هوية الكلام الجديد (02)

لعلنا بعد ما بينا طبيعة الكلام كهوية او صفة ذاتية، وبعدما اطرنا وظيفته بتحديدات مخصوصة، ومن ثم جهدنا الى ان نتعرف عن شيء من طبيعة الكلام كما هو متحقق فعلاً في تاريخنا الاسلامي؛ يمكننا بعد ذلك ان نلقي بعض الضوء عما يطلق عليه علم الكلام الجديد. ولا ننسى اننا هنا بصدد الكشف عن ذلك الموضوع المتصف بصفتي المعيار والكلية والذي يهتم بمعالجة مبادئ التكليف بما يترتب عليها من مقدمات ونتائج. ونحن نعلم ان هذه المبادئ كانت حاضرة بوعي وقوة كموضوع يراد له البحث والتنظير في الكلام التقليدي، فوضعت لاجل ذلك المناهج المعرفية والمفاهيم الاجرائية وقدمت التعاريف الخاصة بالعلم والوظائف المناطة به، كما تم بيان العديد من القواعد والاصول المعرفية. لكن السؤال هو: هل اننا نجد مثل هذه المواصفات لدى الدراسات الحديثة؟ فهل هناك في هذه الدراسات من كلام جديد ميزته انه يهتم بالاطار العقيدي من الاسلام او مبادئ التكليف بطبيعتها المعيارية الكلية مع اخذ اعتبار جوانب الاختلاف عما كان سائداً في السابق؟ وهل ان حضور هذا الاهتمام من البحث يمكن ان يشكل اليوم ما يطلق عليه العلم المتخصص، ام انه لا زال في طور الثقافة دون ان يتحول بعد الى مثل تلك المرتبة من العلم؟

يمكن القول ان هناك فعلاً ما يسمى بالكلام الجديد. فمن حيث المنهج المتبع يلاحظ انه قد تغير كثيراً عما كان مألوفاً في السابق. ومن حيث المفاهيم الاجرائية يلاحظ انها تختلف عادة عما كانت عليه آنذاك. وكذا فان القضايا المطروحة هي في كثير من الاحيان مختلفة عما كانت تطرح من قبل. واذا اردنا ان نجمل بكلمة واحدة نوع المنهج المتبع وطبيعة القضايا المتداولة؛ فيمكن القول ان هذا المنهج هو عبارة عن ممارسة العقل البعدي المتكئ تارة على الواقع، واخرى على النص. أما القضايا المطروحة فغالباً ما عبّرت عن اشكاليات لها علاقة بحقوق الانسان والتوفيق مع العصر. بل يمكن القول ان هذه القضايا تتوزع على ما لا يقل عن ستة اصناف كالآتي:

1. قضايا عقدية إلهية، كالبحوث الخاصة باصول الدين، وهي وإن لم تكن جديدة من حيث الموضوع، لكنها عولجت معالجات مختلفة، كان من بينها تلك الردود الخاصة حول الشبهات الفلسفية والعلمية الحديثة. على أن أهم معالجة منهجية جديدة بهذا الصدد هي معالجة المفكر محمد باقر الصدر، اذ قام بتأسيس تلك الاصول طبقاً لمنهجة الاستقراء وحسابات الاحتمال، فقد وضع لهذا الغرض كتابين؛ احدهما يعد تبسيطاً وتوضيحاً للآخر، حيث عمد في كتاب (الاسس المنطقية للاستقراء) الى تأسيس عملية الاستقراء تأسيساً جديداً يهدف من وراءه الى البرهنة على وجود القاسم المشترك الذي يثبت كلاً من العلوم الطبيعية والايمان بالله، ثم اردفه بكتاب (المرسل والرسول والرسالة) ليوسع من دائرة اثبات قضايا العقيدة عبر النظر الى الواقع من منطق الاستقراء[12]، حتى قال

بهذا الصدد: «ان قضايا اصول الدين والعقيدة ثبوتها لدينا كثبوت القضايا العرفية والتجريبية في الوضوح والحقانية، لانها تملك رصيداً من الدليل الحسي والاستقرائي على حد سائر القضايا الاستقرائية التجريبية»[13]. ومعلوم انه لا توجد ممارسة تنظيرية قائمة على الاستقراء وحسابات الاحتمال تلوح العقائد وتسوّي بينها وبين سائر القضايا العلمية والطبيعية قبل هذا الامام[14].

2. قضايا التربية العقائدية، اذ هناك من اهتم بالعقائد على مستوى التربية الروحية والايمانية لترسيخ العقيدة في النفس المسلمة دون الاكتفاء بالاعتقاد المعرفي المنبني على الدليل والتحقيق. وقد كانت هذه القضايا تبحث في السابق ضمن كتب الاخلاق والعرفان العملي.

3. قضايا ايديولوجية، اذ وُظفت العقيدة لأغراض التغيير الاجتماعي، وكان من بين ذلك تحويل معاني العقيدة الى معاني اجتماعية غرضها اصلاح الواقع الاجتماعي للأمة. ومن هذا القبيل ما فعله محمد اقبال في (تجديد التفكير الديني في الاسلام)، اذ جعل من التوحيد الميتافيزيقي توحيداً قابلاً للتنزيل بوصفه فكرة يمكن تنفيذها على مستوى المساواة والاتحاد والحرية[15]. كذلك ما فعله المفكر الصدر في بعض دراساته التي اعتبر فيها ان مطلب اقامة العدل في المجتمع ووحدة الامة هما مطلبان مستمدان من وحدة الله وعدالته.

كما كنّا في مطلع الثمانينات من القرن العشرين قد اعددنا دراسة لم تنشر بعنوان (نظرية العدل التوحيدي للمجتمع) حاولنا فيها الربط بين الاصول الخمسة للإمامية الاثنى عشرية وبين المطالب الاجتماعية والمباني الايديولوجية، فاعتبرنا عدالة المجتمع ووحدته من الغايات الرئيسة المستهدفة للانسان ضمن حركته التاريخية، وهما مستمدان من الأصلين الأساسيين لأصول الدين (العدل والتوحيد)، وان تحقيق هاتين الغايتين لا يتم الا عبر سلطات ثلاث يكامل بعضها البعض الاخر، وهي السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية، وان هذه السلطات مستمدة من مفاهيم ما تبقى من اصول الامامية، وهي النبوة التي تمثل سلطة التشريع حيث تبليغ الاحكام، والامامة التي تمثل سلطة التنفيذ حيث الرئاسة الخاصة بتطبيق الاحكام، والمعاد الذي يمثل سلطة القضاء، حيث الحساب الخاص الذي يُعنى بامتثال ذلك التطبيق لاجل الغايتين المذكورتين.

4. قضايا نظمية، فهناك من اهتم بابراز ما يتضمنه الاسلام من نظم تضاهي قدرتها وقوتها فاعلية سائر النظم الحديثة؛ مثل النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والاداري والتربوي وغيرها من النظم المطروحة.

5. قضايا حقوق الانسان، وهي التي اخذت النصيب الاعظم من الاهتمام الكلامي بما تتضمن من بحث المفاهيم العامة التي اراد بها المثقف الديني تغطية حاجات المسلم المعاصر، كالبحوث المتعلقة بالحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والمواطنة والقومية والخصوصية والديمقراطية والاشتراكية وغيرها. وقد خضعت مثل هذه القضايا ضمن

اطار مشروع النهضة منذ رفاعة الطهطاوي خلال القرن التاسع عشر، فظهرت على اثر ذلك مفاهيم عدة تم تداولها، وكان نصيب بعضها الاندثار والفشل، والبعض الآخر ما زال يشغل تفكير المثقف الديني حتى يومنا هذا. فالتي اصابها الفشل مثل اشتراكية الاسلام، أما تلك التي ما زالت تحتل موقعاً من التفكير والنظر والتجديد فمن قبيل الحرية والديمقراطية والمواطنة والهوية والخصوصية.

6. قضايا التوفيق مع العصر، وهي القضايا التي شغلت تفكير المثقف الديني منذ نشأته، والتي تجسّدت تارة باعتبارات ما يطلق عليه التوفيق بين الاصالة والمعاصرة، واخرى باعتبارات التوفيق مع قضايا العلوم الطبيعية. ومن ابرز الاهتمامات الحالية للتوفيق مع العلوم الطبيعية ما قدمته مؤسسة المعهد العالمي للفكر الاسلامي من نهج يخص الجمع بين كتابي الوحي والكون او النص والواقع.

تلك هي ابرز محاور الاهتمام في الكلام الجديد كما عالجها المثقف الديني، وهي تتفاوت في حضورها، والغالب فيها هو قضايا التوفيق مع العصر والحقوق الانسانية. لكن مع هذا فقد جاءت البحوث الخاصة بتلك المحاور متفرقة لا يربطها رباط منظم ولا غرض موحد يمكن ان يعود بها الى علم عام جامع. كذلك فانه لا يوجد ما يجمعها على صعيد المنهج، ولا الاصول المعرفية. وبالتالي فان نقطة ضعف الكلام الجديد هو انه لم يتأسس بعد على مستوى التخصص العلمي، انما ما زال في طور الثقافة الممهدة.

فعلاً انه لا بد لكل علم من ان يمر سلفاً بمرحلة الثقافة قبل ان يتشكل الى طور التخصص. فكل علم تخصصي لا يتأسس من فراغ، بل لا بد ان يسبق ذلك وجوده كمعلومات متشتتة من هنا وهناك تفتقر الى الرابط الذي يجمعها، كما وتفتقر الى النظام الخاص الذي يوضح فيه موضوع العلم وهدفه والمنهج الذي يتبعه والاصول والادوات المعرفية التي يتأسس عليها. وهو امر ينطبق على الكلام الاسلامي التقليدي، حيث نشأ في بداية الامر على شكل ثقافة قبل ان يتشكل ويصبح علماً منضبطاً يتقيد بما ذكرناه. فالبحوث الكلامية التي تناولت قضايا الجبر والاختيار والارجاء والعلم الالهي ومرتكب الكبيرة وغيرها من المسائل لم تطرح في البدء كأجزاء من رباط علمي واحد يجمعها اصول معرفية ومناهج محددة، وانما طُرحت باستقلالية كآراء ينفصل بعضها عن البعض الآخر. وهو ذات ما نواجهه في الكلام الجديد.

وبعبارة اخرى ان من الممكن اجمال شروط التخصص العلمي ضمن هاتين النقطتين:

أ- تأطير القضايا المستهدفة للبحث ضمن اطار واحد يجمعها هدف محدد يتعلق بموضوع العلم بما هو في ذاته.

ب- أن تتضح المفاهيم الاجرائية والطرق المنهجية والاصول والقواعد المعرفية مهما بدا الاختلاف بينها.

ويلاحظ في الكلام الجديد انه ما زال يفتقر الى كل من هذين الشرطين وذلك كالتالي:

1. الملاحظ ان قضايا الكلام الجديد لم تندرج ضمن تشكيلة واحدة مؤطرة باطار خاص لتمييزها عن غيرها. فكتابات المفكرين متناثرة وذوات دواع مختلفة.

2. إن العلم لا يكون تخصصياً ما لم يحمل على الاقل وضوحاً منهجياً في التعامل مع القضايا، الامر الذي يفتقر اليه الكلام الجديد كما زاوله المثقف الديني. ففي جملة من الكتابات نجد المثقف يدافع عن قضايا النص، كما يلاحظ في عدد من الدراسات التي غرضها دفع شبهات الغربيين والمستشرقين حول حقوق المرأة والإنسان والحدود وما إلى ذلك. لكنه في كتابات أخرى نراه يلجأ للتوفيق مع مقتضيات العصر، بتوجيه المفاهيم والنصوص الاسلامية توجيهاً يناسب الواقع الجديد؛ كتعامله مع قضايا المساواة والحرية والمواطنة والديمقراطية وما اليها. فمع ان القضايا الاولى هي كالقضايا الثانية تعود كلها الى قائمة حقوق الانسان؛ الا ان التعامل معها هو تعامل مختلف عادة، ومع ذلك لم يتوضح لماذا نجد مثل هذا الاختلاف من التعامل؟ وبالتالي وعلى نحو أعم أين هو الوضوح المنهجي في التقنين لمصادر المعرفة، فمثلاً ما هي العلاقات التي تربط كلاً من النص والعقل والواقع ؟ فمن يتحكم بمن، ومن يخضع لمن؟

3. لا يوجد في الكلام الجديد تأسيس واع يتعلق بالقواعد والأصول المعرفية التي تنبني عليها سائر القضايا، إذا ما استثنينا تلك المحاولة الشامخة التي أطلّ بها علينا المفكر الصدر في مشروعه الخاص بالدليل الإستقرائي وعلاقته بتأسيس الخطاب الديني.

***

هكذا يمكن القول إن كل ما هو مطروح مما يشكل كلاماً جديداً ليس إلا قضايا متناثرة يغلب عليها الوسع الثقافي. لكن مع هذا فليس من الصعب تشخيص خصائص هذه الثقافة ومقارنتها بالكلام التقليدي، سواء من حيث ما تمارسه من وظائف، أو ما تهتم به من إشكاليات، ضمن إطار مبادئ التكليف المحددة لهوية الكلام بما هو موضوع في ذاته، وعليه فالمقارنة بين الكلامين هي مقارنة لا علاقة لها بهوية الكلام الذاتية، وإنما لها علاقة بالكلام المتحقق[16]، وذلك كالآتي:

1. إن الكلام التقليدي هو علم تخصصي لا اشكال فيه، بينما الكلام الجديد ما زال في طور الثقافة ولم يتحول بعد إلى التأسيس العلمي التخصصي كما عرفنا.

2. إن سبب نشأة الكلام التقليدي يعود الى امرين: احدهما كون النص لم يغط المسائل الاعتقادية بالكشف المفصل، والآخر هو التأثير السياسي. وكلاهما من العوامل الداخلية. اما سبب نشأة الكلام الجديد فيعود الى

دوافع الدفاع والنهضة لما فرضته الحضارة الغربية من تطور وثقافة جديدة، مثلما يلاحظ لدى رواد الحركة الثقافية الاولى كما تجلت لدى الطهطاوي ومبارك والتونسي ومن ثم الافغاني ومحمد عبده والكواكبي وغيرهم.

3. إن اطار التفكير لدى الكلام التقليدي هو العقل في الغالب، وان الثقافة التي سادت لديه هي ثقافة عقلية تجريدية، اذ تم تأسيس قضايا الانتاج المعرفي طبقاً للعقل القبلي، وان اغلب الاشكاليات المطروحة كانت اشكاليات تجريدية. في حين ان اطار التفكير والثقافة والقضايا المطروحة لدى الكلام الجديد، وكذا عمليات التأسيس التي عولجت بها هذه القضايا انما تمت من خلال العقل البعدي، تارة بلحاظ الواقع وما أفرزه من اشكاليات، وأخرى بلحاظ النص. ومن ذلك البحث في قضايا المواطنة والشورى والديمقراطية والقومية والحاكمية والعلمانية والمرأة والمساواة والحرية والعدالة والعلم والتراث والنهضة وما اليها من مضامين اجتماعية تتأطر في الغالب ضمن ورقة (حق الانسان).

4. إنه لما كان الكلام التقليدي معولاً على قضايا تجريدية؛ فالملاحظ في نتائجه أنها كادت تكون ثابتة لصعوبة تمحيصها طبق موازين قابليتها على البطلان والتكذيب، وبالتالي فليس هناك ما يدعو إلى تغييرها وإيضاح الخلل فيها. لكن الحال مع الكلام الجديد يختلف تماماً. فأغلب قضاياه مستمدة من افرازات الواقع، وان الواقع متغير، وبالتالي كان من السهل ان يظهر التغير في هذه القضايا والنتائج المترتبة عليها، خصوصاً وانها مشبعة بآيديولوجيا الحاضر والحداثة. ولعل أبرز الأمثلة على ذلك كيف اختفت دعوات كانت تملأ الواقع العربي في بعض فتراته الحديثة، ولم يعد لها اليوم من وجود، مثل تلك التي نادت بإشتراكية الإسلام، ومثلها الدعوة إلى الجامعة الإسلامية التي حل محلها الإقتناع بالخصوصية والوطنية. وقد كانت الديمقراطية موضع اجتذاب وتدافع منذ ان قبلها الطهطاوي وما زالت كذلك بين المد والجزر، وكذا أن تاريخ الواقع العربي الحديث يشهد بكونه مسرحاً لتداول الإشكاليات المعرفية على التناوب، يظهر بعضها ثم يختفي ليحل محله بعض آخر، وقد يعود أو لا يعود، وهكذا.. إذ بدأت مشكلة هذا الواقع بالتعليم والنهضة، ومن ثم الجامعة الإسلامية، وبعدها المرأة، ثم الخلافة، فالقومية، فالحاكمية، وبعد ذلك الخصوصية، فالديمقراطية، وهكذا.. وفي جميع الأحوال إنه لم تعد الأفكار التي أُتخذت خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين هي نفسها التي آل إليها المفكرون والمثقفون المسلمون فيما بعد، خصوصاً – وكما قلنا – أنها كانت مشبعة بروح الحاضر والحداثة ومتأثرة إلى حد كبير بتجددات الواقع الغربي.

5. لقد استقطب إهتمام الكلام التقليدي محور المكلِّف وطبيعة علاقته الميتافيزيقية بالمكلَّف، وذلك ضمن النسق الخاص بالحق الإلهي تبعاً للتضاد النظري بين الحق الذاتي وحق الملكية[17]. في حين استقطب إهتمام الكلام الجديد محور المكلَّف، ضمن البحث في حقوقه الطبيعية والإجتماعية. كما وآلت البحوث الحديثة إلى استهداف تنمية الروح الإيمانية للنفس المسلمة عوض الإكتفاء بالأدلة النظرية الموضوعة لإثبات العقيدة كما زاولها الكلام

التقليدي الرسمي. كذلك أنها عملت على جعل العقيدة تنبسط على الواقع من خلال إلباسها معان إجتماعية غرضها تغيير الأمة وإصلاحها.

وعليه كان التفكير في الكلام التقليدي منصباً على الورقة الإلهية، على عكس الكلام الجديد الذي اشتغل على الورقة الإنسانية واهتم بها. وانه إذا كان المولد المعرفي للكلام العقلي القديم يتمثل بالحق المشروط أو غير المشروط بما يتضمنان من مداليل تجريدية متعالية غايتها البحث حول الذات الإلهية بالخصوص؛ فإن الحال مع المولد المعرفي للكلام الجديد لم يتبلور فعلاً، لكنه في جميع الأحوال ليس بمعزل عن القضية الجوهرية التي أرادها هذا العلم أن تكون محور إهتمامه، إلا وهي حقوق الإنسان.

6. لقد انشغل الكلام التقليدي بتقنين العلاقة التي تربط العقل بالنص، ومال غالباً إلى ترجيح الدلالة العقلية على دلالة الظهور النصي. أما في الكلام الجديد فلم يظهر أثر للإهتمام بالدلالة العقلية التجريدية، وإنما انصب الإهتمام على قضايا الواقع وإن لم يتبلور موقف واضح وصريح يبرر من خلاله نوع العلاقة التي تربط الواقع بالنص، إذا ما استثنينا بعض الإجمالات ممن صرح بترجيح الواقع على النص كحسن حنفي الذي آل إلى تسوية العلاقة بمنظار آيديولوجي مكشوف. لكن تظل عملية التقنين هذه هي موضع إهتمامنا ضمن إطار مشروعنا (النظام الواقعي وفهم الإسلام) [18].

مع هذا فقد مارس الكلام الجديد عملية التوفيق بين النص والواقع لحساب هذا الأخير، كما يظهر ذلك حول الحقوق المتعلقة بالحريات والمساواة والمواطنة التي أصبح التسليم بها أمراً مألوفاً لدى غالب المفكرين والمثقفين الدينيين. وهو أمر يبعث إما على توجيه النص وتأويله بما يتناسب ومضامين الواقع الحديث، أو أنه يبعث على إعادة فهم القضايا الإسلامية فهماً جديداً للتوفيق بينها وبين الواقع. أما الإتجاهات التقليدية للكلام القديم فقد كانت تنحو ناحية تأويل النص كلما وجدته يتعارض مع المضامين القبلية للعقل، رغم إختلافاتها الحادة حول هذه المضامين.

7. تبعاً لعلم الطريقة إن من الصعب تحديد المرتكزات المعرفية للكلام الجديد، لا سيما وانه ما زال يشكل ثقافة غير معلمنة بالعلم الاختصاصي، وهي تتفاوت وتختلف في الإتجاهات. فالمرتكزات المعرفية للكلام التقليدي واضحة تماماً، ففي الغالب إن المصدر المعرفي المعول عليه هو العقل أساساً، وإن الآلية المعرفية هي آلية قبلية تجريدية، أما المولد المعرفي فينقسم – غالباً – إلى اتجاهين أساسيين نطلق عليهما الحق الذاتي وحق الملكية. في حين نجد في الكلام الجديد تنافساً وتنازعاً حول المصدر المعرفي بين الواقع والنص، وتبدو الغلبة للواقع كما يشهد على ذلك تاريخ المثقفين، وأن الآلية المتبعة هي آلية بعدية لا قبلية، أما المولد المعرفي فمن الصعب تحديده، وإن كان الإهتمام

الغالب بالحقوق الإنسانية يجعله ذا علاقة قوية بها، وأن العلم المذكور قد يتخذ نفس الأسس من المولدات والموجهات التي ذكرناها لبنية العقل المثقف، كما أوردناها في كتابنا (القطيعة بين المثقف والفقيه).

8. إنه على الرغم من الإختلاف بين المرتكزات المعرفية لدى كل من الكلام التقليدي والفقه؛ إلا أنه مع ذلك لم يتولد بينهما حالة من الصدام، لإختلاف القضايا المطروحة لدى كل منهما. فعلى الأقل ان موضوعات الكلام التقليدي تتصف بالتجريد بخلاف ما هو الحال في الفقه. بل على العكس كان للاتجاه الكلامي تأثير في المنحى الفقهي، وإن ظهر في قبال ذلك من المفارقات بين العلمين على ما اشرنا إليه في بحث مستقل[19]. أما حال الكلام الجديد فالمتوقع له غير ذلك بالتمام، إذ أصبح التعامل سواء لدى الكلام أو الفقه هو تعامل مرتبط بالواقع، ومنه حقوق الإنسان. فللفقه طريقة خاصة في التعامل مع القضايا بحسب ما يجده من البيان النصي، في حين يميل الكلام الجديد إلى تغليب العقل البعدي المستمد من الواقع، وهو أمر لا بد وان يفضي في النهاية إلى نوع من الصدام، طالما ان المرتكزات المعرفية لديهما مختلفة، وان هناك موضوعاً مشتركاً للبحث بينهما. ولا يقلل من هذه المسألة ما يتصف به البحث الفقهي من التعامل الجزئي على خلاف ما يتصف به البحث الكلامي من الاطار الكلي. كما لا يقلل منها ما تتصف به الحركة الفقهية اليوم من محاولات التوفيق غير المنظّر مع قضايا الحداثة الجديدة.

9. إن الكلام التقليدي مؤطر بالمذهبية ونزعتها الجدلية، في حين ليس للكلام الجديد مثل هذا الاطار لإعتبارين: أحدهما ان الكلام الجديد ما زال يعبّر عن ممارسات تتصف بالفردية، لا سيما وانه في مرحلة الثقافة دون ان تتبلور بعدُ الإتجاهات التي تحدد المنظومات المعرفية مثلما هو الحال مع الكلام التقليدي. والثاني هو ان القضايا المطروحة في الكلام الجديد تختلف عن تلك التي كان يطرحها سالفه.

إن الخطر التقليدي في الماضي هو خطر يهدد الإنتماء المذهبي من قبل المذاهب المنافسة الأخرى، وهو ما يبرر ظاهرة التشبث بالمذهب عبر الجدل الذي لا ينتهي، خصوصاً وان هذا الإنتماء قد فاق سائر الإنتماءات. أما مع الكلام الجديد فإنه لا يواجه مثل ذلك الخطر، بل ما يواجهه هو خطر الخصوم الخارجين عن الثقافة الإسلامية، وبالتحديد خطر الثقافة الغربية وهيمنتها. لذا فالتحدي في الكلام الجديد هو تحدي حضاري لا مذهبي. وبالتالي فالآيديولوجيا الجديدة هي آيديولوجيا حداثية تعبّر عن المطالب الإجتماعية وأحياناً السياسية. في حين إن آيديولوجيا الكلام التقليدي هي آيديولوجيا مذهبية تعمل على ارضاء سلطة السلف والإنتماء المذهبي، وأحياناً تكون مندفعة لأغراض سياسية.

مع هذا فالظاهرة التي نشهدها اليوم هي أن ثقافة الكلام الجديد لما كانت منتجة عادة داخل الأوساط المذهبية، فإنها لذلك ليست مقطوعة الصلة عنها. فما زالت آثار الكلام التقليدي الممذهب في أذهان الكثير من أولئك الذين يمارسون الثقافة الكلامية الجديدة. ويمكن القول إن هؤلاء تجديديون في قضايا الحداثة، لكنهم تقليديون في قضايا المذهب التي تنزع منزع التجريد. ويصل الأمر أحياناً إلى نوع من المفارقة. فقد تجد المثقف أو المفكر أشعري النزعة من حيث الرؤية، إذ يؤمن بمبدأ حق الملكية وأن الحسن والقبح شرعيان، لكنه مع ذلك يرى أن الواقع يفرض عليه الإعتراف بالحقوق الطبيعية للإنسان؛ كالحرية والمساواة والخصوصية وغيرها من الحقوق التي ينتزعها من إلهام الواقع وليس من النص الديني. ولا شك أن مثل هذه المفارقة التي تجمع كلاً من الكلامين القديم والجديد وتضعهما معاً صفاً بصف تحتاج إلى من يطل عليها بضوء من الدراسة والتحليل.

وعموماً نرى أن المثقف السني يواجه تحدياً في تطلعه إلى الواقع من جهتين: عقدية ونصية. فهو يواجه مشكلة مع العقيدة الأشعرية عند تعامله مع الواقع المتعلق بالحقوق الإنسانية، إذ تفرض عليه هذه العقيدة — التي ينتمي إليها — أن تكون الحقوق متأسسة بالشرع؛ لا بالنظر الواقعي ولا العقلي، كالذي سبقت الإشارة إليه. كما أنه يواجه مشكلة ثانية مع النص، لا سيما «الحديث الصحيح» وذلك عند حاظ تصادمه مع الواقع أحياناً – كالذي جرى مع المرحوم أحمد أمين – وبدرجة أقل مع بعض النصوص القرآنية.

أما المثقف الشيعي فحاله مختلف، فهو لا يواجه تحدياً على الصعيد العقدي، فانتماؤه إلى العقيدة الإمامية لا يؤثر شيئاً في تعامله مع الواقع. إذ يبقى الإعتقاد بالإمامة هو كالإعتقاد بالنبوة، سواء بسواء، وهي من الأمور المتعالية نسبياً. كما أنه لا يواجه — في الغالب — تحدياً على الصعيد النصي كالذي يواجهه المثقف السني بحدّة، وذلك لغياب ما يُعرف بكتب الصحاح من الحديث لدى الشيعة. لكنه مع هذا يواجه تحدياً من نوع آخر هو المشكلة المتعلقة بالمرجعية الفقهية الحيّة التي تطالبه بالإتّباع والتقليد، وإلا فسيتعرض إلى التضليل وربما التكفير، وشاهد المرحوم علي شريعتي ليس ببعيد عنّا!