

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهشنامه ادبیات تعلیمی

سال هشتم، شماره سی‌ام، تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۳۶-۱۱۳

ساختار روایی بوستان سعدی؛ اخلاقی یا عرفانی؟

دکتر علیرضا محمدی کله‌سر^۱ - اعظم ابدالی^۲

چکیده

بوستان سعدی از متون تعلیمی و حکمی است که حکایت‌های آن به سبب داشتن مضامین و مؤلفه‌های عرفانی، گاه جزو حکایت‌های عرفانی محسوب می‌شود. با وجود اشتراک مضامین در این دو حوزه، دقت در شیوه بهره بردن از آن‌ها می‌تواند ما را در دسته‌بندی دقیق‌تر حکایت‌های اخلاقی و عرفانی یاری رساند. هدف مقاله حاضر بررسی و معرفی الگوهای روایی بوستان و تعیین نسبت این الگوها با روایت‌گری تعلیمی و عرفانی است. به نظر می‌رسد الگوهای روایی غالب در بوستان، همان الگوهای مرسوم در حکایت‌های تعلیمی فارسی یعنی دو الگوی خطا و پاداش است. در این میان حکایت‌هایی با مضامین و مؤلفه‌های عرفانی نیز وجود دارد که گاه از الگویی شبیه به الگوهای تأویلی روایت‌گری عرفانی پیروی می‌کند اما نوع تفسیر و خوانش این نمونه‌ها چنان است که غلبه الگوهای تعلیمی بر روایت‌گری بوستان را نشان می‌دهد؛

^۱؛ استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد mohammadi.alireza@lit.sku.ac.ir

^۲؛ کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد a.abdali988@gmail.com

به عبارت دیگر سعدی هنگام تفسیر این نوع حکایات، خطی داستانی را بر می‌گزیند که منطبق با یکی از الگوهای تعلیمی - به‌ویژه الگوی پاداش - باشد؛ بنابراین این حکایات با وجود داشتن مضامین عرفانی، بر اساس روند تأویلی روایت‌گری عرفانی درک نمی‌شود؛ نکته‌ای که دور شدن بوستان از سبک روایت‌گری عرفانی را به دنبال دارد.

واژه‌های کلیدی

ساختار، تفسیر، الگوی روایی، عرفان، بوستان.

۱. مقدمه

تلقی حکایت‌های تعلیمی همچون گونه‌ای ادبی و روایی، بیش از همه نتیجه توجه به ویژگی‌های محتوایی و اهداف بلاغی آن‌ها بوده است. بررسی‌های تاریخی نیز گویای آن است که اثرگذاری بر مخاطب و تهییج وی، از دوران باستان جزو اهداف اصلی این گونه حکایت‌ها محسوب می‌شده است (آدام و فرانسوا، ۱۳۸۳: ۱۵۱). این نگاه نتایج کارآمدی دارد ولی تحلیل حکایت‌هایی را که با دیگر گونه‌های ادبی اشتراک مضمون دارد، با مشکل مواجه خواهد کرد. مثلاً ادبیات تعلیمی - اخلاقی و ادبیات عرفانی معمولاً دو گونه متمایز و مضمون محور شمرده می‌شود ولی در برخی متون عناصری مشترک از هر دو حوزه (مانند اشتراکات اخلاق و عرفان عملی) دیده می‌شود. بوستان سعدی را می‌توان یکی از این متون دانست که از سویی جزو متون اخلاقی و تعلیمی محسوب می‌شود و از سوی دیگر مؤلفه‌ها و مضامین عرفانی را در خود دارد.

مقاله حاضر ضمن بررسی ویژگی‌های روایی و ساختاری بوستان، در پی قضاوت درباره عرفانی یا اخلاقی بودن حکایت‌های آن است؛ بنابراین با تحلیل ساختار روایی بوستان و شیوه‌های مرسوم سعدی در خوانش این حکایت‌ها، به بررسی تفاوت‌ها و

شباهت‌های ساختاری بوستان با الگوهای مرسوم در متون تعلیمی و عرفانی می‌پردازد. همچنین با نگاه به تفاوت میان متون ادبی، بدون تکیه بر نظریه یا الگویی خاص از روش‌شناسی ساختاری در تحلیل متن ادبی استفاده می‌کند.

اغلب پژوهش‌هایی که پیش از این در حوزه روایت‌شناسی ساخت‌گرا با تأکید بر بوستان نوشته شده است، در دو دسته قرار می‌گیرد: گروه اول به معرفی و تطبیق نظریه‌های ساختاری با متن پرداخته است و گروه دوم به بررسی عناصر داستانی نظر داشته است. تنها در این میان، محمد غلام در مقاله شگردهای داستان‌پردازی در بوستان، بدون ورود به بحث تعلیمی یا عرفانی بودن بوستان، تلاش کرده است الگوهایی تعمیم‌پذیر و برآمده از این متن را ارائه دهد (ر.ک. غلام، ۱۳۸۲). در مقاله سبک‌شناسی روایت: الگوی تأویلی خطا- مجازات در حکایت‌های عرفانی، نیز تلاش شده است در نگاهی کلی و بدون تأکید بر بوستان، تفاوت‌های ساختاری و روایی میان حکایت‌های تعلیمی و عرفانی به بحث گذاشته شود (محمدی، ۱۳۹۴ ب).

در نوشتار حاضر پس از بحث درباره الگوهای اصلی حکایت‌های بوستان در دو حوزه ساخت عینی حکایت و تفسیر و خوانش متن، به مقایسه این یافته‌ها با ساختار حکایت‌های عرفانی پرداخته خواهد شد.

۲- الگوهای عینی

بررسی حکایت‌های بوستان نشان می‌دهد که دو الگوی اصلی در حکایت‌های تعلیمی، بنیادی‌ترین الگوهای روایی حکایت‌های بوستان را تشکیل می‌دهند. بنیادی بودن آن‌ها از آن روست که اولاً در اکثر حکایت‌ها مشاهده می‌شوند و ثانیاً انواع گوناگونی از حکایت‌ها از نظر تعدد خطوط داستانی، مضمون و... را در بر می‌گیرند. این دو الگو که در مقاله حاضر، پاداش و مجازات خوانده می‌شوند، مهم‌ترین الگوهای روایی

حکایت‌های تعلیمی هستند که پیش از این به طور کامل معرفی شده‌اند (ر.ک. محمدی، ۱۳۹۴ الف) و از تلاش تودروف برای دسته‌بندی انواع وجوه و کنش‌ها در شکل‌گیری توالی‌های روایی برگرفته شده‌اند.

۲-۱- الگوی پاداش

نخستین دسته از حکایت‌های تعلیمی فارسی از سیر مبتنی بر پاداش تبعیت می‌کنند. در این حکایت‌ها، کنشگر اصلی به قانونی اخلاقی، اجتماعی یا شرعی عمل می‌کند و به دنبال این پایبندی پاداش می‌گیرد. این الگو را می‌توان به صورت زیر نشان داد:

الف باید به قانون عمل کند الف به قانون پایبند است الف پاداش عمل

خویش را می‌گیرد

تودروف قانون نهفته در حکایت یا همان «وجه تحکمی» را، گزاره‌ای می‌داند «که باید اتفاق بیفتد و خواست و اراده‌ای رمزی شده و غیرفردی است که قانون جامعه را تشکیل می‌دهد» (تودروف، ۱۳۸۸: ۷۱). در اغلب موارد به شکلی صریح از این گزاره یاد نمی‌شود ولی روبرو شدن کنشگر با آن، تعادل اولیه را بر هم می‌زند و وی را در آستانه انتخابی برای ایجاد تعادل مجدد قرار می‌دهد. در این الگو کنشگر از میان دو گزاره «عمل به قانون» و «سریچی از آن»، اولی را انتخاب می‌کند و روایت را به سوی تعادل پیش می‌برد. پیام تعلیمی حکایت نیز در همین انتخاب نهفته است.^۱

یکی خوب کردار خوش خوی بود	که بدسیرتان را نکوگوی بود
به خوابش کسی دید چون درگذشت	که باری حکایت کن از سرگذشت
دهانی به خنده چو گل باز کرد	چو بلبل به صوتی خوش آغاز کرد
که بر من نکردند سختی بسی	که من سخت نگرفتمی با کسی

(سعدی، ۱۳۵۹: ۱۲۴)

در این حکایت گزاره پاداش، به صورت «بر من نکردند سختی بسی» بیان شده است.

این گزاره در یک رابطه سببی، نتیجه مستقیم عمل به قانونی اخلاقی - که من سخت نگرتمی بر کسی - دانسته شده است. چنانکه مشاهده می‌شود در این نمونه، با تغییر و تحولی آشکار در خط داستانی روبرو نیستیم و این نکته از ویژگی‌های الگوی پاداش است.

۲-۲- الگوی مجازات

دومین الگوی بنیادین حکایت‌های تعلیمی هنگامی شکل می‌گیرد که کنشگر در مواجهه با قانونی عام یا وجه تحکمی، به جای پایبندی، از آن سرپیچی می‌کند و در نتیجه مجازات می‌شود. در متون تعلیمی، قوانین جامعی که کنشگر را مستحق مجازات کنند، قوانین عام اخلاقی و دینی هستند. روند کلی الگوی مجازات را به شکل زیر می‌توان نشان داد:

الف باید به قانون عمل کند الف از قانون سرپیچی می‌کند الف مجازات می‌شود.

برخلاف الگوی پاداش که در آن الزامی بر وجود گزاره اختیاری پاداش گرفتن نیست، در الگوی مجازات، فعل مجازات شدن حتماً باید در سیر روایت رخ دهد تا داستان کارکرد تعلیمی خود را نمایان سازد. البته سرپیچی از وجه تحکمی، بدون مجازات شدن خاطی نیز می‌تواند روایت کاملی را شکل دهد ولی به دلیل ناتوانی در انتقال پیام، این موارد را در حوزه حکایت‌های تعلیمی، نمی‌توان روایتی کامل محسوب کرد؛ پس در حکایت‌های تعلیمی، دو فعل خطا و مجازات عاملی برای تضمین کارکرد تعلیمی و اخلاقی این حکایت‌ها هستند؛ فرد خطاکار باید مجازات شود تا پیام متن مبنی بر لزوم پرهیز از قانون‌شکنی انتقال یابد. مضمون این حکایت‌ها نیز در ارتباط با قانونی است که زیر پا گذاشته می‌شود و راوی نیز با ورود خود به بخش‌های تفسیری بر آن تأکید می‌کند.

بنالید درویشی از ضعف حال
 نه دینار دادش سیه دل نه دانگ
 بفرمود کوه نظر تا غلام
 به ناکردن شکر پروردگار
 سراپای حالش دگرگونه گشت
 غلامش به دست کریمی فتاد
 شبانگه یکی بر درش لقمه جُست
 بفرمود صاحب نظر بنده را
 چو نزدیک بردش ز خوان بهره‌ای
 شکسته دل آمد بر خواجه باز
 پیرسید سالار فرخنده خوی
 بگفت اندرونم بشورید سخت
 که مملوک وی بودم اندر قدیم
 چو کوتاه شد دستش از عز و ناز
 بخندید و گفت ای پسر جور نیست

بر تندرویی خداوند مال
 بر او زد به سرباری از طیره بانگ...
 براندش به خواری و زجر تمام
 شنیدم که برگشت از او روزگار...
 بر این ماجرا مدتی برگذشت
 توانگر دل و دست و روشن نهاد...
 ز سختی کشیدن قدم‌هاش سست
 که خشنود کن مرد درمنده را
 بر آورد بی خویشتن نعره‌ای
 عیان کرده اشکش به دیباجه راز
 که اشکت ز جور که آمد به روی؟
 بر احوال این پیر شوریده بخت
 خداوند اسباب و املاک و سیم
 کند دست خواهش به درها دراز
 ستم بر کس از گردش دور نیست
 (سعدی، ۱۳۵۹: ۶۶-۶۵)

این حکایت حاصل خط داستانی مبتنی بر توالی خطا و مجازات است. سرپیچی فرد توانگر از قانون اخلاقی «لزوم دست‌گیری از ناتوانان»، ابتلای وی به تهی‌دستی و شوریدگی را در پی دارد. اتفاقاً پیام اخلاقی و تعلیمی متن نیز در لزوم پیروی از همین قانون نهفته است و به همین دلیل نیز حکایت در بخش «احسان و نیکوکاری» نقل شده است. مجازات خاطی در حکایت‌هایی همچون نمونه بالا، به صورت یک کنش (مجازات عملی) و در برخی موارد دیگر به صورت گفت‌وگو و ملامت (مجازات

کلامی) رخ می‌نماید. در هر صورت در بازگویی روایت، این بخش‌ها را می‌توان به صورت گزاره مجازات، بازگویی و نام‌گذاری کرد.

اهمیت دو الگوی یاد شده در حکایت‌های بوستان تا حدی است که گاه یک حکایت حاصل تقابل (کلامی یا کنشی) دو کنشگر است که خط داستانی مربوط به هر یک از آن‌ها یکی از این دو الگو را به نمایش می‌گذارد. در حکایت برادران ظالم و عادل و عاقبت ایشان با مطلع:

شنیدم که در مرزی از باختر برادر دو بودند از یک پدر
(سعدی، ۱۳۵۹: ۳۵-۳۳)

دو برادر پس از مرگ پدر دو رفتار متفاوت را در حکمرانی اختیار می‌کنند؛ یکی با عدل حکومت خود را پایدار و پر رونق می‌کند و دیگری با ظلم، پایه‌های حکومت خود را در آستانه فروپاشی قرار می‌دهد؛ بنابراین این دو فرد در برخورد با قانونی که حکمرانان را به رعایت عدل و داد فرامی‌خواند، دو نتیجه متفاوت پاداش و مجازات را در برابر دو کنش سرپیچی و پایبندی دریافت می‌کنند. مضمون و پیام اصلی متن نیز از دل همین قانون برمی‌آید و بر همین اساس سعدی آن را در باب «در عدل و تدبیر و رای» نقل می‌کند.

۳. الگوهای تفسیر و خوانش

آنچه تا کنون معرفی شد، الگوهای ساختاری غالب در حکایت‌های تعلیمی به‌ویژه بوستان سعدی بود که موجب شکل‌گیری روایت‌ها می‌شوند اما ساختارها و الگوهای روایی همواره به صورت عینی در متن حضور ندارند. این نکته به‌ویژه درباره حکایت‌های بلند با شخصیت‌ها و خطوط روایی متعدد اهمیتی دوچندان می‌یابد. در این نوع حکایت‌ها آنچه بیش از همه در شکل‌گیری تفسیر دخالت دارد، چگونگی گزینش

یک خط داستانی و ارائه تفسیر بر اساس آن است. انتخاب هر خط روایی مربوط به یک شخصیت خاص، می‌تواند محتوایی متناسب با آن خط داستانی ارائه کند. اگر فرایند خوانش را عبارت بدانیم از «پردازش تدریجی داده‌های متنی با طرح پرسش درباره آن متن و پاسخ دادن به آن‌ها بر پایه همان متن» (پرینس، ۱۳۹۱: ۱۱۱) یا «نظام‌مند کردن فرضیه‌ها یا چهارچوب‌هایی که میان داده‌های مختلف متن، خط و ربط پررنگ برقرار می‌کنند» (ریمون کنان، ۱۳۸۷: ۱۶۸)، شیوه تحلیلی یاد شده که مضامین حکایت‌های تعلیمی را بر اساس ساختار روایی آن‌ها تبیین می‌کند، ترکیبی از بررسی خوانش و ساختار متن خواهد بود. تعدد خطوط روایی، امکانات و ظرفیت‌های متنی برای خوانش‌های مختلف از متن محسوب می‌شوند. در متون تعلیمی تفسیر راوی، چگونگی خوانش وی و ترجیح یکی از این خطوط روایی را نشان می‌دهد. در این متون تفاسیر میانی و پایانی راوی این امکان را فراهم می‌کند تا ساختارهای غالب بر ذهن نویسندگان این آثار شناسایی شود. کشف ساختارهای عینی متن، راهی است که با کشف ساختارهای خوانش و تفسیر تفاوت دارد؛ اولی با بررسی لایه نخست حکایت (صورت قصه) به دست می‌آید و دومی با بررسی لایه دوم (تفسیر راوی).

البته بررسی تفاسیر در این جا با آنچه در هرمنوتیک و نظریه‌های خواننده محور رایج است، تفاوت‌هایی دارد. از جمله این تفاوت‌ها این است که در مقاله حاضر، تفاسیر با توجه به خطوط روایی و الگوهای ساختاری حکایت تحلیل و بررسی می‌شود. خوانش و تفسیری خاص از متن به‌طور مستقیم به امکانات و ظرفیت‌های متن بستگی دارد؛ از جمله این که مفسر کدام توالی را با کدام روابط سببی و علی برمی‌گزیند؛ زیرا خوانش و ساختار بندی روایت بر پایه علیت‌های متفاوت صورت می‌گیرد (ر. ک. تودروف، ۱۳۸۸: ۲۴۴-۲۴۳). ایجاد توالی و ترکیب بین گزاره‌ها از سوی مفسر، می‌تواند از عوامل برون‌متن چون ذهنیت مفسرین یا عوامل فرهنگی، اخلاقی و... نیز متأثر باشد.^۲ فهم و

برداشت خواننده گاه تابع قانون‌های پنهان یا به عبارتی زیرساخت‌های فرهنگی غالب است که نه تنها بر فهم افراد از روایتی خاص بلکه حتی بر برداشت آن‌ها از مفهوم روایت نیز می‌تواند اثرگذار باشد (مارتین، ۱۳۸۶: ۹۴-۹۳).

راوی حکایت تعلیمی از میان خطوط روایی متعدد، خطی را برمی‌گزیند که به اهداف تعلیمی وی نزدیک‌تر باشد و به همین دلیل تنوع خطوط گزینش شده، می‌تواند تنوع بالقوه تفاسیر را در پی داشته باشد. بررسی ساختارهای خوانش و تفسیر، روشی است که بر پیوند و هم‌سویی ساختار و محتوای تعلیمی حکایت استوار است. گزینش هر خط داستانی از سوی راوی، نمایانگر چیدمانی هدفمند از رویدادهاست؛ یعنی ایجاد روابط سببی بین گزاره‌های کنشی یا ساختاربندی روایت که با به حرکت درآوردن روایت و هدایت آن به‌سوی مسیری از پیش تعیین شده، معنای مورد نظر خویش را برجسته می‌سازد.

بر این اساس در بخش حاضر به بررسی ساختارهای مورد نظر سعدی در حکایت‌های بوستان - که در شکل‌گیری تفسیر حکایت‌ها نقشی برجسته دارند- پرداخته می‌شود. هدف بخش حاضر دستیابی به پاسخ این مسأله است که تفسیر سعدی در بوستان بر اساس کدام الگوهای روایی شکل می‌گیرد؟ روشن است که این بررسی بیش از همه حکایت‌هایی را در برمی‌گیرد که خطوط و شخصیت‌های داستانی متعدد دارند. یکی از آن‌ها، حکایت جوانی است که حاجت پیرمردی را برآورده است و روزی به دلیل جرمی به مرگ محکوم می‌شود. پیرمرد با آگاهی از این امر، شایعه کشته‌شدن سلطان را میان جمعیت می‌پراکند. لشکریان با شنیدن این خبر جوان را رها می‌کنند و زاری‌کنان به‌سوی بارگاه می‌شتابند. وقتی متوجه دروغ بودن خبر می‌شوند، پیرمرد را بازداشت و بازخواست می‌کنند و وی پاسخ می‌دهد:

به قول دروغی که سلطان بمرد نمردی و بیچاره‌ای جان ببرد

(سعدی، ۱۳۵۹: ۷۸)

این حکایت با گفت‌وگویی میان جوان و فردی ناشناس به پایان می‌رسد و تفسیر سعدی نیز از میان گفته‌های جوان سر برمی‌آورد:

یکی گفتش از چار سوی قصاص	چه کردی که آمد به جانت خلاص؟
به گوشش فروگفت کای هوشمند	به جانی و دانگی رهیدم ز بند
یکی تخم در خاک از آن می‌نهد	که روز فروماندگی بر دهد
جوی باز دارد بلایسی درشت	عصایی شنیدی که عوجی بکشت
حدیث درست آخر از مصطفاست	که بخشایش و خیر، دفع بلاست

(سعدی، ۱۳۵۹: ۷۹-۷۸)

این حکایت از چند خط داستانی تشکیل شده است که مهم‌ترین آن‌ها مبتنی بر عمل دو شخصیت اصلی حکایت است. آن خط داستانی که سعدی برای ارائه تفسیر خود برمی‌گزیند، خطی متناسب با الگوی پاداش است. این الگو را به شکل زیر می‌توان نمایش داد:

جوان باید نیکی کند (وجه تحکمی) جوان در حق پیر نیکی می‌کند (پایبندی به قانون) جوان از مرگ رها می‌شود (پاداش).

این خط با محوریت جوان شکل می‌گیرد و هر چند از نظر حجم، فضای کمی از متن را اشغال کرده است ولی تفسیر سعدی بر اساس آن ارائه شده است. بیشترین حجم حکایت به خطی مربوط است که به صورت درونه‌گیری در متن گنجانده شده است و بر اساس آن، پیرمرد دچار مشکلی می‌شود و با تدبیر و شیرین‌زبانی از مرگ می‌رهد. در این خط حوادث مربوط به جوان تنها به صورت روابط سببی برای به دردر افتادن پیر نمایان می‌شوند. گزینش و خوانش سعدی در این حکایت بر دو اصل استوار است: نخست، خطی که با الگوی پرکاربرد پاداش همخوان باشد و دوم، قابلیت تفسیر بر مبنای اصول اخلاقی (از جمله عنوان باب چهارم) را داشته باشد.^۳

در حکایت دیگری از بوستان با مطلع:

ز دریای عمان برآمد کسی سفر کرده دریا و هامون بسی

(سعدی، ۱۳۵۹: ۲۲-۱۶)

نیز از میان خطوط متعدد موجود در حکایت، تفاسیر نهایی و اصلی بر اساس خط روایی مربوط به شاه ارائه می‌شود: شاه، فردی تازه‌وارد را - پس از سنجیدن علم و حکمت وی- به منصب وزارت می‌گمارد. وزیر پیشین شاه به دلیل توجه همه به این فرد، به او حسادت می‌ورزد و او را به ناپاکی و خیانت متهم می‌کند. شاه - از آنجا که انسانی خردمند است- ترجیح می‌دهد در قضاوت احتیاط کند. وی با شنیدن دلایل وزیر جدید، او را بر حق می‌داند. در پایان حکایت سخنان شاه است که از تفسیر و نوع خوانش سعدی از این حکایت طولانی پرده برمی‌دارد:

به عقل ار نه آهستگی کردمی به گفتار خصمش بیازردمی

به تندی سبک بردن به تیغ به دندان برد پشت دست دریغ

ز صاحب‌غرض تا سخن نشنوی که گر کاربندی پشیمان شوی

(همان: ۲۲)

در این جا نیز خط روایی مربوط به الگوی پاداش بر دیگر خطوط ترجیح داده می‌شود. نکته مهم این است که در این حکایت، تعدادی خطوط روایی را نیز می‌توان در نظر گرفت که با هیچ یک از دو الگوی یادشده منطبق نیستند؛ برای نمونه نظربازی وزیر جدید با غلامان پادشاه و دلیلی را که وی برای این کار می‌آورد، می‌توان به نوعی در دسته حکایات تعلیمی گنجانند (با موضوع حسرت بر عهد جوانی) ولی این خط داستانی در بوستان برای تفسیر استفاده نمی‌شود.

چنانکه از توضیحات و نمونه‌های پیشین برمی‌آید، ساختار اغلب حکایت‌های بوستان بر اساس دو الگوی تعلیمی مجازات و پاداش شکل می‌گیرد. درباره نمونه‌هایی

با خطوط داستانی متعدد - که این دو الگو را به صورت عینی نمی‌توان در آن‌ها یافت- نیز تفسیر نهایی حکایت نشان از گزینش یکی از این دو الگو دارد؛ به عبارت دیگر سعدی تفسیر خود را بر اساس خط داستانی منطبق بر یکی از دو الگوی یاد شده ارائه می‌دهد. این نکته نشان می‌دهد که این دو الگو، افزون بر ساختار عینی متن بر ساختار خوانش، درک و تفسیر حکایت‌ها نیز حکم فرماست.

۴- ساختار تعلیمی - عرفانی

با توجه به الگوهای مرسوم در روایت‌گری و تفسیر حکایت‌های بوستان می‌توان به این موضوع پرداخت که آیا حکایت‌های بوستان سعدی را باید عرفانی دانست یا اخلاقی؟ اغلب پژوهش‌هایی که بوستان را متنی عرفانی شمرده‌اند، بر مواردی چون استفاده از مضامین عرفانی به ویژه در حوزه عرفان عملی، استفاده از اسامی عارفان و حکایت‌های مربوط به آنان، تطابق فکری سعدی با اندیشه‌ها و اعتقادات عرفانی و نیز اشاره تذکره‌نویسان به شخصیت معنوی سعدی تکیه داشته‌اند (ر. ک. داراب‌پور و لویمی، ۱۳۸۹؛ قربان‌پور آرانی، ۱۳۸۹؛ بیگدلی، ۱۳۹۴) و بر همین اساس درباره مشرب عرفانی سعدی نیز حدس‌هایی زده‌اند. این نتیجه‌گیری‌ها گاه بر پیشینه ارادت سعدی به برخی صوفیان نیز استوار بوده است (ر. ک. صفا، ۱۳۸۸: ۲/ ۱۰۶-۱۰۵). این بررسی‌ها بیش از همه ناظر بر مؤلفه‌هایی منفرد در آثار سعدی است که نشانه‌هایی از آموزه‌های عرفانی را در خود دارند. از جمله این مؤلفه‌ها می‌توان به عناوین فصول و ابواب بوستان اشاره کرد که بسیاری از آن‌ها از اصطلاحات عرفان عملی گرفته شده‌اند. این شیوه بررسی و نتیجه‌گیری را کسانی که به عرفانی بودن روحیه و آثار سعدی باور چندانی ندارند نیز به کار گرفته‌اند.^۴ هرمان اته، سعدی را عارفی معتدل می‌داند که به اموری چون «یکسان شمردن خیر و شر و بی‌اعتنایی عارفانه به عقاید مردم» باور ندارد و برعکس «وی به

حسن شهرت و لزوم احترام به بزرگان و بقای نیک‌نامی معتقد است» (اته، ۱۳۵۶: ۱۶۷). اته با وجود یافتن رگه‌هایی از عرفان در مضامین بوستان (همان: ۱۶۹-۱۶۸)، اشعار سعدی را بیشتر بر مدار وعظ و نصیحت می‌داند تا نفحات عرفانی (همان: ۱۵۴). هانری ماسه نیز با بررسی همین نشانه‌ها، عرفان را با «روح عمل‌گرا و سنجیده سعدی که اخلاق اجتماعی‌اش را تشکیل می‌دهد»، ناسازگار می‌خواند (آقایانی چاوشی، ۱۳۸۱: ۲۹). گذشته از محتوا و مضامین مطرح در بوستان، عرفانی بودن یا نبودن آن را می‌توان با توجه به ساختار حکایت‌ها و نحوه تفسیر آن‌ها بررسی کرد. در این رویکرد، طرح اصطلاحات یا مفاهیم عرفانی، مؤلفه‌ای منفرد پنداشته می‌شود که در هر متنی مجال ظهور دارد؛ در حالی که یک ویژگی ساختاری نه خود را در مکانی خاص از متن آشکار می‌کند نه حذف‌شدنی و تغییریافتنی است؛ بنابراین توجه به ویژگی‌های ساختاری متن در قضاوت درباره عرفانی بودن یا نبودن نگاه و روایت‌گری سعدی می‌تواند مفید باشد.

چنانکه پیشتر نشان داده شد، دو الگوی مجازات و پاداش بر روایت‌پردازی و تفسیر حکایات بوستان حاکم هستند. الگوی نخست را - با در نظر گرفتن چند تفاوت مهم یکی از مهم‌ترین الگوهای حاکم بر حکایات عرفانی نیز می‌توان دانست. در حکایات عرفانی پس از سرپیچی از قانون و پیش از مجازات خاطی، تغییر و اصلاح خطاکار نخست موجب رهایی وی می‌شود. در این روند، پیش از آن‌که برای خطاکار مجازاتی تعریف شود، خطای صورت گرفته، در فرایندی تأویلی به خطایی جدید تبدیل می‌شود. این امر نتیجه نگاه تأویل‌گر سنت عرفانی است یعنی فرایندی که بر اساس «تغییر زمینه و بافت معنایی و ورود به بافتی نو از معانی و دلالت‌ها» (ر. ک. محمدی، ۱۳۹۴ ب: ۴۲) عمل می‌کند. حکایت زیر یکی از این نمونه‌هاست:

«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. کردی 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 خرقة پاره، چندین بند است. او چگونه صوفی‌ای باشد که چندین خصومت با یاران خود کند؟» (هجوری، ۱۳۸۴: ۴۶۵).

در این حکایت آشکارترین خطا، خطای نخست است که از سوی دزدان سر می‌زند ولی پیش از مجازات، خطایی دیگر (در بند خرقة بودن) معرفی می‌شود که چندان آشکار نیست. در همین فرایند، فردی که باید مجازات می‌شد (دزد)، به مجازات‌کننده و فردی که باید مجازات می‌کرد (صوفی)، به مجازات‌شونده تبدیل می‌شوند. یکی از حکایات بوستان که بیشترین شباهت را به این ساختار عرفانی دارد حکایت زیر است:

شنیدم که یک هفته ابن‌السیل	نیامد به مهمانسرای خلیل...
برون رفت و هر جانی بگرید	براطراف وادی نگه کرد و دید
به تنها یکی در بیابان چو بید	سر و مویش از گرد پیری سپید
به دلداری‌اش مرحبایی بگفت	به رسم کریمان صلایی بگفت
که ای چشم‌های مرا مردمک	یکی مردمی کن به نان و نمک
نعم گفت و برجست و برداشت گام	که دانست خلقش علیه السلام...
چو بسم‌الله آغاز کردند جمع	نیامد ز پیرش حدیثی به سمع
چنین گفتش: ای پیر دیرینه‌روز	چو پیران نمی‌بینمت صدق و سوز
نه شرط است وقتی که روزی خوری	که نام خداوند روزی بری؟
بگفتنا نگیرم طریقی به دست	که نشنیدم از پیر آذرپرست

بدانست پیغمبرِ نیک‌فـال	که گیرست پیرِ تبه بوده حال
به خواری براندش چو بیگانه دید	که منکر بود پیش پاکان پلید
سروش آمد از کردگار جلیل	به هیبت ملامت‌کنان کای خلیل
منش داده صد سال روزی و جان	تو را نفرت آمد از او یک‌زمان
گر او می‌برد پیش آتش سجود	تو واپس چرا می‌بری دستِ جود؟

(سعدی، ۱۳۵۹: ۵۹)

در این حکایت، ابراهیم (ع) پیرمرد را به دلیل موحد نبودن (تخطی از قانونی شرعی)، از خود می‌راند ولی در ادامه خداوند با تعریف خطایی نو (ترک احسان و مکرمات) ابراهیم را سرزنش می‌کند. در دو باب تواضع و احسان که شامل حکایت‌هایی درباره شخصیت‌های عرفانی هستند، نمونه‌های دیگری از این حکایات را می‌توان یافت. با مقایسه حکایت دزدان در کشف‌المحجوب با حکایت ابراهیم در بوستان - با وجود شباهت‌های بسیار- تفاوت‌هایی مهم می‌توان یافت:

الف- نخستین تفاوت در شیوه گذار از خطای نخست است. در حکایت‌های عرفانی، خطای نخست پس از تمرکز بر خطای دوم، دیگر خطا محسوب نمی‌شود (محمدی، ۱۳۹۴ ب: ۵) و در نتیجه مجازاتی نیز نمی‌طلبد. این در حالی است که در حکایت‌های بوستان این خطا همچنان خطا است؛ فقط خطای دوم مهم‌تر تلقی می‌شود. مثلاً در حکایت ابراهیم، کلام خداوند مبنی بر این که «گر او می‌برد پیش آتش سجود/ تو واپس چرا می‌بری دستِ جود؟» نشان از آن دارد که آن پیر اگر چه خطا کرده است ولی این ابراهیم است که همچنان باید به او احسان کند؛ یعنی خطای پیر همچنان خطاست.

ب- دومین تفاوت مهم به نوع قوانینی بازمی‌گردد که تخطی از آن‌ها فرد را مستحق مجازات می‌کند. این نکته با ساختار خوانش و تفسیر متن ارتباط دارد و گویای قوانینی است که مفسر بر رعایت آن‌ها تأکید کرده است. این امور فرهنگی و فکری، به‌عنوان

«کدهای 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» (اسکولز، ۱۳۸۳: ۱۶۴). در حکایت‌های عرفانی، خطای نخست همواره حاصل تخطی از قوانینی عرفی و عمومی مانند قوانین شرعی، اخلاقی یا فقهی است. این خطا می‌تواند کنش مجازات را در پی داشته باشد ولی در فرایندی تأویلی، خطای دوم که نتیجه تخطی از قوانینی خاص در گفتمان عرفانی است، به‌عنوان خطای اصلی و مستحق مجازات نمایانده می‌شود. این خطا نسبت به خطای نخست، بزرگ‌تر و نابخشودنی‌تر است. مثلاً حکایت دزدان در کشف‌المحجوب بیانگر دو خطاست: دزدی و در بند خرقة بودن. هر چند خطای نخست عمومی‌تر و عرفی‌تر است، در این حکایت به مجازات نمی‌انجامد و حتی خطا محسوب نمی‌شود. در مقابل خطای دوم - در بند خرقة بودن - مستحق مجازات دانسته می‌شود و این همان است که فقط در گفتمان عرفانی می‌توان آن را سرپیچی از قانون دانست و اتفاقاً در حوزه‌های عمومی همچون گفتمان اخلاقی به‌عنوان دفاع از حریم و دارایی شخصی می‌تواند فضیلت نیز محسوب شود.

در هر حال حکایت‌های عرفانی که در بوستان سعدی ذکر شده است، حکایت‌هایی است که خطایی عمومی‌تر (اغلب در حوزه اخلاق و مذهب) را به‌عنوان خطای دوم معرفی می‌کند. در حکایت ابراهیم و پیر آذرپرست، اگر چه ظاهر حکایت از ساختار حکایت‌های عرفانی تبعیت می‌کند، قانون دوم همچنان قانونی عمومی و اخلاقی است: انسان باید به هم‌نوعان و نیازمندان احسان کند. موضوع احسان را می‌توان امری اخلاقی در حوزه عرفان عملی نیز پنداشت ولی نکته این‌جاست که در بوستان تمامی حکایت‌های شبه عرفانی از این دسته‌اند.

ج- تأکید بوستان بر قوانین اخلاقی و عرفی و حضور کمرنگ فرایندهای تأویلی در

آن، موجب شده است تا در بسیاری از حکایت‌های شبه عرفانی، خطی برای تفسیر گزینش شود که تابع الگوهای تعلیمی است. مثلاً با وجود ساختاری شبه عرفانی در حکایت ابراهیم، خطی برای تفسیر انتخاب شده است که گویای الگوی خطا و مجازات بر مبنای قوانین اخلاقی و عرفی است. سعدی در پایان حکایت، کلام تفسیری خود را از میان کلام ملامتگر خداوند آشکار می‌کند:

گره بر سر بند احسان مزن که این زرق و شیدست و آن مکر و فن
(سعدی، ۱۳۵۹: ۵۹)

این تفسیر، آشکارا نشان از آن دارد که خط داستانی مورد نظر سعدی، توجهی به کنش‌های مربوط به پیرمرد آذرپرست نداشته است و تنها بر اشتباه ابراهیم در ترک احسان تأکید دارد. توجه به این نکته ضروری است که اگر این حکایت را دارای الگویی عرفانی بدانیم، نمی‌توانیم کنش‌های پیرمرد را نادیده بگیریم یا خطا بپنداریم. گذشته از این نمونه، بسیاری از حکایات بوستان که ساختار عینی آن‌ها مشابه الگوی خطا و مجازات در حکایات عرفانی است، با تکیه بر قانونی اخلاقی تفسیر می‌شوند که کنشگر اصلی اغلب به آن پایبند است. یک نمونه، حکایتی است که در اسرارالتوحید درباره ابوسعید و در بوستان درباره بایزید نقل شده است ولی این دو روایت تفاوت‌هایی با موارد ذکر شده دارند:

شنیدم که وقت سحرگاه عید ز گرم‌آه آمد برون بایزید
یکی طشت خاکسترش بی‌خبر فرو ریختند از سرایی به سر
همی گفت شولیده دستار و موی کف دست شکرانه مالان به روی
که ای نفس من درخور آتشم به خاکستری روی درهم کشم؟
(سعدی، ۱۳۵۹: ۱۰۲-۱۰۱)

در این حکایت، ریختن خاکستر بر سر بایزید بسطامی، همان خطای نخست است و

بدون مجازات باقی می‌ماند. خطای دوم که خاص‌تر و محدودتر است، گناه‌کاری بایزید و مستحق آتش بودن وی است. در این حکایت سخن بایزید، برآمده از نگرش و فرایندی تأویلی است که بر اساس آن خطاکار دوم (خود بایزید) سزاوار مجازات دانسته می‌شود. با وجود هم‌سویی این حکایت با الگوی حکایت‌های عرفانی، سعدی تفسیری مبتنی بر الگوی پاداش ارائه می‌دهد:

بزرگان نکردند در خود نگاه خدابینی از خویش‌تن‌بین مخواه
(سعدی، ۱۳۵۹: ۱۰۲)

یعنی فرد مجازات‌کننده (بایزید)، با بخشش خطاکار و گناه‌کار دانستن خود، تواضع خود را به‌عنوان یک ویژگی اخلاقی که باید رعایت شود، به خواننده معرفی می‌کند و در واقع همچنان بایزید در مرکز حکایت قرار می‌گیرد و اگر پاداشی در کار باشد، باید به وی داده شود. این در حالی است که الگوی عرفانی، با تغییر خطاکار، گذر از خطای نخست و تأکید بر مجازات فرد دوم به پیش می‌رود.^۵ این تفاوت‌ها در حکایت‌های بلندتر، با خطوط داستانی و کنشگرهای متعدد، نمودی آشکارتر دارد. در این حکایات نیز خطی آشکار مبتنی بر الگوی عرفانی می‌توان یافت ولی در نهایت تفسیر ارائه‌شده، نشانگر برجستگی الگوهای تعلیمی به‌ویژه الگوی پاداش است:

طمع برد شوخی به صاحب‌دلی	نبود آن زمان در میان حاصلی
کمربند و دستش تهی بود و پاک	که زر برفشاندی به رویش چو خاک
برون تاخت خواهند خیره روی	نکوهیدن آغاز کردش به کوی
که زنه‌ار از این کزدمان خموش	پلنگان درنده صوف‌پوش...
فروگفت از این شیوه نادیده‌گوی	نبیند هنر دیده عیب‌جوی
مریدی به شیخ این سخن نقل کرد	گر انصاف پرسی نه از عقل کرد...
بخندید صاحب‌دل نیک‌خوی	که سهل است از این صعب‌تر گو بگوی
هنوز آنچه گفت از بدم اندکیست	از آن‌ها که من دانم از صد یکیست

ز روی گمان بر من این‌ها که بست
وی امسال پیوست با ما وصال
من از خود یقین می‌شناسم که هست
کجا داندم عیب هفتاد سال؟...

(سعدی، ۱۳۵۹: ۱۱۵-۱۱۳)

این حکایت از خطوطی متعدد و با محوریت کنشگرهای مختلف تشکیل شده است. یکی از آن‌ها معرف الگویی عرفانی است. در این خط داستانی، بدگویی فرد خواهنده از شیخ (که بر اساس عرف اخلاقی و دینی، باید خطا و تخلف از قانون محسوب شود)، خطایی تلقی نمی‌شود و در مقابل، شیخ (که باید در نقش مجازات‌کننده ظاهر شود) به عنوان خطاکاری مستحق مجازات معرفی می‌شود. با وجود حضور این خط آشکار داستانی، سعدی این حکایت را نیز بر مبنای الگوی تعلیمی پاداش دریافته است و تفسیر کرده است:

کسان مرد راه خدا بوده‌اند
زبون باش تا پوستینت درند
که برجاس تیر بلا بوده‌اند
که صاحب‌دلان بار شوخان برند
گر از خاک مردان سبویی کنند
به سنگش ملامت کنان بشکنند

(همان: ۱۱۵)

این تفسیر به لزوم ملامت‌کشی و صبر در مقابل نامالایمات همچون قانونی اخلاقی و دینی توجه می‌کند؛ قانونی که شیخ به آن پایبند بوده است و به‌طور تلویحی مستحق پاداش می‌شود. آشکار است که بر اساس این خوانش و تفسیر، خطای نخست (بدگویی فرد خواهنده) همچنان خطا محسوب می‌شود ولی شیخ به دلیل پایبندی به قانون اخلاقی ذکر شده، از این خطا در می‌گذرد؛ بنابراین خوانش سعدی از این حکایت عرفانی نیز خوانشی اخلاقی است. سعدی در فهم این حکایت، از قانونی اخلاقی و عرفی (لزوم احترام به مشایخ و علما) صرف‌نظر می‌کند ولی بر قانون اخلاقی دیگری تأکید می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت خوانش وی از این نوع حکایات با ترجیح مداوم

قوانینی اخلاقی بر یکدیگر همراه است. این در حالی است که در الگوی حکایات عرفانی، قوانین عرفی و عمومی (شرعی، اخلاقی و...) جای خود را به قانونی موقت و محدود (برآمده از گفتمان عرفانی) می‌دهند.

در نمونه زیر نیز به دلیل موقعیت عمر و گستاخی درویش، انتظار مجازات درویش را داریم اما خصلت عدل و تواضع (ویژگی اخلاقی) در غمَر، مجازات را حذف می‌کند.

گدایی شنیدم که در تنگ‌جای	نهادش غَمَر پای بر پشت پای
ندانست بیچاره درویش کوست	که رنجیده، دشمن نداند ز دوست
برآشفتم بر وی که کوری مگر؟	بدو گفت سالار عادل عمر
نه کورم ولیکن خطا رفت کار	ندانستم از من گنه در گذار
چه منصف بزرگان دین بوده‌اند	که با زبردستان چنین بوده‌اند
بنازند فردا تواضع‌کنان	نگون از خجالت سرگردان
اگر می‌ترسی ز روز شمار	از آن کز تو ترسد، خطا درگذار
مکن خیره بر زبردستان ستم	که دستی است بالای دست تو هم

(سعدی، ۱۳۵۹: ۱۲۴-۱۲۳)

در پایان لازم است به دسته‌ای از حکایات بوستان نیز اشاره شود که در آن‌ها فرد ظاهراً خطاکار، با گفتاری سنجیده در روند مجازات اخلاص ایجاد می‌کند و افزون بر تبرئه خویش، شایسته تمجید و پاداش نیز می‌شود و خطاکاری جدید را معرفی می‌کند. این نوع حکایات که بیش از همه در باب‌های عدل و تدبیر و رای، احسان، تواضع و قناعت دیده می‌شود، با وجود ظاهری مشابه الگوی عرفانی، همان تفاوت‌های یاد شده را با این الگو دارد. برای نمونه در حکایت تکش و غلامان بعد از فاش شدن راز از سوی غلامان، تکش قصد مجازات آنان را دارد ولی سخنوری یکی از غلامان، مجازات را منتفی می‌کند و تکش به‌عنوان خطاکار جدید معرفی می‌شود:

تو اول نبستی که سرچشمه بود چو سیلاب شد پیش بستن چه سود؟

تو پیدا نکن راز دل بر کسی که او خود بگوید بر هر کسی
جواهر به گنجینه داران سپار ولی راز را خویشان پاس دار
(سعدی، ۱۳۵۹: ۱۴۸-۱۴۷)

در این جا اولاً هر دو خطا از قوانینی عمومی برآمده‌اند و تنها یکی بر دیگری ترجیح داده شده است. ثانیاً غلامان همچنان خطاکار هستند ولی تکش به‌عنوان خطاکار اصلی معرفی می‌شود.

۵. نتیجه

شکل‌گیری پی‌رنگ در حکایت‌های بوستان تابع همان الگوهایی است که پیش از این برای ساختار حکایت‌های تعلیمی- اخلاقی معرفی شده است. در حکایت‌هایی که بیش از یک خط داستانی دارند، ممکن است خطوطی متفاوت از الگوهای یاد شده نیز در پیشبرد پی‌رنگ نقش داشته باشند. در این نوع حکایت‌ها، الگوهای اخلاقی بر چگونگی فهم و تفسیر حکایت‌ها اثر می‌گذارند؛ به عبارت دیگر سعدی هنگام ارائه تفسیر برای این حکایت‌های بلند، خطی از داستان را برمی‌گزیند که منطبق با یکی از همان الگوهای تعلیمی است. این نکته نشان می‌دهد که الگوهای رایج در متون تعلیمی و اخلاقی نه تنها بر ساختار متن بلکه بر ساختار تفسیر و خوانش نیز حاکم هستند.

در میان حکایت‌های بوستان، نمونه‌هایی نیز می‌توان یافت که از نظر مضمون و مؤلفه‌های داستانی، اغلب متعلق به حکایت‌های عرفانی دانسته می‌شوند اما با نگاهی به ساختار روایت در حکایت‌های عرفانی می‌توان گفت حکایت‌های بوستان، با وجود شباهت با الگوی تأویلی عرفانی، تفاوت‌هایی بنیادین با آن‌ها دارند. از جمله این تفاوت‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف- در بوستان بر خلاف حکایت‌های عرفانی، با وجود معرفی خطای دوم، خطای نخست همچنان خطا محسوب می‌شود. ب- گذر نکردن از خطای نخست، خود را در

تفسیر حکایت نمایان می‌کند. سعدی در تفسیر این حکایت‌ها با چشم‌پوشی از الگوی تأویلی، خطی داستانی مبتنی بر الگوی پاداش را برمی‌گزیند؛ بنابراین این حکایت‌ها به صورت حکایتی تعلیمی خوانده می‌شوند. ج- در بوستان بر خلاف حکایت‌های تعلیمی، هر دو خطا از حوزه عرفی و عمومی (اغلب متعلق به گفتمان اخلاقی و شرعی) برگزیده می‌شوند. به همین دلیل در تفسیر این حکایت‌ها (و تا حدی در روایت‌گری آن‌ها) ترجیح - هر چند ناقص - یک قانون اخلاقی بر قانونی دیگر رخ می‌دهد که تفاوت‌هایی آشکار با الگوی تأویلی عرفانی دارد. این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که نگاه سعدی به حکایت‌های مربوط به مضامین عرفانی، نگاهی است که در آن برداشت‌های اخلاقی مربوط به حوزه‌های عمومی بر گفتمان عرفانی غلبه دارد و به همین دلیل حکایت‌های بوستان را نمی‌توان جزو حکایت‌های عرفانی محسوب کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. اشاره به این نکته ضروری است که گزاره بدیل «پابندی به قانون»، در متعادل‌سازی نیروها و کنش‌های تغییردهنده توالی روایت، قدرت شکل‌دهی ضعیفی دارد. چون در این الگو اساساً با اخلال و تغییری آشکار روبه‌رو نیستیم. به همین دلیل این نوع حکایت‌ها جذابیت روایی چندانی ندارند.
۲. توجه به همین عوامل بود که نظریه‌های ساختاری را با دور کردن از آرمان عینی‌گرایانه نخستین، به بررسی ارتباط ویژگی‌های متنی و برون‌متنی سوق داد (اسکولز، ۱۳۸۳: ۱۶۵-۱۶۴).
۳. در حکایتی مشابه در گلستان سعدی، خط داستانی مربوط به زبان‌آوری فرد در نجات مجرم برجسته شده است. در حکایت مذکور، وزیر با دروغی مصلحت‌آمیز موجب نجات و رهایی فردی از مرگ شد و نتیجه حکایت نیز از زبان وزیر بر اساس همین خط و با جمله معروف «دروغی مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز» بیان شده است (سعدی، ۱۳۸۸: ۹۸-۹۷). این در حالی است که در حکایت بوستان به خطی مبتنی بر الگوی پاداش توجه می‌شود.
۴. برخی از این نظرات را می‌توان در منبع زیر دید: (هخامنشی، ۱۳۵۳: ۵۶-۴۰).

۵. مثلاً با نگاهی به روایت‌های عرفانی‌تر این حکایت در اسرارالتوحید (محمد بن منور، ۱۳۷۱: ۲۰۹/۱) و تذکره الاولیا (عطار، ۱۳۷۴: ۴۱۳)، می‌توان به این تفاوت‌ها حتی در متن حکایت نیز پی برد. در این دو روایت بر لزوم شکرگزاری به سبب بخشایش گناه از سوی خطاکار نخست تأکید می‌شود: «هزار بار شکر می‌باید کرد که کسی که سزای آتش بود، به خاکستر با او صلح کردند». در این نگاه تأویلی اولاً خطاکار نهایی بایزید/ ابوسعید/ ابوعثمان حیری است و ثانیاً شکر و پاداش نیز سزاوار خطاکار نخست است.

منابع

- ۱- آدام، ژان میشل، فرانسوا، رواز. (۱۳۸۳). **تحلیل انواع داستان**. ترجمه آذین حسین‌زاده و کتابون شهپر راد. تهران: قطره.
- ۲- آقایانی چاوشی، جعفر. (۱۳۸۱). نقد و معرفی کتاب عرفان سعدی. **آینه میراث**. ترجمه محمدمهدی فولادوند. س ۹. ش ۲ و ۳. ص. ۲۹-۳۶.
- ۳- اته، هرمان. (۱۳۵۶). **تاریخ ادبیات فارسی**. ترجمه و حواشی رضازاده شفق. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۴- اسکولز، رابرت. (۱۳۸۳). **درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات**. ترجمه فرزانه طاهری. تهران: آگاه.
- ۵- بیگدلی، محمدعلی. (۱۳۹۴). **جلوه‌های عرفان در بوستان سعدی**. تهران: مارینا.
- ۶- پرینس، جرالده. (۱۳۹۱). **روایت‌شناسی؛ شکل و کارکرد روایت**. ترجمه محمد شهبان. تهران: مینوی خرد.
- ۷- تودروف، تزوتان. (۱۳۸۸). **بوطیقای نثر؛ پژوهش‌های نو درباره حکایت**. ترجمه انوشیروان گنجی‌پور. تهران: آگه.
- ۸- داراب پور، عیسی و لویمی، سهیلا. (۱۳۸۹). **تأملات عرفانی سعدی در بوستان**. فصلنامه علمی عمومی زبان و ادب فارسی. ش ۲. ص. ۱۱۹-۱۰۳.

- ۹- ریمون-کنان، شلومیت. (۱۳۸۷). **روایت داستانی؛ بوپتیقای معاصر**. ترجمه ابوالفضل حری. تهران: نیلوفر.
- ۱۰- سعدی، مصلاح‌الدین. (۱۳۵۹). **بوستان**. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: انجمن استادان زبان و ادب فارسی.
- ۱۱- ----- (۱۳۸۸). **کلیات**. به کوشش فضل‌الله دروش. تهران: نگاه.
- ۱۲- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۸). **تاریخ ادبیات ایران**. تلخیص سید محمد ترابی. تهران: فردوس.
- ۱۳- عطار، فریدالدین. (۱۳۷۴). **تذکره الاولیا**. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: صفی‌علی‌شاه.
- ۱۴- غلام، محمد. (۱۳۸۲). **شگردهای داستان‌پردازی بوستان**. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز. س ۴۶. ش ۱۸۹. ص. ص. ۳۸-۱۷.
- ۱۵- قربان‌پور آرانی، حسین. (۱۳۸۹). **منظومه عرفانی سعدی در بوستان**. **مطالعات عرفانی**. ش ۱۱. ص. ص. ۲۰۰-۱۶۱.
- ۱۶- مارتین، والاس. (۱۳۸۶). **نظریه‌های روایت**. ترجمه محمد شهباز. تهران: هرمس.
- ۱۷- محمدبن منور. (۱۳۷۱). **اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید**. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- ۱۸- محمدی، علیرضا. (۱۳۹۴ الف). **الگوی روایی در حکایات تعلیمی**. **پژوهشنامه ادبیات تعلیمی**. س ۷. ش ۲۷. ص. ص. ۲۱۱-۱۸۳.
- ۱۹- ----- (۱۳۹۴ ب). **سبک‌شناسی روایت؛ الگوی تأویلی خطا- مجازات در حکایت‌های عرفانی**. **فصلنامه نقد ادبی**. ش ۳۰. ص. ص. ۴۵-۳۳.
- ۲۰- هجوییری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۴). **کشف‌المحجوب**. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.
- ۲۱- هخامنشی، کیخسرو. (۱۳۵۳). **حکمت سعدی**. تهران: امیرکبیر.