

«ملاطیان و بازتاب اندیشه‌های آنان در غزلیات عطار و مولانا»

نجلا ابراهیمی طلب^۱

دانشجوی دوره دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مشهد

(تاریخ دریافت: // تاریخ پذیرش: //)

چکیده

ملاطیه، فرقه‌ای از خراسان و به خصوص از مردم نیشابور بودند؛ ملاطی به دنبال این تفکر است که عبادت، پارسایی، زهد و علم و حال خود را پوشیده نگاه دارد، چه ایشان عبادات خود را سرّی بین خود و خدا می‌داند و لذا آگاهی دیگران بر اعمال خود را نمی‌پذیرند؛ از مبلغان و مروجان این فرقه می‌توان حمدون قصّار را نام برد؛ این جریان در واقع نهضتی بود علیه مقدّس‌مآبی برخی از صوفیان که زهد را به آفت ریا و تزویر آلوده کردند. تعلیمات این مکتب - ملاطیه یا فرقه افراطی آن، قلندریه - در نهایت وارد ادبیات شد و اشعاری را پدید آورد که به «قلندریات» شهرت یافتند؛ قلندریات، به اشعاری گفته می‌شود که اساس آن تخریب ظاهر است و شاعر در آن از اموری سخن می‌گوید که می‌تواند مایه بدنامی شود، مانند: رفتن به میخانه، ادعای کفر، انجام محرّمات، عشق به ترسا، رندی و لآبالگری و ...؛ غزلیات عطار و مولوی از مهم‌ترین اشعار عارفانه و قلندرانه‌ای هستند که سنایی بنیان‌گذار آن بود؛ این مقاله بر آن است که به تحلیل چگونگی پیدایش مکتب ملاطیه و عقاید آنان و نفوذ این افکار در ادبیات گذشته پردازد و سپس، محورهای فکری این فرقه را در غزلیات عطار و مولانا دسته‌بندی و بررسی نماید.

واژه‌های کلیدی: ملاطیه، قلندریه، غزل، شعر عرفانی، عطار، مولوی

مقدمه

زهد و پارسایی، زمینه پذیرش تفکر عرفانی را در اسلام ایجاد کرد؛ تصوّف، در روزهای اولیه خود، بیشتر رنگ و بوی زهد داشت و کسانی چون «ابراهیم آدهم» را می‌توان زاهد صوفی نامید؛ تصوّف در دوره‌های بعد تطوّر یافت و در قرن سوم، عرفان و مکتب کشف و شهود جایگزین مکتب زهد شد؛ در این دوره با توجه به انگیزه‌های دنیاگرایانه، دسته‌ای از صوفی‌نمایان با تظاهر به زهد و کرامات در جلب‌نظر دولت‌مردان و نفوذ در دربار می‌کوشیدند؛ این ریاکاری و تظاهر به عبادت، با اعتراض عملی دسته‌ای از صوفیه روبرو شد، چنان که بی‌آن‌که مرتکب ترک واجبات گردند، کتمان عبادت را شعار خود قرار دادند؛ بعدها، به ویژه در قرن ششم، این طرز تفکر به شکل بی‌مبالاتی به آداب و رسوم دینی و اجتماعی ظاهر شد؛ معتقدان به این شیوه که قُرب به پروردگار را در نزدیک شدن با دل توجیه می‌کردند، به «ملاطیه» یا فرقه افراطی آن، «قلندریّه» مشهور شدند.

تعلیمات این مکتب در نهایت وارد ادبیات شد و اشعاری را پدید آورد که به «قلندریات» شهرت یافتند. قلندریات به اشعاری گفته می‌شود که موضوع آن کاملاً مخالف با مضامین اشعار زاهدانه است، موضوعاتی که غالباً بر محور بی‌اعتنایی به دین اسلام و تظاهر به کفر یا به روی آوردن به آیین‌های مسیحیت و زرتشتی، شراب‌خواری، رندی و لالابالی‌گری و ... بودند؛ گاهی افراد ناآشنا در برخورد با این نوع شعر گمان می‌برند که با شعری بی‌قید و بند یا معتقد به مذهبی غیر از اسلام رو به رو هستند.

اندیشه ملاطی، رندی و قلندری در تعالی ادب فارسی تأثیری انکارناپذیر داشته است؛ اشعار قلندری همواره نماینده روش «ملاط» است که مورد توجه و سلوک ملاطیان بوده، برخی از محققین معتقدند: «شاید بهتر باشد قلندریات را نام مجموعه‌ای از صور خیال بدانیم که در موضوع ملاط به‌عنوان یکی از عناصر اصلی عشق به‌کار می‌رود.»

(دوبروین، ۱۳۷۸: ۱۰۴)

این نکته بیانگر ارتباط میان تفکر قلندریّه و ملاطیه و حتی نشأت گرفتن زیربنای طرز تفکر قلندریّه از ملاطیه است و این موضوع را می‌توان در محتوای بسیاری از اشعار قلندری به وضوح مشاهده نمود.

سنایی غزنوی، نخستین شاعری بود که قلندرسرایی را به صورت مدون و منسجم وارد قلمرو شعر فارسی نمود و پس از او، عطار و مولانا نیز قلندریات زیبایی سروده‌اند و سرلوحه رندان جهان، حافظ شیرازی، قلندرسرایی را در غزلیات خود به اوج کمال رسانیده است. این پژوهش با رویکردی توصیفی، دو مطلب را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد: در بخش اول، به چگونگی پیدایش مکتب ملامتیّه و عقاید آنان و همچنین، رواج این افکار در ادبیات گذشته پرداخته شده است و در بخش دوم، تلاش شده است تا غزلیات عطار و مولانا بر اساس محورهای فکری این فرقه و با معیارهای ارائه شده، سنجیده گردد.

پیدایش مکتب ملامتیّه

«لامتیّه»، مشتق از واژه «لامت» است که در اصطلاح این طریقت، به معنی سرزنش و توبه دادن نفس به کار رفته است. ملامتی به دنبال این تفکر است که عبادت، پارسایی، زهد و علم و حال خود را پوشیده نگاه دارد، چه ایشان عبادات خود را رازی میان خویش و خدا می‌دانند و لذا آگاهی دیگران بر اعمال خود را نمی‌پذیرند و این به جهت این است که ایشان، آشکار شدن وجود حالات عبادی را باعث غرور در نفس دانسته و می‌پندارند که موجب ستایش مردم از ایشان گردد.

علی بن عثمان هجویری (متوفای ۴۶۹ه) در کشف‌المحجوب، پایه فکری ملامتیان را به یکی از آیات قرآن وصل می‌کند و می‌گوید: لقلوله تعالی: «وَلَا يَخَافُونَ يَوْمًا لَّئِمٌ ذَلِكُمْ فَضْلُ اللَّهِ يُوتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (۵۴/ المائده) (هجویری، ۱۳۸۳: ۸۵) ملامتیان جور و جفا و ملامت خلق را بر خود می‌پسندند و عبادت و طاعت و نیکی خود را اظهار نمی‌کنند تا مبدا در آن ریایی باشد. از ملامت و سرزنش خلق نمی‌ترسند و چون حافظ می‌گویند:

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم که در طریقت ما کافری است رنجیدن
(حافظ، غزل ش ۳۹۳)

بنیان‌گذاران ملامتیّه، «ابوحفص حداد نیشابوری» (م. ۲۶۴ق)، «حمدون قصار» (م. ۲۷۱ق) و «ابوعثمان حیری» (م. ۲۹۸ق) می‌باشند که در این میان حمدون قصار بیش از بقیه با طریقت ملامت پیوند خورده و شیخ و رئیس این طایفه شمرده می‌شود. (زرین‌کوب، ۱۳۹۲: ۸۹-۸۸) از شعارهای ملامتیان یکی «المَلامَةُ، تَرَكَ السَّلَامَةَ» (هجویری، ۱۳۸۳: ۷۴) بود؛ آنان به گونه‌ای

رفتار می‌کردند که مورد نفرت و کراهت مردم واقع شوند، گویا به این حدیث قدسی توجه داشتند که: «أولیائی تحت قبابی لا یعرفهم غیری الّا اولیائی» (همان، ۷۰)

از بیانات حمدون قصّار- اشاعه‌دهنده مذهب ملامتیّه در نیشابور- در باب پوشیده نگه داشتن زهد و پارسایی از مردم چنین است: «باید علم حق تعالی به تو نیکوتر از آن باشد که علم خلق، یعنی با حق در خلأ، معاملت بهتر از آن کنی، که در ملاء» (عطار، ۱۳۷۰: ۲۹۵) این طرز تلقی از آن جا برمی‌آید که ملاطیان تمایل دارند در میان جمع به شکلی دیده شوند که عدم متابعت از شریعت اینان آشکار گردد تا از این بابت، ملامت و نفرت مردم را در خود ببینند و لذا از غرور و نفسانیت ایشان کم گردد. این موضوع را به وضوح می‌توان در حکایت روزه‌خواری بایزید بسطامی که برای فارغ شدن از تحسین و تمجید مردم بدان دست زد، مشاهده نمود، تا بدین وسیله، خود را از منیت و بزرگی حاصل از ستایش مردم رها نماید؛ هجویری در کشف‌المحجوب چنین آورده است:

«و نیز از ابویزید می‌آید - رضی الله عنه - که: از حجاز می‌آمد. اندر شهر بانگ درافتاد که: بایزید آمد. مردمان شهر جمله پیش وی باز رفتند و به اکرام وی را به شهر درآوردند. چون به مراعات ایشان مشغول شد

از حق بازماند و پراکنده گشت. چون به بازار درآمد، قرصی از آستین بیرون گرفت و خوردن گرفت. جمله وی برگشتند و وی را تنها بگذاشتند و این اندر ماه رمضان بود تا مریدی که با وی بود مر مرید را گفت:

ندیدی که به یک مسأله از شریعت کار بستم همه خلق مرا رد کردند؟»

(هجویری، ۱۳۸۳: ۸۹)

یادکرد این نکته ضروری است که ملامت‌گری در واقع مکتب و فرقه‌ای خاص از میان مکاتب رسمی تصوف نبود، بلکه در آغاز عنوانی بوده است که به نخستین پیران و صوفیان نیشابور و حلقه یاران حمدون قصّار و ابوحنفص حدّاد، در سده سوم ق اطلاق می‌شد و ایشان را از شیوه صوفیه بغداد متمایز می‌ساخت و در واقع مرحله‌ای بوده است از تکوین عرفان و تصوف ایرانی که پس از آن در تنه اصلی عرفان ایران تداوم یافته است.

«مکتب نیشابور در میانه سده دوم هجری، نظرات ویژه خود را مطرح می‌کند، که این مکتب را از مکتب عراق سخت متمایز می‌سازد. تعلیمات مربوط به ملامت را می‌توان بزرگ‌ترین ویژگی نخستین صوفیه نیشابور دانست، که برخی نمایندگان صوفیان نیشابور با خشونت و تندى خارق‌العاده‌ای آن را مطرح کرده بودند و اثر آن تقریباً بر همه صوفیه خراسان تا سده‌های نزدیک دیده می‌شود.» (برتلز، ۱۳۸۷: ۳۱۳)

ملامتیان معتقد بودند که نفس، همواره در تاب و سختی باید باشد تا کبر نورزد؛ برای تحقیر نفس، فقیرانه زندگی می‌کردند چون فقر را سِرّ الهی می‌دانستند و بر این بودند که اسرار الهی را کتمان کنند؛ به دريوزگی راضی بودند زیرا آن را سبب ذلّت نفس می‌دانستند. این جریان در واقع نهضتی بود علیه مقدس‌مآبی برخی از صوفیان که زهد را به آفت ریا آلوده کردند؛ تصوف که خود در ابتدا نهضتی علیه مرفهان بی‌درد بود و راه زهد و ساده‌زیستی و ریاضت‌کشی را پیش گرفته بود، به مرور دچار افراط شد، به طوری که در نیمه اول قرن سوم هجری در بغداد بازار پشمینه‌پوشی، زهدفروشی، اظهار کرامات، انجام خوارق‌عادات، جلب‌نظر خلق و افزودن بر جمع مریدان رونق گرفت و تصوف دچار قشری‌گری و ریاکاری شد؛ کم‌کم این روند بر تصوف خراسان نیز تأثیر گذاشت و به مرور در نیشابور مخالفانی پیدا شدند که خواستار بازگشت به زهد خالصانه قرون اولیه و دوری گزیدن از ظاهرسازی‌های صوفیانه بودند؛ اینان که در نیمه دوم همین قرن به یک جریان و نهضت تبدیل شدند، «ملامیه» یا «ملامتیه» نام گرفتند. ملامتیان می‌خواستند تصوف را از قالب‌های ساختگی جدا کنند و آن را از صورت یک کارخانه کرامات‌سازی بیرون آورند.

ملامتیه نیز همانند همه حرکت‌های اصلاحی که پس از فاصله گرفتن از مبدأ زمانی و مکانی خود، دستخوش افراط‌ها و تفریط‌ها می‌شود، با گذشت زمان و گسترش آن به بلاد دیگر، صفای اولیه خود را از دست داد؛ آنان که از یک سو گسترش یافته و به بغداد و شام وارد شده و از سوی دیگر تحت تأثیر آموزه‌های باطنیان قرار گرفته بود- آموزه‌هایی که بر کل پیکره تصوف و به تبع آن، بر ملامتیان اثر گذارده بود- کم‌کم رنگ و بویی دیگر به خود گرفت تا جایی که رفته‌رفته در نیمه دوم قرن نهم ق، جای خود را به ملامتیه بایرامیه

داد که از روح ترکان پدید آمده بود. ملامتیّه متأخر که امروزه در ترکیه زندگی می‌کنند نیز متأثر از ملامتیّه بایرامیّه‌اند و افکار و احوالی متفاوت با ملامتیان اولیه نیشابور دارند. (گولپینارلی، ۱۳۷۸: ۳۴-۲۹)

قلندریّه، نهضتی افراطی در بطن ملامتیّه

گفته می‌شود که جلب سرزنش عمومی علیه خویش که در اندیشه‌های ملامتیان وجود داشت، در قرن ششم به تخریب عادات و بی‌مبالاتی به آداب و رسوم رایج در جامعه تبدیل شد و فرقه قلندریّه را به وجود آورد. تعالیم قلندریه شورشی است علیه هر آن چه نزد جامعه مطلوب است. آنان، چه در جلوه‌های اجتماعی و چه در اندیشه‌های خود، همیشه نقطه مقابل جامعه را برمی‌گزیدند.

این که ملامتی بنا به قول جامی در *نفحات الأنس* «به جمیع نوافل و فضایل تمسک جوید و لیکن آن را از نظر خلق پنهان دارد.» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱) توانسته ملامتیّه را به مثابه نحله انتقادی معتدل در روند شکل‌گیری جریان‌های اجتماعی دوره اسلامی بنمایاند؛ خاستگاه نخستین این گرایش بیانگر غلبه بُعد اجتماعی آن است؛ چرا که صفاتی که اهل ملامت بیشتر با آن دشمنی می‌ورزیدند، ریا و عُجب بود؛ اما این که در جامعه اسلامی آن روزگار چه وضعیتی پدید آمد که این جریان اعتدالی تغییر وضع داد، نیاز به بررسی بیشتر و جداگانه دارد؛ به نظر می‌رسد مجموعه اعمال مومن‌نمایانه و نمایش‌های سالوس و ریا چنان روند تفریطی را پی گرفت که در تقابل با آن، نوع عارف ملامتی افراطی، تحت عنوان «قلندر» ظاهر شد. (دوبروین، ۱۳۸۴: ۱۷۸) شاید پیچیدگی‌هایی که در جامعه و در ذیل رفتار ریاکارانه پدید آمد و با ابزارهای قدرت سیاسی پیوند خورد، در شکل‌گیری این جریان موثر بوده است.

قلندریّه به تعبیر عزالدین محمود کاشانی «طایفه‌ای باشند که به تعمیر و تخریب نظر خلق مبالاتی زیادت ننماید و اکثر سعی ایشان در تخریب رسوم و عادات و اطلاق از قیود آداب مخالطات بود و سرمایه حال ایشان جز فراغ خاطر و طیبه‌القلب نباشد و ترسم به مراسم زُهاد و عُباد از ایشان صورت نبندد و اکثر نوافل و طاعات از ایشان نیاید و تمسک به عزایم اعمال ننماید و جز به ادای فرایض مواظبت نکنند و جمع و استکثار اسباب دنیوی

بدیشان منسوب نبود. به طیب‌القلب قانع باشند و طلب مزید احوال نکنند و ایشان را قلندریه خوانند. این طایفه از جهت عدم ریا با ملامتیه مشابَهت دارند. فرق میان ایشان آن است که ملامتی به جمیع فضایل و نوافل تمسک جوید و لیکن آن را از نظر خلق پنهان دارد و اما قلندری از حدّ فرایض درنگذرد و به اظهار و إخفاء اعمال از نظر خلق مقید نبود.» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۲۲-۱۲۱)

به نظر می‌رسد تأکید نجم‌الدین رازی بر این که مرید، علاوه بر داشتن صفت‌هایی نظیر توبه، زهد، تجرید، عقیدت، تقوی، صبر و ... «باید که ملامتی صفت باشد و قلندرسیرت، نه چنانک بی‌شرعی کند و پندارد که ملامت است؛ حاشا و کلا، آن راه شیطان و دلالت اوست و اهل اباحت را ازین مزله به دوزخ برده‌اند؛ ملامتی بدان معنی باشد که نام و ننگ و مدح و ذم و رد و قبول خلق به نزدیک او یکسان باشد، و به دوستی و دشمنی خلق فربه و لاغر نشود و این اضداد را یک رنگ شمرد.» (رازی، ۱۳۶۶: ۲۶۱) نشان‌دهنده ضرورت پرهیز از روشی است که قلندران بدان تمسک جسته و روش ملامتی را از اعتدال خارج کرده و به افراط رسانیده‌اند؛ اما آن چه که در آن تردیدی نیست، این است که دید و برداشتی که قلندران از جهان هستی داشتند، با جهان‌بینی عامیان و زاهدان ظاهرپرست تفاوت داشت؛ به همین سبب عامیان و زاهدان ریایی از قلندران ناخشنود بودند و همواره با آنان جنگ و ستیز داشتند.

آراسته شدن قلندران به ظاهری خاص نیز از جمله تفاوت‌های آنان با جریان اصلی ملامت شمرده می‌شود چرا که «طریق ملامتیه آن است که به‌عنوان اهل حال، از هر گونه دبدبه نسبت به انسان‌ها فارغ‌اند و از صرف مساعی در باب هر نوع صفت و حرکت برای تأیید گرفتن از خلق خودداری می‌کنند.» (گولپینارلی، ۱۳۷۸: ۲۹) ملامتیه به‌منظور پرهیز از جلب خلق، از به تن کردن خرقة و جامه دلق که لباس خاص و معرفّ طریقت است، پرهیز داشتند. آنان جامه و هیئت بازاریان را ترجیح می‌دادند و در مجالست با اهل حرفه اصرار داشتند و این کار را بدان سبب می‌کردند که تا بین سایر خلائق گم باشند و از دیگران امتیازی پیدا نکنند.

اما مهم‌ترین ویژگی ظاهری قلندران، تراشیدن موی سر و صورت و ابروست که به آن «چهار ضرب» یا «رسم تراش» می‌گفتند و دیگر آن که کسب و کار را ترک نموده، در یوزگی می‌کردند و از راه فتوحات و صدقات زندگی خود را می‌گذراندند. «قلندریه غالباً موی ریش و سبلیت و سر و صورت را می‌تراشیده‌اند و ذلّقی از پشم سبز بر تن می‌پوشیده‌اند.» (زرین‌کوب، ۱۳۹۲: ۸۶) نیز گفته شده است که: «این طایفه، جامه‌ای مرکب از پوست و پارچه‌های مویین و گاهی ببر یا پلنگ بر تن می‌کردند، از ارتکاب منهیات احتراز نداشتند، استعمال بنگ و حشیش و کشکول به دست گرفتن و پرسه زدن از رسوم آنها بود.» (کی‌منش، ۱۳۶۶: ۷۷۶)

آن چه مسلم است و شواهد مکرر نشان می‌دهد، راه ملامت و آیین قلندری همیشه دو روی یک سکه بوده‌اند. دکتر شفیع‌کدکنی در کتاب «قلندریه در تاریخ» خاستگاه‌های اصلی قلندریه را از یک‌سو در فرهنگ ایران باستان و از سوی دیگر در چهار جریان فکری که در نیمه قرن سوم در خراسان اتفاق افتادند، جست‌وجو می‌کند. این چهار جریان، و به گفته خودشان، مجموعه این تپش‌های تاریخی، عبارتند از:

- ۱- مذهب گرامیه به پیشوایی محمدبن کرام (م. ۲۵۵)
 - ۲- مذهب ملامتیه به پیشوایی حمدون قصار (م. ۲۷۱)
 - ۳- مذهب صوفیه به نمایندگی تمام‌عیار بایزید بسطامی (م. ۲۶۱)
 - ۴- مذهب اصحاب فتوت به سرکردگی نوح عیار نیشابوری (نیمه دوم قرن سوم)
- شفیعی با استناد به منابع به جا مانده، جنبش قلندریه را منشعب از ملامتیه و همچنین تأثیر پذیرفته از آیین‌های ایرانی مزدکی، مانوی، خرم‌دینی و ... می‌داند.

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۲)

شاید بتوان قلندران را جدی‌ترین افرادی دانست که در درون خود کوشیدند با رفتارهای خارق عادت خود، نظم موجود و عادت‌های برخاسته از ساختارهای استبدادی دیرین را برهم زنند و همین، آنها را یک گام پیش‌تر از ملاطیان قرار می‌دهد. می‌توان گفت آن‌چه قلندران را از ملاطیان متمایز می‌کند، این است که رفتار ملاطیان در عین نامتعارف بودن، ساختارمند است و نظامی از پیش اندیشیده که پیروان آن با وسواس و دقت از آن

پیروی می‌کنند، اما در مقابل قلندران آن‌قدرها به ساختاری از پیش اندیشیده پایبند نبوده‌اند. چنانکه شفیع‌کدکنی در همین کتاب به نقل از سهروردی در مورد قلندران آورده است: «قلندری مقید به هیچ هیأتی نیست و پروای آن را ندارد که چه چیزی از احوال او دانسته مردمان است و چه چیزی نیست، توجه او به سرمایه اوست که عبارت است از خوشدلی او...» (همان، ۱۳۹).

بنابر مطالب گفته شده می‌توان استنباط نمود که فرقه قلندریه جنبشی است که پس از ظهور ملامتیه و در بطن این مکتب، پا به عرصه وجود نهاد؛ زیرا هسته و محور اصلی اعتقادات قلندریه را همان اندیشه‌های ملامتیه تشکیل می‌داد که به اصل احتراز از ریا و تظاهر بسیار پای‌بند بودند با این تفاوت که قلندریه جناح تندرو و افراطی ملامتیه به شمار می‌رفت که به قانون‌شکنی و ترک هنجارها و آداب اجتماعی شهره‌اند.

غزلیات فارسی، تجلی‌گاه ادبیات ملامتی

چنان که مشهور است، پایه‌گذاری منسجم و گسترده شعر عرفانی، به ویژه از آغاز سده ششم، سنایی غزنوی بوده است. وی را باید به درستی قافله‌سالار شاعران عارف به شمار آورد، اگر پیش از او کسانی به سرودن اشعاری معدود با مضامین عرفانی پرداخته بوده‌اند، به دلیل کمیّت و کیفیت آثارشان، هیچ‌گاه به شاعری شناخته نگشته‌اند و جریانی مداوم در شعر عرفانی پس از خود ایجاد نکرده‌اند. بنابراین همه ادبیات شکوهمند عرفانی فارسی را باید پیامد این جریان پیوسته در سده‌های متمادی پس از سنایی به شمار آورد.

اثر مشهور سنایی، حدیقه الحقیقه، الگوی تمام منظومه‌های تعلیمی - عرفانی بوده است، او در سرودن غزلیات عرفانی نیز راهی تازه گشود و در دیوان اشعارش می‌توان غزلیات عارفانه - عاشقانه و نوع ویژه‌ای از غزلیات را که به «قلندریات» موسوم گشته است و باید او را مبدع این شیوه دانست، به خوبی یافت.

شعر عرفانی که نخستین تجربه‌های خود را در قالب رباعی و دو بیتی و از مجلس صوفیان آغاز کرد، از آغاز سده ششم و توسط سنایی، در دو قالب غزل و مثنوی نیز راه خود را ادامه داد و از آن پس شعر عرفانی، سیر اصلی خود را در همین قالب‌ها و با تفاوت‌هایی دنبال کرد؛ چنان که مثنوی، قالبی بوده است برای تعلیم و آموزه‌های عرفانی و

بیان اندیشه‌های صوفیانه و پند و اندرز در ضمن حکایت‌ها و تمثیل‌های عرفانی و غزل متناسب با ویژگی سرشتی خود، قالبی بوده است برای بیان شور و احساس و عواطف لطیف عاشقانه و کشف و شهودها و سرمستی و سُکر عارفانه که مضامین آن به ویژه با تعالیم ملاطیان درهم سرشته است.

اگرچه رفتارها و باورهای ملامتی از سرچشمه‌های انگیزش شعر عرفانی در تمامی میراث ادب عرفانی رسوخ یافته است و همگی آثار عرفانی به نحوی از اصول این مکتب برخوردار گشته است، اما مسلماً بیش‌ترین اثرپذیری از اندیشه‌های ملامتی باید در غزل بازجست؛ چرا که همواره تأثرات و شور و عواطف عرفانی در قالب غزل سروده شده است و مضامین ملامتی بیش‌تر داعیه‌هایی را شامل می‌شود که در پی برانگیختن ملامت و سرزنش ظاهرینان و متشرعان قشری است. قالب مثنوی که بیش‌تر برای آموزش و ترویج مباحث عرفانی و بیان داستان‌ها و حکایت‌های پندآموز و وعظ و ارشاد مریدان کاربرد داشته است، کمتر با این گونه مقاصد ملامتی و باطن‌گرایی و پرهیز داشتن ایشان از داعیه تقدس و پاکی و خوش‌نامی هماهنگی دارد.

قلندریات برای بسیاری از شنوندگان و خوانندگان، عنوانی غلط‌انداز است؛ چرا که برخی با شنیدن آن، بر این پندار و باورند که این آثار، توسط پیروان فرقه قلندریه پدید آمده است و سُراینندگان آن‌ها، درویشان قلندری بوده‌اند؛ اما به راستی «غزلیات ملامتی» یا «ادبیات ملامتی» مناسب‌ترین عنوان برای این گونه ادبی است؛ چرا که پدیدآورنده این آثار، در واقع عارفان ملامتی بوده‌اند، نه رندان قلندری.

در غزل‌های قلندری، شاعر آزادانه قادر بوده از زبان رندی لأبالی یا مستی تارک دنیا و یا شوریده‌ای، حقایق و مسائلی را که خود جرأت ابراز آن را نداشته، بیان کند؛ در برخی از غزل‌ها، شاعر به میخانه رفته و ترسابچه و یا مُغ‌بچه‌ای او را مورد خطاب قرار داده و زهد ریایی و پارسایی دروغین او را مذمت نموده و از او درخواست کرده تا با شراب ناب، خودخواهی‌های ناشی از زهد را شستشو دهد؛ گاهی نیز شاعر سیر سفر روحانی خود را از مسجد و صومعه تا دیر مغان به وصف کشیده و ماجرای زُنار بستن خود را با زبانی نافذ و پرتأثیر توصیف کرده است؛ مانند غزلیات قلندری سنایی، عطار، مولانا و حافظ و بسیاری

دیگر از شاعران قرن‌های ششم تا نهم هجری که قلندریات آن‌ها در قالب غزل تجلی نموده است. (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۷۶-۷۵)

بر اساس بررسی‌های به عمل آمده تعدادی از غزل‌سرایان معروفی که اندیشه‌های قلندری در غزلیات آن‌ها جلوه خاصی دارد، عبارتند از: احمد جام ژنده‌پیل (۵۳۶-۴۴۰ ق)، سنایی (۵۴۵-۴۷۳ ق)، عطار (۶۲۷-۵۵۳ ق)، خاقانی (۵۲۰-۵۹۵ ق)، مولانا (۶۷۲-۶۰۴ ق)، سعدی (۶۹۰-۶۰۶ ق)، فخرالدین عراقی (۶۸۶-۶۱۰ ق)، امیرخسرو دهلوی (۷۲۵-۶۵۱ ق)، خواجه شرف‌الدین بوعلی قلندر (۷۲۴-۶۵۲ ق)، اوحدی مراغه‌ای (۷۳۸-۶۷۳ ق)، خواجوی کرمانی (۷۵۰-۶۸۹ ق)، عبید زاکانی (۷۷۲-۷۶۸ ق)، سلمان ساوجی (۷۷۸-۷۰۹ ق)، شاه نعمت‌الله ولی کرمانی (۸۳۴-۷۳۱ ق)، حافظ (۷۹۲-۷۲۷ ق)، محمد شیرین مغربی (۸۰۹-۷۵۰ ق) (همان، ۷۸-۷۶)

محورهای فکری ملامتیان در غزلیات عطار و مولوی

چنان که گفته شد از شعر قلندری به‌عنوان نقطه عطف در شعر عرفانی می‌توان یاد کرد؛ این شیوه شعرسرایی و سخن گفتن، خاص افراد فرقه ملامتیّه است که برای مبارزه با ریاکاری و خودپسندی‌های افراد ظاهرین، گاهی به شکستن مرزهای دینی و اجتماعی می‌پرداختند؛ این مرزشکنی و عدم رعایت حدود شرعی اگرچه باعث طرد این افراد از جامعه می‌شده، اما باعث اخلاص این افراد می‌گشته و هم باعث می‌شده تا مردم حقیقت‌جو به دنبال حقیقت دین بروند و تنها به ظواهر و شعائر دین اکتفا نکنند. در باور ملامتی، عشق حقیقی، آدمی را به مرحله‌ای می‌رساند که از بند ننگ و نام خویش می‌رهد و از آن پس، از ملامت خَلق پروایی ندارد؛ عطار که گرایشی به این فرقه داشت، چنین به این نکته اشاره نموده است:

ملامت آن زمان بر خود گرفتم که دل در مهر آن دلدار بستم
 من آن روزی که نام عشق بردم ز بند ننگ و نام خویش رستم
 (عطار، غزل ش ۴۹۱)

به نظر می‌رسد که مولانا نیز پس از آشنایی با شمس تبریزی به نوعی ملامتی گشت و گویا پس از آن به شعائر دین بی‌توجه شد؛ چنان که خود او نیز می‌گوید:

زاهد بودم، ترانه گویم کردی سر فتنه بزم و باده‌جویم کردی
سجاده‌نشین با وقاری بودم بازیچه کودکان گویم کردی
(مولوی، رباعی ش ۱۸۹۰)

حال در این جا، به تحلیل و بررسی محورهای فکری ملامتیه در غزلیات عطار و مولوی پرداخته می‌شود:

۱- بی‌اعتنایی نسبت به مظاهر شریعت و تصوف و رد آن‌ها

در غزلیات قلندری تحول معنایی در بسیاری از اصطلاحات و لغات مشاهده می‌شود چرا که بسیاری از کلمات و اصطلاحات حوزه شریعت و تصوف مانند: زهد، تسبیح، مسجد، سجاده، پارسا، زاهد و ... که معمولاً نزد اهل شریعت و طریقت از احترام و حرمت خاصی برخوردارند، در اشعار قلندری تغییر معنا داده و بار معنی منفی به خود می‌گیرد.

مگوز خرقه و تسبیح از آن که این دل مست میان بیسته به زُنار در مناجات است
(عطار، غزل ش ۴۶)

عطار، پرداختن بیش از اندازه به آداب ظاهری شریعت و تصوف را به دلیل ایجاد نوعی تعلق و دلبستگی و در نتیجه، ایجاد حجاب برای ارتباط مستقیم با معبود حقیقی و پرداختن به اصل را نفی می‌کند؛ ناگفته پیداست که از نظر وی، این موارد نیز تا هنگامی که از سر ریا و تظاهر انجام می‌گیرند، نکوهیده هستند؛ از این رو، بر این باور است که باید خرقه (نماد تصوف) و سجاده (نماد شریعت) را کنار گذاشت، چرا که می‌توانند حجابی باشند میان عاشق و معشوق:

مذهب زندان خرابات گیر خرقه و سجاده بیفکن ز دوش
کم زن و قلّاش و قلندر بیاش در صف اوپاش برآور خروش

(همان، غزل ش ۴۳۸)

بنابراین، او اموری را که در شریعت یا تصوف، مقدس شمرده می‌شود، به باد استهزا می‌گیرد:

پیر ما بار دگر روی به خَمّار نهاد خط به دین برزد و سر بر خط کُفّار نهاد
خرقه آتش زد و در حلقه دین بر سر جمع خرّقه سوخته در حلقه ژنار نهاد
(همان، غزل ش ۱۵۴)

عاشقان حقیقی و آنان که مست جمال یار هستند، از رهگذر وقوف به لذت این مستی، از تظاهر به شریعت اجتناب می‌کنند و به همین دلیل است که مذهب رندان خرابات یا همان قلندری را به دلیل آیین مستی و خرابیش برگزیده‌اند:

مرا کعبه خرابات است امروز حریفم قاضی و ساقی امام است
(همان، غزل ش ۸۰)

مولانا نیز چون عطار، گاه این مناسک دینی را به باد تمسخر گرفته و یا انجام آن‌ها را به افراد ناشایست نسبت داده و بر این باور است که با نماز و ذکر و پارسایی نمی‌توان از شقاوت آخروی رهایی یافت، گویا او به شیوه عملی دیگری معتقد است:

بیار گنج و مکن حيله که نخواهی رست به تُف تُف و به مُصَلّا و ذکر و زهد و نماز
(مولوی، غزل ش ۱۲۰۱)

جمال یار شد قبله نمازم ز اشک رشک او شد آب دستم
(همان، غزل ش ۱۴۹۷)

در بیت فوق، مولانا کمی اعتدال دارد و در کنار عمل به واجبات دینی، به عیش و نوش هم می‌پردازد، اما او گاه، شادخواری و دُردنوشی را همان نماز و وضوی خود می‌داند:
این عشرت و عیش چون نماز آمد وین دُردی درد آب دست آمد
(همان، غزل ش ۶۸۶)

این میل به شراب‌خواری تا آن حد است که مولانا وعده می‌دهد که در آینده نزدیک:
روزی تو مرا بینی، میخانه درافتاده دستار گرو کرده، بیزار ز سجاده
(همان، غزل ش ۲۳۲۳)

علاوه بر نماز، روزه نیز از دیگر فروع دین است که در شعر مولوی گاهی مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرد، در باور او، هنگامی که سالک به مذکور (الله) رسید، از ذکر و دعا

بی‌نیاز می‌شود. این سخن نوعی بی‌توجهی به فرایض دینی است؛ چرا که در شریعت، واجبات دینی در هیچ حالی از فرد مسلمان ساقط نمی‌شود:

در عشق، ز سه روزه و ز چله گذشتیم مذکور چو پیش آمد ز اذکار رهیدیم
(همان، غزل ش ۱۴۷۸)

همچنین از نظر او، در ماه روزه‌داری، هیچ منعی برای روزه‌خواری و حتی باده‌نوشی نیست:

چو رسید ماه روزه، نه ز کاسه گو نه کوزه پس از این نشاط و مستی، ز صراحی ابد
(همان، غزل ش ۱۹۸۷)

در کنار تابوشکنی‌های پیشین، مولانا نسبت به کعبه، قبله، حج و... نیز بی‌توجه است و حتی معتقد است که این مظاهر اسلامی هم به کفر و بت‌پرستی گرایش پیدا کرده‌اند و یا اشاره می‌کند که این بت‌زیباروی است که همه مسلمانان را عاشق خود کرده و فتوا داده تا همگی از کعبه به بتخانه روی آورند:

کعبه طواف می‌کند بر سر کوی یک بتی این چه بت است ای خدا، این چه بلا و آفتی
(همان، غزل ش ۲۴۶۶)

روی او فتوی دهد کز کعبه بر بتخانه زن زلف او دعوی کند کاینک رسن بازی زسن
(همان، غزل ش ۱۹۵۹)

بدین صورت است که گویا مولانا مظاهر دین اسلام را بی‌اهمیت می‌داند و یا عقیده دارد که همه این مناسک دینی را باید فدای به‌دست آوردن شراب و شاهد و بت و میخانه نمود. البته ناگفته نماند که شعر ملامتی یا همان قلندری در واقع، با مظاهر دروغین و ریاکارانه در تضاد است نه با مفهوم واقعی شریعت و تصوف. «شعر قلندری عکس‌العمل اعتراض‌آمیز انسانی آرمان‌جو و آزادی‌طلب، روشن‌بین و واقع‌نگر نسبت به قواعد دست‌وپاگیر و ریاکارانه‌ای است که با هیچ منطق و استدلال انسانی مطابقت نمی‌کند و مسلماً موجب کمال آدمی نمی‌گردد.» (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۷۵-۷۴) بنابراین این طرز سخن گفتن هم

نوعی گوشزد کردن حقیقت اسلام است و هم شیوه هنری و بیانی است که مولانا و دیگر عارفان مثل: عطار، سنایی، حافظ و ... آن را در آثار خود به کار گرفته‌اند.

۲- مُرتد شدن و گرویدن به مَنهیات شرع

یکی از محورهای مهم مطرح شده در اشعار قلندری، مرتد شدن و تظاهر به گرویدن به آیین‌های مسیحیت، زرتشتی و بت‌پرستی است، چنان که به تبع آن، لغات و واژه‌هایی مانند: شراب، میکده، مَغ، ترسا، زُنار، میخانه خرابات، رند و ... که نزد اهل شرع، حرام و مطرود است، حرمت پیدا نموده و دارای بار معنایی مثبت می‌شود. این موضوع به وضوح در غزلیات عطار مشاهده می‌شود؛ همچنین عطار در اشعار خود به راحتی آیین‌ها را به جای هم به کار می‌برد؛ مثلاً به بت‌پرست، گبر - مجوس و آتش‌پرست - اطلاق می‌کند یا بت‌پرستی را به مسیحیت نسبت می‌دهد. البته این نیز می‌تواند ریشه در دیدگاه قلندرانۀ عطار داشته باشد، زیرا در اندیشه قلندرانه، تمام آیین‌ها یکسان است و تفاوتی بین آن‌ها وجود ندارد. در بیت زیر، عطار با زُنار بر میان بستن و ناقوس در دست داشتن - نشانه‌های مسیحیان - تظاهر به گرویدن به کیش مسیحیت می‌کند:

زُنار و بُت اندر بر، ناقوس و می اندر کف در داد صلائی می از ننگ مسلمانی
(عطار، غزل ش ۸۲۲)

همان‌گونه که اشاره شد، ملامتیه برای تحقیر و سرکوب نفس، حتی اعمال خلاف شرع را جایز می‌دانستند. این تفکر، در ادبیات ملامتی به شکل تظاهر به انجام فسق و فساد و اعمال منافی شرع بروز پیدا کرده است. یعنی شاعر در شعر ملامتی، مدام دم از باده‌نوشی و شاهدبازی و قمار و رندی می‌زند، بدون آن که به واقع آن‌ها را انجام دهد:

نمی‌گویم که فاسق نیستم من هر آن چیزی که می‌گویند هستم
ز زهد و نیک‌نامی عار دارم من آن عطار دُردی‌خوار مستم
(همان، غزل ش ۴۹۱)

از نظر عطار، یک ملامتی واقعی، شریعت و طریقت را درنوردیده و به حقیقت رسیده است؛ در آن جا دیگر کفر و ایمان به یک رنگ‌اند و تفاوتی با هم ندارند؛ کفر و ایمان در

جهان کثرت معنی پیدا می‌کند، در حالی که ملامتی به وحدت رسیده است و این جهان، جهان عشق است:

چون رسید این جایگه، عطار نه هست و نه نیست کفر و ایمانش نماند و مومن و کافر بسوخت
(همان، غزل ش ۲۵)

در یک نگاه کلی به این گونه غزلیات عطار می‌توان گفت: «مضمون تبدیل تصوّف زاهدانه به تصوّف عاشقانه و پیدا شدن درد و خروج از سلامت و ورود به ملامت که انگیزه قطع کامل از ماسوی الله است، تصویر شده است.» (عابدی و پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۵۵) کفر ظاهر که نتیجه قدم گذاشتن در عشق و ملامت است، از این دیدگاه در نظر عطار برتر از اسلام مجازی - اسلامی که از روی عادت و تهی از حقیقت باشد- و مرحله‌ای بالاتر از زهد و ایمان شمرده می‌شود؛ بیان نمادین این خروج از اسلام مجازی و ورود به کفر در این گونه اشعار عطار، به صورت رفتن از مسجد به میخانه و خرابات تصویر شده است؛ به طوری که این حرکت به دنبال عشق و روی آوردن به ملامت تحقّق می‌یابد. (همان: ۵۶-۵۵)

ترسا بچه‌ایم افکند از زهد به ترسایی اکنون من و ژناری در دیر به تنهایی ز
دی زاهد دین بودم، سجاده‌نشین بودم ارباب یقین بودم، سر دفتر دانایی
امروز دگر هستم، دُردی کشم و مستم در بتکده بنشستم، دین داده به ترسایی
(عطار، غزل ش ۸۶۹)

مولانا نیز چون عطار گویا خواهان ارتداد و روی گردانی از شریعت است، زیرا پیوسته از ژنار و شراب و ... در اشعار خود سخن می‌گوید؛ او به عناصر مربوط به ادیان دیگر روی می‌آورد و با این اعتقاد، گویا مُنکر هر گونه صلاح و رستگاری در ایمان به اسلام است:

خواهم که ز ژنار دو صد خرّقه نماید ترسابچه گوید که بیوشان که نشاید
(مولوی، غزل ش ۶۵۳)

دل چو ژناری ز عشق آن مسیح عهد بست لاجرم غیرت برد ایمان برین ژنار ما
(همان، غزل ش ۱۳۶)

مولانا گاه، آن قدر این کفر و فسق خود را باارزش می‌داند که حتی زُنَّار را که نشانه کفر کافران در جامعه اسلامی است، لایق وجود نمی‌داند و نشانی بالاتر از آن را می‌خواهد:

جسم و جان با خود نخواهم خانه خَمَّار کو لایق این کفر نادر در جهان زُنَّار کو
(همان، غزل ش ۲۲۰۲)

علاوه بر زُنَّار، واژه خرابات از پرکاربردترین واژگان در شعر عارفانه است؛ ستایش خراباتیان، نکوهش متشرعان و متظاهران عاری از صداقت و ایمان است؛ پیوند و عُلقه روحی و جسمی مولانا به خرابات تا آن حد است که آن‌جا را زادگاه خود و بلکه منزل‌گاه همه عمر خود می‌داند:

به خرابات مُدستیم از آن رو مستیم کوی دیگر نشناسیم در این کو زادیم
(همان، غزل ش ۱۶۴۲)

پدر بر خُم خمرم وقف کرده‌ست سبیلم کرد مادر بر خرابات
(همان، غزل ش ۳۶۰)

و حتی برای شکرگزاری توفیق حضور در خرابات، در نظر دارد خرقة و دستار خود را به گرو شراب این خرابات بگذارد و پس از آن، انسان‌ها و به خصوص زاهدان و عابدان را دعوت می‌نماید تا به خرابات روی آورند و خرقة خود را به گرو بگذارند:

پیر خرابات هین از جهت شکر این رو گرو می‌بینه خرقة و دستار من
(همان، غزل ش ۲۰۶۴)

برو خرقة گرو کن در خرابات چو سالوسان چرا در ژنده باشی
(همان، غزل ش ۲۶۵۲)

این رسم خرقة گرو نهادن صوفیان در خرابات تا بدان جا می‌رسد که خرابات، پر از خرقة صوفیان می‌شود و اگر کسی نداند، گمان می‌برد که پیر می‌فروش، خود خرقة‌پوش و دارای فضایل و حسنات است:

ز بس که خرقة گرو برد پیر باده فروش کنون به کوی خرابات جمله بوالحسن‌اند
(همان، غزل ش ۹۱۳)

این عشق به شراب، خرابات و میخانه تا آنجاست که گاهی، آرزوی مرگ در کنار پیر میخانه را دارد و آن را افتخار خود می‌داند:

به پیش پیر میخانه بمیرم زهی مرگ و زهی برگ و سرانجام
(همان، غزل ش ۱۴۹۵)

۳- پرهیز از صفات مذموم اخلاقی (کبر و ریا)

در باور ملاطیان و به تبع آن‌ها، عطار و مولوی، صفات مذموم اخلاقی چون کبر و ریا از مهم‌ترین حجاب‌های طریقت یک عارف به شمار می‌رود؛ و بدین ترتیب بنیاد سخن قلندرانۀ عطار و مولوی بر اظهار ملامت از قیود و آدابی است که از مظاهر منتج به ابتدال در زندگی عامه می‌باشد؛ یعنی همان خودگریزی و تخریب ظاهر که آدمی را به رهایی از قیود حاصل از نخوت و ریا سوق می‌دهد.

غزالی در کتاب «کیمیای سعادت» دربارهٔ ریا چنین می‌گوید: «بدان که ریا کردن به طاعت‌های حق از کبایر است و به شرک نزدیک است و هیچ بیماری بر دل پارسایان غالب‌تر از این نیست که چون عبادتی کنند، خواهند که مردمان از آن خبر یابند و در جملهٔ پارسایی ایشان اعتقاد کنند...» (غزالی، ۱۳۸۲: ۸۱۸)

عطار با دو شیوه از ریاکاران هنگامه‌ساز نقّادی می‌کند: در نوع اول، روش او مثبت است؛ در نوع دوم، با روش ملامت‌آمیز و با تازیانه‌های انتقاد، بر پیکر صوفیان ریایی می‌کوبد و دغل‌کاری و سیه‌چهرگی آن‌ها را برملا می‌سازد. او بیش از هر چیز از ریا و تزویر بیزاری می‌جوید، همان چیزی که جهان پیرامون او را در بر گرفته و کمتر کسی را مُبراً از آن می‌بیند؛ به همین جهت، این گونه قلندری را از زهد آلوده به ریا و کسانی که در ظاهر، ایمان و در باطن، کفر می‌ورزند و در هر دو زمینهٔ زهد و فسق، اخلاص ندارند، برتر می‌داند:

دور باشید از کسی که مدام کفر دارد نهفته، ایمان فاش
چون نیم زاهد و نیم فاسق از چه قومم بدانمی ای کاش
(عطار، غزل ش ۴۳۱)

در راستای همین رهایی از عادات خودبینی، سر به بازار قلندر می‌نهد، هستی خود را درمی‌بازد و شراب عشق می‌نوشد:

عزم آن دارم که امشب نیم مست
سر به بازار قلندر در نهم
پرده پندار می‌باید درید
ساقیا در ده شرابی دلگشای
پس چو عطار از جهت بیرون شویم
بی‌جهت در رقص آییم از الست

(همان، غزل ش ۵۵)

از این روست که در مشرب عطار، مستی پندار و غرور، ناخوش‌تر از مستی باده است:
مستی و غرور سخت کاریست
غم نیست که مست باده باشیم
(همان، غزل ش ۶۲۸)

از نظر قلندران، شریعت‌مداری زاهدان هنوز بر پایه عادت و روزمرگی است؛ به حقیقت دست نیافته و از خویشتن رها نشده‌اند و همیشه دربند جلوه‌فروشی و زهدنمایی هستند؛ عبادت را نه خالص برای خدا، که برای نظر خلق انجام می‌دهند؛ همه این‌ها با افکار قلندران تناقض دارد؛ آنان ذوق دل را سرمایه خود قرار داده‌اند؛ به افکار عمومی بی‌اعتنا هستند و اخلاص را اساس پذیرش هر عملی می‌دانند؛ از این رو، پیوسته زبان به طعن زاهدان و صوفیان می‌کشایند و آنان را مورد انتقاد قرار می‌دهند:

زاهد خلوت نشین را به یکی کوزه دُرد
اوفتان خیزان از خانه به بازار کشیم
(همان، غزل ش ۶۳۰)

مولانا نیز ریاکاری و خودبینی صوفیان و ابتدال صوفی‌گری را می‌نکوهد و بر این باور است که این گونه اعمال و عبادات به راستی نزد خداوند به پیشیزی خریده نمی‌شود:

خموش کن ز بهانه که حبه‌ای نخرند
در این مقام ز تزویر و حیلۀ طَنّاز
(مولوی، غزل ش ۱۲۰۱)

هر که را نیست نمک گرچه نماید خدمت
خدمت او به حقیقت همه زرق است و ریا
(همان، غزل ش ۱۶۸)

و عقیده دارد که اگر آدمی خود را ناچیز و بی‌مقدار انگارد، به رشد و کمال می‌رسد و در بیتی با تمثیلی اشاره می‌کند که ماه نو، ترک خودی کرد و خود را کم و ناچیز شمرد تا از نیستی، هستی یافت و ماه بدر شد:

آدمیی را همه در خود بسوز آن دمیی باش اگر محرمی
کم زد آن ماه نو و بدر شد تا نرنی کم، نرهی از کمی
(همان، غزل ش ۳۱۷۶)

به همین دلیل مولانا، رسیدن به درگاه با عظمت الهی و کسب لذت‌های معنوی را، تنها در سایه تخریب عادات ظاهر و زایل کردن خودی می‌داند:

چو کبر را بگذاروی صفا ز حق یابی بدانی آن گه کاین کبریا چه سود کند
(همان، غزل ش ۹۴۹)

«کبر، بزرگ داشتن و بهتر دانستن خود را گویند از دیگری، چنان که تواضع کمتر گردانیدن خود است از دیگری و کبر از نادانی خیزد به نفس خود و یکی از مهلکات است؛ به عبارت دیگر، کبر خود را از دیگری به ناحق و بی‌سزاواری بزرگ دانستن است.»

(تهانوی، ۱۹۶۷، ج ۲: ۱۲۴۷)

ریاورزی در جامعه نیز از صفاتی است که مولانا آن را نکوهش می‌کند؛ از نظر او زاهدان ریاکار و مردم‌فریب، در حقیقت رو به سوی دوقبله دارند؛ چرا که در ظاهر رو به قبله خدا نماز می‌گزارند اما در دل و باطن خویش به معشوق دیگری عشق می‌ورزند:

یک ساعت ار دو قبلگی، از عقل و جان این عقل ما آدم بُدی این نفس ما حواستی
(مولوی، غزل ش ۲۴۴۶)

اما او که از این دوقبلگی بیزار است، با روی آوردن به آن یگانه معبود از این همه رنگ و تزویر و ریا فارغ شده است:

شکر شکر چه بخندد به روی من دلدار به روی او نگریم وارهم ز روی و ریا
(همان، غزل ش ۲۲۹)

به همین دلیل از دیگران تقاضا دارد که چون او تزویر و ریا را رها کنند و هم‌رنگ دل وی شوند:

هم‌رنگ دل من شو، زیرا که نمی‌شاید من سرخ و سپید ای جان، تو زرد و سیه‌چرده
(همان، غزل ش ۲۳۰۳)

۴- رندی و لاابالی‌گری یا بی‌اعتنایی به نام و ننگ

از جمله اندیشه‌های محوری ملامتیان و قلندران، پرهیز از شهرت نیکوست؛ ترک هر گونه تعلقی، حتی تعلق به آداب پسندیده اجتماعی، زیربنای همه آموزه‌های آنان است. از این رو همیشه در تلاش‌اند که خلاف عرف جامعه رفتار کنند و آداب و عادات رایج در جامعه را به سُخره بگیرند. قلندران مبالاتی به آداب اجتماعی نداشتند و اهمیتی به این نمی‌دادند که دیگران راجع به آنان چگونه قضاوت کنند. این تفکر به شکل گسترده‌ای در غزلیات عطار بازتاب داشته است و در جای جای سروده‌های خود، در عبارت‌های گوناگون، بی‌اعتنایی به قضاوت اجتماعی را به نمایش گذاشته است:

ز نام و ننگ بگریز و چو رندان ز دُردی کوزه‌ای بستان ز خم‌گار
چو مست عشق گردی کوزه در دست قلندروار بیرون شو به بازار
لباس خواجه‌گی از تن برون کن به میخانه فرواند از دستار
برآور نعره‌ای مستانه از جان تهی کن سرز باد عُجب و پندار
(عطار، غزل ش ۳۹۴)

رندی، چنان که می‌دانیم، صفتی بوده است، هم‌معنای قلّاشی و عیّاری، یعنی پای‌بند نبودن به ارزش‌ها و عرف رفتار اجتماعی، سر‌نسپردن به نهادهای رسمی، سرکشی نسبت به راه و رسم همگانی، شکستن حدود شرع و عرف، خرابات‌نشینی، می‌خوارگی و بی‌بندوباری. بنابراین، رند در برابر همه کسانی قرار می‌گیرد که راه سلامت و بی‌خطری را می‌پیمایند و سرسپرده عرف و شرع و عادات‌اند و پا از گلیم خویش فراتر نمی‌گذارند و اهل عقل و حسابگری‌اند. این وجه ارزش‌شکن، رندی است که عطار را بر آن می‌دارد که خود را از آن مقوله بداند، اما وی در یوزة قلندران را سرزنش می‌کند و میان رندی و در یوزگی تفاوت می‌نهد:

گرچه من رندم و لیکن نیستم دزد شب‌رو، رهزن و دریوزه‌گر
نیستم مرد ریا و زرق و فن فارغم از ننگ و نام و خیر و شر
چون ندارم هیچ گوهر در درون می‌نمایم خویشتن را بدگهر

(همان، غزل ش ۴۰۵)

بدین سان، برگزیدن «رند» به عنوان شخصیت مثبت در قلندریات عطار، در واقع نوعی واکنش شخصیتی در رویایی با عرف و عادات بی‌محتوا و خالی از معنی در یک جامعه‌ای است که در آن تظاهر به دینداری می‌شود و این امر (تظاهر)، خود مانعی در راه وصول به حقیقت است؛ به همین دلیل، عطار، شخصیت رند را در این گونه اشعار خود این گونه می‌ستاید:

بیا تا رند هر جایی باشیم سر غوغا و رسوایی باشیم
بیا تا در تماشای خرابات چو رندان تماشایی باشیم

(همان، غزل ش ۶۲۹)

مولانا نیز در غزلی ویژگی‌ها و خصوصیات رندان را بدین صورت بیان کرده است، از آن جمله: رندان، انسان‌هایی بیدار دل و سرمست‌اند، فلک با قدرت عربده و فریاد آنان به حرکت در می‌آید، رازدارند و اسرار را برای کسی فاش نمی‌کنند، یار و همدم آن معشوق غیبی هستند هر چند ظاهرشان، صورتی مادی بیش نیست، به مانند خورشید، نور و نظر می‌بخشند و چون ماه، شب‌زنده‌دارند، با قدرت درون پاک و بی‌آلایش خویش اگر خاک بر کف گیرند، به زر تبدیل می‌شود، جو می‌کارند و گندم درو می‌کنند و ...:

دو سه رندند که هشیار دل و سرمست‌اند که فلک را به یکی عربده در چرخ آرند
سیر دهانند که تا سر ندهی سیر ندهند ساقیانند که انگور نمی‌افشانند
یار آن صورت غیب‌اند که جان طالب اوست همچو چشم خوش او خیره‌کش و بیمارند
همچو خورشید همه روز نظر می‌بخشند مثل ماه و ستاره همه شب سیارند
گر به کف خاک بگیرند زر سرخ شود روز گندم دروند ار چه به شب جوکارند.

(همان، غزل ش ۷۷۵)

«رند و قلندر مولانا سوای از این تفوق که از او عارفی عاشق می‌سازد که تا مرتبت انسان آرمانی و کامل فاصله‌ای ندارد، همان آمیزه متضاد و متناقض‌نمای سنایی و عطار است که در عین دهن کجی به مقدسات تزویری از طریق لابلالی‌گری، زنار بستن (نماد کفر)، خدمت به کیکاووس (نماد طاغوت و ستم)، آذر و آتش پرستیدن (نماد زرتشتی‌گری)، باده‌نوشی یهودانه در ماه رمضان و جام شکستن (نماد غایت مستی و عربده‌بارگی)، روزه‌ای صحیح و مقبول دارد و در بزم محمد (نماد انسان کامل)، شراب بی‌وقفه (نماد تجلیات پیاپی الهی) دریافت می‌دارد.» (قبادی و عباسی، ۱۳۸۸: ۱۸۹)

نام رندی را بکن بر خود درست خویشتن را لابلالی نام کن...
آتش بی‌باکی اندر چرخ زن خاک تیره بر سر ایام کن
مذهب زناربندان پیشه گیر خدمت کاووس و آذر نام کن
(مولوی، غزل ش ۲۰۱۳)

به حق حلقه رندان که باده می‌نوشند به پیش خلق هویدا میان روز صیام
هزار شیشه شکستند و روزه‌شان نشکست از آن شیشه گر عشق ساخته است آن جام
به ماه روزه جهودانه می‌مخور تو به شب بیا به بزم محمد مدام نوش مدام
(همان، غزل ش ۱۷۳۲)

البته در نگاهی ژرف‌تر در خصوص موارد یاد شده در باب اندیشه‌های ملامتی می‌توان گفت که بی‌پروایی نسبت به خلق و پروای نام و ننگ نداشتن، خود از تناقضات پایه‌های اندیشه ملامتی و در پی آن، قلندری به شمار می‌رود، چرا که در این مرحله ناقص از سلوک، هنوز خلق و گفتار و افعال آنان مورد اهمیت سالک هستند؛ اگر شخص سالک در پی رهایی از خلق و گرفتاری کامل در حق است و خلق در نظر او وزنی ندارند، دیگر نیازی به شکستن خود در چشم خلق ندارد. هجویری در کشف‌المحجوب به این نکته اشاره کرده است:

«اما به نزدیک من، طلب ملامت، عین ریا بود و ریا عین نفاق؛ از آن چه مُرایی راهی رود که خلق و قبول کند و ملامتی بتکلف، راهی رود که خلق و را رد کند، و هر دو گروه اندر خلق مانده‌اند و از ایشان برون گذر ندارند، تا یکی بدین معاملت برون آمده است و

یکی بدان معاملت، و درویش را جز حدیث حق بر دل نگذرد و چون از خلق دل گسسته بود، از این هر دو معنی فارغ بود و هیچ چیز پای‌بند وی نیاید.» (هجوی، ۱۳۸۳: ۹۲)

بدین سان، اندیشه محوری ملامتیه که پرهیز از شهرت نیکو عنوان شده است، نیز درست نمی‌نماید؛ چرا که در ذیل خود، توجه به خلق و نظر آنان اساس واقع شده است و این امر، توجه شخص به خویش را - برای شکسته شدن در نظر خلق - در پی دارد که خود عامل اعجاب به خود است. پس این نوع قلندر ملامتی که می‌توان آن را ملامتی افراطی نامید، نیز مانند همان زاهد قشری، پروای خلق دارد نه پروای حق. اعتراض ملامت‌گونه تا سرحد اعتراض به زهد ریایی، ستوده است؛ اما اگر به بهانه بی‌پروایی از خلق به بی‌پروایی نسبت به دین خدا بینجامد، باز به حجاب دیگری در برابر حق تبدیل خواهد شد.

نتیجه‌گیری

بر اساس آن چه گفته شد دریافتیم که ادبیات عرفانی در ایران متناسب با اوضاع اجتماعی و شرایط سخنوری، از آغاز با رنگ و بوی ملامتی نضج یافته و اندک‌اندک با رشد و گسترش مفاهیم و مضامین خود، واسطه ترویج تعالیم ملامتی در بطن ادبیات فارسی گشته است و از این میان قالب غزل بیش از دیگر قالب‌ها و شکل‌های بیانی، این رسالت را بر عهده گرفته است؛ غزل قلندری با سنایی غزنوی به صورت مدون و منسجم وارد قلمرو شعر فارسی گردید و عطار و مولانا نیز همچون سنایی در غزلیات خود متأثر از آراء و اندیشه‌های ملامتی و قلندری بودند؛ محورهای فکری ملامتی مطرح شده در غزلیات عطار و مولانا عبارتند از: بی‌اعتنایی نسبت به مظاهر شریعت و تصوف و رد آن‌ها، مرتد شدن و گرویدن به منہیات شرع، پرهیز از صفات مذموم اخلاقی (کبر و ریا)، رندی و لابلالی‌گری یا بی‌اعتنایی به نام و ننگ؛ در این شعرها با تحول معنایی در بسیاری از اصطلاحات و لغات مواجه هستیم زیرا بسیاری از کلمات و اصطلاحات حوزه شریعت و تصوف مانند زهد، تسبیح، مسجد، سجاده، پارسا، زاهد و ... که معمولاً نزد اهل شرع از احترام و حرمت خاصی برخوردارند، در اشعار قلندری تغییر معنا داده و بار معنی منفی به خود می‌گیرد و برعکس لغات و واژه‌هایی مانند شراب، میکده، مغ، ترسا، زنار، میخانه خرابات، رند و ...

که نزد اهل شرع مطرود است، حرمت پیدا نموده و دارای بار معنایی مثبت می‌شود؛ مسلماً علت این امر را باید در زمینه‌های اجتماعی سراغ گرفت؛ مبارزه منفی با ریا و تزویر به صورت گسترده موجب گردید که مظاهری از اسباب فریبکاری و تزویر بوده به صراحت در شعر قلندری به باد استهزاء گرفته شود و همه این بازخوانی‌ها چیزی نیست جز مجموعه‌ای از اعتراف‌ها و اقرارهای تخیلی و ساختگی از سوی عارفان پاک‌باز ملامتی، برای رسیدن به اهدافشان در عوالم نفسانی، یعنی مبارزه با غرور نفس و همچنین در جهت اصلاح اجتماعی و اعتراض به ریا و تزویر شایع؛ از این روی عنوان قلندریات را تنها می‌توان چونان نامی مجازی برای مجموعه ادبیات ملامتی پذیرفت.

منابع

- ۱- ابوالقاسمی، مریم، (۱۳۸۷)، «بررسی ویژگی‌های نوع تکاملی شعر عرفانی»، فصل‌نامه تخصصی عرفان، سال پنجم، شماره ۱۷
- ۲- برتلس، یوگنی ادواردویچ، (۱۳۸۷)، «نصوف و ادبیات تصوف»، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، انتشارات امیرکبیر
- ۳- تهانوی، محمداعلی بن علی، (۱۹۶۷)، «کشاف اصطلاحات العلوم و الفنون»، تهران، انتشارات خیام
- ۴- جامی، نورالدین عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، «نَفحات الأَنس من حَضَرَات القُدس»، تصحیح محمود عابدینی، تهران، نشر اطلاعات
- ۵- دوبروین، یوهانس پیتر، (۱۳۸۴)، «فلندریه در شعر عارفانه فارسی از سنایی به بعد» میراث تصوف، لئونارد لویزن، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز
- ۶- _____ (۱۳۷۸)، «شعر صوفیانه فارسی»، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز
- ۷- رازی، نجم‌الدین عبدالله محمدبن شاهاور بن انوشیروان، (۱۳۶۶)، «مرصاد العباد»، به اهتمام محمدبن امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم
- ۸- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۲)، «ارزش میراث صوفیه»، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ شانزدهم
- ۹- _____ (۱۳۹۳)، «جستجو در تصوف ایران»، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سیزدهم
- ۱۰- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۶)، «فلندریه در تاریخ» دگردیسی یک ایدئولوژی، تهران، نشر سخن
- ۱۱- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد، (۱۳۴۵)، «دیوان عطار»، به اهتمام و تصحیح دکتر تقی تفضلی، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- ۱۲- _____ (۱۳۷۰)، «تذکره الاولیاء»، تهران، انتشارات گنجینه،
- ۱۳- _____ (۱۳۹۰)، «منطق الطیر»، به کوشش محمود عابدی و تقی پور نامداریان، تهران، انتشارات سمت
- ۱۴- غزالی طوسی، ابوحامد امام محمد، (۱۳۸۲)، «کیمیای سعادت»، به کوشش حسین خدیوچم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دهم
- ۱۵- قبادی، حسین‌علی، عباسی، حجت‌الله، (۱۳۸۸)، «آیین‌های کیهانی» واکاوی و بازنمایی شبکه‌های نمادپردازی در غزلیات شمس، تهران، نشر ریرا

- ۱۶- کاشانی، عزالدین محمد، (۱۳۶۷)، «مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه»، تصحیح جلال الدین همایی، تهران، نشر هما، چاپ سوم
- ۱۷- کی منش، عباس، (۱۳۶۶)، «پرتو عرفان» شرح اصطلاحات عرفانی کلیات شمس، تهران، انتشارات سعدی
- ۱۸- گولینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۸)، «ملامت و ملامتین»، ترجمه دکتر توفیق ه. سبحانی، تهران، نشر روزنه
- ۱۹- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۵)، «کلیات شمس تبریزی»، مطابق با نسخه تصحیح شده بدیع الزمان فروزان فر، تهران، نشر بیگی، چاپ دوم
- ۲۰- هنجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۳)، «کشف المحجوب»، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، انتشارات سروش، چاپ اول.