

ABSTRACTS

The Nature of Language in Ahmad Ghazali's View

Mostafa Mirdar Rezaei*
Farzad Baloo**

In the Sufi tradition, Ahmad Ghazali is a prominent mystic who profoundly influenced mystics, writers, and poets after him from various perspectives. One of the significant aspects of his personality is theorizing in different fields. Therefore, examining Ahmad Ghazali's opinions and views from various aspects is necessary and important. One of the essential and investigable aspects in Ghazali's works is the examination of his perspectives on the element of "language" and its nature. The present research, written in a descriptive-analytical manner with a phenomenological approach to Ahmad Ghazali's works, examines his views on the nature of language. The results of this study show that in dealing with the category of language, he has a more ontological view than an instrumental and linguistic one. Apart from his general approach to language, which is linked to the element of the "heart," by contemplating Ghazali's works, his perception of the concept of language can be categorized into two areas: 1- Examining the nature of language in the general sense, and based on the theory of language games. 2- Examining language in its specific mystical sense in the form of speech, silence, and beyond-silence (meta-silence).

Keywords: Ahmad Ghazali, Language, Language Games, and Linguistic Possibilities.

Introduction

Ghazali is a multi-dimensional mystic with expertise in various fields. One of the important aspects of his personality is theorizing in

* Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Guilan, Rasht, Iran.

mostafamirdar@guilan.ac.ir

** Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Iran.

f.baloo@umz.ac.ir

different fields. For this reason, Shafiei Kadkani considers him more inclined to “intervene” compared to his brother Muhammad because what he says is “the result of his own reflections and spiritual achievements” (Shafiei Kadkani, 2013: 521). Therefore, examining Ahmad Ghazali’s opinions and views from various aspects is necessary and important. One of the essential and investigable aspects in Ghazali’s works is the examination of his perspectives on the element of “language.” It is important to note that the category of language in this study refers to understanding the nature of language itself and the mystic’s perception of its essence (first-degree knowledge), rather than focusing on its instrumental aspect, which is considered second-degree knowledge. More precisely, it is about the nature of language itself, not the aspect of language that “determines how we think” (Culler, 2003: 80). To enter the spiritual world of mystics, we are compelled to recognize and think about the behavior and speech (words and phrases) of Sufis (Shafiei Kadkani, 2013: 26). Therefore, this research does not deal with the type of Ghazali’s prose and poetry and the language he uses to express his thoughts (the stage of proving and realizing language), but rather seeks to address Ghazali’s understanding of the concept of language (perception and establishment of language).

The present research, written in a descriptive-analytical manner with a phenomenological approach to Ahmad Ghazali’s works, examines his views on the nature of language and seeks to answer these two questions:

1. What is the nature of language from Ahmad Ghazali’s point of view?
2. What is the nature of Ghazali’s encounter with the category of language, especially in the path of spiritual journey?

Research Background

A review of the research that has examined Ahmad Ghazali’s opinions and thoughts shows that most of these studies have focused on the subject of “love.” Ghazali’s prominence in this field, especially his views on mystical love, has been influential in this regard. Even a superficial review and consideration of the titles of the articles can confirm this. However, regarding the subject of the present study, i.e., examining the nature of language in Ghazali’s works, no independent

study has been conducted so far, or if it has been done (such as the book “The Language of Poetry in Sufi Prose”), it relates to its instrumental aspect (second-degree knowledge), which was explained earlier.

Discussion

Unlike Muhammad Ghazali, who “has a linguistic approach in presenting and explaining linguistic concepts and vocabulary” (Mirdar Rezaei and Baloo, 2022: 323), his brother Ahmad, in dealing with the category of language, has a more ontological view than an instrumental and linguistic one. Among the various views that he has put forward regarding language and its related vocabulary, a relatively systematic plan of his linguistic reflections can be formulated. In the first step, there is Ahmad Ghazali’s general approach to the concept of language and the relationship between signifier and signifieds, and in the specific approach, there is the special attention he pays to language in the realm of mystical experiences.

Ghazali believes in a general approach to language. Every human being pours and expresses what they have of meaning and concept (signified) in their heart into a linguistic vessel and mold, which is their language:

“Everyone can express the meaning that is in their heart with that phrase that is their language. If they are Arabic, how can they express it in Turkish? And if they are non-Arabic, how can they express it in Arabic?” (Ghazali, 1997: 240)

In this definition, language is a tool for expressing the meanings present in the heart. To explain that in our mystical tradition, “the heart is not the pine-shaped organ that is located in the chest and its job is to supply blood to all parts of the body; rather, the heart is an organ of human existence that is the center and gathering place of human awareness and consciousness of all existence and its creation” (Fallah et al., 2009: 50). By contemplating Ghazali’s works, his perception of the concept of language can be divided into two areas: 1- What is language in its general sense: Analyzing different types of language in human society based on language games falls into this area. 2- Examining language in its specific sense: That is, explaining the possibilities of the manifestation of mystical language in the form of speech, silence, and beyond-silence.

While Wittgenstein, in the picture theory of language, believes that every name is assigned to a specific thing, in the theory of language games, he considers meaning to be the same as usage, and understanding a word depends on knowing how to use it or the ability to use it. However, Ghazali does not limit himself to this general definition of the relationship between signifier and signifieds at the level of the specific languages of each region and territory, and points to a very important point under each specific language system. From his point of view, in the relations governing the mind and language of people in social life, each class and profession has its own world and language, and each language has its own function. Each of these language games is actually a manifestation of human life, and to understand each language game, we must participate in that form of life (Ghazali, 1997: 241). Ghazali tries to explain the specific language system of each land with various examples and then deals with the language games existing in each language. And then he points to one of the language games existing in that era, which, for example, in the world of mysticism, when an event happens to a disciple, the signifieds intended by the disciple in the mystical context will only be decoded by the master. Other examples of language games in Ghazali's works that form the basis of his intellectual divisions: One of Ghazali's language games is the separation of the realm of knowledge and the realm of science. In one, words grow without letters, and in the other, words, speech, and sound are its essence. Another language game is the distinction that Ghazali makes between the speech of lovers and the speech of poets. Another language game of Ghazali is "the indication of expression" and "the expression of indication." Demand and passion are two mystical terms that Ghazali creates his other language game by giving the word "language" to them.

Conclusion

What emerges from the examination of Ghazali's views on the nature and essence of language indicates that the foundation of his linguistic reflections is philosophical and existential, not a linguistic one. As has been shown, the arrangement of Ghazali's classifications in terms of theory is based on language games. In examining the nature of language in its general sense, he has considered the different classes

and professions of human society to have a language distinct from other social layers and has defined signifier and signifieds based on that. The realm of knowledge/the realm of science, the speech of poets/the speech of lovers, the indication of expression/the expression of indication, the language of demand/the language of passion, etc., are among them.

But given that Ghazali himself is a mystic, he ultimately focuses specifically on mystical language and the possibilities inherent in it. It is as if in each rank and realm, one of the linguistic possibilities can be realized. In one realm, speech becomes necessary, and in another realm, silence. Beyond silence and finding manifestation and intuition is the last station that Ghazali, as a mystic, walks in the hope of reaching union.

The novelty of this research, in the first look, is presenting a systematic view of Ghazali's linguistic views; a task that has not been done so far, and secondly, in particular, presenting Ghazali's attention to different types of language - which allows it to be examined based on Wittgenstein's linguistic theories - an issue that deserves more reflection and consideration.

References

- Abdolghassemi, M. (2002) "A Review of Ahmad Ghazali's Thoughts and Ideas." *Journal of Human Sciences Research of Shahid Beheshti University*, 33, pp. 233-252. (In Persian)
- Ahmadi, R. (2013) "A Study of the Mystical Thoughts of Hafez and Ghazali." *Journal of Tadbir*, 44, pp. 104-117. (In Persian)
- Al-Abadi, Q. (1983) *Sufi-Nameh (Al-Tasfiya fi Ahwal al-Mutasawwifa)*. Edited by Gholam-Hossein Yousefi. 5th ed. Tehran: Elmi va Sokhan. (In Persian)
- Alami, A. (2010) *Pathology of Islamic Civilization Based on the Thoughts of Seyyed Hossein Nasr*. Qom: The International Center for Translation and Publication of Al-Mustafa (PBUH). (In Persian)
- Ameli, S.H. (1988) *Al-Muqaddamat fi Kitab Nass al-Nusus fi Sharh Fusus al-Hukm*. With an introduction and correction by Henry Corbin. 2nd ed. Tehran: Toos. (In Persian)
- Ansari, K.A. (1986) *Resael-e Jameh Khajeh Abdullah Ansari*. Corrected by Vahid Dastgerdi, Introduction and Commentary by Sultan Hossein Tabandeh Gonabadi, Tehran, Foroughi Bookstore. (In Persian)

- Asgari Yazdi, A. (2013) "A Critique of Ludwig Wittgenstein's 'Language Games' Theory." *Journal of Philosophy of Religion*, 10(4), pp. 121-136. (In Persian)
- Attar Neyshabouri, F. (2004) *Tazkirat al-Awliya*. Correction, explanation, and index by Mohammad Estealami. 15th ed. Tehran: Zavar. (In Persian)
- (2004) *Mantiq al-Tair*. Correction and commentary by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Chenari, A. (1998) *Paradox in Persian Poetry*. Tehran: Farzan Roost Publishing and Research. (In Persian)
- Ayn al-Qudat Hamedani, A.A. (1990) *Tamhidat*. Explanation by Afif Osseiran. Tehran: Manouchehri. (In Persian)
- Asgari Yazdi, A. (2013) "Naghde va Barrasiye Nazariyehye Bazihaye Zabaniye Ludvig Vitgenshtain [Critique and Review of Ludwig Wittgenstein's 'Language Games' Theory]". *Falsafe-ye Din [Philosophy of Religion]* 10 (4): 121-36. (In Persian)
- oladi, A. (2010) *Language of Mysticism*. 2nd ed. Qom: Faragoft. (In Persian)
- Fallah, G. et al. (2009) "The Image of the Heart in Nizami Ganjavi's *Makhzan al-Asrar*." *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University*, 17(47), pp. 50-65. (In Persian)
- Ghazali, A. (1997). *Majmu'e-ye Asar-e Farsi-ye Ahmad Ghazali*. Edited by Ahmad Mojahed. Tehran: University of Tehran. (In Persian)
- (1980) *Sawanih*. Corrected by Nasrallah Pourjavadi. Tehran: Iranian Culture Foundation. (In Persian)
- Gorgani, M.S.A. (1998) *Ta'rifat*. Translated by Hassan Seyed Arab and Sima Nourbakhsh. Tehran: Farzan Roost Research. (In Persian)
- Hojviri, A.I. (2004) *Kashf al-Mahjub*. Corrected by Zhukovsky and with an introduction by Ghasem Ansari. Tehran: Tahuri. (In Persian)
- Ibn Arabi, M. (n.d.). *Al-Futuhāt al-Makkiyyah*. Vols. 1 & 2. Beirut: Dar Sader. (In Arabic)
- Ibn Karbala'ei, H.H. (2004) *Rawdat al-Jinan wa Jannat al-Janān*. Edited by Jafar Sultan al-Qara'ei. Tehran: Sotoodeh. (In Persian)
- Eslami, I., & Shahmoradi, A. (2018) "Examining Ahmad Ghazali's Thoughts." *Urmazd Quarterly*, 43, pp. 4-28. (In Persian)
- Jorjani, M.S.A. (1998) *Ta'rifat*. Translated by Hassan Seyed Arab and Sima Nourbakhsh. Tehran: Farzan Roost Research. (In Persian)
- Kalla, J. (2003) *Literary Theory: A Very Short Introduction*. Translated by Farzaneh Zaheri. Tehran: Markaz. (In Persian)

- Kalabadi, A.M.I. (2007) *Kholaseye Sharhe Ta'arof*. Corrected by Ahmad Ali Rajaei. 2nd ed. Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies. (In Persian)
- Mirdar Rezaei, M., & Baloo, F. (2022) "The Nature of Language and Its Vocabulary in the Thought of Imam Muhammad Ghazali." *Double-Quarterly Journal of Persian Language and Literature*, Kharazmi University, 30(93), pp. 307-328. (In Persian)
- Mostamli Bukhari. (1984) *Sharh al-Ta'arruf li-Madhhab al-Tasawwuf*. Correction, annotation, and introduction by Mohammad Roshan. Tehran: Asatir. (In Persian)
- Mowlavi, J.M. (2011) *Fihi Ma Fihi*. Correction and explanation by Toufiq Hashemipour Sobhani. 3rd ed. Tehran: Parseh Book Translation and Publishing House. (In Persian)
- Naderloo, B. (2011) "Wittgenstein's Theory of Language Games: A Postmodern Philosophical Perspective on Language." *Gharb-Shenasi-ye Bonyadi*, 2(1), pp. 87-100. (In Persian)
- Norian, M., & Bagherzadeh, H. (2017) "The Role of Manifestation in the Stations of Spiritual Journey." *Journal of Mysticism*, 16, pp. 221-253. (In Persian)
- Oghdaei, T., & Bida Khomeidi, F. (2015) "The Interaction of Language and Meaning in Ahmad Ghazali's *Savaneh* Based on Jakobson's Communication Theory." *Journal of Mystical Literature and Mythology*, 14, pp. 199-232. (In Persian)
- Pourjavadi, N. (2005) *Ahmad Ghazali: In the Acquaintances of the Path of Love*. Edited by Mahmoudreza Esfandia. Under the supervision of Nasrallah Pourjavadi. Tehran: University Publishing Center. (In Persian)
- Qushayri, A.H. (2002) *Resaleh Qushayriyah*. Translated by Abu Ali Hassan bin Ahmad Osmani, corrected and with additions by Badi'-al-Zaman Forouzanfar, Tehran, Elmi va Farhangi. (In Persian)
- Rajaei Bokharai, A.A. (1985) *Farhang-e Ash'ar-e Hafez*. Tehran: Elmi. (In Persian)
- Rahimian, S. (2004) *Mabani-ye Erfan-e Nazari*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Persian)
- Sajjadi, S.J. (1960) *Farhang-e Mustalahat-e Orfa va Motesawwefeh*. Tehran: Chapkhaneh-ye Mustafavi. (In Persian)
- Sells, M.A. (1994) *Mystical Languages of Unsayng*. University of Chicago Press.
- Seraj Tousi, A. (2002) *Allama. Investigation of Abdul Halim Mahmoud*, 3rd ed., Cairo, Al-Nashrah Maktabat al-Saqafa al-Diniyah. (In Arabic)

- Shafiei Kadkani, M.R. (1995) *Mofles-e Kimiaforoush (Critique and Analysis of Anvari's Poetry)*. 2nd ed. Tehran: Sokhan. (In Persian)
- (2013) *The Language of Poetry in Sufi Prose*. Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Shajari, M., & Gozlu, Z. (2013) "The Human Heart and Its Levels in Islamic Mysticism." *Mystical Literature and Mythology*, 9(33), pp. 139-176. (In Persian)
- Shamisa, S. (2001) *Farhang-e Esharat-e Adabiyat-e Farsi*. Tehran: Firdows. (In Persian)
- (2003) *Sabk-shenasi-ye She'r*. 9th ed. Tehran: Firdows. (In Persian)
- Soltani, M., & Pourazimi, S. (2014) "The Inexpressibility of Mystical Experience about Molana's Views on Form and Meaning." *Journal of Mystical Literature and Mythology*, Islamic Azad University, South Tehran Branch, 10(34), pp. 131-159. (In Persian)
- Stace, W.T. (1982) *Mysticism and Philosophy*. Translated by Bahauddin Khorramshahi. 2nd ed. Tehran: Soroush. (In Persian)
- Taghavi, A. (2005) *A Study of Ahmad Ghazali's Mystical Thoughts*. Tehran: Amirkabir. (In Persian)
- Tizheh, Z. (2014) "A Comparison of the Thoughts of Ahmad Ghazali and Hafez." Master's thesis, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University of Kermanshah, Supervisor: Dr. Khalil Bigzadeh. (In Persian)
- Webster, R. (2003) *A Preliminary to the Study of Literary Theory*. Translated by Elaha Dehnavi. Tehran: Rouzgar. (In Persian)
- Wittgenstein, L. (2001) *Philosophical Investigations*. Translated by Fereydoun Fatemi. Tehran: Markaz. (In Persian)
- (2006) *The Blue and Brown Books: Preparations*. Translated by Iraj Ghanouni. Tehran: Ney. (In Persian)
- Zarrinkoub, A.H. (1994) *Iranian Sufism in Historical Perspective*. Translated by Mojdeddin Keyvani. Tehran: Sokhan. (In Persian)
- (2010) *The Value of the Sufi Heritage*. Tehran: Amirkabir. (In Persian)

فصلنامه علمی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره هفتاد و ششم، بهار ۱۴۰۴: ۱-۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

چیستی زبان در نظرگاه احمد غزالی

مصطفی میردار رضایی *

فرزاد بالو**

چکیده

در سنت عرفانی ما، احمد غزالی، یکی از عرفای برجسته‌ای است که از منظرهای مختلف بر عرفا، نویسندگان و شعرای پس از خود تأثیر بسزایی گذاشت. یکی از ابعاد مهم شخصیت او، نظریه‌پردازی در حوزه‌های مختلف است. از این‌رو بررسی آرا و نظرهای احمد غزالی از جنبه‌های مختلف، ضروری و حائز اهمیت است. یکی از سویه‌های بایسته و قابل واریسی در آثار غزالی، بررسی نگره‌های او درباره عنصر «زبان» و ماهیت آن است. پژوهش حاضر که به شیوه توصیفی-تحلیلی و با رویکردی پدیدارشناختی به آثار احمد غزالی نوشته شده است، به بررسی آرای او در حوزه چیستی زبان می‌پردازد. نتایج این جستار نشان می‌دهد که او در مواجهه با مقوله زبان، بیشتر دیدگاهی هستی‌شناسانه دارد تا نگاهی ابزاری و زبان‌شناسیک. غیر از رویکرد عام او به زبان که با عنصر «دل» پیوند دارد، با تأمل و درنگ در آثار غزالی می‌توان تلقی او از مفهوم زبان را در دو حوزه دسته‌بندی کرد: ۱- بررسی چیستی زبان در معنای عام و بر پایه نظریه بازی‌های زبانی ۲- بررسی زبان در معنای خاص عرفانی آن در قالب گفت، سکوت و فراسکوت. **واژه‌های کلیدی:** احمد غزالی، زبان، بازی‌های زبانی و امکان‌های زبانی.

* نویسنده مسئول: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران mostafamirdar@guilan.ac.ir

f.baloo@umz.ac.ir

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، ایران.



مقدمه

احمد غزالی، یکی از عرفای برجسته و تأثیرگذار در سنت عرفانی ما به شمار می‌رود که چه از لحاظ فرم، چه از منظر معنی‌آفرینی و محتوی‌سازی، چه از حیث اهمیت آرا و اندیشه‌ها، چه از جهت ایجاد سلسله‌مشایخ و... بر عرفا، نویسندگان و شعرای پس از خود تأثیر بسزایی گذاشت. «رساله الطیر» او در نوشتن رسائلی با همین مضمون، مانند «منطق الطیر» عطار مؤثر بود. نیز حمیدالدین ناگوری در لویح، سعدی در نوشتن گلستان، و جامی در تألیف لویح از او تقلید کرده‌اند. فخرالدین عراقی هم در نگارش لمعات، علاوه بر اینکه از لحاظ صوری از روش غزالی پیروی کرده، از حیث محتوی نیز کوشیده تصوف عاشقانه غزالی را با عقاید مکتب ابن عربی جمع کند (اسلامی و شه‌مرادی، ۱۳۹۷: ۲۴).

از دیگر سو، غزالی نخستین کسی است که مذهب تصوف عاشقانه را - که اساس شعر عاشقانه صوفیانه فارسی است - در خراسان بسط داد و به واسطه آرا و نظرهایی که در تصوف عاشقانه مطرح کرد، تأثیر عمیقی بر ادبیات عرفانی ما گذاشت. خاصه از قرن هفتم به بعد که ردپای بسیاری از مضامینی را که شاعرانی صوفی همچون عطار، عراقی، حافظ و... به کار برده‌اند، می‌توان در آثار او جست. سوای این، احمد غزالی از لحاظ اجتماعی یعنی ایجاد تشکیلات خانقاهی و تأسیس سلسله نیز مؤثر بوده است (پورجوادی، ۱۳۸۴: ۱۷۶). او نه فقط در شجره‌نامه سلسله سهرودیه، بلکه در شجره‌نامه مشایخ بزرگ و سلاسل صوفیانه مرتبط با این سلسله، از جمله مولویه و کبرویه و ذهبیه نیز حضور دارد. نام وی در میان مشایخ سلسله نعمت‌اللهیه نیز از طریق یکی از شاگردانش، به نام ابوالفضل صان بن عبدالله بغدادی وجود دارد (ابن کربلانی، ۱۳۸۳: ۶۸).

دیگر خصوصیت برجسته غزالی آن است که گفتارها و زندگی‌نامه او سرشار است از عادت‌ستیزی و در آموزش‌های عرفانی او، مهم‌ترین نکته، شکستن عادت‌هاست (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۹۰). گذشته از موارد مزبور، غزالی در علم روان‌شناسی و موشکافی روان افراد نیز تبخّر و استادی خاصی داشته است. دقت و توصیفی که او برای بیان حالات روانی و درونی عاشق (سالک) و معشوق (حق) و ویژگی‌های هر یک صرف نموده، در عصر او و حتی در اعصار بعد از او، کم‌نظیر است (ابوالقاسمی، ۱۳۸۱: ۲۵۱).

از آنچه گذشت، پدیدار می‌شود که غزالی، عارفی است چندبُعدی و متبخّر در

زمینه‌های مختلف. یکی از ابعاد مهم شخصیت او، نظریه‌پردازی در حوزه‌های مختلف است. به همین سبب است که شفیع کدکنی، او را -نسبت به برادرش محمد- بیشتر اهل تصرف می‌داند؛ چون آنچه می‌گوید: «حاصل تأملات و دستاوردهای روحی خود اوست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۲۱). از این‌رو بررسی آرا و نظرهای احمد غزالی از جنبه‌های مختلف، ضروری و حائز اهمیت است. یکی از سوبیه‌های بایسته و قابل واریسی در آثار غزالی، بررسی نگره‌های او درباره عنصر «زبان» است. نکته بایسته ذکر این است که منظور از مقوله زبان در این جستار، شناخت ماهیت خود زبان و تلقی عارف از چِستی آن (معرفت درجه اول) است، نه توجه به وجه ابزاری آن که در واقع معرفت درجه دوم محسوب می‌شود. به بیانی دقیق‌تر، صحبت از چِستی خود زبان است، نه آن بُعد از زبان که «تعیین‌کننده چگونگی اندیشیدن ماست» (کالر، ۱۳۸۲: ۸۰). برای ورود به دنیای روحی عرفا ناگزیریم به شناخت و اندیشیدن در رفتار و گفتار (واژه‌ها و عبارات) صوفیان (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۶). پس این پژوهش به نوع نظم و نثر غزالی و زبانی که او برای بیان افکارش به کار می‌برد (مرحله ثبوت و تحقق زبان)، کاری ندارد؛ بلکه در تلاش است تا به این مسئله پردازد که برداشت غزالی از مفهوم زبان (تلقی و تقریر زبان) چیست؟

پژوهش حاضر که به شیوه توصیفی-تحلیلی و با رویکردی پدیدارشناختی به آثار احمد غزالی نوشته شده است، به بررسی آرای او در حوزه چِستی زبان می‌پردازد و می‌کوشد تا به این دو پرسش پاسخ دهد:

۱. ماهیت زبان از نظر احمد غزالی چیست؟

۲. نوع مواجهه غزالی با مقوله زبان، خاصه در مسیر سلوک چگونه است؟

پیشینه پژوهش

تأملی در پژوهش‌هایی که به بررسی آرا و اندیشه‌های احمد غزالی پرداخته‌اند، نشان می‌دهد که قاطبه این تحقیقات در باب موضوع «عشق» داد سخن داده‌اند. برجستگی خود غزالی در این زمینه، خاصه نظرهای او در باب تصوف عاشقانه در این امر بی‌تأثیر نبوده است. حتی با یک مرور سطحی و ملاحظه عناوین مقاله‌ها نیز می‌توان به این موضوع پی برد. اما در باب موضوع جستار حاضر، یعنی بررسی ماهیت زبان در آثار غزالی

تاکنون مطالعه مستقلی صورت نگرفته است و یا اگر هم درباره زبان نزد غزالی انجام شده (مثل کتاب زبان شعر در نثر صوفیه)، مربوط به وجه ابزاری آن (معرفتِ درجه دوم) است که بیشتر توضیح داده شد.

بحث و بررسی

برخلاف محمد غزالی که «در طرح و شرح مفاهیم و مفردات زبانی، رویکرد زبان‌شناختی دارد» (میردار رضایی و بالو، ۱۴۰۱: ۳۲۳)، برادرش احمد در مواجهه با مقوله زبان، بیشتر دیدگاهی هستی‌شناسانه دارد تا نگاهی ابزاری و زبان‌شناسیک. در میان دیدگاه‌های مختلفی که وی در باب زبان و مفردات مربوط به آن مطرح کرده است، می‌توان طرحی نسبتاً نظام‌مند از تأملات زبانی او صورت‌بندی کرد. در گام نخست، رویکرد عام احمد غزالی به مفهوم زبان و نسبت میان دال و مدلول‌های زبانی و در رویکرد خاص، توجه ویژه‌ای است که وی به زبان در ساحت تجربه‌های عارفانه دارد.

غزالی در رویکرد عام به زبان عقیده دارد. هر انسانی آنچه از معنی و مفهوم (مدلول) در دل دارد، در ظرف و قالب زبانی می‌ریزد و بیان می‌دارد که زبان اوست:

«هرکسی معنی‌ای که در دل او بود، بدان عبارت به در تواند داد که زبان

او بود، اگر او عربی بود، به ترکی چون به در توان داد؟ و اگر عجمی بود، به

عربییت چون به در دهد؟» (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۴۰)

در این تعریف، زبان ابزارِ ابراز معانی موجود در دل است. توضیح اینکه در سنت عرفانی ما، «دل همان عضو صنوبری‌شکل نیست که در سینه قرار دارد و کار آن خون‌رسانی به همه اعضای بدن است؛ بلکه دل، عضوی از وجود انسان است که مرکز و مجمع آگاهی و اشعار انسان به همه هستی و آفرینش خویش است» (فلاح و دیگران، ۱۳۸۸: ۵۰). به دیگر بیان، «دل واسطه است میان روح و نفس؛ [و] عبارت از نفس ناطقه است و محل تفصیل معانی» (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۸۲) که «شرق اسرار الهی و آینه شاهی است [و] همه نیروهای معنوی و بینش و ذوق از آن نشئت می‌گیرد» (شمیسا، ۱۳۷۷: ۲۵۰). پس دل، حکمرانی است که ساحت درونی انسان را به حقیقت الهی پیوند می‌زند

و تمام حقایق بیرونی در سایه آن محقق می‌شود (عالمی، ۱۳۸۹: ۲۴۴). به اعتقاد خود غزالی، دل و وقت، قاب قوسین ازل و ابد محسوب می‌گردند؛ قاب قوسینی که یک سر آن به عالم وجوب و معنی و سر دیگر آن به عالم کثرت و ماده مرتبط است. اگر وقت اقتضا کند و دل قابلیت پذیرش حقایق را داشته باشد، قادر خواهد بود که حقایق غیبی را از عالم وجوب بگیرد و به عالم کثرت ارائه دهد. بنابراین دل، جایگاه اسرار و حقایق غیبی است (ابوالقاسمی، ۱۳۸۱: ۲۴۵).

در مجموع و در تعریفی کلی، از دیدگاه عارفان، دل آدمی محل تجلی خداوند با همه صفات او، از جمله اول و آخر و ظاهر و باطن است و از آنجا که خداوند دارای حدی نیست، دل نیز حد و تعریف حقیقی ندارد. به این دلیل است که تجلیات مختلف دل در آدمی، شبیه تجلیات مختلف خداوند در کائنات است. تجلی خداوند با اسم «ظاهر»، عالم شهادت را ایجاد کرد و تجلی با اسم «باطن» سبب ایجاد عالم غیب شد. غیب و شهادت، دو جلوه حقیقتی واحدند. در نشئه انسانی، که از وجهی عالم اکبر است و از وجهی عالم اصغر، تجلی خداوند با اسم باطن، «دل» است و تجلی با اسم ظاهر، «بدن». بنابراین بدن نیز جلوه‌ای از دل است. «دل»، موضع غیب در انسان است که از آنجا، افعال در عالم شهادت آدمی، یعنی جوارح ظاهر می‌شود. اگر دل اراده نکند، حرکتی در جوارح ایجاد نمی‌شود و این تأثیر غیب در شهادت است و از آنجا که حقیقت آدمی، دل او است، دل ولایت عامه بر تمام قوای معنوی و حسی آدمی دارد (شجاری و گوزلو، ۱۳۹۲: ۱۶۲).

اما با تأمل و درنگ در آثار غزالی می‌توان تلقی او از مفهوم زبان را در دو حوزه تقسیم‌بندی کرد: ۱- چیستی زبان در معنای عام آن: تحلیل گونه‌های مختلف زبانی در اجتماع انسانی بر پایه بازی‌های زبانی در این حوزه قرار می‌گیرد. ۲- بررسی زبان در معنای خاص آن: یعنی تبیین امکان‌های نمود زبان عرفانی در قالب گفت، سکوت و فراسکوت.

چیستی زبان در معنای عام آن

از آنجا که دیدگاه‌های غزالی به زبان در معنای عام آن، پیوند وثیقی با نظریه‌های بازی‌های زبانی دارد، ابتدا به توضیح کوتاهی در باب این نظریه پرداخته، در ادامه، آرای زبانی غزالی طرح و شرح خواهد شد. نظریه «بازی‌های زبانی»، مفهومی است فلسفی که

لودویگ ویتگنشتاین در دوره دوم تفکر خود آن را مطرح کرد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۴۴) و در تقابل با نظریه تصویری زبان خودش گسترش داد. بر اساس نظریه تصویری، تنها کارکرد زبان، تصویرگری واقعیت است. بر این اساس ویتگنشتاین، زبان را ابزاری واقع‌نما می‌داند که واقعیت امور را تصویر می‌کند؛ به طوری که میان تصویر (زبان) و آنچه به تصویر درآمده، شباهت وجود دارد. در این تلقی، تصویر، مدلی از واقعیت است (عسگری یزدی، ۱۳۹۲: ۱۲۸). اما مطابق نظریه بازی‌های زبانی، زبان پدیده‌ای چندبعدی است و نمی‌توان آن را از دیدگاهی ذات‌گرایانه دریافت. در واقع زبان، پیکره‌ای از بازی‌های زبانی - کارکردهای زبانی متفاوت است. هر یک از این بازی‌های زبانی با شکلی از زندگی منطبق است. بنابراین فهم یک بازی زبانی مستلزم شرکت در آن شکلی از زندگی است که بازی زبانی مورد نظر در بستر آن واقع می‌شود (ندرلو، ۱۳۹۰: ۸۷).

در حالی که ویتگنشتاین در نظریه تصویری زبان معتقد است که هر اسمی برای شیء خاصی وضع می‌شود، در نظریه بازی‌های زبانی، معنا را همان کاربرد می‌داند و فهم یک لفظ را منوط به دانستن چگونگی کاربرد آن یا توانایی به‌کارگیری آن می‌داند. به دیگر بیان، دانستن معنای یک لفظ در گرو توانایی استفاده از آن جاهای مختلف و راه‌های ممکن دستور زبانی آن لفظ است. او در این باره می‌گوید: «به واژه‌ها به منزله ابزارهایی فکر کن که کاربردشان معرف آنهاست و بعد فکر کن به کاربرد چکش، کاربرد اسکنه، کاربرد گونیا، کاربرد ظرف چسب و کاربرد چسب» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵: ۱۱۱).

اما غزالی صرفاً به این تعریف کلی از نسبت میان دال و مدلول‌ها در سطح زبان‌های خاص هر ناحیه و دیاری محدود نمی‌ماند و به نکته بسیار مهمی ذیل هر نظام زبانی خاص اشاره می‌کند. از نظرگاه او در مناسبات حاکم بر ذهن و زبان مردم در زندگی اجتماعی، هر طبقه و صنفی برای خودش، عالمی و زبانی دارد و هر زبانی برای خودش کارکردی. هر یک از این بازی‌های زبانی در واقع جلوه‌ای از زندگی آدمی است و برای فهم هر بازی زبانی‌ای باید در آن شکل از زندگی مشارکت کنیم^(۱):

«هر گه آدمی، چیزی از لوح محفوظ مطالعه کند، فرشته دنیا آن را

کسوتی دنیایی درپوشد تا به سرای حکم تواند آمد. و کسوت از آنجا تواند

بود که در دماغ یابد؛ در دماغ کفش‌گر، چیزی دیگر بود و در دماغ جولاهه و حلاج و بقال، چیزی دیگر. پس فرشته متاع‌البیت نگرد و در خور معنی، کسوتی طلبد؛ زیرا که هر روحی را قالبی دیگر باید. ارواح سگ و خوک و روباه و گرگ و آدمی را قالب مختلف باید. همچنین هر معنی‌ای را کسوتی دگر باید و هر لُبی را قشری دیگر، و هر روحی را قالبی دیگر، و هر دژی را صدفی دیگر» (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۴۱).

غزالی با مثال‌های مختلف تلاش می‌کند که ابتدا نظام زبانی خاص هر سرزمینی را تبیین نماید و پس از آن به بازی‌های زبانی موجود در هر زبان بپردازد. چنان‌که در متن زیر اشاره می‌کند که مثلاً نامه به زبانی برای گیرنده نامه ارسال می‌گردد که دریافت‌کننده آن با آن نظام زبانی آشنایی دارد و می‌تواند با پیام مندرج در آن ارتباط برقرار کند:

«پس چون آدمی از خواب درآید، آن کسوت که در خیال یابد، پیش معبری برد. او بگوید که هر کسوتی بر کدام معنی دلالت کند؛ چنان‌چه مثلاً اگر کسی بود همدانی، و پدری دارد بغدادی، چون پدر نامه‌ای نویسد به فرزند خود، او زبان بغدادیان چه داند؟ پیش عربی برد که زبان همدانی داند، تا با او گوید که هر کلمه بر کدام معنا دلالت می‌کند. همچنین معبر کسی بود که جانش با آن مَلک الرؤیا آشنایی دارد که داند هر کسوتی بر کدام معنی دلالت می‌کند» (همان: ۲۴۲).

و در ادامه به یکی از بازی‌های زبانی موجود در آن عصر اشاره می‌کند که برای نمونه در عالم عرفان، وقتی واقعه‌ای برای مرید پیش می‌آید، مدلول‌های مورد نظر مرید در بافت عرفانی صرفاً به وسیله پیر رمزگشایی خواهد شد:

«پس از اینجا می‌داند که مرید چرا واقعه با پیر گوید؛ زیرا که پیر داند که هر خاطری و خوابی و غیر آن که بر مرید می‌گذرد، بر چه چیز دلالت کند در نهاد او. همچنین طبیب که به نبض و قاروره و رنگ و روی استدلال کند بر احوال بیمار تا او را آن مقصود است، مکشوف گردد» (همان: ۲۴۲).

در ادامه به نمونه‌های دیگری از بازی‌های زبانی در آثار غزالی اشاره خواهد شد که بنیاد تقسیم‌بندی‌های فکری او را تشکیل می‌دهند.

کوی معرفت / کوی علم

بزرگان طریق عرفان در یک نگاه کلان، «علم را به سه شاخه تقسیم کرده‌اند: ۱- علمی که از سوی خداوند نازل شده که همان شریعت است (علمٌ مِنَ اللَّهِ). ۲- علمی که به رأی خداوند محقق می‌شود که طریقت نامیده شده است (علمٌ معَ اللَّهِ). ۳- علمی که با واسطهٔ خداوند توأم باشد که همان عرفان و معرفت حقیقی است (علمٌ بِاللَّهِ) (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۸). اما در نگاهی جزئی‌تر، هر چیز که بتوان معنای آن را به‌عبارتی درست و مطابق آن تعبیر نمود، علم نام دارد. موضوع و متعلق این علم، عالم طبیعت و ابزار ادراک آن، حس و وهم و عقل است که دو قوهٔ اول نیز در خدمت عقل‌اند» (عین‌القضات، ۱۳۶۹: ۱۰۹).

اما معرفت در لغت به معنی شناسایی است و در اصطلاح صوفیه، عبارت است از علمی که مبتنی بر کشف و تهذیب نفس باشد (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۶۵۰). بنابراین علم، حاصل ادراک عقل از عالم طبیعت یا عالم محسوس است که با کلمات مطابق، یعنی زبان ارجاعی که در آن هر نشانهٔ زبانی به عنوان دال بر مدلول معینی دلالت می‌کند، قابل بیان است. معرفت در مقابل علم است. مهم‌ترین تفاوتش با علم، تعبیرناپذیری آن از طریق زبان عادی و عبارت مطابق است: «معرفت آن معناست که هرگز تعبیری از آن متصور نشود، مگر به الفاظ مشابه» (عین‌القضات، ۱۳۶۹: ۱۰۹).

یکی از بازی‌های زبانی غزالی، انفکاک کوی معرفت و کوی علم است. در یکی، بی‌حرف کلام می‌روید و در دیگری، حرف و گفت و صوت، جان‌مایهٔ آن است:

«اشتیاق به حدی است که در بسیاری اوقات به دل وادل سخن می‌گویم.

اگر وقتی روایت کند، مصدق دارد که ناشنوده نگوید. اما شنودن نگوید،

غاضت بود، و باز گفتن، ثم فاضت بود. شنودن در کوی معرفت بی‌رقم

حرف، و باز گفتن در کوی علم در تبیان حرف تمامی گزاردهٔ حق را از او

تا به نهایتی که در آن نهایت مراد به حق بوده است و هست، برسد...»

(غزالی، ۱۳۷۶: ۲۲۳).

او بر اساس سنت عرفانی جامعه، مابین علم و معرفت تمایز قائل شده، با بازی زبانی از آنها با نام کوی یاد می‌کند. او نیز چون عرفا، علوم ظاهری را آمیخته با غفلت‌ها و

پوشیده در انواع حجاب‌ها می‌داند. هدف اصلی علوم ظاهری، رفع نیازهای مادی زندگی است. معرفت اما دلالت بر شناخت ویژه و عمیق‌تر اموری دارد که می‌توان تنها از طریق دگرگونی باطنی بدان دست یافت. چنان‌که ابن عربی معرفت را صفتی می‌داند که قلب آن را کسب می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۹۲). او معتقد است علمی که از عقل نظری به دست آید، از شبهه و تردید و حیرت، محفوظ نیست. معرفت راستین بدون عمل، تقوا و سلوک راه حق حاصل نمی‌شود (همان، ج ۲: ۲۹۷).

گفتار شاعران / گفتار عاشقان

از دیگر بازی‌های زبانی، تمایزی است که غزالی مابین گفتار عاشقان و گفتار شاعران قائل می‌شود:

«... مرتد گردهم گر تو ز من برگردی ای جان و جهان تو کفر و ایمان منی اینجا که گفته است: «مرتد گردهم گر تو ز من برگردی»، مگر می‌بایست گفت: «بی‌جان گردهم گر تو ز من برگردی». ولیکن چون گفت شاعران است، در نظم و قافیه نگاه باید داشت. گفتار عاشقان دیگر است، گفتار شاعران دیگر. حدّ ایشان بیش از نظم و قافیه نیست، و حدّ عاشق، جان دادن» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۰۹-۱۱۰).

چنان‌که در سطرهای بالا قابل مشاهده است، غزالی حد گفت و گفتار شاعران را به مساحت تنگ نظم و قافیه محدود می‌کند و از این‌رو حتی اگر یک شاعر بسیار هم چیره‌دست باشد، باز هم گفتار او متفاوت است از گفت عاشق. برای نمونه انوری، شاعر خوبی است برای نمایش این تفکیک. اگر صناعت را به معنی تکنیک در نظر بگیریم، یعنی چیزی فراتر از بهره‌مندی از صنایع بدیعی یا مجموعه تسلط هنرمند بر ابزار کار او، انوری سرآمد استادان قصیده در عصر خویش است. در حد معانی و مضامینی که او طالب آن بوده است، چنان بر کار خویش مسلط است که در سراسر دیوان او، شما به‌ندرت مواردی را می‌توانید انتخاب کنید که کلمه‌ای نابه‌جا انتخاب شده باشد؛ به‌ویژه قافیه‌های شعر او که در طبیعی‌ترین جای ممکن قرار دارند (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۴۹). با این حال محصول گفتار او بر مبنای تقسیم‌بندی غزالی و به تعبیر برخی خوانندگان عصر ما، مجموعه تملق است که یاوه‌گویی حرّاف و گیرم با ذوق، نثار یک مشت قلدر آدم‌کش و بی‌رحم کرده (همان: ۸۳).

اما مختصات گفتار عاشقان این است که به وجوه ظاهری شعر التفات نداشتند و شاعری را دون مقام خود می‌پندارند و می‌گویند که معنای سخنان من مهم است، نه ظاهر آن. برای نمونه به نظر مولانا اولاً علت فاعلی در شعر، جذبه و الهام است، نه شاعر و ثانیاً محتوی مهم است، نه صورت. به نظر او قافیه ممکن است شاعر را از بحث اصلی منحرف کند و رشته سخن از دست شاعر رها شود (شمیسا، ۱۳۸۲: ۲۰۱ و ۲۰۴). به همین خاطر است که در «فیه‌مافیه» به‌صراحت بیزاری خود را از شعر و شاعری ابراز می‌دارد: «... من از کجا شعر از کجا؟ والله که من از شعر بیزارم و پیش من از این بتر چیزی نیست. همچنان است که یکی دست در شکنجه گه کرده است و آن را می‌شوید برای آرزوی مهمان، چون اشتهای مهمان به شکنجه است، مرا لازم شد... در ولایت و قوم ما از شاعری ننگ‌تر، کاری نبود» (مولوی، ۱۳۹۰: ۶۸).

پس شاعران اسیر نظم و قافیه‌اند و چه بسا همین علوم دست‌وپاگیر شعری موجب می‌شود که بسیاری از حقایق و معانی از طریق شعر، قدرت جلوه‌گری نداشته باشند. بنابراین میان شاعران - که در اسارت نظم و قافیه‌اند - با عاشقان - که باید در طریق مقصود خویش از قید هر اسارت و تعلقی آزاد باشند - فرسنگ‌ها فاصله است (ابوالقاسمی، ۱۳۸۱: ۲۴۷). به دیگر بیان، آنچه نزد شاعران مهم است، رعایت فرم و تناسب قوافی است، ولی نزد عاشقان، معنا و جان کلام است که اهمیت دارد؛ معنایی که از جانب خدا فقط برای اهلش به صورت وحی یا الهام یا کشف حاصل می‌شود (آملی، ۱۳۶۷: ۴۷۴). اگر بخواهیم ارتباطی میان بازی زبانی نخست (کوی علم و کوی معرفت) با این بازی زبانی برقرار کنیم، می‌توانیم بگوییم که شاعران متعلق به کوی علم‌اند و عاشقان ساکن کوی معرفت.

اشارت عبارت / عبارت اشارت

دیگر بازی زبانی غزالی، «اشارت عبارت» و «عبارت اشارت» است. او در برخی آثارش (خاصه سوانح)، سعی در نشان دادن گوشه‌هایی از حقیقت عشق داشته است؛ اما لحن کلامش، اثر او را از همان آغاز در مقام یک اثر شاعرانه و استنباطی فردی و بیان‌ناپذیر از عشق و احوال روانی مترتب بر آن معرفی می‌کند. او «عبارت» را در سخن خود به‌منزله «اشارت» به معنای متفاوت می‌شمارد که برای مخاطبی که ذوقش نبود، ناشناخته

می‌ماند و در سراسر کتاب عباراتِ اشارت‌گونهٔ او با تصویر، آیه، حدیث و شعر آمیخته است تا شاید حجاب اشارت‌های او را لطیف‌تر کند (تیژه، ۱۳۹۳: ۲۷).

«این حروف مشتمل است بر فصولی چند که به معانی عشق تعلق دارد، اگرچه حدیث عشق در حروف نیاید و در کلمه ننگند؛ زیرا که آن معانی ابکار است که دست حیطة حروف بر دامن خدر آن ابکار نرسد. و اگرچه ما را کار آن است که ابکار معانی را به ذکور الحروف دهیم در خلوات الکلام، ولیکن عبارات در این حدیث اشارت است به معانی متفاوت. پس نکره بود، و آن نکره در حق کسی که ذوقش نبود. و از این حدیث، دو اصل شکافد: یکی اشارت عبارت و دیگری عبارت اشارت. و بدل حروف حدود السیف بود، اما جز به بصیرت باطن نتوان دید...» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۰۵).

غزالی بر این باور است که موضوع یا پیام او چیزی است که به عبارت در نمی‌آید و ناگزیر باید با اشارتی آن را معرفی کرد؛ زیرا عشق، پدیده‌ای کیفی است و هرکس آن را به گونه‌ای خاص تجربه می‌کند و نمی‌توان آن را تعمیم یا به دیگری انتقال داد. به همین دلیل است که متن سوانح، متنی مرکزگرا و تک‌گویانه نیست؛ بلکه آنچنان که باختین می‌گوید، مرکزگریز و گفت‌وگوگرایانه است و معنای واحد را مورد مناقشه قرار می‌دهد و ناگزیر معنای متکثر و چندگانه‌ای که از آن انتقال می‌یابد (وبستر، ۱۳۸۲: ۶۹)، به احوال و دریافت‌های مختلفی منجر می‌گردد. از سوی دیگر، بسیاری از اوقات مخاطب به آسانی به اندیشه‌های عارفان پی نمی‌برد و راهی جز تأویل سخنانشان ندارد که این نیز خود سبب دریافتی فردی است. این دشواری‌ها، غزالی را وامی‌دارد تا از تمام امکانات زبانی بهره‌گیرد تا بتواند به‌نوعی دریافتۀ خود را به مخاطب انتقال دهد. زبانی که او برمی‌گزیند، به دلیل استفاده از نشانه‌های مشترک از سویی «اشارت عبارت» است که خواننده را قادر به کشف معنای نشانه‌ها و با او مرتبط می‌کند و از سوی دیگر، «عبارت اشارت» است که مخاطب را به حوزهٔ تأویل در یافته‌هایش می‌کشاند. پس پیچیدگی و پوشیدگی متن از آنجا ناشی می‌شود که غزالی اولاً از دشواری تجربه‌هایش آگاه است و ثانیاً نمی‌تواند تجربهٔ خود را با زبان متعارف بیان و منتقل کند (عقدایی و بیدا خویدی، ۱۳۹۴: ۲۰۵ و ۲۱۵). از همین‌روست که گاه خود به تأویل نوشته‌هایش می‌پردازد:

«اسرار عشق در حروف عشق مضمَر است. عین و شین، «عُش» بود و قاف اشارت به قلب است. چون دل نه عاشق بود، معلق بود، چون عاشق شود، آشنایی یافت. بدایتش دیده بود و دیدن - عین اشارت بدو است، در ابتدای حروف عشق. پس شراب ملامال شوق خوردن گیرد - شین اشارت بدو است، پس از خود بمیرد و بدو زنده گردد - قاف اشارت به قیام بدو است. و اندر ترکیب این حروف اسرار بسیار است و این قدر در تنبهِ کفایت است. حَصیف فُطِن زا فتح بابی کفایت بود» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۵۳).

زبان طلب / زبان شوق

طلب و شوق، دو اصلاح عرفانی‌اند که غزالی با اعطای واژه «زبان» به آنها، دیگر بازی زبانی خود را ایجاد می‌کند. طلب که نخستین وادی از هفت مرحله سیر و سلوک عرفانی است، «در اصطلاح سالکان، آن را گویند که شب و روز در یاد او باشد، چه در خلأ و چه در ملاء، چه در خانه، چه در بازار. اگر دنیا و نعمتش و اگر عقبی و جنتش به وی دهند، قبول نکند، بلکه بلا و محنت دنیا قبول کند، همه خلق از گناه توبه کنند تا در دوزخ نیفتند و او توبه از حلال کند تا در بهشت نیفتد. همه عالم، طلب مراد کنند و او طلب مولی و رؤیت او کند و قدم بر توکل نهد و سؤال از خلق شرک داند و از حق، شرم و بلا و محنت و عطا و منع و رد و قبول خلق بر وی یکسان باشد» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل طلب). به عبارتی دیگر، طلب، خواستن و در اصطلاح جست‌وجو کردن از مراد است و مطلوب (سجادی، ۱۳۳۹: ۲۶۱) و به تعبیر شفیعی کدکنی، «طلب، نتیجه هدایت الهی است و بعد از آنکه سالک در پرتو هدایت الهی قرار گرفت، ذوق جست‌وجو و طلب در او بیدار می‌شود، وگرنه بدون هدایت، طلب هرگز به جایی نمی‌رسد. به همین دلیل گفته‌اند که الطلَبُ رَدٌّ و السَّبیلُ سَدٌّ و المطلوب بلاحدّ (طلب مردود است و راه فروبسته و مطلوب بی‌کرانه)» (عطّار، ۱۳۸۳: ۳۹۹).

اما شوق که به اعتقاد سَرّی سقطی، «برترین مقام عارف است» (همان، ۱۳۸۴: ۲۹۵)، در لغت به معنی «آرزومندی، رغبت و اشتیاق» است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه شوق) و «مراد از شوق، هیمان القلب عند ذکر المحبوب» (سراج، ۱۴۲۳: ۹۴). در اصطلاح عرفانی، شوق، کنده شدن و «از جای برخاستن دل بود به دیدار محبوب و شوق بر قدر محبت بود»

(قشیری، ۱۳۸۱: ۵۷۵؛ جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۱۴). از دیدگاه عرفا، «شوق، غلبات و هیجان محبت است و به همان مقدار که محبت است، به همان مقدار شوق باشد» (مستملی بخاری، ۱۳۸۷: ۱۰۱). در برخی متون، به مرتبه شدیدتر شوق، «اشتیاق» گفته شده است. اشتیاق نیز در لغت به معنی «آرزومندی» است و در اصطلاح عرفانی، «کمال انزعاج را گویند در میل کلی و طلبی تمام و عشقی مدام، به طریقه‌ای که یافت و نیافت یکسان شوند، نه در یافت ساکن و نه در نیافت زیاد، بلکه حالی سرمد الی الابد» (سجادی، ۱۳۳۹: ۲۰۳). غزالی در «رساله الطیور» معتقد است که در نسبت عاشقی و معشوقی خداوند و عارف، زبان شوق و زبان طلب سر برمی‌آورند:

«... و طوق شوق در گردن افکندند، و نطق اشتیاق در میان بستند... تا

پیش تخت ملک شوند و از وی خلعت سعادت یابند... و آتش شوق از دل

ایشان شعله می‌زد و راه را به زبان طلب می‌جستند» (غزالی، ۱۳۷۶: ۷۲).

درباره این بازی زبانی، توضیح اینکه طلب، اسباب و عواملی دارد که شوق (در کنار درد و رجا)، یکی از عوامل و انگیزه‌های آن به شمار می‌رود. شوق سبب طلب است، هرچند «طلب بی‌سبب است» (انصاری، ۱۳۶۵: ۱۱۳).

بررسی زبان در معنای خاص آن

عرفان، طریقه معرفت در نزد آن دسته از صاحب‌نظران است که برخلاف اهل برهان در کشف حقیقت، بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۹). در این عالم، سالک از مسیر تمرکز بر باطن نفس می‌کوشد تا از طریق شهود به یک تجربه درونی ناب و ادراکی خاص (حقیقت) دست یابد؛ ادراکی منحصر و مختص که در قواره مکاشفاتی رؤیاگونه در جریان سیر و سلوک بر او متجلی می‌شود. از این‌رو تفاوت در ظرفیت‌های وجودی و تغییر در حالات هر عارف سبب شکل‌گیری تجربه‌های عرفانی متفاوتی خواهد شد (العبادی، ۱۳۶۲: ۲۹). نیز برای فهم آن تجربه و زبان هم باید اهل بود و عهد تازه کرد:

«هر که را حوصله فهم این سخن‌ها و نکت‌ها نباشد، گو عهد [را] تازه کن

و به طور مرغان آی و بر آشیان مرغان مقام کن و آسایش روحیان طلب

کن تا سلیمان صفت گردی؛ زبان مرغان بیاموزی که: «علمنا منطق الطیر»
که زبان مرغان، مرغان دانند. و تازه کردن عهد، به تازه کردن باطن است،
از جمله آلودگی و خبائث...» (غزالی، ۱۳۷۶: ۷۹).

حال اگر غایت شوق و مراد یک عارف را حضور در میدان ظهور و تجلی بدانیم، فرایند
این مقصود در بستر زبانی چگونه اتفاق می‌افتد؟ با تأمل در مظاهر زبانی و نموده‌های
گفتاری موجود در آثار احمد غزالی می‌توان دریافت که از نظرگاه او، دو امکان زبانی
«گفت» و «سکوت» و نیز یک مرحله «فرازبانی» در مسیر سلوک عارف، نقش بسزایی دارند.
در ادامه به بررسی زبان در معنای خاص آن از منظر غزالی پرداخته خواهد شد؛
یعنی تبیین زبان عرفانی و امکان‌های نمود آن در قالب گفت، سکوت و فراسکوت.
گفت

هرچند عمده تأکید عرفا در مسیر سلوک بر عنصر «سکوت» است، این توجه به معنی
نادیده گرفتن مطلق گفت و گفت‌وگو توسط عارف نیست. همچنان که با تأمل در آثار
غزالی می‌توان دریافت که امکان زبانی «گفت و گفتار» (در کنار عنصر سکوت) در
دستگاه فکری او حضوری بایسته و کنش‌مند دارد. برای نمونه:

«اما حق او را دو مرتبه داده است: در یک مرتبه، همه سماع و در دیگر
مرتبه، همه گفت. در آن مرتبه که سماع باشد، از فرق تا قدم وی همه
سماع گردد، بدان‌که حق آن معنی را جذب کند، و آن معنی سر را جذب
کند، و سر دل را جذب کند. اکنون اگر کلی عالم بر او فرود آیند، وی
مشغول نگردد که حق غالب است، نه مغلوب. چون دوست خود را مغلوب
گردانیده لطف خود کرد، که از قدرت آنکه او را غلبه تواند کرد؟ باز چون
به گفتش آرد، از فرق تا قدمش زبان گردد که آن معنی با دوست گوینده
اسرار کرده. و در مناجات سرود سر در آرد. همه‌گیش در آید، رفته گردد،
این نه چنین ایستاده باشد که اگر کسی وی را مشغول کند، گو هلاک
خود را ساخته باش، و این مشغول گردد. گوینده خود آمده است و در
آن‌گاه [که] سماع کند، شنونده از حق آمده است» (همان: ۱۴).

در این متن که از کتاب بحر الحقیقه نقل شده، غزالی از دو ساحت متفاوت برای

عارف یاد می‌کند. در این دو اقلیم، عارف یا «سراپا گوش می‌شود و اسرار خداوندی را به گوش دل می‌شنود» یا «سراپا گفت می‌شود و سرّ خداوندی را بر زبان جاری می‌سازد». در ساحت دوم، سالک نه تنها مجاز به سکوت نیست، بلکه سخن گفتن برای او امری است ناگزیر و ناگزیر. در این عرصه است که از فرق تا قدم او، زبان می‌گردد و ملزم به گفت. این ضرورت خاصه آنگاه بیشتر می‌شود که ذکر قدسی، ولایت زبان او را به تسخیر خود درآورد:

«کمال ذکر قدسی آن بود که حروف او، ولایت زبان را فروگیرد و هیبت او دل را از خواطر بازدارد [او سیاست او نفس را از امانی باز دارد] تا چنین نشود، زبان را خاموش نباید کرد [که بیم بود] که چون حارس از بام دل فروآید، دزد در شود و نقد غارت کند» (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۵۲).

چنان‌که در متن مشاهده می‌شود، عارف در این حالت نباید از گفتن بازایستد و زبان را خاموش کند و این تأکیدی است که غزالی در نامه‌های خود به عین‌القضات می‌کند. نمونه‌ای دیگر از این الزام در «رسالة الطیور» او نیز دیده می‌شود:

هر دل‌شده‌ای به‌هوش نتوان بودن بی‌نال و بی‌خروش نتوان بودن
در محنت بی‌دلی و با درد فراق زین بیش خموش نتوان بودن
(همان: ۷۴)

سکوت

سکوت، یکی از امکان‌های بایسته‌ی زبانی در مسیر سلوک است که ذیل الهیات تنزیهی قرار می‌گیرد. اساساً الهیات تنزیهی که در یونان به معنای «نفی» است، نگفتنی (در برابر الهیات تشبیهی که گفتنی) است و ریشه‌ی آن نیز با مقوله‌ای از زبان پیوند دارد که به معنای نگفتنی است (2: sells, 1994). در نظرگاه غزالی، ثمره‌ی سکوت سالک این است که حق، سخنگو خواهد بود:

گر تو به شکرخنده دهان بگشایی بند غم از سینه‌ی جان بگشایی
خاموشی تو همه ز گفتار من است من لب بستم تا تو زبان بگشایی
(غزالی، ۱۳۷۶: ۲۹۶)

اما با تأمل در آثار غزالی می‌توان دریافت که او از دو منظر متفاوت با سکوت مواجه می‌شود: سکوت غیر ارادی و خاموشی اجباری؛ سکوت ارادی و تعمّدی.

سکوت ارادی

بر اساس متن، غزالی از وجوب سکوت در راه طلب سخن می‌گوید و به تعبیری از سکوت، نه به‌عنوان یک توان و قابلیت، بلکه به‌مثابه یک الزام و ضرورت ناگزیر یاد می‌کند:

«حدیث مناسب اسم اعظم با قدرت ازلیت، راست همچون سمع یا بصر

است، یا نسبت مُدرک سمع با مُدرک بصر. این سؤال نه درست است. در

راه طلب، گنگ و لال باش که محک از او معزول بود» (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۴۵).

البته در اینجا و این مواجهه، به معنای عجز و نارسایی دستگاه زبانی نیست که قابلیت پذیرش و انتقال مفاهیم امور باطنی را ندارد، بلکه حکایت از سکوت عامدانه‌ای دارد که عارف در راه شناخت باید بدان تن در دهد. حتی در سطر زیر که در متن نامه‌های غزالی به عین‌القصات آمده نیز هرچند غزالی از حدیث «كَلَّ لِلسَّائِئَةِ» به‌عنوان یک «سنت» عرفانی یاد می‌کند، با این حال نمی‌گوید: «تو توانایی سخن گفتن نداری»؛ بلکه از گفتار، برداشتی ارادی و اختیاری کرده، ضرورت سکوت را به سالک یادآور شده و از او می‌خواهد که تعمداً «با هیچ‌کس مگوی»: «حدیث: «با هیچ‌کس مگوی». ای والله «كَلَّ لِلسَّائِئَةِ» سنت است. در این اقدام صدق، فاعتمد ذلک» (همان: ۲۴۶).

یکی از جلوه‌گاه‌های سکوت در زمان خلوت کردن عارف است. اساساً خلوت عارفانه که یکی از شاهراه‌های قرب به حق است، مجموعه‌ای از چند گونه مخالفت با نفس و تحمل ریاضت، از کم‌خوری طعام، کم‌گویی، روزه و مداومت بر ذکر و نفی خواطر (سجادی، ۱۳۳۹: ۳۵۹) است. غزالی نیز در متن زیر تأکید می‌کند که هنگام خلوت، خاموش باید شد؛ خاموشی‌ای از نوع ارادی:

«اگر وقتی از دل خلوتی یابی، به خود آمیخته مکن؛ تو خاموش گرد و

متواری و مراقب می‌باش. اگرگیری تاختن آرد، با سر وقت ذکر رو که حد

کسب اهل طریقت از این بیشتر نیست» (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۵۲).

همچنین در مواجهه با حق نیز باید سراپا گوش شد و لازمه نیک شنیدن، سکوت کردن است؛ سکوتی عمیق توأمان با تأمل. از این‌رو غزالی در اینجا با پیوند مابین شنیدن و سکوت، مخاطب را هنگام مواجهه با حق به سکوت فرامی‌خواند:

«ای عزیز من! به جان و دل شنو و از فرق تا قدم همه سمع گرد که بس

عزیز سخنی است نصیب تو از قسمت ازل. این قدر عمر است زیاده
نخواهد شد و چون فراگذرد، رجعتی نتواند بود. اکنون تو مخیری، به
هرچه خواهی صرف کن که حق است بر او بی واسطه این سؤال نکنند...»
(غزالی، ۱۳۷۶: ۲۵۷).

یکی دیگر از مظاهر سکوت اجباری در آثار غزالی، پهنهٔ پرجلالت «عشق» است. بیشتر ذکر شد که او نخستین کسی است که مذهب تصوف عاشقانه را در خراسان بسط داد و لاجرم عشق در نظرگاه او، اهمیت بایسته‌ای دارد. از منظر غزالی، «عشق موهبتی الهی است که خداوند به بسیاری از بندگانش هدیه داده است» (زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۸۵). عارفانی چون احمد غزالی، خدا را در همه چیز جلوه‌گر می‌بینند و معتقدند که جهان مرآت حسن شاهد است. بارگاه جمال دیده عاشق است (تقوی، ۱۳۸۴: ۲۶). از این‌رو در چنین جلوه‌گاهی باید سکوت کرد و صد مهر بر زبان نهاد:

گفتم دلا چه نالی بر خویشان چه پیچی با یک طبیب محرم این درد در میان نه
گفتا که هم طبیبی فرموده است ما را گر مهر یار داری صد مهر بر زبان نه
(غزالی، ۱۳۷۶: ۲۹۶)

سکوت غیر ارادی

عرفا «از زبان استفاده می‌کنند، ولی می‌گویند کلماتی که به کار برده‌اند، از عهده آنچه می‌خواهند بگویند، بر نمی‌آید» (استیس، ۱۳۶۱: ۲۸۹). از دیگر سو، آنان معتقدند «آنجا که دیدار است، گفتار نیست و آنجا که گفتار است، دیدار نیست» (کلابادی، ۱۳۸۶: ۱۵۶). در این موضع، سکوت نه از روی تعمد و قصد، بلکه از روی عجز و ناتوانی دستگاه زبان بشری است. جالب اینجاست که برخلاف سطور پیشین، غزالی در کتاب سوانح، در پارادوکسی صریح، در مساحت عشق، زبان از گفتن باز می‌ماند:

عشقی به کمال و دل‌ربایی به جمال دل پر سخن و زبان ز گفتن شده لال
زین نادره‌تر کجا بود هرگز حال من تشنه و پیش من روان آب زلال؟
(غزالی، ۱۳۵۹: ۱۴۸)

در نظرگاه غزالی، عاشق حقیقی زنده است و جاوید. او به عشق زنده است و به ارادهٔ دوست نه می‌ترسد و نه امید دارد. سعی او در تسلیم محض در برابر رضای معشوق

است. بهشت و دوزخ برایش یکسان است و در دیده او هیچ فرقی آن دو ندارند (احمدی، ۱۳۹۲: ۲۲). البته از یکسو باید در نظر داشت که «عرفان در وهله اول، زبان پارادوکس‌هاست» (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۴۰) و از آنجا که «متناقض‌نماهای عرفانی با منطق تعارض و تصادمی ندارند» (چناری، ۱۳۷۷: ۹۸)، عارف می‌تواند برای یک موضع، دو سیاست متفاوت اتخاذ کند. از دیگر سو، رمزوارگی و تناقض‌های پیچیده سخن صوفی که از کانون مقدس معنا سرچشمه می‌گیرد، نشان از رازی دارد که پوشیدن آن از اساسی‌ترین آموزه‌های صوفیان است؛ رازی در میانه است که باید مخفی بماند. البته از بیان آن نیز نمی‌توان فارغ بود، اما به حرف و گفت و صوت در نمی‌آید؛ زیرا آن معنی که ریشه در سر داشته باشد، در ظرف محدود حروف و کلمات و بیان و... نمی‌گنجد:

«... و دیگر سرّ بدان که هرچه اسم معنی بدان نشست، بر حروف و کلمات و بنان و بیان و زلفان عاصی آمد که در حوض حدود نگنجد، بر علم و فهم عاضی بود» (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۲۷).

بحران زبانی صوفی از اینجا نشأت می‌گیرد. به باور عرفا، معنای باطنی چنان عظیم است که به هیچ‌وجه عرصه تنگ لفظ آن را بر نمی‌تابد. تجربه‌های کشفی عارف، قابل انتقال نیست. صوفیان، غرابت و آشفتگی زبان را ناشی از شکوه معنی می‌دانند و جمع صورت و معنی عرفانی را ناممکن می‌شمارند (سلطانی و پورعظیمی، ۱۳۹۳: ۱۴۷). لاجرم عجز و ناتوانی زبان در وصف عشق و معشوق، امری است مبرهن و معمول؛ و غزالی هم در اشعارش به این نکته اشاره می‌کند:

در وصف توام دو صد زبان می‌باید یا پیش‌کشم هزار جان می‌باید
 آنجا که تویی، دست سخن می‌نرسد فی‌الجمله چنانی که چنان می‌باید
 (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۹۲)

در این جایگاه که روح به‌مثابه صدف و عشق، گوهر آن است، دست زبان عبارت به معانی عشق نرسد:

«عقول را دایره بر بسته‌اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح؛ و روح، صدف عشق است. چون به صدف، علم را راه نیست، به گوهر مکنون چگونه راه بود؟ اما بر سبیل اجابت التماس این دوست عزیز - اَکْرَمَةُ اللَّهِ - این فصول

ثبت کرده آمد، اگرچه «کلامنا اشاره»، از پیش بر پشت این جزو ثبت آمد، تا اگر کسی فهم نکند، معذور باشد که دست عبارات به معانی نرسد، که معانی عشق بس پوشیده است» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۶۷).

فرازبان (مرحله فراسخن - فراسکوت)

دقت در نوشتار غزالی نشان می‌دهد که در ماورای امکان‌های زبانی سکوت و سخن، مرحله فرازبانی وجود دارد؛ ساحتی متعالی‌تر که به وساطت همت، عارف به جذبۀ خداوندی به مقام واله‌گی می‌رسد. او در این ساحت بی‌آنکه قدم بردارد، می‌رود، بی‌چشم ظاهر می‌بیند، بدون گوش ظاهر می‌شنود و بدون زبان ظاهر سخن می‌گوید: «پس تابش دیگر بر وی غالب گردد. آن دیده نیز در وی حجاب گردد و سرش مکان عادت گردد. و وی را از آن نزول باید کرد، و همت را واسطه بیند. رفته گردد بی‌قدم، دیده باید بی‌بصر، تصرف سماع یابد بی‌سمع، نطقی یابد بی‌لسان، این را ولّه خوانند. و الهیش درست گردد. و کمال ولّه این است مر اهل او را» (همان: ۵۴).

در واقع در این مرحله، فرایند نطق و گفت‌وگو انجام می‌گیرد، منتها در ورای سامان مادی زبان بشری. البته راه یافتن به این سامان و کشف رموز معانی، تنها مختص خاصان است؛ کسانی که دشواری هجرت را به جان بخرند و بحر «فنا» را بر خشکی «بقا» ترجیح دهند. به تعبیری دیگر، فدیۀ بحر حقیقت صید صدف معنی، مقام فناست: «پس هر که را دُرّ با قیمت باید، از مکان هجرت کرد تا به بحر رسد، که دُرّ در مکان بحر یابی. و عزّت در آن است که غواص را، جان نعلین باید کرد و بقا را به فنا مقید باید کرد. پس آن فنا، بضاعت طریق بحر باید کرد تا صدف معنی به دست آرد و به یافت آن، دُرّ حیات یابد» (همان: ۹).

از سوی دیگر، لمس این ساحت، مخصوص مجذوبان و ربوده‌شدگان است. چنان‌که قشیری می‌گوید: «عام در پرده ستر باشند و خاص اندر دوام تجلی. اندر خیر است که چون حق تعالی چیزی را تجلی کند، آن چیز خاشع گردد. خداوند ستر دائم به وصف شهود بود و خداوند تجلی دائم به نعمت خشوع بود و ستر عام را عقوبت بود و خاص را رحمت بود» (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۱۶). پس هر که را حضرت خداوندی، جذب درگاه خود نماید،

عالم باطنی و معانی حقیقی را بر وی می‌گشاید و تودهٔ مردم صرفاً وجود جسمانی وی را می‌بینند و از روح و باطن معنی‌دان او و عالمی که در آن به سر می‌برد، غافلند:

«پس هر که را جذب کردند، زندگانی وی بدین صورت بود که از این عالم رفته باشد آن معنی، اما شخص وی اینجا بود. پس خداوند، آن معانی را از دیدهٔ خلق پنهان کرده است. خاصه‌گان حق را به صورت بینند، اما سر آن معانی را نبینند. هر که ایشان را بدان معنی بیند، ندیده است، و اگر ندیده است و آن دید را به نمود حق بیند. پس هر که دعوی کند که اولیای حق را دیدم، باید که از معانی بهره دارد، ورنی...» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۹).

در دستگاه فکری و سازوکار عرفانی غزالی، این مرحله، آخرین وادی در مسیر سلوک است؛ وادی تجلی که به قول هجویری، «تأثیر انوار حق باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایستهٔ آن شوند که به دل مر حق را ببینند» (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۰۴). اساساً سالک در سیر الی‌الله به مجاهده می‌پردازد تا به مرتبهٔ مشاهده برسد. مشاهده از عالی‌ترین احوال عرفانی است که سالک با آن به یقین می‌رسد. تجلی ذات باعث بروز مقام مشاهده برای سالک می‌شود. علاوه بر اینکه مشاهده، نوع عالی حال در عرفان محسوب می‌شود، برترین نوع شهود نیز هست (نوریان و باقرزاده، ۱۳۹۶: ۲۵۰ و ۲۵۱). هنر ظریف غزالی در پیوندی است که مابین مقوله‌های عشق و تجلی ایجاد می‌کند. او از جمله عارفان عاشقی است که سخن از عشق ناب به میان آورده که عاشق به دیدن جمال معشوق آرام می‌گیرد، مذهب و مکتب وی مبتنی بر مذهب تجلی است و عشق به عالم طبیعت و جمال ظاهر نیز متفرع است بر مذهب تجلی. عارفانی چون احمد غزالی، خدا را در همه چیز جلوه‌گر می‌بینند و معتقدند که جهان، مرآت حسن شاهد است. بارگاه جمال، دیده عاشق است (تقوی، ۱۳۸۴: ۲۶). لکن باید در نظر داشت که شهود معانی توسط عارف به حکم خداوندی رخ می‌دهد:

«حمد و ثنا مر پادشاه مشتاقان و إله متحیران را که... سرّ عارف را به کشف مشاهده بصیرت داد... تا به حکم خدای جل ذکره - آثار وحدانیت بیند و شاهد آن امانت گردد، تا به طریق دیده در حضور آن معانی حاضر آید، تا دقیقه‌ای سرّ ربوبیت را در سراپر خویش شاهد معانی گردد» (غزالی، ۱۳۷۶: ۷).

نتیجه‌گیری

آنچه از بررسی دیدگاه‌های غزالی در باب ماهیت و چستی زبان برمی‌آید، بیانگر آن است که بنیاد تأملات زبانی او، بنیادی فلسفی و وجودی است، نه بنیادی زبان‌شناختی. چنان‌که نشان داده شد، چینش تقسیم‌بندی‌های غزالی از حیث نظری، بر پایه‌ی بازی زبانی صورت گرفته است. او در بررسی ماهیت زبان در معنای عام آن، طبقات و صنوف مختلف اجتماع انسانی را دارای زبانی متمایز از دیگر لایه‌های اجتماعی دانسته و دال و مدلول‌ها را بر آن اساس تعریف کرده است. کوی معرفت/ کوی علم، گفتار شاعران/ گفتار عاشقان، اشارت عبارت/ عبارت اشارت، زبان طلب/ زبان شوق و... از آن جمله‌اند.

اما با توجه به اینکه غزالی خود یک عارف است، در نهایت به طور خاص به زبان عرفانی و امکان‌های نهفته در آن متمرکز می‌شود. گویی در هر مرتبه و ساحتی، یکی از امکان‌های زبانی قابلیت تحقق می‌یابد. در ساحتی، گفتار ضرورت می‌یابد و در ساحتی دیگر، سکوت. فراسکوت و دریافتن تجلی و شهود، آخرین منزلگاهی است که غزالی در مقام عارف سالک به امید وصالش ره می‌پیماید.

نوآوری این پژوهش در نگاه نخست، طرح نظام‌مندی از دیدگاه‌های زبانی غزالی است؛ کاری که تاکنون انجام نشده است و دو دیگر به‌طور ویژه، طرح توجه غزالی به گونه‌های مختلف زبانی - که امکان بررسی آن بر اساس نظریه‌های زبانی ویتگنشتاین را فراهم می‌آورد- است؛ امری که جای تأمل و درنگ بیشتری دارد.

پی‌نوشت

۱- چنان‌که ویتگنشتاین قصد خود را از اصطلاح «بازی زبانی»، برجسته ساختن این واقعیت می‌داند که سخن گفتن به زبان، بخشی از یک فعالیت، یا بخشی از یک صورت زندگی است. انواع بازی‌ها داریم: بازی‌های رومیزی، بازی‌های شرط‌بندی، ورزش، «بازی‌های جنگی» و... اینها همه کاربردهای مختلف کلمه «بازی» است. این بازی‌ها در کنار تفاوت‌ها، همانندی‌هایی با هم دارند. ویتگنشتاین از این همانندی‌ها به شباهت خانوادگی «Family resemblance» یاد می‌کند؛ چون شباهت‌های گوناگون بین اعضای یک خانواده: قد، قامت، چهره، رنگ چشم، طرز راه رفتن، خلق‌و‌خو و غیره و غیره، به همین طریق هم‌پوشانی و تقاطع دارند. ویتگنشتاین، کاربرد مفهوم بازی‌های زبانی خود

را به معنای کلمه محدود نمی‌کند. او همچنین آن را درباره معنای جمله به کار می‌برد
(ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۴۴ و ۷۶-۷۷).

منابع

- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷) المقدمات فی کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، با مقدمه و تصحیح هانری کرین، چاپ دوم، تهران، توس.
- ابن عربی، محمد بن علی (بی تا) الفتوحات المکیه، جلد ۱ و ۲، بیروت، دار صادر.
- ابن کربلایی، حافظ حسین بن کربلایی (۱۳۸۳) روضات الجنان و جنات الجنان، چاپ جعفر سلطان القرائی، تهران، ستوده.
- ابوالقاسمی، مریم (۱۳۸۱) «سیری در افکار و اندیشه‌های احمد غزالی»، پژوهشنامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۳۳، صص ۲۵۲-۲۳۳.
- احمدی، رضا (۱۳۹۲) بررسی اندیشه‌های عرفانی حافظ و غزالی، مجله تدبیر، شماره ۴۴، صص ۱۰۴-۱۱۷.
- اسلامی، اسماعیل و علی شهمرادی (۱۳۹۷) «بررسی اندیشه‌های احمد غزالی»، فصلنامه اورمزد، شماره ۴۳، صص ۴-۲۸.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۶۱) عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران، سروش.
- العبادی، قطب‌الدین (۱۳۶۲) صوفی‌نامه (التصفیة فی احوال المتصوفة)، تصحیح غلام‌حسین یوسفی، چاپ پنجم، تهران، علمی و سخن.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۵) رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری، به تصحیح وحید دستگردی، مقدمه و شرح سلطان حسین تابنده گنابادی، تهران، کتابفروشی فروغی.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۴) احمد غزالی: در آشنایان ره عشق، به کوشش محمودرضا اسفندیار، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- تقوی، احمد (۱۳۸۴) بررسی اندیشه‌های عرفانی احمد غزالی، تهران، امیرکبیر.
- تیژه، زهره (۱۳۹۳) مقایسه اندیشه‌های احمد غزالی و حافظ، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی، دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه، استاد راهنما دکتر خلیل بیک‌زاده.
- جرجانی، میرسید شریف علی بن محمد (۱۳۷۷) تعریفات، ترجمه حسن سیدعرب و سیما نوربخش، تهران، پژوهش فروزان‌روز.
- چناری، امیر (۱۳۷۷) متناقض‌نمایی در شعر فارسی، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز.
- رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۶۴) فرهنگ اشعار حافظ، تهران، علمی.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۳) مبانی عرفان نظری، تهران، فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳) تصوف ایرانی از منظر تاریخی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، سخن.
- (۱۳۸۹) ارزش میراث صوفیه، تهران، امیرکبیر.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷) لغتنامهٔ دهخدا، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، پانزده جلدی، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

سجادی، سید جعفر (۱۳۳۹) فرهنگ مصطلحات عرفا و متصوفه، تهران، چاپخانهٔ مصطفوی.
سراج‌الطوسی، ابونصر (۱۴۲۳ ق) اللمع، تحقیق عبدالحلیم محمود، چاپ سوم، قاهره، الناشره مکتبه الثقافه الدینیة.

سلطانی، منظر و سعید پورعظیمی (۱۳۹۳) «بیان‌ناپذیری تجربهٔ عرفانی با نظر به آرای مولانا در باب صورت و معنا»، فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، سال دهم، شماره ۳۴، صص ۱۳۱-۱۵۹.

شجاری، مرتضی و زهرا گوزلو (۱۳۹۲) «دل آدمی و مراتب آن در عرفان اسلامی»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال نهم، شمارهٔ ۳۳، صص ۱۳۹-۱۷۶.
شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۴) مفلس کیمیافروش (نقد و تحلیل شعر انوری)، چاپ دوم، تهران، سخن.

----- (۱۳۹۲) زبان شعر در نثر صوفیه، تهران، سخن.

شمیسا، سیروس (۱۳۸۲) سبک‌شناسی شعر، چاپ نهم، تهران، فردوس.
عالمی، علی‌رضا (۱۳۸۹) آسیب‌شناسی تمدن اسلامی مبتنی بر اندیشه‌های سید حسین نصر، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).

عسگری یزدی، علی (۱۳۹۲) «نقد و بررسی نظریهٔ «بازی‌های زبانی» لودویگ ویتگنشتاین»، فلسفهٔ دین، سال دهم، شمارهٔ ۴، صص ۱۲۱-۱۳۶.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۳) منطق الطیر، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفییعی کدکنی، تهران، سخن.

----- (۱۳۸۴) تذکره الاولیاء، تصحیح، توضیح و فهرس محمد استعلامی، چاپ پانزدهم، تهران، زوار.

عقدایی، تورج و فاطمه بیدا خویدی (۱۳۹۴) «تعامل زبان و معنا در سوانح احمد غزالی بر پایهٔ نظریهٔ ارتباطی یاکوبسن»، فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال یازدهم، شماره ۱۴، صص ۱۹۹-۲۳۲.

عین‌القضات همدانی، ابوالعالی عبدالله (۱۳۶۹) تمهیدات، شرح عقیف عسیران، تهران، منوچهری.
غزالی، احمد (۱۳۵۹) سوانح، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

----- (۱۳۷۶) مجموعهٔ آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران، دانشگاه تهران.

- فلاح، غلامعلی و دیگران (۱۳۸۸) «تصویر دل در مخزن الاسرار نظامی گنجوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی، سال هفدهم، شماره ۴۷، صص ۶۵-۶۹.
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹) زبان عرفان، چاپ دوم، قم، فراگفت.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱) رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
- کالر، جانانات (۱۳۸۲) نظریه ادبی، ترجمه فرزانه ظاهری، چاپ اول، تهران، مرکز.
- کلادادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶) خلاصه شرح تعرف، به تصحیح احمد علی رجایی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مستملی بخاری (۱۳۶۳) شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح و تشحیه و مقدمه از محمد روشن، تهران، اساطیر.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۹۰) فیہ ما فیہ، تصحیح و توضیح توفیق هاشم پور سبحانی، چاپ سوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- میردار رضایی، مصطفی و فرزاد بالو (۱۴۰۱) «ماهیت زبان و مفردات آن در اندیشه امام محمد غزالی» دوفصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال سی ام، شماره ۹۳، صص ۳۰۷-۳۲۸.
- ندرلو، بیت الله (۱۳۹۰) «نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین: یک نظرگاه فلسفی پست‌مدرن درباره زبان»، غرب‌شناسی بنیادی، سال دوم، شماره ۱، صص ۸۷-۱۰۰.
- نوریان، مهدی و هاشم باقرزاده (۱۳۹۶) «نقش تجلی در مقامات سلوک»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۶، صص ۲۲۱-۲۵۳.
- وبستر، راجرز (۱۳۸۲) پیش‌درآمدی بر مطالعه نظریه ادبی، ترجمه الهه دهنوی، تهران، روزگار.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۰) پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز.
- (۱۳۸۵) کتاب‌های آبی و قهوه‌ای: تمهیدات، ترجمه ایرج قانونی، تهران، نشرنی.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳) کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی و با مقدمه قاسم انصاری، تهران، طهوری.