

بررسی مضامین ملامتی در غزل‌های عطار

(ص ۴۲۰ - ۴۰۳)

مهدی ماحوزی^۱، شهین قاسمی^۲ (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۴/۲۲

تاریخ پذیرش قطعی: ۹۲/۸/۴

چکیده

«ملامت» بعنوان رویکردی خاص در طریق سلوک، همواره در بررسی جریانهای فکری عرفان اسلامی اهمیت داشته است و تامل در سیر تاریخی این مفهوم با تکیه بر بُعد اجتماعی آن بیانگر یک دگرگونی بنیادین در گذر از «حال» به «قال» است. بویژه آنکه چنین نگرشی در ادب عرفانی موجد غزل‌های قلندری شده و جلوه‌هایی از آن در سروده‌هایی از سنایی تا حافظ نمایان است. در تحلیل محتوایی غزل‌های عطار بسامد مفاهیم ملامتی چشمگیر است؛ بگونه‌ای که مضامین بدیع قلندرانه و خوشه‌های واژه‌های مرتبط را میتوان از ارکان سبک غزل عطار بشمار آورد. این سروده‌های متأثر از قلندریات سنایی را میتوان حلقه تکامل غزل‌های عرفانی شمس و حافظ دانست. پژوهش حاضر با نظری انتقادی، مبانی شکلگیری اندیشه ملامتی را بررسی نموده و میکوشد تا با پی‌جویی خاستگاه معنایی غزل‌های قلندری عطار در اقوال و سنن پیران ملامتی، منقول در منابع متقدم صوفیه و بویژه آثار سلمی، نشان دهد که چگونه عطار اصول ملامتیه را در سروده‌هایش ملحوظ داشته است و نیز تاثیرپذیری عطار از حکیم سنایی را در این نوع از سروده‌هایش بنمایاند.

کلمات کلیدی

اصول و حال ملامتی، سروده‌های قلندری، غزل‌های عطار، غزل‌های سنایی

۱. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز
Sh.ghasemi158@yahoo.com

۱) مقدمه در تعریف مفهوم ملامت و حال ملامتی

آنگاه که تصوف رو به مدرسی شدن مینهاد، هریک از پیران قوم به احوالی میپرداختند که در سایه آن وصال را میجستند، پس ازین رهگذر مکاتبی پدید آمد و اصولی ملحوظ شد که پیشتر در جهانبینی صوفیانه «بظاهر» یکسان مینمود. این مکاتب را هجویری با نگاهی انتقادی به دوازده گروه تقسیم بندی نموده است؛ نحله‌ای فکری که در این تقسیم بندی جایی ندارد، اما بطور ضمنی در مواردی به آن اشاره رفته، «ملامتیه» اند. هجویری در «باب الملامه» به گروهی از مشایخ که طریق ملامت سپرده اند، میپردازد و اینکه «مذهب ملامت را اندر این طریقت آن شیخ زمانه خود حمدون قصار، نشر کرده است و ...» (کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی: ص ۹۰) و از صحبت خود با یکی از ملامتیان ماوراالنهر یاد میکند (همان: ۹۲) که نشان میدهد مذهب و روش خاصی به نام طریق ملامت در آن روزگار شناخته شده بوده است.

اما پیشتر، ابو‌عبدالرحمن سلمی «بزرگترین و دقیقترین مورخ تصوف در قرن چهارم» (قلندریه در تاریخ، شفیع کدکنی: ص ۳۱) تک‌نگاری با عنوان «الملامیه و الصوفیه و اهل الفتوه» نگاشته که «مجموعه اطلاعات بازمانده درباره ملامتیان، در همه کتابهای قدما، برابر عشر آنچه سلمی از ایشان نقل کرده است نمیتواند بحساب آید» (همان: ۱۱۸). سلمی با ذکر مقدمه‌ای اهل احوال را به سه گروه تقسیم میکند: علمای ظاهر، صوفیه یا اهل معرفت الله و ملامتیه^۱، و سپس به بیان فشرده اصول چهل و پنج گانه ملامتیه میپردازد که در این پژوهش به آنها استناد مینماییم.

توجه به این نکته ضروری است «بی تردید میتوان گفت ماهیت روش ملامتی منحصرراً مخصوص فرقه معینی نبوده، اختصاص به تمام رهروان واقعی تصوف دارد» (مکتب حافظ، مرتضوی: ص ۱۲۳). اما اینکه چگونه صفت ملامت بر تعدادی از مشایخ قرار گرفته از آنجاست که ملامت در ابتدا «حال» بوده و در گذر زمان به «قال» دگرگون شده است؛ بدین معنی که حال غالب بر صوفیانی مانند یوسف بن حسین رازی، حمدون قصار^۲، احمد خضرویه^۳ و ذوالنون مصری^۴ که «به نشر طریق ملامت» نامبردار گشته اند، «ملامت» بوده است و آنان

۱. نک: هجویری: ۱۳۸۹، صص ۲۶۸-۲۸.

۲. ابن عربی نیز در فتوحات مکیه به تقسیم بندی از سالکین میپردازد که تفاوت‌چندانی با تقسیم بندی سلمی ندارد؛ برای اطلاع بیشتر نک: مقدمه دکتر ابوالعلا عفیفی، ترجمه دکتر نصرت‌الله فروهر، صص ۳۸-۳۹.

۳. برای اطلاع از وجه ملامتی حمدون قصار نک: عطار ۱۳۵۵، ص ۴۰۱؛ هجویری، ۱۳۸۹، صص ۹۰ و ۹۱، ص ۵۰۷؛ قشیری، ۱۳۸۱، ص ۵۰.

۴. برای اطلاع از وجه ملامتی احمد خضرویه نک: هجویری، ۱۳۸۹، ص ۱۸۳.

۵. برای اطلاع از وجه ملامتی ذوالنون مصری نک: عطار، ۱۳۵۵، ص ۷۶.

میکوشیدند تا از بیم ریا از حسن ظن خلق بپرهیزند. بدیگر بیان این صفت بر ایشان غلبه داشته و همین سبب شده که ازدیدگاه سلمی و یا هجویری به «لامت» موصوف شوند، و از آنجا که مرید در سلوک پیرو مرشد است و میکوشد- گرچه بتکلف و تصنع و تظاهر- به صبغه و مرام پیر درآید، پس جمعی که به این پیران اقتدا میکرده اند بدین صفت متصف گشته و بعدها این «حال» با تعصب و تزئید ایشان به «قال» دگرگون شده و «قلندریه» را پدید آورده است و اینکه احتمال می‌رود که در روزگار سلمی اهل فتوت به صورت تشکیلاتی منسجم و دارای ایدئولوژی خاص نبوده اند، اما قطعاً در ادوار بعد حتی با پوشش متمایز (مثلاً سروال فیتیان) و مرامی شاخص شکل گرفته و گسترش یافته اند، همانطور که قلندریه با چهار ضرب، اوراد خاص خود از دیگران متمایز گشته اند؛ بدیگر بیان این حال اولاً بالذات و آخراً بالعرض گشته است. پس «لامت»، حال اغلب مشایخ - بویژه آنان که بر مکتب خراسان اند- بوده است.

لامتی، سر خود را میپوشد (= میکوشد) و از «بصحرا افتادن» آن بیمناک است، «غیر» را نمیبیند، که اصولاًگیری برای او نیست، از دعوی گریزان است و اصلاً وجود خود را «دعوی» می‌شمارد، از تصنع و تکلف مبراست و میکوشد آنچه هست، بنماید و خلاصه آنکه به همه حال رضای محبوب را میجوید و از لوم لائم گریزی ندارد:

یوسف بن حسین رازی: «اگر خدای تعالی را با جمله معاصی ببینم دوستتر از آن که دارم که با ذره ای تصنع ببینم»: (تذکره الاولیاء، تصحیح استعلامی: ص ۳۸۸)

همین دلمشغولی با خلق که حمدون قصار از آن به «حجاب اعظم از حق» (کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی: ص ۲۷۷) تعبیر نموده است، به نهن داشتن طاعت انجامیده؛ بگونه ای که یوسف بن حسین آن را در کنار «دوست داشتن تنهایی»، «علامت صادق» شمرده است (تذکره الاولیاء، تصحیح استعلامی: ص ۳۳۸)

و دیگران نیز با اشاره به آن، راه صوفی و ملامتی را جدا نموده اند: «و [لامتی] در اخفای طاعات و کتمان عبادات و خیرات از نظر خلق، مبالغت واجب دانند ... و همچنان که عاصی از ظهور معصیت برحذر بود، ایشان از ظهور طاعت که مظنه ریا باشد، حذر کنند تا قاعده اخلاص خلل نپذیرد ... و فرق میان ایشان و صوفیه آن است که جذبۀ عنایت قدیمه، هستی صوفی را به کل ازیشان انتزاع کرده بود و حجاب خلق و انانیت از نظر شهود ایشان برداشته، لاجرم در اتیان طاعات و صدور خیرات، خود را و خلق را در میان نبینند و از اطلاع نظر خلق مامون باشند و باخفای اعمال و ستر احوال مقیدند» (مصباح الهدایه، تصحیح کرباسی-

خالقی:ص ۱۸۱^۱. این انتقاد به ملامتیه که هنوز «رؤیت وجود» از راه ایشان مرتفع نگشته، به تعبیر سهروردی «نقصان حال فنا و نوعی از بُعد» است. (عوارف المعارف، تصحیح انصاری:ص ۳۰).

۲) سیمای ملامتی در ادب عرفانی پیش از عطار

جلوه آغازین ورود اندیشه های ملامتی به ادب عرفانی در نحوه نگرش و بیان آنهایی نهفته است که نمودار عرفان خراساند و با شعر و سماع و خوشدلی و پرهیز از داوری زیسته اند؛ که تأویل شگفت ایشان از مفاهیم دینی و اخلاقی در قالب ادبیات قلندرانه بر پایه عاشقی و نفی قریان ریایی بعدها رهگشای سنایی و عطار و حافظ شده است. اینان که خود حال ملامتی داشته اند، رند و قلندر را در وجه سمبلیک آن بر فراز آفاق آرمانهای عرفانی میدیده اند؛ ملامت‌پیشگانی از بوسعید تا باخرزی در سده هفتم با تاویلهای ناب عارفانه در شکل دهی و تکامل ادبیات رازورانه قلندری نقش داشته‌اند:

آراسته و مست به بازار آیی ای دوست نترسی که گرفتار آیی

بوسعید تفسیری زاهدانه از این بیت عاشقانه بیان میدارد که «آراسته به زینت دنیا و مست و مخمور دوستی دنیا، نترسی که فردا در بازار قیامت بر آن صراط باریک گرفتار آیی که خداوند میگوید: «اهدنا الصراط المستقیم» (اسرار التوحید، تصحیح شفیع کدکنی:ص ۲۷۱)، کاربرد گسترده اصطلاحات قلندرانه و مغانه را در شعر سنایی مییابیم، بگونه ای که بخشی از غزلهای سنایی عنوان «قلندریات» دارند. در دیوان چاپی سنایی این غزلهها (براساس فهرست نسخه ملک. ش ۵۴۶۸) با حرف «ق» مشخص شده اند.

غزلهایی هستند با ساحت معنایی دو وجهی که درواقع محمل دو معنای متفاوت گشته‌اند؛ از همانگونه غزلهایی که در سروده های حافظ «نمط عالی» آن، که بیانگر نبوغ هنری سراینده در کاربرد امکانات زبان است، را مییابیم که هم در بزم رندان و هم محفل عارفان بجلوه میآید و هرکس از ظن خود یار او میشود. ساحت نمادپردازانه اینگونه غزلهها به تاویلهای عارفانه بوسعید نزدیک میشود؛ البته هنر سنایی در وارد نمودن اینگونه نمادها که در عرف دینی تابو بشمار میآمده اند و در آمیختن آنها با اندیشه های عرفانی از یکسو و تنوع آنها از سوی دیگر، سبب شده است که او را پدید آورنده غزل قلندری بدانند. این نمادهای آشنا را که در شعر سنایی هویت مستقل و شخصیت ملموس یافته میتوان به چند دسته تقسیم نمود :

الف (خانواده «تیپهای خاص اجتماعی» : رند، قلاش، زاهد، محتسب، قلندر و ...

۱. ونیزنک: باخرزی، ۱۳۴۵، ص ۱۳؛ هجویری، ۱۳۸۹، ص ۹۲؛ سهرودی ۱۳۶۳، ص ۵۵، که قریب به این مضمون رانوشته اند.

ب) خانواده «واژه‌های میخانه ای»: می، ساقی، خرابات، جام، مصطبه و ...
ج) خانواده «واژه‌های دینی و ضد دینی»: صومعه، زنار، صنم، بت، تسبیح، زهد، مغ و ...
د) خانواده «کلمات لیریک»: عاشق، معشوق، عشق، زلف، رخ، یار و ...^۱

بازتاب این اصطلاحات «در قلندریات سنایی که در آنها نوعی بی‌پروایی بظاهر شرع مشهود است ... و یا ذکر کلیسا در برابر مسجد و راهب در مقابل واعظ و انتقاد از ریاکاری و زهد فروشی و ترجیح باده‌گساری بر طاعت ربایی آثاری است که از روش ملامتی و قلندری در شعر فارسی رسوخ یافته است» (شرح مثنوی معنوی، فروزانفر: ص ۷۳۴). این ادبیات در نظام دینی حاکم نوعی هنجارگریزی و سراینده آن زندیق و بدکیش بشمار میرفته است: «امام محمد یحیی که از بزرگان علما و در آن زمان در خراسان چون اوئی نبود، پیوسته سنایی را بدگفتی و بدکیش و دهری و زندیق خواندی و پس از مرگ سنایی نیز از طعن او خودداری نکردی» (دیوان سنایی غزنوی، به نقل از خلاصه الاشعار: ص ۷۴) و نیز شمس الدین دیلمی «در بحث کاربرد شعر در زمینه‌های مذهبی، بهره‌گیری فراوان سنایی را از واژه‌هایی که شایسته مضامین مذهبی نیست ... مورد سرزنش قرار میدهد» (حکیم اقلیم عشق، ترجمه علوی مقدم و مهدوی: ص ۳۹۵). با تامل

در غزل‌های سنایی درمی‌یابیم که طریق ملامت شاهراه عرفان (تحقیق) است:

تا نیست نگردي چو سنائی ز علایق نزد فضلا عین مباحات نگردي
محکم نشود دست تو در دامن تحقیق تا سـوخته راه ملامات نگردي
(دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی: ص ۴۷۶)

پس میتوان شعر قلندری را شعری هنجارگریز و ضد عرف دینی و اجتماعی بحساب آورد که بیش از همه با زیر پا نهادن ارزشها (تابوشکنی) به انتقاد از اخلاق و دینی میپردازد که دستمایه ارباب ریاکار شریعت شده است و سنایی و عطار و حافظ با بهره‌جستن از این ابزار، انسان پاک باز آرمانی خویش را که «خشت زیر سر و برتارک هفت اختر پای» دارد، می‌آفرینند.

۳) بررسی و طبقه‌بندی مفاهیم در قلندرانه‌های عطار

در بررسی محتوایی غزل‌های عطار، با چندگونه غزل مواجهیم:
نخست، غزل‌هایی عارفانه که در آنها صرفاً مفاهیم عرفانی مطرح است، اغلب دارای تمثیلی در حوزه فنا هستند و مفهوم پاکبازی تا وصال در کانون آنهاست. نسبت به زبان شعری سنایی دلنشین‌تر و در واقع پیش‌نمون غزل‌های شمس بشمار می‌آیند و میتوان آنها را

۱. برای تحلیل خانواده این واژه‌ها نک: مقاله «سنایی وست غزل فارسی» مندرج درشوریده غزنه، صص ۱۱۹-۱۴۵

بعنوان نوعی غزل تعلیمی در حوزه عرفان بشمار آورد.^۱ دیگر، غزلهایی که عاشقانه‌اند و یادآور غزلهای انوری و خاقانی و البته در سیر تکاملی غزل عاشقانه تا سعدی پراهمیتند. این غزلها دارای ساحت معنایی تک وجهی بوده و اغلب نماینده طبع آزمایی عطار در این سنت دیرینه هستند. سخن از زلف و روی و صنم و عشق و یار در معنای حقیقی آنهاست و کمتر مفاهیمی همچون درد و اندوه و فنا مطرح است، با اینکه عطار برخلاف سعدی اغلب سخنش بوی هجران دارد تا وصال؛ به همین دلیل نمیتوان عطار را در این زمینه چندان نوآور دانست.^۲ سه دیگر، غزلهایی عاشقانه با ساحت معنایی دوگانه اند که غزلهای حافظ را فریاد می‌آورند و بنابر قرائنی میتوان مرز ظریف عشق زمینی و «آن سری» را در آنها تشخیص داد. اینگونه غزلها اغلب با نمادهایی از نوع زلف (= کثرت/ کفر) و روی (= ایمان) قابل تاویلند و میتوان عطار را الگوی حافظ در این مقوله دانست. مرز مشترک آنها با غزل قلندری در همین نمادهای عرفانی است.^۳

غزل قلندرانه عطار بیگمان از هنرمندانه ترین نمونه‌های غزل فارسی است که همان خانواده واژه‌های غزلهای سنایی در آن تکرار میشود^۴ و اغلب این واژه‌ها در نگرش عطار به سبلمهای عرفانی مبدل و در بیان حقایق بکار گرفته شده اند.

اینگونه برداشت منشوروار و استفاده هنری از ظرفیت واژه‌ها و اینکه با شناور نمودن معنا به بیان اغراض خاص بپردازند (شیوه غزل قلندرانه) بارها در منش عرفانی بوسعید ذکر شده و چنانکه پیشتر آمد، میتوان بوسعید را در این طرز پیشرو عطار دانست. در حکایت بوسعید و امام قشیری میخوانیم: «امام ابوالقاسم قشیری را گفتند که دوشینه در خانقاه ابوسعید بن ابی‌الخیر سماع بود و ابوسعید تا بامداد ذوق و وجد میکردند و قوال این بیت را بر میگفت:

تا گبرنشی تو را بتی یار نبو
ور بهر بتی گبر شئی عار نبو
آن را که میان بسسته به زار نبو
او را به میان عاشقان کار نبو

ابوالقاسم کسی که خدمت شیخ فرستاد که این چگونه روا باشد که اینچنین سخنی گویند و تو آن را استماع کنی؟ شیخ گفت ابوالقاسم را بگوئیت که ما ازین سخن بیت الفاظ نمیشنویم، همه اسرار حقایق میشنویم» (اوراد الاحباب، تصحیح ایرج افشار: صص ۲۰۹ و ۲۱۰). گفتنی است عنوان باب چهل و سوم مختارنامه «در قلندریات و خمیریات» است، که احتمالاً این

۱. مانند غزلهای شماره ۱۷۷، ۲۰۹، ۲۳۰، ۲۵۲، ۲۰۲، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۸۰، ۱۷۹.

۲. مانند غزلهای شماره ۱۲۸، ۲۲۹، ۷، ۴۰۶، ۴۰۶، ۱۶۶، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۷۵.

۳. مانند غزلهای شماره ۲۴۰، ۲۲۴، ۲۱۵، ۲۱۱، ۱۹۹، ۱۸۹.

۴. مانند غزلهای شماره ۱۰، ۷۹، ۷۸، ۴۹، ۷۳، ۷۲، ۲۰۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۵۹.

نامگذاری به تاثیر از قلندریات سنایی بوده است و در بررسی غزل‌های عطار گاه این نمادها از سوی خود سراینده رازگشایی شده‌اند :

خیر و شر چون عکس روی و موی تست
گشت نورافشان و ظل‌مت بار شد
ظلمت مویت بیافت افکار کرد
پرتو رویت بتافت اقرار شد...
(دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی: ص ۱۹۵)

سنایی نیز با همین مفهوم سروده است:

چیست آن زلف بر آن روی پریشان کردن
زلف را شانه زدی باز چو رسم آوردی
طرف گلزار به زیر کله پنهان کردن
کفر درهم شده را پرده ایمان کردن
(دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی: ص ۷۰۶)

که آشکارا مفاهیم «کفر و ایمان» و «وحدت و کثرت» را بیان میکنند و یا تصویری از توصیف «خرابات»، آن عالم لامکان:

تو را در ره خراباتی خراب است
بگیر آن خانه تا ظاهر نبینی
خراباتی است بیرون ازدو عالم
گر آنجا خانه ای گیرد صواب است
که خلق عالم و عالم سراب است
دو عالم در بر آن همچو خواب است
(دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی: ص ۲۸)

دقت در ترکیبها نیز راهگشاست؛ مثلاً خانواده واژه‌های «جام، باده، دردی» که با مضاف‌الیه‌های عرفانی بکاررفته اند.

گر ساقیان معنی با زاهدان نشینند
می زاهدان ره را درد و خمار ما را
(همان: ص ۱)

دقت در اینگونه ترکیبها در نماد شناسی اصطلاحات مغانه و بدست دادن تاویل‌های عرفانی صحیح، سودمند است و بسامد بالای آنها بویژه در غزل‌های قلندری، آمیزش و غلبه صبغه عرفانی را بر وجه ملامتی و قلندری عطار نشان میدهد.

۱-۳) نادیدن خلق و گریز از ننگ و نام

از وجوه بارز اندیشه ملامتی، نادیدن خلق، داوری ناکردن و گریز از ننگ و نام است؛ زیرا از آنجا که بنیاد مذهب ملامت بر اخلاص است، پس خلق همواره منظور بوده و حسن ظن و اقبال ایشان، نحوه سلوک با آنها و بطور کلی مسائل مرتبط با خلق، میتواند عقبه ای سلوکی پدید آورد؛ پس ملامتیان راه گریز را در نادیدن خلق دیدند و از رسوایی و ننگ و نام میان ایشان بیم نداشتند که «هر که به صلاح مشهورتر است، در کاراوری از ملامت است» (تذکره الاولیاء، تصحیح استعلامی: ص ۳۸). در کانون تعریف اخلاص نیز «نسیان رؤیت خلق» است که بقول

ابوعثمان حیری : «اخلاص، نسیان رؤیت خلق بود بدوام نظر خالق»^۱ (رساله قشیریه، تصحیح فروزانفر:ص ۳۲۵ / تذکره الاولیا، تصحیح استعلامی:ص ۴۸۲) و تعریف ملامتی، که نجم الدین رازی بیان میدارد، نیز همین است : «ملامتی بدان معنی باشد که نام و ننگ و مدح و ذم و رد و قبول خلق بر نزدیک او یکسان باشد و بدوستی و دشمنی خلق فربه و لاغر نشود و این اضداد را یکرنگ شمرد» (مرصادالعباد، تصحیح امین ریاحی:ص ۲۶۱) همچنین ندیدن اعمال از خود و انتساب آنها به حق که در ارتباط با مفهوم « اسقاط اضافات» است، از اصول ملامیه بشمار میرود. اینکه ملامتیه نمیپسندیدند در چشم خلق جاهمند باشند را در سیره ایشان نیز مییابیم. در قلندرانه های عطار بارها این گریزازنگ و نام آمده است :

آن کس آزادی گرفت از مردمان
هر که چون عطار فارغ شد ز خلق
کو میان مردمان رسوا بود
دی و امروزش همه فردا بود

(دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی: ص ۲۵۷)

چنانکه پیشتر حکیم سنایی اندیشه ننگ و نام را در تقابل با فنای صوفیانه دانسته: ای دل اندر نیستی چون دم زنی خمار باش
شو بری از نام و ننگ و از خودی بیزار باش
دین و دنیا جمله اندر باز و خود مفلس نشین

در صف ناراستان خود جمله مفلس وار باش
(دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی: ص ۲۵۶)

و گاه از هم‌رمان سست عناصر شکوه سر میدهد که :

تا چند از بین بیخبران ای ساقی
تا کی ز خصومت خران ای ساقی
دل کرده سبک کاسه گران ای ساقی
بگذر ز جهان گذران ای ساقی

(مختارنامه، تصحیح شفیع کدکنی:ص ۲۹۵)

همچون سنایی که نامحرمان عشق را ناسزای جام می می‌شمارد:

عشق در ظاهر حرام است از پی نامحرمان
خوردن می نهی شد زان نیز در ایام ما
زانکه هر بیگانه‌ای شایسته این نام نیست
کاندرین ایام هر دستی سزای جام نیست
کاین ره خاصست اندر وی مجال عام نیست
تا نیفتد بر امید عشق در دام هوی

(دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی: ص ۸۸)

۱. این قول درالبیاض والسواد، ص ۲۶۱ به شاه شجاع کرمانی نسبت داده شده است؛ سپهروردی نیز در آداب المریدین، ص ۷۵ مینویسد: «پس اخلاص است و آن بیرون کردن خلق است از معامله حق» که گویا به این قول مذکور نظر داشته است.

این مفهوم قلندری در دیگر منظومه های عطار نیز بازتاب گسترده‌ای دارد.^۱

۲-۳) خدمت خلق، تواضع و پرهیز از داوری

از اصول ملامتیه است که: «آنهم کرهوا أن یخدموا أو یعظموا أو یقصدوا، و یقولون: ما للعبد و هذه المطالبات؟ انما هی للاحرار» (الملامه و الصوفیه و اهل الفتوه، تصحیح ابوالعلا عقیفی: ص ۴۳۱). نادیده انگاشتن خلق باعث نمیشده ملامتیه نسبت به ایشان ترک ادب کنند، بلکه بلعکس خدمت خلق را در راه «کسر نفس» لازم می‌شمردند: «خدمت درویشان و حرمت ایشان طریق حمدونیان (= ملامتیه) است» (کشف المحجوب، تصحیح عابدی: ص ۲۹۵) و داوری را کافری میدانستند^۲ و در «تواضع» میکوشیدند: «قال یوسف بن الحسین: الخیر کلّه فی بیت و مفتاحه التواضع و الشر کلّه فی بیت و مفتاحه الکبر» (طبقات الصوفیه، تصحیح قندهاری: ص ۲۲۳) و این اصل ملامتی که سلمی نقل میکند که: «ومن اصولهم ألا یصبر [الانسان] عیب أخیه إلا أن یکون معیباً» (الملامه و الصوفیه و اهل الفتوه، تصحیح ابوالعلا عقیفی: ص ۴۳۰) یادآور سخن حمدون قصار است که: «هرگاه مستی را ببینی، نگروی را عیب نکنی کی نباید که بدان گرفتار گردی» (رساله قشیریه، تصحیح فروزانفر: ص ۵۰) و بقول عطار:

مخند از پی مستی که بر زمین افتاد
گرچه پاک بری مات هر گدایی شو
که آن سبجود وی از جمله مناجات است
که شاه نطع یقین آن بود که شهمات است
(دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی: ص ۳۴)

این احتمال آزار خلق که نزد صوفیه به «موت أسود» (نفحات الانس، تصحیح عابدی: ص ۲۳) نامبردار گشته، با این اصل دیگر ملامتیان در پیوند است که: «مقابله من یفجوهم بالحلم و الاحتمال و الخضوع و الاعتذار و الاحسان دون مقابلتهم بمثل ذلک» (الملامه و الصوفیه و اهل الفتوه، تصحیح ابوالعلا عقیفی: ص ۴۱۶).

اینهمه را ملامتیه «خُلُق» میخواندند: «ابوحفص حداد را پرسیدند از خُلُق، گفت: آنست که خدای عزوجل اختیار کرد پیغمبر را علیه الصلوه گفت: خذ العفو و امر بالعرف» (رساله قشیریه، تصحیح فروزانفر: ص ۳۹۵) پس ملامتیه همواره خُلُق را گرامی میداشتند که غیر این حال را موجد کبر و عجب نفس میدانستند؛ چنانکه ابوعثمان حیری گوید: «کبر و عجب نفس تو را از خدای عزوجل منقطع میگرداند و خوار و حقیر داشتن خلق بیماری است که هرگز دوا

۱. نک: عطار، ۱۳۸۶، ص ۱۶۰/عطار، ۱۳۹۰، ص ۱۶۲ و ۱۷۰/عطار، ۱۳۶۴، ص ۸۶/عطار، ۱۳۷۵، ص ۱۶۱، ۲۹۴ و ۲۹۷
۲. «شیخ ماگفت که داوری کفر است و از غیر دیدن شرک است و خوشبودن فریضه است»: (میمنی، ۱۳۷۱، ص ۲۸۴)

نپذیرد» (تذکره الاولیاء، تصحیح استعلامی: ص ۴۸۲). چنانکه عطار این مفهوم را در بسیاری از قلندران‌های خود بیان نموده است:

ما ره ز قبله سوی خرابات می‌کنیم
پس در قمارخانه مناجات می‌کنیم
گو بد کنید در حق ما خلق زانکه ما
با کس نه داوری نه مکافات می‌کنیم
(دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی: ص ۵۰۹)

سنایی با توجه به این آموزه والای تربیتی، آن را اصلی در سلوک دانسته بارها بدان اشاره نموده است:

تا بد و نیک جهان پیش تو یکسان نشود
کفر در دیده انصاف تو پنهان نشود
تا چو بستان نشوی پی سپر خلق ز شوق
دلت از شوق ملک روضه و بستان نشود
(دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی: ص ۱۶۰)

۳-۳) پرهیز از تصنع و تکلف و مبارزه با مرئیان

ملامتیه، از تصنع و تظاهری که سرانجامش به ریا میانجامد، سخت دوری میکردند؛ ای آنکه تو را در تو تویی نیست تصرف
آن به که نگویی تو سخن راز تصوف
در کوی تصوف بتکلف مگذر هیچ
زیرا که حرام است درین کوی تکلف
(دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی: ص ۲۷۳)

این محافظت سیر و نداشتن دعوی و تصنع در مقابل قرایان غماز ریایی قرار داشت که صوفیان راستین همواره از ایشان برحذر بودند: «با قرایان صحبت مکن که ایشان غمازان باشند بر درگاه حق، به گفت ایشان خلق را بگیرد، اما به گفت ایشان رها نکنند، و باز این قوم زحمتی باشند بر خلق» (اسرار التوحید، تصحیح شفیع کدکنی: ص ۱۶۶). بازتاب انتقاد از این زهد ریابیدر سروده‌های قلندری عطار و سنایی چشمگیر است:

دوش عشقش تاختن آورد و گفت
از توام ای رند هر جایی بس است
در قلندر چند قرایی کنی
نقد جان در باز قرایی بس است
(دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی: ص ۵۲)

پیشتر حکیم سنایی در نقد مرئیان که به خرابات راه ندارند، سروده:

در دل آن را که روشنایی نیست
در خراباتش آشنایی نیست
در خرابات خود به هیچ سبیل
موضع مردم مرئی نیست
(دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی: ص ۹۱)

۳-۴) کسر نفس و پاکبازی

از آنجا که سرِ ریا «حظّ نفس» است، پس ملامتی در خوارداشت نفس میکوشد و همواره خود را مقصر میبیند و بر نفس اتهام میزند؛ چنانکه سلمی از جد خویش ابوعمر و نجید نقل

میکنند که «صافی نشود قدم هیچکس اندر عبودیت تا آنگاه که همه کارهای خویش ریا بیند و حال های خویش دعوی بیند» (رساله قشیریه، تصحیح فروزانفر: ص ۳۰۵) و هم سلمی از اصول ملامتیه میدانند: «اتهام النفس فی جمیع الاحوال، اقبلت أم أدبرت، أطاعت أم عصیت و قلۀ الرضا عنها و المیل الیها بحال» (الملامه و الصوفیه و اهل الفتوه، تصحیح ابوالعلا عقیفی: ص ۴۱۶)

این مفهوم به تعریف «اخلاص» از دیدگاه ابوعثمان حیری نزدیک است: «اخلاص آن بود که نفس را اندر وی هیچ حظ نبود به هیچ حال و این اخلاص عام باشد و اخلاص خاص آن بود که آنچه برایشان رود نه به ایشان بود، طاعتها همی آید از ایشان و ایشان از آن بیرون و ایشان را طاعت دیدار نیفتند و آن به چیزی نشمرند، آن اخلاص خاص بود» (رساله قشیریه، تصحیح فروزانفر: ص ۳۲۴) و هم سلمی در اصلی دیگر مینویسد: «و من اصولهم أن الانسان یجب أن یکون خصماً علی نفسه، غیر راضٍ بحال من الاحوال» (الملامه و الصوفیه و اهل الفتوه، تصحیح ابوالعلا عقیفی: ص ۴۲۷) که یادآور سخن ابوعثمان حیری است که «هیچکس عیبهای نفس خویش نبیند مادام که او را از خویشتن چیزی نیکو آید، عیبهای خویش کسی بیند کی اندر حال ها خویش را نکوهیده دارد» (رساله قشیریه، تصحیح فروزانفر: ص ۱۵۲).

پاسداشت این اصل آخرین وصیت بوعثمان حیری در حال نزع بوده است: «شکسته دل بودن به همه دل بر تقصیرهای خویش»^۱ و^۲ (همان: ص ۵۳۸). در تحلیل اصول مذکور سلمی از پیری ملامتی نقل میکند که چون نفس را به خوار داشتی که شایسته آن است مقابله کنی، آنگاه نه ستایش آفرین خوانان در وی اثر کندو نه نکوهش هجاپردازان، در آن هنگام از احوال ملامتیان برخوردار شود (الملامه و الصوفیه و اهل الفتوه، تصحیح ابوالعلا عقیفی: ص ۴۱۲).

این همان مفهومی است که پیشتر، از بوسعید در باب ندیدن درویش خود را، نقل کردیم و سلمی آن را از اصول ملامتیه می‌شمارد که: «و ممایشبه اصولهم ما بلغنی عن سهل بن عبدالله نضرائه وجهه أنه قال: لیس للمومن نفس لان نفسه ذهبت ...» (الملامه و الصوفیه و اهل الفتوه، تصحیح ابوالعلا عقیفی: ص ۴۲۳). به این مفهوم پاکبازی صوفیانه که ملامتی نفس و خلق را در راه حق میسپرد، بارها در قلندریه های عطار اشارت رفته است:

عزم آن دارم که امشب نیم مست
ســـــر به بازار قلندر درنهم
پای کوبان کوزه دودی به دست
پس به یک ساعت ببازم هرچه هست
(دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی: ص ۴۱)

و حکیم سنایی که ماندن در «خود» را مانع از وصال «خدا» میدانند:

۱. این سخن در تذکره الاولیا ص ۴۰۰ نیز آمده است.

۲. برای اطلاع از دیگر اصول مرتبط نک: اصل ۱۰ و ۱۳

تو خود از خویش کی رسی به خدای
چون به جایی رسی که جز تو شوی

که تو را خود ز خود جدایی نیست
بعد از آن حال جز خدایی نیست

(دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی: ص ۹۱)

این لابلای پاکبازانه، که با دوست غم دنیاوی ننگجد، هم در تعریف صوفی صادق است که «الصوفی لایمَلِک و لا یُمَلِک» (کشف المحجوب، تصحیح عابدی: ص ۵۲) و هم در وصف قلندر که پیشتر آمد.

۵-۳) اسقاط علم رسمی

درگذر از این سلوک عاشقانه اسقاط «علم رسمی» شرط است و پرهیز از وارد شدن به دقایق علوم و اشارات و اکتفا به حدّ امر و نهی: «و من اصولهم ترک الکلام فی العلم و المباحاهُ به و اظهار اسرار الله منه و عند غیر اهله» (الملامه و الصوفیه و اهل الفتوه، تصحیح ابوالعلا غفیفی: ص ۴۲۸) و نیز: «و من اصولهم ترک الکلام فی دقائق العلوم و الاشارات، و قلّه الخوض فیها و الرجوع إلى حد الامر و النهی» (همان: ص ۴۳۲).

هجویری در باب «العلم و المعرفة و الفرق بینهما» به مفهوم «علم» از منظر مشایخ پرداخته است: «علمی را که از معنی مجرد بود و از معاملات خالی آن را علم خوانند و مرعالم آن را عالم. پس آن که به عبارت مجرد و حفظ آن بی حفظ معنی عالم بود و را عالم خوانند و آن که به معنی و حقیقت آن چیز عالم بود و را عارف خوانند» (کشف المحجوب، تصحیح عابدی: ص ۵۵۸). این علم که حجاب راه است، از دیرباز مورد نقد صوفیان، بویژه خراسانیان که بر مکتب سکر بوده‌اند، واقع شده:

علم و عمل کان بود از من حجاب
علم و عمل را هبل و لات گیر

(دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی: ص ۲۴۷)

بازتاب این مفهوم را در غزلهای قلندری عطار و انتقاد او از «متکلمان و فیلسوفان» میبایم و البته تقابل عقل (علم) و عشق که از دیرباز در عرفان اسلامی مطرح بوده است:

تو را در ره خراباتی خراب است
به آسانی نیابی سر این کار

گر آنجا خانه ای گسیری صواب است
که کاری سخت و سرتی تنگیاب است

به عقل این راه مسپر کاندیرین راه
جهانی عقل چون خر در خلاب است

(دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی: ص ۲۸)

۱. ونیزنک: هجویری، ۱۳۸۹، صص ۳۹۱-۴۰۵: «کشف باب الحجاب الاول فی معرفه الله تعالی»

۲. نک: مقاله شفیع کدکنی بانام «عقل ورزیدم وعشقم به ملامت برخاست»

حکیم سنایی نیز عقل جزئی را فاقد توانایی معرفت‌شناسی دانسته و سیرت آزادگان خراباتی را در سکر و فنا میداند:

جمع خراباتیان سوز نفس کم کنید
باد نهانی خورید بانگ جرس کم کنید
نیست جز از نیستی سیرت آزادگان
نیست جز از نیستی سیرت آزادگان
(دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی: ص ۱۶۶)

۳-۶) اندوه و دردمندی

حزن و اندوه نیز از اصول مورد اشاره سلمی است که صوفی ملامتی باید همواره ملازم آن باشد^{۱)} (الملامه و الصوفیه و اهل الفتوه، تصحیح ابوالعافی: ص ۴۳۳). بوعثمان حیری اندوه را بشرطی که سبب معصیت نشود، فضیلت مومن دانسته است (تذکره الاولیا، تصحیح استعلامی: ص ۴۸۰) و در جای دیگر در پاسخ ابوالحسن وراق که از اندوه میپرسد: «گفت: اندوهگین را پروا نبود که از اندوه خود بپرسد. بکوش تا اندوه بدست آری، آنگاه هرچند که خواهی میپرس» (رساله قشیریه، تصحیح فروزانفر: ص ۲۱۰) و شاید به دلیل همین توجه ملامتیه به اندوه بوده است که ابوسعید خرگوشی در آغاز باب ملامت از تهذیب الاسرار مینویسد: «و قد کانت الملامتیه یسمون المحزونین فی سابق الدهره» (منبعی کهن در با ملامتیان نیشابور، پورجوادی: ص ۴۵).

بازتاب گسترده این مفهوم را در قلندرانه های عطار که همواره از «درد» و «اندوه» سخن گفته، مییابیم:

بار دگر پیر ما مفلس و قلاش شد
ز آتش دل پاک سوخت مدعیان را به دم
در بن دیر مغان ره زن اوباش شد...
دردی اندوه خورد عاشق و قلاش شد
(دیوان عطار، تصحیح تفضلی: ص ۲۰۰)

سنایی نیز دلیل عاشقان را «درد» مداند و آن را پیش‌شرط مذهب رندان و ملامتیان می‌شمارد:

اقتدا بر عاشقان کن گر دلیلت هست درد
ناشده بیعقل و جان و دل درین ره کی شوی
ور نداری درد گرد مذهب رندان مگرد
محرم درگاه عشقی با بت و زنار گرد
(دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی: ص ۱۲۵)

و در جای دیگر رنج و ملامت و اندوه را توشه راه عشق دانسته:

راه دشوارست هم‌ره خصم و منزل ناپدید
توشه رنج است و ملامت مرکب اندوه و محن
(همان: ص ۳۸۰)

۱. برای اطلاع بیشتر: «ملامتیه و حزن» از مقاله «منبعی کهن در باب ملامتیان نیشابور» مندرج در پژوهشهای عرفانی، صص ۱۵-۶۳.

۷-۳ چشم دوختن از سلامت در طریق ملامت

«سلامت» غالباً یادآور نقطه مقابل خود یعنی «سلامت» است، که در تعریف حمدون قصار از ملامت آمده است: «الملامة ترک السلامة، ملامت دست برداشتن سلامت بود...» (کشف المحجوب، تصحیح عابدی: ص ۹۰). گذشته از این احتوای معنایی، این دو اغلب در کنار هم مینشینند که آنگاه که سخن از پاکبازی در راه محبوب ازلی است، صفت «ولایخافون لومة لائم» (۵۴/مانده) بر ملامتیان مینشیند که ایشان از انگشت نمایی خلق در کار حق بی باکند. همانطور که نجم رازی بنای عشق بازی را بر ملامت میداند (مرصادالعباد، تصحیح امین ریاحی: ص ۸)، هجویری نیز در دوستی چیزی را خوشتر از ملامت نمیبیند «که اغیار را بر دل دوست خطر نباشد» (کشف المحجوب، تصحیح عابدی: ص ۹۲). پیوند عشق و ملامت در غزل‌های قلندرانۀ عطار نمود ویژه‌ای دارد:

مرا قلاش میخوانند هستم	من از دُردی کشان نیم مستم
نمیگویم زمستی توبه کردم	هر آن توبه کزان کردم شکستم
ملامت آن زمان بر خود گرفتم	که دل در مهر آن دلداری بستم
من آن روزی که نام عشق بردم	ز بند ننگ و نام خویش رستم

(دیوان عطار، تصحیح تفضلی: ص ۳۹۳)

ملامت و سلامت جادوی مجاورت دارند که در تعاریف پیران ملامتی از مفهوم ملامت، یادآور شدیم. این همنشینی «به گونه یک سنت ادبی، وارد شعر و نثر دیگر ادیبان زبان پارسی نیز شده است و کسانی که کوچکترین پیوندی با جهان ملامت و عوالم قلندری نداشته اند آن را مانند یک سنت ادبی در شعر و نثر خود وارد کرده اند» (قلندریه در تاریخ، شفیع کدکنی: ص ۱۰۸). حکیم سنایی ملامت را لازمه عشق دانسته و از تقابل سلامت و ملامت بارها یاد کرده است:

چه خبر داری از حلاوت عشق	هر که در بند ننگ و نام بود
روزی از عشق اگر همی خواهی	کز سلامت تو را سلام بود

(دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی: ص ۱۵۳)

۸-۳ فراسوی کفر و ایمان

سرانجام این که در پیکرۀ قلندرانۀ عطار و نیز مولانا و سنایی با برخی مفاهیم متناقض نما در کنار یکدیگر مواجه میشویم که بظاهر توجیه آنها دشوار مینماید. اساس اینگونه سروده‌ها بر محور «کفر» و «ایمان» است:

زنهار الله الله تا کی ز کفر و ایمان	که روی سوی قبله گه دست سوی باده
-------------------------------------	---------------------------------

نه مومنم نه کافر گه اینم و گه آنم
رفتم به خاک تیره از هر دو خر پیاده
(دیوان عطار، تصحیح تفضلی: ص ۵۸۲)

این بیان حال سالکی است که از عوالم حسّی بریده شده اما به استغراق نرسیده است؛ پس تحیرگونه حالتی دارد که برآمده از یک تجربه عرفانی است، زیرا اگر استغراق مییافت، از مقام «جلال» سخنانی شطح گونه بر زبان میراند؛ اما اکنون در «ناتمامی» میان نفی و اثبات بازمانده. سالک در گذر از این مرحله به استغراقی میرسد که «صفت» در آن گم میشود:

وگر در بند خویش آری مرا تو
در ایمان گر نیابم از تو بویی
و گر در کفر بویی یابم از تو
نخواهم کفر و دین در بند آنم
یقین دانم که در کافرستانم
ز ایمان نور بر گردون رسانم
(همان: ص ۴۶۰)

در توصیف این حالت که «استغراق» است، الفاظی همچون «نه کفر و ایمان» و «بی جهتی» و «بی صفتی» گنگ مینمایند؛ زیرا نمیتوان حق را متّصف بصفتی گردانید که «گوهر دریا و رای کفر و دین باشد»؛ از اینجاست که چون سالک در حق «گم» است، ایمن از امروز و فردا به «جانب بی جانبی» میپرد؛ بقول ابوحفص حداد: «منذ عرفت الله ما دخل فی قلبی حقّ و لا باطل» (کشف المحجوب، تصحیح عابدی: ص ۴۰۴)؛ «تا خدای را بشناختم در دلم نه حق درآمده است و نه باطل» (رساله قشیریه، تصحیح فروزانفر: ۵۴۲)؛ زیرا این حالت یکرنگی به حق باز میگردد: «کفر و ایمان چون در عین وحدت شود در احدیت یکرنگ آید، دو رنگی اش از امر اضافات، و من شکر فانما یشکر لنفسه و من کفر فانّ ربی غنی کریم، کفر و ایمان دو کیسه قهر و لطف اوست، حکمت آموزان قدر دانند که آن خریطه‌ها جز امر و نهی نیست و گرنه چه میکنند تلوین اهل عدم در قدم» (شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن: ص ۱۱۱)

گفتنی است که بیان این تجربه عرفانی بسیار دشوار است؛ زیرا نه سالک توانایی انتقال مفاهیم ملکوتی تجربه شده را دارد و نه برای بیان آن الفاظی درخور مییابد. ادراکی ورای زمان و مکان که برای مخاطب ناآشنا، نامفهوم مینماید: «و محمد بن واسع گوید در صنعت عارف رحمه الله علیه: من عرفه قلّ کلامه و دام تحیره، آن که شناخت سخنش اندک است و حیرتش مدام. از آنکه عبادت از چیزی توان کرد که اندر تحت عبادت نگنجد و اندر اصول عبادات را حدّی بود و چون معبر محدود نباشد که اساس عبارت بر آن نهند، عبارت معبر چگونه ثبات یابد؟ و چون مقصود اندر عبارت نیاید، و بنده را از وی چاره نباشد، بجز حیرت دایم و را چه چاره باشد؟» (کشف المحجوب، تصحیح عابدی: ص ۴۰۳).

گر مرد این حدیثی ز نار کفر بندی
دین از تو دور دورست بر خویشتن چه خندی

از کفر ناگذشته دعوی دین مکن تو
گر محو کفر گردی بنیاد دین فکندی
(دیوان عطار، تصحیح تفضلی: ص ۶۲۶)

نتیجه

اندیشه ملامتی در مقابله با آفت ریا، که اساس ایمان را درمینوردید، پدید آمد. ملامتیه نخستین میکوشیدند تا در چارچوب شریعت با تکیه بر منش و سلوکی متمایز، خود را از نظر خلق بیفکنند تا از این رهگذر حظاً نفس را مجالی نماند. پس به اخفای طاعت، اندوه مدام، گریز از نام و ننگ، محاسبه و خوارداشت نفس، گاه نفی علم رسمی و حتی تشبّه به حال مجانین میپرداختند. با اینهمه از داوری بـری بودند و خدمت خلق را نیز سنت میشمردند. نمونه‌هایی از اینگونه روش تربیتی که در احوال و اقوال پیران ملامتی آمده، در ادب فارسی تحت عنوان قلندریات و با خانواده واژه‌هایی خاص، اغلب برگرفته از فرهنگ مزدیسنی، بازتاب داشته و نخستین بار توسط سنایی غزنوی بصورت مستقل وارد ادبیات فارسی شده است. عطار نیز در دنباله این سنت نونهاده سنایی، با تکیه بر اصول پیش‌گفته ملامتیه، اشعار فراوانی از نوع غزل قلندری سروده که از دلنشین‌ترین و پرسوزترین غزل‌های ادب فارسی بشمار میرود و نشانگر دلبستگی و تسلط عطار بر اینسنت است؛ بگونه‌ای که میتوان با استخراج مفاهیم مرتبط، به درک روشنی از خاستگاه این اندیشه صوفیانه رسید و نشان آن را در ملامتیه نخستین بازجست. در پژوهش حاضر بن‌مایه غزل‌های قلندری عطار با محتوا و مبانی مکتب ملامتیه مطابقت داده شده و با شواهدی پیشینه این مفهوم را در سروده‌های قلندران سنایی نشان داده‌ایم و اینکه عطار گرچه پیرو سنایی در این شیوه بوده و بی‌گمان به قلندران‌های او توجه داشته، اما این مقوله را با تنوع و گستردگی بیشتری بازنموده است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آداب المریدین، سهروردی، ضیاءالدین ابوالنجیب، تصحیح نجیب مایمل هروی، تهران، نشر مولی، ۱۳۶۳
۳. اسرار التوحید، میهنی، محمد بن منور، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر آگاه، ۱۳۷۱
۴. اسرارنامه، عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۶

۵. الهی نامه، عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، تصحیح فواد روحانی، تهران، کتاب فروشی زوار، ۱۳۶۴
۶. الملامتیه والصوفیه واهل الفتوه، سلمی، ابو عبدالرحمن، تصحیح ابوالعلا عقیفی، مندرج در مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، ج ۲، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲
۷. البیاض والسواد، السیرجانی، ابوالحسن علی بن الحسن، تصحیح محسن پورمختار، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۰
۸. اوراد الاحباب و فصوص الاداب، باخرزی، ابوالمفاخریحی، تصحیح ایرج افشار، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵
۹. تذکره الاولیا، عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۵۵
۱۰. حکیم اقلیم عشق، دیروین، ی، ترجمه مهیار علوی مقدم و محمد جواد مهدوی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸
۱۱. دیوان سنایی، سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران، شرکت طبع کتاب، ۱۳۲۰
۱۲. دیوان عطار، عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، تصحیح تقی تفضلی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲
۱۳. رساله قشیریه، قشیری، عبدالکریم بن هوزن، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱
۱۴. سوانح، غزالی، احمد، تصحیح نصرالله پورجوادی براساس تصحیح هلموت ریتز، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹
۱۵. شرح مثنوی شریف، فروزانفر، بدیع الزمان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰
۱۶. شرح شطحیات، بقلی شیرازی، روزبهان، تصحیح هانری کربن، قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه، تهران، ۱۳۷۴
۱۷. شرح تعرف، مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل، تصحیح محمد روشن، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۶۳
۱۸. طبقات الصوفیه، انصاری هروری، ابواسماعیل عبدالله، تصحیح عبدالحی حبیبی قندهاری، کابل، ۱۳۴۱
۱۹. عوارف المعارف، سهروردی، شهاب الدین، ترجمه ابومنصور عبدالمومن اصفهانی، تصحیح قاسم انصاری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴

۲۰. قلندریه در تاریخ، شفیعی کدکنی، محمدرضا، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۶
۲۱. کشف المحجوب، هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، تصحیح محمود عابدی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۹
۲۲. ملامتیه، صوفیه و فتوت، عفیفی، ابوالعلا، ترجمه نصراله فروهر، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۷۶
۲۳. مصباح الهدایه و مفتاح الکرامه، کاشانی، عزالدین محمود، تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۷
۲۴. مکتب حافظ، مرتضوی، منوچهر، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۵
۲۵. مختارنامه، عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۵
۲۶. مصیبت نامه، عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، تصحیح نورانی وصال، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۶۴
۲۷. منطق الطیر، عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم، تصحیح محمود عابدی و تقی پورنامداریان، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۰
۲۸. مرصاد العباد، نجم الدین رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹
۲۹. نفحات الانس، جامی، نورالدین عبدالرحمن، تصحیح محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۲

مقالات

۱. مقاله «عقل ورزیدم و عشقم به ملامت برخاست»، شفیعی کدکنی، محمدرضا، هستی، ش ۱، بهار ۱۳۸۰، صص ۲۴-۳۴
۲. مقاله «سنایی و سنت غزل فارسی»، زرقانی، مهدی، مندرج در «شوریده‌ای در غزنه»، به کوشش محمود فتوحی و علی اصغر محمدخانی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۵
۳. مقاله «منبعی کهن در باب ملامت‌یان نیشابور»، پورجوادی، نصرالله، مندرج در: پژوهش‌های عرفانی، نشرنی، تهران، ۱۳۸۵