

## سبک‌شناسی روایت: الگوی تأویلی خطا- مجازات در حکایت‌های عرفانی

علیرضا محمدی کله‌سر\*

استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهرکرد

### چکیده

در این مقاله کوشیده‌ایم با تأکید بر تأویل به‌عنوان ویژگی‌ای بنیادین در زبان عرفان، یکی از پرکاربردترین الگوهای روایی در حکایت‌های عرفانی را معرفی کنیم. این الگو، همسو با بسیاری از حکایت‌های تعلیمی، حاصل خطا و مجازات است؛ با این تفاوت که خطای آشکار رخ داده از سوی یک کنشگر از طریق تبدیل شدن به کنشی شبه‌قانونی، به مجازات مورد انتظار نمی‌رسد؛ بلکه در لایه‌ای دیگر با تعریف خطایی نو، مجازاتی نو رخ می‌دهد. در این الگو، تأکید بر خطای دوم محصول حرکتی تأویلی و باطن‌گرایانه است و به همین دلیل، خطای نخست نیز دیگر خطا محسوب نمی‌شود؛ از این روی می‌توان گفت این الگو توصیفی روایی از کارکرد تأویل در متون عرفانی به‌دست می‌دهد. از این منظر، برجسته شدن برخی خطاها در حکایت‌های عرفانی و چشم‌پوشی از برخی دیگر، نقش قوانین حاکم بر سنت عرفانی در شکل‌گیری این حکایت‌ها را نیز آشکار می‌کند. این روش و الگوی برآمده از آن اگرچه مبتنی بر ویژگی‌های ساختاری و روایی متون عرفانی است، با عناصر زبانی و فکری سنت عرفانی

\* نویسنده مسئول: a.mohammadi34@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۱۰

هم پیوندی آشکار دارد. مقاله حاضر تلاشی است محدود در جهت سبک‌شناسی روایت در حکایت‌های کهن.

**واژه‌های کلیدی:** حکایت‌های عرفانی، روایت‌شناسی، تأویل، ساختار، سبک.

#### ۱. مقدمه

حجم زیادی از حکایت‌های کهن ادبیات فارسی را در متون عرفانی می‌توان یافت و برخی تلاش‌ها برای تعریف این حکایت‌ها همچون گونه‌ای از حکایت‌های کهن، معطوف به عوامل و عناصر معنایی و محتوایی بوده‌اند؛ مانند بهره‌گیری از اصطلاحات حوزه تصوف، حضور پیران طریقت به‌عنوان شخصیت‌های اصلی حکایت، روی دادن آن‌ها در فضا و صحنه‌ای با رنگ‌وبوی صوفیانه (مانند محیط خانقاه)، روایت شدن از سوی یکی از صوفیان و پیوستن تفسیری عرفانی به پایان حکایت. به‌یقین، بسیاری از این موارد نمی‌توانند معیارهایی اطمینان‌بخش برای شناسایی حکایت‌های عرفانی تلقی شوند. در بیشتر پژوهش‌هایی هم که به معرفی این گونه روایی با استفاده از ویژگی‌های ساختاری اختصاص یافته‌اند، فقط انطباق و آزمودن نظریه‌ها بر حکایت‌های عرفانی یا توصیف سطحی مضامین و عناصر داستانی، مورد نظر بوده که نتیجه‌ای چندان سودمند در راستای شناسایی ساختار حکایت‌های عرفانی در پی نداشته است؛ مثلاً رضوانیان در کتاب *ساختار داستانی حکایت‌های عرفانی* (۱۳۹۰)، فقط مواردی همچون عناصر داستان، زبان و نمادها را بررسی کرده و بر موضوعات تعلیمی و نیز نقش سازنده و بنیادین کرامت و اندرز مرید در این داستان‌ها تأکید کرده است. در این میان، فقط جبری و فیاض‌منش (۱۳۹۰: ۱۵-۱۸) تحول در بینش مخاطب بر اثر غافل‌گیری وی در بخش اوج حکایت را موجب تمایز ماهیت حکایت‌های عرفانی از دیگر حکایت‌ها دانسته‌اند. قافله‌باشی و بهروز (۱۳۸۶: ۱۳۰-۱۳۲) هم پس از ریخت‌شناسی حکایت‌های *کشف‌المحجوب و تذکره‌الاولیا*، به‌صورتی گذرا درباره‌ی جای‌گزینی کنش‌های متفاوت در هریک از خویش‌کاری‌ها سخن گفته‌اند و از این جهت، نظر آنان همسو با نکته‌ای است که جبری و فیاض‌منش ذکر کرده‌اند.

در نوشتار حاضر، به یکی از الگوهای پرکاربرد در حکایت‌های عرفانی پرداخته‌ایم که هم قادر به توصیف ساخت روایی بخشی عمده از این حکایت‌ها باشد و هم وجه تمایز آن‌ها از دیگر گونه‌های روایی را در نظر گیرد. این پژوهش به‌منزله پیش‌نهادی برای پژوهش‌های سبک‌شناختی درباره زبان و حکایت‌های عرفانی است و در آن، تنها توصیف و معرفی یکی از الگوهای روایی متون عرفانی صورت گرفته است. مقاله حاضر بر سه پایه روش‌شناختی بنا نهاده شده که توجه به آن‌ها در دریافت فرایند تحلیلی پژوهش، مفید است:

الف. حکایت‌های عرفانی به دلیل خلق شدن در حوزه ادبیات کهن، از بسیاری از ویژگی‌های موضوعی و ساختاری آن حوزه اثر پذیرفته‌اند؛ از این‌رو می‌توان میان آن‌ها شباهت‌هایی یافت؛ اما در هر پژوهشی که هدف از آن، بررسی نوعی خاص از حکایت‌ها (مثلاً حکایت‌های عرفانی) است، بیش از یافتن شباهت‌ها باید معرفی ویژگی‌هایی مورد نظر باشد که تفاوت این گونه‌های روایی با یکدیگر را نیز آشکار کنند. درباره موضوع این مقاله، نزدیک‌ترین گونه‌های داستانی کهن به حکایت‌های عرفانی عبارت‌اند از: مجموعه حکایت‌های تعلیمی و اخلاقی. مهم‌ترین وجه تشابه این دو دسته، شباهت در هدف‌ها و مضامینی است که بر تعلیم و تهذیب اخلاق تأکید می‌کنند؛ بنابراین یافته‌های این مقاله درباره ویژگی‌های ساختاری حکایت‌های عرفانی، افزون‌بر توجه به مجموعه حکایت‌های عرفانی، بر تفاوت‌های معنادار آن‌ها با دیگر حکایت‌های حکمی نیز تأکید می‌کنند.

ب. در این پژوهش کوشیده‌ایم ویژگی‌های ساختاری متون را در پیوند با ویژگی‌های فکری و مضمونی آن‌ها بررسی کنیم. در مقاله حاضر، از تأویل به‌عنوان مهم‌ترین عامل شکل‌گیری و گسترش زبان، اندیشه و جهان‌بینی عرفانی یاد کرده و ساختار و الگوهای روایی را نیز با توجه به همین عامل توصیف کرده‌ایم.

ج. در این مقاله، با بهره‌گیری از برخی نظریه‌های حوزه روایت‌شناسی ساختارگرا همچون نظریه تودورف<sup>۱</sup> و تفسیرهای مربوط به آن، به دنبال معرفی الگویی مبتنی بر تأویل در حکایت‌های عرفانی بوده‌ایم. استفاده از نظریه‌های ساختارگرایان به بهره‌گیری از مفاهیم و روش‌های آنان منحصر بوده است؛ نه آزمودن و انطباق ساده آن‌ها بر

حکایت‌های عرفانی؛ به‌علاوه در راه یافتن به ساختار و الگوی مورد نظر، از نگاه انتقادی و گاه اعمال تغییرهایی در این مفاهیم و نظریه‌ها پرهیز نکرده‌ایم. در این تغییرها، بیش از همه، بر ارتباط میان متن و برون‌متن تأکید کرده‌ایم که در برخی بررسی‌های ساختارگرایانه ادبیات فراموش شده‌اند.

## ۲. تأویل و زبان عرفان

تأویل در نگاه نخست، نشان‌دهنده حضور عناصری از زبان عرفان در تفسیرهای قرآنی است و باوجود این می‌توان آن را از اساسی‌ترین عوامل شکل‌گیری و گسترش زبان و متون عرفانی هم دانست (ر.ک: محمدی کله‌سر، ۱۳۹۳: ۱۰۵-۱۱۶)؛ به عبارت دیگر یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های میان متون عرفانی با دیگر متون (به‌ویژه در میان متون کلاسیک)، ابتدای متون عرفانی بر تأویل و نگاه تأویلی است. در مرسوم‌ترین تعاریف و تلقی‌ها از مقوله تأویل، بر دریافتی باطنی و شهودی از معنای اصلی و حقیقی متن تأکید می‌شود (کرین، ۱۳۸۷: ۱۲۵-۱۲۶). در این تعاریف، تأویل یعنی شیوه‌ای از فهم متن که حاصل شهودی فردی و باطنی است. نتیجه این فرایند نیز دستیابی به معنایی درونی و باطنی (اصلی و حقیقی) خواهد بود که معمولاً با معانی ظاهری، تفاوت‌های بحث‌برانگیز دارد (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱۲۱-۱۲۷). صرف‌نظر از این تلقی‌ها و تعاریف، نمودی عینی‌تر نیز برای تأویل می‌توان یافت که عبارت است از: گذر از بافت زبانی موجود و ورود به بافتی نو از معنا. نمونه چنین برداشتی در مباحث تفسیری پیشینیان باعنوان «سیاق» مطرح بوده است. اتفاقاً علت مخالفت بسیاری از سنت‌های تفسیری با تأویل صوفیان در همین خروج از سیاق کلام ریشه داشته است (مصلاهی‌پور یزدی و گرامی، ۱۳۸۹: ۸۳-۹۸).

تأویل به‌مثابه فرایندی زبانی، نه تنها در فهم و توضیح برخی متون، بلکه در گسترش زبان عرفان نیز جایگاهی مهم دارد. شکل‌گیری و گسترش بسیاری از متون عرفانی از نوع تفسیرها، شرح عقاید و اصطلاحات عرفانی، گزارش تجربه‌های عرفانی و حتی نقل حکایت‌ها و سرگذشت صوفیان، به‌میزانی زیاد به حضور عنصر تأویل وابسته است. در یک متن عرفانی، نه تنها با فرارفتن از بافت و سیاق کلام تأویل دیگر متون

صورت می‌گیرد؛ بلکه حتی همان متن نیز با تأویل مداوم خود و تغییر بافت کلام، موجب گسترش و حیات خود به دنبال شکل‌گیری معانی نو می‌شود. این معانی نو و تغییر بافت معنایی کلام به ظهور لایه‌های مختلف معنایی می‌انجامد که در سنت عرفانی، با نام‌هایی همچون «باطن‌گرایی» از آن‌ها یاد می‌شود؛ مثلاً شکل‌گیری دو نمونه زیر و گسترش یافتن کلام در آنان، حاصل نگاه تأویلی و فرارفتن از یک لایه معنایی به لایه دیگر است:

نمونه ۱: «اولوالامر بر زبان علم، سلطانان دنیاوند و بر زبان معرفت، سلطانان دین، و سلطانان دین، پیران طریقت‌اند» (مبیدی، ۱۳۷۵: ۵۶۲).

نمونه ۲:

اما ترک عادت این طایفه [= صوفیان]، شرط طریق ایشان نباشد و آنچه ایشان اندر حال، جامه پشمین، کمتر پوشند، دو معنی راست: یکی آنکه پشم‌ها شوریده شده است [...] و دیگر آنکه گروهی از مبتدعه مر جامه پشمین را شعار کرده‌اند و خلاف شعار مبتدعان اگرچه خلاف سنت بود، سنت بود (هجویری، ۱۳۸۴: ۷۰).

این دو نمونه را از دو متن مختلف انتخاب کرده‌ایم: نمونه نخست، مربوط به متنی تفسیری و نمونه دوم، مربوط به شرح عقاید و اصطلاحات صوفیان است. در هر دو مورد نیز نوعی تأویل به معنای گفته شده دیده می‌شود؛ چنان‌که در نمونه نخست، شکل‌گیری تفسیر و ام‌دار نگاهی تأویلی به واژه «امر» در دو زمینه دنیایی و دینی، و نمونه دوم نیز حاصل تأویل سنت مرقعه‌پوشی صوفیان به مسئله‌ای باطنی‌تر و نوتر است.

### ۳. تأویل و حکایت‌های عرفانی

روایتگری به دلیل ساخته شدن با استفاده از عناصر زبانی، بسیاری از ویژگی‌های زبانی متون را نیز همراه دارد؛ بنابراین ردپای تأویل به مثابه عنصری زبانی را در حکایت‌های عرفانی هم می‌توان پی گرفت. بررسی کارکرد تأویل در این حکایت‌ها گامی است در جهت شناسایی ویژگی‌های حکایت‌های عرفانی با توجه به عناصر زبانی و فکری عرفان اسلامی. در یک تقسیم‌بندی کلی، حضور تأویل در این حکایت‌ها را در دو

سطح بدین شرح می‌توان بررسی کرد: نخست، گفته‌های شخصیت‌های داستانی و دوم، ساختار روایی. در ادامه، هریک از این دو سطح را به صورت مختصر شرح می‌دهیم.

### ۳-۱. تأویل در کلام شخصیت‌ها

این بخش، آشکارترین سطح حضور تأویل در حکایت‌های عرفانی است. تأویل در این سطح، بدون توجه به نمود روایی متن، تنها از سخنان گفته‌شده یا محتوای نهفته در حکایت دریافت می‌شود؛ بنابراین عنصری معنایی و محتوایی است؛ نه ویژگی‌ای ساختاری.

#### نمونه ۳:

چون من به خدمت شیخ بوالقاسم گرگانی رسیدم [...]، او مرا به ابوبکر عبدالله برادری فرمود و هردو به خدمت شیخ بوسعید فرستاد به میهنه. چون به میهنه رسیدیم و سنن و شرایط به جای آوردیم و به خدمت شیخ در رفتیم، حسن مؤدب را شیخ بفرمود کی ایزاری بیاورد و به من داد، شیخ به من فرمود کی «بدین ایزار، گرد را از دیوار دور کن» و بوبکر عبدالله را فرمود که «کفش درویشان راست می‌دار». [...] مدتی برین گذشت و هردو شیخ به رحمت حق - سبخانه و تعالی - کردند. سخن بر من گشاد گشت و مریدان پدید آمدند و [قبول‌ها ظاهر شد] و صیت و آوازه من در جهان، منتشر گشت و شیخ بوبکر عبدالله را به آن بزرگواری در میان خلق، شهرتی و صیتی نبود و ذکر او سایر گشت. یک روز بوبکر عبدالله گفت کی شیخ بوسعید فرمود شیخ بوعلی را که «به ایزار، گرد را از دیوار پاک می‌کن» تا همه عمر به ایزار سخن، گرد معصیت از دیوار دل بندگان حق پاک می‌کند و ما را فرمود تا کفش درویشان راست می‌کردیم تا همه عمر در پایگاه بماندیم و کسی ما را نشناخت و ذکر ما نکرد (محمدبن منور، ۱۳۸۴: ۲۳۱-۲۳۲).

آنچه در این نمونه، از زبان بوبکر عبدالله در سطرهای پایانی حکایت نقل شده، تأویلی است از اعمال وی و راوی. این تأویل بدون در نظر گرفتن نقش آن در ساختار حکایت، خود به عنوان کلامی تأویلی، نشان‌دهنده حضور این عنصر در حکایت عرفانی است و این تلقی از حضور تأویل‌ها، افزون بر آشکاری، با ساختار روایی حکایت‌های عرفانی هم چندان ارتباطی ندارد؛ به عبارت دیگر در این سطح، تأویل، اغلب بدون

ارتباط با پیرنگ و ساختار روایی، به صورت جمله‌هایی عرضه می‌شود که خارج از قالب روایی نیز امکان بیان شدن دارند.

اتفاقاً در بسیاری از پژوهش‌های پیشین نیز تأویل در حکایت‌های عرفانی با توجه به همین سطح بررسی شده است؛ مثلاً در کتاب *ساختار داستانی حکایت‌های عرفانی*، از تأویل به عنوان یکی از عناصر زبانی حکایت‌های عرفانی و ابزاری در کنار تشبیه و دیگر صور خیال یاد شده است (رضوانیان، ۱۳۸۹: ۲۸۱-۲۸۲). نمونه ۳ نیز با تأکید بر نقل قول پایانی بوبکر عبدالله و حذف برخی بخش‌های روایی، به عنوان یکی از نمونه‌های تأویل در حکایت‌های عرفانی ذکر و تحلیل شده و بی‌تردید، این نگاه از تلقی‌ای غیرروایی از حضور عنصر تأویل در حکایت‌های عرفانی برآمده است.

### ۲-۳. تأویل در ساختار روایی حکایت‌ها

تفاوت این سطح از حضور تأویل با سطح پیشین، نخست، در میزان آشکاری و پس از آن، در میزان ارتباط با ساختار روایی و پیرنگ حکایت است. در اینجا، تأویل به صورتی آشکارا در محتوای کلام شخصیت‌ها حضور ندارد و بنابراین، دریافتن آن نیز دشوارتر و دیرپاب‌تر از سطح پیشین است. این سطح از تأویل در ساختار روایی حکایت، نهفته است و از این نظر می‌تواند ما را در معرفی الگوهای روایی براساس ویژگی‌های فکری و زبانی سنت عرفانی هم یاری دهد. یکی از مهم‌ترین کارکردهای این سطح از تأویل، تشخیص‌بخشی به این حکایت‌ها در مقایسه با دیگر حکایت‌های حکمی و تعلیمی است که از نظر مضمون و محتوا با حکایت‌های عرفانی شباهت‌هایی دارند؛ از این‌رو در بخش‌های بعد، نخست، الگوی روایی‌ای پرکاربرد در حکایت‌های اخلاقی و تعلیمی را معرفی خواهیم کرد و سپس ساختاری تأویلی برای حکایت‌های عرفانی را به دست خواهیم داد.

### ۱-۲-۳. الگوی خطا-مجازات در حکایت‌های تعلیمی

اهمیت تلاش‌های روایت‌شناسان ساختارگرا افزون‌بر نظریه‌های آنان، در روشی است که برای تحلیل و توصیف متون روایی معرفی کرده‌اند. تجزیه‌ی روایت به واحدهایی

همچون گزاره، پیرفت و کارکرد، و توصیف چگونگی شکل‌گیری روایت براساس این اجزا، شیوه غالب در روایت‌شناسی ساختارگرا محسوب می‌شود.

تودورف (ر.ک: ۱۳۸۲: ۹۱) گزاره‌های تشکیل‌دهنده پیرفت را به دو دسته فعلی و وصفی تقسیم کرده و تفاوت میان آن‌ها را در توصیف تغییر یا حالتی ایستا دانسته است. با توجه به تأکید این صاحب‌نظر بر ویژگی‌های زبان‌شناختی گزاره‌های فعلی (کنشی) در تعریف پیرفت، وی در گام بعدی، انواع این کنش‌ها را با توجه به نقششان در شکل‌دهی به عنصر پیرفت، به دسته‌هایی تقسیم کرده که یکی از آن‌ها تقسیم‌بندی گزاره‌های فعلی بر دو نوع «فعل تغییر» و «تخطی و مجازات» است. هرچند «فعل تخلف (و مجازات)» نیز مانند «فعل تغییر»، مفهوم دگرگونی را بیان می‌کند و به همین دلیل نیز سازنده گزاره‌های فعلی است، تفاوتی جزئی بدین شرح میان آن دو می‌توان یافت که

ماهیت این تغییر [فعل تخلف] با تغییر مستتر در «الف» [فعل تغییر] تفاوت دارد. در «الف» موقعیتی انضمامی، ترکیب‌بندی گه‌گاهی ویژگی‌ها تغییر می‌کند؛ اما جرم یا گناه، تخلف از قانونی عام است که کل جامعه، مشمول آن‌اند و تحقیقاً در همه حکایت‌ها بدان اذعان می‌شود. «الف» [فعل تغییر] و «ب» [فعل تخلف] درمقابل هم قرار دارند؛ مثل فردی / اجتماعی، متغیر / پایدار. جرم‌ها و گناهان، همیشه همان‌اند که بودند؛ زیرا به همان قوانین مربوط می‌شوند (اسکولز، ۱۳۸۳: ۱۶۲-۱۶۳).

با مروری بر حکایت‌های تعلیمی- اخلاقی در متونی مانند **کلیله و دمنه** یا **مرزبان‌نامه** درمی‌یابیم که دو الگوی مبتنی بر دو فعل اصلی یادشده، ساختار بیشتر این حکایت‌ها را تشکیل می‌دهند: نخستین دسته، مبتنی بر تغییر فعل از وجه التزامی به وجه اخباری است («آ» باید کاری را انجام دهد یا ویژگی‌ای را دارا باشد ← «آ» آن کار را انجام می‌دهد یا آن ویژگی را دارا می‌شود) و دومین دسته که در مقایسه با دسته نخست، بیشتر کاربرد دارد، مبتنی بر فعل تخلف و مجازات است («آ» از قانونی تخلف می‌کند ← «آ» مجازات می‌شود)؛ مثلاً نخستین نمونه از حکایت‌های زیر را با الگویی



مبتنی بر فعل تغییر و دومین نمونه را با الگویی مبتنی بر فعل تخلف (و مجازات) می‌توان توصیف کرد:

نمونه ۴:

آورده‌اند که روزی امیرالمؤمنین علی - رضع - را دیدند که می‌گریست. گفتند: «یا امیرالمؤمنین! سبب گریه چیست؟». گفت: «چه باشد بتر از آنکه هفت روز است که مرا مهمان نیامده است و خانه من از برکت ضیف، محروم بود؟» و این از غایت کرم و نهایت مروت و شرف او بود (عوفی، ۱۳۸۶: ۲۹۲).

نمونه ۵:

میوه‌فروشی که یمن جاش بود	روبهکی خازن کالاش بود
چشم ادب بر سر سرره داشتی	کلبه بقال نگه داشتی
کیسه‌بری چند شگرفی نمود	هیچ شگرفیش نمی‌کرد سود
دیده به هم زد چو شتابش گرفت	خفت و به خفتن، رگ خوابش گرفت
خفتن آن گرگ چو روبه بدید	خواب در او آمد و سر در کشید
کیسه‌بر آن خواب، غنیمت شمرد	آمد و از کیسه، غنیمت بُرد
هرکه در این راه کند خوابگاه	یا سرش از دست رود یا کلاه

(نظامی، ۱۳۸۱: ۱۲۵-۱۲۶)

این دو الگو بدان سبب که امکاناتی مناسب برای فهم تمثیلی حکایت‌ها و بیان تفاسیر تعلیمی - اخلاقی از آن‌ها پیش‌روی مؤلف قرار می‌دهند، پرکاربردترین الگوهای روایی در حکایت‌های تعلیمی و اخلاقی در ادبیات فارسی هستند. در الگوی دوم، قوانینی جامع که تخلف از آن‌ها کنشگر را مستحق مجازات می‌کند، معمولاً قوانین عام اخلاقی یا دینی هستند؛ بنابراین در حکایت‌های تعلیمی، کنش و فعل مجازات شدن، عاملی است برای تضمین کارکرد تعلیمی و اخلاقی این‌گونه حکایت‌ها.

### ۳-۲-۲. الگوی خطا - مجازات در حکایت‌های عرفانی<sup>۲</sup>

الگوی روایی توصیف‌شده برای حکایت‌های تعلیمی و اخلاقی را به همان گستردگی می‌توان در مجموعه حکایت‌های عرفانی هم شناسایی کرد. با وجود این اشتراک، تفاوت‌هایی روایی نیز میان این الگو در دو نوع حکایت یادشده وجود دارد که در

توصیف سبک روایی حکایت‌های عرفانی راه‌گشاست. چنان‌که پیش‌تر هم گفتیم، مهم‌ترین عامل ایجاد این تفاوت، ویژگی‌های خاص زبان عرفان است که تأویل برجسته‌ترین آن‌ها محسوب می‌شود. حال اگر با توجه به تلقی مقاله حاضر از تأویل، یعنی فرایندی حاصل تغییر زمینه و بافت معنایی و ورود به بافتی نو از معانی و دلالت‌ها، به ساختار حکایت‌های عرفانی بنگریم، نقش تأویل را در شکل‌گیری الگوهای روایی این حکایت‌ها نیز درمی‌یابیم. در برخی حکایت‌های عرفانی، تأویل در شکل‌گیری، پیش‌برد و ارتباط بخش‌های اصلی پیرنگ داستان نقشی آشکار دارد:

نمونه ۶:

نومری‌دی داشت اندک‌مایه زر	کرد پنهان زر ز شیخ خود مگر
شیخ می‌دانست؛ چیزی می‌نگفت	همچنان می‌داشت او زر در نهفت
آن مری‌د راه و پی‌ر راه‌ب‌ر	هر دو می‌رفتند با هم در سفر
وادی‌ای‌شان پیش آمد بس سیاه	و آشکارا شد در آن وادی، دو راه
مرد می‌ترسید زان کش بود زر	مرد را رسوا کند بس زود زر
شیخ را گفتا: چو شد پیدا دو راه	در کدامین ره رویم این جایگاه؟
گفت: معلومت بی‌فکن کان خطاست	پس به هر راهی که خواهی شد، رواست

(عطار، ۱۳۹۰: ۱۷۷-۱۷۸)

این حکایت پیرنگی آشنا در مجموعه حکایت‌های عرفانی دارد که با توجه به آن می‌توان مفهوم تغییر بافت و زمینه معنایی را توضیح داد. آنچه پیرنگ حکایت مورد بحث را پیش می‌برد، گذر از زمینه معنایی مبتنی بر تقابل میان دو مفهوم «راه درست» و «راه خطا (اشتباه)» است که در آغاز حکایت و به دنبال رسیدن پیر و مرید به دوراهی رخ می‌دهد. در اینجا، «راه» در معنایی لغوی و عینی مورد توجه قرار گرفته است؛ ولی ناگهان در پی تغییر زمینه معنایی و با در نظر گرفتن «راه» در معنایی مجازی، تقابل جدید میان «دارایی (راه اشتباه)» و «گذر از دارایی‌ها (راه درست)»، حکایت را به بافتی جدید از مفاهیم وارد می‌کند. مسئله مهم در این فرایند، زیرساختی تأویلی است که هر چند به شیوه مرسوم در تأویل‌ها و به ویژه شیوه معمول در تفسیرهای عرفانی، از دو لایه جداگانه ظاهری و باطنی تشکیل نشده است، می‌توان گذر از معنای ظاهری به معنای

باطنی را در آن تشخیص داد. این حرکت و شیوه روایی در بسیاری از دیگر حکایت‌های عرفانی هم تکرار شده است و نمونه مهم این کارکرد تأویل را در حکایت‌هایی کوتاه می‌توان یافت که حاصل گفت‌وگویی کوتاه میان دو شخصیت‌اند. حکایت‌های مربوط به گلیم خریدن رابعه (عطار، ۱۳۸۴: ۷۰) و در راه افتادن یکی از مریدان ابوسعید (ابروح، ۱۳۶۷: ۱۰۴) از جمله این نمونه‌ها هستند.

بخشی عمده از حکایت‌های عرفانی، از الگوی آشنای خطا و مجازات پیروی می‌کنند. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، این الگو در ژانر تعلیمی حکایت‌هایی را پدید می‌آورد که در آن‌ها، تعادل اولیه به سبب تخطی از قانون به هم می‌خورد و سپس در پی مجازات خاطی، دوباره برقرار می‌شود. در حکایت‌های عرفانی هم تخلف از قانون موجب برهم خوردن تعادل نخستین می‌شود؛ ولی این خطا در فرایندی تأویلی و پیش از آنکه به مجازات برسد، به خطایی جدید تبدیل و مجازاتی تازه نیز برای آن تعریف می‌شود؛ مثلاً در نمونه پیشین، امکان بروز خطا از عاملی وابسته به راه درست یا اشتباه به عاملی وابسته به راهرو تبدیل می‌شود. به همین نسبت نیز مجازات (مجازات کلامی، سرزنش مرید) به سبب خطا در سهل‌انگاری در تحقق بخشیدن شرایط راهروی اعمال می‌شود؛ نه خطا در گزینش احتمالی عینی راه.<sup>۳</sup>

نمونه ۷:

آورده‌اند که شیخ، روزی در نشابور، با جمعی بسیار به کویی می‌رفتند. زنی پاره خاکستر از بام می‌انداخت؛ بعضی از آن بر جامه شیخ افتاد. شیخ از آن، متأثر نگشت. جمع در اضطراب آمدند و خواستند که حرکتی کنند با صاحب خانه. شیخ ما گفت: «آرام گیرید! کسی که مستوجب آتش بود، با او به خاکستر قناعت کنند، بسیار شکر واجب آید» (محمدبن منور، ۱۳۸۴: ۲۶۶-۲۶۷).

در این نمونه، تعادل اولیه به دنبال بروز خطایی (خاکستر ریختن بر سر ابوسعید) از سوی زنی به هم می‌خورد. در پی روی دادن این خطا و طبق الگوی یادشده، مجازاتی باید تعادل ثانویه را ایجاد کند که عبارت است از: تنبیه زن از سوی ابوسعید یا مریدان وی؛ ولی در فرایندی تأویلی، خطایی نو تعریف می‌شود که مجازاتی نو را نیز به دنبال دارد. در این حکایت، خطای دوم (گناه کردن یا سرپیچی از فرمان خدا) از سوی

بوسعید رخ داده که سزاوار مجازاتی متناسب با خود (آتش) است. باید به این نکته نیز توجه کنیم که خطای دوم به صورت صفتی (توصیفی) برای ابوسعید تعریف شده؛ ولی در واقع، کنشی است که می‌توان آن را خارج از زمان این حکایت تلقی کرد. با این توضیحات می‌توان گفت نتیجه فرایند روایی مبتنی بر تأویل، تغییر کنشگر خطاکار است که در این نمونه، از زن به ابوسعید تغییر می‌یابد.

نمونه ۸:

وقتی من با جماعتی قصد حجاز کردم و اندر حوالی حلوان، کردان راه ما بگرفتند و خرقه‌هایی که داشتیم، از ما جدا کردند. ما نیز با ایشان نیاویختیم و فراغ دل ایشان جستیم. یکی بود اندر میان ما؛ اضطراب می‌کردی. گُردی شمشیر بکشید و قصد کشتن او کرد. ما جمله، آن کرد را شفاعت کردیم. گفت: «روا نباشد که این کذاب را بگذاریم؛ لامحاله او را بخواهیم کشت». ما علت کشتن از وی پرسیدیم. گفت: «از آنکه وی صوفی نیست و اندر صحبت اولیا خیانت می‌کند این چنین کس، نابوده به». گفتیم: «از برای چه صوفی نیست؟». گفت: «از آنکه کمترین درجه تصوف، جود است و او را اندر این خرقه‌پاره، چندین بند است. او چگونه صوفی‌ای باشد که چندین خصومت با یاران خود می‌کند؟» (هجوری، ۱۳۸۴: ۶۵).

همین الگوی روایی را در نمونه اخیر نیز می‌توان دید. تعادل داستان با خطای نخست، یعنی دزدیدن خرقه‌های صوفیان برهم می‌خورد؛ ولی به جای کنش مجازات که می‌تواند تعادل مجدد ایجاد کند، حکایت به لایه‌ای دیگر با خطایی جدید منتقل می‌شود. این خطا که عبارت است از تعلق به خرقه از سوی یکی از صوفیان، باید با مجازات مرگ (تهدید به مرگ) به تعادل ثانویه برسد. در این حکایت نیز اولاً تغییر خطا و حرکت به سوی لایه‌ای نو، تابع فرایندی تأویلی است و ثانیاً به دنبال عوض شدن خطا، کنشگر آن (خطاکار) نیز از دزد به صوفی تغییر می‌کند. این تغییر کنشگر گاه به حدی است که کنشگر مجازات‌کننده در یک لایه را به کنشگر خطاکار در لایه‌ای دیگر تبدیل می‌کند؛ مانند این نمونه:

نمونه ۹:

نقل است که نماز شامی، حسن بصری به صومعه حبیب رسید و حبیب، نماز در پیوسته بود و «الحمد» را «الهمد» می‌خواند. حسن گفت: «نماز از بی او درست

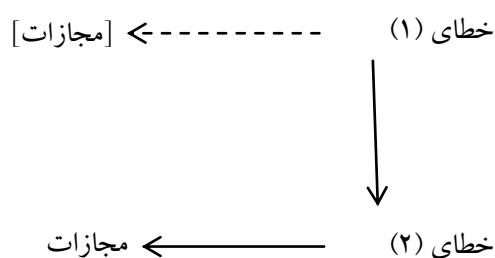
نباشد»؛ تنها نماز کرد. آن شب، خدای را - عز و جل - به خواب دید؛ گفت: «الهی! رضای تو در چیست؟». گفت: «ای حسن! رضای ما یافته بودی؛ قدرش ندانستی». گفت: «بار خدایا! آن، چه بود؟». گفت: «نماز از پی حیب گزاردن که آن نماز، مَهر نمازهای عمر تو خواست بود؛ اما تو را راستی عبارت، از صحت نیت بازداشت» (عطار، ۱۳۸۴: ۵۴).

در این حکایت، خطای نخست عبارت است از بروز اشتباه در خواندن کلمه‌های قرآن. این خطا بدون در پی داشتن مجازاتی رها می‌شود و از خطایی دیگر به‌عنوان عامل برهم‌زننده تعادل سخن به‌میان می‌آید. توجه به صحت عبارت و بی‌توجهی به صحت نیت، خطایی است که با توجه به پیرنگ و ساختار حکایت، به‌عنوان خطای اصلی، مجازاتی کلامی و همچنین محروم شدن از رضای الهی برای آن در نظر گرفته می‌شود. در اینجا، کنشگری که به مجازات خاطی نخست می‌اندیشد، در لایه بعدی، خود به کنشگر خاطی تبدیل می‌شود و خاطی لایه اول دیگر در لایه دوم، این نقش را برعهده ندارد.

اکنون، با توجه به نمونه‌های یادشده می‌توانیم مقایسه میان الگوی پرکاربرد خطا و مجازات در حکایت‌های تعلیمی - اخلاقی و حکایت‌های عرفانی را در دو شکل بدین شرح نشان دهیم:

خطا ← مجازات

شکل ۱ الگوی خطا و مجازات در حکایت‌های تعلیمی - اخلاقی



شکل ۲ الگوی خطا و مجازات در حکایت‌های عرفانی

در شکل نخست، خطای صورت‌گرفته با مجازاتی همراه شده و ساختمان اصلی حکایت را ساخته است؛ حال آنکه در شکل دوم، آنچه ظاهراً همچون تخطی از قانون جلوه‌گر می‌شود، به دلیل مواجه نشدن با مجازات، در این الگو کارکردی راه‌بردی نمی‌یابد و در فرایندی تأویلی، به دنبال تعریف خطا و مجازاتی نو به تعادل ثانویه منتهی می‌شود. در مقایسه این دو الگو می‌توان سرشت غایت‌نگر اجزای روایی را آشکارا مشاهده کرد. این سرشت افزون‌بر پی‌شرفت داستان، از زمینه‌ها و انتظارات فرهنگی و اجتماعی نیز متأثر است.

#### ۴. حکایت‌های عرفانی، از ساختار روایی تا زمینه‌های فرهنگی

یکی از ویژگی‌ها و گاه ضعف‌های نظریه‌های ساختاری، به‌ویژه در حوزه روایت‌شناسی، عزم این جنبش برای چشم‌پوشی از نقش تمام جنبه‌های بیرون از متن در شکل‌گیری ساختار و معنای متن است (مکاریک، ۱۳۸۵: ۱۷۸). هرچند این قضاوت تاحدی درست به نظر می‌رسد، گاه می‌توان اشاره‌هایی از قول برخی پیشروان این جنبش را یافت که بر علاقه آنان به ارتباط ساختار متن با عوامل برون‌متنی دلالت می‌کند؛ مانند تأکید بر این نکته که بسیاری از اجزای روایی که با عنوان‌هایی همچون کارکرد، گزاره و پیرفت شناخته می‌شوند، کمتر از آنچه ادعا می‌شود، به‌طور مطلق، از اجزای عینی متن برآمده‌اند؛ یعنی به دنبال بازنگری در این اجزای روایی می‌توان آن‌ها را به‌میزانی زیاد، برآمده از خواسته‌ها و سلیقه‌های منتقد و خواننده دانست. این خواسته‌ها نتیجه برداشت شمی و غایت‌نگر منتقد و خواننده‌اند و به همین دلیل نمی‌توان برای کارکردها، پیرفت‌ها و گزاره‌ها، وجودی عینی همچون متن روایی قائل شد (رک: تولان، ۱۳۸۶: ۵۸-۵۹). به نظر می‌رسد تعبیر رولان بارت<sup>۴</sup> درباره کارکرد همچون دانه‌ای که «در روایت کاشته می‌شود؛ عنصری که بعداً هم در همین سطح، هم در جای دیگر، در سطح دیگر، به‌بار خواهد نشست» (بارت، ۱۳۹۲: ۲۲)، به‌میزانی زیاد درباره دیگر اجزا نیز صدق می‌کند. مسئله اختیاری و شمی بودن دریافت این اجزا، اولین بار در نقد تلاش‌های فرمالیست‌ها برای شناسایی ساختار روایت عامیانه مطرح شد؛ ولی چنان‌که تودورف (۱۳۸۸: ۱۶۱) نیز گفته است، می‌توان انتظار داشت درباره دیگر نظریه‌ها نیز

به کار گرفته شود؛ مثلاً اشکال اسکولز<sup>۵</sup> بر پیرفت سه بخشی برمون، برآمده از همین نکته است. به نظر وی:

هرچه بیشتر دست به تقسیم‌بندی‌های فرعی بزیم، به نظر می‌رسد که از روایت دورتر می‌شویم؛ پس حداقل لازمی برای تفاوت یا فاصله بین هریک از این سه مرحله‌ها در هر پیرفت روایی سه‌بخشی وجود دارد که آن‌ها را به روایت بدل می‌کند؛ نکته‌ای که برمون از آن غفلت می‌کند (اسکولز، ۱۳۸۳: ۱۴۸).

این همان نکته‌ای است که از اختیاری بودن منطق برمون<sup>۶</sup> پرده برمی‌دارد (همان‌جا). افزون‌بر این، وابستگی ساختار روایی به زمینه‌ها و باورهای فرهنگی و به همان میزان، امکان استنباط این باورها از ساختار حکایت‌ها نیز از دیگر اشاره‌های برون‌متنی ساختارگرایان است؛ مثلاً در فرایند خوانش، سرنوشت یک تغییر یا کنش روایی، علاوه بر رویکردی غایت‌نگرانه، به انتظارهای فرهنگی نیز وابسته است. این موارد، گاه به‌عنوان ضعف‌های نظریه‌های ساختاری مطرح می‌شوند؛ ولی می‌توانند به‌عنوان ویژگی‌هایی روایی، نقش ایجاد حلقه ارتباطی میان متن و برون‌متن را نیز برعهده گیرند. در میان نظریه‌پردازان حوزه روایت، کسانی همچون بارت<sup>۷</sup> و تودورف در کنار تحلیل ساختاری عناصر روایت، نیم‌نگاهی نیز به عناصر برون‌متنی انداخته‌اند؛ مثلاً تودورف تفاوت میان افعال تغییر و خطا (و مجازات) را از آن جهت دانسته که دومی حاصل زیر پا گذاشتن قانونی کلی و اجتماعی است؛ اما نباید از یاد ببریم که:

برخلاف آن ویژگی‌هایی که باید با هر قصه فردیت پیدا کنند، بعید است قوانین که از سوی جامعه‌ای فرهنگی، مسلم فرض می‌شوند، با گزاره‌های وصفی بیان شوند. این گداهای ارزشی وابسته به فرهنگ، عناصر ساختاری مهمی هستند که در حکایت‌های خاص، تقریباً به‌طور نامرئی عمل می‌کنند؛ اما می‌توان آن‌ها را از بررسی دقیق تعدادی از متون مرتبط استنباط کرد (همان، ۱۶۴).

به عبارت دیگر، در یک متن خاص، مجموعه‌ای از خطاها و تخطی از قانون را می‌توان یافت که برخی به مجازات ختم می‌شوند و برخی نه. این موارد می‌توانند از قوانین حاکم بر متن یا نویسنده آن پرده بردارند. شاید یکی از لغزش‌های این تقسیم‌بندی تودورف، بی‌توجهی به جوامع گفتمانی باشد؛ چنان‌که قوانین معتبر در یک

جامعه ممکن است در گفتمانی خاص، نامعتبر باشند. به هر حال، براساس چشم‌انداز تودورف و تفسیر اسکولز می‌توان دریافت که متون داستانی قوانین حاکم بر خود را از خلال ساختارها و الگوهای روایی آشکار می‌کنند.

فایده این نگاه برای مقاله حاضر، توصیف الگویی است که هم با مختصات زبانی و هم با قوانین فکری سنت عرفانی ارتباط دارد؛ به عبارت دیگر اگر این نگاه تودورف را به‌سوی مقایسه گفتمان‌ها گسترش دهیم، می‌توانیم بگوییم بررسی حکایت‌ها و الگوهای روایی موجود در مجموعه متون عرفانی، ما را به تفاوت‌های روایی آن‌ها با دیگر مجموعه‌های روایی راهنمایی می‌کند. این تفاوت‌ها محصول چگونگی قرار گرفتن گزاره‌هایی هستند که برهم خوردن تعادل و ایجاد تعادل مجدد را در پی دارند؛ مثلاً در قصه‌های دکامرون و برخی قصه‌های عامیانه فارسی که پس‌زمینه‌ای از طنز و هجو نیز دارند، خطاهای رخ داده در حکایت (مانند خیانت در روابط زناشویی) با فرار خاطی، معمولاً به مجازات منتهی نمی‌شوند؛ در صورتی که این کنش‌ها در حکایت‌های اخلاقی و تعلیمی خطا به‌شمار می‌روند و با مجازات همراه‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت «فرار از مجازات» یا «مجازات شدن»، دو گزاره‌ای هستند که پس از رخ دادن خطا، می‌توانند روایت را به تعادل دوباره برسانند و برای تمایز دسته‌ای از حکایت‌های تعلیمی و عامیانه به‌کار روند. تودورف (۱۳۸۸: ۷۷) این‌گونه گزاره‌ها را با‌عنوان «گزاره‌های بدیل» معرفی کرده و سنخ‌شناسی حکایت‌ها را بیش‌از همه، وابسته به بررسی آن‌ها دانسته است؛ بدان معنا که حکایت‌ها با توجه به نحوه گزینش گزاره‌های منتهی به تعادل دوباره، در سنخ‌های مختلف روایی قرار می‌گیرند. یکی از این گزاره‌های بدیل این است که به حل تعادل نداشتن ناشی از تخلف از قانون، مربوط می‌شود.

در حکایت‌های عرفانی بررسی‌شده در نوشتار حاضر نیز اگر قوانینی را که تخلف از آن‌ها با مجازات همراه است، با قوانینی مقایسه کنیم که سرپیچی از آن‌ها بدون مجازات باقی می‌ماند، می‌توان به زمینه‌های فرهنگی این حکایت‌ها و سنت عرفانی و رای آن‌ها پی برد؛ مثلاً در نمونه ۶، دو خطا یا امکان و تلقی خطا وجود دارد: نخست، قدم گذاشتن در بیراهه که مجازاتی بالقوه در پی آن است؛ دوم، همراه داشتن زر. در این



حکایت، به دنبال گذر از خطای نخست، خطای دوم به صورت گزاره برهم‌زننده تعادل و مستحق مجازات معرفی می‌شود. در نمونه ۸ نیز خطای نخست دزدی و خطای دوم در بند خرقه بودن است. در این نمونه نیز به دنبال گذر از خطای نخست، خطای دوم مستوجب عقوبت و تشکیل‌دهنده الگوی روایی حکایت است. در پی مرور حکایت‌های عرفانی و نمونه‌های موجود در این مقاله و با توجه به مطالب یادشده می‌توان نکات زیر را دریافت:

الف. خطای نخست معمولاً حاصل ایجاد تغییر در قوانین مورد توجه عرف اخلاقی و دینی جامعه است؛ مثلاً دزدی کردن یا اشتباه خواندن نماز، خطاهایی هستند که گفتمان اخلاقی یا دینی به‌عنوان گفتمان‌هایی مرسوم در جامعه، خطا بودن آن‌ها را تأیید می‌کنند؛ درحالی که خطای دوم بدون توجه به قوانین عام جامعه، نوعی تخطی از قانونی خاص در گفتمانی معین به‌شمار می‌رود. شاید براساس بررسی‌های تودورف، این خطاها جزو افعال تغییردهنده شمرده شوند؛ ولی چنان‌که گفتیم، قوانین گفتمان‌های خاص از نظر کارکردی، با قوانین کلی جامعه چندان تفاوتی ندارند و این همان نکته‌ای است که تودورف به آن چندان توجهی نکرده است.

ب. به دلیل عام بودن قوانین مربوط به خطای نخست، درباره این قوانین به‌صراحت سخن گفته نمی‌شود؛ در صورتی که قوانین دسته دوم و چگونگی تخطی از آن‌ها معمولاً با صراحتی نسبی بیان می‌شوند؛ چنان‌که در نمونه ۸ آمده است: «گفتیم: "از برای چه صوفی نیست؟". گفت: "از آنکه کمترین درجه تصوف، جود است و او را اندر این خرقه‌پاره، چندین بند است". این نکته نیز خود می‌تواند معیاری برای سنخ‌شناسی حکایت‌های عرفانی باشد. در برخی حکایت‌ها و متون، تصریح در قوانین نقض‌شده (مربوط به خطای دوم) غالب است و در برخی دیگر، این صراحت چندان پررنگ نیست.

ج. مهم‌ترین نکته این است که گذر از خطای نخست (به‌عنوان تخطی از قانون مرسوم) به خطای دوم، حاصل نوعی نگاه تأویلی و باطن‌گرایانه است؛ بنابراین قانون دوم نیز محصول نگاهی باطن‌گرایانه به قانون نخست خواهد بود. این نگاه تأویلی از نظر زبانی و معناشناختی، حاصل فرارفتن از یک بافت و لایه معنایی به لایه و بافت معنایی‌ای نو است؛ مثلاً در نمونه ۸، با گذر از تقابل معنایی میان «دزدی کردن» و

«دزدی نکردن»، حکایت در بافتی پی گرفته می‌شود که تقابل معنایی میان «وابستگی به خرقة» و «وارستگی از خرقة» در آن برجستگی یافته است. همین تغییر زمینه معنایی، خطاکار و مجازات‌شونده را از دزد به صوفی تغییر می‌دهد. در نمونه ۹ نیز خطای نخست حاصل بافتی از معناست که تقابل میان «درست خواندن نماز» و «غلط خواندن نماز» را می‌پرورد و خطای دوم حاصل لایه‌ای است که تقابل میان «صحت نیت» و «سقم نیت» را شکل می‌دهد. حرکت از یک لایه به لایه دیگر در این حکایت نیز با تغییر خطاکار از حبیب عجمی به حسن بصری همراه است. باید به این نکته توجه کنیم که در اینجا، خطای نخست دیگر خطا محسوب نمی‌شود؛ چون در فرایندی تأویلی، قوانین عرفی کنار می‌روند و متن با قوانین حاکم بر گفتمان عرفانی ادامه می‌یابد؛ چنان‌که در نمونه پیشین هم خطا در تلفظ کلمه‌ها (شکستن قانونی فقهی) دیگر خطا محسوب نمی‌شود؛ بلکه خطایی حاصل از شکستن قانونی جدید (برتری صحت باطن بر صحت ظاهر) مستحق مجازات به‌شمار می‌رود.

اگر از اشکال‌های واردشده بر تقسیم‌بندی دوگانه تودورف از کنش‌ها و فعل‌ها<sup>۸</sup> بگذریم، با توجه به نمونه‌های ذکرشده در مقاله حاضر می‌توان ناهمخوانی‌هایی را میان این الگو از حکایت‌های عرفانی با نظریه وی یافت. در این حکایت‌ها، فعل اصلی حاصل سرپیچی از گزاره‌ای نیست که بر قانونی عام دلالت می‌کند؛ به همین دلیل این گزاره برخلاف دیگر حکایت‌های کهن، در حکایت ذکر می‌شود؛ به عبارت دیگر اهمیت این گزاره در پایان و در بازخوانی حکایت، مشخص می‌شود. نکته مهم این است که مشروعیت این گزاره تحکمی فقط در همان حکایت اعتبار دارد؛ یعنی ممکن است در حکایتی دیگر، این گزاره رها شود و گزاره‌ای دیگر قانون متن را تشکیل دهد. در اینجا، توجیهی روایی از ویژگی‌ای در سنت عرفانی را می‌توان یافت که عبارت است از: تجربه‌باوری و تأویل‌گرایی در زبان عرفان (ر.ک: محمدی کله‌سر ۱۳۹۳: ۱۱۳-۱۱۶). تجربه‌باوری و تأویل مدام در زبان عرفان موجب می‌شود تخطی از مجازات همواره به‌صورت تغییر موقعیتی انضمامی رخ نماید و در بازخوانی‌ها و تأویل‌های متعدد، چهره‌هایی مختلف از خود نمایش دهد. غافل‌گیری مخاطب در رویارویی با حکایت‌های عرفانی (ر.ک: جبری و فیاض‌منش، ۱۳۹۰: ۱۵-۱۶) از نظر روایی، نتیجه تبدیل دائم از موقعیت‌های انتزاعی به انضمامی است و به‌نظر می‌رسد در نگاهی

روایت‌شناختی، تعلق داشتن حکایت‌ها به گونه حکایت‌های عرفانی به‌میزانی زیاد، وابسته به میزان آشکاری و نقش این تبدیل‌ها باشد.

### ۵. نتیجه

اگرچه چند دهه از دوران اوج ساختارگرایی و روایت‌شناسی ساختارگرا می‌گذرد، روش‌ها و مفاهیم کلیدی این حوزه‌ها می‌تواند در طبقه‌بندی و گونه‌شناسی انواع روایی در ادبیات کلاسیک فارسی یاری‌رسان باشد. در نگاه ساختاری، از یک سو بر شباهت‌ها و از سوی دیگر بر سنجه‌هایی تأکید شده است که تمایزبخش گونه‌های مختلف روایی هستند. ساختارشناسی هر گونه روایی، ناگزیر از توجه به تفاوت‌های آن با گونه‌های دیگر است؛ چنان‌که حکایت‌های عرفانی و نیز بخشی عمده از حکایت‌های تعلیمی و اخلاقی با وجود شباهت‌های مضمونی، از نظر ساخت روایی، با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند و یکی از این تفاوت‌ها در الگویی با فعل خطا و مجازات آشکار می‌شود. تفاوت این الگو با الگوهای مشابه در دیگر انواع روایی، به لحاظ گذر از یک خطا (خطای آشکار) و تأکید بر خطای دوم (خطایی پنهان) است. این گذر کردن از یک لایه (مبتنی بر قوانین و هنجارهای عرفی) و ورود به لایه‌ای نو (با قوانین و هنجارهای جدید)، پیرو همان اصل تأویل در زبان عرفان است؛ بنابراین الگوی معرفی‌شده از سویی، پیوندهای روایتگری عرفانی با بنیادهای زبانی متون عرفانی و از سوی دیگر، تفاوت‌های این گونه با گونه‌های روایی مشابه را در نظر داشته است.

در این نگاه، افزون‌بر معرفی الگویی ساختاری، نقش ویژگی‌های فکری سنت عرفانی در شکل‌گیری ساختار روایی حکایت‌ها نیز نادیده گرفته نمی‌شود و با توجه به این شیوه می‌توان به طبقه‌بندی متون عرفانی از نظر سبک داستان‌پردازی و همچنین چگونگی و روند اثرپذیری دیگر متون روایی از متون عرفانی مبادرت کرد.

### پی‌نوشت‌ها

#### ۱. Tzvetan Todorov

۲. به نظر می‌رسد الگوی مربوط به تغییر فعل از وجه التزامی به اخباری، تفاوتی معنادار میان ساختار حکایت‌های عرفانی و تعلیمی ایجاد نمی‌کند؛ بنابراین پژوهش حاضر را تنها به دومین و پرکاربردترین الگوی حکایت‌ها (خطا و مجازات) محدود می‌کنیم.

۳. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، نمونه ۶ مثالی است برای کاربرد عنصری تأویلی در شکل‌گیری و پیش‌برد بخش‌های اصلی پیرنگ؛ به همین دلیل با نمونه‌های بعدی که در آن‌ها صریحاً خطا وجود دارد، متفاوت است؛ با وجود این می‌توان گفت خطایی بالقوه در گزینش راه دیده می‌شود که در پی حرکتی تأویلی به سوی راهرو، خطا بودن آن فراموش می‌شود:

گفت: معلومت بی‌فکن کان خطاست پس به هر راهی که خواهی شد، رواست

۴. Roland Barthes

۵. Robert Scholes

۶. Claude Bremond

۷. بارت در دوره دوم از نظریه‌های خود، با مطرح کردن رمزگان‌ها به‌طور کامل، پای عناصر بیرونی را نیز به حوزه تحلیل روایت باز کرد.

۸. برای آگاهی از برخی از این انتقادات ر.ک: کالر، ۱۳۸۸: ۳۰۰-۳۰۲.

## منابع

- ابوروح، لطف‌الله‌بن ابی‌سعد (۱۳۶۷). *حالات و سخنان ابوسعید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- اسکولز، رابرت (۱۳۸۳). *درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات*. ترجمه فرزانه طاهری. تهران: آگاه.
- بارت، رولان (۱۳۹۲). *درآمدی بر تحلیل ساختاری روایت‌ها*. ترجمه محمد راغب. و ۲. تهران: رخداد نو.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۳). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. ج ۵. تهران: علمی فرهنگی.
- تولان، مایکل (۱۳۸۶). *روایت‌شناسی: درآمدی زبان‌شناختی- انتقادی*. ترجمه سیده فاطمه علوی و فاطمه نعمتی. تهران: سمت.
- تودورف، تزوتان (۱۳۸۲). *بوطیقای ساختارگرا*. ترجمه محمد نبوی. تهران: آگه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *مفهوم ادبیات و چند جستار دیگر*. ترجمه کتابیون شهپرراد. تهران: نشر قطره.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *بوطیقای نثر: پژوهش‌هایی نو درباره حکایت*. ترجمه انوشیروان گنجی‌پور. تهران: نشر نی.
- جبری، سوسن و پرند فیاض‌منش (۱۳۹۰). «پویایی و تحول در حکایت‌های صوفیه». *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*. ش ۲۲۳. ص ۱-۲۱.

- رضوانیان، قدسیه (۱۳۸۹). *ساختار داستانی حکایت‌های عرفانی*. تهران: سخن.
- عطار، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۴). *تذکره الاولیاء*. بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهارس محمد استعلامی. تهران: زوار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *منطق الطیر*. تصحیح و توضیح محمود عابدی و تقی پورنامداریان. تهران: سمت.
- عوفی، سدیدالدین محمد (۱۳۸۶). *جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات*. مقابله و تصحیح امیربانو مصفا. جزء اول از قسم دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- قافله‌باشی، اسماعیل و زیبا بهروز (۱۳۸۶). «نقد ریخت‌شناختی حکایت‌های *کشف‌المحجوب* و *تذکره‌الاولیاء*». *پژوهش‌های ادبی*. ش ۱۸. ص ۱۱۷-۱۴۰.
- کالر، جانانان (۱۳۸۸). *بویطقای ساخت‌گرا*. ترجمه کوروش صفوی. تهران: مینوی خرد.
- کرین، هانری (۱۳۸۷). *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. تهران: جامی.
- محمدبن منور (۱۳۸۴). *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید*. به‌اهتمام ذبیح‌الله صفا. تهران: فردوس.
- محمدی کله‌سر، علی‌رضا (۱۳۹۳). «نقش تأویل در گسترش زبان عرفان». *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. ش ۲۷. صص ۹۹-۱۲۲.
- مصلائی‌پور یزدی، عباس و محمدهادی گرامی (۱۳۸۹). «سیر تحول خوانش تفسیر به رای در پنج سده نخست هجری». *پژوهش دینی*. ش ۲۰. ص ۸۱-۱۰۲.
- مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۵). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگاه.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۵). *کشف‌الاسرار و عده‌الابرار*. ج ۲. به‌اهتمام علی‌اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- نظامی، الباس بن یوسف (۱۳۸۱). *معززالاسرار*. تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی. تهران: برگ‌نگار.
- هجویری، ابوالحسن علی‌بن عثمان (۱۳۸۴). *کشف‌المحجوب*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش.
- Aburuh, L. (۱۹۸۷). *Hâlât va Sokhanân-e Abu Sa'id*. Preface, Interpretation and Research by M.R. Shafi'e Kadkani. Tehran: Āgâh. [in Persian]
- Attar, M. (۲۰۰۵). *Tazkerat-ol-Owliyâ*. Preface, Interpretation and Research by M. Este'lâmi. Tehran: Zavvâr. [in Persian]
- \_\_\_\_\_ (۲۰۱۱). *Mantegh-ol-Tayr*. Interpretation and Research by M. Ābedi and T. Purnâmdâriyân. Tehran: Samt. [in Persian]

- Barthes, R. (۲۰۱۳). *Introduction to the Structural Analysis of Narratives*. Translated by M. Râgheb. Tehran: Rokhdâd-e Now. [in Persian]
- Corbin, H. (۲۰۰۸). *Avicenna and the Visionary Rccital*. Translated by E. Rahmati. Tehran: Jâmi. [in Persian]
- Culler, J. (۲۰۰۹). *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*. Translated by K. Safavi. Tehran: Minou-ye-Kherad. [in Persian]
- Ghâfelebâshi, E. & Z. Behruz (۲۰۰۷). "Naghd-e Rikhtshenâsi-e Hekâyât-e Kashf-ol-Mahjub va Tazkerat-ol-Owlyâ". *Literary Researches*. No. ۱۸. [in Persian]
- Hojviri, A. (۲۰۰۵). *Kashf-ol-Mahjub*. Preface, Interpretation and Research by M. Âbedi. Tehran: Soroush. [in Persian]
- Jabri, S. & P. Fayyâzmanesh (۲۰۱۱). "Puyâyi va Tahavvol dar Hekâyathâ-ye Sufiyeh". *Persian Literature and Language*. No. ۲۲۳. [in Persian]
- Makâryk, I.R. (۲۰۰۶). *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*. Translated by M. Mohâjer and M. Nabavi. Tehran: Âgâh. [in Persian]
- Meybodi, A. (۱۹۹۶). *Kashf-ol-Asrâr va Oddat-ol-Abrâr*. V. ۲. Research by A. A. Hekmat. Tehran: Amirkabir. [in Persian]
- Mohammad-ibn-e Monavvar (۲۰۰۵). *Asrâr-ol-Tohid fi Maghâmât-e Sheykh Abi Sa'id*. Research by M. Mosaffâ. Tehran: Ferdovs. [In Persian]
- Mosallâ'ipur-e Yazdi, A. & M. Gerâmi (۲۰۱۰). "Seyr-e Khâneshe-e Tafsir-e be Ra'y dar Pnaj Sadey-e Nakhost-e Hejri". *Religious Research*. No. ۲۰. [in Persian]
- Nezami, E. (۲۰۰۲). *Makhzan-ol-Asrâr*. Preface, Interpretation and Research by H. Vahid Dastgerdi. Tehran: Bargnegâr. [in Persian]
- Purnâmdâryân, T. (۲۰۰۴). *Ramz va Dâstânhâ-ye Ramzi dar Adab-e Fârsi*. Tehran: 'Elmi- Farhangi. [in Persian]
- Rezvâniyân, Gh. (۲۰۱۱). *Sâkhtâr-e Dâstâni-ye Hekâyathâ-ye Erfâni*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Scholes, R. (۲۰۰۴). *Structuralism in Literature*. Translated by F. Tâheri. Tehran: Âgâh. [in Persian].
- Teodorov, T. (۲۰۰۳). *Structuralist Poetics*. Translated by M. Nabavi. Tehran: Âgâh. [in Persian]
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۸). *The Notion of Literature*. Translated by Katâyun Shahpar-Râd. Tehran: Nashre Ghatreh. [in Persian]
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۹). *Poetics of Prose*. Translated by Anushiravân Ganjipur. Tehran: Ney. [in Persian]
- Toolan, M. (۲۰۰۷). *Narrative: A Critical Linguistic Introduction*. Translated by F. Alavi and F. Ne'mati. Tehran: Samt. [in Persian]

- Ufi, S. M. (۲۰۰۷). *Javâme'-ol-Hekâyât va Lavâme'-ol-Revâyât*. Research by A. B. Mosaffâ. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]