



شاعر و شعر قلندری

بدریه قوامی^۱

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۲۰ * تاریخ پذیرش: ۸۹/۶/۱۹

چکیده

شعر قلندری یکی از شاخه‌های شعر عرفانی است که ظهور رسمی آن با شعر سنایی است. از آن پس دامنه‌ی گستره‌ی آن، چنان است که حتی در شعر شاعرانی چون خاقانی و انوری هم مفاهیم قلندری دیده می‌شود. بررسی غزل سنایی و عطار به عنوان برجسته‌ترین نمونه‌های شعر قلندری، شاخصه‌های اصلی اندیشه‌های قلندری را به دست می‌دهد، چنان که از این بررسی می‌توان به شخصیت این شاعران و نیز زبان شعر قلندری رسید. ملاحظه‌ی این معانی که نتیجه‌ی کندوکاوی جدی در این حوزه است، خودبیه‌خود درجه‌ی تقلیدی بودن سخن بعضی از گویندگان قرن هشتم را نشان خواهد داد.

واژه‌های کلیدی:

شعر قلندری، مفاهیم قلندری، شاعر قلندری، سنایی، عطار، عراقی و حافظ.

مقدمه:

شعر فارسی راهی طولانی را طی کرده و از فراز و نشیب‌های زیادی گذشته‌است. فراخناها، تنگناها، چشمه‌ها و سرچشمه‌ها، آن را مانند کویرها و ریگ‌زارها به افق‌های نفس‌ساز و نفس‌گیری رسانده‌است. یکی از آن چشمه‌ها اندیشه‌های قلندری است.. به راستی منشأ مضامین قلندری در شعر فارسی چیست و در شعر کدام یک از شاعران چنین مضامینی پررنگ‌تر است؟

آیا می‌توان برای شاعرانی که به این نوع ادبی پرداخته‌اند وجه مشترکی یافت و برای زبان این نوع شعر، شعر قلندری، ممیزاتی گفت و بنابراین میزان تقلیدی بودن گفته‌های بعضی از مدعیان قلندری را بازشناخت؟

درباره ی قلندر و حضور اندیشه‌های قلندری در شعر فارسی، پژوهش‌های کمی صورت گرفته است؛ دوبروین، از محققان خارجی، در مقاله‌ای با عنوان «قلندریات شعر فارسی از سنایی به بعد» به اجمال از مضامین قلندری سنایی سخن گفته است. این مقاله در کتاب *The Heritage of Sufism* چاپ شده است. مهم‌ترین تحقیقات را در این زمینه، شفیع‌ی کدکنی انجام داده است. ایشان نه تنها در آثاری که درباره ی سنایی، عطار و مولوی نوشته‌اند، به این موضوع اشاره کرده‌اند، بلکه اثری مستقل درباره ی ایدئولوژی قلندران به نام *قلندریه در تاریخ* نوشته‌اند.

قلندر گر چه فارغ می‌نماید	ولیکن نیست در اسرار فارغ
ز اول می‌کشد او خار بسیار	همه گل گشت و گشت از خار فارغ
چو موری دانه‌ها انبار می‌کرد	سلیمان شد، شد از انبار فارغ

(مولوی، ۱۳۵۵: ۳، ۱۲۴)

قلندر

«قلندر» در قدیم‌ترین فرهنگ فارسی، *لغت فرس*، ضبط نشده است؛ اما «کلندر» به معنی «مردم بشکوه و قوی» آمده است (اسدی طوسی، ۱۳۶۵: ذیل کلندر). غالب مؤلفان فرهنگ‌ها قلندر را به معنی «درویش لابلای» آورده‌اند. در میان فرهنگ‌ها تنها مؤلف بهار عجم قلندر را به دو معنی «رند و بی‌پاک» و «خرابات» آورده است و این شعر عراقی را شاهد نقل کرده است:

صنما ره قلندر سزد ار به من نمایی که بسی دراز و دور دیدم ره و رسم پارسایی
(چند بهار، ۱۳۷۹: ذیل قلندر)، مؤلف *آندراج* هم همین مطلب را از بهار عجم نقل کرده
است.

از میان معاصران، استاد فروزانفر ریشه‌ی آن را از سانسکریت و به معنی «ثروتمند» می‌داند
(نقل از مرتضوی، ۱۳۶۵: ۱۴۱).

استاد شفیعی کدکنی معتقد است که قلندر در تمام استعمالات قدما به معنی محل است و
آنان که اهل آن محل هستند، به «قلندری» شهرت دارند. از قرن هفتم به بعد اندک‌اندک
این کلمه معنی مکان را از دست داده و بر شخص مقیم در این گونه مکان‌ها اطلاق
شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۸-۴۷).^۱

از دقت در این ابیات، این نکته به خوبی روشن می‌شود:

به سیرت قلندریانم زبیم آنک مستم همی و راه قلندر^۲ همی زنم
(معزی، ۱۳۱۸: ۷۴۳)

جز راه قلندر و خرابات مهوی جز باده و جز سماع و جز یار مجوی
(سنایی، ۱۳۸۰: ۱۱۷۶)

ای پیر مناجاتی رخت به قلندر کش دل از دو جهان برکن دُردی به بر اندر کش
(عطار، ۱۳۸۰: ۳۵۵)

آن آه به صدق کز قلندر خیزد در صومعه هیچ کس نشان می‌دهد
(عطار، ۱۳۷۴: ۲۰۸)

که نعره زن قلندر آیم با تو که پیش فتاده بر سر آیم با تو
(عطار، ۱۳۷۴: ۴۳۲)

اما ابیات دیگری قبل از قرن هفتم می‌توان یافت که قلندر به معنی شخص آمده است؛ از
جمله این ابیات:

مو آن رندم که نامم بی قلندر نه خون دیرم نه مون دیرم نه لنگر
چو روز آیه بگردم گرد کویت چو شو آیه به خشتان وانهم سر
(باباطاهر، ۱۳۳۳: ۹)

چند گویی از قلندر وز طریق و رسم او یا حدیث او فرونه یا قلندروار باش
(سنایی، ۱۳۸۰: ۷۶۱ و نیز ۴۸۱)

ای پسر مذهب قلندر گیر که درو دین و کفر یکسان است
(انوری، ۱۳۷۶: ۷۸۴)

ببرد سنگ ما و آخر سنگ در سبوی قلندر اندازد

(خاقانی، ۱۳۷۸: ۱۲۳ و نیز ۴۶۶)

قلاش و قلندرسان رفته به در جانان حلقه بزدم گفتا نه مرد در مایی

(عطار، ۱۳۸۰: ۶۹۲ و نیز ۳۶۱)

در شعر گویندگان قرن هفتم نیز بارها به معنی شخص به کار رفته است:

دل خود ازین عام نیست با کسش آرام نیست گر تو قلندر دلی نیست قلندر بشر

(مولوی، ۱۳۵۵: ۳، ۱۲۴)

در بزم قلندران قلّاش بنشین و شراب نوش و خوش باش

(عراقی، ۱۳۷۵: ۲۱۵ و نیز ۱۸۵)

اگر بپذیریم که قلندر تا قرن هفتم به معنی اسم مکان بوده است، پس باید در انتساب ابیات پیش گفته به گویندگان آن‌ها تردید کرد. البته می‌توان رأی مؤلف بهار عجم را پذیرفت که این کلمه به هر دو معنی شخص و مکان به کار رفته است.

با وصفی که عطار (م: ۶۱۸) در آن حکایتی که عربی در میان عجم می‌افتد از قلندر کرده است، به نظر می‌رسد که قلندر جایی همانند خرابات بوده است، مکانی که مردمان لابلالی جمع می‌شدند و هر کس گذارش به آنجا می‌افتاد، هر چه داشته یک جا می‌باخته است. (عطار، ۱۳۸۴: ۳۹۰-۳۹۱).

با توجه به داستان عطار می‌توان دریافت که هنوز بقایای صورت کهنه‌تر قلندر که «قلندر» بوده، در این داستان باقی مانده است. ظاهراً «قلندر» با «کالنگر» که ریشه‌ی هندی دارد و به معنی «قلعه‌ی سیاه» و یا «قلعه‌ای برای تباهی» است، ارتباط دارد.^۳ بخش «لندر» هم با «لنگر» به معنی «مکان تجمع درویشان و اهل فتوت» عیناً یک چیز است؛ زیرا تبدیل ND به NG یا برعکس، در زبان فارسی رواج داشته است؛ مانند آوند/ آونگ، کلند/ کلنگ (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۴۵-۴۷).

باباطاهر هم در یکی از دوبیتی‌های خود- که در سطرهای پیش به آن اشاره شد- قلندر و لنگر را با هم آورده است. در مناقب العارفین هم لنگر مکان تجمع قلندران است: «در روز وفات مولانا هفت سر گاو پیش جنازه می‌کشیدند، یکی را اصحاب به لنگر قلندران به خدمت عارف صمدانی، شیخ ابوبکر جولقی نیکساری فرستادند» (افلاکی، ۱۳۶۲: ج ۲، ۵۹۶).

ظاهراً قدیم‌ترین نمونه‌ی استعمال قلندر رباعی معروفی است که مؤلف *اسرارالتوحید* آن را از قول شیخ ابوسعیدابی‌الخیر (م: ۴۴۰) نقل می‌کند:

من دانگی و نیم داشتم حبه‌ی کم دو کوزه نبی خریدم پاره‌ی کم
بر بریط من نه زیر مانده‌است و نه بم تا کی کوی قلندری و غم غم

(محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۷۳)

واژه‌ی قلندر در شعری از یوسف عامری آمده و عین القضاة همدانی (م: ۵۲۵) آن را در تمهیدات آورده است:

در کوی خرابات چه درویش و چه شاه در راه یگانگی چه طاعت چه گناه
بر کنگره‌ی عرش چه خورشید چه ماه رخسار قلندری چه روشن چه سیاه

(عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱: ۲۲۸)

اگر مقصود از یوسف عامری ابوالحسن محمد بن یوسف عامری (م: ۳۸۱) باشد، آن گاه این رباعی دلیلی برای استعمال این کلمه در قرن چهارم خواهد بود (فروزانفر، ۱۳۷۱: ۷۳۵). این رباعی در کلیات شمس تصحیح فروزانفر هم آمده است (رک: مولوی، ۱۳۵۵: ۸، ۲۶۸)؛ اما مسلماً از مولوی نیست.

احمد غزالی (م: ۵۲۰) هم در *سوانح العشاق* در یک رباعی قلندر را به کار برده است:

این کوی ملامت است و میدان هلاک وین راه مقامان بازنده‌ی پاک
مردی باید قلندری دامن چاک تا برگردد عیاروار و چالاک

(غزالی، ۱۳۷۷: ۲۴)

علاوه بر این‌ها در شعر شاعران دیگر هم بارها این واژه به کار رفته است.

قلندران حقیقت به نیم جو نخرند
قبای اطلس آن کس که از هنر عاریست
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۲۸)

قلندریه

قلندران به عنوان گروهی اجتماعی ظاهراً دنباله‌ی ملامتیه بودند. چنان که در قدیم‌ترین منبع تصوف که از قلندریه نام برده شده است، قلندریه و ملامتیه مرادف هم آمده‌اند.

(سهروردی، ۱۳۹۳ هـ. ق: ۷۶)

هر چند میان قلندریه و گروه‌های مختلف مشابیهاتی یافت می‌شود.^۴ اما بهتر است قلندریه را دنباله‌رو اهل ملامت بدانیم؛ زیرا این دو از لحاظ اندیشه بسیار به هم نزدیک بودند و مکان پیدایش هر دو فرقه نیز خراسان بوده است و هر دو فرقه با گرایش به رفتار دراویش هندی که در حوالی خراسان اقامت گزیده بودند، عقاید آنان را با موازین اسلامی تا حدودی انطباق دادند و کم‌کم عقیده‌ی تلفیقی خویش را شایع ساختند.

ملامتیه گروهی از صوفیه بودند که از قرن سوم به بعد در خراسان خصوصاً نیشابور شهرت پیدا کردند. آن‌ها به خاطر ریاضت نفس خود، اعمالی را مرتکب می‌شدند که از نظر شریعت و مردم مردود بود و همین رد شدن آن‌ها از جانب مردم سبب خواری نفس می‌شد. پیشوای ملامتیان حمدون قصار(م:۲۷۱) بود که سخنان او در ملامت مشهور است؛ از جمله «الملامه ترک السلامه» (هجویری، ۱۳۸۳: ۹۰).

اساس تصوّف حقیقی ضدیت با ریا بود؛ اگر کسی در راه شریعت و یا طریقت برای کسب خوشنامی و یا جاه و مال گام برمی‌داشت، این فرد از نظر صوفیه ریاکار بود. از این رو قلندران به اعمال خانقاهی صوفیان که امکان ریا در آن وجود داشت، بی‌اعتنا بودند. این رفتار آن‌ها واکنشی بود علیه زهادی که می‌خواستند خود را نزد عامه‌ی مردم محبوب گردانند.

قلندریه خود را از قید کلیه‌ی آداب و رسومی که معمولاً در جامعه رعایت می‌شد، آزاد می‌دانستند و پای بند اصول اخلاقی نبودند، این پشت پا زدن به عرف و عادت‌های رایج جامعه و شکستن حرمت بسیاری از ارزش‌ها، مخالفت و دهن کجی قلندریه با آداب مرسوم بوده است و مفهوم خاصی که قلندر در زبان محاوره به عنوان «شخص بی‌پروا در رفتار و کردار و پشت‌پازده به رسوم و قیود اجتماعی» پیدا کرده است، قطعاً به خاطر همین افکار بوده است.

مفهوم ملامت فی‌نفسه می‌تواند به عنوان نگرشی قابل احترام مورد قبول صوفیه باشد، به شرط آن که فقط محدود به پنهان کردن فضائل معنوی باشد؛ اما به تدریج باطن درست از میان رفت و ظاهر نادرست جانشین آن شد و برخی از پیروان قلندریه با انجام اعمال ناشایست به طور کلی خود را از طریقت‌های عرفانی متمایز کردند.

استاد زرین کوب پیدایش قلندریه را مولود واکنش‌های درونی در تصوّف می‌داند، این واکنش‌ها عصیانی علیه آداب و رسوم بودند؛ اما در اندک زمان خود به آداب و قیود تازه‌ای

پای بند گشتند (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۳۷۸-۳۷۹). همین مسائل سبب شده است تا جامی (م: ۸۹۸) قلندران عصر خود را گروهی بداند که ربقه‌ی اسلام از گردن برداشته‌اند و «این اسم بر ایشان عاریت است و اگر ایشان را حشویّه خوانند لایق‌تر» (جامی، ۱۳۸۶: ۱۱). تاریخ دقیق پیدایش قلندریه روشن نیست، با وجود این از سخنان مقریزی (م: ۸۴۵) برمی‌آید که قلندریه در نیمه‌ی اول قرن پنجم وجود داشته‌اند (مقریزی، ۱۹۱۸ م: ۴، ۳۱۲). این فرقه از صوفیه در حدود قرن هفتم در خراسان، هند، شام، مصر و بلاد دیگر فعالیت داشته‌اند، هر چند که سابقه‌ی آن‌ها از قرن هفتم نیز فراتر می‌رود، اما شهرت آنها در این اوان بوده است. ظاهراً به دلیل رونق کار قلندران و خانقاه‌های آنان است که نقاط زیادی در ایران وجود دارد که به قلندر یا قلندرآباد معروف شده‌اند. میراث قلندران فراتر از این‌هاست؛ به گونه‌ای که امثالی در فرهنگ عامه یافت می‌شود که به نوعی با قلندریه و اندیشه‌ها و آداب آن‌ها ارتباط دارد.^۵

جمال‌الدین ساوجی^۶ (زنده در اواخر قرن ۶ و اوایل قرن ۷)، قطب‌الدین حیدر زاوه‌یی (م: ۶۱۷)، ابوبکر اصفهانی (زنده در اوایل قرن هفتم)، لعل شهباز قلندر (م: ۶۷۳)، ابوعلی قلندر (م: ۷۲۴) و میر حیدر تونی (م: ۸۳۰) از مشایخ بزرگ قلندریه به شمار می‌آیند. قلندران رسم «تراش» داشتند که آنها را از سایر فرق صوفیه متمایز می‌کرد. در منابع تاریخی به علت این آیین اشاره شده است.^۷ علاوه بر رسم تراش، پوشیدن جوالق^۸، یا لباسهای غیر معمول هم از نشانه‌های ظاهری قلندران بود. این رسوم با مخالفت شدید دولت و فقها مواجه شده است (مقریزی، ۱۹۱۸ م: ۴، ۳۱۱-۳۱۲).

پیروان قلندریه خود را مقید می‌کردند که بر خلاف معمول و نظر مردم رفتار کنند و در انظار حقیر گردند، آنان با تراشیدن موی سر و ریش و سبلیت و ابروی خود و پوشش‌های غیر متعارف می‌خواستند خویش را از سایر صوفیان جدا کنند تا تخریب ظاهر آن‌ها مانع از آن شود که به عنوان عارف مورد تکریم خلق قرار گیرند؛ اما از طرف حکومت‌های وقت ملزم شدند تا لباس اعاجم و مجوسان را نپوشند.

قلندران در طول تاریخ با دو چشم‌انداز کاملاً متفاوت ظهور کرده‌اند؛ از دید فقها، آن‌ها افرادی لابلالی و بی‌قید بوده‌اند. اما در شعر عرفانی، قلندر تا حد ولی و انسان کامل ترقی پیدا کرده است؛ البته این قلندر با قلندران دیگر تفاوت‌های بنیادی دارد؛ زیرا انتظارات بیشتری از او دارند:

هزار نکته‌ی باریک تر ز مو اینجاست

نه هر که سر بتراشد قلندری داند

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۲۰)

گر همه دعوی کنی در عاشقی و مفلسی

چون سنایی دم در این عالم قلندروار زن

(سنایی، ۱۳۸۰: ۴۸۱)

سراینده‌گان شعر قلندری

سنایی (م: ۵۳۵) برای اولین بار این افق تازه را وارد شعر کرد. به درستی روشن نیست که آیا پیش از سنایی دیگران نیز چنین اشعاری سروده‌اند یا نه؟ اگر چه در میان رباعیات منسوب به ابوسعید ابوالخیر (م: ۴۴۰) مضامین قلندری دیده می‌شود و تشبیب قصیده‌ای از عبدالملک برهانی (م: ۴۶۵) عیناً در یکی از اشعار سنایی آمده است:

هر آن روزی که باشم در خرابات همی نالسم چو موسی در مناجات

(سنایی، ۱۳۸۰: ۷۳)

با وجودی که این تشبیب تمام ویژگی‌های شعر قلندری را دارد، اما با توجه به زندگی‌نامه‌ی این شاعر می‌توان دریافت که این شاعر در شعر قلندری تجربه‌ای مستقیم نداشته است و تنها از سنت موجود بهره برده است.

با توجه به سیر اندیشه و شعر می‌توان گفت که پیش از آنکه مفاهیم قلندری در شعر سنایی در قالب غزل درآید، در رباعیاتی که بعضی از آنها در کشف/الاسرار/میبدی و آثار عین‌القضات آمده، وجود داشته است و ظاهراً سنایی در این حوزه اولین شاعر نیست.

از سنایی به بعد قلندریات تبدیل به یک نوع genre ادبی می‌شود و شاعرانی چون عطار (م: ۶۱۸) و عراقی (م: ۶۸۸) غزل‌های قلندری بسیاری سروده‌اند که بی‌تردید متأثر از سنایی بوده‌اند. طرفگی و لطف این نوع شعر به حدی بود که حتی در شعر شاعران غیر عارف مانند انوری (م: ۵۸۳) هم که نمی‌توان تصور کرد که ذهنش تمایلی به این حوزه داشته باشد، ظهور کرده است:

آخر در زهد و توبه در بستم وز بند قبول آن و این رستم

(انوری، ۱۳۷۶: ۸۷۰)

خاقانی (م: ۵۹۵) هم از این ساحت تازه برکنار نمانده است:

ما حضرت عشق را ندیمیم
در کوی قلندری مقیمیم
هم می‌کده را خدایگانیم
هم دُرْدِپرست را ندیمیم

(خاقانی، ۱۳۷۸: ۶۳۹)

در میان شاعران قرن هشتم، این مضامین در غزل‌های حافظ (م: ۷۹۲) بیشترین نمود را داشته است. در شعر حافظ رند و قلندر به یکدیگر گره خورده‌اند و رندان قلندر همیشه در تقابل با زاهدان نشان داده می‌شوند. به تدریج شعر قلندرانه در شعر کسانی راه یافت که خودشان روحیه‌ی قلندری نداشتند و تنها از سنت زمانه پیروی می‌کردند. آنان بیشتر از شیوه‌ی شاعران پیشین خود تقلید می‌کردند و تجاربی که بیان می‌کردند، تجارب دیگران بود؛ در نتیجه شور و ذوقی در اشعار آنها دیده نمی‌شود.

عبید زاکانی (م: ۷۷۱) با طنز پردازی و تیزبینی خاص خود صوفیان را به باد انتقاد گرفته است و چنین سروده است:

باز در می‌کده سر حلقه‌ی رندان شده‌ام
باز در کوی مغان بی‌سر و سامان شده‌ام
(عبید زاکانی، ۱۳۳۱: ۶۱)

در بعضی از غزل‌های سلمان ساوجی (م: ۷۷۸) هم لحن قلندرانه یافت می‌شود:

صوفی ز سر پیمان شد با سر پیمانه
رخت و بنه از مسجد آورد به میخانه
(سلمان ساوجی، ۱۳۳۶: ۲۷۳)

مغربی تبریزی (م: ۸۰۹) بیشتر از شاعران هم‌عصر خود از مفاهیم قلندری بهره برده است:

از خانقاه و صومعه و مدرسه رستیم	در کوی مغان با می و معشوق نشستیم
در مصطبه‌ها خرقه‌ی ناموس دریدیم	در می‌کده‌ها توبه‌ی سالوس شکستیم
سجاده و تسبیح به یک سوی فکندیم	در خدمت ترسا بچه زنار بستیم
از دانه تسبیح شمردن برهیدیم	وز دام صلاح و ورع و زهد بجستیم
در کوی مغان نیست شدیم ار همه هستی	چون نیست شدیم از همه هستی، همه هستیم
زین پس مطلب هیچ ز ما دانش و فرهنگ	ای عاقل هشیار که ما عاشق و مستیم

المنه لله کسه از این نفس پرستی رستیم به کلی و کنون باده پرستیم
 ما مست و خرابیم و طلبکار شرابیم با آن که چو ما مست و خراب است خوش استیم
 تا مغربی از مجلس ما رخت به در برد او بود حجاب ره ما، رفت و برستیم

(مغربی تبریزی، ۱۳۷۲: ۲۵۵)

در میان غزل‌های شاه نعمت‌الله ولی (م: ۸۳۴) و قاسم انوار (م: ۸۳۷) هم‌چنین مایه‌هایی دیده می‌شود که گاهی با شطحیات صوفیانه همراه است. جامی (م: ۸۹۸) هم در بیت زیر از مفاهیم قلندری بهره برده است:

دید صوفی صفای میخانه پشت بر خانقاه کرد و گذشت

(جامی، ۱۳۴۱: ۲۵۶)

چنان که گفتیم سنایی در سرودن غزل‌های قلندری پیشگام است و اصول اساسی این نوع شعر را برای اولین بار عرضه کرد. شاعران پس از سنایی به ندرت مفاهیم دیگری بر آن افزوده‌اند. سنایی بیشتر از شاعران دیگر به این مفاهیم دل بستگی داشته است و بیشتر از بیست درصد از غزلیات او درونمایه‌ی قلندری دارند. بعد از سنایی، غزل عطار با تنوع معنایی و اندیشه‌های تازه همراه است.

گویندگان شعر قلندری همگی اهل شریعت بودند و در میان مردم از حیثیت اجتماعی برخوردار بودند و هرگز سخنی از آنها در باب بی‌ارزشی یا تردید در اصول و حقایق دینی شنیده نشده است؛ زیرا از روی شعر نمی‌توان شیوه‌ی زندگی اجتماعی شاعر را تعیین کرد. شعر قلندری انعکاس مستقیم زندگی واقعی شاعر نیست، بلکه انعکاس غیر مستقیم زندگی و حیات روحی اوست. به قول آخن‌بام که از فرمالیست‌های روسی است، شعر زندگی شاعر را منعکس نمی‌کند؛ زیرا شعر حاصل نیروی تخیل شاعر و اوقات خلوت شاعر با خویش است و با واقعیت کاملاً تفاوت دارد؛ چه بسا اثری تجسم رؤیای هنرمند باشد نه زندگی واقعی او (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱۰).

شاعران قلندری انسان‌های عادت‌گریزی بودند که آرزوی رهایی از تنگنای عادات را داشتند. آنها در مقایسه با مردم دیگر از حس مسؤولیت بیشتری برخوردار بودند، به طوری که حساسیت بسیار آنها در مورد دین، تصوف، و انسان اجازه‌ی سکوت به آنان

نمی‌داد. بازتاب این حساسیت غیر قابل انعطاف را می‌توان به صورت نوعی اعتراض و نقد جامعه در اشعار قلندری باز یافت. نقد اجتماعی سنایی بیشتر از شاعران دیگر است، زیرا او با مصادیقی که مورد نقد قرار داده، بیشتر درگیر بوده است؛ اما عطار غیر مستقیم مطالب را از زبان شوریدگان بیان می‌کند، این مطالب معمولاً ناگفتنی‌هایی است که شاعر خود جرأت ابراز آن را نداشته است. سنایی در قلندریات خود آن‌چنان پیشروی کرده است که در غزلی آشکارا به دفاع از ابلیس پرداخته است. (رک: سنایی، ۱۳۸۰: ۸۷۱-۸۷۲) این شعر با باورهای دینی مسلمانان سازگار نیست؛ اما با هنجارشکنی‌ها و قلندریات سنایی تناسب دارد. گویندگان شعر قلندری ارزش‌های اخلاقی و دینی محیط خود را به نوعی زیر سؤال می‌برند و ارزش‌های دیگری را جانشین آن می‌کنند؛ البته این ارزش‌ها نه تنها ارزش محسوب نمی‌شوند، بلکه ضد ارزش به شمار می‌روند.

افکار قلندری در غزل فارسی محصول شک شاعر و در نتیجه واکنش او به برخی از قوانین خشک عرفانی و حتی مذهبی بوده است، از این رو در غزل‌های قلندری هر قاعده و قانونی به هیچ‌انگاشته می‌شود. عین القضاة معتقد است که لازمه‌ی دین حقیقی خروج از دین عادت‌ی و اسلام مجازی است (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷: ۲، ۴۷۸).

کانون اصلی اشعار قلندری ریاستیزی است. اگر در شعر سنایی، عطار، حافظ و دیگران بعضی از مقدسات جامعه‌ی اسلامی با استهزا یاد می‌شود، برای این است که در دوره‌ی آن‌ها مظاهر رسمی شریعت و تصوّف ابزار فریبکاری عده‌ای شده بود و شاعران در غزل‌های قلندری خود با این مظاهر در دوره‌ی خودشان می‌ستیزند و نه با مفهوم حقیقی آن‌ها.

با این همه نباید جنبه‌ی سمبولیک برخی از واژه‌ها را در این نوع غزل نادیده بگیریم؛ زیرا در زبان شعر قلندری کلمات بر معنای قراردادی خود دلالت نمی‌کنند؛ بلکه دلالت ثانوی پیدا می‌کنند و به همین دلیل میان عالم شعر و عالم بیرون تناقض دیده می‌شود و همین تناقض سبب ایجاد ابهام در شعر می‌شود و آن را نیازمند تأویل می‌کند. شکستن اقتدار نشانه‌های زبانی، عصیان علیه زبان و عصیان علیه زبان نتیجه‌ی عصیان علیه جامعه است (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۹۳).

گرایش به افکار قلندری شاید واکنشی به نظام‌های مستبدی است که مردم را نادیده گرفته‌اند. حکومت‌های خودکامه‌ی گذشته، از دین به عنوان ابزاری برای رسیدن به منافع

دنیوی استفاده می‌کردند؛ شعرهای قلندرانه بازتاب طغیان شاعر بر ضد این نظام‌های مستبد است.

در این نوع شعر، شاعر به وصف رندی، تظاهر به باده پرستی، لابلایگری، طعن و کنایه به صوفیان و زاهدان ظاهرپرست می‌پردازد و خود را در موضع ملامت قرار می‌دهد و حقایق را که کسی جرئت بیانش را ندارد، بر زبان مست یا رند یا شوریده ای جاری می‌کند.

ای دل تو مرو سوی خرابات
هر چند قلندر جهانی
(مولوی، ۱۳۵۵: ۶، ۷۴)

شعر قلندری

قالب رایج در شعر قلندری غزل است؛ اما به غیر از غزل در قالب‌های دیگر نیز مفاهیم قلندری دیده می‌شود. برخی از قصاید کوتاه سنایی نیز در بردارنده‌ی مفاهیم قلندری است که کاتبان هم در نسخه‌های خطی عنوان «قلندریات» به آن‌ها داده‌اند؛ اما از لحاظ قالب کاملاً مشخص نیست که آیا باید این اشعار را قصیده نامید یا غزل؟

ای یار مقامر دل پیش آی و دمی کم زن زخمی که زنی برما، مردانه و محکم زن...
(سنایی، ۱۳۸۰: ۴۸۱)

علاوه بر قصاید سنایی، در مختارنامه نیز اصطلاح «قلندریات» عنوان مجموعه‌ای از رباعیات عطار را شامل می‌شود. رباعیات این فصل همان معانی و مفاهیمی را در بر دارد که غزلیات عطار داراست.

غزل‌های قلندری عموماً دارای اوزان پرتحرکی هستند. این ویژگی در مورد غزل‌های عطار چشم‌گیرتر است:

خمار و قلندر شو، مست می دلبر شو و رگفت که کافر شو، هان تا نشوی سرکش
(عطار، ۱۳۸۰: ۳۵۶)

شاید در این مورد بتوان گفت که مایه‌ی پدید آمدن چنین حالتی، بازی با الفاظ نبوده، بلکه از آن جا که این اشعار در حال جذبه و بی‌خویشتنی سروده و در مجالس سماع خوانده می‌شده است، ناخودآگاه پیوند بیشتری را با موسیقی حفظ کرده‌است.

در ساختار بعضی از غزل‌های قلندری داستان وجود دارد. عطار بیان یک داستان کوتاه را اولین بار در غزل قلندری ابداع کرد. ۲۵ غزل از غزل‌های قلندری او با داستانی آغاز می‌شود. این ویژگی در غزل قلندری سبب شده‌است که ابیات با هم پیوند معنایی داشته باشند و در هرغزل یک مضمون دنبال شود. درون‌مایه‌ی تعداد زیادی از این غزل‌ها شبیه داستان شیخ صنعان است و در همه‌ی آن‌ها به نوعی مفهوم مجازی ترک نام و ننگ وجود دارد؛ به این معنا که شاهده‌ی بر عطار یا پیر او تجلی می‌کند و او را که از سر عجب و خودبینی در خانقاه نشسته، دعوت به نوشیدن دُردی می‌کند و حاصل این تجربه، عشق است و ترک نام و ننگ.

پیشم آمد مست ترسا زاده‌ای
بی‌سر و پای ز دست افتاده‌ای
گفت هین برخیز و بستان باده‌ای
گشتم از می بستن دلدا‌های
دل شد از کار جهان چون ساده‌ای
در صف مردان شدم آزاده‌ای
پیش او چون من به سر استاده‌ای
دُر ز چشم دُرفشان بگشاده‌ای

(عطار، ۱۳۸۰: ۶۰۳-۶۰۴)^۹

دوش وقت صبح چون دلدا‌های
بی‌دل و دینی سر از خط برده‌ای
چون مرا از خواب خوش بیدار کرد
من ز ترسا زاده چون می بستدم
چون شراب عشق در دل کار کرد
در زمان ز ناز برستم بر میان
نیست اکنون در خرابات مغنان
نیست چون عطار در دریای عشق

عراقی هم به شیوه‌ی عطار، برخی از غزل‌هایش با داستانی آغاز می‌شود:

ناگه بت من مست به بازار آمد شور از سر بازار به یک بار بر آمد...

(عراقی، ۱۳۷۵: ۱۸۸)^{۱۰}

غزل قلندری مخاطبی به جز خود شاعر نمی‌تواند داشته باشد. با وجود این که این شعر یک نوع نقد اجتماعی محسوب می‌شود، اما در این نوع نقد، معایب شخص خاصی مطرح نیست؛ بلکه مخاطب خود شاعر است که به وسیله‌ی اشعارش طلب نوعی رهایی از آداب و عادات را دارد.

در این نوع غزل واژه‌ها از طیف معنایی خود خارج می‌شوند. کعبه، مسجد، صومعه، خانقاه، زاهد، صوفی، توبه، زهد، نماز، روزه، سجاده، خرقة و تسبیح که مفاهیم کلیدی حوزه‌ی شریعت و تصوف هستند، از معنای حقیقی خود خالی می‌شوند و معنای تازه‌ای پیدا می‌کنند که با نگاه شاعر به آنها ارتباط دارد. به موازات این‌ها واژگانی چون خرابات، میکده، بتخانه، دیر، رند، باده و زنار مقبول واقع می‌شوند:

تا معتکف راه خرابات نگردي
شایسته‌ی ارباب کرامات نگردي
از بند علایق نشود نفس تو آزاد
تا بنده‌ی رندان خرابات نگردي

(سنایی، ۱۳۸۰: ۶۲۷)

البته غرض سرایندگان، ستیزه با شریعت یا تصوّف نیست؛ بلکه آنچه در معرض انتقاد است، تصوّف زاهدانه‌ی روی در خلق است. زمانی که اعمال عبادی با خلوص نیّت همراه نباشد، نه تنها این اعمال ارزش خود را از دست می‌دهند، بلکه به حجاب‌هایی تبدیل می‌شوند که راه را برای رسیدن به حق می‌بندند. آنچه در مقابل این نوع تصوّف قرار می‌گیرد، عرفان عاشقانه است.

علاوه بر این در شعر قلندری، شاعر مفاهیم ناپسندی را به خود نسبت می‌دهد که بسیار دور از باور است:

منم آن گبر دیرینه که بتخانه بنا کردم
شدم بر بام بتخانه در این عالم ندا کردم
(عطار، ۱۳۸۰: ۴۰۵)

و حتی انجام دادن بعضی از کارها را به مخاطبان هم سفارش می‌کنند:

مّی پرستی پیشه گیر اندر خرابات و قمار
کم زن و قلاش و رند و مست و دُرّدی خوار باش
(سنایی، ۱۳۸۰: ۳۱۱)

بنابراین رفتن عطار و حافظ از مسجد و خانقاه به میخانه و خرابات اتفاقی نیست که در زندگی عملی آنها رخ داده باشد؛ بلکه حرکتی شاعرانه و نمادین است که فقط در عالم شعر اتفاق افتاده است و کنایه از انتقال از تصوّف زاهدانه به عاشقانه است. (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۷-۲۸)

وقتی شاعران می، ساقی، مست، رند و خرابات را با زبانی تناقض آمیز می‌ستایند، خود به خود واژه‌ها را از معنای واقعی خود دور می‌کنند؛ این واژه‌ها که مغایر نظام ارزشی شرع هستند، در تقابل با نشانه‌های شرعی قرار می‌گیرند و صف آرای این دو گروه از نشانه‌های زبانی، سبب طنزآلود شدن شعر می‌گردد.

به هم زدن نشانه‌های زبانی یکی از عوامل آشنایی زدایی در شعر و نوعی فراهنجاری معنایی است؛ مخاطب انتظار دارد که کلمه در معنای رایج و قاموسی خود به کار رفته باشد، اما با معنایی تازه، خاص و گاهی در تضاد با معنای رایج مواجه می‌شود.

واژه‌های شعر قلندری در فضای شعر با بافت‌های متعدّد، هویتی نمادین می‌یابند:

۱. اصطلاحات مربوط به می و میخانه

- ساقیا برخیز و می در جام کن
در خرابات خراب آرام کن
(سنایی، ۱۳۸۰: ۹۸۱)
- درده می کهنه ای مسلمان
کاین کافرکهنه توبه بشکست
(عطار، ۱۳۸۰: ۴۰)
- در صومعه چند خودپرستی
رو باده پرست شو چو اوباش
(عراقی، ۱۳۷۵: ۲۱۵)
۲. تقابل مکان های مقدّس و نامقدّس (رفتن به مکان های بدنام از عناصر اصلی غزل قلندری است.^{۱۱} شاعر برای این که ملامت مردم را نسبت به خود برانگیزد، از همه چیز دست می شوید و به خرابات و میخانه پناه می برد).
- از مدرسه و صومعه کردیم کناره
در میکده و مصطبه آرام گرفتیم
(سنایی، ۱۳۸۰: ۹۵۰)
- بیستم خانقاه را در، در میخانه بگشودم
ز می من فخر می گیرم زمسجد عار می دارم
(عطار، ۱۳۸۰: ۴۲۴)
- من زمسجد به خرابات نه خود افتادم
اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۵۱)
۳. رد مظاهر شریعت و تصوّف
جام و سماع و شاهد حاضر شدند و باری
نعره زنان برون شدم، دلّی و سجاده سوختم
دلّم ز صومعه بگرفت و خرّقه ی سالوس
وین خرّقه های دعوی برهم درید باید
(سنایی، ۱۳۸۰: ۸۷۴)
- طاعت و زاهدی خود زیر میانه یافتّم
کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا
(عطار، ۱۳۸۰: ۴۰۰)
- دلم ز صومعه بگرفت و خرّقه ی سالوس
کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا
(حافظ، ۱۳۶۸: ۹۷)
۴. تعریض و کنایه به زاهدان و صوفیان
ای مرّقع پوش بی معنی که گویی عاشقم
لال شو زین لاف و قفلی بر زبان لال زن
(سنایی، ۱۳۸۰: ۹۷۴)
- آخر ای صوفی مرّقع پوش
لاف تقوی مزین ورع مفروش
(عطار، ۱۳۸۰: ۳۵۹)
- صوفی شهر بین که چون لقمه ی شبهه می خورد
پاردمش دراز بــــاد آن حیوان خوش علف

(حافظ، ۱۳۶۸: ۲۵۲)

۵. نسبت دادن قلاش، رند، گیر و ... به خود

که دستوری بود ابلیس را کردار من هر شب

من آن رهبان خود نامم من آن قلاش خود کامم

(سنایی، ۱۳۸۰: ۸۰۲)

ننگ می آید تو را زین بی هنر

من همی دانم که چون من مفسدم

(عطار، ۱۳۸۰: ۳۲۵)

نتیجه

اشعار قلندری بازتاب طغیان شاعران برضد سرشت اجتماعی زمان است که از آرزوی آزادی فردی سخن به میان می آورند و تلاش برای رهایی از قید فرمانروایان زمینی را تبلیغ می کنند. رند و قلندر چیزی جز تجسم آزاداندیشی شاعران نیست.

از سویی دیگر دین و تصوف در عصر این شاعران، ابزاری در دست شریعتمداران بود که در جهت مطامع دنیوی از آنها استفاده می کردند. فقیهان و زاهدان برای کسب خوشنامی در میان خلق به هر کاری دست می زدند. ریا چهره‌ی اصلی شریعت و طریقت را کدر کرده بود. سیمای چنین جامعه‌ای را می توان از روی آثار سنایی، عطار و حافظ دریافت. لازمه‌ی زدودن ریا در چنین جامعه‌ای خروج از اسلام مجازی و تصوف عابدانه است و آنچه در مقابل آن قرار می گیرد، عرفان عاشقانه است. حافظ شیخ صنعان را به عنوان سمبل عالی طریقت قلندری معرفی می کند:

شیخ صنعان خرقه رهن خانه‌ی خمّار داشت

گر مرید راه عشقی فکـــــر بدنامی مکن

ذکر تسبیح ملک در حلقه‌ی زنار داشت

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۳۴)

بی‌نوشت‌ها

۱- مطالبی شبیه به این با تفصیلی متفاوت در کتاب‌های دیگر استاد دکتر شفیع کدکنی تکرار شده است. برای توضیحات بیشتر رک: زبور پارسی، ۱۳۸۰: ۲۸۴؛ اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، ۱۳۷۶: ۵۱۰؛ در اقلیم روشنائی، ۱۳۷۳: ۱۶۴؛ مختارنامه، ۱۳۷۰: ۴۳۱؛ مفلس کیمیا فروش، ۱۳۷۴: ۳۲۰؛ منطق الطیر، ۱۳۸۴: ۷۱۸-۷۲۲ و غزلیات شمس تبریز، ۱۳۸۷: ۷۱۷.

۲- غیر از معنای رایج قلندر، «راه قلندر» نام پرده‌ای در موسیقی نیز هست.

۳- اگر قلندر با کالنگر هندی هم‌ریشه باشد، باید رأی استاد فروزانفر درباره‌ی سانسکریت بودن واژه پذیرفته شود؛ البته ایشان قلندر را با واژه‌ی هندی «Kalaantara» مشابه دانسته بودند (نقل از مرتضوی، ۱۳۶۵: ۱۴۱).

۴- بعضی قلندران را افرادی از طبقه‌ی «غازیان» می‌دانند که بی‌تعلقی به شهر و بی‌قیدی به آداب اجتماعی را در یک شکل عامیانه‌ی ملامت وارد کرده‌اند و همین بی‌تعلقی آنان را به نوعی دوره‌گردی و گدایی کشانده است. (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۳۶۰-۳۶۱) عده‌ای معتقدند تأثیر عقاید زاهدان بودایی دو شاخه‌ی مه‌ایانه (Mahayana) و سَنگه (Sangha) در رفتار قلندران ظاهر است. (The Encyclopaedia of Islam، ذیل Kalandariyya) و بالاخره عده‌ای هم قلندریه را با کلیون (Cynicism) یونان پیوند داده‌اند. (گولدسیهر، ۱۳۳۰: ۹۵-۹۶).

۵- «از قلندر هوایی از خرس مویی»، «شب دراز و قلندر بیکار (بیدار)»، «قلندر دیده گوید»، «قلندر را چه کوچ چه مقام»، «قلندر را گفتند کوچ، پوست تخت بر دوش افکند»، «مثل عروس قلندران»، «نه هر که سر برتراشد قلندری داند» و «یک مویز و چهل قلندر» از جمله این امثال هستند (رک: امثال و حکم دهخدا).

۶- بیشتر منابع شیخ جمال‌الدین ساوجی را بانی قلندریه می‌دانند؛ البته در این که قبل از او قلندران وجود داشته، هیچ شکی نیست و شیخ جمال بیشتر یک اصلاحگر است تا یک مؤسس؛ قلندرنامه‌ی خطیب فارسی منظومه‌ای است درباره‌ی زندگی جمال‌الدین و قلندران دیگر.

۷- ابن بطوطه (م: ۷۷۹) منشأ این رسم را به شیخ جمال‌الدین ساوجی نسبت می‌دهد و برای آن داستانی نقل می‌کند (ابن بطوطه، ۱۳۴۸: ۱، ۲۶ و نیز رک: هندو شاه استرآبادی، ۱۸۷۴ م: ۲، ۴۰۷-۴۰۸). در مورد بدعت انگاشتن این رسم رک: ابن خلدون، بی تا: ۲۰۴. رسم تراشیدن سر در میان پیروان اوحدالدین کرمانی (م: ۶۳۵) و نیز طریقه‌ی رفاعیه هم بوده است. بیشتر پژوهشگران گمان برده‌اند که تمامی قلندران این رسم را داشته‌اند، حال آن که در قلندرنامه‌ای به نام *اریاب/الطریق* - که نسخه‌ای از آن در کتابخانه‌ی مجلس نگهداری می‌شود- از رسم «موی سر ماندن» قلندریه یاد شده است.

۸- مولوی در *مثنوی* در داستان بقال و طوطی به جوالق قلندران اشاره کرده است:

جولقی ای سر برهنه می‌گذشت
با سر بی مو چو پشت طاس و طشت

(مولوی، ۱۳۷۴: ۲۳)

۹- و نیز رک: غزل‌های صص ۲۰۹، ۴۰۵، ۴۳۵ و ۶۵۹.

۱۰- و نیز رک: غزل‌های صص ۲۱۸، ۲۹۰.

۱۱- شگفت اینجاست که در شعر قلندری رفتن به همه جا اعم از کلیسا، دیر، خرابات، و بتخانه هست؛ اما از رفتن به معابد یهودیان خبری نیست.

منابع فارسی و عربی:

- ۱- ابن بطوطه، (۱۳۴۸)، *سفرنامه‌ی ابن بطوطه*، ترجمه‌ی محمد علی موحد، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (بی تا)، *مقدمه‌ی ابن خلدون*، بیروت، مؤسسه‌ی الاعلمی للمطبوعات.
- ۳- اسدی طوسی، (۱۳۶۵)، *لغت فرس*، تصحیح و تحشیه فتح الله مجتبیایی و علی اشرف صادقی، تهران، خوارزمی.
- ۴- افلاکی، شمس الدین احمد، (۱۳۶۲)، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازجی، چاپ دوم، تهران، دنیای کتاب.
- ۵- انوری، (۱۳۷۶)، *دیوان انوری*، به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی، چاپ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۶- باباطاهر عریان، (۱۳۳۳)، *دیوان بابا طاهر*، تصحیح وحید دستگردی، تهران، امیرکبیر.
- ۷- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۳)، «خیام از نگاهی دیگر»، نشریه‌ی مطالعات و تحقیقات ادبی دانشگاه تربیت معلم تهران، سال اول، شماره ۱ و ۲، صص ۸-۲۳.
- ۸- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۴)، *گمشده‌ی لب دریا*، چاپ دوم، تهران، سخن.
- ۹- جامی، نورالدین، (۱۳۴۱)، *دیوان جامی*، تصحیح هاشم رضی، تهران، پیروز.
- ۱۰- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۶)، *نفحات الانس*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ پنجم، تهران، سخن.
- ۱۱- چندبهار، لاله تیک، (۱۳۷۹)، *بهار عجم*، تصحیح کاظم دزفولیان، تهران، طلایه.
- ۱۲- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۶۸)، *حافظ*، به تصحیح قزوینی و غنی، چاپ دوم، تهران، اساطیر.
- ۱۳- خاقانی شروانی، (۱۳۷۸)، *دیوان خاقانی شروانی*، به کوشش ضیاء الدین سجادی، چاپ ششم، تهران، زوار.
- ۱۴- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۵۷)، *امثال و حکم*، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- ۱۵- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۹)، *جستجو در تصوّف ایران*، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- ۱۶- سلمان ساوجی، (۱۳۳۶)، *دیوان سلمان ساوجی*؛ با مقدمه‌ی تقی تفضلی، به اهتمام منصور مشفق، تهران، صفی علیشاه.

- ۱۷- سنایی غزنوی، (۱۳۸۰)، *دیوان سنایی غزنوی*، تصحیح مدرس رضوی، چاپ پنجم، تهران، سنایی.
- ۱۸- سهروردی، شهاب الدین ابوحفص عمر، (۱۳۹۳ هـ. ق.)، *عوارف المعارف*، قاهره، مکتبه القاهره.
- ۱۹- شفیعی کدکنی، محمد رضا، (۱۳۸۶)، *قلندریه در تاریخ*، تهران، سخن.
- ۲۰- عبید زاکانی، (۱۳۲۱)، *دیوان عبید زاکانی*، تصحیح عباس اقبال، تهران، از نشریات مجله‌ی ارمغان.
- ۲۱- عراقی، (۱۳۷۵)، *کلیات عراقی*، تصحیح سعید نفیسی، چاپ هشتم، تهران، سنایی.
- ۲۲- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۸۰)، *دیوان عطار*، تصحیح تقی تفضلی، چاپ دهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۲۳- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۷۰)، *مختارنامه*، به تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، سخن.
- ۲۴- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۸۴)، *منطق الطیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- ۲۵- عین‌القضات همدانی، (۱۳۴۱)، *تمهیدات*، تحقیق عقیف عسیران، تهران، دانشگاه تهران.
- ۲۶- عین‌القضات همدانی، (۱۳۷۷)، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران، اساطیر.
- ۲۷- غزالی، احمد، (۱۳۷۷)، *سوانح‌العشاق*، به کوشش ایرج افشار، تهران، کتابخانه‌ی منوچهری.
- ۲۸- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۱)، *شرح مثنوی شریف*، چاپ پنجم، تهران، زوار.
- ۲۹- گولدتسهیر، (۱۳۳۰)، *زهد و تصوف در اسلام*، ترجمه‌ی محمد علی خلیلی، تهران، شرکت نسبی حاج محمد حسین اقبال و شرکا.
- ۳۰- مرتضوی، منوچهر، (۱۳۶۵)، *مکتب حافظ*، تهران، توس.
- ۳۱- معزی، (۱۳۱۸)، *دیوان امیر معزی*، تصحیح عباس اقبال، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- ۳۲- مغربی تبریزی، محمد، (۱۳۷۲)، *دیوان محمد شیرین مغربی*، تصحیح لئونارد لوئیزان، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- ۳۳- مقریزی، تقی الدین، (۱۹۱۸ م)، *کتاب المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط والآثار*، حواشی خلیل منصور، بیروت، دارالکتب العلمیه.

- ۱۶۲ فصلنامه تخصصی زبان و ادب فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد سندج - شماره ۳ / سال اول / تابستان ۸۹
- ۳۴- منور، محمد، (۱۳۷۶)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران، آگاه.
- ۳۵- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۵۵)، *کلیات شمس*، با تصحیحات و حواشی فروزانفر، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- ۳۶- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۴)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسن، چاپ هفتم، تهران، علمی.
- ۳۷- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۳)، *کشف‌المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، سروش.
- ۳۸- هندوشاه استرآبادی، ملا محمد قاسم، (۱۸۷۴م)، *تاریخ فرشته*، چاپ سنگی، کانپور، نولکشور.

منابع انگلیسی:

- 1- Lewisohn, Leonard, (1999), *The Heritage of Sufism*, Vol. II, One World Oxford.
- 2- Van Donzel, Lewis and Pellat, (1990), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. IV, Leiden.