



سال دوم، شماره ۵، زمستان ۱۳۹۸

www.qpjournal.ir

ISSN : 2645-6478

صفات عرفانی و نمادین قلندران در آثار سنایی، عطار، مولانا و حافظ

زهرا شرافتی^۱

زهرا نوروزی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۸

از ص ۱۳۷ تا ص ۱۶۰



۲۰.۱۰۰۱.۱.۲۶۴۵۶۴۷۸.۱۳۹۸.۲.۵.۵.۶

چکیده

قلندر یکی از اصطلاحاتی است که در ادبیات و شعر عاشقانه کاربرد چشم‌گیری دارد و یکی از جلوه‌های مهم شعر عرفانی به کار بردن مضامین قلندری است. این گونه اشعار به طور رسمی با سنایی آغاز شد، پس از سنایی شاعرانی چون عطار، مولوی، سعدی و حافظ آن مضامین را در اشعار خود بسیار به کار برده‌اند. این اصطلاح در منابع عرفان و تصوف در معنای صوفیانه به کار رفته است ولی فاقد تعابیر لطیف و توصیفات نمادین و سمبلیک است. شاعران فارسی‌گو بویژه شعرای عارف و صوفی مسلک در اشعار خویش توصیفات لطیف و باریک و دقیق از این اصطلاح را با زبان نمادین و سمبلیک ارائه نموده‌اند. کشف معنای نمادین این واژه در شعر عرفانی در فهم و تفهیم بسیاری از صفات و خصوصیات عرفانی قلندران در شعر کمک شایانی می‌کند. از جمله صفات و خصوصیات قلندران در شعر نمادین عرفانی می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: ترک تعلقات، کافری، رندی، ترک ظاهر دین و ظاهر شرع، باده نوشی و

کلید واژه: قلندر، شعر عرفانی، رندی، ملامتی، خداگونگی.

۱. مقدمه

در شعر عرفانی عواطف و عوالم درونی انسان از جمله عواطف و اندیشه‌های عاشقانه و عارفانه با زبانی شاعرانه و نمادین به رشته‌ی بیان و تصویر کشیده شده است. ابزار بیان در این زبان علاوه بر الفاظ عام شاعرانه، اصطلاحات و نمادهای خاص شعری است؛ این اصطلاحات گاه معنایی حقیقی دارند و گاهی نیز حامل معنایی مجازی و نمادین و رمزی‌اند که شاعران عارف از آن معنا یا معنایی دیگری اراده می‌کنند تا به بیان عواطف و احساسات و اندیشه‌های

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه. آذربایجان غربی، ارومیه، ایران // zahrasherafati15@gmail.com

۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان. آذربایجان غربی، ارومیه، ایران .



درونی خویش بپردازند. زبان نمادین و رمزی شعرا در شعر عرفانی موجب خواهد شد که زبان شعر هم عاشقانه شود و هم عارفانه. و دیگر اینکه خوانندگان این گونه اشعار قادر خواهند بود هر دو عاطفه عاشقانه و عارفانه را - از منظر مجاز و حقیقت - از آن اشعار در یابند؛ به همین دلیل است که این نوع بیان شعری دارای مخاطبان متعدد می‌باشد. لذا پر واضح است که تحقیق و بررسی در راستای کشف بیان نمادین و سمبلیک این گونه اشعار، مخاطبان را در پی بردن به معانی و تعبیر آن یاری خواهد کرد.

یکی از این اصطلاحاتی که با زبان نمادین و رمزی شعرای عارف در شعر عرفانی به کار رفته و از اهمیت فراوان برخوردار است؛ اصطلاح «قلندر» است. این اصطلاح برخلاف معنای ظاهرینانه و صوفیانه در زبان و بیان نمادین شعری دارای معنایی حقیقی و رمزی است. کشف معنای نمادین و سمبلیک این واژه در شعر عرفانی می‌تواند در فهم بسیاری از صفات و خصوصیات قلندران در شعر فارسی تأثیرگذار باشد.

۲. بیان مسأله

مسأله‌ی اصلی این پژوهش مربوط است به قلندر و صور شعری و معنایی آن در آثار سنایی، عطار، مولوی و حافظ. با بررسی این مفهوم در ادبیات فارسی و مطالعه‌ی بیشتر در آن، متوجه می‌شویم که کاربرد واژه قلندر قبل از عصر سنایی و قرن ششم نیز بوده است؛ چنانکه غلامحسین مصاحب در دایره‌المعارف فارسی می‌نویسد: «سابقه‌ی استعمال لفظ قلندر قدیمتر از شهرت فرقه‌ی قلندر است از اوایل قرن ۵ ه.ق در شعر فارسی به کار رفته است. بعضی از صوفیه و شعرا به نام و عنوان قلندر مشهور بوده‌اند و در شعر و ادب فارسی لفظ قلندر مکرر آمده است از جمله در دو بیت‌های باباطاهر عریان این لفظ نیز آمده است.» (دایره‌المعارف فارسی: ذیل واژه قلندر). پس از همان قرن چهارم و پنجم افکار و اندیشه‌ی قلندری و ملامتی کم کم خود را در ادب منظوم فارسی آشکار کرده است؛ اما بررسی فرقه‌ی قلندریه در طول تاریخ نشان داده است که اینان افرادی لابلالی، بی‌قیدو بندند که مقید به آداب و رسوم و مظاهر شریعت و مقدسات نبودند، بطوری که آنان را با بسیاری از فرقه‌های ایرانی مثل مزدک‌گرایی، خرمی‌گرایی، الحاد و کفر و زندقه و... هم‌تراز و همراه دانسته‌اند؛ لذا ورود چنین افرادی با تمایلات لابلالی‌گری و بی‌قیدو بندی به دنیای شعر به خصوص شعر عرفانی و نشان دادن چهره ملکوتی و آسمانی از آنان در ادب منظوم به ویژه شعر سنایی، عطار، مولوی و حافظ، مخالف آنچه در واقعیت اجتماعی هستند؛ مسأله و چالش درونی را در ذهن خواننده این اشعار بوجود می‌آورد که چرا شاعران با تخیلات هنری خود خواسته‌اند افرادی را که در واقعیت اجتماعی و در طول تاریخ مقامی پست و نازلی داشته‌اند و همواره بی‌قید و بند و آزاد زیسته‌اند، اینگونه سیمای مجذوبان و واصلان را نشان دهند. و اینکه آیا چهره و سیمایی که سنایی در قرن ششم از قلندران ارائه می‌دهد با آنچه عطار در آثارش ارائه می‌دهد یکی است؟ و اینکه مولوی قلندران را به چه شکل و عنوانی برای بیان مفاهیم و مضامین عرفانی به کار گرفته است؟ و هم‌چنین حافظ که در واقع ادامه دهنده و به اوج رساننده‌ی اندیشه ملامتی و قلندری است، از

قلندران چگونه افرادی با چه خصوصیات و تناسباتی برای غنای مفاهیم عرفانی و حتی مفاهیم انتقادی خود بهره می‌گیرند؟ علاوه بر مسایل مذکور این پژوهش سعی دارد به سوالات زیر پاسخ علمی دهد:

۱. قلندران چگونه مردمانی بوده‌اند؟
۲. قلندران در شعر عرفانی صوفی و درویش‌اند یا عارف؟
۳. آیین و اصول عرفانی قلندران در شعر شاعران عارف چگونه توصیف شده است؟
۴. صفات و خصوصیات عرفانی قلندران در شعر عرفانی چگونه بازتاب دارد؟
۵. ارتباط قلندر با صور و تعبیر آیین زرتشتی، ترسایی و کافری و میخوارگی در قلندریات شعری مورد تحقیق به چه شکلی است؟

۱.۲. اهمیت و ضرورت تحقیق

بررسی مفهوم قلندر از لحاظ نظری و کیفی دارای اهمیت و ضرورت بسیاری است به طوری که با انجام چنین تحقیقاتی، مؤلفه‌ها و ابعاد مفاهیم قلندر و صور شعری و معنایی آن به صورت کاملاً علمی مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد، این امر باعث می‌شود مفاهیم مورد نظر در ادبیات فارسی و علوم انسانی بهتر شناخته شود و استفاده‌کنندگان و پژوهشگران از آن آگاهی کافی داشته باشند. این اهمیت و ضرورت کلی تحقیق حاضر می‌باشد. اما اهمیت و ضرورت خاص این تحقیق کشف معانی نمادین و سمبلیک واژه قلندر و افکار و اندیشه قلندران در شعر سنایی، عطار، مولوی و حافظ می‌باشد تا اندکی از پیچیدگی‌ها و تعقید موجود در شعر شاعران مذکور را تسهیل و آسان نماید.

۲. ۲. اهداف تحقیق

استخراج معانی و مفاهیم درونی واژه‌ی قلندر و بررسی صور شعری و معنایی آن در آثار سنایی، عطار، مولوی و حافظ.

۳. ۲. اهداف جزئی

۱. بررسی و شناخت ریشه و اشتقاق واژه قلندر
۲. شناخت آداب و کردار و رفتار قلندران
۳. شناخت و بررسی فرقه‌ی قلندریه و فرق مرتبط با آن
۴. معرفی برخی از قلندر نامه‌ها
۵. شناخت معنای قلندر
۶. شناخت مبانی عرفان قلندر



۴.۲. پیشینه‌ی نظری و تجربی تحقیق

در مورد قلندر و اندیشه‌ها و عقاید و آراء این فرقه تحقیقات و تألیفات و مقالات علمی گوناگونی انجام یافته است. از جمله: کتاب «قلندریه در تاریخ» دکتر شفيعی کدکنی که از بعد تاریخی به مفهوم قلندر اشاره کرده است، نه از دیدگاه شعر و ادبیات. زرین کوب در کتاب «جستجو در تصوف ایران» در بخش‌های پایانی به طور اجمال در مورد قلندر و ملامتیان نکات ارزنده‌ای را ارائه داده است. مرتضی صراف در مقاله‌ای با عنوان «قلندر و آیین جوانمردی و سرتراشی» مطالب مهمی را در این باره متذکر شده‌اند. در کتب دیگری نیز راجع به قلندران و اندیشه‌ی آنان به صورت خلاصه سخن گفته‌اند؛ مثل: فروزانفر در «شرح مثنوی شریف»، شفيعی کدکنی در «زبور پارسی، در اقلیم روشنایی» و منوچهر مرتضوی در «مکتب حافظ».

از محققان خارجی می‌توان به تلاش جی. تی. پی دوبرین در مقاله‌ی «قلندریات در شعر فارسی از سنایی به بعد» اشاره کرد که به اندیشه‌ی قلندری در شعر فارسی به‌ویژه شعر سنایی پرداخته است. از میان پایان‌نامه‌هایی که موضوعی تقریباً شبیه این عنوان دارند؛ می‌توان به پایان‌نامه‌ی بدریه قوامی تحت عنوان «توصیف مضامین غزل قلندری در آثار سنایی، عطار، عراقی و حافظ» اشاره کرد که در دانشگاه تربیت معلم تهران در سال ۱۳۸۲ به راهنمایی دکتر محمود عابدی دفاع شده است و پایان‌نامه‌ی دیگر توسط اخترحیدری تحت عنوان «اندیشه‌ی قلندران در شعر خاقانی، سیف فرغانی و اوحدی مراغه‌ای» در دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه در سال ۱۳۸۹ به راهنمایی دکتر وحید مبارک دفاع شده است. و همچنین پایان‌نامه‌ی دیگری با عنوان «پژوهشی درباره‌ی قلندریه و تصیح و توضیح چهل قصیده و غزل قلندریه‌ی سنایی» توسط نیلوفر امینی لاری در دانشگاه شیراز، سال ۱۳۸۲ به راهنمایی دکتر اکبر نحوی دفاع شده است.

با بررسی پیشینه‌ی نظری و تجربی به نظر می‌رسد در مورد قلندر و صور شعری و معنایی آن در آثار سنایی، عطار، مولوی و حافظ به طور یک جا اقدام علمی خاصی صورت نگرفته است. بنابراین پژوهش حاضر سعی دارد تا حد توان خود این خلأ علمی را پر کند.

۵.۲. روش تحقیق

روش مورد استفاده در پژوهش حاضر روش کتابخانه‌ای از نوع اسناد و مدارک موجود درباره‌ی قلندران می‌باشد که برای این منظور اکثر منابع اعم از فرهنگ‌نامه‌ها، دایرةالمعارف‌ها، واژه‌نامه‌ها، کتب صوفیه، عرفانی، تاریخی و همچنین تحقیقات و مقالات معاصران در این زمینه مورد توجه قرار گرفت؛ تا اندیشه‌ها، خط فکری، منش و رفتار قلندریه مشخص گردد و سپس به استخراج اشعار و ابیات مربوط به قلندران و افکار و اندیشه‌های آنان در شعر سنایی، عطار، مولوی و حافظ اقدام گردید؛ بعد از کشف و استخراج ابیات مورد نظر، به تحلیل و کشف معنای نمادین و سمبلیک، آراء و اندیشه‌ی قلندران در لابه‌لای ابیات پرداخته شد.



۳. قلندر در لغت

واژه‌ی قلندر یکی از واژه‌های ناشناخته‌ی زبان فارسی است که بیشترین کاربرد آن در آثار رمزی و نمادین دیده می‌شود. در این آثار معمولاً واژه‌ها در معنایی مجازی و رمزی به کار گرفته می‌شود که هویت آنها برای مردم معمولی شناخته نیست.

در بین فرهنگ‌های قدیمی موجود لفظ قلندر یا نیامده مثل لغت فرس اسدی طوسی که لفظ قلندر نیامده و «کلندره» ذکر شده که در معنی «مردم بشکوه و قوی» است. و یا اگر هم ذکر شده، اصل آن را از «کلندره» دانسته‌اند؛ مثل لغت نامه‌ی رشیدی، فرهنگ نظام، فرهنگ جهانگیری و غیات اللغات. چنانکه در غیات اللغات ذیل قلندر می‌نویسد: «قلندر اصل کلندر بوده به کاف عربی به معنی کنده ناتراشیده که در پس در اندازند و در گشاده نشود پس تغییر السنه است به سبب اختلاف عرب و عجم قلندر به قاف شده بعضی گفته‌اند اول صحیح است و در جواهر الحروف نوشته‌اند که در اصل غلندر به غین معجمه بود.» (غیات اللغات: ذیل قلندر)

اندیشمندان و محققان معاصر نیز بسیار کوشیده‌اند تا به بررسی ریشه‌ی دقیق و روشن واژه‌ی قلندر دست یابند. در این زمینه مطالعات و تحقیقات وسیعی انجام یافته که متأسفانه نظر واحدی در این خصوص به دست نیامده است. مرتضی صراف معتقد است که جز نخستین کلانتر «کل» در واژه‌های دیگری از جمله «کلو» به معنی رییس و بزرگتر آمده است. او به‌طور کلی این واژه به سه معنی متفاوت بیان شده است: بزرگ و عاقل، دیوانه و گروه سرتراشیدگان، ریشه واژه ای که قلندر است به معنی بی مو و سرتراشیده می‌باشد اعم از بی موی طبیعی یا سنتی. (صراف، ۱۳۴۹: ۷۱۴) سجادی ارتباط بین قلندر و کلانتر را مردود می‌داند. وی معتقد است وجه مناسب تر برای بررسی ریشه‌ی قلندر این است که «قلندر، غلندر، کلندر، گلندر» در معنی چوب گنده و ناتراشیده است؛ یکی دانسته شود. وی همچنین قلندر را با کلمه کال به معنی ژولیده و ترکیبات آن مانند کالیوه به معنی نادان و سرگشته و گیج و حیران، مربوط می‌داند. (سجادی، ۱۳۸۰: ۱۲۰)

با توجه به مطالب بالا می‌توان چنین نتیجه گرفت که در باب واژه‌ی قلندر و وجه تسمیه‌ی آن بحث بسیار است و تحقیقات انجام یافته در این زمینه، به نتیجه‌ی قطعی و روشنی نرسیده است؛ همانطور که عنوان گردید برخی آن را معرب و مبدل کلندر- کلندره دانسته و برخی احتمال داده‌اند که ریشه‌ی فارسی دارد و یک لفظ عجمی است و بعضی سعی کرده‌اند ریشه‌ی آن را به «کلان و کلانتر» فارسی نزدیک کنند و عده‌ای ریشه‌ی این کلمه را هندی دانسته‌اند و برخی احتمال داده‌اند که از ریشه‌ی ترکی قلندرمان به معنی ملحقین و پیوستگان به خدا باشد. این تنوع آراء معلوم می‌کند که به درستی ریشه و نهاد نخستین واژه قلندر مشخص نیست، اما آنچه قابل ذکر است این است که قلندر در ابتدا به معنی مکان و جای باش نشست این فرقه بوده و افراد منسوب به آن را قلندری می‌گفتند. «صوفیان برای عبادت و تربیت و سیر و سلوک خویش مکانهایی را برگزیدند که خانقاه، دویره و حتی بعدها صومعه نیز لقب گرفت. آنها در این مکان، برای صفای باطن خویش تحت مراقبت پیری صاحب نفس عباداتی را انجام می‌دادند که گاهی متمایز از سایر فرقه‌ها می‌باشد - جاهایی مخصوص به خود ترتیب می‌دهند که این مکان‌ها نیز با «جای باش» دیگران متمایز است از جمله لنگر و قلندر» (اشرف زاده



۱۳۸۶: ۱۲۱). که بعد از قرن هفتم معنی شخص به خود گرفته است؛ از دقت در ابیات ذیل این نکته به خوبی روشن می‌شود:

جز راه قلندر و خرابات مپوی
جز باده و و جز سماع و جز یار مجوی
(سنایی، ۱۳۶۲: ۵۲۷)

ای پیر مناجاتی رختت به قلندر
دل از دو جهان بر کن دردی به بر اندر کش
(عطار، ۱۳۸۴: ۱۳۷)

۴. تعبیر عارفانه و صوفیانه از قلندر

قلندر در کنار کاربرد لغوی و حقیقی آن در ادب فارسی دارای کاربرد مجازی و رمزی است. معنی لغوی قلندر (غلندر، کلندر، گلندر) همان چوب گنده ناتراشیده است. باید گفت که کاربرد حقیقی و لغوی آن در زبان و ادب فارسی چندان کاربردی ندارد و شاید بتوان مدعی شد که در ادب فارسی هیچ جا اصطلاح قلندر در معنی لغوی به کار نرفته است. در هر جایی که قلندر کاربرد دارد، بیشتر معنای صوفیانه و عارفانه مد نظر است. در این متون - عرفانی و صوفیانه- آنان را افرادی معرفی می‌کنند که در عشق حق از همه چیز خود، حتی از نام و ناموس و خان و مان بریده، پا در رکاب سفر نهاده تا همه جا جز حق و حقیقت نبیند.

در منابع مربوط به عرفان و تصوف، قلندر شخصی مجرد، بی قید و بند در پوشاک و خوراک و طاعات و عبادات است. فرهنگ نفیسی (ناظم الأطبایا) نوشته است: «قلندر (qalandar) شخص مجرد بی قید و بند در پوشاک و خوراک و طاعات و عبادات که انزوا اختیار کند. نوعی از چادر و خیمه یک دیرکی.» (فرهنگ نفیسی: ذیل واژه قلندر) و فردی که به مرحله تفرید و تجرید رسیده و در تخریب عادات و رسوم می‌کوشد. گویند: «اول کسی که نام قلندر بر خویش نهاد یوسف نامی از بکتاشیان بود و پیروان طریقت او را قلندران نامیدند» (سجادی، ۱۳۸۰: ۲۳۴) و «طریقت او به طریقه‌ی (قلندریه) مشهور گشت. این قلندریان که خود شاخه‌ای و شعبه‌ای از فرقه‌ی ملامتیه، یعنی؛ پیروان حمدون قصار می‌باشند، نزد صوفیه ارزش بسیار دارند». (اشرف زاده، ۱۳۸۶: ۱۲۲). ناگفته نماند که در قدیم ترین منبع تصوف که از قلندریه نام برده شده قلندریه و ملامتیه مرادف هم آمده‌اند. (سهروردی، ۱۳۹۳.ق: ۷۶).

در فرهنگ‌های فارسی واژه‌ی قلندر به صور گوناگون ذکر شده: این واژه مبدل و یا معرب «قرندل» به معنی؛ مردم «درویش بی قید و بند» آمده است. (فرهنگ معین، ۱۳۸۱: ذیل واژه‌ی قلندر). قلندر را از ریشه‌ی «گلندر» و یا «گلندره» به معنی چوب ناتراشیده و یا مردم ناهموار و ناتراشیده دانسته‌اند. (آندراج، ۱۳۳۵: ذیل واژه‌ی قلندر).



برهان قاطع قلندر را چنین تعریف می‌کند: «قلندر بر وزن سمندر عبارت از ذاتی است که از نقوش و اشکال عادت‌ی و آمال بی سعادت‌ی مجرد و با صفا گشته باشد و به مرتبه روح ترقی کرده است و از قیود و تکلف رسمی و تعریفات اسمی خلاص شده و بدان حضرت رسیده و اگر ذره‌ای به کونین و اهل آن میلی داشته باشند از اهل غرور است نه قلندر.» (برهان قاطع، ذیل واژه‌ی قلندر) مرحوم دهخدا جدای از معانی متعددی که برای قلندر ذکر کرده است، بر اساس حدس و گمان، قلندر را از کلمه Caletor از ریشه‌ی Caleo به معنی (دعوت کردن، احضار کردن) دانسته و گفته است: «به نظر می‌رسد که استعمال این کلمه در ادبیات مدت‌ها موقوف مانده باشد اما به کار بردن کلمه‌ی مزبور به معنی داعی عربی اشکال ندارد اگر متوجه باشیم که او مردم را به زیارت معابد مخصوصی دعوت می‌کرد با همه‌ی این توضیحات منشأ قلندر هنوز روشن نیست». (دهخدا، ۱۳۷۱: ذیل واژه‌ی قلندر).

قلندر اهل ترک است، از هوی و هوس بریده است. تبصره اصطلاحات صوفیه می‌آورد: «فلاش و قلندر اهل ترک را گویند، آنهایی که از لذات و مرادات و هوی نفس رسته باشند.» (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۱۱) و گاهی هم با نام رند و خراباتی و بی باک عنوان می‌شوند. مؤلف بهار عجم قلندر را به دو معنی «رند و بی باک» و «خرابات» ذکر می‌کند. و این شعر عراقی را به عنوان شاهد نقل می‌کند:

صنما ره قلندر سزد ار به من نمایی که بسی دراز و دور دیدم ره و رسم پارسایی
(بهار عجم: ذیل قلندر)

آنان غالباً موی سر و ریش و سبلیت و ابرو را می‌تراشیدند و دل‌قی از پشم بر تن می‌پوشیدند. دایرة‌المعارف فارسی می‌نویسد: «قلندریه (qalandariyye) جماعتی از متصوفه اهل ملامت که در قرن ۷ ه.ق. در خراسان و شام و بعضی از بلاد دیگر شهرت و معروفیت داشته‌اند، هر چند که سابقه استعمال آنها از آن قرن فراتر می‌رود. قلندریه غالباً موی ریش و سبلیت و سر و ابرو را می‌تراشیده و دل‌قی از پشم بر تن می‌پوشیده‌اند؛ و از رؤسای مشهور این طریقه در اواخر قرن ۶ ه.ق. شیخ جمال‌الدین ساوجی است که در دمیاط زاویه‌ای داشته است. طریقه قلندریه در خراسان به وسیله قطب‌الدین حیدر انتشار یافت.» (دایرة‌المعارف فارسی ذیل قلندریه)

چنانکه ملاحظه شد تقریباً همه‌ی تعاریف درباره‌ی قلندران یکسان است و آنان را درویشان لایالی و شوریده احوال که نسبت به پوشاک و خوراک و طاعات و عبادات بی قید و بند بودند و همواره در تخریب عادات و رسوم کوشیده و در این راه جز به صفای دل به هیچ کس و هیچ چیز نمی‌اندیشیده‌اند تا با پاک‌ی دل و خلوص نیت محو جمال و جلال الهی باشد.

البته شایان ذکر است که همه افراد طریق قلندری همچون سالکان مجذوب و وارستگان نبوده‌اند، بسیاری از آنان از این طریق فقط اسمی و نامی را داشتند و رسماً به اصول و مبانی قلندریه پایبند نبودند؛ شاید به دلیل وجود چنین افراد به ظاهر وارستگان بود که سهروردی آنان را بی دین و ملحد می‌خواند و حافظ می‌گوید:

هزار نکته باریکتر زمو اینجاست نه هر که سر بتراشد قلندری داند.



و سعدی در گلستان و بوستانش از قلندران چهره منفی ارائه می‌دهد آنجا که می‌گوید: «دو کس را حسرت از دل نرود و پای تغبان از گل بر نیاید: تاجر کشتی شکسته و وارث با قلندریان نشست»:

پیش درویشان بود خونت مباح
یا مرو با یار ازرق پیرهن
گر نباشد درمیان مالت سبیل
یا بکش بر خان و مان انگشت نیل
(سعدی، ۱۳۸۱: ۱۸۴)

و در بوستان می‌گوید:

پسر کاو میان قلندر نشست
دریغش مخور بر هلاک و تلف
پدر گو ز خیرش فرو شوی دست
که پیش از پدر مرده به ناخلف
(سعدی، ۱۳۸۱: ۸۳)

در مورد پیدایش قلندران و مؤسس فرقه‌ی قلندریه نظرات و آراء متفاوتی در دست است. چنانکه از شواهد مربوط به منابع مختلف تاریخی، عرفانی، صوفیه و... بر می‌آید؛ فرقه‌ی قلندریه در قرن پنجم هجری وجود داشته است. اما در برخی از منابع نیز عنوان می‌شود که بیشترین و عمده‌ترین شهرت آنان در قرن هفتم هجری است. استاد زرین کوب در کتاب جستجو در تصوف ایران «پیدایش قلندریه را مولود واکنش‌های درونی تصوف می‌داند که علیه آداب و رسوم معمول آن زمان صورت می‌گرفته است» (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۳۷۸). اکثر منابع تاریخی، عرفانی، قلندرنامه‌ها و مناقب‌ها، شیخ جمال‌الدین ساوجی را به عنوان مؤسس و بانی این نحله ذکر کرده‌اند. وی در این منابع پایگذار سنت رسم تراش نیز معرفی شده است. ابن بطوطه در کتاب خود فقط از جمال‌الدین به عنوان مؤسس قلندریه یاد می‌کند و می‌گوید: «شهر کنونی دمیاط جدیدالاحداث است و شهر قدیمی را فرنگیان در زمان الملک الصاح ویران کرده است و خانقاه شیخ جمال‌الدین ساوجی پیشوای گروه معرف قلندریان در که ریش و ابروان خود را می‌تراشیدند در آن واقع است.» (ابن بطوطه، ۱۳۴۸) قلندرنامه‌ی خطیب نیز ضمن اینکه او را بانی فرقه قلندریه معرفی می‌کند، رسم تراش که همان تراشیدن موی سر، ریش، ابرو، و سبیل است، را به او نسبت می‌دهد. (خطیب فارسی، ۱۳۶۲: ۱۵). اما به اعتقاد هوارت قلندریه توسط شخصی به نام یوسف عربی اندلسی معاصر حاجی بکتاش مؤسس فرقه بکتاشیه، تأسیس شد و بعدها توسط جمال‌الدین ساوجی به دمیاط منتقل شد. (مرتضوی، ۱۳۷۰: ۱۱۰) درباره‌ی این که قبل از شیخ جمال‌الدین قلندران وجود داشته‌اند، هیچ تردیدی نیست؛ اما به نظر می‌آید که نقش وی در گسترش و نشر عقاید و افکار طریقه قلندریه بیشتر بوده است؛ لذا بنا به نظر زرین کوب جمال‌الدین را باید به‌عنوان یک اصلاحگر یا یک سازمان‌دهنده دانست تا یک بنیان‌گذار. (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۵۴) ترکیبات زیادی در شعر فارسی با واژه‌ی قلندر ساخته شده‌اند تعدادی از آنها چنین است:



شیرین قلندر، قلندر روش، قلندر مشربان، قلندر صفت، قلندرانه، قلندرخانه، قلندرکیش، قلندر دل، قلندر خوی، قلندروار، قلندر خراباتی، ترک قلندر، سرقلندر. در نهایت این که رفتن عطار و حافظ از مسجد و خانقاه به میخانه و خرابات که در اشعارشان به کرات به کار رفته، حادثه‌ای نیست که در عالم واقع انجام شده باشد، «بلکه حرکتی شاعرانه و نمادین است که فقط در عالم شعر اتفاق افتاده است و کنایه از انتقال از تصوف زاهدانه به عاشقانه است» (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۷)

۵. صفات قلندر

در آثار عرفانی به ویژه شعر قلندری وقتی نامی از قلندر و قلندری آورده می‌شود در واقع توصیف سیمای مجذوبان و شوریدگانی است که از همه قید و بندها و آداب و رسوم اجتماعی رهایی یافته و به فنا که آخرین مرحله سلوک در سیر الی الله است، رسیده‌اند. عارفانی که پشت پا بر همه چیز زده تا به همه چیز نایل گشته‌اند. گاه شاعران عارف در کنار این توصیف جامع و کامل آنان را با صفات و خصوصیات دیگری در اشعار خود به کار می‌برند که در واقع گویای خلق و خوی قلندران می‌باشد. حال در ذیل به دسته‌بندی این صفات و خصوصیات که از لابه لای اشعار قلندری، استخراج شده‌است؛ می‌پردازیم:

۱.۵. ترک تعلقات: متون صوفیه و عرفان تعلقات دنیوی و مادی را حجاب و مانع سلوک معنوی دانسته و اعتقاد دارند که سالک را از طی طریق و رسیدن به مراحل بعدی باز می‌دارد. «وابسته بودن به امور مادی و دنیوی که سالک را از سیر و سلوک الی‌الله باز می‌دارد.» (سجادی، ذیل واژه یترک تعلقات). سعدی در بوستان به این امر چنین اشاره کرده است:

تعلق حجاب است و بی حاصلی چو پیوندها بگسلی واصلی

عین القضات همدانی در تمهیداتش یکی از شرطهای سالک راه خدا را پشت پا زدن و ترک کردن همه چیز و همه علایق می‌داند و می‌گوید: «تا پای به همه نرنی و پشت به همه نکنی، همه نشوی و به جمله راه نیابی...»

تا هر چه علایق است بر هم نرنی در دایره محققان دم نرنی

تا آتش در عالم و آدم نرنی یک روز میان کم زنان کم نرنی»

(عین القضات، ۱۳۷۰: ۱۹)

قلندران مردمانی وارسته و آزاده بودند که دنیا و لذات آن را درخور دل بستن نمی‌دیدند، والاهمتانی که در اندیشه‌ی اسباب و لوازم دنیوی نبودند، دل بستن به آن را در خور کسانی می‌دانند که ره به عالم ذوق و عرفان نبرده و از عشق بویی نچشیده‌اند؛ در نظر قلندران دنیا متاعی نداشتنی و بضاعتی گذاشتنی است، پس دل از مهر دنیا و لذاتش برداشته تا فراغت و جمعیت خاطر کسب کنند و چنان از باده عشق و محبت و تجلی خداوندی مست و بیخود شده‌اند که حتی خود را فراموش کرده‌اند:



ما عاشق همت بلندیم
آن به که یکی قلندری وار
از بهر پسر بسر نیایم
عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده

دل در خود و در جهان چه بندیم
می گیریم ار چه دانشمندیم
وز بهر جگر، جگر نرندیم
بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۸۵)
(حافظ، ۱۳۸۵: ۱۵۸)

به تعبیر دیگر منظور از دو عالم همان جهان دو قطبی مثل خوف و رجا، خیر و شر، شیطان و رحمان، اهریمن و سپنتامینو، کفر و دین، باده و سجاده، فقر و غنا، جنت و نار، و... است که عارف قلندر از هر دو این عالم‌ها رها شده و اهل صراط مستقیم می‌باشد.

باز تاب روی بر تافتن قلندران از هر دو عالم را می‌توان در شعر شعرای عارف و صوفی مسلک مشاهده کرد. آنان اعتقاد دارند که سالک طریق قلندری باید که دل از هر دو عالم بر دارد مهر و حبش را از دل و جانش کاملاً بزدايد تا بتواند وارسته و مجرد شود:

هر کو به جهان راه قلندر گیرد
باید که دل از کون و مکان برگیرد

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۷۳)

قلندر بعد از ترک این جهان و لذاتش و آن جهان و اجر و پاداشش باید پا بر سر خویشتن و خودی گذارد و خط بطلان و نیستی بر وجود موهوم و مجازیش بکشد تا جمله نیست و فانی گردد؛ زیرا قلندران طریق عشق را در رسیدن به خداوند بر گزیده‌اند و چون در طریق عشق ملاک و معیار اصلی، مطلوب و معشوق است پس هر آنچه غیر آن (جانان) باشد باید به کناری نهاد حتی اگر آن چیز وجود عاشق باشد و از آنجا که میان عاشق و معشوق غیری ننگند، خودی و انانیت بشری به منزله غیر و بیگانه است که باید از میان برداشته شود. چنانچه حافظ گوید:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان بر خیز

(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۵۹)

عین القضاة رهایی از خودپرستی را مقدمه خداپرستی می‌داند و اعتقاد دارد تا در راه خدا خود را فدا نکنی، مقبول نشوی؛ چنانچه می‌گوید: «تا از خودپرستی فارغ نشوی خداپرست نتوانی بودن و تا بنده نشوی، آزادی نیابی، تا از خود بنگریزی بخود در نرسی؛ و اگر در راه خدا خود را نبازی و فدا نکنی مقبول حضرتش نشوی.» (عین القضاة، ۱۳۷۰: ۲۵-۲۶)

بیان این نکته عرفانی در اینجا لازم و ضروری به نظر می‌آید، آنهم اینکه، انسان ذاتاً خداست، به حکم آیه «نفخت فیهِ من روحی». انسانها، پس از تولد و آمدن به این دنیای مادی، با گناهان متعدد، جهل و نادانی، لذا نپذیرد نفسانی و جسمانی، تعلقات و تمتعات دنیوی، روح خدایی و خدایت خود را در انزوا و غفلت قرار دادند تا به حدی که از مقام خدایی به مقام انسان بودن نزول یافتند. این فرآیند تغییر و تحول آدمی به تمثیل نوار چسب می‌ماند؛ بدین صورت که همه‌ی انسانها شبیه یک مدادی هستند که مخصوصاً بعد از تولد با گناهان زیاد و حجاب‌های گوناگون یک دور نوار چسب، دور آن پیچیده شده و آنقدر این گناهان و حجابهای جهل و نادانی را مرتکب شده‌اند



که نوار بشریت بر دور مداد خدایی افزوده شده تا جایی که دیگر گفتن خدا برای انسان نوعی کفر و شرک و گناه محسوب می‌شود، اینست که همه‌ی عارفان و صوفیان دم از سیر و سلوک و مجاهده و ریاضات و مجاهدات می‌زنند تا نوار انانیت و جهل و نادانی و... از مداد خدایی جدا شود و تنها بُعد خدایی انسان ظهور کند. قلندران کسانی بودند که با ترک هر دو عالم و هستی موهوم بشری خود و ترک ظاهرگرایی و... به اصل و منشأ خود که همان احیای روح خدایی است، رسیده‌اند.

طبل از هستی خویش اندر جهان تا کی زنی
بر در هستی یکی از نیستی مسمار زن
دور شو از در خود، بر در صورت پرست
بوسه بر خاک کف پای ز خود بیزار زن
تا تو اندر بند و طبع و گوهر و دهر و کو
کی بود جایز که گویی دم قلندر وار زن
(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۹۱)

دین زرتشتی و آیین قلندر چند چند
توشه باید ساختن مر راه جان آویز را هر چه اسبابست
آتش در زن و خرم نشین
رنیدی و ناداشتی به روز رستاخیز را
(همان)

۲.۵. ترک ظاهر دین و ظاهر شرع: دین و شریعت از ارکان مهم و اساسی مسلمانی است که پایبندی و مقید بودن به آن بر هر فرد مسلمانی ضروری است، از منظر شریعت بی تفاوتی و بی‌اعتنایی به دین، نوعی کفر ورزی و ارتداد محسوب می‌شود، اما در گستره عالم عرفان چنین نیست، در عرفان ما با افرادی مواجه می‌شویم که نه تنها بی‌تفاوتی و بی‌اعتنایی آنان به دین و شریعت کفر نیست، بلکه از اصول اساسی و مبانی فکری آنان محسوب می‌شود که یکی از این افراد، قلندران بودند.

مخالفت و بی‌اعتنایی قلندران نسبت به دین و شریعت از سر ناآگاهی و کافری نبود بلکه آنان سالکان مجذوبی بودند که از همه قید و بندهای شریعت رها شده و توانسته‌اند به فناء که آخرین مرحله سلوک است، دست یابند؛ شوریدگانی که شریعت و طریقت را طی کرده و به حقیقت رسیده‌اند و چون زاهدان و عابدان را از مقصد و مقصود به دور می‌دیدند، به سان خماران پاکباز بر خودپسندی‌ها و طامات بافی‌ها و ریاکاری‌های آنان معترض می‌شدند، و دین و شریعت ارائه شده توسط آنان را سرشار از ریا و دروغ می‌دیدند، به مخالفت با آن اقدام می‌کردند.

قلندران آنچه از ظاهر شریعت حاصل شود را مزورانه و عاری از اخلاص می‌دانند، به همین دلیل به توصیه پیر خود ایمان مزورانه را ترک می‌گویند و برای یافتن ایمان راستین و حقیقی راهی قلندر خانه که محل توحید و یکتا گرایی است، می‌شوند:

ما هرچه آن ماست ز ره بر گرفته‌ایم
با پیر خویش راه قلندر گرفته‌ایم
در راه حق چو محرم ایمان نبوده‌ایم
ایمان خود به تازگی از سر گرفته‌ایم
چون اصل کار ما همه روی و ریا نمود
یک باره ترک کار مزور گرفته‌ایم
(عطار، ۱۳۸۴: ۵۹۸)

دل دست به کافری برآورد
آیین قلندری برآورد
دین و ره ایزدی رها کرد
کیش بت آزی برآورد



از توبه و زهد توبه ها کرد

مومن شد و کافری بر آورد

(همان،)

گفته شد که یکی از دلایل مهم بی‌اعتنایی و بی‌توجهی قلندران به موازین شرعی وجود تزویر و ریا در میان زاهدان و واعظان است، قلندران برای مبارزه با این امر - که با خط فکریشان سازگاری نداشت - به ترک دین و موازین آن روی آوردند تا به طور ضمنی معترض رفتار زاهدان و صوفیان ریا کاری باشند که دین را وسیله منفعت طلبی قرار داده بودند؛ به طوری که حافظ نیز از ریا و نفاق حاکم بر جامعه نیک به تنگ می‌آید و رهایی و رستن از آن را تنها در قلندر شدن می‌داند:

از این مزوجه و خرقه نیک در تنگم به یک کرشمه صوفی وشم قلندر کن

(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۸۷)

۳.۵. بی‌اعتنایی به ردّ و قبول خلق و ترک نام و ننگ: یکی دیگر از صفات قلندران که در آثار شعرای

عارف و رفتار قلندران بدان توجه شده است، پرهیز از نام و ننگ و بی‌اعتنایی به ردّ و قبول خلق می‌باشد. در متون صوفیه و عرفانی، این صفت را از آفات بزرگ و موانع عظیم سیر و سلوک در مسیر الی الله می‌دانند؛ زیرا این صفت یک صفت نفسانی است که خاستگاهش کبر و غرور و نخوت می‌باشد که سالک را از اخلاص در طاعات و عبادات دور می‌کند و او را به شرک و تکبر و خودخواهی می‌کشاند. لذا در آثار عرفانی گریز از این صفت نفسانی همواره توصیه شده است و قلندران و رندان میخانه عشق و حقیقت مبارزه با آن را یکی از دغدغه‌های خود می‌دانسته‌اند. در این آثار غالباً قلندران عاشقان پاکبازی هستند که پرهیز از نیکنامی و استقبال از بدنامی را سرلوحه‌ی کار خود قرار داده و همواره نسبت به مدح و ذمّ خلق بی‌اعتنا و بی‌توجه بودند. آنان برخلاف زاهدان و صوفیان که از خلق می‌گریختند تا از دام ریا و ستایش مریدان و نمایش طاعات و عبادات فارغ شوند، در میان خلق بی‌اعتنا به نکوهش و ستایش این و آن، دامن جان را از هر رنگ و نام و ننگی پاک می‌کردند و از چشم خلق افتادن نیز باکی نداشتند؛ زیرا در نظر آنان تنها حق اهمیت داشت و ستایش و نوازش او را بر هر نوازش و ستایشی برتر و بالاتر می‌دانستند.

ز بند ننگ و نام خویش رستم

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۹۱)

من آن روزی که نام عشق بردم

من از ردّ و قبول خلق رستم

(همان)

چو یک دُردی به حلق من فرو ریخت

مست ملامتیم رند قلندریم

(همان)

تاکی ز ردّ و قبول خلق دُردی بیار که من

در ره این از بند آهن کی کم است

(مولانا، ۱۳۸۱: ۳۴۶)

کاشتهار خلق بند محکم است



از ننگ چه گویی که مرا نام زنگ است

وز نام چه پرسی که مرا ننگ ز نام است

(حافظ، ۱۳۸۵: ۴۰۱)

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن

شیخ صنعان خرقة رهن خانه خمّار داشت

(همان)

۵ . ۴ . فقر (افلاس یا مغلّسی): یکی دیگر از صفات قلندری «فقر» است. فقر در لغت به

معنی «تهیدستی، تنگدستی و درویشی، خلاف غنی» است. (دهخدا: ذیل فقر)

اما در اصطلاح اهل تصوف و عرفان فقر عین نیازمندی است؛ نیازمندی به حق و حقیقت و تقرب جستن به او، و غنی صفت حق تعالی است به حکم «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید.» (الفاطر / ۱۵) در نظر قلندر تنها چیزی که سائلک را به خدا نزدیک می‌کند، فقر و ناداشتی و نیازمندی محض به خداوند است، پس او بر همه اسباب و تعلقات که جزء نیازمندی های مادی است، آتش می‌زند تا به این فقر معنوی برسد: در فرهنگ اصطلاحات عرفانی فقر را به معنای نیازمندی و از مقامات عارفان می‌دانند و آن «عدم تملک و مالکیت صوفی است تا چیزی را به خود اضافه نکند آنچنان که از خود فانی شو تا به خدا رسد.» (ذیل فقر، فرهنگ اصطلاحات عرفانی)

ساقیا می‌ده که جز می‌نشکند پرهیز را
ملکت آل بنی آدم ندارد قدرتی
دین زردشتی و آیین قلندر چند، چند
هر چه اسباب است آتش در زن و خرم نشین

تا زمانی گم کنم این زهد رنگ آمیز را
خاک ره باید شمردن دولت پرویز را
توشه باید ساختن مر راه جان آویز را
رندی و ناداشتی به روز رستاخیز را
(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۷۰)

عطار در حکایت مرد اعرابی که به سرزمین عجمان می‌رود، هم به فقر ظاهری قلندران اشاره می‌کند و هم به فقر معنوی آنان. آنجا که مرد اعرابی داخل قلندر می‌شود و از باده ای که رند قلندری می‌دهد، مینوشد در یک لحظه از خویش گم می‌شود و هر چه زر و سیم داشت را ترک می‌گوید:

کرد رندی مست از یک دردی اش
مال و ملک و سیم وزر بودش بسی

محو شد از خویش و گم شد مردیش

برد ازو دریک ندب، حالی، کسی

(عطار، ۱۳۸۳: ۵۸)

۵ . ۵ . کفر: یکی دیگر از صفات قلندران کفر می‌باشد، این واژه در لغت به معنی «نا سپاسی کردن، انکار کردن و

پوشاندن نعمت خداوند را «آمده است. (دهخدا: ذیل واژه کفر)

اما در اصطلاح عرفان و تصوف کفر به معنی «ایمان حقیقی می‌آید و کفر ظلمت نزدشان، عالم تفرقه را گویند و کفر تاریکی، عالم تفرقه را گویند، طلب ظلمت عالم کثرت و تفرقه را گویند، و بر اعتقادات فاسده در امور الهیه اطلاق نمایند و کفر حقیقی عالم وحدت و اتحاد را گویند که سائر کثرات و احکام تفرقه شود، در این مقام کفر و ایمان یکی نماید.» (گوهرین، ۱۳۸۳: ۹۰)



به بیان دیگر می‌توان گفت کفر در لغت هتک حرمت هر ذره از ذرات هستی و پوشاندن تقدس آنهاست. و در عرفان به معنی مستی و معرفت، عالم کثرت و تعینات و ظلمات، حجاب و پرده، بت پرستی و عشق، ترسایی و پرهیز از ظاهر پرستی می‌باشد.

قلندر راه عشق را در رسیدن به مطلوب برگزیده است، شرط این راه دل‌کندن و دل‌بریدن از همه چیز و همه کس است؛ پس او باید تمامی کثرات و تعینات که از ذات احدیت خداوندی صورت و عینیت یافته‌اند، ترک گوید تا به وحدت و اتحاد با خداوند برسد و به همین خاطر است که عطار آیین آنان را کافری می‌داند، و معتقد است که قلندر قُرّایی و تابی و دین و زهد صرف را در رسیدن به معبود و معشوق بی‌ارزش می‌داند، لذا قلندر ایمان واقعی را در کفر و کافری می‌یابد، اما کفر او از نوع کفر مردم عامی نیست که به انکار خداوند انجامد، او کافر تمام تعینات و کثرات، کافر طاغوت نفس و صفات و هستی‌اش می‌باشد، به طوری که از خود و وجودش هیچ باقی نگذارد.

دل دست به کافری برآورد	و آیین قلندری برآورد
قُرّایی و تابی نمی‌خواست	رنیدی و مقامری برآورد
دین و ره ایزدی رها کرد	کیش بت‌آزری برآورد
از توبه و زهد توبه‌ها کرد	مومن شد و کافری برآورد

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۲۲)

ما گبر قدیم نامسلمانیم	نام آور کفر و ننگ ایمانیم
گه محرم کم زن خراباتیم	گه هم دم جاثلیق رهبانیم

(عطار، ۱۳۸۴: ۶۳۳)

عشق وجود ساز است و وقتی عشق حاکم و فرمانروای سینه‌ها و دل‌ها باشد، دیگر مرز و حدی برای کفر و ایمان باقی نخواهد ماند؛ زیرا عشق باعث می‌شود که آدمی خود و لذات دنیا و هرچه در آن است را به باد نیسان و فراموشی بسپارد و به دل و جان معشوق گوی و معشوق بین باشد و هر آنی و لحظه‌ای در فکر و یاد معشوق باشد.

ای عشق تو با وجود هم تنگ	در راه تو کفر و دین به یک رنگ
بی روی تو کعبه‌ها خرابات	بی نام تو نامه‌ها همه ننگ
در عشق تو هر که نیست قلاش	دورست بصد هزار فرسنگ

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۵۹)

مولانا کفر قلندر را عین ایمان می‌داند و می‌گوید شاید در ظاهر و به نظر عوام کفر او شایسته دوزخ و جهنم است اما در باطن شایسته‌ی جنت و بهشت می‌باشد؛ زیرا کفر قلندر در واقع ندیدن همه تعینات و تعلقات است و در نظر داشتن خداوند در رأس همه آفرینش؛ پس او هر چیزی غیر از خدا را به هیچ می‌انگارد.

در عین کفر جوهر ایمان ربه‌وده ای	در دوزخی و جنت و کوثر گرفته‌ای
ای عارفی که از سر معروف واقفی	وی ساده‌ای که رنگ قلندر گرفته‌ای

(مولانا، ۱۳۷۴: ۲۸۹)



۵.۶. رندی: رندان طبقه‌ای بودند که به نام و ننگ اعتنایی نداشتند و در نیل به مقصود و هدفشان به هیچ چیز ملاحظه نمی‌کردند. آنان نه ملاحظه‌ی شرع و نه آداب و رسوم اجتماعی را می‌کردند و نه از ملامت و سرزنش شدن از جانب مردم ابایی داشتند. رندان گاهی به عمد به کارهای شرارت بار و لوطی‌گری می‌پرداختند و به خوردن خمر و استعمال بنگ نیز مبادرت می‌کردند. آنان بیشتر به اماکن بد نامی چون میخانه، میکده، خرابات و ... می‌رفتند و در میان مردمان به اسماء و صفاتی چون لابلالی، اوباشی، بی‌قید و بندی، قلاشی و ... یاد می‌شدند. چهره و سیمای این طبقه اجتماعی در متون قرون اولیه به همان معنی ظاهری و شناخته شده در نزد مردم، بازتاب داده شد، اما با گسترش عرفان و تصوف در ادبیات به خصوص شعر، شعرا معنی نمادین و سمبلیک واژه رند را در ارایه اندیشه‌های عرفانی خود، به کار بردند و حتی خود را به صفت رندی و قلاشی می‌خوانند و متصف شدن به این نام را مایه مباهات می‌دانستند.

عاشق و رند و نظر بازم و می‌گویم فاش تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام
(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۰۴)

در تعبیر عارفانه می‌توان گفت رندی مرتبه کمال و پختگی سلوک عارفانه است. رند در باطن خویش مست جمال آفتاب یار است اما ظاهر و خرقه‌ی او کسی را به باطنش راه نمی‌نماید و لذا مستی خود را در پس خرقه پنهان می‌دارد و به نوعی نفاق می‌ورزد. (قلی زاده، ۱۳۸۷: ۸۷) چنانچه حافظ می‌گوید:

ای دل طریق رندی از محتسب بیاموز مست است و در حق او کس این گمان ندارد
(همان)

رند تمامی قید و بندهای رایج و موازین شرعی را رها کرده و از ظاهر گذشته، محو حقیقت شده است؛ او دیگر زهد و پرهیز ریاکارانه زاهدان و واعظان که به تعبیر حافظ - چون به خلوت می‌رسند آن کار دیگر می‌کنند - را بر نمی‌تابد، زیرا در نظر وی زاهدان هنوز در ظاهر شریعت مانده از این مرحله فراتر نرفته، فقط و فقط شریعت را وسیله‌ای برای کسب احترام و اکرام خود قرار داده‌اند، پس می‌توان گفت که رندان به مانند قلندران، سر از قیودات و رسومات ظاهری برداشته و تمام مراحل سیر و سلوک را طی کرده، محو اسرار الهی شده، و به خدا پیوسته‌اند. این است که در شعر عطار رند در کنار قلندر و قلاش و کمزن و لابلالی و مفلس و اوباش می‌آید که قلاشانه و قلندرانه به ترک خرقه و سجاده‌ی دروغین گفته و صافی زاهدان ریاکار و متظاهر مقدس مآب را ریخته و در پایان رسالتش عاشقانه از دُردی حق و حقیقت نوشیده است:

مذهب رندان خرابات گیر خرقه سجاده بیفکن ز دوش
کمزن و قلاش و قلندر بباش در صف اوباش برآور خروش
صافی زهاد به خواری بریز دردی عشاق به شادی بنوش
(همان،)

گاهی شاعران از اصطلاح «رندان قلندر یا رند قلندر» استفاده می‌کردند که شاید آن هم به دلیل همان گره - خوردگی و وحدت معنایی و ویژگی مشابه بین رند و قلندر باشد؛ مثلاً حافظ در دو غزل خود برای نشان دادن شدت تفاوت رند و زاهد و همچنین منزلت والا و رفیع آنان از «رندان قلندری» سخن به میان می‌آورد و مدعی است



که جایگاه آنان بسان مقام اولیای الله می‌باشد، به طوری که صفت تاج دهی دارند و برهفت اختر پا می‌گذارند و مثل مردان خاص خدا اهل شطح، طامات و کرامات می‌باشند نه اهل دلق و خرقة صوفیانه.

بر در می‌کده رندان قلندر باشند
خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای
که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی
دست قدرت نگر و منصب صاحب جاهی
(حافظ، ۱۳۸۵: ۴۷۹)

خیز تا خرقة صوفی به خرابات بریم
سوی رندان قلندر به ره آورد سفر
دلق و طامات به بازار خرافات بریم
دلق شطاحی و سجاده و طامات بریم
(همان)

عطار معتقد است زهد، سوز و گداز عاشقانه با حق را از میان می‌برد و آدمی را به غرور و عجب سوق می‌دهد اما رندی باعث رسیدن به کمال است؛ زیرا رند رسته و رها شده از همه‌ی قیود و آداب است و رهایی از زهد و تزویر را تنها در متوسل شدن به رند قلندری می‌داند:

گر زهد کنی سوز و گدازت ببرد
ز نهار به گرد من مگرد ای زاهد
عجب آورد و شوق و نیازت ببرد
کاین رند قلندر از نمازت ببرد
(عطار، ۱۳۷۴: ۵۶)

تا چند ز زاهد ریایی آخر
ما را جگر از زهد ریایی خون شد
دردی در کش که مرد مایی آخر
ای رند قلندری کجایی آخر؟
(همان)

رندی و قلندری با عشق رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. زمانی عشق حاصل می‌شود که معرفت وجود داشته باشد و آن زمانی است که آدمی از خود و منیت عاری باشد. عشق، مهم‌ترین رکن طریقت و مشکل‌ترین وادی است که سالک در آن گام می‌نهد. عشق در تصوف، در برابر عقل است در فلسفه و لذا شرح آن بسیار دشوار می‌باشد (شجیعی، ۱۶۱: ۱۳۷۳).

قلندری و رندی با عافیت و خوشنامی منافات دارد. هم عطار و هم حافظ تنها مشکل بزرگ بر سر راه قلندران پاکباخته و رند دل‌باخته را زاهدی می‌داند که غرورش او را دام‌گیر و کبرش او را زمین‌گیر ساخته است. عطار که از این تزویر و غرور دل‌تنگ شده است خطاب به زاهد مغرور به کنایه می‌گوید زاهد از قلندر برحذر باش که تو را از نماز و اظهار نیاز به خالقت باز می‌دارد. حافظ شیرازی با دریافتن این نکته، به زاهد گوشزد می‌کند که مصاحبت با رند وجهه‌اش را لگه دار می‌سازد و به اعتبارش لطمه می‌زند:

ز نهار به گرد من مگرد ای زاهد
کاین رند قلندر از نمازت ببرد
(عطار، ۱۳۸۰: ۱۹۹)

۷.۵. باده نوشی: یکی دیگر از صفات قلندران که در شعر قلندری به آن اشاره شده است، صفت باده نوشی

است. در شعر قلندری مدام قلندر از ساقی باده می‌خواهد و تظاهر به باده نوشی می‌کند؛ اما باده و شرابی که



قلندران طالب آن هستند، با آنچه که در نزد مردمان عادی شناخته شده است، فرق دارد. در واقع آن باده، باده‌ی تجلی الهی است بر دل سالک عاشق که باعث سرمستی و سرخوشی سالک می‌شود و به همین دلیل است که در ادبیات عرفانی باده را کنایه از ذوق و وجد و حال می‌دانند که از جلوه محبوب حقیقی بر دل سالک وارد می‌شود و او را از خود بی‌خود می‌کند. (سجادی، ۱۳۸۰: ۲۷۵)

به تعبیر دیگر، باده و شراب همان آگاهی و الهام غیبی، شعور الهی، علم الهی، جلوه‌های ربوبی است که هر کس از این باده‌ی الهی نوشد، مست علم و آگاهی و شعور خداوندی می‌شود.

جز راه قلندر و خرابات مپوی	جز باده و جز سماع و جز یار مجوی
پر کن قدح شراب در پیش سبوی	می نوش کن ای نگار و بیهوده مگوی
	(سنایی، ۱۳۶۲: ۵۲۷)

عطار در غزلی توصیف کاملی از صفات قلندری را بیان می‌کند و آنان را جماعتی می‌داند اوباش و افسوس خواره و قلاش و باده‌خواری که ترک نیک و بد جهان کرده‌اند:

منم اندر قلندری شده فاش	در میان جماعتی اوباش
همه افسوس خواره همه رند	همه دردی کش و همه قلاش
ترک نیک و بد جهان گفته	که جهان خواه باش و خواه مباش
	(عطار، ۱۳۸۴: ۴۳۱)

گاهی در اشعار قلندری به اصطلاح دُرد قلندری اشاره شده است که نشان از همین صفت باده‌خواری قلندران دارد. این همان دُردی است که عطار آن را موجب فراموشی درد و مرض حاصل از دلبستگی و وابستگی‌های مادی می‌داند و اذعان می‌کند که چاره و علاج این دُرد، دُرد و شراب قلندری است:

زین دُرد که جز غصه جان می‌دهد	جز دُرد قلندری امان می‌دهد
	(عطار، ۵۶: ۱۳۷۴)

۵. ۸. ملامتی: ملامتی و ملامتیان دو تعریف کاملاً مجزا و متمایز دارد. نباید هیچ یک از آن دو را با دیگری خلط نمود، یک تعریف مربوط است به ملامتیان صوفی مسلک که در اویش و اهل خانقاه را شامل می‌شود و تعریف دیگر مربوط است به ملامتیان عارف که به عرفان راستین منسوب و متصف‌اند. ملامتی در عرفان در معنی افرادی هستند که از همه چیز و همه کس می‌گذرند، خواه آبرو و شهرت باشد خواه نام و ننگ و... تا بدین وسیله حجاب‌های خودی را از بین ببرند و تنها خدا بماند، پس در این راه همواره از سوی مردم ملامت و شماتت می‌شوند که البته این ملامت شدن را نیز به جان و دل می‌خرند و وجودشان را آماج گاه سرزنش و ملامت دیگران می‌کردند، اما چنان در این راه مقاوم بودند که کوچکترین التفاتی به رد و قبول و تأیید و انکار دیگران نداشتند؛ زیرا هدفشان تنها رسیدن به خدا بوده است نه به امید بهشت و نه از بیم جهنم. عطار به دلیل اندیشه‌ی ملامتی - قلندری تندی که دارد، به ملامت کشی قلندران و نیاندیشیدن آنان به نام و ننگ و رد و قبول خلق اشارات بسیار دارد.

ملامت آن زمان بر خود گرفتم که دل در مهر آن دلدار بستم



(عطار، ۱۳۸۴: ۴۹۰)

صد ساله ذخیره ملامت زان غمزه دلستان نهادم
(همان)

تا کی ز رد و قبول دردی بیار که ما مست ملامتیم رند قلندریم
(همان)

نقطه مقابل ملامت، سلامت است که قلندران از آن روی گردان بودند.
سالکان اندر سلامت اسب شادی تاختند یک قدم اندر ملامت گرزنی بیدار زن
(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۹۰)

حافظ ملامت و سرزنش را مایه کمال و رستگاری و نشانه آزادگی و وارستگی می‌داند:
وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم که در طریقت ما کافرست رنجیدن
(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۸۷)

و معتقد است قلندر نمونه انسان کاملی است که نمی‌تواند اهل سلامت و عافیت باشد؛ زیرا سلامت از آن کسانی است که هنوز در مرحله‌ی تعقل و منطق اند، کسانی که از خود و انانیت بشری رهایی نیافته اند و به فکر اصلاح و مصلحت خویشند، نه از آن قلندران وارسته و مجرد از همه تعلقات و تمتعات.
عافیت چشم مدار از من میخانه نشین که دم از خدمت رندان زده‌ام تا هستم
(همان)

رندان از ملامت و قلندران از سرزنش ابایی ندارند. عطار خود را هم رند می‌داند و هم قلندر رندی که از ملامت دیگران هراسی به دل را ه نمی‌دهد. حافظ که خود به مقام منیع رندی رسیده بکنایه می‌گوید رندان از سرزنش دگران نمی‌اندیشند چون از تزویر و ریا رسته‌اند. به نظر او حقیقت نصیبه‌ای ازلی و مشیت الهی بر این بوده است که رندان از داغ ننگ ریا به دور بمانند:
تا کی ز رد و قبول، دردی بیار که من مست ملامتیم، رند قلندریم
(عطار، ۱۳۸۰: ۴۵۵)

۵ . ۹ . خدا گونگی و متّصف به صفات الهی: گاهی در شعر قلندری، قلندر به صفتی ظاهر می‌شود که گویی در بالاترین نکته کمال انسانی است. به حدی که در مرحله اتحاد با خداوند قرار می‌گیرد و دیگر بشر به حساب نمی‌آید. می‌توان گفت در بین شاعران، مولانا به این جنبه از صفت قلندری بیشتر نظر داشته و او را در برخی از غزل‌های خود به صفت ناآفریده و نا مخلوق و فراتر از بشر بودن ذکر می‌کند.
به اعتقاد شفیعی کدکنی این باور مولانا ناظر است به یکی از شطحیات ابو الحسن خرقانی که می‌گفت: «الصوفی غیر مخلوق» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۱۴)

بزم و شراب لعل و خرابات و کافری ملک قلندر است و قلندر ازو بری
گویی قلندرم من و این دلپذیر نیست زیرا که آفریده نباشد قلندری
(مولوی، ۱۳۷۴: ۳۰۴)



مولوی بیت دوم شعر فوق را در غزل دیگر به مطلع:

سیمرغ و کیمیا و مقام قلندری
وصف قلندر است و قلندر ازو بری
(همان)

عیناً تکرار می‌کند. وی اعتقاد دارد قلندر چنان وارسته و مجرد گشته که به مرحله‌ی اتحاد و پیوستگی با خداوند رسیده‌است؛ دیگر برای او کفایت و داوری، بیم معصیت و امید طاعت مفهومی ندارد؛ زیرا در راه اتحاد و پیوستگی، مرزی برای بندگی و خدایی وجود ندارد، گویی او خدا شده است و خدا هم اوی:

نی بیم و نی امید و نی طاعت و نه معصیت
نی بنده نی خدای و نه وصف مجاوری
عجزیست و قدرتست و خدایی و بندگی
بیرون ز جمله آمد این ره چو بنگری
راه قلندر ز خدایی برون بود
در بندگی نیاید و نه در پیمبری
(همان)

در دو غزل دیگر مولوی تصویری از فنای مطلق و رهایی قلندران از تعلقات و تمتعات را نقش می‌کند و نشان می‌دهد که آنان در این فنا و نیستی چنان سرمست و سرخوش از یاد خداوند سبحان‌اند که اندکی توجه و اعتنایی به پیرامون اطراف خود ندارند:

نیست قلندر از بشر، نک به تو گفت مخ
جمله نظر بود نظر، در خمشی کلام دل
(همان)

هر کسی یاری گزید، دل سوی دلبر پرید
نحس قرین زحل، شمس قرین قمر
دل خود از این عام نیست، با کسش آرام نیست
گر تو قلندر دلی نیست قلندر از بشر
(مولانا، ۱۳۷۴: ۱۲۵)

۱۰.۵. لابلالگیری: یکی از صفاتی که قلندران را به آن می‌نامند، صفت لابلالی است؛ هرچند این صفت در ظاهر امر به معنی فرد بی سر و پا و بی قید و بند است و در معنی «باک نداشتن از هر نوع و هر چه پیش آید و کند و گوید است و نیز در لغت لابلالی را رند گویند از آن جهت که منکر اهل قید است.» اما در اصطلاح عرفانی کنایه از «بی‌اعتنایی به دنیا و بی‌اعتباری آن است. مقام لابلالی، مقام قطع علاقه از دنیا و بهره‌های آن می‌باشد.» (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۰۸)

سنایی قلاشان و لابلالیان را عاشقان حق و حقیقت می‌داند که جان به باده عشق الهی داده و از پنهان کاری و ریاکاری بیزارند.

قلاشانیم و لابلالی حالیم
فتنه شدگان چشم و زلف و خالیم
جان داده فدای رطل مالمالیم
روشن بخوریم و تیره بر سر مالیم
(سنایی، ۱۳۶۲: ۳۸۸)

سنایی مدام راه حقیقت را در لابلالی‌گری و عاشقی می‌داند و می‌گوید:
لابالی پیشه‌گیر و عاشقی بر طاق نه
عشق را در کار گیر و عقل را بیکار کن
(همان)



مولانا نیز در غزلیاتش بر همین عقیده است که در راه حق و حقیقت باید رندانه و لابلالانه عمل کرد؛ زیرا خاصیت عاشقی لابلالی بودن است و بی‌قیدی:

نام رندی را بکن برخود درست خویشتن را لابلالی نام کن

(مولوی، ۱۳۷۴)

عاقلان از مرده درکشند از احتیاط عاشقان از لابلالی اژدها را کوفته

(همان)

لابالالی عشق باشد نی خرد عقل آن جوید کز آن سودی برد

عقل راه ناامیدی کی رود عشق باشد کان طرف بر سر رود

پاک می بازد نجوید مزد او آن چنان که پاک می‌گیرد زهو

(مولوی، ۱۳۸۱: ۲۱۳)

ساقی بیار جامی و از خلوتم برون کش تا در به در بگردم قلاش و لابلالی

(حافظ، ۱۳۸۵: ۴۵۹)

۱۱.۵. تجرید: قلندران مجردی را لازمه‌ی قلندری و عاری بودن از همه قیود و بندها می‌دانستند، لذا خود را

به این صفت همواره آراسته می‌کردند. چنانچه عبید زاکانی در رساله صد پند خود این دو واژه را در کنار هم

می‌آورد و می‌گوید: «مجردی و قلندری را مایه شادمانی و اصل زندگانی دانید.» (افشار، ۱۳۷۴: ۶۷۵)

سنایی کوی قلندری را کوی تجرید می‌داند و می‌گوید:

در کوی قلندری و تجرید در کم زدن اوفتاده ماییم

(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۵۳)

بر عالم تجرید زتفرید رهی ساز در بادیه هجر زحیرت علمی ساز

(همان)

چند باشی در حجاب خویش تو عالم تجرید را عطار شو

(عطار، ۱۳۸۴: ۷۱۶)

۱۲.۵. سماع و رقص و طرب: سماع و موسیقی در آیین عشق و قلندری، بیشتر جنبه‌ی مذهبی و عرفانی داشته

و یکی از واجبات و ملزومات دین و طریق آنان به شمار می‌رفته است. آنان موسیقی و سماع را وسیله‌ای برای پرواز

دادن روح به عالم بالا می‌دانستند. به همین خاطر است که بیشتر شعرا به خصوص شاعران قلندرسرا به چنگ نواختن

و سماع و موسیقی قلندران در آثار خود اشاره داشته‌اند. به طوری که سنایی آن را جزء طریق و دین قلندران محسوب

می‌کند و می‌گوید:

برخیز ای سنایی باده بخواه و چنگ این است دین ما و طریق قلندری

مرد آن بود که داند هر جای رای خویش مردان به کار عشق نباشد سرسری

(سنایی، ۱۳۶۲)

جز راه قلندر و خرابات مپوی جز باده و جز سماع و جز یار مجوی



پرکن قدح شراب و در پیش سبوی

می نوش کن ای نگار و بیهوده مگوی

(همان)

۶. نتیجه‌گیری:

با ورود اندیشه‌های قلندری به عالم شعر، شعرای عارف و قلندرسرا، افکار و اندیشه‌های خود را با چاشنی عرفان درآمیخته و کوشیدند تا با استفاده از زبان رمز و کنایه و به کارگیری صور خیال و قوه تخیل و ذوق خود، واژه‌ی قلندر را از معنای اصلی و حقیقی خود که -در طول تاریخ معنی منفی و منفوری داشته است- دور کنند تا معنای دومی از آن برای بیان مقاصد و اهداف درونی خود و همانا اعتراض و خرده‌گیری به وضع جامعه‌ی ریازده و انتقاد از زاهدان متظاهر و صوفیان مقدس مآب بود، بیافرینند. لذا بررسی شعر قلندری نشان می‌دهد که شاعران با زبان رمزی و سمبلیک توانستند زیباترین صور شعری و معنایی را از واژه‌ی قلندر ارائه دهند تا جایی که آنچه در ذهن خواننده‌ی این اشعار از قلندر مجسم می‌شود نمونه‌ی انسان کامل و وارسته‌ای باشد که تنها با داشتن دل پاک و مصفا برای برقراری ارتباطی خالصانه با پروردگار، جان و روحش را از تمام آرایش‌های مادی و دنیوی پاک و نورانی کند و تمام منازل سلوک حق را با ذوق دل طی کند و با خراب کردن ظاهر خود، به باطن آفتابی دست یابد. قلندر در صفاتی چون اخلاص، دوری از ریا، وقوف بر اسرار، نهراسیدن از ملامت، بدنامی، ضمیر پاک و آگاه و... مشترکند. که با اتصاف به صفاتی چون رندی، ملامتی، باده نوشی و خداگونگی و... سعی دارد تا خود را به مرحله اتحاد و پیوستگی به الله برساند تا همچون او شاهد و ناظر کل جهان هستی باشد.



فهرست منابع و مآخذ

قرآن کریم.

- ابن بطوطه (۱۳۷۰) سفرنامه ابن بطوطه، جلد اول و دوم، ترجمه محمد علی موحد، تهران: آگاه .
- اسدی طوسی (۱۳۷۷) لغت فرس، تصحیح و تحشیه فتح الله مجتبابی و علی اشرف صادقی، تهران: توس .
- اشرف زاده، رضا (۱۳۸۶) آتش آب سوز ، مشهد: آستان قدس
- افشار، مهران، میر عابدینی، ابوطالب (۱۳۷۴) آیین قلندری، تهران، فرا روان.
- برومند سعید، جواد (۱۳۸۴) آیین قلندران، کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان .
- تبریزی، محمدبن خلف (۱۳۴۲) برهان قاطع، حاشیه نویسی دکتر محمد معین، تهران: ابن سینا.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۴) «خیام از نگاهی دیگر»، نشریه مطالعات و تحقیقات ادبی دانشگاه تربیت معلّم تهران، شماره ۲۰۱ .
- چندبهار، لاله تیک (۱۳۸۰) فرهنگ بهار عجم، تصحیح کاظم دزفولیان ، تهران: طلایه، .
- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۸۵) دیوان اشعار، تصحیح رشد عیوضی، تهران، امیر کبیر .
- خطیب فارسی (۱۳۶۲) قلندر نامه خطیب فارسی (سیرت جمال الدین ساوجی)، به تصحیح و توضیح حمید زرین کوب، تهران: توس .
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۱) لغت نامه دهخدا، تهران: امیرکبیر.
- رامپوری، غیاث الدین محمد، (۱۳۷۵)، غیاث الغات، به کوشش منصور ثروت، تهران: امیر کبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶) جستجو در تصوف ایران ، تهران: امیر کبیر.
- سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۵) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: کتابخانه طهوری.
- سجادی، سید ضیاءالدین (۱۳۸۰) مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: سمت.
- سعدی شیرازی، مصلح الدین (۱۳۸۱) گلستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی ، تهران: خوارزمی.
- (۱۳۸۱) بوستان سعدی (سعدی نامه)، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۶۲) دیوان اشعار، با مقدمه و حواشی و فهرست مدرس رضوی، تهران: کتابخانه سنایی.
- سهروردی، شهاب الدین ابو حفص (۱۳۴۱) عوارف المعارف، تهران: علمی.
- شاد، محمد پادشاه ابن غلام. (۱۳۳۵) فرهنگ آندراج، تهران: خیام.
- شجیعی، پوران (۱۳۷۳) جهان بینی عطار، تهران: نشر ویرایش .
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶) قلندریه در تاریخ، تهران: نشر سخن.
- صراف، مرتضی (۱۳۴۹) «آیین قلندری»، مجله ارمان، دوره چهارم و سی و نهم، شماره ۸، ۱۱، ۱۲، بهمن و اسفند.



- قلی‌زاده ، حیدر(۱۳۸۷) «نفاق و تزویر آیین رندی حافظ»، فصلنامه‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، شماره ۴، بهار و تابستان ۸۷
- عطارنیشابوری، فریدالدین(۱۳۷۵) مختار نامه، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن
-، (۱۳۸۳) منطق الطیر، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
-،(۱۳۸۴) دیوان اشعار، به اهتمام تقی تفضلی، چاپ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی .
- گوهرین، صادق،(۱۳۷۶) شرح اصطلاحات تصوف ، جلد اول، تهران: زوار.
- مرتضوی، منوچهر،(۱۳۷۰) مکتب حافظ(مقدمه ای بر حافظ شناسی) ، تبریز: ستوده.
- مصاحب، غلامحسین،(۱۳۸۱) دایره المعارف فارسی، جلد دوم، تهران: امیر کبیر.
- معین، محمد (۱۳۸۱) فرهنگ معین، تهران: امیر کبیر.
- مولوی، جلال الدین محمد،(۱۳۸۱) شرح مثنوی معنوی، تصحیح و توضیح کریم زمانی، دفتر اول تا ششم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۴) دیوان جامع شمس تبریزی، جلد اول و دوم، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران : فردوس.
- نفیسی، علی اکبر (۱۳۱۸) فرهنگ نفیسی، جلد چهارم، تهران: کتابفروشی خیام.



Gnostic and symbolic traits of the Qalandars in the works of Sanai, Attar, Maulana and Hafez

*Zahra sherafati¹
Zahra norouzi²*

Abstract

Qalandri is one of the terms used extensively in romantic poetry and poetry and is one of the important manifestations of mystical poetry in the use of Qalandian themes. These poems formally began with Sana'i, after which Sana'i poets such as Attar, Rumi, Sa'adi and Hafiz have used themes in their poems. The term has been used in Sufi sources for mysticism and mysticism but lacks subtle interpretations and symbolic and symbolic descriptions. Persian poets, especially mystic and Sufi poets, have provided subtle and detailed descriptions of this term in symbolic and symbolic language in their poems. The discovery of the symbolic meaning of the word in mystical poetry helps in understanding and understanding many of the mystical traits and characteristics of the Qalandaran poetry. Among the qualities and characteristics of the Qalandars in mystical symbolic poetry are the following:

Abandonment, infidelity, Randy, abandoning the appearance of religion and the appearance of the Shari'a, drinking water, etc

Key word : Qalandar, mystical poetry, Randy, melamety, godliness.

¹. _PhD student in Persian language and literature, _University of Urmia , West Azerbaijan ,Urmia , Iran .//
Email: zahrasherafati15@gmail.com

². _Master of Persian Language and Literature , shahid madani university , West Azerbaijan ,Urmia , Iran .