



The Reflection of Qalandariyya in Persian Poetry of Afghanistan in the Works of Ashqar, Bitab, and Sayyida Karukhi

Ahmad shafigh rasoolyar¹ , Ahmad Khajehim²  and Zahra Jamshidi³ 

1. Department of Persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Hakim sabzevari, Sabzevar, Iran. E-mail: sh.r7879@gmail.com
2. Corresponding author, Department of Persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Hakim sabzevari, Sabzevar, Iran. E-mail: a.khajeim@hsu.ac.ir
3. Department of Persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Hakim sabzevari, Sabzevar, Iran. E-mail: z.jamshidi@hsu.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
5 May 2025

Received in revised form:
17 June 2025

Accepted:
23 July 2025

Available online:
20 September 2025

Keywords:
mystical Ghazal,
qalandar,
Afghanistan,
Betab,
Sayyida Karukhi

One of the prominent topics in mystical literature, especially mystical ghazal, is the use of Qalandari themes and concepts. This style began with Sana'i and had a great influence on the poetry of prominent ghazal writers such as Attar, Hafez, Iraqi, Rumi, and others. The themes and characteristics of Qalandari have also had a significant impact in recent periods and in contemporary ghazals in Afghanistan; Therefore, the present study aims to examine the elements and concepts of Qalandariyyah in a descriptive-analytical manner, relying on the poems of three prominent contemporary Afghan poets, Ashghari, Bitab, and Sayyida Karokh. The results of the study show that these poets have tried to include Qalandari elements in their poems and, in this way, create Qalandari concepts and themes. The three mentioned poets, ignoring the religious and social taboos prevailing in their era, have used these concepts in their poetry and have praised centers of debauchery and immorality such as taverns and idolatries, and sometimes have encouraged their audience to wear belts, take a bath, and engage in other issues that are in conflict with the teachings and norms of Islam. Flattery, references to ascetics and Sufis, encouragement to drink alcohol, hashish, and booze, and false euphoria, descriptions of musical instruments, inclination to the religion of blame, defamation and turning one's back on good names, and in general, encouragement to a Qalandar-like lifestyle are seen with great frequency in the poetry of these three poets. The expression of such concepts in their poetry is due to the influence of the past poetic tradition, the strictness of the religious scholars, and the prevalence of the school of mystical symbolism.

Cite this article: Rasoolyar, A. S., Khajehim, A. & Jamshidi, Z. (2025). The reflection of Qalandariyya in Persian poetry of Afghanistan in the works of Ashqar, Bitab, and Sayyida Karukhi. *Persian Literature*, Vol. 15, No. 1, Serial No. 35, 81-98. <https://doi.org/10.22059/jpl.2025.401679.2335>



© Author(s) retain the copyright.

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jpl.2025.401679.2335>



بازتاب قلندریه در شعر فارسی افغانستان با تکیه بر عشق، بیتاب و سیدای کרוخی

احمد شفیق رسولیار^۱، احمد خواجه‌ایم^۲ و زهرا جمشیدی^۳

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. رایانامه: sh.r7879@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. رایانامه: a.khajeim@hsu.ac.ir

۳. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. رایانامه: z.jamshidi@hsu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹

کلیدواژه‌ها:

غزل عارفانه،

قلندریه،

افغانستان،

عشقری،

بیتاب،

سیدای کروخی.

یکی از موضوعات مطرح در ادب عرفانی به‌ویژه غزل عارفانه، به‌کاربردن مضامین و مفاهیم قلندری است. این شیوه، از سنایی آغاز شد و در شعر غزل‌سرایان مطرحی چون عطار، حافظ، عراقی، مولوی و دیگران، تأثیر فراوانی بر جای نهاد. مضامین و شاخصه‌های قلندریه در دوره‌های اخیر و در غزلیات معاصر افغانستان نیز بازتاب قابل‌توجهی داشته است؛ از این‌رو، پژوهش حاضر درصدد است تا به شیوه توصیفی-تحلیلی عناصر و مفاهیم قلندریه را با تکیه بر اشعار سه تن از شاعران برجسته معاصر افغانستان، عشقری، بیتاب و سیدای کروخی بررسی کند. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که این شاعران تلاش کرده‌اند که عناصر قلندری را در اشعارشان وارد کنند و از این طریق، به خلق مفاهیم و مضامین قلندرانه بپردازند. سه شاعر مذکور با نادیده‌گرفتن تابوهای دینی و اجتماعی حاکم بر عصر خویش، این مفاهیم را در شعر خود به کار برده‌اند و به ستایش مراکز فسق و فجوری چون میخانه و بتخانه پرداخته و گاه، مخاطبان‌شان را به زناربستن و غسل تعمید و دیگر مسائلی که با آموزه‌ها و هنجارهای دین اسلام در تضاد است، تشویق کرده‌اند. شطح، تعریض به زاهدان و صوفیان، ترغیب به می‌گساری، چرس و بنگ و نشئه‌کردن و خوشی کاذب، توصیف آلات موسیقی، گرایش به مذهب ملامتیه، بدنامی و پشت پا زدن به نیکنامی‌ها و در کلیت امر، تشویق به شیوه زندگی قلندرانه با بسامد فراوانی در شعر این سه شاعر دیده می‌شود. ابراز چنین مفاهیمی در شعر آنان به‌دلیل تأثیرپذیری از سنت شعری گذشته، مخالفت متشرعان و رواج مکتب نمادگرایی (سمبولیسم) عرفانی است.

استاد: رسولیار، احمد شفیق؛ خواجه‌ایم، احمد و جمشیدی، زهرا (۱۴۰۴). بازتاب قلندریه در شعر فارسی افغانستان با تکیه بر عشق، بیتاب و سیدای کروخی. *ادب*

فارسی، دوره ۱۵، شماره ۱، شماره پیاپی ۳۵، ۹۸-۸۱. <https://doi.org/10.22059/jpl.2025.401679.2335>

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.



۱. مقدمه

سیر تاریخی شعر فارسی نشان می‌دهد که شعر، همواره بستر مناسبی برای بیان مفاهیم، اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌های مختلف به‌شمار می‌رود؛ سروده‌های پارسی‌سرایان نیز حامل مفاهیمی چون عشق، عرفان، اندرز، اخلاق، مدح، هجو، هزل و مطایبه و... بوده است و از دیرباز، مخاطبان ادب فارسی، پیام‌های اخلاق و اجتماعی را از خلال سروده‌های شاعران جست‌وجو می‌کرده‌اند. یکی از موضوعات مهم و قابل بررسی در متون ادبی، بررسی و شناخت اندیشه‌ی فرقه‌های مختلف عرفانی و تأثیر آن‌ها بر آثار ادبی است. قلندریه در شمار این فرقه‌هاست که اندیشه و آداب و رسوم منسوب به این فرقه در آثار شاعران پارسی‌گوی، در قالب مایه‌های محرک شاعرانه، فراوان به کار رفته و تجلی عادات و آداب قلندریه در شعر فارسی امری انکارناپذیر است.

برخی از شاعران معاصر افغانستان به پیروی از سنت‌های شعری خویش، با خرق عادت، تابوهای اجتماعی را کنار زده و در اشعارشان مفاهیمی را به کار برده‌اند که بیوند بسیار نزدیکی با اندیشه‌های قلندری دارد. شاعر در سروده‌هایش، با شکستن هنجارها و عرف‌های اخلاقی و اجتماعی، خود را انگشت‌نمای خلق می‌کند و پای در مسیری می‌گذارد که پیش‌تر قلندران در آن نهج، طی طریق کرده‌اند. حضور پررنگ مؤلفه‌ها و ویژگی‌های طریق قلندریه در اشعار برخی از شعرای معاصر افغانستان، نشان می‌دهد که نگرش قلندری از نظر زمانی تا دوره‌های اخیر شعر فارسی نیز گسترش یافته و طرح عناصر قلندری در شعر، از مضامین همیشگی شعر فارسی به‌ویژه غزل است.

وجود چنین مختصه‌ای در دیوان اشعار برخی از شعرای معاصر افغانستان، نگارندگان را بر آن داشت تا تأثیر اندیشه‌ها و منسوبات فرقه قلندریه را در دیوان سه تن از شاعران مطرح معاصر افغانستان - صوفی غلام نبی عشق‌ری، صوفی عبدالحق بیتاب و سیدای کروخی - واکاوی کنند و از این طریق زوایای پنهان این موضوع را باز نمایند. پژوهش حاضر درصدد است تا عناصر قلندری را در دیوان سه شاعر نام‌برده بررسی و تحلیل کند و به این پرسش‌های مهم پاسخ دهد:

- بسامد مفاهیم و عناصر قلندریه در شعر سه شاعر مذکور معاصر افغانستان به چه اندازه است؟
- در میان این سه شاعر، کدام‌یک بیشتر از مضامین قلندری بهره برده است؟ و دلیل آن چیست؟
- دلایل اجتماعی یا سیاسی گرایش شاعران معاصر افغانستان به مضامین و اندیشه‌های قلندریه چه بوده است؟

۱-۱. پیشینه تحقیق

پیشینه پژوهش بیانگر آن است که درباره وجود اندیشه‌ها و عناصر قلندری در آثار شاعران زبان فارسی پژوهش‌هایی انجام شده است:

مهدی‌پور و قربانیان (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «مقایسه و تحلیل مضامین رندانه و قلندرانۀ مغانه در غزل‌های حافظ و فضولی» به بیان بازتاب اندیشه‌های قلندری در دیوان حافظ و فضولی پرداخته و وجوه اشتراک افتراق آن‌ها را بیان کرده‌اند. محمدیان و دیگران (۱۳۹۴) نیز در پژوهشی با عنوان «بررسی مضامین قلندری در غزلیات عطار و حافظ» اشتراکات و تفاوت‌های باورهای قلندرانۀ این دو شاعر را مورد واکاوی قرار داده‌اند. دهقانی و لیقوان (۱۳۹۴) نیز در پژوهشی به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های دو واژه رند و قلندر در اشعار عطار و حافظ پرداخته‌اند و جلوه‌های منفی و مثبت این دو اصطلاح را در دیوان دو شاعر مشخص کرده‌اند. واقتی خوندابی و دیگران (۱۳۹۹) نیز در مقاله‌ای به بررسی اندیشه‌های قلندری در دیوان سلمان ساوجی پرداخته‌اند و سلمان را در شکستن تابوهای دینی و اجتماعی و برجسته کردن ضد ارزش‌ها و رسیدن به اندیشه‌های قلندری یکه‌تاز شاعران قرن هشتم می‌دانند. از پیشینه مطرح‌شده مشخص است که هیچ پژوهشی درباره اندیشه‌های قلندریه در اشعار سه شاعر موردنظر این پژوهش انجام نشده و می‌توان گفت که نوشته حاضر، اولین پژوهشی است که مفاهیم و عناصر قلندری را در دیوان سه شاعر معاصر افغانستان، یعنی صوفی غلام نبی عشق‌ری، صوفی عبدالحق بیتاب و سیدای کروخی بررسی کرده است.

۲. مبانی نظری تحقیق

۲-۱. واژه‌شناسی قلندر

در مورد ریشه کلمه قلندر، نظریات مختلف و متفاوتی وجود دارد. شاید بتوان کلمه «کلندر» را که در قدیم‌ترین فرهنگ فارسی آمده به واژه قلندر نسبت داد که به معنای «مرد بشکوه و قوی» (رک: اسدی طوسی، ۱۳۸۶: ۴۲۸ و نخجوانی، ۱۳۵۵: ۲۸۲) است. مؤلف بهار عجم، قلندر را به دو معنای رند و بی‌باک و خراباتی آورده است (چندیهار، ۱۳۷۹: ذیل قلندر). معین واژه قلندر را معرب یا مبدل واژه «کلند» که هم به فتح و هم به ضم حرف اول تلفظ شده به معنای «چوب گنده و تراشیده و یا چوب‌فلک» دانسته و یا آن را به شیخ قرنل منسوب می‌داند (معین، ۱۳۸۷: ۱۴۷۶). عده‌ای معتقدند که کلمه قلندر در واقع صورت مفرس شده کلمه «کلاتر» است. برخی دیگر، این کلمه را برگرفته از واژه ترکی «قلندرمان»، به معنای «پیوسته‌شدگان به خدا» دانسته‌اند (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۶). تعداد زیادی از پژوهشگران «قلند» را شخص پنداشته، حال آن که این واژه تا قرن هفتم به‌عنوان اسم مکان استعمال می‌شد و چندین روستا به نام قلندر و قلندراباد وجود داشته و دارد و گمان می‌رود که روزگاری در دل بیابان محل اجتماع مردمی مجرد، و بی‌قیدر پوشاک و خوراک و طاعات و عبادات بوده و با گذشت زمان به روستا و یا کشتزاری مبدل شده و امروز تنها نام قلندر از آن باقی مانده است. به قول شفیع کدکنی: «کلمه قلندر تا قرن هفتم اسم مکان بوده است و افراد منسوب به آن مکان را «قلندری» می‌گفته‌اند و قلندری جایی مثل مسجد، میخانه، و مدرسه بوده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۸). برخی کلمه قلندر را با «قالندر» یا «کالنگر» را که ریشه هندی داشته به معنای «قلعه سیاه» و یا «قلعه‌ای برای تباهی» مرتبط دانسته‌اند و «لندر» و «لنگر» را هم معنای مکان تجمع درویشان و اهل فتوت معنی کرده‌اند (قوامی، ۱۳۸۹: ۱۴۶). «ایوانف در کتابی که درباره اهل حق نوشته در مورد این واژه می‌گوید: هیچ ریشه‌ای در عربی، ترکی، سانسکریت، ارمنی، گرجی و غیره پیدا نکرده، هم چنین با کلاتر هم ارتباطی ندارد» (سجادی، ۱۳۸۰: ۲۳۲). نظر ایوانف این است که کلمه یونانی کالتور Caltor باید از ریشه کالتو - به معنی دعوت کردن، احضار کردن - باشد به معنی دعا (همان: ۲۳۳).

۲-۲. پیدایش قلندریه

در مورد چگونگی پیدایش این گروه در کلیت امر، باید مدعی شد که تاریخ دقیق پیدایش آن روشن نیست. «کسی که سلسله‌ای به نام قلندریه تأسیس کرد، شیخ جمال‌الدین ساوجی بود. او حدود سنه ۶۲۰ در دمشق، رسم تراشیدن موی سر و ابرو را بنیان نهاد» (میرعابدینی و افشاری، ۱۳۷۴: ۱۷). محمد بلخی که شاگرد و پیرو ساوجی بود رسم جوال پوشیدن را بر آن افزود و شهرت آنان به جوالق و جوالقی از اینجاست (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۳۶۳). از سخنان مقریزی متوفای ۸۴۵ هجری چنین استنباط می‌گردد که که این گروه در نیمه اول قرن پنجم هجری وجود داشته و این فرقه از متصوفان، در حدود قرن هفتم در خراسان، هند، شام، مصر و بلاد دیگر فعالیت داشته‌اند (نک: مقریزی، ۱۹۱۸م: ۴، ۳۱۲). قلندریه به‌عنوان یک تیره اجتماعی افراطی، از درون مذهب ملائیه متولد شد (خالصی، ۱۳۸۶: ۱۴۱). این جریان، ابتداءً به فعالیت افرادی چند، در نواحی شرقی جهان اسلام محدود بود؛ اما با فعالیت‌های جمال‌الدین ساوجی در اوایل سده هفتم گسترش یافت. وی این جریان را نظام‌مند ساخت و با افزودن اجزایی بر این مسلک، این طریقت را عملاً به صورت جدیدی ظاهر ساخت و در نواحی مصر و شام تأثیر فراوانی گذاشت. ظهور ساوجی و رواج قلندری از قرن هفتم به بعد را می‌توان نمایانگر واکنش شدید اجتماع در برابر فشارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حکومت تازه تأسیس «ایلخانی» دانست. از دیگر بزرگان فرقه قلندریه می‌توان به شیخ ابوبکر اصفهانی متوفای حدود ۷۳۰ هجری، قطب‌الدین حیدر زاوه‌ای (زاوی / زاوگی) متوفای ۶۱۸ هجری در زاوه حدود تربت‌حیدریه‌ی فعلی، لعل شهباز قلندر یا همان عثمان مرندی متوفای ۶۷۳ هجری، ابوعلی قلندر یا همان سید شرف‌الدین پانی پتی متوفای ۷۲۴ هجری و شیخ حیدر تونی متوفای ۸۲۰ هجری اشاره کرد.

۳. بحث**۳-۱. معرفی صوفی غلام نبی عشق‌ری**

عشق‌ری، شاعر معاصر افغانستان، نامش غلام‌نبی و نام پدرش محمد رحیم بود. در حومه کابل در خانواده تجارت‌پیشه در سال ۱۲۷۳ هـ. ش متولد شد. عشق‌ری را در میان شاعران معاصر از پیشگامان پاسداری از شعر کلاسیک می‌دانند؛ ولی افزون بر قالب‌های کهن، نشانه‌هایی از شعر نو نیز در آثار وی دیده می‌شود. آنچه از عشق‌ری به‌مثابه میراثی ماندگار به جا مانده، همانا بهره‌گیری وی از گنجینه زبان مردمی است. مجموعه‌ای از سروده‌های حمدیه، نعتیه و منقبت‌های عشق‌ری در دفترى با نام *دلِ نالان* چاپ شده است (عشق‌ری، ۱۳۷۷: ۱۰). عشق‌ری در میان سخنوران و سخن‌سنان سه سده پسین احترام فراوانی داشت. وارستگی، فقر، تواضع، قناعت و پرهیز از نامجویی، حلقه‌های زرین زنجیر شخصیت والای او را می‌ساخت (عشق‌ری، ۱۳۶۵: ۷۵).

۳-۲. صوفی عبدالحق بیتاب

صوفی عبدالحق بیتاب متولد در سال ۱۳۰۶ قمری (۱۲۶۷ هجری شمسی) از فضلا و شعرای عهد امیر حبیب‌الله خان و دارای آثار و دیوان اشعار و از رجال پارسای کابل است (کهزاد و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۸۱). وی استاد فنون ادبی بدیع، بیان، عروض، معانی، دستور زبان و تصوف و در علوم معقول و منقول از عربی و ادبی و نجوم متبحر بود. وی شخصی پارسا و در تصوف پیرو مسلک نقشبندی به‌شمار می‌رفت. وی در غزل‌سرایی متمایل به سبک هندی بوده است (ژوبل، ۱۳۸۸: ۲۹۲).

۳-۳. سیدای کروخی هروی

میرسید محمدسعید متخلص به «سید» و معروف به «سیدا» ابن سیدبهداد خواجه از سادات کروخ بوده است. سال تولد او معلوم نیست؛ ولی از آن‌جا که سال درگذشتش (۱۲۲۲ قمری / ۱۱۸۶ شمسی) احتمالاً که زاده او اواسط سده دوازدهم هجری قمری باشد (سنگانی، ۱۴۰۱: ۱). خلیل‌الله خلیلی متوفای ۱۳۶۶ هجری شمسی وی را از افاضل شعر و کبار علمای قرن دوازدهم هرات دانسته و معتقد است که: «سیدای کروخی دیوان بزرگ و مثنویات مختلف داشته و در اشعار بیشتر میل مفراطش به غزل و مخمس‌گویی است و هم می‌توان در غزلیات او مضامین دلکش، معانی دقیق و خاطرهای نازکی سراغ نمود (خلیلی، ۱۳۸۳: ۹۷).

۳-۴. مضامین و مفاهیم قلندری در شعر سه شاعر

قلندران جدای از نوع پوشش و ظاهر و نحوه حضور آنان در اجتماع، به یک سری مفاهیم اساسی و مهمی معتقدند که این مفاهیم در کنار هم هندسه فکری آنان را شکل می‌دهد. مفاهیمی مانند تقابل مقدس و نامقدس (مسجد و میخانه)، شکستن تابوهای مذهبی و هنجارهای اجتماعی، طامات و شطح، تعرض و انتقاد از شخصیت‌های مذهبی، تن‌دادن به بدنامی، تشویق به می‌گساری و مستی، ترغیب به زندگی قلندران و انزوا مهم‌ترین اصول و مؤلفه‌های فکری فرقه قلندریه است که در ادامه، تجلی این مؤلفه‌ها را در منظومه فکری سه شاعر موردنظر بررسی و تحلیل می‌کنیم.

۳-۴-۱. کنار هم نهادن مفاهیم متضاد (مسجد/کعبه و میخانه/بتخانه)

از تقابل‌های موجود در اشعار سه شاعر مذکور که ریشه در اندیشه‌های قلندری و ملامتی دارد، برابر هم قراردادن دو مفهوم مسجد و میخانه است. در اندیشه آنان، میخانه و بتخانه مکانی است مقدس و محترم؛ زیرا در آن از روی ریا خبری نیست و آن‌جا مسکن و مقام رندان و عاشقان دل‌پاک است و درمان دردها و حل مشکلات را باید در آنجا جست. ستایش مراکز فسق و فجور در تقابل به مکان‌های مقدس، مانند میخانه، خرابات، رند، بتخانه، دیر، روی آوردن به اعمال غیر مذهبی و مواردی دیگر از این قبیل را در شعر قلندری می‌توان کاوید (مدرسی و علی‌بیگی، ۱۴۰۱: ۳۱۰-۳۲۳).

از میان سه شاعر موردبررسی، عشق‌ری مرد وارسته و آزادمنشی است که در سرتاسر اشعارش این خصیصه هویدا است و شعرش آکنده از این مفهوم قلندری است. در بیت زیر، دو مؤلفه متضاد و متناقض را کنار هم قرار داده و خویشتن را دور از همه کشش‌های مذهبی می‌داند و فقط عشق را مرشد خود دانسته و روی و موی معشوق را قبله‌گاه و معبد خود می‌داند:

یاد ایامی که دیر و کعبه‌ام روی تو بود / سبحة و زَنار من، از ناز گیسوی تو بود
(عشقری، ۱۳۶۵: ۳۹)

شاعر یه یاد ایامی می‌افتد که روی معشوق، دیر و کعبه‌ی وی بوده و سبحة یا زَنار را معلول ناز گیسوی معشوقش می‌دانسته است و گویا عشق در وجودش چنان عمیق و بوده و ریشه دوانده که بر همه‌ی عقاید و ادیان خط بطلان کشیده و جز از روی و موی نگار به چیز دیگری نمی‌اندیشد. به همین شکل، صوفی عبدالحق بیتاب نیز با تکیه بر سبک هندی با کنار هم گذاشتن و مترادف قرار دادن مفاهیمی چون کعبه و کلیسا و مسجد و میخانه و شیخ و میکده، پارادوکس عقیدتی مهمی را در کلامش ایجاد کرده است. او صراحت بیان شاعران دیگر را ندارد و اندیشه‌هایش را در لفافه بیان می‌کند و نسبت به عشقری، باورهای فلسفی و فکری‌اش را پنهان می‌کند و چنین می‌گوید:

گشتم از روی و موی او آخر / معتقد کعبه و کلیسا را
(بیتاب، ۱۳۳۰: ۱۲)
شدم به مسجد و گفتند رفته میخانه / خدا نگه کند از شر بدگمانی چند
(همان: ۶۷)

گویی به دل شاعر افتاده که به میخانه برود و می‌خواهد که دیگر به وعظ شیخ گوش نکند و از الهامی که در دلش افتاده، پیروی کند:

افتاده در دلم که روم سوی میکده / دیگر به وعظ شیخ ز الهام نگذرم
(همان: ۱۱۰)

وی در بیت دیگر، معتقد است که وقتی از نظر ذهنی و روحی معبود حقیقی حاضر و ناظر دل‌ها است؛ پس ادای نماز در مسجد و بتخانه یکی پنداشته می‌شود، اما متشرعان فقط ادای نماز را در مسجد درست می‌دانند و بس:
نیم چون بی‌حضورِ قبله ابروی او گاهی / چه نقصان گر نماز خویش در بتخانه می‌خوانم
(همان: ۱۱۲)

سیدای کروخی نیز با مشرب صوفیانه‌ای که دارد که گاه با بیانی قلندری و اندیشه‌ای ملامتی، مسجد و میخانه، کعبه و بتخانه و چنین مفاهیم متضادی را در کنار هم قرار می‌دهد، اما باید دانست که درک چنین نمادها و کنار هم قرار دادن چنین مفاهیم متضادی، جز با توسل به فرهنگ مفاهیم عرفانی و آشنایی با منظومه فکری فرقه قلندریه ره به جایی نمی‌برد:

شود صد مسجد و میخانه ویران چون دل عاشق / نمایان گر کنی چشم و دو ابروی دلارا را
(سیدای کروخی ۱۳۸۷: ۵)
از صومعه و بتکده ره جانب عشق است / این سبحة صدانه به زَنار تو گردد
(همان: ۳۷)
شرابخانه که اسرار خانه حق است / هزار صوفی صافی با صفا این جاست
(همان: ۲۳)

«رفتن به مکان‌های بدنام از عناصر اصلی غزل قلندری است. شاعر به خاطر آنکه مردم او را سرزنش کنند به مکان‌هایی می‌رود که در نگاه مردم جای مناسبی نیست» (قوامی، ۱۳۸۹: ۱۵۷). سیدای کروخی عارفی است که اصطلاحاتی مانند مسجد و میخانه و چشم و ابرو و مواردی از این قبیل را بر مبنای برداشت‌های عرفانی خود در شعرش به فراوانی بیان کرده است. گویا یک جلوه نگاه معشوق، سرشت و مدار دین و مذهب عاشق را چنان برهم می‌ریزد که مسجد و میخانه و کعبه و بتخانه را یکی می‌بیند و رنگ تعصب را از دل عاشق می‌زداید. پس قدرت عشق است که این همه کثرت‌گرایی را در نقطه‌ای مشخص به یکدیگر پیوند می‌دهد و به وحدتی ناب می‌رساند و پای عاشق را از مسجد به میخانه و از کعبه به بتخانه می‌کشد و سبحة او را به زَنار بدل می‌کند. وجود چنین عناصری از ویژگی‌های شعر و غزل قلندری است. شمیسا در این باره می‌نویسد: «غزل قلندری، غزلی است که در آن وصف رندی و باده نوشی و تظاهر به می پرستی و بی‌دینی و اغراق در اتصاف به لابلایگری و تعریض و کنایه به زاهدان و گاه صوفیه

بسیار چشمگیر است. شاید بتوان گفت غزل قلندرانه شک به برخی قوانین خشک مذهبی و حتی عرفانی است» (شمیسا، ۱۳۷۰: ۲۷۶-۲۷۵).

۳-۴-۲. شکستن هنجارهای دینی

یکی دیگر از مؤلفه‌های فکری قلندریه که آنان را به سوی شکستن هنجارهای دینی و اعتقادی سوق می‌دهد، انجام اعمال و مناسکی است که غیردینی و حتی ضد دین به‌شمار می‌روند؛ مانند زَنار بستن و غسل تعمید. بر مبنای حدیث مبارک رسول خدا (ص) که می‌فرماید: «مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ» (بیهقی، ۱۴۱۰: ۱۱۹۹). تمایل و گرایش به اموری که ریشه در منابع اعتقادی ما نداشته و آموزه‌های دینی آنها را تأیید نکرده باشند، بدعت و نوعی گناه محسوب می‌شود. عشق‌ری با ذکر چنین بحث متناقضی، مدعی است که چون تن به عشق برهن‌زاده‌ای داده، برای پاک‌شدن از مسلمانی، باید او را در رودخانه گنگا بشویند و غسل کنند. به‌زعم هندوها، غسل کردن در این دریا موجب زدودن گناهان می‌شود:

برهن زاده‌ای مرا کشته شستشو کنید به آب گنگ مرا
(عشقری، ۱۳۶۵: ۶)
روز اول این برهن‌زاده را نشاختم در گمان من که این کافر مسلمان بوده است
(همان: ۲۲)

به همین سان در شعر بیتاب نیز رفتارها و آیین‌هایی چون زَنار بستن، خلاف آموزه‌های دینی و اعتقادی است و انجام چنین مناسکی، موجب خروج از اسلام است. زَنار بستن از شاخصه‌های فرقه قلندریه است که شاعر به‌صراحت به آن اعتراف کرده است:

بت پیمان‌شکن دیگر چه خواهی شکستم توبه و زَنار بستم
(بیتاب، ۱۳۳۰: ۱۰۹)

به‌نظر می‌رسد که سیدای کروخی با بسامد بسیار بیشتری از مؤلفه‌های قلندریه در شعرش استفاده کرده است و گرایش به سوی قلندرگری در ذهن و اندیشه او عمق و گستره بیشتری دارد. برای نمونه، پارادوکس زَنار بستن یک صوفی مسلمان به پیروی از شیخ صنعان در شعر او پرسش‌برانگیز می‌شود. «زَنار کمر بند یا گردن بند متصل به صلیب است که مسیحیان به خود می‌آویزند و یا کمر بندی که که زمین مسیحی می‌بستند تا از مسلمانان باز شناخته شوند. در اصطلاح صوفیان، بستن معقد خدمت و طاعت محبوب حقیقی است» (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۴۵). زَنار بستن در بادی امر و به‌ظاهر، امری کفرآمیز و خلاف دین تلقی می‌شود، اما با خوانش عارفانه اشعار و حمل معنای عرفانی به الفاظ و اعمال شعری و در نظر گرفتن مضامین ادب قلندرانه، این امر به‌طور کامل تفسیر می‌شود و قابل توجیه می‌گردد:

بارها خاک در خانه خمار شدم تا سزاوار به یک بستن زَنار شدم
(سید، ۱۳۸۷: ۸۲)
شوم صنعان و در کویت نشینم اگر زلفت شود زَنارم ای دوست
(همان: ۲۹)
خنده زد گفت، خرابات مغان است این جا نشود محرم اسرار که زَنار نبست
(همان: ۲۱)
مرا پیر مغان گفتا بسی دارم سخن اما مقیم کعبه و بتخانه را زَنار می‌باید
(همان: ۶۲)
زَنار وفا به دوشم بستم زین پس به خدا که بت‌پرستم
(همان: ۱۳۱)

۳-۴-۳. شطح و طامات

طامات نزد صوفیه معارفی را گویند که در اوان سلوک بر زبان سالک گذر کند و شطح را نیز نزدیک به آن گفته‌اند که شطح: کلماتی که عاری از ادب است و به هتاک و گستاخی و بی‌ملاحظگی در گفتار به زبان رانده شود. در عرف عرفا، حرکت اسرار وجد را شطح گویند که شنیدن آن بر ارباب ظاهر، سخت و ناخوش باشد و موجب ظن و انکار شود (سجادی، ۱۳۸۳: ۵۰۵). از شطحیات معروف

و رایج ادب عرفانی انا الحق، ترک توبه، اعراض از بهشت، دین‌گریزی، تعریض و سخره شعائر و مناسک دینی را می‌توان نام برد. این‌گونه مفاهیم بیشتر در کلام شاعران قلندرمنش دیده می‌شود. مخالفت با آموزه‌های شرعی و مقدسات یکی از روش‌های قلندران با صوفیان مرای و مزور است. توجه به ظاهری موجه و پرداختن به امورات شرعی، دستاویزی بود که زاهدان و متشرعه ظاهرین برای اغوا و به اشتباه انداختن مردم و جلب توجه از آن سود می‌جستند. در نگرش ملامتیان قلندریپیشه «همه بدی‌ها و کردار معارض و مخالف با رسوم ظاهری دین و شریعت در مقابل رفتار مزورانه این مدعیان دروغین از هر ثوابی، درست‌تر است» (مرتضوی، ۱۳۸۳: ۳۳).

چون عشق‌ری، سیدای کروخی و بیتاب نیز گرایش‌های قلندران دارند، می‌توان بخش مهمی از مضامین شعری آنان را توجه به این دست از شطحیات دانست:

گر بهشتم می‌سزد وصل نکویانم بس است و ر به دوزخ لایقم تکلیف هجرانم بس است
(عشق‌ری، ۱۳۶۵: ۱۷)

هرکس که پیش ابروی خوبان کند سجود از کفر و دین و سبحة و زنار بگذرد
(همان: ۳۸)

در دو بیت بالا، عشق‌ری بهشت را بدون وصل نکویان نمی‌خواهد و با آن پشت پای می‌زند و مذهب عشاق را جدا از دیگر مذاهب دانسته است. در نظام فکری او سجده عشق، کفر و دین، سبحة و زنار را در نظر عاشق دل‌سوخته در یک ردیف قرار می‌دهد و این اندیشه در قالب لحن قلندران و جملات بی‌باکانه‌ای از زبان عشق‌ری بیان می‌شود. بیتاب نیز زاهدستیزانه، خویشتن را محو حسن بتان دانسته و بر روزه که جزء اعمال دینی است، می‌تازد و بر صورت‌پرستی‌های و قشری‌گرایی خویش مباحثات می‌کند:

هان ای خداپرست! چرا طعنه می‌زنی کرده است محو حسن بتان چون خدا مرا
(بیتاب، ۱۳۳۰: ۱۳)

روزه را گر هست پیش اهل عالم لذتی می‌شود از فتنه او عید بر مردم چرا؟
(همان: ۲۳)

سیدای کروخی نیز زاهدان را به توبه‌شکنی و باده‌گساری فرامی‌خواند که هر دو عملی خلاق شریعت است و بدین ترتیب قلندروار بر هنجارهای دینی و شرعی می‌تازد:

بشکن در توبه زهد مفروش زنار ببند و باده می‌نوش
(سیدای، ۱۳۸۷: ۱۳۰)

مفروش دگر تو خود نمایی مفروش عبادت ربایی
(همان ۱۳۱)

۳-۴-۴. تعریض به صوفیان و زاهدان

تعریض به ریاکاری‌های صوفیان مذهب‌نما و زاهدان سالوس و زاهدستیزی و تمسخر اعمال و رفتار زاهدان شکل دیگری از مشی قلندران است که در اشعار عشق‌ری و بیتاب و سیدای کروخی به‌وفور دیده می‌شود. پیش‌تر به این نکته اشاره کردیم که ظهور جریان ملامتی و پیدایش قلندریه از دل آن و سنگ بر آگینه نام و ننگ زدن، بیشتر واکنشی اجتماعی در برابر ریاکاری‌های طبقات مختلف جامعه بود. از این‌رو، روش و منش قلندران، درست نقطه مقابل زاهدان و صوفیان بود که حفظ ظاهر متشرعانه و مردم‌پسند، تنها هم آنان به‌شمار می‌رفت. «شعر قلندری، چه به‌صورت آشکار و چه به‌صورت پنهان، چه به طنز و چه جدی، ریاکاری و ظاهرین صوفیان را به نقد می‌نشیند و تازیانه طعن و ردّ خود را بر پیکره آن‌ها فرود می‌آورد» (خوندابی و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۵۰).

عشق‌ری در ابیات زیر از اسباب موسیقی و پرده‌های آن‌ها نام می‌برد و زاهدان را غافل از لذت صدای رباب و می و می‌گساری می‌داند. او زاهد را ظاهرنمای خشک‌مغز و عبوسی می‌داند که از موسیقی و ذوق بی‌بهره است:

گر شود زاهد دچار ساز پرچوش رباب خرقه و سجاده خود را کند پوش رباب
(عشقری، ۱۳۶۵: ۱۱)
در جلد پارسایی زاهد مرا نبینی تنبور و شیشه می در زیر چادر ماست
(همان: ۲۳)

بیتاب نیز با لحن تندتر و گزنده‌تر به زاهدان و محتسبان می‌تازد و ایشان را بی‌نصیب از لذات عشق و مستی می‌داند و آنان را به کافرکیش بودن، ریاکاری، تزویر و حيله‌گری‌های متهم می‌کند و وی معتقد است که زاهد ظاهرپرست از نظر روحی و معنوی شایسته و مستعد نیست که عشق را با همه سختی‌هایش تجربه کند. از این‌رو، بی‌ذوق و خشک مغز است. تسبیح و سجاده زاهد و صوفی از نظر بیتاب، تنها برای فریب خلق و گمراهی آنان است:

یک دو روزی شد که زاهد می‌کند مشق هوس
ریخت خون دختر رز بی‌گنه
به بزم باده‌کشان زاهد ریاپرور
از متاع کاسد زاهد مپرس
در گمانش عشق‌بازی کار آسان بوده است
همچو زاهد شخص کافرکیش نیست
(بیتاب، ۱۳۳۰: ۳۶)
هر آن چه گفت به جز باب ریشخند نبود
خودفروشی‌ها به دکان کرده جمع
(همان: ۶۷)
ترا با دختر رز محتسب بدنام می‌خواهم
زنی بر شیشه ناموس مستان سنگ بی‌رحمی
(همان: ۱۱۶)
نه همچون زاهد از تسبیح دام و دانه می‌سازد
حیات فارغ از تزویر خاطرخواه من باشد
(همان: ۱۲۷)

بیتاب با محتسب و زاهد میانه خوبی ندارد؛ زیرا یک‌رنگ نیستند. برای او دشمنی مهم‌تر از تزویر و خودپسندی در جهان وجود ندارد، زاهدان قشری مسلک و ظاهرین، نماد و نمونه‌اعلای این ریاکاری و غرور محسوب می‌شوند. از این‌رو، شاعر، قلندروار هرگز سر سازش و کنار آمدن با این گروه مزور را ندارد و شعرش را به آوردگاه نبرد با اندیشه ظاهرین تبدیل می‌کند و کوبنده‌ترین اعتراض‌ها و تندترین انتقادهای را نثار منش ریاکارانه آنان می‌کند. او وعظ و اندرز زاهدان ریاکار را در بزم می‌گساران، ریشخندی بیش نمی‌داند. شکستن جام شراب توسط محتسب بر مزاج بیتاب خوش نمی‌آید و انتظار دارد که علاج خشک‌دماغی‌های زاهد از خوانش شعر بیتاب حاصل شود. وی در بیت بالا، از زاهدانی انتقاد می‌کند که تسبیح را دام تزویر ساخته و به عوام‌فریبی‌هایی که دارند، امرار معاش و کسب درآمد می‌کنند.

به همین ترتیب، سیدای کروخی نیز قلندروار به نکوهش زاهدان عصر خود می‌پردازد و ریاکاری، تغافل، نخوت، خام‌اندیشی‌ها و انزواطلبی و تحجر را به ایشان نسبت می‌دهد و از ملامت‌گران این طایفه هم باکی ندارد. اصولاً منش و روش قلندران شاعر به او اجازه نمی‌دهد که از ملامت دیگران باکی داشته باشد؛ چون «قلندری مرحله‌ای است که سالک از این جهان و از آن جهان دل برمی‌کند و نسبت به آداب و سنت‌های عامه که همواره در اندیشه مصلحت‌بینی و صلاح‌اندیشی خود هستند و در خودبینی و خودرأیی تا مرز حیوانی گام می‌زنند، ناباور شده و از خودی خود رها می‌شوند» (برومند، ۱۳۸۴: ۲۹). از او دیدگاه شاعر، اگرچه دل سیاه و باطن زنگاری زاهد ریاکار در این دنیا از دید بی‌بصیرت عوام دور می‌ماند، اما با فرارسیدن محشر، درون تیره آنان بر همگان هویدا می‌شود. سیدای کروخی تکبر و بادی را که در سر زاهد هست، به بار سنگینی تشبیه می‌کند که این سنگین‌باری، زاهد را از طی سلوک و رسیدن به شاهد حقیقت باز می‌دارد.

ازین زهد ریا بیزارم ای ساقی، بده جامی بد و نیک خلاق در صف محشر شود پیدا
(سید، ۱۳۸۷: ۲)

زاهد ز سر، این نخوت دستار برون کن کاین بار تغافل به خدا دردمم کرد
(همان: ۴۱)

به من زبان ملامت چه می‌کشی زاهد بیا و آن گل رخسار را تماشا کن
(همان: ۹۸)

به دیر مغبجگانند ارجعی‌گویان ز کنج صومعه زاهد بیا که جا این‌جاست
(همان: ۲۴)

هرچند سیدای کروخی خود در شمار زاهدان عصر است و و معاشر و هم‌صحبت آنان به حساب می‌آید، ولی نمی‌تواند از زاهدانی که دستارشان اسباب تغافل‌شان را فراهم کرده، چشم‌پوشی کند و به آنان با تعریض سخن نگوید.

۳-۴-۵. تشویق به می‌گساری، خوشی و شادگامی

از مفاهیم پرکاربرد و پربسامدی که در شعر عشق‌ری، بیتاب و سیدای کروخی وجود دارد، باده‌نوشی و می‌گساری است که از مفاهیم کلیدی عرفان قلندران است. البته در شعر شاعرانی چون سیدای کروخی که در سلوک تصوف و عرفان پیش می‌رود، این مضمون از منظر اصطلاحات صوفیه و روش عارفانه قابل توجیه است، اما به‌کاررفتن کلماتی چون بنگ و نشئه‌کردن و... که جزء مفاسد اخلاقی است، در شعر عشق‌ری و بیتاب به‌فراوانی مشاهده می‌شود. مضمون میل به باده‌نوشی و روی‌نهادن به عوالم مستی و بی‌خوشی در کلام و اندیشه هر سه شاعر مورد بحث دیده می‌شود؛ هرچند بیان چنین مفهومی منفی، دور از شأن یک عارف هست؛ اما «واژه‌های قلندری در فضای شعر با بافت‌های متعدد، هویتی نمادین می‌یابد» (قوامی، ۱۳۸۹: ۱۵۷). شاعران قلندرمشرب، خوردن می را نه‌تنها مجاز می‌دانند، بلکه دیگران را هم به آن تشویق می‌کنند. برای درمان هر نوع بیماری اعم از روحی و جسمی راه درمان و دارویی وجود دارد. ریا نیز از رذایل اخلاقی و مشکلی فکری و روحی است و شاعر همچون حکیمی خردمند راه درمان این بیماری سخت و صعب‌العلاج را که موجب به‌هم‌ریختن تعادل روحی و ازدست‌رفتن سلامت فرد و جامعه می‌شود، تنها در شراب و می‌گساری می‌داند. روی آوردن صوفی و زاهد ریاکار به عالم مستی، روح او را از کدورت دور می‌کند و مقدمه رستگاری نفس و به‌دست آوردن دلی روشن و نورانی را برای او فراهم می‌سازد.

در سه بیت زیر، عشق‌ری اذعان می‌کند از وقتی که مست چشم نگار شده‌ام، دیگر چرس و بنگ هم مرا نشئه نمی‌کند و در بیت بعدی بر خود تهمت «سودای بنگ» را می‌زند. همچنان در بیت سوم از اصطلاحات پرکاربرد چرسی‌ها استفاده کرده که معمولاً ایشان خویشتن را فقیر خطاب می‌کنند و چرس را نیز «بئنه فقیر» می‌گویند:

تا شرابی چشم یار شدم نکند نشه چرس و بنگ مرا
(عشق‌ری، ۱۳۶۵: ۶)

نبردی عشق‌ری بو از حقیقت سر پوچت پر از سودای بنگ است
(همان: ۱۲۵)

ز عشقت تلخکامی شد نصیبم فقیر چرس و تریاکت شوم یار
(همان: ۵۲)

در این‌جا پرسشی مطرح می‌شود که چرس و بنگ چه نسبتی با قلندران دارد؟ مگر قلندران اهل چرس و بنگ بوده‌اند؟ در پاسخ باید گفت که اگر قلندری را به معنای عام کلمه بدانیم، عمدتاً امروز به طبقه‌ای از طبقات پایین اجتماعی گفته می‌شود که با چشم‌داشت به سفره دیگران، امرار معاش می‌کنند و حتی برخی از قلندران و درویشانی که تا امروز جسته و گریخته وجود دارند، معتاد به چرس و بنگ هستند و نمونه‌ی اعلا‌ی آن وجود درویشان و ملنگانی است که در «چله‌خانه» خواجه عبدالله انصاری در غار کوه شمالی شهر هرات به بهانه چله‌کشی و ریاضت و سیر و سلوک به سر می‌برند. چله‌خانه، جایگاهی بوده که شخصیت بزرگی چون خواجه انصار، بدان‌جا به ریاضت می‌پرداخته است؛ ولی امروز و در حال حاضر در شهر هرات، مشت‌ی ارادل به نام ملنگ و

صوفی و درویش در آن، جای گرفته‌اند و به نشئه کردن با چرس و بنگ سرگرم هستند. در بیت زیر، «می در خاک ریختن» رسم می‌خوارگان و قلندران است که در هنگام شراب‌نوشی، سهم شراب یکی از دوستان خود را که از جهان رخت بریسته است، به یاد او بر زمین می‌ریزند که می‌دانیم در شعر حافظ و دیگر شاعران نیز این مساله بازتاب داشته است:

از خاک بیتابم هنوز ساغر چشمم که مارا این‌قدر پیمانه داد (بیتاب، ۱۳۳۰: ۵۶)	بی نشئه یک نفس نبود در تمام عمر عاشق مدام ساغر لبریز می‌زند (عشقری، ۱۳۶۵: ۲۵)
از یاد رخت گشتم بتخانه به بتخانه گردانده مرا چشمت میخانه به میخانه (همان: ۶۲)	بی نکورو و بی گلستان خوش نمی‌آید مرا جنت بی‌حور و غلمان خوش نمی‌آید مرا (همان: ۳)

در شعر بیتاب نیز کاربرد مضمون می‌نوشی، نشئه کردن و خماری بودن بسیار رواج دارد. بی‌محابا رفتن به میخانه و چرسی و بنگی بودن نیز از مضامینی محسوب می‌شود که در اشعار او بسامد بالایی دارد:

پیمان خود درست به پیمانه می‌کنم دل گر شکست آن بت پیمان‌شکن مرا (بیتاب، ۱۳۳۰: ۱۶)	چون با رقیب باده گلرنگ می‌زند آن گل چرا به شیشه من سنگ می‌زند (همان: ۵۵)
آنکه لاف دوستی با من مکرر می‌زند نشئه سرشار خود پیمانه کردن داشته است می‌رود در محفل اغیار و ساغر می‌زند این سخن را با من لب ساغر مکرر می‌زند (همان: ۵۸)	هزگز ز عشق و باده گلغام نگذرم تا زنده‌ام دلا ز خط ساغر نگذرم (همان: ۱۱۰)
کشته مخموران این میخانه را آب حیات منت رطل گران تا روز مردن می‌کشم (همان: ۱۱۳)	

سیدای کروخی که بدون تردید یک صوفی وارسته‌ای است، میل به می‌گساری را در لابه‌لای اشعارش نشان می‌دهد، اما با توجه به مشرب عرفانی وی با تعبیرات عارفانه و تفسیرهای دیگرگون می‌توان این خماری بودن و می و جام و ساقی و دردی‌کشی‌های وی را به شکل دیگری توجیه کرد و تحلیل نمود. این بی‌باکی و بیان شراب را که «صوفی ام الخبائثش خواند» آزادانه بر زبان می‌راند و قلندران از بیان اوصافش باک ندارد:

خمار عاشق و معشوق از یک می بود دایم فروغ شمع صد پروانه از شهپر شود پیدا (سیدای کروخی، ۱۳۸۷: ۳)	بخشا ز کرم جرعه ای زان می که خرابم یارب، که تویی بخشگر جمله جانها (همان: ۱۷)
زان می ناب که در لعل لبش پنهان بود داد بر من دوسه پیمانه که افتادم مست (همان: ۲۱)	جام می می‌کند از کشمکش دهر، خلاص سیداً هرکه در بین میکده با ما پیوست (همان: ۲۱)

در شعر سیدای کרוخی از کلمات چرس و بنگ استفاده نشده و دلیلش می‌تواند دو چیز باشد: نخست به‌خاطر بدنامی این پدیده در حوزه هرات و دیگر به‌دلیل فخامتی که در کلامش وجود دارد از بیان چنین پدیده منفی‌ای جلوگیری می‌نماید؛ ولیکن بیان کلمات می و میخانه و مستی و ساقی و امثال آن جزو سنت غنایی‌سرایان پیشین ادب فارسی دری بوده و رنگی نمادین دارد در شعر سیدای کروخی، نسبت به دو شاعر دیگر کاربرد بیشتری پیدا کرده است.

۳-۴-۶. ملامتیه‌گری، شکسته‌نفسی و خودبدنامی

مَلامتیه نام طریقتی از صوفیان است. ملامیه و ملامتیه از ماده «ملامت»، به معنای سرزنش و نکوهش است. پیروان این فرقه، به سودمندی سرزنش نفس باور دارند و می‌کوشند دانایی‌های خود را پنهان کنند و کاستی‌ها و اشتباهات خود را علنی سازند تا با این کار همواره با یاد نقص‌های خود باشند (حائری، ۱۳۸۲: ۱۴۷). این سرزنش خویشتن که در نفس مشرب قلندریه پیداست، در شعر سه شاعر معاصر افغانستان به‌وضوح دیده می‌شود. به‌نظر می‌رسد که رابطه همسویی بین شرایط اجتماعی و سرزنش خود در متون ادبی و ادبیات قلندری دیده می‌شود. بدین معنی که هرگاه رواج ریاکاری و تظاهر به شریعت و دین‌داری در میان مردمان جامعه اوج می‌گیرد و صبغه‌ای پررنگ پیدا می‌کند، مضمون رسوایی خود و پای گذاشتن بر سر ننگ و نام نیز در ادب عرفانی و قلندری تکرار و بسامد بیشتری می‌یابد. این نشان می‌دهد که مشرب قلندریه و همه مؤلفه‌های آن با شرایط اجتماعی به‌ویژه ریاکاری و دورنگی رابطه‌ای موازی دارد. با اوج گرفتن رفتارهای ریاکارانه و روایی آن در میان مردم، فرقه قلندریه با این حربه، چون سپاهی در برابر هجوم ریاکاران و ریاورزان صف‌آرایی می‌کند تا پشت دیو هولناک تزویر را به زمین بکوبد و اجازه رواج بیشتر این رذیلت اخلاقی را ندهد. گذشتن از نام و ننگ و ابراز بدنامی در شعر عشق‌ری به این صورت بازتاب داشته است:

گر ز نام و ننگ خود نگذشته‌ام در عشق تو می‌زنم آخر چرا با خرقة و دستار چرخ
(عشقری، ۱۳۶۵: ۲۸)
تو نگو نام و من گمشده رسوای جهان خوب کردی که شدی از من بدنام جدا
(همان ۳)

برخلاف این که از محتسب شهر و مجازات می‌خوارگان هراس دارد، اما با این وصف، او مشرب رندانه را می‌پسندد:

عشقری بر سر بازار می‌آشام مباش محتسب می‌شکند ساغر و مینای ترا
(عشقری، ۱۳۶۵: ۳)
به نزد شیخ سراسر ملامتم صوفی که طوف کوی بتان کار ناروای من است
(همان ۳۱)

قلندران با تظاهر به فسق و فساد، به دنبال شکستن تابوها هستند و مردم را نیز به این کار تشویق می‌کنند و با این کار در پی مقابله با حکومت‌های فاسد و نالایق و ابراز مخالفت با ساختار حاکمیت هستند. به قول شفیع کدکنی «یکی از ویژگی‌های مهم قلندران، شکستن تابوهاست. در یک نظام اجتماعی، طرفداران آن تلاش می‌کنند که از تابوهای آن نظام پاسبانی کنند و مخالفان نظام می‌کوشند آن تابوها را بشکنند و اعتبار آن‌ها را از میان ببرند» (شفیعی، ۱۳۸۷: ۵۰-۵۱). بیتاب نیز در عشق خوبان از آبرو و نام می‌گذرد و پروایی از بدگویی سخن‌چینان و تهمت‌ها و قضاوت‌های نامان و توبه‌شکستن‌های مکرر خود ندارد که این امر، اوج قلندرنشی شاعر را نشان می‌دهد:

من که ترک آبرو در عشق خوبان گفتم‌ام نیست پروایی ز حرف مردم بدگو مرا
(بیتاب، ۱۳۳۰: ۴)
بیتاب من که دم ز فنا می‌زدم مدام ننگ طریقت است گر از نام نگذرم
(همان: ۱۱۱)

سیدای کروخی نیز قلندروار، رسوایی را بر نیکنامی برتری می‌دهد و از کوچه ملامت به سلامت می‌گذرد و بدین باور رسیده که سموم خزان را باید برای کسب بهار تحمل کرد:

سید به عبث شهرة آفاق نگشتیم رسوای خلیق به جهان چشم ترم کرد
(سیدا، ۱۳۸۷: ۴۱)

در میان عاشقان مجنون یکی دیوانه بود هر که را باشد محبت عاقبت رسوا شود
(همان: ۶۹)

در کوچه ملامت بگذر ز استقامت یک جا اگر خزان است؛ جای دگر بهار است
(همان: ۲۵)

۳-۴-۷. گرایش به انزوا و گوشه‌گیری

میل به گوشه‌گیری و دوری از مردم، جزء عادات و مشرب قلندران و ملامتیان بوده است. می‌توان این انزوا را دوری از خلق و توجه به حق تفسیر کرد. یعنی عارف قلندرمنش، تمام تمرکز و توجه خود را به سوی معبود معطوف کرده است و از این‌رو، از خلق بی‌خبر و به دور است. توجه به حق و لحظه‌ای از یاد او غافل‌نشدن، سبب می‌شود که قلندران از آمیزش با خلق اکراه داشته باشند و گوشه‌ای اختیار کنند و تنهایی را به ازدحام و قیل‌و‌قال ترجیح دهند. اصولاً عرفا به خلوت‌گزینی گرایش بسیاری دارند و به گوشه‌ محقرانه و ساده‌ خویش قناعت می‌کنند و آن را بر قصرهای مجلل پرزرق‌وبرق برتری می‌دهند. عنایت و قناعت به کنج خلوت خویش از این نظر برای عارف اهمیت دارد که این تنهایی، دل او را صاف می‌گرداند و از هواجس نفسانی و القانات شیطانی دور می‌کند و آن را محل تجلی حضرت حق قرار می‌دهد و همین محل تجلی قرار گرفتن است که به خلوت عارف شکوه و عظمتی می‌بخشد که در کاخ‌های دنیایی نظیر آن را نمی‌توان یافت. عشق‌ری بر اساس اندیشه قلندرانۀ خود، تنهایی و انزوا در کلبه محقر و دکان صحافی خود و قناعت به آن را را بهتر از هر مکان دیگری می‌داند.

عشقری ما را مگردان دربه‌در، بهر خدا گوشه ویرانه و یک نیمه نان ما را بس است
(عشقری، ۱۳۶۵: ۲۸)

بیتاب نیز در خم‌نشستن افلاطون را مثال زده و آن را خالی از حکمت نمی‌داند و گمنامی را بر شهرت و نیکنامی ترجیح می‌دهد و گوشه‌ تنهایی را بر کاخ‌های مجلل برتری می‌دهد:

گوشه‌گیری از علایق گر نه حکمت بوده است می‌نشست آخر فلاطون در میان خم چرا
(بیتاب، ۱۳۳۰: ۲۳)

نه شهرتی انتظام نی قبول عام می‌خواهم به شهر گوشه گیر خویش را گمنام می‌خواهم
نه ذوق قصر دارم نه سرای و بام می‌خواهم درین ویرانه تنها گوشه آرام می‌خواهم
(همان: ۱۱۵)

سیدای کروخی نیز برخلاف حضور در جمع متصوفه و آمد و شد با آنان، گوشه‌ای آرام را فرصتی مناسب برای خلوت با حق می‌داند و آن را به گلشن ترجیح می‌دهد و معتقد است که برای به‌دست آوردن گنج، باید از عمارت به خرابات کوچید:

در ره عشق بتان دیوانه می‌باید شدن زین ملامت در جهان افسانه می‌باید شدن
گنج در ویرانه باشد سیدا تعمیر چیست از عمارت جانب ویرانه می‌باید شدن
(سیدا، ۱۳۸۷: ۹۷)

کلبه گلخن به چشمم خوشتر از گلشن بود کی دهم بر هر دو عالم گوشه ویرانه را
(همان: ۱۱)

۳-۴-۸. میل به موسیقی (دف، چنگ و رباب)

فرقه‌های مختلف عرفان و تصوف از بدو ظهور خود ارتباط تنگاتنگی با موسیقی و سماع دارند. برای عارف هر صدایی که شنیده شود —مانند صدای آب، صدای پرندگان، صدای باد، صدای آلات موسیقی و غیره— بر اساس مثل افلاطونی، منشأ آسمانی دارد و سرچشمه آن عهد ازل و عالم معناست. به همین دلیل، شنیدن بسیاری از نغمه‌ها و اصوات، عارف را به وجد می‌آورد و او را از خود، بی‌خود می‌کند و به شور و سرمستی سوق می‌دهد. برگزاری مجالس باشکوه سماع صوفیانه مولانا و یارانش در قونیه که هنوز هم

اجرا می‌شود، نمونه‌ای از مکان و جایگاه سماع و موسیقی در مشرب عرفانی است. البته باید به این نکته نیز توجه داشت که گرایش عارفان و قلندران و رندان پاک‌باز و روشن‌ضمیر به موسیقی، نوعی واکنش و دهن‌کجی به زاهدان مذهبی‌نما و صوفیان متشرع است؛ زیرا در شرع، همواره مرز باریکی میان غنا و موسیقی وجود داشته و نظرات متشرعه و فقها در تفکیک و تمیز این دو بسیار لغزان و مه‌آلود بوده است. به همین دلیل، دین‌داران و شریعت‌مداران همواره با اکراه به موسیقی نگریسته و درباره آن ابراز نظر کرده‌اند. این درحالی است که قلندران همواره در کنار دیگر سنت‌گیزی‌های خود، به موسیقی نیز عنایت ویژه و توجه خاصی داشته‌اند و به میل و رغبت تمام و با جان و دل، به آن، گوش جان سپرده‌اند.

اگرچه شنیدن موسیقی که از جانب شارع حرام تلقی می‌شود، اما عشق‌ری در اشعار خود بی‌محابا و به صورت تهکم و ریشخند دستور می‌دهد که محتسب را - که مانع این شوق و ذوق می‌گردد- به محفل تان دعوت کنید و از مسواک آن گوش رباب برسازید:

محتسب آمد حریفان محرم سازش کند	می‌شود مسواک او هم یک دو تا گوش رباب
خشک و خالی سینه‌ای دارد که در آن هیچ نیست	این چنین دلکش کی می‌خواند در آغوش رباب
هرکه با پوست‌پوشان آشنایی می‌کند	همچو کامل می‌شود آخر نم‌پوش رباب
گر ترا پیر مغان یک جام آگاهی دهد	می‌شوی از جان غلام حلقه در گوش رباب
برق سیم و تار آن آتش زند آفاق را	پس کند گر ناخن شهباز، سرپوش رباب
بس که آهنگ و نوای دلکشش پر نشه است	عشق‌ری گردیده امشب مست و مدهوش رباب

(عشق‌ری، ۱۳۶۵: ۱۰)

بیتاب هم، قدم را آن‌سوتر نهاده و رباب را مشتق از «رب» دانسته که گوش نواز و روح‌پرور است:

از لفظ رب شده است مگر اشتقاق او زین‌سان که روح‌پرور ما جز رباب نیست
(بیتاب، ۱۳۳۰: ۳۵)

سیدای کروخی هم از بیان نام آلات موسیقی باکی ندارد و آن را اسباب آرامش دل بی‌قرار خویش می‌داند:

دف و پیاله و چنگ و رباب و نقل و کباب قرارگاه دل بی‌قرار ما این جاست
(سیدای، ۱۳۸۷: ۲۳)

درواقع، شاعر قلندروش با پرداختن و اشتغال به سماع و دست‌افشانی، به دو عالم پشت دست می‌زند و خرقه و دستار و همه هستی و موجودیت خویش را در راه رضا و وصال معشوق حقیقی درمی‌بازد و از خود دور می‌کند و مفهوم ترک تعلق مادی و دنیوی را به بهترین شکل ممکن به نمایش می‌گذارد؛ موسیقی و گوش دل به آن سپردن، حالتی است که عارف به هنگام وارستگی و ترک تعلق، آن را با همه ذرات وجوش درک می‌کند؛ چون هنگامی که دو بال بلندپرواز او با سنگ مادیات سنگین باشد، فرصت پرواز به سوی کنگره عرش و عالم ملکوت را از دست خواهد داد (خوندایی و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۵۸).

۴. نتیجه‌گیری

برایند این پژوهش بیانگر آن است که در شعر معاصر افغانستان، هنوز رگه‌هایی از اندیشه‌های قلندری وجود دارد که سروده‌ها و غزل‌های شماری از شاعران این دوره را به اشعار قلندری نزدیک کرده است. با بررسی سروده‌های شاعرانی چون صوفی غلام نبی عشق‌ری، صوفی عبدالحق بیتاب و سیدای کروخی به مؤلفه‌هایی از اندیشه‌های قلندریه دست یافتیم که عبارتند از: تقابل مقدس و نامقدس مانند ستایش مراکز فسق و فجوری چون میخانه، خرابات و بتخانه، تشویق به زنا‌بستن، غسل تعمید، ایراد شطح و طامات، تعریض و تهکم به افراد مذهبی مانند زاهدان و صوفیان، ترغیب با می‌گساری و خوش‌باشی، تمایل به بنگ و نشسته‌کردن و خوشی و شادکامی کاذب، گرایش به موسیقی و ذکر آلات آن، شکسته‌نفسی و بدنامی خود و پشت‌پازدن به نیک‌نامی‌ها و تشویق به شیوه زندگی قلندران. در باب مقایسه سه شعر مورد بحث و چگونگی کاربرد مضامین قلندران در شعر آنان می‌توان به این موارد اشاره کرد:

- شعر عشق‌ری بیشتر جنبه غنایی، عاطفی و عاشقانه دارد، ولی چون به لحن عامیانه نزدیک است، فخامت آن کمتر است و کلماتی چون چرس و تریاک و اسباب و آلات موسیقی را نسبت به دو شاعر دیگر با لحن آزادمنشانه‌تری بیان کرده و قلندروار و بی‌باکانه و بدون در نظر گرفتن ننگ و نام از ملامت ملامتگران از این واژه‌ها یاد کرده است و از بیان این مسایل باکی ندارد و بر اوضاع اجتماعی خود به‌ویژه صوفی‌نماها و متشرعان تاخته است. و نقد و ردّ طاعنان و ناقدان را به خود همواره کرده است

- شعر بیتاب، اغلب جنبه تعلیمی دارد و می‌توان گفت که پیرو سبک هندی است. بیتاب نیز همانند عشق‌ری به فخامت کلام توجه چندانی نمی‌کند. بعلاوه وی تعریض و انتقاد از متشرعان را با لحن بسیار تندی بیان می‌کند از بدنامی و رسوایی عار ندارد از این رو، بیشتر شعرش رنگ و بوی ملامت‌یان را به خود گرفته است.

- شعر سیدای کروخی به دلیل عارف و عالم‌بودنش دارای فخامت والایی است. وی به استفاده از واژگان خاص شعری، پای‌بند است و از کاربرد ترکیبات و اصطلاحات عامیانه و کوچه‌بازاری پرهیز می‌کند. زاهدستیزی‌های او که در سراسر کلامش هویداست، به اشعارش رنگ قلندرانه‌ای داده است. در کنار آن، به ستایش مراکز فسق و فجوری چون میخانه، خرابات و بتخانه پرداخته و به زناریستن خود افتخار کرده است. با توجه به مشرب عارفانه سیدای کروخی می‌توان برای اصطلاحات و مؤلفه‌های قلندرانه، تعبیر و تفسیری عارفانه ارائه داد که در نمادگرایی (سمبولیسم) عرفانی قابل بحث است.

در مجموع می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که یادکرد عوالم ملامتی و قلندری در شعر شاعران متاخر افغانستان مکرر و مشهود است و نمونه‌های بیشتری را نیز می‌توان در میان شاعران این خطه از رگه‌های انواع ادبیات قلندری با کاوش‌های علمی پیدا کرد.

منابع

- اسدی طوسی، ابومنصور علی ابن احمد (۱۳۸۶). *لغت فرس*، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، چاپ اول، تهران: اساطیر.
- انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۸۹). *مجموعه رسایل فارسی خواجه عبدالله انصاری*. به تصحیح و مقدمه محمد سرور مولایی، چاپ سوم، تهران: توس.
- برومند، جواد (۱۳۸۴). *آیین قلندران*، چاپ اول، کرمان: دانشگاه کرمان.
- بیتاب، صوفی عبدالحق (۱۳۳۰). *دیوان صوفی عبدالحق بیتاب*، چاپ اول، کابل: رستار.
- بیلهقی، أبو بکر أحمد بن الحسین (۱۴۱۰). *شعب الایمان*، تحقیق و تخریج: محمدالسعید بسیونی زغلول، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۶۵). *نفحات الانس من حضرات الانس*، با مقدمه مهدی توحیدی‌پور، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
- چندبهار، لاله‌تیک (۱۳۷۹). *بهار عجم*، تصحیح کاظم دزفولیان، چاپ اول، تهران: طایه.
- حائری، محمدحسن (۱۳۸۲). *عرفان و تصوف: کلیاتی در اصول و مبانی عرفان*، چاپ اول، تهران: الهدی.
- خالسی، محمدرضا (۱۳۸۶). *نقشی از مستی و مستوری*، چاپ اول، شیراز: نوید.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). *لغت‌نامه (دوره ی ۱۴ جلدی)*، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.
- دهقان، علی و جواد صدیقی‌لیقوان (۱۳۹۴)، «از قلندر عطار تا رند حافظ»، *عرفان اسلامی*، سال ۱۱، تابستان ۱۳۹۴، شماره ۴۴: ۳۱-۵۱.
- زرین‌کوب، حمید (۱۳۶۲). *قلندرنامه خطیب فارسی (سیرت جمال‌الدین ساوجی)*، چاپ اول، تهران: توس.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶). *جستجوی در تصوف ایران*، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- ژوبل، محمدحیدر (۱۳۸۸). *تاریخ ادبیات افغانستان*، چاپ اول کابل: میوند.
- سجادی، جعفر (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چاپ هفتم، تهران: طهوری.
- سجادی، سیدضیاء‌الدین (۱۳۸۰). *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*، چاپ سوم، تهران: سمت.
- سیدای کروخی، میرمحمدسعید (۱۳۸۶). *غزلیات و اشعار عاشقانه و عارفانه سیدای کروخی*، چاپ اول، هرات: مطبعه دولتی.
- شاه‌ولی، نعمت‌الله نورالدین (۱۳۸۰). *دیوان کامل حضرت شاه نعمت‌الله ولی*، چاپ اول، کرمان: خانقاه نعمت‌اللهی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). *قلندریه در تاریخ*، (دگردیسی‌های یک ایدئولوژی)، چاپ سوم، تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۰). *سیر غزل در شعر فارسی*، چاپ اول، تهران: فردوس.
- عشق‌ری، غلام‌نبی (۱۳۷۷). *کلیات عشق‌ری*، به اهتمام عبدالحمید وهاب‌زاده، چاپ نخست، کابل: علوی.
- عشق‌ری، غلام‌نبی (۱۳۶۵). *گزیده غزلیات عشق‌ری*، گردآورنده: حیدری وجودی، چاپ اول، کابل: اتحادیه نویسندگان.

- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۷). شرح مثنوی شریف (سه جلدی)، چاپ پنجم، تهران: زوآر.
- قوامی، بدریه (۱۳۸۹). «شاعر و شعر قلندری»، فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج، سال اول، شماره ۳: ۱۴۴-۱۶۲.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۶۷). مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، مصحح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- کبری، نجم‌الدین (۱۳۶۸). فوائج‌الجمال و فوائج‌الجلال، تصحیح حسین حیدرخانی مشتاقعلی، چاپ اول، تهران: مروی.
- کهزاد، محمدعلی و دیگران (۱۳۸۳). تاریخ ادبیات افغانستان (پنج استاد)، چاپ اول، پشاور: اقرأ.
- محمدیان، عباس؛ فاطمه رفعت‌خواه و زهرا بهرامیان (۱۳۹۴). «بررسی مضامین قلندری در غزلیات عطار و حافظ»، هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، تهران، بهمن ۹۴.
- مدرسی، فاطمه و وحید علی‌بیگی سرحالی (۱۴۰۱). «ردپای مضامین قلندران در غزل‌های انوری»، پژوهشنامه ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ۲۰، شماره ۳۸ بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۳۲۴-۳۰۱.
- مرادآبادی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). انوارالعارفین، چاپ اول، لکهنو: مطبع صدیقی.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۸۳). مکتب حافظ: مقدمه بر حافظ‌شناسی، چاپ سوم، تبریز: ستوده.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۹۴). تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.
- معین، محمد (۱۳۸۷). فرهنگ فارسی، چاپ یازدهم، تهران: امیرکبیر.
- مقریزی، تقی‌الدین (۱۹۱۸م). کتاب‌المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط والآثار، حواشی خلیل منصور، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مهدی‌پور، محمد و لیلا میرزاییان‌فر (۱۳۹۲). «مقایسه و تحلیل مضامین رندانه و قلندرانه و مغانه در غزل‌های حافظ و فاضل»، پژوهشنامه ادب غنایی، سال یازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، شمار، ۲۱: ۱۸۱-۲۰۰.
- میرعابدینی، ابوطالب و مهران افشاری (۱۳۷۴). آیین قلندری، چاپ اول، تهران: فراوران.
- نخجوانی، محمد ابن هندوشاه (۱۳۵۵). صحاح‌الفرس، به‌اهتمام عبدالعلی طاعتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳). کشف‌المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ سوم، تهران: سروش.
- واقعی خوندایی، داوود؛ امید شاه‌مرادی و محمدرضا نجاریان (۱۳۹۹). «سلمان ساوجی و سلوک در طریقه رندان قلندرصفت»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال شانزدهم، تابستان ۱۳۹۹، شماره ۵۹: ۲۳۹-۳۷۰.

References

- Ansari, A. ibn Muhammad. (2010). Majmueh-ye Rasāel-e Farsi-ye Khwāja Abdullah Ansari (M. S. Molaei, Ed.). Tehran: Toos. [in Persian]
- Asadi Tusi, A. M. ibn Ahmad. (2007). Lughat-e Fars (A. Eghbal, Ed.). Tehran: Asatir. [in Persian]
- Baihaqi, A. B. A. ibn al-Husain. (1990). Shu'ab al-Iman (M. S. B. Zaghloul, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [in Persian]
- Bitab, S. A. H. (1951). Divan-e Sufi Abdul Haq Bitab. Kabul: Rastār. [in Persian]
- Boroumand, J. (2005). Ayin-e Qalandaran. Kerman: University of Kerman. [in Persian]
- Chandebahar, L. T. (2000). Bahar-e Ajam (K. Dezfulian, Ed.). Tehran: Talaye. [in Persian]
- Dehghan, A., & Sedighi-Lighvan, J. (2015). From Qalandar-e Attar to Rind-e Hafez. Erfan-e Islami, 11(Summer 2015), 31–51. [in Persian]
- Dehkoda, A. A. (1994). Lughatnameh (14 vols.). Tehran: University of Tehran. [in Persian]
- Eshqari, G. N. (1986). Gozideh-ye Ghazaliat-e Eshqari (H. Vojoodi, Comp.). Kabul: Writers' Union. [in Persian]
- Eshqari, G. N. (1998). Kolliyat-e Eshqari (A. Vahhabzadeh, Ed.). Kabul: Alavi. [in Persian]
- Forouzanfar, B. al-Z. (1998). Sharh-e Masnavi-ye Sharif (Vols. 1–3, 5th ed.). Tehran: Zavar. [in Persian]
- Ghavami, B. (2010). Poet and Qalandari Poetry. Faslnameh-ye Takhasosi-ye Zaban va Adabiyat-e Farsi, 1(3), 144–162. [in Persian]
- Haeri, M. H. (2003). Erfan va Tasawwuf: Koliati dar Osul va Mabani-ye Erfan. Tehran: Al-Hoda.
- Hujwiri, A. ibn Usman. (2004). Kashf al-Mahjub (M. Abedi, Ed., 3rd ed.). Tehran: Soroush. [in Persian]
- Jami, A. R. (1986). Nafhat al-Uns min Hadrat al-Uns (M. Towhidi-Pur, Intro.). Tehran: Amir Kabir.
- Kahzad, M. A., et al. (2004). Tarikh-e Adabiat-e Afghanistan (Five Scholars). Peshawar: Iqra. [in Persian]
- Kashani, E. M. b. A. (1988). Misbah al-Hidayah va Miftah al-Kifayah (J. Homaei, Ed.). Tehran: Homa. [in Persian]

- Khalasi, M. R. (2007). Naqshi az Masti va Masturi. Shiraz: Navid. [in Persian]
- Kobri, N. (1989). Fawa'ih al-Jamal va Fawatih al-Jalal (H. H. Mushtaq Ali, Ed.). Tehran: Marvi. [in Persian]
- Mahdipour, M., & Mirzayianfar, L. (2013). Comparison and Analysis of Rind, Qalandar, and Moghani Themes in the Ghazals of Hafez and Fuzuli. *Pazhuheshnameh-ye Adab-e Ghonai*, 11(21), 181–200. [in Persian]
- Maqrizi, T. al-D. (1918). *Kitab al-Mawa'iz wa al-I'tirar bi Dhikr al-Khutat wa al-Athar* (K. Mansour, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [in Persian]
- Mirabedini, A. T., & Afshari, M. (1995). *Ayin-e Qalandari*. Tehran: Faravaran. [in Persian]
- Modarresi, F., & Ali-Bigi Sarhali, V. (2022). Traces of Qalandari Themes in the Ghazals of Anvari. [in Persian] *Pazhuheshnameh-ye Adab-e Ghonai*, 20(38), 301–324.
- Moein, M. (2008). *Farhang-e Farsi* (11th ed.). Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- Mohammadian, A., Refatkah, F., & Bahramian, Z. (2016). Study of Qalandari Themes in the Ghazals of Attar and Hafez. 8th Conference on Persian Language and Literature, Tehran, Feb. 2016. [in Persian]
- Moradabadi, M. H. (1882 AH). *Anwar al-Arefin*. Lucknow: Siddiqi Press. [in Persian]
- Mortazavi, M. (2004). *Maktab-e Hafez: Introduction to Hafez Studies* (3rd ed.). Tabriz: Sotoudeh. [in Persian]
- Mostofi, H. (2015). *Tarikh-e Gozideh* (A. Navai, Ed., 6th ed.). Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- Nakhjavani, M. ibn Hendushah. (1976). *Sahhah al-Furs* (A. Ta'ati, Ed.). Tehran: Book Translation & Publishing Bureau. [in Persian]
- Sajjadi, J. (2004). *Farhang-e Este'lahat va T'abirat-e Erfani* (7th ed.). Tehran: Tahouri. [in Persian]
- Sajjadi, S. Z. (2001). *Moqademe-i bar Mabani-ye Erfan va Tasawwuf* (3rd ed.). Tehran: Samt. [in Persian]
- Seyyeday-e Korukhi, M. M. S. (2007). *Ghazaliat va Ash'ar-e 'Asheghaneh va 'Arefaneh Seyyeday-e Korukhi*. Herat: Matba'eh-ye Dowlati. [in Persian]
- Shafiei Kadkani, M. R. (2008). *Qalandarieh dar Tarikh: Degardisi-ha-ye yek Ideology* (3rd ed.). Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Shahvali, N. N. (2001). *Divan-e Kamel-e Hazrat Shah Nematollah Vali*. Kerman: Khanqah Nematollahi. [in Persian]
- Shamisa, S. (1991). *Sir-e Ghazal dar Sher-e Farsi*. Tehran: Ferdows. [in Persian]
- Vathiqi Khundabi, D., Shahmoradi, O., & Najarian, M. R. (2020). Salman Savuji and the Path of Qalandar-like Rind. *Adabiyat-e Erfani va Osture-shenakhti*, 16(59), 239–370. [in Persian]
- Zarrinkoob, A. H. (2007). *Jostojo dar Tasawwuf-e Iran* (3rd ed.). Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- Zarrinkoob, H. (1983). *Qalandarnameh-e Khatib-e Farsi: Seerat-e Jamal al-Din Savuji*. Tehran: Toos. [in Persian]
- Zhoble, M. H. (2009). *Tarikh-e Adabiat-e Afghanistan*. Kabul: Maiwand. [in Persian]

