

Mystical Symbolism of Rendī and Qallāšī in Shiite Poetic Literature: A Case Study of Arif Bojnourdi's Poetry

Adel Meghdadian * 

Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Ahlul Bayt International University, Tehran, Iran

Meysam Hanifi 

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Ahlul Bayt International University, Tehran, Iran

Accepted: 13/07/2026

Received: 06/12/2025

Extended Abstract

1. Introduction

This research investigates the representation and evolution of the mystical concepts of *rendī* (rascality/libertinism) and *qallāšī* (vagabondage/mendicant nonconformity) in Shiite mystical poetic literature, with a focus on the *Divan* of Arif Bojnourdi. The concepts of *rend* and *qallāš* have long had a prominent presence in Persian mystical literature. At first glance, these terms carry a negative

EISSN: 2821-0751 ISSN: 2821-0743

* Corresponding Author: meghdadiyan@abu.ac.ir

How to Cite: Meghdadian, A., Hanifi, M. (2026). Mystical Symbolism of Rendī and Qallāšī in Shiite Poetic Literature: A Case Study of Arif Bojnourdi's Poetry. *Mysticism in Persian Literature*, Vol 5, No 9, 375- 414. doi: ???

meaning, implying licentiousness, cunning, and beggary; however, in the realm of mystical interpretation, these terms ascend from lexical concepts and earthly signifiers to heavenly signified, transforming into symbols for the wayfarer (*sālik*) who is freed from external formalities, egotistical selfhood, and even attachments to the afterlife.

Research Questions

The main research question is: how are these concepts redefined and reinterpreted in Shiite poetic literature, which is replete with emotion, epic passion, and love for the Ahlul-Bayt (AS)?

The secondary question concerns the nature of this concept in the thought of Arif Bojnourdi: in what symbols of Shiite mysticism has he presented *rendī*, and how has he given it meaning?

2. Literature Review

The concepts of *rend* and *qallāš* have not been neglected in broader Iranian and Persian literary studies. Extensive scholarship exists on the figure of the *rend* in the poetry of Hafez, where it is often interpreted as a symbol of enlightened indifference to worldly piety and a veiled critique of hypocritical religiosity. Similarly, the Qalandariyya tradition, with its emphasis on antinomian conduct, shaving of hair, and deliberate flouting of conventional decorum, has been studied as a reaction against institutionalized Sufism, embodying the *qallāš* archetype. These studies have established the fundamental paradox at the heart of these figures: they are simultaneously condemned and venerated, representing both moral delinquency and the highest spiritual freedom. However, a critical review of this existing literature reveals a pronounced theoretical gap. The overwhelming majority of these studies operate within a predominantly Sunni or trans-sectarian Sufi framework, rarely interrogating the specific theological inflections that these symbols acquire when transposed into a distinctly Shiite metaphysical and

historical context. Moreover, while perennialist thinkers and traditionalist scholars have extensively explored the ontological priority of the symbol over discursive reason, emphasizing the principle of analogical connection over analytical separation, and perceiving the cosmos as an integrated, hierarchical whole, they have seldom applied this hermeneutic to the specific case of Shiite mystical poetry. The theoretical apparatus for understanding how paradoxical (apophatic and oxymoronic) symbols function has been well established, yet its application to an explicitly Shiite imaginative landscape, particularly one that synthesizes *rendī* with the tragic ethos of the Husseini uprising, remains drastically underdeveloped. Thus, the principal novelty and scientific contribution of the present research reside in its pioneering effort to bridge this gap. By systematically unearthing and hermeneutically explicating these paradoxical symbols within the specific Shiite paradigm of Arif Bojnourdi's *Divan*, this study aims to demonstrate that these transgressive archetypes are not merely borrowed wholesale from the broader Sufi lexicon but are meticulously re-theologized, re-historicized, and repurposed to articulate a uniquely Shiite mystical anthropology, centered on sacrificial love and the axial authority of the Ahlul-Bayt.

3. Methodology

This article was conducted using a descriptive-analytical method, and its data were obtained through library research, relying on the poems of Arif Bojnourdi.

4. Results

The study indicated that Arif Bojnourdi functioned as a remarkably innovative poetic-theologian who masterfully orchestrated a sophisticated conceptual synthesis. He deliberately fused the intricate conceptual geometry of *rendī*, with its inherent connotations of calculated indifference, ironic detachment, and defiance of

conventional moralism, and with the anarchic, socially transgressive, and ascetically-mendicant ethos of *qallāšī*. Crucially, however, this fusion was strategically and seamlessly integrated with core Shiite devotional and soteriological motifs. The most prominent of these thematic inflections included: (a) an intensely personal, almost besotted, murid-like (disciple-like) passionate love for Imam Ali (AS), which served as the epistemological gateway to higher realities; and (b) the existential paradigm of ultimate self-sacrifice as epitomized by the historical event of the Husseini uprising at Karbala. By anchoring the conceptual frameworks of *rendī* and *qallāšī* in the existential realities of Ashura, interpreting selflessness through the lens of Husayn's sacrifice, Arif Bojnourdi constructed an entirely unique and cohesive symbolic system. Within this bespoke system, the archetypal *rend* was reconstituted not as a mere delinquent, but as the quintessential, truth-perceiving gnostic (*āref*). This figure, embodying the derelict, love-stricken disposition of the *qallāš*, traversed the perilous, agonizing, yet ultimately redemptive path of radical love. The findings definitively showed that these terms underwent a complete semantic inversion: from signifying social vice and moral corruption, they evolved into representing the supreme virtues of spiritual vision and existential sincerity.

5. Discussion

The results of this study invite a profound reinterpretation of the function of antinomian symbolism within Persian Shiite poetry. The conceptual synthesis achieved by Arif Bojnourdi was not merely an aesthetic or rhetorical exercise; it represented a sophisticated theological discourse. Through his poetic fusion, he redefined the marginal, rebellious outcast not as a heretic to be condemned, but as the very exemplar of the true believer whose apparent lawlessness

was, in reality, the most supreme form of fidelity to the inner essence of divine unity.

This transformed discourse served as a powerful metaphorical vehicle for articulating several advanced mystical stations. Firstly, it expressed the supreme state of annihilation in the Divine Essence (*fanā' fi 'l-Ḥaqq*), wherein the mystic's ego was completely dissolved. Secondly, it metaphorically encoded the existential journey of transcendence beyond the external, juridical dimension of piety (*Shari'ah*) towards the inner, esoteric kernel of spiritual reality (*Haqiqah*). Thirdly, it rigorously depicted the process of ego-death and the dissolution of the possessive selfhood (*nafs*). Most distinctively, however, this synthesis articulated a uniquely Shiite amorous wayfaring (*sulūk-e 'āshiqāne-yi šī'ī*), a spiritual conduct fundamentally oriented around the axial principle of the Wilayah of the Ahlul-Bayt.

The paramount significance of this discussion lay in demonstrating that the symbolic system devised by Arif Bojnourdi privileged the principle of ontological connection over disjunctive separation, viewing existence as a unified whole. The paradoxical nature of the symbols, simultaneously indicting and sanctifying the *rend*, revealed the dynamism and theological adaptability of Persian mysticism within Iranian Shiism. Ultimately, this analysis concluded that the *Divan* of Arif Bojnourdi stood as a remarkable testament to the enduring capacity of mystical poetry to innovate new symbolic languages that reconcile classical esoteric doctrines with the specific historical and devotional consciousness of a faith community.

6. Conclusion

The research findings indicated that Arif Bojnourdi, by integrating the conceptual geometry of *rendī* and *qallāšī* with Shiite themes such as sacrifice and love, particularly in the two instances of disciple-like

love for Imam Ali (AS) and the selfless, sacrificial self-annihilation in the Husseini uprising, created a unique symbolic system in which the *rend* is a truth-seeing gnostic (‘*āref*) who, in a *qallāš*-like manner, traverses the path of love.

Keywords: Islamic Mysticism, Shiite Literature, *Rendī*, *Qallāšī*, Arif Bojnourdi, Symbolism.



نمادپردازی عرفانی از مفهوم رندی و قلاشی در ادبیات منظوم شیعی (بررسی موردی: اشعار عارف بجنوردی)

عادل مقدادیان*  استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه بین المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران

میثم حنیفی  استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران

چکیده

این پژوهش به بررسی بازنمایی و تحول مفاهیم عرفانی «رندی» و «قلاشی» در ادبیات عرفانی منظوم شیعی با تمرکز بر دیوان عارف بجنوردی می‌پردازد. مفاهیم «رند» و «قلاش» از دیرباز در ادبیات عرفانی فارسی حضوری پررنگ داشته است؛ در نگاه اول، این واژگان حامل معنایی منفی و دال بر بی‌قیدی، حيله‌گری و گداصفتی است؛ اما در ساحت تأویل عرفانی، این مصطلحات از مفاهیم واژگانی و دال‌های زمینی به مدلول‌های آسمانی ارتقا می‌یابد و به نمادهایی برای سالکی که از قیدوبندهای ظاهری، انانیت نفسانی و حتی تعلقات اخروی رسته است، بدل می‌شود. یافته‌های این پژوهش توصیفی-تحلیلی که با اتکا به اشعار عارف بجنوردی به دست آمده است حاکی از آن است که این شاعر عارف با تلفیق هندسه مفهومی رندی و قلاشی با مضامین شیعی همچون فداکاری و عشق به خصوص در دو مورد عشق مریدانه به امام علی (ع) و از خود بی‌خود شدن فداکارانه در قیام حسینی؛ نظام نمادین یکتایی می‌آفریند که در آن «رند» عارفی حقیقت‌بین است که قلاش‌وار، طریق عشق را می‌پیماید. کشف نمادهای متناقض نما (پارادوکسیکال) آن هم در انگاره شیعی آن نوآوری پژوهش حاضر است. در نهایت این مقاله نشان می‌دهد که چگونه مفاهیم رندی و قلاشی در ادبیات منظوم عرفان شیعی به گفتمانی برای بیان «فنا در حق»، «گذار از شریعت ظاهری به حقیقت باطنی»، «عبور از خودی» و نهایتاً «سلوک عاشقانه شیعی» با محوریت ولایت اهل بیت (ع) تبدیل می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، ادبیات شیعی، رندی، قلاشی، عارف بجنوردی، نمادپردازی.

۱. مقدمه

نمادها و استعارات به ظاهر شریعت‌ستیزانه و متناقض‌نما با ظواهر دین در سه حوزه اعتقادات، اخلاق و احکام قابل توضیح است. اگر در عرفان و ادبیات عرفانی تعبیرات متناقض با اعتقادات دینی یا با احکام دینی یا با اخلاقیات دینی دیده می‌شود باید تمام آن‌ها را در قالب نماد و استعاره دید. در وادی اخلاق صوفیانه نیز صوفیان به اخلاق رندی و قلاشی اشاره کرده‌اند که ظاهر آن نوعی لایابالی‌گری است و با شریعت منافات دارد. مفاهیم «رند» و «قلاش» از دیرباز در ادبیات عرفانی فارسی حضوری پررنگ داشته‌اند. در نگاه اول، این واژگان حامل معنایی منفی و دال بر بی‌قیدی، حيله‌گری و گداصفتی است (معین، ۱۳۷۷: ۸۷۶). در ساحت تأویل عرفانی، این مصطلحات از دال‌های زمینی به مدلول‌های آسمانی ارتقا می‌یابند و به نمادهایی برای سالکی که از قیدوبندهای ظاهری، انانیت نفسانی و حتی تعلقات اخروی رسته است، بدل می‌شوند. سنایی، عطار و مولوی بستر این تحول معنایی را فراهم آوردند و حافظ آن را به اوج رساند؛ پرسش اصلی این پژوهش این است که این مفاهیم در ادبیات منظوم شیعی که سرشار از عاطفه، حماسه و عشق به اهل بیت (ع) است، چگونه بازتعریف و بازتفسیر می‌شوند؟

عارف بجنوردی (متوفای ۱۳۵۳ ش) از عارفان و شاعران شیعی معاصر، نمونه مهمی برای بررسی این مسئله است. دیوان او عرصه تلفیق شوریدگی رندانه صوفیانه با شیدایی و فداکاری شیعی است. در شعر او، رند تنها می‌خواهد خرابات نیست، بلکه مجاهدی است که در «کربلا»ی وجود خویش، هستی غیر خدا را دفن کرده است. قلاشی دیگر حيله برای گدایی نیست، بلکه «فقر» و «فنا»ی وجودی در پیشگاه حضرت حق است.

هدف این مقاله، واکاوی این نظام نمادین در فرهنگ عرفانی شیعه است. این پژوهش نشان خواهد داد که چگونه عارف بجنوردی با نماد «رندی» و «قلاشی»، سلوک عرفانی خود را که بر محور عشق به اهل بیت (ع) و به‌ویژه حضرت علی (ع) می‌چرخد به تصویر می‌کشد. در این راستا، پس از مروری کوتاه بر پیشینه این مفاهیم در متون عرفانی به تحلیل اشعار عارف بجنوردی در محورهای اصلی زیر خواهد پرداخت:

۱. رندی به مثابه بینش حقی در مقابل بینش بر مبنای قید عقل جزئی

۲. قلاشی و لاابالی‌گری؛ سمبل و استعاره‌ای از فنا و برائت از «خودی»
۳. خرابات - مکان اجتماع قلاشان و رندان - به مثابه صحنه آزمایش الهی از صحت سنجی میزان ادعای جنون و بی‌خودی رندان
۴. توبه‌شکنی رندانه؛ نماد گذار از منزلگاه ریاضت‌های ظاهری
۵. پیوند رندی و ایثار در فرهنگ شیعه؛ کربلا به مثابه اوج نمادپردازی رندان شیعی
۶. ساقی و پیر مغان؛ تجلی نمادین ولایت و هدایت در منظومه فکری عارف بجنوردی.

۲. بحث

۲-۱. معنای رندی و قلاشی

قلاشی در لغت به معنای رندی، زیرکی و حيله‌گری است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۲۷۳۰). در سنت عرفانی، رند کسی است که «جميع کثرات و تعینات وجوبی، ظاهری و امکانی و صفات و اعیان را از خود دور کند» (لاهیجی، ۱۳۱۲: ۶۲۰). در عرفان عملی، مفهوم «رندی» با «عیاری» پیوند خورده است. به نظر می‌رسد این هم‌معنایی، حاصل تطبیق ویژگی‌های قلاشی با الگوی رفتاری صوفیان ملامتی‌مسلک در برهه‌ای خاص از تاریخ است. ملامتیان برای امرار معاش، عامدانه خود را به فقر ظاهری می‌زدند و از طریق گدایی (سؤال) روزگار می‌گذراندند (Karamustafa, 2007: 104).

ظاهراً دلیل این رویکرد، اهمیت بنیادین «مال حلال» نزد آنان بود. صوفیان در این دوره، کسب لقمه‌ای خالی از شبهه را در بازاری که احکام اسلامی در آن به طور کامل رعایت نمی‌شد، غیرممکن یا بسیار دشوار می‌دانستند. در نتیجه با این استدلال که دریافت صدقات از مردم، چون با رضایت کامل ایشان اعطا می‌شود و فرد را در دستگاه ظلم یا تعامل با اهل ربا قرار نمی‌دهد به آن روی آوردند. از نگاه آنان، این مال، پس از غنائم جنگی، پاک‌ترین نوع روزی به شمار می‌رفت (Ritter, 2003: 80). ابراهیم ادهم از شخصیت‌های اسطوره‌ای این مکتب، این نظریه را در عمل به نمایش گذاشت. وی که زاهدی بلخی و از شاهزادگان سامانی بود در سده دوم هجری می‌زیست. گزارش‌ها حاکی از آن است که او برای تأمین معاش در «غزوات» مرزی علیه امپراتوری روم شرقی (بیزانس) در مناطق ثغور

شام شرکت می‌جست و از غنائم به‌دست آمده از این نبردها که تحت عنوان «جهاد» صورت می‌گرفت، روزی می‌خورد (Reinert, 1997: 985). بنابراین، الگوی او نه‌گدایی محض که تأکید بر به‌دست آوردن مال از طریق مشارکت در جنگی مقدس و دور از شبهه بود. به‌مرور این نوع از دریافت مال که بنا بود برای محرومان نیز هزینه شود، ممر در آمدی برای صوفی‌نمایان گشت و این چنین شد که اینان انگشت‌نمای خاص و عام شدند و صوفیان واقعی نیز آنان را به‌سخره گرفته و از آنان تحت عنوان رند و قلاش یاد کردند (مقدادیان و حنیفی، ۱۴۰۳: ۸۴). با این توضیحات، قلاشی یا رندی عملی غیراخلاقی قلمداد می‌شد و این مسئله در میان سه ساحت شریعت (اعتقادات، اخلاقیات و احکام)، تناقضی واضح با اخلاقیات دینی داشت؛ چه آنکه روایات اخلاقی، دعوت به کار و کوشش و کد یمین می‌نمایند. به‌مرور و در ادبیات عرفانی، همین مسئله غیراخلاقی به معنایی استعاری و در وجهی مثبت به‌کار برده شد. رندان و قلاشی را این‌گونه معنا کرده‌اند که «معاشرت و مباشرت احوال است چنان‌که اقتضای احوال است» (الفتی تبریزی، ۱۳۹۸: ۶۳).

باید توجه داشت که گاهی واژه به‌صورت لفظ به‌کار می‌رود و گاهی به‌صورت اصطلاح. اصطلاح، واژه را از حوزه زبان به حوزه دانش می‌برد و معنای دقیق‌تری - که البته مرتبط با معنای لغوی واژه است - به آن می‌دهد. واژه «رند» را باید از این دو زاویه نگاه کرد. ظاهراً این واژه ریشه سانسکریت دارد؛ به معنی «زیرک» و «حیله‌گر». در فرهنگ‌های فارسی هم همین معنی را می‌دهد، اما اگر به صدر ادب فارسی نگاه کنید، می‌بینید که تمام کاربردهای رند منفی است (خالصی شیرازی، ۱۳۸۷: ۹).

۲-۲. لاابالی‌گری؛ محور زیست رندانه

زیست رندانه از توصیه‌های مهم صوفیانه است. سنایی غزنوی سالکان اصلی را که می‌خواهند دست دیگران را بگیرند و آنان را از حکمت الهی سقایت کنند، دعوت به لاابالی‌گری می‌نماید. لاابالی‌گری در شریعت به مفهوم عدم رعایت اخلاق دینی معنا می‌شود در حالی که لاابالی بودن در میان عارفان استعاره از رها بودن از خوش آمد یا بد آمد مردمان است.

ساقیا برخیز و می در جام کن	در خرابات خراب آرام کن
صحبّت زّار بندگان پیشه گیر	خدمت جمشید آذرنام کن
با مغان اندر سفالی باده خور	دست با زردشتیان در جام کن
نام رندی بر تن خود کن درست	خوشتن را لابلالی نام کن

(سنایی، ۱۳۷۵: غزل ۳۲۷)

سنایی خود مفهوم قلاشی را توضیح می‌دهد و قلاشی را استعاره‌ای برای یکی از مقامات والای سلوکی می‌داند. به باور سنایی این مقام عرفانی از مقامات اعطایی است نه از مقامات اکتسابی؛ یعنی خدای متعال باید امکان قلاشی و بی‌توجهی به رسوم دنیایی را به کسی عطا کند.

او مرا قلاش خواهد من همان خواهم که او او خدای من، بر او من کدخدایی چون کنم
(همان: قصیده ۱۱۷)

آن مسئله اعطایی که انسان را به این مقام می‌رساند که نسبت به تأیید دیگران تهییج نشود و با تکفیر آنان غمین نگردد، چیزی نیست جز جذبۀ عشق که جان انسان را فرامی‌گیرد. سنایی می‌گوید در چنین مقامی نه تنها امور دنیایی که امور اخروی نیز، انگیزۀ عمل معذوب سالک نخواهد بود. او اسیر عشق است و در مورد سایر مسائل حتی بهشت هم لابلالی است:

زاهدان و مصلحان مر نزهت فردوس را وین گروه لابلالی جان عشق‌انگیز را
(همان: غزل ۹)

آن‌گونه که عطار می‌گوید بودن با کسانی که به حقیقت بی‌توجهی به اطراف رسیده‌اند نیز در شکل‌گیری روحیه قلندری و قلاشی بی‌تأثیر نیست.

دی در صف اوباش زمانی بنشستم قلاش و قلندر شدم و توبه شکستم
(عطار نیشابوری، ۱۳۹۴: غزل ۴۸۰)

از منظر عرفان، اوباشی استعاره از «ترک ثواب است از طاعت و ترک بیم از معصیت در غلبه‌ی محبت» (الفنی تبریزی، ۱۳۹۸: ۶۳) با این شرح و توضیح که کسی که اوباش باشد نه در بند ثواب‌های بیان‌شده برای اطاعت خداست - که بالاترین آن‌ها بهشت اوست - و نه در بند ترس از معصیت و نیاز به توبه. اوباشی گری‌حالتی است که در آن سالک با خدای خویش کار انداخته و دل به همان خوش داشته است و از این رو، «از هرچه پیش آید و خود کند و گوید باک ندارد» (سجادی، ۱۳۹۳: ۱۵۵). قلندر نیز «در اصطلاح کسی را گویند که خود را از هر دو جهان آزاد کرده باشد. قلندر در این تجرید و تفرید به کمال رسیده و در تخریب عادات و عبادات می‌کوشد» (همان: ۶۴۵). قلندران به نظر خلق مبالغاتی ندارند و سعی در تخریب عادات و رسوم کنند و سرمایه‌ی حال آنان جز فراغ خاطر نباشد و اکثراً طاعات و نوافل از ایشان نیاید (کاشانی، ۱۳۹۳: ۱۲۱).

۲-۳. خرابات بزم رندان از نظر صوفیان

مولوی این اوباش قلاش قلندر مسلک را از آن لحاظ واصل به مقام رندی می‌داند که با کنار گذاشتن دلبستگی به هر چیز معنوی از بهشت گرفته تا خود مقامات و منازل عرفانی به این مقام دست یافته است. برای چنین درویشی در چنین مرتبه از تمکین و تسلط بر خود که معنویات را هیچ می‌انگارد، مادیات که دیگر بها و ارزشی ندارد. مولوی می‌گوید اگر کسی رند شده و به بزم مردانه رندان دست یافته، حاصل آن سبک‌دلی است که برای خود ایجاد کرده است:

آیا درویش با تمکین سبک‌دل گرد زوتر هین میان بزم مردان شین که ایشان جمله رندانند
(مولوی، ۱۳۹۸: غزل ۵۷۲)

این حلقه‌ی رندان که در عرفان مولوی بیان شده است کجاست؟ مولانا خودش پاسخ این پرسش را می‌دهد. او قوم رندان را ساکن کنج خرابات فنا می‌داند.

قوم رندانیم در کنج خرابات فنا خواجه ما را با جهاز و مخزن و کالا چه کار
(همان: غزل ۱۰۷۵)

در میان قلاشان و در حلقه‌ی رندان نیز، مقامات سالکان الی الله متفاوت است. مولوی خود را جز صوتی از خنده و گریه رندانه چیزی نمی‌پندارد. همان طوطی صفت بودن که حافظ به آن اشاره می‌کند، مقصود مولوی در این بیت است:

منم آن رند مست سخت شیدا میان جمله رندان های هایم
(همان: غزل ۱۵۲۶)

اوحدی نیز با در تقابل قرار دادن صریح خرابات که استعاره از مکان بی‌خودی از خود است و مسجد به عنوان سمبلی برای عرفان عابدانه و زاهدانه، زهد را یک دام در مسیر سالکان الی الله معرفی می‌کند و خراباتی شدن و مست شدن و از خود بی‌خود گردیدن و قلاشی در پیش گرفتن را هوشیاری و یقظه می‌داند:

به مسجد ره نمی‌دانم، گرفتار خراباتم جزین کاری نمی‌دانم که: در کار خراباتم
ز دام زاهدی جستم، به قلاشی کمر بستم ز بهر آن چنین مستم، که هشیار خراباتم
(اوحدی، ۱۳۴۰: غزل ۴۷۴)

اوحدی حکم مردم متشرع در مورد هویت شخصیتی خویش را به سخره می‌گیرد و برای آن هیچ بهایی قائل نیست. چیزی که اولین اصل رندی و قلاشی قلمداد می‌شود.

اگر به مجلس قاضی نموده‌اند که: مستم مرا ازان چه تفاوت؟ که رند بودم و هستم
(همان: غزل ۴۷۶)

خراباتی بودن از اوصاف قلاشان بود. آنان در خرابه‌های اطراف شهرها زندگی می‌کردند و البته در آن خرابه‌ها وقتی خوش داشتند و عموماً به سماع می‌پرداختند؛ چنان‌که می‌نوشتان در خرابات حالی خوش برای خود رقم می‌زدند و به طرب می‌پرداختند. رندان خراباتی استعاره از کسانی است که خویش را فراموش کرده و از قید خودی خویش به در آمده‌اند؛ چه برسد به آنکه به فکر دنیا و عقبی باشند. حال مفهوم خرابات چگونه می‌تواند با مفاهیم قدسی ارتباط پیدا کند؟ در نظام عالم جایگاه آدم و رند؛ رویاروی جایگاه ملک و زاهد است ... جایگاه ملک / زاهد، صومعه، خانقاه و مسجد است و جایگاه آدم / رند، دیرمغان، خرابات و میخانه (آشوری، ۱۳۸۱: ۳۰۲). به قول اوحدی:

ماییم و خراباتی پر باده‌ی جوشیده	جز رند خراباتی آن باده ننوشیده
رندان سرافرازش دستار گرو کرده	خوبان طرب‌سازش رخسار ننوشیده

(همان: غزل ۷۲۲)

خواجوی کرمانی خود را تسخیرگر عالم رندی می‌داند؛ جایی که دستورات اخلاقی بنا بر رفتن به سوی جام می - که استعاره از سکر و خارج شدن از اراده‌ی خویش و مقهور اراده‌ی خدا بودن است - تعیین می‌شود. زلف ساقی استعاره‌ای از فضل الهی است که بر سالکان عنایت می‌شود.

تا چو خواجو عالم رندی مسخر کرده‌ایم	زلف ساقی دستگیر و جام می دستور ماست
-------------------------------------	-------------------------------------

(خواجوی کرمانی، ۱۳۹۸: غزل ۷۹)

عراقی نیز اخلاق غیرعارفانه و غیرقلاشی را خودپرستی می‌داند و معتقد است اخلاق قلاشانه مساوی است با اخلاق آزادمنشانه:

در بزم قلندران قلاش	بنشین و شراب نوش و خوش باش
تا ذوق می و خمار یابی	باید که شوی تو نیز قلاش
در صومعه چند خودپرستی؟	رو باده‌پرست شو چو اوباش

(عراقی، ۱۳۸۴: غزل ۱۳۸)

از همین رهگذر است که عارفان در معرفی خود به عنوان رند و قلاش بر یکدیگر
سبقت می گیرند. عراقی می گوید:

من آن قلاش و رند بی نوایم که در رندی مغان را پیشوایم
(همان: غزل ۱۸۷)

و در جای دیگر می گوید او معتکف در خانه خمار است چرا که در کعبه جایی ندارد. کعبه
استعاره از شریعت و اصول اخلاقی مدون است و خانه خمار استعاره از جایگاه فضل و
منت ابتدایی الهی است که بی سبب و بدون علتی که خارج از ذات خدا باشد، جریان یافته
است. در چنین جایگاهی عقل و دین که حسابگرند تعیین کننده نیستند.

در کعبه چون که نیست مرا جای، لاجرم قلاش وار بر در خمار مانده ام
(همان: غزل ۱۵۸)

سلمان ساوجی قیاس اخلاق رندانه را با اخلاق عقل محور و شریعت محور قیاس
مع الفارق و از پایه خطا و اشتباه دانسته و ملامت کردن رندان با ملاک های اخلاقی
شریعت محور را جایز نمی داند.

مکن ملامت رندان، دگر به بدنامی که هرچه پیش تو ننگ است نزد ما نام است
(سلمان ساوجی، ۱۳۷۱: غزل ۴۵)

شیخ بهایی که فقیهی ذوالفنون است به اخلاق عرفانی رندانه افتخار می کند:

هرچند که رند کوچه و بازاریم ای خواجه مپندار که بی مقداریم
سرّی که به آصف سلیمان دادند داریم، ولی به هرکسی نسپاریم
(شیخ بهایی، ۱۳۸۸: رباعی ۶۲)

۲-۴. دلیل تقدس توبه‌شکنی در اخلاق رندانه

مهدوی دامغانی در مقدمه ترجمه‌اش از کتاب توبه‌کنندگان می‌گوید: «در آثار برجسته عرفان و تصوف اسلامی، توبه نخستین مقام از مقامات صوفی است» (المقدس، ۱۳۹۸: ۱۴). توبه در اخلاق عقل‌مدار و شرع‌مدار و حتی در میان صوفیان غیرملاطمتی و غیررند امری مؤکد است؛ چونان که در رساله قشیریّه آمده است: «و توبه اول منزلی است از منزل‌های این راه و اول مقامی است از مقام‌های جویندگان» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۳۶)، اما توبه‌شکنی از ملازمات اخلاق عارفانه قلندری و ادب فلاشی و رندانه است؛ به گونه‌ای که این خود سبکی ادبی شمرده شده است. «شعری است که گوینده آن می‌کوشد که ارزش‌های رسمی، عرفی، اخلاقی و دینی محترم در جامعه را به نوعی زیر سؤال ببرد و برعکس، ارزش‌های دیگری را جانشین آن‌ها کند؛ ارزش‌هایی که در عرف جامعه و ارباب شریعت، نه تنها ارزش به حساب نمی‌آیند، بلکه ضد ارزش به شمار می‌روند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۹۷).

اصولاً عارفان خود را مکلف به تکلیف نمی‌دانند که بخواهند از آن تخطی کنند و با تخطی از آن نیاز به توبه پدید آید. عارفان معتقدند توبه اثر شریعت‌محور کردن ارتباط با خداست. در جایی که رابطه با خدا عاشقانه است و دوگانگی وجود ندارد، توبه‌ای هم وجود ندارد. یکی از مشخصات بازار اشعار قلندری، دم‌زدن از توبه‌شکنی‌های مکرر است. گو اینکه عارف مدتی مظاهر غیرشرعی را تجربه کرده است، آن‌گاه با توبه‌ای به مسیر شریعت برمی‌گردد، مجدداً پس از طی مراحل از شریعت از مظاهر صوری آن توبه می‌کند و دوباره به همان مظاهر غیرشرعی بازمی‌گردد. معمولاً عارف قلندری به دو گونه از این توبه‌شکنی دم زده و به آن می‌نازد: ۱- شکستن توبه محکم و طولانی مدت و ۲- تکرار در شکستن توبه (حسینی و صادقی، ۱۴۰۴: ۹۴). در میان صوفیان، توبه نشان‌دهنده خودپرستی است؛ یعنی انسان برای خویش، خودی قائل شده و آن خود به مرتبه‌ای از تجری رسیده که جرأت نموده با خواست خدا مقابله کند. این همان، مقام سوم توبه در منازل السائرین است: «و التَّوْبَةُ مِنَ التَّوْبَةِ أَبَدًا» لَأَنَّ النَّائِبَ دَاخِلٌ فِي «الْجَمِيعِ» مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ

جَمِيعاً اَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ^۱) (انصاری، ۱۴۱۷: ۳۸). رندان و قلندران اما، معتقد بودند در وجودی که خودی نداشته باشد، خودپرستی‌ای نیست که معارضت با خدا کند و سپس از این کار نادم شود و نوبت به توبه کردن برسد. به همین علت خواجوی کرمانی می‌گوید:

من اگر توبه شکستم مکن انکارم از آنک
خودپرستی نکند هر که بود باده‌پرست
(خواجوی کرمانی، ۱۳۹۸: غزل ۱۵۹)

سنایی می‌گوید:

ای سنایی تو مکن توبه ز می که تو را توبه درین فصل خطاست
عاشقی خواهی و پس توبه کنی توبه و عشق به هم ناید راست
(سنایی، ۱۳۷۵: غزل ۷۳)

مراد سنایی از فصلی که توبه در آن خطاست، دوره و منزل سلوکی‌ای است که عارف به قلندری و رندی رسیده و اخلاق رندانه را باید در پیش گیرد. عطار نیز توبه را آتشی می‌داند که با رسیدن به فصل قلندری و لایبالی‌گری و قلاشی، این آتش فرو می‌نشیند:

ای ساقی ماه‌روی برخیز کان آتش تیز توبه بشست
در ده می کهنه ای مسلمان کاین کافر کهنه توبه بشکست
(عطار نیشابوری، ۱۳۹۴: غزل ۵۱)

عطار اصولاً تصوف خود را نوعی تصوف قلندارانه معرفی می‌کند که در بند هیچ چیز جز عشق نیست. او از آنچه سنایی گفته بود پا فراتر می‌گذارد و صحبت از اباحه‌گری می‌کند.

ما رند و مقامر و مباحی‌ایم انگشت نمای هر نواحی‌ایم
در بتکده رند و لابلالی‌ایم در مصطبه مست لافلاحی‌ایم
(همان: غزل ۵۹۲)

گفته‌اند اباح، به معنی افشا و آشکار کردن چیزی است و مباح نیز به تجویز معنی شده است (کورانی عاملی، ۱۴۳۴: ۹۳). آنچه در لغت امروز به اباحه‌گری مشهور است به معنی هرزه، لابلالی و کسی است که حرام و یا سرپیچی از واجبات الهی را برای خود مباح می‌شمارد. با این حساب، اباحه‌گری در دو معنای اثباتی و سلبی به کار می‌رود و هر دوی این‌ها معنای مبادرت به گناه و ترک واجب را شامل می‌شود. این نگرش در میان پاره‌ای از صوفیان خانقاهی به صورت یک مرام‌نامه زیست صوفیانه دنبال می‌شد و ثمره آن نیز بطلان شریعت با ظهور حقیقت بود، اما در معنای عمیق عرفانی آن گونه که خود صوفیان می‌گویند، دارای معنایی استعاری بوده است.

مولوی نیز با گذر از شریعت و پای نهادن در طریقت، تعبیر از گذشتن ماه توبه و امساک نموده و اباحه‌گری در برابر توبه را چنین ترویج می‌کند:

بگذشت مه توبه آمد به جهان ماهی کوبشکند و سوزد صد توبه به یک ساعت
(مولوی، ۱۳۹۸: غزل ۳۲۶)

اوحدی به این مقدار اکتفا نمی‌کند و توبه را عملی زاهدانه دانسته و آن را این گونه نقد می‌کند که:

ای زاهد مستور، ز من دور، که مستم با توبه‌ی خود باش، که من توبه شکستم
(اوحدی، ۱۳۴۰: غزل ۴۷۷)

عراقی صحبت از بیزاری از توبه به میان می‌آورد:

از توبه و قرایی بیزار شدم، لیکن
از رندی و قلاشی بیزار نخواهم شد
(عراقی، ۱۳۸۴: غزل ۸۶)

خواجوی کرمانی به صراحت توبه را گناهی برای کسانی چون خودش می‌داند که به
مقام قلاشی و رندی رسیده‌اند:

مرا چو توبه گنه بود توبه کردم از آن
که گر نکرد گناه از چه توبه کرد نصوح
(خواجوی کرمانی، ۱۳۹۸: غزل ۲۳۵)

سلمان ساوجی نیز توبه را مربوط به موسمی می‌داند که اکنون دوره آن گذشته است.
اکنون موسم گل است که در این موسم توبه عشاق درست نیست. موسم گل استعاره از
رسیدن به مقام رندی و اخلاق قلاشانه و رندانه است:

موسم گل نبود توبه عشاق درست
توبه یعنی چه بیا باده بیار ای ساقی
(سلمان ساوجی، ۱۳۷۱: غزل ۳۶۶)

شاه نعمت‌الله ولی توبه را خلاف اخلاق رندانه می‌داند و به این مسئله در جای‌جای
دیوان اشعار خود تصریح می‌کند:

رندیم و دگر مستیم تا باد چنین بادا
توبه همه بشکستیم تا باد چنین بادا
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۰: غزل ۷۲)

از همین رهگذر است که می‌گوید رندان هرگز توبه نخواهند کرد:

رندیم و حریف نعمت‌الله
هرگز نکنیم توبه حاشا
(همان: غزل ۷۳)

جامی هم می‌گوید:

نیست وقت توبه جامی خیز تا بر یاد دوست جام می‌گیریم رغم زاهد افسرده را
(جامی، ۱۳۷۸: غزل ۴۶)

فروغی بسطامی می‌گوید علت آنکه من موفق به توبه نمی‌شوم فیض دائم ساقی (فیاض علی‌الاطلاق) است که جایی برای توبه من باقی نمی‌گذارد.

من با حضور ساقی کی توبه می‌نمایم من با وجود مطرب کی پند می‌نیو شم
(فروغی بسطامی، ۱۳۹۵: غزل ۳۵۵)

بنابراین با شرح و تبیین مفهوم استعاره «اخلاق رندی و مفهوم توبه‌گریزی» به عنوان سبک اخلاقی مطرح شده از سوی متصوفه کاملاً مشهود است که اخلاق رندی نوعی اخلاق عاشقانه است که در آن رند، همه چیز خویش را با پاک‌بازی در برابر معشوق خویش فدا می‌کند و در این مسیر به خوشنامی و بدنامی کاری ندارد، بلکه از این دلق ملمع بیرون می‌آید تا همه خلائق بدانند که زَنار رندی چیست.

۲-۵. مفهوم رندی در ادبیات عرفانی شیعی

رندی در ادبیات عرفانی شیعی، مفهومی عمیق و چند بُعدی است که از ظاهرستیزی آغاز شده و به عرفان و ولایت‌محوری می‌رسد. این مفهوم که در نخستین نگاه با بی‌قیدی و لاابالی‌گری همراه است در لایه‌های عمیق‌تر به معنای رهایی از تعلقات دنیوی و پابندی به حقیقت وجودی است. رند در ادبیات عرفانی شیعی، عارفی است که با شکستن قیدوبندهای ظاهری به باطن دین و عرفان متعهد می‌ماند. سیر معنای رندی در اشعار صوفیانه چند شاعر عارف شیعی نشان می‌دهد که در متون شاعرانی که نگرش تصوفی آنان به نگرش آیینی - کلامی تشیع‌شان غلبه داشته، تغییری در مفاهیم رند به وجود نیامده است و آنان نیز رند و قلاش و خرابات را به همان معنایی گرفته‌اند که صوفیان غیرشیعی بیان کرده بودند. به عنوان مثال، همانطور که در بخش پیش آمد، شاه نعمت‌الله ولی از عارفان شیعه

سده هشتم و نهم، دقیقاً مشابه شاعران عرفان گرای دیگر با رند و قلاشی مضمون پردازی کرده است. او در غزلی گفته است:

عمریست که در گوشه میخانه مقیمم رندان همه سرمست فتاده به در ما
ما غرقه دریای محیطیم چو ماهی ما را تو به دست آور و می جو خبر ما
(شاه نعمت الله ولی، ۱۳۸۰: غزل ۴۳)

در این بیت، رندان سرمست نه به معنای می خوارگان، بلکه عارفانی هستند که تشنه وصال حق اند و باده برایشان نماد شراب عرفانی و معرفت است. نعمت الله ولی در جای دیگر تأکید می کند:

میر میخانه ما سید سرمستان است رند اگر می طلبی ساقی سرمست آن است
... رند مستی به تو گر روی نماید روزی نعمت الله طلب از وی که مرا جانان است
(همان: غزل ۳۰۳)

اینجا رند که خود شاه نعمت الله عارف شیعی است به عاشق مست و از خود بی خود شده ای توصیف می شود که در عین فقر و درویشی، به مقام قرب الهی نائل آمده است.

رندی در اندیشه محتشم کاشانی، شاعر شیعی نامدار سده دهم هجری نیز چیزی جز همین مفهوم عام مطرح شده در تصوف اسلامی نیست:

کرد ساقی قدحی پر که کسش گرد نگشت آخر آن رطل گران رند قدح نوش گرفت
آتشی کز همه ظاهر نظران پنهان بود دیگ سودای من از شعله ی آن جوش گرفت
(محتشم کاشانی، ۱۳۸۵: غزل ۱۲۶)

صائب تبریزی، غزل سرای بزرگ سده یازدهم نیز در ابیات متعددی به مفهوم رندی پرداخته است. از آن جمله اینکه لایبالی گری و بی قیدی در بیان حقایق را برای خود، هم از آن جهت که رند است، جایز دانسته است:

تکلف نیست در گفتار، رند لاابالی را چنانست دوست می‌دارم که عاشق شعر حالی را
(صائب تبریزی، ۱۳۷۳: غزل ۴۴۱)

صائب در این بیت، رندی را در مقابل زهد ریایی قرار می‌دهد و ترجیح می‌دهد به جای حفظ ظواهر، عاشقانه حرف خویش را بیان کند؛ حقیقتی که جز در اخلاق رندانه سراغ نخواهیم داشت.

در اشعار هاتف اصفهانی شاعر قرن دوازدهم که عارف مسلک و سیدی حسینی بوده است، مفهوم رندی با عمل قدح‌نوشی و ارادت به خرابات که هر سه در اشعار صوفیانه به شرحی که در بالا آمد به هم مربوط بودند، در می‌آمیزد:

منم آن رند قدح‌نوش که از کهنه و نو باشدم خرده‌ای آن هم به خرابات گرو
(هاتف اصفهانی، ۱۳۸۱: غزل ۷۱)

هاتف در این بیت، رندی را با خراباتی بودن پیوند می‌زند و نشان می‌دهد که رند واقعی در ظاهر مست است، اما در باطن به هوشیاری رسیده که حاضر است در راه معشوقش هستی خویش را گرو بگذارد.

تجلی رندی در شعر ملا محسن فیض کاشانی از علمای بزرگ شیعه در سده یازدهم، رنگ و بوی پررنگ‌تری پیدا می‌کند. او به وضوح مفاهیم مقیم میکده بودن، قلاشی، اوباشی و سخن برهنه گفتن را از صفات رندان می‌داند.

در میکده دوش رند قلاش	می‌گفت به پاک‌باز اوباش
کز سر حقیقتم خبر ده	یک نکته بگو به رمز یا فاش
گفتا سخن برهنه خواهی	بشنو تو ز عور مفلس لاش
جز ذات یگانه‌ی مجرد	کس نیست در این سرا تو خوش باش

(فیض کاشانی، ۱۳۷۹: غزل ۴۷۶)

در جای دیگر فیض کاشانی رند را کسی می‌داند که به آنچه دیگران اصول عقلیه می‌نامند، بی توجه است. این معنای رند، استعاره از این حقیقت است که در میان سالکان عاشق، عقل جزئی نمی‌تواند تعیین‌کننده آداب و رسوم حاکم بر رفتار اخلاقی یک سالک الی الله باشد:

مگو با من حدیث عقل و دین واعظ که عمری شد که در دیر مغان دیوانه با زَنار می‌گردم
زمانی رند او باشم زمانی عور و قلاشم گهی بر ننگ می‌پویم گهی بر عار می‌گردم
(همان: غزل ۶۰۱)

فیض در این ابیات، رندی را نه به معنای بی‌قیدی، بلکه به مفهوم آزادگی از تعلقاتی می‌داند که مصلحت‌اندیشان، «عقل» تعریفش می‌کنند. گرچه صوفیان اهل مصلحت‌اندیشی نیستند، اما دلسوزانه به کسانی که هنوز درونشان را از هرچه غیر دوست است تخلیه نکرده‌اند، اعلام می‌کنند که بزرگ‌ترین مصلحت زندگی آن است که انسان از قید همه قیود آزاد شود و به حلقه قلاشانه‌ی رندان وارد گردد. در این مقام فیض کاشانی شیعه، هیچ تفاوتی در تعریف کارکرد کنار گذاشتن مصلحت‌اندیشی عاقلان، در مکتب رندان با مولوی سنی ندارد:

در آ به حلقه رندان که مصلحت این است شراب و شاهد و ساقی بی‌شمار نگر
(مولوی، ۱۳۹۸: غزل ۱۱۴۳)

فیض کاشانی، بی‌محابا مصلحت‌اندیشی را کنار می‌گذارد و به این مسئله افتخار می‌کند:

مستی نکنیم از آب انگور ما مست ز باده‌ی السّتیم
ما بی‌مستی دمی نبودیم بودیم همیشه مست و هستیم
از ما مطلب صلاح و تقوی ما عاشق و رند و می‌پرستیم
(فیض کاشانی، ۱۳۷۹: غزل ۶۷۵)

در اندیشه محمدحسین غروی اصفهانی معروف به کمپانی (۱۲۹۶-۱۳۶۱ ق) فقیه، اصولی، شاعر، عارف و از مجتهدین مشهور معاصر شیعه امامیه نیز مفهوم رندی در همین معنا و کاربرست آمده است:

ترک ناموس کنم دست به ناقوس زنم به کنشت آیم و زان سوی به سوی تو شوم
یا شوم رند و اناالحق به حقیقت گویم یا هیاهو کنم و بنده‌ی هوی تو شوم
(غروی اصفهانی، ۱۳۹۰: غزل ۹۵)

غروی اصفهانی در این بیت، رندی را در اوج مفهوم صوفیانه، حلاج‌وار بر سر عشق معبود جان دادن تبیین می‌کند.

شاید بهترین جمع‌بندی را پیرامون مفهوم رندی، شاملو بیان کرده است، او مستنداً به واژه رند در ابیات حافظ می‌نویسد:

- ۱- تنها رند است که از حقیقت عریان جهان آگاهی دارد.
- ۲- طریق رندی را جز با عزم و اراده و همت نمی‌توان پیمود که اینجا کسی را جاه و منصب و نام و نان نمی‌بخشند. طریق رندی، طریق بی‌نیازی و قناعت است.
- ۳- رندی بزرگ‌ترین فضیلت انسانی است.
- ۴- آنکه شیوه رندی آموخت، دیگر به بیش و کم نمی‌اندیشد، غم صلاح و عافیت خود نمی‌خورد، فکر نام و ننگ را به دور می‌اندازد و دنیا و مافیها را چهار تکبیر می‌زند.
- ۵- رند، مردانه و جانبازانه با زاهد و صوفی و مذهب فروش و محتسب در جدال بی‌وقفه است.
- ۶- رند، نه فقط به صرف تبلیغ یا تحمیل این و آن، هیچ عقیده‌ای را نمی‌پذیرد و حقیقت نمی‌شمارد، بلکه تا خود به شخصه آن را در آزمایشگاه منطق و درک خویش تحلیل و تجزیه نکند به درستی آن گردن نمی‌گذارد (شاملو، ۱۳۷۰: ۳۷-۵۱).

۲-۶. رندی در اندیشه عارف بجنوردی

سید مرتضی رضوی نژاد متخلص به «عارف بجنوردی» در سال ۱۲۸۴ هجری شمسی در روستای خراشای از توابع جاجرم بجنورد چشم به جهان گشود. عارف در سال ۱۳۵۳ در

۶۹ سالگی درگذشت. عارف بجنوردی دروس حوزه را نزد دایی خود آقا میرزا عبدالحی بنی‌هاشم بجنوردی شروع کرد و تحصیلاتش را در مدرسه نواب مشهد ادامه داد. وی از سادات موسوی منطقه و بسیار مورد احترام بود. به شهر بجنورد و زادگاهش خراشا عشق و علاقه خاصی داشت و مدت‌ها در بجنورد ساکن بود و هرچند سال یک‌بار برای زیارت به مشهد مقدس می‌رفت. در مسافرت به مشهد با ادبا و شعرای آنجا دیدار می‌کرد و بیشتر در انجمن ادبی فردوسی شرکت می‌کرد. بارها به زادگاه و منشأ خویش روستای خراشا، شهر بجنورد، خراسان و همچنین سیادت خویش بالیده است:

از خراسان و دیار مشهم ز اهل بجنورد و خراشا مولدم
(عارف بجنوردی، ۱۳۶۰: ۱۶)

و یا در جای دیگر می‌گوید:

ای که جویی نسب عارف بجنوردی را زاده فاطمه و حیدر کرار آمد
تا شود همدم مرغان چمن در بجنورد عندلیبی است که از گلشن اسرار آمد
(همان: ۱۸)

عارف بجنوردی در مسیر سلوک عملی عرفانی خویش مرید جوانی به نام حاج کاظم تبریزی شد که ۲۰ سال از لحاظ سنی از خودش کوچک‌تر بوده است:

بودم اندر جست‌وجو پنجاه سال تا مگر یابم نشانی از رجال
... عاقبت دیدم جوانی خردسال ز اهل قرب و محرم بزم وصال
(همان: ۹۱)

عارف بجنوردی معتقد بود که این جوان نانا که شب‌ها با لباس مبدل در کوچه‌ها به مداحی می‌پرداخته است از اوتاد است و شهر بیژن (بجنورد) از برکت وی آرام دارد:

گرچه عزلت‌پیشه و گمنام بود شهر بیژن را بدو آرام بود
(همان: ۹۲)

عارف بجنوردی برخلاف معمول به صراحت عنوان می‌کند که از صوفیان معروفیه و نعمت‌اللهیه است و به سلسله داشتن خویش افتخار می‌کند:

در صف صافی ضمیران صوفی‌ام غیر معروفم ولی معروفی‌ام
(همان: ۶۴)

او سلسله خویش را از طریق مونس علیشاه میرزا عبدالحسین نعمت‌اللهی مشهور به ذوالریاستین به شاه سید نعمت‌الله می‌رساند:

می‌شناسد پیر ما را هر که بیدار علی است عارف بجنورد شد بیدار هو عشق است عشق
خاک پای شاه سید نعمت‌الله ولی است سرمه‌ی چشم اولوالبصار هو عشق است عشق
...جام فقرم شد نصیب از ساغر مونس علی مستم از آن ساغر سرشار هو عشق است عشق
(همان: ۶۴)

شاکله خاص عرفانی باعث می‌شود عارف بجنوردی فقیهی تارک دنیا شود و هیچ‌گاه ازدواج نکند. او در عین تسلط به فقه و فلسفه دربند ظاهرنمایی و عقل جزئی نمی‌ماند و طریق رندی در پیش می‌گیرد.

۷-۲. مفهوم عرفانی رندی در اشعار عارف بجنوردی

عارف بجنوردی در کنار مفاهیم عمومی رندی - که صوفیان سنی یا شیعه در معنای نمادین آن به کار برده‌اند - تغییرات و نوآوری‌هایی نیز در معنای سمبلیک آن ایجاد کرد. از نظر او، عشق عنصری رندانه است و سازگاری با دانش و دین متعارف را برنمی‌تابد:

دانش و دین و ادب با عشق نبود سازگار عشق آری شیوه‌ی رندان بی‌پرواستی
(همان: ۲۰)

این «بی‌پروایی»، نه بی‌قانونی بلکه پرواز به فراسوی قوانین محدودکننده‌ی عقل جزئی است. رند در نگاه عارف بجنوردی، همچون رند حافظ، از «عقل»ی که مانع وصال باشد، انزوا می‌جوید. او در وادی عشق، فهم و وهم علمی را رها می‌کند:

رند و بدنام و خراب و مست و مجنون می‌شویم	مانع ار شد عقل از عقل انزوا خواهیم کرد
حاصل تحصیل چندین ساله را از زهد و علم	ما به یک خمیازه‌ی مستی هبا خواهیم کرد
درس عشق از خدّ ساقی ازل خواهیم خولند	فهم و وهم درس علمی را رها خواهیم کرد

(همان: ۲۸)

این کنش، همان «قطع نظر سالک از انواع اعمال در طاعت» (الفتی تبریزی، ۱۳۹۸: ۶۳) است که در تعریف رندی آمده است. رند بجنوردی در این بی‌پروایی، حتی از هویت خویش نیز می‌گذرد و خود را «رند خانمان بر دوش»، «مفلّس و قلاش» می‌خواند که نشان از بریدن از تمام تعلقات دنیوی و اجتماعی دارد:

ساقیا می‌بده به عارف فاش	که شدم لاابالی و اوباش
منم آن رند خانمان بر دوش	عاشق و مست و مفلّس و قلاش
فارغم از خیال فقر و غنا	رسته ز اندیشه‌ی معاد و معاش
من نگویم به کعبه رو یا دیر	یار جو هر کجا که خواهی باش

(عارف بجنوردی، ۱۳۶۰: ۶۴)

بنابراین رندی از نظر عارف بجنوردی با علم رسمی قابل جمع نیست.

در خرابات فقر درویشیم	در سماوات معرفت ماهیم
علم رسمی بهشته‌ایم ز کف	بلکه از عقل هم در اکراهیم
عاشقان را به زید و عمر چه کار؟	مرد عشقیم و سالک راهیم
از شریعت گرفته توشه‌ی راه	وز رموز طریقت آگاهیم

(همان: ۶۶)

این سیره عارف بجنوردی، علم ستیزی نیست، بلکه حاصل اخلاق رندانه است. در آموزه اخلاق صوفیانه اگر انسان بتواند از تأیید و تکذیب مردم برهد به بالاترین حد اخلاقیات دست یافته است. بر همین اساس می‌پرستی، دُردی خواری در خرابات عشق

بودن و قمار عاشقانه‌ای که در آن سالک هرچه دارد را باخته، نمادهایی برای رندان و قلاشانی است که دنیا و اصول و قوانین و آداب آن را به هیچ می‌گیرند. چنان‌که سنایی به این نکته تصریح می‌کند:

می‌پرستی پیشه گیر اندر خرابات و قمار کم‌زن و قلاش و مست و رند و دردی‌خوار باش
(سنایی، ۱۳۷۵: غزل ۱۹۱)

البته رعایت این اصل اخلاقی صوفیانه چندان هم آسان نیست. از همین رهگذر است که سنایی معتقد است اگر یک‌بار و برای همیشه این اصل در زندگی اخلاقی سالکی پدید آید که به حقیقت قلاشی دست یابد، یعنی نگاه و تفکر مردمان درباره‌ی او و کارهایش برای او بی‌اهمیت باشد، دیگر هیچ‌گاه مسئله‌ای تحت عنوان سختی و دشواری برایش معنا نخواهد داشت؛ چراکه سختی‌ها و دشواری‌ها به سبب پابند کردن خویش بر آداب و رسمی است که به نام اخلاقیات و عرفیات در میان مردم رواج پیدا کرده است:

اگر در کوی قلاشی مرا یک‌بار بارستی مرا بر دل درین عالم همه دشخوار خوارستی
(همان: غزل ۴۰۰)

۲-۸. قلاشی و لاابالی‌گری عارف بجنوردی؛ استعاره‌ای از فقر و فنا

گفته شد که قلاشی در تاریخ صوفیه، گاه به رفتاری فریبکارانه برای گدایی اطلاق می‌شد و بالاترین ویژگی این قلاشان رند و زیرک، لاابالی بودن و عدم رعایت آداب اجتماعی بود. این مسئله در ساحت نمادین از مفهوم ابتدایی خویش دگردیسی می‌یابد. بجنوردی از «قلاشی» و «لاابالیگری» تصویری کاملاً استعاری و وجودی ارائه می‌دهد. قلاشی او، سبک‌باری وجودی و فقر در پیشگاه خداست:

فارغم از خیال فقر و غنا رسته ز اندیشه‌ی معاد و معاش
(عارف بجنوردی، ۱۳۶۰: ۶۴)

از این رو، این بی‌اعتنایی به «معاد و معاش»، نه انکار عقیدتی، که بیانگر حالت «فنا»یی است که سالک در آن از اندیشه پاداش و عقاب نیز رسته است. عارف در جایی دیگر آشکارا می‌گوید:

لَنْ تَنْلُوا لِلْبَرِّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تَحِبُّ	هستی خود را رهین این صلا خواهیم کرد
بر اساس هستی خود پشت پا خواهیم زد	اعتکاف اندر خرابات فنا خواهیم کرد
و اریم از کبر و نخوت بعد از آن تکیرگوی	جلوه‌ها در بارگاه کبریا خواهیم کرد
خاکسار در گه پیر مغان خواهیم شد	عرصه هستی خود را کربلا خواهیم کرد
کربلا در اصطلاح ما بود فقر و فنا	پخته خود را ز آتش کرب و بلا خواهیم کرد

(همان: ۲۸)

پس رند و قلاش حقیقی از دید عارف بجنوردی، کسی است که در برابر حجت خدا و در صحنه‌ای مثل «کربلا» وجود خویش و همه دارایی‌های معنوی و وجودی‌اش را قربانی کرده و به «فقر» محض در برابر ذات حق رسیده است. این اوج لاابالیگری عرفانی است. وابسته نبودن حتی به «حسنات» و «کمالات» خویش. او معتقد است این کربلا هنوز هم در بستر تاریخ وجود دارد و لذا رندان لاابالی هنوز هم باید بگویند: «هستی خود را رهین این صلا خواهیم کرد» که نشان از نثار کامل هستی‌شان دارد.

۲-۹. خرابات؛ صحنه خروج از خود

خرابات در ادبیات عرفانی، نماد جایگاهی است که در آن، رسوم و قیود دنیوی رنگ می‌بازد. عارف بجنوردی این نماد را به شکلی پویا و هدفمند به کار می‌گیرد. خرابات، نه پایان راه که «مسجد الاقصای» سلوک اوست:

کربلا دیر مغان است و خرابات فناست کربلا بیت الحرام و مسجد الاقصاستی

(همان: ۲۱)

این بیت، اوج نمادپردازی عارف بجنوردی است. او «کربلا» را که نماد شهادت و فداکاری و رهایی از خود و مایملک خود است با «دیر مغان» و «خرابات فنا» که جایگاه رندان لاابالی بوده است یکی می‌گیرد. این تلفیق نشان می‌دهد که از نگاه او، صحنه کربلا، بزرگ‌ترین خرابات است؛ جایی که خودی حسین (ع) و یارانش در راه حق فانی شد؛ بنابراین، خرابات بجنوردی، جایی برای عیش ظاهری نیست، بلکه مکانی مقدس برای «اعتکاف» در فناء خداست که رندان باید در آنجا و آن مقام با دست برداشتن از هر نمایی از نمود خودی و انانیت به عنوان جلوه الهی خودنمایی کنند. «اعتکاف اندر خرابات فنا خواهیم کرد»، «جلوه‌ها در بارگاه کبریا خواهیم کرد».

خرابات از نگاه عارف بجنوردی حتماً پیر خراباتی نیز می‌خواهد. اینجاست که دومین تمایز نگاه ادبیات شیعی عارف بجنوردی با سایر صوفیان شاعر پررنگ می‌شود. او که همه عرفان را در وصل به پیر خرابات می‌پندارد:

تا رخت کشیدم به در پیر خرابات	آسوده شدم از سخن کشف و کرامات
از مدرسه‌ام حق به خرابات کشانید	پاداش همین بس بودم از همه طاعات

(همان: ۵۶)

پیر خراباتی را کسی جز علی بن ابیطالب (ع) معرفی نمی‌کند:

از پیر ما هرکس کند رو بر دگر سو	بگزیده بر یزدان همانا اهرمن را
تا زنده‌ام فرمانبر و مدحت‌گزارم	شاه ولایت صهر احمد بوالحسن را

(همان: ۵۵)

امیرالمؤمنین (ع) از نگاه عارف بجنوردی نه تنها پیر خرابات که ساقی رندان این خرابات نیز هست:

مستم امروز ولکن ز می حب علی	هان میندار که این باده شراب عنب است
ساقیا جام لبالب بده از خم غدیر	زان خمی کو به رسول مدنی منتسب است

(همان: ۵۷)

نکته آن است که عارف بجنوردی در یک نگاه ظریف صوفیانه عنوان می‌کند که هیچ تفاوتی ندارد، ساقی این می‌را خدا بدانیم یا علی؛ خدا به واسطه علی در شب معراج و در بزم خراباتی «او ادنی» به پیامبر خویش نوشاند:

مصطفی را در شب معراج با دست علی ساقی این می‌خدا در بزم «او ادنی» ستی
(همان: ۲۱)

و نکته پایانی در این مقام آنکه وقتی عارف بجنوردی با بینش شیعی خویش از پیر خراباتی و سقایت علی بن ابی‌طالب صحبت می‌کند این مقام را برای همه اهل بیت (ع) قائل است.

استعانت از دم پیران ره خواهیم جست اتکا بر اهل بیت مصطفی خواهیم کرد
عروه الوثقای ما آن واجب ممکن‌نماست در حوادث شور با لکمرتضی خواهیم کرد
(همان: ۳۱)

۲-۱۰. توبه‌شکنی؛ گذار از صورت به سیرت

اشعار و اندیشه‌های عارف بجنوردی، نمونه‌ای بارز از تقابل میان دو جهان‌بینی در عرفان اسلامی است: جهان‌بینی شریعت‌محور و متعارف از یک‌سو و جهان‌بینی رندانه قلندرانه از سوی دیگر. آنچه در این تقابل به وضوح قابل ردیابی است، نقد بنیادین مفهوم سنتی «توبه» و ارائه خوانشی کاملاً متفاوت از مسیر سلوک است. بجنوردی با پیروی از سنت رندانه در ادبیات عرفانی، توبه رسمی و شریعت‌محور را نه تنها ناکافی، بلکه نشانه نفاق و دوگانگی میان ظاهر و باطن می‌داند. در نگاه او، توبه عملی است متعلق به «مرحله‌ای پایین» از سفر روحانی، زمانی که سالک هنوز در حوزه «گناه» و «طاعت» رسمی در حرکت است. توبه‌شکنی از ملزومات اخلاق رندانه است. همان‌گونه که بیان شد صوفیان توبه شریعت‌محور را نشانه دوگانگی ظاهر و باطن می‌دانستند. بجنوردی نیز این نگاه را می‌پذیرد و توبه را عملی مربوط به مرحله‌ای پایین می‌داند. وقتی سالک از جام عشق چشیده و در

مسیر فنا قرار گرفت، توبه‌ای در کار نیست، بلکه زنار رسوایی بر کمر بسته و ملازم خرابات رندان خواهد بود:

رشته تسبیح سالوسی بد آمد در نظر زین سپس دست من و زلف تو و زنار خوب
(همان: ۵۶)

در نزد بجنوردی، آنچه جای توبه را می‌گیرد، «خاکساری در گه پیر مغان» است که همان تواضع در برابر ولایت است. توبه برای کسی است که گناه می‌کند، اما رندِ واصل، خود را در محضر دائمی حق می‌بیند و «حالی» دارد که نیاز به «قال» توبه ندارد. در این مقام است که عارف بجنوردی در طنزی رندانه از توبه ظاهری خویش در برابر شیخ (که محافظ دین شریعت محور است) با عنوان «تدلیس» یاد می‌کند:

به پیش شیخ تدلیس ار نمی‌کردم چه می‌کردم حذر زان پیک ابلیس ار نمی‌کردم چه می‌کردم
به دستش حربی تکفیر و بر قصد هلاک من از آن ناپاک تقدیس ار نمی‌کردم چه می‌کردم
ز نقد عارفان می‌گفت درس و من زیم جان قبول درس و تدریس ار نمی‌کردم چه می‌کردم
(همان: ۶۶)

از نگاه بجنوردی، شیخ با سلاح «تکفیر» و قصد «هلاک» آماده است تا هر صداقت عارفانه‌ای را که در چارچوب‌های تعریف‌شده‌ی او نمی‌گنجد، نابود کند؛ بنابراین، تظاهر به توبه و قبول «درس و تدریس» شیخ، نه یک فضیلت که یک تاکتیک برای بقا در برابر «پیک ابلیس» است. اینجا، «ناپاک» بودن «تقدیس» شیخ مورد اشاره قرار می‌گیرد؛ تقدیسی که بر پایه‌ی ظاهرگرایی و جمود فکری بنا شده و فاقد روح حقیقت جویانه‌ی عرفان است. نماد این گذر از توبه، تبدیل «تسبیح سالوسی» به «زنار» است. زنار که در نگاه متعارف نشانه‌ی کفر است - در نزد رند - نماد رهایی از قیدوبندهای ظاهری و رسوایی خوشایندی است که سالک را از تعلقات دنیوی و دینی صوری می‌رهاند. توبه عارف بجنوردی «خاکساری در گه پیر مغان» است. این خاکساری، نه یک عمل رسمی، بلکه حالت درونی تواضع و تسلیم در برابر «ولایت» است؛ ولایتی که تجلی آن در وجود پیر مغان یا همان

انسان کامل است. این نوع تواضع، یک رابطه وجودی و قلبی است، نه مجموعه‌ای از الفاظ و حرکات تشریفاتی. می‌توان گفت که دیدگاه بجنوردی نسبت به توبه، بخشی از یک پارادایم بزرگ‌تر عرفانی است که بر اصالت باطن، تجربه مستقیم عشق الهی و رهایی از قیود صوری تأکید می‌ورزد. در این پارادایم، ارزش‌ها وارونه می‌شوند: زُنا بر تسبیح مرجح می‌گردد، خرابات بر مسجد و صداقت رندانه بر تقوای ریاکارانه. توبه‌شکنی نه تشویق به بی‌بندوباری اخلاقی که اعلام پایان مرحله‌ای از سلوک است که در آن مفاهیم گناه و طاعت به شکل دوقطبی وجود دارند. رند با رسوایی ظاهری و پوشیدن زُنا در واقع از «حیثیت» دنیوی و دینی دروغین خویش توبه می‌کند و این، نهایی‌ترین و اصیل‌ترین توبه در مسیر او محسوب می‌شود؛ بنابراین، شعر بجنوردی بیانیه استقلال باطن از ظاهر و پیروزی عشق و حال بر قالب‌های خشک قال است.

۲-۱۱. پیوند رندی و تشیع در ماجرای کربلا

این بخش، هسته مرکزی و نوآوری اصلی مفهوم رندی و قلاشی در شعر آیینی- شیعی عارف بجنوردی را تشکیل می‌دهد. او «رندان لاابالی وارسته از هوا» را به صحنه کربلا می‌کشاند و آنان را شاگردان مکتب اباعبدالله الحسین (ع) معرفی می‌کند:

چون میر سالکان علم افراشت بر ملا	عشاق را به عرصه‌ی تجرید زد صلا
جامی به کف گرفته ز خمخانه‌ی طهور	بهجت‌فزا شرابی و در ساغر بلا
پروانه‌سان به شمع بلا خویش را زدند	رندان لاابالی وارسته از هوا
شد کربلا ز نور تجلی چو کوه طور	یک‌باره در گرفت نیستان کربلا
در جلوه‌گاه کرب و بلا کوه طور چیست؟	نزد ریاض عشق بهشت و قصور چیست؟

(همان: ۹۸)

در نگاه او، قیام حسینی، خود بزرگ‌ترین نمایش «رندی» و «بی‌پروایی» در راه حقیقت است. رندان کربلا با شهادت‌طلبی خویش از «هوا»ی نفس رسته‌اند و جام شهادت را از ساقی عشق نوشیده‌اند. این «شراب بلا»، همان عشق و شهادت است که از «خم خانه طهور»

به آنان ارزانی شده است؛ بنابراین، عارف بجنوردی مفهوم «رندی» را از حیطه فردی به عرصه اجتماعی - اعتقادی می کشاند و آن را به ایثار و شهادت طلبی گره می زند. رندِ او، یک «عاشق» است و عاشق واقعی در راه معشوق، از جان خود نیز می گذرد.

بنده‌ی پیر مغان شو خواهی ار آزادی	فانی فی‌الشیخ باش ار با حقت سوداستی
راز «الرحمن علی العرش استوی» را آشکار	بیند آن کو پیر را با چشم دل بیناستی
از شراب عشق ده دل را حیات تازه‌ای	مطلع الشمس سعادت ساغر صهباستی
خاصه زان می کز عصیر بوستان کربلاست	کربلا در قدر از عرش علا اعلاستی
بر نفوس مطمئن اینجا خطاب «ارجعی» است	مرجع «أنا الیه راجعون» اینجاستی

(همان: ۴۰)

عارف بجنوردی در شعر بالا، ضمن آنکه پیر مغان رندان عالم را امام حسین (ع) معرفی می کند با دعوت به «بندگی پیر مغان»، همان «خاکساری درگاه پیر مغان» را به عنوان جایگزین توبه شریعت محور پیشنهاد می دهد و آن را راه رسیدن به «آزادگی» حقیقی می داند. در نگاه او، راز عرفانی آیه «الرحمن علی العرش استوی» نه در مباحث کلامی، بلکه در «شراب عشق» و به ویژه «عصیر بوستان کربلا» آشکار می شود. اینجاست که مفاهیم رندانه با عاشورا درمی آمیزد و «خرابات» به «کربلا» تبدیل می شود.

۳. جمع بندی و نتیجه گیری

عارف بجنوردی در ادامه سنت ادبی - عرفانی بزرگان عرفان اسلامی و ادبیات عرفانی منظوم پیش از خود، اما با رویکردی کاملاً شیعی به بازآفرینی مفاهیم «رندی» و ملازمات آن مانند قلاشی، لابلالی گری، بی پروایی پرداخته است. در دستگاه فکری او، این مصطلحات از دایره مفاهیم فردی خارج شده و به گفتمانی قدرتمند برای بیان عرفان عملی و سلوک عاشقانه شیعی تبدیل می شوند. رند عارف بجنوردی، عاشق بی پروایی است که عقل حسابگر را پشت سر می نهد تا در «خرابات» فنای کربلا، هستی خویش را برای حجت خدا به عنوان نماینده خدا نثار کند. قلاش او، فقری است که نه به دنبال گدایی دنیا که در

طلب «فقر» ذاتی در برابر خداوند است. نمادهای کلیدی مانند «می»، «ساقی» و «پیر مغان» نیز در این سیستم، هویتی کاملاً شیعی و ولایی می‌یابند و به علی (ع) و خاندان پاکش تعبیر می‌شوند. بر این اساس، می‌توان گفت عارف بجنوردی با تزریق خون شیعی به کالبد مفاهیم رندانه صوفیانه، آن‌ها را احیا و متعالی ساخته است. بررسی اشعار او نشان داد که «کربلا» در این ادبیات، نه فقط یک حادثه تاریخی که یک «نماد» فراگیر و همیشه حاضر برای «فنا»، «عشق» و «رندی» حقیقی است.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Adel Meghdadian



<http://orcid.org/0000-0003-0848-7071>

Meysam Hanifi



<http://orcid.org/0000-0003-0109-6166>

منابع

- الفتی تبریزی، ملا محمدشفیع. (۱۳۹۸). *رشف الالفاظ*. به کوشش علیزاده، حسین. تهران: انتشارات علم.
- المقدسی، موفق الدین. (۱۳۹۸). *توبه کنندگان*. ترجمه مهدوی دامغانی، محمود. انتشارات اطلاعات.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۴۱۷). *منازل السائرین*. تصحیح شیروانی، علی. تهران: انتشارات دارالعلم.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۶). *دیوان حافظ*. تصحیح ناتل خانلری، پرویز. تهران: انتشارات خوارزمی.
- حسینی، سیده اعظم و صادقی، نقدعلی علیا، فاطمه. (۱۴۰۴). *بررسی و مقایسه سیمای قلندر در غزلیات سنایی، عطار، عراقی و مغربی*. پژوهش‌های ادب عرفانی. ۱۹، (۲): ۸۹-۱۰۸. <https://doi.org/10.22108/jpll.2025.145818.1939>
- خالصی شیرازی، عباس. (۱۳۸۷). *مکتب رندی: پژوهشی در شناخت خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی: سرحلقه رندان جهان*. تهران: انتشارات سرمدی.

- خواجوی کرمانی، کمال‌الدین. (۱۳۹۸). *دیوان خواجوی کرمانی*. به کوشش سهیلی خوانساری، احمد. تهران: انتشارات پاژنگ.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۹۳). *فرهنگ مصطلحات عرفانی*. تهران: انتشارات طهور.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۷۵). *دیوان اشعار سنایی*. به کوشش مدرس رضوی، محمدتقی. تهران: انتشارات سنایی.
- شاملو، احمد. (۱۳۷۰). *مفاهیم رند و رندی در غزل حافظ*. سوئد: انتشارات آرش و نشر زمانه.
- شاه نعمت‌الله ولی. (۱۳۸۰). *دیوان شاه نعمت‌الله*. تصحیح خیاط زاده، عباس. کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
- شفیعی کدکنی، محمد‌رضا. (۱۳۸۶). *قلندریه در تاریخ، دگردیسیک/ایدئولوژی*. تهران: انتشارات سخن.
- شیخ بهایی، بهاء‌الدین محمد. (۱۳۸۸). *دیوان شیخ بهایی*. تصحیح نفیسی، سعید. تهران: انتشارات زرین.
- صائب تبریزی. میرزا محمدعلی. (۱۳۷۳). *دیوان صائب تبریزی*. به کوشش قهرمان، محمد. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عارف بجنوردی (رضوی نژاد)، سید مرتضی. (۱۳۶۰). *دیوان اشعار عارف بجنوردی*. به کوشش هاشمیان، سید رضا. مشهد: انتشارات کتاب‌فروشی زوآر.
- عراقی، فخرالدین. (۱۳۸۴). *دیوان اشعار عراقی*. به کوشش هیوری، ناصر. تهران: انتشارات نی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۹۴). *دیوان عطار نیشابوری*. به تصحیح محمدتقی تفضلی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غروی اصفهانی، محمدحسین. (۱۳۹۰). *دیوان کمپانی*. تهران: انتشارات عروج.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). *ترجمه رساله قشیریه*. تصحیح: فروزانفر، بدیع الزمان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۷۹). *دیوان فیض کاشانی*. به کوشش عاطفی، حسن. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

کورانی عاملی، علی. (۱۴۳۴). *مفردات الراغب الاصفهانی مع ملاحظات العاملی*. بیروت: انتشارات دارالمعروف.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۱۲). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.

محتشم کاشانی، کمال‌الدین علی. (۱۳۸۵). *کلیات محتشم کاشانی*. به کوشش صدری، مهدی. تهران: انتشارات سنایی.

معین، محمد. (۱۳۷۷). *فرهنگ فارسی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.

مقدادیان، عادل، حنیفی، میثم. (۱۴۰۳). *عرفان در آینه نماد (واکاوی نمادها و استعارات ناهمسو با اعتقادات، احکام و اخلاقیات دینی در شعر عرفانی)*. تهران: انتشارات دانشگاه بین‌المللی اهل بیت.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۹۸). *کلیات شمس تبریزی*. تصحیح فروزانفر، بدیع‌الزمان. تهران: انتشارات امیرکبیر.

هاتف اصفهانی، سید احمد. (۱۳۸۱). *دیوان هاتف اصفهانی*. به کوشش کرمی، محمدحسین. اصفهان: انتشارات نقش خورشید.

Refrence

- ‘Ārif-e-Bojnūrdī (Raḡavī-Nejād), Sayyid Murtaḏā. (1981). *Dīwān-e Ash‘ār-e ‘Ārif-e-Bojnūrdī*. Ed. Sayyid Riḏā Hāshimiyān. Mashhad: Intishārāt-e Kitābfurūshī-ye Zuvvār. [In Persian].
- ‘Aṭṭār Nīshābūrī, Farīd al-Dīn. (2015). *Dīwān-e ‘Aṭṭār Nīshābūrī*. Ed. Muḥammad Taqī Tafaddulī. Tehran: Intishārāt-e ‘Ilmī wa Farhangī. [In Persian].
- ‘Irāqī, Fakhr al-Dīn. (2005). *Dīwān-e Ash‘ār-e ‘Irāqī*. Ed. Nāṣir Haywārī. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
- Alfti Tabrizi, Mullā Muḥammad Shafī‘. (2019). *Rashf al-Alfāẓ*. Ed. Ḥusayn ‘Alizāda. Tehran: Nashr-e ‘Ilm. [In Persian].
- Al-Kurānī al-‘Āmilī, ‘Alī. (1434). *Mufradāt al-Rāghib al-Iṣfahānī ma’a Mulāḥazāt al-‘Āmilī*. Beirut: Dār al-Ma‘rūf. [In Arabic].

- Al-Maqdisī, Muwaffaq al-Dīn. (2018). *Tawba Kunandigān (Repentants)*. Trans. Maḥmūd Maḥdavi Dāmghānī. Iṭṭilā'āt. [In Persian].
- Anṣārī, Khwāja 'Abdullāh. (1417). *Manāzil al-Sā'irīn*. Ed. 'Alī Shīrwānī. Tehran: Dār al-'Ilm. [In Persian].
- Dihkhudā, 'Alī Akbar. (1998). *Lughatnāma-yi Dihkhudā*. Tehran: Intishārāt-e Dānishgāh-e Tehrān. [In Persian].
- Fayḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin. (2000). *Dīwān-e Fayḍ Kāshānī*. Ed. Ḥasan 'Āṭifī. Qom: Intishārāt-e Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī. [In Persian].
- Gharavī Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn. (1390). *Dīwān-e Kampānī*. Tehran: Intishārāt-e 'Urūj. [In Persian].
- Ḥāfiẓ Shīrāzī, Shams al-Dīn Muḥammad. (1997). *Dīwān-e Ḥāfiẓ*. Ed. Parvīz Nātil Khānlārī. Tehran: Khwārazmī. [In Persian].
- Hātif Iṣfahānī, Sayyid Aḥmad. (2002). *Dīwān-e Hātif Iṣfahānī*. Ed. Muḥammad Ḥusayn Karamī. Iṣfahān: Intishārāt-e Naqsh-e Khurshīd. [In Persian].
- Ḥusaynī, Sayyida A'ẓam; Ṣādiqī, Naqd 'Alī 'Aliyā; and Fāṭima. (2025). "Barrīsī va Muqāyisa-ye Sīmā-ye Qalandar dar Ghazaliyyāt-e Sanā'ī, 'Aṭṭār, 'Irāqī va Maghribī" (*An examination and comparison of the portrayal of the Qalandar in the ghazals of Sanai, Attar, Iraqi, and Maghrebi*) Pazhūhish-hā-ye Adab-e 'Irfānī, 19(2): 89-108. <https://doi.org/10.22108/jpll.2025.145818.1939> [In Persian].
- Karamustafa, A. T. (2007). *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh University Press.
- Khālīṣī Shīrāzī, 'Abbās. (2008). *Maktab-e Rindī: Pazhūhishī dar Shinākht-e Khwāja Shams al-Dīn Muḥammad Ḥāfiẓ Shīrāzī - Sarḥalqa-ye Rindān-e Jahān*. Tehran: Sarmadī. [In Persian].
- Khwājū-yi Kirmānī, Kamāl al-Dīn. (2018). *Dīwān-e Khwājū-yi Kirmānī*. Ed. Aḥmad Suhaylī Khwānsārī. Tehran: Nashr-e Pāzheng. [In Persian].
- Lāhijī, Shams al-Dīn Muḥammad. (1312). *Mafātīḥ al-I'jāz fī Sharḥ-e Gulshan-e Rāz*. Tehran: Kitābkhāna-yi Sanā'ī. [In Persian].

- Mawlawī (Rūmī), Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī. (2020). *Kulliyāt-e Shams-e Tabrīzī*. Ed. Badī' al-Zamān Furūzānfar. Tehran: Intishārāt-e Amīr Kabīr. [In Persian].
- Mu'īn, Muḥammad. (1998). *Farhang-e Fārsī*. Tehran: Intishārāt-e Amīr Kabīr. [In Persian].
- Muḥtasham Kāshānī, Kamāl al-Dīn 'Alī. (2006). *Kulliyāt-e Muḥtasham Kāshānī*. Ed. Mahdī Ṣadrī. Tehran: Intishārāt-e Sanā'ī. [In Persian].
- Muqaddadiyān, 'Adil; and Ḥanīfī, Maysam. (2024). (*Mysticism in the Mirror of Symbolism*) *'Irfān dar Āyina-yi Namād (Vākāvī-ye Namādhā va Isti'ārāt-e Nāhamsū bā I'tiqādāt, Ahkām va Akhlāqiyyāt-e Dīnī dar Shi'r-e 'Irfānī)*. Tehran: Dānishgāh-e Bayn al-Mīlālī-ye Ahl al-Bayt. [In Persian].
- Qushayrī, Abū al-Qāsim. (1995). *Tarjuma-yi Risāla-yi Qushayriyya*. Ed. Badī' al-Zamān Furūzānfar. Tehran: Intishārāt-e 'Ilmī wa Farhangī. [In Persian].
- Reinert, B. (1997). Ibrāhīm b. Adham. In P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, & W. P. Heinrichs (Eds.), *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition (Vol. 3, pp. 985-986). Brill.
- Ritter, H. (2003). *The Ocean of the Soul: Man, the World and God in the Stories of Farid al-Din 'Attar* (J. O'Kane, Trans.). Brill.
- Ṣā'ib Tabrīzī, Mīrzā Muḥammad 'Alī. (1994). *Dīwān-e Ṣā'ib Tabrīzī*. Ed. Muḥammad Qahramān. Tehran: Intishārāt-e 'Ilmī wa Farhangī. [In Persian].
- Sajjādī, Sayyid Ja'far. (2014). *Farhang-e Muṣṭalahāt-e 'Irfānī*. Tehran: Intishārāt-e Ṭahūr. [In Persian].
- Sanā'ī, Abū al-Majd Majdūd ibn Ādam. (1996). *Dīwān-e Ash'ār-e Sanā'ī*. Ed. Muḥammad Taqī Mudarris Razavī. Tehran: Intishārāt-e Sanā'ī. [In Persian].
- Shafī'ī Kadkanī, Muḥammad Riḍā. (2007). *Qalandariyya dar Tārīkh, Digargūnī-yi yak Īdi'ūlūzhī*. Tehran: Sukhan. [In Persian].

- Shāh Ni'matullāh Walī. (2001). *Dīwān-e Shāh Ni'matullāh*. Ed. 'Abbās Khayyāṭ Zāda. Kirmān: Khidmat-hā-ye Farhangī-ye Kirmān. [In Persian].
- Shāmlū, Aḥmad. (1991). *Maḡāhīm-e Rind va Rindī dar Ghazal-e Ḥāfiẓ*. Sweden: Nashr-e Ārash wa Nashr-e Zamāna. [In Persian].
- Shaykh Bahā'ī, Bahā al-Dīn Muḥammad. (2009). *Dīwān-e Shaykh Bahā'ī*. Ed. Sa'īd Nafīsī. Tehran: Zarrīn. [In Persian].

استناد به این مقاله: مقادریان، عادل، حنیفی، مئیم. (۱۴۰۵). نمادپردازی عرفانی از مفهوم رندی و قلاشی در ادبیات منظوم شیعی (بررسی موردی: اشعار عارف بجنوردی)، دو فصلنامه عرفان‌پژوهی در ادبیات، ۵ (۹)، ۳۷۵-۴۱۴.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.