

نقد جامعه‌شناختی سوانح العشاق غزالی بر اساس نظریه نقد تکوینی

نازیلا رحمانپور^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۲۰

مصطفی سالاری^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲

بهروز رومیانی^۳

چکیده

به عقیده پژوهشگران عرصه جامعه‌شناسی ادبیات هر قصه و اثر ادبی دیگر، وقایع زمانه خود را بازگو می‌کند و قصه در حقیقت، شکل بیان هنری همان وقایع اجتماعی است؛ با این تفاوت که جامعه‌شناسی به زبان علمی درباره آن مسائل گفتگو می‌کند. بنابراین، بررسی ادبیات با روشی علمی، جوهر آثار ادبی، شرایط و مقتضیات محیط اجتماعی در برگیرنده و پرورنده شاعر و نویسنده و نیز جهان‌بینی، موضع فکری و فرهنگی آنان را با توجه به سفارش‌های اجتماعی مطالعه می‌کند. در این مقاله، به بررسی اجتماعی-سیاسی «سوانح العشاق» احمد غزالی با توجه به روش ساختگرایی گلدمن می‌پردازیم. نتایج تحقیق نشان می‌دهد محتوای سوانح العشاق احمد غزالی تحت تأثیر شرایط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی زمانه او بوده و نشان دهنده بیشینه آگاهی جمعی طبقه اجتماعی نویسنده است. در این شیوه، محتوای اثر ادبی و رابطه آن را با جامعه‌ای بررسی می‌کنند که اثر در آن خلق شده‌است و به جای توصیف محتوای اثر ادبی، به بررسی محتوا و رابطه آن با جهان‌نگری در یک دوران خاص می‌پردازند. این پژوهش بر مبنای روش کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی-تحلیلی انجام شده است.

کلمات کلیدی: جامعه‌شناسی ادبیات، عرفان، غزالی، لوسین گلدمن.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ دانشجوی دکتری و زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، لایران

^۲ استادیار گرایش زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، لایران (نویسنده مسئول)

^۳ استادیار گرایش زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، لاهان، لایران @bromiani@yahoo.com

جامعه‌شناسی ادبیات، به عنوان یکی از شاخه‌های تخصصی جامعه‌شناسی، در اواخر قرن نوزدهم شکل گرفت و در قرن بیستم، با اندیشه‌ها و آثار فیلسوف مجارستانی، جورج لوکاک، به نقطه اوج خود رسید. علاوه بر لوکاک، متفکرانی چون اریش کوهلر، لوسین گلدمن و میخائیل باختین، هر یک به نوبه خود در شکل‌گیری و شکوفایی این رشته، سهم به‌سزایی داشته‌اند. آنچه جامعه‌شناسی ادبیات را از همه دیگر شکل‌های نقد ادبی جدا می‌کند، این حکم نظری است که «در آفرینش هنری، یک فرد به تنهایی مورد نظر نیست، بلکه اثر، بیان نوعی آگاهی جمعی است که هنرمند با شدتی بیش از اکثر افراد، در تدوین آن شرکت می‌ورزد.» (آشتیانی، ۱۳۵۵: ۳۵۱)

لوسین گلدمن در این مورد می‌گوید: «خالق اثر هنری جمع است. در خلق یک اثر، مؤلف می‌تواند یکی از عوامل یا فعل‌ها باشد. فرامتن به اندازه نویسنده، در خلق و آفرینش اثر نقش دارد. جامعه، مردم، تاریخ، فرهنگ، واقعیت زمانه و خوانندگان هر کدام به اندازه مؤلف، در شکل‌گیری اثر دخیل و سهم هستند» (گلدمن، ۱۳۵۷: ۶۲).

گلدمن تأکید دارد بر اینکه خالق آفرینش ادبی، جمع است و فرد نیست. برای این که «آثار بزرگ ادبی، مثل اعمال بزرگ اجتماعی، فاعل جمعی دارند. فاعل آفرینش هنری جمع است. منظور این است که فرد نویسنده در حقیقت، عناصر خلاقیت خودش را از زملنه خویش می‌گیرد. از جامعه خودش می‌گیرد. از دنیای خودش می‌گیرد. هیچ هنرمندی نیست که عناصر آفرینش خودش را از زمانه و جامعه خویش نگیرد. نقش فرد اینجاست و کارش این است که به این عناصر که پراکنده است، پیچیده است، آگاهی نیافته است، باز نشده است، آن چنان شکل و انسجام و آن چنان محتوایی می‌بخشد که نه فقط در حد زمانه خودش، بلکه برای قرن‌ها باقی می‌ماند» (آدرنو، گلدمن، و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۷۷).

در نظرگاه گلدمن، «جهان تخیلی آثار هنری و فلسفی، بیشینه آگاهی ممکن طبقات اجتماعی، یعنی گروه‌های اجتماعی ممتازی را بیان می‌کند که احساس، اندیشه و رفتارشان به جهان‌نگری فراگیر و دگرگونی جوامع، روابط انسان‌ها با طبیعت گرایش دارد» (گلدمن، ۱۳۷۱: ۴۸).

در این پژوهش قصد داریم با بهره‌گیری از دیدگاه لوسین گلدمن به بررسی خصوصیات فکری، زبانی و ادبی «سوانح العشاق» و نقد جامعه‌شناختی آن بپردازیم.

سوالات تحقیق

شرایط سیاسی - اجتماعی قرن پنجم و ششم چه تأثیری بر شکل‌گیری اندیشه احمد غزالی در تألیف کتاب سوانح‌العشاق داشته است؟
چه مواردی در تحلیل متن سوانح نشان‌دهنده شرایط سیاسی - اجتماعی حاکم بر عصر غزالی هستند؟

فرضیه‌های تحقیق

اگر چه سوانح العشاق احمد غزالی یک اثر صرفاً عرفانیست و به توصیف مطلق مراتب عشق می‌پردازد ولی به نظر می‌رسد احمد غزالی در تألیف سوانح متأثر از شرایط سیاسی - اجتماعی عصر خود بوده است.

به نظر می‌رسد انتخاب موضوع عشق، شاهدبازی، تقدیس ابلیس، دنیاگریزی و مخالفت با عقل از مواردی است که متأثر از شرایط سیاسی - اجتماعی قرن پنجم و ششم در اندیشه غزالی نمود پیدا کرده است.

پیشینه تحقیق

در زمینه نقد اجتماعی آثار غزالی تحقیقی تاکنون انجام نشده؛ در سایر زمینه‌ها نظیر شرح عشق در سوانح العشاق یا بررسی استعاره‌های مفهومی عشق در آثار غزالی پژوهش‌هایی انجام شده؛ همچنین در زمینه افکار و اقوال وی مقالات و کتبی نگارش یافته که با یافته‌های این مقاله تفاوت دارد. در زمینه نقد تکوینی در ادبیات فارسی پژوهش‌های زیر به موضوع این تحقیق مرتبط و در انجام کار قابل استناد هستند.

پیش از این کتابی با عنوان "سبک‌شناسی انتقادی" و با نام فرعی سبک‌شناسی نامه‌های امام محمدغزالی با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی نوشته مریم درپر در سال 1392 توسط انتشارات علم به چاپ رسیده است. این کتاب به مفاهیم پایه در سبک‌شناسی انتقادی و ابزارهای کارآمد در آن پرداخته و ویژگی‌های سبکی را بر پایه تحلیل گفتمان انتقادی؛ مقوله‌های قدرت و اقتدار، ایدئولوژی، گفتمان طبقاتی، گفتمان غالب، ارجاعات بینامتنی و بیناگفتمانی را توصیف کرده است.

مهسا رون (۱۳۸۶) ناصر خسرو شاعری متعهد(نگرشی به اشعار ناصر خسرو از منظر جامعه‌شناسی ادبیات) با نظریه گلدمن به تحلیل جامعه‌شناختی اشعار ناصر خسرو پرداخته است.

حسین‌آبادی، مریم و سید محمود الهام‌بخش، (۱۳۸۵) دیوانگان سخن‌گویان جناح معترض جامعه در عصر عطار. در این مقاله حکایت‌ها و داستان‌های دیوانگان در آثار عطار از دیدگاه جامعه‌شناسی نقد شده‌اند. نویسنده معتقد است که شرایط حاکم بر جامعه در شکل‌گیری شخصیت دیوانگان در عصر عطار نقش داشته‌اند و بارزترین بعد شخصیت آن‌ها شخصیت معترض آن‌ها است.

علیزاده، ناصر و راموز، کمال، (۱۳۸۵)، از جهان‌نگری تا کاربرد صنایع بدیعی در شعر سبک خراسانی (با رویکردی به نظریه ساختگرایی تکوینی گلدمن) این پژوهش با تحلیل صنایع بدیعی به کار گرفته شده در شعر شاعران سبک خراسانی و مطابقت آن با شرایط سیاسی - اجتماعی آن دوره به این نتیجه می‌رسد که انتخاب نوع صنایع بدیعی مانند ترصیع، موازنه و... و استفاده کمتر از صنایع بدیعی مانند ایهام متأثر از شرایط اجتماعی حاکم بر جامعه است.

بیان مسئله

نقد جامعه‌شناختی از رویکردهای نقد نوین در حوزه‌ی ادبیات فارسی است. در این شیوه از پژوهش، اثر ادبی را با توجه به شرایط اجتماعی و تأثیر متقابل جامعه و اثر ادبی بررسی می‌کنند. به عقیده جامعه‌شناسان ادبیات، آثار برجسته ادبی، برآیند بیشینه آگاهی جمعی طبقات اجتماعی هستند؛ که نویسنده یا هنرمند با نبوغ و خلاقیت خود به آنها شکل هنری می‌دهند.

احمد غزالی از متفکران و نویسندگان برجسته قرن پنجم و آغاز قرن ششم، «سوانح العشاق» را به زبان فارسی و در توصیف عشق، عاشق و معشوق، فارغ از زمینی یا آسمانی بودن آن نوشته است. به نظر می‌رسد انتخاب موضوع عشق، پرداختن به موضوع جبر عشق، مخالفت با عقل، تقدیس ابلیس و دنیاگریزی مطرح شده توسط او در کتاب سوانح، متأثر از شرایط سیاسی و اجتماعی عصر او بوده است. همچنین کتاب سوانح از نظر زبانی و ادبی نیز نشان دهنده تأثیرپذیری از جامعه عصر غزالی است. در این مقاله ضمن در نظر گرفتن شرایط اجتماعی-سیاسی عصر غزالی، عناصر متأثر از اجتماع را بررسی می‌کنیم.

هدف تحقیق

هدف از انجام این پژوهش بررسی و تحلیل محتوایی و ادبی «سوانح العشاق» احمد غزالی و مطابقت آن با شرایط سیاسی-اجتماعی عصر غزالی است. برآنیم که نشان دهیم شرایط حاکم بر عصر غزالی تا چه اندازه در شکل‌گیری اندیشه و زبان به کار گرفته شده در سوانح‌العشاق تأثیرگذار بوده است.

روش تحقیق

این تحقیق به شیوه توصیفی-تحلیلی و بر اساس نظریه ساخت‌گرایی تکوینی گلدمن انجام خواهد شد. برای این منظور ضمن بررسی شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر عصر غزالی به تحلیل ساختار فکری و زبانی سوانح العشاق خواهیم پرداخت. سپس سعی خواهیم کرد که با انطباق ساختار اثر با بافت اجتماعی آن به این نتیجه برسیم که ساختار درونی و محتوایی اثر تا چه اندازه بازتاب شرایط حاکم بر این دوره می‌باشد.

الف- نظریه جامعه‌شناسی ادبی

یکی از رویکرد های جدید به نقد آثار ادبی جامعه‌شناسی ادبی است. جامعه‌شناسی ادبی تعامل میان محیط اجتماعی نویسنده و آثار ادبی را مورد مطالعه قرار می‌دهد و نشانه‌هایی از منشأ اجتماعی اثر ادبی را بیان می‌کند. «از آنجا که آثار ادبی از جامعه و تحولات آن اثر می‌پذیرند و تا حدی بر جامعه تأثیر می‌گذارند، بنابر این بین ادبیات و جامعه تعامل وجود دارد.» (عسکری، ۱۳۱۶، ۴۴)

جامعه‌شناسی ادبیات که بخشی از جامعه‌شناسی عمومی است، «به «فرا متن» و بهتر بگویم هر آن چه خارج از خود متن است، می‌پردازد و توجه خود را به «متن و معنای متن» معطوف می‌کند و به دنبال گسترش درک متن و تأویل آن است و با رویکردی زبان‌شناسانه از دیدگاه‌های واج‌شناسی، آواشناسی، دستور زبان، نشانه‌شناسی و معناشناسی به بررسی متن، معنا و تفسیر آن می‌پردازد» (فروند، ۱۳۶۲: ۱۵)

آثار فاخر و برجسته‌ی هنری و ادبی، هرچند از تراوشات کوزه‌شناخت صاحب اثر است و رنگ و طعم جهان درونی او را دارد، بی‌تأثیر از جهان بیرونی نیست. جریان تعاملات، مناسبات و روابط میان خالقان در آثار ادبی، هم برآیند چگونگی معرفت آنان است و هم رنگ روابط اجتماعی حاکم بر زمانه خود را دارد. «هر دوره‌ای ضرورت‌هایی دارد؛ که ساختار آرمانی و هنری را شکل و سامان می‌دهند و انواع ادبی و اندیشه‌ها را پدید می‌آورند.» (دستغیب، ۱۳۷۴: ۱۳۷)

ادبیات نهادی اجتماعی است و از زبان که محصولی اجتماعی است به عنوان وسیله بیان ادبی استفاده می‌کند. ادبیات حادثه‌ای است که در زبان اتفاق می‌افتد و زبان ذاتاً پدیده‌ای اجتماعی است. «زبان وسیله بیان افکار و احساسات ماست. تنها وسیله یا مؤثرترین وسیله‌ای است؛ که جهان اندیشه و دنیای درون ما را با جهان بیرون مرتبط می‌کند.» (باطنی، ۱۳۹۱: ۲) به عقیده سوسور، «ما در تحلیل زبان با تحلیل واقعیات اجتماعی و در حقیقت با کارکرد اجتماعی عناصر زبان سروکار داریم.» (کالر، ۱۳۸۶: ۵۶) «زبان در همه‌ی تجارب ما دخالت دارد و خود به ناگزیر امری اجتماعی است. این ادعا که من از تجربه‌ای کاملاً خصوصی برخوردارم بی معنی است. من نمی‌توانم از تجربه‌ای صحبت کنم مگر آن‌که این تجربه مشخص در چارچوب زبان خاصی رخ داده باشد.» (یگلتون، ۱۳۹۰: ۱۴)

شگردهای ادبی و هنری هم در ذات خود اجتماعی هستند. قراردادهایی هستند؛ که فقط در جوامع بشری زاده می‌شوند. از این گذشته، در ادبیات "زندگی" به نمایش درمی‌آید که سراسر واقعیت اجتماعی است. خود شاعر و ادیب نیز عضوی از جامعه است که در آن برای خود پایگاه و منزلتی اجتماعی دارد.

ب- ساختگرایی تکوینی

به روش نقادی گلدمن ساختارگرایی تکوینی (structuralism genetic) می‌گویند. اسکارپیت در مورد ساختارگرایی تکوینی گلدمن می‌گوید: «فرضیه بنیادی او (گلدمن) این است که خصلت جمعی آفرینش ادبی، حاصل آن است که ساختارهای جهان آثار با ساختارهای ذهنی و برخی از گروه‌های اجتماعی هم‌خوانند و یا با آنها رابطه‌ای درک پذیر دارند.» (اسکارپیت، ۱۳۹۰: ۱۵)

ساختارگرایی تکوینی که از روش‌های دیالکتیکی جامعه‌شناسی ادبیات است، ساختار زیبایی‌شناسانه آثار را بررسی می‌کند که چگونه ساختارهای اجتماعی - اقتصادی که ساختارهای فراگیرتر هستند به پیدایش آن ساختارها منجر شده‌اند و این تبدیل و تحول ماهیت در جریان تاریخ چگونه شکل گرفته است، و نقطه آغاز و انجام آن کجاست؟

در این رویکرد، آفرینش فرهنگی (هنری- ادبی) به عنوان یک رفتار (عمل) در نظر گرفته می‌شود که هم تابع مشخصه‌های عام است و هم خاص. گلدمن معتقد است هر رفتاری که از انسان سر می‌زند دارای سه مشخصه بارز است و این موارد ویژگی‌های رفتار به طور عام هستند که رفتارهای خاص از جمله آفرینش‌های هنری را هم شامل می‌شوند. «نخست گرایش به انطباق با واقعیت پیرامون و خصلت معنا دار و عقلانی آن. دوم گرایش به انسجام و ساخت

آفرینی و سوم، گرایش به دگرگونی ساختار موجود که خصلت پویای این گرایش محسوب می‌شود.» (پوینده، ۱۳۸۱: ۲۰۸) «ویژگی عام که مبنای هر اندیشه‌ی دیالکتیکی را تشکیل می‌دهد، عبارت است از اینکه رفتارهای انسانی معنادار هستند و یا به آن سو گرایش دارند. یعنی هر بار که انسان به عمل می‌پردازد با این وضعیت مواجه است که کاری انجام دهد یا مسأله‌ای را حل کند و می‌کوشد با رفتارش جهان پیرامون خود را چنان دگرگون سازد که پاسخی معنادار برای مسأله طرح شده به دست آورد. به علاوه، انسان هر چند بسیار به ندرت موفق می‌شود، می‌کوشد میان پرسش‌های گوناگونی که به مسائل پیرامون خود داده است هماهنگی ایجاد کند. به عبارت دیگر همه انسان‌ها می‌کوشند تا اندیشه، عاطفه و رفتارشان را به صورت یک ساختار معنادار درآورند.» (همان، ۲۰۱) «از نظر ساختارگرایی تکوینی، رفتار انسانی دارای سه ویژگی اساسی است: نخست آنکه همه از عقلانیت برخوردارند، به این معنی که رفتار انسانی، پاسخی معنادار است به مسائل برخاسته از محیط اطراف آدمی و هدف این پاسخ آن است که معنادار باشد. یعنی موثرترین امکان بقا و پیشرفت را برای فرد یا گروه در جهت گرایش‌های درونی آنان فراهم آورد. دوم رفتار و اندیشه، گرایش به تحقق انسجام فراگیر در بخش‌های جزئی نیز دارد. سوم گرایش به رفع و فراوری خصلت فعال و دگرگون ساز و عملی همه‌ی اقدام‌های تاریخی و اجتماعی که سرشت‌نمای مجموعه زندگی تاریخی است.» (همان، ۲۰۶)

پ- جهان بینی / جهان‌نگری

یکی از مفاهیم مهم در نظر گلدمن، جهان‌نگری یا جهان‌بینی است که آن را ویژه طبقات اجتماعی می‌داند. جهان‌نگری به مجموعه آمال، آرزوها، احساسات و عواطف، اندیشه‌ها و تفکرات مشترک یک طبقه اجتماعی گفته می‌شود که بر رفتار و عمل آنان تاثیر می‌گذارد و به آن جهت می‌دهد. همچنین طبقات مختلف را در برابر هم قرار می‌دهد. جهان‌بینی با "آرمان" گره خورده است و نکته تمایز آن با ایدئولوژی در این امر نهفته است.

گروه‌های اجتماعی و آگاهی جمعی آنان به دو نوع مختلف تقسیم می‌شود؛ که نخستین آنها ایدئولوژی و دومین آنها را جهان‌نگری (جهان‌بینی) می‌نامند. ایدئولوژی آن آگاهی جمعی است که در گروه‌هایی مانند خانواده یا گروه‌های شغلی وجود دارد و به موجب آن، بهبود در مواضع درون آن ساختار اجتماعی هدف قرار می‌گیرد که منافع مالی گروه در آن نقش دارد. اما جهان‌بینی، آگاهی جمعی، احساس، اندیشه و رفتار گروه‌های اجتماعی ممتاز است؛ که تجدید سازمان‌دهی مناسبات انسانی و مناسبات انسان با طبیعت را نشانه رفته یا در صدد حفظ ساختارهای موجودند. در اینجا آرمان حضور واقعی دارد و این باعث تمایز آن با ایدئولوژی است و «این نگرش امکان حضور واقعی آرمانی برای انسان را در بر دارد و به این سبب با لیدئولوژی متفاوت است و من (گلدمن) به آن جهان‌بینی می‌گویم. در کنار منافع مادی که در پرورش این آگاهی جمعی نقشی مهم دارد، جایگاه وحدت و انسجام در آگاهی جمعی مهمتر از جایگاه آن در ساختارهای جمعی ایدئولوژیکی است.» (همان، ۲۰۲) «تفاوت بین ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی شاید در این باشد که ایدئولوژی‌ها خصلت جزئی و تحریف‌کننده دارند؛ در صورتی که جهان‌بینی خصلتی تام و تمام دارد. دست کم در مورد جوامع قرون وسطایی و جدید

می‌توانیم در مورد آن عده از طبقاتی که هنوز شوری دارند و برای کل بشریت آرزوهایی را در سر می‌پرورانند به جهان‌بینی قائل شویم. برای دیگر گروه‌های اجتماعی و طبقات که در آستانه سقوط قرار گرفته‌اند و اعتماد به نفس و ایمان خود را از دست داده‌اند و کاری جز دفاع از خود ندارند ایدئولوژی را باقی بگذاریم.» (گلدمن، ۱۳۵۷: ۱۲۵)

«طبقات اجتماعی تنها گروه‌هایی هستند که ارزش‌های ویژه‌ای دارند، چون هریک از آنها برای رسیدن به یک سازمان اجتماعی هماهنگ، آرمان‌های کاملاً متفاوتی را در سینه می‌پرورانند و اگر بین اینها ائتلافی دیده شود، صرفاً مصلحتی و زودگذر است و هدف از این کار حصول به مقاصد کاملاً جداگانه است.» (همان: ۱۲۴)

گلدمن اثر فرهنگی را به مثابه جهانی تخیلی و منسجم منطبق با نوعی جهان‌بینی در نظر می‌گیرد، جهان‌بینی که بنیادهایش پرورده گروه اجتماعی ممتاز است.

« حد‌اعلای آگاهی بالقوه‌ی یک طبقه‌ی اجتماعی پیوسته جهان‌بینی‌ای را تشکیل می‌دهد که از انسجام روان‌شناختی برخوردار است و در زمینه‌های مذهبی، فلسفی، ادبی یا هنری بازتاب می‌کند.» (همان: ۱۲۴) ساختگرایی تکوینی لوسین گلدمن شامل سه مطالعه می‌باشد که شامل دیدگاه نویسنده درباره جهان، ساختار متن و ساختار اجتماعی می‌باشد.

جهان‌بینی هر فرد، متأثر از فضای فرهنگی-سیاسی زمانه وی است؛ غزالی نیز از این قاعده مستثنی نیست. تفکر عرفانی و اشعری در هم تنیده شده و جهان‌بینی خاصی را به وجود آورده است که سرمشتق دیگر عارفان شده است. جبر عرفانی و رؤیت اشعری، منجر به عقایدی خاص شده است: فنا، عشق، رؤیت و شاهدبازی عارفانه.

ت- غزالی

احمدبن محمدبن محمد طوسی را مولف، واعظ و عارف برجسته قرن پنجم و ششم می‌خوانند. «احمد غزالی، برادر کوچک‌تر ابوجامد محمد غزالی بود. کنیه وی، "ابوالفتوح" و به نام‌هایی چون مجدالدین، زین‌الدین و حجت‌الاسلام، ملقب بود. تاریخ و محل تولد او در منابع ذکر نشده، اما چون زندگی و تحصیلات این دو برادر به هم نزدیک بوده، براساس تاریخ و محل تولد محمد، احتمالاً احمد نیز در طابران طوس و دو سه سال پس از برادرش محمد، در ۴۵۲ یا ۴۵۳ هجری قمری به دنیا آمده است» (صفا، ۱۳۷۴: ۴/۴۴۲). این دو برادر در کودکی، پدر خود را از دست دادند. بنابر اقوالی، پدرشان پیش از درگذشت، تربیت فرزندان را به مردی زاهد و متقی به نام "احمد رادکانی" سپرد. در طوس بود که احمد همچون برادرش، تحصیلات مقدماتی خود را در فقه به پایان رساند و هنوز جوان بود که به تصوف گرایید. احمد ابتدا مرید ابوبکر "نساج طوسی" شد که با چهار واسطه، شاگرد جنید است. احتمالاً وی تا سال ۴۸۷ که ابوبکر نساج درگذشت، نزد وی بود و وقتی برادرش در سال ۴۸۸ او را به جای خود در نظامیه بغداد گذاشت، احمد در تصوف شهرت یافته بود (جامی، ۱۳۸۶: ۱/۳۷۵).

پژوهشگران، تاریخ وفات غزالی را بنا به برخی منابع در سال ۵۱۷ ذکر کرده‌اند. البته اکثر مآخذ، ۵۲۰ هجری قمری را سال مرگ غزالی عنوان نموده‌اند. وی در ۶۳ سالگی در خانقاه خود در قزوین درگذشت و در محله‌ای که امروز، "احمدیه" نامیده می‌شود، به خاک سپرده شد. از غزالی، آثار متعددی برجای مانده؛ که انتساب بسیاری از آن‌ها به وی محل تردید است، اما همین آثار است که پای او را به عرصه ادبیات، به ویژه ادبیات عرفانی باز کرده و به عنوان یکی از شخصیت‌های تاثیر گذار بر نویسندگان - شهره - بعدی (از لحاظ سیاق نگارشی و نیز محتوایی) مطرح ساخته است. یکی از مهم‌ترین آثار وی عبارتست از سوانح‌العشاق، کتابی منثور به فارسی، درباره عشق و روانشناسی عاشق و معشوق از دیدگاه صوفیانه.

ث- بستر سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر غزالی

غزالی در عصری زیسته است که خطرناک‌ترین بحران‌های سیاسی، فکری و عقیدتی، پایه و اساس نظام جامعه را به خود گرفتار کرده است. در این دوره به دنبال تلاش‌هایی که در قرن چهارم هجری جهت تلفیق آموزه‌های وحیانی با فلسفه یونانی اتفاق افتاده بود، موجی برمی‌خیزد که بازتاب موج یونانی ماب قرن چهارم است. این موج تازه، اصولاً یونانی مآبی و گرایش به فلسفه را می‌کوبد و تنها راه بازسازی دین و ایجاد نظام سیاسی و عقیدتی را در احیای شرع و تزکیه دین می‌پندارد.

در این عصر منازعات سیاسی متعددی میان سه سلسله بزرگ روز: عباسیان، سلجوقیان و فاطمیان واقع و حادث شده است. نیمه دوم قرن پنج، تمام قرن ششم و آغاز قرن هفتم دوران تاخت و تاز غلامان و قبایل زرد پوست ترک و ویرانگری‌های آنان است. اینان معمولاً مردمی متعصب در عقاید، سختگیر در نشر مذهب خود و نسبت به کسانی که با عقایدشان همراهی نداشتند بد رفتار و قتال و سفاک بودند. به همین سبب با تسلط آنها سیاست دینی خاصی در ایران رایج شد و این امر به تقویت علمای شرع و فقیهان و مفتیان منجر گشت. ترکمانان سلجوقی و دیگر طوایف ترک نیز که بر مذاهب اهل سنت بودند، افرادی خرافی و متعصب بودند و همین سیاست را دنبال می‌کردند و مخصوصاً در تأیید و حمایت از خلفای عرب اهتمام تمام گماشتند.

سختگیری غزنویه و سلاجقه نسبت به صوفیان و اهل سایر مذاهب در حقیقت باطن سیاسی داشت. «سیاست دینی سلاطین سلجوقی که خود حنفی مذهب بودند و گروه کثیری از رجال متنفذ شافعی در دستگاه حکومتی خود داشتند ایجاب می‌کرد که به بغداد، مرکز خلافت و پایتخت دین اسلام، توجه خاصی مبذول دارند» (صفا، ۱۳۷۴: ج ۱، ۱۷۰) از خصوصیات تصوف مدرسی این دوره تعصب و دوری از آزاد اندیشی و اظهار رأی آزادانه بود. همچنین آنان هرگونه دور شدن از مذهب و اصول مربوط به آن را ناروا می‌دانستند و این در حالی بود که افرادی مثل احمد غزالی سعی در هم شکستن مرسومات صوفیه و پی نهادن بدعتی جدید داشتند.

ابن الجوزی در کتاب تلبیس ابلیس درباره این افراد چنین می‌نویسد: «صوفیه بر بساط بطالت نشسته و تصوف را عبارت از بیکاری دانسته و در تاریکی هواجس نفسانی فرو رفته اند... و بعضی صوفیه در نکوهش اهل علم کوشیده اند و اشتغال به علم را تلف کردن وقت پنداشته اند... علم شریعت را علم ظاهر و هواجس نفسانی خود را علم باطن نامیده‌اند و گفته‌اند علم باطن تیر الهی است که خداوند به قلوب اولیای خود می‌افکند.» (غنی، ۱۳۳۳: ۳۴)

غرب عالم اسلامی که با مسیحیان هم مرز بود از عصر سلجوقیان به اینسو، دستخوش جنگ‌های صلیبی شده بود. و در فراز و فرودی دراز دامن و نبردی فرسایشی، دولت عباسی و سلجوقی را به چالش می‌کشید. در این نبرد گاه پیروزی از آن مسلمانان بود و گاه مسیحیان. بر این آشفتگی تا نیمه قرن ششم جدال بین خلافت فاطمی و عباسی را نیز بیافزاید. تضاد بین اسماعیلیان و خلافت و بغداد و ترک به عصر محمود غزنوی می‌رسید. در ادامه با تحلیل ساختار سوانح‌العشاق احمد غزالی به تبیین ارتباط آن با بستر اجتماعی دوران او از لحاظ فکری، زبانی و ادبی می‌پردازیم.

ج- ستایش عشق

یکی از مهمترین مسائل مطرح شده در آثار غزالی به ویژه سوانح‌العشاق موضوع عشق است. انتخاب موضوع عشق و اختصاص یک کتاب به طور کامل به این مبحث بدون ارتباط با شرایط اجتماعی حاکم بر روزگار او نمی‌تواند باشد. جامعه‌ای که در آن انواع ظلم، ستم، خیانت، دروغ، ریا، فساد اخلاقی، بد گوئی، تهمت، عیب‌جویی و سخن‌چینی رایج است. تعصب‌های کور مذهبی عرصه را بر مردم تنگ کرده است. هر روز امیری به دست امیر دیگر از حکومت کنار زده می‌شود. قتل و کشتار و ویرانی شهرها و روستاها امری عادی شده است. بی‌اعتمادی و یأس و ناامیدی روحیه‌ی غالب مردم جامعه است. جامعه دچار پریشانی و اضطراب همیشگی است و رکود و ایستایی بر آن حاکم شده است.

ادبیات عرفانی به‌ویژه عرفان عاشقانه می‌تولند برآیند درد و رنج‌های حاکم بر جامعه باشد و عشق برای ایجاد وحدت در میان یک جامعه از هم گسیخته است؛ که سرلوحه کار عاشقان و عارفان قرار می‌گیرد. اگر عشق و محبت سرلوحه عارفان این عصر از جمله غزالی شده است به خاطر درد و رنج‌هایی است؛ که در محیط اطراف خود حس می‌کنند و این تنها داروی شفابخشی است که برای این بیماری مزمن تشخیص می‌دهند. «احساس این دردها و رنج‌ها، باعث از هم‌گسیختگی روانی می‌گردد. عشق، گذر از این مرحله‌ی توان فرسا را آسان می‌سازد. در روان‌کاوی، تأثیر مفید احساس مجدد زنده کردن دردها و رنج‌های نخستین که در "ناخود آگاه" انباشت شده؛ موجب پالایش روانی یا تزکیه نفس می‌گردد و رنج و دردی که رهرو عشق از طریق آن تحمل می‌کند به پایانی خوش می‌انجامد.» (ستوده و شهبازی، ۱۳۸۱: ۱۲۹)

آن‌چه در مورد عشق و روابط اجتماعی بسیار مهم است و شایسته است که بر آن تاکید شود این است که اساساً عشق و محبت خاستگاه اولیه، منشأ و محور هر نوع همکاری و یگانگی در زندگی اجتماعی است. کافی است برای روشن شدن ارزش و اهمیت عشق و محبت به مفهوم ضد آن، به دشمنی و دشمن‌کامی و مفاهیمی مانند انسان‌ستیزی، ستمگری، نسل‌کشی، قوم‌زدایی که نه تنها نابود کننده جسمانی انسان‌ها بلکه بر باد دهنده کرامت و فضایل معنوی انسان و براندازنده بنیان‌های وحدت اجتماعی است اشاره کنیم.

«مطالبه‌ی عشق و شفقت می‌تواند به معنی آگاهی از وجود تناقضات اجتماعی و احساس نیاز به دگرگونی، و یا روی‌کردی واقعی به فعالیت‌های فکری و عملی انسان باشد.» (لوونتال، ۱۳۸۱: ۱۲۸) آندره میکل بر آن است که «این عشق مبرا از هوسناکی و طمع، نقشی جز ترمیم یک شکست و ایجاد جان‌پناهی در عالم خیال، برای مردمی که از دست‌یابی به قدرت و شرکت در نهضت بزرگ اسلام محروم بودند، نداشت.» (میکل، ۱۹۸۴: ۳۷)

از زمینه‌های اجتماعی عرفان عاشقانه، تعصب‌های مذهبی بین فرقه‌های مختلف دین اسلام و همچنین اختلافات مذهبی بین مسلمانان و پیروان سایر ادیان است. عشق و موضوعیت آن در آثار غزالی دلایل اجتماعی گوناگونی می‌تواند داشته باشد. یکی از این دلایل مقابله با زاهدانی است که محبت و لطف الهی را فراموش کرده‌اند و با چهره‌ای عبوس در جامعه از خداوند چهره‌ای سخت‌گیر و محدود کننده، در میان مردم ارثه می‌دهند و هیچ‌گاه حاضر نیستند از خطای کسانی که با ایده‌های آن‌ها مخالفند بگذرند.

دلیل اجتماعی دیگری که برای محوریت عشق در آثار غزالی قابل ذکر است شرایط دشوار جامعه و بلایا و مصیبت‌هایی است؛ که مردم را از هم دور کرده و یک روح یأس و ناامیدی را بر جامعه حاکم گردانیده است؛ و تنها چیزی که می‌تواند در چنین جامعه‌ای تحرک و پویایی ایجاد کند؛ اعتقاد به یک عشق نجات دهنده است. غزالی از عشق حرف می‌زند؛ آن را می‌ستاید؛ زیرا در دوران تلخ و ستم‌زده‌ای می‌زیسته است که جز در پرتو آفتاب عشق به گونه‌ای دیگر نمی‌توانسته است این تاریکی و دشمنی‌ها را از بین ببرد. ساز و کار عشق است که به غزالی این توان را می‌دهد که بتواند بار سنگین دشواری‌ها و ناملایمات را تحمل کند. «عشق فرایندی است که از طریق آن ارتباطات انسانی از سطح دوستی آغازین به سوی مهرورزی و محبت بیشتر حرکت می‌کند. در واقع عشق محور هر گونه رابطه‌ی اجتماعی مطلوب بوده و زاینده‌ی یاری‌گری و هم‌یاری و اساس زندگی اجتماعی است.» (ستوده و شهبازی، ۱۳۸۸: ۱۶۶)

به باور اسلامی ندویشن، وقتی حکومت‌های دیکتاتوری با قدرت متکی به زور و سلطه از طریق ایجاد ترس و وحشت مردم را وادار به اطاعت می‌کنند، برای مقابله با این وحشت واحه‌های امنی وجود دارد. یکی از این واحه‌ها مرگ است و دوم عشق. آدمیزاده‌ای که از مرگ

نمی‌هراسد به تنهایی قدرتی است بی‌نهایت، برتر از قدرت‌های بزرگ زمانه. هم عشق و هم نترسیدن از مرگ، انسان را از خودبنیادی و لوازم آن که عجب و کبر است می‌رهاند. در نترسیدن از مرگ، انسان "خود" را انکار می‌کند و در عشق پیمای "خود" را می‌درد و روی به عالم بیرون از خودبنیادی و موضوعیت نفسانی می‌آورد.

وی از دیدگاه اجتماعی به این مسأله نگاه می‌کند و معتقد است که اگر شاعر یا نویسنده این همه دربارهٔ محبت و مدارا و صلح و دوستی سخن می‌گوید؛ امری طبیعی و کاملاً قابل درک است؛ زیرا به گفته‌ی سعدی «قدر عافیت کسی داند که به مصیبتی گرفتار آید.» (سعدی، ۱۳۸۴: ۱۴) قدر و ارج مدارا و محبت و صلح و صفا را رنج‌دیدگانی صاحب‌دل و مصیبت‌زدگانی آگاه می‌دانند و می‌شناسند؛ که تلخی دشمنی‌ها و کینه‌توزی‌ها و انتقام‌جویی‌ها را در محیطی سراسر تشنج و بدخواهی، در بخش عمده‌ای از عمر تا اعماق روح خود احساس کرده‌اند. وی شرایط اقلیمی و آب و هوایی و حوادث تاریخی را در بوجود آمدن ادبیات عاشقانه با این گستردگی در ایران بعد از اسلام مؤثر می‌داند و نقش اصلی را به حوادث تاریخی می‌دهد. «ایرانی اگر اینگونه شوریده وار عشق را دنبال کرده است برای آن است که گم شده‌ای داشته، درست نمی‌دانسته است که چه می‌جوید. ولی می‌خواسته است "از دست‌داده‌های" خود را از طریق دیگری جبران کند. نوعی "شنا در بیابان" است. حوادث تاریخی او را در پی این گم شده روانه کرده‌اند. کل ادبیات عاشقانهٔ عرفانی ایران یک طلب و یک استثنا است. جست‌وجوی یک جمعیت و یک سکان است، یک نقطهٔ استقرار. این نوع اندیشیدن خاص ملت‌های بی‌قرار است.

این همه آرمان پروری و شطح و طامات، فوران احساس و کم‌اعتنایی به عقل، پدید نمی‌آید مگر آنکه ریشه‌های یک قوم دست‌خوش دوگانگی شود، دوگانگی میان آن‌چه هست و آن‌چه خواهان آن است که باشد...» (اسلامی نادرشمن، ۱۳۸۱: ۵۳)

دراندیشهٔ او عشق بر عقل ترجیح داده می‌شود. چرا که در جامعه‌ای که خرد و اندیشه و مصلحت‌اندیشی عقل، نتوانسته است؛ امنیت و آرامش را به مردمش هدیه کند و جز فساد و ظلم و ستم، ارمغانی برای آن‌ها نداشته است؛ قرار گرفتن در زیر لوای عشق، عشقی که انسان را از خودش جدا می‌کند و او را با از خودگذشتگی، فداکاری و مهر در مقابل دیگران قرار می‌دهد؛ می‌تواند راه‌گشا باشد.

چ- جدال با زهد

باور بر آن است که عرفان اسلامی از آغاز پیدایش متکی بر زهد و کناره‌گیری از دنیا و اهل دنیا بوده است و در این باره سخنان فراوانی از مشایخ این طریقه نیز نقل شده است. به نظر می‌رسد رفتار و عقاید جامعه‌گريزانه عده‌ای از صوفیان، به صورت شاخصهٔ این مکتب درآمد است زیرا عزلت‌گرایان برای اثبات عقاید خود از برخی آیات قرآنی و سخنان بزرگان دین نیز

بهره می‌جویند و از آن در جهت تحقّق عقاید خود استفاده می‌کنند؛ از جمله: «و اذا اعتزلتموهم و ما یعبدون الی الله فأووا الی الکهف ینشر لکم ربکم من رحمته» (نحل/ ۱۸) «اعتزلتک و ما تدعون من دون الله وهبنا له اسحق و یعقوب» (حجرات/ ۱۱) و همچنین روایتی از امام صادق(ع) که در پاسخ به سفیان ثوری که از ایشان می‌پرسد چرا ای پسر پیغمبر از مردم روزگار کناره گرفته‌اید، زمانهٔ پر فساد را سبب دوری خود از جامعه و مردم بیان می‌کنند (کلینی، ۱۳۸۶: ۲۳۴/۱).

اما گرایش مزورانه به زهد، عامل روی‌گردانی عده‌ای از عرفا از زهد شد تا جایی که زهد، نماد ریا و فریبکاری در عرفان شد و زهدستیزی، یکی از مبانی اصلی تفکر عارفانه. از همین جا است که مسئله‌ی مبارزه با ریا و باطن‌گرایی نیز مطرح می‌شود. جدال با ریا را عموماً با حافظ می‌شناسند؛ اما این مسئله از نخستین متون عرفانی دنبال شده است. غزالی نیز در واکنش به تصوف زاهدانه و رواج زهد ریایی می‌گوید: «اما صدق و کذب را فرق باید کردن که کاذبان در بر بمانند و صادقان به بحر رسند و ما از خداوند - عَزَّ اسْمُهُ - یاری می‌خواهیم...» (غزالی، ۱۳۵۸: ۱۱)

جدال با زهد در جهان‌بینی غزالی، با بررسی دو مبحث شاهدپرستی و تقدس ابلیس به شکل کاملاً جدی دنبال می‌شود.

ح- شاهدپرستی

جلوهٔ دیگر عشق در اندیشهٔ عطار شاهدپرستی است. شاهد پرستی و رواج عرفان جمالی در واقع واکنشی است به تصوف زاهدانه و قشریگری و تظاهر اهل شریعت. یکی از خصوصیات تصوف عاشقانهٔ غزالی، توجه او به عشق انسانی یا به اصطلاح عشق مجازی است. غزالی اساساً عشق یا محبت را حقیقت واحدی می‌داند که در مراتب مختلف، ممکن است شدت و ضعف پیدا کند ولی ماهیت آن همچنان باقی می‌ماند. به تعبیر فلاسفه، عشق از نظر احمد غزالی، مقول به تشکیک است. بنابراین، همان‌طور که حسن و جمال، یک حقیقت است که در مجال‌های مختلف ظهور می‌کند و در همه احوال و هر مجالی همان حسن است، عشق نیز در هر سینه‌ای که جای گیرد و نسبت به هر درجه از حسن و جمال که باشد، عشق است. از اینجاست که صورت‌های زیبا در این عالم (که همه مظاهر حسن کلی و شاهد جمال الهی‌اند) از نظر غزالی، محبوب و مورد توجه عاشق قرار می‌گیرد. همین رویکرد است که مبحث "شاهدبازی" و هجمه مخالفان به وی را مطرح می‌سازد.

اقوال زیادی در خصوص این مسئله وجود دارد، از جمله: آورده‌اند که او ترک بچه‌ای داشت که تا پای منبرش نمی‌آمد، و عظمی نمی‌کرد. وی چنان پرنفوذ و قدرتمند بود که ترک غلامش را آن هم بر فراز منبر بوسید! متشرعان بسیاری چون ابن جوزی، با شنیدن این اوصاف از وی، همچون دیگی پرتلاطم، غضب نشستند و نوشتند: من از کار این مرد در شگفت نیستم و نه از دریدگی حیا از صورتش، بلکه از چهارپلیان حاضر در مجلس در حیرتم که چگونه سکوت نمودند و انکارش نکردند. آری! شریعت در دل بسیاری از مردم سرد شده است.

توجه به حسن و جمال یا زیبایی است که از کمالات معشوق است و موجب دلدادگی عاشق و شوق او می‌گردد. در برابر حسن و جمال و کمالاتی که در معشوق است اوصافی هم در عاشق است. در معشوق ناز و استغنا و بی‌نیازی و عزت است و در برابر آنها در عاشق حالاتی است چون نیاز و بیچارگی و درویشی و عجز و مذلت. عشق همچنین موجب درد و بلای عاشق می‌گردد. در واقع تحمل این درد و بلا و سختی‌هاست که موجب رشد و پرورش درخت عشق در وجود عاشق می‌شود و سرانجام او را به وصال معشوق می‌رساند. وصالی که در حقیقت به رسیدن عاشق به معشوق خلاصه نمی‌شود بلکه عاشق باید از هستی خود دست بشوید. به عبارت دیگر وصال حقیقی از نظر غزالی فنای عاشق در معشوق است. این مطلب را وی با استفاده از تمثیل‌های گوناگون بیان کرده که یکی از آنها تمثیل پروانه و رفتن او به طرف آتش و سرانجام سوختن در آن است، تمثیلی که آواز حلاج گرفته است. تفاوت غزالی و حلاج در استفاده از این تمثیل این است که حلاج حرکت پروانه به طرف شمع را به منظور رسیدن به یقین می‌داند که آخرین مرحله از آن را می‌توان حق‌الیقین نامید، ولی احمد غزالی پرواز پروانه را به طرف شمع و طواف او برگرد آتش را پرواز شوق و عشق می‌خواند و سوختن پروانه و خاکستر شدن او را حقیقت وصال می‌داند (غزالی، ۱۳۵۱، ۳۲).

عشق ازلی است و از آغاز آفرینش وجود آدمی با او همدم و همراه بوده است. آفرینش آدمی از ابتدا با عشق قرین و همراه بوده است و به وسیله عشق است که شب تاریک وجود جسمانی نورانی به خود گرفت و مسیر او برای صعود به عالم بالا هموار گردید. (همان: ۴)

شاهدبازی احمد غزالی از موارد جدی مورد بحث توسط متشرعین و زاهدین بوده است. همواره روایت‌های مرتبط با احمد غزالی در باب شاهدپرستی، بیشترین واکنش‌ها را در پی داشته است: «گویند که در اتاقی پر از گل، با امردی خلوت می‌کرد و گاه به گل می‌نگریست و گاه به امرد. نزد سلطان از او سعایت می‌کردند که «شیخ احمد هفته‌ای در حمام می‌کند شب و روز، پای بر کنار غلام و پای بر کنار پسر رئیس، و مجمره آتش نهاده، کباب می‌کند، شفتالویی از این می‌ستاند و شفتالویی از آن. دگر چه مانده باشد؟!». اتابک آمد و آن ماجرا را از روزن حمام بدید و زود خواست که به انکار واگردد که، شیخ ندا داد: «ای تُرکک ...! تمام بنگر و آنگه برو!». سپس پا از کنار غلام برگرفت و بر آتش سوزان مجمر فرو برد و آتش بر وی کارگر نیفتاد. اتابک نالان و برسوزنان برفت» (شمس تبریزی، ۱۳۸۰: ۳۲۴ و ۶۱۷).

طرفه آنکه این قصه را شمس تبریزی نقل می‌کند؛ همو که شاهدبازی عارفی چون اوحدالدین کرمانی را به ریشخند می‌گیرد که به او گفتند: «در چیستی؟ گفت: ماه را در آب تشت می‌بینم. فرمود که اگر در گردن دُمل نداری، چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟!» (افلاکی، ۱۹۵۵-۱۹۵۹: ۶۱۶). اما وقتی به خواجه احمد می‌رسد، می‌گوید «او در جمال ظاهری چیزهایی می‌دید که کسی را یارای دیدن آن نیست، و ذره‌ای شهوت و هوای نفس در کارش نبود» (همان: ۳۲۶)

مردم بسیاری نزد خواجه رفته‌اند و این اتفاق پر از گل و خلوت وی را با غلامان امرد، گزارش کرده‌اند؛ از جمله روزی شیخ‌الشیوخ پُرهیت و جاه بغداد، اجازه ملاقات خواست و وقتی وی را در آن حال دید، بددل و بدگمان شد، بدون اینکه چیزی بگوید. خواجه چون آن

تغیر را در چهره شیخ دید، گفت: «گم شو، احمق!» و او را از محضر خود بیرون کرد (تاریخ اربل، برگ ۴، به نقل از: مجاهد، ۱۳۷۶: ۴۹، مقدمه).

کار شاهدبازی و زیباپرستی خواجه به آنجا رسید که برای دیدار خوب رویان و نیکوپسران، شهر به شهر در سفر بود و چنان در کارش بی پرده و بی تکلف، که همه می دانستند که فی المثل به عشق زیارت رخسار کدام شاهد وارد فلان شهر شده است (نقیسی، ۱۳۴۵: ۳۵۲؛ شمس تبریزی، ۱۳۸۰: ۳۲۶).

آنچه در این مورد قابل بحث و آشکار است تقابل صریح غزالی با اهل شریعت و مصلحت اندیشان و ظاهرپرستان است. گویا رویکرد صریح او به شاهدپرستی و اصرار در رواج این امر به دلیل اعتراض به متعصبان و ریاکاران است.

خ- تقدیس ابلیس

از دیگر ویژگی های تصوف غزالی، تبرئه کردن ابلیس و موحد دانستن وی است (ابن جوزی، ج ۱۷، ص ۲۳۹؛ ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۸). غزالی (همان، ص ۴۹) نیز، مانند حلاج، ابلیس را عاشقی بلند همت می دانست که حاضر نبود جز خدا معشوقی اختیار نماید، لذا به آدم سجده نکرد و حتی لعنت خدا را پذیرا شد.

از سخنان خواجه احمد غزالی و بسیاری دیگر از عرفا درباره ابلیس برمی آید که او گرچه کبر ورزید و لعن شد، اما یکی از انگیزه هایش در امتناع از سجده بر آدم، توحید بود و عشق یگانه ای که به حضرت حق داشت. او گرچه عقوبت کارش را می دانست، در راه عشق به ذات واحد حق، سجده را فقط لایق او دانست و با از خودگذشتگی و فداکاری، درس بزرگی به همه، به ویژه سالکان راه عشق، داد؛ چنان که غزالی گفت: «من لم يتعلم التوحيد من ابليس، فهو زنديق» (ابن جوزی، ۱۳۵۷: ۲۶۰/۹-۲۶۲؛ همو، ۱۹۸۶: ۱۰۴؛ سبط بن جوزی، ۱۹۵۱: ۱۱۹؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۵۳/۱)؛ و حلاج گفت: «ما كان في اهل السماء موحدًا مثل ابليس» (حلاج، ۱۹۱۳: ۴۲). در یگانگی باید بار ملامت را همچو ابلیس برداشت و مردود خاص و عام شد و به قول عطار: «ز ابلیس لعین مردی در آموز» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۱۱۱). از این رو احمد غزالی او را «سیدالموحدين» (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۵۳/۱)، پیر پیرش، شیخ ابوالقاسم کرگانی، او را «خواجه خواجهگان و مهتر مهجوران» (عین القضاة، ۱۳۵۰: ۹۶-۹۷) و برکه «سرور مهجوران» (همان) لقب داده اند. آنها از طرفی او را لایق لعن و نفرین و از طرف دیگر سزاوار تقدیر و سرمشق برای همگان پنداشته اند؛ زیرا «از آنگاه که مغضوب و مطرود درگاه احدی گشت، ذره ای از خدمت و محبت و ذکرش کم نشد».

خواجه احمد می نویسد: اینجا بود که چون به ابلیس گفتند: «و ان علیک لعنتی»، گفت: «فبعزتك لاغوينهم اجمعين»؛ یعنی من خود از تو این تعزرت دوست دارم که تو را هیچ کس در تویی نبود و درخور. اگر تو را چیزی درخور بود، آنگاه نه کمال بود و نه عزت (مجاهد، ۱۳۷۶: ۱۶۵ و ۱۶۶). خواجه بر منبر وعظ گفت که ابلیس به موسی گفت: گرچه خداوند جامه فرشتگی ام را به شیطنت تغییر داد، ولی این حالی است که می گردد و به زودی نیز تغییر خواهد کرد. ای موسی! هر قدر او محبتش را به غیر زیاد کند (و مرا نفرین و لعن)، من عشقم را به او

زیاد کنم (مجالس، برگ ۱۱ و ۱۲، به نقل از: مجاهد، ۱۳۷۶: ۷۳، مقدمه). او حتی خود را موحدتر از موسی می‌داند و در عقبه کوه طور برایش دلیل می‌آورد که تو از خدا خواستی که خود را بنماید و رو به کوه کردی، و حال آنکه اگر عاشق بودی، نظر به غیر نمی‌کردی و فی الحال خدا را می‌دید؛ نه اینکه مستحق «لن ترانی» شوی. پس من که به غیرش سجده نکردم، در توحید از تو صادق‌ترم (ابن جوزی، ۱۳۵۷: ۲۶۰/۹-۲۶۲؛ ابن جوزی، ۱۹۸۶: ۱۵۴؛ سبط بن جوزی، ۱۹۵۱: ۱۱۹).

اگر موشکافانه‌تر بنگریم، طرح این داستان ریشه در اعتقادی کلامی دارد که زمانی سر و صدای فراوانی در بین مسلمانان راه انداخت و دست بر قضا، همه عرفان غزالی هم مبتنی بر این عقیده است. خواجه احمد یک فقیه شافعی اشعری بود. اشاعره قائل به امکان رؤیت خدا در این جهان و وجوب آن در آخرت‌اند؛ برخلاف معتزله که منکر رؤیت در هر دو جهان‌اند. امام محمد هم قائل به جواز یا وجوب رؤیت بود، و هر دو برادر در آثارشان به این اعتقاد خود اشاره‌ها داشته‌اند. داستان «لن ترانی»، دلیل مخالفان رؤیت است که در قرآن آمده، اما غزالی آن را با داستان موسی و ابلیس، خنثی می‌کند. به گفته او، موسی که به کوه نگرست، و نیز ابراهیم هم که به غیر، یعنی ستاره و ماه و آفتاب می‌نگرست و می‌گفت: «هذا ربی»، این التفات به غیر، بیماری دل است و «یرقان عشق». البته خواجه در پی بی‌حرمتی به ساحت آن فرستادگان الهی نبود، بلکه ایشان را در سلوک نازل‌تر از پیامبر خاتم (ص) می‌دید. چنان‌که آورده‌اند، خواجه در باب فضائل حضرت موسی سخن بسیار می‌راند و ستایش را از حد می‌گذراند، تا جایی که یوسف صوفی برخاست و باز هم ایراد گرفت: با این همه فضیلت، پس چگونه مستحق «لن ترانی» گردید؟ (ابن جوزی، ۱۳۵۷: ۲۶۰/۹-۲۶۲؛ همچنین نک: پورجوادی، ۱۳۸۱: ۱۲) غافل از اینکه واعظ در مقام بیان مراتب سلوکی هر نبی است در راه عشق الهی، تا مشقی باشد برای ره‌پویان.

ابلیس قمار عشق را باخت و ملعون و مقهور شد (یا اینکه دچار جبر عشق شد)؛ موسی هم در عشق ثابت‌قدم نبود و برای همیشه از رؤیت حق محروم شد؛ ابراهیم اما در مرتبه‌ای از عشق به سر می‌برد که خواجه در سوانح آن را «تلوین عشق» خوانده است؛ یعنی هر چیزی را معشوق خود می‌دید و می‌گفت: «هذا ربی». هیچ یک موفق به رؤیت نشدند، جز پیامبر خاتم (ص) که عاشقی کمال بود، واصل به اوج مراتب سلوک. و اینها همه به تقدیر الهی بود که «اگر موسی طعم تلخ «لن ترانی» را نچشیده بود، آن سرور آدمیان شیرینی «ماکذب الفؤاد ما رأی» را نمی‌چشید» (پورجوادی، ۱۳۸۱: ۲۰).

علاوه بر ریشه داشتن بحث تقدیس ابلیس در مباحث کلامی رایج در عصر عزالی از جمله مبحث رؤیت حق که از بحث‌های جنجال برانگیز این دوره بود و خود متأثر از سیاست دینی حاکم بر جامعه و رواج و گسترش مدارس دینی بود؛ از دیدگاه دیگر نیز می‌توان به این نکته توجه کرد. همانگونه که اشاره شد بستر سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر این دوره به سبب اختلافات و کشمکش‌های داخلی آشفته بود. سلجوقیان که بر مذهب حنفی یکی از

مذاهب چهارگانه اهل سنت بودند با در پیش گرفتن نوعی سیاست دینی و تأکید متعصبانه بر آن و مخالفت سرسختانه با دیگر مذاهب باعث به وجود آمدن اختلافات و درگیری‌های مذهبی در بین خواص و نیز عامه مردم گردیدند. سرانجام بسیاری از این اختلافات و درگیری‌های مذهبی مثله کردن و کشتار بی‌رحمانه مخالفان بود. غزالی در دورانی با این تفکر مخرب روبرو شد که بلید آن را عصر مجادلات مذهبی و مناقشات فرقه‌ای نامید؛ چون «از نیمه دوم قرن پنجم و سرتاسر قرن ششم که در حقیقت باید آن را عصر مجادلات مذهبی و مناقشات فرقه‌ای نامید کلیه امور سیاسی - اجتماعی تحت الشعاع مذهب قرار داشته است. اختلافات شدید فرق شیعه با اهل سنت و اشعریه و معتزله و نیز برخوردهای داخلی مذاهب اربعه و بویژه شافعی و حنفی در تمام بلاد اسلامی، به خصوص در خراسان و اصفهان و بغداد، مرکز خلافت، از مسائل رایج آن روزگار بوده است.» (کسائی، ۱۳۶۳، ۷-۱۶) به دلیل تاخت و تازها و جنگ‌ها و غارت‌ها، نامردمی، دروغ، تزویر و تملق و چاپلوسی رایج است و برهان قاطع در همه جا زور است. زمان بی‌اعتباری است و عصر، عصر تجسم فساد و تباهی و زشتی.

همانند گرایش به عرفان ذوقی و ستایش عشق و عرفان عاشقانه؛ تقدیس ابلیس نیز می‌تواند واکنش به تعصب‌های مذهبی و اهل شریعت باشد. احمد غزالی و شاگردش عین القضات همدانی گفتمانی غیر مرسوم و متفاوت با فقهای اهل شریعت دارند. در حالی که اهل شریعت روح شریعت را به مصلحت و مصلحت اندیشی فرو کاسته‌اند. وی در زمان خود بزرگترین سخنگو و مبلغ تصوف ذوقی و جمالی بوده و در وعظ و سخنرانی کم نظیر بود. او به هیچ روی فردی محتاط و محافظه کار نبود. در بیان عقایدش بی پروا بود و به راحتی بر مخالفان می‌تاخت. مخالفان او هم البته قدرتمند بودند و اگر می‌توانستند او را به سرنوشت حلاج و عین القضات دچار می‌کردند. در حقیقت منتقدان غزالی به خونس تشنه بودند. اما مقبولیت تمام و کمال خواجه در بین خاص و عام کارش را بجایی کشاند که تهدید او برای هر حکومتی هزینه بردار بود. مقبولیت عامه بزرگترین سپر غزالی در برابر همه تهدیدها بود.

بنابر این تقدیس ابلیس می‌تواند واکنشی به اهل شریعت و مصلحت اندیشان متظاهری باشد که با تهمت الحاد و کفر و بددینی شرایط جامعه را برای دگرانديشان، بسیار ناامن و ترسناک کرده بود. تقدیس ابلیس نشان می‌دهد که با نگاه عاشقانه حتی می‌توان ابلیس را که رانده شده از درگاه الهی است؛ تبرئه کرد و از او یک چهره عاشق به نمایش گذاشت. مشخص است که اندیشه‌ای که از ابلیس چهره‌ای مقدس و عاشق معرفی می‌کند جایی برای تهمت الحاد و تکفیر هم‌نوعان خود نمی‌گذارد.

د- ستیز با عقل:

از مسائل مهم دوران سلجوقیان، توقف رشد و حرکت عقلی، به ویژه فلسفه و منطق و رکود خردگرایی و خردورزی است. زمینه‌های این رکود و فترت از زمان غزنویان فراهم شده بود. این امر دلایل مختلفی داشت؛ اهداف سیاسی حکومت سلجوقیان و جهت‌گیری‌های مذهبی آنان؛ سیاست حکومتی و دینی خلفای عباسی از متوکل به بعد؛ مقابله‌ی بزرگانی مثل خواجه نظام‌الملک با علوم عقلی، سرکوب معتزله، تسلط کلام اشعری، شدت یافتن قشریت و ظاهرگرایی مذهبی، سوءاستفاده از ظاهر دین در جهت سرکوب مخالفان، سرکوب شیعه، مخالفت علما و فقها و حتی ادیبان و شاعران با فلسفه و علوم عقلی از دلایل این رکود و فترت بوده است.

جامعه‌ی آن زمان جزئی از دنیای کل اسلام بوده و هرچه که در ایران می‌گذشت؛ بی‌تأثیر از اتحاد خلفای بغداد با نهاد حکومتی در ایران نبود. خلفای بغدادنشین، ابتدا با ایجاد بیت‌الحکمه، علوم عقلی و فلسفه را گسترش دادند. با بر مسند نشستن متوکل این قاعده فروریخت تا این که در زمان القادر بالله، راه بر هرگونه دگراندیشی بسته شد و اخبار، سنت و حدیث، به جای اندیشه قرار گرفت و سدی مقاوم درمقابل اندیشه‌های آزاد ایجاد شد و بازار تعصب رونق پیدا کرد. «حکومت‌های استبدادی به این نتیجه رسیده بودند؛ که تا مردم را در زنجیر خرافی نگه ندارند، نمی‌توانند حکومت کنند.» (اسلامی نلوشن، ۱۳۸۳: ۳۹)

جریانی که با نزاع پیروان فلسفه و عرفان و تحلیل رفتن عقل‌گرایی در جهان اسلام؛ به ویژه در ایران، فضای فرهنگی نوینی را به وجود آورد سبب شد که نور عقل رفته رفته، جای خود را به نور عشق داد و خود حتی تا سرحد سمبلی برای ظلمت، به عقب رانده شد. تلاش خردگرایانه‌ای که تحت تأثیر فلسفه اشراق، در جریان بود، نهایتاً کمکی به بازگشت دوران عقل‌گرایی نکرد بلکه خود راه‌گشای توجه به مکاشفات اشراقی بیشتر و دوری هر چه بیشتر عقل‌گرایی از کانون قدرت فرهنگی شد.

دربارزترین تلاش برای توجه به خردگرایی، عنوان عقل کلی و جزئی در عرفان اسلامی رواج یافت که بر اساس آن، با توجه به حدیث قدسی "اول ما خلق الله نوری"، با دو خرد کاملاً متفاوت روبرو هستیم؛ خردی که خاستگاهش عالم الوهیت است و هدفش رستگاری انسان و خردی که زمینی است و در پی کسب معاش.

احمد غزالی نیز متأثر از شرایط اجتماعی حاکم بر جامعه، در سوانح عقل و علم را ناکارآمد و ناتوان معرفی می‌کند. در مورد عشق می‌گوید «پس نکره بود، و آن نکره در حق کسی بود که ذوقش نبود» (غزالی، ۱۳۵۱: ۱)

حسن تو و عشق من برابر کردند

«تقدیر و قضا قلم چو تر

راز تو برون است ز دانایی من

می‌کردند

حسن تو فزونست ز بینایی من

در عشق تو انبه است تنهایی

در وصف تو عجز است توانایی من»

(غزالی، ۱۳۵۱: ۶)

علم را در شناخت عالم عشق ناتوان می‌داند؛ چراکه عقل و علم تا ساحل دریای عشق بیشتر راه ندارند. «و اینجا هرکس راه نبرد، که مبادی او فوق‌النهائیات است. نهایت او در ساحت علم کی گنجد؟ و در صحرای وهم کی آید؟ و این حقیقت دری است در صدف و صدف در قعر دریا، و علم را راه تا ساحل بیش نیست. اینجا کی رسد؟» (غزالی، ۱۳۵۱: ۸) «از این مقام، علم خبر ندارد و اسارت علم بدو نرسد» (غزالی، ۱۳۵۱: ۷) «هرگز روی جمال به کمال به دیده علم ننموده است و ننماید.» (غزالی، ۱۳۵۱: ۹)

ذ- تأثیر مسائل اجتماعی بر سطح زبانی

در عصر غزالی، مهم‌ترین مسئله، ترویج عرفان است و از آن‌جا که متن تعلیمی به سمت ساده‌نویسی می‌رود؛ آثار غزالی نیز بی‌تأثیر نمانده است. چراکه همواره در پی انتقال ایدئولوژی به شعر و ادب، شاهد انحطاط توجه به مسائل زیباشناسی هستیم. این واقعیتی است که شعر ایدئولوژیک را از شعر و ادب در معنای حقیقی متمایز میکند: «اثر ادبی، بر اولویت‌های زیباشناسیک محض اصرار دارد اما نوشتار ایدئولوژیک به مبانی اعتقادی و ارزش‌های گروه اولویت می‌دهد و امور جمالی را برای بیان عقاید گروه اجتماعی به خدمت می‌گیرد. نتیجه، چنین رویکردی آن است که متن با افول ارزش‌های ایدئولوژیک، تأثیر خود را از دست می‌دهد و پدیده‌ای زمان‌مند و تاریخی می‌شود.» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۳۷۳) در حقیقت شعر و ادب ایدئولوژیک در پی ایجاد اثر هنری - ادبی و خلق تصاویر ناب نیست؛ بلکه در گام نخست خواهان انتقال آراء و نظریات جنبش فکری خویش است. از این رو است که از توجه به آرایه‌ها و مقوله‌های هنری که در نهایت شعر را چندوجهی و نمادین می‌سازد، به گونه‌ای که بیم آن برود که معنایی دیگر از شعر مستفاد شود، پرهیز می‌کند: «ایدئولوژی مسلط از آن‌جا که موضع مشخص، اهداف و ارزش‌های روشن و "عقاید مسلم" دارد، زبانی روشن، تک معنا، قاطع و صریح می‌طلبد. به حدی که گاه وضوح و قطعیت در آن به قشریت هم می‌انجامد. بنابراین آن دسته از صناعات بلاغی که سبب ابهام و چندوجهی شدن متن می‌شوند برای مقاصد ایدئولوژیک کارآمد نیستند. عموماً ایدئولوژی‌های حاکم از زبان مجازی که دلالت را چند وجهی می‌کند کمتر بهره می‌برند. مجازهای تشویش‌آفرین و حیران‌کننده و چندمعنا مانند نماد، پارادوکس، تمثیل رمزی و آیرونی گاه به نوعی هرج و مرج معنایی می‌انجامد که ممکن است اساس توافق‌های گروه اجتماعی را سست کند. عناصری مانند استعاره، نماد، تمثیل‌های رمزی و پارادوکس و تهکم و طنز، متن را متشابه می‌کنند. متن متشابه از آن‌جا که معنایش متکثر است مورد توافق جمع نیست؛ حال آن‌که گروه ایدئولوژیک متن را به منزلهٔ اعلانیه یا مرام‌نامه می‌بیند که باید بر هم‌سویی و وفاق جمعی گروه تأکید کند، قاطع، واضح و تک معنا باشد و یک تبیین قاطعانه از جهان و همهٔ امور آن ارائه کند.» (همان، ۳۶۲)

در این دوره، واژه‌های خاص عرفانی گزینش و استفاده شده است. واژه‌گزینی، اگرچه فرآیندی خودکار و غیرقابل پیش‌بینی در زبان است؛ با این حال ارتباط مستقیم و مستحکمی با اندیشه‌های غالب جامعه دارد. اندیشه‌هایی که در سطح تمایلات اجتماعی، باورهای مذهبی و دیگر بخش‌های اندیشه که قابلیت انتقال به بطن اندیشه عمومی را دارد، نمود یافته است. به طور کلی، با توجه به واژه‌های به کار گرفته شده در سطح یک اثر ادبی می‌توان به این برداشت رسید که نگرش کلی جامعه از منظر مذهبی، فرهنگی، اجتماعی و حتی سیاسی به کدام سو متمایل بوده است. حتی می‌توان حسی یا انتزاعی بودن سبک را با توجه به بسامد کاربرد واژگان مرتبط با هر نگرش مشخص کرد.

وفور واژگان حسی، به وجودآورنده سبک حسی است، همان‌گونه که کاربرد واژگان انتزاعی فراوان در یک سبک، نمایانگر گرایش ادبا به سبک‌های انتزاعی است: «واژه‌هایی که بر عقاید، کیفیات، معانی و مفاهیم ذهنی دلالت دارند، انتزاعی‌اند و واژه‌هایی که بر اشیاء واقعی و محسوس دلالت دارند عینی و حسی‌اند. غلبه واژه‌های عینی (در برابر ذهنی) سبک متن را حسی می‌کند و کثرت واژه‌های ذهنی موجب انتزاعی شدن سبک می‌شود. (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۵۱) این رویه را می‌توان در رابطه با سبک‌های مشهور ادبی ملاحظه کرد. به عنوان مثال، در سبک عراقی که انتزاعی‌ترین سبک ادبی به شمار می‌رود، بسامد بالایی از کاربرد واژگان انتزاعی ملاحظه می‌شود. این در حالی است که کاربرد این واژگان در سبک خراسانی در پایین‌ترین حد قرار دارد. این رویه در آثار غزالی، جهت انتقال برخی مفاهیم و استفاده ابزاری از شعر و هنر در جهت تبیین عقاید و باورها صورت گرفته است.

۱۲- تأثیر ایدئولوژیک واژه

واژه‌ها از آن‌جا که بیانگر مفهومی قراردادی و محسوس می‌باشند، توانمندی هدایت افکار و عقاید را دارند. شاعر و ادیب می‌تولند به گونه‌ای هدفمند از واژگان جهت انتقال و تفهیم عقاید خود استفاده کند. در این میان، برخی از واژگان در سطحی وسیع و با معنایی خاص به کار می‌رود که می‌تواند در نهایت به عنوان رمز و نشانه‌ی خاص سبکی یک دوره شناسایی شود: «تأثیر ایدئولوژیک در لایه‌ی واژگانی از طریق بررسی پیوند متن با بافت بیرونی آن شناخته می‌شود. رمزگان، شاخص‌های زبانی و نشان‌داری واژه‌ها از عناصری هستند که متن را با بافت‌ها و زیرمتن‌های اجتماعی و فرهنگی پیوند می‌زنند. رابطه معنادار واژگان با ایدئولوژی و قدرت را می‌توان با بررسی بسامد رمزگان‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دیگر ساختارهای اجتماعی نشان داد.» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۶۰)

واژگان نشان‌دار، علاوه بر اشاره به مصداق خاص، دربردارنده نگرش و طرز تلقی نویسنده و گوینده هم هستند که «واژه‌های نشان‌دار، حامل دیدگاه و نگرش ارزش‌گذار و تلقی‌های ایدئولوژیک هستند و به این جهت دارای شاخص اجتماعی هستند. شاخص‌های اجتماعی در زبان عبارت‌اند از آن دسته از عناصر زبانی که مستقیماً یک پاره گفتار را به محتوای آگاهی یک گروه اجتماعی پیوند می‌دهند.» (همان، ۳۵۵)

احمد غزالی علاوه بر کاربرد رمزهای خاص عرفانی، در کنار کنایه های فراوان به زهد و ریا که در تمام متون عرفانی نیز مشاهده می‌شود؛ به دو آرایه ی تشخیص و اغراق متمایل است که بیانگر گریز او از دنیای واقعی و پناه بردن به عالم انتزاعی خیال در قالب اغراق و تشخیص است.

ر- سطح ادبی

ر-الف) تشخیص

تشخیص نیز از شاخصه‌های متون عرفانی است. عارف جهان را جاندار و جلوه ای از وجود خداوند در نظر می‌گیرد: «این اعتقاد به وحدت وجود شاید سبب شده بود که همه چیز را جاندار و انسان وار ببیند و به طبیعت بی جان، روح و جان ببخشد و نبات و جماد را نیز مانند انسان دارای عاطفه و احساس بداند» (شمس لنگرودی، ۱۳۷۲: ۶۸)

به همین خاطر است که عشق در نگرش غزالی، حاکم مقتدری است: «تودانی که عشق قهری است درو هیچ کس، راه نیست به هیچ سبیل؛ لاجرم حکام او همه تغیر است. اختیار از وی وز ولایت وی معزول است. مرغ اختیار در ولایت او نبرد...» (غزالی، ۱۳۵۸: ۱۷۱)

ر-ب) اغراق

اغراق بخشی جدایی ناپذیر از عرفان اسلامی است. از کرامات عارفان تا اغراق در عشق و دوستی: «ار بود که به جایی رسد که عاشق غیر بود و معشوق هم غیر بود. و این سلطنت تابش عشق بود زیرا که قوت کمال عشق از اتحاد بود و درو تفصیل عاشق و معشوق ننگند» (غزالی، ۱۳۵۸: ۱۴)

«اگر به سرّ وقت خویش بینا گردی، بدانی که قاب قوسین ازل و ابد دل توست و وقت تو است» (غزالی، ۱۳۵۸: ۲۲)

ز- نتیجه گیری:

جامعه‌ای که در آن انواع ظلم، ستم، خیانت، دروغ، ریا، فساد اخلاقی، بد گوئی، تهمت، عیب‌جویی و سخن‌چینی رایج است. تعصب‌های کور مذهبی عرصه را بر مردم تنگ کرده است. هر روز امیری به دست امیر دیگر از حکومت کنار زده می‌شود. قتل و کشتار و ویرانی شهرها و روستاها امری عادی شده است. بی‌اعتمادی و یأس و ناامیدی روحیه‌ی غالب مردم جامعه است. جامعه دچار پریشانی و اضطراب همیشگی است و رکود و ایستایی بر آن حاکم شده است. طبقه اجتماعی احمد غزالی، طبقه عارفان ذوقی و جمالی است و مهمترین اثر فارسی خود، سوانح‌العشاق را در توصیف عشق، عاشق و معشوق تألیف کرده است. عشق مهمترین مسأله‌ای است که عارفان ذوقی و جمالی به آن می‌پردازند.

در بررسی سوانح‌العشاق مهمترین مباحث مطرح شده در اندیشه احمد غزالی عبارتند از ستایش عشق، جدال بازهد، شاهدپرستی، ناکارآمدی عقل و علم و تقدیس ابلیس است. با بررسی شرایط اجتماعی- سیاسی حاکم بر زمانه غزالی به این نتیجه می‌رسیم که مسائل مطرح شده در اندیشه غزالی متأثر از این شرایط بوده است.

ستایش عشق واکنش به تعصب‌های کور مذهبی، قشری‌گری، ظاهرپرستی و ریاکاری اهل شریعت و ظلم و ستم حاکم بر جامعه است. تحقیر و نکوهش عقل و علم متأثر از سیاست مذهبی و دینی حاکم بر این دوران است. تقدیس ابلیس واکنشی است آگاهانه از طرف غزالی و هم‌فکرانش به تکفیر اندیشمندان و دگراندیشان این دوران توسط قشریون و اهل شریعت. در اندیشه غزالی و هم‌فکران او حتی شخصیتی مانند ابلیس که به باور اهل شریعت در مقابل فرمان حق عصیان کرد تبرئه می‌شود و از او چهره‌ای عاشق به نمایش گذاشته می‌شود. این امر درحقیقت طعنه‌ای است به کسانی که به راحتی حکم الحاد و تکفیر هم‌نوعان خود را صادر می‌کردند. شاهدپرستی غزالی و پیروان او نیز واکنشی است به همین شرایط.

از منظر سطح زبانی و بلاغی نیز شاعر متأثر از نگرش عرفانی به اغراق، پارادوکس، تشخیص گرایش داشته است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

قرآن کریم

- آدرنو، تئودور. گلد من، لوسین ود یگران. (۱۳۸۱). درآمدی بر جامعه شناسی ادبیات، تهران: نگاه
- آشتیانی. منوچهر. (۱۳۵۵) جامعه شناسی معرفتی. چاپ اول. تهران: طهوری .
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید ابن هبة الله (۱۳۸۷). شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۳۵۷). المنتظم فی تواریخ الملوک و الأمم، حیدرآباد.
- ----- (۱۴۰۷). تلبیس ابلیس، تحقیق: سید الجمیلی، بیروت: دار الکتب العربی.
- ----- (۱۹۸۶). الفصاح و المذکرین، تحقیق: مارلین سوارتز، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- اسکارپیت، روبر. (۱۳۸۶) جامعه شناسی ادبیات. (ترجمه مرتضی کتبی). چاپ ششم. تهران: سمت.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی، (۱۳۸۸)، نوشته های بی سرنوشت، تهران، یزدا.
- افلاکی، شمس الدین احمد (۱۹۵۹). مناقب العارفین، تصحیح: تحسین یازجی، آنقره.
- ایگلتن، تری، (۱۳۹۰)، پیش درآمدی بر نظریه ی ادبی، ترجمه ی عباس مخبر، چ ششم، تهران، نشر مرکز.
- باطنی، محمدرضا، (۱۳۹۱)، توصیف ساختمان دستوری زبان فارسی، چ بیست و ششم، تهران، امیرکبیر.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۵۸). سلطان طریقت، تهران: آگاه.
- _____ (۱۳۸۱). «مجالس احمد غزالی با حضور یوسف صوفی» در: معارف، دوره دوازدهم، ش ۱، ص ۳-۲۰.
- پوینده، محمدجعفر، (۱۳۷۷) درآمدی بر جامعه شناسی ادبیات، مجموعه مقاله ها، تهران، نقش جهان.
- جامی، نور اللدین عبد الرحمن (۱۳۸۶). نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح و مقدمه: مهدی حیدری، تهران: اعلمی.
- دستغیب، عبدالعلی، (۱۳۷۴)، نگاهی به رمان فارسی، در مجموعه سخنرانی ها و مقالات نخستین سمینار بررسی مسائل رمان در ایران، ویراستار حسین پاینده، تهران، دفتر مطالعات ادبیات داستانی.
- سبط بن جوزی (یوسف بن قزاوخلو) (۱۹۵۱). (مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان، حیدرآباد.
- ستوده، هدایت الله و مظفرالدین شهبازی، (۱۳۸۸)، جامعه شناسی در ادبیات (اجتماعیات در ادبیات فارسی)، چ دوم، تهران، ندای آریانا.
- سجادی، سید ضیاءالدین، (۱۳۸۰)، مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف، چ نهم، تهران، سمت.
- سعدی شیرازی، ابو محمد مصلح بن عبدالله، (۱۳۸۴)، کلیات، تصحیح محمدعلی فروغی، چ دوازدهم، تهران، نشر طلوع.
- شمس تبریزی (۱۳۸۰). مقالات، تصحیح: محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۷۴). تاریخ ادبیات، جلد چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۷۴). تاریخ ادبیات، جلد اول، تهران: دانشگاه تهران.

- عسگری، عسگر، (۱۳۸۹)، نقد اجتماعی رمان معاصر فارسی (با تأکید بر ده رمان برگزیده)، چ دوم، تهران، فرزانه روز.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۹۱) تذکره‌الاولیا، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چ چهارم، تهران، سخن.
- عین‌القضات همدانی (۱۳۵۰/۱۹۶۹). *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، به اهتمام: علی نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- غزالی، احمد، (۱۳۷۶)، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- غنی، قاسم، (۱۳۳۳)، *تاریخ تصوف در اسلام*، چ دوم، تهران، ابن سنیا.
- فروند، ژولین. (۱۳۶۲). جامعه‌شناسی ماکس وبر. (ترجمه ی عبدالحسین نیک گهر. تهران: نیکان .
- فتوحی، محمود (۱۳۹۱) سبک‌شناسی، نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، تهران: سخن.
- کالر، جانانان، (۱۳۸۶)، *نظریه‌ی ادبی*، ترجمه‌ی فرزانه طاهری، تهران، مرکز.
- کسای، نورالله، (۱۳۶۳)، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران، امیرکبیر.
- گلدمن، لوسین، (۱۳۵۷) فلسفه و علوم انسانی، {حسین اسدپور پیرانفر} تهران، جاویدان.
- (۱۳۷۱). جامعه‌شناسی ادبیات، دفاع از جامعه‌شناسی، تهران: نگاه..
- میکل، آندره، (۱۹۸۴)، *مجنون لیلا*، پاریس، سناباد.
- نفیسی، سعید (به کوشش) (۱۳۴۵). *کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی متخلص به عراقی*، تهران: کتابخانه سنایی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی