

قلندریّه در دیوان فخرالدین عراقی

ابراهیم رنجبر^۱

پریسا حسن زاده خرم^۲

چکیده

به قلندریّه همواره با دو دیدگاه کاملاً متضاد نگریده‌اند: یکی از دید اصحاب ملامت که آنها را به عالی‌ترین مراتب ارتباط انسان با خدا می‌کشاند و دیگری از دید هواداران اباحه و بی‌قیدی که آنها را تا مرز پست‌ترین درجات انسانیت، اشتغال به شهوت و مشاغل پست فرود می‌آورد. شاید بتوان گفت که در شعر عراقی بیش از شعر هر یک از شاعران زبان فارسی از واژه و مفاهیم قلندریّه استفاده شده‌است- صرف نظر از حافظ که کلمه رند را به علم تبدیل کرده‌است- اصطلاح قلندر با دیوان عراقی برجستگی یافته‌است. عراقی قلندر را نه در معنی مکان خرّقه‌ای معروف، بلکه در معنی خرّقه‌ای معروف به کارگرفته‌است. در این نوشته دیدگاه عراقی را در مورد قلندریّه و تأثیر او را در برجسته کردن این مظهر فرهنگ رندی بررسی کرده‌ایم.

واژگان کلیدی: ملامتیّه، قلندریّه، شعر قلندری، عراقی.

۱- مقدمه

خراسان در نیمه قرن سوّم دارای چند جریان اصیل و دوران ساز، بوده که در یک نگاه یک واحد فکری را تشکیل می‌دهد؛ ولی در نگاهی دقیق تر این مجموعه تپشهای تاریخی را می‌توان به چند مذهب روحی جداگانه تقسیم‌بندی کرد:

۱-۱ مذهب کرامتیّه به پیشوایی محمد بن کرام که با ستیزه‌گری سیاسی و تمایل به تشکیل قدرت‌سیاسی همراه بوده است. این مذهب در عین زهد و تبلیغ سیرت زاهدان، از مطالبات سیاسی آشکارتری نیز سخن می‌گفته است که همین نکته از سویی سبب اوج آن و از سویی دیگر سبب نابودی آن شده است. ۱-۲ مذهب ملامتیّه به پیشوایی حمدون قصار که زهد آنها با زهدی از نوع دیگر همراه بوده؛ زهدی که نیکبها و عبادات زاهد را از خلق پنهان می‌کند و تا جایی او را از ظاهر نیک باز می‌دارد که گاهی به کارهای عرفاً ناشایست دست می‌زند تا حسن ظن مردم را نسبت به خود از میان بردارد. ۱-۳ مذهب صوفیّه به نمایندگی تمام عتّار بایزید بسطامی که زهد او آمیخته ای است از ملامت و نظریه عشق که نشانگر نگاه هنری بایزید به الهیات می‌باشد. ۱-۴ مذهب اصحاب فتوّت به سرکردگی نوح عتّار نیشابوری که زهدی است با نگاهی مردم‌گرایانه و سود بخشی به دیگران و در یک کلام «ایثار». همین چهار جریان که در عمل به هم نزدیک بوده‌اند، در نیمه دوّم قرن چهارم به بعد تغییراتی را در درون خود پذیرفته‌اند و در قرون هفتم و هشتم به صورتی درآمده‌اند که قابل شناخت نیستند. از درون مذهب ملامت، جریان قلندری و شاخه‌های عجیب آن سرچشمه گرفته که گرچه از مبانی بنیادگذاران آن انحراف داشته ولی تا عصر صفوی و شاید هم پس از آن ادامه یافته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۲۴-۲۶). کلمه قلندر هنوز مشخص نیست از چه کلمه‌ای گرفته شده؛ «بعضی آن را از

۱. دانشیار، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه محقق اردبیلی، e_ranjbar@uma.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه محقق اردبیلی، parisahasanzadee@yahoo.com

قربندل گرفته یا از کلندر و کلندره - که به معنی چوب کنده و ناتراشیده است - گرفته اند. ایوانف در کتابی که درباره اهل حق نوشته می‌گوید: هیچ ریشه‌ای در عربی، ترکی، سانسکریت، ارمنی، گرجی و غیره پیدا نکرده [است] « (سجادی، ۱۳۸۸: ۲۳۲). پس منشاء آن به طور دقیق مشخص نیست. هم چنین در برهان قاطع آمده «کلندر 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 و از قیود و تکلفات رسمی و تعریفات اسمی خلاص یافته [باشد]» (خرم‌شاهی، ۱۳۸۷: ۱ / ۳۸۸).

همه کسانی که در مورد کلندر و کلندریه بحث کرده‌اند، آن را شخصی فرض کرده‌اند همان گونه که «عارف» یا «صوفی» یا «زند» را؛ حال آن که کلندر تا قرن هفتم اسم مکان بوده است و افراد منسوب به آن جا را «کلندری» می‌گفته‌اند. «تمام شواهد موجود نشان می‌دهد که کلندر مکانی بوده‌است که در آن اهل «خرابات» و «قلاشان» و «مقامران» و «اوباش» و «رنود» جمع بوده‌اند و در آن محل موسیقی‌ای شنیده می‌شده‌است که آن را «مقام کلندر» یا «راه کلندر» یا «طریق کلندر» می‌نامیده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۴۴). ولی از قرن هفتم به بعد اندک اندک این کلمه معنی خود را از دست داده و به شخص مقیم در این مکانها اطلاق شده‌است. دلیل آن که در قرون بعد کلندر در معنی شخص آمده و حتی کلندر را که مکان بوده‌است - به تدریج به «کلندرخانه» تبدیل کرده‌اند این است که غالباً این کلمه مضاف الیه بعضی کلمات مانند «زند» قرار گرفته و گفته‌اند: «زند کلندر»؛ یعنی، زند منسوب به محل کلندر ولی در دوره های بعد خوانندگان این عبارات چنین تصور کرده‌اند که کلندر صفت است نه مضاف الیه. از همین جا، اندک اندک این صفت را به استقلال به کار برده‌اند (عطّار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۷۱۸). یکی از آسیب‌های جدی در جنبش زهاد که موجب پدید آمدن خسارتی بزرگ در رویکرد عمومی به آن شد «مؤمن‌نمایی» یا «دوری از اخلاص در عمل» و «ریا» بوده‌است. بنابراین ملامت‌یان نمایندگان واکنشی بسیار باطن‌گرایانه در قبال گونه‌های ظاهرگرایی مقدس‌مآبی هستند. براین اساس موضوع اخلاص در عمل به نحوه ویژه‌ای مورد توجه صاحب نظران از اهل تصوف و همه جریان‌ات وابسته به آن واقع شد. عصاره نظریه ملامت این است که عارف باید جهد کند نسبت به داوری مردم درباره رفتار خود، چه مثبت و چه منفی، کاملاً بی اعتنا باشد. برای رسیدن به حالت ذهنی بی اعتنائی مطلق لازم است که شخص اعمال تحسین آمیز خود را از چشم خلق پنهان دارد تا از آسیبی که نخستین آنان ممکن است به اخلاص وی وارد آورد، محفوظ بماند.

در کشف المحجوب هجویری آمده است: «بدان که مذهب ملامت را اندر این طریقت آن شیخ زمانه خود، حمدون قصّار، نشر کرده‌است، و وی را اندر حقیقت ملامت لطایف بسیار است. از وی - رحمه الله علیه - گفت: «الملامة تركُ السلامة». ملامت دست برداشتن سلامت بود، و چون کسی قصداً به ترک سلامت خود بگوید و مر بلاها را میان‌اندریند و از مألوفات و راحت جمله تبرّاکند مر امید کشف جلال و طلب مآل را، تا به ردّ خلق از خلق نومید گردد و طبعش الفت خود از ایشان بگسلد، هر چند از ایشان گسسته‌تر بود به حق پیوسته‌تر بود» (هجویری، ۱۳۸۹: ۹۰ و ۹۱). از شهرت گریختن و در گمنامی زیستن، یکی از پایه‌های اصلی طریقت ملامت‌یان است که در اواسط قرن ۳ پدید آمد و مرکز پیروان آن شهر نسابور بود و مؤسس آن بنابر مشهور ابو حفص عمر بن مسلمه ی حدّاد بود. شاگردان و پیروان ابو حفص از قبیل: ابو صالح حمدون قصّار و ابو عثمان سعید الحیری و ابو الفوارس شاه بن شجاع کرمانی و عبدالله بن منازل و ... روش ملامتی را بسط و انتشار دادند تا این طریقت اهمّیت فراوان یافت و زان پس در شهرهای دیگر نیز رایج گردید. «مبدأ نخستین این فکر، دقت در صدق و اخلاص است، همان مبدأ که به عقیده [بدیع الزّمان فروزانفر] نقطه تحوّل زهد به تصوّف است، با این تفاوت که صوفی در اخلاص به جایی می‌رسد که خود و خلق را نمی‌بیند ولی ملامتی در بند شهود خلق است و از این رو می‌خواهد که تا از خلق پنهان ماند ...» (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۱ / ۷۳۳). ملامت‌یان نفی خود در برابر خالق را ملامت و نفس خود در مقابل خلق را فتوّت می‌گویند (همان، ۷۳۶).

«... نظر بدین اصل، ملامت‌یان معتقد بودند که ظهور وجد و اظهار دعاوی صوفیانه هرگز روا نیست... ملامتی باید بر

فرائض اقتصار کند ولی آنها را از روی اخلاص و صدق و دور از هر گونه ریا خواه ظاهر یا پنهان به جا آورد، کسب و تهیه وسایل معیشت از اهمّ فرائض بود و سخن مختصر آن که هر چه سبب امتیاز سالک از دیگران باشد آن را ناپسند داشتند...» (همان، ۷۳۴). بعضی از این حدّ هم در گذشتند و معتقد بودند که باید خود را از خلق پنهان بدارند و به اموری که به ظاهر ناپسند است ولی خلاف شرع نیست بپردازند؛ مثل شراب خواری تا مردم او را شراب خوار پندارند و او را سرزنش کنند، نفس طعم خواری بچشد و دعوی خدایی نکند. قلندران از این هم پیش تر رفتند و امور منافی شرع را برای قهر نفس روا داشتند... (همان). قلندریّه به تعبیر عزالدین محمود کاشانی طایفه ای باشند که به تعمیر و تخریب نظر خلق مبالغه زیادی نمایند و اکثر سعی ایشان در تخریب رسوم و عادات و اطلاق از قیود آداب مخالطات بود و سرمایه حال ایشان جز فراغ خاطر و طیبه القلب نباشد و ترسم به مراسم زهاد و عباد از ایشان صورت نبندد و اکثر نوافل و طاعات از ایشان نیاید و تمسک به عزایم اعمال نمایند و جز به فرایض مواظبت نکنند و جمع و استکثار اسباب دنیوی بدیشان منسوب نبود. به طیبه القلب قانع باشند و طلب مزید احوال نکنند و ایشان را قلندریه خوانند. این طایفه از جهت عدم ریا با ملامتیه مشابهت دارند. فرق میان ایشان آن است که ملامتی به جمیع فضایل و نوافل تمسک جوید ولیکن آن را از نظر خلق پنهان دارد و اما قلندری از حدّ فرایض در نگذرد و به اظهار و اخفاء اعمال از نظر خلق مقید نبود (کاشانی، ۱۳۶۷: ۲-۱۲۱).

درباره ی پیوند ملامتیه و قلندریّه اگر بپذیریم که این نظریه ملامت با تمام اجزای آن، محصول تأمل در مسئله اخلاص باشد و هیچ عنصر غیر اسلامی در آن وجود نداشته باشد باز باید پذیرفت که در کنار این نظریه ملامت، چیزی در اعماق جامعه بوده که بعدها نام «قلندری» به خود گرفته و شکوفایی خود را مدیون همین آمیزش با نظریه ملامت است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۳).

۲- بحث و بررسی

به قلندریّه همواره با دو چشم انداز متضاد نگریسته اند: «یکی از دید اصحاب ملامت و دیگری از چشم انداز هواداران اباحه و بی قیدی.

چشم انداز نخست تا قلمرو عالی ترین مراحل ارتباط انسان با خدا ایشان را به اوج می برد، در پایگاهی می نهد که جز گروه بسیار اندکی از اولیاءالله، کسی نتوانسته است به آن نزدیک شود؛ دیدگاه دوّم تا مرز پست ترین درجات انسانیت، اشتغال به شهوات و مشاغل پست، ایشان را فرود می آورد، در حدّ مردمی که هیچ اصلی از اصول اخلاقی و اجتماعی و دینی را هرگز نپذیرفته اند» (همان، ۵۱). اگر مکتب ملامتیان نیشابور را اوج نظریه اخلاص بدانیم و عارفانی مانند ابوحفص حدّاد نیشابوری را نماینده آن به شمار آوریم، هر چه از این مرحله تاریخی - قرن ۳ - دور می شویم این جریان که امری درونی است تبدیل به تشریفاتی ظاهری می گردد که به سرعت در حال افزونی است و در ادوار پسین حضور قلندران، انبوهی تقید و تعلقات وارد حلقه های قلندران می شود که از صدها قید و شرط فراتر می رود (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۵۲). آنها برخلاف ملامتیه که در بند کتمان اسرار و عبادات بوده اند به این دو موضوع اهمّیتی نمی داده اند و از عبادت بیش از فرائض کاری انجام نمی داده اند و جز صفای دل خود به هیچ چیز و هیچ کس نمی اندیشیده اند (خرمشاهی، ۱۳۸۷: ۱/۳۸۸).

در واقع از همان قرن هفتم و هشتم که آیین قلندر روی در تحوّل داشته، محور اصلی آن پذیرفتن مجموعه ای قید و بندها بوده است. «ظهور شاخه جوالقیان پیرو جمال الدّین ساوجی و حیدریان پیرو قطب الدّین حیدر زاوگی در نیمه اوّل قرن هفتم با همه ابهامی که در مبانی و اصول فکری ایشان وجود دارد نشان می دهد که اینان حرف مهمی برای گفتن نداشته اند. نه سید جمال حرفی زده است که از جهانی تازه خبر دهد و نه قطب الدّین حیدر» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۸۱). پیروان هر دو تن، مجموعه ای از آداب و رسوم فردی و اجتماعی را در کار و زندگی خود ارائه کرده

اند و هیچ پیامی جز «دریوزه» و «هاپ هوپ زدن» و «برهنه به سر بودن» و «جوالدوزکاری» کردن و... نداشته اند(همان). بر پایه مجموعه اطلاعاتی که از دوره های کهن رسیده است، قلندران مردمی بودند که با نهادها و آیین و عادات مردمان عامی ناسازگار و از آن همه ریاکاری و بدکنشی آنها دل گرفته بودند... و به همین سبب با عامیان بد کنش همواره... در ستیز بودند (برومندسعید، ۱۳۸۴: ۱۹۷). خاستگاه نخستین این گرایش بیانگر غلبه بعد اجتماعی آن است. چرا که صفاتی که اهل ملامت بیشتر با آن دشمنی می‌ورزیدند ریا و عجب بود، اما اینکه در جامعه اسلامی آن روزگار چه وضعیتی پدید آمد که این جریان اعتدالی تغییر وضع داد نیاز به بررسی بیشتر و جداگانه دارد. به نظر می‌رسد مجموعه اعمال مؤمن نمایانه و نمایشهای سالوس و ریا چنان روند تفریط را پی‌گرفت که در تقابل با آن، نوع ملامت افراطی، زیر نام «قلندر» ظاهر شد.

استاد زرین کوب پیدایش قلندریه را مولود واکنشهای درونی در تصوف می‌داند، این واکنشها عصیانی علیه آداب و رسوم بودند؛ اما در اندک زمان خود به آداب و قیود تازه ای پای بند گشتند (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۳۷۸-۳۷۹).

اساس تصوف 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، بی اعتنا بودند. این رفتار آنها واکنشی بود علیه رهبانیت که می‌خواستند خود را نزد عامه مردم محبوب گردانند. قلندریه خود را از قید کلیه آداب و رسومی که معمولاً در جامعه ارعایت می‌شد، آزاد می‌دانستند و پای بند اصول اخلاقی نبودند، این پشت پا زدن به عرف و عاداتهای 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 بی پروا در رفتار و کردار و پشت پا زده به رسوم و قیود اجتماعی» پیدا کرده است، قطعاً به خاطر همین افکار بوده است.

«از مختصات [قلندریه] تراشیدن موی سر و صورت و حتی ابروست که منشاء این امر را فرشته به سید جمال الدین مجرد می‌رساند...» (خرم‌شاهی، ۱۳۸۷: ۱/ ۳۸۸). آنها به این رسم چهار ضرب می‌گفته‌اند و ظاهراً از قرن پنجم هجری معمول قلندران بوده است. البته سرتراشیدن در میان فرقه های دیگر صوفیه نیز رایج بوده است. متصدی سر تراشی را «پیر مقرض» می‌نامیدند. در هنگام تراشیدن سر آیه ۲۷ سوره ی الفتح را می‌خواندند. «لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ مُحَلِّقِينَ (تراشندگان موی) رُؤُسَكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ (کوتاه کنندگان موی یا ناخن)». (سجادی، ۱۳۸۸: ۲۳۵ و ۲۳۶). لباس قلندران خشن و مخصوص بود و جوالق پوش هم نامیده می‌شدند. آنها لباسی مرکب از پوست و پارچه‌های مویین و گاهی پوست ببر یا پلنگ بر تن می‌کردند، از ارتکاب منہیات احتراز نداشتند، استعمال بنگ و حشیش و کشکول بدست گرفتن و پرسه زدن از رسوم آنها بود... (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۱/ ۷۳۴). قلندران دریوزگی و گدایی و زنبیل گرفتن را از رسوم خود می‌دانسته‌اند. با این همه آمیختگی این جریان اجتماعی و فرهنگی با ادبیات متعالی و بی نظیری که سخنگویانی از نوع سنایی و عطار و حافظ داشته است سبب شده است که جنبه های مبتذل آن نیز همواره با دیدی احترام‌آمیز نگریسته شود و در آن سوی کثیف ترین و مضحک ترین حرکات مدعیان قلندری، در تاریخ همواره توجیهی از سوی بینندگان وجود داشته باشد؛ بینندگانی که در آن سوی لجام گسیختگیها و بی پرواییها و شهوت رانی های پلیدترین اراذل عصر، جایی برای رفتار اولیاء الله جستجو می‌کنند(همان، ۵۲). این طایفه در شعر و ادب فارسی تأثیر فراوان بجا گذاشته‌اند. قلندریات سنایی که در آن ها نوعی بی پروایی و بی اعتنائی به ظواهر شرع مشهود است روش قلندران را منعکس می‌کند، اصطلاحات می، میکده، پیر مغان، مغ بچه و یا ذکر کلیسا در برابر مسجد و راهب در مقابل واعظ و انتقاد ریاکاری و زهد فروشی و ترجیح باده گساری بر طاعت ریایی آثاری است که از روش ملامتی و قلندری در شعر فارسی رسوخ یافته است.(فروزانفر، ۱۳۸۶: ۱/ ۷۳۴).

اگر دیوان عراقی و لمعات و نامه‌های بازمانده از او ملاک قرار گیرد فخرالدین عراقی(۶۱۰-۶۸۸) همان قدر به راه

و رسم قلندر وابسته است که دیگر معاصران او. در دیوان او کلمه قلندر در معنی شخص به کار می‌رود که نشانه تحول کلمه است از مفهوم تاریخی به مفهوم جدید و در شعر او چیزی که از وابستگی خاص او به این راه و رسم خبر دهد، دیده نمی‌شود. «اما مقدمه نویس قدیمی دیوان او که ظاهراً این مقدمه را اندکی بعد از وفات عراقی نوشته است داستانی نقل کرده یا خود پرداخته که عراقی را وابسته به راه قلندر معرفی می‌کند» (همان، ۳۲۰). «فشرده داستان این است که وقتی عراقی هفده ساله بود و در مدرسه‌ای به نام مدرسه ی «شهرستان» در همدان درس می‌خواند و خود با همه جوانی در شمار مدرّسین آن جا بود «ناگاه جمعی قلندران، های و هوی زنان» از مجلس در رفتند و سماع آغاز کردند و این غزل به آواز خوش و به اصول هر چه تمامتر خواندند:

ما رخت ز مسجد به خرابات کشیدیم... چون قلندران به آهنگ ایشان این غزل برگفتند، اضطرابی در درون شیخ مستولی گشت. نظر کرد در میان قلندران پسری دید که در حسن بی نظیر بود... عقلش بسوخت. دست کرد و جامه از تن بدر کرد و عمامه از سر فروگرفت و بدان قلندران داد و این غزل آغاز کرد» (همان، ۳۲۱ و ۳۲۲).

چه خوش باشد که دلدارم تو باشی

ندیم و مونس و یارم تو باشی

«چون زمانی گذشت قلندران از همدان راه اصفهان گرفتند. چون غایب شدند، شوق غالب شد، حال شیخ دگرگون گشت، کتاب‌ها را دور انداخت و از عقب اصحاب روان شد. بدیشان رسید و این غزل آغاز کرد.

پس راه قلندر بزن ار حریف مایی

که دراز و دور دیدم سر کوی پارسایی

قلندران چون او را دیدند، خرمیها کردند. در حال او را بشناختند و موی ابروی او فرو تراشیدند و همرنگ خود ساختند... پس با همین دوستان عزم هندوستان کرد...» (همان، ۳۲۳).

«ظاهراً مقدمه نویس قدیمی دیوان عراقی چیزی از ارتباط عراقی با قلندریه در هند و در خانقاه بهاء الدین زکریای مولتان (۵۱۷-۶۶۱) شنیده بوده است و این قصه را پرداخته تا به خوانندگان دیوان، فضایی عاشقانه و تخیلی بدهد» (همان). با این همه فضای غزلهای عراقی از نوعی تمایل به سنت شعر مغانه و قلندری که میراث سنایی و عطار است، بهره مند است. بر جا ماندن نام و شهرت عراقی در میان صاحب‌دلان، به خاطر شورانگیزی اشعار قلندرانه اوست. در این غزلیات او به پیر نورانی برمی‌خوریم که به کمک سالک می‌شتابد و او را به ترک ریا و سالوس دعوت می‌کند و تسبیح و خرقة را می‌ستاند و پیاله به دست سالک قلندر را به می‌کده فرا می‌خواند و با اشارت به سمت و سوی جمال ساقی، می‌خواهد که به دل و جان به تعلقات پشت پا بزند و رندانه به مراد واقعی خویش که همان عشق است نایل گردد. عراقی در اندیشه های قلندری و ملامتی به شدت و حدت و چشمگیری عطار و حافظ نیست، زیرا چون آنها با کسی ستیز ندارد و به مانند آن‌ها پیوسته با زاهدان ریاکار و ظالمان در جدال نیست و در غزلیات او این تازش بر ظلم و ریا کمتر دیده می‌شود. او عارف رند قلندری است که خمیره ازلی مذهب عشق را که در تصوّف عاشقانه غزالی و عین القضاة متجلی است و وحدت وجودی که از ابن عربی به ارث برده است را با تعلیمات بهاء الدین زکریا تلفیق می‌کند و به صورتی دلنشین و لطیف در شعر خود می‌پراکند. در این قسمت اشاره‌ای هرچند مختصر به برخی ابیات دیوان عراقی بخصوص در مورد قلندریه می‌کنیم.

۲-۱- می و مستی

در این بیت میخانه، نماد مستی عاشقانه و راستی رندانه است. هیچ چیز بدون عشق کامل نیست. بنده‌ای که عاشق نباشد، ناقص است؛ خواه زاهد باشد یا عابد یا سالک یا متقی. عشق غایت معرفت است و کسی کامل است که به

غایت معرفت برسد و آن جمال حق را ببیند.

اگر آتش طلب در میان نباشد، نمی توان به مقصد رسید. اگر شیفتگی نباشد، نمی توان جمال معشوق را درک کرد.

بیفشاند آستین بر هردو عالم

قلندروار در میخانه بنشست (عراقی، ۱۳۸۷: غزل ۱۲).

۲-۲- مسجد و میخانه

خرابات: محلی در حاشیه هر شهر که مردم خوش گذران و لالایی و اهل فسق و فجور در آن جا مشغول می شدند تا فساد به داخل شهر نیاید. برای این که مردم فاسد در شهر پراکنده نشوند و مردمان متزلزل را با خود همراه نکنند خرابات می ساختند. ولی در اینجا مکانی است در برابر مسجد که پر از ریا و ظاهر سازی است. صومعه هم درست است مکان رسمی زهد و عبادت هست و از دیدگاه زهاد مکانی خوب است ولی از نگاه قلندران محل ریا و ظاهر نمایی و خود پرستی است. به همین دلیل مراکز ذهنی مثل میخانه و خرابات را در برابر آن می آورند. خراباتی: کسی که از نظر مردم بدنام است ولی در واقع اهل صلاح و تقوای محکمی است. ساقی: دهنده می، می دهنده صداقت، صداقت نشان دهنده باطن شراب و می از نوع معنوی است؛ یعنی از حال صحو و هوشیاری به سکر و مستی رسیدن. در واقع رمز سیر و سلوک عاشقانه و عارفانه است؛ سیر و سلوکی که همراه با عشق و مستی است؛ اما باید پنهان از دیگران باشد، دیگرانی که ناموس عشق را می شکنند، شکوه عشق را از میان می برند.

کسی که اهل مناجات است او را کنج مسجد به

مرا که اهل خراباتم، در خمّار اولی تر

به یک ساغر در آشامم همه دریای مستی را

چو ساغر می کشم، باری، قلندروار اولی تر (همان، غزل ۱۲۶).

۲-۳- ردّ مظاهر شریعت و تصوّف

بدترین بت پرستی، خود پرستی است؛ یعنی به اعمال و رفتار خود بالیدن. احسان چیزی است که اسلام توصیه می کند: أَحْسِنُوا کَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْکُمْ. باده پرست: اغلب صوفیان شراب خواران قهار بودند ولی در ظاهر، ریاکارانه آن را امّ الخبائث می نامیدند و مردم را از آن پرهیز می دادند. در حالی که ضرورت این است که یکرنگی و صفا را از باده فراگیرند که ظاهر آینه گون و پاک و صافی آن با صفای اندرون لعل فام آن تفاوتی ندارد.

راز داری: یکی از ضروریات سیرو سلوک است که در غیر این صورت راه طی نمی شود؛ زیرا موجب کژفهمی می شود. مطرب: سروش یا هاتفی است که پیام می دهد. عشق در معنای جهان شناسی و تکوینی آن چیزی است که همه از آن برخوردارند اما در معنای معرفت شناسی فقط انسان از آن برخوردار است؛ عشق همراه با درد عشق معرفتی است. در اینجا عشق کمال معرفتی است که انسان بر دوش دارد. وظیفه انسان اندوختن مال و رسیدن به جاه نیست. یکی از باورهای قلندریه این است که از کوتاهترین راه به مقصد برس حتی اگر از نظر مردم زشت تلقی شود و برایشان مهم این است که او را بجویی و مهم نیست در کجا بجویی. عارفان حقیقی فقط به تجربه دیدار می اندیشند نه محل دیدار. مهم این است که هر چه به مراد نزدیک می شوی مرحله سخت تر می شود. مشاهده جمال معشوق لازمه اش بریدن از خویشتن است؛ هرچه خودی است فراموش کن و مانند مردم مست نسبت به همه چیز بی اعتنا باش؛ زیرا هرکس عاقبت کار جهان را دید هرگز به جلال و جمال این جهان اعتنا نکرد.

ره ده قلندری را، در بزم درد نوشان

بنما مقامری را، راه قمارخانه (همان، غزل ۲۴۰).
 نوای مطرب عشقش اگر در گوش جان آید
 ز کویش دست بفشاند قلندروار برخیزد (همان، غزل ۸۳).
 پسر را ره قلندر سزد ار به من نمایی
 که دراز و دور دیدم ره زهد و پارسایی (همان، غزل ۲۹۱).

۲-۴- نسبت دادن قلّاشی و رندی و گبری و دیگر تهمت‌ها به خود

رند: کسی است که هیچ کاری برایش مهم نیست؛ نه خوب و نه بد، نه عقل و نه بی‌عقلی و معمولاً مردم بدی هستند که به ضرر جامعه کار می‌کنند؛ اما در این گونه اشعار شخصیت عرفانی و مقدّس شده‌است. کارهایی انجام می‌دهند که مردم از آنها بدشان می‌آید و هرگز ادای دین و تبلیغ دین نمی‌کنند. در عبادت زاهدانه شخص زاهد متکی به عبادت خود است اما رند متکی به اعمال خود نیست؛ بلکه متکی به لطف آن سری است. زاهد ناز می‌کند و رند اظهار نیاز می‌کند. در واقع دعوت از دینداری عادت، ربایی و متظاهر به دینداری عاشقانه و مستانه است. کار رند تظاهر به گناه کردن و نوشیدن شراب است و این برعکس زاهد است که تظاهر به نیکی می‌کند.

در بزم قلندران قلاش بنشین
 و شراب نوش و خوش باش (همان، غزل ۱۴۰).

ای رند قلندر کیش، می‌نوش وز کس مندیش
 انگار همه کم بیش؛ زیرا که دل درویش
 مرهم نهد بر ریش، از غایت حیرانی (همان، مقطعات ۹).

۲-۵- تعریض و کنایه به زاهدان و صوفیان

در اینجا زاهدی که ظاهرپرست است و همه چیز برای او جنبه عادی گرفته‌است نمی‌تواند به ادراک جمال حقیقی معشوق دست یابد و اهلیت ادراک این حال را ندارد. عشق تنها چیزی است که می‌تواند ما را به سعادت برساند و هیچ توشه‌ای جز آن وجود ندارد.

از توبه و زهد توبه کردم
 اکنون چو قلندران شب و روز
 در میکده می‌کشم سبویی
 باشد که بیام از تو بویی (همان، ترجیعات ۴).

نتیجه گیری

ملاطیه در دوره‌ای که ریا و سالوس چون موریه‌های ستونهای عمل مؤمنانه را از درون متلاشی می‌کرد با تأکید بر اصل «اخلاص در عمل» و باریک‌اندیشیهای خاص مبتنی بر آموزه‌های حوزه زهد و تصوّف آغازین به تجدید حیات «ایمان حقیقی» باری رساندند و قلندریه به مثابه بازوی آزادتر این جریان اجتماعی- فرهنگی به صورت جدّیتر و به سامانتر به لایه‌های اجتماعی و سیاسی جامعه پرداخت و اقدامات ویژه‌ای را صورت بخشید؛ از این رو، رنگ سلبی

جریان ملامتی و قلندری جلوه‌ای خاص دارد.

قلندر تاریخی چهره‌ای منفی و منفور دارد؛ ولی قلندر اسطوره‌ای یا قلندر شعر سنایی و عطار و حافظ چهره‌ای ملکوتی و فراتر از حدّ عادت انسانیت دارد. در دیوان عراقی «قلندر» در معنی آدمی، نه در معنی مکان، به کار رفته‌است که نشان دهنده تغییر معنی کلمه از «محل اجتماع قلندران» است. اشعار قلندری بازتاب طغیان شاعران بر ضدّ سرشت اجتماعی زمان است که از آرزوی آزادی فردی سخن به میان می‌آورند. رند و قلندر چیزی جز تجسم آزاداندیشی نیست. عراقی چیزی به مفاهیم قلندر نیفزوده‌است؛ اما در برجسته کردن این اصطلاح و با پروردن سخنان لطیف در مورد آن، در ترویج و تفخیم مفاهیم مألوف آن تأثیر خاصی داشته است.

فهرست منابع

۱. القرآن الکریم.
۲. برومند سعید، جواد (۱۳۸۴). آیین قلندران، انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان.
۳. خرّمشاهی، بهاء الدین (۱۳۸۷). حافظ نامه (۲جلد)، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۴. زرّین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). جستجو در تصوّف ایران، انتشارات امیر کبیر، تهران.
۵. سجادی، سیّد ضیاء الدین (۱۳۸۸). مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوّف، انتشارات سمت، تهران.
۶. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). قلندریه در تاریخ، انتشارات سخن، تهران.
۷. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۶). شرح مثنوی شریف (۸ جلد)، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۸. عراقی، فخرالدین (۱۳۸۷). دیوان شیخ فخرالدین عراقی، مقدمه و تصحیح پروین قائمی، انتشارات پیمان، تهران.
۹. عطار نیشابوری، فرید الدین (۱۳۸۷). منطق الطیر. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران.
۱۰. کاشانی، عز الدین محمود (۱۳۶۷). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، انتشارات هما، تهران.
۱۱. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۹). کشف المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدینی، انتشارات سروش، تهران.