

The Function of Satire as Social Capital With an Emphasis on Mystical Satire

Mohammad Reza Rajabi^{1*}

Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology, University of Tehran; College of Farabi, Qom, Iran

(Received: December 21, 2020; Accepted: March 7, 2021)

Abstract

Undoubtedly, one of the important aspects of sustainable development in society is the use of the concept of capital in general and social capital in particular. Although the term “capital” is used primarily in the realm of economics, it has been increasingly accepted in the social sphere in the past two decades such that today it is recognized as one of the important components in development. On the other hand, the discovery, use, and dissemination of popular culture, with the aim of strengthening the collective and historical identities viewed as social capital and achieving sustainable development in the social realm of the country, is one of the missions and duties of cultural figures in society. In the meantime, Satire has a special place as a significant custom within the popular culture due to its reliance on the cultural subconscious of the people and the reproduction of moral values in accordance with the religious and national traditions. This paper has adopted a descriptive-analytical approach and library and document analysis methods to define and explain the status of social capital and to tackle the common definitions in the quip domain, its types, and mystical satire as a prestigious type of satire. Based on the characteristics of this satire type, an attempt has been made to emphasize the importance of its social functions as a part of the mystical spiritual heritage, its importance, its theoretical dimensions, and its systematic relationship with social capital. When facing individual and social abnormalities, the mystical satire (as a type of social capital) is a legacy that has tried to correct, improve, and develop culture and enhance social and religious values of the societies during the history. The ultimate goal of this article is to keep open the way of the critical reflection on the relationship between these two concepts (satire and social capital) in order to reform and develop culture and promote the social and religious values of society.

Keywords

Social capital, Satire, Mystical satires, Quip.

* **Email:** rajabi.mr@ut.ac.ir

کارکرد طنز به مثابه سرمایه اجتماعی با تأکید بر طنز عرفانی

محمدرضا رجبی*

استادیار، دانشکده الهیات، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۷)

چکیده

بی‌شک یکی از جنبه‌های مهم توسعه پایدار در جامعه استفاده از مفهوم سرمایه، آن هم در وجه اجتماعی آن، است. هرچند واژه سرمایه اساساً در قلمرو اقتصادی به کار می‌رود، از حدود دو دهه گذشته در قلمرو اجتماعی نیز به طور فزاینده مورد پذیرش قرار گرفته است و اکنون یکی از مؤلفه‌های مهم توسعه‌یافتگی شناخته می‌شود. از سوی دیگر، کشف و بهره‌برداری و اشاعه فرهنگ عامه با هدف تقویت شناسه‌های هویت جمعی و تاریخی به مثابه سرمایه اجتماعی و دستیابی به توسعه پایدار در قلمرو اجتماعی کشور یکی از رسالت‌ها و وظایف اصحاب فرهنگ در جامعه است. در این میان، طنز به مثابه یکی از مصادیق پراهمیت در فرهنگ عامه، به دلیل تکیه بر ضمیر ناخودآگاه فرهنگی مردم و بازتولید ارزش‌های اخلاقی متناسب با سنت‌های دینی و ملی کشور، از جایگاهی ویژه برخوردار است. در این جستار تلاش شد به نحو توصیفی-تحلیلی و با روش کتابخانه‌ای و اسنادی از طریق تعریف و تبیین جایگاه سرمایه اجتماعی به تعاریف مرسوم حوزه مطایبه و اقسام آن و نیز طنز عرفانی، به منزله نوعی فاخر از طنز، اهتمام شود. با تکیه بر ویژگی‌های این طنز، تلاش شد چشم‌اندازی از کارکردهای اجتماعی آن به مثابه پاره‌ای از میراث معنوی عارفان ارائه و بر اهمیت و ابعاد نظری و ارتباط نظام‌مند آن با سرمایه اجتماعی تأکید شود. طنز عرفانی، به مثابه سرمایه اجتماعی، میراثی است که در طول تاریخ در برخورد با ناهنجاری‌های فردی و اجتماعی در مقام اصلاح و تعالی و توسعه فرهنگی و ارتقای ارزش‌های مدنی و دینی جوامع برآمده است. هدف نهایی این نوشتار باز نگاه داشتن باب تأمل سنجشگرانه ارتباط این دو مفهوم (طنز و سرمایه اجتماعی)، به منظور اصلاح و توسعه فرهنگی و ارتقای ارزش‌های مدنی و دینی جامعه، بود.

کلیدواژگان

سرمایه اجتماعی، طنز، طنز عرفانی، مطایبه.

مقدمه

«سرمایه اجتماعی» به مثابه یکی از مفاهیم کلیدی علوم اجتماعی و تشکیل دهنده یکی از بنیان‌های فرهنگی جوامع نوین، در کنار عناصری همچون عقلانیت و حاکمیت قانون، میان اندیشمندان علوم اجتماعی جایگاهی ویژه را به خود اختصاص داده است (تاج‌بخش ۱۳۸۴: ۱۶۷). سرمایه اجتماعی شکلی از سرمایه است که به صورت بالقوه در همه جوامع انسانی وجود دارد و برای شکوفا شدن و به فعلیت درآمدن فقط به برنامه‌ریزی و دگرگونی برخی عوامل و تحقق شرایط فرهنگی-تاریخی نیازمند است.

اینکه سرمایه اجتماعی چیست و دارای چه ابعادی است و مؤلفه‌های سازنده آن کدام است پرسش نخستین این پژوهش را برمی‌سازد و در گام بعد بررسی ارتباط مفهوم نسبتاً جدید سرمایه اجتماعی با مقوله طنز، به مثابه یکی از مؤلفه‌های بسیار کارآمد در حوزه فرهنگ و تحقق سرمایه اجتماعی، مورد توجه خواهد بود. در آخرین گام، به طور خاص، به «طنز عرفانی» به منزله میراث بزرگ فرهنگی-عرفانی جامعه ایران و نقش بی‌بدیل آن در بازتولید سرمایه اجتماعی در نگاه مدیریتی به فرهنگ کلان جامعه اهتمام می‌شود.

روش تحقیق

مقاله حاضر در قالب علمی-پژوهشی و به روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفت و از نوع پژوهش‌های کاربردی است. گردآوری اطلاعات و پیشینه موضوع با روش کتابخانه‌ای و اسنادی صورت گرفت و تلاش شد با استناد به تعدادی از مطالعات و تحقیقات صاحب‌نظران در حوزه سرمایه اجتماعی تأثیر و نقش طنز و نیز طنز عرفانی در تبیین و تثبیت سرمایه اجتماعی بررسی شود.

معناشناسی اصطلاحات

مفهوم سرمایه اجتماعی

مفهوم سرمایه اجتماعی، حداقل از منظر اصطلاح‌شناسی^۱، عمر چندانی ندارد و از موضوعاتی است که در دو دهه اخیر کانون مطالعات و بحث‌های پر دامنه در حوزه مطالعات اجتماعی شده است. از

1. terminology

این رو، تعریف این اصطلاح نسبتاً جدید را نه میان اندیشمندان کلاسیک جامعه‌شناسی، بلکه میان پژوهشگران علوم اجتماعی معاصر باید جست‌وجو کرد. تعاریف پرتعداد و متنوع از سرمایه اجتماعی، که جامعه‌شناسان و عالمان علوم اجتماعی ارائه داده‌اند، خود، دربردارنده دیدگاه‌های متفاوت درباره ماهیت و جوهر این پدیده است. البته غالباً تعاریف این اصطلاح نه صرفاً به قصد تعریف، بلکه کوشش‌هایی بوده است برای هموار کردن زمینه بحث به منظور تحقق یا احیای سرمایه‌های موجود و گاه نهفته و پنهان فرهنگی-اجتماعی و ...

از این رو، در این نوشتار از میان پژوهشگران این حوزه به تعاریف چهار تن از شخصیت‌هایی که طراحان اصلی این مفهوم بوده و مهم‌ترین آرا را در این باب ارائه کرده‌اند توجه شد و به تناسب این نوشتار یکی از این تعاریف گزینش و اهداف پژوهش دنبال شد.

تعریف سرمایه اجتماعی از منظر صاحب‌نظران

جیمز کلمن، جامعه‌شناس امریکایی، در مقام یکی از بنیان‌گذاران این مفهوم، در این باره گفته است: «سرمایه اجتماعی نه یک جوهر واحد، بلکه ذات‌های متکثری است که همه آن‌ها از خصلت ساختمان‌های اجتماعی و تسهیل‌کنندگی کنش‌های کنشگران در داخل ساختارها برخوردارند. سرمایه اجتماعی مانند شکل‌های دیگر سرمایه مؤلّد است و دستیابی به اهداف معینی را، که در فقدان آن دست‌یافتنی نیست، امکان‌پذیر می‌سازد. سرمایه اجتماعی مانند سرمایه فیزیکی و انسانی کاملاً تغییرپذیر نیست؛ اما نسبت به برخی فعالیت‌ها تغییرپذیر است. برخی از اشکال خاص سرمایه اجتماعی در تسهیل کنش‌های معینی ارزشمند است؛ اما ممکن است برای کنش‌های دیگر بی‌فایده یا مضر باشد. سرمایه اجتماعی برخلاف سرمایه انسانی در افراد و برخلاف سرمایه اجتماعی در ابزار فیزیکی و تولیدی ظهور ندارد، بلکه به طور ذاتی در ساختار روابط کنشگران با هم و روابط بین آن‌ها متجلی است.» (Coleman: 302,1990).

جامعه‌شناس فرانسوی، پیر بوردیو^۱، که در سال ۱۹۷۲ در کتاب طرح نظریه عمل^۲ از مفهوم سرمایه اجتماعی استفاده کرد و بعدها آن را از سایر سرمایه‌ها مجزا خواند، این مفهوم را چنین

1. Pierre Bourdieu
2. Outline of a Theory of Practice

تعریف می‌کند: «سرمایه اجتماعی، در مجموع، منبعی واقعی و بالقوه است که در اثر عضویت در شبکه اجتماعی یا سازمان‌ها به دست می‌آید.» بوردیو بر آن بود که عضویت در شبکه‌های اجتماعی ذاتی و طبیعی نیست و باید آن را با رفتارهای منطقی، برای دسترسی به دیگر سرمایه‌ها و منابع، پدید آورد و مهارت آن را کسب کرد (تاج‌بخش ۱۳۸۴: ۱۴۷). وی به طور کلی به سه نوع سرمایه اشاره می‌کند که عبارت‌اند از: سرمایه اقتصادی (پول و دارایی‌های مشهود فیزیکی)، سرمایه فرهنگی (دانش و تخصص و مدارک تحصیلی)، سرمایه اجتماعی (بوردیو ۱۳۸۱).

روبرت پاتنام^۱ یکی دیگر از متخصصان و نظریه‌پردازان اخیر این حوزه است که سرمایه اجتماعی را مجموعه‌ای از مفاهیمی مانند اعتماد، هنجارها، و شبکه‌ها می‌داند که موجب ارتباط و مشارکت بهینه اعضای یک اجتماع می‌شود و در نهایت منافع متقابل آنان را تأمین می‌کند (پاتنام ۱۳۸۰).

فرانسیس فوکویاما^۲، فیلسوف امریکایی و از متفکران معاصر، مثل دورکیم^۳ و پارسونز^۴، ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر گروه را در تعریف سرمایه اجتماعی وارد کرده و تعریف او از سرمایه اجتماعی چنین است: «سرمایه اجتماعی را به راحتی می‌توان وجود مجموعه معینی از هنجارها یا ارزش‌های غیررسمی تعریف کرد که اعضای گروهی که میان آن‌ها همکاری و تعاون مجاز است در آن سهیم‌اند. اگر اعضای گروه انتظار داشته باشند که دیگران رفتار صادقانه و اعتمادزایی داشته باشند، به یک‌دیگر اعتماد خواهند کرد. اعتماد همچون روغن کاری کردن عملکرد هر گروه یا سازمانی را کارآمدتر می‌کند. به اشتراک‌گذاری ارزش‌ها و هنجارها به خودی خود سرمایه اجتماعی را تولید نمی‌کند. زیرا ممکن است ارزش‌های آن‌ها نادرست باشد ... هنجارهایی که تولید سرمایه اجتماعی می‌کنند، اساساً باید شامل سجایایی از قبیل صداقت و ادای تعهدات و ارتباطات دوجانبه باشد.» (Fukuyama 1999: 24). بنابراین، از نظر فوکویاما تنها هنجارهایی که به همکاری منتهی می‌شوند و ارزش‌هایی مانند درست‌کاری، وفای به عهد، قابل اعتماد بودن در انجام دادن وظیفه، و امثال آن را بسط می‌دهند به سرمایه اجتماعی منجر می‌شوند (تاج‌بخش ۱۳۸۴: ۱۷۰).

-
1. Robert Putnam
 2. Francis Fukuyama
 3. David Émile Durkheim
 4. Talcott Parsons

با توجه به آنچه آمد، به نظر می‌رسد بتوان سرمایه اجتماعی را منبعی دانست که میراث‌بر روابط است و شالوده آن را مناسبات میان افراد و جوامع می‌سازد. هدف اصلی آن نیز اصلاح و حل مشکلاتی است که منفعت بالای آن نصیب فرد و جامعه می‌شود و منشأ آن هنجارها و اعتماد متقابل انسانی است که در سه ساختار رهبری و خانواده و سازمان قابل مشاهده است. به تعبیری کاربردی می‌توان سرمایه اجتماعی را ارتباطات عمیق میان افراد جامعه معنا کرد.

ابعاد سرمایه اجتماعی

در زمینه عناصر و ابعاد سرمایه اجتماعی الگوهای متفاوت و متنوعی تا کنون ارائه شده است که هر یک روش مطالعه و نگرش خاصی درباره این مفهوم ارائه می‌کنند. مثلاً جان فیلد^۱ در تقسیم‌بندی سرمایه اجتماعی به جنبه مثبت و منفی آن اشاره کرده (زارعی‌متین ۱۳۹۳: ۴۶۹) و در یک دسته‌بندی دیگر سرمایه اجتماعی به سه بُعد ساختاری و شناختی و ارتباطی تقسیم شده است. از نگاهی دیگر نیز این مفهوم به ابعادی مثل اقتصاد، سیاست، جامعه، و فرهنگ تقسیم و تعمیم داده شده است. همچنین، تقسیم‌بندی سرمایه اجتماعی به دو قسم آوندی و پیوندی نیز ارائه شده است (زارعی‌متین و همکاران ۱۳۹۵: ۲۴). در این میان اما به نظر می‌رسد تقسیم سرمایه اجتماعی به ابعاد «عینی» و «ذهنی» کاربردی‌تر و از این منظر راهگشا باشد. بر این اساس، بُعد ذهنی سرمایه اجتماعی از همه مؤلفه‌هایی تشکیل می‌شود که قابل رؤیت نیستند و سبب کنش متقابل افراد می‌شوند؛ مانند همکاری، اعتماد، مشارکت، ارزش‌ها. قدرت و انسجام یک گروه به میزان ارزش‌ها و مؤلفه‌های مشارکت‌جویانه وابسته است (زارعی‌متین و همکاران ۱۳۹۴). بُعد عینی سرمایه اجتماعی نیز همه جنبه‌های سرمایه اجتماعی را که قابل مشاهده‌اند تشکیل می‌دهد؛ مانند انجمن‌ها، سازمان‌ها، شبکه‌ها (زارعی‌متین و شهسواری ۱۳۹۹: ۶۴).

مؤلفه‌ها و عناصر سرمایه اجتماعی

مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی در یک تقسیم‌بندی کلی عبارت است از: اعتماد، مشارکت اجتماعی، هنجارها، ارزش‌های مشترک، پیوندهای اجتماعی غیررسمی، روحیه داوطلبی، زیرساخت‌ها (زارعی‌متین و همکاران ۱۳۹۴)؛ که در ادامه به دو مؤلفه آن به منزله مهم‌ترین عناصر سرمایه اجتماعی اشاره خواهد شد.

اعتماد

اعتماد از مؤلفه‌های بسیار مهم سرمایه اجتماعی و نشانه پایبندی افراد به تعهداتشان است. اعتماد همچنین باعث افزایش و پیشرفته‌تر شدن سطح و کیفیت سرمایه اجتماعی می‌شود. این بُعد از سرمایه اجتماعی با کارآمدی و تأثیرگذاری افراد در گروه‌ها و جامعه نیز رابطه مستقیم دارد.

مشارکت اجتماعی

مشارکت اجتماعی بیانگر میزان فعالیت افراد و گروه‌ها و شبکه‌های مختلف است. میزان مشارکت اجتماعی و تعدد شبکه‌ها با میزان سرمایه اجتماعی رابطه مستقیم دارد. هر چه شبکه‌ها و گروه‌ها در سطح جامعه بیشتر باشند سرمایه اجتماعی هم به همان مقدار افزایش خواهد یافت و جامعه را به انتفاع خواهد رساند (زارعی‌متین و همکاران ۱۳۹۴).

عناصر کلیدی تشکیل‌دهنده سرمایه اجتماعی در دین

پس از روشن شدن مفهوم و عناصر سرمایه اجتماعی، به بررسی و تحلیل نقش دین در ایجاد سرمایه اجتماعی پرداخته می‌شود.

فوکویاما از کسانی است که بر عنصر «دین» در کنار عواملی همچون «دولت» و «جهانی شدن» به منزله عامل اصلی سرمایه اجتماعی تأکید دارد (تاج‌بخش ۱۳۸۴: ۱۹۶). غیر از فوکویاما، اندیشمندان و پژوهشگران علوم اجتماعی دیگر- مانند گریلی^۱، وارنر^۲، روف^۳، امرمان^۴ - از دین به منزله عامل موجد سرمایه اجتماعی یاد کرده‌اند (شجاعی‌زند ۱۳۸۱: ۴۸۵) و حتی برخی در خصوص نقش دین اسلام اظهارنظرهای جدی کرده‌اند. مثلاً پارسونز بر آن است که دین اسلام، به دلیل جهت‌گیری مثبت آن در ارتباط با دنیا و جامعه و سیاست و تأکید فراوان بر مسئولیت‌های اجتماعی مؤمنان، زمینه ایجاد سرمایه اجتماعی را، به مراتب افزون‌تر و قدرتمندتر از ادیان دیگر، دارد؛ چنان که هالن کروتز^۵ وسترلند^۶، و جان وال^۷ نیز بر این موضوع تأکید کرده‌اند (پارسونز

-
1. Andrew Greeley
 2. William Lloyd Warner
 3. Wade Clark Roof
 4. Nancy Ammerman
 5. Halen Crotz
 6. Westerland
 7. John vall

۱۳۷۹: ۷۰؛ شجاعی زند ۱۳۸۱: ۴۸۵). در حقیقت، اسلام نیز همواره توجهی ویژه به همه ابعاد و ظرفیت‌های زندگی فردی و اجتماعی انسان داشته است.

اصول فراوانی وجود دارد که کنشگران اجتماعی را به مشارکت در امور اجتماعی و توجه به سرنوشت یک‌دیگر تشویق و ترغیب می‌کند. برخی از این اصول مهم عبارت‌اند از: اعتماد اجتماعی، مشارکت اجتماعی، انسجام اجتماعی، تعهد و مسئولیت اجتماعی، و ده‌ها اصل دیگر.

مفهوم‌شناسی طنز و تعیین قلمرو آن

سخن گفتن در باب پدیده «طنز» از امور سهل و ممتنع است؛ اموری که از یک سو برای همگان تداعی‌کننده مفهوم یا خاطره‌ای آشناست، طوری که عموماً در باب آن‌ها به وجه کلی گفت‌وگو می‌کنند و همه می‌دانند از چه چیز واحدی سخن می‌گویند، و از سوی دیگر همین که پای ایضاح مفهومی و تعریف و تحدید و تمایز به میان می‌آید غوغایی غریب از تضارب آرا و تخالف تلقی‌ها و بروز مشکلات نظری رخ می‌نماید. در زمینه طنز، این مشکلات از یک طرف به گره‌خوردگی آن با نوع نگرش خاص طنزپرداز و ماهیت ساختار و کارکرد پیچیده آن و از طرف دیگر به مرز باریک و عموماً لغزنده این مفهوم با مفاهیم مشابه آن- همچون هزل، هجو، فکاهی، و ...- مربوط می‌شود.

برخی، با توجه به همین سرشت ذاتی طنز، آن را مقوله‌ای تعریف‌گریز می‌دانند و بر آن‌اند که «هیچ تعریفی نمی‌تواند همه جنبه‌های طنز را شامل شود؛ چنان که هیچ تعریفی نمی‌تواند شادی را و این را که چرا چیزی برای ما خنده‌دار است و چیزی خنده‌دار نیست توضیح دهد.» Cuddon (1984: 238).

طنز در لغت و اصطلاح

واژه طنز در برخی فرهنگ‌های قدیمی و معتبر، همچون لغت فرس اسدی^۱ و برهان قاطع و فرهنگ جهانگیری، نیامده و در بعضی از لغت‌نامه‌ها، مانند غیاث اللغات و آندراج، به معنای طعنه

۱. لغت فرس اسدی نام واژه‌نامه‌ای مهم و قدیمی است که اسدی طوسی، شاعر سرشناس سده ۵ قمری، آن را تألیف کرده است. این فرهنگ بعد از رساله ابوحنیفه سغدی و تفاسیر فی لغه الفرس، به تألیف شرف‌الزمان بن منصور ارموی، شاعر معروف (۴۶۵ ق)، نگاشته شده است. این دو اثر اخیر در دسترس نیستند. در نتیجه، کتاب لغت فرس اولین فرهنگ لغت موجود است.

و سرزنش کردن و کنایه آمده است. در لغت‌نامه دهخدا هم به مفهوم «بر کسی خندیدن، عیب کردن، سخن به رموز گفتن، و ...» آمده است. تعیین معادل‌های مناسب فارسی برای این حوزه وسیع واژگانی نیز کار تعریف و تعیین چارچوب برای این مفهوم را با آشفتگی و سردرگمی روبه‌رو ساخته است. زیرا برخی از پیشینیان مرز طنز را با دیگر گونه‌های مطایبه نادیده گرفته‌اند و واژه طنز را در مفهوم استهزا، سخره کردن، طعنه زدن، و سرزنش و کنایه به کار برده‌اند (ایرانی ۱۳۸۹: ۲۶). برخی نیز در ترجمه فارسی از واژه انگلیسی Satire^۱ آن را با «هجو» یکی پنداشته‌اند و در تعریف آن گفته‌اند که شیوه‌ای از بیان ادبی است که در آن نویسنده قصد دارد مسائل فردی و اخلاقی و سیاسی را مورد انتقاد و استهزا قرار دهد و برای نیل به این مقصود خواننده را به خنده جدی وامی‌دارد (کریمی ۱۳۷۲: ۱۲۰). این در حالی است که امروزه تعاریف طنز، هم‌سو با تعریف satire در ادبیات غرب، بیشتر بر اهداف اجتماعی آن تأکید دارد. مثلاً، برخی کارکرد طنز را بیان حماقت یا ضعف‌های اخلاقی یا فساد اجتماعی یا اشتباهات بشری می‌دانند (میرصادقی ۱۳۷۳: ۱۸۰) و عده‌ای نیز در تعریف خود از طنز بر عناصری چون نقد و اعتراض، اصلاح، و اهداف اجتماعی تأکید می‌کنند (کریمی و همکاران ۱۳۸۸: ۶ و ۷)؛ همچنان که برخی این واژه (satire) را معادل «طنز» دانسته و مراد از آن را شیوه‌ای از بیان ادبی نقد و اعتراض قلمداد کرده‌اند (محمدی کله‌سر و خزانه‌دارلو ۱۳۹۰: ۷۰).

اما، در مجموع می‌توان، با بررسی بیش از پنجاه منبع از دوران گذشته تا معاصر، قدر مشترک ویژگی‌های اصطلاح ادبی طنز را در این تعریف گنجانند: طنز یکی از انواع ادبی است که نویسنده در آن علت‌ها، نشانه‌های واپس ماندگی، عیب‌ها، تباهی‌ها، و ناروایی‌های دردناک انسان و جامعه را به قصد اصلاح و با چاشنی خنده و به زبانی ادیبانه و مؤدبانه برجسته می‌سازد و نیز با اغراق و به اشاره کنش‌های فردی و اجتماعی را نقد می‌کند (خاتمی و باقری ۱۳۹۳: ۳۵).

۱. واژه Satire از Satira و Satura در لاتین اقتباس شده است و به معنای ظرفی پر از میوه‌های متنوع بوده است که به یکی از خدایان فلاح و زراعت هدیه می‌کردند (داد ۱۳۷۱: ۲۰۹).

این تعاریف در بخش زبان و شیوه بیان نیز به مواردی چون تیپ‌سازی و استفاده از زبان ادبی-هنری و بهره‌جویی از شیوه تمسخر و غیرمستقیم و مجموعه‌ای از تکنیک‌های ادبی زبان-همچون ابهام، جناس، کنایه، ابهام، تشبیه، و... اشاره کرده‌اند.^۱

قلمرو هجو و هزل و طنز

اشاره شد که تا پیش از ابداع اصطلاح طنز غالب پژوهشگران این حوزه مرز طنز را با گونه‌های دیگر مطایبه نادیده می‌گرفتند و به طور کلی برای اشاره به حوزه مطایبه و شوخ‌طبعی و سخنان غیرجدی از اصطلاحات «هجو» و «هزل» استفاده می‌شد. اما امروزه، غالباً به منظور تفکیک این واژگان، برای سخنان غیرجدی و بی‌هدف از «هجو» و برای سخنان مطایبه‌گونه هدف‌دار از «هزل» استفاده می‌شود (کریمی و همکاران ۱۳۸۸: ۵)؛ چنان که برخی با نگرش و نگاهی دیگر در تعریف این سه اصطلاح گفته‌اند که مطایبه و شوخ‌طبعی در صورتی که خنثی باشد هزل، در صورتی که مثبت باشد طنز، و در صورتی که منفی باشد هجو خواهد بود (فولادی ۱۳۸۶: ۲۷). برخی نیز با عینک محتوانگر و غایت‌محور یکی از وجوه مهم تمایز این سه مقوله و تعاریف آن‌ها را هدف آن‌ها دانسته‌اند؛ تفریح و سرگرمی در هزل، انتقاد با نیت شخصی در هجو، و نیت اجتماعی در طنز حاصل نگاه هدف‌محور دانسته شده است (محمدی کله‌سر و خزانه‌دارلو ۱۳۹۰: ۷۲). عده‌ای از پژوهشگران نیز با عینک کارکردی به حوزه مطایبه ورود کرده‌اند و بر آن‌اند که این تقسیم‌بندی‌ها و تعاریف کنونی هزل و هجو و طنز سه گونه سخن نیستند، بلکه سه کارکرد کلام مطایبه‌آمیزند و از این منظر کارکرد مطایبه فقط به چگونگی نگاه نویسنده بستگی دارد، نه ویژگی‌های ذاتی کلام مطایبه‌آمیز. به عبارت دیگر، کلام مطایبه‌آمیز با ویژگی‌ها و سازوکارهای خاص خود از سوی نویسندگان با اهداف گوناگون به کار برده می‌شود و این اهداف روشن‌کننده کارکرد سخن مطایبه‌آمیز است نه نوع آن (محمدی کله‌سر و خزانه‌دارلو ۱۳۹۰: ۷۲).

۱. ← محمدی کله‌سر، علی‌رضا؛ محمدعلی خزانه‌دارلو (۱۳۹۰). «درآمدی بر طنز عرفانی با نگاهی انتقادی به پژوهش‌های

حوزه طنز»، متن‌پژوهی ادبی، ش ۴۸، ص ۷۱.

گونه‌شناسی طنز و اهمیت حوزه کارکردی آن

برخی پژوهشگران تحقیقات ادبی بر آن‌اند که طنز را می‌توان در سه شاخه اصلی تئوری و تکنیک و کارکرد تبیین و بررسی کرد. هر یک از این شاخه‌ها به نوبه خود قابل تقسیم به زیرشاخه‌های دیگرند. در این تقسیم‌بندی در بخش «تکنیک» طنز شگردهای ساخت طنز به‌ویژه از نظر زبانی و نوآوری‌های تکنیک بررسی می‌شود. در حوزه «کارکرد» طنز طنزپژوه باید مباحثی نظیر تأثیر طنز بر اصلاح و تغییر ارزش‌های جامعه، رابطه طنز و قدرت و علل پیدایش و گسترش آن، نقش طنز در نزدیکی فرهنگی جوامع و چندفرهنگی^۱، تأثیر طنز بر زبان و نهایتاً زایش زبانی را مورد کندوکاو قرار دهد. از لحاظ «تئوری» تاکنون طنز در ادب جهانی از جنبه‌های گوناگون تئوری‌پردازی شده است و نیز علومی نظیر روان‌شناسی، زبان‌شناسی، و جامعه‌شناسی هر یک از دیدگاهی خاص به این موضوع علاقه نشان داده‌اند (کرمی و همکاران ۱۳۸۸: ۵).

چنان که پیداست، بنا بر این تقسیم‌بندی، مهم‌ترین بخش طنز حوزه کارکرد آن و مهم‌ترین وظیفه و کارکرد آن نیز ابلاغ پیام اجتماعی به منزله مجموعه‌ای از سخنان و موضع‌گیری‌های جدی سیاسی، اجتماعی، دینی، و ... است. این نوشتار نیز در پی بررسی و تبیین طنز به‌ویژه طنز عرفانی در ساحت اجتماع به مثابه سرمایه اجتماعی است.

گرایش به هدف و پیام مستقیم نهفته در اثر نتیجه خوانشی اخلاقی و تعلیمی در متون حکمی است. امروزه این تلقی در تعاریف مربوط به مهم‌ترین اصطلاحات این حوزه دیده می‌شود. در این تعاریف از دو منظر به هزل و هجو و طنز نگاه می‌شود؛ «هدف و محتوا» و «زبان و روش».

در دهه‌های اخیر و با شروع شکل‌گیری معنای اصطلاحی طنز، اصلاح و انتقاد از ناهنجاری‌های موجود در اجتماع به مهم‌ترین کارکرد بسیاری از طنزها تبدیل شده است و ادبیات طنز، در پس ظاهر سرگرم‌کننده‌اش، با زبانی کم‌خطر، از کاستی‌های عمیق اجتماعی انتقاد می‌کند. طنزپردازان، با نمایاندن کژی‌های اجتماعی و انسانی، آنچه نباید باشد را برجسته می‌کنند تا به آنچه باید باشد رهنمون شوند. تعالیم طنز اثرگذار است. زیرا، علاوه بر اینکه لذت‌های هنری حاصل از کشف نهفته را به مخاطب می‌چشاند، شیوه تربیت و تزکیه غیرمستقیم است و کسی را مستقیم در معرض نقد قرار نمی‌دهد.

نکته قابل توجه در اینجا تناسب بین طنز و شرایط اجتماعی است. ادبیات طنز مولود کاستی و نارضایتی اجتماعی است؛ آنجا که ناهماهنگی بین توقعات انسان و واقعیت بروز می‌کند (کریچلی ۱۳۷۱: ۹ - ۱۲). طبق آرای اسپنسر در قرن ۱۹ میلادی، طنز رویکردی تسکین‌بخش و رهاساز در برابر الزامات و محدودیت‌های اجتماعی دارد (موسوی ۱۳۸۹: ۱۳ - ۱۴). از این جهت می‌توان برای ادبیات طنز جایگاه جامعه‌شناختی قائل شد و آن را نوعی نقد جامعه‌شناسانه قلمداد کرد. زیرا به‌عمد «اشتباهات یا جنبه‌های نامطلوب رفتار بشری، فسادهای اجتماعی، سیاسی، یا حتی تفکرات فلسفی را به چالش می‌کشد.» (اصلائی ۱۳۸۵: ۱۴۰).

شاید تئوری «گسل اجتماعی و طنز» نیز میوه این نگاه کارکردگرایانه و جامعه‌شناسانه است. بر اساس این نظریه، زمان آفرینش طنز بسیار حائز اهمیت است. در واقع، طنز فرصتی فراهم می‌کند تا جوهری از فرهنگ و جامعه خود را بازنگری کنیم. در پشت خنده‌های گاه‌کش‌دار و گاه‌تلخ و کوتاه طنز همواره اندیشه و ژرف‌نگری به کمین نشسته است. قدرت شوکت‌انگیز طنز در آن است که ما را از زوایای پنهان به خودمان نشان می‌دهد؛ از منظری که شاید در نگاه اول وحشتناک و باورناپذیر به نظر آید، اما، پس از فروکش کردن خنده و لحظاتی تأمل و تفکر، سوژه‌های طنز خود را به صورت حقایقی تلخ نمایان می‌سازد. روح انتقادی طنز این امکان را برای مخاطبان خود فراهم می‌آورد تا جنبه‌های نادرست اندیشه و کردار و فرهنگ جمعی را بازنگری و سرانجام اصلاح و دگرگون کنند.

از سوی دیگر، طنز هشدار و زنگ خطری است که از سوی گروه‌های پیش‌روی اجتماعی به صدا درمی‌آید. طنز از فاصله‌ها سخن می‌گوید. از این رو، به‌رغم ظاهر تمسخرآمیزش، باید زیرکانه آن را جدی گرفت و به آن احترام گذاشت. چون طنز قصد ترمیم شکاف اجتماعی و کاهش بحران را دارد؛ آن هم به بهترین شکل و در صلح‌جویانه‌ترین وجه ممکن. اگر جامعه درک کند که طنز خوشونت و خشم نهفته است و به آن به دیده احترام بنگرد، هشدار طنز برای جامعه ثمربخش خواهد بود و چه بسا با بازسازی نقش طبقات اجتماعی فاصله‌ها کاهش یابد و پل ارتباطی گروه‌ها و طبقات اجتماعی و به‌خصوص گروه‌های قدرت با مردم دوباره احیا و برقرار شود. از این رو، نادیده گرفتن طنز نادیده گرفتن انرژی ذخیره‌شده خطرناکی است که می‌تواند ویرانگر و بحران‌آفرین باشد (کرمی و همکاران ۱۳۸۸: ۱۱).

زمانی که انتقاد نمی‌تواند به‌روشنی بیان شود، ادبیات متعهد طنز این رسالت را به عهده می‌گیرد و از آشوب و خفقان و فشار و سانسور یا جهل و نقص و کاستی به مثابه فرصتی برای اعتراض و برای اصلاح و بهبود استفاده می‌کند.

البته بر اساس نظریه «گسل اجتماعی و طنز» طنز نمی‌تواند محصول دوران استبداد مطلق باشد. زیرا در چنین شرایطی رشد و نمو طنز عملاً ناممکن است. سوژه‌ها و شخصیت‌های طنز، که عموماً در جایگاه قدرت قرار دارند، باید از حداقل تحمل، که همانا اجازه آفرینش طنز است، برخوردار باشند. دوره استبداد رضاخان در ایران نمونه بارز این عدم تحمل و در نتیجه افول طنز است. در دوره آزادی کامل نیز طنز یا حداقل طنز سیاسی-اجتماعی جایگاه والا و تأثیرگذاری نخواهد داشت. دلیل این موضوع تمایل طنز به افشای اسرار مگو با زبان اشاره و کنایه است. اما آنجا که قدرت استبدادی ترک برداشته، ولی کاملاً از بین نرفته است، آنجا که قله‌های بلند آزادی پدیدار شده، ولی هنوز راهی نه‌چندان اندک تا آن باقی است، یعنی درست در فاصله بین آزادی و استبداد و شکاف و بحران میان این دو نیرو، طنز خود را نمایان می‌سازد (کرمی و همکاران ۱۳۸۸: ۱۰).

مفهوم‌شناسی طنز عرفانی

بعد از روشن شدن معنای طنز و تعیین قلمرو آن و نیز بیان مختصر کارکرد طنز، نوبت به تعریف طنز عرفانی و بیان ویژگی‌های آن به منزله یک سرمایه اجتماعی است.

منظور از اصطلاح طنز عرفانی

با توجه به هدف این نوشتار، مراد از طنز عرفانی سبک خاصی از طنز است که در بستر زبان و فرهنگ و باورهای عرفانی شکل گرفته و چه به لحاظ کارکرد چه به لحاظ شکل و صورت از ساختاری متمایز و ویژه برخوردار باشد. با این نگاه، طنز عرفانی در مقایسه با هجو و هزل و طنز عادی از قابلیت‌هایی منحصر به فرد برخوردار است؛ چه با نگاه کارکردگرایانه چه به لحاظ ساختار زبانی و شیوه بیان و چه از نظر محتوا. همین موضوع باعث شده طنز عرفانی خود را در جایگاه فاخرترین نوع طنز از دیگر مطایبه‌ها متمایز گرداند. به تعبیری، طنز عرفانی، به مثابه سرمایه اجتماعی، میراثی است که در قالب نثر و نظم در آثار صوفیان و عارفان بنامی همچون ابوسعید، سنایی، مولانا، حافظ، و ... متبلور شده و در جای‌جای ادبیات عارفانه و حکیمانه به جای مانده و

بر اساس ویژگی‌های خاص زبانی و ادبی و همچنین سلوک و رفتار عملی در رویارویی با ناهنجاری‌های فردی و اجتماعی در مقام اصلاح و تعالی جامعه در طول تاریخ برآمده است.

ابعاد و ویژگی‌های طنز عرفانی

اشاره شد که در حوزه کارکرد طنز پژوهشگران مباحثی همچون تأثیر طنز بر اصلاح و تغییر ارزش‌های جامعه، رابطه طنز و قدرت، و نیز علل پیدایش و گسترش آن را مورد مذاقه قرار داده‌اند. در نتیجه، پژوهش‌های مربوط به طنزهای معاصر بیشتر رنگ‌وبوی تفاسیر ایدئولوژیک به خود گرفته‌اند. همین رویکرد اجتماعی در حوزه طنز عرفانی به مراتب پررنگ‌تر و اساسی‌تر به چشم می‌خورد و با نگاهی به تاریخ تصوف و عرفان شواهدی درخور برای رسالت احیا و اصلاح جامعه میان عارفان قابل مشاهده و ردیابی است.

جبهه‌گیری اساسی طرفداران اندیشه‌های عرفانی در برابر حکومت‌ها از دوره بنی‌امیه تا آشوب مغولان و حتی پس از آن به دلیل سیاست‌های دوقطبی اقتصادی بود که منجر به تقسیم شدن جامعه به فقیر و غنی می‌شد. سیف فرغانی^۱ در نقد وضعیت اجتماعی عصر خود آورده است:

خسروا خلق در ضمان تواند	طالب سایه امان تواند
غافل از کار خلق نتوان بود	که بسی خلق در ضمان تواند
ظلم‌ها می‌رود بر اهل زمان	زین عوانان که در زمان تواند
چون نوایب هلاک خلق شدند	این جماعت که نایبان تواند
هیچ کس را نماند آسایش	تا چنین ناکسان کسان تواند
مایه بستان ازین چنین مردم	کز پی سود خود زیان تواند
برکن آتش چو پیهشان بگداز	ز آنکه فربه به آب و نان تواند
با تو در ملک گشته‌اند شریک	راست گویی، برادران تواند

۱. سیف‌الدین ابوالمحماد محمد الفرغانی از شاعران عالی‌قدر نیمه دوم قرن هفتم و اوایل قرن هشتم قمری است. وی بعد از خروج از زادگاه خود (فرغانه) مدتی در آذربایجان و بلاد روم و آسیای صغیر به سر برده است؛ طوری که از آثار او استنباط می‌شود وی اهل تصوف و عرفان بوده است. مجموعه اشعار او، از غزل و قصیده و قطعه و رباعی، حدود ده تا یازده هزار بیت است. وی ارادت‌ی وافر به سعدی داشته و بین آن دو مکاتباتی نیز بوده است. این شاعر بزرگوار در سال ۷۴۹ قمری در یکی از خانقاه‌های آفسرا وفات یافت. تنها اثر در دسترس از وی دیوان اوست که خود جمع‌آوری کرده است.

دست ایشان ز ملک کوتاه کن ور چو انگشت تو از آن تواند
رومیان همچو گوسپند از گرگ همه در زحمت از سگان تواند
همچو سگ قصد نان ما دارند گربگانی که گردِ خون تواند
یا چو سگ پای آدمی گیرند همچو سگ سر بر آستان تواند^۱

از طرف دیگر، خلیفه و دربار، با تحریم آزادی مذهبی، درگیری‌هایی در جامعه ایجاد کرده بودند که جز قتل و غارت و ظلم و تجاوز به آزادی‌های انسان پیامد دیگری نداشت. سعدی شیرازی نیز در توصیف استبداد حاکمان می‌گوید:

خلاف رأی سلطان رأی جستن به خون خویش باید دست شستن
اگر خود روز را گوید شب است این بیاورد گفتن آنک ماه و پروین^۲

تفرقه‌اندازی حکومت‌ها اختلافات جزئی مذهبی را تشدید می‌کرد و از آشوب‌های بی‌پایان تا سال‌های متمادی خبر می‌داد. قیام فکری و گاه بیانی و عملی عرفا علیه این نوع ضعف‌های حکومتی جرقه‌های تغییر و تحول به سمت اصلاح و هدایت را روشن نگاه می‌داشت. میر سید علی همدانی^۳ در نقد ظلم و ستم و استبداد و بی‌توجهی به رعیت در نامه‌ای به پادشاه کشمیر^۴ چنین می‌گوید:

آخر از خواب امل بیدار شو یک دمی، مست هوا، هشیار شو
تا نیاید درد انکارت پدید قصه این درد نتوانی شنید
چون تو حمال نجاست آمدی از چه در صدر ریاست آمدی؟

خانه خلقی کنی زیروزبر تا براندازی بر افساری بدر...^۵

(ریاض ۱۳۷۰: ۱۴۶)

۱. سیف‌الدین فرغانی، دیوان/شعار، قصاید و قطعات، ش ۳۳.

۲. سعدی شیرازی، کلیات، ص ۶۱؛ گلستان، باب اول، در سیرت پادشاهان، حکایت ۳۱.

۳. میر سید علی همدانی (۷۱۴ - ۷۸۶) از مشایخ و عارفان قرن ۸ قمری و فرزند سید شهاب‌الدین، حاکم و امیر همدان، بود. القابی که برای وی ذکر شده امیرکبیر، علی ثانی، و شاه همدان است (ریاض ۱۳۷۰: ۳ و ۶).

۴. رساله عقبات یا قلموسیه؛ که میر سید علی همدانی طبق التماس پادشاه کشمیر نوشته و به او پند و اندرزهای مرشدانه داده است. نام و مضمون این رساله از این آیه قرآن مجید گرفته شده است: «وَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ» (بلد/ ۱۱). (ریاض ۱۳۷۰: ۱۴۳ - ۱۴۴).

۵. عقبه سوم از عاقبت ظلم و ستم؛ که میر سید علی همدانی خطاب به پادشاه کشمیر بیان داشته است.

مسالمت‌آمیزترین شیوه بیانی در قیام ضد ستم و ظلم ادبیات شوخ‌طبعانه و طنز بود که در آثار بسیاری از عرفای بنام به‌وفور یافت می‌شود. نمونه کامل‌تر و ادیبانه‌تر این نوع طنز بعدها در اشعار حافظ ظاهر شد که به «طنز رندانه» شهرت یافت (علی‌زاده و دستمالچی ۱۳۹۳: ۲۲۶). مثلاً، حافظ ملازمان سلاطین را به مردم‌داری توصیه می‌کند و از بی‌توجهی به حقوق رعیت و بدرفتاری آنان با رعیت انتقاد می‌کند:

به ملازمان سلطان که رساند این دعا را / که به شکر پادشاهی ز نظر مران گدا را^۱

در نمونه‌های دیگر، در دوران خلافت عباسی عارفان همواره برای به تصویر کشیدن ناهنجاری‌های اجتماعی از طریقی کاملاً خاص وارد عمل می‌شدند. آنان با ایجاد نهادی متفاوت در قلب اجتماع آن روز به نوعی به مخالفت غیرمستقیم با نظام تفکر رسمی خلافت پرداختند. این نظام فکری متفاوت که در حقیقت نوعی مبارزه منفی در برابر خلافت عباسی به شمار می‌رفت (زرین‌کوب ۱۳۶۳: ۲۸) در دو بُعد اساسی جلوه‌گر شد؛ زبان عرفانی و سلوک عرفانی. یعنی هم در رفتار عملی و شیوه زیست عارفان شاهد پی‌ریزی نظامی از نشانه‌های متفاوت هستیم و هم در رفتار خاصی که عارفان با زبان داشتند (مشرف ۱۳۸۵: ۱۳۶).

این شواهد و قراین تاریخی به حدی است که برخی از پژوهشگران حوزه طنز را به این نظر رسانده است که در ادبیات فارسی طنز در معنای اجتماعی و انسانی آن قبل از پیدایش ادبیات حکمی و عرفانی وجود نداشته است (داد ۱۳۷۱: ذیل واژه «طنز»).

بنابراین، ادبیات طنز عرفانی از جهات اجتماعی و سیاسی و فکری همواره در طول ادوار مختلف، نه تنها در دوره‌های پرآشوب و نابسامان جامعه ایران، در ادبیات سوررئالیستی در اروپا نیز نقش آفرین بوده است. کنایه‌های طنزآمیز سوررئالیست‌ها در سال‌های قبل و بعد از جنگ جهانی اول جامعه مسیحی اروپا، انسان اروپایی، اندیشه غربی و متعلقات آن را هدف ریشخند قرار می‌دهد و با توجه به تأثیرپذیری این جریان از عرفان اسلامی تشابهاتی بین این دو مکتب پدید می‌آید که زبان طنزآمیز یکی از آنهاست^۲ (علی‌زاده و دستمالچی ۱۳۹۳: ۲۲۲).

۱. حافظ، غزلیات، غزل ۶.

۲. برای تأثیرپذیری سوررئالیسم از عرفان اسلامی می‌توان به تحقیقات ادونیس (۱۳۸۰)، براهنی (۱۳۷۱)، فتوحی (۱۳۷۶)، و پورنامداریان (۱۳۸۰) اشاره کرد.

یکی دیگر از ساحات متمایز طنز عرفانی ساحت شکل و ساختار (زبان و روش) است. به تعبیری، یکی از ویژگی‌های مهم طنز عرفانی توجه به «زبان عرفان» است. عارفان در بیان تعالیم اخلاقی از سبک و شیوه‌ای خاص استفاده می‌کنند که آن را از دیگر گونه‌های زبان متمایز می‌سازد. عارف در شگرد تعلیمی خود از کاربرد بازی‌های لفظی و شوخی‌های کلامی نیز غافل نیست. وی، علاوه بر استفاده از دقایق نغز روحانی، به آموزش ظرایف اخلاق عرفانی نیز می‌پردازد. به همین سبب بذله‌گویی عارف به قصد انتباه و انتقاد است.

نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
صوفی ما که ز ورد سحری مست شدی شامگاهش نگران باش که سرخوش باشد
خوش بود گر محک تجربه آید به میان تا سیه‌روی شود هر که در او غش باشد ...^۱

نقد صوفی نقد مخرب نیست و طنز و هزل او تعلیمی است:

نازپرورد تنعم نبرد راه به دوست عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد^۲

انتقادهای طنزآمیز او گاهی حریم اخلاقی- اجتماعی و تابوها و محرمات دینی را نیز دربرمی‌گیرد. اساساً گریز از هنجارهای اخلاقی و شکستن حریم تابوهای جامعه دست‌مایه برخی از طنزهای انتقادی قوی عرفا قرار گرفته است (ایرانی ۱۳۸۹: ۵۰).

عرفان از این منظر در تعریفی کوتاه «چیزی نیست مگر نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الاهیات» (شفیعی‌کدکنی ۱۳۹۲: ۱۹) و هر عارف ادیب ظرفیت ویژه‌ای از زبان را برای بیان مفاهیم عرفانی خود به کار گرفته است؛ قلمرویی در حوزه هنری زبان. بدین معنا که عارف مرزهای جهان معنوی خویش را با مرزهای زبان هنری‌اش مرتبط می‌کند (شفیعی‌کدکنی ۱۳۹۲: ۳۵۷)؛ یعنی با شناخت ساختارهای زبانی او می‌توان ساختارهای ذهنی‌اش را فهمید (خاتمی و باقری ۱۳۹۳: ۳۵).

هر نوع زبانی در چارچوب قالب‌های ساختاربندی‌شده خود مراتبی از فهم جهان و گفتمان‌های مربوط به آن را به ما می‌نمایاند. بازنمایی جهان و حقایق آن در قالب‌های کدگذاری‌شده زبان موجب می‌شود هویت مفاهیم و دانسته‌های ما از دریچه کلمات به نمایش گذاشته شود و

۱. حافظ، غزلیات، غزل ۱۵۹.

۲. حافظ، غزلیات، غزل ۱۵۹.

کنش‌های ارتباطی میان ما صورت گیرد. هنگامی که زبان می‌خواهد با اقتدار و تعالی خود پرده از رازهای پنهان و سویه‌های غایب اشیا و حقایق بردارد و با تصعید ساختارهای خود کنش ارتباطی را تقویت کند قطعاً پا به میدان «فرازبان»^۱ می‌نهد (زمردی ۱۳۹۵: ۱۷).

شاید یکی از ویژگی‌های مهم زبان عرفان شکل‌گیری این زبان بر بنیاد تجارب زمانمند فردی باشد. زبان عرفان، به‌ویژه هنگامی که به مرزهای نماد نزدیک می‌شود، به وسیله‌ای برای بیان تجربه و بلکه عین تجربه و فرایند آن تبدیل می‌شود (نویا ۱۳۷۳: ۸۹). بنابراین، زمینه شکل‌گیری این زبان در متون اصیل عرفانی راه را بر این مدعا می‌گشاید که این زبان، بیش از آنکه برای اشاره به چیزی در ورای خود تلاش کند، هدف خود را در شکل‌بندی‌های زبانی و روش برخورد با معنی آشکار می‌کند. زبان تجربه‌محور نیز، مانند کارناوال^۲ و فرهنگ عامه، فضایی عمومی و همراه با براندازی است که از کشمکش گفتمان‌ها، زبان‌ها، و نظام ایدئولوژیک، کلامی، اعتقادی، و ... حاصل شده است. از سوی دیگر، این زبان به دلیل پیوند با تجربه همواره در سیرورتی زمانمند و در فرایندی سرشار از شدن، فراروی، برانداختن، و برساختن مدام شکل می‌گیرد؛ چنان که هیچ مرکز زبانی ثابت و اسطوره‌ای در آن نمی‌توان یافت (محمدی کله‌سر و خزانه‌دارلو ۱۳۹۰: ۷۷).

اینجاست که پای بحث تجربه عرفانی پیش کشیده می‌شود. در این نکته که تجارب عرفانی «بیان‌ناپذیر» است همه عرفان‌پژوهان هم‌داستان هستند. از این نظر، زبان برای بیان تجارب عرفانی نارساست و آنچه به تجربه عرفانی درمی‌آید به بیان در نمی‌آید. آگاهی عرفانی ورای حد تقریر است و مشاهده راه را بر گفتار می‌بندد و مهر خاموشی بر دهان می‌افتد و هر که را اسرار حق آموخته باشند زبان در کام می‌ماند و رازی که بدان پی برده باشد نگفتنی است (استیس ۱۳۷۵: ۲۸۹). شاید همین موضوع باعث شده نظام گفتمانی عارفان در مقابل زبان رسمی و معمول از سازه‌ای تشکیل شود که به دلیل ذات شالوده‌شکنانه و سنت‌ستیزانه آن از مرز زبان عادی درگذرد و سازه‌های ناساز آن با ساختار زبان رسمی و متداول متفاوت جلوه کند. ناسازه‌هایی از جمع اضداد، تناقض‌گویی، و

1. metalanguage

۲. کارناوال اصطلاحی است که امروزه در علوم اجتماعی و انسان‌شناسی، به منزله خرده‌فرهنگ، مورد مطالعه قرار می‌گیرد. از ویژگی‌های مهم کارناوال محور تمایزات رسمی و واژگونی قواعد پذیرفته‌شده از سوی نهادهای قدرت است. این واژگونی می‌تواند شامل مفاهیم دینی، اجتماعی، جنسی، زبانی، و ... باشد (محمدی کله‌سر و خزانه‌دارلو ۱۳۹۰: ۷۹).

شطح پراکنی گرفته تا هنجارشکنی‌های زبانی و آمیختن حواس با امور انتزاعی و تابوشکنی‌های شگفت‌آور، همچون تقدیس ابلیس و فرعون، همه و همه سرآغاز ظهور اجتناب‌ناپذیر «زبانی دیگر» است؛ زبانی که می‌توان آن را فرازبان تعبیر کرد و ویژگی خاص عرفان دانست (زمردی ۱۳۹۵: ۱۷). و اما در اشاره به ویژگی‌های محتوایی طنز عرفانی، چنان که علی‌رضا فولادی (۱۳۸۶)^۱ اشاره کرده است، می‌توان به «غفلت طبیعی» در برابر «غفلت تصنعی»، به مثابه یکی از عوامل طنزآفرین، در محتوای حکایات عرفانی اشاره کرد. او غفلت تصنعی را در دو عامل تغافل و اغفال بررسی کرده و از هر یک نمونه‌ای به دست داده است. وی از شگردهای شعری، چون «تجاهل العارف» و «ذم شبیه به مدح»، نام می‌برد که بهره جستن از نوعی تغافل و اغفال در زبان توسط عرفاست. همچنین غفلت طبیعی را در پنج عامل خطا، بلاهت، جنون، نبوغ، و عادت پی می‌گیرد و قدر مشترک انواع جنون را ایجاد تهور و صداقت مفرط می‌داند و بر آن است که غفلت از هر قسم امری است عجالتاً قابل اغماض و این مشخصه به آن نوعی مشروعیت عارضی برای ورود به حریم‌های ممنوعه می‌بخشد (فولادی ۱۳۸۶: ۱۷ - ۱۸)؛ چنان که با نگاهی فرهنگی و زیستی آنچه در ادبیات متصوفه یک ویژگی چشمگیر است و پایه سرمایه اجتماعی را می‌سازد صبغه مردمی آن است، بدین معنی که نه تنها این ادبیات در انواع و اشکال گوناگون خود قرن‌ها میان مردم زیسته است، بلکه مردم و اقشار مختلف اجتماع نیز در این ادبیات حضوری زنده و نیرومند دارند. از این رو است که گفته می‌شود آثار صوفیه گنجینه‌ای از فرهنگ عامه است (مشرف ۱۳۸۵: ۱۳۶).

نتیجه

با توجه به آنچه به طور مختصر گذشت، به نظر می‌رسد بتوان سرمایه اجتماعی را منبعی دانست که میراث‌بر روابط است و شالوده آن را مناسبات میان افراد و جوامع می‌سازد و هدف اصلی آن اصلاح مشکلاتی است که منفعت بالای آن برای فرد و جامعه خواهد بود. منشأ سرمایه اجتماعی هنجارها و اعتماد متقابل انسانی است که در ساحات و ساختارهای مختلف، به‌ویژه سه ساختار رهبری و خانواده و سازمان، قابل مشاهده و دارای ابعاد و تقسیم‌بندی‌هایی چند است که به نظر

۱. ← زبان عرفان، نوشته علی‌رضا فولادی، در باب ساخت زبان عرفان و تفاوت و تمایزش از زبان علمی و منطقی.

می‌رسد از این میان تقسیم سرمایه اجتماعی به ابعاد «عینی» و «ذهنی» کاربردی‌تر و برای ما راهگشا باشد. زیرا بُعد ذهنی آن دربرگیرنده همه مؤلفه‌هایی است که قابل رؤیت نیستند و سبب کنش متقابل افراد می‌شوند. مانند همکاری، اعتماد، مشارکت، ارزش‌ها. و بُعد عینی آن نیز همه جنبه‌های سرمایه اجتماعی را که قابل مشاهده‌اند دربرمی‌گیرد. مانند انجمن‌ها، سازمان‌ها، شبکه‌ها. از نظر اسلام اعتماد اجتماعی، مشارکت اجتماعی، انسجام اجتماعی، تعهد و مسئولیت اجتماعی، و ... برخی از اصولی هستند که کنشگران اجتماعی را به مشارکت در امور اجتماعی و توجه به سرنوشت یک‌دیگر تشویق و ترغیب می‌کنند.

با توجه به ماهیت طنز که اهداف اجتماعی را مطمح نظر دارد و عمدتاً بر عناصری چون نقد، اعتراض، اصلاح، و ... تأکید می‌کند به نظر می‌رسد بتوان طنز را یکی از انواع ادبی و روش‌ها در سرمایه اجتماعی دانست که در آن علت‌ها و نشانه‌های واپس‌ماندگی، عیب‌ها، تباهی‌ها، و ناروایی‌های دردناک انسان و جامعه به قصد اصلاح و با چاشنی خنده و به زبانی ادیبانه و مؤدبانه تبیین و برجسته می‌شود و با اغراق و به اشاره کنش‌های فردی و اجتماعی مورد سنج و نقد قرار می‌گیرد. در این میان، طنز عرفانی، که سبک خاصی از طنز است، در بستر زبان و فرهنگ و باورهای عرفانی شکل می‌گیرد و برای خود، چه به لحاظ کارکرد و چه به لحاظ شکل و صورت، از ساختاری متمایز و ویژه برخوردار است. طنز عرفانی به مثابه سرمایه اجتماعی میراثی است که در قالب نثر و نظم در آثار صوفیان و عارفان بنامی همچون ابوسعید، سنایی، مولانا، حافظ، و ... متبلور شده و بر اساس ویژگی‌های خاص زبانی و ادبی و همچنین سلوک و رفتار عملی در رویارویی با ناهنجاری‌های فردی و اجتماعی در مقام اصلاح، تعالی، توسعه فرهنگی، و ارتقای ارزش‌های مدنی و دینی جوامع در طول تاریخ برآمده است.

منابع

۱. استیس، والتر، ت. (۱۳۷۵). *عرفان و فلسفه*، مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
۲. اصلانی، محمدرضا (۱۳۸۵). *فرهنگ واژگان و اصطلاحات طنز*، تهران، کاروان.
۳. ایرانی، محمد (۱۳۸۹). «شکل دگر خندیدن: طنزهای شمس و مولانا در مقالات»، *مطالعات زبانی- بلاغی*، ۱، صص ۲۳ - ۵۲.
۴. بوردیو، پی‌یر (۱۳۸۱). *نظریه کنش*، مترجم: مرتضی مردی‌ها، تهران، نقش‌ونگار.
۵. پاتنام، روبرت (۱۳۸۰). *دموکراسی و سنت‌های مدنی*، مترجم: محمدعلی دلفروز، تهران، دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی وزارت کشور.
۶. پارسونز، تالکوت (۱۳۷۹). *ساخت‌های منطقی جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر در عقلانیت و آزادی*، مترجم: یدالله موقتی و احمد تدین، تهران، هرمس.
۷. تاج‌بخش، کیان (۱۳۸۴). *سرمایه اجتماعی: اعتماد، دموکراسی، و توسعه*، مترجم: افشین خاکباز و حسن پویان، تهران، نشر پژوهش شیرازه.
۸. خاتمی، احمد؛ الهام باقری (۱۳۹۳). «طنز روایی و کاربرد عرفانی آن در حدیقه»، *ادب فارسی*، ۱۳، صص ۳۳ - ۵۲.
۹. داد، سیما (۱۳۷۱). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، تهران، مروارید.
۱۰. ریاض، محمد (۱۳۷۰). *احوال و آثار میر سید علی همدانی (با شش رساله از وی)*، چ ۲، اسلام‌آباد، پاکستان، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۱۱. زارعی‌متین، حسن (۱۳۹۳). *رفتار سازمانی پیشرفته*، ویرایش دوم، تهران، آگاه.
۱۲. زارعی‌متین، حسن؛ بهزاد محمدیان؛ علی قراچورلو؛ مهدی شعله (۱۳۹۵). «ارائه مدلی ساختاری برای تبیین همدلی در دانشگاه‌ها: بررسی تأثیر معنویت، سرمایه اجتماعی، و حکمرانی خوب»، *مدیریت دانشگاه آزاد اسلامی*، ۵ (۱)، صص ۲۱ - ۳۶.
۱۳. زارعی‌متین، حسن؛ بهزاد محمدیان؛ سعید مدرسی (۱۳۹۴). *مدیریت سرمایه اجتماعی*، تهران، مهربان.
۱۴. زارعی‌متین، حسن؛ نسیم شهسواری (۱۳۹۹). «بررسی جایگاه سرمایه اجتماعی»، *پژوهش‌های جدید در مدیریت و حسابداری*، ۴۱، صص ۵۹ - ۸۸.

۱۵. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳). *جست‌وجو در تصوف ایران*، چ ۳، تهران، امیرکبیر.
۱۶. زمردی، حمیرا (۱۳۹۵). *نظریه ناسازه‌ها در ساختار زبان عرفان: نقد ساختاری و پس‌ساختاری شطح‌های عارفان*، تهران، زوار.
۱۷. شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۱). *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران، باز (مرکز بازشناسی اسلام و ایران).
۱۸. شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران، سخن.
۱۹. علی‌زاده، ناصر؛ ویدا دستمالچی (۱۳۹۳). «طنز، زبان تبلیغ و اعتراض در متون عرفانی و سوررئالیستی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، ۳۴، صص ۲۱۹ - ۲۴۰.
۲۰. فولادی، علی‌رضا (۱۳۸۶). *طنز در زبان عرفان*، قم، فراگفت.
۲۱. کرمی، محمدحسین؛ زهرا ریاحی‌زمین؛ جواد دهقان‌یان (۱۳۸۸). «پژوهشی در تئوری و کارکرد طنز مشروطه»، *متن‌شناسی ادب فارسی*، ۱، صص ۱ - ۱۶.
۲۲. کریجلی، سیمون (۱۳۷۱). *در باب طنز*، مترجم: سهیل سمی، تهران، فردوسی.
۲۳. کریمی، لطف‌الله (۱۳۷۲). *بررسی تطبیقی اصطلاحات ادبی*، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.
۲۴. محمدی کله‌سر، علی‌رضا؛ محمدعلی خزانه‌دارلو (۱۳۹۰). «درآمدی بر طنز عرفانی با نگاهی انتقادی به پژوهش‌های حوزه طنز»، *متن‌پژوهی ادبی*، ۴۸، صص ۶۵ - ۹۲.
۲۵. مشرف، مریم (۱۳۸۵). «هنجارگریزی اجتماعی در زبان صوفیه»، *زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم*، ۱۴ (۵۲ و ۵۳)، صص ۱۳۵ - ۱۵۰.
۲۶. موسوی، سید عبدالجواد (۱۳۸۹). *کتاب طنز*، چ ۲، تهران، سوره مهر.
۲۷. میرصادقی، میمنت (۱۳۷۶). *واژه‌نامه هنر شاعری*، تهران، مهناز.
۲۸. نوایا، پل (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، مترجم: اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

29. Coleman, J.S (1990). *Foundations of social theory*. Cambridge: MA, Harvard University Press.

30. Cuddon, J.A (1984). *A Dictionary of Literary Terms*, New York: Penguin Books.

31. Fukuyama, F (1999). *The great Disruption, Human Nature and Reconstitution of social Order*, New York: Profile.

Non-Latin References

1. Ali-zade, N. & Dastmalchi, V. (2014). "Satire: Medium of protest in mysticism and surrealism", *Mytho-mystic literature journal*, 10(34), pp. 219-239. (in Persian)
2. Aslani, M.R. (2006). *Vocabulary and humorous terms*, Tehran, Caravan. (in Persian)
3. Bourdieu, P. (2002). *Raisons pratiques: sur la theorie de l'action*, translator: Morteza Mardiha, Tehran, Naghshonegar.
4. Critchley, S. (1992). *On humor*, translator: Soheil Sami, Tehran, Ferdowsi. (in Persian)
5. Dad, S. (1992). *Dictionary of Literary Terms*, Tehran, Morvarid. (in Persian)
6. Fouladi, A.R. (2007). *Satire in the language of mysticism*, Qom, Faragoft. (in Persian)
7. Irani, M. (2010). "To laugh in other method: Shams and Maulana's ironic narratives in Maghalat (essays)", *Persian Language and Literature*, 1(2), pp. 23-52. (in Persian)
8. Karami, M.H., Riahi-Zamin, Z., & Dehqanian, J. (2009). "A Survey on the theory and practice of Mashrote satire", *Textual criticism of Persian literature* (Researches on Persian language and literature), 45(1), pp. 1-16. (in Persian)
9. Karimi, L.A. (1993). *Comparative study of literary terms*, Tehran, Majd Publication Institute. (in Persian)
10. Khatami, A. & Bagheri, E. (2014). "Narrative satire and its mystical USE in Hadiqa", *Persian literature* (Faculty of letters and humanities), 13, pp. 33-52. (in Persian)
11. Mirsadeghi, M. (2010). *A dictionary of poetry and poetics*, Tehran, Mahnaz. (in Persian)
12. Mohammadi Kale-Sar, A.R. & Khazane-Dar-loo, M.A. (2011). "An Introduction to mystical satire; A critical analysis of researches in the area of satire", *literary text research* (Persian language and literature), 15 (48), pp. 65-92. (in Persian)
13. Moshref, M. (2006). "Social anomaly in the language of Sofia", *Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Tarbiat Moallem University*, 14(52 & 53), pp. 135-150. (in Persian)
14. Mousavi, S. A.J. (2010). *The book of satire*, second edition, Tehran, Soore Mehr. (in Persian)
15. Noya, P. (1994). *Quranic Interpretation and Mystical Language*, translator: Ismaeel Saadat, Tehran, University Publication Center. (in Persian)
16. Parsons, T. (2000). *Max Weber's rational constructions of religious sociology in rationality and freedom*, translators: Yadullah Moughen & Ahmad Tadayon, Tehran, Hermes. (in Persian)
17. Putnam, R. D. (2001). *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*, translator: Mohammad-Ali Delfrouz, Tehran, Office of Political Studies and Research, Ministry of Interior. (in Persian)
18. Riaz, M. (1991). *Ali Hamedani's biography and works (with six treatises by him)*, second edition, Islamabad-Pakistan, Persian Research Center of Iran and Pakistan. (in Persian)
19. Shafiei-Kadkani, M.R. (2013). *The Language of Poetry in Sufi Prose*, Tehran, Sokhan. (in Persian)
20. Shojaei-Zand, A.R. (2002). *Secularization in the Christian and Islamic experience*, Tehran, Baaz (Center for Recognition of Islam and Iran). (in Persian)

21. Stace, W. T. (1996). *Mysticism and Philosophy*, translator: Bahaedin Khoramshahi, Tehran, Sroush. (in Persian)
22. Tajbakhsh, K. (2005). *Social's capital: trust, democracy and development*, translators: Afshin Kkakbaz & Hassan Pouyan, Tehran, Pajuhesh-e Shirazeh. (in Persian)
23. Zarei-Matin, H. (2014). *Advanced organizational behavior*, second edition, Tehran, Agah.
24. Zarei-Matin, H. & Shah-Savari, N. (2020). "Investigating the status of social capital", *New research in management and accounting*, 41, pp. 59-88. (in Persian)
25. Zarei-Matin, H., Mohammadian, B., & Madrasi, S. (2015). *Social capital management*, Tehran, Mehraban. (in Persian)
26. Zarei-Matin, H., Mohammadian, B., Qarachourlou, A., & Shoale, M. (2016). "Providing a Structural Model for Explaining Empathy in Universities: Investigating the Impact of Spirituality, Social Capital, and Good Governance", *Management of Islamic Azad University*, 5(1), pp. 21-36.
27. Zarrinkoob, A.H. (1984). *Search in Iranian Sufism*, Third edition, Tehran, Amir-Kabir. (in Persian)
28. Zomorodi, H. (2016). *Theory of mismatches in the structure of the language of mysticism: a structural and post-structural critique of the mystical Shatah's*, Tehran, Zavar. (in Persian)