

مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز، مقاله‌ی علمی-پژوهشی

سال پانزدهم، شماره‌ی دوم، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۵۶، صص ۱۳۵-۱۶۸

DOI: 10.22099/JBA.2023.46483.4346

نقش خرده‌فرهنگ‌های منحرف قلندریه در عزلت خاص آنان

بر اساس رباعیات قلندرانه

مراد نوشادی فرد

* مهدی ملک‌ثابت

* محمدرضا نجاریان

چکیده

قلندریه یک گروه خاص با خرده‌فرهنگ‌های خاص است و عزلت با وجود حضور در متن جامعه جزو مهم‌ترین آن‌هاست. چگونگی تحقق خرده‌فرهنگ مزبور و وظیفه‌ی جستار حاضر است که در حوزه‌ی مطالعات بینارشته‌ای ادبیات صوفیانه و جامعه‌شناسی فرهنگی است و برپایه‌ی مطالعات کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی و با کمک رهیافت تحلیل محتوا انجام شده. به دلیل اهتمام ویژه‌ی متصوفه به قالب رباعی، پیکره‌ی متنی پژوهش حاضر را رباعیات فارسی شکل داده است. بازه‌ی زمانی از آغاز تا قرن هشتم (ه.ق.) و بستر موضوعی محدود به حوزه‌ی جامعه‌شناسی فرهنگی، منهای مؤلفه‌های اعتقادی است. یافته‌ها نشان می‌دهد که عزلت خاص قلندریه که عزلتی در میان مردم

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد I m.noshadifar@gmail.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد maleksabet@yazd.ac.ir (نویسنده مسئول)

*** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد reza_najjarian@yazd.ac.ir

تاریخ پذیرش مقاله: ۲۰۲۳/۳/۳۰

تاریخ دریافت مقاله: ۱۹/۱۰/۱۴۰۱

است، به‌وسیله‌ی خرده‌فرهنگ‌های منحرف آن‌ها نسبت به فرهنگ حاکم بر جامعه‌ی اصلی و فرهنگ جماعت صوفیان غیرقلندر محقق می‌شود. خرده‌فرهنگ‌هایی که در انحراف زندگی قلندران از عرف و عادات اجتماعی مردم نقش دارند، عبارت‌اند از: زبان دیگرگونه و غیرقابل درک برای عوام و آمیختگی آن با شطح و طامات، کم‌حرفی و خاموشی افراطی، بدنامی و ملامتجویی قلندران در عین تلاش برای بی‌آزاری نسبت به خلق و شادسازی دیگران و حتی ترجیح ستم‌کشی بر ستمگری، تجرّد و پشت کردن به فرهنگ ازدواج و تشکیل خانواده، سفرهای پی‌درپی و آوارگی دائمی و پرسه زدن‌های بی‌هدف در اسواق و اماکن مختلف، زندگی دیوانه‌وار و به‌خصوص نعره زدن‌های بی‌دلیل قلندران، رفتارهای مرموز همراه با حيله‌گری و زیرکی، تکدی‌گری باوجود ادعای استغنا از خلق و مصرف بی‌پروای بنگ و تریاک و شراب.

واژه‌های کلیدی: ادبیات صوفیانه، خرده‌فرهنگ‌های منحرف، رباعیات قلندریّه، عزلت قلندران.

۱. مقدمه

«قلندریّه» دنباله‌ی آیین فتوت است و اهل فتوت متأثر از عیاران و ایشان خود پیرو آیین‌های باستانی ایرانی بوده‌اند (رک. خانلری، ۱۳۴۶: ۲۵). سلسله‌ی قلندریّه نخست به دست شیخ جمال‌الدین ساوجی (وف. ۶۳۰ق.) در سال ۶۲۰ (ق.) در دمشق تأسیس شد که ضمن تظاهر به فسق و فجور به‌دلیل مخالفت با رعونت نفس و بی‌اعتنایی به کسب نام و ننگ، رسم تراشیدن موی سر و ابرو را بنا نهاد و بعدها، شاگرد او، شیخ محمد بلخی (وف. حدود ۶۵۹ق.)، پوشیدن جولو را نیز بر آن افزود (رک. میرعابدینی و افشاری، ۱۳۷۴: ۱۷ و ۴۸). واژه‌ی «قلندر» در اصل خود و تا پیش از سده‌ی هفتم (ق.) اسم مکان بوده و منظور از آن، جایی است که «قلندری»‌ها، یعنی آنان که منسوب به این مکانند، گرد هم می‌آمده‌اند؛ اما در منابع پس از این روزگار، قلندر را به شخص اطلاق کردند (رک. شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۸۴: ۴۱).

در حوزه‌ی ادبیات، قسمی از آثار ادبی را که به توصیف ظواهر و بواطن قلندران می‌پردازد، «قلندیات» می‌نامند. در میان قالب‌های مختلف شعر فارسی، رباعی، علاوه بر موضوعات عاشقانه (مانند رباعی‌های رودکی) و فلسفی (مانند رباعیات خیام)، همواره ظرفیتی ویژه در مطالعات عرفانی-تصوفی داشته که مثال بارز آن آثار عطار نیشابوری است (رک. شمیسا، ۱۳۸۹: ۲۹۵)؛ از این رو، پیکره‌ی متنی این جستار را رباعیات صوفیانه شکل داده است.

در منابع مثنوی و منظوم، از جمله در رباعیات فارسی برای قلندران صفات و ویژگی‌هایی معین نام برده شده و عزلت‌گزینی و سفرهای پیاپی به شهرها و روستاها و پرسه‌زنی در اسواق و... جزو آن‌هاست (رک. صراف، ۱۳۴۹: ۷۱۲) به نظر می‌رسد میان این صفات تبیینی آشکار وجود داشته باشد؛ چه معمولاً لازمه‌ی عزلت «دوری و کناره‌گیری از مردم» است (رک. دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل عزلت)، حال آنکه سفرهای پی‌درپی به جاهای مختلف و پرسه زدن در شهر و بازار آنجا موجب اختلاط با مردم می‌شود. حلّ این تباین و تبیین چگونگی عزلت مطلوب قلندران در متن جامعه، محور اصلی مباحث این پژوهش است.

بر بنیان آرای جامعه‌شناسی فرهنگی، قلندریه یک «گروه خاص» و صاحب «خرده‌فرهنگ»‌های مخصوص به خود است. می‌توان اثبات کرد که بین خرده‌فرهنگ‌های منحرف قلندریه که در گروه خاص آن‌ها پدید آمده با فرهنگ و عادات حاکم بر عموم مردم و حتی با رسوم و نگرش سایر صوفیان ناهمسازی‌هایی وجود دارد. «گروه خاص» به گروهی اطلاق می‌شود که میان اعضای آن تعامل انسانی پایدار و وجوه مشترک «سرزمینی»، «حاکمیتی» و «انتظارات فرهنگی» وجود داشته باشد و باورها و اعتقادات ایشان، فارغ از اینکه معقول باشد یا خیر، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی ویژه‌ای را فراهم آورد که ممکن است در طول زمان دچار تحول شود (رک. رفیع‌پور، ۱۳۷۷: ۲۲-۲۳).

به نظر می‌رسد عناصر تعریف بالا بدین صورت در قلندریه ظاهر می‌شود: دعوت مردم به سوی طرز تلقی قلندران از زندگی و اصرار آن‌ها بر روش و نگرش ویژه‌ای که داشتند،

موجب تعامل انسانی پایدار آن‌هاست. بی‌سرزمینی قلندران وجه مشترک سرزمینی‌شان را شکل داده و پیروی ایشان از شیخ طریقت و پایبندی به ویژگی‌های سلوک خویش اشتراک در باورهای حاکمیتی آن‌ها را ایجاد کرده. انتظارات فرهنگی ایشان با رعایت مجموعه‌ای از آداب و سنن به وجود آمده است. باورها و اعتقادات قلندریه طرزی واحد در نگرش ایدئولوژیک را معرفی می‌کند و در کل، فارغ از اینکه با آن‌ها موافق باشیم یا مخالف، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی ویژه خود را داشته‌اند که از قضا در طول زمان دچار تحوّل نیز شده است.

از این رو فرقه‌ی آنان مصداق بارز یک «گروه» تشکّل یافته بوده است. با این فرض می‌توان تعامل میان جامعه‌ی محدود قلندریان با جامعه‌ی بزرگ‌تری را بازشناخت که آن فرقه در میان ایشان زندگی می‌کنند. این تعامل اغلب از نوع تقابل و دوگانگی است. همچنین «خرده‌فرهنگ شیوه‌ی زندگی گروه‌های خاص در درون یک فرهنگ وسیع‌تر است. خرده‌فرهنگ‌ها بسیاری از شیوه‌های زندگی فرهنگ‌های پیرامون خود را می‌پذیرند؛ اما همچنان برخی از انتظارات، کنش‌های خاص، اشیای مادی و روش‌های کار خود را حفظ می‌کنند» (کوئن، ۱۳۷۲: ۷۷).

خرده‌فرهنگ مشترک قلندریه، مانند هر گروه اجتماعی دیگر متشکّل از مفاهیم اعتقادی، هنجارها، ارزش‌ها، زبان، قوانین و سنت‌هاست و از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد و آن‌ها را از گروه‌های دیگر متمایز و در متن جامعه‌ی کلی‌تر شاخص می‌کند (رک. همان: ۶۱-۶۲). تمایز و تشخیص این گروه از بابت عناصر شاکله‌ی خرده‌فرهنگ گروهی ایشان آن‌گونه که در رباعیات فارسی منعکس شده، بستر طبقه‌بندی‌های بحث خواهد بود.

پرسشی که تحقیق پیش رو در پی یافتن پاسخ برای آن است، بر همین محور استوار است. در اینجا تلاش می‌شود دریابیم: کدام خرده‌فرهنگ‌های منحرف قلندریه به عزلت آن‌ها در متن جامعه‌ی اصلی کمک می‌کند؟ به دیگر سخن، هدف این جستار واکاوی تقابل جامعه‌شناختی فرهنگی قلندریه با عرف و عادات اجتماعی مردم (شامل عامه‌ی

مردم و صوفیان غیرقلندر)، به‌عنوان «قوم مرکزی» است که موجب فاصله گرفتن مردم از این گروه و عزلت ایشان در عین حضور در جامعه است. این موضوع بینارشته‌ای علاوه بر اینکه به پژوهندگان و علاقه‌مندان شعر فارسی (به‌ویژه شعر تصوفی) در بازشناسی ویژگی‌های ظریف محتوایی آن کمک می‌کند، به محققان حوزه‌ی جامعه‌شناسی نیز در شناخت بهتر خرده‌فرهنگ‌های گروه قلندران یاری می‌رساند.

ازلحاظ روش‌شناسی، این تحقیق به بررسی داده‌هایی حاصل از مطالعات کتابخانه‌ای، به روش توصیف، تحلیل و در مواردی مقایسه می‌پردازد. رباعیاتی سروده‌ی شاعران تا سده‌ی هشتم بر اساس موضوع کلی و مسائل جزئی‌تری که در اثنای مصارح چهارگانه‌ی آن‌ها مطرح شده، طبقه‌بندی و محتوای آن‌ها بر اساس رهیافت تحلیل کیفی محتوا مطالعه می‌شود. منظور از تحلیل محتوا بررسی نظام‌مند یک متن به شیوه‌ی کمی یا کیفی، برای ارتباط دادن داده‌ها به مضمون، به‌صورت معتبر و قابل تکرار برای توصیف محتوای پیام است (رک. راجردی و دومینیک، ۱۳۸۴: ۲۱۷).

۱.۱. پیشینه‌ی تحقیق

اگرچه تاکنون پژوهشی با موضوع و اهداف جستار پیش‌رو ملاحظه نشد، در ادامه برخی از مرتبط‌ترین آثار پژوهشی مبتنی بر ترتیب زمانی انتشار آن‌ها مطالعه می‌شوند: مهران افشاری (۱۳۴۶)، در کتابی با عنوان *سی فتوت‌نامه‌ی دیگر: سی رساله‌ی ناشناخته در فتوت و پیشه‌وری و قلندری، به معرفی آثاری در باب فتوتیان، پیشه‌وران و قلندران پرداخته و مطرح کرده که این آثار کمتر مورد توجه محققان قرار گرفته‌اند.* در رساله‌ای با‌عنوان *تصحیح قلندرنامه‌ی خطیب فارسی و تحقیق درباره‌ی قلندرنامه از سعدالدین کجاترک (۱۳۴۸)*، مباحثی پیرامون اعتقادات، روش زندگی و ظاهر قلندران مطرح شده است. کجاترک برای این امر، علاوه بر منابع تحقیقی سابق بر تحقیق خود، از متن *قلندرنامه‌ی خطیب فارسی* که به تصحیح خود اوست، بهره برده است.

مرتضی صراف (۱۳۴۹ و ۱۳۵۰)، در مقاله‌ی «آیین قلندری» (طی دو شماره) برخی ویژگی‌های ظاهری و آداب باطنی این فرقه را برشمرده است.

ابوطالب میرعابدینی و مهران افشاری (۱۳۷۴)، در کتابی باعنوان *آیین قلندری*، طی چهار رساله، فرقه‌های قلندری، خاکساری، عجم و سخنوری را به مخاطب می‌شناسانند. این کتاب مجموعه‌ای چهارگانه از آموزه‌های نظری و عرفان عملی است که ریشه در قرن‌های گذشته دارد و آیینی پررمزوراز را معرفی می‌کند که از بطن شگفتی‌های آداب و رسوم جذاب اما مبهم، پیچیده و دشوار عبور کرده و به ما رسیده است.

در مقاله‌ای باعنوان «قلندریات در شعر عرفانی فارسی از سنایی به بعد» از جی.تی.پی. دوبرین (۱۳۷۵)، درباره‌ی اینکه چرا اندیشه‌ی ملامتی برای یک سالک ضروری می‌شود و چگونه او را از تنگنای ریا نجات می‌دهد، سخن گفته شده است. این نویسنده معتقد است که قلندر، علاوه بر جنبه‌های نظری و عملی تصوف، خودش را به صورت شخصیت اصلی یک نوع ادبی هم آشکار می‌کند. دوبرین به ارائه‌ی سیر تاریخی قلندرپژوهی می‌پردازد و گزیده‌ای از آثار این حوزه را که به گمان او اهمیت بیشتری دارد، وصف می‌کند. وی قلندرپژوهی در آثار سنایی را فقدان عظیمی برمی‌شمرد.

رسول واعظ‌پور (۱۳۷۵)، در پایان‌نامه‌ی خود باعنوان *با قافله‌ی قلندران: تحلیلی بر اشعار فخرالدین عراقی، شامل شرح احوال، عرفان، اشعار و صورخیال* ویژگی‌های قلندران را در آثار عراقی یافته و بدین نحو، شعرهای این شاعر را به قلندریه نسبت داده است.

نیلوفر امینی‌لاری (۱۳۸۲)، نیز در پایان‌نامه‌ی خود باعنوان *پژوهشی درباره‌ی قلندریه و تصحیح و توضیح چهل قصیده و غزل قلندریه سنایی* بر برخی از آثار سنایی تمرکز دارد و ویژگی‌های مذکور را در منابع متقدم و متأخر که برای قلندران بیان شده است، در شعرهای سنایی می‌جوید و نتیجه می‌گیرد که قلندر حکم یک نماد را دارد و معرف گروه جنگجویانی است که دشمن خود را نه یک یا چند انسان، بلکه ریا و تزویر و تعصب قرار داده‌اند.

طبق یافته‌های بدریه قوامی (۱۳۸۲)، در پایان‌نامه‌ای با عنوان *توصیف مضامین قلندری در غزل فارسی (سنایی، عطار، مولوی، عراقی و حافظ)*، وجوه مشترک غزلیات قلندری چنین است: تناسب غزل برای این مفاهیم، اصرار بر مصطلحات صوفیانه (به‌ویژه آداب‌ورسوم و افکار قلندرانه)، زبان پرتحرک و پرتنوع، وزن‌های شوق‌آفرین، توجه به موسیقی میانی، افزودن بار احساسی منفی به کلمات مرتبط با دین و کنایه و طعنه زدن به اعتقادات مردم، عدم‌صنعت‌زدگی زبان، ترویج ترک عادت، وصف رندی و باده‌نوشی و بی‌تقوایی، طعنه به زاهدان، تبلیغ آیین گبریان و ترسایان، سخره‌ی قیود اجتماعی و اعتراف به کفر (صص ۵۵-۶۰).

محمد‌رضا شفیعی‌کدکنی (۱۳۸۴) در مقاله‌ی «قلندر»، نخست بر خطای سایر محققان در باب شخص‌پنداشتن قلندر از همان قدیم‌الایام تأکید کرده و معتقد است از سده‌ی هفتم این واژه بر مقیمان آن محل‌ها اطلاق شده است. وی می‌نویسد «میان قلندر به معنی مکان و لنگر که آن نیز به معنی مکان تجمع فقرا و درویشان است، رابطه‌ای وجود دارد» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۴: ۱۱۶).

جواد برومند سعید (۱۳۸۵)، در مقاله‌ی «ریشه‌یابی و اشتقاق واژه‌ی قلندر» تلاش کرده است با رویکردی زبان‌شناختی به اصل و اساس واژه‌ی قلندر بپردازد و به‌ویژه زمینه‌های فارسی- ایرانی آن را در آثار کهن نشان دهد.

جهان‌بخش ثواقب و محمد‌مهدی روشنفکر (۱۳۸۸)، در مقاله‌ای مشترک با عنوان «نگرشی بر شورش شاه قلندر در عصر صفویه» از دیدگاه تاریخی به فرقه‌ی قلندریه پرداخته‌اند.

پایان‌نامه‌ی شیرین قاسمی (۱۳۸۸)، نیز که با عنوان *مؤلفه‌های غزل قلندرانه در غزلیات سنایی و عطار* انجام شده، بر بازشناسی صفات ظاهری و باطنی قلندران بر پایه‌ی اشعار فارسی تأکید دارد. دامنه‌ی آثاری که این محقق بر آن‌ها تمرکز کرده، شعرهای سنایی و عطار نیشابوری را دربرگرفته است.

علی اکبر کیوانفر (۱۳۹۰)، در مقاله‌ی «ابعاد اجتماعی و پیوندهای مردمی در تصوّف اسلامی، با نگاهی به نسبت‌های تصوّف و آیین‌های جوانمردی، ملامتیّه و قلندریّه»، ارتباط میان صوفی با مردم را در چهار گروه مزبور مقایسه کرده است.

پایان‌نامه‌ی زهرا نوروزی (۱۳۹۱)، هم که ذیل عنوان *قلندر* و *صور شعری و صور معنایی آن در آثار سنایی، عطار، مولوی و حافظ* انجام شده، مانند تحقیق پیشین است با این تفاوت که آثار مولوی و حافظ هم بر پیکره‌ی متنی تحقیق افزوده شده است.

پیمان ابوالبشری و میترا نجاتی (۱۳۹۳)، در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به کارنامه‌ی قلندرپژوهی (با تکیه بر قلندریّه در تاریخ نوشته‌ی دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی»، علاوه بر مباحثی درباره‌ی کتاب شفیعی کدکنی، به کتاب‌شناسی و مقاله‌شناسی آثار مرتبط با قلندرپژوهی پرداخته‌اند.

در کتاب *قلندریّه در تاریخ* به قلم محمدرضا شفیعی کدکنی (۱۳۹۴)، دگردیسی‌های نگرش قلندری بررسی شده است. شفیعی کدکنی جنبش این طایفه را از یک سو مرهون آموزه‌های مزدکی، جوانمردی و عیاری، خرم‌دینان، ملامتیان نیشابور، قرامطه، شیعیان و اهل حق می‌بیند و از سوی دیگر، دورانی را معرفی می‌کند که از قلندری‌ها جز گدایی و بی‌عاری چیزی نمانده است.

علی دهقان و جواد صدیقی لیقوان (۱۳۹۴)، در مقاله‌ی «از قلندر عطار تا رند حافظ» با تأکید بر اینکه مضامین قلندری در اشعار عرفانی فارسی با سنایی آغاز می‌شود، به مطالعه‌ی وجوه مشترک میان شعرهای قلندران‌های عطار با مضامین رندان‌های حافظ پرداخته‌اند. از نظر این پژوهشگران، قلندر عطار گاهی صفات مثبت و گاهی صفات منفی دارد؛ گاه بر صدر می‌نشیند و گاه خوار و ذلیل است و همین ویژگی‌ها را می‌توان در رند حافظ نیز ملاحظه کرد. محققان این جستار می‌نویسند: «قلندر عطار و رند حافظ در صفاتی همچون اخلاص، دوری از ریا، وقوف بر اسرار، نهراسیدن از ملامت و بدنامی، داشتن ضمیر پاک و آگاه مشترکند» (همان: ۴۹).

احمد تارگون کارا مصطفی (۱۳۹۵)، در کتابی باعنوان *تاریخ کهن قلندریه*، فرقه‌ی مورد بحث را جریانی طولانی و پُرابهام در مسیر پر از پیچ‌وخم تاریخ می‌داند که ریشه‌های آن از تصوّف و عرفان تا فرهنگ عامّه قابل‌رهگیری است. به‌طور خاص این جریان در ادب فارسی نقش یک منبع الهام را دارد و از این طریق، شاعرانی به توصیف آرای قلندروشان‌های خویش پرداخته و سبب گسترش و پیشرفت هرچه بیشتر ادبیات فارسی شده‌اند. نویسنده‌ی مذکور معتقد است آنچه مردم عادی از درویشان دوره‌گرد دیده و شنیده‌اند، مربوط به همین طایفه‌ی قلندران است؛ زیرا ایشان در اجتماعات و اقلیم‌های اسلامی همواره بدین شکل و شمایل حضور داشته‌اند.

قلندرنامه‌ای به تألیف حاجی عبدالرحیم (۱۳۹۵)، در کتابی باعنوان *قلندرنامه‌ای به نام آداب الطریق همراه با پژوهشی نو درباره‌ی قلندریه* آمده است. مهران افشاری در مقدمه‌ی این کتاب جستاری در باب فرقه‌ی قلندریه انجام داده که بر ساختار آثاری قلندری ناظر است.

زهرا شرافتی و زهرا نوروزی (۱۳۹۸)، در مقاله‌ای باعنوان «صفات عرفانی و نمادین قلندران در آثار سنایی، عطار، مولانا و حافظ»، با اعتقاد بر اینکه کشف معانی مورد نظر شاعران مزبور از مصطحات قلندران به درک شعرهای عرفانی دیگر شاعران نیز کمک می‌کند، به تحلیل آثار سنایی، عطار، مولوی و حافظ پرداخته و مهم‌ترین صفات و ویژگی‌های مشترک قلندران در این شعرها را ترک تعلّقات، ترک ظواهر دین و شرع (کفر ظاهری)، تأکید بر رندی، تظاهر به باده‌نوشی و امثال آن دانسته‌اند.

سمیرا حیدری (۱۳۹۹)، در مقاله‌ی «مطالعه‌ی بازتاب آموزه‌های قلندریه در شعر فارسی» به این نتیجه رسیده که مجموع اندیشه‌های قلندری در دو دسته‌ی ملامت‌طلبی و اباحه‌گری طبقه‌بندی می‌شود.

با وجود آنکه آثار مزبور ارزش تحقیقی خاص خود را دارند، مسئله‌ی مدنظر جستار حاضر در هیچ‌یک مطرح نیست؛ بنابراین برای جبران این کاستی، ضرورت این جستار مورد تأکید است.

۲. بحث

ازمنظر جامعه‌شناسی زندگی با دیگران و پذیرش برخی اصول توافق‌شده برای زندگی اجتماعی و پایبندی به آن اصول در رفتار متقابل با دیگر آحاد جامعه جزو رفتارهای فرهنگی عادی انسان‌هاست که از آن به جامعه‌پذیری تعبیر می‌شود (رک. ترنر، ۱۳۷۸: ۵۰). ازدیگرسو، نگاه قلندری متفاوت است. او در این باب، آنچه را در منابعی همچون رساله‌ی قشیری آمده است، می‌پسندد: «خلوت صفت اهل صفوت بود و عزلت از نشان‌های وصلت بود» (قشیری، ۱۳۹۹: ۴۱۲).

اگرچه رهبانیت در دین اسلام نیست (رک. الطریحی، ۱۴۰۳ق.، ج ۵: ۳۴۵) اوّل، قلندران با استدلال‌هایی همچون «گر خلوت و عزلت از اباحت باشد/ پس جمله‌ی انبیا مباحی باشند» (اوحدی کرمانی، ۱۳۶۶: ۱۸۵) خود را از قید این التزام رها نکرده‌اند. دوم، قلندران عزلت‌گزینند؛ ولی نه بدان معنا که خود را در غارها پنهان کنند. عزلت آن‌ها در متن جامعه و در میان سایر اعضای آن رخ می‌دهد. قلندران در کوچه و بازار شهرها می‌گردند؛ اما اختلاط ایشان با مردم به گونه‌ای دیگر است. رفتارهای خلاف عرف قلندری‌ها باعث می‌شود آن‌ها را طرد کنند و این همان مطلوب قلندر است؛ ازاین‌رو، او در جامعه است؛ ولی از مردم سواست. چنین است که رباعی‌گویان قلندران‌سرا بیان می‌کنند:

درویشی را به هرچه خواهی ندهم وین ملک به ماه تا به ماهی ندهم
چون صحت و امن و لذت علمم هست تنهایی را به پادشاهی ندهم
(عطار، ۱۳۸۷: ۵۰)

از مردم صد رنگ سیه‌پوشی به وز خلق فرومایه فراموشی به
از صحبت ناتمام بی‌خاصیتان کنجی و فراغتی و خاموشی به
(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۵۰: ۸۶)

به نظر می‌رسد چنانچه رباعیات فارسی تا قرن هشتم (ق.) را با رویکرد شکل‌گرایانه‌ی متن و فقط متن که بررسی محتوای شعر، فارغ از مسائل برون‌متنی (به‌ویژه زندگی شاعر) را توصیه می‌کند (رک. شمیسا، ۱۳۸۳: ۱۵۶) تحلیل کنیم، بتوانیم دلیل جدایی خرد

فرهنگ‌های منحرف قلندریه از عرف و عادات اجتماعی عامه‌ی مردم را در ویژگی‌های محوری زیر نشان دهیم که هریک زیرمجموعه‌های خویش را دارد: زبان خاص قلندری (به‌خصوص کم‌حرفی و خاموشی قلندرانه)، بدنامی و ملامتجویی قلندران، دوری‌گزینی از خلق و خانواده، سرگردانی و ولگردی، زندگی دیوانه‌وار قلندران (به‌ویژه نعره‌های قلندرانه)، از ادعای استغنا از مخلوق تا در یوزگی نزد خلق، رازورزی و حيله‌گری رندان‌ه‌ی قلندران و افتخار بر اعتیاد به مخدرات.

این‌ها عناصر فرهنگی خاصی است که قلندران با انحراف از فرهنگ اصیل جامعه به‌مثابه‌ی ویژگی‌های متمایز خویش برگزیده‌اند؛ درحالی‌که عموم مردم از آن‌ها روی‌گردان بودند و اغلب آن‌ها را به‌عنوان «ضدفرهنگ» می‌دانستند. از لحاظ تعریف، ضدفرهنگ عناصری از خرده‌فرهنگ‌هاست که با شیوه‌ی زندگی فرهنگ وسیع‌تر هماهنگی ندارد؛ بلکه اساساً تلاش می‌کند از آن فاصله بگیرد (رک. کوئن، ۱۳۷۲: ۷۷).

در طول بحث‌های این جستار تلاش می‌شود این موارد در رباعیاتی که پیکره‌ی متنی را شکل می‌دهند، مطالعه شوند. باید توجه داشت که بحث ما به عناصر فرهنگ اجتماعی، فارغ از حوزه‌ی ایدئولوژیک منحصر است؛ چه در این صورت تفاوت‌های اعتقادی، به‌ویژه تمسخر رفتارها، اماکن و شخصیت‌های دینی - مذهبی مردم نیز مطرح می‌بود که در مجال محدود این مقاله نمی‌گنجد و لازم است در بحثی مستقل به آن‌ها پرداخت.

۲. ۱. زبان خاص قلندری

در تعریف اصطلاحی، «زبان» سامانه‌ای سازمان‌یافته برای ایجاد ارتباط و در واقع اصلی‌ترین وسیله‌ی ارتباطی انسان‌هاست که اشکال گفتاری، نشانه‌ای یا نوشتاری دارد. منظور از سازمان‌یافتگی داشتن دستور زبان مشخص برای استفاده از عناصر متشکله‌ی آزاد، یعنی واژگان است (Evans & Stephen, 2009: 32)

طرز سخن گفتن قلندریان متمایزکننده‌ی اعضای گروه آن‌ها از مردم عادی است و از آنجاکه طرز ایشان فراتر از لهجه و گویش، یعنی فراتر از طرز ادای کلمات و عبارات

است (رک. رنجبر چقاکیودی، ۱۳۹۱: ۴۳-۴۴)؛ بلکه واژه‌های خاص خود را دارد، می‌توان به آن زبان قلندری گفت. برخی از این واژه‌ها، مانند «آپ و اوپ و ایپ زدن» و «الا اوب زدن» که هر دو جزو اصواتند، یا «استرکاری» که به معنی تراشیدن است و صدها مورد دیگر در منابع تحقیقی فراهم آمده است (رک. شفیعی کدکنی، ۱۳۹۴: ۴۹۱-۴۹۲).

استفاده نکردن از این مصطلحات در رباعیات به منزله‌ی محدودیت تحقیق به شمار می‌آید؛ اگرچه وجود یک زبان خاص برای قلندران حتمی است. طبیعی است که وقتی این زبان برای بیشتر مردم عادی قابل فهم نباشد، خود به مثابه‌ی یک خرده‌فرهنگ انحراف یافته، مانعی در مسیر ارتباط‌گیری، بلکه عامل فاصله و جدایی است. در رباعیات فارسی گاهی قلندران سرایان از زبان خاص داشتن قلندریه سخن گفته‌اند:

با یار بگفتم به‌زبانی که مراست کز آرزوی روی تو جانم برخاست
گفتا قدمی ز آرزو ز آن سو نه کاین کار به آرزو نمی‌آید راست
(افضل کاشی، ۱۳۱۱: ۹۹)

گاهی بر درک نکردن مردم از این زبان خاص (با وجود شنیدن آن) تأکید شده است:

با تو سخنان بی‌زبان خواهم گفت از جمله‌ی گوش‌ها نهران خواهم گفت
جز گوش تو نشنود حدیث من کس هرچند میان مردمان خواهم گفت
(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۸۰)

از آن سو به نظر می‌رسد بعضی مردم زبانی را که ظاهراً همان زبان آن‌هاست؛ ولی برایشان قابل درک نیست، نشان فریب‌کاری گوینده می‌دانند و در این صورت، زبان قلندری می‌تواند شاهد بارز آن باشد:

در چشم توام سخن به نیرنگ بود چون با دهن آیم سخنم تنگ بود
وین هم ز لطافت سخن باشد از آنک در هر چه کنی آب بدان رنگ بود
(مرزبان طبری، ۱۳۸۹: ۵۷۳)

ای از تو فتاده عالمی در شر و شور فارغ‌شده‌ی غنی و مردم همه عور
تو با همه در حدیث و گوش همه کر تو با همه در حضور و چشم همه کور
(افضل کاشی، ۱۳۱۱: ۱۴۱)

شاید در پاسخ به اینکه انحراف خرده‌فرهنگی مزبور با هدف فریب‌کاری نبوده، سروده‌اند:

هفتاد و دو فرقه در رهت می‌پویند هر یک سخنان مختلف می‌جویند
سررشته‌ی حق به‌دست یک طایفه است باقی به خوشامد سخنی می‌گویند
(همان: ۱۵۱)

پاسخ دیگر می‌تواند این باشد که زبان یا لاقل زبان مرسوم مردم، توان و ظرفیت کافی برای بیان اسرار سلوک را ندارد:

با تو سخنی که بی‌زبان جانم گفت نشنیدی و با زبان نمی‌دانم گفت
آن راز که جان گوید و هم جان شنود در گوش به صوت و حرف نتوانم گفت
(مجد همگر، ۱۳۷۵: ۸۷)

اگرچه بحث از شطح و طامات‌گویی‌های قلندران به‌بیشتر پیوند با مسائل اعتقادی دارد، در اینجا اشاره می‌شود که استفاده از زبان برای طامات‌بافی‌ها جزو مهم‌ترین ویژگی‌های زبان قلندران است و خود عاملی در انحراف این خرده‌فرهنگ از فرهنگ جامعه‌ی اصلی و موجب ایجاد مانعی میان قلندران و مردم است. به‌هرروی، قلندران دل‌بسته‌ی زبان شطح‌سرایند:

ماییم و حدیث زهد و طامات امشب شب روز کنیم در خرابات امشب
بگذر تو ز زهد و کرامات امشب تا برگذریم بر خرابات امشب
(اوحدی کرمانی، ۱۳۶۶: ۲۸۱)

درعین حال در برخی از رباعی‌هایی که از همان شاعران مدافع قلندری صادر شده، زبان ملامت‌جویانه‌ی برخی قلندران که در آن شطح و طامات به حد افراط راه می‌یابد و به‌اصطلاح «ترک ادب شرعی» واقع می‌شود، مورد نقد و اعتراض ضمنی قرار گرفته است.

آیین قلندر ار نظر کوتاهی است ترتیب ادب علامت آگاهی است
چون سر به‌زبان شرع می‌شاید گفت گفتن به زبان دیگری گمراهی است
(اوحدی کرمانی، ۱۳۶۶: ۱۳۱)

۲. ۱. ۱. کم حرفی و خاموشی قلندرانه

بریدن از خلق به کمک خاموشی از نتایج قلندری است که سروده‌اند: «از خلق و ز خود جز به خموشی نرهی» (سنایی غزنوی، ۱۳۶۲: ۱۱۷۷). رسول اکرم (ص) نیز می‌فرماید «هیچ چیزی برای زندانی شدن طولانی، شایسته‌تر از زبان نیست» (حرعاملی، ۱۳۶۴، ج ۱۲: ۳۶۳). منابع اعتقادی اسلام پرحرفی را مکروه می‌شمرند: «زبان درنده‌ای است که اگر رهایش کنند، می‌درد» (نهج‌البلاغه، حکمت ۵۷). ازسوی دیگر، دین و عرف به تعادل حکم می‌کنند.

ازمنظر جامعه‌شناسی سخن گفتن حدّ و اندازه‌ای دارد و افراط در آن پسندیده‌ی فرهنگ اجتماعی انسان متمدن نیست؛ اما این مجوّزی بر تفریط و از کار انداختن زبان نیست؛ چه درواقع ایفای نقش زبان در ایجاد یا تقویّت پیوند اعضای جامعه با به جریان درآوردن کلمات، یعنی با یکدیگر سخن گفتن به روش‌های شفاهی، مکتوب یا اشاره‌ای محقّق می‌شود (رک. کوئن، ۱۳۷۲: ۶۰).

ازاین‌رو، آنکه در متن جامعه اما ورای عرف آن از ارتباطات زبانی با مردم روی‌گردان می‌شود، موجب شکستن پیوند میان خود و اعضای جامعه خواهد شد؛ بنابراین تا آنجا که قلندر به نگاهداری حدّ سخن گفتن توصیه کند، مطلوب دین و جامعه است؛ برای نمونه وقتی به پرهیز از بیهوده‌گویی توصیه کند:

جز راه قلندر و خرابات میسوی جز باده و جز سماع و جز یار مجوی
پر کن قدح شراب و در پیش سبوی می نوش کن ای نگار و بیهوده مگوی
(سنایی غزنوی، ۱۳۶۲: ۱۱۷۶)

ولی آنجا که در این امر زیاده‌روی کند، به روابط اجتماعی لطمه زده و پیوندش را با مردم بریده است:

راهی ز زبان ما به دل پیوسته است کاسرار جهان جان در آن ره بسته‌است
تا هست زبان بسته گشاده‌است آن راه چون گشت زبان گشاده آن ره بسته‌است
(امامی هروی، ۱۳۴۳: ۱۹۳)

۲.۲. بدنامی و ملامت‌جویی قلندران

در جامعه‌شناسی پایگاه و نقش افراد نشان‌دهنده‌ی ارزش آن‌ها در جامعه است، به‌نحوی که عموماً نه‌تنها هرکسی سعی می‌کند سطح این ارزش را حفظ کند؛ بلکه در ارتقای آن می‌کوشد (رک. کوئن، ۱۳۷۲: ۸۳-۸۴).

طبیعتاً اتخاذ رویکردی در جهت عکس موجب انحراف او از فرهنگ غالب اجتماعی و روی‌گردانی بسیاری از عموم مردم نسبت به وی می‌شود. باوجوداین، در بازشناسی فرهنگ رفتاری قلندران سخن از بدنامی و ملامت‌جویی آن‌هاست؛ یعنی ایشان نه‌فقط کوششی در حفظ پایگاه و نقش خود بر پایه‌ی ملاک‌های حاکم بر اجتماع ندارند؛ بلکه سعی می‌کنند دیگر اعضای جامعه را با رفتارهایی ضداجتماعی تحریک کنند.

در حوزه‌ی محور مشترک فرهنگ و شخصیت گفته می‌شود: «هر جامعه برای آنکه بتواند در قالب فرهنگ معینی زندگی کرده، ارتباط متقابل و موفقیت‌آمیزی داشته باشد، گونه‌های شخصیتی خاص را که با فرهنگش هماهنگی داشته باشد، پرورش می‌دهد» (همان: ۱۱۴)

این درحالی است که ملامت‌جویی قلندران و تلاش برای بدنامی (یا لاقبل‌پرهیز از خوش‌نامی) درست حرکتی در خلاف جهت مزبور است. رباعیات فارسی همچون آینه‌ای این انحراف در خرده‌فرهنگ قلندران از فرهنگ جامعه‌ی اصلی را آشکار می‌سازد.

این‌کوی ملامت‌است و میدان هلاک وین راه مقامران بازنده‌ی پاک
مردی باید قلندری دامن‌چاک تا بر گذرد عیاروار و چالاک
(نجم رازی، ۱۳۷۱: ۹۳)

تعمد بر بدنامی و حتی افشای اسرار خود را به‌نحوی که موجب ملامت گردد، می‌توان در رباعیات زیر به‌روشنی ملاحظه کرد:

ما شربت عشقت نه به بازی خوردیم سودای تو را نه از هوس پروردیم
خود را هدف تیر ملامت کردیم گر بر گردیم ازین سخن نامردیم
(اوحدی کرمانی، ۱۳۶۶: ۲۱۸)

ای کرده مرا عشق تو در عالم فاش افکنده مرا تو در میان اوباش
شهری خبرست زاهدی شد قلّاش چون پرده دریده شد کنون ما را باش
(همان: ۲۸۳)

در عشق تو از ملامت ننگی نیست باپنجه‌ی آن ازین سخن جنگی نیست
این شربت عاشقی همه محرم راست نامحرم را درین قلدح رنگی نیست
(عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۵۱)

آنان که به نام نیک می خوانندم احوال درون بد نمی دانندم
گر ز آن که درون برون بگردانندم مستوجب آنم که بسوزانندم
(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۵۰: ۶۰)

نکته‌ای که در اینجا باید یادآور شد این است که بدنامی و ملامتی بودن قلندران به معنای آن نیست که آن‌ها به مردم آزار می‌رسانده یا ضرری را متوجه ایشان می‌ساخته‌اند تا ملامت شوند، برعکس یکی از ضروری‌ترین اصول قلندری پایبندی به بی‌آزاری، بلکه حتی ستم‌کشی و کوشش برای شادسازی مردم بوده و به قول صاحب مرصاد «بر خود و بر خلق خدای از بهر جهان عاریتی ستم نکند که دنیای بی‌وفا سربه‌سر آزار موری نیرزد چرا عاقل از بهر او آزار خدای و خلق برزد» (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۴۴۳-۴۴۴)

در راه نفاق اگر بتی تراشی در پیش نهی و جان برو می پاشی
به ز آن باشد که در ره قلّاشی دعوی کنی و دل سگی بخراشی
(اوحدی کرمانی، ۱۳۶۶: ۱۹۸)

آزردن خلق کافری پندارم وز خلق جهان همین طمع می دارم
می‌کوشم تا ز من نیازارد کس تدبیرم چیست تا ز کس نازارم
(افضل کاشی، ۱۳۱۱: ۱۵۹)

۲.۳. دوری‌گزینی از خلق و خانواده

در ادامه‌ی بحث از خرده‌فرهنگ‌های انحرافی قلندریه، باید به نگرش این طایفه به زن و پرهیز قلندران از تشکیل خانواده و ارتباطات خویشاوندی پرداخت. در دانش

جامعه‌شناسی خانواده و ارتباطات خویشاوندی که با مناسبات سببی یا نسبی و حتی فرزندپذیری سامان می‌یابد، نقش مهمی در استواری بنیان جامعه و ارتقای زوایای آشکار و پنهان جامعه‌پذیری انسان‌ها ایفا می‌کنند (رک. کوئن، ۱۳۷۲: ۱۷۵-۱۷۶). با وجود این‌ها، قلندران در راستای عزلت‌خواهی از این ارتباطات روی‌گردانند و قلندر تا سلوک قلندری را دارد، «فرزند و عیال و خانمان را چه کند» (مولوی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۸۱۱) آن‌ها طایفه‌ی معنوی خویش را ارزشمندترین خلق خدا می‌دانند و این ارزش را به عبور از روابط خویشاوندی مرسوم جامعه و محدودسازی ارتباطات اجتماعی به دایره‌ی بسته‌ی گروه خویش مشروط می‌کنند (رک. همان: ۱۸۱۲). نگرش مزبور فقدان ارتباطات خانوادگی و خویشاوندی را (همچون فقر) نعمتی آسمانی می‌شمارند:

با فاقه و فقر همنشینم کردی بی خویش و تبار و بی قرینم کردی
این مرتبه‌ی مقربان در توست آیا به چه خدمت این چنینم کردی
(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۵۰: ۹۱)

رباعیات فارسی نشان می‌دهد اساساً نگرش ایشان به زن نگاهی بالا به پایین و بیزارای جوست، نه فقط از زن، بلکه از هرکه به زن علاقه‌مند شود: «دورم ز کسی که او بود مست زنان» (مولوی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۸۸۸). بدین نحو طبیعتاً خانواده و خویشاوندی که قرار بوده عامل تحکیم روابط اجتماعی باشد، میان فرهنگ جامعه‌شناختی قلندران و جامعه‌ی اصلی فاصله می‌اندازد:

او را خواهی از زن و فرزند بپر مردانه همی ز خویش و پیوند ببر
چون هرچه که هست بند راهست تو را با بند چگونه می‌روی؟ بند ببر
(عطار، ۱۳۸۷: ۹۸)

یک سو پسر نشسته و یک سو زن این جمله به هم گذار و بر یکسو زن
عیسی نتوانست بر افلاک رسید تا داشت ز اسباب جهان یک سوزن
(افضل کاشی، ۱۳۱۱: ۱۶۰)

۲.۴. سرگردانی و ولگردی

اگرچه قلندری‌ها انسان‌هایی منزوی بودند، نه در انزوای غارها یا میان جنگل و کوه، بلکه در میان مردم زندگی می‌کردند. این مردم عموماً شهر و دیاری دارند که مألوف آن‌هاست و البته گاهی هم به سفر می‌روند؛ بنابراین اگر کسی اساساً خود را به جایی و مسکنی متعلق نداند و دائماً آواره‌ی این مکان و آن مکان باشد، پسندیده‌ی عرف اجتماع نیست (رک. زکی، ۱۳۸۳: ۱۰۲). بر اساس حدیث امام جعفر صادق (ع)، با همه‌ی جذابیتی که سفر دارد، از نظر فرهنگ اعتقادی اسلام آدم خردمند فقط برای کسب معرفت الهی، کسب معاش، سیاحت و سرور سفر می‌کند و جز این بر او حرام است که سفر کند (رک. کاشانی و مصطفی، ۱۳۷۰، ج ۴: ۵۵-۵۶). از سوی دیگر، همین بیهوده سفر کردن و بی‌هدف در خیابان‌ها پرسه زدن که مطلوب فرهنگ جامعه و جزو عادات و عرف مردم نیست، محبوب قلندران است (رک. شاکر الکتب، ۱۳۹۹ق.، ج ۲: ۵۶)؛ یعنی جزو خرده‌فرهنگ‌های منحرف ایشان است. این افراط گاهی مورد انتقاد رباعی‌سرایان واقع شده است:

ای دل بگزمین گوشه‌ای از ملک جهان زین شهر بدان شهر مرو سرگردان

همچون مردان موزه بکن خیمه بسوز با چادر و موزه چند گردی چو زنان

(عبید زاکانی، ۱۳۷۹: ۲۳۴)

گر در همه عمر در سفر خواهی بود همچون فلکی زیر و زبر خواهی بود

هر چند سلوک بیشتر خواهی کرد هر لحظه ز پس مانده‌تر خواهی بود

(عطار، ۱۳۸۷: ۱۳۵)

در اینجا باید به یاد داشت که گرچه قلندران شهر یا روستای مشخصی برای زندگی خود انتخاب نمی‌کنند، با این حال روش آنان با کوچ‌نشینی که خود مظهر نوعی جامعه‌پذیری است، تفاوت دارد؛ زیرا قلندریان عملاً آوارگی و عدم روستانشینی یا شهرنشینی را برگزیده‌اند (رک. برومند سعید، ۱۳۸۵: ۴۷-۴۸). قلندران بی‌خانه و کاشانه، همواره آواره‌ی شهرهایند و در شهرها بی‌هدف و مقصود، آواره می‌شوند.

از بعد جامعه‌شناسی فرهنگی، در نظر مردم اینکه فرد در شهر یا روستا سکونت داشته باشد و اینکه در چه محله‌ای و چه خانه‌ای زندگی کند، اهمیّت دارد، سرزده و بدون دعوت به منزل و مأوای دیگری نمی‌رود و بسیاری از این‌گونه آداب را رعایت می‌کند. حال اگر در نظر بیاوریم که نزد قلندران در گور منزل کردن جزو افتخارات است، انحراف خرده‌فرهنگ ایشان از فرهنگ غالب آشکار می‌شود. گورهایی که آن‌ها در کنارشان می‌خفتند، اغلب متعلّق به اولیای پیشین بود. به‌علاوه برخلاف عرف جامعه، میهمان ناخوانده شدن (بر خانقاه‌ها) معمول‌ترین رفتاری است که از قلندران می‌توان ملاحظه کرد؛ زیرا آن‌ها اهل چله‌نشینی و سکونت دائم و... نبودند (رک. کیانی، ۱۳۶۹: ۲۴۸).

پیش از این از تجرّد و بی‌خوشاوند بودن قلندران سخن گفتیم. طبق نظر خواجه عبدالله انصاری، همه‌ی عمر را در سیر و سفر گذراندن، اساساً فرصتی باقی نمی‌گذارد تا یک قلندری به تشکیل خانواده، ساخت یا خرید خانه و سکنی گرفتن در یک شهر و محلّ مشخص پردازد (رک. انصاری، ۱۳۶۵: ۹۳).

قلندران به این دلیل از تشکیل خانواده و نگهداری از زن و فرزند و داشتن پیشه و خانه و امثال آن مخالفت می‌کرده‌اند که این عوامل را در پایبند شدن خود به دنیا مؤثر می‌دانستند؛ از این‌رو پیوسته گروهی به سیاحت دنیا می‌پرداختند و به همین دلیل نیز عنوان «جوقی قلندر» و «سیّاح قلندر» به آن‌ها داده بودند (رک. برومند سعید، ۱۳۸۵: ۴۰-۴۱)؛ البته گاهی در سفرهایشان رفتارهایی متناسب با ارزش‌های جامعه‌شناختی بروز می‌دادند؛ برای نمونه تلاش می‌کردند مردم را به آیین قلندری جذب کنند (رک. همان).

داشتن مقرّ و مکانی مألوف نیز جزو ارزش‌های جامعه‌شناسی فرهنگی است؛ اما آن‌ها در ابتدا حتّی عبادتگاه یا مرکز تجمّع خاصی هم نداشتند؛ البته بعدها در سده‌ی هفت و هشت هجری این آوارگان نیز به ضرورت داشتن پایگاهی معلوم برای فرقه‌شان پی بردند و چنین مراکزی شکل گرفت (رک. کیانی، ۱۳۶۹: ۲۴۸).

طبق سخنان صاحب مناقب‌العارفین، این مرکز را به جای «خانقاه» معمولاً «زاویه» یا «زاویه‌ی قلندری» و گاهی هم «لنگر» می‌گفتند؛ مانند لنگر قونیه که در عصر مولوی بنا

شد (رک. الافلاکی العارفی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۵۹۶). شواهدی از رباعیات که خصوصیات فوق را منعکس می‌کند، چنین است:

هر کو به جهان راه قلندر گیرد	باید که دل از کون و مکان برگیرد
در راه قلندری مهیا باید	آلودگی جهان نه در برگیرد
(سنایی غزنوی، ۱۳۶۲: ۱۱۳۱)	
درویشانیم و نیز دل‌ریشانیم	آواره ز خان و مان وز خویشانیم
ما جامه‌ی مردان به سپر ساخته‌ایم	تا خلق گمان برد که ما زیشانیم
(اوحدی کرمانی، ۱۳۶۶: ۱۷۳)	
در عشق تو پیوسته به جان می‌گردم	چون شیفتگان گرد جهان می‌گردم
بر خاک نشسته اشک خون می‌ریزم	پس نعره‌زنان در آن میان می‌گردم
(عطار، ۱۳۸۷: ۱۹۶)	

۲. ۴. ۱. زندگی دیوانه‌وار قلندران

نسبت دادن دیوانه‌وار بودن به نوع زندگی قلندران در واقع محصول سایر خرده‌فرهنگ‌های منحرف آن‌هاست؛ چه زندگی از آن دست که قلندران دوست می‌دارند و تجربه می‌کنند، حداقل در جوامع انسانی عصر ما پدیده‌ای غیرمعمول است: به‌کارگیری زبانی عجیب، ترجیح بدنامی بر خوش‌نامی، زندگی سوای سایر اعضای جامعه و سفرهای دائمی و ولگردی‌های متوالی، چنان‌که حتی امکان تشکیل خانواده باقی نماند. از منظر جامعه‌شناسی، در جوامع انسانی تشکیل خانواده امری عادی و نیکو تلقی می‌شود و در جامعه‌ی اسلامی تشکیل خانواده گاهی از حد یک سنت پسندیده به یک واجب شرعی ارتقا می‌یابد (رک. اعزازی، ۱۳۸۵: ۲۵ و ۳۷-۳۸). این درحالی است که تشکیل ندادن خانواده جزو اصول مقبول و ضروری قلندریه است؛ بلکه باید گفت آن‌ها اساساً زن را حرام می‌دانستند (رک. زرین کوب، ۱۳۶۳: ۳۷۴-۳۷۵). این‌ها همگی عواملی در جداسازی فرهنگ اجتماعی قلندران از آن جامعه‌ی اصلی است و چنین است که نه تنها مردم، بلکه گاهی خود قلندران هم ترجیح می‌دهند نوع زندگی‌شان را دیوانگی بنامند و بدین نحو،

ارتباط پنهان عزلت‌گزینی و دیوانه‌وار به نظر رساندن نوع زندگی خود توسط قلندران آشکار می‌شود:

از کار جهان کرانه خواهم کردن	رو در می و در مغانه خواهم کردن
تا خلق جهان دست بدارند ز من	دیوانگی‌ای بهانه خواهم کردن
	(عبید زاکانی، ۱۳۷۹: ۲۳۶)
ببرید ز من نگار هم‌خانگی‌ام	بدرید به تن لباس فرزانی‌ام
مجنون به نصیحت دلم آمده است	بنگر به کجا رسیده دیوانگی‌ام
	(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۵۰: ۶۹)
یا رب ز کمال لطف خاصم گردان	واقف به حقایق خواصم گردان
از عقل جفا کار دل افگار شدم	دیوانه‌ی خود کن و خلاصم گردان
	(همان: ۷۲)

۲. ۴. ۱. ۱. نعره‌های قلندران

برخی رفتارهای خلاف عرف قلندران نه فقط در مقابل فرهنگ اجتماعی حاکم بر جامعه است؛ بلکه مظهر اعلای دیوانگی مزبور است؛ زیرا این خرده‌فرهنگ‌های منحرف اساساً در حدّ موارد یادشده نیست که بتوان توجیهی برای آن‌ها یافت؛ برای نمونه اینکه آن‌ها بدون هیچ دلیل قابل‌پذیرش عینی ناگهان نعره می‌کشند، اساساً با موازین عقل سلیم سازگار نیست و اما نگاه مثبت رباعیات قلندری بر این رفتار خلاف عرف آشکار است؛ حال آنکه در برخی از آن‌ها بر دیوانه‌وار بودن این عمل تصریح شده است:

گره نعره‌زن قلندر آیم با تو	گره پیش‌فتاده بر سر آیم با تو
هر روز به دستی دگر آیم با تو	آخر به کدام در در آیم با تو
	(عطار، ۱۳۸۷: ۱۶۳)
گره نعره‌زن قلندرت خواهم بود	گره در مسجد مجاورت خواهم بود
گر جان و دلم به باد برخواهی داد	من از دل و جان خاک‌دردت خواهم بود
	(همان: ۱۴۴)

جانِ گردِ تو از میان جان می‌گردد تن در هوس‌ت نعره‌زنان می‌گردد
وان دل‌که ز زنجیر سر زلف تو جست زنجیر گسسته در جهان می‌گردد
(همان: ۲۰۲)

روزی بینی مرا و رندی سه چهار سجاده‌گرو کرده به پیش خم‌ار
مستک شده و نعره‌زنان در بازار کای مدعیان صلا‌ی عشق اوح‌دار
(اوح‌دی کرمانی، ۱۳۶۶: ۲۸۳)

۲.۴.۲. از ادعای استغنا‌ی از مخلوق تا در‌یوزگی نزد خلق

ولگردی قلندران گاهی با گدایی، آن‌هم به معنای معروف آن، یعنی درخواست از خلق همراه است. جالب آنکه ممکن است قلندر نیازمند هم نباشد؛ اما با بهانه‌ی ملامت‌طلبی و شکستن نفس، به این رفتار ضد فرهنگ اجتماعی دست بزند. از منظر جامعه‌شناسی انسان‌هایی که در جوامع مترقی زندگی می‌کنند، عموماً نسبت به نظر دیگران درباره‌ی خود حساس هستند و از جمله‌ی ارزش‌های اجتماعی حفظ نظر مثبت دیگران به خود با رعایت برخی هنجارها و پرهیز از برخی دیگر است (رک. رفیع‌پور، ۱۳۷۷: ۴۸). با وجود این، طبق آنچه صاحب مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه آورده، برای قلندران حفظ شخصیت اجتماعی اهمیتی ندارد. آن‌ها بی‌توجهی به نظر سایرین درباره‌ی خود را جزو مشخصات ارزشی قلمداد می‌کنند (رک. کاشانی، ۱۳۹۱: ۱۲۱). گدایی از این قبیل است. در طرائق الحقایق آمده که قلندران با بی‌پروایی در جامعه ظاهر می‌شوند و از انجام کارهایی که ناپسند شمرده می‌شود، ابایی ندارند؛ برای نمونه گدایی کردن در نظر عموم مردم زشت است؛ اما یک قلندر نه تنها از گدایی پرهیز نمی‌کند؛ بلکه آن را یک ضرورت می‌داند (رک. معصوم شیرازی، ۱۳۴۵، ج ۲: ۳۵۴). این عمل برخلاف هنجارهای فرهنگی جوامع مترقی است که ارزش‌ها، آداب و رسوم و عرف را با ویژگی‌هایی معین به‌عنوان ارزش و هنجار پذیرفته است (رک. کوئن، ۱۳۷۲: ۶۱). با این همه، در دفاع از گدا و گدایی (نه گدایی به مجاز، بلکه در معنای حقیقی کلمه) و حتی توصیه به اکرام و احترام اغراق‌آمیز نسبت به ایشان آورده‌اند:

با فقر نشین اگر تو همدم خواهی فقر است اگر ملک مسلم خواهی

خاک کف پای این گدایان را خواه گر افسر سروران عالم خواهی

(اوحدی کرمانی، ۱۳۶۶: ۱۷۰)

ای آن که تو را قوت هر بیشی هست بنگر به دلم که اندکش ریشی هست

درویشم و دست حاجتی داشته پیش گر زآنکه تو را فراغ درویشی هست

(اوحدی مراغی، ۱۳۴۰: ۴۳۸)

از اصل نیاز کدیه شاهی من است افلاس گواه بر گواهی من است

گر بد کردم من تو نکو کن آخر نیکویی تو کم ز ملامی من است

(حکیم نزاری، ۱۳۷۱: ۲۵۵)

ای دل چو به صدق از تو نیاید کاری باری می‌کن به مفلسی اقراری

اینک در او دست به دریوزه بر آر درویش ز دریوزه ندارد عاری

(مولوی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۹۲۶)

عیشی نبود چو عیش لولی و گدای او را نه خرد نه ننگ و نه خانه نه جای

اندر ره عشق می‌دود بی سر و پای مشغول یکی و فارغ از هردو سرای

(عراقی، ۱۳۶۲: ۲۶۲)

در این میان، گاهی شاعر بی‌آنکه با اصل گدایی قلندران از خلق مخالفت ورزد، آن را

مشروط به احتیاج می‌کند:

درویش چو صابر است کامش بادا مه چاکر خورشید غلامش بادا

هر درویشی که قوت یومش باشد گر کدیه کند خرقه حرامش بادا

(اوحدی کرمانی، ۱۳۶۶: ۳۰۶)

برخی رباعی‌سرایان نیز به تصریح یا اشاره، مخالفت خویش با گدایی، به مثابه‌ی عملی

ننگ‌آور (و طبیعتاً ضد فرهنگ اجتماعی) را ابراز کرده‌اند:

ای طبل بلندبانگ در باطن هیچ بی توشه چه تدبیر کنی وقت بسیج

روی طمع از خلق پیچ ار مردی تسبیح هزاردانه بر دست مپیچ

(سعدی، ۱۳۸۵: ۲۶۳)

صافی جهان چو نیست می‌ساز به‌درد پشمینه بیوش چون همی باید مرد
از مرگ چه دشوار تر آن کز ره عجز حاجت به در همچو خودی باید برد
(ابن‌حسام خوسفی، ۱۳۶۶: ۲۹۱)

صد سال سر خویشتن ار حلق کنی و اندر تن خویش خرقره‌ی دل‌ق کنی
صد بار ز حق دور کنندت به قفا گر یک سر موی روی در خلق کنی
(اوحدی مراغی، ۱۳۴۰: ۴۵۴)

۲.۵. رازورزی و حيله‌گری رندانه‌ی قلندران

از کیاست تا پنهان‌کاری و حيله‌گری فاصله‌ای است که جامعه نسبت به آن بی‌تفاوت نیست؛ حتی اگر در یک سرزمین فرضی تعداد آنان که چنان رویکرد منفی را اتخاذ می‌کنند، فراوان باشد، باز هم ارزش شفافیت و صداقت افراد در تعیین جایگاه و نقش اجتماعی ایشان بی‌اثر نخواهد بود. کلمه‌ی «رند» به‌مثابه‌ی تعبیری دیگر برای قلندر، در بطن خویش معنایی از حيله‌گری و لابالی بودن دارد (رک. دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل رند) و درعین حال، قلندران نیز قصد انکار آن را نکرده‌اند؛ بلکه به‌عکس با رفتار و گفتار خویش بر این ویژگی‌ها تأکید ورزیده‌اند، آن‌گونه که شاعری از زبان قلّاشان لابالی به‌صراحت می‌گوید «که ما را می‌رسد رندی و بی‌باکی و قلّاشی» (اوحدی مراغی، ۱۳۴۰: ۳۹۰) و دیگری می‌سراید «دست در دامن رندان قلندر زده‌ایم / زانک رندی و قلندر صفتی پیشه‌ی ماست» (خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹: ۶۴۰) و نیز شواهدی از رباعیات:

نه فخر ز سرفرازیم می‌آید نه عار ز حيله‌سازیم می‌آید
چندان که به‌سرّ کار درمی‌نگرم مانند خیال بازیم می‌آید
(عطار، ۱۳۸۷: ۴۷)

گزاره‌های فوق، نه به‌مجاز، بلکه در حقیقت درستند، حتی اگر هدف و منظور غایی قلندران از این حيله‌گری‌ها و رازورزی‌ها یافتن راهی به توفیق در سلوک باشد، به‌نحوی که بگویند:

کردیم هر آن حيله که عقل آن دانست تا راه توان به وصل جانان دانست
ره می‌نبریم و هم طمع می‌نبریم نتوان دانست بو که نتوان دانست
(عراقی، ۱۳۶۲: ۲۵۰)

طبیعتاً ناهمگونی گسترده میان نوع رفتار رازورزانه و حيله‌گرانه‌ی قلّاشان رند با رفتار اعضای عادی جامعه، مردم را نگران می‌کند؛ بلکه آن‌ها را از تعاملات اجتماعی با قلندران می‌ترساند، تا آنجا که گاهی شاعری در جبهه‌ی مقابل می‌ایستد و اساس چنین رویکردهایی را به دغل و فریب‌کاری متهم می‌کند:

خواهند جماعتی که تزویر کنند از حيله طریق شرع تغییر کنند
تغییر قضا به هیچ رو ممکن نیست هر چند که این گروه تدبیر کنند
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۷۱۸)

این دیدگاه نه فقط از نگرش مردم عادی جامعه، بلکه از جهان‌بینی و نوع زندگی متصوّفان عابد و زاهد متفاوت است:

ما را بجز این جهان جهانی دگر است جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
قلّاشی و رندی است سرمایه‌ی عشق قرآنی و زاهدی جهانی دگر است
(عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۶۱)

آن فرق‌های اساسی، نهایت به آنجا ختم می‌شود که سعدی در جایگاه شیخ ناصح، رندان قلندر را حتی صوفی نداند و در نقدشان بنویسد: «طایفه‌ی رندان به‌خلاف درویشی بدرآمدند... هرزه‌گردی بی‌نماز هواپرست هوس‌باز که روزها به شب آرد در بند شهوت و شب‌ها روز کند در خواب غفلت و بخورد هر چه در میان آید و بگوید هر چه بر زبان آید رند است» [نه درویش و زاهد] (سعدی، ۱۳۸۵: ۱۲۳).

۲.۶. افتخار بر اعتیاد به مخدرات

در جامعه‌شناسی فرهنگی، گاهی سخن از خرده‌فرهنگ‌های منحرف مهم‌تر است؛ یعنی در گروه (مانند قلندریه) اعضا با هم در انحراف خاص شریکند، از هم بابت آن انحراف

خاص حمایت می‌کنند و جوئی مساعد انحراف مهمّ خویش فراهم می‌آورند؛ اما در هر صورت، جامعه‌ی رسمی آن خرده‌فرهنگ را نمی‌پذیرد و آن را ناهنجاری به‌شمار می‌آورد (رک. کوئن، ۱۳۷۲: ۲۲۴-۲۲۵).

مثال بارز این خرده‌فرهنگ‌های به‌شدّت منحرف «اعتیاد» است. در جوامع مختلف حتّی در میان غیرمسلمانان، ولو اینکه استفاده از مسکرات (به‌ویژه شراب) رایج باشد، مخدرها و روان‌گردان‌ها همواره امری ناپسند به حساب می‌آید، به‌نحوی که اگر کسی به استعمال آن‌ها عادت داشته باشد، به‌صورت معمول، اعتیاد خود را آشکار نمی‌کند؛ اما در منابع تحقیقی ملاحظه می‌شود که برای قلندران مصرف بنگ و حشیش عادی بوده و در نوشیدن شراب افراط‌رومی داشتند و این عمل را از دیگران پنهان نمی‌کردند؛ بلکه درباره‌ی آن سخن می‌گفتند، شعر می‌سرودند و استفاده از آن را اظهار می‌کردند (رک. شاکر الکتبی، ۱۲۹۹ق: ۵۶). شواهد دفاع از بنگ (سبزک) و تریاک را می‌توان در رباعیات قلندری مشاهده کرد که برای پرهیز از آثار منفی آن، به دو مورد بسنده می‌کنیم. در رباعی زیر برای خوردن بنگ شرایطی از جمله با محبوب خوبرو خوردن، کم و پنهانی و غیرپیوسته خوردن نهاده شده است:

گر بنگ خوری ای به رخ خوبان خور بنیوش چنان‌که گویمت زان سان خور
بسیار مخور فاش مکن ورد مساز اندک خور و گه گاه خور و پنهان خور
(اوحدی کرمانی، ۱۳۶۶: ۳۱۱)

در رباعی بعدی آثار زیبا دیدن بنگ در ذهن شاعر، در اثنای تشبیه به آسمان هویدا شده است:

این گنبد سبزر از شفق مرجان‌رنگ دانسی به چه مانند ای دل با فرهنگ
طاسی ست زمرّدین مرصّع به عقیق جامی ست جهان‌نما پر از باده و بنگ
(ابن یمین، ۱۳۴۴: ۶۸۰)

درعین حال، شواهد مخالفت رباعی‌سرایان با بنگ‌خواری قلندران نیز کم نیست:

گر آدمی‌ای باده‌ی گل‌رنگ بخور بر ناله‌ی نای و نغمه‌ی چنگ بخور
گر بنگ خوری چو سنگ مانی بر جای یکباره چو بنگ می‌خوری سنگ بخور
(سعدی، ۱۳۸۵: ۱۰۳۲)

انعام تو عام است و دلم بی‌بهر است تریاک کز او هلاک خیزد زهر است
تو لقمه‌ی باز در دم صعوه نهی و آنگه گویی فرو بر آخر قهر است
(اوحدی کرمانی، ۱۳۶۶: ۳۰۱)

۳. نتیجه‌گیری

تأکید و حمایت صریح قلندران از خرده‌فرهنگ‌های منحرفشان که با فرهنگ جامعه‌ی اصلی تعارضی صریح دارد، موجب فاصله گرفتن عامه‌ی مردم از آن‌ها، بلکه گاهی فاصله گرفتن سایر گروه‌های تصوّفی از ایشان شده است. برخی از خرده‌فرهنگ‌های منحرف بدین قرار است: قلندران معتقدند زبان عادی ظرفیت کافی برای انتقال مفاهیم موردنظر ایشان را ندارد؛ از این رو به زبان دیگرگونه‌ی خود روی می‌آورند. دیگرگونگی آن زبان به نحوی است که درک منظور گوینده برای مردم عادی عملاً ممکن نیست. به علاوه زبان قلندران چنان با شطح و طامات درآمیخته که شنونده‌ی عامی را از گوینده گریزان می‌کند و این دوری مطلوب قلندران است. کم‌حرفی و خاموشی غیرعادی، افراطی و نگران‌کننده نزد اعضای فرقه‌ی مزبور جزو ضروریات سلوک است، در صورتی که این ویژگی مرتبط با زبان قلندران، نزد عامه‌ی مردم یک رفتار زبانی عادی به شمار نمی‌آید؛ بنابراین خود عاملی در جدایی آن‌ها از یکدیگر می‌گردد.

بدنامی و ملامت‌جویی قلندران نیز جزو خرده‌فرهنگ‌های انحرافی ایشان است که فرهنگ جامعه‌ی اصلی آن را نمی‌پذیرد؛ البته بدنامی قلندریان که مطلوب خود آن‌هاست، همراه با تلاش برای بی‌آزاری نسبت به خلق و شادسازی دیگران و حتی ترجیح ستمکشی بر ستمگری است.

خرده‌فرهنگ دیگر که به تفاوت قلندران از جامعه‌ی اصلی می‌انجامد، اهتمام آن‌ها به تجرّد و پشت کردن به فرهنگ ازدواج و تشکیل خانواده است. سفر و آوارگی در قلندریّه اساساً مجالی برای تشکیل خانواده و تحکیم روابط خویشاوندی برجای نمی‌گذارد. به‌علاوه پرسه زدن‌های بی‌هدف آن‌ها در بازار و کوچه‌ها با فرهنگ مردم در تعارض است. زندگی دیوانه‌وار قلندران نیز عاملی دیگر در راستای عزلت‌طلبی آن‌هاست. ایشان رفتارهای غریبی دارند که مطلوب فرهنگ جامعه نیست؛ برای نمونه اینکه به‌ناگهان و بی‌هیچ دلیل روشنی نعره می‌زنند. زندگی رازگونه، حيله‌گری و زیرکی‌های تردیدبرانگیز هم جزو خرده‌فرهنگ‌های انحرافی مزبور است.

طبق عرف و عادت مرسوم مردم، حفظ شخصیت خویش در جامعه ضروری است و مردم عموماً برای این مهم تلاش می‌کنند؛ درحالی‌که قلندران حتی گاهی بدون نیاز مالی به تکدی‌گری می‌پردازند تا شخصیت خویش را تخریب کنند. آن‌ها از سوی دیگر گاهی ادعای استغنا از خلق می‌کنند که به‌هیچ‌روی نه فقط باورپذیر نیست؛ بلکه مایه‌ی فاصله‌ی هرچه بیشتر مردم از آن‌ها می‌شود.

می‌خوارگی افراطی و مصرف بی‌پروا و آشکار بنگ و تریاک را نیز باید بر این رفتارهای ضدفرهنگی افزود. آن‌ها با تأکید و تصریح بر این خرده‌فرهنگ‌های منحرف مردم را از خویش می‌رانند و بدین نحو، عزلت در متن جامعه برای آن‌ها فراهم می‌شود.

منابع

- نهج‌البلاغه. (۱۳۸۷). ترجمه‌ی محمد دشتی، قم: شهاب‌الدین.
- ابن یمین، محمودبن یمین‌الدین فریومدی. (۱۳۴۴). *دیوان ابن یمین*. به تصحیح حسین علی باستانی‌راد، تهران: سنایی.
- ابوالبشری، پیمان؛ نجاتی، میترا. (۱۳۹۳). «نگاهی به کارنامه‌ی قلندرپژوهی (با تکیه بر قلندریّه در تاریخ نوشته‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی)». *تاریخ‌پژوهی*، دوره‌ی ۱۵، شماره‌ی ۶۰، پاییز، صص ۳۹-۵۸.

- اعزازی، شهلا. (۱۳۸۵). *جامعه‌شناسی خانواده: با تأکید بر نقش، ساختار و کارکرد خانواده در دوران معاصر*. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- افشاری، مه‌رآن. (۱۳۴۶). *سی فتوت‌نامه‌ی دیگر: سی رساله‌ی ناشناخته در فتوت و پیشه‌وری و قلندری*. تهران: علمی.
- افلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). *مناقب العارفين*. به تصحیح و حواشی تحسین یازبجی، تهران: دنیای کتاب.
- امامی هروی، رضی‌الدین عبدالله. (۱۳۴۳). *دیوان کامل امامی هروی*. به‌کوشش همایون شهیدی، تهران: علمی.
- امینی لاری، نیلوفر. (۱۳۸۲). *پژوهشی درباره‌ی قلندریه و تصحیح و توضیح چهل قصیده و غزل قلندریه‌ی سنایی*. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد دانشگاه شیراز.
- انصاری، خواجه عبدالله بن محمد. (۱۳۶۵). *رسائل جامع عارف قرن پنجم هجری قمری خواجه عبدالله‌انصاری*. به تصحیح و مقابله‌ی وحید دستگردی و مقدمه و شرح حال کامل به قلم سلطان حسین تابنده گنابادی، تهران: فروغی.
- اوحدی کرمانی، اوح‌الدین حامد بن ابی‌الفخر. (۱۳۶۶). *دیوان رباعیات اوح‌الدین کرمانی*. به‌کوشش احمد ابومحیوب، با مقدمه‌ی محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: سروش.
- اوحدی مراغی، رکن‌الدین اوح‌دی اصفهانی مراغه‌ای. (۱۳۴۰). *دیوان، منطق العشاق و جام جم*. به تصحیح سعید نفیسی، تهران: امیرکبیر.
- باباافضل، محمد بن حسین کاشانی. (۱۳۱۱). *رباعیات بابا افضل کاشانی*. به تصحیح سعید نفیسی، تهران: دانشکده.
- برومند سعید، جواد. (۱۳۸۵). «ریشه‌یابی و اشتقاق واژه‌ی قلندر». *مطالعات ایرانی*، شماره‌ی ۱۰، سال ۵، صص ۳۳-۵۵.
- تارگون‌کارا مصطفی، احمد. (۱۳۹۵). *تاریخ کهن قلندریه*. ترجمه‌ی مرضیه سلیمانی، تهران: فرهنگ معاصر.

- ترنر، جان‌اتان اچ. (۱۳۷۸). «جامعه‌پذیری». ترجمه‌ی محمد فولادی، معرفت، سال ۳، شماره‌ی ۳۰، پاییز، صص ۵۰-۵۵.
- ثواقب، جهان‌بخش؛ روشنفکر، محمد مهدی. (۱۳۸۸). «نگرشی بر شورش شاه قلندر در عصر صفویه». پژوهش‌های تاریخی، دوره‌ی ۱، شماره‌ی ۱، بهار، صص ۱۷-۵۰.
- حاجی عبدالرحیم. (۱۳۹۵). قلندرنامه‌ای به نام آداب الطریق همراه با پژوهشی نو درباره‌ی قلندریه. تصحیح مهران افشاری، تهران: چشمه.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۶۴). جهاد النفس (وسائل الشیعه). ترجمه‌ی علی صحت، قم: ناس.
- حکیم نزاری، شمس‌الدین محمد قهستانی. (۱۳۷۱). دیوان حکیم نزاری مهستانی. به‌اهتمام مظاهر مصفا، تهران: علمی.
- حیدری، سمیرا. (۱۳۹۹). «مطالعه‌ی بازتاب آموزه‌های قلندریه در شعر فارسی». مجموعه‌ی مقالات نخستین کنفرانس ملی حقوق، فقه و فرهنگ تهران، صص ۸۰۱-۸۲۰.
- خاقانی شروانی، بدین بن علی. (۱۳۸۲). دیوان خاقانی شروانی. به‌تصحیح صیاء‌الدین سجادی، تهران: زوآر.
- خطیب فارسی. (۱۳۶۲). قلندرنامه‌ی خطیب فارسی (سیرت جمال‌الدین ساوجی)، به‌تصحیح حمید زرین‌کوب، تهران: توس.
- خواجوی کرمانی، کمال‌الدین ابوالعطاء. (۱۳۶۹). دیوان خواجوی کرمانی. به‌تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: پازنگ.
- خوسفی، محمد بن حسام. (۱۳۶۶). دیوان ابن حسام خوسفی. به‌اهتمام احمد احمدی بیرجندی و محمدتقی سالک، مشهد: اوقاف.
- درزی، ر. پ. آ. (۱۳۵۹). فرهنگ البسه‌ی مسلمانان، ترجمه‌ی حسین علی هروی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- دوبرین، جی. تی. پی. (۱۳۷۵). «قلندریات در شعر عرفانی فارسی از سنایی به بعد». ترجمه‌ی هاشم بناپور، معارف، سال ۱۰، شماره‌ی ۳۷، تیر، صص ۱۰۵-۱۱۹.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. به‌اهتمام محمد معین، تهران: دانشگاه تهران.
دهقان، علی؛ صدیقی لیقوان، جواد. (۱۳۹۴). «از قلندر عطار تا رند حافظ». *عرفان اسلامی*،
دوره ۸، شماره ۴۴، تابستان، صص ۳۱-۵۲.
راجردی، و؛ دومینیک، ج. آ. (۱۳۸۴). *تحقیق در رسانه‌های جمعی*. ترجمه‌ی کاووس
سیدامامی، تهران: سروش.
رفیع‌پور، فرامرز. (۱۳۷۷). *آنا‌تومی جامعه یا سنت‌الله: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی کاربردی*.
تهران: کاوه.

رنجبر چقا‌کبودی، وحید. (۱۳۹۱). *زبان و زبان‌گونه‌ها*. کرمانشاه: باغ‌نی.
زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳). *جستجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.
زکی، محمدعلی. (۱۳۸۳). «درآمدی بر جامعه‌شناسی جهانگردی و گردشگری». *مطالعات
مدیریت گردشگری*، دوره ۲، شماره ۵، صص ۸۷-۱۱۲.
سعدی، مشرف‌الدین مصلح‌بن عبدالله. (۱۳۸۵). *کلیات سعدی*. به‌تصحیح محمدعلی
فروغی، تهران: هرمس.
سنایی غزنوی، ابوالمجدبن آدم. (۱۳۶۲). *دیوان حکیم سنایی غزنوی*. به‌تصحیح محمدتقی
مدرس رضوی، تهران: سنایی.

شاکر الکتبی، محمد. (۱۲۹۹ق.). *فوات الوفیات*. قاهره: دارالطباعة.
شرافتی، زهرا؛ نوروزی، زهرا. (۱۳۹۸). «صفات عرفانی و نمادین قلندران در آثار سنایی،
عطار، مولانا و حافظ». *ادبیات و عرفان*، شماره ۵، سال ۲، صص ۱۳۷-۱۶۰.
شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۴). «قلندر». *بخارا*، دوره ۷، شماره ۴۲، خرداد و تیر،
صص ۱۱۳-۱۱۷.

_____ (۱۳۹۴). *قلندریه در تاریخ*. تهران: سخن.

شمیسا، سیروس. (۱۳۸۳). *نقد ادبی*. تهران: فردوس.

_____ (۱۳۸۹). *انواع ادبی*. تهران: میترا.

شیخ ابوسعید ابوالخیر، جمال‌الدین ابوروح. (۱۳۵۰). *سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر*. به تصحیح سعید نفیسی، تهران: سنایی.

صرّاف، مرتضی. (۱۳۴۹). «آیین قلندری (۱)». *ارمغان*، دوره‌ی ۳۹، شماره‌های ۱۱-۱۲، صص ۷۰۵-۷۱۵.

_____ (۱۳۵۰). «آیین قلندری (۲)». *ارمغان*، شماره‌ی ۱، دوره‌ی ۷۰، صص ۱۵-۲۱.

الطّریحی، فخرالدین. (۱۴۰۳ق.). *مجمع البحرین*. تحقیق احمد حسینی، بیروت: مؤسسه الوفاء.

عبیدزاکانی، نظام‌الدین عبدالله. (۱۳۷۹). *کلیات عبید زاکانی*. به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: زوآر.

عراقی، فخرالدین ابراهیم همدانی. (۱۳۶۲). *کلیات عراقی*. به تصحیح و مقدمه‌ی سعید نفیسی، تهران: گلشایی.

عطارنیشابوری، شیخ فریدالدین. (۱۳۸۷). *مختارنامه*. با مقدمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نگاه.

عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۹۲). *تمهیدات*. به تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.

قاسمی، شیرین. (۱۳۸۸). *مؤلفه‌های غزل قلندرانه در غزلیات سنایی و عطار*. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد دانشگاه رازی.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۹۹). *رساله‌ی قشیریّه*. ترجمه‌ی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

قوامی، بدریّه. (۱۳۸۲). *توصیف مضامین قلندری در غزل فارسی (سنایی، عطار، مولوی، عراقی و حافظ)*. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد زیان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلّم.

کاشانی، عزالدین محمودبن علی. (۱۳۹۱). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه در تصوّف اسلامی*. به تصحیح و تعلیقات جلال‌الدین همایی، تهران: هما.

کاشانی، محسن؛ مصطفی، محمود. (۱۳۷۰). *المحججه البیضا فی تهذیب الاحیا*. ترجمه‌ی هادی خسروشاهی، قم: خرم.

کجاترک، سعدالدین. (۱۳۴۸). *تصحیح قلندرنامه‌ی خطیب فارسی و تحقیق درباره‌ی قلندرنامه*. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران.

کوئن، بوریس. (۱۳۷۲). *مبانی جامعه‌شناسی*. ترجمه‌ی غلام‌عباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سمت.

کیانی، محسن. (۱۳۶۹). *تاریخ خاتقاه در ایران*. تهران: کتابخانه‌ی طهوری.

کیوانفر، علی‌اکبر. (۱۳۹۰). «ابعاد اجتماعی و پیوندهای مردمی در تصوّف اسلامی، با نگاهی به نسبت‌های تصوّف و آیین‌های جوانمردی، ملامتیه و قلندریه». *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، سال ۶، شماره‌ی ۲۲، پاییز، صص ۷۳-۹۴.

مجد همگر، هبه‌الله بن احمد. (۱۳۷۵). *دیوان مجد همگر*. به تصحیح احمد کرمی، تهران: ما.

مرتضوی، مکتب منوچهر. (۱۳۶۵). *حافظ*. تهران: توس.

مرزبان طبری، رستم بن شروین. (۱۳۸۹). *مرزبان‌نامه*. به تصحیح خلیل خطیب رهبر، تهران: صفرعلی‌شاه.

معصوم شیرازی، محمد. (۱۳۴۵). *طرائق الحقایق*. به تصحیح محمدجعفر محبوب، تهران: بارانی.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۶). *کلیات شمس تبریزی*. ج ۲، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: بیهق.

میرعابدینی، ابوطالب؛ مهران افشاری. (۱۳۷۴). *آیین قلندری*. تهران: فراروان.

ناتل خانلری، پرویز. (۱۳۴۶). «آیین عیاری». *سخن*، شماره‌ی ۱، دوره‌ی ۱۹، صص ۲۸-۲۰.

نجم رازی، ابوبکر بن محمد. (۱۳۷۱). *مرصادالعباد*. به تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.

نوروزی، زهرا. (۱۳۹۱). قلندر و صور شعری و صور معنایی آن در آثار سنایی، عطار، مولوی و حافظ. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.
واعظ‌پور، رسول. (۱۳۷۵). با قافله‌ی قلندران: تحلیلی بر اشعار فخرالدین عراقی، شامل شرح احوال، عرفان، اشعار و صورخیال. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد دانشگاه شهید بهشتی.

»»»»» »»»»» , & tt nnnnn nnnnnnmn 0000,, eeee e yhh ff
Language Universals: Language Diversity and Its Importance
for eeeeeeeee eeeeeeee *Behavioral and Brain Sciences*
Journal, 32(5), PP. 429-448.

