

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال دوازدهم، شماره ۴۶، بهار ۱۴۰۰

صفحات ۴۱-۱۳

غزلیات سلطان‌ولد و جهان‌نگری مکتب ملامتیه

داود واثقی خوندابی^۱

مهدی ملک ثابت^۲

چکیده

بهاء‌الدین سلطان‌ولد فرزند ارشد مولانا جلال‌الدین از اقطاب طریقه مولویه است که اشعارش تجلی‌گاه اندیشه‌های مختلف عرفانی، حکمی و کلامی است. وی تسلط زیادی به جهان‌نگری عرفای قبل از خود دارد؛ به گونه‌ای که در آثار خود، ضمن تشریح تعالیم مولانا و دیگر بزرگان فرقه مولویه، اندیشه‌های بکری در عرصه‌های مختلف نیز ارائه می‌دهد. این پژوهش که مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای است و با روش توصیفی-تحلیلی انجام می‌شود، به بررسی مضامین ملامتی و مباحث مربوط به آن، همچون مفاهیم رندی و قلندری می‌پردازد. غور در غزلیات سلطان‌ولد آشکار می‌کند که وی همچون دیگر بزرگان طریقه مولویه، از مکتب ملامتیه تأثیر بسیار پذیرفته است. ولد پای به کوی ملامت می‌نهد و به شیوه قلندران تابوهای گوناگون را می‌شکند و از طاعت و مناجات روی‌برمی‌تابد. ساقی در غزلیات ولد غالباً به حضرت حق یا اولیای الهی اطلاق می‌شود. غزلیات او، نگرش ملامتی شاعر را نشان می‌دهد. بسامد بالای کلمه مطرب و اصطلاحات مربوط به موسیقی نیز حکایت از منش ملامتی او دارد و گویای علاقه سلطان‌ولد به مبحث سماع و میراث قلندران است.

واژگان کلیدی: طریقه مولویه، غزلیات سلطان‌ولد، ملامت، رندی، قلندری.

۱. دانش‌آموخته پسادکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یزد، یزد، ایران. (نویسنده مسئول).

d.vaseghi@gmail.com

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یزد، یزد، ایران.

تاریخ پذیرش

۱۴۰۱/۵/۲۰

تاریخ دریافت

۱۴۰۰/۷/۲۷

مقدمه

طریقه ملامتیه همچون مکاتب فکری دیگر، متأثر از عوامل اجتماعی است. پوشیده نیست که نهضت تصوّف، زمانی تشکیل شد که جامعه اسلامی از مسیر صحیح خود منحرف و سنت پیامبر^(ص) و روش صحابه راستینش از جمله حضرت علی^(ع) فراموش گردید. پس از غلبه امویان بر ممالک اسلامی روح ساده‌زیستی و برابری مکتب الهی پیامبر اسلام^(ص) جای خود را به اشرافی‌گری و تبعیض و نابرابری داد. در این میان، زهاد و عبادی نیز بودند که این اخلاقیات و منش‌ها را خلاف اسلام می‌دانستند، اما چون شرایط مناسبی برای مبارزه مستقیم با این کجروی‌ها نداشتند، ناگزیر از مردم روی برتافتند و به کنجی خزیدند و کم‌کم با گذشت زمان و آداب‌مند شدن اصول فکریشان، مکتب تصوّف را بنیان گذاشتند (همایی، ۱۳۶۲: ۷۰).

مکتب تصوّف در آغاز به علت دلزدگی از اوضاع جامعه به وجود آمد و در حقیقت نوعی اعتراض اجتماعی محسوب می‌شد. بزرگان این مکتب که با درونی کردن جهان‌نگری‌های خود، سعی داشتند جامعه را از قهقرای دنیاپرستی و بی‌دینی نجات دهند، با گذشت زمان در موازین و چارچوب دچار تصنع شدند و از تکلفات خاصی پیروی کردند. علاوه بر این در بعضی از فرق صوفیه زهد و تقشف از حد متعارف گذشت چنانچه با گذر زمان برخی از افراد که به کسوت اهل تصوّف می‌آمدند، نه تنها هدفشان خودسازی و اصلاح خلق نبود، بلکه این طریقه را راهی برای دست یافتن به مطامع مادی و هواجس نفسانی می‌دانستند (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۳۳۶).

در اعتراض به خشک‌مسلكی برخی از زهاد صوفیه و عوام‌فریبی گروه دیگر، نهضتی به نام ملامتیه تشکیل شد؛ باری، «مکتب ملامتیه را باید جنبشی باطن‌گرا به‌شمار آورد که به‌رغم گفته برخی از پژوهندگان اندیشه‌های صوفیانه، یک سره از مقاصد اجتماعی نیز به دور نبوده است. این جنبش فکری که نخستین بار نشانه‌های آن، در مکتب صوفیانه خراسان و به ویژه شهر نیشابور شکل گرفت، حتی آموزه‌های مکتب تصوّف بغداد را هم که از نظر زمانی

مقدم بود، متحول کرد و کسانی چون شبلی نیز از آن متأثر گردیدند و به نشر و گسترش آن در فضای زاهدانه تصوّف بغداد پرداختند» (جعفری صادقی و حسینی، ۱۳۹۲: ۱۶).

ملامتیه در حقیقت قصد اصلاح مکتب تصوّف را داشتند و می‌خواستند آن را از قالب‌های ساختگی و عاریتی جدا سازند و از صورت یک کارخانه کرامت‌سازی و مریدپروری بیورند (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۳۳۸). این گروه نفس خود را از همه فروتر می‌دانستند و خود را پیوسته ملامت می‌کردند و با اعمال خود ملامت خلق را برمی‌انگیختند و حتی به مقام ملامت هم می‌تاختند (گولپینارلی، ۱۳۸۴: ۲۴۳).

به باور برخی «ماهیت روش ملامتی منحصراً مخصوص فرقه معینی نبوده و اختصاص به تمام رهروان واقعی تصوّف دارد؛ منتهی چون اغلب صوفیه، تارک این روش شدند و بدان عمل نکردند و گاهی اعمالی برعکس از ایشان صادر شد گروهی که به سائقه اخلاق و کمال شخصی یا عکس‌العمل در برابر صوفیان ظاهر‌ساز بی‌عمل، این روش را بر خویشان الزام کردند، اختصاصاً ملامتی و اهل ملامت خوانده شدند و ریاکاری و خودبینی صوفیان و ابتدال صوفیگری نیز کم‌کم آنان را به افراط در این راه و روش واداشت و رسوم و سنن جالب و خارق‌العاده‌ای پیدا شد و در نتیجه روش ملامتی و قلندری نام و نشانی خاص یافت و از دیگر فرق صوفیه ممتاز گشت» (مرتضوی، ۱۳۷۰: ۱۲۳-۱۲۴).

حمدون قصار مکتب ملامتیه را در نیشابور ترویج داد. وی از یاران محمد بن مسلم البادروسی بود و برخی او را ابوصالح ملامتی نیز می‌گویند و گاه پیروانش را قصاریان و حمدونیان نیز لقب داده‌اند. یکی دیگر از بزرگان مکتب ملامت، عبدالله بن منازل بوده است که به «پیر ملامتیان» مشهور است و از شاگردان حمدون قصار به شمار می‌رود. گولپینارلی معتقد است: «ملامتیه پیش از حمدون هم بودند. حمدون فقط در روزگار خود ملامتیه را شایع کرده و رئیس و مظهر ملامتیان نیشابور بوده و به این نحو در انتشار آیین ملامت وظیفه‌ای مهم انجام داده است. اما پیش از حمدون تعداد زیادی از اشاعه‌گران ملامت را می‌بینیم. ابوحفص حداد به راستی ملقب به لقب "شیخ ملامت" است» (گولپینارلی، ۱۳۷۸: ۹).

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). وی درباره ملامت گوید: «راه این بر خلق دشوار است و مغلق، اما طرفی بگویم: رجاء مرجیان و خوف قدریان، صفت ملامتیان بود. 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 نیشابوری، ۱۹۰۵م: ۳۵۲). وی همچنین گوید: «الملامة ترک السلامة. ملامت دست برداشتن سلامت بود، چون کسی که قصد به ترک سلامت خود بگوید و مر بلاها را میان اندر بندد و از مآلوفات و راحت جمله تبرا کند مر امید کشف جلال و طلب مآل را، تا به ردّ خلق از خلق نوید گردد و طبعش الفت خود را از ایشان بگسلد، هر چند از ایشان گسسته‌تر بود به حق پیوسته‌تر بود» (هجویری، ۱۳۸۷: ۹۱).

۱-۱- اهداف و پرسش‌های پژوهش

نویسندگان در این پژوهش پس از ذکر مقدماتی درباره مکتب ملامتیه و نگرش مولویه، به جهان‌نگری این طریقه، مضامین ملامتی، رندی و قلندری موجود در غزلیات سلطان‌ولد با نگاهی بر گفتار دیگر متصوفه پرداخته و سعی دارند جوانب برجسته تفکر سلطان‌ولد را در این زمینه آشکار و نقش جهان‌نگری ملامتی را در گفتمان این عارف مشخص کنند. سوالات اصلی آنها در این پژوهش به این قرار است: آیا بهاء‌الدین سلطان ولد از مکتب ملامتیه تأثیر پذیرفته؟ او در آثار خود با چه مفاهیمی به بازتاب اندیشه‌های ملامتی و قلندری پرداخته است؟

۱-۲- پیشینه پژوهش

درباره تأثیرپذیری آثار طریقه مولویه از اندیشه‌های ملامتی و قلندری پژوهش‌هایی در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه انجام پذیرفته است. مهرداد حسن‌پور در سال ۱۳۹۵ در قالب پایان‌نامه‌ای با عنوان «تأثیرپذیری دیوان شمس تبریزی از افکار و اندیشه‌های قلندریه»،

اصطلاحات مربوط به آیین قلندری و مبانی فکری آن‌ها را در دیوان کبیر بررسی کرده؛ به باور وی مولانا به فرقه قلندریه علاقه بسیاری داشته و و از حالات روحی و عقاید آنان تأثیر پذیرفته است و حتی آنان را می‌ستوده و در بالاترین درجه، توصیفشان می‌کرده (حسن‌پور، ۱۳۹۵: ۲۴۳-۲۴۴).

عبدالحسین زرین‌کوب در سال ۱۳۸۷ در کتاب *سرّنی درباره اخلاص عارفانه و شخصیت ملامتی شمس تبریزی سخن گفته است*. وی پیر تبریز را درویشی مجذوب، تندخو، بی‌سامان و مردم‌گریز معرفی کرده که اخلاص عارفانه را تا به حدّ اهل ملامت به هم درآمیخته است (زرین‌کوب، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۰۳).

عبدالباقی گولپینارلی در سال ۱۳۸۴ در کتاب *مولانا جلال‌الدین، زندگی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها* در قسمت «شمس تبریزی پیرو کدام طریقت بود؟» شمه‌ای در مورد طریقت عرفانی پیر تبریز و وابستگی فکری او به آیین‌های ملامتی، رندی و قلندری توضیح می‌دهد که در ادامه جستار به اهمّ گفتار او اشاره خواهد شد (گولپینارلی، ۱۳۸۴:).

نویسندگان این مقاله تا آنجا که پژوهیده‌اند، پژوهشی را نیافته‌اند که به طور مستقیم اندیشه‌های ملامتی، رندی و قلندری را در غزلیات سلطان‌ولد بررسی کند.

۲- بحث اصلی

۲-۱- مکتب ملامتیه

ملامتیه به گروهی اطلاق می‌شود که ننگ و نام را رها کرده، به سرزنش و خرده‌گیری خلق واقعی نمی‌نهند. «ملامتی بدان معنی باشد که نام و ننگ و مدح و ذم و رد و قبول خلق به نزدیک او یکسان باشد، و به دوستی و دشمنی خلق فریه و لاغر نشود، و این اضداد را یکرنگ شمرد» (نجم رازی، ۱۳۸۹: ۲۶۱).

ملامتیه برای نفس خود هیچ بهره‌ای قائل نبودند و نسبت به اعمال و گرایش‌های آن اطمینان چندانی نداشتند. چرا که به اعتقاد آنان نفس انسان، شر محض است و از آن ریا و خودخواهی و... تراوش می‌کند و باید همیشه آن‌را متهم داشت و سرزنش نمود. از طرف

دیگر اهل ملامت معتقدند که معامله با خداوند امری است سرّی و نباید اغیار بدان مطلع شوند؛ بنابراین پوشیده نگه داشتن اعمال مسأله‌ای است بسیار جدی و حساس. این گروه به علّت غیرتی که بر محبوب ازلی دارند، به هیچ وجه اجازه نمی‌دهند دیگران از پیوند آنان مطلع گردند و با اینکه عبودیت ظاهری را بر مردم آشکار می‌کنند، اسرار خویش را با محبوب حقیقی مخفی می‌سازند. ملامتیه همچنین بیم آن دارند که اسرار و احوالشان در نزد عوام فاش شود و مورد مدح و ستایش قرار گیرند و موجبات غرور و تکبر آنان فراهم شود؛ بنابراین دست به اعمالی می‌زدند که مورد خشم و نفرین و نفرت مردم قرار گیرند و با این تمهید تحقیر و سرزنش شوند (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۴۵).

ملامت از اوصاف و ویژگی‌های بزرگان طریقت است: «مخصوصاً آن‌ها این طایفه از ثقلین به اختیار کردن ملامت تن از برای سلامت دل، و هیچ کس را از خلایق از مقربان و کرویایان و روحانیان این درجه نبوده است، و از امم پیشین نیز از عباد و زهاد و اعیان خلق که بوده‌اند این مرتبه نه، به جز گروهی را از این امت که سالکان طریق انقطاع دلدند» (هجوی، ۱۳۸۷: ۹۲).

میبدی از گفتار پیر طریقت اینگونه نقل قول می‌کند: «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» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۳۴۲).

شیخ اکبر معتقد است که ملامتیان از زمره بزرگان طریقت الهی و سادات عالم هستند: این باب درباره بندگانی از خداست که ملامتیان نامیده می‌شوند و آنان مردانی هستند که به بالاترین درجات ولایت رسیده‌اند و فقط مقام نبوت است که بالاتر از آن‌هاست. این همان مقام قرب ولایت است. آیه آنان در قرآن «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِی الْخِیَامِ» (الرحمن/۷۲) که اشاره به صفت زنان بهشت و حورالعین دارد، منطبق بر نفوس مردان خدا، یا اولیاء... است که خداوند آنان را برای خود برگزید و در قباب الهی و کنف حمایت خود و زوایای هستی محفوظ و مصون داشت تا چشمی به ایشان نرسد و مشغولشان سازد. به خدا سوگند که

نگاه خلق آن‌ها را مشغول خود نسازد. ولی در توان خلق نیست که حق این طایفه را به خاطر بلندی جایگاهشان، ادا نمایند. پس بندگان در امری وارد می‌شوند که هیچ وقت به آن دست نمی‌یابند و از پس آن بر نمی‌آیند. در نتیجه حبس ظواهر آن‌ها در خیمه‌ها و پوشش عادات و عبادات از اعمال ظاهری است و پافشاری بر فرائض و نوافل، نیز از همین باب است. خرق عادات را قبول ندارند و اهمیت نمی‌دهند. با آن [ملاک] شایستگی و لیاقتی که در عرف عوام رایج است، سنجیده نمی‌شوند. با آنکه دارای فساد و انحرافی نیستند. پس آنان پاکان و امانتداران در عالم و گمنامان در بین مردمند (ابن عربی، ۱۹۹۴ ه.ق، ج ۱: ۱۸۱).

روزبهان بقلی شیرازی سرّ آیه مبارکه «لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (سوره قیامت/۲) را ملامتیان عشق می‌داند و معتقد است این گروه «عروس احوال را در پرده ملامت از اهل سلامت بپوشند، و ستر بر مقامات خویش صد هزار حدیث ناخوش از ناجنسان بنیوشند. این مقام تنزیه است، و توحید در تقدیس است. در بی‌خودی بحر توحید است. اهل انس بر کون مبالات نکنند. از خوش‌دلی کم‌التفات باشند. برای رضای دوست روسیاهی دو جهان برگزینند، تا از چشم اغیار درافتند، و به سر مفرد فرد قدیم را فرد شوند» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۳۲).

ملامت سه روی دارد؛ یک روی در خلق، یک روی در عاشق و یک روی در معشوق. رویی که در خلق است صمصام غیرت معشوق است و نفی غیر می‌کند تا در دگران ننگرد و آن روی که در عاشق است، صمصام غیرت وقت است تا به خود ننگرد، و آن روی که در معشوق است صمصام غیرت عشق است تا قوت از عشق خورد و بسته طمع نشود و بی‌نیاز گردد (غزالی، ۱۳۵۹: ۷-۸).

هجویری اهل ملامت را به سه گروه تقسیم می‌کند: الف) راست‌روندگان: کسانی‌اند که اعمال دینی و عبادی را انجام می‌دهند و بر صراط مستقیم حرکت می‌کنند، لیکن مردم آن‌ها را ملامت می‌کنند و آن‌ها توجهی به ملامت مردم ندارند. ب) قصد کنندگان: افرادی هستند که در میان مردم به نیکنامی شهره شده‌اند و دلشان به جاه میل کرده است و بیم آن می‌رود

که دچار انانیت شوند، پس عمداً راهی را در پیش می‌گیرند تا مورد ملامت خلق واقع شوند. (ج) ترک‌کنندگان: گروهی‌اند که موازین شریعت را مهمل گذاشته‌اند و ملامت را بهانه می‌کنند. این طایفه از گمراهانند (همان: ۸۷-۸۸).

وی همچنین طلب ملامت را چونان ریا می‌پندارد؛ چون هر دو گروه در عقبه قضاوت خلق باقی مانده‌اند: «اما به نزدیک من طلب ملامت عین ریا بود و ریا عین نفاق؛ از آنچه مرئی راهی رود که خلق ورا قبول کند و ملامتی به تکلف راهی رود که خلق ورا رد کند. و هر دو گروه اندر خلق مانده‌اند و از نشان برون گذر ندارند، تا یکی بدین معاملات برون آمده است و یکی بدان معاملات. و درویش را خبر حدیث حق بر دل نگذرد و چون از خلق دل گسسته بود از این هر دو معنی فارغ بود، و هیچ چیز پای بند وی نیاید» (همان: ۹۲).

اصول مکتب ملامتیه در چند مورد خلاصه می‌شود: ۱- اصرار داشته‌اند در سبک زندگانی و رفتار و روش اجتماعی برخلاف عامه باشند. ۲- می‌کوشیدند وضعی داشته باشند که مورد نفرت و تحقیر و ناخشنودی و اجتناب مردم واقع شوند. ۳- اگر در باطن تابع شرع بودند می‌خواستند مردم آن‌ها را تارک شرع بپندارند. ۴- سعی می‌کردند مردم را علیه خود تحریک کنند تا حس لابلایگری و بی‌اعتنایی‌شان نسبت به خلق و قضاوت خلق مورد پیدا کند. ۵- شعار ملامتیه (الملامة ترک السلامة و الشهرة آفة) بوده است و می‌خواستند به عدم تقوی و ترک شرع معروف شوند تا از سیر و سلوک درونی بازمانند. ۶- ملامتیه همواره به بدنامی تنی چند که منظورشان از پیروی ملامتیه شهوت‌رانی و ارضاء نفس و دنائت بوده گرفتار شده‌اند. ۷- غیرت حق دوستان خود را از ملاحظه غیر نگاه دارد تا به قبول خلق به خود معجب نشوند که هیچ آفت و حجاب نیست اندر این طریق صعب‌تر از آنکه کسی به خود معجب گردد و اندر تکبر افتد (مرتضوی، ۱۳۷۰: ۱۱۴-۱۱۵).

برخی از عرفان‌پژوهان معاصر حدس زده‌اند که سلمی خود مکتب ملامتیه را تشکیل داده و با تأمل در سیره عرفای اهل اخلاص نیشابور جریان خاصی به نام ملامتیه آفریده است «حدس میزنم- و این حدس قدری جسارت‌آمیز است- که سلمی این مذهب

صوفیانه را خود شکل داده و از روی تأمل در سیره بعضی از مشایخ نیشابور- که اهل اخلاص و مبارزه با ریا بوده‌اند- یک جریان خاص به نام ملامتیه آفریده است و به همین دلیل هم در مقدمه رساله می‌گوید: بدان که ایشان را کتبی که تصنیف کرده باشند یا حکایاتی که تدوین کرده باشند، نیست آن چه ایشان دارند اخلاق است و شمایل و ریاضت‌ها و من به اندازه توانایی خویش چیزهایی از آن یاد خواهم کرد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۱۱).

۲-۲- مولویه و مکتب ملامتیه

دلبستگی به شیوه ملامتی و روش قلندری در گفتار و اعمال شمس تبریزی نیز دیده می‌شود؛ در مقالات شمس آمده است: «آن مرید درآمد شیخ را گفت: که رندوار آمدیم. شیخ گفت: ان شاء... شما را و ما را به درجه رندی برسانند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۶۵). وی همچنین در خصوص برخورد خود با اوحدالدین کرمانی آورده است: «مرا اوحدالدین گفت چه گردد اگر بر من آبی به هم باشیم؟ گفتم پیاله بیاوریم یکی من، یکی تو، می‌گردانیم آنجا که گرد می‌شوند به سماع! گفت: نتوانم. گفتم: پس صحبت من کار تو نیست. باید که مریدان و همه دنیا را به پیاله‌ای بفروشی» (همان، ج ۱: ۲۱۸). این رفتار شمس تبریزی گرایش او را به مکتب ملامتی به وضوح نشان می‌دهد. گولپینارلی، شمس تبریزی را از شطار دانسته، معتقد است که وی بیشتر یک ملامتی‌نماست تا اینکه به طریقتی خاص وابستگی داشته باشد (گولپینارلی، ۱۳۸۴: ۱۱۹). به هر روی شباهت‌های فکری وی با مکتب اهل ملامت کاملاً آشکار است و مولانا جلال‌الدین را نیز از این اندیشه تأثیر پذیرفته است، به گونه‌ای که پس از آشنایی با او نام و ننگ را یکسو نهاد و از عرفان زاهدانه به عرفان عاشقانه روی آورد و در کوی و برزن به سماع می‌پرداخت؛ در انتهاناامه آمده است: «حضرت والدم مولانا- قدس... سره العزیز- از زمان بلوغ همواره سه روزه داشتی و چون بعد از سه روز طعام خوردی آن را نیز استفرغ کردی. شب همه شب تا روز در نماز بود بر سیرت مصطفی- صلی الله علیه و سلم، تا آن زمان که قطب‌الاقطاب مولانا شمس‌الدین تبریزی به وی رسید. پیش از خدمتش هرگز در سماع شروع نکرده بود و آن تجلی‌ها و

مقامات که هیچ ولی را نبود در صورت نماز و تقوی از حق به وی می‌رسید. و چون مولانا شمس‌الدین را دید به نظر بصیرت که معشوق و سلطان اولیاست و بالای او کس نیست، عاشق و مرید او شد. هرچه او فرمودی آن را غنیمت داشتی و از جان و دل مطیع او گشتی. اشارت و امرش کرد که در سماع درآ، که آنچه می‌طلبی در سماع زیاده خواهد شدن. سماع بر خلق از آن حرام شد که به هوا و نفس مشغول‌اند» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۱۹).

مضامین ملامتی از پربسامدترین مباحثی است که در جهان‌نگری مولانا دیده می‌شود و آنگونه که صاحب مناقب/عارفین روایت کرده، وی را با این طریقه تعلق خاطر می‌بوده است: «همچنان مگر روزی آینه‌داری محاسن مبارکش را می‌ساخت؛ گفت: خداوندگار چه می‌فرماید؟ چگونه می‌سازم؟ فرمود: آن قدر که فرقی باشد میان مرد و زن؛ روز دیگر فرمود که من بر قلندران رشک می‌برم که هیچ ریش ندارند و حدیثی فرمود که "من سعادة المرء خفة لحيته، لأن اللحية حلية المرء وفي كثرتها اعجاب المرء بنفسه وهو من المهلكات" و فرمود که بسیاری ریش صوفیان را خوش است، اما تا صوفی ریش را شانه کردن عارف به خدا می‌رسد» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۱۲).

مضامین قلندری در دیوان کبیر تبلوری چشمگیر دارند؛ خداوندگار خود را عاشق می‌کده می‌داند و از ساقی می‌خواهد که سبک باده جان را بپیماید و به او که خسته از مسیر سلوک است، بنوشاند؛ وی خود را از می‌خوارانی می‌داند که اگر همه دریاها را بنوشد، سیر نمی‌گردد (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۵-۶). مولوی از کسانی که در بند نام و ننگند، می‌خواهد که مصاحب او نگردند؛ زیرا او که مست از می‌حق است، دو رنگی و ریا را یکسو نهاده و مستی و راستی را برگزیده است و این شیوه با مسلک زهاد و صوفیان اهل ظاهر تفاوتی بنیادین دارد؛ برای مصاحبت و مجالست با پیر دُرْد کشی چونان مولانا باید به طریقه شور و عشق روی آورد و مست و لایعقل به کوی محبوب شتافت:

بگریز ای میر اجل از ننگ ما از ننگ ما
 زیرا نمی‌دانی شدن هم‌رنگ ما هم‌رنگ ما
 از حمله‌های جند او وز زخمه‌های تند او
 سالم نماند یک رگت بر چنگ ما بر چنگ ما
 اول شرابی درکشی، سرمست گردی از خوشی
 بی‌خود شوی، آنگه کنی آهنگ ما آهنگ ما

زین باده می خواهی برو اول تنک چون شیشه شو چون شیشه گشتی برشکن بر سنگ ما بر سنگ ما هر کان می احمر خورد با برگ گردد بر خورد از دل فراخی‌ها برد دلتنگ ما دلتنگ ما (همان، ج ۱: ۷-۸)

افلاکی، عابد چلبی را که از نوادگان مولاناست، قلندر نهاد نامیده است: «همچنان بنده خاکی - عفا... عنه - روایت می‌کند که چون حضرت چلبی عابد بر تخت مبارک مولوی بنشست و مکان ولد را به نور عارفی بیاراست و به شیخی مشغول شد، همانا که ابواب عطایا و احسان باز کرده در ترک دنیا و سخاوت صدیقانه ید بیضا نمودن گرفت و مردی بود قلندر نهاد و از قیود صیود عالم آزاد» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۹۷۶).

۲-۳- سلطان‌ولد و مکتب ملامتیه

سلطان‌ولد از اندیشمندان طریقه مولویه است که علاوه بر محضر پدرش مولانا، بزرگانی مانند برهان محقق ترمذی و شمس تبریزی را نیز درک کرده است. وی به آثار دیگر بزرگان طریقت نیز توجه داشته و با این تمهیدات توانسته اندیشه‌های آنان را در آثار خود بازتاب دهد و با خلاقیت خاص خود از این اندیشه‌ها جلوه‌ای تازه بیافریند. سلطان‌ولد در مورد ملامت بسیار سخن گفته است؛ وی اذعان می‌کند که علم و دین خود را به باد داده و عشق معشوق را خریداری کرده است؛ باری او مردی ملامت‌پیشه است که رفتارش با زهد و پارسایی مناسبتی ندارد و توبه کردن از مناهی در مسلک او عار محسوب می‌شود (سلطان‌ولد، ۱۳۶۳: ۲۹). وی صلاح و پارسایی را وداع کرده و مستی و قمار را برگزیده و جامه در گرو می‌نهاده است:

مجو از ما صلاح و پارسایی که ما را پیشه مستی و قمار است
عقار و رخت را دادیم از دست به دست ما کنون دائم عقار است
(همان، ص ۶۹)

در مسلک عشاق توبه و زهد ریایی جایگاهی ندارد و آنچه پسندیده است، مستی و ملامت است؛ ولد ملامت را دلیلی واضح برای حسن معاملات محسوب می‌کند و داستان شیخی را بیان می‌نماید که از او می‌پرسند تو برتری یا فلان پیر؟ شیخ می‌گوید ملامت بر

من بیشتر بوده است؛ زیرا فلان را شش بار از شهر بیرون کردند و مرا ده بار (همان، ص ۷۰).
 باری، بدترین حجابی که سالک را از صعود به قلّه علیای معرفت باز می‌دارد، حجاب
 خوش‌نامی است که سالک با سرسپاری به ملامت باید آنرا خرق نماید: «حجاب خوش‌نامی
 دشوارترین و آخرین حجابی است که جز از طریق عشق و کفر و بدنامی حاصل از آن که
 لاجرم به ملامت خلق می‌انجامد، از میان بر نمی‌خیزد. یک روی با حق و یک روی با خلق
 داشتن نشانهٔ ریا و سالوس است و سالک حقیقت باید از چنبر و سوسهٔ این ریا نیز رها
 شود» (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۲۶۳).

ولد از پارسایان و سلامتیان عشق درک‌ناکرده می‌خواهد که از ننگ او حذر کنند؛ افراد
 عافیت‌طلب و مصلحت‌اندیش توانایی ادراک مستان بادهٔ عشق الهی را ندارند. مستان حق
 بیرون از قالب کفر و دین عمل می‌کنند و از قدحی برتر از قدح شرع می‌نوشند و اعمالشان
 قابل ادراک نیست:

گر مرد نام و ننگی از کوی ما گذر کن ما ننگ خاص و عامیم، از ننگ ما حذر کن
 سرگشتگان عشقیم، نی دین نه دل نه دنیا از نیک و بد برون آ، و آنکه به ما نظر کن
 ما عاشق الهیم، نی خوب و نی تباهیم نی منزل و نه راهیم، با عاشقان خبر کن
 بیرون ز کفر و دینیم، برتر ز صلح و کینیم نی در فراق و صلحیم، رو نام ما دگر کن
 (سلطان‌ولد، ۱۳۶۳: ۳۱۱)

مضامین رندانه و قلندرانه نیز یکی از پربسامدترین مباحثی است که در غزلیات سلطان‌ولد
 دیده می‌شود و این امر ناشی از موقعیت خلق اثر و دیگر میراث مکتب مولویه است.
 سلطان‌ولد با منشی قلندرانه در جای جای غزلیات خود به شرب باده افتخار و همچنین
 سالکان را بر این امر تحریض می‌کند که اوج ملامتی بودن شاعر را به تصویر می‌کشد
 (همان: ۲۵). وی به ساقی می‌گوید هنگام می‌نوشیدن، وی را از آن باز ندارد؛ زیرا مست
 ادراک این سخنان را نمی‌کند:

در آن زمان که خورم می، مرا مگوی که بس از آنکه مست نداند ز ذوق می بس را
 (همان: ۳)

ولد ساقی روحانی را تحریض به سقاییت می‌کند و معتقد است می‌الهی به انسان دید باطنی می‌بخشد:

بیا بیا و مراده شراب از کف خود که باز گردد پیر کهن ز نو برنا
بیا بیا که شراب خدا نظر بخشد بده بده می‌جانی که دل شود بینا
(همان: ۴)

گاهی غزلی با ردیف «قدح را» می‌سراید که اوج تمایل ایشان به برانگیختن ملامت خلق در آن دیده می‌شود؛ می‌خوارگی آشکار افتخار او محسوب می‌گردد و خطای مستان خمر الهی را به دیده اغماض می‌نگرد. وی حسن شاه خوبان را می‌و قدح را عشق الهی می‌نامد؛ البته در نگاه وحدت‌گرایانه وی ساقی و باده و قدح یکی است (همان: ۵۶). او در اشعار خود بیان می‌کند که مقصود او از می، خمر جان است نه باده انگوری؛ خمری که نوشیدن آن انسان را به مقام فنای الهی می‌رساند:

منم مخمور خمر جان از آن پر درد و رنجورم
چه می‌پایی بیا ساقی بده باده چو مخمورم
چه معشوقی بگو ای جان که هم دردی و هم درمان
زمانی از تو در وصلم زمانی دور و مهجورم...
به ذات پاکت ای ساقی، فنا گشتم شدم باقی

شب عالم شود روشن چو زان خور بدر پر نورم
(همان: ۲۲۸)

ولد به کسانی که از سبک و می انگوری مست می‌شوند، گوشزد می‌کند که به این امور ظاهری و زودگذر دل نبندند و از باده حق مست شوند تا بتوانند به حالات متعالی دست یابند (همان: ۲۸۲). به باور وی کسی که از می جانان نوشیده، به شراب انگوری واقعی نمی‌نهد:

ز انگور می نخواهم، چون زاغ دی نخواهم چون خوردم از لبانش، در وصل خمر نابی
(همان: ۴۰۲)

باری، می منصوری است که دیده باطنی می بخشد:
بگو ساقی چه خمر است این که آوردی
چه خوان است این چه نقل است این که اندر بزم گستردی
نه آن باده کز انگور است که هر کس خورد زو دورست
بلی خمیری که از نور است ببخشد دیده چون خوردی
(همان: ۴۱۴)

۲-۳-۱- خطاب به ساقی

یکی از مضامینی که در اشعار ملامتی و قلندری وجود دارد، خطاب به ساقی است. ساقی علاوه بر اینکه به معنی شرابگردان است، در عرفان به مفهوم حضرت خداوند یا وسائط فیض نیز به کار می رود. «نزد صوفیه فیض رسانندگان و ترغیب کنندگان را گویند که به کشف رموز و بیان حقایق دل‌های عارفان را معمور دارند... و ساقی نیز صور مثالیه جمالیه را گویند که از دیدن آن سالک را خماری و مستی حق پیدا شود. و در کشف اللغات می گوید مراد از ساقی نزد سالکان پیر کامل و مرشد مکمل و نیز حق - تعالی - ساقی صفت گشته شراب عشق و محبت به عاشقان خود می دهد و ایشان را محو و فانی می گویند و این معنی را جز ارباب ذوق و شهود دیگری در نمی یابد» (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱: ۹۲۲).

در غزلیات سلطان ولد ساقی بارها مورد خطاب قرار گرفته که غالباً منظور حضرت حق یا انسان کامل است:

برخیز بیا ساقی، کاستاره صبح ما بر چرخ درخشان شد، روشن شد از او صحرا
می گیر و پیایی خور، چون زد ز فلک سر خور مستی کن و شنگی کن، در بزم فکن غوغا
در ده می رواقم، چون از دو جهان طاقم زین عقل کهن کم کن، زان عشق نوام افزا
(سلطان ولد، ۱۳۶۳: ۲۳)

شاعر در غزلی که ردیف «ساقیا» در آن تکرار شده است، خود را از قوم رندان می داند و از ساقی درخواست می کند که جام می را بگرداند تا دشواری‌های طریقت به آسانی تبدیل شود و به سوی دریای وحدت قدم بگذارد و سر مستان را باز گوید (همان: ۲۸).

ولد با نظرگاه ملامتی خود، جام می‌طلب می‌کند و خود را اهل دیر و شاهد و باده می‌داند:
 ساقی بزم او بیار باده را جام چو بس نمی‌کند ده به هم آن قینه را
 درگذر از حرام و حل کوزه و کاسه را مهل پرکنشان ز خم می از جهت سکینه را
 دیر بود مقام ما شاهد و باده کام ما رو تو به مکه حاجیا پرس ره مدینه را
 هست تنم سفینه‌ای بر سر موج بحر عشق روح چو شد ز ماهیان غرقه کن این سفینه را
 (همان: ۳۱)

این مفاهیم در آثار سلطان‌ولد و مولانا معنای مجازی دارد و بیشتر بیانگر نظرگاه ملامتی آنان است. بایسته گفتن است که فرزند سلطان‌ولد، عارف چلبی شراب می‌نوشیده و افلاکی به این خصوصیت اخلاقی وی اشاره کرده است (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۹۰۴). گولپینارلی گوید: «چلبی به شراب معتاد بود و تقریباً همیشه شراب می‌خورد... یک‌بار با امیر شجاع الدین الیاس بیگ امیر قلعه طواس شراب می‌خورد. ناگاه برخاست و بر سر پشته‌ای سر مبارک باز کرد و برابر قلعه به رکوع ایستاد و طلب باران کرد. در آن شهر مردم، بر آن بودند که از بی‌مبالاتی یاران چلبی باران نیامده است» (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۱۰۷).

۲-۳-۲- خطاب به مطرب

یکی دیگر از مضامین قلندرانه در غزلیات ولد، خطاب به مطرب است؛ گاهی انسان کامل یا پیر، مطرب خطاب می‌شود؛ همچنین در اصطلاح اهل عرفان «آگاه‌کننده» را نیز مطرب گویند (عراقی، ۱۳۶۳: ۴۲۱). در دیوان سلطان‌ولد چندین بار به مطرب خطاب گردیده است. ولد هنگامی که مطرب سرود می‌گوید، اشک از چشمانش جاری می‌شود و درد و فغانش به چرخ کبود برمی‌آید:

در آن دم که مطرب سراید سرود روان گردد اشک از دو چشمم چو
 ز درد و ز سوز غم آن نگار فغانم برآید به چرخ کبود
 (سلطان‌ولد، ۱۳۶۳: ۱۳۰)

ولد از مطرب می‌خواهد که از اسرار الهی سخن گوید تا به سماع درآید و به مشاهده معشوق برسد (همان: ۲۰). وی خود و یارانش را از زمره مستان الهی می‌داند و از مطرب درخواست می‌کند در عشق ربّانی بنوازد و مجلس را طراوتی دگرگونه بخشد:

مستیم جمله این دم، از بادهٔ دمامم ای مطرب یگانه، در عشق زن ریابی
با چنگ و با چغانه، می‌گوی خوش ترانه بنواز در حجازی، وز هر نوای بایی
(همان: ۴۰۲)

بسامد بالای کاربرد کلمهٔ مطرب و آلات موسیقی در غزلیات سلطان‌ولد از علاقهٔ زیاد
ایشان به سماع حکایت دارد؛ وی سماع را میراث انبیا می‌داند: «قومی که نفی سماع
می‌کنند، آخر این سماع از انبیا- علیهم‌السلام- مقتبس و موروث است. سماع رقص نیست.
سماع آن حالت است که تو از هستی خود بگذری و سر و پا گم کنی و بیهوش و محو
شوی. خود نبوت عبارت از این معنی است که «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ
مُوسَىٰ صَعِقًا» (اعراف/ ۱۴۳) پیغامبر را در گلیم می‌کردند و از بازار به خانه می‌آوردند، این
همه سماع نیست؟ سماع اگر هست خود این است. آخر تو می‌گویی که: من امت محمدم،
شاگرد مقبل می‌باید که علم و صنعت استاد را بیاموزد» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۳۱۲-۳۱۳).
ولد همچنین از پرده‌های موسیقی نیز نام می‌برد که خود نشانگر این نکته است که چونان
پدرش خداوندگار در علم موسیقی تبحر خاصی دارد:

مطربا بگذر زمانی از عراق و از حجاز در سپاهان گوی امشب تا سحر می‌زن رباب
زانکه آن ساقی باقی کرد در باقی جفا می‌دهد با جام زرین از کف سیمین شراب
(همو، ۱۳۶۳: ۶۱)

برخی از محققان سماع عارفانه را متأثر از قلندریه می‌دانند: «قلندرانی که در خرابات
گرد می‌آمده‌اند در کنار شادخواری و سرخوشی‌های دیگر به شنیدن نواهای موسیقی نیز
رغبت فراوان داشتند... و همراه با نوای چنگ و رباب و نی اشعاری نیز می‌خوانده‌اند که
بنیان سماع ظاهراً از آنجا آغاز می‌گردد» (جلالی پندری، ۱۳۸۵: ۷۹)

۲-۳-۳- قلندری و رندی

قلندریه گروهی از افراط‌کنندگان مکتب ملامتیه هستند که بر تابوهای اجتماعی حمله
می‌کنند و به تخریب عادات و رسوم می‌پردازند و از نام و ننگ می‌گذرند؛ «آنچه در کار
قلندریه چشم‌گیر است تجاوز ایشان است به تابوهای اجتماعی و همین تجاوز به تابوها

است که وقتی در عرصه "طامات" و شعر مغانه فارسی، در آثار سنایی و عطار و حافظ خود را به شکل هنری نشان می‌دهد، ادبیات قلندری یا شعر مغانه فارسی را تشکیل می‌دهد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۶۳).

رجایی مکتب قلندریه را اینگونه معرفی می‌کند: «گروهی از ملامتیه که بی‌باک‌تر و تندروترند و قلندریه نامیده می‌شوند پا را فراتر نهاده نه تنها حالات و عبادات خود را چون سایر ملامتیه از خلق پنهان می‌دارند، بلکه پشت پا به تمام رسوم زده، به تخریب بنیاد عادات و آداب می‌پردازند و در حالی که در دل چیزی جز صفا و اخلاص و عشق به حق ندارند، الفاظ را در معانی و منظورهایی که خلاف دلالت ظاهری آنهاست به کار می‌برند...» (رجایی بخارایی، ۱۳۹۰: ۱۰۳).

قلندران حدود یک قرن پس از وفات سنایی طریقه‌ای خاص تشکیل دادند و برای خود موازین خاصی وضع نمودند (جلالی پندری، ۱۳۸۵: ۷۸).

قلندران برخلاف عرف و تابوهای اجتماعی رفتار می‌کردند و دوست داشتند در انظار حقیر شوند و برخلاف دیگران تظاهر به فسق می‌کردند و از خلاف آمد عادت کام می‌طلبیدند؛ مثلاً به جای خرقة صوفیانه لباس جنگ می‌پوشیدند و خود را مخالف قیود و رسوم جلوه می‌دادند. ملامتی اعم از قلندری است و به افرادی اطلاق می‌شود که مورد ملامت خلق قرار بگیرند تا با این تمهید از جاه و جلال دور باشند، اما طریقه مخصوص و آدابی چونان سر تراشیدن کار قلندران است (ر.ک: مرتضوی، ۱۳۷۰: ۱۴۱-۱۴۲).

گفتنی است ملامتی بیشتر عبادات خود را مخفی اما قلندری عبادات را خرق می‌کند. اهل ملامت در خیرات و طاعات و عبادات تلاش بسیاری می‌کنند تا بتوانند به درجات بالای عرفانی دست یابند، لیکن اعمال عبادی خود را از مردم پنهان می‌کنند و حرکات و سکنات آنان مانند عوام است. اهل قلندر اساس ظاهر را حفظ نمی‌کنند و بیشتر ذوق دل را ملاک عمل می‌دانند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۱). با این همه «آیین قلندری و راه ملامت همیشه دو روی یک سکه بوده‌اند و تفکیک این دو جریان کاری است دشوار و محال» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۲).

از دیگر اصطلاحاتی که در رابطه با مبحث ملامت مطرح می‌گردد، اصطلاح رند است. رند را شخصیت اصلاح‌شده قلندر دانسته‌اند (حائری، ۱۳۸۶: ۱۷۸). برخی معتقدند: «رند بیانگر شیوه‌ای از زندگی است که در تضاد با ریاکاری قرار دارد» (مزارعی، ۱۳۷۳: ۸)

لاهیجی رند را کسی می‌داند که از همه صفات بشری گسسته است: «رند است که جمیع کثرات و تعینات وجوبی و امکانی اسما و صفات و اعیان به رنده محو و فنا از حقیقت خود تراشیده و دور کرده است و سرافراز عالم و آدم است که مرتبه هیچ مخلوقی به مرتبه و مقام رفیع او نمی‌رسد. رند آن کس را می‌گویند که از اوصاف و نعوت و احکام کثرات و تعینات معرا گشته و تقید به هیچ ندارد» (لاهیجی، ۱۳۹۰: ۳۲۲).

مولانا قلندر را شخصیتی فراتر از بشر وصف می‌کند (مولانا، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۴۷). قلندر مخزن اسرار است و فیض‌رساننده به مردم؛ وی اگر چه ساکن و فارغ می‌نماید، نقش بسیاری در هدایت انسان‌ها دارد؛ منظور مولانا از قلندر، انسان کامل است که بر عالم وجود فیض‌رسانی می‌کند، ولی در نزد عوام چندان شناخته شده نیست و چه بسا ظاهربینان و احولان به او چندان وقعی نهند:

قلندر گرچه فارغ می‌نماید	و لیکن نیست در اسرار فارغ
ز اول می‌کشد او خار بسیار	همه گل گشت و گشت از خار فارغ
چو موری دانه‌ها انبار می‌کرد	سلیمان شد، شد از انبار فارغ
چو دریایی است او پرکار و بی‌کار	ازو گیرند و او ز ایشار فارغ
قلندر هست در کشتی نشسته	روان در را و از رفتار فارغ

(همان، ج ۳: ۱۲۴)

ولد به رندی و قلندری و قلاشی خود نیز نازیده است؛ وی خود را پرده‌در و باده‌خور می‌نامد که باید از او حذر کرد:

رندم و هم قلاش من، خورده شراب فاش من

نام مرا همین بدان، نام دگر مرا مخوان

باده خوری است کار من، پرده دری است کار من

جمله بری است کار من، هین حذراز من ای فلان

(سلطان‌ولد، ۱۳۶۳: ۳۱۸)

وی صفت رندان و قلندران حقیقت را سر باختن در راه معشوق می‌داند:

گر رندی و فلاشی، ور از صف اوباشی سرده که شوی سرده، در بزم رنود جان

(همان: ۳۰۱)

وی از مصاحبتش با رندان و قلندران و باده‌نوشی با آنان و دوری از هوشیاران سخن

می‌گوید و طریقه سلوک رندانه خود را توضیح می‌دهد؛ لوح جان را از نقش تن می‌شوید و

محرم اسرار الهی می‌شود:

به فلاشان ز دل چون یار گشتم شدم رند و قوی عیار گشتم

چو با مستان نشستم در خرابات ز هشیاران همه بیزار گشتم

کشیدم باده‌های صرف سودا درون میکده خم‌ار گشتم

ز نقش تن چو شستم لوح جان را امین و محرم اسرار گشتم

چنانم باده‌ها دادند کاری که کلی بی‌خود و بی‌کار گشتم

(همان: ۲۷۰)

۲-۳-۴ - حمله به تابوها

پیش از این اشاره شد که قلندران به تابوهای مختلف حمله می‌کنند، به تعبیری «آنچه

در کار قلندریه چشم‌گیر است تجاوز ایشان است به تابوهای اجتماعی و همین تجاوز به

تابوها است که وقتی در عرصه «طامات» و شعر مغانه فارسی، در آثار سنایی و عطار و

حافظ خود را به شکل هنری نشان می‌دهد، ادبیات قلندری یا شعر مغانه فارسی را تشکیل

می‌دهد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۶۳).

سلطان‌ولد نیز مسجد را در برابر خرابات قرار می‌دهد و کفر را در برابر ایمان و با این

تمهید به تابوهای اجتماعی و مذهبی حمله می‌کند؛ وی دینی فراتر از کفر و ایمان اختیار

کرده است و دیر و مسجد برایش تفاوتی ندارد:

نخواهم بعد از این خود را کشم از کفر و دین خود را
چه کار آید مرا خانه چو گشتم مرغ دریایی
از این پس رند و قلاشم حریف و یار اوباشم
میان عاشقان فاشم چرا ترسم ز رسوایی
در این سودا که من هستم هلا ساقی چو سرمستم
بنه رطلی تو بر دستم بگردان خمر حمرای
مرا دینی است بس پنهان برون از کفر و از ایمان
چه پیشم دیر و چه مسجد چه محراب و چلیپایی
به هر کیش و به هر مذهب کنم نظاره روز و شب
که هریک را چه حاصل شد در آن تسیح و قرایی
(سلطان‌ولد، ۱۳۶۳: ۴۱۲)

وی خود را دیوانه عشق نامیده که از مسجد و مناجات روی تافته و به خانه خمّار التجا
جسته و مست و لایعقل گشته است:

ز عشقت بعد از این دیوانه گردم	شراب عشق را پیمان‌ه گردم
ز مسجد باز آیم وز مناجات	به گرد کوچه میخانه گردم
جنون عشق را در سر چو کرده	به گرد عقل کار افزانه گردم
حدیثم بعد از این مستانه باشد	بباز از اندرون مستانه گردم

(همان: ۲۷۰)

وی مصاحب روحانیش را نیز برون از کفر و ایمان می‌داند:

دیدن دویی نبود نکو یک را مگو از جهل دو	گرچه شد آن یک صدنما ما را ببین ما را ببین
بگذر از این و باده خور درتاب بر ما همچو خور	ای سرده بزم بقا ما را ببین ما را ببین
از کفر و ایمانی برون از جسم و از جانی فزون	دردی تو بخشد صفا ما را ببین ما را ببین

(همان: ۳۳۷)

۲-۳-۵- سفر به خرابات

سفر به خرابات از خصوصیات رندان و قلندران است. خرابات در لغت به معنای شرابخانه، بوزخانه و میخانه به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۷: ۹۶۲۴) ولی در نزد اهل عرفان به معنای از خود رهایی و ترک انانیت است.

خرابات علم آن دور مجتمعه است که اهل هوا و فسق در آن به ملامتی و ملامتی می‌پردازند و اسباب فسق و فجور در آنجا مهیاست و بدان جهت خرابات نامیده می‌شود که دور از عمارت شهر است. پس به واسطه دوری از شهر یا به سبب خرابی حال اهل آن که به بدنامی دچار شده و نامه اعمال خود را سیاه کرده‌اند، خرابات نامیده می‌شود. صوفیان خرابات را برای دل شکسته یا مقام فنای سالک به کار می‌برند، اگر خرابات به اعتبار حدیث «انا عند المنکسرة قلوبهم» برای دل شکسته به کار رود، مراد از خرابی شکسته ظاهر است، لیکن اگر مقصود فنای سالک باشد، منظور خرابی در رسوم و عادات است. در نزد اهل عرفان مرد دل‌شکسته فانی همان خراباتی است و این خراباتی انانیت و خودی را یکسو نهاده و اگر آن‌را کنار نگذاشته باشد، حجاب راه توحید او می‌گردد که کفر معنوی نامیده می‌شود (شاه داعی شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۴۳).

به باور اهل تصوف «خرابات مطلق وجود و ذات بحت را گویند و خراباتی فانی مطلق را گویند که وجود اضافی او در وجود مطلق و ذات حق فنا یافته باشد» (گوهرین، ۱۳۸۰، ج ۵: ۶۶).

سلطان‌ولد نیز مسیر زهد و عبادت را کنار نهاده و پای به آستان خرابات می‌نهد؛ زیرا جایگاه رندان در خرابات است؛ خراباتی که در آن از می‌منصوری بهره می‌گیرند و به مستی الهی خود می‌نازند (سلطان‌ولد، ۱۳۶۳: ۲۳). سالک در خرابات رندان، به آبادانی حقیقی دست می‌یابد. در این جایگاه صفات نفسانی و بشری از وجود سالک زدوده و صفات الهی جایگزین می‌شود:

تا بیابی در خرابی ناگه آبادانی‌ای کز در و دیوارش آید هر نفس صد گون
صد جهان آباد بینی در خراباتی که هست هوش و هستی بس خطا، و مستی و پستی
(همان: ۶۱)

ولد خرابات حقیقت را جایگاه رندان زنده دل می داند رندان پاکبازی که مستی و مقامری شیوه دیرینه آن هاست:

خراباتی است آنجا پر ز رندان در آنجا برد و ماند بی قمار است
در او جان های روشن گشته رخشان در او دل های زنده در دوار است
(همان: ۷۱)

مولانا نیز خود را از زمره اصحاب خرابات می داند و به زهد و ظاهراندیشی چندان
وقعی نمی نهد (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۲۳۰). وی خراباتی بودن خود را امری ازلی می داند؛ به
دیگر سخن پیش از آنکه جهان آب و گل آفریده شود، وی از زمره مقامران و دُرْدکشان
بوده است و این پیرایه چیزی نیست که وصمت حدوث داشته باشد:

پیش از آن کین نفس کل در آب و گل معمار شد در خرابات حقایق عیش ما معمور بود
جان ما همچون جهان بد جام جان چون آفتاب از شراب جان جهان تا گردن اندر نور بود
(همان، ج ۲: ۱۱۲)

۳- نتیجه گیری

مباحث مربوط به فرقه ملامتیه در آثار طریقت مولویه تبلور بسیاری دارد. شمس تبریزی
خود منشی ملامتی داشته و به افرادی که در بند نام و ننگ بوده اند، چندان توجه نمی کرده
است. وی رند را دارای مقامی بس رفیع می داند. مولوی نیز بر قلندران رشک می برد و
سبکباری آنان را می ستاید. وی در دیوان کبیر به ستایش مقام قلندری می پردازد. سلطان ولد
که وارث تفکر بزرگان طریقه مولویه است و با اندیشه صوفیان متقدم آشنایی دارد، در
جای جای غزلیات خود به وصف اهل ملامت و رندان قلندر مسلک پرداخته است. وی
خود را نیز از زمره اهل ملامت می شمارد، زهد و علم را یکسو می نهد و خوشنامی را رها
می سازد و ملامت را دلیلی واضح بر حسن معاملات محسوب می کند. ولد تأکید می کند که
اهل سلامت را یارای ادراک ملامتیان عشق نیست. وی با منشی ملامتگونه سالکان را بر
شرب خمر تحریض می کند و خود را اهل شاهد و باده معرفی می نماید، لیکن تأکید می کند
که مقصودش خمر جان است، نه می انگوری؛ وی ساقی و مطرب را مورد خطاب قرار

می‌دهد. بسامد بالای کاربرد واژه مطرب و آلات موسیقی در غزلیات ولد علاقه‌وافر ایشان را به مبحث سماع نشان می‌دهد که خود می‌تواند میراثی از تفکر قلندریه باشد.

سلطان‌ولد به رندی و قلندری و قلاشی خود می‌نازد و با پشت پای زدن به رسوم و حمله به تابوها به خرابات فنا قدم می‌نهد و محرم اسرار الهی می‌گردد. به باور وی، سالک در خرابات به حیات طیبیه دست می‌یابد و آبادانی حقیقی را ادراک می‌نماید. وی دینی را فراتر از کفر و ایمان مطالبه می‌کند و با این تمهید به خانه‌خمار پناه می‌برد و مست و لایعقل می‌گردد تا بلکه بتواند در ورای ظواهر حقیقت مطلق را درک کند.

تبلور تفکر ملامتی و رندی و قلندری در غزلیات سلطان‌ولد تا حد زیادی به دلیل منش قلندرانه بزرگان طریقه مولویه به ویژه شمس تبریزی است. تا قبل از آشنایی شمس تبریزی و مولوی، طریقه مولویه اساس تعالیم خود را بر پایه عرفان زاهدانه قرار داده بود، لیکن با ظهور پیر تبریز در قونیه، عرفان زاهدانه، به عرفان عاشقانه و رندانه بدل گردید. بایسته گفتن است که محیط اجتماعی قونیه و فعالیت قلندران در محیط آسیای صغیر نیز می‌تواند از دلایل تأثیر پذیری ولد از این تفکر باشد، هر چند نمی‌توان از میراث تفکر صوفیه و آثار صوفیان متقدم غفلت ورزید.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۹۹۴ه.ق.)، فتوحات مکیه، به اهتمام عثمان یحیی، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، به اهتمام هانری کربن، چاپ سوم، تهران: انتشارات طهوری.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۴)، دیدار با سیمرغ: شعر و عرفان و اندیشه عطار، چاپ ششم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تهانوی، محمدعلی، (۱۹۹۶م)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جعفری صادقی، سیدعلی و سید احمد حسینی کازرونی، (۱۳۹۲) «تصوف و راه ملامت»، مجله عرفان اسلامی زنجان، سال نهم، شماره سی و شش، صص ۱۳-۲۷.
- جلالی پندری، یدالله، (۱۳۸۵)، «حکیم سنایی و غزل‌های قلندران»، چاپ شده در شوریده‌ای در غزنه: اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی، به کوشش علی اصغر محمدخانی و محمود فتوحی، تهران: انتشارات سخن.
- حائری، محمد حسن، (۱۳۸۶)، مبانی عرفان و تصوف و ادب پارسی، تهران: انتشارات علم.
- حسن‌پور، مهرداد، (۱۳۹۵)، «تأثیرپذیری دیوان شمس تبریزی از افکار و اندیشه‌های قلندریه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکزی.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، چاپ دوم از دوره جدید، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- رازی، نجم‌الدین، (۱۳۸۹)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ چهاردهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- رجایی بخارایی، احمدعلی، (۱۳۹۰)، *فرهنگ اشعار حافظ*، چاپ نهم، تهران، انتشارات علمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، *جستجو در تصوف ایران*، چاپ ششم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- -----، (۱۳۸۷)، *سرّنی*، چاپ هفتم، تهران، انتشارات علمی.
- سلطان‌ولد، بهاء‌الدین محمد، (۱۳۷۶)، *انتهانامه*، به تصحیح محمدعلی خزانه‌دارلو، تهران، انتشارات روزنه.
- -----، (۱۳۷۷)، *معارف سلطان‌ولد*، به تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی.
- -----، (۱۳۶۳)، *مولوی دیگر بهاء‌الدین محمد بلخی*، به تصحیح حامد ربّانی و مقدمه سعید نفیسی، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی.
- سلمی، ابو‌عبدالرحمن محمد بن الحسین، (۱۳۶۹)، *مجموعه آثار ابو‌عبدالرحمان سلمی*، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- سهروردی، شهاب‌الدین ابو‌حفص، (۱۳۷۵)، *عوارف‌المعارف*، ترجمه ابو‌منصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- شاه داعی شیرازی، محمود، (۱۳۷۷)، *نسایم گلشن*، به اهتمام پرویز عباسی داکانی، تهران، انتشارات الهام.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا، (۱۳۸۶)، *قلندریه در تاریخ*، تهران، انتشارات سخن.
- شمس تبریزی، محمد بن علی، (۱۳۹۱)، *مقالات شمس تبریزی*، به تصحیح محمدعلی موحد، چاپ چهارم، تهران، انتشارات خوارزمی.

- ۳۸ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۶، بهار ۱۴۰۰
- عراقی، فخرالدین، (۱۳۶۳)، کلیات عراقی، به اهتمام سعید نفیسی، تهران، انتشارات سنایی.
 - عطّارنیشابوری، فریدالدین، (۱۹۰۵م)، تذکره‌الاولیاء، به اهتمام رینولد آلین نیکلسون، لیدن، مطبعه لیدن.
 - غزالی، احمد، (۱۳۵۹)، سوانح‌العشاق، به اهتمام نصراله پورجوادی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
 - قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۷۴)، ترجمه رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
 - گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۸)، ملامت و ملامتیان، ترجمه توفیق سبحانی، تهران، انتشارات روزنه.
 - -----، (۱۳۸۴)، مولانا جلال‌الدین، زندگی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها، ترجمه و توضیحات از توفیق سبحانی، چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 - -----، (۱۳۶۶)، مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق سبحانی، تهران، انتشارات کیهان.
 - گوهرین، صادق، (۱۳۸۰)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران، انتشارات زوآر.
 - لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۹۰)، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، به اهتمام محمدرضا برزگرخالقی و عفت کرباسی، چاپ نهم، تهران، انتشارات زوآر.
 - مرتضوی، منوچهر، (۱۳۷۰)، مکتب حافظ، چاپ سوم، تهران، انتشارات ستوده.
 - مزارعی، فخرالدین، (۱۳۷۳)، مفهوم رندی در شعر حافظ، ترجمه کامبیز محمودزاده، با مقدمه اصغر دادبه، تهران: نشر کویر.
 - مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۳)، کلیات شمس یا دیوان کبیر، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عدۃ الابرار*، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۷)، *کشف المحجوب*، به تصحیح محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات سروش.
- همایی، جلال الدین، (۱۳۶۲)، *تصوّف در اسلام*، تهران: مؤسسه نشر هما.

Reference

- **Quran-e Karim**
-, (1984), *Molavi -e Digar Baha-o Al-din Mohammad Balkhi*, corrected by Hamed Rabbani va introduction by Saeed Nafisi, Tehran, Ketabkhane-ye Sanaii press.
-, (1998), *Maaref Soltan Valad*, corrected by Najib Mayel Heravi, 2nd Ed. Tehran, Mola press.
-, (2008), *Serr-e Ney*, 7th Ed. Tehran, Elmi press.
-, (2005), *Molana Jalal Al-din, Zendegi, Falsafeh, Asaar va gozideh-ii az Aanha*, translated and description by Tofiqh Sobhani, 4th Ed. Tehran, Pajooheeshgah-e Oloom-e Ensani va Motaleaat-e Farhangi.
-, (1987), *Molavieh Baad az Molana*, translated by Tofiqh Sobhani, Tehran, Keyhan press.
- Aflaki, Sham-o Al-din Ahmad (1983). *Managheb Al-Aarefin*, by attempts of Tahsin Yazichi, 2nd Ed. Tehran, Donyae Ketab press.
- Araghi, Fakhr Al-din, (1984), *Kolliyat-e Araghi*, by Saeed Nafisi, Tehran, Sanaii press.
- Attar Neyshabouri, Farid Al-din, (1905), *Tazkerat -ol Oliya*, attempted by Reynolds Alyn Nicelson, Lyden, Matbaye-ye Lyden.
- Baghli ShiraZi, Rouzbahan (1995). *Sharh-e Sharhiat*, edited by Hanry Carbon, 3th Ed. Tehran, Tahouri press.
- Dehkhoda, Ali Akbar, (1998), *Loghat Name-ye Dehkhoda*, 2nd Ed. Of new series. Tehran, Daneshgah-e Tehran press.
- Ghashiri, Abu Al-ghasem, (1995), *Resale-ye Ghashriyeh*, translated by Abu Ali Hasan bin Ahmad Osmani, corrected by Badii-o Al-zaman forouzanfar, 4th Ed. Tehran, Elmi va Farhangi press.
- Ghazali, Ahmad, (1980), *Savaneh Al-Oshshagh*, edited by Nasr-o Allah Pour Javadi, Tehran, Bonyad-e Farhang-e Iran press.
- Goharin, Sadegh, (2001), *Sharh-e Estelahat-e Tasavvof*, Tehran, Zovvar press.
- Golpinarli, Abd Al-Baaghi, (1999), *Malamat va Malamatiyan*, translated by Tofiqh Sobhani, Tehran, Rozaneh press.

- Haeri, Mohammad Hosein, (2007), *Mabaani Erfan va Tasavvof va Adab-e Parsi*, Tehran, Elm press.
- Hajviri, Ali Bin Osman, (2008), *Kashf-ol Mahjoob*, corrected by Mahmoud Aabedi, 4th Ed. Tehran, Soroush press.
- Hasan pour, Mehrdad, (2016), “Taasir Paziri-e Divan-e Shams-e Tabrizi az Afkar va Andishe-haye Ghalandariye”, MSc Thesis, Daneshgah-e Azad-e Eslami Tehran Markazi.
- Homaii, Jalal al-Din, (1983), *Tasavvof dar Eslam*, Tehran, Moaseseye Nashr-e Homa.
- Ibn Arabi, Mohee Al-din (1994). *FoToohat-e Makkiyeh*, edited by Osman Yahya, 2nd Ed. Beyrot, Dar Ehya Al-Toras Al-arabi.
- Jafari Sadeghi, Seyyed Ahmad Hoseini Kazerouni, (2013). “Tasavvof va Raah-e Malamati”, *Majale-ye Erfan-e Eslami Zanjan*, 9th year, No.36, pp.13-27.
- Jalali Pandari, Yad-o Allah, (2006), “Hakim Sanaii va Ghazal-haye Ghalandaraneh”. Published in *Ghanze: Andishe-ha va Asar-e Hakim Sanaii*, by Ali Asghar MohammadKhani va Mahmood Fotouhi, Tehran, Sokhan press.
- Lahiji, Shams ol-din Mohammad, (2011), *Mafatih Al-e’jaz fi Sharh-e Golshan-e Raaz*, by Mohammad Reza Barzegar Khaaleghi va Effat Karbasi, 9th Ed. Tehran, Zovvar press.
- Mazareii, Fakhr -o Din, (1994), *Mafhoom-e Rendi dar She’r-e Haafez*, translated by Kambiz Mahmoud Zadeh, introduction by Asghar Dadbeh, Tehran, Kavir press.
- Meybodi, Abolfazl Rashid al-Din, (1992), *Kashf-ol Asrar va Eddat-ol Abrar*, attempted by Ali Asghar Hekmat, 5th Ed. Tehran, Amir Kabir press.
- Molavi, Jalal al-din Mohammad, (1984), *Kolliyati-e Shams ya Divan-e Kabir*, corrected by Badii al-Zaman Forouzanfar, 3th Ed. Tehran, Daneshgah-e Tehran press.
- Mortazavi, Manouchehr, (1991), *Maktab-e Haafez*, 3th Ed. Tehran, Sotoudeh press.
- Pournamdarani, Taghi, (2015). *Didar ba Simorgh, Sheer va erfani va Andishe-ye Attar*, 6th Ed. Tehran, Pajooheshgah-e Oloom-e Ensani va Motaleaat-e Farhangi.
- Raazi, Najm Al-din Mohammad, (2010), *Mersad Al-Ebad*, by attempts of Mohammad Amin Riyahi, 14th ed. Tehran, Elmi va Farhangi press.
- Rajaei Bokharaii, Ahmad Ali, (2011), *Farhang-e Ashaar-e Haafez*, 9th Ed. Tehran, Elmi press.
- Salmi, Abou Abd Al-Rahman Mohammad Al-Hosein, (1990), *Majmoe Assar-e Abu Abd Al-Rahman Salmi*, edited by Nasr-o Allah Pour Javadi, Tehran, Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.

- Shafiee Kadkani, Mohammad Reza, (2007), *Gharandariye dar Taarikh*, Tehran, Sokhan press.
- Shah Dae Shirazi, Mahmoud, (1998), *Nasayem Golshan*, by Parviz Abbasi Dakani, Tehran, Elham press.
- Shams-e Tabrizi, Mohammad Bin Ali, (2012), *Maghalat-e Shams-e Tabrizi*, corrected by Mohammad Ali Movahhed, 4th Ed. Tehran, Khaarazmi press.
- Sohrevardi, Shahab Al-din Abu Hafas, (1996), *Avaaref Al-maaref*, translated by Abu Mansour Bin Abd Al-Momen Esfahani, attempted by Ghasem Ansari, 2nd Ed. Tehran, Elmi va Farhangi press.
- Soltan Valad, Baha-o Al-din (1997), *Enteha Name*, Corrected by Mohammad Ali Khazane Dar loo, Tehran, Rozaneh press.
- Tahaanoi, Mohammad Ali, (1996). *Kashshaf-e Estelihat Al-Fonoon va Al-ooloom*, Beirut, Maktabat Lobnan Nasheroon.
- Zarrin koub, Abdo-l Hosein, (2000), *Jostejoo dar Tasavvof-e Iran*, 6th Ed. Tehran, Amir Kabir press.