فصلنامه علمی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»
شماره هفتاد و ششم، بهار ۱۴۰۴: ۲۵-۱
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 سنّت 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 وارسی در آثار غزالی، بررسی نگره‌های او درباره عنصر «زبان» و ماهیت آن است. پژوهش حاضر که به شیوهٔ توصیفی- تحلیلی و با رویکردی پدیدارشناختی به آثار احمد غزالی نوشته شده است، به بررسی آرای او در حوزهٔ چیستی زبان می‌پردازد. نتایج این جستار نشان می‌دهد که او در مواجهه با مقولهٔ 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 پایهٔ نظریهٔ بازی‌های زبانی ۲- بررسی زبان در معنای خاصِ عرفانیِ 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
** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، ایران. f.baloo@umz.ac.ir

مقدمه

احمد غزالی، یکی از عرفای برجسته و تأثیرگذار در سنّت 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 سلسلهٔ مشایخ 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 لوایح، سعدی در نوشتن گلستان، و جامی در تألیف لوایح 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 عاشقانهٔ 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 عاشقانهٔ صوفیانهٔ فارسی است- در خراسان بسط داد و به واسطهٔ 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 شجره‌نامهٔ سلسلهٔ سهرودیه، بلکه در شجره‌نامهٔ مشایخ بزرگ و سلاسل صوفیانهٔ مرتبط با این سلسله، از جمله مولویه و کبرویه و ذهبیه نیز حضور دارد. نام وی در میان مشایخ سلسلهٔ نعمت‌اللهیه نیز از طریق یکی از شاگردانش، به نام ابوالفضل صان بن عبدالله بغدادی وجود دارد (ابن کربلانی، ۱۳۸۳: ۶۸).

دیگر خصوصیت برجستهٔ غزالی آن است که گفتارها و زندگی‌نامهٔ 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 تبحّر 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 متبحّر در

زمینه‌های مختلف. یکی از ابعاد مهم شخصیت او، نظریه‌پردازی در حوزه‌های مختلف است. به همین سبب است که شفیعی 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 سویه‌های بایسته و قابل وارسی در آثار غزالی، بررسی نگره‌های او درباره عنصر «زبان» است. نکتهٔ بایستهٔ ذکر این است که منظور از مقولهٔ زبان در این جستار، شناخت ماهیتِ خودِ زبان و تلقّی عارف از چیستی آن (معرفت درجهٔ اول) است، نه توجّه به وجه ابزاری آن که در واقع معرفتِ درجهٔ دوم محسوب می‌شود. به بیانی دقیق‌تر، صحبت از چیستی خود زبان است، نه آن بُعد از زبان که «تعیین‌کنندهٔ چگونه اندیشیدن ماست» (کالر، ۱۳۸۲: ۸۰). برای ورود به دنیایِ 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 (مرحلهٔ ثبوت و تحقّق زبان)، کاری ندارد؛ بلکه در تلاش است تا به این مسئله بپردازد که برداشت غزالی از مفهوم زبان (تلقّی و تقرّرِ زبان) چیست؟

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

۱. ماهیت زبان از نظر احمد غزالی چیست؟
۲. نوع مواجههٔ غزالی با مقولهٔ زبان، خاصه در مسیر سلوک چگونه است؟

پیشینهٔ پژوهش

تأملی در پژوهش‌هایی که به بررسی آرا و اندیشه‌های احمد غزالی پرداخته‌اند، نشان می‌دهد که قاطبهٔ 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. حتّی با یک مرور سطحی و ملاحظهٔ عناوین مقاله‌ها نیز می‌توان به این موضوع پی برد. امّا در باب موضوع جستار حاضر، یعنی بررسی ماهیت زبان در آثار غزالی

تاکنون مطالعهٔ 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 درجهٔ دوم) است که پیشتر 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 مقولهٔ 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 بوَد، بدان عبارت به در تواند داد که زبان او بوَد، اگر او عربی بوَد، به ترکی چون به‌در توان داد؟ و اگر عجمی بوَد، به عربیت چون به‌در دهد؟» (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۴۰)

در این تعریف، زبان ابزار اِبراز معانیِ 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 همهٔ اعضای بدن است؛ بلکه دل، عضوی از وجود انسان است که مرکز و مجمع آگاهی و اِشعار انسان به همهٔ 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 آینهٔ شاهی است [و] همهٔ 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 سایهٔ 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 همهٔ 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 جلوهٔ حقیقتی واحدند. در نشئهٔ 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).

امّا 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 پایهٔ بازی‌های زبانی در این حوزه قرار می‌گیرد. ۲- بررسی زبان در معنای خاص آن: یعنی تبیین امکان‌های نمودِ 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. نظریهٔ «بازی‌های زبانی»، مفهومی است فلسفی که

لودویگ ویتگنشتاین در دورهٔ دوم تفکر خود آن را مطرح کرد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۴۴) و در تقابل با نظریهٔ تصویری زبان خودش گسترش داد. بر اساس نظریهٔ 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 تلقّی، تصویر، مدلی از واقعیت است (عسگری یزدی، ۱۳۹۲: ۱۲۸). امّا مطابق نظریهٔ 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 نظریهٔ تصویری زبان معتقد است که هر اسمی برای شئ خاصی وضع می‌شود، در نظریهٔ 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 استفادهٔ از آن جاهای مختلف و راه‌های ممکن دستور زبانی آن لفظ است. او در این‌باره می‌گوید: «به واژه‌ها به منزلهٔ ابزارهایی فکر کن که کاربردشان معرف آنهاست و بعد فکر کن به کاربرد چکش، کاربرد اسکنه، کاربرد گونیا، کاربرد ظرف چسب وکاربرد 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 نکتهٔ 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[1]:

«هرگه آدمی، چیزی از لوح محفوظ مطالعه کند، فرشتهٔ 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 بوَد و در دماغ جولاهه و حلاج و بقال، چیزی دیگر. پس فرشتهٔ 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 قوالب مختلف باید. همچنین هر معنی‌ای را کسوتی دگر باید و هر لُبّی را قشری دیگر، و هر روحی را قالبی دیگر، و هر درّی 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 گیرندهٔ نامه ارسال می‌گردد که دریافت‌کنندهٔ 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 معبّری برد. او بگوید که هر کسوتی بر کدام معنی دلالت کند؛ چنان‌چه مثلاً اگر کسی بوَد 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 معبّر کسی بوَد که جانش با آن مَلَک 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 وسیلهٔ 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 بـه سـه شـاخه تقسیم کـرده‌انـد: ۱- علمی که از سوی خداوند نازل شده که همان شریعت است (علـمٌ مِـنَ الله). ۲- علمـی که به رأی خداوند محقق می‌شود که طریقت نامیده شده است (علمٌ مـعالله). ۳- علمـی کـه بـا واسطهٔ خداوند توأم باشد که همان عرفان و معرفت حقیقی اسـت (علـمٌ بـالله) (هجـویری، ۱۳۸۳: ۱۸). اما در نگاهی جزئی‌تر، هر چیز که بتـوان معنـای آن را بـه‌عبـارتی درست و مطابق آن تعبیر نمـود، علم نام دارد. موضوع و متعلق این علم، عالم طبیعـت و ابزار ادراک آن، حس و وهـم و عقـل اسـت کـه دو قـوهٔ اول نیـز در خـدمت عقـل‌انـد» (عین‌القضات، ۱۳۶۹: ۱۰۹).

امّا معرفت در لغت بـه معنـی شناسایی است و در اصطلاح صـوفیه، عبـارت اسـت از علمی که مبتنی بر کشف و تهذیب نفس باشد (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۶۵۰). بنابراین علـم، حاصـل ادراک عقل از عالم طبیعت یا عالم محسوس است که بـا کلمـات مطـابق، یعنـی زبـان ارجـاعی کـه در آن هـر نشانهٔ زبانی به عنوان دال بر مدلول معیّنی دلالت می‌کند، قابل بیان است. معرفت در مقابل علم است. مهم‌ترین تفاوتش با علم، تعبیـرناپـذیری آن از طریق زبان عادی و عبارت مطـابق اسـت: «معرفـت آن معناست که هرگـز تعبیـری از آن متصوّر نشود، مگر به الفاظ مشابه» (عین‌القضات، ۱۳۶۹: ۱۰۹).

یکی از بازی‌های زبانی غزالی، انفکـاک کـوی معرفـت و کـوی علـم اسـت. در یکـی، 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 می‌گـویم. اگر وقتی روایت کند، مصدّق دارد که ناشنوده نگوید. امّـا شـنودن نگویـد، غاضت بوَد، و باز گفتن، ثم فاضت بوَد. شنودن در کـوی معرفـت بـی‌رقـم حرف، و بازگفتن در کوی عِلم در تبیان حرف تمامی گزاردهٔ حـق **را از** او تا به نهایتی که در آن نهایت مراد به حق بـوده اسـت و هسـت، برسـد...» (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۲۳).

او بر اساس سنت عرفانی جامعه، مابین علم و معرفت تمایز قائل شده، با بازی زبـانی از آنها با نام کوی یاد می‌کند. او نیز چون عرفا، علوم ظـاهری را آمیختـه بـا غفلـت‌هـا و

پوشیده در انواع حجاب‌ها می‌داند. هدف اصلی علوم ظاهری، رفع نیازهای مادی زندگی است. معرفت امّا 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، ج۱: 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 گردم گر تو ز من برگردی ای جان و جهان تو کفر و ایمان منی

اینجا که گفته است: «مرتد گردم گر تو ز من برگردی»، مگر می‌بایست گفت: «بی‌جان گردم گر تو ز من برگردی». ولیکن چون گفتِ 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 تنگِ نظم و قافیه محدود می‌کند و از این‌رو حتی اگر یک شاعر بسیار هم چیره‌دست باشد، باز هم گفتار او متفاوت است از گفتِ عاشق. برای نمونه انوری، شاعر خوبی است برای نمایش این تفکیک. اگر صناعت را به معنی تکنیک در نظر بگیرید، یعنی چیزی فراتر از بهره‌مندی از صنایع بدیعی یا مجموعهٔ تسلط هنرمند بر ابزار کار او، انوری سرآمدِ 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، مجموعهٔ تملق است که یاوه‌گویی حرّاف و گیرم با ذوق، نثار یک مشت قلدر آدم‌کش و بی‌رحم کرده (همان: ۸۳).

امّا 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 رشتهٔ 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 بَتر چیزی نیست. همچنان است که یکی دست در شکنبهٔ گُه کرده است و آن را می‌شوید برای آرزوی مهمان، چون اشتهای مهمان به شکنبه است، مرا لازم شد... در ولایت و قوم ما از شاعری ننگ‌تر، کاری نبود» (مولوی، ۱۳۹۰: ۶۸).

پس شاعران اسیر نظم و قافیه‌اند و چه‌بسا 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؛ امّا لحن کلامش، اثر او را از همان آغاز در مقام یک اثر شاعرانه و استنباطی فردی و بیان‌ناپذیر از عشق و احوال روانی مترتّب بر آن معرفی می‌کند. او «عبارت» را در سخن خود به‌منزلهٔ «اشارت» به معانی 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 تعلّق دارد، اگرچه حدیث عشق در حروف نیاید و در کلمه نگنجد؛ زیرا که آن معانی ابکار است که دست حیطهٔ حروف بر دامن خِدر 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 بوَد، و آن نکره در حق کسی که ذوقش نبوَد. و از این حدیث، دو اصل شکافد: یکی اشارت عبارت و دیگری عبارت اشارت. و بدل حروف حدود السیف بوَد، امّا جز به بصیرت باطن نتوان دید...» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۰۵).

غزالی بر این باور است که موضوع یا پیام او چیزی است که به عبارت درنمی‌آید 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 معناهای 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 بهره گیرد تا بتواند به‌نوعی دریافتهٔ 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 مضمر است. عین و شین، «عُش» بود و قاف اشارت به قلب است. چون دل نه عاشق بوَد، معلق بوَد، چون عاشق شود، آشنایی یافت. بدایتش دیده بوَد و دیدن -عَین اشارت بدو است، در ابتدای حروف عشق. پس شراب مالامال 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 تنبه کفایت است. حَصیف فَطِن زا فتح بابی کفایت بوَد» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۵۳).

زبان طلب/ زبان شوق

طلب و شوق، دو اصلاح عرفانی‌اند که غزالی با اعطای واژهٔ «زبان» به آنها، دیگر بازی زبانی خود را ایجاد می‌کند. طلب که نخستین وادی از هفت مرحلهٔ 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 ملأ، 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، نتیجهٔ 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 الطلبُ ردٌّ و السّبیلُ سدٌّ و المطلوب بلاحدّ (طلب مردود است و راه فروبسته و مطلوب بی‌کرانه)» (عطار، ۱۳۸۳: ۳۹۹).

امّا شوق که به اعتقاد سرّی سقطی، «برترین مقام عارف است» (همان، ۱۳۸۴: ۲۹۵)، در لغت به معنی «آرزومندی، رغبت و اشتیاق» است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژهٔ شوق) و «مراد از شوق، هَیمان القلب عند ذکر المحبوب» (سرّاج، 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 مرتبهٔ شدیدتر شوق، «اشتیاق» گفته شده است. اشتیاق نیز در لغت به معنی «آرزومندی» است و در اصطلاح عرفانی، «کمال انزعاج را گویند در میل کلّی و طلبی تمام و عشقی مدام، به طریقه‌ای که یافت و نایافت یکسان شوند، نه در یافت ساکن و نه در نایافت زیاد، بلکه حالی سرمد الی الابد» (سجادی، ۱۳۳۹: ۲۰۳).

غزالی در «رسالهٔ الطُیور» 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 نطاق 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، طریقهٔ 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 تجربهٔ درونی ناب و ادراکی خاص (حقیقت) دست یابد؛ ادراکی منحصر و مختص که در قوارهٔ مکاشفاتی رؤیاگونه در جریان سیر و سلوک بر او متجلّی 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 حوصلهٔ فهم این سخن‌ها و نکت‌ها نباشد، گو عهد [را] تازه کن و به طور مرغان آی و بر آشیان مرغان مُقام 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 تجلّی بدانیم، فرایند این مقصود در بستر زبانی چگونه اتفاق می‌افتد؟ با تأمل در مظاهر زبانی و نمودهای گفتاری موجود در آثار احمد غزالی می‌توان دریافت که از نظرگاه او، دو امکان زبانیِ «گفت» و «سکوت» و نیز یک مرحلهٔ «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 نمودِ آن در قالب گفت، سکوت و فراسکوت.

گفت

هرچند عمدهٔ تأکید عرفا در مسیر سلوک بر عنصر «سکوت» است، این توجّه به معنی نادیده گرفتن مطلقِ 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:

«امّا 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، بدان‌گه حق آن معنی را جذب کند، و آن معنی سرّ را جذب کند، و سرّ دل را جذب کند. اکنون اگر کلّی عالم بر او فرود آیند، وی مشغول نگردد که حقّ غالب است، نه مغلوب. چون دوست خود را مغلوب گردانیدهٔ لطف خود کرد، که از قدرت آنگه او را غلبه تواند کرد؟ باز چون به گفتش آرد، از فرق تا قدمش زبان گردد که آن معنی با دوست گویندهٔ اسرار کرده. و در مناجات سرود سرّ در آرد. همه‌گیش درآید، 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 آن‌گه [که] سماع کند، شنونده از حق آمده است» (همان: ۱۴).

در این متن که از کتابِ 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 نه‌تنها مجاز به سکوت نیست، بلکه سخن گفتن برای او امری است ناگزیر و ناگریز. 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 بوَد که حروف او، ولایت زبان را فروگیرد و هیبت او دل را از خواطر بازدارد [و سیاست او نفس را از امانی باز دارد] تا چنین نشود، زبان را خاموش نباید کرد [که بیم بوَد] 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 «رسالهٔ الطُیور» او نیز دیده می‌شود:

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

سکوت

سکوت، یکی از امکان‌های بایستهٔ 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 ریشهٔ آن نیز با مقوله‌ای از زبان پیوند دارد که به معنای نگفتنی است (sells, 1994: 2). در نظرگاه غزالی، ثمرهٔ سکوت سالک این است که حق، سخنگو خواهد بود:

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

امّا 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 تعمدی.

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 بوَد» (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. حتّی در سطر زیر که در متن نامه‌های غزالی به عین‌القضات آمده نیز هرچند غزالی از حدیث «کَلَّ لِسانُه» به عنوان یک «سنّت» 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 «کَلَّ لِسانُه» سنّت است. در این اقدام صدق، فَاعتَمَد 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. اگر غیری 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 لازمهٔ 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 مخیّری، به هرچه خواهی صرف کن که حق است بر او بی‌واسطه این سؤال نکنند...» (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۵۷).

یکی دیگر از مظاهر سکوت اجباری در آثار غزالی، پهنهٔ پرجلالت «عشق» است. پیشتر 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 غزّالی، خدا را در همه‌چیز 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 خویشتن چه پیچی — با یک طبیب محرم این درد در میان نه
گفتا که هم طبیبی فرموده است ما را — گر مِهر یار داری صد مُهر 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، برنمی‌آید» (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 بوَد 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 دیدهٔ او هیچ فرقی آن دو ندارند (احمدی، ۱۳۹۲: ۲۲). البته از یکسو باید در نظر داشت که «عرفان در وهلهٔ 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 پیچیدهٔ 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 درنمی‌آید؛ زیرا آن معنی که ریشه در سرّ 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 بَنان و بیان و زَفان عاصی آمد که در حضیض حدود نگنجد، بر علم و فهم عاضی بوَد» (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۲۷).

بحران زبانی صوفی از اینجا نشأت می‌گیرد. به باور عرفا، معنای باطنی چنان عظیم است که به‌هیچ‌وجه عرصهٔ تنگ لفظ آن را برنمی‌تابد. 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 به‌مثابهٔ صدف و عشق، گوهر آن است، دست زبان عبارت به معانی عشق نرسد:

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

ثبت کرده آمد، اگرچه «کلامُنا اِشاره»، 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 (مرحلهٔ فراسخن- فراسکوت)

دقت در نوشتار غزالی نشان می‌دهد که در ماورای امکان‌های زبانیِ سکوت و سخن، مرحلهٔ فرازبانی وجود دارد؛ ساحتی متعالی‌تر که به وساطت همت، عارف به جذبهٔ 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 سرّش مکان عادت گردد. و وی را از آن نزول باید کرد، و همّت را واسطه بیند. رفته گردد بی‌قدم، دیده باید بی‌بصر، تصرّف سماع یابد بی‌سمع، نطقی یابد بی‌لسان، این را وَلَه خوانند. و الهیش درست گردد. و کمال وَلَه این است مر اهل او را» (همان: ۵۴).

در واقع در این مرحله، فرایند نطق و گفت‌وگو انجام می‌گیرد، منتها در ورای سامان مادیِ 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، فدیهٔ بحر حقیقت صید صدف معنی، مقام فناست:

«پس هرکه 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 غوّاص را، جان نعلین باید کرد و بقا را به فنا مقیّد باید کرد. پس آن فنا، بضاعت طریق بحر باید کرد تا صدف معنی به دست آرد و به یافتِ آن، دُرّ حیات یابد» (همان: ۹).

از سوی دیگر، لمس این ساحت، مخصوص مجذوبان و ربوده‌شدگان است. چنان‌که قشیری می‌گوید: «عام در پردهٔ ستر باشند و خاص اندر دوام تجلّی. اندر خبر است که چون حق تعالی چیزی را تجلّی کند، آن چیز خاشع گردد. خداوند ستر دائم به وصف شهود بود و خداوند تجلّی 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 بوَد که از این عالم رفته باشد آن معنی، امّا شخص وی اینجا بوَد. پس خداوند، آن معانی را از دیدهٔ خلق پنهان کرده است. خاصه‌گان حق را به صورت بینند، امّا سرّ 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 تجلّی 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 تجلّی 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 غزّالی، خدا را در همه‌چیز 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 اِله متحیران را که... سرّ عارف را به کشف مشاهده بصیرت داد... تا به حکم خدای -جَل ذِکرُه- آثار وحدانیت بیند و شاهد آن امانت گردد، تا به طریق دیده در حضور آن معانی حاضر آید، تا دقیقه‌ای سرّ ربوبیّت را در سرایر خویش شاهد معانی گردد» (غزالی، ۱۳۷۶: ۷).

نتیجه‌گیری

آنچه از بررسی دیدگاه‌های غزالی در باب ماهیت و چیستی 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 پایهٔ 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 دربارهٔ معنای جمله به کار مـی‌بـرد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۴۴ و ۷۶-۷۷).

منابع

آملی، سید حیدر (۱۳۶۷) المقدمات فی کتاب نص‌النصوص فی شرح فصوص‌الحکم، با مقدمه و تصحیح هانری کربن، چاپ دوم، تهران، توس.

ابن عربی، محمّدبن‌علی (بی‌تا) الفتوحات‌المکیه، جلد ۱ و ۲، بیروت، دار صادر.

ابن‌کربلایی، 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»، پژوهشنامهٔ علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، شمارهٔ ۳۳، صص ۲۵۲-۲۳۳.

احمدی، رضا (۱۳۹۲) بررسی اندیشه‌های عرفانی حافظ و غزالی، مجلهٔ تدبیر، شمارهٔ ۴۴، صص ۱۰۴-۱۱۷.

اسلامی، اسماعیل و علی شهمرادی (۱۳۹۷) «بررسی اندیشه‌های احمد غزالی»، فصلنامهٔ اورمزد، شمارهٔ ۴۳، صص ۴-۲۸.

استیس، والتر ترنس (۱۳۶۱) عرفان و فلسفه، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران، سروش.

العبادی، قطب‌الدین (۱۳۶۲) صوفی‌نامه (التصفیهٔ فی احوال المتصوفهٔ)، تصحیح غلام‌حسین یوسفی، چاپ پنجم، تهران، علمی و سخن.

انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۵) رسائل جامع خواجه‌عبدالله انصاری، به تصحیح وحید دستگردی، مقدمه و شرح سلطان حسین تابندهٔ 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) مقایسهٔ اندیشه‌های احمد غزالی و حافظ، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی، دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه، استاد راهنما دکتر خلیل بیک‌زاده.

جرجانی، میرسید شریف علی‌بن محمد (۱۳۷۷) تعریفات، ترجمهٔ حسن سیدعرب و سیما نوربخش، تهران، پژوهش فروزان‌روز.

چناری، امیر (۱۳۷۷) متناقض‌نمایی در شعر فارسی، تهران، نشر و پژوهش فرزان روز.

رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۶۴) فرهنگ اشعار حافظ، تهران، علمی.

رحیمیان، سعید (۱۳۸۳) مبانی عرفان نظری، تهران، فرهنگ و ارشاد اسلامی.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳) تصوف ایرانی از منظر تاریخی، ترجمهٔ 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 الدینیه.

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 دوّم، 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 شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

---------- (۱۳۸۴) تذکره الاولیا، تصحیح، توضیح و فهارس 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، ابوالمعالی عبدالله (۱۳۶۹) تمهیدات، شرح عفیف 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»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی، سال هفدهم، شمارهٔ ۴۷، صص ۶۵-۶۹.
فولادی، علیرضا (۱۳۸۹) زبان عرفان، چاپ دوم، قم، فراگفت.
قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱) رسالهٔ قشیریه، ترجمهٔ ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
کالر، جاناتان (۱۳۸۲) نظریهٔ ادبی، ترجمه فرزانه ظاهری، چاپ اول، تهران، مرکز.
کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶) خلاصهٔ 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، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۹۰) فیه ما فیه، تصحیح و توضیح توفیق هاشم‌پور سبحانی، چاپ سوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
میردار رضایی، مصطفی و فرزاد بالو (۱۴۰۱) «ماهیت زبان و مفردات آن در اندیشهٔ امام محمّد غزالی» دوفصلنامهٔ علمی پژوهشی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال سی‌ام، شمارهٔ ۹۳، صص ۳۰۷-۳۲۸.
ندرلو، بیت‌الله (۱۳۹۰) «نظریهٔ بازی‌های زبانی ویتگنشتاین: یک نظرگاه فلسفیِ پست‌مدرن دربارهٔ زبان»، غرب‌شناسی بنیادی، سال دوم، شمارهٔ ۱، صص ۸۷-۱۰۰.
نوریان، مهدی و هاشم باقرزاده (۱۳۹۶) «نقش تجلّی در مقامات سلوک»، پژوهشنامهٔ عرفان، شمارهٔ ۱۶، صص ۲۲۱-۲۵۳.
وبستر، راجرز (۱۳۸۲) پیش‌درآمدی بر مطالعهٔ نظریهٔ ادبی، ترجمه الهه دهنوی، تهران، روزگار.
ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۰) پژوهش‌های فلسفی، ترجمهٔ فریدون فاطمی، تهران، مرکز.
---------- (۱۳۸۵) کتاب‌های آبی و قهوه‌ای: تمهیدات، ترجمهٔ ایرج قانونی، تهران، نشرنی.
هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳) کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی و با مقدمهٔ قاسم انصاری، تهران، طهوری.

Sells, M.A. (1994) Mystical Languages of Unsaying. University of Chicago Press.