ترجمات

أبو حامد الغزالي: مسلم ممهد لعلم اجتماع الأديان

• إمانويل بيساني •

تعريب الدكتور:
جمال فزة

مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨
All rights reserved © 2018

أبو حامد الغزالي: مسلم ممهد لعلم اجتماع الأديان [1]

لـ: إمانويل بيساني[2]

تعريب الدكتور: جمال فزة[*]

(١) أرشيف العلوم الاجتماعية الدينية، ١٦٩ (يناير-مارس ٢٠١٥)، فلسفة ودين.

(٢) إمانويل بيساني، معهد العلوم ولاهوت الأديان بباريس/ المعهد الدومينيكان للدراسات الشرقية بالقاهرة.

(*) أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بجامعة محمد الخامس بالرباط.

الفهرس:

تعطش الغزالي للمعرفة ٧

البصر أو ملاحظة الممارسات ١٠

السمع أو مبادلة المؤمنين آراءهم ١٥

الذوق أو المشاركة في الطقوس ١٩

الغزالي مستكشف للأديان ٢١

Bibliographie ٢٦

ساهمت الدراسات الاستشراقية، التي شهدت النور أواخر القرن التاسع عشر وامتدت طيلة القرن العشرين، في إعادة النظر في الصورة التي تشكلت لدى الغربيين عن عدد من المفكرين المسلمين الذين عاشوا في العصر الوسيط. إن ضلوع هؤلاء العلماء المستشرقين في اللغة العربية- ولا بد أن ننوه هنا بأعمال سيلفيستر دي ساسي التي كان لها من هذه الناحية فضل كبير عليهم- مكنهم من اقتحام نصوص جددت، من خلال دراسات فيلولوجية، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وبينت إسهامه في النهضة الغربية، وشكلت فرصة لإعادة النظر في هذا الفكر عموما. ولعل أبرز مفكر عربي إسلامي شهدت صورته لدى الغربيين مراجعة عميقة هو الأندلسي ابن خلدون الذي ولد عام ٨٠٨ هـ الموافق لـ ١٤٠٦م .

أثار ابن خلدون، الذي لم يكن يعد من قبل معاصريه من علماء المسلمين سوى مجرد سارد أو في أحسن الأحوال مؤرخا،إعجاب العلماء الأوروبيين، وحضي باهتمام بالغ من طرفهم؛ فقد وجدوا فيه منظرا كبيرا للحضارات وفيلسوف تاريخ بارع. (أ. م. عباس ١٩٦١: ٣٩ وما بعدها). وفي مقال يرجع إلى عام ١٩٤٧ أطلق جورج ألبيرت أستر على ابن خلدون لقب ممهد للسوسيولوجيا (ج. أ. أستر، ١٩٤٧: ١٣١-١٥٠) معتبرا إياه رائدا من رواد الوضعية كما طرحها أوغست كونت. ورغم التراجع الملحوظ لقيمة ابن خلدون في السنوات الأخيرة (أ. مغربي، ١٩٧٧: ٩٥)، فإنه يبقى من المفكرين الذين لا يمكن،بأي حال،تجاوزهم أو تجاهلهم؛ فقد ألف بين الطابع التجريبي لعلم الاجتماع والكشف عن المبادئ الأخلاقية للتاريخ (م. ك. خرنديز، ٢٠٠٥: ٧١٨-٧١٩).

وبالرغم من كل هذا الاهتمام، يوجد من علماء الإسلام السابقين من طالهم نوع من الحيف أثناء إعادة تقييم شخصياتهم من طرف العلماء المستشرقين؛ حيث لم يولوهم العناية اللازمة ولم يخصصوا لأعمالهم قراءة جذرية ومعمقة، وضمنهم أبو حامد الغزالي الذي عاش بين ١٠٥٨و ١١١١. لقد كان يطلق على هذا العالم في حياته من طرف نظام الحكم لقب حجة الإسلام، وكان وزيرا للسلطان ملكشاه السلجوقي، وفوّض إليه نظام الملك مهمة التدريس في المدرسة النظامية في بغداد، وكان يعد من قبل نظرائه أكبر مجدد روحي للإسلام في القرن الثاني عشر. (السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، الجزء الرابع: ص. ١١٢).

ولا يمكن أن ينكر جاحد أن أبا حامد الغزالي قد تمكن من بناء صرح مذهبي رحب وسع العقائد والأخلاق والفقه والتصوف، غايته وضع حد للجدالات العقيمة

التـي كانـت سـائدة آنـذاك داخـل مجتمـع الإسـلام.(E. Pisani, 2014d).غـير أن بعـض الفقهـاء غالـوا في تقديـر الغـزالي ووصـل بهـم الأمـر إلى اعتبـاره أعظـم مجتهـد مسـلم، وأن تأويلـه يرقـى إلى مرتبـة اليقـين (الشـوكاني، إرشـاد الفحـول إلى تحقيـق الحـق مـن علـم الأصـول: ٢٣٥) فـكان رأيهـم هـذا مـن وراء التقعيـد لمبـدأ غلـق بـاب الاجتهـاد في الإسـلام.

لقـد وقعـت دراسـات المسـتشرقين في البدايـة ضحيـة لهـذا الـرأي، وكانـت بعيـدة كل البعـد عـن أي قـراءة مجـددة لكتـب الغـزالي؛ حيـث كرسـت كل جهدهـا للتسـاؤل عـن أصـل التحجـر الـذي أصـاب العـالم الإسـلامي، وأسـباب تدهـور الفكـر الإسـلامي، الـذي عـاش في المـاضي عـصرا ذهبيـا. ورأت هـذه الدراسـات في أبي حامـد الغـزالي شـخصية محوريـة، حتـى إنهـا اعتبرتـه السـبب عينـه الـذي يكمـن خلـف اسـتمرار غلـق بـاب الاجتهـاد في الاسـلام. (I. Goldziher, 1916) ومـن هـذا المنظـور، نوهـت بالمكانـة البـارزة التـي يحتلهـا كتابـه تهافـت الفلاسـفة وسـيرته الذاتيـة التـي وسـمها ب "المنقـذ مـن الضـلال"[١].

وتجـدر الإشـارة كذلـك إلى أن هـذه الدراسـات قـد ظلـت وفيـة للتفسـير الـذي خصـه الـشراح اللاتينيـون الأوائـل لأعـمال الغـزالي، كـما تشـهد عـلى ذلـك أولى الترجـمات الغربيـة لهـذه الأعـمال؛ ومنهـا تهافـت الفلاسـفة الـذي نقـل إلى اللسـان اللاتينـي كالآتي: Ruina ou Destructio [٢]، وتعنـي خـراب الفلسـفة ودمارهـا وانهيارهـا. هـذا عـلى الرغـم مـن أن مقدمـة كتـاب تهافـت الفلاسـفة وخاتمتـه ألقتـا الضـوء عـلى معنـى التهافـت، ولم تـترك مجـالا لأي التبـاس.

---

(١) هكذا "اتخذت الأعمال الفلسفية للغزالي صبغة دينية واضحة تحملختم رجل أرثودوكسي بامتياز. فبعيدا عن المزج بين الفلسفة والدين، يبقى الغزالي على قناعة تامة بصدق الشريعة الإسلامية، التي يعلن ألا حقيقة خارجها ولا خلاص إلا بها.
":A. Schimôlders, Essai sur les écoles philosophiqueschez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali, Paris, Firmin Didot Frères, 1842,p. 216-217

ويمكن أن نذكر كذلك في هذا الباب الكتاب الآتي:
S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, A. Franck, 1859, p. 330

(٢) يستعمل الدومينيكان رايموندو مارتن في عمله Pugiofideiالكلمة اللاتينية Ruina في مقابل الكلمة العربية: "تهافت". أما كالو بن كالونيموس(١٢٨٦-١٣٢٨) Kalo ben Kalonymus، فقد استعمل في مقابل هذه الكلمة العربية الكلمة اللاتينية الوسيطية: "Destructio".

إن دراسة متأنية للقصد الذي يرمي إليه الغزالي من استعمال كلمة التهافت يبين أنه لم يكن يبحث عن تدمير الفلسفة والقضاء عليها، أو إلغاء القيمة الإبستيمولوجية للعقل. ولعل هذا ما أراد أن ينبهنا إليه مرمورة في ترجمته الأخيرة لعمل الغزالي إلى اللغة الإنجليزية تحت عنوان: "الغزالي يستنكر عدم تماسك بعض الأطروحات التي يتبناها متشبهة بالفلاسفة ويدافعون عنها (M. E. Marmura, 2000). وإذن، فإن العمل الذي تركه لنا أبو حامد الغزالي يقع في ميدان العقل؛ وهو بمثابة محاولة فلسفية تكشف عن ضعف التفكير والاستدلال لدى من ينعتهم بأشباه الفلاسفة.

لقد كان الغزالي على معرفة عميقة ومتأنية ودقيقة بمذاهب الفلاسفة، وقد مكنه ذلك من مواجهة كثير من دعاواها ودحضها، لكن دون أن يغادر دائرة الفلسفة بأي حال. ومع ذلك، فقد ظلت إعادة الاعتبار لفكر الغزالي فيلسوفا (S. Diagne, 2014 : 59-72) دوما حبيسة الإرث والمنظور "التقليدي" لاستشراق القرن التاسع عشر، الذي يعتبر امتدادا، على نحو ما، لفكر العصر الوسيط، والذي ما نزال إلى غاية الآن نعثر عليه بين ثنايا مؤلفات صدرت حديثا (M. Hogga, 1993 : 109 et A. Wohlman, 2008 : 39).

وانطلاقا من منظور إبستيمولوجيا الأديان، سعى هيرمان لاندولت من جديد، إلى الكشف عن طبيعة الأديان، التي ذكرها الغزالي، بتحايل أحيانا، في مصنفه الذي جاء في الجزء الثالث من مشكاة الأنوار. (H. Landolt, 1991). ويبين لاندولت أن الغزالي، الذي كان خصما لدودا للإسماعيليين في كتاب المستظهري، قد بوأهم في مصنفه المذكور مكانة رفيعة فيما يخص معرفتهم بالله. ونعتقد نحن، من جهتنا، أننا قد قدمنا جوابا لهذه المفارقة. (E. Pisani : 2014d) لكن ما يعنينا أكثر في هذا المقال هو تسليط الضوء على مجال بحث غير مطروق: يتعلق الأمر بمنهاج الغزالي وأسلوبه في التنظير.

يتعلق الأمر في الواقع ببيان كيف تندرج دراسة الغزالي للمذاهب الفلسفية والدينية في الإطار العام لمنهجية العلوم الإنسانية؛ حيث إن أي انطباع أو تقييم أو حكم معياري من طرف جماعة دينية اهتدت إلى الإيمان بالإسلام دينا، يستلزم في المقام الأول تحصيل هذه الجماعة لمعرفة موضوعية بذاتها ومعتقداتها. ولعل هذا ما حدا بالغزالي إلى بناء منهاج يروم تحقيق الموضوعية، ويسمو به، في أكثر من جانب واتجاه، إلى مرتبة ممهد لعلم اجتماع الأديان. إن حض الغزالي على الملاحظة المتأنية لمعرفتنا وتحيينها، يتيح لنا، من منظور علم الاجتماع، إمكانية التقعيد الذي لا غنى عنه لقراءة جديدة للغزالي.

تعطش الغزالي للمعرفة:

"ولم أزل في عنفوان شبابي - منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين - أقتحم لجة هذا البحر العميق"، ويقصد الغزالي حقل الأديان والملل؛ أي مجال الديانات ومعتقدات الناس (الغزالي، المنقذ من الضلال: ١٠)؛ بهذه العبارات استهل الغزالي كتابه "المنقذ من الضلال" وهو سيرة يحكي فيها عن تجربته الذاتية وكيف تمكن من إدراك شخصيته وبنائها وتوجيهها(E. Moosa, 2005 : 65-92). فبعيدا عن التقييم الذاتي، الذي ينصرف بموجبه المؤلف إلى تبرير خياراته ومواقفه، يعرض المنقذ من الضلال لمقاربة منهجية محكمة في معرفة ملل الآخرين وممارساتهم الدينية، والتي، من دونها، لا يحق لنا قطعا، أن نحكم على هذه الملل والممارسات بالبدعة والضلال- ولعل في هذا القول ما يومئ إلى قاعدة أو طريقة ما للحد من إصدار أحكام فقهية مجحفة في حق الناس وتكفيرهم.

وبالرغم من كل هذا، فقد تعرض منهاج الغزالي لانتقادات حادة؛ حيث يرى مصطفى حجّة على سبيل المثال أنه "فضلا عن مشاعر الكبرياء وإرضاء النفس الكامنة خلف منهجية الغزالي، فإنها تتعامل مع المذاهب الأخرى على نحو سلبي؛ حيث تعتبرها مجرد حقل للاستطلاع والتهذيب. (M. Hogga, 1993 : 44)

لا شك أن حجّة Hogga لا ينكر ما يفصح عنه المنقذ من الضلال من ظمأ معرفي ورغبة كبيرة في تملك ناصية العلم، لكنه يعتبر بالمقابل أن هذه الملكات لا تتجاوز حدود السياسة الدينية لنظام الملك السلجوقي وقواعدها. (مرجع سابق: ٤٥) "فما كان للضغوط السياسية والاجتماعية والفكرية التي كان يفرضها السلجوقيون إلا أن تكبح جموح كل فكر حر وكوني". (نفس المرجع: ٤٤) ومهما كانت حقيقة هذا الإكراه الفكري والسياسي، يبدو أن "المنقذ من الضلال" يشتمل بوضوح على تنظير منهجي(**استبصار**)[٣] يروم معرفة الآخر بعيدا عن الأحكام المسبقة، التي ترددها المدارس المذهبية، بما فيها المذهب الديني الذي يعتنقه الغزالي نفسه.

---

(٣) ينطوي لفظ الاستبصار على فكرة البحث والاستطلاع والتمييز بين الخير والشر. وتجدر الإشارة إلى أن هذا اللفظ يوجد كذلك في إصدارات عبد الحليم محمود وفريد جابر. في حين أن إصدارات محمد محمد جابر ومحمد مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر تستعمل لفظ الاستفسار الذي يحيل على البحث عن تفسير خارج أي صبغة أخلاقية: ابن منظور لسان العرب ١٩٥٥ مجلد ٤: ٦٥ ومجلد ٥: ٥

وكما يؤكد مصطفى حجّة، فإن الغزالي لا يكتفي بالتعبير عن هذا الظمأ المعرفي فحسب، بل يعتبره جزءا لا يتجزأ من سيرته الشخصية؛ حيث شعر به وهو لا يزال في ريعان شبابه. بصيغة أخرى، يبدو أن الغزالي يمنح هذا الظمأ طابعا أساسيا ووجوديا في آن. ومن ثمة، فإنه يكشف عن ميولاته واستعداداته الفكرية المبكرة للملاحظة ولصياغة إشكالية صارت فيما بعد إشكالية حياته برمتها.

لقد كان ما تميز به الغزالي، منذ سن مبكرة، من حس حيوي ورفيع ومنطقي للملاحظة، بمثابة بذرة التفكير الذي أينع في سنوات الرشد. ولا ريب أن هذا النضج المبكر الذي أعرب عنه الغزالي، سوف يصير لدى القارئ علامة على نبوغ يضفي على بحث الغزالي وخلاصاته مشروعية ووجاهة. فقد أعرب الغزالي، منذ زهرة شبابه، عما يدل على تمتعه بموهبة ربانية وعلى شعوره العميق بالتكليف؛كما لو أن عمله يرتقي إلى ما يناظر النبوءة ويضاهيها. وإذن، فإن المنهاج المتبع من قبل الغزالي يندرج في إطار مشروع منافح عن دين ما وباحث عما يضفي عليه المشروعية.

غير أن التشديد على الطابع السياسي واللاهوتي لمشروع الغزالي، قادنا إلى إغفال طبيعة المنهاج نفسها والقيمة الإبستيمية لطابعها متعدد الأبعاد. فلكي يتناول الغزالي عقائد المذاهب الدينية، سواء كانت من الإسلام أو مما عداه، تجده وقد عدد في المقاربات: يلاحظ ويقرأ ويصغي؛ فلا مناص، في نظره، من كل هذا حتى يتفحص مذهبا دينيا ويقتحمه. ولعل هذا ما يجعل منهاجه، الذي يتمفصل بدوره إلى عدة مناهج، يحظى حقا بأهمية رفيعة؛ فقد استوعب الغزالي جيدا أن دراسة الأديان، إذا ما أرادت أن ترتقي إلى مرتبة العلم، يتعين عليها أن تزاوج بين المقاربات المنهجية. هكذا يكون الغزالي، بوصفه لمنهاجه السوسيولوجي على هذا النحو ، قد توخى أهدافا كثيرة: من جهة، يتعلق الأمر بتأسيس الموضوعية فيما يشتغل عليه، وتفادي المزالق التي يقع فيها كل منهج، وتخطي حدوده. ومن جهة أخرى، يعمل الغزالي على تأسيس مشروعية كلامه. على هذا الأساس، لا يمكن أن نتجاهل منجز الغزالي ونحكم على دراسة الأديان و الفرق الإسلامية بأنها حديثة وغير مسبوقة.

وبالحرص على موضوعية بحثه والالتزام بها، تمكن الغزالي من دحض رأي أولئك الذين لم يحملوا الدراسة على محمل الجد. وتمكن في الأخير من أن يمنح عمله طابعا أنثروبولوجيا ولاهوتيا يتعدى مجرد حقل الاعتقاد. ومن خلال دراسته للمذاهب الدينية، كان الغزالي في الواقع يروم الصعود إلى الينبوع الأول الذي يبعث الإيمان في قلب الإنسان؛ هذا الكائن الذي

يـأتي إلى العـالم بغيـة التمكـن من كشـف ماهيتـه: **" فتحرك باطنـي إلى طلب حقيقة الفطـرة الأصلية، وحقيقـة العقائـد العارضـة بتقليـد الوالديـن والأسـتاذين".** (الغـزالي، المنقـذ مـن الضـلال: ١١)

لم يكـن نهـج الغـزالي، إذن، مـن دون نتائـج؛ فقـد كان عـلى وعـي تـام بـأن اقتحـام عقيـدة كل فرقـة (**أتقحـم كل ورطـة، وأتفحـص عـن عقيـدة كل فرقـة، وأستكشـف أسرار مذهـب كل طائفـة**((المرجـع نفسـه) يجعلـه يندفـع إلى مواجهـة أسـئلة سـحيقة. فعـلى مـا يبـدو، إن كل شيء يومـئ بـأن قـوة مـا كانـت تحثـه عـلى سـبر غـور معتقـدات الآخريـن وتحصيـل معرفـة عميقـة بهـا بعيـدا عـن أي لحـاء طقـوسي أو موقـف جاهـز. فكـما لـو أنـه كان يستشـعر بأنـه مكلـف بحفـظ الأمانـة وتبليـغ رسـالة مـا: **"لا أغـادر باطنيـاً إلا وأحـب أن أطلـع عـلى باطنيتـه، ولا ظاهريـاً إلا وأريـد أن أعلـم حاصـل ظاهريتـه، ولا فلسـفياً إلا وأقصـد الوقـوف عـلى كنـه فلسـفته، ولا متكلـماً إلا وأجتهـد في الاطـلاع عـلى غايـة كلامـه ومجادلتـه ولا صوفيـاً إلا وأحـرص عـلى العثورعـلى سر صفوتـه".** (المرجـع نفسـه:١٠).

ولعـل مـا يرمـي إليـه الغـزالي يضعـه في خانـة عـالم يسـعى إلى المعرفـة مـن أجـل الفهـم والفهـم مـن أجـل المعرفـة؛ لأن مسـتويات المعرفـة بالجماعـات البشريـة لـدى الغـزالي ومراتبهـا متعـددة. والتحـدي المنهجـي هـو الارتقـاء إلى أعـلى مسـتويات المعرفـة وأرقاهـا مرتبـة. ومـع ذلـك، فـإن الغـزالي لم يزعـم قـط بلـوغ هـذه المرتبـة العلميـة. ولم يـدع مـرة واحـدة أنـه كذلـك. بيـد أن القـارئ لا يمكـن أن يغيـب عنـه، وهـو يطالـع مؤلفـات الغـزالي، أن هـذا الرجـل يتمتـع بـكل صفـات العـالم الجليـل. ويقـود هـذا الـرأي إلى تقديـر الغـزالي تقديـرا يميـزه عـن مجـرد خبـير يتمتـع بمعرفـة دقيقـة لكـن جزئيـة، وبأحـكام لا يمكنهـا إلا أن تكـون متحيـزة.

في البـدء، يقـدم الغـزالي نفسـه عالمـا ينطلـق مـن نظـرة نقديـة ولاهوتيـة وصوفيـة. وحتـى لا نغفـل عـن أهميـة النهـج المتبـع في المنقـذ مـن الضـلال، سـوف نقـوم بتحليـل الخطـاب و الحقـل الـدلالي للأسـلوب الـذي يسـتعمله الغـزالي. وبـدون أي تطويـع قـسري للأفعـال العربيـة والجـذور المتصلـة بهـا، سـوف نسـلط الضـوء عـلى الأسـلوب الخطـابي الـذي يتسربـل بـه نهجـه؛ وذلـك حتـى نحيـط بدلالتـه ونسـتوعب جوهـره.

يسـتعمل الغـزالي في هـذه السـيرة العديـد مـن الأفعـال التـي تضطلـع بوصـف منهاجـه وإيضـاح طريقتـه. وإذا مـا عدنـا إلى أصـول الكلـمات التـي يسـتعملها وفحصنـا حقلهـا الـدلالي، سـوف نفهـم عـلى نحـو دقيـق ذلـك التطلـع الـذي كان يحـدو الغـزالي إلى معرفـة المذاهـب الدينيـة الأخـرى.

وبقدر ما تشهد هذه الكلمات على شغفه بتفحص هذه العقائد وتقحمها، بقدر ما تعكس الحذر والتفكر اللذين كان يحيطهما بها. ولعل الجذور (حبب، قصد، جهد، حرص) تشير بوضوح إلى التزام المؤلف بهذا المسعى. فالصيغة الرابعة للجذر (حبب) تضع في اعتبارها تلك الرغبة والإرادة والعناية والمودة التي نشمل بها الدراسة. (ابن منظور، ١٩٥٥، ٢٨٩-٢٩٦)، وأما الجذر قصد فإنه يعبر عن الثبات في السعي إلى الهدف (نفس المرجع، المجلد ٣، ٣٥٣-٣٥٨)؛ يعني أن ينقاد المرء وينحو باتجاه قدره المكتوب دون أن يميل عن الطريق أو يتزحزح عنها قيد أنملة، مع تبنيه موقفا عادلا ومعتدلا. والجذر جهد، في صيغته الثامنة كما جاءت في لسان العرب لابن منظور، يدل على الجهد والتفاني والشغف الذي كان يحدو الغزالي وهو يقوم بالبحث، وروح الإرادة التي كان يتحلى بها؛ بحيث كان يقوم بكل هذا عن طواعية. (المرجع نفسه، مجلد ٣ ص. ١٣٣-١٣٥). وفيما يخص الإرادة، فالأمر يتعلق بالصيغة الرابعة للجذر ورد، التي تدل على الإرادة والالتزام الواعي بذاته، الذي لا يكف عن النظر في الأسئلة التي تواجهه (المرجع نفسه، مجلد ٣، ٤٥٦-٤٥٩). وأخيرا فإن الجذر حرص (المرجع نفسه، مجلد ٧: ١١-١٢) يعبر عن العزم والحذر والرغبة التي يتحلى بها وهو يغوص في أغوار العقائد التي تطرح أمامه، ويعمل على حل ألغازها. وجذير بالذكر أن الغزالي، في غمرة هذا الجهد، يقتفي نهجا مركبا يشتمل على جانب من الجدة غاية في الأهمية.

وليس منهجه موضوعا في ذاته لنظرية واضحة وصريحة، ومع ذلك تجذر الإشارة إلى أنه يعتمد استراتيجيا تؤلف في آن واحد بين مقاربات كمية وكيفية. هكذا تجده يستعمل المحادثة، أو قل المناظرة ويدرس المصادر ويحلل الخطابات ويلجأ إلى الملاحظة المباشرة والملاحظة بالمشاركة ويقترح ما يعلل ازدواجية الانتماء. فحتى نتمكن من فهم الآخر ومعرفة عقيدته في بعدها الوجودي، يكون لزاما علينا أحيانا أن ننغمس داخل عالمه إلى درجة اعتناقنا لعقائده وممارساته.

◄ البصر أو ملاحظة الممارسات:

إن أول ما يشرع به الغزالي فيشكل أساس مقاربته للفرق والطوائف والأديان هو الملاحظة: **"ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته"** (الغزالي، المنقذ من الضلال: ص. ١٠).

يستعمل الغزالي في تعبيره عن النظرة الملاحظة والمتأنية الجذر رصد (ابن منظور، المجلد ٣ : ١٧٧-١٧٩) ويدل على فكرة الاحتراس الشديد والملاحظة اليقظة أو قل التجسس. وقد استعمل الغزالي في

عبارته فعل أتجسس (المرجع نفسه، مجلد ٦ : ٣٨-٣٩). ويشير فعل رصد في صيغته الخامسة إلى الوقوف بالمرصاد، وأن تلاحظ وكأنك من الخفر.

إن الجذور المستعملة من أجل التنويه بهذه الملاحظة الدقيقة تومئ إلى أنها تتم في غفلة من الفرق نفسها؛ أي في السر: أتجسس. ملاحظة من هذا القبيل تبقى خفية من وجهين: من جهة فهي لا تفصح عن دواعيها، ومن جهة أخرى فإن الأشخاص موضوع الملاحظة لا ينتبهون إلى كونهم يخضعون للملاحظة. والبروتوكول المنهجي الذي يلتزم به الملاحظ يتطابق إلى حد بعيد مع ما نسميه اليوم في السوسيولوجيا "المتابعة الخفية" (pistage dissimulé) (D. Rompré, 2000 : 70). والهدف الذي تتوخاه هذه الملاحظة هو ضمان الموضوعية وعفوية السلوكات موضوع الدراسة.

من هذا المنظور، لا يقوم الغزالي بملاحظة المجموعات موضوع الدراسة في إطار من الانغماس الكلي، بل يحرص على أن تظل نظرته خارجية. والملاحظة لا تقع على فرد واحد بل على مجموعة من الأفراد: فالغزالي لا يترصد متعبدا بعينه بل المتعبد؛ ولعل هذا ما يسمح للباحث بأن يحمي نفسه من كل تعميم مغرض.

وقد اضطلع الغزالي نفسه بإنجاز البحوث حول المجموعات المدروسة؛ فكان نهجه على صلة وثيقة بالبحث الميداني لا ينفصل عنه. وهذه فكرة عزيزة عليه لا تكاد تفارقه: فالمعرفة لديه تعني التجربة. غير أن اقتحام معتقدات الآخر لا يختزل إلى مجرد ملاحظة الدوافع التي تكمن وراء هذا الاعتقاد، بل يجذر بالباحث كذلك أن يتمكن من تحصيل معرفة بالنظريات والتعاليم الدينية ومعتقد الجماعة المدروسة.

ويرفع الغزالي دعوى معرفة الماهية والجوهر والطبيعة الحميمية لكل اعتقاد أو مذهب ديني وكنهه. إنه يتفحص من أجل تقحم عميق لمذهب من المذاهب أو علم من العلوم. حتى يساوي كما جاء على لسانه أعلمهم في ذلك العلم (الغزالي، المنقذ من الضلال، ٧٠: ١٨).وفيما يخص المذاهب الفلسفية، فقد كتب أنه ينبغي أن **"يزيد على أعلم الفلاسفة ويجاوز درجته (يزيد على أفضل الفلاسفة ويجاوز درجته) فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور"** (المرجع نفسه، ٧٠: ١٨). إن النهج الذي يعرض له الغزالي هنا يسري حتى على المذاهب الدينية. ولسوف يصرف الغزالي عنايته وهمته لذلك حقا.

ويظهر جليا انشغال الغزالي بالإحاطة بكل الأمور وسبر غورها في دراسته للتعليمية، فشرع بطلب كتب الأوائل منهم وجمع مقالاتهم،كما لم يغفل عن كتب من عاصره حتى يأخذ في اعتباره تطور المذهب الديني نفسه: **"وكذلك قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدتها خواطر أهل العصر، لا على المنهاج المعهود من سلفهم".** (المرجع نفسه، ص.٢٨).

إن الأفعال التي يعج بها أسلوب الغزالي من قبيل دقق وفحص وسأل تختصرمنهاجه الجدلي بالمعنى النبيل والأصلي لكلمة الجدل: إنه يقوم ببحث دقيق وتحقيق شامل يعد بمثابة الضامن لعلمية موضوعه. ولعل الجذور أو أصول الكلمات التي يعود إليها تشهد على ما يبذله من جهد في هذا المجال. فالجذر قحم في صيغته الثامنة كما وردت في لسان العرب تدل على فكرة الالتزام والمجابهة والمضي قدما إلى الأمام متحديا ومتخذا الاحتياطات الضرورية، وكل الوسائل اللازمة لمواجهة صعوبة ما والتصدي لخطر محذق. (ابن منظور، مجلد ١٢: ٤٦٢-٤٦٥). وأما الجذر خوض فيحيل إلى فكرة الارتماء والاقتحام والإيلاج، والانخراط بجسارة.(المرجع نفسه، الجزء٧ : ١٤٦-١٤٧)[٤]. والعبارة "خوض الجسور" تحيل إلى الشجاعة والإقدام اللذين يتصف بهما منهاج الغزالي. وتثمن الدلالة السادسة للجذر وغل هذه الاستعارة، وهي التي تعبر عن الاقتحام عنوة والتقدم من بعيد وشق الطريق (المرجع السابق، الجزء ١١: ٨٢٢-٨٢٥). والصيغة الخامسة لفعل هجم تعزز البعد الحربي والجسور وذلك بالتنويه بأن الأمر يتعلق بمجابهة المشاكل وجها لوجه (نفس المرجع، الجزء ١٢: ١١٦-١١٧). وفيما يخص الصيغة الخامسة للجذر جسس، فإنها تقتفي صورة الفحص والدقة التي ينبغي أن يتحلى بها العالم في تفحصه للمشكلات التي تواجهه. (المرجع نفسه، الجزء ٦: ٣٨-٣٩).

يظهر، إذن، أن الجذور التي استعملها الغزالي في توصيف منهاجه في تقصي الحقائق ومواجهة المشكلات تنتمي إلى حقل دلالي يتمحور حول الجهد. ومع ذلك فلا ينبغي أن يصرفنا هذا عن الحس البديع الذي يتسربل به أسلوب الغزالي؛ فالأمر يتعلق بخوض حرب ضد الأحكام المسبقة.

---

(٤) المعرب: يبدو أن بيساني قد وقع في خلط بين الجذرين حوض وخوض، فأحال إلى الصفحات ١٤١-١٤٢ من لسان العرب لابن منظور حيث وردت شروحات لجذر حوض وهي تحمل معان لا صلة لها بالاقتحام الجسور والارتماء والإقدام على مواجهة الخطر، بل بما يناقضها تماما. إن المعاني التي يتوخاها الغزالي نجدها بجلاء في شروحات الجذر خوض الواردة في الصفحتين ١٤٦-١٤٧ من لسان العرب لابن منظور.

في الواقع إن الباحث ينتمي دوما إلى ثقافة ينقل من خلالها انطباعه عن الآخر؛ لذلك، فإن منهاج الغزالي يتوخى التخلص من تلك الترسيمات أو الخطاطات الثقافية التي تؤثر على الموضوعية. يتعلق الأمر بالمعرفة من أجل الفهم، حتى إذا أصدر المرء حكما لا يصدره عن جهل.

وأثناء هذا العمل المضنى من الفحص والتحقيق، أصبح الغزالي على ضلوع مكنه من اختبار منهاج المذاهب المدروسة وأسلوبها في الحجاج. ومثالا على ذلك بحثه في "علوم اللاهوت" (خبر الكلام). وفي هذا اعتبر الغزالي نفسه قد تغلغل في تفاصيل الكلام حتى صار خبيرا فيه: **"فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخر"**[٥].

فيما يخص الباطنية، وهي الطائفة التي ورد فيها على الغزالي أمر من الخليفة بكشف حقيقة مذهبها وإبطال دعواها، يخبرنا الغزالي أنه ابتدأ بـ "طلب الكتب وجمع المقالات التي تعود لأهل التعليم". غير إنه لا يقتصر على جمع المقالات التي تعود للطائفة المذكورة في عهده، بل يصعد في بحثه إلى المصادر التي نهلت منها، حتى يقارن بينها وبين ما استحدث منها من نظريات، فيقدر تطورها والقطائع الإبستيمولوجية التي تخللتها: **"وكذلك قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدتها خواطر أهل العصر، لا على المنهاج المعهود من سلفهم"**. (الغزالي، المنقذ من الضلال: ص.٢٨).

لقد كان كتاب الغزالي على مبلغ من الدقة والموضوعية حتى بدا لبعض من عاصره أنه يبالغ في تقرير حجج الباطنية: **"حتى أنكر بعض أهل الحق (مني) مبالغتي في تقرير حجتهم"** (نفس المرجع). وفيما يخص دراسته لمختلف المذاهب الفلسفية، يعرض الغزالي تسلسل منهاجه؛ حيث يلتزم بخطة تتمفصل حول زمنين: في مستوى أول، يخبرنا بأنه اطلع على علوم الفلاسفة في غضون ما يناهز العامين، يقرأ ويعاود القراءة دون ملل. وفي مستوى ثان يذكر أنه تمكن من فهمها بالرجوع إلى كتب الفلاسفة ونصوصهم، يتفكر فيها ويحققها حتى اطَّلع على ما فيها من خداع وتلبيس. (الغزالي، المنقذ من الضلال: ص.١٨)

(٥) الغزالي، **إحياء العلوم: كتاب قواعد العقائد**، الفصل الثاني، القسم الأول، ص.١١٦.

بيد أن الغزالي، وهو في غمرة الانهمام بكتب الفلاسفة، كان لا بد أن يواصل مهامه المتعلقة بالتدريس وتأليف الكتب. ولا نذكر هذا من باب الترف الزائد، بل نروم به التنويه بالطابع الخارق لعمله، والذي يفوق القدرة البشرية بكثير. إن الغزالي لا يتمتع بعقل محكم فحسب، بل إنه على نبوغ عظيم. فإذا كان قد حكم على آراء الفلاسفة بالكفر والإلحاد[٦]. (مرجع سابق)، فليس قبل أن يضع هذه الآراء على محك القراءة والفحص. فعلى ما يبدو إن القراءة عند الغزالي تفرض على المتفحص لزاما أن يبتعد عن أي حكم سلبي مسبق، وأن يتعامل إيجابيا مع المصادر المدروسة؛ إذ الأمر لا يتعلق بدراسة من أجل تبرير الرأي الخاص والدفاع عنه، بل من أجل معرفة تروم الموضوعية وتسعى إليها.

إنا لمنافحة عن الرأي لا تحضر إلا في زمن لاحق، حيث يتمكن الباحث، بفضل العقل وإيمان الإسلام، من كشف جانب الخطأ أو الكفر الذي يوجد في كل مذهب من المذاهب. ومع ذلك لا يمكن أن ننفي أن أسلوب الغزالي يكشف، إذا ما توقفنا عند مستويات دقيقة ورفيعة، عن تداخل بين موضوعية البحث وذاتية الباحث. والعبارات التي يستعملها تؤكد وجود نية في الأصل للدحض والإبطال. فالغزالي متيقنا كل اليقين من إيمانه، يسعى إلى التعريف بالمخاطر التي لا بد وأن تشتمل عليها الفلسفة.

لا يمكن للباحث أن يكون محايدا بأي حال، والمعركة التي يقودها الغزالي لا يخوضها في مواجهة ذاته والترسيمات الثقافية الخاصة به فحسب، بل يخوضها كذلك، أو قل أنه يخوضها، أولا وقبل كل شيء، في مواجهة "المخاطر" التي تشتمل عليها المذاهب الفلسفية، والتي من شأنها أن تضلل كثيرا من الناس.

في المقابل، عندما يخص الأمر الانتماء إلى مذهب ديني، فإن المنظور المنهجي للغزالي يكون منفتحا. فإذا كان بالإمكان أن نحكم على الفلسفة استنادا إلى أسلوب حجاجها، فإنه من غير الممكن أن نزعم معرفة عقائد الغير من دون أن تكون لنا علاقة مباشرة معهم. وتبدأ هذه المعرفة بالملاحظة ودراسة المصادر لكنها لا تتوقف، بنظر الغزالي، عند هذا الحد، طالما أن موضوع الدراسة في هذه الحالة ليس مذهبا ولا حيوانا، بل كائنا إنسانيا. لذلك تجد الغزالي يدخل في علاقة مع الغير ويتواصل معه لاجئا إلى المحادثة ومبادلته الرأي.

---

(٦) ترجمة بتصرف. يترجم جابر إلحاد بوهم.

◄ السمع أو مبادلة المؤمنين آراءهم:

إن دراسة الغير تعني في الواقع مواجهة "في الميدان". فإذا كان فحص مذهب ما وملاحظة ممارسات أهله شرطا أولا لا غنى عنه، فإن ملاقاة من ندرس عقائدهم لا تقل عن ذلك أهمية،لاسيما إذا كانت دراستنا تستند إلى شهاداتهم، وكنا متيقنين من فهمها على أحسن وجه. وإذا كان بإمكاننا أن نتجاوز هذه المرحلة في دراستنا لآراء الفلاسفة، فإنه لا سبيل إلى تجاوزها، في نظر الغزالي، والقفز عنها عندما يخص الأمر العقائد الدينية.

إن الآخر دوما شخص ملموس يعطي معنى لإيمانه والعبادات التي يمارسها. ولا يمكن بلوغ هذا المعنى وتحصيله إلا داخل لقاء معه ومساءلته والتحقق من الموضوعية في ما حصل لنا من فهم له بفضل التأويل الذي يمنحه لعقيدته. من هنا يمكن الحديث عن تأويل معنى الإيمان من خلال دراسة المعنى الظاهر والمعنى الباطن الذي تشتمل عليه العقائد ويشتمل عليه الإيمان (**ظاهرهم وباطنهم**) (مرجع سابق: ص.٣٤).

وفي المنقذ من الضلال يذكر الغزالي أنه دأب على مناظرة أعضاء الجماعات التي يدرسها ومبادلتهم الرأي. فالأمر، بالنسبة له، لازم؛ لأنه عادة ما نعارض كبار الفقهاء بقراءة مرتبكة أو منحازة للمذاهب التي نعرضها للنقد أو الإبطال. هكذا نمنح لبعض أهل التعليم فرصة كيما يتذرعون بجهلنا لعقائدهم؛ فهم يعتبرون أولئك الذين يزدرون عقائدهم لا يفهمون منها شيئا، ولم يستوعبوا جوهرها. وحتى يدرأ كل لبس، كان الغزالي يصغي للآخرين ويسمح لهم بأن يعرضوا عليه آراءهم، ثم يعيدها عليهم بأمانة قدر الإمكان حتى يتحقق من صدق ما فهم منهم. يتعلق الأمر إذن بالانتقال من فهم ذاتي إلى فهم موضوعي: **"ولم أتكلف أنا ذلك ، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابي المختلفين إلي ، بعد أن كان قد التحق بهم ؛ وانتحل مذهبهم ، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم ، بأنهم لم يفهموا بعد حجتهم. ثم ذكر تلك الحجة وحكاها عنهم ، فلم أرض لنفسي أن يظن في الغفلة عن اصل حجتهم ، فلذلك أوردتها ، ولا أن يظن بي أني - وإن سمعتها – لم أفهمها فلذلك قررتها."** (الغزالي، المنقذ من الضلال: ص. ٢٩)

لقد كان على الغزالي، إذن، أن يلاقي أعضاء الفرق الدينية حتى يجربهم، ولعل هذا ما يعنيه الجذر جرب.لكن هذه الدلالة لم توضح بما يكفي في الترجمة التي قام بها فريد جابر (مرجع سابق: ص. ٣٤).

ولم يقتصر الغزالي على ملاحظة سلوكاتهم وممارساتهم الدينية، بل تعدى ذلك فسعى إلى معرفة طريقتهم في التفسير؛ وهو ما لا يتاح للمرء سوى بلقاء جدي ومثمر. ومع ذلك، فإن هذا المسعى يمكن أن يصطدم بانغلاق المذهب المدروس وثقافة "السرية" المرتبطة بهذا الانغلاق. وإذن، فكيف لنا بمعرفة ما إذا كان ما يحمله لنا باطني حقا أم باطلا، في الوقت الذي تؤكد فيه الطائفة على أفرادها بأن يحيطوا عناصر مذهبهم بالصمت أمام أي شخص لم يقدم بعد ولاءه للإمام؟

لقد أثار الغزالي هذا السؤال في المستظهري، وكان جوابه أن قال بأنه تحصل معرفة بباطن مذهبهم لا يمكن أن يتحصل عليها إلا شخص من المفروض أنه تبادل الرأي مع أشخاص كانوا ينتمون إلى التعليمية ثم انتهوا إلى الابتعاد عن دعايتها والغواية التي كانت تمارسها عليهم، وعادوا إلى الحقيقة الخالصة للدين(الغزالي، فضائح الباطنية: ص. ٥٤)؛ وبهذا يكون الغزالي قد استفاد مما تعلموه من الطائفة خلال انتمائهم إليها وما نقلوه إليه مما تعلموه.

وتجذر الإشارة إلى كثرة أولئك الذين عادوا إلى اعتناق الإسلام، ما سمح للغزالي بمقابلة المعلومات التي تحصل عليها من لدنهم بعضها ببعض،حتى تمكن من بلوغ الموضوعية فيما أصدره من أحكام عنها؛ فلا ريب أن هذه المعلومات كانت لها قيمة رفيعة. وإذن فإن الفضل فيما حصل عليه الغزالي من معرفة مباشرة بالباطنية، يعود في المقام الأول إلى بوح أفراد كانوا على سابق صلة بالباطنية وينتمون إليها[٧].

وحتى في هذه المقاربة، لم يخل منهاج الغزالي من نوايا تبريرية ودفاعية. فالمناظرة التي كان يجريها مع غير المسلمين كانت تخضع لخطة مزدوجة: من جهة، التيقن من معرفة التفسير الذي لا يتعارض والإيمان، ومن جهة أخرى الدحض من الداخل، والكشف عن الضلال وفقد المعنى والخطأ الذي يقع فيه الاعتقاد. فعلى ما يبدو هنا، إن منهاج عالم اجتماع الأديان يمتزج مع رؤية لاهوتية وتبريرية.

في الواقع إن المناظرة هي سبيل اكتساب معرفة ما، وفي نفس الوقت هي السبيل إلى مواجهة تعارض العقائد والتناقضات التي تتخلل خطابا ما؛ حيث يتمكن المحاور من كشف السخافات التي ينطوي عليها خطاب محاوره، كما تشهد على ذلك خلاصته: **"وإنما نشأ**

(٧) يبقى أن نشير إلى أن الغزالي قد قام بتنحية آراء الباطنية مستندا إلى أقوال الباطنيين أنفسهم: ". هذا ما أردت أن أذكره في ذم الفلسفة والتعليم وآفاتهما وآفات من أنكرعليهما ، لا بطريقه "(مرجع سابق: ٥٩) .

الفساد من جماعة من الضعفة ناظروهم، فلم يشتغلوا بالقلب، بل بالجواب" (الغزالي، المنقذ من الضلال: ص.٣٣). وعلاوة على ذلك، ذكر الغزالي في "كتاب العلم" المناظرة باعتبارها منهجا للمعرفة مع تراجعه عن الطابع التبريري والدفاعي لفائدة حضور أكبر للطابع الفلسفي:**"أن يكون في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه، ويرى رفيقه معينا لا خصما ويشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق، كما لو أخذ طريقا في طلب ضالته فنبهه صاحبه على ضالته في طريق آخر فإنه كان يشكره ولا يذمه ويكرمه ويفرح به[٨]".**

إن المصطلحات التي يستعملها الغزالي للتعبير عن المنهج لا تعبر عن نيته في الابتعاد عن السجال العقيم فحسب، بل إنها تجعل من الحوار، على غرار المحاورة الأفلاطونية، وسيلة لبلوغ الحقيقة. فالغزالي لا يتصور الحوار باعتباره مقابلة بين حقيقتين ذاتيتين، كل واحدة تنطوي على نفسها وتنافح عنها بأي وسيلة، بلمبادلة للرأي يسعى كل طرف فيها إلى الإقرار بحقيقة الآخر، سواء بالنسبة للإيمان الذي يعرب عنه، أو بالنسبة للحجج التي يمكن أن يسعى إلى الإدلاء بها إزاء تفكيره الخاص. باختصار، خلال المحادثة تشهد الحقيقة النور.

إن الشخص الذي نجري معه المحادثة هو برأي الغزالي مساعد وشريك ورفيق. والسياق يبين أن الأمر لا يتعلق ضرورة بحوار بين مسلمين اثنين، كما لو أننا بصدد حوار بين صحابتين من صحابة النبي. إننا بالأحرى أمام مبادلة تجمع شخصين لهما ولاءات دينية مختلفة. والمبادلة الحوارية بين من لا يشتركون في نفس الاعتقاد هي الطريق إلى الإذعان والتعامل الجدي مع المنهاج، بعيدا عن كل وثوقية أو تحزب لطائفة معينة. وفي هذا يحث الغزالي على ضرورة أن يعرف المرء كيف يقدم الشكر لمحاوره-كما يشير إلى ذلك الجذر شكر (ابن منظور، المجلد الخامس: ٤٢٣-٤٢٧)- نظرا لما يكشف عنه من حقيقة، وما تسمح به المناقشة من ارتقاء.

ولا تنفصل روح الامتنان والاعتراف بما يمكن للآخر أن يحمله إلينا عن طرد روح الجدل العقيم وما ينطوي عليه من دناءة. ولا يزال الغزالي على هذا الموقف من الجدل العقيم لما لم يكل من التنديد به في غير ما مرة لاسيما في الإحياء؛ حيث اعتبر أن الجدال العقيم يقود

(٨) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، الكتاب الأول (كتاب العلم)، الباب الرابع، الشرط السادس، ص. ٥٧

إلى التظاهر بتبني مواقف مخادعة حيال الذي يعد خصما، كما يثير روح التجريح والطائفية عندما يرفض المرء اعتناق حقيقة الخصم[٩].

يذكر الغزالي بما تحض عليه الآية القرآنية "وجادلهم بالتي هي أحسن" (القرآن ١٦، ١٢٥)، والتي يرجع إليها في الكتاب الثاني من الإحياء عندما يكون الموضوع هو المناقشات بين المؤمنين والكفار[١٠]. وفي كتاب العلم، يذكر معلمه الشافعي (٧٦٧-٨٢٠) نموذجا لتلك المناقشات الفقهية:"**ما ناظرت أحدا قط فأحببت أن يخطئ. وقال: ما كلمت أحدا قط إلا أحببت أن يوفق ويسدد ويعان ويكون عليه رعاية من الله تعالى وحفظ، وما كلمت أحدا قط وأنا أبالي أن يبين الله الحق على لساني أو على لسانه**" [١١].

هذه الكلمات التي استعارها الغزالي من الشافعي تخص الحالة الذهنية التي من المفروض أن تسود نقاشا بين فقيهين. لكن الغزالي يجعل منها قاعدة معممة تسري على كل محادثة مهما كانت طبيعتها. وطالما أن المحادثة تتم في جو من الاعتراف بالآخر، فإنها يجب أن تتميز بالمحبة الصادقة، وأن تحترم آداب السلوك،-معبرا بذلك عن الروح التي نشأ فيها وتعلم بها.

وقد سئل الغزالي من قبل عضو من أعضاء التعليمية خلال رحلة من رحلاته، فذكر هذا السؤال في القسطاس المستقيم. وفيما حكاه، يسم الغزالي خطاب التعليمية بالتسرع، وبأنه لا يخلو من شراسة وعنف. فكما لو أن الغزالي كان عليه لزاما أن يجيب عن السؤال، وأن يكون عارفا بحقيقة الباطنية، حتى لو لم يكن قد تعلم بعد من أصحابها شيئا[١٢].

لكن يبدو مع ذلك أن الغزالي قد تمكن من الحفاظ على المسافة الضرورية التي يستلزمها الحذر المنهجي؛ وذلك في مستويين: من جهة،يتخذ اللفظ الذي يقدم به محاوره دلالة موجبة، فهو رفيق الطائفة. ومن جهة أخرى،حرص الغزالي، على هامش الجواب الذي قدمه لسائله، على الدعوة إلى المجادلة بالتي هي أحسن (الغزالي، القسطاس: ٤١).

أكيد أن السياق يومئ إلى وجود صراع ديني ولاهوتي، لكن الجواب الذي قدمه الغزالي لم يخل من العبارات التي تبين التزام صاحبها بأدب الحوار وأخلاقيات المناقشة. فقد كان

(٩) الغزالي، إحياء العلوم، مرجع سابق، كتاب العلم، الباب الرابع، القسم الثاني، ص. ٥٨
(١٠) الغزالي، إحياء العلوم، مرجع سابق، كتاب قواعد العقائد، الفصل الثاني، القسم الأول، ص. ١١٥
(١١) الغزالي، إحياء العلوم، مرجع سابق، كتاب العلم، الباب الثاني، القسم الثاني، ص. ٣٧
(١٢) هذا الباطني الذي رافق الغزالي في إحدى رحلاته هو بدون شك مبعوث

الغـزالي يرفـض أن يظهـر بنـبرة سـجالية بالرغـم مـن أنـه كان يسـعى، في نهايـة المطـاف، إلى نقـل الحـوار إلى مسـتوى مـن الصرامـة تحتـم علينـا، إذا مـا رغبنـا في الحفـاظ عـلى المحادثـة، أن نتمتـع بالحلـم حتـى لـو لم تكـن هـذه الـروح هـي التـي يتمتـع بهـا محاورنـا. فبهـذا الهـم الـذي يحمـل إلى معرفـة مـا هـو حـق في خطـاب الآخـر ومذهبـه، يصـل الغـزالي إلى الثنـاء عـلى التعليميـة فيـما تملكـه مـن حقيقـة، ويحـث المحـاور عـلى بلـوغ المعنـى الأصـلي والحقيقـي لهـذا المذهـب[١٣].

يبقـى أن نشـير إلى أن المنهـاج المسـتعمل مـن قبـل الغـزالي مـن أجـل معرفـة الآخـر وعقائـده لا ينحـصر في التوليـف بـين دراسـة المصـادر الأولى والملاحظـة المبـاشرة ثـم المبادلـة الحواريـة، فيما يمكن أن نعتـبره التزامـا بشرطـين في آن واحـد: الـشرط الإبسـتيمولوجي ووجـوب المنافحة عن الملـة والدين، بـل إن الغـزالي يذهـب، حينـما يسـتدعي الأمـر، إلى أبعـد مـن هـذا مسـتعملا "الملاحظـة بالمشـاركة".

◄ الذوق أو المشاركة في الطقوس:

كل حـس مـن الحـواس يقـود إلى معرفـة. فالبـصر والسـمع يسـمحان لنـا بمعرفـة تعاليـم مذهـب دينـي مـا وممارسـات أعضائـه. غـير أن الغـزالي، عندمـا يذكـر الصوفيـة، يؤكـد عـلى أن الـذوق وحـده هـو الـذي يقـدر عـلى النفـاذ إلى جوهـر هـذه المذاهـب: **فظهـر لي أن أخـص خواصهـم، مـا لا يمكـن الوصـول إليـه بالتعلـم بـل بالـذوق والحـال وتبـدل الصفـات** (الغـزالي، المنقـذ مـن الضـلال: ص.٣٥). ومصطلـح الـذوق يومـئ إلى التملـك الفـوري عـن طريـق التجربـة المبـاشرة لـشيء يقـود إلى معرفـة ذاتيـة لهـا شـأن عظيـم[١٤]. نقـول بالعربية:"يمكننـا أن نتـذوق طعـم الإيمـان" (lane, ١٨٦٣ : III, ٩٨٨).هـذا فيـما يذكـر القـرآن أن كل نفـس ذائقـة المـوت لا محالـة (سـورة آل عمـران، الآيـة ١٨٥).

أمـا في التصـوف، فيكتسـب المصطلـح بعـدا خاصـا وتقنيـا: يتعلـق الأمـر، بالنسـبة لأبي القاسـم القشـيري المتـوفى سـنة ٤٦٥هـ الموافـق لـ ١٠٧٢م، بالإحسـاس بالألفـاظ وذوقهـا وإدراكهـا (**ذوق**

(١٣) الغزالي، إحياء العلوم، مرجع سابق: ٤٢-٤٣؛ ٥٤. بالنسبة للغزالي، لا تعليم حقا إلا تعليم محمد رسول الله

(١٤) كتب إيريك ل. أومسباي في أهمية الذوق في المنقذ من الضلال ما يلي:

« The Taste of Truth:the Structure of Experience in al-Ghaza¯ lı¯’s al-Munqidh min al-døala¯ l », in Hallaq, Wael B. andLittle, Donald P., Islamic Studies presented to Charles J. Adams, Leiden,New York City,København, Brill, 1991 : 133-152.

المعاني) (القشيري: II، ٢٢٠). هذا بينما يتخذ الذوق لدى السلمي معنى بداية الإحساس بنشوة الحب الإلهي (**الذوق أول المواقد**) (السلمي، ١٩٦٠: ٥٢٨).

بالنسبة للغزالي، التجربة هي أساس المعرفة. فلا يمكن تحصيل معرفة تامة وشفافة بمذهب ديني من دون أن يعيش المرء تجربة فعلية مع هذا المذهب. أكيد أن التعريفات والملاحظات وملاقاة الأشخاص الذين ينتمون إلى هذا المذهب الديني أو ذاك تسمح بالاقتراب شيئا ما إلى عقائدهم، لكن الاستيعاب لا يكون فعليا إلا في حالة التجربة والممارسة والاختبار الباطني، الذي لا يتحقق إلا بذوق روحي[١٥].

إن المعرفة الفكرية بدين ما تبقى حبيسة ظاهر هذا الدين، ولا يمكنها بأي حال أن تعوض المعرفة الباطنية الأرفع منها درجة. والملاحظة المباشرة للميدان، على أهميتها في البداية، لا تقود سوى إلى معرفة جزئية وناقصة. هكذا يؤكد الغزالي هذا الموقف المعرفي ويثمنه حينما يضرب مثلا الإنسان الذي "**يتمثل له في عينه شخص في الظلمة أو على البعد فيحصل له نوع علم، فإذا رآه بالقرب أو بعد زوال الظلام أدرك تفرقة بينهما، ولا يكون الأخير ضد الأول بل هو استكمال له**"[١٦].

ونفس الشيء بالنسبة لحالة عاطفية أو وجدانية؛ إذ يجب التمييز بين تعريفها النظري وتجريبها وفهمها "**فإن تحققك بالجوع بعد زواله يخالف التحقيق به قبل الزوال**". [١٧] وإذا كان هذا يسري على معرفتنا بحقائق الجسد، فالأمر سيان بالنسبة للحقائق الروحية والدينية. ويستتبع الغزالي متسائلا: أليست هذه المشاركة الحيوية والتامة في تجربة مذهب ما هي ما يسمح للعالم باستيعابها واستساغتها وتقديرها وتقييمها وبالنهاية تقويمها والحكم عليها؟

إن الرهان المنهجي للغزالي هو تحصيل المعرفة الباطنية لا الظاهرية؛ لذلك فإن مقاربته المعرفية للآخر لا تكتفي بالتعريف، بل تتعداه إلى التجريب الذاتي لحقيقة اعتقاد الآخر. والطريقة التي يتبعها الغزالي تذكرنا بمنهاج الصوفي، الذي لا يكترث كثيرا لقول كلام في الزهد والاعتزال طالما لم نضع أقدامنا فيهما بثبات. لكن الغزالي لا يطبق هذا النهج على مجموع

---

(١٥) يستعمل الغزالي كلمة "ذوق" إحدى عشر مرة في المنقذ من الضلال وأربعة عشر مرة في مشكاة الأنوار وتسعة وعشرون مرة في الربع الأخير من كتاب إحياء العلوم : الغزالي، إحياء العلوم، مرجع سابق، كتاب قواعد العقائد، الفصل الثاني، القسم الثالث، الفقرة الرابعة، ص. ١٢٢

(١٦) الغزالي، المرجع السابق، الفصل الثاني، القسم الثالث، الفقرة الرابعة، ص.١٢٢

(١٧) الغزالي، إحياء العلوم، قواعد العقائد، الفصل الثاني، القسم الثالث، الفقرة الرابعة، ص. ١٢٢

العقائد المدروسة، فالأمر لم يصل به حد الجحود وتغيير الملة سواء إلى اليهودية أو إلى المسيحية. وإذا كان الغزالي يحض على ذوق المذاهب الدينية المخالفة، فإنه يقصد الفرق الإسلامية التي توصف بالبدعة والهرطقة، وليس عقائد الديانات التي تقع على طرف مقابل للإسلام. إنه يدرس العقائد الشيعية مثلا، وهو مستعد لاعتناقها كيما يبلغ حقيقتها الباطنية طالما أنها جماعة ترفع أساسا دعوى الانتماء إلى الإسلام. في المقابل لا تشهد أي من كتاباته على أنه مارس عبادة مسيحية أو يهودية أو زراديشتية. فعلى ما يبدو، إن الغزالي لم يتذوق أبدا الطعم الروحي لعقائدهم الخاصة. لقد كان يكتفي بقراءة كتبهم وملاحظة ممارساتهم ومحادثة المخلصين منهم.لذلك لم يتسن لنا أن نجد في كتابات الغزالي أمثلة ملموسة أو نظريات حول ازدواجية الانتماء الديني. فإذا كان بالإمكان أن نخمن إيجاد تعليل نظري لمقاربة من هذا القبيل، فإن الغزالي يقررها في ممارسته للاتجاهات الابتداعية فقط.

لا ريب أن لمنهاج الغزالي نتائج بالنسبة لدراسة غير المسلمين، غير أن مجموع الأبعاد التي يعرض لها تبقى مشروطة بانتمائه الخاص إلى الإسلام. انطلاقا من هذا التقاطع المنهجي نحصل إذن على صورة مستكشف لعقائد الغير وديانته، وممهد لمنهج في علم اجتماع الأديان.

◄ الغزالي مستكشف للأديان:

يعد الغزالي، استنادا إلى تقاطع المناهج، باحثا متفاعلا مع الجماعات التي يدرسها. وهو مدين بمعرفته لدراسته وتجربته ورحلاته التي قام خلالها بالبحث والاستطلاع (الغزالي، القسطاس المستقيم: ٧١). والغزالي مسلم في إيمانه، لا يلاحظ إيمان الآخرين فحسب، بل يذهب كذلك إلى ملاقاتهم حتى يعرفهم. وقد نوه مؤخرا بهذا التفاعل الباحث إبراهيم موسى، الذي يشكل له مصطلح الدهليز كما ذكره الغزالي في المنقذ من الضلال[١٨] مفتاحا معرفيا من أجل فهم نهج الغزالي داخل عالم سمته التعدد والذاتية.

الدهليز، يكتب ابراهيم موسى، فضاء مفعم باللقاءات والتحولات.وهوكلمة فارسية انتقلت إلى العربية و تدل على الحيز الذي يفصل بين البيت وبابه الذي يطل

(١٨) يقع جابر فريد في لبس عندما يترجم دهليز "بالغرفة الخلفية": الغزالي، المنقذ من الضلال: ٣٩

على الخارج. إن اختيار هذا اللفظ يعكس ترنحات الغزالي بين أصوله الفارسية والعربية. يحضر الدهليز كفضاء متاخم؛ فهو بالنسبة للشارع يقع في الداخل وبالنسبة للبيت يقع في الخارج. بمعنى آخر، إنه يقع في الداخل وفي الخارج في آن واحد.[١٩] (ابراهيم موسى، ٢٠٠٥: ٤٨).

ومع ذلك، فإن تعريف ابراهيم موسى للدهليز بالعتبة ينطوي على لبس ما؛ فالدهليز يعني، كما توفق في ترجمته فريد جابر، "غرفة خلفية". إنه، في الواقع، فضاء مغلق لا يمكن أن يرانا من خلاله أحد، ولا يمكن أن نرى من خلاله شيئا. لكن،بصرف النظر عن اللبس الناجم عن الترجمة، والذي يومئ إلى استحالة أن نجعل من الدهليز مفهوما مفتاحا لفهم منهاج الغزالي، نؤكد أن تحليلنا الفيلولوجي يسير في اتجاه قراءة ابراهيم موسى للغزالي، وإثبات تطوير الغزالي لمنهاج متعدد الأبعاد.

لا شك أن الغزالي لا يبرح إزاء غير المسلمين العتبة التي تسمح له بالبقاء داخل الإسلام، لكنه لا يضع أبدا حدودا لمعرفة الجماعات الدينية الأخرى فيحصرها في ما يتحصله من معرفة من كتبها، بل إنه يلاحظ ويسأل ويتحقق من فهمه ويكثر من محاوريه ويدمج الطابع التطوري لعرض العقائد وتطور التعاليم التي تتسربل بها. إنه لا يقتصر إذن على تعليم طلابه في المدرسة التي عين على رأسها، بل يؤسس لمعرفته السوسيولوجية على اللقاء بالآخر، ولعل هذا ما أتاح له تجديد معرفته بالغير وتمحيصها.

إن النتيجة الأولى لاعتناق هذا المنهاج هي مناظرة كبار أساتذة المذاهب المدروسة؛ حيث ينوه الغزالي بتحقيقه لمشروعية مزدوجة: من جهة، اتجاه جماعته الدينية و"علمائها"، ومن جهة أخرى، اتجاه من يدرسهم. في هذه النقطة، يكمن منهاجه في إلقاء الضوء على النقص

---

(١٩) في دراسته للهندسة المعمارية الداخلية للتجمعات اليهودية والعربية في مصر، يقول غواتين عن الدهليز أنه الممر أو السرداب الذي يقود إلى داخل البيت. إنه يدل على الفضاء الذي يحل به الزائر بعد تخطي المدخل الذي يفصل الخارج عن الداخل، لكن دون أن يمكنه من مشاهدة ما يوجد داخل البيت. يتعلق الأمر ببهو أو ساحة:

DovGoitein, Shelomo, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayedin the Documents of the Cairo Geniza, vol. IV : Daily Life, Los Angeles, Univ. of California Press,2000, p. 62.

غير أن شرح معنى الدهليز بالفضاء الذي تكثر فيه اللقاءات مسألة فيها نظر: فالدهليز في واقع الأمر هو فضاء يعمه الصمت والسكون. إنه المكان الذي يهيؤ للقاء أو ينهيه، فضاء للانتظار والتأمل والمناجاة. هكذا فإن الحضور في الدهليز علامة على لقاء لم يتم بعد، لكنه ليس المكان الذي سيتم فيه هذا اللقاء. أنظر (E. Pisani, ٢٠١٢ : ٣٦٣-٣٦٦).

الـذي يعـتري معرفـة المتكلمـين والفقهـاء؛ فطريـق الـكلام لا تـؤدي سـوى إلى معرفـة جزئيـة،لا يجـب علينـا أن نقلـل مـن شـأنها ولا أن نمجدهـا عـلى نحـو مطلـق[٢٠].

لكـن الغـزالي، وقـد سـلك سـبيل المعرفـة مـن الداخـل، يكـون قـد وضـع معايـير النظـرة الموضوعية لدراسـة المذاهـب المخالفـة، وتعيـين الأخطـاء التـي يمكـن أن يقـع فيهـا بعـض مـن ينتمـون إليهـا. وبهـذا يكـون الغـزالي نموذجـا مثاليـا للمجتهـد، الـذي لا يرجـع تألقـه لضلوعـه في العربيـة والعلـوم الإسـلامية فحسـب (الغـزالي، المسـتصفى: 350 ،II)، بـل لبلوغـه معرفـة رفيعـة ودقيقـة تميـز اليـوم العلـوم الإنسـانية.[٢١] هكـذا، فمـن البـين أنـه، فيـما يتعلـق بالحـوار (المحادثـة) الـذي أجـراه مع أحد أفـراد التعليميـة، والمثبـت في القسـطاس المسـتقيم، يشـير إلى الأخطـاء التـي تعـتري طـرق التفكـير والاسـتدلال، التـي يؤسـس عليهـا بعـض أهـل التعليـم معارفهـم (الغـزالي، القسـطاس المسـتقيم: ٦٣)

العبـارة "بعـض أهـل التعليـم" وردت في غـير مـا مـرة خـلال عـرض الغـزالي (مرجـع سـابق: ٦٦). وهـي تشـهد عـلى التمييـز الـذي يقيمـه داخـل الطائفـة الواحـدة بـين مـن يلتـزم منهـم بالتفكـير الـوفي للمبـادئ الأولى ومـن يعـرض نفسـه للضيـاع لأنـه لم يأخـذ في اعتبـاره مجمـوع الـشروط الضروريـة للتفكـير الحـق. لكـن بـصرف النظـر عـن المسـألة المعرفيـة أو الفلسـفية، تنطـوي نظريـة الغـزالي عـلى فكـرة أساسـية مفادهـا أنـه حتـى نحكـم لاهوتيـا أو قانونيـا عـلى جماعـة مـا، لا بـد أن نخضعهـا للمقاربـة السوسـيولوجية. بهـذا المعنـى يكـون الغـزالي قـد بلـور منهاجـا مركبـا، حتـى يحـد مـن مخاطـر المعـارف الملتبسـة والسـطحية ويضمـن موضوعيـة دراسـته.

أكيـد أن منهـاج الغـزالي يتخـذ طابعـا دفاعيـا: فبمعرفتـه لـكل تفاصيـل ودقائـق المذهـب الدينـي المـدروس، يمكنـه كذلـك أن يكشـف عـن زيفـه. وبمعرفتـه الدقيقـة والحقـة لتقليـد دينـي أو فرقـة مـا، يسـعى إلى تسـليط الضـوء عـلى "الحجـة اللازمـة للكشـف عـن أخطـاء هـذا التقليـد أو تلـك الفرقـة" (الغـزالي، المنقـذ مـن الضـلال: ٢٩). لكـن هـذا الطابـع لا ينبغـي أن ينظـر إليـه بمعـزل عـن

---

(٢٠) الغزالي، إحياء العلوم، مرجع سابق، كتاب قواعد العقائد، الفصل الثاني، القسم الأول، ص. ١١٦
وفي المستصفى، يعرف الغزالي المتكلم باعتباره ذلك الذي يسعى إلى إثبات وجود الله وبعث الرسل ودعم الله لهم بالمعجزات حجة على رسالتهم بالبراهين العقلية. هذا فيما يتعلق موضوع الإيمان نفسه بالوحي. الغزالي المستصفى، I، ٢٠١٣، ص. ٦٤

(٢١) يرجع الغزالي هنا إلى التصنيف الذي قام به محمد البصري: محمد ب. علي ب. الطيب البصري(٤٣٦هـ)، المعتمد في أصول الفقه، نقله إلى الفرنسية محمد حميد الله،دمشق، المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، ١٩٦٤، II، ص.٩٢٩-٩٣٢، لكنه يحث المجتهد على التحلي بمزاج جيد. فمنهاج الغزالي يشدد على البعد العلمي والموضوعي للطريقة كلما تعلق الأمر بإصدار حكم على الآخر أو تقييم نقدي له.

إبستيمولوجيته: إذا كانت الحقيقة من الإسلام، فإنه، في كتاب إحياء العلوم، يقر لشريكه في المحادثة حقه في أن يستوضح عن هذه الحقيقة، التي ليست حكرا على من يعلن الإسلام دينه. وبفضل مقاربة سوسيولوجية، يسعى الغزالي إلى التعرف عنها لدى الغير.

لقد بينا، في شأن الفرق الإسلامية، أن منهاج الغزالي يذهب به إلى درجة اعتناق مذهب الجماعة التي يدرسها. وهذا لا يعني أنه يخرج عن مدرسته الفقهية الأشعرية، وإنما يؤكد على أن ازدواجية الانتماء المذهبي هي وحدها ما يسمح بتفحص من الداخل للمذهب، وبلوغ نظرة موضوعية للأمور. هذه الجوانب المنهجية تندرج في إطار منهاج شامل، وهي تهم فقهاء الإسلام.

لقد شهدت الأمة الإسلامية في عصر الغزالي اضطرابات قوية، وسادت الكراهية بين الإخوة في الإسلام بما انتشر من أحكام تكفيرية تخبط خبط عشواء، فتبرئ البعض وتدين البعض الآخر بالمروق والانحراف عن الدين. فلكي يعم السلام الأمة الإسلامية، كان يتعين على الغزالي أن يخفف من صرامة المساطر القانونية التي تقود إلى إدانة مسلم آخر واتهامه بالكفر. وبتأكيده على اللجوء لزوما إلى المنهج السوسيولوجي، يكون الغزالي قد شكك في مصداقية الفقهاء، الذين يتهمهم بإصدار أحكام غير شرعية بسبب معرفتهم الضيقة والجزئية، ومن ثمة الناقصة، بالجماعات التي يصدر في حقها حكم قضائي. هكذا يبدو أن اللجوء إلى المنظور السوسيولوجي، وإدماجه في المنهج القانوني والفقهي، شرط لا غنى عنه كيما يعم السلام والأمن المجتمع الإسلامي. وإذن، فلا يمكن أن نختزله في بعده الدفاعي عن الملة والدين.

في نظر الغزالي، أن تعرف يعني أن تتلافى خطأ الأحكام التي غالبا ما نصدرها في حق من نعدهم، بلا تأن ولا تريث، كفارا ومشركين. على أن النتائج المترتبة عن حكم من هذا القبيل لن تسمح، إذا ما التزمنا بالعدالة، بأن نطلق العنان لمثل هذا التلفيق؛ لأنه إذا "كان اتهام الغير بالكفر يحمل بين طياته خطرا ما، فإن الامتناع عنه يضعنا في مأمن من كل خطر" (الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة : ٧٧-٧٦). وإذن، فوحده الفقيه- القانوني- السوسيولوجي من يحق له أن يصدر حكما من هذا القبيل.

هكذا، إذن، فإن منهاج الغزالي المحكم، الذي يقوم على الملاحظة التجريبية والبحث عن التعمق في العقائد والأديان، يسمح له بالتأسيس المعياري لمبدأ التمييز والتسامح بين المدارس المذهبية. فالمعرفة المعمقة بالمشركين والكفار، بصرف النظر عما يمكن أن تؤدي إليه من

إقصاء، تسمح كذلك بالتحقق من جوانب مشتركة من الحقيقة التي يتقاسمها هؤلاء مع الإسلام. وهي بهذا تؤسس للاهوت منفتح يمنح مشروعية لرؤية مغايرة حول الغيرية الدينية. (E. Pisani, 2014d).

Bibliographie

Sources arabes:

- AL-BAQARI¯ ʻAbdal-Da¯ ’im, 1943, I‘tira¯ fa¯ t al-G˙ aza¯ lı¯ awkayfaarrah˚a al-G˙ aza¯ lı¯ li-nafsihi, Le Caire, Da¯ r al-ku¯ tub al-ahliyya.

- AL-BASRøI¯ Muhøammad b. ʻAlı¯ b. al-Tøayyib, 1964, Al-Mu‘tamad fı¯ usøu¯ l al-fiqh, Édition Høamı¯dulla¯ h, Damas, Institut français du Proche-Orient.

- AL-G˙ AZA¯ LI¯, 1969, Al-Munqidßmin adøala¯ l (Erreur et délivrance), traduction française avec introduction et notes par Farid Jabre, Collection d’oeuvres représentatives, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d’oeuvre, Beyrouth. –, 2013 (1904-1907), Al-Mustasøfa¯ min ʻilmusøu¯ l, Cairo, édition Bu¯ la¯q, Al-matøba‘a al-amı¯riya, 2 vol., Al-Mustasøfa¯ , Riya¯dø, Da¯ r al-hadı¯ al-nabawı¯.

- Abu¯ Høa¯mid al-G˙ aza¯ lı¯ (m. 1111) - 303 –, 1959, Al-Qistøa¯ s al-mustaqı¯m, édition Victor Chelhot, Beyrouth, Imprimeriecatholique. –, 1964, Fadøa¯ ’ihøal-Ba¯ tøiniyyawafadøa¯ ’il al-Mustazøhiriyya, Édition ʻAbdal-Rahøma¯nBadawı¯, Le Caire, Da¯ r al-Qawmiyya. –, 2010, Le critère de distinction entre l’islam et l’incroyance. Interprétation et divergence en islam, Faysøal al-tafriqabaynaal-isla¯mwa-l-zandaqa, texte édité, traduit, présenté et annoté parMustaphaHogga, préface par Jean Jolivet, Collection Études musulmanes, Paris, Vrin, 2010. –, 1269/1853, Ihya’ ʻulu¯mal-dı¯n, édition Bu¯ la¯ q, Le Caire ; 2007, Ihøya¯ ’ ʻulu¯mal-dı¯n, 2 vol., Le Caire, Da¯ r al-Sala¯m, 2012, Riya¯ d, Da¯ r al-Minha¯gˇ , 9 vol. –, 1964, Misˇka¯ t al-anwa¯ r, édition et introduction par ʻAbu¯ al-ʻAla¯ ʻAfı¯fı¯, Le Caire, al-Da¯ ral-Qawmiyya, 1998, Al-Ghaza¯ lı¯’ The Niche of Lights, A parallel English-Arabic text translated, introduced and annotated by David Buchman, Provo, Utah, Brigham Young Univ. Press.

■ IBN MANZøU¯ R, 1955, Lisa¯n al-ʿarab, Beyrouth, Dar Sader, Dar Beyrouth, 12 vol.

■ AL-QUSˇAYRI¯, 1988, Al-Risa¯ latal-qusˇayriyya, éditionMaʿrufZurayq et ʿAlı¯ ʿAbd al-Høamı¯d Baltøagˇ ı¯, Beyrouth, Da¯ r al-H° ayr.

■ AL-SˇAWKANI¯, 1909, Irsˇa¯d al-fuhøu¯ l ila¯ tahøqı¯q al-høaqq min ʿilm al-usøu¯ l, Le Caire.

■ AL-SUBKI, 1906, Tøabaqa¯ t al-Sˇa¯ fiʿiyya al-Kubra¯ , 6 vol., Le Caire.

■ AL-SULAMI¯, 1960, Kita¯bTøabaqa¯ t al-søu¯ fiyya, texte arabe avec introduction et index par Johannes Pedersen.

Sources non arabes:

■ ABD-EL-JALIL, 1956, « Autour de la sincérité d'al-G˙ aza¯ lı¯ » in Mélanges Louis Massignon, Damas.

■ GOITEIN ShelomoDov, 2000, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, Vol. IV : Daily Life, Los Angeles, Univ. of California Press.

■ GOLDZIHER Ignaz, 1916, Stellung der altenislamischenOrthodoxiezu den Antiken

■ Wissenschaften, Berlin, Verlag der Akademie.

■ GRIFFEL Frank, 2009, Al-Ghaza¯ lı¯'s Philosophical Theology, Oxford, Oxford Univ. Press.

■ HERNÁNDEZ Miguel Cruz, 2004, Histoire de la pensée en terre d'islam, Paris, Desjonquères.

- HOGGA Mustapha, 1993, Orthodoxie, subversion et réforme en Islam : G˙ aza¯ lı¯ et les Selju¯ qides, Paris, Vrin.
- LANE Edward, 1863, An Arabic-English Lexicon, London.
- LANDOLT Hermann, « Al-G˙ aza¯ lı¯ and “Religionwissenschaft”. Some notes on the Mishka¯ tal-anwa¯ r for Professor Charles J. Adams » in AsiatischeStudien / Études asiatiques, Zeitschrift der SchweizerischenGesselschaftfürAsienkunde / Revue de la Société Suisse d’études asiatiques, XVI, 1, 1991, p. 19-72.
- MEGHERBI Abdelghani, 1977, La Pensée sociologique d’Ibn Khaldûn, Alger, Entreprise nationale du Livre, 2e édition.
- MOOSA Ebrahim, 2005, Ghaza¯ lı¯ and the Poetics of Imagination, The Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill and London.
- ORMSBY Éric L., 1991, « The Taste of Truth: the Structure of Experience in al-Ghaza¯ lı¯’s al-Munqidh min al-døala¯ l », dansWael B. Hallaq and Donald P. Little, Islamic Studies presented to Charles J. Adams, Leiden, New York City, København, Brill, p. 133-152.
- 304 - Archives de sciences sociales des religions PISANI Emmanuel, 2012, « Bulletin d’islamologie VI », Revue thomiste, 112, p. 347-374. –, 2014a, « Hors de l’islam point de salut ? Juifs, chrétiens et hétérodoxes dans l’eschatologie d’al-G˙ aza¯ lı¯ », MIDEO 30, p. 139-184. –, 2014b, « L’approche humaniste d’al-G˙ aza¯ lı¯ (m. 505/1111) », StudiaIslamica, 109, p. 117-146. –, 2014c, « Herméneutique biblique et christologie de l’Excellente Réfutation de la divinité du Christ du Pseudo al-G˙ aza¯ lı¯ », Revue théologique de Louvain, 45, p. 389-408. –, 2014d, Hétérodoxes et non-musulmans dans la pensée d’al-G˙ aza¯ lı¯, texte de doctorat G. Gobillot, M. Younès (dir.), Lyon III, Univ. catholique de Lyon, soutenance janvier 2014, pro manuscripto.

- ROMPRÉ David, 2000, La sociologie : une question de vision, Paris, Québec, L'Harmattan, Les Presses de l'Univ. Laval.
- WOHLMAN Avital, 2008, Contrepoint entre le sens commun et la philosophie en Islam.

مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨

All rights reserved © 2018