

سلمان ساوجی و سلوک در طریقه رندان قلندر صفت

داود واثقی خوندابی* - امید شاه‌مرادی** - محمد رضا نجاریان***

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

چکیده

سلمان ساوجی از شاعران شهیر قرن هشتم هجری است که اشعارش تجلی‌گاه تفکرات مختلف اجتماعی، دینی و عرفانی است. او اگر چه به مدح ارباب قدرت پرداخته و در زمان خود از حرفه شاعری تمتعی تمام یافته، اما این خصیصه هیچ‌گاه باعث نشد بعد معنوی زندگی خود را رها سازد. این جستار که مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای است و با شیوه توصیفی - تحلیلی انجام شده، به تحلیل و تفسیر مضامین رندانه و قلندرانه در غزلیات سلمان ساوجی می‌پردازد؛ ابتدا مقدمه‌ای درباره مکتب ملامتیه و الهیات رندی و قلندری بیان می‌شود و سپس به تحلیل و تفسیر تفکر ملامتی و قلندری در غزلیات سلمان ساوجی پرداخته خواهد شد. غور در اشعار سلمان بیانگر این حقیقت است که وی در عرصه عرفان نیز یکه‌تاز بوده، البته نه عرفان مرسوم خانقاهی بلکه عرفانی فارغ از راه و رسم اهل خرقه که نه تنها اصول حاکم بر نظام خانقاه را زیر سؤال می‌برد بلکه با برجسته کردن امور ضد ارزشی، بر آن‌ها حمله می‌برد و تابوها را می‌شکند. سلمان، سریان عشق را در نظام آفرینش درک کرده، با تن‌دادن به این ودیعه الهی، از نام و ننگ گریخته، مسجد و خانقاه را رها کرده و به خانه خمّار، التجا می‌جوید. انسان کامل مد نظر سلمان، رند قلندری است که با پشت پا زدن به همه ظواهر شرع، بر سر کوی مغان مأوا می‌گزیند. در نظرگاه او، تنها راه رستگاری انسان، قدم گذاشتن در مسلک قلندری است؛ مسلکی که خرقه ریایی صوفی را به می‌طهارت می‌دهد و به فرجام‌اندیشی زاهد، وقعی نمی‌نهد.

کلیدواژه‌ها: سلمان ساوجی، غزل، ملامت، رند، قلندر.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۹/۲۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۲/۲۸

* Email: d.vaseghi@gmail.com (نویسنده مسئول)

** Email: o.shahmoradi1988@yahoo.com

*** Email: Reza_najjarian@yahoo.com

مقدمه

مکتب ملامتیه در اعتراض به خشک مسلکی برخی از زهاد صوفیه و عوام‌فریبی گروه دیگر شکل گرفت. این گروه در حقیقت «می‌خواسته‌اند تصوّف را از قالب‌های ساختگی بپیرایند و آن را از صورت یک کارخانه کرامات‌سازی و یک دستگاه مریدپروری بیرون بیاورند.» (زرین‌کوب ۱۳۸۸: ۳۳۸) عرفای ملامتی، نفس خود را از همه فروتر می‌دانستند و خود را سرزنش می‌کردند و با اعمال و رفتار ناهنجار، نعل وارونه می‌زدند تا بدین طریق ملامت خلق را برانگیزند. آنان «به مقام ملامت که در نظر کسانی مرتبه‌الایی داشت، می‌تاختند و به نکوهش آن مقام می‌پرداختند. بدین دلیل آنان را ملامتی نامیده بودند.» (گولپینارلی ۱۳۶۳: ۲۴۳)

تفکر ملامتی و الهیات رندی و قلندری، در شعر شعرای قرن هفتم و هشتم زبان فارسی تیلوری خاص دارد و هر کدام از این بزرگان با تکیه بر جهان‌نگری خود، به شرح و بسط این موضوع پرداخته‌اند. گسترش این تفکر در آثار شاعران قرن هفتم و هشتم ریشه در نابسامانی‌های اجتماعی - فرهنگی این دوران دارد.

یکی از شعرایی که از مکتب ملامتیه تأثیر بسیار پذیرفته، سلمان ساوجی است. او از شاعران بزرگ قرن هشتم هجری است که در عرصه غزل‌سرایی سبکی منحصر به فرد؛ سلمان را بیشتر به عنوان شاعری مدیحه‌سرا شناخته‌اند که به ستایش صاحبان قدرت پرداخته و از مصاحبت اربابان دنیا تمتع جسته است، اما مسئله‌ای که کمتر بدان پرداخته شده، بعد معرفتی و عرفانی شخصیت اوست که در آثارش به‌ویژه غزلیات، بازتابی گسترده دارد.

سؤال پژوهش

بازخوانی اندیشه و اشعار سلمان ساوجی با نگرش عرفانی - کلامی، به‌ویژه مضامین مربوط به ملامتیه و قلندریه در اشعار وی، مستلزم پاسخ به دو پرسش است: جهان‌نگری سلمان ساوجی تا چه اندازه از اندیشه اهل عرفان تأثیر پذیرفته است؟ تفکر ملامتی و قلندری چه نقشی در گفتمان و نگرگاه سلمان ساوجی دارد؟

ضرورت و اهمیت پژوهش

تأمل در آثار سلمان ساوجی آشکار می‌کند که گرچه وی شاعری مداح بوده، ولی بعد معرفتی تفکر او نیز قابل بررسی و تحلیل است، چراکه او شاعری با بینش عرفانی است که مباحث مختلف عرفانی و کلامی، به‌ویژه دیدگاه‌های صوفیانه مکتب ملامتیه و قلندریه، در آثار وی تبلوری خاص دارد. در این راستا، پژوهش حاضر از دو جنبه اهمیت و ضرورت دارد: بازخوانی و معرفی بعد مغفول شخصیت و اندیشه سلمان ساوجی و بازخوانی و معرفی مؤلفه‌های ملامتیه به عنوان یک مکتب مهم تصوف اسلامی.

روش پژوهش

این پژوهش با ابزار کتابخانه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی نگارش یافته است. نخست مضامین ملامتی و قلندری در غزلیات سلمان ساوجی استخراج و سپس با تکیه بر منابع صوفیه و دیدگاه‌های عرفان‌پژوهان، بررسی و تحلیل شده است. مکتب ملامتیه، ملامت و قلندری، ملامت و رندی و ادبیات مغانی، از جمله مباحث مطرح شده ذیل این پژوهش است.

پیشینه پژوهش

تا آنجا که نگارندگان این مقاله پژوهیده‌اند، تحقیق جامعی که مضامین رندانه و قلندرانه را در غزلیات سلمان ساوجی بررسی کرده باشد، انجام نشده است. محققانی مانند گولپینارلی (۱۳۷۸)، در ملامت و ملامتیان، مرتضوی (۱۳۸۳)، در مکتب حافظ، زرین کوب (۱۳۸۲)، در از کوچۀ رندان، شفیعی کدکنی (۱۳۸۶)، در قلندریه در تاریخ، برومند سعید (۱۳۸۴)، در آئین قلندران و حمیدیان (۱۳۹۲)، در شرح شوق، گفتارهای سودمندی درباره مکتب ملامت و طریقه قلندریه داشته‌اند، اما به بحث در مورد آئین رندان و قلندران، تشکیلات و باید و نبایدهای این فرقه و بازتاب این تفکر در اشعار بزرگانی مانند حافظ و مولانا، نپرداخته‌اند. در مورد مکتب ملامت و طریقه قلندریه، مقالاتی نیز منتشر شده است که می‌توان به مواردی از آن اشاره کرد:

جعفری (۱۳۹۱)، در مقاله «بررسی سبکی اندیشه ملامتیه در اشعار مولانا زینی و حافظ شیرازی»، تأثیرپذیری مولانا زینی از حافظ شیرازی را بررسی کرده است. پناهی و حاجی‌حسینی (۱۳۹۲)، در مقاله «مضامین قلندرانه در غزلیات عطار»، به مبحث قلندریات عطار پرداخته‌اند.

مهدی‌پور و میرزایان‌فر (۱۳۹۲)، در مقاله «مقایسه و تحلیل مضامین رندانه و قلندرانه و مغانه در غزل‌های حافظ و فضولی»، مفاهیم رندانه و قلندرانه در اندیشه حافظ و فضولی را بررسی و تحلیل کرده‌اند.

کیخای‌فرزانه و وفایی (۱۳۹۳)، در مقاله «اندیشه‌های ملامتی و فتیانی سعدی در غزلیات»، اندیشه ملامتیان و اهل فتوت را در غزلیات سعدی بررسی کرده‌اند.

می‌بینیم که هیچ‌کدام از پژوهش‌های پیشین اوجهی به تفکر ملامتی و دلبستگی سلمان ساوجی به طریقه رندانه و قلندرانه، که یکی از مهم‌ترین بنیان‌های فکری اوست، نپرداخته‌اند؛ بنابراین جستار حاضر می‌تواند گامی هر چند کوچک، در شناخت مبانی عقیدتی او باشد.

مبانی تحقیق

مکتب ملامتیه

ملامتیه گروهی هستند که ترک سلامت و خوشنامی کرده‌اند و رد و پذیرش خلق را واقعی نمی‌نهند. (رازی ۱۳۸۹: ۲۶۱) صاحب‌کشف‌الاسرار از زبان پیر طریقت آورده است: «چون هیبت دیده‌وری حق موجود است، از ملامت منکر چه باک! در خدمت سزای معبود کوش، نه بهره آب و خاک، که هیبت اطلاع حق سیل است و پسند خلق خاشاک.» (مبیدی ۱۳۷۱، ج ۳: ۳۴۲) ملامت پرده‌دار عشق در ارایش حقیقی است. (بقلی شیرازی ۱۳۶۶: ۱۲۶) این گروه نهایت تلاش خود را در رعایت معنای واقعی اخلاص انجام می‌دهند و از خوف مبتلا شدن به ریا، عبادات خود را از عامه نهان می‌دارند و آنچه‌ان اعمال نیک خود را پنهان می‌سازند که عاصیان گناه خود را نهان می‌کنند. (سکندری ۱۴۲۶: ۱۱)

غور در نظریه اهل ملامت نشانگر این است که هدف اصلی آن‌ها صدق معامله با خداوند است و این صدق، در سایه مقامات و احوال حاصل می‌شود و اگر ذره‌ای از ریا در اعمال وجود داشته باشد، چنین هدفی میسر نمی‌گردد.

(سلمی ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۷۶) به تعبیر دیگر، هدف ملامتیه در حقیقت، «اتخاذ روش مناسب برای حفظ اخلاص در عبادت و تحصیل فراغت وجدانی و معنوی برای سیر و سلوک درونی و صیانت نفس از کبر و غرور و مشغولی به خلق» (مرتضوی ۱۳۸۳: ۱۱۵) است.

ارباب احوال، همگی موصوف به صفت ملامت‌اند. (هجوری ۱۳۸۷: ۹۲) به اعتقاد بعضی عرفان‌پژوهان، اصول تفکر ملامتی در بیشتر فرقه‌های صوفیه وجود داشته و این قوم نظراً از ریا و سمعه و تکبر و رعونت نفس، گریزان بوده‌اند؛ گرچه در بین آن‌ها صوفیان بی‌صفا نیز بوده‌اند که در عمل به این اصول تعهدی نداشته‌اند. (خرمشاهی ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۰۹۱) همچنین به باور بعضی از ارباب طریقت، ملامت مقامی از مقامات تصوف و خلقی از اخلاق آن است. (سلمی ۱۴۱۴: ۳۷۹)

سنت حضرت باری تعالی بر آن قرار گرفته است که برگزیدگان درگاه احدیّت را موصوف به صفت ملامت سازد و درونشان را از توجه به غیر تهی نماید، تا دیدهٔ هر دون‌سیرتی جمال کبریایی این بزرگان را مشاهده نکند و موجبات دل‌مشغولی آن‌ها را فراهم نیاورد. (هجوری ۱۳۸۷: ۸۵-۸۶)

شیخ اکبر معتقد است ملامتیان از زمره بزرگان طریقت الهی و سادات عالم هستند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۶) و فخرالدین عراقی که خود از سوختگان مکتب ملامت محسوب می‌شود، دار ملامت را محکی از جانب خداوند غیور می‌داند که موحدان واقعی و مدعیان توحید را متمایز می‌کند. (۱۳۸۶: ۸)

روزبهان بقلی شیرازی سرّ آیهٔ مبارکهٔ «لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت / ۲) را ملامتیان عشق می‌داند و معتقد است این گروه «عروس احوال را در پردهٔ ملامت از اهل سلامت بپوشند، و ستر بر مقامات خویش صد هزار حدیث ناخوش از ناجنسان بنیوشند.» (۱۳۷۴: ۳۳۲)

در مکتب اهل ملامت، عشق و جذبه تنها راه رسیدن به قرب الهی است. این گروه موقوفه‌خواری را جایز نمی‌دانستند و زاویه، تکیه و خانقاه را با دیدی انتقادی می‌نگریستند. (گولپینارلی ۱۳۶۹: ۱۲۵-۱۲۴) در نظرگاه ملامتیه لباس متمایز از خلق پوشیدن، خود را در لفافهٔ هستی پوشاندن است که از حجاب‌های راه سالک برای رسیدن به مرتبهٔ فنا محسوب می‌شود. (گولپینارلی ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۹۰)

مکتب ملامت به وسیلهٔ حمدون قصار در نیشابور رواج یافت. او از یاران

محمدبن سلم البادروسی بود؛ برخی او را ابوصالح ملامتی می‌خوانند و گاه پیروانش را قساریان و حمدونیان لقب داده‌اند. ابوصالح ملامتی آن‌قدر از عجب و تکبر گریزان و در طریقه ملامت راسخ بود که می‌گفت: «هر کی پندارد کی نفس او بهتر است از نفس فرعون کبر آشکارا کرده باشد.» (قشیری ۱۳۷۴: ۵۰) از وی درباره ملامت پرسیدند، گفت: «خوف القدریة و رجاء المرجئة.» (خرکوشی ۱۴۲۷: ۲۴) صاحب تذکرة الاولیا این سخن را این‌گونه تفسیر کرده است: «یعنی در رجاء چندان رفته است که مرجیان، تا بدان سبب همه ملامت کنند، و در خوف چندان سلوک کرده باشد که قدریان، تا بدان سبب همه ملامت کنند. تا او در همه حال نشانه تیر ملامت بود.» (عطار ۱۳۸۸: ۳۵۲) برخی از عرفان‌پژوهان معاصر گمان برده‌اند که خود سلمی مکتب ملامتیه را بنا نهاده و با تأمل در سیره عرفای اهل اخلاص نیشابور، جریان خاصی به نام ملامتیه آفریده است. (شفیعی‌کدکنی ۱۳۸۶: ۱۱۱)

قلندریه و مکتب ملامت

قلندریه گروهی از افراط‌کنندگان مکتب ملامتیه هستند که به تابوهای اجتماعی حمله می‌کنند و به تخریب عادات و رسومات می‌پردازند و از نام و ننگ می‌گذرند. (رجایی بخارایی ۱۳۸۹: ۱۰۳) قلندریه حدود صد سال پس از وفات سنایی غزنوی، فرقه‌ای خاص تشکیل دادند و برای خود آدابی خاص وضع کردند. (جلالی پندری ۱۳۸۵: ۷۸) صاحب مصباح‌الهدایه در تفاوت ملامتی و قلندری معتقد است ملامتی فرائض و نوافل را انجام می‌دهد لیکن از نظر خلق نهان می‌دارد، اما قلندری به فرایض اکتفا می‌کند و به اظهار یا اختفای اعمال خود از مردم مقید نیست. (کاشانی ۱۳۸۹: ۲۶۶ - ۲۶۷) در عوارف‌المعارف نیز در این باره آمده است:

«لامتی در اخفای عبادات کوشد، و قلندر در خرق عادات، و ملامتی در جمله خیرات و اعمال و طاعات سعی نماید و زیادتی مرتبه خود را در آن ببند، اما از چشم خلاق مخفی و پوشیده می‌دارد، و حرکات و سکانات ایشان، همچنان باشد که حرکات و سکانات عوام، تا هیچ‌کس، بر اعمال و احوال ایشان اطلاع نیابد. و قلندری آن باشد که اساس ظاهر نگه ندارد. و ذوق دل، سرمایه خود ساخته باشد.» (سهروردی ۱۳۷۵: ۳۱)

لازم به ذکر است که «آئین قلندری و راه ملامت همیشه دو روی یک سکه بوده‌اند و تفکیک این دو جریان کاری است دشوار و محال.» (شفیعی‌کدکنی ۱۳۸۶: ۳۲)

س ۱۶ - ش ۵۹ - تابستان ۹۹ - سلمان ساوجی و سلوک در طریقه رندان قلندرصفت / ۲۴۵

مولوی در ارج مقام قلندری و جایگاه والای قلندران حقیقت، چنین می‌سراید:
راه قلندری ز خدایی برون بود در بندگی نیاید و نه در پیمبری
زینهار تا نلافد هر عاشق از گزاف کس را نشد مسلم این راه و رهبری
(مولوی ۱۳۶۳: ۶/۲۳۵)

رندی و ملامت

یکی دیگر از اصطلاحاتی که پیرامون مکتب ملامت مطرح می‌شود، اصطلاح «رند» است. عراقی معتقد است رندی «قطع نظر است از انواع اعمال در طاعات.» (۱۳۸۶: ۵۶۴) می‌توان گفت رند شخصیت اصلاح‌شده قلندر است. (حائری ۱۳۸۶: ۱۷۸) خواجه‌جوی کرمانی رندان پاک را به قلندرسیرتی ستوده است:
دست در دامن رندان قلندر زده‌ایم زانکه رندی و قلندرصفتی پیشه ماست
(۱۳۷۸: ۴۵)

از دید برخی عرفان‌پژوهان

«رندی همراه با دو بال آن، یعنی ملامیگری و قلندری، نقطه اوج آرمانی است فرهنگی که وجهه و شاخصه اصلی و غالب آن را می‌توان ستیز و مبارزه‌ای پیگیر و پیوسته در برابر هر گونه عامل بازدارنده و کمال‌ستیز برای حفظ حرمت، کرامت و تمامیت انسان و نگهداشت او در بوتۀ بلا و محن و آسیب‌های درونی و برونی، و حتی نوعی درگیری عقیدتی، اجتماعی و شاید حتی سیاسی در عصری دانست که هنوز چیزی به نام اهداف اجتماعی و سیاسی به صورت و معنای امروزی نمود و بروز نداشته است.» (حمیدیان ۱۳۹۲، ج ۱: ۲۷۸)

سلمان ساوجی و سلوک در مسیر عرفان

سلمان ساوجی (۷۷۸-۷۰۹) از قصیده‌سرایان و مدیحه‌گویان شهیر قرن هشتم هجری است که از حرفه شاعری خود تمتعی تمام یافته و «انعام‌ها و احسان‌های فراوانی که وی از شیخ حسن و علی‌الخصوص از حامی خود، دلشاد خاتون و از شاگرد خویش، سلطان اویس یافته، وی را محسود اقران» (صفا ۱۳۷۸، ج ۳، بخش ۲: ۱۰۰۸) گردانیده است. وی را واپسین مدیحه‌سرای قبل از خاندان صفوی (ریپکا ۱۳۸۱: ۳۶۷) و «خاتم قصیده‌سرایان بزرگ پارسی‌زبان خاصه قصیده‌گویان مدّاح» (صفا ۱۳۷۸، ج ۳، بخش ۲: ۱۰۱۱) دانسته‌اند.

سلمان ساوجی اگر چه شاعری مداح بوده، لیکن غزلیاتش مشحون از مضامین عرفانی است. البته تمایل به عرفان و سلوک عرفانی در سیره عملی سلمان نیز دیده می‌شود که چنانکه برخی تذکره‌نویسان اذعان نموده‌اند که وی در اواخر عمر به اندیشه عزلت افتاده و از ملازمت درگاه پادشاهان سر باز زده است. (صفا ۱۳۷۸، ج ۳، بخش ۲: ۱۰۱۱: ۱۰۰۹) میل به عزلت و کناره‌گیری از خلق، از مضامینی است که در غزلیات او نیز دیده می‌شود:

لابالی‌وار، دستی بر جهان خواهم فشاند
هر چه دامن گیردم، دامن بر آن خواهم فشاند...
پای عزلت بر سر کون و مکان خواهم نهاد
دست همت بر رخ جان و جهان خواهم فشاند

(سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۳۲۳)

سلمان از محبان خاندان پیامبر (ص) است و جای‌جای آثارش را با مدح این بزرگان زینت بخشیده است. او راه امام حسین (ع) را راه حقیقت می‌داند، حقیقتی که نهفتن آن ناممکن است:

کوری چشم مخالف، من حسینی مذهبم
راه حق این است و نتوانم نهفتن راه راست

(همان: ۳۳)

او خود را دوستدار آل علی (ع) معرفی می‌کند:

منشور فطرت ار چه به توقیع احمدی
مشهور گشت، مهر ولایت به آل یافت
سلمان به مهر آل علی درج سینه را
همچون صدف خزینه عقد لآل یافت

(همان: ۶۴)

بحث پیرامون مذهب سلمان ساوجی و اعتقادات کلامی این شاعر بزرگ و نقد و تحلیل نظریات پژوهشگران در این مورد مجالی دیگر می‌طلبد، در این مقال مد نظر است، سلوک عرفانی او و ارتباطش با تفکر قلندری است. (ر.ک. ریپکا ۱۳۸۱: ۳۶۸؛ رشید یاسمی، بی‌تا: ۶۹-۷۲) سلمان مضامین مختلف عرفان عاشقانه و مغانی را در غزلیات خود بازتاب داده است. او در زمره شاعرانی است که مادر عشق او را در دامن خود پرورانده و از او سوخته‌جانی بی‌باک ساخته است؛ سوخته‌جانی که از شدت آتش درون، یارای دم زدن ندارد، چراکه اگر دمی از سینه سوزانش برآید، دودش آفاق را تیره می‌سازد. (سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۳۲۸) با این حال، او سیر در انفس را بر هر چیزی مقدم می‌داند و از سالکان طریقت عشق می‌خواهد پای از منزل انانیت و هستی بیرون بگذارند و به هوای سر کوی معشوق برین، عزم سفر نمایند که سفری بس مبارک است و می‌تواند انسان را با عوالمی دیگر آشنا سازد؛ عوالمی

که عارف سالک تنها زمانی قادر است پای در آن نهد که تمام تقیدات و خصوصیات بشری خود را رها و با سیر در عالم نیستی، زندگی دوباره‌ای را تجربه کرده باشد. ای دل از منزل هستی، قدمی بیرون نه به هوای سر کویش که مبارک سفری است (سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۲۶۵)

سلمان از سختی راه عشق آگاه است و آن را مسیری ناهموار و دریایی بی‌پایان توصیف می‌کند:

این چه راهی است که در هر قدمش چاهی است؟
وین چه بحری است که از هیچ طرف ساحل نیست
(همان: ۲۸۰)

لیکن خود اذعان می‌کند که هر که عزم بار یافتن به بارگاه معشوق را در سر می‌پرورد، باید خار سختی‌ها را با جان و دل بپذیرد. (همان: ۲۸۶) سالک زمانی می‌تواند به گوهر مقصود دست یابد که مردانه پای در عرصهٔ سلوک بگذارد و از دو جهان مجرد شود، وگر نه صرف اندیشهٔ سلوک نه تنها گرهی از کار فروبستهٔ سالک نمی‌گشاید، بلکه او را در تیه گمراهی سرگردان می‌سازد. (همان: ۳۸۶)

شاعر دل‌سوخته، عشق و خلججان درونیش را امری ازلی می‌داند که خداوند آن را به ودیعه، در درونش نهاده است؛ عشقی جاودانی که نه تنها سابقه در قبل از تعلق انسان به آب و طین دارد، بلکه از هرگونه شائبهٔ مادی مبراست. عشق‌های صورتی در آن سوی پل مادیات باقی می‌مانند و هرگز طور و رای ظاهر را درک نمی‌کنند. (همان: ۳۸۱ و ۲۴۳) بنابراین، جهان آفرینش تجلیٔ حسن معشوق حقیقی است و هرگاه انسان درون خود را با سوهان تریض و تقشف از لوث مادیات صیقل دهد و از حجاب‌های ظلمانی ببرد، به خوبی درمی‌یابد که همهٔ مظاهر طبیعت، مظهر شأنی از شئون حضرت باری تعالی هستند که بر اثر عشق‌بازی او و میل به جلوه‌کردنش، پای به عرصهٔ وجود نهاده‌اند. سلمان ساوجی سر حدیث قدسی «کُنْتُ كِنزًا مَخْفِيًّا، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ» (مازندرانی ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۰) را دریافته است و این‌گونه می‌سراید:

کوه و کمر و دشت پر از نور تجلی است
لیکن همه کس طاقت دیدار ندارد
(سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۲۹۴)

اگر انسان دیده‌ای سبب‌سوز داشته باشد تا بتواند حجاب‌های مادی را کنار بزند و هر چیزی را آن‌گونه بنگرد که حقیقت وجودی آن است، خواهد دید که موکب حسن حضرت جانان، عنان عشق را برتافته و در عالم طبیعت جلوه نموده

است. (سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۲۸۷) البته سالک زمانی به این بینش و ادراک متعالی دست می‌یابد که طهارت باطنی داشته باشد و با نفی صفات نفسانی از وجود خود، هستی موهوم را فنا سازد و قلندوار خود را در بارگاه الهی فدا کند:

هفت عضو دیده را می‌بایدت شستن به آب بعد از آنت طالب دیدار می‌باید شدن
با تو تا مویی ز هستی هست، هستی در حجاب بر سر کویش قلندروار می‌باید شدن

(همان: ۳۸۴)

شاعر علاوه بر وجود فانی خویش که مست از تجلی عشق است، تمام آفرینش را از خمر الهی مست می‌داند و معتقد است جرعه جام ساقی ازل در و دیوار را خراب و شیدا کرده است. (همان: ۲۵۳) پس به این دلیل است که سلمان مقیمان کوی یقین را واقف به اسرار وحدت می‌پندارد و معتقد است چون حجاب‌ها کنار رود و گرد انانیت از وجود انسان زائل گردد، حسن واحد حضرت حق را با جلوات گوناگونش در همه امور مشاهده خواهد کرد و در میان می، ساقی و پیمانه تفاوتی نخواهد دید:

دام زلف سیه و سبحة صد دانه یکی است بر سر کوی یقین کعبه و بتخانه یکی است
باش یکدل به همه روی که جانانه یکی است هر زمان جلوه حسن ار چه ز رویی دگر است
تا بدانی که می و ساقی و پیمانه یکی است می و پیمانه همه عکس رخ ساقی بین

(همان: ۲۶۷)

سلمان در وحدت‌گرایی تا اندازه‌ای پیش می‌رود که همه راه‌ها را یکسان می‌شمارد و ادیان و مسالک مختلف را یکی می‌داند:

قبله و مذهب بسی است، یار یکی بیش نیست هر که دویی در میان دید، یکی را دو دید

(همان: ۳۴۶)

سلمان ساوجی و مذهب ملامت

چنانکه اشاره شد، در نظرگاه سلمان، عشق موهبتی است ازلی که در قلب عشاق حقیقی متمکن شده و امری اختیاری محسوب نمی‌شود؛ وادی عشق وادی پر پیچ و خمی است که عقل جزئی از ادراک کنه آن عاجز است، به همین دلیل اهل خرد، حالات عشاق را درک نمی‌کنند. (همان: ۲۴۶) باری، «وادی عشق از زیرکی جهان بهتر ارزد، و دیوانگی عشق بر همه عقل‌ها افزون آید.» (عین‌القضات همدانی ۱۳۴۱: ۹۸) سالک اگر عقل جزئی و خرده‌اندیش را پیشوای خود سازد، قطعاً از سلوک الهی

الله باز می ماند، چراکه عقل را با احوال بی سروسامانان کوی عشق، تناسبی نیست:
عقل می گوید که این راهی است بی پایان مرو گو برو عقلا تو را با بی سر و سامان چه کار
(سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۳۴۹)

هنگامی که حالات عشق و اطوار آن توسط عافیت طلبان و عقلای ظاهرنگر درک نشود، موجب می گردد زبان به ملامت عشاق بگشایند. باری، عشق مقرون ملامت است؛ به تعبیری، کمال عشق ملامت است. (غزالی، بی تا: ۷۸) سلمان که از پیشنازان عرصه عشق است، بار ملامت معشوق را با جان و دل می خرد و صحبت نکورویان را رها نمی سازد، زیرا اجزای وجودش از عشق آنان سرشته شده است. (۱۳۸۹: ۲۳۵)

او با افتخار تمام، نام معشوق را فریاد می زند و حسن و جمال کبریایش را وصف می کند؛ وجودش پر از سیمای معشوق است و جز نام و نشان او، برای خود نام و نشانی نمی بیند، پس چه غم از ملامت بدخواهان و خامان عشق نادیده؟ باری، شاعر با فنا شدن در پیشگاه حضرت معشوق، دیگر نام و نشانی برایش باقی نمانده است تا مقید به آن باشد و برای جلب نیک نامی و طرد بدنامی بکوشد:
فاسقان بدنام و صالح نیک نام عارفان را در میان خود نام نیست
(همان: ۲۸۱)

سلمان از سلامتیمان و اهل عافیت می خواهد که اگر مایلند به مرتبه روحانی او برسند، یار ملامت شوند و برسر کوی بدنامی منزل گیرند:
با ملامت یار شو، گو از سلامت دور باش هر که او در عاشقی خواهد که سلمانی بود
(همان: ۳۳۵)

گاهی خطاب به ملامت گران می گوید: شکار معشوقان کمان ابرو شده و داغ عشقشان را بر قلب خود حک کرده است، پس باید از جانب آنها در امان باشد، چون که داغ پادشاه کشور حسن را بر دل نهاده است. (همان: ۳۷۳) دل سلمان از شکنج زلف معشوق به ذکر یارب یارب پرداخته و از او می خواهد زلف شبمانند خود را نشکند و نقاب زلف را برافکند تا طرفی از عذار دلربایش نموده شود و ملامت کنندگان با دیدن حسن و ملاحظت، عاشق را معذور دارند و دگر زبان به ملامتش نگشایند:

دل من به یارب آمد، ز شکنج بند زلفت مشکن، که در دل شب اثری بود دعا را
طرف عذار گلگون، ز نقاب زلف بشکن بنمای تا ملامت نکنند بی نوا را
(همان: ۲۳۶)

ملامت‌کشی و ثبات رأی

یکی از نشانه‌های ملامت‌یان و عاشقان راستین این است که از غوغای عوام نترسند و نه تنها با سرزنش و ملامت، عرصه را خالی نکنند، بلکه در عزمشان راسخ‌تر شوند. سلمان از بی‌تأثیر بودن ملامت واعظ و زاهد بر خود سخن می‌گوید:

قیامت است قیامت ملامت واعظ اگر چه در دل من کارگر نخواهد شد

(سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۳۱۵)

عشق و مستی آئین سلمان است و به زهد و تقوی ظاهر بینان واقعی نمی‌نهد و از سرزنش کوتاه بینان نمی‌رنجد؛ او از ملامت‌کنندگان بی‌بصیرت می‌خواهد که غرق‌شدگان دریای محبت را به حال خود رها سازند که چرا که خفتگان بر ساحل سلامت را یارای ادراک حالت غریقان بحر مودت نیست:

ملامت‌گو برو شرمی بدار آخر چه می‌خواهی ز جان غرقه عاجز میان موج دریایی

(همان: ۴۱۹)

منکر باده‌پرستان و دُردکشان مکتب عشق، اگر لبان لعل معشوق را مشاهده کنند، عاشق را مؤمن واقعی و خود را در کفری آشکار خواهند یافت:

منکر باده‌پرستان لب لعلت چون دید هم به کفر خود و ایمان من اقرار آورد

(همان: ۳۰۲)

همانگونه که پرهیز از اندیشیدن به غوغای عوام و شهرت نیکو از اندیشه‌های مرکزی ملامتیه است، رها کردن نام و ننگ نیز از اشارات ملامتی محسوب می‌گردد. سلمان نیز خود را از زمره عارفانی می‌داند که با ننگ فقاغ می‌گشاید و از خوشنامی گریزان است:

دیگران گر نام و ننگی را رعایت می‌کنند هست پیش عارفان آن نام، ننگ و ننگ، نام^(۱)

(همان: ۳۶۴)

مقابله با زاهد و صوفی

چنانکه پیش‌تر اشاره شد، اندیشه ملامتی و قلندری در مواجهه با ریاکاری و عدم اخلاص صوفیان بی‌صفا و زاهدان منافق، شکل گرفت. شعر قلندری، چه به صورت آشکار و چه به صورت پنهان، چه به طنز و چه جدی، ریاکاری و ظاهر بینی صوفیان را به نقد می‌نشیند و تازیانه طعن و ردّ خود را بر پیکره آن‌ها فرود می‌آورد. شاعر

زند و قلندر که از اندیشه و جهان‌بینی وسیعی برخوردار است، همه چیز را از بالا می‌نگرد و خود را در مقابل جهان تنگ و محدود و آلوده به نفاق و ریای صوفی و زاهد قشری‌مذهب می‌بیند و از آن احساس انزجار می‌کند. در واقع

«انسانی که به ساحت افق زیبایی فرا رفته، از افق جنگ خیر و شر که افق بینش زاهدانه به جهان است، برگزیده و در جایگاهی است که از آن می‌تواند با روشن‌بینی به افق زهد و زندگی زاهدانه بنگرد و آن را آکنده از آلودگی و تباهی و دروغ و ریا و فریبکاری ببیند؛ زیرا در عالم زهد طبیعت بشری سرکوفته است و خوار، و ناگزیر از راه‌های پر مکر و فریب در پی کامیابی خویش است. اما در وجود زند شاعر و در عالم او طبیعت بشری آزاد است و از رنج و ریاضت‌رهایی یافته و رواست که کامرانی کند.» (آشوری ۱۳۸۴: ۳۵۸)

مقابله با زاهد و صوفی به عنوان مظهر ریا

برای شاعران قلندر سیرت و رند مسلک، دشمنی بزرگ‌تر از ریا و کبر وجود ندارد، صوفیان و زاهدان ظاهرین مظهر و تجلی‌گاه این ریا و کبر هستند. به همین دلیل، قلندران و زندان به هیچ وجه سر سازگاری و دوستی با این گروه را ندارد و شعرشان را میدان نبرد با اندیشهٔ ظاهرینان و ریاکاران می‌دانند و سخت‌ترین تعریض‌ها و هجویات را نثارشان می‌کنند. در شعر قلندری کلمهٔ صوفی - جدا از مصداق عینی آن - مظهر ریا محسوب می‌شود؛ برخلاف پیر مغان که پیر اهل ملامت و زندان قلاش و مجموعه‌ای از صداقت و پاکی است و با هر گونه تظاهر و ریا مخالفت می‌کند. (پورنامداریان ۱۳۸۲: ۱۲)

سلمان که چونان دیگر شعرای قلندر، از صوفیان و زاهدان خشک مسلک دل خوشی ندارد، در شعرش آن‌ها را به توبه و زهد ریایی متهم می‌کند و بر آن است که عشاق واقعی به این امور عارضی توجهی نمی‌کنند و به وسوسهٔ عقل خرده‌اندیش گوش نمی‌سپارند. مذهب زندان دُرد خواری است؛ به سخنی دیگر، این قوم دلبستهٔ اکسیری هستند پالوده از مزخرفات دنیوی که حتی صوفیان صافی برای به دست آوردن جرعه‌ای از آن، عقل و دین را می‌بازند:

توبه و زهد ریایی نیست کار عاشقان ساقیا می، کین فضولی عقل سرکش می‌کند
زان شراب ناب بیغش ده که اندر صومعه صوفی صافی برای جرعه‌ای غش می‌کند

(سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۳۲۹)

۲۵۲ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی - داود واتقی خوندابی - امید شاه‌مرادی - محمدرضا نجاریان

سلمان ساوجی گاه زاهدانی را توصیف می‌کند که از زهد خشک به ستوه آمده‌اند و پای بر آستان خرابات می‌گذارند و با این عمل، اهل خرابات را به شادی و طرب وامی‌دارند:

در کوی مغان نیم‌شبی ناله نی خاست زاهد به خرابات مغان آمد و می خاست
(۱۳۸۹: ۲۵۵)

گاهی نیز با صوفی عزم می‌نوشیدن می‌کند و از طاعنان بی‌بصیرت می‌خواهد که فسانه نخوانند و درکار عشاق مداخله نکنند:

در صومعه با صوفی دارم سر می‌خوردم ناصح سر خم برکن بر نه سر افسانه
(همان: ۳۹۷)

مقابله با عجب و تکبر صوفیان

ظاهربینی و قشریگری صوفیان و زاهدان، در عمل باعث رعایت و پایبندی ظاهری به اعمال و فرایض می‌شد و این محرک نوعی احساس دروغین وارستگی و در نتیجه کبر و غروری کاذب در آن‌ها می‌گشت. اندیشه ملامتیه سخت با این خودبینی و خودپرستی در تضاد بود. سلمی از قول یکی از ملامتیان نقل کرده است که: «بدترین مصاحب انسان زهد اوست، زیرا از تزیین جدایی ندارد و پیوسته از آن خبر دهد، و رؤیت آن تکبر است و تعظیم خویشتن.» (سلمی ۱۳۴۴: ۷۵) تکبر باعث می‌شود که زاهدان به جای اعتماد بر کرم حضرت معشوق، به اعمال خویش تکیه کنند:

زاهد تکیه بر عمل خویش کرده‌اند صوفی ما اعتماد بر کرم یار کرده‌ایم
مکن مجادله با ما، که پیش از این ما نیز از این معامله بسیار کرده‌ایم
(سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۳۷۸)

خودپرستی‌ای که صوفیه و زاهدان منافق به آن مبتلا بوده‌اند، «مانعی عمده در راه وصل به حقیقت به شمار می‌رود... و ستیز علیه خودپرستی اصلی مهم در نگرش ملامتی محسوب می‌شود.» (مزارعی ۱۳۷۳: ۹۲) بنابراین، این قلب عاشقان خالص است که از غیر تهی گشته و محبت حق در آن قرار می‌گیرد:

لایق ضرب محبت نبود هر قلبی که ز اخلاص حکایت نکند سیمایش
(سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۳۶۰)

اصولاً ملامتیان و رندان قلندرمنش، با صلاح و مصلحت دنیایی بیگانه و نفس

خود را به کلی فراموش کرده اندک چراکه «قلندری... مرحله‌ای است که سالک از این جهان و از آن جهان دل برمی‌کند و نسبت به آداب و سنت‌های عامه که همواره در اندیشه مصلحت‌بینی و صلاح‌اندیشی خود هستند و در خودبینی و خودرایی تا مرز حیوانی گام می‌زنند، ناباور شده و از خودی خود رها می‌شوند.» (برومند سعید ۱۳۸۴: ۲۹)

به این ترتیب، اهل صومعه از زهد خشک طرفی بر نمی‌بندند. این گروه باید پای بر سر میدان عشق گذارند و با گوش نهادن به ناله چنگ محرم اسرار الهی گردند:

پای‌کوبان بر سر بازار می‌باید شدن	در صوماع خودپرستان را چه سود از زهد خشک
محرم این پرده اسرار می‌باید شدن	ناله چنگت همی‌باید شنید از گوش سر

(سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۳۸۴)

مقابله با ظاهر بینی و خشک‌اندیشی صوفیان و زاهدان

یکی از مضامینی که همواره در ادب قلندری مورد توجه شعرا قرار گرفته این است که زاهدان و صوفیان، قال و حال رندان و قلندران را در نمی‌یابد، زیرا این گروه در بند ظاهر گرفتارند و با اسارت در عقال عقل و خشک‌اندیشی متعصبانه، احوالات فراطاهری و درونی پاک‌سیرتان را مخالف اصول شرع می‌پندارند و با آن‌ها به مخالفت برمی‌خیزند. احوال باطنی عاشقان را مستان خرابات درک می‌کنند و گرنه خشک‌مسلمان صومعه‌نشین را یارای درک این ظرائف نیست. (همان: ۲۹۱)

سلمان خود را «مستی غرقه در شراب» می‌داند که به عاقبت‌اندیشی زاهد توجهی نمی‌کند. (همان: ۳۰۴) عرفای قلندر سیرت همانند طیبی حاذق، برای بیماری ریا و خودبینی دارو تجویز می‌کنند. این نوش‌دارو که باعث رستگاری و تزکیه درون می‌شود، چیزی جز باده نیست؛ به همین دلیل شاعر، صوفی را به نوشیدن باد، عشق دعوت می‌کند تا از سر دعوی برخیزد. به سخنی دیگر، وقتی جان صوفی آبادان و از کدورت صافی می‌شود که همانند قلندران و رندان به می‌پرستی روی آورد و با این تمهید، عجب و خودپسندی را از وجود خود بزدايد:

جان صوفی نشد از دود کدورت صافی تا نشد در بن خمخانه چو دردی به

(همان: ۲۷۲)

در نظرگاه سلمان، هر صورت آبادانی که به واسطه باده منصوره خراب گردد، آبادان حقیقی است؛ این باده معنوی حظوظ نفسانی را از باطن سالک

می‌زداید و صفاتش بشری را از وجودش دور می‌کند و با رساندن او به مرتبه فنا، جاودان حقیقی می‌سازد. (سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۳۹۷) اما شاعر قلندر که می‌داند کبر و حفظ نام و ننگ، مانع از آن می‌شود که بیماران ریا و تکبر، داروی او را بپذیرند، آن‌ها را به حال خود وامی‌گذارد و سر خود می‌گیرد؛ (همان: ۴۱۵) چراکه مسلک رندی جامه‌ای است بس فاخر که به قامت هر احوالی راست نیاید، پس همان بهتر که زاهدان به تقوای ظاهری روی آورند و بی‌دلان به عشق پردازند: رندی است کار بی‌دلان، تقوا شعار زاهدان آری دلا هر کسوتی، بر قامتی زیبا بود (همان: ۳۳۲)

مقابله با گفتمان‌های مقبول اهل زهد و متصوفه

گسترده‌ترین جبهه مقابله عرفای قلندر با زاهدان و صوفیان قشری، مخالفت با عقاید و باورهای آن‌ها و جایگزینی عقاید دیگر بود. در حقیقت، شاعران ملامت‌پیشه و قلندر مسلک، گفتمان صوفیان و زاهدان را تخریب و گفتمانی نو و کاملاً متناقض جایگزین آن کردند. آن‌ها با اخذ تصاویر نمادین از حوزه‌های مطرود زاهدان، دست به جایگزینی اصطلاحات ضد ارزشی و در واقع، ستیز با خشک‌مسلمان زدند. این جایگزینی تقریباً از زمان سنایی به بعد، به صورت گسترده وارد شعر فارسی شد. سلمان نیز مظاهر شریعت و تصوف - مثل مسجد، خانقاه، صومعه، زهد و... - را محل ریاکاری و قشری‌گری و خودپسندی زاهدان و صوفیان می‌دانست و با برکشیدن عناصر ضد ارزشی، مانند رند و پیرخرابات و...، قصد مخالفت با ریاکاران را داشت. در ادامه به نقد و تحلیل این مسئله در غزلیات سلمان پرداخته می‌پردازیم.

رد کردن مظاهر شریعت

یکی از مهم‌ترین عرصه‌هایی که شعر قلندری در آن وارد شده، مقابله با ظواهر شرع به منظور مبارزه با زاهدان و صوفیان مرائی است. ظواهر شرعی که دستاویزی بود برای اغرا و اغوای عوام و همچنین جلب توجه صاحبان قدرت در لباس ریا و نفاق، توسط شعرای مصلح اجتماع، از جمله سلمان، به چالش کشیده شد. در نظر اصحاب قلندر، «جمله بدی‌ها و اعمال مخالف رسوم ظاهری

س ۱۶ - ش ۵۹ - تابستان ۹۹ - سلمان ساوجی و سلوک در طریقهٔ زندان قلندرصفت / ۲۵۵

شریعت در برابر اعمال ریاکارانه این مدعیان کاذب از هر ثواب و صلاحی ثواب‌تر و صلاح‌تر است.» (مرتضوی ۱۳۸۳: ۱۳۳) به همین دلیل، این گروه در انتقادات خود گاهی حتی از ترک ادب شرعی نیز خودداری نمی‌کردند. وقتی شاعر واژه‌هایی را که مغایر با نظام ارزشی شرع است، در تقابل با نظام واقعی نشانه‌های شرع قرار می‌دهد، در واقع زبانی خلاف عادت برای مقابله با آفات دین منافقانه ترسیم می‌کند. (فتوحی ۱۳۸۶: ۲۲۶) به خاطر بدبینی به ارباب و متولیان مذاهب و تحریک حس بی‌اعتنایی و ملامت است که شاعر از مسجد به خرابات پناه می‌برد، باده را حلال می‌شمارد و مصطبه را بر کعبه ترجیح می‌دهد:

باده در دین من امروز حلال است حلال خواب در چشم من ای بخت، حرام است حرام (سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۲۵۰)

و

طریق مصطبه بر کعبه راجح است مرا که این، به رغبت جان است و آن، به الزام است (همان: ۲۵۸)

شاعر قلندر توبهٔ زاهدانهٔ خود را با شراب اخلاص می‌شکند و افتخار می‌کند که از خیل زندان و قلاشان طریقت است:

دیدم آن توبهٔ سنگین مرا که به یک شیشهٔ می چون بشکست
رنیدی و عاشقی و قلاشقی هیچ شک نیست که در ما همه هست (همان: ۲۶۹)

زند سلمان، شارع مسجد را رها می‌سازد و به میخانه ترسا پناه می‌برد، چراکه در آنجا نیز پرتوی از روی معشوق می‌بیند و به عیش نقد دست می‌یابد. (همان: ۲۴۵) حتی پیر قلندر او نیز اهل خرابات است و طریقهٔ اهل ملامت را بر گفتمان مقبول جامعه ترجیح می‌دهد:

پیر ما شارع مسجد بگذاشت راه بر کوچهٔ ترسا انداخت^(۲) (همان: ۲۵)

مقابله با نشانه‌های زهد و تصوف

تسبیح، خرقه، دلق و... که زمانی برای ذکر و مراقبهٔ اوقات و تأدیب نفس توسط زاهدان اولیه به کار گرفته می‌شدند، پس از مدتی فلسفهٔ پیدایش خود را از دست دادند و دامی شدند برای ارضای وساوس نفسانی زاهدان و صوفیان. در احتراز از همین امور نفسانی بود که بوحفص (شیخ ملامتیه) «چون به خانه می‌شد، مرقع و

صوف و جز این‌ها از جامه‌های قوم می‌پوشید و چون در میان مردم بیرون می‌آمد، لباس اهل بازار در تن می‌کرد و پوشیدن جامه پشمین را در میان مردم ریا یا شبه ریا و یا تصنع می‌شمرد.» (سلمی ۱۳۴۴: ۹۱-۹۰)

سلمان نیز دلق کبود که مظهر دروغ و ریا شمرده می‌شود را به باده گلگون می‌شوید، چراکه آلوده به ریاست و در صفای دل نقشی ندارد:

دلق کبود خواهم، کردن به باده گلگون کین رنگ زرقم از دل، زنگی نمی‌زداید
(همان: ۱۳۸۹: ۳۴۲)

در بینش اهل ملامت، لباس متمایز از خلق پوشیدن نوعی انانیت محسوب می‌شود. سلمان نیز از صوفیان می‌خواهد که در بند خرقة مرقع خود نباشند و از لباس هستی بیرون آیند، زیرا درگاه پیر مغان محفل رندان فانی‌ای است که از خلاف‌آمد عادت، کام می‌طلبند و برای خرقة و دیگر امور ظاهری اهمیتی قائل نمی‌شوند:

در خرابات مغان دلق مرقع نخرند پروای خواجه برو دلق مرقع مفروش
جامه زرق و لباسات در این ره عجب است آشکارا چه کنی خرقة، قبا ساز و پیوش
(همان: ۳۵۸)

وی خواهان این است که خرقة سالوس از تن برآورد، لیک بیم آن دارد که زنار گبریش نمایان شود؛ (همان: ۳۳۷) هر چند به اختیار خود قندیل را به پیمانہ و تسبیح را به زنار مبدل می‌کند:

قندیل را شکسته و پیمانہ ساخته تسبیح را گسسته و زنار کرده‌ایم
(همان: ۳۸۷)

بهره‌گیری از ادب مغانی

یکی از طرق مقابله با نشانه‌های زهد و تصوف، استفاده از ادب مغانی است. به دیگر سخن، یکی از عرصه‌هایی که مورد توجه شعریایی چون سنایی، عطار و بعدها عراقی، سلمان، حافظ و... قرار گرفته، توجه به میراث ادیان دیگر، به‌ویژه زرتشتیان و ایرانیان قبل از اسلام است. در دوره‌ای که میراث زرتشتیان و پیروان آئین مهر، با عنوان میراث گبرکان و کافران مورد رد و نفرت زاهدان بود، شاعران قلندرپیشه با برنشانیدن این عناصر بر مسند عزت، در واقع دهن‌کجی بزرگی به قشری مذهب‌بان کردند و راه نجات انسان را به جای توسل به زاهدان، در دستان پیر مغان، و به جای مسجد، در خرابات جستند. (شفیعی‌کدکنی ۱۳۸۶: ۶۳)

سلمان قلندر سیرت نیز به بازار مغان می شتابد و سجاده عبادت را رها می سازد:
من بر سر بازار مغان می روم امشب ای زهد فروشان سر بازار که دارد
برخاسته ام از سر سجاده به کلی یاران هوس خانه خمار که دارد
(۱۳۸۹: ۲۹۶)

وی همچنین به بزم پیر مغان پای می گذارد، باده می نوشد و مست لایعقل
می شود؛ اهل خرابات او را به دوش می کشند، در حالی که بزم رندان پر از بانگ
نوشانوش است:

در خرابات مغان مست و به هم برزده دوش می کشیدند مرا چون سر زلف تو به دوش
دیدم از باده نوشین و لب نوش لبان بزم رندان خرابات پر از نوشانوش
(همان: ۳۵۸)

شاهد پرستی و استفاده از ادب تغزلی و عاشقانه

محسوس نبودن و عدم ادراک حضرت حق، عرفا را واداشته تا او را با جهان های
ممکن و در دسترس خود بشناسند و بشناسانند. (فتوحی ۱۳۸۶: ۲۱۶) به همین
دلیل، برای توصیف جهان درونی یا باید اصطلاحات جدیدی وضع کرد، یعنی
همان کاری که فلاسفه کرده اند، یا زبانی با دو ساحت معنایی ابداع کرد، کاری که
شعرایی چون سنایی، عطار و... انجام دادند و به کلمات از پیش وضع شده،
معنایی ورای ساحت طبیعی دادند. (پورجوادی ۱۳۶۷: ۲۲۶)

در ادب قلندری نیز حضرت حق که امری قدسی و فراتر از عالم محسوس
بود، با امر محسوس دیگری توصیف شد و به صورت معشوقی زمینی در هیئت
ساقی و معشوق و... که خصوصیات انسانی داشت، متجلی گشت. این تشبیهات
و همانندی ها بی شک بر اثر رواج عرفان عاشقانه در برابر تصوّف عابدانه است.

سلمان نیز از ادب تغزلی و عاشقانه بهره فراوان برده است و از معشوق
معمولاً با عنوان ترک کمان ابرو، بت و... یاد می کند:

کرده بودم ترک ترکان کمان ابرو و باز می برند از ره به چشم شوخ و پیشانی مرا
(۱۳۸۹: ۲۴۱)

و

تا به دُردی قدح جامه نمازی نکنی چون صراحی نتوان پیش بتان برد نماز
کشته عشق بتانیم زهی عسرت و عیش مفلس کوی مغانیم، زهی نعمت و ناز
(همان: ۳۵۲)

دلبستگی به قول و آوا و نوای موسیقی

در اندیشه رندان و قلندران، هر آنچه با عوالم درونی و باطنی که عارف روشن‌بین با آن مواجه است، تشابه داشته باشد، حتی اگر خلاف نظر متشرعان و اهل زهد باشد، مورد توجه قرار می‌گیرد و مانع از برگزیدن آن‌ها برای توصیف نمی‌شود. در واقع، «اصول پایه اندیشه رندانه عبارتند از: لذت‌گرایی، خودپایی و بی‌اعتنایی به هرگونه هنجار و آئین و عرف و سنت.» (درگاهی ۱۳۸۲: ۱۲۵) در شرع اسلام و نزد صوفیان و زاهدان متشرع، همواره مرز موسیقی و غنا مغشوش بوده است و به همین خاطر به موسیقی به چشم رضایت نمی‌نگریسته‌اند، درحالی‌که قلندران در خرابات در کنار شادخواری، به موسیقی رغبت فراوان داشته‌اند. (جلالی پندری ۱۳۸۵: ۷۹) این امر حساسیت اهل شرع را دو چندان می‌کرد. به دیگر سخن، «قلندران نیز همانند همه عاشقان، اهل موسیقی و سماع بودند... سماع در آئین عشق و قلندری جنبه مذهبی داشته و یکی از واجبات به شمار می‌رفته است.» (برومند سعید ۱۳۸۴: ۱۵۳) سلمان نیز معتقد است اگرچه آواز رباب مخالف با موازین شرعی است، لیکن آن است که می‌تواند راه حقیقت را به عاشقان نشان دهد:

گر چه آواز رباب است مخالف با شرع راستی او ره تحقیق به عشاق نمود
(همان: ۱۳۸۹: ۳۳۹)

در اندیشه او آواز نی و چنگ بدون می‌گساری رونقی ندارد:

گر مطربی رودی زند، بی‌می ندارد آبرو ور بلبلی عیشی کند، بی‌گل ندارد رنگ و بو
آهنگ تیز چنگ و نی، بی‌می ندارد شورشی شیرین حدیثی می‌کند، مطرب شراب تلخ کو؟
(همان: ۳۹۲)

سلمان از مطرب می‌خواهد که پرده عشاق را رها نکند تا راز درون پرده آشکارا گردد:
پرده عشاق را برداشت مطرب در سماع گو فرو مگذار تا پیدا شود راز نهفت
(همان: ۲۸۸)

در حقیقت عارف قلندر با دل‌سپاری به سماع و رقص، دست از دو عالم بر می‌فشانند و خرقة و دستار در راه معشوق حقیقی درمی‌بازد؛ سماع حالتی است که سالک هنگام بی‌تعلقی آن را ادراک می‌کند، زیرا وقتی شهپر او با سنگ مادیات گران باشد، مجال پرواز بر عالم ملکوت را نخواهد داشت و در حضيض جهان مادی باقی خواهد ماند. پس قلندری بی‌باک می‌باید تا بتواند پای بر دو عالم کوبد و جانش را با چشمه زلال سماع سیراب گرداند:

صوفی به رقص، بر سر کونین بکوفت پای عارف ز ذوق، بر همه عالم فشاند دست...
این مطربان راهزن امشب ز صوفیان خواهند برد خرقه و دستار و هر چه
(سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۲۷۵)

ستایش رندان و قلندران

شعرای قلندرمسلک، علاوه بر مخالفت با متصوفه و زاهدان، به ستایش کسانی می‌پرداختند که در جامعه آن روز و به‌ویژه نزد خشک‌اندیشان، به شدت منفور بودند. این روی دیگر سکه مخالفت با زاهدان و اهل خرقه بود؛ به دیگر سخن، «تجلیل از رندان قلندر، که آشکارا پا بر سر همه ارزش‌های زمانه زده‌اند، عملاً تجاوز به مجموعه‌ای از تابوهاست که قدرت حاکم در اختیار دارد: تابوی مسجد، تابوی خانقاه، تابوی مدرسه، تابوی شیخ، تابوی زاهد، تابوی اخلاق رایج، تابوی صلاح‌پیشگی.» (شفیعی‌کدکنی ۱۳۸۶: ۳۳۶)

سلمان ساوجی نیز با تفکر قلندری خود به تابوهای جامعه حمله می‌کند و با ستایش ملامتیان و رندان سینه‌چاک، ارزش‌های جامعه را زیر سؤال می‌برد. در ادامه به بررسی این بعد از اندیشه وی می‌پردازیم.

گمنامی و خلوص رندان و قلندران

یکی از مهم‌ترین اصول ملامتیه و قلندریه، گمنامی عارف همراه با خلوص باطنی است. سلمی در مورد خلوص و گمنامی اهل ملامت می‌گوید:

«مردان اهل ملامت که در هیچ حالی جز طریق مردی نیمایند، در معرض خطر نباشند و نه از آنچه از ایشان پدید آید، می‌توان به مقام آنان راه برد، زیرا ظواهرشان پیدا و حقایق ایشان پنهان است. اما مریدان صوفیه از روی رعونت دعوی‌ها کنند، و کرامات نشان دهند تا بدانجا که کثرت دعاوی و قلت حقایق آنان هر شخص محقق را به خنده می‌آرد.» (۱۳۴۴: ۶۹)

سلمان ساوجی ارباب معنی را فارغ از اسم و رسم توصیف می‌کند:
فاسقان بدنام و صالح نیک نام عارفان را در میان خود نام نیست
(۱۳۸۹: ۲۸۱)

این گروه از ارباب احوال که در گمنامی و خمول روزگار می‌گذرانند، سر حلقه اهل طریقت محسوب می‌شوند:

۲۶۰ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی - داود واتقی خوندابی - امید شاه‌مرادی - محمدرضا نجاریان
سر حلقه ارباب طریقت به حقیقت آن زنده‌دلانند که در ژنده نهانند
(سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۳۳۰)

بی‌اعتنایی به ماسوی الله

قلندر و رند، هیچ چشم‌داشتی به ماسوی الله ندارد و از دنیا و آخرت و متعلقات آن وارسته و بی‌نیاز است؛ لیکن «همه اعمال زاهد و سیله‌ای است برای کامیابی او در جهان آخرت. کام‌جویی چه از دنیا باشد چه از آخرت، هواپرستی است نه خداپرستی.» (پورجوادی ۱۳۶۷: ۲۷۳-۲۷۲) به همین دلیل، سلمان خود را بنده رندان وارسته‌ای می‌داند که همه عالم را پیشیزی به حساب نمی‌آورند و بر سر طره دل‌فریب شاهد دنیوی به نزاع بر نمی‌خیزند:
من بنده رندان خرابات مغانم کایشان همه عالم به پیشیزی نستاندند
(سلمان ۱۳۸۹: ۳۳۰)

مقام فقر

روی دیگر سکه بی‌اعتنایی به ماسوی الله، رسیدن به مقام فقر است که در حقیقت اوج بی‌نیازی از غیر معشوق محسوب می‌شود؛ به همین دلیل عرفای راستین ضمن ستایش فقر، آن را سر خدا می‌دانند که نزدشان به ودیعه نهاده شده است.
(سلمی ۱۳۴۴: ۹۵) سلمان هم خود را به فقر منسوب می‌کند و چنین می‌سراید:
سؤالی می‌کنم، چیزی نه بیش از پیش می‌خواهم فقیرم، مرهمی بهر درون ریش می‌خواهم
(سلمان ۱۳۸۹: ۳۷۷)

این وارستگی و بی‌نیازی، هم وارستگی مادی است و هم وارستگی معنوی؛ یعنی رستن از خودی و منیت. سالک الی الله زمانی می‌تواند به بارگاه معشوق بار یابد و به مرتبه قرب برسد که قلندروار حجاب خودی را خرق کند و از بند هستی برهد:
با تو تا مویی ز هستی هست هستی در حجاب بر سر کویش قلندروار می‌باید شدن
(همان: ۳۸۴)

نوش‌داروی گریز از این خودی و منیت در دست ساقی است که جام مستی را بر عشاق می‌پیماید و دُردی درد را بر مذاقشان خوش می‌کند تا به مقام فنا رسند و با این تمهید تولدی دیگر را تجربه نمایند؛ تولدی که خود نوعی

س ۱۶ - ش ۵۹ - تابستان ۹۹ - سلمان ساوجی و سلوک در طریقه رندان قلندرصفت / ۲۶۱

رستگاری جاویدان است. (سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۴۱۰) تجرد از دنیا و عقبی و برانداختن حجاب منیت، سالک راه حقیقت را به خرابات که ارزش آزادگی انسان در آن متبلور می‌شود (مزارعی ۱۳۷۳: ۳۰) رهنمون می‌سازد: خارج از هر دو جهان است خرابات آنجا تا مجرد نشوی از دو جهان ره ندهند (سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۳۳۱)

تکیه بر لطف ازلی و رحمت الهی

رندان و قلندران با تجرد از دنیا و متعلقات آن و برگزیدن فقر و بی‌خودی، حضرت حق را با عشق و محبت پرستش می‌کنند و به هدفی جز رسیدن به کوی معشوق نمی‌اندیشند؛ برخلاف زاهدان محاسبه‌گر که او را فقط برای رسیدن به خلد پر هوس عبادت می‌کنند؛ به همین دلیل، عرفای راستین هر چه از جانب حضرت حق است را با آغوش باز می‌پذیرند. نگاه زاهد و رند به مبحث مکافات عمل بسیار متفاوت و حتی متناقض است. (پورجوادی ۱۳۶۷: ۲۷۴) سلمان در این مضمون می‌گوید:

زهاد تکیه بر عمل خویش کرده‌اند ما اعتماد بر کرم یار کرده‌ایم
(سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۳۷۸)

به اعتقاد رندان و قلندران: «اعمال آدمی در مقابل «سابقه لطف ازل» به هیچ نمی‌ارزد. پس زاهد نمی‌تواند به سرانجام خویش خوشبین باشد و رند هم نمی‌تواند از رحمت حق نومید بماند.» (عطار ۱۳۸۴، مقدمه: ۶۱۳) اصولاً در گفتمان رندی و قلندری واهمه‌ای از روز واپسین وجود ندارد، چراکه رحمت حق عام است؛ درحالی‌که زاهد به روز واپسین می‌اندیشد و برای به دست آوردنش تلاش می‌کند و از فوت نعمات اخروی بیم دارد:

زاهدی گر می‌خرد دنیا به تقوی، گو بخر لابلالی را سر و سودای این بازار نیست
(سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۲۷۸)

از طرفی دیگر، این قوم، بنده را در انجام اعمال، چه نیک و چه بد، مجبور می‌دانستند و این امر موجب می‌شد نظر داشتن به عمل و مغرور بودن به آن را از کم‌خردی بدانند؛ تگر بنده در حالات و کردارش مجبور است (نه مختار) پس فخری از سر زهد و شرمساری‌ای از گناه نیست. سلمی در این باره می‌گوید: «نظر داشتن به عمل و مغرور شدن به آن از کمی عقل و حماقت طبع است. بدانچه

تو را اندران چیزی نیست و آن از دیگران به تو رسد چه سان فخر می‌کنی؟ آن را به عاریت به تو نسبت دهند و در حقیقت تو را به آن نسبتی نیست؛ زیرا در آن تو را تدابیر کرده‌اند و بر آن مجبوری.» (سلمی ۱۳۴۴: ۹۴)

سلمان نیز خود را سخره‌تقدیر می‌داند و به ملامت‌گران یادآوری می‌کند که نیکی و بدی انسان امری است ازلی و از جانب خداوند:

هر چه ز نیک و بد است، چون همه در دست اوست بر من مسکین چرا، خط خطا می‌کشی (همان: ۱۳۸۹: ۳۱۶)

بیهوده نیست که در شعر عرفانی و از جمله در غزلیات سلمان، در بسیاری از مواضع رندی و مستی و عشق و... پیرایه‌ای ازلی برای خود دانسته شده است؛ چنانکه می‌گوید:

مستی و عشق از ازل، پیشه و آئین ماست دین من این است و بس، کیست که در دین ماست رندی و می‌خوارگی، قسم من امروز نیست عادت دیرین دل، پیشه پیشین ماست (همان: ۲۵۹)

باری، امری بس محال است که شاعر قلندر مسلک از طریقه شاهدپرستی و شراب‌نوشی دست بکشد، چراکه این امر ریشه در ازل دارد و با تقدیر ازلی جنگیدن، بی‌خردی است:

من با می و معشوق از دور ازل خو کرده‌ام امری محال است این که من وین باز خواهم کرد خو (همان: ۳۹۲)

مذهب مختار و راه نجات

در مقابل تمام تردیدها و رد کردن گفتمان زاهدان و متصوفان ظاهری، در پایان سلمان راهی برای نجات پیشنهاد می‌کند که جوهره اصلی تمام مذاهب است. مذهب مختار او مذهب عشق است که با ملامت و رندی و قلندری ارتباط مستقیم دارد: کار من عشق است و مذهب عاشقی و هر کسی مذهبی دارد تو را با مذهب سلمان چه کار (همان: ۳۴۹)

و

رسم دین بگذاشت سلمان، مذهب رندی گرفت ترک این مذهب گرفتن، مذهب اصحاب نیست (همان: ۲۷۸)

سلمان مذهب رندی و راه قلندری را مرهون موهبت عشق می‌داند، چراکه این ودیعه الهی توانسته او را به مرتبه تجرید برساند:

گر غم عشقت مجرد ساخت سلمان را چه شد؟ کوی عشق است اینکه سلمان را قلندر می‌کند
(سلمان ساوجی ۱۳۸۹: ۳۲۸)

نتیجه

سلمان ساوجی شاعری آزاداندیش است که علی‌رغم علاقه به ارباب قدرت، توانسته در عرصهٔ سلوک عرفانی نظریات جالبی ارائه کند؛ میل به سلوک در مسیر عشق نه تنها در سیرهٔ عملی او دیده می‌شود، بلکه در اشعارش نیز به عزلت و خلوت گرایشی شدید دارد. وی دل‌سپاری به عالم خاک را شایستهٔ مقام انسان نمی‌داند و از او می‌خواهد که از منزل هستی قدم بیرون نهد و انانیت را ترک کند تا بتواند بر سر کوی معشوق قدم بگذارد و با این تمهید سراسر آفرینش را از نور تجلی حضرت حق پر ببیند. سلمان از شعرایی است که با الهام از میراث عرفانی بزرگان تصوف و همچنین تجربیات خود، وحدت هستی را درک کرده است؛ وحدتی که تنها قلندران حقیقت قادر به ادراک آن هستند، چراکه به طهارت باطنی رسیده‌اند و با بینش نافذ خود می‌توانند از ماورای حجاب مادیات، حقایق امور را مشاهده کنند. لازمهٔ چنین بینش و معرفتی، رسیدن به مرتبهٔ «رؤیت» و مقام کردن در «کوی یقین» است.

در نظرگاه سلمان، موهبت عشق در کل نظام آفرینش سریان دارد؛ عشقی که تنها کسانی می‌توانند به کنه آن برسند که با پذیرش ملامت پای در مسلک «رندان قلندر صفت» بگذارند. شاعر خود پای در این وادی می‌گذارد و با پذیرش ملامت اهل ظاهر، با ننگ فقاع می‌گشاید.

مسلک آزاداندیشانه و رندانهٔ سلمان، قوانین حاکم بر نظام اجتماعی زمانهٔ خود را نمی‌پسندد؛ بنابراین، با ایدئولوژی و گفتمان مقبول حاکم بر نظام خانقاه به مقابله بر می‌خیزد، مظاهر شریعت را رد می‌کند، توبه می‌شکند و به میکدهٔ ترسا پناه می‌برد، زیرا مقیمان میکده اهل اخلاص‌اند و مانند اصحاب خانقاه، نقد دغل را به جای سکهٔ محبت عرضه نمی‌کنند. سلمان همچنین نشانه‌های تصوف را به سخره می‌گیرد، شاهدپرستی می‌کند، آواز رباب را راهبر حقیقت می‌پندارد و موسیقی را نوعی عبادت محسوب می‌کند که موجب کشف اسرار می‌شود. او آواز مطرب را بدون می‌گساری امری ناقص می‌داند، خرقةٔ صوفیانه را با شراب طهارت می‌کند و با جرعه‌ای باده به مداوای خشک‌مسلكی زهاد می‌پردازد،

درحالی‌که تنها تکیه‌گاهش لطف حضرت خداوند است. وی همچنین انسان را سخره تقدیر می‌داند و معتقد است سرزنش گناهکاران امری عبث است، زیرا آفریننده همه اعمال انسان خداست. به دیگر سخن، سلمان ساوجی با تأسی از تفکر اشعری، انسان را موجودی مجبور تلقی می‌کند که نه شایسته است از چیزی ننگ داشته باشد و نه سزاوار است به چیزی افتخار کند.

انسان کامل سلمان فردی از انانیت گسیخته است که هیچ نسبتی با خانقاه و عبادتگاه ندارد؛ او قلندری است کامل که شارع مسجد و خانقاه را رها کرده و به کوی مغان پناه برده است. سلمان به ستایش قلندران راستین می‌پردازد و خلوص و نیکنامی و بی‌اعتنایی آن‌ها به ماسوی الله و همچنین وارستگی و تجرد مادی و معنویشان را توصیف می‌کند و با تمام وجود فریاد می‌زند که بر مذهب رندان و قلندران است و این امر را پیرایه‌ای ازلی بر خود می‌پندارد. سلمان مذهب مختار خود را مذهب عشق می‌داند و معتقد است ودیعه عشق آغازی برای مسلک رندی و آئین قلندری و رسیدن به مرتبه والای تجرد است.

پی‌نوشت

(۱) به تعبیر خواجه رندان
از ننگ چه گویی که مرا نام ز ننگ است وز نام چه پرسی که مرا ننگ ز نام است
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۲۶)

(۲) عطار نیشابوری می‌گوید:
بیستم خانقه را در، در میخانه بگشودم ز می من فخر می‌گیرم ز مسجد عار می‌دارم
چو یار اندر خرابات است من اندر کعبه چون باشم خراباتی صفت خود را ز بهر یار می‌دارم
(عطار ۱۳۸۴ الف: ۴۲۴)

کتابنامه

- قرآن کریم.
آشوری، داریوش. ۱۳۸۴. *عرفان و رندی در شعر حافظ*. ج ۵. تهران: نشر مرکز.
ابن عربی، محیی‌الدین. بی‌تا. *فتوحات مکیه*. ج ۲. بیروت: دارالصادر.
برومند سعید، جواد. ۱۳۸۴. *آئین قلندران*. کرمان: دانشگاه کرمان.
بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۶۶. *عبر العاشقین*. به اهتمام هانری کربن و محمد معین. ج ۳. تهران: منوچهری.

۱۳۷۴. شرح شطحیات. به اهتمام هانری کربن. چ ۳. تهران: طهوری.
- پناهی، مهین و زهرا حاجی حسینی. ۱۳۹۲. «مضامین قلندرانه در غزلیات عطار». مجله پژوهشنامه ادب غنایی. س ۱۱. ش ۲۱. صص ۴۹-۶۴.
- پورجوادی، نصرالله. ۱۳۶۷. «رندی حافظ». بوی جان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۲. گمشده لب دریا. تهران: سخن.
- جعفری، احمدعلی. ۱۳۹۱. «بررسی سبکی اندیشه ملامتیه در اشعار مولانا زینی و حافظ شیرازی». مجله بهار ادب. س ۵. ش ۲. صص ۹۵-۱۰۸.
- جلالی پندری، یدالله. ۱۳۸۵. «حکیم سنایی و غزل‌های قلندرانه». شوریده‌ای در غزنه: اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی. به کوشش علی‌اصغر محمدخانی و محمود فتوحی. تهران: سخن.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۵. دیوان حافظ. به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. چ ۴. تهران: زوآر.
- حائری، محمدحسن. ۱۳۸۶. مبانی عرفان و تصوف و ادب پارسی. تهران: علم.
- حمیدیان، سعید. ۱۳۹۲. شرح شوق: شرح و تحلیل اشعار حافظ. ج ۱. چ ۱. تهران: قطره.
- خرکوشی، ابوسعید عبدالملک بن محمد. ۱۴۲۷ق. تهذیب الاسرار فی اصول التصوف. به اهتمام امام سیدمحمدعلی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۸۷. حافظ‌نامه. ج ۲. چ ۱۸. تهران: علمی و فرهنگی.
- خواجوی کرمانی، محمودبن علی. ۱۳۷۸. دیوان غزلیات خواجوی کرمانی. به اهتمام حمید مظفری. کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
- درگاهی، محمود. ۱۳۸۲. حافظ و الهیات رندی. تهران: قصیده‌سرا.
- رازی، نجم‌الدین ابوبکر. ۱۳۸۹. مرصاد العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. چ ۱۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- رجایی بخارایی، احمد علی. ۱۳۸۹. فرهنگ اشعار حافظ. چ ۹. تهران: علمی.
- رشید یاسمی، غلامرضا. بی تا. تتبع و انتقاد احوال و آثار سلمان ساوجی. تهران: محمد رضانی.
- ریپکا، یان. ۱۳۸۱. تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه. ترجمه عیسی شهابی. تهران: علمی و فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۲. از کوچه زندان. چ ۱۱. تهران: امیرکبیر.
۱۳۸۸. جست‌وجو در تصوف ایران. چ ۹. تهران: امیرکبیر.
- سکندری، احمدبن عطاءالله. ۱۴۲۶ق. الله جل جلاله، القصد المجرد فی معرفة الاسم المفرد. به اهتمام مرسی محمدعلی. چ ۳. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سلمان ساوجی، سلمان بن محمد. ۱۳۸۹. کلیات سلمان ساوجی. تصحیح عباسعلی وفایی. تهران: سخن.
- سلمی، ابو عبدالرحمن. ۱۳۴۴. ملامتیان و صوفیان و جوانمردان. تحلیل و تصحیح ابوالعلا عقیفی. ترجمه علی رضوی. کابل: انجمن تاریخ افغانستان.

۲۶۶ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی - داود واتقی خوندابی - امید شاه‌مرادی - محمدرضا نجاریان

_____ . ۱۳۶۹ . مجموعه آثار سلمی . به اهتمام نصرالله پورجوادی . تهران: مرکز نشر دانشگاهی .

_____ . ۱۴۱۴ق . تسعة كتب فی اصول التصوف و الزهد . به اهتمام سلیمان ابراهیم آتش . الناشر للطباعة و النشر و التوزیع و الاعلان .

سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص . ۱۳۷۵ . عوارف‌المعارف . ترجمه ابومنصور اصفهانی . به اهتمام قاسم انصاری . چ ۲ . تهران: علمی و فرهنگی .

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا . ۱۳۸۶ . قلندریه در تاریخ . تهران: سخن .

صفا، ذبیح‌الله . ۱۳۷۸ . تاریخ ادبیات در ایران . ج ۳ . چ ۸ . تهران: فردوس .

عراقی، فخرالدین . ۱۳۸۶ . کلیات عراقی . به اهتمام نسیرین محتشم . چ ۳ . تهران: زوآر .

عطار، فریدالدین . ۱۳۸۴ الف . دیوان عطار . به اهتمام تقی تفضلی . چ ۱۱ . تهران: علمی و فرهنگی .

_____ . ۱۳۸۴ ب . منطق‌الطیر . تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی . چ ۲ . تهران: سخن .

_____ . ۱۳۸۸ . تذکرة الاولیا . به اهتمام محمد استعلامی . چ ۱۹ . تهران: زوآر .

عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن ابی‌بکر . ۱۳۴۱ . تمهیدات . به اهتمام عقیف عسیران . تهران: دانشگاه تهران .

غزالی، احمد . بی‌تا . سوانح‌العشاق . بر اساس تصحیح هلموت ریتز . با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی . تهران: بنیاد فرهنگ .

فتوحی، محمود . ۱۳۸۶ . بلاغت تصویر . تهران: سخن .

قشیری، عبدالکریم بن هوازن . ۱۳۷۴ . رساله قشیریه . ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی .

تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر . چ ۴ . تهران: علمی و فرهنگی .

کاشانی، عزالدین محمود . ۱۳۸۹ . مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه . تصحیح جلال‌الدین همایی . به کوشش کورش نسبی تهرانی . تهران: زوآر .

کیخای فرزانه، احمدرضا و علی وفاپی . ۱۳۹۳ . «اندیشه‌های ملامتی و فتیانی سعدی در غزلیات» . مجله متن‌پژوهی . س ۱۸ . ش ۵۹ . صص ۱۴۷-۱۲۳ .

گورپینارلی، عبدالباقی . ۱۳۶۳ . مولانا جلال‌الدین، زندگی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها . ترجمه توفیق سبحانی . چ ۳ . تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی .

_____ . ۱۳۶۹ . تصوف در یکصد پرسش و پاسخ . ترجمه توفیق سبحانی . تهران: دریا .

_____ . ۱۳۷۱ . نشر و شرح مثنوی . ترجمه توفیق سبحانی . ج ۱ . چ ۲ . تهران: وزارت ارشاد اسلامی .

_____ . ۱۳۷۸ . ملامت و ملامتیان . ترجمه توفیق سبحانی . تهران: روزنه .

مازندرانی، محمد صالح بن احمد . ۱۳۸۲ه . ق . شرح الکافی - الأصول و الروضة . به اهتمام ابوالحسن شعرانی . ج ۱ . تهران: المكتبة الإسلامية .

مرتضوی، منوچهر . ۱۳۸۳ . مکتب حافظ: مقدمه بر حافظ‌شناسی . چ ۳ . تبریز: ستوده .

مزارعی، فخرالدین . ۱۳۷۳ . مفهوم زندگی در شعر حافظ . ترجمه کامبیز محمودزاده . با مقدمه اصغر دادبه . تهران: کویر .

س ۱۶ - ش ۵۹ - تابستان ۹۹ _____ سلمان ساوجی و سلوک در طریقهٔ رندان قلندرصفت / ۲۶۷

مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۶۳. کلیات شمس یا دیوان کبیر. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. جزء ۶. چ ۳. تهران: دانشگاه تهران.

مهدی‌پور، محمد و لیلا میرزایان‌فر. ۱۳۹۲. «مقایسه و تحلیل مضامین رندانه و قلندرانه و مغانه در غزل‌های حافظ و فضولی». پژوهشنامهٔ ادب غنایی. س ۱۱. ش ۲۱. صص ۲۰۰-۱۸۱.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۷۱. کشف‌الاسرار و عدة‌الایران. به اهتمام علی‌اصغر حکمت. ج ۳. چ ۵. تهران: امیرکبیر.

هجویری، ابوالحسن علی‌بن عثمان. ۱۳۸۷. کشف‌المحجوب. تصحیح محمود عابدی. چ ۴. تهران: توس.



References

Holy Qor'an.

Arāqī, Faxr-ol-dīn. (2007/1386SH). *Kollīyat-e Arāqī*. With the Effort of Nasrīn-e Mohtašam. 3rd ed. Tehrān: Zavvār.

Āšūrī, Dāriyūš. (2005/1384SH). *Erfān va rendī dar še'r-e Hāfez*. 5th ed. Tehrān: Markaz.

Attār Neyšābūrī, Farīd al-dīn. (2009/1388SH). *Tazkerat al-awlīyā'*. With the Effort of Mohammad Este'lāmī. 19th ed. Tehrān: Zavvār.

_____. (2005/1384SH.A). *Dīvān-e Attār*. With the Effort of Taqī Tafazzolī. 11th ed. Tehrān: Elmī va farhangī.

_____. (2005/1384SH.B). *Manteq al-tayr*. Ed. By Mohammad-rezā Šafī'ī Kadkanī. 2nd ed. Tehrān: Soxan.

Baqlī širāzī, Rūzbahān. (1995/1374SH). *Šarh-e šathīyāt*. With the Effort of Henri Corbin. 3rd Ed. Tehrān: Tahūrī.

_____. (1987/1366SH). *Abhar al-Āseqīn*. With the Effort of Henri Corbin va Mohammad Mo'in. 3rd ed. Tehrān: Manūčehrī.

Borūmand sa'īd, Javād. (2005/1384SH). *Ā'in-e Qalandarān*. Kermān: Kermān University.

Dargāhī, Mahmūd. (2003/1382SH). *Hāfez va elāhīyāt-e rendī*. Tehrān: Qasīde-sarā.

Ebn-e Arabī. (n.d). *Fotūhāt-e makkīye*. Beirūt: Dār al-sāder.

Eyn al-qozzāt Hamedānī, Abol-ma'ālī Abdollāh ebn-e Abī-bakr. (1962/1341SH). *Tamhīdāt*. With the Effort of Afīf Osayrān. Tehrān: Tehrān university publication.

Fotūhī, Mahmūd. (2007/1386SH). *Balāqat-e tasvīr*. Tehrān: Soxan.

Gūlpīnārī, Abdolbāqī. (1992/1371SH). *Nasr va Šarh-e masnavī*. Tr. By Towfīq Sobhanī. 2nd ed. 1st Vol. Tehrān: Vezārat-e ersād-e eslāmī.

_____. (1999/1378SH). *Malāmat va Malāmatī-yān*. Tr. By Towfīq Sobhanī. Tehrān: Rowzane.

_____. (1984/1363SH). *Mowlānā jalāl al-dīn, zendegī, falsafe, āsar va gozīde'ī az ānhā*. Tr. By Towfīq Sobhānī. 3rd ed. Tehrān: Mo'asse-ye motāle'āt va tahqīqāt-e farhangī.

_____. (1990/1369SH). *Tasavvof dar yek-sad porseš va pāsox*. Tr. By Towfīq Sobhānī. Tehrān: Daryā.

Hā'erī, Mohammad-hasan. (2007/1386SH). *Mabānī-ye erfān va tasavvof va adab-e fārsī*. Tehrān: Elm.

Hāfez, Šams al-dīn Mohammad. (2006/1385SH). *Dīvān-e Hāfez*. With the Effort of Mohammad Qazvīnī va Qāsem Qanī. 4th ed. Tehrān: Zavvār.

Hamīdīyān, Sa'īd. (2013/1392SH). *Šarh-e Šowq: Šarh va tahlīl-e aš'ār-e Hāfez*. 1nd ed. 1nd Vol Tehrān: Qatre.

Hojvīrī, Abol-hasan Alī ebn-e Osmān. (2008/1387SH). *kašf al-mahjūb*. With the Effort of Mahmūd Ābedī. 4th ed. Tehrān: Tūs.

- Ja'farī, Ahmad-alī. (2012/1391SH). "Barrasī-ye sabkī-ye andīše-ye malāmatī-ye dar aš'ār-e Mowlānā Zīnī va Hāfez Šīrāzī". *Magazine of Bahār-e adab*, year 5. No. 2. Pp 95-108.
- Jalālī Pandarī. *Yadollāh (2006/1385SH) Hakīm Sanāeī va qazalhāy-e qalandarāne*. Printed in *šūrīde'ī dar qazne: andīše-hā va āsar-e hakīm Sanāeī*. With the Effort of Alī-asqar Mohammad-xānī va Mahmūd Fotūhī. Tehrān: Soxan.
- Kāšānī, Azzoddīn Mahmūd. (2010/1389SH). *Mesbāh al-hedāyat va meftāh al-kefāyat*. Ed. By Jalāl al-dīn Homāeī. With the Effort of Kūroš Nasabī tehrānī. Tehrān: Zavvār.
- Keyxāy, Farzāne. Ahmad-rezā va Alī Vafāeī. (2014/1393SH). "Andīše-hā-ye malāmatī va fatayānī-ye Sa'dī dar qazalīyāt". *Magazine of Matn-pazūhī*. Year. 18. NO 59. Pp. 123-147.
- Mahdī-pūr, Mohammad va Leylā Mīrzāiyān-far. (2013/1392SH). "Moqāyese va tahlīl-e mazāmīn-e Rendāne Va qalandarāne va moqān-e dar qazal-hā-ye Hāfez va Fozūlī". *Magazine of Pazūheš-nāme-ye adab-e qenāeī*. year 11. No. 21. Pp. 181-200.
- Māzandarānī, Mahammad Sāleh ebn-e Ahmad. (1961/1382AH). *Šarh-e al-kāfī - al-osūl va al-rowzat*. With the Effort of Abol-Hasan Ša'rānī. Tehrān: Al-maktab al-eslāmīyāt.
- Mazāre'ī, Faxr al-dīn. (1994/1373SH). *Mafhūm-e rendī dar Še'r-e Hāfez*. Tr. By Kāmbīz Mahmūd-zāde. Introduction by Asqar Dādbeh. Tehrān: Kavīr.
- Meybodī, Abolfazl Rašīd al-dīn. (1992/1371SH). *kašf-al-asrār va oddt al-abrār*. With the Effort of Alī-asqar Hekmat. 5th ed. 3rd Vol. Tehrān: Amīrkabīr.
- Mortaza'vī, Manūčeher. (2004/1383SH). *Maktab-e Hāfez: moqaddame'ī bar Hāfez-Šenāsī*. 3rd ed. Tabrīz: Sotūde.
- Mowlāvī, Jalāl al-dīn Mohammad. (1984/1363SH). *Kollīyāt-e Šams ya Dīvān-e kabīr*. Ed. By Badī' al-zaman Forūzānfar. 3rd ed. 6th Vol. Tehrān: Tehrān university publication.
- Najm-e rāzī Abū-bakr. (2010/1389SH). *Mersād al-'ebād*. With the Effort of mohammad-amīn rīyāhī. 14th ed. Tehrān: Elmī va farhangī.
- Panāhī, Mahīn Va Zahrā Hāji-hosseīnī. (2013/1392SH). "Mazāmīn-e qalandarāne dar qazalīyāt-e Attār". *Magazine of Pazūheš-nāme-ye adab-e qenāeī*. year. 11. No. 21. Pp. 49-64.
- Pūr-javādī, Nasrollāh. (1988/1367SH). *Rendī-ye Hāfez*. Printed in *būy-e jān*. Tehrān: Markaz-e Našr-e Dānešgāhī.
- Pūr-nāmdārīyān. Taqī. (2003/1382SH). *Gošode-ye lab-e daryā*. Tehrān: Soxan.
- Qazzalī, Ahmad. (n.d). *Sāvāneh al-oššāq*. Based on Ed. by Hellmut Rītter. With the revision and Introduction and Explanation by Nasrollāh Pūr-javādī. Tehrān: Bonyād-e farhang.
- Qošeyrī, Abdol-karīm ebn Havāzan. (1995/1374SH). *Tarjome-ye resāle-ye qošeyrīe*. Tr. By Abū-Alī Hasan ebn-e Ahmad Osmānī. Ed. By Badī' al-zamān Forūzānfar. 4th ed. Tehrān: Elmī va farhangī.
- Rajāeī boxārāeī, Ahmad-alī. (2010/1389SH). *Farhang-e aš'ār-e Hāfez*. 9th ed. Tehrān: Elmī.
- Rašīd-yāsemī, Qolām-rezā. (n.d). *tatabbo' va enteqād-e ahvāl va āsar-e Salmān-e sāvajī*. Tehrān: Mohammad rāmezānī.
- Rypka, Jān. (2002/1381SH). *Tārīx-e adabīyāt-e Irān az dowrān-e bāstān tā qājārīye*. Tr. By Isā Šahābī. Tehrān: Elmī va farhangī.
- Šafā, Zabīhollāh. (1999/1378SH). *Tārīx adabīyāt darlīrān*. 8th ed. 3rd Vol. Tehrān: Ferdows.

- Šafī'ī Kadkanī. Mohammad-rezā. (2007/1386SH). *Qalandariye dar tāriḫ*. Tehrān: Soxan.
- Salmān-e savajī, Salmān ebn-e mohammad. (2010/1389 SH). *Kollīyāt-e Salmān-e savajī*. Ed. By Abbās-alī Vafāeī. Tehrān: Soxan.
- Sekandarī, Ahmad ebn-e 'Atāollāh. (2005/1426AH). *Allāh jalla jalāloh. Al-ḡasd al-mojarrad fī ma'refat al-esm al-mofrad*. With the Effort of Morsī Mohammad Alī. 3rd ed. Beirūt: Dar al-kotob al-elmīya.
- Sohrverdī, Šahāb al-dīn Abū-hafs. (1996/1375SH). *Avāref-al-ma'āref*. Tr. By Abū-mansūr Esfehānī. With the Effort of Qāsem Ansārī. 2nd ed. Tehrān: Elmī va farhangī.
- Solamī, Abū-abd al-rahmān. (1393/1414AH). *Tas'at kotob fī osūl-e al-tasavvof va al-zohd*. With the Effort of Soleymān Ebrāhīm ātaš. Lel-tabā'at va al-našr va al-towzī' va al-e'lān.
- _____ . (1965/1344SH). *Malāmatīyān va sūfiyān va javānmardān*. With the Edition and Explanation by Abol-a'lā Afīfī. Tr. By Alī Razavī. Kābol: Anjoman-e tāriḫ-e afḡānestān.
- _____ . (1990/1369SH). *Majmū'e āsār-e solamī*. With the Effort of Nasrollāh Pūr-javādī. Tehrān: Markaz-e našr-e dānešgāhī.
- Xājū Kermānī, Mahmūd ebn-e Alī. (1999/1378SH). *Dīvān-e Qzalīyāt-e Kermānī*. With the Effort of Hamīd Mozaffarī. Kermān: Xadamāt-e Farhangī Kermān.
- Xarkūšī, Abū-sa'd Abd al-malek ebn-e Mohammad. (2006/1427AH). *Tahzīb al-asrār fī osūl al-tasavvof*. With the Effort of Emām Seyyed Mohammad Alī. Beyrūt: Dār al-kotob al-elmīya.
- XorramŠāhī, Bahā al-dīn. (2008/1387SH). *Hāfez-nāme*. 18th ed. 2nd Vol. Tehrān: Elmī va farhangī.
- Zarrīn-kūb, Abd al-hosseīn. (2003/1382SH). *Az kūče-ye rendān*. 11th ed. Tehrān: Amīrkabīr.
- _____ . (2009/1388SH). *Jostojū dar tasavvof-e Irān*. 9th ed. Tehrān: Amīrkabīr.