

إمكانية تطبيق اللاهوت الطبيعي في علم الكلام وعلاقته بمفهوم الوسطية

The Applicability of Natural Theology in Islamic Kalām and Its Relationship with the Concept of Wasatiyya

Nuran Öndeş¹

ملخص

لقد احتلّ اللاهوت الطبيعي مكانةً مهمةً في الفكر الغربي بوصفه منهجًا لاكتساب المعرفة بوجود الله وصفاته، لا من خلال الوحي وحده، بل أيضًا اعتمادًا على مصادر كونية عاقلة كالعقل والطبيعة. وهو مدمج في اللاهوت القائم على الوحي، ويسعى إلى إظهار حقائق الوحي بالاستناد إلى مصادر موضوعية مثل العقل والعالم الطبيعي. ومنذ نشأته في الفلسفة اليونانية القديمة، مرورًا باللاهوت المسيحي الوسيط، ووصولًا إلى المفكرين المحدثين، تميّز هذا النهج بمحاولاته تقديم براهين عقلية على وجود الله. لكن يبقى السؤال: هل يمكن أن يجد هذا النمط من التفكير مكانًا له في علم الكلام الإسلامي؟ يعرض هذا البحث أولًا التطور التاريخي والإطار المفاهيمي للاهوت الطبيعي، ثم يفحص نظائره وإمكانات تطبيقه في علم الكلام الإسلامي. وسيحلّل إلى أيّ مدى تتوافق أساليب الاستدلال العقلي الواردة في أدبيات دقيق الكلام مع مبادئ اللاهوت الطبيعي. وفي هذا السياق، سيتمّ تقييم أعلام من المتكلمين الكلاسيكيين مثل الجويني، والغزالي، وفخر الدين الرازي، من خلال استعمالهم للحجج الكونية (الكوزمولوجية)، والحجج الغائية (الاستدلال من التصميم)، وحجج العناية والغاية. وهذا يتيح البحث فيما إذا كان اللاهوت الطبيعي قد استخدم كأداة منهجية منذ الفترات الأولى لعلم الكلام، وكيف يمكن إحيائه في الخطاب المعاصر. وفي القسم الأخير من الدراسة، سيتمّ استكشاف العلاقة بين اللاهوت الطبيعي ومفهوم الوسطية في الإسلام. فالوسطية تمثّل منهجًا معتدلاً يوازن بين العقل والوحي، ليس على المستويات الاجتماعية والسياسية فحسب، بل أيضًا في مجال إنتاج المعرفة. وفي هذا السياق، يتقدّم اللاهوت الطبيعي من غير إقصاء للوحي نمطًا متوازنًا وعالميًا من المعرفة يقوم على العقل. وهذا يبرهن على أنه قد يشكّل منهجًا إبستمولوجيًا مهمًا يعزّز روح الوسطية في علم الكلام.

الكلمات المفتاحية: اللاهوت الطبيعي، علم الكلام، دقيق الكلام، جليل الكلام، الفكر الوسطي.

ABSTRACT

Natural theology has held an important place in Western thought as a method of acquiring knowledge about the existence and attributes of God based not only on revelation but also on universal sources such as reason and nature. It is integrated into revealed theology and seeks to demonstrate the truths of revelation by appealing to objective sources like reason and the natural world. Evolving from Ancient Greek philosophy to Medieval Christian theology and later modern thinkers, this approach stands out particularly for its efforts to offer rational proofs for the existence of God. But can this mode of thinking find a place in Islamic kalām? This paper first presents the historical development and conceptual framework of natural theology, followed by an examination of its counterparts and possible applications within Islamic kalām. It will analyze to what extent the rational argumentation methods found in the daqīqu'l-kalām literature align with the principles of natural theology. In this context, classical kalām scholars such as al-Juwaynī, al-Ghazālī, and Fakhr al-Dīn al-Rāzī will be evaluated through their use of cosmological, teleological (argument from design), and purpose-based arguments. This will allow an inquiry into whether natural theology was employed as a methodological tool from the early periods of kalām and how it might be revitalized in contemporary discourse. In the final section of the study, the relationship between natural theology and the Islamic concept

¹ Research Assistant, Department of Kalam, Fatih Sultan Mehmet Vakif University Istanbul, Turkey.
nondes@fsm.edu.tr

of wasatiyya will be explored. Wasatiyya represents a moderate approach that balances reason and revelation not only on social and political levels but also in the domain of knowledge production. In this context, natural theology -without excluding revelation- offers a balanced and universal mode of knowledge based on reason. This demonstrates that it may serve as an important epistemological method reinforcing the spirit of wasatiyya within the science of kalām.

Keywords: Natural Theology, Kalām, Daqīq al-Kalām, Jalīl al-Kalām, Wasatiyya Thought.

المقدمة

يُعَدُّ اللاهوت الطبيعي منهجًا معرفيًا يهدف إلى إثبات وجود الله وصفاته عبر وسائل عقلية مستقلة عن الوحي، وإن لم يكن في تعارضٍ معه. وقد تبلور هذا الاتجاه منذ الفلسفة اليونانية، حيث سعى فلاسفة كأفلاطون وأرسطو إلى البرهنة على وجود مبدأ أول محرّك للكون، ثم تطور لاحقًا في الفكر المسيحي الوسيط عند توما الأكويني،² واتخذ صيغًا عقلانية أكثر حدة في العصر الحديث، خصوصًا مع ديكارت وليبنز وباسكال وويليام بيلي، الذين قدموا أدلة عقلية مبنية على النظام الكوني والغاية والتصميم. ورغم أنّ اللاهوت الطبيعي لم يكن في الغرب تيارًا مستقلًا تمامًا، فقد أُدمج ضمن البنية اللاهوتية الوحيية، بوصفه مسلكًا يعزز الإيمان الوحيي ببراهين عقلية مستمدة من نظام الكون وبداهات العقل، لا سيما حين يُفهم العقل والوحي كمصدرين متكاملين للمعرفة الدينية.³

شهدت العقود الأخيرة اهتمامًا متزايدًا بمفهوم اللاهوت الطبيعي في الفكر الإسلامي، سواء من حيث استحضار مفاهيمه الكلاسيكية في علم الكلام، أو من خلال إعادة تفعيله في ضوء التحديات المعرفية والعلمية المعاصرة ومع أن مصطلح اللاهوت الطبيعي ليس مستعملًا في علم الكلام الإسلامي بصيغته الاصطلاحية الغربية، إلا أن التراث الكلامي في مراحل المبكرة قدّم نماذج متعددة يمكن تصنيفها ولو بصورة جزئية ضمن هذا الإطار، خصوصًا في مباحث دقيق الكلام التي تتناول قضايا مثل: حدوث العالم، العناية، العلية، والوجود.⁴ وقد مثّلت هذه المباحث جهدًا عقليًا منظمًا لبيان وجود الله ووحدانيته وقدرته وعلمه، من خلال مقدمات عقلية دون الاستغناء عن الوحي، بل بالتوازي معه.

يشير بعض الباحثين الأكاديميين المعاصرين إلى أنّ اللاهوت الطبيعي لا يتعارض مع التراث الإسلامي، بل يمكن أن يكون امتدادًا عقليًا مرجعية الوحي. وفي هذا السياق، تبرز دراسات أكاديمية تسعى إلى إيجاد قواسم مشتركة بين اللاهوت الطبيعي وعلم الكلام، كما في أبحاث جعفر صادق ياران (Cafer Sadık Yaran) التي تناولت النواة المشتركة للاهوت الطبيعي بين المسيحية والإسلام. وقد تعرّض هذا الطرح

² Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Bros., 1947), I, q. 2, art. 3.

³ 'Abd al-Rahmān Badawī, *Al-Lāhūt wa al-'Aql: Dirāsah Muqāranah* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1986), 43–45.

⁴ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Maṭālib al-'Āliyah min al-'Ilm al-Ilāhī*, Vol. 1, ed. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), 112–120.

من خلال جهود أخرى تدعو إلى تفعيل منهج "دقيق الكلام" لتوظيف المعطيات الكونية الحديثة، كما نجد في دراسات محمد بولغين (Mehmet Bulğen) حول مشكلة اللاهوت الطبيعي في علم الكلام وأبعاده الكوزمولوجية المعاصرة.

وتتجلى فاعلية هذا التوجه المعرفي في التطبيقات المعاصرة للبرهان الكوزمولوجي، حيث يُبرز الفيلسوف ويليام لين كريغ (William Lane Craig) تطوّر البرهان الكوزمولوجي الكلامي على ضوء نظرية الانفجار العظيم ودقة النظام الكوني. كما يُضاف إلى ذلك ما كتبه باسل الطائي في بحثه حول مبادئ دقيق الكلام والفلسفة الطبيعية الإسلامية، حيث حاول فيه تقديم رؤية منهجية جديدة لعلم الكلام تُدمج المعطيات العلمية المعاصرة ضمن منظومة توحيدية رصينة.⁵ وتكمن أهمية هذه المساهمات في إظهار كيف أنّ علم الكلام الإسلامي، في ماضيه وحاضره يمكن أن يشكّل فضاءً معرفيًا متفاعلاً مع المتغيّرات دون أن يتنازل عن ثوابته التوحيدية.

على الرغم من تعدّد الدراسات الحديثة التي تناولت إمكان توظيف اللاهوت الطبيعي في السياق الإسلامي، إلا أنّ معظمها ينحصر في مناقشة هذا المفهوم من زاوية فلسفية أو في إطار المقاربة مع العلوم الطبيعية الحديثة، دون تعمق كافٍ في التراث الكلامي الكلاسيكي، خاصة فيما يتعلق بمباحث دقيق الكلام التي تشكّل نواةً مبكرة لما يمكن وصفه بلاهوت طبيعي إسلامي. كما أنّ الأدبيات المعاصرة لم تُعالج بقدر كافٍ العلاقة المفهومية والمنهجية بين اللاهوت الطبيعي وفكر الوسطية الإسلامي، مع أنّ هذا الأخير يشكّل إطاراً معرفياً وتربوياً يمكن أن يمنح اللاهوت الطبيعي بُعداً توازانياً متجذراً في مقاصد الشريعة.

وانطلاقاً من ذلك، تسعى هذه الدراسة إلى سدّ هذه الثغرة البحثية من خلال:

1. تحليل مفاهيم اللاهوت الطبيعي في السياق الغربي، وتتبع جذورها في علم الكلام الإسلامي من خلال نماذج كلامية كلاسيكية.
2. بيان الكيفية التي انخرط بها علم الكلام، في الماضي والحاضر، في العلوم الطبيعية والفلسفية دون الإخلال بمقاصده العقديّة.
3. استكشاف العلاقة البنوية بين منهج اللاهوت الطبيعي وفكر الوسطية، بوصفه تصوراً معرفياً متماسكاً يجمع بين العقل والنقل دون تعارض.

ويهدف هذا البحث إلى دراسة تطوّر اللاهوت الطبيعي ومفاهيمه الأساسية، ومن ثم فحص إمكانية تطبيقه أو وجود ما يُناظره في علم الكلام الإسلامي، وذلك عبر تتبع نماذج من التراث الكلامي، ولا سيما في مباحث دقيق الكلام التي تشمل مسائل الوجود والزمان والمكان والعليّة، والتي وظّفها المتكلمون لإثبات الحقائق الإيمانية. لا تهدف هذه الدراسة إلى إثبات التوافق التام بين اللاهوت الطبيعي الغربي وعلم الكلام

⁵ Basil Altaie, "Islam & Natural Philosophy: Principles of Daqīq al-Kalām," *ResearchGate*, June 2025, https://www.researchgate.net/publication/388086608_Islam_Natural_Philosophy_Principles_of_Daqiq_Al-Kalam_Basil_Altaie.

الإسلامي، ولا إلى اعتبار علم الكلام صورة إسلامية من اللاهوت الطبيعي بالمعنى التاريخي أو الاصطلاحي. وإنما تسعى إلى الكشف عن وجود تقاطعات و تباينات منهجية وإبستمولوجية بينهما، من خلال دراسة دور الاستدلال العقلي والنظر في العالم في بناء المعرفة الإلهية.

ولإزالة أي لبس مفاهيمي حول الأطروحة المركزية لهذا البحث، يجب التأكيد على أن هذه الدراسة لا تدّعي وجود امتداد تاريخي بين اللاهوت الطبيعي الغربي وعلم الكلام الإسلامي، بل تقترح وجود تشابه منهجي وتكافؤ إبستمولوجي في طريقة استدلال كليهما على وجود الله من خلال الطبيعة. وبناءً على هذا التقاطع المنهجي الكلاسيكي، تُحاجج الدراسة بأنه يمكن استعارة تطبيق أدوات اللاهوت الطبيعي المعاصر لتجديد علم الكلام اليوم. فالقول بأن "الكلام الكلاسيكي يتضمن شكلاً من اللاهوت الطبيعي" يشير إلى التقاطع في أساليب الاستدلال الكوني (كما في مباحث دقيق الكلام)، والقول بإمكانية تطبيق اللاهوت الطبيعي في الكلام يشير إلى الاستفادة المعاصرة من براهينه الحديثة لدعم المقولات العقديّة.

وفي القسم الأخير، تُناقش علاقة اللاهوت الطبيعي بفكر الوسطية، ذلك أنّ فهم مفهوم الوسطية في بعده المعرفي يُعدّ شرطاً لفهم العلاقة بين العقل والنقل في إنتاج المعرفة الإسلامية. فالوسطية ليست مجرد موقف اجتماعي أو سياسي، بل هي خيارٌ منهجي في التعامل مع مصادر المعرفة، يقوم على التوازن الوظيفي لا التوفيق الشكللي، بين العقل والنقل. ومن هنا، يُمكن أن يُنظر إلى اللاهوت الطبيعي بمفهومه المضبوط كأداة معرفية، بما يواكب متغيرات العصر ويستجيب للتحديات الفكرية الراهنة، دون أن يُفترط في أصول العقيدة.⁶ منهجية البحث لتأسيس المقاربة النظرية وتوضيح آليات التحليل، تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي والمقارن من حيث الإجراءات التحليلية، تقوم الدراسة بإجراء تحليل نصي ومفاهيمي للأدبيات الكلاسيكية في علم الكلام ومقارنتها بأدبيات اللاهوت الطبيعي، بغية استكشاف "التشابه المنهجي" والمشاركات المعرفية بينهما. وفيما يخص معايير اختيار المتكلمين الذين تمت مناقشتهم في هذه الدراسة، فقد وقع الاختيار على أعلام محوريين يمثلون المدارس الكلامية الكبرى؛ كأبي الهذيل العلاف والقاضي عبد الجبار (عن المعتزلة)، وأبي منصور الماتريدي (عن الماتريدية)، وأبي حامد الغزالي وفخر الدين الرازي (عن الأشاعرة). وقد استند هذا الاختيار إلى محورية إسهاماتهم في تأسيس وتطوير مباحث دقيق الكلام، وانخراطهم المباشر في قضايا الفلسفة الطبيعية (كمباحث الجوهر، والزمان، والمكان، والعلية) وتوظيفها كأدوات لإثبات وجود الله. فهذه النماذج الكلامية توفر الأساس المنهجي الأنسب لإجراء المقارنة مع اللاهوت الطبيعي واستكشاف علاقة ذلك بمفهوم الوسطية المعرفية.

⁶ Tāhā 'Abd al-Raḥmān, *Al-'Amal al-Dīnī wa-Tajdīd al-'Aql* (Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1997), 181-183.

القسم الأول: تعريف اللاهوت الطبيعي وخلفيته التاريخية

1. التعريف

يُعرّف اللاهوت الطبيعي (Natural Theology) 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.⁷ ولا يعني هذا أن اللاهوت الطبيعي يُقصي الوحي أو ينافسه، بل هو في جوهره منهج تفسيري مكمل للوحي، يهدف إلى تقديم أدلة عقلية وكونية على الحقائق الدينية المستندة إلى الوحي.⁸ ويُحاول إثبات وجود إله حكيم وخالق، انطلاقاً من مظاهر النظام والدقة في الكون، ومن البنية الأخلاقية في الإنسان.⁹

وعلى الرغم من أنّ مصطلح اللاهوت الطبيعي قد يُذكر بمفهوم الدين الطبيعي (Natural Religion)، فإنّ ثمة فارقاً جوهرياً بين الاثنين؛ فبينما يُركز الدين الطبيعي على بناء منظومة دينية قائمة على العقل المجرد من أي وحي وتسعى إلى تأصيل العقائد الدينية والأخلاقية من خلال ما يُعرف بالنور الطبيعي للعقل، دون الاستناد إلى نصوص مقدسة أو تعاليم منزلة.¹⁰ وقد برز هذا الاتجاه خصوصاً في القرن الثامن عشر في سياق الفكر التنويري الأوروبي، حيث رأى البعض أن العقل البشري قادر بمفرده على إدراك وجود الله، وتحديد الواجبات الأخلاقية، ومعرفة بعض تعاليم الدين الأساسية.¹¹

أما اللاهوت الطبيعي، فلا ينطلق من هذا التصور الاستقلالي، بل هو في العادة مُضمّن داخل البنية اللاهوتية القائمة على الوحي، ويسعى إلى تدعيم ما جاء في الوحي من حقائق دينية ببراهين عقلية وكوسمولوجية. فبينما يتّخذ الدين الطبيعي طابعاً استغنائياً عن الوحي، فإنّ اللاهوت الطبيعي يتّخذ طابعاً تكاملياً معه.¹² وهذا ما نجده جلياً في لاهوت العصور الوسطى المسيحي، حيث سعى مفكرون كتوما الأكويني إلى إثبات وجود الله بالطرق العقلية الخمس، دون أن يُلغوا دور الوحي، بل اعتبروا هذه البراهين مدخلاً تمهيدياً للإيمان وتعميقاً له.¹³

وعليه، يُمكن القول بأنّ الفرق بين المفهومين ليس مجرد تباين في التعريف، بل هو خلاف في الرؤية المعرفية الكاملة. إذ يُجسّد الدين الطبيعي محاولة لتأسيس دين عقلائي مستقل، في حين يُمثّل اللاهوت الطبيعي محاولة لتعزيز الدين الموحى به من خلال أدوات العقل. وهذا التفريق مهمٌ جداً، خصوصاً عند محاولة تقييم

⁷ 'Abd al-Rahmān Badawī, *Al-Lāhūt wa-l-'Aql*, 33 Mehmet Bulgen, "Kelām İlminde Ulūhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine," in *Kelām İlmi ve İslām Hukukunda İçerik Sorunları: Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 105.

⁸ Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 36–38.

⁹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Maṭālib al-'Āliyah min al-'Ilm al-Ilāhī*, Vol. 1, 112.

¹⁰ J. A. Passmore, *The Perfectibility of Man* (London: Duckworth, 1970), 98.

¹¹ Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation* (London: 1730).

¹² 'Abd al-Rahmān Badawī, *Al-Lāhūt wa-l-'Aql*, 41–44.

¹³ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, trans. Anton Pegis (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1955), I.3.

إمكانية تطبيق اللاهوت الطبيعي داخل علم الكلام الإسلامي، الذي لا يعترف في أصله بإمكانية قيام الدين من دون وحي، ولكنه لا يُقصي العقل من عملية الاستدلال والإثبات.

وفي هذا الإطار، لا يسعى اللاهوت الطبيعي إلى تقديم بديل عن الإيمان الديني، بل يُمثل جسراً معرفياً بين الإيمان والعقل، يُتيح للمؤمنين أن يُرهنوا على معتقداتهم الدينية بوسائل عقلية ومنطقية. وهو بهذا يعزز التماسك الداخلي للخطاب الديني، ويُقدّم أدوات حوارية في مواجهة الاعتراضات الفلسفية أو الإلحادية. ويكمن الهدف المركزي لهذا المنهج في دعم محتوى اللاهوت الوحي بالبراهين العقلية والملاحظة الكونية، كأن يُستدل على وجود الله من خلال انتظام قوانين الطبيعة، أو من خلال النظام الغائي في الكون، أو من خلال القانون الأخلاقي الفطري في الإنسان.¹⁴

ومن هنا، فإنّ اللاهوت الطبيعي والتقليد الوحي لا ينبغي أن يُفهما بوصفهما منهجين متضادين، بل مقاربتين متكاملتين. إذ يسعى أحدهما إلى الإقناع العقلي انطلاقاً من الطبيعة والعقل، فيما يُقدّم الآخر الحقيقة الدينية كما وردت في الوحي. وعندما يتضافر المنهجان معاً، يُمكن أن يُحققا توازناً معرفياً بين الإيمان والتفكير، ويُسهما في تأسيس بنية كلامية متينة تُواجه تحديات العصر بثقة وعمق.¹⁵

2. الخلفية التاريخية للاهوت الطبيعي

إنّ دراسة اللاهوت الطبيعي لا تكتمل إلا من خلال تتبّع سياقه التاريخي وتحولاته الفكرية عبر العصور المختلفة. ذلك أنّ المفاهيم الفلسفية واللاهوتية لا تنشأ في فراغ، بل تتبلور ضمن سياقات معرفية وثقافية محدّدة، وتخضع لتفاعلات مع العلوم الطبيعية، والتحوّلات الاجتماعية، والمواقف من الوحي والعقل. ولهذا فإنّ فهمنا المعاصر للاهوت الطبيعي من حيث تعريفه وحدوده وإمكاناته يتطلب العودة إلى أصوله الكلاسيكية في الفلسفة اليونانية، ثم دراسة تطوره في اللاهوت المسيحي الوسيط، وتحليل التحوّلات الكبرى التي طرأت عليه في العصر الحديث، لا سيما في ظل الثورة العلمية والنقد الفلسفي. كما يجب التوقف عند تأثير هذه التحوّلات في الفكر الإسلامي الحديث، حيث ظهرت محاولات لتحديث علم الكلام تحت ضغط الأسئلة الجديدة التي فرضتها الفلسفة والعلم. وعليه، يمكن أن يُقسّم هذا العرض التاريخي إلى مرحلتين رئيسيتين، يُراد بها بيان الأطر التي تشكّل فيها اللاهوت الطبيعي، وكيفية تلقيه في السياقات المختلفة:

(a) المرحلة الكلاسيكية: من الفلسفة اليونانية إلى اللاهوت المسيحي الوسيط

ترجع جذور اللاهوت الطبيعي إلى الفكر الفلسفي اليوناني القديم، لا سيما عند أفلاطون وأرسطو، حيث برزت المحاولات الأولى لتأمل العالم الطبيعي بوصفه وسيلة عقلية للوصول إلى الله أو إلى مبدأ سامٍ للوجود.

¹⁴ William Paley, *Natural Theology* (London: J. Faulder, 1802), 1–5. Mehmet Bulgen, “Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, no. 2 (2010): 49–80.

¹⁵ Tāhā ‘Abd al-Rahmān, *Al-‘Amal al-Dīnī wa-Tajdīd al-‘Aql*, 187–90.

فقد رأى أفلاطون في محاورته طيماوس أن العالم ليس مجرد مادة عشوائية، بل هو كيان منظم وفق عقل كلي (Nous)، مما يدل على أن النظام الكوني ليس وليد الصدفة، بل نتاج عقل مبدع وحكيم.¹⁶ في حين أرسطو فقد ذهب في الميتافيزيقا إلى أنّ وجود الحركة في الكون يفترض وجود محرّك أول لا يتحرك بنفسه، بل يحرك كل شيء دون أن يحتاج إلى من يحركه، وهو ما اعتبره مبدأً أولاً لكل وجود.¹⁷

وتمثّل هذه الأطروحات على اختلاف منطلقاتها ما يمكن وصفه بأنه النواة الفلسفية المبكّرة للاهوت الطبيعي إذ إنّها تحاول إثبات وجود علّة أسمى من خلال تأمل الطبيعة والعقل وحدهما، دون الرجوع إلى وحي سماوي. وهذا الأسلوب في التفكير، وإن لم يكن دينياً بالمعنى التقليدي إلا أنه وضع الأسس المنهجية لفكرة أن العقل قادر على إدراك وجود الإله، وهو بالضبط ما ستتطوّر منه مقاربات اللاهوت الطبيعي في العصور اللاحقة.

في العصور الوسطى، لم تظَلّ الأفكار الفلسفية حول النظام الكوني والعلّة الأولى حبيسة الأطر المجردة، بل تمّ دمجها ضمن البنية اللاهوتية للعقيدة المسيحية، لا سيما على يد الفيلسوف واللاهوتي البارز توما الأكويني، الذي يُعدّ أحد أبرز من مثّلوا اللاهوت الطبيعي الكلاسيكي في نسخته المسيحية.¹⁸ فقد سعى الأكويني إلى التوفيق بين الفلسفة الأرسطية والإيمان المسيحي، وأراد أن يُبرهن على أن العقل البشري قادر ضمن حدوده على إدراك بعض حقائق الدين، وخاصة وجود الله وبعض صفاته الأساسية، دون حاجة إلى وحي، وإن كان الوحي يظل المصدر الأعلى والأكمل.¹⁹ وفي كتابه الأشهر الخلاصة اللاهوتية (Summa Theologiae)، قدّم ما يُعرف بـ "الطرق الخمس لإثبات وجود الله"، وهي براهين عقلية تنطلق من المشاهدات الحسية والتجريبية للعالم مثل الحركة، والعلّية، والوجود الممكن، ودرجات الكمال، والنظام الغائي لتصل إلى ضرورة وجود موجود أول واجب الوجود.²⁰

وقد كانت هذه البراهين محاولة منهجية لتأسيس قاعدة عقلانية للإيمان، وهو ما يُمثّل جوهر اللاهوت الطبيعي: أي تقديم مداخل عقلية إلى الإيمان دون أن تحلّ محلّه. ولعلّ ما ميّز منهج الأكويني أنّه لم يفصل بين اللاهوت الطبيعي واللاهوت الوحي، بل أكّد على تكاملهما بقوله المشهور: النعمة لا تُبطل الطبيعة، بل تُكملها²¹ في إشارة إلى أن الوحي يُكمل ما بدأه العقل، لا أن يُغييه أو يُعاديّه. وقد شكّلت هذه المرحلة بفضل جهد الأكويني والمدرسة السكولاستيكية عامة نقطة تحوّل في فهم اللاهوت الطبيعي كمنهج

¹⁶ Aflātūn, *Ṭīmāwus*, trans. Aḥmad Luṭfī al-Sayyid (Cairo: Maṭba'at al-Ma'ārif, 1935), 28.

¹⁷ Aristotle, *Metaphysics*, trans. Hugh Tredennick (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933), XII.6–10.

¹⁸ Brian Davies, *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: A Guide and Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 14.

¹⁹ 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Al-Lāhūt wa al-'Aql*, 55.

²⁰ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 2, art. 3.

²¹ Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, II, 1. cf. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (New York: Random House, 1956), 115.

متكامل داخل النظام اللاهوتي، وليس مجرد خطاب خارجي. كما أن هذا النموذج ظل مرجعاً حتى بعد القرون الوسطى، وأسس لمراحل لاحقة من اللاهوت العقلي في الفكر الأوروبي الحديث. وفي هذا السياق، ينبغي التفاعل نقدياً مع الفارق الجوهرى بين التقليديين الغربي والإسلامي؛ لتجنب افتراض التوافق المطلق بينهما. فبينما اتجه اللاهوت الطبيعي في الفكر الغربي (خاصة في عصر التنوير وما بعده) إلى السعي نحو معرفة الله من خلال العقل والطبيعة بشكل مستقل عن الوحي، فإن علم الكلام الإسلامي الكلاسيكي يوظف العقل دائماً في خدمة الوحي ولذلك، فإن التوافق بينهما ليس توافقاً جينياً كاملاً، بل هو تقاطع وظيفي مشروط؛ حيث يمكن لعلم الكلام أن يستعير أدوات اللاهوت الطبيعي العقلية شريطة دمجها في إطار إبستمولوجي وسطي يجعل العقل مؤيداً للوحي ومكماً له، لا بديلاً مستغنياً عنه.

(b) المرحلة الحديثة: من ديكرت إلى التنوير والنقد الفلسفي

مع عصر النهضة والحداثة ومع تصاعد شأن العقل والعلم، برز اتجاه جديد في اللاهوت الطبيعي وقد كان الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكرت من أوائل من بلوروا هذا الاتجاه، حيث حاول في تأملاته الميتافيزيقية أن يُثبت وجود الله انطلاقاً من الوعي الذاتي واليقين العقلي الخالص وركز على حجة الكمال: إذ رأى أن وجود فكرة "الكائن الكامل" في ذهن الإنسان لا يمكن تفسيره إلا بوجود ذلك الكائن ذاته، أي الله.²² وفي القرن السابع عشر، توسعت آفاق اللاهوت الطبيعي نتيجة لتقدم العلوم الطبيعية، وظهور رموز بارزة مثل :

- روبرت بويل، الذي ربط بين اكتشافاته الكيميائية وبين النظام الإلهي للعالم، مؤكداً على أن الطبيعة كتاب إلهي مواز للوحي.²³
- ليبنتز الذي طور ما يُعرف بـ"الانسجام المسبق" (harmonie préétablie) واعتبر هذا الكون "الأفضل بين العوالم الممكنة" من حيث التصميم الإلهي.²⁴
- إسحاق نيوتن، الذي أسس قوانين الحركة والجاذبية، واعتبر أن الانتظام الرياضي في الكون هو دليل عقلائي على وجود إله خالق ومنظم.²⁵
- جورج بيركلي، الذي رأى أن وجود الأشياء مشروط بالإدراك الإلهي المستمر (esse est percipi)، فجعل من الإله أساساً للوجود الواقعي للعالم.²⁶

²² René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), Med. 3.

²³ Robert Boyle, *The Works of Robert Boyle*, ed. Thomas Birch (London: Pickering & Chatto, 1999), Vol. 1, p. 23–25.

²⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil* (La Salle: Open Court, 1985), 120–125.

²⁵ Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, trans. Andrew Motte (New York: Prometheus Books, 1995), General Scholium.

²⁶ George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 3–6.

- ويليام بيلي كممثل بارز للاهوت الطبيعي، عبر حجته الشهيرة "برهان الساعة" في كتابه *اللاهوت الطبيعي*، والذي مثل محاولة لإثبات التصميم الإلهي من خلال تشبيه الكون بساعة معقدة الصنع.²⁷
- تميز هذا العصر بما يُعرف لاحقاً باللاهوت العلمي، حيث اعتُبر أن كل اكتشاف علمي جديد يُمثل دليلاً إضافياً على وجود عقل كلي منظم. لكنّ هذا اللاهوت لم يكن دائماً خادماً للإيمان التقليدي، بل حمل في بعض الأحيان بُعداً عقلياً أو دينياً غير تقليدي، يُحاول إعادة بناء الإيمان ضمن شروط العقل والعلم، لا ضمن معطيات الوحي فقط. لكنّ اللاهوت الطبيعي لم يسلم من نقد الفلاسفة العقلانيين، وعلى رأسهم ديفيد هيوم الذي انتقد القياس العقلي والاستدلال السببي، وإيمانويل كانط الذي رأى أن وجود الله لا يمكن إثباته عن طريق العقل النظري، لأن الميتافيزيقا لا تملك أدوات معرفة يقينية.²⁸
- ولذلك أنّ هذا الاتجاه تعرّض لانتقادات لاذعة من قبل فلاسفة بارزين مثل:
- ديفيد هيوم الذي شكك في صلاحية الاستدلال السببي، ورفض إمكانية بناء حجج عقلية صلبة انطلاقاً من الملاحظة التجريبية فقط.²⁹
- إيمانويل كانط الذي رفض أن يكون وجود الله موضوعاً لمعرفتنا العقلية النظرية، معتبراً أن العقل النظري لا يستطيع تجاوز الظواهر إلى "الشيء في ذاته"، وبالتالي فإن الإيمان يظل خياراً أخلاقياً وليس استنتاجاً معرفياً.³⁰
- وتمثّل هذه الانتقادات الفلسفية (نقد هيوم للسببية، ورفض كانط لقدرة العقل النظري) والعلمية (التفسير الدارويني للتصميم المادي) تحدياً جذرياً ومحورياً لمشروع اللاهوت الطبيعي. فقد اعتبر المعارضون أن الطبيعة مكتفية بذاتها ولا تحتاج إلى تفسير غيبي. غير أن التفاعل النقدي مع هذه الاعتراضات يقتضي الإشارة إلى أن اللاهوت الطبيعي المعاصر لم ينهار أمامها، بل غيّر من استراتيجيته الإستيمولوجية؛ فتخلّى عن ادعاء "اليقين الرياضي الحتمي" للأدلة الفردية، وانتقل إلى منهج تراكم الأدلة فكما يجادل ريتشارد سوينبرن وويليام لين كريغ، فإن الكون لا يُقرأ من خلال دليل واحد قاطع يسهل نقضه، بل من خلال شبكة معقدة من القرائن (الضبط الدقيق، الانتظام، البداية الكونية) التي يجعل مجموعها وجود الخالق التفسير الأكثر ترجيحاً وعقلانية. وبهذا، فإن اللاهوت الطبيعي استوعب النقد الكانطي والهيومي بتطوير لغة احتمالية ترجيحية متماسكة.
- 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

²⁷ William Paley, *Natural Theology* (London: J. Faulder, 1802), 10.

²⁸ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Richard H. Popkin (Indianapolis: Hackett, 1980). Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1929), A613/B641.

²⁹ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 21–24.

³⁰ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1929), A615/B643.

عن فكرة التصميم الإلهي، مُحدثة بذلك قطيعة كبرى بين العلم والدين في الوعي الغربي.³¹ وقد ساهم صعود الوضعية الفلسفية والمادية العلمية في تهميش البعد الميتافيزيقي في تفسير الكون، مما جعل اللاهوت الطبيعي يبدو ما قبل علمياً في نظر فلاسفة تلك المرحلة. غير أنّ هذا السياق لم يكن منعزلاً عن العالم الإسلامي. ففي الدولة العثمانية، أدى صعود الخطاب المادي والإلحادي بعد المشروطية الثانية إلى إثارة تساؤلات وشبهات جديدة، لم يكن علم الكلام الكلاسيكي مؤهلاً للإجابة عنها ضمن أدواته التقليدية. ولهذا، دعا عدد من العلماء، أمثال إسماعيل حقي الإزميري إلى تأسيس "علم كلام جديد" يُعيد صياغة العقيدة بلغة العصر وأدواته.³² وقد وقّرت الدولة دعمًا جزئيًا لهذا المشروع ضمن توجه عام لتجديد الخطاب الإسلامي في وجه المد المادي الأوروبي.

وبدءًا من منتصف القرن العشرين، بدأت المراجعات الفلسفية للعلم الحديث تُزعزع هيمنة الوضعية، خصوصًا عبر نقد كارل بوبر لنظرية التحقق التجريبي، وتأكيده على قابلية التكدي (Falsifiability)، ونظرية توماس كون في "التحولات الباراديغمية"، فضلًا عن إسهامات بول فايرآبند ويورغن هابرماس.³³ وفي الوقت نفسه، شهد العالم العلمي تطورًا في الفيزياء المعاصرة لا سيما عبر نظرية الانفجار العظيم، والنسبية، وفيزياء الكم أعاد طرح أسئلة كبرى حول نشأة الكون ونظامه الدقيق، وهي أسئلة تُلاقي صدى في الطرح الإبماني وتفتح بابًا جديدًا أمام براهين عقلية تدعم النزعة التوحيدية. وقد مهّدت هذه التطورات لنشوء ما يُعرف بـ "اللاهوت الطبيعي الجديد" (New Natural Theology)، الذي ظهر منذ خمسينيات القرن العشرين في العالم الأنجلوساكسوني، ويسعى إلى صياغة براهين عقلية حديثة لإثبات وجود الله من خلال انسجام القوانين الكونية وتعقيدها النبوي.³⁴

القسم الثاني: الخصائص الأساسية للاهوت الطبيعي

بعد أن استعرضنا السياق التاريخي لتطور اللاهوت الطبيعي، لا بدّ من التوقف عند الخصائص المنهجية والمعرفية التي تميّز هذا الاتجاه عن غيره من أنماط التفكير الديني والفلسفي. فإنّ اللاهوت الطبيعي لا يُعدّ مجرد سرد فلسفي لنظريات حول وجود الله، بل هو منهج متكامل له أسسه في النظر والاستدلال، ويقوم على جملة من القواعد الاستمولوجية التي تُوجّه طريقته في البرهنة والتعقل.

وتزداد أهمية هذا التحليل مع بروز ما يُعرف اليوم بـ "اللاهوت الطبيعي الجديد"، الذي يسعى إلى مواءمة الإيمان مع مكتسبات العلم الحديث، دون التخلّي عن أدوات الفلسفة العقلانية. لذا، فإنّ تحليل

³¹ Charles Darwin, *On the Origin of Species* (London: John Murray, 1859), 460.

³² Ḥasan al-Shāfi'ī, *Al-Madkhal ilā Dirāsat 'Ilm al-Kalām al-Jadīd* (Kaherah: Maktabat Wahba, 2010), 98.

³³ 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.

³⁴ Alister E. McGrath, *The Re-Enchantment of Nature: The Denial of Religion and the Ecological Crisis* (London: Hodder & Stoughton, 2002), 45.

الخصائص الأساسية لهذا اللاهوت يُساعدنا على فهم آليات اشتغاله، وأهدافه، وحدوده، فضلاً عن مدى قابليته للتكيف مع الرؤية الإسلامية ضمن علم الكلام.

1. اعتماد منهج تراكم الأدلة: (Cumulative Case)

من أبرز السمات المنهجية التي يتّصف بها اللاهوت الطبيعي الحديث لا سيما في صيغته المعاصرة اعتماداً على ما يُعرف بتراكم الأدلة لإثبات وجود الله أو تقوية احتمال الإيمان به. وهو منهج لا يسعى إلى إثبات وجود الله بشكل يقيني حتمي من خلال دليل واحد قاطع، بل يُراكم مجموعة من الأدلة الجزئية المتكاملة التي تؤدي في مجموعها إلى نتيجة معقولة تدل على وجود إله خالق ومنظّم.³⁵ يقوم هذا المنهج على افتراض أنّ كلّ دليل بمفرده قد لا يكون حاسماً أو مُلزماً، لكنه يُضيف قيمة تراكمية عند جمعه مع غيره من الأدلة الأخرى. تماماً كما في نظام المحاكم حيث قد لا يكون أي دليل فردي كافياً للإدانة، لكن اجتماع الأدلة المختلفة يُنتج صورة أكثر إقناعاً.

ومن أبرز الأمثلة على هذه الأدلة:

- البرهان الكوني (Cosmological Argument) ، الذي ينطلق من وجود الكون وحاجته إلى علّة أولى.
 - دليل الضبط الدقيق (Fine-Tuning Argument) ، الذي يُشير إلى دقة القوانين الكونية التي تسمح بوجود الحياة.
 - الدليل الأخلاقي (Moral Argument) ، الذي يستند إلى وجود وعي أخلاقي موضوعي في الإنسان. وعند دمج هذه الأدلة معاً، يُصبح لدى الباحث قاعدة معرفية أكثر تماسكاً من أن تُبنى على أحدها منفرداً.³⁶ إنّ ما يميّز هذا التوجّه هو تواضعه المعرفي فهو لا يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، بل يُقرّ بأنّ الإيمان بالله لا يخضع لمعادلة حسابية صارمة، وإنما يُمكن دعمه عقلياً من خلال تراكم المؤشرات والبراهين. وهذا ما عبّر عنه بعض فلاسفة الدين بقولهم: "لسنا بصدد يقين رياضي، بل ترجيح عقلائي." كما أنّ هذا المنهج يُوفّر مرونة منهجية أمام الاعتراضات، فإذا تبين ضعف أحد الأدلة أو وجود إشكال فيه، فإنّ ذلك لا يُبطل مجمل البناء الاستدلالي، لأنّ بقية الأدلة لا تزال قائمة وتُساهم في النتيجة.
- وقد تبين هذا المنهج عدد من فلاسفة الدين المعاصرين، أمثال:
- (a) ريتشارد سوينبرن (Richard Swinburne) ، الذي دافع عن "نظرية الاحتمال" في اللاهوت الطبيعي، واعتبر أن تراكم الأدلة يُنتج رجحاناً عقلياً للإيمان.³⁷

³⁵ Richard Swinburne, *The Existence of God*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2004), 8–10.

³⁶ Paul Copan and William Lane Craig, *The Rationality of Theism* (London: Routledge, 2003), 59.

³⁷ Richard Swinburne, *Wujūd Allāh*, trans. Fādī Butrus (Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 2010), 33

(b) وليام لين كريغ (William Lane Craig)، الذي أكّد على دمج البراهين الكونية والضبط الدقيق والأخلاقية ضمن رؤية كلية.³⁸

2. الطابع الاكتسابي للحجج العقلية في اللاهوت الطبيعي

من الخصائص المنهجية المهمة في اللاهوت الطبيعي أنه يعتمد على حجج اكتسابية لا على معطيات موحى بها أو مصادر معصومة. فبينما يكون مصدر المعرفة في اللاهوت القائم على الوحي هو النص المقدّس بحدّ ذاته، فإنّ اللاهوت الطبيعي ينطلق من قدرة الإنسان على الاستدلال العقلي والتأمل الكوني، ويُنتج معرفة ناتجة عن اجتهاد بشري قابل للخطأ والتطوير.³⁹

لذلك، فإنّ الحجج التي يُقدّمها اللاهوت الطبيعي وإن كانت قوية من حيث البناء المنطقي ليست قطعية ولا معصومة، بل هي خاضعة للتقييم والنقد. ويحقّق لأيّ ناظر أو باحث أن يرفض بعض هذه الحجج إذا رأى أنها لا تفي بالغرض، أو أن يُقدّم حججاً بديلة أقوى منها من حيث البيان أو الإقناع. ومن هنا، فإنّ أحد المسلّمات الأساسية في اللاهوت الطبيعي المعاصر هو الاعتراف بأنّ المقدمات الدينية الكبرى كوجود الله ووحدانيته لا يمكن إثباتها إثباتاً رياضياً أو تجريبياً صارماً، وإنما يُمكن ترجيحها عبر مجموعة من الدلائل الاستقرائية والتأملات الكونية، ضمن سياق معرفي مرّن.⁴⁰

كما أن المتكلمين عندما قسّموا المعرفة إلى اضطرارية واكتسابية، عرّفوا المعرفة الاكتسابية بأنها: "ما يحصل للإنسان بعد النظر الصحيح، وتتوفّر شروط الاستدلال."⁴¹ وهي عندهم أساس التكليف الشرعي، أي أن ما يُحاسب عليه الإنسان ويُطالب به في العقيدة، هو هذا النوع من المعرفة. ليس مقصود القول باعتماد اللاهوت الطبيعي (وكذلك علم الكلام) على دلائل كسبيّة أنّ أصول الإيمان تُبنى على الظنون أو تُترك لاحتمال الخطأ. فالتقابل بين اكتسابية الدليل ويقينية النتيجة العقديّة تقابل موهوم ذلك أنّ علم الكلام ميّز منذ القديم بين العلم الضروري والعلم النظري الاكتسابي، وقرّر أنّ النظر إذا تركّب من مقدمات قطعية على هيئة برهانية أفضى إلى علم يقيني، وإن كان طريقه كسبيّاً لا ضرورياً.

وعلى هذا الأساس، فأصول العقيدة كالإيمان بوجود الله ووحدانيته مطلوب فيها التصديق الجازم، اليقين لا مجرد غلبة الظن. وعليه، فوجود دلائل كسبيّة لا يساوي كونها ظنيّة بالضرورة؛ إذ الظني ما كانت مقدماته أو دلالاته غير قطعية، أما إذا كانت المقدمات يقينية والصورة برهانية كحجج الحدوث أو الإمكان والوجود أو نفي الدور والتسلسل فالحاصل علم يقيني نظري

وفي هذا الإطار ينبغي تقرير قاعدتين منهجيتين:

³⁸ William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics* (Wheaton, IL: Crossway, 2008), 28–30.

³⁹ Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 46–49.

⁴⁰ Richard Swinburne, *Is There a God?* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 9–12.

⁴¹ Al-Taftāzānī, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasaḥiyah, ma' Hāshiyat al-Kaṣṭallī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 14.

(a) فسادُ الدليل لا يستلزم فسادَ المدلول: فلو نُوقش برهانٌ معيّن على وجود الله وأُبديت فيه ثغرةٌ صوريةٌ أو مادية، لم يلزم من ذلك سقوطُ النتيجة العقديّة. لأن المدلول قد يثبت بغيره من الأدلّة، أو يُستكمل البرهانُ بترقيّة مقدّماته. إنّما يدلّ النقدُ على حاجة ذلك البرهان إلى التقوية أو إعادة الصياغة، لا على بطلان المدلول في نفسه.

(b) ترقيةُ الدليل لا ترقيةُ المدلول: إذا قلنا إنّ بعض أدلة اللاهوت الطبيعي أو الكلام ظنية أو قابلةٌ للاعتراض، فالمطلوب شرعاً وعقلاً هو تحسُّنُ بنية البرهان وترصين مقدماته حتى يبلغ حدَّ القطع، لا التنازلُ عن اليقين المتعلّق بأصل العقيدة. فقولُ المؤمن: «أنا موقنٌ بوجود الله»، يلزمه من جهة المنهج أن يسعى لبرهانٍ يطابق هذا اليقين ما أمكن، لا أن يرضى بدليلٍ يقَرّ بذاته باحتمال النقيض. بهذا الفهم يتّضح أن اكتسابية المسار البرهاني لا تناقض حتمية (قطعية) النتيجة العقديّة في أصول الدين بل هي طريقٌ إليها. ومن هنا أيضاً نفهم الوظيفة الصحيحة التراكب الدليلي في اللاهوت الطبيعي قد تُستعمل بعض القرائن الظنية كمؤيّدات ومعاضدات، لكن البناء الملمزم لأصل الإيمان لا يكتفي بالترجيح، بل يطلب البرهان القطعي حيث تُناط به العقيدة. وهذا هو عينُ منهج الوسطيّة المعرفيّة في الكلام: العقل يُقيم البرهان حيث مجاله، والوحي يُفصل ما لا يستقلّ العقلُ بإدراكه؛ وكلاهما يتكاملان لإنتاج تصديقٍ جازمٍ لا تخالطه ريبة.

3. قابلية الحجج للتجديد والتطور

من الخصائص اللافتة لللاهوت الطبيعي خاصة في صيغته الحديثة أنه لا يتعامل مع براهينه كمقولات جامدة، بل يرى فيها أدوات معرفية مرنة وقابلة للتطوير وإعادة البناء وفقاً لما يُتاح من معارف جديدة، سواء في مجال الفلسفة أو العلوم الطبيعية.⁴² إنّ 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، البراهين أصبحت تُستكمل أو تُعاد صياغتها من خلال أدوات جديدة، أدّت إلى ظهور براهين محدثة، من أبرزها:

(a) برهان التصميم الذكي: (Intelligent Design) الذي يُؤكد على أن تعقيد النظم البيولوجية لا يمكن تفسيره بالصدفة أو الانتخاب الطبيعي وحده.⁴³

⁴² Alister E. McGrath, *The Science of God: An Introduction to Scientific Theology* (London: T&T Clark, 2004), 73–76.

⁴³ William A. Dembski, *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 17.

(b) مبدأ الإنسان (Anthropic Principle) الذي يُظهر أن الشروط الكونية المضبوطة بدقة تسمح بوجود الحياة الواعية، مما يُشير إلى وجود غاية كونية.⁴⁴

(c) برهان الانفجار العظيم (Big Bang Argument) الذي يستدل من بداية الكون الزمانية على وجود علة مفارقة زماناً ومكاناً.⁴⁵

(d) برهان الضبط الدقيق (Fine-Tuning Argument) الذي يرى في ثبات الثوابت الفيزيائية مؤشراً على تصميم مُسبق.⁴⁶

هذه الحجج - على اختلاف منطلقاتها تُبين أن اللاهوت الطبيعي لا يكتفي بنقل التراث العقلي القديم، بل يتفاعل معه ويفتح على نتائج العلوم الحديثة، لإنتاج رؤية عقلانية متكاملة تُجدد الخطاب الإيماني. ولعل هذا البعد الديناميكي يُتيح له أن يكون شريكاً فاعلاً في الحوار بين الدين والعلم، ويُظهر أن الإيمان بالله ليس فقط أمراً تقليدياً، بل يُمكن دعمه بمقاربة عقلية متطورة ومنفتحة.

4. انفتاحه على المعارف وتعددته المنهجية (الطابع التعددي والتخصصات المتداخلة)

يمتاز اللاهوت الطبيعي بكونه لا يعمل ضمن إطار مغلق أو منهج أحادي، بل يسعى إلى توظيف معارف متعددة من مختلف التخصصات، كالفلسفة، وعلم الكون، والبيولوجيا، والفيزياء، وعلوم اللغة والمنطق وغيرها، من أجل توسيع دائرة الاستدلال على وجود الله، وتعميق فهم الإنسان للكون والغائية والخلق.⁴⁷ هذا الطابع الانفتاحي المتعدد التخصصات (Interdisciplinary) يُمكن اللاهوت الطبيعي من أن يتجاوز القيود التقليدية ويجعله قادراً على مخاطبة قضايا الوجود من زوايا متعددة.

فهو يستفيد مثلاً من الأنتروبولوجيا في تحليل البعد الإيماني الفطري في الإنسان، ومن علم النفس المعرفي في فهم إدراك المعنى والغائية، ومن الفيزياء النظرية في تحليل النظام الكوني، ومن المنطق والفلسفة التحليلية في ضبط بُنى الاستدلال.⁴⁸ وهذا التفاعل الخلاق بين المعارف يُنتج نموذجاً معرفياً خصباً لا يقتصر على الدفاع عن العقيدة فحسب، بل يُسهم أيضاً في إثراء النظر الفلسفي نحو الوجود، ويمنح اللاهوت الطبيعي مرونةً وانفتاحاً تؤهله للبقاء حاضرًا في النقاش الأكاديمي المعاصر.

⁴⁴ John D. Barrow and Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 8.

⁴⁵ William Lane Craig and James Sinclair, "The Kalam Cosmological Argument," in *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig and J. P. Moreland (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 154.

⁴⁶ Robin Collins, "The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe," in *The Blackwell Companion to Natural Theology*, 261.

⁴⁷ Alister McGrath, *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology* (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 45.

⁴⁸ John Polkinghorne, *Science and Theology: An Introduction* (London: SPCK, 1998), 96.

5. امتلاكه للغة عقلانية عالمية (Global Rational Language)

يتميز اللاهوت الطبيعي أيضاً باستخدامه لغة عقلانية منفتحة وغير مقيدة بالإطار الديني الخاص، ما يمنحه قدرة تواصلية عالمية تُتيح له أن يخاطب العقول من مختلف الثقافات والانتماءات.⁴⁹ فهو لا يشترط في حججه إيماناً مُسبقاً بنصّ ديني معيّن، بل يُقدّم براهينه ضمن سياق منطقي وعلمي يمكن تقييمه بمعايير موضوعية، ما يُمكنه من لعب دور جسرٍ بين الإيمان والمعرفة الكونية المشتركة. هذا الأسلوب يُساعد في تقليل التوتر بين الدين والعلم، ويُعزّز التكامل بين الإيمان والاكتشاف العلمي، إذ يسعى إلى قراءة المعطيات الكونية في ضوء غاية عليا، دون أن يصطدم بالمنهج العلمي التجريبي.⁵⁰

كما أنّ هذه اللغة العقلية لا تُقضي أحداً، بل تدعو كل إنسان إلى التأمل في النظام الكوني وطرح الأسئلة الوجودية الكبرى، من دون فرض إطار ديني بعينه، وهو ما يجعل اللاهوت الطبيعي منصة حوارية بين الأديان والفلسفات المختلفة. يتّضح مما سبق أنّ اللاهوت الطبيعي يتمتع بمنظومة معرفية مستقلة نسبياً عن اللاهوت التقليدي، تقوم على الاستدلال العقلي، والتأمل الكوني، والانفتاح المنهجي. فهو منهجٌ يستخدم تراكم الأدلة بدلاً من الاكتفاء بحجة واحدة، ويعتمد على المعرفة الاكتسابية التي ينتجها العقل البشري ضمن شروط معينة كما يتّسم بالمرونة والتجدد، إذ تتطور حججه وتُعاد صياغتها بتأثيرٍ من الاكتشافات العلمية والتطورات الفلسفية المعاصرة.

وما يُميّزه كذلك هو انفتاحه على مختلف التخصصات والمجالات المعرفية، مما يُتيح له أن يُنتج خطاباً أكثر تكاملاً وعمقاً، يتجاوز حدود التقليد الديني الضيق. كما أن استخدامه للغة عقلية منفتحة وغير مؤدلجة يمنحه قدرة تواصلية عابرة للأديان والثقافات، ويُسهّل عليه الدخول في حوار جاد مع أطروحات العلم والفلسفة الحديثة. وبذلك، يُعدّ اللاهوت الطبيعي من المناهج الفريدة التي تسعى إلى بناء جسرٍ متين بين العقل والإيمان، وبين الدين والعلم، وبين الذات الإنسانية والعالم. وهذه الخصائص مجتمعة تفتح الباب أمام إمكانية مقارنته من داخل علم الكلام الإسلامي، بما يُتيح استثمارها في تجديد النظر الكلامي، وهو ما سيتناوله القسم التالي من هذه الدراسة.

القسم الثالث: تجليات اللاهوت الطبيعي في علم الكلام وأهميته المعرفية

لم يكن علم الكلام في بداياته معنياً بالقضايا الميتافيزيقية الكبرى أو بأسئلة الفلسفة الأولى، بل انشغل أساساً بالقضايا الدينية والسياسية والاجتماعية التي تخصّ البيئة الإسلامية الناشئة، كمسائل الإمامة، والعدل، والوعيد، وصفات الله، وخلق القرآن. غير أنّ تطوّره المنهجي والمعرفي لم يلبث أن اتّجه نحو الانفتاح على

⁴⁹ Keith Ward, *Why There Almost Certainly Is a God: Doubting Dawkins* (Oxford: Lion Hudson, 2008), 21-23.

⁵⁰ Ian Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), 88.

موضوعات أوسع وأكثر تجريدًا، خصوصًا في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، حيث بدأ المتكلمون يتناولون قضايا الوجود والعدم، والجواهر والأعراض، والطبيعة، والحركة، والخلاء، وغيرها من القضايا الكونية. وتبلور هذا التحوّل بشكل منهجي فيما عُرف في كتب الكلام بـ "أمور عامة" وهي المسائل المهمّدة لمباحث الإلهيات، والتي تتناول المفاهيم الأساسية للوجود والإمكان والوجوب والامتناع والواحد، والكثير والجسم والعرض.

ومن هذا المنطلق، يُمكن القول إنّ المتكلمين وإن لم يستخدموا مصطلح اللاهوت الطبيعي قد مارسوا فعليًا شكلاً من أشكال التفكير اللاهوتي العقلي الطبيعي. ولا نُشير هنا إلى استنساخ أو استمرار تاريخي للتقليد الغربي، بل إلى تشابه منهجي فهم شأنهم في ذلك شأن دعاة اللاهوت الطبيعي – ينظرون إلى الكون لا بوصفه موضوعًا نحائيًا، بل كدليل على خالقه. غير أن التمايز يبقى قائمًا: فالتكلمون يوظفون النظام الكوني وحوادث العالم كمدخل لإثبات وجود واجب الوجود بما يخدم النص الوحيي، في حين أن بعض مسارات اللاهوت الغربي سعت لاستقلال العقل. ومع ذلك، فإن هذه المساحة المشتركة (التلاقي المفاهيمي والمنهجي) المتمثلة في استخدام الاستدلال الطبيعي لإثبات الصانع، هي ما يجعل من الممكن والمشروع تطبيق المناهج المعاصرة للاهوت الطبيعي داخل بنية علم الكلام الإسلامي لإعادة قراءة التراث الكلامي في ضوء التحديات الحديثة.⁵¹

يُعدّ أبو الهذيل العلاف (ت 235هـ/849م)، مؤسس المدرسة البصرية في علم الكلام المعتزلي، من أوائل من وظّفوا نظرية الجوهر (الجزء الذي لا يتجزأ) وهي في أصلها مبحث من مباحث الفلسفة الطبيعية – في إطار عقلي يُخدم العقيدة الإسلامية، دون أن ينجرّف بها نحو النزعة الإلحادية أو المادية كما في بعض النسق الفلسفي اليوناني، بل إنّه أعاد تأصيلها داخل البنية الكلامية بوصفها أداة عقلية ضرورية لحماية مبدأ التوحيد.⁵² وقد بلغت مركزية هذا التصوّر في بعض الاتجاهات الكلامية حدًّا جعل فيه نفي الجوهر الفرد مناقضًا للإيمان بالله. ومن أبرز من عبّر عن هذا التوجه، الإمام الأشعري ومن بعده عبد القاهر البغدادي، حيث اعتبروا أن من أنكر الجوهر الفرد إنما وقع في الإلحاد، لأنه بذلك ينفي خلق الله المستمر للعالم في الزمان، وهو ما يؤسس لتصور غير توحيدى عن الألوهية.⁵³

وفي الاتجاه نفسه، يصرّح القاضي عبد الجبار (ت 415هـ) في كتابه المحيط بالتكليف والمختصر في أصول الدين، أن التوحيد في عقيدة الإسلام يقوم على خمسة أصول عقلية دقيقة، وهي كلها مبنية على بحوث عقلية تتصل بالفلسفة والعلوم الطبيعية.⁵⁴ ويُدْرَج القاضي عبد الجبار ضمن هذه "الدقائق" مباحث تتعلق بخلق العالم، والجسم، والجوهر، والزمان والمكان، ويعتبر أن هذه القضايا ليست ملحقه باللاهوت،

⁵¹ Bulgen, *Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine*, 104.

⁵² Qādī 'Abd al-Jabbār, *Al-Majmū' fī al-Muḥīṭ bi-l-Taklīf*, ed. J. J. Houben (Beirut: Dār al-Mashriq, 1986), 26–27.

⁵³ Ibn Fūrak, *Mujarrad Maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 202.

⁵⁴ Qādī 'Abd al-Jabbār, *Al-Majmū' fī al-Muḥīṭ bi-l-Taklīf*, 26–27.

بل تؤسس له، لأنها توفر الخلفية العقلية التي يبني عليها القول بوجود إله واحد خالق لكل شيء. إن هذا التأسيس العقلاني الميتافيزيقي في الفكر المعتزلي وخاصة عند العلاف والقاضي عبد الجبار يُشكّل مثلاً واضحاً على تقاطعات جوهرية بين علم الكلام الكلاسيكي ومفاهيم اللاهوت الطبيعي، من حيث الاستناد إلى العقل والكون في بناء البرهان العقدي.

تضح مما سبق أن علماء الكلام لم يتعاملوا مع القضايا الفلسفية والعلمية بوصفهم مجرد ميتافيزيقيين أو كوزمولوجيين، بل كان لهم مقصدٌ أسمى يتمثل في إثبات أصول العقيدة الإسلامية بالعقل، واستثمار الأدوات الفلسفية والكونية في سبيل ذلك. وقد ميزوا بين المقصد - التوحيد والنبوة وبين الوسائل المؤدية إليه تحليل الوجود، الزمان، الجسم، الجوهر، الخ، وهذا التمييز هو ما منحهم قدرةً على استخدام المعطيات الكونية دون أن يفقدوا البوصلة العقدية. وفي هذا السياق، يُعدّ أبو منصور الماتريدي (ت 333هـ) مثلاً بارزاً على هذا التوجّه إذ بدأ كتابه كتاب التوحيد بمبحث تمهيدي عن المعرفة ومصادرها، ثم انتقل إلى مسائل الألوهية من خلال تحليل مفاهيم الجوهر والعرض والجسم، مستعيناً بما لإثبات حدوث العالم، ومن ثم إثبات وجود خالق قديم غير محدث.⁵⁵ وهذا المسار يُبيّن بوضوح أن النظام الكوني كان عند المتكلمين وسيلة عقلية لإثبات الوحدانية. لكنّ هذا لا يعني أن المتكلمين اقتربوا من الكون بدافع وظيفي صرف أو دفاعي بحت، بل إنهم من خلال ممارستهم الاستدلالية أبدوا انخراطاً أصيلاً في البحث عن الحقيقة. لقد تصرّفوا كباحثين ميتافيزيقيين وفيزيائيين في آن واحد، واقتحموا "دقائق الأمور" المتعلقة بطبيعة الزمان والمكان والحركة والسكون، لا مجرد الترف العقلي، بل من منطلق أن الحقيقة الكونية تقود إلى حقيقة التوحيد.⁵⁶

ومن هنا، لا ينبغي حصر علم الكلام في دور جدلي دفاعي (apologetic) فحسب، بل هو مشروع استكشافي عقلاني يتداخل فيه الدفاع مع التأسيس، والانتصار مع البحث، والتقليد مع التجديد. وهذا ما يجعله أقرب إلى اللاهوت الطبيعي في صورته الإسلامية الخاصة، وإن كان متجذراً في نصوص الوحي. وفي ضوء ما تقدّم، يتبيّن أن علم الكلام قد جمع بين مسارين معرفيين: أحدهما يستند إلى الوحي، والآخر يعتمد على النظر العقلي في الكون والطبيعة، وهو ما يُعرف اليوم باسم اللاهوت الطبيعي. وقد أدرك علماء الكلام الأوائل أهمية التكامل بين هذين المسارين، وهو ما يظهر جلياً في تصنيفاتهم ومصطلحاتهم.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما أورده الجاحظ (ت 255هـ) في كتابه *الحيوان*، حيث قسّم علم الكلام إلى كلام الفلسفة وكلام الدين، مشيراً بذلك إلى ثنائية المعرفة العقلية والنقلية في معالجة القضايا العقدية.⁵⁷ فقد عني بـ "كلام الفلسفة" تلك المباحث التي تتناول الظواهر الطبيعية والكائنات والموجودات من

⁵⁵ Abū Mansūr al-Mātūrīdī, *Kitāb al-Tawhīd*, ed. Bekir Topaloğlu and Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM, 2005), 25.

⁵⁶ Mīghīl Krūz Harnāndath, *Al-Fikr al-Falsafī wa-l-Kalāmī fī al-Islām*, 120-125. Muḥammad ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Falsafat ‘Ilm al-Kalām* (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1986), 89.

⁵⁷ Al-Jāhīz, *Kitāb al-Ḥayawān*, Vol. 1, ed. ‘Abd al-Salām Hārūn (Cairo: Dār al-Jīl, 1965), 38.

منظور عقلي، بينما قصد بـ"كلام الدين" الموضوعات الثلاثة الأساسية لعلم الكلام: التوحيد، والنبوة، والمعاد.⁵⁸

ويُستفاد من هذا التقسيم أن المتكلم الحق لا يكفي بالإحاطة بمباحث العقيدة، بل ينبغي أن يكون ملماً بقوانين الطبيعة وسنن الكون، لأن إدراك النظام الكوني يُعدّ مدخلاً مهمّاً لإثبات الوحدانية.⁵⁹ وعلى العكس، فإنّ الاقتصار على أحد المسارين دون الآخر قد يُفضي إلى نقصٍ في تصور التوحيد: فالمبالغة في نفي الطبيعة والسنن الكونية تُفضي إلى إنكار وسائل الإثبات العقلية، والمبالغة في تأليه الطبيعة تُفضي إلى تقزيم مقام الإله. وكلا الطرفين يُضعف مفهوم التوحيد بدلاً من دعمه.

ومن أبرز المؤشرات على تنوّع مستويات البحث في علم الكلام ما أورده أبو الحسين الخياط (ت 300هـ) في كتابه الانتصار، حيث فرّق بين نوعين من قضايا علم الكلام: فأطلق على القضايا العقدية الكبرى التي أجمعت عليها المعتزلة، كالتوحيد والعدل، اسم جليل الكلام، وعدّها من أصول الدين. أما المسائل الدقيقة التي وقع فيها الخلاف بين المعتزلة، كطبيعة الصوت وكيفية السمع، وهي مسائل تنتمي إلى ميدان الفيزياء، فقد أطلق عليها أسماء مثل دقيق الكلام ولطيف الكلام وغامض الكلام، واعتبرها مسائل فرعية ثانوية.⁶⁰ وهذا التمييز بين الجليل والدقيق في علم الكلام لم يكن قاصراً على الخياط وحده كما أشرنا إليه آنفاً بل نجده في تراث المتكلمين عبر عصور متعددة، حيث ظهرت اصطلاحات مشابهة مثل الوسائل والمقاصد، المبادئ والمطالب، بل يمكن القول إنّ هذه التقسيمات تُقابل في الاصطلاح المعاصر التمييز بين اللاهوت الطبيعي واللاهوت الوحيي، وإن اختلفت في الألفاظ.⁶¹

ويجدر التنبيه هنا إلى أنّ اللاهوت الطبيعي في الفكر الكلامي لم يكن منغلّقاً على نمط معرفي واحد، بل استفاد من علوم ومعارف متعدّدة بحسب السياق الموضوعي الذي يشتغل عليه المتكلم. فمن رام إثبات وجود الخالق عبر نشأة العالم من العدم، انشغل بمباحث تتعلق بالجسم والجوهر والحركة والخلاء أي بمباحث كوزمولوجية. أما من أراد الحديث عن الله من جهة كونه واجب الوجود، فقد توجه إلى البحث في مبادئ الوجود والإمكان والامتناع والوجود، أي بمباحث ميتافيزيقية محضّة.

ومن ثمّ، يتّضح أن المتكلم لم يكن يختار أدواته المعرفية إلا تبعاً لطبيعة القضايا التي يتصدى لها، مما يعكس مرونة علم الكلام وتفاعله مع سائر العلوم الفلسفية والطبيعية بما يخدم مقاصده العقدية. لا شك

⁵⁸ Ḥasan al-Shāfi'ī, *Al-Madkhal ilā Dirāsāt 'Ilm al-Kalām*, 74–76.

⁵⁹ Muḥammad 'Abd al-Jabbār, "Tajdīd 'Ilm al-Kalām: Qirā'ah fī al-Mafāhīm wa-l-Tārīkh," *Majallat al-Ta'ṣīl*, no. 5 (2020): 45–47. Yūsuf ismā'īl al-Nabahānī, *Hujjat Allāh 'alā al-Ālamīn fī Mu'jizat Sayyid al-Mursalīn*, Vol. 1, 54. Muḥammad 'Amārah, *Al-Islām wa al-Ta'addudiyyah* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2000), 103–104.

⁶⁰ Abū al-Ḥusayn al-Khayyāt, *Al-Intiṣār*, ed. Najm 'Abd al-Raḥmān Khalaf (Beirut: Dār al-Jīl, 1990), 75–77.

⁶¹ Ḥusayn 'Alī Maḥfūz, "Muṣṭalahāt 'Ilm al-Kalām bayna al-Qudamā' wa al-Muḥdathīn," *Majallat al-Turāth*, no. 17 (2002): 121–126. Ibrāhīm al-Ḥaydari, *Daqīq al-Kalām wa-Jalīluhu: Dirāsah fī Manhajīyyat al-Taḥkīm al-'Aqdī 'inda al-Mu'tazilīyah* (Baghdad: Markaz Dirāsāt Falsafat al-Dīn, 2019).

أنّ الاستفادة من معطيات اللاهوت الطبيعي في علم الكلام المعاصر باتت ضرورةً ملحّة، خاصّةً في ظلّ التحدّيات المعرفية المتسارعة التي تواجه الفكر الديني عمومًا والعقيدة الإسلامية على وجه الخصوص. ومع ذلك، فإنّ الحفاظ على مركزية مبدأ التوحيد والتنزيه يجب أن يبقى الضابط الأساس في كل مقارنة تُحاول توظيف العلوم الطبيعية والفلسفية في إطار العقيدة. فكلما حافظ علم الكلام على الفصل الجوهرية بين الخالق والمخلوق، وميّز بين الوجود الإلهي المطلق والوجود الكوني المحدود، كلما كان توظيفه لمناهج اللاهوت الطبيعي أكثر اتساقًا وانسجامًا مع أصوله. في هذا السياق، يُعدّ الاعتراف بأنّ الطبيعة ليست مقدّسة، وأنها مجالّ قابل للفهم والتحليل العقلي والعلمي، من المبادئ التي تُسهم في تعزيز مبدأ التوحيد لا تقويضه. فكلّ تقدّم في فهم النظام الكوني هو شهادة عقلية على وحدة النظام ووحدة المدبّر، مما يجعل العلم نفسه في خدمة العقيدة.

ومن أبرز الأمثلة المعاصرة على هذا التداخل المنهجي، ما طوّره المفكر الأمريكي ويليام لين كريغ فيما يُعرف بـ "البرهان الكوزمولوجي الكلامي"، إذ استثمر نتائج نظرية الانفجار العظيم (Big Bang) لإثبات أنّ للكون بداية، وبالتالي لا بد له من مبدئٍ أو علّة أولى. وهذه المحاولة تمثل نموذجًا لاستثمار المنجز العلمي في دعم العقيدة، دون الخروج عن الإطار التوحيدي الذي يُميز علم الكلام.⁶² ومن خلال هذا المنظور، يتّضح أنّ اللاهوت الطبيعي ليس غريبًا عن علم الكلام، بل يُمكن اعتباره امتدادًا عقلائيًا لبعده العقلي التقليدي، لا سيما في مباحث دقيق الكلام المتعلقة بحدوث العالم، والنظام الكوني، وأدلة التوحيد. ومع تطوّر العلوم التجريبية، بات بإمكان المتكلم المعاصر أن يُعيد إنتاج بعض البراهين التقليدية — كبرهان النظم وغاية الخلق بصياغات جديدة أكثر إقناعًا، مستفيدًا من مفاهيم كالتصميم الذكي، والثوابت الكونية الدقيقة، ومبدأ الإنسانية.⁶³

ومع ذلك، يجب التأكيد على أنّ اللاهوت الطبيعي لا يحلّ محلّ الوحي، ولا يمكن أن يستقلّ عنه، بل هو أداة عقلية تُسهم في ترسيخ الإيمان، وتُكمل البناء المعرفي الذي أسّسته النصوص.⁶⁴ فكل محاولة لاستثمار اللاهوت الطبيعي يجب أن تُحاط بميزان الوحي ومقاصده، وبضوابط العقيدة الإسلامية، وتصورها لله، والعالم والإنسان.⁶⁵ وهكذا، فإنّ اللاهوت الطبيعي يشكّل أداة معرفية معاصرة تُعزّز من مرونة علم الكلام وقدرته على التفاعل مع مستجدّات العلم والفلسفة، دون أن يتخلّى عن أصوله النقلية والعقلية الراسخة.

⁶² William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, 3rd ed. (Wheaton, IL: Crossway, 2008), 135.

⁶³ Robin Collins, "The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe," in *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig and J. P. Moreland (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 255.

⁶⁴ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 249.

⁶⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), 58.

ومن هذا الباب، يُصبح علم الكلام في صورته المتجددة قادرًا على مواكبة العصر دون التفريط في جوهر التوحيد والتنزيه، مُجددًا حضوره كعلم دفاعي ومعرفي في آنٍ واحد.⁶⁶

القسم الرابع: اللاهوت الطبيعي وعلاقته بالوسطية

إنَّ الحديث عن العلاقة بين اللاهوت الطبيعي وعلم الكلام لا يمكن أن يُفهم على نحوٍ دقيقٍ ما لم يُؤسَّس أولًا على فهمٍ راسخٍ لمفهوم الوسطية في بُعدِه المعرفي والمنهجي والوجودي. إذ ليس المقصود بالوسطية مجرد التوازن بين طرفين متناقضين، ولا الاكتفاء بموقف "براغماتي" يتجنَّب الغلوَّ أو التسيب، بل هي منظومة فكرية متكاملة تعبر عن رؤية إسلامية جامعة تجمع بين العقل والوحي، وبين الإيمان والعمل، وبين المقاصد والنصوص، وبين الثوابت والمتغيّرات.

ومن هنا، فإنَّ فهم الوسطية على هذا النحو العميق يُعدُّ مدخلًا ضروريًا لفهم كيفية انسجام اللاهوت الطبيعي مع مقاصد علم الكلام الإسلامي. فالنظر العقلي في الآيات الكونية، ومحاولة البرهنة على وجود الله وصفاته من خلال التأمل في الخلق، إنّما هو امتداد طبيعي لمنهج الوسطية الذي يجعل من العقل والوحي مصدرين متكاملين للمعرفة.

وللانتقال من التوصيف المجرد إلى التأسيس التحليلي، تقترح هذه الدراسة نموذجًا مفاهيميًا يُطلق عليه النموذج الإبستمولوجي للوسطية. يقوم هذا النموذج على فكرة التوظيف المزدوج والمترابط: حيث يمثل اللاهوت الطبيعي الذراع العقلائي لاستكشاف الكون وإثبات الصانع، بينما يمثل الوحي الإطار المعياري الحاكم والمفصل للغيبيات. في هذا النموذج، لا يُعدُّ اللاهوت الطبيعي مجرد استدلال إضافي، بل هو الآلية التي تتحقق بها الوسطية المعرفية عمليًا؛ وذلك عبر منع العقل من الطغيان الاستقلالي التام (كما في الفلسفة المادية والدين الطبيعي)، ومنع النص من الانغلاق الحرفي وإقصاء النظر الكوني كما في الاتجاهات الظاهرية. إنّ مصطلح الوسطية في اللغة العربية يحمل جملة من المعاني الدقيقة التي تتقاطع فيها البعد المكاني، والمستوى الأخلاقي، والاعتدال السلوكي، والعقدي. وقد أولت المعاجم العربية القديمة اهتمامًا كبيرًا بهذا المفهوم، فذكرت له دلالات متعدّدة تتراوح بين الوسط بين الشيعين، والعدل، والفضيلة، والخيرية.

فقد جاء في *لسان العرب* لابن منظور: "الوسط من كل شيء: أعدله وأفضله؛ يقال: قوم وسط أي عدول، والوسط أيضًا الخيار، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكذلك جعلناكم أمةً وسطاً﴾ أي: عدولًا خيارًا"⁶⁷ وتُشير عبارة "أمة وسطاً" إلى أمة تتناز بالتوازن والاعتدال، لا تميل إلى إفراطٍ ولا إلى تفريط، بل تقف موقف العدل بين الطرفين.⁶⁸

⁶⁶ Ibrahim Kalin, "Knowledge as Light: A Comparative Analysis of Ghazali and Kant," in *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz and Georges Tamer (Berlin: Walter de Gruyter, 2013), 133–58.

⁶⁷ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 7, s.v. "wasat" (Beirut: Dār Šādir), 427.

⁶⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*, Vol. 1, ed. Sāmī ibn Muḥammad al-Salāmah (Riyadh: Dār Tayyibah, 1999), 496.

ويؤكد الزبيدي في تاج العروس المعنى نفسه، إذ يقول: "الوسط: ما بين الطرفين، وهو العدل والخير، وأوسط القوم: أعداهم."⁶⁹ وهذا التعريف يوسع من دائرة المفهوم ليشمل الأبعاد الأخلاقية والشرعية. أما مقاييس اللغة لابن فارس، فيرجع أصل الكلمة إلى مادة (و-س-ط)، ويقول: "الواو والسين والطاء أصل يدل على العدل والتّصف بين الشيئين."⁷⁰ وهذا الجذر اللغوي يُظهر بوضوح ارتباط المفهوم بمبدأ التوازن في الحكم والقصد في الفعل. والمتأمل في هذه المعاني اللغوية يلاحظ أنّ الوسطية لا تقتصر على موقع جغرافي أو حالة رياضية بين طرفين، بل تمتد لتعبّر عن نهج فكري وأخلاقي يقوم على التوازن والعدل والفضيلة، ويُشكّل في التراث الإسلامي مبدأً أصيلاً من مبادئ التشريع والتفكير العقدي على حدّ سواء. أما في الاصطلاح، فقد عرّف عدد من الباحثين الوسطية بأنها حالة من التوازن والاعتدال بين طرفين متقابلين، بحيث لا يميل الإنسان إلى الإفراط ولا إلى التفريط، ولا يطغى جانب على آخر. فهي منهج يقوم على مراعاة التناسب والانسجام بين مختلف الجوانب، بعيداً عن الغلو والإهمال. ومن ثمّ تدل الوسطية على سلوك الطريق الأمثل والأقوم، الذي يجمع بين الفضيلة والصواب والكمال، ويقترّب من الصورة المثلى في الفكر والسلوك.

ومن خلال تأمل هذه التعريفات الاصطلاحية يتبين أنها ليست منفصلة عن الدلالات اللغوية لفظ الوسطية، بل هي امتداد لها وتطوير لمعانيها. فالمعاني الاصطلاحية للوسطية، كالتوازن والاعتدال والخيرية والبعد عن الإفراط والتفريط، تنبثق في أصلها من المضامين اللغوية التي يحملها لفظ «الوسط»، الأمر الذي يكشف عن وجود ترابط وثيق بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحى للمفهوم.⁷¹

وقد تطوّر مفهوم الوسطية عبر العصور من كونه مجرد وصف لغوي يُشير إلى العدل والخيرية والتوازن، إلى كونه مفهوماً حضارياً وفكرياً مركزياً في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. ففي سياق النهضة الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين، بدأ هذا المفهوم يُستحضر بوصفه رداً على الجمود الفكري من جهة، وعلى التغريب والانبهار غير المشروط بالحدّات الغربية من جهة أخرى. فقد أصبح شعار الأمة الوسط تأكيداً على إمكانية الجمع بين الثوابت الشرعية والانفتاح الحضاري، وبين الالتزام الديني والعقلانية المنهجية. ثمّ في الخطاب الحركي والدعوي المعاصر، خصوصاً لدى بعض تيارات "الإسلام الحركي"، اكتسبت الوسطية بُعداً تنظيمياً وسياسياً، فصارت تُقدّم على أنّها السبيل للخروج من ثنائية التشدّد والانفلات، وللجمع بين الأصالة والمعاصرة، وبين الخصوصية الإسلامية والانخراط في الشأن العام العالمي. فظهرت أدبيات تربوية وفكرية تنظر لـ "الوسطية الإسلامية" كمشروع متكامل للنهضة، مثلما نجد عند يوسف القرضاوي في كتابه *الصحوة*

⁶⁹ Al-Zabīdī, *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Vol. 16, s.v. “wasat” (Dār al-Hidāyah), 396.

⁷⁰ Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Vol. 6, s.v. “wasat”, ed. ‘Abd al-Salām Hārūn (Dār al-Fikr), 141.

⁷¹ Ahmed Ömer Hāşim, *Vasatyyetü’l-İslām* (Cairo: Dāru’r-Raşīd, 1998), 7. Muhammed Sālih Atyye, *el-Vasatyye fi’l-Manzūri’l-Kur’ānī* (Baghdad: Matbaatü Dīvān, 2006), 5.

الإسلامية بين المجرّد والتطرّف، حيث جعل من الوسطية صمام أمان يحمي الفكر الإسلامي من الانغلاق أو الدوبان في الآخر.⁷²

وغير أن التحدي لا يقتصر على البعد السياسي أو الدعوي، بل يمتد جذرياً إلى البعد الإستمولوجي. فالوسطية ليست تليقاً بين أضداد، بل هي استيعاب نقدي. وتوسع دراستنا هذا التأصيل المعاصر لتحتاج بأن إدماج أدوات اللاهوت الطبيعي المعاصر هو التطبيق المعرفي الأمثل لمشروع الوسطية اليوم؛ إذ يمنح المسلم لغة عقلانية عالمية تحميه من تطرف الإلحاد العلمي (الإنكار) ومن تطرف النزعة النصية (الجمود المعرفي)، محققاً بذلك التوازن الذي يطمح إليه الفكر الوسطي المعاصر.

وعلاوة على ذلك، يُوظف مفهوم الوسطية اليوم في الخطابات السياسية والثقافية العالمية المتعلقة بـ"الحوار بين الحضارات" و"العيش المشترك" و"نبذ التطرف والعنف"، بوصفه بديلاً عن التطرف والغلو في الدين. وهكذا صارت الوسطية مرادفاً لمفاهيم مثل الاعتدال الديني والتوازن القيمي. وقد تبنت العديد من المؤسسات الدولية والهيئات الشرعية هذا المفهوم في أديانها، معتبرة إياه ضرورة لتحقيق السلم الاجتماعي وتفعيل الشراكة الكونية.⁷³

ومما ينبغي التنبيه عليه في سياق بيان مفهوم الوسطية أنّ التوسّط لا يعني بالضرورة الجمع الكمي بين العقل والنقل أو التوفيق الظاهري بينهما، بل يقتضي تمييز مواضع كلّ من العقل والنقل في مسار المعرفة الشرعية، وتحديد وظيفة كلّ منهما بحسب المقام والمجال المعرفي.

ولكي يكون الطرح موضوعياً، لا بد من التفاعل النقدي مع الاعتراضات الداخلية في التراث الإسلامي حول حدود العقل ومكانة اللاهوت الطبيعي. فالفكر الإسلامي ليس كتلة متجانسة في هذا الباب؛ إذ برزت تيارات نصية تعترض بشدة على أي تأمل عقلي مستقل، وترى أن الوحي هو المصدر الأوحد للمعرفة، معتبرة أن الاستدلال الطبيعي قد يفتح باباً لتجاوز النص. وفي المقابل، نجد أن المدرسة المعتزلية قد منحت العقل سلطة تأسيسية واسعة تكاد تستقل ببعض المعارف. أما الأشاعرة فقد أقروا بدور العقل في إثبات وجود الله وأصول الاعتقاد، إلا أنهم قيدوا قدرته في إدراك القيم والأحكام الشرعية، مؤكدين حاجة العقل إلى الوحي لاستكمال المعرفة الدينية.

ويمثل الماتريديّة موقفاً وسطاً بين توسيع سلطة العقل وتقييدها، إذ يرون أن العقل قادر على معرفة الله وبعض المبادئ الأخلاقية، لكنه يظل محتاجاً إلى الوحي فيما يتعلق بتفاصيل الشرع وأمور الغيب. ويتبين من هذه المناقشات أن التراث الكلامي الإسلامي لم يكن موقفاً واحداً من حدود العقل، بل شهد تبايناً داخلياً بين المدارس الكلامية المختلفة. غير أن جميع هذه الاتجاهات اشتركت في الاعتراف بقيمة النظر العقلي

⁷² Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Juḥūd wa al-Taṭarruf* (Beirut: Maktabat Wahba, 1982), 31–46.

⁷³ Riḏwān al-Sayyid, *Siyāsāt al-Islām al-Mu'āṣir* (Beirut: Al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr, 2014), 78–82.

في إثبات أصول الاعتقاد، وإن اختلفت في مدى استقلاله عن الوحي. ومن هنا يمكن النظر إلى اللاهوت الطبيعي بوصفه مجالاً يلتقي مع التراث الكلامي في أصل توظيف العقل، مع بقاء الخلاف حول حدود هذا التوظيف ومداه.

فقد قرّر الإمام الغزالي (ت. 505هـ) في كتبه الأصولية أنّ بعض القضايا لا يُتصوّر فيها للعقل حكمٌ قاطع، لأنّ العقل فيها لا يتجاوز الإمكان دون القطع، مثل تفاصيل أحوال الآخرة، والبعث، والصراف، ونحوها. فهنا يكون النقل هو المصدر الوحيد للمعرفة القطعية. يقول في المستصفى: فما لا يستقل العقل بإدراكه ولا يُرجى فيه الوصول إلى اليقين إلا بالشرع، فطريقه الخبر الصادق عن المعصوم.⁷⁴

ومن أبرز المواضع التي نُوقش فيها توازن العلاقة بين العقل والنقل في الفكر الإسلامي، ما أورده الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه *الاقتصاد في الاعتقاد*، حيث أكّد أنّ العقل والنقل ليسا ندين متكافئين دائماً، بل إنّ لكلٍ منهما مجاله الخاصّ ووظيفته المحددة في الوصول إلى اليقين. فهو يُفترق بوضوح بين ما يُدرك بالعقل استقلالاً، وما لا يُتصوّر إدراكه إلا عبر الوحي، ويُشير إلى أنّ بعض المعارف العقائدية لا يمكن إثباتها إلا بمجموع العقل والنقل معاً، حيث يكون العقل ممهداً ومُثبتاً لصدق النقل، ويكون النقل مُفصّلاً ومُبيّناً لما لا تُدرکه العقول من الغيوب.

يقول الغزالي في موضعٍ بيّن فيه حدود العقل:

فأما ما لا يُعلم إلا من جهة الرسول، كمعرفة الأمور الغيبية من أحوال الآخرة والجنة والنار والصراف والميزان، فالعقل لا طريق له إليها، وإتّما دوره التصديق بالرسالة.⁷⁵ ثمّ يُبيّن أيضاً أنّ من شروط الإيمان الصحيح أن يكون مبنياً على تصديقٍ نابعٍ من مقدّمات عقلية سليمة، لا على التقليد أو التلقين، قائلاً: والعقل أصل النقل، فبه يُعرف صدق النبي، وبه يُعلم أنّ الكتاب وحي، وإذا سقط العقل سقط التمييز، ولم يُثق بشيءٍ من النقل.⁷⁶

ولم يختلف الإمام فخر الدين الرازي (ت. 606هـ) عن هذا المنهج كثيراً، إذ قرّر في *المحصول والمحصل* أنّ النظر العقلي سابقٌ على النقل في باب أصول العقائد، لأنّه هو الذي يثبت صدق المخبر ويُعطي للنقل مشروعيته. يقول في ذلك: كل ما يُعلم بالنقل موقوف على العلم بصدق الناقل، وهو لا يُعرف إلا بالنظر العقلي، فكان النظر أصلاً للنقل.⁷⁷

ومن جهة أخرى أنّ بعض المواضع لا يُمكن للنقل فيها وحده أن يُنتج علمًا يقينياً إلا إذا استند إلى مقدّمات عقلية تُثبت صدق الناقل، أو تفكّك المعارضات العقلية. وفي هذا يقول في *المحصول*: لا بدّ في باب

⁷⁴ Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Vol. 1, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 62.

⁷⁵ Al-Ghazālī, *Al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, ed. Sulaymān Dunyā (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1962), 118.

⁷⁶ Ibid., 120.

⁷⁷ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Muḥaṣṣal fī 'Ilm al-Kalām*, ed. Ḥusayn 'Aṭwān (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985), 43.

العقائد من تقديم النظر العقلي، إذ به يُعرف صدق الرسول، وبه يُثبت أصل الدين.⁷⁸ وبناءً على ذلك، فإنّ المنهج الوسطي لا يكتفي بمجرد الجمع بين النص والعقل، بل يُرتب العلاقة بينهما ترتيباً وظيفياً دقيقاً، بحيث يُحتكم إلى النقل فيما يعجز العقل عن إدراكه استقلالاً، ويُرجع إلى العقل فيما يحتاج النص فيه إلى تأويل أو تثبيت.

هنا يظهر الارتباط العضوي والبرهاني الذي تُؤسس له هذه الدراسة بين الوسطية واللاهوت الطبيعي. فاللاهوت الطبيعي المعاصر يُقدم تطبيقاً حرفياً لما رسمه الغزالي والرازي نظرياً؛ فهو لا يدعي قدرة العقل على استنباط التشريعات أو إدراك تفاصيل الآخرة (وهو ما يمنع الإفراط العقلي)، لكنه يمارس أقصى درجات الفاعلية العقلية لاكتشاف دلالات الضبط الدقيق في الكون (مما يمنع التفريط العقلي). إن هذا التوزيع الوظيفي للأدوار يبرهن على أن اللاهوت الطبيعي ليس مقحماً على علم الكلام، بل هو التجسيد الأكمل للنموذج الإبستمولوجي للوسطية؛ حيث يقف العقل خادماً للوحي في الغيبات، ورائداً له في قراءة كتاب الطبيعة المنظور.

بعد استعراض مفهوم اللاهوت الطبيعي وتطوّراته التاريخية وخصائصه المعرفية، ثمّ تحليل تجلياته في علم الكلام الإسلامي، يبدو من الضروري تأطير هذه العلاقة ضمن رؤية إسلامية متوازنة، تُدرك القواسم المشتركة مع الفكر الفلسفي الغربي، ولكن في ذات الوقت تُعيد توجيهها ضمن "قانون الإسلام" ومقاصده العليا. فإنّ الانبهار بالتصوّرات الغربية الجاهزة أو استيراد النماذج الفلسفية الحديثة دون إخضاعها للمراجعة والتقويم في ضوء قانون الإسلام يؤدي إلى اختلال الوسطية وانزلاقها نحو تأويلات لا تتسق مع أصول العقيدة. لذا، فإنّ توظيف اللاهوت الطبيعي في سياق علم الكلام لا ينبغي أن يتم إلا ضمن ضوابط أهمها:

1. التمييز بين إمكان العقل ودور النقل: كما بيّنا سابقاً، فإنّ المنهج الوسطي لا يكتفي بإقامة توازن شكلي بين العقل والنقل، بل يسعى إلى وضع كلّ منهما في مجاله المناسب. فهناك قضايا لا يقطع فيها العقل إلا بإعانة النقل، والعكس بالعكس. وهذا يحقّق التوازن الذي ميّز الفكر الوسطي الإسلامي منذ بداياته مع الجيل الأول من المتكلمين.

2. عدم تقدّيس الطبيعة: وهو ما عبّر عنه علماء الكلام عند التأكيد على أنّ الطبيعة ليست مستقلة في فعلها، بل هي مخلوقة خاضعة لإرادة الله. فكلّ تأويل للظواهر الطبيعية ينبغي أن يتم على أساس التوحيد والتنزيه، لا على أساس الحتمية أو الاستقلال عن الله تعالى.

لقد سبق أن بيّنا أنّ بعض تمثّلات اللاهوت الطبيعي، كما نشأت في السياق الغربي، لها ما يُقابلها في علم الكلام الإسلامي، من حيث اعتماد النظر في العالم كسبيل إلى إثبات وجود الله، وذلك كما يظهر في التمييز بين "الدقيق" و"الجليل" عند المتكلمين. وإنّ هذا يُثبت أنّ علم الكلام لا ينعلق على نفسه ولا يمتنع عن

⁷⁸ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Tāhā Jābir al-'Alwānī (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1997), 1:179.

الاستفادة من المعارف العلمية، بل يرى في الكون كتابًا منظورًا، وفي قوانينه دلائل عقلية على الصانع الحكيم. ولذلك لا يستنكف المتكلم كأبي الهذيل العلاف، أو القاضي عبد الجبار، أو الفخر الرازي. من تحليل مباحث الجوهر أو الخلاء أو الزمان بما يخدم العقيدة. يقول الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد: والواجب على كل ناظر في الدليل أن يطلب الحق ويقصده، سواء ظهر على لسانه أو على لسان غيره.⁷⁹ غير أن هذا لا يعني الغفلة عن الغاية النهائية لعلم الكلام، وهي إثبات الحقائق الإيمانية وترسيخ التوحيد. فالاستفادة من النظريات العلمية الحديثة. كنظرية الانفجار العظيم أو الضبط الدقيق في الكون. ينبغي أن تتم وفق ضوابط منهجية صارمة، لا أن تُستخدم لتبرير كل ما يُطرح في الفضاء العلمي المعاصر. إذ أن العلم في تطوره قد يُثبت أشياء وينقض أخرى، بينما التوحيد ثابت لا يتغير، وهو معيار القبول والرد.

لذلك فإن المتكلم، وإن سلك مسلك الفيزيائي أو الكوني في تحليل العالم، لا يفعل ذلك على وجه الحرفية أو التخصص الأكاديمي، بل بوصفه باحثًا عن الحقيقة، ينطلق من مبدأ أن "العالم دليل"، لا غاية"، وهنا تظهر خصوصية علم الكلام، الذي يستفيد من العلم دون أن يذوب فيه، ويُجاور العصر دون أن يُسلم له، ويُوالي العقل دون أن يُقصي الوحي.

خاتمة

يتضح من خلال هذا البحث أن ما يُعرف في الفكر الغربي باللاهوت الطبيعي ليس مفهومًا طارئًا على التراث الإسلامي من حيث الجوهر، وإن تباين معه في الإطار الاصطلاحي والمنهجي. فاللاهوت الطبيعي، في سياقه التاريخي الغربي، نشأ بوصفه مسارًا معرفيًا يسعى إلى الاستدلال على حقائق الإيمان الكبرى وفي مقدمتها وجود الله ووحدانيته بالاعتماد على العقل والمشاهدات الكونية. ومع ذلك، يجب التأكيد على أن هذه الدراسة لا تدعي وجود امتداد تاريخي أو تطابق هوياتي بين اللاهوت الغربي وعلم الكلام، بل تؤسس لعلاقة قائمة على التشابه المنهجي والتكافؤ الإبستمولوجي. فبينما مالت بعض مسارات اللاهوت الغربي لتأسيس العقل كمرجعية مستقلة تمامًا، يستند الاتجاه الكلامي في أصله إلى توظيف العقل لخدمة حقائق مصدرها الوحي، ثم يُعيد صياغتها في براهين عقلية وتجريبية.

وعند النظر في علم الكلام الإسلامي، نجد أن البنية الداخلية لهذا العلم تحمل من حيث المبدأ توجهًا مشابهًا، وإن كان أشد انضباطًا وأقوى ارتباطًا بمقاصد الوحي. فقد درج المتكلمون على التمييز بين المباحث الدقيقة والجليلة، والتفريق بين الوسائل والمقاصد. وفي مواجهة التحديات الفلسفية والمادية المعاصرة (كنقود هيوم وكانط)، يُظهر علم الكلام قدرة متجددة على استعارة أدوات اللاهوت الطبيعي الحديث، لا سيما منهج تراكم الأدلة (Cumulative Case)، لتقديم إجابات عقلانية متماسكة. فجعلوا للعقل ميدانًا رحبًا في

⁷⁹ Al-Ghazālī, *Al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, 25.

القضايا التي يمكنه فيها تحصيل اليقين، مع إبقاء النصوص الشرعية مرجعاً وضابطاً لمناهج الاستدلال. فالعقل في هذا الإطار ليس خصماً للنقل ولا بديلاً عنه، بل أداة لفهمه وتأييده، بحيث تبقى السيادة النهائية للوحي. ومن هذا المنطلق، تتوج هذه الدراسة إسهامها النظري بصياغة "النموذج الإستمولوجي للوسطية". فإنّ الفهم الصحيح لمقولة الوسطية يقتضي أن لا يُقصى العقل ولا يُغالى في تقديمه على الوحي. فالوسطية هنا ليست مجرد توازن ظاهري أو تقسيمًا ميكانيكيًا للأدوار، بل هي إحكام مواضع الاستدلال بهما وفقًا لمجال اختصاص كل منهما. فالعقل يُعدّ من أعظم النعم الإلهية وأشرف الصفات الإنسانية، حتى إنّ مدح المرء يكفي فيه أن يُقال عاقل. غير أنّ هذه المنزلة لا تعني إطلاق يده في مجالات المعرفة على نحو يلغي دور الوحي أو يقدمه عليه تقديمًا مطلقًا، بل إنّ منهج أهل السنّة والجماعة يقوم على التوزيع الوظيفي الدقيق: حيث يمثل اللاهوت الطبيعي الذراع العقلائي لاستكشاف الكون، بينما يمثل الوحي الإطار المعياري الحاكم. وفي هذا الإطار، يقرّر علماء الكلام أنّ للعقل قدرةً على إدراك بعض القضايا العقدية، وعلى رأسها إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته الثبوتية، وذلك من خلال النظر في العالم الخارجي واستقراء آيات الكون. غير أنّ هذه المعرفة، وإن كانت كافية لإثبات المطابقة بين العقيدة والواقع، فإنها لا تكفي وحدها لإثبات التكليف بالإيمان وما يترتب عليه من ثوابٍ أو عقاب؛ إذ إنّ هذا الجانب التشريعي والغيبى لا يُعرف إلا من جهة الوحي، وهذا ما يضبط حدود العقل ويمنع طغيانه الاستقلالي.

وإنّ هذا التصور المتوازن، الذي يجمع بين نور العقل ونور الوحي، يجد جذوره في التنظير الكلامي منذ نشأة هذا العلم، كما يجد تقاطعاته المنهجية في التراث الغربي للاهوت الطبيعي المعاصر. وعليه، فإنّ الاستفادة من أدوات اللاهوت الطبيعي في السياق الإسلامي ممكنة ونافعة، متى كانت ضمن الإطار المنهجي للشريعة بحيث يكون النظر في الكون سبيلًا إلى معرفة الخالق وتعظيمه. وهذا التوازن هو الذي يضمن للمعرفة العقدية في الإسلام أن تكون معرفة يقينية في مضمونها، ومنهجًا وسطًا في وسائلها، فيتحقق بذلك مقصد التوحيد من خلال تكامل النورين: نور العقل ونور الوحي، كما عبّر الإمام الغزالي بكلمته الجامعة: «العقل كالبصر، والوحي كالنور، فالعين إذا فُتحت ولم يكن هناك نور لم تُبصر، والنور إن وُجد والعين مغمضة لم تُبصر أيضًا، فلا يُستغنى بأحدهما عن الآخر.»

المراجع

- Abd al-Jabbār, Muḥammad. “Tajdīd ‘Ilm al-Kalām: Qirā’ah fī al-Mafāhīm wa-l-Tārīkh.” *Majallat al-Ta’šīl* 5 (2020): 45–47.
- Abdülcebbar, Kādī. *El-Majmū’ fī al-Muḥīṭ bi-l-Taklīf*. Edited by J. J. Houben. Beirut: Dār al-Mashriq, 1986.
- Adamson, Peter. “The Kindian Tradition: The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism.” In *The Libraries of the Neoplatonists*, edited by Cristina D’Ancona, 351–370. Leiden: Brill, 2010.
- Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir. *Uṣūl al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1981.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr. *Tamhīd al-Awā’il wa-Talkhīṣ al-Dalā’il*. Edited by ‘Imād al-Dīn Aḥmed Ḥaydar. Beirut: Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1986.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Iqtīṣād fī al-‘Itiqād*. Edited by Ibrāhīm ‘Ātī. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1961.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Tahāfut al-Falāsifah*. Edited by Sulaymān Dunyā. Cairo: Dār al-Ma’ārif, 1966.
- Al-Ḥaydarī, Ibrāhīm. *Daqīq al-Kalām wa-Jalīluhu: Dirāsa fī Manhajīyyat al-Taḥkīm al-‘Aqdī’inda al-Mu’tazilah*. Baghdad: Markaz Dirāsāt Falsafat al-Dīn, 2019.
- Al-Jāhīz, Abū ‘Uthmān. *Kitāb al-Ḥayawān*. Edited by ‘Abd al-Salām Hārūn. Cairo: Dār al-Jīl, 1965.
- Al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn. *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Edited by ‘Abd al-‘Azīm al-Dīb. Doha: Jāmi’at Qatar, 1978.
- Al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn. *Al-Irshād ilā Qawāṭi’ al-Adillah fī Uṣūl al-‘Itiqād*. Edited by Muḥammad Yūsuf Mūsā. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1950.
- Al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn. *Al-Shāmil fī Uṣūl al-Dīn*. Edited by ‘Abdullāh Maḥmūd Muḥammad ‘Umar. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- Al-Kaṣṭallī. *Hāshiyat al-Kaṣṭallī ‘alā Sharḥ al-‘Aqā’id al-Nasafīyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Al-Mātūrīdī, Abū Manṣūr. *Kitāb al-Tawḥīd*. Edited by Faṭḥallāh Khalīf. Cairo: Dār al-Jāmi’āt al-Miṣriyyah, 1970.
- Al-Mātūrīdī, Abū Manṣūr. *Kitāb al-Tawḥīd*. Edited by Bekir Topaloğlu and Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM, 2005.
- Al-Nabahānī, Yūsuf Ismā‘īl. *Hujjat Allāh ‘alā al-‘Ālamīn fī Mu’jizāt Sayyid al-Mursalīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Al-Nasafī, Abū al-Mu‘īn. *Tabṣirat al-Adillah fī Uṣūl al-Dīn*. Edited by Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Al-Shāfi‘ī, Ḥasan. *Al-Madkhal ilā Dirāsāt ‘Ilm al-Kalām al-Jadīd*. Cairo: Maktabat Wahba, 2010.
- Al-Khayyāt, Abū al-Ḥusayn. *Al-Intiṣār*. Edited by Najm ‘Abd al-Raḥmān Khalaf. Beirut: Dār al-Jīl, 1990.
- ‘Amārah, Muḥammad. *Al-Islām wa-l-Ta’addudīyyah*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2000.
- Altaie, Basil. “Islam & Natural Philosophy: Principles of Daqīq al-Kalām.” *ResearchGate*. Accessed July 21, 2025. https://www.researchgate.net/publication/388086608_Islam_Natural_Philosophy_Principles_of_Daqiq_Al-Kalam_Basil_Altaie.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*. Translated by Anton Pegis. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1955.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Bros., 1947.

- Aristotle. *Metaphysics*. Translated by Hugh Tredennick. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.
- Badawī, ‘Abd al-Rahmān. *Al-Lāhūt wa-l-‘Aql: Dirāsa Muqāranah*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1986.
- Barbour, Ian. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997.
- Barrow, John D., and Frank J. Tipler. *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Berkeley, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Boyle, Robert. *The Works of Robert Boyle*. Edited by Thomas Birch. Vol. 1. London: Pickering & Chatto, 1999.
- Bulğen, Mehmet. “Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi.” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, no. 2 (2010): 49–80.
- Bulğen, Mehmet. “Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine.” In *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 101–120. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Bulğen, Mehmet. “Kelâmda Doğal Teoloji Problemi.” *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 1–28.
- Copan, Paul, and William Lane Craig. *The Rationality of Theism*. London: Routledge, 2003.
- Craig, William Lane, and James Sinclair. “The Kalam Cosmological Argument.” In *The Blackwell Companion to Natural Theology*, edited by William Lane Craig and J. P. Moreland, 101–201. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Craig, William Lane. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. 3rd ed. Wheaton, IL: Crossway, 2008.
- 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.
- Davies, Brian. *Thomas Aquinas’s Summa Theologiae: A Guide and Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Dembski, William A. *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Translated by John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Al-Maṭālib al-‘Āliyah min al-‘Ilm al-Ilāhī*. Edited by Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Târih-i İlm-i Kelâm*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1913.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkîhü’l-keâm*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1911.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited by Richard H. Popkin. Indianapolis: Hackett, 1980.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*. Edited by ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibn Fūrak, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Mujarrad Maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1987.

- Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Şādir, n.d.
- Kalin, Ibrahim. “Knowledge as Light: A Comparative Analysis of Ghazali and Kant.” In *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, edited by Birgit Krawietz and Georges Tamer, 133–158. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- 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.
- Maḥfūz, Ḥusayn ‘Alī. “Muṣṭalahāt ‘Ilm al-Kalām bayna al-Qudamā’ wa-l-Muḥdathīn.” *Majallat al-Turāth* 17 (2002): 121–126.
- Maḥmūd, Muḥammad ‘Abd al-Ḥalīm. *Falsafat ‘Ilm al-Kalām*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1986.
- 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 Kāzım, Şeyḫülislām. *Külliyât: Dinî İctimaî Makaleler*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1918.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Newton, Isaac. *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Translated by Andrew Motte. New York: Prometheus Books, 1995.
- Özervarlı, M. Sait. “Yeni İlm-i Kelâm.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Accessed December 31, 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.
- Plantinga, Alvin. *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.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Shah, Ziah. “The Kalam Cosmological Argument: A Robust Case for God’s Existence.” *The Muslim Times*, March 26, 2025. <https://thequran.love/2025/03/26/the-kalam-cosmological-argument-a-robust-case-for-gods-existence/>.
- Swinburne, Richard. *Is There a God?* Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Swinburne, Richard. *Wujūd Allāh*. Translated by Fādī Buṭrus. Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 2010.
- Taliaferro, Charles. “The Project of Natural Theology.” In *The Blackwell Companion to Natural Theology*, edited by William Lane Craig and 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 Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999).
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Usûlü Selâse.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 42 (2012).