

نفی کلام در اندیشه‌ی غزالی

دکتر کیوان بلندهمتان*

چکیده

علم کلام در صدد ارائه‌ی تبیینی معقول از دین و دفاع خردمندانه از آن است. این علم در دوران مختلف، به گونه‌های مختلف مورد نقد قرار گرفته است، هم از جانب مخالفان دین و هم از جانب موافقان دین. در جهان اسلام، غزالی هم به رشد آن دانش کمک بسیار کرده است و هم در نقد آن کوتاهی نکرده است. در دیگاه وی، منزلت علم کلام در کلیت یک دین، درمان و نگاه‌بانی عقاید عامه‌ی مردم است گرچه دانستن آن بدعت، خطرناک یا دست کم، بیهوده است. هدف از این نوشتار، بررسی این دوگانگی است که به باور برخی برخاسته از تحول روحی اوست. اما این نوشتار بر آن است که بررسی متقاطع و هم‌زمان آثار او در این باره، نشان می‌دهد که تحول خاصی در اندیشه‌ی غزالی رخ نداده است. افزون بر این، صدور حکم تحلیلی-تفکیکی از جانب غزالی به نسبت مخاطب و متکلم علم کلام، هم‌راه با دیدگاه او درباره‌ی مدارج حقیقت، دلیل خوبی بر رد روایتی است که آثار غزالی را متناقض می‌داند. به هر روی، دیدگاه کلی او درباره‌ی کلام دلالتی مستقیم بر تربیت دینی دارد. در نگاه غزالی، نباید در تربیت دینی از کلام استفاده کرد مگر به ضرورت. بدیل روی کرد کلامی برای عامه‌ی مردم، نخست اسلام‌شناسی درون‌دینی است. دوم، توجه به احساسات دینی فرد، که با توجه به پیشینه‌ی تربیت عرفانی در فرهنگ ایرانی-اسلامی مطلوب می‌نماید. و در نهایت، بدیل سوم، آموزش انفرادی علم کلام است که غزالی با شرایط خاصی و در صورت ضرورت، تجویز می‌کند.

واژه‌های کلیدی: ۱- علم کلام ۲- غزالی ۳- تربیت دینی

۱. مقدمه

علم کلام اصطلاحی است که در جهان اسلام، برای مباحث مربوط به الاهیات/یزدان‌شناسی^۱ به کار گرفته شده است. این که چرا در جهان اسلام، این گونه مباحث را «علم کلام» نامیده‌اند، به هیچ‌رو روشن نبوده و گمانه زنی‌ها هم‌راه به جایی نبرده است (۷، صص: ۲۲-۲۵ و ۳، صص: ۲۸-۳۲) در هر حال، در تعریفی دووجهی، این خلدون علم کلام را دانشی می‌داند متضمن ۱- اثبات عقاید ایمانی به وسیله‌ی ادله‌ی عقلی ۲- رد اندیشه‌های انحرافی بدعت‌گذاران (۱، ص: ۹۳۲). در خصوص این تعریف دو وجهی، بیان دو نکته ضروری است: نخست آن که در علم کلام، از ادله‌ی نقلی هم استفاده می‌شود اما این ادله در علم کلام، جای‌گاهی ثانوی دارند؛ و دوم آن که بخشی از کوشش‌های متکلم مصروف رد اندیشه‌های پیروان دیگر ادیان یا ملحدان می‌شود.

علم کلام، که کوششی برای دفاع عقلانی از دین یا بیانی معقول از دین است، در طول تاریخ خود، در ادیان مختلف، هر از گاه، به پرسش گرفته شده است. گذشته از کسانی که این پرسش را از موضع موافقانی مطرح کرده‌اند که صرفاً در صدد تحکیم مواضع یک روی کردند، مخالفان علم کلام از دو طیف کاملاً متفاوت بوده‌اند: طیف مؤمنانه و طیف ملحدانه. در طیف مؤمنان، یکی از جذاب‌ترین شخصیت‌هایی که به نقد علم کلام پرداخته است، غزالی است. نقدهای او از آن رو جالب توجه است که خود در گسترش و تحکیم علم کلام کوشش‌های فراوانی به خرج داده است. او پس از باقلانی، اسفرائینی و امام‌الحرمین برجسته‌ترین متکلم مکتب اشعری بوده است. با این حال، او دچار تحولی روحی گشت. بسیاری بر آن‌اند که غزالی دست کم دو دوره متفاوت را پشت سر نهاده است: دوره‌ی پیش از شک و دوره‌ی پس از آن. برخی هم، مانند سلیمان دنیا در مقدمه‌اش بر *تهافت الفلاسفه*، دوره‌ی شک را دوره‌ی مستقلی دانسته و بنابراین سخن از سه دوره به میان آورده‌اند: پیش از شک، دوره‌ی شک و دوره‌ی پس از آن (۶، ص: ۶۹). یکی از موارد مهمی که در این تفکیک، بر آن انگشت نهاده می‌شود روگردانی غزالی از علم کلام و نفی آن است. غزالی هم در *المنقذ* (۱۳، ص: ۳۹-۴۰) و هم در *حیاء* (۹، ص: ۱۰۱-۱۰۲/۱) چرخش از کلام را به خوبی توضیح داده و دلایلش را بیان کرده است. همین سبب شده که افزون بر عامه‌ی مردم، تذکره‌نویسان و شارحان آثار او نیز به این نتیجه برسند که گویا غزالی از علم کلام گریزان شده و آن را وافی به مقصود ندانسته است (ر.ک. ۶، ص: ۷۴ و ۱۸، ص: ۹ و ۴، ص: ۱۱۹-۱۲۱ و ۱۰، ص: ۹).

اما آیا او همراه با این تحول روحی، دچار گونه‌ای تحول فکری بنیادین شده است؟ این نوشتار در صدد بررسی این پرسش است. برای رسیدن به پاسخ، سه دسته آثار او، ۱- قبل

از تحول روحی (الاقتصاد) ۲- پس از تحول روحی (احیاء، کیمیا و المنقذ) و ۳- اواخر عمر (الحاجم) درباره‌ی علم کلام بررسی خواهد شد.^۲ این بررسی در چند بخش، ارائه خواهد شد: نخست به بررسی علم کلام از دیدگاه غزالی پرداخته خواهد شد؛ سپس به رد آن روایتی از غزالی پرداخته خواهد شد که او را دچار تناقض می‌داند. با بررسی متقاطع و هم‌زمان این دو مبحث در هر سه دسته آثار او، می‌توان پاسخی برای آن پرسش فراهم آورد. در پایان، کاربردهای آن در تربیت دینی و بدیل‌های غزالی در تربیت دینی، بررسی خواهد شد.

۲. علم کلام در نگاه غزالی

برای فهم دیدگاه غزالی درباره‌ی علم کلام، به‌تر است آن را در دو بخش بررسی کرد: منزلت و جای‌گاه علم کلام در کلیت دین؛ و تأثیر کلام بر ایمان و خطرهای آن.

۱.۲. منزلت علم کلام

درباره‌ی نقش علم کلام در پیکره‌ی دین، نظرها متفاوت و مختلف است اما در مجموع می‌توان آن نظرها را در دو گروه محوری جدید و قدیم طبقه‌بندی کرد. هر یک از این دو، برای نظر خویش از یک تمثیل بهره‌گرفته‌اند که توجه به آن می‌تواند در فهم نظر آنان و نقشی که برای علم کلام قایلند مفید باشد. تمثیلی که امروزه بیش‌تر بدان توجه می‌شود، تمثیل «ترجمانی» است. در این تمثیل، باور بر آن است که گزاره‌های الاهیاتی، که در جهان اسلام «کلام» خوانده می‌شود، نقش ترجمه از یک زبان به زبان دیگر را بر عهده دارند. زبان نخست در این نگاه، احساسات دینی و تجارب فرد مؤمن است. این زبان را باید به زبانی دیگر برگرداند که همانا زبان علم کلام است، چراکه لازم است مؤمن آن احساسات و تجارب را به گونه‌ای معقول و منطقی بیان کند تا اذهان دیگر انسان‌ها را (و البته قبل از آن‌ها، خود را) قانع گرداند. از تمثیل اخیر، فیلسوف پراگماتیست امریکایی، ویلیام جیمز دفاع می‌کند. او مؤکداً اصرار دارد که سرچشمه‌ی زندگانی دینی^۱ دل آدمی است و فرمول‌های فلسفی و الاهیاتی مانند ترجمه‌ای است از یک زبان دیگر (۲۲، صص: ۷۴ و ۳۸۷). به بیان دیگر، مباحث فلسفی و الاهیاتی درباره‌ی خدا مطالبی دست‌دوم هستند. ابتدا احساسات دینی وجود دارند، سپس فلسفه و کلام این احساسات را به قاعده و منظم می‌کنند. اگر این احساسات، تجربه‌ها و حالت‌های دینی نباشند، هیچ الاهیات فلسفی‌ای به وجود نخواهد آمد (۲۲، ص: ۳۸۸). اساساً فرایندهای عقلانی، به باور جیمز، عمل‌کردی تفسیری و استنتاجی^۳ دارند؛ از این رو، لزوماً پس از واقعیات (و در این‌جا، پس از احساسات دینی) می‌آیند نه همراه با آن‌ها، نه قبل از آن‌ها و نه جدا از آن‌چه اثبات می‌کنند (۲۲، ص: ۳۸۹). البته این تبعیت، تبعیتی ناب نیست، چرا که گرچه کلام و فلسفه‌ی دینی از این

احساسات سرچشمه می‌گیرند، آن را تغییر شکل می‌دهند. تجارب دینی و احساسات آن قابل شرح و بیان نیستند، هرگز به قالب استدلال در نمی‌آیند و البته این هم از افتخارات آنان است. این درست بر عکس اندیشه‌ورزی فلسفی- کلامی است. این گونه اندیشه‌ورزی می‌کوشد آن امور را در قالب کلمات و الفاظ بیان کند، به آن‌ها شکل استدلالی بدهد و برای عموم مردم آن‌ها را معقول، پذیرفتنی، غیر شخصی و عینی سازد (۲۲، ص: ۳۸۸). در نگاه جیمز، هم برای بررسی اساس دین و هم برای مقایسه‌ی تطبیقی آن‌ها باید از تجربیات دینی شروع کرد و آن‌ها را مبنای کار قرار داد.

در گذشته و به ویژه، برای امام غزالی، چنین تمثیلی به هیچ رو مطرح نبوده است. آنچه در نگاه امام غزالی مهم بوده «تمثیل درمانی /نگه‌بانی» است. در تمثیل درمانی، متکلم به مثابه‌ی پزشکی در نظر گرفته می‌شود که در صدد درمان پاره‌ای بیماری‌هاست، بیماری‌هایی که در گذر زمان و متأثر از دادوستد میان علوم و ادیان مختلف، در جامعه‌ای دینی پدید می‌آید. برای مثال، ارتباطاتی که میان مسلمانان و پیروان دیگر ادیان به وجود آمد سبب شد برای دفاع از معتقدات مسلمانان گروهی به شبهات پیروان ادیان دیگر پاسخ گویند. هم‌چنین حضور برخی ملحدان در جامعه و القای شبهه در مسایل دینی، گروهی از اندیش‌مندان مسلمان را به فکر پاس‌داری از دین خدا انداخت. اگر آن شبهات نبود، ضرورتی به تسلیح مسلمان به سلاح علم کلام نبود. بنابراین، نقش اصلی علم کلام در این تمثیل، درمان است^۴، درمان دردهای ناشی از شبهات مخالفان یک دین. این تمثیل مورد دفاع امام غزالی است که خود متکلمی مبرز در مذهب اشعری بود. وی بر آن است که علم کلام صرفاً فرض کفایه است و دانستن آن بر همگان واجب نیست. فرض کفایی آن نیز آن است که «به زادن بدعت‌ها وجوب آن حادث شود» (۹، ج ۱، ص: ۶۵). در چنین نگاهی، علم کلام «برای نگاه‌داشت دل‌های عوام از تخیلات مبتدعان» بوده و حد متکلم و «منزلت او در دین منزلت نگاه‌بان است» (۹، ج ۱، ص: ۶۵). هر دو اندیشه‌ای که غزالی در /حیا بیان کرده، پیش‌تر در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* آورده است؛ یعنی هم اندیشه‌ی درمانی بودن علم کلام (۱۲، ص: ۸) و هم اندیشه‌ی فرض کفایی بودن آن (۱۲، ص: ۱۱).

۲.۲. خطرهای علم کلام

درباره‌ی تأثیر علم کلام بر ایمان دو گونه تلقی متفاوت وجود دارد. برخی بر آن‌اند که ایمان، بیش از آن که دلیل داشته باشد، علت دارد. به بیانی دیگر، برخی علل و عوامل سبب روی آوردن به ایمان یا بی‌زاری از آن می‌گردند. بنابراین، علم کلام که در صدد بیان دلایل براننده و بسنده برای متعلقات ایمان است، کاری است بس بی‌پوده. جیمز از طرفداران این نوع نگرش است. به باور او، علم کلام نتوانسته است که اختلاف فرقه‌ها و دسته‌ها را از میان

بردارد و عملاً بر آن افزوده است؛ در حالی که انتظار می‌رود استدلال عقلی برای همه‌ی مردم قابل قبول باشد. مضاف بر این، مباحث کلامی مانند مشاجرات بر سر عشق، میهن‌پرستی و امثال این‌هاست که اول، احساسات وجود دارد سپس عقاید و باورداشته‌ها. و در گام سوم، کوشیده می‌شود برای این باورها، دلایل و استدلال‌هایی پیدا شود (و باید پیدا هم کرد). اما به بیان جیمز، هرگز این دلایل نمی‌توانند باورهایی را ایجاد کنند یا باورهای ما را برای همیشه ثابت و پایدار نگه دارند (۲۲، ص: ۳۹۲). در واقع، کم‌تر بتوان نمونه‌ای را شاهد آورد که علم کلام، فردی بی‌ایمان را مؤمن گردانده باشد. برای مثال، به براهین وجود خدا و نقدهای ناظر به آن توجه کنید. در نگاه جیمز، به لحاظ روان‌شناختی، باید گفت که اگر کسی به خدا باور داشته باشد، این دلایل، او را در باور خود راسخ‌تر می‌گرداند و اگر باور نداشته باشد، این دلایل اعتقادی در او ایجاد نمی‌کند (۲۲، صص: ۳۹۲-۴۱۰).

این نگرش گرچه در نگاه نخست درست می‌نماید، به نظر می‌رسد چندان موجه نباشد. برای انسان‌ها، در هر مورد که علتی سبب اعتقادی گردیده باشد، باورهای نقیض یا متضاد، در سطح زیرین آگاهی او خواهد ماند. این باورهای مخالف، که در حاشیه‌ی آگاهی فرد مانده است، هر آن ممکن است در مرکز توجه فرد قرار گرفته، او را به سمت خود جذب کند. اتفاقاً این از نکاتی است که خود جیمز در روان‌شناسی خود بدان توجه وافر دارد (۲۳)، گرچه در این‌جا آن را چنین نادیده می‌گیرد. اما به هر حال، روان‌شناسی عامیانه نیز چیزی جز این نمی‌گوید و بسیاری، به نحوی آن را تجربه کرده‌اند. این در مورد علم کلام نیز صادق است. اگر علم کلام در مقابل شبهات مخالفان به دفاع بر می‌خیزد، ممکن است شخصی که با علم کلام آشنا می‌شود، پس از مدتی، خود به دام آن شبهه‌ها گرفتار شود. هم از این رو بود که علم کلام، که در ابتدا در پی پاسخ به شبهات بود، رفته‌رفته مورد حمله‌ی مؤمنان قرار گرفت، چراکه بیان شبهات در جامعه، خود گونه‌ای شبهه‌افکنی بود. حتی کار تا آن‌جا ممکن است پیش رود که خود متکلم به تردید افتد. این نکته تا آن‌جاست که گویا قاضی ابوبکر باقلانی، متکلم برجسته‌ی اشعری مذهب، در اواخر عمر خود، از پرداختن به علم کلام ناخشنود گشته و گویا در پاسخ به پرسشی درباره‌ی میزان رضایت خویش از کارش، آرزو کرده که کاش همان ایمان پیرزنان را داشت. غزالی نیز از پرداختن به آن علم پشیمان بود و دیگران را از پرداختن به آن بر حذر می‌داشت:

و نصیحت قبول کن از کسی که مدتی مدید از عمر خود در آن ضایع کرد، و زیادت از متقدمان در آن تصنیف و تحقیق و جدل و بیان به جای آورد. پس حق تعالی سلوک راه راست در دل وی افکند، و او را بر عیب این فن مطلع گردانید تا آن را مهجور کرد و به نفس خویش مشغول شد (۹، ج ۱، صص: ۱۰۱-۱۰۲).

در نگاه ایشان، حتی بزرگان نیز ممکن است از علم کلام متضرر شوند و ایمانشان در خطر افتد چه رسد به عامه‌ی مردم (۱۱، ص: ۶۸). از سوی دیگر، پرداختن به این علم بیهوده است چه آن که شناخت خدا و صفات و افعال او «از علم کلام حاصل نیاید، بل نزدیک است که حجاب آن باشد و از آن مانع بود» (۹، ج ۱، ص: ۶۵). او بر آن است که آن چه از این علم نافع است، می‌توان از آیات و روایات نیز به دست آورد و بنابراین حاجتی بدان نیست. اما آن چه از آن نافع نیست صرفاً مجادله‌ای نکوهیده است که امام آن را بدعت می‌داند (۹، ج ۱، ص: ۶۵).

به جمله‌ی اخیر باید توجه ویژه کرد؛ افزون بر تأثیر منفی آن در شبهه‌افکنی در جامعه (و در دل شخص متکلم)، مشکل دیگر، بدعت بودن علم کلام است. امام، با استناد به روایات مختلف، هر بدعتی را گمراهی دانسته و عاقبت آن را آتش جهنم می‌داند (۱۱، ص: ۹۱-۹۲). غزالی به دو دلیل، علم کلام را بدعت می‌داند:

نخست؛ پیام‌بر و یاران بزرگش به مسایلی که بعداً مسایل کلامی خوانده شد، نپرداخته‌اند؛ در حالی که اولاً دیگر مسایل دینی، مانند تفسیر، حدیث، فقه و اخلاق دینی برای آنان به غایت مهم بوده است و ایشان به تفصیل به آن پرداخته‌اند؛ و ثانیاً آنان نیز به مقابله با آرای دیگر ادیان و کافران می‌پرداختند اما هرگز نیازی به علم کلام احساس نمی‌کردند (۱۱، ص: ۸۲).

دوم؛ پیام‌بر و یاران بزرگش، دیگران را از پرداختن به مسایل کلامی (مانند مسأله‌ی قضا و قدر، ...) برحذر داشته‌اند (۱۱، صص: ۶۳-۶۴ و ۹۳-۹۵).

از این رو، امام غزالی علم کلام را بدعت می‌داند (۱۱، ص: ۸۱) چراکه سلف صالح^۵ به آن نپرداخته‌اند (۱۱، ص: ۹۰) و راه درست، راه ایشان است (۱۱، ص: ۵۳).^۶

۳. رد تناقض از اندیشه‌ی غزالی

همان‌گونه که آورده شد، غزالی از سویی، برای علم کلام، ماهیتی درمانی - نگاه‌بانانه قایل است و از سوی دیگر، آن را بدعت، خطرناک یا دست کم، بیهوده می‌داند. در نگاه اول، این یک تناقض در اندیشه‌ی غزالی است که متأثر از تحول روحی اوست. به عبارت دیگر، چنان می‌نماید که آن تحول روحی به یک تحول فکری نیز انجامیده است. اگر چنین باشد، در آن صورت نباید در بررسی آرای غزالی به آثار قبل از تحول روحی او اشاره کرد مگر صرفاً جهت علایق پژوهشی (ر.ک. ۱۸، ص: ۱۰). اما به نظر نگارنده، این تصور درست نیست و می‌توان گفت که آن تحول روحی به تحولی اساسی در اندیشه‌ی او نینجامیده است و آثار دوران پیش و پس از تحول او به یک اندازه مهم است. این روایت از آثار غزالی را به

سه صورت می‌توان مستدل کرد: صورت نخست آن به شکلی ضمنی در بحث‌های گذشته وجود داشت و آن این که می‌توان از بررسی آرای او در موارد مشخص، هم‌چون مورد در حال بررسی، دریافت که آرای او تفاوت چندانی نکرده است. اما دو صورت استدلالی دیگر نیاز به توضیح دارد؛ به قرار زیر:

۱.۳. حکمی تحلیلی درباره‌ی علم کلام

به رغم نقدها، در نگاه غزالی، علم کلام ضروری است. همان گونه که گفته شد، در نگاه وی، این علم، از فروض کفایی است. از سویی، علم کلام بدعت، خطرناک یا بیهوده دانسته می‌شود و از سوی دیگر، فرض کفایی؟ آیا این یک تناقض در اندیشه‌ی غزالی است؟ به نظر می‌رسد که غزالی به هیچ رو، به تناقض گرفتار نشده است. اندیشه‌ی او دقیق و تحلیلی است بدان معنا که حکمی کلی صادر نمی‌کند بلکه جنبه‌های مختلف موضوع را از هم شکافته و در مورد هر یک حکمی جداگانه صادر می‌کند. با جست‌وجو در آثار غزالی، می‌توان دریافت که او از دو زاویه به موضوع می‌نگرد: از منظر مخاطبان علم کلام و از منظر متکلمان.

نخست: مخاطب علم کلام

غزالی متأثر از تمثیل درمانی، بر آن است که طیب حاذق کسی است که احوال مردمان را به نیکی بشناسد و در حق هر یک، دارویی با میزان مشخص تجویز کند (۱۲، ص: ۸). دارویی ممکن است برای کسی نافع باشد اما برای دیگری مضر (۱۳، ص: ۴۰). بنابراین، در خصوص علم کلام، چهار گروه از مردمان را باید از هم تفکیک کرد:

۱- کسی که ایمان دارد بدون آن که در دل او، هیچ شک و تشویشی نسبت به متعلقات ایمان باشد. چنین کسی نباید ذهنش با مجادلات کلامی آشفته گردد. نپرداختن یاران پیام‌بر به این دانش نیز سببی جز این نداشت (۱۲، ص: ۹).

۲- کسی که به کفر و بدعت روی آورده است. غزالی بر آن است که چنین کسی اگر تعصب داشته باشد، دلیل و برهان‌های کلامی در او هیچ تأثیری نخواهد داشت بلکه اصرار و عناد آن‌ها را در برابر حق، افزایش می‌دهد (۱۲، ص: ۹).

۳- کسی که به صورت تقلیدی و عادت‌ی و موروثی ایمان دارد اما هوشی سرشار دارد و در مورد دین، سؤالات گوناگونی به ذهنش راه یافته است، به گونه‌ای که آرام و قرار از او گرفته است. غزالی در این باره می‌گوید که باید نسبت به چنین کسی ملاحظت به خرج داد و تشکیک‌های او را بر طرف کرد. البته در نگاه غزالی، هر گاه رفع تشکیک شد، نباید با ادله‌ی اضافی و بیان تشکیکات بیش‌تر او را آشفته کرد (۱۲، ص: ۱۰).

۴- کسی که گمراه است و اعتقاداتی دیگر دارد اما فردی باهوش و اندیشمند است. از چنین کسی انتظار می‌رود که در جست‌وجوی دلیل و پای‌بند به آن باشد. از این رو، غزالی می‌گوید ملاحظت در حق این اشخاص و ارشاد آنان لازم است. البته نباید تعصب به خرج داد و مجادله کرد چراکه آنان را از حق‌گریزان خواهد ساخت. به نظر غزالی، «جهال اهل حق» با تعصبی که دارند و تحقیری که در حق دیگر اعتقادات روا می‌دارند، از مسببان اصلی رسوخ اعتقادات باطل در میان مردم هستند (۱۲، ص: ۱۰).

دوم؛ متکلم

غزالی بر آن است که علم کلام فرض کفایی است^۷ (۱۲، ص: ۱۱ و ۹، ج ۱، ص: ۶۴). در نگاه وی، هدف علم کلام پاس‌داری از اعتقادات دینی و مقابله با باورهای ناروای اهل کفر و بدعت است. و چون همیشه ممکن است که جماعتی به باورهای کفر و بدعت روی آورند، کسانی باید باشند تا از اعتقادات مسلمانان دفاع کرده، عقاید ناروا را رد کنند. به باور غزالی، نبود چنین افرادی در جامعه، جامعه را با خطری جدی روبه‌رو خواهد کرد، چراکه ممکن است مردم آن جامعه رو به کفر و بدعت آورند (۱۲، ص: ۱۱). بنابراین، متکلم برای جامعه ضروری‌اند. اما چه کسانی باید متکلم باشند؟ به بیان دیگر، چه کسانی باید با ادله‌ی نقلی و عقلی دین، به خوبی آشنا باشند و بتوانند از اعتقادات دینی مردم دفاع و شبهه‌ی مخالفان را رد کنند؟

غزالی عموم مردمان را معاف از علم کلام می‌داند و بل آن‌ها را از پرداختن به آن بر حذر می‌دارد. در نگاه وی، عامه‌ی مردم تنها باید به تصدیق قطعی ایمان روی آورند و دل خود را از هر گونه تردید و تشکیک پاک گردانند (۱۲، ص: ۱۱). غزالی این موضع اولیه‌ی خود را هم‌چنان حفظ می‌کند، گرچه آن را بسط می‌دهد. در *الجام*، او باب اول را به وظایف عامه‌ی مردم در برابر باورهای دینی اختصاص داده که گونه‌ای بسط آن اندیشه‌ی اولیه است. این وظایف هفت‌گانه عبارت‌اند از: تقدیس خداوند از جسمانیت ...، تأیید قلبی، اعتراف به ناتوانی از فهم معنای حقیقی امور مربوط به خداوند، دوری از پرسش (سکوت)، دوری از دخل و تصرف در الفاظ وارده در وحی (امساک در تفسیر و تأویل و تصریف و تفریع و جمع و تفریق)، دوری از تفکر درونی نسبت به این امور (کف)، تسلیم شدن در برابر اهل معرفت. توجه به آخرین وظیفه‌ی عامه‌ی مردم بسیار مهم است. عامه‌ی مردم موظف‌اند در برابر «اهل معرفت»، تسلیم شوند. چنان می‌نماید اهل معرفت همان کسانی هستند که می‌توانند علم کلام را بیاموزند؛ نه تنها می‌توانند بیاموزند بلکه بر آنان، به نحو کفایی، فرض است که بیاموزند. غزالی علاوه بر پیام‌بر، اهل معرفت را بزرگان^۸ صحابه، اولیاء الله و علمای راسخ می‌داند (۱۱، ص: ۸۴ و ۶۱-۶۲). چنین اشخاصی ویژگی‌های خاصی دارند: در پی دنیا و

شهوات آن نیستند؛ از مال و مقام و شهرت و لذات دنیوی دوری می‌گزینند؛ اخلاص کامل در علم و عمل دارند؛ عامل به علم خود هستند؛ اهل عبادات و پرهیزکارانند؛ تنها خداوند برای آنان مهم است و دنیا (و حتی بهشت اخروی) نزد آنان پیشیزی نمی‌ارزد (۱۱، صص: ۶۷-۶۸). البته در نگاه غزالی، این «عارفان» نیز در دانش و نزدیکی به خداوند یکسان نیستند، گرچه در هر حال، بسیار برتر از عامه‌ی مردم‌اند (۱۱، صص: ۸۵-۸۶).

۲.۳. مدارج حقیقت؛ توضیحی دیگر برای دیدگاه غزالی

اگرچه بند پیشین، یعنی صدور حکمی تحلیلی برای علم کلام از منظر مخاطب و متکلم، گریزی از روایت تناقض در اندیشه غزالی است، تبیین درست اندیشه‌ی غزالی در گروهی توجه به نظریه‌ای ژرف‌تر در خصوص ماهیت شناخت و دانش در نظر غزالی است. غزالی بر آن است که حقیقت و دانش نزد انسان‌ها دارای مدارج و مراتب متفاوت است. وی برای تبیین این موضوع از دو تمثیل بهره می‌گیرد: یکی تمثیل مورچگان و دیگری تمثیل پیل.

غزالی در نخستین تمثیل خود، در مورد مدارج دانش و دانش‌مندان می‌نویسد: مثال ایشان چون مورچه‌ای است که بر کاغذی می‌رود و کاغذ را می‌بیند که سیاه می‌شود و بر وی نقشی پیدا می‌آید، نگاه کند، سر قلم بیند، شاد شود و گوید: «حقیقت این کار بشناختم، این نقاشی قلم می‌کند.» [...] پس مورچه‌ی دیگری بیامد که چشم وی فراخ‌تر بود و مسافت دیدار وی بیش‌تر بود، گفت: «غلط کردی من این قلم را مسخری می‌بینم، و ورای وی چیزی دیگر می‌بینم که این نقاشی وی می‌کند.» و بدین شاد شد و گفت: «حقیقت این است که من بدانستم که نقاش انگشت است نه قلم، و قلم مسخر انگشت است» ... (۸، ج ۱، ص: ۵۷).

او هم‌چنین در تمثیل دوم، درباره‌ی مدارج دانش و دانش‌مندی می‌گوید: مثال ایشان چون گروهی نابینایند که شنیده باشند که به شهر ایشان پیل آمده است، شوند تا وی را بشناسند، و پندارند که وی را به دست بتوان شناخت: دست‌ها در وی مالند. یکی را دست بر گوش وی آید، و یکی را بر پای، و یکی را بر ران، و یکی را بر دندان. و چون با دیگر نابینایان رسیدند، و صفت پیل از ایشان پرسیدند، آن که دست بر پای نهاده بود گفت: «پیل مانند ستونی است.» و آن که دست بر گوش نهاده بود گفت: «ماننده‌ی گلیمی است.» و آن که دست بر دندان نهاده بود گفت: «ماننده‌ی سنگی است» ... (۸، ج ۱، ص: ۵۹).

غزالی در تمثیل نخست، بر آن است که مراتب مختلفی در راه کشف حقیقت و دانش وجود دارد. در نگاه او، اختلاف بین مردم از این‌جا ناشی می‌شود که هر کس ممکن است به

سطحی از حقیقت دست یابد: از سطح نازل و ظاهر آن تا سطح والا و ژرف آن. این دو سر یک پیوستار است که در میانه‌ی آن مدارج و مراتب بسیار است. داستان کوران و پیل نیز از داستان‌های مشهور و مورد استناد عارفان است. مولوی در دفتر سوم مثنوی خویش از آن بهره گرفته و در دوران اخیر، در مسأله‌ی پلورالیسم دینی مورد توجه قرار گرفته است (برای مثال: ۵، ص: ۱۵). به هر روی، در نگاه غزالی، آن نابینایان «همه راست گفتند و همه خطا کردند که پنداشتند که جمله پیل را اندر یافته‌اند، و نیافته بودند» (۸، ج ۱، ص: ۵۹). غزالی بر آن است که انسان‌ها چون جزئی از حقیقت را می‌بینند می‌پندارند که همه‌ی حقیقت را دریافته‌اند: «بیش‌تر خلاف در میان خلق چنین است که همه از وجهی راست گفته باشند ولیکن بعضی بینند پندارند که همه بدیدند» (۸، ج ۱، ص: ۵۷).

در مسأله‌ی علم کلام، این مدارج به گونه‌ای مطرح است. غزالی بر آن است که گروهی به شهود باطن (که بالاترین مرتبه‌ی آن وحی است)، گروهی به آموختن (از راه تجربه و یا برهان‌های عقلی) و گروه دیگر، به ایمان و تصدیق جازم به حقایق می‌رسند (۸، ج ۱، صص: ۳۰-۳۱). هر کدام از این‌ها ارزش خاص خود را دارند اما در نسبت با هم، ارزش آن‌ها متفاوت است، به گونه‌ای که در رأس این سلسله مراتب، الهام الاهی قرار دارد (۱۹، ص: ۲۵۸). ناگفته نماند که نظریه‌ی مراتب حقیقت ریشه‌ای افلاطونی دارد. همان گونه که در تمثیل غار افلاطون (۲، صص: ۱۰۵۵-۱۰۵۸) آمده است آدمیان مراتب گوناگونی از دانایی را باید طی کنند تا به روشنایی حقیقت، آن چنان که باید و شاید، دست یابند. حتی افلاطون چنان دربند اندیشه‌ی مدارج دانش و حقیقت است که دیالکتیک خود را اساساً برای تبیین آن به کار می‌گیرد. چنین است که فلسفه‌ی او، به تعبیری:

چون موجی از زندگانی دارای فراز و نشیب و در سرشاری، همانند خود زندگانی، دربرگیرنده‌ی سپهرهای گوناگون است. چنین است که فهم و خرد و سنجش منطقی با نیروی خیال، یعنی تصویر و تمثیل و داستان، به هم می‌آمیزد. افلاطون در سیر دیالکتیکی خود، همه این‌ها را در سطوح متفاوت، به کار می‌گیرد ولی نه در هیچ یک می‌ماند و نه هیچ یک را برای همیشه به کنار می‌گذارد. از این روست که با آن که در سیر به سوی بنیاد هر گونه بودن و ذات (یعنی ایده‌ی نیک یا خدا) تا برترین جای‌گاه اوج می‌گیرد؛ با این همه به ستیزه با دین سنتی بر نمی‌خیزد بلکه هم‌واره با احترام از آن یاد می‌کند... (۱۷، ص: ۱۴۱).

۴. نتیجه‌گیری

روایتی که بر آن است تناقضی در آرای غزالی وجود دارد و ریشه‌ی این تناقض در تحول روحی او نهفته است، دلالتی عملی برای خواننده دارد و آن این‌که آثار دوره‌ی پیش از

تحول ارج چندان نداشته و به کنار نهادن آن تأثیر خاصی بر فهم دیدگاه راستین غزالی ندارد. اما این روایت نمی‌تواند چندان سربلند از آزمون به در آید. بررسی متقاطع و هم‌زمان آثار غزالی در موضوعات خاصی مانند دیدگاه او درباره‌ی علم کلام، نشان می‌دهد که اندیشه‌های او تحولی بنیادین نیافته است. در واقع، در آرای او گونه‌ای پیوستگی و انسجام وجود دارد. اختلافات ظاهری در متن اگر در افق دید غزالی نگریسته شود، قابل توضیح است. برای مثال، در مورد علم کلام، صدور حکم تحلیلی- تفکیکی به نسبت مخاطب و متکلم، در سطوح متفاوت، و باور ژرف غزالی به مدارج حقیقت راه‌گشای فهم بسیاری از دیدگاه‌های اوست.

البته در این‌جا، یادآوری یک نکته ضروری است. به نظر می‌رسد کلیت آرای غزالی درباره‌ی علم کلام دلالت خاصی بر تربیت دینی دارد. امروزه تربیت دینی، بر مبنای روی‌کردی کلامی تبیین می‌شود. بدیهی است که نگاه غزالی، کاملاً مخالف چنین روی‌کردی به تربیت دینی است. غزالی پرداختن عامه‌ی مردم را به علم کلام ناروا می‌داند و بر آن است که به هیچ‌رو، نباید آنان را در مسایل کلامی درگیر کرد. در واقع، حکم غزالی، حکم تحریم علم کلام برای عامه‌ی مردم است. غزالی در بحث از وظایف عامی، در برابر پاره‌ای موارد علم کلام، همان‌گونه که گفته شد، یکی از موارد را دوری از تفکر می‌دانست. وی بر آن است که عامی نباید ذهن خود را درگیر این مسایل کند و اگر کسی ذهنش آلوده به این مسایل شد، باید بر روی مسایل دیگری فکر کند؛ برای مثال، به دستور زبان، طب یا فقه بپردازد، یا خود را به کسب‌وکار مشغول دارد. غزالی تا آن‌جا پیش می‌رود که اگر ذهن عامی باز هم به این امور کلامی پرداخت، به‌تر است به بازی و تفریح سرگرم شود و حتی برای عامی، روی آوردن به معاصی به‌تر از آلوده شدن به علم کلام است چراکه نهایت کار گناه‌کار، فسق است و توبه و بخشش، اما عاقبت پرداختن به این امور برای عامی، شرک است و کفری که تا آخر با آدمی می‌ماند و بخشش ندارد (۱۱، صص: ۷۷-۷۸).

ممکن است گفته شود مربی فرهیخته، که آشنا به ریزه‌کاری‌های علم کلام باشد، می‌تواند دانش‌آموزان یا دانش‌جویان را با این روی‌کرد، آموزش دهد، اما غزالی به صراحت، چنین امری را نه تنها برای مربیان آگاه به علم کلام که حتی برای «اهل معرفت» نیز ممنوع کرده است (۱۱، ص: ۶۷). باز ممکن است گفته شود چنین امری، راه هر نوع آموزش را، له یا علیه دین در مدارس و دانشگاه‌ها، و حتی راه را بر هر نوع سخنی درباره‌ی دین از منظر خردگرایانه خواهد بست. این می‌تواند کار را بر مربیان معتقد به عدم آموزش دین در مدارس هم‌وار کند، گرچه می‌توان از منظرهای مختلف، به مخالفان آموزش دین در مراکز آموزشی، پاسخ گفت (ر.ک. ۲۱)، اما نکته‌ی مدّ نظر در این‌جا، نه نفی تربیت دینی،

بلکه نهی از به‌کارگیری روی‌کرد کلامی در تربیت دینی است. بدیهی است در امر تربیت نمی‌توان از تربیت دینی روی‌گرداند چراکه تربیت دینی، با مسأله‌ی ایمان سروکار دارد و ایمان دغدغه‌ی رستگاری جاودان است. آنچه غزالی می‌گوید، ناروایی به‌کارگیری روی‌کرد کلامی در تربیت دینی عمومی است.

با این وصف، با اندکی تأمل در اندیشه‌های غزالی می‌توان گفت که در تربیت دینی سه شیوه را باید پی‌گیری کرد:

۱.۴. شیوه‌ی آموزش عمومی بر مبنای اسلام‌شناسی درون-دینی

اسلام‌شناسی درون-دینی نخستین بدیلی است که به ذهن می‌آید. این روی‌کردی است که غزالی خود در اواخر عمر ارجمندهش، از آن بسیار سود برده است. به جای آموزش‌های کلامی، به‌تر آن است که برای انسان‌ها اسلام را به درستی و شایستگی با استفاده از قرآن و روایات صحیح تبیین کنیم. نمونه‌ی بارز این امر، کتاب‌های کیمیا و احیای اوست.

۲.۴. شیوه‌ی تربیت عرفانی بر مبنای توجه به احساسات دینی متربی

همگان با جدال عارفان و متکلمان به خوبی آشنا هستند، جدالی که به مسأله‌ی ایمان نیز کشیده شد (ر.ک. ۱۵، ف.۱). عارفان پای استدلال و استدلالیان را چوبین و بی‌تمکین می‌دانستند و بر آن بودند که بنای ایمان بر چنین بنیانی نارواست. آنچه آنان بر آن تکیه می‌کردند، و جالب آن که پژوهش‌های دین‌شناختی معاصر نیز (برای مثال: ۲۲) آن را تأیید می‌کند، توجه به دل و احساسات دینی بود نه گزاره‌های ذهنی. این از آن روست که سروکار ایمان، در مرتبه‌ی نخست، با دل آدمی است و ذهن و جوارح ارتباطی ثانویه با آن دارند. غزالی به چنین امری می‌اندیشید. به باور وی، انسان‌های عصر پیام‌بر هیچ‌گاه با برهان عقلی و استدلال‌های منطقی به پیام‌بر ایمان نیاوردند. آنچه آنان را به سوی پیام‌بر می‌کشید و آنچه سبب می‌شد که آنان دل در ندای وحی الهی ببندند، اموری غیر عقلی بود نه استدلال‌های عقلانی، اموری مانند سیمای آرام و آرامش‌بخش پیام‌بر، سیرت نیکو و صداقت آن حضرت، شنیدن پیام خداوند و غیره. پس از ایمان نیز پیام‌بر از آنان نمی‌خواست که به مسایل کلامی و ادله‌ی آن بپندیشند (۱۱، ص: ۱۱۷). غزالی موكداً بیان می‌دارد که ایمان نوری الهی است که بر دل انسان‌ها تابانده می‌شود و ارتباطی با استدلال ندارد. گاه با الهامی به دل، گاه با رویایی در خواب، گاه با دیدن فردی مؤمن یا حتی شنیدن داستان حال و احوال مؤمنان راستین، گاه با هم‌نشینی و مصاحبت با اهل دل، و اموری از این قبیل، فرد رو به سوی ایمان می‌آورد (۱۱، صص: ۸۳ و ۱۱۵)^۹.

۳.۴. شیوه‌ی آموزش انفرادی با استفاده از روی کرد کلامی

غزالی از دو منظر، تربیت دینی با روی کرد کلامی را جایز می‌داند:

الف) غزالی بر آن است که «اهل معرفت» می‌توانند با دو کس، در مورد مسایل کلامی، سخن گویند: نخست، کسی که او نیز اهل معرفت است و به بصیرت‌های خاصی رسیده است؛ دیگری کسی است که هنوز به سلک اهل معرفت درنیامده اما سالک راه است و آمادگی‌های کافی و لازم را دارد. این شخص دوم ویژگی‌های خاصی باید داشته باشد: هیچ تمایلی به دنیا و شهوات نداشته باشد، بدون تعصب باشد، علم را برای فخرفروشی و تظاهر نخواهد (۱۱، ص: ۷۰). غزالی بر آن است که در هر نوع گفت‌وگویی با این اشخاص در خصوص مسایل کلامی، باید دو شرط را رعایت کرد: نخست آن که در دل خود به آن چه به آن رسیده است، یقین و جزم نداشته باشد؛ و دیگر آن که در بیان و لفظ، با قطعیت سخن نگوید بلکه از واژگانی هم‌چون «حدس می‌زنم»، «به گمانم...»، «ممکن است چنین باشد» و امثالهم استفاده کند (۱۱، ص: ۶۹). در این صورت، او نسبت به گزارش از احوال درونی خود صادق بوده و چیزی را بر خدایی که ناشناختنی است، به صورت جزمی، اطلاق نکرده است.

ب) همان‌گونه که در تمثیل درمانی، اشاره شد، غزالی بر آن است که عامه‌ی مردم نباید رو به سوی علم کلام آورند. بنابراین، از این روی کرد، نمی‌توان در آموزش‌های عمومی استفاده کرد. اما غزالی در همان تمثیل اشاره کرد که دو کس به درمان نیاز دارند: مؤمن مردد و گمراه بی‌تعصب. اینان را با روی کرد کلامی، باید آموزش داد. بدیهی است با توجه به منع آموزش عمومی، آموزش این افراد باید انفرادی باشد (۱۱، ص: ۱۱۸). بی‌نیاز از بیان است که توجه به این آموزش انفرادی، به ویژه در دانشگاه‌ها بسیار مهم است چرا که دانشگاه مکانی است برای سپردن دانش اندوخته‌ی بشری به نسل نو و کوشش برای گسترش مرزهای دانش کنونی. نه تنها کاربرد درست و دقیق علوم قیاسی (منطق و ریاضی) گاه ممکن است به تعارض با برخی اندیشه‌های دینی برسند (هم‌چنان که در گذشته، درست یا نادرست، گاه چنین اتفاق‌هایی افتاده است) بلکه علوم تجربی نیز چه بسا چنین پیامدهایی را داشته باشند (هم‌چنان که در گذشته گاه چنین بوده‌اند). مسأله‌ی اساسی، یا آن چه بیش از حد حساسیت‌آفرین است، همین است. تعارض این دو موضوع (یعنی دانش بشری و باورهای دینی) گرچه ظاهری و صوری باشد، ممکن است بسیار خطرناک از آب درآید. برای مثال، در حالی که خدا، جاودانگی روان آدمی و اراده‌ی آزاد او در نگرش علمی‌ای بسا انکار شود، اما در دیدگاه دینی، مورد تأکید قرار می‌گیرد. اما این مسأله هنگامی به خطرناک‌ترین و بارزترین وجه خود را می‌نمایاند که منطق علوم طبیعی در مورد

دین به کار گرفته شود (برای مثال: ۲۰). تلاش برای حل همین تعارض بود که برای مثال، سبب رو آوردن ویلیام جیمز به فلسفه شد. البته پیش از جیمز نیز بسیاری از فلاسفه‌ی دوران نو به امکان تعارض دانش‌های طبیعی با دین پی برده بودند. نه تنها امثال دکارت، لایب نیتس و هیوم متوجه این تعارض شده و هر یک به گونه‌ای در رفع آن کوشیده بودند، بلکه آن‌چه فیلسوف بزرگ دوران نو، کانت، را به خود مشغول داشته بود همین تعارض ظاهری علوم طبیعی با معتقدات بنیادین در دین و اخلاق بود.^۱ جیمز برداشت علمی از جهان را پذیرفته بود و این سبب نوعی گرایش به ماتریالیسم در او شده بود. اما همراه با این علاقه، احساس دینی عمیقی را هم همیشه با خود داشت. بعدها این تضاد جزئی از بدنه‌ی اندیشه‌ی جیمز شد و هر از گاهی، بر تضاد این دو دیدگاه انگشت می‌نهاد (۲۲، ص: ۴۴۰). این تضاد چنان در زندگانی او مهم است که گیل (۲۴)، همه‌ی چگونگی‌های فلسفه و زندگانی جیمز را به آن بر می‌گرداند. چنین مسأله‌ای ممکن است برای هر دانشجویی پیش آید و او را به تعارض و تردید افکند. مربی دینی فرهیخته کسی است که این دانشجویان را شناسایی و با استفاده از روی‌کردی کلامی (چه با پژوهش‌های قدیم و چه با پژوهش‌های جدید این حوزه)، تردید و تعارض را از دل این دانشجویان بزدايد؛ آن هم با آموزشی انفرادی و ویژه، نه عمومی و جمعی، که خود ممکن است نقش گونه‌ای شبهه‌افکنی را بازی کند.

یادداشت‌ها

1- theology

۲- انتخاب این آثار در این طبقه‌بندی بر مبنای بررسی‌های بدوی (۲) بوده است.

3- interpretative & inductive

۴- غزالی تمثیل درمانی را هم‌زمان با «تمثیل نگهبانی» به کار گرفته و هر دو را به یک معنا می‌گیرد. در تمثیل نگهبانی، متکلم کسی است که خداوند او را مأمور زدودن بدعت‌ها و مقابله با آن‌ها کرده است. تمثیل نگهبانی بیش‌تر در کتاب *المنقذ* (۱۳، ص: ۳۹)، به کار گرفته شده است.

۵- منظور غزالی از سلف صالح، بزرگان عصر صحابه و تابعان است (ر.ک. مقدمه‌ی محمد المعتمم بالله *بر الجام العوام*، صص ۴۱-۴۴).

۶- غزالی در تفصیل این موضوع، چهار اصل را بیان می‌دارد: ۱- پیام‌بر بهتر از هر کس دیگری، صلاح احوال مردمان را می‌دانستند و این‌که چه چیز برای آنان بهتر یا ضروری است. ۲- پیام‌بر آن‌چه را لازم بوده بدون پرده پوشی به انسان‌ها ابلاغ کرده است. ۳- یاران نزدیک پیام‌بر بهتر و بیش‌تر از هر کس دیگری به سخنان پیام‌بر و معنای آن سخنان آگاه بوده‌اند. ۴- یاران نزدیک پیام‌بر هرگز دیگران را به بحث و بررسی مسایل کلامی نخواندند و حتی آنان را از آن منع کرده‌اند (۱۱، صص: ۸۷-۸۸).

- ۷- فرض کفایی است در کلیت خود؛ و گرنه در نگاه غزالی، برای کسی که در متعلقات ایمان به شک افتاده است، کوشش برای رهایی از شک، فرض عین است (۱۲، ص: ۱۱).
- ۸- غزالی می‌گوید منظور از بزرگان، بزرگ به لحاظ مقام و شهرت نیست بلکه بزرگ به لحاظ میزان ژرفاندیشی در معانی و آگاهی بر اسرار است (۱۱، ص: ۱۱۱).
- ۹- مصحح *الجام*، محمد المعتصم بالله، در پی‌نوشتی بر این صفحه از *الجام*، با نقل جملاتی با همین مضمون، از کتاب دیگر غزالی با نام *فیصله التفرقه بین الاسلام و الزندقه*، نشان می‌دهد که پیش از نگارش کتاب *الجام العوام عن علم الکلام*، که آخرین نوشتار غزالی درباره‌ی علم کلام است، او به این موضوع باور داشته است.
- ۱۰- وارناک در مصاحبه با مگی (۱۶، ص: ۲۷۸) بر این نکته پافشاری می‌کند و آن را نقطه‌ی ثقل فهم تلاش‌های کانت می‌داند. کاپلستون (۱۴، ج ۶، ص: ۲۴۸) نیز بر این نکته تأکید دارد.

منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۸۵)، مقدمه، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲. افلاطون، (۱۳۸۰)، *دوره‌ی آثار*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، جلد دوم، تهران: خوارزمی.
۳. بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۷۷) *مؤلفات الغزالی*، کویت: وكالة المطبوعات.
۴. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۱)، *فرار از مدرسه: درباره‌ی زندگی و اندیشه‌ی ابوحامد غزالی*، تهران: امیر کبیر.
۵. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۷)، *صراط‌های مستقیم*، تهران: صراط.
۶. الشامی، صالح احمد، (۲۰۰۲)، *الامام الغزالی: حجه الاسلام و مجدد المئه الخامسة*، دمشق: دار القلم.
۷. شیخ الاسلامی، اسعد، (۱۳۸۶)، *سیری اجمالی در اندیشه‌های کلامی معتزله و شاعره*، تهران: سمت.
۸. غزالی، امام محمد، (۱۳۸۲)، *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیوچم، تهران: علمی - فرهنگی.
۹. _____، (۱۳۸۴)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه‌ی مؤیدالدین محمد خوارزمی، تصحیح حسین خدیوچم، تهران: علمی - فرهنگی.
۱۰. _____، (۱۳۸۵)، *کتاب الاربعین*، ترجمه‌ی برهان‌الدین حمدی، تهران: اطلاعات.
۱۱. _____، (۱۹۸۵)، *الجام العوام عن علم الکلام*، تصحیح و تعلیق و تقدیم: محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت: دار الکتاب العربی.
۱۲. _____، (۱۹۹۰)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بغداد: مکتبه الشرق الجدید.
۱۳. _____، (۱۹۹۲)، *المنتقد من الضلال*، حقه و قدم له: محمد بیجو، دمشق: دار التقوی.

۱۴. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه* (جلد ششم: از ولف تا کانت)، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: علمی فرهنگی و سروش.
۱۵. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۹)، *ایمان و آزادی*، تهران: طرح نو.
۱۶. مگی، براین، (۱۳۷۷)، *فلاسفه‌ی بزرگ*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۱۷. نقیب زاده، میر عبدالحسین، (۱۳۸۳)، *درآمدی به فلسفه*، تهران: طهوری.
۱۸. همایی، جلال‌الدین، (۱۳۴۲)، *غزالی‌نامه*، تهران: فروغی.
19. Campanini, Massimo, (1996), "Al-Ghazzali", in: *History of Islamic Philosophy*, edited by: Seyyed Hossen Nasr & Oliver Leaman, London & New York: Routledge.
20. Clifford, William Kingdon, (1886), "The Ethics of Belief", in *his Lectures and Essays*, edited by: Leslie Stephan & f. Pollok, Macmillan and Co. second edition.
21. Frankena, William, (1966), "Public Education and Good Life", In Rich (ed.): *Reading in Philosophy of Education*, Belmont, California: Wad worth publishing co. Inc.
22. James, William, (1902), "The Varieties of Religious Experience", in *his Collected Writings 1902-1910*, Selected by Bruce Kuklick, New York: The Library of America, 1987.
23. James, William, (1892), "Psychology: Briefer Course, in *his Writings 1878-1899*, Selected by Gerald Myers, New York: The Library of America, 1992.
24. Gale, Richard M., (2005), *The Philosophy of William James an Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.