

تحلیل هرمنوتیکی حکایت عابد و پادشاه بر اساس مفاهیم قرآنی «حکایتی از باب دوم گلستان سعدی»

همایون جمشیدیان^۱

چکیده

سعدی گاه با ذکر حکایات و تأویل آنها خود به سطح دیگری از معنا تصریح کرده است. حکایاتی نیز هست که می‌توان آنها را حاوی سطح دیگری دانست و با تأویل به معنای احتمالی آن دست یافت. حکایت عابد و پادشاه با نظر به گفتار، کنش‌ها و حوادث، یکی از این حکایت‌هاست. در این مقاله در تبیین مدعای مفروض به‌روش توصیفی-تحلیلی از شیوه هرمنوتیک و مشخصاً «دور هرمنوتیکی» و بینامتنیت استفاده شده است؛ یعنی با استفاده از شبکه‌ای از نشانه‌های قرآنی و متن‌هایی که با «افق ذهنی» سعدی اشتراک دارند و بر مفاهیم مشترک از طریق تشبیه یا توصیف تصریح کرده‌اند و همچنین از طریق تأویل‌های خود سعدی در دیگر مواضع، سطح دیگر معنای متن مشخص شده است. سوالات اصلی این است که کنش‌های نامعمول شخصیت‌ها در این حکایت دال بر چه معنایی است؟ «فهم» معنای پنهان اثر چگونه از طریق آثار «هم‌افق» با این حکایت میسر می‌شود؟ هدف نشان دادن معنای دیگر از راه تأویل است. نتایج نشان می‌دهد که این حکایت در بطن خود حاکی از رابطه انسان و شیطان است که به ترفندهای مختلف در پی به بی‌راه کشاندن آدمیان است. حکایت مذکور گویی بسط داستانی آیه ۶۴ سوره اسراء است؛ مشابه ترتیبی که در آیه آمده است.

کلیدواژه‌ها: گلستان، هرمنوتیک، قرآن، بینامتنیت، حکایت پادشاه و عابد.

۱. مقدمه

سعدی حکایت‌پردازی است در نوع ادبیات تعلیمی و از آنجا که بایسته تعلیم است، ایده‌ها و تعالیمش را با ذکر مثال، تشبیه تمثیل و تمثیل، عینی می‌کند. حکایت سی‌ودوم از باب دوم گلستان، داستان مواجهه پادشاه و وزیرانش را با عابدی روایت می‌کند که از او دعوت می‌کند با ترک عزت-گزینی در بیابان، جایی در شهر متناسب با جایگاهش اقامت کند تا با فراغ‌بال بیشتر به عبادت بپردازد و خلایق نیز از او بهره‌برگیرند. عابد، نخست دعوت سلطان را نمی‌پذیرد، اما با توجیهاات به ظاهر معقول وزیران که بسط سخن سلطان است به شهر می‌آید و با سکونت در سرای سلطان و غرق شدن در لذات، زیست و سلوک پیشین را وامی‌نهد. میان موقعیت، کنش، گفتار و روش سلطان با شیطان از یک سو و موقعیت و تغییر شیوه زیست عابد با جایگاه آدمی که بنا به فرهنگ دینی هرگز میرا از گناه نیست و گفتار و روش وزیران با آنچه قرآن، اولیا و جنود شیطان می‌نامد یا تصویری که در متون عرفانی از تغییر چهره شیطان ارائه می‌شود، مشابهت‌های بسیار و دقیق وجود دارد. با طرح پرسش‌هایی در خصوص واقع‌نمایی شخصیت‌ها، کنش‌ها و حوادث حکایت که در سطح معنای اولیه پاسخی برای آن یافت نمی‌شود و با نظر به شواهدی از دیگر آثار سعدی و تفسیرهای خود او از تمثیل‌ها و ذکر مصداق و شرح عناصر آن و آثاری که افق ذهنی مشترکی با این نوع ادبی دارند، با پیش‌فرض گرفتن معنایی در سطح دوم می‌توان معنای دیگری نیز برای حکایت قائل شد به گونه‌ای که کل معناداری که اجزای آن با هم در ارتباطند و معنای واحدی را از طریق انسجام درونی القا می‌کنند، شکل می‌گیرد. این امر علاوه بر روش بینامتنی به روش هرمنوتیکی از طریق حدس معنای کل اثر و یافتن شواهدی در جزئیات و توجه به جزئیات و انطباق با معنای کل (دور هرمنوتیکی) به دست می‌آید. «تنها با رمزگشایی و تفسیر است که حقیقتی را کشف می‌کنیم یا چیزی می‌آموزیم.» (دلوز، ۱۳۹۴: ۲۷) این تفسیر مبتنی بر تعامل دو سویه با متن است و از طریق پر کردن «شکاف‌های درون متن» میسر می‌شود. با این پیش‌فرض که متن می‌تواند حاوی معنای دیگری نیز باشد «تعبیر چیزی ذاتاً از طریق پیش-داشت، پیش‌دید و پیش‌دریافت بنا می‌شود. تعبیر هرگز درکی بی‌پیش‌فرض از امری پیش‌داده نیست.» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۲۰۱) پرسش‌هایی طرح می‌شود که با گذر از معنای سطح اول، با در نظر گرفتن بافت منسجم و چهارچوب معنادار می‌توان به پاسخ احتمالی دست یافت:

کنش‌های نامعمول شخصیت‌ها در این حکایت دال بر چه معنایی است؟

«فهم» معنای پنهان اثر چگونه از طریق آثار «هم‌افق» با این حکایت میسر می‌شود؟

در پاسخ به این پرسش‌ها با توجه به نشانه‌ها، ایده‌ها و مفاهیم کلیدی حکایت، با به‌کارگیری روش بینامتنی و با استناد به قرآن کریم، آثار دیگر این نویسنده و آثار مشابه که به لحاظ نوع و محتوا به افق - ذهنی نویسنده نزدیک است، در صدد اثبات سطحی دیگر بر خواهیم آمد. از نظر گادامر تفسیر اساساً مکالمه‌ای است:

این تعبیر استعاره از گشودگی به دیگریت متن یا دیگربودگی است. مفسر از طریق بی‌طرفی یا حذف هویت خود نمی‌تواند به این امر دست یابد بلکه با توجه به آنچه با خود به متن می‌آورد به معنا دست می‌یابد؛ به عبارت دیگر تشخیص پیش‌داوری که مفسر هنگام خوانش متن اعمال می‌کند، روشی است برای تشخیص دیگربودگی متن یا اجازه دادن به متن تا خود را بیان کند. (لین، ۲۰۰۶: ۱۱۷-۱۱۸)

این پیش‌داوری و تفسیر و تأویل از طریق حدس و آنگاه یافتن شواهد و مقایسه و استدلال برای اثبات مدعا صورت خواهد گرفت و بدیهی است بی‌استدلال و شواهد میسر نخواهد بود، گرچه این نگرش راه را بر تفاسیر و نگاه‌های متفاوت نخواهد بست.

۲. پیشینه

تحقیقات بسیاری به تحلیل آثار سعدی از منظرهای مختلف پرداخته‌اند؛ در اینجا تنها به مواردی اشاره خواهد شد که به معانی چندگانه آثار سعدی یا جایگاه پادشاه و قدرت پرداخته‌اند: ضیاء موحد (۱۳۷۸) در بخش کوتاهی از کتاب سعدی، در خصوص ادراکات حسی و نقش خواننده برای پرکردن معنا از نظر هوسرل بحث می‌کند و این‌که چگونه خواننده با حدس‌های خود بر معنای متن می‌افزاید. سیروس شمیسا (۱۳۷۹) در مقاله «سعدی و نیت‌مولف» می‌پرسد آیا عدم قطعیت معنا و محال بودن دست‌یابی به نیت مولف چنان‌که در هرمنوتیک جدید مطرح است در مورد همه متون صدق می‌کند؟ و پاسخ می‌دهد که این مفاهیم دارای مراتب‌اند؛ غزلیات سعدی در تقابل با حافظ متن بسته و خواننده‌گرا محسوب می‌شود اما گلستان و بوستان را برخلاف غزلیات، چندآوایی و قابل تأویل و تفسیر می‌داند.

ترکاشوند (۱۳۹۷) در مقاله «عیار صفت سهل و ممتنع در شعر سعدی و متنبی از ساختارگرایی تا هرمنوتیک فلسفی» نتیجه می‌گیرد که سهل و ممتنع بودن شعر سعدی و متنبی از راه وزن و قافیه دریافتی نیست و تنها با رویکرد فلسفی می‌توان به آن دست یافت و ارتباط زیبایی و معنا را تحلیل کرد. همایون‌کاتوزیان (۱۳۸۵) بحثی در خصوص ماهیت استبدادی قدرت و عدالت در زمان سعدی دارد و در فصلی نیز به احوال وزیران و نسبتشان با قدرت می‌پردازد. اسلامی (۱۳۹۷) در فصل اول کتاب سیاست‌نامه سعدی به تفصیل به ماهیت قدرت و ویژگی پادشاه و احوال روانی و اخلاقی او و برخوردش با زیردستان در گلستان می‌پردازد و بخشی را نیز به تعارض عارفان و سیاستمداران از منظر سعدی اختصاص می‌دهد. سرانجام اینکه در خصوص تحلیل حکایت حاضر تحقیقی یافت نشده است.

۳. ضرورت و اهمیت تحقیق

ضرورت تحقیق حاضر تبیین این نکته است که چگونه در حکایت عابد و پادشاه با طرح پرسش - هایی در خصوص شخصیت‌ها، کنش‌ها و حوادث به روش هرمنوتیک و بینامتنی می‌توان به سطح دیگری از معنا راه برد؛ سطح خاموشی که تنها با قائل شدن پیش‌فرض و یافتن روابطی میان اجزا و استناد به متون با افق ذهنی مشترک به گفتار درمی‌آید.

۴. مبانی نظری

متون ادبی علاوه بر معنای ظاهر ممکن است حاوی معنای دیگری نیز باشند که به عللی همچون مسائل سیاسی یا هنری و ایجاد انگیزه برای تأمل بیشتر برای کشف معنای پنهان به تصریح بیان نشود. پنهان بودن معنا گاه به سبب مواجهه با تجربه‌ای شهودی یا عرفانی است که موجب سمبلیک شدن متن می‌شود. مخاطب برای کشف معنای آن همچون مأول خواب به تفسیر و تأویل آن می‌پردازد؛ روشی که روانکاوانی همچون فروید برای رسیدن به ناخودآگاه مخاطبان به کار می‌بردند. راه‌بردن از معنای محسوس و ظاهر به باطن و پنهان از طریق هرمنوتیک میسر می‌شود. اصولاً «هرجا با درک تفکرات یا تسلسل تفکر در قالب واژگان سروکار داریم این مساله (هرمنوتیک) پدیدار می‌شود.» (گروندن، ۱۳۹۳: ۲۴)

شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) فیلسوف و الهی‌دان آلمانی که او را پدر هرمنوتیک به شمار می‌آورند، هرمنوتیک را هنر به شمار می‌آورد، زیرا با این که مبتنی بر قواعد است، قوانینی در زمینه کاربرد آن،

برای راهنمایی مفسر وجود ندارد. (ویبال، ۲۰۱۳: ۴۹) ماخر در تفسیر افلاتون می‌گوید تفسیر مبتنی بر دو جزء است؛ یکی این‌که افلاتون به مثابه هنرمند در نظر گرفته شود و مفسر نیز در جایگاه هنرمندی که محقق نیز هست. (مارینیا، ۲۰۰۵: ۹۱) بنابراین، اگر هرمنوتیک را از مقوله خلاقیت هنری به شمار آوریم و از سوی دیگر آن را مبتنی بر قواعدی بدانیم یعنی عمل تفسیر و تأویل مبتنی بر خلاقیت و تعقل و استدلال‌آوری است، بنابراین صرفاً با دانستن و آموختن قواعد نمی‌توان توفیقی داشت و خلاقیت، نگاه دقیق و هنری، دیدن وجوه مختلف و اموری که در نگاه نخست پنهان می‌نماید از بایسته‌های کار است. لازمه معنای چنین تصویری از هرمنوتیک این است که تأویل به ناگزیر مراتبی خواهد داشت که به توانایی‌های تأویلگر و البته امکانات متن وابسته خواهد بود. به تعبیری دیگر: «آدمی باید اثر را با دانستن چگونه گوش کردن به آن قادر به سخن گفتن کند، یعنی هم بتواند به آنچه در کلمات گفته شده و هم آنچه ناگفته مانده و با این همه هنوز در پشت کلمات حاضر است، گوش - دهد.» (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۴۹) مدعای روش هرمنوتیک این است که معنا بی‌تفسیر و تأویل به دست نمی‌آید، همواره معنایی پنهان یا کمتر آشکار یا تداعی‌هایی در متن هست و مفسر یا مآول به پشتوانه مبانی و با روش‌هایی، متن را به‌گفتار می‌آورد.

«تفسیر بر این پیش‌فرض مبتنی است که خواندن و شنیدن یک متن یا گفتار گرچه مدلولات کلمات و جملات آنها معلوم باشد آنچه را متن و گفتار در خود پنهان دارند، آشکار نمی‌گرداند و این امر پنهان را تنها با تفسیر می‌توان آفتابی و برملا کرد. با عمل تفسیر، متن یا گفتار شفاف می‌شود و معنای خود را نشان می‌دهد.» (مجتهدشبیستری، ۱۳۷۷: ۱۳)

شلاپرماخر برای هرمنوتیک دو وجه دستوری و فنی قائل است: در وجه دستوری مفسر بسیار بیش از آنچه خود نویسنده بر آن وقوف داشته و در ناهشیار او بوده می‌تواند کشف کند. در این وجه، مفسر به زبان توجه می‌کند، به معانی چندگانه واژگان و ارتباط بین اجزای کلام که واحد معناداری را شکل می‌دهند. در سطح فنی یا روان‌شناسانه تاکید بر این است که عمل گفتار محصول فرد حاضر است و رنگ فردیت او را بر خود دارد. (شلاپرماخر، ۱۹۹۸: ۲۳۰ و ۴۸-۴۹) در این شیوه، تفکر مولف و شیوه بیان و نگاه او به موضوع مورد نظر از این طریق که مآول خود را جای مولف می‌گذارد، بازسازی

می‌شود. زندگی و تفکرات مولف در فهم متن و تأویل آن مورد توجه قرار می‌گیرد و متن با متون مشابه آن قیاس و سنجیده می‌شود. «هدف واقعی هرمنوتیک با همین نوع دوم تفسیر حاصل می‌شود؛ زیرا مسأله صرف نظر از زبان، رسیدن به ذهنیت نویسنده است. این تفسیر به کنه عمل اندیشیدن که موجد گفتار است، می‌رسد.» (هوی، ۱۳۷۸: ۱۵) شاید آنچه درخصوص هنرگون بودن هرمنوتیک بیان شد با تفسیر نوع دوم مآخرا سازگارتر باشد؛ هرچه اثر، هنری‌تر باشد، نویسنده بیش از تأثیرپذیری از خودآگاه از ناخودآگاه خود که به آن وقوف ندارد، می‌نویسد. بنابراین در مواجهه هرمنوتیکی با متن، به خلاقیتی دست‌کم همچون خلاقیت نویسنده در نوشتن متن نیاز است. همان‌که شلایرماخر آن را غایت هرمنوتیک می‌داند: «فهم خوب یک بیان در وهله نخست و سپس فهم آن بهتر از مولف اثر.» (اشمیت، همان: ۳۸) تأویلگر با تامل و نمایان کردن ناخودآگاه نهفته و آنچه مولف به تصریح بیان نکرده، زوایای پنهان را برابر دیدگان خوانندگان قرار می‌دهد.

نزدیکی به ذهنیت مولف به‌ویژه اگر در روزگار دیگری زیسته باشد، از راه آثار و کشف تأثیرپذیری او از متون دیگر و احياناً تفسیر و تأویل‌های خود او در موضعی دیگر میسر خواهد بود. همان‌که دیلتای آن را رسیدن به معنا از طریق یافتن سیر فکری و تمایلات روحی مصنف می‌داند. (دیلتای، ۱۳۹۴: ۳۷۴) یکی از عناصر مهم هرمنوتیک، دور هرمنوتیکی است. «به این معنا که جمله باید برحسب زمینه و خود زمینه براساس کل اثر و کل اثر با احتساب سایر آثار و سرگذشت مولف فهمیده شود. مولف را نیز باید بر مبنای عصر حیاتش و عصر حیات وی را با توجه به کل روند تاریخ فهمید.» (گروندن، ۱۳۹۳: ۲۵)

دیلتای با توجه به تئوری امکان فهم تاریخی، علاوه بر متن، به روح زمانه‌ای توجه دارد که از خلال متن سخن می‌گوید و تنها مسأله، همدلی برای دست‌یابی به این روح در تفسیر متن است. (سوندی، ۱۹۹۵: ۳) پس از نظر دیلتای روح زمانه را می‌توان از طریق افق‌ذهنی و ایده‌های حاکم بر زمانه و ذهنیت نویسندگانی که در همان نوع ادبی متن خود را نگاشته‌اند، استنباط کرد. از نظر وییال در صورتی می‌توان تفسیر بهتری از متن به دست داد که آن را در میان دیگر آثار آن نویسنده ملاحظه کرد و هنگامی معنای متن دریافت خواهد شد که در بافت آثار نویسندگان هم عصر او قرار گیرد. (وییال، ۲۰۱۳: ۴۹)

با لحاظ کردن مجموع این موارد و توجه به بافت متن و با ذکر شواهد و استدلال می‌توان معنای پنهان یا سطوح دیگر متن را دریافت.

۵. بحث و بررسی

برای ورود به معنا در سطح دوم و تاویل حکایت مورد نظر به دو حکایت از سعدی در «مجالس» اشاره می‌شود. آنچه در حکایت عابد و پادشاه پنهان است در اینجا به وضوح بیان می‌شود. حکایت نخست نسبت شیطان با عابدی برصیصا نام را تصویر می‌کند:

عابدی برصیصا نام چهل سال در عزلت عبادت می‌کند و به نیروی معنوی برای مداوای خلق دست می‌یابد. دختر پادشاه مریض می‌شود، پسران پادشاه در رویا می‌بینند که دوی دختر در دست برصیصاست، دختر را به نزدش می‌برند و شیطان فرصت را غنیمت می‌داند تا بر عابد که غلبه‌ناپذیر می‌نمود، تسلط یابد. برصیصا با وسوسه شیطان و اتکا به باز بودن در توبه به دختر تجاوز می‌کند و با راهنمایی شیطان برای مخفی داشتن عمل خود به قتلش می‌رساند. شیطان همچون پیری بر برادران ظاهر می‌شود و راز قتل را فاش می‌کند. برصیصا به مرگ محکوم می‌شود. با دیدن سنگ‌به‌دستان آماده به سنگسار، شیطان در هیأت پیری نورانی برای به انحطاط بیشتر کشاندن عابد بر او ممثل می‌شود و می‌گوید از من کمک بخواه تا نجات یابی و او چنین می‌کند و رانده‌تر و مطرودتر می‌گردد. (سعدی، ۱۳۸۳: ۸۹۳-۸۹۵)

شخصیت اصلی در هر دو عابد است، شیطان با تغییر چهره به سراغ عابد می‌رود، به شهوت‌رانی تشویقش می‌کند و به هیچ حدی از انحطاط عابد رضایت نمی‌دهد و سرانجام تباهی است. در موردی دیگر سعدی حکایتی نقل می‌کند که در آن بلبلی تمام تابستان را به خوشگذرانی می‌گذراند و موری شب و روز در تلاش معاش می‌کوشد. با رسیدن زمستان بلبل، نالان و پریشان و مور، آسوده خاطر می‌گردد. آنگاه سعدی در تاویل خود از حکایت می‌گوید: «ای عزیزان قصه بلبل بشنوید و صورت حال خود بدان جمله حمل کنید و بدانید که هر حیاتی را مماتی از پی است.» (سعدی، ۱۳۸۳: ۸۷۷) در ادامه بهار را به فرصت دنیا، بلبل را به فرد غافل، دنیا را به مزرعه، پاییز را به مرگ، دانه‌ها را به عمل صالح و لانه مورچه را به گور تاویل می‌کند. در ارتباط با موضوع این مقاله آنچه

اهمیت دارد این است که سعدی نخست حکایتی را نقل می‌کند که در سطح اولیه معنا دار است، اما علاوه بر ظاهر، سطح دیگری نیز برای آن قائل می‌شود و آن را با استشهاد به آیات و احادیث و دیگر داستانها به جایگاه انسان در جهان و وقوع قیامت تفسیر می‌کند. (سعدی، ۱۳۸۳: ۸۷۷-۸۷۸)

آیه زیر نیز علاوه بر آیات دیگری که در مواضع مشخص به آن اشاره خواهد شد، محتوای کل حکایت را پوشش می‌دهد. به نظر می‌رسد ساختار حکایت عابد و پادشاه به ترتیبی که ذکر می‌شود با این آیه انطباق دارد؛ گویی بسط داستانی آیه فوق است و گفتگوهای شخصیت‌ها، کنش‌ها و حوادث، به ترتیبی که در آیه ذکر شده در داستان نمود می‌یابد:

«وَأَسْتَفْزِرُ مِنْ أَسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبُ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدَّتِهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا.» (اسراء / ۶۴)

و از ایشان هرکه را توانستی با آوای خود تحریک کن و با سواران و پیادگان بر آنها بتاز و با آنان در اموال و اولاد شرکت کن و به ایشان وعده بده و شیطان جز فریب به آنها وعده نمی‌دهد. در ادامه با نظر به اجزای حکایت و ارتباط آن با کل، نشانه‌ها و نمادها تفسیر و بررسی می‌شود.

۵-۱. پادشاه / شیطان

پادشاه علی‌رغم شکوه سلطانی خود به‌شخصه سراغ عابد کناره‌گرفته از دنیا و مشغول به اصلاح درون می‌رود، این عمل سلطان، تکریم و ارج می‌نماید اما نشانه‌های گسترده در متن حاکی از امر دیگری است. در حکایت‌هایی با محتوای مشابه، هنگام ورود شخصیتی معنوی به شهر و خبریابی سلطان، چنانکه خوی این طایفه است، با وجود حاجت‌خواهی، او را به دربار خود فرامی‌خوانند. برای مثال در حکایت یازدهم از باب اول گلستان «درویشی مستجاب‌الدعوه در بغداد پدید آمد. حجاج یوسف را خبر کردند، بخواندش و گفت دعای خیری بر من کن.» (سعدی، ۱۳۶۹: ۶۷) در حکایت هفدهم از باب دوم: «عابدی را پادشاهی طلب کرد.» (سعدی، ۱۳۶۹: ۹۳) و یا در نوشته عطار: «نقل است که چون حاتم به بغداد آمد خلیفه را خبر کردند که زاهد خراسان آمده است. او را طلب کرد.» (عطار، ۱۳۸۶: ۲۶۲)

در حکایت مورد بحث شیوه حضور پادشاه نیز حاکی از احترام و تواضع است؛ برخلاف فعل تحکم‌آمیز «بخواندش» یا «او را طلب کرد» در نمونه‌های پیشین، از عبارت «به حکم زیارت به نزدیک او رفت» استفاده می‌شود.

پادشاه با وصفی که ذکر شد، حقیقتاً کیست و معنای رفتار نامتعارفش چیست؟

در متون عرفانی از دیدن صور مجرد به تعبیر مختلف و با ارائه نمونه‌های متعدد در زمینه تفسیر یا تجارب عرفانی سخن گفته شده است. در مصباح‌الهدایه با دسته‌بندی و تحلیل انواع مکاشفات و اقسام خیال گفته می‌شود، مجردات گاه به صورت انسانی نمودار می‌شوند: «شک نیست که تمثیل ملائکه و ارواح مجرد به صور بشری صورتی عارضی است و ظهور صورت ذاتی ایشان جز در عالم غیب محال و این تمثیل نوعی از قوت تصرف روحانی است در عالم صور که به هر صورت که خواهند از صور بشری تمثیل کنند.» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۷۷)

مطلب نقل شده در خصوص مکاشفات عارفان است و در مقابل آن «تصرف روحانی»، «تصرف شیطانی» را در حکایت می‌بینیم. همانطور که در داستان ابلیس و معاویه با وجود بسته بودن درهای قصر، ابلیس در صورت مردی بر بالین معاویه می‌رود و او را دعوت به خواندن نماز پیش از فوت وقت می‌کند که البته بنای آن دعوت نیز بر خبیثی بود. (مولوی، ۱۳۹۶: ۴۱۷-۴۱۸)

شیطان به سوگند و تاکید گفته است که بر صراط مستقیم خواهد نشست و آدمیان را به بی‌راه خواهد کشاند: «قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ. ثُمَّ لَأَنْبِتَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ.» (اعراف / ۱۶-۱۷)

پورنامداریان در تأویل غزلی از عطار در بافت و مضمونی دیگر، نگار سیه‌زلفی را که به سراغ پیر می‌رود و مقابلش زانو می‌زند و او را به سخره، فسرده چون یخ می‌خواند، به ابلیس تأویل کرده است. در آنجا نیز ابلیس به سراغ پیر می‌رود و او را در مسجد ملاقات می‌کند. (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۵۵-۱۶۳)

با توجه به نمونه‌های ذکر شده، شیطان به قصد راهزنی با تغییر چهره و پنهان داشتن هویت واقعی خود به سراغ مومنان می‌رود. در حکایت می‌بینیم که پادشاه / شیطان به سراغ عابد در صراط مستقیم و اهل عبادت، می‌رود.

در قرآن کریم نیز در باب پادشاهان چنین آمده است که به هر جا وارد شوند کارشان فساد و ذلیل گرداندن عزیزان است:

«إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ.» (النمل / ۳۴)

امام علی (ع) نیز معاویه را در جایگاه نمونه‌ای از حاکم و به تعبیری پادشاه به استعاره شیطان می‌خواند و وجوه شباهت او را با شیطان به ایجاز تمام برمی‌شمارد: «از معاویه بر حذر باش که او شیطان است و از روبرو و پشت سر و راست و چپ نزد آدمی می‌آید تا به هنگام غفلت فرصت یافته مقهورش سازد و عقلش را بریاید.» (امام علی، ۱۳۷۶: ۳۱۳)

مطالب ذکر شده، در جزء اول آیه‌ای که حکایت عابد و پادشاه تصویری از آن است، نمودار می‌شود: «وَاسْتَفْزِزْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ» و از ایشان هر که را توانستی با آوای خود تحریک کن. چنانکه در متن مقاله به تفکیک در بخش‌های مختلف آمده است، پادشاه نیز به شیوه‌های گوناگون چنین می‌کند و این شیطان پیکر گردانده، شیوه‌ها و طرح‌های متنوعی برای خارج کردن عابد از «صراط مستقیم» دارد و همه ترفندهای خود را حساب شده به کار می‌بندد. مثلاً تکرار دعوت به واسطه وزیران به زبانی همراه با تطمیع و تهدید، سکونت دادن در سرابستان خاص ملک به جای زیستن در شهر که همگان از او بهره‌برگیرند، همنشین گرداندن کنیز خوبرو و غلام بدیع الجمال، آوردن طعام‌های لطیف و کسوت‌های نظیف و فواکه و مضموم و حلاوات. (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۰۱)

۲-۵. دعوت پادشاه / دعوت شیطان

سپری کردن سالیانی دور از غوغای خلاق، عزلت را به خوی عابد بدل کرده و طالب انزواست. خوردن برگ گیاه ممکن است علاوه بر تزکیه نفس از طریق کم‌خواری و ترک لذت، آن گونه که سلوک جماعتی از صوفیان است، برای نیاززدن جانداران نیز باشد. پادشاه در نخستین گام، خود از او دعوت می‌کند تا این شیوه زیست خود را ترک کرده، به شهر بیاید تا مردمان نیز از دوستی و سلوک او بهره‌مند شوند: «اگر مصلحت بینی در شهر از بهر تو مقامی سازم که فراغ عبادت به از این دست دهد و دیگران هم به برکات انفاس شما مستفید شوند و به صلاح اعمال شما اقتدا کنند.» (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۰۱)

پاسخ به پادشاه با توجه به شخصیت پردازیِ موجز و چندگانه عابد که به لحاظ سنخ روانی متعبد است، به لحاظ مکان زیست در بیشه به سر می‌برد و سبک زندگی‌اش به گونه‌ای است که از برگ درختان تغذیه می‌کند، بی توضیح است و کاملاً باورپذیر می‌نماید. شگفت اینکه پادشاه که مظهر قدرت و اقتدار است به گفتاری آن هم صرفاً پیشنهاد بسنده می‌کند که با کلامی نرم نیز ادا می‌شود و در صورت ظاهر، درست و معقول و از سر خیرخواهی برای او و مردم است. شیطان نیز به روایت قرآنی تنها دعوت می‌کند، تسلط و اجباری در کارش نیست و گناهکاران تنها به خواست خود دعوتش را می‌پذیرند: «وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلْمُؤُنِي وَكُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (ابراهیم / ۲۲)

مولوی در تفسیر آیه «قل یا عبادى الذین اسرفوا علی انفسهم لاتقنطوا من رحمہ الله» به شیطان اشاره می‌کند که در راه کاروانیان به سراغ آنان می‌آید و آنها را به واسطه چیزی که خوشایندشان باشد، با کلامی نرم به بی‌راه می‌کشاند و در ادامه می‌گوید شیطان هنگام حیرانی کاروانیان، وقت را غنیمت می‌داند. «بانگ می‌زند اهل کاروان را به آوازی که ماند به آواز خویشان ایشان و دوستان و معتمد ایشان به بانگ بلند و سخن فصیح مشفقانه که بیاید که راه اینجاست... کاروان در آن حیرانی چون آن آواز مشفقانه خویشانه بشنوند همه سوی آن دیو روان شوند. چون بسیار بیایند گویند که آنکه ما را می‌خواند اینجا بود، کجا رفت؟ خواهند که بازگردند... آواز می‌دهد که بیایید، بیاید از آن گرم‌تر که اول می‌گفت... بعضی که از عنایت دورند هم در آن بیابان ضلالت و عناد و فساد در پی آن دیو بر این نسق و بر این شیوه چندان بروند که نه قوت بازگشتن ماند نه امکان مراجعت. با گرسنگی و تشنگی همه در آن بیابان ضلالت بمیرند و علف گرگان شوند.» (مولوی، ۱۳۹۰: ۵۰-۵۱)

موارد مشخص شده در این حکایت که بیانگر مراحل اغوای شیطان است با آنچه در حکایت عابد و پادشاه آمده کمابیش انطباق دارد: پادشاه که به زیارت عابد می‌رود از جایگاه «دوست یا معتمد» وارد می‌شود. «سخن فصیح مشفقانه» شیطان منطبق است با گفتار پادشاه که می‌گوید «اگر مصلحت بینی...» و اینکه مدعی است مقصودش فراغت او و مستفید شدن مردمان از برکات انفاس اوست. سخن گفتن

گرم‌تر شیطان منطبق است با قول وزیران (شیطان تغییر چهره داده یا جنود او) که می‌گویند اگر صفای وقت از کفت رفت اختیار بازگشت همچنان باقی است. بنابراین عارفان و حکیمان به شیوه‌های مختلف خطر اغوای شیطان را یادآور می‌شوند و سالکان را از سخنان به ظاهر درست یا درست‌هایی که پیامدهای نادرست خواهد داشت، پرهیز می‌دهند که نفس و شیطان پیچیده‌اند و پرمکر به قول خواجه عبدالله انصاری «ابلیس توهای بسیار از مکر و فریب دارد». (انصاری، ج ۱، ۱۳۷۷: ۲۰۳)

۳-۵. چهره‌های شیطان

بر مبنای متون دینی، شیطان چهره‌های گوناگون دارد و خود را به شیوه‌های مختلف برای فریب آدمیان می‌آراید. وزیران در اینجا یکی از وجوه مختلف شیطانند. وزیران در سطح دوم دو وجه دارند:

الف. وزیران سپاه و سربازان شیطان‌اند؛ شیطان شیوه‌اش را که در گام نخست در فریب مرد عابد موثر نبود، تغییر می‌دهد. وزیران که در اصل سپاه و سربازان او هستند از موضعی فروتر از او خواهش می‌کنند و با قول نرم‌تری او را تحریض به انجام عمل کنند. لازم به ذکر است که در اصل داستان ذکری از این نیست که وزیران در التزام یا به همراه پادشاه به دیدار عابد رفته باشند. گفتار سعدی دقیقاً چنین است: «یکی از پادشاهان آن طرف به حکم زیارت به نزدیک او رفت و گفت...» (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۰۱)

شیطان یاران و سربازانی دارد: «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيَجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أُطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ». (انعام / ۱۲۱)

«وَجُنُودٌ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ». (الشعرا / ۹۵)

در خطبه قاصعه در مورد شیطان آمده است: «بترسید که سواران و پیادگان خود را بر سر شما آورد، او تیر تهدید در کمان رانده و از جایی نزدیک بر شما تیر می‌بارد... به خدا سوگند سوارانش را بر سر شما آورد و پیادگانش را بر سر راهتان بداشت... به هیچ حيله خود را در امان نتوانید داشت و به هیچ افسون دفع آن نتوانید کرد.» (امام علی، ۱۳۷۶: ۲۵۵-۲۵۶)

ب. شیطان تغییر چهره می‌دهد و در قالب وزیران ممثل می‌شود. نمونه‌هایی از این رفتار شیطان را

در متون می‌توان دید:

گروهی از قریش ابتدا عزم جنگ با پیامبر داشتند و به عللی منصرف می‌شدند که ابلیس به صورت سراقه مالک جهشم‌الکنعانی درآمد و گفت چرا بازمی‌گردید، امروز شما پیروزید. هنگامی که کافران شکست خورده به مکه بازگشتند خبر به سراقه رسید، گفت: «والله که من نه از رفتن خبردارم و نه از هزیمت.» مسلمانان دانستند که راست می‌گوید و آن گوینده شیطان بود. (مبیدی، ج ۴، ۱۳۷۶: ۵۸-۵۹) و نیز برای دیگر نمونه‌ها بنگرید به (هجوی، ۱۳۸۴: ۵۹۹-۶۰۰)

مولوی نیز آدمی را از ابلیس تغییر چهره داده یا پنهان در صورتی دیگر، پرهیز می‌دهد:

صد هزار ابلیس لاحول آر بین آدما ابلیس را در مار بین
دم‌دهد گوید تو را ای جان و دوست تا چو قصابی کشد از دوست پوست
دم‌دهد تا پوست بیرون‌کشد وای او کز دشمنان افیون‌چشد
(مولوی، ۱۳۹۶: ۲۷۸)

این تغییر چهره یا «تو»های فریب شیطان، آزمون شیوه‌های گوناگونی است برای به دام درافکندن عابد. بنابر آنچه گفته شد این بخش از حکایت عابد و پادشاه با جزء دوم از سوره اسراء ارتباط می‌یابد: «وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمُ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ» با سواران و پیادگان بر آنها بتاز.

۴-۵. وعده‌های شیطان

وزیران نیز برخلاف سلوک مرسوم خدم و حشم سلطانی، عاری از درستی و خشونت با درویشی بی‌برگ و حشمت برخورد می‌کنند. وزرا گفتند: «پاس خاطر ملک را روا باشد اگر چند روزی به شهر اندرآیی و کیفیت مکان معلوم کنی. پس اگر صفای وقت عزیزان را از صحبت خلق کدورتی باشد اختیار باقی است.» (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۰۱)

از کلام وزیران نکات زیر را می‌توان برداشت کرد:

الف. بر سخن وزیران (علی‌رغم کبر حاصل از قدرت) بار عاطفی غالب است.

ب. اقامت مطلقه که از درخواست پادشاه استنباط می‌شود، به چند روز تقلیل می‌دهند.

ج. انتخاب مکان را به عهده عابد می‌گذارند.

د. وعده می‌دهند راه برگشت کاملاً باز است و عابد به خواست خود می‌تواند به شیوه زیست پیشین بازگردد.

ه. از اصطلاحات و مفاهیم متناسب با سبک فکری عابد همچون «صفای وقت عزیزان» یا «کدورت حاصل از صحبت خلق» که بار معنایی عرفانی دارد استفاده می‌کنند.

بنابراین چنین می‌نمایند که به خلیقات و محذورات و احوال روحی او به خوبی آشنا هستند.

مجموع آنچه گفته شد مبتنی بر اصلی است که از شیوه‌های شیطان به شمار می‌رود و آن وعده فرصت است؛ در حکایتی نقل است که زاهدی در بنی‌اسرائیل در پی دویست سال عبادت، روزی با خود گفت کاش ابلیس لعین را می‌دیدم و می‌گفتم خاک بر سر کن که تو را بر من دستی نیست. در حال ابلیس بر او ظاهر می‌شود و می‌گوید فریاد که در این دویست سال یک نفس بر تو راه نیافتم و در دویست سال مانده از عمرت، همچنان مرا بر تو دست نیست و ناپدید می‌شود. عابد با خود می‌گوید صد سال به هوای دل می‌روم و صد سال مانده را توبه کرده، به عبادت می‌پردازم. چنین کرد و به فساد و زنا و خمر روی آورد. در همان شب خداوند به ملک‌الموت فرمان داد جان آن مغرور بی‌فرمان را بردار و به قعر سجین فروبر. (طوسی، ۲۵۳۶: ۱۰۰-۱۰۱) در این حکایت نیز شیطان در صراط - مستقیم و محل عبادت عابد به سراغش می‌رود و به طمع فرصت و زمان دروغین فریض می‌دهد. چنانکه از این حکایت برمی‌آید شیطان به دروغ به عابد وعده عمر دراز می‌دهد تا به گناه پردازد درست همانند آنچه در حکایت مورد بررسی دیده می‌شود.

بر مبنای آنچه ذکر شد و آیه کریمه، شیطان که در گام نخست توفیقی نیافت به راه‌های دیگر دست می‌یازد.

۵-۵. مشارکت شیطان

در دعوت پادشاه و وزیران، در ظاهر انتخاب مکان با عابد است اما در حقیقت می‌خواهند با بردن او به قصر؛ در محدوده نفوذ بیشتر پادشاه و با انس با لذات و جاذبه‌های زندگی، اراده‌اش را سست - کنند. جایگاه سکونت عابد: «عابد به شهر درآمد و سرابستان خاص ملک بدو پرداختند.» (سعدی،

۱۳۶۹: ۱۰۱) و شیوه واگذاری به او حاوی دلالت‌های ضمنی است: از فعل «بدو پرداختند» برمی‌آید که تاکید بر کنش وزیران است تا خواست و انتخاب عابد، هرچند در نهایت خود عابد است که می‌پذیرد. در ابتدا سخن از جایی در شهر بود نه «سرابستان» با قیدهایی چون «خاص» و «خاص ملک» که طبیعتاً بسیار پر زرق و برق و باشکوه است. با توجه به بافت فرهنگی و تاریخی، در چنین فضایی جایی برای «دیگران» نیست تا بیایند و از عابد بهره بگیرند. عابد با توجه به اینکه در سرابستان خاص منزل می‌کند و همانطور که لازمه زیستن در چنین جایگاهی است، احوالش تغییر می‌کند، چنانکه پس از این به تفصیل بیان خواهد شد، دیگر زاهد پیشین نیست تا آموزه‌های اخلاقی و عرفانی که خود دیگر پایبندش نیست به خلاقیت بیاموزد. دو صفت دیگر منسوب به سرابستان یعنی «دلگشا و روان‌آسا» خالی از طنز نیست؛ گشایش دل و آسایش روان در گفتمان پیشین دقیقاً نقطه مقابل و در تضاد با گشایش و آسایش کنونی است، در حال جدید، گشایشی اگر هست، برآمده از زیبایی‌های ظاهر و تمتعات نفسانی است و الهام‌کنندگان آن کنیز خوبرو و غلام بدیع الجمال‌اند.

تمامی آنچه گفته شد وصف شیطان نیز هست: «وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَعَدَّكُمْ فَأَخْلَفْتُمْ» (ابراهیم / ۲۲).

بنابراین خلف وعده در این است که جایی برای فراغ عبادت چنانکه گفته بودند در اختیارش نهند و مسکنی برایش تدارک دیدند که خلاف زندگی زاهدانه و زیست و سلوک پیشین او و جایگاه فسق و فجور است.

در بوستان نیز ماجرای پارسایی را می‌خوانیم که با یافتن «خشت زرین»، «دل روشنش» گرفتار «سودا» می‌شود. واکنش به وسوسه‌های شیطان را در قالب گفتگوی درونی او می‌شنویم که بیش از هر چیز برای توجیه و خاموش کردن شعله‌های ناآرام وجدان است:

سرای کیم پای‌بستش رخام درختان سقش همه عود خام

یکی حجره خاص از پی دوستان در حجره اندر سرابوستان

(سعدی، ۱۳۷۲: ۱۸۶)

پارسا در ابتدا گمان می‌کند با تغییر شرایط به زندگی معنوی بهتری دست خواهد یافت، زیردستان غذایی را می‌پزند و او روحش را می‌پرورد، به جای نم‌بر عبقری آسوده‌تر خواهد نشست. سرانجام با حصول آسایش و تن‌آسانی، فراغ مناجات از کفش می‌رود و خور و خواب در جای ذکر و عبادت می‌نشیند. مولوی نیز می‌گوید شیطان مردم را به «خرگاه» خود دعوت می‌کند که درحقیقت چاهی است زیور یافته به آب و حوض:

هر زمان خواند تو را تا خرگهی که دراندازد تو را اندر چهی
که فلان جا حوض آب است و عیون تا دراندازد به حوضت سرنگون
آدمی را با همه وحی و نظر اندر افکند آن لعین در شور و شر
(مولوی، ۱۳۹۶: ۱۱۶۴-۱۱۶۵)

بنابراین زاهدان و عارفان بلندمرتبه نیز هیچگاه در امان نیستند و در متون اخلاقی، عرفانی بسیار از این نمونه‌ها برای تنبیه ذکر شده است. مشارکت شیطان و عابد را به شرحی که گفته شد در بخش سوم از آیه مذکور می‌توان دید: «شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» با آنان در اموال و اولاد شرکت کن.

۵-۶. دام‌های شیطان

آنچه گذشت به نیت، انگیزه‌ها و ترفندهای شیطان برای فریب آدمیان مربوط می‌شد، علاوه بر این، شیطان همچون صیاد ابزارهایی برای اجرای نیت خود و جنودش به کار می‌گیرد که بر مبنای حکایت از آن جمله است شهوت و آراستن دنیا.

۵-۶-۱. شهوت

نه پادشاه، نه وزیران هنگام دعوت از عابد سخنی از کنیزان و غلامان خوبرو بر زبان نیاورده بودند اما عابد با «کنیزان خوبرو و غلام بدیع الجمال و لطیف الاعتدال که بازوی فرتوت تقوی را می‌شکند» مواجه می‌شود.

قرآن کریم در باب آراسته شدن لذات و شهوات در چشم آدمی چنین می‌گوید:

«رَزَيْنَ لِلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ.» (آل عمران / ۱۴)

نتیجه پیروی از لذات و شهوات از توصیف چهره و شیوه زیست جدید عابد که حاکی از مقام تازه در سلوک و خلق و خوی اوست، نمایان می‌شود: «عابد را دید از هیأت نخستین بگردیده و سرخ و سپید برآمده و فربه شده و لبس ثمین پوشیده و بر بالش دیبا تکیه‌زده و غلامی پری‌پیکر با مروحه طاووسی بالای سرش ایستاده.» (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۰۱-۱۰۲)

سعدی به طور ضمنی می‌گوید هیچکس حتی عابدان و زاهدان در امان نیستند و باید چون «مرغان ضعیف و بی‌نوا» از دام‌های شیطان گریخت. حضرت یوسف نیز از قوت نفس و ضعف انسان در صورت عدم یاری خداوند می‌گوید: «وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ.» (یوسف / ۵۳)

غزالی نیز درباره لزوم پاسداری از قلب در برابر شهوت می‌گوید قلب انسان همچون دژی است و شیطان دشمنی که قصدش ورود به آن و تملک و استیلا بر آن است. نمی‌توان مانع ورود شیطان شد مگر اینکه درهای ورودش را بست و بزرگ‌ترین در ورود شیطان، غضب و شهوت است. (غزالی، ۲۰۰۵: ۹۰۹)

این بخش با جزء چهارم آیه مذکور تناسب دارد: «وَعِدَّاهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا.» و به ایشان وعده بده شیطان جز فریب به آنها وعده نمی‌دهد.

۵-۶-۲. دنیا

شیطان به گرایش آدمی در میل به شهوات و بدی بسنده نمی‌کند و دنیا را نیز در چشمان او فراتر از آنچه هست می‌نماید و این دام گسترده شیطان است؛ همان‌که پیامبر رهایی از آن را به دعا از خداوند می‌خواهد: «الهم ارنی الاشیاء کما هی.» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۴۵) مکان جدید عابد زیسته در بیشه، علاوه بر معنای ظاهر با توجه به بافت سطح دوم، تداعی کننده دام پنهان و «تزیینی» است که شیطان وعده کرده:

گل سرخش چو عارض خوبان سنبلس همچو زلف محبوبان

همچنان از نهیب برد عجوز شیرناخورده طفل دایه هنوز

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۰۱)

در وصف این مکان تشبیه مقلوب به کار رفته است؛ یعنی زیبارویان آنجا به حدی زیبا و دلربایند که در تشبیه، روی آنان به گل مانند نمی‌شود، بلکه گل است که باید به آنان مانند شود. همچنان‌که سنبل به زلف آنان و نیز چنین است سرخی و سپیدی روی عابد که تداعی‌کننده گل است؛ همان رویی که پیش از این بر اثر زهد، زیستن در بیشه و خوردن برگ درختان احتمالاً زرد و لاغر بوده است. با توجه به آنچه در اصطلاح نقد نو «همپیوند عینی» (پاینده، ۱۳۹۷: ۳۰) خوانده می‌شود که تصاویر یا وقایع بیرونی، نماد یا نمودی از احوال درونی است، این تصاویر به طور ضمنی حاکی از دگرگونی احوال عابد پس از قرارگرفتن در جایگاه جدید و شیوه زیستی است که از آن پرهیز داشته است؛ تصاویر در این جا از زاویه دید عابد افسون شده است که به دام شهوات درافتاده؛ گویی در اجزای طبیعت نیز هواهای نفسانی خود را می‌یابد.

در بیت دوم واژه «عجوز» با توجه به متون عرفانی یادآور دنیااست که عجز بودن خود را در ظاهر زیبا پنهان می‌گرداند. گیاهان زمستانی نیز همچون گیاهان تازه رسته بهاری جلوه می‌کنند و این جز فریبکاری و آویخته شدن پرده بر دیدگان نیست.

آنچه به تلویح از زبان سعدی برمی‌آید، سنایی به تصریح چنین تصویر می‌کند:

دینی از روی زشت و چشم نه نیک همچو بینی زنگی آمد لیک
 کرده خود را به سحر حورافش چابک و نغز و تر و تازه و خوش
 وز درون سوی عاقلان جاوید روی دارد سیاه و موی سپید
 (سنایی، ۱۳۷۴: ۳۶۱)

سعدی در جایی دیگر دنیا را به دلارامی بی‌وفا مانند کرده است:

دل اندر دلارام دنیا مبند که نشست با کس که دل برنکند
 (سعدی، ۱۳۷۲: ۱۸۹)

۵- ۷. عدم بازگشت عابد

با توجه به اینکه بنا به وعده وزیران امکان بازگشت برای عابد میسر بود و اشاره‌ای نیست که قصد بازگشت داشته و آنان مانعش شده باشند، می‌توان دریافت که به خوشی‌ها و لذت‌های جدید خو کرده

و از زندگی پیشین خود بریده و توان یا خواست بازگشت را از کف داده است. به تعبیر قرآن، پیروی از نفس و تداوم در آن، مانع دیدن حقیقت می‌شود و راه بازگشت را می‌بندد:

«أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ.» (الجاثیه / ۲۳)

«كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ.» (المطففين / ۱۴) و نیز (بقره / ۲۶۸)

غزالی عدم توبه و تبه را ناشی از غفلت و اشتغالات دنیایی می‌داند و در تمثیلی می‌گوید: مثل آدمی که در دنیای گذرا به تمتعات دنیایی می‌پردازد و آخرت و در سفر بودن را فراموش می‌کند مانند این است که حاجیان در منازل بین راه درنگی کوتاه می‌کنند اما حاجی به علف دادن و نظافت و تیمارداری شترش می‌پردازد و با او آب و گیاه حمل می‌کند، چنانکه قافله می‌رود و او بی‌خبر است، سرانجام در بیابان؛ تنها و شکار درندگان می‌شود. حاجی آگاه در این منزل به چیزی جز آنچه او را بر ادامه راه کمک می‌کند، نمی‌پردازد. (غزالی، ۲۰۰۵: ۱۱۲۷)

ابن عربی نیز می‌گوید شیطان از یاد بردن خداوند را از طریق پیروی از لذت‌های حسی و شهوات و زینت بخشی دنیا در چشم انسان‌ها محقق می‌کند. (ابن عربی، ج ۲، ۲۰۰۱: ۳۰۸)

اینها شرح احوال پارسای عزلت‌نشین گرفتار در دنیا و شهوات است که با تن دادن به آنچه نباید، امکان رهایی از آنچه عمری از آن می‌گریخت، از کف می‌دهد.

نتیجه

در پاسخ به سوالات اصلی مقاله این نتیجه به دست آمد که حکایت مذکور علاوه بر معنای اولیه حاوی معنای پنهان دیگری نیز هست و در قالب شخصیت‌ها و کنش آنان به رابطه انسان و شیطان و ترفندهای شگفت شیطان برای به بی‌راه کشاندن آدمیان می‌پردازد. در سطح معنای دوم، می‌توان پادشاه را نماد شیطان و وزیران را شیطان یا «جنود» او در نظر گرفت. شیوه دعوت پادشاه همان است که قرآن کریم روش شیطان برای فریب آدمیان معرفی می‌کند که در صراط مستقیم دام می‌گسترده، به نرمی و به ظاهر خیرخواهانه سخن می‌گوید و اجباری در کار نمی‌کند. دعوت از عابد، یادآور شیوه شیطان در «اغوی» آدمی است. در این حکایت نیز عابد به خواست خود به او پاسخ مثبت می‌دهد. رفتن پادشاه به خلوت امن عابد یادآور سوگند اوست که در «صراط مستقیم» راه را بر مومنان خواهد بست. وزیران که با زبانی چرب به سراغ عابد می‌روند نماد اولیا و جنود شیطان هستند تا سخن پادشاه / شیطان را با زبانی فریبنده‌تر بیان کنند. از راه‌های فریب شیطان «تزیین» و «تسویف» است. شیطان/ پادشاه/ وزیران، خلف وعده می‌کنند و عابد را به جای شهر به سرای خاص سلطان می‌برند تا به تعبیر قرآنی «مشارکت شیطان با انسان» محقق شود. لازمه زیست در چنان جایی شهوترانی و اسیر تمتعات دنیا شدن است و او در نتیجه، سلوک پیشین خود را از یاد می‌برد. به تعبیر قرآنی پرده و غشاوه برابر دیدگانش قرار می‌گیرد. فریبندگی دنیا از خلال آیات و دلالت ثانوی واژگان و تصاویر نیز القا می‌شود. به گونه‌ای که از طریق تشبیهات مقلوب و «همپیوند عینی» عناصر طبیعت نیز به امور مطابق با میل نفس و شهوت تشبیه می‌شوند. این حکایت دو جهان متفاوت را تصویر می‌کند؛ نخست جهانی در سطح عالم محسوس با پادشاه، عابد و وزیر در همان معنای قاموسی و متعارف آن و دیگر سطح انتزاعی که از شیطان و چهره‌های متفاوتش و تغییر چهره دادن او به روایت قرآنی و آثار عرفانی سخن می‌گوید. این جهان‌ها نه در عرض که در طول هم هستند و سطح دوم، باطن سطح اول محسوب می‌شود. ساختار این حکایت بسیار مشابه است با آیه شصت و چهارم سوره اسراء و ماجرای این حکایت به همان ترتیبی است که در این آیه ذکر شده است. سرانجام اینکه سعدی می‌گوید دام شیطان سخت‌تر از آن است که بتوان راهی به رهایی از آن یافت و باید شیطان را در چهره‌های مختلف شناخت.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن عربی (۲۰۰۱)، تفسیر ابن عربی، ج ۲، به تصحیح شیخ عبدالوارث محمدعلی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۳- اسلامی، روح الله (۱۳۹۷)، سیاست‌نامه سعدی، چاپ اول، تهران، انتشارات تیسرا.
- ۴- اشمیت، لارنس کی (۱۳۹۵)، درآمدی بر فهم هرمنوتیک، ترجمه بهنام خداپناه، چاپ اول، تهران، انتشارات ققنوس.
- ۵- امام علی (۱۳۷۶)، نهج البلاغه، ترجمه محمد آیتی، چاپ اول، تهران، بنیاد نهج البلاغه.
- ۶- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۷)، مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، به تصحیح محمد سرور مولایی، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس.
- ۷- پاینده، حسین (۱۳۹۷)، نظریه و نقد ادبی، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت.
- ۸- پالمر، اریچارد (۱۳۷۷)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران، انتشارات هرمس.
- ۹- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶)، دیار با سیمرغ، چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۰- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین (۱۳۶۹)، گلستان، به تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۱۱- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین (۱۳۷۲)، بوستان، به تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۱۲- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین (۱۳۸۳)، دیوان سعدی، به کوشش مظاهر مصفا، چاپ اول، تهران، انتشارات روزنه.
- ۱۳- سنایی، ابوالمجد محدود بن آدم (۱۳۷۴)، حلیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح مدرس رضوی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۴- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۰)، احادیث مثنوی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۵- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد (۱۳۸۶)، تذکره‌الاولیا، به تصحیح محمد استعلامی، چاپ هفدهم، تهران، انتشارات زوار.
- ۱۶- غزالی، ابی‌حامد محمدبن محمد (۲۰۰۵)، احیاء علوم‌الدین، تصحیح زین‌الدین ابی‌الفضل العراقی، چاپ اول، بیروت، دار ابن حزم.
- ۱۷- طوسی، احمدبن محمدبن زید (۲۵۳۶)، جامع‌الستین للطائف البساتین، به اهتمام محمد روشن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- ۱۸- کاشانی، عزالدین محمودبن علی (۱۳۷۲)، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ چهارم، تهران، نشرهما.
- ۱۹- گروندن، ژان (۱۳۹۳)، هرمنوتیک، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، چاپ اول، تهران، نشرماهی.
- ۲۰- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۷)، هرمنوتیک کتاب و سنت، چاپ سوم، تهران، انتشارات طرح‌نو.
- ۲۱- موحد، ضیاء (۱۳۷۸)، سعدی، چاپ سوم، تهران، انتشارات طرح‌نو.
- ۲۲- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۶)، مثنوی، تصحیح محمد علی موحد، چاپ دوم، تهران، نشرهرمس.
- ۲۳- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰)، مجالس‌سبعه، تصحیح توفیق سبحانی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات کیهان.
- ۲۴- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۶)، کشف‌الاسرار و عده‌الابرار، ج ۴، تصحیح علی اصغر حکمت، چاپ ششم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۵- هایدگر، مارتین (۱۳۹۳)، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ چهارم، تهران، نشرنی.
- ۲۶- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴)، کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چاپ دوم، تهران، سروش.
- ۲۷- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۵)، سعدی شاعر عشق و زندگی، چاپ اول، تهران، نشرمرکز.
- ۲۸- هوی، دیدید ک (۱۳۷۸)، حلقه‌انقادی، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ دوم، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.

مقالات فارسی

- ۲۹- ترکاشوند، فرشید (۱۳۹۷)، «عیار سهل و ممتنع در شعر سعدی و متنبی (از ساختارگرایی تا هرمنوتیک فلسفی)»، فصلنامه پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، دوره ۶، ش ۳، پاییز ۹۷، ۴۵ - ۶۳.
- ۳۰- شمیسا، سیروس (۱۳۷۹)، «سعدی و نیت مولف»، سعدی‌شناسی، دفتر سوم، اردیبهشت ۱۳۷۹، ۳۹ - ۴۳.

- 27- Lane, Richard (2006), *Fifty keys literary theorists*, Routledge, London.
- 28- Marina, jacqeline (2005), *The Cambridge companion to Friedrich Schleiermacher*, Newyork, Ameica.
- 29- Schleiermacher, Friedrich (1998), *Hermeneutics and criticism and other writtings*, Translated by Andrew Bowiem, Cambridge university press.
- 30- Szondi, Peter (1995), *Introduction to literary hermeneutics*, Translated by Martha woodmansee, Cambridge university press, Newyork, Ameica.
- 31- Vial, Theodore, (2013), *Schleiermacher*, Bloonsbyry, London.

**A Hermeneutic Analysis of the Story
of 'the Pious and the King' (from the Second Chapter
of Golestan) based on Qur'anic concepts¹**

Homayoun Jamshidian²

Abstract

In some anecdotes, Saadi himself has clarified the existence of a different level of meaning by telling stories and interpreting them. However, there are also anecdotes that can be considered to have another level of possible meaning, which can be found via interpretation. The story of "the Pious and the King" from the second chapter of Saadi's Golestan has signs of such stories in terms of characters, speeches, actions and events. This descriptive-analytical research concerned answering the questions of the meaning of the unusual actions of the characters and how the understanding of the hidden meaning becomes possible through the works having the same horizon of expectation. In this study, the hermeneutics and specifically the "hermeneutic cycle" as well as the theory of intertextuality were used. In other words, through the grid of Qur'anic signs and texts that overlap with Saadi's "mental horizon" and has emphasized common concepts through simile or description, as well as Saadi's own interpretations of other stories, another level of meaning of the text was specified. The findings show that at its deeper level, this story suggests the relationship between man and the devil, who seeks to mislead humans with various tricks. Saadi's anecdote seems to be an extension of ayah 64 of Surah Al-Isra as is the case with the order of the ayah.

Keywords: Golestan, hermeneutics, Qur'an, intertextuality, the story of the Pious and the King

1 Date Received: December 20, 2020; Date Accepted: March 11, 2021

2 Associate Professor, Golestan University; Email: homayunjamshidian@yahoo.com