ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 07 نوفمبر 2018

مآزق العقلانية الكونية

الابستيمولوجيا اللاهوتية لابن حزم القرطبي

أدريان كانديارد

ترجمة: هدى كريملي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018

مآزق العقلانية الكونية[1]

الابستيمولوجيا اللاهوتية لابن حزم القرطبي[•2]

أدريان كانديارد

ترجمة: **هدى كريملي**

1 نشرت هذه الترجمة في مجلة ألباب الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد 12

2• النص الأصلي:

Adrien Candiard, «Les impasses d'une rationalité universelle», *MIDÉO*, 32, 2017, 245-264.

أود أن أتوجه بشكري الصادق إلى الدكتور حسن احجيج على تفضله بمراجعة هذه الترجمة.

من بين أسوء الذكريات الحديثة العهد، في مجال العلاقات الإسلامية المسيحية، تلك المحاضرة التي ألقاها البابا بونوا السادس عشر يوم 12 شتنبر 2006 بجامعة لشبونة أمام مجموعة من العلماء، والتي تحمل عنوان «الإيمان والعقل والجامعة: ذكريات وتأملات[1]». لا زال الحاضرون يتذكرون أن هذا الدرس البارع المخصص للحديث عن العلاقات المتينة بالضرورة بين العقيدة المسيحية والعقلانية اليونانية، أثار استنكارا حقيقيا في العالم الإسلامي: إذ استشهد البابا في تلك المحاضرة بحوار جدالي دار بين الإمبراطور البيزنطي مانويل باليولوج ومثقف فارسي[2]، اتهم فيه الإمبراطور محمداً بكونه لم يقدم لهذا العالم «إلا ما هو سيء ولا إنساني، مثل قراره نشر العقيدة التي يدعو إليها بالسيف». والحال أن العبارة، لم يتبناها البابا بل اعتبرها «غير مقبولة من وجهة نظرنا»، أثارت انفعالات قوية، لكنها أخفت جوهر الاستدلال: كان البابا بونوا السادس عشر يريد أن يرفع من قيمة فرادة العقيدة المسيحية التي تفرض عليه طبيعة الله فيها أن يتصرف بعقلانية، بخلاف العقيدة الإسلامية التي لا تقيّد الله بتاتاً بهذا الالتزام. إن غياب العقلانية هذا لدى الله نتيجة تعاليه الكلي هو، في تقدير الإمبراطور، سبب نشر الإسلام البدائي بواسطة السلاح والغزو: فبما أن الله غير خاضع للعقل، فهو ليس في متناول تفكيرنا؛ وبالتالي لا طائل من السعي إلى إقناع معارض ما بواسطة حجج عقلانية، ويصبح الإكراه وسيلة أكثر فعالية وأكثر مشروعية لتغيير عقيدة الناس.

لقد استعاد البابا، وهو يحاول التأكيد على خصوصية مسيحية، تهمة شديدة الخطورة موجهة ضد الإسلام دون أن يتوقف عندها: إذ أعلن لاعقلانية الله، وبالتالي مشروعية العنف الديني. فأسس البابا بونوا السادس عشر، دون أن تكون له معرفة شخصية بمذاهب علم الكلام الإسلامي، تلك القناعة على ملاحظة لناشر النص، ثيودور خوري، تقول: «إن الله بالنسبة للعقيدة الإسلامية، على عكس [العقيدة المسيحية]، مطلق التعالي. وإن إرادته لا صلة لها بأية مقولة من مقولاتنا حتى ولو كانت معقولة.[3]» وقد عزز الناشر نفسُه هذا التأكيد الذي يبدو قطعياً حول «العقيدة الإسلامية» بالإحالة إلى واحد من علماء الكلام المسلمين هو ابن حزم القرطبي (384/456هـ؛ 994/1064م)، اعتماداً على باحث فرنسي في الإسلام ينتمي إلى النصف الثاني من القرن العشرين هو روجي أرنالديز الذي يرى أن ابن حزم «ذهب إلى حد القول إن الله

1 توجد الترجمة الفرنسية الرسمية لمحاضرة البابا في الموقع التالي:

http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2006/september/documents/hf_benxvi_spe_20060912_university-regensburg.html

2 استعمل البابا بونوا السادس عشر الطبعة المزدوجة اللغة (يونانية-فرنسية) للنقاش السابع من هذه النقاشات الذي نشره ثيودور خوري:

Manuel II Paléologue, *Entretiens avec un Musulman. 7ème controverse*.

3 *Entretiens*, p. 144, n. 1.

ليس ملزما بالتقيد بكلمته الخاصة ولا شيء يلزمه بكشف الحقيقة لنا. فإذا كانت تلك إرادته، لوجب على الإنسان أن يكون وثنيا[4]».

اعترف كريستيان جامبي، في مقال ظهر بعيد محاضرة البابا وما تلاها من جدال، أن بونوا السادس عشر لم يكن يرمي في محاضرته سوى إلى تقديم مثال لتمييز اللاهوت المسيحي للعقل أو الإرادة، وأكد جامبي على ذلك الاختزال الغريب الذي بموجبه سرعان ما أصبح ابن حزم القرطبي، عالم الكلام الأندلسي الذي عاش في القرن الحادي عشر والممثل الوحيد تقريبا للمذهب الظاهري، علامة على مجموع «العقيدة الإسلامية». «يمكن على أساس هذه النقطة بالذات تصحيح الأحادية التي تشوب استناد البابا إلى مقاصد الإمبراطور البيزنطي. ومن الغريب جدا أن يريد البابا بونوا السادس عشر أن يتجاهل هنا مجموعة من التقاليد الكلامية التي تفكر في حرية الله الأساسية، ليس في إطار تجريد الله كلياً من صفة العقل، وإنما في إطار الإنجاز التام لهذا العقل[5].» يذكر البابا على وجه الخصوص بغنى التراث الإسلامي الذي تشكل بدوره على يد العقل اليوناني، محللا بدقة المسلمات التي قد تكون دفعت بعض الباحثين الفرنسيين في الإسلام أمثال روجي أرنالديز إلى اعتبار بعض المؤلفين الأقل تأثراً بالفلسفة الهلينيستية، مثل ابن حزم، يحملون فكراً إسلامياً أكثر أصالة؛ وهذا حكم مسبق وقع البابا ضحية له عن غير وعي، لكنه حكم مسبق واضح بالنسبة لنا.

ليس ابن حزم هو الإسلام بالتأكيد، لكن هل هو صاحب التعاليم المنسوبة إليه؟ يتردد كثيرون في اعتباره صاحب تعالٍ إلهيٍّ يتجاوز كل مجهوداتنا العقلية، إلى درجةِ جعلِ العنفِ الوسيلةَ الوحيدةَ المقبولة للحوار بين الأديان. والواقع أنه مؤلف كتاب ذي أهمية عظيمة، هو **كتاب الفِصَلِ في الملل والأهواء والنحل**[6]، بذل فيه مجهودا كبيراً في الجدال الديني. وقد أسس فيه على استدلال عقلي صريح تفنيداً صارما للمذاهب التي تتعارض مع مذهبه: أي النزعات الكلامية في الإسلام التي اختلف معها (المعتزلة والأشعرية بالدرجة الأولى، لكن حركات عديدة أخرى)، والديانات الأخرى، بداية باليهودية والمسيحية. إذ هاجم بكيفية أصيلة لاعقلانية الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية، وكان يرمي بهذا الجدال، العنيف في الغالب، إلى إقناع هؤلاء التائهين بالعودة إلى طريق الحق، معتمدا على الحجاج المنطقي. لم يكن ليكون لهذا العمل من المعنى لو جعل التعالي الإلهي من البرهنة الدينية أمراً لا طائل منه ومن النقاش الجدالي أمرا مستحيلا؛ بل إن هذا العمل يتضمن على العكس من ذلك فكرة أن الناس، بغض النظر عن التقاليد الدينية المختلفة وأشكال الوحي

4 Arnaldez, Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, p. 13, cité in *Entretiens*, p. 144.

5 Jambet, «Les malentendus de Ratisbonne: l'islam, la volonté et l'intelligence», p. 13.

6 ابن حزم، **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل**. نشير إليه في هذا المقال بكلمة «الفصل».

المتنوعة، يتقاسمون سبيلا مشتركاً يؤدي إلى الحقيقة، هو العقل المتطابق أو على الأقل الذي يمكن للأفراد أن يبلغوه لبعضهم البعض.

يسعى هذا المقال إلى تجاوز هذا الارتباك من خلال دراسة كتاب **الفِصَلِ** المخصص لنظرية المعرفة[7]. حيث يوضح بن حزم فيه نظريته المعرفية القادرة في الوقت ذاته على ترسيخ عقلانية كاملة في الجدال الديني وعلى تجريد العقل من القدرة على الحديث عن الله بشكل مناسب. سنلاحظ أن تلك النظرية في المعرفة تقود، بسبب أسسها نفسها، إلى مأزق يعترض كل نقاش بين الأديان الذي يستند إلى تلك النظرية.

هل تعالي الله يضعه خارج العقل؟

التباس العلم الإلهي

يبدو أن الفصل الذي يحمل في كتاب **الفصل** عنوان «كلام في المعارف» يعطي الحق لملاحظة أرنالديز التي وسعها كل من تيدور خوري والبابا لتشمل مجموع «العقيدة الإسلامية». فمنذ صفحات الفصل الأولى، وبعد أن يقدم بن حزم تعريفا عاما للعلم (علماً أن العلم والمعرفة مترادفان بالنسبة له)، يقصي منه فوراً العلم الإلهي: «فيما يتعلق بعلم الله الأعلى فلا وسيلة لتعريفه، ولا يتقاسم مع علم الخلائق لا تعريفا، ولا نوعا، ولا أي شيء آخر بالمرة.[8]» ليس ذلك لأن لا أحد حاول القيام بهذا المشروع، وإنما لأنه هراء بيّن:

ذهب الأشعرية إلى أن علم الله تعالى واقع مع عالمنا تحت حد واحد. قال أبو محمد وهذا خطأ فاحش إذ من الباطل أن يقع ما لم يزل (مع ما لم يكن تحت حد، وما لم يزل فلا نهاية له وما لا نهاية له فلا حد له لأن الحد هو حصر النهايات.) وعلم الله تعالى ليس هو غير الله تعالى، على ما بينا قبل وبالله تعالى التوفيق[9].

يحيل ابن حزم على الجزء الثاني من كتاب **الفصل** الذي عرض فيه بإسهاب اختلافه مع المدرسة الأشعرية في المسألة الكلاسيكية لعلم الكلام الإسلامي المتعلقة بالصفات الإلهية، ومن بينها صفة العلم[10]. ويعبر مجدداً عن رفضه الصريح لمذهب أحادية الصفات الإلهية، الذي يذهب إلى أن لفظ «العلم» يفهم بنفس المعنى، سواء طبق على الله أم على الإنسان. إلا أنه يسند هذا الموقف إلى مدرسة يبدو أنها لم تقل به

7 **الفصل**، ج. 5، ص. 241-252 (الكلام في المعارف).

8 **الفصل**، ج. 5، ص. 242.

9 **الفصل**، ج. 5، ص. 242.

10 **الفصل**، ج. 2، ص. 293-308 (الكلام في العلم).

على الإطلاق[11]: إن موقف الأشعري، كما هو وارد في مؤلفاته التي وصلتنا، لا يقوم على أحادية المعنى كما يؤكد هنا ابن حزم، وإنما على القياس بين الإلهي والمخلوق[12]. بينما يختار ابن حزم بوضوح فكرة تعدد المعنى: إن العلم، المسند إلى الله، لا يشترك مع العلم بالمعنى الذي نفهمه عادة «لا في التعريف، ولا في النوع، ولا في أي شيء». فالتعريف البشري للعلم، الذي أقامه ابن حزم كما سنرى على اليقين من خلال تمييزه للعلم عن الرأي، لا يمكن أن ينطبق على الله. ولذلك كان من اللازم المجازفة بعلم نفس إلهي غير محتمل وبَيِّنِ البطلان.

هل يعني اختيار مبدأ تعدد المعاني أن القرآن لا يقول شيئا معقولا عندما يصف الله «بالعالم»، وذلك حسب خصوم مبدأ تعدد المعاني الذين يتهمونه بالبرهنة بالعبث؟ يبدو أن ابن حزم يمنح صفة «العلم» حداً أدنى من الدلالة: «إن علم الله ليس شيئا آخر غير الله عينه.» وهكذا يرفض أن يمنح للصفات الإلهية أي شكل من الاستقلالية أو الوجود الخاص. إلا أنه لا ينبغي الاستنتاج من هذه الصيغة المقتضبة أنه يطابق بين صفات الله وجوهره كما يفعل المعتزلة. بل إنه على العكس استبعد هذا النوع من المطابقة بسبب غياب سند ديني. إن له موقفاً حذراً: ليست الصفات سوى تسميات بدون مضمون ملموس. وعندما يصرح الوحي بأن الله عالم، فإنه يقول بأن الله يريد أن يسمى بهذا الاسم. فالصفة لا تخبرنا بشيء عن طبيعة الله؛ إذ يتعلق الأمر فقط بمجرد اسم يأمرنا الله باستعماله في حقه.

إن هذا المذهب الإسمي المتطرف، الذي يجعل من الصفات الإلهية مكافئات لأسماء علم موحى بها، يبدو أنه يمنح الحق لنقد البابا بونوا السادس عشر: من الصعب تبينُ أيِّ حوارٍ بين الأديان، حتى ولو كان حواراً سجالياً، يمكن أن ينطلق على أساس علمِ كلامٍ لا يعترف لله إلا بأسماء علم موحى بها، ويحرم العقل البشري من إدارك أي صفة من صفاته. كما يضع ابن حزم الكلام الذي يجعل من الله موضوعا له إلى جانب الإرادة (طاعة الأمر الإلهي) وليس إلى جانب العقل. وبين هذا الموقف واعتبار الخطاب الديني خطاباً مقصياً من حقل المعرفة، توجد خطوة يرفض هذا المتكلم القيام بها.

11 لا يرجع ابن حزم هنا إلى أي مصنف. إنه واضح جداً في الجزء الثاني من كتاب الفصل، الذي يذكر فيه أبو بكر البقلاني (توفي 403ه/1013م) وابن فراق الاصفهاني (ت 406ه/1015م). إلا أن مذهب أحادية المعنى لا يوجد في أي كتاب لهما وصلنا. ويحتمل جدا أن يكون مصدر هذا الإسناد هو **كتاب السمناني** المذكور كثيرا في **الفصل** والذي يحتمل أن يكون المصدر الأساسي للمعلومة بالنسبة لابن حزم حول مذاهب المدرسة الأشعرية. انظر:

Schmidtke, «Ibn Ḥazm's Sources on Ashʿarism and Muʿtazilism», p. 389

12 حول القياس والمذهب الواقعي للصفات عند الغزالي، انظر الدراسة الكلاسيكية:

Allard, *Les attributs divins*, spécialement les p. 228-233 et 281-285.

الحقائق الدينية كموضوع علمي

بعد أن يفتتح ابن حزم ذلك الفصل بسجال حول الطبيعة المكتسبة أو الضرورية للعلم، ينتقل إلى تعريف هذا الأخير استناداً إلى معجم العقيدة:

العلم والمعرفة اسمان واقعان، على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه، ويكون ذلك إما بشهادة الحواس وأول العقل وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة وأول العقل، وإما باتفاق وقع له في مصادفة اعتقاد الحق خاصة بتصديق ما افترض الله عز وجل عليه اتباعه خاصة دون استدلال[13].

لم يعد ابن حزم إلى الحديث عن هذا المصدر الثالث للمعرفة في ما تبقى من هذا الفصل. إذ يبدو أن ابن حزم أراد أن ينصف شكلا خاصاً من المعرفة، وهو معرفة الملائكة والأنبياء الذين لا يمكن القول إنهم يفتقرون إلى العلم على الرغم من أن علمهم لا يقوم على شهادة الحواس ولا على البديهيات الأولية[14]. إلا أنه لا يجعل من ذلك الصنف من المعرفة الشكل المعهود للمعرفة الدينية لدى الناس العاديين: فجميع الأمثلة اللاحقة تبين أن المعرفة العادية، بما فيها تلك المتعلقة بالمادة الدينية، تستمد مصدرها من الصنفين المعرفيين الأولين.

لا يتسم تصور ابن حزم للعلم بأية أصالة خاصة في هذه المرحلة. إذ يبدو فيه التأثير الواضح لأرسطو الذي أقام العلم (*epistēmē*) على البرهنة (*apódeixis*) في الكتاب الرابع من **الأورغانون**[15]. تستند البرهنة على المسلمات البديهية غير القابلة للبرهنة («الكل أكبر من الجزء»)، وتُستخرَجُ منها بوسائل إجراءات عقلية صارمة (القياس المنطقي) استنتاجاتٌ يقينيةُ، أي ذاتُ طبيعة ضرورية وكونية مطلقة. فالعلم لا يتميز عن أنواع الخطابات الأخرى، كالبلاغة والجدل، باستعماله لإجراءات عقلية، وإنما بالأساس البديهي للاستدلال الذي وحده يؤدي إلى اليقين[16].

---

13 **الفصل**، ج. 5، ص. 242.

14 يوضح بن حزم رأيه في معرفة الملائكة والأنبياء في فصل (كلام في المعارف)، الفصل، ج. 5، ص. 250.

"وعلم الملائكة عليهم السلام، وعلم النبيين عليهم السلام بصحة ما جاءهم به الملائكة، وأوحى إليهم به ورأوه في منامهم علم ضروري كسائر ما أدركوه بحواسهم وأوائل عقولهم، وكعلمهم بأن أربعة أكثر من اثنين، وأن النار حارة، والبقل أخضر وصوت الرعد، وحلاوة العسل، ولبن الحليب، وخشونة القنفذ، وغير ذلك. ولم يكن الأمر كذلك لكان الملائكة والنبيون شكاكاً في أمرهم، وهذا كفر".

15 Aristote, *Seconds Analytiques*, 72b21-22.

16 إن النقاشات الفارغة التي أثارت العلماء حول الطبيعة المكتسبة أو الطبيعية (وإذن الضرورية والكونية) للمعرفة تعود إلى جهلهم بهذه العملية، كما يرى بن حزم ذلك بدءاً من الأسطر الأولى لبحث (كلام في المعارف) (**الفصل**، ج. 5، ص. 241)؛ ذلك أن أبسط المسلمات ليست حاضرة في ذهن حديث الولادة، لكنه سيكتسبها بالضرورة أثناء نموه.

وإذا كان تداول كتاب الأورغانون لأرسطو في الأندلس خلال القرن الخامس لا زال محط خلاف وغير متأكد منه[17]، فمن المؤكد أن ابن حزم كان خلافا لذلك على معرفة بمبادئ منطق أرسطو، وأنه كان أول أندلسي عرض هذه المبادئ وشرحها، إلى جانب **المدخل إلى صناعة المنطق** لفورفوريوس الصوري، في كتابه **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه**[18]. وليس مفاجئا إذن أن نجده هنا يعرف العلم، أي وسيلة المعرفة اليقينية، بواسطة نفس الإجراءات: المسلمات غير قابلة للبرهنة، وشهادة الحواس أو «البديهيات الأولى»، ثم كل ما يسمح البرهان باستنتاجه من هذه المسلمات بصورة ضرورية.

كيف أدمج ابن حزم الحقائق الدينية في هذا الإطار الإبيستيمولوجي الأرسطي الذي تم تصوره للإحاطة بالهندسة الإقليدية أكثر منه بالوحي القرآني؟ لذلك لجأ ابن حزم إلى إقامة تمييز في الصفحات الأولى لمؤلفه بعد أن أعلن عن نيته في كتاب **الفصل** أن لا يخط سطرا واحدا غير مبرهن عليه بصارمة. هكذا عرض بن حزم منهجين للبرهنة. المنهج الأول يطابق المنهج العلمي الأرسطي القائم على مبادئ بديهية أو ضرورات أوقعها الله في النفس. والمنهج الثاني يشكل في الواقع حالة خاصة:

ومن علم النفس بأن علم الغيب لا يعارض صح ضرورة أنه لا يمكن أن يحكي أحد خبراً كاذباً طويلاً فيأتي من لم يسمعه فيحكي ذلك الخبر بعينه كما هو لا يزيد فيه ولا ينقص [...] وكلما قرب من ذلك وبعد فهو كله حق ولا تفاضل في شيء من ذلك ولا تعارض مقدمة مما ذكرنا مقدمة أخرى منها ولا يعارض ما يرجع إلى مقدمة أخرى منها رجوعاً صحيحاً وهذا كله يعلم بالضرورة.[19]

يقدم ابن حزم إذا لائحة طويلة من الأمثلة المحسوسة جدا لتوضيح هذا النهج الثاني من البرهنة:

وبهذا علمنا صحة موت من مات وولادة من ولد وعزل من عزل وولاية من ولي مرض من مرض وأفاق من أفاق ونكبة من نكب والبلاد الغائبة عنا والوقائع والملوك والأنبياء عليهم السلام ودياناتهم والعلماء وأقوالهم والفلاسفة وحكمهم لاشك عند أحمد يوفي عقله حقه في شيء مما نقل من ذلك كما ذكرنا وبالله تعالى التوفيق.

---

17 إنها الخلاصة التي توصلت إليها دراسة غيريرو «أرسطو وبن حزم: في منطق كتاب **التقريب**»، ص. 415: «وبالتالي، فإن ارتباط بن حزم بالتقليد المنطقي للعالم الإسلامي المشرقي، الذي يتوقف على التقليد المنطقي اليوناني الذي تعد نشأته إلى أرسطو، يبدو ارتباطاً معقولا، على الرغم من أنه يجب تأكيده بنصوص وسيطة ينبغي اكتشافها. لكن ليس هناك برهان يؤكد معرفته المباشرة بأرسطو و**الأرغانون**. ومن ثمة يمكن أن نستنتج أن أرسطو لم يُقرَأ خلال النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي».

Guerrero, «Aristotle and Ibn Ḥazm. On the Logic of the *Taqrīb*», p. 415

18 ابن حزم، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، مركز البحوث الإسلامية، 2007.

19 الفصل، ج. 1، ص. 39.

تؤكد هذه اللائحة من الأمثلة غير المتجانسة البديهية التالية: نظراً لأن الوقائع التي لسنا شهوداً عليها لا تبلغها الحواس ولا البديهيات المنطقية الأولى، فإنها مع ذلك موضوع معرفة يقينية. فإلى جانب الاستدلالات المجردة الصارمة والاستنتاجات التجريبية («النار تحرق»)، توجد طريق ثالثة نحو اليقين: وهي الشهادة الموثوقة التي نعتمد عليها في عدد لا يحصى من المعارف التي نعتبرها يقينية، بدءاً بأحداث الحياة التي لا تقع تحت أبصارنا إلى المعرفة التي يقدمها التاريخ والجغرافيا والدين.

يحرص ابن حزم على أن لا يجعل من الشهادة منهجاً جديداً قد يخرج عن الإطار الأرسطي الذي قبل به. إذ ليست تلك الشهادة في حقيقتها سوى حالة خاصة نظراً لأنها تستند إلى حجة منطقية خالصة: وهي استحالة الحصول، دون تشاور مسبق، على شهادتين خاطئتين ومتطابقتين في أدق تفاصيلهما. وقد أمكن لابن حزم، معززا بهذه البديهية الأولى، أن يستنتج بكيفية علمية صدق الوقائع القائمة بفضل هذا المعيار[20]. فهو، بخلاف مؤلفين أمثال المعتزلي أبي اسحاق ابراهيم النظام (توفي عام 231ه/845م) ينكر ضرورة الاعتقاد في وجود سلسلة متواصلة من الضمانات الموثوقة، ويضيف أن رفض قبول الشهادة كمصدر للمعرفة يؤدي إلى انحرافات:

ومن أنكر هذا [أن اثنين فصاعداً إذا فرق بينهما لم يكن ألبتة منهما أن يتفقا على توليد خبر كاذب يتفقان في لفظه ومعناه] لزمه أن لا يصدق بشيئ من البلاد الغائبة عنه، ولا بالملوك السالفين، ولا بالأنبياء.[21]

بل يذهب ابن حزم أبعد من ذلك عندما يقول:

ومن أنكر ما تنقله الكافة لزمه أن لا يصدق أنه كان في الدنيا أحد قبله لأنه لا يعرف كون الناس إلا الخبر.[22]

بدون شك، لن يكون هذا الاهتمام بالشهادة أمراً عديم أهمية عندما نعرف الدور الذي تلعبه تلك الوسيلة في منهجية العلوم الإسلامية، لاسيما علوم الحديث التي تسعى إلى التيقن من الوقائع التاريخية عن طريق إجراءات المصادقة على الشهادات. وليس مفاجئاً أن يكون المعجم المستعمل في ذلك (خبر،

20 من المعلوم أن صدق الشهادات في مجال المعرفة واحدة من المسائل التي أثارت جدلا كبيراً في تاريخ نظرية المعرفة. سيعبر ديكارت ولوك عن رفضهما الواضح للشهادات. يشير الأول في كتابه **البحث عن الحقيقة بواسطة الأنوار الطبيعية** إلى «الاختلاف القائم بين العلوم والمعارف البسيطة التي يمكن الحصول عليها دون الاستعانة بالاستدلال، مثل اللغة والتاريخ والجغرافيا» (Descartes, *Recherche de la vérité par les l mières naturelles*, éd. Adam-Tannery, vol.X, p.502)؛ ويعترف الثاني بأن الشهادة تقدم أسباباً جيدة لتصديق هذا التأكيد أو ذاك، إلا أنه يعتبرها غير كافية لتأسيس المعرفة (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 15, § 4). غير أن النقاش لم يغلق. إذ سنلاحظ أن دفاعاً حديثاً عن الصدق الابستيمولوجي للشهادة، قدمها بلانتينغا (Plantinga, *Warranted Christian Belief*, ch. VII)، يستأنف برهنة قريبة من برهنة ان حزم. حول هذه المسائل، انظر: Pouivet, *Epistémologie des croyances religieuses*, p. 77-92.

21 **الفصل**، ج. 5، ص. 252.

22 **الفصل**، ج. 5. ص. 251.

إسناد...) مستعاراً من معجم الحديث. هكذا يتوصل ابن حزم إلى دمج المعطى الإسلامي برمته في الإطار الأرسطي. ويستند هذا المعطى بالفعل على المعجزات التي تضمن له أصله الإلهي، ووصل إلينا عبر سلسلة من الضمانات القطعية. ويطرح ابن حزم على المسلمين الذين لا يعتبرون الوحي الإسلامي موضوع معرفة كونية بالاضطرار السؤال التالي:

وهكذا نسألهم في البراهين العقلية على إثبات التوحيد وفي الكواف الناقلة أعلام الأنبياء عليهم السلام، حتى يقروا بالحق بأن حجج الله تعالى بكل ما ظهرت وبهرت، واضطرت الكفار كلهم إلى تصديقها والمعرفة بأنها حق، أو يقولوا إنه لم تقم لله حجة على أحد ولا تبين قط لأحد تعين صحة نبوة محمد (ص).[23]

ليس للمعجزات النبوية قيمة إثباتية لا تقبل الدحض مرفوضة فقط بالنسبة لمن عاينها بشكل مباشر؛ بل إن أولائك الذين اطلعوا عليها من خلال شهادات مختلفة متفقة على حدوثها دون تشاور مسبق بين الشهود مضطرون أيضاً إلى تقبل حقيقة الأصل الإلهي للنبوة، وبالتالي تقبل الحقيقة القطعية للرسالة المعلنة. وعليه، فإن حقيقة الإسلام تشكل بالنسبة لابن حزم حقيقية علمية بالمفهوم الأرسطي للكلمة: أي معرفة يقينية مؤسسة على برهنة عقلانية تنطلق من مسلمات بديهية. واستنادا على هذا اليقين، سيتمكن هذا المتكلم، في الفصل الموالي الذي درسه بيرلمان وترجمه إلى الانجليزية[24]، من تفنيد المذهب الشكي بصرامة: إن العقل اليقيني قادر على تقديم يقينيات قطعية في المسائل الدينية.

إن تعالي الله يجعل عقولنا عاجزة عن إدراك طبيعته؛ إلا أن الوحي يعتبر حقيقة، وبهذه الصفة يمكنه أن يصبح موضوع معرفة يقينية وضرورية تعد نفسها نتاج استدلال كوني. إذا صح إذن أن ابن حزم يقر أن الله يوجد خارج نطاق العقل، وأنه لا يخضع لهذا الأخير، وأنه ليس ملزما بأن يكون عقلانيا، كما تذكر بذلك الملاحظة الموجزة لروجي أرنالديز، فسيكون من الجرأة، على هذا الأساس، اعتبار هذا المتكلم الأندلسي إيمانياً[25]* عدواً لدوداً للنقاش العقلاني. تقوم أصالة مقاربة ابن حزم، على عكس ذلك، على إقامة تعايش شديدة التماسك بين نوع من اللاأدرية[26]♦ حول طبيعة الله وثقة كبيرة في العقل للتوصل إلى الحقيقة المتعلقة بالمسألة الدينية. إلا أن العقل لن يتوصل إلى هذه الحقيقة بواسطة العثور من جديد على مضمون الوحي وإعادة ابتكار العقائد الموحى بها بواسطة أدواته الخاصة، على طريقة حي ابن يقظان، بطل القصة الفلسفية

23 **الفصل**، ج. 5، ص. 249.

24 Perlmann, «Ibn Ḥazm on the Equivalence of Proofs», p. 279-290.

يوجد هذا المقال في كتاب **الفصل**، ج. 5، ص. 253-270.

25* في مقابل الكلمة الفرنسية fidéiste التي تعني من يؤمن بالمذهب الذي يذهب إلى أن معرفة الحقائق الطبيعية وفوق طبيعية لا يمكن بلوغها إلا بواسطة الوحي [المترجمة].

26♦ لا أدرية agnosticisme مذهب القائلين بانكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة.

لابن طفيل[27]. إن العقل العلمي يأمرنا بقبول تلك النصوص الموحى بها كما هي نظراً لأن مصدرها الإلهي يقين علمي، وبالتالي تكون قيمة محتواها مضمونة. إن الاختبار العقلي هو الذي يؤسس الظاهرية المميزة لمقاربة المتكلم والفقيه ابن حزم.

عندما أُقحِمَ العقل بصيغته اليونانية من جديد في النقاش الذي تعجل البابا بونوا السادس في الاعتقاد بأنه استطاع إقصاءه منه، هل تقدم نظرية المعرفة لابن حزم إطارا أنسب يلتقي ويتناقش فيه مؤمنون مختلفون باحثون عن الحقيقة؟

هل يسمح الإطار الابستيمولوجي عند ابن حزم بإقامة حوار بين الأديان؟

سجال الأديان في كتاب الفصل

إن الأساس الابستيمولوجي الذي استُعِيرَ من منهج أرسطو وتم تكييفه ليتضمن الحقائق الدينية، يهدف في كل الأحوال إلى السماح بمواجهة هذه الأخيرة. إن موضوع كتاب **الفصل** هو بالضبط تفنيد المذاهب التي يراها ابن حزم خاطئة: إن معظم السجالات الواردة في الكتاب تتعلق بنقاشات تجري داخل الإسلام، لكن مجمل شهرة الكتاب تعود إلى مواجهاته الأصيلة مع اليهودية والمسيحية في الجزء الأول منه. حيث ينوي ابن حزم إبراز أخطائهما، لاسيما بواسطة كتابيهما المقدسين[28].

ليس اتهام الكتابين المقدسين لليهود والمسيحيين بتحريف وحيهما الصحيح أمراً جديداً بما أن آثاره موجودة في القرآن نفسه الذي وفر لهذا الاتهام معجمه الأساسي[29]. ومع ذلك، يمكن إدراك مفهوم التحريف بطريقتين متمايزتين بوضوح تقتسمان التراث الإسلامي: هل المقصود به الشطط في تأويل نص ظل سالماً (تحريف بالمعنى)، كما اقترح ذلك القاسم ابراهيم (860/246) أو ابن سينا (1037/428) أو فخر

27 ابن طفيل، **حي بن يقظان**.

28 يوجد هذا البعد الأساسي لأعمال ابن حزم في قلب الدراسة الكلاسيكية لأسين بالاسيوس:

Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, vol. 1.

من أجل دراسات أحدث، سنرجع بالخصوص إلى:

Ljamai, *Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam*; Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*; Behloul, «The Testimony of Reason and Historical Reality: Ibn Ḥazm's Refutation of Christianity».

29 القرآن، سورة المائدة، الآية 13: "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ».

الدين الرازي (1209/606) أو ابن خلدون (1406/808)؟ أم المقصود به تعديلا حقيقيا في النص ذاته (تحريف بالنص)[30]؟

ينتمي ابن حزم بالتأكيد إلى المنظور الثاني الذي ينوي إبرازه بواسطة قراءة نقدية ممنهجة للتوراة. يجب أن لا يخفي عنف أسلوبه السجالي، الذي لا يتورع عن السب، مدى جدية هذا المتكلم في تعامله مع الكتب المقدسة التي يحللها بواسطة منهج صارم يستمده من إطاره الإبستيمولوجي الأرسطي. وقد قيّم هذه النصوص المقدسة بمعيارين: تماسكها المنطقي ومصداقية شهودها، وهما الطريقان المؤديان إلى الحقيقة حسب بحثه المتعلق بالمعرفة.

يتضمن هذا المنهج نتيجة مباشرة مهمة: رفض الاستعارة. من المعروف أن ابن حزم، هذا المتكلم الظاهري، يرفض استعمال الاستعارة، بل ويرفض كل استدلال مبني على القياس، وذلك لصالح تصور ظاهري [حرفي] تماماً للتشريع الإسلامي. وليس هذا الاختيار التأويلي نتيجة لمقاربة إيمانية (fidéiste) مؤسسة على الحذر من قدرات العقل البشري، كما هو الحال ربما في التراث الحنبلي[31]. بل إن ما يفسر هذا الاختيار هي مقاربة واقعية، أرسطية الأصل، كما ورد تفسيرها في كتاب التقريب لابن حزم: إن المعرفة نتاج لاختبار الأشياء كما هي؛ وإن أي تفكير عقلي في الله والعالم ينبغي أن يطابق الواقع كما يبدو للعقل والحواس. ويسري ذلك أيضاً على اللغة التي يعتبرها ابن حزم، كما أرسطو، «وسيلة اتفاقية لوصف أشياء موجودة»[32]. فبما أن الواقع بسيط، يجب على اللغة إذا أن تكون أحادية المعنى؛ وإن الوحي، باعتباره قمة اللغة البشرية، يحترم بالضرورة أحادية المعنى هذه: فلا ينبغي أن يكون الوحي ناقلا لمعاني متعددة في نفس الوقت، وإنما يجب عليه أن يصف الواقع بأبسط طريقة. لا يعرف الإطار التأويلي لابن حزم، مثله مثل تصوره للعقل، إلا مقولتين: الصحيح والخاطئ، اللذين يختلفان عن بعضهما بالمنهج اليقيني. فلا مكان إطلاقا لأشكال التعددية في المعرفة البشرية، وإن جدول مستويات الدلالة الخمس للنص القرآني، التي تطابق درجات الوجود الخمس، الذي سيقدمه الغزالي (توفي سنة 505هـ/1111م) جيلا بعد ذلك لم يكن ليكون له معنى عند ابن حزم[33].

لا يطبق ابن حزم هذه المقاربة التأويلية على المصادر الإسلامية وحدها؛ بل احتفظ بها كما هي عندما شرع في قراءة الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية التي ينفي عنها أي شكل من الاستعارة. وأن تكون

30 Caspar et Gaudeul, «Textes de la tradition concernant le *taḥrīf* (falsification) des Écritures».

31 Graham, «Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation».

32 Belhoul, «The Testimony of Reason and Historical Reality», p. 469.

33 الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**.

الاستعارة أحد أشكال التأويل المسيحي الأساسية، فإن ذلك لا يثنيه عن هدفه: يأخذ من خصومه مصادرهم، لكنه لا يأخذ مناهجهم في قراءة تلك المصادر. فبما أن العقل الكوني هو أداة الحوار بين الأديان وشرطه، كان من الأنسب لابن حزم أن يقبل قواعده التي ترفض أي تمييز بين مستويات المعنى المختلفة. وسيمنح ذلك لجدل بن حزم كامل فعاليته، لكنه سرعان ما سينتج محدوديته.

وسنكتفي هنا بمثال واحد أخذناه من السجال الدائر حول الأناجيل. يقول المسيح في إنجيل متى (13، 31-32):

يشبه ملكوت السماوات حبة خردل أخذها إنسان وزرعها في حقله. وهي أصغر جميع البذور لكن متى نمت فهي أكبر البقول وتصير شجرة حتى أن طيور السماء تأتي وتتاوى في أغصانها.

يتعلق الأمر بالطبع بحكاية رمزية من الحكايات العديدة الموجودة في الإنجيل: إنها قصة خيالية قصيرة غايتها توضيح حقيقة أسمى، هي ملكوت السماوات. إلا أن هذا الوصف الأدبي لا يهم ابن حزم إطلاقاً، فهو يرفض بالقطع الاعتقاد بأن يكون رسول من عند الله قد نطق بهذه الجملة:

حاشى للمسيح عليه السلام أن يقول هذا الكلام. لكن النذل الذي قاله كان قليل البشارة بالفلاحة. وقد رأينا نبات الخردل، ورأينا من رآه في البلاد البعيدة، فما رأينا قط ولا أخبرنا من رأى شيئاً منه يمكن أن يقف عليه الطير.[34]

هكذا إذا كان مؤلف هذا النص يجهل هذه الاستحالة، فإنه إذن ليس رسولا، وأحرى أن يكون الله ذاته! وإن خطأ بيّناً كهذا لهو برهان على أنه ليس لذلك المقطع أصل الإلهي. فأن يتكلم المسيح بصراحة عن اللاهوت أكثر منه عن علم النبات، أو أن تكون المبالغة جزءاً لا يتجزأ من بلاغة الحكايات الرمزية فتلك وقائع لا معنى لها: إن الإطار التأويلي الذي بناه ابن حزم لا يسمح له بأخذ تلك الحكايات بعين الاعتبار، بما أنه لا يمكن أن يهتم إلا بالمعنى الظاهر دون اهتمام بأي وجه بالصور أو الاستعارات أو الصيغ الأسلوبية.

إن طموح منهجه إلى الكونية يحول دون وعيه بالعديد من الافتراضات الإسلامية التي تتحكم في قراءته. فهو لا يستطيع قراءة تلك النصوص مثلما يقرؤها المسيحيون، ولكنه يدعي أنه يقرؤها كما ينبغي أن يقرأها العقل الكوني المشترك بين الجميع. وبما أنه يجد فيها سخافات كثيرة، فإنه مضطر إلى استنتاج أن المسيحيين يؤمنون، عن وعي منهم، بمعتقدات يعرفون حق المعرفة أنها نسيج أكاذيب.

34 الفصل، ج. 2، ص. 79.

العقل وسوء النية: مآزق الحوار

كيف يُفسَّرُ تنوع المعتقدات إذا كان الناس يقتسمون عقلا كونياً قادراً على التوصل، بكيفية مضمونة، إلى معرفة الحقيقة الدينية؟ يستبعد بن حزم فوراً كل تفسير يفترض أن الخطأ صادر عن عيب في العقل. فالشيعة، الذين يؤمنون بمعتقدات مستحيلة تماماً من وجهة نظر منطقية، «فيهم قضاة، وكتاب وتجار، وهم اليوم ألوف الألوف»[35]، جميعهم ذوو كفاءة كبيرة في مجالاتهم التقنية. ماذا عن النصارى و«فيهم علماء بعلوم كثيرة وملوك لهم التدابير الصائبة والسياسات المعجبة، والآراء المحكمة والفطنة في دقائق الأمور، وبصر بغوامضها»[36]؟ وهم مع ذلك يقولون بعقيدة التثليث التي لا يقبلها العقل.

وبما أن العيب لا ينبغي البحث عنه في جانب الحجة، ما دام الإسلام يبدو هو التعبير الوحيد عن الحقيقة الدينية الذي يقبله العقل[37]، فإن ابن حزم لا يستطيع السعي إلى تفسير الوجود التجريبي للتنوع الديني إلا بضعف ملكة أخرى، هي الإرادة. إن أولائك الذين لا يؤمنون لا يريدون أن يؤمنوا؛ والذين لا يؤمنون بما هو بديهي يرفضون رؤيته. يصف المتكلم الأندلسي الفئات الثلاث من الناس الذين بإمكانهم رفض القبول بوجود حقيقية بادية للعيان: الغافلون الذين يفضلون البحث عن الجاه والثروة بدل البحث عن الحقيقة؛ الخائفون الذي يخضعون لجماعتهم إلى درجة أنه عندما يواجهون اعتراضاً مقنعاً، يفضلون الاعتقاد بأن أحداً منهم قد يكون قد أجاب عنه بالتأكيد؛ المنافقون الذين يرفضون التسليم بأنهم مقتنعون نظراً لأنه من الممكن أن يفقدوا مكانتهم الاجتماعية[38]. في الحالتين الأولى والثانية، تكون العاطفة قوية إلى درجة أنها تستطيع التشويش على الحكم: إذ يصلون إلى خداع أنفسهم؛ بينما في الحالة الثالثة، يتم الاختيار بكامل الوعي.

لما كان الأمر يتعلق في الحالات الثلاث بعيب في الإرادة وليس بحماقة عقلية، فنحن حقاً أمام معصية. فالحقيقة ليست مجرد مسألة عقلية؛ بل هي مسألة أخلاقية كذلك، مادام الحديث ينصب على الصدق وليس على العقل[39].

إن لوضع النقاش في المجال الأخلاقي عواقب وخيمة على مستوى الحوار بين الأديان. وتصبح البرهنة العقلية التي قُدِّمَتْ بدون طائل؛ حيث تترك المكان اتهامات بالنفاق وسوء النية. فلا وجود لأي

35 **الفصل**، ج. 5، ص. 249.

36 **الفصل**، ج. 5، ص. 250.

37 **الفصل**، ج. 5، ص. 247-248: «فكل من كان من أهل الملل المخالفة فبلغته معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وقامت عليه البراهين في التوحيد فهو مضطر إلى الإقرار بالله تعالى وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم».

38 الفصل، ج. 5، ص. 248-249.

39 هكذا يذهب ابن حزم إلى حد التأكيد على أن الواجب الأخلاقي الوحيد في هذه المسألة هو الصدق. ويستحق هذا الأخير دائما جزاء من الله حتى ولو أخطأ الهدف (الفصل، ج. 5، ص. 245).

نقاش فكري، دينياً كان أو لا، لا يقتضي كشرط مسبق وأساسي حسن النية لدى المتحاورين. إن عدم اقتناع بعض خصوم ابن حزم بمبرراته التي يرى أنه يتعذر تخطيها لا يدفعه إلى تفسيرها أكثر، ولا إلى استكشاف مواطن ضعفها الممكنة: إنه لا يستطيع إضافة شيء آخر غير البراهين اللاعقلانية، الصادرة بغرض تهجمات الشخصية، يطبعها الشك والقذف، وذات فعالية ضعيفة في إبراز أشكال سوء التفاهم وفي حل الخلافات الفكرية.

إن نظرية المعرفة اللاهوتية لدى ابن حزم، التي سخرها لخدمة الحوار بين الأديان الذي كان محكوماً عليه بالفشل، تسلط الضوء على محدودية حوار يزعم أنه يقوم على العقل الكوني المشترك. إن مقاربة ابن حزم المستندة إلى الإرث اليوناني، والتي تفترض وجود عقلية مشتركة بين كافة الناس كيفما كان مستواهم التعليمي (متميزاً بذلك عن التراث النخبوي الموجود بقوة في حركة الفلسفة) أو ثقافتهم أو دينهم، لم تتمكن من خلق ظروف لقاء مثمر. إن الأمر يتعلق بأكثر من عيب في الفكر اليوناني أو في العقل، كما يفترض ذلك البابا بونوا السادس عشر على ما يبدو، إذ ينبغي التركيز أكثر على سذاجة عقل أحادي المعنى الذي، بادعائه المتسرع للكونية، يهمل تنوع أشكال العقلانية ويتجاهل شرعية تلك التعددية.

المراجع

مصادر أولية

- Aristote (322 av. J.-C.), Seconds Analytiques, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1962.

- الغزالي، أبو حامد زين الدين محمد، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق محمود بيجو، دمشق، دار البيروني، 1993.

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، بيروت، دار الجيل، 5 أجزاء، 1985.

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، مركز البحوث الإسلامية، 2007.

- ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك، **حي بن يقظان**، مطبعة إدارة الوطن، 1882.

- Manuel II Paléologue (1425), *Entretiens avec un Musulman. 7e controverse*, Paris, Cerf, Sources chrétiennes 115, 1966.

مصادر ثانوية

- Abrahamov, Binyamin, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998

- Adang, Camille, Fierro, Maribel & Schmidtke, Sabine (éd.), *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, Leide, Boston, Brill, 2013.

- Adang, Camille, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*, Leiden, Brill, 1996.

- Allard, Michel, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers disciples*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965.

- Arberry, Arthur John, *Revelation and Reason in Islam*, Londres, Allen & Unwin, 1957.

- Arnaldez, Roger, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1984.

- Arnaldez, Roger, «La raison et l'identification de la vérité selon Ibn Ḥazm de Cordoue», in *Aspects de la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1987, p. 137-151.

- Asín Palacios, Miguel, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, Real Academica de la Historia, 5 vol., 1927-1932.

- Behloul, Samuel, "The Testimony of Reason and Historical Reality: Ibn Ḥazm's Refutation of Christianity", *in* Adang et al., *op. cit*., p. 457-483.

- Brunschvig, Robert, «Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, Ibn Taymiyya», *in* Coll., *Convegno internazionale (9-15 aprile 1969). Oriente e Occidente nel Medioevo: filosofia e scienze*, Rome, Accademia dei Lincei, 1971, p. 185-209.

- Caspar, Robert & Gaudeul, Jean-Marie, «Textes de la tradition concernant le *taḥrīf* (falsification) des Écritures», *Islamochristiana* 6, 1980, p. 540-543.

- van Ess, Josef, «Naissance de la théologie spéculative en islam», in *Actes intégraux (conférences et débats) du 8e séminaire sur la pensée islamique*, Bidjaia, ministère de l'Enseignement originel et des affaires religieuses, 1974.

- van Ess, Josef, «Early Development of Kalām», in *Studies on the First Century of Islamic Society*, G.H.A. Juynboll (éd.), Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1982, p. 109-123.

- van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaftim 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin, New York City, Walter de Gruyter & Co., 1991 (6vol.).

- van Ess, Josef, *Les prémices de la théologie musulmane*, Paris, Albin Michel, 2002.

- Gardet, Louis & Anawati, Georges, *Introduction à la théologie musulmane: essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 1948.

- Gimaret, Daniel, *Les noms divins en Islam: Exégèse lexicographique et théologique*, Paris, Cerf, 1988.

- Gimaret, Daniel, *La doctrine d'al-Ashʿarī*, Paris, Cerf, 1990.

- Goldziher, Ignaz, *Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte: Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie*, Leipzig, O. Schulze, 1884.

- Graham, William, «Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation», *The Journal of Interdisciplinary History* 23.3, 1993, p. 495- 522.

  DOI: 10.2307/206100

- Guerrero, Rafael, «Aristotle and Ibn Ḥazm. On the Logic of the *Taqrīb*», *in* Adang et al., *op. cit*., p. 403-416.

- Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture*, Londres, New York, Routledge, 1998.

  DOI: 10.4324/9780203316276

- Gutas, Dimitri, «Certainty, Doubt, Error: Comments on Epistemological Foundations of Medieval Arabic Science», in *Early Science and Medicine*, vol. 7, no. 3, Certainty, Doubt, Error: Aspects of the Practice of Pre- and Early Modern Science, 2002, p. 276-289.

  DOI: 10.1163/157338202X00153

- Gwynne, Rosalind, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an: God's Arguments*, London, New York, Routledge Curzon, 2004.

- Hourani, George, «Reason and Revelation in Ibn Hazm's Ethical Thought», in *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 167-189.

- Jambet, Christian, «Les malentendus de Ratisbonne: l'islam, la volonté et l'intelligence», *Esprit*, novembre 2006, p. 10-20.

  DOI: 10.3917/espri.0611.0010

- Ljamai, Abdelilah, *Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam*, Leiden, Boston, Brill, 2003.

- Makdisi, George, «Ashʿarī and the Ashʿarites in Islamic Religious History», *Studia Islamica* 17, 1962, p. 37-80.

- Makdisi, George, «Remarks on Traditionalism in Islamic Religious History», in Leiden, Carl(éd.), *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Modern Middle East*, Austin, University of Texas, 1966, p. 77- 87.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018