

تاریخ وصول: ۸۶/۹/۵

تاریخ پذیرش: ۸۶/۱۱/۱۲

«نقد اجتماعی و آسیب‌شناسی تصوف در بوستان سعدی»

دکتر تورج عقدايي^۱

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان

چکیده مقاله:

مقاله حاضر که بخش کوچکی از یک پژوهش دانشگاهی با عنوان «جامعه‌شناسی ادبیات در بوستان» است، نگاه دو سویه سعدی را به مسأله تصوف بررسی می‌کند. این مقاله به لحاظ ساختار از سه بخش تشکیل می‌یابد: ابتدا در باب تصوف و دلایل اجتماعی و چه گونگی انحراف این جریان فرهنگی تأثیرگذار، به اختصار سخن گفته، سپس با استناد به سخنان سعدی در بوستان، نشان داده‌ام که او نیز مثل بسیاری از شاعران و نویسندگان، زیر نفوذ تصوف قرار داشته، و تصوف راستین و صوفیان بزرگ را می‌ستاید، به ایشان ارادت می‌ورزد و آنان را به مثابه اسطوره‌های پرهیز، فضایل اخلاقی و انسان دوستی به مخاطبان خویش معرفی می‌کند. سرانجام در بخش نهایی به آسیب‌شناسی تصوف در بوستان پرداخته و برخی از رفتارهای ضد اخلاقی صوفی نمایان و مریدان ناآگاه و نااهل مشایخ را که نه در شرع جایز است و نه در عرف پسندیده، در این کتاب بررسی کرده‌ام.

کلید واژه‌ها:

تصوف، صوفی، درویش، خانقاه، هم‌جنس‌بازی، شکم‌بارگی، مستی و سماع.

درآمد

مؤلفان کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلام» می‌گویند قشیری می‌خواست «طریقت و شریعت را وفق می‌دهد» و مذهب سنت را با تصوف در آمیزد و غزالی می‌خواست تصوف را در اسلام سنتی، داخل کند.^۱ اما اینان به تحقق اهداف خویش توفیق نیافتند و تصوف از جاده مستقیم، منحرف شد. زیرا صوفی نمایان رفتاری مغایر با رفتار صوفیان واقعی پیش گرفتند و در نتیجه تصوف از حال به قال، از احتساب به اکتساب، از پیروی اسلاف به پیروی اخلاف، از عمارت دل‌ها به غرور، از درد به شکم بارگی، از قناعت به سخت‌رویی و از تجربه به تعلق، تطور یافت.^۲

بنابراین اصولی که صوفیان صدر اسلام در برقراری‌اش سخت تلاش و پایداری کرده بودند، بدین ترتیب به انحراف کشیده شد و تصوف در معرض تهاجم مخالفان قرار گرفت. به گفته الیزابت سرّیه «مخالفت با تصوف اساساً پدیده‌ی امروزی نیست. در سراسر بخش عمده‌ی تاریخ اسلامی شاهد این پدیده بوده‌ایم که نخستین نقطه اوج نامبارک آن شکنجه و قتل بی‌رحمانه حلاج، شهید دل‌شده عشق الهی، در ۳۱۰ هجری قمری بود».^۳

در تهاجم به صوفیان و بد نام کردن آنان نقش علمای دین را که سخت مؤثر واقع شد، نمی‌توان نادیده گرفت. مثلاً سیدمرتضی بن داعی به مثابه نماینده علمای شیعه، حلاج را ساحر و شبلی و بایزید را کافر و اندیشه آنان را از مقوله کفر می‌داند، او در باب عارفان واصل می‌گوید: آن که ادعا می‌کند واصل است، به تکالیف شرعی اعتقادی ندارد و «جمله محرّمات، از خمر و زنا و لواط و مال مردم بر وی حلال بود و کسی را بر وی اعتراض نبود. هر چه او

۱- تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ج ۱، ص ۲۹۷.

۲- همان، ص ۹۸-۲۹۷.

۳- صوفیان و ضد صوفیان، ص ۹.

کند نیکو بود»^۱.

جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی بغدادی، متکلم بزرگ اشعری هم در باب صوفیه، در تلبیس ابلیس، ضمن ارج نهادن به رفتار صوفیان پیشین می‌گوید: صوفی نمایان «در این رباطها به راحت و آسایش و خورد و خواب و نماز و رقص می‌گذرانند و از هر ظالمی برای گذراندن معاش کمک می‌طلبیدند و اکثر این رباطها را مردمان ظالم بنا نموده و مال حرام خود را بر آنها وقف کرده بودند و مردمی که در آنها گرد می‌آمدند، اثری از جوع «بشر» و «جنید» نداشتند.^۲

بنابراین می‌تواند بر آن بود که تصوف، مثل هر جریان فکری دیگر، در آغاز، به مثابه پدیده‌ی اجتماعی، با طرح مسایلی که پاسخ‌گوی برخی نیازهای جامعه و مردم بود، شکل گرفت و به تدریج بالید و بعدها به یکی از شاخه‌های پر برگ و بار درخت تناور فرهنگ ایرانی - اسلامی، تبدیل گشت و تا دیر زمانی بر اذهان مردم و جریان‌های اجتماعی، تأثیر گذاشت. یکی از دلایل رشد تصوف در جامعه ایران، گذشته از آماده بودن زمینه مناسب برای ایجاد آن، وجود شخصیت‌های بزرگی است که خود به قلّه‌های رفیعی در سلامت نفس دست یافتند و نگاه مردم را به خود معطوف داشتند. اینان با باور راستین به تصوف، بدان تقدس و جذبه بخشیدند و جماعت بسیاری را برای بهره‌مندی از اندیشه و عاطفه و رفتار متفاوت خود به خانقاه‌ها کشیدند.

نگاهی به تاریخ نشان می‌دهد که نه تنها صوفیان بزرگ با تنفس در فضای تصوف، آثاری جاویدان پدید آوردند، بلکه محققان بسیاری از برانگیختند تا در معرفی این پدیده فرهنگی قلم بزنند.

بر پایه دستاوردهای صوفیان و آثاری که در باب تصوف نگاشته شده درمی‌یابیم که تصوف، در آن زمان که هنوز قلمرو گسترده و پیروانی بسیار نداشت، مثل هر جمع کوچکی منسجم، سالم و پویا بود. زیرا گروندگان بدان در درستی‌اش تردید نداشتند و خود نیز از سر صدق به مشایخ صوفی دست ارادت می‌دادند و به اندازه استعداد و توان، از نفس گرم و تربیت آنان بهره برمی‌گرفتند.

۱- تاریخ ادبیات در ایران، ج ۳.

۲- همان، ص ۲۲۴.

اما از آن پس که سیر جماعت شیفته به خانقاه‌ها سرازیر شد و مریدان بسیار با انگیزه‌های متفاوت در محضر پیران به صف نشستند، دیگر باز شناختن علاقه‌مندان حقیقی از بی‌دردانی که به خانقاه‌ها می‌آمدند، امکان‌پذیر نبود و از این پس صوفیان در تمام شهرها جماعتی بسیار، اما ناهمگون را به وجود می‌آوردند. و انسجام و سلامت این پدیده فرهنگی را به مخاطره می‌افکندند و آسیب‌پذیر می‌کردند. اندک اندک رباط‌ها و خانقاه‌ها تأسیس یافت و تعداد علاقه‌مندان حقیقی و غیرحقیقی سیر و سلوک رو به افزایش نهاد و بدین ترتیب جمعی گسترده و ناهمگون در خانقاه‌ها اقامت گزیدند.

آنچه بیشتر انسجام خانقاه‌ها را به هم می‌زد، حضور مردمانی در میان صوفیان بود که در اثر روابط ناسالم اقتصادی، در جامعه‌یی که هیزم درویشان را به حیف می‌خریدند و به طرح به توانگران می‌فروختند،^۱ از هستی ساقط شده و از سر اضطرار و برای یافتن سرپناه و لقمه نانی به خانقاه‌ها پناهنده می‌شدند. اینان مشکلات اقتصادی و اجتماعی و روانی بسیاری را با خود به خانقاه‌ها می‌بردند و به مقیمان آن منتقل می‌کردند. البته گفتنی است که این فساد در سطحی کلی‌تر و عمومی‌تر وجود داشته است. زیرا «پس از حمله مغول و به هم ریختن نظام تمدن پیشین، معیارهای گذشته، در طبقات مختلف جامعه: دیوانیان، قضات، اهل شریعت، صوفیان و پیشه‌وران، فساد به صورت‌های گوناگون راه بسته بود».^۲

به هر روی مشایخ صوفیه، در مواجهه با این استقبال گسترده، که برای آنان و خانقاه‌ها مایمون هم نبوده است، بر سر دو راهی پذیرش یا رد پناهندگان قرار گرفتند و سرانجام از سر انسان دوستی یا ترحم، خواه ناخواه ایشان را به جمع خود راه دادند و بدین سبب اسباب گسیختن انسجام حلقه‌های درس و بحث و خودسازی و زمینه‌های تباهی خانقاه را فراهم آوردند.

البته بی‌گمان طرز تلقی صوفیان از هستی و زندگی صوفیانه نیز در شکل‌گیری این تباهی در میان پیروان آنان، بی‌تأثیر نبوده است. زیرا پرداختن به محبت، توکل و تسلیم، انزوا، ترک دنیا و قناعت پیشگی که صوفیان آن را به مثابه راه‌هایی برای مراقبه و پرورش درون و سلامت نفس برمی‌گزیدند، کار هر مریدی نبود. زیرا رعایت این امور برای آنان که توان تحمل این

۱- گلستان سعدی، ص ۷۸.

۲- دیدار با اهل قلم، ج ۱، ص ۲۹۱.

ریاضت‌های دشوار را نداشتند و در عین حال نمی‌خواستند و یا نمی‌توانستند از خانقاه‌ها بیرون روند، موجب تناقض درون و تظاهر به صوفیگری بود و آنان را به نیروهای منفعلی تبدیل می‌ساخت و از مشارکت در تولید باز می‌داشت و از قرار گرفتن در مدار زندگی سیاسی و اجتماعی، دور می‌کرد. اگر چه اینان برای رفع نیازهای اولیه زندگی یعنی؛ سیر کردن شکم و اطفای آتش شهوت به خانقاه می‌آمدند در عمل از آن منع و بدان حریص می‌شدند و ناگزیر برای برآوردن این نیازها، به هر کاری دست می‌زدند و به خطا و گناه آلوده می‌شدند و با این رفتارهای ناهنجار ضربه مهلکی به پیکر تصوف وارد می‌آوردند.

البته اگر از سر تحمل به مسأله «ترک دنیا»ی صوفیان بنگریم و آن را به مثابه پدیده‌ی اجتماعی در بستر شکل‌گیری‌اش مطالعه کنیم، درمی‌یابیم که این امر منعکس‌کننده نارضایتی مردم از حرص و ثروت‌اندوزی و زندگی کاهلانه و پرتجمل و مشحون از گناه بزرگان فئودال و بازرگانان بوده است.^۱

به ویژه آنچه به موضوع این مقاله مربوط است این که در قرن هفتم ایلغار مغولان به ایران و ویرانی‌هایی که در اثر حمله آنان به وجود آمد، فقر عمومی را در ایران موجب گردید و مشاهده فروپاشی نظام سیاسی و اجتماعی، باور به بی‌ثباتی دنیا را تقویت کرد و این امر سبب بی‌توجهی به مادیات و زندگی جسمانی و این جهانی شد. این خود عاملی در روی آوردن فقیران به خانقاه‌ها بوده است.

البته این مسأله که خود معلول فقر عمومی و ستم‌گری مغولان و عمال و وابستگان آنان بود، خود به عاملی مهم برای ستم‌گری بیشتر و فروپاشی سریع‌تر جامعه، تبدیل شد. و فساد خانقاه‌ها و تباهی صوفی نمایان را به مثابه پدیده‌ی اجتماعی که ریشه در روابط ناسالم اقتصادی و اجتماعی داشت، آشکار نمود به هر روی این مسایل باعث شده که نه تنها مخالفان، صوفیان را به آلودگی‌ها متهم نماید، بلکه صوفیان راستین نیز، برای حفظ شأن تصوف، به انتقاد از کسانی که زیر لوای این آیین به فساد و تباهی مشغول بودند پرداختند. به همین دلیل است که ابوالقاسم قشیری از قول یحیی بن معاذ می‌گوید: «صوف پوشیدن زهد نیست، دکانی است»^۲ همو می‌گوید درویشی، برای بسیاری از فرصت‌طلبان وسیله توانگری بوده است. ولی برخی

۱- اسلام در ایران، ص ۳۶۲.

۲- ترجمه رساله قشیری، ص ۲۵۱.

از درویشان پس از توانگری لباس درویشی می پوشیدند و به سلک صوفیان درمی آمدند و این نشان صدق آنان بوده است. اما «علامت صوفی کاذب آن است که توانگر گردد پس از درویشی و عزیز گردد پس از خواری و معروف گردد، پس از آن که مجهول بود»^۱.

این درویشان توانگر شده، به مواضع قدرت نزدیک شده، با سلطانان درمی آمیزند. و چون مردم، به حق، حکام را ستمگر و غارت پیشه می دانند، اعتمادشان از آنان سلب می شود. به گفته هجویری «چون عوام، اندر اهل زمانه نگرستند و مترسمان متصوف را بدیدند و بر پای کوفتن و به درگاه سلطانان رفتن و از برای لقمه و خرقه، خصومات کردن ایشان مشرف شدند، اعتقاد به جمله بد کردند و گفتند که اصل این طریقت همین است و متقدمان هم بر این رفته اند و معلوم نگردانیده اند که زمانه فترت است و روزگار بد»^۲.

این مساله بعدها هم ادامه یافته و صوفیان حقیقی، در تمام طول تاریخ، از صوفی نمایان و مریدان ناآگاه و بعضاً فاسد خود لطمه ها دیدند و علی رغم تلاش برای اصلاح آنان، به دلیل گستردگی خانقاه ها، توفیق نیافتند. البته می دانیم که صوفیان صافی ضمیر در تمام این روزگاران، در میان این همه تباهی، پاک دامن می زیستند و از آلودگی مبرا بودند و از انحراف تصوف بالحنی تأسف بار یاد می کردند. مولانا که خود شاهد این تباه کاری ها بوده است می گوید:

صوفی ای آن، صوفی ای این، اینت حیف آن زسوز گشته این را لطمه سیف
نقش صوفی باشد، او را نیست جان صوفیان بدنام هم زین صوفیان^۳

دلیل بازتاب گسترده نقد تصوف دروغین در آثار صوفیان بزرگی نظیر سنایی، عطار و مولوی، فساد است که در میان این جماعت شایع بوده و دگان داران تصوف بدان دامن می زده و به رواجش کمک کرده اند. این مسأله به ویژه در قرن های ششم و هفتم در کنار فساد عمومی جامعه، ابعاد تازه تری پیدا می کند و شکم بارگی و شهوت صوفی نمایان و نظر بازی آنان با جوانان نوحاسته و امردان زبان زد خاص و عام می گردد.

۱- همان.

۲- کشف المحجوب، ص ۴۸.

۳- مثنوی، دفتر پنجم، بیت های ۳۸۵-۸۰۶.

ابن جوزی به مثابه یکی از منتقدان مؤثر صوفی نمایان در مورد شهوت پرستی اینان می‌گوید: «غالباً در خانقاه‌ها میان صوفیان و جوانان معاشرت بود و این معاشرت‌ها به نظر بازی می‌کشید»^۱ و «شواهد بسیاری در این باب هست که خانقاه‌ها از این جوانان نوحاسته پر بود و بسیاری از مشایخ صوفیه هم آن‌ها را از دام صحبت امردان بر حذر می‌داشته‌اند. در هر حال این توجه به شاهدان و سادگان از اسباب نفرت و اعتراض عامه بوده است، در حق صوفیان»^۲ این مسأله چنان رواج داشته و سبب بدنامی می‌شده است که صوفیان خود نیز بدان اعتراف می‌کرده و ناگزیر برای نجات پیروان جوان خویش به آنان، هشدار می‌داده‌اند. شمس تبریزی که به دلیل پای‌بندی‌اش به آیین تصوف و صراحت لهجه، دشمنانی داشته برای جلوگیری از این تباه‌کاری و افشای کسانی که برای کودکان دام می‌نهادند، می‌گوید: «پدر تو را به جهت آن به تحصیل فرستاد که روزگار بد است و مردم طمع می‌کنند در پسر و از خدا نمی‌ترسند»^۳ مولانا هم به دفعات در مثنوی خود، به رواج این مسأله شنیع در میان پیشمینه‌پوشان و خانقاهیان اشاره کرده است. مثلاً در قصهٔ امرد و کوسه، به رواج این عادات در خانقاه‌ها و لنگرهای عصر اشارت دارد و آن را به شدت انتقاد می‌کند. در این حکایت مولانا، هم رسم شنیع دب بردن دزدانهٔ رندان صوفی نما را به واردان جوان خانقاه تصویر می‌نماید و هم از آرایش صوفیه به این گونه شنای پرده برمی‌دارد. این جا کوسه به خاطر چند تار مویی که بر زنج دارد، از تعرض رندان خانقاه مصون می‌ماند، اما امرد، با آن که از خشت‌ها حصار هم می‌سازد، نیم شبان، در معرض دب و هجوم صوفیان می‌افتد و خانقاه و صوفیان را به باد دشنام و انتقاد می‌گیرد.^۴

بعدها صوفیان آلودگی‌های دیگری هم داشته‌اند، مثلاً مصرف بنگ در خانقاه‌ها شیوع داشته است، عبید زاکانی می‌گوید «البنگ، آن چه صوفیان را به وجود آورد»^۵ فقر نیز گاهی برخی از متصوفان را به کسب معیشت از راه‌های ناروا و می‌داشته است. به همین دلیل عبید می‌گوید:

پیشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- تاریخ ادبیات در ایران، ص ۲۲۶.

۲- ارزش میراث صوفیه، ص ۱۵۵.

۳- خط سوم، ص ۹۰.

۴- سرّنی، ج ۱، ص ۵-۶.

۵- کلیات عبید زاکانی، ص ۱۶۰.

«الگو شه نشین، مفت خور»^۱ و گاه نیز آنان را به دزدی متهم می‌کند «الصوفی، قاطع الطریق»^۲. عیب در یکی از لطایف عربی خود می‌گوید: به صوفی‌ای گفتند جبّهات را بفروش. گفت اگر صیاد دام خود بفروشد با چه وسیله‌ی صید کند!^۳ اما هم چنان که اشارت رفت صوفیان راستین هرگز در دام هوای نفس نمی‌افتاده و خود را با ارتکاب این اعمال، آلوده دامن نمی‌کرده‌اند: زیرا به قول مولانا:

هست صوفی آن که شد صفوت طلب نز لباس و صوف و خیاطی و دب
صوفی‌ای، گشته به پیش این لئام الخیاطة، والواطاة والسّلام^۴

شکم بارگی نیز از جمله مواردی است که موجب بدنامی صوفیان می‌گشت و آنان را بر سر زبان‌ها انداخت و زمینه اجتماعی پیدایش کنایه معروف «اکل صوفی» را فراهم آورد. البته غذا خوردن از جمله نیازهای اولیه جسمانی بشر است. زیرا بدون آن زندگی محال است. به همین دلیل بخش اعظم نیروی آدمی برای تهیه خوراک صرف می‌شود. بنابراین داشتن و خوردن غذا حق طبیعی هر انسانی است.

اما می‌دانیم که یکی از ریاضت‌های صوفیان برای مبارزه با نفس و تهذیب درون که با باور آنان سبب کسب معرفت می‌گردد، کم خواری بوده است:

اندرون از طعام خالی دار تا درو نور معرفت بینی
تهی از حکمتی به علت آن که پری از طعام تا بینی^۵

بنابراین مرشدانی که به آسانی این ریاضت را تحمل می‌کردند، از آن به مثابه ابزاری برای تهذیب نفس خود و مریدان صادق استفاده می‌کردند. اما بسیاری از مریدان نخوردن را تاب نمی‌آوردند و گرسنه چشمی آنان را عذاب می‌داد، و سبب تناقض درونشان می‌گردید. زیرا نه تمایلی به ترک خانقاه داشتند و نه ریاضت‌های صوفیانه را می‌پذیرفتند. پس نیاز جسمی آنان به

۱- همان، ص ۱۶۳.

۲- همان.

۳- همان، ص ۹۸.

۴- مثنوی، دفتر پنجم، بیت‌های ۳۶۴-۳۶۳.

۵- گلستان سعدی، ص ۹۵.

غذا با عزم امساک در خوردن، در تقابل قرار می‌گرفت و فشار گرسنگی، اراده را در هم می‌شکست و آتش خوردن در درونشان شعله‌ور می‌شد.

با توجه به این احوال وقتی پس از محرومیت بسیار از خوردن، به خوانی الوان می‌رسیدند سر از پای، نشناخته، به افراط شکم را از غذا می‌انباشته‌اند. ابن جوزی که بر معایب صوفی نمایان انگشت می‌نهد، در تلیس ابلیس گفته است اینان «روز و شب سرگرم خوردن‌اند و غالب آن چه می‌خوردند از اموال حرام به دست می‌آید. دست از کسب برداشته و از تعبید اعراض کرده، بر فراش بطالت غنوده‌اند و بیش‌تر آنان همتی جز خورد و خواب ندارند»^۱ به گفته‌ی عبدالحسین زرین کوب در اکثر مجالس، صوفیه، که طبعاً در اوقات عادی غالباً گرسنگی می‌کشیده‌اند، داد شکم چرانی می‌دادند^۲ به همین دلیل است که وقتی مریدان ابو عبدالله رودباری را برای خوردن غذا به جایی دعوت می‌کردند، آنان را سیر می‌کرد تا پرخوری آنان موجب رسوایی‌شان نگردد.^۳

این مسأله بعدها تداوم داشته و در عصر سعدی هم شایع بوده است، و مولانا هم در همین قرن با واقع بینی شکم بارگی صوفیان را ناشی از فقر و محرومیت و گرسنه ماندن دراز مدت آنان می‌داند:

دیر یابد صوفی از روزگار ز آن سبب صوفی بود بسیار خوار^۴

اما به هر روی از این رفتار آنان ناخرسند نیست و می‌گوید:

کیست این صوفی، شکم خوار خسیس تا بود با چون شما شاهان جلیس^۵

پس به نظر او

فقر لقمه دارد او نه فقر حق پیش نقش مرده‌یی کم نه طبق^۶

۱- تاریخ ادبیات در ایران، ص ۲۲۵. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۲- ارزش میراث صوفیه، ص ۱۵۵.

۳- ترجمه‌ی رساله‌ی قشریه، ص ۳۰.

۴- مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۳۲.

۵- همان.

۶- همان، دفتر اول، بیت ۲۷۵۱.

عبید زاکانی، طنز پرداز بزرگ ایرانی نیز، در رساله تعریفات، به اکل صوفیان توجه کرده و در تعریف اینان می‌گوید: «الصوفی، مفت‌خوار»^۱ و در حکایتی آورده است که «قلندری نبض به طبیب داد، رسید مرا چه رنجی است؟ گفت تو را رنج، گرسنگی است و او را به هریسه مهمان کرد. قلندر چون سیر شد گفت: در لنگر ما ده یار دیگر همین رنج دارند»^۲.

نگاه دوگانه سعدی به تصوف

سعدی، به دلیل برخورداری از ذوقی سرشار و عاطفه و تخیلی کم نظیر، نمی‌تواند به تصوف که نگاه هنرمندانه به شریعت است، بی‌توجه بماند. از این گذشته، ادبیات پیش از او که بی‌گمان سعدی بدان علاقه‌مند بوده. و مستمراً آن‌ها را از پیش چشم می‌گذرانده است، آکنده از مسایل مربوط به این جریان فکری و فرهنگی است و این شاعر بزرگ، مثل بسیاری از گویندگان دیگر، از رهگذر میراث صوفیان، از آن تأثیر می‌پذیرفته است.

اما در روزگار او از صوفیان بزرگ اثری نیست و خانقاه‌ها و ریاط‌ها و لنگرها به مراکز فسق و فجور تبدیل یافته است و دیگر از خرابات نور خدا، مشاهده نمی‌شود. اگر چه البته این مسایل باعث نمی‌شود که سعدی خاطره خوش و تأثیر شگرف تصوف را بر فرهنگ ایرانی - اسلامی و ادبیات فارسی، فراموش کند و از نیک مردانی مانند شبلی، معروف کرخی، بایزید بسطامی، حاتم اصم، جنید بغدادی و ذوالنون مصری یاد نکند و از مخاطب خویش نخواهد که آنان را اسوه رفتار خود قرار دهند.

از این گذشته، اگر بر پایه نظریه تحول واژگان، بپذیریم که هر واژه تا زمانی در زبان دوام می‌آورد که مدلول آن هنوز برای مردم معنا داشته باشد، حضور واژگانی مانند درویش، شیخ، صوفی، طریقت، سالکان طریق، عشق مجازی و محبت روحانی، شوریدگی، کرامت، سماع، معنی‌گرایی، امید، بیم، خوف و رجا و حتی عنوان ابواب بوستان مثل را و قناعت و نظایر این‌ها می‌تواند گرایش سعدی را به تصوف تأیید نماید.

سعدی، در تمام سرزمین‌های اسلامی که روزگاری در آن‌ها سیاحت و زندگی کرده، همواره این جماعت عزب و گرسنه را می‌دیده و وقتی به آنان که لابد خود را از پیروان جنید بغدادی و حلاج و شبلی می‌دانسته‌اند، از سر تأمل نگریسته، به خاطر سقوط ارزش‌های

۱- کلیات عبید زاکانی، ص ۱۵۹.

۲- همان، ص ۱۵۲.

صوفیانه درد می‌برده است. ولی او واقع‌بین‌تر از آن است که به دلیل اعمال مشتی نادریش، ارزش‌های مکتبی اصیل و شریف را نادیده گیرد. به همین دلیل در سراسر بوستان، هر جا سخن از بزرگان تصوف به میان می‌آید با لحنی حاکی از احترام و احتشام از آنان یاد می‌کند که مخاطب خواه ناخواه شیفته پندار، کردار و گفتار آنان می‌گردد.

این مسأله، یعنی وجود تصوف راستین از سویی و از دیگر سوی رفتارهای صوفی نمایان سبب شده است که او نسبت به این امر رفتاری دوگانه پیش گیرد و با بهره‌گیری از شگردهای ادبی، آن گاه که از صوفیان راستین سخن می‌گوید مستقیم و صریح آنان را بستاید و زمانی که مفساد صوفی نمایان را مشاهده می‌کند، تندترین نقدهای خود را از انحراف تصوف به گونه‌ی غیرمستقیم و از زبان دیگران بیان کند.

مثلاً وقتی می‌خواهد اوج فروتنی را به مخاطب نشان دهد، به یکی از رفتارهای بایزید در حکایتی بدین سان مستقیماً اشاره می‌کند:

زگرما به آمد برون بایزید	شنیدم که وقتی سحرگاه عید
فرو ریختند از سرایی به سر	یکی طشت خاکسترش بی‌خبر
کف دست شکرانه مالان به روی	همی گفت شولیده دستار و موی
به خاکستری روی در هم کشم؟ ^۱	که ای نفس من در خور آتشم

در حکایتی دیگر رفتار متواضعانه ذوالنون مصری، به دلیل آن که ابعاد اجتماعی به خود می‌گیرد، شنیدنی‌تر است. سعدی در حکایتی از باب چهارم برای نمایش فروتنی و نیز پرهیز از ظن بد بردن به دیگران، می‌گوید که در زمان ذوالنون «سقای نیل، نکرد آب بر مصر سالی سیل». مردم برای رهایی از خشک سالی به کوهستان رفته دعا کردند و «خواهان باران شدند». کسی خبر این گرفتاری خلق را به ذوالنون رساند و از وی خواست برای این درماندگان، دعا کند. زیرا که مقبول را رد نباشد سخن». *روشن‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
ذوالنون برای دفع این مصیبت به مدین می‌گریزند. پس از بیست روز خبر می‌یابد «که ابر سیه دل برایشان گریست». باز می‌گردد. عارفی در نهان از وی می‌پرسد سبب رفتن او چه بوده است. می‌گوید:

شنیدم که بر مرغ و مور و ددان شود تنگ، روزی، ز فعل بدان
در این کشور اندیشه کردم بسی پریشان‌تر از خود ندیدم کسی
برفتم، مبادا که از شرّ من بیند در خیر بر انجمن^۱

و در جای دیگر وقتی سیرت نیک مردی چون شبلی را بیان می‌کند که نمی‌تواند درون
پراکنده‌گان را آشفته نماید، از این که خود راوی است لذت می‌برد و با لحنی شادمانه و
نصیحت‌گرانه می‌گوید:

یکی سیرت نیک مردان شنو اگر نیک بختی و مردانه رو
که شبلی زحانوت گندم فروش به ده برد انبان گندم به دوش
نگه کرد و موری در آن غله دید که سرگشته هر گوشه‌یی می‌دوید
زرحمت بر او شب نیارست خفت به مأوای خود بازش آوردو گفت:
مروت نباشد که این مور ریش پراکنده گردانم از جای خویش^۲

شنیدن عیب خویش و پذیرفتن آن، اولین گام در راه اصلاح نفس به شمار می‌آید. بنابراین
باید عیب‌هایی را که خرده‌گیران بیگانه بیان می‌کنند، بر ستودگی ستایش گران خودی و
نزدیک، ترجیح داد.

سعدی برای تجسم این ایده، حکایتی از حاتم اصم نقل می‌کند. در این حکایت می‌خوانیم
که حاتم برای این که بتواند از عیب‌های خود آگاه شود و آن‌ها را برطرف نماید، وانمود
می‌کند که ناشنواست. زیرا بر این باور بوده است که

کسانی که با ما به خلوت درند مرا عیب پوش و ثناگسترند
چو پوشیده دارند اخلاق دون کند هستیم زیر، طبع زیون^۳

و می‌افزاید که اگر بد شنیدن را ناپسند می‌دارم، باید از کردار بد دامن اندر کشم و برای این

۱- بیت ۲۴۸۸-۹۰.

۲- بیت ۱۳۲۴-۲۸.

۳- بیت ۲۳۶۱-۶۲.

که با حبل ستایش به چاه نروم لازم است که عیب‌های خو را از زبان مردم بشنوم. ریا یکی از آفات زندگی اجتماعی به شمار می‌آید و از هیچ کس و در هیچ شرایطی پسندیده نیست سعدی برای اثبات نکوهیدگی این فعل ناروا و نیز برای این که نشان دهد صوفیان صافی ضمیر ریا نمی‌ورزند، به سخن بابای کوهی استناد جسته و از قول او می‌گوید:

برو جان بابا در اخلاص پیچ	که نتوانی از خلق رستن به هیچ
کسانی که فعلت پسندیده‌اند	هنوز از تو نقش برون دیده‌اند
چه قدر آورد بنده‌ی حور دیس	که زیر قبا دارد اندام پیس
نشاید به دستان شدن در بهشت	که بازت رود چادر از روی زشت ^۱

سعدی تا آن جا به صوفیان راستین ارادت می‌ورزد که کرامت‌های ایشان را باورم کند. در یکی از حکایت‌های باب سوم در این باره می‌گوید:

قضا را من و پیری از فار یاب	رسیدیم در خاک مغرب بر آب
مرا یک دم بود، برداشتند	به کشتی و درویش بگذاشتند

از این وضع بسیار ناراحت شده؟ بر احوال او گریستم. اما پیر با خنده گفت: «مرا آن کس آرد که کشتی برد» و

بگسترده سجاده بر روی آب خیال است پنداشتم یا به خواب

حیرت کردم و تا صبح پلک بر هم ننهادم. سحر گاه درویش گفت: تعجب کردی از این که «تو را کشتی آورد، ما را خدای؟» و افزود چرا اهل معنی به این امر «که ابدال در آب و آتش روند»، توجهی ندارند؟ اما سعدی در عین حال که کرامت را معقول می‌داند، آن را برای کسانی که به این داده‌های فوق طبیعی شک می‌کنند، تأویل کرده، می‌گوید:

شنیدی که در روزگار قدیم	شدی سنگ در دست ابدال، سیم
پنداری این قول معقول نیست	چون راضی شدی سیم و سنگت یکی است ^۲

۱- بیت ۲۶۵۶-۵۹.

۲- بیت ۲۸۱۱-۱۲.

اما وقتی پای رفتارهای نامطلوب صوفیان در میان باشد، از طرح این آسیب اجتماعی ابایی ندارد، اگر چه هم چنان که گفته شد، در چنین مواردی مفسد صوفیان را از زبان دیگری بیان می‌کند. از آن روی که این رفتارها با هنجارهای جامعه ناسازگار است و عرف و اخلاق و نیز افکار عمومی که حاوی باورهای غالب مردم است مغایرت دارد، با آنها به مقابله و مبارزه برمی‌خیزد.

البته بی‌گمان عوامل محیطی و اجتماعی بر این نابه‌هنجاری‌ها تأثیری مستقیم دارد. اگر حتی بتوان تا حدودی با نظر سعدی که مفسد را محصول فطرت ناپاک برخی از آدمیان می‌داند، موافقت داشت، نمی‌توان تأثیر عوامل محیطی را در این رویدادها، نادیده گرفت.

ذکر این نکته نیز ضرورت دارد، که سعدی، برخلاف یک جرم‌شناس که به این مفسد فقط از انظر حقوقی می‌نگرد، آنها را به مثابه آسیب اجتماعی، مشاهده می‌کند. با وجود آن که او به خاستگاه این نابه‌هنجاری‌ها اشاره‌ی نمی‌کند، اولاً با ایجاد تقابل میان رفتارهای نیک و بد صوفیان، به معرفت آن کمک می‌کند و ثانیاً برای از میان بردن آنها، راه‌حل‌های اخلاقی مناسبی پیشنهاد می‌کند.

ذکر این نکته نیز ضرورت دارد، که سعدی، برخلاف یک جرم‌شناس که به این مفسد فقط از نظر حقوقی می‌نگرد، آنها را به مثابه آسیب اجتماعی، مشاهده می‌کند. با وجود آن که او به خاستگاه این نابه‌هنجاری‌ها اشاره‌ی نمی‌کند، اولاً با ایجاد تقابل میان رفتارهای نیک و بد صوفیان، به معرفت آن کمک می‌کند و ثانیاً و برای از میان بردن آنها، راه‌حل‌های اخلاقی مناسبی پیشنهاد می‌کند.

حکایت معروف کرخی و بیمار که به خانه او می‌رود، نمونه خوبی برای استفاده از عنصر تقابل دوگانه برای القای اندیشه است. سعدی با استفاده از رویارویی معروف و مهمان بیمارش، باور دو سویه خود را نسبت به تصوف بیان می‌کند. در این حکایت، خواننده از سویی بزرگواری معروف و از دیگر سوی ناسپاسی مهمان او را که حاوی واقعیتی تلخ در باب صوفیان دروغین است، می‌بیند و بدین ترتیب میان حقیقت تصوف و رفتار ناصالحانی که خود را بدان برمی‌بندند، تفاوت قایل می‌شود.

سعدی حکایت خود را با بیتی آغاز می‌کند که نشان‌دهنده پرهیز صوفیان از شهرت است. زیرا در باور آنان شهرت آفت و اسباب اتلاف وقت و عمر و عدول از جاده‌ی مستقیم حقیقت است:

کسی راه معروف کرخی بجست که بنهاد معروفی از سر نخست^۱
و آن گاه روایت می‌کند که شبی میهمانی ناخوانده که تا مرگ فاصله چندانی ندارد به خانه
او می‌آید:

شب آن جا بیفکند و بالش نهاد روان دست در بانگ و نالش نهاد
نه خوابش گرفتگی شبان یک نفس نه از دست فریاد او خوابکس^۲

این بیمار که طبعی درشت داشت و به گفته سعدی «نمی‌مرد و خلقی به صحبت بکشت»
آن قدر ناله و فریاد می‌کند که همه از گرد او پراکنده می‌شوند و فقط معروف می‌ماند و به
پرستاریش کمر می‌بندد و برای مراقبت از او چشم بر هم نمی‌نهد. اما به محض آن که در اثر
خستگی بسیار، لشگر خواب بر سرش می‌تازد و یک لحظه به خواب می‌رود، مهمان، طلب
کارانه «پراکنده گفتن» آغاز می‌کند و در خلال اعتراض به معروف است که اوصاف زشت
متصوفان را از زبان او می‌شنویم:

که لعنت بر این نسل ناپاک باد که نامند و ناموس و زرقند و باد
پلید اعتقادان پاکیزه پوش فریننده‌ی پارسایی فروش
چه داند لت انبانی از خواب مست که بیچاره‌ی دیده بر هم نیست^۳

با استفاده از بیت آغازین حکایت و نیز با تکیه بر گفت و گوی معروف با جفت دلارامش
که در بیت‌های ۲۲۴۹ تا ۲۲۵۴ آمده، تردیدی باقی نمی‌ماند که معروف، هدف تیر نقد تند بیمار
نیست و اوصاف زشتی نظیر در بند «نام و ناموس و زرق و باد» بودن و یا «پلید اعتقادی»،
«پاکیزه پوشی»، «فریب کاری»، «پارسایی فروشی» و «لت انبانی از خواب» بودن، اوصافی نیست
که بتوان در معروف کرخی یافت؛ بلکه باید آن‌ها را صفات صوفی‌نمایانی دانست که با
معروف و صوفیان راستین دیگر، در تقابل قرار می‌گیرند.
از آن جا که مرد بیمار تمامی صفت‌های نکوهیده صوفی‌نمایان را بیان نکرده است، سعدی

۱- بیت ۲۲۲۳.

۲- بیت ۵-۲۲۲۴.

۳- بیت ۳۶-۲۲۳۴.

در حکایتی دیگر، شوخی طماع را، به بهانه آن که صاحب دلی خواسته او را بر نیاورده است، به سخن وامی دارد تا عیب‌ها و مفاسد دیگر صوفی نمایان را برشمارد. به گفته سعدی وقتی این «خواهنده خیره روی» بی نصیب از خانه صاحب دل بیرون می‌آید، در کوی، زبان می‌گشاید و صوفیان را چنین توصیف می‌کند:

پلنگان درنده صوف پوش	که زهار از این کژدمان خموش
وگر صیدی افتد چو سگ بر جهند	که چون گربه زانو به دل برنهند
که در خانه کم‌تر توان یافت صید	سوی مسجد آورده دکان شید
ولی جامه مردم اینان کند	ره کاروان یر مردان زنند
بضاعت نهاده، زر اندوخته	سپید و سیاه پاره بر دوخته
جهان گرد شب کوک خرمن گدای ...	زهی جو فروشان گندم نمای
به ظاهر چنین زرد روی و نزار	عصای کلیم‌اند، بسیار خوار
همین بس که دنیا به دین می‌خرند	نه پرهیزگار و نه دانشورند
به دخل حبش جامه زن کنند	عبایی بلیلانه در تن کنند
مگر خواب پیشین و نان سحر	زسنت نبینی در ایشان اثر
چو زنبیل در یوزه؛ هفتاد رنگ	شکم تا سر آکنده از لقمه تنگ
که شنعت بود سیرت خوی گفت ^۱	نخواهم درین وصف ازین بیش گفت

سعدی در دنبال این سخنان مرد طماع در باب صاحب دل می‌افزاید که «مریدی به شیخ این سخن نقل کرد» و به تعبیر سعدی «گر انصاف خواهی، نه از عقل کرد». آن گاه با استفاده از رویارویی شیخ و مرید به مثابه نیکی و بدی، بر یکی از اوصاف پسندیده نیک مردان؛ یعنی «دیدن عیب خود» انگشت می‌نهد تا نشان دهد که صوفیان راستین از شنیدن حقایق ابرو در هم نمی‌کشند. در حالی که رفتار خام و نسنجده مریدان موجبات خرده‌گیری از آنان و نیز جریان فکری وابسته به ایشان را فراهم می‌آورند.

در حکایتی دیگر وقتی می‌خواهد سخن چینی را به مثابه یکی از اوصاف ناپسند آدمی نکوهش کند، با استفاده از عنصر تقابل، «صوفی ای در صفا» را با یک سخن چین رویاروی کرده، زشتی این صفت را برجسته می‌نماید.

یکی گفت با صوفی ای در صفا	ندانی فلانت چه گفت از قفا؟
بگفتا خموش ای برادر، بخفت	ندانسته بهتر که دشمن چه گفت
کسانی که پیغام دشمن برند	زدشمن همانا که دشمن ترند
کس قول دشمن نیارد به دوست	جز آن کس که در دشمنی یار اوست
نیارست دشمن جفا گفتنم	چنان کز شنیدم بلرزد تنم
تو دشمن تری کاوری بر دهان	که دشمن چنین گفت اندر نهان
سخن چین کند تازه جنگ قدیم	به خشم آورد نیک مرد سلیم
از آن هم نشین تا توانی گریز	که مرفتنه‌ی خفته را گفت خیز
سیه چال و مرد اندرو بسته پای	به از فتنه از جای بردن به جای
میان دو تن جنگ چون آتش است	سخن چین بدبخت هیزم کش است ^۱

در یکی دیگر از حکایت‌های بوستان، به مسأله شکم بارگی و شهوت رانی صوفیان، اشاره شده است. در این جا سعدی با توجه به این که غالب صوفیان مجرد می‌زیسته و در فقر مالی شدید به سر می‌برده‌اند، می‌گوید:

شکم صوفی ای را زیون کرد و فرج	دو دینار بر هر دوان خرج کرد
یکی گفتش از دوستان در نهفت	چه کردی بدین هر دو دینار؟ گفت:
به دیناری از پشت راندم نشاط	به دیگر شکم را کشیدم سماط
فروم‌ایگی مردم و ابله‌ی	که این هم چنان پر نشد آن تهی! ^۲

اگر چه این حکایت بهانه‌ی برای نصیحت‌گری به دست سعدی می‌دهد تا مخاطب را به

۱- بیت ۳۰۸۷-۳۰۷۹.

۲- بیت ۲۷۳-۲۷۷.

دیر دیر خوردن، که لذت‌بخش است، ترغیب نماید و نیز از وی بخواهد که کم بخوابد، کم بگوید، کم پیش زن برود و نیروی خویش را در راه شکم و فرج تباه نسازد، به هر روی از یک واقعیت اجتماعی در باب صوفیان نیز پرده برمی‌دارد.

در حکایتی دیگر سعدی با بهره‌گیری از عنصر تقابل‌های دوگانه، داود طایی را در برابر صوفی مست و می‌آلودی که بی‌اختیار در رهگذری افتاده و سبب بدنامی صوفیان شده، قرار می‌دهد تا یکی از زشت‌کاری‌ها و مفسد درویش‌های دروغین را نشان دهد. شاید غرض سعدی از بیان این حکایت که به عصر داود طایی بازمی‌گردد، از سویی اشاره به دیرینگی مفسد صوفی نمایان باشد و از سوی دیگر بیان این نکته که مشایخ از این نابه‌هنجاری‌های گسترده و متنوع آگاه بوده‌اند و اگر چه از اصلاح مریدان غفلت نمی‌ورزیدند، به دلیل ریشه‌دار بودن این مفسد، توان تغییر اوضاع را نداشته‌اند.

به هر روی در این حکایت، سعدی روایت می‌کند که صوفی‌ای به نزد داود طایی آمد و به وی خبر داد که یکی از خانقاهیان، در اثر افراط در شرب خمر، از خود بی‌خود شده و در گذرگاهی افتاده و در اثر غثیان، خود و جامه‌اش را آلوده کرده است. داود از وی می‌خواهد که به سرعت برود و او را از آن «مقام شنیع»، که هم در شریعت حرام و هم موجب ننگ خرقه‌پوشی است به درآورد:

برو زان مقام شنیعش بیار / که در شرع نهی است و در خرقه عار
به پستش درآور، چو مردان مست / عنان سلامت ندارد به دست^۱

به هر روی این مرد از فرمان شیخ تنگ‌دل شد و به تعبیر سعدی «به فکرت فرو رفت چون خر به گل!» زیرا نه جرأت داشت که از فرمان شیخ سرپیچی کند و نه توان آن را داشت که صوفی مست را به دوش کشد. اما سرانجام:

میان بست و بی‌اختیارش به دوش / درآورد و شهری بر او عام جوش^۲

سعدی با تصویر این صحنه، که لابد بارها شاهد آن بوده است، نقد خویش را از این عمل صوفیان مردم چنین بیان می‌کند:

۱- بیت ۹۶-۲۹۹۵.

۲- بیت ۳۰۰۰.

یکی طعنه می‌زد که درویش بین زهی پارس‌یان پاکیزه دین!
یکی صوفیان بین که می‌خورده‌اند مرقع به سیکی گرو کرده‌اند
اشارت کنان این و آن را به دست که آن سرگران است و این نیم مست^۱

سعدی با اشاره به سخن داود طایی که می‌گوید عمل آن نادریش «در شرع نهی است و در خرقة عار» نشان می‌دهد که صوفیان به رغم ادعای مخالفانشان با اعمال خلاف شرع موافقتی ندارند و با تکیه بر سخن او می‌توان بر آن بود که مریدان ناآگاه و صوفی نمایان، نه، اهل شریعت‌اند و نه پای‌بند به اصول تصوف.

یکی از مسایل دیگری که از دیرباز دستاویز مخالفان تصوف در رد آنان بوده و موجب مناقشاتی نیز گشته است. مساله سماع در خانقاه‌هاست. سعدی در باب سوم بوستان در ابیاتی با عنوان «گفتار اندر سماع اهل دل و تقریر حق و باطل آن»، سماع را ابزاری می‌داند که بر آدمی اثر می‌نهد، او را متحول می‌کند و سبب آشنایی‌اش با حق می‌گردد:

نروید نبات از جبوب درست مگر حال بر وی بگردد نخست
تو را با حق آن آشنایی دهد که از دست خویشت رهایی دهد
که تا با خودی در خودت راه نیست وزین نکته جز بی‌خود آگاه نیست^۲

اما البته سماع، تنها ابزار این تحول نیست:

نه مطرب که آواز پای ستور سماع است اگر عشق داری و شور
مگش پیش شوریده دل پر نزد که او چون مگس دست بر سر نزد
نه بم داند آشفته سامان نه زیر به آواز مرغی بنالد فقییر^۳

سعدی نمی‌پسندد که هشیاران بر صوفیانی که در اثر سماع مست گشته‌اند، خرده گیرند. اما اعتقاد هم ندارد که هر رقص و دست افشانی، سماع صوفیانه به شمار آید. بدین ترتیب میان سماع حقیقی و آن چه صوفی نمایان بدان می‌پردازند، بدین سان دآوری می‌کرد:

۱- بیت ۳۰۰۲-۳۰۰۴.

۲- بیت ۲۹۰۲-۲۹۰۵.

۳- بیت ۱۹۰۵-۱۹۰۷.

نگویم سماع ای برادر که چیست مگر مستمع را بدانم که کیست
گر از برج معنی پرد طیر او فرشته فرو اند از سیر او
و گر مرد لهو است و بازی و لاغ قوی تر شود دیوش اندر دماغ
چه مرد سماع است شهوت پرست به آواز خوش خفته خیزد، نه مست^۱

بنابراین به گفته‌ی سعدی سماع، وسیله است و در ذات خود عیبی ندارد. بلکه عیب آن، زمانی آشکار می‌گردد که مرد شهوت‌پرست از آن برای فرو نشاندن شهوات خویش استفاده نماید. ولی همچنان که دیدیم او سماع را یک سره رد نمی‌کند و می‌گوید:

جهان پر سماع است و مستی و شور و لیکن چه بیند در آینه کور؟
نینی شتر بر نوای عرب که چونش به رقص ادر آرد طرب؟
شتر را چو شور طرب در سر است اگر آدمی را نباشد، خر است!^۲

اما هم چنان که دیدیم این ابزار می‌تواند به جای تأثیر بر روان، ابزار لهو و لعب قرار گیرد و بر جسم اثر گذارد و اسباب شکل‌گیری مفاسدی باشد. به همین دلیل وقتی سعدی می‌بیند که برخی از صوفی نمایان از سماع که وسیله ارتباط انسان با خداست، در راه ارضای امیال و هواجس نفسانی استفاده می‌کنند، آنان را به باد انتقاد می‌گیرد و می‌گوید:

مبین در عبادت که پیرند و سست که در رقص و حالت جوانند و چست
چرا کرد باید نماز از نشست که در رقص بر می‌توانند چست؟^۳

سعدی نویسنده‌ی انسان‌دوست و صلح‌طلب است و جنگ را در هر شرایطی به زیان مردم می‌داند. و به ویژه انتظار دارد، صوفیان از جنگ بپرهیزند و هنگامی که قدرتمندان آتش جنگ را تیز می‌کنند، در آن شرکت نجویند و بدان دامن نزنند. بنابراین حق دارد به عارفی که جنگ طلب نیست؛ بلکه فقط به پیکار دشمن رفته، بتازد و بگوید:

۱- بیت ۱۹۱۶-۱۹۱۳.

۲- بیت ۱۹۲۰-۱۹۱۸.

۳- بیت ۶۸-۲۲۶۷.

گر این مدعی دوست بشناختی به پیکار دشمن نپرداختی
گر از هستی حق خبر داشتی همه خلق را نیست پنداشتی^۱

در جای دیگر از درویشانی که به جای حق پرستی، «سلطان پرست» و موجب بدنامی صوفیان می‌شوند، خرده می‌گیرد و می‌گوید:

خبر ده به درویش سلطان پرست که سلطان ز درویش مسکین تر است
گدا را کند یک درم سیم سیر فریدون به ملک عجم نیم سیر
نگهبانی ملک و دولت بلاست گدا پادشاه است و نامش گداست^۲

در یکی از حکایت‌های بوستان می‌خوانیم که:

زویرانه عارفی ژنده‌پوش یکی از نباح سگ آمد به گوش

اگر چه سعدی این حکایت را برایشان دادن «معنی تواضع» نقل می‌کند، و از لحنش پیداست که این عمل عارف را زشت نمی‌شمارد و از قول عارف می‌گوید:

چو دیدم که بیچارگی می‌خرد نهادم ز سر کبر و رای و خرد
چو سگ در درش بانگ کردم بسی که مسکین تر از سگ ندیدم کسی^۳

تردیدی نیست که این رفتار صوفیان، حتی اگر برای نشان دادن تواضع باشد، از آن روی که به شأن آدمی آسیب می‌رساند و باید آن را نیز در شمار بدآموزی‌ها و آسیب‌های اجتماعی تصوف به شمار آورد.

به هر روی مشاهده مفاسد صوفی نمایان نه تنها سعدی؛ بلکه هر انسان وارسته‌یی را به اعتراض وامی‌دارد. زیرا تحمل این امر که مکتب حلاج و شبلی و بایزید دستاویز تباه‌کاری کسانی شود که یک موی از آنان بر تن خود ندارد، بسی دشوار است. به همین دلیل است که مولانا، به مثابه یکی از بزرگ‌ترین عارفان ایران و جهان، صوفی نمایان را چنان بد می‌داند که از زبان آن کودک حلوا فروش، می‌گوید: که ای کاش هرگز گزارش به خانقاه نمی‌افتاد:

۱- بیت ۲۴۰۰-۲۳۹۹.

۲- بیت ۱۶-۲۴۱۴.

۳- بیت ۴۶-۲۳۴۵.

کاشکی من گرد گلخن گشتمی
صوفیان طبل خوار لقمه جو
بر در این خانقہ نگذشتمی
سگ دلان وهم چو گریه شسته رو!



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ:

- ۱- ارزش میراث صوفیه، عبدالحسین زرین کوب، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۶۲.
- ۲- اسلام در ایران، پطروسفکی، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، چاپ دوم، ۱۳۵۱.
- ۳- بوستان سعدی، به تصحیح غلامحسین یوسفی، انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم، ۱۳۶۹.
- ۴- تاریخ ادبیات در ایران (ج ۳، بخش ۱)، ذبیح الله صفا، انتشارات فردوسی، چاپ چهارم، ۱۳۶۳.
- ۵- تاریخ فلسفه در جهان اسلام (ج ۱)، حنا الفاخوری، خلیل الجبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، کتاب زمان، چاپ دوم، ۱۳۵۸.
- ۶- ترجمه رساله قشیریه، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۱.
- ۷- خط سوم، محمدحسن ناصرالدین صاحب الزمانی، مؤسسه انتشارات عطایی، چاپ دوم، ۱۳۶۱.
- ۸- دیداری با اهل قلم، (ج ۱)، غلامحسین یوسفی، انتشارات علمی، چاپ چهارم، ۱۳۷۲.
- ۹- سرّنی، (ج ۱) عبدالحسین زرین کوب، انتشارات علمی، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
- ۱۰- صوفیان و ضد صوفیان، الیزابت سرّیه، ترجمه مجالدین کیوانی، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
- ۱۱- کشف المحجوب، به تصحیح ژوکوفسکی و مقدمه قاسم انصاری، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
- ۱۲- کلیات عبید زاکانی، به تصحیح و مقدمه اقبال آشتیانی، انتشارات اقبال، چاپ اول، سال ۱۳۷۸.
- ۱۳- گلستان، سعدی، به تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۶۹.
- ۱۴- مثنوی، مولوی، به تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات مولا، چاپ دوم، سال ۱۳۷۰.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی