



Comparing the Views of Muhammad and Ahmad Ghazali on the Nature and Characteristics of Language

Mostafa Mirdar Rezaei ^{1*}, Farzad Balou ²

Received: 9/41/2025 Review: 15/6/2025 Accepted: 19/10/2025

Abstract

Muhammad and Ahmad Ghazali, two prominent Iranian thinkers of the sixth century, have thought-provoking views on the nature and characteristics of language. The present essay, written in a descriptive-analytical manner and with a phenomenological approach, examines and compares the views of these two brothers in the field of the nature and characteristics of language and tries to answer these two questions: Give that: 1- What are the similarities and differences between the opinions of the two brothers in the discussion of language opinions, especially "the nature of language"? 2- What approach does each of the Ghazalians use to explain the concept of language? The results of this study show that the examination of the concept of "what is language" is tied to the category of "heart" both in the eyes of

¹ - Corresponding author, Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran.

m.mirdar@guilan.ac.ir

orcid: [0000-0001-7463-7555](https://orcid.org/0000-0001-7463-7555)

². Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Payame Noor, Tehran, Iran.

f.baloo@umz.ac.ir

orcid: [0000-0002-0195-0847](https://orcid.org/0000-0002-0195-0847)



Muhammad and in the eyes of Ahmad Ghazali; In other words, "heart" is the common point of two points of view. In the process of examining "language in the general sense", the opinion of both thinkers converges in reaching the area of "silence". But in the discussion of "language in a special sense", Mohammad Ghazali has a linguistic approach in the design and description of linguistic concepts and terms; That is, like a linguist, he examines language as an object. While Ahmad Ghazali's encounter with language is an existential encounter, and it is as if language is truly the house of existence for him.

Keywords: *Language in the Words of Muhammad Ghazali, Language in the Words of Ahmad Ghazali, The Nature of Language, Characteristics of Mystical Language.*

1. Introduction

The discussion of the nature and characteristics of language has long been among humanity's intellectual concerns. Thinkers from diverse disciplines have addressed this issue throughout history. Among them, two renowned scholars of the sixth century AH—who, intriguingly, were brothers—presented thought-provoking insights into the essence and qualities of language. These are Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali (450–505 AH), the eminent Shafi'i jurist, theologian, Sufi, and prolific writer of both Arabic and Persian works, and his brother Ahmad al-Ghazali (452–520 AH), a mystic primarily devoted to spiritual realization.

2. Literature Review

Mirdar-Rezaei and Baloo (2022) in their article "*The Nature of Language and its Components in the Thought of Imam Muhammad al-Ghazali*" have analyzed Muhammad al-Ghazali's linguistic views. However, no research so far has specifically examined "*Ahmad al-Ghazali's reflections on the nature and characteristics of language*" nor compared the linguistic perspectives of the two brothers. The present study fills this gap by exploring and contrasting their respective views on the essence and qualities of language.

3. Methodology

This paper, employing a descriptive–analytical method and based on documentary research, examines and compares the works of Muhammad and Ahmad al-Ghazali regarding their understanding of what language is. It seeks to answer two central questions: 1. What similarities and differences exist between the linguistic views of the two brothers, particularly concerning the "essence of language"? 2. From what

epistemological and mystical perspectives does each brother approach the explanation of language?

4. Results

The linguistic ideas of the Ghazali brothers can be categorized into three domains: (1) the heart (and its relation to language), (2) language in a general sense, and (3) language in a specific sense. A comparative reading reveals that both thinkers, in accordance with the intellectual paradigm of their time, link the concept of *language* to the notion of *heart (del)*. The “heart” functions as the common axis of both perspectives: each seeks to interpret language through the light of this inner faculty. For Muhammad al-Ghazali, the creation of humankind results from the union of *body* and *heart*—the outer and inner dimensions of being. The heart, as the essence of the inner world and the sovereign of the bodily kingdom, is the source of salvation or punishment and corresponds to soul, spirit, or self. For Ahmad al-Ghazali, whatever meaning or concept resides in the heart manifests itself through the vessel of language—the means of expressing inner realities. In this view, *language* is an instrument for articulating the meanings pre-existing in the heart. Mystic thinkers regard the heart as the locus of divine manifestation with all God’s attributes—first and last, outward and inward—so, just as God is beyond limits, the heart too defies true definition. The various manifestations of the heart in humankind thus mirror the diverse manifestations of God in the cosmos. Divine manifestation through the name *al-Zāhir* created the visible world, while manifestation through *al-Bāṭin* produced the unseen world.

In describing the general sense of language, the two brothers, while differing in approach, converge in the notion of *silence*. They meet at the threshold of quietude: for Ahmad al-Ghazali, silence is not mere muteness but a form of transcendence—*trans-silence*, a state beyond speech. His concept of the *heart* resembles Ferdinand de Saussure’s notion of *langue*—a system that transcends individual acts of speaking and exists as a collective mental repository, while *parole* represents the individual, voluntary act of speech. In this general conception, Ahmad al-Ghazali’s view also parallels Ludwig Wittgenstein’s “language-game” theory, wherein language comprises multiple games or functions corresponding to distinct forms of life. Ahmad suggests that within social life, each group or class possesses its own mode of speech and domain of meaning; every language functions as a window

into a particular form of human existence. To grasp a language game, one must participate in its form of life.

Regarding language in its specific sense, the brothers diverge sharply. Muhammad al-Ghazali adopts a linguistic–analytic approach, treating language as an object of study and identifying key aspects such as: 1. the relationship between *word (signifier)* and *meaning (signified)*; 2. the process of forming spoken language; 3. the evolution of written language; and 4. language as a functional tool. By contrast, Ahmad al-Ghazali approaches language existentially. When he speaks of language, his view is not *subject–object* but *subject–subject*, emphasizing participation and presence. His explicit awareness of linguistic diversity and of the human function of language, as seen in his analysis of “speech,” “silence,” and the meta-linguistic stage of mystical ascent, is highly significant. While Muhammad al-Ghazali focuses on the cognitive and expressive capabilities of language from an analytic perspective—tracing its development from mental conception to phonetic and written realization—Ahmad al-Ghazali views language as a dynamic manifestation of being within the path of mystical self-discovery

References

(In Persian)

- Attar of Nishapur. (2005). *Tadhkirat al-Awliya* (Memorial of the Saints); Edited, Explained, and Indexed by Mohammad Estelami; 15th ed.; Tehran: Zavar.
- Ansari, Khajeh Abdullah. (2006). *Comprehensive Treatises of Khajeh Abdullah Ansari*; Edited by Vahid Dastgerdi, Introduction and Commentary by Sultan Hossein Tabandeh Gonabadi; Tehran: Foroughi Bookstore.
- Dehnavi; Tehran: Rouzegar.
- Wittgenstein, Ludwig. (2001). *Philosophical Investigations*; Translated by Fereydoun Fatemi; Tehran: Markaz.
- Dehkhoda, Ali-Akbar. (1998). *Dehkhoda Dictionary*; Under supervision of Mohammad Moin and Seyyed Jafar Shahidi; 15 Vols.; 2nd ed.; Tehran: University of Tehran Press.
- Heidegger, Martin. (1998). *Being and Time*; Translated by Abdolkarim Rashidian; Tehran: Ney.
- Hujwiri, Ali ibn Uthman. (2004). *Kashf al-Mahjub* (Unveiling the Veiled); Edited by Zhukovsky, with introduction by Ghasem Ansari; Tehran: Tohuri.
- Hosseini, Maryam. (2005). “Female Narration in Female Fiction Writing”; *The Book of the Month* (Literature and Philosophy); Vol. 93: 90-101.

- Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali (n.d.); *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Vols. 1 & 2); Beirut: Dar Sadir.
- Ghazali, Ahmad. (1997). *Collection of Persian Works of Ahmad Ghazali*; Edited by Ahmad Mojahed; Tehran: University of Tehran Publications and Printing Institute.
- Ghazali, Abu Hamid Imam Muhammad ibn Muhammad. (1973). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (The Revival of the Religious Sciences), Vols. 2 & 3; Translated by Mo'ayyed al-Din Mohammad Khwarizmi; Edited by Hossein Khadiv Jam; Tehran: Bonyad-e Farhang-e Iran Publications.
- (1981). *Jawāhir al-Qur'ān* (Jewels of the Quran); Edited by Hossein Khadiv Jam; 2nd ed.; Tehran: Bonyad-e Olum-e Ensani.
- (2008). *Kīmīyā-yi Sa'adat* (The Alchemy of Happiness); Edited by Hossein Khadiv Jam; 14th ed.; Tehran: Scientific and Cultural Publications Company.
- (1994). *Majmū'at Rasā'il al-Imām Muḥammad al-Ghazālī* (Collection of Treatises of Imam Muhammad al-Ghazali); Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- (1985). *Mishkāt al-Anwār* (The Niche for Lights); Translated by Sadegh Ayyenevand; Tehran: Amir Kabir.
- Kalabadi, Abu Bakr Muhammad ibn Ibrahim. (2007). *Khulāṣat Sharḥ al-Ta'arruf*; Edited by Ahmadali Rajae; Tehran: Research Institute for Human Sciences and Cultural Studies.
- Mirdar Rezaei, Mostafa & Baloo, Farzad. (2022). "The Nature of Language and Its Vocabulary in the Thought of Imam Muhammad Ghazali"; *Journal of Persian Language and Literature*, Kharazmi University; Vol. 30, No. 93; pp: 307–328.
- Mir'emadi, Seyyed Ali. (2003). *Understanding the Mind and Language Over Time*; Tehran: Varjavand.
- Mustamali Bukhari. (1984). *Sharḥ al-Ta'arruf li Madhhab al-Tasawwuf*; Edited, revised, and with introduction by Mohammad Roshan; Tehran: Asatir.
- Nadarloo, Beitollah. (2011). "Wittgenstein's Language-Game Theory: A Postmodern Philosophical Viewpoint on Language"; *Fundamental Western Studies*; Vol. 2, No. 1; pp: 87–100.
- Nourian, Mehdi & Bagherzadeh, Hashem. (2017); "The Role of Epiphany (Tajalli) in the Stages of the Spiritual Path"; *Research Letter of Mysticism*; No. 16; pp: 221–253.
- Robins, R. H. (1999). *A Short History of Linguistics*; Translated by Ali-Mohammad Haghshenas; Tehran: Nashr-e Markaz.
- Qushayri, Abd al-Karim ibn Hawazin. (2002). *Risalat al-Qushayriyyah*; Translated by Abu Ali Hasan ibn Ahmad Usmani; Edited and supplemented by Badi' al-Zaman Furuzanfar; Tehran: Elmi va Farhangi.
- Saussure, Ferdinand de. (2003). *Course in General Linguistics*; Translated by Kourosh Safavi; Tehran: Hermes.

- Sajjadi, Seyyed Jafar. (1960). Dictionary of Mystical and Sufi Terminology; Tehran: Mostafavi Printing House.
- Stace, Walter Terence. (2002). *Mysticism and Philosophy*; Translated by Baha'oddin Khorramshahi; 2nd ed.; Tehran: Soroush.
- Shafiei Kadkani, Mohammad Reza. (2013). *The Language of Poetry in Sufi Prose*; Tehran: Sokhan.
- Shajari, Morteza & Goozloo, Zahra. (2013). "The Human Heart and Its Stages in Islamic Mysticism"; *Journal of Mystical Literature and Mythology*; Vol. 9, No. 33; pp: 139–176.
- Safavi, Kourosh. (2008). *A Reflection on the Thoughts and Views of the Father of Modern Linguistics*; Qom: Tebyan Cultural and Information Institute.
- Taghavi, Ahmad. (2005). *A Study of the Mystical Thoughts of Ahmad Ghazali*; Tehran: Amir Kabir.
- Tizheh, Zohreh. (2014). *A Comparison of the Thoughts of Ahmad Ghazali and Hafez*; Master's Thesis; Kermanshah Azad University; Supervisor: Dr. Khalil Beykzadeh.
- Trask, R. L., & Maybin, Bill. (2003). *Linguistics*; Translated by Heshmatollah Sabbaghi; Tehran: Shirazeh.
- Webster, Roger. (2003). *An Introduction to the Study of Literary Theory*; Translated by Elahi



فصلنامه

سال ۲۲، شماره ۹۰، زمستان ۱۴۰۴، ص ۱۳۹-۱۶۰

مقاله پژوهشی



DOI: <https://doi.org/10.2634/Lire.22.90.139>

مقایسه آرای محمد و احمد غزالی در خصوص ماهیت و مختصات زبان

مصطفی میردار رضایی*؛ فرزاد بالو^۲

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۱/۲۰ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۳/۲۵ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۷/۲۷

چکیده

محمد و احمد غزالی، دو تن از اندیشمندان برجسته ایرانی در قرن ششم درباره ماهیت و مختصات زبان، نظریات قابل تأملی دارند. این جستار، که به شیوه توصیفی - تحلیلی و با رویکردی پدیدارشناختی نوشته شده است به بررسی و قیاس آرای این دو برادر در حوزه چیستی و مختصات زبان می‌پردازد و می‌کوشد تا به این دو پرسش پاسخ دهد: ۱. در بحث آرای زبانی بویژه «ماهیت زبان» چه تشابه و افتراقاتی بین نظرهای دو برادر وجود دارد؟ ۲. هریک از این اندیشمندان با چه رویکردی به تبیین مفهوم زبان می‌پردازند؟ نتایج این مطالعه نشان می‌دهد که بررسی مفهوم «چیستی زبان» هم در نگاه محمد و هم در نظرگاه احمد غزالی با مقوله «دل» گره خورده است؛ به تعبیری «دل» نقطه اشتراک دو نظرگاه است. در فرایند بررسی «زبان در معنای عام» هم نظر هر دو اندیشمند در رسیدن به ساحت «سکوت» به هم

۱۳۹



فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۲۲، شماره ۹۰، زمستان ۱۴۰۴

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، رشت، ایران. نویسنده مسئول

m.mirdar@guilan.ac.ir

orcid: 0000-0001-7463-7555

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

f.baloo@umz.ac.ir

orcid: 0000-0002-0195-0847



Copyright© 2026, the Authors | Publishing Rights, ASPL This open-access article is published under the terms of the Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License which permits Share (copy and redistribute the material in any medium or format) and Adapt (remix, transform, and build upon the material) under the Attribution-NonCommercial terms.

نزدیک می‌شود؛ اما احمد غزالی با توجه بیشتر به نمودهای باطنی زبان سرانجام به فراسکوت راه می‌برد. در بحث «زبان در معنای خاص»، محمد غزالی در طرح و شرح مفاهیم و مفردات زبانی رویکردی زبانشناختی دارد؛ یعنی همچون یک زبانشناس، زبان را به‌عنوان ابژه مورد بررسی قرار می‌دهد و به بازتابهای بیرونی زبان مانند گفتار و نوشتار توجه بیشتری نشان می‌دهد در حالی که رویارویی احمد غزالی با زبان، فلسفی و وجودی است و تفتن به بازیهای زبانی را به وجهی هستی‌شناسانه بازنمایی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: زبان در کلام محمد غزالی، زبان در کلام احمد غزالی، ماهیت زبان، ویژگیهای زبان عرفانی

۱. مقدمه

بحث در باب چیستی و مختصات زبان از دیرباز یکی از دغدغه‌های بشر بوده‌است و اندیشمندان مختلفی از حوزه‌های گوناگون در این مورد سخن گفته‌اند. دست‌کم از شواهد برجای مانده می‌توان دریافت که «حدود سه‌هزار سال پیش، انسان بتدریج در مورد زبان کنجکاو شد و بررسی آن را آغاز کرد. این امر در دو منطقه مستقل از هم به وقوع پیوست: تحلیل دستوری زبان در هند باستان و نوعی توصیف دستور زبان میان یونانیان باستان» (تراسک و میلین، ۱۳۸۲: ص ۵)؛ بدین‌ترتیب ظاهراً هندوها و یونانیان نخستین کسانی بودند که درباره زبان اندیشیدند و کوشیدند تا به تحلیل و توصیف این پدیده پیچیده بپردازند. در کنار حضور همیشگی دستورنویسان، آرای اندیشمندان زبانشناس و نشانه‌شناس (خاصه فردینان دو سوسور، چارلز ساندرز پیرس، نوام چامسکی و ...) نیز بسیار قابل توجه‌است؛ اما آنچه بر اهمیت این موضوع می‌افزاید، است که فیلسوفان و متفکران برجسته نیز در طول تاریخ در این خصوص اندیشیده و در باب آن نظر داده‌اند؛ از فیلسوفان پیشاسقراطی نظیر هراکلیتوس که تعبیری جهانشناختی از این واژه به‌دست داد (صفوی، ۱۳۸۶: ص ۱۲۳) گرفته تا سقراط که «موضوع اصلی رساله کراتیلوس [او] مناظره‌ای است در این باب که منشأ زبان کدام است و رابطه میان واژه و معنای آن چگونه‌است» (روبینز، ۱۳۷۸: ص ۴۷) تا افلاطون که جمله را به دو بخش اسمی (نوما) و بخش فعلی (ریما) تقسیم‌بندی کرد (میرعمادی، ۱۳۸۲: ص ۳۸).

در ایران نیز توجه به زبان و مختصات آن همواره مطمح نظر اندیشمندان بوده‌است و

متفکرانی چون ابونصر فارابی (۹۳۹ ق)، ابن سینا، راغب اصفهانی، عبدالقاهر جرجانی و ... در این زمینه سخن گفته‌اند؛ اما دو تن از اندیشمندان برجسته در قرن ششم، که از قضا برادر نیز هستند درباره ماهیت و مختصات زبان، نظریات قابل تأملی دارند که قیاس دیدگاه‌های آنان خالی از لطف نخواهد بود. یکی از این برادران، حجه الاسلام ابوحامد محمد بن محمد غزالی (۵۰۵ - ۴۵۰ ق)، فقیه شافعی، متکلم، متصوف، مدرّس نظامیه بغداد و نویسنده پرکاری است که از او آثار متعدّدی به دو زبان عربی و پارسی به جای مانده و دیگری، احمد غزالی (۵۲۰ - ۴۵۲ ق)، عارفی است که شفيعی کدکنی، او را - نسبت به برادرش محمد - بیشتر اهل تصرف می‌داند؛ چون آنچه می‌گوید: «حاصل تأملات و دستاوردهای روحی خود اوست» (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ص ۵۲۱).

این جستار، که به شیوه توصیفی - تحلیلی و با شیوه اسنادی نوشته شده است به بررسی و قیاس آثار محمد و احمد غزالی در حوزه چیستی زبان می‌پردازد و می‌کوشد تا به این دو پرسش پاسخ دهد: ۱. در بحث آرای زبانی، خاصه «ماهیت زبان» چه تشابه و افتراقاتی میان نظرهای دو برادر وجود دارد؟ ۲. هریک از برادران غزالی با چه رویکردی به تبیین مفهوم زبان می‌پردازند؟

۱-۱ پیشینه پژوهش

میردار رضایی و بالو (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «ماهیت زبان و مفردات آن در اندیشه امام محمد غزالی» به بررسی دیدگاه‌های زبانی محمد غزالی پرداخته‌اند؛ اما تاکنون پژوهشی درباره «بررسی نظریات احمد غزالی در مورد چیستی و مختصات زبان» و پی‌آیند آن درباره موضوع این پژوهش، یعنی «مقایسه آرای محمد و احمد غزالی در زمینه ماهیت و مختصات زبان» انجام نشده است.

۲. بحث و بررسی

در یک تقسیم‌بندی کلی، آرای برادران غزالی را درباره ماهیت و مختصات زبان می‌توان به سه مبحث جدای «دل (و رابطه آن با زبان)»، «زبان در معنای عام» و «زبان در معنای خاص» جدا کرد که در ادامه به تحلیل این مباحث پرداخته خواهد شد.

۲-۱ «دل» نقطه اشتراک هر دو نظرگاه

بررسی مفهوم «چیستی زبان» هم در نگاه محمد و هم در نظرگاه احمد غزالی با مقوله «دل»



گِره خورده است. در نظر محمد غزالی، آفرینش آدمی محصول ترکیب تن و دل است؛ یکی ظاهر و دیگری باطن. دل که حقیقت باطن، پادشاه مملکت تن، مایه رستگاری و عذاب اخروی و ... است در نظر محمد با معادلهای دیگری چون نفس، جان و روح نیز نمود می‌یابد:

... 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 گوشت پاره 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 مرگب و آلت وی است و همه‌ی اعضای تن لشکر وی‌اند و پادشاه جمله تن، وی است و معرفت خدای - تعالی - و مشاهدات جمال حضرت وی صفت وی است... (غزالی، ۱/۱۳۸۷: ص ۱۵).

محمد، دل را در معنای روح انسانی که دریافت شناخت و حقایق الهی با آن انجام می‌پذیرد، معادلی برای نفس ناطقه قرار می‌دهد (غزالی، ۱۹۹۴: ص 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... در میان لشکرهای ظاهر و باطن کالبد آدمی که به تمامی در اختیار دل است، 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... و جمله این لشکرهای ظاهر و باطن به فرمان دلند 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؛ چنان‌که زاد خویش برگیرد و صید خویش حاصل کند و تجارت آخرت تمام کند و تخم سعادت خویش بپراکند... (غزالی، ۱/۱۳۸۷: ص ۱۷ و ۱۸).

دل در قلمرو پادشاهی خود، وزارت را به عقل سپرده است و عقل به‌دستکاری حواس ظاهر

و باطن، اخبار لازم از مملکت حاصل می‌کند تا به تدبیر مملکت بپردازد. در این میان، قوّت خیال که در پیش دماغ (مغز) است در مقام صاحب برید جمله اخبار از حواس ظاهر و باطن برگیرد و به قوّت حافظه که در آخر دماغ (مغز) است می‌سپارد تا قوّت حافظه آن را در اختیار نایب دل، یعنی عقل قرار دهد (پیشین: ص ۲۱).

در نگاه احمد غزالی هم «دل» در راستای تبیین مفهوم ماهیت زبان جایگاه ویژه‌ای دارد؛ چنانکه در این سطور می‌بینیم:

«هرکسی معنی‌ای که در دل او بود، بدان عبارت به‌در تواند داد که زبان او بود؛ اگر او عربی بود به ترکی چون به‌در توان داد؟ و اگر عجمی بود به عربیت چون به‌در دهد؟» (غزالی، ۱۳۷۶: ص ۲۴۰)

در این تعریف، هر انسانی آنچه از معنی و مفهوم (مدلول) در دل دارد در ظرف و قالب زبانی می‌ریزد و بیان می‌کند که زبان اوست؛ به تعبیری، زبان در این تلقی، ابزار ابراز معانی دل است. از دیدگاه عارفان، دل آدمی محل تجلی خداوند با همه صفات او از جمله اول و آخر و ظاهر و باطن است و از آنجا که خداوند دارای حدی نیست، دل نیز حد و تعریف حقیقی ندارد؛ به این سبب است که تجلیات گوناگون 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» باعث ایجاد عالم غیب شد. غیب و شهادت دو جلوه حقیقی واحدند.

۱۴۳



در نشئه انسانی، که از وجهی عالم اکبر است و از وجهی عالم اصغر، تجلی خداوند با اسم باطن، «دل» است و تجلی با اسم ظاهر، «بدن»؛ بنابراین، بدن نیز جلوه‌ای از دل است. «دل» موضع غیب در انسان است که از آنجا افعال در عالم شهادت آدمی، یعنی جوارح، ظاهر می‌شود. اگر دل اراده نکند، حرکتی در جوارح ایجاد نمی‌شود و این تأثیر غیب در شهادت است و از آنجا که حقیقت آدمی دل او است، دل ولایت عامه بر تمام قوای معنوی و حسی آدمی دارد (شجاری و گوزلو، ۱۳۹۲: ص ۱۶۲).

۲-۲ بررسی زبان در معنای عام و خاص از دید برادران غزالی

در ادامه به بررسی دیدگاه‌های محمد و احمد غزالی و واکاوی نگره دو برادر در بحث «زبان در معنای عام» و «زبان در معنای خاص» پرداخته خواهد شد.

۱-۲-۲ زبان در معنای عام در نظرگاه محمد غزالی

محمد غزالی برای زبان و دل حقیقی و رای جسمانیت (آلتی گوشتی) و آنچه به چشم سر

دیده می‌شود، قائل است (غزالی، ۱۳۸۷/۱: ص ۴۵۹). در مملکتی که دل زعامت و پادشاهی آن را بر عهده دارد، عقل در مکانت وزیر است. جالب اینجاست که او زبان را در مقام نایب عقل قرار می‌دهد و زبان در نقش ترجمان هرآنچه در عقل، وهم و خیال است، برمی‌آید و به نیابت از عقل بر همه روان آدمی ولایت می‌یابد و تا مرز هم‌اوردی با دل پیش می‌رود (پیشین، ۶۳/۲ و ۶۴). او 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 ممکنست 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، این بت‌های صورتگری‌شده، این صور محسوسه موهومه در دل که خوراکش صور ملکوتی‌ست، ولی فعلاً اسیر ملک است و تواند از آن غذا گیرد و ابتلا‌اش به همین است در دل اثر می‌گذارند و از دل نیز احوال و معانی بر اسباب ملکیه جاری‌ست؛ حال آنچه از ملکوت گرفته باشد، چه از محسوسات و موهومات سرایت کرده از اسباب ملکیه. گویی در اینجا از دل به مثابه توانایی ذهنی در تلقی سوسوری آن مراد می‌کند و از زبان، بیشتر به مثابه نمود آوایی و نوشتاری آن 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 صورته‌ها از دل همی گیرد و عبارت همی کند؛ هم‌چنین صورته‌ها 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 راندن گیرد، دل از وی صفت رقت و اندوه و سوز گرفتن گیرد و بخار آتش دل قصد دماغ کند و به چشم بیرون آمدن 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 (غزالی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۸۲).

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 به صورت غیر فعال در ذهن خود ثبت می‌کند.... گفتار برعکس، عملی فردی و از روی اراده

و هوش است (پیشین: ص ۲۱).

سرانجام محمد غزالی تناظری اعتقادی میان مؤمن و منافق ایجاد می‌کند تا این‌همانی میان زبان و دل در فرد مؤمن پیش می‌رود؛ حال اینکه چنین نسبتی میان دل و زبان منافق نیست و این دو در تأیید هم نیستند:

و گفت- علیه الصلاة والسلام: انّ لسان المؤمن وراء قلبه فإذا أراد ان يتكلّم بشيء يدبره بقلبه ثمّ أمضاه بلسانه و انّ لسان المنافق امام قلبه فإذا هم بشيء أمضاه بلسانه و لم يدبره بقلبه، ای زبان مؤمن پس دل اوست. چون خواهد که به چیزی سخن گوید، عاقبت آن را به دل بیندیشد؛ پس آن را بر زبان بگذراند و زبان منافق پیش دل اوست. چون قصد چیزی کند آن را بر زبان بگذراند و عاقبت آن به دل نه اندیشد (پیشین: ص ۶۳ و ۶۴).

او در ادامه به سویه روانشناختی تأثیر و تأثر میان دل و زبان می‌پردازد و تأثیر نوع سخن - سخن درشت یا سخن حق - دل تاریکی یا روشنی می‌پذیرد (پیشین: ص ۶۳ و ۶۴).

۲-۲-۲ زبان در معنای عام در نظرگاه احمد غزالی

نگاه احمد غزالی در بحث «زبان در معنای عام» با نظریه‌های «بازیهای زبانی» پیوند استواری دارد. در نظر لودویگ ویتگنشتاین، زبان پیکره‌ای از بازیهای زبانی - کارکردهای زبانی متفاوت است. هریک از این بازیهای زبانی با شکلی از زندگی منطبق است. بنابراین، فهم هر بازی زبانی مستلزم شرکت در آن شکلی از زندگی است که بازی زبانی مورد نظر در بستر آن واقع می‌شود (ندرلو، ۱۳۹۰: ص ۸۷). ویتگنشتاین در نظریه بازیهای زبانی، معنا را همان کاربرد می‌داند و فهم هر لفظ را به دانستن چگونگی کاربرد آن یا توانایی به کارگیری آن منوط می‌داند؛ به دیگر بیان، دانستن معنای هر لفظ در گرو توانایی استفاده از آن در جاهای مختلف و راه‌های ممکن دستور زبانی آن لفظ است. او در این زمینه می‌گوید: «به واژه‌ها به منزله ابزارهایی فکر کن که کاربردشان معرف آنهاست و بعد فکر کن به کاربرد چکش، کاربرد اسکنه، کاربرد گونیاء، کاربرد ظرف چسب و کاربرد چسب» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵: ص ۱۱۱).

احمد غزالی صرفاً به این تعریف کلی از نسبت میان دال و مدلولها در سطح زبانهای خاص هر ناحیه و دیاری محدود نمی‌ماند و به نکته بسیار مهمی در ذیل هر نظام زبانی خاص اشاره می‌کند. از نظرگاه او در مناسبات حاکم بر ذهن و زبان مردم در زندگی اجتماعی، هر طبقه و صنفی برای خودش عالمی و زبانی دارد و هر زبانی برای خودش



کارکردی. هریک از این بازیهای زبانی در واقع، جلوه‌ای از زندگی آدمی است و برای فهم هر بازی زبانی‌ای باید در آن شکل از زندگی مشارکت کنیم^۱:

هرگه آدمی چیزی از لوح محفوظ مطالعه کند، فرشته دنیا آن را کسوتی دنیایی درپوشد تا به سرای حکم تواند آمد و کسوت از آنجا تواند بود که در دماغ یابد. در دماغ کفش‌گر چیزی دیگر بود و در دماغ جولاهه و حلاج و بقال چیزی دیگر. پس فرشته متاع البیت نگرد و در خور معنی کسوتی طلبد؛ زیرا که هر روحی را قلبی دیگر باید. ارواح سگ و خوک و روباه و گرگ و آدمی را قوالب مختلف باید. هم‌چنین هر معنی‌ای را کسوتی دگر باید و هر گویی را قشری دیگر و هر روحی را قلبی دیگر و هر درّی را صدفی دیگر (غزالی، ۱۳۷۶: ص ۲۴۱).

احمد غزالی با مثالهای مختلف تلاش می‌کند که ابتدا نظام زبانی خاص هر سرزمینی را تبیین کند و پس از آن به بازیهای زبانی هر زبان بپردازد؛ چنانکه در متن ذیل اشاره می‌کند که مثلاً نامه به زبانی برای گیرنده نامه فرستاده می‌شود که دریافت‌کننده آن با آن نظام زبانی آشنایی دارد و می‌تواند با پیام آن ارتباط برقرار کند:

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

وی در ادامه به یکی از بازیهای زبانی آن عصر اشاره می‌کند که برای نمونه در عالم عرفان وقتی واقعه‌ای برای مرید پیش می‌آید، مدلولهای مورد نظر مرید در بافت عرفانی صرفاً به‌وسیله پیر رمزگشایی خواهد شد (همان)؛ برای نمونه، یکی از بازیهای زبانی غزالی، انفکاک کوی معرفت و کوی علم است، در یکی، بی‌حرف کلام می‌روید و در دیگری، حرف و گفت و صوت، جانمایه آن است:

اشتیاق به حدی است که در بسیاری اوقات به دل وادل سخن می‌گویم. اگر وقتی روایت کند، مصدّق دارد که ناشنوده نگوید؛ اما شنودن نگوید، غاضب بود و باز گفتن، ثم فاضت بود. شنودن در کوی معرفت بی‌رقم حرف، و بازگفتن در کوی علم در تبیان حرف تمامی گزارده حق را از او تا به نهایتی که در آن نهایت مراد به حق بوده است و هست، برسد... (پیشین: ص ۲۲۳).

او بر اساس سنت عرفانی جامعه، مابین علم و معرفت تمایز قائل می‌شود و با بازی زبانی از آنها با نام کوی یاد می‌کند. او نیز چون عرفا علوم ظاهری را با غفلتها و پوشیده در انواع حجابها آمیخته می‌داند. هدف اصلی علوم ظاهری رفع نیازهای مادی زندگی است. معرفت دلالت بر شناخت ویژه و وعمیقتر اموری دارد که می‌توان تنها از طریق دگرگونی باطنی بدان دست یافت؛ چنانکه ابن عربی معرفت را صفتی می‌داند که قلب آن را کسب می‌کند (ابن عربی، بی‌تا/ ۱: ۹۲). او معتقد است علمی که از عقل نظری به دست آید از شبهه و تردید و حیرت محفوظ نیست. معرفت راستین بدون عمل، تقوا و سلوک راه حق حاصل نمی‌شود (پیشین، ج ۲: ص ۲۹۷)

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

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

دیگر بازی زبانی غزالی، «اشارت عبارت» و «عبارت اشارت» است. او در برخی آثارش (بویژه سوانح) سعی در نشان دادن گوشه‌هایی از حقیقت عشق داشته است؛ اما لحن کلامش اثر او را از همان آغاز در مقام اثری شاعرانه و استنباطی فردی و بیان‌ناپذیر از عشق و احوال روانی مترتب بر آن معرفی می‌کند. او «عبارت» را در سخن خود به منزله «اشارت» به معانی متفاوت می‌شمارد که برای مخاطبی ناشناخته می‌ماند که ذوقش نبود و در سراسر کتاب عبارات اشارت‌گونه او با تصویر، آیه، حدیث و شعر آمیخته است تا شاید حجاب اشارت‌های او را لطیفتر کند» (تیژه، ۱۳۹۳: ص ۲۷).

این حروف مشتمل است بر فصولی چند که به معانی عشق تعلق دارد؛ اگرچه حدیث عشق در حروف نیاید و در کلمه نگنجد؛ زیرا که آن معانی ابکار است که دست حیطه حروف بر دامن خدر آن ابکار نرسد و اگرچه ما را کار آن است که ابکار معانی را به ذکور الحروف دهیم در خلوات الکلام ولیکن عبارات در این حدیث اشارت است به معانی متفاوت. پس نکره بود و آن نکره در حق کسی که ذوقش نبود و از این حدیث، دو اصل شکافد: یکی اشارت عبارت و دیگری



عبارت اشارت و بدل حروف حدود السیف بود؛ اما جز به بصیرت باطن نتوان دید... (غزالی، ۱۳۷۶: ص ۱۰۵).

از همین روست که گاه خود به تأویل نوشته‌هایش می‌پردازد:

اسرار عشق در حروف عشق مضمّر است. عین و شین، «عُش» بود و قاف اشارت به قلب است. چون دل نه عاشق بود، معلق بود، چون عاشق شود، آشنایی یافت. بدایتش دیده بود و دیدن - عین اشارت بدو است در ابتدای حروف عشق. پس شراب مالا مال شوق خوردن گیرد - شین اشارت بدو است؛ پس از خود بمیرد و بدو زنده گردد - قاف اشارت به قیام بدو است و اندر ترکیب این حروف اسرار بسیار است و این قدر در تنبه کفایت است. حَصِیف فُطِنَ زَا فَتَحَ بَابِی کَفَايَتِ بُوْدَ (غزالی، ۱۳۷۶: ص ۱۵۳).

طلب و شوق دو اصلاح عرفانی است که غزالی با اعطای واژه «زبان» به آنها دیگر بازی زبانی خود را ایجاد می‌کند. طلب، که نخستین وادی از هفت مرحله سیر و سلوک عرفانی است:

در اصطلاح سالکان آن را گویند که شب و روز در یاد او باشد؛ چه در خلأ و چه در ملأ، چه در خانه چه در بازار. اگر دنیا و نعمتش و اگر عقبی و جنتش به وی دهند، قبول نکند، بلکه بلا و محنت دنیا قبول کند. همه خلق از گناه توبه کنند تا در دوزخ نیفتند و او توبه از حلال کند تا در بهشت نیفتد. همه عالم طلب مراد کنند و او طلب مولی و رؤیت او کند و قدم بر توکل نهد و سؤال از خلق شرک داند و از حق شرم و بلا و محنت و عطا و منع و رد و قبول خلق بر وی یکسان باشد (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل طلب)؛

اما شوق که به اعتقاد سرّی سقطی «برترین مقام عارف است» (عطّار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۲۹۵) از نظرگاه عرفا، «غلبات و هیجان محبت است و به همان مقدار که محبت است به همان مقدار شوق باشد» (مستملی بخاری، ۱۳۸۷: ص ۱۰۱). در برخی متون به مرتبه شدیدتر شوق «اشتیاق» گفته شده است. اشتیاق نیز در لغت به معنی «آرزومندی» است و در اصطلاح عرفانی «کمال انزعاج را گویند در میل کلی و طلبی تمام و عشقی مدام به طریقه‌ای که یافت و نیافت یکسان شوند؛ نه در یافت ساکن و نه در نیافت زیاد؛ بلکه حالی سرمد الی الابد» (سجادی، ۱۳۳۹: ص ۲۰۳).

احمد غزالی در رساله الطّیور معتقد است که در نسبت عاشقی و معشوقی خداوند و عارف، زبان شوق و زبان طلب سر بر می‌آورند:

«... و طوق شوق در گردن افکندند و نطق اشتیاق در میان بستند... تا پیش تخت ملک شوند و از وی خلعت سعادت یابند... و آتش شوق از دل ایشان شعله می‌زد و راه را به زبان طلب می‌جستند» (غزالی، ۱۳۷۶: ص ۷۲).

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

۳-۲-۲ زبان در معنای خاص در نظرگاه محمد غزالی

در این بخش، نگاه محمد غزالی کاملاً زبان‌شناسانه و ابزارانگارانه است و می‌توان با عنوان «مفردات زبان» از آن یاد کرد. مهمترین نظریات او در این حوزه عبارت‌است از: ۱. لفظ (دال) و معنا (مدلول) ۲. تبیین فرایند تکوین زبان گفتار ۳. تبیین فرایند شکل‌گیری زبان نوشتار ۴. زبان به مثابه ابزار.

الف) لفظ و معنا

در بخش نخست یعنی «لفظ (دال) و معنا (مدلول)» محمد غزالی با برقراری ثنویت جسمانیت برای لفظ و روحانیت برای معنا، برتری و شرافت را برای معنا قائل شده‌است: «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، ۱۳۸۳/ص: ۲۴۸).

او 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 مقدم و در فراسوی ثنویت لفظ و معنا، 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 الفاظ حقایق را جستن، فرجامی جز سرگردانی و حیرت ندارد:

... هرکه 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: ص ۶۵).

برای آدمی زمانی حقایق 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: ص ۴۸)

محمد 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 (حظیره القدس) 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. مبنی‌دار که این الفاظ در نزد ارباب بصیرت نامفهوم است و غیر معقول. اکنون پرداختن به ذکر و شرح هر لفظ مرا از مقصود بازخواهد داشت. بر توست که دامن همت و فهم این الفاظ بالا زنی (غزالی، ۱۳۶۴: ص 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 بکلی از آنها زایل می‌شود و در آن حال در فردانیت محض ذات الهی فرو روند. خرد را از دست نهاده و چون سرگردانان دهشت‌زده میجالی برای یاد غیر خدا 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 «انالحق» گفته و دیگری «سبحان ما اعظم شأنی» و آن دیگر «ما فی الجبهه 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 أهوى و من أهوى 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 رنگ شیشه همان رنگ شراب است... این حالت هرگاه بر عارف چیره شود، نسبت به صاحب حالت آن را «فناء» و بلکه «فناى فناء» گویند؛ زیرا فناى از خود و فناى از فناى خود است... این حالت را نسبت به صاحب حال به زبان مجاز «اتحاد» و به زبان حقیقت «توحید» گویند (پیشین: ص ۵۸ - ۵۶).

اعلی مرتبه‌ای که عارف بدان اوج می‌گیرد، آنجاست که سکوت گویاترین زبان نام می‌گیرد. باری محمد وقتی به ساحت دلخواه خود یعنی تصوّف و عرفان پای می‌گذارد با ذکر پاره‌ای از روایتها زبان خاموشی را بر همه انواع دیگر زبان برتری می‌دهد و تمامت عبادت را در خاموشی و دوری گزیدن از مردم خلاصه می‌کند:

«و عیسی - صلوات الله علیه - گفت عبادت ده جزو است، نه خاموشی و یکی گریختن از مردمان» (غزالی، ۱۳۵۲/۳: ص ۲۳۴).

ب) تبیین فرایند تکوین زبان گفتار

محمد غزالی در بخش دوم، یعنی «تبیین فرایند تکوین زبان گفتار»، طبقه‌بندی آواها را بر مبنای تلفظ از راه دهان به نحوی که زبان گفتار شکل می‌گیرد با نگاهی زبان‌شناسانه 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 ظاهر گرداننده آنچه در دل اوست در آن ودیعت نهاد و دهن را به دندانها بیاراست تا آلت آس کردن 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 مرتّب 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 (پیشین/ ج ۲: ص ۷۱).

این توصیفات غزالی به بحث «دستگاه گفتار و کارکرد آن»، که توسط سوسور مطرح می‌شود، بی‌شبهت 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 برمی‌شمارد که در فرایند

تولید و تکوین گفتار نقش دارد (سوسور، ۱۳۸۲: ص ۶۳ - ۶۱). محمد در ادامه بحث خود، هم‌چنانکه سوسور آواها را به هفت طبقه تقسیم می‌کند (پیشین: ص ۷۰ - ۶۵) به حرکات، تقطیعات و مخارج زبان اشاره می‌کند و در کنار آن، سبب متفاوت بودن آواها 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 درشتی و لشنی و سختی و سستی و درازی و کوتاهی تا آواها 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، ۱۳۵۲/۲: ص ۷۷۱ و ۷۷۲).

در بخش «تبیین فرایند شکل‌گیری زبان نوشتار»، هم‌چنانکه سوسور در ذیل «واحدهای آوایی یا درجه چهارم گشودگی، واکه مرکب، پرسش‌هایی درباره نگارش آواها» به‌نوعی به دستگاه نوشتار و کارکرد آن می‌پردازد (سوسور، ۱۳۸۲: ص ۸۷)، محمد غزالی هم در «کیمیای سعادت» («فصل سوم: معرفت پادشاهی راندن حق»)، فرایند 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. در نظر او، فرایند شکل‌گیری زبان نوشتار به ترتیب از مرحله رغبت تا مرحله دماغ (مغز)، خیال، اعصاب، تحرک رگها، جنبیدن سرانگشت‌ها، حرکت قلم و ... تا زمانی که تصور مفهومی از کلمه بسم‌الله بر روی کاغذ به‌صورت زبان نوشتار درمی‌آید (غزالی، ۱۳۸۷/۱: ص ۵۳).

پ) زبان به مثابه ابزار

سرانجام در بخش «زبان به مثابه ابزار» اگرچه سوسور، تناظری میان زبان و اندیشه برقرار می‌کند و تلقی ابزاری و آوایی و مادی از زبان برای بیان اندیشه‌ها را رد می‌کند و صرفاً نقش واسطه‌ای میان اندیشه و آوا قایل می‌شود (سوسور، ۱۳۸۲: ص ۱۶۲) غزالی از میان نقش‌های مختلف زبان (ارتباطی، تأثیرگذاری، حدیث نفس و ...) به نقش ارتباطی و ابزاری آن بیشتر توجه می‌کند؛ به تعبیر دیگر با زبان در وجه اپوفانتیک آن (زبان در سطح و لایه‌ی ظاهری) کار دارد و به وجه هرمنوتیکی آن (لایه عمیق و ژرف زبان) ورود نمی‌کند» (هاپدگر، ۱۳۹۷: ص ۴۴).

- «... زبان نگاه دارد از بیهوده و هرچه از آن مستغنی بود یا خاموش همی باشد یا به ذکر و قرآن خواندن مشغول باشد» (پیشین: ص ۲۱۲).

- اندر حق مسلمانان و همسایگی و ... «حق دوم آنکه هیچ مسلمان از دست و زبان وی نرنجد» (پیشین: ۴۱۴).

تلقی ابزارگانه و ارتباطی از زبان با هدف انتقال مقصود مورد نظر گوینده یا نویسنده به مثابه اصلی کارکردگرایانه، چنان در نظر غزالی اهمیت می‌یابد که از میان آفتهای بیست و چندگانه‌ای که برای زبان برمی‌شمرد، آفت ششم به‌دور درشدن در سخن و تکلف سجع و فصاحت است:

دور درشدن است در سخن و پیچانیدن دهن و تکلف سجع و فصاحت و تصنع در آن به تشبیهات و مقدمات و آنچه عادت کسانی است که از خود فصاحت نمایند و دعوی خطابت کنند (پیشین: ص ۲۵۲).

وی آن‌گاه با ذکر روایاتی در رد تصنع و تکلف در کلام و رعایت فصاحت که در اینجا همانا رسانگی صریح و روشن سخن است از سنت هم تأیید می‌گیرد:

و این همه از تصنع مذموم و تکلف ممقوت است که پیغامبر- علیه السلام- در معنی آن فرموده است: انا و اتقیاء امتی براء من التکلف، ای من و پرهیزکاران امت من از تکلف بیزاریم و گفت- علیه السلام: ان أبغضکم إلی و أبعدکم منی مجلسا الثرائون المتفیهقون و المتشدقون، ای دشمن‌ترین شما نزدیک من و دورترین شما - رضی الله عنها- روایت کرد که پیغامبر- صلی الله علیه و سلم- گفت: شرار امتی الذین غذوا بالنعیم يأکلون ألوان الطعام و یلبسون ألوان الثیاب و یتشدقون فی الکلام، ای بتران امت من آن کسانی که به نعمت پرورده شوند؛ طعامهای لذیذ خورند و جامه‌های فاخر پوشند و در سخن برای فصاحت زبان را بیچانند و سه بار گفت- علیه السلام: الا هلك المتطعون، ای دور درشوندگان و استقصا کنندگان در سخن هلاک شوند (غزالی، ۱۳۵۲/۳: ص ۲۳۵).

۴-۲-۲ زبان در معنای خاص در نظرگاه احمد غزالی

اگر غایت شوق و مراد عارف را حضور در میدان ظهور و تجلی بدانیم، فرایند این مقصود در بستر زبانی چگونه اتفاق می‌افتد؟ با تأمل در مظاهر زبانی و نمودهای گفتاری آثار احمد غزالی می‌توان دریافت که در نظرگاه او، دو امکان زبانی «گفت» و «سکوت» و نیز یک مرحله «فرازبانی» در مسیر سلوک عارف نقش بسزایی دارد.

الف) ساحت سخن

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

اما حق او را دو مرتبه داده است: در یک مرتبه همه سماع و در دیگر مرتبه همه گفت. در آن مرتبه که سماع باشد از فرق تا قدم وی همه سماع گردد، بدان‌که حق آن معنی را جذب کند و آن معنی سر را جذب کند و سر دل را جذب کند. اکنون اگر کلی عالم بر او فروود آیند، وی مشغول نگردد که حق غالب است، نه مغلوب. چون دوست خود را مغلوب گردانیده لطف خود کرد که از قدرت آن‌که او را غلبه تواند کرد؟ باز چون به گفتش آرد از فرق تا قدمش زبان گردد که آن معنی با دوست گوینده اسرار کرده و در مناجات سرود سر در آرد. همه‌گیش درآید، رفته گردد، این نه چنین ایستاده باشد که اگر کسی وی را مشغول کند، گو هلاک خود را ساخته باش و این مشغول گردد. گوینده خود آمده است و در آن‌که [که] سماع کند، شنونده از حق آمده است (غزالی، ۱۳۷۶: ص ۱۴).

در این متن، که من کتاب بحر الحقیقه نقل شده است، غزالی از دو ساحت متفاوت برای عارف یاد می‌کند؛ در این دو اقلیم، عارف یا

۱. سراپا گوش می‌شود و اسرار خداوندی را به گوش دل می‌شنود.

یا:

۲. سراپا گفت می‌شود و سر خداوندی را بر زبان جاری می‌سازد.

در ساحت دوم، سالک نه تنها مجاز به سکوت نیست، بلکه سخن گفتن برای او ناگزیر و ناگزیر است. در این عرصه است که از فرق تا قدم او زبان می‌گردد و ملزم به گفت. این ضرورت بویژه آن‌گاه بیشتر می‌شود که ذکر قدسی ولایت زبان او را به تسخیر خود درآورد:

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

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

هر دل‌شده‌ای به هوش نتوان بودن بی‌ناله و بی‌خروش نتوان بودن
در محنت بیدلی و با درد فراق زین بیش خموش نتوان بودن
(پیشین: ص ۷۴)

ب) ساحت سکوت

سکوت یکی از امکانهای بایسته زبانی در مسیر سلوک است که در ذیل الهیات تنزیهی قرار می‌گیرد. اساساً الهیات تنزیهی که در یونان به معنای «نفی» است، نگفتنی (در برابر الهیات تشبیهی که گفتنی) است و ریشه آن نیز با مقوله‌ای از زبان پیوند دارد که به معنای نگفتنی است (سلز، ۱۹۹۴: ص ۲). در نظرگاه غزالی، ثمره سکوت سالک این است که حق سخنگو خواهد بود:

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

با تأمل در آثار احمد غزالی می‌توان دریافت که او از دو دیدگاه متفاوت با سکوت روبه‌رو می‌شود: ۱. سکوت غیر ارادی و خاموشی اجباری ۲. سکوت ارادی و تعمدی. بر اساس متن، غزالی از وجوب سکوت در راه طلب سخن می‌گوید و به تعبیری از سکوت نه به‌عنوان توان و قابلیت، بلکه به مثابه الزام و ضرورت ناگزیر یاد می‌کند: «حدیث مناسب اسم اعظم با قدرت ازلیت - راست همچون سمع یا بصر است یا نسبت مُدرک سمع با مُدرک بصر. این سؤال نه درست است. در راه طلب، گنگ و لال باش که محک از او معزول بود» (پیشین: ص ۲۴۵).

البته در اینجا و این رویارویی، به معنای عجز و نارسایی دستگاه زبانی نیست که امکان پذیرش و انتقال مفاهیم امور باطنی را ندارد، بلکه حکایت از سکوت عامدانه‌ای دارد که عارف در راه شناخت باید بدان تن در دهد؛ حتی در سطر زیر که در متن نامه‌های غزالی به عین‌القضات آمده است نیز با اینکه غزالی از حدیث «کَلَّ لِسَانُهُ» به‌عنوان «سنت» عرفانی یاد می‌کند با این حال، نمی‌گوید: «تو توانایی سخن گفتن نداری»، بلکه از گفتار، برداشتی ارادی و اختیاری کرده، ضرورت سکوت را به سالک یادآور می‌شود و از

او می‌خواهد که تعمداً «با هیچ‌کس مگوی»: «حدیث: «با هیچ‌کس مگوی». ای والله «کَلَّ لِسَانُهُ» سَنَت است. در این اقدام صدق، فاعتمد ذلک» (پیشین: ص ۲۴۶).

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

«عشقی به کمال و دلربایی به جمال دل پر سخن و زبان ز گفتن شده لال
زین نادره‌تر کجا بود هرگز حال من تشنه و پیش من روان آب زلال؟»

(غزالی، ۱۳۷۶: ص ۱۴۸)

پ) ساحت فراسکوت

در بحث «فرازبان (مرحله فراسخن - فراسکوت)»، دقت در نوشتار احمد غزالی نشان می‌دهد که در ماورای امکانهای زبانی سکوت و سخن، مرحله فرازبانی وجود دارد؛ ساحتی متعالی‌تر که به وساطت همت، عارف به جذبۀ خداوندی به مقام والگی می‌رسد. او در این ساحت بی‌اینکه قدم بر دارد، می‌رود؛ بی‌چشم ظاهر می‌بیند؛ بدون گوش ظاهر می‌شنود و بدون زبان ظاهر سخن می‌گوید:

پس تابش دیگر بر وی غالب گردد. آن دیده نیز در وی حجاب گردد و سرش مکان عادت گردد و وی را از آن نزول باید کرد و همت را واسطه بیند. رفته گردد بی‌قدم، دیده باید بی‌بصر، تصرف سماع یابد بی‌سمع، نطقی یابد بی‌لسان، این را وگه خوانند و الهیش درست گردد و کمال وگه این است مر اهل او را (پیشین: ص ۵۴).

در واقع در این مرحله، فرایند نطق و گفتگو انجام می‌گیرد؛ منتها در ورای سامان مادی زبان بشری. البته راه یافتن به این سامان و کشف رموز معانی، تنها مختص خاصان است؛ کسانی که دشواری هجرت را به جان بخرند و بحر «فنا» را بر خشکی «بقا» ترجیح دهند؛ به تعبیری دیگر، فدیه بحر حقیقت صید صدف معنی، مقام فناست: پس هرکه را دُر با قیمت باید از مکان هجرت کرد تا به بحر رسد که دُر در مکان

بحر یابی و عزّت در آن است که غوّاص را، جان نعلین باید کرد و بقا را به فنا مقید باید کرد؛ پس آن فنا بضاعت طریق بحر باید کرد تا صدف معنی به دست آرد و به یافت آن، دُرّ حیات یابد (پیشین: ص ۹).

از سوی دیگر، لمس این ساحت، مخصوص مجذوبان و ربوده شدگان است؛ چنانکه قشیری می گوید:

عام در پرده ستر باشند و خاص اندر دوام تجلّی. اندر خبر است که چون حق تعالی چیزی را تجلّی کند، آن چیز خاشع گردد. خداوند ستر دائم به وصف شهود بود و خداوند تجلّی دائم به نعمت خشوع بود و ستر عام را عقوبت بود و خاص را رحمت بود (قشیری، ۱۳۸۱: ص ۱۱۶)

پس هرکه را حضرت خداوندی جذب درگاه خود نماید، عالم باطنی و معانی حقیقی را بر وی می گشاید و توده مردم صرفاً وجود جسمانی وی را می بینند و از روح و باطن معنی دان او و عالمی که در آن به سر می برد، غافلند:

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

در دستگاه فکری و ساز و کار عرفانی غزالی، این مرحله آخرین وادی در مسیر سلوک است؛ وادی تجلّی که به قول هجویری «تأثیر انوار حق باشد به حکم اقبال بر دل مقابلان که بدان شایسته آن شوند که به دل مر حق را ببینند» (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۰۴). اساساً سالک در سیرالی الله به مجاهده می پردازد تا به مرتبه مشاهده برسد. مشاهده از عالی ترین احوال عرفانی است که سالک با آن به یقین می رسد. تجلی ذات باعث بروز مقام مشاهده برای سالک می شود. علاوه بر اینکه مشاهده، نوع عالی حال در عرفان به شمار می رود، برترین نوع شهود نیز هست (نوریان و باقرزاده، ۱۳۹۶: ص ۲۵۰ و ۲۵۱). هنر ظریف غزالی در پیوندی است که مابین مقولات عشق و تجلّی ایجاد می کند. او از جمله عارفان عاشقی است که سخن از عشق ناب به میان می آورد که عاشق به دیدن جمال معشوق آرام می گیرد. مذهب و مکتب وی بر مذهب تجلی مبتنی است و عشق به عالم طبیعت و جمال ظاهر نیز متفرع است بر مذهب تجلی. عارفانی چون احمد غزالی، خدا را در همه

چیز جلوه‌گر می‌بینند و معتقدند که جهان مرآت حسن شاهد است. بارگاه جمال دیده عاشق است (تقوی، ۱۳۸۴: ص ۲۶)؛ لکن باید در نظر داشت که شهود معانی توسط عارف به حکم خداوندی رخ می‌دهد:

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

نتیجه‌گیری

مقایسه آرای زبانی محمد و احمد غزالی نشان می‌دهد که بررسی مفهوم «چیستی زبان» هم در نگاه محمد و هم در نظرگاه احمد غزالی مطابق با پارادایم آن زمانه با مقوله «دل» گره خورده‌است؛ به تعبیری، «دل» نقطه اشتراک هر دو نظرگاه است. هر دو برادر می‌کوشند تا در پرتو مفهوم «دل» به تبیین عنصر «زبان» بپردازند. در بحث تبیین ویژگیهای زبانی، خاصه در فهم معنای عام زبان هم - اگرچه در فرایند تفاوت‌هایی در دو چشم‌انداز دیده می‌شود - در بحث سکوت به هم می‌رسند؛ به تعبیری، در فرایند بررسی «زبان در معنای عام» نظر هر دو اندیشمند در رسیدن به ساحت «سکوت» به هم نزدیک می‌شود. با یادآوری این نکته که احمد غزالی از سکوت به مثابه یکی از نمودهای زبان فراروی می‌کند و از فراسکوت سخن به میان می‌آورد.

دو برادر در بحث زبان در معنای خاص، رویارویی متفاوت با این موضوع دارند. محمد غزالی در طرح و شرح مفاهیم و مفردات زبانی رویکردی زبانشناختی دارد؛ یعنی همچون یک زبان‌شناس، زبان را به‌عنوان ابژه مورد بررسی قرار می‌دهد در حالی که رویارویی احمد غزالی با زبان، وجودی است؛ به بیان دیگر، وقتی احمد غزالی در باب زبان حرف می‌زند، نگاه او به زبان اتوریته سوژکتیویستی نیست، بلکه نگاه سوژه - سوژه است. توجه آگاهانه وی به بازیهای زبانی و مشخص کردن قلمرو گونه‌های زبان بر پایه مشارکت و کارکرد انسانی به‌غایت قابل تأمل است در عین حال، رویکرد محمد غزالی و تحلیل زبان‌شناسانه و موشکافانه او از زبان و مفردات آن به‌عنوان توانایی ذهنی از مرحله تکوین تا ترسیم سیر نمودهای آوایی و نوشتاری آن، قابل ملاحظه و درنگ است.

پی‌نوشت

۱. چنانکه ویتگنشتاین قصد خود را از اصطلاح «بازی زبانی»، برجسته‌ساختن این واقعیت می‌داند که سخن گفتن به زبان بخشی از فعالیت یا بخشی از صورت زندگی است. انواع بازیها داریم: بازیهای رومیزی، بازیهای شرط‌بندی، ورزش، «بازیهای جنگی»...؛ اینها همه کاربردهای مختلف کلمه «بازی» است. این بازیها در کنار تفاوتها همانندیهایی با هم دارند. ویتگنشتاین از این همانندیها به شباهت خانوادگی «*Family resemblance*» یاد می‌کند؛ چون شباهتهای گوناگون بین اعضای یک خانواده، قد، قامت، چهره، رنگ چشم، طرز راه رفتن خلق‌و‌خو، و غیره و غیره به همین طریق هم‌پوشانی و تقاطع دارند. ویتگنشتاین کاربرد مفهوم بازیهای زبانی خود را به معنای کلمه محدود نمی‌کند. او هم-چنین آن را درباره معنای جمله به کار می‌برد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ص ۴۴ و ۷۶-۷۷).

فهرست منابع

- ابن عربی، محمد بن علی؛ (بی تا) *الفتوحات المکیه* (ج اول و دوم)؛ بیروت: دار صادر.
- استیس، والتر ترنس؛ (۱۳۶۱) *عرفان و فلسفه*؛ ترجمه بهاء الدین خرمشاهی؛ چ دوم؛ تهران: سروش.
- انصاری، خواجه عبدالله؛ (۱۳۶۵) *رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری*؛ به تصحیح وحید دستگردی، مقدمه و شرح سلطان حسین تابنده گنابادی؛ تهران: کتابفروشی فروغی.
- تراسک، آر.ال، و میلین، بیل؛ (۱۳۸۲) *زبان‌شناسی*؛ ترجمه حشمت‌الله صباغی؛ تهران: شیرازه.
- تقوی، احمد؛ (۱۳۸۴) *بررسی اندیشه‌های عرفانی احمد غزالی*؛ تهران: امیرکبیر.
- تیژه، زهره؛ (۱۳۹۳) *مقایسه اندیشه‌های احمد غزالی و حافظ*؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد؛ دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه؛ استاد راهنما دکتر خلیل بیگزاده.
- روبینز، آ.اچ؛ (۱۳۷۸) *تاریخ مختصر زبان‌شناسی*؛ ترجمه علی محمد حق‌شناس؛ تهران: نشر مرکز.
- دهخدا، علی اکبر؛ (۱۳۷۷) *لغتنامه دهخدا*؛ زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی؛ پانزده جلدی؛ چ دوم؛ تهران: دانشگاه تهران.
- سجادی، سید جعفر؛ (۱۳۳۹) *فرهنگ مصطلحات عرفا و متصوفه*؛ تهران: چاپخانه مصطفوی.
- سوسور، فردینان دو؛ (۱۳۸۲) *دوره زبان‌شناسی عمومی*؛ ترجمه کورش صفوی؛ تهران: هرمس.
- شجاری، مرتضی و زهرا گوزلو؛ (۱۳۹۲) «دل آدمی و مراتب آن در عرفان اسلامی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*؛ س ۹؛ ش ۳۳؛ ص: ۱۷۶ - ۱۳۹.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا؛ (۱۳۹۲) *زبان شعر در نثر صوفیه*؛ تهران: سخن.
- صفوی، کورش؛ (۱۳۸۷) *تأملی در افکار و آرای پدر زبان‌شناسی نوین*؛ قم: مؤسسه فرهنگی و

- اطلاع‌رسانی تبیان.
- عطار نیشابوری؛ (۱۳۸۴) *تذکره‌الاولیا*؛ تصحیح، توضیح و فهارس محمد استعلامی؛ چ پانزدهم؛ تهران: زوار.
- غزالی، احمد؛ (۱۳۷۶) *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*؛ به اهتمام احمد مجاهد؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد امام محمدبن محمد؛ (۱۳۵۲) *احیاء علوم‌الدین*؛ ج دوم و سوم؛ ترجمان مؤیدالدین محمد خوارزمی؛ به‌کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ؛ (۱۳۶۰) *جواهرالقرآن*؛ به‌کوشش حسین خدیو جم؛ چ دوم؛ تهران: بنیاد علوم انسانی.
- ؛ (۱۳۸۷) *کیمیای سعادت*؛ به‌کوشش حسین خدیو جم؛ چ چهاردهم؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ؛ (۱۹۹۴) *مجموعه رسائل الامام محمد الغزالی*؛ بیروت: دارالکتب علمیّه.
- ؛ (۱۳۶۴) *مشکاة الانوار*؛ ترجمه صادق آینه‌وند؛ تهران: امیرکبیر.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن؛ (۱۳۸۱) *رساله قشیریّه*؛ ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر؛ تهران: علمی و فرهنگی.
- کلابادی، ابوبکر محمدبن ابراهیم؛ (۱۳۸۶) *خلاصه شرح تعرف*؛ به‌تصحیح احمدعلی رجایی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مستملی بخاری؛ (۱۳۶۳) *شرح التعرف لمذهب التصوف*؛ تصحیح و تشحیه و مقدمه از محمد روشن؛ تهران: اساطیر.
- میردار رضایی، مصطفی و فرزاد بالو؛ (۱۴۰۱) «ماهیت زبان و مفردات آن در اندیشه امام محمد غزالی»؛ *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*؛ س ۳۰، ش ۹۳، ص: ۳۲۸ - ۳۰۷.
- میرعمادی، سیدعلی؛ (۱۳۸۲) *شناخت ذهن و زبان در گذر زمان*؛ تهران: ورجاوند.
- ندرلو، بیت‌الله؛ (۱۳۹۰) «نظریه‌ی بازی‌های زبانی ویتگنشتاین: یک نظرگاه فلسفی پست مدرن درباره زبان»، *غرب‌شناسی بنیادی*؛ س ۲، ش ۱، ص: ۱۰۰ - ۸۷.
- نوریان، مهدی و هاشم باقرزاده؛ (۱۳۹۶) «نقش تجلّی در مقامات سلوک»؛ *پژوهشنامه عرفان*؛ ش ۱۶، ص: ۲۵۳ - ۲۲۱.
- ویستر، راجرز؛ (۱۳۸۲) *پیش‌درآمدی بر مطالعه نظریه ادبی*؛ مترجم الهه دهنوی؛ تهران: روزگار.
- ویتگنشتاین، لودویگ؛ (۱۳۸۰) *پژوهش‌های فلسفی*؛ ترجمه فریدون فاطمی؛ تهران: مرکز.
- هایدگر، مارتین؛ (۱۳۹۷) *هستی و زمان*؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ تهران: نی.
- هجویری، علی‌بن عثمان؛ (۱۳۸۳) *کشف المحجوب*؛ تصحیح ژوکوفسکی و با مقدمه قاسم انصاری؛ تهران: طهوری.