

عناصر سازنده

و تناقضات

اندیشه غزالی*

اسماعیل باغستانی

ثابت شده پیش از او آغاز شود و یا با آغاز از نقطه ای از نقاط ختمی که ممکن است پس از او ثابت شود به انتها برسد. غزالی در عمل، قبل و بعد از خود را به تفسیر می کشد، و از همین رو است که عناصر سازنده اندیشه اش، دو نقش تاریخی متکامل را بر عهده می گیرند: نقشی که به غزالی منتهی می شود، و نقشی که با او آغاز می گردد. چیزی که بر دشواری قرائت غزالی و یا نوشتن درباره او می افزاید این است که اگر ما بتوانیم به راحتی در اندیشه او، دو نقطه پایان و آغاز را مورد قرائت قرار دهیم، در این صورت نخواهیم توانست میان این دو نقطه تمایزی قایل شویم و گونه ای «گسست» میان آن دو برقرار سازیم. به هیچ وجه چنین نیست، در این جا، هم پیوستگی وجود دارد و هم گسستگی، اما نه پیوستگی ای به شکل خط مستقیم بلکه به شکل خط شکسته. بالاتر از این، ما نمی توانیم برای یکی از این دو نقطه، آغازی معین و برای دیگری نهایی معلوم، مشخص سازیم: نه می توانیم برای نقطه پایان، آغازی را مشخص سازیم و نه برای نقطه آغاز، پایانی.

به عنوان مثال، ما نمی توانیم بگوییم تکوین اندیشه غزالی از آن جایی شروع می شود که استادش جوینی، در استوار کردن

* این مقاله ترجمه فصل هفتم کتاب «التراث والحداثة، دراسات و مناقشات» است، نوشته دکتر محمد عابد الجابری، با این مشخصات: التراث والحداثة (دراسات و مناقشات)، د. محمد عابد الجابری، الطبعة الاولى سبتمبر (ايلول) ۱۹۹۱، المركز الثقافي العربي، بیروت. نویسنده، با این مقاله در مجلس بزرگداشت «ابوحامد غزالی» که در سال ۱۹۸۷ در دانشکده ادبیات رباط تشکیل شد، مشارکت کرد.

اگر بخواهیم در عبارتی کوتاه، عناصر سازنده اندیشه غزالی را بیان کنیم، بی گمان می توانیم بگوییم که این عناصر، تمامی عواملی هستند که فرهنگ عربی-اسلامی را با همه گرایش ها و رویکردها و جریان های گونه گونش پدید آورده اند. به این دلیل که غزالی به مثابه آینه ای نبود که تنها فرهنگ روزگارش در او منعکس شده باشد، بل به عرصه ای می ماند که امواج گونه گون فکری و ایدئولوژیکی که اندیشه عربی-اسلامی آن روزگار با آن ها آشنایی داشت در متن آن به هم می رسیدند. امواجی که مراحل بالندگی و عوامل نضجشان کمال یافته بود و از زبان غزالی و از طریق سلوک و تجربه فکری او بود که حدود تنوع و گستره آفاق آن ها و کشمکش ها و تناقضاتشان و نیز به مرحله بحران رسیدنشان، مجال تحلیل و تفسیر می یافت. در واقع اگر ناگزیر باشیم نقطه ای را مشخص کنیم که اندیشه عربی اسلامی از عصر تدوین تا به امروز، در آن، به دو بخش قبل و بعد قابل تقسیم باشد، از نظر ما، این نقطه ممکن نیست چیزی جز لحظه ظهور غزالی باشد.

دشواری قرائت غزالی و نوشتن درباره او هم از همین جا ناشی می شود: قرائت و بازخوانی غزالی، چه در سطح فهم و تأویل و یا در سطح تحلیل و بازسازی، قرائت مشابه پیشینی را در باب گرایش های گونه گون اندیشه عربی اسلامی و جریان های آن طلب می کند، چنان که نوشتن درباره او هم، چه با شروع از خود او یا با ختم کردن به او، به نوشتن مشابه پیشینی نیاز دارد که از غزالی، با رویکرد به نقطه ای از نقطه های شروع

می بینیم غزالی در کتاب «مشکاة الانوار» تأکید می کند که «خواص الخواص» از طایفه صوفیان - که خودش را هم از زمره آنان محسوب می دارد - «به عیان می بینند که در دار وجود جز خداوند چیزی وجود ندارد»^۴ و اینان «پس از عروج به آسمان حقیقت بر این اتفاق دارند که جز خداوند حق واحد، چیزی در دار هستی ندیده اند.»^۵ کلاً بدینسان که رابطه میان کتاب محاسبی، الرعاية لحقوق الله و کتاب غزالی، احیاء علوم الدین، بر رغم آن که رابطه ای است انداموار، لیکن به سبب اشارت غزالی و احاله های مکررش به آنچه آن را «علم مکاشفه» می نامد که در دیگر کتاب هایش، از جمله همان «مشکاة الانوار» پراکنده است، بارها در معرض پیوند و گسست قرار می گیرد.

و سرانجام، اما نه به عنوان واپسین نکته، ما نمی توانیم قایل شویم که تکوین اندیشه غزالی از جایی آغاز می شود که فارابی در فرایند جای دادن منطق در مجموعه فرهنگ عربی اسلامی کارش را به پایان می رساند و نیز نه از آن جایی که ابن حزم فرایند «تقریب» و تعریض را آغاز می کند. زیرا رابطه میان تأکید فارابی بر این که منطق صرفاً «ابزاری است که آدمی بدان توانایی شناخت موجودات را به دست می آورد» و در نتیجه «شایسته نیست معتقد شویم که این صنعت، جزئی از فلسفه است، بلکه منطق صنعتی است قائم به ذات، و جزئی از صنعتی دیگر و یا ابزاری یا جزئی از آن ها به طور مشترک به شمار نمی رود.»^۶ بلکه باید گفت که «نسبت صنعت منطق به عقل و معقولات نظیر نسبت صنعت نحو است به زبان و واژه ها.»^۷ با پافشاری غزالی بر این که

چیزی از منطقیات نفیاً و اثباتاً به دین ربط پیدا نمی کند، بلکه منطق عبارات است از نظر در طرق ادله و مقیاس ها و

مسائل علم کلام اشعری بر ضد معتزله و فلاسفه به نقطه انتها می رسد، و نه از جایی که «شافعی اول» - برخی غزالی را «شافعی دوم» لقب داده اند - با پدید آوردن قانون «رای» و پایه گذاری اصول فقه آغاز می کند؛ زیرا حدفاصل میان «امام الحرمین» و «حجة الاسلام» در قلمرو اندیشه، به رغم پیوند انداموار میان فکر شاگرد و استاد، حدفاصل ژرف و درازی است که در تمایز هول انگیز میان رد کلامی بیرونی بر هیاهوی جوینی، و رد فلسفی درونی و متینی غزالی، به شکل کشمکش در میدان فلسفه و با سلاح خود فیلسوفانی متجلی است، کما این که مسافت میان صاحب «الرساله» و صاحب «المستصفی» تنها در درازی و پرشاخه و شعبه بودن نیست، بلکه در سطح روش، بیش و کم به نوعی گسست می انجامد؛ زیرا چنان که می دانیم شافعی میان معرفت و زبان عربی و علم به اصول شریعت پیوند برقرار می سازد؛ پیوند شرط به مشروط؛ «زیرا - چنان که او می گوید - با روشن کردن جملات قرآن، کسی که به سعه زبان عربی و کثرت وجوه و معانی اصلی و پراکنده آن ها وقوف نداشته باشد، چیزی نخواهد دانست، اما کسی که به آنچه یاد شد علم پیدا کند، شک و شبهه هایی که عارض کسی می شود که به آن ها جاهل است، از وی زایل خواهد شد.»^۱ این از یک سو، و از دیگر سو، می دانیم که غزالی نیز میان معرفت به منطق ارسطویی و صحت علم در فقه و غیر آن، ارتباط شرط با مشروط برقرار می سازد. چنان که می دانیم وی کتاب «المستصفی» را با مقدمه ای در منطق آغاز می کند و با مخاطب قرار دادن فقیهان و اصولیان می گوید: «آن کس که به منطق احاطه ندارد، هیچ اعتمادی به دانش او نیست.»^۲

نیز نمی توانیم بگویم که تکوین اندیشه غزالی از جایی آغاز می شود که قشیری با تألیف رساله مشهورش در تصوف، که در طی آن فرایند افزودن مشروعیت سنیانه به تصوف به نقطه کمال خود رسید آن هم تنها سی سال پیش تر از تولد غزالی به پایان خط می رسد و نه در جایی که محاسبی همین مشروعیت را برای همین پدیده، در جنبه خاص سلوکیش به کار می گیرد. زیرا تمایز میان «رازپوشی» قشیری و «فاش گویی» غزالی مسأله را روشن می دارد و در واقع این دومی، گویی به راهبردی که اولی ارائه می کند، برمی آشوبد. همچنین وقتی قشیری در آغاز رساله اش می نویسد:

شیوخ این طایفه (= صوفیان) پایه های کارشان را بر اصول صحیح توحیدی نهاده اند تا بدان، عقاید خویش را از بدعت ها نگاه دارند و به آنچه در نزد سلف و اهل سنت یافته اند از قبیل توحید عاری از تمثل و تعطیل نزدیک شوند.^۳

۱. ابو عبد الله محمد بن ادریس بن الشافعی، الرساله، تحقیق احمد محمد شاکر (القاهره: البابی الحلبي، ۱۹۴۰)، ص ۵۰.
۲. ابو حامد محمد بن محمد الغزالی، المستصفی من علم الاصول (القاهره: المطبعة الاميريه، ۱۹۰۴-۱۹۰۶)، ص ۱۰.
۳. ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری، الرساله القشیره فی علم التصوف (بیروت: دارالکتاب العربی، بی تا، ص ۳ علی هامشها شرح الشیخ زکریا الانصاری).
۴. ابو حامد محمد بن الغزالی، مشکاة الانوار، تحقیق ابوالعلاء عقیفی (القاهره: الدار القومية للطباعة والنشر، ۱۹۶۴)، ص ۳۵.
۵. همان، ص ۵۷.
۶. ابونصر محمد بن محمد الفارابی، الالفاظ المستعمله فی المنطق، حقه و قدم له و علق علیه محسن مهدی (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۶۸)، ص ۱۰۸.
۷. ابونصر محمد بن محمد الفارابی، احصاء العلوم، تحقیق عثمان محمد امین (القاهره: مکتبه الانجلو المصریه، ۱۹۶۸)، ص ۶۸.

شروط مقدمات برهان و چگونگی ترتیب آن‌ها و شروط حد صحیح و چگونگی ترتیب آن ... و چیزی که قابل انکار باشد در آن وجود ندارد، بلکه منطق از جنس آن چیزی است که متکلمان و اهل نظر در باب ادله یاد کرده‌اند ... و چه ارتباطی میان آن با مهمات دین هست که قابل جحد و انکار باشد؟ و اگر کسی هم آن را منکر شود، حاصل انکارش در نزد اهل منطق چیزی نخواهد بود جزء سوء اعتقاد در حق عقل منکر، بلکه حتی در حق دین وی که آن را باز بسته به چنین انکاری می‌پندارد.^۸

پیوند این دو موقف، از یک نوع انگیزه ناشی نمی‌شود و متوجه یک هدف نیست. فارابی از منطق، چنان‌که ارسطو می‌خواست، روشی را اراده می‌کند برای تحصیل دانش به شیوه‌ای برهانی و با آغاز از مقدمات یقینی صادق؛ لیکن غزالی منطق را صرفاً به عنوان سلاحی جهت دفاع از یک عقیده و ابطال عقیده دیگر به کار می‌برد؛ سلاحی که قوامش به پیوندی ویژه میان دو دانش یا «دو اصل» پیشینی است؛ به گونه‌ای که نتیجه این پیوند «دانش» سومی است که «آن را اگر خصمی داشته باشیم، دعوی می‌نامیم و در غیر این صورت آن را مطلوب خواهیم نامید.»^۹ ابن حزم هم که کتاب «التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالالفاظ العامية والامثلة الفقهية» را کم‌تر از نیم قرن پیش از آن که غزالی «معيار العلم» اش را بنویسد، نوشت؛ کتابی که مراد غزالی از تألیف آن روشن کردن این نکته بود که چگونه «نظروزی در مسائل فقهی با نظروزی در امور عقلی از جهت ترتیب و شروط و عبارسنجی تباینی ندارد. بلکه تنها در مآخذ مقدمات متباینند.»^{۱۰} نمی‌توان میان طرح وی با طرح غزالی پیوندی پدید آورد؛ زیرا همان چیزی که طرح‌های آن دو در آن به هم می‌رسند، عیناً همانی است که موجب افتراق آن دو می‌شود، آن دو در مسأله مقاومت در برابر عرفان شیعی اسماعیلی که معرفت به حقایق دینی را وقف بر امام / «معلم» می‌داند به هم می‌رسند، و برخلاف این دو دیدگاه، تأکید می‌کنند که تنها معرفت یگانه ممکن، پس از وحی نبوی که به پیامبر (ص) ختم شد، همانی است که آدمی از طریق حس و عقل و آنچه از این دو ترکیب می‌یابد کسب می‌کند؛ چیزی که صدقش بسته به مراعات قواعد منطق است. ابن حزم و غزالی در این مسأله به هم می‌رسند؛ اما سپس راه‌هایشان از هم جدا می‌شود. ابن حزم عموماً موقفی ضد عرفانی دارد، چه عرفان شیعی یا صوفیانه، چه الهام نامیده شود و چه کشف. در حالی که غزالی به عرفان چنگ می‌زند و ادعای آن را دارد. این از یک سو، و از دگرسو آن دو در جایگزین کردن قیاس منطقی ارسطویی به جای

قیاس بیانی اتفاق دارند، لیکن در این نکته افتراق دارند که ابن حزم بر این پای می‌فشرد که این قیاس می‌باید توأم امور شرعی و امور عقلی را فرا بگیرد، بی هیچ تفاوتی. در حالی که غزالی معتقد است که استقصای مطلوب در امور عقلی «سزاوار است که به کلی در امور فقهی کنار نهاده شود ... بنابر این ظنون معتبر در امور فقهی مرجحی است که کار کسی را که میان اقدام یا امتناع حیران مانده است، آسان می‌سازد.»^{۱۱} از همین رو قیاس فقیهان چنان که خود او می‌گوید کفایت می‌کند؛ «زیرا حکم جزئی معین - در امور فقهی - جایز است که به جزئی دیگر که با آن وصف مشترکی دارد انتقال یابد.»^{۱۲} این اختلاف میان صاحب «الفصل فی الملل والاهواء والنحل» و صاحب «الاقتصاد فی الاعتقاد»، در حقیقت گسترده‌تر و ژرف‌تر از آن است که گفته شد. به این دلیل که ابن حزم آهنگ تجدید ساختار بیانی را داشت که در آن واحد هم با شافعی در قلمرو فقه و هم با اشعری در عرصه عقیده قطع پیوند کند، اما غزالی به راه دیگری می‌رفت، برعکس ابن حزم؛ یعنی تأکید بر فقه شافعی و کمک به علم کلام اشعری با سلاحی جدید، سلاح منطق.

شاید به‌رغم تمامی روابط اندامواری که غزالی را به شخصیت‌ها و مذاهب پیش از او پیوند می‌زند، مثال‌های یاد شده برای قانع ساختن ما به این که اندیشه غزالی، صرف امتداد آن چیزی نیست که پیش از او وجود داشته است، بسنده باشد. در این صورت اندیشه او عناصر سازنده دیگری هم غیر از آنچه یاد شد، دارد که می‌توان به آن‌ها رجوع کرد. اما این عناصر سازنده «دیگر» را که مکمل عناصر اولیه هستند و با آن‌ها هیچ منافاتی ندارند، با در نظر آوردن غزالی - لیکن این بار نه عنوان این که نقطه نهایت را به نمایش می‌گذارد بلکه با این وصف که نقطه آغاز را تجسم می‌بخشد - به روشنی می‌توانیم کشف کنیم. در این جا، نیز

۸. ابوحامد محمد بن الغزالی، المتقدم من الفلاس والموصل الی ذی المره والجلال، تحقیق جمیل صلیبا و کامل عیاد، ط ۱۰ (بیروت: دار اندلس، ۱۹۸۱)، ص ۱۰۳-۱۰۵.
۹. ابوحامد محمد بن الغزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، تحقیق عادل العوا (بیروت: دار الامانه، ۱۹۶۹)، ص ۷۹.
۱۰. ابوحامد محمد بن الغزالی، معيار العلم فی فن المنطق، تحقیق سلیمان دنیا (القاهره: دار المعارف، ۱۹۶۱)، ص ۶۰.
۱۱. همان، ص ۱۷۶.
۱۲. همان، ص ۱۷۰.

نمی توانیم در قبال نقطه آغاز، این نهایت مشخص را قرار دهیم. غزالی، همچنان در فرهنگ اسلامی عربی ما حضور دارد، از آن زمان که در دهه هشتاد قرن پنجم هجری، به دهه سوم عمرش پای گذارد تا امروز، و گمان نمی کنم که به این زودی ها دست از این حضورش بردارد. او پیوسته در وجدان مؤیدانش و آنانی که مقامش را بالا می برند و هم در ذهن معارضانی که می خواهند به نوعی از چنگش رهایی یابند، حاضر است. و این حضور مستمر، در اندیشه عربی-اسلامی، دلیلی است بر این که او فقط یکی از بزرگان مبرز نیست و بس، بلکه برهانی است بر این که او یکی از عناصر سازنده این اندیشه و یکی از قدرت های مرجعی که تاکنون از پای نیفتاده است، بوده و خواهد بود، و این تنها به دلیل این نیست که لحظه ظهور او لحظه ای بود که در آن نقطه های شروع عبیده ای که می توانیم پیش از او مشخص کنیم، به هم رسیدند، که برخی از آن ها را در صفحات پیش نشان دادیم؛ بلکه همچنین به این دلیل است که این نقطه های شروع با به نهایت رسیدنشان در لحظه ظهور غزالی، مبدل به نقطه شروعی کلی شدند. اگر این تعبیر درست باشد، که پس از به پایان رسیدنشان در این مرحله اخیر مورد شناسایی قرار نرفتند.

در این صورت، این حضور مستمر غزالی را در اندیشه عربی-اسلامی، در طی نه سده ای که میان ما و او فاصله افتاده است، یا بهتر بگویم ما را به او و او را به ما متصل کرده است، چگونه مشخص و معلوم سازیم؟

روشن است که مراد ما از طرح این پرسش، صرف توجه به تأثیر غزالی بر کسانی نیست که پس از او آمده اند. موضوع مورد توجه ما عناصر سازنده اندیشه او است، نه تأثیر او بر کسانی که پس از او آمده اند. پس از آن که برای ما محرز شد که اندیشه های پیش از او، به تنهایی برای پرده برگرفتن از این عناصر سازنده بسنده نیستند، خود را ناگزیر می بینیم که به ما بعد غزالی روی بیاوریم.

بدین گونه راه دستیابی به عناصر سازنده اندیشه او، در قلمرو فکر اسلامی، آن چنان که مسیر وی را پس از وی و نیز حضور وی را استمرار می بخشید، چه خواهد بود؟

آیا آنچه پیرامون او گفته شده و احکامی که درباره او صادر شده اند، که خیلی هم گونه گون و دارای تباین و تناقضند، قادر به راهنمایی ما هستند؛ یکی او را به عرش رسانده و در حق او گفته: «ابوحامد، به طور مطلق امام فقیهان و بالاتفاق بنیانگذار امت و مجتهد و چشم و چراغ روزگار خود بود.» و دیگری بر این وصف، چنین افزوده: «فضل غزالی را آن کس شناسد که به کمال عقلانی رسیده و یا در حال رسیدن باشد.» آن یکی هم مقام

او را از این بالاتر برده و گفته: «هیچ کس از کسانی که بعد از غزالی آمده اند، قدر او و پایه دانش او را نشناخته است؛ زیرا هیچ کس همانند او نبوده است.» و آن دیگری پا را از این هم فراتر نهاده و او را برتر از موسی شمرده و با استمداد از تخیل صوفیانه و «کشف» عرفانی، قصه گفتگویی را میان موسی (ع) و محمد (ص) تصویر می کند که در طی آن موسی از پیامبر اسلام می پرسد: تو گویی عالمان امت من چونان پیامبران بنی اسرائیل اند؟ پیامبر اسلام می گوید: آری. سپس موسی (ص) می گوید: دلیلت چیست؟ پیامبر (ص) می گوید: روح غزالی را حاضر کنید. چون روح او را حاضر می آورند، پیامبر (ص) موسی را ترک می گوید و غزالی به مناظره با او می پردازد و بر او چیره می گردد.

آیا چنین حکایات و سخنانی، در این مسأله مورد نظر، مایه هدایت و کمک ما هستند یا رأی پاره ای دیگر از علمای اسلام را که دقیقاً برخلاف آنچه نقل شد، استدلال می کنند، در حق غزالی ترجیح دهیم؟ کسانی نظیر این یکی که می گوید: «ابوحامد کتاب احیاء اش را - با نسبت دروغ به پیامبر خدا پر کرده است. من کتابی پر دروغ تر از آن بر بسط خاک سراغ ندارم.» و یا این که دیگری برای استشهاد غزالی به اقوال مسیح و این که دعوتش شبیه رهبانیت مسیحی است به انکارش برمی خیزد، حال آن که در اسلام رهبانیت وجود ندارد، و یا این دیگری که می گوید غزالی در ورای آنچه اظهار می کند، چیزهایی را پنهان می دارد؛ به این دلیل که خود وی با اظهار آراءش، میان رأیی که عامه با آن توافق دارند و رأیی که برحسب وضع مخاطب ابراز شده و رأیی که آن را برای خود نگه می دارد و جز کسی را که با او هم عقیده است، از آن مطلع نمی سازد، تمایز قایل می شود.

چنان که برخی از مخالفانش برآند که غزالی مردی است که پیوسته خود را نقض می کند؛ چیزی را که در جای دیگر حرام شمرده، حلال می کند. وی در «تهافت الفلاسفه» فیلسوفان را نسبت به برخی مسائل تکفیر کرده است؛ در حالی که خود در کتاب های بعدی اش قایل به همان مسائل شده است. تا آن جا که ابن عربی فقیه اشعری در حق او گفته: «شیخ ما ابوحامد فلاسفه را بلعید و خواست آن ها را استفرغ کند، اما نتوانست.» ابن تیمیه همین نکته را به سخن دیگر، چنین تعبیر می کند: «شیخ ما ابوحامد به اندرونی فلاسفه راه یافت و سپس خواست خارج

شود؛ اما نتوانست. ۱۳

آیا آرای دانشمندان و متفکران اسلامی طرفدار یا مخالف غزالی را به کناری بگذاریم و به سراغ «عینیت گرایی» و «بی طرفی» خاورشناسان برویم؟ در این جا به آوردن نمونه ای از «عینیت گرایی خاورشناسانه» اکتفا می کنیم که بسا قوی ترین نمونه ها در این زمینه باشد. ونسینک (Wensinck) در خاتمه کتابش تحت عنوان «اندیشه غزالی» می گوید:

اکنون که به انتهای بحثمان راجع به اندیشه غزالی رسیدیم، می کوشیم جایگاه او را نسبت به سه منظومه ای که از آن ها تأثیر پذیرفته تبیین نماییم. غزالی، از یک سو مسلمان است، به لحاظ اندیشه اش راجع به خدایی که او را به صورت الهی به تصور درمی آورد که قضا و قدر به دست او است و مرید و خالق است، و به لحاظ موقف شخصی اش که روح و شدت تعصب در دین را اقتضا می کند. او به جد، با عقل گرایی که در قلمرو جهان اسلام از زمان اشعری رواج یافته بود، به جنگ پرداخت؛ چنان که با سنت گرایی ای که داشت حیات دینی را خفه می کرد، نیز به نزاع برخاست. از دگرسو تأثیر افلاطون و مسیحیت بر او به حدی است که در نظر آوردن غزالی بدون این دو، چه به عنوان متکلم و چه به عنوان اندیشور یا صوفی، متعذر می نماید. نیز می توان گفت که غزالی به لحاظ متکلم بودن، مسلمان و به عنوان اندیشور و مرد علم، نوافلاطونی و به عنوان عالم اخلاق و صوفی، مسیحی است. ۱۴

روشن است که برحسب این نظرگاه، عناصر سازنده اندیشه غزالی سه چیز است: اسلام و فلسفه نوافلاطونی و مسیحیت. نیز روشن است که آن چه مایه مناقشه و اعتراض به این نظرگاه است، عبارت است از وارد کردن عنصر مسیحیت همچون یکی از عناصر سازنده، به اندیشه غزالی و نهادن آن در کنار عنصر اسلام و یا حتی فلسفه نوافلاطونی. غزالی چنان که خود در رساله کوتاهش «ایها الولد» تصریح می کند و چنان که در برخی کتاب هایش به برخی از اقوال حضرت مسیح استشهد می نماید، در عمل با انجیل آشنا بود. افزون بر این، در شهر «توس» که غزالی در آن زاده شد و روزگار کودکی و جوانسالی اش را در آن سپری کرد، شماری از مسیحیان می زیستند و کشمکش ها و مجادلاتی میان گروه های دینی در آن شهر و دیگر شهرها جریان داشت... با این همه، این موضوع، به اعتقاد ما، برای این که تأثیر مسیحیت را در اندیشه غزالی به سطح تأثیر فلسفه نوافلاطونی بلکه سطح تأثیر اسلام برساند، کفایت نمی کند. در هر حال، مشخص کردن عناصر سازنده اندیشه غزالی

بدین شکل گسترده، چندان سودمند نیست. چه کسی می تواند منکر شود که اندیشه غزالی در داخله اسلام در حرکت است و هر نوع فهمی که از آن عرضه شود، تماماً اسلامی است. اما در باب فلسفه نوافلاطونی، به ویژه نحله هرمتی آن، باید بگوییم که با قوت و وضوح تمام در بسیاری از کتاب های او چون «معارض القدس» و «المعارف العقلیه» و «مشکاة الانوار» و «احیاء علوم الدین» و... حضور دارد. آگاهی از انجیل و تورات و دیگر کتاب های غیر اسلامی چیزی نیست که تنها به غزالی اختصاص داشته باشد. آشنایی با آرای اصحاب کیش ها و نحله هایی چون دین زرتشتی و مانویت و یهودیت و مسیحیت و دیگر ادیان و مذاهب، و استشهاد به پاره ای از حکمت ها که به رجال و ابنیای آن ها منسوب است و یارد آن ها و ابطال دعاویشان... همه و همه پیش و پس از غزالی هم مرسوم بود؛ چنان که در بسیاری از بلاد مشرق - حتی تاکنون - گروه هایی از مسیحیان وجود داشتند و میان آن ها و پاره ای از دانشمندان مسلمان، مناقشات و مجادلاتی از اوایل روزگار امویان جریان داشت.

آنچه در پایان این قسمت می خواهیم نتیجه بگیریم این است که آرای مادحان شگفت زده غزالی، عیناً همچون داورری های طعن زندگان بی انصاف او سودی برای بحث ما ندارد؛ زیرا این آراء، مشتق عقاید حزب گرایانه ای اند که از کنش پذیری صاحبان آن ها در قبال برخی نوشته های غزالی ناشی شده اند، نه محتوای اندیشه او به عنوان یک مجموعه.

عینیت گرایی خاورشناسان هم، اگر در حق خود آن ها صادق باشد، نسبت به ما عینیت گرایی محسوب نمی شود. نه به این دلیل که از دانش و نزاهت اخلاقی چیزی کم دارند، ما به خودمان اجازه نمی دهیم که همه آن ها را به این مسأله متهم کنیم، بل به این دلیل که چارچوب مرجعی که قرائت آنان را از غزالی مشخص می سازد، همان چارچوب مرجعی نیست که ما می خواهیم قرائتمان را با آگاهی، به کمک کردن مشخص سازیم. مطالعه آنان راجع به غزالی و دیگر رجال اسلامی به شکلی از اشکال، به این منظور است که معرفت خود را در باب

۱۳. این اقوال و غیر آن ها را احمد الشرباصی آورده است. ر. ک: الفزالی والتصوف الاسلامی (القاهره: دارالاهلال، ۱۹۷۶)، ص ۱۲۵ و پس از آن.

14. Aren Jan Wensinck, La Pensée de Ghazzalia (Paris: Adrien; Maisonneuve, 1940), p.199.

میراث فکری و دینی شان و بنیادها و تداوم آن کمال بخشند. آنان چه با قصد یا بی هیچ قصدی چنین می کنند؛ زیرا آدمی نمی تواند چیزی را از جز با اتکا به آنچه خود او را محدود می سازد، معین نماید. ما می باید آن ها را با قرائتی که از غزالی بر طبق عقیده شان و در درون منظومه مرجعشان دارند، تنها بگذاریم. ما قادر نیستیم و حق نداریم رویکرد آنان را دگرگون سازیم. ما نیز باید از عناصر سازنده اندیشه غزالی با اتکا به آنچه محدودمان می سازد، بحث کنیم؛ با تکیه بر داده های میراثمان با توجه به این که اندیشه غزالی هم جزئی از آن است.

تاکنون بیان کردیم که عناصر سازنده اندیشه غزالی تنها با پیش از او ربط پیدا نمی کند، بلکه همچنین در حضور او در میراث اسلامی طی نه سده ای که ما را به او پیوند می دهد نیز متجلی است، و مادام که آرای مادحان و داوری های طعن زندگان در او چیزی نظیر تأویلات خاورشناسان باشد، ما را به مطلوبمان نمی رسانند و پیش پایمان جز یک راه قرار نمی دهد که شاید کوتاه ترین فاصله باشد نسبت به عناصر سازنده اندیشه غزالی؛ عناصر سازنده ای که گوهر این اندیشه را شکل می بخشد نه به عنوان این که اندیشه مردی است به نام ابو حامد زین العابدین محمد بن محمد بن احمد توسی، زاده سال ۴۵۰ هجری (۱۰۵۸ م) و متوفی سال ۵۰۵ ق (۱۱۱۱ م) مشهور به غزالی، به تشدید زاء، منسوب به پدرش که ملقب بود به «الغزال» زیرا شغلش ریستدگی بود و فروش محصولاتش در دکانی در توس، و یا غزالی بی تشدید زاء منسوب به «غزاله» از جمله نواحی شهر توس - چیزی که ما به دلایلی که این جا جای ذکرش نیست آن را ترجیح می دهیم. در هر حال معتقدم که شاید کوتاه ترین راه برای دستیابی به اندیشه غزالی و عناصر سازنده آن نه به عنوان اندیشه یک فرد مشخص، بلکه با این وصف که پدیده ای است فکری در فرهنگ عربی - اسلامی که طی نه سده گذشته با قوت تمام حضور داشته، این باشد که از خود پرسیم: اندیشه عربی - اسلامی، پس از غزالی، اگر شخصی به نام غزالی وجود نمی داشت به چه روزی می افتاد؟ و برای این که پرسش مان را به شکل ملموس تری طرح کنیم، چنین می گوئیم: اگر غزالی چیزی نمی نوشت، فرهنگ عربی - اسلامی چه چیزی از دست می داد؟

اگر چنین اتفاقی می افتاد طبعاً فرهنگ اسلامی از کتاب های او، کتاب هایی که واقعاً غزالی نوشته و یا مشکوک و منحولند، محروم می ماند. اما به نظر ما به رغم کثرت نوشته های غزالی، که برخی مورخان شمار آن ها را به بیش از چهارصد هم رسانده اند، در پاسخ پرسش یاد شده باید بگوئیم که اگر غزالی آفریده نمی شد، فرهنگ عربی - اسلامی بیش از سه کتاب از دست نمی داد: احیاء علوم الدین، تهافت الفلاسفه و معیار العلم. اما دیگر

نوشته های او هم یا چندان اهمیت ندارد و یا محتوای آن ها به شکلی از اشکال در سه کتاب یاد شده آمده است و یا در میان دیگر کتاب هایی که پیش یا پس از آن ها نوشته شده اند، کتاب هایی هم وزن آن ها یافت می شود. مثلاً کتاب المستصنی در اصول فقه، کتاب با اهمیتی است، لیکن نبود آن با موجود بودن کتاب هایی که غزالی ماده کتابش را از آن ها اقتباس کرده، جبران پذیر است. بنابراین، سه کتاب و فقط سه کتاب از میان کتاب های پر شمار غزالی فقدانشان باعث می شود که غزالی در فرهنگ اسلامی حضور نداشته باشد، حضور مستمری که پیش از این درباره اش سخن گفتیم.

اما چرا فقط این سه کتاب؟

نخست، این که اگر کتاب احیاء علوم الدین نبود، تصوف در فرهنگ عربی - اسلامی هیچ گاه این چنین شأن و اهمیتی را که پس از غزالی به چنگ آورده، به دست نمی آورد. درست است که ماده این کتاب را چنان که ابن تیمیه می گفت، بیش و کم به طور کامل در الرهایه لعقوب اللہ محاسبی و قوت القلوب ابوطالب مکی می توان یافت، اما ارزش «الاحیاء» تنها در ماده اش خلاصه نمی شود، بلکه ارزش این کتاب در شیوه عرضه و به کارگیری و بهره برداری از آن ماده است. غزالی تصوف را به دو قسم تقسیم می کند: علم معامله و علم مکاشفه، و کتاب «الاحیاء» را به علم معامله اختصاص می دهد؛ علمی که آن را هم وزن علم فقه به حساب آورده است. علم فقه کیفیت انجام فرایض عملی دین، نظیر طهارت و نماز و روزه و زکات و حج را به صورت فردی جسمانی یا اجتماعی توضیح می دهد، اما علم معامله را غزالی علمی می داند که به توضیح کیفیت معنوی انجام این فرایض می پردازد؛ به طوری که فقه خود به دو قسم تقسیم می شود: فقه معامله جسمانی و فقه معامله معنوی - قلبی.

بدین گونه غزالی تصوف را از در رسمی و اصلی و وسیع اسلام، یعنی فقه وارد قلب اسلام می کند. غزالی در این کار عمد دارد و دست به طراحی می زند؛ در حالی که از این که دارد راهبرد موفق و فعالی را طی می نماید آگاه است. او، چنان که خود می گوید عقیده دارد که «رغبت طالب علمان به فقه از سر صدق است»، و از آن جا که هر کس به زی محبوب درآید، خود محبوب است، به عبارت خود غزالی «عرضه این کتاب، در جامعه فقه، از باب

ارتقای پله به پله قلوب است به لطف و محبت^{۱۵}. در باب علم مکاشفه، غزالی، چنان که خود می گوید به همان اندازه که انبیا با خلق بسنده کرده اند و مانند آن ها، به «رمز و ایما بر سبیل تمثیل و اجمال» اکتفا کرده است،^{۱۶} البته با احاله به دیگر کتاب هایش و با شناخت کیفیت «سامان دادن تبلیغ» به نفع آن ها؛ با نامیدن آن ها به نام های برانگیزاننده ای که هم دلفریبند و هم توأم با تقیه، نظیر «مشاکاة الانوار» و «جواهر القرآن» و «المقصد الأسنی» و «معارج القدس فی مدارج معرفة النفس» و «المعارف العقلیه» و «المضنون به علی غیر اهل»... کوتاه سخن این که غزالی از تصوف، فقه دیگری می سازد که با فقه متعارف در تعارض نیست، بلکه آن را با بخشیدن ابعاد معنوی به آن کامل می کند و این فقه معنوی را که به مثابه باطن شریعت است، بدل به مدخلی می کند برای علم مکاشفه که به مثابه باطن عقیده است. بدین گونه غزالی، تصوف عملی و نظری را از در سنت، یعنی فقه به قلمرو سنت وارد می کند و بدینسان تصوف، به عنصری بنیادین از جمله عناصر سازنده اندیشه اسلامی میدل می گردد.

اما دومین کتاب، یعنی **تهافت الفلاسفه**، کمترین چیزی که در باب اهمیت آن می توان گفت این است که حضور غزالی از طریق آن در اندیشه عربی-اسلامی، حضوری دوگانه است: از سویی حجة الاسلام، امام غزالی از طریق این کتاب فتوای فقهی موقفی را علیه فلسفه و فیلسوفان صادر می کند و ایشان را چنان که معروف است در باب برخی مسائل و بدعت هایی که طرح کرده اند، تکفیر می نماید. از سویی دیگر در عمل قادر است چنان که می خواهد بر فلاسفه برآشوبد بلکه بالاتر از این می تواند اقامه دلیل کند بر این که فیلسوفان-منظورش ابن سینا و فارابی است- از اثبات مسائل عقیده اسلامی به واسطه آنچه در دانش الهی شان تقریر می کنند ناتوانند.

آری می توان گفت که فتوای غزالی در تکفیر فیلسوفان مسبوق به فتوایی است که از سوی فقیهان و متکلمان بزرگ و بالحنی شدید صادر شده و ردیه های آنان نیز به نوبت خود مسبوق به ردیه های مشابهی است که برخی از آن ها منسوب به علمای اسلام است و برخی منسوب است به دیگران؛ همچون کتاب یحیی نحوی که در طی آن به رد دلایل برقلس در باب قدم عالم می پردازد؛ کتابی که گفته می شود غزالی در اعتراضاتش بر فیلسوفان از آن استفاده زیادی کرده است... با این همه کتاب **تهافت الفلاسفه**، به عنوان کتابی یگانه در فرهنگ عربی-اسلامی همچنان به حیات خود ادامه داده است؛ کتابی که نظیر آن قبل و بعد از غزالی نگاشته نشده است و تأثیر آن در تبدیل اندیشه عربی-اسلامی به مانعی در قبال فلسفه، جز با تأثیر «الاحیاء» در

متوجه ساختن همین اندیشه به سوی تصوف، قابل قیاس نیست. در عمل «غزالی به فلسفه ضربه ویرانگری زد که در اثر آن دیگر نتوانست کمر راست کند». این مطلب وقتی درست است که فرض کنیم فلسفه ابن رشد که در اندلس پدیدار گشت، در دارالاسلام به وجود نیامده، بلکه چنان که معروف است در اروپای مسیحی سر بر کرده است، و جنبش نویسنایی که به دست سهروردی تکون یافت، در واقع تصوفی اشراقی بود که در سرزمین «اشراق» ایران، وطن کرد. ابن عربی هم که در سطح شریعت، ظاهری بود و در سطح عقیده، باطنی، در قلمرو «علم مکاشفه» نسخه بزرگ تری بود از سیمای غزالی؛ دقیقاً به همان صورت که غزالی تصویر بزرگ تری بود از ابن عربی در قلمرو «علم معامله». پس از غزالی، در سرزمین های اسلامی، دیگر برای فلسفه عقلی، عقلانیتی باقی نماند. این واقعیتی است تاریخی که تفسیر و تحلیل آن بدون آن که کتاب **تهافت الفلاسفه** را در رأس فهرست عوامل و اسباب آن فرض کنیم، ممکن نخواهد بود.

این که گفتیم **معیار العلم**، کتاب سومی است که اگر غزالی آن را نمی نوشت فرهنگ اسلامی کتاب مهمی را از دست داده بود، شاید خیلی ها موافق آن نباشند که آن را به سطح آن دو کتاب ارتقا دهیم: «الاحیاء» و «التهافت». به این دلیل که نه در سطح محتوا و نه در زمینه تأثیر هموزن آن ها نیست. این نظر درست است اگر فقط خود این کتاب مورد نظرمان باشد. اما ما آن را برگزیدیم زیرا اگر قرار باشد کتابی در رأس کتاب های منطقی او واقع شود، بی گمان، کتاب **معیار العلم** خواهد بود. مراد ما در ورای این کتاب، اشاره به تمامی تلاشی است که غزالی بذل می کند تا منطقی «ارسطویی» را مژده دهد و همه را به آن به عنوان ترازویی برای اندیشه و ملاکی برای علم در همه شاخه های دانش فرابخواند؛ در حالی که بر آن است تا شیوه ای بنیاد نهد که برحسب تعبیر ابن خلدون به «طریقه متأخرین» شهرت دارد، شیوه ای که گریبان علم کلام اشعری را از چنگال روش معتزله رها کند؛ یعنی روش استدلال بر غایب به واسطه حاضر، و نیز مقدمات «عقلیه» ای که برای یاری مذهبشان وضع کرده بودند و اشاعره آن ها را اخذ کرده و در ساختن بنای عقلی مذهب اهل سنت به کار گرفته

۱۵. ابو حامد محمد بن الغزالی، **احیاء علوم الدین** (بیروت: دارالمعرفة،

[د.ت.]. ج ۱، ص ۴.

۱۶. همان، ج ۱، ص ۴.

بودند. بدین گونه غزالی در جهت به کار گرفتن مفاهیم فلسفی در پی ریزی قضایای مذهب اهل سنت، دری از رحمت بر روی متکلمان اشعری می‌گشاید که مخصوصاً با ظهور امام فخرالدین رازی علم کلام اشعری مبدل به کلام فلسفی ای می‌شود که جای الهیات فیلسوفان مسلمان، الهیات ابن سینا را می‌گیرد و به لحاظ این که از جهت روش و مفاهیم به طور کامل آن را جذب کرده، موجب بی‌نیازی از آن می‌گردد.

اکنون باید پرسید که این مطالب به موضوع مورد بحثمان چه ربطی پیدا می‌کنند؟ در پاسخ باید بگویم مشخص کردن عناصر سازنده اندیشه غزالی، اولاً و قبل از هر چیز تعیین حدود خود این اندیشه، یعنی اندیشه غزالی را طلب می‌کند. به اعتقاد من، اگر تعیین حدود اندیشه غزالی ممکن باشد، در واقع از طریق همین سه کتاب امکانپذیر خواهد بود. حالاً این پرسش باقی می‌ماند که: از طریق احیاء علوم الدین و تهافت الفلاسفه و معیار العلم چگونه می‌توان عناصر سازنده اندیشه غزالی را مشخص ساخت؟ به عبارت دیگر: آیا از طریق نوسازی تصوف و تثبیت آن و شوریدن بر فلسفه و ابطال الهیات فلسفی، و دعوت به منطقی و پافشاری بر مبدل ساختن آن به تنها روش، می‌توان چنین کرد؟ روشن است که ما با موضعگیری‌های متناقضی روبه‌رویم؛ بلکه در برابر اندیشه‌ای قرار گرفته‌ایم که به نقض خود می‌پردازد. دعوت به تصوف و شوریدن بر الهیات فلسفی و مشخصاً الهیات ابن سینا، موضوعی متناقض است؛ خاصه این که تصوف در نزد غزالی صرفاً نوعی سلوک به شمار نمی‌رود، بلکه معامله‌ای است که هدف از آن دستیابی به مکاشفه است. شناخت‌های مبتنی بر کشف و شهودی که غزالی عرضه می‌کند، چه به صورت اشارات پراکنده در احیاء علوم الدین، و چه به زبانی صریح در کتاب‌های دیگرش مانند مشکاة الانوار و المعارف العقلیه و معارج القدس... چه در خصوص حقیقت نفس یا در باب علم الوهیت، جملگی معارفی است که مستقیماً از الهیات فلسفی معمول روزگارش، الهیات ابن سینا و فیلسوفان اسماعیلی مذهب و به شکلی عام از فلسفه نوافلاطونی در جامعه شرقی هر مسی‌اش اقتباس شده است. در این صورت میان آنچه غزالی به عنوان «علم مکاشفه» عرضه و ترویج می‌نماید و آن را حقیقتی تلقی می‌کند که باطن دین را به نمایش می‌گذارد با محتوای الهیات فیلسوفانی که مورد هجوم او قرار می‌گیرند و به کفر اصحاب آن‌ها فتوا می‌دهد، هیچ تناقض و تعارض بل هیچ تباین و اختلافی نخواهد بود. در واقع تناقض در موقف شخص خود او دیده می‌شود و این - چنان که پیش از این اشاره کردیم - چیزی است که مورد توجه قدما هم بوده است. شوریدن غزالی بر فلسفه و

فراخواندن به منطقی نیز موقفی است که خالی از تناقض نمی‌نماید؛ خاصه آن که مسأله مربوط به منطقی ارسطو باشد که پیوندی انداموار یا مابعدالطبیعه اش دارد. آری، غزالی منطقی را صرفاً ابزاری بیش نمی‌داند. چنان که پیش از این اشاره کردیم فارابی هم همین عقیده را دارد اما به سود فلسفه نه علیه آن. در هر حال ابطال فلسفه و دعوت به منطقی، موقفی است که نادرست می‌نماید؛ مگر آن که هجوم به فلسفه معینی منظور باشد، نه به مطلق فلسفه. موقف غزالی در حقیقت همین است و اندکی بعد خواهیم دید که چه نوع فلسفه‌ای را مورد هجوم قرار داده است. این جا تناقض مهم تری باقی می‌ماند؛ یعنی جمع میان دعوت به تصوف و تبلیغ منطقی. آری اگر غزالی به تصوف همچون نوعی سلوک و تجربه وجدانی درونی فردی پسندیده می‌کرد، موقفی قابل فهم داشت، لیکن از آن جا که مکاشفه را غایت و هدف آن قرار می‌دهد، دعوت او به منطقی به عنوان طریقی برای معرفت، و تنها راه رسیدن به معرفت صحیح، دعوتی است که با قول به کشف و مکاشفه در تناقض است. موقف تناقض آمیز غزالی کاملاً روشن است: وی دو روش کسب معرفت را از هم تفکیک نمی‌کند؛ یعنی راه «کشف» و راه استدلال؛ کاری که بسیاری دیگر نیز کرده‌اند و می‌کنند. غزالی تلاش می‌کند که قواعد منطقی را بر فرایند «کشف» تطبیق نماید. در نظر غزالی «کشف» محقق نمی‌گردد، مگر در صورتی که ساختار قیاس ارسطویی به طور کامل در آن تحقق یابد؛ به این معنی که، به تعبیر او، در فرایند کشف دو اصل یا دو مقدمه باید ملحوظ گرفته شود که به نوعی خاص به هم پیوند دارند. اصل نخست، یا مقدمه کبری، آینه لوح محفوظ است که آنچه بوده و آنچه خواهد بود تا روز رستاخیز در آن ثبت و ضبط شده است و اصل دوم یا مقدمه صغری عبارت از آینه دل است و برای آن که این دو اصل ثمربخش باشند، می‌باید آینه دل را دقیقاً در برابر آینه لوح محفوظ قرار داد و این به کمک حد اوسطی که عبارت از علم معامله باشد، صورت تحقق می‌یابد، که به واسطه آن رفع حجاب از میان دو آینه امکانپذیر می‌گردد.^{۱۷} آیا ما هم چونان بسیاری از دانشمندان اسلامی، حکم کنیم که غزالی میان مواضع و مواقف گونه‌گونی در نوسان است و بر رأی واحدی پافشاری نکرده است؟ آیا ما نیز عبارت ابن رشد را به عاریت بگیریم و بگویم آرای غزالی نه تنها

۱۷. همان، ج ۳، ص ۱۹۱۴.

متهافت بل «تهافت التهافت» است؟ به اعتقاد من چنین داوری‌هایی امروزه ما را حتی گامی پیش نمی‌برند و به موضوع مورد بحثمان سود نمی‌رسانند. پس باید به ثبت و اقصیت بسنده کنیم و بگوییم: تناقض، خود عنصر سازنده بنیادین و اصلی اندیشه غزالی است و سپس فوراً پرسیم: چرا؟ چرا دعوت به تصوف و در عین حال شوریدن بر فیلسوفان و دعوت به منطبق به عنوان ترازوی عقل و ملاک علم؟

بی‌گمان، اگر به این بسنده کنیم و بگوییم غزالی از خلال تناقضی که موقف وی بدان دچار است، در واقع سیماهای فرهنگ عربی-اسلامی و جریانات اندیشه عربی-اسلامی و کشاکش‌های آن را انعکاس می‌دهد، خطای بزرگی مرتکب شده‌ایم. پیش از این در بند اول این گفتار بیان کردیم که تفسیر و توضیح اندیشه غزالی به واسطه اندیشه ماقبل او، تفسیر و توضیحی ناقص است؛ زیرا اندیشه «ماقبل غزالی» ماده‌ای را که غزالی از آن استفاده کرده بود، ارائه می‌دهد؛ اما کیفیت این استفاده و اهدافی را که او در نظر داشت مشخص نمی‌کند. نیز باید بیفزاییم که تناقضی را که طی پرداختن به این موضوع که اگر غزالی چیزی نوشته بود، فرهنگ عربی-اسلامی بسیاری چیزها کم داشت، به عنوان یکی از عناصر سازنده اندیشه او مسجل کردیم. این تناقض که در تکرین اندیشه غزالی دخالت دارد، تناقضی صرفاً انعکاسی و انفعالی نیست، بلکه تناقضی فعال و پیکارجو است. غزالی در برج عاجی که از فراز آن به جهان بنگرد، زندگی نمی‌کرد... بلکه پیش از بحران روحی و انزوای موقتش و پس از آن، «فیلسوف» دولتی بود که در سایه آن به سر می‌برد؛ «فیلسوف» به معنای کامل ایدئولوژیکش. از بیست و هشت سالگی جزء حوashi وزیر سلجوقی، نظام‌الملک به شمار می‌آمد، و جز دو کتاب فقهی اش: «التعلیق» و «المنحول» تمامی کتاب‌هایی که غزالی نوشته است پس از درآمدن به سلک رجال بزرگ دولت سلجوقی بوده است. چنان‌که شهرت دارد دشمن اصلی و خطرناک دولت سلجوقی در آن عهد، اسماعیلیه بودند؛ اسماعیلیه «آلموت» به رهبری حسن صباح. اسماعیلیه در آن روزگار دعوت اساسی خود را بر قول به ضرورت «معلم» یعنی امام، متمرکز کرده بودند و از همین رو به نام «تعلیمیه» شهرت یافته بودند. و نیز چنان‌که مشهور است غزالی بر رد باطنیه، باطنیه اسماعیلیه تعلیمیه، شماری کتاب نوشت که معروف‌ترین آن‌ها «فضائح الباطنیه» است که به تصریح خودش آن را به فرمان خلیفه عباسی المستظهر بالله نوشت و هم به او هدیه کرد و از آن جا بود که المستظهری نیز نامیده شد. مذهب اسماعیلیه، مذهبی دینی، فلسفی و سیاسی بود و ابطال

عقاید سیاسی و دینی اسماعیلیان نیاز به ابطال فلسفه آنان داشت. فلسفه اسماعیلیه نیز چیزی غیر از فلسفه‌ای نبود که فیلسوفان آن عهد آن را در مشرق فرامی‌گرفتند؛ یعنی فلسفه نوافلاطونی با صبغه شرقی هرمنسی اش، و شوریدن غزالی بر فلسفه به همین دلیل است. تهافت الفلاسفه برای «فضائح الباطنیه» است. این از یک سو، و از دگرسو، ادعای «معلم» و «تعلم» که در آن روزگار مورد تأکید اسماعیلیه بود، برای ابطالش چاره‌ای جز ارائه بدیل نبود و بدیل همان منطق بود. بدین گونه اصرار غزالی بر ضرورت به کارگیری منطق به عنوان تنها روش کسب علم فقط به خاطر خود منطق نبود، بلکه در واقع بر ضد نظریه «تعلیم» عرفانی اسماعیلی بود، و نیز در راستای نجات علم کلام اشعری از بحران درونی‌ای که به آن دچار شده بود؛ بحرانی که به سبب تناقض «مقدمات عقلیه»‌ای که علم کلام بر آن بنیاد نهاده شده نزدیک بود آن را از بیخ و بن برکند؛ تناقضی که در مشکله نظریه «احوال» به نقطه انفجار رسید. معنای نجات علم کلام اشعری، عبارت بود از نوسازی دولت سلجوقی-عباسی علیه خصم: اسماعیلیه. جنبه سومی می‌ماند که همان دعوت به تصوف باشد. تصوف بنا بر مشهور، بنیاد ایدئولوژیکی و سازمانی موجودیت دولت سلجوقی به شمار می‌رفت. در این صورت موقف غزالی از این جهت قابل فهم و توجیه می‌نماید. اما این تمام مطلب نیست. غزالی به روشنی دریافته بود که جنبه معنوی عرفان شیعی به طور کل با استعمال منطق، قابل تعویض نیست. بنابراین کار دیگری باقی نمی‌ماند جز پیراستن تصوف باطنی از سرشت سیاسی‌ای که شیعه امامیه و اسماعیلیه به آن افزوده بودند و بخشیدن کارکرد ستیانه بدان. چنان‌که گفتیم غزالی این کار را از طریق وارد شدن از در «رسمی» مذهب اهل سنت، یعنی فقه انجام داد... بنابراین سه جهت: دعوت به تصوف، شوریدن بر فلسفه و دعوت به منطق، در عمل تناقض روشنی را تجسم می‌بخشد؛ اما فقط در زمینه اندیشه انتزاعی. اما در زمینه سیاست و ایدئولوژی سیاسی، در روزگار خود جنگ افزار متکامل سه‌گانه‌ای محسوب می‌شد که به سمت دشمنی واحد نشانه رفته بود. اما سؤال این است که چگونه می‌توان در اندیشه غزالی میان آنچه فکر مجرد است و آنچه ایدئولوژی سیاسی محسوب می‌شود تفکیک قابل شد؟

سخنم را چنین به پایان می‌برم: گذشته، مرادم کشاکش‌های سیاسی و ایدئولوژیک آن است، دست کم به اندازه حضور غزالی در این اندیشه، همچنان بر اندیشه عربی-اسلامی ماسیطره دارد...

