تحلیل ساختار روایی منظومه‌های عطّار
(*الهی‌نامه*، *منطق‌الطّیر* و *مصیبت‌نامه*)

محسن بُتلاب اکبرآبادی*
دانشجوی دکتری زبان و ادبیّات فارسی، دانشگاه گیلان، رشت
احمد رضی**
دانشیار گروه زبان و ادبیّات فارسی، دانشگاه گیلان، رشت
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۳/۱۲، تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۰۲/۲۱)

چکیده

ساختارگرایی با طرح ایدهٔ نظام، به بسط چشم‌اندازی فراگیر در تحلیل متون می‌پردازد که در طی آن همهٔ اجزای درونی متن به یکدیگر مرتبط و کارکرد هر جزء، وابسته به نظام تلقی می‌شود. روایت به سبب بنیان علّی و معلولی، انسجام و ظرفیت بالایی که در تحلیل ساختاری دارد، توجّه بسیاری از روایت‌شناسان را به خود جلب کرده است. در این مقاله تلاش شده است تا با استفاده از آرای روایت‌شناسان ساختگرا، ساختار روایی سه منظومهٔ الهی‌نامه، منطق‌الطّیر و مصیبت‌نامه ـ که دارای فُرم روایی مشابهی هستند ـ با روش توصیفی ـ تحلیلی مورد بررسی قرار گیرد و قراردادها و قواعد حاکم بر روایت‌های عطّار کشف و معرّفی شود. این بررسی نشان می‌دهد که در ساخت صُوری روایت، «سفر» عنصر مرکزی و انسجام بخش منظومه‌هاست. از این رو، کارکردها و کُنشگران حول این عنصر پردازش می‌شوند. با انطباق این عنصر در مفهوم عرفانی منظومه‌ها، مشخّص می‌شود که ساحت عرفانی و به تَبَع آن، مفهوم صیرورت و «شدن»، به نحو چشمگیری ساختار روایت منظومه‌ها را تحت تأثیر قرار داده است. ساختار روایی منظومه‌ها، ساختاری لایه‌لایه است که ساحت زبانی و صوری روایت، ارتباطی دیالکتیک با ساحت بطنی و تأویلی دارد و همین امر به روایت، جنبه‌ای ذهنی و درونی داده است.

واژگان کلیدی: *عطّار نیشابوری، روایت، ساختارگرایی، سفر، گرماس، برمون.*

*. E-mail: botlab2005@yahoo.com
**. E-mail: razi@guilan.ac.ir

مقدّمه

ساختگرایی با تکیه بر متن و با در پرانتز و تعلیق قرار دادن نیّت مؤلّف، مصداق‌های خارجی (دلالت‌های برون زبانی) و گاه معنی، توجّه خود را به قواعد، عناصر، قراردادها و ژرف‌ساخت‌هایی معطوف کرده است که به فرایند تولید معنی منجر می‌شوند. از این نظر، ساختارگرایی نوعی روش محسوب می‌گردد، روشی که با تکیه بر مفهوم نظام تلاش دارد تا به تبیین مناسبات و ارتباطات درونی عناصر سازنده و برجستهٔ متن با همدیگر در قالب ساختار بپردازد و با تعمیم و تسرّی اصول ساختارآفرین، در متون گسترده‌تر، علمی‌ترین مبنای ممکن را برای سازِکارشکل‌گیری معنا در متون ادبی فراهم کند.

ارتباط خاصّ زبان با ادبیّات به عنوان ابزار و مادّهٔ انتقال و شکل‌دهی معنا، توجّه ساختگرایان را به دستگاه زبان به مثابه نظام زیربنایی تولیدات ادبی جلب کرد. روایت، هم به دلیل ارتباط با این دستگاه زبانی و امکان تسرّی قیاس‌های زبانی جهت تحلیل آن به شکلی دقیق‌تر، و هم به این دلیل که عرصهٔ روایت از یک طرف به اسطوره می‌رسد که موجودیّت ساده، کوتاه، همگانی، شفاهی و پیش تاریخی دارد و از طرف دیگر به رُمان مدرن می‌رسد که ساختاری پیچیده، طولانی، فردی، مکتوب و تاریخی دارد، ضمن آنکه برخی ویژگی‌های ساختاری را حفظ می‌کند؛ برای نمونه شخصیّت، موقعیّت، کنش و گِرِه‌گشایی، عرصه‌ای بسیار عالی برای بررسی ساختارگرایی است (اسکولز، ۱۳۷۹: ۹۱). نظام زبانی، جامعیّت و کلّیّت روایت و انسجام و ظرفیت بالای ساختارپذیری آن، مؤلّفه‌هایی مهم برای جلب توجّه ساختارگرایان به روایت محسوب می‌شوند.

در یک تعریف می‌توان جنبه‌های بنیادین یک روایت را به سه عامل «داستان، متن و روایتگری» تقسیم کرد. از این نظر، داستان توالی رخداده است. متن، کلام شفاهی یا مکتوب است که نقل رخدادها را بر عهده دارد و روایت‌گری، کنش یا فرایند خَلق اثر است که این جنبه مستلزم حضور نویسنده می‌باشد (ر.ک؛ کنان، ۱۲:۱۳۸۷).

از میان چهار مثنوی *الهی‌نامه*، *منطق‌الطّیر* و *مصیبت‌نامه* و *اسرارنامه* که انتساب آنها به عطّار قطعی شده است، سه منظومهٔ روایی *الهی‌نامه*، *منطق‌الطّیر* و *مصیبت‌نامه*، هرکدام شامل یک داستان اصلی و جامع هستند که در درون آنها داستان‌های الحاقی و تمثیل‌های فرعی فراوانی نقل شده است، امّا در *اسرارنامه* این شیوه رعایت نشده است و داستان جامعی در آن وجود ندارد، بلکه این اثر به صورت دوازده مقاله جداگانه در موضوعات گوناگون تدوین شده است. وجود ویژگی‌های مشترک در سه منظومهٔ *الهی‌نامه*، *منطق‌الطّیر* و *مصیبت‌نامه*، چه به لحاظ فُرم (وجود یک داستان اصلی و تمثیلات فرعی) و چه محتوایی (خودشناسی)، نوعی نظام و ساخت مشابه را در آنها به وجود آورده است تا جایی که محمّدرضا شفیعی کدکنی و تقی پورنامداریان این سه منظومه را به لحاظ

محتوایی و عرفانی و ترتیب زمانی، مکمّل یکدیگر می‌دانند و تقی پور نامداریانان سه مجموعه را به ترتیب با مفاهیم شریعت، طریقت و حقیقت تطبیق داده، آنها را در راستای هم قرار می‌دهد (ر.ک؛ پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۲۱۶). این ساختار مشترک از طرفی و بنیان روایی این منظومه‌ها از طرفی دیگر، زمینهٔ خوانش متناسب با روایت‌شناسی ساختارگرا را در این منظومه‌ها فراهم می‌آورد.

گذشته از وجود چنین مشابهت‌هایی، هر منظومه، مؤلّفه‌ها و مختصّات ساختاری خاص خود را دارد که آن را از سایر منظومه‌ها متمایز می‌کند و وجود همین تمایزها و تفاوت‌هاست که به آنها ارزش، تشخّص و هویّت ویژه می‌دهد. وجود چنین تفاوت‌هایی اگر چه ساختار ظاهریِ روایی منظومه‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند، امّا با در نظر گرفتن این موضوع که این منظومه‌ها جدای از ساختار ظاهریِ روایت، دارای ساحتی عرفانی نیز هستند، این فرضیه مطرح می‌شود که بررسی و خوانش زبانی و روایی این منظومه‌ها بدون در نظرگرفتن ساحت عرفانی آنها نمی‌تواند به خوبی شاخصه‌های روایت را مورد تحلیل قرار دهد. از این‌رو، در این پژوهش تلاش می‌شود با در نظر گرفتن دو بُعد عرفانی و زبانیِ روایت، ساختار سه منظومهٔ *الهی‌نامه*، *منطق‌الطّیر* و *مصیبت‌نامه* مورد بررسی قرار بگیرد. پس در این تلقّی، ساختار، منحصر و محدود به عناصر و مناسبات زبانیِ روایت منظومه‌ها نخواهد بود، بلکه در ساحت دیگر روایت، عرفان وجود دارد و همین امر به منظومه‌ها، ساختاری لایه در لایه داده است. با این تعابیر، سعی بر آن است که تأثیر متقابل این لایه‌های ساختاری بر یکدیگر مورد بررسی قرار گیرد.

این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی وبا رویکرد ساختارگرایانه اجرا و در آن تلاش شده است تا با توجّه به نظریّه‌های روایی ساختگرا و با تکیه بر عناصر درون‌متنی منظومه‌های عطّار (به ویژه عنصر سفر) سازِ کار بنیانی ساخت و شکل‌گیری معنا درروایت منظومه‌ها، مورد بررسی قرار گیرد. هدف از این پژوهش دستیابی به قراردادها و قواعد حاکم بر روایت‌های عطّار است.

لازم به ذکر است که برای پرهیز از هرگونه حصر روش‌شناختی و همچنین بدین لحاظ که هر کدام از نظریات روایت‌شناختی بر وجهه‌ای از روایت تأکید کرده‌اند و ضمن داشتن ظرفیّت‌هایی برای رمزگشایی از متن، محدودیّت‌هایی نیز دارند، تلاش شده است تا بدون هرگونه اختلاط و تناقض، از چند الگوی روایت‌شناسان ساختگرا به‌ویژه نظریّات برمون و گرماس که در راستای همدیگر و در جهت تحقّق اهداف کلان ساختارگرایی و روایت‌شناسی به کار می‌روند، در بررسی منظومه‌ها استفاده شود تا بتوان به تحلیل جامع‌تر و کامل‌تری از این آثار رسید.

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های گوناگونی در مورد عطّار صورت گرفته است. مطالعهٔ پیشینهٔ تحقیق نشان می‌دهد که بسیاری از این پژوهش‌ها متوجّه احوال و زندگی عطّار بوده، گاه نیز که به تحلیل آثار پرداخته شده، بیشتر اندیشه‌های عرفانی رایج در این آثار توضیح داده شده است. از این میان،کتاب‌هایی مانند *دیدار با سیمرغ* از تقی پورنامداریان، *تحلیل ساختاری منطق‌الطّیر* از اکبر اخلاقی و *از مُلک تا ملکوت* اثر بتول نوروزی رابطهٔ نزدیک‌تری با اهداف مقالهٔ حاضر دارند.

اکبر اخلاقی در اثر خویش تلاش کرده تا با نگاهی ساختاری، به تحلیل *منطق‌الطّیر* بپردازد. از این رو، تحلیل خود را به سه بخش ساختار متن، ساختار نظم و ساختار روایت تقسیم کرده است. نویسنده، این اثر را صرفاً به عنوان یک موضوع ادبی، مورد مداقّه قرار داده، به تغییراتی که ممکن است جنبه‌های فرامتنی و عرفانی بر متن بگذارند، توجّه نکرده است.

تقی پورنامداریان در *دیدار با سیمرغ* با نگاهی مقایسه‌ای و بینامتنی برخی از مفاهیم عرفانی موجود در آثار عطّار از جمله: سیمرغ، عشق و شهود زیبایی و... را مورد بررسی قرار داده است و به طور کلّی وگذرا به برخی از ویژگی‌های مشترک سه منظومه اشاره کرده است. در بخشی از تحقیق خود نیز در پی تبیین شیوهٔ روایت و کیفیت آن در سه منظومه برآمده است. این اثر تا آنجا که منظومه‌ها را دارای یک نظم درونی می‌داند، نمودی ساختاری (نه در معنای نظریّهٔ ادبی) به خود می‌گیرد، امّا به تحلیل ساختاری اختصاص ندارد.

از دیگر تحقیق‌های منتشر شده دربارهٔ عطّار کتاب *از مُلک تا ملکوت* بتول نوروزی است که به تحلیل ساختاری داستان‌های *الهی‌نامه* با تکیه بر عناصر داستان پرداخته است و بیشتر نگاهی ریخت‌شناسی به داستان‌های یک منظومه داشته است و جامعیّت مقالهٔ حاضر را ندارد.

در مقالهٔ حاضر تلاش می‌شود تا سه منظومهٔ عطّار با هم مقایسه شوند و ساختار روایی آنها بر اساس نظریّه‌های روایت‌شناسان ساختارگرا توصیف و تبیین گردد.

سفر، عنصر غالب منظومه‌های عطّار

ساختارگرایی، متن را متشکّل از نظام پذیرفته شده‌ای از مناسبات عناصر و روابط می‌داند که انگاره و طرحی از تقابل‌ها، ترادف‌ها، توازن‌ها و تباین‌ها در میان این عناصر در شکل‌گیری نظام دخیل هستند (ر.ک؛ سلدن و ویدوسون، ۱۳۸۴: ۱۴۰ــ۱۳۴). در حقیقت، ساختارگرایی با تکیه بر روابط نقش‌مند، یعنی روابطی که در شکل‌دهی متن، معنی‌دار محسوب می‌شوند، اهمیّت و ارزش ویژه‌ای را به روابط موجود میان عناصر می‌دهد. با این پیش‌فرض،

عناصر و اجزای تشکیل‌دهندهٔ متن مستقل و ذاتاً معنی‌دار نخواهند بود، بلکه این هویّت ارتباطی آن‌هاست که آن‌ها را تعریف می‌کند. به تعبیری دیگر، متن مجموعه‌ای از عناصر متمایز است که این عناصر موجودیتی مطلق ندارند، بلکه موجودیت و هستی آنها، بر حسب رابطه‌شان با یکدیگر تبیین می‌گردد. خاستگاه این «هویّت ارتباطی» در ساختارگرایی را باید در اندیشه‌های زبان‌شناختی سوسور جستجو کرد. سوسور با بازکاوی در مباحث زبان‌شناسی و تکیه بر نظام هم‌زمانی (Synchronic)، شاکلهٔ زبان را بر بنیاد روابطْ استوار می‌داند و معتقد است که واژه‌ها در گفتار به دلیل توالی‌شان، روابطی را میان خود برقرار می‌کنند و زنجیرهٔ گفتار شکل می‌گیرد. عنصری که بر روی یک زنجیره قرار می‌گیرد، تنها زمانی ارزش خود را به دست می‌آورد که در مقابل با عناصر پیش و پس از خود باشد و از این رابطه تحت عنوان رابطهٔ «متداعی» (Syntagmatic) یا «همنشینی» یاد می‌کند (ر.ک؛ سوسور، ۱۳۷۸: ۱۸۰ـ۱۷۶).

در پی هویّت ارتباطی عناصر، برخی از این عناصر در پیش‌زمینه قرار می‌گیرند و دیگر عناصر را به پس‌زمینه منتقل می‌کنند و همین امر به برجستگی برخی از عناصر منجر می‌شود که می‌توان از آن با عنوان «عنصر غالب» یا «مسلّط» یاد کرد. با این تعابیر، شناخت عنصر مسلّط در هر متن، منجر به کشف ساختار آن خواهد شد. همین عنصر است که با فراهم آوردن مجموعه‌ای از عناصر و به حاشیه راندن بخشی دیگر در یک الگوی تقابلی، کلّیّت ساختار و معنای آن را تضمین و تعریف می‌کند.

با نگاهی مقایسه‌ای میان منظومه‌های عطّار و با استناد به دلالت‌های درون‌متنی، عناصر روایی و تکیه بر طرح داستانی می‌توان ادّعا کرد که سفر (درونی و بیرونی) عنصر مسلّط است که نظامی از عناصر و دلالت‌های معناساز و برجستهٔ دیگر را گِرد خود جمع کرده است و با کانونی‌سازی و انسجام بخشیدن به آنها، در نهایت، پایان‌بندی و مفهوم واحدی را به منظومه‌ها بخشیده است. با درنظرگرفتن این مسأله که خاستگاه همهٔ این منظومه‌ها، ساختار ذهنی مؤلّفی واحد است، می‌توان ادّعا کرد که ما در هر سه منظومه با یک درونمایهٔ مشترک روبه‌رو هستیم که ساختار و طرح کلّی منظومه‌ها را به هم پیوند می‌دهد: «نوعی سفر به درون خویش».

سفر در هر سه منظومه غایتی درون‌شناختی و خودشناختی پیدا می‌کند و علاوه بر آن، دلالت‌های درون‌متنی موجود در منظومه‌ها که سوگیری و بنیانی مذهبی دارند، ساختار زبانی و ظاهری منظومه‌ها را به ساحت عرفانیِ روایت، پیوند می‌دهد. در حقیقت، در طرح کلّی سه منظومه، رشتهٔ نظم‌یافته‌ای از مفاهیم، اصطلاحات و نشانه‌ها وجود دارد که شرایط و زمینهٔ دیالکتیک میان ساحت ظاهری و ساحت عرفانی را مهیّا می‌کند. از این رو، می‌توان گفت که در منظومه‌ها ما با ساختاری لایه در لایه مواجه هستیم. در یک لایه، تلفیقی از دستگاه زبان (مفاهیم زبان‌شناختی) و نظام علّی و تسلسلی حوادث وجود دارد

که در قالب مفاهیمی چون طرح، روایت، شخصیّت‌ها، جملات، نحو و ... قابل تعریف و بازبینی است و می‌توان از آن تحت عنوان «بُعد ظاهری» روایت یاد کرد. در لایهٔ دیگر و در بطن آن، نشانه‌ها و مفاهیمی وجود دارد که بُعد ظاهری روایت را در تعامل با جنبهٔ عرفانی آن قرار می‌دهد. در مقیاس زبان‌شناختی می‌توان گفت که منظومه‌های عطّار و به تَبَع آنها ساختار روایی‌شان در حُکم گفتار (Parole) و عرفان، در حُکم نظام (Langue) محسوب می‌شود. نظام عرفان، مجموعه‌ای از قواعد و هنجارهاست که تجربهٔ زیسته و ناخودآگاه مؤلّف (عطّار) در این نظام شکل گرفته و تحت قدرت آن، منظومه‌ها و ساختار روایی‌شان، معنا و هویّت پیدا کرده است.

با درنظرگرفتن این ساختار لایه در لایه، دیگر سفر یک وجه مشترکِ تصادفی در روایتِ منظومه‌ها تلقّی نمی‌شود، بلکه با قرار گرفتن در نظام عرفان، غلبه و حقیقتی معنادار پیدا می‌کند؛ نظامی که برای رفع نیاز معنوی بشر شکل گرفته است. اصولاً «منشأ طریقت صوفیه به یک معنی حاجت درونی انسان است که می‌خواهد با مبدأ وجود و معبود خویش ارتباط مستقیم پیدا کند» (زرّین‌کوب، ۱۳۴۳: ۳۰). خاستگاه چنین ارتباطی منجر به شکل‌گیری مفهوم سلوک، صیرورت و «شدن» در عرفان و تصوّف گشته است. ذات بی‌کرانه و توصیف نشدنی خداوند به عنوان مبدأ وجودی انسان، موجد شکل‌گیری نگرش بطن‌گرا و تأویلی عرفان شده است. عارف با در نظر گرفتن نوعی بطن برای هر پدیده و ارتباط این بطن‌ها با مفهوم حقیقت واحد، سلوک و شدن را لازمهٔ گذر از یک بطن به بطن دیگر می‌داند. شکل‌گیری اصطلاحاتی مانند حال و مقام و تقسیم‌بندی هر پدیده در زیر الگوی سه‌گانهٔ شریعت، طریقت و حقیقت که همگی متضمّن معنای شدن و گذار هستند، وجههٔ صیرورتی عرفان را تأیید می‌کند. تأکید قرآن به عنوان الگوی شکل‌دهندهٔ ساختار عرفان بر بُعد خدایی انسان «**وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحِی**» (ص/ ۷۱) بنیانگذار مبحث خودشناسی و انسان‌شناختی در عرفان شده است. از این روست که سیر و صیرورت در عرفان منتهی به شناخت خود انسان می‌شود و سفرهای عرفانی وجهه‌ای درونی به خود می‌گیرند. منظومه‌های عطّار به عنوان متون عرفانی تحت تأثیر این الگوی معرفت‌شناختی هستند که با برجسته شدن سفر و صیرورت، در پایان عناوینی درون‌شناختی به خود می‌گیرند و سفر به عنوان عنصری غالب بر آن‌ها خود را نشان می‌دهد، چنان که خود عطّار در جای جای منظومه‌ها بر سفر به مثابه شناخت تأکید می‌کند:

تا سفر در خود نیاری پیش تو، کی به کُنْه خود رسی از خویش تو
گر به کُنْه خویش ره یابی تمام قدسیان را فرع خود یابی مدام

لیک تا در خود سفر نَبْوَد تو را، در حقیقت این نظر نَبْوَد تو را
(عطّار، ۱۳۸۸، ب: ۱۹۸).

در میانهٔ روایت داستان شیخ صنعان نیز پس از بیان خوکبانی شیخ، تأکید می‌کند که تنها در سفر است که خطرهای نَفْسانی را می‌توان عیناً دید و خوک‌های موجود در خود را شناخت:

در درون هرکسی هست این خطر سر برون آرد چو آید در سفر
تو زِ خوک خویش اگر آگه نه‌ای، سخت معذوری که مرد رَه نه‌ای
گر قَدَم در ره نهی چون مرد کار، هم بُت و هم خوک بینی صدهزار
(همان، ۱۳۸۹: ۲۹۵).

پس، اگر معنای ماهوی عرفان را *شناخت* بدانیم، عنصر مسلّط که وجوه گوناگون عرفان را به این شناخت منتهی می‌کند و عناصر دیگر را در حُکْم دال به این مدلولِ شناور مرتبط می‌کند، سیر، سفر، صیرورت، سلوک و یا تعابیری است که مستلزم و متضمّن معنایِ «شدن» است.

با این پیش‌زمینه، سفر به عنوان عنصر مشترک و برجستهٔ منظومه‌های عطّار، فقط نشان‌دهندهٔ ساختار روایی مشترک آنها نیست، بلکه حاکی از مفهوم معناداری به نام «شدن» است که در گفتمان عرفانی، عنصری کاربردی تلقّی می‌شود. از این رو، تحلیل ساختارگرایی منظومه‌های عطّار منوط به مرکزیّت دادن به سفر خواهد بود و بررسی کارکردها و کنشگران نیز حول این عنصر برجسته صورت می‌گیرد.

تحلیل کارکردهای منظومه‌های عطّار

«طرح» عامل انسجام‌بخش داستان است که از طریق روابط علّی و معلولی به نظم‌دهی و یکپارچه‌سازی رویدادها می‌پردازد (ر.ک؛ ارسطو، ۱۳۸۸: ۷۳). با درنظرگرفتن هویّت رابطه‌ای و علّی طرح (پیرنگ) و اشتراک این هویّت رابطه‌ای با سازِکار ساختارگرایی که اصل را بر روابط میان عناصر می‌نهد نه خود عناصر، می‌توان به نقش اساسی پی‌رنگ در تحلیل ساختاری پی برد. طرح با تکیه بر کنش‌ها و روابط علّی آن‌ها با هم، روایت را به مثابه یک کلِّ وحدت‌یافته عرضه می‌کند و حوادث را به گونه‌ای کنار هم سامان می‌دهد که اگر یکی از آنها در جای دیگری واقع شود و یا حذف گردد، جلوهٔ کلّیّت کاملاً از هم بپاشد؛ زیرا اگر حضور یا غیاب چیزی، هیچ تفاوت آشکاری به بار نیاورد، آن چیزْ یک جزء واقعی از آن کُل نیست (ر.ک؛ همان: ۷۴).

پراپ، با تکیه بر بنیاد رابطه‌ای پی‌رنگ، به ریخت‌شناسی قصّه‌های عامیانه پرداخت. او با تکیه بر روابط میان عناصر به تحلیل ساختاری قصّه‌ها بر اساس واحد تحلیلی «کارکرد» (Function) روی آورد. از نظر او، کارکردْ کنشی است که شخصیّت داستان انجام می‌دهد و بر حسب رابطه و معنی آن در روند کُلِّ قصّه تعریف می‌شود (ر.ک؛ پراپ،۱۳۶۸: ۴۱- ۳۷).

پراپ با در نظر گرفتن قصّه به صورت یک کُل، کارکرد را کیفیّت یا صفات خاص یک رخداد در ارتباط با سایر رخدادها می‌داند؛ برای نمونه رخداد «پرواز کردن» مرغان در *منطق‌الطّیر* ممکن است نسبت به رخدادهای قبلی، مثلاً «جستجوی پادشاه»، کارکردی معادل «اوج گرفتن یا تعالی» داشته باشد، امّا نسبت به رخداد بعدی، یعنی «گرفتار بیابان و کوه‌ها شدن»، کارکرد «خطر کردن یا سقوط» پیدا کند. پس، آنچه مهمّ است نه خود رخداد، بلکه نقش و کارکردی است که در ارتباط با سایر عناصر دیگر ایفا می‌کند. ساختارگرایان بعدی از جمله، بارت، گرماس و استراوس، نیز بر همین ویژگی نقشمند بودن کارکرد، به عنوان واحد تحلیلی ساختار تأکید کردند، چنان‌که بارت معتقد است که «گوهر یک کارکرد، دانه‌ای است که در روایت کاشته می‌شود، کاشتن عنصری که بعداً ــ هم در همین سطح و هم در جای دیگر در سطحی دیگر ـ به بار خواهد نشست» (بارت، ۱۳۸۷: ۴۰). با توجّه به این تعاریف، در بررسی ساختاری ـ مقایسه‌ای منظومه‌های عطّار، اصل بر کارکردهایی قرار می‌گیرد که مشترک هستند و می‌توانند از یک منظومه به منظومه‌ی دیگر جابه‌جا شوند. کارکردهایی که ساختار و پی‌رنگ مشترکی به این منظومه‌ها بخشیده است.

به منظور تسهیل در طبقه‌بندی کارکردها و تعیین جایگاه کارکردهای وابسته به یکدیگر، نگاهی مجدّد به ساختار طرحْ راه‌گشا خواهد بود. با توجّه به جنبهٔ علّی و معلولی طرح به‌ویژه در روایت‌های سنّتی مانند منظومه‌های عطّار که سیری خطّی دارند، می‌توان تقسیم‌بندی کلود برمون (Claude Bremond) را راهگشا دانست. او هر روایت را شامل سه قسمت می‌داند :

۱ـ موقعیّت پایداری ایجاد می‌شود. ۲ـ فرصت تغییر آن موقعیّت پیش می‌آید. ۳ــ آن موقعیّت تغییر می‌کند یا نمی‌کند (ر.ک؛ احمدی، ۱۳۷۲: ۱۷۰ـ ۱۶۸).

طرح، تلاش می‌کند با تکیه بر روابط علّی و معلولی، این فرایندهای سه‌گانه را سازمان‌دهی کند. هر کدام از این فرایندها را به تبعیت از برمون می‌توان یک «پی‌رفت» (Sequence) نامید. به تعبیری دیگر، از آنجا که کارکردها هویّتی رابطه‌ای دارند، منجر به جذب کارکردهای همبسته و هم‌معنای دیگر می‌شوند. از این رو، می‌توان تحت پوشش کارکردی روایت‌ها، نظامی متشکّل از مجموعه‌ای کارکرد را در نظر گرفت که به وسیلهٔ روابط همبستگی به هم مربوط شده‌اند (ر.ک؛ بارت، ۱۳۸۷: ۵۳ـ ۵۲). پس، هر پی‌رفتْ مجموعه‌ای از کارکردهای همبسته است که تکمیل هر کدام از آنها باعث پیشرفت طرح داستان و گذر آن از یک فرایند

به فرایندی دیگر می‌شود.

کارکردهای روایی *الهی‌نامه*

چنان‌که پیش از این نیز اشاره شد، سفر به عنوان عنصر و کارکرد اصلی منظومه‌های عطّار، به جهت‌دهی و انسجام‌بخشی سایر کارکردها می‌پردازد. لذا در تحلیل کارکردهای منظومه‌های عطّار، توجّه به این عنصر مسلّط می‌تواند به درک انسجام متن کمک کند و به تحلیل نیز جنبه‌ای علمی‌تر بدهد. از این رو، در نام‌گذاری کارکردها و پی‌رفت‌ها، عناوینی انتخاب می‌شود که متضمّن معنای سفر و شدن باشند.

الهی‌نامه مکالمهٔ پدر با شش پسر خود است که هر کدام آرزویی دارند. پی‌رفت آغازین داستان که همان توصیف و تعادل اوّلیّه است و در *الهی‌نامه* «مقالة الاوّلی» نام نهاده شده است، خلیفه و شش پسر او را به تصویر می‌کشد. هر کدام از پسران دارای همّت بلند و عالِم به علوم زمانه هستند.طبق شاخصه‌های روایت، این صحنهٔ توصیفی باید واجد نوعی تغییر وضعیّت شود تا روایت شکل بگیرد. این تغییر یا به هم خوردن تعادل اوّلیّه، بلافاصله در بیت بعد با عنوان فعل «خواستن» که مبیّن نوعی کنش و تغییر است، صورت می‌گیرد. نیرو و عاملی که تعادل اوّلیّه را بر هم می‌زند، پدر است که از آنان می‌خواهد خواستهٔ خود را بیان کنند:

پدر بنشاندشان یک روز با هم — که هر یک واقفید از علم عالم
خلیفه زاده‌اید و پادشاهید — شما هر یک زِ عالم می چه خواهید؟

(عطّار، ۱۳۸۸، الف: ۴۷ـ ۴۶).

تقاضای پدر، عنصر گذر از پی‌رفت اوّلیّه را مهیّا می‌کند و بنیان علّی و معلولی داستان نیز بر اساس همین کارکرد نهاده می‌شود. نخستین کارکرد مرحلهٔ گذر، تعیین هویّت و مصداق نیاز است. هر کدام از پسران آرزویی مادّی دارند که یکی بعد از دیگری به ذکر آن می‌پردازند، از این رو، با شش نیاز روبه‌رو هستیم که هر کدام به‌نحوی تکرار دیگری است و می‌توان آنها را سوای نوع نیاز و ویژگی‌های خاصّ آن، در یک حکایت و ذیل کردارهای واحدی گنجاند. آرزوها معرّفی می‌شوند؛ پسر اوّل: دختر شاه پریان، پسر دوم: جادوگری، پسر سوم: جام جم، پسر چهارم: آب حیات، پسر پنجم: انگشتری سلیمان و پسر ششم: کیمیا. انتخاب راهنما، کارکرد بعدی است که در منظومه‌ها شکل می‌گیرد. در *الهی‌نامه* این انتخاب، در نتیجهٔ بحث و استدلال خاصّی صورت نمی‌گیرد، بلکه بنا به تقدّم فضل پدر به عنوان بزرگتر (رمزگان فرهنگی) و هم به علّت یک قدرت معنوی و مادّی (خلیفگی) که پدر بر پسران دارد، نقش وی از پیش به عنوان راهنما انتخاب شده

است.

با معرّفی نیاز و انتخاب راهنما و تشکیل یک زنجیرهٔ ارتباطی، کارکرد سوم که براینـد و نتیجهٔ منطقی و علّی این دو است شکل می‌گیرد. تناقض موجود میان آرزوی پسران و میل پدر، داستان را وارد فرایند پرسش و پاسخ می‌کند و در نتیجهٔ این ناسازگاری است که ساحت‌های گوناگون یک خواسته مورد واکاوی قرار می‌گیرد. پاسخ‌های پدر که بیشتر مبتنی بر الگوها و نشانه‌های شریعت است، در هر مرحله به خواسته، بطن بیشتری می‌دهد و آرزو از سطح ظاهری و دنیایی خود فاصله می‌گیرد. این گفتگو ضمن پیش‌بردن سِیر خطّی روایت با رویکردی ذهنی و روانی، سیر عمودی و حجمی روایت را نیز در جهت تحقّق زیرساخت معنامدارانه حکایت، پیش می‌برد. در حقیقت، بنیان تقابلی پی‌رفت جستجو، سبب پیشروی داستان و در نهایت بازتعریف خواسته و آرزو می‌شود. پیامد کارکرد مناظره، داستان را به پی‌رفت سوم (مطلوب) می‌کشاند و با غلبهٔ پدر و شکست پسران به اتمام می‌رسد و آرزوها جنبه‌ای درونی به خود می‌گیرند که عبارت هستند از: «نَفْس، مسلمان کردن شیطان درون، عقل، علم، قناعت و درد».

اگر هر کدام از پسران به آرزوی مادّی خود می‌رسیدند، روایت پایان می‌یافت، امّا این تغییر معنایی که در کارکرد عنصر نهایی صورت می‌گیرد، زمینهٔ تداوم جستجو و آغاز نوعی پویایی جدید را فراهم می‌کند و بنا به خاصیّت علّی کارکردها، منتج به شکل‌گیری کارکردی جدید می‌شود. با توجّه به این موضوع که تغییر هر عنصر متضمّن تغییر عناصر دیگر است و با توجّه به ساحت معنوی خودشناسی و ارتباط آن با رمزگان فرهنگی حاکم بر متن (عرفان)، که مؤلّف این عنصر را آغازی برای شکل‌گیری نوعی معرفت الهی می‌داند، می‌توان آغاز شکل‌گیری روایت جدیدی را در پی‌رفت نهایی متصور شد. کارکرد خودشناسی، نشانه و عنصری است که برای پی بردن به هویّت و نتایج آن، ناچار باید به سطحی دیگر حرکت کرد؛ یعنی قرار دادن آن در دل نظام بزرگتر عرفان که ساخت روایت *الهی‌نامه* را در برگرفته است.

کارکردهای روایی منطق‌الطّیر

ساختار کلّی *منطق‌الطّیر* را نیز می‌توان تحت سه پی‌رفت *تعادل اوّلیه*، *جستجو* و *مطلوب* بازبینی کرد. در *منطق‌الطّیر*، وضعیت آغازین یا تعادل به صورت آشکار و محسوس شکل نمی‌گیرد، یعنی حتّی به کوتاهی *الهی‌نامه* نیز نیست، بلکه با توجّه به آغاز و کیفیت پردازش روایت در ابیات ابتدایی (معرّفی ۱۲ مرغ)، می‌توان آغازی ضمنی را برای آن متصور شد: زندگی بدون دغدغهٔ مرغان در یک سرزمین. در *منطق‌الطّیر* نیز مانند *الهی‌نامه* نقصان یا کمبود، روایت را شکل می‌دهد که اتّفاقاً این نقصان با فعلِ «نیست» نشان داده می‌شود. پس نقصان یا کمبود

پادشاه هم عنصر روایت‌ساز محسوب می‌شود و هم عامل ورود داستان از مرحلهٔ توصیف آغازین به مرحلهٔ گذر.

جمله گفتند این زمان در روزگار　　نیست خالی هیچ شهر از شهریار
چون بُوَد کاقلیم ما را شاه نیست!　　بیش از این بی شاه بودن راه نیست
(همان، ۱۳۸۹: ۲۶۲).

برخلاف *الهی‌نامه*، زمینهٔ مطرح شدن خواسته و آرزو در خود مرغان نهفته است و مرغان در مقام مقایسهٔ سرزمین خود با دیگر سرزمین‌هاست که زمینهٔ مطرح شدن نیاز به داشتن پادشاه را فراهم می‌کنند. مصداق نیاز و معرّفی پادشاه (سیمرغ)، توسّط یکی از مرغان (هُدهُد) صورت می‌گیرد که عرصهٔ عالم را بسی پیموده و پادشاه خویش را شناخته است.

در این پی‌رفت بر خلاف *الهی‌نامه* که هر کدام از پسران آرزویی جداگانه داشتند، تمام مرغان آرزویی واحد دارند و در این زمینه با یکدیگر هماهنگ هستند.

فرایند کارکرد انتخاب راهنما یکی از طولانی‌ترین کارکردها در *منطق‌الطّیر* محسوب می‌شود. در *الهی‌نامه* بنا به تقدّم فضل پدر و مقام خلیفگی او، پیشاپیش کُنِش راهنمایی پدر از طرف پسران مورد تأیید قرار گرفته است. امّا در *منطق‌الطّیر* این فرایند بسیار طولانی می‌شود. هدهد که هم «برید حضرت» و هم «پیک غیب» بوده است و پیش از این نیز سفرهای زیادی را با سلیمان پیموده (ر.ک؛ همان: ۲۶۳)، ظاهراً مقام راهنمایی خود را تثبیت می‌کند. بعد از معرّفی سیمرغ به عنوان پادشاه، مرغان که سختی و مصیبت‌های راه را می‌بینند به استرشاد از هدهد می‌پردازند و هدهد در مقام راهنما تلاش می‌کند تا شبهات آنها را برطرف کند و راه و رسم رسیدن به سیمرغ را به آنها بیاموزد. با تمام این تفاصیل، حجّت هدهد به عنوان راهنما توسّط مرغان تأیید نمی‌شود و انتخاب رهبر به غیب حواله می‌گردد. از این‌رو، قرعه‌کشی صورت می‌گیرد و در طیِّ این قرعه‌کشی است که قرعه به نام هدهد می‌افتد و او به عنوان راهنما انتخاب می‌شود:

قرعه افکندند، بس لایق فتاد　　قرعه‌شان بر هدهد عاشق فتاد
(همان: ۳۰۳).

به محض به سرانجام رسیدن این کارکرد، کارکردِ سفر مرغان آغاز می‌گردد:

صد هزاران مرغ در راه آمدند　　سایه‌وان ماهی و ماه آمدند
(همان:۳۰۳).

اگر چه پی‌رفت جستجو در *منطق‌الطّیر*، وجهه‌ای ملموس‌تر و عینی‌تر دارد و سفر پرندگان

به تصویر کشیده می‌شود، امّا این پی‌رفت نیز مانند *الهی‌نامه*، بلافاصله سیری ذهنی و گفتگویی به خود می‌گیرد و مرغان در مواجهه با خطرهای سفر، باز به استرشاد از هدهد می‌پردازند و پس از گفتگو، سفر دوباره آغاز می‌شود. پی‌رفت سوم (مطلوب) با ورود مرغان به پیشگاه سیمرغ آغاز می‌شود و در این پی‌رفت، مانند *الهی‌نامه*، مطلوب وجهه‌ای تأویلی و بطنی به خود می‌گیرد و خود مرغان، مطلوب می‌شوند:

چون نگه کردند آن سی‌مرغ زود　　بی‌شک این سی‌مرغ آن سیمرغ بود

(همان: ۴۲۶).

با شکل گرفتن کارکرد شناخت و تغییر و تفسیر آن، نظام نشانه‌ای روایتی نیز مانند *الهی‌نامه* سیری تازه به خود می‌گیرد و منتج به آغاز حرکتی دیگر در سطح روایت می‌شود. حال که عنصر شناخت، هدف جدید پرندگان را مشخّص می‌کند، پس همهٔ این مراحل را می‌توان یک آغاز شمرد. اکنون که سیمرغ مدّنظر مرغان، چیزی جز انعکاس درونیات آنها نبوده است و نوعی خودشناسی را در پی داشته، رسیدن به سیمرغ حقیقی، سفر و جستجوی جدیدی را می‌طلبد؛ سفر جدیدی که از عهدهٔ خود مؤلّف نیز خارج است، سفری که آگاهی از آن بسته به شناخت مؤلّفه‌های آن یعنی فنا و بقاست. مرغان که به این مرحله رسیده‌اند، وارد مراحل فنا و بقا می‌شوند:

چون همه بی‌خویش، با خویش آمدند　　در بقا بعد از فنا پیش آمدند...
آن کجا، اینجا توان پرداختن؟　　نو کتابی باید آن را ساختن
زان که اسرارالبقا بعد الفنا　　آن شناسد که بود آن را سزا

(همان: ۴۲۸).

بنابراین، پی‌رفت نهایی روایت همچنان باز می‌ماند و پی‌رفت‌ها و کارکردهای دیگری را برای تکمیل می‌خواهد، امّا راوی یا مؤلّف از گفتن آن عاجز و ناتوان است.

کارکردهای روایی *مصیبت‌نامه*

داستان اصلی کتاب *مصیبت‌نامه* شرح کوشش‌های سالکی است که می‌خواهد به حقیقت واصل شود. این کتاب نیز مانند دو منظومهٔ دیگر بر سفر بنیان نهاده شده است.کامل‌ترین مرحلهٔ آغازین و تعادل، در منظومهٔ *مصیبت‌نامه* دیده می‌شود. از آنجا که عامل پیش‌برندهٔ کنش‌ها (کنشگر) نوعی شخصیّت ذهنی و انتزاعی است، یعنی سالک فکرت، بخشی از آغاز متوجّه شخصیّت‌پردازی و تأویل و توجیه واقع‌پنداری این شخصیّت می‌شود. این «ذکر» است که زمینهٔ مطرح شدن خواسته را در سالک فکرت به وجود می‌آورد؛ یعنی

اساس پی‌رفت اوّلیّه مانند *منطق‌الطّیر* در درون سالک شکل می‌گیرد. سالک فکرت با تفکّر در مراحل رشد انسان، جویای حقیقت این آفرینش و زندگی می‌شود و طرح اوّلیّهٔ حقّ و حقیقت را پی‌ریزی می‌کند. همین سرگردانی حاصل از چیستی فلسفهٔ آفرینش و طلب حقیقت عاملی است که بُرِش و گسست از مرحلهٔ آغازین را فراهم می‌کند. سالک *مصیبت‌نامه* با تدبّر و نگرش درونی در فلسفهٔ آفرینش، ذات و ماهیت انسانی را در جان می‌بیند:

تا نیابی جان دوراندیش را　　کی توانی خواند مردم خویش را
نیست مردم نطفه‌ای از آب و خاک　　هست مردم سرِّ قدس و جان پاک

(همان، ۱۳۸۸، ب : ۱۶۰).

به دنبال سرگردانی‌هایی که در این تفکّر برای او حاصل می‌شود نیاز به راهنما را در درون خود حس می‌کند تا اینکه سرانجام به پیر می‌رسد و او را به عنوان راهنما انتخاب می‌کند و این پیر است که مراحل سیر و سلوک را به او معرّفی می‌کند:

عاقبت چون گشت سالک بی قرار،　　در رهش افکند پیر نامدار

(همان: ۱۶۵).

پی‌رفت جستجو، شامل چهل مرحله است که در چهل مقاله روایت می‌شود و تقریباً کلّ کتاب را در بر می‌گیرد. سیر جستجو بر عکس دیگر منظومه‌ها، از بالا به پایین است؛ یعنی از عالم غیب و علوی شروع می‌شود و در نهایت به خود سالک منتهی می‌شود. بنیان پی‌رفت جستجو بر گفتگو استوار شده است. بدین صورت که سالک هدف خود را که نیل به حقیقت است، با هر مرحله و مرتبه در میان می‌گذارد، آنها پاسخ خود را که اظهار حیرانی و بی‌اطّلاعی است به سالک می‌گویند، سالک نزد پیر باز می‌گردد و پیر صفت و استعداد هر مرحله را برای او تبیین می‌کند و زمینهٔ گذر سالک به مرحلهٔ بعد فراهم می‌شود.

هرکدام از این مرحله‌ها به منزلهٔ گشتارهای ساختار کلّی و روایت جامع *مصیبت‌نامه* هستند و به مثابه سفری کوتاه در ضمن سفری بلند مطرح می‌شوند. این مراحل مانند دو منظومهٔ دیگر، بنابر وجههٔ علّی و معلولی‌شان، کارکردی غایت‌شناختی دارند و ضمن انسجام به پی‌رنگ و عناصر داستان، سرانجام روایت را وارد پی‌رفت نهایی (مطلوب) می‌کنند. با ورود سالک به مرحله و مقام چهلم که مقام جان است، داستان نیز به پی‌رفت نتیجه و نهایی وارد می‌شود. بعد از گفتگویی که میان سالک و جان صورت می‌گیرد، مانند دو منظومهٔ دیگر تغییر نهایی حاصل شده و حقیقت به درون سالک تأویل

می‌شود.

آنچه تو گم کـرده‌ای، گـر کـرده‌ای هست آن در تو، تو خود را پـرده‌ای

(همان: ۴۳۸).

مانند دیگر منظومه‌ها، این تغییر کارکرد نهایی باعث می‌شود که عناصر و کارکردهای جدید ضمنی دیگری پیش بیاید که روایت را وارد مرحلهٔ جدیدی می‌کند:

بعد از این، در حق، سفر پیش آیدش هرچـه گـویم بـیش از پـیش آیـدش

(همان:۴۴۶).

مقایسهٔ کارکردهای روایی در سه منظومه

بر اساس آنچه گذشت، مـی‌تـوان پـی‌رفـت‌هـا و کارکردهـای سـه منظومـه را بـه صـورت زیرطبقه‌بندی کرد:

جدول ۱) کارکردهای روایی منظومه‌های عطّار

منظومه	*الهی‌نامه*	*منطق‌الطّیر*	*مصیبت‌نامه*
پـــی‌رفـــت آغازین	توصـــیف و شخـــصیّت-پردازی پدر و پسران	شخصیّت‌پردازی مرغان.	شخـــصیّت‌پـــردازی سـالک و ذکـر سـیر مراحل خلقت.
نیروی گذر	آرزومندی	نیازمندی.	حقیقت‌جویی.
پـــی‌رفـــت گذر(جستجو)	۱ـ نوع آرزوهای پـسران مشخّص می‌شود. ۲ـ پدر به عنوان راهنمـا انتخاب می‌شود. ۳ـ گفتگو جهـت تحقّـق آرزو آغاز می‌شود.	۱ـ نوع خواستهٔ مرغان مـشخّص می‌شود. ۲ـ هدهـد بـه عنـوان راهنمـا انتخاب می‌شود. ۳ـ پرواز آغاز می‌شود.	۱ـ نـوع خواسـتهٔ سالک مشخّص مـی-شود. ۲ـ پیـر بـه عنـوان راهنما انتخـاب مـی-شود. ۳ـ سـفر در مراحـل چهل‌گانه آغـاز مـی-شود.
پـــی‌رفـــت نهایی(مطلوب)	۱ـ شکـست پـسران و رسیدن به جواب نهایی. ۲ـ تغییر و تفسیر درونی ومعنوی آرزو توسّط پدر. ۳ـ لزوم سفری دیگر.	۱ـ موفّقیّت گروهی از مرغـان و رسیدن به پیشگاه سیمرغ. ۲ـ تغییـر و تفـسیر درونـی و معنـوی سـیمرغ توسّـط هـاتف غیبی. ۳ـ لزوم سفری دیگر.	۱ـ موفّقیّت سـالک و رسـیدن بـه مرحلـهٔ جان ۲ـ تغییـر و تفـسیر درونـی و معنـوی حقیقت توسّط جان. ۳ـ لزوم سفری دیگر.

با استناد به پی‌رفت‌های موجود در منظومه‌های عطّار، ممیّزه‌ای که ساختار پی‌رفت‌های عطّار را در تقابل با روایت‌های بسته قرار می‌دهد، پی‌رفت نهایی است. در پایان منظومه‌ها، خواسته و مطلوب، در طیِّ فرایندی تأویلی، باز تعریف می‌شود. مفهوم عینی و بیرونی مطلوب در نهایت، سویه‌ای ذهنی و درونی به خود می‌گیرد. این تغییر مفهوم، کارکردی ناپایدار به پی‌رفت نهایی می‌بخشد و خود پی‌رفت زمینه را برای نوعی گذر و آغاز صیرورت و سفری دیگر فراهم می‌کند. زمینه‌سازی سفری دیگر بعد از پایان منظومه‌ها توسّط خود عطّار بیان می‌شود. او در خاتمهٔ هر منظومه، خبر از سفری دیگر می‌دهد که در ادامهٔ روایت اصلی شکل خواهد گرفت، امّا از آنجا که این سفر در حق صورت می‌پذیرد، از بیان آن سرباز می‌زند و یارای گفتن آن را ندارد. همین امر بر خلاف روایت‌های بسته، وجهه‌ای باز و آزاد به روایت‌های سه منظومه بخشیده است.

کارکردهای روایی منظومه‌ها که در یک رابطهٔ علّی و معلولی در نهایت، غایتی خودشناختی و درونی به منظومه‌ها می‌دهد، ساختار ظاهری آنها را متوجّه ساحت عرفانی روایت می‌کند. در حقیقت، عناصر درونی منظومه‌ها در پی ارتباط با یکدیگر و تمرکز بر عنصر مرکزی سفر دلالتی ارجاعی به روایت می‌دهند و ضمن فرا بردن منظومه‌ها از ساختار اوّلیّهٔ روایی، تحت عنوان صیرورت، ساختاری باز و عرفانی به آنها می‌بخشند. بنیاد صیروری منظومه‌ها بر اساس زوج متقابل باطن و ظاهر یا بیرون و درون که از مهم‌ترین تقابل‌های عرفان است (ر.ک؛ مشرف، ۱۳۷۹: ۸۷ــ ۴۷) شکل گرفته است. هر منظومه با سامان‌دهی نشانه‌های گوناگون تحت این تقابل دوگانه، ساحتی تأویلی و بطنی به خود می‌گیرد. آرزوهای ظاهری پسران در *الهی‌نامه*، بهانه‌گیری‌های مرغان و دل‌مشغولی‌های ظاهری آنها در *منطق‌الطّیر* و جستجوی حقیقت در عوامل محسوس همگی نشانه‌های بیرونی هستند که در تقابل با تأویل‌های درونی از مطلوب قرار گرفته‌اند و همین نفی و سلب پیوسته میان این دو دسته تقابل، منجر به ایجاد مطلوب و مدلولی درونی می‌شود. خود مطلوب درونی شده نیز بنا به خاصیّت صیروری عرفان، آغازگر شکل‌گیری تقابل‌های دیگر و در نتیجهٔ مطلوبی زدوده‌تر می‌شود. با این تعابیر، مطلوب و مقصود، جایگاهی تعریف شده و ثابت نخواهد داشت، بلکه نوعی فرایند است که پیوسته به تجدید جایگاه و تعریفی نو از خویش می‌پردازد.

به رغم شباهت‌های روایی ـ ساختاری منظومه‌ها، در هر منظومه نشانه‌هایی ویژه و مختص وجود دارد که آن را از دیگر منظومه‌ها متمایز می‌کند. بدون در نظر داشتن تفاوت تعداد کنشگران هر منظومه که تأثیر زیادی در ساختار روایی آنها ندارد، مهم‌ترین گزینه‌ای که به ویژه *الهی‌نامه* را به لحاظ ساختار عرفانی از دیگر منظومه‌ها متمایز می‌کند، مقام و کیفیت خواسته و آرزو است. در *الهی‌نامه* بر خلاف دو منظومهٔ دیگر، با تعدّد آرزو و مادّی بودن آن روبه‌رو هستیم. ازاین‌رو، راهنما (پدر) در مقام مکالمه و مناظره با آنها برمی‌آید و

برخوردی تدافعی نسبت به مواضع آنها اختیار می‌کند. این مناظره بر عکس منظومه‌های دیگر در جهت تحقّق خواستهٔ پسران صورت نمی‌گیرد، بلکه منجر به اصلاح آرزوی آنها می‌شود. اگرچه در *الهی‌نامه* نوعی صیرورت و سِیر درونی در شخصیّت‌ها و پی‌رفت مطلوب صورت می‌گیرد، امّا مانند *مصیبت‌نامه* و *منطق‌الطّیر* این دگرگونی و شدن، به صورت محسوس و در قالب سفر بیرونی انجام نمی‌گیرد، بلکه در طیِّ مکالمه، منجر به تغییر درونی شخصیّت‌ها می‌شود.

با این تعابیر، تعدّدپذیری و مادّی بودن آرزو، اختلاف راهنما با پسران، تأکید بر مکالمه و پرهیز از سفر برای برآوردن مطلوب، همگی گزینه‌هایی هستند که به لحاظ عرفانی، *الهی‌نامه* را در مرحلهٔ شریعت قرار می‌دهند و دو منظومهٔ دیگر را وارد مرحلهٔ طریقت می‌کنند (ر.ک؛ پور نامداریان، ۱۳۸۶: ۲۱۶ـ ۲۰۵).

منطق‌الطّیر و *مصیبت‌نامه* اگرچه به لحاظ ساختار روایی دارای کارکردها و کنشگران مشابهی هستند، امّا جهت سفر در آنها تفاوتی محسوس دارد، چنان‌که سیر و سفر در *منطق‌الطّیر* از عالم محسوس یا به تعبیری مُلک به سمت ملکوت شکل می‌گیرد، حال آنکه در *مصیبت‌نامه* این سیر برعکس است. از طرفی هویّت شیء ارزشی در *منطق‌الطّیر* مانند *الهی‌نامه* از ابتدا مشخّص است و در قالب یک نشانه مصداق پیدا می‌کند، امّا شیء ارزشی در *مصیبت‌نامه* از همان ابتدا نوعی مفهوم است و مصداق خارجی ندارد و کاملاً ذهنی است.

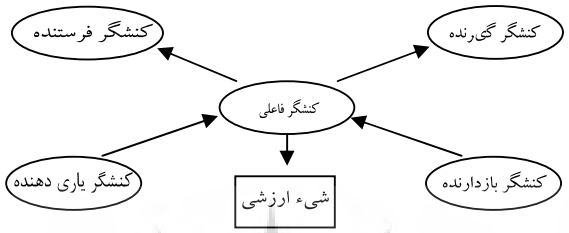
تحلیل کنشگران در منظومه‌های عطّار

«شخصیّت» یکی از کلیدی‌ترین عناصر پیش‌برندهٔ پی‌رنگ داستان و عامل انسجام‌بخش کارکردهای روایت است. در یک نگاه، شخصیّت در داستان دارای جوهری فردیّت‌یافته است که به لحاظ مختصّات جسمانی و روانی از دیگر شخصیّت‌ها متمایز می‌شود و وجود دیگر عناصر در جهت نمایش شخصیّت داستان و تحوّل اوست. ساختارگرایی با نقد و بازبینی وجههٔ فردی شخصیّت و با تأکید بر نظام‌های بینافردی و قراردادی که از فرد گذر می‌کنند، او را به جایگاه تلاقی نیروها و رویدادها تبدیل می‌کند و تعریف تازه‌ای از شخصیّت ارائه می‌دهد. بنابر همین هویّت رابطه‌ای شخصیّت، ساختارگرایان تلاش کرده‌اند شخصیّت را نه به مثابهٔ یک «موجود»، بلکه در وضعیّت یک «مشارکت‌کننده» تعریف کنند (ر.ک؛ کالر، ۱۳۸۸: ۳۲۱ـ۳۱۸).

این تعریف از شخصیّت که برگرفته از نظریّهٔ پراپ در باب نقش‌ها و کارکردها بود، تحت عنوان کنشگر (Actant) در آرای گرماس (Greimas) نمودی محسوس‌تر یافت. او کنشگران را گرانیگاه روایت شمرد. در نظر گرماس کنشگرکسی یا چیزی است که کنش را

انجام می‌دهد و یا اینکه عملی نسبت به او صورت می‌گیرد. از این رو کنشگر از شخصیّت داستانی فراتر می‌رود. در الگوی او شمار کنشگران به شش می‌رسد: ۱ــ فرستنده یا تحریک‌کننده. ۲ـ گیرنده. ۳ـ کنشگر فاعلی. ۴ـ شیء ارزشی. ۵ـ کنشگر بازدارنده (مخالف). ۶ــ کنشگر یاری‌دهنده (موافق).

این الگو را می‌توان به صورت نمودار زیر ترسیم کرد:



نمودار ۱) کنشگران از دیدگاه گرماس

فرستنده، کنشگر را به دنبال شیء ارزشی می‌فرستد تا گیرنده از آن سود ببرد. در جریان جستجو، کنشگران یاری‌دهنده او را همراهی و یاری می‌کنند و کنشگران بازدارنده جلوی او را می‌گیرند (ر.ک؛ محمّدی، ۱۳۸۱: ۱۱۴ـ ۱۱۳).

پیش از بررسی کنشگران در منظومه‌های عطّار یادآوری این نکته حائز اهمیّت است که ممکن است در هر روایت تمام این کنشگران وجود نداشته باشند و از سویی، ممکن است در یک داستان نقش‌های دو کنشگر مثلاً فرستنده و گیرنده در یک شخصیّت بروز پیدا کند، یا چندین شخصیّت تحت عنوان یک کنشگر معرّفی شوند.

کنشگرانِ الهی‌نامه

در منظومهٔ *الهی‌نامه* خلیفه از فرزندان خود می‌خواهد که خواستهٔ خود را مطرح کنند تا آنها را برآورده کند. با مطرح شدن خواسته‌ها، پدر به مناظره و مخالفت با آنها می‌پردازد و در نهایت، ضمن رد کردن خواستهٔ پسران، مفهوم دیگری از خواستهٔ آنان ارائه می‌دهد. در جریان خوانش متن، جزئیّات متنوّع از هر شخصیّت ترکیب می‌شود تا در نهایت در مقام یک کنشگر خود را نشان بدهد. این دلالت‌ها درون‌متنی و گاه رمزگان‌های فرهنگی هستند که به شناخت و شکل‌گیری کنشگر کمک می‌کنند. در ابتدای داستان، پدر یا خلیفه از پسران می‌خواهد که خواستهٔ خود را مطرح کنند و این‌گونه آنها را به حرکت وا می‌دارد:

خلیفه زاده‌اید و پادشاهید　　شما هر یک زِ عالم می چه خواهید؟

(عطّار، ۱۳۸۸، الف: ۱۳۰).

نقش پدر به عنوان کنشگر فرستنده یا تحریک‌کننده برجسته می‌شود. پسران که قرار است خواسته و آرزوی خود را مطرح کنند، کنشگر فاعلی یا جستجوکننده محسوب می‌شوند. در ضمن مناظرهٔ مداوم پسران با پدر برای برآورده شدن این خواسته، بنا به دلالت‌های درون‌متنی و از طرفی مقامی که خلیفه و پدر در رمزگان فرهنگی حاکم بر متن دارد، مقام او به عنوان فردی آگاه، کامل و راهنما تثبیت می‌شود. هرکدام از پسران خواسته و آرزویی دارند که زیر عنوان اُبژه یا شیء ارزشی جای می‌گیرد. در همان ابتدای داستان، پدر با تحریک پسران برای بیان آرزو و خواسته، جملاتی ذکر می‌کند که وجهه‌ای دیگر از شخصیّت او را نشان می‌دهد:

چو از هر یک بدانم اعتقادش بسازم کار هر یک بر مرادش

(همان: ۱۳۱).

پسران نیز معتقد هستند این پدر است که می‌تواند آرزوی آنها را برآورده کند. همین تعاریف و عناصر درون‌متنی دیگر، پدر را کنشگری یاریگر و موافق نیز معرّفی می‌کند. با پیشرفت داستان و در جریان مناظرات، پدر به مخالفت با آرزوی پسران می‌پردازد و به عنوان کنشگر مخالف، شخصیّت خود را بروز می‌دهد. در صورت برآوده شدن خواسته و آرزو، خود پسران کنشگرانی گیرنده و سودبرنده خواهند بود. با این تعابیر، می‌توان این کنشگران را در الگوی زیر نشان داد:

جدول۲) کنشگران *الهی‌نامه*

کنشگران	ساحت ظاهری روایت	ساحت عرفانی
فاعلی	پسران	پسران
فرستنده	پدر	پدر
گیرنده	ندارد	پسران
یاری‌دهنده	ندارد	پدر
بازدارنده	پدر	ندارد
شیء ارزشی	آرزوهای مادّی	آرزوی معنوی

در ساختار ابتدایی، از آنجا که پسران با مخالفت‌های پدر به خواستهٔ مادّی خود نمی‌رسند، پدر کنشگری مخالف است. با ورود داستان به پی‌رفت سوم و شکست پسران و روبه‌رو شدن آن‌ها با مخالفت پدر، شیء ارزشی بازتعریف می‌شود و از حالت مادّی بیرون می‌آید و در ساحت و بافتی معنوی و درونی قرار می‌گیرد.

در حقیقت این اُبژه یا شیء ارزشی است که کنش نهایی و کامل شخصیّت‌ها را

مشخّص می‌کند. اگر تقاضای مادّی پسران برآورده می‌شد و پدر با آن موافقت می‌کرد، پدر کشنگری موافق بود، حال آنکه با تحکّم و اقتداری که پدر در ضمن متن از خود نشان می‌دهد، اُبژه متحوّل می‌شود. با تغییر شیء ارزشی و از آنجا که تمام این کنشگران هویّت رابطه‌ای با هم دارند، کنشگران نیز متحوّل و دگرگون می‌شوند. با فرارَوی اُبژه از ساحت مادّی به بافتی معنوی و درونی و آغاز سیری دیگر، نوعی تغییرات بالقوّه در الگوی کنشگران رخ خواهد داد. در این الگو، پسران در صورت تحقّق خواستهٔ معنوی، هم کنشگر فاعلی محسوب می‌شوند و هم سودبرنده. از آنجا که پدر معرّف این اُبژهٔ معنوی بوده است و چنین انگیزشی را در پسران به وجود آورده، هم کنشگر راهنما و یاری‌دهنده و هم کنشگر فرستنده خواهد بود.

این تحوّل در کشنگران حاصل ورود داستان به ساحتِ عرفانیِ روایت است. مبانی ساختار عرفانی، مختصّات تازه‌ای را به کنشگران می‌دهد. همین تغییر ساختاری داستان و بازتعریفی که در ضمن پی‌رفت‌ها در اُبژه و شیء ارزشی به وجود می‌آید، به کنشگران ظرفیّت چندگانه‌ای می‌بخشد و به آنها هویّت نسبی و رابطه‌ای می‌دهد، چنان‌که پدر نسبت به آرزوی مادّی، کنشگری مخالف محسوب می‌شود و در رابطه با اُبژهٔ معنوی، کنشگری موافق است. در حقیقت، تحت گفتمان عرفان، نه تنها در کارکردهای روایت، صیرورت و شدن رخ می‌دهد، بلکه خود کنشگران دچار تغییر و تبدیل می‌شوند و در آنها نیز نوعی صیرورت ایجاد می‌شود.

کنشگران *منطق‌الطّیر*

در *منطق‌الطّیر* جمعی از مرغان قصد دارند تا در جستجوی پادشاهی برای خود برآیند. با ورود هدهد به داستان، هویّت سیمرغ به عنوان پادشاه مشخّص می‌شود و سفر آغاز می‌گردد. از این نظر، مرغان هم کنشگر فاعلی و هم فرستنده محسوب می‌شوند؛ زیرا خود آنها در طیِّ گفتگو چنین خواسته‌ای را مطرح می‌کنند. هدهد بنا به مشخّصاتی که متن می‌دهد، هم به لحاظ اکتسابی و هم انتسابی کنشگری راهنما معرّفی می‌شود. در ساختار اوّلیّهٔ داستان، سیمرغ، شیء ارزشی یا اُبژه‌ای است که همهٔ مرغان برای رسیدن به او با هم توافق دارند. در صورت رسیدن به سیمرغ، خود مرغان گیرنده و سودبرنده خواهند بود. در طیّ مراحل سفر، مشکلات و سختی راه، موانعی را برای مرغان به‌وجود می‌آورد که آنها را از ادامهٔ سفر بازمی‌دارد. این مشکلات، نقش کنشگر مخالف را برعهده می‌گیرند. هدهد علاوه بر اینکه کنشگر راهنماست، امّا از آنجا که به تنهایی قادر به سفر کردن نیست و به همراهی مرغان نیاز دارد، کنشگر فاعلی نیز شمرده می‌شود:

پادشـــاه خـــویش را دانـــسته‌ام چـــون روم تنهـــا چـــو نتوانـــسته‌ام
(همان: ۲۶۳).

در *منطق‌الطّیر* نیز مانند *الهی‌نامه* با ورود به پی‌رفت سوم، نوعی بازبینی در کنـشگر اُبـژه یـا شیء ارزشی رخ می‌دهد و داستان جنبه‌ای معرفت‌شـناختی مـی‌گیـرد و وارد سـاختار عرفـانی می‌شود. مرغان که تاکنون در پی سیمرغ بودند، سـیمرغ را در وجـود خـود مـی‌بیننـد. همـین مختصّات تازه‌ای که اُبژه در پایان داسـتان بـه خـود مـی‌گیـرد، سـاختار روایـی و الگـوی اوّلیّـهٔ کنشگران را تحت تأثیر قرار می‌دهد و آنها را در ساحتی عرفانی تعریف می‌کند که می‌توان آنهـا را در قالب جدول زیر نشان داد:

جدول ۳) کنشگران *منطق‌الطّیر*

کنشگران	ساحت ظاهری روایت	ساحت عرفانی
فاعلی	مرغان + هدهد	مرغان+ هدهد
فرستنده	هدهد	هدهد
گیرنده	مرغانِ واصل	مرغانِ واصل
یاری‌دهنده	هدهد	هدهد
بازدارنده	موانع راه	موانع راه
شیء ارزشی	سیمرغ	مرغانِ واصل

در طیّ این بازبینی عرفانی، نقش مرغان به شیوهٔ معنـاداری در الگـوی کنـشگران برجـسته می‌شود. آنها هم فرستنده، هم گیرنده، هم کنشگر فـاعلی و هـم اُبـژه معرّفـی مـی‌شـوند. تمـام دلالت‌ها حاکی از برجسته‌سازی عنصر خودشناسی است؛ عنصری که نه تنهـا در منظومـه‌هـای عطّار، بلکه در ساحت گستردهٔ عرفان نیز نقشی پُررنگ دارد. این ساختار صیروری عرفانی اسـت که عناصر درونی عرفان را مدام در معرض شناختی تازه قرار می‌دهد و نوعی صـیرورت و شـدن مداوم را در آنها به وجود می‌آورد.

کنشگران *مصیبت‌نامه*

مصیبت‌نامه داستان سالک فکـرت اسـت کـه بـر اثـر ذکـر و فکـرت قلبـی، بـه جـستجوی حقیقت برمی‌آید و پیر را به عنـوان راهنمـای خـود انتخـاب مـی‌کنـد و چهـل مرحلـه از عـالم مُلـک و ملکـوت و پیغمبـران و اِنـس و جِـن و حـواسّ پـنج‌گانـه را پـشت سـر مـی‌گـذارد و در وادی چهلم، یعنی وادی جان به ظاهر، سفر او تمام می‌شود و به حقیقت نایل می‌آید.پیش از آغاز سفر در چهل وادی، نشانه‌های درون‌متنی، تعدادی از کنشگران را معرّفی مـی‌کننـد. خـود

«سالک فکرت»، کنشگر فاعلی است، «دل و ذکر»، فرستنده و تحریک‌کنندهٔ «سالک فکرت» هستند:

سالک فکرت که در کار آمده است، نه زِ عقل، از دل، پدیدار آمده است
(عطّار،۱۳۸۸، ب: ۱۵۹).

سالک در طیّ سرگردانیی که در آغاز راه به او دست می‌دهد، پیر را به عنوان راهنما انتخاب می‌کند و با این مقدّمات، مراحل چهل‌گانهٔ سفر آغاز می‌شود. در صورت رسیدن سالک به حقیقت، خود سالک سودبرنده و گیرنده خواهد بود. یکی از مواردی که بر هویّت رابطه‌ای کنشگران در *مصیبت‌نامه* تأکید می‌کند، مراحل چهل‌گانه است. هر کدام از مراحل بنا به کیفیت و استعداد خاصّی که در طیّ یک گفتمان دینی کسب کرده است و در روند پیشرفت پی‌رنگ و نحوهٔ کنش سایر شخصیّت‌ها، نقش به سزایی دارند، نوعی کنشگر محسوب می‌شوند. سالک با ورود به هر مرحله به ذکر استعداد و ویژگی‌های آن می‌پردازد و از آن مقام درخواست راهنمایی می‌کند، امّا با سرگردانی و حیرانی آن مرحله مواجه می‌شود و از ادامهٔ راه ناامید و مأیوس می‌گردد. این کیفیت خاص هر مقام که سالک را از ادامهٔ راه باز می‌دارد، در زمرهٔ کنشگر مخالف محسوب می‌شود، امّا با بازگشت سالک به سوی پیر و ذکر ماجراهایی که در هر مقام بر او گذشته است، پیر، صفت خاصّ آن مرحله را برای سالک ذکر می‌کند و آن را راهنما و توشه‌ای برای ورود به مرحلهٔ بعد قرار می‌دهد و بدین‌سان سالک به مرحلهٔ بعد وارد می‌شود و اینگونه این مرحله تحت کنشگر یاریگر معرّفی می‌شود.

وجود چنین تناقضی، مؤیّد نوعی فضای رابطه‌ای و ساختاری میان عناصر نقش‌مند متن است. با توجّه به اینکه هر کنشگر نوعی مشارک است و حضور او در متن متضمّن ارتباط داشتن با سایر عناصر است، لذا در یک نگاه ساختاری هیچ کدام از کنشگرها به‌تنهایی نمی‌توانند معنا کسب کنند. کنشگری مانند جبرئیل ـ که یکی از مراحل است ــ اگر چه نسبت به سالکْ کنشگری مخالف محسوب می‌شود و او را از ادامهٔ راه منصرف می‌کند، امّا نسبت به پیر کنشگری راهنما و یاریگر محسوب می‌شود؛ یعنی وجوه مختلف شخصیّتی جبرئیل تنها از طریق ارتباط با سالک مشخّص نمی‌شود، بلکه ارتباط او با دیگر کنشگران از جمله پیر است که می‌تواند هویّت واقعی و چند بعدی او را به تصویر بکشد.

پس ارزش کنشگران موجود در *مصیبت‌نامه* بر مبنای نوعی نسبیّت و ارتباط تعریف می‌شود. جبرئیل نسبت به سالک، کنشگری مخالف است، امّا نسبت به پیر، کنشگری راهنماست، در عین اینکه وجود سالک بدون پیر و ارتباط با او معنا و ارزش مشارکتی خاصی ندارد. سالک در نهایت با گذر از این مراحل در وادی چهلم (جان) به حقیقت

می‌رسد.

در *مصیبت‌نامه* نیز مانند دو منظومهٔ دیگر، با ورود سالک به پی‌رفت نهایی، مطلوب و اُبژه در ضمن یک فرایند عرفانی تغییر معنا می‌دهد و بـه مـتن داسـتان، سـاحتی دیگرگـون و درونـی می‌بخشد. سالک با ورود به مرحلهٔ چهلم که مرحلهٔ حقیقت است، حقیقـت را روح و جـان خـود می‌بیند:

روح گفت «ای سـالک شـوریده جـان　　گر چـه گردیـدی بـسی گـرد جهـان
صد جهان گشتی تو در سودای مـن　　تـا رسیـدی بـر لـب دریـای مـن
(همان: ۴۳۸).

چنـین تغییـر هـویّتی در پـی‌رفـت حقیقـت، بنـا بـه هویّـت رابطـه‌ای عناصـر، منجـر بـه تحوّلات در کنشگران دیگر می‌شود. ایـن تغییـر غایـت‌شـناختی، تحـوّلی معنـادار را در الگـوی کنشگران به وجود می‌آورد و پتانسیل و ظرفیّت ویژه‌ای را به کنـشگر فاعـل مـی‌دهـد و او را از صرف رابطهٔ همنشینی با سایر عناصر بیرون می‌آورد و برجـستگی و نقـش‌منـدی ویـژه‌ای بـه او می‌دهد. سالک با رسیدن به حقیقت است که متوجّه می‌شود فرسـتنده نیـز جـان سـالک بـوده است.

عملکرد کنشگران را می‌توان به صورت زیر نشان داد:

جدول ۴) کنشگران *مصیبت‌نامه*

کنشگران	ساحت ظاهری روایت	ساحت **عرفانی**
فاعلی	سالک	سالک
فرستنده	ذکر و دل سالک	جان سالک
گیرنده	سالک	سالک
یاری‌دهنده	پیر + مراحل چهل‌گانه	پیر + مراحل چهل‌گانه
بازدارنده	مراحل چهل‌گانه	مراحل چهل‌گانه
شیء ارزشی	حقیقت	جان سالک

چنـان‌کـه در هـر سـه منظومـه دیـده شـد، بـازنمود ذهنـی مفهـوم ثانویـهٔ سـفر، نـوعی صیرورت و سلب و ایجاب پیوسـته را در سـطح نـشانه‌هـای مـتن بـه وجـود مـی‌آورد. سـاختار صیروری و خود تنظیم‌گر منظومه‌ها به گونـه‌ای اسـت کـه هـر نـشانه‌ای در آنهـا جـای بگیـرد، بر حسب رابطه‌اش با دیگر عناصر، در فرایند تحوّل و دگرگـونی قـرار مـی‌گیـرد. ایـن صـیرورت متأثّر از مدلول یا حقیقـت نهـایی عرفـانی اسـت کـه دارای خاصـیّت آینگـی و شـناور اسـت و

مدام بنا به شرایط سالک و حال او تعریف می‌شود و در نهایت، باعث شکل‌گیری عنصر برجسته صیرورت می‌شود که پدیده‌ها را پیوسته به فراروی از یک دلالت به دلالت دیگر وا می‌دارد. پس، می‌توان گفت که در منظومه‌های عطّار، با ورود داستان به ساحت عرفانی، نوعی بازبینی در کارکردها و ارتباط کنشگران به وجود می‌آید و ساختار اوّلیّه و روایی متن را دچار تحوّل و در نتیجه تطبیق با مؤلّفه‌های عرفانی می‌کند.

عناصر و کنشگران موجود در منظومه‌های عطّار در ضمن روابط همنشینی و ترکیب با یکدیگر است که عنصری نقش‌مند محسوب می‌شوند. در حقیقت، همین روابط تفکیک‌ناپذیر است که ساختار روایی منظومه‌ها را شکل داده، به انسجام پی‌رنگ می‌انجامد. ترکیب این عناصر در محور هم‌نشینی و تشکیل یک ساختار معنی‌دار، تحت تأثیر نظامی از تمایزات و قراردادها صورت می‌گیرد که تحقّق معنی را ممکن می‌سازد. طبق این الگو، هر عنصر از طریق تباین و تقابل با دیگر عناصر تعریف می‌شود و از کارکردی ویژه برخوردار می‌گردد و همین امر امکان جانشینی عناصر را تا جایی که به جایگاه و مناسبات میان آنها لطمه‌ای وارد نکند، ممکن می‌سازد (ر.ک؛ ایگلتون، ۱۳۶۸: ۱۳۲ــ ۱۳۰). این روابط جانشینی (Paradigmatic) است که امکان جایگزینی واحدهای هم سطح را با یکدیگر تعیین می‌کند. مثلاً هدهد در *منطق‌الطّیر* به واسطهٔ کارکرد متباین و متقابلی که به عنوان راهنما با سایر مرغان دارد هویّت پیدا می‌کند، امّا در روایتی دیگر می‌توان به جای آن پرنده دیگری را جانشین کرد، البتّه به شرطی که متضمّن کارکرد «راهنمایی» باشد.

در منظومه‌ها بر اساس دلالت‌های درون‌متنی و برون‌متنی، هر کدام از کنشگران مانند پیر، سالک، خلیفه، طاووس، بلبل، سیمرغ و ... بر اساس نوعی مختصّات دینی و عرفانی انتخاب شده‌اند و همین امر قدرت گفتمان عرفانی را در شکل‌گیری منظومه‌ها نشان می‌دهد. یعنی نظام «لانگ» عرفان در حکم پیش‌فرض پذیرفته شده‌ای است که منظومه‌ها (گفتار) با بهره‌گیری از آن شکل گرفته‌اند. با این تعابیر در منظومه‌ها صرف کارکرد روایی هر کنشگر و ارتباط او با سایر کنشگران به آنها هویّت نمی‌بخشد، بلکه گزینش و انتخاب آنها در صورتی توجیه‌پذیر خواهد بود که دارای مؤلّفه‌ها و مختصّات دینی و عرفانی باشند و به تعبیری دیگر، مؤلّف با تسلط و فراگیری نظامی از قواعد و هنجارهای عرفانی است که به گزینش عناصر روایی و تولید منظومه‌ها پرداخته است.

نتیجه‌گیری

شناسایی وجوه مشترک روایت‌های گوناگون و به تعبیری دست یافتن به دستور روایت،

هدف و آرمان روایت‌شناسی است. روایت‌شناسان تلاش کرده‌اند تا با تجزیه و تحلیل عناصر درونی هر روایت و برجسته‌سازی عناصر مهمّ و تطبیق و جانشین‌سازی آنها در روایت‌های دیگر، ضمن گونه‌شناسی روایت‌ها به طبقه‌بندی و تسهیل سازِکار شکل‌گیری معنا در آنها دست پیدا کنند.

تحلیل ساختگرایانهٔ روایت در منظومه‌های *عطّار* منوط به توجّه به این نظریات و ساحت عرفانی و لایه در لایهٔ آن‌هاست. بررسی کارکردها و کنشگران سه منظومهٔ *الهی‌نامه*، *منطق‌الطّیر* و *مصیبت‌نامه* نشان می‌دهد که این منظومه‌ها دارای دستوری واحد در پیشبرد روایت هستند. عامل پیشبرندهٔ پی‌رفت‌های سه منظومه، عنصر گفتگوست. حرکت و گذر از یک پی‌رفت به پی‌رفت بعدی مبتنی بر گفتگو و به تبع آن شکل‌گیری نوعی تحوّل ذهنی و درونی، هم در کنشگران و هم در جهت‌گیری کلی متن است. از این تغییر و تحوّل درونی می‌توان به صیرورت یا «شدن» تعبیر کرد که مرکزیّت و انسجام واحدی به شیوهٔ روایت در منظومه‌ها بخشیده است. همین عامل مشترک است که پی‌رفت منظومه‌ها را در تقابل با روایت‌های بسته قرار می‌دهد که نمود آن را می‌توان در کیفیت شکل‌گیری پی‌رفت نهایی مشاهده کرد؛ بدین ترتیب که این پی‌رفت از تعادل و سکون مطلق برخوردار نیست، بلکه نوعی مفهوم گذر و حرکت در آن دیده می‌شود.

در تحلیل کنشگران جدای از اشتراک آنها در سه منظومه، توجّه به نقش کنشگر اُبژه یا شیء ارزشی در سامان‌دهی دیگر کنشگران از اهمیّت به سزایی برخوردار است. بدین صورت که اگرچه در ابتدای هر روایت یا ساختار ظاهری آنها، شیء ارزشی هویّتی ثابت و تعریف شده دارد، امّا با ورود داستان به پی‌رفت نهایی، شیء ارزشی خاصیّتی شناور و تأویلی به خود می‌گیرد و نوعی بازتعریف در آن رخ می‌دهد و همین امر تغییر و تحوّل عمده‌ای را در مناسبات میان دیگر کنشگران ایجاد می‌کند که مهم‌ترینِ این تغییرات، تبدیل کنشگر فاعلی به مفعولی (اُبژه) است. به تعبیری دیگر، در منظومه‌ها با نوعی روایت دوری روبه‌رو هستیم که غایت داستان به آغاز آن متصّل می‌شود. با این تمهیدات می‌توان گفت پیشبرد ذهنی و درونی روایت، عدم تعادل و سکون در پی‌رفت نهایی و حرکت دوری روایت بنا به وجههٔ تأویلی کنشگر شیء ارزشی، از جمله مؤلّفه‌های روایت و بوطیقای منظومه‌های عطّار است که ارتباطی مستقیم با گفتمان عرفانی دارد. همین خصوصیّت است که به روایت منظومه‌های عطّار صورت‌بندی و ظاهری واحد داده است، از این رو، رسیدن به دستور روایی این منظومه‌ها، مشروط به توجّه ویژه بر ارتباط مداوم ساحت زبانی و عرفانیِ روایت است.

منابع و مآخذ

احمدی، بابک. (۱۳۷۲). ***ساختار و تاویل متن***.ج۱. تهران: مرکز.

اخلاقی، اکبر. (۱۳۷۷). ***تحلیل ساختاری منطق‌الطّیر***. اصفهان: نشر فردا.

ارسطو، طرح. (۱۳۸۸).***گزیدهٔ مقالات روایت***.گردآورنده: مارتین مکوئیلان. ترجمه فتاح محمّدی. تهران: مینوی خِرَد.

اسکولز، رابرت. (۱۳۷۹). ***درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیّات***. ترجمهٔ فرزانه طاهری. تهران: آگاه.

ایگلتون، تری. (۱۳۶۸). ***پیش درآمدی بر نظریّهٔ ادبی***. ترجمهٔ عبّاس مخبر. تهران: مرکز.

بارت، رولان. (۱۳۸۷). ***درآمدی بر تحلیل ساختاری روایت‌ها***. ترجمهٔ محمّد راغب. تهران: نشر فرهنگ صبا.

پراپ، ولادیمیر. (۱۳۶۸). ***ریخت‌شناسی قصّه‌های پریان***. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: انتشارات توس.

پور نامداریان، تقی. (۱۳۸۶). ***دیدار با سیمرغ***. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

دوسوسور، فردینان. (۱۳۷۸). ***دورهٔ زبان‌شناسی عمومی***. ترجمهٔ کورش صفوی. تهران: هرمس.

زرّین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۴۳). ***ارزش میراث صوفیه***. تهران: امیر کبیر.

سلدن، رامان و پیتر ویدوسون. (۱۳۸۴). ***راهنمای نظریّهٔ ادبی معاصر***. ترجمهٔ عبّاس مخبر. تهران: طرح نو.

عطّار نیشابوری، فریدالدّین محمّد. (۱۳۸۸). الف. ***الهی‌نامه***. تصحیح محمّدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

ـــــــــــــــــــــــ . (۱۳۸۸). ب. ***مصیبت‌نامه***. تصحیح محمّدرضا شفیعی کدکنی.تهران: سخن

ـــــــــــــــــــــــ . (۱۳۸۹). ***منطق‌الطّیر***. تصحیح محمّدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

کالر، جاناتان. (۱۳۸۸). ***بوطیقای ساخت‌گرا***. مترجم کورش صفوی. تهران: مینوی خِرَد.

کنان، شلومیت ریمون. (۱۳۸۷). ***روایت داستانی؛ بوطیقای معاصر***. ترجمهٔ ابوالفضل حری. تهران: انتشارات نیلوفر.

مشرف، مریم. (۱۳۸۲). ***نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی***. تهران: نشر ثالث.
نوروزی، بتـول. (۱۳۸۳). ***از مَلک تا ملکوت (تحلیل ساختاری داسـتان‌هـای الهـی‌نامـهٔ عطّار)***. کرج: سرافراز.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی