



## OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-1-31

تاريخ القبول: 2025-3-14

## علم الكلام الجديد في السياق التركي

إبراهيم إسماعيل<sup>(1)</sup>[ibrahem.isma3el@gmail.com](mailto:ibrahem.isma3el@gmail.com)

## ملخص

يهدف البحث إلى تسليط الضوء على مفهوم علم الكلام الجديد في السياق التركي، ويرصد بدايات تشكله والتنظير له ومدى استقراره، ويعرض إسهامات شخصيات علمية وفكرية محورية في الثقافة التركية في هذا المجال لكنها شبه مجهولة في العالم العربي، فهو بذلك يمثل نافذة تمكن من الاطلاع على شيء من الجهود الفكرية في أحد حواضر الإسلام الكبرى. ينقسم البحث إلى ثلاثة محاور: محور يعرض للتحويلات الفكرية التي طرأت في حقبة بدايات الدعوة لعلم الكلام الجديد، ومحور يبين المراد بعلم الكلام الجديد، ومحور يعرض لأفكار بديلة في مجال تجديد الدرس العقدي. ولمقاربة هذا الموضوع استُخدم المنهج الوصفي لعرض الواقع وبيان التحويلات وفهم سياق دعوات علم الكلام الجديد، والمنهج التحليلي لبيان المراد بعلم الكلام الجديد في السياق التركي. وقد توصل البحث إلى أنّ المؤثرات الغربية بعد عصر النهضة الأوروبي هي التي حفزت ظهور طور كلامي جديد نتيجة لما أشاعته من تحولات جديدة، وأن هذا التطور استقرت تسميته بعلم الكلام الجديد، كما توصل إلى أن علم الكلام الجديد في السياق التركي ليس مقطوع الصلة بعلم الكلام التقليدي وإنما هو استئناف لوظيفة علم الكلام دون التقيد بأساليبه أو الاقتصار على خصومه القدماء، فهو اسم لطور من أطوار الدرس العقدي له سماته الخاصة، ولا يراد به أنه علم جديد مستقل تمامًا له تعريف خاص يختلف عن علم الكلام التقليدي.

## الكلمات المفتاحية:

علم الكلام الجديد، علم الكلام الاجتماعي، مجلة سبيل الرشاد، إسماعيل حقي إزميرلي، الفكر الوافد.

(1) باحث في العقائد والأديان والتيارات الفكرية، حاصل على الدكتوراة في العقيدة وعلم الكلام من جامعة إسطنبول، قطر.

للاقتباس: إسماعيل، إبراهيم، علم الكلام الجديد في السياق التركي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 68-91.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

## OPEN ACCESS

Received : 2025-1-31

Accepted : 2025-3-14



## New Theology in the Turkish Context

Ibrahem Ismail<sup>(2)</sup>[ibrahem.isma3el@gmail.com](mailto:ibrahem.isma3el@gmail.com)

## Abstract

This study investigates the development of new theology within the Turkish context, tracing its historical emergence, theoretical framing, and intellectual significance. It highlights the contributions of key Turkish thinkers whose work has remained relatively obscure in Arab scholarly discourse, thereby offering insight into theological innovation in a major Islamic cultural center. Employing both descriptive and analytical methodologies, the research examines the intellectual transformations that prompted the rise of this theological trend, defines its conceptual basis, and explores alternative approaches to doctrinal renewal. The findings reveal that Western philosophical and cultural influences following the European Renaissance spurred this new theological phase, which, rather than abandoning traditional theology, seeks to rejuvenate its role through updated methods and perspectives. Ultimately, new theology is presented not as a separate discipline but as a distinct stage in the evolution of Islamic doctrinal study.

## Keywords

New theology, Social Theology, Sabil Al-Rashad Magazine, Ismail Hakki Izmirli, Imported Thought.

(2) Researcher in beliefs, religions, and intellectual movements, holds a PhD in theology from Istanbul University, Qatar.

cite this article as: Ismail, Ibrahem, New Theology in the Turkish Context, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 68-91.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

## المقدمة

يُعدُّ علم الكلام الجديد من المفاهيم الإشكالية؛ ذلك أنَّ تعريفه وحدوده وتمایزاته عن علم الكلام التقليدي ليست واضحة تمامًا وليست محل اتفاق بين المتحمسين لمفهوم الكلام الجديد أنفسهم، والحقيقة أنَّ مصطلح علم الكلام الجديد مصطلحٌ ولد وتطور خارج البلاد العربية، ولم يُتداول في البلاد العربية إلا بعد عقود طويلة من ظهوره، وإذا استثنينا الباحثين الشيعة في العراق يمكننا القول إنَّ علم الكلام الجديد في العالم العربي بقي في خانة الأفكار التي ينظر لها بكثير من الريبة والشك في قدرتها على أن تعبر عن نفسها بشكلٍ واضحٍ وجليٍّ، على أننا إذا أجلنا النظرة العربية السنية لهذا المفهوم وانتقلنا إلى فضاءات أخرى قبلته؛ نجد اختلافات جوهرية لمفهوم الكلام الجديد بين الفضاءين السني والشيوعي، وعلى سبيل المثال فإنَّ أبرز دعاة علم الكلام الجديد ورواده الأوَّل في الفضاء السني، هم شبلي النعماني (1857-1914) صاحب أول كتاب عنوانه «علم الكلام الجديد»، وإسماعيل حقي إزميرلي İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) صاحب ثاني كتاب يحمل العنوان ذاته؛ يُعدُّ عبد الجبار الرفاعي كتابيهما خارجَ نطاق علم الكلام الجديد<sup>(3)</sup>. مفهوم عبد الجبار الرفاعي لعلم الكلام الجديد يعبر عن المعنى الشيوعي المغاير للمعنى المنتشر في الفضاء السني، ولا يلغي هذا التمايز عدُّ الرفاعي جهود محمد إقبال ومحمد عبد الله دراز أنها تقع ضمن علم الكلام الجديد لاعتبارات سنفردها في مقالة منفصلة عن مفهوم علم الكلام الجديد في الفضاء الشيوعي، غير أننا نقدم اليوم مقالة عن علم الكلام الجديد في الفضاء السني وتحديدًا في السياق التركي.

قلنا من قبل إنَّ علم الكلام الجديد وُلد وتطور خارج البلاد العربية، ونزيد فنقول إنَّه ظهر أوَّلًا في الفضاء السني لا الفضاء الشيوعي؛ فالواقع يثبت أنَّ علمَ الكلام الجديد من حيث الدعوة والاسم والتنظير ظهر أوَّلًا ووجد قبولًا ورواجًا في الهند واستعمل الاسم أول مرة شبلي النعماني في كتابه «علم الكلام الجديد» الذي أصدره 1902م، كما لقي القبول والرواج ذاته في تركيا العثمانية حيث استعمل إسماعيل حقي إزميرلي العنوان نفسه الذي استعمله النعماني من قبل، ونشر إزميرلي كتابه «علم الكلام الجديد» باللغة العثمانية 1922م، وأما علم الكلام الجديد من حيث الممارسة فيؤرِّخ له باعتباره أقدم من التسمية، وقد ظهرت بواكيره بمؤلفات عديدة سبقت النعماني وإزميرلي، منها آثار السيد أحمد خان (1817-1898) وأفكاره في الهند، وسري جيردي Girîdî-Sirrî (1844-1895) وإسماعيل

(3) عبد الجبار، الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، إصدارات مؤسسة هنداي، (2024م)، (ص/103-106).

حقي مناستيرلي Manastırlı İsmâil Hakki (1846-1912) في تركيا العثمانية، ومحمد عبده في مصر، وحسين الجسر في سورية العثمانية وغيرها.

تتمثل إشكالية هذه الدراسة ببيان المراد بعلم الكلام الجديد في السياق التركي، وبيان إن كان علمًا جديدًا مستقلًا، أم مسمى لطورٍ جديدٍ من أطوار الدرس العقدي. وهي بذلك تهدف لتسليط الضوء على هذا المفهوم في السياق التركي وبيان الأسباب والمبررات الداعية له، وعرض أبرز الجهود المنظرة له، والإشارة للجهود الجديدة القريبة منه. ولمقاربة هذا الموضوع استخدم المنهج الوصفي لعرض الواقع وبيان التحولات وفهم سياق دعوات علم الكلام الجديد، والمنهج التحليلي لبيان المراد بعلم الكلام الجديد في السياق التركي.

أما الدراسات السابقة؛ فمنها: مبحث «علم الكلام في الأراضي العثمانية» لمحمد سعيد أوزر فارلي، وهو بحث منشور ضمن كتاب «المرجع في تاريخ علم الكلام» الصادر عن مركز نماء، 2018م. ومنها مبحث «علم الكلام في تاريخ الإسلام والواقع التركي المعاصر» وهو بالأصل مقابلة أجراها ياسين أكتاي مع بكر طوبال أوغلو ونشرها في كتابه «الإسلام في تركيا بين التراث والحداثة» الصادر عن دار ألك يول، 2022م. وقد استفدنا من كلا الباحثين وأشرنا لذلك. تنقسم هذه الدراسة إلى مقدمة وثلاثة محاور وخاتمة، يُعنى المحور الأول ببيان التحولات الفكرية التي أشعرت علماء الكلام بالحاجة للدعوة إلى علمٍ كلامٍ جديدٍ، ويعنى المحور الثاني ببيان المراد بعلم الكلام الجديد في السياق التركي، ويعنى المحور الثالث بعرض أفكارٍ سعت لتجاوز نمط علم الكلام الجديد كما ينظر له وتقديم مقاربات مختلفة في تجديد الدرس العقدي.

## أولاً: التحولات الفكرية والوعي بها

لم يمر القرن التاسع عشر مرورَ الكرام على العالم الإسلامي، فواقع الضعف والتبعية الذي عانت منه البلاد الإسلامية؛ لم يكد يسلم منه أحدٌ، ولذلك كان هذا القرن قرن الهزيمة العسكرية والصناعية للدولة العثمانية ولعموم العالم الإسلامي<sup>(4)</sup>. ففي هذا القرن تعرضت بلادٌ إسلامية كثيرة للاحتلال المباشر، وعلى الرغم من بقاء الدولة العثمانية وعدم انهيارها؛ غير أنّ جغرافيتها تأكلت، ومُنبت بخسائر عسكرية وسياسية واقتصادية، وواجهت فشلاً في هذه الميادين التي تفوق بها الغرب،

(4) İbrahim, Alismaiel, Ramazan, Yıldırım, "Devrüt-terceme fi binâi tasavvurâtı's-sahîha beyne'l-'Arabi ve'l-Etrâk", İlahiyat Akademi Dergisi, (2022), no. 15, (p/177).

حتى بدأت تدب بين العثمانيين فكرة خلاصتها أنّ الحل يكمن في التغريب لتجاوز ذلك الفشل<sup>(5)</sup>. وقد نتج عن الجهود الرامية لتصحيح المشاكل الاقتصادية والإدارية؛ دعوات للإصلاح والتجديد، وتكرست فيما عرف بعهد التنظيمات، وكان الغالب عليها أنها دعوات إصلاح ذات طبيعة اقتصادية وعسكرية<sup>(6)</sup>. فكانت الغاية تنظيم شؤون الدولة على غرار الدول الغربية، وقد أدّى ذلك لشيوع رأي خلاصته أنّ أخذ الدولة بأشكال الحكم الأوروبية سيتلوها تلقائيًا قيام دولة قوية حديثة<sup>(7)</sup>.

بدأت المساعي لنقل الخبرات الغربية والاستفادة منها عبر تأسيس الدولة العثمانية مكتبًا للترجمة عام 1832م بهدف تخريج أجيال تستطيع الدولة الاعتماد عليها في القيام بمهمة ترجمة ما في اللغات الأجنبية من ثقافات ومعارف وتنظيمات مختلفة، وخاصة ما يتعلق بالمباحثات الرسمية وعلاقات الدولة بغيرها، على أن هذا المكتب تحول بعد فترة إلى مدرسة فكرية وصار يمارس دورًا تحريبيًا<sup>(8)</sup>. وبذلك فلم يقتصر هذا الاتصال على الحد الوظيفي، ومع استمرار مشاكل الدولة بالرغم من ترجمة الخبرات الغربية في المجالات الاقتصادية والعسكرية والإدارية؛ توهمت بعض الشخصيات أنّ المشكلة فكرية، وبالتالي فثمة حاجة لاستيراد أساليب التعليم، والتعامل مع الدين على الطريقة الغربية<sup>(9)</sup>.

ويرى الأكاديمي التركي محمد سعيد أوزرفارلي أنّ رواد التغريب في تلك الحقبة لم يروا في الدعوة إلى التغريب أي محذور، بل إنهم رأوا أنه حتمية لا مفر منها، وكانوا يعتقدون أنّ الحضارة هي الحضارة الغربية، وأنّه لا وجود لحضارة أخرى أساسًا، وأن الدولة العثمانية - شاءت أم أبت - ستستورد كل المنتج الحضاري الغربي؛ إذ لا خلاص ولا رقي للدولة إلا به، وأن دعاوى الحفاظ على الهوية العثمانية والبحث في كتب التراث عن نهضة منشودة هو من العبث الذي لا قيمة ولا حاجة له<sup>(10)</sup>، ولقد كان بهاء توفيق Bahâ Tevfik (1884-1914)، وبشير فؤاد Beşir Fuad (1852-1887)، وجلال نوري Celâl Nuri İli (1882-1936) وغيرهم يدافعون عن التغريب ويرون أنّه لا بُدَّ من استيراد المدنية الغربية بكل ما

(5) Rabiye, Çetin, "Tanzimattan Günümüze Kelâmî Yenileme Çalışmaları II." Dinî Araştırmalar, İstanbul, July-Dec. (2013), vol. 16, no. 43, (p/12).

(6) Faruk, Sancar, Muhammet Hanefi, Suluoğlu. "Kelâmın Yenilenmesine Muhalefet Tartışmaları Üzerine Bir Tahlil." Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, vol. 19, no. 2, (p/519).

(7) سهيل، صابان، تطور الأوضاع الثقافية في تركيا في عهد التنظيمات، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (2010م)، (ص/14).

(8) المرجع السابق، (ص/113).

(9) Faruk, Sancar, "Kelâmın Yenilenmesine Muhalefet Tartışmaları Üzerine Bir Tahlil." (p/591).

(10) M. Sait, Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmet Şerafeddin'in 'İçtimâ'î 'İlm-ı Kelâm'ı." İslam Araştırmaları Dergisi, (İstanbul, 1999), no. 3, (p/159).

فيها، فكما نأخذ العلم والتكنولوجيا عن الغرب؛ ينبغي أخذ الثقافة والفكر الغربي<sup>(11)</sup>. وبالفعل بدأت عمليات ترجمة كتب الفكر والفلسفة الغربية تنتشر على نطاق واسع، فبدأت تنتشر الفكرة المادية، والفلسفة الوضعية؛ ومع الوقت وجدت الفلسفات والنظريات والأفكار الغربية أتباعاً متحمسين لها ومبشرين بها<sup>(12)</sup>.

إذن لم تعد المسألة تقتصر على حدود الإفادة من النظم الإدارية والعسكرية وما شابهها، بل تعدت ذلك إلى استيراد الأفكار، وقد لاحظ بكر طوبال أوغلو Bekir Topaloğlu (1932-2016) أن الفكر المادي فكرٌ مستورد بدأ يتسرب نهاية القرن التاسع عشر بدايةً عبر بوابة الأدب، ولاحقاً عبر أعمال فلسفية، حيث ترجم بهاء توفيق مع آخرين كتاب «المادة والقوة force and matter» للفيلسوف الألماني بوشنر إلى اللغة التركية، كما ألفت وترجمت مجموعة من الكتب المخالفة للدين والمنطلقة من خلفيات مادية ولا سيما من بعض ما عُرف بـ«الشباب المتنور»<sup>(13)</sup>.

وبذلك يظهر أن الانفتاح الرسمي للدولة العثمانية على العالم الغربي؛ أدى إلى واقع جديد، «واجه فيه العالم الإسلامي-دون استعداد- ثقافة وحضارة أخرى: الأمر الذي أدى لظهور مشكلات أثرت تأثيراً مباشراً على الدين والدين، فالنقاشات والصراعات التي عاشها العالم الغربي لعدة قرون، والجدل الذي أثير حول طبيعة الدولة وعلاقتها بالدين؛ نُقلت من سياقها الغربي إلى السياق الإسلامي، حيث ألفت نقاشات حول التقدمية والرجعية أو الدين والدولة أو الدين والعلم وما شابه ذلك من المواضيع والثنائيات بظلمها على الطبقة الاجتماعية والثقافية، كما حملت الترجمات الفلسفية والثقافية من اللغات الأوروبية بما فيها من نظريات وفلسفات جديدة تأثيراً واسعاً أدى إلى تشكّل بيئة بعيدة عن الدين»<sup>(14)</sup>.

أدرك رواد التجديد ودعاته هذه التحولات ورأوا أن الزمن يحتاج مقاربات تناسبه، فعلى سبيل المثال يرى أحمد حلمي فليبي Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (1865-1914) أن التغييرات السياسية التي حصلت أواخر الدولة العثمانية ولا سيما بعد إعلان المشروطة، فتحت المجال للحرية؛ والحريّة ميدانٌ يمكن أن يستعمله الإنسان بالخير أو الشر، وعليه ستظهر نقاشات وكتابات يعبر أصحابها

(11) İlyas, Çelebi, "Modern Dönemde Kelâm Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine." In: Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri -İlmî Toplantı-, (İstanbul, İSAM, 2007), (p/78).

(12) سهيل، صابان، تطور الأوضاع الثقافية في تركيا في عهد التنظيمات، (ص/ 116-117، 130).

(13) Bekir, Topaloğlu, İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), (p/153).

(14) İbrahim, Alismaiel, "Devrî-terceme", (p/177).

عن أفكارهم، وهذا سيؤدي إلى تغيير، ولحماية هوية الأمة من التغيير فإن ذلك لن يحصل بالتلقين واستخدام منطق العصور السابقة، ولذلك فلا بُدَّ من التسلح بأدوات منطقية وفلسفية تناسب الجيل الجديد، ويشير حلمي إلى الحاجة لعدم القطيعة بين الأجيال بحيث يبقى التفاهم بينها ممكنًا على الدوام، ويسأل: «لو جرى حوار بين أحد العاملين للدين وبين أحد الماديين هل يمكن أن يتفاهما؟ ففي مثل هذا الوضع الجديد هل سيكفي الاستدلال بالنصوص النقلية أمام شاب منكر للألوهية؟» ويرأي حلمي لكل عصرٍ طريقةً تفكيره، وهذا العصر ليس استثناءً، وعليه فمن الواجب استعمال لغة العصر<sup>(15)</sup>. إذن أرادَ حلمي لعلماء ودعاة الإسلام أن يفهموا حجم التغيرات الجديدة، وأن يكونوا قادرين على التعامل معها بأدوات تناسبها، وهذا يتطلب تجديدًا في هذا الميدان.

وفي الوقت نفسه لم يكن حلمي ليوافق على دعوات التغريب باعتبارها بوابة للمدنية والتقدم، فهو يرى أنَّ للتقدم شروطه، وليس الأمر مجرد تقليد أعمى للغربيين، «فمثل هذا التقليد ليس إلا وليدًا للوهم ولن ينتج غير الخيبة، وهو في حقيقته من آمال الجهال حتى وإن كان أصحابها من ذوي النيات الحسنة، فذلك لن يغير من واقع الأمر؛ لأنَّ الخضوع الدليل أمام منتجات الآخرين والتقليد الهزيل لهم؛ لا يمكن أن يحقق تقدمًا حقيقيًا، فمثل هذا الطريق البائس هو تغيير شكلي ليس له علاقة بالتقدم الحقيقي»<sup>(16)</sup> وأما موسى كاظم Mûsâ Kâzim Efendi (توفي 1920) -الذي كان يشغل منصب شيخ الإسلام في الدولة العثمانية- فقد حاول بيان أنَّ أخذ العلم والأمر التكنولوجية والصناعية عن الأوروبيين لا يقتضي قبول عاداتهم وأخلاقهم وأعرافهم، فأخذ التكنولوجيا لا يستلزم أخذ الأعراف والعادات بالضرورة<sup>(17)</sup>.

إذن مشكلة التحمس للتغريب من جهة، والوعي بأن الزمن تغير وأن السوق الفكرية فُتِحَتْ لكل الدعوات والفلسفات والنظريات الجديدة من جهة أخرى؛ حثَّت مثل هذه التحديات على عدد من علماء تلك الحقبة أن يعوا مقدار الحاجة لمواجهة تلك الموجة التغريبية، «ورأوا أنه من الضروري تنشيط الفكر الديني المتمثل في علم الكلام، فالأمر بات ضرورة ملحة، وقد اتفق دعاة التجديد على أنَّ مناهج الدراسة الكلامية الكلاسيكية فقدت بريقها مع القرن التاسع عشر، وسبب ذلك أنَّ الكتب الجديدة كانت أقل دقة من تلك التي صنفت في القرون الأولى، كما أنَّها لم تفلح في مجاراة ظروف الحداثة المتغيرة، ولذلك رأوا الحاجة لتنشيط الفكر الإسلامي من بوابة علم الكلام، طلبًا لمواجهة

(15) Filibeli Ahmet, Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkin mü?, Ed. Necip Taylan, (İstanbul, Çağrı Yayınları, 2015), (p/9,10,15).

(16) Ibid. (p/16).

(17) Musa, Kazım, Külliyyât Dînî ve İctimâî Makaleler, Haz: Ferhat Koca, (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2022), (p/336).

التحديات التي فرضتها الفلسفات والعلوم الحديثة»<sup>(18)</sup>.

والحقيقة أنّ جهود تجديد علم الكلام تضافرت واشتركت فيها الجهود الفردية والمؤسسية بالوقت نفسه، فقد رأت مؤسسة مشيخة الإسلام العثمانية أن الفكر الغربي المتسلل عبر المدارس والمطبوعات وجهود المستشرقين ليس متسامحاً مع الدين، ولذلك فقد أنشئت أكاديمية علمية عام 1918م باسم دار الحكمة الإسلامية، هدفت لمكافحة الفكر الوافد المغاير للفكر الإسلامي<sup>(19)</sup>. وفي الحكومة التي تشكلت في 3/5/1920 استُحدثت وزارة باسم الشريعة والأوقاف، كانت هذه الوزارة حلقة بين مؤسسة مشيخة الإسلام العثمانية و رئاسة الشؤون الدينية التي أسست في 3/3/1924 وخلال فترة هذه الوزارة أُعيد هيكله دار الحكمة الإسلامية للغاية ذاتها، تحت اسم «التحقيق والتأليف الإسلامي»، وقد حضت هذه المؤسسة منذ نشأتها باسم دار الحكمة العلماء على المساهمة في مشروعها، فأنشئت لجان علمية لتفعيل العلوم الإسلامية وتنشيطها عمومًا، وكان إسماعيل حقي إزميرلي رئيسًا للجنة أُسس عام 1915م مهمتها إعادة النظر في علم الكلام ومحاولة تفعيله بما يناسب احتياجات العصر<sup>(20)</sup>. وحتى كتابه المشهور «علم الكلام الجديد» أشار إزميرلي في مقدمته أنه أعده بإشراف مؤسسة التأليف والتحقيق الإسلامي<sup>(21)</sup>. كما أنّ جهود إزميرلي في التنظير لعلم كلام جديد لم تقتصر على هذا الكتاب، وإنما نشر مقالات ودخل في حوارات نشرت في مجلة «سبيل الرشاد Sebîlürreşâd» دافع فيها عن أطروحته الداعية إلى تجديد علم الكلام في المنهج والمضمون.

ويرى الأكاديمي التركي محمد سعيد أوزرفارلي أنّ إزميرلي هو «أبرز رواد التجديد الكلامي في تركيا نتيجة لما أبداه من حرص ودفاعية تجلت في كتابه علم الكلام الجديد وبقية مقالاته التي تصب كلها في التنظير لعلم الكلام الجديد»<sup>(22)</sup> والحقيقة أن الجهود لم تقتصر على ما بذله إزميرلي بل شاركه في الدعوة للتجديد الكلامي مجموعة من الشخصيات منهم: عبد اللطيف الخربوتي: (1842-1916) Harpûti, Abdüllatif -Yaltkaya, Mehmet Şerefettin الدين يالتكايا (1880-1947) وشخصيات أخرى كثيرة منهم من عاش في العهد العثماني، ومنهم من عاش في العهدين أي

(18) محمد سعيد، أوزرفارلي، علم الكلام في الأراضي العثمانية. منشور ضمن كتاب: المرجع في تاريخ علم الكلام، بيروت: مركز نماء، (2018م)، (ص/955).

(19) İbrahim, Alismaiel, "Devrüt-terceme", (p/178).

(20) Rabiye, Çetin, "Tanzimât'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I." Dinî Araştırmalar, Jan.-June (2013), vol. 16, no. 42, (p,15); Adnan, Bülent Baloğlu, "Sebîlürreşâd Dergisinde Yeni 'İlm-i Kelâm Tartışmaları" In: İzmirlî İsmail Hakkı, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), Appendix-2. (p/265).

(21) İzmirlî İsmail, Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, Ed. Sabri Hizmetli, (Ankara, Umran Yayınları, 1981), (p/7).

(22) M. Sait, Özervarlı, Kelamda Yenilik Arayışları, (İstanbul, İSAM, 1998), (p/90).

العهد العثماني وعهد الجمهورية، ومنهم من عاش في عهد الجمهورية فقط من أمثال بكر طوبال أوغلو وشرف الدين غولجوك Şerefeddin Gölcük (1940-) وحسين أتاي Hüseyin Atay (1930-) الذين كانوا من أوائل المدرسين في كليات الإلهيات في الجامعات التركية، ولا شك أنّ بعض الشخصيات التي ذكرناها ليست الوحيدة في الميدان، بل ثمة أسماء أخرى كثيرة سبقت هذه الشخصيات أو عاصرتها، على أنّ المجال لا يسمح بتقصيها، وغايتنا مجرد الاطلاع على تلك الجهود بالمجمل.

كانت حالة التأكيد على قصور علم الكلام التقليدي عن الإيفاء بمتطلبات العصر مقولة دارجة، حيث «كان مصطلح التغيير هو المصطلح الأبرز في القرن الأخير للدولة العثمانية»<sup>(23)</sup> فالكل يريد التغيير، ولكلّ طريقته وتصوره فثمة من يراه بالتغريب كما مرّ معنا، وثمة من يراه بالإصلاح المنضبط بضوابط الإسلام والمنسجم مع هوية الأمة وتاريخها. لم يكن الفريق الأول الذي يرى أنّ التغيير بالتغريب فريقاً هامشياً؛ بل إنه اخترق النخبة السياسية والعسكرية بالإضافة لقاعدة جماهيرية تنمو وتزداد، ولقد أدرك هذا الخلل مجموعة من المفكرين الكبار أمثال سعيد حليم باشا Said Halim Paşa (1864-1921)<sup>(24)</sup> الذي دبّج مجموعة من الرسائل سعى فيها للتحذير من هذا المسلك في التقليد والنتائج التي يمكن أن تترتب عليه.

وفي واقع كهذا لاحظ دعاة التجديد أنّ علم الكلام التقليدي لم يعد يفي بمتطلبات العصر، ومن باب التجربة الشخصية يذكر عبد اللطيف الخربوتي في مقدمة كتابه «تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام» أنّه حين طُلب منه تدريس علم الكلام في دار الفنون العثمانية، حاول البحث عن كتاب جامع لأصول العقائد كافيًا في الرد على المبتدعين المعاندين، كافيًا لطرد المعاصرين من الملحدّين؛ غير أنّه لم يجد طلبه في كتب المتقدمين من المتكلمين، وسبب ذلك بحسب الخربوتي «أنّ المتكلمين السابقين انحصرت مهمتهم فيما وجب عليهم من الرد على ما حدث في عصرهم، من بدع الفرق الإسلامية الضالة أو من بواطل الفلاسفة اليونانية القديمة» لكن هذه الكتب كما يرى الخربوتي لا يوجد فيها ردود على ما ظهر من بدع هذه العصر العديدة، ومن زندقة الفلاسفة الجديدة، والحال يتطلب كما يذكر الخربوتي أن يدوّن الكلام على مقتضى الحال والمقام، ولذلك حاول أن يجعل كتابه هذا نموذجًا للرد على الملحدّين المعاصرين<sup>(25)</sup>.

(23) Rabiye, Çetin, "Hüseyin Kâzım Kadîr'in Yeni 'İlm-i Kelâm Karşısı Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme." Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, (Sivas, Dec. 2018), (p/810).

(24) تُرجمت رسائل سعيد باشا إلى اللغة العربية 2022 عبر مؤسسة وعي في قطر.

(25) عبد اللطيف، الخربوتي، تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام، دار سعادت نجم استقبال مطبعة سى، (1330هـ)، (ص/8-9).

إذن من دواعي التجديد: ظهور إشكالات جديدة ينبغي الاشتباك معها، أو موت إشكالات قديمة يكون الاشتباك بها من العبث، ولذلك دعا الخربوتي للتفاعل مع مشكلات العصر، كما فعل المتكلمون القدامى، فكما ناقش المتكلمون القدامى فلاسفة اليونان؛ يجب أن يناقش المتكلمون المعاصرون الفلسفات الجديدة؛ ذلك أنّ التوقف عند كتب القدامى خطأ، فهي إن ناسبت زمنًا مضى، فهذا لا يعني ألا يرد عليها القصور في أزمان لاحقة، والواقع أنّ جهود الخربوتي وأسلوبه، ولا سيما في كتابه «تنقيح الكلام» تبدي كما يرى بكر طوبال أوغلو أنه أول مؤلف - في السياق التركي - يظهر رغبة بالتجديد في علم الكلام، وقد نشر كتابه هذا بالعربية ثم لما ترجمه للتركية وضع عليه كثيرًا من الحواشي في محاولة منه لإغنائه فيما يبدو<sup>(26)</sup>.

ولأن الرد الرصين على الشيء فرع عن تصوره وفهم حقيقته، فقد كان الخربوتي يرى ضرورة أن يطلع العلماء المشتغلون بالعقائد وعلم الكلام على الفلسفة الحديثة والعلوم العقلية الجديدة ولا سيما تلك التي قد تتسبب بنقاشات كلامية، ورأى أنّ ذلك من الفرض الكفائي الذي لا بُدَّ من أن يقوم به من يمتلك أهلية لذلك، فتلك بوابة لدفع الانتقادات الجديدة الموجهة للدين، وبحسب الخربوتي فهذا المسلك ليس غريبًا بل هو سبيل سلكه المتكلمون السابقون من قبل<sup>(27)</sup> وكأنه يشير لمثل ما فعله الإمام الغزالي وغيره قبل أن يكتبوا في نقد الفلاسفة وبعض آرائهم.

ويتفق موسى كاظم مع الخربوتي، فهو يرى أنّ كتب الكلام ينبغي «أن تكتب وفقًا لمقتضيات العصر، وحتى يحصل ذلك فمن واجب علماء الكلام الجدد أن يطلعوا على الفلسفات والنظريات الحديثة المخالفة للنظرة الإسلامية وأن يفهموها فهمًا دقيقًا حتى يتمكنوا من تفنيدها والرد عليها، ورأى أنه كما أدرك المتكلمون المتأخرون حاجتهم لإصلاح الأساليب الكلامية أو مناقشة مواضيع جديدة بعد ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية؛ فإننا اليوم في نفس الحاجة لذلك الإصلاح والتجديد»<sup>(28)</sup> وفي لقاء علمي عقده عام 1908م أكد على مدى الحاجة لإصلاح الكتب الكلامية، ورأى أنّ هذه المسألة بقدر ما هي مهمة بقدر ما ينبغي أن تتم بسرعة، فالمتوفر من كتب الكلام ظهر قصورها وعدم قدرتها على تقديم حلول للمشاكل المعاصرة<sup>(29)</sup>. ويبدو أنّ استعجال موسى كاظم محاولة لمجاراة العصر وعدم التأخر عنه في زمن كان التحول فيه سريعًا للغاية، حتى إن بكر طوبال أوغلو شبه ذلك الواقع الجديد بتدفق

(26) Rıdvan, Özdiñç, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni 'İlm-i Kelâm Literatürü." Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, vol. 14, no. 27, (2016), (p/238).

(27) Abdullatif, Harputi, Kelâm Tarihi, Ankara, (Ankara Okulu Yayınları, 2019), (p/133-134).

(28) Musa, Kazım, Külliyyât. (p/351-355).

(29) Faruk, Sancar, "Kelâmın Yenilenmesine Muhalefet Tartışmaları Üzerine Bir Tahlil." (p/592).

تيارات الماء من الجبال، فهي في نهاية الأمر ستشكل نهراً، وستصب هذه الأنهار في البحر يوماً ما، وليس بوسع أحد أن يجلس عند الشاطئ ويعيد تدفق المياه قهرياً نحو الجبال والهضاب التي جاءت منها؛ لذلك كان الحل بأن تعالج هذه الأفكار الجديدة في علم، الأمر الذي استدعى العودة إلى علم الكلام، وهذا التيار بدأ مطلع القرن العشرين مع إسماعيل حقي إزميرلي وعبد اللطيف الخربوتي<sup>(30)</sup>. ##

إذن المطلوب من علم الكلام أن يبقى حيويًا، فيتجدد مع المستجد من الإشكالات، ويكف عن الخوض فيما مات منها ولم يعد إشكالاً كما كان في العصور السابقة، وفي مقالة في كتابه «الكليات» تحت عنوان «ترتيب وكتابة علم الكلام وفقاً للحاجات المعاصرة» سرد موسى كاظم لتطور السؤال العقدي مع كل مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي، وبين أن الإجابة كانت تتناسب مع الزمن الذي يطرح فيه السؤال أو الإشكال، وبين أن المتكلمين أنفسهم طوروا أدواتهم وردودهم بحسب تبدل الخصوم المواجهين لهم، ولذلك فمن واجب متكلمي اليوم أن يفعلوا كما فعل أسلافهم، وبين أن الاقتصار على ردود السابقين لم يعد مفيداً، ذلك أن كثيراً من أقوال فلاسفة اليونان ظهر بطلانها -ولا سيما فيما يتعلق بالجانب الطبيعي- فما الداعي للانشغال برد أفكارهم ما دام الزمن تجاوزها وخلت الساحة منها؟!<sup>(31)</sup>

ولذلك كان إسماعيل حقي إزميرلي يدعو لمناقشة الفلاسفة الجدد من الإنكليز والفرنسيين والألمان بدلاً من مناقشة فلاسفة اليونان القدامى<sup>(32)</sup>. وسبب ذلك بحسب بكر طوبال أوغلو لأن التغيرات التي حصلت في أوروبا بعد عصر النهضة في ميادين الفكر والفن والعلم أفقدت الفلسفة اليونانية القديمة بريقها تماماً، وبما أن كتب الكلام من بعد الغزالي ولثمانية قرون كاملة بُنيت على أساس الرد على الفكر اليوناني؛ وبما أن الفكر الغربي من بعد الإنكليزي سيكون والفرنسي ديكرت دخل مرحلة جديدة؛ وانتشر في جميع أنحاء العالم الإسلامي؛ فهذا يعني أن التجديد الكلامي صار حاجة ملحة<sup>(33)</sup>.

## ثانياً: علم جديد أم طور جديد؟

ليس لعلم الكلام الجديد في السياق التركي تعريف مختلف عن علم الكلام التقليدي، وليس فيه دلالة على ولادة علم جديد وإذا استثنينا فكرة «علم الكلام الاجتماعي» التي سنشير لها لاحقاً، فإن

(30) بكر، طوبال أوغلو، علم الكلام في تاريخ الإسلام والواقع التركي المعاصر. منشور ضمن كتاب: الإسلام في تركيا بين التراث والحداثة، دار2022)، (p/56).

(31) Musa, Kazım, Külliyyât. (p/351-355).

(32) İzmirli İsmail, Hakki, Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş, (İstanbul, Ötüken Yayınları, 2014), (p/37).

(33) Bekir, Topaloğlu, Kelâm İlmi Giriş, (İstanbul, Damla Yayınevi, 1981), (p/137).

علم الكلام الجديد في السياق التركي مجرد دلالة على طور جديد في الدرس الكلامي، فغالب المنظرين لعلم الكلام الجديد في السياق التركي يقسمون تطور الدرس العقدي إلى مراحل زمنية لكل مرحلة اسمها وصفاتها، ويجعلون علم الكلام الجديد في المرتبة الأخيرة، فكما يعرف عصر الرازي بأنه عصر «علم الكلام الفلسفي» بما فيه من تمايزات عن الأطوار السابقة، فعلم الكلام الجديد كذلك هو طور جديد تمايز فيه الدرس الكلامي عن الأطوار السابقة وبدأ بالظهور منذ منتصف القرن التاسع عشر من خلال اقتحام مسائل ومواضيع مستجدة، واشتباك مع تيارات وشخصيات جديدة، وبحسب دعاء التجديد؛ فإن حديثهم عن الحاجة لطور جديد في الدرس الكلامي؛ ليس هدمًا لأفكار السابقين، بل سيؤ على نهجهم، فالتجديد الكلامي حصل بالفعل في عصور سابقة، وعليه فدعاء التجديد إنما يسيرون على نهج أسلافهم من المتكلمين القدامى أمثال الرازي، فبحسب موسى كاظم: «قام العلماء المتقدمون بترجمة الأعمال الفلسفية إلى العربية حين حزنهم الحاجة إلى إصلاح علم الكلام، وإلى زيادة موضوعات جديدة عليه تبعًا لذلك؛ فما أشبه الليلة بالبارحة؛ ذلك أنّ الحاجة ماسة إلى إحياء جهود العلماء وإلى بعث جديد لهذا العلم»<sup>(34)</sup>.

ويشير الخربوتي إلى مسألة أنّ التعامل مع الإشكالات العقدية يتغير بتغير العصر، فبداية ومع بدء ظهور البدع والانحرافات بين المسلمين كانت تدفع بمذهب السلف عبر الأدلة النقلية، غير أنّه ومع ترجمة فلسفة اليونان أضاف المتكلمون أدلة عقلية ومبادئ منطقية، وبحسب الخربوتي فمع الفلسفة الحديثة حان وقت الانتقال إلى مرحلة ثالثة للتدوين الكلامي؛ بل إنه سعى ليكون كتابه «تنقيح العقائد» محاولة لاقتحام ميدان الكلام الجديد، متأملًا من علماء عصره إسهامات مشابهة في هذا المجال<sup>(35)</sup>. إنّ مثل هذا التدوين صار حاجة من حاجات العصر كما يبين أحمد حلمي فليبي؛ إذ لا بد لمثل هذا التجديد أن يتوافق مع علوم العصر، «وهذا لا يعني بطبيعة الحال هدم الدين أو اختلاق الشك والريبة؛ لأنه لا أحد يتحدث عن أسس الدين والمعتقد، وإنما المعالجة المطلوبة هي لمواضع الخلل، فبمثل هذا السبيل تتم خدمة الإسلام ويتحقق التقدم المنسجم مع مبادئه»<sup>(36)</sup>.

ويرى إسماعيل حقي إزميرلي أنه كما استبدل في القرن الثاني عشر الميلادي المذهب الكلامي لفخر الدين الرازي بمذهب الباقلاني؛ لأنّ مذهب الباقلاني لم يعد ملائمًا لمواجهة المنهجية الجديدة في عصر الرازي؛ فكذلك لا بُدَّ من أن تحل صيغة جديدة محل مذهب الرازي حين يعجز مذهبه عن

(34) محمد سعيد، أوزرفاري، علم الكلام في الأراضي العثمانية، (ص/955-956).

(35) Abdullatif, Harputi, Kelâm Tarihi, (p/134-135).

(36) Ahmed, Hilmi, Huzûr-ı Akl ü Fende Mâdiyyûn Meslek-i Dalaleti, (Konya, Çizgi Kitabevi, 2013), (p/197).

الوفاء بمتطلبات العصر، ولما كانت الفلسفة الأرسطية التي اعتمدها الرازي قد كسفت شمسها في القرون الحديثة، وظهرت فلسفات جديدة حديثة، فإن طريقة الرازي الكلامية لم تعد ملائمة، ولذلك تعين على علماء الكلام المحدثين دراسة الفلسفة الحديثة، واختيار أفكار وأدلة ومناهج جديدة لمفكرين مختلفين، شريطة أن تتناسب مع الفكر العقدي الإسلامي، مع رد الأفكار المادية التي لا توافق الإسلام<sup>(37)</sup>.

وتحت عنوان تجديد علم الكلام في مقدمة كتابه: «علم الكلام الجديد»، يرى حقي أن وظيفة علم الكلام هي الرد على الخصوم والمعاندين، لكن هؤلاء يمكن أن يتبدلوا باختلاف العصور، ولذلك فلا بُدَّ لعلم الكلام أن يتجدد ليتابع ذلك الحراك ويقوم بوظيفته الأصلية، وليس شرطاً أن ما قدمه المتكلمون القدامى يبقى صالحاً ليستعمله المتكلمون المتأخرون<sup>(38)</sup>. ويرأي حقي فكما واجه علم الكلام الفلسفة اليونانية والفرق المنحرفة والضالة قديماً، فلا بد من تفعيله وتجديده ليؤدي مهمته ويواجه الدعوات الإلحادية والهدامة المعاصرة كالمادية والداروينية والفلسفة الوضعية<sup>(39)</sup>.

في الواقع لم يكن التجديد الذي نادى به مجموعة من الشخصيات العلمية يمس الفكرة العقدية، وقد صرح أكثر من واحد بذلك، فهذا إسماعيل حقي إزميرلي يبين أن الثابت في علم الكلام الجديد هو العقيدة ومسائل الإيمان فهي مصونة من الاندساس وغير قابلة للتبدل والتغيير<sup>(40)</sup>. فمجالات التجديد قد تكون في توسيع دائرة المسائل والمواضيع المستجدة، وقد تكون في تجديد الوسائل والمناهج أثناء عرض المسائل والمواضيع ومناقشتها، وقد يكون التجديد في ترتيب أولويات علم الكلام، بحيث يكون التركيز على بعض المسائل وتوسعتها مقابل تحجيم أو إهمال لبعضها الآخر، وعلى سبيل المثال فقد كان إسماعيل حقي إزميرلي يدعو لتجاوز بعض مواضيع الكلام القديمة مثل مناقشة الفرق المندثرة<sup>(41)</sup>.

ويرأي بكر طوبال أوغلو فإن «علم الكلام شبيه بعلم الفقه، فكما في الفقه عبادات لا تتغير كالصلاة والصيام والحج والزكاة، ففيه في المقابل أمور أخرى قابلة للتغيير ذات صلة بالتجارة والسياسة وغيرها، وهذا الحال نفسه في علم الكلام؛ إذ ثمة أركان الإيمان الستة وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر، وفي المقابل فيه قسم آخر هو عبارة عن وسائل يمكن عدّها ثقافة فرعية، وهذه هي الجانب المتغير في علم الكلام، فقد أنتج المعتزلة ثقافة فرعية وفقاً لأفكارهم

(37) محمد سعيد، أوزفراري، علم الكلام في الأراضي العثمانية (ص/956). İzmirlı İsmail, Hakki, Muhassal. (36-35/p).

(38) İzmirlı İsmail, Hakki, Yeni İlm-i Kelâm, (p/4-5).

(39) Adnan, Bülent Baloğlu, "Sebilürreşâd Dergisinde Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları", (p/265).

(40) İzmirlı İsmail, Hakki, Yeni İlm-i Kelâm, (p/5).

(41) İzmirlı İsmail, Hakki, Muhassal, (p/38-39).

عبر الاستدلال العقلي، بالمقابل أعطى السلف أهمية للنصوص، فكأنه أداتهم الفرعية، ولما دخلت الفلسفة في علم الكلام كانت ثقافة فرعية، أما وأن الفلسفة تغيرت في المرحلة الجديدة كما تغير المنطق الكلاسيكي مع تغير التيارات القديمة في كل العالم، الأمر الذي أدى لانزياح نحو الإلحاد لأسباب كثيرة، فما كان من الثقافة الفرعية أو الوسائل إلا أن تتغير، ولذلك بدأت فترة علم الكلام الجديد<sup>(42)</sup>. وما أسماه بكر طوبال أوغلو بالثقافة الفرعية كان هو الميدان المطالب بتجديده، فهو يشمل الأساليب والموضوعات، ولذلك نلاحظ أن إسماعيل حقي إزميرلي كان يرى أن الفترة التي كانت كتب الكلام والمثل والنحل تفردها مساحات لنقد أفكار طاليس وأرسطوطاليس وأفلاطون وسقراط وزينون وغيرهم؛ صارت بحاجة لإفراد مساحات جديدة لبيكون وديكارث واسبينوزا ولوك وكانط وهيغل وأوغست كونت وغيرهم، كما أن الردود على الطبيعيين والمشائين والرواقيين والدهريين والسفسطائيين ينبغي أن تتحول للمذاهب الجديدة مثل المادية والوضعية والأرواحية والتركيبية والمثالية والنشئية وغيرها<sup>(43)</sup>.

ومن المسائل التي وجدت اهتمامًا خاصًا بها وتركيزًا كبيرًا عليها في علم الكلام الجديد؛ مسألة الألوهية، وحول أهمية هذه المسألة يرى بكر طوبال أوغلو أنه «مهما كانت المساحات التي أفردت في كتب الكلام لقضية الألوهية وإثبات الواجب إلا أنها لم تعد كافية، والسبب في ذلك أن العالم في العصور الوسطى كان خاضعًا للدين، وأما عصرنا هذا فمختلف، ولذلك صار مبحث وجود الله في عصرنا أحد أهم مواضيع علم الكلام لأن إنكار الله شاع وتوسع ولا سيما مع ظهور الشيوعية، وقد بدأ بالتسرب إلى العالم الإسلامي من خلال المادية الميكانيكية، والنظرية الداروينية والفلسفة الوضعية والنظرية الفرويدية»<sup>(44)</sup>.

وبذلك يظهر لنا أن «علم الكلام الجديد» في السياق التركي هو طور جديد من أطوار الدرس العقدي ولا يقصد به ميلاد علم جديد تمامًا منبت الصلة بعلم الكلام القديم، فعلم الكلام علم واحد له أطوار، فالشخصيات التي عرضنا لها تصب جهودها جميعًا في استئناف علم الكلام لدوره عبر طور جديد، فهي لا تدعو لإلغائه ولا إلى تجاوزه تمامًا، وإنما ترى أنه كما هو؛ ابن أطوار سابقة ولذلك لم يعد يؤدي دوره بفعالية، ولا بد من تطويره ليناسب العصر، فالعبرة بوظيفة الكلام وهي الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج والبراهين المناسبة، لا التمسك بأساليب المتكلمين وأعرافهم في الأطوار

(42) Ibid. (p/52-53).

(43) Ibid. (p/36).

(44) Bekir, Topaloğlu, Kelâm İlmi Giriş, (p/37-38).

السابقة، وفي ذلك يقول إسماعيل حقي إزميري: «إن وظيفة علم الكلام تتطلب تبدلاً مع تبدل الخصوم المعاندين أو المسترشدين، وقد حصل قديماً أن متقدمي المتكلمين لم يستعملوا المنطق ولكن المتأخرين جعلوا القوانين المنطقية من مبادئ هذا العلم، وما حصل ذلك إلا لتبدل الأحوال»<sup>(45)</sup>. إذن يُتمسك بالوظيفة والدور لا بالأساليب والأعراف، وهذا التجديد وإن سمي بـ «علم الكلام الجديد»، إلا أنه في حقيقته مجرد دلالة على مرحلة جديدة من مراحل علم الكلام، وهو كما سماه بكر طوبال أوغلو؛ عبارة عن الثقافة الفرعية لهذا الطور وهذا العصر، تمامًا كما كانت تسمية «علم الكلام الفلسفي» هي الثقافة الفرعية لعلم الكلام في فترة الرازي، أو هو المرحلة الثالثة للتدوين الكلامي التي دعا إليها عبد اللطيف الخربوتي.

من ميزات هذا الطور التخفف من القضايا التاريخية واقتحام قضايا مستجدة، فبحسب طوبال أوغلو «لا يقف اليوم في مواجهتنا المعتزلة الذين تأخذ مضامين كتب الكلام ربع حجمها في الرد عليهم، فقد انتهوا ولذلك لماذا نرمي بأحجارنا أشخاصًا غير موجودين؟!»<sup>(46)</sup> فالكلام الجديد يشترك مع خصوم معاصرين، ويتوسع في مسائل تفرض نفسها على العصر، ويستعمل في سبيل ذلك ما يتيح العصر من أساليب وآليات.

ومن باب التطبيق العملي للكلام الجديد نجد أنّ أحمد حلمي فليبي حاول في كتاباته أن يقدم نموذجًا عمليًا للوعي بالفكر الغربي والقدرة على تقييمه ونقده، ولذلك أفرد في كتابه «هل إنكار الله أمر ممكن؟» مساحات واسعة لعرض ونقد أشهر الفلاسفة الغربيين مثل اسبينوزا وهوبز ولوك كما قدّم تعريفًا بأشهر المدارس والمذاهب الفلسفية الجديدة، وناقش مسائل تطرح في قوالب إشكالية مثل الفلسفة والدين والعلم والدين وما شابهها<sup>(47)</sup>، كما خصّ مناقشة نظرية أوغست كونت في مراحل تطور الفكر البشري بأغلب كتابه «أس الإسلام»<sup>(48)</sup> ولم يكتفِ فليبي بنقد الفكر الغربي، بل نقد فكر دعاة التغريب والمادية مثل جلال نوري في كتابه «حضور العقل»<sup>(49)</sup> والخلاصة التي أراد فليبي أن يخرج بها هي أنه من المستحيل الزعم بأن إنكار الله يستند إلى أسس عقلية، وأن الإيمان هو نتيجة جهد عقلي وفلسفي وليس مجرد تسليم لا يسنده دليل<sup>(50)</sup>. وكما فليبي؛ وقف كثير من المتكلمين الجدد على

(45) Ibid. (p/5).

(46) بكر، طوبال أوغلو، علم الكلام في تاريخ الإسلام والواقع التركي المعاصر، (ص/56).

(47) Ahmet, Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, (p/69,80,181).

(48) Ahmed, Hilmi, Üss-i İslâm, (İstanbul, Büyüyen Ay), (p/13.32).

(49) Ahmed, Hilmi, Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalaleti, (p/123).

(50) Çetin, "Tanzimât'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I, (p/21).

الفلسفات والنظريات الجديدة وقيمها وبينوا آثارها وما يمكن أن تؤدي إليه.

فهم يرون أنّ علم الكلام الجديد يتطلب من المتكلم أن يتناول مباحث، ويستعمل وسائل تناسب عصر المؤلف وثقافة زمانه، ولذلك كان إسماعيل حقي إزميرلي يرى أنه «كلما اختلف الخصوم وتبدل المعاندون فالواجب أن طريقة علم الكلام تتبدل وفقاً لتلك المستجدات، وأما الثابت الوحيد الذي لا يمكن تغييره هو مقاصد علم الكلام لأن العقائد الإسلامية مصونة من التغيير والتبدل، وحتى الأدلة الكلامية فإنّه من الممكن التعديل فيها»<sup>(51)</sup>.

ولأنّ علم الكلام الجديد وُلد في فترة بريق العلم التجريبي، فقد رأى بعض المتكلمين الجدد إمكان الاستفادة من المكتشفات العلمية في الأدلة الكلامية، بل إنّ الخربوتي كان مولعاً بعلم الفلك الحديث وكتب رسالة في انسجام المعلومات الفلكية الحديثة مع القرآن الكريم<sup>(52)</sup> لكن إزميرلي كان يرى ضرورة صيانة القرآن عن ربطه بالتفسيرات العلمية الصرفة، فهو يرى أنّ علم الكلام القديم خاض في بعض هذه المسائل؛ لأنّها كانت تناقش ضمن كتب الفلسفة، لكن العلوم انفصلت عن الفلسفة وصارت لها مناهجها، لذلك لا يصح ربط النص ذي الحقيقة الأزلية الأبدية بجزئيات العلم التجريبي المبني على نظريات وفرضيات قابلة للتغيير فذلك يخالف روح القرآن كما أنّ عواقبه قد تكون وخيمة، هذا مع الإشارة إلى أن العلم الصحيح لا يمكن أن يخالف الحقيقة القرآنية<sup>(53)</sup>.

### ثالثاً: أفكار بديلة لتجلي الفكر العقدي

علم الكلام الجديد بحسب ما عرضنا له هو المفهوم السائد والمقبول من شخصيات علمية كثيرة، على أن ذلك لا يلغي أنه ثمة أفكار وجهود أخرى منها مشروع علم الكلام الاجتماعي الذي نظّر له محمد شرف الدين يالتكيا، ومنها الدعوة لتجاوز علم الكلام بالمطلق التي تبناها حسين كاظم قدري Hüseyin Kâzim Kadri (1870-1934)، أما محمد شرف الدين يالتكيا فيبدو أنه لم يرقّ له أن يكون علم الكلام الجديد مجرد دلالة على طور زمني، فهذا مجرد استئناف للكلام ولا يحدث قطيعة مع علم الكلام القديم، فكأنه يرى أنّ التجديد الكلامي لا يكون بالسير في الطريق الكلاسيكي ذاته، والاقتصار على تجديد محدود في الوسائل والأدوات، بل لا بُد من مشروع جديد بالفعل، يتفق محمد شرف الدين يالتكيا مع علماء عصره على ضرورة تجديد علم الكلام؛ غير أنه يختلف عنهم بمضمون التجديد الذي

(51) İzmirli İsmail, Hakki, "Yeni İlmî Kelâm", Sebülürreşâd, İstanbul, Bağcılar Belediyesi, vol. 21, no. 521-546, (p/78).

(52) محمد سعيد، أوزرفارلي، علم الكلام في الأراضي العثمانية، (ص/955).

(53) İzmirli İsmail, Hakki, Yeni İlm-i Kelâm, (p/7).

يسعى إليه، فقد كان يقترح مشروعاً بديلاً لمشروع الخربوتي وإزميرلي وموسى كاظم وفليبي، وكان مشروع يالتكيا يهدف لتلبية احتياجات العصر من خلال الاستفادة من لوامع الفكر الغربي، والدافع الذي جعله يخالف متكلمي عصره الداعين للتجديد، أنه كان يعتقد أن محاولات الجمع بين الدين والعلوم الطبيعية أمر غير ممكن، فالرغبة بالجمع بين الدين والعلم حلم يواجه صعوبات نظراً لاختلاف المجالات، فالقرآن ليس كتاب علم، بل كتاب يعرف بمبادئ الإيمان والعبادة، في حين أن مصدر العلم الطبيعي هو العقل، وبالرغم من إمكانية التوافق بينهما في بعض النقاط، غير أن ذلك لا يعني أنهما على وفاق تام.<sup>(54)</sup>

لكن بالرغم من عدم تحمسه لمحاولات التوفيق بين الدين والعلم ورأيه في كونهما مسارين مختلفين فقد كانت حجته أن العلم يتغير؛ لأنه يترقى، وبالتالي يبقى نسبياً، ولذلك لا يصح ربط الدين به، وهذه الفكرة لم تمنعه من رفض المادية ونقدها وإن تسربت بالعلم، وله مقالة عنوانها «من أين أتت الحياة؟» يفند فيها الفكر المادي.<sup>(55)</sup> وبنفس المنطق كان يرى أنه بالرغم من توافق ديننا مع العقل والمنطق، وأنه دين معقول لكنه لا يستند إلى العقل، بمعنى أنه ليس منتج العقل، فالدين مصدره الوحي لا العقل.<sup>(56)</sup> ولذلك لم يجد من الصواب أن ينشغل علم الكلام الجديد بالمقاربات المستندة إلى العلم أو العقل، وأراد الاشتغال في مساحة أخرى ألا وهي تفعيل المعتقد في الحياة الاجتماعية.

ونظراً لكون يالتكيا لم يكن يرى أن وظيفة علم الكلام تقتصر في الرد على الخصوم، بل إن من وظائفه تقوية عقائد المسلمين، لذلك كان الحل برأيه عبر مفهوم علم الكلام الاجتماعي، فالمجتمع عبر تفعيل مقدساته يُبقي الدين حياً في النفوس، ويرى يالتكيا أن شعائر الإسلام من صلاة وصيام وزكاة وحج إنما هي من مظاهر تجلي قداسة العقيدة في النفوس، وهذا الجانب حرص الصحابة الكرام على ظهوره وتجليه في المجتمع وهو الجانب الذي ينبغي أن يتأسس علم الكلام بناء عليه.<sup>(57)</sup> ولذلك سعى يالتكيا إلى إيجاد توليف بين علم الكلام والعلوم الاجتماعية الحديثة دون الفلسفة، وأطلق على مشروعه «علم الكلام الاجتماعي» وقد ذهب تأثراً بضياء كوك ألب Gökalp (1876-1924) الذي اتبع عن كُتب نظرية دوركايم (1855-1917) في الدين إلى أن المعتقدات الدينية يوجدتها (يفعلها) المجتمع، وأن فكرة القدسية في الرموز أو في الأفعال مستمدة من جانبها الاجتماعي، ولذلك فثمة صلة وثيقة

(54) Rabiye, Çetin, «Tanzimattan Günümüze Kelâmî Yenileme Çalışmaları II.» (p/88).

(55) M. Şerefeddin, Yaltkaya, Dinî Makalelerim, (İzmir, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), (p/37-50).

(56) Yaltkaya, Dinî Makalelerim, (p/56).

(57) M. Sait, Özervarlı «Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmet Şerafeddin'in «İçtimâ'î İlm-i Kelâmı.»» (p/281-282).

برأيه بين نوع التركيب الاجتماعي للمجتمع وتشكيل المعتقدات التقليدية أو الدينية، ومن الأمور التي ناقشها محمد شرف الدين طريقة الاستدلال واستخدام الدليل العقلي في إثبات وجود الله في علم الكلام الكلاسيكي، فهو يؤثر -خلافًا للمتكلمين الكلاسيكيين- التأكيد على التجربة الدينية، وعلى قدرة الإنسان الداخلية في الإيمان بالله، بدلًا من براهين العقول<sup>(58)</sup>. ولعل ذلك عائدٌ لفكرته غير المرحبة بالسعي للتوفيق بين العلم والدين، فبما أنّ العلم مصدره العقل؛ فهذا يعني أنّ العقل لا يعول عليه في جانب معرفة وجود الله، وبذلك لم تبق غير التجربة الدينية طريقًا لذلك<sup>(59)</sup>.

وقد كان يالتكايًا شاعرًا يضمن أفكاره في أشعاره، وفي أشعاره تتجلى فكرته بمحورية التجربة الدينية وأن الإحساس بالخالق يحرك الوجدان تلقائيًا، وفي ذلك يقول:

ما الله؟ حين تُقالُ      من عينيّ دمعي يسيلُ

ما الله؟ حين تُقالُ      من صدريّ قلبي يزولُ<sup>(60)</sup>

والحقيقة أنّ التجربة الدينية قد تُهمل في الدرس الكلامي الذي يميل غالبًا إلى المحاكمات المجردة والصور الذهنية، ولذلك نجد أنّ أحمد حلمي فليبي يرفض استبعادها، فالمعرفة المجردة لوحدها لا تطمئن روح الإنسان، ولذلك فهو يرى أن الدين ليس مجرد معرفة الله، بل لا بد من أن يجمع مع جانب المعرفة معاني المحبة والالتزام وعدم الخروج على التعاليم الإلهية<sup>(61)</sup>.

كما كان يالتكايًا يرى ضرورة التركيز على النص القرآني ومنهجيته في علم الكلام، وكان يرى أنّ استشهاد المعتزلة والأشاعرة بالقرآن لم يكن قويًا، ولذلك لم يكن منتجهم الفكري قرآنياً<sup>(62)</sup>. والحقيقة أنّ العناية بالفكر القرآني المليء بالحجج العقلية والمحاكمات المنطقية في المجال العقدي تطورت

(58) محمد سعيد، أوزرفارلي، علم الكلام في الأراضى العثمانية، (ص/959).

(59) قيل كلام شبيه بهذا في مصر، حيث رأى أحمد أمين وغيره أنّ التصوف أجدى من العقل في مسألة معرفة وجود الله، وقد أعاد مصطفى صبري تقديم التجربة الدينية على الاستدلال العقلي؛ لـ «تقليد العقلية الغربية المتولدة من العقلية المسيحية، التي هي في حاجة إلى استضعاف العقل ليخلص الدين من محاربتة» فكان صبري يرجع أصحاب هذا الرأي لمن يساوي الإسلام بالمسيحية، وليس الأمر كذلك، فالعقل لا يحارب الإسلام كما يحارب المسيحية حتى همّش. يُنظر: مصطفى، صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (1981م)، (ج/1)، (ص/274).

(60) Yalrkaya, Dinî Makalelerim, (p/16).

أصل البيتين بالتركية كالتالي:

Allah, nedir? denince döker gözlerim yaşı

Allah, nedir? denince kanar bağrımın başı

وقد حاولت ترجمتهما شعراً، ولكن لا بُد من عدم لفظ الياء في كلمتي دمعي وقلبي والاكتفاء بكسر العين والياء فهما لاستقامة الوزن.

(61) Ahmed, Hilmi, Üss-i İslâm, (p/14).

(62) M. Sait, Özervarlı, Kelamda Yenlik Arayışları, (p/102).

لاحقاً مع جهود حسين آتاي الذي ألف مجموعة من الكتب أبرزها رسالته للدكتوراه «أركان الإيمان في القرآن» Kuran'a Göre İman Esasları وكذلك جهود شرف الدين غولجوك الذي كان يرى ضرورة أن يأخذ القرآن دوراً واسعاً في علم الكلام بحيث لا يقل عن خمسين بالمئة، «ذلك أن القرآن يعالج العلاقة بين الله والإنسان، وهو موجه بشكل مباشر للإنسان، وهو في الوقت نفسه يعرف الناس بالله، فهو يقدم نظرة وجودية مفادها أن الله هو الخالق وأن الإنسان والكون وجودهم مرتبط بإرادة الله، وفيه من الرؤى الموجهة للأفراد والمجتمعات، بما يضمن هدايتها وتمدها»<sup>(63)</sup>.

في الواقع لم تسلم الجهود المنظرية والداعية لعلم الكلام الجديد من النقد، ولعل المثال الأبرز لهؤلاء النقاد هو حسين كاظم قدري<sup>(64)</sup>، وهو سياسي وعالم ذو اتجاهات سلفية في المسائل الاعتقادية، وقد ردَّ على إسماعيل حقي إزميرلي وتبادل معه سلسلة من المقالات حول علم الكلام الجديد ومدى الحاجة إليه من عدمها نشرت في صحيفة «سبيل الرشاد» عبر قدري في مقالاته عن قناعته بأن القرن العشرين لا يحتاج إعادة تدوين علم الكلام سواء بطريقته القديمة أو تلك الجديدة التي ينادي بها إزميرلي، فعلم الكلام بحسب قدري ليس سوى عبث لا لزوم له ولا فائدة فيه، والحقيقة أن موقف قدري من علم الكلام سلبي عمومًا بشكله القديم أو الجديد، وقد كان يرى أنه مستورد عن اللاتينية حتى في اسمه «الكلام» فليست هذه التسمية إلا ترجمة لكلمة «لوغوس Logos» اليونانية، وهو في مجمله عبارة عن أدلة اليونانيين وطرق استنباطهم، وبالتالي فهو يختلف عن مبادئ العقيدة والإيمان كما جاء بها القرآن؛ لأنه في نهاية الأمر ابن الأفكار الفلسفية اليونانية وقواعدها العقلية كمنطق أرسطو، ولذلك فليس ثمة فائدة من الدخول في جدال مع الفلسفة الغربية الحديثة تمامًا كما لم يفد الخوض مع الفلسفة اليونانية القديمة.

وقد كان قدري يرى أن الجهود العقلية لم تحل أيًا من مسائل الغيب أو ما بعد الطبيعة، هذا عدا عن معارضة المسالك الفلسفية بعضها لبعض، وتخطئة كل فلسفة لغيرها، وبالتالي فكيف يتأمل أن توصل إلى الحق وهي على هذه الحال من الاختلاف؟ ولذلك فإن ما يحتاج إليه واقع المسلمين في هذا العصر هو الاستناد لمبادئ القرآن والأحكام الإسلامية، فالأدلة النقلية تكفي وتفيد العلم واليقين، كما أن ارتباط المسلمين بنصوص القرآن الأبدية يحفظ لهم وحدتهم، التي يمكن أن تتبعثر ويحل محلها النفاق والشقاق بسبب الاختلافات التي يتسبب بها علم الكلام، وقد احتج قدري لأفكاره بمواقف

(63) Şerafeddin, Gölçük, Kelâm Tarihi (Kişiler, Görüşler, Eserler), Konya, Esra Yayınları, 1992, (p/277).

(64) كان يستعمل اسمًا مستعارًا وهو الشيخ محسن فاني الظاهري، وبهذا الاسم ترك مجموعة من المقالات، كان ذا ميولٍ سلفية وشديد الدعوة للعودة لفهم القرآن والإفادة من أفكاره في إنقاذ المسلمين من التخلف.

أعلام المسلمين مثل الإمام أبو حنيفة وبقيّة أئمة المذاهب في اعتراضهم على علم الكلام، ورأى أنّ بعض المتقدمين الذين اشتغلوا بالكلام بدأوا ذلك بحسن قصد وطوية<sup>(65)</sup>.

كما أعرب قدري في نقده لحقي عن خيبة أمله في المحاولات التي فعلها الأخير لتجديد علم الكلام وفقاً للفكر المعاصر، وعلى الرغم من تقبله لضرورة تصنيف العلماء المسلمين كتباً جديدة، وإسهامهم في التراث الفكري الإسلامي؛ فإنّه كان يعتقد أنّ مثل هذه الجهود ينبغي أن تنحصر في تفسير القرآن وفي ترجمته، على أن يفعل ذلك فريق من المسلمين ذوي الخبرة ممن لم يتعرضوا البتة إلى أي تأثير غربي، وذكر أنه دعا شيخ الإسلام موسى كاظم في فترة سابقة أن يتخلى عن محاولة مماثلة لتحديث علم الكلام، وقد استحث قدري علماء المسلمين على الانصراف إلى الدراسات الفقهية والقرآنية دون علم الكلام والفلسفة<sup>(66)</sup>.

## النتائج:

تعد دراسة علم الكلام من التقاليد الراسخة والعريقة في التعليم الديني بين الأتراك منذ دخولهم الإسلام وبداية اشتغالهم العلمي في العلوم الإسلامية، ونلاحظ أنّ حقبة ما عرف بعلم الكلام الجديد بدأت ممارسة -بالنظر لطبيعة الاشتغال والمعالجة- في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قبل ذيوع التسمية، وكان علم الكلام الجديد ولا يزال مادة للاشتغال والتأليف، ولقد أحصى الأكاديمي التركي رضوان أوزدينتش أكثر من عشرين رسالة ماجستير ودكتوراه تناولت إسهامات المتكلمين الجدد في أواخر العهد العثماني فقط<sup>(67)</sup> والحقيقة أنّ الرقم يتضاعف إن ضمنا لها المقالات والمؤتمرات والكتب، كما أنّ عناية الأتراك بعلم الكلام عموماً وعلم الكلام الجديد خصوصاً جعلهم يراقبون أي مساهمة في هذا المجال داخل تركيا وخارجها فيترجموه ويتدارسوه ويكتبوا عنه، وفي المكتبة التركية اليوم مؤلفات كثيرة عن علم الكلام الجديد، نذكر منها كتاب الأكاديمي التركي محمد سعيد أوزرفارلي «التجديد الكلامي نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين» Kelâmıda Yenilik Arayışları (19. - 20. Yüzyıl Sonu - Yüzyıl Başı وهو في الأصل رسالة علمية حصل عبرها على درجة الدكتوراه. وثمة مواد ببيوغرافية تشير للمدون من الكتب والأبحاث والمقالات والرسائل العلمية المتعلقة بعلم

(65) Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî, "Sebilürreşâd Ceride-i İslâmiyyesi'ne/ İzmirli İsmail Hâkî'ya" Sebilürreşâd, vol. 21, no. 521-546, (p/261-262).

(66) محمد سعيد، أوزرفارلي، علم الكلام في الأراضي العثمانية، (ص/963-965).

Rabiye, Çetün, "Tanzimât'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I" (p/14).

(67) Rıdvan, Özdiñç, «Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelaâm Literatürü», (p/247).

الكلام الجديد، ذكر بعضها بكر طوبال وأغلو في كتابه «مدخل إلى علم الكلام»<sup>(68)</sup> وفعل الشيء نفسه شرف الدين غولجوك وسليمان طوبراك في كتابهما «الكلام»<sup>(69)</sup>.

وكما هو معلوم فإن علم الكلام هو تخصص أساسي في كليات الإلهيات في الجامعات التركية، وفي هذا التخصص تفرد ساعات دراسية لعلم الكلام الجديد، وتنجز المقالات والرسائل العلمية ولقد طورت أقسام علم الكلام في الجامعات التركية نشاطها منذ عام 1996 عبر تنظيم مؤتمر سنوي دوري يعقد في إحدى كليات الإلهيات المنتشرة في أكثر الجامعات التركية، ويحضر هذا المؤتمر العلمي أساتذة علم الكلام ويؤدون أنشطة مختلفة تصب في نهاية الأمر بإغناء هذا العلم وتفعيله.

يتضح لنا في نهاية هذا البحث أن علم الكلام الجديد في السياق التركي هو طور جديد في الدرس الكلامي له ملامحه وميزاته التي اختلفت عن أطوار التأليف الكلامي السابقة، وأن أغلب الجهود المبذولة فيه تنصب في إطار استئناف وظيفة الكلام دون التقييد بأساليبه، يضاف لها محاولات أقل تقترح سبل بديلة لتجلي الفكر العقدي أو دراسته.

## المراجع

- الإسماعيل، إ.، يلدرم، ر. (2022). دور الترجمة في بناء تصورات صحيحة بين العرب والأتراك. مجلة إلهيات أكاديمي، (15)، 167-186. جامعة غازي عنتاب، تركيا.
- أوزرفارلي، م. س. (2018). علم الكلام في الأراضي العثمانية. في ز. شميتكه (تحرير)، المرجع في تاريخ علم الكلام (ترجمة أ. شفيح السيد، ص ص 939-971). بيروت: مركز نماء.
- الخربوتي، ع. ل. (1330هـ). تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام. دار سعادت نجم، استقبال مطبعة سي. الرفاعي، ع. ج. (2024). مقدمة في علم الكلام الجديد. إصدارات مؤسسة هنداوي.
- صابان، س. (2010). تطور الأوضاع الثقافية في تركيا في عهد التنظيمات. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- صبري، م. (1981). موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين (ط. 2). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

طوبال وأغلو، ب. (2022). علم الكلام في تاريخ الإسلام والواقع التركي المعاصر. في ي. أقطاي

(68) Bekir, Topaloğlu, Kelâm İlmi Giriş, (p/41-43).

(69) Şerafeddin, Gölçük, Süleyman, Toprak, Kelâm, (Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları/İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998), (p/54-58).

(تحرير)، الإسلام في تركيا بين التراث والحداثة (ص ص 45–59). دار Akyol.

كاظم، م. (1910، فبراير). تصنيف كتب في الكلام ملائمة لحاجة العصر. مجلة المنار، 13(1).

## Reference

Al-Ismail, I., & Yildirim, R. (2022). The role of translation in building accurate perceptions between Arabs and Turks. *Ilahiyat Akademi Journal*, 15, 167–186. Gaziantep University, Turkey. (in Arabic)

Al-Kharbuti, A. L. (1330 AH). *Tanqih al-Kalam fi 'Aqa'id Ahl al-Islam [Refinement of Kalam in the Beliefs of the People of Islam]*. Dar Sa'adat Najm, Istiqlal Matba'at Si. (in Arabic)

Al-Rifa'i, A. J. (2024). *An introduction to the new Ilm al-Kalam*. Hindawi Foundation for Education and Culture. (in Arabic)

Baloğlu, A. B. (1996). Debates on the new 'Ilm al-Kalam in the journal *Sebîlürreşâd*. In *İzmirli İsmail Hakkı* (Appendix 2). Ankara: Türkiye Diyanet Foundation Publications. (in Turkish)

Çelebi, İ. (2007). On the fundamental problems of Kalam studies in the modern period. In *The fundamental issues of religious sciences in the modern period – Academic meeting* (pp. 73–104). Istanbul: ISAM. (in Turkish)

Çetin, R. (2013a). Renewal efforts in Kalam from the Tanzimat era to the present I. *Religious Studies*, 16(42), 9–38. (in Turkish)

Çetin, R. (2013b). Renewal efforts in Kalam from the Tanzimat era to the present II. *Religious Studies*, 16(43), 87–104. (in Turkish)

Çetin, R. (2018). An evaluation of Hüseyin Kâzım Kadri's discourse opposing the new 'Ilm al-Kalam. *Cumhuriyet Theology Journal*, December, 807–831. (in Turkish)

ez-Zâhirî, Ş. M. F. (n.d.). To the Islamic journal *Sebîlürreşâd* / To İzmirli İsmail Hakkı. *Sebîlürreşâd*, 21(521–546), 261–262. (in Turkish)

Filibeli, A. H. (2013). *The false path of the materialist doctrine in light of reason and sci-*

ence. Konya: Çizgi Publishing. (in Turkish)

Filibeli, A. H. (2015). *Is denial of God possible?* (N. Taylan, Ed.). Istanbul: Çağrı Publications. (in Turkish)

Filibeli, A. H. (n.d.). *The foundation of Islam* (pp. 13–32). Istanbul: Büyüyen Ay. (in Turkish)

Gölcük, Ş. (1992). *History of Kalam: Figures, views, works*. Konya: Esra Publications. (in Turkish)

Gölcük, Ş., & Toprak, S. (1998). *Kalam*. Konya: Selçuk University Faculty of Theology Publications. (in Turkish)

Harputî, A. (2019). *History of Kalam*. Ankara: Ankara School Publications. (in Turkish)

İzmirli, İ. H. (1981). *The new 'Ilm al-Kalam* (S. Hizmetli, Ed.). Ankara: Umran Publications. (in Turkish)

İzmirli, İ. H. (2014). *Muḥaṣṣal: An introduction to the new Kalam science*. Istanbul: Ötüken Publications. (in Turkish)

İzmirli, İ. H. (n.d.). *Sebîlürreşâd: The new 'Ilm al-Kalam. Sebîlürreşâd, 21(521–546)*. (in Turkish)

Kazem, M. (1910, February). Classification of Kalam books suited to the needs of the age. *Al-Manar Journal, 13(1)*, 50–59. (in Arabic)

Kâzım, M. (2022). *Collected religious and social articles* (F. Koca, Ed.). Ankara: Ankara School Publications. (in Turkish)

Özdiñç, R. (2016). The literature of the new 'Ilm al-Kalam in late Ottoman thought. *Journal of Turkish Studies Literature, 14(27)*, 233–248. (in Turkish)

Özerverarlı, M. S. (1998). *Pursuits of innovation in Kalam*. Istanbul: ISAM. (in Turkish)

Özerverarlı, M. S. (1999). Searches in late Ottoman thought: Mehmet Şerafeddin's "Sociological Kalam". *Journal of Islamic Studies, 3*, 157–170. (in Turkish)

Ozrefarli, M. S. (2018). Kalam science in the Ottoman lands. In S. Schmidtke (Ed.), *The handbook of the history of Kalam* (A. Shafie Elsayed, Trans., pp. 939–971). Beirut: Nama

Center for Research and Studies. (in Arabic)

Saban, S. (2010). *The development of cultural conditions in Turkey during the Tanzimat period*. Virginia: International Institute of Islamic Thought. (in Arabic)

Sabri, M. (1981). *The position of reason, science, and the scholar regarding the Lord of the Worlds and His sent messengers* (2nd ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (in Arabic)

Sancar, F., & Suluoğlu, M. H. (n.d.). An analysis of the debates opposing the renewal of Kalam. *Academic Journal of Religious Sciences*, 19(2), 589–614. (in Turkish)

Topaloğlu, B. (1981). *Introduction to Kalam science*. Istanbul: Damla Publishing. (in Turkish)

Topaloğlu, B. (1995). *The existence of God according to Muslim theologians and philosophers*. Ankara: Presidency of Religious Affairs Publications. (in Turkish)

Topaloglu, B. (2022). Kalam in Islamic history and contemporary Turkish context. In Y. Aktay (Ed.), *Islam in Turkey between tradition and modernity* (pp. 45–59). Akyol Publishing. (in Arabic)

Yaltkaya, M. Ş. (2020). *My religious articles*. Izmir: Presidency of Religious Affairs. (in Turkish)