

The Nature of Language and Its Relation with Politics in al-Ghazali's Thought

Hamzeh Alemi Cheraghali¹, Seyed Ayoob Hosseini Vardanjani²

¹ Shahid Mahallati University of Islamic Sciences, Qom, Iran (**Corresponding author**).
hz.alemi@gmail.com

² Political Science, Payam-e Noor University, Tehran, Iran. 9130686994@mailfa.com

Abstract

The issue of language, as a central topic in 20th-century philosophical and political thought, has not been thoroughly explored, despite its potential for discussion in the ideas of some Muslim thinkers. However, this topic is extensively addressed in the works of Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali. The lack of study on the nature of language and its relation to politics in Islamic sources may suggest a deficiency in Muslim intellectual engagement with contemporary human sciences. Therefore, the main objective of this research is to expand the scope of linguistic studies in the thought of Muslim thinkers by examining the nature of language and its relationship with politics in the views of Abu Hamid al-Ghazali. Al-Ghazali engaged with various disciplines such as jurisprudence, politics, ethics, logic, and exegesis, and in all of these, "language" is a significant subject. Furthermore, al-Ghazali's Ash'arite background and his views on reason, along with his belief in the dependence of language on reason, as well as his reformist approach and political-social concerns, make the nature of language and its connection to politics a problematic issue in his thought. Al-Ghazali's Ash'ari leanings and his anti-philosophical tendencies, which in turn lead to his secondary view of reason, raise questions about whether language in al-Ghazali's thought, which considers it dependent on reason, holds a defining position or is merely a passive tool. What impact does al-Ghazali's serious attention to politics and his reliance on expression and discourse in political thought have on the role of language? In this article, we initially hypothesize that al-Ghazali's anti-philosophical tendencies have diminished the role of reason in his thought, and consequently, language in his philosophy will be merely a rhetorical tool. To examine this hypothesis, we employ a text-centered interpretive approach and a deep analysis of al-Ghazali's works, considering the context and time in which he lived, using documentary and library-based methods. First, we explore the conceptualization of the nature of language, reason, and politics in al-Ghazali's thought, and then, based on his definition of politics, we reach the conclusion that the initial hypothesis needs to be revised. The result is

Cite this article: Alemi Cheraghali, H. & Hosseini Vardanjani, S.A. (2025). The Nature of Language and Its Relation with Politics in al-Ghazali's Thought. *Political science*, 28(1), p. 179-202. <https://doi.org/10.22081/psq.2025.71547.2980>

Received: 2024-11-20 ; **Revised:** 2025-01-07 ; **Accepted:** 2025-02-15 ; **Published online:** 2025-04-09

© The Author(s).

Article type: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University



that the interdependent relationship between language and politics in al-Ghazali's thought leads to the revival of thinking and reasoning, despite the diminished position of theoretical reason in his philosophy. Al-Ghazali's rejection of philosophy does not signify a rejection of reason. The social, guiding, and reformative aspects of language in his thought, while unlikely to revive theoretical reason, nonetheless preserve reasoning and thought in total. This "social language" prevents al-Ghazali's deviation from theoretical reason from resulting in the passivity of thought. The connection between ethics and politics in al-Ghazali's thought further reinforces this conclusion. Al-Ghazali sought to reform society not through retreat into solitude, but by emphasizing the principles of *enjoining good and forbidding wrong*, which illustrates the interconnectedness of ethics and politics. In other words, ethics cannot manifest without society and politics, and society and politics devoid of ethics lead to decadence. The emergence and realization of ethics, however, occur through "language"—that is, guidance, debate, and enjoining good and forbidding wrong, all based on the assumption of the dignity of the "art of politics" and its essential role in guiding society. Therefore, politics makes possible the expression and manifestation of ethical language and discourse, which, in turn, stimulates thought. The final conclusion is that al-Ghazali's concern with societal reform, and consequently his attention to the social and political functions of language, leads to an iterative relationship between ethics, thought, and language. This also allows for the emergence of reflective politics aimed at educating and reforming society. Al-Ghazali's view of the social and political realms of language—such as warning, debate, and enjoining good and forbidding wrong—has a distinctly religious character, serving the promotion of beliefs and societal reform. However, in these contexts, al-Ghazali's language is conciliatory—contrasting with the harsh and disdainful tone found in his *Tahāfut al-Falāsifa*—and empathetic toward the "Other." His argumentative approach, particularly in these central discussions, is based on the assumption that the individual possesses reason and understanding. This reflects the intellectual stimulation that arises when engaging with social and political issues. The concept of education and the use of language equipped with ethics and thought for societal reform is incompatible with a belief in determinism. All of these events stem from the political and social concerns of the thinker. Ultimately, al-Ghazali's politics, based on an ethical and educational language, fosters the flourishing of thought, softens determinism, facilitates moral interaction among individuals in society, and promotes balance and harmony, thus strengthening social cohesion.

Keywords: Al-Ghazali, language, theoretical reason, politics, determinism.

ماهیت زبان و رابطه آن با سیاست در اندیشه غزالی

حمزه عالمی چراغعلی^۱، سید ایوب حسینی وردنجانی^۲

^۱ دانشگاه علوم اسلامی شهید محلاتی، قم، ایران (نویسنده مسئول). hz.alemi@gmail.com

^۲ گروه علوم سیاسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. 9130686994@mailfa.com

چکیده

موضوع زبان به عنوان مسئله‌ای کانونی در اندیشه فلسفی و سیاسی قرن بیستم، با وجود برخورداری از ظرفیت بحث در اندیشه برخی از متفکران مسلمان، چندان بررسی نشده است؛ درحالی‌که این موضوع در آثار ابوحامد محمد بن محمد غزالی باب‌های مفصلی دارد. فقر مطالعه ماهیت زبان و سیاست در منابع اسلامی می‌تواند ذخایر فکری مسلمانان را از اندیشیدن به مسائل روز علوم انسانی ناتوان نشان دهد؛ بر این اساس هدف اصلی پژوهش پیش‌رو توسعه دامنه پژوهش‌های زبان‌شناسانه در اندیشه متفکران مسلمان، با واکاوی ماهیت زبان و رابطه آن با سیاست، در آرای ابوحامد غزالی است. غزالی به دانش‌های مختلفی همچون فقه، سیاست، اخلاق، منطق و تأویل پرداخته است و در همه آنها، «زبان» موضوع بسیار مهمی شمرده می‌شود. وانگهی خاستگاه اشعری‌گری غزالی و دیدگاهش درباره عقل و نیز وابسته‌دانستن زبان به عقل و همچنین رویکرد اصلاح‌گرایانه ابوحامد و دغدغه‌های سیاسی - اجتماعی او، ماهیت زبان و رابطه آن با سیاست را در تفکر او موضوعی مسئله‌مند می‌سازد. گرایش اشعری‌گری و تمایلات ضد فلسفی غزالی و به تبع آن نگاه ثانویه او به عقل، این پرسش‌ها را مطرح می‌سازد که آیا زبان در اندیشه غزالی که آن را متکی به عقل می‌داند، مقامی تعیین‌کننده دارد یا ابزاری منفعل است؟ توجه جدی غزالی به سیاست و اتکای اندیشه سیاسی او بر بیان و گفتار چه تأثیری بر جایگاه زبان خواهد داشت؟ در این مقاله نخست فرض گرفته‌ایم که «گرایش ضد فلسفی غزالی، جایگاه عقل را نزد وی تنزل داده و به تبع آن زبان در اندیشه ابوحامد ابزاری خطایی بیش نخواهد بود». آن‌گاه به منظور بررسی این فرضیه، با رویکرد تفسیری متن‌محور و بررسی عمیق در آثار غزالی و نیز با توجه به زمینه و زمانه متفکر - به روش اسنادی و کتابخانه‌ای -، نخست به صورت‌بندی ماهیت زبان، عقل و سیاست در اندیشه غزالی پرداخته‌ایم و سپس با توجه به تعریف سیاست از دیدگاه وی، به ضرورت تصحیح فرض اولیه رسیده‌ایم. نتیجه اینکه وابستگی متقابل حیات زبان و سیاست در اندیشه غزالی سبب می‌شود با وجود تنزل مقام عقل نظری نزد او، تفکر و خردورزی در غزالی حیاتی دوباره یابد. طرد فلسفه در آرای غزالی، به معنای ستیز او با عقل نیست و وجه اجتماعی، هدایتی و اصلاح‌گرایانه زبان نزد او، هرچند بعید می‌نماید که به احیای عقل نظری بینجامد، در مجموع خردورزی و تفکر را پاس می‌دارد و این «زبان اجتماعی» اجازه نمی‌دهد عدول غزالی از عقل نظری، به منفعل‌شدن تفکر منجر گردد. پیوند اخلاق و سیاست در اندیشه غزالی نیز این نتیجه را تقویت می‌کند. غزالی اصلاح اخلاقی جامعه را نه با خلوت‌گزینی، بلکه با تأکید بر امر به

استاد به این مقاله: عالمی چراغعلی، حمزه؛ حسینی وردنجانی، سید ایوب (۱۴۰۴). ماهیت زبان و رابطه آن با سیاست در اندیشه غزالی. علوم سیاسی، ۲۸(۱).

ص ۱۷۹-۲۰۲. <https://doi.org/10.22081/psq.2025.71547.2980>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۳۰؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)

نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان



معروف و نهی از منکر پی می‌گیرد و این امر بیانگر درهم‌تنیدگی اخلاق و سیاست است؛ یعنی تا جامعه و سیاست نباشد، اخلاق بروز نمی‌یابد و جامعه و سیاست بی‌بهره از اخلاق نیز راه به انحطاط می‌برد. ظهور و هویت یافتن اخلاق، اما به واسطه «زبان» است؛ یعنی ارشاد، مناظره و امر به معروف و نهی از منکر، همگی بر فرض شرافت «صناعت سیاست» و نقش اساسی آن در هدایت جامعه استوارند؛ بنابراین سیاست، ظهور و بروز زبان و گفتگوی اخلاقی را ممکن می‌سازد و این نوع زبان به برانگیختن تفکر راه می‌برد. نتیجه نهایی اینکه دغدغه‌مندی غزالی برای اصلاح جامعه و به تبع توجه به کارکردهای اجتماعی و سیاسی زبان، به رابطه تداولی میان اخلاق، تفکر و زبان می‌انجامد و هم‌زمان امکان ظهور سیاست متأملانه را نیز فراهم می‌سازد که تربیت و اصلاح جامعه را مد نظر دارد. ساحت‌های اجتماعی و سیاسی زبان، یعنی انذار، مناظره و امر به معروف و نهی از منکر، در دیدگاه غزالی ماهیتی کاملاً دینی داشته و در خدمت ترویج عقاید و اصلاح جامعه است؛ اما در مجموع زبان غزالی در این ساحت‌ها مسالمت‌جویانه- در مقابل زبان تند و تحقیرآمیز او در تهافت الفلاسفه- و همدلانه با «دیگری» بوده است؛ به‌ویژه رویکرد استدلالی غزالی در این مباحث محوریت دارد و بر فرض برخورداری فرد از عقل و فهم مبتنی است و این همان برانگیختگی تفکر با ورود به مباحث اجتماعی و سیاسی است. طرح موضوع تربیت و بهره‌گرفتن از زبان مجهز به اخلاق و تفکر جهت اصلاح جامعه با اعتقاد به جبرگرایی سازگار نیست و همه این اتفاق‌ها، برخاسته از نگرش و دغدغه‌های سیاسی و اجتماعی یک متفکر است و در مجموع سیاست مورد نظر ابوحامد غزالی که بر یک زبان اخلاقی و تربیتی مبتنی است، به شکوفایی تفکر، تلطیف جبرگرایی، مواجهه اخلاقی میان افراد جامعه، تعادل و هماهنگی در جامعه و به تبع آن تحکیم انسجام اجتماعی راه می‌برد.

کلیدواژه‌ها: غزالی، زبان، عقل نظری، سیاست، جبرگرایی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. مقدمه

اندیشیدن به زبان و جایگاه آن در تعریف هستی و چیستی انسان و رابطه‌اش با سیاست، موضوع مهمی در اندیشه سیاسی قرن بیستم است. نگرش هستی‌شناسانه هایدگر به زبان در هستی و زمان (هایدگر، ۱۳۸۹، صص. ۲۲۳-۲۲۵)، تداوم و بسط این نگرش در اندیشه گادامر در کتاب حقیقت و روش که در آن تمامی درک آدمی را مساوی با تفسیر و تمامی تفسیر را در واسطه زبانی می‌داند (Gadamer, 2006, p. 390) و نیز محوریت زبان در وضع بشر آرنست، آنجاکه درباره نقش زبان در احیای پراکسیس سخن می‌گوید (آرنست، ۱۳۹۲، صص. ۶۵-۹۳)، از جمله نمونه‌هایی است که کانونی بودن زبان در اندیشه فلسفی و سیاسی قرن بیستم را نشان می‌دهند. در آموزه‌های دین مبین اسلام نیز همچون کتاب شریف نهج البلاغه (در مواردی مانند خطبه ۱۷۶، حکمت‌های ۶۰، ۷۰، ۱۴۸، ۲۲۷، ۳۴۹، ۳۹۲ و...)، اهمیت زیادی به زبان و آثار آن داده شده است. افزون بر نصوص دینی، برخی از متفکران اسلامی، همچون ابوحامد غزالی نیز در این موضوع تأملات مهمی داشته‌اند؛ اما آرای آنها چندان بررسی نشده است. فقر مطالعه زبان در اندیشه اسلامی و در مقابل مطالعات مفصل اندیشه‌های غیراسلامی در این موضوع، می‌تواند سنت فکری مسلمانان را از اندیشیدن به مسائل روز علوم انسانی ناتوان نشان دهد؛ بر این اساس در پژوهش پیش‌رو موضوع زبان و رابطه آن با سیاست در اندیشه غزالی، مطالعه شده است تا به سهم خود بر دامنه پژوهش‌های زبان‌شناسانه در آرای متفکران مسلمان بیفزاید. غزالی به دانش‌های مختلفی همچون فقه، سیاست، اخلاق، منطق و تأویل پرداخته است و در همه آنها، «زبان» موضوع مهمی است؛ اما با توجه به گرایش اشعری‌گری و تمایلات ضد فلسفی غزالی و به تبع، نگاه ثانویه او به عقل، این پرسش مطرح می‌شود که آیا زبان در اندیشه ابوحامد که آن را متکی به عقل می‌داند، مقامی تعیین‌کننده دارد یا ابزاری منفعل است؟ توجه جدی غزالی به سیاست و اتکای اندیشه سیاسی او بر بیان و گفتار چه تأثیری بر جایگاه زبان خواهد داشت؟ فرض اولیه بر این است که گرایش ضد فلسفی غزالی، جایگاه عقل را نزدی تنزل داده و به تبع آن، زبان در اندیشه او ابزار بیانی صرف است. پُررنگ بودن سیاست در اندیشه غزالی نیز زبان را از سطح ابزار مجادلات سیاسی بالاتر نمی‌برد. مقاله پیش‌رو با بررسی ماهیت زبان در آرای غزالی، این پرسش‌ها و فرضیه‌ها را بررسی کرده است.

۲. پیشینه پژوهش

درباره پیشینه دو موضوع زبان و سیاست در اندیشه غزالی، پژوهش‌های مهمی صورت گرفته است. کتاب سیاست و غزالی نوشته هانری لائوست (۱۳۵۴)، به جوانبی از تفسیر در اندیشه غزالی می‌پردازد؛ اما مسئله اصلی آن زبان و سیاست نیست. اندیشه سیاسی غزالی نوشته قادری (۱۳۷۰) و اندیشه سیاسی غزالی، نوشته آن لمبتون و همکاران (۱۳۹۴)، نیز از آثار قابل توجهی در تحلیل اندیشه سیاسی ابوحامد

غزالی شمرده می‌شوند، اما موضوع زبان و سیاست در غزالی را بررسی نکرده‌اند. موضوع زبان در اندیشه غزالی را بیشتر می‌توان در مقالات جستجو کرد. مقاله «آفات زبان از نظر لفظ و معنا در مثنوی مولوی و احیاء علوم‌الدین غزالی»، تنها نگرش اخلاقی مولوی و غزالی به زبان را توصیف می‌کند (بصیری و حسینی بی‌بی‌حیات، ۱۳۹۵، صص. ۷۲-۹۰). مقاله «طبیعت زبان: دیدگاه سه فیلسوف مسلمان» به مقایسه آرای فارابی، رازی و غزالی درباره زبان از منظر رابطه لفظ و معنا می‌پردازد. از نظر این مقاله، غزالی زبان وحی را نشانه‌ای از ذات حقیقی کلام الهی می‌داند که قابل درک نیست (Mazlum & Azizi, 2015, pp. 77-89). مقاله «تأویل‌گرایی در اندیشه مولوی و غزالی»، نگرش غزالی به تأویل الفاظ و روح معانی را مطالعه کرده است (واعظ، ۱۳۹۲، صص. ۱۰۳-۱۲۴). در پژوهش «تأویل و قانون آن از دیدگاه غزالی» نویسنده ضرورت‌های تأویل لفظ، اقسام تأویل و اهل تأویل را از دیدگاه غزالی شرح می‌دهد (رحیمیان، ۱۳۸۸، صص. ۲۵-۴۲). مقاله «رویکرد فلسفی غزالی پیرامون ادراک و نظریه تأویل» با بررسی تأملات غزالی درباره نفس به رابطه اندیشه، معنا و زبان و کاربرد استعاره و مجاز در زبان در افق فکری غزالی می‌پردازد (جدیدیان، ۱۴۰۱، صص. ۱۳۷-۱۵۶). پایان‌نامه «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های غزالی و علامه طباطبایی در باب زبان دین» به رابطه لفظ و معنا و چگونگی بازتاب اوصاف خداوند در زبان غزالی و علامه طباطبایی می‌پردازد (توکلی‌پور، ۱۳۹۶). رساله ابراهیم موسی با عنوان «فلسفه حقوق غزالی: حقوق، زبان و کلام در المستصفی»، با بررسی دوران ناآرام جهان اسلام در زمانه غزالی، رساله المستصفی من علم‌الاصول ابوحامد را تلاشی برای ایجاد وفاق میان شریعت، کلام و تصوّف می‌داند و معتقد است غزالی این رویکرد وحدت‌گرایانه به دانش‌های مختلف اسلامی را با هدف ایجاد وحدت و حل ناآرامی‌ها دنبال می‌کرد (Moosa, 1995, pp. 92-224)؛ هرچند موضوع اصلی این رساله، زبان و سیاست در اندیشه غزالی نیست، نتیجه‌گیری آن به‌نسبتی با مقاله پیش‌رو ارتباط می‌یابد. به این ترتیب در اغلب پژوهش‌هایی که به بحث زبان در اندیشه غزالی پرداخته‌اند، تأویل الفاظ به عنوان ضرورتی جهت فهم نصوص دینی مورد تحقیق قرار گرفته و در نهایت بر قاصر بودن زبان در بیان مقامات عالیه معرفتی تأکید شده است. مقاله پیش‌رو مدعی است وقتی زبان را در پرتو رابطه با سیاست بازخوانی می‌کنیم، ضمن مطالعه تأثیر زبان بر سیاست، به جوانب عمیق‌تری از ماهیت زبان در اندیشه غزالی دست می‌یابیم و پژوهش‌های یادشده به این موضوع نپرداخته‌اند.

۳. رهیافت و روش تحقیق

موضوع زبان، باب‌های مشخصی در آثار غزالی دارد و از جمله در احیاء علوم‌الدین و نیز کیمیای سعادت، باب مشخصی به این بحث اختصاص یافته است؛ همچنین دیگر آثار غزالی مانند قانون‌التأویل به‌روشنی به این موضوع ارتباط می‌یابند. نیز رابطه عقل و زبان از کتاب المستصفی من علم‌الاصول قابل

احصاست. موضوع سیاست در آثار غزالی و تفسیرهای محققان از وضوح خوبی برخوردار است؛ آنچه باقی می ماند شکافتن ماهیت زبان در اندیشه غزالی و فرارفتن از توصیف و تأمل درباره تأثیر این نوع از زبان بر اندیشه سیاسی ابوحامد است. این بحثی است که با رویکرد تفسیری متن محور و توجه به زمینه و زمانه غزالی می توان بدان دست یافت. مقاله پیش رو این رویکرد را با مطالعه کتابخانه ای - اسنادی پی گرفته است.

۴. چشم انداز نظری

تعریف کردن مفهوم «زبان» توسط زبان با دشواری زیادی مواجه است و همین دشواری تعریف سبب رویکردهای مختلف به زبان شده است. مفهوم «زبان» در نصوص اسلامی مورد توجه بوده است؛ از جمله در قرآن کریم از آن با الفاظ متعددی همچون «تکلم»، «قول» و «بیان» یاد شده است. در این آیات زبان در مقام نعمت «بیان»، یک موهبت عظیم تعریف شده است (الرحمن، ۱-۴). در سوره بلد نیز اعطای زبان به انسان، نعمتی از سوی خداوند دانسته شده است (بلد، ۸-۱۰). اما اهمیت و ماهیت زبان در احادیث ائمه معصومین: بیشتر بحث شده است که تفصیل آن فراتر از حدود این مقاله است. در سنت فکری مغرب زمین، موضوع «زبان» را می توان از دوران یونان کلاسیک مطالعه کرد. «زبان» نزد سوفسطائیان، ابزار خطابه و در خدمت کسب قدرت بود و از این رو عقل و حقیقت را تحت الشعاع قرار می داد. برای افلاطون زبان بشری رونوشتی از واژه های راستین در مثل تعریف می شد و باید از آن حقایق تبعیت می کرد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج. ۲، صص. ۳۳۹-۳۵۱). ارسطو نیز با ابداع منطق تلاش کرد تا زبان را در خدمت عقل و درست اندیشیدن قرار دهد (راس، ۱۳۷۷، صص. ۴۸-۴۹). اما در آستانه دوران جدید، ویلیام اؤکام کلیات طبیعی ارسطو را نقد کرد و کلیات را صرفاً دارای وجود لفظی دانست که فقط اصواتی هستند که از دهان خارج می شوند و به لفظ درمی آیند و از همین رو مکتب او به نام گرایان (تسمیه گرایان) مشهور شد (اعوانی، ۱۴۰۲، صص. ۳۲۶-۳۲۷). در میانه قرن هجدهم جایگاه زبان در معرفت شناسی مورد بحث قرار گرفت؛ چنان که گنورک هامان معتقد بود استعداد تفکر مبتنی بر زبان و خاستگاه زبان همان خاستگاه تعقل انسان تعریف می شود. یوهان هررد نیز معتقد بود انسان بدون زبان فاقد اندیشه و بدون اندیشه، فاقد زبان است. حاصل این اندیشه ها، زبان را موقعیت تحقق انسانیت انسان معرفی می کند. فیلسوفان قاره ای این رویکرد را ادامه دادند و افرادی همچون هایدگر، گادامر و هابرماس زبان را فراتر از یک وسیله ارتباطی، بلکه به عنوان یک مسئله فلسفی مورد توجه قرار دادند (Taylor, 1987, pp. 101-131). مسئله زبان و سیاست در این رویکرد قابل مطالعه است (امید، ۱۳۹۴، صص. ۵۳-۸۲). نگرش فلسفی به زبان از آنجا با سیاست ارتباط می یابد که به تبع ظهور هستی در زبان و نقش زبان در تفکر، زندگی مدنی نیز با زبان امکان می یابد. در همین رویکرد هابرماس زبان را فراتر از

ساحت توانایی انسان‌ها برای سهم‌شدن در اطلاعات معنادار، بلکه ساحت خلق روابط اجتماعی می‌داند (ادگار، ۱۳۹۶، ص. ۱۲۶)؛ به این ترتیب این رویکرد که نگرش ابزاری صرف به زبان ندارد و آن را بسترساز مدیّت می‌داند، می‌تواند مبنایی برای کندوکاو در اندیشه غزالی فراهم آورد. البته این نگرش تنها یک چشم‌انداز نظری خواهد بود و در اینجا با آن دیدگاه‌هایی که زبان را مبنای تفسیرگری مداوم می‌دانند، مرزبندی می‌شود؛ همچون گادامر که تمامی درک آدمی را مساوی با تفسیر و تمامی تفسیر را در واسطهٔ زبانی محقق می‌داند (Gadamer, 2006, p. 390) و به این ترتیب به تفسیرگرایی نسبیّت‌گرایانه راه می‌برد.

آرای متفکران مغرب‌زمین اگر چشم‌انداز رابطهٔ زبان و سیاست را می‌گشاید، اندیشه‌های فارابی در زمینهٔ ماهیّت زبان و رابطه‌اش با مافی الضمیر انسان نیز جای توجّه دارد. خلاصه اینکه فارابی در شرح العبارة الفاظ را قراردادی می‌داند و چنین استدلال می‌کند که اگر خاستگاه الفاظ و یا کتابت بر اساس طبیعت انسان می‌بود، باید این دو نزد ملت‌های مختلف تفاوتی با هم نمی‌داشت (فارابی، ۱۹۶۰، صص. ۲۷-۲۹، به نقل از: زرگر، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۷)؛ اما الفاظ که صورت ظاهری کلام هستند، در مافی الضمیر انسان ریشه دارند؛ از همین رو فارابی در احصاء العلوم هر چند فصل اول را به زبان اختصاص می‌دهد، در اینجا بیشتر به قواعد علم لغت و نحو می‌پردازد (فارابی، ۱۳۸۱، صص. ۴۱-۵۰) و زبان از منظر هستی‌شناختی را در فصل منطق بررسی می‌کند. او در اینجا زبان را وابسته به معقولات و «نطق درونی مرکوز در نفس» می‌داند و معتقد است نطق درونی و بیرونی هر دو توسط منطق اصلاح می‌شوند (همان، ۵۲-۶۰)؛ بنابراین منطق در تصحیح گفتگو با «دیگری» نیز نقش ایفا می‌کند (زرگر، ۱۳۹۸، ص. ۱۳۱)؛ به این ترتیب زبان معنادار در اندیشهٔ فارابی نقش تبعی دارد و به تبع معقولات هویت می‌یابد و معنا در فرایند گفتگو با دیگری حاصل نمی‌شود. این موضوعی است که می‌توان تداوم یا گسست از آن را در اندیشهٔ غزالی به تحقیق پرداخت که تفصیل آن فراتر از حدود این مقاله است.

۵. غزالی و رابطهٔ زبان و سیاست

ابوحامد محمد ابن محمد غزالی در سال ۴۵۰ ق، یعنی دوران انحلال و ضعف جهان اسلام، متولّد و پرورش یافت. تحصیلات اولیه او در فقه بود و سپس به دیگر علوم همچون علم اختلاف مذاهب، جدل، منطق و فلسفه پرداخت. در این دوران که خواجه نظام‌الملک به استحکام حکومت سلجوقیان می‌کوشید، غزالی به دعوت خواجه در نظامیهٔ بغداد به تدریس مشغول شد و حلقهٔ درس او هر روز بیشتر گسترش یافت. او در این دوران به تألیف ردّیه‌هایی بر دیگر مذاهب همچون باطنیه پرداخت و به تدریج در مقابل فلسفه قرار گرفت و مهم‌ترین ردّیه بر فلسفه را با عنوان تهافت الفلاسفه نوشت (الفاخوری و جرّ، ۱۳۸۶، صص. ۵۱۷-۵۲۰). غزالی بعد از این مدّت به تحصیل تصوّف روی آورد و انقلاب روحی او در این زمان آغاز شد تاجایی که «به کُنه مقاصد» صوفیان دست یافت؛ اما دریافت که «دسترس به دقایق افکار و

اسرارشان با تعلیم ممکن نیست، مگر با ذوق و حال و تغییر بعضی صفات» (غزالی، ۱۳۶۲، ص. ۴۶)؛ از این رو بر سر قبر ابراهیم خلیل (ع) سه نذر کرد: «یکی آنکه از هیچ سلطانی مالی قبول نکنم؛ دیگر آنکه به سلام هیچ سلطانی نروم؛ و سوم آنکه مناظره نکنم» (غزالی، ۱۳۶۳، ص. ۴۵). روی آوردن غزالی به تصوّف برخاسته از شک فراگیر او و جستجو برای یافتن بنیانی متقن است. او با توصیف سیر شکاکیت خود، در نهایت تصوّف را سبب اصلاح بی‌بندباری در جامعه و دین‌داری حقیقی می‌داند (غزالی، ۱۳۶۲، صص. ۵۴-۵۷). غزالی آشفتگی اوضاع جهان اسلام و درگیری‌های متناوب میان امیران سلجوقی و آل بویه و خلفای عباسی و فاطمی را از نزدیک درک می‌کرد و این اوضاع در رهنمون‌شدن او به تصوّف مؤثر افتاد (قادری، ۱۳۷۰، صص. ۴۵-۷۰)؛ اما تصوّف برای او به معنای بی‌توجهی به امور جامعه اسلامی نبود. غزالی با گذشت یازده سال پیشه‌کردن تصوّف، دریافت که به ندای آیه ۳۴ سوره انعام^۱ که در آن بر استقامت پیامبران در راه دعوت به حق تأکید دارد، باید پاسخ دهد؛ از این رو گوشه‌نشینی را ناروا دانست و به اصلاح خلق کمر بست. او اگر پیش‌تر تعلیم و تربیت با تکیه بر جاه و مقام را سبب اصلاح می‌دانست، اکنون دوری از انگیزه‌های سیاسی و تهذیب نفس برای اصلاح جامعه را در نظر داشت (غزالی، ۱۳۶۲، ص. ۵۹)؛ بر همین اساس ابوحامد در این زمان با کمک سلطان سنجر سلجوقی و وزیرش فخرالملک، در سال ۴۹۹ ق بار دیگر به عالم تدریس در نظامیه نیشابور بازگشت؛ اما این دوره یک‌سال بیشتر طول نکشید و کمی بعد از دنیا رفت (قادری، ۱۳۸۰، ص. ۸۷).

۱-۵. زبان در اندیشه غزالی

زبان در اندیشه غزالی در دو ساحت کلام الهی و بشری مورد توجه است. غزالی کلام الهی را «کلام نفسی» می‌داند و آن را کلام بدون صوت و حرف تعریف می‌کند که برای خداوند نه محال است و نه بر حدوث ذاتش دلالت می‌کند؛ بلکه صفت کمالی برای اوست. کلام الهی قدیم، ازلی و قایم به ذات پروردگار است و این ویژگی‌ها با کلام بشر مغایرند (غزالی، ۱۳۸۱ق، ص. ۳۲؛ همو، ۱۴۰۵ق، صص. ۱۸۲-۱۸۳)؛ بنابراین موضوع زبان در این تحقیق، «کلام نفسی» نیست؛ بلکه قوه بیان در انسان و یا کلام بشری است و غزالی به این موضوع نیز توجه وافری دارد.

۵-۱. زبان و عقل

سرآغاز بحث درباره ماهیت زبان از دیدگاه ابوحامد را باید موضوع عقل در اندیشه او دانست. غزالی که با نوشتن *تهافت الفلاسفه* به مخالف فلسفه مشهور شده است، هرگز از عقل روی‌گردان نیست و از منظر «توجه به عقل و خرد در حیات انسان و در کسب کمال در جنب فلاسفه قرار دارد» (نصر، ۱۳۸۹،

۱. «وَلَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كَذَّبُوا وَآوَدُوا حَتَّىٰ آتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِیِّ الْمُرْسَلِینَ».

صص. ۳۹۰-۳۹۳). ابوحامد غزالی در انسان سه حاکم حسی، وهمی و عقلی می‌شناسد و می‌گوید: «والمصیب من هؤلاء الحكماء، هو الحاكم العقلي»؛ بنابراین «باید خدا را شکر کرد که عقل داده که هدایت‌کننده ما از گمراهی است» (غزالی، ۱۹۷۸، ص. ۳۳). ابوحامد در کیمیای سعادت زبان را «نایب عقل» می‌داند که از همه آنچه در عقل و خیال می‌آید، اعم از وجود و عدم را عبارت می‌کند و معتقد است «ولایت زبان در همه مملکت روان است؛ همچون ولایت دل» (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۶۳)؛ به این ترتیب فهم ماهیت عقل در اندیشه غزالی، ماهیت زبان را نیز روشن خواهد ساخت. از نظر غزالی فلسفه خلقت انسان «درک حقایق اشیا است» که توسط عقل ممکن است. او نیروی تفکر را مانند فرمان‌روایی می‌داند که در وسط کشور است؛ نیروی خیال را پیک فرمان‌روا؛ نیروی حافظه را خادم عقل؛ نیروی ناطقه را ترجمان عقل؛ قوای عامله را کاتب عقل و حواس را همچون جاسوسان عقل توصیف می‌کند و می‌گوید خیال اگر زواید اخبار را کنار می‌گذارد، در مرحله آخر عقل است که منافع و مضار را تمیز می‌دهد و داوری می‌کند (غزالی، ۱۳۷۴، صص. ۳۷-۳۹). غزالی عقل را مساوی با «دیده باطن» و «بصیرت» می‌داند و البته معتقد است «نقل از عقل آمده و نباید این را معکوس کرد» (غزالی، ۱۳۷۴، صص. ۱۲۲-۱۲۳).

این فرازا ضمن نشان دادن اهمیت عقل نزد غزالی، وابستگی زبان به عقل را نیز بیان می‌دارند. این موضوع با استدلالی دیگر در المستصفی آمده است. در این کتاب غزالی زبان را از مقوله وجود می‌داند و مراتب چهارگانه وجود را به ترتیب عبارت می‌داند از: ۱. حقیقت فی نفسه؛ ۲. حقیقت ذهنی (وجود علمی)؛ ۳. تألیف حقیقت ذهنی توسط کلام (وجود لفظی)؛ ۴. تألیف حقیقت لفظی به صورت کتبی (وجود کتبی). در این تقسیم‌بندی کتابت از لفظ (زبان) تبعیت می‌کند؛ لفظ از علم (حقیقت ذهنی) و علم از معلوم و وجود عینی (غزالی، بی تا «ب»، ج ۱، صص. ۳۲-۳۳)؛ به این ترتیب عقل با زبان آشکار می‌گردد و زبان بی‌بهره از عقل، خالی از معنا خواهد بود؛ اما فهم اینکه منظور از عقل در اینجا نظری یا عملی است؟ اهمیت زیادی دارد.

غزالی در ابتدای المستصفی عقل را حاکمی می‌داند که نمی‌توان آن را کنار گذاشت (همان، صص. ۳-۴). ابراهیمی دینانی هرچند منظور غزالی از عقل در اینجا را عقل نظری می‌داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ص. ۳۲۹)، در نهایت این رأی او مؤید جایگاه مستحکم عقل نظری نزد غزالی نیست. ابوحامد در المستصفی در بیان تقسیم‌بندی علوم، برخی را عقلی محض، برخی نقلی محض و اشرف علوم را آن دسته‌ای که عقلی و نقلی هستند، تعریف می‌کند (غزالی، بی تا «ب»، ص. ۴)؛ به این ترتیب او به پیوند عقل و شرع معتقد است؛ ولی عقل را شرع داخلی تعریف می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ص. ۳۳۰). وقتی غزالی در معارج‌القدس میان تعقل و سیاست به جدایی قایل است و آن را برخاسته از جدایی میان دو ساحت نفس، یعنی ساحت متوجه به افعال روزمره (ساحت سیاست) و ساحت متوجه به

ذات خود نفس (ساحت تعقل) می‌داند، در واقع میان عقل نظری و عقل عملی فاصله می‌اندازد. غزالی این فاصله را در معیار العلم فی فن المنطق بیشتر می‌کند و در آنجا عقل عملی را اساساً عقل، علم و ادراک نمی‌داند، بلکه آن را تنها یک قوه می‌داند. این دیدگاه ناشی از اشعری‌گرایی غزالی و همان شکاف میان «هست‌ها» و «بایدها» است. بایدها در اندیشه غزالی از شریعت اعتبار می‌گیرند، نه از عقل و عقل نزد او عقل عملی است که در مقام ترجیح نیکی بر بدی، به دلیل نتایج آن نقش دارد؛ ولی خاستگاه این حُسن و قُبْح را باید در شریعت جستجو کرد (همان، صص. ۱۹۹-۲۱۶). در اینجا زبان که گفتمان غزالی آن را تابعی از عقل می‌داند، به معنای تابعیت از عقل نظری نیست؛ بلکه در تابعیت از عقل عملی و صاحب نقش بیانی برای شریعت خواهد بود. با این همه دشوار است که بگوییم گسست غزالی از عقل نظری و به تبع آن وابستگی زبان به عقل عملی، تعیین‌کنندگی زبان در تفکر را خنثی می‌سازد. این موضوع با مطالعه وجوه دیگری از زبان در اندیشه غزالی بیشتر روشن می‌شود.

۵-۱-۲. زبان و تأویل

رابطه لفظ و معنا و عدم تحریف معنا در جریان تفسیر از دیگر ساحت‌هایی است که موضوع زبان در اندیشه غزالی را بیان می‌دارد. در اندیشه او تفسیر دارای سه قالب است: «بیان»، «تأویل» و «فحوی». «بیان» عبارت است از تعیین محتوای یک نصّ مجمل و تبدیل آن به نصّ مفصل. از آنجا که نظر شخصی در بیان تأثیر دارد، در غالب موارد به ظنّ منتهی می‌شود، نه به یقین. در مقابل، «تأویل» عبارت است از استخراج معنایی از یک نصّ ظاهر، سوای معنایی که ظاهراً به نظر می‌رسد. موضوع تأویل ممکن است تخفیف دامنه کلی و عام یک نصّ باشد و هم تخصیص آن به موارد و اشخاص مشخص، مشروط به آنکه با ملاحظات عقلی و شرعی مغایرتی نداشته باشد. «فحوی» نیز برای فهم اقوال پیامبر (ص) به کار می‌رود و عبارت است از توجه به محتوای قول و نه شکل آن (لانوشت، ۱۳۵۴، ج ۱، صص. ۲۴۳-۲۴۵). بنابراین در اندیشه غزالی فهم معنا مستلزم عبور از ظاهر کلام به بطن آن و مغایرت نداشتن معنای مکشوف با ملاحظات عقلی و شرعی است. او در جایی دیگر انحصار معانی در الفاظ را سبب هلاکت می‌داند؛ یعنی معتقد است معنا را نباید فقط در الفاظ جستجو کرد. درست این است که نخست معانی در عقل تقریر یابد و سپس الفاظ به تبع معانی دنبال شود (غزالی، بی تا «ب»، ج ۱، صص. ۳۲-۳۳). این موضوع بیانگر حدودمندی تأویل در اندیشه غزالی است. او در /حیاء/العلوم، با بیان اینکه دین دارای پنج ساحت خفّی و جلی است، حدود تأویل را در هر یک از این ساحت‌ها توضیح می‌دهد: ساحت اول از دین را حتی از فهم انبیا مخفی می‌داند؛ ساحت دوم را مخفی نمی‌داند؛ اما بیان آنها را برای عوام جایز نمی‌داند. آنگاه ساحت سوم را بیان استعاره‌ای و رمزی می‌شناسد که با بیان تفصیلی آن منافاتی ندارد و استعاره‌ای بیان شده است تا تأمل عموم را برانگیزد و در دل‌ها بیشتر تأثیر گذارد. در تأویل این ساحت، به دلیل تفاوت

سطح فهم مردم باید جانب احتیاط را رعایت کرد. ساحت چهارم نیز شبیه ساحت سوم است؛ اما ساحت پنجم آنجاست که کلام از زبان حال به مقال بیان می‌شود و در اینجا باطن کلام مهم است. تأویل در اینجا نیازمند حسن تدبیر و کمال علم است؛ چنان‌که در ساحت سوم نیز این امر ضروری است (غزالی، بی‌تا «الف»، صص. ۱۷۳-۱۷۸).

اما مشکوة الانوار غزالی نکته‌ای دیگر در موضوع تأویل می‌افزاید. بر مبنای این کتاب، معیار اصلی جهت فهم معنا مغایرت‌نداشتن آن با شرع و عقل است و عبور از ظاهر کلام، با هدف فهم کُنه و باطن سخنان است؛ ولی این مساوی با رد کردن مطلق ظاهر کلام نیست؛ بلکه گاه معنای موافق با عقل و شرع در ظاهر و گاه در باطن آن نهفته است. به باور غزالی ابطال ظواهر از عقاید باطنیه و ابطال اسرار و باطن از عقاید حشویه است و «کامل آن است که بین هر دو جمع کنی»؛ بدین معنا که وقتی حضرت موسی (ع) امر الهی «فخلع نعلیک» را شنید، هم کفش‌ها را از پای درآورد و هم بیرون‌افکندن دو جهان از دل را اطاعت کرد (غزالی، ۱۳۶۴، صص. ۶۹-۷۲)؛ بر این اساس غزالی تأویل‌گرایانی را بر حق می‌داند که «الجامعه بین البحث عن المعقول والمنقول» و «المنکرة لتعارض العقل والشرع» باشند (غزالی، ۱۳۵۹ق، صص. ۹-۱۰). بر این اساس زبان در صورت مغایرت‌نداشتن با شرع و عقل، هم ظاهر و هم باطن ارزشمندی دارد و ارزشمندی آن برخاسته از همان معنای عقلانی و شرعی است که در زبان تجلی یافته است؛ بنابراین زبان که صورت و یا ابزاری برای بیان و انتقال معانی و فضیلت‌های شرع و عقل شمرده می‌شود، منفعل نیست و حتی ظاهر کلام عاملی تأثیرگذار است؛ یعنی چگونگی ظهور معنا در جامعه را ممکن می‌سازد و این چگونگی، خود نقش بسیار زیادی در هدایت یا انحطاط جامعه دارد؛ یعنی به نظر می‌رسد وقتی زبان کارکرد اجتماعی می‌یابد، از انفعال خارج شده و بر تفکر نیز تأثیر می‌گذارد؛ به عبارت دیگر اگر بر مبنای المستصفی، زبان در مقام ابزاری برای بیان و انتقال معانی و فضایل شرع تعریف می‌شود، احیاء العلوم غزالی با بحث از سیاست، بر این اساس که نظام دینی منوط به نظام دنیایی است و از آن طرف سیاست را «اصلاح» آدمیان تعریف می‌کند (غزالی، بی‌تا «الف»، ص. ۲۲)، جایگاه زبان را رفعت می‌بخشد. این موضوع را پس از مطالعه کارکرد سازنده یا مخرب زبان در جامعه بیشتر می‌توان توضیح داد.

۵-۱-۳. زبان اخلاقی و اصلاح اجتماعی

غزالی پس از انقلاب روحی‌اش، کوشش بر اصلاح جامعه را از رهگذر تأکید بر آموزه‌های اخلاقی گذاشت؛ یعنی هم گفتار او آمیخته با این آموزه‌هاست و هم اصلاح زبان را یکی از اصول اخلاق می‌داند. مواردی همچون «کلام آراسته»، ولی فریبنده و عاظم، جدل بیهوده و با هدف فخرفروشی و خودداری علما از امر به معروف و نهی از منکر، به عنوان اسباب فساد جامعه و «تکیه بر نقد خود و تأکید بر احیای امر به

معروف و نهی از منکر توسط علما»، راهکارهای غزالی برای اصلاح جامعه است (الصلابی، ۱۳۸۷، صص. ۸۴-۸۸) که همگی ماهیتی زبانی و بیانی دارند. در رویکرد اخلاقی به اصلاح جامعه، فرض بر این است که زبان دارای «ابعاد وسیع حکومتی» است و در تولید ثواب و عقاب و نیکی و بدی دایره گسترده‌ای دارد (غزالی، ۱۳۵۲، ص. ۲۹۸). غزالی در زمینه تهذیب نفس، از تأثیر مستقیم زبان بر روح یاد می‌کند (غزالی، ۱۳۸۲، ص. ۶۴) و این موضوع بر ایمان تأثیر می‌گذارد. اصلاح زبان در *احیاء العلوم* غزالی نیز جایگاه مهمی دارد. ابوحامد در این کتاب بابتی را در زمینه آفات زبان و ضرورت برحذر بودن از آنها می‌گشاید؛ مواردی همچون «سخن بگویی که نیازی به گفتن آن نیست»، «سخن‌های باطل و گناه‌آلود»، «مراء و جدل»، «فحش و لعنت»، «وعده دروغ»، «سخن چینی»، «غیبت و بهتان». نکته مهم آن است که غزالی آگاهانه به ابعاد اجتماعی زبان و تأثیرات اصلاحی آن پرداخته است و سخن او در این زمینه، نه تنها شرعی صرف، بلکه استدلالی است؛ یعنی وی در نفی سخن چینی، آثار تفرقه‌آمیز این آفت زبانی در جامعه و منتهی شدن آن به منازعه را یادآوری می‌کند؛ غیبت را به معنای برتر دانستن خود و تخریب دیگران نفی می‌کند؛ جدل را دانا نشان دادن خود در مقابل دیگران می‌داند که موجب رنجش مردم می‌شود؛ زیاده‌گویی را اتلاف وقت دیگران می‌داند و مزاح را اگر سبب رنجاندن دیگری شود، نهی می‌کند (غزالی، ۱۳۵۲، صص. ۳۰۰-۴۳۵).

تأثیر گسترده و عمیق زبان بر فرد و جامعه، سبب می‌شود غزالی برای انذار هم این حدود را قابل شود:

۱. بیان انداز در گرو عمل به آن است؛ زیرا در انذار بدون عمل «آفات زیادی نهفته است»؛ ۲. بیان باید به اندازه فهم مخاطب باشد و اگر در پاسخ به فرد سؤال‌کننده است، در صورتی رواست که سائل از عقل و فهم نیز برخوردار باشد (غزالی، ۱۳۸۸، صص. ۴۸-۵۰)؛ ۳. سخن درباره غوامض دین «از بزرگ‌ترین آفت‌هاست» و سبب برانگیختن «فتنه‌ها» می‌شود (غزالی، ۱۳۵۲، ص. ۴۳۵). مناظره موضع دیگری است که اهمیت زبان را در اندیشه غزالی نشان می‌دهد. وی نخست به تفکیک جدل از مناظره و گفتگو می‌پردازد. آنچه پیش‌تر از نذر او بر سر قبر ابراهیم خلیل گفتیم، گویای ردّ جدل از سوی اوست؛ اما مناظره را تا جایی که کاشف حق باشد، مطلوب می‌داند و البته برای آن شرایطی را نیز بر می‌شمارد:
۱. گفتگو باید با هدف گسترش دین باشد (غزالی، ۱۳۷۴، ص. ۱۲۸)؛ ۲. مناظره باید تنها در مسائلی باشد که واقع شده‌اند و یا امکان وقوع آنها وجود دارد. مناظره در مسائل جنجالی روا نباشد؛ ۳. مناظره در خلوت و دور از محفل پادشاهان و بزرگان بهتر است؛ زیرا در جمع سبب حرص و ریا می‌شود، اما در خلوت صفای فکر و دریافت بهتر حق را سبب می‌شود؛ ۴. مناظر باید در پی حق باشد و مهم نیست که حق نزد او آشکار شود یا هم‌سخنش؛ ۵. مناظر نباید مانع از استدلال‌های هم‌سخن خود شود؛ زیرا کشف حقیقت مهم است؛ ۶. مناظره باید با کسی باشد که از او دانش حاصل آید، نه اینکه مناظره‌کننده با فردی ضعیف‌تر و با هدف افزودن بر وجاهت خود مناظره کند (غزالی، ۱۳۵۱، صص. ۱۳۳-۱۴۰). غزالی

پس از بیان این شروط، مناظره‌ای را که «برای غلبه و افحام و ظاهر کردن فضل و بازار جستن و فخر کردن و ستیهیدن و استمالت مردمان» باشد، منبع کل خوی‌های نکوهیده می‌داند و رابطه‌ی هر یک از ردیلت‌ها را با چنین مناظره‌ای مستدل بیان می‌کند (همان، صص. ۱۴۰-۱۴۵).

موضع دیگری که اهمیت زبان را در مقام وسیله‌ی هدایت نشان می‌دهد، امر به معروف و نهی از منکر است. غزالی این فریضه را فلسفه‌ی بعثت انبیا دانسته، فروگذاری علم و عمل آن را سبب تعطیل شدن نبوت و نیست شدن دیانت می‌داند. او برای این فریضه شرایطی را مطرح می‌کند تا این کنش زبانی، خود سبب فساد نشود و موجب اصلاح گردد. این شرایط عبارت‌اند از: ۱. تنها عالمی که ابتدا خود را اصلاح کرده می‌تواند این امر را اجرا کند؛ ۲. این امر به کاری که در حال انجام است، مربوط شود؛ ۳. این اصل را نمی‌توان عطف به ماسبق کرد و یا نسبت به آینده توسعه داد؛ ۴. فرد آمر یا ناهی باید ابتدا تذکر دهد و سپس اگر مؤثر نبود، به عمل متوسل شود. تذکر در درجه‌ی اول وعظ و در درجه‌ی دوم نصیحت و تذکر است و نباید شخص مرتکب نهی را تحقیر و استهزا کرد؛ ۵. در اِعمال خشونت نسبت به مرتکب باید احتیاط زیاد کرد و توسل به زور تنها در موارد استثنایی و با رعایت منجر نشدن به فتنه و آشوب، رواست؛ ۶. امر به معروف و نهی از منکر درباره‌ی همه و حتی خلیفه، امیران و سلاطین رواست؛ ۷. آمران و ناهیان باید زمانی که معروف آشکارا متروک و منکر آشکارا اجرا می‌شود، ورود کنند و تشخیص این امر در صلاحیت اجماع عالمان شرع است و اجتهاد شخصی قطعیت ندارد (غزالی، ۱۳۵۹، صص. ۸۹۵-۹۷۵). به این ترتیب زبان اخلاقی رویکردی کاملاً اجتماعی و بلکه سیاسی دارد و این موضوع برخاسته از تأثیرگذاری هم‌زمان محتوا و ظاهر کلام است که بر حوزه‌ی سیاست نیز تأثیر می‌گذارد. پس از مطالعه‌ی چستی سیاست در اندیشه‌ی غزالی، می‌توان به بحث درباره‌ی آثار زبان در حوزه‌ی سیاست و رابطه‌ی این دو موضوع پرداخت.

۵-۲. سیاست از منظر غزالی

مروری بر ناآرامی‌های جهان اسلام زمانه او روشن شد که رویکرد او در این زمینه اصلاح و هدایت است. چنان‌که گفته شد غزالی در *حیاء العلوم* اصلاح و تنظیم اعمال و رفتار مردم را ماهیت سیاست تعریف کرده، آن را مبنای اصلاح دین می‌داند (غزالی، بی تا «الف»، ص. ۲۲). ابو حامد همواره حدیث «الدنیا مزرعةُ الآخرة» و «توأم بودن دین و دنیا» را گوشزد می‌کند و معتقد است اصلاح اعمال آدمیان که برعهده‌ی سیاست است، مقدمه‌ی رسیدن به کمال اخروی است. مطالعه‌ی تقسیم‌بندی اعمال انسان‌ها از دیدگاه غزالی، جایگاه سیاست را بهتر نشان می‌دهد. او اعمال را در سه قسم منحصر می‌کند که قسم اول از همه مهم‌تر و خود شامل چهار اصل است: کشاورزی، پوشاک، مسکن و سیاست؛ قسم دوم و سوم علوم و فنون هستند که قسم اول را تکمیل می‌کنند. در این میان، اعمال قسم اول بر همه‌ی اقسام شرافت دارد و در میان اصول چهارگانه‌ی آن، اصل سیاست اشرف اصول است. سیاست اصلاح جامعه و پیوند دادن فعالیت‌های

اجتماعی را برعهده دارد؛ بنابراین کمالات افراد مشغول به سیاست از دیگر مستخدمان صناعات باید بیشتر باشد. در مجموع سیاست در تعریف غزالی، عبارت است از «اصلاح مردم و هدایت آنها به راه مستقیم و نجات دنیا و آخرت» (همان، صص. ۲۲-۲۳). او سیاست را دارای چهار مرتبه می‌داند که عبارت‌اند از: مرتبه اول که از همه برتر است، سیاست انبیاست که بر ظاهر و باطن خاص و عام حکم می‌کنند؛ مرتبه دوم، سیاست خلفا، امرا و پادشاهان است که بر ظاهر خواص و عوام حکم می‌کنند؛ مرتبه سوم سیاست عالمان الهی که وارث پیامبران‌اند و بر باطن خواص حکم می‌کنند و مرتبه چهارم، سیاست وعاظ است که فقط بر باطن عوام حکم می‌رانند. به باور یکی از پژوهشگران، غزالی در نیمه دوم زندگی خود، به سیاست عالمان صالح که اصلاح نفوس مردم را پی می‌گیرند، اهمیت بیشتری می‌دهد و در مقابل انتقادات خود علیه فقیهان و امیران را شدت می‌بخشد. در این دوران واعظان نیز که به تبشیر و انذار جامعه مشغول‌اند، اهمیت می‌یابند (قادری، ۱۳۷۰، صص. ۱۸۵-۱۹۳)؛ به این ترتیب اندیشه سیاسی غزالی در اواخر عمر به پیوند اخلاق و سیاست نیل می‌کند و آنچه در حوزه زبان اخلاقی و اصلاح اجتماعی آمد، بیانگر اهمیت زبان در رویکرد جدید غزالی است. این موضوع بحث را به تبیین رابطه زبان و سیاست می‌کشاند.

۳-۵. رابطه زبان و سیاست در اندیشه غزالی

پس از مطالعه زمینه و زمانه غزالی و مواجهه او با تحولات دوراننش و تحلیل ماهیت و معانی زبان و سیاست در آرای او، می‌توان از مجموع این مباحث رابطه زبان و سیاست را به صورت ذیل استنباط کرد:

۳-۵-۱. وابستگی متقابل حیات زبان و سیاست

اگر تأملات غزالی از عقل نظری به عقل عملی نیل می‌کند، تأکیدهای او بر نقش زبان در اصلاح فرد و جامعه، فراتر از حدود نتایج عملی آن است؛ یعنی آنجا که گفته شد غزالی هدف از ساحت استعاره‌ای زبان را برانگیختن تأمل می‌داند، درواقع به رابطه زبان و تفکر می‌اندیشد. او هرچند این بحث را نظریه پردازی نکرده، در مجموع توجه وافر او به زبان از زوایای مختلف و تأکید وی بر نقش زبان در اصلاح رفتار فرد و جامعه و هشدار دادن درباره آفات زبان، بدین معناست که زبان را در تحول انفسی و فکری انسان مؤثر می‌داند؛ یعنی عدول غزالی از عقل نظری به عملی، با به میان آمدن مؤلفه زبان مانع از بی‌اهمیت شدن تفکر می‌گردد. تأکیدهای بسیار غزالی بر آثار فردی و اجتماعی زبان، تنها با نگاه به نتایج عملی آن نیست؛ بلکه بیانگر وابستگی تفکر به زبان و گفتگو است؛ یعنی تفکر بدون زبان نمی‌تواند هویت یابد. اگر غزالی به دلیل مرزبندی با فلسفه به ابعاد فلسفی زبان یا رابطه آن با هستی فرد نپرداخته است، ولی این موضوع به معنای خنثی بودن نقش زبان یا ابزاری بودن صرف آن نیست. زبان وقتی

در ساحت حکمت عملی (اخلاق و سیاست)، عاملی تعیین کننده است، بر پویایی و حیات فکر نیز تأثیر مستقیم دارد. آنجا که ابوحامد حدود انداز را به اندازه فهم طرف مقابل تعریف می کند و یا درباره حدود مناظره می گوید اجرای آن را در خلوت سبب «صفای فکر و دریافت بهتر حق» می داند، به رابطه زبان، تفکر و فهم راه می برد. در اینجا مناظره با رویکردی اخلاقی باعث دستیابی به تفکر خالص تعریف شده است؛ یعنی اصلاح زبان، سبب اصلاح اخلاقی فرد می شود و برخورداری از اخلاق منزه سبب برانگیختن تفکر و دریافت بهتر حقیقت می گردد؛ اما گفتگو یا مناظره در صورتی که با هدف اصلاح و هدایت جامعه باشد، ارزشمند است. درواقع نزد غزالی مناظره برای مناظره کاری بیهوده است.

بنابراین سیاست به معنای اصلاح و هدایت جامعه، مناظره را ایجاب می کند و مناظره با قید آمیختگی به اخلاق می تواند تفکر را پویایی بخشد و بدین ترتیب میان سیاست، زبان، اخلاق و تفکر پیوند برقرار می شود. این نتیجه در موضوع امر به معروف و نهی از منکر نیز جریان دارد و چنان که گفته شد غزالی همه این مباحث را با زبان استدلالی و نه ارجاع صرف به شریعت بحث می کند و این همان برانگیخته شدن تفکر با ورود به مباحث اجتماعی و سیاسی است.

افزون بر اینها گفته شد غزالی در مشکوة الأنوار از «فهم کنه معنا» سخن می گوید و هم زمان اهمیت ظاهر کلام را نیز رد نمی کند و درواقع به دنبال رعایت اعتدال میان باطن و ظاهر است؛ همچنین گفته شد او در احیاء العلوم، تأویل را نیازمند حسن تدبیر می داند تا تأمل عموم را برانگیخته، در دل ها تأثیرگذار باشد. اهمیت دادن به ظاهر و باطن کلام به دلیل آثار اجتماعی آن که گذشت و سخن از حسن تدبیر در تأویل با هدف برانگیختن تأمل عموم، به معنای تأثیر معنادار زبان بر اندیشه است که ساحت سیاست آن را آشکار می سازد و یا هویت می بخشد؛ به بیان دیگر اگر غزالی در میزان العمل نقل را برآمده از عقل می داند و در المستصفی، لفظ را تابع علم و صورت عقل می شناسد و به عبارتی در این دو اثر، مقامی تبعی و منفعل برای زبان قایل است، اهمیت ظاهر کلام در مشکوة الأنوار، اهمیت آثار اجتماعی زبان در کیمیای سعادت و تأکید بر حسن تدبیر در تأویل کلام با هدف برانگیختن تأمل عموم در احیاء العلوم بدین معناست که رابطه زبان، اخلاق و تفکر به سطح والاتری رفعت می یابد؛ یعنی زبان مطلوب غزالی باید در تفکر و اخلاق ریشه داشته باشد و وقتی دغدغه های سیاسی و اجتماعی او مطرح می شود، ظرفیت زبان برای پرورش اندیشه و تفکر و نیز اصلاح اخلاقیات مجال ظهور می یابد. به این ترتیب سیاست به بستر شکوفایی زبان، عقل و اخلاق تبدیل می شود و این سه ساحت را در رابطه ای مکمل و بلکه رابطه تداولی (به معنای تأثیر و تأثر متزاید و فزاینده) قرار می دهد (شکل ۱).



(شکل شماره ۱)

شکل فوق رابطه تداولی زبان، تفکر و اخلاق را که در بستر سیاست و به واسطه سیاست ظهور می‌یابد، نشان می‌دهد و البته تصوّر این موضوع در تصویر، چندان که شایسته است نمی‌گنجد؛ اما در مجموع باید گفت اگر غزالی به سیاست نمی‌اندیشید و دغدغه اصلاح جامعه را نمی‌داشت و بر این اساس از کارکردها و آثار اجتماعی زبان در انسجام یا انحطاط جامعه بحث نمی‌کرد، عقل نزد او همچنان نقش تبعی می‌یافت و امور اخلاقی نیز از حوزه فردی فراتر نمی‌رفت. مطالعه زبان اخلاقی غزالی در افق مسائل سیاسی دوران، گوشه‌هایی دیگر از این موضوع را می‌گشاید.

۵-۳-۲. زبان اخلاقی و سیاست محتاطانه

دروان آشفته حیات سیاسی غزالی و نیز دغدغه‌مندی وی برای اصلاح جامعه، او را به رفت‌وآمد میان خلوت و جلوت رهنمون شد. آنچه برای غزالی اهمیت داشت، اصلاح ظاهر و باطن بود؛ همچنان‌که هم ظاهر کلام و هم باطن آن نزد غزالی اهمیت داشت. ابوحامد هم بر باطنیان ردیه نوشت و هم بر فیلسوفان. وی هم‌زمان هم خود اهل تصوّف بود و هم از تعقل و خردورزی به‌جّد حمایت می‌کرد. او در حوزه دانش نیز علوم مختلف اسلامی را در نظر داشت. رفت‌وآمد ابوحامد میان این ساحت‌های مختلف در حوزه اندیشه سیاسی، نه تنها به آشفته‌گی منجر نشد؛ بلکه کوشش او را برای ایجاد موازنه و تعادل در حوزه تفکر و سپس برقراری نظم و هماهنگی در جامعه نشان می‌دهد. غزالی در زمانه بحرانی زندگی می‌کند و نظم و انتظام جامعه برایش اهمیت زیادی دارد و در اینجا زبان عنصری اساسی است. چنان‌که گذشت غزالی بر مدیریت و مراقبت از زبان و به‌خدمت‌گرفتن آن برای هدایت و اصلاح جامعه بسیار تأکید می‌ورزد تا جایی که می‌توان گفت مدیریت جامعه و اقامه یک سیاست مطلوب در گرو مدیریت و مراقبت از زبان است. غزالی زبان را نه خاموش می‌کند و نه رها می‌گذارد؛ بلکه با قیدهایی اخلاقی، استعدادهای زبانی و بیانی را در خدمت اصلاح جامعه قرار می‌دهد. این موضوع به احتیاط در سیاست راه می‌برد و می‌تواند حزم و تدبیر در این عرصه را نیز برانگیزد؛ ولی در همین حال تراوش سیاست مدبّرانه از دستگاه فکری غزالی می‌تواند با مانعی همچون تکفیر فلسفه مواجه شود. در مجموع آنچه احتیاط و حزم در سیاست را با

چالش مواجه می‌کند، خاموشی مطلق یا زبان‌ورزی بی‌حد و حصر است. خاموشی مطلق ابراز وجود آدمی و تعامل افراد جامعه را مانع می‌شود و در این وضعیت نمی‌توان از حیات سیاسی سخن گفت. در مقابل، زبان‌ورزی بی‌حد یا منجر به غلبه زبان بر تفکر می‌شود که در این صورت اندیشه به خدمت زبان در می‌آید و سفسطه و مغالطات افزایش می‌یابد و زمینه انحطاط فکری و اخلاقی جامعه فراهم می‌گردد و یا امکان ظهور حب و بغض‌های فراوان مهیا می‌شود و جامعه به منازعه کشیده می‌شود؛ به این ترتیب زبان مقید به اخلاق و عقلانیت می‌تواند به تعادل در حوزه سیاست نیز راه برد و زمینه ظهور سیاست متأملانه و مدبرانه را فراهم سازد. رابطه تداولی که پیش‌تر میان اخلاق، تفکر و زبان گفته شد، در بستر سیاست شکل می‌گیرد و هم‌زمان امکان ظهور سیاست متأملانه نیز فراهم می‌شود؛ با این همه موضوعی دیگر در اندیشه غزالی مسئله‌ساز می‌شود و آن ردیه تند غزالی بر فلسفه است که به جبرگرایی منتهی می‌شود و می‌تواند روابط میان ساحت‌های پیش‌گفته را با مشکل مواجه سازد؛ بنابراین لازم است تهافت/الفلاسفه را در نسبت با زبان و سیاست بررسی کنیم.

۳-۳-۵. زبان و سیاست و مسئله جبرگرایی

گفته شد که طرد فلسفه از سوی غزالی، به معنای ستیز او با عقل نیست و وجوه اجتماعی، هدایتی و اصلاح‌گرایانه زبان نزد او، هرچند بعید می‌نماید که به احیای عقل نظری بینجامد، در مجموع خردورزی و تفکر را پاس می‌دارد. این «زبان اجتماعی» اجازه نمی‌دهد عدول غزالی از عقل نظری، به منفعل شدن تفکر منجر گردد. تهافت/الفلاسفه گرچه در دوره اول زندگی غزالی نوشته شده است، برای همیشه دفاع مستدل غزالی از اشعری‌گری به شمار می‌رود. نیز این موضوع که او حسن و قبح عقلی را انکار می‌کند و همه چیز را به اراده الهی نسبت می‌دهد، جایی برای اختیار انسان باقی نمی‌گذارد؛ یعنی هم آنچه را درباره تلاش اصلاح‌گرایانه غزالی و تأکیدهای اخلاقی او گفته شد، با چالش بی‌اختیاری مواجه می‌کند و هم به تبع آن، سیاست‌ورزی متأملانه را دشوار می‌نماید. از جمله مهم‌ترین نتایج اشعری‌گری غزالی رد اصل سببیت (اصل علیت) است که در مسئله هفدهم تهافت/الفلاسفه بحث شده است. غزالی به صراحت می‌گوید: «اقتران میان آنچه عادتاً سبب می‌گویند و میان آنچه مسبب می‌نامند، نزد ما ضروری نیست». او همه چیز را ناشی از اراده الهی می‌داند و معجزاتی همچون سرد شدن آتش بر ابراهیم پیامبر (ص) را مثالی می‌آورد بر اینکه اگر خدا اراده کند، می‌تواند خلاف آنچه در طبیعت روی می‌دهد انجام دهد (غزالی، ۱۳۸۲، صص. ۲۴۳-۲۴۹)؛ به این ترتیب اشعری‌گری غزالی و جبرگرایی حاصل از آن، تعقل و زبان وابسته به آن را در مضیق قرار می‌دهد؛ زیرا اساس رابطه و نسبت میان پدیده‌ها را زیر سؤال می‌برد و به اراده الهی منوط می‌داند. آیا در این شرایط می‌توان همچنان از رابطه میان تفکر، زبان و اخلاق سخن گفت؟

در پاسخ می‌توان از چند موضوع کمک گرفت: اولاً برخی محققان همچون الفاخوری معتقدند غزالی با وجود هدم فلسفه در تهافت/الفلاسفه، در نوشته‌های بعدی‌اش، همچون الرسالة الدنیه، از استدلال‌های افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا و فارابی کمک می‌گیرد و از جمله همان آرای فیلسوفان در باب نفس را که پیش‌تر باطل دانسته بود، مبنای مباحث خود قرار می‌دهد (الفاخوری و جرّ، ۱۳۸۶، صص. ۵۶۳-۵۷۴)؛ بنابراین انکار فلسفه توسط غزالی، حتی پس از تهافت/الفلاسفه زیر سؤال می‌رود؛ ثانیاً غزالی در جوهریت و روحانیت نفس استدلال می‌کند، آن را لطیفه‌ای عالم و مدرک می‌داند؛ اما این مباحث را در مقایسه انسان با دیگر موجودات و با بررسی اجزای بدن و رشد و نمو آن مطالعه و اثبات می‌کند؛ به عبارت دیگر او به ساحت طبیعت، جسم و جامعه روی می‌آورد و مهم‌ترین مسئله او در این زمان، اصلاح یا تربیت جامعه است. تربیت مورد نظر غزالی متکی بر اخلاق، انذار و امر به معروف و نهی از منکر است؛ اما هم‌زمان در تعریف او از نفس هم ریشه دارد. او نفس انسانی را «مدرک جزئیات و متحرک بالإرادة» می‌داند و آن را دارای صفاتی همچون «عالم، قادر، مرید، سمیع و متکلم» تعریف می‌کند. از دیدگاه غزالی نفس دارای پاکی ذاتی و دانش پیشینی است، اما هم‌زمان می‌تواند از مفاسد جامعه تأثیر پذیرد (همان). در اینجا تربیت با تأکید بر الزامات اخلاقی زبان (مانند آنچه در باب انذار، مناظره، امر به معروف و ... در /حیاء العلوم گفته شد)، ضرورت می‌یابد. اگر جبرگرایی حاصل از هدم اراده در تهافت/التهافت ادامه می‌داشت، غزالی نمی‌توانست از تربیت سخن گوید. تربیت به معنای اکتسابی بودن اخلاق نزد غزالی است و او به تحوّل اخلاقی انسان به سوی خیر و شرّ معتقد است. این موضوع همان دغدغه اصلاح‌گرایانه غزالی است. دغدغه‌مندی او برای اصلاح جامعه و به تبع آن توجه به کارکردهای اجتماعی و سیاسی زبان، بستر رابطه تداولی تفکر، زبان و اخلاق را فراهم می‌سازد و هم‌زمان سیاست متأملانه را نیز بر می‌افرازد و از جبرگرایی شدید غزالی می‌کاهد. ساحت‌های اجتماعی و سیاسی زبان که از نظر غزالی مرور کردیم، یعنی انذار، مناظره و امر به معروف و نهی از منکر، در دیدگاه غزالی ماهیتی کاملاً دینی باید داشته باشد و در خدمت ترویج عقاید و اصلاح جامعه باشند؛ اما در مجموع زبان غزالی در این ساحت‌ها- در مقایسه با زبان تند و تحقیرآمیز تهافت/الفلاسفه- مسالمت‌جویانه و همدلانه با «دیگری» و به شدت استدلالی و مبتنی بر فرض برخورداری فرد از عقل و فهم است و در اینجا زمینه‌هایی است که جبرگرایی غزالی را تلطیف می‌سازد و به رشد تفکر و عقل کمک می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

روشن شد که موضوع زبان نه تنها یکی از موضوعات مهم و قابل بحث در اندیشه غزالی است؛ بلکه زمینه تفسیر گشوده‌تری از اندیشه او را فراهم می‌سازد. این گشودگی نتیجه رویکرد اجتماعی و سیاسی غزالی است و متفکری با این اوصاف نمی‌تواند تفکر و خردورزی را نادیده بگیرد. اگر جایگاه عقل نظری در

غزالی همچنان مسئله است و روایت غالب بر این است که غزالی از عقل نظری به عقل عملی و عقل در مقام خادم شرع نیل می‌کند، رویکرد اجتماعی و سیاسی غزالی که لاجرم به گفتگو و اهمیت دادن به استعداد های زبانی راه می‌برد، هرچند آمیخته با تذکرات شرعی و دینی بسیار است، در مجموع هم سخن غزالی در این ساحت‌ها استدلالی است و هم به میان آمدن زبان و بیان زمینه مواجهه مسالمت‌آمیز و مستدل با «دیگری» را فراهم می‌کند و این موضوع بر فرض برخورداری «دیگری» از عقل و فهم متکی است. پیوند اخلاق و سیاست نیز این موضوع را تقویت می‌کند. غزالی اصلاح اخلاقی جامعه را نه با خلوت‌گزینی، بلکه با تأکید بر امر به معروف و نهی از منکر پی می‌گیرد و این امر بیانگر درهم‌تیدگی اخلاق و سیاست است؛ یعنی تا جامعه و سیاست نباشد، اخلاق بروز نمی‌یابد و جامعه و سیاست بی‌بهره از اخلاق نیز راه به انحطاط می‌برد. ظهور و هویت یافتن اخلاق، اما به واسطه زبان است؛ یعنی ارشاد، مناظره و امر به معروف و نهی از منکر همه بر فرض شرافت صناعت سیاست و نقش اساسی آن در هدایت جامعه استوارند؛ بنابراین سیاست، ظهور و بروز زبان و گفتگوی اخلاقی را ممکن می‌سازد و این نوع زبان به برانگیختن تفکر راه می‌برد.

بدین ترتیب فرض اولیه تحقیق مبنی بر اینکه «گرایش ضد فلسفی غزالی جابگاه عقل را نزد وی تنزل داده، به تبع آن زبان در اندیشه او، ابزار بیانی صرف است»، رد می‌شود. زبان در اندیشه غزالی از حد یک ابزار صرف فراتر می‌رود و از آنجاکه معطوف به سیاست و اجتماع و مستظهر به اخلاق است، تفکر را نیز زنده نگه می‌دارد؛ همچنین اینکه نخست فرض شد «پُررنگ بودن سیاست در اندیشه غزالی زبان را از سطح ابزار مجادلات سیاسی بالاتر نمی‌برد»، در مواجهه با رابطه میان اخلاق، تفکر و زبان رد می‌شود. دغدغه‌های سیاسی اجتماعی غزالی به رابطه تداولی میان اخلاق، تفکر و زبان می‌انجامد و هم‌زمان امکان ظهور سیاست متأملانه را نیز فراهم می‌سازد که تربیت و اصلاح جامعه را مد نظر دارد؛ به این ترتیب جبرگرایی حاصل از رذیه تند غزالی بر فلسفه (تهافت/الفلسفه) در مواجهه با این شرایط، رقیق و تلطیف می‌گردد. بی‌گمان طرح موضوع تربیت و بهره‌گرفتن از زبان مجهز به اخلاق و تفکر جهت اصلاح جامعه با اعتقاد به جبرگرایی نمی‌سازد و همه این رخدادها برخاسته از نگرش و دغدغه‌های سیاسی و اجتماعی یک متفکر است. در مجموع سیاست مورد نظر ابوحامد غزالی که بر یک زبان اخلاقی و تربیتی مبتنی است، به شکوفایی تفکر، تلطیف جبرگرایی، مواجهه اخلاقی میان افراد جامعه، تعادل و هماهنگی در جامعه و به تبع آن تحکیم انسجام اجتماعی راه می‌برد.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

- آرت، ه. (۱۳۹۲). وضع بشر. م. علیا (مترجم). تهران: ققنوس.
- ابراهیمی دینانی، غ.ح. (۱۳۷۰). منطق و معرفت در نظر غزالی. تهران: امیرکبیر.
- ادگار، ا. (۱۳۹۶). مفاهیم کلیدی در اندیشه هابرماس. م.ر. غلامی (مترجم). تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.
- اعوانی، غ.ر. (۱۴۰۲). فروغ حکمت، نقد و بررسی سیر تفکر غرب از دیدگاه حکمت اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار. (ج. ۲). م.ح. لطفی و.ر. کاویانی (مترجم). تهران: خوارزمی.
- امید، م. (۱۳۹۴). رویکرد فلسفی به زبان؛ گرایش‌ها و شاخه‌ها. در: در باب زبان (۲)؛ مجموعه مقالات فلسفی، تحلیلی، انتقادی، ادبی، م. امید (به اهتمام). تبریز: درویش.
- بصیری، م.ص.، حسینی بی‌بی حیاتی، س. (۱۳۹۵). آفات زبان از نظر لفظ و معنا در مثنوی مولوی و احیاء علوم‌الدین غزالی. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۸ (۱۴)، صص. ۷۲-۹۲.
- توکلی‌پور، م. (۱۳۹۶). بررسی تطبیقی دیدگاه‌های غزالی و علامه طباطبایی در باب زبان دین. رساله دکتری. دانشگاه پیام نور.
- جدیدیان، ا. (۱۴۰۱). رویکرد فلسفی غزالی پیرامون ادراک و نظریه تأویل. پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ۱۱ (۲۳)، صص. ۱۳۷-۱۵۶.
- راس، و. د. (۱۳۷۷). ارسطو، م. قوام صفری (مترجم)، تهران: فکر روز.
- رحیمیان، س. (۱۳۸۸). تأویل و قانون آن از دیدگاه غزالی. جاویدان خرد، شماره ۲، صص. ۲۵-۴۲.
- زرگر، ن. (۱۳۹۸). بررسی ماهیت زبان در فلسفه زبان فارابی. فلسفه، ۴۷ (۱)، صص. ۱۲۱-۱۴۰.
- صلابی، ع.م. (۱۳۸۷). امام غزالی مجدد سده پنجم، زندگی، آثار و افکار او. س. آینه‌پور (مترجم). سمنندج: انتشارات کردستان.
- غزالی، ا. (۱۳۸۰). کیمیای سعادت، ربع مهلکات و ربع منجیات. (ج. ۲). م. دانش‌پژوه (مصحح). تهران: انتشارات اهل قلم.
- غزالی، م. (۱۳۵۹). احیاء علوم‌الدین نیمه دوم از ربع عادات. م.م. خوارزمی (مترجم)؛ ح. خدیوجم (به‌کوشش). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- غزالی، م. (۱۳۵۱). احیاء علوم‌الدین. مؤیدالدین م. خوارزمی (مترجم)؛ ح. خدیوجم (به‌کوشش). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- غزالی، م. (۱۳۵۲). احیاء علوم‌الدین، ربع مهلکات. م.م. خوارزمی (مترجم)؛ ح. خدیوجم (به‌کوشش). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- غزالی، م. (۱۳۵۹ق). قانون التأویل. م. کوثری (محقق). بی‌جا: مطبعة الانوار.
- غزالی، م. (۱۳۶۲). شک و شناخت (المنقذ من الضلال). ص. آینه‌وند (مترجم). تهران: امیرکبیر.

- غزالی، م. (۱۳۶۳). *مکاتیب فارسی غزالی*. ع. اقبال (تصحیح و اهتمام). تهران: کتابخانه طهوری.
- غزالی، م. (۱۳۶۴). *مشکاة الأنوار*. ص. آینه‌وند (مترجم). تهران: امیرکبیر.
- غزالی، م. (۱۳۷۴). *میزان العمل (ترازوی کردار)*. س. دنیا (مصحح)؛ ع. ا. کسمایی (مترجم). تهران: سروش.
- غزالی، م. (۱۳۸۱ق). *فیصل التفرقه بین الاسلام والزندقه*. س. دنیا (محقق). دار الحیاء الكتب العربیة.
- غزالی، م. (۱۳۸۲). *تهافت الفلاسفه یا تناقض‌گویی فیلسوفان*. ع. ا. حلبی (مترجم). تهران: جامی.
- غزالی، م. (۱۳۸۸). *چنین گفت غزالی*. ز. ویسی (مترجم). تهران: نگاه معاصر.
- غزالی، م. (۱۴۰۵ق). *قواعد العقائد*. م. محمدعلی (تحقیق و تعلیق). بیروت: عالم الكتب.
- غزالی، م. (۱۹۷۸). *معیار العلم فی فن المنطق*. بیروت: دار الاندلس.
- غزالی، م. (بی تا «ب»). *المستصفی من علم الاصول*. (ج. ۱). ا. زکی حماد (ضبطه). ریاض: دارالمیمن للنشر والتوزیع والشركة العالمیه النشر والترجمه والتدرب.
- غزالی، م. (بی تا، «الف»). *احیاء علوم‌الدین*. ع. عراقی (محقق)؛ م. خ. حسین (با مقدمه). دار الكتاب العربی.
- فاخوری، ح.، جر. خ. (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*. ع. آیتی (مترجم). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، م. (۱۳۸۱). *احصاء العلوم*. ح. خدیوچم (مترجم). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قادری، ح. (۱۳۷۰). *اندیشه سیاسی غزالی*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- قادری، ح. (۱۳۸۰). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: انتشارات سمت.
- لانوئست، ه. (۱۳۵۴). *سیاست و غزالی*. م. مظفری (مترجم). تهران: انتشارات خواجه، ج ۱-۲.
- لمبتون، آ. و همکاران (۱۳۹۴). *اندیشه سیاسی غزالی*. م. ر. مرادی طادی (مترجم). تهران: ایرانا رسانه.
- نصر، س. ح. (۱۳۸۹). *غزالی؛ حکیم معاند فلسفه*. در: م. کرمی. *غزالی‌شناسی*، تهران: حکمت.
- واعظ، ب. (۱۳۹۲). *تأویل‌گرایی در اندیشه مولوی و غزالی*. حکمت و فلسفه، ۹(۳۴)، صص. ۱۰۳-۱۲۴.
- هایدگر، م. (۱۳۸۹). *هستی و زمان*. ع. رشیدیان (مترجم). تهران: نشر نی.

References

The Holy Quran.

Nahj al-Balagha.

- Arendt, H. (2013). *The human condition*. M. Alia (Trans.). Tehran, Iran: Qoqnoos. [In Persian]
- Avani, G. R. (2023). *The light of wisdom: A critique and examination of Western thought from the perspective of Islamic wisdom*. Tehran, Iran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Basiri, M. S. & Hosseini Bibi-Hayati, S. (2016). The pitfalls of language in terms of form and meaning in Rumi's *Masnawi* and Ghazali's *Ihya' 'Ulum al-Din*. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, 8(14), p. 72–92. [In Persian]
- Ebrahimi Dinani, G. H. (1991). *Logic and epistemology in Ghazali's thought*. Tehran, Iran: Amirkabir. [In Persian]
- Edgar, A. (2017). *Key concepts in Habermas's thought*. M. R. Gholami (Trans.). Tehran, Iran: Donya-ye Eghtesad Publications. [In Persian]

- Fakhuri, H. & Jarr, Kh. (2007). *History of philosophy in the Islamic world*. A. Ayati (Trans.). Tehran, Iran: Scientific and Cultural Publications Company. [In Persian]
- Farabi, M. (2002). *Ihṣā' al-'ulūm*. H. Khadivjam (Trans.). Tehran, Iran: Scientific and Cultural Publications Company. [In Persian]
- Gadamer, H.G. (2006). *Truth and method*. Translation revised by J. Weinsheimer & D.G. Marshall. London-New York: Continuum Publishing Group.
- Ghaderi, H. (1991). *Ghazali's political thought*. Tehran, Iran: Office of Political and International Studies. [In Persian]
- Ghaderi, H. (2001). *Political thought in Islam and Iran*. Tehran, Iran: Samt Publications. [In Persian]
- Ghazali, A. (2001). *Kīmīyā-yi Sa'adat: rub' muhlikāt and rub' munjiyāt*. (Vol. 2). M. Daneshpajoo (ed.). Tehran, Iran: Ahl-e Qalam Publications. [In Persian]
- Ghazali, M. (1962). *Fayṣal al-tafriqa bayn al-Islām wa-l-Zandaqa* S. Dunya (Ed.). Dar al-Haya al-Kutub al-'Arabiyya. [In Arabic]
- Ghazali, M. (1972). *Ihyā' ulūm al-dīn*. Moyiddin M. Kharazmi (Trans.); H. Khadivjam (ed.). Tehran, Iran: Bonyad-e Farhang-e Iran Publications. [In Persian]
- Ghazali, M. (1973). *Ihyā' ulūm al-dīn: rub' muhlikāt*. M. M. Kharazmi (Trans.); H. Khadivjam (ed.). Tehran, Iran: Bonyad-e Farhang-e Iran Publications. [In Persian]
- Ghazali, M. (1978). *Mī'yār al-'ilm fī fann al-manṭiq*. Beirut, Lebanon: Dar al-Andalus. [In Arabic]
- Ghazali, M. (1980). *Ihyā' ulūm al-dīn: Second half of rub' 'adat*. M. M. Kharazmi (Trans.; H. Khadivjam (ed.). Tehran, Iran: Bonyad-e Farhang-e Iran Publications. [In Persian]
- Ghazali, M. (1981). *Qānūn al-ta'wīl*. M. Kowsari (ed.). Matba'at al-Anwar. [In Arabic]
- Ghazali, M. (1983). *Doubt and knowledge (Al-Munqidh min al-ḍalāl)*. S. Ayinehvand (Trans.). Tehran, Iran: Amirkabir. [In Persian]
- Ghazali, M. (1984). *Persian letters of Ghazali*. A. Iqbal (Ed.). Tehran, Iran: Tahoori Library. [In Persian]
- Ghazali, M. (1984). *Qawā'id al-'aqā'id*. M. Muhammad Ali (Ed.). Beirut, Lebanon: Alam al-Kutub. [In Arabic]
- Ghazali, M. (1985). *Mishkāt al-anwār*. S. Ayinehvand (Trans.). Tehran, Iran: Amirkabir. [In Persian]
- Ghazali, M. (1995). *Mizān al-a'māl*. S. Dunya (Ed.); A. A. Kasmaei (Trans.). Tehran, Iran: Soroush. [In Persian]
- Ghazali, M. (2003). *Tahāfut al-falāsifa or The Incoherence of the Philosophers*. A. A. Halabi (Trans.). Tehran, Iran: Jami. [In Persian]
- Ghazali, M. (2009). *Thus spoke Ghazali*. Z. Veisi (Trans.). Tehran, Iran: Negah-e Mo'aser. [In Persian]
- Ghazali, M. (n.d.-a). *Ihyā' ulūm al-dīn*. A. Araghi (Ed.); M. Kh. Hossein (Introduction). Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]

- Ghazali, M. (n.d.-b). *Al-Mustaşfā min ‘ilm al-uşūl*. (Vol. 1). A. Zaki Hammad (Ed.). Riyadh, Saudi Arabia: Dar al-Maiman lil-Nashr wa al-Tawzi‘ wa al-Sharika al-‘Amma lil-Nashr wa al-Tarjama wa al-Tadrib. [In Arabic]
- Heidegger, M. (2010). *Being and time*. A. Rashidian (Trans.). Tehran, Iran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Jadidian, A. (2022). Ghazali’s philosophical approach to perception and the theory of interpretation. *Epistemological Studies*, 11(23), pp. 137–156. [In Persian]
- Lambton, A. & et al. (2015). *Ghazali’s political thought*. M. R. Moradi Tadi (Trans.). Tehran, Iran: Irana Media. [In Persian]
- Laoust, H. (1975). *Politics and Ghazali*. M. Mozaffari (Trans.). Tehran, Iran: Khajeh Publications. [In Persian]
- Mazlum, F. & Azizi, H. (2015). The Nature of Language: Three Muslim Thinkers’ Perspectives. *The Polish Journal of the Arts and Culture*, 1(1).
- Moosa, E. I. (1995). *The legal philosophy of al-ghazali: law, languag and theolog in Al-mustasfa*. University of Cape Toun Rondebousch, Western Cape.
- Nasr, S. H. (2010). Ghazali: The sage opposed to philosophy. In: M. Karami (Ed.), *Ghazali studies*. Tehran, Iran: Hekmat. [In Persian]
- Omid, M. (2015). A philosophical approach to language: Trends and branches. In: M. Omid (Ed.), *On language (2): A collection of philosophical, analytical, critical, and literary essays*. Tabriz, Iran: Darvish. [In Persian]
- Plato. (2001). *Complete works*. (Vol. 2). M. H. Lotfi & R. Kaviani (Trans.). Tehran, Iran: Kharazmi. [In Persian]
- Rahimian, S. (2009). Interpretation and its principles from Ghazali’s perspective. *Javidan Kherad*, no. 2, pp. 25–42. [In Persian]
- Ross, W. D. (1998). *Aristotle*. M. Qavam Safari (Trans.). Tehran, Iran: Fikr-e Rooz. [In Persian]
- Salabi, A. M. (2008). *Imam Ghazali, the reformer of the fifth century: His life, works, and thoughts*. S. Ayinehpoor (Trans.). Sanandaj, Iran: Kurdistan Publications. [In Persian]
- Tavakolipour, M. (2017). *A comparative study of Ghazali and Allameh Tabatabaei’s views on the language of religion*. Unpublished doctoral dissertation. Payame Noor University, Iran. [In Persian]
- Taylor, Ch. (1987). Language and Human Natur. In: *Interpreting Politics*. T. Gibbons (ed.). Blackwell.
- Vaez, B. (2013). Interpretivism in the thought of Rumi and Ghazali. *Wisdom and Philosophy*, 9(34), pp. 103–124. [In Persian]
- Zargar, N. (2019). Examining the nature of language in Farabi’s philosophy of language. *Philosophy*, 47(1), pp. 121–140. [In Persian]