

مواضع پارادوکسیکال غزالی در مواجهه با فلاسفه، اباحه‌گرایان، متصوفه

فروغ‌السادات رحیم‌پور*

چکیده

ابوحامد محمد غزالی از جمله اندیشمندانی است که در طول زندگی پُرفرازونشیب خود به مواجهه‌ی فکری با اندیشه‌های گوناگون پرداخته و برای آنچه صلاح دین و دنیای مسلمانان می‌پنداشت، آرا و عملکرد پیشینیان و معاصران را به چالش کشیده است. او در جای‌جای آثارش، در خصوص چگونگی مواجهه با دیدگاه‌های مقبول و مطرود، ملاک و معیارهای علمی یا اخلاقی را مطرح کرده و گروه‌های مختلف را به پیروی از آن دعوت کرده است. مقاله‌ی حاضر در صدد آزمودن بایبندی خود غزالی به ملاک‌های یادشده است و این امر را با بررسی مواضع وی در برخورد با فیلسوفان و اباحه‌گرایان مسلمان (صوفی‌نمایان) در یکسو و متصوفه در سوی دیگر، به انجام می‌رساند. این مقاله که با روش تحقیق کتابخانه‌ای انجام می‌شود، تلاش دارد تحلیل خود را با مقابل نهادن عین متون و آثار غزالی و استفاده‌ی حداقلی از آثار دیگران ارائه کند و به تعبیری، غزالی را با ترازوی خود غزالی بسنجد. مقایسه‌ی دیدگاه غزالی و نحوه‌ی برخوردش با آراء و افعال سه دسته‌ی یادشده نشان می‌دهد که معیارهای پسندیده‌ای همچون آزاداندیشی، حفظ بی‌طرفی، محافظت بر دماء مسلمین و دوری از جانب‌داری گروه‌گرایانه، در موضع‌گیری‌های وی به‌نحوی دوگانه مطرح بوده و در آثارش انعکاس یافته است.

واژگان کلیدی: ۱. غزالی، ۲. فلاسفه، ۳. اباحه‌گرایان، ۴. متصوفه، ۵. پارادوکسیکال.

۱. مقدمه

حجت‌الاسلام ابوحامد محمد غزالی از جمله شخصیت‌هایی است که زندگی پُرفرازونشیبی را پشت سر گذاشته‌اند. از حوادث و رخداد‌های دوره‌ی حیاتش اثر بسیاری

پذیرفت و در جایگاه یک اندیشمند، هم بر زمانه‌ی خود و هم بر همه‌ی زمان‌های بعد از خود، تا عصر حاضر، اثری عمیق گذاشت. برای او جهان درون و بیرون، متلاطم و متحول بود، اما تحولی که در درونش رخ داد، چنان عظیم بود که تمامی جوانب زندگی شخصی و اجتماعی‌اش را تحت‌تأثیر قرار داد و حیات او را به پیش و پس از این تحول تقسیم کرد. طبیعی و گریزناپذیر است که چنین تحولی باعث شود او پس از این، با اندیشه‌ها و آداب و عاداتی متفاوت با قبل زیست کند.

دوگانگی اندیشه و اتخاذ مواضع مختلف در این تحولات اساسی فکری، امری عادی و متوقع است، اما آنچه در مکتوبات غزالی جلب توجه می‌کند، وسعت دامنه‌ی این دوگانگی‌هاست. او در حوزه‌ی تفکر، بر آزاداندیشی و دوری از جانب‌داری‌های جاهلانه و گروه‌گرایانه، و در حوزه‌ی اخلاق، به مدارا و مراقت با همگان تأکید می‌کند، اما در عین حال، روش یا منش یا دیدگاه کثیری از اندیشه‌ورزان معاصر و متقدم، اعم از فیلسوف، متکلم، مفسر، محدث، فقیه، قاری قرآن و حتی ادیب و شاعر و طبیب را نه تنها نقد، بلکه طرد می‌کند. در این نوشته شواهدی از مواجهه‌ی غزالی با فلاسفه و جمعی از مسلمانان که وی آن‌ها را به اباحه‌گری متهم می‌کند، در مقایسه با مواجهه‌اش با صوفیان، بررسی می‌شود. به مناسبت موضوع، ضروری است که بیشترین تکیه بر عین سخن غزالی باشد، مگر اینکه جهت ایضاح مطلب، شرح بیشتری لازم شود؛ به همین سبب سعی نویسنده بر این است که به کمترین مقدار ممکن، از تحلیل و تفسیر شخصی یا از مطالب سایر غزالی‌پژوهان استفاده کند، با این هدف که جهت‌دهی خاصی بر متون اصلی تحمیل نشود و قضاوت خواننده در دریافت دوگانگی‌های موجود، تنها با تمرکز بر نوشتار خود غزالی حاصل شود.

پیشینه‌ی توجه به تناقضات موجود در آثار غزالی را می‌توان در نوشته‌های برخی از اندیشمندان مشاهده کرد. هانری کربن پس از بررسی مشی فلسفی غزالی در *تهافت الفلاسفه*، تصریح می‌کند که اگرچه همه‌ی کوشش غزالی مصروف اثبات این شده که از طریق استدلال فلسفی نمی‌توان هیچ امری را ثابت کرد، اما خود وی چنین اموری را با استدلال فلسفی اثبات می‌کند (کوربن، ۱۳۷۷: ۲۶۱). سعید شیخ هنگام بررسی تأثیر غزالی در جهان اسلام (شیخ، ۱۳۶۵: ۷۱-۷۳) و ابراهیمی دینانی در مقدمه و در متن اثر خود به نام *منطق و معرفت در نظر غزالی* (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰)، پاره‌ای از دوگانگی‌های غزالی را خاطر نشان کرده‌اند. نویسندگان دو کتاب *حیات فکری غزالی* (کمپانی زارع، ۱۳۹۱) و نقد *غزالی* (یثربی، ۱۳۸۴) نیز در آثار خود به تبیین برخی دیدگاه‌های ناهماهنگ غزالی پرداخته‌اند. همچنین مقاله‌هایی نظیر *ستیهندگی غزالی* (دانش‌پژوه، ۱۳۸۹: ۱۱۹ و ۱۳۶-۱۳۷ و ۱۴۱-۱۴۵) و *غزالی و اخلاق داوری* (اسلامی اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۲۶-۱۴۷) و *جایگاه*

زن در اندیشه‌ی غزالی (رحیم‌پور، ۱۳۹۱: ۷۱-۱۰۰)، باتوجه‌به محور اصلی مطلب خود، به‌مناسبت، نمونه‌هایی از ناهماهنگی‌های اقوام و افعال غزالی را بیان کرده‌اند. مقاله‌ی حاضر برخلاف آثار یادشده که هر یک موضوعی را دنبال کرده‌اند و در ضمن آن، نمونه‌هایی از تناقض‌های غزالی را هم ملحوظ داشته‌اند، بررسی مواضع پارادوکسیکال غزالی در قبال سه گروه منتخب را در جایگاه اصل و بنیان پژوهش قرار داده و شیوه‌ی کاری که برگزیده، محوریت متون غزالی است. این شیوه به خواننده‌ی مقاله امکان می‌دهد که همراه با نویسنده درباره‌ی مسأله‌ی پژوهش، مقایسه و داوری کند.

سخن آخر اینکه در هیچ‌یک از بخش‌های این نوشته، رد یا قبول اصل ایده و استدلال‌های غزالی یا طرف مقابل او مدنظر نیست. این مبحث در جای خود ارزشمند است، ولی نوشتار حاضر تنها ناهماهنگی مواضع غزالی و چندگانه‌اندیشیدن و عمل کردن او را دنبال می‌کند.

۲. توصیه به آزاداندیشی و پرهیز از تعصب فکری

در بخش‌هایی از نوشته‌های غزالی، دعوت به آزاداندیشی و مدارا و قضاوت عادلانه در مواجهه‌ی با گروه‌ها و آرای موافق و مخالف دیده می‌شود. در این قبیل نوشته‌ها، او منحصر دانستن حقانیت در گروه و ایده‌ی خودی را تقبیح می‌کند و به برخورد منصفانه با همگان ترغیب می‌کند. نمونه‌ای از این دعوت در *فیصل التفرقه* به چشم می‌خورد که بر آزاداندیشی تأکید می‌کند و می‌گوید اگر به فرض، کسی به مذهب اشعری گرایش دارد و مخالفت با آن را کفر جلی می‌داند، جا دارد از او سؤال شود که از کجا فهمیدی که حق در مذهب اشعری منحصر است و چگونه به پشتوانه‌ی این فهم، مثلاً باقلانی را تکفیر می‌کنی؟ غزالی تصریح می‌کند که اگر کسی حق را فقط از آن یکی از صاحب نظران بداند، به کفر و تناقض نزدیک شده است؛ به کفر نزدیک شده چون با چنین اعتقادی، صاحب نظر یادشده را در جایگاه نبی معصوم قرار داده و ایمان و کفر افراد را برحسب موافقت یا مخالفت با او ثابت کرده است؛ و به تناقض نزدیک است چون هر صاحب نظری، تفکر و اندیشه را واجب و تقلید را حرام می‌داند. او در ادامه تأکید می‌کند که اگر صاحب نظری از سر روشن‌بینی، از پیروان خود بخواهد که قبول دیدگاه او را منوط به دلیل کنند، ولی ایشان را مقید کند که فقط دلایل مقبول او را بپذیرند، باز هم آن‌ها را به تقلید دعوت کرده است. اگر قبول اعتقادی منوط به قبول استدلال باشد، باید فرد در پذیرش یا رد استدلال هم آزاد باشد، نه اینکه مجبور باشد استدلال خاصی را بپذیرد؛ چراکه این عمل هم شیوه‌ی دیگری از اجبار به قبول و نوعی تقلید است، نه آزاداندیشی (غزالی، ۱۴۱۳: ۱۹-۲۳).

در *الاقتصاد فی الاعتقاد* نیز همین موضع گیری تکرار می شود و غزالی خاطر نشان می کند که بسیاری هستند که هر گروه و فرقه ای را که غیر از گروه خودشان باشد، تکفیر و انکار می کنند، اما حق این است که حکم به تکفیر دادن، باید تابع ملاک و ضوابطی باشد که یا با ادله نقلی، یا با دلالت عقلی و اجتهاد و استنباط به دست آمده است (پس تابع ملاک یا میل و خواست های فردی و گروهی نیست). مباح دانستن جان و مال افرادی که شهادتین می گویند و به قبله ی مسلمانان نماز می خوانند، خطاست و اگر به خطا، هزاران کافر کشته نشوند، بهتر است تا اینکه چند قطره از خون مسلمانی به خطا ریخته شود (غزالی، ۱۴۲۴: ۱۳۳-۱۳۵). در عباراتی از *فیصل التفرقه* نیز به نیکویی تمام، تکفیر کردن تقبیح می شود؛ از جمله با این عبارت: «هرگاه در کفر بودن چیزی دچار تردید شدی، توقف (در حکم راندن)، بر تکفیر کردن اولویت دارد و مبادرت کردن به تکفیر، بر طبایعی غالب است که جهل بر آن ها غلبه کرده باشد» (غزالی، ۱۴۱۳: ۶۶). بر خواننده ی محقق روشن است که *الاقتصاد فی الاعتقاد* اثری است که در دوره ی اول حیات علمی غزالی (۴۶۵ - ۴۸۷) نوشته شده و *فیصل التفرقه* متعلق است به دوره ی دوم که دوره ی عزلت اوست (۴۸۸ - ۴۹۹) و در هر دو این ها یک مطلب و یک مدعا دنبال شده است. متنی در *المنقذ من الضلال* که از مکتوبات دوره ی سوم حیات او (۴۹۹ - ۵۰۵) است، سومین سند برای تأکید غزالی بر آزاداندیشی و پرهیز از تعصب ناروای گروهی و فرقه ای و به دنبال آن، تکفیر و تحریم است. در این کتاب، وی هنگام نقل و بررسی برخی آرای فلاسفه، هشدار و تحذیر می دهد که نباید ملاک باطل یا حق شمردن یک سخن را گوینده ی آن قرار داد؛ چراکه تنها بی خردان هستند که حق و باطل را با افراد می سنجند، نه افراد را با حق و باطل. خردمندان به سخن امیرالمؤمنین علی (ع) اقتدا می کنند که فرمود: حق را با مردان نشناس، بلکه حق را بشناس، آنگاه اهل حق را خواهی شناخت! پس انسان صاحب خرد و عقل، به متن گفتار و اصل مطلب می پردازد؛ اگر صحیح و مطابق واقعیت بود، می پذیرد (قطع نظر از اینکه گوینده اش چه کسی باشد) و اگر غلط و باطل بود، رد می کند (غزالی، بی تا: ۵۸۸)؛ اگرچه گوینده ی آن، دوست، مراد، مرید، هم نظر، یا هم گروه و هم مسلک او باشد.

۳. برخورد غزالی با اندیشه ی غیر خودی

۳.۱. فلاسفه

موضع گیری غزالی در مقابل فلاسفه از موضع گیری های مشهور اوست. در *تهافت الفلاسفه*، برخورد او با فلاسفه، برخوردی غلیظ و شدید است و این نحوه ی برخورد، تا پایان حیات او نیز دیده می شود. در این کتاب، بعد از شرح و تفصیل برخی آرای فلاسفه و

باطل دانستن همه‌ی آن‌ها، اعتقاد ایشان به این سه مسأله را هم نادرست می‌داند، هم کفرآمیز: ۱. اعتقاد به قدم عالم؛ ۲. نفی علم خداوند به جزئیات؛ ۳. نفی معاد جسمانی. غزالی در انتهای کتاب، از زبان گوینده‌ای ناشناس سؤال می‌کند که اگر فلاسفه چنین عقایدی دارند، آیا بر کفر آن‌ها و وجوب قتل هرکسی که به اعتقادات ایشان بگراید، حکم قطعی می‌دهی؟ و خود در مقام پاسخ تصریح می‌کند که سخن فلاسفه در این سه مسأله، کفر صریح است و نمونه‌هایی هم در اعتقاداتشان وجود دارد که بدعت است و از نظر کسانی که مبتدعان را تکفیر می‌کنند، کافر به شمار می‌روند (غزالی، ۱۹۷۲: ۳۰۷-۳۰۹). در *الاقتصاد فی الاعتقاد* نیز آنجا که می‌خواهد گروه‌هایی را مشخص کند که باید تکفیر شوند، به فلاسفه (مسلمان) می‌پردازد و معتقد است ایشان گرچه به وجود صانع و نبوت پیامبر اکرم (ص) و حقانیت سخنان ایشان ایمان دارند، اما چون در سه مسأله‌ی یادشده نظری خلاف پیامبر (ص) و قرآن دارند، تکذیب‌کننده‌ی ایشان محسوب می‌شوند و دیدگاهشان کفر محض و جلی به‌شمار می‌رود (غزالی، ۱۴۲۴: ۱۳۴-۱۳۵). سلیمان دنیا در تعلیقه‌ای که بر بخش مذکور نوشته، از این موضع‌گیری غزالی اظهار شگفتی می‌کند و معتقد است او در مواضع دیگر، در مسأله‌ی کفر و ایمان نهایت احتیاط را داشته و گفته هرکس مسلمانی را تکفیر کند، کافر است و مردم را از اینکه حتی لفظ کفر را به زبان آورند، بر حذر می‌دارد. او به دوگانگی دیدگاه تکفیر‌گرایانه *تهافت الفلاسفه* با *فیصل التفرقه* توجه می‌دهد و با ذکر عباراتی از *فیصل التفرقه*^۲، غزالی را فردی بلندنظر و اهل تسامح معرفی می‌کند و در خاتمه‌ی این بحث نتیجه می‌گیرد که غزالی سخت‌گیر *تهافت الفلاسفه*، غیر از غزالی سهل‌گیر *فیصل التفرقه* است^۳ (دنیا، ۱۹۷۲: ۳۰۹-۳۱۱). در اینجا پس از تأیید دوگانگی مدنظر سلیمان دنیا، می‌افزاییم که حتی غزالی بخشی از *فیصل التفرقه* نیز غیر از غزالی بخش دیگر همین کتاب است. برای اثبات این مدعا کافی است همان بخش از سخن غزالی در *فیصل التفرقه* را که سلیمان دنیا به آن استناد کرده، در مقابل بخش دیگری از این کتاب قرار دهیم که پس از بیان اعتقاد فلاسفه به معاد روحانی و نفی معاد جسمانی^۴، فلاسفه را زندیق مقید می‌خواند. او زندقه‌ی مقید را با این اوصاف تعریف می‌کند: اثبات معاد عقلی در کنار نفی لذات و آلام حسی و اثبات صانع در کنار نفی علم تفصیلی خداوند به امور، سپس می‌گوید در زندقه‌ی مقید، نوعی اعتراف به صدق انبیا وجود دارد (غزالی، ۱۴۲۴: ۵۶-۵۷).

بر ما روشن نیست که غزالی چرا رویه‌ی آن فیلسوفان در خصوص معاد جسمانی را موجب تکفیر آن‌ها می‌داند، درحالی که طبق ملاک خودش، ایشان به وجود صانع و به اصل معاد قائل‌اند و اعتراف به صدق انبیا دارند، ولی در مقابل، مثلاً معتقد است که اعتقاد اشاعره

در اثبات فوقیت برای خداوند و نیز اثبات استوای خدا بر عرش را نباید بر تکذیب گفتار رسول خدا(ص) حمل کرد و نباید ایشان را تکفیر کرد؟ نکته‌ی دیگری که شایسته است به آن توجه شود، این است که ملاک صحت و سقم یک نظریه، با استناد به تصریح خود غزالی که پیش از این آوردیم، نباید مقبولات، مطلوب‌ها، برهان، یا روش استدلال یک فرد یا گروه خاص باشد و نباید حق و باطل بودن، در مطابقت با فهمی معین و مشخص سنجیده شود؛ برهمن‌مبنا، در بحث معاد جسمانی و حشر بدن نباید از دو نکته غفلت کرد: اول اینکه نظریه‌ی غزالی درباره‌ی بدن اخروی و کیفیت معاد جسمانی (اعتقاد به اعاده‌ی مجدد بدن معدوم‌شده) تنها یکی از توضیحاتی است که برای وقوع معاد جسمانی ارائه شده است و استدلال وی برای این مطلوب، نزد برخی از فلاسفه (اعم از متأخر و متقدم) مردود و مخدوش شمرده شده است؛ دوم اینکه تنها ملاک اعتقاد فلاسفه به معاد جسمانی، برهان و استدلال عقلی و فلسفی نیست و فیلسوفی مثل شیخ‌الرئیس که در *اضحویه* از مبرهن‌بودن حشر بدن دنیوی بحث کرده و به نقد آن پرداخته، در مواضع دیگری، نظیر *الهیات شفا* (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۶۰) و *نجات* (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۶۸۱)، با استناد به قول صادق مصدق، یعنی پیامبر اکرم(ص)، معاد جسمانی را جزء ضروریات دین اعلام کرده و تصریح کرده است که به تحقق ثواب و عقاب جسمانی، باور راسخ دارد. در دو نمونه‌ی دیگری هم که غزالی فلاسفه‌ی مسلمان را تکفیر کرده، وضع به همین منوال است: در بحث علم خداوند به جزئیات، ابن‌سینا در برخی آثار، از جمله *نمط هفتم/شارات*، نظریه‌ی خود در اثبات علم باری تعالی به جزئیات را بیان کرده و بر نحوه‌ی تحقق این علم استدلال آورده است (ابن‌سینا، ۱۹۴۹: ۳۰۷/۳-۳۱۱). در مبحث قدم عالم نیز باید گفت چون غزالی خود به حدوث عالم معتقد است و ازلیت و قدم (زمانی) را وصفی مختص خداوند می‌داند (غزالی، ۱۹۷۲: ۸۹-۱۳۵)، اعتقاد به خلاف این رأی را مخالفت با رأی همه‌ی مسلمانان و تکذیب پیامبر(ص) می‌شمارد، این در حالی است که قبل و بعد از او، برخی فلاسفه‌ی مسلمان در عین اعتقاد به بی‌همتایی ذات باری تعالی، به قدم زمانی عالم قائل شده‌اند و ملاک تمایز خداوند از غیر را امور دیگری نظیر قدم ذاتی (وجود بالذات) دانسته‌اند، نه قدم زمانی (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳/نمط ۵، ۶۷-۸۳ و ۱۲۷-۱۳۸)؛ پس این ادعا که ازلیت و قدم عالم نظر هیچ‌یک از مسلمانان نیست، چیزی نیست جز ملاک قراردادن فهم و باور شخصی (برای قضاوت درباره‌ی دیگران) و این همان بود که غزالی از آن نهی می‌کرد.

آخرین برخورد دوگانه‌ای که از غزالی در مواجهه‌ی با فلاسفه می‌آوریم، آنجاست که از یک‌سو جویندگان علم را از اظهارنظر بی‌مطالعه پرهیز می‌دهد و از مقابله‌ی اندک‌دانشان با علمای مبرز منع می‌کند، اما از سوی دیگر، خود، به‌نوعی به آن مبادرت می‌ورزد:

غزالی حماقت را یکی از اقسام چهارگانه‌ی جهل و نوعی بیماری علاج‌ناپذیر می‌شمرد و معتقد است که نشانه و ملاک حماقت این است که کسی دو سه روزی به تحصیل علمی مشغول شود و در این حال، به علمایی اعتراض و اشکال کند که عمر خود را صرف تحصیل آن علم کرده‌اند. چنین شخصی نمی‌داند که اعتراض یک متعلم و محصل خرد به عالمی بزرگ، دلیلی جز جهل و فقدان علم و معرفت ندارد. او نه قدر و جایگاه واقعی خود را می‌شناسد و نه قدر و شأن آن عالم را؛ بجاست که از چنین کسی اعراض شود و به پاسخ‌گویی به او اعتنایی نشود (غزالی، بی تا الف: ۱۸۹-۱۹۰). آیا غزالی به این ملاک پایبند مانده است؟ برای یافتن پاسخ، برخورد او با فلاسفه را به آزمون می‌گذاریم. غزالی در کتب خود به بزرگان فلسفه، اعم از فلاسفه‌ی یونان (نظیر سقراط و افلاطون و ارسطو) و فلاسفه‌ی مسلمان (نظیر فارابی و شیخ‌الرئیس) تاخته و عموم آرای ایشان را ناصواب و باطل شمرده؛ پس بجاست که تأملی درباره‌ی احاطه و عمق دانش فلسفی او، از زبان خودش، صورت گیرد تا هماهنگی عمل وی با گفتارش سنجیده شود:

غزالی با ارائه‌ی قاعده‌ای کلی، به روش کسب آگاهی برای نقد و مقابله با هر شاخه از علم اشاره می‌کند که مطابق آن، مراحل‌ی که لازم است هر فرد برای نیل به چنین توانمندی‌ای طی کند، به‌ترتیب چنین است:

۱. آن علم را به‌خوبی بیاموزد؛
 ۲. با داناترین و برترین علمای آن رشته برابری کند؛
 ۳. از مرزهای آن علم عبور کند؛
 ۴. به دقایقی از آن علم برسد که حتی علمای طراز اولش هم به آن نرسیده‌اند.
- غزالی ادعا می‌کند که هیچ‌یک از دانشمندان اسلامی را ندیده که درباب فلسفه، در این جهت توفیقی داشته باشد و به‌همین سبب، خود دست به‌کار شده است. سپس توضیح می‌دهد که بدون مراجعه‌ی به استاد و با مطالعه‌ی مستقیم کتب فلسفی، در زمانی کمتر از دو سال، به دقایق این علم مسلط شده و به منتهای دانش‌های فلاسفه دست یافته است. اشتغال اصلی وی در این دوره، تألیف کتابی در علوم شرعی و تدریس (برای حدود سیصد دانشجو) بوده و لذا تنها در اوقات فراغت به تحصیل فلسفه می‌پرداخته است (غزالی، بی‌تا و: ۵۸۳). غزالی حاصل این تحصیل خودآموز را چنین بیان می‌کند: «... به علت تسلط و ژرف‌نگری که در شناخت فلسفه و تصوف و باطنی‌گری و عالم‌نمایان و دانش‌های مربوط به آن‌ها داشتم، رسواکردنشان برایم از نوشیدن آب آسان‌تر بود» (همان: ۶۰۳). با ملاحظه‌ی روش مطالعه‌ی فلسفی غزالی که خود وی شرح داده، روشن می‌شود که تسلط و ژرف‌نگری او در این علم، حاصل گذران مراحل زیر است:

۱. مطالعه‌ی مستقیم کتب فلاسفه‌ی بزرگ یونانی و مسلمان، بدون مراجعه به استاد (به صورت خودخوان)؛

۲. مطالعه‌ی تمام علوم فلسفی موردنیاز، در زمانی کمتر از دو سال.

از نظر دور نداریم که مطابق سخن غزالی، او در این مدت، اشتغالات فراوان علمی داشته و علاوه بر این، مانند هر فرد دیگری، عهده‌دار گذران زندگی خانوادگی و معیشت روزمره هم بوده است. حال اگر با یک جمع‌بندی ساده، تنها به مجموع زمان معقولی بیندیشیم که غزالی در این یک سال و اندی می‌توانسته به فراگیری خودآموز فلسفه اختصاص دهد، آیا می‌توانیم بپذیریم که چنان ادعاهایی درباب تسلط تام و تمام به فلسفه، معادل شدن با سرآمدان آن و بلکه گذر از حد دانایی ایشان و حتی فراتر از این، گذر از مرز آن دانش تحقق یافته و او چنان به فلسفه مسلط شده که رسواکردن همه‌ی آن فیلسوفان برایش از نوشیدن آب آسان‌تر شده باشد و در جایگاهی قرار گرفته باشد که بتواند اکثر قریب به اتفاق آرای فحول و اعظامی نظیر فارابی و ابن‌سینا را رد و خود ایشان را به طور قاطع تکفیر کند؟ به نظر می‌رسد از دوگانگی میان آنچه درباره‌ی تسلط خود بر فلسفه می‌گوید و آنچه در خصوص کم‌دانشی و برخطابودن بزرگان نام‌آور فلسفه آورده، نتوان چشم پوشید. همچنین میان آنچه نشانه‌های حماقت در برخورد با عالمان برشمرده و آنچه روش و منش خود در برخورد با عالمان فیلسوف اتخاذ کرده، دوگانگی آشکاری وجود دارد که در آنچه آوردیم، به خوبی مشهود است.

۳.۲. اباحه‌گرایان (صوفی‌نمایان)

اباحیه^۶ از گروه‌هایی هستند که غزالی بخش‌هایی از آثار خود را به مقابله‌ی با آن‌ها اختصاص داده است. نظر وی در اطلاق این عنوان، به مسلمانانی معطوف است که با ظواهر شریعت و حلال و حرام آن، با بی‌مبالاتی برخورد می‌کنند و به طور خاص، بر جمعی که به گفته‌ی او «صوفی‌نما» هستند، نه صوفی واقعی، متمرکز شده است. غزالی این دسته را فرقه‌ای بدتر از همه‌ی گمراهان در امر شریعت و حتی بدتر از کفار می‌شمرد؛ زیرا معتقد است عامل گمراهی اباحیه، جهل و خطا و شبهه نیست، بلکه حماقت کارشان را به اینجا رسانده است و لذا علاجشان هم ناممکن است. از نظر وی، در مجموع چهار سبب و راه نجات برای آدمیان وجود دارد که این جماعت باب هر یک را با توجیه و تدلیسی بر خود بسته‌اند:

۱. مراجعه به علما: مقدمه‌ی آن، تکریم جایگاه علم است، ولی شیطان به ایشان چنین وانمود کرده که علم حجاب است و علما محجوب‌اند به علم خویش و کار ما نه به علم برآید، نه به ذوق و نه به قلم، بلکه به قدم (عمل) صورت می‌پذیرد؛

۲. بیان استدلال و حجت: این‌ها هر استدلال و حجتی را جدل می‌خوانند و می‌گویند این امور با جدل حل نمی‌شود؛

۳. دل‌شکستگی ناشی از ارتکاب خطا که موجب می‌شود شخص خطاکار به سمت توبه و استغفار میل کند: این جماعت به القای شیطان، خطا و فساد و فسق خود را گناه نمی‌شمردند، بلکه آن را عبور از شریعت و سیر در وادی حقیقت می‌شمارند؛

۴. شنیدن ملامت و سرزنش مردم به کسی که در ظواهر شریعت لابلایی و بی‌قیدوبندی است (این سرزنش گرچه تلخ است، اما باعث می‌شود که شخص از راه باطل خود برگردد): اباحتیان بر خود فرض (و واجب) کرده‌اند که ظواهر شریعت را به‌طور کامل رعایت کنند، لذا از این بابت ملامتی نمی‌شنوند و در نتیجه، از راه و کار خود دست برنخواهند داشت. شیطان ایشان را بر آن داشته که از هر جهت، ظواهر دین را رعایت کنند؛ از جمله اینکه صورت ظاهر خود را با مرقع و سجاده آراسته کنند، کلمات و عبارات خود را مشابه گفتار مشایخ دین انتخاب کنند، همانند بزرگان و اکابر (صوفیه‌ی متدین) به سماع مشغول شوند، همچون ایشان از خود بی‌خود شده، نعره زنند، یا بنشینند و سر به گریبان فرو برند (غزالی، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۳ - ۱۶۰).

در فضایل الانام دیدگاهی مشابه دیدگاه پیش‌گفته دارد و با تاختن بر صوفیان اباحتی، مهر ضلالت ابدی و عدم هدایت قطعی بر پیشانی حال و آینده آنان می‌زند: «شیطان... از کار ایشان فارغ شد و دانست که بعد از این نیز به صلاح نیایند و قابل علاج نباشند... به حقیقت باید دانست که این قوم بدترین خلق‌اند و بدترین امت‌اند و علاج ایشان مأیوس است و با ایشان مناظره کردن و ایشان را نصیحت گفتن سودی ندارد... قلع و قمع و استیصال ایشان و ریختن خونشان واجب است و اصلاحشان جز از این طریق نیست؛ که: *یفعل الله بالسيف والسنان ما لا یفعل بالبرهان*» (غزالی، ۱۳۳۳: ۸۷). در *کیمیای سعادت* آن‌ها را کافر می‌خواند و بر آن است که خونشان حلال است (غزالی، ۱۳۷۱: ۳۰۹/۲). در *فیصل التفرقه* باز هم جلوتر می‌رود و می‌گوید صوفی اباحتی بدتر از کفار و خطرناک‌تر از اباحتی مطلق است و در جواز قتل او شکی نیست و کشتن او بهتر از کشتن صد کافر است (غزالی، ۱۴۱۳: ۶۴-۶۵). آنچه غزالی در آثار خود برای تقبیح و تشنیع اباحتی‌گری آورده آشکارا با بخش‌های دیگری از سخنان او منافات دارد. تنافی و دوگانگی‌های موجود را می‌توان در چند محور زیر دنبال کرد:

الف) غزالی در مواضع متعدد از جمله در *احیاء علوم‌الدین*، به شدت از قضاوت در مورد عاقبت دیگران نهی می‌کند، علم (و حکم) در مورد خاتمت امر اشخاص را مختص خداوند می‌داند و اطمینان و قطع به استمرار یافتن ایمان یا کفر کنونی هر فرد تا آخر عمر وی را

باطل و نادرست می‌شمارد (غزالی، بی‌تا: ۳/ ۳۶۴). در *بدایه الیه* هم می‌گوید: «خیر و نیک، کسی است که در آخرت نزد پروردگار، خیر و نیک محسوب شود و این، غیب و متوقف بر خاتمه کار هر کس است...یقین و ایمان کنونی، منافاتی با تغییر اعتقادات در آینده ندارد چرا که خداوند مقلب القلوب است» (غزالی، بی‌تا ج: ۴۲۰). جای شگفتی است که غزالی به‌رغم توصیه‌های صریح و روشن به پرهیز از قضاوت در مورد دیگران، به خصوص در مورد کفر و ایمان افراد، خلاف توصیه خود عمل کرده و مهر گمراهی همیشگی بر پیشانی اباحه‌گرایان زده و حتی از عاقبت کار آن‌ها خبر داده است. روشن نیست او چگونه اطمینان یافته که این‌ها تا آخر عمر تغییر نمی‌کنند و از کجا به یقین رسیده که از شمول رحمت و هدایت خداوند هم خارج‌اند؟ گویا از غیب خبر دارد و از خاتمه کار تک‌تک ایشان و از معامله خداوند با آن‌ها و نیز از جایگاه اخرویشان مطلع شده است.

چنان‌که آمد، از دید غزالی یکی از خطرهای اباحه‌گرایی نظیر صوفی‌نمایان این است که در ظاهر، به آداب شریعت پایبندی نشان می‌دهند، اما در خلوت یا مجامع خصوصی، برخلاف احکام شرع عمل می‌کنند. در اینجا دو نکته تأمل‌برانگیز وجود دارد: نکته‌ی نخست آنکه مادام که جماعتی ظواهر شریعت را رعایت کنند و مردمان، در عین خلاف آن‌را مشاهده نکنند، باید ایشان را مسلمان شمرد و کندوکاو از باطن آن‌ها نه‌تنها لازم نیست، بلکه به مصداق آیه‌ی «لا تجسسوا» (حجرات: ۱۲) جایز نیست، تا چه رسد به حکم کردن به کفر و مباح کردن خون و مالشان. غزالی چنان‌که پیش از این آوردیم، در برخی نوشته‌های خود همین موضع را برگزیده و به دیگران هم تعلیم داده و بر رعایت آن تأکید کرده، اما در برخی نوشته‌های دیگر و در برخورد با گروه‌هایی که منتقد آن‌ها بوده، به‌نحو متفاوتی عمل کرده است.

نکته‌ی دوم آنکه در این نمونه‌ها، تشخیص سره از ناسره به‌آسانی میسر نیست و پی‌بردن به اینکه شخص آراسته‌ی به ظواهر شریعت، در باطن و درون، بی‌ایمان و کافر است یا در دل و جان هم مؤمن و باورمند است، اگر نگوییم غیرممکن است، دست‌کم بسیار دشوار و خطیر است. تحلیل نویسنده‌ی کتاب دو مجدد در این باب، از جمله تحلیل‌های مناسب این مقام است؛ آنجا که در نقد رساله‌ی *در بیان حماقت اهل اباحه* می‌نویسد: «مسأله‌ی فرقه‌های غیرمتشرع در قرن‌های چهارم و پنجم و ششم، مسأله‌ی حادی بوده است... نه تعداد تقریبی و نه هویت دقیق این فرقه‌ها بر ما روشن است و نه عقاید و آداب و رسوم هریک. مخالفان این فرقه‌ها، مانند غزالی، همه‌ی آن‌ها را به یک چوب می‌رانند و همه را زندیق و اباحتی می‌خوانند... صوفیانی که مطابق آداب و رسوم اهل سنت عمل نمی‌کردند (که دیدگاه منتخب غزالی بود)، یا عقایدشان با آن‌ها تفاوت داشت، بدعت‌گذار و اباحتی

خوانده می‌شدند، ولی میان فرقه‌هایی که اباحتی خوانده می‌شدند، مسلماً تفاوت‌هایی وجود داشته است. احتمالاً بعضی از ایشان ملامتی بوده‌اند که فقط وانمود می‌کردند که رعایت احکام شرع را نمی‌کنند. انحراف فرقه‌های دیگر از احکام شرع نیز مسلماً یکسان نبوده است...» (پور جوادی، ۱۳۸۱ الف: ۱۳۵).

در راستای همین بحث و به مناسبت ذکری که در متن بالا از ملامتیه به میان آمد، بجاست که میان نحوه‌ی برخورد غزالی با ایشان و برخوردش با آن‌ها که صوفی‌نما می‌نامید هم مقایسه‌ای انجام شود. ملامتیه به جمعی از صوفیان گفته می‌شود که عمل نیک و خیر را از مردم نهان می‌کنند و در ظاهر، خود را بدکردار و بی‌مبالات و غیر پایبند به شریعت نشان می‌دهند. غزالی با توصیفی آمیخته با احترام و تکریم به ایشان، می‌نویسد ملامتی آن است که خیر را ظاهر نمی‌کند و شر و بدی را مخفی نمی‌دارد؛ چون در رگ و ریشه‌ی او صدق و اخلاص جاری است و به‌همین سبب مایل نیست که کسی (جز خداوند) از حال و عمل وی آگاه شود. از کتمان عمل صحیح و خیر خود لذت می‌برد و از ظاهرشدن آن به همان اندازه وحشت دارد که گناهکار از آشکارشدن گناهش وحشت دارد (غزالی، بی‌تا د: ۱۱۲-۱۱۳). از نگاه او اعمال ظاهری خلاف شرعی که ملامتیان در منظر عموم انجام می‌دهند، برای آن است که اخلاصشان حتی به رؤیت خلق آلوده نشود و تنها نقدی که به ایشان دارد، آن است که باید از این مرتبه‌ی اخلاص هم به درآیند و از قید قضاوت خلق هم آزاد و رها شوند و مانند صوفیان، به هیچ‌یک از دو طرف نظردادن یا ندادن خلق اعتنایی نداشته باشند.

در مقابل این تکریم و حرمت‌گذاری به ملامتیه و حمل تظاهرات خلاف شریعتشان بر شوق به اخلاص و دوری از ریا، با فتوای شمشیر و حکم او به قتل صوفیانی مواجهیم که اباحه‌گرایانه عمل می‌کنند. راهکار غزالی برای مقابله با جماعت اباحه‌گرا آن است که ابتدا به تقید به اسلام دعوت شوند و به شبهاتشان پاسخ گفته شود؛ اگر پذیرفتند، نجات می‌یابند، ولی چنان‌که از پذیرش امتناع کردند، باید با شمشیر با آنان سخن گفت؛ چراکه به اجماع همه کافرند و حکمشان حکم مرتد است: «بلکه ریختن خون یکی از ایشان فاضل‌تر است از ریختن خون هزار گبر و جهود و ترسا از دیار ترک و هند؛ چه، آن قوم اگرچه کافرند، اما خلق خدای را تباه نمی‌کنند... ولی در این هر یکی، خلق بسیار تباه می‌شوند... پس شر و شومی این قوم متعدی است... و بر سلطان وقت واجب است خون ایشان ریختن و روی زمین از ایشان پاک کردن و این را بزرگ‌ترین قربات دانستن» (غزالی، ۱۳۸۱ ب: ۴-۲۰۶). جای دیگر می‌نویسد: «ای عوام خلق! اعتقاد در اهل تصوف تباه مکنید که ایشان بهترین خلق‌اند، ولی این قوم (صوفی‌نمایان) دزدان‌اند که مرقع پوشیده‌اند، نه صوفیان. ای سلاطین!

کفارت فسق خود بدان توانید کرد که هر مرقع‌داری که از وی فسق معلوم شد، چون شراب‌خوردن و غیر آن، وی را بگیرید و بر دار کنید» (غزالی، ۱۳۸۱ ج: ۱۴۵)؛ نیز: «این قوم بدترین خلق‌اند و بدترین امت‌اند و علاج ایشان، مأیوس... و قلع‌و‌قمع و استیصال ایشان و ریختن خونشان واجب است و جز از این، طریقی نیست در اصلاح ایشان که یفعل الله بالسیف و السنان ما لایفعل بالبرهان» (غزالی، ۱۳۳۳: ۸۷)؛ نیز: «چنین قومی کشتنی‌اند و کافران‌اند و خون ایشان به اجماع امت حلال است» (غزالی، ۱۳۷۱: ۲/ ۳۰۹).

۴. غزالی و صوفیان

غزالی صوفیان را به‌تمامه و درست، آینه‌ی ایمان و اخلاص، معیار و ملاک دیانت و تجلی شریعت حقه می‌داند و معتقد است که این جماعت مجمع اوصاف، افعال، اخلاق و اقوال پسندیده و نیک‌اند و خلاف شریعت، خلاف مروت و خلاف حق و حقیقت از آن‌ها صادر نمی‌شود. آثار غزالی به‌ویژه آنچه پس از تغییر درونی نوشته، مملو از مدح غلوآمیز صوفیه است و این امر آن‌قدر صریح و روشن است که از هر تفسیری بی‌نیاز است. یکی از شواهد بارز این سخن، در *المتقن من الضلال* است؛ وقتی که پس از آزمودن گروه‌های مختلف و نفی و طرد آن‌ها، طریقی صوفیان را تنها طریقی پسندیده می‌یابد و چنین توصیفشان می‌کند: «به یقین دریافتم که صوفیان از پیشتاژان خلق به‌سوی خدا هستند. سیرتشان نیکوترین سیرت‌ها و راهشان درست‌ترین راه‌ها و اخلاقشان پاکیزه‌ترین اخلاق‌هاست؛ بلکه باید گفت اگر خرد خردمندان و حکمت حکیمان و دانش دانشمندان دینی را گرد آرند تا بتوانند با آن چیزی از سیرت و اخلاق خود را عوض کنند و بهتر از آن را به‌جایش نهند، هرگز نتوانند. همه‌ی حرکات و سکانات ظاهر و باطنشان مقتبس از نور چراغدان نبوت است» (غزالی، بی‌تا و: ۵۹۷).

غزالی حتی از موضوعاتی که جوامع مسلمان همواره به فاعل و قائل آن سوء ظن داشتند و متشرعان آن را طرد و نفی می‌کردند (مانند مجالس سماع و حواشی آن؛ نظیر رقص، خرقه‌دریدن و غیره)، هم دفاع تمام‌عیاری به عمل آورده و هم از دیگران خواسته که از بدگمانی به فاعل و قائل آن موضوعات پرهیز کنند. او در پاسخ به شبهه‌ی کسانی که معتقدند سماع به دلیل ایجاد خوشی و طربناکی حرام است، می‌گوید سماع را نباید به سبب آنکه خوش است، حرام دانست. هیچ خوشی‌ای به‌خاطر فرح‌انگیزی‌اش حرام نشده، بلکه به‌خاطر ضرر و فساد است که در آن بوده، حرام خوانده شده؛ سماع و آواز خوش، چیزی در درون آدمی ایجاد نمی‌کند، بلکه آنچه را در دل دارد، بیدار می‌کند. دل صوفی و عارف از تعلقات دنیوی خالی است و این خصلت نکوهیده در خلقت ایشان نیامده است (غزالی،

(۱۳۷۱: ۴۷۵/۱). به روشنی، این مدعا که «خصلت علاقه به دنیا در خلقت صوفیه نیامده»، ادعایی بزرگ و اثبات‌ناپذیر است و این مدعا حتی در خصوص انبیای الهی نیز به این شکل مطرح نشده، بلکه آن بزرگواران به سبب غلبه بر تعلقات دنیوی و نه به سبب خلوص ذاتشان از چنین خصلتی، مدح و ستایش شده‌اند؛ به تعبیر دیگر، غزالی در ستایش صوفیه تا آنجا پیش رفته که ذات و سرشت ایشان را از دیگر آدمیان متفاوت در نظر گرفته است. در جای دیگر می‌گوید: «دنیا و تمام متعلقاتش نزد عارف، بیهودگی و بازی است و برای عارفان چنین میلی خلق نشده است» (غزالی، ۱۴۰۶: ۸۲). بر مبنای همین باورهاست که هر جا درباره‌ی افعال و رفتار و گفتار صوفیان نقد و قدح و سرزنشی مطرح می‌شود، غزالی به گوینده توصیه می‌کند که در احوال خود موشکافی کند و عیب را در آنجا جستجو کند، نه در صوفیان: «هر که سماع و وجد و احوال صوفیان را انکار کند، از مختصری (دانش و از حماقت) خویش انکار کند... خلق در انکار احوال صوفیان، آنکه دانشمند است و آنکه عامی، همچون کودکان‌اند که چیزی را که هنوز بدان نرسیده‌اند، منکرند و آن کسی که اندک مایه‌ی زیرکی دارد، اقرار دهد و گوید که «مرا این حال نیست، ولیکن دانم که ایشان را این هست»، باری بدان ایمان آرد و روا دارد» (غزالی، ۱۳۷۱: ۴۸۱/۱).

توجیه مجالس سماع صوفیان تا آنجا ادامه می‌یابد که در پاسخ سؤالی به این مضمون که «علت چیست که صوفیان در حال خواندن قرآن دچار وجد نمی‌شوند، اما با شنیدن سرود شاعران به وجد می‌آیند؛ حال آنکه قرآن به وجدآفرینی سزاوارتر است، پس حالت وجدشان، از شیطان است، نه از حق تعالی»، توجیهات غریبی می‌آورد، از جمله اینکه می‌گوید اشعار، هم خود وزن دارند و هم می‌توان با تصرفاتی نظیر تغییر لحن و آهنگ و وقف و وصل دلخواه، به آن‌ها تازگی بخشید؛ نیز می‌توان با سازی مثل دف و نی همراهی‌شان کرد و بر تأثیرشان افزود، اما آیات قرآن، نه همچون شعر وزن دارند و نه چنان تصرف و همراهی‌ای درباره‌ی آن‌ها جایز است. از سوی دیگر آیات و الفاظ قرآن همان مقدار محصور و معین و معلوم است که در دست است و کاهش و افزایش آن حرام است. این آیات به‌طور مکرر به گوش مسلمین رسیده و تکرار، هم مانع حالت وجد است و هم موجب کاهش تأثیرگذاری می‌شود؛ تا آنجا که اگر چیزی بار اول شنیده شود، اثر فراوان دارد، در بار دوم اثرش ضعیف‌تر می‌شود و در بار سوم به کلی از اثر می‌افتد، اما اشعار چنین حالتی ندارند و با تغییر و تبدیل می‌توان آن‌ها را از حالت تکراری بودن خارج کرد^۷ (غزالی، بی‌تا: ۱۲/۲۹۸-۳۰۰).

حمایت بی‌دریغ غزالی از متصوفه در مسائلی که نزد اغلب متشرعین یا نهی شده یا شک‌برانگیز است، به سماع محدود نمی‌شود، بلکه تا بالاترین حد متصور نیز دامن

می‌گسترند. شطحیات و به‌خصوص شطحیاتی که به حلول برمی‌گردد، از غوغابرانگیزترین مواضع اتهام علیه صوفیان است که به سبب خطیر بودن موضوع، حتی موافقان نیز آن را با احتیاط فراوان توجیه و تأویل کرده‌اند، اما غزالی همچنان که با سماع صوفیان مدارای تام و تمام دارد، با شطحیات و عبارات موهم حلول صوفیان نامدار نیز مدارا می‌کند و برای یافتن تفسیری موجه و شبهه‌زدا تلاش می‌کند. از منظر او بطلان مذهب حلول ضرورتی ندارد؛ زیرا هم محققان بزرگ صوفیه، نظیر حلاج و بایزید بسطامی و هم جمعی از فلاسفه به آن متمایلند و این بزرگان هرگز به چیزی خلاف حق و توحید مایل نبوده‌اند (غزالی، ۱۹۶۴: ۱۰۹). حاصل این سخن آن است که اگر صوفیان حتی عباراتی را به زبان آورند که ظاهراً دورترین عبارات از توحید باشد و سخنشان به‌ظاهر کفرآمیز هم باشد، نباید از آن چیزی برخلاف معنای مدنظر شریعت برداشت کرد. در *معراج السالکین* غزالی سعی می‌کند حلول را با توضیحات خود نفی کند و عبارات موهم حلول را مطرود بدارد، اما در میانه‌ی راه نفی و طرد، شدت ارادتش به صوفیه غلبه و ظهور می‌یابد و توضیح را به توجیهی به‌شدت جانب‌دارانه مبدل می‌کند: «اعتقاد به حلول، خطای محض و سفاهت مطلق است، اما اگر بگویند نظر صوفیه در این مورد، مشهور و معلوم است، چنان‌که یکی از ایشان گفته «انا الحق» و دیگری گفته «سبحانی»، پاسخ می‌دهیم اگر ما به ابطال حلول رأی داده‌ایم، به پیروی از عقیده‌ی صوفیه بوده که رأی داده‌ایم... سبحان الله به معنی نفی شریک است و نفی شریک معنا پیدا نمی‌کند مگر آنکه شریکی توهم شود و موحدین صوفیه در شدت اعتقاد به توحید، به آنجا می‌رسند که حتی تبرئه‌ی خداوند از شریک را نیز نوعی اسائه‌ی ادب می‌دانند، لکن زمانی که به‌ناچار به بیان آن مجبور می‌شوند، از چنان عباراتی (نظیر «انا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی») گریزی نخواهد بود» (غزالی، بی‌تا ب: ۸۴-۸۵). ما در اینجا قصد پرداختن به مبحث شطح و بررسی عبارات پرحاشیه‌ی صوفیان را نداریم، اما شگفت‌آور است که غزالی در مواضع مشابه، در مقابل کوچک‌ترین قول یا فعل به‌ظاهر مخالف شرع گروه‌های غیرمقبول، موضع طرد و نفی گرفته، به‌طور مؤکد فتوای تکفیر یا قتل و شمشیر می‌دهد، اما از شطحیات بزرگان صوفیه با تساهل و تسامح عبور می‌کند و عباراتشان را نشان‌دهنده‌ی شدت مبالغه در توحید می‌شمرد.

دست‌جانب‌داری غزالی از صوفیه، به احادیث نیز دراز می‌شود و جابه‌جا، برای تأیید و تمجید از آن‌ها، از احادیث استمداد می‌جوید که در اینجا تنها به ذکر یک نمونه از آن‌ها بسنده می‌کنیم: در حدیثی از پیامبر (ص) که به حدیث فرقه‌ی ناجیه معروف است، چنین آمده که امت اسلام به فرقه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند و برخی از ایشان نجات‌یابنده و برخی دیگر هلاک‌شونده‌اند. در نقل‌های مختلف این روایت، تعداد فرقه‌های امت و نیز

گروه‌های نجات‌یافته و هلاک‌شونده، متعدد آمده است. بحث درباره‌ی اختلاف‌های موجود در این حدیث و انتخاب صحیح‌ترین نقل آن، در موضع خود انجام شده است و آنچه در اینجا مدنظر ماست، نحوه‌ی استفاده‌ی غزالی از این حدیث، در آثار مختلفش است که بر حسب نمونه و بر حسب مصداق، متغیر شده است. در برخی نمونه‌ها استناد به حدیث فرقه‌ی ناجیه در آثار غزالی چنین است:

۱. در فضایل الانام در فصلی به نام «در حق اباحتیان زندق و بیان فریب‌خوردگی ایشان و طریق استیلای شیطان بر ایشان و بیان اینکه آن‌ها بدترین خلق‌اند» حدیث به این ترتیب آمده است: قال رسول الله (ص): «ستفترق امتی بضعا و سبعین، فرقة الناجية منها واحدة». مطابق توضیح غزالی در این فصل، بهترین فرقه‌ی امت، صوفیان‌اند و بدترین فرقه، مسلمانان اباحه‌گر (از جمله صوفی‌نمایان) (غزالی، ۱۳۳۳: ۸۶).

۱. غزالی در فیصل التفرقة برعکس متن فوق، حدیث را با این مضمون نقل کرده که می‌گوید همه‌ی فرق در بهشت‌اند، به جز زندق‌ها: «ستفترق امتی بضعا و سبعین فرقه، کلهم فی الجنة الا الزنادقه» و به گفته‌ی وی، مراد از زندقان، برخی از افراد امت اسلام است؛ زیرا در ابتدای حدیث نبوی آمده: «امت من» فرقه‌فرقه می‌شوند^۸ (۱۴۱۳: ۸۱-۸۵).

۲. در رساله‌ی مکتوب در باب اهل اباحه، این حدیث با ذکر بهترین و بدترین فرقه‌ها، به همان نحو آمده که در شماره‌ی یک آوردیم^۹ (غزالی، ۱۳۸۱ ج: ۱۳۹).

حاصل سخن اینکه مطابق قرائتی از حدیث، همه‌ی فرقه‌های مسلمان هلاک می‌شوند، به جز صوفیان و مطابق قرائت دیگر، همه‌ی فرقه‌های مسلمان نجات می‌یابند، مگر اباحیه؛ یعنی همان صوفیان اباحه‌گر و هر گروه دیگری که از نظر غزالی، در شریعت و حدود و احکام آن، اهل مسامحه‌اند؛ اما طرفه آنکه مطابق همه‌ی این قرائت‌ها، نجات‌یافته و هلاک‌شونده، همان است که غزالی می‌پسندد.^{۱۰}

تأثیر حب و بغض شخصی غزالی که در تفسیر این حدیث خودنمایی می‌کند، در نمونه‌های متعددی تکرار شده است. او در مباحث و مواضع گوناگون، از پیش، گرایش و سمت‌وسوی خود را انتخاب کرده و آیات، احادیث، احکام، تمثیل‌ها و مصادیق و جز آن‌را جانب‌دارانه انتخاب و تبیین می‌کند. بر همین اساس، آنچه از گروه‌های مطرود می‌بیند، بر کفر و فساد و تباهی تعبیر می‌کند و اگر همان را از جمع محبوب و مطلوب خود ببیند، مطابق دین و سنت و حقیقت می‌شمارد.

۵. عوامل اتخاذ مواضع پارادوکسیکال از سوی غزالی

سؤال بجایی که در ذهن مطرح می‌شود این است که چرا غزالی به‌رغم اینکه با فضای

بحث و مناظره و براهین فلسفی و استدلال‌های کلامی مؤانست داشته و مدت‌ها در مقام مدرس آن‌ها بوده، در مواجهه‌ی با برخی گروه‌ها، از بحث و استدلال آوری دور شده و برعکس، به اموری نظیر طعن و لعن یا تهدید و تکفیر متمایل شده است؟ این سؤال را می‌توان با جست‌وجو در زوایای مختلف دوران حیات غزالی پیگیری کرد و با ملاحظه‌ی اوضاع و ابعاد سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، دینی و... آن برهه، پاسخ‌هایی برای آن یافت؛ مثلاً افزایش قدرت باطنیان اسماعیلی در آن زمان، از یک سو باورهای عامه‌ی مسلمین را در معرض خطر دوری از عمل به شریعت و گرایش به سمت بی‌پروایی در دین سوق می‌داد و از سوی دیگر، به سبب حمایت خلفای فاطمی مصر از آن‌ها، شوکت و حاکمیت خلیفه‌ی عباسی در معرض تهدید قرار می‌گرفت و این امور، بر اندیشه‌ی غزالی تأثیرگذار بوده؛ چراکه از سویی بر عمل به ظواهر شریعت و زیستن طابق النعل بالنعل به شیوه‌ی پیامبر(ص) و صحابه متصلب بوده و از سوی دیگر خلیفه‌ی عباسی را جانشین برحق پیامبر(ص) و حاکم از جانب خداوند می‌دانسته و همین امور، او را به مقابله‌ی با گرایش‌های باطنی و اباحه‌گرایانه تشویق می‌کرده است؛ اما در اینجا قصد داریم علاوه بر این عوامل، به دو عامل شخصی‌تر درباب موضع‌گیری‌های غزالی هم اشاره کنیم که به نظر می‌رسد اگر عوامل یادشده هم مطرح نبود، باز غزالی را به سمت اتخاذ همین مواضع پارادوکسیکال سوق می‌داد:

(۱) غزالی در *الجام العوام*، هنگام مقابله با متکلم آن، در خصوص بی‌نیازی جامعه‌ی مسلمان از استدلال توضیحاتی داده که به روشنی بیانگر شیوه‌ی مطلوب مواجهه در نزد اوست. از منظر او پیامبر(ص) و صحابه‌ی ایشان، نظیر ابوبکر و عمر، هنگام دعوت به آرا و ارکان شریعت یا هنگام پاسخ‌گویی به سؤالات و حل شبهات و رفع بدعت‌ها، به چیزی اضافه‌تر از دلایل قرآنی متوسل نمی‌شدند. هرکس با این دلایل قانع می‌شد، اسلام را می‌پذیرفت و در امان بود و اگر قانع نمی‌شد، نیزه و شمشیر چاره‌ی کارش بود و باید کشته می‌شد. به گفته‌ی وی، نه آن بزرگواران از اقامه‌ی استدلال‌های متکلمان عاجز بودند، نه پاسخ شبهات و مسائل مطرح‌شده در آن برهه به گونه‌ای بوده که در قالب چنان استدلال‌هایی ننگند، بلکه سبب اصلی آن بوده که ضرر چنین روش‌هایی، به نحوی قیاس‌ناپذیر، بیش از منفعتشان است. غزالی به این قرائت خود از نحوه‌ی رویارویی با کفار و غیرمسلمانان در صدر اسلام اتکا می‌کند و به سمت ساختن الگو و قاعده‌ای کلی برای برخورد با دیگران پیش می‌رود. او معتقد است در مواجهه‌ی با دیدگاه گروه‌های مختلف و در مقابل بدعت‌ها، شبهات و اشکالات عقیدتی آن‌ها، دو راه حل پیش روی عالم دینی وجود دارد:

- اول استدلال کردن و برهان آوردن، اما این شیوه‌ی مناسب نیست؛ چراکه اجرای آن، در ازای اصلاح هر یک نفر، موجب فساد عقیده‌ی دو نفر می‌شود. خیر و صلاح آن فقط به

کیاست‌مندان می‌رسد و ضرر و زیانش متوجه ابلهان و کوتاه‌فکران است و کیاست‌مندان همیشه اندک و نادانان فراوان‌اند و روشن است که همواره توجه به اکثریت، اولی است.

- دوم پیروی از طریقه‌ی سلف صالح، یعنی خودداری کردن از پاسخ به بدعت‌ها و شبهات و رو آوردن به تازیانه و شلاق و شمشیر که اکثریت را قانع می‌سازد، اگرچه اقلیتی قانع نمی‌شوند. نشانه‌ی قانع‌کننده بودن این روش، اسلام آوردن برده و کنیزهای کافری است که در جنگ‌ها اسیر می‌شدند و در سایه‌ی شمشیر، اسلام می‌آوردند. اسلام ایشان استمرار داشت، تا آنجا که آنچه در ابتدا برایشان اجباری و همراه با شک و تردید بود، بعد از مدتی به اعتقادی همراه با میل و اختیار بدل می‌شد (غزالی، بی تا ه: ۳۳۵-۳۴۰).

روش دوم از آن رو که به گمان غزالی روش منتخب پیامبر(ص) و سلف صالح است، چنان در جان و دل او نشست که آن‌را نه تنها در قبال غیرمسلمانان، بلکه در قبال گروه‌های مسلمانی که از منظر او درک صحیحی از اسلام نداشتند هم بهترین شیوه‌ی تعامل دانست و به همین سبب، به‌رغم توصیه به بحث و فحص و رفق و مدارا در بعضی آثار، در مواضع دیگر، به کرات بر وفق این روش سخن راند.

۲) غزالی در برخورد با گروه‌هایی نظیر فلاسفه و اباحه‌گرایان، سخت‌گیرانه و موشکافانه عمل می‌کند؛ تا آنجا که هر دیدگاه و رأی آن‌ها را که بتواند به باوری کفرآلود ارتباط دهد یا تشبیه کند، دریغ نمی‌کند؛ درمقابل، در برخورد با متصوفه چنان اهل مدارا و مسامحه است که همواره سعی دارد برای هر فعل و رأی آنان توضیحاتی مقبول ارائه کند، حتی اگر فعل و رأیشان نامعمول و خلاف ظاهر شریعت هم باشد؛ توجیه افعالی همچون رقص و سماع و آوازخوانی و خرقه‌دریدن، یا تفسیر بیاناتی مانند «انا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» و یا قول به حلول، نمونه‌ای از این سعی و تلاش مشتاقانه است. به‌خوبی روشن است که در این مواضع، آنچه ملاک کفر یکی و دین‌داری دیگری شده، فهم و برداشت خود غزالی از شریعت و دیانت بوده است. اعتماد بی‌خداشده‌ی غزالی به صحت تبیین و تفسیر و دریافت‌هایش از قرآن و حدیث یا هر دانش دینی دیگر، همچنین یقین و اطمینان خاطر کم‌نظیر او به درستی درک و فهمش از علوم و دانش‌های غیردینی (نظیر فلسفه) که در آثار خود درباره‌ی آن‌ها سخن رانده، باعث شد که آگاهانه یا ناآگاهانه به‌سمت نوعی استبداد رأی و خودمحموری عقیدتی سوق داده شود. به‌همین سبب، طبیعی است که به‌رغم توصیه‌هایی که به رعایت حقوق و حدود دیگر اندیشه‌ورزان و دعوت به مدارا و مراقفت با همگان، به‌ویژه اهل قبله و شهداتین‌گویان داشته، نتواند به رعایت ملاک‌هایی وفادار بماند که به دیگران دستور مؤکد به رعایت آن‌ها داده و در نتیجه، در آثار مختلف و در برهه‌های گوناگون حیات خود، به‌نحوی آشکار، مواضع نظری و عملکردی دوگانه و پارادوکسیکال اتخاذ کند.

۵. نتیجه‌گیری

درونمایه‌ی فکری غزالی مانند هر صاحب قلم دیگر، از میان خطوط نوشته‌هایش نمایان می‌شود و برای تحصیل نگرشی روشن و جامع در خصوص وی، ضروری است که این نوشته‌ها از ابعاد مختلف بررسی شود. بررسی هماهنگی و سازواری میان مواضع نظری و عملی غزالی و به تعبیر دیگر، سنجش میزان وفاداری خود وی به اصول و ضوابط علمی-اخلاقی که به دیگران ارائه کرده، از جمله عواملی است که در این مسیر کارساز است. مقاله‌ی حاضر، این امر را در محدوده‌ی سه گروه آزموده و این نکات را که حاصل پژوهش است، ارائه می‌کند:

۱. غزالی هم در مقام نظر و تئوری سخنانی دوگانه دارد و هم در مقام التزام و عمل از ملاک‌های آزادمشنانه‌ی خود عدول کرده است. این دوگانگی به سبب آن است که نزد او صاحبان اندیشه به دو دسته‌ی مقبول و مطرود تقسیم می‌شوند و مواجهه‌ی وی، بر این اساس رقم می‌خورد؛ به بیان دیگر، غزالی دو نگرش متفاوت دارد که یکی در برخورد با دیدگاه مقبول و دیگری در مواجهه‌ی با دیدگاه نامقبول به کار می‌آید؛ مثلاً به حسن ظن مطلق به اقوال و افعال صوفیان سفارش می‌کند، اما در خصوص دو گروه دیگر هیچ توصیه‌ای ندارد؛ همچنین بر حفظ حرمت و امنیت اهل قبله تأکید دارد، اما بر تکفیر یا قتل گروه‌های مسلمانی که نمی‌پسندد، اصرار می‌ورزد؛ نیز به‌رغم تصریح بر اینکه هیچ متفکری مجاز نیست که برداشت‌های متفاوت با برداشت خودش را کفر بشمارد، در برخی مسائل، دریافت خودش را ملاک ایمان قرار می‌دهد و قائلان به غیر آن را تکفیر می‌کند.

۲. غزالی در ارائه‌ی مواضع و در داوری علمی میان این گروه‌ها، از جاده‌ی انصاف، عدالت و بی‌طرفی علمی خارج شده و به شدت تحت تأثیر علایق و پسندهای شخصی قرار گرفته است؛ لذا بر محقق غزالی‌شناس است که هنگام پژوهش، این منش و خوی غزالی را در هر مسأله‌ای که بررسی می‌کند، مدنظر داشته باشد.

۳. ضوابط علمی و اخلاقی پژوهش ایجاب می‌کند که متفکر صاحب قلم و اندیشه، همواره نگاهی به انسجام یا بی‌انسجامی درونی مواضع خود داشته باشد و اگر از دیگران می‌طلبد که به ملاک و معیارهایی پایبند باشند، خود نیز در همان جهت گام بردارد و از تناقض در آرا یا از پارادوکس میان نظر و عمل بی‌مناک باشد تا خواننده‌ی او نیز به تبع، دچار تناقض و سردرگمی یا گمراهی نشود.

یادداشت‌ها

۱. فرموده‌ی حضرت علی(ع) را می‌توان در این منابع ملاحظه کرد: مفید، ۱۴۰۳: ۵ و طوسی،

۲. متن *فیصل التفرقه* که سلیمان دنیا به آن استناد کرده، این است: «هر فرقه‌ای مخالف خود را تکفیر می‌کند و به تکذیب رسول خدا(ص) متهم می‌کند؛ حنبلی اشعری را تکذیب‌کننده می‌خواند...؛ چون تصور می‌کند که با اثبات فوقیت برای خداوند و نیز اثبات استوای خدا بر عرش، پیامبر(ص) را تکذیب کرده و اشعری در مقابل، حنبلی را تکفیر می‌کند، به گمان اینکه خداوند را تشبیه کرده و لذا سخن پیامبر(ص) که می‌فرماید: «لیس کمثله شیء» را تکذیب کرده است. اشعری معتزلی را تکفیر می‌کند... معتزلی اشعری را کافر می‌شمارد... چیزی نمی‌تواند تو را از این ورطه نجات دهد مگر اینکه حد و حقیقت تکذیب و تصدیق را بشناسی و در نتیجه، غلو و زیاده‌روی این فرق در تکفیر یکدیگر، برایت روشن و آشکار شود» (غزالی، ۱۴۱۳: ۲۷).

۳. سلیمان دنیا نظر خود را چنین ابراز می‌کند: «هذا هو الغزالی فی کتابه *التهافت* متمتت متشدد و هذا هو الغزالی فی کتاب *فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه* سمع سهل، فلا بد ان یکون الغزالی فی کتابه *التهافت* غیره فی کتابه الاخری».

۴. غزالی در این قسمت به نقل عباراتی پرداخته است که با عبارات ابن‌سینا در *الاضحویه* (ابن‌سینا، ۱۹۴۹: ۵۸-۶۱) مشابهت دارد.

۵. «به‌یقین دریافتم که هیچ‌کس نمی‌تواند بر فساد دانشی پی ببرد مگر اینکه آن دانش را نیکو بیاموزد و با داناترین علمای آن دانش برابری کند، سپس بر دامنه‌ی معلوماتش بیفزاید و از مرزهای علمی آنان درگذرد و بر حقیقت‌هایی دست یابد که طرفداران اصلی آن علم هنوز نتوانسته‌اند به کنه آن دست یابند».

۶. بغدادی اباحیه را در دو گروه جای می‌دهد: اباحیه‌ی قبل از اسلام که محرمات را مباح می‌شمردند و به اشتراک در اموال و زنان قائل بودند و اباحیه‌ی بعد از اسلام که ایشان نیز محرمات را مباح می‌شمردند و باعث به قتل رسیدن جمع کثیری از مسلمانان شدند. بغدادی گروه اخیر را پیروی بابک خرم‌دین یا پیرو مازیار می‌داند و می‌گوید بابکیان در ظاهر بر دین اسلام‌اند، اما در باطن و در خفا، نماز نمی‌خوانند، روزه نمی‌گیرند و به جهاد قائل نیستند و پیروان مازیار نیز اسلام را ظاهر می‌کنند، اما خلاف آن را در دل و باطن دارند (بغدادی، بی‌تا: ۲۶۶ - ۲۶۹).

۷. برای ظاهرتر شدن دوگانگی‌ها، مراجعه به سخنان غزالی در مذمت شعر و شعرا در *احیاء العلوم*، ج ۳، ص ۵۹۳ و نیز گفتار وی درباره‌ی آثار شگفت‌انگیز قرائت قرآن که در *احیاء العلوم* آمده، مناسب است.

۸. در این کتاب چند نقل دیگر از این حدیث را هم ذکر می‌کند که در آن‌ها از گروه خاصی که هلاک‌شونده یا نجات‌یابنده باشند، نامی به میان نیامده است. او نظر خود در خصوص معنای حدیث، معنای نجات‌یافتن یا هلاک‌شدن و علت اختلاف‌های موجود در نقل این حدیث را بیان می‌کند.

۹. برای توضیح همسانی این دو قطعه بنگرید به: پورجوادی، ۱۳۸۹: ۱۳۹-۱۴۰ و ۱۲۶-۱۲۷.

۱۰. در تکمیل و تأیید برخورد دوسویه‌ی غزالی با حدیث، به نوشته‌ی یکی از محققان معاصر استشهد می‌کنیم. ایشان معتقد است که اختلاف غزالی در نقل دوگانه‌ی حدیث، مسأله‌ای مهم و

عمده است و نه یک اختلاف جزئی؛ در یکجا همه‌ی فرقه‌ها اهل بهشت‌اند الا یک فرقه و در جای دیگر، فقط یک فرقه اهل بهشت است: «... معلوم نیست که آیا غزالی هنگام نوشتن این نامه‌ها (دو مکتوب درباب اباحیه) از روایت قبلی خود آگاه بوده است یا نه. کاری که غزالی کرده، این است که به اقتضای بحثی که در هر موضع پیش کشیده و مطلبی که می‌خواسته بیان کند، روایتی را انتخاب کرده است، بدون اینکه توجه کند که در جای دیگر، روایت کاملاً متفاوتی را نقل کرده است. در فیصل التفرقه او می‌خواهد از زنادقه و عقاید ایشان انتقاد کند و لذا همه‌ی فرقه‌ها را رستگار می‌خواند، الا زنادقه را (البته زنادقه‌ای که در امت محمد(ص) پیدا شده‌اند)، ولی در این مکتوب می‌خواهد از حقیقت تصوف و صوفیان حقیقی ستایش کند، لذا در بهشت را فقط به روی ایشان می‌گشاید... دیدگاه غزالی (درباره‌ی این حدیث) با دیدگاه فرقه‌شناسان و متکلمان به کلی متفاوت است. دیدگاه او اخلاقی و صوفیانه است، او از همان ابتدا می‌خواهد درباره‌ی بهترین و بدترین فرقه‌ها بحث کند. بهترین فرقه‌ها صوفیان‌اند، صوفیان حقیقی؛ و بدترین فرقه‌ها، صوفی‌نمایان» (پور جوادی، ۱۳۸۱ الف: ۱۲۷-۱۳۰).

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. _____، (۱۳۶۴)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. _____، (۱۹۴۹م)، *الاضحویه فی امر المعاد*، ضبطها و حقیقها الاستاذ سلیمان دنیا، القاهرة: دار الفكر العربی.
۵. _____، (۱۳۷۹)، *الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، تهران: دفتر نشر کتاب.
۶. اردکانی، سیدحسن، (۱۳۸۹)، «غزالی و اخلاق داوری»، مندرج در: *مجموعه مقالات غزالی پژوهی*، به کوشش هدایت جلیلی، تهران: خانه‌ی کتاب، صص: ۱۲۶ - ۱۴۷.
۷. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۰)، *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۸. بغدادی، عبدالقاهر، (بی تا)، *الفرق بین الفرق*، تحقیق محی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالمعرفه.
۹. پورجوادی، نصرالله، (۱۳۸۱ الف)، *دو مجدد*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مواضع پارادوکسیکال غزالی در مواجهه با فلاسفه، اباحه‌گرایان، متصوفه ۶۵

۱۰. دانش‌پژوه، محمدتقی، (۱۳۸۹)، «ستیه‌نگی غزالی یا دو گونه ستیزه‌نامه‌ی او»، مندرج در: *غزالی‌نامه*، ج ۱، به اهتمام میثم کرمی، تهران: انتشارات حکمت با همکاری مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران، صص: ۱۰۹-۱۴۵.
۱۱. دنیا، سلیمان، (۱۹۷۲)، *تحقیق و تقدیم علی تهافت الفلاسفه*، القاهره: دارالمعارف.
۱۲. رحیم‌پور، فروغ‌السادات، (۱۳۹۱)، «نقدی بر جایگاه زن در اندیشه‌ی غزالی»، *فصلنامه‌ی پژوهش‌نامه‌ی زنان*، سال سوم، شماره‌ی اول، صص: ۷۱-۱۰۰.
۱۳. شیخ، سعید، (۱۳۶۵)، *تأثیر غزالی*، ترجمه‌ی نصرالله پورجوادی، مندرج در تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، تهیه و گردآوری و ترجمه‌ی فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. طوسی، ابوجعفر محمدبن الحسن، (۱۴۱۴ق)، *الامالی*، قم: دارالثقافه.
۱۵. غزالی، ابوحامدمحمد، (۱۹۷۲م)، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق و تقدیم سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف.
۱۶. _____، (۱۴۲۴ق)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۷. _____، (۱۴۱۳ق)، *فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه*، علق علیه محمود بیجو، دمشق: بی‌نا.
۱۸. _____، (۱۳۳۳)، *فضایل الانام من رسائل حجه الاسلام (مکاتیب فارسی غزالی)*، تصحیح عباس‌اقبال، تهران: کتابفروشی ابن سینا.
۱۹. _____، (۱۹۶۴م)، *فضایح الباطنیه*، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، القاهره: الدار القومیه للطباعه.
۲۰. _____، (۱۳۸۱ب)، *رساله در بیان حماقت اهل اباحت*، (مندرج در: دو مجدد)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. _____، (۱۳۸۱ج)، *مکتوب در رد اهل اباحه*، (مندرج در: دو مجدد)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۲. _____، (۱۴۰۶ق)، *جواهر القرآن*، تحقیق الشیخ محمدرشید رضا القبانی، بیروت: داراحیاء العلوم.
۲۳. _____، (بی‌تا)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالمعرفه.
۲۴. _____، (بی‌تا الف)، *رساله خلاصه التصانیف*، (مندرج در: مجموعه رسایل الامام الغزالی)، حقه‌ها ابراهیم‌امین محمد، القاهره: المکتبه التوفیقیه.
۲۵. _____، (بی‌تا ب)، *معراج السالکین*، (مندرج در: مجموعه رسایل الامام الغزالی)، حقه‌ها ابراهیم‌امین محمد، القاهره: المکتبه التوفیقیه.
۲۶. _____، (بی‌تا ج)، *رساله بدایه الهدایه*، (مندرج در: مجموعه رسایل الامام الغزالی)، حقه‌ها ابراهیم‌امین محمد، القاهره: المکتبه التوفیقیه.

۲۷. _____، (بی تا د)، *روضه الطالبین و عمده السالکین*، (مندرج در: مجموعه رسایل - الامام الغزالی)، حققها ابراهیم امین محمد، القاهره: المكتبه التوفيقیه.
۲۸. _____، (بی تا ه)، *الجام العوام عن علم الکلام*، (مندرج در: مجموعه رسایل الامام الغزالی)، حققها ابراهیم امین محمد، القاهره: المكتبه التوفيقیه.
۲۹. _____، (بی تا و)، *المنقذ من الضلال*، (مندرج در: مجموعه رسایل الامام الغزالی)، حققها ابراهیم امین محمد، القاهره: المكتبه التوفيقیه.
۳۰. _____، (۱۳۷۱)، *کیمیای سعادت*، تصحیح احمد آرام، تهران: ناشران.
۳۱. کمپانی زارع، مهدی، (۱۳۹۱)، *حیات فکری غزالی (تصحیح، ترجمه، تحلیل و نقد رساله المنقذ من الضلال)*، تهران: نگاه معاصر.
۳۲. کوربن، هانری، (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.
۳۳. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۰۳ق)، *الامالی*، تحقیق علی اکبر غفاری - حسین استاد ولی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۴. یشربی، یحیی، (۱۳۸۴)، *نقد غزالی (تحلیلی از خرد ورزی و دینداری امام محمد غزالی)*، تهران: کانون اندیشه‌ی جوان.

