقانون العقل أن الحوادث المادية تفتقر ذاتياً إلى من يخرجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود، لعجزها عن إيجاد نفسها بنفسها، مما يُحتم استنادها إلى خالق أزلي. وفي قلب هذا الاستدلال الكوزمولوجي، يزرع الباقلاني مبدأ التنزيه كحاريس للتوحيد، قاطعاً الطريق أمام أي مماثلة بين الذات الإلهية المتعالية وطبيعة المحدثات الناقصة، ليجعل من نفي التشبيه الركن الركين في تصور الألوهية. والمثير للانتباه في العقل الأشعري هنا، أن توظيف مقولة الجوهر والعرض لم يتوقف عند عتبة إثبات الصانع؛ بل استحالت هذه المقولة إلى أداة تفسيرية شاملة تعمل بكفاءة في تفكيك أعقد الإشكاليات الكلامية. فقد استثمرها الباقلاني ببراعة فائقة في التسويغ المنطقي لإمكان المعجزة عبر تقرير جواز خرق العادات المستندة إلى اقتران الأعراض، وفي تأصيل مسألة الاستطاعة وأفعال العباد، وصولاً إلى مناقشة ونقض نظرية التولد. إن هذا الاتساع في الاستثمار يبرهن بما لا يدع مجالاً للشك على العبقرية الوظيفية لهذه النظرية، وقدرتها على توفير بنية تحتية متماسكة للخطاب الأشعري بأسره، وهو ما يعكس الممارسة الحقيقية لللاهوت الطبيعي في أعرق صورته الإسلامية.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، 25.

<sup>60</sup> الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، نشر: عماد الدين أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1986/1407)؛ عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1981م)، 65.

ويمثل الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني تجسيدا ساطعاً للعبقرية الأشعرية في هندسة المعمار العقدي، وكاشفاً عن الكيفية التي أدار بها العقل الكلاسيكي اشتباكه مع مباحث الألوهية. فقد أبى الجويني أن يقتحم أسوار الإلهيات مباشرة دون تمهيد إبستمولوجي صارم؛ حيث افتتح مدونته بتحرير آليات المعرفة والنظر ومسالك الاستدلال. ومن هذه القاعدة الصلبة، انطلق ليفكك البنية المادية للكون، غائضاً بأسلوب تحليلي دقيق في أعقد الإشكاليات الكوزمولوجية لزمانه؛ كتحليل ماهية الجوهر الفرد، وتفكيك مفاهيم الجسم، والمكان، والخلاء، وشبكة العلية. ولم يكن هذا الإيغال في الطبيعيات استعراضاً معرفياً، بل حتمية منهجية صرح بها الجويني نفسه؛ مؤسساً لقاعدة كلامية ذهبية مفادها: أن الخوض في الذات الإلهية وصفاتها يظل قاصراً ومختلاً ما لم يرتكز أولاً على إدراك علمي دقيق لعالم الحوادث، بوصفه مسرح الدلالة والنافذة الموصلة إلى الخالق. فالعلم بوجود الله، في المنظور الجويني، ليس معطى بدهياً يُفرض على العقل ابتداءً، بل هو إنجاز نظري يُكتسب عبر التأمل العميق في الموجودات الحادثة، ولا يستقيم هذا النظر إلا بإدراك كلي وشمولي لترابط هذا الكون، وفي قلب هذا النسق الاستكشافي، تبرز نظرية الجوهر الفرد كحجر زاوية في الرؤية الكونية لدى الجويني. فقد أوكل إلى هذه النظرية الفيزيائية مهمة استدلالية إستراتيجية تتمثل في حسم قضية تناهي الأجسام ووضع حد لاستحالة انقسامها المستمر. فالإقرار بانقسام المادة إلى ما لا نهاية يُفضي حتماً إلى التسليم بلا نهائية فعلية في بنية العالم المادي، وهو مأزق منطقي يتصادم جذرياً مع حقيقة افتقار العالم وكونه مخلوقاً محدوداً في قبضة الصانع. وبهذا التوظيف الذكي، تتحول فيزياء الجوهر الفرد في يد الجويني من مجرد مبحث طبيعي إلى حارس منطقي صارم يذود عن عقيدة التوحيد، ويثبت تناهي العالم الممهد لإثبات الخالق.<sup>61</sup>

وفي سياق هذه المعركة الاستدلالية، يبرز النقد الإبستمولوجي اللاذع الذي وجهه إمام الحرمين الجويني لإبراهيم النُّطام، كاشفاً عن التهافت المنطقي في مقالته. فقد حاول النُّطام الجمع بين نقيضين لا يجتمعان: الإقرار العقدي بأن الله خلق العالم دفعة واحدة في الماضي، والادعاء الفلسفي بأن الأجسام تتألف من أجزاء لا تتناهى بالفعل. وهنا يطرح الجويني سؤاله

<sup>61</sup> الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب (الدوحة: جامعة قطر، 1978)، 84/1؛ الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر (بيروت، 1999)، 34.

الإفحامي الجذري: إذا كان العالم مؤلفاً من أجزاء لا نهاية لها، فمتى أتم الله خلقها؟ إن القول بانتهاء واستكمال خلق أمر غير متناهٍ يمثل تناقضاً عقلياً صارخاً، والقدرة الإلهية وفق القاعدة الكلامية الراسخة تتعلق بالممكنات لا بالمستحيلات. ومن هذا المنطلق المنطقي، رفع الجويني مبدأ تناهي الحوادث والذي يجد تطبيقه الفيزيائي الأمثل في نظرية الجوهر الفرد من مجرد نظرية طبيعية إلى مصاف الأركان الكبرى للدين وأسس الاعتقاد؛ إذ بانتهاءه ينهار تصور الخلق في الزمان بالكلية. وعلى ذات الدرب المنهجية، يُقدم أبو المعين النسفي طود المدرسة الماتريدية في تبصرة الأدلة، التأصيل المعرفي الأعمق للسرو وراء تقديم العقل الكلامي على النص المتلقى عند التأسيس لثوابت الألوهية. وينقل النسفي في هذا الصدد إجماع العقل السني والاعتزالي (متمثلاً في الإمام الأشعري والمعتزلة) على حتمية استناد أدلة حدوث العالم وإثبات الصانع إلى محض النظر العقلي المجرد.

ومردّ هذه الحتمية يكمن في تحاشي الوقوع في شرك الدور المنطقي الفاسد؛ فالاحتجاج بالنص النبوي لإثبات وجود الله يصطدم بأن موثوقية هذا النص وحججته متوقفة أصلاً على ثبوت النبوة، وثبوت النبوة يفتر بالضرورة إلى إثبات وجود الله والتحقق من حكمته. وهذا الإثبات المبدئي لا سبيل لنيله إلا باستنطاق العقل للنظام الكوني ولغة الطبيعة. ويُمعن النسفي في تفكيك هذه التراتبية المعرفية، مشيراً إلى أن العقل البشري يقف عاجزاً عن التمييز بين المعجزة الصادقة وبين الخوارق الباطلة للمتنبئين الكذبة، ما لم يتسلح مسبقاً بمعرفة راسخة حول كمال القدرة الإلهية وحكمتها المطلقة. وعليه، فإن القضايا التأسيسية الكبرى (حدوث العالم، وجود الخالق، كمال الحكمة والقدرة) لا يمكن استقاؤها ابتداءً من الخبر النبوي. لأن اعتبار قوله حجة هو في ذاته ثمرة لتلك المعارف العقلية السابقة. بهذا التحليل الرصين، يُقرر النسفي سيراً على خطى كبريات المدارس الكلامية لقاعدته الذهبية التي تمنح الأسبقية المنهجية للنظر الكوني على الوحي، جاعلاً من اللاهوت الطبيعي المدخل الحتمي، والممر الإلزامي، لإثبات شرعية اللاهوت الوحياني.<sup>62</sup>

تُفضي القراءات التحليلية لمسالك المدارس الكلامية الكلاسيكية إلى نتيجة جوهرية؛ وهي أن المتكلمين لم يتخذوا من الوحي نقطة انطلاق استدلالية عند التأسيس لمسائل الألوهية والنبوات، بل سلكوا مساراً يرتكز ابتداءً على النظر الكوني والاستدلال العقلي. ويترتب على هذه الحقيقة ضرورة إعادة النظر في التعريفات التقليدية لعلم الكلام التي تحصره في كونه علماً يتناول

<sup>62</sup> النسفي، تبصرة الأدلة، 45-47.

العقائد وفقاً للشريعة. إذ إن هذا التوصيف يغفل الطبيعة التأسيسية للمنهج الكلامي. فعلم الكلام، في جوهره الكلاسيكي، يتبدى كنشاط عقلائي يهدف إلى تشييد الأرضية الإستمولوجية التي تجعل من الاحتجاج بالوحي لاحقاً أمراً ممكناً، ومعقولاً، ومُلزماً من الناحية المنطقية.

إن تقديم العقل على الوحي في هذا السياق لا يمكن اختزاله في دافع واحد، بل تكتنفه اعتبارات منهجية معقدة. فبينما قد يبدو للملاحظ أن المتكلم بوصفه مؤمناً يسعى فقط لتقديم مصادقة عقلية لاحقة لما استقر في قلبه من إيمان، إلا أن التدقيق يكشف أن المسألة تتجاوز مجرد التسويغ. فالتكلم يدرك استحالة إثبات صدق الوحي بالوحي نفسه، لما في ذلك من دور منطقي ينسف القيمة البرهانية للاستدلال. علاوة على ذلك، فإن السياق الجدلي الذي نشأ فيه علم الكلام كمناظر للأديان والتيارات الفكرية المباشرة فرض عليه تبني لغة كونية ومنطلقات عقلية مشتركة. فلم يكن المتكلم يبحث عن إقناع الذات فحسب، بل كان مطالباً ببناء حجج تتسم بالعمومية المعرفية التي يقبلها الخصوم، وهو ما يفسر ارتقاء الاستدلال العقلي إلى مرتبة الأولوية المنهجية في تقرير وجود الخالق وصفاته. إن اشتغال المتكلم باللاهوت الطبيعي يتلون بتلون السياق المعرفي الذي يتحرك فيه؛ ففي المساحات التي يهيمن فيها برهان الحدوث، يستحيل المتكلم إلى باحث في الكوسمولوجيا يحلل ماهية الجسم والذرة والحركة. أما حين يتخذ الاستدلال طابعاً أنطولوجياً، فإنه يوظف الميتافيزيقا كأداة لإثبات واجب الوجود الذي تفتقر إليه الممكنات. وهنا تبرز المفارقة الجوهرية بين المتكلم والفيلسوف؛ فبينما انتقد الفارابي وابن سينا المقاربة الكلامية لكونها لا تبحث في الوجود بما هو وجود لذاته، نجد أن العقل الكلامي كما عبر عنه أبو المعين النسفي نقلاً عن الماتريدي رفض الانشغال بالحقائق المجردة ما لم تكن خادمة لمقصد ديني. إن هذا يؤكد أن علاقة علم الكلام باللاهوت الطبيعي ليست علاقة بحث محايد أو ترف فكري، بل هي علاقة استدلال موجه تحكمه بوصلة عقدية دقيقة. فالتكلم لا يمارس اللاهوت الطبيعي ليكون فيلسوفاً، بل ليكون مؤمناً يمتلك القدرة على برهنة إيمانه وتأسيس معقوليته في الفضاء العالمي المشترك.<sup>63</sup>

<sup>63</sup> İbn Sînâ'ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri", *Uluslararası İbn* 161-/Sînâ Sempozyumu Bildirileri (22-24 Mayıs 2008, İstanbul), 2 Türker, Ömer, "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbü 'ş-Şifâ: el-; 169 (2014) 1/İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil", *Diyanet İlmî Dergi* 50 Macit Fahri, "Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ", ;15-26 çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن الممارسة الكلامية للاهوت الطبيعي لم تتقرب داخل إطار معرفي جامد أو أحادي، بل اتسمت بتعددية إبستمولوجية بالغة الثراء. فالمتكلم لم يكن أسير منهج واحد، بل كان ينتقي أدواته بدقة جراحية تناسب طبيعة الإشكالية المطروحة. فمن تصدى لإثبات وجود الصانع عبر بوابة الخلق من العدم، غاص ببراعة في أعماق المباحث الكوسمولوجية مفككاً مفاهيم الجسم، والجوهر، والحركة، والفراغ. وفي المقابل، متى ما تحولت بوصلة الاستدلال نحو إثبات واجب الوجود، ارتقى المتكلم إلى سماء الميتافيزيقا المحضمة، مناقشاً مقولات الوجود، والإمكان، والوجود. هذه الحركة المعرفية تكشف لنا عن عقل كلامي شديد المرونة، لا يتهبب من التفاعل مع شتى العلوم الطبيعية والفلسفية، ويطوعها جميعاً لتكون في نهاية المطاف خادمة لمقاصده العقديّة العليا. وإذا استصحبنا هذا الوعي إلى واقعنا المعاصر، سنجد أن استنبات آليات اللاهوت الطبيعي داخل حقل علم الكلام الجديد لم يعد خياراً ترفيهاً، بل أضحت ضرورة إبستمولوجية ملحة تفرضها التحديات الفكرية المتسارعة التي تستهدف البنيان العقدي الإسلامي. بيد أن هذا الانفتاح المنهجي على العلوم الحديثة يجب أن تحكمه قاعدة ذهنية لا محيد عنها: الحفاظ الصارم على الجوهر المتمثل في التوحيد والتنزيه. فالمقاربة الكلامية الناجحة هي تلك التي تستثمر المنجز العلمي مع استصحاب المسافة الأنطولوجية الفاصلة بين الخالق والمخلوق؛ أي التمييز القاطع بين الإطلاق الإلهي المتعالي، والنسبية الكونية المحدودة. ومن أعمق تجليات هذا الضابط المنهجي، إدراك العقل الكلامي لضرورة نزع القداسة عن الطبيعة؛ فالطبيعة في المنظور الإسلامي ليست كياناً إلهياً أو قوة تُعبد لثُخشي، بل هي فضاء مخلوق، وقابل للقياس، والفهم، والتحليل المختبري، والعقلي. إن هذا التوصيف لا يقوض صرح الإيمان، بل يزيده رسوخاً؛ إذ يتحول كل كشف علمي جديد يُميط اللثام عن دقة النظام الكوني، إلى شهادة ناطقة بوحداية هذا التناغم وعبقريّة مدبره. وهكذا، تتعقد أواصر المصالحة الكبرى: حيث يغدو العلم التجريبي نفسه أداةً طبيعة وحليفاً استراتيجياً في خدمة العقيدة، مبرهنًا على أن قراءة كتاب الكون لا تقود العقل إلا إلى الإدعان لخالقه.

وفي طليعة النماذج المعاصرة التي تجسد هذا التلاحم المنهجي الخلاق، يبرز الإسهام الرائد لفيلسوف الدين الأمريكي ويليام لين كريغ (William Lane Craig)، من خلال إحيائه وتطويره لما عُرف عالمياً بالبرهان الكوزمولوجي الكلامي (Kalam Cosmological Argument). فقد استلهم كريغ مخرجات الفيزياء الفلكية الحديثة، وفي مقدمتها نظرية الانفجار العظيم، لتوثيق الحدوث الزمني للكون؛ مقررًا بصراحة منطقية أن البداية الحتمية للوجود المادي تستوجب بالضرورة افتقاراً إلى علة أولى مفارقة للطبيعة. وتمثل هذه المقاربة نموذجاً تطبيقياً فذاً لكيفية استثمار المكتسبات العلمية الحديثة في تدعيم اليقين العقدي، مع البقاء التام داخل دائرة التوحيد التي تمثل الروح النابضة للخطاب الإيماني.<sup>64</sup> وفي ضوء هذا التشريح المنهجي، تنجلي أماننا حقيقة ساطعة: إن اللاهوت الطبيعي لا يمثل نبتة غريبة في حقل علم الكلام الإسلامي، بل هو امتداد عضوي وتطور عقلائي لمساراته الكلاسيكية. فهو يحاكي بوضوح ذلك الجناح المعرفي الذي اصطلح عليه الأوائل بدقيق الكلام؛ ذلك الحقل الذي توغل في تحليل هندسة الكون، وقوانين الحدوث، وبراهين النظام، لتأسيس أرضية التوحيد المتينة.

وأمام هذا التدفق الهائل في معطيات العلوم التجريبية، تبرز اليوم مهمة المتكلم المعاصر متمثلة في إعادة صياغة البراهين الكلاسيكية كبرهان العناية، ودليل النظم والغاية في قوالب استدلالية أكثر حداثة وإقناعاً. إذ بات بإمكانه ترفيد خطابه الكلامي بمفاهيم علمية بلغة التطور، كاستثمار مقولة التصميم الذكي (Intelligent Design)، وتوظيف اكتشافات الضبط الدقيق للثوابت الكونية (Fine-Tuning)، واستدعاء المبدأ الإنسي (Anthropic Principle). إن توظيف هذه الأدوات لا يُجدد دماء علم الكلام فحسب، بل يمنحه مرافعة معاصرة تتحدث بلغة العلم الدقيقة، وتتصر في الوقت عينه لحقائق الوحي الخالدة.<sup>65</sup>

وعلى الرغم من هذه الأهمية الاستراتيجية للاهوت الطبيعي، يتحتم علينا إبستمولوجياً تقرير مبدأ حاكم لا محيد عنه؛ وهو أن هذا المسلك العقلائي لا يطمح ولا يُمكن له بحال أن يحل محل الوحي المعصوم أو يستقل عنه

<sup>64</sup> William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, 111

<sup>65</sup> Robin Collins, "The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe," 276

في تأسيس الحقيقة المطلقة. بل تتحدد هويته الوظيفية في كونه أداة برهانية مساندة، تتصافر مع المعطى النقلي لترسيخ اليقين الإيمانى، وتُكمل تشييد المعمار المعرفى الذى هندسته النصوص المقدسة. وعليه، فإن أي استنبات لمناهج اللاهوت الطبيعي فى الحقل الكلامى يظل مشروطاً بالاحتكام الدائم إلى ميزان الوحي العادل، والخضوع لمقاصده الكلية، والالتزام الصارم بمحددات الرؤية الإسلامية التى تضبط زوايا المثلث الوجودى: (الله، والكون، والإنسان).<sup>66</sup> وخلص القول، إن الاستثمار الواعى لأدوات اللاهوت الطبيعي يرفد علم الكلام المعاصر بمرونة فائقة وطاقه استيعابية كبرى. هذه الحيوية المنهجية تمنحه الجسارة للاشتباك الإيجابى والنقدي مع أحدث إفرزات العلم والفلسفة، من دون أن ينبت عن جذوره العقلية أو يتنكر لأسسه العقلية المتينة. وبهذه المقاربة التجديدية الموزونة، يستعيد علم الكلام سيادته وحضوره الفاعل فى المشهد الفكرى الحديث. حارساً أميناً لجوهر التوحيد والتنزيه، ومضطلعاً بمهامه المزدوجة بكفاءة عالية: بوصفه درعاً دفاعية يدرأ الشبهات عن حمى العقيدة، ومنظومة معرفية حية تستكشف آفاق الحقيقة فى ملكوت الله.<sup>67</sup>

### 3.3 علاقة اللاهوت الطبيعي بعلم الكلام الإسلامي

ورغم مساحات التلاقى المنهجى الواسعة والتقاطعات البارزة بين العقليين، فإنه من المجازفة العلمية أن نرسم صورةً توحى بالتطابق المطلق أو التماهى التام بين علم الكلام واللاهوت الطبيعي. فهذه العلاقة المشتركة محكومة فى واقع الأمر بسياجات إستيمولوجية وضوابط منهجية صارمة، تفرز تباينات جوهرية لا يجوز القفز فوقها. ومن هنا، فإن الاكتفاء بتسليط الضوء على مناطق الوفاق والانسجام، وغض الطرف عن محطات الافتراق، يوقع الباحث فى اختزال محلّ يشوه الخريطة المعرفية الحقيقية لطبيعة هذا الاشتباك. وتتجلى أولى هذه المفاصل الخلافية وأعمقها فى هندسة مصادر المعرفة الدينية.<sup>68</sup> فاللاهوت الطبيعي، فى بنيتة الفلسفية الخالصة، يرفع من سقف التوقعات تجاه العقل المجرد؛ مفترضاً قدرته الذاتية على استخلاص

<sup>66</sup> Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 248

<sup>67</sup> Seyyid Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), 45-78

<sup>68</sup> İbrahim Kalın, "Knowledge as Light: A Comparative Analysis of Ghazali and Kant," *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit

معرفة شاملة وكافية بالذات الإلهية من خلال استنطاق الطبيعة وحدها. بل إن هذا المنهج قد يتمدد في بعض صياغاته الفلسفية المتطرفة لِيُنْصَبَ العقل مرجعية نهائية ومكتفية بذاتها، مستغنية تماماً عن أي مدد غيبي أو توجيه إلهي. أما العقل الكلامي، فرغم احتفائه البالغ بالاستدلال والنظر الكوني كضرورة تأسيسية، فإنه يأبى أن يمنح العقل مقام السيادة المطلقة أو المرجعية النهائية المحيطة بكل شيء. فالعقل في المنظور الإسلامي ليس غاية تُقصد لذاتها في مضمار الغيب، بل هو قنطرة تمهيدية ومؤسّرٌ هادٍ. وظيفته الكبرى هي فك شفرات الكون للبرهنة على إمكان النبوة ومعقولة الوحي. إنه باختصار: عقلٌ يمهّد الطريق للنص ولا يزاخمه، ويؤسس لشريعة الوحي الإلزامية دون أن يتوهم قدرته على الحلول محله أو الاستغناء عنه.<sup>69</sup>

ويمتد هذا التباين المنهجي ليطال المدى الإستمولوجي للمعرفة التي يطمح العقل إلى تحصيلها في حق الذات الإلهية. فاللاهوت الطبيعي، بحكم محدودية أدواته التجريبية والمنطقية، يقف عند العتبات التأسيسية الكبرى؛ إذ تنحصر فاعليته في البرهنة على أصل الوجود الإلهي، وتؤكد بعض الصفات الكلية العامة كالقدرة المطلقة، والحكمة، والوحدانية. غير أن هذا العقل المجرد يقف حسيماً متى ما طُلب منه تفكيك التفاصيل اللاهوتية العميقة. أما علم الكلام، فإنه يتجاوز هذا السقف التمهيدي المحدود ليغوص في تشریح شبكة بالغه التعقيد من المباحث الإلهية؛ حيث يعالج دلالات ارتباط الصفات بالأفعال، ويحلل تعقيدات الإرادة الإلهية، ويغوص في كنه صفة الكلام والتكوين، وصولاً إلى تحرير مسائل العدل الإلهي. وهذه مساحات ميتافيزيقية شاسعة يستحيل للاهوت الطبيعي بوصفه نشاطاً عقلياً تجريدياً مستقلاً أن يفِي بحقها أو يستوعب أبعادها دون الاستضاءة بنور النص الوحياني.<sup>70</sup>

وتتجلى أعمق مفارقات هذا التلاقي في الصميم الميتافيزيقي الذي يفسر طبيعة العلاقة بين الله والعالم. فالنزعة الفلسفية التي تتخلل بعض صور اللاهوت الطبيعي تميل في كثير من الأحيان إلى اختزال الذات الإلهية العلية في مفهوم العلة الأولى أو المبدأ الضروري، الذي تفيض عنه الموجودات أو ترتب عليه وفق متتالية منطقية تقترب من الحتمية. وفي المقابل، ينتفض

Krawietz and Georges Tamer (Berlin: Walter de Gruyter, 2013), 133-158.

<sup>69</sup> النسفي، تبصرة الأدلة، 45-47؛ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950)، 17-20.

<sup>70</sup> Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), 3-15.

العقل الكلامي بوعي منهجي حاد ضد هذا الاختزال المخل؛ ليؤسس بصرامة لعقيدة الفاعل المختار. فإله في المنظور الكلامي ليس مبدأً تفسيرياً جامداً لتعليل الوجود، بل هو خالقٌ مريد، يتصرف بمحض مشيئته وحرته المطلقة، ولا تُلزمه أي ضرورة داخلية أو خارجية بفعل الخلق. وينعكس هذا التباين الأنطولوجي بوضوح جلي في مقاربة قانون السببية. ففي حين يتكئ اللاهوت الطبيعي بشكل كثيف على فكرة الضرورة الحتمية للانتظام السببي في الطبيعة متخذاً منها دليلاً لإثبات المنظم، يتبنى علم الكلام رؤية معرفية أعمق؛ حيث يتعاطى مع شبكة السببية بوصفها نظاماً عادياً (اطراداً للسنن الإلهية القابلة للخرق كالمعجزات)، رافضاً إضفاء طابع الضرورة الذاتية أو الحتمية العمياء الكامنة في الأشياء ذاتها. هذا الفهم الكلامي يكسر جبروت الطبيعة، ويُبقي الكون بأسره، في كل لحظة من لحظاته، طوعاً للمشيئة الإلهية الفاعلة والمختارة.<sup>71</sup>

وعلى صعيد الغاية والمنهج، يتبلور افتراق جوهرى آخر. فاللاهوت الطبيعي يميل بطبيعته إلى التجريد، مرتبهاً لأفق فلسفي نظري يتغني بتحصيل المعرفة الإلهية كغاية تأملية محضة، بمعزلٍ عن سياقات التدافع الفكري. أما علم الكلام، فهو في صميمه مشروع مقصدي وجدلي بامتياز؛ إذ يتغيا حراسة الأصول العقدية، وتشيد حصونها المنيعه في وجه العواصف الفكرية والاعتراضات الفلسفية المتناسلة. وهذا ما يجعل استدعاء العقل في الحقل الكلامي مشروطاً بسياق حوارى وتاريخى حي وناضب، يتحرك فيه المتكلم لا كفيلسوف منعزل، بل كمنافح يقظ يدرأ الشبهات ويؤسس لليقين.<sup>72</sup>

ولعل خط التقسيم الأوضح بين المسارين، يتجلى في الموقف الإبستمولوجي من قضايا النبوات والسمعيات. فبينما يقف اللاهوت الطبيعي حسيماً عند العتبات التي لا تدركها الحواس والمنطق المجرد، مفتقراً إلى الأدوات المعرفية القادرة على التأسيس لمفاهيم الوحي والرسالة والمعاد؛

<sup>71</sup> أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1966)، 164-170.

Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), 143-160.

<sup>72</sup> Ömer Türker, "Kelâm İlminin Mahiyeti Üzerine," *İslam Araştırmaları Dergisi*, 21 (2009): 9-34; Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 72-80.

نجد أن العقل الكلامي يجعل من هذه القضايا الغيبية المركز الثقلي في بنائه العقدي بأسره. فالمتكلم يدرك بوعي إستمولوجي عميق أن لفاعلية العقل سقفاً معرفياً تنتهي عنده صلاحياته، لئسّم الرأية بكل تواضع إلى الوحي، بوصفه المرجعية العليا والمصدر المعصوم الذي لا غنى عنه لإضاءة ما وراء الطبيعة.<sup>73</sup> وتأسيساً على ما سبق من محددات، تنجلي لنا الصورة النهائية لطبيعة هذه العلاقة: إنها علاقة تلاقٍ وظيفي محدود، وليست بأي حال اندماجاً كلياً أو تماهياً مطلقاً. فعلم الكلام، ببراعته المعهودة، يستثمر آليات اللاهوت الطبيعي في مراحل التمهيدية لتعميد الطريق أمام النص، ولكنه يضرب حولها سياجاً محكماً يمنعها من تجاوز قدرها أو التحول إلى بديل منازع لسلطة الوحي. وبهذا الوعي المنهجي الدقيق، لا يعمد العقل الكلامي إلى إقصاء اللاهوت الطبيعي أو تهميشه، كما أنه لا يذوب في قوالبه الفلسفية. بل يمارس عملية إعادة تبيئة وتوظيف ذكي لمقولاته، صاهراً إياها داخل مشروع عقدي أرحب، تطله المرجعية الوحيانية الحاكمة، وتوجهه المقاصد العليا للإيمان.

## الخاتمة

توصلت هذه الدراسة إلى أنّ العلاقة بين علم الكلام الإسلامي واللاهوت الطبيعي ليست علاقة تطابق تام ولا قطيعة مطلقة، بل هي علاقة تداخل محدود تحكمه اعتبارات منهجية ومعرفية دقيقة. فقد أظهر التحليل أنّ علم الكلام، وإن اشترك مع اللاهوت الطبيعي في توظيف الاستدلال العقلي لإثبات وجود الله وبعض صفاته، إلا أنّ هذا الاشتراك لا يرقى إلى مستوى الاتحاد المنهجي أو التطابق المعرفي بين المجالين.

وقد بيّنت الدراسة، في ضوء التتبّع التاريخي لمفهوم اللاهوت الطبيعي، أنّ هذا الأخير لم يكن نسقاً معرفياً ثابتاً عبر العصور، بل تشكّل في سياقات فلسفية وعلمية متباينة، وتحول بتغيّر التصوّرات السائدة للعقل والطبيعة والمعرفة. فمن الفلسفة اليونانية إلى اللاهوت المسيحي الوسيط، ثم إلى النقد الفلسفي الحديث وما بعده، ظلّ اللاهوت الطبيعي يعيد تعريف ذاته تبعاً للأطر المعرفية التي احتضنته. ويكشف هذا المسار التاريخي أنّ إمكانيات

<sup>73</sup> الماتريدي، كتاب التوحيد، 3-10؛

Fazlurrahman, *Islām*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979),

6-12.

اللاهوت الطبيعي وحدوده ليست معطى ميتافيزيقيا ثابتا، بل نتاج تراكمات إستمولوجية متغيرة.

كما خلصت الدراسة، من خلال تحليل الخصائص المنهجية للاهوت الطبيعي، إلى أن هذا الاتجاه يمنح العقل دورا تأسيسيا في إنتاج المعرفة الإلهية، ويعتمد على الطبيعة بوصفها مجالا دلاليا مستقلا للكشف عن الإله. غير أن هذا التصور للعقل، رغم ما يوفره من إمكانات تبريرية، يواجه إشكالات إستمولوجية عميقة، لا سيما في ضوء الانتقادات التي وُجّهت إليه في الفلسفة الحديثة، والتي كشفت عن محدودية العقل في إنتاج معرفة ميتافيزيقية يقينية بمعزل عن الوحي.

وفي ضوء ذلك، أظهرت الدراسة أن الاستدلال الكلامي يختلف جوهريا عن اللاهوت الطبيعي في موقع العقل ووظيفته. فالعقل في علم الكلام ليس سلطة معرفية مستقلة تنتج معرفة إلهية مكتفية بذاتها، بل هو أداة استدلالية تُمهّد لقبول الوحي وتقوم بوظيفة الدفاع عنه وتفسير معقوليته. ومن ثم، فإنّ اعتماد المتكلمين على الاستدلال العقلي في مباحث الألوهية لا يعني تبنيهم للاهوت الطبيعي بمعناه الفلسفي الحديث، بل يعكس توظيفاً أداتياً للعقل ضمن إطار معرفي تُحدّده المرجعية الوحيانية.

وقد أكّد التحليل المقارن لمدارس الكلام الكبرى -المعتزلية، والأشعرية، والماتريدية - أن المتكلمين، على اختلاف مناهجهم، قد انطلقوا في كثير من مباحث الألوهية من دراسة العالم وأحواله، واستثمروا مباحث الجوهر والعرض، والحدوث، والسببية، والنظام الكوني، بوصفها وسائل تمهيدية لإثبات وجود الخالق وصفاته. غير أن هذه المباحث لم تُطرح في سياق بحث فيزيائي أو ميتافيزيقي خالص، بل أدرجت ضمن ما يُعرف في التراث الكلامي بدقيق الكلام، أي باعتبارها وسائل خادمة للمقاصد العقديّة الكبرى.

ومن هنا، تبين أن القول بأن علم الكلام هو مجرد صورة إسلامية من اللاهوت الطبيعي قول يفتقر إلى الدقة المنهجية. فعلم الكلام لا يتبنّى جميع افتراضات اللاهوت الطبيعي، ولا يقبل نتائجها على إطلاقها، بل ينتقي من أدواته ما ينسجم مع بنيته المعرفية وأهدافه العقديّة. ويُعدّ التفريق الكلاسيكي بين المسائل والمقاصد من جهة، والوسائل والمبادئ من جهة أخرى، إطارا حاسما لفهم هذا الانتقاء، إذ يتيح الحفاظ على ثبات المضمون العقدي مع إمكان تجديد الآليات الاستدلالية.

كما أبرزت الدراسة أن محاولات تجديد علم الكلام في العصر الحديث،

ولا سيما في السياق العثماني والإسلامي المتأخر، تمثل امتدادا واعيا لهذا الفهم المنهجي. فقد سعت مشاريع علم الكلام الجديد إلى إعادة النظر في الأدوات الفلسفية والعلمية المستخدمة في الاستدلال، دون المساس بجوهر العقيدة الإسلامية. ويعكس هذا التوجّه وعياً بأنّ التفاعل مع المعارف الحديثة لا يستلزم الذوبان في اللاهوت الطبيعي الغربي، بل يقتضي توظيفاً نقدياً وانتقائياً يحافظ على الخصوصية المعرفية لعلم الكلام.

وخلاصة القول، إنّ العلاقة بين علم الكلام واللاهوت الطبيعي تقوم على تقاطع محدود في مستوى الوسائل، لا على وحدة في المقاصد أو الأطر المعرفية. فالكلام، وإن استفاد من بعض مناهج الاستدلال الطبيعي، ظلّ علماً وحياني المرجعية، عقلاني الأداة، دفاعي الغاية. وتكشف هذه النتيجة عن إمكان صياغة خطاب كلامي معاصر يستفيد من منجزات الفكر الفلسفي والعلمي الحديث، دون أن يتخلى عن حدوده الإستمولوجية أو يفقد هويته العقدية.

Gerici Sijbe

## المصادر والمراجع

أفلاطون، طيماوس. ترجمة: أحمد لطفي السيد. القاهرة: مطبعة المعارف، 1935.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. نشر: عماد الدين أحمد حيدر. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1986.

بدوي، عبد الرحمن. اللاهوت والعقل: دراسة مقارنة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. أصول الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1981.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. كتاب الحيوان. تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: دار الجيل، 1965.

الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. الشامل في أصول الدين. تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت، 1999.

-----، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق: محمد يوسف موسى. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950.

-----، البرهان في أصول الفقه. تحقيق عبد العظيم الديب. الدوحة: جامعة قطر، 1978.

الحيدري، إبراهيم. دقيق الكلام وجليله: دراسة في منهجية التفكير العقدي عند المعتزلة. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2019.

الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد. الانتصار. تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف. بيروت: دار الجيل، 1990.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. المطالب العالية من العلم الإلهي. تحقيق: أحمد حجازي السقا. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.

الشافعي، حسن. المدخل إلى دراسة علم الكلام الجديد. القاهرة: مكتبة وهبة، 2010.

عبد الجبار، محمد. «تجديد علم الكلام: قراءة في المفاهيم والتاريخ» مجلة التأصيل العدد 5، 2020.

عمارة، محمد. الإسلام والتعددية. القاهرة: دار الشروق، 2000.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق: إبراهيم عطيه. القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1961.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. تهافت الفلاسفة. تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1966.
- القاضي عبد الجبار. المجموع في المحيط بالتكليف. نشر: ج. ج. هوبن. بيروت: دار المشرق، 1986.
- القسطلي، مصلح الدين مصطفى. حاشية على شرح العقائد، ضمن المجموعات السنوية على شرح العقائد النسفية. لبنان: دار النور الصباح، 2012.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. كتاب التوحيد. نشر: بكر طوبال أوغلو ومحمد أروجي. أنقرة: İsam، 2005.
- محفوظ، حسين علي. «مصطلحات علم الكلام بين القدماء والمحدثين». مجلة التراث العدد 17، 2002.
- محمود، محمد عبد الحليم. فلسفة علم الكلام. القاهرة: دار الفكر العربي، 1986.
- النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد. تبصرة الأدلة في أصول الدين. تحقيق حسين آتاي. أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 1993.
- هاربوتي، عبد اللطيف. تاريخ علم الكلام. إسطنبول: مطبعة نجم استقلال، 1332/1913.

### Bibliyografya / References

Abdülcebbâr, Muhammed. "Tecdîdü 'ilmi'l-kelâm: Kıırâ'a fi'l-mefâhîm ve't-târîh". *Mecelletü t-te'sîl*, 5 (2020), 45-47.

Adamson, Peter. "The Kindian Tradition: The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism". *The Libraries of the Neoplatonists* içinde, ed. Cristina D'Ancona, 351–370. Leiden: Brill, 2010.

Altaie, Basil. "Islam & Natural Philosophy: Principles of Daqîq al-Kalâm". ResearchGate. Erişim 21 Temmuz 2025.

Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*. çev. Anton Pegis. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1955.

----- . *Summa Theologiae*. çev. English Dominican Province. New York: Benziger Bros., 1947.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Hugh Tredennick. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *Uşûlü 'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

el-Bâkîllânî, Ebû Bekir. *Temhîdü 'l-evâ 'il ve telhîşü 'd-delâ 'il*. Nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986.

Barbour, Ian. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997.

Barrow, John D. – Tipler, Frank J. *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Bedewî, Abdurrahman. *el-Lâhût ve 'l-'akl: Dirâse mukârane*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.

Berkeley, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Boyle, Robert. *The Works of Robert Boyle*. Ed. Thomas Birch. London: Pickering & Chatto, 1999.

Bulğen, Mehmet. “Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine”. *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları* içinde, 101–120. İstanbul: Ensar, 2017.

----- . “Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010), 49–80.

----- . “Kelâmda Doğal Teoloji Problemi”. *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 28 (2012), 1–28.

Câhiz. *Kitâbü 'l-hayevân*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Dâru'l-Cil, 1965.

Craig, William Lane – Sinclair, James. “The Kalam Cosmological Argument”. *The Blackwell Companion to Natural Theology* içinde, ed. William Lane Craig – J. P. Moreland, 101–201. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Craig, William Lane. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Wheaton, IL: Crossway, 2008.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut, 1999.

----- . *el-Burhân fî usûli 'l-fıkh*. Thk. 'Abdül'azîm ed-Dîb. Doha: Câmi'atü Katar, 1978.

----- . *el-İrşâd ilâ kavâti 'i 'l-edille fî usûli 'l-i'tikâd*. Nşr. Mu-

ammed Yûsuf Mûsâ. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1950.

Darwin, Charles. *On the Origin of Species*. London: John Murray, 1859.

Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.

Davies, Brian. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Dembski, William A. *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Çev. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Fazlurrahman. *İslâm*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.  
el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Nşr. İbrâhim Âtî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1961.

----- . *Tehâfütü'l-felâsife*. Nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1966.

Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. New York: Random House, 1956.

Harpûtî, Abdüllatif. *Târih-i İlm-i Kelâm*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1332/1913.

----- . *Tenkîhü'l-keâm*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330/1911.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyn. *el-İntişâr*. Thk. Necm Abdurrahman Halef. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

----- . *Dialogues Concerning Natural Religion*. Indianapolis: Hackett, 1980.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b Hasan el-Ensârî. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l- Hasan el-Eş'ari*. ed. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.

'Îmâre, Muhammed. *el-İslâm ve'te'addüdiyye*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2000.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Mecmû' fi'l-muhîţ bi't-teklîf*. Nşr. J. J. Houben. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

Kalın, İbrahim. “Knowledge as Light: A Comparative Analysis of Ghazali and Kant.” *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* içinde, ed. Birgit Krawietz – Georges Tamer, 133–158. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

el-Kestelî, Muslihuddin Mustafa. *Hâşiye alâ Şerh 'il-Akâid (el-Mecmûatü's-seniyye ala şerhi'l-akâidi'n-neseftiyye içinde)*. Lübnan: Daru'n-Nuru's-Sabah, 2012.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. La Salle: Open Court, 1985.

Mahfûz, Hüseyin Ali. “Muştalahâtü 'ilmi'l-keâm”. *Mecelle-tü't-türâs*, sy. 17 (2002), 121–126.

Mahmûd, Muhammed Abdülhalîm. *Felsefetü 'ilmi'l-keâm*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1986.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM, 2005.

McGrath, Alister E. *The Re-Enchantment of Nature: The Denial of Religion and the Ecological Crisis*. London: Hodder & Stoughton, 2002.

McGrath, Alister E. *The Science of God: An Introduction to Scientific Theology*. London: T&T Clark, 2004.

McGrath, Alister. *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

Musa Kâzım, Şeyhülislâm. *Külliyât: Dinî İctimaî Makaleler*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336/1918.

Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989.

en-Neseî, Ebû'l-Mu'în. *Tabsiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. Nşr. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.

Newton, Isaac. *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Trans. Andrew Motte. New York: Prometheus Books, 1995.

Özervarlı, M. Sait. “Yeni İlm-i Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yeni-ilm-i-kelam>

- Paley, William. *Natural Theology*. London: J. Faulder, 1802.
- Passmore, J. A. *The Perfectibility of Man*. London: Duckworth, 1970.
- Plantinga, Alvin. *God and Other Minds*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- . *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Polkinghorne, John. *Science and Theology: An Introduction*. London: SPCK, 1998.
- Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 1959.
- er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Metâlibü'l- 'âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. ed. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l- Arabi, 1987.
- Swinburne, Richard. *Is There a God?* Oxford: Oxford University Press, 2010.
- . *The Existence of God*. 2. bs. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- . *Wucûdullâh*. Çev. Fâdî Butrus. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 2010.
- Şâfî, Hasan. *el-Medhal ilâ dirâseti 'ilmi'l- kelâmi'l- cedîd*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2010.
- Taliaferro, Charles. "The Project of Natural Theology." *The Blackwell Companion to Natural Theology* içinde, ed. William Lane Craig – J. P. Moreland, 1–25. West Sussex: John Wiley & Sons, 2012.
- Tindal, Matthew. *Christianity as Old as the Creation*. London, 1730.
- Türker, Ömer. "Kelâm İlminin Mahiyeti Üzerine." *İslam Araştırmaları Dergisi* 21 (2009): 9–34.
- Ward, Keith. *Why There Almost Certainly Is a God: Doubting Dawkins*. Oxford: Lion Hudson, 2008.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Yaran, Cafer Sadık. "Natural Theology in Christianity and Islam: Is There a Common Core?" *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999): 38.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Usûlü Selâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 31 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/usul-i-selase>

Gerı Çekildi  
تم سحبہ