

The Reflection of Shatarieh's Scheming Love in Diwan Aqil Khan Razi

Kolsoom Esfandiyari Mehani¹  | Maryam Khalili Jahantigh²  | Mohammad Barani³ 

1. PhD Candidate, Department of Persian Language and Literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: kolsoomesfandiyari @stu.usb.ac.ir
2. Corresponding Author, Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: khalili@lihu.usb.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: barani@lihu.usb.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
9 April 2023
Received in revised form:
15 May 2023
Accepted:
26 September 2023
Published online:
30 March 2025

Keywords:
Aqil Khan Razi, Shatarieh,
Qalandari's Love.

ABSTRACT

Aqil Khan Razi, according to Muhammad Amin Amer, around 1614/1206 AH. In Aurangabad Deccan, he opened his eyes to the world, but according to a verse of the poet himself, his origin is from sleep. Razi's original name was Mir Askari, but he chose Khalls Razi for himself, which was probably due to his spiritual attribution to his meaning, Burhanuddin Raz Elahi. Aqil Khan was a poet, historian and statesman of the Gorkan period of India and held high positions. He had a well-known name in the field of history, politics, and literature in India, but in Iran, he should be included among the unknown poets. After studying the basics to acquire spiritual knowledge, he turned to Hazrat Burhanuddin Raz Elahi, who lived during the reign of Aurangzeb Alamgir, the King of India, and was one of the famous mystics of Shattariya. The authors are trying to answer this question by means of content analysis and using the poet's divan, what is the appearance and nature of Shatarieh's love in the poem of Aqil Khan Razi? And the Qalandari of the poet is about love for the secret treasure of absolute existence.

Cite this article: Esfandiyari, Kolsoom; Khalili Jahantigh, Maryam; Barani, Mohammad. (2025). The Reflection of Shatarieh's Scheming Love in Diwan Aqil Khan Razi. *Journal of Lyrical Literature Researches*, 23(44), 29-50. <http://doi.org/10.22111/jllr.2023.45281.3154>



1. Introduction

Knowledge has a special place in mysticism. "Knowledge of the heart's life is about the truth and the head's symptoms are about the truth, and everyone's price is knowledge, and whoever does not have knowledge, he is priceless." (Hajwiri, 1984: 391) The subject of man and his knowledge is very important in mysticism. Self-knowledge is the source of God-knowledge. theoretical mysticism; It means mystical worldview. Mystics have a special worldview that is different from other worldviews. Their description and interpretation of God, existence, names and attributes of truth and man with special principles and worldview It has a theoretical aspect. (Motahhari, 1994: 14) Preferring love and drunkenness over asceticism and referring to rand, dalag, sajjadah, mikhaneh, murid, sufi, salus, and people of the heart are among the words and meanings of mystic sonnets. (Poornamdarian, 2018, 87) It is obvious that words and interpretations are subject to distinctions and mental determinations, where there is no distinction and determination, there will definitely be no words and interpretations. (Yatherbi, 2012: 508) "The new behavior with language in classical Persian poetry occurred under the influence of spiritual and individual experiences and strong emotional emotions in mystic sonnets. In many cases, language is not a means of conveying meaning, and it has abandoned its main function, which was limited to conveying definite and comprehensible meaning in the perspective of classical poets. (Poornamdarian, 2009: 167) Aqeel Khan Razi's Divan of Poems is full of poems that reveal his mystical worldview, and this topic has been analyzed and described in this article.

2. Research Methodology

This research has been carried out in an analytical-descriptive method and using library tools with the example of Diwan Aqil Khan Razi; In this way, first the mystical and Qalandar themes were extracted from Diwan Aqil Khan and then by analyzing them, the description of how these thoughts appeared in his poems was discussed.

3. Discussion and Results

Razi is a philanthropic poet who has true love in his heart, and in all his works of poetry, including in Divan, he has explained true love, which is the purpose and desire of his life, with different and charming passages. Aqil Khan believes that for the seeker of the right path, seeking true love, one must purify the heart and trust God: Virtual love is not superior to true love in Razi's eyes (Razi, 2009:175). Aqil Khan in his Diwan, has also mentioned the superiority of love over reason. In the Sufi view, love has always been praised, and especially from the sixth century onwards, wherever there was a conflict and conflict between love and reason, love prevailed over reason: since we fell in love /we have put aside wisdom (Ibid: 139) In his poem, Aqil Khan considers the existence of the universe to be a manifestation of God's existence. Although the abundance of existence has come from the manifestation of a shining moon and all of them reflect his goodness, but all these cases are the same in the eyes of knowledgeable and God-knowing people and indicate the existence of God: There is no difference between the manifestations of goodness in the eyes of Aref/Because the world is bright with the rays of a shining moon(Ibid: 81) Despite the opinion that "with Shatariyyah, there is no mujahidah, anti-self, annihilation and annihilation, because all these require the existence of two personalities" (Islamic Encyclopaedia, 1973, vol. 13: 290), Aqil Khan Razi, who clearly considers himself a disciple of Shaykh Shatari, believes in mujahidah with self and death and mystical survival, and many verses in his Diwan clarify this because he means the unity of existence, the same mystical spiritual unity as Molavi And it is Maybodi and Ansari. Paying attention to the old man and following him is one of the other categories that Aqil Khan Razi pays attention to. Aqeel Khan, old and self-willed, has found Burhanuddin Shattari with the hand of need and the guidance of love, and considers him to be "the seeker's door": when love became the guide of a secret/ he showed his neediness to Burhanuddin Shattari. (Razi, 2009: 94) Being blameworthy is another practical characteristic of the followers of Shatariyah. Aqil Khan considers reprehensibility to be the result of a lover's choice: follow the path, keep the condition of politeness/Because you allowed the slander of the will (Ibid: 170) The reflection of the breaking of repentance, smoking, praising the centers of debauchery and debauchery, hearing and criticism of hypocritical asceticism can be seen in Diwan Aqil Khan. The result of the research shows that 1- Aqil Khan is a follower of Burhanuddin Shatari. 2- He emphasizes on divine love. 3- He believes in the unity of existence, struggle with the soul, annihilation and mystical survival.

4. Conclusion

In spite of the belief that with Shatariyya, there is no struggle, anti-self, annihilation and annihilation in God, because all these require the existence of two personalities, by studying Divan Razi, who explicitly considers himself a follower of Shatariyyah, to a thought beyond We achieve this and that is that the unity of existence believed in by Razi is not the belief in two physical existences, like most mystics, but the desired spiritual unity, which negates the existence of two physical existences in the matter of unity of existence. Therefore, in order to reach it, one must get rid of the self and the soul, and it is only after the annihilation of attachments that one can reach spiritual immortality and true survival. In this school, the principle of perfection is only love, which is the axis and center of unity and the spiritual attainment of the eternal and eternal beloved. Razi, in the clarity of his mystical thinking, has only considered the true beloved and has tried to advertise and publicize his love. Some of Aqeel Khan's ghazals are the ghazals that originated from his enchanted state and carry the enthusiasm and excitement of Rumi's poems in Shams's ghazals. In all these ghazals, love for Laizal's beloved waves. In his Diwan, he has also addressed scandalous and reprehensible themes such as criticizing hypocritical asceticism and hypocritical ascetics, breaking repentance, encouraging drinking wine, lack of wellness, praising taverns and ruins, rand and mikdeh, which again moves on the path of divine love. The poet's reprimanding poems, which criticize hypocritical ascetics and Sufis, show his influence from Hafez's poems.

5. References

Holy Quran

- Abidkekha Jhaleh, A., Barani, M., Khalili Jahantigh, M. (2022). Meanotherapy in Nadem Qaisari's lyrical poetry based on the theory of Viktor Frankl, *research journal of lyrical literature*, volume 20, number 39, pp. 210 -193
- Adli, M.R. (2017). Influence of Eshqiya Tariqat in India according to the narration of Sheikh Qazin Shatari, *Farhangistan Special Journal of Subcontinent*, pp. 49-62.
- Ain al-Qudat, A. (1998). *The Letters of Ain al-Qudat Hamadani*, edited by Ali Naqi Munzavi and Anif Asiran. Tehran: Asatir .
- Al-Thanavi, M.A. (n.d.). *Al-Funun Kashchaf*, Beirut: Dar Sadher.
- Bahrami, T. Fuladi, A. R. (2012). Investigation and analysis of the character and thought of Muezzin Khorasani Arif and poet of the 11th century Hijri, *Persian Language and Literature Research Quarterly*, Issue 28, pp. 111-134.
- Borzi, A. (1997). *An introduction to the foundations of mysticism and Sufism*, Tehran: Azam Publications.
- Dashti, A. (1975). *In the land of the Sufians*, second edition, Tehran: Javidan.
- Ghazali, A. (2001). *Al-Swanah fi al-Eshgh*, by Iraj Afshar, third edition, Tehran: Manochehri Publishing House.
- Hajwiri, A. (2005). *Kashf al-Mahjoub*, edited by Mahmoud Abedi, Soroush Publishing House: Tehran.
- Homai, J. (1990). *Molavinameh*, Tehran: Homa.
- Ibn Arabi, M. (1997). *A Dictionary of Mystical Terms*, translated and edited by Qasim Mirakhori and Heydar Shojaei, Tehran: Jami.
- Islamic Encyclopaedia*. (1352 AH). translated by Mohammad Thabit Al-Fandi, Ahmad Al-Shantnawi, Ibrahim Zaki Khurshid, Abdul Hamid Yunus, volume 13, no place and no publications.
- Jarjani, S. Sh. (1424 AH). *Definitions, footnotes and glossaries by Mohammad Bassel Ayoun al-Soud*, second edition, Beirut: Dar al-Kutb al-Alamiya.
- Kashani, E. (2002). *Misbah al-Hidayeh and Miftah al-Kafaye*, introduction, correction and explanations by Efat Karbasi and Mohammadreza Barzegar Khaleghi, Tehran: Zovar Publications
- Khoramshahi, B. (2010). *Hafeznameh*, first part, 19th edition, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Lahiji, Sh.M. (2004). *Mufatih al-Ijaz in the description of Golshan Raz*, edited by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi and Efat Karbasi, Tehran: Zovar.
- Majlesi, M.B. (1984). *Mirah al-Aqool fi Sharh Akhbar Al-Ar-Rasoul*, Tehran: Dar Al-Katb Islamiyya.
- Masoom Ali Shah, M.M. (1961). *Taraeq al-Haqayq*, Volume 2, by Mohammad Jafar Mahjoub, Tehran: Sanai Publications

- Modares Tabrizi, M.A. (1990). *Rayhaneh al-Adaab fi Tarajem al-Maarofin Balkoniyeh Awo Al-Laqaab or Keni and Al-Qab*, volume 3, second edition, Tehran: Khayyam bookstore.
- Motahhari, M. (1994). *Irfan Hafez*, Sadr Publications: Tehran, 9th edition.
- Pournamdarian, T. (2008). *In the shadow of the sun (Persian poetry and the construction of Shekhni in Molavi's poetry)*, third edition, Tehran: Sokhon Publications.
- Pournamdarian, T. (2011). *Code and secret stories in Persian literature*, 8th edition, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Qawami, B. (2010). Qalandari Poet and Poetry, *Persian Language and Literature Quarterly*, 1st year, 3rd issue, pp. 143-162.
- Qushayri, A.A. (1997). *Al-Risala al-Qushayriyya*, translated by Abu Ali Hasan ibn Ahmad Uthmani. Tehran: Elmi va Farhangi .
- Qushayri, A.A. (2008). *Al-Risala al-Qushayriyya*, translated by Abu Ali Hasan ibn Ahmad Uthmani, edited by Badi' al-Zaman Foruzanfar. Tehran: Zavvar.
- Razi, A.Kh. (2008). *Divan*, corrected by Mohammad Amin Amer and revised and edited by Alireza Ghazoh, first edition, New Delhi: Persian Research Center, Cultural Consultation of the Embassy of the Islamic Republic of Iran.
- Razi, A.Kh. (n.d.) *Masnavi of Mehr and Mah (Persian)*, manuscript number 277, Curzon Collection, Calcutta: Asian Society of Calcutta.
- Sajadi, S.J. (2013). *A Dictionary of Mystical Terms*, Tehran: Tahori Library Publishing.
- Sandilavi, A.A. (n.d.) *Makhzan al-Gharaib*, Volume 1, Habib Ganj Collection manuscript, Aligarh: Maulana Azad Library
- Shafiei Kodkani, M.R. (2008). *Qalandriya in history*, Tehran: Mahart.
- Shafiei-Kedkani, M.R. (2011). *Tazianehai Seluk*. The 13th edition, Tehran: Aghaz.
- Tusi, Kh.N. (1985). *Nasari ethics*, third edition, Tehran: Khwarazmi.
- Vale Daghestani. (n.d.). *Riyad al-Shaara*, manuscript number 23, Society Collection, Calcutta: Calcutta Asian Society.
- Yathribi, Y. (2003). *The Tragic Story of Intellectualism in Iran*. Tehran: The Institute for Cultural Knowledge and Contemporary Thought.
- Zamani, A., Hashemi, F. (2013). Review and introduction of the manuscript of Javaher Khamsa in the beliefs of the Shatari sect", *Specialized Quarterly Journal of Poetry and Prose Stylology*, 7th year, 4th issue, serial number 6, pp. 405-418
- Zarinkoob, A.H. (2006). *Iranian Sufism in its historical perspective*, second edition, Tehran: Sokhan.

بازتاب عشق قلندرانۀ شطاریه در دیوان عاقل خان رازی

کلثوم اسفندیاری مهنی^۱ | مریم خلیلی جهانتیغ^۲ | محمد بارانی^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان. رایانامه: kolsoomesfandiyari@stu.usb.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان. رایانامه: khalili@lihu.usb.ac.ir

۳. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان. رایانامه: barani@lihu.usb.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	عاقل خان رازی، شاعر، مورخ و دولتمرد عهد گورکانیان هند بود که بنابر گفته محمد امین عامر، در حدود سال ۱۲۰۶ ه.ق/۱۶۱۴ م در اورنگ آباد دکن چشم به جهان گشود؛ اما براساس بیتی از خود وی، اصل او از خوفاست. نام اصلی او، میرعسکری بود؛ اما تخلص رازی را برای خود برگزید که احتمالاً به دلیل انتساب معنوی او به مرادش، برهان‌الدین راز الهی بوده است. او مقامات و مناصب والایی داشت و در عرصه تاریخ، سیاست و ادب، در سرزمین هند دارای نامی شناخته شده بود؛ اگرچه در ایران باید او را در شمار شاعران گمنام جای داد. وی پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی، برای کسب علوم روحانی به حضرت برهان‌الدین راز الهی رجوع کرد که در دوران پادشاهی «اورنگ زیب عالمگیر»، پادشاه هند، میزیست و از سلسله عرفای معروف شطاریه به شمار می‌رفت. در پژوهش پیش‌رو، نگارندگان به‌روش تحلیل محتوا و با استفاده از دیوان شاعر، درصدد پاسخ به این سؤال هستند که نمود و تجلی عشق قلندرانۀ شطاریه در شعر عاقل خان رازی چگونه است؟ نتیجه تحقیق بیانگر چرخیدن مفاهیم وحدت، سکر، رهایی، فقر، فنا، بقا، رندی و قلندری شاعر، بر مدار عشق به گنج مخفی وجود مطلق است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۰	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۴	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰	
واژه‌های کلیدی:	
عاقل خان رازی، شطاریه، عشق قلندرانۀ	

استناد: اسفندیاری مهنی، کلثوم؛ خلیلی جهانتیغ، مریم؛ بارانی، محمد. (۱۴۰۴). «بازتاب عشق قلندرانۀ شطاریه در دیوان عاقل خان رازی». پژوهشنامه ادب غنایی، ۲۳(۴۴)، ۲۹-۵۰.

<http://doi.org/10.22111/jllr.2023.45281.3154>



© اسفندیاری مهنی، کلثوم؛ خلیلی جهانتیغ، مریم؛ بارانی، محمد.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان.

۱- مقدمه

در عرفان، مفهوم شناخت، جایگاه ویژه‌ای دارد. هجویری می‌نویسد: «معرفت، حیات دل بود به حق و اعراض سرّ از جز حق، و قیمت هرکس به معرفت بود و هرکه را معرفت نبود، وی بی‌قیمت بود» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۹۱). موضوع انسان و شناخت او در عرفان از اهمیت بالایی برخوردار است؛ چنانکه خودشناسی را منشأ خداشناسی می‌دانند. عرفان نظری، به‌عنوان جهان‌بینی عرفانی، نگرشی خاص به هستی ارائه می‌دهد که با دیگر جهان‌بینی‌ها متفاوت است. عرفا در شرح و تفسیر خود از خدا، هستی، انسان، اسما و صفات حق، اصول و مبانی خاصی دارند که به جهان‌بینی آنان جنبه نظری می‌بخشد (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۴). همچنین در غزل‌های عارفانه، مفاهیمی مانند ترجیح عشق و مستی بر زهد، همچنین اشاره به رند، دلق، سجاده، میخانه، مرید، صوفی، سالوس و اهل دل، از معانی پرکاربرد هستند (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۸۷).

اساس چنین مکتبی بر کشف و شهود استوار است. هرچه قدرت اندیشه، تأمل و توجه، بیشتر باشد و قوه نظری کامل‌تر شود، مکاشفات عارف سالک به کمال نزدیک‌تر خواهد بود (برزی، ۱۳۷۶: ۴-۳). «از آنجاکه دانش صوفیانه از دل برمی‌خیزد و این دل چون آینه‌ای، محل تجلی محبوب است، تمام همت صوفی، مصروف این می‌شود که آینه دل را از گرد اغیار پاک کند و آن را از هر آنچه حجابی در برابر جلوه محبوب می‌اندازد، دور دارد و مسلّم است که این دل، نه جسم صنوبری‌شکلی است که در سینه می‌تپد» (بهرامی و فولادی، ۱۳۹۲: ۱۲۱-۱۲۰)؛ بلکه به‌گفته زرین‌کوب، «رابطه میان جنبه‌های روان‌شناختی و وظایف فیزیولوژیایی قلب باعث شده که صوفیان آن را معنای واقعی فانوس شیشه‌ای (زجاجه) تصور کنند که در طاقچه‌ای (مشکات) جای گرفته و در قرآن با بیانی تمثیلی وصف شده است... البته صوفیان، مشکات قرآن را به تن انسان تأویل کرده‌اند و مصباح را که برطبق قرآن در مشکات قرار دارد، با قلب و عمیق‌ترین وجود نهانی آن یکی دانسته‌اند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۸۶). تصوف، لازمه رسیدن به حقیقت و توحید واقعی را در کناره‌گیری و قطع تعلق از دنیا، ریاضت‌کشی و جهاد با نفس می‌دانسته است (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۸۸). هجویری در این باره می‌گوید: «از آنچه چیزی که حقیقت آن اندر عقول ثابت نیاید، زبان از آن چگونه عبارت کند؟ آلا به معنی جواز» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۸۹). بدیهی است که الفاظ و تعبیرات، تابع تمایزها و تعینات ذهنی هستند. زمانی که تمایز و تعینی در کار نباشد، حتماً لفظ و تعبیری در کار نخواهد بود (یثربی، ۱۳۸۲: ۵۰۸). «رفتار تازه با زبان در شعر کلاسیک فارسی، تحت‌تأثیر تجربه‌های روحی و فردی و هیجان‌های شدید عاطفی در غزل‌های عارفانه رخ داد. در بسیاری موارد، زبان، ابزار انتقال معنی نیست و وظیفه اصلی خود را که در چشم‌انداز شاعران کلاسیک محدود به انتقال معنی معین و قابل‌فهمی بود، فرونهاده است» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۶۷). دیوان اشعار عاقل‌خان رازی مملو از اشعاری است که جهان‌بینی عرفانی وی را آشکار می‌سازد و همین موضوع در این مقال مورد تحلیل و توصیف قرار گرفته است.

۱-۱- بیان مسئله و سؤال تحقیق

عرفان، حاصل دریافت‌های معنوی است که به آگاهی و بیداری می‌انجامد. بسیاری از اشعار عاقل‌خان سرشار از معانی عرفانی است. با مروری کوتاه در دیوان عاقل‌خان درمی‌یابیم که آگاهی او بر مبنای بینش عرفانی و دلبستگی او به عرفان است. هجویری می‌گوید: «چون دوست اندر محلت دوست به درجه‌ای برسد که کلیت وی همه حدیث دوست گردد، جز او را نبیند» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۲۷). باتوجه به اینکه در دیوان عاقل‌خان، افکار عرفانی، قلندریات رندان قلندر را به یاد می‌آورد، این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که مضامین عرفانی-قلندری در دیوان این شاعر، به چه صورت نمود یافته است؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

هدف از انجام این پژوهش، نشان‌دادن چگونگی تبلور افکار عارفانه-قلندرانه در دیوان عاقل‌خان رازی است. باتوجه به ناشناخته‌بودن شاعر و اینکه تاکنون تحقیقی درباره شعر و عرفان او صورت نگرفته است، معرفی و روشن‌ساختن این بُعد از ابعاد معنی در اشعار وی ضرورت دارد.

۳-۱- روش تحقیق

این پژوهش به روش تحلیلی-توصیفی، با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای و با آوردن شاهد مثال از دیوان عاقل‌خان رازی صورت گرفته است؛ بدین گونه که ابتدا مضامین عرفانی و قلندرانه از دیوان عاقل‌خان استخراج شده و سپس با تحلیل آن‌ها، به توصیف چگونگی نمود این افکار در اشعار وی پرداخته شده است.

۴-۱- پیشینه تحقیق

در حوزه ادبیات عرفانی و شعر قلندرانه، پژوهش‌های زیادی صورت گرفته است که اشاره به همه آن‌ها ضرورتی ندارد و تنها به برخی از آن‌ها اشاره‌ای می‌شود:

مقاله «نفوذ طریقت عشقیه در هندوستان به روایت شیخ قاضی شطاری» از محمدرضا عدلی (۱۳۹۷)، در نامه فرهنگستان زبان به نشر درآمده است که نویسنده در آن سلسله عشقیه یا شطاریه را سلسله‌ای می‌داند که در قرن نهم توسط شیخ عبدالله شطاری در هند رواج یافت و سپس خلیفه این طریقت، شیخ قاضی، آن را گسترش داد. مقاله‌ای با عنوان «بررسی و معرفی نسخه خطی جواهر خمسه در عقاید فرقه شطاریه» (۱۳۹۳)، در نشریه سبک‌شناسی نظم و نثر منتشر شده که نویسندگان آن، علی زمانی و فیروزه هاشمی، در آن به معرفی و توصیف سبک آن اثر پرداخته‌اند. داود واثقی و همکاران (۱۴۰۰)، مقاله‌ای با عنوان «بررسی سلوک عرفانی در مثنوی مولوی و مثنوی‌های سلطان ولد» نگاشته‌اند که در پژوهشنامه ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان به چاپ رسیده است. نویسندگان در این مقاله به تشریح گفتمان مولانا و سلطان‌ولد درخصوص سلوک پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که سلطان ولد باتکیه بر قدرت علمی و تجربیات شهودی خود توانسته است برداشت‌های ناب‌ی از آموزه‌های پدرش (مولانا) ارائه دهد و نوآوری‌هایی را در مبحث سلوک از خود به یادگار بگذارد. محمد بارانی و رشید گل‌افشانی (۱۳۹۱)، در مقاله‌ای با عنوان «مثنوی، دریای فضایل تربیتی و تعلیمی» که در مجله پژوهشنامه ادبیات تعلیمی به چاپ رسیده است، ضمن اشاره به این موضوع که هدف مولانا از اخلاق و تعلیم، رسیدن به کمال نفس است، بر این باورند که مولانا اخلاق و عرفان را دو مقوله مرتبط با هم می‌داند. محمد مهدی‌پور و لیلا قربانیان (۱۳۹۲) در مقاله خود با عنوان «مقایسه و تحلیل مضامین رندانه و قلندرانۀ مغانه در غزل‌های حافظ و فاضلی» که در نشریه ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان چاپ شده، به افکار قلندرانۀ حافظ و فاضلی اشاره کرده‌اند. مقاله «شطحیات صوفیه یا طریقه شطاریه» از مسعود فریامنش، در نقد کتاب «تمدن اسلامی در سرزمین‌های مالایی» با ترجمه محمدجواد ناطق‌پور، در شماره ۹۲ آینه پژوهش (۱۳۸۴) به چاپ رسیده است. همچنین یک پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «تاریخ و آموزه‌های طریقت شطاریه به‌ضمیمه تصحیح رساله شطاریه از شیخ وجیه‌الدین شطاری» از مجتبی راشدی از رشته تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم انجام شده است. این پایان‌نامه در دو بخش تدوین شده است. بخش اول، به آوردن تاریخچه‌ای درباره مشایخ شاخص، آثار به‌جای‌مانده از بزرگان این طریقت و مبانی عملی سلسله شطاریه می‌پردازد و در بخش دوم، به تصحیح «رساله شطاریه» از شیخ وجیه‌الدین شطاری پرداخته شده است. درنهایت، به دلیل ناشناخته‌بودن یا کمتر شناخته‌بودن عاقل‌خان رازی، تاکنون پژوهشی درباره جنبه عرفانی و قلندرانۀ اشعار وی انجام نشده است.

۲- طریقت شطاری

شطاریه طریقتی صوفیانه بود که در سده پانزدهم میلادی از ایران سرچشمه گرفت و در هند گسترش یافت و شعبات فرعی آن بعدها به حجاز و اندونزی هم راه یافت. بنیان‌گذار آن در هند، شاه عبدالله شطار (م: ۸۹۰ هجری) بود. او از شرق تا غرب هند سفر کرد و مردمان را به این طریقت دعوت کرده و سرانجام در هند مقیم شد و در همانجا نیز درگذشت. طریقت شطاریه توسط خلیفه آن، شیخ قاضی، در شرق هند گسترش یافت (عدلی، ۱۳۹۷: ۴۹). شطاریه را عشقیه و طیفوریه نیز می‌نامند. نام طیفوریه از این سبب به آن اطلاق می‌شود که نسب این سلسله به بایزید بسطامی (طیفور بن عیسی)، عارف قرن سوم هجری

قمری می‌رسد (معصوم علی‌شاه، ۱۳۴۵، ج ۲: ۱۵۲). نام عشقیه علاوه بر اینکه به خود شطاریه منسوب است، نام یک شاخه خاص از شطاریه نیز است. شطاریان نسبت خرقه خود را به بابزید بسطامی و به واسطه وی، به امام جعفر صادق (ع) می‌رسانند (مدرس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۲۲۱). نام شطاریه از واژه شاطر به معنی «چالاک» گرفته شده است و اشاره به سرعت و چالاکي در سلوک و سرعت در رسیدن به کمال دارد. فن شطاری یا «چالاکي» از طریقت صوفیانه نقشبندی سرچشمه گرفته است. بسیاری از شطاریان متأخر، به نقشبندیه راه یافتند و در شعبه مظهریه نقشبندیه نیز مجاز بودند که همچنان در شطاریه بمانند. مرکز اصلی این فرقه در جونپور هند بوده است. گسترش طریقت شطاریه در اندونزی در قرن‌های دهم و یازدهم هجری قمری، بیشتر از طریق دیگر فرقه‌های صوفیه صورت گرفته است؛ اما پس از آن، این طریقه در آن منطقه از بین رفته است. شاخه‌ای از شطاریه، طبسیه نامیده می‌شود که منسوب به شیخ محمد عارف طبسی است. طبسیه را گیلکيه نیز می‌نامند و چنانکه پیش‌تر گفته شد، شاخه‌ای از شطاریه نیز عشقیه نام دارد. در طریقت شطاریه، پیر، مرید را با ورود به مسیر شطاری، از پایگاه شریعت عبور داده، به طریقت می‌رساند و بسته به ظرفیت وجودی سالک، با دقت به هدایت او می‌پردازد و او را تا مرتبه وصول به حقیقت و معرفت پیش می‌برد. شطاریان مدعی هستند که کلید معنا و اسرار قرآن را در دست دارند و دارای علم پنهان حروف مقطعه هستند. شاه عبدالله خود را ادامه‌دهنده سنت صوفیان اهل عشق و محبت خراسان می‌دانست و به تفاوت شیوه سلوک خود با روش متداول در هند آگاه بود. پیش از شاه عبدالله، شیخ نجم‌الدین کبری، عنوان طریق شطار را نسبت به طریق اهل محبت به کار برده بود؛ اما این اصطلاح در کلام وی یک لفظ عام بود و اختصاص به سلسله‌ای خاص نداشت. درواقع، این شاه عبدالله بود که باتکیه بر مفهوم عشق، سلسله‌ای بنیان نهاد و کوشید در چارچوبی مشخص، بدان سامان بخشد (عدلی، ۱۳۹۷: ۴۹). عاقل‌خان پس از گذراندن تحصیلات ابتدایی، به منظور اکتساب علوم روحانی، به پیشگاه برهان‌الدین راز الهی روی آورد که از سلسله معروف شطاریه بود (سندیلوی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۸). عاقل‌خان به صراحت خود را مرید راز الهی معرفی کرده است:

تخلص بهتر از رازی چه خواهی چو باشد مرشدت راز الهی
(رازی، بی‌تا: ۵۸)

باتوجه به اینکه به نظر واله داغستانی، شاعر، در اورنگ‌آباد دکن به دنیا آمده (واله داغستانی: بی‌تا: ۲۰۸) و برخلاف تداول در زبان فارسی در نسبت‌دادن رازی به «ری»، شاید تخلص شاعر (رازی)، همین ارادت و نسبت معنوی به راز الهی باشد؛ زیرا بنابر تصریح خود او در مثنوی مهر و ماه، اصالت او به خواف خراسان برمی‌گردد:

به هندستان اگر هستم سخن‌باف ولیکن تار و پودم هست در خواف
(رازی، بی‌تا: ۹)

عاقل‌خان در ابیاتی راه و روش شطاریه را اینگونه توضیح می‌دهد:

ما می نخورده‌ایم و چه مستانه می‌رویم ما نی به‌سوی حضرت میخانه می‌رویم
شطاری‌ایم و مذهب ما ستر مذهبی‌ست پوشیده‌ایم خرقه و رندانه می‌رویم
(همان، ۱۳۸۸: ۱۴۶)

در این ابیات، شاعر شیوه خود را پنهان کردن مذهب و پوشیدن خرقه و رندی می‌داند و با تعبیری پارادوکسی تأکید می‌کند که اهل نوشیدن باده نیست و درعین حال مست است، صوفی است و در میخانه سکونت دارد. پرهیز از ریا و تظاهر سبب

می‌شود که عارف، زهد و مستوری را پیشه سازد. وی همچنین در ابیات یک غزل در ستایش پیر خود، برهان‌الدین راز الهی، چنین می‌گوید:

کس نداند غیر حق ما کیستیم زانکه در میخانه صوفی زیستیم
شهر شهر و جا به جا و کو به کو طالب برهان شطاریستیم
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۴۴)

عاقل خان در بیت زیر، طریقه شطاریه را آیین سبک‌باری و فقر می‌داند:

من و رسم سبک‌باری و راه شیخ شطاری چه نسبت با گران‌باران، فقیر لایالی را
(همان: ۷۰)

۳- بازتاب عرفان نظری و عملی شطاری در اشعار عاقل خان رازی

۳-۱-۱- عشق در دیوان رازی

عشق، مهم‌ترین رکن طریقت است و به همین دلیل پیوسته مورد توجه عرفا و سالکان بوده و درباره آن، کتاب‌ها و رساله‌های زیادی نوشته شده است. «سوانح‌العشاق» از احمد غزالی از جمله مهم‌ترین این کتاب‌هاست که در آن به بررسی دقیق و عمیق موضوع عشق پرداخته شده است. «عشق به حقیقت بلاست و انس و راحتی در او غریب و عاریت است» (غزالی، ۱۳۸۵: ۳۴). عاقل خان رازی شاعری بشردوست است که در دلش عشق حقیقی موج می‌زند و در تمام آثار منظوم او از جمله در دیوانش، با پیرایه‌های مختلف و دلکش، عشق حقیقی را توضیح داده است که مقصود و مطلوب زندگانی اوست. عاقل خان بر این باور است که برای سالک راه حق، طلب عشق حقیقی باید فارغ از حرص و هوس دنیوی بوده و وی دل را پاک کرده و به خداوند توکل کند:

نیست عشق مجازی از رازی از حقیقی به نزد ما ممتاز
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۷۵)

تفسیر و توضیح عشق و تبلیغ و تشهیر آن، عین مقصد زندگی رازی است. از نظر او کسی که عشق ندارد، هیچ قدرش نیست. عشق نشان از زندگانی اصلی می‌دهد و همین علامت حیات است. رازی عشق را رهنمای راه حقیقت‌جویی می‌داند:

شمعی به راه ما چو نهد عشق رهنما یک چرخ می‌زنیم و چو پروانه می‌رویم
(همان: ۱۴۶)

احمد غزالی می‌گوید: «پس یقین آمد که دل را برای عشق آفریده‌اند. آن اشک‌ها که بر روی دیده می‌فرستد، طلایۀ طلب است که از معشوق چه خبر است» (غزالی، ۱۳۸۵: ۵۰). دیوان رازی، جلوه‌گاه عشق است. رازی که مبلّغ عشق است، به این باور رسیده که باید در عشق فانی شد و نتیجه ابلاغ رسالت نبی را به دست آورد:

یک نکته بود حاصل تبلیغ رسالت در عشق فنا شو که بلاغی به از این نیست
(رازی، ۱۳۸۸: ۸۸)

عاقل خان، خود را سالکی مبتدی می‌داند که در راه پرمخاطره عشق، خاردریا و وامانده از مقصد است:

نوسَفرَ ما و پرخطر منزل
خار در پای مانده از همه پس
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۲۷)

در ادامه شاعر، سالک طریق حق را به تحمل مشکلات و نیز دقت رندانه در مهلکه عاشقی دعوت می‌کند:

در این مقام حجازی بهر گذر خطری ست
قدم به هوش نه ای سالک طریق مجاز
(همان: ۱۲۴)

غزالی گوید: «کمال عشق چون بتابد، کمترینش آن بود که خود را برای او خواهد و در رضای او جان‌باختن بازی داند» (غزالی، ۱۳۸۵: ۴۲). عاقل خان بر این باور است که عاشقی، سالک را گرفتار پارادوکس عجیب مختار بی‌اختیار می‌سازد:

چه کردی ای قضا با من چو عرض عشق می‌دادی
مرا مختار کردی و ربودی اختیار از من
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۵۴)

و نیز شاعر خود را شهید عشق می‌داند:

شهید عشق شدم چون مرا به خاک نهی
به جای لوح یکی دار بر مزار بساز
(همان: ۲۴۴)

از دیگر مواردی که در شعر شاعران شطار دیده می‌شود، دوری از سلامت و عافیت‌طلبی و نزدیکی آنان به طریق ملامتیه است. در بیت زیر، شاعر به داستان شیخ صنعان اشاره می‌کند که «مایه و منظور اصلی داستان، برافتادن حجاب خوش‌نامی از طریق ابتلای به عشق و آماج ملامت و طعن خلق قرار گرفتن است. شیخ صنعان با عاشق‌شدن بر دختری ترسا، با همه زهد و تعبد افسانه‌ای، تا آنجا پیش می‌رود که کفر و ترسایی برمی‌گزیند. چنین تجربه دشوار و ایمان‌سوزی لازم است تا عارفی پخته شود و تصوف زاهدانه به تصوف عاشقانه بدل گردد» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۰۱).

مقیم کعبه گشتم عشق ترسازاده پیش آمد
پرستیدم بت و زَنار بستم تا چه پیش آید
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۱۶)

یکی از دیدگاه‌های محوری تصوف و عرفان، برتری عشق بر عقل و خرد و علم است. درمقابل فلاسفه که بیشتر بر عقل تکیه می‌کردند و متکلمان که اساس کار خود را بیشتر بر نقل بنا می‌نهادند، عرفا معرفت عرفانی و اشراقی را اعتبار نهادند که اگرچه تنها از طریق بیان، قابل انتقال به دیگران نبود، سالک را به یقین قلبی می‌رساند (پورنامداریان، ۱۳۹۱: ۴۱). هرچند عارف‌بودن لزوماً منافاتی با عقل‌گرایی و علم ندارد؛ در بینش صوفیانه، عشق همواره مورد ستایش بوده و به‌ویژه از قرن ششم به بعد، هر جا میان عقل و عشق تعارض و برخورد بوده، عشق بر عقل برتری یافته است. عاقل خان نیز در دیوان خود به مسئله برتری عشق بر عقل اشاره کرده است:

تا نسخه لوح عشق خواندیم
بر حرف خرد قلم شکستیم
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۳۹)

موضوع عجز عقل از ادراک عشق و حقیقت و نیز ارتباط عشق با دل و اینکه عاشق باید از سر دو جهان برخیزد، در اغلب آثار عرفانی، خواه به نظم و خواه به نثر مطرح شده است (پونامداریان، ۱۳۸۸: ۱۰۰). عاقل خان از عقل به عنوان یک دام یاد کرده و خود را مرغی زیرک می‌داند که از این دام جسته است:

در دام عقل، دانهٔ تکلیف دیده‌ایم چون مرغ زیرکیم، از این دام جسته‌ایم
رازی چو عشق جا به دل خسته می‌کند ما در هوای عشق، دل خسته خسته‌ایم
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۴۴)

۳-۱-۲- وحدت وجود

اندیشهٔ وحدت وجود، از گفتار و پندار حلاج ریشه گرفته که اولین بار به طرح این نظریه پرداخت. خداوند در ازل بر خود تجلی کرد و به خود عشق ورزید و خواست تا این عشق، صورتی ظاهری پیدا کند؛ پس صورتی از نفس خود پدید آورد که آن آدم بود و او را ابدالدهر نمونهٔ صورت خویش قرار داد و جلوه‌گاه ذات خود کرد (دشتی، ۱۳۵۴: ۳۵). عین‌القضات همدانی در این باره چنین می‌گوید: «دریغا هفتاد و دو مذهب که اصحاب با یکدیگر خصومت می‌کنند. اگر همه جمع آمدندی... ایشان را مصور شدی که همه بر یک دین و یک ملت‌اند. تشبیه و غلط، خلق را از حقیقت دور کرده است» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۸۳). وحدت میان متکلم و گوینده، توحید حقیقی و اسلام و ایمان حقیقی است؛ بنابراین عارف در این حال، هم متکلم است و هم مخاطب، هم گویا است و هم خاموش. به عبارت دیگر، هم گویای خاموش است و هم خاموش گویا (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۵۲). در دیوان عاقل خان یک ترجیع‌بند مشتمل بر هفت بند موجود است که در هر بند، این بیت تکرار می‌شود:

کاین صدا آید از در و دیوار لیس فی الدار غیره دیار
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۷۳)

مضمون این است که در دنیا فقط یک ذات حقیقی و لایزال وجود دارد که سزاوار عشق است و به جز آن ذات واحد، هیچ وجودی نیست که لایق بندگی و عبادت باشد.

چند بیت آغازین این ترجیع‌بند، مفهوم بندگی و توحید محض را می‌رساند:

جلوه‌گر گشت یار پرده‌نشین غمزه‌زن گشت حُسن در بازار
گفتم ای مـاهـرو بـحمـد الله شد ظهور تو لازم الاظهار...
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۷۲)

در ادامهٔ این ترجیع‌بند، عاقل خان به این مطلب اشاره می‌کند که کشش و جذبۀ معشوق حقیقی سبب تلاش و کوشش انسان برای وصال به معشوق می‌شود:

کشش دوست اصل کوشش ماست گر تو را آن کشش کشید به گوش
(همان: ۱۷۴)

مطابق با نظریهٔ «وحدت وجود» عرفا، خداوند تنها موجود و وجود حقیقی در جهان هستی است که با یک اراده و تجلی خود، همهٔ موجودات را پدید آورده است. یکی از نگرش‌های وحدت وجود، اعتقاد به عالم یکرنگی و صافی است:

بیا ز ظلمت کثرت برآ درین مشرق
که صبح و شام محلّ طلوع انوار است
(رازی، ۱۳۸۸: ۲۳۱)

در برخی تصویرهای ادبی، عناصر متقابل صوری در هم می‌آمیزند تا مفهوم ذهنی وحدت کثرات یا اتحاد اضداد را تداعی کنند. از آنجاکه این عناصر گاه در سنت ادبی برای پیوند دلدادگان به کار رفته‌اند، تقابل‌های عارفانه با تقابل‌های عاشقانه قرینه‌یابی می‌شوند و بر التذاذ وحدت تقابل‌ها دلالت می‌کنند. نمونه آن، تشبیه‌هایی است که رازی در بیت زیر به کار برده است و یکی شدن «تو» و «ما» را مانند یکی شدن «آب» و «رنگ» دانسته است:

تو گشته نهان در ما چون آب به رنگ اندر
ما جلوه‌نما از تو چون رنگ به آب اندر
درد تو مرا در سر چون روح بود در تن
سوز تو در اشک من چون بوی گلاب اندر
(همان: ۱۲۰)

مسلك جمال‌پرستی، متفرع بر مذهب تجلی است که از مذاهب مشهور تصوف است. براساس این مذهب، صوفیان، خداوند را در همه چیز جلوه‌گر می‌دیدند و بنابراین به مطالعه جمال الهی در میان زیبارویان برمی‌خاستند و این را در اقوال و اشعار خود به صورت مختلف انعکاس می‌دادند (بهرامی و فولادی، ۱۳۹۲: ۱۲۶). عاقل‌خان در شعر خود وجود کائنات را جلوه‌ای از وجود خداوند می‌داند. «نار»، «نور»، «همه اشیا» و «دختر ترسا» جلوه‌گاه حُسن این وجود هستند:

جمال دوست می‌جویم چو موسی از همه اشیا
گهی بر نور افتادم گهی بر نار پیچیدم
چو حسنش جلوه‌گر دیدم به شکل دختر ترسا
ردا از دوش افکندم به خود زَنار پیچیدم
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۳۸)

به نظر شاعر، کثرات وجود از تجلی یک پرتو ناشی شده است و همه چیز، حُسن او را منعکس می‌کند. به همین دلیل، در چشم انسان‌های آگاه و خداشناس، همه زیبایی‌ها یکسان است و همه دلالت بر وجود خداوند دارد:

جلوه‌های حسن را در چشم عارف فرق نیست
چون جهان از پرتو یک ماه تابان روشن است
(همان: ۹۸)

سخنان عاقل‌خان درباره وحدت ادیان، یادآور همان نگرش عین‌القضات است که پیش‌تر در همین بخش گفته شد. در نگرش توحیدی عاقل‌خان که به نوعی متأثر از بینش عرفانی اوست، توجه وی به وحدت ادیان و یکی دانستن مبدأ و مقصد مذاهب دیده می‌شود.

چه گدا و چه توانگر، چه مسلمان و چه گبر
همه در حسرت تو خوش به جهان ساخته‌ای
سالکان را در این طریق دقیق
کرده سرگشته اختلاف سُبُل
(همان: ۱۵۶)
(همان: ۱۷۸)

در بیت زیر، شاعر شرط آشناسیدن با معشوق را بیگانه‌شدن از همه می‌داند و توصیه می‌کند که در این مسیر از «خویش» نیز باید بیگانه شد:

از همه بیگانه شو تا آشنای او شوی آشنایش چون شدی از خویش هم بیگانه باش
(همان: ۱۲۹)

۳-۱-۳- فنا و مرگ

علی‌رغم این نظر که «نزد شطاریه، مجاهده، ضدیت با نفس، فناء و فناءالفناء وجود ندارد، چراکه همه این‌ها مستلزم وجود دو شخصیت است» (دایرةالمعارف اسلامی، ترجمۀ ۱۳۵۲، ج ۱۳: ۲۹۰)، عاقل خان رازی که به‌صراحت خود را مرید شیخ شطاری دانسته، به مجاهده با نفس و فنا و بقای عرفانی باور دارد و ابیات بسیاری در دیوان وی این امر را تصریح می‌کند؛ زیرا منظور وی از وحدت وجود، همان وحدت روحانی عرفایی مانند مولوی، میبیدی و انصاری است، نه وحدت جسمانی که «مستلزم وجود دو شخصیت» باشد؛ بنابراین اعتقاد به طی مراحل سلوک و مجاهده با نفس و... نیازی به وجود دو شخصیت ندارد و چنین وحدتی پس از گذر از خود و رهایی از نفس و فنا محقق می‌شود.

مرگ در اصطلاح عبارت است از صفت وجودی خلق و آن ضد حیات است (جرجانی، ۱۴۲۴: ۲۳۲) که عرفا از آن به «مبارزه و قمع هوای نفس تعبیر می‌کنند» (التهانوی، بی‌تا: ۱۳۱۶). یاد مرگ، دلبستگی آدمی را به دنیا کاهش می‌دهد؛ از همین روست که پیامبر اکرم (ص) در ترغیب یاد مرگ فرمودند: «اکثروا من ذکر هادم اللذات» (غزالی، ۱۳۸۵: ۹۳۸). مرگ بر دو نوع است: ارادی و طبیعی. مراد از موت ارادی، کشتن شهوات و ترک تعرض آن و فناء فی الله بوده و مقصود از مرگ طبیعی، جدایی روح از بدن است (طوسی، ۱۳۶۴: ۱۸۸). شاعران عارف در شعر خود به موضوع مرگ ارادی پرداخته‌اند. تلقی سنایی از مرگ، شگفت‌آور و متنوع است و به موضوع مرگ از دیدگاه اجتماعی و روان‌شناختی پرداخته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۴۵). مولوی به‌نحو کامل، تحول و تکامل روح را در نتیجه مرگ ارادی از مرحله جمادی تا مرحله خداگونه‌شدن و فناپذیری شرح داده است (مولوی، بی‌تا: ۲۲۲). این مرتبه بالاترین مرتبه معرفت است و هرکس به این قله از معرفت برسد، وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت خواهد دید و همه موجودیت‌ها را فنا شده در هویت احدیت می‌بیند و دیگر وجودی جز وجود خداوند نخواهد دید. عاقل خان نیز مانند همه متصوفه درباره مرگ اختیاری به این عبارت مشهور صوفیه اشاره می‌کند که: «موتوا قبل ان تموتوا» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۸: ۳۲۹)؛ بمیرید قبل از آنکه شما را بمیرانند.

رازی‌ا ترک جهان گیر و ز دنیا بگذر پیش از آنت که بگویند ز دنیا بگذشت
(رازی، ۱۳۸۸: ۸۲)

در طریقت رسم مرگ و زندگی دانی که چیست؟ شاد و خندان مردن و مغموم و گریان زیستن
(همان: ۱۵۳)

۳-۱-۴- بقا

بسیاری از کمالات سلوک، نتیجه و ثمره فنای فی‌الله است؛ اما مشخص‌ترین ثمره‌ای که آن برای سالک فراهم می‌آورد، رسیدن به مرتبه بقای بالله است؛ یعنی همان مقام توحید که در آن، عشق و عاشق و معشوق به یگانگی روحی می‌رسند. عاقل خان در دیوان خود لازمه سلوک طریقت را فنا می‌داند و معتقد است که سالک نمی‌تواند بدون گذر از این مرتبه به مقصود خود که وصال معشوق ازلی است، دست پیدا کند. فنای فی‌الله از مهم‌ترین مراتبی است که سالک باید در طی طریق بدان برسد. عزالدین محمود کاشانی در مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه نیز در این باره چنین می‌گوید: «فنا، عبارت است از نهایت سیر الی‌الله و بقا، عبارت از بدایت سیر فی‌الله» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۹۶). عاقل خان یادآور می‌شود که سالک باید خودی خود یا همان تعلقات نفسانی خود را کنار بگذارد تا به بقای بعد از فنا برسد.

در راه عشق بی سر و پا می‌توان گذشت
در عالم بقا به فنا می‌توان گذشت
ای بی‌خبر ز خویش خبر می‌توان گرفت
چون جمله اوست از من و ما می‌توان گذشت
(رازی، ۱۳۸۸: ۹۱)

در ابیات زیر عاقل‌خان در توصیه به رهایی از خود و فناشدن، سالک طریق حق را به حبایی همانند کرده است که باید تعلقات خود را کنار بگذارد و نابود شود تا به بقای بعد از فنا برسد:

ای حبایی که غافلی ز محیط
تو به خود هست نیستی به خدا
به که از خود روی و آب شوی
تا بیابای بقای بعد فنا
(همان: ۱۷۹)

۳-۱-۵- پیروی از پیر و مراد

این اندیشه را نخستین‌بار منصور حلاج مطرح کرد و بعدها توسط ابن‌عربی، با وسعت و ژرفای بیشتری به‌صورت یک نظریه نهایی درآمد (ابن‌عربی، ۱۳۷۶: ۳۰). ابن‌عربی انسان کامل را «کامل‌ترین صورتی می‌داند که آفریده شده است. از نظر او انسان کامل، صورت کامل حق و آینه جامع صفات الهی است. او واسطه میان حق و خلق است که به واسطه و مرتبه وی، فیض و مدد حق که سبب بقای عالم است، اوست. انسان کامل، روح عالم و عالم، جسد اوست. او به‌وسیله اسمای الهی که خداوند به وی آموخته، در عالم تصرف می‌کند و آن را اداره می‌نماید» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۱). در تعریف پیر یا مراد، در «رساله قشیری» چنین آمده است: «اما مراد به معنای مقتدا، آن است که قوت ولایت او در تصرف به مرتبه تکمیل ناقصان رسیده باشد و اختلاف انواع استعدادات و طرق ارشاد و تربیت به نظر عیان بدیده [باشد]» (قشیری، ۱۳۷۶: ۱۰۹).

مفهوم پیر و لزوم پیروی از او، از مباحث مهم عرفان و تصوف است. نقش پیر در هدایت سالک خداجو، مهم‌ترین عنصر وصول به حقیقت محسوب می‌شود. او مرید را در سلوک نفسانی یاری می‌دهد تا مسیر طریقت را از مرحله انقطاع از هستی، تا فناء فی الله که غایت سیر الی الله است، بپیماید. او با عنایت به حق، به فانی اوصاف و افعال و ذات خود پرداخته است و آینه صاف وجودش منعکس‌کننده انوار الهی و روشن‌کننده مسیر سلوک سالکان الی الله است (سجادی، ۱۳۹۳: ۳۷). یکی از محوری‌ترین مفاهیم صوفیانه در حوزه عرفان و تصوف، باور به انسان کامل یا پیر و مراد است. اهمیت پیر یا مراد تا آنجاست که بعضی معتقدند که «بازشناختن و تمییز دادن خضر راهبر و پیر هادی دستگیر، از مدعیان باطل، همانا مشکل‌ترین امر طریقت و سخت‌ترین عقبه خطرناکی است که اربابان سیر و سلوک، ناچار باید از آن عبور کنند» (همایی، ۱۳۶۹: ۶۳۶). توجه به پیر و پیروی از وی از مقولاتی است که عاقل‌خان رازی در چندین جای از دیوان خود به آن اشاره کرده است:

از گریه کس به جا نرسد بی‌دلیل عشق
بی‌راهبر کسی نکند راه طی در آب
(رازی، ۱۳۸۸: ۷۳)
بدون صحبت صاحب‌دلی به دل نرسی
به نور اهل دل ای کور دل نماید دل
(همان: ۱۳۷)

عاقل‌خان، پیر و مراد خود، برهان‌الدین شطاری را با دست نیاز و راهنمایی عشق پیدا کرده که درگاه وی «دارالقرار سالک» است. وی در وصف برهان‌الدین چنین می‌گوید:

رازی سرگشته را عشق چو شد رهنما
رفت و به دست نیاز دامن برهان گرفت
(همان: ۹۴)

درگه برهان دین دارالقرار سالک است رازی از درگاه او هر سو که شد آواره شد
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۰۷)

ازنظر عاقل خان، دلیل انتخاب پیر، وجود رهن «غول نفس» است که سالک را به بیغولۀ گمراهی می کشاند:

چو غول نفس به بیغوله برده است تو را بیا که گمشده را از دلیل ناچار است
(همان: ۲۳۲)

در شعر عاقل خان، اصل همه بودنی ها، عقل کل است که نماد پیر و انسان کامل است. این عقل کل تحت فرمان باری تعالی است و حقیقت قرآن و اسرار آن را می داند. عقل کل در بیت زیر، عاقل خان را از دل بستن به جاه و مقام دنیا نهی کرده است:

عقل کل گوید به رازی عمر ضایع کردن است بر امید جاه، دل در بند سلطان زیستن
(همان: ۱۵۴)

۳-۱-۶- فقر

هجویری می نویسد: «خداوند تعالی مر فقر را مرتبتی و درجتی بزرگ داده است و مر فقر را بدان مخصوص گردانیده تا به ترک اسباب ظاهری و باطنی گفته اند و به کلیت به مسبب رجوع کرده، تا فقر ایشان فخر ایشان گشت» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۰). عاقل خان بنای راه سیر و سلوک را بر فقر می داند و می گوید سالک تا به مقام فقر نرسد، امکان رسیدن به قرب و وصال حق وجود ندارد و اگر سبکبار نباشد و کوچک ترین نشانه ای از حبّ دنیوی با او باشد، از راه باز می ماند:

این راه پرخطر که گرانبار می رویم آسوده رفت هرکه سبکبار برگذشت
(رازی، ۱۳۸۸: ۷۷)

فقر معنوی به موجب «الفقر فخری»، مایۀ مباحثات پیامبر است:

چون بود فقر فخر پیغمبر زینهار آرزوی جاه مکن
(همان: ۱۴۸)

شیوۀ تمکین ز فقر دارد گوشه گیر مر هما را در جهان، ظلّ هما زنجیر پاست
(همان: ۸۹)

عاقل خان در مثنوی «ساقی نامه» که مشتمل بر ۱۳۱ بیت است، کسی را که گرفتار دنیا و عشق مجازی است، مخاطب قرار داده و وی را به ترک دنیا دعوت می کند:

به دنیای دون پشت پایی زنیم به یغمای این خوان صلائی زنیم
(رازی، ۱۳۸۸: ۹۸)

متاع دنی را به دونان دهیم دل و دین و جان را به جانان دهیم
(همان: ۱۹۰)

۳-۱-۷- ملامتی گری و رندی و مستی

ملامتی بودن از دیگر خصوصیات عملی پیروان شطاریه است. «اصول نظریۀ ملامت در تصوف، از مبارزۀ با ریا برخاسته است و آنان عقیده داشته اند که صوفی باید به ظاهر چنان باشد که همه او را رد کنند، ولی در درون، در ارتباط با خدا مخلص و ناب

باشد. کوشش ملامتیه، همواره بر این بوده است که اعمالی انجام دهند که خلاف شرع جلوه کند تا کسی به حسن ظن در کار ایشان ننگرد، ولی در درون، تمام توجه‌شان به خداوند باشد. از درون همین نظریه ملامت است که گروه قلندریه نشئت یافته‌اند و آن‌همه ستایش قلندر و رندان قلندر که در ادب فارسی وجود دارد و سنایی آغازگر این نوع شعر در زبان فارسی است، همه و همه ستایش همین روحیه ضد ریاکاری اصحاب ملامت و رندان قلندر است. حافظ، بزرگ‌ترین ستایشگر شیوه ملامت در ادب فارسی است. مؤسس نظریه ملامت، حمدون قصار است که از صوفیان قرن سوم نیشابور است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۳۳۵). برخی از محققان، ملامت‌پذیری و ترک خوش‌نامی را نتیجه عشق می‌دانند که نه تنها ترک نام، که ترک هستی را می‌طلبد. «گروهی از عارفان ملامتی، خود به اراده، ملامت خلق را نسبت به خود برمی‌انگیزند تا چون زاهدان سلامت‌جوی، در میان خلق خوش‌نام نشوند که اقبال خلق‌شان گرفتار غرور نفس کند؛ اما این سلامت‌گزینی نتیجه عشق سلامت‌ستیز نیز بود. رسیدن به فنا و تجربه دیدار و وصال که مقصد نهایی عاشقان حق است، مستلزم دریدن همه حجاب‌ها و از جمله حجاب خوش‌نامی میان عبد عاشق و حق محبوب است» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۹۳). بعضی از صاحب‌نظران، ملامتیه را به عنوان یک فرقه یا سلسله خاصی در میان دیگر فرق صوفیه نمی‌دانند. «لامتیه فرقه و یا سلسله خاصی در میان سایر فرقه‌های صوفیانه نبوده‌اند. شاید بتوان گفت اصول اندیشه ملامتی میان اغلب فرقه‌های صوفیه مشترک است. همه صوفیان از ریا و خودپسندی و مغرورشدن به زهد و تزکیه نفس، گریزان بوده و از رعونت نفس و جاه و جلال دنیوی، روی‌گردان بوده‌اند» (خرمشاهی، ۱۳۸۹: ۱۰۹۱). عاقل‌خان، ملامت‌پذیری را حاصل انتخاب عاشق می‌داند:

پای طلب به راه دار، شرط ادب نگاه دار
چون که تو کردی اختیار تهمت اختیار را
(رازی، ۱۳۸۸: ۶۵)

شاعر یادآور می‌شود که ملامتیان با اختیار خود انتخاب می‌کنند که مردم به آن‌ها بدگمان باشند. «کمال عشق، ملامت است و ملامت سه روی دارد: یکی در خلق و یکی در عاشق و یکی در معشوق. آن روی که در خلق دارد، صمصام غیرت معشوق است تا به اغیار بازنگردد و آن روی که در عاشق دارد، صمصام غیرت وقت است تا به خود وانگردد و آن روی که در معشوق دارد، صمصام غیرت عشق است تا قوت هم از عشق خورد و بسته طمع نگردهد» (غزالی، ۱۳۸۵: ۲۲). گاهی نیز ترک خوش‌نامی، رهایی از خود و فنا را در پی دارد که هدف عاشق صادق است. «لامت و رسوایی، بخشی از کارکرد عشق در بی‌نشان و فنا کردن عاشق است» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۱۰). عاقل‌خان، دیوانگی در عین هوشیاری را که ملامت عاقلان را به دنبال دارد، چاره کار عاشقی می‌داند:

بدون آنکه به دیوانگی بر آرم نام
ز بند صحبت ارباب پند نیست خلاص
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۳۰)
می‌کنند این عاقلان غمخواری دیوانگان
گر تو عقلی داری ای هشیار پس دیوانه باش
(همان: ۱۲۹)

این دیوانگی ملامتیان، اعتراض و هنجارشکنی علیه رفتارهای ریاکارانه در جامعه است و «گذر از این عقبه طریقت، مستلزم درد عشق است» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۰۷) عاقل‌خان یادآور می‌شود در جامعه‌ای که کسی قدر دانش را نمی‌داند، بهتر است که انسان‌های دانا نیز خود را به نادانی بزنند. مستی درمقابل هشیاری و دانسته نادان‌زیستن، تعبیرهای متناقضی است برای تأکید بر اندیشه ملامتی:

رازی چو نماند قـدر دانـش داناست کسی که گشت نادان
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۵۲)

چون غم نادان شود تحویل دانا ای حکیم عین دانایی بود دانسته نادان زیستن
(همان: ۱۵۳)

ای هوشیار، ما به تو چون اقتدا کنیم مستیم، پیر میکده شاید امام ما
(همان: ۶۸)

در باور شاعر، امام و پیشوای وی پیر میکده است. سخن از رندی و قلندری، شراب‌خواری و ساقی، ترک مسجد و صومعه و رفتن به خرابات و میخانه، تمهیدی است برای ملامتی‌گری و اظهار بی‌اعتنائی نسبت به دنیا و هرآنچه دنیای است و نیز گریز از اقبال خلق که چه‌بسا به غرور و رعونت احتمالی ناشی از خوش‌نامی در میان خلق می‌انجامد (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۹۴).

قبله مست می‌کند خانه می‌فروش را آن‌که به کعبه می‌برد سالک هوشیار را
(رازی، ۱۳۸۸: ۶۵)

شاعر برای بیان مفهومی متفاوت، با تعبیری پارادوکسی، خانه می‌فروش را قبله مست قرار داده است.

دلا امشب شب قدر است و قدرش مست می‌داند چو ساقی در قیام است و صراحی در سجود امشب
(همان: ۷۶)

در باور شاعر ملامت‌خواه، فقط سالک مست و ناهشیار است که ساقی را در قیام و صراحی را در سجود می‌بیند و ارزش شب قدر را می‌داند.

۳-۱-۸- باده‌نوشی

یکی از مضامینی که در شعر قلندرانۀ به چشم می‌خورد، رغبت به شراب و نوشیدن آن است و نمونه‌های آن در شعر عاقل خان نیز مشاهده می‌شود. هرچند شراب در ظاهر، ماده‌ای سکرآور است که در دین، استفاده از آن جایز نیست، «واژه‌های شعر قلندری در فضای شعر، با بافت‌های متعدد هویتی، معانی نمادین می‌یابند» (قوامی، ۱۳۸۹: ۱۵۷). شراب به‌عنوان نمادی برای مستی روحانی به‌قدری در ادبیات عرفانی و قلندری رایج است که انسان تردید می‌کند اصلاً ممنوعیتی برای نوشیدن شراب در اسلام وجود داشته باشد. علاوه بر این، ستایش شراب گاهی به‌گونه‌ای است که نشان نمی‌دهد که آیا شاعر خود را یک مست لالایی می‌داند یا یک عارف بسیار پاک‌عقیده و مخلص. با این‌همه نماد، شعر صوفیانه به ادبیاتی نمادین تبدیل شد که در آن خداوند، معشوق خوانده شد، وجد و خلصۀ روحانی، شراب و عزلتگاه صوفی، میخانه. (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۶۱). عاقل خان که پیرو سبک عراقی است و از اندیشه و زبان حافظ و مولانا بسیار تأثیر پذیرفته، در اشعار خود به‌وفور از اصطلاحات سالکان شطار، مانند می، میخانه، مطرب، صراحی، ساقی، جام، شراب و خرابات استفاده کرده است. این امر باعث شده است که اشعار عاقل خان همانند بسیاری از شاعران عارف پیش از او، جنبه نمادین داشته باشد. عاقل خان رازی برخلاف رسم و سنت شاعران درباری که شراب خبیثه را دوست دارند، خواستار شراب طیبۀ است که با آن، انسان به مستی و طربی روحانی می‌رسد و به محبوب حقیقی نزدیک می‌شود. توصیۀ شاعر نیز به همین شراب معرفت است:

جزاک الله ای ساقی بده می
که راه عشق در مستی شود طی
نظر کردم به موجودات اشیا
ندیدم بهتر از می در جهان شی
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۶۲)

شاعر، «می» را برترین شیء در میان اشیای جهان به حساب می‌آورد و طی راه عشق را با مستی میسر می‌داند. در ابیات زیر، او توصیه می‌کند که برای وفاداری به عهد و پیمان با ساقی ازل، مدام باید طالب پیمانه بود و ساکن و گدای در میخانه و ساقی، تا از غم‌خانه جهان بتوان فراغت یافت:

ای که با ساقی به مستی بسته‌ای پیمان نخست
تا شود پیمانه‌ات پر، طالب پیمانه باش
...رازی بر هوشیاران این جهان غم‌خانه است
ساکن میخانه گرد و فارغ از غم‌خانه باش
(همان: ۱۲۹)
چون خاک را نصیب ز جام کرام هست
دریوزه‌ای ز ساقی و پیمانه می‌کنیم
(همان: ۱۴۵)

عاقل‌خان در ابیات زیر در نقد شراب‌انگوری، آن را مددکار ابلیس و رهبر جهل و فسق می‌داند و قطره‌های آن را شعله‌ورکننده آتش حرص و هوس، ظاهر آن را آب و باطن آن را آتش تلقی می‌کند:

چیست دانی باده؟ ابلیس مُضِل را یآوری
جهل را پروردگاری، فسق را پیغمبری
...آتش حرص و هوس از قطره او شعله‌زن
هست در صورت چو آبی و به معنی آزی
(همان: ۱۶۲)

شاعر شطار قلندری مسلک، نه تنها خوردن می را مجاز می‌شمارد، بلکه دیگران را نیز به صورت غیرمستقیم به خوردن آن تشویق می‌کند:

شکر خدا که میکده آمد مقام ما
مستانه ریخت ساقی ما می به جام ما
(همان: ۶۸)

۳-۱-۹- شکستن توبه

توبه، اساس مقامات عرفانی و کلید دستیابی به همه حال‌هاست. به عقیده عرفا رسیدن به کشف، تنها با ایمان راستین، توبه نصوح، زهد و درستی مقام عبودیت میسر است (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۸۰). در دیوان عاقل‌خان، غزل‌هایی با حال‌وهوای قلندری و عرفانی یافت می‌شود که شور و حال آن یادآور سبک نافذ مولانا و غزلیات شمس است. یکی از این غزل‌های عاقل‌خان به‌خوبی، رایحه قلندری شکستن توبه را به مشام می‌رساند:

پس از صد توبه با مستان نشستم تا چه پیش آید
به یک پیمانه صد پیمان شکستم تا چه پیش آید
مقیم کعبه گشتم عشق ترسازاده پیش آمد
پرستیدم بت و زَنار بستم تا چه پیش آید
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۱۶)

۳-۱-۱۰- ستایش مراکز فسق و فجور

یکی دیگر از مضامین غزل‌های قلندرانه، ستایش مکان‌های فسق و فجور در تقابل با مکان‌های مذهبی است که نوعی تابوشکنی است. «در جامعه ایرانی همواره مجموعه‌ای از تحولات فرهنگی و اجتماعی تابعی از متغیر آرزوهای جامعه در

شکستن تابوهاست که هر نظام تثبیت شده‌ای، همواره جمعی طرفدار و مخالف دارد که دسته اول می‌کوشند از آن تابوها پاسداری کنند و دسته مخالف همیشه مترصدند تا به گونه‌ای رخنه در این اعتبار کنند و تابوها را بشکنند که این دسته همان قلندریه بودند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۵۱-۵۰)؛ بنابراین می‌بینیم که در غزل‌های قلندریه «واژه‌ها از طیف معنایی خود خارج می‌شوند. کعبه، مسجد، صومعه، خانقاه، نماز، زهد و روزه که مفاهیم کلیدی حوزه شریعت و تصوف هستند، از معنای حقیقی خود خالی می‌شوند و معنای تازه‌ای پیدا می‌کنند که با نگاه شاعر به آن‌ها ارتباط دارد و واژگانی نظیر میخانه، خرابات، رند، بتخانه، دیر و زنار مقبول واقع می‌شوند» (قوامی، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

قبله مست می‌کند خانه می‌فروش را آنکه به کعبه می‌برد سالک هوشیار را
(رازی، ۱۳۸۸: ۶۵)

در اینجا شاعر، خانه می‌فروش را از معنای حقیقی آن خارج ساخته است و به عنوان مکانی منفور از آن یاد نمی‌کند؛ بلکه میخانه را جایی می‌داند که پیر، سالک هوشیار را به سوی آن هدایت می‌کند. خرابات از دیگر واژگان مورد بحث در مضامین قلندری است. درباره ریشه این واژه و معنی آن سخن بسیار رفته است؛ اما به صورت مختصر می‌توان گفت که «چون می‌فروشی و میگساری در شرع اسلام از جمله محرمات است، می‌فروشان و سبوکشان در خارج از شهرها، در ویرانه‌ها و خرابه‌های متروک به این کار مشغول می‌شدند. این واژه سپس به محل شاهدان شیرین کار و میگساران و ساقیان اطلاق شده است» (سجادی، ۱۳۹۳: ۳۲۹). عاقل خان از خرابات به عنوان مکانی مترادف با میخانه یاد می‌کند که سالک با ورود به آن می‌تواند صاحب مقامات عرفانی والا شود. او قلندران را تشویق می‌کند که به خرابات روی آورند.

کسی را که صاحب مقامات نیست مقامی چو کنج خرابات نیست
(رازی، ۱۳۸۸: ۱۹۱)

در جایی دیگر، شاعر در رفتن به خرابات، عهدشکنی را جایز نمی‌داند و خود را طالب گنج حقیقت معرفی می‌کند:

گر همه سر برود سر به خرابات کشم نقض پیمان نکنم بر سر پیمانه روم
گر بگویند خرابات خراب است بگو طالب گنجم از آن روی به ویرانه روم
(همان: ۱۴۱)

و در بیت زیر، شرط رهایی از غم دنیا را پناه بردن به پیر و رفتن به میخانه می‌داند:

به پیر مغان جو پناه از ستم ره می‌گسده گیر و واره ز غم
(همان: ۱۸۱)

۳-۱-۱۱- روی آوردن به اعمال غیر مذهبی

در مسلک شاعران قلندری، تظاهر به باده‌نوشی و مستی در شب قدر نه تنها ناپسند نیست، که در این شب محتسب نیز باده‌نوش می‌شود و از دست رندان قلندر، ساغر می‌گیرد:

دلا امشب شب قدر است و قدرش مست می‌داند چو ساقی در قیام است و صراحی در سجود امشب
...چه تأثیر است یا رب حُسن بالادست ساقی را که دست محتسب از دست ما ساغر ربود امشب
(همان: ۷۶)

۳-۱-۱۲- سماع

سماع در اصطلاح صوفیه جزو ارکان عرفان عملی است. قشیری درباره سماع از زبان عارفان چنین می‌گوید: «جنید گوید سماع جوینده را فتنه بود و یابنده را رحمت» و «سماع حالی بود که از سر سوزی پدیدار آید و مرد را باز سر اسرار برد و گویند سماع غذای ارواح اهل معرفت است» (قشیری، ۱۳۸۷: ۶۱۶). «سماع وارد حق است که دل‌ها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند. هرکه آن را به حق شنود، به حق راه یابد و هرکه به نفس شنود، اندر زندقه افتد» (هجوی، ۱۳۸۴: ۵۸۹). عاقل‌خان به سماع صوفیانه باور دارد و معتقد است که اگر خداوند گوشه‌ای از عظمت خود را نشان دهد، همه پدیده‌های عالم هستی به رقص و سماع در خواهند آمد.

با من مست اگر یار درآید به سماع	مست و هشیار به یکبار درآید به سماع
...نغمه درد اگر بر در مسجد خوانند	در زند حلقه و دیوار درآید به سماع
ما در سماع، گریه مستانه می‌کنیم	یک جرعه خورده پا در خمخانه می‌کنیم
	(همان: ۱۴۵)

۳-۱-۱۳- نقد زهد ریایی

از دیگر موضوعاتی که در آثار قلندران دیده می‌شود، تعریض و کنایه به زاهدان و صوفی‌نمایی است که ریا را پیشه خود قرار داده‌اند و اخلاق و منشی را که در صوفیان واقعی است، به کلی فراموش کرده‌اند. «زهد خشک و گریز از شر و شور عشق، نشانه توجه زاهد به خلق و راه و رسم سلامت‌جویی است» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۰۱). با چنین باوری است که قلندر شطاری، زاهدان را مورد انتقاد قرار می‌دهد و هدایت آنان را در گذشتن از در میکده و استشمام بوی شراب می‌داند:

بر در میکده زاهد به تماشا بگذشت	یافت بویی ز هدایت چو بدانجا بگذشت
	(رازی، ۱۳۸۸: ۸۲)

نقد زهد ریایی و زاهدان ریاکار در اشعار این شاعر تا بدانجا پیش می‌رود که راه زهد را «کوچه غلط» و راه میکده را راه صواب می‌داند و در نقد تند دیگری، عقیده نسبت به جمال یار و مال حرام را برای توصیف طریقه زاهدان، در تقابل با زهد و مسلمانی زاهد قرار می‌دهد:

ز کوچه غلط زهد، پیر باده فروش	به کوی میکده‌ام از ره صواب کشید
	(همان: ۱۱۹)
نظر به یار حرام است و مال شبهه حلال	زهی طریقه زهد و زهی مسلمانی
	(همان: ۱۶۹)

و این همان نگاه و نظر حافظ، رندانه‌سرای قرن هشتم را به یاد خواننده می‌آورد:

راز درون پرده ز رندان مست پرس	کاین حال نیست زاهد عالی‌مقام را
	(خرم‌شاهی، ۱۳۸۹: ۱۳۷)

نقد زهد ریایی، چه در شعر و چه در نثر، در متون کهن فارسی بسیار دیده می‌شود و بازتاب آن در دیوان عاقل‌خان ارتباط بینامتنی این اثر را با متون پیشین نشان می‌دهد.

۴- نتیجه

علی‌رغم آنچه گفته شده که نزد شطاریه، مجاهده، ضدیت با نفس، فنا و فناء فی الله وجود ندارد؛ زیرا همه این‌ها مستلزم وجود دو شخصیت است، با مطالعه دیوان رازی که با صراحت، خود را پیرو شطاریه دانسته، به اندیشه‌ای فراتر از این دست می‌یابیم و آن، اینکه وحدت وجود مورد اعتقاد رازی، مانند اغلب عرفا باور به دو وجود جسمانی نیست؛ بلکه وحدت روحانی مورد نظر است که داشتن دو وجود جسمانی را در امر وحدت وجود، نفی می‌کند؛ بنابراین برای وصول به آن باید از خود و نفس‌رهایی یافت و پس از فنای وابستگی‌هاست که می‌توان به جاودانگی روحانی و بقای حقیقی رسید. در این مکتب، اصل کمال، فقط عشق است که محور و مرکز وحدت و رسیدن روحانی به آن محبوب ازلی و ابدی است. رازی در زلال تفکر عرفانی خویش، فقط به آن محبوب حقیقی نظر داشته و در تبلیغ و تشهیر عشق او کوشیده است. بعضی از غزل‌های عاقل خان، از احوال مجذوبانۀ وی نشئت گرفته است و شور و حال و وجد اشعار مولانا در غزلیات شمس را به‌همراه دارد. در همه این غزل‌ها عشق به محبوب لایزال موج می‌زند. وی همچنین در دیوان خود به مضامین قلندرانۀ و ملامتی نظیر نقد زهد ریایی و زاهدان ریاکار، شکستن توبه، تشویق به نوشیدن شراب، عدم عافیت‌طلبی، ستایش میخانه و خرابات و نیز رند و میکده پرداخته است که باز هم بر مدار عشق الهی حرکت می‌کند. اشعار ملامتی شاعر که در تعریض و کنایه به زاهدان و صوفیان ریاکار است، تأثیرپذیری او را از اشعار حافظ نمایان می‌سازد.

۵- منابع

قرآن کریم

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۶). *فرهنگ اصطلاحات عرفانی*. ترجمه و تدوین قاسم میرآخوری و حیدر شجاعی، تهران: جامی.
- برزی، اصغر. (۱۳۷۶). *دیباچه‌ای بر مبانی عرفان و تصوّف*. تهران: انتشارات اعظم.
- بهرامی، تکتّم؛ فولادی، علیرضا. (۱۳۹۲). بررسی و تحلیل شخصیت و اندیشه مؤذن خراسانی عارف و شاعر قرن یازدهم هجری. *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۲۸، صص ۱۱۱-۱۳۴.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۸). *در سایه آفتاب (شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی)*. چاپ سوم، تهران: انتشارات سخن.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۱). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چاپ هشتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- التهانوی، محمد اعلی بن علی. (بی‌تا). *کشف اصطلاحات الفنون*، بیروت: دار صادر.
- جرجانی، السید الشریف. (۱۴۲۴ق). *التعریفات*، وضع حواشیه و فهارسه محمد باسل عیون السّود، الطبعة الثانیة، بیروت: دارالکتب العلمیّة.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۹). *حافظ‌نامه*، بخش اول، چاپ نوزدهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- دائرةالمعارف الاسلامیة. (۱۳۵۲ق) ترجمه محمد ثابت الفندی، احمد الشنتناوی، ابراهیم زکی خورشید، عبدالحمید یونس، جلد ۱۳، بی‌جا: بی‌نا.
- دشتی، علی. (۱۳۵۴). *در دیار صوفیان*، چاپ دوم، تهران: جاویدان.
- رازی، عاقل خان. (۱۳۸۸). *دیوان*، به تصحیح محمد امین عامر، چاپ اول، دهلی نو: مرکز تحقیقات فارسی، رازنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران.
- رازی، عاقل خان. (بی‌تا). *مثنوی مهر و ماه (فارسی)*. شماره نسخه خطی ۲۷۷، مجموعه کرزن، کلکته: انجمن آسیایی کلکته.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵). *تصوّف/یرانی در منظر تاریخی آن*، چاپ دوم، تهران: سخن.
- زمانی، علی؛ هاشمی، فیروزه. (۱۳۹۳). بررسی و معرفی نسخه خطی جواهر خمسۀ در عقاید فرقه شطاریه، *فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر*، سال هفتم، شماره ۴، صص ۴۰۵-۴۱۸.

- سجادی، سید جعفر. (۱۳۹۳). فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران: نشر کتابخانه طهوری.
- سندیلوی، احمد علی. (بی تا). مخزن العرائب، ج ۱، مخطوطه حبیب گنج کلکشن، علیگره: کتابخانه مولانا آزاد.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۷). قلندریه در تاریخ، تهران: مهارت.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۱). تازیانه های سلوک، چاپ سیزدهم، تهران: آگاه.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۶۴). اخلاق ناصری، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- عدلی، محمدرضا. (۱۳۹۷). نفوذ طریقت عشقیه در هندوستان به روایت شیخ قاضن شطاری، نامه فرهنگستان ویرانه نامه شبه قاره، صص ۶۲-۴۹.
- عین القضات، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷). نامه های عین القضات همدانی، به اهتمام علینقی منزوی، عتیف عسیران، تهران: اساطیر.
- غزالی، احمد. (۱۳۸۵). السوانح فی العشق، به کوشش ایرج افشار، چاپ سوم، تهران: انتشارت منوچهری.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۷۶). رساله قشیری. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۷). رساله قشیری. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: زوار.
- قوامی، بدریه. (۱۳۸۹). شاعر و شعر قلندری، فصلنامه تخصصی زبان و ادب فارسی، سال اول، شماره ۳، صص ۱۴۳-۱۶۲.
- کاشانی، عزالدین. (۱۳۸۱). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه، تصحیح و توضیحات عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: انتشارات زوآر.
- لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۳). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوآر.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۳) مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب اسلامی.
- مدرس تبریزی، محمد علی. (۱۳۶۹). ریحانه الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه أو اللقب یا کنی و القاب، جلد ۳، چاپ دوم، تهران: کتابفروشی خیام.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). عرفان حافظ، انتشارات صدر: تهران، چاپ نهم.
- معصوم علی شاه، محمد معصوم. (۱۳۴۵). طرائق الحقائق، ج ۲، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران: انتشارات سنایی.
- واله داغستانی. (بی تا). ریاض الشعراء، شماره نسخه خطی ۲۳، مجموعه سوسایتی، کلکته: انجمن آسیای کلکته.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴). کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، انتشارات سروش: تهران.
- همایی، جلال الدین. (۱۳۶۹). مولوی نامه، تهران: هما.
- یثربی، یحیی. (۱۳۸۲). ماجرای غم انگیز روشنفکری در ایران. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.