

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصل نامه علمی - پژوهشی **انسان پژوهی دینی**

سال شانزدهم، شماره ۴۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز: مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

مدیر مسئول: زین العابدین نجفی

سردبیر: اسحاق طاهری

مدیر اجرایی: بهزاد جلالوند

ویراستار: زینب صالحی

مترجم انگلیسی: سجاد فرخی پور

ویراستار انگلیسی: اسحاق طاهری

ناظر چاپ: معاونت پژوهش

شمارگان: ۶۰۰ نسخه

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

احمد بهشتی استاد دانشگاه تهران
عبدالله حاجی صادقی دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی
عین الله خادمی استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی
عبدالحسین خسروپناه استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
احمد شفیعی استادیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی
اسحاق طاهری استاد مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی
حبیب الله طاهری دانشیار دانشگاه تهران
علیرضا قائمی نیا دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد محمدرضایی استاد دانشگاه تهران
حسن معلمی دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۲۳۳۴۰۵ تاریخ ۹۰/۱۱/۱۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی
کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، رتبه علمی- پژوهشی به
دوفصل نامه انسان پژوهی دینی اعطا گردید.

دوفصل نامه انسان پژوهی دینی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

www.isc.gov.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.srlst.com

مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری

www.SID.ir

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com

پایگاه مجلات تخصصی نور

<http://raj.smc.ac.ir>

وبگاه اختصاصی نشریه انسان پژوهی دینی

نشانی: قم، بلوار غدیر، بعد از دانشگاه قم،

مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

ص.پ: ۶۴۶-۳۷۱۸۵

تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۲۴۴۲۴ دورنگار: ۰۲۵-۳۱۱۲۴۴۲۱

سامانه اینترنتی: <http://raj.smc.ac.ir>



فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۵	- خانواده در نظام حکمت عملی ابن سینا منصوره بخشی - مجید صادقی حسن آبادی - سید مهدی امامی جمعه
۲۵	- بررسی تأثیر مبانی انسان شناسی صدرا در مسئله دعا مروه دولت آبادی - عین الله خادمی - عبدالله صلواتی - لیلیا پورا کبر
۴۳	- تحلیل بُعد انسان‌شناختی رئالیسم انتقادی منیره بصیرتی - حمید پارسانیا
۵۵	- تحلیل تلازم سخنان صدرا درباره «حدوث جسمانی نفس» با تعبیر روایی ناظر بر «قدم نفس» محسن طاهری صحنه - غزاله رفیعی - اعلی تورانی
۷۱	- بررسی نظریه انسان کامل در کلام امام صادق <small>علیه السلام</small> قدرت الله خیاطیان - رضا طباطبایی عمید
۹۳	- مسئله تجرد نفس از دیدگاه سید مرتضی و علامه حلی سید محمدعلی دیباجی - سعید پاشایی
۱۱۷	- بررسی هستی شناسی قوه خیال از منظر حسن زاده آملی حسین حسن زاده - فاطمه حسن زاده
۱۳۵	- الگوی سلامت نفس نزد نصیرالدین طوسی فرشته ابوالحسنی نیارکی - هاشم قربانی
۱۶۱	- روش شناسی مطالعه انسان در حکمت متعالیه فهیمة شریعتی
۱۷۹	- تبیین فلسفی رابطه غذا با روح و اندیشه با نگاهی به متون دینی احمد شه‌گلی
۱۹۷	- حقوق سیاسی انسان در حکومت اسلامی از منظر نهج البلاغه محمدتقی آقایی - احمد عابدی آرانی - مصیب صیادی
۲۲۱	- نمود کمال طلبی انسان در زبان با تأکید بر زبان عبری و زبان فارسی مهدی رضازاده قرآن - سیروس شمیسا - عبدالرضا مدرس زاده - یونس حمامی لاله زار

نمود کمال‌طلبی انسان در زبان با تأکید بر زبان عبری و زبان فارسی

مهدی رضازاده قزآن*

سیروس شمیسا**

عبدالرضا مدرس‌زاده***

چکیده

انسان ذاتاً کمال‌طلب است. وسواس در گزینش واژه‌ها و کاربرد هدفمند آنها و توصیه و تأکید متون تعلیمی و اخلاقی بر سخن نکو تجلی کمال‌طلبی انسان در زبان، و نشانه پیوند حُسن و جمال با کمال است. انسان جویای کمال، هم در انتخاب واژه‌ها بهترین و بجاترین را برمی‌گزیند و هم فطرتاً دوستدار شنیدن سخنان نکو است. حفظ کرامت بشر و رعایت احترام و ادب و نزاکت و اخلاق، منشأ به‌گویی، نکوگویی، و زیباسازی زبانی است. زبان عبری به عنوان زبان یکی از کتب مقدس که واجد ارزش‌های تاریخی و زبان‌شناسی است سرشار از واژه‌های نیک و نرم است. همچنین، متون نظم و نثر فارسی (متأثر از متن قرآن) مجلای به‌گویی و نکوگویی زبانی‌اند که با استخدام فنون گوناگون ادبی و بلاغی در قالب‌های منثور و منظوم، سخن را زیبا جلوه داده‌اند تا بر مذاق مخاطب نکو افتد.

کلیدواژه‌ها: زبان، زبان عبری، زبان فارسی، کمال‌طلبی.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کاشان (نویسنده مسئول: sohilrezazadeh@yahoo.com).

** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کاشان.

*** دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کاشان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۰۵

مقدمه

ابتنای عمل آفرینش بر واژه «کُن» و جایگاه «کلمه» یا «لوگوس»، «وِیومِر» (וַיֹּמֶר) یا «دَبَر» (דָּבַר) در فرآیند خلقت و پشتوانه عقلی و حکمی زبان به عنوان نماد اندیشه و خردورزی، مبین کارکرد زبان در دستیابی انسان به کمال است. انسان کامل کسی است که به کمال در اقوال، افعال، اخلاق و معارف (نسفی، ۱۳۹۰: ۷۴؛ گوهرین، ۱۳۸۸، ج ۱-۲: ۱۲۵-۱۴۱) رسیده باشد؛ سه اصلی که در زبان اوستایی (زبان کهن ایران باستان) و در اوستا کتاب دینی زرتشتیان، با عناوین «هومته» (humata)، «هوخته» (hukhta)، «هورشته» (hvarshta)، یعنی اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک (گیگر و دیگران، ۱۳۸۲: ۱۲۹) شناخته می‌شود.

فردوسی از گفتار نیک و کردار نیک به عنوان دو امر به هم پیوسته و جاودانه یاد می‌کند:

به گفتار خوب ار هنر خواستی به کردار پیدا کن آن راستی

(فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۶۷۰)

ز گیتی دو چیز است جاوید و بس دگر هر چه باشد نماند به کس

سخن‌گفتن نغز و کردار نیک نگردد کهن تا جهان است ویک

(همان، ج ۴: ۷۱۷-۷۱۸)

در متون عبری عهد عتیق، ایوب نبی به عنوان نماد انسان کامل معرفی شده است: «אִיּוֹב שָׁמוּ וְהִיא הָאִישׁ הַהוּא תָם וְיִשָּׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע؛ مردی ایوب‌نام بود و آن مرد، کامل و شایسته و خداترس و اجتناب‌کننده از بدی‌ها بود» (ایوب، ۱: ۱). واژه «تام» (תָם) (کامل) معمولاً با کلمه‌هایی مثل יָשָׁר به معنای شایسته و צַדִּיק به معنای «صادق» آمده (پیدایش، ۶: ۹) و نشان می‌دهد صدق در گفتار یا قول نیک از ویژگی‌های انسان کامل است که در درون ریشه دارد:

زوان [زبان] را چو با دل بود راستی ببندد ز هر سو در کاستی

(فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۶۷۲)

گفتار نیک، همان مَرֵפֶה لַשׁוֹן (מַרְפֵּה לְשׁוֹן) (زبان نرم) (امثال، ۱۵: ۴) و יֶחֱנֵן קוּלוֹ (יְחַנֵּן קוּלוֹ) (سخن نیکو) (امثال، ۲۶: ۲۵) است. در تورات آمده است: «וַיְבָרֵךְ אֱלֹהִים אֶת - הָאָדָם בְּצִלְמוֹ בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים؛ خداوند آدم را به شکل خود (یعنی) او را به شکل (معنوی) خداوند آفرید» (پیدایش، ۱: ۱).

۲۷)؛ «ساختن آدم به شکل خداوند؛ בְּצַלְמֵם יִלְהֶיִם יֵלְשָׁדָה» (پیدایش، ۹: ۶). منظور همان شکل معنوی است؛ یعنی آنچه از آن به انسان خداانگارانه تعبیر می‌شود. از شاخصه‌های انسان خداانگارانه تنطق به زبان خدا است: «וּמִהוּוֶה מְלַנְנָה לְשׁוֹן» (امثال، ۱۶: ۱)؛ زیرا هر چه در دنیا حیات دارد، در حقیقت توصیفی از زبان خدا است و زبان ظاهری بشر مظهری از زبان خلاق او است. خداوند سخن را می‌دهد: «וְיִדְבַר יְהוָה - תְּמַאֲרָם» (مزمیر، ۶۸: ۱۲)؛ «سخن گفتن اندر زبان آفرید» (سعدی، ۱۳۹۵: ۱) و موت و حیات به قدرت زبان است: «מִוֹת וְחַיִּים בִּיד - לְשׁוֹן» (امثال، ۱۸: ۲۱).

انسان حیوان ناطق خوانده می‌شود و نطق، فصل ممیز انسان از سایر حیوانات است.

آدمی مرکب است از حیوانی و نطق، همچنان که حیوانی درو دائم است و منفک نیست ازو، نطق نیز همچنین است و درو دائم است. اگر به ظاهر سخن نگوید در باطن سخن می‌گوید. دائماً ناطق است، بر مثال سیلاب است که درو گل آمیخته باشد. آن آب صافی نطق او است و آن گل حیوانیت او است اما گل درو عارضی است و نمی‌بینی این گل‌ها و قالب‌ها رفتند و پوسیدند و نطق و حکایت ایشان و علوم ایشان مانده است از بد و نیک؟ (مولوی، ۱۳۹۰: ۶۴).

«همه [موجودات] نزد اهل کشف، حیوان ناطق، بلکه حی ناطق‌اند» (ابن‌عربی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۴۴-۳۴۵). زبان، اعم از گفتار و نوشتار، مظهر بیان حکمت و تعقل و نماد اندیشه انسانی است و با انسان و جهان پیوندی ناگسستنی دارد. در متون عرفانی فارسی، عقل را رسول خداوند، و زبان را قلم و رسول عقل، آلت ظهور علم، صورت عقل، خوانده‌اند (نسفی، ۱۳۹۰: ۲۶۴). زبان ترجمان هویت انسان‌ها است و از پس زبان است که شخصیت آدمی هویدا می‌شود.

تا مرد سخن نگفته باشد عیب و هنرش نهفته باشد

(بیزدان‌پرست، ۱۳۹۴: ۲۶۲)

مولانا در فیه ما فیه می‌گوید: «آدمی را خواهی که بشناسی او را در سخن آر. از سخن او، او را بدانی» (مولوی، ۱۳۹۰: ۳۴). بنابراین، اقتضای ذات کمال‌طلبانه انسان این است که سه ضلع کردار و گفتار و اندیشه خود را به خداوند نزدیک کند. موضوع این پژوهش، بررسی یکی از این اضلاع سه‌گانه، یعنی کمال‌طلبی، در زبان است. نمود کمال‌طلبی زبانی انسان در سه محور نرم‌گویی، به‌گویی، زیباگویی در خور بررسی است.

۱. نرم‌گویی

آفرینش از پسِ واژه «کن» پدید آمده است: دو گیتی پدید آمد از کاف و نون (فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۳: ۲۶۲)؛ و سخن، خاستگاهی الهی دارد، چنان‌که مولانا می‌گوید: «... آسمان‌ها و زمین همه سخن است، پیش آن کس که ادراک می‌کند و زاییده از سخن است که کن فیکون» (مولوی، ۱۳۹۰: ۱۸). در مزامیر آمده است: «خداوند سخن را می‌دهد: ۱۶۷ - ۱۶۸ - ۱۶۹» (مزامیر، ۶۸: ۱۲). بنابراین، انسان به عنوان خلیفه خداوند بر زمین، برای رسیدن به کمال باید ضمن مراقبت از گفتار و سخن خویش، همواره جانب حزم و احتیاط در کلام را نگه دارد و آن را بزرگ شمرد: «سخن را بزرگ دان که از آسمان، سخن آمد» (کیکاووس بن وشمگیر، ۱۳۳۵: ۳۷).

درشتی ز کس نشنود نرم‌گوی سخن تا توانی به آزرم گوی

(فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۳۰۴)

اگر نرم گوید زوان کسی درشتی به گوشش نیاید بسی

(همان، ج ۴: ۶۷۳)

گفتار نیک یا نرم‌گویی مشخصاتی دارد که به آن اشاره می‌کنیم:

۱.۱. ابتدای بر اندیشه و تعقل

در متون ادب فارسی، بر گفتار توأم با اندیشه تأکید شده است؛ «نخست اندیشه کن آنگاه گفتار» (سعدی، ۱۳۶۲: ۸۷۴)؛ و از نشانه‌های سخنوری آن است که کلام با اندیشه و تفکر همراه باشد.

سخن چون برابر شود با خرد روان سراینده رامش برد

(همان، ج ۱: ۳۰۳)

و خردورزی باید مقدم بر سخن باشد. «اندیشه را مقدم گفتار خویش دار تا از گفته پشیمان نگردی» (قابوس‌نامه، ۱۳۳۵: ۳۹). خامشی زینت انسان بی‌خرد است:

ز دانش چو جان تو را مایه نیست به از خامشی هیچ پیرایه نیست

(همان، ج ۴: ۶۶۴)

کسی که بدون اندیشه و با شتاب سخن بگوید هم خود یاوه‌گو است و هم از درک سخنان

دیگران عاجز:

کسی را که مغزش بود پُرشتاب فراوان سخن باشد و دیرباب

(همان)

سعدی در وصف انسان سخندان می‌گوید:

سخندان پرورده پیر کهن

بیندیشد آنگه بگوید سخن

(یزدان‌پرست، ۱۳۹۴: ۲۵۴)

همو گفتار فاقد اندیشه را سزاوار بیان نمی‌داند: مزنی بی‌تأمل به گفتار دم (همان). نظامی
 گنج‌های فقط سخنان برخاسته از اندیشه را شایسته نگاشتن و بر زبان آوردن می‌داند:

سخن کو از سر اندیشه ناید

نوشتن را و گفتن را نشاید

(نظامی، ۱۳۹۱: ۳۰)

در امثال سلیمان، که بیشتر آیات آن بر محور خردورزی است، آمده است: «כְּשֶׁפְתִי בְּוֶן תִּמְצָא
 תִּקְרָה؛ در لب‌های انسان فهمیده حکمت یافت می‌شود» (امثال، ۱۰: ۱۳)؛ «לֵב חָכִים יִשְׁכִּיל פִּיהָ؛
 صاحب‌دل حکیم، دهان خویش را دانا می‌گرداند» (امثال، ۱۶: ۲۳).

۱. ۲. کوتاه و پُر معنا

در نرم‌گویی، سخن ضمن پُرباری و پُر مغزی باید کوتاه باشد تا در مخاطب مؤثر افتد. گفتار دراز
 مختصر باید کرد (میهنی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۸۶)؛ سخن باید کوتاه و پُر معنا باشد، «که کوتاه گوید به معنا
 بسی» (فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۶۶۴)؛ بسیارگویی باعث بی‌آبرویی می‌شود: «به بسیارگفتن مبر آب
 روی» (همان: ۶۸۲)؛ و سخنور باید کوتاه‌ترین لفظ را برگزیند: «ز لفظ آن گزیند که کوتاه‌تر» (همان:
 ۶۸۰)؛ و در دوم سموئیل از طولانی‌شدن سخن گلایه شده است: «לִמָּה תִּדְבֵר לְאוֹד דְּבָרֶיךָ؛ چرا
 سخنان را طول می‌دهی؟» (دوم سموئیل، ۱۹: ۲۹).

۱. ۳. شفافیت و سادگی

سخن نباید بسته و پیچیده باشد بلکه باید ساده و آسان و زودیاب باشد: «سخن‌ها سبک گوی و
 بسته مگوی» (فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۶۸۱)؛ آغاز و پایانش مشخص باشد و سر و ته داشته باشد:
 «سخن را سر است ای خردمند و بن» (یزدان‌پرست، ۱۳۹۴: ۴۱۸). اگر ناگزیر از به‌کاربردن الفاظ
 غریب و پیچیده بود باید دشواری کلام را با استفاده از مَثَل رفع کرد؛ چنان‌که در اخلاق ناصری
 آمده است: «اگر در سخن او معنی غامض افتد در بیان آن به مثل‌های واضح جهد کند؛ و آلا شرط
 ایجاز نگاه دارد و الفاظ غریب و کنایات نامستعمل به کار ندارد» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۶: ۲۳۱).

از مزایای سادگی و شفافیت سخن، مصون ماندن از بهره‌برداری مغرضانه و سوء است. سخن خود را واضح و روشن بگو تا دیگران سوء تعبیر نکنند: «وَأَلِّ تَأْمُر دَبْر شَائِی أْفْشَر لَشْمَعِ شَسُوفِ لَهْ شَمْعَه» (فِرْکَی لَبَّوْت، اندرز پدران، ۱۳۸۳: ۱۱).

۴.۱. پرهیز از تکرار

تکرار بیهوده از ارزش و تأثیر سخن می‌کاهد و به قول سعدی، سخن شیرین و شایسته تحسین نیز حکم حلوایی را دارد که یک بار خوردنش بس است، پس: «چو یک بار گفتمی مگو باز پس» (یزدان‌پرست، ۱۳۹۴: ۴۱۸). نصیرالدین طوسی در آداب سخن‌گفتن، تکرار را فقط در صورت احتیاج جایز می‌داند: «و سخن مکرر نکند مگر که بدان محتاج شود» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۶: ۲۳۱).

تکرار سخن بر روابط اجتماعی نیز تأثیر می‌گذارد. در امثال سلیمان آمده است: «تکرارکننده کلام دوستان عزیز را از هم جدا می‌سازد؛ اِنْلَیْهَ بَدَدِکْر مَفْرِیْد اَلْهَلْ» (امثال، ۱۷: ۹).

۵.۱. سودمند، سنجیده و به‌اندازه

مفید و سنجیده و به‌اندازه بودن سخن، مانع از رنجش مخاطب می‌شود. فردوسی توصیه می‌کند: «سخن را بسنج و به اندازه گوی» (فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۳: ۵۷)؛ «بر اندازه باید که رانی سخن» (همان، ج ۲: ۸۹۸)؛ «مگوی آن سخن کاندرو سود نیست» (همان، ج ۴: ۶۶۵)؛ «چو رنجش نخواهی سخن را بسنج» (همان: ۶۷۳)؛ «بگوی آن سخن‌ها که سود اندرو است» (همان: ۹۷۶). شأن سخنگو اقتضا می‌کند که هر چه مهتر و بزرگ‌تر باشد سخنانش سنجیده‌تر باشد.

چو مهتر سرآید سخن سخته به ز گفتار بدکام پردخته به

(همان، ج ۳: ۱۵۰)

بین سخن سودمند و سخن یاوه تفاوت است و هر یاوه‌گویی نمی‌تواند به صرف کلام، سخنگو خوانده شود. در *قابوس‌نامه* چنین آمده است: «سخن‌گوی باش نه یافه‌گوی» (کیکاؤوس بن وشمگیر، ۱۳۳۵: ۳۵). سخن گزافه و بیهوده می‌تواند زمینه ایجاد بلا باشد:

کسی کو گزافه سخن راندا درخت بلا را بجنباندا

(فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۶۴۸)

سعدی نسنجیده‌بودن سخن را باعث رنجش گوینده هم می‌داند: «و خردمندان گفته‌اند: هر که سخن نسنجد، از جواب سخن برنجد» (یزدان‌پرست، ۱۳۹۴: ۵۴۶). او سخن بی‌فایده را شایسته‌ی بر زبان آوردن نمی‌داند:

تا نیک ندانی که سخن عین صواب است باید که به گفتن دهن از هم نگشایی
(همان)

همچنین، سخنان نسنجیده و بیهوده، خواری گوینده را در پی دارد:

چو گفتار بیهوده بسیار گشت سخنگوی در مردمی خوار گشت
(فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۶۶۴)

در مزامیر داوود، بیان حکمت و انصاف (سخنان مفید) از نشانه‌های انسان صالح و کامل است: «פִּי צַדִּיק יִהְיֶה וְהַקְּמָה וּלְשׁוֹנוֹ יְדַבֵּר מִתְּשׁוּבָה؛ دهان صالح حکمت را بیان می‌کند و زبان او انصاف را ذکر می‌نماید» (مزامیر، ۳۷: ۳۰). در رساله آووت توصیه می‌شود که تشنگی معنوی را با کلمات سودمند حکیمان فرو نشان: «וְהוּא שׁוֹתֵה בְצַמָּא אֶת דְּבַרְהֶם؛ تشنگی معنوی خود را با فیض و آب کلمات آنها [دانشمندان] فرو نشان» (פרקי אבות، اندرز پدران، ۱۳۸۳: ۳).

۱.۶. تهذیب نطق

در *مرزبان‌نامه* عادت دادن زبان به سخنان زشت و بد، نشانه فرومایگی نفس است و توصیه بر این است که زبان را به کلمات نیکو عادت دهید. در این زمینه داستانی از حضرت عیسی (ع) در *مرزبان‌نامه* نقل می‌شود که در راه به سگی برخورد و خطاب به او گفت: «صَحَبَتِكَ السَّلَامَةُ». حواریون پرسیدند: «چرا در حق حیوانی نجس چنین لفظی را فرمودی؟». فرمود: «تا زبان به نیکی خوگر شود» (وراوینی، ۱۳۸۸: ۳۷۴).

نصیرالدین طوسی در فصل سیاست و تدبیر اولاد، ضمن توصیه به تهذیب نطق کودکان، اجتناب از فحش و لعنت و لغو را از لوازم تربیت می‌داند و بر عادت دادن کودکان به سخنان نیکو و جمیل و ظریف تأکید می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۶: ۲۲۶ و ۲۲۸).

فردوسی در *شاهنامه*، که اثری حماسی و ملی است، راجع به غیرایرانیان که گاه دشمن بوده‌اند، فقط به ذکر واژه «انیران» یا «نیران»، یعنی «غیرایرانی» اکتفا کرده و حتی از بیان خوی نیک دشمنانی همچون پیران و اغریث و افراسیاب غافل نشده است.

در امثال سلیمان از سخنان تهذیب‌نشده با عناوینی مثل «شمشیر کشنده» و «دام» یاد شده است: «کسانی هستند که تکلمشان مثل فرورفتن شمشیر است: יש בוטה פמקרות קרב» (امثال، ۱۲: ۱۸)؛ «از کلمات دهانت در دامی نگوشت باامری - פיך و با سخنان دهانت گرفتاری نلقدת באמרי פיך» (امثال، ۶: ۲).

در مزامیر داوود، شریران و دشمنانی که فاقد تهذیب نطق‌اند این‌گونه توصیف شده‌اند: «در دهان ایشان راستی نیست، ... حلقوم ایشان گشاده‌قبری است و زبان‌های خود را تیزی می‌دهند؛ אין فیدو נכונה ... קבר - פתוח גרום לשונם חליקון (مزامیر، ۵: ۱۰)؛ «دهان او از لعنت و مکر و ظلم پر است، زیر زبانش مشقت و گناه است؛ آلهه فידو מלא ומרמות ותך תחת לשונו עמל נאון» (مزامیر، ۱۰: ۷)؛ «از دهان خود بدی را فرو می‌ریزند. لب‌های ایشان چون شمشیرها است؛ הנה יביעון פיהם חרות בשפתותיהם» (مزامیر، ۵۹: ۸)؛ «که زبان خود را مثل شمشیر تیز کرده‌اند و تیرهای خود، یعنی سخنان تلخ، را بر زه آراسته‌اند؛ אשר נפגו כקרב לשונם דרכו חצם דבר מ» (مزامیر، ۶۴: ۴).

۱.۷. اقتضای شأن و حال مخاطب

نفوذ و تأثیر کلام در مخاطب به اقتضای شأن و حال او وابسته است؛ «ولیکن هر مقامی را مقالی» (سعدی، ۱۳۶۲: ۸۳۸). در امثال سلیمان، بیان سخنان بجا و به‌اقتضا همچون سیب‌های طلا در زنبیل منقش است: «سخنی که در جایش گفته شود مثل سیب‌های طلایی است که در زنبیل منقش سیمین است؛ מפוחי זהב במשפחות כסף דבר דבר על - אפניו» (امثال، ۲۵: ۱۱). بی‌توجهی به اقتضای شأن و حال، قدر و منزلت سخنور را کاهش می‌دهد.

مجال سخن تا نبینی ز پیش به بیهوده گفتن مبر قدر خویش

(یزدان‌پرست، ۱۳۹۴: ۲۸۰)

ذوق و اشتیاق و فهم مخاطب در برانگیزانندگی سخنور مؤثر است:

گر سخن کش یابم اندر انجمن صد هزاران گل برویم چون چمن

(مولوی، ۱۳۷۱: ۶۹۱)

مولانا تقاضای مستمع را در علو کلام مؤثر می‌داند:

مستمع چون تشنه و جوینده شد واعظ ار مرده بود گوینده شد

(همان: دفتر اول، ۱۱۸)

او سخن را بسان شیری در پستان جان می‌داند و مستمع را همچون شیردوشی قابل که باید شیر را از عمق جان روان سازد:

این سخن شیر است در پستان جان
بی‌گشوده خوش نمی‌گردد روان
(همان)

سخن باید متناسب با فهم و عقل مخاطب باشد:

در خور عقل عوام این گفته شد
از سخن باقی آن بنهفته شد
(همان: دفتر چهارم، ۷۸۹)

اگر مخاطب طعّان و پیغاره (سرزنش‌کننده) باشد چاره‌ای جز حدیث پست نیست:

چونک مجلس بی‌چنین پیغاره نیست
از حدیث پست نازل چاره نیست
(همان: دفتر ششم، ۱۱۰۴)

و آنگاه که عیار عقل مخاطب ناچیز و قراضه باشد قطعاً نمی‌توان بر آن مهر سکه‌ای پُرعیار
(سخن عالی) زد.

زرّ عقلت ریزه است ای متهم
بر قراضه مهر سکه چون نهم
(همان: دفتر چهارم، ۷۸۹)

مولانا در مجالس مثنوی با احتساب سطح بینش‌مندی مستمعان، گنجینه اسرار را می‌گشوده
است. اگر در مجلسش رهزنان (نااهلان) می‌نشستند، زبانش بند می‌آمد:

ای دریغا رهزنان بنشسته‌اند
صد گره زیر زبانش بسته‌اند
(همان: دفتر چهارم، ۶۴۲)

تأثیر مخاطب به اندازه‌ای است که می‌تواند در ترفیع یا تنزل سخنان متکلم نقش‌آفرین باشد.
هر محدث را خسان با ذل کنند
حرفش از عالی بود نازل کنند
(همان: دفتر ششم، ۱۱۰۴)

۲. به‌گویی یا حسن تعبیر

اصلی‌ترین غریزه در انسان کمال‌دوستی و جمال‌دوستی است. زیبایی، امری کمالی و مطلق است و عشق به جمال، منجر به عشق به کمال است و سرانجام از مجموع این دو عشق، پرستش کمال مطلق حاصل می‌شود. زیبایی و جمال پرده‌ای است که بر روی کمال کشیده‌اند.

پیوند بین «کمال» به معنای تمامیت و «جمال» به معنای زیبایی باعث شده است برخی برای «حُسن» دو نام «کمال» و «جمال» را به کار برند. زیرا جمال (زیبایی) و کمال لازم و ملزوم یکدیگرند و به قول سهروردی: «چون نیک اندیشه کنی همه طالب حسن‌اند» (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۳۲۴)؛ و به قول عربشاه یزدی:

چون حُسن بود جمال هر چیز حُسن است یقین کمال هر چیز
(همان)

در مزامیر به جای کلمه ناخوشایند «بیگانگان» (בְּנֵי יִבְרָה) تعبیر «آب‌های بسیار» به کار رفته است: «בְּהַצִּילָנִי מִמַּיִם רַבִּים؛ از آب‌های بسیار (بیگانگان) رهایی ده» (مزامیر، ۱۴۴: ۷). همچنین، استفاده از اصطلاح «نابینایان» به جای «بی‌ایمانان»: «לִפְקֹחַ עֵינַיִם עֲרוּרוֹת לְהוֹצִיא מִמִּסְדָּר אֲסִיר מִבֵּית פֶּלֶא וְנִשְׁבִּי חֲזָקָה؛ تا چشمان نابینایان (بی‌ایمانان) را بگشایی و اسیران (گمراهان) را از سیاه‌چال گناه و آنان که در تاریکی جهل و ناآگاهی نشسته‌اند، از زندان نادانی برهانی» (اشعیا، ۴۲: ۷؛ ستاره‌شناس، ۱۳۸۸: ۱۷؛ مجموعه تورات و هفطارا، ۲۰۰۷: ۳۲۱)؛ و به جای «بی‌ایمانان و شریران» ناخالصی‌ها (בְּדַבְּרֵי הַבַּיִת) به کار رفته است (تورات و هفطارا، ۲۰۰۷: ۱۴۷ و ۳۹۹).

۲. ۱. به‌گویی چیست؟

درباره حسن تعبیر یا به‌گویی (euphemism) تعاریف گوناگونی مطرح شده است؛ سیما داد می‌گوید: «حسن تعبیر در اصطلاح، استفاده از کلمات ملایم، مؤدبانه و غیرمحاوره‌ای به جای کلمات گستاخانه، صریح و غیرمؤدبانه است» (داد، ۱۳۸۷: ۱۱۵). انوشه نیز می‌گوید: «به‌کارگیری واژگان و عبارات خوش‌آهنگ، خوشایند و مؤدبانه، به جای واژگان و عبارات خشن، گستاخانه، رُک و محاوره‌ای» (انوشه و دیگران، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۲۸).

حسن تعبیر منطقه امنی است که در راستای کمال‌طلبی انسان بر زبان تحمیل می‌شود. سعدی در باب هشتم گلستان می‌گوید: «ریشی درون جامه داشتیم و شیخ هر روز بپرسیدی که: «چون است؟» و نپرسیدی که: «بر کجا است؟». دانستم که از آن احتراز می‌کند که ذکر همه عضوی روا نباشد کردن» (یزدان‌پرست، ۱۳۹۴: ۵۴۶).

فردوسی در بیان صحنه‌هایی از داستان‌های شاهنامه که مطالب غیراخلاقی دارد با رعایت اخلاق و ادب و در قالب نکوگویی و ایجاز در گفتار این موضوع را یادآور می‌شود. مثلاً راجع به

کشته‌شدن همشهری خود، دقیقی توسی، بر سر غلام‌بارگی، فقط به بیان «خوی بد» بسنده می‌کند؛ یا پس از کشته‌شدن مرداس به دست پسرش (ضحاک)، وقتی می‌خواهد بگوید فقط فرزندان ناپاک‌زاده خون پدر را می‌ریزند با کنایه‌ای بسیار ادیبانه از آلوده‌بستری مادر چنین پسرانی سخن می‌گوید:

که فرزند بد گر شود نرّه‌شیر
به خون پدر هم نباشد دلیر
مگر در نهانش سخن دیگر است
پژوهنده را راز با مادر است
دشنام‌های فردوسی که به هنگام خشم از جانب شخصیت‌های شاهنامه بر زبان جاری می‌شود
بالاتر از سگ، نیم‌وزن، پیرگرگ، روسپی‌زاده، بی‌پدر، ریمن، شوم‌پی، بدرگ و بدگوهر نیست و
هیچ‌گاه به مرحله استهجان در کلام نمی‌رسد (آیدلنو، ۱۳۹۴: ۱۶۸-۱۶۹).

۲.۲. روش‌های به‌گویی

به‌گویی در زبان به شیوه‌های مختلفی انجام می‌شود:

۲.۲.۱. **مضاعف‌سازی:** برای اجتناب از به زبان آوردن یا نگاشتن واژه‌های ناخوشایند از کلمات مضاعف استفاده می‌شود. مثلاً برای اظهار تنفر و در عین حال پرهیز از بر زبان آوردن دشنام، واژه مضاعف «فلان فلان‌شده» به کار می‌رود.

۲.۲.۲. **حذف:** در این فرآیند به جای کلمه ناپسند از خط تیره یا سه‌نقطه استفاده می‌شود. این روش بیشتر در زبان نوشتاری به کار می‌رود و در رسانه به جای برخی الفاظ رکیک، صدای بوق پخش می‌شود.

۲.۲.۳. **استفاده از واژه‌های قرضی بیگانه:** در حوزه علوم پزشکی یا فقه، برای اجتناب از بر زبان آوردن الفاظ ناخوشایند از معادل انگلیسی یا عربی کلمه‌ها استفاده می‌شود، مثل: سندروم داون به جای عقب‌افتادگی، اسکیزوفرنی به جای دیوانه، و کلمات عربی «بول» و «غائط» و اسامی اندام‌های تناسلی که به عربی بیان می‌شود.

۲.۲.۴. **به‌کاربردن کنایه:** برای رساندن منظور به مخاطب و به‌گویی از کنایه استفاده می‌شود. مثلاً فلانی دستش کج است، به جای دزد است؛ الاهی حلوایش را بخورم، به جای الاهی بمیرد؛ آب از دستش نمی‌چکد، به جای خسیس است.

۲.۵. استفاده از استعاره: استعاره از ابزارهای مناسب زبانی برای بیان به‌گویانه است. با استفاده از استعاره می‌توان واژه‌های ناخوشایند را خوشایند جلوه داد؛ مثلاً با توجه به ترس مردم از مرگ، کاربرد استعاره «خواب» یا آرامش، برای مرگ این مفهوم را دلپذیر می‌کند. به خواب ابدی رفت یا به آرامش ابدی رسید، به جای مُرد.

۲.۶. ردّ خلف: ردّ خلف، اثباتی است که از راه نفی ضد حاصل می‌شود (داد، ۱۳۷۸: ۱۵). یعنی برای بیان واژه‌ای ناخوشایند، متضاد آن منفی‌سازی می‌شود تا از بار منفی واژه کاسته شود. مثلاً به جای کلمه «کور» متضاد آن که «بینا» است، با استفاده از پیشوند «نا» منفی‌سازی شده و واژه «نابینا» پدید می‌آید که خوشایندتر از «کور» است.

۳. زیباگویی

زیباگویی به زبان ادبی اختصاص دارد. سخن ادبی با تصرف در نظام عادی زبان، درنگ ایجاد کرده، جریان خواندن خودکار را دچار اختلال می‌کند. زبان در ادبیات، دروغ‌بنیاد و در علم، صدق‌بنیاد است. زبان ادبی همان نقش ادبی زبان است و بین زبان و ادبیات جدایی نیست. زبان مذهبی و آیینی را نیز می‌توان به وجهی درون زبان ادبی قرار داد.

در زبان ادبی انتخاب مفردات زبان یا واژه‌سازی و گزینش کلمه‌ها از اهمیت برخوردار است و با جمع کردن میان لذت جمال‌شناسیک و اصل رسانگی و ایصال (پیوند و ترکیب واژه‌ها با هم) می‌توان بر عمق جان‌ها نفوذ کرد.

۳.۱. پیوند زبان ادبی و ایدئولوژی

زبان ادبی همواره به دنبال شکستن ساختارهای عادی است. با استفاده از این زبان، که بر اولویت‌های زیبایی‌شناسی تأکید دارد، می‌توان دیدگاه ایدئولوژیک را بیان کرد. «فرم ادبی قادر به نشان دادن طبیعت ایدئولوژی همراه با نوعی بی‌غرضی زبان‌شناختی است» (سلدن، ۱۳۷۵: ۲۸۷). ایدئولوژی نه تنها «چه‌گفتن» ما را مهار می‌کند بلکه چگونه‌گفتن را نیز سامان‌دهی می‌کند. فتوحی می‌گوید:

زبان هم ایدئولوژی را می‌سازد و هم از آن شکل می‌پذیرد. بنابراین، در تمام لایه‌های زبان رد پای عناصر ایدئولوژیک قابل شناسایی است. واژه‌ها هم حامل بار ایدئولوژیک‌اند و هم موجب تأثیرات عقیدتی و مرزبندی‌های اجتماعی می‌شوند (فتوحی، ۱۳۹۳: ۳۷۵).

۳. ۱. ۱. **ایدئولوژی در لایه واژگانی:** واژه‌ها یا خنثا و بی‌نشان‌اند یا غیرخنثا و نشاندار. واژه‌های نشاندار علاوه بر اشاره به مصداق خاص، دربردارنده نگرش و طرز تلقی نویسنده و گوینده‌اند. این واژه‌ها حامل دیدگاه‌های ارزش‌گذار و تلقی‌های ایدئولوژیک هستند و به این جهت دارای شاخص اجتماعی‌اند.

واژه‌های بی‌نشان یا خنثا در زبان معیار یا عادی کاربرد دارند، ولی واژه‌های نشاندار در متون ادبی و اعتقادی به کار می‌روند و وظیفه‌ای سنگین‌تر از واژه‌های بی‌نشان دارند. مثلاً واژه بی‌نشان «ثروتمند» اگر بخواهد کاربردی ایدئولوژیک پیدا کند تبدیل به واژه نشاندار «خرپول» یا «مرفه بی‌درد» می‌شود.

۳. ۲. استفاده از ابزارهای زبانی برای زیباسازی

۳. ۲. ۱. **استعاره:** استعاره از عواملی است که زبان و تفکر را سازماندهی، و موجبات رشد آنها را فراهم می‌کند. استعاره نه تنها در تشخیص واقعیت و شناخت آن به ما کمک می‌کند، بلکه فرآیندی واقعیت‌آفرین، و در گفتمان‌الاهیاتی شکل‌دهنده و مهارکننده شناخت است.

برخی از کارکردهای استعاره عبارت‌اند از: ۱. انگیزش و اقناع؛ ۲. کتمان و پوشیده‌گویی (با توجه به ضرورت‌ها)؛ ۳. زیبایی‌شناسی؛ ۴. آفرینشگری؛ ۵. تأویل و تفسیر؛ ۶. شناخت و معرفت‌بخشی.

استعاره انواع مختلفی دارد که از مهم‌ترین آنها در ذیل کمال‌طلبی زبانی، استعاره مفهومی^۱، استعاره تهکمیه یا طنز در گفتار (Verbal Irony) است.

۳. ۲. ۱. ۱. **استعاره مفهومی؛** که بر سه نوع است: استعاره جهت‌ی (orientational metaphor)،

استعاره هستی‌شناختی (ontological metaphor)، استعاره ساختاری (structural metaphor).

در استعاره جهت‌ی از دیدگاه شناختی و مفهومی با واژه سر و کار نداریم، بلکه با تناظر مفهومی مواجهیم. در تصور ما «بهشت» بالا است، همچنان که «خوبی» بالا است و «جهنم» پایین است؛ همچنان که «زشتی» پایین است، قدرت بالا است و برتر از ضعف است؛ مؤمنان بالاتر از کافران‌اند: «خداوند» پست می‌کند و بلند می‌سازد: «מִשְׁפִּיל אֶל - מְרַמֵּם» (اول سموئیل، ۲: ۷).

1. The Conceptual Theory of Metaphor: CMT

لیکاف و جانسون در سال ۱۹۸۰ نظریه استعاره مفهومی را مطرح کردند.

طرحواره مسیر پایین به بالا (صعود یا عروج) و طرحواره مسیر بالا به پایین (نزول) که تحت عنوان وحدت و کثرت در ادبیات عرفانی مطرح می‌شود مبتنی بر استعاره مفهومی است. پیروان قبلاً نیز بر این نکته وحدت نظر دارند که راه عارف به سوی بالا و خدا است: «به آسمان صعود نموده کرسی خود را بالای ستارگان خدا خواهم افراشت» (اشعیا، ۱۴: ۱۳)؛ «הַנְּשִׂמָה אֶעֱלֶה מִמַּעַל לְכֹכְבֵי - אֶל אַרְיִם בְּסֻאִי»؛ درست عکس صورتی که از خدا نشئت یافته» (شولم، ۱۳۸۹: ۶۷).

۲. ۱. ۲. ۳. استعاره تهکمی: استعاره تهکمی یا مجاز به علاقه تضاد که به آن طنز لفظی (Verbal Irony) می‌گویند و معمولاً برای ریشخند به کار می‌رود؛ مثل این آیه قرآن: «فبشرهم بعذاب الیم؛ کفران را به عذابی سخت بشارت ده». معمولاً بشارت برای نوید و تشویق است نه عذاب و تنبیه. این استعاره را «بیان عکس مقصود»، «گفتن چیزی برای رساندن چیزی دیگر»، «نکوهش برای ستایش یا ستایش برای نکوهش» و «تمسخر و استهزا» تعریف کرده‌اند (موکه، ۱۳۸۹: ۲۷). در مزامیر آمده است: «וַיִּשָׁב בְּנִשְׂמָה: יִשְׁחַק אֶדְנִי יְלָג - לְמָוָה؛ او که بر آسمان‌ها نشسته است می‌خندد، خداوند بر ایشان استهزا می‌کند» (مزامیر، ۲: ۴).

در این استعاره نوعی تناقض در معنای کلام یا به عبارتی ناسازگاری مفهومی متعمدانه برای تأثیر بیشتر بر نفوس وجود دارد. مثلاً عبید زاکانی می‌گوید: «تا تو انید سخن حق مگوئید تا بر دل‌ها گران مشوید و مردم بی‌سبب از شما نرنجند» (عبید زاکانی، بی‌تا: ۵۲). ظاهر این کلام درست است و بر پایه دو حقیقت استوار است:

حقیقت اول: سخن راستین بر دل گران است (واقعیت).

حقیقت دوم: فقط راستی است که ارزش گفتن دارد (آرمان).

حقیقت نخستین در ظاهر کلام آشکار است و حقیقت ثانوی مضمراً؛ هر دو گزاره مقبول‌اند اما از لحاظ واقعیت و آرمان متباعد. از این ناسازگاری تناقضی به دست می‌آید که منجر به افزایش برد کلام می‌شود و این تناقض در کارکردهای اصلاح‌گرایانه زبان طنز ریشه دارد (فتوحی، ۱۳۹۳: ۳۹۰ و ۳۹۱).

۲. ۲. ۳. ترفیع و تنزل معنا: یکی از نمودهای کمال‌طلبی انسان در زبان، انتقال معنای واژه‌ها یا ترفیع و تنزل (کم‌گرفت) آنها است. کلمه «غرور» بار ارزشی مناسبی ندارد اما در ترفیع معنایی وقتی این واژه با کلمه «ملی» همنشین می‌شود «غرور ملی» از ارزش والایی برخوردار می‌شود.

در شعر حافظ، «رند» که معنای اوباش و حيله‌گر می‌دهد در انتقال و ترفیع معنایی به حوزه عشق و عرفان راه می‌یابد و تفسیری از انسان کامل یا سالکی می‌شود که به مراتب و مقامات والای عرفانی دست یافته است.

در نگاه عرفانی و در تفسیر عارفانه، «رندی» و «رند» به دو اصطلاح عرفانی بدل می‌شوند؛ «رندی» بیانگر کمال انسانی می‌گردد و «رند» به شخصیتی اطلاق می‌شود که اگر دقیقاً انسان کامل نیست در ردیف انسان کامل قرار دارد و شخصیتی متعال و فرامتعال است و زاهد که در حقیقت باید نماد تقوا و پرهیزکاری باشد در حوزه انتقال و تنزل معنایی بار منفی دارد و جای رند قلاش حيله‌گر و فریبکار را می‌گیرد (دادبه و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۲).

در زبان عبری، به خصوص کتب عهد عتیق که جنبه تعلیمی دارند، هم شاهد این انتقال معنا هستیم؛ واژه (לַלְלוּ) علیا به معنای بالارفتن است. پیشینه آن به زمانی برمی‌گردد که قربانگاه داوود و معبد اول در بالای تپه بنا شده بود و مردمی که برای زیارت می‌آمدند قربانی‌های خود را به بالای کوه می‌بردند و این کار را علیا می‌نامیدند. به تدریج این واژه و عولا (לַלוּ) (اعداد، ۲۸: ۲۷) به معنای قربانی سوختنی شد و کم‌کم بالارفتن از کوه و قربانی سوختنی جای خود را به خواندن تفیلا (תפילה)، نماز و دعا (اول پادشاهان، ۸: ۳۸) و تورات (תורה) داد.

۳. ۲. ۳. **کمینه محتوایی:** محتوای واحدی است که بنا به ایدئولوژی و ارزش‌های جامعه به صورت‌های گوناگون بیان یا گزینش می‌شود: مُرد، هلاک شد، به درک واصل شد، رحلت فرمود، شهید شد، همه از محتوای واحدی به نام مرگ برخوردارند اما کمال‌طلبی زبانی اقتضا می‌کند برای درگذشت شخص عالم از «رحلت فرمود» و برای کشته‌شده در راه خدا از واژه «شهید» استفاده شود.

کاربرد واژه «شهید» برای کسانی که در راه آرمان‌های تعریف‌شده جامعه جان خود را فدا می‌کنند می‌تواند بیانگر پیوند کمال در افعال (که با فعل «شهادت» بروز می‌کند) با کمال در اقوال (یعنی نامیده‌شدن با عنوان «شهید») و کمال در اندیشه و اخلاق با عنایت به پشتوانه معرفتی این کلمه باشد. بنابراین، در کمینه محتوایی، پیوند کمال در اقوال، افعال، اندیشه و اخلاق دور از انتظار نیست.

در کمینه محتوایی، تفاوت در زاویه دید که مبتنی بر اعتقادات و ایدئولوژی جوامع و افراد است می‌تواند بر گزینش و بیان واژه‌ها تأثیر بگذارد. رزمندگان مقاومت لبنان از دیدگاه انسان کمال‌طلب مسلمان، مجاهد و حزب‌الله خوانده می‌شوند و بر مبنای ایدئولوژی شیطانی آمریکا و اسلام آمریکایی «تروریست» نامیده می‌شوند؛ همچنان که گروهک «منافقین» تا زمانی که تا حدودی در مسیر آرمان‌های کمال‌طلبانه نظام اسلامی بودند «مجاهدین» نام داشتند. در زاویه دید نیز پیوند کمال در اقوال با کمال در اندیشه و اخلاق مشهود است. زیرا بار مثبت یا منفی واژه‌ها بر بنیاد معرفتی و اندیشه‌ای استوار است.

۳. ۲. ۴. رمز: رمزی، ابزاری زبانی است که بیشتر در زبان عرفان برای تفهیم مبانی عرفانی و نشان‌دادن راه به سالک الی‌الله کاربرد دارد. به عبارت دیگر، مجاز، تشبیه، استعاره، تشخیص یا کنایه، دو ویژگی فراروانی و پدیداری دارد. رمز مجازی مثل: «مار» رمز «سلامت»؛ رمز تشبیهی مثل: «ترازو» رمز «عدالت»؛ رمز استعاری مثل «آینه» رمز «دل»؛ رمز کنایی مثل «ناخن خشک» رمز «خسیس»؛ رمز تشخیصی مثل: «آینه» رمز «حیرت» (فولادی، ۱۳۸۹: ۴۳۰).

برخی از رمزهای معروف عرفانی عبارت‌اند از:

حجاب، رمز مانع سلوک؛ «حجاب چهار است: مال و جاه و تقلید و معصیت» (غزالی طوسی،

۱۳۶۱، ج ۲: ۳۲).

آفتاب، رمز خداوند؛

گر دلالت باید از وی رو متاب

آفتاب آمد دلیل آفتاب

(مولوی، ۱۳۷۱، دفتر اول: ۶)

«استمداد از آفتاب به زبانی کن که او رد نکند، آن زبان ادعونی استجب لکم است» (عین‌القضاة

همدانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۶۲-۳۶۳).

پرواز، رمز روح؛ در پاره‌های احادیث مؤمن به پرنده تشبیه شده است. بر همین مبنا موضوعاتی

مثل پرواز روح و تشبیه عارف به مرغ مطرح شده است: «مرغ جان در عالم عشق به طعمه رجا

پرد» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۱۴).

زنبور و کژدم و مار، رمز بدی و شهوت؛ «و کژدم و زنبور مثل شهوات دنیا» (غزالی طوسی،

۱۳۶۱، ج ۲: ۵۸۲).

زنداد، رمز تن؛ «زنداد مرد، بود مرد است، چون قدم از زنداد بیرون نهاد به مراد رسید» (میهنی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۰۶).

سفر، رمز سلوک؛ «هر که سفر زمین کند پای آبله شود و هر که سفر آسمان کند دل آبله شود» (مینوی، ۱۳۷۲: ۱۱۳).

گوسفند، رمز خلق؛ و شبان رمز خدا یا موسی؛ «و گوسفندان مرتع تو هستیم؛ וצאן מרעהך» (مزامیر، ۷۹: ۱۳). «قوم خود را مثل گوسفندان کوچانید و ایشان را در صحرا مثل گله راهنمایی نمود؛ ויסע צאן עמו וינהגם כעדר במדבר» (مزامیر، ۷۸: ۵۲)؛ «خداوند شبان من است؛ יהוה רעי» (مزامیر، ۲۳: ۱).

صخره و قلعه رمز خدا؛ «صخره و قلعه من تو هستی؛ סלעי ומצודתי אתה» (مزامیر، ۳۱: ۴)؛ «صخره نجات من؛ צור ישועתי» (مزامیر، ۸۹: ۲۷)؛ «او ملجأ و قلعه من است؛ מחסי ומצודתי» (مزامیر، ۹۱: ۲).

شاخ، رمز عزت و قدرت؛ و شکسته شدن آن رمز زوال؛ نشانه قوت: «و شاخ‌هایش [یوسف] مثل شاخ‌های گاو وحشی؛ וקרני ראם קרני בהם» (تثنیه، ۳۳: ۱۷)؛ مجد و جلال: «و شاخ من در خداوند برافراشته شده؛ רמה קרני ביהוה» (اول سموئیل، ۲: ۱)؛ بریدن شاخ نشانه زوال عزت: «شاخ مؤاب بریده شد؛ נגדלה קרן مؤاب» (ارمیا، ۴۸: ۲۵)؛ «او شاخی برای قوم خود برافراشته است تا فخر باشد برای همه مقدسان او؛ וیرם קרן לעמו תהלה לכל – חסידיו» (مزامیر، ۱۴۸: ۱۴).

۳. ۲. ۵. تمثیل: برای بیان مفاهیم ماورایی، مؤثرترین شیوه است و از ابزارهای خطیب برای اقناع مخاطب است. خطیب با استفاده از شواهد تاریخی و ابداع مَثَل به استدلال دست می‌زند و درصدد اقناع و برانگیختن مخاطب برمی‌آید (فتوحی، ۱۳۹۳: ۲۴۹). در این شیوه با وجود معانی ظاهری، معانی کلی‌تر مد نظر گوینده یا نویسنده است که گاه برای استدلال و گاه برای پند و اندرز و انتقال پیام سیاسی یا انتقادی به صورت غیرمستقیم استفاده می‌شود.

استخدام صنعت تمثیل در قرآن مؤید کارآمدی آن در انتقال غیرمستقیم آموزه‌های کمال‌طلبانه است که در ادبیات فارسی و آثار بزرگانی همچون مولانا، سنایی، عطار و ... متجلی شده است. زرین‌کوب کاربرد تفسیر تمثیلی مسلمانان را متأثر از فیلون یهودی (حدود ۲۰ ق.م- ۵۰ م.) و دیگر دانشمندان اسکندریه دانسته است (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۲۵).

اختصاص بایی در عهد عتیق به تمثیل با عنوان امثال سلیمان (משלי שלמה ב- ۶۱۶) (امثال سلیمان، ۱: ۱) نشان‌دهنده نقش آن در تعلیم و تبلیغ آموزه‌های دینی و اخلاقی متون عبری است و به قول مستر هاکس «ایضاح معانی روحانیه از برای مؤمنین و مخفی داشتن آنها از غیرمؤمنین است» (هاکس، ۱۳۸۳: ۱۰۳). آیین قبلا سرشار از نماد و رمز و تمثیل است. از نظر پیرو این آیین حتی فرمان‌های تورات و تکالیف شرعی (מצוות/Mitswoth) نیز نماد و رمز و نشانه است و حتی بعضی از دعاها و نمازها، نمادین و رمزی است؛ مثلاً تفسیر زوهری این آیه مزامیر: «מְזַמְּרִים קְרָאתֶיךָ הָיְהוָה: ای خداوند از عمق‌ها نزد تو فریاد برآوردم». منظور از اعماق، جایی که من هستم نیست، بلکه منظور از اعماق (جایی که تو هستی) من تو را فریاد می‌زنم (مزامیر، ۱۳۰: ۱) (دقیقیان، ۱۳۷۹: ۸۲).

در ادبیات فارسی، به‌ویژه ادب عرفانی، برای نزدیک کردن مفاهیم ماورایی عرفانی به ذهن اهل طریق از ابزار تمثیل استفاده می‌شود. مثلاً در تمثیل دل: «تن، مرکب و دل راکب»، «تن، مکتب و دل طفل مکتبی»، «تن، سرا و دل کدخدا» (السمعی، ۱۳۸۴: ۱۹۰ و ۱۹۱)؛ در تمثیل ایمان: «ایمان، عرش پادشاه و مؤمن پادشاه»، «ایمان، خاتم سلیمان»، «ایمان، زر و سیم»، «ایمان، آفتاب» (طوسی، ۱۳۴۵: ۱۵۴ و ۱۵۵)؛ و تمثیل دنیا از دید امام محمد غزالی: «دنیا، سایه و رمز رفتن عمر»، «دنیا، زن بدکار فریبنده»، «دنیا، پیرزن زشت» (غزالی طوسی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۷۵-۷۹).

۳. ۲. ۶. پارادوکس گفتاری و خلاف‌آمد: پارادوکس، از انواع بدیع معنوی است و هنگامی واقع می‌شود که تضاد منجر به معنای غریب به ظاهر متناقض شود (شمیسا، ۱۳۹۳: ۱۱۱) و این تناقض باعث جلب توجه و برانگیختگی مخاطب گردد. خلاف‌آمد در گفتار با ایجاد تعجب در مخاطب، کلام را از حالت عادی خارج، و او را با درنگی همراه با تأمل، متوجه اهمیت موضوع می‌کند، مثل: «سلطنت فقر» (حافظ، ۱۳۷۱: ۴۸۸).

هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق
بر او نمرده به فتوای من نماز کنید
(همان: ۲۴۴)

«תְּבַרְכֶה תְּבַרְכֶה ... ؛ ذبایح خود را ذبح نموده» (امثال سلیمان، ۹: ۲)؛ «رُؤیم را پرسیدند از توبه، گفت: توبه کردن از توبه» (عثمانی، ۱۳۶۱: ۱۴۲).

۳. ۲. ۷. انسان‌نگاری (personification): استعاره مکنیه تخیلیه‌ای که مشابه متروک در آن انسان است «استعاره انسان‌مدارانه» یا «تشخیص» نام دارد. این نوع استعاره در علم کلام مطرح بوده و

از مباحث جنجالی این علم در تفسیر آیاتی مثل «یدالله فوق ایدیهیم» بوده است. آیا خداوند به انسانی تشبیه شده که دست دارد یا منظور از دست، مجاز به قدرت است؟ تحت تأثیر بلاغت قرآنی، این نوع استعاره در ادبیات، دست‌مایه شعرا و نویسندگان قرار گرفته است، به‌ویژه در ادب عرفانی که مدعی رساندن انسان به کمال طبق اصول شریعت، طریقت و حقیقت است. «همه [موجودات] نزد اهل کشف، حیوان ناطق، بلکه حی ناطق‌اند» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۴۴-۳۴۵). متون مقدس عبری سرشار از این نوع استعاره‌اند:

«آسمان شادی کند و زمین مسرور گردد؛ 'שמחה השמים ותגל הארץ' (مزامیر، ۹۶: ۱۱)؛ «ای آسمان گوش بگیر تا بگویم؛ האזינו השמים ואדברה» (تثنیه، ۳۲: ۱).

تسبیح‌گفتن موجودات در قرآن (و ان من شیء الا یسبح بحمده) که در زبان فارسی نیز انعکاس یافته ضمن تأکید بر کمال‌طلبی آنان، از لحاظ بلاغی نیز ادای معنا به شیوه مخیل است.

دست‌ها بر کرده‌اند از خاکدان	این درختان‌اند همچون خاکیان
و آن که گوش استش عبارت می‌کنند	سوی خلقان صد اشارت می‌کنند
از ضمیر خاک می‌گویند راز	با زبان سبز و با دست دراز

(مولوی، ۱۳۷۱، دفتر اول: ۹۹)

«ای آفتاب و ماه او را تسبیح بخوانید، ای همه ستارگان نور، او را تسبیح بخوانید؛ הללוהו שמش וירח הללוהו כל - כוכבי אור» (مزامیر، ۱۴۸: ۳).

نتیجه

۱. اقتضای ذاتی کمال‌طلبی انسان این است که در زبان و بیان سخن نیز به دنبال کمال باشد.
۲. نمود کمال‌طلبی زبانی انسان در قالب‌های نرم‌گویی، به‌گویی و زیباسازی کلام، در متون مقدس و به تبع آن در متون ادبی، به‌ویژه ادبیات تعلیمی، متجلی می‌شود.
۳. پرهیز از به‌کاربردن الفاظ و تعابیر ناشایست و نکوهیده، حتی در معنای واقعی و حقیقی خود و توصیه متون مقدس و ادبی بر به‌کاربردن سخنان پسندیده و نیکو، دال بر کمال‌طلبی انسان در زبان است.

۴. فنون و آرایه‌های گوناگون بلاغی و ادبی در خدمت زبان‌اند تا به شیوه‌های مختلف، کلام را زیباسازی و بزرگ کنند. چون کمال‌طلبی در جمال‌طلبی ریشه دارد و میل انسان به زیبایی، او را به سمت و سوی برگزیدن بهترین و نرم‌ترین و نکوترین واژه‌ها می‌کشاند.

فهرست منابع

- آیدنلو، سجاد (۱۳۹۴)، *دختر خسروان*، تهران: انتشارات سخن.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۵)، *الفتوحات المکیة*، تحقیق و تقدیم: د. عثمان یحیی، تصدیق و مراجعه: د. ابراهیم مدکور، قاهره: المکتبة العربية، الطبعة الثانية.
- انوشه، حسن؛ و دیگران (۱۳۸۱)، *فرهنگ‌نامه ادب فارسی*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بقلی شیرازی، شیخ روزبهان (۱۳۶۶)، *عبهرالعاشقین*، تصحیح و مقدمه: هانری کربن و محمد معین، پاریس - تهران: انتشارات منوچهری.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۰)، *عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سه‌روردی*، تهران: سخن، چاپ دوم.
- حافظ (۱۳۷۱)، *دیوان اشعار*، تصحیح: علامه قزوینی و قاسم غنی، تهران: اساطیر، چاپ چهارم.
- داد، سیما (۱۳۸۷)، *فرهنگ اصطلاحات ادبی (واژه‌نامه، مفاهیم و اصطلاحات ادبی فارسی/روپایی)*، تهران: مروارید.
- دادبه، اصغر و ۲۴ تن از نویسندگان (۱۳۹۱)، *حافظ: زندگی و اندیشه، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی*، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
- دقیقیان، شیرین‌دخت (۱۳۷۹)، *نردبانی به آسمان: نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود*، تهران: ویدا.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰)، *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، ترجمه: مجدالدین کیوانی، تهران: سخن، چاپ سوم.
- ستاره‌شناس، یوسف (۱۳۸۸)، *گنجینه‌های هفتارا*، تهران: انتشارات انجمن کلیمیان.
- سعدی (۱۳۵۹)، *بوستان سعدی*، تصحیح: غلام‌حسین یوسفی، تهران: انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۲)، *کلیات*، به اهتمام: محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.

- سلدن، رامان (۱۳۷۵)، *نظریه‌های ادبی و نقد عملی*، ترجمه: جلال سخنور و سیما زمانی، تهران: فرزانه‌گان پیشرو.
- السمعانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم احمد بن ابوالمظفر منصور (۱۳۸۴)، *روح‌الارواح فی شرح الاسماء الملك‌الفتاح*، تصحیح و توضیح: نجیب مایل هروی، تهران: علمی فرهنگی، چاپ دوم.
- شمیسا، سیروس (۱۳۹۳)، *معانی*، تهران: میترا، چاپ چهارم از ویراست دوم.
- شولم، گرشوم (۱۳۸۹)، *جریان‌ات بزرگ در عرفان یهود*، ترجمه: فریدالدین رادمهر، تهران: نیلوفر، چاپ دوم.
- طوسی، احمد بن محمد بن زید (۱۳۴۵)، *تفسیر سوره یوسف، الجامع‌الستین للطائف البساتین*، به کوشش: محمد روشن، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- عبید زاکانی، عبیدالله (بی‌تا)، *کلیات شامل قصاید و غزلیات و قطعات و رباعیات و عشاق‌نامه*، تصحیح و مقدمه: عباس اقبال آشتیانی، تهران: اقبال.
- عثمانی، ابوعلی حسن بن احمد (۱۳۶۱)، *ترجمه رساله قشیریه*، تصحیحات و استدراکات: بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: علمی فرهنگی، چاپ دوم.
- عین‌القضات همدانی (۱۳۶۲)، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، به اهتمام: علی نقی منزوی و عقیق عسیران، تهران: منوچهری و زوار، چاپ دوم.
- غزالی طوسی، ابوحماد محمد (۱۳۶۱)، *کیمیای سعادت*، تصحیح: حسین خدیوچم، تهران: علمی فرهنگی.
- فتوحی رود معجنی، محمود (۱۳۹۳)، *بلاغت تصویر*، تهران: سخن، چاپ سوم.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۴)، *شاهنامه*، پیرایش: جلال خالقی مطلق، تهران: سخن، چاپ اول.
- فولادی، علی‌رضا (۱۳۸۹)، *زبان عرفان*، تهران: سخن و فراگفت، چاپ سوم.
- کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر زیار، امیر عنصر المعالی (۱۳۳۵)، *قابوسنامه*، تصحیح، مقدمه و حواشی: دکتر عبدالمجید بدوی، تهران: کتاب فروشی ابن سینا.
- گوهرین، سید صادق (۱۳۸۸)، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران: زوار.
- گیگر، ویلهلم؛ هینتس، والتر؛ ویندشمن، فردریک (۱۳۸۲)، *زرتشت در گائاه‌ها*: ترجمه متون کلاسیک یونانی درباره زرتشت و معان، ترجمه و پژوهش: هاشم رضی، تهران: سخن، چاپ اول.
- موکه، داگلاس کالین (۱۳۸۹)، *آیرونی*، ترجمه: حسن افشار، تهران: مرکز، چاپ اول.

- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۷۱)، *مثنوی معنوی*، به سعی و اهتمام: رینولد آلبین نیکلسون، تهران: امیرکبیر، چاپ یازدهم.
- _____ (۱۳۹۰)، *فیه مافیہ*، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: نامک، چاپ ششم.
- مینوی، مجتبی (۱۳۷۲)، *احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی*، اقوال اهل تصوف درباره او، به ضمیمه منتخب نورالعلوم منقول از نسخه خطی لندن، تهران: طهوری، چاپ پنجم.
- میهنی، محمد بن منور (۱۳۹۳)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیع کدکنی، تهران: آگاه، چاپ چهارم.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۵۶)، *اخلاق ناصری*، تصحیح و تنقیح: مجتبی مینوی، علی‌رضا حیدری، تهران: خوارزمی، چاپ اول.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۰)، *کتاب الانسان الکامل*، تصحیح: ماریژان موله، تهران: طهوری.
- نظامی گنجهای، الیاس بن یوسف (۱۳۹۱)، *خسرو و شیرین*، تصحیح و حواشی: حسن وحید دستگردی، تهران: قطره، چاپ سیزدهم.
- وراوینی، سعدالدین (۱۳۸۸)، *مرزبان نامه*، به کوشش: خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی‌علی‌شاه، چاپ چهاردهم.
- هاکس، مستر (۱۳۸۳)، *قاموس کتاب مقدس*، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- یزدان‌پرست، حمید (۱۳۹۴)، *شرح و ساده‌نویسی گلستان سعدی*، تهران: اطلاعات، چاپ سوم.
- פּרָקִי פֿאַרן/נדרז פּדראַן (۱۳۸۳)، ترجمه: شکرالله مهدی‌زاده، تهران: انتشارات انجمن کلیمیان، تهران، چاپ اول.
- חמשה חומשי תורה، مجموعه *توراه و هفتارا* (۲۰۰۷)، ترجمه: ماشاءالله رحمان پورداوود، هاراو موسی زرگری، لوس آنجلس: انجمن فرهنگی اوتصر هتوراه (گنج دانش)، چاپ پنجم.
- תהלים تهیلیم (مزامیر، حضرت داوود) (۱۳۷۸)، تهران: انجمن کلیمیان، چاپ اول.