



نگاهی به اندیشه‌های فلسفی - کلامی غزالی

هادی رضوان^۱

تاریخ دریافت: ۸۹/۱/۱۶ * تاریخ پذیرش: ۸۹/۳/۱

چکیده

مراحل مختلف زندگی غزالی با تحولات فکری او ارتباط مستقیم دارد. کناره‌گیری از تدریس و پشت کردن به مال و جاه و شهرت، و روی آوردن به زهد و تصوف، رویکرد فکری و فلسفی او را مشخص ساخت. او پس از سفری طولانی که به اعتکاف و عزلت گذشت، به نقد مذاهب کلامی و فلسفه‌های رایج زمان خویش پرداخت. غزالی در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی شخصیتی منحصر به فرد است؛ مکتب و روش او در میان هم‌تایانش خاص خود اوست. او بر خلاف متکلمان و فلاسفه معاصر خود و یا پیش از زمان خود تنها به نقد برخی از مسائل فلسفی و کلامی بسنده نکرد؛ بلکه بنای جدیدی از فلسفه و کلام به پا کرد که با تردید و شک در شیوه‌ها و عقاید آغاز می‌گردد و به مذهبی تکامل یافته در اخلاق، فلسفه و کلام منتهی می‌شود. به قول ارنست رنان، غزالی تنها فیلسوف مسلمان است که در تفکر فلسفی شیوه‌ای خاص برای خود برگزید. غزالی در روش‌ها و آرای فلسفی کلامی از معاصران خود پیشی گرفت و نظریه‌های جدیدی ابتکار نمود که قرن‌ها پس از او فیلسوفان متأخر در عصر روشنگری اروپا آن را تکرار کردند. از جمله این مسائل می‌توان به شک در حسیات و مسأله سببیت اشاره کرد.

نویسنده این مقاله می‌کوشد تا با استفاده از مهمترین و تأثیرگذارترین آثار غزالی سیر تحول افکار فلسفی - کلامی این اندیشمند بزرگ جهان اسلام را مورد مطالعه قرار دهد و با رعایت ترتیب زمانی زندگی و تألیفات او به اندیشه‌های نهایی او در مورد فلسفه و کلام دست یابد.

واژه‌های کلیدی:

غزالی، فلسفه، کلام، شناخت، نقد.

مقدمه:

شخصیت غزالی از زوایای گوناگون دارای اهمیت است. اول آنکه او در عصر خود شخصیتی تقریباً جامع‌الاطراف بود، او علوم مختلف و از جمله فقه، کلام، حکمت و... را در مقاطع مختلف زندگی خود تدریس کرده و در تمام این زمینه‌ها دارای تألیفات متعدد است. دوم آنکه او نمونه‌ای از تکامل کلام اشعری را ارائه داد و در تقویت و اصلاح این مشرب کلامی تلاش کرد. سوم آنکه با نیت دفاع از عقاید عامه و شاید در راستای مکتب کلامی اشعری به مطالعه آراء و نظرات فیلسوفان و سایر فرق کلامی پرداخت و سپس بر افکار آنان نقد و رد نوشت. چهارم آنکه در مسیر زندگی خود با فراز و نشیب‌های فکری بسیاری روبرو شد و آنگونه که خود می‌گوید حرکت خود را از شک آغاز کرد و در نهایت به یقین رسید. پنجم آنکه کمتر شخصیتی به مانند غزالی می‌توان یافت که موافقان و مخالفان فراوان داشته باشد.

اگر چه در به کار بردن کلمه فیلسوف برای غزالی باید تردید داشت، اما بی‌شک او متکلمی است که دغدغه عقیده مردم دارد و در همین راستا بحث‌های فلسفی فراوان نموده است و در واقع غزالی بسیاری از مسائل فلسفی را جزء جدایی‌ناپذیر کلام می‌داند. با نظر به چنین ملاحظاتی ما در این مقاله از آرای فلسفی - کلامی غزالی و شیوه معرفتی او و سیر تکاملی آن سخن خواهیم گفت.

۱- نگاهی به زندگی غزالی

محمد بن محمد، أبو حامد غزالی ملقب به حجه الاسلام در سال ۴۵۰هـ/ ۱۰۵۸م در طوس به دنیا آمد. او از همان اوان کودکی آموزش فقه را در محضر امام احمد رادکانی آغاز کرد و پس از آن به نیشابور رفت و در مجلس درس امام الحرمین جوینی حاضر شد (ابن

عساکر، ۲۸۴/۱۴۱۶) او در سال ۴۷۷هـ در جلسات درسی امام الحرمین حاضر بوده و می‌توان گفت او در همین مقطع زمانی علم کلام را نزد جوینی و تصوف و اصول آن را نزد فارمذی خوانده است (موسی، ۴۲۲/۱۹۸۲) جوینی خود از متکلمان برجسته و اشعری مسلک زمان خویش بود که غزالی را به مطالعه در کلام فلسفه و منطق تشویق کرد.

غزالی تا وفات جوینی در محضر او در نیشابور باقی ماند و پس از فوت استادش در سال ۱۰۸۵/۴۷۸ م خود ریاست نظامیه نیشابور را بر عهده گرفت (ابن عساکر، ۲۸۸/۱۴۱۶-۲۸۴) اقبال غزالی با ملاقاتش با نظام الملک وزیر سلطان ملکشاه سلجوقی بالا گرفت و او بعد از آن به مدت پنج سال ۴۸۴-۴۸۸ در مقام ریاست نظامیه بغداد با موفقیت هر چه تمامتر تدریسش را در فقه و کلام دنبال کرد (فخری، ۱۳۷۲/ ۲۳۵-۲۳۶). او در این مدت به عنوان یک فقیه و اصولی برجسته، شهرت فراوان کسب نمود، اما چون در آن زمان علم فلسفه معیار و میزان مهمی در کسب شهرت به حساب می آمد، به یادگیری و مطالعه این علم پرداخت بدون آنکه به طور مستقیم از محضر استادان فلسفه استفاده کند (الزین، ۳۱/۱۹۸۸).

اوضاع سیاسی آشفته زمانه و کشته شدن خواجه نظام الملک در ۴۸۵هـ به دست یکی از فداییان اسماعیلی که کمی بعد از وفات ملکشاه رخ داد به سرخوردگی تدریجی او از درس و تعلیم کمک کرد. شاید همین احساس پوچی، عامل و یا دست کم یکی از انگیزه‌های غزالی در روی آوردن به مسلک صوفیانه و طریقت ارباب زهد باشد.

غزالی در زندگی نامه خود نوشتش "المنقذ من الضلال"، که با اعترافات قدیس آگوستینوس مقایسه شده داستان پر شور شک و اضطراب روحانی و فکریش و نیز کناره گیری از تعلیم و تدریس در اوج شهرت در بغداد به سال ۴۸۹هـ و سیر و سیاحت هایش در سوریه، فلسطین، حجاز و نیز از سرگرفتن درس و بحثش را در یازده سال بعد در نیشابور، به شرح باز می گوید (فخری، ۱۳۷۲/ ۲۳۶-۲۳۵). بازگشت او به نیشابور و ادامه تدریس و بحث او به ایام وزارت فخر الملک جمال الشهداء باز می گردد. می گویند او در اواخر عمر به مطالعه کتاب های حدیث رغبت نشان داد و اگر عمر یاریش می کرد در این زمینه هم سر آمد روزگار خود می شد؛ اما مرگ، نا به هنگام به سراغ او آمد و غزالی در سال ۵۰۵ هجری با زندگی پر ماجرا و پر جنب و جوش خود وداع نمود (نگا: ابن عساکر، ۱۴۱۶/ ۲۸۴-۲۸۸ و السبکی ج ۱/۶-۳۸۴).

۲- تألیفات غزالی در مراحل مختلف زندگی او

زندگی پر فراز و نشیب غزالی را می توان به سه مرحله تقسیم نمود(نگا: دنیا، ۱۹۶۵/۵۶-۵۷)

- مرحله قبل از شک

- مرحله شک

- مرحله اهداء و آرامش

مرحله قبل از شک در شکل گیری نظام معرفتی غزالی اهمیت چندانی ندارد و در واقع می توان از آن چشم پوشید.

مرحله دوم مرحله شک است که مدتی طولانی را به خود اختصاص می دهد و از جوانی غزالی آغاز و تا درآمدن او به سلک تصوف ادامه می یابد. او در این دوران در علم کلام و نقد فلسفه و نیز نقد مذهب باطنیان کتاب می نویسد و جلسات درسی خود را در علوم شریعت در مدرسه بغداد دایر می نماید.

آنچه که در این مرحله جای بسی شگفتی است، آنست که غزالی با همه تردیدی که در برابر حقیقت دارد، به علوم عقلی و کلامی به دیده ای ایجابی می نگرد و در این زمینه به تدریس و تألیف می پردازد. اگر چه می توان این کار غزالی را چنین توجیه نمود که او صرفاً نظرات دیگران را بدون آنکه خود به آن معتقد باشد تکرار و بازگو کرده است.

مرحله سوم زندگی غزالی سالهای واپسین زندگی اوست که المنقذ من الضلال را می نگارد و در آن، پس از مروری بر زندگی خود از رسیدن به یقین سخن می گوید.

این مراحل سه گانه را می توان به گونه ای دیگر و با نظر به تألیفات غزالی به پنج مرحله زیر تقسیم نمود(نگا: موسی/۴۲۴-۴۲۶):

- از سال ۴۶۵هـ تا ۴۷۸ که غزالی تعلیقات بر فقه و فروع مذهب و کتاب المنحول فی علم الأصول را می نگارد.

- از وفات امام الحرمین جوینی در سال ۴۷۸ تا آغاز خلوت وانقطاع در سال ۴۸۸. غزالی در این مقطع زمانی کتابهای الوسیط، البسیط، الوجیز و الخلاصه را در فقه، و مقاصد الفلاسفه، قواعد العقائد و الاقتصاد فی الاعتقاد را در فلسفه و کلام می نگارد.

- از سال ۴۸۸ تا سال ۴۹۹(مرحله خلوت و انقطاع) که کتابهای احیاء علوم الدین، المقصد الأسنی فی شرح أسماء الله الحسنی و المضمون به علی غیر أهله محصول زندگی او در این

مقطع است. فعالیت های فلسفی و کلامی او در این سالها همچنان ادامه دارد و او در این زمینه قانون التأویل، الأربعین فی أصول الدین و القسطاس المستقیم را می نویسد.

- از سال ۴۹۹ تا سال ۵۰۳ (تدریس در نظامیه نیشابور). او المنقذ من الضلال و المستصفی من علم الأصول را در این سالها به رشته تحریر در می آورد.

- از سال ۵۰۳ تا سال ۵۰۵ که در واقع آخرین مرحله یقین غزالی است. تألیفات خاص این دوره عبارتند از: الدرہ الفاخره فی کشف علوم الآخره، منهج العابدین، أصرار معاملات الدین و اثر مهم کلامی إجماع العوام عن علم الکلام که غزالی اندکی قبل از وفات خود آن را نگاشته و در آن به دفاع از مذهب سلف پرداخته است.

با اندکی دقت در آثار و زندگی غزالی می توان دریافت که شک، همراه غزالی دو نقش اساسی ایفا کرده است. نقش اول مربوط است به شکی آسان و خفیف از آن نوعی که بسیاری از اهل تحقیق و پژوهش به آن دچار می شوند. اما نقش دوم، به شک سخت و خشنی باز می گردد که فیلسوفان و اصحاب فکر با آن رو به رو می شوند (دنیا، ۱۹۵۶/ ۲۴-۲۵).

اکنون با علم به این مقدمه کوتاه شناخت را در نظر غزالی مورد بررسی قرار دهیم.

۳- شناخت در نظر غزالی

غزالی از همان زمان که تدریس در نظامیه بغداد را آغاز نمود، در جستجوی ادله ای برهانی بود که در سایه آن قلبش آرام گیرد و به اطمینان خاطر برسد؛ در آن روزگار بود که غزالی برای درمان شک و تردید فکری و فروکش کردن اضطراب باطنی خود کتاب "مقاصد الفلاسفه" را نگاشت. أبو حامد در این کتاب تقریباً بی طرف است، نه فلاسفه را می ستاید و نه از آنان بد می گوید. گویی که غزالی هنوز به اطمینان و یقین دست نیافته است.

غزالی برای ابراز تردید های خود کتاب "تهافت الفلاسفه" را تألیف می کند. او در این کتاب آرای فیلسوفان را باطل می شمارد و می کوشد که به شیوه و روش خود فلاسفه به رد عقاید آنان بپردازد. این کار برای او چنان شهرتی به دنبال می آورد که در میان مردم "هادم الفلاسفه" نام می گیرد و شاید همین شهرت خلیفه "المستظهر بالله" را بر آن می دارد که از غزالی بخواهد تا در آرای باطنیه چیزی بنویسد و او در این رابطه کتاب "الرد علی الباطنیه" را می نگارد (الزین، ۱۴۰۸/۳۲-۳۳).

غزالی از همان ابتدای کار، در آمدن به سلک صوفیان را در نظر داشت. او در جوانی چنان می پنداشت که راه صوفیان کامل ترین راه ها و روش آنان بهترین روش هاست؛ او پیوسته حق را با صوفیان می دانست اما می خواست با تلاش خود به این حقیقت رسیده و به آن یقین پیدا کند. غزالی به دشمنی با تقلید شهرت دارد و به همین خاطر او در "المنقذ من الضلال" بر تقلید و مقلدان سخت می تازد و تفرقه امت اسلامی را نتیجه چنین آفتی می داند. به نظر او رستگاری تنها در رهایی از تقلید میسر است، زیرا تنها در چنین حالتی آدمی می تواند با بحث و تفکر و پژوهش به یقین دست یابد (موسی، ۱۹۸۲/۴۲۳).

به نظر غزالی ادراک دارای چهار مرتبه است. پایین ترین آن مرتبه حواس است که عالم محسوسات را درک می کند؛ پس از آن قوه تمییز است که امور زائد بر حس را، در می یابد. بعد از آن مرتبه عقل است که واجبات و جائزات و مستحیلات را ادراک می کند؛ و بالاخره بالاترین این مراتب ماورای عقل است و آن نیرویی است که غیب و آینده را درک می کند که از مدرکات نبوت است (الغزالی، رسائل/۱۲۴-۱۲۶).

غزالی برای حس و عقل وظایف خاص قابل است. که حس و عقل هر کدام حدودی دارند که هیچکدام از آن تجاوز نمی کنند، اما در عین حال در ورای هر مرحله، مرحله ای بالاتر وجود دارد. او مرحله ماورای عقل را به همان اندازه مستقل و جدا از عقل می داند که عقل از مرتبه حسیات جداست (موسی، ۱۹۸۲/۴۲۹).

اما آن علم یقینی که آدمی را به حقایق امور می رساند در نظر غزالی کدام است؟ غزالی شرایط این علم را بر می شمرد و می گوید: "آن یقینی است که معلوم را بدون هیچ شک و شائبه ای نمایان می سازد و امکان غلط و وهم با آن مقارن نمی گردد، و اگر کسی در راه بطلان آن، سنگ را به طلا و عصا را به اژدها تبدیل کند ذره ای از این یقین کاسته نخواهد شد (الغزالی، المنقذ/۲۶).

به نظر غزالی علم یا با حسیات ممکن است و یا با عقلیات؛ محسوسات را اطمینانی نیست، زیرا قوی ترین حواس حس بینایی است که گاه سایه اشیای متحرک را ساکن و بی حرکت می پندارد و بر توقف و نفی حرکت حکم می کند؛ اما انسان پس از مدتی، با تجربه در می یابد که این حکم نادرست بوده است. به عقلیات نیز نمی توان اطمینان کرد، زیرا شخص به خواب رفته گاه چیزهایی را می بیند و احوالی را تخیل می کند و آن را ثابت و مستقر می

پندارد، اما به محض بیدار شدن در می یابد که همه آن بی اساس بوده است؛ و خلاصه گاه عقل احساس را تکذیب می کند و گاه احساس عقل را (الغزالی، المنقذ/۲۸).

غزالی همه منابع شناخت را مورد مذاقه قرار داد و عاقبت تصوف را منبع شناخت حقیقی یافت. غزالی جداً به مسأله ماهیت نفس پرداخت، در صورتی که اشعریان بر اثر تولید جامد و به اقتضای تصور محدود خود از جوهر، نمی توانستند به سهولت در این باره بحث کنند. غزالی درباره خدا نیز نظر داد، اما بیان دقیق این نظر بسی دشوار است.

او به مانند بورگر و زول گر آلمانی همه خدایی صوفیانه را با مفهوم خدای متشخص اشعری آشتی داد (لاهوری، ۱۳۸۰/۷۱-۷۲).

رسیدن به تصویری گویا و جامع از عقل و معرفت در نزد غزالی بدون تأمل در زندگی او بسی مشکل است. فلسفه غزالی تصویری واقعی از زندگی اوست. او میان فکر و زندگی خویش جدایی نیفکند؛ هر آنچه را غزالی گفته و نوشته است سرانجام به مجرای دین و شریعت می ریزد. هدف او اصلاح دینی به وسیله نقض آرای مناقض با دین است. او عقل را خادم دین می داند. غزالی در تمام آثار خود نوگرا و مبتکر است. او حتی در تصوف شیوه جدیدی بنیان نهاد که می توان آن را "طریقه غزالی" نامید. این همان شیوه ای است که غزالی آن را در کتاب خود، "المنقذ من الضلال" در میزان نقد گذاشت و در واقع این کتاب بهترین وسیله برای رسیدن به عقیده و مذهب حقیقی غزالی است (نگا: الغزالی، مقدمه المنقذ/۱۲).

از دیدگاه غزالی، نفس قادر به ادراک اشیاء است، ولی ادراک امری عرضی است و می باید به جوهر یا ذاتی آزاد از همه اعراض بدن وابسته باشد. غزالی در رساله "المضنون به علی غیر اهله" خود داری پیغمبر اسلام از مکشوف گردانیدن ماهیت یا روح را توجیه کرد و نوشت: مردم بر دو نوع اند؛ ساده اندیشان و اندیشمندان. ساده اندیشان ماده را شرط وجود می دانند و تصویری از جوهر مجرد ندارند، اما اندیشمندان با منطق خود بر مفهوم وسیع نفس که جامع خدا و روح فردی است دست می یابند. این سخنان می رساند که غزالی گرایش به همه خدایی داشته و از این رو ترجیح داده است که در مورد ماهیت نهایی نفس خاموش بماند (لاهوری، ۱۳۸۰/۷۲).

همان گونه که گذشت در منظومه فکری غزالی بالاترین مراحل ادراک، مرحله ای است که وی آن را "طور نبوت" می خواند؛ به نظر او عقل وجوباً باید تسلیم این مرحله از ادراک

باشد؛ زیرا آدمی در این مرحله با اموری مواجه است که عقل از ادراک آن عاجز و ناتوان است. اگر چه غزالی در "المنقذ من الضلال" به ارباب احوال نظر دارد و ذوق را بر عقل ترجیح می دهد، اما در تألیف دیگرش "الإقتصاد فی الاعتقاد" سعی بر آن دارد که میان عقل و نقل تعادل برقرار نماید و این همان روشی است که ابوالحسن اشعری در تمام نظرات خود پیشه کرد. در واقع کتاب "الاقتصاد" چهره حقیقی غزالی متکلم را نمایان می سازد. این کتاب به صراحت می گوید که غزالی متکلمی است اشعری (موسی، ۱۴۰۸/۴۲۹-۴۳۰).

غزالی نه به مانند حشویه به ظواهر نص متمسک می شود و نه به مانند معتزله و فلاسفه به عقل اکتفا می کند، او بر هر دو گروه می تازد و معتقد است که آنها از راه راست منحرف شده و در نتیجه هیچ گاه به مقصد نخواهند رسید (همان/۴۳۰).

البته در معادله عقل و نقل غزالی، عقل اهمیت ویژه دارد. به نظر او تنها راسخان در علم هستند که می توانند به این مرحله دست یابند و ماورای آن که همان مرحله نبوت است مختص صدیقان است.

غزالی به این نکته کاملاً واقف است که او نمی تواند تمام مردم را به مرحله برهان برساند، حتی اگر دانش و نیروی استدلال او بسیار قوی باشد. این نظر او کاملاً آگاهانه و در راستای سیاست علم است؛ زیرا رساندن مردمان به مرحله برهان مستلزم شرایطی است که کسب همه آن شرایط بیشتر به معجزه شبیه است. از طرفی نه زمان غزالی و نه هیچ زمان دیگری اجازه فراهم آمدن چنین شرایطی را نمی دهد. در نتیجه به عقیده غزالی تنها راه آشنا کردن مردم با حقایق، اسالیب ثمر بخش دیگری جز برهان است. به همین دلیل غزالی شیوه اقناعی را برمیگزیند (الزعبی، ۲۰۱۴/۶۰).

غزالی معتقد است که در واقع هیچ تعارضی میان "اقناع"، "برهان" و "ذوق" نیست، حقایقی که از راه اقناع و یا حدس به دست می آیند در هر حال با برهان تعارضی ندارند و به همین دلیل غزالی جمع میان ظاهر و باطن را کامل ترین شیوه شناخت می داند (همان/۱۰۷).

از طرفی غزالی در کتاب "فیصل التفرقه بین الإسلام و الزندقه" شیوه برخورد با آیات متشابه را بیان می کند و معتقد است که در این راه باید از جدل و تأویل پرهیز نمود و همان شیوه اصحاب و تابعین - یعنی تسلیم تمام و تفویض کارها به خدا- را برگزید.

غزالی مردمان را در مواجهه با تأویل آیات متشابه به پنج دسته تقسیم می کند:

۱- گروهی که به ظاهر نص اکتفا می کنند و تأویل را ممنوع می دانند.
 ۲- گروهی که عقل را اصل می دانند و برای نقل، اعتباری قایل نیستند.
 ۳- گروهی که داوری و حکم شرع را به عقل داده اند و در مسائل شرعی اخبار آحاد و ثقات را نمی پذیرند.

۴- گروهی که نص را اصل و عقل را تابع آن می دانند.

۵- گروهی که هر دوی عقل و نقل را اصل قرار داده اند. که غزالی خود چنین موضعی را می پذیرد. این بدان معناست که عقل و نقل هر کدام حد و مرز خود را دارا هستند و هیچ تعارضی میان آن دو نیست (موسی، ۱۴۰۸/۴۳۱).

اما به هنگام تعارض عقل و نقل، کدامیک از آن دو مرجح است؟ غزالی در این خصوص با شیخ خود "اشعری" هم عقیده نیست. به نظر غزالی در مسائل نقلی داور نهایی عقل است (همان/۴۳۲).

و اما نور در تمام مراحل شناخت نزد غزالی حضور پر رنگ دارد. نور نزد غزالی بر معانی مختلفی اطلاق شده است. او بعد از بر شمردن نورهای حسی، به نور محض و قائم به نفس اشاره می کند که حقایق اشیا را ادراک می کند و این نور چیزی جز عقل و نفس نیست. آخرین مرحله نور در تقسیم غزالی نور مطلق است، و آن ذات باری و بالاتر از معنی عقل است و به همین اعتبار به باری تعالی "الحق المبین" و "العالم بخفیات الأمور" می گویند (الغزالی، ۱۳۴۳/۶۸-۶۹).

این کشف و نور الهی از مهمترین موارد کتاب "المنقذ من الضلال" است. این ضمانت الهی همان چیزی است که "دکارت" هم پس از بحران شکی خود به آن رسیده و اشاره می کند. اگر چه ضمانت دکارت وجود خود اوست و او می گوید: "من می اندیشم پس هستم" اما در نهایت این همان نور غزالی است (نگا: الغزالی، المنقذ/۲۹).

اما شک غزالی با شک معتزلیان و شک دکارت تفاوت دارد. غزالی و معتزله در ضرورت شک به معنی رها کردن تقلید و نیاز به بحث عقلی در اثبات عقیده صحیح اتفاق نظر دارند. غزالی درست به مانند معتزله یقین مطلوب را متعلق به عقیده می داند؛ اما به نظر غزالی تنها راه رسیدن به یقین، اتباع راه تصوف است، در حالی که معتزله برای رسیدن به یقین به حکم عقل گردن می نهند.

شک دکارت نیز در آغاز، شبیه شک غزالی است، زیرا او هم در شهادت حواس و عقل تردید کرد و به صراحت بیان نمود که ما از تشخیص خواب و بیداری عاجز و ناتوانیم، اما نتیجه شک او به نتیجه معتزلیان می ماند، یعنی سرانجام شک دکارت عقلانی است؛ تفاوت شک دکارت و شک غزالی هم در همین است. البته شک دکارت از جهتی دیگر هم با شک غزالی و شک معتزله تفاوت اساسی دارد و آن اینست که دکارت در وجود خدا هم شک می کند، چیزی که ما آن را نزد غزالی و معتزله نمی یابیم. آنگاه که دکارت به یقین رسید قواعدی را پایه گذاشت که به نظر خود او این قواعد آدم را به یقین می رساند که اتفاقاً چنین چیزی را هم در نزد غزالی و معتزله نمی بینیم (نگا: زیدان، ۱۷۹/۱۹۸۹-۱۸۰).

در هر حال شناخت به نظر غزالی یک سلسله مراتب است که برای رسیدن به درجات بالاتر آن کوشش و مجاهدت و تزکیه لازم است و آن گونه که سلیمان دنیا می گوید: " غزالی پژوهشگری است که از بالا به مردم می نگرد و استعدادها و مدارک آنان را متفاوت می بیند. آنچه که برای یکی یا گروهی از این مردم شایسته است لزوماً مناسب بقیه مردم نیست (دنیایا، ۱۹۶۵/ ۸۹).

۴- غزالی و فلسفه

اواسط قرن پنجم هجری زمانی است که مسلمانان علوم خود را با منطق و فلسفه یونان آمیختند و این حرکت با غزالی آغاز شد (نگا: الغزالی، ۳۸/۲۰۰۱-۳۹). غزالی از همان زمانی که در محضر امام الحرمین جوینی بود مطالعه در فلسفه را آغاز کرد؛ او تربیت یافته دانشگاه نظامیه بغداد است، هم در آنجا درس خوانده و هم در آنجا مدرس بوده است؛ او به شدت دینی و انگیزه های دینی در او قوی بود و در مقابل برخی جریان ها احساس خطر می کرد. غزالی برای اسلام روح فلسفه را زیان آور می دید (نصری، ۱۳۷۹/۱۷۸).

در هر حال تردیدی نیست که غزالی فلسفه را برای مقابله با افکار فلاسفه آموخت و در واقع تمام تلاش او در راستای دفاع از مکتب اشعری است. شرح فلسفه اولای اشعری بدون ذکر غزالی تمام نیست. با آن که بسیاری از علمای کلام درباره غزالی داوری های نادرست کرده اند بی گمان او یکی از بزرگ ترین شخصیت های عالم اسلام است. غزالی شکاک توانایی بود که پیش از دکارت به روش فلسفی او اندیشید و هفتصد سال قبل از هیوم با لبه تیز شیوه جدلی خود قید علیت را گسست (لاهوری، ۱۳۸۰/۷۰-۷۱).

غزالی در فلسفه همدوش فارابی و ابن سینا نیست اما به هر حال او از فلسفه وبه خصوص قسمت الهی آن، به خوبی آگاه بود. به دست آوردن این مایه از فلسفه در مدت سه سال با آن جد و جهد که علمای پیشین در تحصیل داشته اند مخصوصاً با سالها ورزش علمی در فن منطق و کلام و اصول و آشنایی با مصطلحات فلسفه و با آن هوش سرشار که از خصایص غزالی بود به هیچ وجه شگفت آور نیست (همایی/۴۱۰).

غزالی آنگاه که به نقد نظر فلاسفه می پردازد موضع معینی ندارد و از یک مسلک خاص جانبداری نمی کند، بلکه می کوشد به هر طریقی که ممکن است سخن فلاسفه را نقض کند، اعم از اینکه این نقض بر مبنای تفکری معتزله مبتنی باشد و یا از مسلک اشاعره ناشی گردد. اگر لازم باشد از هر مسلک و مشرب دیگری نیز استفاده می کند تا بتواند سخن فلاسفه را مورد اشکال قرار دهد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ج ۱/۲۱۷).

غزالی فلسفه را با نیتی خاص یعنی برای رد بر افکار فیلسوفان مطالعه کرد، او فلسفه را خواند تا بدی های آن را به جهانیان ابلاغ کند و در این زمینه شاگرد کسی نبود، و شاید همین امر دلیل اصلی نفرت او از فلسفه باشد. اگر او فلسفه را به مانند سایر علوم نزد استاد می خواند، شاید چنین سخت به فلاسفه حمله نمی کرد (نگا: الغزالی، ۲۰۰۱، مقدمه/۳۷).

با وجود آنکه شیوه مطالعه در فلسفه نزد غزالی با شیوه فلاسفه کاملاً متفاوت است، برخی او را فیلسوف نامیده اند؛ ابن طفیل، غزالی را با فلاسفه قدیم مثل ابن سینا و فارابی هم ردیف ساخته و معتقد است که فلسفه این اشخاص برای فهم حقایق کافی نیست (همایی/۴۱۶-۴۱۷).

نکته ای که در این میان حائز اهمیت است نظر ملاصدرا در مورد فلسفه غزالی است، از نظر او علت اینکه غزالی با فلاسفه مخالفت کرده حتی حکم به تکفیر صادر کرده تقیه ای بوده که از فقه های زمان خویش داشته وی خواسته رضایت آنها را به خود جلب کند (نصری، ۱۸۲/۱۳۷۹). اما این سخن چندان درست به نظر نمی آید، زیرا اولاً غزالی تا این حد محافظه کار نیست و ثانیاً باید توجه داشت که غزالی در مرحله اول یک متکلم است و مطالبی که گفته و موضعی که در مقابل فلاسفه گرفته یک موضع متکلمانانه است (همان/۱۸۳).

لازم به ذکر است که نو افلاطونیان و فلاسفه مسلمان آموزه های دینی را بر یک اساس عقلی وارد فلاسفه کردند و شاید به همین دلیل بارها متهم شده اند که دین را به طرف

فلسفه کشیده و فلسفه را اصل قرار داده و مسائل دینی را طبق آموزه های فلسفی خود تغییر داده اند (دنیاء، ۱۹۶۵، ۳۵-۳۶). اما غزالی در بسیاری از موارد پا از این فراتر می نهد و هر آنچه را که تعدیل شده و یا تعدیل نشده زیر سؤال می برد.

از طرفی او در منطق هم تلاش فراوان کرد و کتاب هایی چون معیار العلم و محک النظر و القسطاس المستقیم را نوشت. غزالی با منطق آنچنان الفت داشت که علاوه بر تألیف چندین کتاب در این باب گناه فلاسفه را این می دانست که طی مباحث خود به منطق وفادار نمانده اند؛ او از آن جهت سخنان فلاسفه را به (تهافت) موصوف می سازد که معتقد است آنان بر اساس موازین منطقی عمل نکرده اند. غزالی در کتاب المستصفی از منطق بهره برده و علم اصول فقه را به منطق نزدیک کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ج ۱/۱۷۲). البته غزالی در منطق سعی داشته اصطلاحات منطق ارسطویی را عوض کند، مثلاً به جای قضایای شریطه متصله از کلمه "ملازم" و در قضایای منفصله حقیقه از "تعاند" استفاده می کند، اما اینکه در محتوا و موازین منطقی تحولی به وجود آورده باشد از عهده این کار بر نیامده است (نصری، ۱۳۷۹/۱۹۷). اگر به اعتباری منطق را در دایره فلسفه وارد سازیم، غزالی در نزدیک کردن فلسفه به معارف دینی و اسلامی گوی سبقت را از همه نو افلاطونیان ربوده است.

غزالی فلسفه ارسطو را طبق آنچه که فارابی و ابن سینا نقل کرده اند به سه قسمت تقسیم می کند: قسمی که واجب است فلاسفه را در آن تکفیر کرد، قسمی که باید فلاسفه را در آن متبذع خواند و قسمی که انکار آن اساساً واجب نیست؛ ریاضیات و منطق از دسته سوم است که در اصل ارتباطی با دین ندارند. عین سخن غزالی در این خصوص چنین است: "فلسفه خود یک علم مستقل نیست، بلکه چهار جزء دارد: اول هندسه و حساب که مباحث و تا وقتی که به علوم مذمومه منجر نشده اند منعی در یادگیری آنها نیست. دوم منطق که بحث از دلیل و شروط آن و حد و شروط آن است و این دو جزو علم کلام هستند. سوم الهیات که از ذات و صفات خدا بحث می کند و این نیز داخل در علم کلام است و در واقع فلاسفه گونه ای دیگر از این علم نیاورده اند بلکه تنها مذاهب گوناگونی در میان آنان شایع شده که برخی کفر و برخی بدعت است. چهارم طبیعیات که برخی مسائل آن مخالف شرع و دین حق است که در حقیقت چیزی جز جهل نیست و برخی مسائل دیگر از صفات

اجسام و خواص و کیفیات آن سخن می‌گوید که به نظر طبیبان شباهت دارد (الغزالی، بی تا، ج ۱/۲۲).

منظم ترین کتاب فلسفی غزالی شاید "مقاصد الفلاسفه" باشد؛ اما این کتاب چیزی جز تکرار آرای فلاسفه پیش از غزالی نیست. غزالی این کتاب را چون مقدمه‌ای بر کتاب "تهافت الفلاسفه" نوشته است.

غزالی نخستین شخصی است که در عالم اسلام تحت عنوان "تهافت الفلاسفه" حکما را سخت مورد انتقاد و نکوهش قرار داده و آنان را به یاوه گویی و پریشانی اندیشه متهم کرده است. تأثیر کتاب تهافت الفلاسفه در عالم اسلام به ویژه در میان اهل سنت فوق العاده چشم گیر بوده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ج ۱/۲۱۴). اما او هنگامی مبادرت به تألیف این کتاب کرد که شهرت خواهی و جاه طلبی بر مزاجش غالب بود و هنوز پختگی کامل و آرامش لازم را به دست نیاورده بود و می توان گفت کتاب تهافت الفلاسفه بهترین مرجع برای نشان دادن آرا و عقاید و اندیشه های غزالی نیست (همان/۲۱۷-۲۱۸).

خدمت مثبت غزالی را به فلسفه ایران، باید در کتاب کوچکی به نام "مشکوه الأنوار" جست. غزالی کتاب خود را با آیه ای از قرآن آغاز کرده است "خدا نور آسمان ها و زمین است". به نظر، اقبال او به ثنویت کهن ایرانی نور و ظلمت که پس از او به وسیله شیخ اشراق گسترش یافت بازگشته و اعلام داشته است که نور تنها وجود حقیقی است و هیچ ظلمتی عظیم تر از ظلمت لاوجود نیست. اما ذات نور، ظهور یا تجلی است و تجلی همان نسبت است. جهان از ظلمت پدید آمد ولی خدا از نور خود بر آن پاشید و هر بخش آن به فراخور نوری که دریافت داشت به درجه ای قابل رؤیت شد. به راستی اندیشه غزالی در "مشکوه الأنوار" تخمی بود که رفته رفته روید و به هنگام خود بار داد. بار آن فلسفه اشراق شهاب الدین سهروردی بود (لاهوری، ۱۳۸۰/۷۳-۷۴).

به نظر ابو زید، غزالی همزه وصلی میان حلاج و ابن عربی است. غزالی غالباً - البته بدون آنکه نامی از حلاج ببرد- به گفته های او استشهاد می کند، و ابن عربی نیز بعد از او همان استشهادات را تکرار می کند. آنها برای دلالت بر خفای قدیم در محدث از "زجاج" و "خمر" یاری می جویند:

رق الزجاج وراقت الخمر	فتشاکالا فتشابه الأمر
فکأنما خمر ولا قدح	وکأنما قدح و لا خمر

وحدت وجود ابن عربی شکل تحول یافته مفاهیم اشعری است که خود ابن عربی در مقدمه "فتوحات" از آن سخن می گوید و بر کتاب "الإقتصاد" غزالی تکیه می کند(ابو زید، ۳۳/۲۰۰۰).

نظریه کشف و شهود غزالی بر فلسفه عین القضاة همدانی نیز اثر محسوس گذاشت. عین القضاة خود از طریق تجربه شخصی به تمایز بین کشف و شهود و علم واقف است. او در ابتدا به مطالعه ای بس گسترده در علم کلام دست زد، اما کلام برای او نتیجه ای جز سردرگمی، حیرت و یأس در بر نداشت، تا آنجا که به بحران روحی دچار شد. تنها پس از چهار سال مطالعه آثار غزالی توانست بر آن بحران فائق آید.

او خود شخصاً غزالی را ندید اما به راهنمایی معنوی همو، افقهای وسیع اندیشه به رویش گشوده شد و به سیر در آنها پرداخت. درک عین القضاة نیز - کاملاً به مانند غزالی - متضمن گذار وجودی انسان از سطح احساس و اندیشه تعقلی به مرتبه ای کاملاً متفاوت از آگاهی است. عین القضاة این رخداد را "انفتاح عین بصیرت" یا "گشایش روزنه عالم ملکوت" می نامد و گاه نیز آن را "ظهور النور فی الباطن" و "الطور الذی بعد العقل" توصیف می کند(اذکایی، ۱۳۸۱ / ۸۷-۸۸).

شیوه برخورد غزالی با فلسفه، مخالفت ها و موافقت های بسیار برای او به بار آورد. از میان موافقان او می توان به ابن العماد حنبلی، أسنوی، ابن کثیر دمشقی، تاج الدین سبکی و زبیدی اشاره کرد(الغزالی، ۳۷/۲۰۰۱) که تقریباً همه آنها حمله غزالی به فلاسفه را ستوده اند. کسانی چون ابن رشد، ابن تیمیه و ابن القیم نیز از مخالفان غزالی به شمار می آیند(همان)؛ ابن رشد اکثر گفته های غزالی در کتاب تهافت را ناتوان از اقامه یقین و برهان می داند(همان/۴۳). ابن رشد در فصل المقال می گوید غزالی سخنانی گفت که شریعت و حکمت هر دو را خراب کرد و شاید مقصود اصلیش همین بود و اگر هم نیتی خوب داشت نتیجه اش بد از کار در آمد، نیز می گوید: "إنه لم یلزم مذهبا من المذاهب فی کتبه بل هو مع الأشاعره أشعری و مع الصوفیه صوفی و مع الفلاسفه فیلسوف و حتی انه کما قیل یوماً یمان اذا لقیته ذا یمن وان لقیته معدیا فعدنان(همایی/۴۲۳-۴۱۴)

از ابن عربی فقیه هم نقل کرده اند که گفت: "شیخ ما غزالی فلاسفه را بلعید و سپس خواست تا آنان را قی نماید اما نتوانست" (البوطی، ۱۰۶ / ۲۰۰۱).

اگر در فیلسوف خواندن غزالی بتوان تردید کرد، بی گمان او شخصیتی محیط به مسائل فلسفی است که در عین حال برخی از نظراتش فلاسفه بعد از او را تحت تأثیر قرار داد. ابن رشد اندلسی اگر چه غزالی را ناتوان از اقامه دلیل و برهان می داند (ابن رشد، ۴۳/۱۴۲۲) اما به هر حال در رد نظرات غزالی کتاب مسبوطی نوشت. به ظاهر افکار فلسفی غزالی فیلسوفان مغرب زمین را تحت تأثیر قرار داده است. غزالی قبل از "کانت" بنای متافیزیک قدیم را از هم پاشید و ناتوانی عقل را اثبات کرد (الغزالی، ۱۹۹۴، مقدمه/۸). او قبل از دکارت در کتاب "المنقذ من الضلال" از مقیاس های حقیقت سخن گفت و با شکی هدمند به جستجوی یقین پرداخت (همان). به نظر برخی از محققان، دکارت به ترجمه ای از این کتاب غزالی دسترسی داشته است. به گفته رمضان البوطی محقق تونسی عثمان الکعاک در کتابخانه دکارت نسخه ای از ترجمه "المنقذ من الضلال" را یافته که در آن خود "دکارت" زیر عبارت "شک اولین مرتبه از مراتب یقین است" را خط قرمز کشیده و در حاشیه آن چنین نوشته است: "این گفته به فلسفه ما نقل شود" (البوطی، ۹۹/۲۰۰۱).

رمضان البوطی خود می گوید من در کنفرانس دهم فکر اسلامی در الجزایر این سخن را از کعاک شنیدم (همان/۹۹-۱۰۰).

۵- غزالی و علم کلام

بدون تردید پاسداری از عقیده اسلامی و راهنمایی عامه مردم در فهم دین دغدغه اصلی غزالی است. از طرفی او شاگرد امام الحرمین جوینی است که خود از بزرگان مکتب اشعری به حساب می آید و غریب نیست اگر علم کلام چه در زمان تحصیل و چه در زمان تدریس از مهمترین موضوعات مورد علاقه غزال باشد.

غزالی در کلام، مطالعه فراوان کرد و دقایق و جوانب این علم را در حد عالی فرا گرفت و کتابهای متکلمان را با دقت و تأمل بررسی کرد. غزالی به نفوذ فلسفه در علم کلام پی برد و از این جهت احساس خطر کرد (البوطی، ۹۳/۲۰۰۱)؛ حتی در تهافت الفلاسفه نیز غرض اصلی غزالی دفاع از مذهب اشعری است، به همین دلیل اگر چه مخاطبان او در تهافت، فلاسفه هستند اما شیوه بیان آن شیوه ای کاملاً کلامی به حساب می آید. او با اسلوب "فان قلتم... قلنا" به مجادله ای کلامی با مخالفان خود می پردازد و سعی در ملزم کردن آنان دارد. به عبارتی مناظره غزالی با فلاسفه بیشتر به مناظره متکلمی شبیه است. این

- شیوه شاید اولین و اصلی ترین دلیل بر متکلم بودن - و نه فیلسوف بودن - غزالی است. خصوصیات بحث های این متکلم در کتاب تهافت را می توان چنین خلاصه کرد:
- با بکار گیری ضمیر غایب "قالوا" ، " فان قالوا" و "فان قيل" آرای فلاسفه را که از کتابهای فارابی و ابن سینا برگرفته است بیان می نماید.
 - ابتدا تمام اعتراضاتی را که متوجه آرای آنان می شود برشمارد و سپس یک یک به رد آن می پردازد.
 - از جانب فلاسفه به اعتراضات خود پاسخ می گوید که پاسخ ها غالباً از استدلالهای ابن سینا اخذ شده است.
 - در مقابل جواب فلاسفه گاه با تشکیک و گاه با آوردن بدیل عمل می کند.
 - نوعی مقابله به مثل جدلی را به کار می گیرد و به عنوان مثال می گوید: اگر شما از ما نمی پذیرید ما هم از شما نمی پذیریم ، یا همانگونه که این را قبول می کنید آن را هم قبول کنید.
 - قبل از آنکه مطلبی را به تمام و کمال بیان نموده و به سرانجام برساند به مطلبی دیگر می پردازد و غالباً خود را از تنگنا در برابر فلاسفه می رهاند.
 - عناوین موضوعات دور از شیوه بحث فلسفی و تقریباً همه جا احساسی و تحریک کننده است؛ مثل : "ابطال قولهم" ، "بیان تلیسههم" ، "تعجزیههم" و... (نگاه: الغزالی، ۱۳/۲۰۰۱-۱۴).
- غزالی پرداختن به علم کلام را نوعی فرض کفایه می داند(الغزالی، ۱۳/۱۹۶۵) به این معنی که یادگیری آن بر عامه واجب نیست و تنها عالمان لازم است که آن را فراگیرند تا به آن وسیله شبهات را دفع نمایند و تردیدهای عارض شده بر اصول عقاید را زایل سازند. او به تعمق و غور در این علم جز در دو حالت با دیده تردید می نگرد؛ این دو حالت عبارتند از:
- ۱- اگر شخص به شبهه ای دچار شود که دفع آن جز با علم کلام میسر نباشد.
 - ۲- شخص خود کامل العقل و کامل الدین باشد و با تحصیل این علم بخواهد به دفع شبهات و الزام خصوم اقدام نماید(موسی، ۱۹۸۲/۴۳۴).
- هر چند غزالی به طور رسمی یک متفکر اشعری است و تا آخر عمر هم اشعری باقی می ماند، ولی این بدان معنا نیست که با اندیشه های اشعریت مخالفت نکرده باشد. در بسیاری

از موارد که کم هم نیستند، در مقابل ذکر اشعری موضع گرفته و سخنی گفته که با اندیشه های اشاعره و به خصوص اشاعره متقدم تعارض دارد (نصری، ۱۳۷۹/۱۹۶).

شیوه غزالی در بحث های کلامی خود شیوه ای استقرائی و تجربی است. او به شیوه "سبر و تقسیم" ابتدا مسأله را در دو قسم محصور می نماید و سپس یکی از آن دو را ابطال می کند تا قسم دوم لازم آید. روش دیگر او چیدن مقدمات برای انتاج نتیجه است مثلاً می گوید: آنچه که از حوادث خالی نباشد حادث است، از طرفی عالم از حوادث خالی نیست، نتیجه این دو اصل آنست که بگوییم: عالم حادث است (موسی، ۱۹۸۲/۴۳۴).

اما غزالی بعد از نوشتن کتابهای کلامی متعدد و پس از همه استدلال برای اثبات عقاید و دفع شبهات این مطلب را مطرح کرده که برای عامه مردم تقلید در اصول دین جایز است (نصری، ۱۳۷۹/۱۸۹). این بدان معنا نیست که ایمان عوام از طریق تقلید کامل ترین و برترین انواع ایمان نزد غزالی است. غزالی با گفتن این سخن می خواهد عامه مردم را از تعمق و غور در علم کلام باز دارد و آنان را به ادای واجبات فرا خواند، زیرا این کار متناسب با عقل آنان است. در نتیجه خود غزالی در جستجوی دست یابی به علم یقینی است اگر چه راه رسیدن به آن را عقل و حس نمی داند (موسی، ۱۹۸۲/۴۲۳).

در نظام کلامی غزالی "بیان"، "برهان" و "عرفان" در راستای دفاع از مذاهب اشعری در کلام و مذهب شافعی در فقه، با هم گرد آمده اند (ابو زید، ۲۰۰۰/۳۹).

آخرین نظرات غزالی در مورد علم کلام را باید در کتاب "الجام العوام عن علم الکلام" جست که آن را اندکی قبل از وفات خود به رشته تحریر در آورده است. البته غزالی در سایر آثار خود هم به آنچه که در "الجام العوام" به آن اشاره کرده معتقد است، از جمله در "معیار العلم"، میزان العمل، الإقتصاد فی الاعتقاد، احیاء علوم الدین، جواهر القرآن، الاربعین فی أصول الدین، القسطاس المستقیم، فیصل التفرقه بین الإسلام والزندقه، ایها الولد، مشکوه الأنوار، المنقذ من الضلال و المستصفی من علم الأصول (نگاه: غزالی، ۱۴۰۶، مقدمه/۲۴-۳۶). با مطالعه این آثار چنین به نظر می رسد که غزالی در کتاب "الجام" نظرات خود را چندان تغییر نداده است. ولی غزالی این کتاب را برای کدام دسته تألیف کرده است؟ خواص صوفیه یا متکلمان و یا عامه مردم؟

اینکه کتاب "الجام العوام" برای عامه مردم باشد بعید به نظر می رسد زیرا سیاق سخن غزالی در این کتاب حاکی از منع آموزشی کلام بر عامه است. او این کتاب را برای

متکلمان نوشته است. غزالی از اهل کلام می خواهد که در قبال این علم به دو گونه موضع بگیرند: اول آنکه عوام را در تاریکی های این علم و مسائل جدلی آن حیران و سرگردان نسازند، و دوم آنکه خودشان هم بدانند که در ورای این مرحله، مرحله دیگری است خاص راسخان در علم و اهل برهان. بر آنان است که برای رسیدن به این مرحله بکوشند. زیرا علم کلام تنها وافی به مقصود خویش است نه وافی به مقصود جویندگان حقیقت (الغزالی، ۴۸/۱۴۰۶).

غزالی در الجوامع مردم را به پیروی از شیوه سلف دعوت می کند و رعایت هفت امر را بر آنان واجب می داند: تقدیس، تصدیق، اعتراف به عجز، سکوت، امساک، کف و تسلیم در مقابل اهل حقیقت (همان ۵۳/۵۴). تقدیس، تنزیه خدای سبحان از جسمیت است، مثلاً اگر شخص عامی از نسبت دست و انگشت و سایر جوارح به خداوند حدیثی بشنود باید بداند که دست در دو معنی به کار رفته است: یکی همان عضو اصلی و حسی و دیگری معنی مجازی آن. درست به همان گونه که می گویند: شهر در دست امیر است.

ایمان هم به آن معناست که او بداند این الفاظ در معنای لایق به ساحت کردگار به کار رفته است. منظور از اعتراف به عجز هم آنست که شخص به ناتوانی خود در درک حقیقت این معانی اقرار کند.

از طرفی فرد عامی اجازه سؤال در این موارد را ندارد، زیرا پاسخ به سؤال او را اگر عالمی عهده دار شود به حیرت او می افزاید و اگر جاهلی به او پاسخ گوید جهلش را دو چندان سازد.

مرحله بعد امساک است، یعنی خودداری عامه از تصرف در الفاظ وارده و تفسیر و تأویل آن و بالاخره بازداشتن باطن از تفکر و تسلیم در مقابل اهل حقیقت (نگا: همان ۵۴-۷۷).

البته غزالی در همین کتاب دست یابی به یقین جازم را به شش گونه ممکن می داند، بالاترین مرحله آن رسیدن به یقین از طریق برهان است که به نظر غزالی در هر عصر تنها یک یا دو نفر به این مرحله می رسند و حتی ممکن است در یک مقطع زمانی کسی به این مرحله نرسد. مرحله دیگر رسیدن به یقین با استفاده از ادله وهمی کلامی است که این هم تنها برای عده خاصی مفید تصدیق جازم است.

مرحله سوم رسیدن به تصدیق با ادله خطابی است که غزالی بیشتر ادله قرآن را از این جنس می داند. در مرحله چهارم یقین به مجرد سماع (شنیدن) حاصل می شود، زیرا دعوتگر آدم خوشنامی است که مردمان بسیار او را ستوده اند.

در مرحله پنجم به محض شنیدن در قلب خود احساس یقین و تصدیق می کند و در مرحله ششم انسان سخن را موافق طبع و اخلاق خود می یابد و به تصدیق به آن مبادرت می کند (نگا: الغزالی، ۱۴۰۶/۱۱۲-۱۱۵).

۶- برخی از دیدگاه های فلسفی - کلامی غزالی

غزالی در تهافت الفلاسفه در سه مسأله، فلاسفه را تکفیر می کند: قول به قدم زمان عالم، انکار علم خداوند به جزئیات و انکار بازگشت اجساد و حشر آنها در روز قیامت. در سایر مسائل اگر چه غزالی فلاسفه را تکفیر نمی کند، اما آنها را متبذع و منحرف از راه صواب می داند. از طرفی از مهمترین بحث های کلامی غزالی مسأله علیت اوست که با طرح آن تحول بزرگی در مذهب کلامی اشعری به وجود آورد. برخی دیگر از نظرات او نیز همواره مورد توجه ناقدان بوده و موافقان و مخالفانی برای خود پدید آورده است. در این بخش به اختصار برخی از این موارد را مورد بحث قرار می دهیم.

۶-۱- مسأله علیت

نظریه اشاعره در مورد علیت در زمان خود مسأله جدیدی به شمار می آمد. اگر چه ابوالحسن اشعری قبلاً از آن به ایجاز سخن گفته بود، اما طرح کلی این مسأله به باقلانی و سپس غزالی بر می گردد. خلاصه این نظریه انکار ضرورت منطقی میان علت و معلول است (زیدان، ۱۹۸۹/۱۹۰).

علت مخالفت غزالی با مسأله علیت یا ضرورت همان انگیزه دینی است. از نظر او اعتقاد و به علیت دو پیامد دارد: ۱- معجزه انبیاء زیر سؤال خواهد رفت، ۲- در رابطه علت و معلول اختیار خداوند زیر سؤال می رود. یعنی اگر رابطه علت با معلول یک رابطه ضروری و تخلف ناپذیر باشد به حکم آنکه خداوند علت است و عالم معلول و تخلف علت هم به هیچ وجه جایز نیست، پس اختیار خداوند چه می شود (نصری، ۱۳۷۹/۱۸۴). به نظر غزالی قوت مبدأ علیت در مقابل قدرت و اراده خداوند محدود است و بدون یاری و امداد خداوند به تنهایی عمل نمی کند. به همین خاطر به عقیده غزالی اقترانی که میان دو حادثه مشاهده می شود مقتضی وجود علیت میان آن دو نیست و به عبارتی اثبات و یا نفی یکی مستلزم اثبات و یا

نفی دیگری نیست و هیچ ضرورتی میان آنها وجود ندارد. بلکه خداوند به هنگام اقتران خلق اثر می کند و او بر خلق سوختن بدون ملاقات با آتش قادر است (موسی، ۱۹۸۲/۴۵۱-۴۵۲). اما به نظر دینانی غزالی از آن طرف فکر نمی کند که انکار علیت به یک معنی سد باب اثبات صانع باشد. یعنی اگر اعتقاد به اصل علیت را از دست بدهیم هرج و مرج بر جهان هستی حاکم خواهد شد. در باب رابطه معجزات با اصل علیت باید توجه داشت که علیت شرایطی دارد. اگر آتش را علت سوزاندن می دانیم در اصطلاح دقیق فلسفی آتش از معادات است نه علت تامه؛ یعنی آتش برای سوختن آمادگی دارد و باید شرایط دیگری که آنها دیگر شرایط مادی نیست، یعنی علت واقعی و نفس الامری یا علت متافیزیکی است تحقق پیدا کند (نصری، ۱۳۷۹/۱۸۶).

البته سخن در مورد "عاده الله" به پیش از غزالی باز می گردد. ابن تیمیه از هروی انصاری عالم و صوفی بزرگ متوفی به سال ۴۸۱ هـ نام می برد که علیت را انکار می کرده و به اسقاط اسباب قائل بوده است. به عقیده هروی در هستی چیزی سبب چیز دیگری نیست. شبیه همین سخن از جابر بن حیان شیمی دان معروف عالم اسلام نیز نقل شده است. با فرض صحت چنین نقلی، جابر در طرح این مسأله بر اشاعره پیشی گرفته است (موسی، ۱۹۸۲/۴۵۵-۴۵۶).

از نظر معتزله نیز ارتباط میان علت و معلول ارتباطی ضروری است، اما این ضرورت آنگونه که فلاسفه می گویند ضرورتی عقلی و منطقی نیست بلکه ضرورتی است طبیعی (زیدان، ۱۹۸۹/۱۹۲). به نظر دکتر زیدان خلاف میان اشاعره، معتزله و فلاسفه در این خصوص خلاقی لفظی است؛ زیرا همه بر این امر اتفاق نظر دارند که میان علت و معلول ارتباطی وجود دارد. با این تفاوت که معتزله بر حتمیت قوانین طبیعی تاکید کرده اند، در حالی که اشاعره بر مشیت مطلق خداوند در خلق عالم اصرار می ورزند. به نظر اشاعره ارتباط علیت ضرورتی منطقی نبوده بلکه از لحاظ منطقی تنها ممکن است و تلازم میان علت و معلول هم نتیجه نوعی تکرار تجربی است و احداث علت بدون معلول و یا عکس آن در قدرت و مشیت خداوند وجود دارد (همان، ۲۲۶).

اگر چه ابن رشد اندلسی در قرن ششم هجری نظریه غزالی را انکار نمود و آن را ویرانگر منطق و علوم طبیعی دانست، اما این نظریه تأثیر غیر قابل انکاری بر فلاسفه متأخر داشت. مالبرانش، بارکلی و هیوم به مانند غزالی فکر می کردند. مالبرانش معتقد بود که در هستی

تنها یک علت حقیقی واحد وجود دارد و آن خداست و سایر علت ها در طبیعت، علت های حقیقی نیستند بلکه آنها را علل مناسب (گاه مند؛ هنگام دار)، (occasionalles) نام نهاد. بارکلی هم علت را نقد نمود و آن را به عقل ارجاع داد. نظر هیوم نیز اختلاف چندانی با نظر غزالی ندارد (الخطیب، بی تا/۴۵۵). البته با توجه به آنکه آثار جابر بن حیان بارها در قرون وسطی به لاتین ترجمه شد، این امکان وجود دارد که فلاسفه مغرب زمین اصل این فکر را از طریق آن ترجمه ها از جابر بن حیان گرفته باشند (موسی، ۱۹۸۲/۴۵۶).

در هر حال توحید در نظر غزالی آنست که هیچ فاعلی جز خدا وجود نداشته باشد. تنها علت موجود در هستی اوست و جز او علت دیگری وجود ندارد. هدف غزالی آن بود که مردم را به طور کلی به سوی خدا باز گرداند و به آنان بفهماند که تنها حقیقت موجود در هستی اوست. همین نظر پایه و اساسی شد برای نظریه ذوق و کشف که غزالی آن را تنها وسیله رسیدن به یقین می دانست.

۶-۲- قدم عالم

همانطور که گفتیم غزالی در مسأله قدم عالم فلاسفه را تکفیر می کند. به نظر غزالی فلاسفه در مسأله قدم عالم سه نظر دارند: ۱- نظر اکثریت وسیع فلاسفه قدیم و جدید که عالم را قدیم می دانند؛ ۲- نظر افلاطون که جهان را حادث زمانی می داند؛ ۳- نظر جالینوس که در این باب رأی معلق دارد، یعنی متوقف است (فخری، ۱۳۷۲/۲۴۱). غزالی در رد نظر قدیم انگاران، تاکید می ورزد که عالم، طبق حکم ازلی یا اراده قدیمه خداوند حدوث زمانی یافته است. او این ادعا را که بعضی می گویند وقفه زمانی که بین اراده ازلی یا قدیمه خداوند و خلق جهان در میان آمده مستلزم این فرض است که خلق به یکباره تمامیت نیافته، رد می کند و بر آن است که این ادعا مبانی برهانی ندارد، بلکه قولی جزمی است. بدین سان یک احتجاج ریاضی در رد نو افلاطونیان اقامه می شود. قدم عالم مستلزم اینست که افلاک و آنچه در آنهاست بی نهایت مرتبه گردش کرده باشند؛ ولی می دانیم که این گردش ها را می توانیم بر مبنای محاسبات ریاضی بسنجیم. فی المثل فلک خورشید در هر سال یک بار می گردد، و فلک زحل در هر ۳۰ سال و فلک مشتری در هر ۱۲ سال و آسمان هشتم یا فلک الكواکب در هر ۳۶۰۰۰ سال. نسبت ساده بین گردش خورشید و سایر افلاک را می توان به ترتیب یک سی ام، یک دوازدهم، یک سی و شش هزارم دانست که لاجرم با این فرض که این گردش ها نامتناهی اند و یا در زمان نامتناهی

رخ داده اند یا می دهند تعارض دارد. از این گذشته تعداد این گردش ها یا فرد است یا زوج و لذا متناهی است، چه نامتناهی نه زوج است و نه فرد، چه می توان به نحوی بی پایان واحد بر آن افزود و همچنان بی نهایت باقی ماند(همان/۲۴۲-۲۴۳) غزالی در رد احتجاجات ابن سینا که می گوید خداوند نسبت به عالم تقدم ذاتی دارد نه زمانی موضع قاطع و صریحی در دفاع از آفرینش یا حدوث زمانی می گیرد. به نظر او وقتی که می گوئیم خداوند بر عالم مقدم است صرفاً این معنی را اراده می کنیم که خداوند وجود داشت و عالمی به وجود نیبوسته بود و خداوند به وجود خویش همراه با عالم ادامه داد. آنچه از این دو قضیه بر می آید وجود یک موجود (خداوند) است که به دنبال آن دو موجود است(یکی ادامه وجود خداوند و دیگری عالم). در میان آمدن زمان بازی تخیل ماست که ما را بر آن می دارد که این دو موجود را با رشته زمان متصل به یکدیگر تصور کنیم(نگاه: الغزالی، ۲۰۰۱/۵۳-۷۴ و فخری، ۱۳۷۲/۲۴۲-۲۴۳).

به نظر دکتر دینانی نظر غزالی درباره قول به قدم عالم درست است، یعنی فلاسفه برای عالم آغاز زمانی قایل نیستند و خود زمان را حادث نمی دانند؛ یعنی برای زمان آغازی از جنس زمان در نظر نمی گیرند؛ ولی در هر حال تمام فلاسفه اسلامی عالم را به نوعی حادث می دانند. حادث ذاتی را چه فارابی و چه ابن سینا و چه سایر فلاسفه بزرگ دیگر قبول دارند. صدر المتألهین عالم را حادث زمانی می داند و توجیه او بر اساس حرکت جوهری است. به هر صورت ابن سینا به حدوث عالم قایل است. به عقیده دکتر دینانی همین اندازه کافی است که یک مسلمان عالم را حادث و مخلوق بداند و دیگر جای صدور حکم تکفیر نیست(نصری، ۱۳۷۹/۱۸).

۶-۳- علم خداوند به جزئیات

غزالی در مسأله یازدهم کتاب تهافت از علم الهی سخن می گوید. از آنجا که اراده مستلزم علم به مراد است و سراسر عالم مراد خداوند است، در نتیجه کل عالم معلوم اوست و معلول فعل مضاعف علم و اراده است. ولی لازمه قدرت بر علم و اراده، حیات است. بنابراین خداوند باید حی باشد و چون حی است، باید قادر به دانستن یا علم داشتن به هر چیزی باشد که از او صادر می گردد. همچنین به ذات خویش نیز که منشأ همه آنهاست باید علم داشته باشد. به نظر غزالی نو افلاطونیان که خداوند را از همه صفات ذاتی بری و عاری کرده اند ناچارند که به چنین قولی کشیده شوند: رب الارباب و علت العلل علم به هیچ

رویدادی که رخ می دهد ندارد. به این ترتیب فلاسفه با انکار اراده خداوند ناتوان از اثبات علم او نیز هستند. جان کلام ابن سینا هم اینست که اول تعالی از آنجا که به کلی عاری از ماده است باید عقل محض باشد و لذا باید به همه چیز علم داشته باشد. چه تنها مانع در برابر چنین علمی داشتن ماده است. اما ابن سینا و نو افلاطونیان هم مشرب او نمی توانند این مدعا را میرهن کنند که خداوند عقل است، بلکه صرفاً از این مقدمه که او موجود مادی نیست چنین نتیجه می گیرند. حال آنکه آنچه می توان از این قضیه که او موجودی مادی یا از اعراض و لوازم موجود مادی نیست استنباط کرد اینست که او قائم به نفس و مکتفی بالذات است. احتجاج در اینکه او بالتلیجه عقل است به علم به خود یا به چیزهای دیگر مصادره به مطلوب است زیرا فقط با این فرض که او به خود و ماسوای خود علم دارد می توان حکم کرد که او عقل محض است که دقیقاً تکرار مسأله است نه پاسخ آن (نگا: الغزالی، ۲۰۰۱ / ۱۴۲-۱۴۶ و فخری، ۱۳۷۲ / ۲۴۴-۲۴۵).

به نظر دکتر دینانی غزالی به درستی مقصود ابن سینا را درک نکرده است. لازمه این قول ابن سینا که حق تعالی علم به جزئیات ندارد انکار علم حق تعالی نمی باشد. از آنجا که همواره علم تابع معلوم است، اگر معلوم تغییر کند علم تغییر خواهد کرد و چون تغییر در ساحت مقدس حق تبارک و تعالی به هیچ وجه راه ندارد ابن سینا علم حق تعالی به جزئیات را از راه علم حق به کلیات توجیه می کند، یعنی علم به کلیات مستلزم علم به جزئیات است. اما غزالی نخواست به کلام بدیع ابن سینا توجه کند لذا بی جهت حکم به تکفیر او نموده است (نصری، ۱۳۷۹/۱۸۱).

ظاهراً اختلاف میان غزالی و ابن سینا از نوع نگاه آنها به صفات الهی ناشی می شود. غزالی متکلمی اشعری است، و مذهب اشعری در مورد صفات خداوند به "لا هو ولا غیره" معتقد است. به عقیده غزالی هم تحولات ایجاد شده در نحوه علم مستلزم تحول یا دگرگونی در ذات عالم نیست بلکه تحول در رابطه علم او با موضوع علم است که مدام دگرگون می شود. اما در هر حال غزالی هم به مانند ابن سینا معتقد است که علم خداوند مستقل از شرایط زمان و مکان است (نگا: فخری، ۱۳۷۶/۲۴۶-۲۴۷).

۶-۴- معاد جسمانی

مسأله معاد جسمانی از جمله مسائلی است که غزالی به بهانه آن فلاسفه را در کتابهای کلامی خود و از جمله در کتاب تهافت تکفیر می کند.

غزالی در رساله ای که به همین منظور نوشته چنین می گوید: " و معنی حشر و نشر و بعث و اعادت نه آن است که وی را پس از نیستی باز در وجود آورند، بلکه آن است که وی را قالب دهند بدان معنی که قالبی را مهیای قبول تصرف وی کنند یک بار دیگر، چنانکه در ابتدا کرده بودند و این بار آسانتر که اول هم قالب می بایست آفرید و هم روح و این بار خود روح بر جای خویش است اعنی روح انسانی و اجزای قالب نیز بر جای خویش است و جمع آن آسانتر از اختراع آن از آنجا که نظر ماست و از آنجا که حقیقت است " (غزالی، ۱۳۶۴/۱۲۷).

این کیفیت اگر تناسخ نباشد بسیار شبیه به تناسخ است. و همین دستاویزی شد برای مخالفان تا او را تکفیر کنند. حکیم متأخر غیاث الدین دشتکی شیرازی (متوفی ۹۴۸) در رساله معاد پس از نقل گفتار غزالی از کتاب فیصل التفرقه وی را تکفیر می کند و می گوید: غزالی را به سبب این عقیده باید از بزرگترین ملاحظه و کفار شمرد (نگاه: همایی/۴۳۸). البته چنین پیداست که غزالی خود احساس خطر کرده و این کیفیت را از تناسخ جدا کرده است. به نظر او در معاد، بدن متعلق به همان شخص اول است اما در تناسخ، بدن، بدن دیگری است. به عبارت دیگر اگر روح بار دیگر به بدنی دیگر تعلق گیرد، اگر نتیجه این تعلق همان شخص اول باشد حشر و اگر نتیجه شخصی دیگری باشد تناسخ خواهد بود (نگاه: الغزالی، ۲۰۰۱/۲۱۰-۲۲۴). به عقیده او زید سالخورده همان زید جوان و او نیز همان زید کودک و جنین در شکم مادر است در حالی که اجزا باقی نمی مانند. در حشر نیز وضعیت کاملاً به همین صورت است.

به نظر دکتر دینانی " در مورد مسأله معاد نمی توانیم کج فهمی را به غزالی نسبت دهیم، بلکه باید بگوییم که درست فهمیده است. غزالی سخنان ابن سینا را در مورد معاد کافی ندانسته و می گوید یک مسلمان نمی تواند این گونه حرف بزند، مطالب ابن سینا خلاف اسلام است، فکر می کنم که غزالی در این مورد اشتباه نکرده باشد " (نصری، ۱۳۷۹/۱۸۰).

ابن سینا در مورد معاد در مهمترین کتاب خودش (شفا) می گوید: من مسأله معاد جسمانی را نمی فهمم و به آنچه صادق و مصدق حضرت ختمی مرتبت فرموده ایمان می آورم (همان). این در حالی است که در جای دیگر در مورد معاد چنین می گوید: " پس چون باطل شد بودن معاد مر بدن را تنها، و باطل شد که هر دو را باشد هم نفس را هم و هم

بدن را، و باطل شد که معاد مر نفس را از جهت تناسخ باشد، لازم آید که معاد جز نفس را نباشد" (ابن سینا، ۶۰/۱۳۶۴). او در این گفتار به صراحت معاد جسمانی را انکار می کند و آن را جز برای نفس نمی داند.

در این میان حکیم ملاصدرا گفته غزالی را مجمل دانسته و می گوید: در این کیفیت نمی توان میان تناسخ و حشر تفاوتی مشاهده کرد و حق آنست که بگوییم در معاد جسمانی همان بدن اول بعینه اعاده می گردد و این همان چیزی است که شرع صحیح و عقل صریح بر آن دلالت دارند (شیرازی، ۳۵۲/۱۳۸۲).

ملاصدرا به گفته دیگری از غزالی هم اشاره می کند که گویا برخی از اقسام تناسخ را شرع جایز دانسته و برخی را ممنوع کرده است. او در پاسخ به این ادعا می گوید: " شاید غزالی و تابعانش چنان پنداشته اند که محذور در اینجا لزوم اطلاق کلمه تناسخ است که گفته شود شرع، این نوع از تناسخ را جایز دانسته و انواع دیگر را جایز ندانسته است؛ در حالی که اشکال آنجاست که نفس تناسخ فی نفسه محذور است، زیرا در آن، بدن واحد دارای دو نفس، یا شخص واحد دارای دو ذات خواهد بود و عین این قضیه در هر حال به هنگام تعلق نفس به بدنی دیگر وارد است، چه بدن دوم عین شخص اول باشد و چه نباشد، چه در شرع به آن تناسخ گفته شود و چه حشر (همان/۳۰۳).

۶-۵- " لیس فی الإمكان أبدع مما كان "

از جمله اعتراضاتی که بر غزالی وارد کرده اند این گفته اوست: " لیس فی الإمكان أبدع مما كان " که در برخی از تألیفات خود آن را ذکر نموده است.

در واقع این گفته غزالی تأکید عقیده اشاعره در خصوص حسن و قبح افعال است. به عقیده آنان در اشیاء و افعال حسن و قبح ذاتی وجود ندارد تا در نتیجه احکام خداوند تابع آن چیزی باشد که حسن و قبح اقتضا می کنند. بلکه حسن و قبح در اشیاء و افعال وصفی است که خداوند بر آن عارض می سازد.

از این سخن می توان نتیجه گرفت آنگاه که اراده خداوند به ایجاد هستی بر این شکل و نظامی که هست تعلق گرفت، این شکل و نظام منتهای حسن است و در واقع هستی از این بهتر نمی تواند باشد، زیرا خداوند خود فرموده است: (الذی أحسن کل شیء خلقه) (سجده/۷).

به عقیده غزالی اگر ما معتقد باشیم که این جهان صفات حسن را از نظر شکل و نظام به تمام و کمال دریافت نکرده است، پس امکان آنکه از این بهتر شود هست و نتیجه این سخن آنست که افعال خداوند تابع حسن ذاتی اشیاء است و او گاه اشیاء را به منتهای حسنشان می‌رساند و گاه نمی‌رساند، پس درست است اگر بگوییم نظام فعلی مخلوقات که خدا آن را اراده فرموده است امکان دارد که به درجه ای تمامتر و بالاتر برسد و این همان چیزی است که معتزله به آن عقیده دارند (البوطی، ۱۱۱/۲۰۰۱-۱۱۲).

کسانی چون محی الدین عربی، عبدالکریم جیلی و محمد مغربی این گفته غزالی را ستوده و آن را به وجه صحیح تأویل کرده اند. اما ابوبکر بن العربی از آن انتقاد کرده و آن را سخنی ناشایست و مستوجب نقص در ذات خداوند دانسته است (نگا: همایی/۴۲۸-۴۲۹).

لازم به ذکر است که غزالی در "المستصفی" بر خلاف اصولیان بحث مستقلى را به مسأله حسن و قبح اختصاص داده است، زیرا علمای اصول معمولاً به شکلی گذرا به این مسأله اشاره کرده اند. غزالی در این مبحث ابتدا از معانی مختلف کلمات حسن و قبح سخن می‌گوید و سپس این معانی را یکی پس از دیگری از درجه اعتبار ساقط می‌کند تا در نهایت به معنی مورد نظر دست می‌یابد. در بیان این موضوع او از همان مثالی که معتزلیان آورده اند (حسن نجات غریق) استفاده می‌کند و آن را در سطوح مختلف مورد بررسی قرار داده و به رد نظر اهل اعتزال می‌پردازد (نگا: البوطی، ۱۲۰/۲۰۰۱-۱۲۲).

نتایج حاصل از این بحث را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

- ۱- نظام تفکر و حتی تألیفات غزالی بی ارتباط با مراحل مختلف زندگی او نیست.
- ۲- او ادراک را دارای مراحل مختلف می‌داند که از ادراک با حواس آغاز می‌شود و در نهایت به برهان می‌رسد که همان مرحله ذوق و شهود است.
- ۳- برهانی که غزالی از آن سخن می‌گوید با برهان فلاسفه تفاوت اساسی دارد، اگر چه غزالی عقل را هم در جای خود دارای اهمیت می‌داند.
- ۴- چنان پیداست که نظریات غزالی و به خصوص نظر یه کشف و شهود او بر برخی فلاسفه بعد از او تاثیر گذاشته است.
- ۵- غزالی به نوعی سیاست علم قایل است. او برای دفاع از عقاید دینی مردم از اقتناع برهان و ذوق، هر سه بهره می‌گیرد.

۶- او در طرح مسائل فلسفی - کلامی بیشتر به شیوه متکلمان عمل می کند. اگر کلمه فیلسوف را با تردید در مورد او به کار گیریم بی شک غزالی متکلمی فلسفه دان است.

منابع :

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳)، **ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام**، انتشارات طرح نو، تهران.
- ۲- ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد بن محمد (۲۰۰۱م)، **تهافت التهافت**، قدم له و علق حواشیه الدكتور صلاح الدین الهواری، المكتبه العصریه، بیروت.
- ۳- ابن سینا، شیخ الرئیس (۱۳۶۴)، **ترجمه رساله اضحویه**، همراه با رساله ای در معرفت آخرت از ابو حامد محمد غزالی، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسین خدیوچم، انتشارات اطلاعات، تهران.
- ۴- ابن عساکر (۱۴۱۶هـ)، **تبیین کذب المفتری فیما بین نسب الی الامام ابی الحسن الأشعری**، تحقیق الدكتور محمد حجازی السقا، دارالجیل، بیروت.
- ۵- ابو زید، نصر حامد (۲۰۰۰م)، **الخطاب و التأویل**، ط ۱، المركز الثقافی العربی، بیروت.
- ۶- اذکایی، پریرز (۱۳۸۱)، **ما تیکان عین القضاة همدانی**، نشر مادستان، همدان.
- ۷- البوطی، محمد سعید رمضان (۲۰۰۱م)، **شخصیات استو قفتنی دار الفکر**، دمشق.
- ۸- الخطیب، عبدالکریم (بی تا)، **القضاء والقدر بین الفلسفه والدين**، دارالمعرفه، بیروت.
- ۹- دنیا، سلیمان (۱۹۶۵)، **الحقیقه فی نظر الغزالی**، دارالمعارف، مصر.
- ۱۰- الزعبی، أنور (۲۰۰۰م)، **مسأله المعرفه ومنهج البحث عند الغزالی**، دارالفکر، دمشق.
- ۱۱- زیدان، محمود (۱۹۸۹)، **نظریه المعرفه عند مفکری الاسلام و فلاسفه الغرب المعاصرین**، دارالنهضة العربیه، بیروت.
- ۱۲- الزین، سمیح عاطف (۱۹۸۸م)، **الامام الغزالی**، الشركه العالمیه للكتاب، بیروت.
- ۱۳- السبکی، تاج الدین (بی تا)، **طبقات الشافعیه الکبری**، دار احیاء الکتب العربی، بیروت.

- ۱۴- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲هـ)، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه تصحیح و تعلیق استاد سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم.
- ۱۵- الغزالی، ابو حامد (بی تا)، **احیاء العلوم الدین**، دارالمعرفه، بیروت.
- ۱۶- الغزالی، ابو حامد (بی تا)، **مجموعه رسائل الامام الغزالی**، دارالکتب العلمیه، بیروت.
- ۱۷- الغزالی، ابو حامد (۱۹۲۴م)، **فرائد الالهی من رسائل الغزالی**، مطبعه السعاده، مصر.
- ۱۸- الغزالی، ابو حامد (۱۹۶۲م)، **الاقتصاد فی الاعتقاد**، عارضه باصوله و علق حواشیه و قدم له الدكتور ابراهیم آگاه چوبوقچی والدكتور حسین آتای، مکتبه نور، آنکارا.
- ۱۹- الغزالی، ابو حامد (۱۹۸۵م)، **الجام العوام عن علم الکلام**، تصحیح و تعلیق و تقدیم: محمد المعتمد بالله البغدادی، دارالکتاب العربی، بیروت.
- ۲۰- الغزالی، ابو حامد (۱۳۶۴)، **رساله ای در معرفت آخرت**، ضمیمه رساله اضحویه ابن سینا، انتشارات اطلاعات.
- ۲۱- الغزالی، ابو حامد (۱۹۹۴م)، **تهافت الفلاسفه**، قدم له و علق علیه و شرحه الدكتور علی بو ملحم، دار و مکتبه الهلال، بیروت.
- ۲۲- الغزالی، ابو حامد (۲۰۰۱م)، **تهافت الفلاسفه** قدم له و علق حواشیه الدكتور صلاح الدین الهواری، المکتبه العصریه، بیروت.
- ۲۳- فخری، ماجد (۱۳۷۲)، **سیر فلسفه در جهان اسلام**، ترجمه فارسی زیر نظر نصر الله پور جوادی، مرکز دانشگاهی، تهران.
- ۲۴- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۸۰)، **سیر فلسفه در ایران**، ترجمه امیر حسین آریان پور، موسسه انتشارات نگاه، تهران.
- ۲۵- موسی، جلال محمد (۱۹۸۲م)، **نشأه الأشعریه و تطورها**، دارالکتاب اللبنانی، بیروت.
- ۲۶- نصری، عبدالله (۱۳۷۹)، **حدیث اندیشه گفتگوهای در باب تاریخ فلسفه اسلامی**، انتشارات سروش، تهران.
- ۲۷- همایی، جلال الدین (بی تا)، **غزالی نامه**، کتاب فروشی فروغی، تهران.