



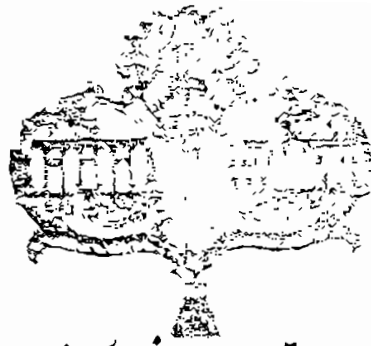
سلسله انتشارات انجمن آثار ملی
۱۰۶۵

فرار از مدرسه

درباره زندگی و اندیشه ابو حامد غزالی

دکتر عبدالحسین زرین کوب





سلسله انتشارات نهمین آثار ملی

« ۱۰۶ »

فرار از مدرسه

درباره زندگی و اندیشه ابو حامد غزالی

دکتر عبدالحسین زرین کوب

تهران - ۱۳۵۳

چاپ و صحافی این کتاب ، یکهزار و پانصد نسخه در خرداد ماه ۱۳۵۳

در چاپخانه بهمن تهران خاتمه پذیرفت

شماره ثبت در دفتر مخصوص کتابخانه ملی ۳۳۶ مورخ ۵۳/۳/۲۹

گرفته است ، توفیق برداشتن گامهای تازه در روشن ساختن چگونگی حال و روز کائنات
و تفکرات اختران تابناک دیگری را که از این سرزمین جادوانی برپا نکرده اند جهان دانش
بوده اند حاصل کنند. (۱)

بمَشَد و کَرَمِهِ
انجمن انشائیاتی

(۱) - از دانشمند گرامی آقای ایرج افشار که تالیف کتاب حاضر به اطلاع انجمن انشائیاتی رسانیده پاسنگزری کامل دارد

مقدمه

با این همه تحقیق، که تاکنون در احوال و آثار ابو حامد غزالی انجام یافته است هنوز درباره زندگی و اندیشه او موارد ابهام کم نیست. این نکته نه فقط ناشی از تاریکی‌هایی است که بر تاریخ عصر او، تاریخ عصر سلاجقه، سایه افکنده است بلکه تا حد زیادی نیز ناشی از تنوع و پراکندگی آثار اوست که بعضی از آنها هنوز فقط به صورت نسخه‌های خطی است، برخی چاپ دقیق انتقادی ندارد، پاره‌یی با عنوانهای مختلف دیگر نیز یاد شده است و تعدادی را دیگران بنام او بر ساخته‌اند یا بهر حال اصالت آنها محل تردید است. به علاوه وسعت و تنوع قلمرو آثار و افکار وی که غالباً نیز مشحون از سخنان تازه یا توجیه‌های بی سابقه است امکان احاطه پژوهنده را بر سراسر قلمرو کار او دشوار می‌کند. چرا که در همه تاریخ فرهنگ اسلامی شاید کمتر کسی را بتوان یافت که بقدر غزالی تنوع تمام عرصه یک فرهنگ را در زندگی و اندیشه خویش باین حد پرمایه و جاندار تصویر کرده باشد.

در حقیقت زندگی بالنسبه کوتاه اما آکنده از فعالیت و تحرک غزالی چنان وسعت و نفوذی داشته است که تقریباً هیچ خطه شایان توجه را،

در سراسر آفاق وسیع فرهنگ عصر وی، ناگشوده یا ناشناخته باقی نگذاشته است. چنانکه تحصیل و سپس تدریس در عالی ترین مدارس عصر، مراوده و مکاتبه با طلاب و علماء حنفی و حنبلی و مالکی در خراسان و عراق و شام، مصاحبه و مناظره با فقهاء و علماء بزرگ و نامدار دوران در مجالس وزرا و فرمانروایان، تدریس و تصنیف طولانی در فقه شافعی و مایل مربوط به اصول و کلام، آشنایی دقیق با کتب فلاسفه و مباحثه با علماء و حکماء عصر، مبارزه بر ضد دعوت باطنی ها و تصنیف رسالات در رد آنها، مکاتبه با رجال و وزراء عصر و سعی در اصلاح و ارشاد آنها، سیاحت طولانی در بلاد خراسان و عراق و حجاز و فلسطین، صحبت با مشایخ صوفیه و زهاد و عاظم معروف، دفاع از تصوف و اشتغال به ریاضت در خانقاه ها که این همه، قسمتی از زندگی پر مشغله او را خلاصه می کند و سعت تماس او را با فرهنگ عصر وی نشان می دهد و از وی در عین حال يك فقیه مجدد و صاحب نظر، يك متكلم مناظره جوی و دعوتگر، يك فیلسوف منتقد، يك صوفی عارف، يك معلم خوش تقریر و، حتی يك نویسنده پر کار می سازد که بخش عمده فرهنگ عظیم يك عصر درخشان را در آثار خویش منعکس ساخته است. مجموعه این ویژگی ها است که به شخصیت استثنایی او ابعاد گونه گون داده است و از آن میان مخصوصاً وسعت بُعد نویسندگی و کتاب پردازی، عمق بُعد فلسفی و کلامی، وعظمت بُعد عرفانی و اخلاقی او غالباً چنانست که سایر ابعاد شخصیت او را در سایه می افکند و شك نیست که چنین شخصیتی را نمی توان با مقیاس های ساده که انسان های معمولی، انسان های بی بُعد یا يك بُعدی را با آنها می سنجند در معرض داوری و شناخت آورد. خاصه که در تمام این ابعاد آنچه بیشتر مایه امتیاز او هست اصالت

و ابتکار کم نظیر اوست که در آنچه نیز از دیگران اخذ و اقتباس کرده است نشانه تصرف و ابداع پیداست و لامحاله در طرز تقریر و بیانش این اصالت جلوه دارد. چنانکه حتی با وجود تحول فکری عظیم و کم مانندی که هفده ساله اخیر عمر او را رنگ خاصی از تصوف داد، اصالت و رسوخ این ابعاد دیگر در وجود او آن مایه بود که تأثیر آنها حتی در پایان يك تحول تکان دهنده روحی نیز بکلی از بین نرود و چنان نشانه‌یی از آن ابعاد در ورای این تحول باقی بماند که بدون توجه بآنها حتی تحول فکری شگرف زندگی وی را نیز بدرستی نتوان ارزیابی کرد.

در واقع کمترین می‌آید که درباره ابو حامد غزالی سخن در میان افتد و این تحول شگرف روحی که تقریباً ثلث آخر حیات این دانشمند بلند آوازه اسلام را از باقی عمر وی جدا می‌کند بمثابة يك خط قاطع در تاریخ زندگی وی توجه پژوهنده را جلب نکند. طرفه اینست که هر چند این تحول نیز خود نوعی شورش بر ضد علم رسمی، و نوعی گرایش به معارف قلبی بود غزالی در دوره بعد از این تحول هم مثل دوره قبل از آن همچنان از اشتغال به تصنیف و کتاب باز نایستاد و نه فقط آنچه را در بغداد رها کرد در نیشابور دیگر بار رجوع گونه‌یی بآن کرد بلکه حتی در سفر رهایی و گریز قدس و شام هم یکسر از اشتغال به تألیف و تصنیف باز نماند و کتابی مثل احیاء علوم الدین را درین دوره تألیف کرد.

اینجاست که بحث ترتیب و توالی آثار او پیش می‌آید و حتی بررسی انتساب آنها برای پژوهنده همچون مسأله‌یی مهم جلوه می‌کند. به حقیقت تا وقتی نتوان ترتیب تاریخی منظمی به آثار و تألیفات واقعی و قطعی او داد نه احوال او را از روی روایات نویسندگان کتابهای تذکره و طبقات

می‌توان روشن و بی‌تناقض یافت نه‌توالی رشته افکار و جزر و مد اندیشه‌های او را می‌توان بدقت و اطمینان دنبال کرد. این کار تنظیم آثار از روی ترتیب تاریخی، البته دشوار است و دشوارتر آنکه ملاك دقیقی هم که بتواند عاری از ایراد باشد برای این کار نمی‌توان یافت.

بدون شك این نکته که ذکر نام يك اثر را در آثار دیگر نشانه‌ی بر صحت اقتساب آن اثر بتوان تلقی کرد همیشه مایه اطمینان نیست چرا که پاره‌ی کتابهای منحول یا مجعول نیز که به غزالی نسبت داده‌اند، در سائله سرالعالمین از آن جمله است، هم از اشارت به آثاری که صحت اقتساب آنها محل تردید نتواند بود خالی نیست. ملاک‌هایی هم که پاره‌ی شرق‌شناسان اروپایی از جمله موننگامری دات * درین باره پیشنهاد کرده‌اند در عمل همواره چندان قابل اتکاء نیست. از جمله این نکته که می‌گویند غزالی اصرار داشته است خویشتن را همواره پای‌بند به عقاید اهل سنت نشان دهد البته در مورد آثار قطعی وی صادق هست اما مانعی هم ندارد که يك کتاب منحول یا مجعول نیز در همین حد به التزام عقاید سنی پای‌بند مانده باشد و با اینهمه بعهد یا بسهو به غزالی منسوب شده باشد. این ملاك هم که می‌گویند غزالی آثار خود را با نظم و ترتیبی منطقی تصنیف کرده است هر چند معقول و حتی مقبول بنظر می‌آید لیکن قاعده تخلف‌ناپذیر هم نیست و بسا که در احوال و ظروف خاص هم کتاب‌هایی نوشته باشد برای رفع يك حاجت فوری یا بحث در يك مسأله مربوط به روز. این هم که در دوره آخر حیات، غزالی قایل به وجود امری مافوق عقل بوده است بر فرض که درست باشد و قول غزالی را در باب یقین ایمانی بتوان

بدینگونه تعبیر کرد باز خود مانع از آن نیست که در آنچه وی برای عامه دانش‌طلبان و یا حتی برای اکثر شاگردان خویش می‌نویسد مطابق مشرب جمهور فقهاء و متکلمان تفوق عقل را تصدیق کرده باشد - خاصه در دوره بازگشت به تدریس در نظامیه نشابور. در واقع تعدادی از آثار غزالی هست که اگر در انتساب آنها جای بحث نیست، درباره تاریخ قطعی تألیف آنها اختلاف است و همین نکته بررسی درتوالی فکر وی را دشوار می‌کند و مشکل عمده درین باب کثرت فوق‌العاده و تنوع این آثار است.

حقیقت آنست که آثار غزالی، حتی با قطع نظر از آنچه مفقود و مکرر و معمولت و آنچه انتسابش مشکوک بنظر می‌آید، هم از لحاظ تنوع مایل بسیارست و هم از جهت تعداد. بهمین سبب در آن باب تاکنون تحقیقات بسیار کرده‌اند و جای آن نیز هست. دوائر مهم درین باب عبارتست از کتاب مؤلفات الغزالی تألیف عبدالرحمن بدوی بزبان عربی و کتاب مورس بویژ* در باب ترتیب تاریخی آثار غزالی بزبان فرانسوی. هر دو اثر با وجود اشتباه‌ها و نقصهایی که دارند و ناآشنایی با نسخهای موجود در ایران موجب وقوع پاره‌یی از آن سهوها گشته است امروز برای هر پژوهنده‌یی که بخواهد در باب غزالی و آثار او بررسی کند ضروریست. پاره‌یی ازین مؤلفات غزالی بدون شك مأخذ یگانه برای شناخت درست برخی از جنبه‌های اندیشه و زندگی غزالی است اما بسیاری دیگر مخصوصاً آنچه در باب فقه و اصول و کلام و منطق است بیشتر معرف پایه دانش عصرست و در عین آنکه به تاریخ آن دانش‌ها ارتباط دارد، حاکی از سلیقه خاص نویسنده است در تدوین و تبیین مجدد مباحث معمول در بین اهل مدرسه.

معهدنا دریافت نحوهٔ تکوین اندیشهٔ غزالی که محرك واقعی تحولی که در زندگی او روی داد نیز هست بدون توجه به تاریخ پیدایش این آثار و ارزیابی مندرجات آنها ممکن نیست و بدون نقد تاریخی این آثار و بررسی در صحت انتساب آنها نمی‌توان زندگی و اندیشهٔ غزالی را بدرستی ادراک کرد.

اگر اروپایی‌ها هنوز گه‌گاه وی را به‌عنوان نمایندهٔ فلسفهٔ مشائیان اسلام در قرون وسطی می‌شمرند البته سبب آنست که دوران اسکولاستیک فقط از «مقاصد الفلاسفه» او آگاهی داشت و از «تهافت الفلاسفه» که در واقع ویرانگری و باطل‌شماری «مقاصد» بود بی‌خبر ماند. اما غزالی، هر چند بر رغم مخالفتش با فلسفه، در عین حال يك فیلسوف و يك نقاد فلسفه هم هست وجودش در همین يك بُعد فکری نیز محدود نمی‌ماند و مخصوصاً ابعاد دیگرش که اسکولاستیک از آن غافل مانده است عبارتند از اخلاق، عرفان، و تصوف.

بعلاوه غزالی اگر چند بگفتهٔ یولیوس اوبرمان* محصول و تصویر محیط فرهنگی روزگار خویش است و آثارش روی هم رفته کنش و واکنش قوای گوناگون مؤثر در پیدایش فرهنگ اسلامی آن روزگاران را نشان می‌دهد لیکن زندگی او - به‌عنوان زندگی يك دانشمند و يك انسان - در عین حال مجموعه‌یی است از کشمکش‌ها و دگرگونی‌های يك رحمان پرماجرا که شاید دنبال کردن آن برای خوانندهٔ عادی نیز همچون پژوهندهٔ تاریخ و فلسفهٔ اسلامی جالب و دلچسب باشد. هر چند آنچه

* J. Obermann, der philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazalis, 1921/2

فی المثل ژان لاهور* شاعر فرانسوی از غزالی و رباعیاش پرداخته است خوانندهٔ رمان را نیز در گردوغبار افسانه‌ها و اکتدیشمهای خیامی گم می‌کند. دربارهٔ زندگی غزالی البته کتاب المنقذ من الضلال او مأخذ عمده‌ی است اما آن رساله را در عین حال نمی‌توان یک نوع ترجمهٔ حال شخصی تلقی کرد چرا که نویسنده در آن به بیان دقیق جزئیات زندگی خویش نظر ندارد و فقط می‌خواهد ماجرای دگرگونی‌های فکری خود را تصویر کند - و اودیسه* روحانی خود را. ازین رو در ضمن آن غالباً، جز بندرت شاید اهمیتی به سالها و تاریخها نداده باشد و البته با چنان حال شور و استغراق که او در هنگام نگارش کتاب المنقذ خویش داشته است توقع پرداختن باین خرده‌کاریها را از وی نمی‌توان داشت. گذشته از المنقذ مأخذ دیگری که نیز از جهت انساب به غزالی باید آن را در ردیف مأخذ عمده بشمار آورد مجموعهٔ نامه‌های اوست که یک تن از خویشانش جمع آورده است و با آنکه شاید از دست کاریها و افزود و کاستهائی هم خالی نباشد، در آنچه مربوط به سالهای آخر عمر غزالی است از آن غالباً می‌توان استفادهٔ بسیار کرد.

از آنچه معاصران غزالی در احوال وی نوشته‌اند مخصوصاً باید روایت عبدالغافر فارسی را که در کتاب «السیاق لتاریخ فیسابور» اوست یاد کرد. هر چند روایت وی آنگونه که در منتخب السیاق موجود خلاصه شده که گاه آشفته و درهم بنظر می‌آید لیکن تمام روایت وی را ابن عساکر و سبکی هم نقل کرده‌اند و چون عبدالغافر نوادهٔ دختری امام

*Jean Lahor, Les Quatrains d'al-Ghazali, 1896

* Odyssée

قشیری و خود از همدردسان غزالی در حوزه امام الحرمین بوده است و از اینها گذشته در بازگشت ابو حامد به خراسان نیز به صحبت او رسیده است آنچه وی در احوال غزالی نوشته است در شناخت وی اهمیت دارد و آنجا که نشان غرض یا بی اطلاعی در آن نیست باید آن را بر اقوال دیگران ترجیح داد. معیناً روایت او نیز آنگونه که باید کامل و دقیق نیست چنانکه (وی درین روایت هیچ اشارتی به مسافرت ابو حامد به جرجان ندارد در صورتیکه روایت منقول از اسعد میهنی و خواجه نظام الملک که نیز خود هم معصران غزالی بوده اند و داستان برخورد بارهزنان را در هنگام بازگشت از جرجان هم از زبان خود وی شنیده اند تردیدی در وقوع این مسافرت باقی نمی گذارد. همچنین در باب مسافرت های غزالی در شام و قدس و حجاز نیز سخنان وی با گفته خود غزالی در المنقذ من الضلال و با یارمی اخبار قابل اعتماد دیگر سازش ندارد و البته نمی توان تنها بدستاورز آشنایی وی با غزالی، و بدون توجه به عوامل دیگری که ممکن است احیاناً در روایات او ناسامانی هایی را سبب شده باشد بر تمام آن روایات وی اعتماد تام کرد.

از سایر روایات بالنسبه قدیم نیز آنچه را ابوالفرج بن الجوزی و ابوالمظفر سبط بن الجوزی در احوال وی آورده اند با آنکه غالباً مشتمل بر مطالب مهم بنظر می آیند باید با قدری احتیاط تلقی کرد. چرا که آنها روی هم رفته حسن ظنی در حق ابو حامد و برادرش احمد نداشته اند و در جای جای روایات خویش بر آنها طعنه ها وارد کرده اند - پنهان یا آشکار. چنانکه يك روایت ابن الجوزی می گوید غزالی بمد از ترک تدریس و اشتغال به ریاضت و سیاحت، باز بخاطر ملاقات با یوسف بن

تاشفین صاحب مراکش بمصر رفت و يك چند هم در اسکندریه ماند و چون از وفات یوسف خبر یافت از مسافرت بمغرب منصرف گشت . این روایت نه با مفاد اقوال غزالی و اخبار دیگر که نشان می دهد غزالی مقارن اوایل قرن ششم در خراسان بوده است سازش دارد نه باشیوه زهد و ریاضت صوفیانه وی که در آن سالهای عزلت و انزوا از برخورد با اهل دنیا و ملاقات با فرمانروایان و امیران عصر بشدت اجتناب داشته است سازگار می نماید . چنان بنظر می آید که این روایت را عمداً بر ساخته باشند تا صدق دعوی غزالی را در زهد و ترك بی بنیاد و مهمل جلوه دهند و زهد و صلاحش را بی معول .

در بین روایات دیگر، اخبار ابن سمعانی بیشتر قابل اعتماد است و بعد از آن باید از روایات ابن اثیر، ابن خلکان ، و ابن عساکر یاد کرد . معیناً بدون مقایسه دقیق تمام این مآخذ و بدون مراجعه دایم و مکرر به روایات متأخرتر مثل اقوال ذهبی ، سبکی ، و یافعی که خود آنها ناچار مبتنی بر روایات کهنه ترست و مخصوصاً بدون توجه به حوادث و احوال عصر غزالی که در تواریخ عهد سلجوقیان پراکنده است فهم درست زندگی و انگیزه های عمیقی که در تحول فکری او و در آثار گونه گون او تأثیر گذاشته اند ناممکن است و غفلت از نقد درست تمام این مآخذ با که پروهنده را گمراه کند و به کژاندیشی و پیشداوری رهبری نماید .

(تحول شگرف زندگی غزالی، تنوع وسیعی که در آثار او هست ، و مخصوصاً تأثیر قابل ملاحظه ای که افکار و آثار او در قلمرو دین و فلسفه و تصوف اسلامی باقی گذاشته است سبب شده است که از دیر باز جویندگان بسیار در شرق و غرب به بحث و تحقیق در احوال وی دست بزنند/ چنانکه

حتی فهرست مهمترین فرآورده‌های این تحقیقات را نیز اینجا در طی این مقدمه کوتاه نمی‌توان برشمرد. از جمله درین آنچه شرقشناسان در طی دو نسل اخیر راجع به وی تحقیق کرده‌اند آسین پالاسیوس* و موتگامری وات به جنبه کلامی فکری بیشتر توجه کرده‌اند، ابرمان و تاحدی و نسنک* مخصوصاً به جنبه فلسفی آن بیشتر نگریسته‌اند، بعلاوه بسیارند کسانی چون ماکدونالد*، بگلی*، شبلی نعمانی، و فرید جبر که هر یک در باب جنبه‌ی از تعلیم او بررسی‌هایی کرده‌اند. در عین حال با آنکه بیشتر کارهای غزالی از جهات گونه‌گون بارها تاکنون مورد بررسی واقع شده است چیزی که هنوز از دیدگاه خواننده کنجکاو امروز پژوهش تازه‌یی را طلب می‌کند مهمترین کار اوست - زندگی. از آنکه عظمت و عمقی که در زندگی او هست چندانست که ارزش آن از هیچ یک از کارهای دیگرش کمتر نیست و همین نکته است که آن را درخور بررسی جداگانه‌یی می‌دارد.

اگرچه درین باب نیز پژوهندگان کتابها پرداخته‌اند و از جمله غزالی نامۀ استادهمائی، کتاب بارون کارادووو* فرانسوی و کتاب غزالی اثر مارگرت اسمیت* انگلیسی درین زمینه اطلاعات بسیار سودمند در بردارند باز بررسی تازه‌یی که مبتنی بر نقد و ارزیابی مجدد پژوهش‌های اخیر شرقی و غربی در باب غزالی باشد بنظر خالی از فایده نیست. در حقیقت آنچه نیز نویسنده این کتاب را به تحقیق تازه‌یی درباره زندگی و اندیشه غزالی واداشت، توجه بهمین فایده بود. بعلاوه با طرح تصویری

* M. Asin Palacios

☆ Wensinck

* Macdonald

* Beagley

☆ Carra de Vaux

* M. Smith

از زندگی و اندیشه دانشمند پر آوازه‌یی که تصوف را بر رغم مخالفت‌های ظاهر گرایان در فرهنگ اسلامی اهمیت واقعی بخشید، امید آن هست که این کتاب در عین حال در آمدی تلقی شود برای آنچه نویسنده، در باب عطار و مولوی در دست تألیف دارد و اگر اسباب نشر آنها حاصل آید مجموع هر سه کتاب يك سرگذشت سه گانی خواهد بود از پیدایش و توسعه تصوف ایرانی و جنبه های سه گانه آن: اندیشه، احساس، و زندگی. در حقیقت با آنکه عطار و غزالی از حیث عمق و سادگی با یکدیگر تفاوت بارز دارند تعلیم آنها قرابت بسیار نشان می‌دهد و هر چند مولوی و غزالی همچنانکه نیکلسون خاطر نشان می‌کند اگر در يك دوره می‌زیستند شاید نسبت به شیوه زندگی یکدیگر چندان تفاهم نشان نمی‌دادند لیکن تعلیم آنها چنان با هم ارتباط دارد که فهم تمام جنبه های عرفانی ایرانی بدون آشنایی با احوال و آثار این هر سه تن ممکن نیست. نالانی چند ماهه نویسنده که سال گذشته همزمان با شروع چاپ این کتاب پیش آمد، وی را واداشت تا دو فصلی از اواخر کتاب را که تجدید نظر نهایی در آنها دقت و حوصله‌یی تندرستانه را طلب می‌کرد حذف کند. باشد که در يك چاپ دیگر مجالی پیش آید تا آنها را به متن درافزاید. چاپ حاضر البته بیش از هر چیز مرهون لطف و عنایت انجمن آثار ملی است که از اولیاء آن بویژه جناب سپهبد آق اولی، جناب استاد صدیقی، و جناب مصطفوی بخاطر محبت‌های بی‌شایبه‌شان امتنان دارم. با این همه، باید اذعان کنم که اگر لطف بعضی عزیزان دیگر درین راه گامی چند پیش نهاده بود دنباله بیماری نویسنده، نشر کتاب را بهمین گونه که هست نیز اجازه نمی‌داد. درین میان مخصوصاً از صدیق دانشمند ایرج افشار که

در تهیه مقدمات نشر یاریها کرد ، ازدوست گرامی عنایت الله مجیدی که در استخراج و تدوین فهرست ها سعی و همت فوق العاده نشان داد ، از مشفق مهربان محمود مطیر که در کار طبع دلسوزی و مراقبت صمیمانه کرد ، از برادر عزیز عظیم زرین کوب که در تهیه فهرست مربوط به گزیده نکته ها اهتمام بسیار ورزید ، و مخصوصاً از همسر مقرر آریان که غیر از تصحیح مطبعی دو فهرست جالب شمارنامه عمر و کارنامه آثار را بر کتاب افزود سپاس بسیار دارم و جز عیب ، هر چه را درین کتاب هست باین عزیزان و بهمه کسانی که نام آنها کتابنامه این دفتر را زینت بخشیده است مرهون می شمارم . در واقع با آنکه تدوین این کتاب چهار سال پیش در دانشگاه لوس آنجلس پایافته بود اگر یاریها و پامردیهای این عزیزان نبود شاید هنوز اقدامی برای نشر آن نمی کردم . و اکنون نیز که چاپ آن پایان می رسد از خود می پرسم که آیا در فرار از مدرسه هم مثل قهرمان خویش که گاه همچنان در حصار مدرسه نمانده ام ؟

طهران ۱۳۵۳
عبدالحسین زرین کوب

فهرست مندرجات

۲

درس امام الحرمین

۲۷-۲۸	حوزه امام الحرمین
۲۸-۲۹	زندگی درنیشابور
۲۹-۳۰	مدرسه سلطانی و مدرسه نظامیه
	امام الحرمین و ابواسحق شیرازی
۳۱-۳۲	
۳۳-۳۴	مناظره درمجالس
۳۴-۳۵	تألیف کتاب المنخول
۳۶-۳۹	ابوحامد و یاران مدرسه
۳۹-۴۱	درمجالس صوفیه
۴۱-۴۲	صحبت فارمدی
۴۲-۴۳	امام الحرمین و تصوف
۴۳-۴۴	با عمر خیام درنیشابور
۴۴-۴۶	حوزه نظامیه و مسائل عقلی
۴۶-۴۷	امام الحرمین و کلام
۴۷-۴۹	توجه به فلسفه و خطرات آن
۴۹-۵۱	پایان عمر و وفات امام الحرمین

۳

شکرتاه

۵۳-	نیشابور بعد از امام الحرمین
-----	-----------------------------

۱

کودکی و جوانی

۱-۳	ولادت ابوحامد
۴-	مرگ پدر
۴-۵	طوس در دوران کودکی ابوحامد
۵-۷	فرقه‌های منهبی در طوس
۷-۸	مزار امام و آبادی طوس
۸-۹	غلبه روح دینی
۹-۱۰	زندگی در شهر و روستا
۱۰-۱۱	درمکتب و مدرسه
۱۱-۱۲	مدارس طوس
۱۲-۱۳	مسافرت به جرجان
۱۳-۱۵	جرجان و مدارس آن
۱۵-۱۶	زندگی در جرجان
۱۵-۱۷	فقیه اسمعیلی در جرجان
۱۷-۲۰	اختلافات منهبی در جرجان
۲۰-۲۱	علاقه غزالی به بحث عقاید
۲۲-	دوستان جرجان
۲۲-۲۳	بازگشت و برخورد با دزدان
۲۳-۲۴	ربوده شدن اولین تألیف
۲۴-۲۵	توقف در طوس

مجلس وعظ عبادی در نظامیه ۹۵-۹۷	عزیمت ابوحامد به عسکر ۵۴
ترکان خاتون و دسایس او ۹۷-۱۰۱	خواجه نظام الملك و مجالس عسکر
فتوی در باب لمن یزید ۱۰۱-۱۰۳	۵۴-۵۸
غزالی و خلافت المستظهر ۱۰۳-	زندگی عسکر و برخورد با علماء
توجه غزالی به کلام و فلسفه	۵۸-۶۱
۱۰۳-۱۰۴	علاقه نظام الملك به انضباط و آرامش
دلزدگی و سرخوردگی از فقها	۶۱-۶۲
۱۰۴-	سوءظن در حق شیعه و باطنی ۵۳-۶۵
۱۰۵- تأهل غزالی	نظام الملك و سیاست ماکیاولی ۶۵-۶۶
۱۰۵-۱۰۶ فعالیت فدائیان باطنی	توجه سلطان به شعرا و علماء ۶۶-۶۷
ترك بغداد و ارتباط آن	نظام الملك و صوفیه ۶۸-۶۹
با تهدیدهای باطنی ها ۱۰۶-	علاقه نظام الملك با ابوحامد ۶۹-۷۱
خستگی و بحران روحی ۱۰۷-۱۰۸	حرکت همراه اردو ۷۱-۷۴
۵	ابوحامد و عزیمت بغداد ۷۴-۷۵

۴

فرار از مدرسه

ترك قيل وقال ۱۰۹-۱۱۰	در نظامیه بغداد
نفرت از فعالیت باطنیه ۱۱۰-۱۱۲	ورود ابوحامد به بغداد ۷۷-۷۸
مبارزه با باطنی ها ۱۱۲-۱۱۵	زندگی در بغداد ۷۸-۷۹
غزالی و سؤال حسن صباح ۱۱۵-۱۱۶	ورود سلطان و وزیر به بغداد ۷۹-۸۰
اوج تهدید باطنی ها ۱۱۶-۱۱۷	نظامیه بغداد ۸۰-۸۲
توجه بخطر فلاسفه ۱۱۷-۱۱۸	کتابخانه و مجلس وعظ ۸۲-۸۳
دهریه و زنداقه ۱۱۸-۱۲۰	سابقه نظامیه و استادان آن ۸۳-۸۴
غزالی و سؤال علیت ۱۲۱-۱۲۲	ابواسحق شیرازی و نظامیه ۸۴-۸۵
غزالی و سؤال قدم عالم ۱۲۲-۱۲۳	جانشینان ابواسحق قبل از غزالی
بحران روحی و مبارزه با نفس	۸۵-۸۷
۱۲۳-۱۲۶	غزالی مدرس نظامیه ۸۷-۸۹
۱۲۶-۱۲۸ اوج بحران	حنابله و فقها در درس غزالی ۸۹-۹۰
تشویق برادرش احمد ۱۲۸-۱۲۹	حمایت و علاقه نظام الملك ۹۰-۹۱
ترك بغداد و ترك علایق ۱۲۹-۱۳۱	نظام الملك و ملکشاه ۹۱-۹۵
۶	مرگ وزیر و سلطان ۹۵-۹۶

خبرواتقان صنع ومساله	در کشمکش رهایی و گریز
تثودیه ۱۸۳-۱۸۵	گریز از بغداد ۱۳۳-۱۳۶
غزالی ومساله تربیت ۱۸۵-۱۸۷	ورود بدمشق وجامع اموی ۱۳۷-۱۳۹
اخلاق وتعلیم اخلاقی ۱۸۷-۱۷۹	عزالت وزاویه غزالیه ۱۴۰-۱۴۱
تلقى غزالی اذحیات ومرک ۱۸۹-۱۹۳	تردد درمساجد وخانقاهها ۱۴۱-۱۴۲
۸	ابوحامد وبیت المقدس ۱۴۲-۱۴۵
سبک وآثار	آهنگ ومراجعت بشام ۱۴۵-۱۴۷
درباره آثار ۱۹۵-۱۹۷	احیاء العلوم ودوران انزوا ۱۴۷-۱۴۸
غزالی وشعر وشاعری ۱۹۷-۱۹۹	بازگشت به وطن از راه بغداد ۱۴۸-۱۵۰
مجالس غزالی ۱۹۹-۲۰۰	رباط ابوسعید دربغداد ۱۵۰-۱۵۲
سبک نویسنده کی ۲۰۰-۲۰۲	تدریس احیاء در رباط ابوسعید
استعاره وتمثیل نزدغزالی ۲۰۳-۲۰۵	۱۵۳-۱۵۴
غزالی وخرده گیران ۲۰۶-۲۰۸	۷
کثرت وتنوع آثار ۲۰۸-۲۱۰	فیلسوف ، ضد فلسفه
مساله سربجه ودو رأی مخالف	غزالی وحقایق ایمانی ۱۵۷-۱۵۹
۲۱۰-۲۱۲	جستجو درمقالات فلاسفه ۱۵۹-۱۶۰
آثارغزالی ومسائل روز ۲۱۲-۲۱۳	خطر فلسفه برای اسلام ۱۶۰-۱۶۲
رسالة الطیر : يك اثر استثنائی	بیست نکته بر فلاسفه ۱۶۲-۱۶۴
۲۱۳-۲۱۴	تهافت الفلاسفه وهدف از تألیف آن
اثر استثنائی دیگر : المنقذ	۱۶۴-۱۶۵
۲۱۴-۲۱۵	فیلسوف ضد فلسفه ۱۶۵-۱۶۷
آثارغزالی در فقه وخلاف ۲۱۵-۲۱۷	غزالی و مساله قدم عالم ۱۶۸-۱۶۹
تألیفات در اصول ۲۱۷-۲۱۸	ابدیت عالم وقول جالینوس
دو اثر فلسفی ۲۱۸-۲۲۰	۱۷۰-۱۷۱
ردباطنیه : المستظهری ۲۲۰-۲۲۳	مساله علیت ۱۷۱-۱۷۲
احیاء العلوم : شاهکار غزالی	اقتران سبب و مسبب ۱۷۲-۱۷۴
۲۲۳-۲۲۷	نقد علم کلام ۱۷۴-۱۷۸
۹	تصوف دامر ماوراء عقل ۱۷۸-۱۷۹
بازگشت	غزالی و راه قلب ۱۷۹-۱۸۱
تجدید عهد با خراسان ۲۲۹-۲۳۰	تسلیم به تعلیم انبیاء ۱۸۲-۱۸۳

۲۷۰-۲۷۴	مرگ پیشرس	۲۳۰-۲۳۳	غزالی معترض خاموش
۱۰		۲۳۳-۲۳۴	برج عاج درهنکامه ناامنی
	مدرسه یا خانقاه؟	۲۳۴-۲۳۵	سنجر، ملک مشرق
۲۷۵-۲۷۶	تأثیر غزالی در افکار	۲۳۶-۲۳۸	هرج و مرج در خراسان
۲۷۶-۲۷۸	ابن رشد و نقد غزالی	۲۳۸-۲۳۹	اخبار جنگهای صلیبی
۲۷۸-۲۷۹	ابن طفیل و نقد غزالی		تحفة الملوك و جنگهای صلیبی
۲۷۹-۲۸۱	تعصب بر ضد غزالی	۲۳۹-۲۴۱	
۲۸۱-۲۸۳	غزالی و شک	۲۴۱-۲۴۳	دعوت به نظامیه نیشابور
۲۸۳-۲۸۴	غزالی و مسیحیت	۲۴۳-۲۴۵	نظامیه نیشابور و تعلیم تازه
۲۸۴-۲۸۵	غزالی و تصوف	۲۴۵-۲۴۷	مشکاة الانوار نمونه تعلیم تازه
۲۸۵-۲۸۷	عقل و ایمان	۲۴۷-۲۴۸	جارو جنگال مخالفان
۲۸۷-۲۹۰	غزالی و یحیی النحوی	۲۴۹-۲۵۱	احضار بدار گاه سنجر
۲۹۱-۲۹۴	معرفت و طریق قلب	۲۵۱-۲۵۳	غزالی و دفاع از خویش
۲۹۴-۲۹۷	گرایش ضد تعقلی	۲۵۳-۲۵۴	چند نامه و رساله
	غزالی از دیدگاه ققها و متکلمان	۲۵۴-۲۵۶	نصیحة الملوك غزالی
۲۹۴-۲۹۹		۲۵۶-۲۵۷	زایده نصیحة الملوك
	تأثیر غزالی در دنیای بعد از وی	۲۵۷-۲۶۰	تردید در انتساب زایده
۲۹۸-۳۰۰		۲۶۰-۲۶۳	بازگشت به عزلت و انزوا
۳۰۰-۳۰۱	اهمیت اندیشه غزالی	۲۶۳-۲۶۴	آخرین تألیفات
	زندگی غزالی : زندگی يك قهرمان	۲۶۳-۲۶۶	پاسخ به بدگویان
۳۰۱-۳۰۳			ضعف غزالی در تاریخ و خبر
	یادداشتها و فهرستها	۲۶۶-۲۶۷	
۳۰۵ - ۴۱۴		۲۶۷-۲۶۸	مخالفان بی سوء نیت
		۲۶۸-۲۶۹	اجتناب از مناظره
		۲۶۹-۲۷۰	روزهای تیر



کودکی و جوانی

در آن روز نشناخته سال ۴۵۰ هجری وقتی در خانه پیشه‌وری کم مایه اما پرهیزگار از اهل طایران طوس پسری بدنیا آمد، مردخدا در يك لحظه سعادت عالی‌ترین رؤیای عمر خویش را در حال تحقق یافت. سالها بود که محمدطوسی در دکان محقری درین شهر کوچک خراسان پشم‌ریسی می‌کرد^۱ و از معامله آن زندگی خانواده خویش را راه می‌برد. شغل وی نه درآمدی داشت نه افتخاری. چیزی از نوع کار يك جوله بود که همه جا پیش خلق تحقیر می‌شد. اما وقتی مرد، با اخلاص و علاقه‌یی که به فقیهان و صوفیان - به هر دو طبقه - داشت به مجالس آنها می‌رفت از اینکه اینان وی را بایک نام پر آب و تاب عربی - غزال - صدای زدند احساس غرور می‌کرد. در بازار نیز کسانی که میخواستند با ادب و حرمت با وی رفتار کنند وی را بهمین نام می‌خواندند: غزال^۱. این طرز بیان خاص بعضی از اهل خراسان بود که در گفت و شنید روزانه خویش عطار را عطاری می‌خواندند، خیام را خیامی و غزال را غزالی^۲.

برای محمدطوسی که خود خط و سواد نداشت این اسم عربی مآب غرورانگیز بود و افتخار آمیز. نه آ یا در خانواده خود او يك فقیه نام. آور بود نامش ابوحامد احمد که وی را غزالی و ابوحامد می خواندند و در تمام شهر و دیار خراسان نام و آوازه بلند داشت؟ بارها محمد از وجود این ابوحامد که امروز دیگر کسی نمی داند عموی وی بود یا برادرزاده اش^۳ بر خویش بالیده بود و از اینکه در خانواده وی يك نام درخشان هست که ذکر آن فقیهان و عالمان را خاضع می کند احساس غرور کرده بود. از اینکه خود از نویسندگی و خوانایی بی بهره مانده بود همیشه افسوس داشت اما همواره نیز آرزو کرده بود که اگر فرزندی یافت وی را ب مکتب خانه سپارد و بگذارد که فقیه شود یا واعظ. خود او با تنگدستی که داشت هر چه می یافت تا آنجا که می توانست بر فقیهان و اهل علم خرج می کرد، در مجالس آنها رفت و آمد داشت، با آنها نشست و برخاست می کرد، نسبت به آنها خدمت و حرمت بجا می آورد، و وقتی سخنان آنها را گوش می کرد بهیجان می آمد، اشک در چشمانش حلقه می زد و از خدا می خواست فرزندی باو عطا کند که فقیه شود. در مجلس وعظ هم که می رفت وقتی از سخنان واعظ بشور می آمدمی گریست و بارها آرزو می کرد که پسرش واعظ شود.

يك پسر که روزی فقیه نام آوری شود و يك پسر که روزی واعظ بلند آوازه یی از آب در آید برای او در تمام عمر رؤیایی بود، رؤیایی طلایی. آ یا نام او، نام این محمدطوسی که يك غزال فقیر طابران طوس بود، سرانجام روزی دردنبال نام پسر در ردیف فقیهان و واعظان نامدار ذکر خواهد شد؟

غزال طوسی پسر را محمد نام گذاشت که نام خود و نام پدرش نیز بود. کنیه ابو حامد هم که در خانواده او غزالی را بلند آوازه کرده بود برای چنین پسری می توانست يك فال خوش تلقی شود. درین زمانها در خراسان پدران و مادران گه گاه کنیه یی هم برای فرزندان نوزاد خویش انتخاب می کردند، کنیه یی که عبارت بود از تجسم يك آرزو: دیدن و داشتن يك نواده. در انتخاب این نام هم غالباً از نام خویشان خانواده، از نام دوستان و آشنایان و گه گاه از ذوق و آرزوی خویش الهام می گرفتند. گاه سرپرست یا نیای خانواده کنیه خویش را بنوزاد می داد و گاه پدر و مادر هر يك بــلیقه خویش کنیه یی بر اسم فرزند می افزود، چنانکه بعدها وقتی کودک بزرگ می شد کنیه ها داشت و نامها^۴

این کنیه ابو حامد که به نوزاد خانواده غزال طابریان داده شد مثل این بود که از کودک طلب می کرد فقیه شود؛ ابو حامد غزالی. محمد طوسی چه کار داشت که این فرزند وی شاید هرگز پسری که حامد نام گیرد نخواهد یافت و در حقیقت جز چند دختر از وی نخواهد ماند؛ در تمام عمر این رؤیای دلپذیر را در جان خویش پرورده بود که پسرش فقیه شود و نام حقیر وی را بلند آوازه سازد و اکنون در خانواده غزالی برای پسری که روزی می بایست فقیه بزرگ طابریان یا طوس شود چه کنیه یی از ابو - حامد مناسبتر می نمود؟ هر چه بود این آن پسر بود که غزال طوسی به دعا خواسته بود و چند سال بعد که پسر دیگری از وی زاد او را احمد خواند بنام همان فقیه خانواده. بی شك این نیز که این پسر كوچك را هم ابو الفتوح خواند چیزی جز يك فال خوش نبود اما غزال ساده دل از کجا می دانست که احمد نیز آرزوی دیگرش را تحقق خواهد داد يك فرزند واعظ.

با ایشهمه بر رغم آن همه شوق و علاقه‌یی که بتربیت این درپسر داشت خودش آن اندازه نماند که آنها را بمکتب روانه سازد. بیمار شد و ظاهراً با بیم و نگرانی، پایان عمر خویش را حس کرد. اندوخته فراوانی نداشت اما دلش می‌خواست هر چه از وی می‌ماند در تربیت این دو کودک صرف شود. رفیقی داشت صوفی که نیکی وجوانمردی او برای غزال طابریان درین روزهای نومیدی مایه دلگرمی و امید می‌بود. غزال فقیر در آخرین روزهای عمر خویش کودکان را باین رفیق صوفی سپرد و باو گفت: من همیشه افسوس خورده‌ام که چرا از خط و سواد بی‌بهره مانده‌ام. اما دلم می‌خواهد که آنچه از من فوت شد این بیجه‌ها از آن بی‌بهره نمانند. اینها را با اندک مایه‌یی که هست بتو می‌سپارم و اگر تمام این مایه را هم در کار تعلیم آنها خرج کنی باک نیست. دلم می‌خواهد هر طور هست آنها چیزی بیاموزند و از علم و سواد بهره‌یی بیابند.

محمد طوسی که وفات یافت این صوفی سرپرستی کودکان وی را بر عهده گرفت. آنها را بمکتب سپرد و واداشت در آنجا نخست قرآن بیاموزند بعد خط و حساب. قرآن را درین روزگاران، چنانکه رسم بود بنزدیک «قاری» می‌خواندند و حفظ می‌کردند. بعد بنزدیک ادیب می‌رفتند تا حساب بیاموزند ولغت و نحو^۵. بدینگونه فرزندان غزال طوسی چنانکه آرزوی پدر بود راه مکتب پیش گرفتند و از خط و سواد بی‌بهره نماندند.

در میان این احوال دو کودک رفته رفته رشد می‌کردند و ابو حامد که بزرگتر بود استعداد و شوقی بیشتر نشان میداد. هر سالی که می‌گذشت خرج کاغذ و دفتر آنها می‌افزود و هر سالی که می‌گذشت چیزی از اندوخته پدریشان می‌کاست. زندگی دشوار میشد و فقر و ناامنی که با ترکمانان

سلجوقی و حتی اندك مدتی پیش از آنها بخراسان راه یافته بود آن را دشوارتر میکرد. زادگاه آنها نه تجارت فوق العاده‌یی داشت نه صنعت جالبی. دیگ سنگی که «هرکاره» خوانده میشد تنها تحفه‌یی بود که از آنجا بشهرهای دیگر می‌رفت.^۶

از وقتی يك دهقانزاده طوس از رادکان نوقان در دستگاه سلجوقی وزارت یافته بود و نوعی میسن شرقی* شده بود^۷ شهر قدری بنخود جنبیده بود و با ایشمه بنیه چندان‌یی نداشت. نذرها و هدیه‌های نقدی و جنسی که در مدت بیش از دو قرن از جانب فرمانروایان و توانگران بر «مشهد امام» در سناباد طوس نیاز میشد و خیرات و نیازهایی که طی روزگاران دراز بوسیله خلفا و عمال آنها بمزار هارون خلیفه نیز در سناباد تقدیم میگشت در طول زمان منشأ اوقاف بسیاری شده بود که بوی خیر آن میتواندست فقها، علما، و سادات را به آنجا جلب کند. چنانکه رفت و آمد صوفیان و زاهدان هم که برای زیارت و اعتکاف به آنجا میرفتند انبوه شهر را پیر جنب و جوش‌تر میکرد.

وجود این مزار مقدس گذشته از آنکه ناحیه را از تعرض فرمانروایان بیدادگر تا حدی مصون میداشت با جلب بعضی از آنها به زیارت خویش صدقات و خیرات قابل ملاحظه اما نادر آنها را نیز جلب میکرد. اهل شهر بیشتر بر مذهب شافعی بودند و حاکمان و امیران ولایت، حتی از روزگار غزنویان و سامانیان باز، بیشترشان حنفی. تمایلات شیعی نیز چیزی نبود که مشهد يك امام شیعه از آن خالی تواند ماند.

تمام این فرقه‌ها که بعضی در اصول و پاره‌یی در فروع عقاید با

یکدیگر اختلاف داشتند درین روزگاران غالب شهرهای ایران و اسلام را صحنه کشمکش های خویش کرده بودند . حنفی ها که در فقه پیروان ابوحنیفه (م ۱۵۰ هجری) بودند درین زمان بدان سبب که پادشاهان سلجوقی با آنها هم مذهب بشمار می آمدند برای خود نوعی برتری و پیشی تصور می کردند . شافعی ها هم که پیروان امام شافعی (م ۲۰۴) محسوب می شدند از آن جهت که علما و فقیهان بزرگ و نام آوران این آنها برخاسته بود و بیشترین مردم نیز با آنها هم مذهب بودند خویشان را از حنفی ها کمتر نمی دیدند و حتی بر آنها برتری می فروختند .

طریقه اشعری که منسوب به امام ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) بود معرف عقاید بیشترین اهل سنت بشمار می آمد که غلبه آنها تدریجاً طریقه معتزله را از میدان بدر برده بود و حتی عقاید حنابله و کرامیه را نیز غالباً بنام عقاید حشویه از پیشرفت باز میداشت . معتزله که مخصوصاً در عهد مأمون و معتصم در بغداد غلبه یافته بودند با ظهور اشعری اندک اندک نفوذ خود را از دست دادند . چنانکه تعالیم آنها در باب قدم قرآن و در باب صفات خداوند در نزد اشعریها گمراهی و تباهی به شمار می آمد . کرامی ها هم که مثل حنابله و ظاهریه گرایش به تشبیه و تجسیم نشان می دادند در مقابل نفوذ روز افزون اشعریها در خراسان مجالی برای کسب نفوذ نمی دیدند .

(درین گیر و دار اختلافات مذهبی فرقه ای که تمام مذاهب دیگر در مخالفت با آن همدستان بودند عبارت بود از شیعه . با آنکه درین زمان شیعه نیز خود به قسمتهای گونه گون از جمله زیدی، اسماعیلی ، و اثنی عشری تقسیم می شد تمام دسته های آن در نزد فرقه های اهل سنت منفور بود

و اینهمه اختلافات رنگ خاصی بزندگی شهرها می‌داد و البته طوس نیز ازین گیر و دارها نمی‌توانست برکنار باشد.

همه‌جا البته بین حنفی‌ها و شافعی‌ها درین سالها اختلاف درکار بود و حتی اشعریها نیز با کرامی‌ها در خراسان نزاعهای سخت و خونین داشتند لیکن آئمه‌یه جنگ و ستیز که در نیشابور و عراق پیروان مذاهب گونه‌گون را بهم درمی‌نذاخت درینجا چندان روزبازاری نداشت.

وجود مزار امام ظاهراً تاحدی مایه آرامش و حتی امنیت بود. فرمانروایان غارتگر که غالباً در تمام خراسان کارشان چپاول و بیداد بود اینجا که می‌رسیدند گویی اندک مایه ملایم می‌شدند. درست است که فقر و ضعف این مشتی سادات و فقیهان میدان مناسبی برای تاخت و تاز این «غارتگران» عرضه نمی‌کرد اما نسبت باهل شهر بهر حال تا اندازه‌ی رعایت می‌رفت. حتی سوری بن معنز که چند سالی پیش از سلجوقیان خراسان را در آتش بیداد خود سوخت و وجود او بیشک عامل عمده‌ی در سقوط شوکت غزنوی بود در طوس معتدلتر با مردم رفتار کرده بود. سهلست مالهایی نیز در تزین و تعمیر مزار امام خرج کرده بود.

روستایان نوقان و طابران که از تأثیر مزار مقدس حوزه ولایت را از دیرباز تاحدی آرام می‌دیدند بازار طوس را با کالاهای خویش رونق می‌دادند. طابران که زادگاه ابو حامد و برادرش بود در این زمانها خود شهرکی بود که بازار و بارویی داشت، با مسجد جامع از یادگار امیر محمد بن عبدالرزاق. درست است که اطراف آن خراب مانده بود اما از نوقان بهر حال آبادتر می‌نمود.

بدینگونه در طی نزدیک دو قرن و نیم که از روزگار امام و دوران

خلافت مأمون می‌گذشت طوس گذشته از سناباد، نوقان و طابران را نیز با تعدادی قریه‌های خرد و کلان دیگر دربر گرفته بود و غیر از فقیهان و سادات و صوفیان و زایران، قشری از يك جمعیت پیشه‌ور، و بازرگان و دهقان نیز در آنجا پدید آمده بود.

در طوس آنچه درین زمان بر احوال مردم غلبه داشت روح دیانت بود و زهد، مساجد و مقابر پر بود از کسانی که زهد و عزلت تمام سرمایه وجودشان بود. کار صوفیان مخصوصاً درین ایام رونقی داشت. خانقاه‌ها، رباط‌ها، و مجالس آنها از درآمد اوقاف و نذرهای می‌چرخید و شوق و اعتماد عامه نیز همواره پشتیبان آنها بود. چنین محیطی می‌بایست از همان کودکی در ابوحامد تأثیر خود را کرده باشد. در واقع نه فقط سرپرست وی صوفی بود پدرش نیز در پایان عمر با صوفیها بیشتر ارتباط داشت و نیمه صوفی محسوب می‌شد.

مجالس صوفیان درین سالها شور و حالی تمام داشت. یا آنکه شیخ نام آوری مثل محمد معشوق درین شهر پیشوای صوفیه بود باز وقتی ابوسعید میهنه، از نیشابور بطوس می‌آمد در مجلس او چنان جمعیتی انبوه می‌شد که بام و دیوار خانقاه نیز از انبوه خلق آکنده بود و وقتی در حلقه‌های اهل مدرسه صدای قال الله، و قال رسول الله، بلند می‌شد هر صدای دیگر خاموش بود و بیرنگ. قیل و قال اهل مدرسه رونقی بی‌آزار فقیهان و اهل حدیث می‌داد و دو کودک مکتبی در آن ایام هر وقت از کنار رواق مدرسه بی می‌گذشتند می‌بایست باشوق و حسرت يك محروم بآن نگرسته باشند. درین زمان مدرسه‌ها که جای تعلیم بالغان بود همچون خانقاه‌ها غالباً از اوقاف اهل خیر بوجود می‌آمد و کسانی که در آنجا راه می‌یافتند

می توانستند بی تشویش و دغدغه وجود خود را یکسره وقف علم کنند .
زندگی شهر البته یکسره در قیل و قال رواق مدرسه یا شور و جذبۀ خلوت خانقاه تمام نمی شد . طبقات عوام نیز ورای طاعت و عبادت خویش برای خود تفریحات داشتند و عشرتها گذشته از بازارها و کاروانسراها که پراز گیر و دار سوداگران و مسافران بود هم مطربان شهر سرگرمی های خود را داشتند هم عیاران آن . حتی قوالان طوس گه گاه به نیشابور یا شهر های نزدیک می رفتند و در بازارها نیز بسا که بساط سماع راه می انداختند^۸ امنیت شهر نیز پاره یی وقتها دستخوش دزدان و سرکشان میشد که آنجا را پناهگاه خویش می یافتند^۹ عیاران و جوانمردان شهر نیز برای خود سرکرده هایی داشتند و قواعد و آدابی .

روستاییان و دهقانان نیز با تفریحات خود سرگرم بودند و با گذشته های خود : قصه های رستم و اسفندیار هنوز مثل روزگار فردوسی برای بیشتر آنها سرچشمۀ شوق و شور بود . اگر همین پیر صوفی که سرپرست کودکان غزال بود فردوسی پیر را بیاد نداشت در بین پیران طوس کسانی بودند که سالهای پیری و انزوای شاعر قصه ها را دیده بودند . قصه های او هنوز بر سر زبانها بود و ماجراهای شگفت شاهنامه وی هنوز با لذت و عبرت دهان بدهان نقل میشد . کسانی که ترکان و تازیان را بیچشم بیگانه نگاه میکردند درین قصه ها شور و هیجانی قومی و نژادی می یافتند و آنها که همه مسلمانان را برادر می دیدند در آن قصه ها عبرتها می جستند از ناپایداریهای جهان .

از مرده ریگ گذشته های دور جشن سده و آیین نوروز هنوز هم در طوس و بسیاری شهرهای دیگر خراسان باقی مانده بود . آتش سده

را حتی پیران باوقار اگر پرهیز زاهدانه‌شان اجازه میداد، با شور و شوق بر می‌افروختند. در آیین بهاران نیز نه موکب کوسه‌یی که از اواخر اسفند آمدن بهار را مرده میداد فراموش می‌شد نه شادیها و جشن‌های نوروزی از خاطر میرفت.

در میان این جزر و مد زهد و عشرت ابوحامد و برادرش رشد می‌کردند و در مکتب و خانه هر روز تجربه‌تازه‌یی بدست می‌آوردند. جوانمرد صوفی هم در کار آن‌ها دقت میکرد و اندوخته غزال طوسی را در راه این پسران با دقت و خرده بینی دلسوزانه‌یی خرج میکرد. اما روزی رسید که اندوخته پدریشان تمام شد و دیگر چیزی نماند. شاید سیل و تگرگ هولناکی که در سال ۴۶۴ کشتزارها و چارپایان آن حدود را تباہ کرد و در دنبال آن مرگ و گرانی سختی روی آورد^۱ این اندوخته ناچیز را خیلی زودتر از آنچه انتظار می‌رفت، به پایان رسانید. اما اندوخته يك پيشه‌ور بی‌مایه و تنگ‌دست که پارسایی و پرهیزگاریش هم او را از هر آنچه ناشایست و شبهه ناك بود بر حذر داشته بود نمی‌بایست آن مایه باشد که تمام شدنش بعد از سالها که از وفات مرد می‌گذشت برای بازماندگان خلاف انتظار باشد. بعلاوه غزال پیر در پایان عمر خویش نیز گفته بود که اگر تمام اندوخته را هم صرف تعلیم کودکان کند جای ایراد نیست سرپرست صوفی خود درویش بینوایی بیش نبود و آن مایه را نداشت که ابوحامد و برادرش را بخرج خویش بزرگ کند.

بعلاوه ابوحامد اکنون داشت بالغ میشد، و می‌توانست به هنگام بی‌برگی بمدرسه پناه جوید. از اینرو جوانمرد صوفی یکروز وی و برادرش را خواست و به آنها گفت: از اندوخته پدری دیگر چیزی برای

شما نمائنده است. من هم آن مایه را ندارم که از عهدۀ مخارج شما بر آیم چون علم طالب هستید باید بیک مدرسه پناه بجوئید. آنجا قوتی که زندگی شما را کفایت تواند کرد خواهید یافت.

ابوحامد و برادرش بمدرسه رفتند. مدرسه دست کم آنها را از گرسنگی و بی برگی نجات میداد. بعد از سالهای نخستین مدرسه، سر نوشت آنها يك چند از یکدیگر جدا شد و هر يك از دو برادر راه خویش را یافت. احمد که شور و هیجانی بی لجام داشت خیلی زود سر از مجالس وعظ و خاتقاه صوفیان بر آورد اما ابوحامد که جاه طلبی وی بدانچه در خاتقاه حاصل میشد فرو نمی نشست تا سالهای دراز هنوز نمی توانست سر به شیخ خاتقاه فرود آورد. میخواست فقیه شود: فقیه خراسان، و فقیه تمام دنیای اسلام. می اندیشید که آنچه وی را خرسند می تواند کرد عنوان شیخ و مرشد نیست عنوان امام و قاضی است. از این رو باشوق بیشتر بدرس فقه روی آورد و با اخلاص و امید.

مدارس طوس درین زمان شهرت و آوازه مدارس جرجان و نیشابور را نداشت. با اینهمه، اوقاف نیکوکاران و خیرات توانگران شهر، طالب علمان و فقیهان آنجا را باز آن اندازه آسایش می داد که فارغ از اندیشه معاش بتوانند اوقات خویش را صرف دانش اندوزی کنند

در طوس درین زمان ابوعلی رادکانی يك فقیه نام آور بود و ابوحامد در حوزه او راه یافت و از وی فقه شافعی آموخت. در همین حوزه بود که شوق و استعداد خود را ازاكثر همسالان بیشتر یافت و خویشتن را برای يك راه طولانیتر آماده دید. غیر از فقه، در مدرسه حاجت به نحو و لغت بود و قرآن و حدیث. در بیرون از حوزه فقه، روایت حدیث رسم بود و

طالبان حدیث برگرد یک استاد «حافظ» حلقه می‌زدند برای سماع. ابو حامد درین حلقه‌ها که در مساجد و مدارس فراوان بود بی‌شک احادیث بسیار سماع کرد^{۱۱}، هم در طوس و هم در هر جای دیگر که بعدها بقصد دانش اندوزی می‌رفت. اما مثل یک حافظ بروایت حدیث نپرداخت یا خود چندان فرصتی برای این کار نیافت^{۱۲}.

قرآن را در مکتب آموخته بود و هنوز برای وی جاذبه و تأثیری تمام داشت و اوقاتش مکرر به تلاوت و ختم و تفسیر آن و به تدبر در آیات آن می‌گذشت. لغت و نحو را البته وسیله‌ی اجتناب ناپذیر می‌شناخت که بدون آن نه می‌توان قرآن آموخت نه فقه. شوق و علاقه‌ی که در این کار داشت خیلی زود وی را آنقدرت بخشید که آنچه را می‌اندیشید به عربی تحریر و بیان کند. اما بیرون از نحو و لغت وی دیگر به تبحر در ادب حاجت نداشت. در واقع، علاقه به فقه او را از اشتغال دایم به نحو و لغت باز میداشت. درست است که تبحر در لغت و ادب کلیدی بود برای فهم تفسیر اما و رای لفظ و ظاهر که لغت و نحو وسیله آن بود وی رمز و معنی را می‌جست که نحو و لغت چیزی از آن را عرضه نمی‌کرد. بعلاوه اشتغال به لفظ، به نحو، و بلاغت نوق خاصی را طلب می‌کرد که وی در خود سراغ نداشت. دانشجوی جوانی که در آن ایام می‌خواست در قرآن و در بلاغت آن تأمل کند می‌بایست نزد عبدالقاهر جرجانی برود که درك حوزه درس وی آرزویی بود برای دوستداران ادب. ابو-حامد در خود علاقه‌ی باین مسایل نمی‌یافت اما شوق به جرجان مدت ها بود که در وجود وی رخنه یافته بود.

در مدرسه همه جا صحبت از جرجان و نیشابور بود و از مدارس و

علمای جرجان و نسا بور. درین دوستان ابو حامد بعضی، نسا بور را بیشتر می‌پسندیدند و بعضی جرجان را دوست تر داشتند. اما ابو حامد هوای سفر جرجان یافت که دورتر بود و دشوارتر. گویی طبع بی‌آرام وی به چیزهای آسان هیچ قانع نمی‌شد و دایم بچیزهای دشوار می‌گرایید. ازین گذشته کسانی که سرزمین جرجان را دیده بودند آنجا را چون بهشت رؤیاها نشان می‌دادند: آکنده از باغ و بوستانهایی بی‌مانند که بیشتر میوه‌های سردسیر و گرمسیر از ترنج و زیتون تا انار و انجیر در آنجا بدست می‌آمد^{۱۲} و اگر تگرگ آن نمی‌بود شاید خرما نیز حاصل عمده می‌داد^{۱۳}. دربارهٔ مدارس و علمای آن نیز حرفهای شوق‌انگیز گفته می‌شد شاید قصیده‌یی که در طی آن يك شاعر جرجانی علمای نام‌آور شهر خود را برخ نسا بورها کشیده بود، دست بدست می‌گشت^{۱۴} اینهمه برای يك طالب علم جوان که در آن سالهای آغاز جوانی شوق شدید دانشجویی را بانوعی ذوق حادثه جویی آمیخته بود محرك‌های قوی می‌توانست شد. ابو حامد راه جرجان را پیش گرفت و بزودی درین اولین مسافرت مهم خویش بايك محیط تازه مواجه شد. هوای جرجان دیر یا زود وی را از رؤیای آن بهشت خیالی که شوق و هیجان طالب علمان طوس برای وی ازین شهر دریائی می‌بایست ترسیم کرده باشد بیرون آورد.

شهر البته مدرسه‌ها و مسجد‌های خوب داشت و دکان‌ها، و بازارها. پلها و طاق‌های آن نیز برای تازه وارد جالب بود و هیجان انگیز. در بازار، انواع میوه‌های سردسیر و گرمسیر وجود داشت و در راسته‌ماهی فروشان پاره‌یی اوقات نوعی ماهی دیده می‌شد که باندازهٔ يك گاو بود^{۱۵} بعلاوه حلواهای شهر بخوبی امتیاز داشت، و نان گاه چنان لطیف بنظر

می آمد که گویی با زیتون سرشته بودند^{۱۷}.

مردم شهر لطف و ظرافت خاصی داشتند. غالباً قیافه شان لاغر تر و اندام شان کشیده تر از اهل خراسان بنظر می رسید، زبان شان هم به زبان اهل قومس که در خراسان دیده می شدند بیشتر شباهت داشت. در بعضی از کلمات چیزی مثل «ها» می افزودند که در عین حال حلاوت خاصی هم بزبان شان می داد: هاده، هاکن، وامثال اینها^{۱۸}. آیا اینطرز بیان برای طوسی جوانی که لهجه خود را حتی از زبان اهل نیشابور نیز بهتر می دید جالب نبود؟

از حیث مذهب، جرجانیان بیشتر شان حنفی بودند لیکن غیر از شافعی ها که نیز عده شان قابل ملاحظه بود هم شیعه در آنجا وجود داشت و هم کرامیه. اما خطیب شهر حنفی بود و این نکته نیز غالباً هایه چیرگی حنفی های شهر میشد. اختلافات دینی گه گاه منتهی به شهر جنگ ها میشد و ستیزه ها. روز عید قربان که شتر قربانی را می آوردند مردم غالباً دودسته میشدند و بین آنها از آن نوع جنگها میرفت که بعدها جنگ حیدری و نعمتی خوانده میشد.

شهرستان که مرکز و قصبه ولایت بود یکطرفش بکر آباد خوانده می شد و یکطرف استر آباد. این وضع یادآور طوس بود که يك جانب آن طابران بود و جانب دیگرش نوقان. آبادی و رونق شهر البته کم نظیر بود و حتی چنانکه هنوز یارهی وقتی درین سالها گفته می شد در دوران زیاریان گذشته از ری شاید در تمام بلاد اطراف، شهری جامع تر و پر نعمت تر از آن سراغ نمی شد داد^{۱۹}.

هوای شهر متغیر بود و غریب آزار. همین هوای تغییر پذیر،

امراض واگیر را در شهر رواج میداد و شهر را و باخیز می‌کرد.^{۲۰} طلبه های جوان که در حجره های فقیرانه خویش از دست ساس و کیک و شیش آزار می‌دیدند باظرافت و بیان خاص دانشجویانه خود، همین درندگان توی حجره را گرگان شهر می‌خواندند.^{۲۱} نه آخر اسم شهر گرگان بود؟ آب شهر نیز باطبع غریبان سازش نداشت. در بین مسافران غالباً گفته میشد که آب جرجان غربا راهلاک می‌کند.^{۲۲} خراسانی‌ها مخصوصاً از این آب و هوا لطمه می‌دیدند، رنجور می‌شدند، فرار می‌کردند یا می‌مردند. متلکسازان می‌گفتند در جرجان تا نجاری چشمش به يك خراسانی بیفتد برایش تابوت درست می‌کند.^{۲۳} دگر گونی هوا که گاه در طی يك روز هم گرمای تند پیش می‌آمد و هم سرمای سخت مخصوصاً برای مسافران کم مایه که پناهگاه کافی نداشتند مایه تهدید بود.

نازه واردان که ازین هوای ناسازگار خسته می‌شدند. اگر در مدرسه ها بودند، غالباً اشعاری را که شاعران قدیم در باب این آب و هوای ناسازگار گفته بودند انشاد می‌کردند. چنانکه وقتی شعری را که صاحب ابن عباد، يك وزیر باحشمت و دستگاه دوران دیالمه در شکایت ازین آب و هوا گفته بود^{۲۴} می‌خواندند و دست بدست می‌دادند احساس آراهمی می‌کردند و گویی ازینکه حتی يك وزیر محتشم گذشته را هم در مقابل این هوای ناهنجار کمتر از خود زیبون و ناخرسند نمی‌دیدند خاطرشان خشنود میشد.

طالب علمان جوان دلشان بیشتر بمجالس درس خوش بود و به دوستیهای بی‌خلل. در جرجان، در آن روزگاران، هم مدرسه متعدد بود هم خانقاه. این جرجانیان با وقار و جوانمردی^{۲۵} که در بکر آباد بیشترشان، از

صنعت ابریشم و در استر آباد از کسب و تجارت گذران می کردند و تقریباً همه جا یکدیگر را با نامهای پروقار و شکوهمند مثل ابونعیم ابوالصادق، و ابوالریع صدا می زدند^{۲۶}، بمجالس وعظ که در آن زمان ها تذکیر خوانده میشد باشوق و ارادت حاضر میشدند. مجالس وعظ آنها بیشتر به فقیهان و اهل روایات اختصاص داشت^{۲۷} خانقاه های صوفیه نیز آ نمایه شور و جذبه داشت که از سالها پیش کسانی را از نیشابور و طوس و سایر شهرها بدیدار و زیارت مشایخ خویش جلب کند.

شافعی های شهر که ابو حامد جوان بسبب وحدت در مذهب، خویش را با آنها منسوب می دید تحت هدایت و رهبری خانواده اسماعیلی بودند. این اسماعیلی ها که بنام يك نیاى نام آور خویش بدین نسبت شناخته می شدند در جرجان از لحاظ ثروت و نفوذ نیز پایه بس عالی داشتند خانواده آنها فقهای بزرگ بشهر داده بود و مجالس درس و بحث آن ها در مسجد صفاران طالبان فقه را از اطراف جلب می کرد. حتی سالها قبل صاحب بن عباد وزیر نام آور، از فقیهان این خانواده با تعظیم و تحسین بسیار یاد کرده بود و آنها را مایه فخر جرجان شمرده بود^{۲۸} فقهاء این خاندان با وجود قدرت و ثروت، حتی در کار تجارت هم دست داشتند چنانکه بعضی وقتها نیز کالاهای بازرگانشان به اصفهان و باب الابواب می رسید^{۲۹} جرجان درهمه چیز سنگینی سایه آنها را بطور نمایانی حس می کرد. البته ابونصر اسماعیلی که شهرت و آوازه بحث و درس او مخصوصاً در قلمرو غزنویها انتشار داشت در این هنگام سالها بسود که مرده بود (م ۴۰۵ ه ق) اما درین رجال این خاندان فقهای دیگر هنوز مجالس بحث و درس داشتند.

درین سالها که ابوحامد به جرجان آمده بود يك فقيه بزرگ این خانواده ابوالقاسم اسماعیلی (م ۴۷۷) شهرت و آوازه داشت. وی گذشته از جاه و حشمت که داشت بخردمندی، جوانمردی، وفروتنی نیز موصوف بود. هم فتوی می داد و هم درس بعلاوه اهل فقه و حدیث هر دو بود. ازینها گذشته در نظم و ثن نیز دستی قوی داشت^{۳۰}. غیر از وی در جرجان فقیهان دیگر هم مجالس درس برپا می کردند و ابوحامد و طالب علمان از حوزه های دیگر هم ناچار بی بهره نمی ماندند. ابوحامد از درس فقیه خاندان اسماعیلی استفاده کرد و با وجود خردسالی مثل طالب علمان سالمندر، تعلیقه یی نیز از تقریر استاد فراهم آورد که اولین قدم وی بود برای تألیف کتاب. علاقه به جزئیات مسائل فقه و به موارد اختلاف فقیهان ذهن ابوحامد را در طی تقریر استاد و در ضمن مباحثه با طالب علمان دیگر غالباً سخت مشغول می داشت: فقیهان خانواده اسماعیلی، غیر از فقه شافعی در فن خلاف هم که در اختلافات فقه حنفی و شافعی بود دست قوی داشتند و ابوحامد از همین بحثها یادداشتهای خوب برداشته بود.

از همین سال ها که ابوحامد هنوز بیست سال هم نداشت شوق به تفکر و تحقیق، مثل يك عطش روحانی، در سراپای وجودش موج میزد و او را درین سالهای مرموز بلوغ بسوی نوعی شك میراند یا نوعی حیرت. در جرجان نیز مثل طایران و طوس اختلاف در عقاید، مردم را بسختی بایکدیگر به ستیزه و امید داشت. کدام طبع حقیقت جویی بود که از کودکی با اندیشه دین و خدا آشنایی یافته باشد و يك لحظه از روی کنجکاوی در منشأ این اختلافها تأملی نکرده باشد؟ اختلاف بین

شیعه و سنی يك ماجرای کهنه بود، در باب خلافت، شیعه در باب ابوبکر و عمر و عثمان سخنها داشت و بعد از پیغمبر دخالت مسلمانان مدینه را در انتخاب خلیفه ناروا می‌شمرد. چنین طرز فکری، طبیعی بود که عامه اهل اسلام را نسبت به شیعه بدگمان سازد و بین آنها جنگ و تفرقه پدید آورد. اما در بین اهل سنت نیز اختلاف بسیار وجود داشت. این اختلاف در جرجان نیز مثل خراسان از بهانه‌های جزیی بوجود می‌آمد اما بعضی اوقات بجاهای باریک می‌کشید / حنفی‌ها که بیشتر بحمايت حکام و امیران سلجوقی پشت گرم بودند با شافعی‌ها اختلافشان، بر سر ماییل مربوط به فروع بود. اینکه شافعی شیوه استنباط بوحنیفه را در احکام فقه نپسندیده بود راه یاران آنها را حدامی کرد. در نظر ابو حامد بعد از چندین نسل که از عهد بوحنیفه و شافعی می‌گذشت این مسأله دیگر نمی‌بایست بهانه‌یی باشد برای اختلاف. اما در جرجان کمتر اتفاق می‌افتاد که مدتی بگذرد و دو فرقه برای جنگ و ستیز خویش بهانه‌یی تازه پیدا نکنند. وقتی بر سر يك شتر قربانی دو فرقه بخون هم تشنه میشدند بسا که فرجام کار به ناسزاگویی می‌کشید. در حق بوحنیفه و شافعی، بعد هم خونریزی و بیرسمی در دنبالش بود.

خونین‌تر از ماجرای حنفی‌ها و شافعی‌ها داستان اختلاف اشعریها و کرامیها بود. این دیگر يك اختلاف عمیق بود، کلی نه جزیی، راجع به اصول نه مربوط به فروع. اشعریها که ابو حامد بی‌آنکه هنوز شاید بقدر کافی با استدلالشان آشنا باشد مثل بیشترینه شافعی‌های عصر عقیده آنها را می‌ورزید مدت‌ها بود که معتزله را با بحث و حجت یا با جبر و غلبه از میدان بیرون کرده بودند اما اکنون رقیب و مدعی بزرگ

آنها حشویه بودند مخصوصاً کرامیها .

درین زمان کسانی را که به تشبیه و تجسیم گرایش نشان می دادند حشویه می خواندند^{۳۱} و از آنمیان کرامیها که پیروان محمد بن کرام سیستانی (م ۲۵۵) زاهد و صوفی قدیم خراسان بشمار می آمدند از عهد سامانیان باز در خراسان کسب نفوذ کرده بودند . در عهد غزنویها، يك تن از رؤسای آنها نامش ابوبکر بن محممشاد چنان شهرتی یافته بود که گویند سبکتکین غزنوی بمذهب آنها گروید و پسرش محمود غزنوی نیز يك چند به آنها گرایش یافت .

در اوایل روزگار غزنویان تعداد کرامیها در نیشابور بر بیست هزار تن بالغ میشد و با آنکه در ادوار بعد پاره یی سختگیریها سبب شده قدرت و نفوذشان در خراسان کاستی گیرد باز در این سالها تعداد آنها آن اندازه بود که در هنگام بروز اختلاف بین آنها و پیروان سنت - حنفی ها و شافعی ها - نزاع سخت درگیرد : شهر جنگ^{۳۲} .

اگر غزالی جوان در طوس هنوز چیز زیادی ازین ستیزه ها ندیده بود از احوال نیشابور که طوس از توابع آن بشمار می آمد خبر داشت و در جرجان نیز انعکاس این برخوردها و تعصبها را در مباحثات اهل مدرسه غالباً درمی یافت. آنچه در این مباحثات اهل مدرسه بیشتر توجه ابو حامد را جلب می کرد، مشاجرات مربوط به عقاید بود - عقاید معتزله کرامیه ، و اشعریه .

بر خلاف معتزله که خدا را حتی از صفات نفسانی نیز منزّه می دیدند کرامیها صفات جسمانی نیز - آنگونه که در قرآن ظاهراً تنها از راه مجاز یاد شده بود - بوی منسوب می داشتند . خدای آنها بر خلاف خدای

معتزله که تقریباً هیچ وصف و صفت نداشت خدایی بود که از دست و چشم و گوش وی نیز صحبت می‌شد و این چیزی بود که برای اشعریها نمیتوانست مقبول باشد.

این مشاجرات غالباً در زیر رواق مدرسه اوج می‌گرفت اما در خارج از مدرسه هم يك بر خورد جزئی، در بین منافع پیشوایان دو دسته کافی بود که این اختلاف لفظی اهل مدرسه را تبدیل کند به يك نزاع خونین. برای عوام که مذهب را نیز مثل هر يك از تقالید کهن، مایه‌یی برای تعصب و تفاخر می‌یابند بر خورد های عادی هر لحظه ممکن بود به اختلافات منتهی شود و خونریزیها. مگر در همین سالهای کودکی و پیش از ولادت وی تحريك عميد الملك کندری وزیر سبب نشد که بین حنفی ها و اشعریها اختلاف سخت پدید آید، عده‌یی از علماء در دنبال آن از خراسان جلای وطن شوند، عده‌یی بسبب اعتراض بحکومت به حبس می‌افتند و کار به شورش عام بکشد؟^{۳۳} در همین جریان نیز نظیر این ماجراها هر روز روی می‌داد و هیچ چیز تازه‌گی نداشت.

(در خارج از حوزه درس فقه و حدیث نکته‌یی که بیش از هر چیز خاطر ابوحامد را مشغول می‌داشت همین اختلافات مذهبی بود. منشأ این اختلافات چه بود، و چگونه می‌توان بیرون از تقلید و تعصب حق را از باطل باز شناخت؟ خار خار این اندیشه، درین سالهای قبل از بیست سالگی برای ابوحامد طوسی يك مایه دلنگرانی بود. از وقتی خود را می‌شناخت کوشیده بود از اسرار عقاید خلق سر در بیاورد و سالها این کوشش نومیدانه اندیشه وی را مشغول می‌داشت. درین مدت با کنجکاوی و دقت يك طالب علم واقعی همه جا دنبال حقیقت بود.

اگر با رفیقی ظاهری مشرب بر می خورد سعی می کرد بر آنچه وی را بمذهب ظاهری کشانده بود آگاه شود و اگر به طالب علمی باطنی می رسید می کوشید تا از آنچه وی را به مذهب باطنی راه نموده بود وقوف حاصل کند. وقتی به کسی می رسید که مشرب فلسفی داشت در صدد بر می آمد عمق فلسفه او را بشناسد و وقتی به کسی بر می خورد که اهل کلام بود میخواست از آنچه وی بامستدلال و حجت دریافته بود خبر بیابد. اگر مردی صوفی می دید از حاصل کارش می پرسید و اگر زندقی می یافت از آنچه وی را نسبت بدین و شریعت گستاخ می داشت سؤال می کرد.^{۳۴}

تقلید صرف و پیروی از اقوال و عقاید دیگران رفته رفته در نظر ابو حامد کاری می آمد نامعقول و بی حاصل. عطش پایان ناپذیری که در درونش زبانه می زد فقط به حقیقت خرمند می شد، به آن حقیقت که جای تردیدی در آن نباشد. عقده‌یی که بنام حقیقت و یقین در روح وی بوجود آمده بود، مربوط به ایمان بود. ایمان قلبی - نه مربوط بمعرفت جهان. بارها از خود می پرسید که آیا در آنچه تعلق به ایمان قلبی دارد از اعتقاد اهل تقلید هیچ اطمینان حاصل تواند شد؟ درست است که انسان به آیین پدران خویش تسلیم است اما از آنچه بتقلید و میراث دریافته است چه یقین قطعی دست خواهد داد؟ نه آیا آنکس که ترسازاده است جز به آیین پدر نمی رود و آنکه در خانه يك جهود بر آید جز بکیش جهودان نمی گراید؟^{۳۵} درین صورت که می داند که فطرت را چگونه باید شناخت و چگونه باید این تقالید مرده ریگ را بدور انداخت تا آن یقین که به فطرت تعلق دارد حاصل تواند شد؟

این اندیشه‌ها در گیر و دار بحر انهای رؤیا انگیز سالهای بلوغ ابو حامد

را در پنجه خویش می فشرد و آنچه مایه آرام وی میشد دوستی ها بود و پیوندهای اهل مدرسه. در مدرسه، در حوزه های درس، و در بازار و مسجد همه جا آشنای تازه می یافت و هر لبخند آشنایی که بر چهره یی می شکفت نسیمی بود که غبار غربت و تنهایی را از خاطر وی می زدود. درین اهل مدرسه و در خارج از آن آشنایان می یافت و دوستان.

يك تن از آن جمله ابراهیم شباك بود که رشته محبتی بی خلل ابوحامد را در تمام عمر با وی پیوست. این دوست جرجانی چند سال بعد هم در نیشابور با وی همراه بود و هم بعدها در سفرهای بغداد و شام. شاید در حوزه درس و در حجره مدرسه هم گه گاه با او شريك و همراه بود. البته خارج از حوزه درس نیز ابوحامد آشنایان داشت که بعضی از آنها از وی سالها کلاقر نیز بودند. لامعی، شاعر جرجان که درین سالها اشعار در مدح شاه و وزیر می سرود شاید در همین روزگاران با طالب علم جوان آشنایی یافت اما آیا بعدها آن اندازه زیست که تا به قول تذکره نویسان^{۳۶} در وجود این فقیه جوانی که بیش از بیست سال از وی جوانتر بود مرشد و استاد خویش را یافته باشد؟ بنظر بعید می نماید. روزهای پر مشغله درس و بحث جرجان خیلی زود گذشت و ظاهراً خیلی زودتر از آنچه گمان می رفت ابوحامد از گرگان ملول شد. آیا حوزه درس اسماعیلی ها را چندان مطلوب ندید یا هوای جرجان را ناسازگار یافت؟ شاید درین اوقات هوای وطن و خویشان خاطرش را برمی انگیخت و شاید نیز ورای قیل و قال اهل مدرسه، فراغتی می خواست تا در باره آنچه ذهنش را مشغول می داشت بیندیشد هر چه بود يك روز جرجان را با تمام خاطراتش ترك كرد، مختصر کتاب و یادداشت خود را

برداشت و بقصد طوس با کاروان خراسان براه افتاد.

(در آن شور و شوق جوانی، این مسافرت شاید چندان برای وی اهمیت نداشت اما يك حادثه باعث شد که ابو حامد همه عمر آن را فراموش نکند. در راه، کاروان وی دچار دزدان شد و رخت و کالای مسافران بغارت رفت. در واقع جرجان از جانب صحرا متصل به بیابانی بود که به ولایت خوارزم منتهی میشد. از همین بیابان خوفناک بسی فریاد بود که ترکان خوارزم و شاید رهنمایان دیگر بحدود جرجان و خراسان تاخت و تازمی کردند^{۳۷} و مخصوصاً هر وقت فرمانروایان جرجان دل مشغولیهایی داشتند دزدان درین نواحی دستبرد می زدند و کسی نیز متعرض آنها نمی شد. در بین آنچه از رخت و کالای ابو حامد به غارت رفت تعلیقه‌یی بود پاره‌یی یادداشت‌ها که وی از درس فقیه اسماعیلی برداشته بود.^{۳۸} طالب علم جوان اگر از تمام رخت و کالایی که دزدان از وی برده بودند می توانست صرف نظر کند ازین تعلیقه نمی توانست. دبال دزدها براه افتاد، سالار دزدان وی را تهدید کرد که بازگردد. طلبه جوان با اصرار و التماس از وی خواست که یادداشت هایش را پس بدهد و افزود که آن کاغذ پاره‌ها تمام اندوخته من و حاصل درس خواندن چندین ساله من است و هیچ فایده‌یی هم برای دیگران ندارد.

بدون شك وقتی ابو حامد با این همه اصرار و زاری از دزدان میخواست که این تعلیقه‌ها را باو پس بدهد نمی دانست که چند سالی بعد آنقدر یادداشت و رساله و کتاب خواهد نوشت که نام این تعلیقه در فهرست آثار او بی نشان خواهد شد؛ اما سالار دزدان که مثل بسیاری رهنمایان بیابانی دیگر در آن روزگاران فقیهان و طالب علمان را بچشم رقیبان خوشبخت

شهر می‌خویش می‌دیدند، با خشونت رندانه شانه‌ها را بالا انداخت و به طعنه گفت درین صورت، دیگر علمی برایت باقی نمانده است، این چه علمی بود که دزد توانست آن را از تو بر باید؟

با اینهمه دزد تعلیقه را بطالب علم جوان پس داد. اما غزالی ازین جواب باندیشه فرورفت. پیش خود فکر کرد علم اگر فقط در تعلیقه‌ها باشد و در جان و دل دانشجو راه نیافته باشد، چه فایده‌یی تواند داشت؟ درین اندیشه، بخاطرش گذشت که شاید سر نوشت، این دزد رهن را بر سر راه من فرستاد تا مرا در کار علمی بدرستی راهنمایی کند؟ باید در رسیدن بطوس نشست و این یادداشت‌ها را طوری بخاطر سپرد که اگر باز، یکبار دیگر دزدی به کاروان بزند از تمام اندوخته خویش محروم نشوم.

در حقیقت دزدی که بی پروا راه را بر مردم می‌بست، داریابی آنها را غارت میکرد و اگر لازم میشد حتی از ریختن خونشان هم دریغ نداشت درس جالبی بوی داده بود که از لحاظ تأثیر و نفوذ فایده‌اش از تمام آنچه در جرجان آموخته بود کمتر نبود. در بازگشت بطوس پاره‌یی از عمر طلبه جوان صرف اینکار شد که یادداشت‌های جرجان را حفظ کند اما سال‌ها بعد هر وقت با دوستان و معاشران خویش ازین خاطره صحبت می‌کرد آن را مثل یک درس عبرت تلقی میکرد. ماجری را، هم خواجه نظام‌الملک، وزیر بزرگ عصر از وی شنید و هم شاگرد جوان وی اسعد میهنی آنرا از زبان استاد خویش بیاد داشت^{۳۹}

بدینگونه، ابو حامد در حالی که هنوز شاید بیست سال هم از عمرش نمی‌گذشت به طوس بازگشت؛ اما راه خود را یافته بود و میدانست که آنچه می‌جوید تاچه حد دشوار و تاچه اندازه دست‌نیافتنی است:

حقیقت، حقیقت دینی. آنگونه که از زبان خود وی نقل کرده‌اند در این بازگشت ابو حامد سه سال در طوس اقامت کرد. درینصورت می‌توان پنداشت که صرف نظر از حفظ و تکرار یادداشتهای جرجان در بعضی حوزه های درس فقه، حدیث، یا کلام هم شرکت جسته باشد. بعلاوه با آن شوق و علاقه‌یی که وی به بررسی مذاهب و ادیان داشت شاید از محضر ابوالمظفر اسفراینی (م ۴۷۱) نیز که سالهای پایان عمر خود را در طوس می‌گذرانید^{۴۰} استفاده کرده باشد.

در همین سالها بود که شاید با ابوبکر نساج؛ صوفی نام آور طوس پیوند آشنایی یافت. درست است که خارخار شك و حیرت که در دلش ریشه داشت نمی‌گذاشت که ابو حامد خود را یکسره تسلیم تصوف کند اما بعدها از صحبت این شیخ همواره با اخلاص یاد می‌کرد و با ارادت. يك طالب علم جوان که در خانه پدری نیمه صوفی بار آمده بود در حمایت سرپرستی صوفی تربیت یافته بود، با آنکه به صحبت يك شیخ بزرگ صوفی رسیده بود چنان گرفتار وسواس حیرت بود که برایش ممکن نبود خود را یکسره تسلیم تصوف کند. از اینها گذشته این تسلیم تمام عقده‌هایی را که ابو حامد در باب حقیقت در دل داشت ناگشوده می‌گذاشت آنچه دلش میخواست البته فقه بود و تبحر در احکام شریعت. اما آنچه می‌طلبید عبارت بود از جستجو در اصول عقاید، در کلام، که آنرا در نیشابور نشان می‌دادند، در حوزه درس امام الحرمین.

۲

درس امام الحرمین

ر آوازه درس امام الحرمین و شهرت مدرسه نظامیه نسابور ابو حامد را در ظوس آسوده نگذاشت . بیش از چند سال از مسافرت جرجانش نگذشته بود که باز خیال مسافرت در خاطر وی قوت یافت . سرانجام با چند تن از طالب علمان دیگر راه نسابور را پیش گرفت . آرزوی آنکه در فقه تبحر بیابد تمام عرصه رؤیاهای جوانی وی را تسخیر کرده بود اما ورای جاه و مکنتی که با عنوان فقیه بوی عرضه میشد دلش در بند وسوسه حقیقت جویی بود . آن عطش روحانی که پیش از بیست سالگی در وجودش التهاب داشت وی را در باب معرفت، در باب حقیقت، و در باب کیمیایی که سعادت نام داشت سخت به اندیشه و تکاپومی افکند . آیا در محضر امام الحرمین که ورای تبحر در فقه و اصول متکلم و محقق نیز بود عقده های او گشوده نخواهد شد ؟ درین صورت ابو حامد شاید می توانست از خیام فیلسوف نسابور گشادکار خود را بجوید یا دریام صوفیان شهر از آنچه گمشده خویش می شناخت نشانی گیرد .

نشابور درین زمان مرکز بزرگ علم و معرفت بود. شهر، بزرگ بود بامساجد و خانقاه‌های بسیار. بعلاوه برخلاف جرجان هوایی خوش داشت که نشابور بها درهمه خراسان به آن می‌نازیدند. بازارهای وسیع، خانه‌های فراخ، و باغ‌های دلگشا رنگ و جلوه خاصی به شهر می‌داد.^۲ میوه‌های گونه‌گون که تقریباً در سراسر سال فراوان بود^۳، نیز شاید از جمله مزایایی بود که طالب علمان جوان را باین شهر جلب می‌کرد. چنانکه مغناطیس روحانی عمده‌یی که اینهمه طالب علمان شافعی را به این شهر می‌کشانید غیر از درس امام الحرمین جوینی، درین هنگام مخصوصاً فراوانی مدارس و وجود نیکوکاران و توانگرانی بود که با اوقاف و خیرات خویش زندگی را برای طالبان علم و برای جوانان فقیر و غریبی که جهت دانش اندوزی باین شهر می‌آمدند ممکن میساخت. تجارت شهر رونق داشت، و صنعتگران آن بمهارت مشهور بودند.^۴

بعضی انواع پارچه‌های کتان و ابریشم که از نشابور صادر میشد همه جا مرغوب تلقی میشد و مطلوب^۵. در بین بازرگانان و پیشه‌وران شهر عده زیادی اهل تصوف بودند که شوق و علاقه‌یی بسیار به احوال و مقامات صوفیه نشان می‌دادند. بعضی بازرگانان حتی به فقه و حدیث علاقه داشتند و گرفتاریهای بازار آنها را از درس فقه یا اشتغال به حدیث باز می‌داشت.^۶

حتی رئیس نشابور، ابوالفتح عبدالرزاق که از یک خانواده نامدار و توانگر بود خود مجالس داشت برای اهلاء حدیث. پدرش منیعی که چند سالی پیش در گذشته بود (۴۶۳) نیز علاقه‌یی با اهل علم نشان می‌داد و در دستگیری محتاجان شوق تمام داشت. در قحطی که در خراسان روی داده بود در هر روز بیش از هزار من نان بین مردم تقسیم کرده بود^۷، و مسجد

جامع منیعی که اوساخته بود سالها از حیث عظمت و وسعت برای نشاوریها مایه افتخار بود.

حنفی‌ها با آنکه مدرسه سلطانی و مسجدهای متعدد داشتند بعد از فتنه عهد عمیدالملک دیگر حیثیت و نفوذ خود را در شهر از دست داده بودند. با آنکه هنوز گه گاه بین دسته‌های مذهبی اختلاف روی می‌داد فقها و صوفیه همه جا در شهر محترم بودند و محبوب.

تاریخ نشابور در واقع یک فهرست طولانی بود از نام عده زیادی فقها و محدثان شافعی که شهر بوجود آنها می‌نازید. بعلاوه مدرسه نظامیه که خواجه نظام‌الملک درین شهر برای امام الحرمین ساخته بود^۸ آنجا را یک مرکز بزرگ کرده بود برای فقه شافعی. سالها بود که امام الحرمین درین مدرسه تدریس می‌کرد و شهرت و آوازه او از تمام خراسان و حتی از جرجان و عراق نیز طالبان علم را به نشابور جلب می‌کرد.

برای ابو حامد که تمام وجودش تشنه معرفت بود، درس امام الحرمین در نظامیه نشابور تحقق تمام رؤیاها بود. در واقع درس تنها به فقه شافعی منحصر نمی‌شد. علم خلاف که نیز قسمت عمده‌یی از بر فائده تدریس او را تشکیل می‌داد به وی مجالی می‌داد تا فقه سایر مذاهب را نیز بررسی کند. چنانکه بحث درباره اصول، درباره طرق استنباط احکام، و مسایل راجع به قیاس و علت که در آن مطرح میشد فرصتی پیش می‌آورد برای بررسی آنچه می‌توانست منطق فقها خوانده شود. همچنین تحقیق در اصول عقاید - که کلام خوانده میشد - صحنه برخورد بین آراء گونه‌گون بود و پلی بین شریعت و فلسفه.

در حوزه درس امام الحرمین کسانی از طالب علمان که مورد توجه

استاد میشدند با همه این مباحث سر و کار داشتند. شاگردان گزیده تقریباً روز و شب، گاه و بیگاه در محضر استاد امام حاضر میشدند و در هر مسأله‌یی فرصت بحث داشتند و فرصت استفاده برای ابو حامد که «حقیقت» مثل «يك عقده روحی» تمام وجودش را تسخیر کرده بود، هیچ چیزی از این حوزه درس مطلوب‌تر نبود. همچنین محفل امام الحرمین حالی و شوری داشت که شاید در مجلس فقهای طوس و جرجان نظیر آن حاصل نمی‌شد. خود استاد چنان شوقی به آموختن داشت که درین سالهای آخر عمر يك تن نحوی را - نامش ابوالحسن مجاشعی - که به نیشابور آمده بود، هر روز بخانه می‌برد و همچون طلبه‌یی تازه کار پیش او درس ادب می‌خواند.^۱ چنین عشقی که امام به علم داشت پیداست که چه شور و آتشی در طلاب جوان برمی‌انگیخت و استعدادهای پنهانی آنها را چگونه می‌شکفانید.

امام الحرمین با آنکه خود فقیه و متکلم بود نسبت به عالم عرفانی نیز علاقه نشان می‌داد. عموی وی ابوالحسن علی بن یوسف که در نیشابور معروف به شیخ الحجاز بود و در سال ۳۶۳ وفات یافت خود صوفی بود و کتابی هم در تصوف تألیف کرده بود بنام کتاب السلوة^{۱۱}. بعلاوه امام الحرمین خود از ابوسعید ابوالخیر صوفی میهنه کرامات نقل می‌کرد و مثل مریدان شیخ می‌کوشید تا نشان دهد که ابوسعید اندیشه‌های مردم را از چهره‌ها می‌خواند و از اسرار دلها خبر می‌داد.^{۱۲} خود وی نیز مثل شیخ ابوسعید، شور و جذبه‌یی عارفانه داشت. چنانکه گاه از يك بیت شعر یا يك اندیشه مؤثر بگریه می‌آمد و شبها وقتی در مجلس وی از صوفیه و از حالهای قوم سخن می‌رفت کلام وی تأثیر دیگر داشت و بسا که حاضران را بگریه می‌آورد.^{۱۳}

اما شبها اگر مجلس وی شور و درد عارفانه داشت روزها دقت و خشونت عالمانه بر آن چیره بود . امام الحرمین در مناظره - راجع به مسایل مربوط به فقه یا کلام - مخصوصاً چالاک و گستاخ بود . وقتی با دانشمند آوازه گری که از راه می رسید به مناظره می نشست قدرتی که در استدلال داشت و مهارتی که در متقاعد کردن طرف به خرج می داد ، مایه تحسین و اعجاب حاضران میشد . بعضی اوقات حاضران مجلس ، که بیشتر شاگردان و مریدان وی بودند ، چنان از پیروزی که وی در طی این مناظره ها بر حریف ، می یافت بشور و هیجان می آمدند که طرف را بسختی ناراحت می کردند . يك دانشمند که در نیشابور پیش وی سپر انداخت وقتی بعدها در اصفهان بروی غلبه یافت برای سرزنش و آزار بوی گفت : پس سگهای گزنده ات کجاست ^{۱۳} ؟

با این همه ، رفتار وی نسبت به علمایی که در سر راه وارد نیشابور میشدند غالباً مؤدبانه بود و آمیخته با احترام . ابواسحق شیرازی استاد نظامیه بغداد وقتی بعنوان فرستاده خلیفه - مقتدی بالله به خراسان آمد در بیرون نیشابور امام الحرمین وی را پیشوا زکرد ، غاشیه مرکبش را بر دوش کشید و مثل يك چاکر پیشاپیش وی حرکت می کرد . با وی نیز ، در محضر وزیر نظام الملك بمناظره نشست ^{۱۴} . اما این مناظره در حقیقت بقصد آن بود که طالب علمان نیشابور فرصتی یافته باشند برای استفاده از امام ابواسحق .

وقتی این استاد بزرگ بغداد به خراسان آمد (۴۷۵) ابو حامد بیست و پنج ساله بود و احترام فوق العاده ای که تمام خراسان به يك فقیه و يك استاد بزرگ عصر عرضه کرد ، می بایست در روح جوان وی تأثیر

فوق العاده کرده باشد. درین سفر ابواسحق با عده‌یی از اعیان بغداد و بعضی علماء همراه بود. از شاگردانش ابو عبدالله طبری^{۱۵}، فخر الاسلام شاشی، و ابن قنّان^{۱۶} که همه از نام آوران عصر بشمار می آمدند با وی همراه بودند. خود وی مردی بود گشاده روی، خوش محضر و بی تکلف. در مناظره قدرتی کم مانند داشت و در طی گفت و شنود اشعار و حکایات شیرین و دلاویز نقل می کرد. در نیشابور مردم احترام فوق العاده‌یی نسبت به وی نشان می دادند. از آنکه وی گذشته از سفارت خلیفه، بعنوان فقیه و زاهدی گرانمایه نیز نام و آوازه داشت.

این استقبال گرم را در ایران، همه جا، در طی راه نسبت به وی اظهار کرده بودند. در هر شهر که رسیده بود مردم با زن و فرزند به پیشوازش آمده بودند، رکابش را بوسیده بودند و حتی خاک پای امزش را نیز برای تبرک برده بودند^{۱۷}. در خراسان ملک شاه و نظام الملک در حق وی احترام فوق العاده بجا آوردند. مسافرت او بخراسان یک پیروزی بزرگ فقها تلقی شد. احترام و علاقه‌یی که عام و خاص نسبت به او نشان می دادند حاکی از آن بود که قدرت علم، خیلی بیش از قدرت پول و زور دلهای خاضع می کند.

ابوحامد که درین هنگام از شاگردان برجسته امام الحرمین بشمار می آمد، ازینکه در وجود وی و وجود استاد خویش علم را تا این حد مورد احترام و تکریم می دید، شوق و هیجانش می افزود. این کلام ابواسحق نیز که امام الحرمین را امام امامان خوانده بود^{۱۸}، و بشاگردان و علمایی که حاضر بودند گفته بود ازین امام استفاده کنید که نزهت روزگارست^{۱۹}، حیثیت امام الحرمین را در چشم ابوحامد و دوستانش، از آنچه بود بی شک

خیلی بالا نمی برد. شاگردان به چنین استادی افتخار می کردند. گفته می شد که شیخ الاسلام ابو عثمان صابونی - امام و فقیه بزرگ خراسان - نیز سالها پیش وقتی کلام امام الحرمین را شنیده بود در حق وی دعا کرده بود و وی را «قره العین» اسلام^{۲۰} خوانده بود.

ابو حامد با شوق و ارادت در طی سالهای نشابور ازین قره العین اسلام بهره برد. نه فقط در درس فقه و خلاف از وی استفاده می کرد، از مجالس مناظره، و از درس کلام، و عقاید وی نیز با لذت و دقت فایده می جست. با مایه بی که از طوس و جرجان همراه آورده بود و با شوق و علاقه بی که بدرس فقه داشت باندك مدت درین کار بین شاگردان امام سرآمد گشت. چنانکه در کلام وجدل نیز مهارت بی مانند یافت و درس استاد را گه گاه - بعنوان مُعید - برای شاگردان دیگر بازگو می کرد و حتی شاگردان امام الحرمین بعضی کتابها را نزد وی می خواندند^{۲۱}. علاوه، با یاران دیگر، با کسانی که دعوی برتری داشتند، مناظره می کرد و غالباً همه جا بر آنها غلبه می یافت. امام الحرمین چنانکه رسم بود شاگردان را در مناظره آزادی می داد و این مناظره قدرت و استعداد آنها را پرورش می بخشید.

درین ایام ابو حامد بر بیشتر همگان خویش برتری داشت. در حوزه درس امام الحرمین که نزدیک چهارصد طلبه در آن حاضر میشد این جوان طوسی انگشت نما بود. اینجا نیز تا حدی مثل جرجان وی را در ضمن خطاب غزالی می خواندند. نه آخر پدرش يك غزال طوسی بود؟ شاید ازینکه یاران، پیشه محقر پدرش را دایم با نام وی فرین سازند چندان خرسند نبود و غرور طبع جاه طلب و جوان وی از آن آزرد

میشد. حتی اعقاب او سالها بعد میکوشیدند وی را به غزاله منسوب دارند: قریه‌یی مجعول یا فراموش شده در اطراف طوس که هیچ کس نمی‌دانست کجاست.^{۲۲}

با اینهمه نام غزالی بزرگ - ابوحامد احمد - که خویش پدرش بود، این غرور ابوحامد جوان را نوازش میداد. ازین گذشته، خاطره پدرش نیز برای وی دلنواز بود. زهد و پارسایی وی که آشنایانش هنوز آن را بیاد می‌آوردند، آن مایه بود که نام وی - و حتی نام پیشه حقیر وی - در خاطر طالب علم جوان حر رضایت برانگیزد یا خود حس غرور. درین صورت چه اهمیت داشت که در نام وی حرف‌ها را به تشدید بخوانند یا نخوانند؟^{۲۳} هر چه بود همدرسان که بعضی وی را ابوحامد میخواندند و بعضی غزالی، نسبت بوی بدیده احترام می‌نگریستند و حتی عده‌یی از آنها در درس و مباحثه از وی استفاده می‌کردند و بیانش را جذاب و دلپذیر می‌یافتند.

ابوحامد در همان حال که به مطالعه و تحصیل اشتغال داشت از اندیشه تألیف نیز غافل نبود. چنانکه از بعضی سخنان امام الحرمین و پاره‌یی اندیشه‌های خویش در همین ایام مجموعه‌یی درست کرده بود بنام المنخول من تعلیق الاصول. این کاری بود که خود امام الحرمین هم نظیر آن را در جوانی در مورد اقوال استاد خویش انجام داده بود و غزالی نیز يك بار دیگر این کار را در مورد درس فقیه اسماعیلی کرده بود. در جرجان. این بار، با آنکه کتاب را به استاد و تقریر او نیز منسوب کرده بود میگویند کار وی نزد استاد چندان پسندیده نیامد. امام الحرمین اشتغال وی را به تألیف و یا تدوین این کتاب را که بیشترش مجموعه تقریرهای خود

وی بود نپسندید و وقتی کتاب منخول را ملاحظه کرد، بالحنی که ظاهراً خالی از اعتراض نبود گفت در تعریف آن: زنده زنده مرا دفن کردی چرا صبر نکردی تا من بمیرم^{۲۴}؟ گویی استاد امام از الهام قلبی خویش می-دانست که نویسنده این کتاب کم اهمیت نام او را در سایه خواهد افکند. با این حال ممکن است ناخرسندی امام الحرمین از نشر این سخنان بسبب آن بوده است که نمی خواسته است سخنان وی در حق ابوحنیفه رنجش حنفی ها را تجدید کند. اما ممکن است امام الحرمین چنانکه در طبع انسانی هست پنهانی نسبت باین شاگرد خویش که در وجود او همه چیز ظهور یک استعداد تازه را نوید می داد احساس رشک و رزی هم کرده باشد. گویی این امام خراسان نمیتوانست طلوع پیش از وقت يك شاگرد خویش را - که در حوزه درس وی تمام چشم ها باو دوخته بود - بآسانی تحمل کند. خاصه که همدرسان ابو حامد نیز پاره بی وقتها خاطر استاد را نسبت بوی نگران می کردند. بعلاوه غزالی، طبعی پرمدها و فزونی جوی داشت که هر چه بالا می رفت چیزی برتر از آن می جست و دایم انتظار تحسین و اعجاب داشت - حتی از استاد. می گویند يك بار از استاد رنجید که چرا او را «فقیه» خوانده بود^{۲۵}. گویی توقع داشت که شیخ بزرگ خراسان يك شاگرد جوان را شیخ و امام بخواند یا استاد امام. با این همه امام الحرمین اگر نیز در دل ازین طالب علم پرمدها نگرانی داشت، در ظاهر نسبت باو همه جا اظهار محبت می کرد، بوجود او می نازید و او را همه جا می نواخت. ابو حامد، نیز اگر بعضی اوقات، از درس استاد رضایت خاطر نمی یافت، یا از وی دل آزاده میشد، مجلس وی را ترك نمی کرد و از درس وی بهره ها می یافت و سودها.

با آنکه در بین شاگردان امام طلبه هایی سالخورده نیز یافت میشد غزالی طوس احترام و نفوذ خاصی داشت و دوستان و مریدان بسیار . چنانکه در میان شاگردان نام آوری چون کیای هراسی، ابوالمظفر خوافی، ابوالمظفر ایوردی، و ابوالقاسم حاکمی که بعدها همه از عالمان بزرگ عصر شدند، وی بر همه برتری داشت. بعضی از اینها شب و روز با امام الحرمین بودند و درباره سر آمدان آنها امام گه گاه با غرور و محبت استادانه صحبت می کرد . يك جا وقتی صحبت از مقایسه سه تن از آنها بود، امام گفته بود : غزالی دریایی است بی پایان، کیاشیر یست دمان، و خوافی آتشی است سوزان^{۲۶} .

دوستی غزالی با بیشتر اینها تا پایان عمر دوام یافت . شاید با کیای هراسی و ابوالمظفر خوافی نوعی رقابت دوستانه نیز داشت . کیای هراسی در منظر و آواز از غزالی مقبولتر بود و در تقریر و تعبیر نیز بر او برتری داشت^{۲۷} . بعدها در نظامیه بغداد جای غزالی را گرفت اما پیش از غزالی وفات یافت ، در همان بغداد . ابوالمظفر خوافی در مناظره از ابو حامد چالاک بود و گستاخ تر . بعدها در طوس قاضی شد و پنج سالی پیش از غزالی مرد . کسانی که او را با غزالی مقایسه می کردند غالباً معتقد بودند که غزالی در تألیف و تصنیف کامیاب تر بود و خوافی در مناظره . در بین این سه یار نام آور که امام الحرمین آنها را با یکدیگر می سنجید هیچ يك شهرت پایدار غزالی را نیافت .

سایر شاگردان امام الحرمین نیز، نسبت باین غزالی طوس، رقابتهای پنهانی در دل داشتند یا دوستی های گرم . بعضی از آنها از وی جوانتر

بودند یا بهر حال از وی در حل پاره‌یی دشواریها یاری می‌جستند. دوستی با برخی از آنها سالها مایهٔ دلگرمی غزالی بود. بعضی‌شان، قریحهٔ شاعری داشتند، عربی، و شاید تا حدی شور و شوق آنها بود که ابو حامد را نیز پاره‌یی وقتها بگفتن شعر وامی‌داشت. از آنجمله ابو نصر عبدالرحیم بود، پسر امام قشیری معروف، وی که بعدها تانه سالی بعد از غزالی میزیست هر چند در نظامیهٔ بغداد عنوان واعظ نیز یافت و حتی وعظ وی تاریخی شد و شهرت بسیار یافت اما وی بیشتر بشعر و ادب معروف شد. چنانکه ابوالمظفر ابیوردی نیز، بشاعری آوازه یافت و چند کتاب هم در تاریخ و انساب نوشت.

در بین بعضی دیگر ازین یاران مدرسه، ابو حامد رقیبان عیب‌جوی یافت یادوستان جان پیوند. عبدالغافر فارسی يك تن ازین یاران بود. وی که با ابو حامد بیش و کم همسال بنظر می‌رسید نوادهٔ دختری امام قشیری بود. چند سالی در نسا بور نزد امام الحرمین درس خواند و درین میان با غزالی طوس آشنایی یافت. بعدها خطیب نیشابور شد و کتاب «السیاق» را در تاریخ نسا بور نوشت. سالهای دراز بعد از ابو حامد زیست و وقتی مرد هفتاد و هشت ساله بود. بعد از پایان روزگار امام الحرمین وی باز مکرر با غزالی برخورد و سرگذشت او را از زبانش شنید.

بادو تن ازین شاگردان امام الحرمین، غزالی دوستی بی‌خلل یافت: ابوطاهر شباك و ابوالقاسم حاکمی. با این هر دو سفرها گزید و الفت دیرینه پیدا کرد. ابوطاهر شباك جرجانی بود و شاید دوستی او با غزالی از مدرسه سفاران جرجان آغاز می‌شد. در نیشابور نیز بحلقهٔ شاگردان امام الحرمین پیوست و چنانکه بعدها ابو حامد درباره‌اش می‌گفت در جمع بین علم و

زهد کم نظیر بود. بعد از روزگار امام الحرمین نیز وی همچنان با غزالی وفادار ماند و نزدیک بیست سال با وی همراه بود و همراه او در بغداد، در شام، در فلسطین، و در حجاز نیز بارها با وی همسفر شد و حتی در سال‌های آخر عمر غزالی نیز که وی در جرجان اقامت داشت - از تشویق و تأیید غزالی برخوردار بود.

ابوالقاسم حاکمی ظاهراً یک دوسالی از غزالی هسن‌تر بود و غزالی با او بحرمت تمام می‌زیست. وی از نیشابور - و مدرسه امام الحرمین - با ابوحامد دوستی پیدا کرد و این دوستی آنها همچنان دوام یافت. در بغداد نیز با غزالی همراه بود و حتی بعدها که ابوحامد تدریس و نظامیه بغداد را رها کرد و بقصد حج بیرون آمد وی نیز در قسمتی از این سفر با وی همراه بود - و ظاهراً هم کجاوه^{۲۸}. در مسافرت فلسطین نیز وی و همچنین ابوطاهر شباک با غزالی همراه بودند. این دوستی بی‌خلل که فقط مرگ یاران رشته آن را قطع کرد^{۲۹} برای دوستان نظامیه نیشابور یک رشته پیوند روحانی بود.

صحبت یاران مدرسه غربت نیشابور را برای این طالب علم جوان که از طوس به نیشابور آمده بود و اندیشه سفر و علاقه به علم هنوز بوی فرصت تأهل نداده بود^{۳۰}، آسان می‌ساخت. با این دوستان، اوقات وی اگر نیز صرف محطالعه و مناظره نمی‌شد بسی خوش می‌گذشت. در مجلس‌های دعوت با آنها همراه بود، در تماشای باغ و صحرا از مصاحبت آنها لذت می‌برد، در مجالس وعظ و حدیث بعضی از آنها را همراه داشت و شاید در صحبت آنها به زیارت گورهای صحابه و زهاد که در اطراف نیشابور بسیار

بود نیز می رفت .

بنظر می آید که درین سالها به مجالس وجد و سماع صوفیه نیز - که از سالها پیش ابوسعید ابوالخیر در نیشابور و میهنه برپا داشته بود - پنهانی رفت و آمد داشت . درست است که ابو حامد می خواست فقیه و شیخ و امام باشد اما آن اندازه هم محدود نبود که ترش رویی و سختگیری را نیز لازمه دینداری بداند . حتی سالها بعد که عزلت و انزوای زاهدانه داشت، در سماع درست - موسیقی و آواز خالی از قصد گناه - مانعی نمی دید . اینکه در سالهای انزوای پایان عمر، از اسرار خانقاه، ازبیتها و قولهای قوالان، و از بهانه هایی که صوفیه گاه برای شاهد بازیهای خویش می آوردند، در کتابهای خویش شاهد های زنده عرضه می کرد نشان می دهد که در سالهای جوانی از رفت و آمد درین مجالس و جد و سماع خودداری نداشت . بعلاوه آن مایه ذوق هم داشت که از جذبه های روحانی موسیقی سرشار شود و تأثیر آن را در قلب و روح خویش احساس کند . در واقع تربیت صوفیانه او نیز وی را بمجالست صوفیه و به مجالس آنها می کشانید .

از روزگار شیخ ابو سعید و امام قشیری، صوفیه در نیشابور و در تمام خراسان احترام و محبوبیتی بی مانند داشتند که حتی فقهاء و مشایخ حدیث را نیز نسبت بآنها خاضع می کرد . مگر نه شیخ ابواسحق شیرازی که در همین سالها از نزد خلیفه بخراسان آمد و در نیشابور آنهمه مورد تکریم شد، خود در طی مسافرت وقتی به بسطام رسید در حق شیخ سهلکی که پیر آن ولایت و در واقع خلیفه اخلاف بایزید بسطامی بود با حرمت و تکریم فوق العاده برخورد کرد ؟ درین مورد نقل میشود، که وقتی این

فقیه بزرگ بغداد به بسطام رسید شیخ سهلکی بدیدار وی بیرون آمد و چون ابواسحق از آمدن وی آگاه شد پیاده به پیشواز وی رفت. سهلکی چون شیخ را دید خویشتن را از مرکب برزیر افکند و دست شیخ ببوسید. شیخ ابواسحق نیز در حق او تکریم بسیار بجای آورد و گویند بر پای سهلکی بوسه داد و او را بیش از حد احترام کرد^{۳۱}. داستان تعظیم و تکریم فوق العاده‌یی که شیخ ابواسحق در حق این پیر دیرینه سال بسطام نشان داد در ابوحامد که خود در آن واقعه مجذوب شکوه و جلال ابواسحق شده بود و در عین حال در طوس و نیشابور هم با صوفیه ارتباط داشت بیشک تأثیر قوی بر جای می گذاشت. بعلاوه وقتی امام الحرمین خود از احوال و مقامات صوفیان با اعجاب و تحسین یاد می کرد چه چیزی این طالب علم نیمه صوفی را از ارتباط با صوفیه نیشابور باز می داشت؟

این شهری که چند سال پیش شاهد جوش و خروش بوسعید میهنه و امام قشیری بود، هنوز آن اندازه شور و جذبه داشت که ابوحامد نیمه صوفی را به مقامات و احوال صوفیه جلب کند. در صحبت ابوعلی فارمدی شاید مکرر از ابوسعید و امام قشیری داستانها شنیده بود^{۳۲}. البته آن شور تحقیق که در ابوحامد بود نمی گذاشت که او تنها بدرس و مناظره مجالس امام الحرمین اکتفا کند. وقتی وی تفوق و غلبه خود را بر حریفان می دید و درمی یافت که حتی استاد نیز دلش می خواهد، برتری خود را بر شاگردان خویش همواره در مناظره و بحث حفظ کند، و حتی نسبت بآنها نیز گه گاه حالتی که از رشک و برتری جویی عناد آمیز خالی نبود نشان می داد، ابوحامد دل آزرده میشد و شاید آرزومی کرد که و رای این قیل و قال اهل مدرسه پناه گاه روحانی تازه‌یی بجوید.

این پناهگاه ایمن را ابو حامد در صحبت ابوعلی فارمدی جست که در نیشابور حلقه تدریس داشت و بشیوه امام قشیری، تصوف را با زهد و پارسایی توأم می کرد. حتی زهد ورزی او و تهوری که در حق گوئی داشت، او را نزد عامه از امام قشیری نیز محبوب تر می کرد. درست است، که او نیز مثل امام قشیری با خواجه طوسی - نظام الملک وزیر - ارتباط داشت اما خواجه در او بچشم دیگر می دید، به چشم ارادت و اخلاص.

این ابوعلی که فضل بن محمد نام داشت خود از تربیت یافتگان امام قشیری و ابوالقاسم گرگانی بود اما آنچه مخصوصاً مایه شهرت و احترام فوق العاده او شد مجالس وعظ و حدیث او بود، و زهد و پارسایی او. با آنکه خود ظاهراً از مکنّت نصیبی نداشت، چیزی نمی اندوخت و هر چه بدست می آورد بمحتاجان می داد و صوفیان و سائلان از همه جا نزد او می آمدند. ابو حامد بزرگ - خویشاوند پر آوازه ابو حامد غزالی - نیز در بین مشایخ روایت او بود و شاید همین نکته ابو حامد جوان را بیشتر به او نزدیک می کرد.

فارمدی نزد خواجه وزیر - نظام الملک طوسی - نیز فوق العاده محبوب بود چنانکه گویند^{۲۲} وی را خواجه به تن خویش خدمتهای گوناگون می کرد و حاضران مجلس خواجه مکرر ازین نکته تعجب می کردند. در همین نیشابور درین سالها شیخ دانشمندی می زیست نامش ابوسعید بن رئیس السلار، که در جوانی ثروت و مکنّت هنگفت خود را به فقرا داده بود و بخانقاه شیخ ابوسعید رفته بود. وی در شعبان ۴۷۴ در نیشابور وفات یافت و هنوز در اواخر یک عمر هفتاد ساله محضر او برای

اهل دل مورد استفاده بود^{۳۴} و شاید غزالی روزهای آخر عمر وی را دریافته بود، اما آنچه در نیشابور بیشتر وی را بصحبت صوفیه می کشانید ظاهراً صحبت فارمدی بود.

با اینهمه فقیه جوان از صحبت فارمدی نیز آرامشی را که می جست نیافت. از مجلس او که همه در زهد و تحقیق سخن می گفت لذت می برد اما قلب او بر رغم آسایشی که در صحبت درویشان می یافت، تسلیم جاذبه تصوف نمی شد. چنانکه استادش امام الحرمین نیز با آنکه تعلق به خانواده‌یی که بعضی شان صوفی بودند داشت^{۳۵} و حتی در کودکی ظاهراً ابونعیم صوفی را نیز دیده بود و هنوز وقتی خود او از زهد و احوال صوفیان سخن می گفت، بسا که حاضران را بگریه درمی آورد^{۳۶} باز قلب و عقل وی تسلیم تصوف نشده بود.

آشنایی با تعلیم صوفیه که غزالی از طوس شروع کرده بود البته از اسباب دلزدگی‌های وی نسبت بمقالات اهل کلام میشد. مع هذا، علاقه به تحسین و ستایش که آرزوی دلنواز هر فقیه جوان و جهانجوی عصر بود نمی گذاشت صدایی را که بزحمت از اعماق وجدانش بر می آمد بشنود! بعلاوه مسایلی بود که او را آزار می داد و دلش می خواست، قبل از هر چیز در حل آنها قدرت عقل را بیازماید. شوق به تحقیق در اینگونه مسایل را که مایه نگرانی هر عقل روشن است غزالی از درس امام الحرمین یافت. زیرا او نیز آنگونه که ابو حامد دلش می خواست در بحث و جستجو از اینگونه مسایل پروایی از گفت و گوی عام نداشت^{۳۷}. او نیز يك چند در فلسفه و تصوف غور کرده بود و کوشیده بود ورای آنچه در ادیان و عقاید اهل تقلید هست بحقیقت ادیان پی ببرد. برای ابو حامد نیز - مثل امام

الحرمین - حقیقت، گمشده و اقامی بود و ارزش آن را داشت که همه جا در دنبال آن بتوان رفت. خاصه که این جستجو برای وی مایه حیثیت و اعتبار نیز می توانست شد)

در بیرون از مدرسه امام الحرمین، نیشابور به وجود حکماء و علماء بسیار آراسته بود که غزالی جوان ناچار با آنها نیز مجال رفت و آمده می یافت و فرصت گفت و شنید. چنانکه يك تن از بزرگان معتزله - نامش عبدالسلام ابن یوسف قزوینی - درین ایام در نیشابور می زیست که تا چهار سال بعد از مرگ امام الحرمین هم زنده بود. وی در مجلس نظام الملك رفت و آمد داشت و بمذهب خویش نیز افتخار می کرد^{۳۸}. همچنین عمر خیام حکیم و ریاضی دان مشهور نیز که در عین حال، ایقور و ولتر دنیای اسلامی را در عهد خویش تجسم می داد، در همین سالها در نیشابور می زیست. آیا غزالی با آن شور و عطش روحانی که در جستجوی حقیقت داشت، در چنین شهری بدرس نظامیه بسنده می کرد و در صد آشنایی با اقوال و آراء معتزله و حکماء بر نمی آمد؟ بعید بنظر می آید. خاصه که وی اگر با خیام برخورد کرده باشد و آنگونه که می گویند با او گفت و شنودی نیز کرده باشد می بایست در همین دوره دانش طلبی در نیشابور بوده باشد نه در سال های آخر عمر که در خراسان، اوقاتش به زهد و ریاضت و تفکر و عزلت می گذشت.

بموجب روایات، ابو حامد با خیام برخورد و ملاقات داشت و حتی می گویند نزد وی درس ریاضی خواند. اگر درس خواندنش درست باشد، بهمین دوره ها مربوط است نه دوره بعد که دیگر در فلسفه حکماء جاذبه بی نمی دید. می گویند برای آموختن علم فلك نزد خیام می رفت اما پنهانی.

يك بار خيام داد طبل و بوق بزنند تا اين فقيه جوان - كه شايد گه گاه در مجالس عام نيز بر ضد حكماء حرفهای تند می گفت - نزد خلق رسوا شود .

درباره يك مجلس گفت و شنود كه بين فقيه جوان و حكيم سالخورده روی داد نيز حكايتهای گفته اند - شايد افسانه آمیز . می گویند ابو حامد از خيام پرسید كه اگر فلك - آن گونه كه حكماء ادعا دارند - تمام اجزایش از يك گونه است چه شده است كه يك جزء خاص آن قطب شده است - از بين ساير اجزاء . خيام كه خود را در يك مسأله ریاضی با يك سؤال فقیهانه مواجه دید ، سعی كرد در جواب طفره برود ، و می گویند كه این رسم وی بود . حكيم نیشابور در جواب ابو حامد آنقدر درازگویی كرد و آنقدر ازین شاخ بآن شاخ پرید كه بانگ نماز برخاست . غزالی كه جواب فیلسوف را با اصل سؤال خویش چندان مربوط نمی دید از جای برخاست و گفت و شنود بی فایده پایان یافت^{۳۶} . شايد نيز در اینجا با لحنی فقیهانه كه در حق فیلسوف نیش طعن آلودی داشت چنانكه می گویند گفت : جاء الحق وزهق الباطل .

در حقیقت ابو حامد درین ایام چنان خشك هم نبود كه اقوال حكماء را نتواند تحمل كند ، اگر روایت درست باشد باید حرف وی تعریفی باشد بر شیوه محافظه كارانه خيام - كه می گویند در تعلیم حكمت بخل داشت و آنچه را می دانست نمی خواست بدیگران تعلیم كند .

در هر حال ابو حامد درین سالها تنها به فقه سر فرود نمی آورد بمسایل عقلی بیشتر رغبت نشان می داد و شايد بهمین سبب بود كه به روایت حدیث هم چندان تمایل نداشت - و حتی بعدها هم نزد اهل حدیث

چندان مقبول نشد. با شوق و علاقه‌یی که وی به جستجوی آنچه حقیقت است نشان می‌داد البته نمی‌توانست در فقه و حدیث و اصول متوقف شود. شوق معرفت جوینی بر تمام وجودش غلبه داشت. به هر علمی علاقه می‌ورزید هر دری را با امید آنکه شاید منجر به دریافت یقین شود می‌گویی. بعدها در خراسان و بغداد مکرر با فقها مباحثه کرد، مکرر با فلاسفه، با متکلمین و با باطنی‌ها گفت و شنود داشت. اما هیچ یک از اینها نمی‌توانست دلی را که جز با یقین قطعی آسوده نمی‌شد تسکین دهد؛ سالها طول کشید تا در پایان جستجوهای روحانی خویش به تصوف روی آورد: چیزی که از کودکی با آن آشنایی یافته بود و این رزوها زرق و برق علم اهل مدرسه او را از اندیشه در آن باز می‌داشت. برادرش احمد، خیلی پیش از خویشتن را ازین دودلی رها نموده بود. حتی شاید درهمین دوران جستجوها و تردیدهای ابوحامد، برادر کوچک وی خویشتن را تسلیم راه صوفیه کرده بود و درین هنگام دلش ایمنی داشت. اما ابوحامد هنوز کارها در پیش داشت و راه‌های دور و دراز.

البته و رای فقه که غزالی آن را يك علم سودمند و خالی از شایبه می‌دید حوزه امام الحرمین از لحاظ بحث در عقاید - در اصول عقاید که کلام خوانده میشد - شهرت و آوازه‌یی داشت و ابوحامد که فقه، عطش روحانیت را فرو نمی‌نشاند باین درس علاقه نشان می‌داد. اما آنچه امام الحرمین در باب کلام و مسایل راجع به آن می‌گفت غزالی را سخت به اندیشه می‌انداخت. این متکلمان در حقیقت چه می‌خواهند بگویند؟ جوابی که ابوحامد برای این سؤال می‌یافت این بود که اینها می‌خواهند حقیقت دین را از راه نظر درك کنند - راه استدلال. اما از کجا که

این راه نظر و استدلال برای همه کس بهمان نتیجه‌ی منتهی شود که اشاعره حق می‌دانند کم‌پیش از آنها نیز معتزله از همین راه نظر و استدلال به آراء خویش - که امام الحرمین و ابو حامد آن را تند روی گمراهانه می‌شمردند - رسیده بودند. بعلاوه کسانی هم در عالم هستند که نظر و استدلال را در حصول علم بی نتیجه می‌دانند و دعوی دارند که علم جز از راه حس حاصل نمی‌شود. در گفت و گو با اینها امام الحرمین می‌پرسید^{۴۰} که آیا در همین نکته که استدلال و نظر به علم واقعی منتهی نمی‌شود قطع دارید یا شك؟ اگر قطع دارید تناقض گفته‌اید زیرا علم باینکه استدلال منتهی به یقین علمی نمی‌شود خود نه از راه حس بدست می‌آید نه يك ضرورت بدیهی است، پس باید آن را از راه استدلال و نظر ثابت کرد. درینصورت چگونه می‌توان فایده استدلال و نظر را انکار کرد؟ پیداست که این طرز بحث را امام الحرمین و یاران وی از اقوال فلاسفه گرفته بودند.

درست است که استاد امام بر حرف فلاسفه، که کون و فساد را از آثار طبایع و قوی می‌دانند اعتراض داشت یا قدم ماده را که ملاحظه از آن صحبت می‌کنند، نمی‌پذیرفت و هیچ جوهری را قدیم نمی‌دانست^{۴۱}، اما همین نکته که بعضی مقدمات را از فلاسفه می‌پذیرفت و بعضی نتایج را که فلاسفه از همان مقدمات بیرون آورده بودند رد می‌کرد حاصل کاروی را در اندیشه غزالی ناهماهنگ می‌کرد، و بی‌هنجار. با این همه دانش کلام آنچه را جهت آن بوجود آمده بود تاحدی تأمین می‌کرد. در حقیقت با همین سخنان ادعاهای معتزله، خوارج، جهمیه و امثال آنها را می‌توان رد کرد. اما بگمان غزالی دور جهمیه، خوارج و حتی

معتزله دیگر گذشته بود. يك كلام واقعی دیگر با مسأله جهیمه و خوارج سر و کار نداشت سر و کارش با فلاسفه بود و باطنی ها .

ابوحامد اندیشه می کرد که وقتی درین سالها همه چیز روی با انحطاط دارد و همه چیز در يك جو تجاوز و تعدی غوطه می خورد نومیدی عوام بسا که ذهن آنها را باینجا کشاند که گویی در دنیا هیچ عدالتی در کار نیست. دنیا يك دستگاه خودکارست که کار خودش را انجام می دهد و هیچ وجود فایقی هم بر آن نظارت ندارد . اما این همان چیز است که باطنی ها و فلاسفه نیز هر يك بنوعی آن را تعلیم می دهند . این همان نومیدیست که ابوالعلاء شاعر نابینای معره را نیز بر ضد دین تحریک می کرد و صدای او حتی درین فیشابور دور افتاده هم شاید نزد حکماء عصر انعکاس می یافت . ابوحامد وقتی این اندیشه ها را از خاطر می گذرانید با خود می اندیشید که پس نباید گذاشت این نومیدی عقلی ، اذهان مسلمانان را به بن بست کشاند. درین صورت باعتقاد غزالی مسأله یی که يك «کلام واقعی» روز باید با آن مواجه شود مسأله فلسفه بود و مسأله باطنی گری .

در حوزه درس امام الحرمین آنچه مخصوصاً ابوحامد را متأثر می کرد این اندیشه بود که چرا هیچ کس در باب فلسفه، در باب خطری که از جانب فلسفه دین و اعتقاد را تهدید می کند چیزی نمی گوید؟ در واقع حتی باطنی ها نیز قسمتی از تعلیم خود را از سرچشمه افکار فلاسفه گرفته اند . کلام هم آن گونه که امام الحرمین در آن بحث می کند ، خود تابعی است از فلسفه .

بیهوده نیست که شیخ الاسلام هرات خواجه عبدالله انصاری که هرات درین روزها تسلیم رای و ارشاد اوست بشدت درنم الکلام داد سخن

می دهد و بدینگونه گویی امام الحرمین را تخطئه می کند. این پیرهرات که باخشونت و تعصب یا فلسفه و کلام مبارزه می کند و درین راه از در افتادن با دستگاه خواجه نظام الملك و حامیان او نیز پروا ندارد درواقع قصدش آنست که اسلام واقعی را از تأثیر «یونانیگری» که سالهاست آن را تهدید می کند مصون بدارد. برای وی ایمان امری است که حاجت به تأیید عقلی ندارد و گویی هرگونه جهد فلسفی که برای تأیید آن انجام می شود تجاوزی به خلوص و طهارت آن خواهد بود. رسالات و مناجات هایی که از آثار وی بخراسان می آمد و شاید در حوزه امام الحرمین دست بدست هم میشد معرف این طهارت و خلوص بود و نشان نفرت وی بود از پیرگویی های بی فایده اهل کلام و شاید امام الحرمین، آیا اهل حدیث، حنبلی ها و کرامی ها، حق ندارند که خود امام الحرمین را يك فیلسوف تلقی می کنند؟

غزالی می اندیشید که باید این طرز بحث را کنار گذاشت. اگر اسلام يك نوع کلام هم حاجت دارد این حرف ها نیست که استاد امام و یارانش در رد منکران قدیم، در رد معتزله و جهمیه می زنند. تازه نقد ورد فلسفه هم که اهمیت دارد باید بیش از هر چیز متکی باشد بر تحقیق و بررسی دقیق در کتب حکماء. آنچه متکلمان قدیم از حکماء گرفته اند و آن را می خواهند هم بر ضد آنها بکار بزنند مثل تعبیه یی است که وقتی يك عده آدم های بی اسلحه گرفتار خطر هجوم و حمله یی ناگهانی شوند با عجله از هر آنچه بدستشان افتاده باشد وسیله یی بسازند برای يك ضرورت، يك جنگ فوری. اما وقتی خطر رفع شد دیگر چنین تعبیه موقتی را نمی توان مثل سلاح آزموده یی جلا داد و تیز کرد و در زراد خانه نهاد. در دوره یی که نه جهمیه و قدیه جنب و جوشی دارند نه

خوارج و معتزله، چه حاجت هست که باز این حرف‌ها با همان آب و تاب تکرار شود و در عوض، آنچه امروز اسلام را تهدید می‌کند و عقاید را سست می‌سازد نادیده یا کم اهمیت گرفته آید؟ وقتی اشعری مبانی اعتقاد صحیح را برای اهل سنت طرح می‌کرد هنوز نه آثار فارابی انتشار وسیعی یافته بود، نه کتب ابن سینا رواج گرفته بود. در صورتیکه امروز همه جا کتابهای فارابی و ابن سینا را شرح و تدریس می‌کنند و در همین نیشابور که امام الحرمین خود را در آن قهرمان دفاع از سنت و شریعت می‌داند يك منجم و طبیب عالیقدر که مورد حمایت خواجه نظام الملک وزیر هم هست کتاب «شفا» را مثل يك کتاب الهی تقدیس می‌کند و ستایش. با اینهمه، نفوذ و اعتبار او نیز تا جایی است که او را حجة الحق می‌خوانند و امام عمر خیام. تألیفات ناصر خسرو نیز که از خلوت اثر وای امکان داریم تازیانه سرزنش‌هایش برگرده علمای خراسان فرود می‌آید با آنکه بیشترش رد و نقد سخنان محمد زکریا و فلاسفه است خودش چیزی نیست جز همان نوع حرفهای فلاسفه. ازین اندیشه‌ها غزالی نتیجه می‌گرفت که امروز کسی که بخواهد يك کلام واقعی تدوین کند باید دست از سر جهمی و مرجئه و خوارج بردارد و به پردازد بنقد و بحث در اقوال باطنی‌ها و فلاسفه. این‌گونه اندیشه‌ها رفته رفته کلام و درس امام الحرمین را در نظر ابو حامد بی‌لطف می‌کرد و بی‌جاذبه.

پایان روزگار امام الحرمین يك درس دردناك دیگر به ابو حامد داد. این قهرمان محبوب و بی‌نظیر کلام و مناظره عصر، در آخرین روزهای عمر از اشتغال بکلام پشیمان بود. می‌گفت به کلام مشغول نشوید اگر من می‌دانستم کلام مرا بکجا می‌کشد هرگز بدان اشتغال

نمی‌جستم^{۴۲} و وقتی نویسنده کتاب «ارشاد» بعد از آنهمه نقد و بحث در اصول عقاید دلش می‌خواست که بر اعتقاد پیر زنان نسابور بمیرد^{۴۳} ابو حامد بخود حق می‌داد نسبت به کلام و فلسفه گرای‌های متکلمان بکلی بی‌اعتقاد باشد. مرگ امام الحرمین در حقیقت نه فقط ابو حامد را از کلام اهل مدرسه بیزار کرد اقامت در نیشابور را نیز برای وی دشوار ساخت.

گویند امام الحرمین در پایان عمر یک چند بسختی بیمار شد. بیماری یرقان. اما از آن بهبود یافت و شاگردان وقتی وی دوباره بسر درس رفت فوق‌العاده خوشحال شدند. اما این بهبود طول نکشید. دوباره بیمار شد و این بار بیماریش سخت شد و مرد را یکسره از پای در آورد. درین روزها با آنکه بیش از شصت و یکسال از عمرش نمی‌گذشت از پا در آمده بود. دندانهایش فرو ریخته بود و دهانش چنان بدبو شده بود که تحمل آن برای شاگردان نزدیکش نیز ممکن نمی‌شد. ضعف و سستی چنان او را از پا افکنده بود که دیگر اشتغال بدرس و بحث برایش امکان نداشت^{۴۴}. وقتی از ضعف حال در ماند او را به بیرون شهر - به بشتقان - بردند بگمان آنکه شاید تغییر هوا تأثیر مطلوبی در احوال وی تواند کرد. این بشتقان قصبه‌یی مصفا بود غرق در باغ و سبزه که جویهای پر آب آنجا را لطف و صفایی بهشت آسمانی داد^{۴۵}. اما هوای طرب انگیز بشتقان نیز برای جلوگیری از مرگ فایده نکرد. ضعف همچنان وی را از پای می‌انداخت تا سرانجام در یکشب چهارشنبه، بیست و پنجم ربیع‌الآخر سال ۴۷۸ هجری وفات یافت - بعد از نماز شامگاه. همانشب او را به شهر باز آوردند و در نسابور از همه جانب بانگ نوحه برخاست. جنازه

را بعد از ظهر روز چهارشنبه حرکت دادند - به میدان الحسین. آن روز درها را در شهر نگذاشتند. طالب علمان به هر سبب که بود یکالی عمامه را از سر فرو نهادند و در آن مدت حتی هیچ کس از بزرگان جرأت نمی کرد عمامه بر سر نهد. منبری را هم که در جامع منیعی داشت شکستند به نشان تعزیت. درست است که مخالفان، از جمله حنفی های نشابور این اندازه سوک و زاری را گزاف می شمردند و یک مخالف حتی گفت سزای منبری که امام الحرمین سالها بر آن تدریس کرد همین بود. اما شافعی ها سوگ و یی را عزای واقعی شمردند. روزهای دراز مردم به به عزای عام نشستند و شاعران مرثیه ها سرودند. چهار صد تن طلبه که شاگردانش بودند در میان شهر می گشتند، بروی نوحه و مویه می کردند و دوات و قلم خویش را می شکستند.^{۴۶}

با مرگ امام الحرمین بیشتر این طالب علمان نشابور استاد خویش را از دست داده بودند و جای گریه بود. ابو حامد نیز هر چند با مرگ ابوالمعالی مربی و استاد واقعی را از دست داده بود اما وی گذشته از اینها با مرگ وی حاجت با استاد را نیز از دست داده بود. نه آياحتی پیش از مرگ امام الحرمین نیز خویشتن را استاد و امام می یافت؟

۳

لشکرگاه

امام الحرمین که وفات یافت ابو حامد هنوز سی سال نداشت . با اینهمه ظاهراً خود را برای جانشینی استاد از هر کس شایسته تر می یافت . اما در باب جانشینی استاد امام اختلاف سخت پدید آمد و شاگردان نظامیه دوات و قلم را کنار نهادند و یکسالی از درس و بحث خودداری کردند^۱ . حتی پسرش مظفر که يك چند بجای پدر نشست نتوانست از قبول عام برخوردار شود و ناچار مجلس درس خود را چندی به مسجد مطرز برد - بیرون مدرسه نظامیه^۲ . کیای هراسی در نظامیه نشابور يك چند تدریس آغاز نهاد و شاید همین که کار درس در نظامیه نشابور بدست این رقیب افتاد ابو حامد را از توقف درین شهر تا اندازه یی ناراضی کرد . بعد از امام الحرمین نظامیه نشابور دیگر نه می توانست ابو حامد را خرسند کند و نه می توانست وی را بعنوان جانشین امام بپذیرد . ازین رو ابو حامد که هنوز از اندیشه جاه و نام بیرون نیامده بود از نیشابور بیرون آمد و به عسکر رفت : لشکرگاه سلطان در خارج شهر^۳ .

این عسکر در واقع محله‌یی بود، بیرون شهر اما اگر اقامت در آن مستلزم ترك نیشابور میشد از آن روی بود که در آن ایام وقتی کسی به عسکر می‌رفت در واقع گویی به موکب سلطان و وزیر می‌پیوست و هر چند در ظاهر از نیشابور فاصله‌یی نداشت اما دیگر از موکب سلطان جدایی نداشت و بسا که ناچار میشد همراه لشکر از شهری به شهری رود و از دیاری به دیاری. غزالی نیز ظاهر آ در مدتی که بین وفات امام الحرمین و ورود خود او به بغداد گذشت با موکب نظام‌الملک همراه بود و غالباً بین نیشابور و اصفهان و بغداد مسافرت داشت و همه جا با فقیهان و عالمان دین که با دستگاه سلطان و وزیر مراوده می‌کردند محصور بود و مربوط.

محیط تازه‌یی که جاه طلبی‌های جوانی، غزالی را بآنجا آورد بکلی با محیط مدرسه که پرورشگاه این جاه طلبی‌های وی بود تفاوت داشت. لشکرگاه در واقع میعادگاه تمام جاه پرستی‌ها و فرصت جوایی‌هایی بود که هماهنگی و یا برخورد آنها نظام دولت سلجوقیان را بوجود می‌آورد. غلامان ترك، امیران قنودال، مستوفیان، منشیان، شاعران، عالمان دین و خوردندگان اوقاف در اینجا موکب سلطان و وزیر پیوسته بودند. خواجه بزرگ که دستگاه او در لشکرگاه سلطان قبله دلهامحسوب میشد در نوقان طوس بدنیا آمده بود و درین روزها که غزالی به لشکرگاه می‌رفت نزدیک هفتاد سال داشت. سلطان در همان آغاز پادشاهی خویش تمام کارها را به او واگذار کرده بود و او را اتابک خوانده بود و اقطاع فراوان داده بود که از آن جمله بود طوس - زادگاه ابو حامد^۴. قدرت و حشمت او درین ایام چیزی از قدرت يك سلطان واقعی کم نداشت و به همین جهت بود که شاهزادگان و امیران محلی که بدرگاه سلطان می‌آمدند

از روی میل بردوش او بوسه می‌زدند و گاه در رکاب او پیاده راه می‌پیمودند.^۵ دوازده پسر داشت که همه را با سایر خویشان، دامادها و غلامان خویش در ولایات مختلف حکومت داده بود^۶ و در تمام قلمرو سلطان این طبقه «گزیده» که «نظامیه» خوانده میشدند قدرت و نفوذ بیمانند داشتند. ثروت و قدرت او بقدری بود که نمی‌توانست رشك و بدسگالی جاسدان و معارضان را برنینگیزد.

با اینهمه، خواجه با شوق و علاقه در تقویت و تنظیم قلمرو سلطنت که آن را به وزارت خویش وابسته می‌دید سعی می‌ورزید. حتی آسایش و زندگی خانوادگی خود را نیز که درین سالهای پیری بیش از هر وقت دیگر بدان حاجت داشت در سراین شغل می‌گذاشت. وزارت برای او مجالی جهت تمتع از لذت حیات خانوادگی نمی‌گذاشت و حتی با فرزندان خود نیز بقدر کافی تماس نداشت. يك بار با دلتنگی درپیش محرمان خویش آشکار کرده بود که «زندگانی بقالان و عیش ایشان از من خوشترست» از آنکه آنها شامگاهان در میان زن و فرزند خویش زندگی می‌کنند و من شب و روزم مستغرق کارهای کشورست.^۷

در بین کارهای پر مشغله‌یی که اوقات او را در لشکرگاه مشغول می‌داشت خواجه علاقه خاصی به مجالست با علماء نشان می‌داد و این را نه فقط بخاطر فوایدی که در تنظیم اوضاع حکومت از آن می‌برد دوست داشت بلکه ظاهراً گفت و شنود با فقیهان و عالمان را برای خود نوعی تفریح روحی هم تلقی می‌کرد و بهمین جهت پیرامون او همیشه از آنها پر بود. چنانکه در طی کوچ‌های دور و دراز لشکر غیر از کوکبه دبیران و ندیمان و شاعران عده‌یی از عالمان و فقیهان را نیز همراه داشت که

وجود آنها مجلس او و موکب سلطان را حیثیت و اهمیت خاص می بخشید. بعضی از فقیهان عصر درین لشکرگاه سیار دایم در موکب سلطان و وزیر در حرکت بودند. چنانکه ابوالمظفر مشطب فرغانی يك فقیه نام آورحنفی که در موکب سلطان بود پیوسته در مجالس وزراء و صدور هم حاضر میشد. همچنین ابوالمظفر سمعانی غالباً با موکب وزیر همسفر بود و حتی بعدها در سفر بغداد هم که نظام الملك کشته شد وی با موکب او همراه بود.^۸ در لشکرگاه مخصوصاً در مجلس وزیر رسم مناظره رواجی داشت و نظام الملك آن را تشویق می کرد. درین زمان مناظره در واقع نه فقط وسیله‌ی بود برای بررسی و حل مسایل عمده‌ی که مورد اختلاف میشد بلکه در عین حال هم قدرت و احاطه يك دانشمند واقعی را بر محکم‌ی زد و هم مدعیان بی‌مایه را سر جای خود می‌نشاند. علاقه و اقبال هم که عام و خاص به عالمان دین‌شان می‌دادند سبب می‌شد که پاره‌ی اوقات گزافه‌گویان بی‌مایه نیز خود را به عنوان عالم و فقیه جلوبیندازند.

با بعضی از این داعیه‌داران مناظره آسان بود و حتی خالی از تفریح نیز بنظر نمی‌آمد. از جمله در همین سالها در نیشابور علوی می‌زیست که با اندك مایه‌ی که از علم کلام داشت دعویهای بزرگ می‌کرد و خویشان را دانشمند می‌شمرد. حکیم ابوالفتح کوشك که می‌خواست مایه واقعی او را معلوم کند يك روز چیزی از وی پرسید. وی سخنی چند از مسایل عادی علم کلام را بر زبان آورد و چنان تکرار کرد که گویی می‌پنداشت مسأله‌ی دشوار را بیان می‌کند. حکیم که مایه او را بخوبی دریافت به ریشخند از وی پرسید که سید از کجا علم دارد باینکه انسان است؟ سید جوابی نداشت و گفت در آنچه من خوانده‌ام چنین مسأله‌ی

نیست و وقتی از مجلس بیرون می رفت گفت این حکیم علم مخروطات از من می خواهد در حالیکه من اهل علم کلام هستم و اطلاعی از مخروطات ندارم! ظریفی که این حرف را شنید در دنبال آن افزود: و نه از مبسوطات^۱. اما همه جا اهل داعیه باین اندازه هم ساده دل و کم مایه نبودند. بعلاوه در لشکرگاه کسانی که برای مناظره می آمدند غالباً پرمایه بودند و قصدشان خودنمایی بود و جلب حمایت سلطان و وزیر. درین مجالس هم علاقمندان بسیار جمع می آمدند و اگر کسی در مناظره بر حریفان تفوق می یافت شهرت و آوازه او به همه آفاق می رفت. به تمام قلمرو سلطان. خواجه باین مجالس هم بعنوان وسیله تعلم می نگریست و هم بمثابه و سیله تفریح.

علما که به لشکرگاه می آمدند در مجلس او بمناظره می پرداختند و همچون حریفان میدان دست و پنجه نرم می کردند. می گویند، حتی امام الحرمین وقتی به لشکرگاه می آمد با علماء آنجا به مناظره می نشست چنانکه از روایات برمی آید ابوالقاسم دبوسی يك تن از عالمان نام آور عصر در سفر نیشابور با امام الحرمین مناظره یی کرد و شاگردان امام، دبوسی را بسختی رنجانیدند. بعدها وقتی امام الحرمین به اصفهان رفت دبوسی در لشکرگاه با وی مناظره پیش آورد و او را مغلوب کرد. با کنایه یی که راجع به شاگردانش گفت^۲.

رفت و آمد علماء و رسم مناظره که در لشکرگاه معمول بود بی شك می بایست از اسباب عمده یی باشد که ابو حامد را به آنجا کشاند. در لشکرگاه فقیه جوانی همچون او که البته جاه طلبی های شدید نیز داشت، راه شهرت و ترقی را می بایست در معارضه با اشخاص مشهورتر بجوید.

می‌بایست در مجالس مناظره راه پیدا کند و برتری خود را به اقران نشان دهد. اما چیزی که مصاحبت اهل لشکرگاه را برای وی قدری دشوار می‌کرد تعصب‌های مذهبی بود که در اردو، در زیر نقابی از تسامح و مجامله دو طرف پنهان میشد و اگر بسبب حشمت سلطان و وزیر که حتی بین خود آنها نیز ازین باب کدورتی وجود داشت اظهار نمی‌شد اما در مجالس مناظره مجال ظهور می‌یافت و موجب مزید حرمت و یا هتك آبروی فقیهان و عالمان می‌شد.

با ورود به لشکرگاه چند سالی از عمر غزالی تقریباً گم شده فقط از دید مورخ که هیچ اطلاع روشنی از احوال او درین سالها ندارد بلکه نیز از خود او که تقریباً شش سالی از عمر را در صحبت کسانی بسر برد که برای کسی مثل او هم صحبتی با آنها اتلاف عمر بود و مایه تیره دلی. درگاه سلطان و وزیر البته هر جاه طلبی را جلب می‌کرد اما محیط اردو چنان متلون بود که برای هیچکس جایی برای ایمنی باقی نمی‌گذاشت. همین یکسال پیش بود که سلطان سید الرؤساء زوزنی را به سبب رنجشی که خواجه از وی یافته بود کور کرد، در حالیکه پیش از آن، علاقه ملک‌شاه در حق وی بقدری بود که بموجب روایت، سلطان وقتی در طی يك بیت فارسی که بخط خود باو نوشت خاطر نشان کرده بود که از او گزیر ندارد و نمی‌تواند کسی دیگری را بجای او بگزیند^{۱۱}. وضع خود نظام الملك هم با آنکه سلطان وی را اتابك و پدر می‌خواند بی‌تزلزل نبود و حتی يك پسر او را ملک‌شاه بسبب تهور نابجایی که در قتل يك دلقك سلطان کرد زهر داد^{۱۲} و خود خواجه را نیز گه گاه تهدید می‌کرد و تحريك.

با اینهمه در لشکرگاه نه فقط جاه طلبی های ابو حامد مجالی برای خود نمایی می یافت بلکه درگاه وزیر و سلطان وی را با پاره یی استعدادهای درخشان عصر مواجهه می ساخت که در عین حال از لحاظ علمی نیز برایش جالب بود. بعلاوه غیر از حس جاه طلبی که محرک عمده وی بود ابو حامد درین هنگام لشکرگاه سلطان را از هر جای دیگر برای خویش ایمن تر می یافت. در نیشابور مدعیان و رقیبان، که گمان می کردند غزالی خویشتن را بیش از هر کس دیگر شایسته جانشینی امام الحرمین می داند می کوشیدند تا وی را تهدید کنند. کتاب المنحول هم که طی آن ابو حامد بر امام ابو حنیفه طعنهای زده بود دستاویز خوبی بر ضد وی می توانست باشد. درست است که این سخنان تا اندازه یی از قول خود امام الحرمین درین کتاب آمده بود اما انتساب آنها به ابو حامد کافی بود که حنفی ها را بر ابو حامد بر آغالد و او را از میدان رقابت راجع به جانشینی استاد امام بیرون کند. در واقع با وجود حمایت نظام الملک وزیر مرگ امام الحرمین، شافعی های نیشابور را دروضع دشواری قرار می داد و غزالی بسبب طعنی که در حق ابو حنیفه کرده بود خویشتن را بیش از هر وقت معروض آزار حنفی ها حس می کرد و البته امن ترین جایی که وی را درین ماجرای می توانست از تعصبات عوام حنفی در امان دارد دستگاه وزیر بود - در لشکر.

باحنفی ها از نیشابور و درضمن برخورد هایی که بین طالب علمان نظامیه با فقهاء مدرسه سلطانیه آنجا روی می داد آشنایی داشت، و شاید از دوران طوس و جرجان. در نیشابور که نام و آوازه امام الحرمین، نظامیه آنجا را شهرت تمام بخشیده بود حنفی ها در مدرسه یی که سلطان

برای آنها بوجود آورده بود، مکرر بر ضد امام الحرمین و یاران او طرح بحث و مناظره می ریختند. بر خورد شیخ ابوالحسن صندلی فقیه سالخورده حنفی در آن شهر با امام الحرمین و پدرش که رؤساء شافعی نیشابور بودند غالباً همراه بادسته بندیهای تعصب آمیز بود - از هر دو جانب. خانواده ناصحی هم درین زمان در نیشابور در مدرسه سلطانی تدریس می کردند و بعضی فقهای آن خانواده - از جمله قاضی احمد بن عبدالله ناصحی - در مناظره قدرت و تبجری کم مانند نشان می دادند. با آنکه در لشکرگاه، خواجه طوسی با تعصب و قدرت از شافعی ها حمایت می کرد حنفی ها هم تکیه بر حمایت سلطان داشتند و حتی در اطراف وزیر نیز رفت و آمد می کردند. چنانکه مشطب فرغانی فقیه معروف حنفی در صحبت نظام - الملك و در حقیقت از همین لشکرگاه به عراق رفت.^{۱۳}

بدینگونه، لشکرگاه جایی بود که در آن برخورد با حنفی ها اجتناب ناپذیر بود و در عین حال نظم و انضباط آن، اجازه تعصبات عوام را که در نیشابور ممکن بود پیش آید نمی داد. ازین رو غزالی امید داشت که در آنجا، هم از تعصبات حنفی ها در امان باشد و هم در مناظره با آنها برتری خود را نشان دهد. در حقیقت خواجه با آنکه در دل علاقه به پیروزی شافعی ها داشت برای حفظ انتظامات از هرگونه برخورد شدید بین فرقه ها بشدت جلوگیری می کرد. چنانکه از یک طرف فتنه مربوط به تحریکات خواجه عبدالله انصاری را در هرات با تبعید آن پیر سالخورده فرو می نشاند و از طرف دیگر وقتی شیخ ابواسحق شیرازی از بغداد بوی نامه یی نوشت و در طی آن از غلبه حنابله در بغداد شکایت کرد در جوابش می نوشت که منهدم مردم را نمی توان تبدیل کرد. در بغداد

مذهب امام حنبل فزونی دارد و باید با حنابله مدارا داشت.^{۱۴} حتی رفتاری که خواجه در فتنه هرات نسبت به خواجه عبدالله انصاری کرد نشانی بود از همین علاقه به نظم و انضباط: خشونت بخاطر نظم، و محبت بخاطر نظم. این واقعه در عین حال نشان می‌دهد که درین سالها اختلافات مذهبی و مشاجرات مربوط به عقاید تا چه حد ممکن بود دستاویز جار و جنجالهای سیاسی شود.

قضیه این بود که مقارن این اوقات در هرات واعظی بر منبر سخنهایی گفت که بوی فلسفه می‌داد. شیخ الاسلام - خواجه عبدالله انصاری - با وی در افتاد، اهل هرات را بر ضد وی تحریک کرد و عوام شهر، خانه واعظ را آتش زدند. واعظ به پوشنگ - نزدیک هرات - گریخت و رجاله هرات در دنبال او به پوشنگ ریختند و فتنه بزرگ شد. خواجه برای فرو نشاندن فتنه حکم کرد شیخ الاسلام هرات را توقیف کنند، او را از هرات تبعید نمایند تا فتنه بیارامد. لیکن بعدها، با وجود ناخرمندیهایی که از انصاری داشت او را به لشکرگاه خواند، تکریمش کرد و حتی از وی درخواست وعظ کرد. نصیحت نامه‌یی که در بین آثار انصاری ازین وعظ باقی است اگر هم از تصرفات و دستکاریهای بعد خالی نباشد علاقه نظام‌الملک را باینگونه سخنان نشان می‌دهد.^{۱۵}

در عین حال این خشونت خواجه طوسی در حق پیر هرات نشان می‌دهد که با وجود محبت به صوفیه و عالمان دین علاقه به نظم و عدالت وی را از هیچگونه اقدام خشونت‌آمیز جهت اعاده امنیت و عدالت مانع نمی‌آمده است. اگر مجلس او برای مناظرات شدید اهل عقاید آمادگی داشت وی بهیچوجه اجازه نمی‌داد اینگونه مشاجرات منتهی به اختلال

در نظم و عدالت شود . بسبب همین نظم و عدالت بود که غزالی وقتی با مرگ امام الحرمین خویشتن را تاحدی عرضه تجاوز و غلبه حنفی های نیشابور یافت ایمنی را در لشکرگاه سراغ کرد خاصه که هم در آنجا بود که شکفتن استعداد او می توانست حمایت خواجه بزرگ را نیز برای وی جلب کند و او را با آنچه جاه طلبی های فقیهانه اش می جست برساند .

اگر گفته شود لشکرگاه دروازه یی بود که دنیای محدود هر آوازه جوی جاه طلبی را با بهشت رؤیا های او ارتباط می داد ادعایی گزاف نیست . فقیه ، متکلم ، ادیب ، دبیر ، یا شاعر هر که بود اگر آنجا از حمایت و علاقه سلطان یا وزیر برخوردار می شد بهرچه آرزو داشت می رسید . سلطان ، ولایات را غالباً به غلامان خویش می داد چنانکه امیری را وقتی بخاطر آنکه احوالش را مایه عبرت سایران کند يك شکایتگر» بخشید - مثل يك بنده ^{۱۶} . در دستگاه وی غلامان خاص که موفق بخدمت های قابل توجه میشدند پاداش های شایگان می یافتند:

حکمرانی ولایات . يك قصاب اشکرگاه - نامش محمد بن منصور - بسبب دوستی که با آخور سالار یافته بود در دستگاه پدر سلطان تدریجاً ترقی یافت و درین سالها عنوان عمید خراسان داشت ^{۱۷} . يك ادیب روزنی هم بنام ادیب مختار با جلب علاقه سلطان حتی برغم میل وزیر در دیوان به منصب عالی رسید ^{۱۸} . خواجه هم بخویشان ، دوستان و برکشیدگان خویش دایم مناصب و مقامات می بخشید .

تزدیکان شاه و وزیر دایم در لشکرگاه رفت و آمد می کردند و واسطه پیامها ، حمل هدایا ، و حل دعاوی میشدند. کاروانی از حاجتمندان ، جاه طلبان ، و استفاده جویان با لباس بازرگانان ، سیاحان ، صوفیان ،

فقیهان و شاعران پیوسته بین لشکرگاه و شهرهای دور و نزدیک در رفت و آمد بود و خواجه پاره‌یی وقتها از آنها بجهت دریافت و ارسال اخبار و گزارش‌ها استفاده می‌کرد.^{۱۹} مجالس املاء حدیث هم که درین روزگاران روز بازاری داشت، درضمن این رفت و آمدها تشکیل می‌شد و این نیز می‌توانست، دوستداران حدیث و روایت را هم به لشکرگاه جلب کند. برخورد بین ارباب مذاهب هم البته لازمه این احوال بود و همین برخورد بود که درعین حال مایه حیات آن مذاهب میشد.

درفطرت امیران ترکمان تعصب غالباً با نوعی ساده دلی خشونت آمیز همراه بود که رنگ بدوی داشت. معرف این سادگی اعلامیه‌یی بود که طغرل بیک در سال ۴۲۹ مقارن استیلای بر نیشابور- خطاب به لشکریان- خویش صادر کرد. درین اعلامیه وی به لشکریان که می‌خواستند در شهر دست به غارت بکشایند خاطر نشان کرد که چون ماه رمضان است حرمت ماه خدا را نگهدارند، بگذارند رمضان تمام شود و چون عید فطر آید هر چه خواهند بکنند.^{۲۰} با آنکه از آن روزگار نیم قرن گذشته بود این خوی بدوی هنوز در ترکمانان فروکش نکرده بود. ملک‌شاه حتی ناچار میشد برای رفع تعدی آنها بعضی اوقات به خشونت‌های سخت متشبث شود. ترکمانان نسبت به ایرانیان خراسان- که تاجیک خوانده میشدند- غالباً سوءظنی شدید نشان می‌دادند و درعهد ملک‌شاه نیز مثل روزگار الب ارسلان هنوز غالباً تصور می‌کردند که این‌ها تا «عاجز باشند طاعت می‌دارند... و اگر کمتر گونه‌یی قوت گیرند... هم ازجهت مذهب و هم ازجهت ولایت یکی را از ترکان زنده نمایند»^{۲۱}. آنچه مخصوصاً در نزد ترکان مذهب منفور تلقی میشد آیین

شیعه و باطنی بود که در ایران جز در بین مردم تاجیک انتشار نداشت . خراسان از عهد سامانیان با مذهب باطنی و با تلاش پنهانی اهل آن مذهب بر ضد خلافت عباسی آشنا شده بود^{۲۲} . در همین سالها هم که غزالی به لشکرگاه می پیوست يك شاعر و حکیم خراسان - ناصر خسرو - در تبلیغ این مذهب سعی بسیار داشت و لابد بعضی قصاید او که در آنها از بیداد و تعصب ترکان شکایتهای مؤثر شده بود در همین ایام بین دوستداران شعر و حکمت پنهان و آشکارا دست بدست می گشت و حتی چنانکه از بیان الادیان بر می آید، دعوت او از همان اوقات در مازندران نیز شروع به انتشار کرده بود. بعلاوه دعوت حسن صباح هم که مخصوصاً وحشت و سوء ظن خواجه را نیز برانگیخته بود درین روزها از حدود قومس و ری بجانب الموت گسترش می یافت. نظام الملک نیز که ابو حامد بدستگاه وی جلب شده بود مثل تر کمانان و امیران سلجوقی هیچ گروه را ازین قوم «شوم تر و بد فعل تر» نمی یافت و آشکارا می گفت که «دین محمد را هیچ دشمنی بتر از ایشان نیست و ملک خداوند را هیچ خصمی ازیشان شومتر نیست»^{۲۳} . وی فعالیت باطنی ها را دُبَالَه فعالیت سرخ جامگان، و خرم دیتان می دانست که عبارت بودند از اهل زندقه. چنانکه رافضی ها را نیز در ردیف گبران و ترسایان می شمرد و سلطان را ازاینکه بآنها کاری رجوع کند بر حذر می داشت^{۲۴} . با اینهمه در طی همین سالها رفته رفته پاره یی دیران که با «رافضی ها» مربوط بودند نیز در دستگاه سلطان پیدا شده بودند و مشغول سعایت بودند بین سلطان و وزیر. وصیت نامه یی منسوب به خواجه که لحن سیاست نامه را هم بخاطر می آورد اگر در واقع ازو باشد نشان می دهد که وی در اواخر عمر از غلبه این

گونه مخالفان بیم داشته است. با اینکه وقتی درباب این مخالفان که مقدر بود جای وی را در دستگاه سلطان اشغال کنند می‌اندیشید پیش خود ملاحظه می‌کرد که «اگر غطا از سر این دیگ بردارد پس رسوایی که از وزیران بیرون آید»^{۲۵} اما باز و سواس محافظه کاری وی را از هر اقدام که خلاف رسم و عادت تلقی میشد بر حذر می‌داشت.

در باره آنچه به سیاست و حکومت مربوط میشد طرز تفکر خواجه البته از رنگ تزویر خالی نبود. اما آنگونه که از سیاست نامه بر می‌آید وی ظاهرأ درعین حال می‌خواست نظامات و اصولی را که در اداره کشور لازم می‌شمرد مبتنی بر تجارب تاریخ نشان دهد و بهمین سبب از هر چه با رسم و عادت گاشتگان مخالف بنظر می‌رسید اجتناب می‌کرد. درباره بنیادهای اداری حکومت نیز هر چند وی با چشم واقع بینی آنچه را در حقیقت وجود داشت به عنوان لوازم کار توصیف و توصیف می‌کرد اما راه اصلاح معایب را نیز همیشه در احیاء سنت‌هایی ارائه می‌داد که با گذشته‌های دور ارتباط داشت. بسیاری از این بنیادها مثل دیوان وزارت، دیوان مظالم، رسم اقطاع، و دیوان برید نیز همه از روزگار «پادشاهان فرس» به عصر وی رسیده بود و بگمان وی چیزیکه بعضی از آنها را ممکن بود بیفایده کند عبارت بود از انحراف آنها از سنت‌های کهن. از همین جهت بود که وی با وجود تعصب مسلمانی و با آنکه از «دین گبرکان» نفرت داشت در آداب ملکداری شیوهٔ مسلمانان را نوعی «آرمان» تلقی کرد. اینکه وی برخلاف فقیهان عصر - ماوردی و ابویعلی که قدرت پادشاهان را ناشی از قدرت خلیفه می‌شمردند می‌کوشید اشاره‌ی به ارتباط بین سلطنت و خلافت نکند بیشتر از همین علاقهٔ وی به احیاء

رسم ساسانی حکایت دارد. از آنچه نیز در آغاز سیاست نامه در باب پادشاه می گوید پیداست که قدرت پادشاه را به نوعی حق الهی منسوب می داند - نظیر طرز فکر ایرانیان قدیم. معهذا چون «شریعت» را برین قدرت ناظر می شمارد این طرز فکر وی را از بازگشت به ناروایی های دوران «شرك» باز می دارد. بدینگونه سیاست وی سلجوقیان را از یکسو در چهارچوبه شریعت اسلامی محدود نگه می داشت و ازسوی دیگر آنها را با رسوم کشورداری پادشاهان قدیم «فرس» مربوط می کرد. کشمکشی هم که بین فکر مرکزگرایی وی و اندیشه مرکزگریزی بدوی خویان سلجوقی پیدا شد و عاقبت، هم وی و هم خاندان سلجوقی را فدا کرد ناشی از بر خورد همین سیاست بود با تمایلات بدوی تر کمانان^{۲۶}.

لشکرگاه در حقیقت معرکه این کشمکش ها بود و کشمکش های دیگر. اما با تمام این بر خوردهای آشکار و پنهانی که آنجا در بین نیروهای مختلف در جریان بود لشکرگاه ظاهری آرام و منظم داشت با نقابی از شریعت و آداب.

در عین حال زندگی عقلی لشکرگاه بهیچوجه منحصر بهمین بر خوردهای مذهبی و مناظرات متکلمان و فقیهان نمی شد. اگر در مجالس نظام الملک صحبت از فقهاء و اهل مذاهب می رفت رجال و امیران لشکرگاه نیز برای خود مجالس و گفت و گوهای علمی و ذوقی داشتند. از جمله فلاسفه و شعرا که در دستگاه وزیرچندان حرمت نمی دیدند در نزد امراء دیگر که محدودیت نظام الملک را نمی پسندیدند با حسن قبول تلقی می شدند. امیر علی بن فرامرزیك تن از این امراء بود که ندیم خاص سلطان بشمار می آمد و بقول چهار مقاله «پادشاه زاده بود و شعر دوست»

و معری شاعر بیامردی وی به سلطان معرفی شد.^{۲۷} پسر این امیر علی هم که علاءالدوله فرامرز نام داشت به فلسفه علاقه تمام می‌ورزید و حتی در باب ابن سینا و ابوالبرکات با خیام گفت و شنود علمی داشت.^{۲۸} در حالی که وزیر بقول مؤلف چهارمقاله «از ائمه و متصوفه به هیچ کس نمی‌پرداخت» خود سلطان به فلاسفه، علماء، و شعرا که در واقع نماینده حیات غیردینی لشکرگاه بودند توجه داشت. نسبت بشعر و شاعری علاقه مخصوص نشان می‌داد، خودش هم بعضی اوقات چنانکه عوفی نقل میکند شعری می‌گفت.^{۲۹} شاید بهمین سبب بود که حتی خواجه نیز - شاید نه از روی طبع - لازم می‌دید که گاه ایاتی نظم کند.^{۳۰} در حق علماء و حتی فلاسفه نیز رفتار ملکشاه از رفتار خواجه مسامحه‌آمیزتر بود. ابوروح جرجانی معروف به زرین دست يك طبیب و کحال معروف عصر رساله‌یی فارسی در چشم پزشکی با اسم او تألیف کرد بنام نورالعیون.^{۳۱} آیا این نکته که سلطان يك چشمش اندك مایه شکستی داشت^{۳۲}، از اسباب توجه خاص او به این کحال معروف بود؟ بعلاوه شاه عمر خیام را غالباً همچون يك تن از دوستان و ندیمان خویش تلقی می‌کرد و با او گفت و شنودهای دوستانه داشت.^{۳۳} از حدود سال ۴۶۷ که خیام - همراه با ابوالمظفر اسفزاری، میمون بن نجیب واسطی و دیگران - در دستگاه سلطان به اصلاح تقویم پرداخت تا سال ۴۷۱ که ترتیب تاریخ جلالی داده شد^{۳۴}، این فیلسوف شاعر می‌بایست مکرر به لشکرگاه آمد و رفت کرده باشد.

روایتی هم هست که می‌گوید سلطان - ظاهراً بعد از اتمام تاریخ جلالی - مالی به او داد تا صرف خرید آلات و اسباب مربوط به رصد

کند و تا وفات سلطان هنوز آن کار به اتمام نیاوده بود^{۲۵}. در اینصورت می‌بایست بعد از پایان اصلاح تقویم هم سلطان همچنان خیام را به ادامه کارهای علمی دیگر تشویق کرده باشد. اگر روایتی که می‌گویند در ارایل حال اشعار خیام را بعضی صوفیه نقل می‌کردند و حتی در مجالس می‌خواندند و فقط بعدها در اواخر حال بود که از سخن وی بوی الحاد شنیدند و او ناچار شد زبان در کام کشد^{۲۶}، واقعاً درست باشد می‌توان پنداشت که درین ایام هنوز خیام در لشکرگاه رفت و آمد داشت و از سلطان محبت و نواخت می‌یافت.

مجلس سلطان که فلاسفه، علماء و شعرا را به لشکرگاه جلب می‌کرد در واقع معرف جنب و جوش حیات جهانجویانه عصر ملک‌شاه بود اما آنچه غزالی را به لشکرگاه می‌کشاید البته مجلس وزیر بود که این حیات جهانجویانه را در زیر نقاب سردی از دین و کلام و فقه و تصوف مستور می‌داشت.

نمی‌توان دانست که آنچه ابو حامد را به مجلس نظام‌الملک کشانید آشنایی قبلی با این وزیر شافعی خراسان بود، یا توصیه بعضی از بزرگان شهر و شاید ابوعلی فارمدی؟ اما آنچه محقق است در این هنگام یکسالی از مرگ ابوعلی فارمدی (۴۷۷ - ۴۰۷) می‌گذشت. ابوعلی با غزالی رابطه‌ی روحانی و دیرینه داشت. ابو حامد با آنکه هنوز خویشان را در بست تسلیم جاذبه تصوف نکرده بود نسبت باین شیخ صوفیان خراسان با علاقه و حرمت می‌زیست. این حرمت و علاقه چندان بود که بعد ها بعضی وی را در تصوف تربیت یافته ابوعلی خواندند. اما درین زمان و تا سالها بعد هنوز غزالی يك فقيه بود فقيه جدلی. بازهاد و صوفیه بحشمت

و حرمت ملوک می کرد اما بر طریقه آنها نمی رفت با اینهمه شیخ صوفیان و محدثان خراسان را در حق این غزالی جوان محبت و اکرام بود. ممکن است توصیه او توجه خواجه بزرگ را نسبت باین طالب علم طوسی جلب کرده باشد. شاید در رفت و آمدهایی که خواجه به طوس و نیشابور می کرد، در گفت و شنودهایی که با شیخ ابوعلی فارمدی داشت گه گاه از فهم و استعداد این طوسی جوان که شافعی مذهب و همشهری خواجه نیز بود سخن در میان آمده بود. خواجه نسبت به ابوعلی فارمدی احترام فوق العاده داشت و با وجود حشمت و زاریت، در مجالس عام همه جا او را برتر از خویش می نشاند.

درست است که در ۴۷۸ وقتی غزالی بلشکرگاه آمد دیگر این پیر هفتادساله در قید حیات نبود تا توصیه‌ی در باب وی به خواجه بزرگ بنویسد اما می توان پنداشت که خواجه برهنمایی لطف او - و شاید نیز امام الحرمین - این آشپاره جوان را که پیران وقت طاقت مباحثه با او را نداشتند می شناخت. گذشته از این برادر خواجه نامش ابوالقاسم عبدالله درین زمان در نیشابور می زیست و چنانکه سبکی^{۳۷} خاطر نشان می کند از جوانی طوس را ترك کرده بود و در آسایش پارسایی و دانش - طلبی دور از دستگاه حشمت و جلال برادر در نیشابور می زیست. می توان پنداشت که وی در همین شهر با این طالب علم جوان طوسی آشنایی یافته باشد و او را با خواجه بزرگ که ناچار مکرر در طی مسافرت های دور و دراز خویش به نیشابور آمده بود آشنا کرده باشد.

بعلاوه سالها پیش که امام الحرمین با ابواسحق شیرازی در حضرت وزیر مناظره کرده بود در شمار طلبه مبرز او غزالی هم به لشکرگاه آمده

بود و نظام‌الملک این طلبه جوان را که حتی امام الحرمین بر او بدیده رشک می‌دید لابد می‌شناخت. خاصه که کتاب المنحول او نیز گذشته از ارزش علمی از لحاظ طعنی که در مذهب حنفی داشت نزد خواجه شافعی قابل توجه بود. شاید دانشمند جوان که خود طبعی تند و فکری گستاخ داشت می‌خواست در عین حال بدینوسیله بدستگاه خواجه وزیر تقریبی پیدا کند. خواجه نظام‌الملک که خود یک شافعی اشعری بود، مبارزه با طریقه حنفی را در واقع جزوی از سیاست خویش تلقی می‌کرد که عبارت بود از مبارزه با هر آنچه تعلق دارد به سیاست سلف وی عمیدالملک کندی. آزارهایی که خواجه در دستگاه این وزیر حنفی دیده بود او را بر ضد وی تحریک کرده بود و اینک می‌کوشید تا حنفی‌ها را که شاید در وی بچشم یک عامل عمده سقوط عمیدالملک می‌دیدند سرکوب دهد. ازین رو بود که «منحول» غزالی جوان نزد خواجه وزیر با حسن قبول تلقی شد و چون دانشمند جوان به لشکرگاه رفت در مقابل امراء و ترکان که مذهب حنفی داشتند حمایت خواجه ازین همشهری نوخاسته خویش ضرورت داشت و حمایت از طریقه شافعی بود.

ز وقتی ابو حامد به لشکرگاه می‌رفت فقیه جوانی بود تقریباً بیست و هشت ساله که بیان تند و هوش فوق‌العاده، او را از همگنان ممتاز می‌ساخت. نظام‌الملک باین همشهری خود که قهرمان دفاع از مذهب وی نیز بود بچشم علاقه می‌نگریست و در بین سایر فقهاء و علماء که دایم در مجلس وی بودند به این طوسی جوان نظر دیگر داشت. البته خود خواجه هم در جوانی فقه و حدیث خوانده بود و در عهد وزارت نیز همچنان دوستدار فقه و حدیث بود. در واقع با تمام گرفتاریهای اداری که خواجه

داشت علماء و فقهاء بی هیچ گرفت و گیر، گاه و بیگاه بمجلس او رفت و آمد می کردند و رفت و آمد آنها پاره بی وقتها بقدری بی هنگام بود که دیوانیان را بسختی ملول می کرد و ناراضی. حتی يك تن از منشیان خواجه یکبار بوی پیشنهاد کرد که مقرر دارد اینها بی اجازه بمجلس وزیر نیایند و خواجه این حرف را رد کرد و گفت که اینان ارکان مسلمانی و جمال دین و دنیا، هستند اگر همه را نیز بر سر خویش بنشانم بسیار نیست^{۳۷}. نظام الملك که با گرفتاریهای مربوط به حکومت و اداره دیگر فرصت مطالعه نداشت کوشید از مذاکرات این علماء و همچنین واعظان نیز چیزها بیاموزد حتی حکایت يك تن از ملوک را که به گوش «گران بوده»^{۳۸} در سیاست نامه با احتمال قوی می بایست از وعظ ابن عمامه گرفته باشد - واعظ حنبلی در بغداد. بخاطر همین فواید نیز بصحبت علما علاقه داشت و مجلس او از آنها پر بود.

در چنین مجلسی که دایم از فقهاء و علماء آکنده بود، غزالی جوان که ظاهراً با خواجه آشنایی دیرینه داشت مورد حرمت و تکریم وی گشت خاصه که چند بار هم در محضر وزیر فرصت هایی برای مناظره پیش آمده بود و درین مناظرات غزالی تبهر و مایه فوق العاده بی از خویش نشان داده بود. بعلاوه در لشکرگاه علماء بزرگ دایم رفت و آمد داشتند و غزالی از برخورد با آنها بهره ها می یافت. با بعضی از آنها مناظره می نمود، و شاید از بسیاری از آنها استفاده می کرد. این آشنایی با علماء مختلف نام و آوازه او را بلند کرد و خواجه نظام الملك وی را هر روز بیشتر درخور احترام و نواخت می یافت.

اگر حرف ابن الجوزی درست باشد که می گوید خواجه از اصفهان

وی را برای تدریس نظامیه به بغداد فرستاد ، می‌بایست در مدت اقامت در لشکرگاه جزو علماء دربار شده باشد و در شمار کسانی که همراه وزیر و سلطان حرکت می‌کرده‌اند ، ازجایی به جایی .

در واقع این نکته که فقهاء و علماء همراه اردو و در موکب سلطان و وزیر حرکت کنند حتی از عهد امام الحرمین رسم بود چنانکه امام - الحرمین خودش هم در روزگار وزارت عمیدالملک کندی یک چند به لشکریوست و همراه آن حرکت کرد^{۳۹} . در دوران وزارت نظامالملک تقریباً چیزی از نوع یک مدرسه سیار در اردوی وی بوجود آمد و داریم یک عده از علماء در آنجا وجود داشت . مشطب فرغانی که ازینگونه فقیهان بود چنان با حشمت و شکوه حرکت می‌کرد که هیئت علما را نداشت . نظامالملک هر وقت فقیه یا عالمی را می‌پسندید از او می‌خواست که باوی در «حضرت» مقام کند - یعنی در عسکر . البته درین میان کسانی بودند که این پیشنهاد خواجه را رد می‌کردند . یک تن از فتنه‌ها در جواب این پیشنهاد خواجه گفته بود که این کار برای من زیان دارد و برای شما سود ندارد^{۴۰} . اما کسانی که می‌پذیرفتند مذاکراتشان اوقات خواجه را خوش می‌داشت و آنها هم از دولت وی نعمت و حشمت بسیار پیدا می‌کردند . چنانکه مشطب فرغانی با چنان جامه ابریشمین و حلیه زرین حرکت می‌کرد که یک قاضی وقت گفته بود ، شهادت وی را در محکمه شرع نمی‌توان پذیرفت .

غزالی که در این سالهای جوانی ، بیشتر به شهرت و حشمت می‌اندیشید ظاهراً دست به تصنیف کتاب هم زد . پاره‌یی کتابهای مربوط به فقه و اصول و خلاف را که تمام آنها لازمه مناظرات لشکرگاه بود در همین

سالها بوجود آورد. در تألیف بعضی از این کتابها از جمله بسیط، وجیز، و خلاصه، غزالی ظاهر آهنوز تحت تأثیر استاد خویش امام الحرمین بود و حتی نام کتابهایش نیز در نزد قداما سابقه داشت. این رو بود که بعدها مخالفانش بروی طعن می زدند که در آنها مطالب را از «نهایة المطلب» امام الحرمین گرفته است و نام را از کتابهای يك فقیه دیگر بنام واحدی.^{۴۱} در علم خلاف و مسایل مربوط به مناظره و جدل هم می بایست پاره‌یی آثار جوانی غزالی که باقی است مربوط به همین دوره لشکرگاه باشد و نشانی از سعی مجدانه او در نشان دادن استعدادهای بی مانند خویش.

آیا درین فاصله خروج از نیشابور تا ورود به بغداد که غزالی تعدادی از کتابهای خویش را نیز بوجود آورد عمرش یکسره در این اردوگاه سیار سلطانی گذشت؟ در واقع اشتغال يك فقیه جوان به درس و بحث و تألیف و تصنیف با این امر که همراه موکب وزیر از شهری بشهری رفته باشد منافات زیاد ندارد. چرا که وزیر در واقع فقهاء و علماء را برای همین کارها پیرامون خویش جمع می آورد. اما از سال ۴۷۸ که امام الحرمین وفات یافت تا وقتی غزالی بعنوان مدرس نظامیه به بغداد رفت خواجه نظام الملك با اردوی ملک شاه غالباً در سفر بود. چنانکه در ۴۷۹ همراه سلطان به بغداد آمد و با خلیفه که دختر ملک شاه را گرفت دیدار رسمی کرد، سال بعد با موکب سلطان از بغداد به اصفهان رفت و در سال ۴۸۲ همراه موکب از اصفهان به ماوراءالنهر. آیا غزالی در این مسافرتها همراه موکب وزیر بود یا خواجه فقط در بازگشت به نیشابور او را بسا خویشتن با اصفهان برد. و از آنجا به بغداد فرستاد؟ باین سؤال از روی مآخذ موجود نمی توان جوابی قطعی داد. اما توجه و علاقه‌یی که خواجه

در حق این دانشمند جوان نشان داد، این اندیشه را بخاطر می‌نشانده که غزالی بعد از آنکه از نیشابور به لشکر گاه رفت می‌بایست بیشتر اوقات خود را در «حضرت» گذرانیده باشد. ظاهراً در همین مدت بود که تقریباً در دستگاه وزیر بجایی رسید که از طرف وزیر و سلطان نزد خلیفه برسالت رفت: چیزی که سالها بعد در عزلت اتروای خراسان از آن خاطره‌ها داشت.

این ارتباط با دستگاه وزیر می‌توانست وی را هم با علماء عصر محصور کند و هم آن مایه آسایش و رفاه را برای وی فراهم سازد که بتواند فارغ از اندیشهٔ معیشت باقی اوقات را صرف مطالعه کند و تألیف. در واقع همین ارتباط دایم بود که ارزش او را به وزیر و سلطان نشان داد و سبب شد که او را با وجود جوانی به کاری بفرستند که امثال ابواسحق شیرازی و ابونصر صباغ - علماء بزرگ عصر - بآن پرداخته بودند. جاه و حشمت ابوحامد هم که تاحدی مایه رشک جهانجویان میشد مر بوط به همین سالها بود.

از اینکه هنگام ورود به بغداد لباس و مرکبی چنان مجلل و آراسته داشت که می‌گویند پانصد دینار می‌ارزید می‌توان تصور کرد که در موکب وزیر و سلطان می‌بایست سالهایی به جستجوی جاه و مکننت گذرانیده باشد. از اینها گذشته خروج از بغداد و فرار از مدرسه هم که بعدها برای وی پیش آمد و حاکی از نفرت و ملال او نسبت به جاه و جلال ققیهان اهل مدرسه بود ظاهراً گریز از چنین سابقهٔ طولانی صحبت جهانجویان می‌بایست باشد نه تنها از تدریس بالنسبه کوتاه‌وی در نظامینه.

(در هر حال ابوحامد با آن وجدان روشن و جاذبهٔ روحانی که داشت

ظاهرأ از همان وقتی که نشا بود را بخاطر لشکرگاه ترك می کردمی بایست در وجدان خود جدالی خاموش در باب ارزش و ضرورت این اقدام خویش احاس کرده باشد. با اینهمه اگر در آن سالها هنوز يك جوان آوازه جوی جاه طلب نمی بود شاید اصلا باین سفر رضامی داد. این دستگاه سلطان و وزیر که وی را بخاطر زرق و برق خویش از شهری بشهری می کشاند برای پارسایان واقعی چیزی جز یک دستگاه غارت و تجاوز نبود. البته کسانی که جاه طلبی های پست مسکین را در وجود خویش خفه کرده بودند وزیر بزرگ را بر رگم زهد فروشی هایی که داشت «ظالم» می خواندند و یا اگر در حق وی زیاده خوش بینی نشان می دادند «بهترین ظالمان» باو نام می دادند.^{۴۲} اما فقیه جوان طوسی که هنوز جاه طلبی های بی لجام در وجود وی ارضاء نیافته بود و حمایت خواجه طوسی را کلید تسخیر تمام دنیای آرمانهای خویش می یافت می توانست تعدی نظامیه - فرزندان و کسان نظام الملک را که در آن روزگار بی شك مایه نارضایی های خاموش بود نادیده بگیرد، و آنچه را خواجه برای تأمین وحدت قلمرو سلطان می کرد و بسا که بایبادی ها و غارتگریها نیز همراه بود بی اهمیت تلقی کند. و خواجده را اولی الامر بشمارد که هر گونه تخطی از فرمانش نارواست.



در نظامیه بغداد

در يك روز جمادی الاولی از سال ۴۸۴ هجری بود که ابو حامد بعنوان مدرس نظامیه از اصفهان به بغداد آمد . وقتی خواجه وی را از اصفهان برای تدریس به بغداد می فرستاد در فرمان خویش اورا زین الدین و شرف الائمه خواند . این لقبی بود که غروریک دانشمند سی و چهار ساله را در آن روزگار می توانست نوازش دهد و غزالی درین سالها چنان پای بند اینگونه القاب و تشریفات بود که درباره این چیز ها حتی بایک دبیر ادیب - انوشروان بن خالد که بعدها بوزارت رسید - نیز معارضه می کرد ! درین هنگام جاه و جلال وی درخور وزیران بود بالباس زربفت و حریر و بامو کب آراسته . این مایه جلال و شکوه غزالی را در چشم عامه شاید فوق العاده محتشم جلوه می داد ، اما هم پارسایان شهر را از وی ناراضی می کرد ، و هم رشک و خشم فقههای بغداد را بر ضد وی می انگیخت .

در آن زمان درین فقیهان شهر کسانی بودند که مثل فرمانروایان

جامه ابریشمی و انگشتری زرین داشتند و در شوکت و حشمت با گر دنکشان دم از رقابت می زدند . اما اینها اگر در چشم عامه هیبت و جلوه بی داشتند بیشك نزد خاصه منفور بودند - و مایه انزجار . حتی در همین روزگاران ، يك قاضی بغداد - نامش ابن بکران شامی - شهادت فقیه نام آوری مثل مشطب فرغانی را بدان سبب که انگشتر طلا و لباس حریر داشت رد می کرد و صریحاً می گفت شهادت سلطان و وزیر را نیز که لباس ابریشمی می پوشند برای یک دسته سبزی هم نمی توان پذیرفت .^۲ بعلاوه هوشمندان شهر این حشمت و شکوه فقیهان و عالمان دین را نشانه بی از انحطاط علم می شمردند و از احتیاج آن به تعلقات و قیود .

اما بغداد درین زمان روز بازار جویندگان شهرت و جلال بود ، و با آنکه از حشمت و شکوه عهد هارون و معتصم دیگر چیزی برای خلیفه بغداد نمانده بود ، دستگاه خلیفه پوشالی هنوز خاطره هایی از بغداد هزارویک شب نگهداشته بود . درست است که غزالی در این پایگاه خلافت آن شور و هیجان را که زایران سرزمینهای دور نسبت باین شهر نشان داده اند اظهار نکرد و ظاهراً ذوق و شعور او درین مسافرت بیش از آن تحت تأثیر سنت های اهل مدرسه و صحبت فقهاء و علماء عصر واقع بود که مثل یک شاعر شروان که سالها بعد از مرگ وی از این شهر پرافسون دیدن کرد بغداد را فردوس مهین بیا بدو دجله را عدیل کوثر بخواند^۳ یا مثل يك زایران دلسی که نزدیک يك قرن بعد از وی باین دیار آمد آن را فقط نقش خیالی بیابد از گذشته های دور^۴ . اما برای وی بغداد دیار آروژها بود و جایی که وی تمام رؤیاهایی را که خود و پدرش برای شهرت و آوازه يك فقیه طوسی پیورده بودند در آنجا تحقق پذیر می یافت . در واقع بغداد ، درین زمان

هنوز، نه فقط مرکز اُسمی تمام قدرتهای اسلامی بشمار می‌آمد بلکه مرکز واقعی تمام نهضت‌های فکری و علمی دنیای اسلام نیز محسوب میشد.

شهر دونیمه بود که، دجله همچو دیواری بلورین شرق و غرب آن را جدا می‌کرد و جسرهای دونیمه را بهم می‌پیوست. قسمت شرقی شهر، که مسافر خراسان و اصفهان، از آنجا به شهر می‌آمد درین زمان آبادی بسیار داشت و قصرهای خلافت و باغ‌ها و بناهای بزرگان در آنجا بود. در جانب غربی، محله مشهور کرخ بود که هنوز در آنجا طوایف شیعه‌کانون مخالفت با خلافت و باسنت را پنهانی و آشکارا روشن نگه می‌داشتند. شهر محله‌های متعدد داشت و هر محله برای خود در حکم یک شهر جداگانه بود. زورق‌ها وسیله عمده بودند برای عبور و مرور، و رفت و آمد دایم آنها ارتباط بین محله‌های کنارشط را ممکن می‌ساخت و همچنین ارتباط بین شرق و غرب را که غیر ازین زورق‌ها وسیله دیگری جسرها بود و پلها. هوای شهر طرب‌انگیز بود و بسیاری از مردم در آن روزگاران بغداد را یک بهشت زمینی تلقی می‌کردند.

درین هنگام که غزالی بعنوان مدرس نظامیه بدبغداد آمد، این مدینه‌السلام خلفا در واقع در دست سلجوقیان بود. وزیر خلیفه باشارت خواجه طوس عزل و نصب می‌یافت و ملک‌شاه مثل سلطان واقعی بغداد با آنجا وارد میشد.

حتی رسوم و آداب مربوط به پادشاهان ایرانی، همراه موکب سلطان و وزیر، درین پایتخت خلیفه راه داشت. چنانکه در همین سال که ابو حامد به بغداد آمد ملک‌شاه که چندماه بعد در رمضان همین سال

با وزیر و همراه موکبی باشکوه به بغداد درآمد و تا صفر سال بعد در آنجا بود جشن سده را با جلال و شکوه بی نظیر در بغداد برپا کرد. می توان پنداشت که ورود سلطان و وزیر به بغداد درین ایام تاجمحد برای غزالی که در بر خوردها همه جا مورد محبت و نواخت خواجه و سلطان بود عایه امتیاز و اعتبار میشد.

جشن سده هم که يك رسم ایرانی بود وی را که يك فقیه خراسانی بشمار می آمد در بغدادیش از پیش انگشت نما می کرد. درین آئین سده شمع ها و مشعلهای زیادی که درون زورقها افروخته بودند دجله را شب هنگام جلوه بی تمام داده بود. در دو جانب رودبازیهای گونه گون و نمایش های بسیار انجام شد که خواجه طوسی بامهتران دولت باشکوه و جلالی خیره کننده در تمام این مراسم شرکت کردند. حتی پارسایان شهر که این مایه لهو و لعب را در شهری که بسبب حریقها، دزدیها، و آشوبها غالباً کمین گاه فقر و نارضایی بود زاید و ناروا می دیدند درین ماجرای شاهديك شب فراموش نشدنی شدند^۵.

درین روزها، شکوه و جلال شهر برای فقیه و مدرس جوان و آواز دجوی نظامیه شوق انگیز بود و وی ازینکه، بادر بار سلجوقیان که کانون تمام این شوکت و جلال تازه بود - ارتباط داشت احساس غرور می کرد. با اینهمه برای وی، که جویای شهرت و آوازه شایسته فقیهان و دانشمندان بود، و رای این زیباییهای ظاهری، بغداد جاذبه معنوی داشت و این جاذبه مربوط به مدارس و کتابخانه های شهر بود، و به مساجد و مجالس علم و بحث آن.

مدرسه نظامیه که وی، اینك، بعنوان مدرس با آنجامی آمد در نظر وی

قله تسخیر ناپذیر تمام آرزوهای يك فقیه جوان بود که او اکنون آن را بزیر قدم درآورده بود. درست است که این مدرسه و آنچه در اصفهان و بلخ و نسا بور و جاهای دیگر بوسیله نظام الملک بنام و نظامیه نام یافت - بر خلاف مشهور اولین مدرسه‌یی که در دنیای اسلام بوجود آمده باشد نبود، اما ارتباط آن با وزیر بزرگ و سیاست خاصی که خواجه در بنای آن مدرسه‌ها داشت، نظامیه را خاصه در بغداد، حیثیت و شهرت بی نظیر داد.^۶

نظامیه بغداد شکوه و جلالی درخور دار الخلافه داشت و حتی يك قرن بعد که نزدیک سی مدرسه بزرگ در بغداد بود هنوز نظامیه از همه بزرگتر بنظر می‌رسید.^۷ مدرسه که خواجه مالی هنگفت در بنای آن خرج کرده بود، در سوق الثا ثا بود در نیمه شرقی بغداد - و در اطراف آن، خواجه بازارها و کاروانسراها ساخت و وقف مدرسه کرد. چنانکه نیز املاک، دکانها، حمام‌ها بر آن وقف کرد. آنچه مخصوصاً در بنای آن تازگی داشت همین حمایت و توجه خاص وزیر بود، که آنجا را بمنزله مرکزی کرده بود برای تحقق بخشیدن بامری که هدف سیاسی خواجه طوس بشمار می‌آمد. در واقع آنچه در آثرمان وحدت سلجوقیان و قدرت خلیفه بغداد را تهدید می‌کرد، نزد نظام الملک نهضت نامرئی اما روزافزون اسمعیلیه بود و خواجه نگرانی خویش را درین باب در سیاست نامه‌یی پرده اظهار کرده بود. بنظر می‌آید که خواجه ایجاد مدارس نظامیه را، بعنوان مؤثرترین و پایدارترین کوشش در مبارزه با این طایفه تلقی می‌کرد و ظاهراً بهمین سبب بود که صرف هر گونه هزینه‌یی را که درین راه انجام میشد مثل هزینه‌یی که در راه تقویت لشکر و توسعه کشور انجام یا بدفوری تلقی

می کرد و حیاتی.

مدرسه، هم کتابخانه مرتب داشت و هم بیمارستان، به علاوه بدانش طلبان که از تمام دنیای اسلامی بآنجا می آمدند حجره و مدد معاش نیز داده میشد. کتابخانه مدرسه نیز از حیث وسعت و عظمت شایسته شأن نظامیه بود. تنوع ذخایر آن هم موجب میشد که کتابدارانش از بین ادیبان نام آور انتخاب شوند. ادباء بدان سبب که غالباً در ادب از هر علمی بهره‌ی حاصل می کردند برای کار کتابداری آمادگی بیشتر نشان می دادند. در واقع يك کتابدار نظامیه، ناهش ابو یوسف اسفراینی (م ۴۹۸) خود ادیب پر مایه‌ی بشمار می آمد. کتابدار دیگر ابوزکریا خطیب تبریزی (م ۵۰۲) بود که در ادب تألیفات بسیار داشت و از جمله بر دیوان متنبی و ابوتمام شرح نوشته بود. يك رفتار نجیبانه نظام الملك این ادیب نام آور را که در مدرسه نیز از شرابخواری و شاهد بازی ابائی نداشت اصلاح کرد. می گویند وقتی در بانان مدرسه، بخواجه گزارش دادند که خطیب شبها در کتابخانه با شراب و شاهد سروکار دارد وی چیزی بروی او نیاورد. فقط حقوق ماهانه اش را افزود و پیغام داد که چون مخارج شیخ زیادست مبلغی ناقابل بر ماهانه اش افزوده شد. شیخ دریافت که خواجه از عشرتهای شبانه خبر یافته است و آنرا ترك کرد^۸. ابوالمظفر ایبوردی (م ۵۰۷) همدرس غزالی نیز که بعدها کتابدار مدرسه شد ادیب پر مایه‌ی بشمار می آمد و در تواریخ و انساب تألیفات داشت. این کتابدارها نیز مانند استادان و طالب علمان در مدرسه، هم منزل مناسب داشتند و هم ماهانه معلوم. اگر در باب مقررات کتابخانه اطلاع درستی در ماخذ نیست آنچه يك قرن بعد یاقوت حموی درباره کتابخانه‌های شهر مرو می گوید

و خاطر نشان می‌کند که وی در آنجا یارهایی و قتها تا دریست جلد کتاب را می‌توانست به امانت بگیرد و برای بعضی از آنها ودیعه‌یی هم نسیپارد^{۱۰} می‌تواند نشانی بدست دهد از تسهیلات کتابخانه‌ها. وقتی در عهد ناصر خلیفه (۵۶۲-۵۷۵) کتابخانه نظامیه از حیث «تسهیلات» حتی از کتابخانه ناصری وضع بهتری داشت^{۱۱} پیدا است که در عهد حیات خواجه و پسرانش می‌بایست چه رونقی داشته باشد.

در مدرسه، مسجد و مجلس وعظ هم بود و غیر از مدرسان که بکمک ذایبان و معیدان خویش دانش‌طلبان را به تلقین و تکرار وادار می‌کردند و عاظم مدرسه، علم را - که عبارت از علم شریعت بود - در میان عامه نیز می‌بردند و اینهمه مانعی بود برای گرایش خاص و عام به تبلیغات باطنی. مدرس اهمیت خاص داشت و از جانب وزیر، سلطان، یا خلیفه انتخاب میشد با مستمری و حقوق هنگفت.

وقتی غزالی برای تدریس باین مدرسه می‌آمد نظامیه مدرسه‌یی مشهور بود. از آنکه بنادر سال ۴۵۹ هجری ساخته شده بود - که ابو حامد در آن زمان فقط نه سال داشت. گذشته آن نیز چنان با نام‌های درخشان و پر آوازه مربوط بود که حتی خاطره نام استادان و مدرسان قدیم آن، فقیه جوان طوسی را غرق در رؤیا و غرور می‌کرد. نام وی، اکنون درسی و چهار سالگی در ردیف نام‌های بزرگ و جاودان امثال ابونصر صباغ، و ابواسحق شیرازی درمی‌آمد و این اندیشه، غرور و رضایت خاطر را در وی بر می‌انگیخت. آنچه وی را بیشتر به‌شور و هیجان می‌آورد، این اندیشه بود که وی اکنون می‌رفت تا برمسند ابواسحق شیرازی تکیه کند.

در واقع این مدرسه نظامیه را هم خواجه نظام المالك بجهت همین ابواسحق ساخت اما وی از پرهیز و پارسایی که داشت در روزهای اول حاضر نشد در آنجا تدریس کند.^{۱۱} می‌گویند خواجه خود در روز افتتاح که مردم و دانشجویان برای شنیدن درس ابواسحق گرد آمده بودند حضور یافت و کس فرستاد تا ابواسحق شیرازی برای تدریس بیاید. وی نیامد و خواجه ناچار شد يك فقيه شافعی دیگر را که در بغداد به دانش و پرهیز شهرت داشت بجای وی بگمارد: ابونصر صباغ. این تدریس بیست روز بیشتر نکشید و ابواسحق سرانجام در مقابل اصرار خواجه تسلیم شد و بتدریس نظامیه تن در داد. با اینهمه وقتی هنگام نماز می‌شد از آنجا بیرون می‌آمد و در يك مسجد مجاور نماز می‌خواند، وغالباً می‌گفت شنیده‌ام در مدرسه بیشتر آلات آن غصب است.^{۱۲}

(این ابواسحق که غزالی وی را در هنگام مافرتش بخراسان دیده بود، در فقه قدرت و تبهر کم مانند داشت و در مناظره کمتر کسی می‌توانست با او بر آید. در مسایل خلاف، یعنی آنچه بین شافعی و ابوحنیفه در آن باب اختلاف بود، مخصوصاً کم کسی بیای وی می‌رسید. يك وقت هم رقیب او ابونصر صباغ گفته بود اگر بین شافعی و ابوحنیفه صلح میشد برای ابواسحق علمی نمی‌ماند، و ابواسحق بهمین سبب کتاب مذهب را نوشت تا نشان دهد که علم وی فقط محدود به همین مسایل خلاف نیست.^{۱۳} گذشته از مایه علمی، شیخ، در زهد و پرهیز نیز نام و آوازه‌ی بلند داشت و ازین لحاظ مورد احترام عامه بود. با شهرت و حیثیت علمی که داشت ساده و بی‌ادعا بود، جامعه محقر می‌بوئید و غالباً حتی غذای درستی هم نداشت. نسبت باهل قدرت نیز، که وی را بسبب توجه عامه، فوق‌العاده احترام

می کردند بی اعتنا بود. می گویند بدرخواست خواجه بزرگ فقهای عصر گواهی نامه‌یی تهیه کردند در باب *ياك اعتقادی وزیر*، و چون از وی خواسته شد که او نیز چیزی درین باب بنویسد فقط نوشت: *حسن بهترین ستمکار است*، و نوشته‌اند که خواجه وقتی نوشته‌ی را دید بگریست و گفت هیچ کس از وی درست‌تر ننوشت.^{۱۴} وقتی هم که بعنوان سفارت از حانب خلیفه به نیشابور آمد درواقع بخاطر عامه مردم بود و آمده بود تا شکایت خلیفه مقتدی و ناخرسندی مردم را از ابن ابی‌اللیث که از دربار خراسان بعنوان وزیر بر خلیفه تحمیل شده بود بسطان برساند. البته در طی مذاکراتی که درین سفر با سلطان کرد موفق شد، دختر سلطان را نیز برای خلیفه خواستگاری کند و بعدها حاصل این پیوند جمعقر ابن مقتدی شد که وقتی نیز ملکشاه کوشید تا وی را ولیعهد خلیفه سازد. در هر حال، طی همین مسافرت وی بود که حرمت و تکریم فوق‌العاده‌یی که امام الحرمین و تمام طبقات مردم در حق ابواسحق کردند در غزالی جوان تأثیر فوق‌العاده بخشید و فقیه بزرگ پر آوازه‌یی که خلیفه و سلطان او را گرامی بشمرند و عامه مردم تا حد پرستش دوست بدارند برای وی *يك آرمان* شد. *يك سرمشق آرمانی*. با اینهمه مرگ وی در جمادی‌الآخره سال ۴۷۶ روزهای باشکوه نظامیه بغداد را پایان آورده بود، و اختلاف مدعیان طی چندین سال از عظمت و جلال گذشته این مدرسه بزرگ دارالخلافت چیزی باقی نگذاشته بود.

جانشینی ابواسحق شیرازی را پسر خواجه - که آن زمان در بغداد بود - به ابوسعید متولی داد که از فقهای مشهور بود اما خواجه این انتخاب را نپسندید و ابن صباغ را بجای وی گماشت. تدریس ابن

سباغ هم طولی نکشید و چون ابوسعید بر ضد وی تحریکات می کرد برکنار شد و چندی بعد در گذشت (جمادی الاولی ۴۷۷) . ابوسعید هم مدتش خیلی زود سر آمد و در شوال سال بعد وفات یافت .

چندی بعد خواجه، يك تن از سادات بخارا را که از فقیهان نام آور بود و گذشته از فقه در اصول و جدل و نحو و لغت هم دستی قوی داشت بتدریس نظامیه فرستاد - ابوالقاسم دبوسی . از این دبوسی نیز غزالی خاطره‌یی جالب داشت از آنکه وی، در نیشابور يك بار با امام الحرمین مناظره کرد و از دست شاگردان امام جفاها دید و يك بار هم بخاطر همین جفاي شاگردان در امفهان امام الحرمین را سرکوفت زده بود و وقتی امام الحرمین در آنجا پیش او سیر انداخت دبوسی شاگردان وی را سگهای گزنده خوانده بود. تدریس این فقیه نام آور و پیر آوازه هم در نظامیه فقط سه سال طول کشید و وی در این شهر بسال ۴۸۲ در گذشت خواجه بعد از وی نخست يك تن از شاگردان سابق ابواسحق را که ابو عبدالله طبری خوانده میشد - در جای وی بتدریس گماشت و چندی بعد ابو محمد عبدالوهاب شیرازی را به بغداد فرستاد . کار هیچ يك چنانکه انتظار خواجه بود چندان شهرت نیافت و آخر قرار شد که با یکدیگر شريك باشند و هر کدام يك روز تدریس کنند^{۱۵} . اما اختلاف داعیه داران و مخصوصاً اینکه مدرس نظامیه می بایست مورد قبول تمام فقیهان بزرگ بغداد باشد برای خواجه که آنهمه به نظامیه بغداد علاقه داشت مایه نگرانی بود و شاید کمتر کسی می توانست حدس بزند يك فقیه جوان سی و چهار ساله طوسی، بنام ابو حامد غزالی، که دو سال بعد از مرگ ابوالقاسم دبوسی به بغداد گسیل میشد بتواند شهرت و آوازه قدیم نظامیه را دیگر

بار احیاء کند و تجدید .

قدرت بیان و جاذبه شخصیت، خیلی زود این فقیه طوسی را در بغداد معروف و مقبول کرد و شاید حمایت خاص وزیر و دوستی‌ها و آشنایی‌هایی که وی در طول اقامت در لشکرگاه با علماء و بزرگان بغداد یافته بود نیز ثل باین شهرت و قبول را برای وی آسان‌تر کرد . درس او در نظامیه موجب تحسین و اعجاب شد چنانکه در اندک زمان بیش از چهارصد تن از دستاربندان شهر در مجلس درس وی حاضر می‌آمدند . حتی پیران حنابله، مثل ابن عقیل و ابوالخطاب که هجده نوزده سالی از غزالی سالخورده‌تر بودند در مجلس وی برای استفادت می‌آمدند . از فصاحت بیان و وسعت معلومات وی تعجب می‌کردند و از سخنان وی حتی در تصنیفات خویش نقل می‌کردند^{۱۶} . در ارتباط با اینگونه فقیهان سالخورده که در مجالس باوی مناظره نیز می‌کردند غزالی آن‌مایه زیرکی و هوشمندی داشت که نگذارد بازیچه حریفان شود .

در همان روزهای اول که به بغداد آمد فقها به نزد وی آمدند و خاطر نشان کردند که بموجب رسمی دیرینه در اینجا هر کس برای تدریس می‌آید دعوتی می‌کند و با یاران آشنایی می‌یابد . اکنون باید دعوت تو با پاییدی که در علم داری مناسب باشد . ابو حامد گفت درینصورت یا باید آنچه را درین دعوت بکارست شما معین کنید و روز دعوت را من تعیین کنم یا برعکس . گفتند آنچه درین دعوت بکارست به تعیین تو باشد و روز دعوت، به تعیین ما . اکنون خواست ما آنست که دعوت همین امروز باشد نه روز دیگر . گفت درین حال چون آنچه در دعوت بکارست با من است برای من چیزی که امروز دست می‌دهد نان و سرکه

است با پاره‌یی سبزی، گفتند پس آنچه در دعوت بکارست می‌بایست فلان مقدار مرغ باشد، فلان مقدار حلوا، و چیزهای دیگر. غزالی گفت درینصورت روز دعوت به دو سال دیگر بیفتد. فقها درماندند و گفتند هر دو کار هم بدست تو باشد که بابت و نظر حریف تو نتوان شد.^{۱۷}

قدرت کم مانندی که ابو حامد در مناظره داشت تبحر و احاطه او را در فقه و اصول و کلام بیشتر جلوه می‌داد و فقهای نظامیه بعد از هشت سال که از مرگ ابواسحق می‌گذشت درمسند تدریس او با فقیه جوانی آشنا شدند که می‌توانست خاطره درس باشکوه او را در نظامیه تجدید کند کسانی که در نظامیه در مجلس درس وی حاضر می‌آمدند بیان شیرین و هوش سرشار وی را درخور تحسین یافتند.^{۱۸} و مجالس درس او رونق و شکوه بیار یافت.

شهرت و آوازه او درین سالهای تدریس بجایی رسید که حتی در مغرب وقتی یوسف بن تاشفین می‌کوشید برای دفع مخالفان خویش و اقدام بخلع فرمانروایان نالایق از فقهای نام‌آور عصر دستاویزی بجوید گذشته از قضات معروف اندلی که در قلمرو حکمرانی وی مشهور بودند لازم دید که ازین فقیه معروف مشرق نیز فتوی بخواهد.^{۱۹} غزالی نیز درین اوقات که چندسالی از ورود وی به بغداد می‌گذشت درین باب فتوی نوشت و همین نکته که رای این فقیه شافعی از اهل شرق می‌توانست برای یوسف بن تاشفین در عزل و خلع مخالفان خویش دستاویزی سودمند باشد حاکی از شهرت فوق‌العاده مدرس جدید نظامیه بغداد بود، در شرق و غرب. روایتی هم هست که می‌گوید در همین سالها ابن تومرت - مهدی مغرب - نیز يك چند در بغداد محضروی را دریافت و کتاب سرالعالمین

را در مجالس سری فرد او خواند اما نمی توان این قول را پذیرفت چرا که نه فقط کتاب سر العالمین از غزالی نیست و بعدها بنام او منسوب شده است^{۲۰} بلکه ابن تومرت هم فقط بعد از سال یا نصد هجری از زادگاه خویش بیرون آمده است و به شام و عراق آمده است و البته در آن هنگام نیز مدتها بود که غزالی از شام و عراق باز گشته بود و در خراسان می زیست^{۲۱}. معینا شهرت این روایت نیز خود حاکی است از نام و آوازه بی که درس غزالی در نظامیه برای او در اقطار عالم بوجود آورده بود.

تدریس در نظامیه بغداد از همان ابتدا مطالعه دایم لازم داشت و بحث و تحقیق دایم. بعلاوه تبحر در مناظره را ایجاب می کرد که وسیله تفوق در آن آشنایی با منطق بود - و حتی با فلسفه - با اینهمه در محیط فقها و اهل کلام، فلسفه بقدری منقور بود که بهیچوجه نمی بایست آشنایی با فلسفه از اقوال و افکار فقیه و مدرس نظامیه ظاهر شود.

درین سیصد یا چهارصد تن فقیهان نام آور بغداد که غالباً بدرس ابو حامد می آمدند و بعضی از آنها از خود وی نیز مسن تر بودند بیشک کسانی هم می آمدند تافقیه خراسان را بیازمایند یا حتی بدام اندازند. نه آیا پیش از وی مدرسان دیگر نظامیه نیز دایم گرفتار تحریکها و توطئه ها بودند؟ حتی يك فقیه معروف حنبلی - بنام ابن عقیل - که این روزها در مجلس درس وی حاضر میشد و در واقع بیست سالی از خود وی مسن تر بود^{۲۲}، در اثر این گونه تحریکات متهم به گرایش های معتزلی شده بود و یکجا هم مجبور شده بود در پیش علماء بغداد به خطای خویش اعتراف کند. با اینحال جسارت و صراحت فوق العاده این واعظ سالخورده حنبلی بقدری بود که حضور او در مجلس فقیه غریبه و بالنسبه

جوان شافعی می‌بایست برای یاران وی مایه بیم و ناراحتی شده باشد. این فقیه و واعظ نام‌آور یکبار هم در بغداد با نظام‌الملک سخنهای جسورانه راند و یک جا در حالیکه پادشاهان در خدمت وی ایستاده بودند وی در کنار خواجه نشست. حتی در همین ایام وقتی شنید باطنی‌ها سلطان را در میان گرفته‌اند ناهمی تند بوی نوشت و او را از ارتباط با آنها بر حذر داشت.^{۲۳} وقتی این شیخ حنبلی دریای منبر ابو حامد می‌نشست پیداست که فقیه جوان شافعی تاچه خود را در معرض امتحان و قضاوت می‌یافت. فقیه سالخورده دیگر - شیخ ابوالخطاب حنبلی - نیز که بیست سالی از وی مسن‌تر بود و دریای درس او در نظامیه بغداد حاضر می‌آمد بیشک ابائی نداشت که در سخنان فقیه خراسانی دستاویزی بیابد و او را درین مدینه‌السلام که میدان مجادلات ارباب مذاهب بود از میدان بدر کند. این اندیشه که ناچار در خاطر مدرس جوان نظامیه راه داشت وی را از یکسو بمطالعه مستمر و امی‌داشت و از سوی دیگر به دقت و احتیاط در معاشرت.

در همان آغاز ورود به بغداد، غزالی بعضی اوقات خویشان را به حمایت خواجه نظام‌الملک دلبسته می‌یافت. مخصوصاً چون در همان سال ورود او به بغداد خواجه طوسی نیز به همراه هوکب سلطان به بغداد آمد و نزدیک شش ماه همچنان با سلطان در بغداد بود^{۲۴}، این توقف ممتد هوکب سلطانی به ابو حامد بیشتر فرصت می‌داد تا حمایتی را که خواجه از وی می‌کرد برخ مدعیان بکشد. اما ظاهراً خیلی زود دریافت که بر این حمایت خواجه هم نمی‌توان دل بست.

درین زمان، خواجه پیر لجوجی بود که بر سلطان و خلیفه غلبه

واقعی داشت اما کارها دیگر در دست خود او نبود، در دست پسرانش بود و خویشانانش. درست است که اگر در دست خود او هم بود تفاوت نمی کرد اما باز خود او در کار شریعت دقیق بود و حتی سختگیر. ولیکن روال کارها چنان بود که وقت و سختگیری خواجه هم نه مایه تأمین عدالت میشد نه موجب تقویت شریعت. ملك و ثروت بی حساب خود او کافی بود که هر کس دیگر جز غزالی جوان را در عدالت جویی و شریعت پروریش بشك بیندازد. اما بیرسمی های زمانه که خود او نیز در سیاست نامه اش از آن می نالید از دیده غزالی پنهان نمی ماند. همین باطنی ها که خواجه در مبارزه با آنها فوق العاده خشن و بی گذشت بود نه آیا پیشرفت شان تا حدی حاکی از ناخرسندی عامه از دستگاه قدرت بود؟ با اینهمه تا خواجه زنده بود درین فقیه جوان نظامیه بچشم يك فرزند می دید. شهرت و محبوبیت غزالی بهر حال تا اندازه یی مرهون جانبداری و پشتیبانی بی دریغی بود که خواجه در حق او داشت. این را غزالی خود حس می کرد و شاید همین نکته محبوبیت و شهرت را برای وی اندکی ناگوار می داشت. گویی آن را به وجود غیر وابسته می دید - به وجود کسی که در قلمرو سلاجقه هر کس اهمیت و شهرتی داشت آن را به وی مدیون بود.

قدرت و شوکت این دهقان زاده طوسی در دولت ترکان سلاجوقی بجایی رسیده بود که یادآور کلام منسوب به سلیمان بن عبد الملك خلیفه اموی میشد. این خلیفه قرنهای پیش تعجب کرده بود که ایرانیان هزار سال ملك را ندند و يك لحظه محتاج عرب نشدند و عرب صد سال حکومت نرانده اند و يك ساعت هم از ایرانیان بی نیاز نمانده اند.^{۲۵} دولت سلاجوقیان

هم بنظر می‌رسید که بدون تدبیر خواجه نمی‌تواند دوام بیاورد و يك روز نیز از او بی‌نیاز نمی‌تواند بود. حتی خود سلطان در دست خواجه بازیچه‌یی بود، بازیچه‌یی که فقط با رشته ناسرئی غرور و شهوت جنبش و جست و خیزی می‌کرد. اما خواجه نیز تمام قدرت و تمام حیثیت خود را به شهوت و غرور او پیوند داده بود.

درست است که ملک‌شاه خواجه را همچون پدر احترام می‌کرد و از سلطنت تقریباً به تخت و شکار قانع بود^{۲۶}، اما باز وقتی پای ثروت یا شهوت در میان می‌آمد نه رعایت خواجه را لازم می‌دید نه رعایت شریعت را. بهمین سبب بود که پارسایان واقعی از همکاری با دستگاه آنها غالباً ابا می‌کردند. هوس‌های سلطان که ملک‌شاه تمام مأموریت خود را در ارضاء آنها می‌یافت گه‌گاه پچاشنی بیرحمی و قساوت غیر انسانی داشت. يك هوس عجیب وی شکار بود که تنها از سم و شاخ آهوهای که يك بار شکار می‌کرد، در ماوراءالنهر و در کوفه مناره‌ها می‌ساخت^{۲۷}. گاه غیر از آنچه شکار می‌کرد - و يك بار شماره آنها را تا ده هزار یافت - عده بسیاری از غزالان صحرا را داغ می‌کرد چنانکه سالها بعد از مرگ او هنوز درین غزالاتی که پسرش محمد در اطراف کوفه صید می‌کرد، بودند آهوهای که داغ ملک‌شاه داشتند^{۲۸}.

جایی هم که پای عال در میان بود سلطان پروای هیچکس نداشت، حتی پروای خواجه را. یکبار نزدیک بود نظام‌الملک را به داعاد و رقیب وی ابن ابی‌الرضا که پیشنهاد کرده بود هزار هزار دینار باشکنجه و تهدید از وی بیرون آورد و اگذار کند و تازه وقتی نظام‌الملک توانست خود را ازین دام هلاک خلاص کند سلطان را چنان برین رقیب بدگمان کرد که

داد چشم‌هایش را با کارد بیرون آوردند و بیندازند جلوی سگ‌ها . با اینهمه پسر همین نظام‌الملک را هم که دلقک سلطان را کشته بود بامر وی زهر دادند و سلطان خود خبر مرگش را پیسر داد و او را تسلیت گفت . این خلق و خوی سلطان را که معجونی از هوس، قسارت، و احساسات سرکش بود خواجه می‌بایست تحت نظارت داشته‌باشد و آنرا با شریعت و آداب و رسوم انسانی آشتی دهد . کفایتی که شاعران و ستایشگران در وجود خواجه می‌ستودند همین قدرت وی بود در تسخیر سلطان .

معهدا بسیار بودند زاهدان و فقیهانی که پنهان و آشکارا خواجه را می‌نکوهیدند و کفایتش را بچیزی نمی‌شمردند. نه تسلط او و فرزندان او بر اموال مردم می‌پسندیدند نه لشکرکشی‌هایی را که سلطان به اشارت او در ماوراءالنهر و دیگر بلاد اسلام می‌کرد . پاره‌یی از مسلمانان راستین از خود می‌پرسیدند که این ترکتاریها را که در شهرهای مسلمانی میشود چگونه می‌توان توجیه کرد؟ البته خواجه، صرف نظر از علاقه‌یی که به جمع‌آوری ثروت داشت و هیچ چیز نمی‌توانست وی را از آن بازدارد به دین داری هم علاقه‌یی بی‌ریا داشت . هر وقت بانگ اذان می‌شنید هر کار که داشت رها می‌کرد. اوقات نماز را با دقت تمام پاس می‌داشت و در عین حال مردم آمیز بود و دلش می‌خواست مردم او را پارسا بشمارند و پا کدامن .

فروتنی و مهربانی او نیز غالباً وی را نزد عامه محبوب می‌کرد . می‌گویند یکشب در جایی طعام می‌خورد برادرش و عمید خراسان نیز در آنجا بودند . عمید خراسان با مردی که يك دست نداشت هم کاسه بود

و خواجه دریافت که ازین بابت خرسند نیست . برادر را نزد عمید فرستاد و مرد يك دست^{۲۹} را با خود همکاسه کرد^{۲۹} . با این مهربانی‌ها و فروتنی‌ها کسانی را که با وی نزدیک بودند جلب می‌کرد .

بعلاوه در حمایت از پادسایان و دانشمندان و درویشان شهرت فوق‌العاده‌یی داشت و علاقه‌یی . در مذهب شافعی تعصب می‌ورزید و حتی در بغداد از اینکه برضد حنابله تحریکاتی کند یا مخالفان آنها را حمایت کند دریغ نداشت^{۳۰} . با اینهمه يك واعظ حنبلی، نامش ابوسعید بن ابی عمامه را که در بغداد بوی اندرزهای تند داد ، با محبت و نوازش تلافی کرد . در بغداد بسال ۴۷۹ يك روز به نظامیه رفت، کتاب مطالعه کرد، حدیث هم املاء کرد . در شهرهای دیگر خاصه نسابور، ری، و اصفهان نیز گه‌گاه به نقل حدیث پرداخت و می‌گفت که ازین کار آن می‌خواهد که در شمار راویان حدیث باشد^{۳۱} .

با این مردم آمیزی و دین ورزی می‌کوشید دهان بدگویان و مخالفان را با قفل زرین ببندد . خواجه دلش خوش بود که در نظامیه حدیث نقل کند، در عسکر با فقها و صوفیه نشست و برخاست کند ، دوشنبه‌ها و پنجشنبه‌ها غالباً روزه بدارد، و هنگام ورود به بغداد در بیرون شهر اردو بزنند تا لشکریانش مزاحم اهل بغداد نباشند اما دیگر پروایی نداشت که در دفاع از قدرت سلطان سلجوقی حیثیت خلیفه مسلمانان را خرد کند، از حلب تا کاشغر را به يك قرقگاه خاموش که فقط وی و ملک‌شاه در آن یارای ترکتازی و خودرایی داشته باشند تبدیل کند . درین مورد خواجه چندان سختگیر و بی‌گذشت بود که ابوشجاع وزیر خلیفه را بخاطر انتقاد تنیدی که از اوضاع زمانه کرده بود با توطئه ناروایی ساقط

کرد. گناه واقعی وی ظاهر فقط آن بود که وقتی فرستاده نظام الملک به بغداد آمد تا مرده فتح سمرقند را به خلیفه اعلام کند، باین فرستاده چنانکه رسم بود خلعت داد اما پرسید: کدام مرده؟ مگر اینها شهری از دیار کفر را گشوده اند؟ نه آیا آنها نیز مسلمان بوده اند؟ چگونه اینها خون مسلمانان را حلال شمرده اند و بر آنها تاخته اند؟^{۳۲} همین کلام ابو شجاع که در آن روزها هنوز نقل مجالس بود مدرس جوان نظامیه را می بایست تا اندازه بی به اندیشه فرو برده باشد.

ابو حامد که به اقتضای شهرت علمی، و رای حلقه های درس خویش در مجالس نظامیه و در محافل خلیفه و سلطان نیز رفت و آمد داشت درین سالها شاهد رویدادهایی میشد که او را به تفکر در احوال و اخلاق مردم می خواند و به ارزش واقعی قضاوت آنها.

يك واقعه که شاید وی را تکان سختی داد قتل خواجه نظام الملک وزیر بود در رمضان سال ۴۸۵، و مرگ سلطان چهل روزی بعد از آن. نه فقط غزالی يك لحظه خود را در این شهر پرنیاهو - که از مدعیان و مخالفان پر بود - تنها یافت بلکه شایعات عجیبی را که نشان می داد قتل خواجه ممکن است بتحریک سلطان و طبع ملول او روی داده باشد^{۳۳}، نشانه بی یافت از یوچی ها و بی حاصلی های جاه و جلال انسانی (تصور آنکه باطنی ها خواجه را بتحریک سلطان کشته باشند وی را که آنهمه نسبت به باطنی ها نفرت داشت از همکاری بادستگاه سلطان که خود را یک دستگاه توطئه و سوء قصد نشان داده بود بی شک می بایست ناخرسند کرده باشد. بعلاوه تحقیر و تهدیدی که سلطان در روزهای آخر عمر خویش در حق خلیفه بغداد المقتدی بالله روا داشت و کوشید تا او را بنفع يك فرزند

خردسال خویش از مسند خلافت دور کند، نمی توانست این مدرس نظامیه را که بادرستگاه خلافت نیز مربوط و ناچار بدان اعلاقمند بود بی تفاوت گذاشته باشد. این تجربه ها ظاهراً مدرس نامجوی و جوان نظامیه را در همکاری با درستگاه غریبی که تمام «نظامیه» وجود خود را بدان مدیون بودند دچار تردید و تأمل کرد.

واقعۀ آموزنده دیگری که غزالی را از خلق ورد و قبول آنها تا حد زیادی مأیوس کرد ماجرای اردشیر عبادی بود. يك واعظ مشهور از ورود غزالی به بغداد دوسالی پیش نمی گذشت که این امیر ابوالحسین عبادی در بازگشت از سفر مکه به بغداد آمد و در نظامیه به وعظ پرداخت (۴۸۶ هجری). این واعظ نام آور عصر که «صوفی» هم خوانده می شد بیانی گرم داشت و در مجالس او در نظامیه ازدحام غریبی میشد. چنانکه غیر از حیاط مدرسه رواقها و غرفه ها از انبوه شنوندگان پر میشد و حتی در روی بام هم جایی نمی ماند. ابو حامد که ظاهراً در سالهای اقامت در نسا بور مجالس وی را دیده بود و لطف بیان او را می دانست در مجلس وعظ وی حاضر میشد. خاصه که مجلس در نظامیه بود و امام غزالی به عنوان مدرس نظامیه بر آنچه در آنجای گذشت نظارت داشت. کلام عبادی شور و تأثیر غریبی در خلق داشت و مردم را به زهد و توبه رهنمون میشد. ازدحام این مجالس وعظ، در این سال بحدی شد که وی از کثرت، شنوندگان ناچار شد مجلس خود را در بیرون نظامیه، در محله «قراح ظفر» برپا کند. مردم دست از کار می کشیدند. در مجلس او زاری می کردند و از هوش می رفتند. توجه واقبال خلق در حق این واعظ خراسان چندان بود که اهل بغداد آب برکه بی را که وی در آن وضو می ساخت با کوزه و شیشه

جهت تبرک می بردند و او را صاحب کرامت می شمردند. غزالی که رونق این مجالس را تاحدی در حکم رونق نظامیه می شمرد از شهرت و قبول این واعظ و صوفی خراسانی شاید احساس غرور نیز می کرد. اما این توجه و اقبال عامه، درین مورد نیز مثل همیشه، بی پایه بود و خلل پذیر. بعضی سخنانش را فقهاء نپسندیدند، مجلس وعظ او را تعطیل کردند و وقتی او را از شهر راندند از آن انبوه مستمعان هیچ کس یاری او برنخواست.^{۳۵}

آیا ابو حامد که در سالهای دانشجویی جرجان و نسا بور آنهمه به رد و قبول عامه دل بسته بود، و اکنون در مسند تدریس نظامیه بغداد در همین رد و قبول خلق بی چشم یک محاک می دید حق نداشت در این ماجرا آشنایی خلق و رد و قبول آنها را بی حاصل بیابد. و مایه درد سر؟ پیش از این، تکیه گاه حشمت و اعتبار خود او - و رای علم و فضل که در آن زمینه مدعیان بسیار داشت - حمایت خواجه و سلطان بود و رعایت خلیفه. اما اکنون حتی باینها نیز نمی توانست تکیه کند. چون از ورود او به بغداد یکسالی بیش نگذشت که نه خواجه ماند و نه سلطان، خلیفه هم که در دست سلطان و وزیر بازیچه‌ی بیش نبود چه تکیه گاه اخلاقی می توانست برای او عرضه کند؟

با اینهمه، احترام خلیفه در حق این مدرس جوان اگر برای خود وی دیگر چندان جاذبه‌ی نداشت نزد عامه بی اهمیت نبود. همین نکته می توانست او را از طعن و آزار عوام که غالباً باریچه دست مدعیان میشدند در امان نگه دارد. آنچه خلیفه را مخصوصاً درین روزها نزد عوام محبوب می کرد تهدیدهایی بود که سلطان در آخرین روزهای عمر

خویش در حق وی انجام داده بود و شاید مرگ بی‌هنگام سلطان را ساده دلان بغداد به تأثیر دعای خلیفه هم منسوب می‌کردند. درست است که این خلیفه خود در تمام دوران خلافت بازیچه دست سلجوقیان بود، اما سلجوقیان نیز درین روزهای بعد از ملک‌شاه بازیچه‌یی بودند در دست مغرضان.

ترکان خاتون، بانوی ملک‌شاه که خود دختر خاقان آل افراسیاب بود از وقتی پای خواجه و ملک‌شاه را از میدان دور می‌دید، یکه تاز میدان شده بود. این زن که سالها پیش تمام آرزویش این بود که فرزند خرد سال خویش، شاهزاده محمود، را ولیعهد ملک‌شاه اعلام کند و درین اندیشه نظام‌الملک وزیر را مخالف خویش می‌یافت، ظاهراً در تحریک و توطئه بر ضد او دخالت داشت. اگر آنگونه که گفته می‌شد ملک‌شاه نیز در قتل خواجه دستی داشت بی‌شک می‌بایست تحریک و توطئه این زن در ایجاد کدورت بین سلطان و وزیر مؤثر افتاده باشد. ترکان خاتون در واقع خیالهای جاه طلبانه عجیبی داشت. نه فقط می‌خواست سلطنت سلجوقیان را در اختیار خویش گیرد برای خلافت عباسیان نیز نقشه‌های پنهانی داشت. از ماه ملک خاتون، یک شاهزاده خانم جوان مرگ که چند سال پیش در دنبال مسافرت ابواسحق شیرازی به خراسان، باز دواج مقتدی خلیفه در آمده بود و چندی بعد کارشان بجدایی کشیده بود پسری باقی مانده بود، جعفر نام که از یکسو پسر خلیفه عباسی بود و از سوی دیگر نواده سلطان سلجوقی. این جعفر نیز - که مثل شاهزاده محمود طفل خرد سالی بیش نبود - در دست ترکان خاتون بود و شاهزاده خانم فتنه‌جو می‌خواست نام سلطنت را برای محمود تأمین کند و نام خلافت

را برای جعفر . در آن صورت در دنیای شگرف رؤیاهای زنانه، خویشتن را هم سلطان واقعی می دید هم خلیفه واقعی . يك وزیر جاه طلب نیز این نقشه را در نظر او تزئین می کرد - تاج الملك قمی . شاید نظام الملك که بر کیارق پسر بزرگ سلطان را برای جانشینی وی می خواست تاحدی قربانی این نقشه های جاه طلبانه ترکان خاتون و تاج الملك شد و شاید سلطان ملک شاه نیز که خود بطور مرموزی بیمار و ظاهراً مسموم شد قربانی دیگر بود . ممکن است کسانی که نظام الملك را قربانی چنین توطئه یی می دیدند در مرگ سلطان نیز این احتمال به خاطرشان گذشته باشد، اما سلطانی که خود به قتل وزیر رضایت داده بود اگر نیز فدای يك توطئه پنهانی میشد مرگ وی چه احساسی در مردم بر می انگیزت جز آنکه از روی عبرت بگویند - قهر یزدانی به بین و عجز سلطانی نگر^{۳۶} ؟

البته قتل تاج الملك که چندی بعد بدست غلامان نظام الملك تکه تکه شد کفاره این نابکاریهایش را داد . اما نقشه های ترکان خاتون نیز با دشواریها روبرو شد . اقدام نیم بند ملک شاه برای برکناری خلیفه که سلطان می خواست جعفر خردسال را بجای او بنشانند و ظاهراً بتحریک ترکان خاتون بود خلیفه را بیدار کرد و نگران . درین صورت که می داند که سلطان را در روزهای آخر در شکارگاه، که زهر داد ؟

اما بعد از مرگ ملک شاه درمذاکره هایی که بین خلیفه و ترکان خاتون می رفت یکبار نیز کار بمداخله فقیهان رسید که در آن باب مشطب فرغانی از ترکان خاتون پشتیبانی کرد و غزالی به جابگذاری خلیفه برخاست^{۳۷} . آخر، ترکان خاتون با خلیفه کنار آمد : خلیفه پذیرفت که

محمود خردسال را بجانشینی سلطان بشناسد بشرط آنکه ترکان خاتون نیز از ادعایی که دربارهٔ خلافت جمفر داشت منصرف شود . بدینگونه، در بغداد غزالی معاينه می‌دید که سرنوشت خلافت و سلطنت که آنهمه در احوال عامهٔ مسلمانان تأثیر داشت بازیچه‌یی بود برای يك مشت خیالات زنانه . آیا مشاهدهٔ چنین احوالی طبع حساس و جدی وی را از هماهنگی با این هوس‌ها ناراحت نمی‌کرد ؟ برکیارق که خواجه نظام‌الملک درس تأیید و حمایت او جان خود را از دست داده بود، از سبب توطئه‌ها و تحریکات ترکان خاتون که حتی امراء خاندان سلجوقی را برضد وی شورانیده بود با دشواریها مواجه بود . اما مرگ محمود خردسال که در همان ایام از آبله درگذشت برکیارق را ازین دشواریها تا حدی نجات داد . چند ماه بعد که ترکان خاتون و مقتدی نیز عمرشان پایان یافت (۴۸۷ هـ) رؤیاهای زنانه، در باب سلطنت و خلافت، نیز مثل رؤیاهای شب نیمهٔ تابستان محو شد .

با این وصف، برای ابو حامد که تمام دنیای غرور جهانجویان - تمام این مرده ریگ ملک‌شاه و خواجه نظام‌الملک و مقتدی خلیفه - را بازیچهٔ بی‌قدری در دست ترکان خاتون دیده بود لحظه‌هایی پیش آمد که دیگر همهٔ این عوالم چیزی جز يك خواب، يك خیال، و يك هیچ بنظر نمی‌رسید . خاطر روشنی که تا این زمان سالها تحت تأثیر اندیشه‌های عرفانی و دینی، تحت تأثیر قرآن و حدیث، زندگی دنیا را يك متاع غرور یافته بود، اکنون در تمام قدرت و جاه آن دیگر هیچ چیز نمی‌یافت که به دل بستگی و تعلق ببرد . وقتی معصوم‌ترین و پاک‌ترین هوس‌ها که همین هوس تدریس و تعلیم بود نیز، مثل هوس خلافت و فرمانروایی، با حادتها و کشمکش‌های

مغرضانه آلوده میشد برای وی این اندیشه پیش می‌آمد که فقهاء و علماء نظامیه هم که دریای درس وی ازدحام می‌کردند آیا ازین درس و بحث کشف حقیقت را طلب می‌کردند یا مهارت در مناظره و مباحثه را؟ بسیاری از آنها، چنانکه غزالی به یقین می‌دانست، آنقدر که به پیروزی در مناظره و احراز برتری خویش می‌اندیشیدند به خود حقیقت علاقه نمی‌ورزیدند؛ حتی در خود او تعصب و غروری که حقیقت جوئی را گاه فدای اغراض می‌کند وجود داشت و شاید در يك لحظه استغراق و تأمل ابو حامد می‌توانست فتوایی را که خود وی در باب یزید و ناروایی لعن او نوشت به همین هوس‌های معصومانه فقها برگرداند. این فتوی از همان روزها غوغای بیار برانگیخت و موافق و مخالف بیار یافت.

در آن روزها شهرت و آوازه ابو حامد و عنوان مدرسی مدرسه نظامیه که او داشت، سبب میشد که مایل فقهی را از هر جانب بوی عرضه کنند و فتوی بخواهند. آنچه درین فتوی غزالی را گرفتار مشکل می‌داشت دشمنی شیعه بود بر ضد یزید و تعصب ناخود آگاه خود وی بر ضد شیعه. مسأله هم در باب یزید بود و لعن کردنش. درین فتوای معروف، غزالی به این عنوان که دخالت و امر یزید در کشتن حسین بن علی مسلم نیست و اگر هم باشد قتل نفس فسق است نه کفر، بعلاوه ممکن هست که یزید توبه کرده باشد و از اینها گذشته لعن انسان که سهلست لعن حیوان هم در شریعت منع شده است فتوی داد که لعن یزید جایز نیست.^{۳۸} این نکته، در بغداد که شیعه در محله کرخ غالباً آشکارا صحابه را لعن می‌کردند خیلی جاها با نفرت و وحشت تلقی شد.

البته غزالی درین فتوی ظاهراً نظر به مخالفت با شیعه - و مخصوصاً

باطنیه - داشت . بعلاوه شاید تاحدی نیز ناظر به برانداختن رسم لعن و نفرین بود که عمیدالملک کندی در اوایل عهد سلاجقه در خراسان بر ضد اشعریها برآه انداخته بود . ازین گذشته غزالی لعن را تاحدی بدان سبب که رسم مربوط به شیعه بود، چیزی نفرت انگیز می یافت . و در دل، شاید تاحدی به گفته علی بن ابی طالب می اندیشید که وقتی به دو تن از یاران خویش، حجر بن عدی و عمرو بن حبق گفته بود که من هیچ دوست ندارم . شما لعنتگر باشید و ناسزاگوی، اگر کارهای بد دشمنان را وصف کنید و باز نمایید که سیرت آنها چنین است و کارشان چنان، بیشتر مقرون به صواب است^{۳۹} . اما اینکه در منع از لعنتگری، مسامحه را تاجایی برساند که بر نابکاریمهای یزید پرده پیوشد و از امکان توبه کسی دم زند که تا آخرین روزهای حیات خویش مکه را در حصار داشت و مدینه را بعد از واقعه کربلا به باد غارت و کشتار داد، از تعصب نمی توانست خالی باشد و وقتی ابو حامد در دام تعصب می افتاد، حال بسیاری از فقیهان دیگر پیدا بود که چه خواهد بود ؟

با اینهمه اگر وی نقش تعصب و غرض را درین فتوای خویش نمی دید در احوال و اقوال بسیاری از فقهای نظامیه می توانست آن را مشاهده کند . در واقع مناظرات علمی آفت عمده یی که داشت همین نکته بود که حتی در نزد غزالی ممکن بود حقیقت را گه گاه فدای تعصب کند . واغراض^{۴۰} اما وقتی پرماجرا ترین خیالهای انسانی در طی چند ماه سلطان و وزیر و ملکه و خلیفه را به جان هم می اندازد و در پایان يك دوره کوتاه همه را نابود می کند آیا خیالهای معصومانه تدریس و افاده و غلبه در بحث و مناظره ارزش آن را دارد که تمام اوقات انسان ، مصروف

آن شود ؟

این اندیشه در این سالها غزالی را رها نمی کرد . وقتی خلیفه مستظهر بجای مقتدی نشست ابو حامد بعنوان امام عراق - امام شافعی های عراق - درین مجلس حاضر بود^۴ و این امتیاز که در دوران نظام الملك و ملکشاه، برای وی غرور انگیز بود درین سالهای جنگ و فترت وی را در اندیشه پوچی و بی حاصلی فرو می برد . پیش از آن مکرر بدرگاه خلیفه وقت آمده بود، و حتی بعدها در سالهای اتروای پایان عمر مکرر از مسافرت هایی که بعنوان سفارت نزد خلیفه کرده بود یاد می آورد . اما توجه به روابط بین خلیفه و سلطان، و ضعف و درماندگی خلیفه شاترده ساله در برابر شاهزادگان سلجوقی، درین روزهای جلوس خلیفه المستظهر او را از دستگاه خلافت تا حد زیادی مأیوس می کرد . با اینهمه وقتی خلیفه از وی خواست تا رساله یی در رد باطنیه بنویسد اشارت وی را فرمان اولی الامر تلقی کرد - اطاعت کردنی .

در آن روزها غیر از تدریس در نظامیه ، قسمتی از اوقات غزالی صرف تصنیف کتابها میشد : و صرف فتوی در مسایل فقهی . در همین روزهای آخر نظامیه، يك كتاب او بنام الاقتصاد فی الاعتقاد نشر یافت که مسایل مهم عقاید و کلام را بشیوه اهل منطق و بایبانی ژرف مطرح بحث می کرد . این اثر یادآور «ارشاد» استادش امام الحرمین بود و غزالی را بیش از پیش هدف رشک مدعیان دانش ساخت . اما این رشک و نارضایی رقیبان مخصوصاً وقتی افزونی می یافت که غزالی را همه جا مورد رجوع جویندگان حکم و فتوی می دیدند . حتی باطنیه هم که گاه نزد وی سؤالهایی می فرستادند و از او جواب می خواستند و خود او يك جا یادآوری می کند که از همدان

چهار سؤال نزد او فرستادند^{۴۱} و او جواب نوشت. در مسایل راجع به خلاف وجدل که آن روزها نزد طالبان علم رواج فوق العاده داشت غزالی چندین کتاب تألیف کرد و زندگی او درین سالها تمام صرف مناظره و درس میشد. یا صرف مطالعه و تفکر.

(با اینهمه، آنچه مخصوصاً خاطر وی را از درس و بحث و حتی تفکر و مطالعه ملول می کرد، صحبت فقیهان مدرسه بود. و جاه طلبی های بی لجام آنها. حتی کسانی ازین فقیهان هم که نزد عامه محبوب و مقبول بودند خویشان را به تظاهر و ریا آلوده بودند. در همان ورود ابوحامد به بغداد يك فقیه شافعی در بغداد وفات یافت به نام ابوطاهر اصفهانی که این علك خوانده میشد و با آنکه يك فقیه و محدث مشهور بود چنان به مال و جاه دل بسته بود، که گویی از تمام دنیا هیچ کس دنیا دوست تر از وی نبود^{۴۲}. يك بار هم بيك تن از امیران وقت پنجاه هزار دینار وام داد. درین سیصد یا چهارصد تن فقیه نظامیه که غالباً در مجلس غزالی حاضر می آمدند بسیاریشان را اندیشه یی جز جاه و مال نبود. درست است که درین فقها و محدثان بغداد آدم های وارسته هم تعدادشان کم نبود اما مشاهده جاه طلبی ها و دنیا جویی های فقیهان شهر غزالی را از علم خویش و از حشمت و شهرتی که در پرتو آن برای وی حاصل شده بود بیزار می کرد.

درین سالها مطالعه در کلام وی را به مطالعه در فلسفه کشانیده بود. و به تحقیق در آراء فارابی و ابن سینا. دنیای فلسفه را دنیای بی جذبه یی یافته بود. آکنده از گمراهی ها. با اینهمه این آشنایی با فلسفه وی را بیش از پیش به یوچی و یی حاصلی قیل و قال متکلمان و فقیهان متوجه

کرده بود .

از اوایل ورود به بغداد، غزالی ازدواج کرده بود. وقتی در لشکرگاه شغل تدریس در نظامیه را می پذیرفت مجرد بود اما در پایان چهار سال که از اقامت وی در بغداد می گذشت پای بند عیال شده بود - زن و فرزند . محیط سرد و ملال انگیز خانه يك فقیه مدرس را که در آن ورای خش خش کاغذ و کتاب اگر چیزی سکوت را بهم می زد صدای قرآن و دعا بود وجود زن و کودک البته تا حدی گرم و روشن می کرد . اما ابو حامد این محیط گرم و روشن را در درون خویش می خواست که آنجا نیز در طی شش ماه آخری که از چهارمین سال اقامت بغداد می گذشت آرامش روحانی جای خود را به تیرگی و نگرانی جانگزایی داده بود . نگرانیها و تیرگی ها چندان بود که رفته رفته کار تدریس را برای وی غیر ممکن می ساخت .

قتل نظام الملک که فدایان باطنی عامل آن شمرده میشوند بی شک در غزالی نیز مثل بسیاری از مخالفان باطنی ها وحشت و هیبت القاء می کرد. در ماه رمضان ۴۸۸ نیز سه ماه قبل از آنکه وی در پایان يك بحران طولانی سرانجام بغداد و نظامیه را ترك کند، سلطان برکیارق را يك تن از پرده دارانش زخم زد. چون بگرفتندش دو تن سگزی را که با وی هم شهری بودند محرك خویش خواند و گفت که آنها صد دینارش داده اند تا سلطان را هلاک کند . ضارب را کشتند اما آن دو تن سگزی را هر قدر شکنجه کردند با قرار نیامدند . آخر يك تن از آنان را در پای پیل افکندند . درین حال امان خواست تا بهر چه هست اعتراف کند . چون از پای پیلش رهایی دادند روی بر فیق خویش کرد و گفت : برادر ، از

مرگ چاره نیست مبادا با افشاء اسرار، اهل سیستان را بد نام کنی^{۴۳}.
سوء قصد البته به باطنی‌ها منسوب شد و وحشت از قوم حتی در دل سلطان
سلجوقی نیز راه یافت.

آیا ترك تدریس نظامیه هم که غزالی برای رهایی از مشکل
روحانی خویش بآن توسل جست جهت فرار از تهدید فدایان باطنی بود؟
بعضی محققان کوشیده‌اند باین سؤال جواب مثبت بدهند. اما بیت المقدس
و شام که غزالی بعد از ترك تدریس بآنجا آهنگ داشت ازین حیث ایمنی
بیشتری باو عرضه نمی‌کرد. آیا فقیه بزرگ نظامیه از جانب برکیارق،
پادشاه جوان سلجوقی، دلنگرانی داشت؟ با آنکه در تمام مدت فرمانروایی
برکیارق غزالی در شام و فلسطین و دیگر شهرها آواره بود و بهر حال درین
مدت هرگز تن به تدریس در نداد، بنظر نمی‌آید که این ترك تدریس او
واقعاً آنگونه که پاره‌یی از محققان پنداشته‌اند^{۴۵} بسبب ترس از برکیارق
باشد. درست است که برکیارق عم خود تنش را که مورد حمایت خلیفه -
و تا حدی مورد تأیید غزالی نیز - بود کشت اما آیا این اقدام می‌توانست
يك فقیه مشهور عصر را که در بغداد به تدریس و قنوی اشتغال داشت از
تشویش يك سلطان سلجوقی عراق به ترك تدریس وادارد؟ خاصه که
فرزندان و برادرش در بغداد مانده بودند و اگر برکیارق در صدد آزار وی
بود ممکن بود غزالی را با آزار آنها تهدید کند. بعلاوه، خود خلیفه که
تنش را حمایت کرده بود از برکیارق لطمه‌یی ندید چه لطمه‌یی ممکن
بود از این راه بیک فقیه بی‌آزار که در اختلاف خلیفه و ترکان خاتون نیز
می‌بایست به برکیارق - شاهزاده‌یی که خلیفه و نظام الملك طالب سلطنت وی
بودند - اظهار تمایل کرده باشد، برسد؟

احتمال آنکه اشتغال طولانی به تدریس و تصنیف و استغراق مستمر در تفکرات فلسفی، همراه با ریاضت‌های روحانی که گرایش‌های زاهدانه بروی تحمیل می‌کرد نیروهای جسمانی غزالی را دستخوش ضعف و خلل کرده باشد بیشتر معقولست و این چیزها شاید منتهی به نوعی بیماری جسمانی هم شده باشد. در واقع همین اندیشه‌ها بود که وی را نسبت به فقیهان عصر بدین می‌کرد و تمام دستگاه نظامیه و تدریس و تصنیف را در نظر وی ملال‌انگیز می‌ساخت. حتی تمام نامجویی‌ها و پیروزیهای علمی را نیز که غزالی در گذشته آنهمه علاقه بآنها داشت نزد وی منفور می‌کرد. وی قدر (شهرت و آوازه‌یی که در بغداد برای غزالی حاصل شد تدریجاً وی را متوجه پوچی و بی‌بهای شهرت و آوازه کرد. جاه‌طلبی و برتری‌جویی که يك عمر هدف او بود يك بار در نظرش ناچیز آمد. بعدها خودش وقتی دگرگونی اندیشه خویش را بررسی می‌کرد، غالباً می‌گفت که او در آغاز کار از دانش‌جویی خویش جاه دنیا را طلب کرده بود اما خدا او را بدان حال نگذاشته بود. و از دنیا طلبی بازش داشته بود.

به همین سبب بود که برخلاف گذشته، اندك اندك دیگر دوست نداشت از بالا به مردم نگاه کند و در اوج غرور علمی خویش، خود را از تمام خلق برتر شمرد. يك روز در گیر و دار این تبهای روحانی می‌بایست با يك بحران بزرگ روحی مواجه شده باشد. غزالی درین سالها پیش خود فکر می‌کرد که حالا دیگر تنها امام خراسان نیست امام تمام عراق است^{۴۶} و نه فقط فقهاء بلکه امراء وقت نیز نسبت بوی خضوع دارند. و فروتنی. اما نه زندگی این فقهاء

برای وی چیز ارزنده‌یی بود نه حشمت آن امراء - همه چیز پوچ بود، باطل
 اباطیل. لحظه‌های کمیاب عزلت و خلوت ابو حامد را در سر نوشت خویش،
 در سر نوشت انسان، به اندیشه می انداخت و به اندیشه‌یی دلپره انگیز.
 شاید در يك لحظه تردید و نگرانی خویشتن را بر سر دوراهی یافت:
 باید همه چیز را نگه داشت یا همه چیز را دور انداخت؟ مآله بودن
 یا نبودن بود: بودن و در دروغ و فریب هر روزه دل خوشی یافتن و
 هرگز به یقین نرسیدن، یا نبودن و جستجوی حقیقت را بر
 آرامش دروغین اهل مدرسه گزیدن؟ يك طرف شهرت بود، افتخار
 قبول عام، تحسین مریدان، و اعجاب حکام و امراء وقت طرف دیگر صدای
 وجدان بود که او را می خواند: ابو حامد چرا معطلی؟ فرصت دارد از
 دست می رود، از عمر مگر چه مایه باقی است؟ تمام این علم که تو
 اندوخته‌یی چیزی جز فریب، جز دروغ، و جز شك نیست. رد و قبول
 عام نه ارزشی دارد و نه فایده‌یی. برای چه معطلی، ابو حامد؟ آنچه ترا
 پای بند این غرور و دروغ بیفایده می دارد شیطان است چرا باید تسلیم
 شیطان شد! در پایان شش ماه بحران روحانی این اندیشه‌ها غزالی را آرام
 نمی گذاشت. آیا واقعاً باید در آغوش این جاه و جلال غرور انگیز
 ماند یا باید همه چیز را رها کرد و از همه چیز گریخت؟ غزالی
 در صدد برآمد که بگریزد - از خویش بگریزد و همه چیز را رها
 کند. محرك این گریز و رهایی جاذبه فرار از مدرسه بود: فراز از
 تمام آنچه روح انسانی را در يك قشر خرد کننده از شك و تردیدها و
 چون و چراهایی که عقل را به بن بست می کشانید در وجود وی در هم
 فشرده بود.



فرار از مدرسه

آنچه ابو حامد در بغداد رها کرد تنها جلال و شکوه مدرس بزرگ نظامیه نبود، زندگی آکنده از قیل و قال بود که از جرجان و طوس شروع شده بود و در شهرت جویی و برتری طلبی معصومانه - اما پر از خود خواهی - اهل علم خلاصه میشد. می گویند در جواب يك فقيه مناظره جوی - نامش ابوبکر بن ولید قرشی - که وی را يك بار در طی این سفر «رهایی» به مناظره دعوت کرد، گفت این کاریست که من آن را در عراق رها کردم - برای کودکان^۱. با آنکه این جواب لحن برتری جویانه يك مناظره را دارد، باز حاکی از نفرت و ملال اوست نسبت به قیل و قال مدرسه. این قیل و قال اهل مدرسه نه فقط يك عمر - که نزدیک سی سال میشد - او را با فقیهان و عالمان اهل سنت به ستیز واداشته بود، بلکه در سالهای اخیر مخصوصاً او را با فلاسفه و با طنیه وارد يك کشمکش جدی عقلی کرده بود.

برای آنکه در پیکار با فلاسفه و با طنیه پیروزی یابد غزالی

ناچار شده بود با مقاصد و تعالیم آنها آشنایی درست حاصل کند. همین نکته سبب شده بود که تحقیق در فلسفه مشائی و آراء باطنی را نه بقصد حقیقت جوئی خالصانه بلکه بقصد مجادله و ستیزه آغاز کند. درین کار توفیقی که برای وی حاصل شده بود البته بیش از حد انتظار بود. اما هرچه درین تحقیق بیشتر پیش می رفت بیشتر احساس می کرد که جستجو را باید با صمیمیت دنبال کند. و بخاطر حقیقت. البته مبارزه با آراء فلاسفه هم دفاع از واقعیت اسلام بنظرش می آمد. آنچه ظاهراً بیش از هر چیز وی را به ترك این قیل و قالها وامی داشت حالت خود او بود در مقابل حقیقت. که محیط مدرسه نمی گذاشت یکسره خالص و صمیمی بماند.

اگر در روزهایی که وی بغداد را ترك می کرد، حتی سالها بعد که وی ازین سفر «رهایی» خویش به آرامش اتزوا بازمی گشت، برای مدرس و فقیه بزرگی مثل او مبارزه با فلاسفه و باطنیه يك مسؤولیت واقعی بود، باز ورای این مسؤولیت وی ضرورت عقلی را می دید که قبول تعلیم فلسفی و باطنی را برای وی دشوار می ساخت.

در بغداد و حتی در سالهای اقامت در عسکر ابو حامد وقتی راجع به باطنی ها فکر می کرد دلش می خواست تمام تباهی و پریشانی هارا که در کارها بود بآنها منسوب کند. درست است که وجود خود آنها نیز در واقع از آخر سندیهایی که از دل راه به بیرون نمی یافت، از تجاوزهایی که مجال شکایت باقی نمی گذاشت، و بهر حال از پریشانی ها و نابسامانی های جاری، پدید آمده بود اما بسیاری از همین پریشانی ها نیز از وجود آنها نشأت می یافت. غزالی شاید، درست مثل خلیفه و خواجه نظام الملک، وقتی

درباره نابسامانی‌های جاری می‌اندیشید بخود حق می‌داد که همه خرابی‌ها و تباهی‌های جهان را از وجود آنها به‌بیند. نه آیا خواجه نظام‌الملک هم تقریباً هیچ نابسامانی نمی‌ماند که در سیاست نامه خویش باین فرقه منسوب نمی‌کرد؟

باطنی‌ها درین زمان نزد فقهاء و متکلمان وجودشان یسار آورفته‌های دجال بود و سخنان آنها در پاره‌یی موارد گفته‌های مجوس و ثنویه را بخاطر می‌آورد که شاید مذهب آنها در حقیقت نیز از همان گفته‌ها مایه داشت^۲. بعلاوه کار آنها ایجاد نارضایی در بین خلق بود و ترویج سوء ظن نسبت به‌علماء. هزار و یک سؤال بی‌جواب را برای عوام ساده دل مطرح می‌کردند و وقتی باین ساده لوحان حالی میشد که حتی علماء هم برای آن حرف‌ها جوابی ندارند (ایشان علم و درس را در نظر آن جماعت بی‌حاصل فرامی‌نمودند، و راه نیل به معرفت واقعی را فقط تعلیم امام نشان می‌دادند). این دیگر چیزی بود که فکر غزالی نمی‌توانست آن را قبول کند. پیروی کورکورانه از یک انسان که مثل هر انسان دیگر در معرض خطاست، برای چه؟ نه قرآن، این را گفته است نه عقل، و غیر از پیغمبر که از وحی خبر می‌داد کیست که بتوان از وی تبعیت محض کورکورانه کرد؟ یک محرك عقلی که وی را به رد و افکار باطنی‌ها واهی داشت اجتناب وی بود از تقلید. اینکه انسان از انسانی دیگر، غیر از پیغمبر که پیروی از وی ضرورت عقلی دارد، هر چه را بشنود بی‌چون و چرا قبول کند نزد وی نه فقط ناروا بود. بلکه انسان را تا حد چهارپایان تنزل می‌داد.

باطنی‌ها دعوی‌شان مبنی برین بود که عقل انسان از ادراک حقیقت عاجزست، وقتی گرفتار شك و شبهه میشود گمراه می‌ماند و ازین رو باید

به پیروی از امام - امام معصوم که از خطا عاریست - پیردازد . بدینگونه حتی در قرآن و رای معانی ظاهری که قابل فهم است معانی نهانی سراغ می دادند که فهم آن نیز جز به پیروی از امام - امام فاطمی - ممکن نمی شد.^۲ این نکته که عقل در حل مشکلات عاجزست و قرآن را نیز بظاهر نباید حمل کرد خود دعوی بود که می بایست آن را با عقل تصدیق کرد . اما کدام عقل درست می تواند رجوع به تقلید را تأیید کند و خویشتم را بکلی از حکومت معزول سازد ؟ غزالی که خود را از فید هر گونه تقلید آزاد می دید و در هیچ بحثی جز بر عقل تکیه نمی کرد این دعوی باطنیان را هذیانی بی بنیاد می یافت و بهانه‌ی برای گریز از حکم قرآن . نه آیا هدف آنها نیز اتمام این دعویها زمینه سازی بود برای خلافت فاطمی ؟ درینصورت مبارزه با آنها لازمه اش تأیید حقانیت عباسیان بود و خلافت عباسی . کتابی که غزالی بنام فضائح الباطنیه نوشت در حقیقت با بیان رسواییهای باطنیان، مبارزه‌ی را که خلافت و سلطنت با آنها در پیش گرفته بودند توجیه می کرد . وقتی وی نشان می داد که جوهر تعلیم باطنی ها بازگشت به تعلیم فلاسفه و مجوس است و آنها با قرآن و شریعت سروکاری ندارند طبعاً تعقیب و آزاری که از جانب خلفا و سلاجقه نسبت بآنها میشد جایز و لازم شمرده میشد و بدینگونه با رد باطنی ها غزالی سیاست خلیفه، سیاست خواجه نظام الملک، و سیاست ملکشاه را تأیید می کرد . خاصه که باطنی ها با طعنه بر پادشاهان و علما، خلیفه عباسی را می کوبیدند و رهایی از ناسامانی ها و پریشانی ها را که در کارها بود به ظهور دولت امام خویش حواله می کردند. مبارزه با این باطنی ها که تحقیق در تعلیم آنها يك چند ذهن وی را که در جست و جوی حقیقت بهر دری سر می زد بخود مشغول

داشته بود، برای غزالی در دوران جاه طلبی‌های مدرسه نظامیه دیگر بیشتر يك مسأله اجتماعی بود تا فلسفی. درست است که از لحاظ فلسفی نیز مسأله «تعلیم» سالها توجه وی را مشغول داشت اما در دوران خلافت المستظهر، وی ظاهراً بیشتر به جنبه اجتماعی قضیه می‌نگریست. در آن روزها باطنیان تهدیدی بودند برای نظم و آرامش عام و سعی غزالی در مبارزه با آنها ناشی از يك تعصب فکری نبود ناشی بود از علاقه‌یی که وی به نظم اجتماعی نشان می‌داد.

با اینهمه سلاجقه و عمال آنها در مبارزه با این فرقه بعضی وقتها بهانه‌یی می‌یافتند برای تصفیة حسابهای دیگر. از همین رو بود که قضیه دشواریهای تازه می‌یافت و بی‌نظمی‌های تازه. نظام‌الملک خود هر کس را از فرقه‌های مخالف که با نفوذ وی به ستیزه برمی‌خاست داغ باطنی بر می‌نهاد و برای آنکه مخالفان خویش را ساکت کند آنها را با این اتهام با تمام فرقه‌های خرمی، و با تمام جریانیهای مخالف اسلام مربوط می‌شمرد. در دوره بعد مبارزه با اهل تعلیم، مخصوصاً مورد توجه برکیارق شد و محمد بن ملک‌شاه.

درین هنگام مدتها بود که غزالی نظامیة بغداد را با تمام وسوسه‌ها وقیل و قال‌هایی که با آنها مربوط میشد ترك کرده بود اما از اینکه گه‌گاه می‌شنید مبارزه با يك «خطا» خود منجر به «خطاهای» دیگر میشود شاید از همکاری‌هایی که درین باره کرده بود نمی‌توانست چندان خرسند باشد. برکیارق به بهانه مبارزه با باطنیان عده زیادی را با اتهام ارتباط با آنها گرفت و کشت و اموالشان را ضبط کرد و درین ماجرا کار با نجا کشید که هر کس با دیگری مخالف بود او را متهم به باطنی‌گری می‌داشت^۴، و هیچ

کس هم جرئت نمی کرد از کسانی که مورد تعقیب میشدند حمایت یا شفاعت کند. چرا که ممکن بود خود او نیز مورد اتهام واقع شود. سلطان محمد چنان به این بدگمانیها و تهمت زنیها میدان می داد که عوافتان وی يك بار کيا الهراسی - مدرس بزرگ نظامیه بغداد و از همگنان غزالی - را با اتهام باطنیکری و ظاهر اُسبب سوء ظنی که از عنوان کیا درس نامش پیدا شده بود بازداشت کردند و تاعده یی از علماء به یشتیبانی وی برخاستند و تا خلیفه در باب آزادیش فرمان نداد او را رها نکردند.^۵

برای غزالی که مبارزه بخاطر نظم و عدالت را مبدل به مبارزه برضد نظم و عدالت می یافت این احوال البته مایه ملال میشد و شاید پیش خود می اندیشید که پیدایش این فرقه برای آنکه این مایه تعدی و تجاوز اهل قدرت را محدود کند، چندان بیفایده نبوده است. با اینحال در مبارزه با باطنی ها، وی گذشته از جهات فردی و اجتماعی مخصوصاً انگیزه های عقلی نیز داشت ازین رو در رد آنها از همان اول تقریباً همان کاری را کرد که در مورد رد فلاسفه نیز ضروری یافت. دلش نمی خواست چیزی که در رد آنها می نویسد مورد مسخره و طعن آنها باشد و آگنده از تهمت و اشتباه. ازین رو با دقت و حوصله تمام، کتابها و تعالیم باطنیان را خواند. درین باره البته نظرش بررسی در تاریخ این فرقه و احوال سرکردگان قوم نبود. کتاب عمده یی که در رد باطنیه نوشت المستظهری خوانده شد از آنکه آن را باشارت المستظهر بالله خلیفه عباسی نوشته بود. بعد از این کتاب نیز مقالات دیگر در رد باطنی ها، در جواب ادعاهای آنان، یا در پاسخ شبهه هاشان نوشت که از آن جمله بود قسطاس المستقیم، حجة الحق و مفصل الخلاف که در واقع پاسخ سؤالی بود که باطنی ها از او کرده بودند.

درهمدان . در کتاب المستظهری غزالی ظاهراً به پاره‌یی آثار قدماً از جمله به کشف الاسرار باقلانی (م ۴۰۳) و کتاب الفرق بین الفرق ابومنصور بغدادی (م ۴۲۹) نظر داشت اما آنچه مخصوصاً وی را به تصنیف کتاب تازه‌یی در رد باطنی‌ها واداشت ، غیر از اشارت خلیفه و ضرورت احوال ، این نکته بود که آثار قدما را درین باره دیگر برای رد آنها کافی نمی‌دید .

تأثیر اقوال وی در رد باطنی‌ها البته عظیم بود اما اعتراضات وی بر عقاید باطنی آنقدر که مبنای شرعی داشت بر اساس عقلی مبتنی بنظر نمی‌آمد . از جمله برای رد اساس تعلیم باطنی‌ها غزالی سؤال معروف حسن صباح را که می‌کشید بمدد آن ضرورت وجود معلم معصوم را نشان دهد به محك نقد می‌زد . در واقع حسن صباح در طی فصول اربعه خویش در مناظره با مخالفان از آنها می‌پرسید که در معرفت حق آیا عقل بسنده هست یا نیست . اگر بسنده هست پس هر کس را به عقل خویش باید باز گذاشت اگر بسنده نیست پس در معرفت حق ، تعلیم معلم لازم است که امام همان است . در مقابل سؤال حسن صباح غزالی این سؤال را مطرح می‌کرد که آیا درین باب دعوی بسنده هست یا نیست ؟ اگر بسنده هست پس قبول يك دعوی اولیتر از قبول ضد آن نیست و اگر دعوی بسنده نیست پس هر آینه عقل باید . این سؤال غزالی که با همان شیوه بیان حسن صباح و همچون پاسخی به سؤال او بود البته جواب جالبی به دعوی باطنی‌ها بود . باینهمه در يك تحلیل دقیق منطقی آنچه از آن بر می‌آمد ، چنانکه بعدها امام فخر رازی در رساله مناظرات خویش نشان می‌داد^۶ ، فقط این بود که در معرفت ، وجود عقل ضرورت دارد . اما ضرورت عقل

که ابو حامد آن را اثبات می کرد، دیگر بهیچوجه نشان نمی داد که عقل درین راه بنده هم هست . حسن صباح چنانکه فخر رازی هم بعدها نشان داد، مدعی نبود که به عقل حاجت نیست ادعا داشت که عقل کفایت نمی کند و رنه بدون عقل حتی قول «معلم» را نیز نمی توان فهم کرد . ابو حامد در جواب خویش می کوشید نشان دهد معلم بنده نیست عقل هم لازم است اما این چیزی نبود که باطنی آن را انکار کند . چون ابو حامد در این بحث نشان نمی داد که عقل بنده هم هست دعوی حسن صباح بکلی رد نمی شد . در واقع آنچه حسن صباح می خواست رد کند دعوی اشعریان بود که به وی می گفتند عقل بنده است و دیگر حاجت به معلم نیست اما کلام غزالی این دعوی را اثبات نمی کرد و از همین رو بود که بعدها امام فخر رازی در بخارا ضمن مناظره ای که با شرف مسعودی داشت کلام غزالی را درین باب بی اهمیت شمرد . با آنکه قول او درین باره شاید نیز به اصلاح فخر رازی حاجت داشت اما طرزیان اوچنان شور و اخلاصی داشت که خیلی بیش از قوت استدلال رازی می توانست در دفع دعاوی عامه باطنی ها تأثیر کند .

البته ماجرای باطنی ها يك تهدید واقعی بود برای تمام دنیای اسلام - دنیای سنی . از همین رو بود که غزالی حتی در دوره ای که قیل و قال مدرسه را با بغداد پشت سر نهاد و روی به «سفرهایی» آورد باز از توجه بدان غافل نبود . بعلاوه وجود این باطنی ها خاصه در آن سالها که جنگ های صلیبی آغاز یافته بود، هم سلطنت های اسلامی را تهدید می کرد و هم خلافت را (درست است که الموت قلعه مهیب طلسم آسای آنها از مدتها پیش حساب خود را از خلیفه فاطمی مصر جدا کرده بود^۸

اما حسابهای تازه‌یی با سلجوقیان و عباسیان باز کرده بود. تهدید آنها بجایی رسیده بود که خواب را از چشم فرمانروایان عصر بریده بود. امنیت و اعتماد برای هیچ‌کس نمانده بود و هر مستخدم یا قراش که در خانه‌یی بود ممکن بود ناگهان يك فدایی باطنی از کار درآید. بعد از کشته شدن نظام‌الملک، برکیارق و امیران وی از ترس این فدایان غالباً در زیر لباس زره آهنی برتن می‌کردند که با اینهمه ایمنی واقعی نداشتند. اگر يك سازمان مخفی آنها کشف میشد سازمانهای دیگر بوجود می‌آمد یا هم‌چنان مخفی می‌ماند و اگر فدایی‌ها گاه به‌زیر سخت‌ترین شکنجه می‌افتادند باز يك کلمه از اسرار قوم فاش نمی‌گشت. در چنین احوالی که تمام دنیای خلافت، دنیای سلاطین و وزراء، از بیم فدایان نفس‌ها را در سینه حبس کرده بودند غزالی حتی در خلوت و عزلت سالهای بعد از نظامیه آن جرئت را داشت که برضد آنها کتاب بنویسد و عقاید آنها را رد کند. با این همه در دفاع از شریعت تنها اکتفا به مبارزه با آنها نداشت. مبارزه با فلاسفه را نیز لازم می‌شمرد.

مبارزه با فلاسفه برای وی که خود را همچون محیی و مدافع شریعت می‌دید وظیفه‌یی موروث بود. پیش از وی نیز، هم فقها نسبت به حکمت یونانی روی ترش کرده بودند و هم متکلمان. به‌علاوه برای يك اشعری، فلاسفه هم مثل معتزله بودند: گمراه، و مایه گمراهی. درست است که بعضی از حکماء خود از جهت عقیده و عمل، در واقع از هر گونه ایراد و ملامت دور بودند اما تعلیم آنها در تردکسانی که پای بند شریعت و احکام آن بودند مایه خطر و فساد بود. آیا نگرانی اینها ازین نکته بود که حکماء بیش از حد به عقل، به برهان عقلی و بر آنچه مبتنی بر

شهادت حس است تکیه می کردند و بسا که آن را از نقل، و از ایمان قلبی که مبنای وحی بود برتر می شمردند؟ این را در مورد خود غزالی جواب مثبت می توان داد. آنچه غزالی را بر فلاسفه خشمگین می داشت، عشق مبالغه آمیزی بود که به عقل داشتند و سبب میشد که آنها نه وحی را بدرستی درک کنند نه هیچ ملاک دیگری را در جستجوی حقیقت معتبر بشمارند. این نکته موجب پیدایش شك در عقاید میشد و مایهٔ تزلزل در افکار.

بعلاوه، تعلیم فلاسفه که امثال ابن سینا و فارابی آن را در بین مسلمانان منتشر می کردند بعضی حرفها داشت که با وحی و قرآن نمی ساخت. در این صورت عجب نبود که ابو حامد در پریشانی ها و گرفتاریهایی که دنیای اسلام را تهدید می کرد، فلاسفه را نیز در ردیف دهری ها قرار دهد و باطنی ها. آیا درین زمان از دهریه هم کسانی بنام و نشان وجود داشتند؟ در واقع چندی بعد در کتاب المنقذ، غزالی از دهریه بعنوان یک دسته از فلاسفه چنان سخن می گوید که بنظر می آید شاید در زمان او کسانی بهمین نشان وجود داشته اند. اما از قول اسفرائینی (م ۴۷۱) - يك تن از استادان عصر وی - بر می آید که دهریه در آن زمان در شمار کسانی بوده اند که قبل از دولت اسلام می زیسته اند. در هر حال در محیط فکری عصر شاید بوده اند کسانی که زمان را بی آغاز می شمردند و بقول غزالی "مدعی بوده اند که برای این جهان خالق نمی توان قایل شد: حیوان از نطفه بوجود می آید و نطفه از حیوان. حاصل این اندیشه هم رهایی بود از قید هر نوع شریعت و اخلاق. زندقه بی که در بین مسلمانان گه گاه شك و تزلزل را نشر می کرد ترد بعضی متفکران حتی باین مرحله هم ممکن بود منجر شود.

درست است که سخنان محمد بن زکریای رازی و ابن الراوندی و امثال آنها درین زمان آشکارا جایی تعلیم نمی شد اما صدای آکنده از طعن و شك فیلسوف معره از طریق شعر و ادب هنوز در گوش های اهل مدرسه گه گاه انعکاس داشت که از درون خلوت تاریک خویش همه جا را غرق در ظلمت می یافت و در شرارت و فساد بی انتها . نه آ یا همین شاعر نابینا بود که نوحه و ندبه بر گمراهی اهل شریعت می کرد هم یهود را گمراه می یافت هم ترسایان را . مسلمانان را نیز درین ورطه خطا سرگشته می دید و با خود می اندیشید که گویی مردم دو دسته اند : آنها که عقل دارند و دین ندارند و آنها که دین دارند و از عقل بی بهره اند^{۱۲} ؟ انعکاس این گونه افکار در اذهان مشتی امیران و نودولتان که همه چیز خود را فدای مال و شهوت می کردند، در احوال و اطوار کسانی که شریعت را مانعی در راه شهوتها و خواهشهای خویش نمی دیدند عبارت بود از قبول و تصدیق . هر چند این تصدیق قلبی آنها ، در آن گیر و دار غلبه شریعت ، هرگز محال آن را نمی یافت که به قالب عبارت در آید . اما در شعر و حکایات قوم، در مجالس و معاملات آنها تأثیر این بی اعتقادی محسوس بود . قول شاعری که شانه ها را از روی بی اعتنائی بالا می انداخت و بی پروا می گفت حرف پیغمبران را نباید راست شمرد ، مردم خاطر آسوده بی داشتند اینها آمدند و با سخنان بیهوده خویش عیش آنها را تیره کردند^{۱۳} ، در بین الحادگرایان دهان بدهان نقل میشد، در مجالس عشرت فاسقان پنهانی زمزمه میشد و مایه افرونی ستمگریها میشد و بیدادیها، حتی از عمر خیام، که ابو حامد خود با وی آشنایی داشت و بهر حال خواجسته نظام الملک در حق وی با حرمت و تکریم سلوک می کرد گه گاه سخنانی

نقل می‌کردند که بوی الحاد داشت و زندقه. بدینگونه زندقه دهریه، که در قرآن نیز^{۱۳} بسابقه جاهلیت آن اشارت رفته بود، از طریق اشعار و روایات در افواه انعکاس داشت و می‌توانست در نزد الحادگرایان عامی تعبیری تلقی شود از آنچه فلاسفه می‌گفتند. در باب قدم عالم^{۱۴}. ازین رو بود که این طرز فکر، نزد غزالی خود نوعی از تعلیم فلاسفه بنظر می‌آمد. درست است که این اعتقاد هم در واقع نوعی گریز از فکر بود و کسانی که از آن دفاع می‌کردند گویی کاهلانه از طرح کردن مسأله «مبدء» که اساس هر تفکر فلسفی است شانه خالی می‌کردند اما فکر آنها از لحاظ نتیجه نوعی فلسفه بود که وحی و شریعت را مسخره می‌کرد و مردود می‌شناخت. ازین رو بود که غزالی چوبی را که برای کوبیدن آنها برداشته بود بر سر فلاسفه هم فرود آورد.

آنچه وی در رد فلاسفه آورد خود نوعی فلسفه بود یا نقدی بود از فلسفه مشائی. وی اقوال مشائیان را با دقت و روشنی نقد می‌کرد و در عین حال می‌کوشید تا در سخنان آنها مواردی را که با وحی و شریعت ناسازگاری دارد بیان کند و حتی ابطال. سلاحی هم که وی بر ضد دشمن بکار می‌برد همان چیزی بود که خود دشمن را مسلح کرده بود. فلسفه. شاید وی در کشف جنبه‌های کفر آمیز اقوال فلاسفه، تندمی رفت یا چنانکه امروز می‌گویند قدری مته بر خشخاش می‌نهاد. اما حرفهای فلاسفه، بنظرش متناقض می‌آمد و غریب. حرفهای فلاسفه! تمام این حرفها تا آنجا که غزالی در کتابهاشان خوانده بود و با غور و تعمق هم خوانده بود عبارت میشد از يك مشت مخالف گوئی: ادعاهایی که باهم سازگاری نداشت و هر يك دیگری را نقض می‌کرد. تمام این مخالف گوئی‌ها هم ناشی بود

از تفکر در قدم عالم، و در ربط بین خالق و جهان از راه علت. تصویری که فلاسفه از مفهوم علیت عرضه می کردند غزالی را که همچون هر متکلم اشعری این مفهوم را نفی می کرد به بررسی دقیقی درمسأله علیت وامی داشت. این بررسی که یادآور تحقیقات دیوید هیوم فیلسوف انگلیسی درین مسأله بنظر می آید^{۱۶} در عین حال نیروی تفکر غزالی را در مسایل فلسفی نشان می دهد.

در تحقیق رابطه بین علت و معلول، غزالی باین نتیجه می رسید که رابطه بین این دو مفهوم بهیچوجه مبنی بر ضرورت نیست و تصور وجود یا عدم هیچ یک ازین دو مفهوم بضرورت مستلزم وجود یا عدم آن دیگر نمی تواند بود. اما تکیه بر مفهوم علیت فلاسفه را در نظر غزالی به اشتباهات بزرگتر می انداخت که از آن جمله بود نفی معجزات انبیا و مخصوصاً اعتقاد به قدم عالم. در مسأله معجزه وقتی غزالی می اندیشید که آنچه حکماء علت و معلول می خوانند چیزی جز توالی امور و یا عادت خداوند بر توالی آنها نیست، اشکالی در وقوع معجزه که خلاف آمد عادت بود نمی دید و نفی آن را نوعی جهل و ابرام جاهلانه می یافت اما مسأله قدم عالم که حاصل اعتقاد حکماء به مفهوم علیت بود در نزد او باتعلیم قرآن^{۱۷} و اینکه عالم را خداوند از «نیستی» به هستی آورده است، مغایرت داشت. فلاسفه هم که حدوث عالم را نفی می کردند بهانه شان این بود که اگر عالم حادث باشد می بایست اراده خداوند نیز که آن را در یک زمان معین از «نیستی» به هستی آورده است خود مسبوق باشد به علتی که خارج از ذات وی بوده باشد چرا که علت ناچار باید خارج از وجود معلول باشد و درینصورت اشکالها هست که چاره بی جز قبول قدم عالم - و لامحاله قدم زمانی آن - نمی ماند. این دعوی فلاسفه هم که خود مبنی بر مفهوم

علیت بود در نظر غزالی که علت را از مقوله تقارن اتفاقی امور می‌شمرد بهیچوجه معقول نمی‌نمود و می‌پنداشت فلاسفه بین اراده و متعلق اراده خلط کرده‌اند. بعلاوه تکیه بر مفهوم علیت و اعتقاد به قدم عالم سبب میشد که فلاسفه در ربط بین کثرات عالم با مبدء اول که وجود واحدست قایل به وجود «متوسطات» - عقول عشر - بشوند که غزالی تمام آن اقوال را ترهات موهوم می‌یافت و از زمره آنگونه سخنان که حتی اگر در حالتی شبیه به خواب هم بنظر فلاسفه آمده باشد می‌بایست خوابی پریشان باشد - از خاطری بیمار^{۱۸}.

مسأله قدم عالم که در همین ایام غزالی تقریباً ربعی از تمام کتاب تهافت الفلاسفه خویش را وقف طرح و رد آن کرد در حقیقت پیچیده‌ترین و ناهموارترین بحثی بود که از قدیم فلاسفه و متکلمان را مقابل هم قرار داده بود حتی ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) بنیانگذار مکتب اشاعره هم در کتاب الفصول خویش درین باب به پیکار با فلاسفه برخاسته بود^{۱۹}. در سایر اقوال فلاسفه هم غزالی هر چه می‌دید تناقض بود و اندیشه‌هایی که آنها را جز تهافت بنام دیگر نمیشد خواند. با اینهمه چون آنچه وی بنام حقیقت و یقین در دنبال آن بود، مخصوصاً مربوط به قلمرو عقاید وابسته به دین میشد در آنچه از سخنان فلاسفه تعلق به مسایل مربوط به عقاید دینی داشت تناقض بیشتر می‌یافت. وقتی با قریحه نقادی در فلسفه یونانی می‌نگریست اندیشه می‌کرد که تعلیم ارسطو را تا وقتی برهان کافی با آن همراه نباشد نباید پذیرفت و وقتی در کلام اشعری نظر می‌کرد می‌اندیشید که تعلیم دین را تا وقتی برهان کافی در رد آن نباشد نباید رد کرد. بدینگونه، نتیجه می‌گرفت که در فلسفه هیچ چیز «ممکن» نخواهد بود

مگر آنچه بحکم منطق ضروری باشد و در دین نیز هیچ چیز «غیر ممکن» نیست مگر آنچه بحکم منطق نتوان آنرا پذیرفت .

در اقوال فلاسفه غزالی البته دعاوی بسیار می یافت که با ظاهر شریعت توافق نداشت اما فلاسفه که بعدها به رد اقوال وی می کوشیدند نشان دادند که آنچه وی از بعضی حرفهای فارابی و ابن سینا استنباط می کرد اگر با حسن نیت بیشتری در آثار آن حکماء نظر میشد از نظر شرعی تا آن حد نامطلوب نبود چنانکه قبل از ابو حامد نیز فقهاء با آن شدت و خشونت از این دو حکیم نام آور دو کافر ملحد نساخته بودند اما بهر حال ابو حامد بود و طبع حساس حقیقت جویی که هر چه را خلاف حقیقت می دید خود را با آن بشدت طرف مبارزه می یافت . در استشمام هر نوع رایحه انحراف بقدری حساس بود که کمترین انحراف را درک می کرد و با آن بمبارزه بر می خاست . در این صورت چگونه ممکن بود در مسأله هایی مثل قدم ماده، علم خدا، ابدیت روح، و مسأله علیت مغایرت قول آنها را با وحی و شریعت درک نکند و یا آنچه را درین باب می اندیشید با بیان تند و صریح بر زبان نیاورد ؟

با اینهمه و رای مبارزه با فلاسفه و باطنی ها که يك لحظه نیز اندیشه آن وی را ترك نکرد، ابو حامد خود را به مبارزه یی دیگر نیز ناچار می دید: مبارزه با خویشان، مبارزه با جاه طلبی هایی که اشتغال به فقه و کلام و اشتغال به عنوان فقیه و مدرس نظامیه بغداد در وجود وی کاشته بود . همین اندیشه بود که او را در پایان چندین ماه سرگشتگی به ترك بغداد واداشت و به آمادگی برای سفر رهایی - فرار از مدرسه .

آیا و رای این درد فلسفی، و رای این اضطراب روحانی، چیزهای

دیگر هم وجود داشت که شاید وی را به این گریز و رهایی می‌خواند ؟ درست است که در این ایام اختلافات خانگی سلجوقیان امنیت روحانی وی را متزلزل می‌کرد، تهدید باطنی‌ها به‌اوج قوت خود می‌رسید، و حتی فتوایی که وی به یوسف بن تاشفین امیر مغرب داده بود و او تاحدی بدست‌آویز نظایر آن فتوی خویشتم را امیر المؤمنین می‌خواند هنوز خلیفه و فرمانروایان بغداد را از وی ناراضی و نگران می‌داشت.^{۲۰} اما هیچ يك از اینها نمی‌توانست آن «دروازه بیم» را که گویی بر روی غزالی گشوده شد و او را بکلی از تدریس و کار بازداشت تصویر و توجیه کند. گمان آنکه از ترس باطنی‌ها دست به این سفر رهایی زده باشد چندان معقول بنظر نمی‌آید. در حقیقت، خطر باطنی‌ها در بغداد از شام و بیت المقدس بیشتر نبود تاوی بآن سرزمین‌ها که دو سال بعد بدست خلفای مصر افتاد گریخته باشد. در ماجرای اختلافات سلاجقه نیز وضع و مقام يك فقیه مدرس عرضه خطر و تزلزل نبود، خاصه که درین روزها نه ترکان خاتون زنده بودند نه مقتدی خلیفه که ممکن بود از وی ناخرسندی‌هایی داشته باشند. خلیفه جدید، المستظهر، در وی بیچشم ارادت و اعجاب می‌دید و وی نیز از باطنی‌ها آن اندازه وحشت نداشت که در رد آنها کتاب تازه‌یی را که المستظهری نام یافت ننویسد. درین صورت آنچه وی را به ترك بغداد برانگیخت می‌بایست بیشتر حالتی روحانی باشد. انقلابی باطنی.

خود وی جزئیات این انقلاب باطنی را در کتاب «المنقذ» خویش بیان می‌کند و چگونه می‌توان تصور کرد که وی در يك همچو اعتراف صمیمانه‌یی حقیقت را بیان نکرده باشد؟ مدتها بود که دنیا باتمام جلال و شکوه زندگی يك فقیه موفق، در دماغ وی بوی گند می‌داد، بوی مردار.

مطالعه آیات بیم انگیز قرآن، و بررسی اندرزهای خداجویانه صوفیان کافی بود که این نفرت را هر روز بیش از پیش در وجود وی تقویت کند. دنیاجویی‌های حریصانه و توطئه‌گریهای دور از انسانیت که در روابط عباسیان و سلجوقیان انعکاس داشت تدریجاً طبع حساس و صمیمی ابو حامد را از هر دو، متنفر می‌کرد. از ورای تمام دانش‌های دینی و عقلی تصوف بود که خاطر وی را به خود می‌کشید. سالها تأمل در کلام و فلسفه و در تعلیم باطنیه به وی نشان داده بود که تمام آن دعویها اگر هیچ حاصل دارد هیاهوی بسیارست برای هیچ. تنها، راه صوفیه بود که به يك تجربه جدی می‌ارزید. البته آنچه وی را سرانجام بسوی تصوف جلب کرد فقط مطالعه کتابهای قوم نبود. درست است که آثار و سخنان امثال حارث محاسبی، ابوطالب مکی و امام قشیری وی را در شناخت طریقه صوفیان تبیین بخشید اما این گرایش به تصوف از خیلی پیش، حتی پیش از آنکه وی بدانش اهل مدرسه بگراید در خاطرش زمینه یافته بود. در واقع پدرش نیمه صوفی بود. به علاوه در جرجان، در طوس، در نیشابور، در اصفهان و بغداد هر جا که غزالی رفت و آمد داشت صوفیان بسیار بودند و حتی در عسکر، در مجلس نظام الملك وزیر که غزالی از آنجا بدنیای جاه طلبی‌های فقها راه یافت نیز صوفیها فراوان بودند و غالباً نیز گستاخ و زبان آور. البته برای روح آزاده‌یی که سر به تقلید محض از بوحنیفه و شافعی و اشعری فرود نمی‌آورد تسلیم شدن به قیود مربوط به نظامیه و به مجلس خلیفه و سلطان يك اسارت واقعی هم بود. تصور آن اندازه فریب و دروغ و ریا که در ورای چهره‌های نقابدار خلیفه و سلطان و وزیر و قاضی و فقیه وجود داشت و گویی همه آنها دین را يك «اسم شب» جهت راه یافتن

به قلعه جاودویی «قدرت» تلقی می کردند خاطر این مردی را که از جنس دیگر و از جهان دیگر بود رنجه می داشت .

تاکی می توان این سکوت پر وقار اما آکنده از دروغ و فریب را محمل کرد و بخاطر جاه و حشمت صدای انسانیت را ناشنیده گرفت ؟ مدت ها بود که این صدا درون وجدان وی انعکاس داشت . اگر ابو حامد يك ژان ژاک روسو یا يك لوتولستوی بود شکنجه های باطنی و آلام درونی خود را می توانست در کتاب المنقذ ترسیم کند اما نه او چنان نویسنده ای بود و نه المنقذ چنان کتابی . با این حال از چند کلمه ای که وی در باب دردها و نگرانی های خویش بیان می کند می توان تصویری از احوال روحانی او بدست آورد . این اندیشه ها که طی چندین ماه طولانی روح او را در پنجه خویش می فشرد ، سرانجام به بحرانی جسمانی منتهی شد . مرد از فشار دردی روحانی از پای در می آمد .

حالتی شبیه به بیماری روحی که از مدت ها پیش در وجود وی کار می کرد سرانجام در ماه رجب ۴۸۸ به اوج نقطه بحران خویش رسید . این روزها ابو حامد حالتی پیدا کرد که نمی توانست لب بسخن بگشاید . حس غریبی داشت و خیال می کرد که زبانش بند می آید . دلش نمی خواست حرف بزند و حتی یکبار که بمجلس درس رفت در خود آمادگی سخن گفتن نیافت . از بس فرسوده و ملول بود میل خواب و خور را نیز از دست داد . نه آب در گلویش گوارا بود و نه نان در دهانش مزه می داد . میلی به غذا نداشت و غذایش هم هضم نمی شد . اندک اندک بیماری پیدا شد که داشت او را از پای در می آورد . طبیبان از علاج درمانده بودند و سلامت «استاد» به خطر افتاده بود . همه چیز نشان می داد که بیماری

روحی، دارد جسم ابو حامد را می خورد و ثباه می کند. چاره یی نبود جز آنکه خود را تسلیم جاذبه «گریزورهای» کند. تمام آنچه را برایش مایه رنج و نفرت شده بود فروگذارد و از بغداد که محیط آن برایش خفقان آورگشته بود بیرون رود.

بکجا می رفت؟ به جایی که در آن وی نه امام خراسان و عراق باشد نه استاد نام آور مدرسه نظامیه. جایی که بتواند در آن، هم جلال و حشمت فقیه بزرگ بغداد را فراموش کند هم کرنش و دست بوس مریدان و ستایشگران ساده لوح یا مغرض را. اگر در بیت المقدس آبریز يك خانقاه را پاك می کرد، یا در دمشق صحن يك مسجد را جاروب می کرد، آسایش قلبی که ازین «آزادی» می یافت بیشتر می توانست وی را خرسند کند تا آنکه به عنوان مفتی و فقیه بزرگ نظامیه خود را ناچار به بیند در دارالخلافه بسفاهت و زیری عامی لبخند رضایت عرضه کند یا برجنایت خلیفه یی بی شفقت از سکوت رضایت آمیز خویش رنگ جلا به بخشد. شاید درین لحظه ها تا حدی نیز به داستان ابراهیم ادهم می اندیشید. این شاهزاده بلخ وقتی ندایی باطنی وی را به قلمرو جذبه های قلبی خواند همه چیز را رها کرد، زن و فرزند را فرو گذاشت، تخت و تاج را مثل بی اهمیت ترین چیزها دور انداخت، لباس شبانان پوشید و سر به بیابان نهاد. البته کسانی بودند که احوال او را افسانه یی می دانستند. مثل داستان یوناسف. اما ابو حامد در بین انسانهایی هم که وجودشان بهیچوجه افسانه نبود کسانی را نیز می شناخت که از همه مقامات و مناصب صرف نظر کرده بودند تا آرامش روحانی را بدست آورند. نه آیا همین اسعد بن مسعود عتبی (م ۴۹۴) اهل نیشابور که در همین سالها

می زیست در جوانی کار و دیوان^{۲۱} را ترك کرد و با میل خاطر توبه کرد و در خانه نشست ؟

وقتی در بین دیوانیان از اینگونه کسان یافت میشد عجب نبود که در میان دانشمندان نیز ازین گونه کَششهای روحانی نظیر بیابد . اما باین مشتی فقیهان و متکلمان که ابو حامد را در بغداد در اوج حشمت و جاه می دیدند چگونه میشد حالی کرد که این فرار از مدرسه برای وی ضرورتی روحی است - يك ضرورت دینی . در بین این فقیهان عده ای را می شناخت که مثل امیران در جاه و مکتب می زیستند و ظاهر آنها هیچ چیز از حشمت و زیران کم نداشت . در اصفهان، در نیشابور و حتی در جرجان خانواده هایی ازین فقها را دیده بود که مثل امراء محلی زندگی می کردند . مشطب فرغانی چنان ظاهر آراسته ای داشت که در وجود او هیچ چیز انسان را بیاد دین و خدا نمی افداخت . در همین بغداد مقارن ورود وی فقیه و محدثی مشهور، نامش ابن علك شافعی، وفات یافت که می توانست در هر نوبت پنجاه هزار دینار و بیشتر بامراء وقت قرض دهد . چنان علاقه ای به مال و مکتب داشت که زهاد شهر می گفتند از تمام اهل دنیا هیچ کس دنیا دوست تر از وی نیست . حتی غزالی وقتی در وضع و جال خود می اندیشید و لباس فاخر و مرکب قیمتی و سر و وضع آراسته خویش را که مخصوصاً در روزهای ورود به نظامیه وی را به وزراء و امراء بزرگ مانند کرده بود می دید هیچ نشانی از پارسایی واقعی در وجود خویش نمی یافت .

می گویند محرك عمده وی در ترك جاه و حشمت بغداد عتابها و سرزنش هایی بود که گه گاه از احمد برادر کهنتر خویش می شنید که سالها

با وی همدرس بود و اکنون مدتها میشد که علاقه به طریق صوفیه داشت روایت هست که يك روز وقتی ابو حامد باغرو ر و نخوت فقیهانه به وعظ و ارشاد اشتغال داشت احمد که صوفیانه و بی تکلف با وی نشست و خاست داشت آهسته برای وی شعری خواند که در وی تأثیر فوق العاده بخشید . در طی این شعر گوینده مخاطب را ملامت می کرد که چرا دیگران را هدایت می کنی، به راه می اندازی و خودت باز پس میمانی . آخر ای سنگ فسان تا کی آهن را نیز می کنی و خودت نمی توانی بیری^{۲۲}؟ آن گونه که از روایات برمی آید خواندن این قطعه ، از اسبابی شد که ابو حامد را در ترك بغداد و فرار از مدرسه مصمم کرد . درین باب البته جای تأمل هست . اینکه احمد که گاه از اینگونه اشعار و اقوال صوفیانه چیزی بر ابو حامد خوانده باشد ممکن هست اما اینکه وی جدّاً ابو حامد را از اشتغال به درس و فقه بر حذر داشته باشد درست بنظر نمی آید . چون هر چند بعد از برادر در خط زهد و وعظ افتاد ، اما درین سالها اگر هم به تصوف گراییده بود تصوف وی نه از آن گونه بود که وی را از اشتغال به فقه و دین باز دارد . از آنکه حتی وقتی ابو حامد بغداد و نظامیه را رها کرد احمد خود يك چند کار تدریس وی را بر عهده گرفت و بدینگونه در حالی که ابو حامد از بند غرور در سر بیرون آمد احمد خود در آن بند ماند . در هر حال غزالی تحت تأثیر اندیشه ها و نگرانی هایی که از مدتها پیش در دلش خار خاری پدید آورده بود بغداد را ترك کرد . هوای ریاست جویی را هم از سر بیرون راند . به توجه و علاقه یی که بزرگان بغداد و حتی خلیفه نسبت به وی اظهار می کردند پشت پا زد . بخش عمده ثروت خویش را نیز به ارزانان داد و این کار را همچون وسیله یی برای تصفیه

نهایی خویش لازم شمرد. دربارهٔ این اقدام که رهایی از آخرین رشته‌هایی پیوند با جاه طلبی‌ها و دنیا پرستی‌های گذشته بود، در روایات - حتی قدیمترین روایات - چندان تفصیلی نیست. اگر خود او نیز در المنقذ درین باب بیک اشاره اکتفا می‌کند و فقط می‌گوید که از دارایی با آنچه کفاف عیال بود بسنده کرد و باقی را بمحتاجان داد برای آنست که نه کتاب المنقذ يك سرگذشت کامل ازست و نه آن مایه اخلاص که غزالی درین تحول روحانی خویش بآن نایل آمد بوی اجازهٔ پرداختن به جزئیات این اقدام را می‌داد. چنانکه سکوت روایات هم درین باره باید ناشی باشد از اصرار مجددانه‌یی که غزالی می‌بایست برای مخفی نگه داشتن جزئیات این اقدام کرده باشد.

اما آنچه وی درین ماجری از اندوختهٔ سالیان دراز خویش به محتاجان داد، نمی‌بایست چیزی مختصر باشد. وقتی آنچه وی برای کفاف عیال نگه داشت می‌توانست برای آنها «ضیعتکی» را در طوس^{۲۳} تأمین کند و بعدها به خود وی امکان دهد که در سالهای اتروا مسجد و خانقاه مختصری در جوارخانه و بستان خویش بسازد و طالب علمان و درویشان را که ذرا آنجا قرد وی تردد می‌کرده‌اند نگهداری کند، می‌بایست قسمت اعظم این اندوخته که صرف محتاجان و فقیران شد ثروت قابل ملاحظه‌یی بوده باشد. ازاینکه غزالی چندین سال در لشکر گاه و يك چند نیز در نظامیهٔ بغداد از بخشش‌ها و پیشکش‌های سلطان و وزیر بهره‌ها برده‌است و حتی در هنگام ورود به بغداد نیز لباس و مرکب او تصور جاه و جلال بجهانبجویانه‌را حتی به بزرگان و وزیران وقت القاء می‌کرده‌است پیداست که ثروت و مکتب او نیز می‌بایست با این جاه و جلال ظاهری بی‌تناسب نباشد. در

هر صورت تقسیم این مایه ثروت یا بخش عمده آن درین فقیران و اذنیان
 آخرین رشته پیوند غزالی را نیز با دنیا پرستی گسیخت و ابو حامد وقتی
 این مایه دلبستگی را نیز که مثل يك سنگ گران بر بال جانش آویخته بود
 و او را از پرواز در عوالم روحانی که درین روزها تا آن حد بآن اشتیاق
 داشت بازمی داشت از سر خود باز کرد خویشتن را مجرد و آزاد یافت . جامه
 درشت پشمین پوشید، و مثل ابراهیم ادهم ریوذاسف افسانه‌ها، راه‌گریز و
 رهایی را در پیش گرفت - راه فرار از مدرسه را .



در کشمکش رهایی و گریز

(در ماه ذی القعدة سال ۴۸۸ که ابو حامد از بغداد بیرون آمد^۱ برادرش احمد را به نیابت خویش در نظامیه گذاشت . شاید هنوز نمی خواست اندیشه نهایی خود را بر ملا کند و یا خود هنوز می پنداشت که شاید نتواند در مقابل جاذبه زندگی بغداد مقاومت کند . از وقتی به اندیشه رهایی و فرار افتاده بود شاید بارها کوشیده بود همه چیز را رها کند و باز جاذبه بغداد او را از آن اندیشه پشیمان کرده بود^۲ بنظر می آید که در همین روزهای بی تصمیمی بود که وقتی يك تن از یارانش - ابو الفتح موصلی - از وی درخواست موعظه‌یی کرد در جوابش نوشت که من خود را شایسته نمی بینم و آنکه خود جامه ندارد چگونه می تواند دیگری را جامه دهد^۳ همین اندیشه‌ها بود که وی را به لزوم تزکیه نفس متوجهی کرد و ترك جاه و جلال نظامیه را در نظرش آرایش می داد .

در پایان دو دلی‌ها وقتی سرانجام بغداد را ترک می کرد، شادی کسی را داشت که گویی تمام دنیا را زیر پای خویش می یافت . شاید در اوج

جاه طلبی‌هایی که در گذشته وی را به سرگیجه شک و غرور دچار کرده بود مکرر بر خویشتن بالیده بود که در تمام قلمرو علم هیچ قله‌یی نیست که وی آن را بر زیر قدم نیاورده باشد. اکنون که همه چیز - حتی علم مرده ریگ اهل مدرسه - را در پس پشت می‌نهاد تمام دنیا و جاه طلبی‌هایش را در یک اوج تازه بر زیر پای خویش می‌دید. شاید همین نکته بود که سختی‌های يك سفر گریز و رهایی را برایش تحمل پذیر می‌کرد.

البته از همان ابتدا که از بغداد بیرون آمد شهر هزار و یکشب را با تمام زرق و برهائش رها کرد. اما اگر نمی‌توانست با جاذبه و سوسه انگیز حیات بغداد مقاومت کند می‌بایست طوری بازگرد که فقیهان نظامیه از عدم توفیق او بویی ببرند. از همین سبب بود که هنگام خروج آوازه در انداخت که به حج می‌رود و فقیهان که گمان نمی‌کردند قصد وی فرار از مدرسه و از جاه و حشمت نظامیه است می‌توانستند منتظر بازگشت او باشند. خود او در کتاب المنقذ خاطر نشان می‌کند که در دل اندیشه دمشق داشتم اما برای آنکه خلیفه و یاران از عزم اقامت من در شام آگاهی نیابند چنان فراموشم که آهنگ حج دارم. بدینگونه در حالیکه عزم داشتم دیگر هرگز به بغداد باز نگردم خود را تا چار دیدم که برای ترك آن دست به چاره جویی بزنم.^۴ آنچه ابو حامد را مخصوصاً باین چاره جویی‌ها و می‌داشت بیم از سرزنش علمای بغداد بود که عنوان و مقام وی را کمال آرزوی خویش می‌شمردند و نمی‌توانستند تصور کنند کسی که به چنان پایگاه بلند دست بیابد به طیب خاطر از آن اعراض کند. اما اگر وی بمی‌توانست دل از بغداد برکند و تا چار دیگر بار به نظامیه باز می‌گشت، نه آیا این همه عالمان دین وی را پنداراپرسنت می‌خواندند یا دیوانه

سودازده ؟

درین روزهای ماه ذی القعدة که غزالی بغداد را به آهنگ شام ترك می کرد زمستان در پیش بود^۵ و این نکته نیز شاید تا حدی سبب میشد که وی خویشان را در شروع يك سفر رهایی مردد بیاورد . لیکن آخر بر دلدلی ها و نگرانی های خویش غلبه یافت و آهنگ راه کرد . رفیق دیرینه اش ابوالقاسم خاکی در این مسافرت با وی همراه بود^۶ و این نیز از اسبابی بود که وی را در ادامه این سفر دل می داد و تشویق می کرد . در کجا از یکدیگر جدا شدند ؟ درست روشن نیست و ممکن هم هست که هر دو بجای راه مکه راه شام را پیش گرفته باشند . در هر حال لباس درشت درویشان و سختی هایی که در يك سفر دراز بی برگ و ساز زمستانی برای کسی که شادخوارها و آسوده دلی های يك زندگی پرنواز و نعمت را تازه ترك کرده بود توان فرسا بنظر می آمد ، ابو حامد را آرامش می داد . قلبش را تسفیه می کرد و جلا می بخشید .

آیا از بغداد نخست آهنگ مکه کرد تا بعد از بجای آوردن حج راه شام و بیت المقدس را در پیش گیرد و خود را در غبار بی نشانی و فراموشی گم کند یا خود بی آنکه راه حج در پیش گیرد برای آنکه از بر خورد با حاجیان بغداد و خراسان در امان بماند آهنگ شام کرد و آهنگ عزلت و انزوا ؟ از آنچه خود او در کتاب المنقذ درین باب می گوید هیچ بر نمی آید که واقعا سفر حج را که از بغداد بآن بهانه بیرون آمده است انجام داده باشد . اینکه می گوید در دل قصد شام داشتم و گزارد حج را برای ترس از منع خلیفه و مردم اظهار کردم نشان می دهد که در بغداد « نیت » حج نداشته است و بعید می نماید که بی نیتی به حج

رفته باشد .

آنچه عبدالغافر فارسی از یاران و همگنان دیرینه وی درین باره آورده است نشان می‌دهد که غزالی از بغداد نخست به حج رفته است و بعد بشام . روایت عبدالغافر را بعدها دیگران نیز نقل و تکرار کرده‌اند.^۲ اما می‌توان گفت عبدالغافر ، بسبب جدایی طولانی، در باره زندگی ابوحامد در شام و عراق آن اندازه که از احوال او در خراسان آگاهی داشته است چیز درستی نمی‌دانسته است و جایی که ابوحامد خود اشارتی به این حج نمی‌کند نمی‌توان روایت عبدالغافر را پذیرفت . بعلاوه اگر سفر غزالی برای رهایی از غرور و شهرت و قبول عامه بود مسافرت حج برای کسی که تادیر و زمدرس بزرگ، نظامیه و استاد ائمه عراق و خراسان بود نمی‌توانست مخفیانه و بی‌سر و صدا انجام گیرد و در واقع بازگشت دیگری بود به آنچه آن را در بغداد ترک کرده بود .

ازین رو ابوحامد از همان هنگام خروج از بغداد «تبت» حج هم نکرد و برای آنکه سفر وی يك سفر خدایی باشد اندیشه سفر به «خانه خدا» را نیز در دل راه نداد . از بغداد راه شام را پیش گرفت و ظاهراً برای آنکه از برخورد با کاروانهایی هم که به حج می‌رفتند احتراز کند پنهانی سفر می‌کرد و ناشناس (راه به خدا از میان خلق می‌گذشت و او می‌بایست درین راه دراز با خلق بیامیزد، نشست و برخاست کند، و درعین حال ناشناس بماند . در پایان راه دراز، با جامه ژنده اما با آرامش و صفایی که روح وی طی سالها در قیل و قال مدرسه با آن بیگانه گشته بود، مثل يك مسافر ناشناس وارد دمشق شد و در جامع شهر که آن را جامع اموی می‌خواندند عزلت گزید)

درین زمان دمشق در تمام شرق اسلام کم نظیر بود و زیبایی باغها و شکوه بناهای آن مایه تحسین و اعجاب هر مسافر میشد. مقارن ورود ابو حامد که سفر دراز بی زاد و نوشت او می بایست چندین هفته طول کشیده باشد دمشق، خود را در آستانه بهار می یافت. شهر البته هوایش متغیر بود اما چندان باغ و جویبار در آن وجود داشت که مسافر بیابانها آن را بهشت دنیا می خواند - بی خلاف^۸. درین پایتخت دیرینه بنی امیه خانه نایاب و گران بود اما این نکته مانع از آن نمی شد که از تمام شرق و غرب بازرگانان، طالب علمان، زائران، و صوفیان دایم همراه قافله ها به این شهر عجایب در آیند.

البته برای ابو حامد آنچه در تمام شام، در تمام سفر، مطلوب بود نه زیبایی شهر بود نه عجایب آن. (برای وی دمشق بهانه ای بود تا وی زیبایی های خلوت را کشف کند و عجایب قلب انسانی را) البته این نکته که دمشق در روایات و اخباری که در آن زمانها بر سر زبانها بود با داستانهای پیغمبران، با قصه های راجع به آدم و هابیل و نوح و ابراهیم و هود و موسی و عیسی ارتباط داشت می توانست خاطر غزالی را يك چند مشغول کند خاصه که شهر، گذشته از این خاطرات با نام صحابه و تابعین و با قصه های مربوط به زهاد قدیم نیز مربوط میشد. بیرون شهر در جبل قاسیون مغاره هایی وجود داشت که غالباً گفته میشد دعا در آنجاها زود به اجابت می رسد، جاهای دیگر نیز در اطراف شهر بود که هنوز بعضی قبر موسی را سراغ می گرفتند، مقام ابراهیم را نشان می دادند، و جایی را که عیسی با آنجا فرود می آید می جستند.

با اینهمه از تمام شگفتی ها و زیبایی های شهر، آنچه در چشم

ابوحامد بیشتر جلوه داشت جامع دمشق بود که در اطراف آن صومعه‌هایی برای غریبان و گوشه‌گیران بود و از اوقاف مسجد بآنها کمک میشد؛ البته ابوحامد چیزی ازین کمک‌ها دریافت نمی‌کرد و از همان وقتی که بغداد را ترک می‌کرد با خود عهد کرده بود جز از دسترنج خویش نزدیک‌وار هیچ‌کس چیزی نگیرد و ازین رو در تمام این سالهای طولانی که در سیاحت و عزلت گذرانید، یا از مزدی که از رونویسی قرآن دریافت می‌کرد گذران می‌کرد یا از دستمزد زحمت کارهای سخت بدنی. اما جامع اموی برای وی عزلت و اعتکاف در ساعت‌های فراغت را ممکن می‌ساخت و از همین رو بود که ابوحامد از همان آغاز ورود به دمشق آنجا را موافق میل یافت.

زیبایی‌های این مسجد که وقتی يك کلیسای کهن بود البته برای ابوحامد که تازه از قید تعلقات آزادی یافته بود شاید چندان اهمیت نداشت اما جامع اموی بسبب همین زیبایی‌ها، مورد اعجاب و ستایش ناظران و مسافران بود. نزدیک سی سال پیش از ورود غزالی - در واقع بسال ۴۶۱ هجری - آتش سوزی مدهشی قسمت زیادی از زیبایی‌های این مسجد را ازین برده بود اما باز عظمت و شکوهش آن اندازه بود که از بگفتی‌های جهان‌ش بشمارند. آنچه از بقایای کلیسای یحیی مقدس، و از معبد رومی ژوپیتر در مصالح و تزیینات این مسجد باقی مانده بود یادگارهای مسیحی و رومی را با خاطرات مربوط به اسلام بهم‌درمی‌آمیخت و جامع اموی را برای هر ذایر آشنا به معارف و عوالم دینی جالب و شوق‌انگیز می‌کرد. پاره‌یی از نيزه خالد بن ولید که در مدخل مسجد آویخته بود آنچه را تعلق به دنیای روم و بیزانس داشت، به زبان رزم دستخوش شکوه

و غلبه اسلام نشان می داد. مقصوده صحابه، و مصحف عثمان که هنوز درین مسجد وجود داشت^۱، خاطرات دورانهای فتح و غلبه اسلامی را تجدید می کرد و دهناره شرقی و غربی آن درجایی که يك روز معبد ژوپیتر و روز دیگر کلیسای یحیی مقدس می بود بانگ اذان و صدای قرآن را منعکس می نمود.

در مناره غربی همین مسجد بود که غزالی سرانجام توانست آن آرامش روحانی را که سالها بیهوده در رواقهای نظامیه نشابور و بغداد طلب کرده بود بیابد. از همان آغاز ورود، ابو حامد بیشتر اوقات فراغت را در يك زاویه همین جامع می گذرانید. تا چند سال بعد از او، هنوز زاویه‌یی را که وی در آنجا اعتکاف بسته بود به مسافران و زائران نشان می دادند و با آنکه بعد از وی زاهدان و یارسایان بسیار در آن گوشه بسر آورده بودند آن را همچنان غزالیه می خواندند. غزالی تا چه مدت درین اولین روزهای سفر رهایی در دمشق ماند؟ آنچه از کتاب المنقذ برمی آید این است که وی نزدیک دو سال در شام بسر برد که درین مدت جز ریاضت و عزلت کاری نداشت و غالباً تمام روز را در مناره مسجد جامع می گذرانید و در را بروی خویش می بست. باینهمه روایتی هم هست که وی بعد از ورود شام به آنجا نماند و چند روز بعد به بیت المقدس رفت تا بعد از سفر قدس به شام بیاید. بنظر نمی آید که با آنچه خود غزالی درین مورد می گوید بتوان در این باره روایت دیگر را پذیرفت. احتمال دارد این روایت را برای آن بر ساخته باشند تا داستانی را که درباره وصیت شیخ نصر بن ابراهیم مقدسی و عدم ملاقات غزالی با او تراشیده‌اند درخور قبول جلوه دهند.

این شیخ نصرزاهد پیر آوازمی بود که مقارن ورود غزالی به دمشق در جانب غربی جامع اموی زاویه‌یی داشت - همانجا که عزلتگاه غزالی شد و بعدها غزایه نام گرفت . نزدیک هشتاد سال بعد که ابن جبیر - يك سیاح اندلسی - به دمشق آمد عزلتگاه غزالی هنوز بنام وی بود، چنانکه بعدها هم یاقوت آن را بهمین نام باز یافت^{۱۱} . می‌گویند ابوحامد بیشتر به قصد ملاقات این شیخ نصر بود که به دمشق آمد^{۱۲} . اما وقتی وی به دمشق رسید از مرگ شیخ نصريك روز می‌گذشت . شاگردان شیخ که از مراسم تدفین او باز می‌آمدند وقتی ژنده پوش ناشناس را آنجا در زاویه شیخ نصر یافتند برای وی نقل کردند که شیخ در هنگام وفات گفت که چون از سر خاک من باز آید مردی عجمی را در اینجا یابید وی را از من درود گوید و او را بجای من گیرید^{۱۳} . آنچه شیخ نصر در باب آن مرد عجمی گفته بود با احوال این ژنده پوش ناشناس که کسی جز غزالی نبود متطبق می‌نمود . بدینگونه بود که ابوحامد بی آنکه دست پرورده شیخ نصر باشد جانشین او شد . داستان، افسانه‌یی بیش نیست و ظاهراً برای آن درست شده است تا نوعی اتصال روحانی بین ابوحامد و شیخ نصر مقدسی برقرار کند . روایتی هم که می‌گوید ابوحامد بعد از ورود به دمشق چند روزی بیش در آنجا نماند و به بیت المقدس رفت بخاطر آن ساخته شده است تاهنگام بازگشت وی به دمشق شیخ نصر به تازگی وفات یافته باشد . اما در برابر آنچه خود غزالی آشکارا در کتاب المنقذ آورده است باین گونه حکایات افسانه‌آمیز چه اعتمادی هست ؟ از کتاب المنقذ بر می‌آید که غزالی از بغداد به دمشق آمده و دوسالی نیز در شام بود . درین صورت به احتمال قوی باید با شیخ نصر ملاقات کرده باشد^{۱۴} و شاید در

همین زاویه غزالیه مدتها با وی هم صحبت بوده است. در همین زاویه بود که غزالی، مخصوصاً بعد از وفات شیخ نصر^{۱۵} - محرم سنه ۴۹۰ - لذتهای معنوی يك انزوی خیال‌انگیز صوفیانه را دریافت.

از بالای مناره غربی مسجد که همه شهر دمشق را با تمام عظمت و شکوه روزگاران غرور انگیز دیرینه آن در زیر پای خویش می‌یافت در لحظه‌های پر شکوه خلوت و تفکر خویش پوچی و یهودگی جاه‌طلبی‌های انسانی را در مقابل وسعت و عظمت دنیایی که انسان را به خدا، به درون، و به اندیشه می‌خواند آشکار می‌دید و از اینکه تمام آن فریبها و غرورهای راکه جاه و حشمت دنیایی نام دارد، برای حیات روحانی خویش فدا کرده بود احساس خرسندی و شغف می‌کرد.

(در اوقاتی که اشتغال به عزلت و تفکر نداشت غزالی با همان لباس ژنده و هیئت ناشناس در صحن مسجدها، در خانقاه‌های صوفیه، و حتی در مدرسه‌ها رفت و آمد می‌کرد. حتی در همان اوایل که وارد دمشق شد، در يك خانقاه به خدمت‌گذاری درویشان پرداخت. در آنجا بی آنکه هیچ گره بر ابرو اندازد، طهارتگاه خانقاه را پاك می‌کرد، و مثل پرستاری به اهل خانقاه خدمت می‌کرد. این خدمت بدرویشان از آنجا که غرور فقیهانه وی را می‌شکست برایش وسیله تربیت بود^{۱۶} بخاطر داشت که ابوسعید ابوالخیر صوفی بزرگ خراسان هم در ریاضت‌های جوانی مسجدها می‌روفت و خانقاه‌ها پاك می‌کرد^{۱۶}. بعلاوه غزالی از اینکه خود را در لباس عوام بیابد و غرور سرکش فقیهانه خود را مقهور کند احساس آرامش می‌کرد. يك روز وارد مدرسه‌یی شد، مدرس در ضمن درس از کتابها و سخنان وی نقل می‌کرد، و می‌گفت غزالی درین باب چنین

می‌گوید. ابو حامد که خویشتن را با رنج و مجاهده بسیار از قید غرور
جامه طلبی‌های اهل مدرسه بیرون آورده بود، از بیم آنکه باز گرفتار
وسوسه نشود از مدرسه بیرون آمد و برفت. می‌گویند روزی دیگر،
در صحن جامع اموی فشتند بود. فقیهان و طالب علمان در صحن مسجد
تفرج می‌کردند. روستایی مردی آمد و از آنها مسأله‌ی شرعی پرسید
جوابی نتوانستند باو بدهند. غزالی این را می‌دید و وقتی روستایی از
پیش فقیهان دور شد وی پیش خود اندیشید که نمی‌باید گذاشت این
مسلمان در کار خویش فروماند. او را صدا زد و جواب مسأله‌اش را داد.
روستایی در وی به تحقیر نگریست که وقتی فقیهان مدرسه جواب مسأله‌ی
را ندانند يك فقیر عامی از کجا می‌داند؟ فقیهان که شاهد این گفت و
شنود بودند، روستایی را پیش خواندند و از وی پرسیدند که آن عامی
چه گفت؟ روستایی جواب وی را نقل کرد. فقیهان به حیرت ماندند، نزد
غریبه رفتند و در ضمن صحبت وی را دانشمند یافتند. از وی خواستند
تا چیزی از فقه بآنها آموزد. غزالی تا چار پذیرفت و آن را به روز دیگر
گذاشت اما همان شب از دمشق بیرون آمد تا دیگر بار به وسوسه اهل
مدرسه دچار نشود.^{۱۷} باز گشت بدانچه آن را در عراق ترك کرده بود
دیگر برایش غیر ممکن بود. درین سفر رهایی ابو حامد دیگر نمی‌توانست
به آن وسوسه‌های بی‌حاصل اهل مدرسه بیندیشد.

(وقتی غزالی از دمشق و از وسوسه‌هایی که در آنجا صفای خاطرش
را بهم می‌زد ملالت یافت سر در میانان قدس نهاد. بقصد دیار بیت المقدس.
شوق رهایی از او می‌خواست که به هیچ یار و دیاری دل نه بتدر و هیچ
چار رنگ نکند. کسی که او را با آن لباس‌های ژنده در آن بیابان تفت

زده بی‌فریاد می‌دید نمی‌توانست باور کند که ابوحامد در هنگام ترك بغداد عقل خود را نیز بر جای نگذاشته باشد. در همین بیابانها بود که ابوبکر بن عربی - يك تن از آشنایانش - وی را بشناخت. ابوحامد در بیابان جامه زنده در برداشت و ظرف آبی بردوش، و بآیین درویشان و فقیران دریابان می‌رفت. ابن عربی که او را در بغداد دیده بود و چهارصد دستار بند معروف دارالخلافه را در پای درس وی مشاهده کرده بود چون وی را بدان حال دید گفت ای امام آیا تدریس علم در بغداد ازین حالی که هست بهتر نبود؟ ابوحامد در وی به تندی تگریست، شعری خواند با کنایه‌یی که بر یهودگی‌های زندگی داشت و بر کثرفهمی اهل روزگار^{۱۸}. کسی که غزالی را در جاه و جلال روزهای نظامیه دیده بود نمی‌توانست تصور کند که هیچ دانشمند عاقلی از تمام آن جاه و حشمت بگریزد، برای آنکه خود را تسلیم آوارگی‌ها کند و سرگشتگی‌ها.

درین زمان بیت المقدس، هنوز مثل نیم قرن پیش که ناصر خسرو آن را دیده بود از زائران گونه‌گون جوش می‌زد^{۱۹}. غیر از اتبوه مسلمانان زیارتگاه ترسایان و جهودان بسیار نیز بود. فقط چند سالی بعد ازین بود که سایه مصر بر بیت المقدس افتاد و در دنبال آن بر خوردها پیش آمد و درگیریها: جنگ‌های صلیبی. بیت المقدس پر بود از یادگارهای قدیم، یادگارهای مقدس. در يك كناره شهر صحرایی بود که گفته میشد دشت قیامت آنجا است و یکسوی دیگر وادی هولناک بود که عوام گفان می‌کردند جهنم روز رستاخیز در آنجا خواهد بود. درست است که جهنم يك وادی واقعی بود، از قبرستان قدیم اورشلیم، اما در آن روزها و در زبان مسلمانان، این نام قدیم قبرستان کهنه شهر فقط در تصویرهای

مربوط به روز رستاخیز حیات داشت. شهر پیغمبران، در خاطر مسلمانان آن روزگار خاطره‌های مربوط به آنها را زنده می‌کرد. خاطره موسی و یوشع، خاطره داود و سلیمان، و خاطره یحیی و عیسی را. در مسجد آن، نوعی هیبت و عظمت روحانی بود که زائران را جلب می‌کرد، و در اطراف آن نیز مثل کعبه، مسلمانان بسیار از هر ولایتی مجاورت می‌گزیدند.

(در بیت المقدس، ابوحامد با بعضی دوستان خراسان و یاران مدرسه که حتی در هنگام عزیمت از بغداد نیز با وی بودند دیدار کرد و يك چند همراه شد. این یاران دیرینه که برخورد با آنها آرامش و صفای روحانی غزالی را برهم نمی‌زد) ابوحامد در مصحبتی آنها خاطرات ایام جرجان و طوس و نسا بور را بیاد می‌آورد، عبارت بودند از ابراهیم شبك و ابوالقاسم حاکمی. کی و چگونه غزالی در این سفرهایی با یاران مدرسه برخورد؟ از مآخذ اطلاع درستی درین باب بدست نمی‌آید اما سابقه دوستی آنها ظاهراً بیش از آن بود که ممکن باشد درگیر و دار کارهای گونه‌گون زندگی مدت زیادی از یکدیگر بیخبر مانده باشند. با شبك ظاهراً از جرجان دوستی داشت و حاکمی کی بود که هنگام ترك بغداد نیز محرم دردهای روحانی او بود. و حتی هم کجاوه او (صحبت این یاران در تنهایی‌ها و آوارگیهای بیت المقدس و شام برای غزالی مایه آرامش خاطر بود). در مسجد اقصی با آنها عبادت می‌کرد، در مهد عیسی در صحبت آنها به تفکرو اعتکاف می‌پرداخت. این مهد عیسی معبدگونه‌یی بود سرداب مانند که چندین پله می‌خورد و درون سرداب گهواره‌یی را در زمین استوار کرده بودند که می‌گفتند عیسی در آن پرورش یافته بود. آنجا قندیل‌های

بزرگ از نقره و یا برنج آویخته بودند که شب‌ها می‌سوخت و حالتی آمیخته به رؤیا به معبد می‌داد. محراب مریم و محراب زکریا نیز در آنجا بود و آیه‌های قرآنی که نام مریم و زکریا در آنها هست بر دیوارها نوشته بود. در همین سردابه آگنده از سکوت و حالت بود که غزالی و یارانش شاهد مرگ يك عارف کازرونی شدند که شعر یا آهنگ قوالی وی را از خویشتن ریوده بود.^{۲۰}

در بیت المقدس نیز، با وجود یاران دیرینه غزالی همچنان اوقات بسیاری را صرف عزلت و انزوا می‌کرد. خودش در کتاب المنقذ می‌نویسد که هر روز به مسجد صخره وارد می‌شدم و در به روی خویش می‌بستم^{۲۱} - یعنی در گفت‌وگو با خلق رها. با اینهمه، در اطراف شهر نیز خلوتگاه‌ها و زیارتگاه‌ها بود که ابو حامد و یارانش را گه‌گاه جلب می‌کرد. از جمله درشش فرسخی بیت المقدس شهر حبرون بود - تربت خلیل. راه سراسر پراز آبادیها و کشت و باغ بود. شش گور مربوط به خانواده ابراهیم، اسحق، و یعقوب درین تربت توجه و شوق زایران را جلب می‌کرد. خاصه که بر بام قسمتی از مشهد، حجره‌هایی ساخته بودند برای زایران و مسافران. بعلاوه از خیلی قدیم به زایران که تعدادشان گه‌گاه روزانه به پانصد کس نیز می‌رسید غذای دادند.^{۲۲} فقیران و مسافران نیز بسا که بهمین امید به تربت خلیل جلب می‌شدند و ازین مهمانسرای خلیل بهره می‌بردند. در همین تربت بود که وی با خویشتن عهد کرد که دیگر به درگاه فرمانروایان نرود و بعدها تا آنجا که توانست این عهد خویش نگه داشت. از تربت خلیل بود که در وی شوق کعبه پدید آمد. آیا تسلط فاطمی‌های مصر بر بیت المقدس یا آوازه شروع جنگ‌های صلیبی نیز از

اسباب عمده‌یی بود که دلوی را ازین دیار پارسایان و پیغمبران بر کند و بسوی حجاز کشانید - و عراق؟ این احتمالی است که بعضی خاطرها را جلب کرده است اما قبول آن ممکن نیست. نه فقط برای آنکه در شروع اولین جنگ صلیبی غزالی چندی بود که به بغداد بازگشته بود بلکه مخصوصاً بدان سبب که درویش وارسته‌یی همچون او که همه دلبستگی‌ها را ترك کرده بود درین سالها نه از تسلط حکام تازه در فلسطین پروایی داشت نه از جنگ صلیبی‌ها که در آن زمان هنوز هیچ کس گمان نمی‌کرد طولانی شود و سالهای دراز دوام یابد. بعلاوه این جنگهای صلیبی نه در عراق و خراسان آن شور و هیجانی را که در شام و مصر داشت برانگیخته بود نه آشوبها و ستیزهای داخلی، فرمانروایان عراق و خراسان را مجال تفکر در باب اتحاد بر ضد صلیب می‌داد. حتی کشمکش‌های داخلی چندان بود که گاه مسلمانان يك کشور از احوال مسلمانان سرزمین‌های دیگر خبر درستی نداشتند. درین صورت چرا باید غزالی را سرزنش کرد که درگیر و دار شروع جنگهای صلیب گوشه عزلت را ترك نکرد؟ زندگی او در آن سالها سراسر مبارزه با خویش بود و نمی‌توانست با مبارزه و مجاهده با غیر، دوباره مجاهده با خویش را فراموش کند و در دلبستگی‌هایی که از آنها «رهایی» می‌خواست بیفتد (با اینهمه، جوش و التهابی که در موسم حج بر اطوار زایران خانه خدا حکمفرما بود، در غزالی نیز بی‌تاثیر نماند: دلزدگی و رمنده‌خویی وی را فروکاست و او را بی‌آنکه پای بند دلبستگی‌های سابق بدارد، با مردم که در کار دین و دنیا به رهبری و راهنمایی او حاجت داشتند آشتی

داد. صحبت یاران مدرسه در شام و بیت المقدس آن حالت وحشت و رمیدگی را که در طی عزات‌ها و بیابان گردیها در وجود وی رخنه کرده بود باعث دال آورده بود. حتی از چندی پیش در شام و بیت المقدس ابو حامد لحظه‌های خالی عزلت و انزوا را با اشتغال به تحریر کتابی عظیم پر کرده بود. کتاب احیاء علوم الدین. درین کتاب که ظاهراً قسمت عمده آن در همین سالهای گریز و رهایی تألیف یافته بود غزالی بیشتر بر ذوق و عرفان تکیه کرده بود تا بر علم و برهان. در آن سالهای آوارگی و بی‌سامانی معارف صوفیه که وی در طی مسافرتها و در خانقاه‌ها دایم با آنها برخورد داشت بیشتر در دسترس بود تا کتابهای فقه و حدیث که ابو حامد آنها را رها کرده بود. ازین روست که بعدها فقیهان و محدثان برین کتاب نکته‌ها گرفتند^{۲۴} در صورتیکه صوفیه در آن بچشم بزرگی نگاه کردند. اقدام به تصنیف کتاب، آن هم کتابی چون احیاء نشان آن بود که اشتیاق به گریز و رهایی در وجود ابو حامد فروکش کرده بود و سالهای آوارگی و تنهایی چنان جاه‌طلبی‌های او را مهار کرده بود که دیگر بازگشت به میان مردم برای او در حکم بازگشت به جاه‌طلبی‌ها و آوازه جویی‌های سابق محسوب نمی‌شد.

چند سال از عمر ابو حامد درین سفرهای دور و دراز شام و بیت المقدس گذشت؟ روایات درین باره اختلاف دارند و اما اینکه این مسافرتها را بعضی روایات ده سال نوشته‌اند ظاهراً باید ازینجا ناشی شده باشد که خود غزالی بعدها در خراسان مکرر به عزلت و انزوا و ده دوازده ساله خویش اشارت دارد. البته تمام مدت عزلت و انزوا و ابو حامد در شام و بیت المقدس نگذشت در بازگشت به بغداد و خراسان هم وی سالها همچنان اوقات

خویش را در عزلت و انزوا گذرانید. در واقع وی در پایان دوسال بعد از ترك نظامیه توانست خود را برای بازگشت به بغداد آماده کند اما این بازگشت بهیچوجه بازگشت به میان مردم نبود. بازگشت به وطن بود برای انزوا. در ماه جمادی الاخره سال ۴۹۰ بود که ابوبکر بن عربی وی را در بغداد باز یافت.^{۲۵} چند مدت در بغداد ماند؟ درست معلوم نیست. از قراین پیدا است که دوسال بعد دیگر وی نه در بغداد بود و نه در شام و بیت المقدس و هیچ جا درین بلاد ردپایش را درین سالها نمی توان یافت. اگر درین سالها در شام و بیت المقدس می بود میبایست سال ۴۹۲ را که طی آن جنگجویان صلیبی به شام ریختند و در حق مسلمانان آنهمه بیرسمی و بیدادی رفت در آنجا دیده باشد. حتی یکسال پیش از آن نیز می بایست شاهد غلبه سخت اما ناپایدار اسماعیلی های فاطمی در سرزمین فلسطین شده باشد. اما غیر ممکن است که وی این وقایع را دیده باشد و در آثار خویش يك کلمه هم بآنها اشاره نکند. در ۴۹۲ غزالی بیشك در بغداد هم نبود چرا که وقتی درین سال خبر سقوط بیت المقدس ببغداد رسید و شکایت از بیداد صلیبی ها در پیشگاه خلافت عرضه شد خلیفه عده بی از علماء بغداد را برای چاره جویی نزد سلطان سلجوقی فرستاد که نام آنها درمآخذ هست^{۲۶} و اینکه نام غزالی - امام خراسان - در آن میان نیست، بیش از آنکه نشان اجتناب وی از برخورد بابر کیارق تلقی شود. می بایست مخصوصاً نشانه آن باشد که در آن هنگام غزالی در بغداد نبود. در چنین قضیه بی بعید می نماید که غزالی در بغداد بوده باشد و بیانه ترس از بر کیارق از همکاری با علماء دیگر در امری که خودش نوعی جهاد

بشمار می‌آمد خودداری کند. در هر حال غزالی در پایان دوره عزلت و انزوای بیت المقدس و شام حج بجای آورد و ببغداد بازگشت.

این بازگشت چنان درویشانه و بی‌سروصدا بود که هنوز بسیاری از آشنایان وی از آن خبر نشدند. از آنکه با مراجعت به بغداد - و حتی بعدها به خراسان - وی فقط زاویه عزلت و انزوا را تغییر داده بود، خود عزلت و انزوا همچنان باقی بود. شاید درین عزلتگاه‌ها هم تاملات و خبر جنگ‌های صلیبی به وی نرسید. درست است که اگر هم می‌رسید شاید وی که خود از مدت‌ها پیش به جهاد بانفس شروع کرده بود ضرورتی نمی‌دید که باین جنگ مثل يك جهاد نگاه کند. اما ظاهراً در آن روزهای سرد و تیره انزوا دنیا چنان از نظرش افتاده بود که حتی اندیشه انهدام آن نیز وی را نمی‌لرزاند. در هر صورت از شام و بیت المقدس غزالی به حج رفت و از مکه به بغداد بازگشت^{۲۷} و اینکه بعضی گفته‌اند پیش از بازگشت به بغداد به اسکندریه رفت،^{۲۸} در مناره آن اقامت کرد،^{۲۹} و می‌خواست برای دیدار یوسف بن تاشفین به مغرب برود و چون از وفات وی آگهی یافت، فسخ عزیمت کرد و به بغداد بازگشت نباید درست باشد، و محققان از قدیم در صحت آن تردید کرده‌اند.^{۳۰} زیرا غزالی که در سال ۴۹۰ به بغداد و خراسان بازگشت، ممکن نیست بدون بازگشت مجدد به عراق و شام در حدود سال ۵۰۰ به اسکندریه آمده باشد. کسانی که این روایت را بر ساخته‌اند در حقیقت خواسته‌اند کسی را که خود در بغداد از صحبت سلطان و خلیفه می‌گریخت حتی در روزهای عزلت و ریاضت خویش مشتاق صحبت پادشاهان نشان دهند. در صورتیکه خود غزالی هیچ اشارت

باین مسافرت مصر واسکندریه ندارد چگونه می‌توان باین روایت که رنگ اشتباه و غرض نیز دران هست اعتماد کرد؟

(در بازگشت به بغداد غزالی دیگر خود را از وسوسه‌های گذشته و از تمام جاه طلبی‌هایی که در نظامیه وجود او را تسخیر کرده بود آزاد یافت) اینک روزگار درازی بود که وی بغداد و نظامیه‌اش را ترك کرده بود . نظامیه و بغداد البته همچنان با جلال و غرور گذشته بر سر جای خویش بودند اما ابو حامد دیگر گشته بود (ازین رو ، دیگر به نظامیه نرفت . هیبت و شکوه این مدرسه وی را بیاد غرور تبه‌گشته‌اش می‌انداخت که غزالی نمی‌خواست بآن باز گردد . بعلاوه دلش نمی‌خواست دیگر بار خار خار و سوسه اهل مدرسه را درون جان خویش احساس کند)^{۳۱} و بر وی نظامیه خانقاه کهنه‌یی بود نامش رباط ابوسعید . در آنجا صوفیان و مسافران رهگذر يك چند اقامت می‌گزیدند و کسانی که به زهد و عزلت می‌گراییدند نیز پاره‌یی وقتها گوشه می‌گزیدند .^{۳۲} ابوسعید صوفی که این خانقاه بدو منسوب بود پنج سالی قبل از اولین سفر ابو حامد به بغداد وفات یافته بود - ربيع الآخر ۴۷۹ .^{۳۳} وی نشابوری بود و در بغداد جامه و منزلت عالی داشت و شیخ الشیوخ وقت بشمار می‌آمد .^{۳۴} رباط وی گشادگی و سادگی صفا بخشی داشت . دروازه آن نیز بقدری بلند بود که مسافر شتر سوار می‌توانست به آسانی وارد آنجا شود . سازنده رباط که ابوسعید صوفی خوانده میشد احمد بن محمد نام داشت . وی معروف بود به دوست دادا و از تربیت یافتگان شیخ ابوسعید ابوالخیر شمرده میشد . مادرش چنانکه از اسرار - النوحید بر می‌آید در دستگاه شیخ ابوسعید مطبخی بود ، نامش دادا و

فرزند را که در آن ایام کودک نوخاسته‌یی بود از روی محبت دوست دادامی خواند. بعد از وفات شیخ دوست دادابه بغداد رفت و آنجا ماندنی شد. چون در ماجرای قیام ارسالان بساسیری (۴۴۶) که خلافت دستخوش تهدید و توطئه‌یی سخت شد وی به خلیفه خدمت شایسته‌یی کرد، خلیفه پیاداش آن نیکویی، پاره زمین وسیعی در نهر معلی بوی داد تا آنجا روی نظامیه بغداد وی رباط خویش را بنا کرد. بعدها يك بار نیز سیل، خانقاه ابوسعدر را ویران کرد اما ابوسعدر آن را دیگر بار بساخت. بهتر از اول.^{۳۴} وی نه فقط اوقاف بسیار بر آن خانقاه تعیین کرد بلکه آنجا را پناه گاه ستم‌رسیدگان نیز کرد و هر کس آنجا به‌وی پناه می‌برد به حمایت او بر می‌خاست. بعلاوه با گشاده‌دستی و گشاده‌روی برای مسافران و صوفیان که آنجا می‌آمدند وسایل پذیرایی فراهم می‌کرد.

ابوحامد هنگام ورود به بغداد به رباط ابوسعدر وارد شد. این نکته نشان می‌دهد که درین هنگام خانواده‌اش که وی آنها را در بغداد ترک کرده بود دیگر در آنجا نبودند و ناچار به وطن بازگشته بودند. به طوس. از یاران مدرسه که در سفر حج با وی بودند ابراهیم شباك بعد از پایان حج به وطنش جرجان بازگشت و آنجا کار و عضو تدریس پیش گرفت. ابوالقاسم حاکمی درین بازگشت با ابوحامد همراه بود و همراه وی به همین رباط ابوسعدر وارد شد. غزالی درین بازگشت همچنان با هیئت و ظاهر درویشان بود. ساده‌ورژنده‌پوش. کسی که شش سال پیش ورود او را به نظامیه بغداد دیده بود نمی‌توانست باور کند که این بار نیز با همان آدم سروکار دارد.

در روز ورود به نظامیه لباس و مرکب ابوحامد به پاتصدینار تخمین شده بود، حالا که وارد رباط ابوسعید می شد تمام آنچه بر تن داشت بیش از پانزده قیراط نمی ارزید^{۳۵}. غزالی این بار به خلاف دفعه پیش تمام خودخواهی ها و جاه طلبی های بشری را بیرون دروازه بغداد گذاشته بود. در رباط ابوسعیدی آنکه تسلیم غرور فقیهانه و استادانه شود با صوفیان ساده دل و خوش باور انس گرفت. نشان این انس، نشان این سادگی و خوش باوری که بعد از بحران روحانی آخرین سالهای نظامیه در خود وی راه یافته بود، در آثار وی که راجع به اخلاق و عبادات نوشت انعکاس یافت حتی در احیاء علوم الدین.

در همین رباط ابوسعید ازین صوفیان ساده دل نیز که در حدیث غالباً در خور اعتقاد نبودند روایات می شنید و اقوال و سخنان آنها را با ذوق خویش موافق می یافت - و پذیرفتنی. از جمله موزن رباط مقری بود نامش ابن الزهرا، از ترشیز خراسان، که درین هنگام بیش از هفتاد سال داشت و از مریدان سابق شیخ ابوسعید ابوالخیر بود. ابن الزهرا صدایی چنان رسا داشت که شبگیر چون بر بام رباط ابوسعید در نهر المعلی اذان می گفت صدایش در هر دو جانب بغداد شنیده میشد.^{۳۶} در وجود او و در صدای او چیزی بود که ابوحامد را بیشتر به یاد تشابور می انداخت و یاد آنچه آنجا در باب مجالس سماع صوفیه شنیده بود. با این همه ابن الزهرا در حدیث استوار نبود و آنچه نقل می کرد در خور ایراد بود و اعتراض. صحبت اینگونه صوفیه و زهاد خائفاه ابوسعید البته غزالی را از گذرگاه اندیشه و ذوق فقیهان و متکلمان مدرسه هر روز دورتر می کرد.

خود او نیز در خانقاه که بود هیچ اهمیتی به قیل و قال اهل مدرسه نمی‌داد. باچنان فروتنی نسبت به ابوالقاسم حاکمی رفتار می‌کرد که در تمام رباط صوفیه حاکمی را بسبب آنکه به سال از وی مهتر بود فقیه اکبر می‌خواندند و غزالی را فقیه اصغر.^{۳۶} غزالی در رباط ابوسعید، اوقات خود را همچنان در عزلت و تفکر می‌گذرانید و در صحبت با صوفیه در این سفر حتی، چنانکه در يك نامه خویش آشکارا خاطر نشان می‌کند به سلام خلیفه نیز نرفت. با سابقه‌یی که بود، چون شغلی نداشت خویشتن را اگر رفتار دیدار خلیفه نمی‌خواست کرد.

از آشنایان قدیم که در این بازگشت به بغداد از وی دیدار کردند انوشروان وزیر بود - انوشروان بن خالد، می‌گویند درین ملاقات غزالی وی را باعتبار تمام اندرزی داد که مایه رنجش و حیرت این یار دیرینه شد غزالی درین دیدار به وی خاطر نشان ساخت که نمی‌بایست بخاطر دیدار وی عمر عزیز را تلف کرده باشد. در پایان این ملاقات بود که انوشروان گفته بود این آدم در جوانی با مادر باب فزونی عنوان و القاب همچشمی داشت و اکنون کارش بکجا کشیده است.^{۳۷} با اینهمه صحبت يك فقیه و متکلم که به طریقه صوفیه گراییده بود برای اهل خانقاه مطبوع بود و عده‌یی از آنها باشوق و ارادت تمام به حلقه صحبت وی می‌گراییدند.

آیا ابوحامد در رباط ابوسعید به تدریس پرداخت و آنچه را در نظامیه ترك کرده بود آنجا از سر گرفت؟ این کاری بود که هنوز برای غزالی غیر ممکن بود. درست است که در آنجا کتاب احیاء یا آنچه را از این کتاب عظیم در آن هنگام به اتمام رسیده بود، عده‌یی از اهل رباط از وی شنیدند^{۳۸} اما خواندن این کتاب تدریس نبود خاصه که احیاء کتاب

اخلاق و تهذیب بودند کتاب تحقیق و تعلیم. آنچه از خواندن این کتاب در حلقهٔ دوستان رباط ابوسعید، حاصل میشد شك و وسوسهٔ اهل مدرسه نبود اخلاص و تصفیه‌ی بود که صوفیان آن را غایت معرفت خویش می‌شمردند. در بین این دوستان رباط ابوسعید، ابوبکر بن عربی هم بود که سالها پیش درس‌آورا در مدرسه نظامیه دیده بود و يك باز نیز در آوارگی بیابان وی را سرزنش کرده بود.^{۴۱}

وقتی ابن عربی در رباط ابوسعید با غزالی ملاقات کرد، جمادی‌الآخره سال ۴۹۰ بود، و ظاهراً غزالی در پایان سفر حج به بغداد آمده بود. قرائت کتاب احیاء در رباط ابوسعید، درین روزها ظاهراً نوعی وعظ و ارشاد تلقی میشد و ابوحامد که هنوز نسبت به تدریس و تعلیم بی‌علاقه بود، نمی‌توانست این لذت و فایده را از دوستان رباط دریغ کند. اما شهرت کتاب و مجلس غزالی تدریجاً از حوزهٔ محدود رباط ابوسعید بیرون رفت. چنانکه بعد از چندی عدّه‌ی زیادی برای شنیدن این کتاب در رباط ابوسعید جمع میشدند. اگر روایتی که می‌گوید غزالی در سال ۴۹۰ از بغداد عزیمت حج کرد^{۴۲} و بعد به وطن بازگشت درست باشد، احتمال دارد این سفر نیز تا حدی برای رهایی باشد از آنچه صفای وقت و آرامش خاطر وی را در رفت و آمد خلق و جوش و ازدحام آنها تباه می‌کرد. در هر حال اقامت در رباط ابوسعید اگر فایده‌یی برای ابوحامد می‌توانست داشت این بود که با فرصت می‌داد فارغ از اندیشهٔ زندگی، اوقات خویش را صرف ریاضت و تفکر کند. وقتی ازدحام و تردد کسانی که به بهانهٔ شنیدن کتاب احیاء به رباط می‌آمدند و اصرار و علاقه‌یی که دوستان رباط برای شنیدن این کتاب نشان می‌دادند این فرصت را از وی دریغ می‌کرد دیگر زندگی در رباط ابوسعید نیز

برای غزالی نمی توانست مایهٔ آسودگی باشد. بعلاوه اهل و عیال در خراسان بودند و ابوحامد در آنجا به قول خویش «ضیعتکی»^{۴۳} هم داشت که می توانست فراغت و عزلت وی را تأمین کند و این همه او را به ترك بغداد می خواند و به عزیمت خراسان.

۷

فیلسوف ، ضد فلسفه

این سفررهایی که طی سالهای دراز ابو حامد را هم از خویشتن گریزان می کرد و هم از تمام آنچه فقیهان بزرگ عصر آن را کمال مطلوب خویش می شناختند دور می داشت در عین حال يك نوع «هجرت» هم بود که اندیشه او را از دنیای تیره و محدود کلام و فلسفه به افقهای روشن و نامحدود عرفان و تصوف کشانید: هجرت اندیشه از شك و وسوسه اهل مدرسه به آرامش و یقین اهل خانقاه. در مورد ابو حامد که همه وجودش عبارت از همین اندیشه اش بود این هجرت اندیشه را نمی توان در طرح زندگی نامه او نادیده گرفت. دگرگونی این اندیشه را خود او در کتاب المنقذ تصویر می کند و دگرگونی حیات او نیز تصویر دیگری است از دگرگونی اندیشه اش. این اندیشه در محیط تفکرات و احساسات دینی رشد کرده بود و البته بیش از هر چیز رنگ دینی داشت. رابطه افسان با آنچه ماورای دنیا و ماسوای خود اوست نقطه مرکزی این اندیشه بود و تمام آنچه فقهاء و حکماء و اهل مذاهب

وادیان گونه‌گون درین باب می‌گفتند دراین اندیشه کنجکاو و تشنه جذب می‌شد و رسوب می‌کرد.

ابوحامد هنوز بیست سال نداشت که با اختلافات دینی آشنایی یافت^۱ و بسبب تأثیر محیط مدرسه و خانواده، باشوق و علاقه به جست‌وجو در عقاید و مذاهب پرداخت. این شوق تحقیق تا پایان عمر در وی دوام داشت و همان بود که وی را سالها در جست‌وجوی آنچه «حقیقت» می‌خواند سرگردان داشت. در تمام دوران جوانی و دانش‌اندوزی با حوصله و دقت عالمانه کوشید تا از اسرار عقاید و آراء هر قومی سر در بیاورد^۲. عطش روحانی در باره آنچه به عقاید و ادیان مربوط است او را به جست‌وجو می‌کشایید. ترسابچگان را می‌دید که جز بآیین پدر نمی‌روند جهود زادگان را می‌دید که جز در راه یهود تربیت نمی‌یابند و می‌دید که مسلمانان نیز، بتقلید پدران خویش بر دین خود باقی می‌مانند. از خود می‌پرسید آن فطرت که تقلید در همه جا آن را دگرگون می‌کند چه اقتضایی دارد و از کجا می‌توان درین میان، حق را از باطل باز شناخت؟ این اندیشه‌ها، عقاید موروث را در ذهن او متزلزل می‌کرد^۳. در جست‌وجوی پاسخ این گونه پرسش‌ها بود که از آغاز کار در بررسی مذاهب و عقاید به کلام روی آورد و به مجادلات.

اقامت در عسکر که رؤسای اهل کتاب و بعضی از دبیران نمی‌ناچار در آن جا رفت و آمد داشتند، و برخورد متکلمان با آنها اجتناب ناپذیر بنظر می‌رسید و همچنین مسافرت به عراق و شام غزالی را مخصوصاً بآیین مسیح آشنا کرد. هر چند این آشنایی از آن گونه نیست که وی را تحت تأثیر آیین مسیح و الهیات آن قرار دهد باز به فکر و بیان اورنگ خاص

داد. نه فقط در کتابها و سخنان خوش گه گاه از اقوال و احوال عیسی چیزهای جالب یاد می کرد بلکه يك بار نیز با اهل انجیل در صدد احتجاج برآمد.

(اندیشه‌یی که تا این حد به دین و مسایل مربوط به آن گرایش داشت طبعاً به حکمت الهی، به اقوال حکماء یونانی، و به عرفان و تصوف نیز کشیده می شد. آیا فلسفه که عاید اشتغال انهمان روشنی چون کندی، فارابی و ابن سینا شده بود می توانست وی را به کلی بی تفاوت بگذارد؟ درست است که وی به حکمت و حکماء چندان خوش بینی نداشت، و مخالفت با هر آنچه به فرهنگ غیر اسلامی تعلق داشت تا حدی لازمه تربیت متکلمان او بود لیکن بدون آشنایی با حکمت چگونه می توانست از حقیقت قول حکماء آگاهی بیابد و از یهودگی آراء آنها خاطر جمع بدارد؟ از مشکاة الانوار او برمی آید که تا حدی با فلوطین و حکمت نو افلاطونی نیز آشنا بوده است چنانکه به حکم بعضی اشارات با آثار ابوحیان توحیدی و بارسلات اخوان الصفا نیز آشنایی یافته است.^۴ کتاب تهافت و کتاب مقاصد او نیز تبحر او را در فلسفه یونانی نشان می دهد. با اینهمه از فلسفه، آن آرامش روحانی را که خاطرش از همان آغاز تفکر جویای آن بود بدست نمی آورد.

فلسفه هم برای وی سرابی وهم انگیز بیش نبود با اینهمه در جست و جوی آنچه وجدان را آرام می کند غزالی يك چند نیز دنبال فروغ جلوه فلسفه رفت. مقاصد الفلاسفه او حاصل این جست و جو بود. آثار ابن سینا او را در شناخت مقاصد حکماء و فهم سخنان امثال کندی و فارابی کمک کرده بود و آشنایی کافی با این سخنان از آثار وی پیدا است. با

اینهمه ازین سراب وهم انگیز هم که فلسفه نام داشت غزالی خیلی زود نومیدی یافت. حتی وقتی مقاصد الفلاسفه را می نوشت آن سخنان را ناپذیرفتنی می دید و نادرست. خاطری که او داشت با این سخنان نه آرام می یافت نه اطمینان. تا آنجا که او درمی یافت آنچه از کلام حکماء عاید می شد شك بر روی شك بود و ظلمت بر روی ظلمت. (در چنین حالی طبیعی بود که او در باب پیروان افلاطون و ارسطو، در باب آن عده معدود از مسلمانان که بگمان او چون می خواستند خود را از عوام بالاتر بشمارند عقاید آنها را تحقیر می کردند و با قوال یونانیان قدیم درمی پیچیدند با سوء ظن و تردید بیندیشد.

کتابی که بنام تهافت الفلاسفه نوشت در واقع می خواست بدنبال جست و جویی که حاصل آن را در مقاصد الفلاسفه عرضه کرده بود، بی سامانی های فلاسفه را آشکار کند. همین نکته که ارسطو خود آراء افلاطون و سایر حکماء قبل از خویش را نقد و رد کرده بود در نظری حاکمی از آن بود که فلسفه مثل حساب و منطق نیست تا بکلی از ایراد و اعتراض برکنار باشد. البته از سخنان حکماء آنچه را بر اصطلاحات خاص یا بر استدلالهای ریاضی مبتنی باشد درخور انکار نمی دید و غزالی درین باره هیچ اعتراضی بر آنها نداشت. از جمله وقتی حکماء، خدا را جوهر می خواندند در اندیشه غزالی بر آنها جای بحث نبود چرا که مراد آنها از جوهر چیزی بود که وجودش به خود باشد نه به غیر. چنانکه در باب پیدایش خسوف هم استدلالهایشان را که مبنی بر ریاضی بود درخور ایراد نمی یافت و حتی پیش خود می اندیشید که از پاره یی روایات دینی، آنچه را با استدلال آنها درین باب منافات دارد می توان تأویل کرد.^۵

با اینهمه غزالی که خود مقهور فلسفه یونانی نبود فکر می کرد که باید سستی دعاوی فیلسوفان را بر ملا کرد تا ساده دلان مسلمان، بی چون و چرا تسلیم آراء و تعالیم آنها نشوند و در خط خطا نیفتند. اینجا بود که اندیشه غزالی متوجه حربه کهنه یی شد که استادش امام الحرمین بکار برده بود کلام. اما چون آنرا میپسوده یافت در رد فلسفه به خود فلسفه رجوع کرد. اما فلاسفه غالباً ادعا داشتند که حکمت آنها را جز با سابقه تعمق در ریاضی و منطق نمی توان درک کرد و کسانی که از آن علم ها بی بهره اند نمی توانند بر سر سخن آنها راه یابند. این ادعا در نزد غزالی نمی توانست پذیرفتنی باشد. وی فکر می کرد ریاضی را که مربوط به عالم اعداد است با آنچه به ماوراء عدد و معدود ارتباط دارد هیچ پیوندی نیست. درست است که پاره یی از سخنان فلاسفه در حکمت هبنی بر ملاحظاتی است که در باب اجرام آسمانی دارند اما آن گونه سخنان را که فلاسفه در باب ماوراء طبیعت می گویند می توان بخوبی دریافت بی آنکه حاجت باشد بایشکه جزئیات نجومی و ریاضی که مبنای کلام آنهاست نیز با دقت ریاضی دریافت آید. نه آیا هر کس می تواند تصدیق کند که خانه را معماری توانا، زنده، صاحب اراده طرح کرده است و فهم و تصدیق این نکته محتاج آن نیست که لازم آید انسان اشکال هندسی بنا یا تعداد تیرها و سنگهای آن را بداند؟ منطق هم هر چند در فهم حکمت لازم هست اما اختصاص به فلسفه ندارد. چنانکه متکلمان هم با آن آشنایی دارند و آن را علم نظر و علم جدل می خوانند. بدینگونه، برای غزالی جای شك باقی نمی ماند که هرگز اقوال و دعاوی اهل فلسفه را نباید بی چون و چرا پذیرفت.

غزالی بیست نکته بر سخنان فلاسفه می گرفت که از آن جمله چهار نکته مربوط به حکمت طبیعی آنها بود و باقی مربوط می شد به حکمت ماوراء طبیعت. در کتابی که بنام تهاقت الفلاسفه در رد سخنان آنها نوشت نشان داد که رای حکماء در باب ازلیت عالم خطاست. مسأله اول. ابدیت عالم هم که از آن سخن می گویند همچنین است. مسأله دوم. بعلاوه آنکه می گویند که خدا فاعل و صانع است و عالم صنع و فعل اوست از روی مجاز می گویند نه از روی حقیقت چرا که از روی مبانی آنها بهیچ گونه بر نمی آید که عالم صنع و فعل خداست. مسأله سوم. حتی وجود صانع را هم نمی توانند با آنچه مقبول خودشان است ثابت کنند. مسأله چهارم. تاچه رسد باینکه یکتایی او را ثابت کند و تصویر ثنویگری را باطل سازند. مسأله پنجم. همچنین آنها نیز مثل معتزله درین باب اتفاق دارند که صفات، مثل علم، قدرت و اراده، را نمی توان برای وی اثبات کرد. مسأله ششم. اینکه می گویند مبدء اول جنس و فصل ندارد در اثباتش دلیل درستی ندارند. مسأله هفتم. این دعوی هم که می گویند مبدء اول، وجود بسیط است بدون ماهیتی، دعوی بی حجت است. مسأله هشتم. حتی این قولشان که می گویند مبدء اول جسم نیست خود قولی است که آنرا نمی توانند برهانی کنند. مسأله نهم. چنان که بر این نکته نیز که عالم صانع و علتی دارد نمی توانند برهان درست بیاورند. مسأله دهم. در واقع با آن مبادی که فلاسفه دارند نمی توانند بدرستی ثابت کنند که مبدء اول بر «غیر» خویش علم دارد و انواع و اجناس را به علم کلی درمی یابد. مسأله یازدهم. حتی نه می توانند اثبات کنند که بر ذات خویش علم دارد. مسأله دوازدهم. اما آن که می گویند خداوند بر جزئیات

علم ندارد باطل است و بهمه شرایع لطمه می زند - مسأله سیزدهم . بعلاوه آن نیز که می گویند افلاك سماوی حیات دارند و با حرکت دوری خویش که ناشی از اراده است مطیع فرمان خدایند سخنی است که هر چند آن را نمی توان محال دانست اثباتش هم با مبادی خود آنها ممکن نیست - مسأله چهاردهم . چنانکه این دعوی هم که می گویند افلاك غرض و محرك دارند نارواست و بر آن جای اعتراض هست - مسأله پانزدهم . این فیلسوفان ادعا دارند که نفوس سماوات بر تمام جزئیات که درین عالم حادث می شود مطلع هستند و آنچه لوح محفوظ خوانده می شود در واقع همین نفوس سماوات است و نقش بستن جزئیات احوال عالم در آن لوح نیز شباهت به نقش یافتن محفوظات در قوه حافظه انسان دارد نه اینکه آن لوح واقعاً يك جسم سخت عریض باشد که در آن چیزهایی نوشته باشند. چون درین صورت کثرت کتابت وسعت لوح را اقتضا می کند و چون مکتوب نهایت ندارد آنچه مکتوب بر آن است نیز نهایت نمی تواند داشت اما چون جسم نمی تواند بی نهایت باشد پس لوح محفوظ جسم نمی تواند بود و ناچار باید قایل شد باینکه نفوس سماوات بر جزئیات مطلع هستند . این دعوی را فلاسفه نمی توانند به برهان اثبات کنند و حاصل آن نیز نادرست است - مسأله شانزدهم . چنانکه دعوی آنها نیز در باب ضرورت اقتران بین آنچه در عادت سبب می خوانند و آنچه مسبب است درست نیست و نمی توان پذیرفت که برخلاف آنچه آنها حکم طبیعت می خوانند هیچ امری در عالم واقع نمی شود - مسأله هفدهم . بعلاوه فلاسفه از اثبات این دعوی که نفس انسان جوهری است روحانی که به ذات خویش و بدون جسم وجود دارد عاجزند - مسأله هجدهم . درین دعوی هم که می گویند

نفوس سرمدیست و فناء و عدم را بر آنها راه نیست بخطا می‌روند و باید پرسید چرا قدرت خداوند نتواند نفوس را دستخوش عدم سازد؟ - مسأله نوزدهم. آن هم که رستاخیز اجساد را انکار می‌کنند و نعیم بهشت و عذاب دوزخ را کنایه از احوال روحانی می‌شمارند، خطاست و مخالف شریعت - مسأله بیستم. در طی این اندیشه‌ها غزالی مکرر به مسایلی بر می‌خورد که در آن فلاسفه را گمراه می‌یافت. باری، نزد غزالی حکماء در آنجا که عالم را قدیم می‌شمرند یا خدا را عالم بر جزئیات نمی‌دانند یا رستاخیز اجساد را انکار می‌کنند کافرنند و سایر اقوالشان هم بدعت است که بعضی آن را کفر می‌شمارند^۶. اینهمه نشان می‌دهد که در وادی حقیقت، فلسفه جلوۀ سرابی بیش نیست و آنکس که می‌خواهد به یقین واقعی - به حقیقت ایمانی - دست بیابد باید راه تازه‌ی جستجو کند - و رای راه عقل.

(در نهافت الفلاسفه با آنکه لحن بیان غزالی تا حدی شیوۀ متکلمان را عرضه می‌کرد، تلقی غزالی از فلسفه بقدری انتقادی بود که نویسنده خود را نه همچون يك متكلم بلکه مثل يك فیلسوف نشان می‌داد - فیلسوف ضد فلسفه. در واقع غزالی از آغاز تحصیل فلسفه و حتی از وقتی در نسابور، و در خارج از حوزه امام الحرمین با فلاسفه گفت و شنود داشت فلسفه را همچون وسیله‌ی برای ادراك حقیقت تلقی می‌کرد، و این تلقی در مورد منطق که علاقه بآن بعدها کسائی امثال ابن الصلاح و ابن تیمیه را با وی به پرخاشگری واداشت، حتی بعد از دوران گریز و رهایی و در سالهای عزلت خراسان همچنان در خاطر وی باقی ماند؛ چنانکه در مقدمۀ کتاب المستصفی آن را همچون میزان و سر آغاز هر گونه

دانش تلقی کرد و در قسطاس المستقیم کوشید از انواع قیاس‌های معمول اهل منطق قیاسات سه‌گانهٔ اقترانی را تحت عنوان میزان تعادل و قیاسات شرطی متصل و منفصل را به ترتیب تحت عنوان میزان تلازم و تعاند معیار تمیز حق و باطل بشمرد و نظیر آن ادله را از قرآن و احتجاجات آن استخراج کند.^۷ چنانکه در مقدمهٔ تهافت الفلاسفه خاطر نشان می‌کند که منطق اختصاص به فلاسفه ندارد و این همانست که متکلمان در فن کلام آن را کتاب‌النظر می‌خوانند و آن را کتاب الجدل و مدارك القول هم می‌گویند و نباید غرابت الفاظ و عبارات فلاسفه را دست‌انیزی کرد برای تخصیص انتساب منطق به فلاسفه.^۸ بعلاوه وقتی غزالی در مقدمهٔ مقاصد الفلاسفه، راجع به منطق می‌گوید که اکثر آن بر منهج صواب است^۹ پیداست که تمام آن را بر منهج صواب نمی‌یابد و نباید تعجب کرد که در المنقذ من الضلال از آفات منطق سخن بگوید.

با اینهمه، در پایان يك مطالعة دقیق انتقادی که در اوقات کمیاب فراغت سالهای نظامیه بغداد بدان دست یافت بی آنکه اعتقاد او در استواری و اتقان برهانهای منطقی تزلزل بیابد در آنچه به مسایل ایمانی مربوط بود و حقیقتی که غزالی جویای آن بود بهمان محدود میشد، فلسفه را در ادراك حقیقت بی‌فایده و فلاسفه را در دعوی حقیقت جویی گمراه یافت و برای آنکه اسم‌های هولناك پرطنطنه‌یی مثل سقراط و بقراط و افلاطون و ارسطاطالیس و دقت و اتقان دانش‌هایی چون هندسه و منطق مایهٔ فریب ساده‌دلان نشود و اینان مرعوب نام‌های مهیب و غریب یونانی نگردند و تمام اقوال فلاسفه را همچون قیاسات ریاضی آنها استوار نه پندارند به مبارزه با فلاسفه و به تصنیف کتاب تهافت برخاست.

معینا خود او اگر نه تا بآن حد که بعضی نکوهشگران - مثل ابو عبدالله مازری - در حقش می گفتند همچنان در عقده فلسفه فروماند این اندازه بود که ذهنش حتی آنجا که در تأیید متکلمان بر فلسفه می تاخت، ذهن يك فیلسوف باقی ماند و اگر هم خود وی کار خویش را همچون اقدامی برای تخریب فلسفه تلقی می کرد، اقوال او هر چند فلسفه مشایی را يك چند در نزد مسلمین بی اعتبار کرد لیکن فلسفه انتقادی و مباحث مربوط به علم شناخت را که بعدها در اروپا دکارت و لاک و هیوم و کانت مطرح کردند پی افکند و بدین گونه غزالی خویشتن را يك فیلسوف فقاد، يك مخالف فلسفه مشاء، و در عین يك فیلسوف اسکولاستیک نشان داد. اگر در اروپای قرون وسطی در دنبال ترجمه کتاب مقاصد الفلاسفه بیشتر به عنوان يك فیلسوف مشائی معروف شد و ماجرای تهافت الفلاسفه او نیز انعکاس درستی نیافت گویی يك بازی تقدیر بود تا آنچه قرنهای قبل از وی، احمد بن حنبل در باب حارث محاسبی گفته بود^۱ و او را از تقریر عقاید مخالف سنت حتی به منظور رد آنها بر حذر داشته بود و غزالی ظاهراً در هنگام تصنیف مقاصد الفلاسفه، خویشتن را از زیانهای که احمد بن حنبل در نظیر این موارد رویدادنی می شمرد در امان می یافت در مورد وی تحقیق بیابد و آنچه وی به خاطر رهایی از آن به فرار از مدرسه پرداخت به وی منسوب شود.

اما مبارزه غزالی با تعلیم فلاسفه - و در واقع با تعلیم فارابی و ابن سینا - نباید از جانب وی بمثابة اعلام ورشکستگی عقل تلقی شود. چرا که غزالی حتی در آخرین کتاب خویش - الجوامع - نیز تصدیق داشت که ادراك حقیقت از طریق برهان عقلی غیر ممکن نیست نهایت

آنکه جز تعدادی معدود بدان نمی‌رسند و بسا که عصری بگذرد و در تمام مدت آن کسی که به آن درجه از قوت استدلال رسیده باشد سر بر نیاورد^{۱۱} و این کلام غزالی نشان می‌دهد که وی فقط از اینکه بتوان ایمان عامه را آنگونه که متکلمان در کلام رسمی ادعا دارند بر برهان عقلی مبتنی کرد ابا دارد و این مایه عقل را که در برهان فلاسفه الهی و اهل کلام هست برای ادراک حقیقت در مورد آنچه وحی و نبوت القاء می‌کند کافی نمی‌یابد نه اینکه بکلی عقل و برهان را در خور تحقیر بیابد و البته فرق است بین آنکس که عقل را از ادراک حقیقت بکلی عاجز می‌یابد و آنکس که به خاطر نجات نوعی اصالت عمل، عقل را بسبب آنکه مراتب دارد و غالباً در مراتب اخس گرفتار شک و ظن و وهم می‌شود کنار می‌گذارد و با نور قلب که از مشکلات نبوت ناشی است در جست و جوی حقیقت آنچه مربوط به تعلیم و تلقین وحی و نبوت است بر می‌آید.

يك نکته که این مجموعه اعتراضات غزالی را بر فلسفه یونانی - که تهافت الفلاسفه نام دارد - جالب‌تر نشان می‌دهد توجه اوست به این نکته که استدلال فلاسفه در باب مسایل مربوط به علم الهی هرگز آن وضوح و اتقان را که استدلال‌های آنها در مسایل ریاضی دارد واجد نیست و این مسأله که يك اساس علم شناخت* تلقی تواند شد نشان می‌دهد که چرا غزالی بر رغم اعتراف به اتقان منطق فلاسفه را رد می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که فلاسفه آن اندازه دقت را که در رعایت شروط برهان در منطق توصیه می‌کنند خود در علم الهی بکار نمی‌برند و در ترتیب مقدمات برهانهای خویش درین مسایل غالباً کار را با سبکساری تلقی می‌کنند و شتابکاری

درین اعتراض هایی که غزالی بر اقوال فلاسفه دارد هیچ مسأله بقدر مسأله قدم عالم در نظر او اهمیت ندارد و ظاهراً از همین روست که نزد يك ربعی از تهافت الفلاسفه را به غور در آن اختصاص می دهد. درین باره وی، اقوال فلاسفه را هم در آنچه راجع به ضرورت قدم عالم بیان کرده اند بررسی می کند و هم در آنچه در باره عدم جواز حدوث گفته اند معروض تحقیق می سازد. بعلاوه در تمام جهات قضیه ادله مختلف از قول فلاسفه نقل می کند و بعضی جوابها هم که در رد اقوال آنها می آورد یادآور کتابی است از يك حکیم مسیحی قرون وسطی، نامش یحیی نحوی*، که راجع به اثبات حدوث عالم است و همین شباهت یا توافق، منشاء قول کسانی باید باشد که می گویند عمده ادله تهافت الفلاسفه را غزالی از يك شارح فلسفه ارسطو - یحیی نحوی - گرفته است.^{۱۲}

در واقع اولین برهانی که فلاسفه در نفی حدوث عالم ایراد می کنند و آن گونه که غزالی آن را نقل می کند مأخوذ از ابن سینا بنظر می رسد.^{۱۳} تقریباً بر این وجه خلاصه میشود که اگر عالم حادث می بود می بایست برای حدوث آن مرجحی در کار باشد چون اگر مرجح در کار نباشد عالم همچنان در حال «قوه» که قبل از حدوث داشت باقی می ماند لیکن درین صورت حدوث این مرجح هم حاجت به مرجح دیگر داشت و همچنین الی غیر النهایه یا اینکه باید قایل به خدایی شد که در ذات وی مرجحات بطور لانهایه دایم حادث می شود. اما خدایی که خود قدیم است ذات وی نمی تواند معروض مرجحات حادث شود پس عالم حادث نتواند بود.

این برهان را غزالی سست می‌یابد و بر آن اعتراض‌های متعدد دارد که باید در تهافت خواند اما درست مثل کانت که این قضیه را اولین تنازع * در مسایل جهان‌شناسی می‌یابد^{۱۴} و نقیض آن را نیز مثل آن قابل اثبات می‌شمرد غزالی هم در معارضه با این استدلال فلاسفه خاطر نشان می‌کند که طرف دیگر قضیه، یعنی این نکته که عالم حادث باشد و اراده‌ی قدیم وجود آن را در وقت معین اقتضا کرده باشد نیز درست است و قبولش هیچ اشکالی ندارد و اگر اشکالی هم هست آن را می‌توان دفع کرد^{۱۵} و این دعوی غزالی برخلاف آنچه ابن رشد در تهافت التهافت می‌گوید مغالطه نیست^{۱۶} مبنی است بر اعتراضاتی که اعتقاد به ازلی بودن عالم بر حکماء وارد می‌کند و غزالی که خود به خلاف قول فلاسفه تمایل دارد تا حدی مثل کانت ظاهراً توجه دارد که در اصل مسأله «تنازعی» هست که طرف نقیض را هم مثل طرف دیگر قابل دفاع و حتی اثبات پذیر می‌کند.

بدون شك غور در جزئیات این مسأله برای غزالی که همین قضیه را اساس تمام کفر و بدعت فلاسفه می‌یابد اهمیت بسیار دارد و سایر حکماء اهل شرایع هم از یحیی فیلوپونس تا امام اشعری به اقتضای آنچه لازمه اعتقاد به شرایع الهی است قول به قدم عالم را در ردیف قول به شرك تلقی کرده‌اند. بعلاوه رد قدم عالم که انکار ازلیت آن را در بر دارد ناچار غزالی را به نفی ابدیت آن می‌کشاند و چون ازلی بودن عالم با فکر «مبدء» دینی و ابدی بودنش با تصور «معاد» که لازمه عروض عدم بر عالم است تناقض دارد نفی قدم عالم نفی ابدیت آن را نیز بر غزالی الزام می‌کند و

چون اثبات ابدیت بر وجهی همان اثبات ازلیت است نفی آن نیز خود با نفی ازلیت ارتباط دارد و بآن پیوسته است .

درین ادله‌ی که فلاسفه برای ابدیت عالم اقامه می‌کنند غزالی آنچه را از جالینوس نقل می‌شود ظاهر آن بدان سبب که در نقل آن تعریضی نسبت به آنچه در قرآن راجع به فرجام کار خورشید در پایان جهان هست^{۱۷} احساس می‌کند با بیانی که از تبصره وی در منطق حکایت دارد تحلیل و نقد می‌کند . بموجب این قول که اکنون در آثار موجود یا منسوب به جالینوس ظاهر آن نشانی از آن باقی نیست^{۱۸} ، این حکیم یونانی می‌گوید : اگر جرم خورشید پذیرای عدم می‌بود در طی این مدت دراز که از عمر آن گذشته است می‌بایست آثار «ذبول» در آن پدید آید اما رصدهایی که در طی هزاران سال انجام شده است نشان می‌دهد که درین مدت مقدار آن همانست که بود و چون درین روزگار دراز ذبولی در آن روی نداده است پیداست که جرم آن پذیرای فساد نیست^{۱۹} .

غزالی با تبصره‌ی که در تحلیل قیاسات منطقی دارد نشان می‌دهد که شکل این استدلال يك قياس شرطی و بیانش برین وجه است که : اگر جرم خورشید پذیرای فساد می‌بود ناچار ذبول نیز در طول این مدت بدان راه می‌یافت و چون تالی محال است مقدم نیز لامحاله محال خواهد بود. اما غزالی می‌گوید این نتیجه لازم نیست چرا که درین قیاس مقدم تمام نیست چون این مقدم می‌بایست بدینگونه بیان میشد که اگر جرم خورشید (از راه ذبول) فساد پذیر می‌بود ناچار درین طول مدت ذبول بدان راه می‌یافت . در واقع غزالی می‌گوید مسلم نیست که فساد جز از راه ذبول از هیچ راه دیگر حاصل شدنی نباشد و ذبول فقط يك گونه از

فسادست چنانکه فساد دفعی هم امکان دارد پیش بیاید. به علاوه اگر فساد هم جز از راه ذبول حاصل شدنی نباشد از کجا می توان دانست که در جرم خورشید ذبولی پدید نیامده است؟ چون آنچه از روی رصدهای اهل نجوم معلوم میشود تقریبی است و وقتی مقدار خورشید چندین برابر مقدار زمین است اگر با اندازه تمام جبال زمین هم در آن ذبول راه یافته باشد آن را از طریق رصد که فقط بر تقریب مبتنی است نمی توان حس کرد و با این استدلال غزالی مسأله قول به ابدیت عالم را ناموجه تر از آن می یابد که رد آن حاجت به ادله دیگر داشته باشد.

در بین اعتراضاتی که غزالی بر فلسفه دارد چیزی که بیش از همه در اولین برخورد ضد تعقل بنظر می رسد انتقادیست که وی بر آنچه اصل علیت خوانده میشود دارد. معیناً این اعتقاد وی که می گوید بین آنچه در عادت سبب خوانده میشود و آنچه آن را مسبب می خوانند افتراقی که هست بهیچوجه ضروری نیست بر خلاف آنچه در بادی امر شاید بنظر آید ناظر بر رد ارزش عقل نیست مبنی بر اندیشه درست راه بردن عقل است در فهم ارتباط بین موجودات، و بر توجه به اینکه عقل از يك احساس مجرد گرفتار توهم نشود و شتابکارانه تسلیم نتایج ناممقول یا نسجیده نگردد. این قول غزالی که در بیان آن وی در واقع آراء اشاعره را بر سر فلاسفه می گوید، در تهافت بیانی مفصل دارد و غزالی را همچون پیشرو هیوم* نشان می دهد. در واقع چنین قولی در تاریخ فلسفه نه بی سابقه است نه متروک اما الحن غزالی در بیان آن طور است که معارضه يك فیلسوف را بر ضد فلسفه نشان می دهد.

در نفی قول به ضرورت اقتران بین سبب و مسبب که در واقع بخاطر بیان امکان وقوع معجزه است^{۲۱} غزالی يك جامثل شكاکان یونانی مألّه آتش و پنبه را مطرح می کند^{۲۲} و این اشکال معروف را پیش می کشد که اگر آتش سبب سوختن پنبه می بود یا می توانست به ذات خویش سوزانده باشد یا حاجت به چیزی که پذیرای سوختن باشد داشت. در صورت نخست آتش می بایست پیوسته و در همه حال موجب سوختن باشد که البته چنین نیست و از جمله آب را یا آنچه را به طلق آغشته است نمی سوزاند، در صورت دوم هم آتش به طبع خویش نمی سوزاند و سبب سوختن نیست و غزالی وقتی درین جا خاطر نشان می کند که بین آتش و سوختن رابطه ای که هست جز توالی زمانی نیست تقریباً همان سخن را می گوید که بعدها هیوم و سایر اصحاب تجربه درین مورد بیان کرده اند اما وقتی یادآور میشود که معجزات انبیاء هم که خرق عادات - نه خرق قانون علیت که اصلاً وجود ندارد - هست هم در واقع بدان سبب وقوع می یابد که يك مصلحت عادی و جاری که عادت و مشیت به مقتضای آن جاریست به خاطر مصلحت دیگری که عبارت از قبول نبوت نبی و تحقق یافتن خیر و مصلحتی برتر باشد کنار گذاشته میشود کلام وی قول لایب نیس را به خاطر می آورد که نیز می گوید قوانین جاری را خداوند بسبب مصلحتی بزرگ تر ممکن هست نقض کند^{۲۳}.

در بیان نفی رابطه ضروری سبب و مسبب که سایر اشاعره نیز قبل از غزالی متعرض آن بوده اند کلام غزالی قوت استدلالی قابل ملاحظه ای دارد و البته در این سخن قصد نفی علم یا عقل مطرح نیست بررسی حدود و ارزش علم مطرح است و ریشه مألّه مربوط است به علم شناخت. بر غزالی

البته این ایراد هست که با نفی ارتباط بین سبب و مسبب هر چیز ممکن هست از چیز دیگر حاصل آید کتایمی که در خانه است ممکن است جانوری شود و سنگی که در يك جا هست امکان دارد به زر تبدیل گردد. غزالی جواب می‌دهد که همه چیز ممکن هست. اما استمرار عادت در توالی چیزها این اندیشه را در خاطر می‌نشانند که چیزها همواره بر عادت گذشته جریان دارند^{۲۴} و از آن تخلف نمی‌کنند نهایت آنکه توالی آنها ضرورت نیست و خرق و نقض آنها مانعی ندارد.

اما این نفی ضرورت در توالی بین آنچه سبب خوانده میشود و آنچه مسبب نام دارد، امریست که غیر از اصحاب تجربه، امثال مالبرانش و حتی بوئرو نیز آن را عنوان کرده‌اند و با آنکه در توجیهها تفاوت هست، جز شکاکان یونانی، دیگران هیچ يك این مسأله را دستاویز انکار ارزش عقل یا اصول عقلی نساخته‌اند. غزالی نیز اگرچند در تهافت الفلاسفه می‌خواهد نشان دهد که فیلسوفان در ادراک حقایق ایمانی از طریق برهان راه بجایی نبرده‌اند و چیزی جز عجز خویش را ثابت نکرده‌اند، باز ارزش عقده برهان عقلی را هم بکلی نفی نمی‌کند و حتی آنچه را «طور نبوت»^{۲۵} می‌خواند و آن را در تمام آنچه تعلق به قلمرو «روح» و «قدر» و «مصلح عام»^{۲۶} دارد منشاء یقین می‌یابد خودش از راه نوعی برهان عقلی اثبات می‌کند و از طریق توجه به توالی عوالم محسوس و معقول، و مقایسه مراتب علم از حس تا عقل، که چون در طی آن مراتب بین ادراک يك جنین با ادراک يك طفل و بین ادراک يك طفل با ادراک يك بالغ تفاوت هست باین نتیجه می‌رسد که ممکن است و رای مرتبه عقل حکماء، مراتب بالاتری هم در کار باشد که در آن مراتب، معرفت نه از راه دریچه‌یی که قلب را با عالم حس مربوط

می‌کند بلکه از طریق دریچه‌یی که بین قلب با عالم ملکوت هست حاصل شود: مکاشفه و الهام^{۲۸}. بعلاوه حتی ادراک این عوالم را که خاص «طور نبوت» است نه فقط از طریق «ذوق» برای اولیاء ممکن می‌شمارد بلکه از طریق برهان عقلی هم نیل باین مرحله از یقین را برای معدودی از گزیدگان ممکن می‌شمارد و اگر بعضی گفته‌اند که در نیل به یقین عقلی غزالی به نوعی امتیازات اشرافی قایل است اشارت بهمین قول است^{۲۹} که وی در معیار العلم و حتی در الجام‌العوام نیز از آن سخن می‌گوید.

در هر حال تفکر فلسفی غزالی ضد تعقل نیست اما یقین قطعی در امور ایمانی را برای بیشترین مردم فقط از راه پیروی از شریعت ممکن می‌شمارد، و منشاء آن یقین را نیز در طریق مکاشفه منحصر می‌بیند که از ویژگی‌های طور نبوت است و ادراک آن، «ذوق» خاص طلب می‌کند و راه نیل به اخس مراتب آن راه صوفیه است که از طریق تصفیة باطن در ماورای دنیای عقل نفوذ می‌کنند و آنچه را عقل از ادراک آن عاجز می‌ماند در نور نبوت می‌بینند. بدینگونه، نفوذ در دنیای وحی و الهام را غزالی به دو وسیله ممکن می‌شمارد: مکاشفه، و معامله که بایکدگر همراه باشند. اینجاست که غزالی در پایان سیر فکری طولانی خویش به‌وادی تصوف می‌رسد و همانند فارابی و ابن سینا، دو فیلسوف نام‌آور که وی در کتاب تهافت به تکفیر آنها می‌پردازد، وی نیز سرانجام آخرین حدسیر تفکر را توقف در منزل تصوف می‌یابد^{۳۰}.

برخورد غزالی با علم کلام هم تاحدی با برخوردی که وی با فلسفه داشت شباهت یافت. در کتاب «المنقذ» خود وی از توجه به بی‌حاصلی کلام بیش از توجه به بی‌حاصلی فلسفه صحبت می‌کند. مع هذا کتاب الاقتصاد فی

الاعتقاد وی اگر در تقریر مباحث عمده علم کلام حکم کتاب مقاصد الفلاسفه اش را در تقریر مسایل فلسفه دارد، از آنچه وی در فیصل التفرقه و مخصوصاً درالجام العوام در اثبات بیحاصلی کلام یا تبیین ضعف مبانی اهل کلام دارد، نمی توان توقع داشت که لحن تند و قاطع تهافت الفلاسفه را منعکس کند. چرا که غزالی کلام را اگر در تلقین ایمان دینی بی تأثیر می یابد در دفع شبهات و شکوک بکلی بی فایده نمی شمرد و غالباً خاطر نشان می کند که علم کلام همچون داروست وقتی سود می دهد که طبیب تجویز کند و بهمان اندازه که لازم هست. اگر خود وی در کتاب الاقتصاد در تقریر ادله اهل کلام به بحث در ذات و صفات و مسأله نبوت و معاد و آنچه بدین مسایل مربوط است اکتفا می کند ظاهراً بسبب همین توجهی است که به رعایت حدود دارد و به رعایت ضرورت. بعلاوه دو کتاب استادش امام الحرمین - کتاب الارشاد و کتاب الشامل - نیز در تقریر جزئیات ادله و مباحث علم نظر چنان ابعاد وسیعی را تسخیر می کرد که خوض مجدد در آن مسایل برای غزالی که حتی جنبه های مربوط به مسایل ایمانی علم کلام را، در حد علمی که فرض کفایه است تلقی می کرد^{۲۱}، ممکن نبود. مخصوصاً که مسایل کلام برخلاف مباحث فلسفه، در حوزه طالب علمان نظامیه آن اندازه شناخته بود که ابو حامد در بیان بیحاصلی آن خود را محتاج نبیند که نخست چیزی مثل مقاصد الفلاسفه هم در بیان مقاصد متکلمین تصنیف کند و بعد از آن بنقد آن مقاصد یا طرق ادله آنها پردازد. البته در نقد علم کلام برخلاف نقد فلسفه غزالی نمی خواست نوعی تضاد بین عقاید اهل ایمان و اهل علم نشان دهد چرا که کلام خود لامحاله عبارت بود از سعی متکلمان در برهانی کردن عقاید اهل ایمان. مع هذا تا آن اندازه از

علم کلام را که بدون خوض در استدلالات مأخوذ از اهل فلسفه شامل براهین مربوط به «علم توحید» میشد غزالی درین کتاب الاقتصاد خویش به بیان آورد و این تصنیف نیز، مثل مقاصد و تنهافت مربوط بود به اواخر عهد نظامیه بغداد. درین کتاب غزالی باسادگی بیان و قدرت استدلالی که خاص اوست چنانکه از يك متكلم اشعری انتظار می رود عقاید سنت را آنگونه که پیش از وی باقلانی و امام الحرمین آورده بودند به نحو تازه‌یی مطرح می کند، با طرح اعتراضات و ایراد جوابهای مناسب می گوشت هر گونه تردیدی را در باب این عقاید دفع کند و در عین حال نشان دهد که فایده این استدلالها دفع شبهه است و آنجا که شبهه‌یی نباشد اشتغال باین حرف‌ها هیچ ضرورت ندارد و چیزی بر یقین انسان نمی افزاید. ذکر نام المستظهری و نام تنهافت الفلاسفه درین رساله نشان می دهد که آن را می بایست در دوره اشتغال به مجادلات، و ظاهراً اندک مدتی قبل از سال ۴۸۸ هجری نوشته باشد^{۳۲}. معیناً چندی بعد در سالهای گریز و رهایی که دیگر مشاجرات اهل کلام و طرز برهان آنها را برای عوام چیزی بیفایده می دید، رساله‌یی شامل آن قسمت از ادله اهل کلام که آشنایی با آنها در جایی که بیم رواج عقاید اهل بدعت باشد لازم بنظر می آید نوشت و آن رساله که چون ظاهراً در مسجد اقصی و بالتماس پاره‌یی از اهل قدس نوشته شد الرسالة القدسیه نام یافت^{۳۳} در جزو کتاب قواعد العقاید از کتب احیاء نیز درج شد و در واقع تهذیب گونه‌یی بود از ادله کلام که غزالی تفصیل آنها را در کتاب الاقتصاد آورده بود. همین اندازه از برهانهای اهل کلام را که برای رفع شبهات سودی تواند داشت در واقع غزالی فرض کفایه می یافت با اینهمه چون این استدلالها و احتجاجها را امری می یافت که سلف صالح بدان

نپرداخته بود، نه فقط در اشتغال بدان از غور درچون و چراهای فلسفی که مورت شك و تردیدست اجتناب داشت بلکه کار متکلمان را نیز مثل کار محافظان راه‌ها می‌یافت که چون رهنان عرب ممکن بود کار حج را بر کسانی که آهنگ خانه خدا دارند دشوار سازند کار محافظان ضرورت دارد اهل بدعت هم اگر نباشند اشتغال به ادله اهل کلام لازم نیست^{۳۴} و آنها نیز که بدان اشتغال دارند کاری جز همین «راهداری» نمی‌کنند. البته تأثیر «ارشاد» جوینی درین کتاب «اقتصاد» محسوس است اما سبک بیان آن برخلاف ارشاد جوینی یا تمهید باقلانی خشک و سرد و آکنده از برهانهای پیچیده و تو درتوی اهل نظر نیست و گویی باخواننده نوعی همدلی و همدردی تفاهم آمیز دارد. غزالی نه فقط کلام را از نوع علمهایی که آموختن آنها فرض کفایه است تلقی می‌کند بلکه در تقریر این مسایل نیز می‌کوشد نشان دهد که آنچه بمعلم یقین می‌پیوندد نه از ادله اهل نظر بلکه از ایمان قلبی حاصل میشود که مبنای آن وحی و الهام نبوت است. آنچه برای وی اهمیت دارد دریافت ادله کلام نیست آن است که بتوان خاطر را از شك و تردید پاک نگاهداشت^{۳۵}. اما ایمان واقعی که غزالی مقالات اهل کلام را در دفع شبهات مربوط بآن فقط همچون واجب کفایی تلقی می‌کرد در نزد او چیزی بود و رای قیل و قال اهل مدرسه: ساده‌تر، بی ادعایتر و ژرف‌تر. برای دفاع ازین ایمان بود که غزالی، بعدها در آخرین روزهای عمر، کتاب «الجامع العوام» را نوشت. زیرا آنچه سرچشمه واقعی روح را از آلودگی‌های شك و شبهه دور نگه میداشت، نه عقل اهل برهان بلکه ایمان عوام بود به وجود امری ماورای عقل اهل حس. حتی عوام بی آنکه ارزش و حدود عقل را دریابند با

تسلیم به آنچه از منبع وحی ناشی میشد در واقع خود را در حوزه تأثیر این دنیای ماورای عقل می توانستند یافت و این همان افق تازه‌یی بود که غزالی را از راه کلام نیز - مثل راه فلسفه و تعلیم - به قلمرو تصوف می کشانید .

این امر ماورای عقل که غزالی، با ترکیب و تلفیق بین معامله و مکاشفه، می کوشید تا کیمیای سعادت واقعی را از آن بسازد، در حقیقت وسیله‌یی بود که با فرصت می داد تا یقین دینی را که فلسفه و کلام نمی توانند از آن در مقابل عقل شکاک دفاع کنند از سقوط و انهدام نجات دهد . این است خلاصه فکر تصوفیان غزالی. فکری نهی گرای ؟ شاید. خردگرای ؟ بهیچوجه . محقق امر و زی البینه کیمیایی را که او برای سعادت می سازد مثل کیمیای یابد : جوهری بی نشانی که جز برای کسانی که از آن دم می زنند چیزی الا یک اسم نیست. دریافت آن، ذوق خاص می خواهد که خود حاصل الهام و تجربه توأم است - حاصل مکاشفه و معامله، شک نیست که معامله - یعنی آنچه به عمل و ذکر و ریاضت مربوط است باید مقدمه‌یی تلقی شود برای مکاشفه - مشاهده حق . چنانکه اگر علم معامله به علم مکاشفه منتهی نشود یقین واقعی حاصل نمی شود و فقط مکاشفه است که قلب را به نوری می آراید که در آن حقیقت همه چیز - حقیقت تمام چیزهایی که به قلمرو دین مربوط است - بطور واضح و تردید ناپذیر بر انسان تجلی می یابد^{۳۶}. فایده معامله تصفیة قلب است و آن خود حاصل لطف الهی و جهد انسانی هر دو است . اما مکاشفه تنها به لطف الهی وابسته است و جهد انسانی در آن تأثیری ندارد .

(بهر حال آن یقین قطعی را که غزالی در تمام عمر جویایش بود و

از نظامیه نشابور تا نظامیه بغداد آن را در مقالات متکلمان، اقوال فلاسفه و اهل مذاهب همه جا با نهایت شور و شوق طلب کرده بود فقط در طریقه صوفیه یافت و از آنجا که این یقین، «گمشده» تمام عمر او بود غزالی بخود حق می داد که نظامیه بغداد و تمام جاه و حشمت فقیه مدرسه را در راه آن قربانی کند تا در فرصت هایی که فقط در عزلت و انزوی زاهدانه بدست تواند آمد از طریق «معامله» بقلمرو «مکاشفه» راه بیابد و این بود اندیشه‌یی که پایان دوران تدریس در بغداد را برای وی به یک دوره کشمکش روحانی تبدیل کرد و سرانجام برای او فقط یک راه شاهانه باقی گذاشت: فرار از مدرسه.

این راه شاهانه که از میان سختی های فقر و عزلت و آوارگی و تنهایی می گذشت اما دلرهر و را به «نور مشکاة نبوت»^{۳۷} پیوندمی داد، می بایست سرانجام وی را به تصفیه قلب رهنمون شود. تصفیه از همه تعلقات بیهوده و مخصوصاً از غرور علم فقیهانه که مثل قشری نفوذ ناپذیر روح را در زیر پوشش قراردادهای ناشی از غرور و تعصب می پوشاند و از نور واقعی محجوب می دارد.

اگر غزالی این خروج از دنیای قیل و قال را یگانه طریق نیل بمعرفت یقینی تلقی می کند در توجیه طریق تصفیه که به علم انبیاء منتهی می شود و از علم حکماء یقینی تر و قطعی ترست تمثیل مشهوری دارد که بعد از او نیز صوفیه غالباً آن را تکرار کرده اند (۱) می گوید حکماء و علماء می کوشند تا علم را کسب کنند و آن را بقلب خویش درون آورند، در صورتی که صوفیه و اولیاء می کوشند تا فقط قلب را جلا دهند و آن را از هر گونه زنگاری بزدایند. وقتی اهل چین و اهل روم پیش پادشاه

از برتری خویش در صورتگری بر قابت دم زدند پادشاه صفه‌یی تعیین کرد تا در يك جانبش اهل چین بر دیوار صورتگری کنند و در جانب دیگر اهل روم صنعت خویش بکار آورند. پرده‌یی هم در وسط صفه آویخت تا هیچ يك از کار آن دیگر اطلاع نیابد. رومی‌ها رنگهای بسیار فراهم آوردند و بکار پرداختند اما اهل چین بی‌هیچ رنگی به کار گاه درآمدند و شروع کردند به پرداختن و جلادادن دیوار. چون اهل روم از کار خویش فارغ شدند چینی‌ها هم ادعا کردند که کار خویش را تمام کرده‌اند. پادشاه در عجب ماند که آنها بی آنکه هیچ رنگی بکار برند چگونه از صورتگری فارغ گشته‌اند. چون پرده برافکنند آنچه در جانب رومی‌ها تصویر شده بود در جانب چینی‌ها نیز با برق و تلالؤ بیشتر جلوه داشت. کار صوفیه و اولیاء نیز که قلب را تصفیه می‌کنند و از هر گونه زنگ و کدورتی پاکش می‌کنند همچون کار اهل چین است، که آنچه را علماء بشیوه اهل روم در قلب نقش می‌کنند آنها با روشنی و جلایی افزونتر بدست می‌آورند.^{۳۸} آنچه ازین راه حاصل می‌شود تجربه «ذوق» است که با علم اهل «قیاس» تفاوت بسیار دارد و در مقایسه با علم آنها حکم مشاهده را دارد در مقابل خبر، و صوفی که بدینگونه به حقیقت ایمانی علم می‌یابد مثل آنست که معلوم را بجای آنکه از روی خبر تصدیق کرده باشد بادست خویش پسوده باشد^{۳۹} و بایقین قطعی دریافته باشد.

وقتی غزالی در احیاء العلوم از سخنان پیغمبر و صحابه در بیان صحت طریقه اهل تصوف، شواهدی نقل می‌کند البته نظر بدفع هر گونه شکی از خواننده کتاب خویش دارد اما آنگاه که از قول بایزید و دیگران می‌گوید: عالم آن نیست که چیزی را از روی کتاب حفظ کند و چون آنچه را حفظ

داشت فراموش کند جاهل گردد عالم کسی است که بی واسطه درس و حفظ، علم خویش را از خداوند تلقی کند^{۴۰}، ظاهراً می‌خواهد تاحدی هرگونه تردید و تزلزل را از خویش دفع کند و شاید هم نظریه حادثه راه جرجان دارد و برخوردی که در اوایل جوانی داشت با دزد بیابانی (معهداً آنچه در باب مسأله معرفت و حدود و ارزش آن، بعدها در کتاب المنقذ بیان می‌کند بخوبی نشان می‌دهد که گرایش وی به طریق اهل تصوف واقعاً همین بر جست و جوهای طولانی است و ریشه فلسفی دارد. درین جست و جو غزالی هم مثل رنه دکارت^{۴۱} از راه شك رفت اما مثل پاسکال از کوچه یقین سر بر آورد - راه قلب.

در واقع گرایش غزالی به تصوف از آن رو بود که او در هر راه دیگر که رفت خود را با بن بست مواجه یافت و ازین حیث شیوه فکر او یادآور اندیشه بلز پاسکال^{۴۲} است که او را از بعضی جهات با وی نیز همانند یافته‌اند. اما شك غزالی نیز مثل شك دکارت نوعی مجاهده عقلی بود برای وصول به یقین و راهی هم که وی برای خروج از آن یافت با آنچه فلاسفه و متکلمان انتظار داشتند بکلی تفاوت داشت. از همین رو بود که بعدها يك تن از شاگردان وی که نتوانست این خروج غیر عادی استاد را درست درك کند درباره اش گفت: استاد ما دانش فلاسفه را فرو برد و چون خواست آن را برگرداند نتوانست^{۴۳}. درست است که غزالی نتوانست از طریق عقل راه به «یقین» بیابد اما یقین را هم چیزی بیرون از دسترس انسانی نیافت و بگمان خود از راه صوفیه بآن رسید - راه مکاشفات قلبی. رد

۴۰ René Descartes

۴۱ Blaise Pascal

پای او را درین راه در کتاب المنقذ من الضلال بروشنی می توان دنبال کرد.^{۴۲}

باید اعتراف کرد که ابو حامد درین جستجو بکلی خود را از قید تقالید نرها نیده بود. چون آنچه وی بعنوان حقیقت و یقین می جست در واقع موضوع همین تقالید بود و راه خروجی هم که برای رهایی از شک خویش یافت بازگشت به همان ها بود. تصور آنکه وجود پشت و رویی دارد که در زبان اهل شریعت و تعلیم انبیا عالم غیب و شهادت یا عالم ملکوت و ملک نام دارد از همین تقالید در خاطر وی باقی مانده بود و آنچه غزالی می خواست در روشنی نور نبوت صحت و سقم آن را درک کند همین عوالم بود. در حقیقت اگر غزالی فلسفه و کلام را هم برای ادراک همین نوع «حقیقت» نجسته بود خروج از شک برایش امکان نداشت. لیکن آنجا که عقل اهل برهان در ادراک این عوالم در می ماند البته برای غزالی امکان نداشت قضاوت خود را تعلیق کند و به تمام تعالیم انبیاء پشت پابزند. وی که خود در همه عمر در پشت دروازه غیب انتظار طلوع «حقیقت» را داشت چگونه می توانست ادراک این احوال را در گرو استدلال عقل محدود کند؟ اگر انبیاء کانی هستند که حقیقت نزد آنها مکشوف است و آنها مأمورند بارشاد و هدایت خلق پیردارند درین صورت می توانست کان دیگری را نیز در نظر آورد که برای آنها هم حقایق اشیاء مکشوف باشد بی آنکه دیگر مأموریتی داشته باشند در ارشاد و هدایت خلق. معرفت اینان بود که نزد ابو حامد از عالم ملکوت حاصل میشد و توأم با یقین بود و حق القین^{۴۲}.

غزالی می پنداشت که اگر عالم ملک را با حواس جسمانی می توان

درک کرد عالم ملکوت را نیز لابد می‌توان بمدد قوایی دیگر درک کرد - و رای حس جسمانی . آنچه نفس انسان را از اتصال به این عالم ملکوت باز می‌دارد، در واقع تعلقی است که به جسم دارد و جسمانیات . اگر نفس بتواند خود را از این تعلقات آزاد کند می‌تواند باین عالم ملکوت راه پیدا کند . نکته این است که نزد غزالی معرفت همه از یک گونه نیست . دو گونه است : حسی و شهودی . یکی از حس و عقل مایه می‌گیرد و آن دیگر مایه اش الهام است و ایمان قلبی . شاید بتوان گفت که قلب انسانی دو دریچه دارد یکی بردنیای ملک باز می‌شود که عبارتست از دریچه احساس و آن دیگر بر عالم ملکوت گشاده می‌شود و عبارتست از دریچه شهود . اینجاست که معرفت واقعی حاجت به مراقبت باطن دارد و به عزلت و انزوا . اما این معرفت که راه نیل به آن کشف و شهود مستقیم است امری است و رای توصیف . با اینهمه اگر آن را نمی‌توان توصیف کرد، این نکته نشان آن نیست که شاید امری باشد بکلی وهمی و خیالی^{۴۳} . در تجارب زندگی عادی هم بسیار چیزها هست که انسان می‌اندیشد یا حس می‌کند و در عین حال نمی‌تواند به بیان درآورد . کسی که بآسانی نیک و بد شعری را درک می‌کند بسا که نتواند چیزی را که خود وی از آن حس می‌کند بدیگران که آن را حس نمی‌کنند بیان دارد .

(جهان بینی غزالی هم در حقیقت بقدری با تجارب عرفانی او و با آنچه خود او «ذوق» و مکاشفه می‌خواند ارتباط دارد که تصور آن برای هر کس دیگر، برای تمام کسانی که جز حس و عقل دریچه‌یی دیگر برای معرفت نمی‌شناسند، غیر ممکن است یا غیر معقول . اما و رای عقل و حس که البته وسیله ادراک عالم ملک و شهادت است تو رمکاشفه هست که آن

نیز مثل نور «مشکاة ثبوت» به سرچشمه انوار اتصال دارد - خدا . وقتی غزالی، از تأثیر تعلیم صوفیه و تعبیر حکماء خدا را نور واقعی می‌یابد که تمام انوار از آن بهره دارند خرده گیرانش اعتراض می‌کنند که گویی می‌خواهد به ثنویت مجوس برگردد و به داستان نور و ظلمت . خود او برین اعتراض که مخصوصاً بربك كتاب او بنام مشکاة الانوار کردند جواب می‌دهد^{۴۴}. نه آیا در قرآن نیز خداوند نور آسمان و زمین خوانده شده است و در تورات و اقوال حکماء نیز این طرز بیان هست و اندیشه ثنویت هم نیست ؟ توحید واقعی به عارف اجازه نمی‌دهد که وجود خود را به بیند تا چه رسد به ثنویت - نور و ظلمت . این توحید که انسان در تمام کاینات چیزی جز وحدت نیابد و حتی خویشتن را هم در میان نبیند نزد غزالی توحید صدیقان است و در حقیقت باندازه‌ی با احوال نفسانی عارفان بزرگ هماهنگی دارد که نظیر آن را نزد قدیسان معروف قرون وسطی از جمله توماس دا کویناس^{۴۶} و بوناواتور^{۴۵} نیز نشان داده‌اند . معیناً عارف اگر وجود خود را نمی‌تواند بکلی نادیده گیرد از آن روست که او خود تصویر است از وجود خدا، و چون عالم اصغر و خلیفه خداست دریچه‌ی است که بشناخت خدا راه می‌نماید . دنیای او نیز هر چند وجود خود را به نور بی‌پایان مدیونست از ظلمت خالی نیست اما این ظلمت اصالت ندارد و وجود واقعی جز از آن نور نیست . درین عالم البته شر هست، ستم هست، فقر و درد هست اما بدون اینها نه خیر ممکن بود پدید آید نه عدل، نه ثروت ممکن بود جلوه کند نه لذت . آنچه هست چنانست که

❖ Thomas D' Aquinas

❖ Bonaventure

بہتر از آن ممکن نیست. اگر غزالی در جای لایب نیتس^{۴۵} بود تئودیسه‌یی^{۴۶} مثل او می‌نوشت. اما لابد خشکه مقدس‌های عصر هم بر ضدش غوغا راه می‌انداختند که چطور دنیا از اینکه هست بهترش ممکن نیست. برای خدا، برای قدرت بی‌پایان الهی غیر ممکن وجود ندارد. اما در چنین دنیایی که بهتر از آن ممکن نیست آیا فطرت انسان بر نیکی است یا بدی؟ اینجا غزالی، که بعنوان صوفی، با انسان و فطرتش سروکار دارد با همان مسأله کهنه‌یی رو بروست که مبنای هر تربیت است. غزالی نیز مثل ژان ژاک روسو فطرت انسانی را پاک می‌یابد و عاری از آلاش. می‌گوید با وجود اختلافهایی که در فردها هست روح از روی فطرت برای شناخت حقیقت اشیاء آمادگی دارد. نه آیا روح امریست ربانی؟ درین صورت شری که در وجود انسان هست از فطرت نیست از کسب است و از تأثیر تربیت. ازین روست که تربیت در احوال مردم تأثیری قوی دارد و انکار ناپذیر. همانطور که بدن وقتی بدنیامی‌آید کامل نیست با تغذیه تقویت میشود و به کمال می‌رسد روح نیز هنگام ولادت کامل نیست تربیت و اخلاق است که آن را به کمال می‌رساند^{۴۷}. بدینگونه در فطرت، کودک قلبی دارد عاری از هر نقش و خالی از هر رنگ و هر تعصب. پدر و مادرند که به تبعیت از خویش ممکن است وی را یهودی کنند، مسیحی کنند، یا مجوسی. ازین رو تربیت در سعادت و شقاوت انسان مسؤولیت عمده دارد، فطرت سلیم را ممکن است آلوده کند یا درخشان، به قلمرو

۴۵ Lelbniz

۴۶ Theodicée

فرشتگانش بکشد یا به قلمرو شیطان .

البته زندگی پر از وسوسه‌هاست و پر از فریبها و غرورهایی که ممکن است فطرت سلیم را منحرف کنند و به خطا و آلایش بیندازند آن اغواگر که در درون انسان هست هر لحظه ممکن است انسان را از راه درست که راه انسانی است منحرف سازد . میل به لذات، میل به مال و جاه، میل به تجاوز و تعدی آن ندای فطرت را که از اعماق درون، انسان را به سوی هدایت می‌خواند خاموش می‌کند . این است آن بدترین دشمن که بموجب حدیث پیغمبرین دو پهلوی انسان هست و اجتناب از آن حاجت دارد به ریاضت اخلاقی، به تربیت و مراقبت نفس .

اینجاست که صوفیه اساس تربیت خود را بر مجاهده با نفس نهاده‌اند . با چنین دشمنی که در درون هست و انسان را از راه خدا منحرف می‌کند چه باید کرد ؟ جهاد، جهاد اکبر که عبارتست از مجاهده با نفس . البته کسانی هم هستند که چنین مجاهده‌یی را بی‌فایده می‌شمارند و می‌گویند خوی و خصلت را نمی‌توان دگرگون کرد . این خوی و خصلت در واقع بمنزله قد و بالای باطن است و همانطور که انسان نمی‌تواند قد و بالای ظاهر خود را بلند و کوتاه کند خوی و خصلت خود را نیز نمی‌تواند تغییر دهد . اما در تربیت، سخن از تغییر نیست صحبت از اصلاح است . درست است که هیچ تربیت نمی‌تواند درخت خرما را به درخت انجیر تبدیل کند اما سعی باغبان می‌تواند خرما بن را اصلاح کند و میوه‌اش را از آنچه هست بهتر سازد / هدف مجاهده با نفس هم که طریقت صوفیه است از بین بردن شهوات نفسانی نیست تعدیل آنهاست ^{۴۷} . تأمین عدالت و حق هم که هدف دین است بدون تربیت دینی ممکن

نخواهد بود.

غزالی توجه به اخلاص در عمل را که مبنای تعلیم عرفانی اوست و البته توکل لازمه آنست تا آنجا که در عمل ماسوی را هم بکلی نفی کند نکشاید و اقتضای تربیت و ملوک را در رعایت اعتدال شمرد^{۴۸}. در واقع همین رعایت اعتدال که با حکم شریعت نیز سازش داشت وی را با اهمیت اخلاق و تربیت توجه داد و بهمین سبب بود که وی اساس احیاء العلوم خویش را بر اندیشه تربیت و اخلاق نهاد. وی می‌اندیشید که فساد و تعدی در هیچ چیز بقدر اخلاق عامه تأثیر سوء ندارد. چون ناایمنی مردم را ریاکار، فاسد، و فرصت طلب می‌کند. در چنین احوالی اصلاح درست باید از اخلاق شروع شود و عبث، نیست که غزالی به اخلاق و تربیت آنهمه اهمیت داد. اگر مبارزه با فلاسفه و باطنی‌ها تقویت يك اساس فاسد بود که جز تجاوز و تعدی حاصلی نداشت آنچه آن را ایجاب می‌کرد عبارت بود از اجتناب از يك شر بیشتر. اما این تجاوز و تعدی را که خود فساد اخلاق عامه بود آیا نمی‌شد اصلاح کرد؟ جواب غزالی این بود که اصلاح ممکن است و اگر این اصلاح در اخلاق انسانی حاصل آید چه کارها که نمی‌توان کرد!

هدف آنچه غزالی به نام اخلاق تعلیم می‌کند در واقع تربیت صوفیانه است. شاید بسبب توافقی که بین تصوف و بعضی تعالیم مسیح‌هست بعضی محققان با اشتباه اخلاق غزالی را نوعی اخلاق مسیحی خوانده‌اند و بهر حال در بیان جنبه مسیحی این اخلاق به مبالغه گراییده‌اند. اینجا بجزئی می‌توان گفت که در نزد هیچ متفکر اسلامی دیگر این اندازه فکر مستقل و بدیع در آنچه به اخلاق مربوط است نمی‌توان پیدا کرد. اما علم

اخلاق در نزد وی در حقیقت نه، به اقوال ارسطو و یونانیان هدیونست نه به تعلیم مسیحی^{۴۹}.

درست است که ممکن هست مطالعه کتابهای اخوان الصفا و فارابی و بوعلی مسکویه در نظریه اخلاقی وی تأثیری گذاشته باشد اما آن گونه تأثیر از حد جزئیات مسایل در نمی گذرد و در جنبه کلی تعلیم وی قابل ملاحظه نیست. نه فقط پاره‌یی اوصاف اخلاقی که وی بعنوان آرمان تربیت قلمداد می کند و از آن جمله است صبر و شکر و توکل و مانند آنها، رنگ اسلامی محض دارد بلکه وی نمونه کامل اخلاق را در وجود پیمبر نشان می دهد که این خود تردیدی در مبنای اسلامی فکر اخلاقی او باقی نمی گذارد. چنانکه اندیشه عشق الهی-محبت- هم که نزد وی به زبان علماء اخلاق، «خیر اعلی» تلقی میشود به تعلیم اخلاقی وی بیشتر رنگ تصوف می بخشد تا رنگ فلسفی.

درینصورت ادعایی گزاف خواهد بود که علم اخلاق وی را به تأثیر تعلیم ارسطو و حکمای یونان نیز منسوب بدانند. بنای این اخلاق مبنی است بر مراقبت نفس و همین نکته است که اخلاق را در نزد او مقدمه تصوف و سلوك جلوه می دهد. می توان گفت چون مکارم اخلاق غالباً خلاف تمایلات نفسانی است در نظر غزالی وقتی انسان به اخلاق نیک می گراید تمایلات نفسانی وی تصفیه میشود و قلب از کدورت‌هایی که مانع نیل به معرفت است پاک می گردد. درست است که اخلاق غزالی چون بیشتر متوجه شناخت نفس و معایب و فضایل آنست به آنچه امروز تحلیل نفسانی می خوانند گرایش دارد اما آن را نمی توان فقط یک نوع تحلیل نفسانی برای شناخت اخلاق تلقی کرد. غزالی در بحث راجع به اخلاق تنها به بررسی در منشاء عیوب نفسانی بسنده نمی کند به چاره جویی هم از برای رفع

این بیماریهای اخلاقی می‌پردازد^{۵۰}. از اینجاست که در وجود وی عالم اخلاق نیز در کنار محقق روانشناسی کار می‌کند و هدف هر دو تربیت است - تربیت صوفیانه .

البته در مجاهده با نفس هدف غزالی کشتن غرایز نیست تصفیه آنهاست . نزد غزالی این غرایز بمنزله ریشه‌های نباتی هستند که درخت فضیلت از آن بوجود می‌آید و آنها را بهیچوجه نباید یکسره قطع کرد . تعلیم اورهبانیت نیست اجتناب از حرام است یا از تمام آنچه موجب تجاوز به عدالت و حقیقت است . حیات انسانی البته عزیزست اما این نه به آن معنی است که حفظ آن بهانه‌یی باشد برای از بین بردن و تباه کردن حیات دیگران . برای آن کس که ایمان به غیب دارد، برای آن کس که ورای دنیای حس به چیز دیگری شوق می‌ورزد، زندگی البته يك زندان بیش نیست - الدنيا سجن المؤمن .

اما مرگ چیست ؟ ظاهراً نوعی رهایی . در حقیقت زندگی چیزیست که در آن مؤمن دایم غرق تشویش و نگرانی است، دایم مشغول مبارزه با شهوت‌های نفسانی است . درین صورت عجب نیست که پایان آن رهایی از مبارزه و تلاشی دردناک شمرده آید . نه آیا در چنین حالی دایم باید آرزوی مرگ را داشت و دایم باید بآن اندیشید ؟ درست است که این رهایی، خود از بیم، از دغدغه، و اندوه بسیار خالی نیست . درست است که حتی پارسایان، نیکان و پیغمبران نیز در برابر این اندیشه لرزیده‌اند^{۵۱} . اما نکته اینجاست که فرجام آن نیز رهایی از يك دغدغه دایم است - و بازگشت به خدا .

در واقع مرگ جز نوعی خواب نیست و درست مثل خواب، انسان

را از عالم حس، عالم ملك، که حجاب روح است به عالم ماوراء می برد .
 يك تعبیر مرگ هم مثل خواب کشف است ، کشف حجاب . بعلاوه خود
 زندگی هم برخلاف آنچه ظاهر بینان می پندارند خوابی بیش نیست .
 خوابی که فقط با مرگ از آن بیدار می توان شد و حجاب حسی را که
 مانع دیدار حقیقت است با آن می توان درید . اگر زندگی آنگونه که
 جهان بینی عارف اقتضا دارد خود سراسر حجابی است که نمی گذارد
 انسان از حیات واقعی، حیات دنیای ملکوت، جز بطور رمزی خبر بیابد
 مرگ هم خود لحظه یی است که در آن هر حجاب، هر حجابی که هست
 برگرفته میشود . بهمین سبب بود که پیغمبر گفت مردم خفته اند چون
 بمیرند بیدار شوند^{۵۲} .

بدینگونه، مرگ که در واقع بیداری از خواب زندگی است در
 عین حال خودش نوعی رستاخیز است. این رستاخیز صغیر نیز مثل قیامت که
 رستاخیز کبیر است انسان را که «عالم صغیر» شمرده میشود به پایان کار می رساند
 مثل همان رستاخیز بزرگ که «عالم کبیر» را به پایان می رساند . رستاخیز
 كوچك انسان نیز همراه با «علامات» است: زمین لرزه، ریختن کوه، و تیره
 شدن ستاره ها. نه آیا مرگ انسان کوه وجود او را درهم می ریزد و بنیان
 هستی او را می لرزاند و روشنی چشم حسی او را تیره می کند ؟

لیکن مرگ تنها مخصوص عالم صغیر نیست عالم کبیر هم با تمام
 پهناوری که دارد محکوم به مرگ است . البته مرگ عالم کبیر هم چنان
 نیست که يك باره به همه چیز پایان دهد . خداوند که هر روز در شأنی
 دیگرست دنیاها را دیگر دارد و آفرینش های دیگر. خود مرگ انسان
 هم در واقع نوعی ولادت است . ولادت تازه یی که انسان را در مسیر

کمالات تازه‌یی می‌اندازد، که نیل بآنها در عالم ملک برای وی ممکن نبود. درست است که این ولادت تازه با زندگی سابق، با طرز زندگی در عالم ملک ارتباط دارد، اما ایمان واقعی درین ولادت تازه باز کمالات تازه می‌یابد و سعادت‌های تازه. با این ولادت تازه است که در آن سوی گور، در آن سوی دستاخیز صغیر انسان با دنیایی تازه روبروست - با شادیها و رنج‌هایی تازه.

مرگ البته سرنوشت تمام عالم است، سرنوشت تمام عوالم. نه فقط عالم ملک که دنیای فرزندان آدم است به‌مرگ محکوم است عالم ملکوت هم که جهان فرشتگان است از مرگ در امان نیست. چنانکه عالم جبروت نیز که مقر کروبیان عالم بالاست ازین سرنوشت رهایی ندارد. آرامشی که ازیقین به‌مرگ حاصل میشود اگر زندگی را در نظر انسان بی‌ارج و کم بها جلوه دهد رواست اما مرگ را نمی‌توان، حتی باچنین یقین قطعی، چیزی ساده و عادی تلقی کرد. گاه هست که بیرون رفتن جان از بدن از یک خسک که بخواهند از درون پشم خیس بیرونش آورند دشوارترست و شاید از سیصد ضربه شمشیر سخت‌تر^{۵۲}. تازه بعد از جان‌کندن آن‌گونه که در اخبار پیغمبران هست، راه‌ها و کارها در پیش هست که اندیشه آنها انسان را به‌لرزه درمی‌آورد و که می‌تواند مرگ و فنا را که سرنوشت همه عوالم هست در نظر مجسم کند و از هول و محنتی که ورای آن هست اندیشه بدل راه ندهد؟

البته هیچ کس از آنچه ورای گور هست خبر ندارد اما ابو حامد خبرهایی را که درین باب از پیغمبر نقل کرده‌اند و آنچه را از رؤیاهای پارسایان گذشته آورده‌اند خواننده بود و از مجموع آنها چیزی مثل يك

تصویر هول‌انگیز دریش چشم داشت . در کتابی بنام «الدرۃ الفاخره» که در طی سالهای عزلت و انزوا نوشت^{۵۴} این تصویر را آنگونه که وی در آن تیرگی‌های عزلت و انزوی خویش می‌دید عرضه کرد . در این تصویر البته نشانه‌هایی از پندارهای عامیانه و بیم و امیدهای بی‌سرانجام عوام هست ، اما برای غزالی که شاید مثل آخرین روزهای عمر استاد خویش - امام الحرمین - آرزو داشت بر اعتقاد پیر زنان خراسان بمیرد این پندارها واقعیت ایمانی بود ، خالی از شک و تردید . عالم ملک که در دست تبهکاران ، ستمگران ، و خدا نا شناسان از پریشانی و نابسامانی آکنده است مرگش نوعی حرکت بسوی دهانه دوزخ خواهد بود که تمام عذابها ، شکنجه‌ها و خشونت‌های حاصل همان تبهکارها و ناروایی‌هاست . از آنچه آنجا می‌گذرد هیچ پیغام و نشانی به دنیای زنده‌ها نمی‌رسد اما پیغمبران درین باره وعیدها آورده‌اند که ناچار باید بحرف آنها توجه کرد .

شیطان و سوسه در درون انسان آواز می‌دهد که لذتها و شهوت‌های این جهان تقدست از آنچه نسیه است کسی خبر ندارد . آن در باغ سبزی راهم که از بهشت نشان می‌دهند هنوز بروی کسی نگشوده‌اند ، درین صورت چرا باید این نقد را از دست داد و دل بآن سودای نسیه بست ؟ در مقابل این اندیشه جوابی که غزالی به وسوسه شیطانی می‌دهد همان است که پیش از وی نیز به نادقه عرضه شده است و شرطیه پاسکال هم تعبیری از آنست : اگر آنجا خبری هست مرد پرهیزکار سود کرده است و اگر نیست وی از پرهیزگاری خویش چه زیانی دیده است^{۵۵} ؟ حتی ابوالعلاء معری شاعر نابینای عرب که همین اواخر و قدری پیش از ولادت ابوحامد مرده بود با آنهمه تردید و حیرت باز در ته‌دل از همین اندیشه تسلی می‌یافت :

منجم و طبیب می‌گویند که مردگان دگر بارزنده نمی‌شوند . من می‌گویم اگر حق با شما باشد من چیزی را از دست نمی‌دهم، اما اگر حق با من باشد شما باید که زیان کرده‌اید^{۵۶} . این بیان که نزد مسلمین و نصاری یک جواب آماده تلقی می‌شود شاید زندگی ملحدی را یک لحظه قانع کند اما آیا به تفکر عارفی - مثل غزالی - راهم می‌تواند قانع کند و واندارد که از خود پیرسد ، وقتی و رای پرهیز و پارسایی اعتقاد و یقین نباشد آیا سبب رستگاری تواند شد ؟ درین صورت بین آنکه با یقین، دین می‌ورزد و آنکه بی یقین و از ترس دوزخی که آن راهم در ته دل باور ندارد تکلیف خویش را انجام می‌دهد هیچ تفاوت نخواهد بود .



سبك و آثار

(ره آدردی که غزالی از سفر رهایی و گریز خویش آورد و تمام دگرگونی‌های اندیشه او در آن انعکاس داشت کتاب شگرف احیاء العلوم او بود - احیاء علوم الدین - که حتی در آن روزهای گریز از درس و کتاب نیز آن را بر دوستان روحانی و بر کسانی که ورای قیل و قال مدرسه معرفتی ایمانی را جست و جو می کردند می خواند . پیش از آن کتاب ، آثار او رنگ کلام فقیهان و متکلمان داشت و با این کتاب بود که در وجود غزالی شخصیت تازه بی طلوع کرد .)

در جوانی روزی که وی جزوه یادداشتهای جرجان را باالحاح و زاری از دزدان مطالبه می کرد شاید گمان نمی برد که خودش بزودی کتابها خواهد نوشت و جزوه ها و یادداشتهایی که از سخنان وی نقل خواهد شد همه جا از خراسان تا شام و بیت المقدس دست بدست خواهد گشت . در واقع بیشتر عمر او حتی در سالهای عزلت و انزوا در تحریر و تألیف گذشت . فرار از مدرسه رابطه او را با کتاب قطع نکرده بود . حتی دلتنگی ها

و نومیدیهایی را که از درس و کتاب داشت باز در لحظه‌های فراغت با کتاب در میان می‌نهاد. بعلاوه آنچه وی را به فرار از مدرسه واداشت، غرور فقیهانه و جاه طلبی‌های اهل مدرسه بود، ادب صوفیه و افکار اهل عرفان حتی در دورافتاده‌ترین غربتها نیز می‌توانست انس و ایمنی به‌وی عرضه کند. ازین رو بود که سالهای عزلت و انزوا هم برای وی بی‌حاصل نماند و حتی ارزنده‌ترین حاصل عمرش در همین سالها بوجود آمد - احیاء العلوم. اگر در لحظه‌های فراغت توانست کتابی مثل احیاء العلوم بنویسد، یا حتی قسمت عمده آن را طرح کند از آن جهت بود که در همه عمر يك لحظه از وقت خویش را بیطالت نمی‌گذراند.

در همه عمر تمام اوقاتش صرف مطالعه، تفکر، تحقیق یا عبادت میشد. در حقیقت اوقات او اگر در تدریس و تفکر یا طاعت و عبادت هم نمی‌گذشت مصروف نوشتن بود. دایم کتاب می‌نوشت، دایم یادداشت می‌کرد. در هر چه می‌خواند، در هر چه می‌اندیشید، و در هر چه از وی سؤال می‌شد چیز می‌نوشت: در باب قرآن، در باب فقه، در باب کلام، در باب منطق، در باب فلسفه، در باب تصوف، و در باب همه چیز. آیا فقیه ابوالذبیح حضرمی حق نداشت که بعدها وقتی از وی در باب جواز قرائت آثار غزالی فتوی خواستند نوشت^۱ که وی مهتر نویسندگان بود؟ اکثر اوقات این مهتر نویسندگان اسلام صرف تألیف و تحریر می‌شد. درباره تعداد آثار او سخنهای گزاف گفته‌اند چنانکه در بعضی موارد هم تألیفات دیگران را به‌وی نسبت داده‌اند و هم نام پاره‌یی کتابهایش را چندین گونه ضبط کرده‌اند. خود وی در نامه‌یی که ظاهرآ مربوط به اواخر عمر وی بود می‌گوید که بیش از هفتاد کتاب در علوم مربوط به دین نوشته است و شاید

در علوم غیر دینی هم تعداد کتابهایش قابل ملاحظه باشد. معینا در تعداد آثارش بعدها مبالغه کرده اند و شماره آنها را به دوست و سصد رسانیده اند که البته بعضی از آنها نامهای مکرر يك كتاب است و پاره‌یی دیگر جز مقالات کوتاه نیست. تمام این آثار به نثر عربی است، اندکی هم فارسی.

البته غزالی قریحه شعر هم داشت. نه فقط از چند قطعه شعر فارسی و عربی که به وی منسوب شده است بلکه از اشعار گزیده‌یی نیز که وی به مناسبت، جای جای در کتابهای خویش از شعرای گذشته نقل می کند، پیدا است که این قریحه بهیچوجه کم مایه هم نبوده است. اینکه غزالی به شاعری شهرت نیافت بی شك بدان سبب بود که ذهن وی یکسره در تصرف قریحه شاعرانه نبود و شورها و هیجانهایی که بر روح وی غلبه می یافت نه از آنگونه بود که روح يك معزی، يك ازرقی، یا يك لامعی را به تکان درمی آورد. بملاوه وی در آن بلند پروازیهای فقیهانه که جوانی وی را در امواج رؤیاهای طلایی غرق کرده بود، نمی خواست به پیشه پست و محقر شاعری سر فرود آورد. شاید به همین جهت بود که در سراسر عمر نه شعر زیادی گفت و نه اجازه داد به عنوان شاعری نام و آوازه‌یی یابد. آنچه از شعر وی باقی است نشان می دهد که گوینده می بایست درین شیوه تمرین طولانی کرده باشد. اما شعر چیزی نبود که طبع بلند پرواز وی را قانع کند یا تمام هیجاناتها و دلهره‌های بی نام روح نستوه او را به بیان آورد. اگر وی شاعری را پیشه می کرد شاید شاعری مثل ناصر خسرو میشد یا مثل عطار. البته در آنچه اکنون از شعر او در دست است هم از شور و درد محبت سخن در میان هست

هم از حیرت و درماندگی عقل انسان در برابر سر قوشت. هم از خرسندی و آزادگی صوفیان ستایش میشود هم از ریاکاری و دو رویی فقیهان دنیا پرست نکوهش می‌رود. ممکن هست بعضی از این اشعار هم از وی نباشد اما اگر فقط پاره‌یی از این اشعار سروده او باشد باز در قدرت قریحه او جای شک نیست.

شاید يك نشان قریحه شاعرانه او را باید در آن نجاست که وی از جواز سماع صوفیه صحبت می‌کند و آن را در صورتی که برای تحریک شهوات نباشد مایه تصفیه قلب می‌شمارد. البته طنین آهنگ افلاطون هم درین ستایش موسیقی که در کلام غزالی هست انعکاس دارد^۲ و عجب آنست که این هماهنگی غزالی و افلاطون را نمی‌توان از روی آثار ابو حامد بعنوان تأثیر افلاطون توجیه کرد - و شاید جز توارد نباشد^۳. اما جالب اینجاست که غزالی نیز مثل افلاطون و افلاطونیان ذوقی را که انسان در سماع موسیقی دارد همچون تذکر لذتهایی می‌شمارد که روح قبل از ارتباط با بدن دریافته است. بعلاوه این نکته را نیز که طفل نوزاد از آهنگ موسیقی آرامش و سکون می‌گیرد غزالی مربوط به یادآوری نغمه‌هایی می‌کند که روح قبل از ارتباط با جسم بدان آشنایی یافته است.

آیا کسی که فاقد قریحه شاعرانه باشد می‌تواند در جامعه‌یی که ذوق سماع غالباً تجاوزی به شریعت محسوب میشد با این گشاده زبانی از موسیقی دفاع و ستایش کند؟ غزالی شاعری بود که شاعری را دوشان خویش می‌شمرد. البته اگر وی می‌خواست شعر را وسیله بیان افکار و عقاید سازد مثل ناصر خسرو شاعری می‌ساخت پر از اندیشه‌های زاهدانه و آکنده از شکایت و انتقاد اهل زمانه. اما ذوق درد و شوق عزلت که مخصوصاً

در سالهای گریز و رهایی وجود وی را مسخر کرده بود اگر می توانست در قالب شعر درآید شاید چیزی از نوع کلام عطار میشد . این شاعر نشابور نه فقط مضمون منطق الطیر و شاید شیخ صنعان خویش را به غزالی مدیون بود بلکه در قسمت زیادی از افکار و آلام خویش نیز از اندیشه های غزالی الهام یافته بود.^۲

(اما غزالی اگر چیزی هم از هیجانات شاعرانه در روح خویش داشت آن را بشیوه بی که درخور يك فقیه نظامیه بود مهار کرده بود . با آنکه نسبت به وجد و سماع صوفیه چندان بدین نبود، پیشه شاعری را درخور خویش نمی دید.) اشتغال به شعر در نزد وی از آفات زبان محسوب میشد و مثل کذب و لغو و فحش در شمار مهلکات نفس می آمد . با آنکه پیغمبر، تا آنجا که سنت وی بیاد داشت، شاعری را منع نکرده بود و در چند مورد حتی شاعران را تأیید نیز کرده بود، لیکن روی هم رفته این را که کسی شاعری را پیشه خویش سازد نپسندیده بود^۳ غزالی شاید در جرجان یا خراسان از دفاع جالبی که عبدالقاهر جرجانی استاد بزرگ بلاغت عصر، از شعر و شاعری کرده بود^۴ آگهی یافته بود اما توجه به سخنان پارسایان گذشته و مخصوصاً نفرت و ناخشنودی که آنها نسبت به شعر و شاعری نشان می دادند او را از اشتغال به این صنعت قافیه سنجان باز می داشت .

(لیکن قریحه شاعری که داشت هم تقریر و بیان او را لطف و جاذبه خاص می داد و هم در شیوه نثر او اثر می گذاشت . تقریر او در مجالس، قدرت و نفوذ کم نظیر داشت و شایسته بیان يك واعظ بود) این موهبت و عظمت و سخنوری را برادرش احمد در حد کمال داشت و بهمین سبب با آن که می توانست در نظامیه بغداد جانشین ابو حامد باشد، نیابت وی را رها

کرد و به سیاحت پرداخت و وعظ. مجالس وعظ او نیز حتی در بغداد رونق بسیار داشت و دریش سلطان و وزیر هم وعظ کردند و نزد عامه قبول تمام یافت.^۵ اما ابو حامد کار وعظ را هم دوست نداشت و با آنکه پاره‌یی وقتها در مجالس پادشاهان و وزراء سخنهای مؤثر هم می‌گفت اشتغال به وعظ را شایسته خویش نمی‌دید. اگر در دوران تدریس بغداد هم گه‌گاه به وعظ می‌پرداخت بعد از ترك بغداد آن را نیز ترك کرد. در اواخر عمر که در خراسان می‌زیست یکبار در مجلس سلطان وعظ مؤثری کرد اما در ایراد آن وعظ هم مثل حضور در آن مجلس تقریباً خود را مجبور یافته بود.^۶

در هر صورت قریحه شاعری مجالس غزالی را لطف و تأثیر خاص می‌بخشید. حتی مجالس درس او نیز از ذوق شعر خالی نبود. درین سالهای رهایی و گریز اگر حتی چیزی از کتاب احیاء را تدریس می‌کرد غالباً مجالس خود را با انشاد اشعار آغاز می‌کرد و يك بار دویستی در آغاز درس خواند که هم خودش گریه کرد هم دیگران را بگریه انداخت.^۷

(شور و حال شاعرانه‌اش در شیوه نویسنده‌گی او نیز تأثیر گذاشت و ذوق و حلاوت خاصی به نثرش بخشید. سبك بیانش لطف و جاذبه‌یی مخصوص داشت. ساده، شیرین، و خالی از پی‌رایه بود: همیشه متضمن يك اندیشه منظم، و همه جا در حد فهم و فکر عادی. با آنکه مطالب وی غالباً از سطح عادی بالاتر بود بیان دلکش وی آنها را با فهم عادی ما نوس می‌کرد و این نکته بی‌شك از اسباب عمده شد در شهرت و رواج آثار او) حتی در مسایل مربوط به الهیات و حکمت آن دقت و ایجازی که کلام فارابی و ابن سینا را تا حدی خشك و سرد می‌کند در سبك بیان غزالی

جای خود را به نوعی اطناب می دهد که بهیچوجه هم ملال انگیز نیست .

در واقع شیوه او چیز است بین اطناب و ایجاز، بین شیوه پیچیده فلاسفه و سبك آگنده از تکرار اهل حدیث . درباره ایجاز و اطناب، خود او چنین می اندیشید که هر يك از این دوشیوه محاسنی دارد و معایبی - یا بقول او فایده‌یی دارد و آفتی . فایده اطناب، البته شرح و بیان است چنانکه خواننده را از رنج جست و جو و تأمل بی نیاز می کند اما آفتش ملال انگیز است که ازین طول و تفصیل حاصل می شود . فایده ایجاز آنست که مطلب را به افهام نزدیک می کند و آفت آن این است که خواننده برای استنباط مقاصد نویسنده حاجت به پژوهش و جست و جوی بسیار پیدا می کند . ازین روست که وی به میانه روی گرایش دارد تا نه گرفتار خلل پذیری ایجاز شود نه دچار ملال انگیزی اطناب^۸ . درست است که يك اندیشه در کلام او گاه چندین بار تکرار می شود، اما هر بار با بیانی است تازه تر و دلنشین تر . اگر کلام او مثل کلام واعظان از تکرار مشحون است این تکرار چنان نیست که بخواهد چیزهای واضح را توضیح دهد، چنان است که می خواهد در هر مسأله هر گونه شك و ابهام را از خاطر خواننده بزدايد . شاید کمتر نویسنده‌یی از نوع وی بتوان یافت که سبك او تا این اندازه دقیق و در عین حال غنی باشد^۹ .

اوج جلوه این سبك مخصوصاً در مکتوبات اوست این مکتوبات رشته‌یی بود که وی را در آن سالهای گریز و رهایی به دنیای انسان‌های عادی، به دنیای فقیهان، طالب علمان، وزیران و رجال عصر می پیوست . مکتوبات البته بر حسب حال مخاطب عربی بود یا فارسی اما به اقتضای

حال نویسنده غالباً مشتمل بود بر تشویق در ایثار و کارسازی و ترغیب به زهد و پارسایی . مجموعه‌یی از این مکتوبات وی بعدها تحت عنوان فضایل الانام تدوین شد که شاید از دستکاریها و افزودن کاسته‌های نباشد.^۱ درین مکتوبات که يك تن از بازماندگان وی جمع آورد، غزالی غالباً عقاید خود را در مسایل جاری بیان می‌دارد، از اندیشه و رفتار خویش دفاع می‌کند، دوستان و یاران را می‌نوازد و حمایت می‌کند، به سؤال شاگردان و آشنایان جواب می‌دهد، وزیران و امیران را به باد نکوهش و سرزنش مؤدبانه می‌گیرد، و حتی اوضاع و احوال عصر را پاره‌یی مواقع در پرده ویا بی‌پرده، انتقاد می‌کند . در تمام اینها نیز سخن وی با سادگی و روشنی همراه است، قرآن و حدیث دستاویز استدلال است، و در عین حال لحن کلام چنان از صدق و سوز آکنده است که خواننده بدشواری می‌تواند خود را از جذبه تأثیر آن، دور نگذارد .

(این قوت تأثیر در تمام آثار او هست و حتی آنچه در فقه، کلام، و فلسفه نوشته است بیش و کم معرف همین سبك ساده، قوی، و دلنشین است . این سبك سخن از لحاظ سادگی و قدرت تأثیر، تازگی دارد و مخصوصاً در آن گونه آثار که مخاطب آنها بیشترینه خلق بودند غالباً همراه با تمثیل و تشبیه است . اگر بیان وی گاه به اجمال و ابهام می‌گراید بیشتر در رسالات فنی و کتابهایی است که برای عامه نیست . بکار بردن تشبیه و تمثیل کتابهای عمده او همچون احیاء العلوم و کیمیای سعادت را در موجی از لطف بیان شاعرانه می‌شوید . ازین حیث کیمیای سعادت که نمونه‌یی دلپذیر از نثر لطیف ساده فارسی را عرضه می‌کند پیشرو سبك بیانی است که در آثار عطار و مولوی به اوج جلال می‌رسد .

تشبیهات و استعارات او که غالباً احوال انسانی را با احوال گل و گیاه و سنگ و کوه و جانور مقایسه می‌کند دنیای آثار غزالی را هم مثل جهان مثنوی دنیایی جلوه می‌دهد که در آن گویی همه چیز روح دارد و همه چیز با انسان حرف می‌زند. تمثیل‌ها نیز چنانست که هر گونه شك و تردید را در مورد دعاوی و عقاید وی برطرف می‌کند و در برابر بیان آگنده از لطف و دقت وی جز تسلیم و قبول هیچ راه دیگر برای انسان باقی نمی‌گذارد.

اگر درین باره شاهی لازم باشد يك مورد آنجاست که غزالی می‌خواهد نشان دهد در آنچه با حس و ادراك ارتباط دارد دریافت‌ها نسبی است و در اثبات این مدعا تمثیل معروف فیل و کوران را ذکر می‌کند. این کوران که حکایت آنها در حدیقه سنائی و مثنوی مولانا نیز هست^{۱۱}. وقتی می‌خواهند دریابند فیل چه نوع موجودی است به تماشای فیل می‌روند اما چون هر کدام بر يك عضو فیل دست می‌ساید ناچار هر يك فیل را شبیه به چیزی دیگر می‌یابد: ستون، بادبزن، ناودان، و جز آنها. تمثیل فیل و کوران پیش از غزالی در مقابسات ابو حیان توحیدی هم آمده است^{۱۲} و شاید کسانی که غزالی را مدیون کتب ابو حیان شمرده‌اند باین مورد نیز نظر داشته‌اند، ابو حیان هم حکایت را با نام افلاطون مربوط می‌کند و ریشه آن ازین هم کهنه‌تر است^{۱۳}.

مورد دیگر آنجاست که غزالی می‌خواهد بیان کند که انسان در تبیین امور عالم فقط سبب‌های مرئی و نزدیک را می‌بیند و بهمین جهت از خداوند که مسبب است محجوب می‌ماند و در اثبات مدعا تمثیل مورچه و خط و کاغذ را می‌آورد که در کلام مولوی نیز هست. مورچه وقتی خط‌هایی

را که بر روی کاغذ نوشته شده است می بیند بحیرت می افتد و آنهمه را به قلم منسوب می کند که نگارنده آن نقش هاست. موری دیگر که ازو بینا ترست انگشت را نیز که قلم فرمانبردار اوست مشاهده می کند و آن همه نقش را که بر کاغذ هست به انگشت نسبت می دهد^{۱۴} اما آنکه در می یابد که انگشت را دست بحرکت می آورد و آن نیز مقهور اراده و روح است کم است و بقول غزالی آنها که چشمشان ورای عالم محسوس چیزی نمی بیند کسانی هستند که در واقع پست ترین خدمتگزاران را بجای پادشاه می گیرند.

يك نمونه هم آنجاست که می خواهد نشان دهد، انسان بیهوده می کوشد آنچه را در واقع فعل حق است به خود منسوب کند و درین باره طفلی را مثال می زند که لعبت های خیمه شب بازی را نگاه می کند و می پندارد که آن نقش ها از نیروی خود حرکت می کند. کودک از کجا می داند که سر نخ در دست دیگری است و این لعبت ها فقط با اشاره انگشت او حرکت دارند؟ آنها که در جریان کارها نه نخ را می بینند و نه انگشت را، کودکانی بیش نیستند فقط عارف است که ورای این نمایش ها هم نخ باریك اسباب را به مکاشفه قلبی می بیند و هم انگشت توانایی را که حرکت نخ همه از آن است^{۱۵}. کوتاه بینی است که انسان فقط به نخ خیره شود و در ورای آن انگشت هنرمندی را که حرکت نخ از آن است نه بیند. چشم فیلسوف فقط سبب ها را در امور عالم می بیند و ورای این نخ ها که وابسته به لعبت هاست چیزی نمی یابد اما عارف در ورای نخ انگشت را می بیند و اراده یی را که انگشت بحکم آن حرکت می کند.

آنچه غزالی را در آوردن اینگونه استعارات و تمثیلات کمک

می‌کرد قریحه شاعرانه او بود که اشتغال به علم و زهد آن را در خسوف می‌افکند. لیکن در تمام آثار وی این ذوق شاعرانه بیک درجه محسوس نیست و احوال زندگی هم در آثار گونه‌گون ادوار عمر وی همه جا بیک گونه انعکاس ندارد. اگر درست است که سبك معرف خداوند سبك و در واقع خود اوست دگرگونی احوال غزالی هم ناچار می‌بایست در سبك بیان او دگرگونی‌هایی پدید آورده باشد اما توالی این آثار هم خود نه فقط نوعی دگرگونی فکری اوست. حتی تمایلات گونه‌گون هم که بعضی موارد درین آثار بچشم می‌خورد ناشی از همین دگرگونی‌های فکری است.

اگر در بعضی آثار او تمایلات مختلف هست این نکته می‌بایست تا اندازه‌ی ناشی باشد از کثرت مطالعات و از تنوع رشته‌هایی که در طی سالها، اندیشه وی را بخود جلب کرد. خودش مکرر نقل می‌کند که کتابهای هر طایفه از فلاسفه، متکلمان، باطنیان، و صوفیه را با دقت و بقصد جست و جوی حقیقت خوانده است. آیا ممکن نیست بعضی اوقات نیز درین کتابها واقعاً حرفهایی مقبول یافته باشد؟ اینکه در بعضی آثارش نشان از قبول حرفهایی هست که خود بعدها با آن حرفها مبارزه کرده است بهیچوجه نمی‌تواند بهانه تردید در اصاله آثار باشد. از کجاکه غزالی قبل از آنکه عقاید حکما را رد کند خود يك چند آن عقاید را قبول نداشته است؟ قبل از وی نیز امام اشعری خود مدتها يك معتزلی بود و سپس از عقاید معتزله برگشت و با آنها بنای مبارزه گذاشت. وقتی خود او خاطر نشان می‌کند که در طی بحرانیهای شك و تردید در تمام آنچه

آموخته بود، در تمام آنچه اندیشیده بود شك كرد و همه را کنار گذاشت چه مانعی دارد که آنچه بعدها مورد شك یا انکار او واقع شد پیش ازین حالها يك چند مورد قبول او واقع بوده باشد - یا حتی بعدها نیز مورد اعتقاد .

عیب جویان در بهانه جویی بر غزالی از همان روزگار حیات وی افراط کردند و بعضی مسامحات را که شاید در پاره‌یی از آثار او یافت میشد و وجود آنها از تحول بی توقف ذهنی متحرك و بی آرام اما حقیقت جوی حکایت می کرد از آنچه بود، بس بزرگتر جلوه دادند . مدتها بعد از روزگار وی نیز کسانی از مشرکان سنی که با تمام یا بعضی عقاید وی همداستان نبودند برای آنکه حاصل کار او را کم مایه نشان دهند یا بآن جهت که وی را از همه حیث با خود هماهنگ و هم فکر جلوه داده باشند در صحت انتساب پاره‌یی از آثار به او شك می کردند . چنان که ابن الصلاح شهرزوری که يك قرن بعد از وی می زیست کتابی را که تحت عنوان المضمون به علی غیر اهل منسوب به اوست از غزالی نمی دانست و معقول می شمرد . البته در باب این انتساب جای بحث هست اما شك ابن الصلاح مبنایی معقول نداشت .

در حقیقت دو کتاب هست که عنوان مضمون دارند و به غزالی منسوبند : المضمون الصغیر و المضمون به علی غیر اهل . اینها کتابهایی هستند که بموجب عنوانی که دارند از نا اهل می بایست پنهان بمانند . مگر در آنها چه سخنهایی هست که می بایست از دسترس نا اهلان بر کنار باشند ؟ مضمون صغیر جوابهایی است در باره چند سؤال راجع به روح ، نفع ، شناخت نفس ، لوح ، قلم و امثال آنها که روی هم رفته آنقدر که اسمش

نشان می‌دهد اسرار نگفتنی در بر ندارد . اما المضمون به علی غیر اهل که ابن الصلاح و حتی سبکی در صحت انتسابش به غزالی شك کرده‌اند^{۱۶} وارد در مسألة شناخت ربوبیت و شناخت ملائکه میشود و مسألة حقیقت معجزه و احوال بعد از مرگ . ابن الصلاح درین کتاب تصریح به قدم عالم می‌یابد و نفی علم حق به جزئیات و همچنین نفی صفات حرفه‌هایی که غزالی خودش فلاسفه را بسبب آنها تکفیر کرد^{۱۷} . ابن الصلاح با آنکه انتساب کتاب را به غزالی مورد تردید می‌یافت در عین حال خودش این اندازه در حق غزالی ارفاق نداشت که گناه عظیم (!) او را که بیچاره گفته بود منطق مقدمه تمام علوم است بروی بیخشاید و این اعتراض را بروی وارد نکند^{۱۸} که کدام يك از ائمه اهل سنت از منطق استفاده کرده‌اند ؟ پیدا است که آنچه ابن الصلاح را به نفی انتساب کتاب به غزالی و ا می‌دارد اقوال فلاسفه و اهل منطق است که در آن هست اما اگر این کتاب مضمون واقعاً از غزالی باشد بعید نیست که آن را در دوره‌ی نوشته باشد که اشتغال به فلسفه داشته است و ابن تیمیه که می‌کوشد انتساب آن را به غزالی تأیید کند در واقع بر همین موارد شباهت با اقوال فلاسفه تکیه می‌کند^{۱۹} درین صورت ذکر احیاء در آن ممکن است الحاقی بیش نباشد و درباره مضمون صغیر هم جای بحث هست و حتی ابن عربی آن را به نویسنده‌ی دیگر - تاملش ابوالحسن مسفر سبکی - منسوب می‌دارد، و بعضی قراین نیز هست که این انتساب را تأیید تواند کرد . بدینگونه اگر هم در صحت انتساب کتاب المضمون علی اهل، جای تردید باشد، کتاب المضمون علی غیر اهل، را بهیچوجه نمی‌توان تنها بدان سبب که در آن حرفه‌هایی از نوع حرفه‌ای فلاسفه هست از غزالی ندانست ؟

درست است که غزالی سرانجام از همه اقوال فلاسفه، باطنی‌ها و متکلمین باز آمد و به قول صوفیه گرایید اما علاقه به برهان و اجتناب از تسلیم به محال که لازمه حقیقت جوئی بود نمی توانست وی را رها کند و این استعدادی فطری بود که اشتغال طولانی به آثار فلاسفه آن را در وجود غزالی تقویت کرده بود. آیا غزالی با وجود تحاشی و انکاری که نسبت به فلسفه و فلاسفه داشت واقعاً با شیوه فلاسفه هم رابطه اش را قطع کرد؟ البته نه. آنچه يك شاگرد مغربی وی درین باره گفته بود که شیخ‌ها در بطون فلاسفه داخل شد و بعد که خواست از آن بیرون آید نتوانست^{۲۱} فقط تا این حد درست است که ابو حامد اگر فلاسفه را در تعدادی از عقایدشان منسوب به کفر می داشت باز نمی توانست ذهن خود را از تأثیر شیوه استدلال و از نفوذ منطق آنها برهاند و بی شک این را هم نمی خواست. خود او نیز در رد فلاسفه به برهان و استدلال پرداخته بود و با شیوه فلاسفه و با سلاح خود آنها به ردشان کوشیده بود. همین گرایش به برهان و استدلال هم يك عنصر عمده سبك بیان او بود که مختصات اصلی آن سادگی بود و روشنی.

کثرت آثار غزالی البته مایه حیرت هست اما از خاطری که دایم در پیوه و تفکر بود خلاف انتظار محسوب نمیشد. چون تمام عمر در فراز و نشیب روزهای عسکر و نظامیه، و در سکوت و خلوت سالهای گریز و رهایی هر اندیشه‌یی ممکن بود غزالی را به تألیف رساله یا کتابی وادارد: اندیشه رقابت با حنفی‌ها، اندیشه تأیید اشاعره، اندیشه مبارزه با فلاسفه و باطنیه، و اندیشه دفاع از شیوه اهل تصوف. تعداد زیادی از آثار او معروف سعی بارزی است در تحقق بخشیدن باین گونه اندیشه‌ها و ازین جهت

مربوط به مسایل و اوضاع عصر اوست. حتی درین آنها آثاری هست که برای جواب مسایل طالب علمان تهیه شده است یا به هر حال برای پاسخ گویی به نیازی مربوط به اهل مدرسه.

بعضی ازین آثار بسبب قوت بیان و قدرت استدلالی که بالطف تألیف همراه است، نزد علماء ادیان دیگر هم مورد توجه شد. و تقلید. از جمله «میزان العمل» وی را که در بیان تفاوت بین عمل صالح بود که در آخرت برای انسان سود تواند داشت، و آنچه کار نیکی هست اما در آخرت سودی نخواهد داشت، صد و سی سالی بعد از وفات غزالی يك تن از عالمان یهود، از اهل برشلونه* اسپانیا. نامش ابراهام بن حدای بن صمویل. به عبری نقل کرد و تمام آیات قرآن و احادیث رسول را که در آن بود به مطالب توراۃ تبدیل کرد تا از مجموع کتاب، اثری ساخته باشد که مربوط به تعلیم یهود تواند شد. خود غزالی کتاب را در باب مسایل عصری خویش تألیف کرده بود و برای جواب به گفت و گوهایی که درین مسایل بین مسلمین در جریان بود. مسأله رستگاری^{۲۲}.

غزالی که کیمیای سعادت را در تربیت و اخلاق می جست البته مثل تمام مسلمین عصر خویش می اندیشید که سعادت در دنیا و آخرت بستگی دارد به علم و عمل. اما کدام علم و کدام عمل؟ در رساله یی بنام «معیار العلم» کوشید نشان دهد که آن علم کدام است و بعد «میزان العمل» را نوشت تا نشان دهد آن «عمل صالح» که در آخرت بدرد انسان می خورد کدام عمل خواهد بود. معیار العلم در واقع چیزی جز منطق نبود اما غزالی با تمام مخالفتی که با فلسفه یونان داشت غیر از منطق، برای علم هیچ معیاری

نمی‌شناخت. معرفت صوفیه که غزالی در پایان سیر روحانی خویش با آنجا رسید البته چیز دیگری بود و ربطی به مسایل مربوط به حس و ظاهر نداشت. اما در آنچه تعلق به حس و ظاهر داشت هم برهان و عقل میزان علم بود، و هم علم محدود به حدود خویش میشد. در قسطاس المستقیم غزالی نشان می‌داد که علم حد و اندازه‌ی مخصوص به خود دارد و کسی که بآن حد و اندازه‌اش نیاز است حاجت ندارد که يك پيشوای مصون از خطا آن را بدو بیاموزد و بدینگونه غزالی درین رساله در مورد «تعلیم» قول باطنی‌ها را بی‌اساس شمرد. این نکته پیش از هر چیز مسأله‌ی فلسفی بود اما يك مسأله‌ی روز. در تعداد دیگری از آثار خویش غزالی باز می‌کوشید آنچه را در جو علمی عصر، مسأله‌ی روز تلقی میشد موضوع پژوهش و بررسی سازد.

تنوع مسایل مورد بحث او نه فقط ناشی از وسعت قلمرو تحقیق و مطالعه بود، بلکه تا حدی نیز ناشی از اهمیت وحدت مسایلی بود که در محافل علمی عصر رواج یا جریان داشت. ازین روست که رسالات و کتابهای او اگر بدون توجه به مسایل عصری و فقط به عنوان يك سلسله ناپیوسته مورد مطالعه واقع گردد، بسا که تحول و توالی مستقیم يك فکر منظم شخصی را عرضه نمی‌کند. از جمله، در يك مسأله مربوط به فقه طرز ورود او تأثیر حوادث عصر را نشان می‌دهد: مسأله عبارتست از مسأله‌ی سرجیه. منسوب به ابوالعباس احمد بن سرج شافعی (م ۳۰۶ هـ) که فقهاء آن را «دورالطلاق» و «المسألة الدایره» هم می‌گویند و دارقطنی محدث معروف ابن سرج را بسبب شبهه‌ی که با طرح این مسأله در اذهان پدید آورده بود درخور ملامت می‌یافت.^{۲۳} غزالی در اولین سال

ورود به نظامیه بغداد درین باره رساله‌یی نوشت بنام غایة الغور فی درایة الدور و در آن راجع باین مسأله رایي اظهار کرد که چند سال بعد رأی او در آن باب عوض شد و رساله‌یی دیگر راجع به مسأله تألیف کرد بنام «غور الدور» و در آن رایي خلاف رای سابق اظهار داشت . مسأله که فقط يك فرض فقهی است شاید از جهت عمل اهمیت چندانی نداشت اما در زمان غزالی مخصوصاً مقارن ورود او به بغداد تبلیغات مخفی باطنی ها و رسم سوگندهای مخفی که بهنگام اخذ بیعت در نزد آنها متداول بود بآن رنگ مسأله روز می داد و فقیه را وامی داشت که در فتوی ، به بعضی مصالح روز نیز توجه کند .

اصل مسأله این بود که اگر مردی بزتش بگوید هرگاه من يك بارترا طلاق گویم بآن معنی است که پیش از آن سه بار ترا طلاق داده‌ام . درین صورت اگر وی این يك طلاق را ایقاع کند آیا سه طلاق واقع شده است یا نه ؟ مسأله متضمن دور است چرا که طلاق لاحق در صورتی نافذ میشود که طلاق سابق معتبر باشد در عین حال اگر طلاق سابق بتواند معتبر شناخته شود دیگر عقد نکاحی بین زن و شوهر نیست تا طلاق لاحق آن را الغاء تواند کرد . اشکالی که ازین دور پیش می آید سبب شده است که شقوق مختلف برای مسأله فرض کنند چنان که بعضی قایل شده اند باینکه اصلاً طلاق واقع نشده است و بعضی به وقوع يك طلاق حکم کردند . در هر حال غزالی در هنگام تألیف «غایة الغور» ظاهراً بملاحظه مصلحت کسانی که در آن ایام مخصوصاً بوسیله باطنی ها گاه ناچار میشده اند سوگند مخفی به «طلاق» یاد کنند فتوی داد به عدم وقوع طلاق. در هنگام تصنیف کتاب المستظهری نیز همین رأی را داشت و درین کتاب نیز مسأله

را بهمین گونه جواب می‌دهد و پیدا است که نظر به دفع حیل‌هایی دارد که باطنی‌ها بهنگام بیعت‌های پنهانی، با سوگندهایی که بر سادۀ دلان تحمیل می‌کرده‌اند، آنها را بخدعه درین گونه دشواری‌ها گیر می‌انداخته‌اند. اما بعدها درین رأی خویش تجدید نظر کرد و راه حل مقابل را برگزید. وقوع يك طلاق^{۲۴}. بدینگونه رسالات کوتاه غزالی نیز اگر با توجه بزمان تألیف‌مورد توجه قرار گیرد، حاکی است از تحوّل‌های فکری یا ضرورت‌های مربوط به زمان. در بعضی موارد، فقط با توجه به تحول فکری غزالی است که می‌توان انتساب آنها را به وی تأیید کرد. از جمله الدرّة الفاخرة يك رسالة تیره است راجع به مرگ و آنچه ماورای آن هست - قبر، بهشت، و دوزخ - با دیدی زاهدانه و بسیار محدود. اما مشكاة الانوار بحثی عرفانی و فلسفی است که تأثیر حکمت یونانی خاصه فلسفه نو افلاطونی در آن پیدا است. هر کدام از این دو رساله معرف طرز فکر دوره‌یی از حیات اوست یا معرف حالی از احوال روحانی او. اگر زمانی در اقتصاد فی الاعتقاد کوشیده بود بحث در کلام را توجیه و تبرئه کند، و مسایل آن را همچون بحث در ذات و صفات، اثبات نبوت و جز آن‌ها با اهمیت جلوه دهد، بعدها در البجام العوام کوشید نشان دهد که مذهب سلف در باب ذات و صفات، و در باب افعال خدا حق است و چون و چراهایی که اهل کلام می‌کنند برای عامه زیان دارد و باید از آن اجتناب کرد. در المستظهری کلام شیعه را تاحدی جهت تأیید مذهب اشعری رد کرد، در فیصل التفرقة درین باب آزاد فکری کم‌نظیری نشان داد که در دنیای وی حتی بی‌سابقه بود. درین رساله وی نشان داد که مخالفت با امام اشعری آن‌گونه که می‌خبران می‌پندارند نه کفرست و نه زندقه چنان که مخالفت با هیچ يك

از مذاهب دیگر هم کفر و زندقه نیست کفر فقط عبارتست از تکذیب پیغمبر چنان که ایمان هم چیزی نیست جز تصدیق تمام آنچه پیغمبر آورده است.

همه این آثار بیش و کم مربوط به مسایل علمی روز بود، یا به آنچه آن مسایل را برمی افکینخت: حوادث روز. آنچه مربوط باین گونه مسایل نبود، و گرفتاریهای مربوط به درس و بحث کمتر به غزالی مجال توجه بدان می داد کاری بود از مقوله رساله الطیر. این رساله مختصر در تمام آثار غزالی نظیر ندارد و دریغ است که اشتغالات دیگر قریحه آفریننده وی را از ابداع نظایر این گونه اثر باز داشته است. شاید بهمین سبب بوده است که بعضی در انتساب آن شک کرده اند اما فکر و لحن کلام غزالی در آن چنان بارزست که انتساب آن را بدیگران - از جمله به شیخ اشراق - غیر ممکن می سازد. رساله با طرز فکر غزالی شباهت دارد و برخلاف ادعای کسانی که آن را مربوط به اوایل عمر غزالی می پندارند^{۲۵}، باید مربوط باشد به دوره دهایی و گریز. ترجمه بی فارسی نیز از آن در دست است که با نام برادرش احمد همراه است. عطار که در بسیاری از آثار خویش مدیون فکر غزالی است منطق الطیر خود را بر اساس این رساله بوجود آورده است و این نکته تقدم غزالی را در ابداع قصه های عرفانی بیان می کند و انسان را بیاد ابن سینا می اندازد و قصه های فلسفی او.

(رساله الطیر غزالی قصه رمزی شاعرانه ای است در باب سفر مرغان که در جست و جوی عنقا بی آنکه از دشواریها و سختی هایی که در راه هست اندیشه کنند قدم در طریق طلب نهادند، سختی ها کشیدند و از دشواریها

که پیش آمد بسیاری از آنها تباه شدند، و آنها که در پایان راه به منزلگاه عنقا رسیدند، از درگاه او جوابی جز اظهار بی نیازی نشنیدند. درین «اودیسه»^۵ مرغان غزالی سیر و سلوک عارفان را بزبان رمز بیان می کرد که شوق و نیاز آنها بر درگاه حق جوابی جز بی نیازی ندارد. باینهمه وقتی مرغان غزالی به غرقاب نومیدی در افتادند کرم و رحمت عنقا آنها را در پناه گرفت و در جوار خویش آرام داد. این سیر روحانی که حتی از رنگ محو و پریده نوعی وحدت وجود - آنگونه که در منطق الطیر عطار هست - خالی است، وصفی از سلوک عارفان است که غزالی، با توجه به طیر ابن سینا و شاید نیز با دریافت الهام از یک قصه کلمیله، آن را به قالب قصه بی رمزی در آورده است.

درست است که این نوع آفرینش هنری، شخصی و حاکی از دریافت و ذوق خود اوست اما (وی این سلوک شخصی را، بی پرده و عاری از رمز و قصه، در جای دیگر نیز بیان کرده است) *المنقذ من الضلال*. این کتاب را غزالی ظاهراً چندین سال بعد از پایان مسافرت گریز و رهایی و در واقع در سالهای پایان عمر خویش در خراسان نوشت اما از آنگونه آثار نادر اوست که در تصنیف آنها نه توجه به مسایل روز داشته است نه اعتنا به وسوسه های اهل مدرسه. نکته جالبی که درین سرگشت جلوه دارد سیر روحانی اوست و اینکه زندگی روحی غزالی از تصوف آغاز شد و بهمان جا رسید. فقه، کلام، فلسفه و زندگی در عسکر و نظامیه فقط او را یک چند مشغول داشت تا بهمان جایی برسد که از اول آغاز کرده بود. نهایت آنکه علاقه وی به تصوف در آغاز تقلیدی بود و در پایان مبنی بود بر

تحقیق - بر ارزیابی فلسفه‌های عصری. گذر او نیز از مدرسه به خانقاه بود و با آن که در پایان ده سال‌گزین و رهایی بازیک چند به‌جانبه‌مدرسه تسلیم شد سرانجام سر از خانقاه بیرون آورد - خانقاه طوس.

اگر درست است که ریشه تحول حیات غزالی را در دگرگونی‌های فکری او باید جست این نکته را جز با بررسی ترتیب تاریخی آثار وی نمی‌توان تحقیق کرد. این نیزکاری است که تنها در مورد آثار عمده او ممکن هست و در واقع از هر یک از ادوار حیات او، آثاری باقی است که در صحت انتساب آنها جای شك نیست و طرز فکر غزالی را در آن دوره عمر نیز نشان می‌دهد.

در آن هنگام که وی به تحقیق و تألیف آغاز کرد، دانش طلبان از علوم بیشتر به فقه علاقه می‌ورزیدند و بحث در آنچه بین مذاهب اهل سنت در فروع مورد اختلاف بود وسیله‌ی بود برای خود نمایی فقها - علم خلاف. از جمله ابواسحق شیرازی چنان در علم خلاف شهرت داشت که مخالفانش می‌گفتند اگر شافعی و بوحنیفه آشتی می‌کردند دیگر علمی برای ابواسحق نمی‌ماند. (در دوزخی که ابوحامد در جرجان و نساپور تحصیل می‌کرد علم خلاف مایه امتیاز فقها بود و تصنیف کتاب درین باره نزد طالب علمان با اهمیت تلقی میشد. بسیاری از فقیهان عصر درین سالها کارشان پاسخ‌گویی به این حاجت اهل مدرسه بود. بعضی شاید تمام علمشان بهمین خلاف‌ها منحصر میشد. ابوحامد که قبل از هر چیز به عنوان فقیه درس خوانده بود، و احرار عنوان فقیه در تمام دوره دانشجویی رویای طلایی او محسوب میشد بعد از «تعلیقه» جرجان در اولین فرصتی که دست به تألیف زد طبیعی بود که نخست به فقه روی آورد و خلاف.

در فقه اولین کتاب جامعی که تألیف کرد البسیط بود که آن را ظاهراً درسالهای اقامت در عسکر نوشت. اما آن کتاب خود تا حدی مثل تعلیقه جرجان، خلاصه گونه‌یی از يك کتاب استادش بود - امام الحرمین - با اینهمه البسیط از بس مشتمل بر جزئیات مسایل بود، چندان باب طبع دانش طلبان واقع نشد و غزالی ناچار شد آن را مختصر کند، اقوال ضعیف، احتمالات نابجا، و تعریفات ناروا را که در آن آورده بود حذف کند و این تألیف تازه را الوسیط نام نهاد که کتابی میانه بود - نه بسیار مختصر و نه چندان مبسوط - اما چندی بعد لازم دید آن را هم مختصر کند، چیزهای تازه‌یی بر آن بیفزاید، و دريك تجدید نظر آنچه را تهذیب و اصلاح در آن ضرورت دارد انجام دهد. کتاب تازه‌یی که بدینگونه پیداشد الوجیز نام یافت و فوق العاده مطبوع دانش طلبان گشت. الوجیز شاهکار بزرگی در فقه شافعی تلقی شد و در حق آن ستایش‌های گزاف کردند حتی گفتند که اگر غزالی دعوی پیغمبری می‌کرد، الوجیز می‌توانست معجزه‌اش باشد.^{۲۶}

(البته در فقه که مهمترین اشتغال خاطر غزالی بود، وی کتابهای دیگر نیز تصنیف کرد که هم شهرت رسید. از آن جمله بود خلاصه المختصر که در واقع چیزی جز اختصار يك تلخیص دیگر نبود که آن را ابو محمد جوینی - پدر امام الحرمین - از کتاب مزنی کرده بود بنام مختصر مزنی. تبحر در فقه و اشتغال به اصول مدتها غزالی را همچنان وادار به تحقیق و تألیف درین مسایل کرد. در خلاف که در آن روزها عرصه قدرت آزمایی فقها بود وی مآخذ الخلاف را تألیف کرد - در بیان موارد اختلاف بین حنفی‌ها و شافعی‌ها. بعدها کتاب دیگری در تأیید آن تألیف کرد بنام

تحصین المآخذ . باری اشتغال به فقه که ناشی از وسواس حلال و حرام بود نه در نظامیه بغداد غزالی را رها کرد نه حتی در سالهای گریز و رهایی . تعدادی از آثار فقهی وی مخصوصاً در دوران نظامیه تحریر شد و تاحدی برای طالبان فقه در بغداد ، در فقه غزالی سرآمد بود و بیهوده نیست که امروز نیز بعضی در وی بیچشم يك مجدد می نگرند^{۲۷} .

اگر غزالی مخصوصاً به عنوان متفکر و صوفی و فیلسوف شهرت نیافته بود بیشك تنها بعنوان فقیه بزرگ هم مشهور میشد زیرا فقه علمی بود که وی در آغاز حیات علمی خویش بیش از هر چیز دیگر بآن اشتغال داشت . حتی وقتی هم قدم در وادی تصوف نهاد از فقه باز نایستاد . باینهمه از وقتی در حوزه امام الحرمین وارد شد گذشته از فقه ، هم اصول مورد توجه وی شد و هم کلام .

در اصول اولین تألیف وی در همین حوزه امام الحرمین بوجود آمد ، بنام المنخول (این رساله که بر تفریر استاد مبتنی بود هم به استاد اهدا شد اما فقط ناخرسندی و دل نگرانی را در وی برانگیخت . بحث در مسایل راجع به اصول يك چند از مهمترین اشتغالات ذهنی ابو حامد شد . (غیر از کتاب المنخول بعدها يك کتاب دیگر هم درین باب نوشت ، موسوم به شفاء الغلیل . درین کتاب مسایل مربوط به تعلیل ، مباحث راجع به علت و قیاس ، و آنچه را درباره حکم فرع ملحق به اصل بود بررسی کرد) ازین که نام امام الحرمین را ، مثل يك در گذشته و در عین حال با حرمت و تکریم فوق العاده در کتاب ذکر می کند پیداست که آن را بعد از وفات امام الحرمین اما در دوره ای که هنوز خاطره استاد در وی زنده بوده است تألیف کرده است . (شفاء الغلیل در تحقیق مسایل راجع به حکم

وقیاس و علت، در نزد اهل علم مورد توجه بسیار واقع شد چنان که بعدها، شرف مسعودی در طی مذاکره‌ی با فخر رازی از این کتاب ستایش بسیار کرد و شاید همین نکته بود که خاطر پر خاشاکر امام رازی را واداشت تا در بعضی مطالب کتاب ایراد کند - و اعتراض^{۲۸} اصول، بعدها نیز مثل خود فقه‌همچنان ذهن ابوحامد را بخویش مشغول داشت - چه در لشکر گاه، چه در نظامیه، و چه در سالهای بازگشت به خراسان.

در واقع انتقال از نسابور به عسکر، و از عسکر به نظامیه بغداد در زندگی غزالی تحولی بوجود آورد اما قلمرو علایق علمی او را عوض نکرد، فقط حدت و وضوح بیشتر به این علایق بخشید و آنها را با مسایل روز بیشتر مربوط می‌کرد. فتوی‌های مربوط به فقه، رسالات و کتابهای درسی که مربوط به اصول و کلام بود، درین دوره البته قیمت عمده‌ی از فعالیت فکری غزالی را به خود مصروف کرد، اما کار عمده او درین دوره مخصوصاً عبارت بود از رد باطنیه و فلاسفه. مبارزه با اهل فلسفه هم تا حدی دنباله مبارزه با باطنیه بود که فکرشان با تعلیم فلاسفه قرابت داشت.

در نقد تعلیم فلاسفه غزالی کتاب تهافت الفلاسفه را تألیف کرد و در رد باطنی‌ها کتاب المستظهری را به نام فضائح الباطنیه. کتاب تهافت که نقد فلسفه و فلاسفه بود که البته می‌بایست مسبوق به کتابی باشد در اصل تعلیم فلاسفه و این چیزی بود که غزالی بنام مقاصد الفلاسفه نوشت - یا المقاصد فی بیان اعتقاد الاوائل. از آن جا که در آغاز و پایان این رساله غزالی خواننده را حواله به تألیفی می‌کند که در رد اقوال فلاسفه خواهد نوشت پیدا است که آن را اندکی قبل از تهافت الفلاسفه تألیف

کرده است، وشك نیست که در حدود سال ۴۸۷ در عین اشتغال بتدریس هنوز پاره‌یی وقتها مثل روزگار حوزة امام الحرمین لختی از اوقات را به تأمل در مقاصد فلاسفه مصروف می‌داشته است. سال بعد، در محرم سنه ۴۸۸ بود که کتاب تهافت الفلاسفه را نوشت و هنوز این سال پایان نرسیده بود که بغداد و نظامیه را ترك کرد - ذی القعدة ۴۸۸.

(تهافت الفلاسفه با وجود اعتراضهایی که بعدها اهل حکمت، خاصه ابن رشد انداسی، بر آن وارد کردند در افکار مسلمین تأثیر قوی باقی گذاشت و آن را می‌توان يك نقطه انعطاف در تاریخ فکر فلسفی اسلام بشمار آورد. درین کتاب غزالی تعلیم فلاسفه را بشدت انتقاد کرد و نشان داد که بر رغم الفاظ هایل و مبهم که در آثار آنها هست سخنانشان را نمی‌توان با شریعت و توحید منطبق یافت. حتی در چند مسأله، آنها را کافر شمرده بود و بسختی نکوهیده بود. با آن که تهافت الفلاسفه از رنگ کلامی ولحن مشاجره خالی نیست صدق و صمیمتی در آن هست که در باب حقیقت جوئی نویسنده جای تردید باقی نمی‌گذارد و حتی باعتقاد بعضی محققان^{۲۹} خواننده امر و زمی تواند چیزی از اندیشه هیوم^{۳۰}، شلایر ماخر^{۳۱}، و ریچل^{۳۲} را درین کتاب بشرح باز یابد. تهافت الفلاسفه مشحون به الفاظ و عبارات فلاسفه بود و بعد از تصنیف آن، نویسنده ناچار شد در آنچه مخصوصاً به منطق ارتباط دارد پاره‌یی نکات را بر خواننده روشن سازد و تهافت را با تألیف معیار العلم کامل کند. این نیز کاری بود که وی در همان روزهای بحران و در فاصله مدتی که بین اتمام کتاب تهافت

* Hume

* Schleiermacher

** Ritschl

و خروج از بغداد گذشت می‌ایان آورد. گویی در لحظه‌های بحران روحی و شاید مخصوصاً برای انصراف از غوغایی که وی در آن لحظه‌ها در باطن داشت ناچار بود به قیل و قال اهل مدرسه پناه جوید.

غیر از تهافت الفلاسفه، اثر زنده دیگری که غزالی پیش از ترک بغداد و بعد از تهافت و مقاصد تألیف کرد عبارت بود از کتاب المستظهری در رد باطنیه. آیا آن گونه که بعضی پنداشته‌اند تصنیف این کتاب بود که او را از مسم باطنی‌ها واداشت که نظامیه را رها کند و ناشناس به شام و قدس برود؟ بی شک نه. چرا که نه شام و قدس در آن زمان از بغداد برای وی ایمن تر بود و نه غزالی هرگز بعدها از مبارزه با باطنیه باز ایستاد. درین کتاب که ظاهراً در پژوهش طرق تبلیغ این فرقه غزالی تا حدی بر کتاب «الفرق بین الفرق» ابومنصور بغدادی تکیه کرد از بحث در آنچه مربوط به تاریخ این فرقه است بعمد خودداری کرد و اشتغال بدان را در حکم اشتغال به افسانه شمرد.^{۳۰} مع هذا از همین عدم توجه به تاریخ، برای وی در این مآله خطاهایی پیش آمد که شایسته دانشمندی چون او نبود. از جمله در همین جا بود که وی طی يك قصه عبرت انگیز اما معمول، سلیمان بن عبدالملك را پدر عبدالعزیز شمرد و عمر بن عبدالعزیز را نواده سلیمان^{۳۱}. نیز از همین بی‌مبالاتی در آنچه به تاریخ تعلق دارد، دچار این اشتباه شد که مثل اسفرائینی اسمعیلیه و باطنیه را با خرمیه و بابکیه و مزدکیه و محمره یکی پنداشت^{۳۲} و این اشتباه اگر در سیاست نامه خواجه نظام الملك هم هست مبنی بر قصد بدنام کردن قوم و از نوع آن چیزیست که امروز تبلیغات سیاسی می‌خوانند و البته در اثر غزالی و اسفرائینی که قصد آنها می‌بایست نقد علمی مبانی آنها بوده باشد سزا نیست.

این هم که غزالی می گوشت اصل مقالات باطنی ها را منسوب به عقایدی کند که خدا و پیغمبر و حشر و معاد را منکرند ناشی از نا آشنایی با تاریخ است و از تسلیم شدن به تبلیغات شدیدتی که در بغداد و در تمام قلمرو مسلمانان بر ضد باطنی ها جریان داشت .

غزالی درین رساله - که فضائح الباطنیه نیز خوانده میشود - کوشید تا ضعف مبانی و سستی دعاوی باطنی ها را بایان علمی نشان دهد . در پاسخ این سؤال هم که اگر مبانی قوم تا این حد بی پایست چرا باید پاره بی مردم بدین سخنان گراییده باشند ؟ می گوید که پیروان این عقاید یا کم خردانند که سخن بی پایه بی را ناسنجیده پیروی می کنند یا کسانی هستند که با آیین مسلمانان کینه دیرینه دارند و پدرانشان از مسلمین و غلبه آنها صدمه دیده اند یا خود با گرایش به این آیین بیشتر قصد ریاست جویی دارند . بعضی از آنها هم می خواهند بدین وسیله از سایر خلق ممتاز باشند . عده بی دیگر نیز از آن رو دم ازین سخنان می زنند که در میان شیعه و رافضی ها بر آمده اند و به بدگویی از یاران پیغمبر انس و عادت یافته اند . چنانکه بعضی هم عقاید فلاسفه و ثنویه را دارند و اصلا منکر ادیان و پیغمبرانند و برخی نیز برای آنکه تن به وظایف عبادات ندهند و خوشنتر را از قیود تکالیف برهانند بدین عقاید گراییده اند^{۴۳} و در واقع به عقیده غزالی هیچ يك، از روی تعقل و اخلاص از عقاید باطنیه پیروی نکرده اند . همچنین دعوی باطنی ها هم در باب تعلیم امام و اینکه وجود اختلافات در عقاید و آراء الزام می کند که تعلیم يك امام معصوم حجت باشد نیز نزد غزالی نامعقول است و بدینگونه در سالهایی که داعیان فاطمی همه جا در بغداد و شام و عراق و خراسان مردم را بر ضد خلافت عباسیان تحريك می کردند و به پیروی از امام فاطمی

می خواندند مدرس بزرگ نظامیه بغداد به رد و نقد عقاید آنها پرداخت و اساس دعوت و تبلیغ آنها را به لرزه درآورد. درست است که قبل از او نیز تعدادی از علماء به رد عقاید باطنیه پرداخته بودند^{۲۴} اما آنچه ابو حامد را به این کار واداشت يك مسأله حاد روز بود - توجیه مجدد خلافت بغداد.

در مقابل این سؤال هم که وقتی امام باطنی ها و تعلیم منسوب به او خطا باشد از کجا می توان امامت خلیفه بغداد را توجیه کرد؟ غزالی بحث جداگانه ای در کتاب دارد - الباب التاسع - که موضوع آن در واقع تأیید خلافت المستظهر بالله خلیفه جوان نو خاسته عباسی است. از اینکه غزالی آخرین فصل کتاب خویش را نیز اختصاص داده است به بیان آنچه بر خلیفه واجب است تا شایستگی امامت داشته باشد پیداست که این کتاب را می بایست در اوایل جلوس «مستظهر» تألیف کرده باشد و در موقعی که خلیفه نو رسیده هنوز می توانست امیدهای تازه ای در بین اطرافیان خویش بوجود بیاورد. در اول کتاب هم غزالی خاطر نشان کرده بود که از مدتها پیش قصد داشت کتابی به آستانه خلافت اهدا کند و چون درین میان، امر خلیفه بتألیف کتابی در رد باطنیه صادر شده است در اجرای آن کوشش و شتاب ورزیده آمد. می گویند خلیفه جوان در همان ابتدای جلوس خویش از مدرس بزرگ نظامیه خواست تا در دفع باطنیه که وجود آنها مشکل بزرگ مذهبی و اجتماعی عصر بوده است اهتمام کند و کتاب فضائح الباطنیه را غزالی بعنوان جوابی به این درخواست تألیف کرده است. با نام المستظهری -

اگر آخرین سالهای بغداد و نظامیه صرف تصنیف کتابهای انتقادی

برضد فلاسفه و باطنیه شد سالهای گریز و رهایی هم که در طی آنها غزالی رشته ارتباط خویش را با دنیای جاه طلبی ها بکلی گسیخت از توجه به تصنیف و تألیف خالی نماند و بعد از پایان يك دوره خموشی و اتزوا که در سفرهای شام و قدس گذشت ابو حامد خویشتن را دیگر بار با داعیه تصنیف و تألیف مواجه یافت - اما این بار نه بقصد مشاجره و خودنمایی . البته از تمام آثاری که غزالی در جوانی راجع به فقه، کلام، فلسفه و مذاهب نوشت هیچ يك بقدر کتاب هایی که وی در همین سالهای اخیر عمر به نگارش در آورد اهمیت نیافت . آنچه را در فقه نوشت دیگران شرح و تکمیل کردند، کتابی را که در رد باطنیه نوشت يك قرن بعد از وی يك داعی اسماعیلی یمن جواب سخت داد . کتاب تهافت الفلاسفه را بعدها ابن رشد اندلسی بسختی کوبید . تأثیر وی در دنیایی که وی آن را با تحقیر زاهدانه رها کرد مخصوصاً بوسیله آثاری باقی ماند که او در همین سالهای گریز و رهایی تألیف کرد : احیاء علوم الدین، کیمیای سعادت، و المنتقه من الضلال .

(تعداد آثاری که غزالی درین دوران اتزوا و عزلت تصنیف کرد هر چه باشد کتاب عظیم احیاء علوم الدین حاصل عمده اندیشه های این سالهای گریز و رهایی او است ^{۲۴۴} اهمیت و عظمت آن تا حدی بود که بعدها گفته شد اگر تمام کتابهای اسلام از میان می رفت و تنها «احیاء» می ماند مسلمانان را از آنچه نمانده بود بی نیازی می افتاد ^{۳۵} . احیاء بدین صورت که هست در واقع مجموعه یی بزرگ از علوم و معارف دینی است که پیشک قبل از بازگشت به خراسان، و فقط در طی مدت اتزوا وای بالنسبه کوتاه شام و بیت المقدس، تألیف تمام اجزاء آن ناچار غیر ممکن بوده است . اینکه

بهنگام بازگشت غزالی به بغداد در دوره اقامت در رباط ابوسعید کسانی از دوستان، کتاب احیاء را از وی سماع کرده باشند البته ممکن هست اما ظاهراً در آن سالها کتاب هنوز تمام نبود و در سالهای نزدیک به پانصد هجری باز تألیف آن دوام داشت^{۳۶}. ممکن هست بعضی از دفترهای چهل گانه کتاب را مؤلف زودتر یا دیرتر از شروع بدرس احیاء در رباط ابوسعید، تألیف کرده باشد و بعدها در خراسان همه را از روی يك نظم و نقشه معین در طرح عظیم «احیاء علوم الدین» خویش گنجایده باشد. شاید از همین روست که معدودی از این دفترهای چهل گانه احیاء، با نام جداگانه هم جزو آثار غزالی ذکر شده است - همچون کتابی مستقل^{۳۷}. لطف بیان و روح اخلاص درین کتاب بعدی بود که هر کس را تحت تأثیر قرار می داد و همین نکته سبب شهرت و رواج فوق العاده آن شد.

درست است که بر آن انتقادهایی هم وارد آمد و از جمله در بغداد ابن الجوزی کتابی در اغلاط آن نوشت و در اندلس ابوبکر طرطوشی آن را آکنده از دروغ و خطا خواند و شاید پاره‌یی از مسامحات آن نیز ناشی از اعتمادی بود که غزالی در تألیف آن بر روایات صوفیه کرده بود. لیکن همین مبارزه‌یی هم که با آن شد نشانی بود از اهمیت بی‌هائند کتاب و از تأثیر و نفوذ بی‌سابقه آن. هنوز بیش از ده دوازده سالی از وفات غزالی نگذشته بود که در بغداد عده‌یی از طالب علمان از شاگرد وی ابوالفتح اصولی درخواستند تا آن را به ایشان درس گوید و چون وی نداشتن وقت را بهانه آورد آنها با کمال میل پذیرفتند که نیمه شب‌ها کتاب را بروی بخوانند^{۳۸}. حتی ابوالفرج بن الجوزی وقتی شوق و علاقه مردم را بآن کتاب دریافت لازم دید آن را از آنچه وی اغلاط احیاء می خواند

پیردازد و خلاصه‌یی از آن بسازد نامش منهاج القاصدین . ترجمه فارسی
 بالنسبه کهنه‌یی هم که در هند و در دربار سلطان شمس‌الدین التمش
 (۶۳۳م) از آن صورت پذیرفت^{۳۹} حاکی از شهرت و قبول بی‌نظیر آنست .
 چرا که کیمیای سعادت خود تاحدی در حکم ترجمه آن بشمار می‌آمد و
 يك ترجمه تازه و کامل می‌بایست نشان شوق و علاقه فارسی‌زبانان باشد .
 به تمام متن .

کتاب احیاء العلوم - مثل کیمیای سعادت - بدان گونه که در کتابهای
 فقه رسم است، به ارباع چهارگانه تقسیم شده است اما نه با نام ارباع
 فقه . معینا اگر ربع اول احیاء هم مثل کتابهای فقه شامل بحث در
 «عبادات» است، آنچه در آن مطرح میشود بر خلاف فقه مربوط به ظواهر
 عبادات نیست به معنای آنها نظر دارد و در سایر ارباع کتاب هم که شامل
 عادات، مهلکات، ومنجیات است هر چند همه جا از کتاب و سنت پیروی
 میشود آنچه مورد توجه است فقه اخروی است نه آنچه موضوع بحث
 فقیهان عادیست و نوعی علم دنیوی بشمارست^{۴۰} .

از جمله این ارباع چهارگانه احیاء که این کتاب عظیم را مجموعه‌یی
 از چهل کتاب - مستقل اما بهم متصل - نشان می‌دهد ربع عبادات و ربع
 عادات که در واقع جزء اول و دوم احیاء را در بر می‌گیرد معرفت‌تعلیم غزالی
 در باب حیات ظاهری است ربع عبادات نشان می‌دهد که غزالی مثل آن
 دسته از صوفیه که اهل صحو - در مقابل اهل سکر - خوانده میشوند رعایت
 آداب شریعت را شرط اصلی برای تقرب به خدا می‌یابد .

ربع عادات حاکی از آنست که آنچه در آداب خورد و خفت و کسب و
 معاش به حلال و حرام مربوط است و آنچه در کار الفت و عزلت و سفر و معیشت باید

بجا آورد و پیروی از سنت پیغمبر است و در حقیقت اخلاق درست باید سر مشق واقعی را در سیرت پیغمبر بجوید که غزالی در پایان این ربع، تصویر اخلاقی جالب و مؤثری از سیمای روحی وی ترسیم می کند .

ربع مهلکات و ربع منجیات که در واقع جزء سوم و چهارم احیاء را تشکیل می دهد مربوط است به تعلیم غزالی در باب حیات باطنی . ربع مهلکات که با شرح دقیق و جالبی از عجایب القلب آغاز میشود ضرورت نظارت در اعمال را که عدم توجه به منشاء آنها مایه حرمان از رستگاریست خاطر نشان می کند و از زیادهایی که پیروی از شهواتهای جسمانی و نفسانی در پی دارد و از آفتهای زبان و از آنچه تسلیم گشتن به خشم و حسد و زر دوستی و جاه طلبی و غرور ، نفس انسان را بدان می آلود بر حذر می دارد .

ربع منجیات که چهارمین جزء کتاب احیاء بشمارست مربوط به امور است که به اعتقاد غزالی نجات واقعی که جوهر تعلیم اولیاء و صالحان هم همانست بدان وابسته است و اولین منزل آن توبه است که در دنبال آن، چنان که غزالی خاطر نشان می کند مواظبت بر صبر و شکر و خوف و رجا و فقر و زهد و توحید و توکل و محبت و شوق که منازل و مقامات رهروان طریقت را تجسم می دهند نیل به نجات واقعی را برای انسان ممکن می کند و باد کرموت که تصویر آن در خاطر غزالی نیز مثل خاطر خیام يك لحظه محو نمی شود اما بر خلاف خیام غزالی را به زهد و تسلیم ترسکارانه می کشد، نجات از آلودگی های زندگی حیوانی را برای نفس ممکن میسازد .

سیر این مراحل با توجه به آنچه در ربع مهلکات، عادات و عبادات بیان میشود نشان می دهد که تصوف غزالی به ذوق و اشراق عارفان منتهی نمی شود 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 کرده‌اند و نفوذ تعلیم آنها در جای جای احیاء العلوم پیدا است .

با آنکه هدف تصنیف این کتاب تاحدی توجه دادن جویندگان حقیقت است به این‌که ورای علم معامله نیز به آنچه علم مکشفه نام دارد باید توجه کرد اما کتاب فقط به آنچه مربوط به علم معامله است اختصاص دارد و پیدا است که غزالی آنچه را به علم مکشفه مربوط می‌شود ورای طور بحث می‌یابد ، و ادراك آن را آمدنی می‌داند نه آموختنی .

باری نه فقط اتمام کتاب عظیم احیاء العلوم بلکه تألیف آثار دیگر نیز در دوره بازگشت به خراسان و در اتر و عزلت طوس ابو حامد را همچنان مشغول داشت . عزلت و اتر وای خراسان به وی فرصت داد که احیاء العلوم را همراه بایک خلاصه فارسی از مندرجات آن پایان آورد^{۴۱} ، به تألیف کتابهای تازه دیگر بپردازد، و در عین حال به مراقبت باطنی و مکشفه قلبی نیز گاه اشتغال ورزد .

۹

بازگشت

(وقتی ابو حامد به خراسان باز آمد ولایت در دست سنجر بن ملک‌شاه بود. در اینجا همه چیز دگو گونی یافته بود و حتی غزالی نیز دیگر آن فقیه مغرور آوازه جوی دوران «عسکر» نبود. اما از یاران گذشته دوران جوانی وی، کدام کس می‌توانست باور کند که در مدتی کوتاه تمام آن آوازه جویی‌ها و جاه‌طلبی‌های فقیهانه در وجود ابو حامد جای خود را به تمکین و صفای صوفیانه داده باشد؟ در طوس و نسا بور زندگی همان رنگ سابق خویش را داشت اما اکنون دیگر مثل سالهای گذشته حکم خراسان در عراق و بغداد روان نبود) در عراق برکیارق با برادر دیگرش محمد بن ملک‌شاه که حکمرانی آذربایجان و موصل را داشت منازعه می‌کرد. جنگی خانگی نیروی سلجوقیان را بسختی پایان می‌برد و شاهزادگان و امیران برای تصرف مرده ریگ ملک‌شاه چنان بیجان هم افتاده بودند که هیچ پروای حال مسلمانان را نداشتند. از دست رفتن بیت المقدس که باطنی‌های مصر آن را ضمیمه قلمرو خویش کردند و چند سال بعدهم

بدست صلیبی‌ها افتاد بهیچوجه این شاهزادگان سلجوقی را از جنگ خانگی باز نداشت. باطنی‌ها در نزدیک پایتخت عراق - شاه دز اصفهان - قدرت و غلبه خود را بسط می‌دادند. نه کوشش‌های برکیارق آنها را می‌لرزاند نه تهدیدهای محمد. در خراسان سنجر که هنوز نابالغ بود و ملك مشرق خوانده میشد در دست وزیران و امیران خویش بازیچه‌یی بود. در دربار او گذشته از شعرایی که غریزه تملق پسندی وی را ارضاء می‌کردند علماء نیز رفت و آمد داشتند. اما هدف این فقیهان تقرب به ملك مشرق بود و جست‌وجوی شهرت. نفرتی که غزالی از این احوال داشت وی را هم از درگاه ملك مشرق دور می‌کرد و هم از صحبت فقیهان برکنار می‌داشت.

این ادامه عزلت و انزوا، در دوره‌یی که قلمرو سلجوقیان و شاید تمام قلمرو خلافت به نوعی تحرك روحانی احتیاج داشت ممکن است غزالی را در نظر معاصران ما به «مسئولیت‌گریزی» متهم کند اما توقع ناجایی است اگر باطرز فکری که غزالی داشت از وی بخواهند مثل يك مارتین لوتر^۵ بر ضد گمراهی‌های يك عصر بمبارزه برخاسته باشد. (در وجود غزالی، که تصور رستگاری فردی را بیش از اندیشه نجات جمعی قابل تحقق می‌دید و بهمان سبب نیز با افراد از مدرسه سراز خانقاه بیرون آورد، بی شك نمی‌توان يك مصلح دینی را جست و جو کرد. بعلاوه در آن زمان، دنیای اسلام به يك «مجدد» که سنت‌های قراموش شده را احیاء کند و در قلبها شوق و حرارت تازه‌یی بدمد بیشتر احتیاج داشت تا يك «معترض» که وجود او ممکن بود، رخنه‌یی را که اختلافات

مذهبی در بین «امت» پدید آورده بود وسیعتر سازد و وحدتی را که اسلام در طی آن سالها بیش از هر وقت دیگر بآن محتاج بود به خطر اندازد.

درست است که او در کتابهای خویش هر جا ممکن میشد بر ظاهر نگرینهای متشرعه که روح واقعی دیانت را در زیر آوار آداب و رسوم خفه می کند و نیز بر ضد چون و چراهای متکلمان که صفای ایمان را در مقابل تردید اهل برهان می آلود اعتراض می کرد. درست است که حتی يك بار در برابر خرده گیران خویش جرئت کرد آشکارا اعلام کند که در اصول مذهب برهان دارد و در فروع مذهب قرآن اما اعلام مبارزه عملی با تندرویهای ناروا اگر هم با طرز فکر غزالی سازگاری داشت در نظر وی در چنان اوضاعی بیشك دور از مصلحت می نمود. در عین حال رفتار خود وی نوعی برنامه انقلابی بود - برنامه اصلاح. پشت پایی که وی به تدریس و نظامیه زد اعتراضی بود بر ضد آنها که در مدرسه می کوشیدند با الفاظ پوچ و هول انگیز خویش عوام را بفریبند و آنها را نه در برابر حقیقت بلکه در برابر قدرت و عظمت خویش خاضع سازند.

کتاب «احیاء» او که غزالی در آن، روش فقیهان و طرز خاص آنها را در طرح مسایل راجع به شریعت کنار نهاد و طرح تازه بی ریخت درسی بود که در طی آن این «معترض خاموش» می خواست راه عمل تازه بی برای احیاء فکر دینی در اسلام ارائه کند. اما لوتر و کالون^۵ هم اگر در عصر خویش کلیسارا با آن گونه خطر که اسلام در عهد غزالی با آن مواجه

بود در گیر می دیدند آیا ممکن بود جسارت و تهور خویش را در ایجاد انشعایی بزرگ که همه چیز دین را ممکن بود بخطر اندازد، بیازمایند؟ این خطر در دوره غزالی وجود اسماعیلیه بود که شاید اگر تنها خلافت و حکومت وقت را تهدید می کرد غزالی آن را مهم نمی دید اما این خطر اصل شریعت را تهدید می نمود و این در نظر غزالی اهمیت بسیار داشت. از همین جهت بود که حتی درین روزهای عزلت و انزوا از مبارزه با آنها روگردان نبود و از گوشه انزوای خویش بر ضد آنها صدای اعتراض بر می آورد. در عزلت و انزوای خراسان، آرامش و سکون غزالی چنان زاهدانه و آمیخته با اخلاص بود که برای آشنایان دیرین، یاران و همدرسان طوس و نسا بود که هنوز در خراسان بودند باور کردنی بنظر نمی آمد. از همدرسان و آشنایان سابق، امثال عبدالغافر فارسی، کسانی که وی را با این همه فروتنی و سادگی می دیدند يك لحظه پیش خود می اندیشیدند که ریا می کند. کسی که در گذشته، همگنان را جز بچشم حقارت نمی دید و همواره دانش و زبان آوری خویش را بر رخ آنها می کشید سکون و صفایی که این روزها در اطوار و حرکات خویش نشان می داد بقدری غریب می نمود که این آشنایان نمی توانستند با سانی آن را باور کنند. اما طولی نمی کشید که به تحقیق و تجربه می دیدند که ابو حامد از احوال گذشته خویش باز آمده است و دیگر آن غرور و سودا را که فقیهان در سر می پرورند ندارد. چنانکه حتی به کینه جویان و بدگویان هم که عمداً وی را آزار می کنند پاسخ نمی دهد. در حقیقت نیز مرد بکلی دگرگون شده بود و از فقیه دنیا جوی، صوفی و ارسته‌یی ولادت یافته بود که به تصفیه نفس اشتغال می جست و از خوشتن به هیچ کس دیگر

نمی‌پرداخت. غیر از «احیاء» که ظاهراً در همین عهد اتروای خراسان آن را با تمام آورد کار دیگری که اوقات او را مصروف می‌داشت عبارت بود از کیمیای سعادت - تحریری فارسی از احیاء برای فارسی زبانان.

درین گوشه عزلت که ابو حامد را از همه خلق بریده بود وی هم نقش سنجر و برکیارق را از دل خویش محو کرده بود هم اندیشه رقابت‌های حقیر فقیهان و عالمان دین را. عزلت او در عین حال اعتراض خموشانه‌یی بود نسبت با آنچه در مدرسه‌ها می‌گذشت و نسبت با آنچه مربوط به روابط نامرئی اهل مدرسه بود با مسئولان واقعی ناروایی‌ها و یدادیها. درین عزلت و اتروا اوقات غزالی به مطالعه و تصنیف می‌گذشت یا به عبادت و تفکر. با این همه حتی درون این خلوت اتروا هم غزالی نمی‌توانست خود را در پناه «برج عاج» بکشد و از احوال مسلمانان غافل بماند.

شهری که وی در آن می‌زیست مثل سایر شهرهای اطراف، در آن سالها پر از فتنه بود و ناامنی. در بیرون شهر رهنان گرسنه مردم را تهدید می‌کردند و در درون شهر رهنان گرسنه چشم هیراندک بهانه، آشوب راه می‌انداخت و در دنبال آن ناامنی. در ۴۹۲ سرمایی سخت که باغ و کشت را همه جا تباه کرد، منجر به گرائی شد و، بیماریهای واگیر که بدنبال آمد خلقی را هلاک کرد. در نیشابور پسر امام الحرمین طی فتنه‌یی کشته شد و وقتی کسی را که متهم بقتل او بود کشتند عامه به هیجان آمدند و حتی گوشت او را نیز خوردند.^۲ این آشفتگی‌ها از آن رو بود که هیچ بازجستی در کار نبود، و در نیشابور یا بیهق یا طوس

هر جا آشوبی راه می افتاد باندك مدت دنباله آن بجاهای دیگر می کشید .

سنجر که ملك مشرق خوانده میشد خود كود كی نابالغ بود . خراسان را در دست غلامان، وزیران، و ترکان خویش وا گذاشته بود و خود در مر و مستغرق شرابخواریها، بچه بازیها ، و کامجویی های كودكانه بود . شاعران خراسان - امیر معزی و يك اردو از قافیه سنجان مفتخور و بیكاره او كه دو روبر ملك مشرق بودند - از دنیای سنجر بهشتی خیالی می ساختند . وزارت حتی وقتی در دست فرزندان نظام الملك بود نیز نمی توانست جهت دفع این بیدادیها نظمی درست كند. « مسلمانان را كارد با ستخوان رسید و مستاصل گشتند »^۴ و این تصویری بود كه غزالی می توانست در يك نامه خویش، از اوضاع طوس برای وزیر وقت - نامش مجیر الدوله - ترسیم كند . در نامه یی دیگر كه به فخر الملك پسر نظام الملك می نویسد از بی كفایتی این وزیر مؤلیت گریز بدینگونه پرده بر می دارد كه « این شهر از قحط و ظلم ویران شد و تا خبر تو از اسفرا این و دامغان بود همه می ترسیدند و دهقانان محصولات می فروختند و ظالمان از مظلومان عذر می خواستند . اکنون كه اینجا رسیدی همه هراس و خوف برخاست و دهقانان و خبازان بند بر غله و دكان نهادند و ظالمان دلیر گشتند و دست فرا دزدی و مكابره (بردند) و شب قصد چند سرا و دكان كردند »^۵. این بیرسمی ها درین زمان در تمام قلمرو سنجر صدای ضعیفان، مظلومان و درماندگان را در سینه ها خفه می كرد . فقط قوی دستان بودند كه هر وقت دلشان می خواست ولایت را امن می كردند و هر وقت مصلحت دیگر درین بود آن را بیاد خرابی می دادند .

در غالب شهرها دعوائی جزئی که بین نوکرهای دو محتشم روی می داد، منتهی میشد به غارتها و خونریزیهای پایان ناپذیر. يك ميد اجل، که در خراسان آن روز وجود کم نظیری هم نبود، اگر در راه از جوانان يك قصبه تعظیم و کرنش کافی نمی دید، ممکن بود رجاله را جمع کند و تمام قصبه را بیاد غارت گیرد و کار منتهی شود به شهر جنگ^۶. در واقع بین محله ها و قصبه ها به اندك بهانه ای ممکن بود شهر جنگ روی دهد و بسا که از دو طرف خلق بسیار کشته میشد^۷. حکومت که از خلق خراج می گرفت تا وقتی این نا امنی قدرت و غلبه او را تهدید نمی کرد در رفع آن علاقه ای نشان نمی داد. درین ماجراها آسیب واقعی فقط به ضعیفان می رسید که غارت میشدند و البته نمی توانستند دست به غارت بکشایند.

حکام ولایت هم که خود در رفع این گونه تعدیها چندان سعی نمی کردند اگر لازم میشد، بیش از يك بار از ولایت، مطالبه خراج می کردند. و البته از همین ضعیفان پیدفاع. حتی موکب ملک مشرق - سنجر که در واقع از جانب برادرش محمد بن ملک شاه در خراسان حکومت داشت - در ولایات هر جا می رسید غالباً حاصلی جز غارت و تعدی نداشت. يك بار در سال ۴۹۴ که محمد در جنگ بابر کیارق حاجت به یول پیدا کرد، کس نزد سنجر فرستاد و از وی مطالبه مال و حتی رخت کرد. سنجر هم آنچه را محمد از وی مطالبه داشت، بین رعایا سرشکن کرد و در نیشابور همه خلق، از بزرگ و کوچک در زحمت افتادند. حتی از حمام ها و خانقاهات نیز مطالبه عوارض شد - چیزی که در آن روزها، بی سابقه بشظر می رسید.

وقتی سنجر که درین هنگام تازه پانزده سال بیش نداشت به محمد پیوست و برادر دیگرشان برکیارق را دنبال کردند، در تمام بلاد بین خراسان و عراق، هرجا موکب شاهزادگان می گذشت، حاصل ویرانی بود و قحطی. چنانکه در دامغان خرابی بسیار آمد و در آن اطراف چنان گرانی شد که شخصی در مسجد جامع شهر سگ بریان کرده بی بدنند می کشید و يك بار مردی را توقیف کردند که دست کودکی را بگردنش آویخته بودند، و او آن کودک را کشته و خورده بود^۸. نابسامانی ها و بیدادی هایی که در فرمانروایی سلطانی نابالغ مایه شکایت بود نوعی هرج و مرج را هم به ناروایی های دیرینه دولت تر کمانان افزوده بود.

همین نکته بود که خراسان آغاز عهد سنجری را با خراسان پایان دوران ملک شاه متفاوت جلوه می داد. ورنه، حتی وقتی در سالهای جوانی و نامجویی خویش غزالی ولایت طوس را ترك می کرد، آنرا آکنده از انواع بیدادی و بیرسمی می یافت. اما اکنون، تجاوزگران هم به هوس خویش ضعیفان را غارت می کردند هم به نام و فرمان ملك - ملك مشرق. خود سنجر در ۴۹۵ تنها در ناحیه سبزوار نزدیک بیست هزار دینار بازور و فشار و بر دست غلامان و گماشتگان سختگیر و بی گذشت از مردم خرده پا و زبون بیرون آورد^۹. احوال طوس و نسا بور نیز با این تفاوت نداشت و آنچه هیچ جا به حساب نمی آمد پاس شریعت بود و عدالت. آیا وضع روستاییان ازین بهتر بود؟ البته نه. در نامه هایی که ابو حامد درین اوقات به برخی آشنایان و دوستان می نوشت، از زندگی سخت و نافرجام این روستاییان نیز پرده بر می داشت: روستاها خراب، درخت ها

کننده، قنات‌ها ویران . . .

چنین وضعی هر مسلمان با غیرتی را - و گر چند در عزلت و اتزوا
بسر می‌برد - ممکن بود به اعتراض وادارد، و در نزد غزالی که اهل عزلت نیز
بود این اعتراض هم در نامه‌هایی که وی گه‌گاه به وزیران و رجال می‌نوشت جلوه
داشت و هم در دو رساله تحفة الملوك و نصيحة الملوك که برای پادشاهان وقت
نوشت. با آنکه گوشه‌گیر بود تا آنجا که می‌توانست در دفع تعدی از مظلومان
می‌کوشید و غالباً بهمین سبب بود که با بزرگان ولایت مکاتبه می‌کرد .
نامه‌یی هم که بامضای او بود در نزد بزرگان و وزیران تأثیر و احترام
بسیار داشت . در همین سالها بود که دوستی از آن‌وی بسفر رفت . روزی
به بهانه خدا حافظی نزد او آمد . غزالی از وی درخواست تا نامه‌یی را
که در شکایت از عزیز بی‌بختی متولی اوقاف طوس بود به عموی عزیز، ابوالقاسم
بی‌بختی ، که نایب فخر الملک وزیر بود و معین ثابت لقب داشت
برساند . این مسافر که شاید از چنین مأموریتی نیز رضایت نداشت گفت
من چندی پیش در هرات نزد این معین ثابت بودم . وی این برادرزاده
را از پیش خویش رانده بود . درین میان عماد طوسی آمد و طور ما را نامه‌یی
آورد حاکی از ستایش عزیز . خط تو نیز آنجا بود و بدان سبب معین
از وی خشنود شد . آن رضایت چه بود و این شکایت کدام ؟ غزالی از وی
درخواست که وقتی نامه‌ او را به معین ثابت می‌رساند شعری را هم از زبان
او بروی فروخواند که شاعر عرب در طی آن بشکایت می‌گوید که هیچ
ستم چون این ستم که بر ما می‌رود ندیده‌ام، بر ما ستم می‌کنند و از ما
می‌خواهند که بدان شکر کنیم . بدینگونه ، در این زاویه عزلت، هم
شکایتگران نزد غزالی می‌آمدند و در دفع تعدی تجاوزکاران از وی یاری

می‌جستند، هم تجاوزکاران بسراغ وی می‌آمدند و تقریباً به‌زور و اصرار از وی رضایت و امضاء طلب می‌کردند. در گوشه عزلت هم گرفتاری بدر خانه‌اش می‌آمد و او را آسوده نمی‌گذاشت.

در بین این دل‌نگرانی‌ها که حتی در خلوت انزوای طوس نیز در خانه وی را می‌کوفت هیچ چیز موثرتر از خبر جنگ - جنگ‌های فرنگان در شام و بیت المقدس - نبود. خبر در همان سال‌های نخست بازگشت به خراسان رسید، به دنبال سقوط انطاکیه و بیت المقدس. در همان سال‌ها که ابو حامد بتازگی بغداد و رباط ابوسعید را پشت سر نهاده بود و بعد از بجا آوردن حج به وطن بازگشته بود - به میان زن و فرزند خویش. عراق و آذربایجان درین ایام بتحریر و زیران جاه طلب صحنه منازعات خونین بین اولاد ملک‌شاه بود و شام بعد از سقوط ناگهانی بدست فاطمی‌ها، دچار فاجعه صلیبی‌ها شده بود.

غزالی که با وجود استغراق در مجاهده با نفس نمی‌توانست دنیای اسلام را پایمال تجاوز ترسایان به‌بیند بیش ازین خبر نگرانی سخت یافت و جای آن بود. در بین آنچه درین روزها فرنگان را به تاخت و تاز در قلمرو مسلمانان و امی داشت یک نکته هم عبارت بود از کشمکش‌های بی‌فرجام فرماتر او بایان و اختلافات خانگی سلجوقیان. سقوط بیت المقدس نیز آن گونه که از اخبار بر می‌آید با خونریزیهای فجیع همراه بود. یک قصیده دردناکیز و مؤثر که همین روزها در باب سقوط این شهر مقدس از بغداد تا خراسان همه جا دست به دست گشت "از یک همدرس سابق ابو حامد در حوزه امام الحرمین بود بنام ابوالمظفر ایوردی که مقدر بود بعدها در مرگ ابو حامد نیز مرثیه‌سرایی کند.

این قصیده عربی که یادآور چکمه افوری در واقعه غز و قصیده سعدی در سقوط بغداد است سقوط بیت المقدس را در نزد غزالی از آنچه در افواه جاری بود دردناک تر تجسم می داد. با خوئیزیها و بیرسمی های بسیار، اما اخباری هم که درین باره از بغداد و یا از شام و حجاز می رسید هولناک بود و کدام مسلمان می توانست آن خبرها را بشنود و قلبش از هیجان و تأثر لبریز نگردد. گفته میشد که تنها در مسجد اقصی نزدیک هفتاد هزار تن از مسلمانان بدست فرنگان بقتل آمدند و تعداد زیادی از آنها علما و زهاد بودند که برای مجاورت بآنجا آمده بودند. یک روایت که خود فرنگی ها درین باب نقل کردند، و شاید بالحنی موثرتر به شرق رسید حکایت داشت که در شهر همه ساکنان از دم شمشیر گذشتند، و در آن روزهای گرم تابستان چنانکه يك وقایعنامه لاتینی می گوید «توده های کله ها و دستها را در سراسر خیابانها و میدانها مشاهده میشد کرد». فرنگان این سقوط را همچون رهایی «شهر خدا» بدست خویش تلقی می کردند، و رهایی از بندگی مسلمین^{۱۲}. با اینهمه، آنچه این غارتگران مقدس را با آن شوق و هیجان به فکر رهایی شهر خدا انداخته بود، بیش از هر چیز امید غنیمت بود، و جاذبه شرق.

درین روزها وقتی سلطان سلجوق، يك پسر ملک شاه که ملک مشرق. فرمانروای خراسان - نیز تابع او محسوب میشد از غزالی رساله یی درخواست «در مقاصد مسلمانی، در بیان اعتقاد و اختلاف علما و حقیقت عبادات... و طرفی از هر چه بکار آید چون عدل و خلق نیکو» غزالی فرصت یافت تا درین رساله - که آن را تحفة الملوك خواند - مآله جهاد را هم پیش کشد، و درین روزهایی که «کافران دیار اسلام بگرفته اند،

و منبرهای مسلمانان برداشته‌اند و روضهٔ خلیل علیه‌السلام خوك خانه کرده‌اند و محراب زکریا و مهد عیسی علیه‌السلام خم خانهٔ کافران کرده‌اند» ضرورت مجاهده با تجاوزگران را به سلطان خاطر نشان سازد. در باب این کتاب تردیدهایی کرده‌اند، و ظاهراً جای تردید نیست. اما اینکه نام کتاب در سایر آثار ابو حامد نیامده است و اشارت بآثار دیگر غزالی هم در متن آن نیست چندان مشکلی در انتساب آن به غزالی ایجاد نمی‌کند چرا که هیچ مؤلف التزام ندارد که در تمام آثار خویش بجا یا نابجا از سایر آثار خود نیز یاد کند. این نکته هم که نویسنده غالباً به مذهب ابوحنیفه - با لحن توقیر - تکیه دارد ممکن است بعضی را در انتساب آن به غزالی مردد سازد^{۱۳}. بعلاوه شاید بعضی دیگر لحن محکم و بالنسبه شاعرانهٔ آن را با کیمیای سعادت متفاوت یابند. باید توجه داشت که در يك اعتقاد نامه شاهانه که مخصوصاً جنبه جهاد نامه دارد غزالی نه فقط به خود حق می‌داده است که برای تحریض سلطان به جهاد، مسألهٔ اختلاف شافعی و حنفی را يك لحظه نادیده بگیرد و مخصوصاً به سلطان خاطر نشان سازد که وقتی تمام اسلام در خطر باشد این اختلافها را که در فروع هست باید نادیده گرفت. بلکه شاید وی برای نفوذ در ضمیر سلطان حنفی لازم دیده است با تبخیری که در علم خلاف داشته است اقوال فقیهان حنفی را هم در کنار اقوال شافعی‌ها نقل کند و مخصوصاً لحنی بکار بندد که احوال مجلس سلطان هم در آن مراعات شود، و در تشویق وی به جهاد تأثیر قاطع کند. البته از متن کتاب نمی‌توان دانست این سلطان که تحفة الملوك در اجابت درخواست و جواب پاره‌یی سؤالهای وی تألیف یافته است کیست اما چون از وی به عنوان سلطان اسلام - نه ملك مشرق -

یاد میشود پیداست که مراد سنجریست و چون بلافاصله بعد از انتشار اخبار مربوط به سقوط بیت المقدس - سال ۴۹۲ نوشته شده است، باید مربوط به سلطان محمد باشد چرا که از همین ایام محمد داعیه سلطنت داشت و ارتباط او با ملک مشرق که در خراسان بود وی را بیش از برکیارق می توانست بدابو حامد متوجه کرده باشد - به امام خراسان .

لحنی هم که نویسنده درین رساله دارد با آنچه در نامه های عتاب آمیز خالی از تملق و مداهنه غزالی معهودست تفاوت ندارد و پیداست که از تشویش این فاجعه حتی درجده ترین لحظه های مجاهدتهای نفسانی خویش تردیدی در ضرورت يك اقدام عاجل ندیده است و بر خلاف پندار ملامتگران وقتی از واقعه صلیبی ها و بیت المقدس آگهی یافت بی تأمل، زنگ خطر را صدا درآورد و بدون مداهنه و مسامحه نسبت به تن آسانی و عسرت جویی سلجوقیان که با وجود جوانی و قدرت یا از سبب منازعات خانگی پروای حال مسلمانان را دربرخورد با فرنگان نداشتند بآنکه اعتراض برداشت : اعتراض تند و پرخاشجویانه ای که احوال روحی او را درین سالهای عزلت و انزوای بازگشت به خراسان نشان می دهد .

در پایان همین دوران عزلت و انزوای طوس بود که در سال ۴۹۹ ، فخرالملک، وزیر سنجری از غزالی درخواست که از طوس به نسا بور رود - برای تدریس در نظامیه نسا بور . غزالی باین وزیر که مقارن بازگشت او به خراسان تازه به وزارت سنجری رسیده بود و مثل پدرش نظام الملک به ابو حامد علاقه خاص می ورزید گستاخ سخن می گفت، نصیحت های تند و احیاناً عتاب آمیز به وی می کرد، او را از فرجام زیرکی ها و قند روی هایش بر حذر می داشت، گاه بمطالعه کتاب کیمیای سعادت که وی تازگی ها از

تألیف آن فراغت یافته بود نیز وی را اشارت می کرد^{۱۴}. (اما باز گشت بتدریس که فخرالملک از وی درمی خواست تکلیفی بود که قبولش برای غزالی آسان بنظر نمی رسید.

درین هنگام دوازده سال می گذشت که ابوحامد تدریس را کنار گذاشته بود و از قیل و قال اهل مدرسه گریخته بود. اکنون چطور می توانست بعد از چندین مدت عزلت و اتزوا دوباره بسراغ بحث و مناظره برود که آن را در همان سالها نیز درخور خویش نیافته بود؟

بعد از سالها که ابوحامد ترك تدریس کرده بود اکنون فخرالملک و سنجرازی وی باصرار می خواستند که در نظامیه نشاوریه تدریس پردازد.

اصرار و الزام نیز بحدی بود که مقاومت در مقابل آن برایش غیر ممکن بود^{۱۵}. از اینکه دعوت را باین عبارت توجیه می کردند « که فترت و وهن بکار علم راه یافته است »^{۱۶} شاید بتوان استنباط کرد که الزام فخرالملک تا حدی باصرار بعضی طالب علمان نشاوریه باشد. باینحال ابوحامد در آغاز، دعوت را باصرار رد کرد و عذر آورد که قصد دارد عمر خویش را در عزلت و طاعت بسر آورد. اما فخرالملک نپذیرفت و پیغام داد که بیهانۀ عبادت نمی توان فایده وجود خویش را از مسلمانان دریغ داشت | این اظهار فخرالملک که با اشارت ملک مشرق همراه بود غزالی را از اصرار در ادامه عزلت بازداشت و پیش خود اندیشه کرد که نکند این عزلت جوئی وی از علاقه به سلامت طلبی ناشی باشد نه از فکر حق جوئی و باطل گریزی؟ باچندتن از دوستان هم که درین باب مشورت کرد وی را به قبول این دعوت تشویق کردند.

همه چیز این اندیشه را در وی تقویت کرد که تدریس این فرصت

را به‌وی خواهد داد تا درین آغاز قرن، در نسابور به تجدید و احیاء آنچه از مسلمانی فراموش شده است به‌پردازد و چنین فرصتی را که برایش پیش آمده است نباید از دست بدهد. آن‌گونه که جامع «فضایل الانام» از خط وی نقل می‌کند در آن زمان همهٔ دوستان این عزیمت را مبدء خیر می‌شمردند و سبب احیاء علم و شریعت^{۱۲} خود وی نیز بعدها برای دوستانش گفته بود که در مقابل این دعوت و اصرار جایز نمی‌دیدم که از فرصت دعوت بحق بازمانم و طالبان را از منفعت محروم دارم^{۱۸}. برای او که در آنچه تعلق به ایمان و حقیقت داشت به‌یقین رسیده بود ضرورت داشت که دیگران را در گمراهی باقی نگذارد و وقتی دوستانش در وی بیچشم يك «مجدد آغاز قرن» می‌دیدند آیا او می‌توانست این‌همه شوق و انتظار را نادیده گیرد؟ بعلاوه در روزهایی که باطنی‌ها در خراسان دست به تحریکات زده بودند و يك سال پیش در راه‌ری حاجیان خراسان را قتل عام کرده بودند^{۱۹}، این اصرار در عزلت را غزالی شاید اصرار در سلامت جویی می‌یافت و در مسئولیت‌گریزی.

سرانجام بعد از تردید و تأمل بسیاری آن‌که بخدمت وزیر و پادشاه رود و تقریباً فارغ از تمام جاه طلبی‌های گذشته، در ذی القعدة ۴۹۹، به نظامیه نسابور عزیمت کرد. بازگشت به نظامیه نسابور برای ابوجامد تجدید عهدی بود با خاطرهٔ استادش امام الحرمین، اما از آن روزگاران گذشته چیزیکه درین روزها بیشتر در خاطر وی زنده‌میشد ظاهر آ پایان کار استاد بود و دلزدگی‌هایش از کلام. نظامیه هم دیگر البته مثل عهد امام الحرمین کانون بحث و مناظرهٔ اهل کلام نبود. در چند سال اخیر که ابومحمد سمرقندی (م ۴۹۱) در آنجا مجلس حدیث داشت و طی سالها

هر روز از وقت ظهر تا هنگام عصر املاء حدیث می کرد^{۲۰} شوقی به مناظرات متکلمان در بین طالب علمان نظامیه دیده نمی شد. خود غزالی هم دیگر در صدد بازگشت به مناظرات عهد امام الحرمین و چون و چراهای اهل مدرسه بنظر نمی رسید.

حتی غزالی بازگشت خود را به مدرسه هم نمی توانست باور کند. بازگشت به مدرسه؟ کسی که قهرمانی ترین حاصل عمرش فرار از مدرسه بود بعد از دوازده سال باز سر از مدرسه درمی آورد! درست است که آنچه وی را به مدرسه می آورد، باز همان چیزی بود که به فرار از مدرسه اش واداشته بود اما این بار در مدرسه خود را غریبه حس می کرد، و نمی توانست نفرتی را که نسبت به فقیهان دنیاجوی داشت پنهان دارد و آنها را برضد خوش بخشم نیاورد.

فقیهان نشابور که شاید بعضی از آنها ابو حامد را از دوره طالب علمی عهد امام الحرمین یاد می آوردند نمی توانستند دگرگونی او را باور کنند. چاشنی ذوقی که درین تعلیم تازه وی بود بکلی با آنچه در عهد امام الحرمین سابقه داشت تفاوت می کرد (شور و علاقه یی که طالب علمان جوان به درس ابو حامد نشان می دادند بقدری بود که نمی توانست خشم و حسادت بعضی شیوخ نشابور را برانگیزد).

(هنوز سه ماه پیش، از ورود ابو حامد به نشابور نگذشته بود که فخرالملک وزیر در روز عاشورای سال ۵۰۰ در همین شهر بر دست يك باطنی کشته شد^{۲۱}، و از آن پس فقیهان نشابور که او را حامی و تکیه گاه واقعی ابو حامد می شمردند محیط را برای آزار رقیب مساعد دیدند). برای آنها که از عهد امام الحرمین به کلام و مناظرات علاقه ورزیده بودند

و بعدها تدریجاً گرایش به حدیث نشان داده بودند درس ابو حامد ترکیب تازه‌یی بود که درجورِ مدرسه بکلی غرابت داشت. در طی این تعلیم، علم فقیهان را غزالی همچون وسیله‌یی نشان می‌داد که هدف آن نیل به مال و جاه دنیوی است و ایمان واقعی را امری و رای این مسایل می‌شمرد. از تعلیم عهد امام الحرمین تا این تعلیم تازه غزالی راه طولانی و سختی طی کرده بود که مقارن همین ایام آن را در اعتراف نامه خویش - المنقذ من الضلال - شرح داده بود. (اما تعلیم تازه که معرف روح «احیاء» بود مخصوصاً در یک رساله او بنام مشکاة الانوار انعکاس خاص یافت، که در محیط علمی نسابور هیجان تازه‌یی بوجود آورد و بمخالفان فرصتی داد برای آنکه بر ضد ابو حامد غوغا راه بیندازند و باربه «فرار از مدرسه» اش وادارند.

این رساله که نوعی اشراق روحانی را در تفکر ابو حامد عرضه می‌کرد فکر و کلام وی را در تعلیم بجایی می‌رسانید که آن را از حد فهم و ادراک اهل عصر بیرون می‌برد. رنگ اشراقی که درین تعلیم هست تحول ذهن غزالی را از کلام به تصوف و از قلمرو برهان به قلمرو مکاشفه نشان می‌دهد. با اینهمه، قول او در باب نور که مراتب عالی آن را بحکم عقل و قرآن، عالم ملکوت و نور اول می‌خواند، هر چند رنگ اشراقی دارد. کاملاً معرف اشراق فلسفی نیست بلکه بیشتر حاکی از مشرب خاص غزالی است، در جمع بین معارف اهل عرفان و طریقه قرآن. بعلاوه تصویری که غزالی از نور و ظلمت عرضه می‌کند با تصویر ثنویه که مخالفانش از روی طعنه سخن وی را به کلام آنها تشبیه می‌کردند بهیچوجه شباهت ندارد. چرا که ثنویه نور و ظلمت را دو اصل مساوی متعارض می‌خوانند در صورتی که غزالی نور را عبارت از وجود می‌یابد و ظلمت را امری علمی و عدم.

مبعض. در هر صورت اگر درین رساله نشانی از فلسفه نوافلاطونی هم هست صورت اسلامی آن طرز فکرست و به بنهائے تباین فکر غزالی با اینگونه افکار فلسفی نمی توان در باب صحت انتساب کتاب به غزالی شك کرد.^{۲۲} همچنین آنچه درباره حجابهای ظلمت و نور درین رساله هست و بموجب آن کسانی که از حق در حجاب می مانند ممکن است بسبب آلائش به مادی و حیات مادی باشد یا بجهت استغراق در تعقل، طرز تلقی غزالی را از حقیقت جویان عصر خویش که بعضی شان چون فقیهان دربند جاه و مال مانده اند و بعضی مانند حکماء بجهت اتکاء بر تعقل و استدلال ضعیف خویش از ادراک حقیقت بی بهره افتاده اند نشان می دهد. در عین حال این اندیشه، هم در احیاء العلوم او هست و هم با بیان ساده تر در پاره یی نامه های او نیز انعکاس دارد. درین صورت چگونه می توان در صحت انتساب این تعلیم روحانی و آگنده از ذوق اشراقی به ابو حامد تردید کرد؟

ولیکن تفاوت بارزی که بین این تعلیم با سخنان سایر استادان این عصر بود غزالی را ناچار در وضعی قرار می داد که البته نمی توانست جوصله مناسبی در بین دست پروردگان آن استادان برای تعلیم خویش بیابد. جنبه اشراقی این رساله در حقیقت همان مایه امتیاز است که تعلیم این دوره از عمر غزالی را از تعلیم دوره بغداد جدایی کند و رنگ تازه یی به تعلیم نشابور می دهد. در چنین وضعی برخورد با هر گونه توطئه و تحریک از جانب فقیهان نشابور و دست پروردگان آنها طبیعی بود و آنچه درین باب در مجموعه فضایل الانام آمده است اگر در جزئیات از مبالغه و اشتباه خالی نباشد در هر حال قسمت عمده آن می بایست واقعاً روی داده

باشد. از روایت این مجموعه بر می آید که بعضی سخنان غزالی در مشكاة الانوار نیز در طی همین سالهای بازگشت به نظامیه دستاویز جنجال شد^{۲۳}. و این نیز صحت اقتساب رساله را به غزالی بیشتر تأیید می کند.

جار و جنجالی که از تدریس غزالی در نیشابور برای وی پیش آمد ظاهراً قبل از هر چیز از گفت و گویی در باب همین مشكاة الانوار آغاز شد. دريك یادداشت منسوب به غزالی که بموجب مندرجات فضایل الانام وی آن را بخط خود بر پشت جزوی از «نصيحة الملوك» خویش نوشت جزئیات داستان این جار و جنجال به بیان آمده است که اگر بی هیچ قزود و کاست از کلام غزالی باشد بخوبی از تحریکات فقهاء درین ماجرا پرده برمی دارد. بر حسب این یادداشت چون تعلیم غزالی در نیشابور مورد توجه واقع شد بدخواهان به دشمنی و توطئه برخاستند. یکدفعه نسخه‌یی از مشكاة الانوار و نسخه‌یی از کتاب المنقذ را که غزالی در آن ایام بتازگی از تصنیف آنها فراغت یافته بود پیش وی آوردند تا چنانکه در آن زمانها رسم بود اجازه نقل و روایت بر پشت آنها بنویسد. در آن روزگاران این نوع اجازه‌ها مخصوصاً در مورد کتابهایی که حاوی حدیث بود رواج داشت و هدف آن سیانت متون احادیث از تحریف و اسقاط و از اسناد اقوال نادرست به پیغمبر، راوی، یا مصنف بود.

اما حسن ظن مصنف یا اسباب دیگر پاره‌یی اوقات موجب میشد که درین کار زیاده رویها نیز پیش آید و بیرسمی‌ها. چنانکه گاه به کودکان نوزاد، به اشخاص غیر ممیز و شاید به اشخاص غیر معین، فی‌المثل به تمام مسلمین، نیز اجازه نقل و روایت داده میشد و نه فقط در باب کتابی خاص

بلکه حتی در باب تمام مسموعات . درست است که پرهیزگاران درین باب احتیاط بسیار می‌ورزیدند اما در آنچه مربوط به حدیث و روایت نبود غالباً کمتر فرصت احتیاط و دقت پیش می‌آمد . درین مورد نیز، اگر آورنده نسخه‌ها یا طرز آوردنش در ابوحامد مایه سوء ظن نشده بود شاید وی بیدرنگ یا با اندک تأمل این اجازه را در پشت نسخه‌ها می‌نوشت . نظیر این اجازه را در باره کتابهای دیگرش بآسانی داده بود و کمتر درباره درخواست کننده اجازه مجال شك یافته بود . اما این دفعه برایش تأمل پیش آمد و در مطالعه‌یی که از نسخه‌ها کرد دریافت که در آنها دست برده‌اند و چیزهایی افزوده‌اند که دستاویز غوغاست و از مقوله «کلمات کفر» . خشم و فگرانی غزالی ازین نیرنگ نامردانه می‌بایست خیلی سخت بوده باشد که تا «رئیس خراسان» را مجبور کرده باشد به حبس آن «مزور» - و حتی تبعید وی از نسا بور . اما کار بهمین جا تمام نشد چرا که بدخواهان غزالی دست اندر کار توطئه بودند . کارمزور به شکایت کشید و به درگاه ملک اسلام - ملک مشرق . اینجا بود که داستان کتاب «متخول» در میان آمد و بدخواهان با عنوان کردن آنچه درین کتاب در طعن بر ابوحنیفه بود و پاره‌یی از آن را نیز بناروا افزوده بودند^{۲۴} سنجر را که مثل تمام سلجوقیان مذهب ابوحنیفه داشت بسختی بر ضد غزالی تحریک کردند . ظاهراً مقارن همین تحریکات بود که فخرالملک کشته شد و چون قاتل در ضمن بازجویی کوشید تعدادی از نزدیکان و خاصان درگاه را بهممدستی و همداستانی خویش متهم کند و درین نیرنگ نیز توفیق یافته بود^{۲۵} ، بارگاه وحشت زده سنجر جوّ مساعدی شد برای توطئه و تحریک، از جمله بر ضد بیگناهان .

در بین تهمت‌هایی که به غزالی زدند اتهام الحاد بود و گرایش به طرز فکر فلاسفه. مسأله نور و ظلمت، و حجاب توراتی و ظلمانی را که وی در تفسیر آیات نور و احادیث مربوط به حجاب بین انسان و خدا بیان کرده بود دستاویزی کردند برای اتهام وی به مذهب مجوس. به علاوه بروی تهمت نهادند که در حق امام مالک و قاضی و باقلانی طعن‌ها کرده‌است و انتقادهای فتنه‌جویان که می‌خواستند درس وی را بهر بهانه هست تعطیل کنند، بقدری در بدگویی مبالغه کردند که سنجر نسبت به وی بدگمان شد و وی را بدرگاه خواست. اما غزالی که حتی در هنگام قبول تدریس نیز، از رفتن بدرگاه سنجر معذرت خواسته بود، این دفعه که احتمال آزار و اهانت هم در حق خویش می‌داد البته نمی‌توانست خوشتن را باین رفتن راضی کند. ازین رو مؤدبانۀ از رفتن بآنجا عذرخواست. با اینهمه، نشابور، را که ظاهراً بسبب تحریکات و توطئه مخالفان برای وی محیط امنیت نبود ترك کرد و روی بطوس آورد. به مشهد رضا، نامه‌یی هم از طوس برای «ملك مشرق» فرستاد که در آن نه فقط سنجر را در معامله با مردمان طوس «که ظلم بسیار کشیده‌اند» و غله‌شان «بسرما و بی‌آبی تباه شده» و با «مشتی عیال گرسنه و برهنه»^{۲۶} مانده‌اند تقریباً به بیدادی متهم کرد بلکه درباره رفتن خویش به لشکرگاه نیز بالحنی بی‌اعتنا و فوق‌العاده زاهدانه عذر آورد که من در سفر بیت المقدس «بر سر مشهد خلیل» با خدا عهد کرده‌ام که ازین پس پیش هیچ سلطان نروم و مال سلطان نگیرم و تعصب نکنم و از سنجر درخواست که او را از آمدن به لشکرگاه معاف دارد و به شکستن عهدی که درین باب با خدای دارد مجبور نکند.^{۲۷}

در حالی که فقهاء نشابور در لشکرگاه برای معارضه با او اجتماع کرده بودند و در واقع با اطمینان باینکه او از مناظره با آنها قطعاً خودداری خواهد کرد می‌خواستند با اعلام آمادگی جهت مناظره باغزالی برای خویش کسب شهرت کنند، ابوحامد از رفتن به لشکرگاه امتناع کرد. درین میان عده‌یی از فقهاء طوس که مریدان و دست پروردگان او بشمار می‌آمدند به لشکرگاه رفتند و گفتند دفاع از تعلیم استاد بر عهده شاگردان است و با وجود آمادگی ما به آمدن او احتیاج نیست. اگر مدعیان از عهده مقاومت ما بر آیند حق دارند از مناظره بسا استاد دم زنند. درین زمان لشکرگاه نزدیک طوس در تروغ (= طوق) بود، و بعد از قتل فخرالملک کارها بر دست نایب اومعین‌الملک بی‌هقی می‌گذشت. معین ثابت. جار و جنجال مخالفان هم در لشکرگاه بالا گرفته بود و از سنجر باصره اتمام درخواست میشد که ابوحامد را باید الزام کرد بآمدن تا در محضر سلطان از عهده سخنهاى خویش - آنچه این مخالفان با او منسوب می‌کردند - بدر آید. سنجر بناچار با حضار وی فرمان مؤکد داد و غزالی با اکراه تمام به لشکرگاه رفت. همین ثابت در لشکرگاه با وی با حرمت و تکریم بسیار برخورد کرد، و وقتی او را نزد سنجر برد سلطان نیز بمحض دیدار وی بر پاخاست و در حق وی تعظیم تمام بجای آورد.

از آنچه وی درین ملاقات خطاب به سلطان گفت نسخه‌یی در فضایل الانام هست^{۲۸} که با احتمال قوی می‌بایست در آن قدری دست برده باشند. با اینهمه از آنچه هست لحن بیان پر شکوه عارفانه و خالی از آرزو و نیاز غزالی را در خطاب به پادشاه وقت می‌توان دریافت. در طی همین سخنان

بود که غزالی بی بقایی ملك ناپایدار جهان را پیش چشم سلطان جوان تجسم داد و با بیانی آکنده از عبرت و کنایت بوی خاطر نشان کرد که هم اکنون «امراء» ماضی سلطان ملک‌شاه و الباسلان و طغرل از زیر خاک بزبان حال می‌گویند که . . . ای فرزند عزیز زنه‌ار زنه‌ار . . .^{۲۹} و از زبان گذشتگان ضرورت دادگری و نیکوکاری را بوی گوش زد داشت .

تأثیر این سخنان در سنجر چندان بود که از وی درخواست تا خلاصه‌یی ازین اندرزها را برای وی بنویسد . درست است که در مورد درخواست غزالی که وی را از ادامه تدریس معاف دارند سلطان باآسانی نپذیرفت اما غوغای مخالفان و آمدن ابوحامد به لشکرگاه سرانجام هم سنجر را از اصرار در ادامه تدریس وی منصرف کرد و هم وی را باز به خلوت و انزوای طوس کشانید .

مشکل این بود که در طوس هم دیگر آن عزلت و انزوای آرام و خالی از دغدغه پیشین برای وی ممکن نشد . هم شاگردان و فقیهان طوس دایم از وی توقع تعلیم و تدریس داشتند و هم ملك اسلام یا وزیرانش گاه‌گاه از وی درخواست تصنیف کتاب یا اشتغال به کار تدریس می‌کردند . حتی بدخواهان با آنکه دیگر فرصت تحریک و توطئه را نمی‌یافتند باز پاره‌یی وقتها خود را به خلوت انزوای استاد می‌رسانیدند و اعتراضهای کودکانه می‌کردند یا سؤالهای انکار آمیز .

يك دو بار غزالی، بهمین سبب ناچار شد قلم بردارد و از خود و عقاید خود دفاع کند . در يك نامه فارسی که در فضایل الانام آمده است نمونه‌یی ازین طرز دفاع وی در باره عقاید خویش هست . رساله

«الاملاء فی اشکالات الاحیاء» را نیز در جواب معترضان در طی همین روزها نوشت.

درین سخنانی که وی درین رساله ناچار شد در جواب این فقیهان مطرح کند مسأله رأی او بود در باب اتقان صنع و کمال آن: اینکه دنیا بهترین دنیای ممکن است و از اینکه هست بهتر ممکن نیست. این همان مبنای خوش بینی معروف لایب نیتس است و غزالی که قرن‌ها قبل از وی آن را تقریر کرد مثل وی هدف اعتقادهای بسیار نیز واقع گشت. در توجیه این دعوی غزالی در «الاملاء» نکته سنجی‌های لطیف دارد، و با هوشمندی خاطر نشان می‌کند که دنیایی بهتر از اینکه هست تصورشدنی نیست چرا که خداوند اگر می‌توانست و چنان دنیایی را از عدم بوجود نمی‌آورد این بخل بود که با کرم او سازگار نیست و اگر نمی‌توانست این عجز بود که با قدرت الهی راست نمی‌آید. اما چون لازمه «خلق» هم که عبارت از به «وجود» آوردن از «عدم» است اینست که خداوند در وقتی معین به خلق عالم پرداخته باشد ناچار این سؤال پیش می‌آید که چون قبل از این «وقت معین» هم خلق امکان داشت اینکه خداوند آن را تا این وقت معین بتأخیر انداخت باید به عجز منسوب شود یا بخل؟ اینجا غزالی احساس می‌کند که مسأله با اعتقاد به قدم عالم که قول فلاسفه است سرمویی بیش فاصله ندارد و با زیرکی جواب می‌دهد که این مورد از مقوله اختیارست نه عجز و بخل، و قاعداً تا وقتی کاری را انجام نداده است عجز و بخلی نشان نداده است لیکن وقتی آن کار را کرد باید انتظار داشت آنرا بمقتضای حکمت انجام دهد تا جایی برای تصور بخل و عجز نگذارد.^{۳۰}

(باری کتاب الاملاء دفاع نامه‌یی بود از عقاید غزالی در مقابل اعتراضات نکته‌گیران . این گونه اعتراضات مخصوصاً در روزهای بازگشت به طوس بیشتر غزالی را در می‌پیچاند اگر چه غوغای فقیهان مثل يك طوفان سرکش خیلی زود پایان آمد اما در روح و اندیشه غزالی نومیدی تلخ و درد انگیزی باقی گذاشت که رفته رفته روح او را در خلوت می‌خورد، می‌تراشید و از بین می‌برد.)

در بازگشت از نسا بور اشتغال عمده غزالی يك چند رد مخالفان بود و تصنیف کتب برای فارسی زبانان . اگر رساله‌یی فارسی که در رد اباحیه باو منسوبست اثر مستقلی از او باشد می‌بایست در همین روزها تصنیف شده باشد . رساله فارسی دیگری هم باو منسوبست که نیز مربوط به همین سالهاست - نصیحة الملوك . بهر حال در همین سالهای بازگشت به طوس بود که وی لازم می‌دید کتابهایی بفارسی تصنیف کند - برای شاگردان و یاران طوس که تعدادی از آنها از عوام بودند و با زبان عربی آشنایی نداشتند . از نامه‌های عتاب آمیز فارسی که در همین ایام در خطاب به بزرگان خراسان می‌نویسد نیز پیداست که نویسنده نمی‌خواهد مثل يك «واعظ شحنه شناس» بخاطر جلب حمایت اقویا و وظیفه‌یی را که در حمایت از ضعیفان دارد فراموش کند . این نامه‌ها آکنده از سرزنش‌ها و عبارتهای سخت و بی‌پرواست که حتی دوران آزادی عصرهای بعد هم اجازه تحمل آن را به بزرگان وقت نمی‌دهد . از جمله ، وی در يك نامه خویش سعادت خازن را که خزانه دار معروف سلجوقیان و از رجال متنفذ بشمار بود از روزی بیم می‌دهد که در آن نه ملك مشرق به فریادش می‌رسد نه وزیر مشرق «که ایشان را خود به هزاران دستگیر حاجت بود»^{۳۱} . در نامه دیگر

بهمین الملك وزیر درمی پیچد که چرا از میخوارگی توبه نمی کند و خاطر نشان می سازد که در نزد خداوند این عذر که سلطان نمی گذارد چه محل دارد؟^{۳۲} يك وزیر دیگر - نامش مجیر الدین (= کیا مجیر اردستانی؟) یادآوری می کند که در قیامت وقتی ظالمان را بازخواست می کنند، حتی کسانی را هم که «قلم ایشان تراشیده باشند یا دوات ایشان راست کرده»^{۳۳} معاف نمی دارند.

(نصیحة الملوک مجموعه‌یی از اندرز و قصه بود که چون به فارسی نوشته شد هم سنجر و درباریان می توانستند از آن بهره ببرند هم عامه اهل خراسان - طوس، نسا بور و همه جا. از قراین چنین بر می آید که سنجر نوشتن کتاب را از وی خواست و بهر حال وی بود که غزالی را به این کار واداشت. درین رساله، ابو حامد نه فقط سبک و شیوه ساده کی میای سعادت خویش را بکار گرفت بلکه پاره‌یی از مطالب آن کتاب را نیز آورد. درست است که این رساله را وی باشارت سلطان می نوشت اما تألیف آن فرصتی بوی می داد تا پاره‌یی حرفها را که گفتنی می یافت و در بیان اشکالی نمی دید به عامه بازگوید. اندیشه عبرت، اندیشه پارسایی و اندیشه مرگی که سالهای آخر عمر ابو حامد را از درد و اندوه آکنده بود درین قصه‌ها و اندرزهای عارفانه مجال بیان یافت. تصویر خوف انگیز حشر - رستاخیز قرآنی - که این روزها در اندیشه خود غزالی، مایه بیم و وحشت بود درین مجموعه اندرزها و قصه‌ها برای سلطان و برای عامه نیز با قدرت و تأثیر تمام ترسیم شد).

سلطان برای قدرتی که داشت، برای ثروت و حشمت خویش و برای تمام فرصتهایی که باو داده شده بود می بایست در آن روز، حساب

پس بدهد و ازین رو می بایست در این روزها در تمام کردار و رفتار خویش بمسئولیت خود توجه داشته باشد . این مسئولیت که يك پادشاه اسلام نه يك شهریار هاکیاولی ترکمانی، بر عهده داشت چه بود ؟ قرآن و حدیث حدود آنرا تعیین کرده بود . بعلاوه طریق سعی در تأمین عدالت و امنیت را سلطان مسلمان حتی می توانست از اخبار امت های گذشته، از پیغمبران، از ذوالقرنین، و حتی از ملك چینیان نیز یاد بگیرد . همچنین در احوال خلفا، در اقوال صحابه و در اخبار زاهدان نیز نکته ها بود که سلطان نمی توانست از آنها بی نیاز باشد . از مجموع این تجربه ها و موعظه ها بود که غزالی می کوشید يك نسخه سودمند شفا بخش برای سلطنت بیمار سلجوقی تهیه کند و آخرین کوشش های خود را بکار برد تا غارتگران لذت جویی را که خاطرشان جز با شهواتهای نفسانی خرسند نمی شود به راه آورد و راه را تا آنجا که ممکن هست برای تحقق عدالت اسلامی باز کند : اگر مصلحت عامه اطاعت سلطان را اقتضا دارد نه آیا سلطان نیز مسئول اجرای عدالت و امنیت است ؟ اما در مدینه فاضله وی - مدینه الهی قرآن و اسلام - وقتی سلطان میزان درست شریعت را بدست نداشته باشد البته نمی تواند عدالت و امنیت واقعی را اجراء کند . ازین روست که غزالی توصیه می کند سلطان همه جا از قرآن یاری بجوید و از سنت . افسوس می خورد که فقیهان عصر بخاطر جاه طلبی ها و خوش گذرانی های خویش سلطان را از نصیحت و ارشاد محروم می دارند و از ترس آنکه غرور وی را تحریک کنند او را همچنان در دست شیطان فرو می گذارند . نکته این است که نزد غزالی سلطان می بایست خود با اهمیت و خطری که لازمه قدرت او هست توجه داشته باشد و به مسئولیتی

که از آن بابت برای او هست - قاعده اول کتاب . تا این مسئولیت و خطر را احساس نکند آن تشنگی و شوقی را که باید بدیدار و گفتار علماء داشته باشد در وجود خود حس نخواهد کرد - قاعده دوم . بعلاوه باید ملتفت این نکته هم باشد که کافی نیست خودش از تعدی و بیدادی خودداری کند باید مراقب باشد اطرافیان و لشکر یا نش هم ظلم و تجاوز روا ندارند . قاعده سیم . چرا يك لحظه خود را بجای مردم نگذارد تا به بیند قدرت و نفوذ او وقتی نابجا بکار می‌رود تا چه حد خطرناکست و وحشیانه؟ - قاعده پنجم . وقتی از انسان جز نام بیادگار نمی‌ماند باید کوشید تا آنچه از وی باقی می‌ماند نام نیک باشد و يك حیات پایدار . پیداست که این موعظه‌های طلائی تا چه حد در امثال سنجر و اطرافیان او می‌توانست تأثیر کند !

بعدها بر نصیحة الملوك مجموعه‌یی از امثال و حکایات الحاق شد که هر چند لطیف و عبرت انگیز نیز بنظر می‌آید با اندیشه و بیان غزالی سازگاری ندارد و در رد آن ظاهراً نباید تردید کرد . در حقیقت نه فقط قدیمی‌ترین نسخه‌های تاریخ دار که از متن فارسی نصیحة الملوك باقی است این «زائده» را ندارند بلکه در پایان آنها نیز میاق سخن چنانست که بخوبی انسان احساس می‌کند مؤلف دارد سخن را تمام می‌کند و آنچه را گفتنی یافته است ، بیایان می‌برد . بعلاوه این ابواب هفتگانه که در باب سیاست و عدل است و آگنده از حکایات مربوط به خسروان فرس و آداب و رسوم منسوب به پیشینیان ، خود کتابی مستقل بنظر می‌آید در باب عدل و سیاست و از مقوله سیر الملوك منسوب به نظام الملك . ارتباط آن نیز ، از لحاظ شیوه فکر و بیان ، با متن نصیحة الملوك چندان قوی نیست و پیداست که با شروع این ابواب خواننده سروکار با اندیشه دیگر دارد

و یا زبان دیگر .

اینکه در بین نسخه‌های معتبر و بالنسبه قدیم نصیحة الملوك تنها در دو نسخه این «زائده» را می‌توان یافت و از آن دو نیز يك نسخه که مربوط به مجموعه یوگسلاوی است تاریخ ندارد و در قدمت آن از روی حدس نمی‌توان مبالغه کرد، و نسخه ایا صوفیه هم که تاریخ دارد به سال ۸۶۲ هجری مربوط میشود، نشان می‌دهد که فقط باتكاء نسخه‌های تازه چند قرن اخیر نمی‌توان این زائده را بر متن نصیحة الملوك افزود . در واقع قدیمی‌ترین نسخه موجود که تاریخ ۷۰۹ دارد و متعلق به کتابخانه فاتح ترکیه است و همچنین نسخه مربوط به کتابخانه نورعثمانیه هم که مورخ به ۸۵۳ هجریست آنجا تمام میشوند که این زائده در نسخه‌های تازه‌تر آغاز میشود و این نکته در اینکه تمام این ابواب بعدها بر نصیحة الملوك الحاق شده است جای شك باقی نمی‌گذارد. اگر يك ترجمه عربی که التبر المسبوك نام دارد، و آن را ابن مستوفی اربلی جهت يك اتابك موصل در حدود ۵۹۵ هجری نقل کرده است، این زائده را در بر دارد می‌توان پنداشت که از همان زمانها - یعنی نود سالی بعد از وفات غزالی- است که این زائده را در آخر نصیحة الملوك وی الحاق کرده‌اند .

اینکه در يك ترجمه عربی دیگر، متعلق به ایا صوفیه که ظاهراً در حدود ۹۷۵ کتابت شده است، و ربطی به التبر المسبوك ندارد باز این زائده نیست، چیزیست که نشان می‌دهد شجره نامه زائده حداکثر به ماخذ «التبر المسبوك» می‌رسد و در نسخه‌های قدیمی‌تر نصیحة الملوك که بی شك ترجمه عربی متعلق به ایا صوفیه نیز باید بر آنها مبتنی باشد اثری از آن وجود ندارد و درین صورت اگر اصل فارسی این زائده بدست نیاید ممکن هست از

روی التبر المسبوك بفارسی در آمده باشد . شاید این نکته که درین زایده گه گاه در نقل قول مؤلف عبارت «خداوند کتاب گوید» رامی آورد^{۳۴}، نشانی باشد از اینکه مأخذ نویسنده متنی است که مترجم فقط نقل عربی آن را در دست دارد . بااینهمه این نیز که ابن مستوفی در التبر المسبوك خاطر نشان می کند که در وضع وصف کتاب تغییری نداده است ممکن است حاکی از آن باشد که الحاق زایده پیش از ترجمه وی صورت گرفته باشد . می توان پنداشت در ذیل نسخه فارسی وی، یا در ذیل نسخه هایی که از روی آن کتابت شده است این زایده نیز بدون ذکر نام نویسنده آن وجود داشته است و قرب جوار و تناسب موضوع سبب شده است تا وی و بعضی ناسخان آن را دنباله نصیحة الملوك به پندارند . بعلاوه این نکته که نسخه های قدیم تر - برخلاف نسخه های تازه تر و نسخه التبر المسبوك - آن پادشاه را که نصیحة الملوك بوی اهداء شده است سنجر نوشته اند نه سلطان محمد بن ملک شاه، هم با اقتضای متن کتاب که از پادشاه مزبور عبارت به ملک شرق می کند، بیشتر سازگاری دارد هم با آنچه در فضایل الانام آمده است در باب ملاقات با سنجر و التماس او - در باب تألیف کتاب . این ملاحظات کافی است که انتساب «زایده» را بر کتاب محل تأمل سازد^{۳۵}، اما قراین دیگر هم در خود کتاب هست که انتساب آن را به غزالی مشکوک می کند . البته این نکته که نویسنده «زایده» به نقل حکایات و اخبار راجع به پادشاهان فرس، توجه بسیار دارد، و این درست خلاف طرز تفکر غزالی در باب آداب فرس باستان است، شاید در ایجاد شبهه راجع با انتساب کتاب کافی نباشد چرا که در آن ایام ذکر اخبار پادشاهان فرس و سخنان عبرت انگیز منسوب به پیشینگان در کلام واعظان گه گاه

می‌رفت و مایه عبرت نیز می‌شد. از جمله در موعظه معروف ابوسعدا بن ابی‌عمامه هم که در بغداد خواجه نظام‌الملک را بشدت تحت تأثیر گرفت از اینگونه حکایات وجود داشت^{۳۶} و نقل اینگونه قصه‌ها از باب عبرت از گذشته‌ها بود نه از جهت علاقه به اساطیر باستانی. نصیحت‌نامه‌های دیگر نیز مثل قابوسنامه و سیاست‌نامه و اغراض‌السیاسة که از اینگونه حکایات و از حکمت‌های مأخوذ از اندرز‌نامه‌ها، تاج‌نامه‌ها و یادگار نامه‌های منسوب به شاهان فرس آکنده بود - بهیچوجه در نزد عامه مسلمانین رنگ شعوبی و قومی نداشت. با اینهمه نقل و تکرار اینگونه حکایات با طرز تفکر غزالی که احیاء مراسم پیش از عهد مسلمانی را، ناروا می‌دید و حتی تجدید مراسم نوروز و سده را بمثابة احیاء رسم گیرکان رد می‌کرد^{۳۷} هیچ سازش ندارد، و کسی که در کیمیای سعادت و در نامه‌های خویش از عزیمت بدرگاه سلطان آن اندازه ابا دارد، و در گفت و شنود با اولاد نظام‌الملک و عمال سلجوقیان همه جا با خشونت و اعطانه یا اندرز عتاب آمیز صحبت می‌کند، و همه جا آنها را از فرجام بیدادیهای خویش و از قهر و باد افرو ایزدی بیم می‌دهد و در لزوم پیروی از شریعت هیچ بهانه‌یی را بر آنها نمی‌بخشد چگونه ممکن است در پایان نصیحة‌الملوک که همه چیز آغاز آن یادآور لحن کیمیای سعادت و نامه‌های اوست، از اینان با لحنی تملق آمیز - که هیچ شایسته یک دانشمند و یک صوفی نیست - یاد کند و مخالفان و نکته‌گیران او که از کتابی مثل کیمیای سعادت بر وی نکته‌گیری می‌کردند، و حتی یک دوست دیرینه مثل عبدالغافر فارسی وقتی ازین ایرادها یاد می‌کرد آرزو می‌داشت که ایکاش غزالی کیمیای سعادت را ننوشته بود، اکنون که زبان نکته‌گیران بر وی دراز شده بود،

و او را حتی بدرگاه سنجر نیز کشیده بودند؛ اقوال کسانی چون ارسطا - طاليس حکيم را که خود وی او را تخطئه کرده است، یا شهنشاہ بویی دیلمی را که منسوب بشیعه است و صاحب بن عباد را که به معتزله انتساب دارد، بعنوان سخنان حکمت آمیز نقل کند و اشتغال سلطان را به اهو و لعب و شراب بشرط آنکه دایم نباشد، و او را از کارهای دیگر منصرف ن سازد تجویز نماید و این مخالفان بر ضد او غوغای تازه ای راه بیندازند و در آنچه ایشان بر ضد وی نوشته اند این سر و صداها انعکاس سخت تری نیافته باشد ؟

با این ملاحظات قبول اصالت «زاید» نصیحة الملوك، بمنزله رد تمام سلوك روحانی غزالی و تردید در توبه و عزلت اوست و چون هیچ اساس درست هم که مبتنی بر يك نسخه موثق باشد ندارد در رد آن ابواب هفتگانه نباید تردید کرد. آنچه درین کتاب قطعاً از غزالی است همان هاست که در قدیمی ترین نسخه های کتاب هست و تمام آن نیز لحن زاهدانه کیمیای سعادت و نامه های ابو حامد را بخاطر می آورد که نویسنده در طی آن خواسته بود راه و رسم عدالت واقعی و ملامت ناپذیر را بیک «ملك اسلام» - ملك شرق - خاطر نشان کند .

با دشواری هایی که در آن گیر و دار بدگمانی ها و تهمت زنی ها، در بیان حق وجود داشت وقتی رساله کوتاه نصیحة الملوك تحریر شد، ابو حامد خلوت نشین، مثل هر آزاد مرد دیگری که بخواهد رسم و راه عدالت را نشان دهد حرف خود را گفته بود و البته در اجراء آن - در نظارت بر اجراء آن - دیگر قدرتی نداشت . سنجر بر رغم تکریم و علاقه ای که نسبت به وی نشان داده بود مستغرق عشرت جویی های خویش بود و که می توانست آنچه

را شریعت از وی طلب می کرد میادش بیاورد؟ غزالی نیز، در تیرگی های يك اتروای خاموش - که بعد از تجربه نشابور بیشتر در خاموشی فرو می رفت - عمرش رفته رفته به آخر می رسید، و عزلت و تنهایی حزن انگیزی که پایان عمر وی می بایست در آن بسر آید مجالی جهت اینگونه دغدغه های مربوط به ملك و دولت برای وی باقی نمی گذاشت .

(طوفان این جادو و جنجال که آرامش روزهای عزلت و اتروای غزالی را يك چند بهم زد، برای وی در آن سالهای تنهایی بیش از حد انتظار سنگین بود. با آنکه ماجری بخیر گذشت و حتی سنجر نسبت به وی تکریم و تعظیم فراوان نشان داد، غزالی تمام روح و نشاط خود را در مقابله با طوفان از دست داد و آنچه برایش باقی ماند عبارت شد از نومیدی و ملال . هر چند دنباله این مشاجرات او را بر آن داشت که حتی در آخرین روزهای اتروا نیز از اشتغال به علم و تصنیف باز نماند اقدام وی به تصنیف چند رساله که مربوط به آخرین سالهای عمر اوست بیشتر برای اجابت شوق و خواهش طالب علمان بود و تا حدی نیز برای ارضاء تمایلات سرکوفته دیرینه ای که تحریکات فقیهان نشابور آنها را دیگر بار در وی بیدار کرده بود .

با اینهمه درین آخرین سالهای عزلت، غزالی اوقات خود را در طوس تقسیم کرده بود بین مدرسه و خانقاه - بین تدریس و ریاضت . وقتی از نشابور بطوس بازگشت هنوز چیزی از علاقه بتدریس در وجود خویش می یافت . ازین رو بود که در مجاورت خانه خویش، خانقاهی برای صوفیه درست کرد و مدرسه ای برای طالبان علم . اوقات خود را نیز بین تدریس طالبان و مجالست با اهل دل تقسیم کرد و قسمتی را هم در عزلت بسر

می برد و در اشتغال به تفکر یا تألیف، ختم قرآن و بجا آوردن نماز و روزه نیز بر نامه عادی زندگی او بود و از اوقاتش آنچه در مدرسه نمی گذشت به حفظ قرآن صرف میشد و به سماع کتب صحاح - حدیث پیغمبر . در همین سالها بود که وقتی يك حافظ حدیث - ناهش ابو حفص دهستانی - از نیشابور بطوس آمد غزالی وی را نزد خود نگه داشت و صحیح مسلم را بروی خواند^{۲۸} چنانکه بر ابوالفتیان طوسی نیز، يك چند صحیحین را در همین سالهای آخر عمر سماع کرد .

(آن تصوف هم که از آغاز سفر گریز ورهایی، در تمام سالهای سیاحت و عزلت غزالی را بخود مشغول داشته بود تصوف اهل شریعت بود : طریقت در محدوده شریعت و طریقت اهل صحو . ازین رو با آنکه در آنچه به معرفت مربوط است بعضی اوقات چیزی از اقوال حکماء اشرافی و از دعاوی اهل وحدت در کلام او وجود داشت در آنچه مربوط به معاملات بود از حدود شریعت خارج نمی شد و طریقه اهل سکر را نمی ورزید . همین نکته بود که او را در عین حال از علم شریعت جدا نمی کرد و با آنکه دوست نداشت به قیل و قال اهل مدرسه باز گردد از آنچه بشریعت مربوط بود نیز جدا نمی شد، چنانکه پیش از وی نیز امام قشیری و شیخ الاسلام انصاری اشتغال به فقه و حدیث را مانعی برای تصوف ندیده بودند . آنچه او را حتی در ایام پیاپی عمر که گاه همچنان به علوم شریعت - فقه، اصول و حتی کلام - پای بند می کرد جهات دیگر نیز داشت و از آن جمله بود جار و جنجال نیشابور که گویی آخرین حرف او را درین باب ناتمام گذاشته بود و ابو حامد که با شوق و شور يك «مجدد» کار تدریس را شروع کرده بود هنوز احساس می کرد که آنچه را می خواست بیان کند در دهانش ناگفته

گذاشته‌اند. در وجود خود، علیرغم تمایلات انزوا طلبی که داشت، علاقه شدیدی می‌یافت که آن حرف ناگفته را - در میان تمام این جار و جنجالها - بیان کند. از این رو، حتی درین لحظه‌های انزوای طوس که دیگر شوق و نشاط سابق را نیز از دست داده بود، می‌کوشید در آنچه بشریعت مربوط است آخرین کتابهای خود را بنویسد. بعلاوه طالب علمان طوس و نسابور که بعد از سالها سکوت درس او را داده بودند، و بین درس وی و آنچه فقیهان دیگر در مجالس درس می‌گفتند تفاوت بسیار یافته بودند نمی‌توانستند دست از وی بردارند. ازین رو در عین عزلت و انزوا ابوحامد ناچار بود درین سالهای آخر عمر هم به ریاضت صوفیه دل بسپارد، و هم از تدریس و تصنیف و آنچه به علوم شریعت مربوط است خودداری نکند.

تعدادی از بهترین آثار او در علوم شریعت در طی همین سالها تألیف شد. از آنجمله کتابی بود در اصول فقه بنام المستصفی که آن را دوسالی پیش از پایان عمر، در محرم ۵۰۳ بیابان آورد.^{۳۹}

آخرین تألیف او نیز کتابی بود بنام الجام العوام عن علم الکلام. اگر آنچه در یک نسخه کهنه خطی این کتاب هست^{۴۰} درست باشد غزالی آنرا فقط دوازده روز قبل از مرگ تمام کرده است و این آخرین پیام او که در طی آن عامه مسلمین را از اشتغال به چون و چراهای اهل کلام منع کرده بود شباهت تمام داشت به آخرین پیام استادش امام الحرمین که او نیز در آخرین لحظه‌های زندگی گفته بود: اگر می‌دانستم «کلام» مرا بکجا می‌کشاند هرگز بآن مشغول نمی‌شدم. اگر کتابی بنام منهاج العابدین هم که به غزالی منسوبست از وی باشد^{۴۱} می‌بایست آنرا در همین سالهای

پایان عمر تألیف کرده باشد. هیچ چیز بیش از این کتاب با اندیشه های انزوا جویانه او در پایان زندگی شباهت ندارد با اینهمه از خیلی قدیم، لافل از عهد محیی الدین بن عربی، تألیف این کتاب را در بعضی نسخه ها يك دانشمند دیگر منسوب داشته اند و در صحت انتساب کتاب جای بحث هست. همچنین در همین آخرین روزهای عزلت و انزوا بود که يك طالب علم جوان، از ملازمان ابو حامد، از وی درخواست تا برای وی بروشنی بیان کند از همه علم ها آنچه بدر آخرت می خورد کدام است؟ در رساله یی فارسی - فرزند نامه - که بعد و ظاهراً بوسیله خودش به عربی هم نقل گشت و ایها الولد عنوان یافت^{۴۲} غزالی در جواب این درخواست خاطر نشان کرد که درین باره بعضی نکته ها هست که جواب آن با نوشتن و خواندن راست نمی آید و بعضی که راست می آید شرح آنها در کتاب احیاء و دیگر کتابها هست. اما اندرزی چند درین باب بوی داد که در واقع حاکی است از آخرین آراء وی در باب تربیت - در باب چیزی که تمام عمر غزالی در پی آن گذشته بود.

درین روزهای تیره و پر ملال بعد از نشابور چیزی که اوقات او را ملال انگیز تر می کرد ایراد و اعتراض نکته بینان بود که غالباً از جانب فقهاء نشابور بر ضد وی تحریک میشدند. لحظه های عزلت و انزوی وی با این اعتراضات پر خاش جویانه مکرر میشد و مخالفان نیز از توضیحات وی خرسند نمی شدند. از جمله، مخالفان بر بعضی سخنان که وی در کیمیای سعادت آورده بود خرده می گرفتند، آنها را با شریعت موافق نمی یافتند، و حتی بعضی دوستان هم گمان می کردند شاید بهتر بود که غزالی آن کتاب را ننوشته بود^{۴۳}. در طوس که خانقاه وی، نه فقط پناه گاه.

لحظه‌های اندوه و ملال خود او بود بلکه پیروان و مریدان مستعد را نیز برگردوی جلب می‌کرد، يك بار - اگر بتوان بر روایت مؤلف فضایل الانام اعتماد کرد - ناچار شد در مقابل جار و جنجال مدعیان و حسودان خویش صریحاً بگوید که من در معقولات مذهب برهان دارم و در شریعات مذهب قرآن، نه شافعی بر من خطی دارد و نه ابوحنیفه بر من برائی.^{۴۴}

با اینهمه روزی نبود که خرده‌گیران بروی اعتراض نکنند و بر سخنان او انگشت نگذارند. از جمله، بروی ایراد می‌کردند که جایی گفته‌است لا اله الا الله توحید عوام است و لا هو الا الله توحید خواص، از وی بازخواست می‌کردند که پنداشته‌است تو روح حقیقی خداست و این قول مجوس است، با وی احتجاج می‌کردند که نوشته‌است روح آدمی درین عالم غریب است و شوق وی بعالم علویست و این سخن فلاسفه است. از جوابی که باین سؤالها می‌داد، پیدا است که اطمینان داشت سؤال‌کنندگان درین پرسشها قصد حقیقت‌جویی ندارند: آزار حسد دارند و می‌خواهند بهانه‌ی بجویند برای اظهار آزار خویش - که علاج نمی‌پذیرد.^{۴۵}

در باره کتاب احیاء العلوم او چندان جار و جنجال براه افتاد که مجبور شد در رفع سوء تفاهم‌هایی که راجع به پاره‌ی از مطالب آن پیش آمده بود رساله‌ی بنویسد: رساله املاء. ایراد و اعتراض این خرده‌گیران که آرامش و صفای عزلت و خلوت غزالی را تیره می‌کرد غالباً از تحریک فقهاء بدخواه ناشی میشد. لیکن وجود ابو حامد درین سالها چنان از اغراض فسانی خالی شده بود که این تحریکات وی را بخشم نمی‌آورد. بر بعضی عبارتهای کتابهاش ایرادهای نحوی یا لغوی می‌گرفتند و او با آرامش جواب می‌داد که در لغت چندان وارد نبوده است و از نحو

هم فقط بدان اندازه که مطالب خویش را بیان کند آموخته است . وی ختی ازین عیب جویان می خواست تا گفته اش را اصلاح کنند^{۴۶} . بر احادیث وی نیز که در طی کتابهایش بود گه گاه خرده می گرفتند که آنچه را ضعیف و نادرست است درست شمرده است و معتبر . جواب می داد که درین باب هم ادعایی ندارد لیکن بر خلاف ادعای مخالفان در حدیث کم مایه نبود و حتی استاد حدیث نیز داشت . بعلاوه ، حدیث پیغمبر را دوست می داشت و در اواخر عمر مایه اشتغالش همه قرآن بود و حدیث .

با اینهمه در آنچه به تاریخ و حدیث مربوط میشد علاقه او هرگز بیای علاقه بی که به قرآن و برهان داشت نرسید . اشتباه عجیبی که در يك حكایت راجع به عمر بن عبدالعزیز و انتساب او به سلیمان بن عبدالملك دارد، نه فقط در فضایح الباطنیه جلوه یافت بلکه در نصیحة الملوك هم تکرار شد و اینهمه حاکی از بی توجهی اوست . به انتساب و تواریخ خود او نیز باین نقص کار خویش واقف بود . چنانکه يك جا وقتی درباره عقاید باطنیان به بحث می پرداخت نوشته بود که درین باره آنچه مربوط به تاریخ قوم باید حواله به اهل تاریخ کرد . و اهل اسما . تاریخ را گویی در ردیف «اسما» می شمرد و بآن چندان توجه نداشت . بدون شك همین نکته بود که وی را واداشت در باب اخبار راجع به یزید تا آن اندازه نسبت به تاریخ بی اعتماد باشد که در جواز لعن او تردید کند و توبه کسی را که تا آخرین ایام حیات بامر او مکه و مدینه در معرض تهدید بود محتمل شمارد . همدرس سابق او کیای هر اسی که فوق حدیث و علاقه باخبار داشت^{۴۷} و باین جهت بهر حال بیش از او با تاریخ خلفا آشنا بود

درجواز لعن این خلیفه شرا بخوار بی ایمان هیچ تردید نکرد و تردید غزالی برای وی موجب طعن و ایراد شد - و جای آن نیز بود. این عدم توجه به اخبار، اگر به تاریخ محدود میشد در مورد غزالی شاید تاحدی قابل اغماض بود اما مخالفانش در احادیث و اخباری هم که وی در کتابهای خویش آورده بود ضعف و علت نشان می دادند و این برای وی خاصه درین روزهای عزلت و انزوای طوس - موجب ناراحتی میشد، بهمین سبب بود که درین سالهای عزلت مخصوصاً به مطالعه حدیث رغبت داشت - و به سماع صحاح از مشایخ معروف. در این کار نیز بنابر مشهور چنان شوق و علاقه بی نشان می داد که اگر يك چند بیشتر زیسته بود شاید درین فن نیز بر همه اقران برتری می یافت.^{۴۸}

(آنچه مخالفان غزالی نیز راجع بوی می گفتند یکسره از سوء نیت نبود بعضی از آنها حتی حسن نیتی آمیخته به وسواس داشتند و واقعاً در کلام غزالی چیزی می یافتند که ممکن بود برای بعضی از مسلمانان مایه گمراهی و سوء تفاهم شود. حتی سخنانی را که غزالی در رد باطنی ها، در رد فلاسفه و زنادقه می گفت آنها خالی از خطر نمی دیدند و لامحاله با سوء ظن تلقی می کردند. حال او، در پایان عمری تحقیق و مناظره در مسایل مربوط به عقاید، چنانکه بعدها سبکی درباره وی گفت، شباهت به حال پهلوانی دلاور و نستوه داشت که پیش روی عده بی مردم یار سا و ساده دل خود را بصف دشمنانی زد که بقلم و اسلام حمله کرده بودند. آنها را تار و مار کرد و سر و دست بسیاری از آنها را شکست و سپس فاتحانه بازگشت، سر و روی خود را شست، خونهایی را که در جنگ دست و صورت وی را آغشته بود پاک کرد و در جمع این ساده دلان به نماز ایستاد

اما اینها بگمان آنکه دست و جامه‌اش نمازی نیست خویشان را کنار کشیدند و در حق وی حال انکاری نشان دادند.^{۴۹} پهلوان طوس، تمام عمر برای اسلام با مخالفان دین و مذهب پیکار کرده بود، با فلاسفه، با شیعه، و باطنیه و با تمام کسانی که در باب عقاید اهل سنت شك و تردید روا می‌دارند مبارزه کرده بود و اینك در روزهای آرامش و انزوا وی را متهم می‌کردند: متهم به تمایلات اهل فلسفه.

مدتها بود که این اتهامات بروی وارد می‌شد و او با خونسردی از خویش دفاع می‌کرد یا حتی نمی‌کرد. خود او از وقتی نظامیه بغداد را ترك کرده بود کوشیده بود از بحث و مناظره خودداری کند، به قیل و قال اهل مدرسه پشت کند و آرامش فکری را در خانقاه بیجوید، اگر جاذبه این اندیشه که شاید در آغاز سده ششم خداوند از وی يك «تجدید کننده دین» (= مجدد) می‌خواهد، باز يك چند وی را بسوی قیل و قال کشانید، در دل همچنان از جار و جنجال اهل مدرسه نفرت داشت و همین نکته بود که در بازگشت از تشابور او را باز به عزلت و انزوا کشانید.

درست است که آنچه نکته‌گیران درباره افکار و آثارش می‌گفتند هنوز پاره‌یی وقتها وی را به جواب‌گویی وامی‌داشت لیکن این جواب‌گوییها دیگر مناظره نبود: در آن، اندیشه غلبه جویی وجود نداشت و ابو حامد اگر باین اعتراضها جواب می‌داد نه بخاطر آن بود که برتری خود را نشان دهد بخاطر آن بود که ایرادهای مخالفان مایه گمراهی عوام و مسلمانان واقعی نشود. این بازگشت به آرامش خانقاه در آن ایام گرمبان پاره‌یی از علماء دیگر را هم گرفت. ابوالفتح ادرغینانی از شاگردان قدیم

امام الحرمین هم که در محرم ۳۹۹ وفات یافت چند سال پیش ازین در بازگشت از حج علاقه به تصوف یافت، باشارت شیخ ابوالحسن سمنانی مناظره را ترک کرد، و حتی يك خانقاه هم برای صوفیه ساخت و خود جز در هنگام تدریس اتر و اگزید^۵. درین روزهای آخر نیز که دیگر شیخ مأموریت يك «مجدد» غزالی را دنبال نمی کرد پناه گاه روحانی اوسکوت بود و اتر و - در خانقاهی که خودش ساخته بود. اگر هنوز قلم را نمی شکست برای آن بود که دوستانش خود را بکلی نومید و بی پناه نیابند. در مقدمه فیصل التفرقه دوستان خویش را تسلی می داد که از آنچه دشمنان در حق وی می گویند ناراحت نشوند اما در پایان جار و جنجال نیشابور ایرادها و اتهام هایی که بروی وارد میشد دنبال يك توطئه ناروا بود - توطئه فقها. همین نکته بود که اندك اندك وی را بی آرام می کرد و از کوره بدر می برد. گویی حتی در گوشه عزلت و اتر و ای طوس هم دیگر نمی توانست به آرامش و سکون دست بیابد.

در پنجاه و چهار سالگی طوفان يك زندگی بی آرام که در پشت سر داشت ابو حامد را بسختی ملول و مأیوس کرده بود. خراسان خود دستخوش بیرسمی ها بود که جار و جنجال فقیهان و آزار و شکنجه توطئه گران نیز جلوه بی از آن بشمار می آمد. اما خبرهایی هم که از عراق و شام می رسید برای ابو حامد جز نگرانی نداشت. در شام صلیبی ها بر بیروت و صیدا غلبه یافته بودند و حتی در دمشق مردم بشدت تحریک شده بودند. در بغداد خلیفه مستظهر با دختر ملک شاه جشن عروسی داشت اما شهر در زیر تهدید باطنیه بود. کسانی که از خراسان بقصد حج عازم عراق شده بودند در کوفه خبر از بی آبی و ناامنی راه پیدا کرده بودند و از وحشت حج ناکرده بازگشته

بودند.^{۵۱}

آنچه از اینگونه اخبار به خلوت انزوای غزالی می‌رسید البته وی را ناراحت می‌کرد اما يك خبر ناگهانی ظاهراً در روح او تأثیری ناگوار بجای نهاد. وفات کیا الهراسی. مدتها بود که این همدرس و رقیب سابق غزالی در نظامیه بغداد تدریس می‌کرد و در بسیاری امور با غزالی هیچ تفاهم نداشت. در حوزه امام الحرمین هم که با غزالی همدرس بود با ابوحامد بیشتر بعنوان يك رقیب برخورد کرده بود تا يك رفیق. اما هر چه بود يك همدرس همسال وی بود که او را ثانی ابوحامد و درپاره‌یی چیزها برتر از وی می‌شمردند.^{۵۲} در آن روزهای تیره و ملال‌انگیز انزوا که ابوحامد از تحريك و توطئه فقیهان نشابور رنج می‌برد خبر درگذشت کیا می‌بایست در وی تأثیر بسیار کرده باشد. چهار سال پیش يك همدرس و رقیب دیگرش - ابوالمظفر خوافی - که قاضی طوس بود، در گذشته بود، و غزالی اکنون کاروان خویش را رفته می‌دید. بهمین سبب بود که وقتی پسر فخر الملك از جانب خلیفه و وزیر عراق وی را به نظامیه بغداد دعوت کرد و در واقع وی را جهت جانشینی کیا برای مسند خواند که خودش سالها پیش، از روی میل و اختیار آنرا ترك کرده بود، بالحنی که از نومیدی و ملال بی‌پایان حکایت داشت (در جواب این دعوت نوشت که برای وی دیگر «وقت وداع و فراق است نه وقت سفر عراق»^{۵۳} و بدینگونه برای خویشتن نیز مثل رفیق و همدرس از دست رفته اش يك مرگ پیش‌رس را پیشگویی کرد. این مرگ پیش‌رس خیلی زود بسراغ او آمد. ظاهراً سختی‌های انزوا و نومیدی‌هایی که در دنبال جار و جنجال نشابور برای وی پیش آمد ابوحامد را فالان کرد. اندیشه مرگ که درین سالهای آخر از خاطرو

دور نمی شد اکنون برایش تاحدی مایه تسلی بود). درین سالهای عزلت و انزوا درطوس با قناعت و آزادی می زیست از مال و اسباب بهمان اندازه که وی را محتاج دیگران ندارد اکتفا می کرد. مکرراً آنچه را می ریدان و دوستداران بروی عرضه کردند رد کرده بود.^{۵۴} درخانه و بستانی که مجاور مدرسه و خانقاه خویش ساخته بود به انزوا و عزلت بسر می برد. ازاینکه علم وقفه وی را مثل بسیاری از فقهای عصر به درد سر حشمت و جلال نیفکنده بود خرسندی نشان می داد. وقتی دوران گذشته عمر را بخاطر می آورد برای دوستان نقل می کرد که در جوانی چون چیزی از اندوخته پدر برایش نماند با برادرش احمد روی بمدرسه آورد و در آن هنگام البته علم را برای خدا نمی خواست آن را برای نان می خواست و برای آنکه به مال و جاه برسد، اما خدا نخواست که علم جز برای او باشد.^{۵۵} و سرانجام وی را به عزلت و انزوایی کشانید که جز خدا در آن نمی گنجید. درین خلوت انزوا با وجود طعن و آزار مخالفان ابوحامد می توانست، دل را از اندیشه های دیگر فارغ بیابد. حشمت و مکنات را کنار گذاشته بود تا اندیشه آنها صفای خاطرش را بهم نزنند.

از اولاد جز چند دختر نداشت اما وجود همانها برایش مایه نگرانی بود. در نامه بی که طی آن از قبول دعوت بغداد پوزش می خواست، و از «وقت وداع و فراق» خویش سخن می گفت دلنگرانی پدرانه بی را که برای این کودکان خرد داشت بیان می کرد. درین نامه درین سائر عندها که در قبول دعوت داشت باین عذر هم متمسک میشد که «آن وقت که صدرشید نظام الملك... مرا ببغداد خواند تنها بودم بی علایق و بی اهل و فرزند امروز علایق و فرزندان پیدا آمده اند در فرو گذاشتن ایشان و دلهای جمله مجروح کردن بهیچ وجه رخصت نیست»^{۵۶}.

بدینگونه روزهای آخر عمر ابو حامد در صحبت «اهل و فرزند» می گذشت و هم در صحبت آنها بود که بیمارگشت و به بستر افتاد . بعلاوه اگر آنچه از قول برادرش احمد در باره وفات وی نقل کرده اند درست و مبنی بر روایت يك شاهد عینی باشد می توان پنداشت که برادرش نیز درین روزها در بالین وی بوده است . احمد که وقتی ابو حامد ، بغداد را (ذی القعدة ۴۸۸) رها کرد در نظامیه جانشین وی شد، در کار تدریس باقی نماند، چند ماه بعد، (صفر ۴۸۹) ابو عبدالله طبری جای او را گرفت^{۵۷} و احمد نیز مثل برادر ظاهرأ از بغداد پیرن آمد . درین سالها که ابو حامد در خراسان بسر می برد احمد و اعظم مشهوری بود و چنانکه رسم واعظان بود^{۵۸} برای آنکه همواره تازه روی و محترم باشد، دایم از شهری بشهری سفر می کرد . درین صورت می بایست درین ایام به طوس آمده باشد و یا خود سفرهای دور و دراز خویش را که مخصوصاً بعد از ابو حامد وی را بین قزوین و همدان و بغداد دایم در تکیه می داشت هنوز آغاز نکرده باشد . در هر حال از قول این احمد روایت کرده اند که گفت برادرم صبحگاهی وضو ساخت نماز بجای آورد و بعد کفن خویش بخواست چون آوردند بگرفت و بیوسید و بر چشم نهاد و سمعاً و طاعة گفت، آنگاه پای خویش دراز کرد، روی بقلبه آورد، و پیش از طلوع آفتاب جان تسلیم کرد^{۵۹} . گویند در بستر مرگ، يك تن از حاضران از وی نصیحت خواست . غزالی گفت از اخلاص غافل مشو . آورده اند که این سخن را چندان گفت تا جان داد^{۶۰} .

(روایتی نیز هست که می گوید ابو حامد در بیماری چون مرگ خویش را نزدیک یافت يك روز دوستان و نزدیکان را از نزد خود دور کرد، و هیچ

کس را بر بالین خویش نگذاشت . چون روز دیگر یاران به نزد وی باز آمدند وی را در حالی یافتند که روی بقبله آورده، کفن پوشیده، و جان سپرده است . بر بالای سرش هم پاره کاغذی یافتند با قطعه‌یی شعر که در آن توصیه کرده بود یاران بر مرگ او جزع نکنند و جسم وی را تنها بمنزله جامه یا خانه‌یی تلقی کنند که او يك چند در آن بسر برده است و بعد تر کش کرده است^۴ اگر این روایت نیز درست باشد تنها کسی که کفن خواستن و جان دادنش را دیده است برادرش احمد بوده است با اینهمه درین روایت جای تردید است و مشکل بنظر می‌رسد که ابو حامد که در مدت عمر با وجود قریحه شاعرانه به شعر و شاعری چندان علاقه‌یی نشان نداد در آخرین لحظه‌های زندگی به شعر اندیشیده باشد - چیزیکه پارسایان هرگز در آن بیچشم رغبت و علاقه نمی‌نگریسته‌اند .

در هر حال پیداست که مرگ در دنبال يك بیماری کوتاه بوده است آن هم در شروع زمستان طوس که هنگام شیوع سرما خوردگی‌ها و انواع بیماری‌هاست (واقعه در يك روز دوشنبه اتفاق افتاد چهاردهم جمادی‌الآخر سال ۵۰۵ هجری . درین هنگام زمستان طوس آغاز شده بود و ۱۸ روز از دسامبر ۱۱۱۱ مسیحی می‌گذشت . غزالی را در طابریان طوس بخاك سپردند همانجا که پنجاه و پنج سال پیش ولادت وی آنهمه شادی و غرور به خانه محقر يك غزال طوس هدیه کرده بود). اگر در زمان حمدالله مستوفی و مسکی مقبره او هنوز در طابریان در حدود شرقی طوس وجود داشت و فضل‌الله روزبهان نیز در طلوع صفویه، آثار مزار او را، در حال ویرانی و عرضه فراموشی یافت، امروز دیگر نشانی از قبر وی باقی نیست . در واقع در قلمرو تبرائی‌ان و تولائی‌ان که لعن یزید و معاویه، و حتی لعن خلفای سه‌گانه

رالازمه آنچه خود، از آن به عبارت «مذهبناحق» تعبیر می کردند به حساب می آوردند مقبره کسی که در ضمن يك فتوای معروف لعن یزید را تاروا می شمرد البته نمی توانست سر نوشت دیگری داشته باشد جز ویرانی و فراموشی^{۶۲}. اما آیا مردی که حیات او با مرگ خاتمه نمی یابد، و بعد از مرگ نیز طی قرنهای دراز ستایشگران و نکوهشگران بسیار دارد، و در ایجاد افکار تازه و حتی در تکوین فلسفه هایی که با طرز فکر خود او هیچ تجانس ندارد تأثیر می کنند درون يك مقبره خاکی می گنجد؟ زندگی او جستجوی صمیمانه یی بود در دنبال حقیقت که در بین مردم ساده و عادی آغاز شد و هم در بین مردم ساده و عادی پایان آمد.



مدرسه یا خانقاه؟

(داوری درباره کسی که مرگ نیز تأثیری را که او در بین مردم داشت متوقف نکرد و تا قرن‌ها بعد از مرگ هم افکار و آثار او منشاء تأثیر ماند، کاریست که از پژوهنده احتیاط بسیار طلب می‌کند. بیشتر کسانی که درین باره از روی شتابکاری داوری کرده‌اند بهمین سبب فاسنجیده سخن رانده‌اند و از روی ناشناخت. درست است که ناخرسندی بعضی فقیهان، تعلیم غزالی را بی‌هائۀ رنگ فلسفی که در آن بود مردود شناخت اما همین رنگ سبب شد که فلاسفه نیز در رنگ ضد فلسفی تعلیم اوشاک کنند و صدق و صمیمیت او را در مبارزه با فلسفه محل شبهه بشمارند. اگر کسی را که با آن همه اصرار در نفی آراء فلاسفه کوشید اروپای قرون وسطی يك فیلسوف اسلام و در ردیف ابن سینا و ابن رشد شناخت، از آن رو بود که در آن ایام از تمام آثار وی اروپا تنها با کتابی آشنا شد که غزالی در بیان «مقاصد الفلاسفه» تصنیف کرده بود. بعنوان مقدمه‌یی جهت بیان تهافت الفلاسفه. اما قرون وسطی که از «تهافت» بیخبر بود چطور می‌توانست

نویسنده «مقاصد» را چیزی جز يك فیلسوف بخواند؟
 مع هذا تأثیر این فیلسوف ضد فلسفه در حکمت اسکولاستیک قابل
 ملاحظه بود. از جمله شباهت‌هایی که بین بعضی آراء دuns اسکاتس* با
 پاره‌یی تعالیم وی در کتاب الاقتصاد هست يك معرف نفوذ او در حکمت
 اهل مدرسه اروپاست و معرف دیگر شاید شباهت جالبی باشد که بین بعضی
 تعالیم او هست با اقوالی که از نیکلادتر کور** منقولست و این شباهتها
 آنقدر هست که نفوذ او را در تحول فلسفه اروپای قرون وسطی محقق کند
 و حتی در تحول فلسفه اروپای عصر جدید^۱.

در دنیای اسلام شاید هیچ طایفه‌یی بقدر فلاسفه در تخطئه غزالی
 دقت و اهتمام معقول نشان ندادند. چنانکه وقتی از مخالفان غزالی سخن
 می‌رود اولین نام برجسته‌یی که بخاطر می‌آید نام يك فیلسوف است: ابن
 رشد. وی که پانزده سالی بعد از وفات غزالی در قرطبه اندلس بدنیای آمد
 و نود سالی بعد از مرگ وی وفات یافت با آنکه خود يك قاضی و فقیه
 مالکی بود فلسفه ارسطو را شرح کرد و اگر چه به فارابی و ابن سینا هم
 مکرر در طی شرح خویش در پیچید باز در دفاع از ارسطو حمله به غزالی
 را لازم یافت و اجتناب ناپذیر.

ابن رشد (۵۹۵-۵۲۰) نه فقط کتابی بنام نهافت التهافت در ردهافت
 الفلاسفه غزالی نوشت بلکه در بعضی آثار دیگر خویش و از جمله در کتاب
 «فصل المقال» و رساله «الكشف عن مناهج الادله» نیز بروی تاخت‌ها برد
 و او را غالباً به کنایه یا تصریح متلون و بی‌مایه خواند. وی يك جا بر
 غزالی اعتراض دارد که دانش او نه آن مایه است که بر فلان مسأله احاطه

* Duns Scotus, J.

** Nicolas d' Autrecourt

تواند یافت و جای دیگر از وی انتقاد می‌کند که خود با آنکه دایم از مخالفت با فلاسفه دم می‌زند در بسیاری سخنان با آنها توافق دارد . جایی هم وی را به جهل و شرارت منسوب می‌دارد و سرزنش می‌کند که نمی‌بایست حق فلاسفه را مخصوصاً در مورد جمع و تدوین منطق که خود غزالی با اهمیت آن واقف‌هست نادیده گرفته باشد .

در فصل المقال خاطر نشان می‌کند که غزالی در فیصل التفرقة خود اعتراف دارد که نمی‌توان کسانی را که در تأویل آیات قرآن سخنانی خلاف قول دانشمندان دیگر گفته‌اند تکفیر کرد و با اینحال خود او دوتن از فلاسفه اسلام را بخاطر قولی که درمسأله قدم عالم، علم به جزئیات، و معاد جسمانی با آنها منسوب می‌دارد تکفیر می‌کند در صورتی که این اقوال آنها نیز ممکن هست ناشی از تأویل تلقی شود . بعلاوه در انتساب این اقوال هم بآن فلاسفه غزالی بخطا رفته است و سخنان آنها نه بآن معنی است که ابو حامد بدانها نسبت داده است و آنرا درخور تکفیر شمرده^۲

نیز در پایان کتاب تهافت ابن رشد بالحن اعتراض آمیز می‌گوید : غزالی پنداشته است که فلاسفه حشر اجساد را منکر بوده‌اند و این درست نیست . ازین گذشته، حکماء در امثال اینگونه تعالیم دینی هر چه را بیشتر موجب تشویق به کارهای نیکوست بر آنچه کمتر مایه تشویق است برتری می‌داده‌اند چنانکه اعتقاد به معاد جسمانی را چون بیش از اعتقاد بمعاد روحانی سبب تحریض عامه به پارسایی و نیکی است بیشتر با مذاق خویش موافق یافته‌اند . همچنین ادعای غزالی که می‌گوید در نزد فلاسفه خداوند به جزئیات علم ندارد قول حکماء نیست چنانکه قول آنها به قدم عالم هم که غزالی آنها را بدان سبب کافر شمرده است نه بآن معنی است

که غزالی می‌پندارد .

بعلاوه ابن رشد در نقد کلام غزالی خاطر نشان می‌کند که وی معاد روحانی را يك جا رد می‌کند و می‌گوید هیچکس از مسلمین بآن قایل نیست و باز جای دیگر می‌گوید صوفیه بمعاد جسمانی قایلند و گویی که خود وی این اعتقاد را جایز می‌شمارد . این اتهام تناقض گویی و فقدان صمیمیت را يك فیلسوف دیگر اندلس - نامش ابن طفیل (م ۵۸۱) - نیز بر غزالی وارد کرد. این فیلسوف معاصر ابن رشد که در فلسفه قرون وسطی معرف تمایلات عرفانی و نوافلاطونی، و در ادبیات اروپا طلایه ژان ژاک روسو و دانیل دفو * بشمارست ، در رمان فلسفی خود موسوم به حی بن یقظان می‌گوید که غزالی چون برای عامه مردم کتاب نوشته است باقتضای مصلحت امری را گاه ناگشودنی نشان داده است و گاه آن را حل کرده است . بعلاوه وی، پاره‌یی وقتها مطلبی را در يك کتاب خویش درست می‌شمارد و در کتاب دیگر همان را نادرست می‌پندارد چیزی را در يك جا کفر و ناروا می‌انگارد و در جای دیگر همان را جایز و روا می‌داند . چنانکه در کتاب تهافت الفلاسفه قول حکماء را که بگمان وی معاد جسمانی را انکار می‌کرده اند کفر می‌شمارد و در کتاب میزان العمل همین قول را به صوفیه منسوب می‌شمارد و باز در کتاب المنقذ من الضلال بصراحت اعتراف می‌کند که با صوفیه در همه عقاید همداستانست^۴ . برخلاف ابن رشد، استاد وی ابن طفیل در عین حال به عظمت غزالی اعتراف دارد و افسوس می‌خورد که چرا آثاری که وی در علم مکاشفه دارد و به تاهلان ارزانی نیست به نظر وی نرسیده است . نکته اینجاست که آنچه امثال ابن طفیل و ابن رشد از تضاد و تناقض در سخنان غزالی یافته اند ناشی از تحول فکری اوست

و اینها غالباً یا این تحول فکری را در نظر نداشته‌اند یا آنرا چنانکه باید مهم شمرده‌اند.

عجب این است که غزالی خود با فلاسفه کشمکش آشتی ناپذیر دارد و با اینحال عده‌یی از فقهاء و متشرعان وی را با تهمام همداستانی با فلاسفه بسختی انتقاد کرده‌اند. در حالی که شافعی ها و سایر اشاعره مخصوصاً در خراسان غزالی را بعنوان حجة الاسلام و امام و استاد تکریم می کردند و او را امام فقهاء و ربانی امت و امام مرشد می خواندند حنفی ها در خراسان و در همه جا وی را بسبب طعنی که در حق امام اعظم بوی منسوب بود، نقد و رد می کردند.

در مغرب که آثار غزالی خاصه کتاب احیاء علوم الدین شهرت و آوازه عظیم یافت، فلاسفه بروی اعتراض داشتند که بیهوده بر اهل فلسفه تهمت می زنند و در عین حال خود از ظاهر شریعت که فلاسفه از آن عدول را جایز نمی شمارند عدول می کنند اما فقیهان مالکی در همان سرزمین بر غزالی می تاختند که چرا بر اقوال فلاسفه تکیه دارد؟ آنچه هر دو دسته را از غزالی ناراضی می ساخت در واقع تحول فکری او بود که هم با مذاق فلاسفه ناسازگار بود هم با طرز فکر فقهاء - در مغرب و مشرق.

البته فلاسفه همه جا در رد اقوال وی از تمام مخالفان گرم روتر بودند. شهر زوری در روضة الارواح خویش آنچه را وی در تهافت الفلاسفه در رد حکمت یونانی نوشت مأخوذ از آراء یحیی نحوی حکیم مسیحی اسکندریه می شمرد و ابن رشد در رد اعتراضاتی که وی بر فلاسفه وارد آورد، تهافت التهاافت را با لحنی بسیار تند و کوبنده نوشت. شاید در بین تمام آنچه مخالفان غزالی در رد او نوشتند هیچ چیز بقدر این رساله ابن

رشد قوت و تأثیر نداشت اما لحن بیان او بیش از آنکه فلسفی باشد متکلمانه بود و حاکی از تعصب.

در واقع بیشتر کسانی که در باب عقاید باغزالی به معارضه برخاسته‌اند لحن تعصب آمیز دارند و همین نکته است که سلاح آنها را در مبارزه با وی کند می‌کند. طرفه آن است که درین تعصب گویی‌ها، حتی بعضی همراهان غزالی نیز با وی بستیز برخاسته‌اند. از جمله ابن الصلاح شهر زوری (۶۴۳-۵۷۷) که خود مثل غزالی مذهب شافعی داشت در حق وی طعن می‌کرد که چرا منطق را مقدمه تمام علمها خوانده است و برای چه در مقدمه کتاب المستصفی هر که را که از دانش منطق بی بهره است علم او را در خور اعتماد شمرده است؟ همچنین ابو عبدالله مازری (م ۵۳۶) فقیه مالکی که خود مثل غزالی طریقه اشعری داشت بروی حمله می‌کرد که برای چه در بعضی موارد بر اقوال اشعری اعتراض دارد و در همه چیز یک اشعری تمام عیار نیست. در مغرب مالکی‌ها از جمله ابن قاشقین (م ۵۳۷)، قاضی عیاض (م ۵۴۴) و ابن حرازم (م ۵۵۸) کتاب «احیاء» را به آتش افکندند باین بهانه که بیشترش مبنی بر تعلیم اهل فلسفه است. در بغداد و شام حنبلی‌ها با شدت بسیار بر غزالی می‌تاختند و او را مخصوصاً با اتهام گرایش به صوفیه ملامت می‌کردند. ابوالفرح بن الجوزی رساله‌یی بنام «اعلام الاحیاء فی اغلاط الاحیاء» نوشت و نشان داد که در آن، احادیث غالباً بی پایه است و آنچه در باب صوفیه نیز در آن هست گزاف است و فاروا. ابن تیمیه (م ۷۲۷) مخصوصاً بروی اعتراض داشت که چرا در اول کتاب المستصفی منطق را برای هر علمی لازم شمرده است و برای چه، کتابی را که بنام «القطاس المستقیم» نوشته است به تعلیم انبیا منسوب.

کرده است درحالی که تمام تعلیم آن مأخوذ از ابن سیناست و از ارسطو^۵.
 درمورد باطنی ها و شیعه نیز که غزالی در رد آنها کتاب نوشت و با آنها -
 مخصوصاً باطنی ها - مبارزه آشکار کرد، نظیر همین حال پیش آمد و بد
 نیتان او را بسبب بعضی گرایش های تأویلی به باطنی ها منسوب شمردند.
 حتی شیعه گاه وی را در پایان عمر خویش منسوب به تشیع شمردند و گاه
 بسبب فتوایی که در منع از لعن یزید بوی منسوب بود بر وی اعتراض
 می کردند.

تمام این اعتراضات و اتهامات مختلف از تعصب مخالفان ناشی بود
 و گویی دنیای عسروی - مثل دنیای عصر ما - حتی روشن ترین عقول را
 را به تعصب می کشانید^۶. خود غزالی هم در مبارزه با فلاسفه، در رد باطنیه،
 و در معارضه با فقهاء و متكلمان نمی توانست بکلی از تعصب خالی باشد اما
 آنچه او را از سقوط در خامی و اشتباه کاری باز می داشت ایمان او بود
 به عقاید خویش - ایمان بی خلل و نزدیک به یقین . این ایمان بی خلل
 در دنبال تحول فکری برای غزالی حاصل شد که نتیجه تفکر دقیق مستمر
 او بود در باب ارزش و حدود علم. ارزیابی فقه، بررسی کلام و فلسفه مخصوصاً
 وی را اندك اندك بسوی شك کشانید. درین باب وی بحران روحانی
 خویش را در کتاب «المنقذ من الضلال» تصویر می کند و اگر در آن کتاب
 دگرگونی احوال فکری کاملاً نیز منطبق با ترتیب و توالی سنین عمر نباشد
 باز تصویری که از مجموع احوال روحانی نویسنده بدست می دهد درست
 است و در آن جای تردید نیست .

شك غزالی آن گونه که خود وی در کتاب المنقذ بیان می کند بیجایی
 می رسد که يك چند در ارزش محسوسات هم تردیدی بیمارگونه پیدا

می‌کند و سرانجام هدایت نورالهی وی را از این بیماری می‌رهاند .
 این شك غزالی از بعضی جهات یادآور شك دستوری دکارت است و در
 حقیقت پیش از دکارت غزالی هم کوشید تا معلومات خویش را از نو
 ارزیابی کند.^۲ بدینگونه بود که او سرانجام عقل را از ادراك حقایق
 مربوط به ایمان معزول شمرد، و مثل پاسکال به قلب گرایید و
 (به مکاشفات)

این توافق شك غزالی با طرز فکر دکارت مثل توافقی که بین فکر
 غزالی با تفکر پاسکال در معرفت قلبی و با تفکر لایب نیتس در مسأله ایتقان
 صنع هست هر چند بهیچوجه مستلزم تصور اقتباس آنها از اندیشه غزالی
 نیست حاکی از وسعت نظر و دقت تفکر غزالی است . در مورد آنچه شك
 دستوری خوانده میشود غزالی برخلاف دکارت تا جایی پیش می‌رود که
 برای رهایی از آن جز با نیل به یقین ایمانی - به امری که در نظری
 عقل برهانی جز به قدرت به آن دسترس ندارد - بهیچ ملاک دیگر خرمند
 نمی‌شود و اینجاست که غزالی با پاسکال خویشاوندی فکری پیدا می‌کند
 و مثل او تکیه‌گاه واقعی معرفت یقینی را در آنچه به قلمرو ایمان تعلق
 دارد در ورای عقل می‌جوید - در قلب^۳ .

شبهت با افکار غزالی در نزد پاسکال شاید بکلی از نوع توارد هم
 نباشد . آنچه این فیلسوف معروف فرانسوی در مجموعه «اندیشه‌ها» ی
 خویش به غزالی مدیونست ظاهراً مأخوذ از آثار ریمون مارتین^۱ * اسپانیائی
 (ح ۱۲۴۸م) است که نام میزان العمل، احیاء العلوم و مقاصد الفلاسفه غزالی
 در آثار او هست و پاسکال در هنگام تحریر «اندیشه‌ها» با ترجمه فرانسوی

آثار وی سروکار داشته است .

شرح کشمکش که غزالی در دفع شکوک خویش کرد از بعضی جهات نیز یادآور تلاشهایی است که آگوستینوس* کرده است، در راهی از علایق مادی. جالب آنست که شك دکارت هم، حتی در زمان خود وی، بعضی صاحب نظران را، بیاد آگوستینوس می انداخت^۱ که حاصل فکرش مخصوصاً با آنچه بعدها غزالی بدان رسید نزدیک تر بود. عرفان. به حقیقت، غزالی هم در پایان راه طولانی و تیره یی که در قلمرو شك طی می کند روشنایی واقعی را در عرفان می یابد.

يك نکته جالب در تصوف غزالی، آشنایی او با بعضی تعالیم مسیحی است. البته آنچه آسین یا لاسیوس** در اهمیت این آشنایی می گوید. مبالغه آمیزست. لیکن نه فقط در شام و فلسطین بلکه حتی در عراق و خراسان هم غزالی ممکن است با راهبان و کشیشان مسیحی ارتباط و آشنایی یافته باشد. اینکه وی مکرر سخنها یی از عیسی مسیح را در کتابهای خویش نقل می کند ممکن است نتیجه همین آشنایی با راهبان مسیحی باشد. کتابی بنام «الرد الجمیل» هم که در رد پیروان مسیح بوی منسوب است اگر واقعاً از غزالی باشد در آشنایی او با انجیل که بهر حال از جای جای احیاء العلوم نیز برمی آید مجال تردید باقی نمی گذارد. با اینحال این مایه آشنایی آن اندازه نیست که تأثیر قابل ملاحظه یی در طرز فکر غزالی نهاده باشند. تصوف او هم نه چنان است که با تصوف سایر صوفیه تفاوت یافته باشد و بیش از تصوف سایر مشایخ قوم، رنگ خاص

* St. Augustinus

** Asin Palacios, M.

مسیحی را منعکس کند.

تأثیر فلسفه نوافلاطونی هم در غزالی هست اما مثل همین آشنایی با آیین مسیح است و نه بیشتر. اینکه بعضی اهل تحقیق گفته‌اند غزالی در کلام و الهیات یک مسلمان، در فلسفه و علم یک نوافلاطونی، و در اخلاق و عرفان یک مسیحی است^{۱۱}، ادعایی است که بررسی در تحول فکر غزالی آن را فقط یک تعمیم مبالغه‌آمیز و شتاب کارانه خواهد یافت.

اما این تصوف که زبده تعلیم و خلاصه سیر روحانی غزالی را عرضه می‌کند سرچشمه‌اش کجاست؟ بدون شک تربیت نیمه صوفی او که از دوران امام الحرمین و حتی از روزگار تحصیل در جرجان و طوس آغاز شد اولین منزل این سلوک روحانی است. در دوره بحران فکری نیز که سر انجام او را به ترک تمام دلبستگی‌های خویش و ادداشت یک انعکاس این تمایل فکری او را می‌توان یافت. خود او که در کتاب المنقذ از سیر روحانی خویش سخن می‌گوید اعتراف دارد که یک چند با آثار صوفیه مثل قوت القلوب ابوطالب مکی کتب حارث محاسبی، و آنچه از جنید و بایزید منقولست^{۱۲} سروکار داشت. در بین سایر آثار صوفیه که غزالی جداگانه از آنها نام نمی‌برد و بی‌شک در زمره مآخذ کتاب احیاء العلوم وی پشمار می‌آید رساله‌الغشیری و کتاب کشف‌المحجوب هجویری را باید یاد کرد. آیا با رسالات اخوان الصفا و کتب ابوحیان توحیدی نیز که بعضی مخالفان غزالی آنها را از مآخذ اندیشه غزالی شمرده‌اند، واقعاً ارتباط داشته‌است؟ با توجهی که او در دوره تحقیق در فلسفه بکتب حکماء داشت این امر بعید نیست، و طبعی هم که بر اخوان الصفا در کتاب المنقذ دارد از نشان آشنایی با آنها خالی بنظر نمی‌رسد. لیکن خود او در پایان کار

خاطر نشان می‌کند که در دنبال مطالعات خویش سرانجام دریافت که کار تصوف با علم تمام نمی‌شود حاجت به عمل دارد.^{۱۳}

در دنبال این توجه، آنچه وی را بترك بغداد خواند و به عزلت و انزوا در شام و قدس کشانید علاقه به کشف و حال بود - و دلزدگی از قیل و قال اهل مدرسه -

در بعضی جاها نیز پاره‌یی از آنچه خود وی از طریق مکاشفات دریافته است یاد می‌کند اما درین موارد همه جا سخن به اشارت و اجمال می‌زاند و از پرده دری می‌پرهیزد. از آنکه گمان می‌کند نقل آن احوال اسرار هویدا کردن است و جرم. اما تصوف او از نوع عرفان بلند پرواز اهل سکر نیست از مقوله تعلیم اهل صحوست و از همین جاست که با اقوال امام قشیری، ابوطالب مکی، و ابوالحسن هجویری مناسبت دارد. وقتی خود او اعتراف دارد که در کتابهای صوفیه مدتها مطالعه کرده است اگر پاره‌یی سخنان او در آثار قشیری، هجویری، و ابوطالب مکی نیز باشد جای تعجب نخواهد بود.^{۱۴}

تصوف غزالی که در عمل منشاء تحول بزرگی در زندگی او شد در واقع اصلاً ناشی از تفکر فلسفی وی بود - و از تأمل در ارزش و حدود علم معینا، اعتقاد به عجز عقل را از ادراک حقیقت غزالی مثل سایر اشاعره از نقد مسألة علیت نتیجه گرفت و این کاری بود که دیوید هیوم* فیلسوف انگلیسی نیز چنانکه ارنت رنان** می‌گوید در واقع چیزی جز آن نمی‌گفت.^{۱۵} اما مخالفت غزالی با فلسفه، که وی آنرا سبب کفر و مایه حیرت می‌یافت مخصوصاً در اواخر عمر ناشی از اعتماد آمیخته به شوق و

هیجان وی بود به اشراق و مکاشفه صوفیه. از دست رفان دوست می گوید که بعد از اشتغال به فلسفه کسانی که از نومیدی و حیرت پناه به عرفان می برند غالباً سخت ترین دشمنان فلاسفه می شوند^{۱۶} و غزالی در دوره عزت و اتزوا حتی بیش از دوره تألیف کتاب نهافت الفلاسفه از فلسفه نفرت داشت. با اینهمه هدف نفرت و بی اعتمادی او نه عقل و تعقل کلی بلکه عقل و تعقل کسانی بود که تحت عنوان فیلسوف و مشائی یا حتی متکلم و محقق می کشیدند از فهم محدود خود برای حقیقت مقیاس درست کنند و هر چه را با طرز تفکر و طرز استدلال آنها توافق ندارد خلاف عقل جلوه دهند. حقیقت آنست که غزالی به عقل و تعقل اعتقاد دارد و لیکن دست یافتن بآن مایه از عقل و تعقل را که مایه وصول به معرفت یقینی باشد برای کم کسی ممکن می یابد. و مخصوصاً برای کم کسی از اهل فلسفه و کلام. بدینگونه شیوه تفکر او نه اصالت عقل * است نه اصالت ایمان، ** بلکه مبنی بر این امرست که آنچه را جز تعدادی معدود نمی توانند از روی عقل ادراک کنند تعدادی بیشتر می توانند از طریق ایمان تجربه کنند.

در رد اقوال فلاسفه بر خلاف آنچه بعدها بعضی از مخالفانش عنوان کردند غزالی بر عقل بیشتر تکیه داشته تا بر سمع و ذوق. در واقع نه فقط منطق را در ادراک حقیقت در همه داتش ها - ملاک عمده می شمرد بلکه حتی در مسایل ایمانی هم برهان عقلی را - لا اقل برای کسانی که عقلاشان از آلودگی های اغراض پاک است - وسیله بی برای نیل به معرفت

یقینی می‌شمرد.

در نقد آراء اهل فلسفه هم، شوق و کنجکاوی وی در بررسی کتب فارابی و ابن سینا محدود نماند با رسالات حکماء دیگر و مخصوصاً با آنچه حکماء اسکندریه متأخر در شرح و نقد اغراض ارسطو نوشته بودند آشنایی دقیق داشت و از نقل و نقدی که در تهافت الفلاسفه در مسأله «ذبول خورشید» راجع به قول جالینوس درین باب دارد این آشنایی نیک پیدا است. نقدی که غزالی از اقوال فلاسفه می‌کند در واقع از نوع مجادلات متکلمان نیست که بر علمی اجمالی مبتنی باشد و فقط پیرامون الزامات ناشی از عبارات و الفاظ بگردد نوعی تحقیق انتقادیست که ناشی است از مطالعه دقیق در آثار فلاسفه و مخالفان آنها.

اینکه ابوالحسن بیهقی و شمس الدین شهرزوری قسمتی از اقوال او را در تهافت الفلاسفه مأخوذ از گفتار یحیی النحوی دانسته‌اند^{۱۷} در واقع نشان می‌دهد که غزالی در نقد فلاسفه از روی تحقیق و تعمق سخن می‌گوید - نه محض تخیل و تفنن. این ذکر مأخذ را هم که درباره کتاب تهافت الفلاسفه کرده‌اند نباید نوعی اتهام در حق وی تلقی کرد چون اخذ پاره‌یی اقوال و ادله از قداما لطمه‌یی به اصالت کار غزالی در ترکیب و تدوین وارد نمی‌کند بلکه تبجر او را در مقالات اهل فلسفه نشان می‌دهد.

در واقع مسأله‌یی که وی در کتاب تهافت با بسط و تفصیل تمام و همچون منشاء بیشتر تناقضات اهل فلسفه طرح و جرح می‌کند مسأله قدم عالم است که قبول آن هم تصدیق به مبدء و معاد را برای عقول عادی دشوار می‌کند هم اعتراف به نبوت و شرایع را غیر ممکن می‌سازد. درین

صورت نباید تعجب کرد که غزالی بحث خود را با فلاسفه ازین مسأله آغاز می‌کند و بخش عمده‌ی از کتاب خویش را نیز بدان موقوف می‌دارد. بدون شك اگر غزالی درین بحث به اقوال یحیی النحوی توجه نکرده بود نمی‌توانست نشان دهد که در فهم مقاصد فلاسفه چنانکه باید بذل همت کرده است. چرا که این مسأله، مخصوصاً در نزد متأخرین فلاسفه اسکندریه موضوع مباحثات بود و از جمله آنچه را پروکلس (برقلس) * درین باب در تأیید قدم عالم بیان کرده بود يك فیلسوف دیگر - یحیی غراما طیقوس ** (= نحوی) - ضمن اثبات حدوث عالم رد می‌کرد.

آثار برقلس و یحیی النحوی هم، چنانکه از الفهرست ابن‌الدیم برمی‌آید در آن روزگاران در دنیای اسلام و در حوزه اهل فلسفه متداول بود و غزالی که می‌خواست بدون تعلیم و معلم به مطالعه فلسفه پردازد نمی‌توانست آنها را نادیده گیرد. برقلس رساله‌ی مشتمل بر هجده مسأله در اثبات قدم عالم تصنیف کرده بود و یحیی هم در رد آن رساله‌ی در هجده مقاله نوشت - در حدوث عالم - شبهات برقلس در نزد فلاسفه معروف بود و تعدادی از آنها را شهرستانی هم در کتاب الملل والنحل ذکر می‌کند و این نکته که ابوالمظفر اسفراینی هم در کتاب التبصیر به شبهات برقلس در مسأله قدم عالم اشارت دارد نیز خود نشانی است از شهرت و رواج آنها در عصر غزالی.^{۱۸}

یحیی النحوی که بی‌هقی در تئمه صوان الحکمه احوالش را با احوال

* Proclus

** Johannes Grammaticus

یحیی دیگر خلط کرده است و او را دیلمی و صاحب دیری در فارس پنداشته است چنانکه از قول خود او و از قول شهر زوری - که ظاهراً به تبعیت از بیهقی و برای رفع این خلط به دو یحیی النحوی قایل شده است که هم‌زمان بوده‌اند و احوالشان هم‌شبهت دارد - برمی‌آید ملقب به «محب التعب» بوده است و این لقب که ترجمه عنوان «فیلوپونس» * اوست نشان می‌دهد که مراد از یحیی النحوی همان یحیی غرما طیقوس است که از حکماء مسیحی اسکندریه بود و بسبب آنکه در تثلیث عقیده‌ی خلاف رای کلیسا اظهار کرد مورد مخالفت شدید رؤسای کلیسا واقع گشت . درباره جزئیات احوال و حتی زمان حیات او نیز اختلاف هست و اخباری هم در باب ملاقات او با عمر و عاص فاتح اسکندریه روایت کرده‌اند که در صحت آنها جای بحث است^{۱۹} . در هر حال اگر هم اسلام آوردنش مشکوک باشد و حتی ملاقاتش با عمر و عاص که روایت آن در تاریخ الحکماء قفطی همچون مقدمه‌ی برای خبر مجعول سوزانیدن کتابخانه اسکندریه^{۲۰} به‌امر عمر خلیفه آمده است محل شبهه باشد از کلام شهرستانی برمی‌آید که درین زمانها وی را از حکماء اسلامی می‌شمرده‌اند و بهر حال غزالی که قصدش بررسی تعالیم فلاسفه بوده است طبیعی است که با آنچه یحیی النحوی در شرح و نقد آراء ارسطو یا در رد بعضی شارحان دیگر نوشته است آشنایی یافته باشد .

در واقع مقایسه سخنان غزالی در رد قدم عالم با آنچه شهرستانی از شبهات بر قلل نقل می‌کند نشان می‌دهد که در بعضی سخنان خویش غزالی تقریباً به جرح و رد شبهات مزبور نظر دارد و عجب نیست که از رساله یحیی النحوی نیز - مخصوصاً در تقریر و نقد این شبهات - استفاده

کرده باشد و این اخذ و اقتباس هم برای غزالی مایه ایراد نیست چنانکه خود یحیی هم به احتمال قوی پاره‌یی از ادله خویش را که در نفی قدم دارد از حکماء رواقی باید گرفته باشد.^{۲۱} تأثیر یحیی فیلوپونس در اقوال متکلمین قدیم اسلام هم پیدا است و حتی ابن میمون حکیم معروف یهودی نیز بدین نکته اشارت دارد.^{۲۲} اگر رساله حدود عالم یحیی نیز که متن آن باقی است در پاره‌یی موارد در نفی قول به قدم، همان ادله غزالی را دارد.^{۲۳} همین نکته، در عین حال نشان می‌دهد که رد غزالی بر اقوال فلاسفه ناشی از تعمق و مطالعه است و ناشی از جزم و ایمان. غزالی نه در نزد عوام متهم به عقاید باطل بوده است تا در آخرین روزهای نظامیه بغداد خواسته باشد - آن گونه که ابن رشد می‌گوید - با انکار فلاسفه خویشتن را در نزد افکار عوام تبرئه کند، نه بر خلاف اعتقاد واقعی خویش سخن رانده است تا آن گونه که از ترجمه عبری يك اثر منسوب به وی بر می‌آید بعدها کوشیده باشد مگر آنچه را در تهافت برای عوام رد کرده است در رساله‌یی دیگر برای خواص تأیید نماید.^{۲۴} فهم درست اندیشه غزالی در دوره بعد از تهافت در واقع موقوف به شناخت رأی او در باب قلب است، که وی آن را لطیفه ربانی و روحانی می‌خواند و همان را عبارت از حقیقت انسانی می‌شمرد. در کتاب عجایب القلب از اجزاء احیاء العلوم می‌گوید که آنچه مایه برتری انسان بر سایر اصناف خلق میشود استعداد اوست برای معرفت خدا و این استعداد بوسیله هیچ يك از جوارح تحقق نمی‌یابد فقط از طریق قلب است که حاصل میشود و ازین روست که نزد وی شناخت قلب و حقیقت اوصاف آن اصل دین خوانده می‌شود.^{۲۵} و همین نکته است که به روانشناسی و الهیات غزالی رنگ تصوف می‌بخشد و معرفت وی را صبغه ذوقی می‌دهد یا يك نوع نهن گرایبی.

بدینگونه غزالی به پیروی از صوفیه راه قلب را در کشف حقیقت از هر راه دیگر مستقیم تر می یابد ولیکن قلب در بیان وی مجموع حیات عالی روحانی است که حس و نفس تابع آنست و عقل نیز جزئی از آن شمرده می شود^{۲۶} و بهیچوجه امری ضد عقل نیست عالی ترین درجات قلب هم در نزد غزالی تعلق به نبی دارد که معرفت را به الهام ربانی بطریقه کشف و بدون اکتساب و تکلف تلقی می کنند و مراتب اولیاء و حکماء و علماء هر يك حاکی از درجات آنهاست در منازل سیری که در راه حق دارند و البته هر سالک فقط از منزل خویش خبر دارد و از آنچه نیز پشت سر گذاشته است واقف هست و از احوال مراتبی که در پیش روی دارد البته آگاه نیست اما بآن ایمان دارد. ازین رو حال نبی را جز نبی درک نمی کند و حقیقت نبوت و رای معرفت دیگرانست. چنانکه جنین حال طفل را ادراک نمی کند و معرفت طفل باحوال انسان بالغ نمی رسد و اهل مراتب عقلی هم بآنچه از طریق کشف و از باب لطف و رحمت الهی بر اولیاء و انبیاء نازل و افاضه میشود دست نمی یابند. شك نیست که این رحمت و لطف از جهت منعم بخل و منعی ندارد اما قلبهایی بآن مزیت دست نمی یابند که خود باستقبال نفحه های روحانی رفته باشند و این استقبال، از راه تطهیر قلب و تزکیه آن از آلائش های جسمانی و اخلاقی حاصل می شود و البته همانگونه که التزام صفات پسندیده قلب را پاک می کند پیروی از صفات حیوانی هم قلب را تیره می دارد و این آینه یی را که انسان با آن باید چهره حقیقت را مشاهده کند تاریک می کند و در زیر زنگار و غبار گناه و خطا پنهان می سازد و رابطه انسان را بسا حق از میان می برد - تیره دلی.

شبهات قلب به آینه در نظر غزالی از لحاظ معرفت نیز درست است و می‌گوید نسبت قلب به حقایق معلوم مثل نسبت آینه است به صورتهای اشیاء. چنانکه اشیاء تصویری دارند که در آینه انطباع دارد حقیقت اشیاء هم تصویری دارد که در آینه قلب انعکاس پیدا می‌کند. البته در مورد آینه برای آنکه انعکاس تصویری ممکن باشد نه فقط باید خود آینه صورت واقعی يك آینه را واجد باشد بلکه نیز لازم است که نه رنگ و غباری بر روی آن باشد و نه بین آن با چیزی که می‌بایست تصویر آن در آینه منعکس شود فاصله و حجابی واقع شود. تازه اگر آینه باشی مورد نظر روبرو نباشد و یا آنکس که می‌خواهد تصویر شیئی را در آینه مشاهده کند نداند که آینه را چگونه باید دست گیرد تصویر در آینه نمی‌افتد و البته، تمام این شرایط را غزالی در مورد قلب نیز لازم می‌شمارد. چنان که اگر صورت قلب هم چنانکه باید کامل نباشد و قلب فی المثل قلب کودکی بی‌تمیز باشد البته تصویر حقایق را نمی‌شود از آن انتظار داشت چنانکه ذنگ کدورت هم که از گناه و شهوت ناشی است چهره این آینه را تیره می‌کند و مانع از انطباع تصویر در آن خواهد شد. همچنین اگر بین قلب و حقایق مانع و حجابی باشد و فی المثل پیروی از تقالید و تعصبات مانع از ادراك حقیقت گردد قلب نمی‌تواند تصویر حقیقت اشیاء را ادراك کند. بعلاوه آنجا که آینه قلب اصلاً رویش بجانب حقیقت نباشد و کسی که صاحب قلب است نداند آن را چگونه با چهره حقیقت روبرو سازد نمی‌توان توقع داشت که حقیقت در آینه قلب تصویر یابد.^{۲۷}

وقتی چیزی از اینگونه، مانع از انعکاس چهره حقیقت در قلب انسان نباشد قلب می‌تواند بر تمام رموز و اسرار کائنات احاطه پیدا کند

و آن «امانت»^{۲۸} که آسمان و زمین از کشیدن بارش درماندند و آن را فقط انسان پذیرفت، همین معرفت حقایق است که قلب هر انسانی مستعد آن هست و آنکس که قلب را تزکیه می کند می تواند به عالی ترین درجه ایمان برسد که ایمان عارفان است و غزالی خاطر نشان می کند که آنچه برای آن «شرح صدر»^{۲۹} لازم است همین نوع ایمان است که نور و تجلی است نه ایمان متکلمان که بر استدلال مبتنی است یا ایمان عوام که مبتنی بر تقلید است.

چرا که ایمان عوام شبیه به معرفت کسی است که می داند فی المثل زید در فلان خانه است اما این علم وی فقط مبنی بر شهادت و قول کسانی است که وجود زید را در آن خانه تصدیق کرده اند و بدینگونه آنکه ایمان عوام دارد بر قول کسانی که به وی خبر داده اند اطمینان پیدامی کند و ایمانش تقلیدیست و ممکن هست بکلی مبنی بر خبر نادرست باشد. ایمان متکلمان هم هر چند قطعی تر از ایمان عوام است اما حال آنها نیز همچو حال کسانی است که صدای زید را از پشت دیوار شنیده اند و از روی قیاس و استدلال یقین کرده اند که زید باید در خانه باشد. شك نیست که وقتی چنین کسی به وجود زید در خانه بی تصدیق می کند تصدیق او خیلی بیشتر قابل اطمینان است تا تصدیق کسی که فقط از روی گفته دیگران بر وجود زید در آن خانه آگاه باشد. اما باز بر یقین او جای ایراد هست چون ممکن است صدایی که وی آن را صدای زید می پندارد در واقع از زید نباشد و وی درین امر دچار توهم شده باشد یا اینکه صدای زید را در آن خانه کسی بعمد تقلید کرده باشد. اما تصدیقی که در باب آن هیچ جای شبهه نیست تصدیق کسی است که نه

بشهادت دیگران انکاء کند و نه تسلیم صدایی که از پشت دیوار می‌شنود بشود بلکه بداخل خانه برود و زید را درون خانه مشاهده کند و این بقول غزالی معرف ایمان عارفان و صدیقان است که به نور یقین به مشاهده می‌رسند و عالی‌ترین درجه معرفت همین است که در آن شبهه و خطا نیست جز آنکه درین نوع معرفت هم که معرفت قلبی است مراتب مختلف هست چنانکه ممکن است بیننده زید را در تاریکی یا در گوشه پنهانی و یا از پشت پرده بی‌نازک مشاهده کند یا آنکه وی را در روشنایی روز و در صحن خانه بی‌پرده و آشکارا به بیند و تفاوت این مراتب ایمان حاکی از تفاوت احوال قلب است در قیاس با علمی که برایش حاصل شدنی است.^{۳۰}

در هر حال شك نیست که قلب استعداد آن را دارد که حقیقت در آن تجلی یابد اما وقتی اسباب و لوازم حاصل نباشد و یا آنچه مانع انعکاس تصویر حقایق است در میان افتد تجلی حاصل نمی‌شود و سعی صوفیه در تصفیه قلب و مراقبت آن در واقع برای جمع آوردن شروط و احوالی است که انعکاس حقیقت را در آینه قلب ممکن می‌سازد.

این نوع معرفت که ابو حامد آن را در برابر معرفت برهانی قرار می‌دهد در واقع بکاربردن طریقه صوفیه است در حل مسایل مربوط به کلام. اما این طریقه می‌است که قبول آن چنانکه خود وی می‌گوید جز برای کسی که از ذوق مکاشفه بهره دارد ممکن نیست. از این رو عجب نیست که منکران وی را متهم به گرایش‌های ضد عقلی بدانند و حتی ابن باجه اندلسی (م ۵۳۳ هـ) که خود از طریق مشابه فارابی، به عرفان گراییده بود شیوه تفکر وی را غامعقول بیابد.

این حکیم معروف اندلسی در رساله تدبیر المتوحد بر غزالی و صوفیه که می‌خواهند بدون تعلم و فقط از طریق عزلت و خلوت به مشاهده جواهر روحانی دست یابند طعنه می‌زند^{۳۱} و در «رسالة الوداع» می‌گوید غزالی با این گونه دعاوی هم خود باشتباه افتاده است و هم مایه اشتباه دیگران شده است.^{۳۲} بحقیقت تردید در صحت این دعوی، حتی ابن طفیل و ابن رشد را به تردید در صمیمیت و صدق غزالی کشانید. چنانکه محقق امروز نیز شاید این دعوی را جز نوعی شورش بر ضد تعقل نخواند.

شورش؟ شاید، اما نه بر ضد تعقل، بر ضد افراط در تعقل گرایی. بعلاوه، چون قضیه مربوط به مسایل کلام است از يك گرایش ضد تعقلی بمعنی فلسفی کلمه نمی‌توان صحبت کرد. برای غزالی نیز ظاهراً مشکل عمده همان بود که بعدها کانت با آن درگیر شد. هر دو متفکر - هر يك از راه خویش - باین نکته برخوردند که ایمان را نمی‌توان تنها بكمك عقل نظری بنیاد نهاد. بی‌اعتمادی غزالی به عقل با آنچه کانت در نقد عقل نظری عنوان کرد چندان تفاوت نداشت و حتی در زمان ما نیز کسانی مانند ارنست ماخ و ویتگن اشتاین می‌کوشند مثل غزالی اما با طرز بیان خاص خویش ما را متقاعد کنند که مسایل مربوط به ماوراء طبیعت چون از روی تجربه علمی قابل بررسی نیست به مقوله امور «لا یعنی»^{***} تعلق دارد یعنی قلمرو چیزهایی که در باب آنها نه فقط جواب مورد ندارد سؤال هم مورد ندارد.^{۳۳}

❖ E. Mach .

❖❖ L. Wittgenstein .

❖❖❖ Nonsense .

باری گرایش ضد عقلی در نزد غزالی اگر هست از مقوله گرایش ضد متافیزیک محسوبست و اگر آن را دستاویزی برای تردید در صدق و صمیمیت وی سازند نارواست. تمایلات اتزوا جویانه، و مخصوصاً اقدام وی در ترك تدریس و خروج از بغداد که حیات او را بکلی دگرگون کرد ممکن نبود بريك تحول فکری صادقانه مبتنی نباشد. اما اگر در صدق ادعای وی در نیل به آرامش يك یقین بی‌ترلز نیز تردید شود بی‌شک در صدق و صمیمیت جست و جویی که برای نیل به این یقین انجام داده‌است جای تردید نیست همین صدق و اخلاص بود که او را واداشت در فلسفه تعمق ورزد و قبل از آنکه تبحر کافی در آن حاصل کند در صدق نقی و رد آن بر نیاید. خود وی در کتاب المنقذ و همچنین در مقدمه مقاصد الفلاسفه ضرورت این تعمق را برای جوینده‌یی که می‌خواهد عیوب فلسفه را درك کند بیان می‌دارد.

شاید اینکه غزالی می‌گوید در مدت دو سال بی‌آنکه از درس معلم كمك گیرد توانست بر تمام علوم فلاسفه احاطه ییابد لا اقل از جهت مدت خالی از مبالغه نباشد اما آنچه اهمیت دارد شوق و علاقه‌یی است که او را حتی برای نفی ورد علوم فلاسفه واداشت تا در آثار آنها تبحر حاصل کند و مثل متکلمان زمان به مطالعه‌یی سطحی در آن آثار اکتفا نکند. مع هذا تبحر او در فلسفه بجایی رسید که رساله مقاصد الفلاسفه او در تبیین تعلیم مشائیان از کتب فلاسفه پیشتر افتاد. حتی وقتی در اروپای قرون وسطی ترجمه لاتینی آن انتشار یافت نام غزالی بعنوان يك فیلسوف اسلامی بر زبانها افتاد. نه فقط کسانی چون البرت* بزرگ، توماس اکویناس**

و راجریکن * از وی نیز همچون ابن سینا و ابن رشد بمثابة حکماء عرب یاد کردند ، بلکه پاره‌یی از آباء کلیسا بر آنچه وی در مقاصد الفلاسفه نوشته بود همان ایرادهایی را وارد آوردند که خود وی بعدها در تهافت بر فلاسفه گرفته بود ^{۳۴}.

در واقع فلسفه و هر گونه کوششی که می‌خواست مسایل مربوط به ایمان، به روح، و به خدا را با عقل و برهان حل کند در نزد او بی‌حاصل می‌نمود و ازین رو بود که وی هم کلام را کنار گذاشت و هم فلسفه را عاری از جاذبه یافت. یقین ایمانی که او در تمام عمر خویش آنرا با صدق و صمیمیت در مدرسه طلب کرده بود در چهار دیوار تنگ مدرسه و در لابلای اوراق ملال‌انگیز کتاب گنجیدنی نبود. قول اهل تعلیم هم که به حجت - قول امام - متکی می‌شدند نمی‌توانست خاطر وی را که از طوفان بی‌آرام شك گذشته بود آرام کند. فقط جاذبه تصوف برایش باقی مانده بود و اتکاء بر یقینی که متکی به وحی باشد. این صمیمیت که در جستجوی حقیقت داشت سرانجام او را به فرار از مدرسه واداشت - فرار از قیل و قال.

چیزی که فقهاء و متکلمان را بر ضد وی برمی‌انگیخت بی شک کراهت و نفرتی بود که وی نسبت به مناظرات متکلمان و مباحثات فقهاء نشان می‌داد. با آنکه خود وی در فقه صاحب نظر بود این علم را بهیچوجه بعنوان چیزی که در ارتباط با خدا اهمیت بسیار داشته باشد نمی‌نگریست و آن را در شمار اموری تلقی می‌کرد که دستاویز نیست برای جاه و مقام. در مناظرات اهل کلام با آنکه خود وی در آن رشته در عنصر خویش یگانه محسوب می‌شد با چشم بی‌اعتنایی می‌نگریست. تصوف را هم که همچون

میراث امام قشیری و ابوسعید میهنه و جنید تاقی می کرد وسیله‌ی می‌یافت برای بازگشت به حیات ساده و ساده دلی‌های عوام : نوعی ساده دلی و کهنه‌گرایی که می‌خواست دورهٔ صحابه و تابعین را احیاء کند.

البته محقق امروزی با سانی می‌تواند آراء غزالی را در باب عجز عقل از ادراک حقایق ایمانی تخطئه کند و آنرا با محك علوم نظری عصر ما کم ارج بشمرد اما در طی چندین قرن که از روزگار غزالی گذشته است کدام فلسفه - شرقی یا غربی - توانسته است اصول مشترك مربوط به ایمان و تمام آنچه را بقلم و منایل مربوط به وجود خدا، روح و معاد ارتباط دارد نه با ذوق ایمانی که غزالی فقط آن را مایهٔ نیل به یقین درین امور می‌شناخت بلکه بابرهان عقلی اثبات کند و جای برای شك و تردید باقی نگذارد ؟ غزالی را بحقیقت با توماس داکویناس حکیم بزرگ اسکولاستیک می‌باید مقایسه کرد و حتی می‌توان ادعا کرد که از بسیاری جهات نیز بر توماس برتری دارد.^{۳۵}

غزالی از جمله دانشمندان بسیار معدودی بود که کثرت مطالعه به قدرت خلاقه آنها لطمه نزد وی فقیه، متکلم، فیلسوف، عارف، و صوفی بود و تمام این جنبه‌ها در مورد وی معرف تجارب واقعی زندگی بشمار می‌آمد. در فقه تصنیفات وی تأثیر قوی بجای نهاد و حتی بعضی از آنها از جهت دقت و احاطه بر مسایل نوعی معجزه تلقی شد. اینکه بخش عمده‌ی از کتاب الوجیز او در جای جای مجموعه فتاوی يك استقف سربانی نقل شده است حاکی از اهمیت و تأثیر کار او است در فقه^{۳۶} و تفکر او معرف اصالت واقعی بود و در فلسفه هم هر چند کار او بیشتر جنبهٔ ویرانگری

داشت تا سازندگی، باز تأثیر فکرش کم اهمیت نماند. برای تصوف، وی هم‌گرایش به اعتدال را هدیه آورد هم شناسایی رسمی اهل شریعت را، و در تمام این رشته‌ها ابو حامد خود را اهل تحقیق نشان داد نه اهل تقلید.

آنچه تأثیر تعلیم او را در دنیای بعد از او بارزتر نشان داد نفوذ آراء او بود در تصوف. بحقیقت ابن‌الجوزی، ابن تیمیه، ابن‌قیم‌الجوزیه و تعدادی از حکماء و فقهاء وی را درست بهمین سبب درخور ملامت یافته‌اند. معیناً تأثیر وی در تبرئه صوفیان از تمام تهمت‌ها و بدبینی‌های فقهاء رنگ خاصی به فرهنگ دنیای اسلام داد که آنرا نمی‌توان کم اهمیت شمرد.

در بین کسانی از مشایخ صوفیه که از تعلیم وی تأثیر پذیرفته‌اند، می‌توان عبدالقادر گیلانی و شهاب‌الدین سهروردی را نام برد. عبدالقادر گیلانی در حدود هجده سالگی برای تحصیل به بغداد آمد و درست در همان سالی با تبحر وارد شد که غزالی نظامیه را بقصد سفرهایی و گریز ترک کرده بود. معیناً بی‌شک خاطره تعلیم استاد بزرگ نظامیه و گرایش نهایی وی به طریقه صوفیه می‌بایست در وی تأثیر قوی کرده باشد. در فتوح‌الغیب وی مخصوصاً مواردی هست که یادآور تعلیم غزالی است. شهاب‌الدین عمر سهروردی هم در جای‌جای عوارف‌المعارف خویش نشانها دارد از تأثیر احیاء‌العلوم. بعلاوه نام محیی‌الدین بن عربی، ابوالحسن شاذلی، امام یافعی، و شاه نعمه‌الله ولی را نیز باید در شمار کسانی یاد کرد که در تصوف از غزالی تأثیر پذیرفته‌اند.^{۲۷} این تأثیر که مربوط به تصوف غزالی است يك نشان مخصوصاً مغایرت صریحی است که با

فلسفه دارد - و با تعلیم یونانی .

(تصوف که حاصل تأملات دوران فرار از مدرسه بود، و مقدمات آن را صحبت فارمدی و مطالعه کتابهای قوم و شاید گرایش های برادرش احمد و حتی تربیت آن صوفی طوس که بعد از پدر و بموجب وصیت او در دوران کودکی وی را سرپرستی کرده بود پدید آورده بود، آنچه را ابو حامد در قیل و قال مدرسه نتوانسته بود بیابد در عزلت خانقاه یا در اوقات سیاحت و آوارگی به وی عرضه کرد : آرامشی برای روح و نوعی یقین برای عقل . وقتی وی در پایان مناظرات مربوط به فلسفه و کلام به این نتیجه رسید که عقل نظری از دریافت آنچه به قلمرو ایمان تعلق دارد عاجز است در واقع خویشتن را هم از آن شك سوفسطایی که چند هفته یی - آن گونه که در المنقذ می گوید - قلبش را تسخیر کرده بود آسوده یافت و هم آن نوع یقین را که به زندگی دینی او رنگی از يك نوع تجربه «اصالت عمل» می داد، در قالب معرفت ذوقی صوفیان قابل حصول دیدم .
معهدا ، شك سوفسطایی - آنگونه که خود وی ازین تعبیر در می یافت - در وجود وی رسوخ نیافت و آنچه رنگ خاص به نظریه او در باب معرفت می دهد نوعی شك دیگرست : شك منتقدانه که هدف آن بررسی ارزش و حدود معرفت بود نه نفی امکان هر گونه علم . بدین گونه وی، چنانکه او برهان * بدرستی خاطر نشان می کند^{۳۸} يك سالک پیشرو در همان جاده یی است که بعدها کائنات آن را زیر قدم گرفت . در واقع با آنکه پاره یی از اجزاء این شك منتقدانه غزالی، هم در تعلیم متکلمان و هم در اقوال اهل تعلیم و صوفیه عصر وی نیز وجود داشت، غزالی در بررسی ارزش و حدود معرفت در دنیای خویش شك روی بی پرواست و وی را نمی توان

تنها همچون يك عالم عادی مسلمان که از اوضاع و احوال عقاید عصر خویش بدستی خبر دارد نگریت. بعلاوه، این نکته که در بررسی تفکر عصر خویش غزالی تنها به افق دنیای اسلام می نگرد و يك جا در المنفذ تصریح می کند که اگر حقیقتی هست از قلمرو چهار فرقه متکلمان، فلاسفه، اهل تعلیم و اهل تصوف بیرون نیست، نباید این فکر را پیش بیاورد که شك منتقدانۀ غزالی در يك قلمرو كوچك محدودست^{۲۹} چرا که هم فلسفۀ فارابی و ابن سینا که وی به نقد و بحث آنها می پردازد در واقع معرف تفکر فلسفی جهانی در عصر او بوده است، و هم مناظرات کلام از قلمرو فرقه های اسلامی به مناقشات ادیان مختلف - یهود، نصاری، مجوس، و حتی بر اهمه - تجاوز می کرد و جرح آنها در جرح تمام این جریانهای فکری و دینی بود. این نکته نیز که شك غزالی ریشه های روانی و شخصی دارد و بیشتر برای توجیه احوال شخصی او در بر خورد با عقاید جاری بوده است مانع از آن نیست که جنبۀ نقادی شك او با آنچه بعدها کانت و هیوم بآن رسیدند در خور مقایسه باشد چرا که درباره کانت و هیوم نیز تأثیر ایمان و کلیسا را در پیدایش تفکر انتقادی نمی توان نادیده گرفت.

(چیزی که زندگی فکری غزالی را بر رغم انتقادهایی که بر آن وارد هست عظمت و درخشندگی می بخشد صمیمیت و صدقی است که در لحن بیان او هست و در گذشته فقط حاسدان و معاندان وی در قبولش تردید داشته اند. در واقع وقتی انسان کلام غزالی را در باب آنچه به حقیقت و یقین دینی مربوط است می خواند تمام دنیای اسلام را در حال شهادت می یابد، تمام شك و تردید فیلسوفان، تمام ناباوری ماده پرستان، و تمام بیفیدی کسانی که بدنیای روح علاقه یی ندارند در مطالعه آثار غزالی فرو می شکند و درهم فرو می ریزد و

برای خواننده محقق، این احساس دست می دهد که گویی دارد همه دنیای اسلام را در تمام سادگی و صفای خویش مشاهده می کند. کسی که از قرآن سخن می گوید انگار از خدایی ناطق حرف می زند و کسی که به سخن غزالی گوش می دارد گویی صدای کسی را می شنود که دعوت به سکوت می کند. برای شنیدن این ناطق، درین صدا نه تلخی هست نه نومییدی و همین است که بآن آهنگی دلپذیر می بخشد. حتی تصویر مرگ، تصویر قبر و عذاب که در آهنگ مطمئن و مهیب این صدا موج می زند چنان نیست که انسان را به بدبینی و نومییدی بکشانند. می گوید در عالم چیزی که بهتر از آن ممکن باشد وجود ندارد، و این آهنگ که تئودیسه لایب نیتر انعکاس تازه ای از آنست آنقدر لحن جدی و صمیمانه دارد که هر گونه بدبینی و هر گونه شك و نومییدی را از انسان زایل می کند. تصویری که از صاحب این لحن دلاویز در اذهان مسلمانان نقش می بندد تصویر يك روح انسانی، يك روح صمیمی، و يك روح بیریاست.

اعتراضی که غزالی بر بی حاصلی فقه و کلام در پرورش ایمان دینی داشت چیزی بود که صوفیه نیز از مدت ها پیش آن را زمزمه می کردند لیکن جاذبه شخصیت و قدرت بیان غزالی در تأیید این دعوی چنان بود که جایی برای مخالفت نگذاشت^۴ و اگر هم از جانب فقهاء و حتی حکماء بر قول او اعتراض شد قوت و تأثیر این اعتراضها در حدی نبود که دعوی غزالی را مورد انکار سازد و اعتراضها هم دتبال نشد و تأثیری باقی نگذاشت. بهمین جهت تمام مخالفتها نتوانست تصویر او را که رفته رفته در هاله ای از قدس فرو می رفت تیره و تباه کند.

(زندگی مردی که دنیای اسلام را از توقف در چون و چرای متکلمان،

از محدود ماندن در کوتاه‌فکریهای فقیهان، و از گرایش به گستاخی‌های باطنیان بازداشت برای تمام پارسایان نمونه یک زندگی مقدس تلقی شد. زندگی او بدئیای اسلام آموخت که بخاطر آنچه انسان آن را حقیقت می‌خواند، می‌توان همه چیز دیگر را فدا کرد. جرئت و همت بی‌نظیری که او در فرار از مدرسه و در رهایی از آنچه بگمان وی عصر و محیط وی را تباه کرده بود نشان داد، چنان عظیم بود که زندگی او را در نظر تمام نسل‌های آینده می‌تواند یک زندگی پر مایه و بی‌همتا جلوه دهد. زندگی یک قهرمان.

یادداشت‌ها

۱

۱- وکان والده یغزل الصوف ویبیه فی دکانه بطوس . سبکی، طبقات الشافیه
طبع اول ج ۴/ ۱۰۲ ، ایضاً : ویحکی ان اباه کان فقیراً صالحاً لایأکل الا من
کسب یده فی عمل غزل الصوف ۴/ ۱۰۲

۲- ابن خلکان ۲/ ۸۱-۸۲؛ مقایسه شود با ابن الاثیر، اللباب فی تهذیب
الانساب، قاهره ۱۳۵۶ ، ج ۲/ ۱۷۰ ، اینکه يك تن از اعقاب غزالی ، که
در واقع خود را از اعقاب ست‌المنی دختر ابو حامد می‌دانسته است گفته باشد
(اتحاف الساده، مقدمه، الفصل الحادی عشر) که در نسبت او و جدش، غزالی به تخفیف
درست است و اینکه ذهبی در سیر اعلام النبلاء (مقایسه شود با سیره الغزالی ۸۲)
از قول ابن صلاح نقل می‌کند که از خود غزالی هم نقل است که گفته است مردم در
نسبت من اشتباه می‌کنند و نام من منسوب به غزاله است، از دیده‌های طوس، چندان
در خور اعتماد نیست. نه فقط همین روایات رواج نسبت غزالی با تشدید زاء را
نشان می‌دهد بلکه محلی بنام غزاله هم در اطراف طوس مشهور نیست و حتی ابن
سمعانی می‌گوید که از اهل طوس راجع باین قریه پرسیدم انکار کردند .
مونتگامری وات که در 3-181 Muslim Intellectual اقوال مختلف را در
باب تشدید و تخفیف نسبت غزالی بررسی کرده است تخفیف را ترجیح می‌دهد .
بنظر ما تشدید که در ادب فارسی (از جمله در نزد مؤلف المعجم و عراقی و عطار
رک: غزالی نامه ۲۰۴) اشرس مناسب‌تر می‌نماید و از آن گذشته شغلی که پدر
ابو حامد داشت و آنچه ابن خلکان در باب افزودن یاء در دنبال اینگونه نسبت‌های

مربوط به شغل دولهجه متداول اهل خوارزم و جرجان نقل کرده است (۸۱/۱) و مخصوصاً توجه به این نکته که محلی بنام غزاله در نزد يك طوس مشهور نبوده است، در مورد این نسبت احتمال تشدید را و را قوی تر می کند .

۳- سبکی، طبقات الشافیه ۳/۳۶-۳۵

۴- کنیه را در این زمانها غالباً پدر و مادر برای اولاد انتخاب می کردند، یا خویشان و دوستان . ابوسعید ابوالخیر کنیه خود را بیک فرزند امام ابوالقاسم قشیری داد (اسرار التوحید ۶۲) از گفته مالک بن احمد البانیسی نقل کرده اند که گفت پدرم نام مرا مالک نهاد و کنیه ام را ابوعبدالله، مادرم بمن نام علی داد با کنیه ابوالحسن . گویند بهمین سبب وی هر چند بیشتر بآن نام که پدر بر وی نهاد شهرت یافت اما دو نام داشت و دو کنیه که بهر حال هر دو را پدر و مادر بر وی نهاده بودند (منتظم ابن الجوزی ۹/۶۹ نیز رک : ۱۴) .

۵- اسرار التوحید ۱۸-۱۷

۶- احسن التقاسیم ۳۱۹ .

۷- تعبیر مأخوذست از Mecenas Del Oriente که آسین پالاسیوس^۱ Asin Palacios, M., Algzel, Dogmatica 132 : در حق وی بکار برده است مکناس یا مینن نام يك تن از اعیان رم بوده است که با اگوست معاصر و در عین حال دوست و ندیم وی بود . بجهت حمایت و تشویقی که از شعرا و نویسندگان عصر خویش می کرد قام او مرادف معنی حامی و مشوق در ادب اروپائی بکار می رود . خواجه نظام الملک را هم آسین پالاسیوس بسبب تشویق و حمایتی که از اهل علم و معرفت کرده است مکناس یا مینن شرق خوانده است .

۸- اسرار التوحید ۷۷

۹- احسن التقاسیم ۳۱۹ ح

۱۰- المنتظم ۸/۲۷۳

۱۱- عبدالغافر قادیسی می گوید : ولا شك انه سمع الاحادیث فی الايام الماضیه و اشتغل فی آخر عمره بسماعها ولم تتفوق له الروایه . مقایسه شود با

سبکی ۱۰۹/۴

۱۲- ایضاً، همان مأخذ ۴/۱۱۰-۱۰۹

۱۳- ابن حوقل، صورة الارض ۲/۳-۳۸۲

۱۴- احسن التقاسیم ۳۵۴

۱۵- مقایسه شود با قصیده یی بمطلع ذیل :

ودع ذکر جرجان فان شیوخنا

بیلده نیشابور اعلیٰ قما الحزن

که آنرا می‌بایست در جواب مفاخرات اهل جرجان به شیوخ و رجال خویش سروده باشند . تاریخ نیشابور، در مجموعه تواریخ نیشابور، طبع عکمی / ۴۹ (الف) .

۱۷۹۱۶ - مقدسی ۳۵۷

۱۸ - مقدسی ۳۶۸

۱۹ - ابن حوقل ۳۸۲-۳

۲۰ - احسن التقاسیم ۳۱۳

۲۱ - احسن التقاسیم ۳۵۸

۲۲ - احسن التقاسیم ۳۷۰

۲۳ - در تاریخ بیهقی این عبارت که منسوب به ابوالفضل بدیع است بدین گونه آمده است : جرجان، وما ادريك ما جرجان ! اكلة من الثين و موة في الحين، والنجار اذا رأى الخراساني نحت التابوت على قدّه، رجوع شود به تاریخ بیهقی، طبع دکتر فیاض، مشهد ۵۸۰

۲۴ - یاقوت، معجم البلدان ۵۰ / ۲

۲۵ - ابن حوقل ۳۸۲-۳ / ۲

۲۶ و ۲۷ - مقدسی ۳۶۸

۲۸ - ابن عساکر، تبیین ۱۱-۲۱۰

۲۹ - ابن عساکر، ایضاً ۹-۲۰۸

۳۰ - ابن عماد حنبلی، شذرات الذهب، طبع قاهره ۱۳۵۰ ج ۳ / ۳۵۴

۳۱ - شهرت آنها به حشویه بدان جهت بود که آنها متهم بودند باینکه احادیث بی‌اصل را که حاکی از تجسیم و تشبیه بود در احادیث صحیح وارد می‌کردند یعنی این احادیث را که در اصل متون وجود نداشت در حشو احادیث می‌آوردند . حشو عبارت از چیزیست که با آن یالشی و وساده را پر می‌کنند و خودش چیز مهمی نیست . حشویه خداوند را به نفس وید وسمع و بصر موصوف می‌کردند و در نقل حدیث بی‌پروا بودند چنانکه گاه می‌گفتند هر کس از اهل علم که مورد وثوق باشد و خبری باسناد از پیغمبر نقل کند آن خبر حجت است : حشویه غالباً مقابل باطنیه بشمار می‌آیند چون باطنیه ظواهر را انکار می‌کرده‌اند و در مقابل آنها حشویه باطن را نادیده می‌گرفته‌اند (مشکاة الانوار غزالی ۷۳) . رجوع

شود به الحور العين ۳۴۱، ابن المرتضى، الملل والنحل ۱۱ و همچنین به (2) Ei
Vol 3/304

۳۲- ابن الاثير، الكامل ۸/۸ - ۱۷۷ در ضمن حوادث سنه ۴۸۸ به
واقعه‌ی ازین گونه اشارت دارد. برای تفصیل بیشتر در باب کرامیه رجوع شود
به سعید نفیسی، تاریخ بیهقی، ج ۲/۹۶۸ - ۹۱۵
۳۳- قضیه از پنج سال قبل از ولادت غزالی، در سنه ۴۴۵ شروع شد که
در آن سال بدستور عمید الملک کندی در منابر خراسان اقدام به لعن را فضیه و
اشاعره شد و بعضی علماء چون امام موفق، امام الحرمین، و امام ابوالقاسم قشیری
سخت بمحنت افتادند و دنیا و واقعه نزدیک یازده سال طول کشید و برای تفصیل
بیشتر درین باب رجوع شود به ابن الاثير، الكامل ۸/۹۲، ابن الجوزی،
المنتظم ۸/۱۵۲، ابن عساکر، تبیین کذب المفتری ۱۰۸، سبکی، طبقات
۲/۲۶۹، ۳/۸۶، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۵۵ نیز مقایسه شود با :

Beaurecueil, S. De L., Khwèdja Abdullah Ansari/94-96

۳۴- المنقذ من الضلال ۱۰

۳۵- همان کتاب ۱۱

۳۶- تذکره آشکنه ۲/۸۰۶

۳۷- اصطخری، مسالك الممالك ۲۱۴

۳۸- نام این فقیه خاندان اسماعیلی در روایت سبکی ابونصر اسماعیلی آمده
است اما ابو نصر اسماعیلی در ۴۰۵ وفات یافته است - ۴۵ سال پیش از ولادت
غزالی . درین صورت مراد ازین فقیه اسماعیلی جرجان بی شک باید ابوالقاسم
اسماعیلی باشد که در ۴۷۷ وفات یافته است و ظاهراً شهرت فوق العاده ابونصر
سبب وقوع این خلط در روایت منقول از اسعد میهنی و خواجه نظام الملک و یا
در خاطر راویان آنها شده است . در غزالی نامه ۲۴۲، تاریخ وفات ابونصر بسال
۴۷۵ ذکر شده است که ظاهراً مبنی بر تصحیح احتمالی تاریخ ۴۰۵ مذکور در
سبکی (۳۷/۴) است و البته درست نیست. در حقیقت سبکی که راجع به ابونصر
می گوید «اول ما جلس للاملاء فی حیاة والده ابی بکر الاسماعیلی فی سنة ست و ستین
فی مسجد الصفا دین» نظر بسال ۳۶۶ دارد نه ۴۶۶ که استاد همائی پنداشته است
چون «دین صورت می بایست نام والدش را سبکی در شمار «فیمن توفی بین الاربعمائه
والخمسائه» بیاورد که البته نیاورده است بلکه آن را صریحاً در غره صفر ۳۷۱
در زمرة (فیمن توفی بین الثلثمائه والاربعمائه) ذکر کرده است. رجوع شود به سبکی،

- طبقات ۲ / ۸۰-۷۹ ، مقایسه شود با طبقات الحفاظ ۳ / ۱۵۲-۱۴۹ ، و کتاب الانساب سمعانی ، چاپ عکسی اوقاف گیب a36 . بدینگونه فقیه اسماعیلی مذکور در روایت احتمالاً باید ابوالقاسم اسماعیلی باشد نه ابونصر .
- ۳۹- سبکی ، طبقات ۴ / ۱۰۳
- ۴۰- منتخب السیاق ۱۷۱ (الف)

۲

۱- روایت از عبدالغافر فارسی است در ذیل تاریخ نیشابور : ثم قدم نیشابور مختلفاً الی درس امام الحرمین فی طائفة من الشبان من طوس ، سبکی ۴ / ۱۰۷ ابن عساکر ۲۹۱ ، ذهبی در سیر النبلاء نسخه عکسی دارالکتب المصریه شماره ۱۲۱۹۵ ج ورق ۷۴ ب (ینقل عبدالرحمن بدوی ، مؤلفات الغزالی ۵۲۷) بی آنکه اشاره‌ی به سفر جرجانش کند می‌گوید : تفقه ببلده اولاً ، ثم تحول الی نیشابور فی مرافقة جماعة من الطلبة فلأزم امام الحرمین .

- ۲- احسن التقاسیم ۱۵-۳۱۴
- ۳- تاریخ نیشابور ، فارسی ، طبع فرای ، تواریخ نیشابور ۶۴ ب
- ۴- احسن التقاسیم ۳۳
- ۵- ابن حوقل ، صورة الارض ۲ / ۴۲۳
- ۶- اسرار التوحید / ۳۲ مقایسه شود با ۱۲۲ ، ۲۰۸ ، ۲۳۴
- ۷- منتخب السیاق عبدالغافر ، تواریخ نیشابور ، طبع فرای ۱۳۱ ب
- ۸- ابن عساکر ، تبیین ۲۸۱-۲۸۰
- ۹- سبکی ۳ / ۲۵۷
- ۱۰- سبکی ، طبقات ۴ / ۷
- ۱۱- روایتی را که وی درین باب نقل می‌کرد عبدالغافر در السیاق آورده است . ذلك : السیاق ، تواریخ نیشابور ۱۷۵ الف ، و برای صورت دیگر آن حکایت مقایسه شود با اسرار التوحید ، طبع احمد بهمنیار ۶۹
- ۱۲- سبکی ۳ / ۲۵۷

- ۱۳- سبکی ۶/۴
 ۱۴- کامل ابن اثیر ۸/۲-۱۳۱
 ۱۵- منتخب السیاق ۵۸ ب
 ۱۶- بنداری، تاریخ دولة آل سلجوق، مصر ۶۹/۱۹۰۰ مقایسه با سبکی ۹۱/۳
 ۱۷- ابن الجوزی، المنتظم ۸/۹-۷
 ۱۸- المنظم ۱۹/۹
 ۱۹- سبکی ۳/۱۵۲
 ۲۰- سبکی ۳/۲۵۳
 ۲۱- عبدالرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی ۵۰۷ و ۵۲۷ (که وی این دو نکته آخر را از سیر اعلام النبلاء ذهبی، و از طبقات الشافعیه ابن شهبه نقل می کند.)
 ۲۲- سمعانی که این قول را نقل می کند خود نتوانسته است در اطراف طوس جایی بدین نام پیدا کند.
 ۲۳- در اشعار قدیم فارسی و عربی مثلاً المعجم ۲۵۰، ۲۷۶، الهی نامه عطار ۱۳۴، ۱۳۷ غزالی با تشدید زاء آمده است و دهمثوی فخرالدین عراقی به تخفیف نیز هست رجوع شود به فصل ۱، یادداشت ۲
 ۲۴- المنتظم ۹/۱۶۹ مع هذا در آخر کتاب المنحول که غزالی کتاب را منسوب به اقوال امام الحرمین می کند و صریحاً می گوید که از خود چیزی بر آن نیفزوده است از امام الحرمین با عبارت «رحمه الله» یاد می کند. مؤلفات الغزالی / ۷، درین صورت احتمال دارد نشر کتاب بعنوان يك تألیف غزالی فقط بعد از وفات امام الحرمین که از تدوین آن خرسند نبوده است صورت گرفته باشد. البته ممکن هم هست تا خرسندی امام الحرمین از تألیف این کتاب بسبب طعنهایی باشد که در آن بر ابوحنیفه است و شاید وی نشر آن اقوال را که در آن ایام موجبات تجدید مشاجرات حنفی ها و شافعی ها می شده است روا نمی دید. بعدها انتساب کتاب به غزالی هم مورد تردید ابن حجر الهیتمی واقع شد اما باز گری که از کتاب در آثار و اخبار غزالی هست شك در انتساب آن ظاهراً موردی ندارد.
 ۲۵- سبکی، طبقات الشافعیه ۳/۲۵۹
 ۲۶- نظیر این قضاوت را گویند صاحب بن عباد نیز راجع با ابن الباقلانی، ابن فودک، و اسفراینی کرده است (ابن عماکر، تبیین ۲۴۴)

۲۷- یافعی، مرآة الجنان ۱۷۴/۳

۲۸- طبقات الشافعية ۲۰۵/۴

۲۹- درمکاتیب غزالی، طبع عباس اقبال ۳۳-۳۴ مکتوبی از غزالی هست در توصیة شياک (مرحوم اقبال شکل سباک را ترجیح می‌دهد) به وزیر ضیاء الملك بن نظام الملك طوسی، که علاقه غزالی و سوابق او را با امام شياک نشان می‌دهد. امام شياک را باطنی‌ها در جرجان کشتند باین اتهام که علی را ناسزا گفته بود (جامع التواریخ رشیدی، چاپ دانش پژوه و زنجانی ۱۳۶) قاتل حسن سراج نام داشت و قتل در ۵۱۳ روی داد. ظاهراً نیست که اتهام واقعی وی مخالفت با باطنی‌ها بوده است. يك شيخ زاهد عالم مشکل بنظر می‌آید که در جرجان به علی ناسزا گفته باشد.

۳۰- حتی در يك نامه که در خراسان خطاب به فخر الملك نوشته است می‌گوید که هنگام عزیمت بغداد تنها بود و هم زن و فرزند نداشت. و «امروز علایق و فرزندان پیدا آمده». ر.ک مکاتیب غزالی ۴۶

۳۱- ابن الاثیر، الکامل ۱۳۱-۱۳۲/۸

۳۲- از جمله حکایتی چند از قول وی نقل شده است در اسرار التوحید

۱۴۸-۱۵۱

۳۵- چنانکه عموی امام الحرمین، ابوالحسن علی بن یوسف جوینی، صوفی بود و کتابی هم در تصوف تصنیف کرد بنام کتاب السلوه، ر.ک معجم البلدان جلد دوم ۱۹۸

۳۶- ابن خلکان ۴۱۲/۱

۳۷- سبکی، طبقات ۲۶۰/۳

۳۸- سبکی، طبقات ۲۳۰/۳

۳۹- روضة الارواح شهرزوری، حواشی، قزوینی، چهارمقاله عروضی، طبع معین ۳-۳۱۲، مقایسه با کتزالحکمه (ترجمه روضة الارواح به قلم ضیاء الدین دری) ۷۴/۲

۴۰- امام الحرمین، الارشاد ۵-۳

۴۱- ایضاً ارشاد بترتیب در ۲۳۴، ۲۵، ۱۸-۱۷

۴۲- سبکی، طبقات ۲۶۰/۳

۴۳- ایضاً سبکی ۲۶۳/۳

۴۴- المنتظم ۲۰/۹

۴۵- احسن التقاسیم ۳۱۷

۴۶- ابن عساکر، تبیین ۵ - ۲۸۴

۳

۱- ابن خلکان ۱۲۲/۲

۲- عبدالغافر، السياق ۹۰ الف، مقایسه شود با ۷۲ ب، تواریخ نشابور، طبع عکسی .

۳- عسکر بموجب روایت یاقوت (۱۲۴/۴) محله‌ی بوده است به نشابور، واصطخری (۶- ۱۴۵) می گوید مسجد جامع نشابور در داخل ربض آن شهر بمکانی است که آن را معسکر گویند و دارالاماره در جایی است که معروف است به میدان الحسین . روی هم رفته از عهد طاهریان باز معمول بوده است که قرارگاه لشکر در بیرون شهر باشد و درین باب حکایتی هم در کتابها نقل شده است - راجع به بنای شادیاخ . امام عسکریالشکرگاه که بموجب روایات، غزالی بعد از وفات امام الحرمین بآن پیوست عبارت بوده است از خیمه گاه سلطانی . بقول ذهبی ، در سیر النبلاء ، ثم سارا بوحامد الى المخيم السلطاني فاقبل عليه نظام الملك . در واقع مهاجرت از يك محله شهر به يك محله مجاور چه فایده‌ی می‌توانسته است برای غزالی داشته باشد ؟ مگر آنکه وی را به دستگاه سلطان و وزیر نزدیک کند . از بعضی مواضع راحة الصدور (مثلاً ۲۶۳ : ۲۶۵) و چهار مقاله نظامی عروضی (مثلاً طبع دکتر محمد معین ۵۹ ، ۷۹ ، ۸۱) و تاریخ سلجوقیان کرمان تألیف محمد بن ابراهیم (مثلاً ۶۷، ۱۱۵) یرمی آید که لشکرگاه سلطان در هنگام اقامت طولانی غالباً مشتمل بر بناها و بازارها می‌شده است . برای وضع لشکرگاهها در غیر اینگونه مواقع می‌توان رجوع کرد به کتاب آداب الحرب والشجاعه ۲۸۲

۴- ابن اثیر، الکامل، ۱۱۵/۸

۵- کتاب تاریخ دولة آل سلجوق، من انشاء عمادالدین اصفهانی، اختصار

الشیخ البنداری، طبع مصر ۱۹۰۰/۵۳

- ۶- آثار الوزراء عقيلي ۲۰۷ ، مقایسه شود با راحة الصدور ۱۳۲
- ۷- تجارب السلف ۲۶۸
- ۸- عبدالغافر، السياق ۱۹ الف، مقایسه با ۱۲۰ ب
- ۹- تنمة صوان الحکمه، طبع محمد شفيع ۱۰۰ مقایسه شود با كنز الحکمه ۶۸-۶۹ / ۲
- ۱۰- سبکی، طبقات الشافعية ۶ / ۴
- ۱۱- مضمون شعر اعماد کاتب بدینگونه نقل می‌کند : انك لا تتأثر بالغبية
عنى فانك تجد من تأنس به غيرى وانا اناثر بغيبتك فانى لا اجد الا نس بفيرك .
تاریخ دولة آل سلجوق ۵۷ ممکن است اصل فارسی شعر آنگونه که ملك الشعراء
بهار (سبك شناسی ۲ / ۳۶۱) حدس می‌زند این بیت باشد :
ترا خوش است ترا هر کمی بجای منست
مرا بتر که مرا هیچکس بجای تو نیست
- ۱۲- ابن الاثير، الكامل، ۱۳۱ / ۸ ، برای تفصیل بیشتر در مورد رفتار
سلطان باسیدالرؤساء ونظام الملك رجوع شود به فصل ۴ کتاب حاضر.
- ۱۳- جواهر المضيئه ۵ / ۱-۱۷۴
- ۱۴- سبکی، طبقات الشافعية ۳ / ۹۹
- ۱۵- برای متن نصیحت نامه و انتساب آن رجوع شود به :
- Bertels, Sufism I Sufiskaia 300-309
- در باره داستان واعظ و تحريك شيخ الاسلام انصارى نگاه کنید به ابن الجوزى
المنتظم ۹ / ۱۶ - ۱۵ و مقایسه شود با :
- Beaurecueil, De., Khwádja Abdulláh Ansári 139-143
- ۱۶- اخبار دولة آل سلجوق ۶۵ - ۶۴
- ۱۷- محمد شفيع ، حواشی تنمة صوان الحکمه ۲۰۰ ، بنقل از زبدة
التواریخ .
- ۱۸- عباس اقبال ، وزارت در عهد سلاطین بزرگی سلجوقی ۴ - ۷۲ ،
ایضاً ۷۵ - ۶۷ بنقل از جوامع الحکایات .
- ۱۹- سیاست نامه ۵۳
- ۲۰- تاریخ دولة آل سلجوق ۸ - ۷ اخبار الدولة السلجوقية ۲۲ - ۱۸
- ۲۱- سیاست نامه ۱۳۲
- ۲۲- در باب فعالیت باطنیه در خراسان رجوع شود به : الفرق بین الفرق

بغدادی ۶ - ۱۲۵، سیاست نامه ۱۶۷ - ۱۶۱، مقایسه شود با الفهرست ابن التندیم ۲۶۶، سرگذشت سیدنا در جامع التواریخ ۹۷؛ از قدیمترین ردعائی که بر عقاید باطنیه بزبان فارسی نوشته اند باید فقره یی را ذکر کرد که در تاریخ بلعمی، طبع ملك الشعراء بهار پروین گنابادی ۴۳۹ - ۴۳۷ هست و اینکه بموجب قول مؤلف «این بحث نه از علم محمد جریرست» حاکی است از اینکه اوضاع واحوال عصر مقتضی طرح این بحث بوده است - در ماوراءالنهر .

۲۳ - سیاست نامه ۶ - ۲۳۵

۲۴ . همان کتاب ۲۰۰ - ۱۹۰

۲۵ - ایضاً ۶ - ۲۳۵، مقایسه شود با مجتبی مینوی، از خزاین ترکیه، مجله دانشکده ادبیات طهران ۲/۴

۲۶ - عبدالحسین زرین کوب، ملاحظات در باب تاریخ ایران کمبریج، مجله دانشکده ادبیات طهران ۱۷ (۱ و ۲) ۵۴ - ۱

۲۷ - چهار مقاله، بکوشش دکتر محمد معین، چاپ پنجم، طهران

۶۶/۱۳۳۷

۲۸ - تمة صوان الحکمه ۱۱۱ - ۱۱۰

۲۹ - لباب الالباب، طبع سعید نفیسی ۲۵

۳۰ - همان کتاب ۶۵

۳۱ - G. Sarton, Introduction I 772

۳۲ - سلجوقنامه ظهیرالدین نیشابوری، چاپ کلاله خاور ۳۴ مقایسه با راحة الصدور ۱۲۵

۳۳ - تمة صوان الحکمه ۱۱۶ - ۱۱۵

۳۴ - تقی زاده، گاه شماری ۱۶۷

۳۵ - قزوینی، آثار البلاد طبع و مستفاد ۳۱۸

۳۶ - تاریخ الحکماء قفطی لایبزیك ۴ - ۲۴۳

۳۶ - سبکی، طبقات ۳/۲۰۶

۳۷ - ابن الجوزی، المنتظم ۹/۶۵

۳۹ - تبیین کذب المفتری ۲۸۰

۴۰ - تاریخ بیهق ۱۱۲

۴۱ - صفدی، الوافی بالوفیات ۱/۲۷۶ نیز مقایسه شود با: طاش کبری زاده،

مفتاح السعادة، طبع حیدرآباد ۲/۲۰۲

۴۲- تجارب‌السلف ۲۷۷

۴

- ۱- المنتظم ۱۷۰/۹
- ۲- ایضاً ۹۶
- ۳- ارواح که بر درش گذشتند فردوس مهین ورا نوشتند . . .
رودیست که کوثرش عدیلت آتش سلسال و سبیلست. تحفة‌العراقین
خاقانی، چاپ دکتریحیی قریب، طهران ۱۳۳۳/۱۰۳-۱۰۰
- ۴- رحلة ابن‌جبیر، طبع بغداد ۱۹۳۷/۱۷۲
- ۵- المنتظم ۸/۹- ۵۷
- ۶- مطابق قول‌سبکی نظامیه اولین مدرسه‌یی بود که در آن برای طلاب،
معلوم معین شده بود، اما البته اولین مدرسه اسلامی نبود ۱۳۷/۳
- ۷- رحلة ابن‌جبیر، طبع بغداد ۱۹۳۷/۱۸۳
- ۸- تجارب‌السلف ۲۷۰
- ۹- معجم‌البلدان ۱۱۴/۵
- ۱۰- تجارب‌السلف ۳۳۴
- ۱۱- سبکی، طبقات‌الشافیة ۲۳۱/۳
- ۱۲- ابن‌خلکان ۷/۱- ۳۹۶
- ۱۳- سبکی، طبقات‌الشافیة الکبری ۹۲/۳
- ۱۴- تجارب‌السلف ۲۷۷
- ۱۵- المنتظم ۵۳/۹
- ۱۶- ایضاً همان کتاب، همان جلد ۱۶۹، مقایسه شود با ۲۱۲/۹ نیز
مقایسه شود با طبقات‌الحنابله للمقازی ابی‌الحسین محمد بن ابی‌یعلی، مصر
۱۹۵۲، ۲۵۸/۲ و ذیل ابن‌شهاب ۱۴۲/۱
- ۱۷- سبکی، طبقات ۱۱۳/۴
- ۱۸- المنتظم ۵۹/۹

۱۹- این قنوی را غزالی ظاهراً مقارن اواخر عهد قدیس در نظامیه بغداد باید داده باشد. اصل خبر در ابن خلدون، مصر ۱۲۸۴ ج ۱۸۷/۶ آمده است. درباره تاریخ صدور آن قول گولد تسهر در کتاب ابن تومرت (۱۲ - ۱۱) آنست که می بایست مربوط به اواخر عهد قدیس در نظامیه باشد. بویژه، درین باب تردید دارد جهت تفصیل بیشتر رجوع کنید به عبدالرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، ۴۴ - ۴۶

۲۰- از دلایل مجعول بودن کتاب اینست که مؤلف يك دوجا اذ ابوالعلاء المعری سخن می گوید و اشعاری را نقل می کند که ابوالعلاء برایش خوانده است در صورتی که معری در ۴۴۸ دوسال قبل از ولادت غزالی وفات یافته است وملاقات آنها ممکن نیست برای دلایل دیگر نگاه کنید به بدوی، مؤلفات الغزالی ۲۷۱ - ۲

۲۱- در باب ابن تومرت و داستان ملاقات او با غزالی رجوع شود به مقاله این جانب تحت عنوان: ابن تومرت، مهدی مغربی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، مشهد، شماره چهارم، سال هفتم ۷۴۸-۷۵۹/۱۳۵۰
۲۲- ابن شهاب، کتاب الذیل علی طبقات الحنابلہ، طبع مصر ۱۹۵۳ ج ۱۴۲/۱

۲۳- ابن رجب، ذیل طبقات الحنابلہ ۱۵۱/۱ - ۱۴۸

۲۴- تاریخ دولة آل سلجوق ۷۵

۲۵- اخبار آل سلجوق ۵۴

۲۶- المنتظم ۶۵/۹

۲۷- همان کتاب ۳۵/۹ و ۲۰

۲۸- ایضاً ۱۵۵/۹

۲۹- ابن الاثیر، الكامل ۱۶۳/۸

۳۰- المنتظم ۴/۹

۳۱- ابن الاثیر، الكامل، ۱۶۳/۸ - ۱۶۲؛ مقایسه شود با المنتظم ۳۶/۹

و ۶۶

۳۲- المنتظم ۵۶/۹ در باب اقدامات مکرری که سلطان، ظاهراً بتحریرک خواجه، برای عزل و تحقیر ابوشجاع کرد و سرانجام نیز حتی بعد از عزل وی که خلیفه یا واجازه سفر حج داد سلطان وی را از ورود به بغداد مانع آمد رجوع شود به سبکی، طبقات الشافعیه ۵۹/۳ - ۵۷

- ۳۳- ابن خلکان ۳۹۲/۱ نیز رجوع شود به مقاله نگارنده درباره تاریخ ایران کبیریج ، مجله دانشکده ادبیات ۵۴/۱۷ - ۱
- ۳۴- معجم البلدان، طبع مصر ۴۱/۷
- ۳۵- المنتظم ۷۶/۹ ابوالحسین عبادی. چند سال بعد در مر و وفات یافت در ۴۹۷ ، پسر وی مظفر عبادی (م ۵۴۷) هم واعظ بود و مثل پدر يك چند در بغداد. در مبدسة نظامیه و تاجیه، و نظ کرد و كتاب التصفیه فی احوال المتصوفه معروف به صوفی نامه از اوست که به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی در طهران بسال ۱۳۴۷ انتشار یافته است . عمادی شهرباری و قوامی رازی در مدح همین مظفر عبادی اشعار سروده‌اند و آنچه در راحة الصدور ۲۰۹ در باب عمادی و عبادی آمده است راجع به همین پسر است . بدینگونه پدر و پسر هر دو واعظ مشهور بوده‌اند، هر دو در بغداد وعظ کرده‌اند و هر دو نیز در بغداد مورد علاقه و سپس مخالفت واقع شده‌اند . در بغداد وعظ کسانی که در سخن آنها طامات و شطحیات بود، غالباً مورد توجه عامه واقع می‌شد و لیکن اهل حدیث مخصوصاً حنابله آنها را نمی‌پسندیدند و مجالس احمد غزالی، مظفر عبادی، و ابوالفتح خزیمی بسبب آنکه احادیث ضعیف آنها بمضی اوقات موجب هیجان و مورد قبول عوام می‌شد در نزد حنابله غالباً نکوهش می‌شد . رجوع شود به ابن الجوزی ، المنتظم ، ۲۲۱-۲/۹
- ۳۶- دیوان معزی ، طبع اقبال ۴۰۵ :
- رفت در يك مه بفردوس برین دستود پیر
 شاه برنا از پی او رفت در ماه دگر
 کرد ناگه قهر یزدان عجز سلطان آشکار
 قهر یزدانی به بین وعجز سلطانی نکر
- ۳۷- المنتظم ۶۲-۶۳/۹
- ۳۸- ابن خلکان وفيات، ۴۵۰/۲ - ۴۴۹ دمیری حیاة الحیوان ، طبع سنة ۱۲۹۲ ج ۱/۲۴۶
- ۳۹- نصر بن مزاحم، کتاب صفین ۱۱۵
- ۴۰- المنتظم ۸۲/۹
- ۴۱- المنقذ من الضلال، طبع دمشق ۱۹۳۴/۱۱۸ ، در باب کتاب رجوع کنید : بدوی، مؤلفات الغزالی ۴ - ۱۳۲
- ۴۲- المنتظم ۵۸-۵۹/۹

۴۳- المنتظم ۷/۹ - ۸۶

۴۴- F. Jabre, La Biographie, in Mideo, Le Caire, I, 91-94

۴۵- Macdonald, Life of Al-Ghazzali 98

۴۶- ابن عساکر، تبیین کذب ۲۹۲

۵

۱- یافعی، مرآة الجنان ۳/۲۲۶

۲- التبصیر اسفراینی، بغداد، ۱۲۶/۱۹۵۵ - ۱۲۵

۳- غزالی، فضائح الباطنیة، عبدالرحمن بدوی، ۱۹۶۴/۷۳-۷۴ مقایسه شود با:

Goldziher, Streitschrift 6-8, 15 cf. 23

۴- المنتظم ۹/۱۲۰

۵- المنتظم ۹/۱۳۰-۱۲۹

۶- مهذا ادعای عبدالرحمن بدوی، در مقدمه فضائح الباطنیة / ۵، که اشارت به بعضی مندرجات کتاب الملل والنحل شهرستانی می کند و می گوید: و الغزالی لاشك قد اطلع عليه، سهوی واضح است چرا که کتاب شهرستانی در ۵۲۱ بدرخواست نقیب ترمذ ابوالقاسم علی بن جعفر الموسوی، تألیف شده است و شهرستانی که در طبقه امام محمد بن یحیی از شاگردان غزالی است و در ۵۴۸ وفات یافته است ممکن نیست کتابش جزو مآخذ غزالی بشمار آید. فصول حسن صباح هم اگر مستند غزالی می بود ذکرش در رساله وی می آمد.

۷- Kraus, P., in Islamic Culture 1938. C. f. Kholeif.,

A. Study on Fakhr Al-Din Al-Razi, 144-146

۸- قلعة الموت در سنة ۴۸۳ بدعت حسن صباح افتاد. برای تفصیل رجوع

شود به جامع التواریخ تألیف رشیدالدین فضل الله همدانی (قیمت اصاعیلیان ...)

باهتمام محمد تقی دانش پژوه، و محمد مدرسی زنجانی ۱۰۸ - ۱۰۴؛ همچنین

مقایسه شود با فرقه اصاعیلیه تألیف مارشال گ. س. هاجسن، ترجمه فریدون

بدره ای، ۱۲۰ - ۱۱۴

۹- التبصیر ۱۳۱ ، مقایسه شود با :

Carra de Vaux, Ghazali 57

۱۰- مفاتیح العلوم، طبع وان فلوتس - ۲

۱۱- المنقذ من الضلال، فرید جبر ۱۹

۱۲- می گوید :

هفت الحنیفة و النصاری ما اهتمدوا

و یهود حارت و المجوس مضله

اثنان اهل الارض ذو عقل بلا

دین و آخر دین لاعقل له

۱۳- معری :

فلا تحسب مقال الرسل حقاً ولكن قول زور مطروه

فكان الناس فی عیش رغید فجاهوا بالمحال و كدروه

۱۴- ۲۴/۴۵

۱۵- برای تفصیل بیشتر در اقوال زناده رجوع شود بمقاله نویسنده این
سطور تحت عنوان کشمکش ادیان در قلمرو اسلام ، زناده، در ماهنامه آموزش و
پرورش دوره چهل و دوم شماره پنجم ، بهمن ماه ۱۳۵۱ و راهنمای کتاب سال
هفتم شماره ۲

۱۶- برای تفصیل رجوع شود مخصوصاً به حنیف ندوی، سرگذشت غزالی
(اردو) ۶۲-۷۶ ، وغزالی کانتزریه تعلیل، در مجله ثقافت (اردو) ج ۷ ، شماره
جولای ۱۹۵۹ که مسأله با دقت کافی بررسی شده است نیز رجوع شود به :

Quadri, G., La Philosophie Arabe 123

۱۷- ۱۷/۲ و ۲۲/۳۰ و ۱/۳۵

۱۸- تهافت الفلاسفه ۷۷ ، ۸۷ برای تفصیل روشنی اذ اقوال فلاسفه درین

باب رجوع شود به :

Saeed Sheikh, in A History of Muslim Philosophy 601-608

۱۹- ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، دمشق، ۱۹۲۸/۱۲۸

۲۰- ابن خلدون، العبر ۱۱۹/۳

۲۱- المنتظم ۱۲۵/۹

۲۲- اصل شعر این است :

اخذت باعضا هم اذونوا و خلقتك الجهد اذ اسرعا

و أصبحت تهدى ولا تهتدى و تسمع وعظاً ولا تسمع
 فيا حجر الشحذ حتى متى تمن الحديد ولا تقطع
 زبیدی، اتحاف السادة، مقدمه، الفصل الرابع، این ابیات با اندك اختلاف
 به ابن تومرت منسوب است . رك ابن خلكان ۴/ ۱۴۵
 ۲۳- مكاتیب غزالی ۴۳

۶

۱- با آنکه خود غزالی در کتاب المنقذ ۴۹ خروج خویش را از بغداد
 در ذی القعدة ۴۸۸ می نویسد قول سبکی که آن را در ذی الحجة ثمان و ثمانین
 ضبط می کند (طبقات ۴/ ۱۴۰) درخور توجه نیست مخصوصاً که معهود نیست
 کسی که در بغداد قصد حج می کند در ماه ذی الحجة از آنجا باین قصد بیرون
 بیاید - از آن که راه چند روزه نیست .

۲- المنقذ ۳۷ - ۳۶

۳- رسالة الوعظ یا مواعظ غزالی مقصودست که در جزو جواهر الفوالی
 مجموعة رسائل غزالی در قاهره ۱۳۴۳ هجری قمری طبع شده است . سبکی
 خلاصه‌یی از رساله را نقل می کند طبقات ۴/ ۱۱۲ برای تفصیل بیشتر رجوع شود
 به بدوی، مؤلفات الغزالی ۱۹۱ - ۱۹۰

۴- المنقذ ۳۷

۵- چنانکه از محاسبه جد اول گاه شماری برمی آید چون اول محرم سال
 ۴۸۸ موافق با ۱۱ ژانویه ۱۰۹۵ می شد اول ذی القعدة با ماه نوامبر از تقویم
 مسیحی مطابق بود .

۶- سبکی، بنقل از ابن السمانی، طبقات ۴/ ۲۰۵

۷- رجوع شود به سبکی ۴/ ۱۰۸-۱۰۷

۸- وهی جنة الارض بلا خلاف . یاقوت، معجم البلدان، بیروت ۱۹۵۶ ج

۲/ ۴۶۳

۹- وقالوا : عجائب الدنيا اربع : قنطرة سبخره ، و منارة الاسكندرية و كنيسة الرها و مسجد دمشق . يا قوت ، معجم البلدان ، طبع بيروت ، ۱۹۵۶ ، ۴۶۵/۲

۱۰- ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمه محمد علی موحد ۷۸-۷۹

۱۱- ابن جبیر ۲۶۶ مقایسه شود با یاقوت ۵۹۶/۲

۱۲- عبداللطیف الطیبا وی، الفزالی فی دمشق والقدس، مجله مجمع اللغة العربیه بدمشق ۱۹۶۶، الجزء الاول ۱۰۴ در واقع هر چند تصور آنکه غزالی بغداد را بخاطر ملاقات شیخ نصر ترک کرده باشد معقول نیست اما فکر ملاقات شیخ ممکن هست تا حدی موجب توجه وی بدمشق شده باشد هر چند نه یک موجب قوی چون آن انقلاب درونی که وی را از بغداد و بحث و درس منقطع کرد وجود شیخ و مرشد و عالم و متعلم را بر نمی تافت و ظاهراً بیشتر هدف آن بدست آوردن یک خلوت انزوا بود نه جستجوی یک صحبت .

۱۳- سبکی، طبقات ۱۰۴/۴

۱۴- ذهبی، سیر النبلاء ۷۴ ب ، بدوی، المؤلفات ۵۲۸

۱۵- تبیین کذب المفتری ۲۸۷

۱۶- اسرار التوحید ۲۲ و ۳۵

۱۷- سبکی ۵/۴ - ۱۰۴

۱۸- ابن مطلب را علاء الدین الصیرفی نقل می کند در کتاب زاد السالکین

از قول قاضی ابی بکر بن العربی، نیز نگاه کنید به شذرات الذهب ۱۳/۴

۱۹- بیت المقدس درین زمانها می بایست بهمان وضعی بوده باشد که ناصر خسرو دید ازین رو اینجا غالباً احوال بناها و معاید از کتاب ناصر خسرو اخذ شد. مخصوصاً رک : سفرنامه ناصر خسرو، طبع محمد دبیرسیاقی، طهران ، ۱۳۳۵ ، ۳۲ - ۲۴

۲۰- طبقات سبکی ۳۰۵/۴ و نقلت من خط الحافظ ابی سعد بن المعانی

فی کتابه لقیة المشتاق الی ساکنی العراق ما صورته : سمعت ابا الفتوح نصر بن محمد بن ابراهیم المراهی مذاکره بآمل طبرستان یقول اجتمع الامام ابو حامد الفزالی و اسماعیل الحاکمی و ابو الحسن البصری، و ابراهیم الشبک الجرجانی، و جماعة کثیرة من الغرباء الصلحاء فی مهد عیسی علیه السلام بیات المقدس فانشد قوال هذین البیتین :

فديتك لولا الحب كنت فديتنى

ولكن بسحر المقلتين سبيتنى

اتيتك لما ضاق صدرى من الهوى

ولو كنت تدرى كيف شوقى اتيتنى

فتواجد ابوالحسن البصرى وجدا اثر فى الحاضرين و توفى محمد الكازرونى من بين الجماعة فى الوجد قال المرانعى وكنت معهم حاضرا وشاهدت ذلك .

۲۱- المنقذ، طبع بيروت ۳۸

۲۲- سفرنامه ناصر خسرو ۴۳

۲۳- زكى مبارك، الاخلاق عندالغزالى ۱۵

۲۴- از جمله نگاه كنيد به المنتظم ۱۷۰/۹ - ۱۶۹ ، و بآنچه سبكى

۱۳۲/۴ - ۱۲۲ از اقوال مخالفان آورده است . خود سبكى ۱۸۲/۴ - ۱۴۵

تعداد زيادى از احاديث احياء را جمع آورده است كه براى آنها اصلى نتوانسته

است بيايد . نيز رجوع شود پائين تر ، ۲۲۴

۲۵- مقايسه شود با نفع الطيب ۲۳۵/۲ براى متن قول ابن عربى نگاه

كنيد به عبدالرحمن بدوى، مؤلفات الغزالى، ۵۴۷ - ۵۴۶

۲۶- ابن الاثير، در الكامل ۱۸۹/۸ در ضمن وقايع سال ۴۹۲ نام اين

اشخاص را درين واقعه ذكر مى كند : قاضى ابومحمد دامغانى، ابوبكر الشاشى،

ابوالقاسم الزنجانى، ابوالوفاء بن عقيل، ابوسعده الحلوانى، ابوالحسن بن سماك

ومى نويسد كه آنها در حلوان از قتل مجد الملك بلاسانى وزير سلطان مطلع شدند

و نويمد بازگشتند .

۲۷- ابن الاثير، الكامل، ۱۷/۸ و قول اين مورد كه دقتش در ضبط حوادث

كم نظيرست جايى براى قبول رواياتى كه بموجب آنها اقامت غزالى در بلاد شام

وقدس ده سال طول كشيده است باقى نمى گذارد . ابن اثير مى نويسد كه غزالى

احياء العلوم را در همين سفر شام نوشت و در دمشق بسيارى كسان آن را از وي

سماع كردند . با توجه به وسعت و تفصيل كتاب البته قول ابن اثير را بايد باين

معنى گرفت كه آنچه را در شام غزالى تحت عنوان احياء علوم الدين نوشت مى بايست

بعدها تكميل کرده باشد و سماع آن در دمشق و بغداد مربوط به اجزائى از آن

بوده است كه در حدود ۴۹۰ كامل بوده است .

۲۸- ابن خلكان ۳۵۳/۳

۲۹- ياقوت، معجم ۵۶۱/۳

۳۰- روایت از ابوالفرج بن الجوزی است که از مخالفان غزالی بود و کتابی هم در نقد احیاء العلوم دارد. یافعی در مرآة الجنان ۱۷۸/۴ خاطر نشان می‌کند که این قول با آنچه خود غزالی در المنقذ می‌گوید سازگاری ندارد. بعلاوه در حالیکه غزالی در بغداد از صحبت پادشاهان می‌گریخت و جاه و حشمت را بمیل خویش ترك کرد چگونه ممکن است بعد از آنهمه ریاضت و ترك، باز میل دیدار پادشاه مغرب کرده باشد و به‌جاء و حشمت بنظر علاقه نکرسته باشد؟ این احتمال نیز که قصد درگاه یوسف بن تاشفین و سپس انصراف ازین قصد در دنبال آگهی از مرگ وی می‌بایست مربوط به سالهای بعد و در واقع مقارن پایان دوره تعلیم غزالی در نسابور باشد، با آنکه سند ندارد بخاطر بعضی محققان آمده است از جمله رجوع شود به: Smith, M. و Al-Ghazali 33

اما با توجه بدوری خراسان از مصر و مخصوصاً با در نظر گرفتن احوال روحی غزالی درین سالها تصور این احتمال حتی از احتمال مسافرت از شام باسکندریه هم بعیدتر بنظر می‌رسد.

۳۱- رجوع شود به احوال ابونصر محمد بن علی در ابن الجوزی المنتظم.

۳۴/۹

۳۲- کامل ابن اثیر ۱۵۹/۱۰

۳۳- اسرار التوحید چاپ بهمنیار ۳۰۰ - ۲۹۴

۳۴- المنتظم ۱۱/۹ - ۱۰

۳۵- المنتظم ۱۷۰/۹

۳۶- همان کتاب ۱۳۹/۹

۳۷- مقرئ، از هارالریاض ۹۱/۳

۳۸- مکاتیب غزالی، طبع اقبال ۴۵

۳۹- المنتظم ۱۷۰/۹

۴۰- نفع الطیب ۱/۳۳۸ ، ۳۴۳

۴۱- شذرات الذهب ۱۳/۴

۴۲- ابن الجوزی، المنتظم ۸۷/۹

۴۳- مکاتیب غزالی ۴۵: و این مقدار ضمیمه‌ای که بطوس است بکفایت این.

ضعیف و اطفال وفامی کند. عبارت از نامه‌ای است که غزالی به نظام الدین احمد بن نظام الملك می‌نویسد در اعتذار از سفر عراق، مکاتیب غزالی ۴۵-۴۲. این نکته هم درخور یادآور است که هنگام عزیمت از بغداد غزالی چنانکه در کتاب المنقذ.

تصریح می‌کند کفاف عیال را به مال عراق حواله می‌دارد و چون می‌گوید در همه دنیا مالی که روا باشد علما جهت عیال خویش راخذ کنند از مال عراق شایسته تر سراغ نداشتم بنظر می‌آید که ضیعتك طوس هم می‌بایست از همین مال برایش حاصل شده باشد و در هر حال این اعتقاد غزالی در باب مال عراق مبنی است بر آنچه ابوسعید اصطخری و بسیاری از ائمه شافعی درین باب می‌گویند. بموجب قول اصطخری عمر بن خطاب تمام سواد را بر کافه مسلمین وقف کرد و عراق یا این عمل در حکم فیثی درآمد نه آنگونه که مخموس باشد بلکه بر عاهه مسلمین گشت و مصرف مال (= خراج) آن هم عبارت شد از عموم مصالح که غیر از اذواق سیاه و بنای جوامع و پلها و استوار کردن ثغرها و امثال این امور اذواق قضات و فقهاء و قادیان و ائمه و مؤذنان را نیز شامل بود و با آنکه ابن سریج خراج عراق را عبارت از ثمن بیع آن که سال بحال دریافت میشود می‌داند باز مصرف آن را در همان مصالح، مسلم می‌دارد. برای تفصیل اقوال درین باب و تعریف سواد و عراق رجوع شود به فضائح الباطنیة غزالی ۱۸۹ و همچنین به کتاب الاحکام السلطانیة ماوردی طبع مصر ۱۲۹۸ ۷-۱۶۶ و ۵-۱۶۴ در باب مال مصالح و شروط راجع به اخذ علماء از آن مال رجوع شود به احیاء علوم الدین ۲/ ۱۳۸ درباره معامله عمر با سواد و عراق که خلیفه چون می‌خواست حقی از آن برای نسلهای آینده مسلمین هم منظور شود و تقسیم اراضی هم سبب سکونت سپاه در سواد و بروز اشکال در ادامه جهاد و فتوح نباشد با فاتحان گفت و شنودی پیش آورد و سرانجام وضع این اراضی را با آنچه فیثی خوانده می‌شد و در قرآن، ۵۹/ ۱۰-۶ راجع بآن سخن هست تطبیق کرد نگاه کنید به کتاب الخراج ابویوسف ۱۴ در هر حال معادن ترك نظامیه، غزالی خواه بآن سبب که هنوز اطمینان به قطعیت تصمیم خویش نداشته است خواه بآن جهت که نمی‌خواستند است عزیمت خویش را در ترك قطعی بغداد اعلام کرده باشد عیال خود را در بغداد گذاشت و برادرش احمد را هم به نیابت خویش گماشت. مع هذا اینکه در پایان دو سال مسافرت شام و حجاز خود وی به هنگام ورود به بغداد در خانقاه ابوسعید وارد شد حاکی از آنست که می‌بایست عیال وی نیز درین زمان بطوس بازگشته باشد. ممکن است ضیعتکی هم که در بازگشت به خراسان وسیله تأمین معیشت عیال غزالی شده است، از همین مال «مصلح» که در واقع غزالی مالی حلال تر از آن نمی‌شناخت حاصل شده باشد.



- ۱- المنقذ من الضلال، فریدجبر ۱۰
- ۲- همان کتاب ۱۰
- ۳- ایضاً ۱۱
- ۴- سبکی، طبقات ۴/۱۲۲، مقایسه شود با قول غزالی در باب اخوان الصفا، المنقذ ۲۶
- ۵- تهافت الفلاسفه، طبع سلیمان دنیا ۱۹۵۸/۹-۷۷
- ۶- تهافت الفلاسفه ۷-۳۰۶
- ۷- در القسطاس المستقیم، طبع شلحت ۶۹-۴۷ غزالی نشان می‌دهد که اقسام سه گانه قیاسات اقترانی را می‌توان به میزان تعادل، و اقسام دو گانه قیاس شرطی (= متصل و منفصل) را می‌توان به ترتیب به تلازم و تعاند بر گرداند و این هرسه میزان را وی از احتیاجات قرآنی استخراج می‌کند. در مقدمه المستصفی در علم اصول هم اهمیت علم منطق را به عنوان میزان خاطر نشان می‌کند و همین نکته وی را هدف انتقادهای سخت مخالفان از جمله ابن الصلاح و ابن تیمیه کرده است. در باب نظر غزالی راجع به علم منطق و پاره‌یی از تحقیقات اخیر که در باب منطق در نزد مسلمین و مخصوصاً در نزد غزالی، انجام شده است مخصوصاً رجوع شود به :
- Jabre, F., La Notion de Certitude 97-113
- معهذا برخلاف قول این مؤلف آنچه درین باب درمأخذ ذیل آمده است :
- Prantil, C., Geschichte der Logik II 391-73
- چون فقط مبتنی بر ترجمه لاتینی مقاصد الفلاسفه است نمی‌تواند معرف درست تفکر غزالی در باب منطق باشد. مقایسه شود با :
- Nallino. C. A., Ghazzàli, in: Raccolta di Scritti,, 284
- ۸- تهافت الفلاسفه ۷۱
- ۹- مقاصد الفلاسفه ۳۲

- ۱۰- المنقذ من الضلال ۲۸-۲۹
- ۱۱- الجام العوام ۵۶
- ۱۲- درباره روایت شهرزوری رجوع شود به غزالی نامه، طبع دوم ۴۱۱
- معهدا بر خلاف پندار استاد همایی این خبر منحصر به روایت شهرزوری نیست و قبل از شهرزوری در تئمة صوان الحکمه بیهقی ۲۴ هم آمده است.
- ۱۳- کتاب القجات ۴۱۷-۴۱۵، مقایسه شود با شبهة برقلس در الملل والتحل ج ۲/۳۸-۳۲۷
- ۱۴- در باب تنازعهای چهارگانه که کانت در احکام مربوط به جهان شناسی نشان می دهد رجوع شود به :
- Körner, S., Kant 113-118
- مقایسه شود با : سیر حکمت در اروپا، ج ۲ (چاپ اول) ۲۶۲-۲۵۸
- ۱۵- تهافت الفلاسفه ۸۰
- ۱۶- تهافت التهافت، طبع بویژ ۷
- ۱۷- قرآن ۸۱/۳-۱
- ۱۸- C. f. Van den Berg, S., Tahafut Al-Tahafut, II 56-57
- ۱۹- تهافت الفلاسفه ۱۱۲
- ۲۰- تهافت الفلاسفه ۱۱۳-۱۱۲
- ۲۱- تهافت ۲۲۴، در باب وقوع معجزه و ارتباط آن با مسألة علیت از نظر فلاسفه، رجوع شود به گفتار غزالی در تهافت ۲۲۲-۲۲۴
- ۲۲- مثال آتش و پنبه در سخنان سکستوس امپریکوس شکاک معروف یونانی هم هست برای مأخذ رک به :
- Van den Berg. S., Op. Cit. II 176
- Leibniz, Theodicée, 2., C. f Van den Berg. S., — ۲۳
- Op. Cit. II 183
- ۲۴- تهافت الفلاسفه ۲۳۲-۲۲۹
- ۲۵- شباهت اقوال غزالی و سایر اشاعره با بعضی آراء مالبرانش و بوترو نیز از بعضی جهات قابل توجه است مالبرانش که توالی اسباب و مسببات را نوعی تقارن اتفاقی و منسوب به مشیت و سنت الهی می داند در تبیین این قول يك جا مثل غزالی به حرکت دست انسان اشاره می کند که انسان می پندارد حرکتش بسته

به اراده خود اوست و در واقع از خداست رجوع شود به :

Entretiens sur la Metaphysique, VII, 11)

همچنین بوتروء علاوه بر نفی ضرورت در تقارن بین علت و معلول اصل بقاء انرژی را هم ضروری نمی‌داند. نیز رجوع شود به: سیر حکمت در اروپا ج ۲/ ۲۲-۲۱، و ج ۲/ ۲۸۰-۲۷۴

۲۶- المنقذ ۴۴-۳۹ مقایسه شود با احیاء ۳/ ۳۲۶

Jabre, F. La Notion de Certitude 257 - ۲۷

Wensinck, A. J., La Pensée de Ghazzali 124 - ۲۸

Quadri, G., La Philosophie Arabe 137 - ۲۹

۳۰- در باب تصوف فارابی نگاه کنید به مقاله فارابی و تصوف، در مجموعه مقالات و اشعار استاد بدیع الزمان فروزانفر ۲۹۳ - ۲۸۳ راجع به ابن سینا مخصوصاً رجوع شود به کتاب الاشارات والتنبیها ۳/ ۳۹۵-۳۶۳ و برای شباهت بین تفکر غزالی و رأی ابن سینا، در باب فلاسفة ملحد رجوع شود به خاتمة و وصية شيخ در پایان کتاب اشارات ۳/ ۴۱۹

۳۱- احیاء ۱/ ۲۹

Bouyges, M., Essai de Chronologie 33-35 - ۳۲ و ۳۳

۳۴- احیاء ۱/ ۲۹ در باب کتاب الاقتصاد و نظر غزالی در باره کلام رجوع شود به :

Jabre, F., Notion de Certitude 75-95

Gadet-Anawati, Introduction 157-160

۳۵- الاقتصاد فی الاعتقاد، طبع مکتبة تجاریه، قاهره ۸

۳۶- احیاء ۱/ ۲۶

۳۷- تعبیر مأخوذ از غزالی است که در المتقدمن الضلال می‌گوید : انی علمت ان الصوفیه هم السالکون بطریق الله تعالی خاصة ... فان جميع حركاتهم فی ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة علی وجه الارض نور استضاء به . ۳۸- احیاء ۳/ ۲۱ ، این تمثیل در ادب صوفیه و غیر صوفیه رواج بسیار

دارد، رجوع شود به : مأخذ قصص وتمثیلات مثنوی ۳۵-۳۳

۳۹- المتقدمن الضلال ۴۴

۴۰- احیاء ۳/ ۲۳

۴۱- قال ابو بکر بن العربی: شیخنا ابو حامد بلع الفلاسفة و اراد ان یتقیأهم

فما استطاع - ذهبی، سیر اعلام النبلاء ج ۱۲، به نقل از بدوی، مؤلفات الغزالی
۵۳۰

۴۲- المنقذ من الضلال ۵۵-۵۴، مقایسه شود با احیاء ۳/۲۰

۴۳- Macdonald, B. D., Emotional Religion, in JRAS 1901-2/278

۴۴- مکاتیب غزالی ۲۳-۱۲

۴۵- Wensinck, A. J., Pensée de Ghazzali 4,9

۴۶- احیاء ۳/۵۹، عبارت غزالی: فکذلك کل مولود یولد معتمداً لصحیح

الفطرة وانما ابواه یهودانه اوینصرانه اویمجسانه ای بالاعتیاد والتعلیم تکسب
الذایل، یادآور کلام ژان ژاک روسو در سرآغاز کتاب امیل:

Rousseau, Emile I,

۴۷- احیاء ۳/۵۵-۵۴

۴۸- احیاء ۴/۹-۲۵۸

۴۹- برای تفصیل درین باب رجوع شود به:

Saeed Sheikh, in A History of Muslim Philosophy I 625

۵۰- Carra de Vaux, Ghazali 163

۵۱- احیاء ۴/۴۶۹-۴۵۱

۵۲- احیاء ۴/۲۳ مقایسه شود با میزان العمل ۷۵: عراقی، المعنی عن

حمل الاسفار: حدیث: الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا، لم اجده مرفوعاً و انما

یغزى الى علی بن ابی طالب. حاشیه احیاء العلوم ۴/۲۲

۵۳- الدرة الفاخرة، طبع لئون گوته، ژنو ۱۸۷۸/۵

۵۴- درصحت انتساب این کتاب به غزالی بعضی محققان از جمله آسین

پالاسیوس تردید کرده اند که: بدوی، مؤلفات الغزالی ۲۲۴ اما چون کتاب،

معرف عقاید عوام در باب مرگ است و گرایش غزالی به عقاید عوام در پایان

عمر نظیر گرایش استادش امام الحرمین به «دین العجایز» است می توان قول

لئون گوته را که به دستاویز یک اشارت که در احیاء بیان رفته است انتساب آن را

مقبول می شناسد پذیرفت و آن را معرف طرز فکر غزالی در سالهای عزلت و انزوا می

موقیانهاش دانست.

۵۵- احیاء ۳/۳۷۰-۳۶۸

- ۵۶- غزالی، کتاب الاربعین ۲۱۵، احیاء ۵۸/۴ :
 قال المنجم والطبيب كلاهما لا تبعث الاموات قلت اليكما
 ان صح قولكما فلست بخاسر اوصح قولي فالخاسر عليكما

۸

- ۱- جواب وی چنین بود: محمد بن عبدالله سید الانبیاء، محمد بن ادریس الشافعی سید الائمة و محمد بن محمد الغزالی سید المصنفین، ر.ک: مرآة الجنان حوادث سنه ۵۰۵
- ۲- جمهور افلاطون، کتاب ۳، فدون ۴۲/۳۶، و مقایسه شود با :
 Smith, M., Al-Ghazail 110
- ۳- برای تفصیل نگاه کنید به : یادداشت‌ها و اندیشه‌ها ۱۷۶-۱۴۶
- ۴- دلائل الاعجاز ۲۳-۹
- ۵- مواعظ وئی که مجموعه‌یی هم از آن درست شد، غالباً رنگ کلام صوفیه داشت. پاره‌یی از سخنان هم بوی منسوبست که ظاهراً از دستکاری‌هایی خالی نباشد - تحریف یا اضافات - برای نمونه رجوع شود به ابن الجوزی، المنتظم ۲۶۲/۹ - ۲۶۰
- ۶- مکاتیب غزالی ۱۰-۶
- ۷- طبقات ۱۱۲/۴
- ۸- فضایح الباطنیة. طبع عبدالرحمن بدوی ۸-۹
- ۹- Carra de Vaux, Ghazali 54
- ۱۰- در تذکره دولتشاه (طبع طهران ۱۱۱) نامه‌یی کوتاه از غزالی نقل شده است در جواب وزیر که لطف و حالی شگفت دارد و اینکه در فضائل الانام با آنکه مفصلتر از متن مذکور دولتشاه است نامه، بآن لطف و حال نیست، شاید بیشتر حاکی از دستکاری‌هایی در فضائل الانام باشد تا در «تاریخ استظهاری» که مرجع دولتشاه است - و گرچند دولتشاه خود از اتهام بی‌دقتی مصون نیست - با اینهمه مجموعه‌یی که فضایل الانام خوانده میشود، تعدادی از جالب‌ترین مکتوبات غزالی را در بردارد.

۱۱- مآخذ قصص مثنوی ۹۸-۹۶

۱۲- ابوحیان توحیدی، مقابسات ۲۵۹

۱۳- Zarrinkoob, A. H., Persian Sufism in its Historical Perspective 185-216

۱۴- احیاء ۲/۴-۲۴۲

۱۵- احیاء ۴/۹۵

۱۶- کسانی چون ابن‌الصلاح و سبکی که در صحت انتساب کتاب‌المضنون علی غیر اهل به غزالی تردید کرده‌اند دستاویزشان این است که بعضی مطالب این کتاب شباهت به اقوال فلاسفه دارد و بآنچه غزالی در کتاب تهافت در رد سخنان فلاسفه دارد سازگار نیست. البته ممکن است گفته شود که برخلاف پندار سبکی و ابن‌الصلاح مانعی ندارد که غزالی این‌را در دوره اشتغال به فلسفه نوشته باشد و قبل از عهد تحول. اما اشکال اینجاست که ذکر «احیاء» درین کتاب آمده است و قبول انتساب آن در صورتی معقول بنظر می‌رسد که ذکر احیاء بعدها بآن الحاق شده باشد. کتاب المضنون علی اهل یا مضنون صغیر هم مشتمل بر نقد اشعریه و بر اقوال دیگر است که بعید می‌نماید غزالی در دوره بعد از احیاء بآن گونه اقوال معتقد بوده باشد. در هر حال ممکن است آنچه بنام المضنون علی غیر اهل به غزالی منسوب است از آن کتابهایی که وی بتألیف آنها اشارت کرده است نباشد اما فقدان عقاید افراطی را درین دو رساله نمی‌توان کاملاً دستاویز رد انتساب آنها به غزالی پنداشت و برخلاف آنچه ابن‌طفیل و ابن‌رشد و موسی یهودی نربونی گفته‌اند از يك کتاب «مضنون» هم که غزالی نوشته باشد نباید توقع سخنانی را داشت که با روح تعلیم او در احیاء منافات داشته باشد بلکه با توجه به احوال و افکار غزالی همین قدر که يك اثر او از بعضی جهات با عقاید جمهور تفاوت دارد ممکن هست که مؤلف برای اجتناب از غوغا آن را «مضنون» بشمرد. در هر حال مسأله هنوز محتاج بررسی است و قبل از هر چیز باید متن دقیق انتقادی هر دو رساله نشر شود.

۱۷- طبقات سبکی ۴/۱۳۴ مقایسه شود باز کی مبارک، الاخلاق عند الغزالی

۱۱۹

۱۸- ذهبی، سیر اعلام النبلاء، مقایسه شود با عبدالکریم عثمان، سيرة

الغزالی ۷۳

۱۹- نقض المنطق، قاهره ۱۹۱۵، ۵۶-۵۴

- ۲۰- محاضرة الابرار ج ۱/ ۱۲۵
- ۲۱- ابوبکر بن العربی، مقایسه شود با ابن تیمیه، موافقة صحیح المنقول بصریح المنقول، طبع قاهره، ۱۹۵۱/۲
- ۲۲- صحت انتساب میزان العمل موجود به غزالی بوسیله مونتگامریوات (JRAS, 1949) محل تردید واقع شده است، ولیکن شباهت مطالب آن با بعضی مطالب احیاء العلوم، و اشارت بنام آن در آخز معیار العلم، در قبول تردید وی جای تأمل باقی می‌گذارد. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: Bouyges, M., Essai 28-30 و عبدالرحمن بدوی مؤلفات الغزالی ۸۱-۷۹ و در باب ترجمه عبری کتاب نگاه کنید به:
- Steinschneider, M., Die Hebraische übersetzungen 519
- ۲۳- ابن تفری بردی، طبع قاهره، ۱۹۴/۳
- ۲۴- مؤلفات الغزالی ۵۲ - ۵۰ حاجی خلیفه در کشف الظنون (شماره ۱۱۸۵۸) طبع استانبول مشخصات رساله را بدست می‌دهد. در بعضی نسخه‌های خطی هر دو رساله يك نام دارند، و در بعضی دیگر نام‌هایی مشابه، یا اندکی متفاوت (رك 72 Bouyges, M.) مقایسه شود با بدوی، موضع مذکور در فوق، برای تفصیل مسأله رجوع شود به کتاب النحفة لابن حجر الهیتمی کتاب الطلاق، طبع قاهره، ۱۳۰۵، ج ۱۱۲/۷، بعد، در باب سوگندهای اسمیلیه رك: غزالی فضایح الباطنیة، طبع عبدالرحمن بدوی، ۲۹، ۱۶۸ که اشارت به اصل مسأله و جواب نخستین غزالی هم دارد، در باب این سریع رجوع شود به سبکی، طبقات الشافعیه ۹۶/۲ - ۸۷، همچنین به کتاب Massignon, L., Al- Hallādž 586 و مقالة J. Schacht در 3/974 Ei (2).
- ۲۵- Gairdner, W., Al-Ghazali 109
- ۲۶- زبیدی، اتحاف السادة ج ۱/ ۴۳
- ۲۷- محمد ابوزهره، الغزالی الفقیه، مقالة فی کتاب مهر جان الغزالی ۱۹۶۱/۶-۵۲۱
- ۲۸- رازی، المناظرات. مطبعة العثمانیه حیدرآباد، ۱۳۵۵/۲۷
- ۲۹- Saeed Shaikh, in History of Muslim Philosophy 595
- اینکه غزالی خودش هم کتاب تهافت را از نوع کتب کلام می‌شمرده است از قول وی در جواهر القرآن برمی‌آید. رجوع شود به سلیمان دنیا، تهافت

الفلاسفه ۵۴-۵۵

۳۰- ابو حامد الغزالی، فضائح الباطنية، حققه وقدم له عبدالرحمن بدوی،

القاهرة ۱۹۶۴/۹

۳۱- فضائح الباطنية ۲۱۷

۳۲- ایضاً، همان کتاب ۱۷ - ۱۴ مقایسه شود با ابوالمظفر اسفراینی

التبصیر فی الدین ۱۲۵

۳۳- فضائح الباطنية ۳۶-۳۳

۳۴- Goldzher, I., Streitschrift IV

۳۵- صفدی، الوافی بالوفیات، باعثناء ۵. ریتز، ویسبادن ۱۹۶۲ ج

۲۷۴/۱

۳۶- Bouyiges, M., Essai 42

۳۷- بدوی، مؤلفات الغزالی ۳۱۲-۳۰۷

۳۸- سبکی، طبقات الشافعية ۴/۴۲

۳۹- بدوی، مؤلفات ۱۱۹ دوجزء ازین ترجمه اخیراً باهتمام و کوشش

حسین خدیوجم در جزو انتشارات بنیاد فرهنگ ایران انتشار یافته است.

۴۰- ابواب چهارگانه فقه عبارتست از عبادات، عقود، ایقاعات و حدود

(= سیاسات) که مباحث فقه منحصر در آنهاست. در باب این ارباع فقه غزالی

در احیاء العلوم ۱/ ۱۱ سخن می گوید و تقسیم احیاء هم به ارباع چهارگانه: عبادات،

عادات، مهلكات، و منجیات چنانکه در احیاء ۱/ ۱۱-۹ تصریح می کند تقلید یست

از ارباع فقه. راجع به اینکه غزالی فقه ظاهر را همچون يك رشته از علوم دنیوی

تلقى می کرد نگاه کنید به: احیاء ۱/ ۲۸-۲۴، برای تبیین حصر مباحث فقه

در ابواب چهارگانه رجوع شود به ادوار فقه، استاد محمود شهابی ۲/ ۱۴-۱۰

۴۱- در احیاء مواردی هست که اشاره به دوران اشتغال غزالی به تصنیف

یا تکمیل آن دارد از جمله در پایان ربع دوم کتاب احیاء علوم الدین، (ج ۲/ ۳۸۸)

ابو حامد بمناسبت صحبت از قرآن تصریح دارد که «وقد انقراض اليوم قریب من

خمسائة سنة فلم یقدر احد علی معارضة» و ازین رهگذر آسین پالاسیوس گمان کرده.

است که تألیف کتاب می بایست بین سالهای ۴۹۹ و ۵۰۰ هجری انجام شده باشد

(رك 35 Asin Palacios, Espritualidad, I) هر چند محتمل است که

غزالی تا اواخر عمر همچنان به اصلاح کتاب و افزودن اجزاء و فصول تازه بآن

اشتغال داشته است اما لفظ «قریب» در عبارت احیاء حاکی از آنست که قدری

کمتر از خمسمائه مورد نظر بوده است بعلاوه با توجه بآنچه ابوبکر بن عربی در باب سماع احیاء از وی نقل می‌کند که در سال ۴۹۰ در بغداد آن را از وی شنیده است، و مخصوصاً با توجه به روایاتی که حاکی از تألیف احیاء در دوره اقامت در جامع دمشق و مسافرت قدس هست، می‌بایست تصور کرد که غزالی در ایام عزلت و انزوای خراسان درباره‌ی مطالب کتاب تجدید نظر کرده باشد و یا بعضی از اجزاء بر آنچه در هنگام مسافرت قدس و شام بمنوان احیاء تصنیف کرده بود افزوده باشد. رجوع شود بمسیدمرتضی، اتحاف السادة ۱/۲۵، ۴۴ و مقایسه شود با :

Bouyges, M., Essai 41-44

۹.

۱- مکاتیب غزالی ۱۲

۲- ابن عساکر، تبیین ۵-۲۹۴

۳- ابن الاثیر، الکامل ۸/۱۹۲

۴- مکاتیب غزالی طبع اقبال ۵۹

۵- همان کتاب ۳۱

۶- تاریخ بیهق ۲۶۹

۸- همان کتاب ۲۶۸

۹- تاریخ بیهق ۲۶۹

۱۰- اصل شعر چنین است :

ولم ار ظلماً مثل ظلم ینالنا یساء الینائم نومیء بالشکر

سبکی ۳/۱۱۲-۳

۱۱- ابن الاثیر، الکامل ۸/۱۹۰-۱۸۹

۱۲- Guillaume de Tyr, in Grousset, s Histoire des

Croisades, I 161

۱۳- چنانکه درمقاله شیخ صنعان، مجله یغما ۲۴/۶۶-۲۵۷ نگارنده

درین باب اظهار تردید کرد . مع هذا غزالی در کتاب الوجیز هم اقوال ابوحنیفه و مالک را نقل می کند ولیکن لحن وی درین تحفة الملوک نه فقط مناسب حال کمال خود غزالی بلکه نیز مناسب مقال است در خطاب به يك سلطان حنفی مذهب .

۱۴- مکاتیب غزالی ۲۷-۲۸

۱۵- المنقذ ۴۹

۱۶- مکاتیب غزالی، ۱۱ مقایسه شود با المنقذ سابق الذکر که در آن اشارت می کند به منامات صالحان که این حرکت را متشاء خیر می شمردند و اینکه خداوند این تجدد در اسلام را در آغاز سده مزبور جهت ایفاء وعده خویش بوسیله وی تحقق می دهد . در عبارت «احیاء دینه علی راس کل مائه» اشارتی هم هست به کتاب احیاء الملوک . تصور آنکه عبارت کتاب المنقذ الحاقی باشد درست نیست . بی شک تا حدی با همین امید بود که غزالی تعلیم مجدد را در نظامیه نشا بور پذیرفت مقایسه شود با :

Obermann, Phil. Rel. Subj. Ghaz. 24

۱۷- مکاتیب غزالی ۱۱

۱۸- سبکی ۱۰۹/۴

۱۹- ابن الاثیر الکامل ۲۲۸/۸

۲۰- کتاب السیاق ، تواریخ نشا بور طبع عکسی ریچارد فرای ۷ ورق

الف .

۲۱- تاریخ دولة آل سلجوق ۲۴۳ ، ابن الاثیر ۲۳۷/۸ المنتظم

۱۴۹/۹

۲۲- در اظهار شك راجع به اصالت کتاب ظاهراً قدری مبالغه شده است . قسمت اول رساله البته رنگ نوافلاطونی دارد اما نه آن گونه که ونسینک آن را نقل و اخذی از تاسوعات فلوپین می خواند :

C. f., Semietische Studien uit Natalenschap Van A. J.,

Wensinck, Leiden 1941, PP. 192-212

در این مورد هم غزالی بیشتر به حکماء اسلامی امثال فارابی و اخوان الصفا باید مدیون باشد نه به حکماء اسکندریه . قسمت اخیر کتاب هم در باب حجابهای هفتاد گانه که مونتگامری وات (JRAS, 1949) احتمال می دهد به کتاب غزالی الحاق شده باشد چنانکه ابوالعلاء عقیفی نشان می دهد (مقدمه مشکاة الانوار ۱۱) در اواخر جزء ثالث احیاء الملوک هم نظیر دارد . بعلاوه مشرب تاویلی که درین

رساله هست و از اسباب تردید در انتساب آن به غزالی شده است آن اندازه هم که ادعا میشود با طرز فکر غزالی مغایرت ندارد. چون تاویل غزالی دارای جنبه باطنی نیست و وی برخلاف آنها تاویل را مجوز انصراف از صریح عبارت نمی‌داند. نسخه‌ی از رساله مورخ رمضان ۹-۵ در کتابخانه شهید علی استانبول تحت شماره ۱۷۱۲ نشان داده‌اند که نزدیکی تاریخ تحریر آن با تاریخ وفات غزالی تردید در انتساب آن را بیوجه می‌کند.

۲۳- فضایل الانام ۱۱

۲۴- فضایل الانام ۱۲

۲۵- ابن الاثیر، الكامل، ۲۳۷/۸

۲۶- مکاتیب غزالی ۴

۲۷- همان ۵-۶

۲۸- ایضاً ۱۰-۶

۲۹- ایضاً ۲۳-۱۲

۳۰- کتاب الاملاء، در حاشیه احیاء العلوم، مصر ۱۹۳۹ ج ۱/۱۷۹-۱۷۸

۱۷۸

۳۱- مکاتیب غزالی چاپ عباس اقبال ۳-۶۲

۳۲- همان کتاب ۶۱-۶۰

۳۳- ایضاً ۵۸

۳۴- از جمله رجوع شود به متن چاپ جلال همایی، طبع دوم ۱۰۱.

۱۰۴، ۱۸۳، ۲۶۱، ۲۶۷، ۲۸۱، ۲۸۵

۳۵- مختصات نسخه‌ها در مقدمه نصیحت الملوك، چاپ مذکور در فوق:

بیست و شش تا سی و شش، آمده است و مصحح با آنکه متوجه بعضی از اشکالاتی که در انتساب متن هست بوده است، باز مثل چاپ اول، «زایده» را درین طبع هم آورده است.

۳۶- تجارب السلف ۲۷۷-۲۷۲

۳۷- کیمیای سعادت ۴۰۷

۳۸- عبدالغافر، السیاق ۵۹ الف؛ سبکی ۱۱۲/۴

۳۹- ابن خلکان ج ۳/۳۵۴

۴۰- در یک نسخه خطی این کتاب متعلق به کتبخانه شهید علی استانبول

بشماره ۱۷۱۲/۱ گفته شده است که ابو حامد تألیف آن را در جمادی الاخره سنه

۵۰۵ تمام کرد و خود وی در ۱۴ جمادی الاخر سنه ۵۰۵ وفات یافت، بدوی مؤلفات الغزالی ۵ و ۲۳۱

۴۱- یاقوت ۵۴۱/۲ منهاج العابدین را منسوب به ابوالمعالی الحسن بن علی بن الحسن الداوری می‌داند و می‌گوید آن را به ابوحامد غزالی منسوب کرده‌اند در صورتی که رسم غزالی نیست که در تصانیف خود شعری از خود نقل کند و درین کتاب مؤلف اشعار خویش را نقل می‌کند. محیی‌الدین بن عربی هم در محاضرة الابرار (مصر ۱۳۲۴، ج ۱/۱۲۵) آن را به ابوالحسن علی مسفر السبئی منسوب می‌کند. مع هذا انتساب کتاب را به غزالی بعضی محققان تأیید کرده‌اند. برای اقوالی که درین باب هست دجوع شود به بدوی مؤلفات الغزالی ۲۳۸-۲۳۷

۴۲- نسخی ازین رساله در ذیل مکاتیب غزالی بوسیله استاد عباس اقبال نشر شده است (۹۱-۱۱۲) ولیکن ناشر متوجه انطباق آن با رساله ایها الولد نیست از قرائنی که نشان می‌دهد نسخه عربی ایها الولد ترجمه‌ی ازمتن فارسی موجود باید باشد وجود يك بيت شعر فارسی است درمتن عربی که نشان می‌دهد اصل کتاب برای فارسی زبانان و بزبان فارسی باید تحریر شده باشد. مقایسه شود بین فرزندان نامه در مکاتیب غزالی ۹۴ با رساله ایها الولد طبع توقیق سباغ ۱۳

۴۳- عبدالغافر، منتخب السباق - ۲ الف، مقایسه با سبکی ۱۱۰/۴

۴۴- مکاتیب، چاپ عباس اقبال ۱۲

۴۵- همان کتاب ۲۳-۱۳

۴۶- سبکی ۱۱۰/۴ بنقل از عبدالغافر

۴۷- یافعی، مرآة الجنان ۱۷۴/۳ بموجب اخبار، وی برخلاف غزالی به حدیث علاقه خاص داشت و در مناظره بعضی اوقات بجای قیاس و برهان بنقل حدیث می‌پرداخت سبکی ۲۸۲/۴

۴۸- ابن عساکر، تبیین کذب المفتری ۲۹۶، مقایسه با عبدالغافر منتخب

السباق ۲۰ ب

۴۹- سبکی ۱۲۹/۴

۵۰- منتخب السباق ۲۹ (الف) و ۲۱ (ب)

۵۱- المنتظم ۱۶۶/۹ مقایسه شود با شذرات ۷/۴

۵۲- شذرات الذهب، طبع قاهره، ۱۳۵۰، ج ۴/۹-۸

یادداشت‌ها	۳۳۷
------------	-----

- ۵۳- مکاتیب غزالی ۴۵
 ۵۴- ابن عساکر، تبیین کذب المفتری ۲۹۶
 ۵۵- روایت ابوالعباس احمد الخطیبی، بنقل از سیر النبلاء ذهبی ج ۱۲/ ۷۸
 ب، مقایسه شود با بدوی، مؤلفات الغزالی ۵۳۷
 ۵۶- مکاتیب غزالی ۴۵
 ۵۷- ابن اثیر، کامل ۱۸۱/ ۸
 ۵۸- قابوسنامه، طبع دکتر یوسفی ۱۶۱
 ۵۹- سبکی ۱۰۶/ ۴ بنقل از ابن الجوزی: الثبات عند الممات نیز ذک :
 عین عقد الجمان ۶۶۶ مقایسه با بدوی، المؤلفات ۵۲۰
 ۶۰- المنتظم ۱۷۰/ ۹
 ۶۱- اتحاف الساده ۴۳ مقایسه شود با :

Smith, M., Al-Ghazali 36-37

مطلع قصیده این است :

قل لاخوان رأونی میتاً فیکونی ورثوالی حزناً
 قصیده ۲۷ بیت دارد، و عبدالغنی النابلسی شرحی هم بر آن نوشته است بنام
 الکوکب المتلالی بشرح قصیده الغزالی. درین شرح، روایت با قدری تفاوت نقل
 شده است. رجوع شود به بدوی، مؤلفات ۴۳۴-۶
 ۶۲- در باب آنچه امروز گمان می رود محل قبر غزالی باشد، رجوع شود
 به رساله آرامگاه غزالی، بقلم دکتر عیسی صدیق استاد دانشگاه طهران از انتشارات
 انجمن آثار ملی، طهران ۱۳۴۷ مقایسه شود با یادداشت عبدالحمید مولوی
 درباره هارونیه، در نشریه الهیات و معارف اسلامی مشهد، پائیز و زمستان ۱۳۵۲

۹۰

۱- درباره نفوذ احتمالی کتاب الاقتصاد در آراء دینس اسکات رجوع شود به:

Gardet-Anawati, Introduction 208-209

راجع به تعلیم نیکلادتر کور که در آراء بعضی متفکران قرون وسطی تأثیر بخشید
 شرحی اجمالی در کتاب ذیل هست :

Gilson, E., La Philosophie de Moyen Age 665-673

درباب احتمال تأثیر غزالی در آراء نیکلادترکور نگاه کنید به :

Van -den Berg., S., Tahafut Al-Tahafut, I /XXX

۲- فصل المقال، طبع لئون گوتیه ۱۲-۱۰ و ۲۲-۲۰

۳- تهافت الفلاسفه، طبع بویژ ۸-۵۸۶

۴- حی بن یقطان، رجوع شود به زنده بیدار ترجمه فروزانفر ۳۷-۳۳

۵- کتاب الرد علی المنطقیین، طبع بمبای ۱۹۴۹، ۱۵-۱۴

۶- درین ایام اختلافات مذهبی، علماء را غالباً به طعن یکدیگر وامی داشت و کسانی هم بودند که تعصب آنها را وادار می کرد در آنچه راجع به آن اطلاعی هم ندارند بر یکدیگر طعن وارد کنند. ابن حزم اندلسی از شیخ ابوسعید ابوالخیر در حقیقت فقط يك نام شنیده بود با اینهمه چون تصوف وی را با مذهب ظاهری مخالف می یافت در مذمت وی سخن گفت. رك سبکی، طبقات ۴/ ۱۰

۷- Gardet, L., Mystique Musulmane 47

۸- Pascal, B., Les Pensées, Brunschwig éd. 459

۹- Raymond Martin, Fugio Fidei, C. f. Smith, M.

Al-Ghazāli 225

۱۰- Gilson, E., Etudes sur le role de la Pensée

Medievale 191

۱۱- Wensinck, A. J., La Pensée de Ghazzali 199

۱۲- المنقذ من الضلال، فرید جبر ۳۵

۱۳- خود او می گوید : فظهر لی ان اخص خواصهم ما لا یمكن الوصول الیه بالتعلیم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ... فعلمت یقیناً انهم ارباب الاحوال لا اصحاب الاقوال وان ما یمكن تحصیله بطریق العلم فقد حصلته ولم یبق الا ما لا سبیل الیه بالسماع والعقل بل بالذوق والملك . المنقذ ۳۶-۳۵

۱۴- دربب ماخذ آراء صوفیانه غزالی هنوز جای تحقیق هست مع هذا برای مقایسه بین قوت القلوب مکی و کتاب احیاء علوم الدین نگاه کنید به شبلی نعمانی، الغزالی ۱۰۷، همچنین دربب مقایسه بین کتاب المنقذ و کتاب الوصای حارث محاسبی مراجعه شود به :

A. J. Arberry, Sufism 47-50

نیز نگاه کنید به :

Smith, M., Al-Ghazali 123-132

E. Renan, Averroes et L'averroïsme 97 و ۱۶ - ۱۵

۱۷- بیهقی، تنمة صوان الحکمة ۲۴؛ شهرزوری، روضة الارواح، ترجمه فارسی موسوم به کنز الحکمة ۲/ ۴۴-۴۲ و ۴۱ استاد همایی می گوید که این قول را جز در شهر زوری جای دیگر ندیده است (غزالی نامه، طبع دوم ۴۱۱) اما حقیقت آنست که منشاء قول شهرزوری بیشک تنمة صوان الحکمة است و احتمال می رود شبهه‌ی هم که در مورد وجود دوتن بنام یحیی النحوی برای شهرزوری پیش آمده است از قول بیهقی در تنمة ناشی باشد و از اینکه ابوالفنوح مستوفی نصرانی طوسی نسخه‌ی از يك امان نامه منسوب به حضرت علی را که بر فرض صحت مربوط به یحیی دیگر - یحیی الدیلمی ۴ - بوده است و وی بموجب آن امان نامه در فارس می زیسته است به او ارائه کرده است، ظاهراً اشکالی که در توفیق بین یحیی اسکندرانی و این یحیی النحوی ساکن فارس وجود دارد، شهر زوری را واداشته است به اینکه قایل به دو یحیی النحوی شود - اسکندرانی و دیلمی - که هر دو تقریباً هویت واحد دارند.

۱۸- شهرستانی، الملل والنحل، قاهره ۱۹۴۸، ج ۲/ ۴۳۸-۴۲۷ مقایسه شود با آنچه ابوالمظفر اسفراینی متوفی در ۴۷۱ که ظاهراً غزالی باید در نسا بور از وی استفادت کرده باشد آورده است، در کتاب التبصیر فی الدین، طبع محمد زاهد الکوثری ۱۳۱

۱۹- یحیی النحوی (Johannes Garmmaticus) حکیم مسیحی از شارحان ارسطو و از علماء عهد اخیر اسکندریه بود و به قول جرج سارتون بعضی آراء وی در فیزیک و مکانیک بطور حیرت انگیزی به اصاله موصوف است (رك :

(G. Sarton, Introduction, I 422)

متن یونانی رساله او در رد شبهات بر قلنس موجودست و در ونیز بسال ۱۵۳۵ نشر شده است و ترجمه لاتینی آن نیز در ۱۸۹۹ در لایپزیگ انتشار یافته . فهرستی از آثار او هم در الفهرست هست طبع مصر ۷-۳۵۶ الکندی ظاهراً از او متأثرست، متأسفانه درباره حدود آشنایی مسلمین با آثار او به مقاله ذیل که در کتاب سارتون بآن اشارت شده است:

M. Steinschneider, Johannes Philoponus bei den Arabern, Mém. de L'acad. des Sciences de st. Petersbourg 1869,

Tome 13/152-176

دسترس نیافتیم. از نسخه موجود رساله حدوث عالم وی، چنانکه از قول سارتون برمی آید، بعضی استنباط کرده اند که این رساله باید اندکی بعد از سال پانصد و بیست و نه - که مکتب فلسفی بامر ژوستینیان تعطیل شد - تصنیف شده باشد. از این روی زمان حیات و فعالیت علمی فیلوپونس را در نیمه اول قرن ششم قرار داده اند و درین صورت باید قبل از ولادت پیغمبر اکرم در گذشته باشد و خبر مربوط به اسلام آوردنش منتفی است. مع هذا مؤلف الفهرست از یک موضع تفسیری که وی در باب کتاب سماع طبیعی ارسطو دارد، نقل می کند که خود وی بمناسبت بحث در باب زمان، به زمان تألیف آن رساله اشارت می کند و آن را عبارت از سال قبطی ۳۴۳ مربوط به دقلطیانوس (= Diocletianus) می داند و این تاریخ که به قول ابن الندیم با زمان تألیف الفهرست نزدیک سیصد سال فاصله دارد در واقع مبنی است بر سال جلوس این امپراطور در ۲۴۸ م. پس سال ۳۴۳ قبطی مربوط به دقلطیانوس مطابق با سال ۴۲۷ م می شود. درین صورت اگر در هنگام فتح مصر بدست عمروعاص (= ۶۴۰ م) حیات داشته است می بایست تفسیر سماع طبیعی را چنانکه از ابن الندیم نیز برمی آید در سنین جوانی نوشته باشد. در احوال او آن گونه که از تلمه صوان الحکمه و از تاریخ الحکماء قبطی برمی آید روایات بسیار هست که بعضی از آنها افسانه است و بعضی شاید ناشی از خلط. مسأله تکفیر او از جانب روحانیان مصر و بیزانسی که مربوط به رأی او در مسأله تثلیث باید باشد نیز ممکن است مبتنی باشد بر امتناع او از قبول عقیده یی که امپراطور هراکلیوس در ترویج آن می کوشید و مخالفان را حتی آزار و تعقیب می کرد. درین صورت اگر فیلوپونس، برخلاف آنچه یکدسته از اهل تحقیق گفته اند، واقعاً عهد اسلام را درک کرده باشد ممکن است ورود عمروعاص را همچون مزده یی برای رهایی از تضییقات حکومت تلقی کرده باشد. رک :

Hitti, Ph., The Arabs 165.

c. f. Dodge, B., The Fihrist, II 612-613

در باب آثار یحیی و همچنین تطبیق یحیی فیلوپونس با یحیی اسکندرانی مناقشات زیاد هست، و چون این مسأله ارتباطی به قضیه منشاء تهافت الفلاسفه ندارد، اینجا به آن مناقشات نمی پردازیم. برای تفصیل بیشتر و تحقیق در بعضی مراجع بحث نگاه کنید به :

Krumbacher, K., Geschichte der Byzantinischen Litteratur, Zweite Auflage, 1897, I 582, c. f. 53

- ۲۰- قفطی، تاریخ الحكماء، ترجمه فارسی ۶-۴۸۳، در باب داستان سوختن کتابخانه اسکندریه رجوع شود به: کارنامه اسلام ۳۶، ۱۸۱
- ۲۱- Van den Berg, S., Tahafut, I/XXX
- ۲۲- Gardet-Anawati, Introduction 287
- ۲۳- Van den Berg, S., Op. Cit. II, Index
- ۲۴- Munck, S., Melanges de Philosophie 380
- ۲۵- Obermann, J., Philos. und Relig. Subjekt. 113
- ۲۶- برای سابقه استعمال «قلب» در نظیر این معنی و حتی استعمال آن در عهد عتیق و جدید و در کلام عرفای قدیم شرق رک به:
- Zarrinkoob, A., H. Persian Sufism 185-189, 216
- ۲۷- در مورد مقایسه قلب و آئینه نگاه کنید به: احیاء علوم الدین ۱۲-۱۳/۳
- ۲۸- قرآن ۷۲/۳۳
- ۲۹- قرآن ۱/۹۴
- ۳۰- احیاء ۱۴-۱۵/۳
- ۳۱- Asin Palacios, M., El Regimen del Solitario, Por Avempace 21, 59, Texto Arabe 27
- ۳۲- Munck, S., op. cit. 387
- ۳۳- Passmore, J., A Hundred years of Philosophy 359
- ۳۴- از جمله در یک کتاب مجهول المؤلف لاتینی موسوم به: De Erroribus Philosopharum که در قرن سیزدهم میلادی تألیف شده است غزالی بسبب عقایدی از نوع آنچه در ترجمه لاتینی مقاصد الفلاسفه وی هست مورد عتاب و سرزنش واقع شده است در حالی که خود او همانها را در کتاب التهاافت رد کرده است - نگاه کنید به:
- Nallino, C. A., Al-Ghazzali, in Enciclopedia Italiana: vol 17, 887 c. f., Raccolta di Scritti, vol. VI, 283
- ۳۵- Sarton, G., Introduction, I, 739
- ۳۶- مقصود مجموعه فقهی Bar Hebraeus (= ابن عبری) است موسوم به اشارات یا Kitab A Dehûdoié یا Nomocane برای تفصیل رجوع شود به:

Nallino, C. A., *il Diritto Musulmano nel Nomecanone Sirico Cristiano di Barhebreo* RSO, 9/542-80

Smith, M., *Al-Ghazali* 204-215 — ۳۷

Obermann, J., *op. Cit* 32 — ۳۸

Jabre, F., *Notion de Certitude* 31 — ۳۹

Goldziher, I., *Dogme et Loi* 151 — ۴۰

ذیل یادداشت‌ها

اگرچه بیشترین غلط‌های چاپی را که گاه در متن هست خواننده خود اصلاح تواند کرد باز پاره‌یی غلط‌ها هست که اگر خاطر نشان نشود ممکن است در فهم مقصود دشواری‌هایی پیش آید. يك دومورد افتادگی نیز هست که از نسخه ماشینی در چاپ راه یافته است و برای تدارك آنها توجه به نکات زیر را از خواننده درخواست باید داشت :

صفحه ۶، آخر سطر ۱۵، افزوده شود : درین هر دو باب قول به نفی که در نظر معتزله لازمه «توحید» بشمار می آمد در نزد اشعریان هم چون گرایش به تعطیل بنظر می رسید .

صفحه ۱۱ سطر ۱۲، خوانده شود : چون طالب علم هستید

صفحه ۲۴ سطر ۱، خوانده شود : خویش می دید، با خشونت

صفحه ۳۵ سطر ۲، خوانده شود : در تعریف آن گفت :

صفحه ۱۲۹ سطر ۳، خوانده شود : هر چند قبل از برادر

صفحه ۱۳۰ سطر ۱۲، خوانده شود : آنچه وی از مال عراق برای

صفحه ۱۹۵ سطر ۵، خوانده شود : می کردند فرو می خواند

صفحه ۲۴۴ سطر ۱۷، خوانده شود : نشا بود را بر نینگیزد

صفحه ۲۶۳ سطر ۱۴، افزوده شود : رساله‌یی هم بنام المقصد الاسنی که

درین ایام در میان اسماء و صفات الهی نوشت حاکی بود اند مشربی عرفانی که در عین حال از مقالات اهل سکر فاصله بسیار داشت. چنانکه رساله موسوم به بدایة الهدایه نیز که ظاهراً در همین سالها نوشت چنان برنامه‌یی برای زندگی زاهدانه عرضه می کرد که خواننده آن امروز از خود می پرسد اگر بدایت هدایت این است که می تواند به نهایت آن بیندیشد؟

کتابنامه گزیده

در این کتابنامه مختصر گذشته از پاره‌یی کتابهای عمده غزالی که از آن میان غالباً بدانچه در متن حاضر مورد بحث، نقد و یا نقل بوده است اکتفا رفته است از برخی تحقیقات نیز که درباره زندگی و آثار غزالی و جنبه‌های گونه‌گون اندیشه وی انجام شده است سخن رفته است. در آنچه مربوط به آثار غزالی است چون پاره‌یی از یادداشت‌های کتاب طی مسافرت‌های طولانی اخیر نویسنده فراهم آمده است گاه چاپ‌های مختلف یاد شده است. درباره ترجمه‌های آثار غزالی نیز تنها به ذکر آنچه در متن یا حواشی کتاب بمناسبتی مورد رجوع یا ارجاع بوده است اکتفا شده است، چنانکه در مورد تحقیقات هم جمع و استقصاء تمام مواد مورد نظر نبوده است. تعدادی از مراجع نویسنده نیز بسبب آنکه در ضمن یادداشت‌ها و درجای خویش معرفی شده است در این کتابنامه نیامده است :

۱- از آثار غزالی

- احیاء علوم الدین، و معه کتاب المغنی عن حمل الاسفار، و بالهامش ثلاثة کتب: الاول تعریف الاحیاء، الثاني: الاملاء عن اشکالات الاحیاء، الثالث عوارف المعارف. ۳ جزء، قاهره ۱۳۵۸ هـ ق
- الاربعین فی اصول الدین، قاهره، ۱۳۲۸؛ ایضاً قاهره ۱۳۴۴ هـ ق
- الاقتصاد فی الاعتقاد، طبع مکتبة التجاریه، قاهره، بی تاریخ؛ ایضاً قاهره ۱۳۲۷ هـ ق
- الجامع الموام عن علم الکلام، قاهره ۱۳۰۵ ق

- الاملاء عن اشکالات الاحياء ، درهامش احياء طبع مذکور در فوق، و در هامش اتحاف الساده مذکور در ذیل: ب
- ايهما الولد، طبع وینه با ترجمه آلمانی ۱۸۳۸؛ طبع قاهره ۱۳۴۹ هـ ق
ایضاً بیروت ۱۹۵۹
- بداية الهداية ، طبع قاهره ۱۳۴۹ هـ ق
- تحفة الملوك امام ابو حامد محمد غزالی، بکوشش محمد تقی دانش پزوه
مجله دانشکده ادبیات مشهد، سال اول ۱۳۴۴
- تهاافت الفلاسفه ، طبع بویج ، بیروت ۱۹۲۷؛ طبع و تحقیق سلیمان دینا
طبعة ثالثه ، مصر ۱۹۵۸
- الجواهر الغوالي من رسائل الامام حجة الاسلام الغزالي؛ تشمل على سبع
رسائل وهي: الادب في الدين، وايها الولد ، وفيصل التفرقة ، والقواعد العشره، و
مشكاة الانوار، ورسالة الطير، والرسالة الوعظيه، طبع مصر ۱۳۴۳ هـ ق .
- جواهر القرآن، طبع قاهره ۱۳۲۸ هـ ق ؛ ايضاً ۱۳۲۹ هـ ق .
- الدرّة الفاخرة في كشف علوم الآخرة ، طبع با ترجمه فرانسوی لئون
گوتیه ۱۸۷۸
- فضائح الباطنية، حققه وقدم له عبدالرحمن بدوي، قاهره ۱۹۶۴
- فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة باهتمام مصطفى القباني، مصر ۱۳۱۶
هـ ق ؛ ايضاً با مقدمة فيكتور شلحت، بیروت ۱۹۵۹
- کیمیای سعادت طبع بمبئی ۱۳۲۱ هـ ق ؛ طبع احمد آدام ، طهران
۱۳۱۹-۲۱ هـ ش
- المستصفی من علم الاصول، مصر ۱۳۲۲-۴ هـ ق
- مشكاة الانوار، حققها وقدم لها الدكتور ابوالعلاء عفيفی، قاهره ۱۹۶۴
- المصنّون الصغير ، در هامش الانسان الكامل عبدالکريم جيلی ، قاهره
۱۳۲۸ هـ ق
- المصنّون الكبير، ايضاً در هامش الانسان الكامل عبدالکريم جيلی قاهره
۱۳۲۷ هـ ق
- معارج القدس، قاهره ۱۳۴۰ هـ ق
- معيار العلم ، قاهره ۱۳۲۹ هـ ق
- مقاصد الفلاسفه ، قسمت منطق، جزو اول طبع G. Beer لیدن ۱۸۸۹
- ايضا شامل منطق، طبيعيات، والهييات، تحقيق الدكتور سليمان دينا ، دار المعارف

بمصر ۱۹۶۱

- المقصد الاسنى فى شرح اسماء الله الحسنى ، مصر ۱۳۲۲ هـ ق ، ايضاً :
حققه وقدم له الدكتور فضله شجاده ، بيروت ۱۹۶۸
- المنقذ من الضلال ، قاهره ۱۳۰۴ هـ ق ، ايضاً با ترجمه فرانسوى فريد
جبر ، بيروت ۱۹۵۹
- ميزان العمل ، قاهره ۱۳۲۸ هـ ق
- نصيحة الملوك ، تصحيح جلال همائى ، طهران ، ۱۳۱۷ ، چاپ دوم
انتشارات انجمن آثار علمى ، ۱۳۵۱ هـ ش
- الوجيز فى فقه مذهب الامام الشافعى ، مصر ۱۳۱۷ هـ ق

ب - ترجمه ها و شروح

- اتحاف السادة المتقين بشرح اسرار احياء علوم الدين ، للسيد محمد بن
محمد الحسينى الزبيدى ، الشهير بمرتضى ، طبع قاهره ، ۱۰ جلد ۱۳۱۱ هـ ق
- ترجمه احياء علوم الدين ، از مؤيد الدين محمد خوارزمى ، بکوشش حسين
خديوجم انتشارات بنياد فرهنگ ، بخش اول و دوم : طهران ۱۳۵۱-۲
- سرگذشت غزالى ، ترجمه اردوى المنقذ من الضلال ، با مقدمه محمد
حنيف ندوى ، لاهور ۱۹۵۹
- مذاق العارفين ، ترجمه احياء العلوم بزبان اردو ، مولانا احسن ۴ جلد
لکنهو ۱۹۵۵

- المعارف العقلية ولباب الحكمة الالهيه رجوع شود به :

Dario Cabanelas

- مقاصد الفلاسفه ، ترجمه دكتر محمد خزائلى ، طهران ۱۳۳۸
- *Asin Palacios, M. EL Justo Medio En La Crancia ,*
Madrid 1929
- شامل ترجمه اسپانيائى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ، والجامع العموم و
محك النظر ، وقطعاتى از معيار العلم ، المقصد الاسنى ، والمستظهرى
- *Bagley, F. R. C., Ghazali's book of counsel for Kings,*
London 1964
- *Bauer, H., die Dogmatik AL – Ghazalis, Halle 1912*
شامل ترجمه خلاصه مانندى از قواعد المعاييد
- *Bousquet, G. H., L, ihya ou verification des sciences*

de la foi, Analyse et index, Paris 1955

- *Brugsch., M.*, Die Kostbare perle ueber tod und jenseits, uebersetzt, Hanover, 1924

- *Dario cabanelas*, un opuscolo de Algazel; el libro de las instrucciones intelectuales, Al-Andalus, Vol¹. xxi fasc. i. 1952 .

این چاپ فقط شامل باب ثالث کتاب است که متن عربی آن با مقابله پنج نسخه از کتاب و همراه با مقدمه و ترجمه اسپانیایی چاپ شده است. در زمان این طفیل این رساله هم در اندلس بعنوان کتاب المضمون غزالی مشهور بوده است و این شهرت بقول وی اساس نداشته است .

- *Field. C.*, the Alcbemy of Happiness, translated from Hindustani, Lonqon. N. D.

- *Frick, H.* Gkazalis selbstbiographie; Ein vergleich mit Augustins konfessionen, Leipzig 1919

- *Gauthier, L.*, la perle precieuse de Ghazali, Genève 1878

- *Muckle. J. F.*, (Edit). Algazali's Metaphysics, A medieval translation, Toronto 1933

- *Pretzel, otto.*, die Streitschrift des Ghazalis Gegen die Ibahija, Munchen 1933 = الرد علی الاباحیه

- *Ritter, H.*, Das Elixir der Glueckseeligkeit, in Auswahl uebertragen, Jena 1923

- *Rullio, J.*, la Logica del Gazzali posada en rims por ramon Lull, Annuaire de L, institut d, Etudes catalans, 5, 1913_1914

- *Wilzer, J.*, Untersuchungen zu ghazzalis kitab at-Tauba, Der islam, 1957

ج۔ زندگی و فہرست آثار

- ابو حامد محمد غزالی ؛ زندگی ، آراء فلسفی و اخلاقی اودر کیمیای سعادت والمنقذ من الضلال ، مہدی بیانی ، مجلہ مہر سال دوم .
- الغزالی ، شبلی نعمانی (اردو) ، طبع محمد ثناء اللہ خان ، لاہور

- الغزالی فی دمشق والقدس ، عبداللطیف الطیباوی ، مجلة مجمع اللغة العربیه ، دمشق ۱۹۶۶
- غزالی نامه ، شرح حال و آثار و عقاید و افکار فلسفی امام ابو حامد محمد بن محمد بن احمد غزالی طوسی ، تصنیف و تالیف جلال همائی (چاپ اول) طهران ۱۳۱۸ شمسی ، چاپ دوم ۱۳۴۲ .
- مؤلفات الغزالی تألیف عبدالرحمن بدوی ، طبع قاهره ۱۹۶۱
- Asin Palacios, M., la espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano, 4 vols. Madrid 1934-1941
- Asin Palacios, M., Algazel, Dogmatica, Moral, Ascetica, prologo de Menendez y pelayo, Zaragoza 1901
- Bovyges, M., Essai de chronologie des oeuvres de Al Ghazali, par M. Allard, Beyrouth 1959
- Gaeirdner, W. H. T. , An A count of Ghazzali's life and Works, Madras 1919
- Gosche, R., ueber ghazalis Leben und werke, Abh. der konig. Akad der wiss. zu Berlin 1858
- Jabre, F., la Biographie Et L, oeuvre de Ghazali, recons-iderées a la lumière des Tabaqat de Subki, in Melanges De L'inst- titnt dominican D'Etudes Orientales du Caire, 1954
- Macdonald, D. B.: the life of al - Ghazzali, journal of the American oriental society, 1899
- Montgomery watt, W., the Authenticity of the works attributed to al - Ghazali, in Journal of royal Asiatic society 1952
- Nallino, C.. A. al-Chazzali, in Raccolta Di Scritti, VI, 1948

د - غزالی و دین و کلام

- الغزالی الفقیه ، محمد ابوزهره ، مقاله فی کتاب مهرجان الغزالی ۱۹۶۱
- Arnaldez, R. controverses theologiques chez ibn Hazm de Cordoue et Ghazali, paris 1956
- Beaurecueil. s-de., Ghazzali et St. Thomas d, Aquin sur la preuve de l, existence de Dieu proposée dans l,Iqtisad et sa comparaison avec les vues thomistes, BIFA 1947

- *Asin palacios, M.*, un faqih siciliano, contradictor de al Ghazzali, in centenario di Michele Amari, vol 11
- *Asin palacios, M.*, los precedentes Musulmanes del pari de Pascal, santander 1920
- *Goldziher, I.*, Streitschrift des Ghazali Gegen die Batinijja-sekte, Leiden 1916
- *Montgomery watt, W.*, the Faith of al - Ghazali, London 1953
- *Padwick, G, J.*, Al - Ghazali and the arabic versions of the Gospel, in Muslim world 1939
- *Robson, j.*, al - Ghazzali and the sunna, Muslim world 1955
- *Van leewen, A. Th.*, Ghazzali als apologeet de Islam, Leiden 1947

ه - غزالی و فلسفه

- تهافت التهافت لابن رشد، ضمیمه کتاب التحکیم شامل متن تهافت الفلاسفه غزالی، تهافت ابن رشد، و تهافت خواجه زاده برسوی، طبع مصر ۱۳۰۳ هـ ق
- فصل المقال و تقریر مابین الشریعه و الحکمة من الاتصال، طبع متن با ترجمه و مقدمه فرانسوی ژنون کوتیه، پاریس، طبع سوم، ۱۹۴۸
- کتاب مثل تهافت التهافت ردیست بر روی غزالی در تکفیر فلسفه و قول غزالی را درین باب جرح می کند.
- الحقیقه فی نظر الغزالی، سلیمان دنیا، طبع مصر، ۱۹۴۷
- *De Boer, T, J.*, Geschichte der philosophie im islam, Stuttgart 1901
- *Jabre, F.*, la notidn de certitude selon Ghazali, Paris 1958
- *Jabre, F.*, la notion de Marifa chez Ghazali, Beyrouth 1958
- *Montgomery Watt, W.*, Muslim intellectual, Edimbourgh 1963
- *Mubabat Turker.*, uc Tehafut Bakimiddan Felsefe ve Din munasebeti, Ankara 1956

- Obèrmann, J., der philosophische und religiose subjektivismus Ghazalis, vienna 1921
- Quadri, G. la philosophie arabe dans l'Europe Medievale, Paris 1960
- Saeed Sheikh, al ghazali, in M M. sharif, s A history of Muslim philosophy, Vol. i, wiesbaden 1963
- Van den Bergh, S., Averroes' Tahafut al-Tahafut, English translation with notes, GMS., Oxford-London 1954
- Wensinck A. J., la pensee de Ghazzali, paris 1940

و - غزالی و تصوف و اخلاق

- الاخلاق عند الغزالی، محمد زکی مبارک، مصر ۱۹۲۴
- Carra de vaux, Ghazali, paris 1902
- Poster, F. H., Ghazali on the inner secret and outward Expression of religion... in Muslim world 1933
- Maassignon, L., le Christ dans les evangiles selon al-Ghazali, Revue des études islamiques 1933
- Smith, M., al-Ghazali, the Mystic, London 1944
- Umaruddinn, M. the ethical philosophy of al-Ghazali, Aligarh 1969
- wensinck, A. J., the Relation between al Ghazali, s cosmology and his mysticism, Amsterdam 1933
- Zwemer S. M., A Moslem seeker After God, London 1920

ز - از سایر مآخذ

- الاشارات والتنبيهات للشيخ أبي علي حسين بن عبدالله سينا، مع الشرح للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي و شرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي، طبع طهران، ۳ جلد، ۱۳۷۹ هـ ق
- تاريخ دولة آل سلجوق، من انشاء الامام عماد الدين محمد بن محمد بن حامد الاصفهاني، اختصار الشيخ الامام الفتح بن علي بن محمد البنداري الاصفهاني مصر ۱۹۰۰
- تمة صوان الحكمه، علي بن زيد البيهقي، باهتمام محمد شفيع اسناد

دارالمعلم پنجاب، لاهور ۱۹۳۵

– الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية تأليف محيي الدين عبدالقادر الحنفی

۲ جزء ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحیدرآباد دکن ۱۳۳۲ هـ ق

– شذرات الذهب في اخبار من ذهب لابی الفلاح عبدالحی بن العماد الحنبلی

۸ جزء ، قاهره ۱۳۵۱-۱۳۵۰ هـ . ق

– طبقات الشافعية الكبرى، لشيخ الاسلام تاج الدين ابی نصر عبدالوهاب بن

تقی الدين السبکی، الطبعة الاولى، مطبعة الحسينيه ، مصر (۱۳۲۴هـ)

– مرآة الزمان في تاريخ الاعيان، القسم الاول (والثاني) من الجزء الثامن

لشمس الدين ابی المظفر يوسف بن قزاوغلی التركي الشهير بسبط ابن الجوزی

حیدرآباد دکن ۱۹۵۱

– مرآة الجنان وعبرة اليقظان تأليف امام ابو محمد عبدالله بن اسعد يافعی

۴ جلد، حیدرآباد دکن ۱۳۳۷ هـ . ق

– المناظرات للإمام فخر الدين الرازی، مطبعة العثمانية ، حیدرآباد دکن

۱۳۵۵ هـ ق

– منتخب السياق عبدالغافر فارسی ، بضميمة مختصری از کتاب السياق و

کتاب فارسی احوال نیشابور، چاپ عکسی رک پائین تر به ؛ Frye, R. N

– المنتظم في تاريخ الملوك والامم تأليف الشيخ الامام ابی الفرج عبدالرحمن

ابن علی بن محمد بن علی بن الجوزی ، الطبعة الاولى ، دائرة المعارف العثمانية

حیدرآباد دکن ۱۳۵۹ هـ . ق.

– وفيات الاعيان و انباء ابناء الزمان لابی العباس شمس الدين احمد بن

محمد بن ابی بکر بن خلکان ، حققه وعلق حواشيه محمد محیی الدين عبدالحمید

۶ جلد قاهره ۱۹۴۹

– *Asin Palacios, M, el regimen del solitario for Avempace*
Madrid - Grenada 1946

– *Beaurecueil, S. de l., kawadja Abdullah Ansari. mystique*
Hanbalite, Beyrouth 1963

– *Bertels, E., Sufism 1 Sufiskaia literatura, Moskva 1963*

– *Frye, R. N., (edit.) the histories of Nishapur. Harvard*
oriental series, London-the Hague-Paris. 1965

– *Goldziher, I., le Dogme et la Loi de l, Islam, nouveau*

Tirage, Paris 1958

- *Gilson, E*, Etudes sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris 1951

- *Munck, S.*, Melanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859 Reéd, 1927

- *Renan, E.*, Averroes et l, Averroisme, 8 ème Ed. Paris 1925

- *Steinschneider, M.*, die Hebraische uebrsetzungen des Mittelalters und die juden als dolmetscher, Berlin 1893

ح - از انتشارات جدید فارسی

- خدیو جم، حصین؛ سخنی از مصحح، در مقدمه ترجمه احیاء علوم الدین، ج ۱، ۱۳۵۱

- خوانساری، محمد؛ غزالی و منطق، در مجموعه سخن رانی های

انجمن فلسفه و علوم انسانی، ۴، ۱۳۵۲

- دشتی، علی، غزالی و حجاج بن یوسف، راهنمای کتاب، ۱۳۵۲

مولوی، عبدالحمید؛ بقعه هارونیه، مجله دانشکده الهیات مشهد ۱۳۵۲

- مینوی، مجتبی، غزالی طوسی، مجله دانشکده ادبیات مشهد ۱۳۴۹

- همائی، جلال؛ مقدمه نصیحة الملوك، چاپ انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱

غزالی ،

شمار نامه شهر *

۱- از ۴۵۰ تا حدود ۴۶۵

— در طایران طوس بدینا آمد و ابو حامد محمد نام یافت - سال ۴۵۰
 — هنوز با برادر کهنترش احمد طفل خرد سالی بود که پدرشان محمد
 ابن محمد بن احمد غزال طوسی وفات یافت و سرپرستی کودکان را بامختصر
 اندوخته خویش به يك دوست صوفی وا گذاشت - ظاهر آیین ۴۵۷ تا ۴۶۰
 — تمام شدن اندوخته پدری که احتمالا دردنبال يك قحطی و سختی
 عام روی داد کودکان را واداشت که به اشارت صوفی سرپرست خویش به
 مدرسه پناه جویند - حدود ۴۶۴

۲- از حدود ۴۶۵ تا ۴۷۸

— در طوس ابو حامد يك چند نزد امام ابوعلی احمد راذکائی مقدمات
 فقه شافعی آموخت .

* درین شمار نامه گذشته از حوادث مهم زندگی به پاره‌یی آثار غزالی نیز
 که تاریخ قطعی یا تقریبی آنها را می‌توان تعیین کرد اشارت رفته است .

— چندی بعد به جرجان رفت و آنجا نزد فقیه خاندان اسمعیلی به تلمذ پرداخت و آن اندازه در آنجا ماند که توانست از تقریر استاد تعلیقی فراهم آورد که قابل ضبط و حفظ باشد. — ظاهراً قبل از ۴۷۰ — در بازگشت به طوس تقریباً سه سال دیگر در زادگاه خویش ماند و به حفظ و ضبط پرداخت.

— با عده‌ی ازیاران به نشابور رفت و در نظامیه نشابور نزد امام — الحرمین ابوالمعالی جوینی به تلمذ اشتغال جست.

— با ابوعلی فارمدی صوفی معروف و حکیم عمر خیام منجم و فیلسوف آشنایی یافت.

— همدانش: کیا الهراسی، ابوالمظفر خوافی، ابوالمظفر ایبوردی ابوالقاسم حاکمی و ابراهیم شباک.

— ورود امام ابواسحق شیرازی به نشابور و مناظره امام الحرمین با او ظاهراً تأثیر قابل ملاحظه‌ی در وی کرد. — ۴۷۵

— با وفات امام الحرمین دوران اقامت ابوحامد و تحصیل او در نشابور پایان یافت. — ۴۷۸.

آثار و تألیفات:

= التعلیق فی فروع المذهب، در جرجان تألیف شد، قبل از سنه ۴۷۰

= المنحول من تعلیق الاصول، در نشابور تألیف شد، قبل از سنه ۴۷۸

۳- از ۴۷۸ تا ۴۸۸

— بعد از مرگ امام الحرمین به عسکر رفت و همراه موکب وزیر يك چند به مسافرت پرداخت. — بعد از ۴۷۸.

— مناظره با علماء و فقهاء معروف عصر که به عسکر آمد و رفت داشتند

تدریجاً وی را نزد وزیر مقبول و مقرب کرد .

— شش سالی بعد از ورود به عسکر، نظام الملک وی را بالقب زین الدین و شرف الائم به عنوان مدرس به نظامیه بغداد فرستاد — جمادی الاولی ۴۸۴ .

— ظاهراً در بغداد ازدواج کرد چنانکه چهار سال بعد به هنگام ترك بغداد برخلاف وقتی که به آنجا می آمد مجرد نبود .

— هنگام قتل خواجه نظام الملک و مرگ سلطان ملک شاه ، وی در نظامیه بغداد کار تدریس خود را دنبال می کرد — ۴۸۵ .

— در مراسم جلوس و بیعت با خلیفه المستظهر بالله شرکت کرد و خلیفه از وی خواست تا کتابی در رد باطنیه بنویسد و وی آن را فضائح الباطنیه و فضائل المستظهریه نام نهاد — محرم ۴۸۷ .

— در دنبال يك بحران روحی که شش ماه طول کشید نظامیه و بغداد را رها کرد و به بهانه حج از بغداد بیرون آمد — ذی القعدة ۴۸۸ .

آثار و تألیفات :

= البسيط ، در فروع مذهب شافعی که تأثیر امام الحرمین در آن محسوس است و ظاهراً در دوران اقامت عسکر باید تألیف شده باشد ، قبل از ۴۸۴ .

= مآخذ الخلاف ، در مسایل خلاف که شیوه «اسالیب» امام الحرمین را دارد ، دوره عسکر .

= شفاء الغلیل فی القیاس والتعلیل (= فی اصول الفقه) ایضاً از امام الحرمین با تکریم بسیار یاد می کند و باید در دوره عسکر و احتمالاً اوایل آن دوره تألیف شده باشد ، قبل از ۴۸۴ .

= رسالة غاية الغور در مسألة سُرّيجيه ، در اوایل ورود به نظامیه بغداد باید تألیف شده باشد ، حدود ۴۸۴ .

= مقاصد الفلاسفه ، یا المقاصد فی بیان اعتقاد الاوایل که بلافاصله قبل از شروع به تألیف تهافت الفلاسفه باید تصنیف شده باشد ، حدود ۴۸۷
 = تهافت الفلاسفه ، که در اواخر دوره تدریس در نظامیه بغداد تألیف شد و بموجب یادداشتی که در يك نسخه خطی این کتاب که در کتب خانه فاتح استنبول بشماره ۲۹۲۱ هست آمده است پایان آن باید مقارن باشد ، با ۱۱ محرم ۴۸۸ .

= معیار العلم که باید بعد از کتاب تهافت واحتمالاً قبل از المتسظهری تألیف شده باشد ، بعد از محرم ۴۸۸ .

= میزان العمل ، که قبل از معیار العلم تصنیف شده است و نشان تمایلات صوفیانه غزالی در آن پیداست ، بین محرم و ذی القعدة ۴۸۸ .
 = فضائح الباطنیه و فضائل المستظهریه ، معروف به المستظهری که به اشارت خلیفه المستظهر بالله تألیف شده است ، و ظاهراً اندک زمانی قبل از ترك نظامیه بغداد ، در ذی القعدة ۴۸۸ .

= الاقتصاد فی الاعتقاد یا کتاب الاقتصاد فی قواعد الاعتقاد ، باید ظاهراً مربوط به اواخر دوران تدریس در نظامیه بغداد باشد ، قبل از ذی القعدة ۴۸۸ .

۴ - از ذی القعدة ۴۸۸ تا ذی القعدة ۴۹۹

- ترك بغداد ، پوشیدن لباس صوفیه ، سیروسیاحت در شام و قدس ، اعتکاف در جامع دمشق و معاهد بیت المقدس ، و به جا آوردن مناسک حج در پایان دومین سال ، خلاصه سفر رهایی و گریز او در شام و قدس بود -

ذی القعدة ۴۸۸ تا ذی الحجه ۴۸۹ .

— در راه بازگشت به « وطن » در بغداد يك چند در رباط ابوسعید به تدریس آن قسمت از کتاب احیاء علوم الدین که در سفر شام و قدس به تصنیف آن توفیق یافته بود پرداخت . سال ۴۹۰ .

— در طوس نیز که به خاطر عیال و فرزندان بدانجا بازگشت همچنان تا سالها عزلت و انزوی خود را ادامه داد و اوقات خود را غالباً به ریاضت صوفیانه یا تفکر و تألیف می گذراند .

— در آغاز دوازدهمین سالی که از داستان ترك نظامیه بغداد می گذشت دعوت فخر الملك پسر نظام الملك را برای تدریس در نظامیه نشابور پذیرفت — ذی القعدة ۴۹۹ .

آثار و تألیفات :

= احیاء علوم الدین که ظاهراً تصنیف آن در شام و بیت المقدس آغاز شد و در طوس و نشابور پایان یافت ، ۴۸۹ تا حدود ۵۰۰ .

= تحفة الملوك ، رسالهٔ فارسی که ظاهراً مقارن وصول اخبار راجع به سقوط بیت المقدس بر دست صلیبی ها تألیف شد ، بعد از ۴۹۲ .

= کتاب الوجیر در فقه ، که بموجب آنچه از يك نسخه خطی مکتبه قاهره (فقه شافعی ، ۹۱۶) بر می آید تاریخ اتمام آن باید مقارن باشد ، با ماه صفر سنه ۴۹۵ .

= مشکاة الانوار در تفسیر آیات نور و حدیث حجابها ، که ظاهراً مقارن اواخر دوران انزوا باید تصنیف شده باشد ، حدود ۴۹۹ .

= القسطاس المستقیم در رد باطنیه که به احتمال قوی بایست قبل از پایان دورهٔ انزوا نوشته شده باشد ، حدود ۴۹۹ .

= کیمیای سعادت ، که درخراسان تألیف یافته است و مقارن شروع تدریس غزالی در نشابور ظاهراً در دست مردم بوده است ، حدود ۴۹۹ .

= بدایة الهدایه که بعد از احیاء تألیف شده است و مقارن تدریس نشابور در دست مردم بوده است ، حدود ۴۹۹ .

۵ - از ۴۹۹ تا ۵۰۵

- باصرار فخرالملک و اشارت سنجر در نظامیه نشابور بتدریس پرداخت ، ذی القعدة ۴۹۹ .

- هنگام کشته شدن فخرالملک بر دست باطنیه ، تدریس وی ادامه داشت ، محرم ۵۰۰ .

- در دنبال جار و جنجالی که بتحریرك فقهاء نشابور بر ضد وی شد بدرگاه سنجر احضار شد و سرانجام ، ناچار شد تدریس را ترك کند و به خلوت انزوای طوس برگردد ، حدود ۵۰۲ یا ۵۰۳ .

- در دنبال وفات کیا الهراسی دعوت مجددی را که از وی برای تصدی تدریس در نظامیه بغداد شد رد کرد ، سنه ۵۰۴ .

- در انزوای طوس به سن ۵۵ سالگی وفات یافت و در طابریان به خاک رفت ، ۱۴ جمادی الاخره سنه ۵۰۵ .

آثار و تألیفات :

= المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنی ، که ظاهراً بعد از احیاء و قبل از المنقذ من الضلال تألیف شد ، حدود سنه ۵۰۰ .

= کتاب (فیصل) التفرقه بین الاسلام والزندقه ، که بعد از القسطاس المستقیم و قبل از المنقذ من الضلال باید تألیف شده باشد ، حدود سنه ۵۰۰ .

= المنقذ من الضلال که در حدود پنجاه سالگی مؤلف تصنیف شده

است در نشابور ، حدود سنه ۵۰۱ .

= المتصفی من علم الاصول که بموجب روایت ابن خلکان پایان
تألیف آن باید مطابق باشد ، بامحرم ۵۰۳ .

= الاملاء علی مشکل (= اشکالات) الاحیاء که در اواخر تدریس
نشابور یا بلافاصله بعد از ترك نشابور باید تألیف شده باشد ، حدود ۵۰۳ .
= نصیحة الملوك ، رساله فارسی که ظاهراً مقارن ترك نشابور باید
تألیف شده باشد ، حدود ۵۰۳ .

= البجام العوام عن علم الکلام که آخرین تصنیف غزالی است و چند
روزی قبل از مرگش از تألیف آن فراغت یافته است ، جمادی الاخره سنه
۵۰۵ .

غزالی ،

کارنامه آثار *

احیاء علوم الدین - درشام و قدس تصنیف شد اما بعد در طوس و نسا بور

تکمیل و تهذیب شد: ۱۴۷ ، ۱۹۵ ، ۳۲۲

- سماع آن در رباط ابوسعید در بغداد : ۱۵۰ ، ۴-۱۵۳ ، ۲۲۴

- ذکر سنه ۵۰۰ به عنوان برگه‌یی جهت تعیین تاریخ آن :
۳۳۲-۳۳۳ .

- ترجمه فارسی آن : ۲۲۵ ، ۳۳۲

- اشتمال آن بر ۴۰ کتاب و توافق تعداد اجزاء آن با ارباع فقه :
۲۲۷-۲۲۴ ، ۳۳۲ .

- تلخیص و تهذیب آن بوسیله ابن الجوزی تحت عنوان منهاج

* درین فهرست از آثار غزالی آنگونه که درین کتاب آمده است یاد رفته است . در باب آنچه مشکوک یا مکروست یا بسبب دیگر درین کتاب نیامده است باید به فهرست‌های مودیس بویژ و عبدالرحمن بدوی که نام آنها در بخش کتابنامه از کتاب حاضر مذکورست رجوع کرد .

القاصدين: ۲۲۵ .

- تحليل مندرجات آن : ۲۲۶-۲۲۵ .

- اهميت احياء العلوم در دنياي اسلام : ۲۲۳

- احياء العلوم و بيان صحت طريقه تصوف : ۱۸۱-۱۸۰

- مبتنى بودنش بر فكر تهذيب و تربيت : ۱۸۷

- تلقى مالكي ها و علماء مغرب از احياء : ۲۸۰

- رساله اعلام الاحياء باغلاط الاحياء ابن الجوزى در باب آن :

. ۲۸۰

الاقتصاد فى الاعتقاد - مربوط به اواخر عهد نظاميه نشابور بود: ۱۷۶

- اشتمالش بر مسايل علم كلام : ۲۱۲ .

- تأثير كتاب الارشاد امام الحرمين در آن : ۱۷۷ .

- در علم كلام حكم مقاصد الفلاسفه را دارد در فلسفه : ۱۷۶-۱۷۵

- تأثير آن در عقايد دانش اسكاتس : ۲۷۶ ، ۳۳۷ .

الجامع العوام - آخرين اثر غزالى كه چند روز قبل از مرگش پايان يافت :

۲۶۳ و ۶ - ۳۳۵ .

- و اينكه برهان كلامى ، طريق نيل به حقيقت ايمانى نيست :

. ۱۶۶

- و ترجيح ايمان قلبى بر ايمان مبتنى بر ادله كلامى : ۱۷۷

- ودفاع از مذهب سلف : ۲۱۲

الاملاء فى اشكالات احياء - در جواب ايراد مخالفان بر كتاب احياء

تأليف شد : ۲۵۲ و ۲۶۵ .

- طرح مسأله خير و اتقان صنع و اينكه اين عالم بهترين عوالم

ممکن است : ۲۵۲ .

ایها الولد - رجوع شود به : فرزند نامه .

بدایة الهدایة - در وعظ وزهد : ۳۴۲

البسیط - اولین کتاب جامع در فقه که غزالی آن را ظاهراً در دوران
اقامت در عسکر باید تألیف کرده باشد : ۲۱۶ .

- نام آن را مثل نام وجیز و خلاصه به ادعای منتقدان ، غزالی
از واحدی گرفته بود و مطلب را از نهایة المطلب امام الحرمین :
۷۳ .

تحصین المآخذ - در مسایل مربوط به علم خلاف : ۲۱۷

- همچنین رجوع شود به : مأخذ الخلاف .

تحفة الملوك - رساله فارسی در عقاید و نصایح ، با تحلیل مطالب آن : ۲۴۰

- انعکاس اخبار جنگهای صلیبی در آن : ۲۴۰-۲۳۹

- رد شبهات در باب انتساب آن و دفع تردیدی که نویسندۀ این
کتاب خود پیش ازین در بارۀ انتساب آن اظهار کرده بود :
۲۴۰ و ۳۳۳ .

التعلیقه - مجموعه یادداشتهای مأخوذ از تقریرات فقیه اسمعیلی در

جرجان : ۱۷

- ربوده شدنش بدست دزدان : ۲۴-۲۳ .

- بعد از تعلیقه اولین آثاری که غزالی تصنیف کرد راجع به فقه
بود : ۲۱۵

تهافت الفلاسفه - در نقد اقوال فلاسفه و در محرم سنه ۴۸۸ تألیف
شد : ۲۱۹-۲۱۸ .

- تبجر غزالی را در فلسفه یونانی نشان می دهد : ۱۵۹
- تحلیل مسایل بیست گانه که غزالی در آنها فلاسفه را تخطئه می کند : ۱۶۴-۱۶۲ .
- توجه مصنف به ضعف استدلال فلاسفه در مسایل مربوط به ایمان : ۱۶۷ و ۱۷۳ .
- تکفیر فارابی و ابن سینا درین کتاب : ۱۷۴ .
- رد و نقد تهافت الفلاسفه بوسیله ابن رشد اندلسی در کتاب تهافت التهافت : ۲۷۹-۲۷۶ .
- رد ابن رشد بر تهافت الفلاسفه در رساله فصل المقال والكشف عن مناهج الادله : ۲۷۷-۲۷۶ .
- رد ابن طفیل بر غزالی در کتاب حی بن یقظان : ۲۷۹-۲۷۸
- با آنکه تهافت الفلاسفه نقد فلسفه است خود رنگ کلامی دارد و غزالی هم خود بهمین چشم بآن می نگرد : ۲۱۹ و ۳۳۱ .
- بعضی آراء آن یادآور اقوال هیوم و شلایر ماخر و ریچل است : ۲۱۹ و ۳۳۱ .
- جواب مفصل الخلاف - رجوع شود به : مفصل الخلاف .
- حجة الحق - رساله در رد باطنی ها : ۱۱۴
- خلاصة المختصر - در فقه ، و آن تلخیصی است از مختصر مزنی تألیف ابو محمد جوینی : ۲۱۶ .
- الدرة الفاخرة - يك رساله تیره در باب مرگ و احوال بعد از موت که ظاهراً در اواخر عمر غزالی تحریر شده است : ۲۱۲
- تصویری که از دنیای بعد از مرگ دارد : ۱۹۲

- دفع تردید آسین پالاسیوس در صحت انتساب آن به غزالی :
۳۲۸ .

رد اباحیه - رساله فارسی در رد باطنیه : ۲۵۳ .

الرد الجمیل علی من غیر التوراة والانجیل - رساله در رد یهود و نصاری
وسعی در اثبات نبوت خاصه : ۲۸۳

رسالة الطیر - داستان کوتاه رمزی با تعلیم عرفانی : ۲۱۳

- تحلیل مطالب و مسأله انتساب آن : ۲۱۴-۲۱۳

- ارتباط منطق الطیر عطار با آن : ۲۱۴

الرسالة القدسیة - در مسایل مربوط به عقاید ، که در بیت المقدس تصنیف

شد و جزو قواعد العقاید کتاب احیاء العلوم مندرج گشت : ۱۷۶

رسالة الوعظ - معروف به مواعظ غزالی ، نامه غزالی است خطاب به

ابوالفتح موصلی : ۱۳۳

- نقل سبکی از آن : ۳۲۰

زائدة نصيحة الملوك - رجوع شود به : نصيحة الملوك

سر العالمین - عدم صحت انتساب آن به غزالی : ۸۹

- دلایل مجعول یا منحول بودنش : ۳۱۶

شفاء الغلیل - در قیاس و تعلیل ، رساله‌ای راجع به مسایل اصول فقه :

۲۱۷

- در دوره اقامت عسکرو ظاهراً اندکی بعد از وفات امام الحرمین

تألیف شد : ۲۱۷-۲۱۸

- اعتراض امام فخر رازی بر بعضی مطالب آن : ۲۱۸

غایة الغور فی درایة الدور - اولین رساله غزالی راجع به مسأله

سریجیه : ۲۱۱-۲۱۰

- مسأله دور : ۲۲۲-۲۲۱

- مسأله اقتساب رساله به غزالی : ۳۳۱

غورالدور - تجدید نظر غزالی در مسأله سریجیه : ۲۲۱

- در باب اقتساب رساله : ۳۳۱

فتوی در باب لعن یزید - تحلیل فتوی و ارجاع به متن آن : ۱۰۱ و

۳۱۷

- اعتراض شیعه بر غزالی بسبب آن : ۲۸۱ و ۲۶۶

فتوی راجع به یوسف بن تاشفین - رساله‌یی که مستند ابن تاشفین شد در

خلع امراء فالایق : ۸۸ و ۱۲۴

- بحث در باب تاریخ این فتوی : ۳۱۶

فرزند نامه - رساله فارسی در موعظه که باید مأخذ اصل رساله ایها الولد

باشد : ۲۶۴ و ۳۳۶

فضایح الباطنیه - رساله در رد باطنی‌ها، و معروف به المستظهری : ۲۱۸

- اشارت المستظهر بالله خلیفه عباسی به ضرورت تألیف آن : ۱۱۲

- اسباب و مأخذ تألیف آن : ۱۱۵-۱۱۴

- رد مبادی شیعه در آن : ۲۱۲

- اشاره به مسأله سریجیه در آن : ۲۱۲-۲۱۱

- بی مبالائی غزالی در نقل اخبار و اشتباه او در باب پدر عمر بن

عبدالعزیز : ۲۲۱-۲۲۰ و ۲۶۶

- توجیه خلافت المستظهر و خلافت عباسی : ۲۲۲

- تبیین غزالی در باب آنکه چرا بعضی مردم به مقالات باطنی

گراییده‌اند : ۲۲۱

- نفی امکان ارتباط آن با کتاب الملل والنحل شهرستانی: ۳۱۸
فضایل الانام - عنوانی که بعد از غزالی بر مجموعه‌ی از مکتوبات وی
گذاشته شد : ۲۰۲

- روایت جامع مکتوبات در باب اتکاء غزالی بر قرآن و برهان :
۲۶۵

- نامه‌ی که دولت‌شاه از تاریخ استظهاری نقل می‌کند و مقایسه‌اش
با فضایل الایام : ۳۲۹

- مکتوبات غزالی در توصیه امام شباك به ضیاءالملک وزیر: ۳۱۱
- نامه‌ی که غزالی در دفاع از خویش نوشت : ۲۵۰

- نامه به سعادت خازن ، نامه به معین‌الملک ، نامه به معجیرالدین
وزیر: ۲۵۳-۲۵۴

- جار و جنجالی که در نسا‌بور بر ضد غزالی شد : ۲۴۶-۲۴۷
- و ذکر دواعی غزالی در قبول تدریس نظامیه نسا‌بور : ۲۴۳
فیصل التفرقه - رساله در تعریف کفر و اسلام ، که در دوران عزلت
خراسان تألیف شد : ۲۱۲

- قول غزالی در اینکه مخالفت با قول اشعری کفر نیست: ۲۱۳-۲۱۲
- تسلی‌دادنش بدوستان که از سخن معاندان ترنجند : ۲۶۹

القسطاس المستقیم - رساله در رد باطنی‌ها : ۱۱۲

- تحقیق درمسأله تعلیم وامام معصوم : ۲۱۰
- رد قیاسات اقتراعی و شرطی منطق به میزانهای سه‌گانه : ۱۶۵ و

- ایراد ابن تهمیه بر آن : ۲۸۰
- کیمیای سعادت - تحریر فارسی احیاء العلوم ، و نمونه‌ی دلپذیر از نشر ساده فارسی : ۲۰۲
- غزالی و ارجاع فخرالملک به مطالعه کیمیا : ۲۴۱
- ایرادهایی که مخالفان غزالی بر کیمیای سعادت می‌گرفتند : ۲۶۴
- قول عبدالغافر فارسی راجع به آن : ۲۵۹
- مآخذ الخلاف - رساله در باب مسایل خلافتی : ۲۱۶
- همچنین رجوع شود به : تحصیل المآخذ
- المستصفی فی اصول الفقه - کتاب در اصول فقه که مربوط به دوره نظامیه
- نشابور است و در ۵۰۳ تألیف شده : ۲۶۳
- نظر غزالی راجع به منطق که درین کتاب هست : ۲۸۰
- المستظهری - رجوع شود به : فضائح الباطنیه
- مشکاة الانوار - رساله در تفسیر آیه نور و حدیث مربوط به حجابهای هفتادگانه : ۲۴۵-۲۴۶
- رنک اشراقی که در تعلیم آن هست : ۲۴۵
- حاکی است از آشنایی غزالی با حکمت نوافلاطونی : ۱۵۹، ۲۱۲
- مسأله نور و ظلمت در تعلیم غزالی : ۲۴۵-۲۴۶
- دفع تردید و فسینک و مونگامری وات در انتساب آن : ۲۴۶ و ۳۳۴
- درباره اجازه‌ی که از غزالی راجع به آن خواسته شد : ۲۴۷
- جواب غزالی از اشکالی که بر مشکاة الانوار شد : ۱۸۴

المضنون به علی غیر اهلله - تردید ابن الصلاح در باب انتساب آن به غزالی:

۲۰۶-۲۰۷

- نظر ابن تیمیه در تأیید انتساب آن: ۲۰۷

- تحلیل مطالب آن باختصار: ۲۰۷

- دفع تردید در صحت انتساب آن: ۳۳۰

المضنون به علی اهلله - یا المضنون الصغير، و تحلیل مطالب آن به

اختصار: ۲۰۶

- انتساب آن به غیر غزالی ۲۰۷، ۳۰۳

معیار العلم - رساله غزالی در باب منطق: ۲۰۹ و ۲۱۹ و ۳۳۱

مفصل الخلاف - یا جواب مفصل الخلاف، در جواب سؤالی که باطنی ها

در همدان از وی کردند: ۱۱۴-۱۱۵

مقاصد الفلاسفه - یا المقاصد فی بیان اعتقاد الاولیاء، در تحریر عقاید

فلاسفه که تبیین غزالی را در مقالات فلاسفه نشان می دهد: ۱۵۹

- باید اندکی قبل از تهافت الفلاسفه تحریر شده باشد: ۲۱۸-۲۱۹

- عدم توافق غزالی با اقوال فلاسفه در همین کتاب نیز پیدا است:

۱۶۰

- ترجمه لاتینی کتاب، غزالی را در اروپا یک فیلسوف مشائی معرفی

کرد: ۱۶۶

- بعضی مطالب که خود غزالی آنها را در تهافت الفلاسفه رد کرده بود

در اروپا مورد ایراد حکماء اسکولاستیک هم واقع شد:

۲۹۷ و ۳۴۱

المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنى - در بیان اسماء و صفات

الهی : ۳۴۲

مکاتیب غزالی - مجموعه نامه‌های او ، و رجوع شود به : فضائل الانام
المنخول من تعلیق الاصول - رساله‌یی که از تقریرات امام الحرمین و در

عهد حیات او تدوین شد : ۲۱۷

- اظهار نظر امام الحرمین راجع به آن : ۳۴-۳۵

- طعنهایی که بر امام ابوحنیفه داشت مایه نارضائی خنفی ها

شد : ۵۹

- اما آن را نزد وزیر مخصوصاً بیشتر قابل توجه کرد : ۷۰

- اسباب ناخرسندی امام الحرمین از آن : ۳۱۰

- تجدید مطلع مخالفان راجع به المنخول در درگاه سنجر : ۲۴۸

- تردید ابن حجر در انتساب المنخول به غزالی : ۳۱۰

المنقذ من الضلال - اعتراف نامه غزالی در احوال فکری و بحران روحانی

او : ۱۲۳ و ۱۵۷ و ۲۱۴ و ۲۴۵ و ۲۸۱

- المنقذ در عین حال يك سرگذشت کامل غزالی نیست : ۱۳۰

- المنقذ و بحث از آفات منطق : ۱۶۵

- بیحاصلی کلام و فلسفه و تحقیق در ارزش و حدود معرفت : ۱۷۴

و ۱۸۱

- بررسی عقاید فرقه‌های مختلف : ۳۰۱

- داستان اجازه‌یی که از غزالی برای روایت المنقذ خواسته شد :

۲۴۷

منهاج العابدین - مسألة اشکالی که در انتساب آن هست : ۲۶۳-۲۶۴

- انتساب آن به غزالی و همچنین به ابوالمعالی داوری و ابوالحسن

سبتی : ۳۳۶

میزان العمل - رساله در زهد و اخلاق با تحلیل مطالب آن باختصار: ۲۰۹
- تقلید و اقتباس از آن بوسیله يك تن از علماء یهود در قرون

وسطی : ۲۰۹

- تردید و رفع تردید در انتساب آن : ۳۳۱
نصيحة الملوك - رساله فارسی در اخلاق، که ظاهراً در بازگشت از نظامیه
نشابور تألیف شد : ۲۵۵-۲۵۳

- تحلیل مطالب عمده آن باختصار: ۲۵۵-۲۵۶
- زائده نصيحة الملوك و دلایل نفی انتساب آن : ۲۶۰-۲۵۶
- مختصات نسخهای اصل و زائده : ۳۳۵

- آنچه غزالی بر پشت جزوی از نصيحة الملوك در باب جار و جنجال
نشابور نوشت : ۲۴۷

الوجیز - در فقه ، و شاهکار فقهی غزالی که پیروانش آن را در ردیف
معجزه شمردند : ۲۱۶

- نقل مسایل مربوط به علم خلاف در طی آن : ۳۳۲
- تأثیر آن در يك مجموعه فتاوی از ابن عبری اسقف سریانی :

۲۹۸ و ۳۴۱

الوسیط - در فقه شافعی که از حیث مقدار متوسط بود بین البسيط والوجیز:

۲۱۶

گزیده نکته‌ها*

بسیب مندرجات مقاصد الفلاسفه که خود وی آنها را در تهافت رد کرده بود ۲۹۷ و ۳۴۱	اتقان صنع - رجوع شود به : خیر و اتقان صنع اخلاق
اشعریه - اشعریان و تلقی امام اشعری از مسألة قدم عالم ۱۲۲	- و تلقی غزالی از آن ، بمنزله اغزار تربیت ۱۸۶
- تلقی غزالی از کلام شیعه در کتاب - المستظهری تا حدی دفاع از کلام اشعری بود ۲۱۲	- علم الاخلاق در نزد غزالی نوعی تحلیل نفسانی است در شناخت اخلاق ۱۸۸
- اشعریان خراسان و مخالفت با معتزله ۶ - تحریکات عمید الملک کندی و محنت اشعریان خراسان ۲۰	- تأثیر آراء اخوان الصفا و حکماء در تصور غزالی از علم اخلاق ۱۸۸
- خواجه نظام الملک به عنوان یک اشعری ۷۰	اسکولاستیک - فلسفه غزالی بعنوان نوعی حکمت اسکولاستیک ۱۶۶
امام - تصور امام معصوم نزد باطنیه و	- تصور حکمت اسکولاستیک اروپا از غزالی به عنوان یک فیلسوف مشائی ۲۷۵
	- نقد حکماء اسکولاستیک اروپا از غزالی

۵ در این فهرست تعدادی از مطالب عمده کتاب حاضر و مخصوصاً آنچه جنبه فلسفی، عرفانی
کلامی یا فقهی دارد تحلیل شده است . مطالب مربوط به تاریخ و شرح حال چون بوسیله فهرستهای
اعلام و طوایف و کتب قابل بررسی است ، اینجا در فهرست نکته‌ها نیامده است ، فقط احوال بعضی
شهرهای مهم ذکر شده است .

بغداد

- شهر و مردم ۷۸-۸۰
- نظامیه بغداد و توصیف آن ۸۰-۹
- حنایله بغداد ۹۰ و ۹۴
- رباط ابوسعید در بغداد ۹۵۴-۱۵۰

بلاغت

- قدر کفایت از علم بلاغت ۹۲
- جاذبه حوزه عبدالقاهر جرجانی برای علم بلاغت ۱۲
- دفاع عبدالقاهر از شعر و مسأله بلاغت ۱۹۹

بیت المقدس

- بیت المقدس در عهد غزالی و پیش از او-۱۴۳
- غزالی در بیت المقدس ۱۴۴
- غزالی و یاران در مهد عیسی ۱۴۴
- غزالی در مسجد صخره ۱۴۵
- زیارت و نذر در تربت خلیل ۱۴۵-۶
- خروج غزالی از بیت المقدس بسبب جنگهای صلیبی یا تسلط فاطمی ها بر آن سرزمین نبود ۱۴۶-۱۴۵

تأثیر

- تأثیر احمد در تصوف امام غزالی ۳۰۰
- تأثیر غزالی در حکمت اسکولاستیک ۲۹۶-۷، ۲۷۶
- تأثیر غزالی در پاسکال و ریمون مارتین ۲۸۲
- تأثیر وی در دانش اسکاتس و نیکلا دترکور ۸-۳۳۷

شیعه ۱۱۱-۱۱۲

- غزالی و تصور امام معصوم ۱۱۲
- امام معصوم و مسأله تعلیم نزد باطنی ها ۱۱۵-۱۱۶
- و پیشوای مصون از خطا ۲۱۰

ایمان

- ایمان قلبی و ایمان ناشی از تقلید ۲۱
- ایمان حاجت به تأیید عقل ندارد ۴۸
- تناقضات اقوال فلاسفه در مباحث مربوط به ایمان ۱۲۲
- ایمان عامه را بر برهان نمی توان مبتنی کرد ۱۶۷
- دفاع از ایمان و تألیف الجامع الموام ۱۲۷
- ایمان و شرطیه پاسکال ۱۹۲

باطنیه

- فعالیت باطنیه در خراسان قبل از غزالی ۶۴ مقایسه شود با ۳۱۴-۳۱۳
- نظر نظام الملک وزیر در باب باطنیه ۶۴
- غزالی و اسناد غالب نابسمانی های عصر به باطنیه ۱۱۰-۱۱۱
- مسأله عقل در نزد باطنیه ۱۱۲
- باطنی ها و مسأله تعلیم ۱۲۳
- فکر تألیف فضائح الباطنیه در رد آنها ۱۱۲
- همچنین رجوع شود به کارنامه آثار : رد اباحیه ، مفصل الخلاف ، فضائح الباطنیه ، قطاس المستقیم

- تأثیر غزالی در حکماء اندلس: ابن باجه و ابن طفیل ۵-۲۹۴
- تأثیر غزالی در ادب عبری در قرون وسطی ۲۰۹
- تأثیر وی در فقه سریانی و کتاب ابن عبری ۲۹۸
- تأثیر غزالی در صوفیه و در تصوف بعد از خود ۳۰۰-۲۹۹
- تأثیر وی در افکار و فلسفه‌های بعد از خود ۳۰۱-۲۹۸
- همچنین رجوع شود به: ماخذ تئودیه
- رجوع شود به: خیر و اتقان صنع
- تربیت**
- تربیت و مسألة فطرت ۱۸۵
- تربیت صوفیانه بعنوان هدف در تعلیم اخلاقی غزالی ۱۸۷-۱۸۶
- تعلیم**
- اساس فکر تعلیم و سؤال معروف حسن صباح ۱۱۶-۱۱۵
- اعتراض امام فخر بر جواب غزالی به سؤال حسن صباح ۱۱۶-۱۱۵
- همچنین رجوع شود به: امام، باطنیه و عقل
- توحید**
- توحید عارفان و صدیقان ۱۸۴
- جرجان**
- توصیف احوال شهر جرجان ۱۳
- زندگی و مردم در جرجان ۱۴
- کسب و صنعت در جرجان ۱۶
- شهر جنگ در جرجان ۱۴ و ۱۸
- ناسازگاری هوای جرجان برای خراسانی‌ها ۱۵
- کرامی‌ها در جرجان ۱۴ و ۱۸
- نزدیکی به بیابان و کثرت دستبرد رهنان ۲۳
- حدیث**
- غزالی و روایت حدیث ۴۴
- مجالس املاء حدیث در عسکر ۶۳
- غزالی و سماع حدیث ۲۶۲ و ۲۶۷
- حشویه**
- سبب شهرت آنها باین نام ۱۹ و ۳۰۷
- حنابله**
- حنابله در بغداد ۶۱-۶۰
- حنابله در مجلس درس غزالی ۸۷-۹۰-۸۹
- وعظ حنابله در محضر نظام الملك ۹۴
- حنفیه**
- حنفی‌های خراسان و اتکاء آنها بر حمایت حکام ۶
- اختلاف دایم با شافعی‌ها ۶۰۰، ۶۰۱، ۷۰۰
- حنفی‌های نسا بور و مدرسه سلطانی ۲۹
- مخالفت حنفی‌های نسا بور با غزالی به سبب تألیف کتاب المنحول ۵۹
- خلاف**
- ابواسحق شیرازی و علم خلاف ۸۴
- پاره‌یی آثار غزالی در علم خلاف مربوط است به دوره اقامت در عسکر ۷۳

خبر و اتقان صنع

- نفی شرور و تئودیه غزالی ۵-۱۸۴
- تصور خیر اعلی نزد غزالی و علماء
اخلاق ۱۸۸

- شباهت با تئودیه لایب نیتس ۲۸۲
۳۰۲

- طرح مسأله در رساله الاملاء فی اشکالات
الاحیاء ۲۵۲

دمشق

- احوال شهر و مردم در دمشق ۱۳۷
۱۳ تا ۹

- جامع اموی در دمشق ۱۳۹-۱۴۱
- زاویه غزالیه در جامع دمشق ۱۳۹
تا ۱۴۱

دهریه

- بعنوان یکدسته از فلاسفه قبل از اسلام
۱۱۸

- قول دهریه در باب قدم عالم ۱۲۰
- همچنین رجوع شود به: زندقه، زنداقه،
عالم، فلاسفه

رباط ابوسعید

- رجوع شود به: بغداد

زنداقه

- ارجاع به تحقیقات مؤلف درین باب
۳۱۹

- جوابی که از شرطیه پاسکال و از یک
قطعه ابوالعلاء معری بآنها داده
میشود ۱۹۲

زندقه

- و سخنان فلاسفه دهری ۱۲۰-۱۱۸

- واقوال محمد زکریا و ابوالعلاء معری
۱۱۹

- همچنین رجوع شود به: دهریه
سبک

- شیوه بیان غزالی و نظری در باب
اطناب و ایجاز ۲۰۱

- مکتوبات غزالی اوج جلوه سبک اوست
معرفی می کند ۲۰۲-۲۰۱

- اهمیت تشبیه و تمثیل در سبک غزالی
۲۰۵-۲۰۲

- سبک غزالی و تأثیر دیگر گونی های
فکریش در آن ۲۰۵

سده

- جشن سده و مراسم آن در خراسان
۹-۱۰

- مراسم سده در بغداد ۸۰

- جشن سده و تلقی غزالی از آن بعنوان
رسوم مربوط به کبرکان ۲۵۸

سریجیه

- مسأله دوران الطلاق، یا المسأله الدایره
منسوب به ابن سریج ۲۱۰

- صورت مسأله سریجیه و حل آن ۲۱۲
۲۱۱

- مآخذ در باب تفصیل مسأله ۳۳۱

- همچنین رجوع شود به کارنامه آثار:
غایة الغور، وغور الدور

سماع

- سماع حدیث ۱۲، ۲۶۲ و رجوع شود
به: حدیث

- سماع صوفیه ۳۹، ۹
 - سماع قوالان طوس در بازار نساپور ۹
 شافعیه
 - شافعی‌ها در خراسان و مذهب غزالی ۶
 - سیاست خواجه نظام‌الملک در تقویت شافعی‌ها ۷۰
 - نظام‌الملک و تعصب در طریقه شافعی‌ها ۹۴، ۹۶
 - در فقه شافعی کتاب الوجیز غزالی یک شاهکار تلقی شد ۲۱۶
 - همچنین رجوع شود به اشعریه، مدرسه نظامیه
 شبهه بر قللی
 - و نقل آن در کتاب شهرستانی ۲۸۹
 - همچنین رجوع شود به: عالم، فلاسفه، مآخذ
 شرطیه پاسکال
 - رجوع شود به: ایمان
 شعر و شاعری
 - جلوه ذوق شاعری در آثار غزالی ۲۰۵
 - قریحه شاعری در نزد غزالی ۱۹۷-۹
 - همچنین رجوع شود به: بلاغت، و مبک
 شهر جنگ
 - شهر جنگ در جرجان ۱۸
 - شهر جنگ در نساپور ۱۹
 شك
 - شك غزالی و شك دکارت ۱۸۱ و ۲۸۲
 - توصیف شك غزالی در کتاب المتقذ ۲۸۱-۲
 - شك سوفسطائی در نزد غزالی ۳۰۰
 - شك منتقدانه و بررسی حدود و ارزش معرفت ۳۰۰
 شیعه
 - و فرقه‌های گونه گون آن ۶
 - قصد مخالفت با شیعه ظاهراً محرک عمده غزالی بود در فتوی راجع به منع لعن یزید ۱۰۱
 - متأخرین شیعه غزالی را در آخر عمر مفسوب به تشیع شمرده‌اند ۲۸۱
 - همچنین رجوع شود به امام، و تعلیم - نیز نگاه کنید به کارنامه آثار:
 فتوی در لعن یزید، فضایح الباطنیه صلیبی
 - شروع جنگهای صلیبی در دنبال سقوط بیت المقدس بدست فاطمی‌ها ۱۴۳
 - خروج غزالی از بیت المقدس مربوط به جنگهای صلیبی نبود ۸-۱۴۵
 - جنگهای صلیبی و اشتغال غزالی به جهاد با نفس ۱۴۹
 - جنگ خانگی سلاجقه و عدم توجه آنها به جنگهای صلیبی ۲۲۰-۲۲۹
 - انعکاس اخبار جنگهای صلیبی در خراسان ۲۳۸
 - قصیده ابوالمظفر ایبوردی در باب سقوط بیت المقدس ۲۳۸
 - عکس العمل غزالی نسبت به جنگهای صلیبی در دوره انزوای خراسان ۲۴۱

صوفیه

- طریقه صوفیه و تفاوت معامله و مکاشفه

۱۷۸

- مجالس سماع صوفیه در نساپور ۳۹، ۹

- تأثیر کتابهای صوفیه در آثار غزالی

۳۳۸، ۲۸۴-۲۸۵

- طعن بعضی فقها در حق صوفیه ۳۳۸

- گرایش غزالی به طریقه صوفیه

- همچنین رجوع شود به کارنامه آثار:

احیاء علوم الدین، المنقذ

طوس

- توصیف شهر و مزار مقدس ۵-۶

- مزار مقدس ۷

- احوال طوس در بازگشت غزالی از بغداد

و شام ۲۳۴-۲۳۵

- خانقاه غزالی در طوس ۲۷۱، ۲۶۱

- قبر غزالی در حدود شرقی طوس ۲۷۳

عالم

- بحث در عالم ملک و ملکوت و عالم

صغیر و کبیر:

۱۸۳ - ۱۸۲ و ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۹۰،

۱۸۴

- در اینکه عالم ملک و ملکوت هر دو

دستخوش مرگ هستند ۱۹۰

- مسأله قدم عالم و اهمیت رد قول فلاسفه

در آن باب ۱۶۸

- قدم عالم و اقوال زناده و دهریه در آن

باب ۱۲۰-۱۱۸

- قدم عالم و رد اشعری بر آن، در کتاب

الفصول ۱۲۲

- حدوث عالم و قول یحیی النحوی در رد

شبهه بر قلنس راجع به حدوث ۱۶۸

۳۳۹، ۳۲۶

- مأخذ غزالی در رد قدم عالم و رساله

یحیی النحوی ۲۸۹، ۳۲۹

- همچنین رجوع شود به: دهریه، زناده

زناده، فلاسفه

عراق

- مسأله مال مصالح و اراضی عراق ۳۲۴

- همچنین رجوع شود به نظامیه بغداد

عسکر

- عسکر نساپور و انتقال آن ۳۱۲

- تردد علماء و فقهاء در عسکر ۷۱

- تزلزل اوضاع در عسکر ۵۸

- سلطان و طرز اداره عسکر ۶۲

عقل

- سؤال معروف حسن صباح در باب عقل

و طرح مسأله تعلیم و امام معصوم

درین باب ۱۱۶-۱۱۵

- عجز عقل از دریافت حقایق ایمانی ۲۸۵

۲۹۸

- غزالی عقل را فقط در ادراک حقایق

مربوط به وحی و ایمان کافی نمی داند

۱۶۲ و ۱۷۳

- قول به عجز عقل در ادراک حقایق ایمانی

حاصل نوعی نقد فلسفی عقل محض

در نزد غزالی است ۲۹۵

- مبارزه غزالی با تعلیم فلاسفه در حکم

اعلام و رشکستگی عقل نیست ۱۶۶

۱۷۱، ۱۷۳

- یقین عقلی در نزد غزالی همچون نوعی

امتیاز اشرافی ۱۷۴

علت

- مسألة علت وعلیت از نظر فلاسفه ۱۲۱
- تلقی غزالی و اشعریان از مسألة علت بعنوان تقارن اتفاقی امور ۱۲۲
- علت و نفی ضرورت در اقتران سبب و مسبب ۱۷۱
- اشکال معروف آتش و پنبه در مسألة تقارن بین سبب و مسبب ۱۷۲، ۳۲۶
- شباهت قول غزالی و اشعریه در نفی ضرورت تقارن با اقوال مالیرانش و بوترو ۱۷۳ و ۳۲۷-۳۲۶
- توجه انسان به اسباب و علت‌های نزدیک و مرئی در تبیین امور عالم ۲۰۳
- ارجاع به مآخذ تحقیق در مسألة علت وعلیت ۳۱۹

فقه

- تلقی غزالی از فقه بعنوان علم دنیوی ۲۲۵، ۲۹۷
- فقه و ارباع آن ۲۲۵، ۳۳۲
- توافق اجزاء احیاء العلوم با ارباع فقه ۲۲۵، ۳۳۲
- همچنین رجوع شود به کارنامه آثار: البسیط، خلاصه، الوجیز، والوسیط

فلاسفه

- آشنایی امام الحرمین با مقالات فلاسفه ۴۸-۴۶
- توجه غزالی به خطر فلاسفه برای اسلام ۴۹
- نفرت خواجه عبدالله انصاری از مقالات فلاسفه ۶۱
- توجه به فلاسفه در دستگاه سلطان و امراء ۶۶

- تحقیق غزالی در باب مقاصد فلاسفه ۱۱۰
- نداشتن فلسفه هم مثل معتزله گمراه بوده اند ۱۱۷
- فلاسفه شامل دهریه هم بوده اند ۱۱۸
- تصور فلاسفه درباره مسئله علت و معجزه ۱۲۱
- تناقضات اقوال فلاسفه در مسایل مربوط به ایمان ۱۲۲
- مسایلی که غزالی فلاسفه بدان سبب در خور انتقاد می‌یافت ۱۲۳
- تلقی غزالی از اختلاف افلاطون و ارسطو، همچون نشانه‌ی براینکه اقوال فلاسفه خالی از اعتراض نیست ۱۶۰
- رد دعوی فلاسفه که فهم کلام خود را موقوف به تبیح در ریاضی و منطق دانسته اند ۱۶۱
- در بیست مسأله غزالی فلاسفه را تخطئه می‌کند که سه مسأله از آنها مستلزم تکفیرشان است ۱۶۴-۱۶۲
- تخطئه فلاسفه را بطه غزالی را با استدلال و برهان قطع نمی‌کند ۲۰۸
- فلاسفه اندلس و رد و طعن آنها بر غزالی و کتاب تهافت الفلاسفه او ۲۸۰، ۳۷۶
- همچنین رجوع شود به دهریه، زنادقه، عالم، عقل، علت، و فلسفه
- نیز رجوع شود به کارنامه آثار: تهافت الفلاسفه، مقاصد الفلاسفه، المنقذ من الضلال
- فلسفه
- غزالی و تعلم بعضی علوم فلسفی در نزد

خیام ۴۴

- توجه غزالی به آفات فلسفه در عهد

امام الحرمین ۴۷

- فلسفه و اسم‌های هایل فلاسفه یونان که
مابۀ ترس و فریب جاهلان میشود

۱۶۵

- فلسفه غزالی همچون نوعی حکمت

اسکولاستیک ۱۶۶

- فلسفه غزالی همچون نوعی فلسفه انتقادی

۱۶۶

- فلسفه غزالی ضد تعقل نیست ۱۷۴

قلب

- تصفیه قلب و اهمیت آن در طریقت صوفیه

۱۷۸

- تمثیل مربوط به نقاشان چین و روم و

مسأله تصفیه قلب ۱۷۹-۱۸۰

- توافق رأی غزالی با قول پاسکال در

معرفت قلبی ۲۸۲

- درباره سابقه استعمال قلب در نظیر معنی

متداول در نزد صوفیه ۳۴۱

- شباهت قلب به آینه ۲۹۲

- لزوم تزکیه قلب و اهمیت آن ۲۹۱-۲

- مراتب قلب و اینکه عالیه ترین آن تعلق

دارد به نبی ۲۹۱

- مکاشفات قلبی همچون طریق نیل به یقین

۱۸۱

- مکاشفه قلبی به عارف کمک می کند تا

ورای اسباب، مسبب را به بیند

۲۰۴

قوال

- قوالان طوس و سماع آنها در بازار

نشابور ۹

- قوالان و قولهاشان از نظر غزالی ۳۹

- همچنین رجوع شود به سماع و صوفیه

کرامیه

- عقاید کرامیه و برخورد آنها با اشعریه

در جرجان و نشابور: ۱۸۰، ۱۹۰

- محمد بن کرام مؤسس طریقه کرامیه ۱۹

- تمایل سبکتگین و محمود غزنوی به

کرامیه ۱۹

- همچنین رجوع شود به: حشویه

کلام

- تلقی غزالی از کلام به عنوان فرض

کفایه و به منزله کارمحققان راهها

در هنگام حج ۱۷۷

- علاقه غزالی به نقد و تحقیق در مذاهب

و فرقهها ۲۰

- نقد علم کلام و توجه به بیفایده گی آن ۴۹

۱۷۵

- نفرت از علم کلام و منع و تحذیر از

اشتغال بدان ۲۶۳-۲۶۴ و ۴۹

مآخذ

- اقوال یحیی النحوی در رد شبهات

بر قلص به عنوان مآخذ غزالی در

رد قدم عالم ۳۳۹ و ۲۸۹-۲۸۴

- اقوال اخوان الصفا و آثار فارابی

و مسکویه به عنوان مآخذ غزالی در

اخلاق ۱۸۸، ۲۸۴

- مآخذ غزالی در تألیف فضايل الباطنيه

۱۱۵، ۲۲۰

- مآخذ اقوال غزالی در تصوف ۲۸۴

- همچنین رجوع شود به تأثیر

مجدد رأس مائه

- منامات صالحان که سبب شد غزالی به این عنوان راضی به قبول تدریس شود ۲۴۳، ۳۳۴
- تصور غزالی در باب آنکه ممکن است مجدد رأس مائه باشد ۲۶۸-۲۶۹
- همچنین رجوع شود به: ۲۳۰، ۲۱۷، ۲۶۲

مذاهب

- رجوع شود به: کلام

مرگ

- مرگ و حقیقت آن از نظر غزالی ۱۸۹
- مرگ نیز در نزد غزالی مثل ردیاب نوعی کشف حجاب است ۱۹۰
- معامله و مکاشفه

۱۷۴، ۱۷۸-۱۷۹، ۲۲۷

- نیز رجوع شود به: صوفیه

معتزله

- طریق استدلال و نظر در نزد معتزله ۴۶
- عقاید معتزله در باب قرآن و صفات الهی ۶
- يك تن از معتزله در نشابور در عهد غزالی ۴۳

معجزه

- ارتباط معجزه با مسألة توالی علت و معلول ۱۲۱
- امکان وقوع معجزه از نظر غزالی ۱۷۲
- نفی ضرورت بین سبب و مسبب و ارتباط آن با معجزه ۱۷۲ و ۳۲۶

مناظره

- جوابی که غزالی به ابوبکر بن ولید

- قرشی که او را دعوت به مناظره کرد داد ۱۰۹

- مناظرات غزالی در عسکر در محضر وزیر ۷۱، ۵۶

- مناظره امام الحرمین با ابواسحق شیرازی ۳۱

- مناظره امام الحرمین بادیوسی ۵۷

منطق

- تلقی غزالی از منطق و قول به اهمیت آن ۲۸۷-۲۸۶ و ۱۶۱

- تحویل قیاسات اقترانی و شرطی به میزانیهای سه گانه ۳۲۵ و ۱۶۵

- تحویل برهان جالینوس در نفی ابدیت عالم به يك قیاس منطقی ۱۷۰

- طعن ابن صلاح و ابن تیمیّه بر نظر غزالی در باب منطق ۲۸۰ و ۲۰۷ و ۱۶۴

- علم شناخت و مسأله نفی ارتباط سبب و مسبب ۱۷۲

- نزد غزالی اتقان منطق مستلزم اتقان قلمفه مشایی نیست ۱۶۷

- نظر غزالی راجع به منطق در کتاب المصنّفی ۱۶۴

- يك تألیف غزالی در منطق: معیار العلم ۲۱۹

نشابور

- احوال شهر و مردم در نشابور ۲۸، ۵۴
- جامع منیمی و نظامیه نشابور ۲۹-۲۸
- حنفیه و مدرسه سلطانی در نشابور ۲۸، ۵۹
- شهر جنگ در نشابور ۱۹
- مجالس سماع صوفیه در نشابور ۳۹

نظامیه، جماعت

- درباره جماعت نظامیه ۵۵، ۷۵

– نظامیه و ارتباط آنها با دستگاه سلطان و خلیفه ۹۶

نظامیه ، مدرسه

– نظامیه بغداد و غزالی ۸۰-۹۰
– تأسیس نظامیه بغداد و هدف سیاسی از بنای آن ۸۱

– کتابخانه نظامیه و کتابدارانش ۸۲
– استادان نظامیه بغداد قبل از غزالی ۸۳-۸۷

– درس غزالی در نظامیه بغداد ۸۸
– وعظ عبادی در نظامیه بغداد ۹۶
– ترك نظامیه و حدود ارتباط آن با ترس از برکیارق ۱۰۶

– نظامیه بغداد و جانشینی کوتاه احمد از ابو حامد ۲۷۲

– نظامیه نشابور و حوزه امام الحرمین ۵۹، ۲۹

– نظامیه نشابور بعد از امام الحرمین ۵۳
– نظامیه نشابور و دعوت فخر الملک بوذر
از غزالی جهت تدریس در آن ۲۴۱ تا ۲۴۴

– ورود به نظامیه نشابور و تعلیم تازه

غزالی ۲۴۳-۲۴۵

– ترك نظامیه نشابور و عزلت و انزوا در طوس ۲۶۰

نوروز

– جشن نوروز و تلقی غزالی از آن به عنوان رسوم گبرکان ۲۵۹
– رسم کوسه بر نشستن در نوروز (که تفصیل آن در کتاب التفهیم بیرونی ۲۵۶-۷ هست) ۱۰۰

وعظ

– ابای غزالی از وعظ بدیگران ۱۳۳
– قدرت و مهارت برادرش احمد در وعظ ۱۹۹

– وعظ غزالی در مجلس سلطانی ۲۰۰

یقین

– اشکال نیل به یقین از راه عقل ۱۸۱
– تصوف و طریق نیل به یقین در مسایل ایمانی ۲۹۷

– درجات ایمان و نیل به یقین ۲۹۳
– نیل به یقین از طریق اتصال به نور مشکاة نبوت ۱۸۲ و ۱۸۰-۱۷۹

فهرست انتشارات انجمن آثار ملی

شماره	نام کتاب	تاریخ انتشار
۱ -	فهرست مختصری از آثار و ائینه تاریخی ایران	شهریورماه ۱۳۰۴
۲ -	آثار ملی ایران (کنفرانس پروفیسور هرتسفلد)	مهر ماه ۱۳۰۴
۳ -	شاهنامه و تاریخ (کنفرانس پروفیسور هرتسفلد)	شهریورماه ۱۳۰۵
۴ -	کشف دولوح تاریخی در همدان (تحقیق پروفیسور هرتسفلد - ترجمه آقای مجتبی مینوی)	اسفند ماه ۱۳۰۵
۵ -	سه خطابه درباره آثار ملی و تاریخی ایران (از محمد علی فروغی و هرتسفلد و هانی بال)	مهر ماه ۱۳۰۶
۶ -	کشف الواح تاریخی تخت جمشید (پرفیسور هرتسفلد)	بهمن ماه ۱۳۱۲
۷ -	کنفرانس محمد علی فروغی راجع به فردوسی	بهمن ماه ۱۳۱۳
۸ -	تحقیق مختصر در احوال و زندگانی فردوسی (به قلم فاطمه سیاح)	۱۳۱۳
۹ -	تجلیل ابوعلی سینا در پنجمین دوره اجلاس یونسکو در فلورانس	اسفند ماه ۱۳۲۹
۱۰ -	رساله جودیة ابن سینا (به تصحیح آقای دکتر محمود نجم آبادی)	اسفند ماه ۱۳۳۰
۱۱ -	رساله نبض ابن سینا (به تصحیح آقای سید محمد مشکوة استاد دانشگاه)	اسفند ماه ۱۳۳۰
۱۲ -	منطق دانشنامه علائی ابن سینا (به تصحیح آقایان سید محمد مشکوة و دکتر محمد معین استادان دانشگاه)	۱۳۳۱
۱۳ -	طبیعیات دانشنامه علائی ابن سینا (به تصحیح آقای سید محمد مشکوة)	۱۳۳۱
۱۴ -	ریاضیات دانشنامه علائی ابن سینا (به تصحیح آقای مجتبی مینوی)	۱۳۳۱
۱۵ -	الهیات دانشنامه علائی ابن سینا (به تصحیح آقای دکتر محمد معین)	۱۳۳۱
۱۶ -	رساله نفس ابن سینا (به تصحیح آقای دکتر موسی عمید استاد دانشگاه)	۱۳۳۱
۱۷ -	رساله ای در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات (به تصحیح آقای دکتر موسی عمید استاد دانشگاه)	۱۳۳۱
۱۸ -	ترجمه رساله سرگذشت ابن سینا (از آقای دکتر غلامحسین صدیقی)	-
۱۹ -	معراج نامه ابن سینا (به تصحیح آقای دکتر غلام حسین صدیقی)	-

شماره	نام کتاب	تاریخ انتشار
۲۰-	رساله تشریح اعضاء ابن سینا (به تصحیح آقای دکتر غلام حسین صدیقی)	-
۲۱-	رساله قراضه طبیعیات منسوب به ابن سینا (به تصحیح آقای دکتر غلامحسین صدیقی استاد دانشگاه)	-
۲۲-	ظفرنامه منسوب به ابن سینا (به تصحیح آقای دکتر غلامحسین صدیقی)	۱۳۴۸
۲۳-	رساله کنوزالمعزمین ابن سینا (به تصحیح آقای جلال الدین همایی)	۱۳۳۱
۲۴-	رساله معیارالمقول - جرثقیل - ابن سینا (به تصحیح آقای جلال الدین همایی استاد دانشگاه)	۱۳۳۱
۲۵-	رساله حی بن یقطان ابن سینا با ترجمه و شرح فارسی آن از یکی از معاصران ابن سینا (به تصحیح آقای هانری کربن)	۱۳۳۱
۲۶-	جشن نامه ابن سینا (مجلد اول - سرگذشت و تألیفات و اشعار و آراء ابن سینا) تألیف آقای دکتر ذبیح الله صفا استاد دانشگاه	۱۳۳۱
۲۷-	ترجمه مجلد اول جشن نامه به فرانسه (به وسیله آقای سعید نفیسی)	۱۳۳۱
۲۸-	ترجمه اشارات و تنبیهات (به تصحیح آقای دکتر احسان یارشاطر)	۱۳۳۲
۲۹-	پنج رساله فارسی و عربی از ابن سینا (به تصحیح آقای دکتر احسان یارشاطر استاد دانشگاه)	۱۳۳۲
۳۰-	آثار تاریخی کلات و سرخس (تألیف آقای مهدی بامداد)	بهمن ماه ۱۳۳۳
۳۱-	جشن نامه ابن سینا مجلد دوم (حاوی نطقهای فارسی اعضای کنگره ابن سینا)	۱۳۳۲
۳۲-	جشن نامه ابن سینا مجلد سوم (کتاب المهرجان لابن سینا) حاوی نطقهای عربی اعضای کنگره ابن سینا	۱۳۳۵
۳۳-	جشن نامه ابن سینا مجلد چهارم (شامل خطابه های اعضای کنگره ابن سینا به زبانهای آلمانی و انگلیسی و فرانسوی)	۱۳۳۲
۳۴-	نبردهای بزرگ نادرشاه (بقلم سر لشکر غلامحسین مقتدر)	۱۳۳۹
۳۵-	جبر و مقایله خیام (به تصحیح و تحشیه آقای دکتر جلال مصطفوی)	۱۳۳۹
۳۶-	شاهنامه نادری تألیف مولانا محمدعلی فردوسی ثانی (به تصحیح و تحشیه آقای احمد سهیلی خوانصاری)	۱۳۳۹
۳۷-	اشترنامه شیخ فریدالدین عطار (به تصحیح و تحشیه آقای دکتر مهدی محقق)	۱۳۳۹

شماره	نام کتاب	تاریخ انتشار	فهرست انتشارات
۳۸	حکیم عمر خیام بعنوان عالم جبر تألیف آقای دکتر غلامحسین مصاحب	۱۳۳۹	
۳۹	نادرشاه تألیف آقای دکتر رضا زاده شفق استاد دانشگاه	۱۳۳۹	
۴۰	دره نادره تألیف میرزا مهدی خان (باتصحیح و تحشیه آقای دکتر سید جعفر شهیدی)	۱۳۴۰	
۴۱	شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار تألیف آقای فروزانفر استاد دانشگاه	۱۳۴۰	
۴۲	خسرونامه تألیف شیخ فریدالدین عطار (به تصحیح و اهتمام آقای احمد سهیلی خوانساری)	۱۳۴۰	
۴۳	نامه‌های طبیب نادرشاه ترجمه آقای دکتر علی اصغر حریری (به اهتمام آقای حبیب یغمائی)	۱۳۴۰	
۴۴	دیوان غزلیات و قصائد عطار (به اهتمام و تصحیح آقای دکتر تقی تفضلی رئیس کتابخانه مجلس شورای ملی)	۱۳۴۱	
۴۵	جهانگشای نادری تألیف میرزا مهدی خان استرآبادی (باتصحیح و تعلیق آقای سید عبدالله انوار)	۱۳۴۱	
۴۶	طربخانه (رباعیات حکیم عمر خیام نیشابوری) تألیف یار احمد بن حسین رشیدی تبریزی (با مقدمه و تصحیح و تحشیه آقای جلال الدین همائی استاد دانشگاه)	۱۳۴۲	
۴۷	نادره ایام، حکیم عمر خیام و رباعیات او به قلم آقای اسماعیل یکانی	۱۳۴۲	
۴۸	اقایم پارس (آثار باستانی و ابنیه تاریخی فارس) - تألیف سید محمد تقی مصطفوی	۱۳۴۳	
۴۹	سفارش نامه انجمن آثار ملی	اردی بهشت ۱۳۴۴	
۵۰	یادنامه شادروان حسین علاء	۱۳۴۴	
۵۱	ذخیره خواجه مشاهی، تألیف زین الدین ابوابراهیم اسماعیل جرجانی سنه ۵۰۴ هجری (به اهتمام و تصحیح و تفسیر دکتر محمد حسین اعتمادی - دکتر محمد شهراد - دکتر جلال مصطفوی (کتاب نخستین) ۲۵ شهریور ۱۳۴۴		

۴۱۸	فهرست انتشارات	
شماره	نام کتاب	تاریخ انتشار
۵۲-	دیوان صائب، با حواشی و تصحیح به خط خود استاد - مقدمه و شرح حال به خط وخامه استاد امیری فیروز کوهی	۱۳۴۵
۵۳-	عرائن الجواهر و تفایس الاطایب تألیف ابوالقاسم عبدالله کاشانی به سال ۷۰۰ هجری با مقدمه و کوشش آقای ایرج افشار	۱۳۴۵
۵۴-	ری باستان (مجلد اول) مباحث جنرافیائی شهر ری به عهد آبادی تألیف دکتر حسین کریمان	۱۳۴۵
۵۵-	خیامی نامه (جلد اول) تألیف استاد جلال الدین همایی	آبان ماه ۱۳۴۶
۵۶-	فردوسی و شعرا و تألیف آقای مجتبی مینوی استاد دانشگاه	آبان ماه ۱۳۴۶
۵۷-	خردنامه تألیف و نگارش ابوالفضل یوسف بن علی مستوفی به کوشش آقای عبدالعلی ادیب برومند	فروردین ۱۳۴۷
۵۸-	فرهنگ واژه های فارسی در زبان عربی تألیف آقای سید محمد علی امام شوشتری	تیرماه ۱۳۴۷
۵۹-	کتابشناسی فردوسی ، فهرست آثار و تحقیقات در باره فردوسی و شاهنامه ، تدوین آقای ایرج افشار	مرداد ۱۳۴۷
۶۰-	روزبهان نامه به کوشش آقای محمد تقی دانش پژوه	اسفند ۱۳۴۷
۶۱-	کشف الایات فردوسی (جلد اول) به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی	اردیبهشت ۱۳۴۸
۶۲-	زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه نگارش دکتر محمد علی اسلامی ندوشن	خرداد ۱۳۴۸
۶۳-	آثار باستانی کاشان و نطنز تألیف آقای حسن نراقی	مهر ۱۳۴۸
۶۴-	بزرگان شیراز تألیف آقای رحمت الله مهراز	آبان ۱۳۴۸
۶۵-	آثار شهرهای باستانی سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان	آذر ۱۳۴۸
۶۶-	تألیف آقای احمد اقتداری	دی ۱۳۴۸
۶۷-	تاریخ بناکتی به کوشش دکتر جعفر شعار	دی ۱۳۴۸
۶۸-	عهد اردشیر برگرداننده به فارسی سید محمد علی امام شوشتری	دی ۱۳۴۸
۶۹-	یادگارهای یزد (جلد اول) تألیف آقای ایرج افشار	بهمن ۱۳۴۸
۷۰-	ری باستان (مجلد دوم) تألیف آقای دکتر حسین کریمان	خرداد ۱۳۴۹

شماره	نام کتاب	تاریخ انتشار
۷۰-	از آستارا تا استارباد (جلد اول بخش اول) آثار و بناهای تاریخی	
۱۳۴۹	گیلان بیه پس، تألیف دکتر منوچهر ستوده	تیر
۷۱-	یادنامه فردوسی حاوی مقالات و چکامه ها به مناسبت تجدید آرامگاه	
۱۳۴۹	حکیم ابوالقاسم فردوسی	آبان
۷۲-	فردوسی و شاهنامه او به اهتمام آقای حبیب یغمائی	آذر
۱۳۴۹	فیلسوف ری، محمد بن زکریای رازی تألیف آقای دکتر مهدی محقق	آذر
۷۳-	سرزمین قزوین تألیف آقای دکتر پرویز ورجاوند	آذر
۱۳۴۹	یادنامه شادروان سید حسن تقی زاده به اهتمام حبیب یغمائی	بهمن
۷۴-	ذخیره خوارزمشاهی تألیف زین الدین ابوالبراهیم اسماعیل جرجانی سنه ۵۰۴ هجری به اهتمام و تفسیر و تصحیح دکتر جلال مصطفوی (کتاب دوم)	بهمن
۱۳۴۹	نظری اجمالی به تاریخ آذربایجان و آثار باستانی و جمعیت شناسی آن	
۷۵-	تألیف آقای دکتر محمد جواد مشکور	بهمن
۱۳۴۹	تاریخچه ساختمانهای ارگ سلطنتی تهران و راهنمای کاخ گلستان	
۷۶-	نوشته آقای یحیی ذکاء	فروردین
۱۳۵۰	کشف الایات شاهنامه فردوسی - جلد دوم - به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی خرداد	
۷۷-	آثار باستانی و تاریخی لرستان - جلد نخست - تألیف آقای حمید ایزدپناه	تیر
۱۳۵۰	دردربار شاهنشاه ایران، تألیف ا. کمپفر آلمانی - ترجمه آقای کیکاوس	
۷۸-	جهانداری	مرداد
۱۳۵۰	نگاهی به شاهنامه، تألیف آقای پروفیسور فضل الله رضا	شهریور
۷۹-	مونس الاحرار فی دقایق الاشعار (جلد ۲) تألیف محمد بن بدر جاجرمی	
۸۰-	به سال ۷۴۱ هجری با تحشبه و تفسیر آقای میر صالح طبیبی	شهریور
۱۳۵۰	مقدمه ای بر شناخت اسناد تاریخی تألیف سرهنگ دکتر جهانگیر قائم مقامی	شهریور
۸۱-	فرهنگ شاهنامه تألیف دکتر رضا زاده شفق	مهر
۱۳۵۰	دانش و خرد فردوسی فراهم آورده دکتر محمود شفیعی	مهر
۸۲-	وقفنامه ربع رشیدی (چاپ عکسی) از روی نسخه مورخ به سال ۷۰۹	
۱۳۵۰	قمری زیر نظر آقایان مجتبی مینوی و ایرج افشار	اسفند
۸۳-	ذیل جامع التواریخ رشیدی تألیف حافظ ابرو مورخ دوران تیموری	
۱۳۵۰	با مقدمه و تعلیقات آقای دکتر خانابای بیانی	اسفند
۸۴-	از آستارا تا استارباد (مجلد دوم) آثار و بناهای تاریخی گیلان	
۱۳۵۱	بیه پیش تألیف دکتر منوچهر ستوده	خرداد

شماره	نام کتاب	تاریخ انتشار	فهرست انتشارات
۹۰-	نصیحة الملوك تألیف امام محمد غزالی با مقدمه و تصحیح و تحشیة استاد جلال الدین همائی	آذرماه ۱۳۵۱	
۹۱-	آثار باستانی آذربایجان (جلد اول - شهرستان تبریز) تألیف آقای عبدالعلی کارنک	آذرماه ۱۳۵۱	
۹۲-	مجموعه انتشارات قدیم انجمن	دی ماه ۱۳۵۱	
۹۳-	مجموعه مقالات فروغی درباره شاهنامه و قدوسی باهتمام آقای حبیب یغمائی	بهمن ماه ۱۳۵۱	
۹۴-	داستان داستانها - رستم و اسفندیار - تنظیم متن و شرح و توضیح از دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن	اسفندماه ۱۳۵۱	
۹۵-	فردوس در تاریخ شوشر تألیف علاءالملک حسینی شوشری (قرن ۱۱ هجری) با مقدمه و تصحیح و تعلیق آقای جلال محدث	خردادماه ۱۳۵۲	
۹۶-	تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری تألیف دکتر محمدجواد مشکور	تیرماه ۱۳۵۲	
۹۷-	ذخیره خوارزمشاهی تألیف زین الدین ابوالبراهیم اسمعیل جرجانی سنه ۵۰۴ هجری باهتمام و تفسیر و تصحیح دکتر جلال مصطفوی	شهریور ۱۳۵۲	
۹۸-	ترجمه يك فصل از آثار الباقیه ابوریحان بیرونی بخامد علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه و ملاعلی محمد اصفهانی بکوشش آقای اکبر داناسرشت با مقدمه و الحاقاتی از ایشان	آبان ۱۳۵۲	
۹۹-	مادها و بنیانگذاری نخستین شاهنشاهی در غرب فلات ایران تألیف آقای جلیل ضیاءپور	بهمن ۱۳۵۲	
۱۰۰-	سیر فرهنگ ایران در بریتانیا یا تاریخ دوست ساله مطالعات ایرانی تألیف آقای دکتر ابوالقاسم طاهری	اسفند ۱۳۵۲	
۱۰۱-	آثار ملی اصفهان تألیف آقای ابوالقاسم رفیعی مهرآبادی	اسفند ۱۳۵۲	
۱۰۲-	سیراف (بندر طاهری) تألیف آقای غلامرضا معصومی	اسفند ۱۳۵۲	
۱۰۳-	فرهنگ فارسی به پهلوی تألیف آقای دکتر بهرام فره‌وشی استاد دانشگاه تهران	فروردین ۱۳۵۳	
۱۰۴-	کتابشناهی کتابهای خطی تألیف شادروان دکتر مهدی بیانی استاد دانشگاه تهران به کوشش آقای حسین محبوبی اردکانی	خرداد ۱۳۵۳	
۱۰۵-	تاریخ بافت قدیمی شیراز تألیف آقای کرامت الله افر	مرداد ۱۳۵۳	

