



Research article

The Workbook of Literary Texts in Iraqi Career  
Vol. 1, Issue 2, Summer 2020, pp. 83-99

**The Social Pathology of Sufi Asceticism from Saadi's Perspective**

**Neda Sadat Mostafavi\***

PhD student in Persian language and literature, Kashan University, Kashan, Iran

**Reza Shajari**

Associate Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages,  
Kashan University, Kashan, Iran

**Received:** 2019/25/05

**Accepted:** 2020/18/08

**Abstract**

Monasticism is the asceticism of branching out of mysticism, which began with divination and absolution from the world. With piety and asceticism, Sufi followers tried to purify their hearts from worldly pursuits to achieve the truth according to the tradition of the Prophet Mohammad (peace upon him) and his companions. The asceticism of mystics has not been a total departure from the world, although, it has been a disconnection with the world. However, the Sufis gradually shifted their attachment to the world to leave the world. They made the mystical asceticism of the Islamic kind close to monasticism and caused a variety of social pests. Despite the awareness of the bitter consequences of Sufi asceticism, Saadi has struggled with it and introduced the core of worship to serve people with recalling human social obligations. The present study aims to investigate Saadi's critical and pathological ideas about asceticism applying an analytical approach. Indeed, the study is trying to Explain the truthfulness of asceticism in mysticism and Islam, the investigation of the socio-political causes the distortion of the asceticism meaning, the investigation of Saadi's Two-Sided view on Sufism and the asceticism, and investigation of the social traits of Sufi asceticism. The findings suggest that, any excesses in asceticism are destructive in Saadi's moderate perspective. He regards the irrational austerity of the Sufis as a thug of self-sacrificing thugs. He recommends asceticism to the extent that it neither disobeys Islam and tradition nor harms society. Being aware of the plagues of dissimulative and aulic asceticism, he also has criticized the association of pharisees with the men of power.

**Keywords:** Monasticism, Saadi, Asceticism, Unsociability, Mysticism.

\*. Corresponding author E-mail address:

mostafavisadat@yahoo.com



فصلنامه کارنامه متون ادبی دوره عراقی

سال اول، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۹ هـ ش، صص. ۸۳-۹۹

## آسیب‌شناسی اجتماعی زهد صوفیانه از نگاه سعدی

ندا سادات مصطفوی\*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

رضا شجری

دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۵/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۵

### چکیده

تصوف، طریقه زاهدانه‌ای است منشعب از عرفان که با ورع و اعراض از دنیا آغاز شده است. پیروان تصوف سعی داشتند که به سنت پیامبر (ص) و صحابه، از راه تقوا و زهد، قلب خود را از اغراض دنیوی پاک کنند تا به حقیقت دست یابند. «زهد» مورد نظر عارفان، اعراض کلی از دنیا نبوده است؛ قطع تعلق نسبت به دنیا بوده است، اما صوفیه به تدریج «ترک تعلق نسبت به دنیا» را به «ترک دنیا» تغییر دادند. آنان «زهد عارفانه» را که از نوع «زهد اسلامی» بود؛ به «رهبانیت» نزدیک کردند و موجب انواع آفات اجتماعی شدند. سعدی با آگاهی از نتایج تلخ «زهد صوفیانه» به مبارزه فکری با آن پرداخته و با یادآوری تعهدات اجتماعی انسان، عبادت اصلی را خدمت به خلق معرفی کرده است. در پژوهش حاضر با رویکردی استنادی و تحلیلی به اندیشه‌های انتقادی و آسیب‌شناسانه سعدی درباره زهد پرداخته شده است. تبیین حقیقت زهد در عرفان و اسلام، بررسی علل اجتماعی - سیاسی تحریف معنای زهد، بررسی نگاه دوسویه سعدی به تصوف و زهد و بررسی آسیب‌های اجتماعی زهد صوفیانه از نظر سعدی از اهداف این پژوهش است. براساس بررسی‌های انجام گرفته در مجموع مباحث این پژوهش، چنین برداشت می‌شود که از دیدگاه اعتدالی سعدی هرگونه افراط در زهد، مخرب است. او ریاضت‌های نامعقول صوفیان را چون عشرت‌طلبی اوباشان بی‌ارزش می‌داند و به زهد و ورع تا آن حدی که از اسلام و سنت خارج نشود و آفت جامعه نشود، توصیه می‌کند؛ افزون‌بر این، او با آگاهی از آفات اجتماعی زهد ریایی و درباری، همراهی زهدفروشان را با اصحاب قدرت نقد کرده است.

**واژه‌های کلیدی:** تصوف، عرفان، سعدی، زهد، جامعه‌گریزی، رهبانیت.

## ۱. مقدمه

### ۱-۱. تبیین مسئله

مصلح‌الدین مشرف بن عبدالله سعدی شیرازی در اوایل قرن هفتم هجری در شیراز ولادت یافت. خاندان او اغلب از عالمان دین بودند. در اوان جوانی برای تحصیل علم به نظامیه بغداد رفت و در آنجا از مریبان و استادانی چون جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمان جوزی و ابوحفص سهروردی - از مشایخ تصوف - کسب فیض کرد. سپس به عراق و شام و حجاز سفر کرد و در اواسط قرن هفتم هجری در عهد حکومت اتابک سلغری، ابوبکر بن سعد زنگی، به شیراز بازگشت و منظومه حکمی بوستان و گلستان را تصنیف کرد و از آن پس، قسمت عمده عمر خویش را در شیراز و در خانقاه زیست. او در سال ۶۹۱ یا ۶۹۴ هجری در گذشت و در همان خانقاه مدفون گردید (صفا، ۱۳۶۲: ۶۴۰-۶۴۱).

شیخ اجل از عارفان و متفکران بزرگ ایران و اسلام محسوب می‌شود. او مسلمانی علاقه‌مند به حفظ شریعت است و در عین حال، گرایش وی به حقیقت عرفان مسلم است؛ البته این گرایش سعدی به عرفان، هرگز به معنای پذیرش بی‌چون و چرای همه عناصر تصوف و عرفان زمانش نیست؛ چه در روزگار آشفته او، تصوف و عرفان نیز مانند بسیاری دیگر از جریان‌های فکری - فرهنگی ایران با رکود و انحطاط مواجه شده بود.

در بررسی سیر تصوف تا روزگار سعدی دیده می‌شود که تصوف در دوره‌های نخست، طریقه زاهدانه‌ای است منشعب از عرفان که با زهد کلی آغاز شده است و پیروانش را به احتراز از خواهش‌های نفسانی و اعراض از ماسوی دلالت می‌کند (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۱۱). این طریقه به تدریج از حقیقت عرفانی خویش دور می‌شود، تا اینکه مقارن حمله مغول با انواع انحراف، بدعت، خرافه و ... آلوده می‌گردد. یکی از انحرافات تصوف آن روزگار که با نقد و قدح بسیاری مواجه شده است، انحراف و تنزل معنایی «زهد عارفانه» به «زهد صوفیانه» است. در عرفان که آموزه‌های آن از بطن اسلام و سنت است، «زهد» به معنای «ترک تعلق نسبت به هر چیزی جز خدا» است، نه «ترک دنیا»، اما این آموزه در روزگار سعدی در بین صوفیان تن‌آسا به زهد صوفیانه که نوعی «رهبانیت» است، تنزل یافت و موجب گسترش هرچه بیشتر فقر، فساد، انحطاط، تکدی‌گری و ... در جامعه شد.

سعدی در قامت یک مصلح اجتماعی با نگاهی آسیب‌شناسانه به چنین نگرشی نسبت به دنیا و اجتماع به مبارزه با آن پرداخته و آن را مورد نقد و آسیب‌شناسی اجتماعی قرار داده است و به انحاء مختلف، تعهدات اجتماعی انسان را در قبال جامعه یادآوری و عبادت اصلی را خدمت به خلق معرفی کرده است. بر اساس بررسی‌های انجام گرفته در مجموع از مباحث این پژوهش چنین برداشت می‌شود که از دیدگاه اعتدالی سعدی هرگونه افراط در زهد، مخرب است. او کناره‌گیری از اجتماع و مسئولیت‌های اجتماع را به بهانه تصوف، سخت نکوهیده است و به زهد و ورع تا آن حدی که از اسلام و سنت خارج نشود و آفت جامعه نشود، توصیه کرده است. این حکیم اجتماعی همچنین با آگاهی از آفات اجتماعی زهد ریایی و زهد درباری بر ضرورت پرهیز کردن زاهدان از دنیاطلبی و مراوده با صاحبان قدرت نیز تصریح کرده است.

### ۱-۲. ضرورت، اهداف و مسائل تحقیق

در پژوهش حاضر، سیر تحول و تنزل تصوف از ابتدای حرکت این مکتب تا قرن هفتم مورد بررسی قرار گرفته و

با درک تفاوت مکتب عرفان با تصوف، به بررسی یکی از اصول اساسی این مکتب؛ یعنی «زهد» پرداخته شده است. همچنین زهد صوفیانه با زهد عارفانه مقایسه و دیدگاه سعدی در نقش یک حکیم اسلامی و مصلح اجتماعی مطالعه شده است. هدف از انجام این پژوهش این بوده است که از رهگذر اندیشه‌های نقادانه و اعتدال‌گرایانه سعدی به حقیقت زهد از دیدگاه عارفان و حکیمان اسلامی پی برده شود. افزون‌بر این، رسیدن به پاسخ پرسش‌های زیر از اهداف دیگر این مقاله است:

- تفاوت زهد عارفانه با زهد صوفیانه چیست؟
- چه عواملی به تحریف معنایی زهد عارفانه به زهد صوفیانه منجر شد؟
- زهد مورد تأیید اسلام چه ویژگی‌هایی دارد و تفاوت زهد عارفانه با رهبانیت در چیست؟
- آفات اجتماعی حاصل از تحریف معنای زهد چیست؟
- دیدگاه سعدی در نقش یک عارف اعتدال‌گرا نسبت به زهد چیست؟
- آسیب‌های اجتماعی زهدفروشی و پارسانمایی چیست و راهکار سعدی برای جلوگیری از آن آسیب‌ها کدام است؟

### ۱-۳. روش تحقیق

نوشتار حاضر با رویکردی استنادی و تحلیلی از روش کتابخانه‌ای بهره می‌برد. تلاش محقق بر آن است تا دیدگاه سعدی را درباره زهد با استفاده از شیوه‌های روشمند تحلیل متن، استناد به آثار سعدی و استشهاد جست‌وجو کند تا از رهگذر اندیشه‌های نقادانه و اعتدال‌گرایانه سعدی، به حقیقت زهد از دیدگاه عارفان راستین و حکمای اسلامی پی برده شود. اساس کار این مقاله برای یافتن اندیشه‌های انتقادی و نظریات سعدی در مورد زهد بر چهار اثر فاخر سعدی - گلستان، بوستان و دیوان غزلیات و قصاید - قرار داده شده است.

### ۱-۴. پیشینه تحقیق

در موضوع بررسی انتقادی و آسیب‌شناسی تصوف و عرفان پژوهش‌هایی انجام گرفته است که از جمله می‌توان به این مقاله‌ها اشاره کرد: «آسیب‌شناسی تصوف سنتی» (خسروپناه، ۱۳۸۸)؛ «آسیب‌شناسی تصوف با تأکید بر فرقه اویسیه» (اویسی، ۱۳۸۷)؛ «نقد اجتماعی و آسیب‌شناسی تصوف در بوستان سعدی» (عقدایی، ۱۳۸۸) «صوفی صافی: آسیب‌شناسی تصوف در آیین صوفیان» (هاشمی، ۱۳۸۵)؛ همچنین درباره زهد اسلامی و زهد در عرفان و تصوف پژوهش‌هایی انجام گرفته است: «زهد و رهبانیت در عرفان اسلامی» (اشرف امامی، ۱۳۸۴)؛ «آسیب‌شناسی رفتار زاهدانه در ادبیات صوفیانه فارسی» (کیوانفر، ۱۳۹۴)؛ «تعریف زهد و جایگاه و ارکان آن در نگاه معصومان (ع) و متصوفه» (حاتمی کنکبود و همکاران، ۱۳۹۵) و...، اما در موضوع بررسی زهد و انواع آن در عرفان و تصوف با نگاه انتقادی و آسیب‌شناسانه تاکنون مقاله یا تألیفی مستقل صورت نگرفته است و بالطبع به موضوع این مقاله نیز تاکنون پرداخته نشده است که با توجه به اهمیت موضوع زهد به عنوان یکی از مباحث اصلی عرفان و تصوف و از سوی دیگر، جایگاه سعدی در ادبیات فارسی، لزوم تحقیقی در این باب احساس شد.

### ۲. بحث و بررسی

عرفان و تصوف در طول دوره حیات خویش؛ همچنانکه بر جامعه بشری تأثیرات مثبت و منفی خاصی را بر جای

گذاشته است، متقابلاً از تحولات مختلف اجتماعی - سیاسی جامعه نیز تأثیر پذیرفته است. با یک نظر اجمالی به تاریخ تصوف و عرفان اسلامی، تأثیر اندیشه‌ها و اعمال مثبت و منفی زاهدان و زاهدنمایان و صوفیان و صوفی نمایان بر جوامع اسلامی قابل مشاهده است؛ همچنانکه متقابلاً تأثیر تغییر و تحولات سیاسی و اجتماعی بر شکل‌گیری اندیشه‌های جدید در تصوف اسلامی و جهت‌گیری عرفا و متصوفه نیز کاملاً دریافت می‌شود.

دگرگونی‌های سیاسی - اجتماعی و مذهبی گاه موجب گسترش و تکامل معنوی تصوف و عرفان اسلامی شده است و گاه موجب انحطاط و ابتذال تصوف اسلامی و ترویج زهدفروشی و ریاکاری و یا ظهور اندیشه‌ها و حرکت‌های انحرافی در تصوف شده است. با عنایت به این مسائل، دور از نظر نیست که در هر دوره‌ای تعاریف و طرز تلقی عرفا، محققان و شاعران درباره عرفان و تصوف و مفاهیم مرتبط با آن متفاوت، متضاد و حتی گاه متناقض نیز باشد.

بر این اساس، هر پژوهشی که به بررسی دیدگاه یک محقق، عارف یا شاعر درباره عرفان و تصوف و مفاهیم مرتبط با آن می‌پردازد، ناگزیر باید با در نظر گرفتن روزگار آن شخص و تغییر و تحولات ایجادشده در عرفان و تصوف آن روزگار همراه باشد؛ لذا در بررسی دیدگاه سعدی درباره زهد برای درک تحولات معنایی ایجادشده در مفهوم زهد و همچنین دریافت تقابل زهد صوفیانه با زهد عارفانه، توجه به تمایزات عرفان با تصوف در روزگار سعدی لازم به نظر می‌رسد.

## ۲-۱. عرفان

کلمه «عرفان» و کلمات هم‌خانواده آن اعم از «معرفت» و «عارف» از واژگان اصیل اسلامی به شمار می‌رود که در متون اسلامی چه در قرآن و چه در احادیث و روایات معصومان (علیهم‌السلام) و همچنین نهج‌البلاغه و کلمات قصار اولیا بسیار دیده می‌شود. این کلمه از لحاظ لغوی و به معنای عام از مصدر «عرف» به معنای «شناختن» است (دهباشی و میرباقری‌فرد، ۱۳۸۴: ۹-۱۳) و در اصطلاح، عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت انسان احساس می‌کند که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق یافته است. این احساس حالتی است روحانی، ورای وصف و حد که در طی آن، عارف، ذات حق را نه به برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می‌کند، برخلاف اهل برهان که در کشف حقیقت، بر عقل و استدلال اعتماد دارد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۰).

## ۲-۲. تصوف

برای واژه تصوف از لحاظ لغوی، وجوه اشتقاق مختلف و متعددی بیان شده است: «صوفی را از آن جهت صوفی خوانند که: جامه صوف دارد و گروهی گفته‌اند که: بدان صوفی خوانند که اندر صف اول باشند؛ و گروهی گفته‌اند که: بدان صوفی خوانند که تولا به اصحاب صفة کنند؛ و گروهی گفته‌اند که: این اسم از صفا مشتق است» (هجوری، ۱۳۹۲: ۴۳). همچنین گفته‌اند: «اصل این کلمه از (سوف) یونانی به معنی حکمت و دانش است که لفظ فیلسوف مرکب از فیلا<sup>۱</sup> و سوفیا<sup>۲</sup> به معنی محب و دوستار حکمت نیز از آن ریشه گرفته شده است و چون در

1. soph  
2. phila  
3. Sophia

اسلام گروهی ظهور کردند که در عقیده نزدیک به دانشمندان یونانی بودند به نام (سوفیه) یا (صوفیا) خوانده شده‌اند و چون غالباً وجه تسمیه را باز ندانسته گفته‌اند که از صوف به معنی پشم مأخوذ است» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۷۳)؛ که به نظر می‌رسد از میان وجوه مختلف اشتقاقی که برای واژه تصوف و صوفی بیان شده است، صحیح‌ترین قول، همان منسوب داشتن آن به «صوف» به معنی «پشم» است؛ چه از نظر قواعد صرف عربی، بیشتر قابل قبول است (سجادی، ۱۳۸۸: ۱) و صاحب‌نظرانی چون شهاب‌الدین عمر سهروردی و ابوالقاسم قشیری، نیز اشتقاق لفظ صوفی از صوف به معنی پشم را تأیید کرده‌اند (قشیری، ۱۳۶۷: ۴۶۸-۴۶۷؛ سهروردی، ۱۳۶۴: ۲۴).

از نظر اصطلاحی، تصوف به طریقه زاهدانه‌ای گفته می‌شود که برخی از جویندگان معرفت حق و حقیقت، آن راه را برای رسیدن به حقیقت برگزیده‌اند. اهل این فرقه، عموماً به نشانه تقوا و بی‌اعتنایی به دنیا، لباس پشمینه (صوف) می‌پوشیدند و در زاویه خانقاه‌ها ساکن می‌شدند و اوقات خود را به ذکر و عبادت می‌گذراندند و معتقد بودند این اعمال و آداب می‌تواند راه آنان را تا حقیقت هموارتر کند.

### ۲-۳. تفاوت عرفان و تصوف

این دو کلمه را اغلب مترادف هم به کار می‌برند، اما درحقیقت چنین نیست و تصوف در طول حیات خویش با تحولات معنایی روبرو شده و همیشه مترادف عرفان نبوده است.

تصوف در دوره‌های نخست، طریقه زاهدانه‌ای است منشعب از عرفان که با زهد کلی آغاز شده است و پیروانش را به احتراز از خواهش‌های نفسانی و اعراض از ماسوی دلالت می‌کرد (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۱۱). این طریقه در ابتدا بسیار ساده و زاهدانه بود و تعینات خاصی نداشت. صوفیان سعی داشتند که به سنت پیامبر (ص) و صحابه تمسک بجویند و با ورع و تقوا، قلب خود را از مقاصد دنیایی پاک گردانند تا به درجه کشف و شهود که لازمه رسیدن بی‌واسطه به حقیقت است، دست یابند (سجادی، ۱۳۸۸: ۴۹). به بیان دیگر، تصوف در آغاز حرکت خویش همسو و هم‌هدف با عرفان است و از نظر مبانی با یکدیگر تفاوتی ندارند و حتی گاهی با در نظر گرفتن مبانی مشترک، به جای یکدیگر نیز استعمال می‌شوند (دهباشی و میرباقری‌فرد، ۱۳۸۴: ۱۳).

در این دوران، تصوف همچون عرفان، یک مکتب فکری - فرهنگی با هدف کسب مقام تقوا و معرفت الهی محسوب می‌شد، اما از قرن سوم هجری، این مکتب فکری از زهد و تقوای صرف بیرون آمد و تعینات و ظواهر ویژه‌ای پیدا کرد و به صورت طبقه اجتماعی خاص با آداب و رسوم مخصوصی همچون سکونت در خانقاه، پوشیدن لباس پشمینه و... درآمد و هر روز بر این آداب و رسوم و تعینات ویژه افزوده می‌شد؛ تا اینکه در پیچیدگی‌های این ظواهر و بدعت‌های ایجادشده، زهد و تقوا که منشأ و مقصد اصلی این گروه بود، کم‌رنگ شد و تصوف به صورت بافته‌ای جدا از عرفان قرار گرفت؛ به شکلی که میان این دو به قول منطقیان «عموم و خصوص من وجه» برقرار شد؛ به این معنی که افراد بسیاری داخل این طریقه تصوف بودند که از عرفان بهره‌ای نداشتند و البته همواره عرفایی هم بوده و هستند که هیچ امتیاز ظاهری با دیگران ندارند و به هیچ یک از فرقه‌های مختلف تصوف تعلق ندارند، اما عمیقاً اهل سیر و سلوک عرفانی بوده‌اند (مطهری، ۱۳۷۴: ۸).

خلاصه آنکه درباره عرفان از دو جنبه می‌توان بحث کرد: یکی از جنبه اجتماعی و دیگر از جنبه فرهنگی. عرفا با سایر طبقات فرهنگی اسلامی از قبیل مفسران، محدثان، فقها، فلاسفه و شعرا یک تفاوت مهم دارند؛ آنان

علاوه بر اینکه یک طبقه فرهنگی هستند و علمی به نام عرفان به وجود آورده‌اند و دانشمندان بزرگی در میان آنان ظهور کرده است؛ یک فرقه اجتماعی هم در جهان اسلام به وجود آورده‌اند با مختصات مشخص به خود؛ بر این اساس، اهل عرفان هر گاه از لحاظ فرهنگی یاد شوند، عنوان «عرفا» را می‌گیرند و هر گاه از لحاظ اجتماعی از آنان یاد شود، عنوان «متصوفه» به آنان داده می‌شود (همان، ۱۳۷۴: ۸۳-۸۴).

## ۲-۴. برون رفت تصوف از معنا به صورت

تصوف در قرن دوم هجری بسیار ساده و زاهدانه بود و به روش و سنت رسول اکرم (ص) و صحابه پیش می‌رفت (سجادی، ۱۳۸۸: ۴۹). این جریان فکری در قرن سوم از زهد و بی‌اعتنایی صرف به دنیا بیرون آمد و پیروان آن به صورت طبقه خاص اجتماعی با عقاید و آداب و رسوم ویژه‌ای در جامعه آن روزگار مطرح شدند. از لحاظ نظری نیز بسیاری از بزرگان تصوف آن دوره کوشیدند آراء و عقاید صوفیانه خویش را به صورت علمی درآورند و شروع به تدریس آن کردند. برخی از آراء و عقاید آنان در بین فقها و متشرعان مخالفت شدیدی را برانگیخت و موجبات بدبینی فقها نسبت به این فرقه شد (همان: ۵۸). با وجود مخالفت و انکار فقها، توسعه تصوف در قرون بعد نیز روز افزون بود و بسیاری از اهل ذوق و اهل فکر به آن پیوستند و خرقة ارادت این فرقه را در بر می‌کردند. توسعه فکری و اجتماعی تصوف در قرن پنجم و ششم ادامه داشت و کم‌کم در اندیشه و شعر اهل ادب هم راه یافت و به عنوان یکی از موضوعات شعری، مورد استفاده شاعران قرار گرفت و مقدمه‌ای شد برای آفرینش اشعار عرفانی ویژه در قرن ششم به بعد (همان: ۸۳).

از خصوصیات دیگر تصوف در این دوره، گسترش روزافزون خانقاه‌ها و آداب و رسوم خاص این فرقه بود (همان: ۸۳)؛ به بیان دیگر، تصوف در حالیکه از لحاظ فکری و عقیدتی در ذهن و دل مردم آن روزگار نفوذ روزافزون داشت، از لحاظ شئون اجتماعی و ظاهری نیز در حال گسترش بود و به یکی از گروه‌های مطرح در جامعه بدل شده بود.

این فرقه که در ابتدا به قصد تزکیه نفس و زهد صرف از زندگی متکلفانه گریخته بود، به تدریج در طی این قرون از حقیقت خویش دور شد و به تکلف و ظواهر تصوف دچار شد؛ تکلفاتی همچون تسیح، خرقة، خانقاه، سلسله‌های مرادی و مریدی و به دنبال این تکلفات ظاهری، ریاکاری، تزویز، فریب خلق، تن آسانی، انقطاع از اجتماع، زهد منفی و... هم بلای جان این جریان فکری شد.

انحطاط هر چه بیشتر این جریان فکری با حمله خانمان سوز مغول در سال ۶۱۶ مهیا شد. در اوایل قرن هفتم یورش وحشیانه مغول به قلمرو محمد خوارزمشاه، وحشتناک‌ترین دوران تاریخ ایران و حتی جهان را رقم زد؛ دورانی سیاه، مصیبت‌بار و مقرون به تباهی.

ایرانیان در این روزگار پر حادثه به اندازه تمام تاریخ گذشته و آینده خود رنج کشیدند و اگرچه فرهنگ نیم‌جان خود را با کوشش‌های مداوم از زیر لطمات سخت، به هر گونه‌ای که میسر بود، نجات بخشیدند، اما نتوانستند آثار نامطلوب این دوران سیاه را بر حیات فکری، فرهنگی و علمی خویش محو کنند (صفا، ۱۳۷۱: ۱-۲). در اثر این هجوم وحشیانه، بیشتر جریان‌های علمی، ادبی، فرهنگی، هنری و از جمله تصوف، با رکود یا انحطاط مواجه شد.

هجوم و حشیانه مغول به ایران و فروپاشی ناباورانه نظام سیاسی-اجتماعی ایران به دست قومی بی‌مقدار، به گونه‌ای بنیادین بر روحیه و فکر ایرانیان تأثیر گذاشت. مغولان به قلمرو ایران پرآوازه یورش بردند و نه تنها خاک و جان و ناموس اهل این سرزمین که اندیشه و نگرش آنان را نیز پایمال و حشیگری خود ساختند. ایرانیان برای دفع حملات آنان از گوشه و کنار، تلاش‌هایی انجام دادند که همه این تلاش‌ها بی‌فایده بود و ایران به شدت مسخر تاتار شد.

مشاهده شکست‌های پی‌درپی ایران قدرتمند، با وجود مبارزات متعدد، احساس خاصی را در ایرانیان تقویت کرد؛ احساس ضعف و ناتوانی در ایجاد تغییر و اصلاح جامعه و همین امر، باور به بی‌ثباتی و بی‌ارزشی دنیا و لزوم بی‌توجهی به امورات دنیوی را در میان مردم رواج داد. اندیشه «این نیز بگذرد» و «دنیا محل گذر است» از سر ناتوانی از سازنده بودن در دنیای وحشت‌زده آن روزگار بر اذهان مردم سرازیر شد و خود یکی از عوامل جدی در ترویج و پذیرش اندیشه‌های صوفیانه شد؛ به بیان دیگر، شرایط سخت سیاسی-اجتماعی عصر از یک سو و احساس ناتوانی و بی‌اثر بودن تلاش‌های فردی برای تغییر اوضاع بد جامعه از سوی دیگر، عده بسیاری را به قبول باور صوفیانه «بی‌ارزش بودن دنیای فانی» ناچار کرد (غلامرضایی، ۱۳۷۷: ۲۴۲-۲۴۳).

در تاریخ سیر عرفان و تصوف می‌بینیم که بین گسترش تصوف و میل به انزوا با آشفتگی و نابسامانی اوضاع اجتماعی-سیاسی جامعه، رابطه‌ای مستقیم برقرار است و تصوف در معنای انحرافیش به معنای انزوا از خلق، بی‌اعتنایی به امور دنیوی و خزیدن در گوشه خانقاه‌ها در شرایط سخت عصر تعبیر شد. در واقع در دوران حمله مغول، تصوف مفری شد برای محرومانی که در مقابل ظلم اقویا و دشمنان چاره‌ای جز سکوت نداشتند.

مردم رنج‌کشیده با درآمدن به کسوت تصوف از ظلم و وحشت و گرسنگی جامعه به آرامش و بی‌خبری خانقاه پناه می‌بردند و خانقاه پناهگاهی دلخواسته شد که به آن مردمان، مأوا می‌داد و گرسنگی آنان را با فتوحات و نذور مردم، بی‌زحمت کار و کسب، سیر می‌کرد و از طرف دیگر، آموزه‌های آن نیز، روح و ذهن‌های وحشت‌زده آنان را تسکین می‌داد؛ از این رو می‌بینیم که در این زمان، بیشتر کسانی که در کسوت صوفی به خانقاه پناه آورده بودند، مردمان متظاهری بودند که شرایط سخت جامعه و گرسنگی، آنان را سربار مشایخ کرده بود نه روح حقیقت‌جوی و خداتلب آنان و همین صوفیان مصلحت‌اندیش هرچند موجبات رواج صوری تصوف را در این دوران فراهم کردند؛ عامل مؤثری برای انحطاط بیشتر جریان تصوف در این دوران گردیدند (صفا، ۱۳۷۱: ۱۶۷-۱۶۵).

بر این اساس، جریان تصوف از قرن سوم، از مکتب فکری عرفان منشعب شد و به‌عنوان بُعد اجتماعی و فرقه‌ای عرفان قرار گرفت. با این انشعاب، تصوف هر روز در تکلفات و ظواهر خانقاهیان گرفتارتر می‌شد و از حقیقت عرفانی خود دورتر؛ تا اینکه در دوره تاریک حمله مغول، پناهگاه صوفیان بی‌خبری شد که ترس و عجز حاکم بر جامعه، آنان را به خانقاه کشانده بود و همین صوفیان متظاهر بی‌خبر، باعث شدند که در زیر لوای تصوف، گونه‌ای صوفی‌گرایی منفی، انزوا، گوشه‌گیری و انقطاع از دنیا به شدت رشد کند (سجادی، ۱۳۸۸: ۱۰۷).

این جریان که در ابتدا با انگیزه الهی و به قصد قربت در اذهان، زندگی و تاریخ مردم قدم نهاده بود، در نهایت با زهد ریایی، ظاهر سازی، بیکارگی، تن‌آسانی، بدعت و خرافه از اهداف متعالی و والای خود بازماند و در همان



آداب و رسوم ظاهری و قشری متوقف و از دستار و ده‌های عالی مکتب عرفان جدا شد.

## ۲-۵. مبارزه فکری با «صوفی‌گرایی منفی» و «زهد صوفیانه»

نقد و انکار صوفیه از همان قرن سوم آغاز شد و به تدریج هرچه آنان از حقیقت تصوف دورتر شده‌اند و به ظواهر و بدعت‌ها آلوده‌تر، مخالفت و طعن در حق آنان افزون‌تر شده است.

ابتدا فقها و عالمان دینی، اهل تصوف را مورد طعن و نقد قرار می‌دادند. برخی عقاید کفرآمیز صوفیه باعث این بدبینی و نقد از سوی علما شده بود. نقد و طعن علما و متعصبان مذهبی بر صوفیه از قرن ششم جدی‌تر شد (همان: ۱۴) و آثار قابل توجهی در این زمینه خاص - مبارزه فکری با عقاید و آداب و سنن صوفیه - نگاشته شد. از جمله این آثار، کتاب «تلبیس ابلیس» از ابوالفرج بن جوزی (متوفی ۵۹۷ هـ ق) است. ابن جوزی، از معارضان و مخالفان سرسخت صوفیه است که اهل این فرقه را فریب خورده ابلیس می‌داند (غنی، ۱۳۷۴: ۲۴).

مبارزه با صوفی‌نماها و نقد و قدح آنان تنها منحصر به مخالفان تصوف نشده است؛ حتی صوفیان راستین و حقیقت‌طلبان نامداری چون مولانا، حافظ و سعدی به انتقاد از کسانی که زیر لوای این آیین به فساد و تباهی مشغول بودند، پرداخته‌اند (عقدایی، ۱۳۸۸: ۵۵). آنان به خطرات و آفات تصوف منفی روزگار خویش آگاه بودند و تنویر افکار عمومی، حفظ شأن عرفان و حقیقت تصوف، مبارزه و معارضه فکری با جنبه‌های منفی و منفور تصوف روزگار خود را از جمله رسالت‌های اجتماعی خود می‌دانستند تا از پس این همه ظواهر، بدعت و انحراف، حقیقت عرفان پدیدار شود.

یکی از انحرافات این مکتب که مورد نقد و قدح قرار گرفته است، رواج نوعی «زهد منفی» در اندیشه و کردار صوفیه است. منظور از زهد منفی، زهدی است که به انقطاع و اعراض از خلق و ترک مسؤولیت‌های اجتماعی فرد منجر می‌شود. در این پژوهش، ضمن بررسی مفهوم زهد در عرفان و تحول و تنزل معنایی آن در مکتب تصوف، نگاه نقادانه سعدی را درباره آن بررسی می‌کنیم.

## ۲-۶. از زهد عارفان تا زهد صوفیان

«زهد» به معنای «پارسایی»، «پرهیزکاری» و «اعراض از دنیا» است (معین، ۱۳۷۹، ج ۲: ذیل زهد). این واژه در اصل به معنای «اندک بودن و کمی شیء» است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۳۰) و از آنجایی که این معنا بیشتر ملازم با بی‌رغبتی به آن چیز است، این کلمه در معنای بی‌رغبتی نسبت به شیء - الزهد خلاف الرغبه - درآمده است (جوهری، ۱۴۱۰: ۴۸۱/۲) و در اصطلاح نیز، در همان معنای لغوی آن؛ یعنی بی‌رغبتی و ناخواهانی نسبت به دنیا و دل‌کندن اختیاری از بهره‌های آن به کار رفته است:

«از ابوعلی دقاق شنیدم رحمه الله یکی را گفتند: اندر دنیا زاهد چرا شدی؟ گفت: زیرا که پیش‌تر، او اندر من

زاهد شد، ننگ داشتم در اندکی رغبت کردن» (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۸۰).

زهد در جایگاه یکی از مفاهیم اساسی در اسلام و سنت مورد توجه است. البته از لحاظ لفظی، کاربرد این واژه در قرآن بسامد بالایی ندارد و فقط یک بار در قرآن نمود یافته است (یوسف: ۲۰)؛ اما از لحاظ مفهومی، آیات فراوانی در قرآن یافت می‌شود که در آن بر حقیر شمردن متاع دنیا و بشارت دادن به نعیم آخرت تأکید شده است که این امر خود از مبانی زهد اسلامی محسوب می‌شود و در ترغیب مسلمانان قرون اولیه به زهد بی‌تأثیر نبوده است (سید

ترابی محمودآباد و ذاکری، ۱۳۸۹: ۲۲۷-۲۲۸)؛ همچنین اخبار فراوانی از سیره پیامبر (ص) روایت شده است که از زهد، قناعت و پارسایی آن حضرت حکایت می‌کند (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۴۴). افزون‌براین، در سیرت و گفتار امامان و پیشوایان دینی نیز موارد فراوانی یافت می‌شود که بر توجه آنان بر زهد در جایگاه یکی از مفاهیم اخلاقی و اعتقادی مسلمانان دلالت می‌کند؛ چنانکه امام علی (ع) فرمود: «کسی که بر گذشته افسوس نخورد و به آینده شادمان نباشد، همه جوانب زهد را رعایت کرده است» (دشتی، ۱۳۹۱: ۵۲۷).

امام صادق (ع) نیز در این باره بر آن است که زهد در دنیا آن نیست که مال خود را ضایع کنی و حلال را بر خود حرام گردانی؛ بلکه زهد و ترک دنیا، آن است که اعتماد تو بر آنچه در دست داری، زیاده نباشد از اعتماد تو بر خدا (کلینی، ۱۳۷۰: ۷۰/۵).

اما نکته درخور یاد در این خصوص، جداسازی زهد به مثابه یکی از مفاهیم مورد توجه مکتب اسلام از رهبانیت است. رهبانیت، از واژه «رهب» به معنای خشیت و فروتنی است و در اصطلاح به بریدن از مردم برای عبادت گفته می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۰/۱۹). بر اساس اندیشه‌های راهبان، کار دنیا و آخرت از یکدیگر جداست و یا باید به فکر زندگی و کسب و کار و معیشت بود و یا به عبادت و ریاضت پرداخت تا زندگی آن جهان آباد گردد. این در حالی است که زهد اسلامی، حقیقتی درونی است که نمود آن، ترک کار و تلاش نیست؛ بلکه شخص زاهد، دنیا و آخرت را با هم در نظر می‌گیرد (قمی و سجادی، ۱۳۹۱: ۸) و فقط سعی در محدودسازی تعلق و وابستگی خود نسبت به دنیا دارد، نه آن که به ترک کلی دنیا پردازد؛ چنانکه در حکمت ۳۹۰ نهج البلاغه ملاحظه می‌شود که مولای زاهدان و متقیان، حضرت علی (ع) در ترسیم برنامه زندگی یک مؤمن حقیقی برای سه جنبه مختلف زندگی انسان اعم از «تأمین هزینه زندگی»، «بهره‌بردن از لذت‌های مشروع دنیایی» و «عبادت» سهمی برابر قائل شده است:

«مؤمن باید شبانه‌روز خود را به سه قسمت تقسیم کند: زمانی برای نیایش و عبادت پروردگار، زمانی برای تأمین هزینه زندگی و زمانی برای واداشتن نفس به لذت‌هایی که حلال و مایه زیبایی است. خردمند را نشاید جز آنکه در پی سه چیز حرکت کند: کسب حلال برای تأمین زندگی یا گام نهادن در راه آخرت و یا به دست آوردن لذت‌های حلال» (دشتی، ۱۳۹۱: ۵۱۹).

به بیان دیگر «زهد اسلامی غیر از رهبانیت است. رهبانیت گسستن از مردم و رو آوردن به عبادت است، بر اساس این اندیشه که کار دنیا و آخرت از یکدیگر جداست... این است که رهبانیت بر ضد زندگی و جامعه‌گرایی است و مستلزم کناره‌گیری از خلق و سلب هرگونه مسؤولیت و تعهد از خود است؛ اما زهد اسلامی در عین اینکه مستلزم انتخاب زندگی ساده و بی‌تکلف است و بر اساس پرهیز از تنعم و تجمل و لذت‌گرایی است، در متن زندگی و بطن روابط اجتماعی قرار دارد و برای خوب از عهده مسؤولیت‌ها برآمدن است... در واقع در اسلام مسئله جدا بودن حساب این جهان با آن جهان مطرح نیست... ارتباط با یکدیگر از قبیل ارتباط ظاهر و باطن شیئی واحد است... از قبیل پیوند روح و بدن است که چیزی است حد وسط میان یگانگی و دوگانگی و بیشتر جنبه اختلاف کیفی دارد تا اختلاف ذاتی؛ یعنی آنچه بر ضد مصلحت آن جهان است، بر ضد مصلحت این جهان نیز هست» (مطهری، ۱۳۵۴: ۲۱۶).

در مکتب عرفان راستین که برگرفته از آموزه‌های اسلام و سنت است، «زهد»، «ورع» و «پرهیز» منشأ عرفان است و لازمه رسیدن به حقیقت و ایجاد ارتباط بی‌واسطه با حق معرفی می‌شود، اما این آموزه مقدس به تدریج و مانند بسیاری دیگر از آموزه‌های عرفان، در بین صوفیان کج‌اندیش و مصلحت‌اندیش از حقیقت خود فاصله گرفت و با سوء برداشت متصوفه به تباهی و انحراف کشیده شد. زهد در مکتب اصیل عرفان، ترک تعلق نسبت به دنیا و ماسوی است. در واقع، عارف به دنبال کسب دنیا و بهبود اوضاع مادی خویش برمی‌آید و از امکانات دنیا در جهت رسیدن به حق و حقیقت بهره می‌گیرد، اما حب دنیا و تعلق به ماسوی در قلب او راه نمی‌یابد، چرا که نفوذ حب دنیا در قلب، باعث غفلت از خدا می‌شود. این معنا، منظور حقیقی عرفا از «زهد» و «اعراض از دنیا» بوده است:

چیست دنیا؟ از خدا غافل بدن      نه قماش و نقده و میزان و زن  
مال را کز بهر دین باشی حمول      «نعم مال صالح» خواندش رسول  
آب در کشتی، هلاک کشتی است      آب ادر زیر کشتی پشتی است  
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱۳۹)

اما صوفیه این اصل عرفانی «ترک تعلق نسبت به دنیا» را به «ترک دنیا» و پشت پا زدن به دنیا تغییر دادند و همین باور انحرافی - ترک دنیا و زهد منفی - در دوران سیاه حمله مغول دستاویزی برای توجیه تن‌آسانی و کناره‌گیری از تعهدات اجتماعی قرار گرفت. صوفیان با استقبال از این تفکرات تباه و انحرافی، موجبات گسترش هرچه بیشتر فقر، ظلم و فساد را در جامعه فراهم کردند؛ چه اگر در جامعه عده‌ای به نام زاهد و صوفی بخواهند فارغ از اجتماع و تعهدات اجتماعی در مقابل ظلم و اختناق سکوت اختیار کنند و از سعی و عمل دوری بجویند و از دسترنج دیگران امرار معاش کنند؛ فقر، انحطاط اخلاق و ارزش‌ها، طغیانگری و ستم جامعه را فرا می‌گیرد.

## ۲-۷. نگاه نقادانه سعدی به «زهد صوفیانه»

نگرش انحرافی زهد و صوفی‌گری منفی به علت ضربات مهلکی که به ساختار جامعه وارد می‌سازد، از سوی فقها، متفکران و حتی عارفان نیز مورد نقد قرار گرفته است. یکی از منتقدان آگاه این گونه تصوف منفی، سعدی شیرازی، مصلح دین و متفکر بزرگ است.

در بررسی زندگی و اندیشه‌های سعدی، گرایش وی به عرفان و تصوف قابل مشاهده است. او به دلیل برخوردار بودن از ذوقی سرشار و عاطفه و تخیلی کم‌نظیر، نمی‌تواند به تصوف که «نگاه هنرمندانه به شریعت است»، بی‌توجه بماند (برای ملاحظه منبع تعریف مذکور از تصوف ر.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۹-۲۰؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۱۶-۳۴). دید و بینش سعدی مانند بسیاری دیگر از ادیبان از میراث عارفان تأثیر پذیرفته است. در آثار وی، بسیاری از دقیق عرفان و اصطلاحات و مفاهیم پیچیده تصوف به ساده‌ترین و درعین حال تصویری‌ترین زبان گفته شده است. همچنین در سراسر آثار سعدی، اقوال و اندیشه‌های نیک‌مردانی چون معروف کرخی، شبلی، بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، شیخ روزبهان و جنید به‌شیوایی و با حال و هوایی عارفانه نمود یافته است که این همه، حاکی از تمایل شیخ به تصوف و عرفان است.

اما از سوی دیگر - چنانکه گفته شد - در آن روزگار از صوفیان بزرگ اثری نیست و خانقاه‌ها و رباط‌ها و

لنگرها به مراکز فسق و فجور تبدیل شده است و دیگر در خرابات، نور خدا مشاهده نمی‌شود. سعدی از سر تأمل به سقوط ارزش‌های صوفیانه در زمانه خویش می‌نگرد و از انحراف این مکتب فکری دردمند و محزون می‌شود، اما او واقع‌بین‌تر از آن است که به دلیل اعمال مشتی نادریش، ارزش‌های این مکتب شریف را نادیده بگیرد؛ لذا در سراسر آثار سعدی می‌بینیم که این مسأله - وجود تصوف راستین از سویی و رفتارهای ناشایست صوفی‌نمایان از سوی دیگر - سبب شده است که او نسبت به تصوف، رفتاری دوگانه پیش گیرد و هرگاه از عارفان راستین و بزرگان تصوف سخن می‌گوید، با لحنی حاکی از احترام و احتشام است و آشکارا آنان را می‌ستاید و زمانی که مفاسد صوفی‌نمایان را مشاهده می‌کند، تندترین انتقادهای را از انحراف تصوف بیان می‌کند (عقدایی، ۱۳۸۸: ۶۰-۶۱).

این حکیم اجتماعی با دریافت نتایج تلخ و آفات حاصل‌شده از اندیشه‌های صوفیانه روزگارش، مبارزه فکری با جنبه‌های منفی آن را تعهد انسانی و اجتماعی خویش می‌داند. او همچون یک مصلح اجتماعی به صوفیانی که چشم خود را بر سرنوشت شوم ملت خویش بسته‌اند تا به خیال خویش انوار حق را بنگرند، تاخته است و با یادآوری تعهدات اجتماعی انسان در قبال هم‌نوعانش، عرفان حقیقی را «خدمت به خلق» معرفی می‌کند:

طریقت به جز خدمت خلق نیست      به تسبیح و سجاده و دل‌لق نیست

(سعدی شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۰۱)

مپندار اگر طاعتی کرده‌ای      که نزلی بدین حضرت آورده‌ای

به احسانی آسوده کردن دلی      به از الف رکعت به هر منزلی

(همان: ۱۷۲)

او به کسانی که می‌پندارند با اذکار و اوراد و عبادت‌های فردی خویش می‌توانند به مقامات بلند عرفانی دست یابند، متذکر می‌شود که خودسازی در متن جامعه و در میان مردم ارزشمند و مقدور است:

فرمانبر خدا و نگهبان خلق باش      این هر دو گر بگرفتی، سکندری

(همان، ۱۳۸۳: ۱۶۶)

تو بر تخت سلطانی خویش باش      به اخلاق پاکیزه درویش باش

به صدق و ارادت میان بسته‌دار      ز طامات و دعوی زبان بسته‌دار

(همان، ۱۳۷۹: ۱۰۱)

در بررسی اندیشه‌های سعدی، تأثیر مکتب عرفان مشهود است. او به آموزه‌های اصیل عرفان‌گرایش تام دارد و جابه‌جا به تزکیه و تهذیب نفس توصیه می‌کند و حتی بر زهد در جایگاه یکی از مقامات سلوک تأکید می‌کند، اما مقصود وی از زهد و پرهیز هرگز «ترک دنیا» و «انزوا از خلق و انجام عبادت‌های فردی» نیست؛ بلکه مقصود وی از زهد، «ترک تعلق» و «قطع وابستگی» در عین پیوستگی با جامعه و جاهه است:

چو هر ساعت از تو به جایی رود دل      به تنهایی اندر صفایی نبینی

ورت مال و جاه است و زرع و تجارت      چو دل با خداست، خلوت نشینی

(سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۹۷)

او نه تنها کناره‌گیری از اجتماع را به بهانه تصوف می‌نکوهد، بلکه ارزش مقام بلند آدمی را به خدمتی می‌داند

که در جامعه انجام می‌دهد و گرنه جماد و نبات بر چنین انسانی شرف دارد:

اگر نفع کس در نهاد تو نیست      چنین گوهر و سنگ خارا یکی است

(همان، ۱۳۷۹: ۱۱۶)

سنگی و گیاهی که دراو خاصیتی نیست      از آدمی به که در او منفعتی نیست

(همان، ۱۳۷۴، ج ۲: ۹۵۰)

از نظر سعدی، دانشمندانی که در جامعه حضور دارند و مردم را با ترویج فضائل اخلاقی و الهی به راه رستگاری و نجات هدایت می‌کنند، از عابدان مردم‌گریزی که در بی‌خبری زاویه‌هایشان به فلاح خویش می‌اندیشند، برتری دارند؛ چه این عابدان خلوت‌گزیده، خودخواهانه در فکر نجات خویش‌اند، اما دانشمندان برای نجات گمراهان و بیراه‌روندگان می‌کوشند و در جهت تنویر افکار جامعه خدمت می‌کنند:

صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خانقاه      بشکست عهد صحبت اهل طریق را

گفتم: میان عالم و عابد چه فرق بود      تا اختیار کردی از آن، این فریق را؟

گفت: آن گلیم خویش به در می‌برد ز موج      وین جهد می‌کند که بگیرد غرق را

(همان، ۱۳۷۳: ۱۰۴)

تنبلی و تن‌آسانی و ترک مسؤولیت‌های اجتماعی به بهانه زهد از آفات تصوف‌های انحرافی است. تصوف‌هایی که چونان مخدر، جامعه را از کار و نشاط و توسعه غافل می‌سازد و به اندیشه‌های سکرآور تسلیم و تقدیر و زهد می‌سپارد. مصلح‌الدین که مخالفت این اندیشه‌ها را با آموزه‌های اصیل اسلامی می‌داند، سعی کرده است به ارزش مرتبه کار و عمل و خدمت صادقانه در مقایسه با عبادت‌های فردی بپردازد. او در حکایتی برای تبیین این مطلب، پارسایی و زهد را در تقابل با یکی از مصادیق بارز اشتغال دنیایی - حکمرانی و دنیاداری - قرار داده و به این نکته اشاره کرده است که اشتغال به کار دنیا و حتی حکمرانی نه تنها با زهد حقیقی مغایرت ندارد، بلکه عمل حکمرانی که اندیشه اجرای عدالت را در سر دارد و برای آن می‌کوشد، از عبادت زاهدانه مقبول‌تر است:

در اخبار شاهان پیشینه است      که چون تکه بر تخت زنگی نشست

به دورانش از کس نیازد کس      سبق برد اگر خود همین بود و بس

چنین گفت یک‌ره به صاحب‌دلی      که عمرم به سر رفت، بی‌حاصلی

بخوام به کنج عبادت نشست      که دریابم این پنج روزی که هست

چو می‌بگذرد جاه و ملک و سریر      نبرد از جهان، دولت الا فقیر

چو بشنید دانای روشن نفس      به تندی بر آشفست: کای تکه بس

طریقت به جز خدمت خلق نیست      به تسبیح و ساده و دل‌لق نیست

تو بر تخت سلطانی خویش باش      به اخلاق پاکیزه درویش باش

به صدق و ارادت میان بسته دار      ز طامات و دعوی زبان بسته دار

قدم باید اندر طریقت نه دم      که اصلی ندارد دم بی‌قدم

بزرگان که نقد صفا داشتند      چنین خرقه زیر قبا داشتند

(سعدی، ۱۳۷۹: ۱۰۰-۱۰۱)

سعدی جامعه انسانی را در حکم یک تن واحد می‌داند و با استناد به حدیث معروف «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِهِمْ وَ تَرَاحُهُمْ وَ تَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ؛ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَ الْحِمَى» (مجلسی، ۱۳۳۵، ج ۷۱: ۲۳۴). معتقد است که همگان تعهد دارند دردها و معضلات جامعه را از آن خود بدانند و در فکر بهبود و پیشبرد جامعه خویش باشند:

بنی آدم اعضای یک پیکرند      که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار      دگر عضوها را نماند قرار

تو کز محنت دیگران بی غمی      نشاید که نامت نهند آدمی

(سعدی شیرازی، ۱۳۷۳: ۶۶)

افزون بر دنیاگریزی و ترک تعهدات اجتماعی، رواج ریاکاری و تزویر و فریب از دیگر پیامدهای زهد صوفیانه در جامعه است. شیخ اجل با درک درست آسیب‌هایی حاصل از زهد ریایی در جامعه یکی از رسالت‌های اجتماعی خود را مبارزه با زهدفروشی و مؤمن‌نمایی قرار داده و حق سخن را ادا کرده است. او در سرتاسر آثار خود و بخصوص در باب دوم گلستان با عنوان «در اخلاق درویشان» (سعدی، ۱۳۷۳: ۸۶-۱۰۸) و همچنین در در باب پنجم بوستان - «در رضا» - (سعدی، ۱۳۷۹: ۲۷۹-۲۹۶) به آفت‌های پارسایی فروختن و دوری از اخلاص عمل با نگاهی آسیب‌شناسانه و از منظرهای فردی و اجتماعی پرداخته است:

جمیع پارسایان گو بدانند      که سعدی توبه کرد از پارسایی

چنان از خمر و زمر و نای و ناقوس      نمی‌ترسم که از زهد ریایی

(همان، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۴۲)

«یکی را از علمای راسخ پرسیدند که چه فرمایی در نانِ وقف؟ گفت: اگر نان از بهر جمعیت خاطر می‌ستاند، حلال است و اگر جمع از بهر نان می‌نشیند، حرام...»

نان از برای کنج عبادت گرفته‌اند      صاحب‌دلان نه کنج عبادت برای نان

(همان، ۱۳۷۳: ۱۰۲-۱۰۳)

ترک دنیا به مردم آموزند      خویشان سیم و غله اندوزند

عالمی را که گفت باشد و بس      هرچه گوید نگیرد اندر کس

عالم آن کس بود که بد نکند      نه بگوید به خلق و خود نکند

(همان: ۱۰۳)

عالم که کامرانی و تن‌پروری کند      او خویشان گم است، که را رهبری کند؟

(همان: ۱۰۳)

نکوسیرتی بی تکلف برون      به از نیکنامی خراب اندرون

به نزدیک من، شبرو راهزن      به از فاسق پارسا پهرن

یکی بر در خلق، رنج آزمای چه مزدش دهد در قیامت خدای

(سعدی، ۱۳۷۹: ۲۹۴)

یکی از اصلی‌ترین آفات زهدریایی و تقدس‌نمایی، عمدتاً در دربار پادشاهان و حاکمان بروز یافته است. به این معنی که در جوامعی که ارزش‌های دینی و مبانی اعتقادی موجب کسب اعتبار اجتماعی و قدرت می‌شود، حاکمان برای رسیدن به مقاصد دنیاطلبانه خود و یافتن قبول عام، دست به دامان پارسایان می‌شوند و پارسانمایان عوام‌فریب نیز در پوشش دین برای بهره‌مندی از خوان گسترده پادشاهان و نعمات دنیوی به دعوت حاکمان لیبک می‌گویند و به دربارها می‌پیوندند. از آفات اجتماعی این پیوند نامبارک، ایمنی‌یافتن ظالمان و رواج یک‌جانبه‌نگری و انحصارطلبی در جامعه، مخدوش شدن چهره دین در نظر افراد و رواج دین‌زدگی و گسترش بی‌اعتمادی و ناامنی روانی در جامعه است.

بر این اساس، سعدی با آگاهی از تبعات و آفت‌های یادشده، زاهدانی را که به انگیزه کسب جاه و نان و نام به ارباب جاه و قدرت نزدیک می‌شوند، به نقد کشیده است و به طعن و طنز و گاه جدّ به این مسئله اشاره کرده است:

«یکی از پادشاهان پارسایی را دید، گفت: هیچت از ما یاد آید؟ گفت: بلی، هر وقت که خدای را فراموش کنم.»

هر سو دود آن کش ز بر خویش براند وان را که بخواند به در کس ندواند»

(سعدی، ۱۳۷۳: ۹۲)

«یکی از جمله صالحان به خواب دید پادشاهی را در بهشت و پارسایی در دوزخ. پرسید که موجب درجات این چیست و سبب در کات آن؟ که مردم به خلاف این همی پنداشتند. ندا آمد که این پادشاه به ارادت درویشان در بهشت است و این پارسا به تقرب پادشاهان در دوزخ.»

دلقت به چه کار آید و تسبیح و مرقع؟ خود را ز عمل‌های نکوهیده بری دار

حاجت به کلاه بر کی داشتنت نیست درویش صفت باش و کلاه تتری دار»

(همان: ۹۲)

در مجموع می‌توان گفت سعدی شیرازی از آن دسته حکما و مصلحان اجتماعی است که نسبت به آسیب‌شناسی جریان تصوف روزگارش بیدار و هوشیار بوده است. در نظر وی، رواج زهد صوفیانه، آفات مختلفی از نظر اجتماعی و اخلاقی در پی دارد. دنیاگریزی و دنیاطلبی در پوشش زهد ریایی و تزویر از مهم‌ترین پیامدهای زهد صوفیانه است که همه سطوح جامعه را گرفتار می‌کند. بر این اساس، در بررسی اندیشه‌های سعدی ملاحظه می‌شود که وی با در نظر گرفتن آفات زهد ریایی در جامعه، از یک سو، برای اهل زهد نزدیک شدن به دربار حاکمان و کسب مقام و مکت را روا نمی‌بیند و از دیگر سو، حضور در جامعه و برعهده گرفتن تعهدات اجتماعی را نیز مغایر با مقام زهد حقیقی به معنای ترک تعلقات دنیوی نمی‌داند.

در واقع، عرفان مورد نظر شیخ اجل، سعدی، یک عرفان عملی، پویا و مفید است که در خرقة و تسبیح و ریاضت‌های نامعقول متوقف نمی‌شود. در مکتب عرفانی شیخ، به جای پرداختن به ظواهر، بدعت‌ها و انحرافات،

معنا و حقیقت عرفان که همانا «دل زنده است و نفس مرده» اهمیت داده می‌شود؛ لذا تأثیر آن در اجتماع برخلاف تصوف که ریاکاری یا رکود، عطلت‌طلبی و تن‌آسانی را در پی دارد، پویایی، خدمت‌رسانی و پیشرفت جامعه بشری است:

مخنث خورد دست‌رنج کسان	چو مردان بپر رنج و راحت رسان
نه خود را بیفکن که: دستم بگیر	بگیر ای جوان، دست درویش پیر
که خلق از وجودش در آسایش است	خدا را بر آن بنده بخشایش است
که دون‌همت‌انند بی‌مغز و پوست	کرم ورزد آن سر که مغزی در اوست
که نیکی رساند به خلق خدای	کسی نیکی بیند به هر دو سرای

(سعدی، ۱۳۷۹: ۱۸۳)

افزون‌براین، بر طبق اندیشه اعتدالی سعدی، بین عشرت و ریاضت نباید از اعتدال خارج شد و هرگونه افراط در زهد و پرهیز، ناروا و مخرب است. او «تزهده» و ریاضت‌های نامعقول صوفیان روزگارش را چون عشرت‌طلبی رندان و اوباشان بی‌ارزش می‌داند و به زهد و ورع تا آن حدی که از اسلام و سنت خارج نشود و آفت جامعه و بلای جان مردم نشود، توصیه می‌کند:

چه زاهد که بر خود کند کار سخت	چه رند پریشان شوریده بخت
ولیکن میفزای بر مصطفی	به زهد و ورع کوش و صدق و صفا

(سعدی، ۱۳۷۹: ۲۴۳)

توان رفت جز بر پی مصطفی	میندار سعدی که راه صفا
-------------------------	------------------------

(همان: ۴۷)

### ۳. نتیجه‌گیری

تصوف در قول معمول، مشتق از «صوف» و به معنای «پشمینه‌پوشی» است و در اصطلاح، طریقه زاهدانه کسان بوده است که به نشانه قطع تعلق به دنیا، لباس پشمینه می‌پوشیده‌اند و قصد داشتند با ورع و زهد و تهذیب درون به حقیقت برسند. تصوف در دوره‌های نخست، طریقه زاهدانه‌ای است منشعب از عرفان که با زهد کلی آغاز شده و پیروانش را به احتراز از خواهش‌های نفسانی و اعراض از ماسوا دلالت می‌کرد.

تصوف از قرن سوم هجری، ظواهر، تکلفات و آداب و رسوم خاصی پیدا کرده است و به مثابه یک طبقه اجتماعی خاص درآمد و به تدریج، هرچه تصوف در رسوم و ظواهر عملی و اجتماعی گرفتارتر می‌شد، از حقیقت عرفانی خویش دورتر می‌شد؛ تا اینکه در قرن هفتم، با یورش وحشیانه مغول به ایران، این نهاد فکری - اجتماعی چون بسیاری دیگر از جریانات فکری، دچار انحطاط و رکود شد و با خرافه، انحراف و بدعت، همراه شد. یکی از انحرافات تصوف در این روزگار، تغییر و تحریف مفهوم «زهد» است. زهد در مکتب اصیل عرفان به معنای ترک تعلق به دنیا و ماسوا است؛ در واقع عارف به دنبال کسب دنیا و بهبود اوضاع مادی خویش برمی‌آید و از امکانات دنیا در جهت رسیدن به حقیقت بهره می‌گیرد، اما حب دنیا که باعث غفلت از خدا می‌شود، در قلب او راه نمی‌یابد. صوفیه این اصل عرفانی «ترک تعلق نسبت به دنیا» را به «ترک دنیا» تغییر دادند و موجبات گسترش



فقر، ظلم و ستم و تن آسایی را فراهم کردند.

سعدی عارف و حکیم بزرگ اجتماعی با آگاهی از نتایج و آفات این زهد صوفیانه رواج یافته در روزگارش، چون بسیاری دیگر از فقها و متفکران و عرفا به مبارزه فکری با آن پرداخته است و به انحاء مختلف، تعهدات اجتماعی انسان را در قبال جامعه، یادآوری کرده و عبادت اصلی را خدمت به خلق معرفی کرده است. همچنانکه اندیشه‌های عرفانی سعدی از عرفان خالی نیست و گرایش او به مکتب عرفان مشهود است، اما این گرایش و تمایلات عرفانی او به معنای پذیرش بی‌چون و چرای همه عناصر تصوف نیست. این حکیم اجتماعی از حقیقت عرفان - دل زنده و نفس مرده، قطع وابستگی از ماسوا و خدمت به خلق - استقبال کرده است، اما آفات و انحرافات تصوف و از جمله زهد منفی و زهد ریاکارانه را نیز در نظر گرفته و آن را مورد نقد و آسیب‌شناسی اجتماعی قرار داده است. او کناره‌گیری از اجتماع و مسؤولیت‌های اجتماع را به بهانه تصوف، سخت نکوئیده است و به زهد و ورع تا آن حدی که از اسلام و سنت خارج نشود و آفت جامعه و بلای جان مردم نشود، توصیه کرده است. همچنین مصلح‌الدین با آگاهی از آفات اجتماعی زهد ریایی و زهد درباری، نزدیک شدن زهدروشان به دربار پادشاهان عوام‌فریب را به عنوان یکی از آسیب‌های اجتماعی زهد صوفیانه، نقد کرده است.

## منابع

### قرآن مجید.

- ابن فارس، ابوالحسین (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- اشرف امامی، علی (۱۳۸۴)، «زهد و رهبانیت در عرفان اسلامی»، فصلنامه زبان و ادبیات فارسی، شماره ۱، ۱۱-۴۶.
- اویسی، سید صادق (۱۳۸۷)، «آسیب‌شناسی تصوف با تأکید بر فرقه اویسیه»، کتاب نقد، سال دهم، شماره ۴۶ و ۴۷، ۲۳۱-۲۵۷.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰)، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین.
- حاتمی کنکبود، حبیب؛ رحمان بوالحسنی و وحید مرادی (۱۳۹۵)، «تعریف زهد و جایگاه و ارکان آن در نگاه معصومان (ع) و متصوفه»، پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، سال سوم، شماره ۶، ۵۵-۷۴.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸)، «آسیب‌شناسی تصوف سنتی»، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق، سال دوم، شماره ۶، ۲۳-۵۶.
- دشتی، محمد (۱۳۹۱)، ترجمه نهج البلاغه حضرت امیرالمؤمنین، چاپ دهم. قم: نشتا.
- دهباشی، مهدی و سید علی اصغر میرباقری‌فرد (۱۳۸۸)، تاریخ تصوف ۱، تهران: سمت.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، ارزش میراث صوفیه، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰)، دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سید ضیاءالدین، ۱۳۸۸، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، چاپ پانزدهم، تهران: سمت.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین (۱۳۷۳)، گلستان، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین (۱۳۷۴)، دیوان غزلیات، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، جلد ۲، چاپ هشتم، بی‌جا: مهتاب.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین (۱۳۷۹)، شرح بوستان، تصحیح و توضیح: محمد خزائلی، چاپ یازدهم، تهران: خوارزمی.

- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین (۱۳۸۳)، *گزیده قصاید سعدی*، انتخاب و شرح دکتر جعفر شعار، مقدمه: دکتر حسن انوری، تهران: قطره.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۶۴)، *عوارف المعارف*، ترجمه ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.
- سید ترابی محمودآباد، حسن و احمد ذاکری (۱۳۸۹)، «زمینه‌های زهد و تصوف در اندیشه حسن بصری»، *عرفان اسلامی*، دوره هفتم، شماره ۲۵، ۲۰۷-۲۳۲.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴)، «عرفان نگاهی هنری به الاهیات»، *بخارا*، شماره ۴۳، ۱۶-۴۳.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران: سخن.
- صفا، ذبیح اله (۱۳۶۲)، *گنج و گنجینه*، تهران: فردوس.
- صفا، ذبیح اله (۱۳۷۱)، *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد ۳، بخش ۱، چاپ نهم، تهران: فردوس.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی التفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- عقدایی، تورج (۱۳۸۸)، «نقد اجتماعی و آسیب‌شناسی تصوف در بوستان سعدی»، *فصلنامه تخصصی عرفان*، سال ۵، شماره ۱۹، ۷۳-۵۱.
- غلامرضایی، محمد (۱۳۷۷)، *سبک‌شناسی شعر پارسی (از رودکی تا شاملو)*، تهران: نیلوفر.
- غنی، قاسم (۱۳۷۴)، *تاریخ تصوف در اسلام*، چاپ ششم، تهران: زوار.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن قشیری (۱۳۶۷)، *ترجمه رساله قشیریه*، با تصحیحات و استدراکات: بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- قمی، محسن و مرضیه سادات سجادی (۱۳۹۱)، «بررسی الگوی زهد اسلامی در عصر حاضر»، *فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق*، سال پنجم، شماره ۱۶، ۶-۲۸.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۲)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۰)، *الکافی*، قم: دارالکتب الاسلامی.
- کیوان‌فر، علی‌اکبر (۱۳۹۴)، «آسیب‌شناسی رفتار زاهدانه در ادبیات صوفیانه فارسی»، *فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۳۶، ۵۱-۸۲.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۳۵)، *بحار الانوار*، جلد ۷۱، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۴)، *سیری در نهج البلاغه*، چاپ دوم، قم: مرکز مطبوعاتی دار التبلیغ اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، *آشنایی با علوم اسلامی، کلام، عرفان، حکمت عملی*، چاپ شانزدهم، تهران: صدرا.
- معین، محمد (۱۳۷۹)، *فرهنگ فارسی*، چاپ پانزدهم، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۹)، *مثنوی*، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و فهرست: دکتر محمد استعلامی، تهران: سخن.
- هاشمی، ایوب (۱۳۸۵)، «صوفی صافی: آسیب‌شناسی تصوف در آیین صوفیان»، *ادیان و عرفان*، سال سوم، شماره ۱۰، ۷۵-۸۸.
- هجویری، علی‌بن عثمان جلابی (۱۳۳۶)، *کشف‌المجوب*، تصحیح: ژو کوفسکی، به اهتمام محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.
- هجویری، علی‌بن عثمان جلابی (۱۳۹۲)، *کشف‌المجوب*، تصحیح: محمود عابدی، تهران: سروش.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی