

ماهیت زبان و مفردات آن در اندیشه امام محمد غزالی*

مصطفی میردار رضایی**

فرزاد بالو***

چکیده

بیشتر پژوهش‌هایی که درباره «زبان» و نقش آن در حوزه متون عرفانی انجام گرفته، به بازتاب عینی زبان (تحقق آن در گفتار و نوشتار) پرداخته‌اند، مقوله‌ای که در واقع معرفت درجه دوم محسوب می‌شود. معرفت درجه اول، که عبارت است از شناخت ماهیت خود زبان و تلقی هر فرد (عارف) از چیستی آن، که اغلب مغفول واقع شده، بسیار حائز اهمیت است؛ چراکه پیش از مرحله ثبوت و تحقق زبان، مقام اثبات و تلقی از زبان اصل است و پیش از آنکه زبان به مرز تحقق و ظهور برسد، نحوه تلقی و تقرر آن شکل می‌گیرد. یکی از عرفای اندیشمندی که در باب ماهیت زبان اندیشیده و در خلال آثارش در باب آن سخن گفته امام محمد غزالی است. در این جستار، به شیوه توصیفی-تحلیلی، در پرتو پاره‌ای از آرای زبان‌شناختی سوسور، به بررسی تلقی امام محمد غزالی از مقوله زبان و ماهیت آن (معرفت درجه اول)، و در ادامه به ظهور و تحقق زبان در قالب مفردات و کلیات (معرفت درجه دوم) پرداخته شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که غزالی در تبیین مقوله زبان، هم در مقام فیلسوف، به چیستی و ماهیت زبان پرداخته است و هم از دیدگاه زبان‌شناس، به فرآیند تکوین زبان در صورتهای گفتاری و نوشتاری و... توجه نشان داده است.

کلیدواژه‌ها: زبان، ماهیت زبان، محمد غزالی، دل.

* این اثر برگرفته از طرح پسادکتری شماره «۶۴۰۳۳/۳۳» است که در دانشگاه مازندران نوشته شده است.

** پژوهشگر پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، مازندران، ایران (نویسنده مسئول)، m.mirdar@umz.ac.ir

*** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، مازندران، ایران، f.baloo@umz.ac.ir



The Nature of Language and Its Terminology in Imam Mohammad Ghazzali's Thoughts

Mostafa Mirdar Rezaei*

Farzad Balou**

Abstract

Most of the research conducted on the subject of “language” and its role in the field of mystical texts, has focused on the objective reflection of language (the investigation of language in speech and writing), an area that is actually regarded as second-order knowledge. It is very important to pay attention to the first-order knowledge, which is defined as knowing the nature of the language itself and every individual (mystic's) interpretation of what it is – which is mostly neglected. That is why before the stage of proof and realization of language; the position of proof and interpretation of the language is a principle, and before the language reaches the level of realization and emergence, the manner of its interpretation and determination is formed. One of the thoughtful mystics who contemplated about the nature of language and wrote about it in his works is Imam Mohammad Ghazali. This study, based on a descriptive-analytical method, tries to investigate Imam Muhammad Ghazali's thoughts on the field of language and its nature (first-order knowledge) in the light of some of Saussure's linguistic ideas. The emergence and realization of language in the form of terminology and universals (second-order knowledge) is another aim of this research. The results indicated that, in explaining the subject of language, as a philosopher, Ghazali discussed the makeup and nature of language and from the point of view of a linguist, he looked into the process of language development in spoken and written forms.

Key words: Language, Nature of Language, Imam Mohammad Ghazali, Heart.

* Postdoc Researcher in Persian Language and Literature, Mazandaran University, Mazandaran, Iran (Corresponding Author) *m.mirdar@umz.ac.ir*

** Associate Professor in Persian Language and Literature, Mazandaran University, Mazandaran, Iran, *f.baloo@umz.ac.ir*

۱. مقدمه و بیان مسئله

بحث زبان و شناخت آن از دیرباز کانون توجه فلسفی در غرب و شرق بوده است. نخستین کوشش را در جهت شناخت مفهوم زبان، فیلسوفان یونانی کرده‌اند؛ بزرگانی چون هراکلیتوس، سقراط، افلاطون، ارسطو و... در سنت ما نیز فیلسوفان و اندیشمندان آغازین درباره ماهیت اندیشه و قلمرو آن بحث‌ها کرده‌اند و با بررسی و تأمل در آثارشان می‌توان به کیفیت اندیشه‌شان درباره زبان پی برد. این اندیشمندان دریافته‌اند که زبان و اندیشه، رابطه‌ای ضروری و بنیادین دارند و بنابراین، در منطقی از الفاظ نیز بحث می‌کردند. یکی از نخستین اندیشمندانی که به دسته‌بندی علوم پرداخت ابونصر فارابی (۹۳۹ ق) است که مجموع علوم را در کتاب *احصاء العلوم* به پنج طبقه علوم زبانی، استدلالی، آموزشی، طبیعی و مدنی تقسیم کرده است. خلاصه نظریه فارابی در علوم زبانی آن است که بحث عمده در این طبقه از علوم، بحث درباره اصل لغت یک زبان خاص، قواعد صرفی و نحوی و به‌ویژه بحث در جایگاه کلمات مفرد در الفاظ مرکب یا کلام و ارتباط هریک از کلمات با یکدیگر است (دین‌محمدی، ۱۳۹۵: ۲۳). دیگر فیلسوف و اندیشمندی، که از قضا زبان‌شناس برجسته‌ای نیز هست، ابن‌سینا است که در زمینه مسائل مهم این علم از قبیل آواشناسی و اصول و ضوابط واژه‌گزینی و واژه‌سازی و تدوین متون علمی به‌شیوه نوین و ارائه نوع ادبی، خدمات مؤثر و ارزنده‌ای به دانش بشری ارائه کرده است (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۸: ۹).

چنان‌که مشاهده شد، بحث زبان و شناخت آن از دیرباز کانون توجه فلسفی در غرب و شرق بوده است، اما در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، شاهد شکل‌گیری دو رویکرد خاص به زبان هستیم که اکنون از آنها تحت عناوینی چون فلسفه تحلیلی یا فلسفه زبان و فلسفه هرمنوتیک یاد می‌شود. پژوهش‌های فرگه، راسل، وینگنشتاین و بسیاری از فیلسوفان و منطق‌دانان متقدم و متأخر، علاوه بر رشد و غنای فلسفه تحلیلی، زمینه نگرش فلسفی در قالب زبان‌شناسی نظری را نیز فراهم آورد. از سوی دیگر، در فلسفه اروپای قاره‌ای در قرن بیستم، تحت تأثیر فیلسوفان برجسته‌ای چون هایدگر، گادامر و ریکور از منظر هرمنوتیک، شدیداً به بررسی ماهیت زبان و تفسیر متن پرداخته شد (مندیتا، ۱۳۸۱: ۱۱۸). اما، نمی‌توان درباره مقوله زبان در عصر جدید صحبت کرد و نامی از آرای زبان‌شناسان تأثیرگذاری چون فردینان دوسوسور، چارلز ساندرز پیرس و نوام چامسکی به‌میان نیاورد. سوسور - که پدر

زبان‌شناسی نوین نیز خوانده می‌شود. کار خود را با تمایز گذاشتن بین زبان‌شناسی هم‌زمانی (نظامی از واژه‌های مرتبط بدون ارجاع به زمان) و درزمانی (توسعه تکاملی زبان در طول زمان) آغاز می‌کند (سوسور، ۱۹۷۴: ۸۱). در کنار سوسور، از پیرس به‌عنوان پایه‌گذار نشانه‌شناسی یاد می‌شود. به‌اعتقاد این فیلسوف آمریکایی، تمام عالم سرشار از نشانه‌ها است و تاروپود همه اندیشه‌ها و همه تحقیقات نشانه است؛ حتی حیات اندیشه و علم همان حیات منطوقی نشانه‌هاست (رضوی‌فر و غفاری، ۱۳۹۰: ۳۳). آرای چامسکی، ریاضی‌دان، فیلسوف و زبان‌شناس آمریکایی روس‌تبار، نیز درباره زبان درخور اعتنا است. ظرافت و دقت بلیغ ریاضی که او در بیان خاص دستگاه‌های گوناگون و توصیف دستوری به‌کار برده است، جزء اصیل‌ترین و پایدارترین خدمات به حوزه زبان و زبان‌شناسی محسوب می‌شود (لاینز، ۱۳۷۶: ۱۴). کتاب *ساخت‌های نحوی* او، که در سال ۱۹۵۷ منتشر شد، از نظر عمق تحولی که در زبان‌شناسی به‌وجود آورده و نیز از لحاظ شعاع اثری که در سرتاسر جهان و در میان دانشمندان مختلف داشته، یکی از مهم‌ترین کتاب‌هایی است که در زبان‌شناسی انتشار یافته است. چامسکی در این کتاب نظریه انقلابی دستور گشتاری-زایشی را به جهانیان معرفی کرد (باطنی، ۱۳۵۶: ۱۱۰).

همه این بزرگان یادشده دغدغه چپستی زبان را دارند و درخصوص ماهیت آن اندیشیده و نظر داده‌اند. ابوحامد محمدبن‌محمد غزالی (۴۵۰-۵۵۰ ق)، فقیه شافعی، متکلم، متصوف، مدرس نظامیه بغداد و نویسنده پرکاری است که از او کتاب‌ها، رساله‌ها و نامه‌های متعددی به دو زبان عربی و پارسی به‌جای مانده است. او که از برجسته‌ترین دانشمندان و اندیشمندان قرن ششم به‌حساب می‌آید، یکی از بزرگان صاحب‌نظر و جریان‌سازی است که بررسی تاریخ فکر و فرهنگ این بوم، بی‌التفات به آرا و افکار او ناقص و حتی ناشدنی است. یکی از مقولاتی که غزالی درباره آن اندیشیده و در خلال آثارش درباب آن حرف زده مفهوم زبان است؛ اینکه اساساً زبان و ماهیت آن چیست؟

۱.۱. روش پژوهش

چنان‌که ذکر شد، قرن بیستم کانون توجه زبان‌شناسان، هرمنوتیسین‌ها و فلاسفه برجسته دنیا (چه فیلسوفان زبان، چه فیلسوفان تحلیلی و چه فیلسوفان قاره‌ای) به مفهوم «زبان» بوده است و همگی آنها در این نکته متفق‌القول بوده‌اند که برای شناخت دقیق سپهر اندیشگی، نیاز داریم که از کانونی‌ترین مفهوم شروع کنیم و آن هم مفهوم «زبان» است. باین‌همه،

به لحاظ کاربردی، این مهم، یعنی توجه به بحث ماهیت زبان، در گستره سنت تصوف و عرفان اسلامی کمتر بررسی شده است. به بیانی، غالب پژوهش‌هایی که در مبحث «زبان» و نقش آن در حوزه متون عرفانی انجام گرفته، در بُعد ابزاری (تحقق زبان در گفتار و نوشتار) و نوع به‌کارگیری آن بوده که بنیاد آن توجه به وجه ابزاری زبان است، مقوله‌ای که در واقع معرفت درجه دوم محسوب می‌شود. توجه به معرفت درجه اول، که عبارت است از شناخت ماهیت خود زبان و تلقی فرد (عارف) از چیستی آن - که مغفول واقع شده - بسیار حائز اهمیت است؛ چراکه پیش از مرحله ثبوت و تحقق زبان، مقام اثبات و تلقی از زبان اصل است و پیش از آنکه زبان به مرز تحقق و ظهور برسد، نحوه تلقی و تقرر آن شکل می‌گیرد.

بسیاری از تألیف‌های اهل عرفان به بیان تجربه‌های عرفانی و مکاشفه‌های شخصی آنان می‌پردازد. این تجربه‌های عرفانی به ایجاد زبان تازه‌ای منجر شده که در اثر پیوند انسان با عالم معنا و جهان برتر رخ داده است (نویا، ۱۳۷۳: ۵) و از آنجاکه جز از طریق اندیشیدن در رفتار و گفتار صوفیان وسیله‌ای برای ورود به دنیای روحی آنان نیست (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۶)، در این جستار، به شیوه توصیفی-تحلیلی، با بهره‌گیری از پاره‌ای از آرای زبان‌شناختی سوسور و با غور در آثار غزالی، به بررسی تلقی امام محمد غزالی از مقوله زبان و ماهیت آن نزد او پرداخته است.

۲.۱. پیشینه پژوهش

چنان که ذکر شد، پیشتر پژوهش‌هایی که در مبحث «زبان» و نقش آن در حوزه متون عرفانی انجام گرفته، در بُعد ابزاری (تحقق زبان در گفتار و نوشتار) و نوع به‌کارگیری آن بوده که بنیاد آن توجه به وجه ابزاری زبان است. پژوهش‌های زیر در زمره این مطالعات قرار می‌گیرند:

۱. کتاب درآمدی بر سبک‌شناسی متون عرفانی: زبان شعر در نثر صوفیه به قلم محمدرضا شفیعی کدکنی (۱۳۹۲)؛ نویسنده در این کتاب به بررسی وجه سبک‌شناختی و کاربردی زبان در متون نثر متصوفه پرداخته است.

۲. کتاب زبان عرفان به قلم علیرضا فولادی (۱۳۸۹)؛ نویسنده در این کتاب کوشیده است تا چشم‌اندازهای ساختاری «زبان عرفان» را در «نثر عرفانی فارسی» بازکاود؛ ضمن اینکه قبلاً برای زمینه‌چینی ناچار از کندوکاو در بنیان‌های روش‌شناختی این زبان بوده است.

۳. مقاله «از کلام متمکن تا کلام مغلوب» از محمود فتوحی (۱۳۸۹)؛ نویسنده در این مقاله به بررسی سیر تطور متون صوفیه و روند دگرگونی زبان تصوف از کلام متمکن به کلام مغلوب می‌پردازد.

۴. مقاله «بررسی تطبیقی ویژگی‌های زبان عرفانی ابن‌عربی و مولوی» از خیاطیان و رشیدی‌نسب (۱۳۹۵)؛ پژوهندگان در این مقاله به بررسی وجه کاربردی زبان دو عارف (مثل تشبیه، استعاره، کنایه و...) می‌پردازند.

۵. مقاله «ساحات معرفت‌شناختی زبان و سبک‌های زندگی در سنت غربی و اسلامی» نوشته خبازی و بالو (۱۳۹۵)؛ نویسندگان در این جستار، درباره ماهیت زبان (و سبک زندگی) در آرای برخی متفکران ایرانی و غربی (مولانا، بهاء‌ولد و...، هایدگر، ویگودسکی و...) بحث می‌کنند.

در کنار تحقیقات یادشده، چند مقاله نیز به‌طور گذرا به بررسی آرای زبانی غزالی پرداخته‌اند:

۱. جلالی در مقاله «درج معانی؛ الگوی تحلیل واژگانی متون عرفانی» (۱۳۹۴) در حین تبیین آرای عرفا درباره لفظ و معنا و کارکرد الفاظ در متون عرفانی، به برخی آرای غزالی در باب لفظ و معنا اشاره می‌کند.

۲. مقاله «آفات زبان از نظر لفظ و معنا در مثنوی و احیاء علوم‌الدین غزالی» از بصیری و حسینی (۱۳۹۵)؛ در این تحقیق، نویسندگان به قسمتی از آن آفات، از زبان امام محمد غزالی در کتاب *احیاء علوم‌الدین* و از زبان مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در *مثنوی معنوی* اشاره می‌کنند و در ادامه، نشان می‌دهند که غزالی و مولوی پیام خود را چگونه به خوانندگان منتقل ساخته و کدام روش (مستقیم یا غیرمستقیم) را برای بیان مقاصد خود برگزیده‌اند.

۲. متن اصلی

با تأمل در آرای غزالی در باب «چیستی زبان»، درمی‌یابیم که مفهوم «زبان» نزد او پیوند تنگاتنگی با مقوله «دل» دارد. اساساً، در متون فلسفی، کلامی و فقهی قدیم، به‌جای تناظر زبان و تفکر در قرون اخیر، با تناظر میان زبان و دل مواجهیم؛ در این تناظر، «دل» جایگاه کانونی دارد و زبان و مفردات مربوط به آن را باید ذیل مفهوم دل بررسی کرد. غزالی در کتاب

احیاء علوم الدین و به‌ویژه کیمیای سعادت، به تلقی خودش از دل، به تعریف خود از زبان، نسبت میان دل و زبان، و درنهایت به فعل و انفعالاتی که از مرحله پیشازبانی تا زمانی که زبان گفتار و زبان نوشتار شکل می‌گیرد اشاره می‌کند. در ادامه، برای ارائه دریافت و تلقی روشن‌تری از مفهوم زبان در اندیشه غزالی، نخست تلقی غزالی از مقوله دل بررسی می‌شود و پس از کاویدن نسبت میان دل و زبان در اندیشه او، به تدریج صورت‌بندی شفاف‌تری از زبان از دیدگاه او عرضه می‌شود.

۱.۲. مفهوم «دل» در اندیشه غزالی

دل از پیچیده‌ترین و بنیادی‌ترین مقوله‌ها در جغرافیای عالم شعر، فلسفه و خاصه عرفان و تصوف است که برجستگان این حوزه‌ها درباره آن داد سخن داده‌اند و گاه نظرهای متفاوت و متناقضی ارائه کرده‌اند. از نظر صوفیانی چون هجویری (۱۳۸۷: ۲۶۹) و قشیری (۱۹۸۹: ۱۷۵-۱۷۴؛ ۲/۱۳۸۹: ۳۲۰)، دل محل معرفت و ماده‌ای لطیف (غیرحسی) در قالب بدن است. در این بُعد روحانی، دل «شرق اسرار الهی و آینه شاهی است که همه نیروهای معنوی و بینش و ذوق از آن نشئت می‌گیرد» (شمیسا، ۱۳۷۷: ۲۵۰) و حکمرانی است که ساحت درونی انسان را به حقیقت الهی پیوند می‌زند و تمام حقایق بیرونی در سایه آن محقق می‌شود (نصر، ۱۳۸۹: ۲۴۴)؛ به‌دیگرتعبیر، دل در این ساحت، حقیقت و لطیفه‌ای الهی است «که حقایق عالم غیب و شهود را دریافته و آدمی را با آنها مأنوس [ساخته...] و تجلیات را از عالم انوار گرفته و به نفس انسانی عرضه می‌نماید» (فاضلی، ۱۳۷۴: ۱۷۲). در نظرگاه عین‌القضات^۱ و عزیز نسفی هم دماغ ملکی است، دل ملکوتی و عقل جبروتی است (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱/۲۷۸؛ نسفی، ۱۳۸۶: ۱۹۵).

در این تعریف‌ها، دل همان عضو صنوبری‌شکل نیست که در سینه قرار دارد و کار آن خون‌رسانی به همه اعضای بدن است، بلکه دل عضوی از وجود انسان است که مرکز و مجمع آگاهی و اشعار انسان به همه هستی و آفرینش خویش است (فلاح و همکاران، ۱۳۸۸: ۵۰). همین ساحت است که محل پذیرش تجلیات و عطایای الهی است و مولانا آن را متعالی‌ترین بخش وجود انسان می‌داند:

آن‌دلی کاو مطلع مهتاب‌هاست بهر عارف قُتحت ابواب‌هاست
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۸۷)

ازسوی دیگر، دل نزد برخی از عرفا (خاصه ابن عربی) همان قدرت نفس انسانی و چارچوب وجود اوست که وسعت آن در ادراکات به اندازه اقیانوسی بی‌ساحل است (فلاح و همکاران، ۱۳۸۸: ۵۱)؛ با این توجیه که:

اصل وجود علم به خدا علم به نفس است؛ بنابراین، علم به خدا همان حکم علم به نفس را دارد. علم به نفس نزد عالمان به نفس اقیانوسی است بی‌ساحل و علم به آن تناهی ندارد. حال که علم به نفس چنین است، پس علم به خدا نیز که فرع آن است، در این حکم ملحق به آن است؛ لذا تناهی ندارد. پس عارف در هر حال می‌گوید: خداوند بر علم من بیفزای (ابن عربی، بی‌تا: ۸۸ / ۱).

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

اما درباب تلقی غزالی از مقوله «دل»، باید گفت که او آفرینش آدمی را حاصل از ترکیب تن و دل می‌داند که یکی را به چشم ظاهر می‌توان مشاهده کرد و دیگری را به چشم باطن باید یافت. دل در هندسه معرفتی غزالی معادل‌های دیگری چون نفس، جان و روح هم می‌یابد. دل، پادشاه مملکت تن، مایه رستگاری یا عذاب اخروی است و کلید معرفت خداوندی در آن نهفته است:

اگر خواهی که خود را بشناسی، بدان که تو را که آفریده‌اند از دو چیز آفریده‌اند: یکی این کالبد ظاهر است که آن را تن گویند، و وی را به چشم ظاهر بتوان دید؛ و دیگر معنی باطن که آن را

نفس گویند و جان گویند و دل گویند، و آن را به بصیرت باطن بتوان شناخت و به چشم ظاهر نتوان دید. و حقیقت تو آن معنی باطن است؛ و هرچه جز از این است، همه تبع اوست و لشکر و خدمتکار اوست و ما آن را نام «دل» خواهیم نهادن. و چون حدیث دل کنیم، بدان که این حقیقت را می‌خواهیم که گاه‌گاه آن را روح گویند، و گاه‌گاه آن را نفس گویند. و بدین دل نه آن گوشت‌پاره می‌خواهیم که در سینه نهاده است از جانب چپ؛ که آن را قدری نباشد؛ و آن ستوران و مرده را باشد، و آن را به چشم ظاهر بتوان دید، و هرچه بدین چشم بتوان دید از این عالم نیست و بدین عالم غریب آمده است و به راه‌گذر آمده است؛ و این گوشت ظاهر مرکب و آلت وی است، و همه اعضای تن لشکر وی‌اند، و پادشاه جمله تن وی است؛ و معرفت خدای تعالی- و مشاهدات جمال حضرت وی صفت وی است؛ و تکلیف بر وی است، و خطاب با وی است، و عتاب و عقاب به وی است، و سعادت و شقاوت اصلی وی راست؛ و تن اندر همه حال، تبع وی است (غزالی، ۱/۱۳۸۷: ۱۵).

نکته‌ای که باید در اینجا یادآور شویم این است که غزالی دل را در معنای روح انسانی که دریافت شناخت و حقایق الهی با آن انجام می‌پذیرد معادلی برای نفس ناطقه قرار داده است (غزالی، ۱۹۹۴: ۶۰)، نفسی که از آن به «من» تعبیر می‌شود و درباب کیفیت آن دیدگاه‌های مختلف در سنت ما وجود دارد. اما هرچه هست در مملکت تن به پادشاهی می‌پردازد:

بدان که تن مملکت دل است و اندر این مملکت دل را لشکرهای مختلف است: «و ما یعلم جنود ربک الا هو» و دل را که آفریده‌اند ... حواس پنج‌گانه ظاهر چون چشم و بینی و گوش و ذوق و لمس و حواس پنج‌گانه باطن چون قوت خیال و قوت تفکر و قوت حفظ و قوت تذکر و قوت توهم، که مراکز ادراکی ما محسوب می‌شوند، نقش ویژه‌ای دارند و کاملاً تابع فرمان دل قرار دارند؛ از آن جمله زبان و تفکر... وی را به ادراکات حاجت افتاد: بعضی ظاهر و آن پنج حواس است چون چشم و بینی و گوش و ذوق و لمس و بعضی باطن و آن نیز پنج است و منزلگاه آن دماغ است: چون قوت خیال و قوت تفکر و قوت حفظ و قوت تذکر و قوت توهم هریکی را از این قوت‌ها کاری است خاص و اگر یکی به‌خلل شود، کار آدمی به‌خلل شود در دین و دنیا و جمله این لشکرهای ظاهر و باطن به فرمان دل‌اند و وی امیر و پادشاه همه است: چون زبان را فرمان دهد، در حال سخن گوید و چون دست را فرمان دهد، بگیرد و چون پای را فرمان دهد، برود و چون چشم را فرمان دهد، بنگرد و چون قوت تفکر را فرمان دهد، بیندیشد و همه را به طوع و طبع مطیع و فرمان‌بردار او کرده‌اند تا تن را نگاه دارد، (غزالی، ۱/۱۳۸۷: ۱۵-۱۹).

دل در قلمرو پادشاهی خود وزارت را به عقل سپرده است و عقل به دستگیری حواس ظاهر و باطن، اخبار لازم از مملکت حاصل می‌کند تا به تدبیر مملکت بپردازد. در این میان، قوت خیال که در پیش دماغ (مغز) است، در مقام صاحب‌برید جمله اخبار از حواس ظاهر و باطن برگیرد و به قوت حافظه که در آخر دماغ (مغز) است می‌سپارد تا قوت حافظه آن را در اختیار نایب دل، یعنی عقل، قرار دهد:

پس دل را بیافریدند و این مملکت و لشکر به وی دادند و این مرکب تن را به وی سپردند تا از عالم خاک سفری کند به اعلیٰ علیین... و از آخرت، وطن و قرارگاه سازد و از دنیا، منزل سازد و از تن، مرکب سازد و از دست و پای و اعضای خود، شاگردان سازد و از عقل وزیر سازد و از شهوت، کدخدای مال سازد و از غضب، شحنة سازد و از حواس، جاسوس سازد و هر یکی را بر عالمی دیگر موکل کند تا اخبار آن عالم همی جمع کنند، و از قوت خیال که در پیش دماغ است صاحب‌برید سازد تا جاسوسان جمله اخبار به نزدیک وی جمع همی‌کنند، و از قوت حفظ که در آخر دماغ است خریطه‌دار سازد تا رقعۀ اخبار از دست صاحب‌برید می‌ستانند و نگاه می‌دارد و به وقت خویش بر وزیر عقل عرضه می‌کند و وزیر بر وفق آن اخبار که از مملکت به وی می‌رسد، تدبیر مملکت می‌کند و تدبیر سفر پادشاه می‌کند... (همان، ۲۱).

۱.۱.۲. چیستی زبان در پیوند با دل

غزالی برای زبان و دل حقیقتی و رای جسمانیت (آلتی گوشتی) و آنچه به چشم سر دیده می‌شود، قائل است:

... با هر صورتی روحی و حقیقتی است: صورت، نصیب چشم ظاهر است و حقیقت، نصیب چشم باطن؛ و صورت، سخت مختصر است. و مثال وی چنان بود که کسی زبانی ببیند، پندارد که پاره‌ای گوشت است، و دلی ببیند، پندارد که پاره‌ای خون سیاه است. باید نگاه کرد که تا قدر اینکه نصیب چشم ظاهر است، در جنب آن، که حقیقت زبان و دل، چیست؟ (غزالی، ۱/۱۳۸۷: ۴۵۹).

او در *کیمیای سعادت* (در بحث «رگن سوم در مهلکات» و ذیل عنوان «اصل سوم: شره سخن و آفت زبان») صراحتاً به تعریف زبان و ماهیت آن می‌پردازد. هم به این پرسش اساسی می‌پردازد که «زبان چیست؟» و هم به این پرسش که «زبان چه می‌کند» و «چه قواعد و دستورات نحوی در کاربرد روزمره زبان به کار گرفته می‌شود» (کالر، ۱۳۸۶: ۱۷-۱۸).

باری، در مملکتی که دل زعامت و پادشاهی آن را برعهده دارد، عقل در مکانت وزیر است. جالب توجه اینجاست که غزالی زبان را در مقام نایب عقل قرار می‌دهد و زبان در نقش

ترجمان هرچه در عقل و وهم و خیال است برمی‌آید و به نیابت از عقل بر همه روان آدمی ولایت می‌یابد و تا مرز هموردی با دل پیش می‌رود:

بدان که زبان از عجایب صنَع حق تعالی است که به صورت پاره‌ای گوشت است و به حقیقت هرچه در وجود است در زیر تصرف وی آید، بلکه آنچه در عدم است، که نیز، که وی هم از عدم عبارت کند و هم از وجود، بلکه وی نایب عقل است و هیچ‌چیز از احاطت عقل بیرون نیست، و هرچه در عقل و در وهم و در خیال آید، زبان از آن عبارت کند و دیگر اعضا چنین نیست، که جز الوان و اشکال در ولایت چشم نیست، و جز آواز در ولایت گوش نیست، و دیگر اعضا همچنین. ولایت هریک بر یک گوشه مملکت بیش روان نیست، و ولایت زبان در همه مملکت روان است، همچون ولایت دل (غزالی، ۲/۱۳۸۷: ۶۳ و ۶۴).

البته، اینکه میان زبان و اندیشه (در اینجا دل در تلقی غزالی) پیوند نزدیکی وجود دارد از روزگار باستان در عالم فلسفه مطرح بوده است، اما هر در در قرن هجدهم بنا را بر این فرض نهاده بود که زبان و اندیشه منشأ مشترک دارند و به موازات هم پیشرفت کرده‌اند و با هم از مراحل مختلف و متوالی رشد و کمال گذشته‌اند (روبینز، ۱۳۸۸: ۳۲۸). غزالی در تناظری که میان دل و زبان برقرار می‌کند، رابطه‌ای تعاملی میان این دو ترسیم می‌کند؛ بدین صورت که زبان نیز، مانند سمع و بصر و لمس و شم و ذوق، صورتگر و بت‌ساز است و هر لحظه ممکن است بتی بسازد؛ و چون اینها در صقع مُلک‌اند، و دل در ملکوت، به حسب حیات دنیوی که تن ز جان و جان ز تن مستور نیست و ربط برقرار است و تأثیر جاری است، این بت‌های صورتگری‌شده در دل اثر می‌گذارند و از دل نیز احوال و معانی بر اسباب ملک جاری است. گویی در اینجا از دل نوعی توانایی ذهنی در تلقی سوسوری آن مراد می‌کند و از زبان، بیشتر نمود آوایی و نوشتاری آن را در نظر دارد. گویی دل مفاهیم ذهنی را در اختیار زبان قرار می‌دهد و زبان هم به صورت گفتار یا نوشتار آن را بازتاب می‌دهد:

و چون وی اندر مقابله دل است که صورت‌ها از دل همی‌گیرد و عبارت همی‌کند، همچنین صورت‌ها نیز به دل می‌رساند و از هرچه وی بگوید، دل از آن صفتی می‌گیرد: چون بر زبان مثلاً تضرع و زاری رود و کلمات آن گفتن گیرد و الفاظ نوحه‌گری رانند گیرد، دل از وی صفت رقت و اندوه و سوزگرفتن گیرد و بخار آتش دل قصد دماغ کند و به چشم بیرون‌آمدن گیرد؛ و چون الفاظ طرب و صفت نیکوان کردن گیرد، در دل حرکت نشاط و شادی پدید آید و شهوت حرکت کند... جایگاهی که خداوند بدان نظر می‌کند دل است و زبان ترجمان آن است که در دل می‌گذرد:

چه زبان ترجمانی است که گاهی صادق باشد و گاهی کاذب. و موقع نظر حق تعالی نیست جز دل، که زبان او ترجمان اوست، و از معدن توحید و منبع آن است (همان، ۸۲).

این تعریف از زبان بسیار نزدیک است به تلقی‌ای که سوسور از زبان دارد؛ زبان‌شناسی که درباب چیستی زبان اندیشیده و اساساً یکی از بنیادی‌ترین تأملات او در کتاب دوره زبان‌شناسی عمومی، تأمل درباب ماهیت زبان است. زبان نزد سوسور، ساحتی سه‌گانه دارد: لانگژ (قوة ناطقه)، لانگ،^۲ و پارول.^۳ او در صفحات آغازین کتاب دوره زبان‌شناسی عمومی، در پاسخ به پرسش «زبان (لانگ) چیست؟» می‌نویسد:

برای ما زبان نباید با قوه ناطقه^۴ اشتباه شود. زبان (لانگ) تنها بخشی مشخص و باین‌همه، بخش اساسی قوه ناطقه (لانگژ) است. زبان (لانگ) درعین‌حال فرآورده اجتماعی و نیز مجموعه‌ای از قراردادهای ضروری است که از طرف جامعه مورد پذیرش قرار گرفته تا افراد بتوانند قوه یادشده را به‌کار اندازند (سوسور، ۱۳۸۲: ۱۵).

آنچه غزالی از آن با عنوان دل یاد می‌کند، بسیار شبیه است به مفهوم زبان (لانگ) نزد سوسور که تابعی از عملکرد شخص گوینده نیست، بلکه محصولی است که فرد به‌صورت غیرفعال در ذهن خود ثبت می‌کند... گفتار، برعکس، عملی فردی و از روی اراده و هوش است (همان، ۲۱).

سرانجام، غزالی با تناظری اعتقادی که میان مؤمن و منافق ایجاد می‌کند، تا این‌همانی میان زبان و دل در فرد مؤمن پیش می‌رود. حال آنکه، چنین نسبتی میان دل و زبان منافق نیست و این‌دو در تأیید هم نیستند.

و گفت- علیه الصلاة والسلام: ان لسان المؤمن وراء قلبه فإذا أراد ان يتكلم بشيء يدبره بقلبه ثم أمضاه بلسانه، و ان لسان المنافق امام قلبه فإذا هم بشيء أمضاه بلسانه و لم يدبره بقلبه، اي: زبان مؤمن پس دل اوست، چون خواهد که به چیزی سخن گوید عاقبت آن را به دل بیندیشد، پس آن را بر زبان بگذرانند، و زبان منافق پیش دل اوست، چون قصد چیزی کند آن را بر زبان بگذرانند و عاقبت آن به دل نه اندیشد (غزالی، ۲/۱۳۸۷: ۶۳).

او در ادامه به سویی روان‌شناختی تأثیر و تأثر میان دل و زبان می‌پردازد و تأثیر نوع سخن - سخن درشت یا سخن حق- را بر تاریکی یا روشنی دل می‌پذیرد:

و همچنین از هر کلمه که بر وی برود، صفتی بر وفق آن در دل پیدا آید، تا چون سخن‌های درشت گوید، دل تاریک شود و چون سخن حق گوید، دل روشن شود و چون سخن دروغ گوید، صورت دل نیز کوژ شود تا چیزها راست نبیند، همچون آینه که کوژ شود؛ و بدین‌صورت است

که خواب شاعر و دروغزن بیشتر آن بود که راست نیاید؛ که درون وی کوژ - و هر که راست عادت گیرد، خواب وی راست و درست بود... پس راستی و کوژی دل تبع راستی و کوژی زبان است. و برای این گفت رسول (ص) که «ایمان مستقیم و راست نبود تا دل راست نباشد و دل راست نباشد تا زبان راست نباشد» (غزالی، ۲/۱۳۸۷: ۶۳ و ۶۴).

زبان در نظر غزالی در مقایسه با دیگر حواس، مثل گوش و چشم و دیگر اعضا که محدودی برای آنها قابل تصور است، از ساحتی بی‌کرانه برخوردار است (ر.ک: غزالی، ۳/۱۳۵۲: ۲۲۸).

۲.۲. مفردات زبان

غزالی در کنار بحث از چیستی زبان، درباره مفردات زبان نیز بحث می‌کند که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد.

۲.۲.۱. لفظ (دال) و معنا (مدلول)

در سنت ادبی ما و در میان بلاغیون، شاعران و نویسندگان، نسبت لفظ و معنا یکی از مباحثی است که در طول قرن‌ها رواج داشته است. هریک از طرفداران لفظ و معنا، دلایلی را در اثبات دیدگاه‌هایشان مطرح کرده‌اند. در این میان، صوفیه و عرفای ما، معنا را کانون توجه خود قرار داده و لفظ را در حد یک مرکب ناسزاوار تنزل داده‌اند. غزالی در تاریخ مباحث مربوط به لفظ و معنا جایگاه ویژه‌ای دارد و تعبیر و تفسیری که از نسبت میان لفظ و معنا دارد، بعدها در جریان‌های مختلف تصوف تأثیرگذار بوده است. او با برقراری ثنویت جسمانیت برای لفظ و روحانیت برای معنا، برتری و شرافت را به معنا داده است:

چنان‌که هر کالبدی را روحی است که با وی نماند، معنی حروف همچون روح است و حروف چون کالبد. شرف کالبد به سبب روح است و شرف حروف به سبب روح معانی است (غزالی، ۱/۱۳۸۷: ۲۴۸).

غزالی با تقسیم عالم به اعتبارهای مختلف به روحانی و جسمانی، حسی و عقلی، و علوی و نفسانی، ملک و شهود و ملکوت و غیب، عقیده دارد که در فراسوی ثنویت لفظ و معنا و مقدم بر آن، کشف و شهود حقایق وجود دارد؛ از این رو، آدمی زمانی معانی را اصل و الفاظ را تابع به حساب خواهد آورد که حقایق بر او آشکار گردد، و گرنه از دریچه لفظ حقایق را جستن، فرجامی جز سرگردانی و حیرت ندارد:

... هر که از خلال الفاظ به حقایق نظر افکند، چه‌بسا در بسیاری الفاظ به حیرت افتد و به تخیل کثرت معانی دچار شود. آنکه حقایق بر او مکشوف افتد، معانی را اصل و الفاظ را تابع به حساب آورد، ولی ناتوان از درک امور، حقایق را از خلال الفاظ جوید (غزالی، ۱۳۶۴: ۶۵).

زمانی حقایق بر آدمی مشکوف می‌شود و از فراسوی لفظ و معنا به رمز و راز حقایق عالم قدس دست می‌یابد که زبان حال را فهم کند و در زبان قال مستحیل نشود:

و تو از «زبان حال» سخن فهم نکنی، بل گمان می‌بری که سخن در جهان جز به «زبان قال» نیست!... زبان حال درست‌تر و راست‌تر است از زبان قال. پس چون تو این را فهم نکنی، ماورای این را چگونه فهم می‌کنی از اسرار؟ (غزالی، ۱۳۶۰: ۴۸).

غزالی آنجا که از حظیره قدس (عالم قدس)، عالمی فراسوی حس و خیال، سخن می‌گوید، تأکید می‌کند که عالم قدس خود عوالم دیگری دارد که معانی قدسی پاره‌ای از آنها عمیق‌تر است، گرچه در لفظ برای همه آنها از لفظ حظیره (عالم) استفاده می‌شود؛ به تعبیر دیگر، در ظاهر لفظ واحد برای حظیره به کار می‌رود، اما معانی مترتب بر لفظ از لفظ فراتر می‌رود:

در این حظیره (حظیره‌القدس)، حظیره‌های دیگری است که از نظر محتوای معانی قدسی پاره‌ای از آنها شدیدتر و عمیق‌تر از دیگران هستند. ولی لفظ حظیره به همه طبقات خود اطلاق شده و بر آنها احاطه دارد. میندار که این الفاظ در نزد ارباب بصیرت نامفهوم است و غیرمعقول. اکنون پرداختن به ذکر و شرح هر لفظ مرا از مقصود باز خواهد داشت. بر توست که دامن همت و فهم این الفاظ بالا زنی (غزالی، ۱۳۶۴: ۶۶).

اینجاست که غزالی عارف به آسمان حقیقت عروج می‌کند و دیدار آشنا با یار آشنا حاصل می‌شود؛ جایی که جز خدا چیزی به نظر عارف درنیاید و به حالت سکر درآید و سخن عارفان عاشق در مقام سکر با بیان متعارف قابل بیان نیست:

عارفان پس از عروج به آسمان حقیقت... توجه به عالم کثرت به کلی از آنها زایل می‌شود و در آن حال در فردانیت محض ذات الهی فرو روند. خرد را از دست نهاده و چون سرگردانان دهشت‌زده مجالی برای یاد غیرخدا و حتی یاد و توجه به خود نمی‌یابند. هرچه جز خداست از نظر برود و در حالت سکر افتند و عقل را از دست بنهند. تا آنجا که یکی از آنان «نالحق» گفته و دیگری «سبحان ما اعظم شأنی» و آن دیگر «ما فی الجبۃ الا الله». سخن عاشقان در حالت سکر به بیان درنیاید و چون حالت سکر بر عارفان سبک گردد و به سلطان عقل - که میزان خداوند در زمین است - بازگردد، دریابند که این حالت اتحاد حقیقی نبود، بلکه شبه‌اتحادی بود؛ چون گفته

عاشقی در فرط عشق «أنا من أهوی و من أهوی أنا»؛ چه بعید نیست که انسان در آینه‌ای نگاه کند و در آن حال هرگز آینه را درنیابد و چنین پندارد که صورتی را که می‌بیند، صورت آینه است که با صورت وی یکی شده است. مثلاً شراب را در شیشه می‌بیند و می‌پندارد که رنگ شیشه همان رنگ شراب است... این حالت هرگاه بر عارف چیره شود، نسبت به صاحب حالت آن را «فناء» و بلکه «فنا‌ی فناء» گویند؛ زیرا فنا‌ی از خود و فنا‌ی از فنا‌ی خود است... این حالت را نسبت به صاحب حال به زبان مجاز «تحداد» و به زبان حقیقت «توحید» گویند (همان، ۵۸-۵۶).
 اعلی مرتبه‌ای که عارف بدان اوج می‌گیرد، آنجاست که سکوت گویاترین زبان نام می‌گیرد. باری، وقتی غزالی به ساحت دل‌خواه خود یعنی تصوف و عرفان پای می‌گذارد با ذکر پاره‌ای از روایت‌ها، زبان خاموشی را بر همه انواع دیگر زبان‌ها برتری می‌دهد و تمامت عبادت را در خاموشی و دوری‌گزیدن از مردم خلاصه می‌کند: «و عیسی - صلوات الله علیه- گفت: عبادت ده جزو است، نه خاموشی و یکی گریختن از مردمان» (غزالی، ۳/۱۳۵۲: ۲۳۴).

۲.۲.۲. تبیین فرآیند تکوین زبان گفتار

غزالی، با نگاهی زبان‌شناختی، طبقه‌بندی آواها را بر مبنای تلفظ از راه دهن، به نحوی که زبان گفتار شکل می‌گیرد، بیان می‌کند:

و گوش آن بشکافت و آبی تلخ در آن ودیعت نهاد که سمع او را نگاه دارد و... دهن را بگشاد و زبان را گوینده و ترجمه‌کننده و ظاهرگرداننده آنچه در دل اوست در آن ودیعت نهاد. و دهن را به دندان‌ها بیاراست تا آلت آس‌کردن و شکستن و بریدن باشد، پس بیخ‌های آن را استوار کرد و سرهای آن را تیز، و لون آن را سفید و صفوف آن را مرتب با تساوی سرها و تناسق ترتیب، چنانستی که در منظوم است. و لب‌ها را بیافرید و لون و شکل آن را خوب گردانید تا بر دهن منطبق شود و منفذ آن را ببندد تا حرف‌های سخن بدان تمام شود. پس نای گلو را بیافرید و برای بیرون آمدن آواها آن را مهیا گردانید (همان / ۲: ۷۷۱).

این توصیفات غزالی به بحث «دستگاه گفتار و کارکرد آن»، که سوسور مطرح کرده است، بی‌شباهت نیست. در این بحث، سوسور ضمن ترسیم طرحی برای توصیف دستگاه گفتار (که بر اساس آن با حروف مشخصی (یونانی و لاتین)، اندام‌های متحرک در تلفظ و اندام‌های نامتحرک را متمایز می‌سازد)، یک‌یک اندامی را که در فرآیند تولید و تکوین گفتار نقش دارند برمی‌شمارد: به این ترتیب، عواملی که در تولید آوا سهیم‌اند عبارت‌اند از: دمش، فراگویی دهانی، ارتعاش تارآواها و طنین خیشوم... از میان عوامل یادشده، دو عامل همواره پایدارند و برای تولید آواها

لازم و کافی به‌شمار می‌روند: الف) بازدم؛ ب) تلفظ از راه دهان. درحالی‌که دو عامل دیگر می‌توانند نباشند یا خود را به دو عامل نخستین بیفزایند: ج) ارتعاش تارآواها؛ د) طنین خیشوم. ... برای هر واحد آوایی باید تشخیص داد که: نحوه تلفظ آن از راه دهان چگونه است... (سوسور، ۱۳۸۲: ۶۱-۶۳).

غزالی در ادامه بحث خود، به حرکات، تقطیعات و مخارج زبان اشاره می‌کند و در کنار آن، سبب متفاوت بودن آوازها را شرح می‌دهد؛ مختلف‌الاشکال بودن نای:

برای زبان قدرت حرکات و تقطیعات آفرید تا آواز را در مخارج مختلف قطع کند تا حرفها بدان مختلف شود و به بسیاری آن طریق سخن گفتن اتساع پذیرد. پس نای‌های گلو را مختلف‌الاشکال آفرید، در تنگی و فراخی، و درستی و لشنی، و سختی و سستی، و درازی و کوتاهی تا آوازها به سبب آن مختلف شود. پس دو آواز یکدیگر را نماند، بلکه میان هر دو آواز فرقی هست تا شنونده بعضی مردمان را از بعضی به مجرد آواز در تاریکی بشناسد (غزالی، ۲/۱۳۸۷: ۷۷۱-۷۷۲).

سوسور هم آواها را به هفت طبقه تقسیم می‌کند. او در بخش «طبقه‌بندی آواها بر مبنای تلفظ از راه دهان»، نخست اذعان می‌دارد که معمولاً آواها را بر حسب جایگاه تولیدشان (مخرج) طبقه‌بندی می‌کنند، اما در نهایت، با تغییر نقطه شروع، طبقه‌بندی متفاوت و هفت‌گانه‌ای ارائه می‌دهد (سوسور، ۱۳۸۲: ۶۵-۷۰).

۲.۲.۳. تبیین فرآیند شکل‌گیری زبان نوشتار

غزالی در *کیمیای سعادت* («فصل سوم: معرفت پادشاهی راندن حق») فرآیند شکل‌گیری کلام را به کمک لشکرهای ظاهر و باطن بیان می‌کند؛ یعنی در کنار دستگاه گفتار و کارکرد آن، از دستگاه نوشتار و کارکرد آن نیز سخن می‌گوید. سوسور ذیل «واحد‌های آوایی یا درجه چهارم گشودگی؛ واکه مرکب؛ پرسش‌هایی درباره نگارش آواها»، به نوعی به دستگاه نوشتار و کارکرد آن می‌پردازد (سوسور، ۱۳۸۲: ۸۷). باری، در نظر غزالی، فرآیند شکل‌گیری زبان نوشتار به ترتیب از مرحله رغبت تا مرحله دماغ (مغز)، خیال، اعصاب، تحرک رگ‌ها، جنبیدن سرانگشت‌ها، حرکت قلم و... آغاز می‌شود، تا زمانی که تصور مفهومی از کلمه بسم‌الله روی کاغذ به صورت زبان نوشتار درمی‌آید:

... خواهی که «بسم الله» بر کاغذ کشی، اول رغبتی و ارادتی در تو پدید آید، پس حرکتی و جنبشی در دل تو پدیدار شود نه این دل ظاهر که از گوشت است و در جانب چپ نهاده است. و جسمی لطیف از دل حرکت کند و به دماغ شود و این جسم لطیف را طبیبان «روح» خوانند

که حَمَل قوت‌های حس و حرکت است؛ و این روحی دیگر است که بهایم را بُود و مرگ را بدان راه باشد، و آن روح دیگر که ما آن را دل نام کردیم بهایم را نَبُود و هرگز بنمیرد که آن محل معرفت خدای است - پس چون این روح به دماغ رسد و صورت «بسم الله» در خزانه اول دماغ - که جای قوت خیال است - پیدا آمده باشد، اثری از دماغ به اعصاب پیوندد... پس اعصاب بجنبند، پس سرانگشت را بجنبانند، پس انگشت قلم را بجنبانند، پس قلم جبر را بجنبانند، پس صورت «بسم الله» بر وفق آنکه در خزانه خیال است بر کاغذ پدیدار آید (غزالی، ۱/۱۳۸۷: ۵۳).

نتیجه‌گیری

آنچه که از برآیند کلی تأمل در آرای غزالی در باب زبان برمی‌آید، نشان می‌دهد که او در طرح و شرح مفاهیم و مفردات زبانی رویکردی زبان‌شناختی دارد؛ یعنی همچون یک زبان‌شناس به مقوله زبان می‌پردازد. تلقی غزالی از چیستی زبان، لفظ و معنی، نگاه ابزاری به زبان، تبیین فرآیند تکوین گفتار و نوشتار... از مواجّهت زبان‌شناختی غزالی پرده برمی‌دارد، اما هدف نگارندگان از اینکه در این جستار، در کنار بررسی آرای زبان‌شناختی غزالی، به آرای زبان‌شناختی سوسور نیز اشاره کرده‌اند، بیش از آنکه اثبات تشابه یا این‌همانی میان آرای زبانی غزالی و سوسور باشد، نشان‌دادن این مسئله بوده است که مباحث مربوط به ماهیت زبان و مفردات و کلیات آن، جزء دغدغه‌های مشترک حوزه تأملات زبان‌شناختی است. در گام بعد، یادآوری این نکته هدف است که پاره‌ای از دیدگاه‌های غزالی در باب زبان به آرای زبان‌شناختی سوسور نزدیک می‌شود؛ چنان‌که تلقی از ماهیت زبان از آن جمله است. واضح است که با توجه به فاصله هزارساله میان غزالی و سوسور، تفاوت‌ها بیشتر به چشم خواهند آمد (تناظر دل و زبان در پارادایم زبانی غزالی و لانگ و زبان در نگاه سوسور)، اما در عین حال، تأمل غزالی در سویه‌های مختلف مفاهیم مربوط به زبان و طرح نظام‌مند آن، هم از تأملات زبانی اندیشمندان ما در روزگار گذشته نشان دارد، و هم امکان گفت‌وگو با دستاوردهای زبان‌شناختی جدید را فراهم می‌آورد.

پی‌نوشت

۱. اعتقاد عین‌القضات به وجود عوالم ملک، ملکوت و جبروت در وجود انسان ناشی از اعتقاد به تطابق انسان با هستی و تناظر آن دو است. او دماغ (مغز) را نشان عالم ملک در درون انسان می‌داند و دل را نشان عالم ملکوت و عقل را نشان عالم جبروت.

2. Langue

3. Speaking: Parole

4. Language

منابع

- آقاگل زاده، فردوس (۱۳۸۸) «یافته‌های زبان‌شناختی ابن‌سینا و زبان‌شناسی معاصر». مجموعه مقالات همایش بین‌المللی ابن‌سینا. همایش حکمت سینوی. همدان.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (بی‌تا) *الفتوحات المکیه*. ۴ جلد. بیروت: دارصادر.
- باطنی، محمدرضا (۱۳۵۶) *نگاهی تازه به دستور زبان*. تهران: آگاه.
- بصیری، محمدصادق، و سمیه حسینی بی‌بی‌حیاتی (۱۳۹۵) «آفات زبان از نظر لفظ و معنا در مثنوی و احیاء علوم‌الدین غزالی». *ادبیات تطبیقی*. سال هشتم. شماره ۱۴: ۷۱-۹۱.
- جلالی، علی (۱۳۹۴) «دُرُج معانی الگوی تحلیل واژگانی متون عرفانی». *پژوهش‌های ادبی‌عرفانی* (گوهر گویا). سال نهم. شماره ۲: ۱۰۹-۱۳۸.
- خبازی، مهدی، و فرزاد بالو (۱۳۹۵) «ساحات معرفت‌شناختی زبان و سبک‌های زندگی در سنت غربی و اسلامی». *حکمت اسلامی*. سال سوم. شماره ۲: ۸۱-۹۹.
- خیاطیان، قدرت‌الله، و طناز رشیدی‌نسب (۱۳۹۵) «بررسی تطبیقی ویژگی‌های زبان عرفانی ابن‌عربی و مولوی». *مطالعات زبانی-بلاغی*. سال هفتم. شماره ۱۴: ۳۵-۶۰.
- دین‌محمدی، غلامرضا (۱۳۹۵) *مبانی زبان‌شناسی در جهان اسلام*. تهران: دانشگاه امام‌صادق (ع).
- رضوی‌فر، آملی، و حسین غفاری (۱۳۹۰) «نشانه‌شناسی پیرس در پرتو فلسفه، معرفت‌شناسی و نگرش وی به پراگماتیسم». *فلسفه*. سال دوم. شماره ۳۹: ۵-۳۶.
- روبینز، آر. اچ (۱۳۸۸) *تاریخ مختصر زبان‌شناسی*. ترجمه علی محمد حق‌شناس. تهران: مرکز کتاب ماد.
- سوسور، فردینان (۱۳۸۲) *دوره زبان‌شناسی عمومی*. ترجمه کوروش صفوی. تهران: هرمس.
- شجاری، مرتضی، و زهرا گوزلو (۱۳۹۲) «دل آدمی و مراتب آن در عرفان اسلامی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. سال نهم. شماره ۳۳: ۱۳۹-۱۷۶.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲) *درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی: میراث عرفانی ایران، زبان شعر در نثر صوفیه*. تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۷) *فرهنگ اشارات ادبیات فارسی*. تهران: فردوس.
- عالمی، علی‌رضا (۱۳۸۹) *آسیب‌شناسی تمدن اسلامی مبتنی بر اندیشه‌های سید حسین نصر*. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه/المصطفی (ص).
- عین‌القضات، عبدالله‌بن‌محمد (۱۳۷۷) *نامه‌های عین‌القضات*. تصحیح علی نقی منزوی و عفیف عسیران. تهران: اساطیر.

غزالی طوسی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۵۲) / *احیاء علوم الدین*. جلد ۲ و ۳. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

غزالی طوسی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۶۰) / *جواهر القرآن*. به کوشش حسین خدیوچم. چاپ دوم. تهران: بنیاد علوم انسانی.

غزالی طوسی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۶۴) / *مشکاة الانوار*. ترجمه صادق آیینه‌وند. تهران: امیرکبیر.

غزالی طوسی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۸۷) / *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیوچم. چاپ چهاردهم. تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی طوسی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۹۴) / *مجموعه رسائل الامام محمد الغزالی*. بیروت: دارالکتب علمیه. فاضلی، قادر (۱۳۷۴) / *اندیشه‌های عطار* (تحلیل افق اندیشه‌های شیخ فریدالدین عطار نیشابوری). تهران: طلایی. فتوحی رودم‌عجنی، محمود (۱۳۸۹) / «ز کلام متمکن تا کلام مغلوب». *نقد ادبی*. سال سوم. شماره ۱۰: ۶۲-۳۳.

فلاح، غلامعلی، و همکاران (۱۳۸۸) / «تصویر دل در مخزن الاسرار نظامی گنجوی». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی*. سال هفدهم. شماره ۶۵: ۶۹-۴۷. فولادی، علی‌رضا (۱۳۸۹) / *زبان عرفان*. تهران: سخن.

کالر، جانان‌تان (۱۳۸۶) / *فردینان دوسوسور*. ترجمه کوروش صفوی. تهران: هرمس. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۹) / *تفسیر القشیری*. دسترسی در: www.altafsisr.com. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۹۸۹) / *الرساله القشیریة*. تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف. قاهره: مطابع مؤسسه دارالشعب.

لاینز، جان (۱۳۷۶) / *چومسکی زبان شناس و متفکر اجتماعی*. ترجمه احمد سمیعی. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

مندیتا، ادواردو (۱۳۸۱) / «زبان کانون توجه فلسفی». ترجمه محمد استوار. *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*. شماره ۶۴: ۱۱۸-۱۲۷.

نسفی عزیزالدین بن محمد (۱۳۸۶) / *الانسان الکامل*. تصحیح ماری ژان موله. تهران: طهوری. نویا، پل (۱۳۷۳) / *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. هایدگر، مارتین (۱۳۹۷) / *هستی و زمان*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۷) / *کشف المحجوب*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش.

Saussure, F. de. (1974) *Course in General Linguistics*. London: Fontana.

References in Persian

- Aghagolzadeh, Ferdows (2009) "Avicenna's Linguistic Findings and Contemporary Linguistics". Proceedings of Ibn Sina International Conference. [In Persian].
- Ain-al-Qothat, Abdullah bin Muhammad (1998) *Letters of Ain-al-Qothat*. Correction by Ali-Naghi Monzavi and Afif Osairan. Tehran: Asatir. [In Persian].
- Alami, Ali-Reza (2010) *Pathology of Islamic civilization based on the thoughts of Seyyed Hossein Nasr*. Qom: Al-Mustafa/ International Translation and Publishing Center. [In Persian].
- Batani, Mohammad Reza (1997) *A new look at grammar*. Tehran: Agah. [In Persian].
- Basiri, Mohammad Sadiq and Somayeh Hosseini Bi-Bi-Hayati (2015) "Language pests in terms of vocabulary and meaning in the Masnavi and *Ehya Ulum al-Din* Ghazali". *Comparative Literature*. Year 8. Number 14. Pages: 71-91. [In Persian].
- Din Mohammadi, Gholamreza (2015) *Linguistics basics in the Islamic world*. Tehran: Imam Sadegh University. [In Persian].
- Fallah, Gholam Ali et al (2008) "Image of Del (heart) in Nezami -e-Ganjavi's Makhzan-al-asrar". *Journal of Faculty of Literature and Human Sciences Kharazmi University*. Year 17. Number 65. Pp: 47-69. [In Persian].
- Fazeli, Ghader (1995) *Attar's thought*. Tehran: Talayi. [In Persian].
- Fotouhi, Mahmoud (2010) "Sufi Discourse from Constructed to Deconstructed (Distinguishing Two Types of Sufi Prose Writing)". *Journal of Literary Criticism*, year 3, Number 10, Pp: 33-62. [In Persian].
- Fouladi, Ali Reza (2010) *Discourse of Mysticism*. Tehran: Sokhn. [In Persian].
- Ghazzali Tousi, Abu Hamed (1973) *Ehya- Olum al-Din*. Volumes 2 and 3. translated by Muayid al-Din Mohammad Kharazmi. by Hossein Khadiv Jam. Tehran: Bonyad-e Farhang-e Iran [In Persian].
- Ghazzali Tousi, Abu Hamed (1985) *Meshkat Al-Anwar*. translated by Sadegh Ayanevand. Tehran: Amir Kabir.
- Ghazzali Tousi, Abu Hamed (1994) *The collection of Imam Muhammad al-Ghazali's Works*, Beirut: Dar al-Kitab Ilmia. [In Persian].

- Ghazzali Tousi, Abu Hamed (2008) *Kimia-y Saadat*. by Hossein Khadiv Jam. 14th edition. Tehran: Elmi-Farhangi. [In Persian].
- Heidegger, Martin (2017) *Being and Time*. translated by Abdul Karim Rashidian, Tehran: Ney [In Persian].
- Hojviri, Abul Hasan (2008) *Kashf Al-Mahjub*. Introduction, correction and comments by Mahmoud Abedi. Tehran: Soroush [In Persian].
- Ibn Arabi, Mohyi-al-Din (n.d) *Fotouhat al-Makiyya*. Beirut: Dar-e Sader. [In Arabic].
- Jalali, Ali (2014) "The Casket of Meanings: A Model of Lexical Analysis of Mystical Texts". *Literary-mystical Researches (Gohar-e Gouya)*. Year 9. Number 2. Pp: 109-138. [In Persian].
- Culler, Jonathan (2007) *Ferdinand De saussure*, translated by Kourosh Safavi, Tehran: Hermes. [In Persian].
- Khabbazi, Mehdi, and Baloo, Farzad (2015) "Epistemic spheres of language and lifestyles in Western and Islamic traditions". *Journal of Hikmat-e Islami*. Year 3. Number 2. Pp: 81-99 [In Persian].
- Khayyatian, Ghodrat-Allah, and Rashidi-Nasab, Tannaz (2015) "Comparative Analysis of Ibn-Arabi and Molavi's Mystical Language Characteristics". *Linguistic-Rhetorical Studies*. Year 7. Number 14. Pp: 35-60. [In Persian].
- Qoshairi, Abdul Karim bin-Hawazen (2010) *Tafsir Al-Qoshairi*. The website of the comprehensive school, at the address: www.altafsir.com [In Arabic].
- Qoshairi, Abdulkarim bin-Hawazen (1989) *Al-Rasalah al-Qoshairiyyah*. Research by Abdul Halim Mahmoud and Mahmoud bin Al-Sharif. Cairo: Dar al-Shaab Press. [In Arabic].
- Razavifar, Amélie, and Ghaffari, Hossein (2012) "Peirce's Semiotics in the light of His philosophy, Epistemology and His Vision of pragmatism". *Journal of Philosophy*. Year 2. Number 39. Pp: 5-36. [In Persian].
- Robins, R. H. (2009) *A Short History of Linguistics*, translated by Ali Mohammad Haqshanas, Tehran: Markaz-e Maad. [In Persian].
- Saussure, Ferdinand De (2003) *Course in General Linguistics*. translated by Kourosh Safavi. Tehran: Hermes. [In Persian].

- Shajari, Morteza and Zahra Guzlou (2012) "Heart of man and its place in Islamic mysticism". *Mystical and Mythological Literature*. Year 9. Number 33. Pages: 139-176. [In Persian].
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza (2012) *An introduction to the stylistics of mystical vision*. Tehran: Sokhan. [In Persian].
- Lyons, John (1997) *Noam Chomsky*. translated by Ahmad Sami. 2nd edition. Tehran: Elmi-Farhangi. [In Persian].
- Mendieta, Eduardo (2002) "Language, Center of Philosophical Focus". translated by Mohammad Ostovar. *Monthly Book of the Literature and philosophy*, Number 64. Pp: 118-127. [In Persian].
- Nasafi, Azizuddin bin Muhammad (2007) *Al-Insan al-Kamil*. Tehran: Tahouri. [In Persian].
- Nwyia, Paul (1994) *The Mystical Quran Commentary*. translated by Ismail Saadat. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. [In Persian].
- Shamisa, Sirous (1998) *Farhang-e Esharat*. Tehran: Ferdows. [In Persian].

