تجديد علم الكلام عند محسن عبد الحميد: دراسة تحليلية

م.ي. مهدي حمة سعيد محمد[1]

[1]جامعة حلبجة, mahdi.hamasaed@gmail.com

المؤلف المراسل: م.ي. مهدي حمة سعيد محمد*

المستخلص

شهد علم الكلام(*) في تاريخه الطويل أدواراً متعددة، كان أبرزها الدفاع عن عقائد الإسلام في مواجهة اعتراضات فلسفية ولاهوتية داخلية وخارجية، ثم تطور لاحقاً إلى صيغ مدرسية ذات مصطلحات معقّدة ومسالك جدلية متوارثة. ويشير محسن عبد الحميد في عدد من كتبه إلى أن المشكلة في "الكلام القديم" ليست في أصل الاهتمام بالعقيدة، بل في أن كثيراً من مادته وأدواته تحولت إلى قوالب لا تُنتج يقيناً حياً لدى الإنسان المعاصر، ولا تُقيم صلةً فاعلة بين الإيمان وبين الحركة في الواقع الاجتماعي والحضاري.

يتناول هذا البحث مشروع الدكتور محسن عبد الحميد في تجديد علم الكلام، بوصفه محاولةً واعية لإعادة وصل العقيدة بالوحي والواقع، وتحريرها من "الأسر الأرسطي" ومن القوالب المدرسية المتأخرة التي عمّقت الغربة بين الإيمان والحياة. ينطلق البحث من إشكالية مركزية: كيف صاغ عبد الحميد منهجاً كلامياً جديداً يفكّ الارتباط بين تقرير العقيدة وبين المنطق الأرسطي، ويؤسس بدلاً عنه "منهجاً قرآنياً" يعتمد على الفطرة وآيات الكون، ويتكامل فيه الوحي والعقل في إطار مشروع حضاري أشمل؟

ويخلص البحث إلى أن تجديد الكلام (*)عند عبد الحميد هو تجديد في الوظيفة والمنهج واللغة: من الكلام الدفاعي إلى الكلام البنائي، ومن الجدل الاصطلاحي إلى اليقين القرآني الحي، مع توصية بإعادة كتابة متون العقيدة الجامعية وفق هذا المنظور.

الكلمات المفتاحية:محسن عبد الحميد، تجديد علم الكلام، التجديد، قضايا تجديد علم الكلام، علم الكلام

1.التعريف بالبحث

أوّلًا: إشكالية البحث وأهمّيته :

تتحدد إشكالية البحث في سؤالين مترابطين: كيف أسّس محسن عبد الحميد لمنهج عقدي معاصر يفكّ الارتباط بين تقرير العقيدة وبين الاعتماد الحاكم على المنطق الأرسطي ومقولاته؟ وما أبرز ملامح "المنهج القرآني" البديل لديه من حيث مصادر الاستدلال، وطبيعة البرهنة، ووظيفة العقيدة في بناء الإنسان والمجتمع؟ وتنطلق أهمية البحث من كون محسن عبد الحميد يمثل – في المشهد العراقي المعاصر – صوتاً يجمع بين الوعي التراثي والاشتباك مع تحديات الحداثة الفكرية، كما أن كتاباته تُظهر رغبةً واضحة في نقل العقيدة من كونها "مباحث ذهنية" إلى كونها "قوة تغيير" توجه السلوك الفردي وتبني الوعي الاجتماعي.

2.أهداف البحث

وتنحصر أهداف البحث في:

(1) التعرّف على نموذج من أعلام الفكر الإسلامي الكردي الحديث وبيان جهوده الثمينة في الفكر الإسلامي المعاصر، لا سيّما العلوم العقلية الحديثة وإلمامه بالتجديد لمواجهة القضايا المستجدة.

(2) تحليل أدوات نقده لعلم الكلام التقليدي وبيان معالم "المنهج القرآني" البديل لديه.

(3) تقويم أبرز التطبيقات التي تعكس طبيعة التجديد في مشروعه.

(4) رصد الأثر التربوي والحضاري المتوخى من ذلك التجديد. وتُعتمد منهجية تحليلية نقدية تقوم على استقراء نصوصه الأساسية

- **Publisher:** University of Sulaimani, **ISSN (Print):** 1813-0852, **ISSN (Online):** 2617-3034
- **Journal Websitehttps://sjh.univsul.edu.iq/, Conferance Name[Kurdish scholars in Baghdad were pioneers of thought and sources of knowledge.]**], **Year:** [2026], **DOI:** [10.17656/jzsb.12419]
- **Submission Date:** [**2026/2/24**], **Accepted Date:** [**2026/3/30**], **Published Date:** [02/08/2026]

في مؤلفاته (مصـــادر أولية)، مع الإفادة من الدراســـات الثانوية المحكمة التي تضيء السياق العام دون أن تحل محل النص المؤسس

3. منهج البحث

فيما يتعلّق بمنهج البحث، فقد سعى هذا البحث إلى تناول موضوعه من خلال اعتماد منهج علمي يهدف إلى معالجة الجوانب التي أغفلتها الدراسات السابقة أو تناولتها تناولًا عابرًا لا يفي بالكشف الدقيق والعميق عن جهود الدكتور محســن عبد الحميد ودوره في إرســاء أسس التجديد في علم الكلام. وانطلق البحث من فرضية مفادها أنّ كثيرًا من الإسهامات الفكرية والمنهجية لهذا المفكّر لم تُدرس دراسة تحليلية شاملة، بل اقتصر تناولها في أغلب الأحيان على إشارات عامة أو قراءات جزئية.

واعتمد البحث في ذلك على الرجوع المباشـــر إلى مؤلفات الدكتور محسن عبد الحميد بوصفها المصدر الأساس للتحليل، مع بذل جهد منهجي في اســتقراء نصــوصــه، وتتبع مفاهيمه المركزية، وتحليل أطروحاته الكلامية في سياقاتها الفكرية والتاريخية. كما لم يقتصـر التحليل على العرض الوصفي، بل شمل تأويل بعض النصوص عند الحاجة، بما يسمح بإبراز أبعادها التجديدية ومقاصدها المعرفية، مع مراعاة الضوابط العلمية في التأويل وعدم الخروج عن الإطار العام لفكر المؤلف.

وإلى جانب ذلك، اعتمد البحث أسلوب المقارنة المنهجية بين مؤلفات الدكتور محسن عبد الحميد نفسها، للكشف عن تطور أفكاره واتساق رؤيته في قضايا التجديد الكلامي، فضلًا عن مقارنتها بآراء المدارس الكلامية والفكرية السـابقة التي تأثر بها والمعاصـرة، بهدف إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف، وتحديد موقع مشـروعه الفكري ضـمن مسار تطور علم الكلام الحديث.

وبناءً على ما تقدّم، فقد آثر الباحث في معالجة موضـوع هذا البحث انتهاج المنهج التحليلي بوصفه المنهج الأنسب لطبيعة الدراسة، لما يتيحه من تفكيك للنصـوص، وتحليل للمفاهيم، وربط بين النتائج الجزئية والرؤية الكلية، بما يسـهم في تقديم قراءة أكاديمية معمّقة لدور الدكتور محسن عبد الحميد في تجديد علم الكلام وإعادة صياغة قضاياه في ضوء متطلبات العصر.

4.محاور البحث

يتوزّع البحث على خمسـة محاور: بالإضـافة إلى مقدمة وخاتمة البحث مع أهم النتائج التي توصل إليها.

المحور الأوّل: مدخل منهجي يحدّد الإشكالية والأهمية والأهداف.

المحور الثاني: التكوين المعرفي والروافد المؤسـسة للمشـروع، مع إبراز أثر ابن تيمية وبديع الزمان النورسي وإسلامية المعرفة.

المحور الثالث: تشخيص الداء نقد علم الكلام التقليدي وهيمنة الجدل التاريخي.

المحور الرابع: معالم المنهج القرآني والتوظيف الواعي للعلم الحديث في البرهنة العقدية.

المحور الخامس: التطبيقات الكلامية والتقويم العام والآفاق.

أولاً: المدخل والإطار المنهجييهدف هذا البحث إلى دراسة مشروع الدكتور محســن عبد الحميد في تجديد علم الكلام، بوصــفه محاولة لإعادة وصل العقيدة بالوحي والواقع، وتحريرها من صيغٍ مدرسيةٍ متأخرة لم تعد قادرة على محاورة أسـئلة العصـر أو بنَاء الوعي الحضاري((، محسن عبدالحميد1984، ١٠٧-١١٠).

وتتبع إشـكالية البحث من سـؤال مركزي: كيف صـاغ عبد الحميد منهجاً كلامياً جديداً يتجاوز هيمنة القوالب المنطقية القديمة، ويؤسس بديلاً أقرب إلى الاسـتدلال القرآني، وأكثر اتصـالاً بمنطق العلم ومناهج التفكير الحديثة؟ (محسن عبد الحميد 1996، 180)

وتتجلى أهمية الموضـوع في أن عبد الحميد لا يتعامل مع التجديد بوصفه استبدالاً شكلياً لمصطلحات بمصطلحات، بل يقدمه بوصفه "إعادة بناء" في وظيفة الخطاب العقدي وأدواته ومجاله الحضـاري. (محسن عبد الحميد 1996، -181-180)، كما يكتسب البحث قيمته من الربط الذي يقيمه عبد الحميد بين الأزمة العقدية والأزمة الثقافية للمثقف المسـلم؛ حيث يرى أن تدريس الكلام بصـورته القديمة قد يوسع الفجوة بين الدين والحياة، ويترك المجال العام والثقافة الحديثة بلا توجيه إيماني فاعل.(محسن عبد الحميد 1984، ١٠٧-١١٠)

ثانياً: التكوين المعرفي والروافد المؤسسة للمشروع

1- السيرة العلمية ودلالتها المنهجية

يتضـح من عرض عبد الحميد لسيرته العلمية—كما يثبت في بعض كتبه—أن خبرته الأكاديمية والبحثية (الدراسـات العليا في جامعة القاهرة، التدريس، المشـاركات العلمية في المؤتمرات العالمية، ومناقشـة مئات الرسـائل الجامعية (أسـهمت في تكوين حسٍّ منهجي يُفَضِّـل الاسـتقراء والتحليل، ويربط بين بناء المعرفة وبين وظيفتها في إصـلاح الواقع.(محســن عبد الحميد ٢٠١٥، ١٢٣) وهذا البعد المنهجي مهم لفهم مشـروعه التجديدي؛ لأن تجديد علم الكلام عنده ليس موقفاً عاطفياً من التراث، بل محاولة لضـبط مناهج التفكير وإعادة ترتيب مصادر الاستدلال، بما يواكب تحديات الثقافة الحديثة.

2- الروافد الفكرية: التيمية، النورسية، والهمّ المعرفي

يتأسس مشروع عبد الحميد على تفاعلٍ واعٍ مع ثلاثة روافد كبرى:

أولاً: الرافد التيمي في نقد هيمنة المنطق وتحرير الاستدلال العقدي من المقولات الوافدة؛ إذ يتبنّى أطروحة ابن تيمية التي تقرر أن المنطق الأرسطي لا يولّد علماً جديداً ولا يحمي الذهن من الخطأ في الإلهيات، وأن الاعتماد عليه في العقيدة كان خطأً تاريخياً. (محسن عبد الحميد ١٩٨٧، 101، 103)

كما يقدّم عبد الحميد ابن تيمية بوصفه مثالاً لحركة مراجعة شاملة للعقيدة والشريعة والحضارة، لا مراجعة جزئية منعزلة (محسن عبد الحميد ١٩٨٧، ٣٢) .

ثانياً: الرافد النورسي، حيث يرى في بديع الزمان سعيد النورسي نموذجاً لمتكلم قرآني معاصر أعاد بناء علم الكلام على أساس الآيات الكونية واليقين العملي، وحوّل التوحيد إلى سلوك وحركة وتزكية (محسن عبد الحميد، 1994، ٧٤،٧٥).

ويفهم من ذلك أن أسَّسَ النّورسي في تثبيت قواعد الإيمان وحمايته والذب عن العقيدة يقولم عل مخاطبة العقل والقلب معا، وعلى هذا الأساس يقوم منهج علم الكلام عند النورسي، وفي هذا الصدد يقول : إن الرسائل ليست كبقية مصنفات العلماء تسير على وفق خطى العقل وأدلته ونظراته، ولا تتحرك كما هو الشأن لدى الأولياء المتصوفين بمجرد أذواق القلب وكشوفاته، وإنما تتحرك بخطى اتحاد العقل والقلب معًا وامتزاجهما، وتعاون الروح واللطائف الأخرى، فتحلّق إلى أوج العلا، وتصل إلى مراقٍ لا يصل إليها نظرُ الفلسفة المهاجمة فضلًا عن أقدامها وخطواتها، فتُبيّن أنوارَ الحقائق الإيمانية وتوصلها إلى عيونها المطموسة (النورسي ،١٩٩٩، الملاحق ، ص ١٠٥) فرسائل النور كما يقول النورسي : ليست مسائل علمية عقلية وحدها بل أيضا مسائل قلبية وروحية(المكتوبات٢٠٠١، ص:٤٥٦، ٤٥٩)

ويستثمر عبد الحميد هذا الرافد لتأسيس خطاب عقدي ينتقل من الجدل إلى "اليقين العملي" الذي يثمر سلوكاً واستقامة، ويحصّن الإيمان أمام المذاهب المادية (محسن عبد الحميد، 1994،١٠٥-١٠٦).

1. **ثالثاً: الرافد المعرفي-الحضاري**، الذي يتجلى في كتبه عن الفكر الإسلامي والتنمية والمشروع الإسلامي المعاصر، حيث ينظر إلى العقيدة باعتبارها طاقة بناء اجتماعي وحضاري، لا مجرد منظومة دفاعية؛ فالإيمان عنده أساس لأي مشروع نهضة متكامل (محسن عبد الحميد1989، 36، 71).

يؤكد عبد الحميد باستمرار أن أي تجديد معتبر لا بد أن يبتدئ من "قطعيات الوحي "ومن مقاصد الدين الكبرى، لا من استنساخ صراعات الماضي ولا من تسليم العقل المسلم لمرجعيات فلسفية وافدة. ويُفهم من عباراته أن التجديد عنده ليس خصومةً مع التراث، وإنما هو إعادة ترتيب للعلاقة بين النص والوضع التاريخي :ما كان استجابةً لظرفه وزمانه لا يُفرض على الأزمنة اللاحقة بوصفه "الصيغة الوحيدة" لفهم العقيدة.

ويتجسد هذا الاتجاه في دعوته إلى "الفهم الشمولي" للدين؛ إذ يرى أن اختزال الإسلام في جانب واحد (عقيدة مجردة، أو فقه تفصيلي دون أفق، أو روحانية منعزلة) يفضي إلى تمزق داخلي، ويترك مجالات الحياة الحديثة بلا توجيه إسلامي فاعل. ومن ثم يتكرر في كتابه(*المنهج الشمولي في فهم الإسلام* الحديث) عن ضرورة استعادة التكامل بين العقيدة والشريعة والتربية والحضارة، وأن وضوح العقيدة وسهولة دلائلها مقصود شرعي كي تكون موجهة لعامة الناس لا لفئة "الخاصة" وحدها.

ثالثاً: تشخيص الداء—نقد علم الكلام التقليدي

1- الغربة بين العقيدة والحياة

يمثل مفهوم "الغربة بين العقيدة والحياة" محوراً مركزياً في نقد عبد الحميد، إذ يرى أن المتون الكلامية المدرسية المتأخرة—حين تتحول إلى قوالب ذهنية معقّدة—لا تعود قادرة على صياغة الإنسان المسلم في عقيدته وسلوكه، فتنتج مفارقة حادة: مجتمع يبدو متديناً في الظاهر، لكنه يتشكل في العمق وفق مقاييس معرفية وقيمية وافدة .(محسن عبد الحميد، 1984، ١٠٧-١٠٩).

؛ لأن المثقف يتلقى علوم العصر ومناهجه خارج إطارٍ عقدي فاعل، ثم يواجه "ازدواجاً معرفياً" يفضي إلى التوتر أو الانقطاع (محسن عبد الحميد، 1984، ١٠٧-١١٠).

الواقع أن الدفاع عن الإسلام من الناحية الفكرية، وهو الغرض من علم الكلام ، يقتضي لماحقة الشبهات التي من شأنها إضعاف الإسلام أيمنا كانت ، فإذا وصلت إلى حقل بعض القضايا الأخلاقية مثلًا فإننا نجد أنفسنا مضرين لردّها ، فتدخل من هذه الناحية في ضمن علم الكلام موضوعيًا، لا من باب تقليد الغرب في كل ما يقول ويفعل.

ذلك مثل مسألة حقوق المرأة وحقوق الإنسان وحقوق الطفل وحقوق الحيوان والأمور القيمية وعلم النفس وعلم الاجتماع الدين وحقوق الحرية وحقوق المرأة والعدالة الاجتماعية من المسائل المستجدة المندرجة تحت علم الكلام الجديد(الشيخ الدكتور إبراهيم البدوي٢٠٠٩، ٥٧)
لا شكّ أنّ البنية المعرفية لعلم الكلام قد شهدت تحوّلات عميقة، نتيجة لتطوّر الأسس والمبادئ التي يقوم عليها، تبعًا لتقدّم العلوم القديمة، وظهور علوم جديدة، وانهيار عدد من النظريات التقليدية بعد ثبوت عدم صلاحيتها. ومع ذلك، لا نزعم أنّ جميع المبادئ السابقة قد خضعت للتغيير أو التطوير؛ إذ لا يُشترط تبدّلها كاملةً حتى يتحقّق وصف التجدد في هذا العلم، بل يكفي أن يطرأ التحوّل على معظمها، أو على نسبة وازنة منها، ليترتّب على ذلك تغيّر ملموس في قطاع واسع من البناء الكلامي القائم عليها.

2- نقد تدريس الكلام القديم وسحب الطلاب إلى صراعات القرون

ينتقد عبد الحميد استمرار تدريس علم الكلام القديم بأبعاده التاريخية ومشكلاته الجدلية بوصفه مادةً شبه مكتفية بذاتها في الجامعات والمؤسسات الدينية، لأن ذلك—في نظره—يسحب الطالب إلى صراعات المذاهب الكلامية في القرون العباسية، ويترك ميادين الثقافة الحديثة والفلسفات المادية المعاصرة بلا مواجهة علمية مناسبة.[13] (محسن عبد الحميد، 1984، ١٠٧) ويرى أن مادة الكلام القديمة، في صورتها "المتحفية"، فقدت الصلة بالحياة الحاضرة،

- **Publisher:** University of Sulaimani, **ISSN (Print):** 1813-0852, **ISSN (Online):** 2617-3034
- **Journal Websitehttps://sjh.univsul.edu.iq/, Conferance Name[Kurdish scholars in Baghdad were pioneers of thought and sources of knowledge.]**], **Year:** [2026], **DOI:** [10.17656/jzsb.12419]
- **Submission Date:** [**2026/2/24**], **Accepted Date:** [**2026/3/30**], **Published Date:** [02/08/2026]

بينما التحديات العقدية الحديثة تُصـــاغ بمنطق مختلف يحتاج أدوات تحليلية ومعرفية جديدة. (محسن عبد الحميد، 1987 ، ٥٤).

3- نقد "الأسر الأرسطي" وآليات الاستدلال القديمة

يفصـــل عبد الحميد في كتاب *تجديد الفكر الإســـلامي* فكرة "الأســـر الأرسـطي" بوصـفها إحدى أبرز علل الكلام المدرسـي، حيث جعل اعتمـاد بعض المتكلمين على المنطق الأرســـطي ومقولاتـه العقيدةَ معـادلاتٍ ذهنيـة جافـة، بـدل أن تكون يقينـاً قرآنيّاً حيـاً. (محســـن عبـدالحميـد 1996، ٤١) كمـا يربط بين نقـد المنطق القـديم وبين ضـــرورة مراجعة المناهج العقلية الســـائدة في التعليم؛ إذ يرى أن "منطق العصـــر" لم يعد منطقاً تجريدياً مدرسـياً، بل صـــار مرتبطاً بالرياضـيات والتحليل والاسـتقراء التجريبي، وأن إبقاء أدوات قديمة على حالها يُضـعف قدرة العقل المسـلم على الاشـتباك مع فلسـفات العصر. (محسن عبدالحميد 1996، ١١٣)

> يقصد عبد الحميد بـــ"الأسر الأرسطي" سيطرة منطق القياس الشـــمولي ومقولات الفلســـفة اليونانية على آليات الاســـتدلال العقدي، حتى أصـــبح المتعلم يحاكم العقيدة من خلال مفاهيم مجردة (كالجوهر والعرض) ومســـائل جدلية متفرعة (كالدور والتسلسل (لا تكاد تمسّ وعيه الحي ولا أسئلته المعاصرة. ولا يتجه نقده إلى إلغاء التراث الكلامي بوصـــفه خطأً مطلقاً، بل يضـــعه في سـياقه: لقد أدّى وظيفة دفاعية في زمنه، لكنه – في صـــورته المدرســـية المتأخرة – صـــار عاجزاً عن إنتاج أثر تربوي وحضاري.

ويضيف إلى ذلك أن اللغة الاصـطلاحية التي نشـأت في سياق جدلي خاص قد تزيد اغتراب الطالب عن العقيدة بدل أن تقربه منها؛ لأن كثيراً من المصـــطلحات لم تعد مفهومة، ولأن ســـياقاتها التاريخية غـابـت، فبقيت كـأنهـا ألغـاز تحفظ دون أن تُنتج معنى. ويلاحظ عبد الحميد أن هذا الجفاف المعرفي يؤدي – عملياً – إلى ثنائية خطيرة: تدين في الشـــعائر، وعلمانية في المجال العام، أو إيمان لفظي لا ينهض ببناء الشخصية الحضارية(محسن عبد الحميد ١٩٨٧، ص : ٤٩، محسن عبدالحميد١٩٨٤، ١٠٧،١٢)

فقد انتقلت الفلسفة اليونانية بكلّ ما فيها من أوشاب الوثنية والخيالات العقلية ، في تفسير الخلق وتصوير الخالق بما لا يليق بذاته الكريمة، أو بما وصـفه الوحي الإلهي من صـفات الكمال والتنزيه، فأدّى ذلك إلى ظهور تيارات فلســفية وكلامية أحدثت إرباكًا شــديدًا في عقول المسـمين، وكانت نتيجتها السـيئة : نقل المسـلمين من صـراع عالم الشـهادة إلى صـراع عالم الغيب، الذي أبعدهم عن المهمة الأسـاسـية في هذه الدنيا أمام الإنســـان المســـلم في البناء والتغيير والتنمية، لأن خالق الوجود سبحانه حدد مهمة الإنسان في هذه الدنيا أن يكون خليفة في الأرض ، وليس في عـالم الغيـب والخيـال ، فكـان من العبـث وضياع الوقت إقحام العقل في هذه القضايا المحيّرة للعقل نفسه.

إن المنطق العقلي يســتطيع أن يصــل إل ضــرورة وجود الخالق ، ولكن كل ما يتعلق بذاته صفاته وأفعاله ليس من مهمة العقل ، بل هو من مهمة الوحي الإلهي" (محسن عبدالحميد،٢٠١٥، ص:٣٧)

وفي المقـابـل، يرى عـدد من مفكري علم الكلام المعـاصـــرين أن المنطق الأرســـطي، القائم على **القياس الصـــوري والماهية الثابتة والثنائية الصدقية**، كان مناسبًا لسياق فلسفي قديم، لكنه **لم يعد قادرًا** على:

1. محاورة الفلسفات الحديثة (الوضعية، الوجودية، التفكيكية).
2. الاستجابة لتحديات العلم الحديث (النسبية، الكوانتم، المنهج التجريبي)
3. بناء خطاب عقدي إقناعي موجه للإنسان المعاصر.

يرى بعض رواد الكلام الجديد أن الاقتصـــار على البرهنة وفق المنطق الأرســـطي الصـــوري لم يعد كافيًا وحده لبناء حِجاج عقدي يسـتجيب لتعقيد الأسـئلة الحديثة؛ إذ إن قواعده ظلّت تاريخيًا معيارًا حاكمًا للجدل الكلامي (مقدمة في علم الكلام الجديد ، عبدالجبار الرفاعي ٢٠٢٣، ص ٢٩)

يربط الرفاعي "التجديد" بضرورة التحرر من "المنهج الأحادي" والانفتاح على مناهج متعددة (هرمنوطيقية/ سيميائية/تجريبية...)، ويصرّح بأن المتكلم "اهتمّ سابقًا بمبانٍ ...تستند إلى المنطق الأرسطي "وأن بعض تلك المباني "انهارت" مع تحولات الفلسفة والعلوم الحديثة (عبدالجبار الرفاعي ٢٠٢٣، ص ٧٧)

فالرفاعي لا ينفي قيمة التراث المنطقي مطلقًا، لكنه يجعل الاكتفاء به سببًا في عجز الخطاب الكلامي عن مواكبة الواقع المعرفي الحديث

علمُ الكلام الجديد ليس شعاراتٍ مفرغة من المعنى، أو صيحةً في فراغ، وليس أمرًا مغلوطًا، كما يدعي بعضُ الأشاعرة الجدد ، بدعوى أنه لم يزحزح علمَ الكلام ،» القديم، ولم يتجاوز الوعودَ والدعوات، وكأنه يفهم علمَ الكلام الجديد على أنه علمُ الكلام القديم نفسُه مصحوبًا بضجيج. وهذا كلامٌ غيرُ دقيق، لأنّ علمَ الكلام الجديد كسر شيئًا من أغلال التقليد في العقيدة المترسّخة منذ قرون، وأعاد النظرَ بوظيفةِ علم

الكلام التقليدية، فانتقل بها من الدّفاع المحض، بناءً على مسلّمات اعتقادية نهائية

صاغها أئمة الفرق، إلى تفسير وفهم وتحليل حقيقة المعتقدات في ضوء معطيات الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع.(عبدالجبار الرفاعي ٢٠٢٣ ، ص ١١٧)

ويرى دكتور عبدالمجيد النجار أن المنهج الذي استخدمه الفكر الكلامي بعد القرن الخامس أصبح منهجاً لا يلائم عقلية اليوم ، إذ هو منهج مبني على المنطق الصّوري في أساسه ، وهو منطق لا يهتم بالواقع ، و إنّما ترتبط الحقيقة فيه بتناسق المعطيات المجرّدة فيما

بينها و إن خالفت الواقع . وما زالت آثار هذا المنهج باقية عند شق من المنتسبين إلى الفكر الإسلامي إما بصفته الأصلية أو بصفة جديدة حافظ فيها على الطابع التجريدي العام، و يكاد يكون الخطاب الفكري الإسلامي اليوم محكوماً بهذه التجريدية في الخطاب. (الدكتور عبد المجيد النجار،١٩٩١ ص ١٦٢)

ويرى د. حسن حنفي بأنَّ منهج السّجال هو منهج اتَّبعه القدماء في علم الكلام وحسب المناطقة هو منهج الدّفاع، وليس منهجاً يبحث عن الحقيقة، وهو منهج يعتمد على إفحام الخصم أو إقناعه ، هذا برأيي ليس منهجاً علميًا . المنهج العلمي هو الَّذي يبحث في سلامة المقدّمات من أجل الاطمئنان إلى سلامة النتائج.

وهذا معناه أنَّ الإسلام يريد من المتكلّم أن يصل إلى الحقّ والحقيقة، لا مجرَّد إفحام الخصم وإسكاته، وهذه سلبية الكلام القديم.

من الضروري لنا أن نتسلح بما يوصلنا إلى معرفة الحقيقة، لا مجرد ما يسكت الخصم. لقد مر الزمن الذي نسكت فيه محاورينا بإجابة مسكتة قد لا يكون لها نصيب من الصحة. ربما كان العقل البشري العام لم يبلغ بعد مرحلة النضج الكافي للتمييز بين المسكت والمصيب، لكن ذلك لا يعني أن الإسلام، وهو الدين الواقعي يقبل بالبقاء على الحياد في معركة الوصول إلى الحقيقة، إنه يدعونا لمعرفة الحقيقة ولو لم يكن لنا خصم فكيف إذا كان الخصوم خطرين جداً (الشيخ الدكتور إبراهيم البدوي، ٢٠٠٩، ص٧٨)

ومن أبرز محاور نقد محسن عبدالحميد لعلم الكلام القديم أنه يرفض الفصل بين العقيدة والسلوك، وبين الإيمان والحركة، ويرى أنّ انشغال الأمّة بجدالات نظرية قديمة مع إهمال بناء الإنسان والمجتمع وفق سنن الوحي يفضي إلى تراجع حضاري شامل. ويستدل في كتابه أزمة المثقفين تجاه الإسلام على أن تدريس الكلام القديم بوصفه مادة شبه مكتفية بذاتها قد يترك المثقف المسلم أمام الفلسفات المعاصرة بلا أدوات مناسبة، لأن الشبهات الحديثة لا تُصاغ بلغة "الجواهر والأعراض"، بل بلغة العلموية والمادية والنسبية ومناهج النقد.(محسن عبدالحميد، ١٩٨٤، ص:١٠٨)

ومن هنا، فإن نقده للكلام التقليدي يتخذ بعداً تربوياً: ليس المطلوب "إلغاء علم الكلام" من حيث هو بحث في العقيدة، بل المطلوب إعادة بنائه بوظيفة جديدة ولغة جديدة وأدوات استدلال تردّ العقيدة إلى مركزها: الإيمان بالله، واليوم الآخر، والنبوة، بوصفها أصولاً تثمر عملاً وتزكية وبناء حضارة.

رابعاً: معالم التجديد—المنهج القرآني والعلم الحديث

1- من "التاريخ إلى العصر" إلى "من الوحي إلى العصر"

يطرح عبد الحميد اتجاهاً منهجياً يرفض نقل صراعات التاريخ إلى الحاضر، ويرى أن الانطلاق الصحيح يكون من "قطعيات الوحي" إلى أسئلة العصر، لا من النزاعات التاريخية إلى واقع جديد مختلف السياقات (محسن عبد الحميد 1987، ٥٠-٥٢، محسن عبدالحميد ١٩٩٤، ٧٥) ويقرر أن الانطلاق من التاريخ إلى العصر يعني سحب صراعات الماضي إلى الحاضر، بما يلحق أضراراً بالغة بوحدة الأمة وهي تواجه تحديات الطغيان والعولمة المعاصرة (محسن عبدالحميد 2015، ٧،٨)

كما قال في كتابه "وقد جاءت هذه الدراسة الموجزة رفداً وتطبيقا لمنهج (من الوحي إلى العصر) وبناء على ذلك فإنني لن أخوض إلا في العقائد الدينية التي ثبتت بالوحي الإلهي القاطع في كتاب الله تعالى وبينته سنة النبي صلى الله عليه وسلم.. (محسن عبدالحميد ٢٠١٥، ٨)

ومعظم موضوعات علم الكلام لم تكن من أهداف الوحي الإلهي ، وإنّما نتجت من المشاكل اللاهوتية التي أثارها اليهود والنصارى والبراهمة وأرباب الممل والنحل الأخرى. واضطر المفكرون المسلمون أن يخوضوا يها لإسكات الخصم والقضاء على شبهاته وشغبه في إطار مفاهيم الزمن الذي ظهر فيه.

وكان من نتائج ذلك ، أن المسمين شغلوا بقضايا عالم الغيب في حين أن الوحي الإلهي جاء ليوجّههم إلى عالم الشهادة (عالم المادة) وتسخيرها والقيام بأداء الخلافة فيها.(محسن عبدالحميد ،1984، ص: ١٠٧،١٠٨)

2- خصائص المنهج القرآني في العقيدة: الفطرة والوضوح

1. يرى عبد الحميد أن الإسلام قصد وضوح العقيدة وبساطتها المنهجية لأنها ليست خطاباً نخبوياً؛ فالعقيدة جاءت لعامة الناس، لا للخواص وحدهم، وأنَّ تحويلها إلى جدلٍ فلسفي عميق ابتداءً من المحسوسات إلى المجردات يُنافي مقصد الرسالة (محسن عبد الحميد، 1992، 8) ويعضد هذا المعنى بتأكيده أنَّ القرآن ركّز في المرحلة المكية على الأركان الثلاثة: التّوحيد والنّبوة واليوم الآخر، بما يشير إلى أولوية تأسيس اليقين قبل التوسع في التفاصيل الجدلية (محسن عبد الحميد، 1992، ١٠)

2. **3- التكاملية والشمول: العقيدة داخل البناء الإسلامي العام**

يبني عبد الحميد مشروعه على مبدأ "التكاملية"؛ فالعقيدة عنده ليست ملفاً منفصلاً عن الشريعة والتربية والمجتمع، بل جزء من بناءٍ واحد إذا جُزِّئ اختلّ كله. (محسن عبد الحميد، 1992، 8) ويؤكد أن الانشغال بأزمة مرحلية في العقيدة أو الشريعة أو التربية لا ينبغي أن ينسينا تكاملية الإسلام، وأن التركيز على مسائل العقيدة بأسلوبٍ نظري قديم لقرنين أو أكثر أحدث فراغاً في الميادين الأخرى، فترك المجتمع وقوانينه ومناهجه التربوية والاجتماعية لقوى التغريب. (محسن عبد الحميد، 1992، ١٧) كما يقرر أن الفهم الأصولي الشمولي يحتاج علماء راسخين وفقهاً مجتهداً، لا مجرد حفظة نصوص أو مقلّدين. (محسن عبد الحميد، 1992، ١٨)

4- الاستدلال بالآيات الكونية وتوظيف العلم الحديث

- **Publisher:** University of Sulaimani, **ISSN (Print):** 1813-0852, **ISSN (Online):** 2617-3034
- **Journal Websitehttps://sjh.univsul.edu.iq/, Conferance Name[Kurdish scholars in Baghdad were pioneers of thought and sources of knowledge.]**], **Year:** [2026], **DOI:** [10.17656/jzsb.12419]
- **Submission Date:** [**2026/2/24**], **Accepted Date:** [**2026/3/30**], **Published Date:** [02/08/2026]

يركز عبد الحميد في *العقائد الإسلامية في ضوء العلم والعقل والوحي* على "دلالة النظام" بوصفها مدخلاً لبناء الإيمان؛ فالعقل— كما يقرر—يُحيل تأليف كتاب واحد بالصدفة، فكيف بالكون العظيم المؤلف من مليارات القوانين والأنظمة الدقيقة، في ترتيبٍ بديع وجمالٍ وحكمة واضحة؟ (محسن عبدالحميد ٢٠١٥، ٣٠،٣٧) ويستشهد بعبارة مصطفى صبري أن "عدم النظام لا يتحول بنفسه إلى نظام ولو دام ألف ألف عام، بل يزيده الدوام تشوّشًا وارتباكًا" ليبين أن القول بالعشوائية يناقض بداهة العقل. (محسن عبدالحميد ٢٠١٥، ٣٧، مصطفى صبري ، ٢٠٢١،ج٢/ ٢٩٦،٢٩٥)

ويربط عبد الحميد بين هذا الاستدلال الكوني وبين مشروع "من الوحي إلى العصر"، مؤكداً أنَّ دراسته في هذا الباب ليست إلا رفداً وتطبيقاً لهذه المنهجية؛ فهو يقصر بحثه على العقائد الثابتة بالوحي القاطع، ثم يستحضر دلالات العقل والعلم الحديث لتأييدها، دون أن يجعل العلم حاكماً على الوحي أو بديلاً عنه. (محسن عبدالحميد،

خامساً: التطبيقات الكلامية والتقويم العام والآفاق.

1-النورسي نموذجاً لعلم كلام معاصر

يقدّم عبد الحميد النورسي بوصفه مثالاً للمتكلم المعاصر الذي أعاد بناء علم الكلام على أساس القرآن وآيات الكون، ووجّه جهده إلى "إنقاذ الإيمان" في سياقٍ فرض فيه الإلحاد والزندقة بقوة الحديد والنار. ويرى أن النورسي أوجد في تركيا علماً كلامياً جديداً، قرآنياً بمعنى الكلمة، نقل علم التوحيد من نظرياتٍ مجردة يفهمها الخاصة إلى سلوكٍ في الحياة ينفعل به العقل وتثور به العاطفة ويتحول إلى ممارسة يومية (محسن عبد الحميد،١٩٩٦، 113.112)،(١٩٩٤، ٦١،٩٥)

ويقرر عبد الحميد أنَّ المعرفة المستنبطة بدلائل الكلام القديم لا تورث الاطمئنان القلبي الكامل، بينما المعرفة إذا كانت على نهج القرآن تصبح معرفة تامة تسكب الطمأنينة في القلب، وأن المعرفة الصوفية كذلك—في صورتها عند بعض أصحاب وحدة الوجود أو وحدة الشهود—تبقى ناقصة أمام المعرفة القرآنية التي تمنح الحضور القلبي دون إلغاء الكائنات أو حبسها في النسيان (النورسي، ١٩٩٤ ١٠٥،٩٠، ١٠٦)

2- منطق العصر وإعادة بناء المناهج العقلية

يُعدّ حديث عبد الحميد عن ضرورة مراجعة المناهج العقلية في الجامعات الإسلامية جزءاً من مشروعه التجديدي في الكلام؛ إذ يرى أنَّ المناهج العقلية السائدة ما زالت تُدرَّس بأسلوبها القديم ومن خلال مادة معرفية غربية بعيدة عن تطورات الحياة الحديثة، في حين أن "منطق العصر" هو المنطق الرياضي ومناهج البحث العلمي التجريبي الاستقرائي. (محسن عبدالحميد، ١٩٩٦ ١٨١) ويدعو إلى توجيه المناهج الجامعية لدراسة مناهج الفكر الغربي وفلسفات العلوم الحديثة، مع اختيار الأذكياء المؤمنين وإرسالهم لتلقي هذه المناهج بلغاتها، ثم توظيفها في مشروع معرفي إسلامي ناقد (محسن عبدالحميد، ١٩٩٦، ١٨١،١٨٩)

3-العقيدة كطاقة حضارية وتنموية

يربط عبد الحميد بوضوح بين العقيدة والبناء الاجتماعي؛ فالمشروع الإسلامي عنده ليس تأملاً عقدياً معزولاً، بل هو استجابة حضارية لتحديات العصر (محسن عبدالحميد، ٢٠١٥، ٤٢،٢٦١) ويؤكد في كتبه عن التنمية أنَّ القيم الإيمانية ليست مجرد مواعظ فردية، بل هي أساس لإعادة صياغة المجتمع ومواجهة الفقر والظلم والتبعية (محسن عبدالحميد،1989 ،٣٦،٧١) كما يربط في *أزمة المثقفين* بين "الهدم الشامل" الذي يُرى في المجتمعات الإسلامية وبين الحاجة إلى "بناء شامل" يقوم على دعامتين: الفهم العميق لأصول الإسلام وقواعده ومقاصده، والإدراك الدقيق لطبيعة تطور الحياة والحضارة الحديثة (محسن عبدالحميد، ١٩٨٤، ١٣٠)

5.نتائج الدراسة وتوصياتها

يمكن تلخيص أهم النتائج في الآتي:

1. إن تجديد علم الكلام عند محسن عبد الحميد يقوم على إعادة وصل العقيدة بوظيفتها القرآنية: هداية وبناء وتزكية، لا مجرد جدل اصطلاحي.
2. إن نقده للكلام التقليدي يستهدف أساساً "الأسر الأرسطي" واللغة المدرسية المتأخرة التي عمّقت الغربة بين الدين والحياة، وأضعفت قدرة العقل المسلم على مواجهة التحديات الفكرية الحديثة.
3. إن البديل الذي يقترحه يتأسس على "من الوحي إلى العصر"، وعلى الاستدلال بالفطرة والآيات الكونية، وعلى التكاملية والشمول في بناء الدين والحياة، مع توظيف واعٍ لمناهج المعرفة الحديثة.
4. إن المشروع يملك بعداً تربوياً واضحاً؛ إذ يدعو عملياً إلى إعادة كتابة متون العقيدة وتطوير مقررات الجامعات بما يواكب منطق العصر ويثبت الإيمان بمنهج قرآني، مع ربط العقيدة بالتنمية الاجتماعية والمشروع الإسلامي المعاصر.
5. ومن هنا نستطيع أن نقول مرّة أخرى أنَّ القرآن يمكن أن يفسّر بالمستوى العلمي والحضاري الَّذي يصل إليه كلّ عصر، لأنَّ بذور حركة كلّ عصر موجودة في القرآن الكريم، فعلى العقل الإنساني أن يتحرَّك في كلّ عصر لفهم القرآن الكريم في إطار هذه الدائرة الواسعة من التَّفسير المنضبط(المشروع الإسلامي المعاصر أمام التحدّيات ، د. محسن عبدالحميد، ص:١٥٠) لأن الإسلام دينًا «ديناميكيًا» يحمل في ذاته قابلية التجدد والاستجابة للتحديات الحضارية، شريطة أن يتم ذلك من داخل أصوله وقيمه.

وتتمثل التوصية المركزية في الدعوة إلى بناء مقررات جامعية في العقيدة تتبنى المنهج القرآني في الاستدلال، وتستوعب مناهج التفكير الحديثة بوعي نقدي، وتُدرّب الطالب على تحويل العقيدة إلى رؤية عمل ومسؤولية حضارية، مع الحفاظ على ثوابت الوحي ومنهج أهل السنة في الجملة

.

6.الهوامش:

(*) يمكننا إجمال التعريفات لعلم الكلام بأنّه هو الممارسة العقلية للدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد خصومها من أصحال النحل والملل الأخرى وذلك عن طريق منازلتهم بسلاحهم وهو الحجاج العقلي . أنظر الفارابي: إحصاء العلوم ، تقديم : عل بو ملحم ، دار الهلال ، بيروت ، لينان، الطبعة الأولى ، ١٩٩٦، ص:٨٦، الإيجي : الموفق في علم الكلام، عالم الكتب ، بيروت ،ص٧، الجرجاني : التعريفات، تحقيق إبراهيم الإبياري ، دار الريان للتراث، ص ٢٣٧، ابن خلدون : المقدمة ، دار البخي ، دمشق ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٤، ص ٢٠٥، سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ، تحقيق عبدالرحمن عميرى، الجزء الأولى ، عالم اكلتب ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٨ ، ص ٣٧.

(*)مصطلح «علم الكلام الجديد»، فيبدو أنّه استُعمل لأول مرة عنوانًا لكتاب ألّفه المفكر الهندي المسلم شبلي النعماني (ت 1332هـ)، حيث بيّن أنّ علم الكلام التقليدي انصبّ أساسًا على الدفاع عن العقائد الإسلامية، لأن اعتراضات الخصوم كانت متركزة حولها، في حين أنّ الإشكالات المعاصرة باتت تتجه بدرجة أكبر نحو الجوانب الأخلاقية، والتاريخية، والاجتماعية، والقانونية في الدين. وقد أشار إلى أنّ عددًا من الباحثين الغربيين يرون أنّ أقوى ما يُستدلّ به على بطلان الدين يتمثل في قضايا مثل تعدد الزوجات، والطلاق، والأسرى، والجهاد، وبناءً على ذلك، فإن موضوع «علم الكلام الجديد» ينبغي أن يتمحور حول هذا النمط من القضايا بوصفها مجال اشتغاله الأساس" (شبلي النعماني، 2012).

في سنة 1964م، بيّن المفكر الهندي المسلم وحيد الدين خان في مقدمة كتابه(الإسلام يتحدّى) طريقة الكلام الدوافع التي حملته على تأليف هذا العمل، مؤكّدًا ضرورة التحرّر من المنهج الكلامي التقليدي، ومشدّدًا على أنّ الإسلام، بوصفه خطابًا حيًّا، يواجه تحديات متجددة، وأن أسلوب عرضه لا بد أن يتطوّر تبعًا لتحوّل الأزمنة، الأمر الذي يفرض الحاجة إلى علم كلام جديد قادر على الاستجابة لتحديات العصر الحديث(وحيدالدين خان، ٢٠٠٧،ص١٩). وبعد سبعة أعوام، أصدر كتابه نحو علم كلام جديد، وأتبعه بدراسة بعنوان(الدين في مواجهة العلم)، مواصلًا فيها مشروعه الهادف إلى إعادة بناء الخطاب الكلامي على أسس معاصرة(وحيد الدين خان، ١٩٨٧، ٦،٧).

وفي السياق العربي، أشار الباحث فهمي جدعان في كتابه(أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي) الصادر سنة 1976م إلى مصطلح «علم الكلام الجديد» بوصفه تعبيرًا عن وعيٍ فكري حديث بالحاجة إلى تجديد هذا العلم(فهمي جدعان،١٩٨٨،ص: ٧). ومن خلال تتبّع هذه الجهود وغيرها، يتبيّن أن إسناد مشروع تجديد علم الكلام إلى شخصية واحدة على نحو حصري أمر غير دقيق؛ إذ أسهم روّاد الإصلاح كلٌّ من موقعه في إعادة تشكيل هذا العلم: فمنهم من انصرف إلى تحديث مسائله، ومنهم من ركّز على تجديد مبانيه ومناهجه، ومنهم من اهتم بتطوير لغته وأسلوبه، بينما جمع آخرون بين هذه المسارات بنسب متفاوتة.

Abstract:

Throughout its long history, Islamic theology (*) has played multiple roles, most notably defending the tenets of Islam against internal and external philosophical and theological objections. Later, it evolved into scholastic forms with complex terminology and inherited dialectical methods. In several of his books, Muhsin Abd al-Hamid points out that the problem with “classical theology” lies not in its initial focus on doctrine, but rather in the fact that much of its content and tools have become rigid frameworks that fail to produce genuine conviction for contemporary individuals, nor do they establish an effective connection between faith and action within the social and cultural landscape.

This research examines Dr. Muhsin Abd al-Hamid’s project to renew Islamic theology, viewing it as a conscious attempt to reconnect doctrine with revelation and reality, liberating it from “Aristotelian constraints” and from the later scholastic frameworks that have deepened the disconnect between faith and life. The research begins with a central question: How did Abd al-Hamid formulate a new theological methodology that severed the link between the formulation of doctrine and Aristotelian logic, establishing instead a “Quranic methodology” based on innate human nature and the signs of the universe, integrating revelation and reason within a broader civilizational project?

The research concludes that Abd al-Hamid’s renewal of theology (*) is a renewal in function, methodology, and language: from defensive to constructive discourse, and from conventional argumentation to living Qur’anic certainty, with a recommendation to rewrite university-level theological texts according to this perspective.

Keywords: Muhsin Abdul Hamid, Renewal of Islamic Theology, Renewal, Issues of Renewing Islamic Theology, Islamic Theology

- **Publisher:** University of Sulaimani, **ISSN (Print):** 1813-0852, **ISSN (Online):** 2617-3034
- **Journal Websitehttps://sjh.univsul.edu.iq/, Conferance Name[Kurdish scholars in Baghdad were pioneers of thought and sources of knowledge.]**], **Year:** [2026], **DOI:** [10.17656/jzsb.12419]
- **Submission Date:** [**2026/2/24**], **Accepted Date:** [**2026/3/30**], **Published Date:** [02/08/2026]

پوختە:

بە درێژایی مێژووی دوور و درێژی، لاهووتگەرایی ئیسلامی (*) چەندین ڕۆڵی هەبووە، دیارترینیان بەرگریکردنە لە بنەماکانی ئیسلام لە بەرامبەر نارەزایەتییە فەلسەفی و ئیلاهیاتییە ناوخۆیی و دەرەکییەکان. دواتر پەرەی سەند و بوو بە فۆرمی زانستی بە زاراوەی ئاڵۆز و میتودی دیالێکتیکی بۆماوەیی. موحسین عەبدولحەمید لە چەند کتێبەکانیدا ئاماژە بەوە دەکات کە کێشەی "ئیلاهیاتی کلاسیکی" لە سەرەتای گرنگیدان بە عەقیدەدا نییە، بەڵکو لەوەدایە کە بەشێکی زۆری ناوەڕۆک و ئامرازەکانی بوونەتە چوارچێوەی ڕەق کە شکست دەهێنن لە بەرهەمهێنانی قەناعەتی ڕاستەقینە بۆ تاکی هاوچەرخ، هەروەها پەیوەندییەکی کاریگەر لە نێوان ئیمان و کرداردا لە چوارچێوەی دیمەنی کۆمەڵایەتی و کولتووریدا دروست ناکەن.

ئەم توێژینەوەیە بەدواداچوون بۆ پرۆژەی دکتور موحسین عەبدولحەمید دەکات بۆ نوێکردنەوەی لاهووتی ئیسلامی، وەک هەوڵێکی هۆشیارانە سەیری دەکات بۆ بەستنەوەی عەقید بە وەحی و واقیعەوە، ڕزگاری دەکات لە "کۆت و بەندەکانی ئەرستۆ" و لە چوارچێوە زانستییەکانی دواتر کە پچڕانی نێوان ئیمان و ژیانیان قووڵتر کردووەتەوە. لێکۆڵینەوەکە بە پرسیارێکی ناوەندی دەستپێدەکات: چۆن عەبدولحەمید میتودۆلۆژیای ئیلاهیاتی نوێی دارشت کە پەیوەندی نێوان دارشتنی عەقیدە و لۆژیکی ئەرستۆی پچڕاند، لەبری ئەوە "میتودۆلۆژیای قورئانی"ی لەسەر بنەمای سروشتی زگماکی مرۆڤ و نیشانەکانی گەردوون دامەزراند، وەحی و عەقڵی لە چوارچێوەی پرۆژەیەکی شارستانی فراوانتردا تێکەڵ کرد؟

توێژینەوەکە بەو ئەنجامە دەگات کە نوێکردنەوەی ئیلاهیات لەلایەن عەبدولحەمیدەوە (*) نوێبوونەوەیە لە کارکرد و میتودۆلۆژیا و زماندا: لە گوتاری بەرگرییەوە بۆ گوتاری بنیاتنەر، و لە ئارگیومێنتی ئاساییەوە بۆ دڵنیایی قورئانی زیندوو، لەگەڵ پێشنیارێک بۆ نووسینەوەی دەقە لاهووتییەکانی ئاستی زانکۆ بەپێی ئەم دیدگایە.

وشەی سەرەکی: موحسین عەبدولحەمید، نوێبوونەوەی ئیلاهیاتی ئیسلامی، نوێبوونەوە، پرسەکانی نوێکردنەوەی ئیلاهیاتی ئیسلامی، ئیلاهیاتی ئیسلامی

7.قائمة المراجع

- ابن تيمية، تقيّ الدين أحمد) .د.ت .(الرد على المنطقيين . بيروت :دار الكتب العلمية.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد .(1981) .كتاب العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر) خليل شحادة، ضبط المتن؛ سهيل زكار، مراجعة .(بيروت :دار الفكر.
- الإيجي، عضد الدين .(1999) .المواقف في علم الكلام . بيروت :عالم الكتب، دار سعد الدين.
- التفتازاني، سعد الدين .(1998) .شرح المقاصد) عبد الرحمن عميرة، تحقيق؛ ط2، ج .(1بيروت :عالم الكتب.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي .(1982) .التعريفات)إبراهيم الإبياري، تحقيق .(القاهرة :دار الريان للتراث.
- جدعان، فهمي .(1988) .أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي .عمّان :دار الشروق.
- خان، وحيد الدين .(1987) .الدين في مواجهة العلم) ظفر الإسلام خان، تعريب؛ عبد الحليم عويس، مراجعة .(بيروت :دار النفائس.
- خان، وحيد الدين .(2007) .الإسلام يتحدّى :مدخل علمي إلى الإيمان) ظفر الإسلام خان، تعريب؛ عبد الصبور شاهين، مراجعة .(القاهرة :مكتبة الرسالة.
- الرفاعي، عبد الجبار .(2023) .مقدمة في علم الكلام الجديد) ط .(3بيروت :مركز دراسات فلسفة الدين.
- شبلي النعماني .(2012) .علم الكلام الجديد) جلال السعيد الحفناوي، ترجمة .(القاهرة :المركز القومي للترجمة.
- صبري، مصطفى .(2021) .موقف العقل والعلم والعالَم من ربّ العالمين) عبد القادر محمد علي، تحقيق .(بيروت :دار الكتب العلمية.
- عبد الحميد، محسن .(1984) .أزمة المثقفين تجاه الإسلام في العصر الحديث) ط .(1بغداد :دار العدالة للنشر والتوزيع.
- عبد الحميد، محسن .(1987) .الفكر الإسلامي :تقويمه وتجديده) .مكان النشر غير مذكور.(
- عبد الحميد، محسن .(1989) .الإسلام والتنمية الاجتماعية) ط .(1جدة :دار المنارة للنشر والتوزيع.
- عبد الحميد، محسن .(1992) .المنهج الشمولي في فهم الإسلام) ط .(1دار إحسان.
- عبد الحميد، محسن .(1994) .النورسي متكلم العصر الحديث) .مكان النشر غير مذكور.(
- عبد الحميد، محسن .(1996) .تجديد الفكر الإسلامي)ط) .(1مكان النشر غير مذكور.(
- عبد الحميد، محسن .(2015) .العقائد الإسلامية في ضوء العلم والعقل والوحي .مكتب التفسير للنشر والإعلان.
- عبد الحميد، محسن .(2015) .المشروع الإسلامي المعاصر أمام التحدّيات) ط .(1دار الفتح للدراسات والنشر.
- الفارابي .(1996) .إحصاء العلوم) علي بو ملحم، تقديم .(بيروت :دار الهلال.
- النجار، عبد المجيد .(1991) .واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة .مجلة المسلم المعاصر.
- النورسي، بديع الزمان سعيد .(1999) .كليات رسائل النور :الملاحق) (3 إحسان قاسم الصالحي، ترجمة؛ ط .(3القاهرة :شركة سوزلر للنشر..

- النورسي، بديع الزمان سعيد .(2001) .كليات رسائل النور :المكتوبات) إحسان قاسم الصالحي، ترجمة؛ ط .(3 القاهرة :شركة سوزلر للنشر

- **Publisher:** University of Sulaimani, **ISSN (Print):** 1813-0852, **ISSN (Online):** 2617-3034
- **Journal Websitehttps://sjh.univsul.edu.iq/, Conferance Name[Kurdish scholars in Baghdad were pioneers of thought and sources of knowledge.]**], **Year:** [2026], **DOI:** [10.17656/jzsb.12419]
- **Submission Date:** [**2026/2/24**], **Accepted Date:** [**2026/3/30**], **Published Date:** [02/08/2026]