

نقد موضع غزالی در باره صوفیه

اصغر واعظی*
موسی صیفی هزاری**

چکیده

غزالی در سیر حقیقت‌طلبی خویش پس از کلام، فلسفه و باطنیه به طریقه صوفیه روی می‌آورد. وی مرتبه صوفیان را تا جایی ارتقا می‌دهد که عقل توان درک آن را ندارد و همه حرکات و سکنتات آنان را مقتبس از نور نبوت می‌داند. از این رو، برخلاف متکلمان، فلاسفه و باطنیه، انتقاد مهمی را متوجه آنان نمی‌کند. البته او خود در رتبه عارفان بزرگ قرار نمی‌گیرد و فاقد بسیاری از تجارب ایشان است. آثار عرفانی او نیز بسیار ضعیف‌تر از عرفای دیگر است. هر چند تربیتی صوفیانه داشته و در محیطی صوفیانه پرورش یافته ولی وجود پیر و مرشد که به اذعان خود او از لوازم سیر و سلوک عارفانه است در زندگی‌اش گزارش نشده است. وجود چنین گرایش‌ها و عواملی صوفی دانستن غزالی را دچار شک و تردید می‌کند.
کلیدواژه‌ها: غزالی، عقل، صوفیه، عارف، سیر و سلوک.

مقدمه

غزالی در برهه‌ای از زندگی دچار شک و تردید در همه چیز - حتی محسوسات و معقولات - شد. بنا به گفته خود او به واسطه نوری که در دل او تابیده شد، از این شک رهایی یافت. پس از رهایی از شک و در واقع پس از معلوم کردن اینکه علم یقینی به چه

معناست و چه علومی از مصادیق این علم یقینی است و با چه وسیله‌ای می‌توان بین حق و باطل تمییز نهاد، به سراغ جویندگان حقیقت می‌رود. او ادعا می‌کند که با در دست داشتن محکی به نام ضروریات به سراغ گروه‌های مختلف می‌رود تا ببیند عقاید کدام یک از آنها معیار حق و حقیقت است.

او جویندگان حقیقت را به چهار گروه تقسیم می‌کند: متکلمان، فیلسوفان، باطنیان و صوفیان. سپس با بررسی‌های خود نتیجه می‌گیرد که حقیقت از این چهار گروه بیرون نیست. آن‌گاه هر یک از این طرق چهارگانه را با مقصودی که در نظر دارد می‌سنجد. غزالی پس از آنکه اعتماد خود را نسبت به درستی عقاید متکلمان، فلاسفه و باطنیه از دست داد، به تصوف روی آورد. طریقه تصوف را مبتنی بر دو روش علم و عمل می‌داند. نخست به علم تصوف می‌پردازد و سپس عامل به این طریقه می‌شود. او در ارزیابی این فرقه - برخلاف سه گروه نخست - انتقاد قابل توجهی را مطرح نمی‌کند و صرفاً به ذکر چند نقد جزئی از قبیل همه‌خدایی نامعقول و شطحیات برخی صوفیان اکتفا می‌کند. وی سرانجام روش صوفیه را در توجیه حقیقت مورد نظر خویش متکامل‌ترین روش دانسته است.

در این نوشتار ضمن آشنایی با مهم‌ترین آرای عرفانی غزالی، دیدگاه او پیرامون صوفیه به عنوان گروه بر حق از بین جویندگان حقیقت و دلایلی که وی له و علیه این فرقه اقامه کرده مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد.

تصوف غزالی

غزالی علم عرفان را چشیدنی و غیر آموختنی می‌داند. او عرفان را از آن علومی می‌داند که در قالب گفتار و نوشتار در نمی‌آید و طلب دانستن آن را بیهوده و بی‌اساس می‌داند؛ زیرا عرفان، ذوقی است و هر چیزی که ذوقی باشد، در قالب گفتن و نوشتن در نمی‌آید. مثل شیرینی یا تلخی که تا به مذاق خود شخص نرسیده باشد هرگز مزه آن برایش معلوم نمی‌شود (غزالی، *ایها الولد*، ص ۵۰-۴۹).

از نظر غزالی رعایت موازین شرعی از ابتدا تا انتهای سلوک شرط لازم و علامت اولین منزل در سیر به سوی خداوند است. غزالی دومین علامت را حاضر بودن یاد خدا در قلب

انسان در همه حال و البته از روی میل و رغبت و نه تکلف و سختی می‌داند (همو، میزان العمل، ص ۱۷۷-۱۷۱). دستاوردهای صوفیانه غزالی نیز کاملاً آمیخته با تعالیم اسلامی است و در همان چارچوب قابل بیان است. سیر مراحل در کتاب *احیاء علوم الدین* نشان می‌دهد که تصوف غزالی به ذوق و اشراق عارفانه صرف منتهی نمی‌شود، بلکه جمع و تلفیقی است بین شریعت و طریقت و از نوع آن گونه تصوف است که امثال حارث محاسبی و جنید و ابوطالب مکی و امام قشیری هم تعلیم داده‌اند و نفوذ تعالیم آنها از جای جای *احیاء علوم الدین* پیداست (زرین کوب، *فرار از مدرسه*، ص ۱۵۵-۱۵۴).

تصوف غزالی، تصوفی متعادل و منطبق با شریعت اسلام است. سابقه او در فقه شافعی و دانش دینی بسیار بالای او (در حوزه قرآن و روایات اهل سنت) موجب شد که او در تصوف اهل سنت به افراط و تفریط گرایش پیدا نکند. غزالی نیز مانند بسیاری از مشایخ، سلوک را بر مدار قرآن و سنت - اما با رویکردی شافعی و اشعری - قرار می‌دهد و آنچه را خالی از این دو باشد انحرافی دینی می‌داند. تصوف در نظر غزالی بر مدار سلوک و عمل دور می‌زند، سلوکی همراه با ریاضت و مجاهده. گویی مجاهده از طریق سلوک *إلی الله* است و سالک بدون تن دادن به مجاهده در راه سلوک قرار نمی‌گیرد. هر چند که پیش از مجاهده و تلاش سالک، لطف و عنایت حق راهنمای سالکان است. غزالی برخلاف کسانی که همه سلوک را مبنای دعوت باطنی خدا و به عنایت او وابسته می‌دانند، بر این باور است که سالک باید به مجاهده پردازد (محمدی و ایقانی، ص ۹۴).

عارف و غیر عارف

غزالی در *احیاء علوم الدین* انسان‌ها را به دو دسته عادی و صدیقین تقسیم می‌کند و معتقد است که انسان‌های عادی در نگرش به ذات و صفات خدا و در تفکر در باره این امور همانند خفاش هستند که نمی‌توانند به خورشید بنگرند. اما صدیقین در نگرستن به خورشید همانند انسان‌ها هستند (در مقایسه با خفاش) که می‌توانند به خورشید نگاه کنند اما به مدت کوتاه نمی‌توانند در نگرستن به خورشید تداوم داشته باشند (غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۴، ص ۴۳۴). چنانکه مشهور است این نوع نگرش به عارف و غیر عارف و تشبیه غیر عارف به کور و نابینا در آثار عرفا بسیار یافت می‌شود.

غزالی یقین را دو قسم می‌داند: علم یقین و عین یقین و سعی می‌کند با مثال‌هایی بحث را روشن کند (همو، مکاشفه القلوب، ص ۱۷۴).

علم یقین همانند علم زندگان است به اینکه مردگان در قبور هستند ولی زندگان نمی‌دانند که حال اموات در قبر چگونه است. عین یقین مانند علم خود اموات به حالشان در قبر است. علم یقین همانند اینکه علم داریم به وجود قیامت و عین یقین زمانی است که قیامت و احوال آن را می‌بینیم. این تقسیم بندی یقین به علم یقین و عین یقین از نظر غزالی منشأ قرآنی دارد.^۱

علاوه بر این غزالی سه مرتبه برای ایمان در نظر می‌گیرد (همو، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۶-۱۵).

۱. مرتبه ایمان عوام که تقلیدی است. عوام از افرادی که مورد اطمینان ایشان هستند، همانند پدر و مادر اعتقادی را می‌شنوند و می‌پذیرند.

۲. درجه دوم ایمان از نظر غزالی ایمان متکلمان است که آمیخته با استدلال است اما از جهتی شبیه به ایمان عوام است؛ چرا که احتمال خطا در استدلال ایشان وجود دارد. مثلاً کسی که از صدای زید به این نتیجه می‌رسد که زید در خانه است اما ممکن است اشتباه کرده باشد و صدای فردی دیگر شبیه به صدای زید را شنیده باشد. این دو مرتبه از ایمان به غیر عارفان اختصاص دارد.

۳. مرتبه نهایی در ایمان، مرتبه مشاهده به نور یقین است. مثل فردی که به جای استدلال یا تقلید برای پی بردن به وجود زید در خانه، داخل خانه می‌شود و زید را می‌بیند. از نظر غزالی در این مرتبه نیز تفاوت‌هایی وجود دارد. همانند کسی که در روشنایی روز زید را ببیند یا کسی که در شب او را ببیند. از دور ببیند یا نزدیک و ...

غزالی ملاک عارف بودن را ادراک حقیقت از طریق الهام می‌داند. الهام به صورت خلاصه عبارت است از وقوع علمی یا ادراکی در قلب از جهتی که نمی‌دانیم از کجاست و بدون مقدمات معمول. برای عارف بودن لازم نیست که فرد تمام حقایق را از طریق الهام درک کند یا لازم نیست که تنها طریق کسب معرفت، الهام او باشد. غزالی می‌گوید هر کسی را که برای او از طریق الهام، امری کشف شود ولو اینکه مطلب کوچک و ساده‌ای باشد می‌توان عارف نامید (همو، احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۲۳).

این نکته حائز اهمیت است که یک عارف و صوفی نیز ممکن است در کسب بعضی امور و علوم از طریق معمول و غیر عرفانی به دانش و آگاهی برسد. غزالی خود معتقد است که در ده سالگی که در خلوت بوده است، حقایق زیادی به ذوق عرفانی و یا علم برهانی و یا قبول ایمانی بر وی آشکار شده است (همو، *المنقذ من الضلال و المنصح بالاحوال*، ص ۸۹).

حال ممکن است این پرسش پیش بیاید که آیا مقصود از خواص صوفیه و مقصود از عوام غیر صوفیه است؟

برای درک این ارتباط به کتاب *الاربعین فی اصول الدین* مراجعه می‌کنیم. غزالی در این کتاب پس از بیان ده اصل اعتقادی (درباره خدا و صفات و افعال او) که تصدیق آنها شرط مسلمانی است، اعتقاد مسلمانان را در ارتباط با این اصول اعتقادی سه دسته می‌داند (همو، *الاربعین فی اصول الدین*، ص ۱۶-۱۷).

۱. عوام: این اصول را پذیرفته و به آن اعتقاد جازم دارند.
۲. متکلمان: این اصول را می‌پذیرند و ادله این آنها را می‌دانند. این دسته در اعتقاد داشتن با دسته اول مشترک هستند و معرفت بیشتری نسبت به باطن این اصول یا تصدیق جازم‌تری ندارند و تنها تفاوتشان با عوام این است که ادله‌ای برای اعتقاد خویش دارند. بنابراین از نظر غزالی ماهیت ایمان متکلمان، صرف نظر از ادله‌ای که دارند، شبیه ایمان عوام است.

۳. دسته‌ای که به باطن این معارف می‌پردازند. روش پرداختن به باطن این معارف یا عمل صالح و مراقبه است و یا داشتن تبحر خاص در علوم ظاهری که می‌بایست همراه با قطع علاقه از دنیا و استعدادهای درونی باشد.

با توجه به این دسته‌بندی غزالی تمایل بسیار زیادی دارد که متکلمان را - به‌رغم تفاوت ظاهریشان با عوام - از عوام بشمارد. دسته سوم، خواص یا روشن‌دلانی هستند که با سیر و سلوک صوفیانه به مقصد رسیده‌اند یا با تبحر کامل در علوم ظاهری. روشن است که از نظر غزالی این دو دسته کاملاً از هم مجزا نیستند.

بنابراین اگر صوفیه را خواص بدانیم، غیر صوفیه را نیز می‌توان به دو دسته خواص و عوام تقسیم کرد که تفصیل آن را در کتاب *الجمام العوام عن علم الکلام* می‌توان دید. او

در این کتاب پس از اینکه تعداد خواصی را که از طریق برهان درست به حقیقت می‌رسند بسیار انگشت شمار می‌داند و پس از بیان روش متکلمان (که شبیه عوام است)، سایر افراد را در چهار دسته می‌گنجاند و همگی این چهار دسته را (البته به انضمام دو رتبه اول) پیروز در قیامت و سعادت‌مند می‌داند. توضیح اینکه غزالی ملاک و معیار سعادت در قیامت را این می‌داند که فرد اعتقاد جازم به اموری داشته باشد که زمانی که در قیامت حقایق آشکار شد، اعتقاد فرد با آن حقایق منطبق باشد (همو، *الجام العوام عن علم الکلام*، ص ۱۱۷-۱۱۶).

از نظر غزالی با توجه به روایات تاریخی این مسئله مسلم است که ایمان مقبول لزوماً با دلایل برهانی و متقن نمی‌باشد (همانجا) و کلاً کسی که راه کشف را منحصر به دلیل و برهان عقلی پنداشته است، رحمت و واسعة الهی را کوچک و تنگ در نظر گرفته است (همو، *المتقن من الضلال و المنصح بالاحوال*، ص ۵۷).

آداب سیر و سلوک

غزالی در پاسخ به پرسش یکی از شاگردان، ماهیت سلوک را تشریح کرده است. او معتقد است که بر سالک راه حق چهار امر لازم است (همو، *مکاتیب فارسی غزالی*، ص ۹۹):

۱. اعتقادی صحیح داشته باشد که در آن بدعتی نباشد.
 ۲. توبه‌ای نصوص که دیگر بعد از آن هرگز پایش نلغزد.
 ۳. دشمن را راضی کند به نحوی که هیچ کس بر گردن او حقی نداشته باشد.
 ۴. از علم شریعت به اندازه‌ای که اوامر الهی را با آن به جای آورد و از علوم دیگر به قدری که نجات وی در آن است استفاده کند. زیرا کسب علم واجب کفایی است، در نتیجه با انجام آن توسط دیگران تکلیف از گردن شخص ساقط می‌شود.
- غزالی پس از بیان اجزای سلوک، پرسش دیگر شاگرد خود را که از معنی تصوف پرسیده بود پاسخ می‌دهد. او تصوف را چنین تعریف می‌کند: «بدان تصوف دو چیز است: راستی با خدای تعالی و سکون از خلق. هر که با خدای عزوجل راست روزگار است و با خلق نیکو خوی و بردبار، او صوفی است» (همان، ص ۱۰۴). راستی با خداوند

آن است که شخص منافع خود را فدای امر او بکند و خوش اخلاقی با مردم آن است که منافع خود را بر مردم تحمیل نکند، بلکه برعکس مقاصد مردم را بر خویش تحمیل کرده و بپذیرد. البته تا زمانی که مقاصد مردم با شرع مقدس مطابق باشد.

شرط اساسی طریقت و سلوک صوفیانه و عارفانه وجود پیرو و مرشدی دانا و تواناست. غزالی در کتاب *احیاء علوم الدین* و برخی دیگر از آثارش به این نکته که وجود پیر برای سلوک صوفیانه ضرورت دارد، اشاره مستقیم کرده است. از نظر غزالی بر سالک راه حق شایسته است که مرشدی داشته باشد که با تربیت صحیح، اخلاق ناپسند را از او دور کند و به جای آن خلق و خوی نیکو جانشین سازد (همو، *ایهالولد*، ص ۵۵-۵۴). غزالی بر این باور است که سد و حجاب میان مرید و پیر چهار حجاب اساسی است که به ترتیب عبارت‌اند از: حجاب مال، حجات جاه، حجاب تقلید و حجاب معصیت که سالک باید این حجاب‌ها را از پیش راه بردارد. وقتی که سالک این حجاب‌ها را از خود دور کرد، همچون کسی است که وضو می‌گیرد و نجاست را از خود دور می‌کند و آماده نماز می‌شود. بعد از این مرحله به امامی نیاز دارد که به او اقتدا کند؛ چرا که راه دین راه پیچیده‌ای است (همو، *احیاء علوم الدین*، ترجمه خوارزمی، ج ۳، ص ۲۰۷-۲۰۵).

روش و دستاورد صوفیه

غزالی خلاصه مذهب صوفیه را قطع علاقه‌های شهوانی، تزکیه نفس و تخلیه آن از صفات پست و بالاخره تقوی و بریدن از غیر خدا می‌داند. وی معتقد است که روش صوفیه دو مبنا دارد: علم و عمل. غزالی می‌گوید از آنجا که در ابتدا در نزد او علم تصوف آسان‌تر از عمل بود، به علم تصوف پرداخته ولی بعد از آن دانسته است که بدون عمل راه به جایی نخواهد برد عامل به این طریقه شده است (همو، *المنقذ من الضلال و المنصح بالاحوال*، ص ۷۹).

از نظر غزالی صوفیه آن دسته از موحدان و خداپرستانی هستند که پیوسته در ذکر خدا و مبارزه با هوای نفس به سر می‌برند. از امور مادی اعراض داشته و در طریق حق سیر و سلوک می‌کنند و در اثر ریاضت و مجاهدت در راه تزکیه نفس و معالجه عیوب و آفات، آن چنان که خود گفته‌اند به مقام کشف و شهود رسیده‌اند (همان، ص ۸۳).

غزالی روش خاصی را که در آن علوم به انبیا افاضه می‌شود را حاصل مراقبت و مواظبت بسیار می‌داند که در آن بنده تمامی فکر و ذکر خویش را خدا می‌داند و از تمام علایق دنیوی دل می‌برد. در این حالت کاری غیر از انتظار نخواهد داشت که خداوند رحمت خویش را بر دل او بیفکند. این روش را غزالی در دو عبارت خلاصه می‌کند (همو، احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۹-۲۰):

۱. تطهیر محض از جانب بنده؛

۲. استعداد و انتظار.

غزالی در فصلی از احیاء علوم الدین به فرق بین الهام و تعلم و در واقع فرق بین روش صوفیه در کشف حق و طریق اهل نظر می‌پردازد. تفاوت کلی الهام و تعلم در روش حصول آنهاست. علمی که ضروری نیستند و در قلب پدید می‌آیند، نحوه حصولشان متفاوت است. بعضی اوقات به قلب هجوم می‌آوردند و یک باره به قلب وارد می‌شوند به گونه‌ای که انسان نمی‌داند از کجا حاصل شده‌اند. این علم را الهام می‌نامند (همان، ص ۱۸).

در مقابل این معنای اصطلاحی از الهام که به معنای علمی است که عالم نمی‌داند از کجا و چگونه حاصل شده است، دو دسته علوم قرار می‌گیرند (همانجا):

۱. علمی که با پشتوانه استدلال و دلیل و با تعلیم و تعلم حاصل می‌شود که غزالی آن را اعتبار یا استبصار می‌نامد؛

۲. وحی که تنها اختصاص به انبیا دارد. این علم اگر چه با تعلیم و تعلم نمی‌باشد ولی عبد می‌داند از کجا و چگونه حاصل شده است که مشاهده ملک الهی است.

غزالی در بیان دقیق‌تر تفاوت میان الهام و تعلیم عنوان می‌کند که برداشته شدن حجاب‌هایی که تعلیم و تعلم را باعث می‌شود (مثل جهل به مقدمات و یا جهل به روش که باعث کسب مقدمات و روش می‌شود) نیز به اختیار عبد نیست (همان، ص ۱۹).

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که دستاوردهای صوفیه با اهل نظر در ماهیت و کم و کیف تفاوت چندانی ندارند و تنها نحوه حصول آنها متفاوت و سریع‌تر است. دایره شمول آنها نیز با دایره شمول و دستاوردهای اهل نظر یکی است؛ یعنی ممکن است که هر آنچه با تعلیم و تعلم حاصل می‌شود، با برداشت حجاب‌ها به صوفیه نیز افاضه گردد.

غزالی قلب را همانند گودالی می‌داند که هم می‌تواند از آب رودها پر شود و هم می‌تواند عمیق شود و آب از درون آن بجوشد. آب در واقع همان علم است و رودها نیز حواس پنج‌گانه می‌باشند. آبی که از درون چاه می‌جوشد چه بسا شیرین‌تر و گواراتر از آبی باشد که توسط رودها به گودال ریخته می‌شود و شاید بیشتر هم باشد. روشی که باعث می‌شود علم از درون قلب بجوشد، همان خلوت و عزلت و چشم پوشیدن از دنیا و عمیق شدن و درخود فرو رفتن و تطهیر قلب است (همان، ص ۲۰).

این مثال روشن می‌کند که تفاوت علمی که از نظر به دست می‌آید و علمی که از خلوت نشینی حاصل می‌شود، جدی نیست. غزالی معتقد است که آبی که از زمین می‌جوشد چه بسا شیرین‌تر باشد و بیشتر.

غزالی در توضیح بیشتر ادعای خود که چگونه ممکن است علم از قلب بجوشد، بیان می‌کند که چهار عالم متفاوت وجود دارد و می‌گوید که برای عالم چهار درجه در وجود لحاظ می‌شود (همان، ص ۲۱).

۱. وجودی در لوح محفوظ که این وجود سابق بر وجود موجودات در عالم جسمانی است. این وجود در مقام تشبیه همانند وجودی است که مهندس قبل از طراحی تصور می‌کند؛

۲. وجود حقیقی؛

۳. وجود خیالی (وجود صورت در خیال)؛

۴. وجود عقلی (وجود صورت در عقل یا قلب).

یعنی بعضی از این وجودات روحانی هستند و بعضی جسمانی و بعضی در درجه روحانی بودن شدیدتر هستند. غزالی بیان می‌کند که صورتی که در قلب حاصل می‌شود، گاهی از حواس می‌آید و گاهی مستقیماً از لوح محفوظ. همان‌گونه که صورت ماه گاهی از نگاه به خود ماه حاصل می‌شود و گاهی از نگاه کردن به آبی که صورت ماه در آن منعکس است. زمانی که حجاب بین قلب و لوح محفوظ از بین برود، حقایق بدون نیاز به حواس در قلب منعکس می‌شود که همان جوشیدن است. صورت محسوسات و خیالات که قلب از آن‌ها متأثر می‌شود، مانع از اخذ علم از عالم بالا می‌شود. همان‌گونه

که زمانی که آب از رودها وارد گودال می‌شود، این امر مانع جوشیدن آب می‌شود و زمانی که فردی به تصویر ماه در آب بنگرد نمی‌تواند به خود ماه بنگرد.

غزالی برای استشهاد بر صحت روش تصوف در کسب معرفت بدون تعلم و غیر از راه متعارف، ابتدا به قرآن و روایات تمسک جسته است. پس برای اثبات صحت روش عرفا، به بیان کراماتی از ایشان و علومی که از طریق معمول کسب کرده‌اند می‌پردازد. این علوم، علومی است درباره اخبار آینده و نیز علم به افکار و اعمال اشخاص که بر دیگران روشن نیست ولی صوفی آن‌ها را درمی‌یابد (همان، ص ۲۳).

از این مثال‌ها روشن می‌شود که تنها علوم الهی و مسائل دینی به کشف و شهود صوفیانه دانسته نمی‌شود، بلکه اموری چون اخبار آینده علم به افکار دیگران نیز ممکن است متعلق این ادراک عارفانه باشد.

همانطور که قبلاً بیان شد روش تصوف غزالی بر دو اصل استوار است: ایجاد استعداد و آمادگی و انتظار برای دریافت رحمت الهی. غزالی اصل اول را معامله می‌نامد و معامله آن قسمتی است که کاملاً مربوط به عبد است. در این مرحله عبد سعی می‌کند که صفات و افعال پسندیده را در خود ایجاد کند. معامله شامل دو قسمت می‌شود (غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۴، ص ۴۲۸).

۱. پرهیز از مکروهات. این مکروهات در نسبت به عبد یا مکروهات ظاهری هستند و یا مکروهات باطنی؛

۲. پرداختن به مستحبات. این محبوبات نیز در نسبت به عبد یا ظاهری هستند یا باطنی. غزالی در جایگاه معامله و اهمیت آن بیان می‌کند که چنانچه عبد به معامله بیش از اندازه توجه کند و تمام عمر خود را در این راه بگذارد، این خود روشی است برای راه‌افتن به عوالم بالاتر. همچنین غزالی زمانی که درباره تفاوت روح و قلب سخن می‌گوید، چگونگی ماهیت روح را مربوط به علوم مکاشفه می‌داند و نه معامله و بیان می‌کند که در *احیاء علوم الدین* تنها از معامله سخن می‌گوید (همو، *احیاء علوم الدین*، ج ۳، ص ۴-۳). به نظر می‌رسد که غزالی آنچه را که به علم مکاشفه مربوط می‌شود، ورای طور بحث می‌یابد و ادراک آن را آمدنی می‌داند و نه آموختنی (زرین کوب، فرار از مدرسه، ص ۵۵).

صریح‌ترین نظر غزالی در این باره در کتاب *المتقند من الضلال* است. او در این کتاب بیان می‌کند که کم‌کم سالک با طی منازل و مقدمات به جایی می‌رسد که فرشتگان و ارواح پیامبران را می‌بیند و سخنان آن‌ها را می‌شنود و از ایشان کسب فیض می‌کند و پس از این مقام پا را فراتر می‌نهد و به جایی می‌رسد که زبان از بیان آن ناتوان است و به هر لفظی که تعبیر شود، جز خطای محض نخواهد بود. به جایی می‌رسد که هر طایفه‌ای تعبیری از آن می‌کند، طایفه‌ای آن را اتحاد و طایفه‌ای دیگر آن را وصول می‌خواند. اما همه این تعبیرات خطای محض است (غزالی، *المتقند من الضلال*)، ترجمه آئینه‌وند، ص ۵۰).

غزالی بر این باور است که عقل، مرحله‌ای از رشد و کمال آدمی است و در آن دیدی به وجود می‌آید که گونه‌ای از معقولات را درک می‌کند که حواس از درک آن ناتوان است. سپس نتیجه می‌گیرد که «نبوت عبارت است از مرحله‌ای از کمال که با آن دیدی همراه است که با نور آن، مسائل غیب و اموری که عقل از درک آن ناتوان است، ادراک می‌شود (همان، ص ۵۲). شک در نبوت یا در امکان آن است یا در وجود و وقوع آن یا در حصولش برای شخص معین. دلیل ممکن بودنش وجود آن است و دلیل وجود آن، وجود معارفی در جهان است که هرگز با عقل قابل دسترسی نبوده‌اند (همانجا).

از نظر غزالی هر کس با زبان، نبوت را اثبات کند و با حکمت به تحکیم مسائل شرعی بپردازد، چنین شخصی به نبوت کافر و پیرو فلسفه است؛ زیرا نبوتی که او فهمیده دارای خاصیت تقلیدی است و به خاطر اینکه امری ثانوی و مدلول خرد شخصی است به مسئله نبوت ارتباطی ندارد. ایمان به نبوت آن است که به گونه‌ای اثبات شود که مسائل مافوق عقل را به تصور و ادراک درآورد؛ زیرا عقل از درک این مسائل ناتوان است، همانند حس شنوایی که از درک رنگ‌ها و حس بینایی که از درک صداها و همه حواس از درک معقولات عاجزند (همان، ص ۶۰).

رابطه تصوف و عقل

غزالی عقل را مقدمه و پیش‌نیاز حرکت صوفیانه و نیز حاکم بر سلوک می‌داند. او روش

صوفیه را مبتنی بر تقدم عمل بر علم می‌داند. مجاهده بر محور صفات ناپسند و قطع تمام علایق و اقبال به خداوند با تمام همت، مقدم بر کسب علم است. زمانی که این کار انجام شود، رحمت خداوندی بر سالک نازل می‌شود و حقایق برای او آشکار می‌شود. مبنای روش صوفیه در تقدم عمل بر علم، آن واقعیتی است که در انبیا و اولیا مشاهده می‌شود؛ چرا که واضح است که ایشان با تعلیم و تعلم به کمال خود نرسیده‌اند، بلکه با زهد به چنین مقامی دست یافته‌اند (غزالی، میزان العمل، ص ۴۱-۴۰). از نظر غزالی دسترسی به چنین معرفتی امری ممکن است، ولی حصول نتیجه در این راه برای غیر از انبیا و معدودی از اولیا تقریباً ناممکن است. قطع علایق غیر الهی به صورت کامل بسیار دشوار و تقریباً ناممکن است و اگر هم حاصل شود، ثبات آن بسیار بعید خواهد بود. ممکن است در طی مسیر مجاهده، عقل زایل شود و فرد دچار توهم گردد (همان، ص ۴۲).

غزالی در *احیاء علوم الدین* همین مورد را مجدداً تکرار می‌کند و مدعی است که با روش صوفیانه خالص که عمل مقدم بر هر گونه علمی شود، غیر از انبیا و معدودی از اولیاء، کسی به سر منزل مقصود نمی‌رسد، زیرا:

۱. اجتماع شرایط بسیار بعید است؛
۲. محو علایق تا حدی که در این روش بیان شده بسیار دشوار است و اگر هم حاصل شود نگه داشتن آن بسیار دشوار است؛
۳. چه بسا در حین مجاهدت بدن یا عقل از حالت عادی خارج شوند و زایل گردند؛
۴. اگر قبل از ریاضت، حقایق علوم برای فرد روشن نشود، چه بسا خیالات باطلی برای مدتی طولانی بر فرد غالب شود و صوفی به آن دل خوش باشد (غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۳، ص ۲۰).

غزالی مثالی در این باره می‌زند: پیامبر بدون تعلیم و تعلم عالم به چیزی بود که ما آن را فقه می‌خوانیم اما آیا برای افراد عادی مقدور است که تنها با ریاضت به چنین مقامی برسند؟ غزالی معتقد است حصول چنین چیزی اگر چه ناممکن نیست ولی بسیار بعید است (همانجا).

نهایتاً نتیجه مورد نظر غزالی این است که روش کشف و شهود در ابتدا می‌بایست با تعقل و تعلیم و تعلم آغاز شود و سپس به مجاهده و بعد از آن به مکاشفه ختم شود. در

این صورت حتی ممکن است که امور مهمی برای صوفی حاصل شود که بر اهل نظر پوشیده بوده است (همانجا).

حال ممکن است این پرسش پیش بیاید که این تعلیم و تعقل مقدم بر سیر و سلوک صوفیانه چیست؟ از دیدگاه غزالی این تفکر معقول ممکن است تفکر صرفاً دینی یا حتی تعمق در دستورالعمل عارفانه یا نوعی تفکر و استدلال باشد. مهم‌ترین وظیفه عقل مقدم بر مجاهده جلوگیری از لغزش‌های احتمالی صوفی و توهّمات وی در طی سیر و سلوک است. غزالی تعقل مقدم بر سیر و سلوک را در صورتی که شرایط آن فراهم باشد، علم برهانی می‌داند (همو، میزان العمل، ص ۴۷).

غزالی می‌گوید عقل باید نفس (در معنای مذموم صوفیه) را در تسخیر خود درآورد. مراحل چهارگانه مشارطه، مراقبه، محاسبه و معاقبه یا معاتبه در سیر و سلوک در واقع ناظر به رابطه بین عقل و نفس و چگونگی تسلط عقل بر نفس است (همو، احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۲۳).

بنابراین غزالی عقل را مقدم بر مجاهده می‌داند. نقطه محوری نظریه غزالی در این تقدم عقل بر مجاهده، تفکیکی است که بین انبیا و معدودی از اولیا و بقیه قائل است.

او معتقد است دلیل اینکه تعدادی از متصوفه عقل و معقولیت را مذمت کرده‌اند، این است که مردم نام عقل را به مجادلات و مناظرات کلامی اطلاق می‌کنند و چون این کاربرد گسترش زیادی پیدا کرده است، عرفا به جای اینکه تذکر دهند که عقل و معقول در واقع به معنای مجادلات و مناظرات کلامی نیست، عقل را مذمت کرده‌اند. در واقع مقصود متصوفه از ذم عقل، ذم مجادلات و مناظرات کلامی است نه اینکه بخواهند عقل را به معنای کلی آن مذمت کنند (همو، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۲۳).

نکته آخر در بحث رابطه عقل و تصوف این است که غزالی به صراحت در *المنتقد من الضلال* بیان می‌کند که کسانی که از ذوق بهره‌ای ندارند، از طریق ایمان نمی‌توانند حرف آنها را قبول کنند یا از طریق برهان صحت وجود چنین مرتبه‌ای را بپذیرند (همو، *المنتقد من الضلال و المنصح بالاحوال*، ص ۵۶).

انتقاد از صوفیه

اغلب محققانی که به اندیشه و افکار غزالی پرداخته‌اند، اندیشه غزالی را در دو حیطه شایسته توجه دانسته‌اند:

۱. مخالفت غزالی با فلسفه و فلاسفه؛

۲. تغییر و تحولات روحی غزالی و نگرش صوفیانه او.

محققانی که به جنبه اول می‌پردازند، بیشتر مخالفت غزالی با ابن‌سینا و فارابی و پاسخ‌های ابن‌رشد را مورد بررسی و ملاحظه قرار داده‌اند. عموماً این دسته از محققان نظریات صوفیانه غزالی را جدی نمی‌گیرند و یا علاقه‌ای به طرح آن ندارند. اما برخی از محققان در کنار شرح و بسط انتقاد غزالی به فقه، نگرش صوفیانه وی را نیز مورد بررسی قرار داده و این حیطه را در شخصیت چند بعدی غزالی شایسته توجه بسیار دانسته‌اند (سروش، *قصه ارباب معرفت*، ص ۵۸-۳۸) از جمله اینکه غزالی به‌رغم صوفی بودن، ناقد تصوف زمان خویش است و اینکه میل اهل تصوف به علوم الهامی است و نه تعلیمی (همان، ص ۶۱-۶۰). برخی از این محققان در باب شطح گویی صوفیان و سخنانی چون «انالحق» عباراتی را از غزالی نقل می‌کنند که در آن فتوا به قتل این قبیل شطح‌گویان می‌دهد (همان، ص ۶۸).

از نظر غزالی یکی از علم‌هایی که به قصد و غرضی فاسد به معنایی غیر از آنچه مدنظر گذشتگان نیکوکار و قرن اولی بوده، ذکر و تذکیر است. یکی از اقسام ذکر و تذکیر، شطح (آنچه صوفیان هنگام وجد و حال و بیرون از شرع گویند) و طامات (اقوال پراکنده و سخنان بی‌اصل که بعضی از صوفیان برای گرمی‌بازار خود می‌گویند) می‌باشد. غزالی شطح صوفیان را بر دو نوع می‌داند: (همو، *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه خوارزمی، ج ۱، ص ۹۳-۹۲).

۱. بیان ادعاهایی در عشق به حق تعالی که آنها را از اعمال ظاهری بی‌نیاز می‌کند تا جایی که گروهی از آنها ادعای اتحاد و تشبه به حق می‌نمایند و به منصور حلاج که «أنا الحق» گفت، استشهاد می‌کنند و همچنین بایزید بسطامی که می‌گفت: «سبحانی ما اعظم شانی». این سخنان زیان‌های بسیاری را در بین مردم عوام به وجود آورده است. این نوع سخنان چون درباره تزکیه نفس و احوال و مقامات است و با تنبلی و بطلان

اعمال ارتباط دارد، موافق طبع است. غزالی به کشتن این دست از افراد فتوا می‌دهد. او معتقد است که هر کس سخنانی از سنخ سخنان این گروه بر زبان بیاورد، کشتن او فاضل‌تر از زنده کردن ده نفر است.

۲. سخنان نامفهومی که ظاهر و عبارت‌های آن گمراه‌کننده باشد و همچنین در آن منفعتی متصور نباشد. این نوع سخنان بر دو گونه است: یکی آنکه برای گوینده نیز مفهوم نباشد که این گونه سخنان به خبط عقل و تشویش در حال گوینده برمی‌گردد که سخنی را شنیده ولی به معنی آن احاطه پیدا نکرده است. دوم آنکه سخن قابل فهم باشد ولی گوینده قائل به تفهیم آن نباشد. به خاطر آن توانایی او در علم اندک است و نمی‌تواند معانی الفاظ را خوب بیان کند. این نوع سخنان فایده‌ای ندارد، به جز آنکه دل‌ها را مشوش و عقل‌ها را مدهوش و ذهن‌ها را حیران می‌کند. همچنین ممکن است دسته‌ای از معانی را بیان کند که الفاظ بر آن معنی که مدنظر اوست دلالت نکنند.

غزالی در کتاب نکوهش غرور از ربع مهلکات در *احیاء علوم الدین* اصناف فریفته‌شدگان و اقسام فرق از هر صنفی را بیان می‌کند. یکی از این اصناف متصوفان است. او معتقد است که غرور بر صنف متصوفان غالب است و در صنف متصوفان، فرقه‌های مغروری وجود دارد (همان، ج ۴، ۱۱۲۹-۱۱۱۹).

نتیجه

با توجه به دیدگاه‌های غزالی درباره صوفیه و معرفی این گروه از جویندگان حقیقت به عنوان گروه بر حق نکات زیر قابل تأمل است:

۱. زمان غزالی (قرن پنجم هجری) دوره شکوفایی تصوف و عرفان بود. تشکیلات صوفیه و خانقاه‌ها و مجالس مشایخ در این زمان بیش از هر دوره رواج داشت و دانشمندان این فرقه در سرزمین‌های اسلامی به خصوص ایران و بالخصوص زادگاه غزالی (خراسان) بسیار بوده‌اند، طوری که زمان غزالی از نظر تاریخی یکی از مهم‌ترین دوره‌های فعالیت صوفیان در ایران است. خواجه نظام الملک در زمان غزالی خود صوفی مشرب و بزرگ‌ترین حامی تصوف بوده و حمایت او باعث رونق و اعتبار آنها شده است (همایی، ص ۹۲). از بین تمام دانش‌های دینی و عقلی، تنها

دانشی که توجه غزالی را به خود جلب کرد، تصوف بود. سال‌ها تأمل در کلام و فلسفه و تعلیم باطنیه، غزالی را به این نتیجه رسانده بود که اینها علومی بی حاصل هستند. آنچه غزالی را به سوی تصوف جلب کرد، فقط کتاب‌ها نبود. درست است که آثار و سخنان امثال حارث محاسبی، ابوطالب مکی و امام قشیری، غزالی را در شناخت طریقه صوفیان کمک کرد، اما گرایش به تصوف از مدت‌ها قبل در خاطرش زمینه یافته بود (زرین کوب، *فرار از مدرسه*، ص ۸۶).

اگر علت گرایش غزالی به تصوف را صرفاً نتیجه سرخوردگی او از فلسفه و ناخرسندی او از کلام بدانیم، بخشی از حقیقت را پنهان کرده‌ایم. تصوف همواره از دوران کودکی با غزالی همراه بوده است. برای اثبات این ادعا کافی است به یاد بیاوریم که پدرش درویشی متقی بود و مربی‌اش ابوعلی راذکانی نیز یک صوفی مؤمن بود. خودش هم در دوران جوانی آراء صوفیه را مطالعه کرده و حتی تحت توجه مشایخی چون ابوبکر النساج در طوس و سپس ابوعلی فارمندی در نیشابور به سیر و سلوک می‌پرداخته است. برادرش احمد (متوفی ۱۱۲۶/۵۲۰) نیز یکی از مشایخ مشهور آن عصر بود. بعید هم نیست که تصوف را نزد استادش امام الحرمین جوینی آموخته باشد؛ چرا که گفته‌اند جوینی خود شاگرد صوفی معروف ابونعیم اصفهانی (۱۰۳۸/۴۳۰) بوده است.

برخی هشدار تکان دهنده برادرش احمد را در زهد و عزلت او مؤثر می‌دانند و معتقدند که «ریاضت بلند و اعراض از طبیات و تقید به آداب شریعت و اصول اشعریت و تجویز سماع و قیام‌های شبانه و قلت طعام و منام این دو بزرگ را به یکدیگر مشابهت بیشتری می‌بخشد» (سروش، ص ۱۳۳-۱۳۲).

۲. غزالی خود اذعان می‌کند که ریاضت کشیدن و ذکر گفتن بی‌مرشد هرگز سالک و مرید را به مقصد نمی‌رساند و چه بسا که در او اشکالاتی ژرف و گسترده ایجاد کند. بر این اساس در کتاب *احیاء علوم الدین* می‌نویسد: «و بسیار مرید باشد که به ریاضت مشغول گردد، پس خیالی فاسد بر او غالب شود که کشف آن نتواند، پس راه بر او منقطع شود و به بطالت مشغول گردد و راه اباحت سپرد و آن هلاک عظیم است» (غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۳، ص ۲۱۰).

در این ارتباط برخی از محققان این انتقاد را متوجه غزالی کرده‌اند که با آن که او به خوبی می‌داند که به تنهایی و بدون پیر طریقت نباید سلوک کرد و ریاضت کشید و ذکر گفت، ولی عملاً بدون وجود پیر و مرشد به خلوت نشست و ریاضت‌های صوفیانه را تحمل کرد (محمدی و ایقانی، ص ۱۰۱)، اما شاید بتوان از این انتقاد این گونه پاسخ داد که پیر مرشد غزالی برادرش احمد غزالی بوده است یا آنکه، با توجه به تأکیدات او بر ضرورت وجود مرشد، او مرشدی داشته که نامش بر ما معلوم نیست.

۳. یکی از خطاهای بنیادی غزالی این است که اسلام را عین تصوف دانسته و تصوف را عین اسلام. او تصوف را به همه مذاهب‌ها و مکتب‌ها ترجیح داده و چنین ادعا می‌کند که اگر همه عقل عقلا دست به دست هم بدهند، نمی‌توانند از تصوف ایراد بگیرند، برای اینکه تصوف عین اسلام است. خطای غزالی آنجاست که اولاً به دلیل اثر پذیری شدید و تبعیت از شرایط محیط، نتوانست اسلام را جدا از آموزه‌های اشعری و تصوف بشناسد. ثانیاً درک و شناخت او از تصوف برخلاف ادعایش، چندان عمیق نیست. بنابراین کاملاً طبیعی است که نه تنها اسلام را عین تصوف بداند بلکه اصالت را به تعالیم صوفیانه داده و به تأویل و تفسیر دین اسلام بر اساس اصول و مبانی تصوف پردازد. ناگفته نماند که در عصر غزالی جنگ‌های صلیبی موجودیت جهان اسلام را تهدید می‌کرد. آنان در همان زمان عزلت غزالی بیت المقدس را فتح کرده و هفتاد هزار نفر از ساکنان مسلمان آن را به خاک و خون کشیدند و هر لحظه مناطق دیگر را تهدید می‌کردند. اما غزالی حتی در حاشیه یکی از آثارش به این مصیبت سیاسی اشاره‌ای نکرده است (یثربی، ص ۱۷۲-۱۷۰).

۴. در مورد دوران عزلت و گوشه‌نشینی غزالی، علاوه بر این تحلیل که غزالی به خاطر تحول روحی خود و طی مراحل سیر و سلوک معنوی بغداد را ترک کرد و به دمشق رفت، نظرات دیگری نیز ابراز شده است؛ یکی نظریه «مکدونالد» است که معتقد است غزالی چون به رفتار حاکم وقت - برکیارق - اعتراض داشت، اوضاع را مساعد نمی‌دانست و بغداد را برای خود خطرناک می‌دید. نظریه دیگر نظریه «فرید جبر» است. او نیز بر این باور است که غزالی از ترس اینکه باطنی‌ها او را به قتل برسانند، بغداد را ترک کرده است (دینانی، ص ۴۱).

۵. صوفیه از حدود یک قرن پیش از غزالی، تنظیم و تدوین معارف خود را آغاز کرده بودند. صوفیان در نیمه دوم قرن چهارم هجری آثار ارزشمندی پدید آوردند که هنوز هم از مراجع و منابع قابل توجه این مکتب می‌باشند.^۳ با این وصف نه تنها این معارف به وسیله غزالی بهتر و عمیق‌تر تنظیم و ارائه نشده است، بلکه اصول اساسی عرفان و تصوف اسلامی همانند وحدت وجود، عشق و محبت، ریاضت و سلوک، فنا، شهود، نبوت، ولایت و خلافت در آثار غزالی سطحی و ناقص‌تر از آثار قرن پنجم و حتی قرن چهارم گزارش شده‌اند. علت آن را می‌توان این دانست که غزالی در قلمرو معارف شهودی تجربه شخصی عمیقی نداشته است (یثربی، ص ۱۰۴-۹۹).

۶. علم تصوف بر دو پایه استوار است: یکی توحید خالص از کفر و تشبیه و الحاد و دیگری ولایت. غزالی از آن عارفانی است که به اصل دوم اعتقاد ندارد؛ یعنی روایات متواتر مانند حدیث ثقلین را قبول نکرده است (آشتیانی، ص ۱۰۹).

۷. به نظر می‌رسد بحثی که غزالی در کتاب مشکاه الانوار در باره حقیقت نور و وجود مطرح کرده است یکی از منابع الهام بخش نظریه نوره‌سهروردی و همچنین نظریه وحدت وجود ابن عربی بوده است. ابن عربی علاوه بر این، کتاب *احیاء علوم الدین* غزالی را نیز تدریس می‌کرده است (بهار نژاد، ص ۵۱).

غزالی در تفسیر آیه نور بیان می‌دارد که: «لآله الاالله» توحید عوام است و توحید خواص عبارت است از قول «لآله الا هو» و این تعبیر دوم تمام‌تر، شامل‌تر و درست‌تر است (غزالی، *مشکاه الانوار*، ص ۲۲). این سخن که معترضان را بر ضد غزالی تحریک کرد، در واقع مبتنی بر این نظریه بود که نور حقیقی و به عبارت دیگر وجود حقیقی فقط از آن خداوند است که نور الانوار است و هر نور دیگر مستعار از او و وجودش از اوست. چنان که هویت همه چیز از اوست و آنچه غیر اوست، اگر هویتی هم دارد مجازی است نه حقیقی. پس هویت و اشارت فقط به او برمی‌گردد و صدیقان و مقربان، هویت را جز برای او قائل نیستند.

تمام این بحث که رنگ ملایمی از نوعی مشرب وحدت وجود دارد، ناشی از گرایش به تأویل است. اما غزالی تأویل را شیوه باطنیه می‌داند و از اینکه منسوب به مشرب تأویل شود به صراحت ابا می‌کند و می‌گوید این طرز تلقی را نباید نوعی رخصت در رفع

ظواهر و اعتقاد به ابطال آن شمرد بلکه آن را باید نوعی اعتبار دانست که با حفظ ظاهر و قبول آن به ماورای ظاهر هم عبور می‌کند و بدین گونه نیل به مفهوم توحید خواص در حکم نفی توحید عوام نیست (زرین کوب، جستجو در تصوف، ص ۱۰۰).

۸. از جمله فتوهای غزالی فتوا بر علیه اباحی گران است. اباحیه گروه بزرگی بودند که صوفیان و فیلسوفان و منحرفان و بدعت‌گذران در آن قرار می‌گرفتند. از نظر هانری کربن این گروه شاید با مردمی قابل تطبیق باشند که در قرن دهم و یازدهم هجری (شانزدهم و هفدهم میلادی) در آلمان به «والهان مجذوب»^۴ معروف بودند. غزالی اباحی گران را از زشت‌ترین تهمت‌ها مصون نگذاشت (کربن، ص ۲۴۷). او ریختن خون آنان را واجب دانسته است (غزالی، مکاتیب فارسی غزالی، ص ۸۷).

در اینکه صوفیان اباحتی سلامت دینی جامعه را تهدید می‌کردند، بحثی نیست. انتقادهای غزالی نیز دلسوزانه و صادقانه است ولی حکم او نادرست و خطرناک به نظر می‌رسد. او ریختن خون آنان را حلال می‌داند، آن هم به دست حاکمانی که خود اهل فسق و فجور هستند!

توضیحات

۱. «کلا لو تعلمون علم الیقین»: نه چنین است، حقا اگر به‌طور یقین می‌دانستید (تکاثیر/۵).
۲. برای اطلاع بیشتر ر.ک: بهارنژاد، ص ۶۰-۵۱.
۳. برای اطلاع بیشتر ر.ک: یثربی، عرفان نظری، ص ۲۰۳-۱۱۲.
۴. schemer

منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سید جلال الدین، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.

- بهارنژاد، زکریا، *ابن عربی و نظریه وحدت وجود*، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۹.
- زرین کوب، عبدالحسین، *فرار از مدرسه*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.
- _____، *جستجو در تصوف*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- سروش، عبدالکریم، *قصه ارباب معرفت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹.
- غزالی، ابوحامد، *المنقذ من الضلال*، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
- _____، *المنقذ من الضلال و المنصح بالاحوال*، تحقیق و دراسته، الدكتور سمیح و غیم، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳.
- _____، *احیاء علوم الدین*، ج ۱ و ۳ و ۴، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۸۲.
- _____، *احیاء علوم الدین*، ج ۱، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
- _____، *احیاء علوم الدین*، ج ۳، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.
- _____، *احیاء علوم الدین*، ج ۴، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.
- _____، *میزان العمل*، خرج آیاته و احادیثه و وضع حواشیه: احمد شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۹.
- _____، *مکاشفه القلوب*، ضبط و صحح الشیخ عبد الوارث محمد علی، بیروت، دارالکتب العلمیه، [بی تا].
- _____، *مکاتیب فارسی غزالی (فضائل الانام من رسائل حجه الاسلام)*، تصحیح: عباس اقبال، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- _____، *ایهاالولد*، ترجمه باقر غباری، تهران، نشر جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۴.
- _____، *الاربعین فی اصول الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۸.
- _____، *الجام العوام عن علم الکلام*، تصحیح و تعلیق و تقدیم: محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۸۵.
- _____، *مشکاه الأنوار*، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران، مولی، ۱۳۸۹.

کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
محمدی وایقانی، کاظم، غزالی در جستجوی حقیقت، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد
اسلامی، ۱۳۸۲.

همایی، جلال‌الدین، غزالی‌نامه، چ ۲، تهران، فروغی، ۱۳۴۲.
یشربی، سید یحیی، نقد غزالی (تحلیلی از خردورزی و دینداری امام محمد غزالی)،
چ ۲، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶.
_____، عرفان نظری،

