



University of Tehran Press

Ghazali's critique on the doctrine of teaching - the basis of Ismaili Shia religious epistemology with the narration of Nasser Khosrow

Azam Ghasemi 

Department of Philosophy of Religion, Research Institute of Philosophical Studies and History of Science, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. Email: azam_ghasemi@yahoo.com

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received November 16, 2022
Revised June 19, 2023
Accepted July 10, 2023
Published online 05 August 2023

Keywords:
Religious epistemology,
Shia Ismailia,
Ghazali,
Doctrine of education,
Imitation,
Nasser Khosrow

ABSTRACT

One of the important topics in contemporary philosophy of religion is religious epistemology. This issue is predominantly discussed with an analytical approach. Of course, attempts have been made to infer the views of philosophers regarding this matter by referring to continental philosophies. Similarly, insights from thinkers in the Iranian-Islamic tradition have been utilized to gain a better understanding of this topic. In this article, I will discuss the doctrine of education, which is considered one of the most crucial foundations of Ismaili Shia religious epistemology. There is a notable difference between Ismailiyyah (Batiniyyah, didacticism) and Imamiyyah. However, they share an opinion in one of the most important beliefs, i.e., believing in the infallible Imam and obeying him. Analyzing the theory of education and the criticisms included in it can help to better understand the theory of Imamate among the Imams. Moreover, understanding the doctrine of education is of fundamental importance in comprehending the religious epistemology of Ismailia. The problem addressed in this research is the analysis of Ghazali's criticism of the doctrine of education.

Cite this article: Ghasemi, A. (2023). Ghazali's critique on the doctrine of teaching - the basis of Ismaili Shia religious epistemology with the narration of Nasser Khosrow. *Philosophy of Religion*. 20(2). 133-144. DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.351125.1005938>



© Azam Ghasemi.

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.351125.1005938>



انتشارات دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

نقد غزالی بر آموزه تعلیم؛ مبنای معرفت‌شناسی دینی شیعه اسماعیلیه با روایت ناصر خسرو

اعظم قاسمی

گروه فلسفه دین، پژوهشکده پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. رایانامه: azam_ghasemi@yahoo.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۳/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴

کلیدواژه:

آموزه تعلیم،

تقلید،

شیعه اسماعیلیه،

غزالی،

معرفت‌شناسی دینی،

ناصر خسرو

یکی از عناوین مهم در فلسفه دین معاصر معرفت‌شناسی دینی است. این موضوع بیشتر با رویکرد تحلیلی مورد بحث قرار گرفته است. البته با رجوع به فلسفه‌های قاره‌ای نیز تلاش شده دیدگاه‌های فیلسوفان در این خصوص استنباط شود. با رجوع به آثار متفکران در سنت ایرانی-اسلامی می‌توان این مبحث را به‌خوبی پی گرفت. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به آموزه تعلیم که یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناسی دینی شیعه اسماعیلیه محسوب می‌شود پرداخته می‌شود. بین اسماعیلیه (باطنیه، تعلیمیه) و امامیه تفاوت بسیار است. اما در یکی از کلیدی‌ترین عقاید، یعنی باور به امام معصوم و تبعیت از او، اشتراک نظر دارند. واکاوی نظریه تعلیم و نقدهایی که بدان وارد است می‌تواند به فهم بهتر نظریه امامت نزد امامیه مدرسان باشد. همچنین برای فهم معرفت‌شناسی دینی اسماعیلیه فهم آموزه تعلیم اهمیتی اساسی دارد. مسئله این پژوهش واکاوی نقد غزالی بر آموزه تعلیم است.^۱

استناد: قاسمی، اعظم (۱۴۰۲). نقد غزالی بر آموزه تعلیم؛ مبنای معرفت‌شناسی دینی شیعه اسماعیلیه با روایت ناصر خسرو. *مجله فلسفه دین*. ۲۰ (۲) ۱۳۳-۱۴۴.

DOI: <http://10.22059/jpht.2023.351125.1005938>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.351125.1005938>

© اعظم قاسمی.



۱. این تحقیق با استفاده از اعتبارات پژوهشی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و در قالب طرح پژوهشی به شماره ۹۳۳ انجام شده است.

The authors would like to acknowledge the financial support of Institute for Humanities and Cultural Studies for this research under grant number 933.

مقدمه

غزالی در سیر برای دست‌یابی به حقیقت پس از کلام و فلسفه سراغ باطنیه می‌رود و استدلال‌های آنان را به طور کامل بررسی می‌کند. بنا به اظهار وی از طرف خلیفه وقت مأمور می‌شود درباره حقیقت مذهب باطنیه کتابی تألیف کند. بنا به ادعای خودش به قدری مذهب اینان را در کتاب خود، *فضایح الباطنیه*، درست تبیین کرد که مورد نقد برخی قرار گرفت که با این کار باعث ترویج آرای باطنیه می‌شود. غزالی می‌نویسد: «من برخی از اشکالات را از دوستی می‌پرسیدم که مدتی در فرقه باطنیه بود و می‌گفت کتاب‌هایی که در رد باطنیه نوشته‌اند مایه مضحکه آنان است؛ زیرا نویسندگان آن کتاب‌ها درست به روح عقاید و دلایل پی نبرده‌اند. من راضی نبودم تألیف من نیز مایه مسخره و خنده آن‌ها شود و به من هم نسبت نادانی بدهند. این بود که مطالب آن‌ها را به خوبی تقریر کردم. بعد فساد و بطلان آن را آشکار کردم.» (غزالی، ۱۳۲۵: ۶۲-۶۴).

غزالی کتاب دیگری با عنوان *القسطاس المستقیم* برای رد دعوی باطنیه می‌نگارد. وی در این کتاب برای اینکه ثابت کند کسی که به این میزان احاطه کامل دارد از امام بی‌نیاز است به تبیین میزان علوم می‌پردازد. همچنین به باور وی باطنیه قادر به هدایت انسان به سمت حقیقت نیست و نمی‌تواند برهانی بر لزوم تعلیم از امام اقامه کند (غزالی، ۱۳۲۵: ۷۱). هرچند بین باطنیه و امامیه تفاوت بسیار است، در یکی از کلیدی‌ترین عقاید، یعنی باور به امام معصوم و تبعیت از او، اشتراک نظر دارند. واکاوی نظریه تعلیم و نقدهایی که بدان وارد است می‌تواند به فهم بهتر نظریه امامت نزد امامیه مدرسان باشد. همچنین برای فهم معرفت‌شناسی دینی اسماعیلیه فهم آموزه تعلیم اهمیتی اساسی دارد. زیرا این نظریه به عنوان یک مبنای معرفت‌شناختی نیاز به بررسی فلسفی دارد.

بیان مسئله

ادعای تعلیمیه (باطنیه) این است که قرآن دارای بواطنی است که بعد از پیامبر تنها امام معصوم قادر به فهم آن است و عقل هیچ غیر معصومی به این حقایق دسترسی ندارد. این حقایق از طریق تعلیم از امام معصوم به پیروان او آموزش داده می‌شود. غزالی این ادعا را به چالش می‌کشد و باوری به تعلیم از امام معصوم ندارد. غزالی بر این باور است که برخی از انسان‌ها از مشکلات نبوت بهره‌مندند و حقایق الهی از این طریق به آن‌ها افزوده می‌شود. بنابراین، نیازی به وساطت امام معصوم نیست. اما این فقط مخصوص صوفیان است که خاص الخواص هستند. مرحله بعد خواص هستند که در نسبت با خاص الخواص عامی محسوب می‌شوند. این گروه متکلمان هستند که از طریق برهان می‌توانند به اموری دست یابند. اما از ذوق عرفانی بی‌بهره‌اند. گروه سوم عوام هستند که حتی براهین کلامی هم برایشان قابل فهم نیست. این گروه باید تقلید کنند. یعنی هرچند امور را درک نمی‌کنند و نمی‌فهمند، بدان ایمان بیاورند. پس خاص الخواص به معرفت می‌رسند، خواص به دانش می‌رسند، و عوام ایمان می‌آورند. البته ایمان برای خاص الخواص و نیز خواص هست. با این تفاوت که ایمان گروه نخست بر معرفت و گروه دوم بر دانش استوار است. اما گروه سوم تنها ایمان دارد. به باور غزالی آموزه تعلیم به تعطیل عقل می‌انجامد. زیرا حتی خاص الخواص نیز چاره‌ای جز تقلید از امام ندارند؛^۱ به این دلیل که با پذیرش این نظریه عقل هیچ انسانی قادر به درک حقیقت نخواهد بود. این مقاله، با استناد به آرای غزالی و ناصر خسرو، کوششی است برای واکاوی و نقد آموزه تعلیم که زمینه‌ای برای پژوهش‌های بعدی در مبحث معرفت‌شناسی دینی در سنت اسلامی فراهم می‌آورد.

دیدگاه ناصر خسرو در باب آموزه تعلیم (تقلید در فهم دین)

ناصر خسرو در گفتار اول وجه دین به اثبات این امر می‌پردازد که حجت خدا بر خلق در هر زمانی امام است (ناصر خسرو، ۱۳۹۳: ۸). سپس به تفصیل به اثبات امامت می‌پردازد تا آنجا که بیان می‌کند اگر کسی در رد امامت بگوید «من صلاح دین خود را می‌دانم» این سخن او به انکار خدا و نبوت می‌انجامد. چون اگر بشر این توانایی را داشته باشد که با عقل خود به راه راست هدایت شود در این صورت ارسال انبیا روا نیست (ناصر خسرو، ۱۳۹۳: ۲۰-۱۴).

۱. غزالی واژه «تقلید» را برای آموزه تعلیم به کار برده. این کلمه در هر دو نسخه المنقذ من الضلال تصحیح سعد کریم الفقی (ص ۵) و تصحیح ابولیله (ص ۱۵۷) موجود است.

در استدلال مذکور اگر انسان بدون امام بتواند حقیقت را بیابد نشان‌دهنده کمال عقل اوست و در این صورت دیگر به پیامبر هم نیازی نخواهد بود. وی بر معتزله خرده می‌گیرد که تقلید در توحید را انکار می‌کنند. از نظر او آنچه معتزله را به گمراهی انداخته است خلط بین «عادت» و «تقلید» است. زیرا دلایل کسانی که تقلید در توحید را منکرند این است که اگر تقلید حق باشد آن‌گاه تقلید از اینکه «عالم محدث است» به همان اندازه تقلید از کسی که بگوید «عالم قدیم است» معتبر و ضروری خواهد بود. دلیل ناصرخسرو برای رد این مسئله چند وجه دارد. از یک جهت او هم تقلید را از عادت جدا می‌کند و هم از نصوص دینی شاهد مثال می‌آورد تا نشان دهد که تقلید واجب است (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۶۰).

ناصرخسرو در انتقاد از معتزله و در تبیین فایده تقلید می‌نویسد: «و بت پرستان بر عادت بودند نه بر تقلید. ازین پیغامبران کسی خلق را بت پرستیدن تقلید نکرده است. بل از پیغامبران تقلید دین خدا را بوده‌ست اندر گردن خلق. و هر که امروز بر ظاهر دین اسلام است بی‌آنک بداند که چرا دین حق است و توحید بی‌تشبیه و بی‌تعطیل دارد او بر عادت مقلدان پیشین است و متابع مقلد مقلد باشد.» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۶۰).

آنچه در اینجا وصف شده است پدیدار معمولی دینداری است و اینکه اکثر مردم چگونه دین دارند؛ اینکه آن‌ها همگی و تک‌به‌تک اهل تحقیق نیستند، بلکه مقلد عالمان و محققان هستند. اما لب‌مطلب ناصرخسرو در قطعه پس از آن مشخص می‌شود که تقلید را مقدمه حق و مرتبط با آن می‌داند: «و این محققان و موحدان از مقلدان همی حاصل آیند و هر که تقلید نپذیرد تحقیق نرسد. چو به توحید و به تحقیق از تقلید شاید رسیدن تقلید حق باشد نه باطل. و پیداست که تقلید آنک گوید عالم محدث است، نه چو تقلید آن کس است که گوید عالم قدیم است. بل این تقلید مقدمه حق است و مقدمه حق حق باشد. آن‌گاه هر که از رسول- علیه السلام- کتاب و شریعت به تقلید پذیرفت بر ایشان آموختن تأویل کتاب و شریعت واجب کرد...» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۶۰).

در این قطعه دقیقاً مشخص است که منظور ناصرخسرو چیست. او تقلید را مانع رسیدن به حقیقت نمی‌داند. از منظر ناصرخسرو عقل بهترین آفریده خداوند است. اما، بدون پرورش راه به جایی نمی‌برد. به همین دلیل لازم است تا پیامبرانی بیابند که آن را پرورش دهند (ناصرخسرو، ۱۳۹۳: ۱۱). سخن ناصرخسرو بیشتر به این معنی است که عقل یک قوه است که باید به فعل بیاید و این به فعل آمدن مانند به فعل آمدن آن از منظر فیلسوفان و توسط کسب علوم نخواهد بود؛ بلکه چیزی بیرونی و متفاوت با آن نیاز است و آن پیامبر است که آن را با علوم برگرفته از وحی پرورش می‌دهد. چنین موضعی با موضع متکلمان اهل سنت که آن‌ها نیز عقل بدون وحی را ناکافی می‌دانند متفاوت است. چون عدم کفایت عقل تنها در ابتدا و در اصول کلی دین است. ولی این نفی کفایت در فروع نیست. در واقع، از منظر ناصرخسرو کارکرد واقعی عقل در فروع است. چون قبلاً نشان داد که در اصول ابتدا باید تقلید کرد تا نور الهی بر بشر بتابد و سپس به تحقیق در فروع پرداخت. بدین سان ناصرخسرو عقل را در اصول دین بدون متابعت از امام نفی می‌کند.

آموزه تعلیم به روایت غزالی

غزالی در *الاقتصاد فی الاعتقاد* پس از بحث‌های نظری در توحید و نبوت به باب سوم در امامت می‌رسد. این باب به اختصار بیان می‌شود. زیرا امامت را از امور مهم و معقولات نمی‌داند (غزالی، ۱۴۰۹: ۴۷). به باور وی فرقه‌های اسلامی که مدعی عصمت امامان شده‌اند، نیز از سوی دیگر کسانی که برخی صحابه را ذم کرده‌اند هیچ‌یک در طریق اقتصاد در اعتقاد نیستند. چون کتاب خدا شامل ستایش مهاجران و انصار است و اخبار مربوط به ستایش پیامبر از آنان متواتر است (غزالی، ۱۴۰۹: ۱۵۲). هرچند بحث امامت از دیدگاه غزالی امر مهمی نیست، دیدگاه تعلیمیه، که گروهی از باورمندان به امام هستند و اعتقاد به تقلید و تعلیم از امام دارند و عقل را تعطیل می‌کنند، را به شدت نقد می‌کند. غزالی بر این باور است که مذهب باطنیه در باطن موافق ثنویه و فلاسفه و از حیث ظاهری مانند شیعه و روافض است (غزالی، ۱۹۶۴: ۴۶).

غزالی انسان‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: گروهی قانع به تقلیدند و گروهی مانند بیمارانی هستند که از پزشک تقلید نمی‌کنند و می‌خواهند خودشان پزشک شوند. و این راهی دراز است که تنها نصیب افراد استثنایی می‌شود. او خود را از گروه دوم می‌داند که می‌تواند دیگران را نیز از تقلید برهاند (غزالی، ۱۳۷۴: ۳۱ - ۳۲). نقد غزالی در خصوص تقلید تنها منحصر به باطنیه نیست؛ اهل فلسفه که بر اساس قاعده باید ملتمز به عقل و استدلال عقلی باشند نیز از نقد در امان نیستند (غزالی، ۱۹۲۷: ۳۷ - ۳۸).

به گفته فخر رازی متکلمان اتفاق نظر دارند که اولین واجب معرفت خداست و جمهور فقها و کثیری از متکلمان می‌گویند ایمان مقلد صحیح است (فخرالدین رازی، ۱۳۸۶، ج ۳۲: ۱۵ و ۱۵۶). اما متکلمان اهل سنت و جماعت، به‌خصوص متکلمان اشعری، به‌شدت با تقلید در اصول دین به مخالفت پرداختند. دلیل ایشان یک استدلال عقلانی است: زمانی می‌توان دانست رسول راست می‌گوید که اول خدا را بشناسیم بعد بدانیم که او رسول خداست. پس اگر شناختن خدا با سخن رسول باشد دور لازم می‌آید و این باطل است (فخرالدین رازی، اصول الدین والملل والنحل: ۳۱۵). رازی در فصل ششم، «در بیان اینکه ایمان مقلد درست نبود»، می‌نویسد: «بدان که جماعتی حشویان چنین گویند که تقلید در راه معرفت کفایت باشد و جماعتی می‌گویند که معرفت جز به واسطه دلیل و حجت حاصل نشود و ما را به درستی این مذهب [دوم] براهین بسیار است.» (فخرالدین رازی، نسخه خطی ش ۷۸۷۰۲، ۳۰).

فخر رازی دلیل نقلی اهل تقلید و اهل تعلیم را این آیه می‌داند: «قالوا نعبد الهک و اله آبائک ابراهیم و اسمعیل و اسحق». و بیان کرده پسران یعقوب به تقلید بسنده کردند و یعقوب این کار را بر ایشان انکار نکرد و همین دلالت می‌کند که تقلید کافی است. همچنین اهل تعلیم که می‌گویند شناخت خدا تنها با تعلیم رسول و امام است دلیل آن همین آیه است. زیرا پسران یعقوب نگفتند معبودی را می‌پرستیم که عقل بر آن دلالت می‌کند بلکه گفتند معبودی را می‌پرستیم که تو و پدرانت می‌پرستید. فخر به تفصیل به این سخن اهل تقلید و اهل تعلیم پاسخ می‌دهد (فخر رازی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۷۵۹ - ۱۷۸۰).

در اینجا پرسشی مطرح می‌شود و آن اینکه چگونه غزالی اشعری، منتقد تقلید در اصول دین است، اما باطنیان که به زعم وی در باطن مشابه فیلسوفان هستند معرفت به توحید را عقلانی نمی‌دانند بلکه به تقلید از امام باور دارند. پاسخ این است که از نظر باطنیان عقل استقلالی در فهم ندارد و بدون هدایت امام معصوم خطا می‌کند و همراه می‌شود و نیاز به تعلیم امام دارد. انتقاد غزالی بر دیدگاه باطنیه نه به جهت باور به امامت بلکه به خاطر باور به نظریه تعلیم از امام است که به تعطیل عقل می‌انجامد.^۱ باور باطنیه این است که قرآن دارای بواطنی است که فهم آن فقط توسط امام معصوم انجام می‌شود. به همین دلیل این فرقه را باطنیه نیز می‌نامند. غزالی به صراحت دلیل انزجاج خود از روش‌های اهل تعلیم را این می‌داند که به جهت تقلید از امام از درک حقیقت ناتوان‌اند و روش دستیابی به معرفت را در سخن معصوم منحصر کرده‌اند و عقل انسان را قادر به درک حقیقت ندانسته‌اند (غزالی، ۱۳۲۵: ۲۹؛ غزالی، ۱۹۶۴: ۵۰، ۷).

استدلال‌های غزالی بر رد دلایل تعلیمیه (باطنیه) در آموزه تعلیم (تقلید)

بر اساس نظریه تعلیم قرآن دارای بواطنی است که فقط امام معصوم می‌فهمد و دیگران از طریق تعلیم از او می‌آموزند. غزالی می‌گوید تعلیم از امام یا از طریق مشاهده در قلب امام است یا با چشم یا با لفظ یا شنیداری است. در اینجا او به نکته بسیار مهمی اشاره می‌کند: ما با لفظ سروکار داریم نه با فهم معنا به طور مستقیم. بنابراین نمی‌توان دعوی مشاهده کرد و چاره‌ای نیست جز اینکه به شنیدن لفظ از امام استناد کنیم. حال پرسش غزالی اینجاست که باطنی چگونه اطمینان می‌یابد لفظی که از امام می‌شنود هیچ باطنی ندارد و او به حقیقت آن معرفت کامل می‌یابد. اگر باطنی بگوید اینکه هر ظاهری باطنی داشته باشد الی غیر النهایه پیش می‌رود و باب تفهیم بسته می‌شود، غزالی پاسخ می‌دهد باطنیه خود باب تفهیم را بر پیامبر بسته است؛ زیرا ظواهر قرآن مثل لذات جسمانی در بهشت را تأویل می‌کنند (غزالی، ۱۹۶۴: ۵۰ - ۵۳). به نظر می‌رسد غزالی در این استدلال یکی از احتمالات را بررسی نکرده است. ممکن است باطنی بگوید امکان افاضه علم هست بدون آنکه لفظی رد و بدل شود.

غزالی نخست دلایل باطنیه را در اثبات نظریه تعلیم بیان می‌کند و سپس به رد این دلایل می‌پردازد.

دلیل نخست، هیچ مسئله نظری نیست مگر اینکه فرد دیگر نقیض آن را با دلیل عقلی اثبات می‌کند. اگر عقل حاکم صادقی باشد پس عقل خصم تو نیز این‌طور است. اگر بگویی خصم من صادق نیست کلامت تناقض دارد. زیرا هم‌زمان صدق عقل (حجیت عقل) را هم اثبات کرده‌ای (برای خودت) و هم نفی کرده‌ای (برای خصمت). حال اگر بگویی خصم من عقل ندارد و من عقل دارم این دعوی خصم تو هم هست. پس چطور تمیز داده می‌شود کدام عقل دارد؟ (غزالی، ۱۹۶۴: ۷۶). غزالی این استدلال

۱. نباید تصور شود که این مطلب به این معناست که باطنیه مطلقاً عقل را قبول ندارد (مثلاً ← ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۵؛ ناصر خسرو، ۱۳۹۳: ۱۱؛ ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۲۲۵).

را در موضعی دیگر چنین تبیین می‌کند که حق یا از طریق رأی محض شناخته می‌شود یا با تعلیم محض. رأی محض باطل است. زیرا عقل‌ها و مذاهب با هم تعارض دارند. پس مذهب تعلیم ثابت می‌شود. در نقد این استدلال می‌گوید این میزان تعاند است و میزانی شیطانی است. به جهت اینکه در اینجا قسم سوم قابل تصور است و آن اینکه هم با عقل و هم با تعلیم بشود حقیقت را یافت (غزالی، *القسطاس المستقیم*: ۲۱۲ - ۲۱۳).

دلیل دوم، حق واحد است و باطل کثیر است. مطابق با مذهب تعلیم آموزه واحدی از طریق امام تعلیم داده می‌شود. درحالی‌که اهل رأی دیدگاه‌های متکثر دارند. به این ترتیب نتیجه می‌شود که مذهب تعلیم حق است (غزالی، ۱۹۶۴: ۷۷). غزالی این استدلال را از میزان‌های شیطان می‌داند. وی مثالی از احتجاج شیطان بر ابراهیم می‌آورد. ابراهیم گفت خورشید بزرگ‌تر است، پس اله است. درحالی‌که این میزان از شیطان است. وصف اکبر وصف واحدی است که به اله و خورشید اطلاق می‌شود. اما لازمه‌اش این نیست که خورشید اله باشد (غزالی، *القسطاس المستقیم*: ۲۱۳).

دلیل سوم، بسیار اتفاق می‌افتد که فرد با عقل خود به امری معتقد می‌شود و پس از مدتی به بطلان آن پی می‌برد. اگر عقل به مطلب صحیح می‌رسد این اتفاق نمی‌افتد.

دلیل چهارم، باطنیه با استناد به قول پیامبر است که فرقه ناجیه را اهل سنت و جماعت دانسته و اهل سنت از نظر باطنیه کسانی هستند که تابع سنت هستند و نه عقل (غزالی، ۱۹۶۴: ۷۸ - ۷۹). این دلیل که در واقع دلیلی نقلی محسوب می‌شود در صورتی قابل ارائه است که سخن باطنیه پذیرفته شود. زیرا هر فرقه‌ای مدعی آن است که فرقه ناجیه است و ادعای صرف اثبات‌کننده امری نیست.

پاسخ اجمالی غزالی به دلایل باطنیه این است که باطل بودن نظر (استدلال) نمی‌تواند ضروری (بدیهی) باشد. زیرا ضروری نزد همه افراد بشر یکسان است. نظری هم نمی‌تواند باشد. زیرا نمی‌توان برای بطلان نظر به نظر متوسل شد و این مستلزم تناقض است. فهم عصمت امام نیز ضروری نمی‌تواند باشد و نظری هم نمی‌تواند باشد. چون باطنیه نظر را قبول ندارند (غزالی، ۱۹۶۴: ۷۹ - ۸۰).

غزالی به این اشکال مقدر باطنیه پاسخ می‌دهد که کسانی که نظر را قبول دارند درست است که صحت نظر را ضروری نمی‌دانند، حجیت نظر مبتنی بر استدلال نظری نیست که بخواهد به تسلسل بینجامد. زیرا همان‌طور که مثلاً وقتی به کعبه می‌رویم از راه معینی می‌رویم و وقتی رسیدیم می‌فهمیم که این طریق درست بوده در استدلال عقلی هم همین‌طور است. نیازی نیست برای اثباتش دلیل عقلی بیاوریم. زیرا در امور عقلی نیز از استدلال استفاده می‌کنیم تا به معقولات برسیم. چون نظر طریق است با تناقض مواجه نمی‌شویم (غزالی، ۱۹۶۴: ۸۰). در واقع می‌توان گفت در اینجا غزالی اعتراف کرده حجیت عقل را به عنوان یک اصل موضوع پذیرفته است و بر اساس آن استدلال عقلی می‌کند.

دیدگاه غزالی درباره تعلیم؛ اجتهاد در برابر نظریه تعلیم از امام معصوم

غزالی تعلیم را می‌پذیرد؛ اما تعلیم از پیامبر را نه تعلیم از امام معصوم را. اگر او هر نوع تعلیمی را باطل می‌دانست نمی‌توانست نبوت را توجیه کند. زیرا انسان‌ها توسط پیامبر تعلیم می‌بینند. پیامبر معجزه دارد و امام معجزه ندارد (غزالی، ۱۹۶۴: ۵۰). غزالی تلاش می‌کند به همه اشکالات مقدر باطنیه در این خصوص پاسخ دهد (غزالی، ۱۳۲۵: ۶۴ - ۶۶).

استدلال غزالی برای اجتهاد در برابر تعلیم این است که چون امور قابل تعلیم را نمی‌توان احصا کرد و همچنین امام همیشه قابل دسترس نیست و نصوص محدود قابل انطباق با وقایع و مسائل غیرمحدود نیست، پس، در مواردی باید اجتهاد به رأی شود (غزالی، ۱۹۶۴: ۸۸ - ۸۹؛ غزالی، ۱۳۲۵: ۶۶). سپس به این اشکال احتمالی باطنیه که «اگر بنا را بر اجتهاد بگذاریم خطاکار در اجتهاد در فروع معذور است. اما در اصول عقاید راه‌حل چیست؟»، چنین پاسخ می‌دهد که اصول عقاید به صورت اجمالی در قرآن و سنت موجود است و اگر در مسائل تفصیلی اختلافی به وجود آمد حق را می‌توان با موازین درست و ترازوی راست شناخت و آن موازین پنجگانه‌ای است که خدا در قرآن فرموده و در کتاب *القسطاس المستقیم* بیان شده است (غزالی، ۱۳۲۵: ۶۷ - ۶۸؛ غزالی، *القسطاس المستقیم*: ۲۱۸).

در اینجا مستشکل به نکته خوبی اشاره می‌کند و می‌گوید اگر واقعاً میزان و محک غزالی محکم و غیرقابل تردید است چرا

مسلمانان همگی این میزان را قبول نمی‌کنند و هنوز اختلاف نظر فراوان وجود دارد؟ اما غزالی به جای پاسخگویی اولاً همین اشکال را به خود آنان وارد می‌کند که چرا امامان آنان نتوانسته‌اند اختلاف را از بین ببرند و ثانیاً بیان می‌کند اشکال از میزان‌های من نیست، بلکه عموم مردم گوش شنوا ندارند. نکته اینجاست که باطنیه هم مثل غزالی می‌توانند در دفاع از معصوم همین مطلب را بیان کنند و بگویند عموم مردم گوش شنوایی برای شنیدن سخن معصوم ندارند.

اشکال دوم باطنیه. کسی که بین مذاهب مختلف حیران است بر چه اساس باید سخن غزالی را بشنود و سخن مخالف او را نشنود. غزالی پاسخ می‌دهد این اشکال به خود شما هم وارد است. ادعای نصّ بر امام مورد پذیرش هیچ فرقه‌ای نیست. اما اگر باطنیه مدعی باشد امام معجزه دارد تنها با استدلال عقلی می‌توان معجزه او را دلیل بر صدق او گرفت و حال آنکه باطنیه به استدلال باور ندارد. فرد حیران باید موضوع تحیر خود را شرح دهد، مثل شرح بیمار برای پزشک. آنگاه من حق را با یکی از موازین پنج‌گانه به او نشان می‌دهم (غزالی، ۱۳۲۵: ۶۸ - ۷۰).

غزالی در اثر دیگر خود، *القسطاس المستقیم*، نیز به اشکالات آموزه تعلیم می‌پردازد. وی ابتدا موازین خود برای تشخیص حقیقت را از قرآن تبیین می‌کند. سپس اشکالات موازین اهل تعلیم را بیان می‌کند (غزالی، *القسطاس المستقیم*: ۲۱۱).

باطنی، به دلیل غیر معصوم بودن غزالی، امکان خطا را در میزان‌های وی محتمل می‌داند و بنابراین همچنان بر نظریه تعلیم از امام معصوم تأکید می‌کند. در اینجا تعلیمی می‌پذیرد که می‌توان با عقل به اموری رسید. این امر شاید برای غزالی میسر باشد، اما برای هر کسی میسر نیست و عوام ناچار از تقلید هستند. پس چه بهتر که مثلاً به جای غزالی از امام معصوم تقلید کنند. غزالی در پاسخ به این اشکال می‌گوید معرفت به امام صادق ضروری نیست؛ بلکه یا با تقلید از والدین به دست آمده است یا به میزانی سنجیده شده است. اگر این معرفت تقلیدی از والدین حجیت داشته باشد و بتوانیم با میزانی آن را بسنجیم هیچ تمیزی بین یهود و نصاری و مجوس باقی نمی‌ماند. زیرا آن‌ها هم از والدین خود تقلید کرده‌اند (غزالی، *القسطاس المستقیم*: ۲۱۵).

استدلال باطنی در برابر غزالی این است که فرض می‌کنیم امام همان نبی است و برای گرفتن علم از نبی نیاز به میزان است. در این صورت اگر غزالی مدعی است به این میزان‌ها معرفت دارد گویی خود را امام می‌داند. درحالی که برای امامت وی یا باید معجزه باشد یا نصّی دلالت بر امامت وی کند (غزالی، *القسطاس المستقیم*: ۲۱۶). غزالی پاسخ می‌دهد: «این طور نیست. من امید دارم که دیگران با من در این معرفت شریک شوند». منظور وی از این کلام این است که معتقد به تعلیم باید سمعاً و طاعتاً از امام تبعیت و تقلید کند. اما خود وی روش را یاد می‌دهد و دیگران می‌توانند میزان‌ها را از او بیاموزند و دیگر نیازی به وی نداشته باشند. «پس وقتی من این امور را به کسی آموزش دادم می‌توان از او آموخت؛ همان طور که می‌توان از من آموخت و این طور نیست که تعلیم را خاص خودم بدانم. اما اینکه می‌گویی برای خودت ادعای امامت کرده‌ای پس بدان امام کسی است که از خدا تعلیم می‌بیند به واسطه جبریل و من چنین ادعایی ندارم و گاهی امام کسی است که از خدا با غیر جبریل و به واسطه رسول تعلیم می‌بیند و به این دلیل علی امام نامیده می‌شود. علی از رسول تعلیم دیده نه از جبریل و من به این معنا برای خود ادعای امامت می‌کنم». بنابراین غزالی از هیچ‌یک از خلفای اربعه تقلید نمی‌کند و فقط آن‌ها را خلیفه می‌داند و نه امامی که واجب‌الاطاعه هستند. غزالی در خصوص برهان بر صحت میزان‌های خود می‌گوید برهان من بر آن واضح‌تر از نصّ است. «... همان طور که این موازین را شناختی و فهمیدی و شک از قلبت زایل شد پس لازم شد که به امامت من ایمان بیاوری.» (غزالی، *القسطاس المستقیم*: ۲۱۷).

غزالی پس از اشکالات متعددی که به فرقه تعلیمیه می‌گیرد مدعی است این اشکالات انقلاب بزرگی در افکار تعلیمیه به وجود می‌آورد که هیچ‌یک نمی‌توانند پاسخ دهند (غزالی، ۱۳۲۵: ۷۰).

دیدگاه غزالی درباره تقلید

در آثار غزالی با دو نوع تقلید مواجه هستیم: تقلیدی که قابل پذیرش است و تقلیدی که قابل قبول نیست. دلیل اینکه غزالی تقلید باطنیه را قابل قبول نمی‌داند این است که این فرقه عقل را ناتوان از درک هر نوع حقیقتی می‌دانند و تنها تعلیم از امام معصوم را می‌پذیرند. اما غزالی بر این باور است که علما خود می‌توانند به فهم برسند و تنها این عوام هستند که تقلید می‌کنند. به عبارت دیگر باطنیه شمول تقلید را برای هر انسانی به جز امام می‌دانند، درحالی که غزالی دانشمندان را از این شمول خارج می‌داند.

غزالی در *المنقذ* شرح می‌دهد از همان اوان کودکی تقلید را کنار گذاشت و در توضیحی که می‌دهد مشخص می‌شود منظور وی پیروی از باورهای موروثی است (غزالی، ۱۳۲۵: ۳۱). وی بیان می‌کند شرط مقلد بودن این است که نداند مقلد است. پس هر گاه آن را بداند شیشه تقلیدش می‌شکند (غزالی، ۱۳۲۵: ۳۴).

غزالی در مقدمه *الاقتصاد فی الاعتقاد* می‌گوید قصد وی ارشاد کسانی است که اهل تقلید هستند و منهج بحث و نظر را انکار می‌کنند (غزالی، ۱۴۰۹: ۳). اما با این حال این ارشاد تنها گروه خاصی از مردم را در بر می‌گیرد. وی انسان‌ها را به چهار گروه تقسیم می‌کند: اول، کسانی که به خدا ایمان آورده‌اند و رسول را تصدیق کرده‌اند و به عبادت یا صناعت اشتغال دارند. این افراد سزاوار است که عقایدشان با مباحث نظری تحریک نشود؛ همان‌طور که صاحب شرع تنها چیزی که از عرب خواست تصدیق بود و فرقی نمی‌کرد که این تصدیق با ایمان یا عقد تقلیدی است یا با یقین برهانی. دوم، طایفه‌ای که با شمشیر ایمان آورده‌اند. برهان برای این افراد هم کارساز نیست. سوم، کسانی که هرچند از طریق تقلید و به صورت سماعی ایمان دارند، باهوش هستند و اشکالاتی برایشان به وجود آمده که به قدر ضرورت باید به اشکالاتشان پاسخ داده شود. چهارم، طایفه‌ای از اهل گمراهی که هوش و ذكاء دارند و باید کمک کرد شکوکشان برطرف شود. از نظر غزالی اصل اعتقاد صحیح و تصدیق جازم است و این با تقلید حاصل می‌شود و نیاز به برهان و دقایق جدل نادر است (غزالی، ۱۴۰۹: ۹ - ۱۲).

شواهد بسیاری در آثار غزالی موجود است که تقلید را برای عوام نه تنها نفی نمی‌کند و جایز می‌داند بلکه توصیه وی در بسیاری موارد بر تقلید عوام است. حتی در خصوص سالکان که در ابتدای راه هستند نیز تفکر را توصیه نمی‌کند. وی در بخشی از *میزان العمل* که به امر سلوک صوفیانه اختصاص دارد به تبیین وظایف متعلم و معلم در علوم سعادت بخش می‌پردازد و می‌گوید: «وقتی متعلم در طریق تعلم امری را عین خطا دانست باید نفس خود را متهم کند و از معلمش پیروی کند. چراکه خطای معلم او بهتر از صواب نفس خود اوست. اگر معلم از سؤالی منع کرد متعلم نباید بپرسد. متعلم نباید ابتدا در علوم نظری به اختلاف فرقه‌ها گوش دهد و به شبهه‌های شک‌انگیز توجه کند.» (غزالی، ۱۳۷۴: ۱۲۵ - ۱۲۸).

غزالی در *قواعد العقائد* از *احیاء علوم الدین* پس از آنکه بیان می‌کند به چه گزاره‌هایی باید ایمان داشت می‌گوید این امور باید از همان ابتدا به کودک گفته شود تا حفظ کند؛ برای اینکه در بزرگسالی فراموش نکند. پس ابتدای آن حفظ است، سپس فهم، سپس اعتقاد و ایقان و تصدیق. همچنین می‌گوید از فضل خدا بر قلب انسان است که در ابتدا بدون نیاز به برهان ایمان را بیفکند. و چطور چنین چیزی را انکار می‌کند درحالی که همه باورهای عوام مبادی و آغازش تلقین مجرد و تقلید محض است. بله، اعتقاد حاصل به مجرد تقلید ضعیفی دارد که اگر نقیض آن بیاید زایل می‌شود. پس ناچار باید در نفس کودک و عامی تقویت و اثبات شود تا اینکه راسخ شود و متزلزل نشود. و طریق تقویت و اثباتش این نیست که صنعت جدل و کلام آموخته شود بلکه مشغول تلاوت قرآن و تفسیر آن و قرائت حدیث و معانی آن شود و به وظایف عبادات مشغول شود تا اینکه اعتقادش زایل نشود و با آنچه از ادله قرآن و حجت‌هایش می‌شنود راسخ شود و با مشاهده صالحان و مجالست با آنها و شنیدن خضوع آنها در برابر خدا (غزالی، ۱۴۲۶: ۱۱۱).

غزالی در مواضع بسیاری تعلیم کلام، که به بحث نظری می‌پردازد، را برای برخی عوام جایز نمی‌داند. چون این مسائل را درک نمی‌کنند و بنابراین به خودشان ضرر می‌زنند (غزالی، ۱۴۲۶: ۳۹؛ غزالی، ۲۰۱۰: ۷۸)؛ مگر برای کسی که شبهه دارد و کسی که عقلش کامل است و در دین ثابت قدم است و ایمانش با انوار یقین ثابت است و می‌خواهد این صنعت را یاد بگیرد تا مریض را مداوا کند و از اعتقادات نگرهبانی کند (غزالی، ۱۴۱۳: ۷۸). نتیجه این است که برای افرادی که تعلیم کلام جایز نیست تقلید تجویز می‌شود. این‌گونه افراد چه بسا برخی از جهل به بعضی از امور نفع ببرند (غزالی، ۱۴۲۶: ۴۰ و ۱۱۵ - ۱۱۶).

غزالی می‌گوید هر حدیثی که به عوام مردم می‌رسد باید هفت امر در آن رعایت شود: تقدیس، تصدیق، اعتراف به عجز، سکوت، امساک، کف، تسلیم اهل معرفت شدن. منظور از تقدیس تنزیه خدا از جسمانیت است، تصدیق ایمان به آن چیزی است که خدا آورده است، اعتراف به عجز یعنی اینکه اقرار کند معرفت مراد خدا بر اندازه طاق او نیست، سکوت یعنی از معنای آن پرسش نکند و در آن خوض نکند و بداند که پرسش او بدعت است و خوض او باعث خطر برای دینش است، امساک یعنی هیچ تصرفی در الفاظ نکند و به کلمه دیگری تبدیل نکند و زیاده و نقصانی بر لفظ نیاورد، کف بعد از امساک یعنی باطنش را از بحث

و تفکر در خصوص آن حفظ کند و این سنگین‌ترین وظیفه و شدیدترین واجب است، تسلیم بر اهل یعنی اعتقاد پیدا کند که این‌طور نیست که اگر این موضوع بر او پنهان است به خاطر ناتوانی او بر رسول‌الله و صدیقین و اولیا هم پنهان بوده است. این وظایف هفت‌گانه بر عوام واجب است. عدم اشتغال ذهن عامی به اموری که نباید در آن خوض کند آن قدر اهمیت دارد که به باور غزالی حتی اشتغال به لهو و لعب هم بهتر است از اینکه خوض در این دریای عمیق کند؛ بلکه چه‌بسا اگر عامی به معاصی بدنی مشغول شود سالم‌تر می‌ماند تا اینکه در بحث از معرفت خدا خوض کند. زیرا نهایت معاصی بدنی فسق است و خوض در معرفت خدا عاقبتش شرک است (غزالی، ۲۰۱۰: ۴۲ - ۵۷).

به باور غزالی سزاوار نیست عامی خودش را با دیگران و فرشتگان مقایسه کند. زیرا انسان‌ها متفاوت خلق شده‌اند؛ مثل معادن طلا و جواهر و سایر معادن. «پس بعضی معدن نبوت و ولایت و عمل و معرفت خدا هستند و بعضی هم معدن شهوات حیوانی و اخلاق شیطانی. بلکه می‌بینی مردم حتی در حرفه‌ها و صناعت‌ها با هم فرق دارند.» (غزالی، ۲۰۱۰: ۶۱). عامی باید ایمان بیاورد و تصدیق کند به اینکه رسول خدا در وصف خدا صادق است؛ هرچند به حقیقت آن آگاهی نداشته باشد. غزالی سپس این اشکال مقدر را طرح می‌کند که تصدیق بعد از تصور است و ایمان بعد از فهم است و این الفاظ را وقتی بنده معانی آن را نفهمد چطور باید به تصدیق آن باور داشته باشد؟ پاسخ وی این است که تصدیق به امور به صورت اجمالی محال نیست؛ همان‌طور که اگر گفته شود در خانه حیوانی است ممکن است آن را تصدیق کند بدون آنکه بداند انسان است یا اسب یا غیره (غزالی، ۲۰۱۰: ۴۴ - ۴۵). در موضعی دیگر این اشکال این‌گونه طرح می‌شود: خدا امر کرده عبادت با معرفت باشد. ایمان و تصدیق به وجود او و تقدیس او و معرفت صفاتش چون بدیهی نیست با استدلال دانسته می‌شود. همین‌طور عامی باید سخنان رسول را تصدیق کند و این نیز نیاز به استدلال دارد. غزالی در پاسخ برای عوام معجزه را برای صدق نبی کافی می‌داند. وی در خصوص عامی اهل جدل که با دلایل قرآنی قانع نشود و تقلید نکند می‌گوید چنین کسی مریض است و طبیعت او از صحت و سلامت دور است. اگر اثر لجوج بودن و جدل در او دیده شد با او جدل نشود و اگر در اصلی از اصول دین جحد کرد وجه زمین را از وجود او پاک کنند (غزالی، ۲۰۱۰: ۷۴ - ۸۳).

اشکال مقدر دیگری که مطرح می‌کند این است که پس فایده مخاطب قرار دادن خلق در امری که نمی‌فهمند چیست؟ پاسخ وی این است که قصد از این خطاب تفهیم اولیا و راسخون در علم است و شرط نیست از کسی که عقلا را مخاطب قرار می‌دهد آن‌ها را به گونه‌ای مخاطب قرار دهد که کلامش را کودکان و عوام بفهمند؛ بلکه کودکان باید از بالغان برای فهم کلام سؤال کنند و بالغان بگویند این شأن شما نیست، پس در حدیث خوض نکنید. برای همین بر واعظان حرام است که در منبر جواب سؤال‌هایی را بدهند که نیاز به خوض در تأویل و تفصیل دارد (غزالی، ۲۰۱۰: ۴۶). وی پاسخ مناسب به این دسته از عوام را پاسخ مالک در برابر پرسش از استوای بر عرش می‌داند که گفت استواء معلوم است و کیفیت آن مجهول است و سؤال بدعت است. پس هر سؤالی که عوام بپرسند باید همین جواب را داد (غزالی، ۲۰۱۰: ۷۳).

اشکال مقدر دیگری که غزالی مطرح می‌کند این است که اگر عامی برای پذیرش باورهای دینی طلب دلیل کند آیا استدلال جایز است؟ اگر استدلال جایز باشد پس به او اجازه تفکر و نظر داده شده؛ درحالی که طبق نظر وی نباید برای عوام استدلال کرد. پاسخ غزالی این است که در این شرایط استدلال برای عامی به دو شرط مجاز است. اول اینکه تنها استدلال‌های قرآنی تبیین شود و دوم اینکه تنها مسائل ظاهری بحث شود و تفکر عمیق صورت نگیرد. استدلال قرآنی از دید وی همان دلایلی است که در پنجاه آیه در جواهر القرآن آمده است.

ممکن است مستشکل ادامه دهد در صورتی که باب نظر برای عامی باز شود این باب به طور مطلق برایش باز می‌شود (بنابراین نمی‌توان شرط و شروطی تعیین کرد) و اگر این باب سد شود در این صورت به او تکلیف شده بدون دلیل تقلید کند. پاسخ غزالی این است که استدلال‌ها یا فراتر از استعداد و توان عامی است یا برای او قابل فهم است. در صورت دوم، استدلال بدون اشکال است. دلایل قرآن مثل غذاست که هر انسانی از آن بهره‌مند می‌شود و دلایل متکلمان مثل داروست که فقط بعضی از انسان‌ها سود می‌برند و بیشترشان از آن آسیب می‌بینند. حتی می‌توان گفت دلایل قرآن مثل آب است که کودک شیرخوار و مرد قوی از آن بهره‌مند می‌شوند و سایر دلایل مثل غذاهایی است که برخی از افراد قوی از آن نفع می‌برند و دیگران از آن بیمار

می‌شوند و کودکان اصلاً نفع نمی‌برند. رسول‌الله و صحابه از دلایل متکلمان استفاده نکرده‌اند نه به دلیل ناتوانی، بلکه اگر می‌دانستند این دلایل مفید است خوضی که در این دلایل می‌کردند بیش از فرایض بود. آن‌ها در محاجه با یهود و نصاری در اثبات نبوت پیامبر به قرآن استناد می‌کردند. پس کسی که با این دلایل قانع می‌شد او را قبول می‌کردند و اگر قانع نمی‌شد او را به قتل می‌رساندند و برای فرد لجوج مقیاس‌های عقلی نمی‌آوردند. زیرا کسی که با دلایل قرآن قانع نشود تنها با شمشیر باید قانع شود (غزالی، ۲۰۱۰: ۵۷ - ۶۱).

نقد و بررسی دیدگاه غزالی درباره تقلید العوام

یکم. غزالی علم به عصمت را یا ضروری می‌داند یا نظری. می‌توان گفت شیعه قائل به نصّ در عصمت است. پس باطنی هم می‌تواند این روش دستیابی به عصمت را قائل باشد. بنابراین این دلیل وی بر رد دیدگاه باطنیه ناکافی است. البته غزالی در مواضع دیگر نصّ را ابطال می‌کند.

دوم. باطنیه از عقل برای اثبات ناکارآمدی عقل بهره می‌گیرد که این بهره‌گیری درست نیست و حق با غزالی است که چنین چیزی را مستلزم تناقض می‌داند. اگر عقل نزد آنان حجیت ندارد چطور می‌تواند از دلیل عقلی بهره بگیرد؟ در این صورت تنها باید به دلیل نقلی اکتفا کند. از سویی دیگر پرسش از غزالی این است که اگر در قرآن بیان شده بود که نظر باطل است در این صورت آیا این مطلب را می‌پذیرفت یا خیر. طبیعی است که می‌پذیرفت. چون می‌گفت آیا پیامبر بهتر می‌فهمد یا نه. پس، نقد اجمالی غزالی بر باطنیه در خصوص دلایل عقلی باطنیه مورد پذیرش است. اما اینکه دین تبعیت را از انسان می‌خواهد و این یک دلیل نقلی است زیر سؤال نمی‌رود؛ همان‌طور که در قرآن می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم». به عبارت دیگر اگر نقلی بر بطلان نظر بود، غزالی نیز همچون باطنیه بطلان نظر را می‌پذیرفت.

سوم. غزالی اعتراف می‌کند یک انسان عادی و به تعبیر او عامی اگر در خصوص دین تحقیق کند ممکن است منکر دین شود. پس نتیجه این می‌شود که دین اکثریت مردم تقلیدی است و نه تحقیقی؛ غیر عقلانی است و نه عقلانی. منظور اینکه برای عقل اکثریت مردم قابل قبول نیست. در صورتی اگر خداوند پیامبری مبعوث می‌کرد که سخنانش با عقل اکثریت مردم سازگار بود نه تنها دلیلی نداشت از خوض در سخنان او واهمه‌ای باشد، بلکه باید در سخنان او خوض می‌کردند. پرسش اصلی از غزالی این است که اگر بناست دسته‌ای از مردم، که در واقع اکثریت مردم را تشکیل می‌دهند، عوام باشند و چیزی نفهمند و فقط تقلید کنند، اصلاً چرا رسول بر آن‌ها مبعوث می‌شود؟ البته پاسخ وی این است که عوام حتی اگر تقلید هم کنند به سعادت می‌رسند. اما وقتی عامی نتواند به معرفت حقیقی دست یابد، سعادت او نیز سعادت حقیقی نخواهد بود.

چهارم. در پاسخ‌های غزالی به پرسش‌ها و اشکالات چند مطلب قابل طرح است: نخست اینکه اگر بنا باشد برای عامی تنها دلیل قرآنی آورد شود این دلایل نقلی است و اگر عامی به خود نقل تردید کند دور حاصل می‌شود. دوم، حال اگر عامی نیاز به دلیل عقلی داشته باشد از نظر غزالی لجوج محسوب می‌شود و تنها راه شمشیر را پیش می‌نهد. درحالی که پذیرفتن ادله نیاز به قانع شدن دارد و الزاماً به معنای عناد نیست. غزالی در مورد کسانی که زیر تیغ شمشیر اسلام می‌آوردند هرچند با کراهت باشد باور دارد که پس از انس با دین‌داران و شنیدن کلام خدا بدون دلیل قانع می‌شوند.

پنجم. این پرسش از غزالی قابل طرح است که اگر پیامبر این‌گونه باشد که طبق نظر غزالی باید از او اطاعت کرد، پس به چه دلیل به خاطر اطاعت از امام معصوم بر باطنیه ایراد می‌گیرد؟ آن‌ها بر همان مبنای غزالی می‌گویند بعد از پیامبر هم باید از خلفای او اطاعت کرد و مگر نه اینکه غزالی همه سخنان پیامبر را بدون چون‌وچرا می‌پذیرد و بین عقل و سخن پیامبر سخن پیامبر را ترجیح می‌دهد؟ باطنیه نیز چنین می‌کنند. به هر حال کسی که نبوت را پذیرفت چاره‌ای جز پذیرش امامت هم ندارد. البته ممکن است عده‌ای استدلال کنند در عصر پیامبر مردم به بلوغ کافی رسیده‌اند و با کتاب قرآن می‌توانند به هدایت دست یابند؛ همان‌طور که غزالی برای خود به این معنا امامت قائل شد. اما آیا همه می‌توانند از طریق قرآن و به طور مستقیم به هدایت دست یابند؟ اینجاست که اگر بر ضرورت بعثت نبی استدلال شود وجود امام نیز ضرورت می‌یابد و حتی غزالی نیز خود در جایگاه پیشوا ظاهر می‌شود.

ششم. مهم‌ترین نقدی که به تقلید العوام غزالی وارد است این است که اگر بنا باشد عوام بدون هیچ دلیل عقلانی تقلید کنند و ایمان بیابورند در چنین حالتی هیچ تمیزی بین عوام در هیچ دینی نخواهد بود. عوامی با تقلید گاو می‌پرستند، عوامی بت

می‌پرستند، و ... اگر منکر کاربرد عقل در عوام شویم راه بروز هر خرافاتی باز می‌شود. اگر عقل فرد قاصر باشد از فهم، از کجا معلوم آنچه به طور تقلیدی پذیرفته درست است؟ جز اینکه فرد هر آنچه در کودکی از آباء خود آموخته بپذیرد و بدان اعتماد یابد و بر اساس آیات قرآن تقلید از آباء بدون تعقل مورد پذیرش نیست. جالب اینجاست که خود غزالی در نقد بر باطنیه، همان‌طور که در متن آمد، خود به این نکته توجه داشته و می‌گوید از آنجا که معرفت به امام بدیهی نیست اگر نتوانیم آن را با میزانی بسنجیم هیچ تمیزی بین یهود و نصاری و مجوس باقی نمی‌ماند. زیرا آن‌ها هم از والدین خود تقلید کرده‌اند. در واقع اعتراف می‌کند اگر تقلید جای استدلال عقلانی را بگیرد هیچ تمیزی بین عوام در ادیان مختلف (الهی یا غیر الهی) نخواهد بود. اما شگفت‌آور است چگونه متفکر بزرگی چون غزالی لوازم و تبعات تقلید العوام خود را نادیده گرفته است.

نتیجه

به‌رغم نقدی که غزالی بر آموزه تعلیم دارد، خود در نهایت با توجه به دیدگاهی که درباره تقلید عوام دارد در خصوص اکثریت مردم قضاوتی می‌کند که در نهایت همچون باطنیه به تعطیل عقل برای اکثریت انسان‌ها می‌انجامد و اینکه اکثریت مردم از فهم حقیقت و کسب معرفت محروم‌اند و لازم است مقلد باشند. پس تنها تفاوت غزالی با تعلیمیه این است که وی خاص الخواص (عرفا و صوفیان) را قادر به کسب معرفت بدون استمداد از امام معصوم می‌داند. در واقع به یک معنا دایره عوام در باطنیه گسترده‌تر از دایره عوام در غزالی است. هرچند نزد باطنیه نیز تنها خواص قادر به تعلیم گرفتن از امام هستند و معانی باطنی را می‌توانند از طریق امام بفهمند. به تعبیری دیگر خواص مورد نظر باطنیه در دیدگاه غزالی به جهت اینکه از امام تقلید می‌کنند عامی محسوب می‌شوند. از نظر غزالی تفاوتی ندارد فرد از امام معصوم تقلید کند یا عالمی همچون خود او. پس امر مشترک بین باطنیه و غزالی در این است که هر دو آدمیان را تفکیک می‌کنند: گروه نخست انسان‌هایی هستند که خداوند آن‌ها را برگزیده و لایق فهم حقیقت و دستیابی به معرفت هستند و گروه دوم که اکثریت انسان‌ها هستند تفاوت چندانی با حیوانات ندارند، جز اینکه حیوانات قادر به تقلید و اطاعت نیستند. به عبارتی بسیاری از نقدهایی که غزالی بر باطنیه وارد آورده است در نهایت به خود او بازمی‌گردد.

منابع

- غزالی، ابوحامد (بی تا). القسطاس المستقیم در مجموعه الرسائل الغزالی. محقق: ابراهیم امین محمد. _____ (بی تا). المنقذ من الضلال. محقق و مصحح: ابولیله.
- _____ (۱۳۲۵). المنقذ من الضلال. مترجم: زین الدین کیایی نژاد. جلوه، شماره ۱۵ و ۱۶، با عنوان «راه رستگاری ۳».
- _____ (۱۳۷۴). میزان العمل. مصحح: سلیمان دنیا. مترجم: علی اکبر کسمایی. تهران: سروش.
- _____ (۱۴۰۹). الاقتصاد فی الاعتقاد.
- _____ (۱۴۱۳). فیصل التفرقه. مصحح: محمود.
- _____ (۱۴۲۶). احیاء علوم الدین. بیروت: دار ابن حزم.
- _____ (۱۹۲۷). تهافت الفلاسفه. محقق: سلیمان دنیا. مقدمه: ماجد فخری. بیروت.
- _____ (۱۹۶۴). فضایح الباطنیه. حقیقه و قدم له عبدالرحمن بدوی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ (۲۰۱۰). الجام العوام عن العلم الکلام در مجموعه رسائل. تصحیح مکتب البحوث و الدراسات. بیروت: دارالفکر.
- _____ (۱۳۸۶). تفسیر کبیر. مترجم: علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر. ج ۴.
- _____ (۱۳۶۳). جامع حکمتین. مصحح: هانری کرین و محمد معین. تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۹۳). وجه دین. مصحح: ت. ارانی. تهران: اساطیر.
- _____ (۱۳۳۸). خوان الاخوان. مصحح: علی اکبر قویم. تهران: بارانی.
- همایی، جلال الدین (۱۳۴۲). غزالی نامه. تهران: زوار.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۳۸۶). تفسیر کبیر. مترجم: علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر. ج ۴.
- ناصر خسرو، ابومعین قبادیانی (۱۳۶۳). جامع حکمتین. مصحح: هانری کرین و محمد معین. تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۹۳). وجه دین. مصحح: ت. ارانی. تهران: اساطیر.
- _____ (۱۳۳۸). خوان الاخوان. مصحح: علی اکبر قویم. تهران: بارانی.
- همایی، جلال الدین (۱۳۴۲). غزالی نامه. تهران: زوار.
- فخرالدین رازی، نسخه خطی ش ۷۸۷۰۲، ۳۰ ر.
- Fakhr ad-Din ar- Razi, Abu Abdullah Mohammad Ibn Omar (2007). *Tafsir Kabir*. Trans. AA. Halabi. Tehran: Asatir Publications. Vol. 4. (in Presian)
- Ghazali, A.H. (1995). *Mizan al-amal*. Edited by Donya, S., Trans AA kasmaee. Amir Kabir Press. (in Presian)
- _____ (?). Al-Qastas Al-Mustaqim in *Al-Rasa'il Al-Ghazali Collection*. research by Ibrahim Amin Muhammad. (in Arabic)
- _____ (1946). *Al-Munqath min al-dhalal*. Trans. Z Kiyayinezhad. Anjoman Hikmat Press. (in Persian)
- _____ (1988). *Al-iqtisad fi al-itiqad*. N.p. (in Arabic)
- _____ (1992). *Faysal al-tafraqa*. Edited by Mahmoud . N.p. (in Arabic)
- _____ (2005). *Ihya uloom al-din*. Dar Ibn Hazm. (in Arabic)
- _____ (1927). *Tahafat al-falasafa*. Edited by Donya, S . Beirut: N.p. (in Arabic)
- _____ (1964). *Fazaya al-batiniyya*. Research by Badwi, A. Dar al-Kutub al-Islamiyya. (in Arabic)
- _____ (2010). Al-jam al-awam an ilm al-kalam in *the Complete Works*. Beirut: Dar al-Fikr. (in Arabic)
- Nasser Khosrow, Abu Mo'in Ghobadiani (1959), *Khan al-Akhwan*. edited by Ali-Akbar Qawim. Tehran: Barani. (in Presian)
- _____ (1984). *Jame Al-Hikmatin*. Edited by Korbin and Mohammad Moein. Tehran: Tahoori Library.
- _____ (2014). *The Face of Religion*. edited by T. Arani. Tehran: Asatir Publications. (in Presian)
- Homayi, J. (1963). *Ghazalinameh*. Tehran: Zavar Publications. (in Presian)
- Fakhr ad-Din ar- Razi, Abu Abdullah Mohammad Ibn Omar ,Manuscript no 78702, 30R