

الگوی کنش جبرگرا: استحاله شناخت متغیر انسانی در فراشناخت ازلی*

ساره زیرک**

استادیار، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

فاطمه خزائی

دانش آموخته کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران

چکیده

گستره ادبیات و فرهنگ ایران مملو از گرایش‌های جبرگرا است که در ادبیات کلامی به اشاعره بازمی‌گردد. از آنجا که جبرگرایی نوعی رویکرد نظری درباره شناخت و کنش است و نه افسانه‌پردازی ساده که موضوعی آسان برای تحلیل ریخت‌شناسی به‌شمار آید، سوال اصلی پژوهش حاضر این است که الگوی کنش و روایت در گرایش جبرگرا به چه نحو ترسیم می‌شود؟ پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، الگوی کنش و نیز شناخت را در دو حکایت از *جوامع‌الحکایات* و *لوامع‌الروایات* اثر سدیدالدین محمد عوفی با این فرض بررسی می‌کند که هر گونه معنا در روایت، باید در اساس خود مبتنی بر جهت‌گیری از یک ادراک نقصان به سمت یک شیء ارزشی باشد که مستلزم تغییر است. نتایج پژوهش نشان داد مطابق الگوی کنش در روایت جبرگرا، شناخت امری است «ازلی»، و «انقلاب» و «استحاله» در آن راه ندارد و شناخت روایی با تقلیل به یک «واحد شناخت»، صرفاً در صورت «استحاله به فراشناخت ازلی» می‌تواند انسجام معنایی خود را بازیابد.

واژگان کلیدی: *جوامع‌الحکایات*، الگوی کنش، جبر، شناخت، استحاله.

مقدمه

جبرگرایی رویکردی عمده در جهت‌گیری‌های کلامی و عرفانی فرهنگ و ادبیات ما است. با نظر به تعریف روایت که پلات یا طرح را علی-معلولی می‌داند و روایت‌شناسی که بر مقوله ادراک نقصان و تلاش برای دستیابی به شیء ارزشی تأکید می‌نهد، به نظر می‌رسد حکایت جبرگرا را باید همپای افسانه تلقی کرد اما چنانکه می‌دانیم جبرگرایی یک رویکرد و نظریه درباره شناخت و کنش است و به راحتی قابل تقلیل به افسانه نیست تا بتوان آن را موضوعی ساده برای ریخت‌شناسی در نظر آورد. جبرگرایی یک گرایش فکری است و مفروضات و سازوکار خاصی را در نسبت با هستی، انسان و کنش‌های او پیش می‌کشد. این امر، ما را بر آن داشت با بررسی حکایت‌هایی، با گزینش از *جوامع‌الحکایات عوفی*، که بر مبنای ظاهر، جبرگرا اند طرحی اولیه از این گونه حکایت‌ها ارایه دهیم.

پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر کتاب‌ها و مقاله‌هایی در زمینه روایت‌شناسی و ساختار روایی نوشته و ترجمه شده و در زمینه بررسی الگوی روایی متون ادب کلاسیک ایران نیز مقالات و پژوهش‌های قابل توجهی انتشار یافته‌است؛ از جمله در زمان نزدیک به ما ناهید دهقانی (۱۳۹۰) در «بررسی تحلیلی ساختار روایت در کشف‌المحجوب هجویری بر اساس الگوی نشانه‌شناسی روایی گرمس» و اسماعیل آذر، علی عباسی و ویدا آزاد (۱۳۹۳) در «بررسی کارکرد روایی دو حکایت از الهی‌نامه عطار بر اساس نظریه گرمس و ژنت» و نیز فهیمه خراسانی و غلام‌حسین غلام‌حسین‌زاده (۱۳۹۱) در «بررسی ساختار روایی سه داستان از تاریخ بیهقی بر مبنای الگوی کنش گرمس» الگوی روایی متن‌های خاصی را بررسی کرده اند که در نوع خود حائز ارزشند.

مساله پژوهش حاضر از آنجا ناشی شد که با توجه به عنوان کتاب *جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات عوفی*، که دربرگیرنده مجموعه حکایت‌هایی است که منابع آنها نیز متفاوت است، این سوال مطرح گردید که الگوی روایی این حکایت‌ها چگونه است؟ بررسی اولیه برخی حکایت‌ها از نوعی گرایش تقدیرباورانه یا ارجاع قضاوت نهایی در حکایات به سمت یک ارزش ماورایی و منبع غایی فراانسانی خبر می‌داد و از این رو در صدد برآمدیم سازوکار این نحوه ارجاع به ارزش فراانسانی را در نسبت آن با کنش‌های درون متن حکایت بازجویم. بر این مبنای نخست

یک حکایت از نمونه‌ها را بررسی خواهیم کرد و سپس برای آزمون مجدد حکایتی دیگر تحلیل خواهد شد تا الگویی ابتدایی به دست داده شود.

گفتنی است *جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات* مهم‌ترین اثر عوفی (سدیدالدین - یا نورالدین - محمد بن محمد عوفی بخاری از مشاهیر دانشمندان و نویسندگان ایران در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری) است که بین سال‌های ۶۲۵ تا ۶۳۰ هـ.ق. نوشته شده است. *جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات* در چهار مجلد و هر مجلد در بیست و پنج باب تألیف شده که عوفی آن را در مدت پنج سال تهیه و تنظیم کرده است (عوفی، ۱۳۸۶: ۱۳۸۶). وی در تألیف این کتاب از مآخذ متعدّد تاریخی و ادبی و قصص و حکایات و رجال شعر و نثر بهره برده و بر اثر سیر در بلاد و ملاقات با فضلا و استفاده از اطلاعات بسیار، نه تنها سویه ادبی کتاب را غنی ساخته، بلکه از سایر جهات، به ویژه از جهت تاریخی، اثری حائز اهمیت آفریده است. (صفا، ۱۳۸۶: ۱۰۲۸/۲).

مفهوم جبر و اختیار

مسالۀ جبر و اختیار از دیرباز معضل فلسفی و کلامی در مباحث حوزه علوم انسانی جهان اسلام و ایران بوده و تا به امروز، نحله‌های مختلف، آن را در ساحت‌های گوناگون فکری پی می‌گیرند. از قدیم، رویکرد کلامی اختیارگرا را به معتزله و عقل‌گرایان نسبت داده‌اند و رویکرد مبتنی بر جبر را به اشاعره و مخالفان عقل منتسب ساخته‌اند. «از میان گروه‌های کلامی جبرگرا، نظریه اشاعره و کسب، مهم‌ترین آن‌هاست. امروزه نیز برخی متکلمان از جنبه نظری به این عقیده گرایش دارند... اساسی‌ترین بهانه اشاعره در عقیده جبر و کسب، علم ازلی باری است. می‌گویند لازمه علم باری با وصف ازلیت، آن است که آنچه خداوند صدور آن را از بندگان با همه خصوصیاتش می‌داند به اقتضای آن علم واجب‌الصدور و آنچه که عدم صدور آن را می‌داند ممتنع‌الصدور باشد و جز این، به دلیل لزوم انقلاب، در علم الهی استحالۀ خواهد داشت.» (اکرمی، ۱۳۸۵: ۱۱۱)

با استفاده از واژگان متن ذکر شده، باید گفت در گرایش جبرگرا شناخت، امری «ازلی» است و «انقلاب» و «استحالۀ» در آن راه ندارد و معنایی که زاییده انقلاب (تغییر) باشد صرفاً از طریق استحالۀ به علم الهی (شناخت ازلی) می‌تواند ارزش غایی خود را بازیابد.

در نقطه مقابل دیدگاه جبری، دیدگاه اختیارگرا قرار دارد. فلاسفه اسلامی در تعریف اختیار گفته‌اند: «اگر فاعل اراده کند که فعلی را انجام دهد بتواند آن را انجام دهد و اگر اراده نکند آن را انجام ندهد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۸).

در ادامه و با استفاده از الگوی روایت‌شناسی گرمس، باید دید تحلیل روایی حکایت‌ها این استحاله معنایی را چگونه ترسیم می‌کند.

الگوی کنش روایی

گرمس روایت را بیشتر محدود به متن قصه و داستان می‌داند و معتقد است این متون ماهیت مجازی دارند، متونی که شخصیت^۱ یا کنشگر^۲ داستانی مخصوص به خود دارند. این کنشگران به کنش دست می‌زنند و بدین گونه شخصیت آن‌ها شکل می‌گیرد. (اخوت، ۱۳۷۱: ۹) وی عقیده دارد که «می‌توان تعداد اندکی از الگوهای کنش‌های^۲ شخصیت را یافت و از این الگو منطبق جهان داستان را آفرید.» (احمدی، ۱۳۷۰: ۱۶۳)

گرمس در کتاب *واژه‌شناسی ساختاری پیشنهاد کرده است هفت شخصیت پراب به شش قطب کنشی با استناد بر سه محور یا سه خط ارتباطی تقسیم‌بندی شود:*

ارتباط خواستاری (خواستن) یا تکاپویی: عامل < شیء ارزشمند ^۴
ارتباط از نوع اطلاع رسانی (دانستن): فرستنده ^۵ < (عامل < شیء) < گیرنده ^۶
ارتباط رقابتی (توانستن): پشتیبان ^۷ < (عامل < شیء) < مخالف ^۸

جدول ۱: طرح کنشی گرمس (آدام و روزا، ۱۳۸۳: ۱۰۲)

به بیان ساده‌تر می‌توان گفت: گرمس به جای هفت محدوده کنشی پراب، سه جفت تضاد دوگانه به کار می‌برد که شامل این شش نقش می‌شود:

فاعل + مفعول (هدف) = شناسنده + موضوع شناسایی / فرستنده (ابریاریگر) + گیرنده (ذی‌نفع) / یاریگر + بازدارنده (مانع). (آدام و روزا، ۱۳۸۳: ۱۰۲؛ تولان، ۱۳۸۳: ۸۲)

در بررسی روساخت متن، به بررسی فرایند روایت پرداخته می‌شود که خود شامل چهار مرحله است: مرحله عقد قرارداد، مرحله توانشی، مرحله کنشی و مرحله ارزیابی.

به هر روی، آنچه به مثابه عنصر منفعل در تراکنش میان کنشگران رد و بدل می‌شود، از دید گرمس عنصر «شناخت» است و در نظام شناختی روایی، روند حاکم بر متن در اکثر داستان‌ها، از یک «نقصان»^۹ (گرمس، ۱۳۸۹) آغاز می‌شود و به عقد قرارداد منجر می‌گردد. این قرارداد می‌تواند بین یک کنشگر با یک عامل دیگر داستان باشد یا قراردادی باشد که کنشگر با خود می‌بندد (عباسی و یارمند، ۱۳۹۰). بعد از قرارداد، کنشگر باید توانایی لازم را برای انجام آن کسب کند (توانش) و پس از این مرحله، کنش که مرحله اصلی و فرآیند انجام عملیات است شکل می‌گیرد. کنش، «عملی است که می‌تواند ضمن تحقق برنامه‌ای موجب تغییر وضعیتی شود» (شعیری، ۱۳۸۸: ۱۱). در پایان، پس از آنکه قهرمان کنش خود را در راستای دستیابی به ارزشی مشخص به پایان می‌رساند؛ باید کنش او و نتیجه حاصل از آن مورد ارزیابی قرار گیرد. این ارزیابی یا از سوی فرستنده یا نماینده او و یا از طریق خود کنش‌گر صورت می‌پذیرد. (همان، ۱۳۹۲: ۳۹) در این مرحله، فعالیت ارزیابی شناختی و ارزیابی عملی آغاز می‌گردد. بدین ترتیب مراحل فرآیند روایی یا تحول کلامی را می‌توان به شکل زیر نشان داد. (همان، ۱۳۹۱: ۹۱)

عقد قرارداد ← توانش ← کنش ← ارزیابی و قضاوت شناختی و عملی

با طی شدن این مراحل، تغییر معنا رخ می‌دهد؛ زیرا در وضعیت عوامل روایت تغییر ایجاد می‌شود. (شعیری، ۱۳۹۲: ۶۶-۶۷)

گرمس حاصل این تغییرات کنشی و شناختی را بر روی یک مربع معناشناختی ترسیم می‌کند که «نوعی باز نمود دیداری و واضح از مقوله‌ای معناشناختی» و در ارتباط با ژرف ساخت^{۱۰} «قادر به فشرده و ساده کردن مباحث تجزیه و تحلیل کلام است.» (شعیری، ۱۳۹۱: ۱۲۶-۱۲۷)

مربع معناشناسی که گرمس آن را بنیان نهاد، بر ارتباط مقوله‌ای استوار است. در معناشناسی به واژه‌های متضاد «مقوله»^{۱۱} می‌گویند. نخستین گام در شکل‌گیری مربع معناشناسی داشتن دو متضاد است.

«مربع معناشناسی از چهار واژه تشکیل شده است که می‌توان آن‌ها را به چهار موقعیت بر روی مربع تشبیه کرد. از مجموع این چهار موقعیت، سه نوع ارتباط حاصل می‌شود:

الف) ارتباط تقابل تضادی^{۱۲}: که بر روی محور متضادها یعنی دو واژه بالایی مربع (مرگ و زندگی) وجود دارد.

ب) ارتباط تقابل تناقضی^{۱۳}: که بین یک متضاد و نفی آن ایجاد می‌شود (مرگ و نقض مرگ).

ج) ارتباط تقابل تکمیلی^{۱۴}: که بین یک نفی متضاد و واژه مثبت برقرار می‌شود (نقض مرگ و زندگی). «(همان: ۱۲۷-۱۲۹)»

در این مربع معناشناسی اساس حرکت «نه» است. برای حرکت به سوی معنای متضاد یک چیز، باید در آغاز به آن «نه» گفته شود. پس بر اساس این مربع معناشناسی، نمی‌توان از متضادی به سوی متضاد دیگر حرکت کرد، مگر آنکه نخست آن متضاد نقض شود و تنها در این صورت است که می‌توان به سوی متضاد دیگر حرکت کرد.

با این توجه، باید گفت در الگوی جبرگرا چون تنها علم ازلی موثر است و تضاد در آن راه ندارد، پس شناخت در بستر روایت کلان همواره ثابت می‌ماند و وقوع کنش و تغییر در فضای کنشی هم کماکان موجب تغییر شناختی نخواهد شد؛ چراکه علم خداوند ازلی است و «آنچه خداوند صدور آن را از بندگان با همه خصوصیاتش می‌داند به اقتضای آن علم واجب‌الصدور و آنچه که عدم صدور آن را می‌داند ممتنع‌الصدور باشد». (اکرمی، همان) در این دیدگاه، فاعل فعل کشگر انسانی هم در هر حال خداوند است و شناخت انسانی (شناخت بندگان) باید سرانجام در شناخت لایتغیر ازلی استحاله یابد اما در گرایش اختیارگرا چون منشا فعل و کنش، اراده انسان است، معنای حاصل از «انقلاب» در وضعیت‌ها به خود انسان بازمی‌گردد.

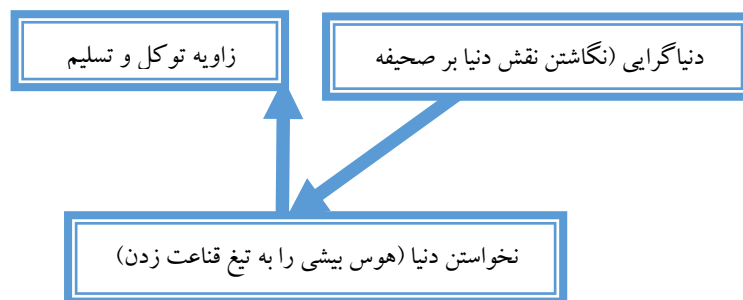
بررسی و تحلیل حکایت «ا»

«آورده‌اند که در بنی اسرائیل مردی بود متعفف و پاکدامن در زاویه توکل و تسلیم مقیم شده و هوس بیسی را به تیغ قناعت میان به دو نیم کرده، و شب و روز به عبادت و طاعت گذاشتی و بر صحیفه دل نقش دنیا ننگاشتی و او را زنی بود که پیوسته با او خصومت کردی که چرا از حق تعالی توانگری نخواهی، تا تو به فراغ دل به عبادت مشغول و مرا اسباب مرتب و ساخته باشد. آن مرد به گفت زن التفات نمی‌کرد و یک ذره از سر سجاده دور نمی‌شد تا شبی آن مرد خفته بود، در خواب دید که [کسی می‌گفت] در زیر فلان درخت آفتابه پر زر هست، آفریدگار عالم

آن را به روزی تو گردانیده است برو آن را بردار و تصرف خود آر. مرد التفات نکرد، شب دیگر همان خواب دید و شب سوم همان دید و با زن حکایت کرد. زن گفت: بیاید رفت که الهام ایزدبست. مرد گفت: آن برسد، زن دانست که مرد استبداد می کند، خواب شوهر خود با همسایه بازگفت و گفت: با من موافقت کن تا به صحرا رویم و آن را برداریم و قسمت کنیم، نیمه زر تو بردار و نیمه به من بگذار. چون شب درآمد آن مرد همسایه و زن زاهد به صحرا رفتند و در زیر آن درخت تفتیش کردند و آفتابه پر زر بیافتند و برداشتند، چون به خانه رسیدند زن زاهد او را گفت: به خانه ما آی تا قسمت کنیم. مرد همسایه گفت: به خانه ما باید رفت. میان ایشان در آن باب مضایقت رفت. زن به طلب چراغ به خانه درآمد. مرد همسایه فرصت یافت و زرها به خانه برد و بر عزم خیانت سر آفتابه بگشاد. حق تعالی آن زرها در نظر او همه مار و کژدم نمود. مرد همسایه در خشم شد و گفت که در شب تاریک مرا به جهت مار و کژدم به صحرا فرستاد همانا که با من غدیری کرده است و من مکافات آن بکنم. و این جمله ماران و کژدمان در خانه ایشان فروریزم تا ایشان را هلاک کند. پس هم در شب به بام خانه درآمد و آن آفتابه در درون خانه زاهد فروریخت. اکرم الاکرمین آن زرها را روزی ایشان کرده بود و از تصرف غیر نگاه داشت. شوهر زن را گفت: که بسیار اضطراب مکن، برو و زرها برگیر که این همه تکاپو که کردی بی فایده بود و آنچه خدای روزی بنده کرده است بی طلب برساند» (عوفی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۳۵-۲۳۷).

نظام روایی (مدل کنشی) حکایت «۱»

در حکایت فوق، مرد زاهد در «زاویه توکل و تسلیم» است و با توجه به فرایندی بودن حرکت روایی، وی حرکتی را، پیش تر، از خواستن «نقش دنیا» به سوی نه-خواستن («هوس بیشی را به تیغ قناعت دو نیم کردن») آغاز کرده و اکنون به شیء ارزشی «طاعت و عبادت» رسیده است. با توجه به دو واژه «بیشی» و «زاویه» می توان گفت در واقع او حرکتی را از کثرت («بیشی») به سوی وحدت («زاویه») پیموده است.



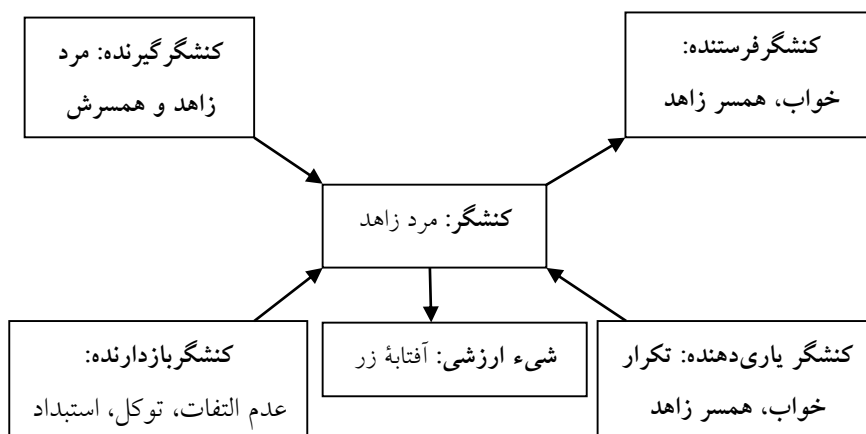
نمودار ۱- حرکت مرد زاهد از خواستن به نخواستن

اما همسر وی از آنجا که خود را سودبرنده و گیرنده این شیء ارزشی نمی‌داند، سعی دارد این فرایند را معکوس سازد و همواره «خصومت» می‌کند: «چنانچه اسباب من مرتب و مهیا نباشد نخواهم گذاشت تو به فراغ دل به عبادت مشغول باشی». گیرنده شیء ارزشی «عبادت با فراغ دل» مرد زاهد و «مرتب و ساخته بودن اسباب» همسر اوست. در واقع دو شیء ارزشی در این پیشنهاد وجود دارد که متعارضند و مبتنی بر ماهیت مربع شناختی نمی‌توان هر دو قطب را همزمان در یک نقطه متصور بود. به هر حال، این خصومت که می‌توانست فعل موثر «بایستن» (شعیری، ۱۳۹۱: ۱۰۲) را در مرد زاهد برانگیزد و روایت را شکل دهد، موثر نمی‌افتد: «آن مرد به گفتن زن التفات نمی‌کرد و یک ذره از سر سجاده دور نمی‌شد».

آنچه می‌تواند این وضعیت تنشی و ناهمخوان و عدم توازن قوای ارزشی، شناختی و کنشی (فضای نقصان) را به سوی یک «فضای اعتباری» سوق دهد و «جهتمند» سازد، قاعدتا باید یک «فراارزش» باشد که با بازسازمان‌دهی روابط میان کل و بخشهای مربوط به آن، طی یک عملیات «واحدسازی» بتواند در فرایند روایت و معنا ثبات ایجاد کند (شعیری، ۱۳۹۲: ۱۴۰-۱۴۱) تا همه بخشها بتوانند همزمان در کنار یکدیگر قرار گیرند. این، همان «صورت مفعولی فراارزش» است که ضامن چگونگی شکل‌گیری ارزش و گردش آن از راههایی است که «در حین پراکندگی، مسیر وحدانیت و انسجام را می‌جویند» (همان: ۱۴۱) در حکایت مورد بررسی، منبع فراارزشی لازم برای رسیدن به این وحدت را زن زاهد چنین معرفی می‌کند: «حق تعالی» («چرا از حق تعالی توانگری نخواهی؟») اما از آنجا که مرد زاهد به گفته زن التفاتی نمی‌کرد و سر از سجاده عبادت بر نمی‌داشت، روایت به بن بست می‌رسد.

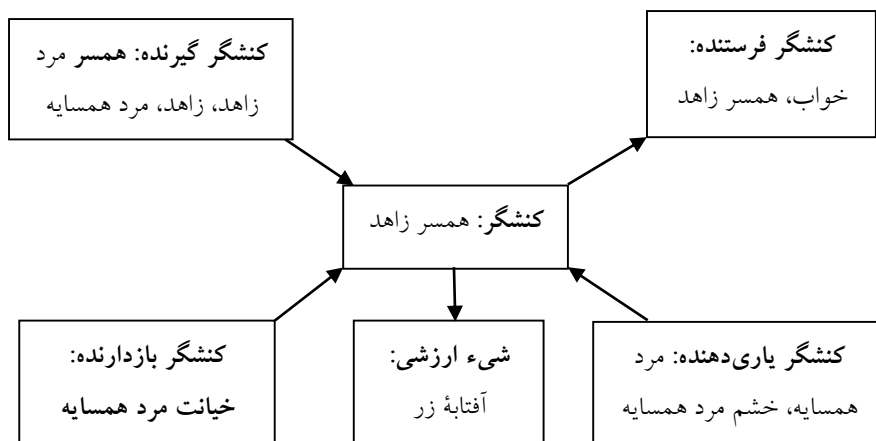
در اینجا می‌توان گفت برداشت روایی نخست در حد یک ایجاب و پیشنهاد باقی می‌ماند و بدون هیچ قرارداد، کنش و روایت پایان می‌یابد؛ چون افعال موثر، خود به طور مستقیم باعث تحقق عمل نمی‌شوند بلکه «بر گزاره یا فعلی کنشی تاثیر می‌گذارند و سبب می‌شوند عمل یا کنشی با شرایط تحقق خاصی انجام پذیرد» (شعیری، همان)

اما بلافاصله با حرف ربط «تا» برداشت دوم ظاهر می‌شود:



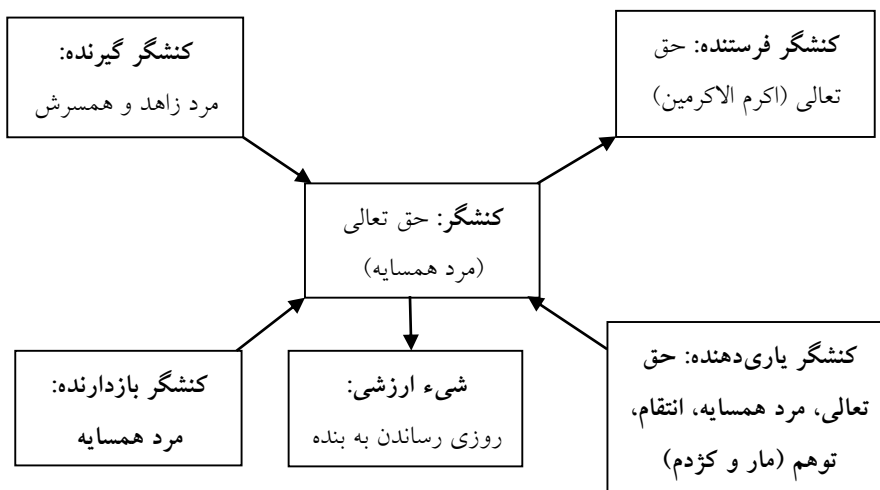
نمودار ۲: برداشت دوم از حکایت ۱

در این برداشت، با این که یک شیء ارزشی مشخص (آفتابه زر) و یک یاریگر ثانوی (خواب و الهام) یک حرکت روایی جدید را پیشنهاد می‌کند، اما بار دیگر انگیزه و هیجان لازم به علت وجود کنشگر بازدارنده (توکل) متوقف می‌شود و قرارداد شکل نمی‌گیرد اما با وجود این، فعل موثر «دانستن» «دانست که مرد استبداد می‌کند» بر کنش همسر زاهد تاثیر گذاشته و او سعی می‌کند خودش شیء ارزشی را به دست آورد. در اینجا است که برداشت روایی سوم شکل می‌گیرد:



نمودار ۳: برداشت سوم از حکایت ۱

در این برداشت زن زاهد در مرکز روایت قرار می‌گیرد و شیء ارزشی را نیز به کمک یاریگر (مرد همسایه) می‌یابد. تا اینجا، اعتبار منبع فرائسانی تایید می‌گردد اما با تغییر در نقش یاریگر و تبدیل او به ضدقهرمان، روایت دگر بار با بحران مواجه می‌شود. رتق و فتق این بحران، حرکت روایی چهارم را ضروری می‌سازد تا روایت بتواند انسجام و وحدت لازم را در راستای جهت‌گیری غایی بازیابد و حرکت روایی چهارم با کنشگری حق تعالی سامان می‌یابد:



نمودار ۴: مدل کنشی چهارم از حکایت ۱

در نگاهی به تمام چهار برداشت فوق، در همه موارد، مرد زاهد همواره گیرنده است و این در حالی است که تمام افعال او وجه بازدارنده دارند: تعفف، پاکدامنی، مقیم بودن در زاویه توکل و تسلیم، بی‌هوسی، قناعت، عبادت و طاعت، «بر صحیفه دل نقش دنیا ننگاشتی»، «به گفت زن التفات نمی‌کرد» (بی‌توجهی به وسوسه)، «یک ذره از سر سجاده دور نمی‌شد»، «مرد التفات نکرد»، «برسد»، «زن را گفت: که بسیار اضطراب مکن، برو و زرها برگیر که این همه تکاپو که کردی بی‌فایده بود و آنچه خدای روزی بنده کرده است بی‌طلب برساند».

وقتی می‌بینیم زاهد بدون هر گونه کنشی و حتی علی‌رغم قرارگرفتن دایمی در جایگاه بازدارنده، همواره در جایگاه گیرنده نیز پای ثابت ماجرا است، می‌توان گفت کل حکایت به یک آیرونی و طنز یا حتی هجو نسبت به روایت متعارف و «نفی روایت متعارف» تبدیل می‌شود؛ چراکه اگر موضوع روایت‌شناسی را مبتنی بر الگوی پیرنگ که در ساخت خود علی-معلولی است، «شناخت روایی» بدانیم، می‌توان دستیابی زاهد به شیء ارزشی را، مطابق معیار شناخت متعارف، نوعی «علت(سبب)سوزی»^{۱۵} تلقی کرد. نتیجه این انقلاب نامتعارف شناختی آن است که شناخت متعارف زن زاهد در درون «فراشناخت ازلی» که مرد زاهد معرفی می‌کند، استحاله می‌یابد. آنچه موجب استحاله شناخت‌های متکثر و متعارض در درون شناخت کلی و واحد ازلی می‌گردد اشتراک در چتر ارزشی یا فرارزش شناختی (موثر بودن حق تعالی) است؛ زیرا زن زاهد نیز به خدا و موثر بودن او اعتقاد دارد (یعنی مرجع و فرارزش ازلی را می‌پذیرد و موثر می‌داند) و خود او در ابتدا این مرجع را پیش می‌نهد، اما در نسبت با زاهد هنوز از یک «واحد شناخت» بی‌بهره است و آن این است که: روزی رساندن خداوند به تکاپو و طلب بنده وابسته نیست: «این همه تکاپو که کردی بی‌فایده بود و آنچه خدای روزی بنده کرده است، بی‌طلب برساند». با توجه به دو واژه «بی‌فایده» و «بی‌طلب»، آشکار است که از نظر دانش روایت‌شناسی، در وضعیت متعارف شناخت قرار نداریم؛ زیرا فرایند تغییر روایی همواره مبتنی بر جستجوی یک شیء ارزشی (فایده‌طلبی) است.

پیرنگ حکایت «۱»

ارسطو پیرنگ را «ترکیب‌کننده حوادث» داستان و تقلید از «عمل» می‌داند. وی پیرنگ را یکی از عناصر اصلی و شش‌گانه تراژدی به شمار می‌آورد. از نظر او، «پیرنگ، روح تراژدی و تقلید حرکت‌های تراژدی و انتظام ماجراهای آن است. وی معتقد است که پیرنگ باید ابتدا،

وسط و انتها داشته باشد و اگر عنصری از پیرنگ کاسته شود، اساس داستان به هم می‌ریزد.» (محمّدی، ۱۳۷۸: ۱۰۵) پیرنگ «مجموعه سازمان‌یافته وقایع است. این مجموعه وقایع و حوادث با رابطه علت و معلولی به هم پیوند خورده و با الگو و نقشه‌ای مرتب شده است.» (میرصادقی، ۱۳۸۵: ۶۲)

بنابراین از مهم‌ترین اجزای یک روایت، پیرنگ است که وحدت ساختاری را در داستان به وجود می‌آورد. پیرنگ می‌تواند با عناصر دیگری غیر از خود ارتباط و پیوند برقرار سازد. الگوی کنشی، برخلاف دیگر عناصر داستانی با پیرنگ رابطه‌ای کاملاً مستقیم دارد. پیرنگ دیگر عناصر داستان را با نظم به یکدیگر متصل می‌کند تا با برقراری ارتباط بین اجزای روایت وحدت به وجود آورد.

از دیگر ویژگی‌های پیرنگ، پاره‌های سه‌گانه است: «هر داستان، حاصل به‌هم‌ریختن یک تعادل است. تمام روایت‌ها بر یک ساختار اساسی و مهم پایه‌ریزی شده‌اند که به دلیل پنج مرحله‌ای بودن، آن را طرح کلی روایت یا طرح پنج‌تایی می‌گویند. بر این اساس، روایت این‌گونه تعریف می‌شود: تغییر و تحوّل از یک حالت به حالت دیگر. این تغییر و تحوّل از سه عنصر تشکیل شده است:

۱) عنصری که روند تغییر و تحوّل را به راه می‌اندازد (نیروی ویران‌کننده در داستان)؛

۲) پویایی‌ای که این تغییر و تحوّل را تحقق می‌بخشد و یا نمی‌بخشد؛

۳) یک عنصر دیگر که این روند تغییر و تحوّل را خاتمه می‌دهد (نیروی سامان‌دهنده

در داستان).» (عبّاسی، ۱۳۸۵: ۴)

در بازگشت به حکایت مورد نظر، سه وضعیت به شرح زیر قابل تفکیک است:

وضعیت آغازین: «در بنی اسرائیل مردی بود متعفف و پاکدامن در زاویه توکل و تسلیم مقیم شده و هوس‌بیزی را به تیغ قناعت میان به دو نیم کرده، و شب و روز به عبادت و طاعت گذاشتی و بر صحیفه دل نقش دنیا ننگاشتی، ...»

نیروی ویران‌کننده «۱»: «او را زنی بود که پیوسته با او خصومت کردی که چرا از حق

تعالی توانگری نخواهی، تا تو به فراغ دل به عبادت مشغول و مرا اسباب مرتب و ساخته باشد. آن

مرد به گفت زن التفات نمی کرد و یک ذره از سر سجاده دور نمی شد. شبی آن مرد خفته بود، در خواب دید که [کسی می گفت] در زیر فلان درخت آفتابه پر زر هست، آفریدگار عالم آن را به روزی تو گردانیده است برو آن را بردار و به تصرف خود آر. مرد التفات نکرد، شب دیگر همان خواب دید و شب سوّم همان دید و با زن حکایت کرد. زن گفت: «باید رفت که الهام ایزدبست. مرد گفت: آن برسد، زن دانست که مرد استبداد می کند، خواب شوهر خود با همسایه بازگفت»

وضعیت میانی «۱»: «و گفت: با من موافقت کن تا به صحرا رویم و آن را برداریم و قسمت کنیم، نیمه زر تو بردار و نیمه به من بگذار. چون شب درآمد آن مرد همسایه و زن زاهد به صحرا رفتند و در زیر آن درخت تفتیش کردند و آفتابه پر زر بیافتند و برداشتند. چون به خانه رسیدند زن زاهد او را گفت: به خانه ما آی تا قسمت کنیم. مرد همسایه گفت: به خانه ما باید رفت. میان ایشان در آن باب مضایقت رفت. زن به طلب چراغ به خانه درآمد.»

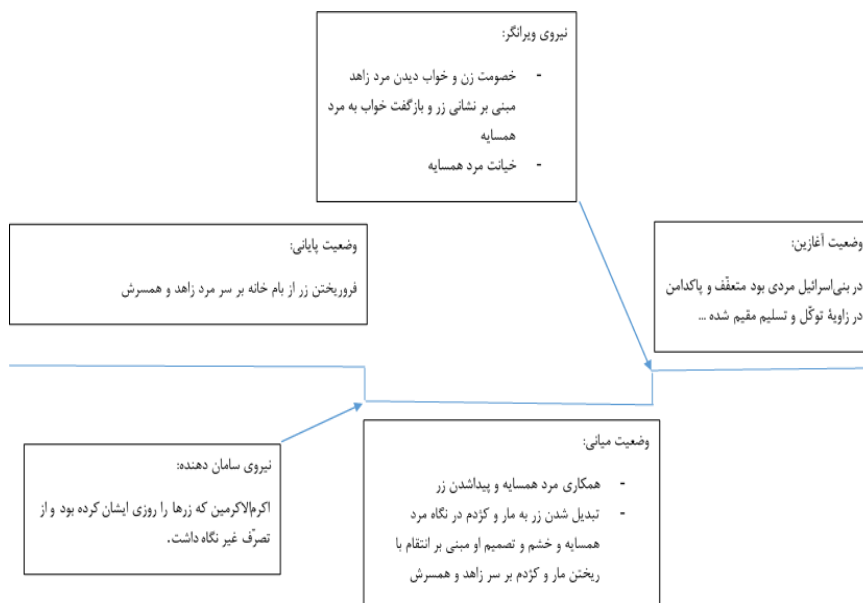
نیروی ویران کننده «۲»: «مرد همسایه فرصت یافت و زرها به خانه برد و بر عزم خیانت سر آفتابه بگشاد.»

وضعیت میانی «۳»: «حق تعالی آن زرها در نظر او همه مار و کژدم نمود. مرد همسایه در خشم شد و گفت که در شب تاریک مرا به جهت مار و کژدم به صحرا فرستاد همانا که با من غدری کرده است و من مکافات آن بکنم. و این جمله ماران و کژدمان در خانه ایشان فروریزم تا ایشان را هلاک کند.»

وضعیت پایانی: «پس هم در شب به بام خانه درآمد و آن آفتابه در درون خانه زاهد فروریخت.»

نیروی سامان دهنده: «اکرم الاکرمین آن زرها را روزی ایشان کرده بود و از تصرف غیر نگاه داشت.»

بر این اساس می توان الگوی پیرنگ روایت فوق را چنین ترسیم کرد:



نمودار ۵: وضعیت‌های پنج‌گانه در پیرنگ حکایت ۱

چنان‌که الگوی پیرنگ نیز به دست می‌دهد، نیروی سامان‌دهنده حق تعالی است که در مقام کنشگر غالب تمامی کنش‌های دیگر را نیز تعیین می‌کند.

زنجیره ساختار روایی حکایت «۱»

گرمس با جایگزین کردن مفهوم نقش ویژه یا کارکرد پراپ با مفهوم «پی‌رفت» معتقد است هر داستان از سه پی‌رفت اجرایی^۱، قراردادی^{۱۱} و انفصالی^{۱۲} تشکیل می‌شود:

الف) پی‌رفت میثاقی یا قراردادی: در این زنجیره وظیفه‌ای بر عهده متن روایی است (وضعیت داستان را به سوی هدف راهنمایی می‌کند)؛

ب) پی‌رفت اجرایی: زنجیره‌ای است که دلالت بر عمل یا انجام مأموریتی می‌کند؛

ج) پی‌رفت انفصالی یا انتقالی: زنجیره‌ای است که دلالت بر تغییر وضعیت یا حالتی می‌کند و دربرگیرنده تغییر شکل‌های مختلف از مثبت به منفی و یا از منفی به مثبت است. (اخوت،

(۱۳۷۱: ۶۶)

بر این اساس پی‌رفت‌های سه‌گانه روایت فوق را می‌توان چنین ترسیم کرد:

الف) پی‌رفت قراردادی: مرد زاهد می‌خواهد در مقام توکل بماند (عدم نقصان و فقدان توجه کنشی برای طرح روایت جدید) و همسرش می‌خواهد به «توانگری» برسد (نقصان: مهیا بودن اسباب و خواستن کنش جدید و روایت‌پردازی)؛

ب) پی‌رفت اجرایی: در خواب شخصی زاهد را از جای آفتابه زر آگاه می‌کند. همسر برای یافتن آفتابه از همسایه کمک می‌گیرد. پس از یافتن آفتابه، همسایه آن را می‌دزد؛

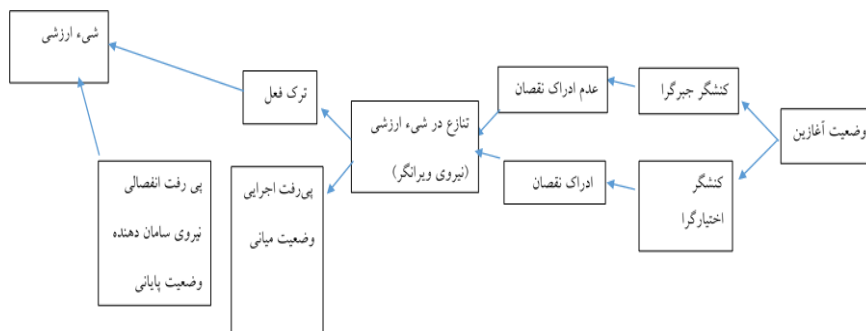
ج) پی‌رفت انفصالی: خداوند آفتابه را به زاهد و همسرش می‌رساند.

چنان‌که می‌بینیم استخراج زنجیره روایی، فراتر از الگوی کنش‌ها، مربع معنایی و پیرنگ، نشان می‌دهد بر اساس الگوهای مختلف کنشی در متن (خرده‌روایت‌های درون متن) دو جهت‌گیری متعارض، در ساختار حکایت دیده می‌شود: جهت‌گیری زاهد به سوی نفی نقصان و نفی کنش و تغییر از یک سو، و جهت‌گیری زن بر اساس ادراک نقصان به کنش روایی و تغییر از دیگر سو. با این همه، پی‌رفت انفصالی با نقض الگوی روایت، عملاً ضدروایی است اما در عین حال موضوع روایت قرار می‌گیرد. دلالت الزامی این وضعیت آن است که بگوییم روایت جبری از اساس یک نقیضه و پارادوکس است و پارادوکس‌ها موجد شناخت متعارف و منتهی به قرارداد نیستند مگر آن‌که در سطحی بالاتر و ذیل یک فرارزش وحدت‌بخش گرد آیند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت رسیدن زاهد به زر نه رسیدن بلکه در واقع کماکان نرسیدن است چون وی هیچگاه زر را به مثابه شیء ارزشی نپذیرفته بود. یعنی از آنجا که روایت مستلزم تغییر است و بدون کنش، تغییر رخ نمی‌دهد، در وضعیت زاهد کماکان تغییری حاصل نشده و او صرفاً مجال می‌یابد شیء ارزشی پیشین خود را با فراغ خاطر نگاه دارد؛ به بیان دیگر، او کماکان در وضعیت عدم ادراک نقصان خود ثابت و پابرجا است (و این با اعتقاد او به علم ازلی سازگار است) و ما صرفاً در محدوده کنشی و شناختی زن زاهد با «واحد شناختی متغیر» سروکار داریم و طبق رویکرد جبرگرا، این واحد شناختی باید در دل شناخت ازلی الهی استحاله یابد و قرار گرفتن مرد زاهد در جایگاه قضاوت‌کننده دقیقاً همین استحاله را بازگو می‌کند؛ یعنی ارزش متغیر زن زاهد ذیل ارزش ثابت مرد زاهد قرار می‌گیرد- که می‌تواند دلالت کهن‌الگویانه نیز داشته باشد.

الگوی کلان روایی حکایت ۱

بر اساس تطبیق نتایج به دست آمده از بررسی نظام کنشی، پیرنگ و پی‌رفت‌های سه‌گانه

می‌توان الگوی روایی حکایت ۱ را به صورت زیر ارائه داد:



نمودار ۶: الگوی روایی حکایت ۱

در شمای فوق، شیء ارزشی واحد نشان داده شده اما در واقع دو شیء ارزشی است: زر و فراغ خاطر. زر برای همسر مرد زاهد و فراغ خاطر برای مرد زاهد؛ که فراغ خاطر را می‌توان فراغ از نقصان شیء ارزشی و فراغ از کنش و روایت (فراغ از انقلاب و استحاله) نیز تلقی کرد.

تحلیل حکایت «۲»

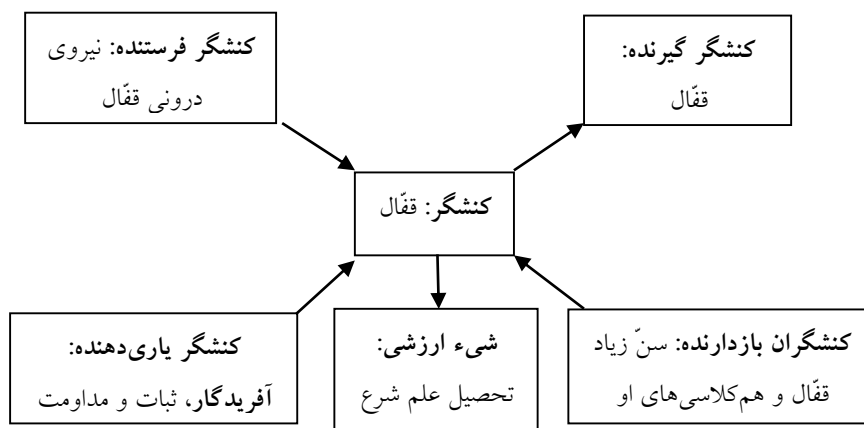
«آورده‌اند که امام مفسرین قفال که یگانه جهان و استاد عصر بود و در علم آهنگری و خرده کاری بی‌نظیر، گویند که از فولاد صندوقچه‌ای ساخته بود و قفلی بر آن نهاده و کلیدی به جهت آن قفل مرتب کرد که در وزن آن جمله، نیم قیراط بیش نبود و آن را به تحفه پیش پادشاه آورد و جمله خاصگیان پادشاه در آن تعجب می‌نمودند و احسان و تحسین ارزانی می‌داشتند. در اثنای آن یکی از علمای وقت به خدمت پادشاه آمد چون پادشاه را نظر بر وی افتاد از جای برخاست و آن عالم را تعظیم نمود و او را بنشانند و در پیش او به ادب بنشست. قفال چون آن حال مشاهده کرد گفت: شرف این مرد به علم است و من روزگار خود به تعلیم قفالی به باد داده‌ام که مرا در این دنیا فایده زیادت نمی‌دهد، به صواب آن نزدیک‌تر بود که علم شریعت آموزم و باقی عمر در تحصیل علم به سر برم. پس از سرای سلطان بیرون آمد و به خدمت عالمی رفت که از علمای عهد بود و در آن وقت سی ساله بود، چون حال خود با آن امام بگفت امام [را] از همت او عجب آمد و گفت: تو مردی بزرگ شده‌ای همانا که خاطر تو به آموختن علم

مسامحت کند، با این همه یک کلمه تعلیم گیر تا جدّ تو در آن مشاهده کنم. پس او را بر مذهب امام شافعی رضی الله عنه سبقی بگفت و آن همه یک کلمه بیش نبود که گفت: قال الشيخ جلدُ الكلب لا يُطهَرُ أَلَا بِالذَّبَاغِ. پس امام قفال در پس ستونی رفت و هزار بار آن کلمه تکرار کرد و چون بامداد در پیش استاد آمد گفت: سبق دی باز در خوان. گفت: قال الكلبُ جلدُ الشيخ لا يُطهَرُ أَلَا بِالذَّبَاغِ. حاضران جمله بخندیدند اما استاد ایشان را منع کرد و او را سبقی دیگر بگفت و او یک دو سال دیگر در آن رنج تعلیم می بود و محنت می کشید تا به غایتی که از حصول مقصود نومید شد و خواست که سر در جهان نهد و سیاحت پیشه سازد، پس از شهر بیرون آمد و روی به کوه نهاد و چون هوا گرم بود به دامن کوهی رسید چشمه ای دید که از بالای کوه، کوه را شکافته بود و قطره قطره آب چون زلال به سنگی می چکید و از اثر وقع آن قطرات آن سنگ متأثر شده بود و گودی در آن پدید آمده.

پس با خود گفت که دانم که علم ازین آب نرم تر نیست و دل من ازین سنگ سخت تر نه، به سبب این دوام اشک نرم در دل سخت سنگ موثر آمده اگر من بر تحصیل علم مواظبت نمایم باشد که تأثیر آن در دل من ظاهر شود. پس برگشت و بر سر تحصیل مداومت و مواظبت نمود و آفریدگار عالم جلّ جلاله درهای علم بر وی بگشاد و از ذلّ شاگردی به فرّ استادی رسید و گویند که سی ساله بود که به تحصیل علم مشغول شد و سی سال تعلیم کرد و سی سال فتوا داد و آن همه گشایش او را [به] سبب ثبات و مداومت روی نمود. (عوفی، ۱۳۸۶: ۲ / ۶۵۱-۶۵۴)

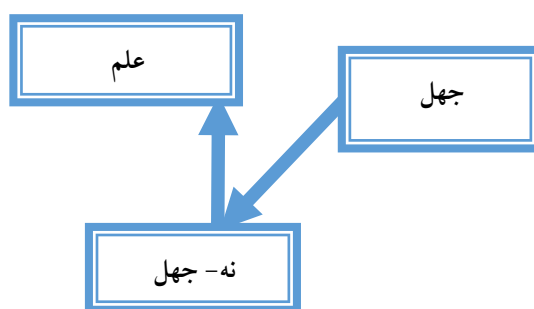
نظام روایی (مدل کنشی) حکایت «۲»

نظام روایی (مدل کنشی) این حکایت به صورت زیر است:



نمودار ۷: مدل کنشی حکایت ۲

طبق الگوی مربع معناشناسی، قفال (کنشگر) حرکتی را از جهل به نه-جهل آغاز می‌کند و هم‌کلاسی‌ها و سنّ زیادش (کنشگران بازدارنده) مانع رسیدن او به هدف می‌شوند اما وی با نیروی اراده و استقامت (کنشگر یاری‌دهنده) به تحصیل علم شریعت (شیء ارزشی) می‌پردازد و در این زمینه استاد می‌شود و سی سال فتوا می‌دهد.



نمودار ۸: مربع معناشناسی کنش‌های متقابل حکایت ۲

بر اساس الگوی فوق، شیء ارزشی را باید کسب علم تلقی کرد اما همانگونه که در متن نیز مشاهده می‌شود، کسب علم، ارزش غایی نیست و خود، اسبابی است برای کسب «شرف» آن دنیایی؛ زیرا قفالی «در این دنیا فایده زیادت نمی‌دهد». بر این اساس باید گفت در این حکایت نیز یک ارزش متعارف مادی و متغیر به سود یک ارزش نامتعارف غیرمادی و ثابت منقلب و مستحیل می‌گردد و این، «به صواب ... نزدیک‌تر» است.

پیرنگ حکایت «۲»

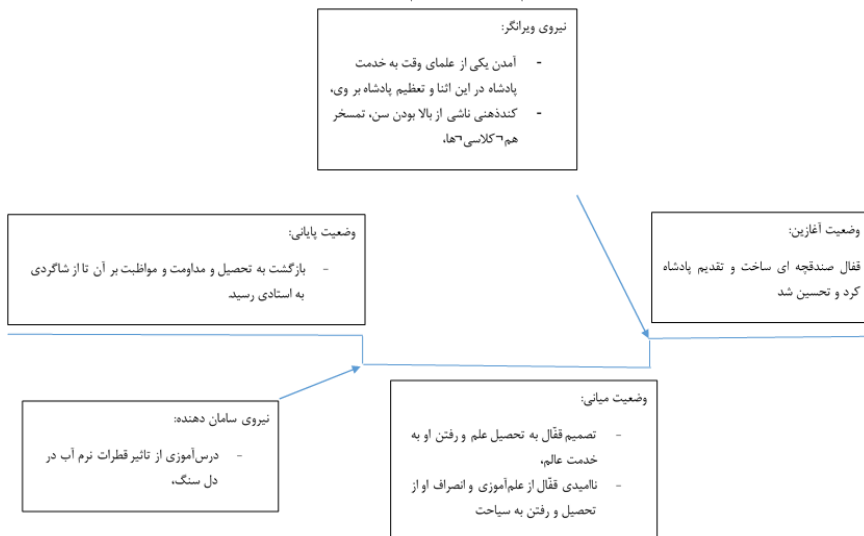
وضعیت آغازین: امام مفسرین قفال که یگانه جهان و استاد عصر بود و در علم آهنگری و خرده کاری بی نظیر، از فولاد صندوقچه ای ساخت و قفلی بر آن نهاد و کلیدی به جهت آن قفل مرتب کرد که وزن آن جمله، نیم قیراط بیش نبود و آن را به تحفه پیش پادشاه آورد و جمله خاصگیان پادشاه در آن تعجب می نمودند و احسان و تحسین ارزانی می داشتند،
نیروی ویران کننده ۱: آمدن یکی از علمای وقت به خدمت پادشاه در این اثنا و تعظیم پادشاه بر وی،

وضعیت میانی «۱»: تصمیم قفال به تحصیل علم و رفتن او به خدمت عالم،

نیروی ویران کننده «۲»: کندذهنی ناشی از بالا بودن سن، تمسخر هم کلاسی ها،
وضعیت میانی «۲»: ناامیدی قفال از علم آموزی و انصراف او از تحصیل، تصمیم به سیاحت و بیرون آمدن از شهر و روی نهادن به دامن کوه بر اثر گرما،

نیروی سامان دهنده: درس آموزی از تاثیر قطرات نرم آب در دل سنگ،

وضعیت پایانی: نتیجه بخش بودن ثبات و مداومت: بازگشت به تحصیل و مداومت و مواظبت بر آن تا این که آفریدگار عالم درهای علم بر وی بگشاد و از شاگردی به استادی رسید.



نمودار ۹: وضعیت های پنج گانه در پیرنگ حکایت ۲

آشکارا نیروی سامان‌دهنده در این متن نیز یک نیروی نامتعارف است و می‌توان آن را نیز دانش ازلی الهی دانست که در حکایت نخست به صورت خواب و در اینجا به صورت الهام از طبیعت نمود می‌یابد؛ به ویژه از این جهت که در ادامه به نقش حق تعالی («آفریدگار عالم جلّ جلاله») بازمی‌گردد. از این رو باید گفت «تحصیل و مداومت و مواظبت» نباید به معنای کنش‌های اختیاری متعارف تلقی شوند بلکه این کنش‌ها نیز مثل حکایت نخست ذیل چتر یک کنشگر غالب قرار دارند؛ زیرا نیروی سامان‌دهنده - همان‌طور که نمودار نشان می‌دهد - یک عامل انسانی نیست و ضمناً جهت شیء ارزشی (کسب علم) به سوی آن دنیا است که به خودی خود مرجع قضاوت غایی را فراتر از انسان می‌نهد: بالاترین جایگاه ارزش دنیوی (پادشاه) در مقابل یک عالم شریعت (کسی که عمر خود را وقف ارزش آن دنیایی کرده) تعظیم می‌کند و این تعظیم، قفال را به سوی قدرت («شرف») واقعی (قدرت شرافتمندانه) راهنمایی و دلالت می‌کند. بر این مبنا و از منظر این حکایت، قدرت دنیایی صرفاً پیوستاری از قدرت ازلی است و جز در صورت همراستایی با آن و استحاله در ذیل آن، ارزش واقعی خود را باز نمی‌یابد.

زنجیره ساختار روایی حکایت «۲»

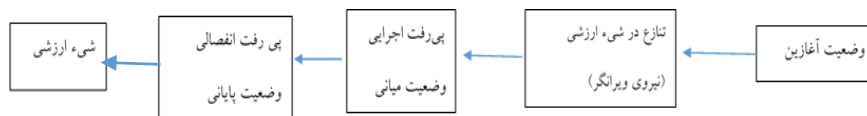
الف) پی‌رفت قراردادی: قفال با دیدن احترام پادشاه به یکی از علما، در سی سالگی به فکر تحصیل علم شریعت می‌افتد.

ب) پی‌رفت اجرایی: قفال برای تحصیل علم به خدمت عالم می‌رود اما نمی‌تواند علم بیاموزد. پس از این کار منصرف می‌شود.

ج) پی‌رفت انفصالی: قفال با دیدن بیرون آمدن قطرات آب از دل سنگ، درمی‌یابد که در تحصیل علم باید استقامت داشته باشد. پس با مقاومت در تحصیل علم از شاگردی به استادی می‌رسد.

برخلاف حکایت نخست در این داستان قفال در هر سه پی‌رفت حضور دارد و کنشگر اصلی عرصه روایت است. از این رو با این که آفریدگار، خود نیز در متن حضور دارد اما نقش یاری‌دهنده را ایفا می‌کند.

الگوی کلان حکایت ۲



نمودار ۱۰: الگوی روایی حکایت ۲

چنانکه در نمودار فوق می‌بینیم الگوی کلان حکایت بسیار ساده و سرراست به نظر می‌رسد و از این رو باید گفت به لحاظ تاثیر پیرنگ، از ارزش زیبایی‌شناسانه کمتری برخوردار است؛ اما این حکایت برخلاف حکایت نخست دارای واحدهای شناخت بیشتری است: ۱- بی‌ارزشی شیء ارزشی دنیوی در مقابل ارزش آن دنیایی؛ ۲- کارگشا بودن ثبات و استقامت در راستای استحالۀ فراارزشی؛ ۳- یاریگری الهام الهی به کنشگر به مثابه پاداش ثبات و استقامت. برخلاف حکایت نخست، در این حکایت آنچه به عنوان واحد شناخت متغیر استحالۀ می‌یابد شناخت پیشین کنشگر روایت است و در شناخت ثانوی او که دارای وجه ثابت و ازلی است و با یاری نیروی سامان دهنده غیرانسانی و یاریگر فراانسانی (آفریدگار) به دست می‌آید مستحیل می‌شود. بنابراین در واقع باید گفت قفال در این حکایت، همان وضعیت استحالۀ شناختی را تجربه می‌کند که مرد زاهد پیش از استقرار در زاویه توکل و تسلیم طی کرده بود؛ چراکه قفال نیز اینک تصمیم می‌گیرد «باقی عمر» را به تحصیل علم بگذارند همان‌گونه که زاهد در طاعت و عبادت می‌گذراند.

نتیجه‌گیری

در بررسی دو حکایت دریافتیم شخصیت جبرگرا، ذاتاً جبرگرا نبوده و بر اساس یک استحالۀ شناختی (در قالب استحالۀ یک واحد شناخت متغیر در یک واحد شناخت نامتغیر) نخست به وضعیت شناختی پایداری دست می‌یابد که بر طبق آن، قرار است دیگر با نقصان مواجه نشود و تا آخر عمر بر آن مدار بماند و اگر نیروی ویرانگری بخواهد آن را بر هم زند او کماکان دچار انقلاب نگردد. در این علم ثابت ثانوی، او با اعتقاد به ازلی بودن کنش‌ها، بر مدار وجود و فرض یک علم ازلی فراانسانی، کنش خود را در صورت علم خداوند به وقوع آن «واجب الصدور» و در صورت علم او به عدم صدور آن «ممتنع الصدور» می‌خواند و از این رو دیگر به وجود نقصان باور ندارد و حتی خصومت زن نیز در او به فعل موثر تبدیل نمی‌شود تا منشا کنش قرار گیرد؛ از

این رو، او صرفاً بر اثر تلاقی یک شخصیت تغییرگرا، مجدداً مجال تبدیل شدن به عنصر روایی را می‌یابد و گرنه، خود، دیگر روایت‌ساز نیست؛ چون در وضعیت علم ازلی، نقصان و نتیجتاً طلب راه ندارد و همه چیز بی تکاپو و طلب حاصل می‌شود. این گونه، معلوم می‌شود که کنش از ابتدا ازلی بوده است. با این توجه، در جمع‌بندی نهایی معلوم می‌گردد در متن جبرگرا، ارزش‌ها و شناخت‌های جزئی، متکثر و متغیر، در یک ارزش و شناخت برتر ازلی استحاله می‌یابند و اینگونه، متن سرانجام با آن که با الگوی متعارف روایت و شناخت منطبق نیست، انسجام خود را باز می‌یابد.

پی‌نوشت‌ها:

1. Character
2. Actant
3. Actional Pattern
4. Object
5. Sender
6. Receiver
7. Supporter
8. Opponent
9. Subject
10. Manipulation
11. Deep Structure
12. Category
13. Relation de contrariété
14. Relation de contradiction
15. Relation de complémentarité

۱۶. از سبب سوزیش من سودایی‌ام / در خیالاتش چو سوسفطایی‌ام (مثنوی، دفتر اول: ۵۴۸)؛ گفت یارب بندگان هستند نیز / که سبب‌ها را بدرند ای عزیز؛ سر مه توحید از کحال حال / یافته رسته ز علت و اعتلال (همان، دفتر پنجم: ۱۶۹۹-۱۷۰۰)

منابع

۱. احمدی، بابک (۱۳۸۸). *ساختار و تأویل متن*، چاپ اول، تهران: مرکز.
۲. اخوت، احمد (۱۳۷۱). *دستور زبان داستان*، چاپ اول، اصفهان: فردا.
۳. اکرمی، ایوب (۱۳۸۵). «جبر و اختیار از دیدگاه قرآن و کلام اسلامی (قسمت نخست)». *فصلنامه پژوهشهای قرآنی*. سال دوازدهم، شماره ۴۸، زمستان، صص ۱۰۹-۱۲۸.
۴. آدام، ژان میشل؛ روزا، فرانسوا (۱۳۸۳). *تحلیل انواع داستان (رمان، درام، فیلم‌نامه)*، ترجمه آذین حسین‌زاده و کتابیون شهپرراد، تهران: نشر قطره.
۵. آذر، اسماعیل؛ عباسی، علی؛ آزاد، ویدا (۱۳۹۳). «بررسی کارکرد روایی دو حکایت از الهی‌نامه عطار بر اساس نظریه گرمس و ژنت»، *ماهنامه جستارهای زبانی*، شماره ۲۱، دوره ۵، صص ۱۷-۴۴.
۶. تولان، مایکل جی (۱۳۸۳). *درآمدی نقادانه و زبان‌شناختی بر روایت*، ترجمه ابوالفضل حرّی، چاپ اول، تهران: بنیاد سینمایی فارابی.
۷. خراسانی، فهیمه؛ غلامحسین‌زاده، غلامحسین (۱۳۹۱). «بررسی ساختار روایی سه داستان از تاریخ بیهقی بر مبنای الگوی کنش گرمس»، *فصلنامه علمی-پژوهشی کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۲۵، سال سیزدهم، صص ۳۵-۴۶.
۸. دهقانی، ناهید (۱۳۹۰). «بررسی تحلیلی ساختار روایت در کشف‌المحجوب هجویری براساس الگوی نشانه‌شناسی روایی گرمس»، *فصلنامه متن پژوهی ادبی*، شماره ۴۸، صص ۳۱-۹.
۹. شعیری، حمید رضا؛ وفایی، ترانه (۱۳۸۸). *راهی به نشانه-معناشناسی سیال با بررسی قنوس نیما یوشیج*، تهران: انتشارات علمی فرهنگ.
۱۰. شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۱). *مبانی معناشناسی نوین*، تهران: سمت و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۱۱. شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۲). *تجزیه و تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان*، چاپ سوّم، تهران: سمت و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۱۲. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۶). *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد دوّم، چاپ شانزدهم، تهران: فردوس.
۱۳. ضیمران، محمد (۱۳۸۳). *درآمدی بر نشانه‌شناسی هنر*. تهران: قصه.
۱۴. عباسی، علی و یارمند، هانیه (۱۳۹۰). «عبور از مربع معنایی به مربع تنشی: بررسی نشانه-معناشناختی ماهی سیاه کوچولو»، *دوره ۲، شماره ۳، مهر و آبان ۱۳۹۰*، صص ۱۴۷-۱۵۹.
۱۵. عباسی، علی (۱۳۸۵). «پژوهشی بر عنصر پیرنگ»، *پژوهش‌نامه دانشکده زبان‌های خارجی دانشگاه تهران*، شماره ۳۳، صص ۱۰۳-۸۵.

۱۶. عقیفی، ابوالعلا (۱۳۸۰). در: ابن عربی، *فصوص الحکم*. تعلیقات ابو العلاء عقیفی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات الزهرا.
۱۷. عوفی، سدیدالدین محمد (۱۳۸۶). *متن انتقادی جوامع الحکایات و لوامع الروایات*، جزء اول از قسم سوم، تصحیح امیربانو کریمی و مظاهر مصفا، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. گرمس، آلزیرداس ژولین (۱۳۸۹). *نقصان معنا*، ترجمه و شرح حمیدرضا شعیری، تهران: نشر علمی.
۱۹. محمدی، محمدهادی (۱۳۷۸). *روش‌شناسی نقد و ادبیات کودکان*، تهران: سروش.
۲۰. محمدی، محمدهادی؛ عباسی، علی (۱۳۸۱). *صمد ساختار یک اسطوره*، چاپ اول، تهران: چیستا.
۲۱. مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۴). *دانش‌نامه نظریه ادبی معاصر*، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
۲۲. ملاصدرا (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، ج ۶، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۲۳. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۵). *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، چاپ سوم، تهران: هرمس.
۲۴. میرصادقی، جمال (۱۳۸۵). *عناصر داستان*، چاپ چهارم، تهران: سخن.
۲۵. هارلند، ریچارد (۱۳۸۵). *از افلاطون تا بارت*، گروه مترجمان، چاپ دوم، تهران: انتشارات چشمه.