

## مقایسه‌ی آموزه‌های رندانه، قلندرانه و مغانه در غزل‌های سلمان ساوجی و حافظ شیرازی

سحر مصطفوی‌زاده<sup>۱</sup>

سعید روزبهانی<sup>۲</sup>

ابوالقاسم امیراحمدی<sup>۳</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۵

DOI: 10.22080/RJLS.2022.23748.1317

### چکیده

در دیوان سلمان ساوجی و حافظ شیرازی، نشانه‌هایی از تأثیرپذیری صریح این دو شاعر از میراث فکری ادیبان و متفکران متقدم و هم‌دوره‌شان دیده می‌شود به طوری که می‌توان غزلیات آن‌ها را حاصل و برآیند معناساختی فرهنگی دانست. هدف این مقاله، بررسی لایه‌های فکری و ایدئولوژیک منعکس در غزلیات حافظ شیرازی و سلمان ساوجی با عنایت به مضامین قلندری، رندانه و مغانه است. نتایج این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است، نشان می‌دهد که مضامین فوق در غزل‌های دو شاعر شامل مواردی همچون تظاهر به فسق و آیین‌های غیر اسلامی، بی‌اعتباری دین، ردّ مظاهر شریعت، تعریض به زاهدان و صوفیان، حضور در اماکن بدنام و بی‌اعتنایی به نام و ننگ است. دو شاعر با آشفته‌سازی آگاهانه‌ی هنجارهای معمول جامعه‌ی دینی، نظام ارزشی جدیدی ارائه کرده و موفق به خلق گونه‌های ارزشی متفاوت شده‌اند و با ایجاد مرزبندی میان ارزش‌ها و ضدارزش‌ها، تعریفی نو از پیش‌انگاره‌های اخلاقی و معرفتی مخاطبان خود ارائه کرده‌اند که در جریان ادبی و شناختی تک صدای آن دوره، تقریباً برجسته و کم‌مانند بوده است. گفتنی است که در تحقق این هدف و برهم زدن هنجارهای تثبیت‌شده‌ی معنایی، کاربست اصطلاحات مرتبط با آیین مهری و زرتشتی (مغ، دیر مغان، کوی مغان، می، میکده، خرابات، خمخانه و ...) مؤثر بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** سلمان ساوجی، حافظ شیرازی، تأثیر و تأثر، رندی، قلندری، مغانه.

<sup>۱</sup>- دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران، رایانامه:

saharmostafavizadeh@yahoo.com

<sup>۲</sup>- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران، (نویسنده مسؤل) رایانامه:

roozbahani@iaus.ac.ir

amirahmadi@iaus.ac.ir

<sup>۳</sup>- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران. ایمیل:

## ۱- مقدمه

### ۱-۱- بیان مسأله

شعر قلندرانه، شعری است که آمیخته با اندیشه‌های ملامتی است و همواره با زیرکی هرچه تمام‌تر بیان می‌شود. در واقع، اشعار قلندرانه، نکات عمیق فلسفی و عرفانی را با بیانی آمیخته به طنز و با انتقاد از ظاهر گرایبی‌ها و ریاکاری‌های عصر مطرح می‌کند که موجب می‌شود آن را شعر رندانه بنامیم. توجه به کوی خرابات، می‌پرستی، شاهدپرستی، بی‌اعتنایی به مادیات، ترجیح بدنامی بر نیکنامی، ترک سلامت، بی‌باکی، توبه‌شکنی، ملامت‌کشی، بلاکشی و ... از جمله مضامینی است که شعر قلندرانه و رندانه را می‌سازد. گاه شاعر خود را به باد انتقاد می‌گیرد و همراه با آن، کفر را بر ایمانی که از روی ریا و ظاهرفریبی است، ترجیح می‌دهد. مغان، بیشتر از آن جهت که مشهور به می‌خواری‌اند، مورد توجه قرار گرفته‌اند و همراه با آن ترکیباتی نظیر «خرابات مغان» و «دیر مغان» و «کوی مغان» وارد شعر فارسی شده است. از آنجا که واژه‌ی مغ را مربوط به آیین زردشتی می‌دانستند و اغلب زردشتیان و گبران، باده‌ی ناب می‌ساختند و آماده می‌کردند، گاه لوازم مربوط به آیین زردشتی نیز همراه شعر مغانه بیان می‌شود و در خدمت مضامین عرفانی و ملامتی و قلندری درمی‌آید و این گونه‌ی اخیر، بیشتر از سنایی، جلوه‌گری آغاز کرده و در غزلیات عطار و مولانا و سپس حافظ به حد کمال رسیده است.» (معدن‌کن، ۱۳۸۷: ۱۴-۱۲)

سلمان ساوجی و حافظ شیرازی از شاعران جریان‌ساز در گستره‌ی ادبیات فارسی هستند. غزلیات دو شاعر، بیانگر افکار و آرای آن‌ها در باب مسائل گوناگون عرفانی، اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی و غیره است. آن‌ها با تکیه بر آبخور فکری و معرفتی متنوع، بسیاری از درس‌های اخلاقی و شناختی را در آثار خود شرح و بسط داده و با انگیزه‌ی ایجاد رشد و کمال در مخاطبان خویش، زمینه‌ها و بسترهای لازم را برای تعالی معنوی آنان فراهم آورده‌اند. یکی از موضوعات محوری این دو شاعر، جامعه و آسیب‌هایی است که آن را تهدید می‌کند. سلمان و حافظ در آیین‌های غزلیات با افشاگری‌های پی‌درپی، موجب روشنگری مخاطبان خود شده و میان زاهدان، شارعان و پیران سره و ناسره تمایز ایجاد کرده‌اند و با معرفتی سنجه‌هایی برای تشخیص راستان از ناراستان، رسالت خود را در بهبود شرایط فرهنگی و اجتماعی تحقق بخشیده‌اند. اگرچه دو شاعر در آیین‌های غزلیات، بارها به مسائل شخصی پرداخته‌اند، و دغدغه‌های شخصی خود را شرح داده‌اند، پابندی به خویشکاری‌های اجتماعی، آن‌ها را در مواردی به سوی جامعه و مسائل مرتبط با آن سوق داده است.

به این اعتبار، شعر این دو، بستری مناسب برای بررسی‌های انتقادی جامعه در آن برهه است؛ زیرا در کنار پرداختن به دغدغه‌های درونی از موضوعات بیرونی هم یاد می‌کند. گاهی این مسائل چنان با هم پیوند می‌خورد که تشخیص غرض شاعر دشوار می‌شود. رویکرد انتقادی حافظ و سلمان بر کیفیت محتوایی غزل‌ها افزوده است و نگاه نقادانه‌ی آن دو نسبت به مسائل زمانه بر گستره‌ی مخاطبان و سطح بینش ادبی و اجتماعی آنان افزوده است و غزل فارسی را از یکسونگری (اشاره به مسائل شخصی) به چندسونگری سوق داده است. البته، حافظ و سلمان، نوآور این شیوه نبوده‌اند؛ ولی در اوج‌گیری و مقبولیت آن در میان اهل ادب از شخصیت‌های تأثیرگذار بوده‌اند.

مسأله‌ی اصلی در این پژوهش، بررسی اثرپذیری حافظ و سلمان ساوجی از چهارچوب‌های فکری آموزه‌های رندانه، قلندرانه و مغانه (در سطح اولیّه) و بازنمایی ابعاد تأثیر و تأثر دو شاعر (در سطح ثانویه) با رویکرد به این آموزه‌ها است. دلیل‌گزینش عنوان «رندانه» برای تحقیق پیش رو، آن است که دو شاعر با نکته‌بینی‌های دقیق از برخی ساختارهای حاکم بر جامعه انتقاد کرده و بنیان ایجاد آسیب‌های اجتماعی را رندانه و هدفمند نکوئیده‌اند. عنوان «قلندرانه» نیز به اعتبار هنجارگریزی‌های فرهنگی و معنایی دو شاعر بوده است؛ زیرا بارها در اشعار خود به عادت‌هایی همچون باده‌نوشی، ترک توبه و سلامت، بی‌اعتبار دانستن نام و ننگ، بی‌اعتنایی صرف به مادیات و ... اشاره کرده‌اند که خلاف هنجارهای پذیرفته‌شده‌ی جامعه است. افزون بر این به کارگیری اصطلاحات مربوط به آیین‌های مهری و زرتشتی همچون خرابات مغان، دیر مغان، مُبجچه، کوی مغان و ... عاملی مهم در انتخاب عنوان «مغانه» برای این پژوهش بوده است.

#### ۱-۲- پرسش‌های پژوهش

با این مقدمات اجمالی، مقاله‌ی کنونی، جستاری است در ارائه پاسخی متقن و مستدل به برخی از مهمترین پرسش‌ها که عبارتند از:

- مضامین رندانه، قلندرانه و مغانه‌ی منعکس شده در غزل‌های حافظ و سلمان ساوجی چیست و چه سویی‌هایی دارد؟

- گستره‌ی تأثیرپذیری حافظ از سلمان با عنایت به چهارچوب‌های آیین قلندری، مواضع رندانه و مغانه‌ی دو شاعر چه میزان بوده است؟

۱-۳- روش پژوهش

روش تحقیق این مقاله نیز توصیفی-تحلیلی است.

۱-۴- پیشینه‌ی پژوهش

درخصوص پیشینه‌ی تحقیق برخی از مهمترین پژوهش‌های صورت گرفته مرتبط با این موضوع به اجمال در ذیل بررسی می‌گردند:

مهدی‌پور و میرزایان‌فر (۱۳۹۲) در پژوهشی به مقایسه و تحلیل مضامین رندانه، قلندرانه و مغانه در غزل‌های حافظ و فضولی و محمدیان و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله‌ای به بررسی مضامین قلندری در غزلیات عطار و حافظ پرداخته‌اند. سیدان (۱۳۹۶) هم در مقاله خود به بازنمایی نظام ارزشی گفتمان در غزلیات قلندری حافظ اشاره کرده و نشان داده است که سخن گفتن از مستی، می‌نوشی و نظر به ساقی و معشوق زیبارو باعث تقویت فشردگی احساس در غزلیات شده و حضور دیگری به بسط گستره‌ی شناختی منجر گردیده است. شرافتی و نوروزی (۱۳۹۸) هم در مقاله‌ای به بازنمایی صفات عرفانی و نمادین قلندران در آثار سنایی، عطار، مولانا و حافظ پرداخته‌اند. واثقی خوندایی و همکاران (۱۳۹۹) در پژوهش خود به کیفیت سلوک رندانه‌ی سلمان ساوجی اشاره کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که عرفان مورد نظر شاعر، خانقاهی نبوده است؛ بلکه فارغ از راه و رسم اهل خرقة شکل گرفته است. او در دیوان خود، رند قلندرصفت را انسان کامل دانسته است. افرازی و دیگران (۱۴۰۰) در مقاله‌ی خود به مقایسه‌ی مضامین قلندری در آثار شیخ احمد جام و حافظ شیرازی پرداختند و نشان دادند گستردگی نظرات قلندری حافظ شامل مسائل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی می‌شود؛ ولی احمد جام به ویژگی‌های سیاسی جامعه‌ی خود اشاره‌ای نکرده است.

به طور کلی در مورد گستره‌ی تأثیرپذیری حافظ از سلمان ساوجی بر اساس چهارچوب‌های قلندری، رندانه و مغانه، پژوهشی انجام نشده و تحقیقات موجود به صورت موردی و مجزاً درباره‌ی بخش‌هایی از موضوع فوق است؛ از این رو در مورد موضوع این مقاله؛ یعنی گستره‌ی تأثیرپذیری حافظ از سلمان ساوجی بر اساس چهارچوب‌های قلندرانه، رندانه و مغانه می‌توان گفت برای نخستین بار به این خلأ پژوهشی پرداخته می‌شود.

## ۲- مبانی نظری

### ۲-۱- ملامتیه و قلندریه

طایفه‌ای از صوفیه، قلندریه نامیده می‌شوند. این طایفه «در قرن سوم هجری و بعد از آن در خراسان، شهرت داشته‌اند و به سبب اختلاف مشرب آن‌ها با غالب صوفیه‌ی عصر خویش، عنوان ملامتی یک چند در مقابل صوفی به کار می‌رفته است.» (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۸۶) سلمی، بین صوفیه و ملامتیه به اختلاف اساس قائل است و معتقد است صوفیه بر خلاف ملامتیه، مدعی کرامت بودند و از آشکار ساختن اسرار پنهانی، ترسی ندارند. (عفیعی، ۱۳۷۶، ۳۷-۳۶)

بر خلاف نظر سلمی، هجویری، ملامتیه را گروهی از صوفیه می‌داند و در تقسیم‌بندی صوفیه از گروهی با عنوان قصاریه نام می‌برد که پیروان حمدون قصار بودند و روش آن‌ها ملامتی بود. از نظر هجویری، آن‌ها گروهی هستند که هم از دنیا و هم از آخرت، قطع علاقه کرده‌اند و افعال به ظاهر قبیحی که انجام می‌دهند، گناه صغیره و کبیره نیست. (هجویری، ۱۳۳۶: ۷۸-۶۸) و به قول سهروردی، در ظاهر، افعالی از آن‌ها سر می‌زند که موجب ملامت آن‌ها از طرف مردم می‌شود و در حالی که از باطن کار آن‌ها کسی خبر ندارد. (سهروردی، ۱۳۷۴: ۳۱)

«نخستین شواهدی که در زبان فارسی از کلمه قلندر داریم، خبر از آن می‌دهد که قلندریان، پروایی نداشته‌اند از این که مردم درباره‌ی ایشان چه می‌گویند. یوسف عامری در قرن پنجم گفته است: «رخسار قلندری چه روشن چه سیاه» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۸۰)

در واقع می‌توان چنین برداشت کرد که در عصری که مشرب صوفیه رواج پیدا کرده و هر کسی سعی می‌کند تا خود را به یکی از فرقه‌های آن نسبت دهد، کار به جایی می‌رسد که عده‌ای بدون بینش و آگاهی وارد این فرقه‌ها می‌شوند و با اعمال ریاکارانه‌ی خود، ادعای کشف و کرامات می‌کنند و افرادی دیگر تنها به زهد و عبادت خشک بسنده می‌کنند و این امر، موجب می‌شود تا گروهی سر به اعتراض و دست به کارهایی بزنند که در نظر مردم زشت و ناپسند جلوه کند و با این کار درصدد شکستن بازار ریاکاری و زهدفروشی برمی‌آیند و از آن جهت که مورد سرزنش مردم قرار می‌گیرند، به آن‌ها ملامتیه گفته می‌شود. «قلندریه در واقع جماعتی بوده‌اند از صوفیه ملامتی که در حدود قرن هفتم هجری در خراسان و هند و حتی شام و بعضی بلاد دیگر شهرت و فعالیت داشته‌اند. قلندریه غالباً موی ریش و سبیل و سر و صورت را می‌تراشیده‌اند.» (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۸۶)

واژه‌ی قلندر به مکانی اطلاق می‌شود که افراد ساکن در آن از لحاظ بی‌پروایی نسبت به زیر پای نهادن عرف و عادات رایج در جامعه، معیارهای ارزشی شریعت در نگاه عادی مردمان و نیز رسوم ظاهری آن در جایگاهی ویژه قرار داشته‌اند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۰۸-۳۰۷) از این رو، قلندران به واسطه‌ی عدم پایبندی و تقید و بی‌تمایلی در پذیرفتن معیارهای حاکم بر جامعه در میان برخی از طبقات اجتماعی چهره‌ای ملامتی و منفور دارند. بدین سان، می‌توان گفت که بنیاد اندیشه‌ی قلندری را ملامت تشکیل می‌دهد؛ چراکه ملامتیان برای رهایی از گمان نیک دیگران به اماکن نامناسبی چون قلندر و خرابات پناه می‌بردند و می‌کوشیدند «با فنا کردن نفس خودپرست که به ارزش‌گذاری‌های جامعه اهمیت می‌دهد، خود را از ریا و هرگونه تظاهر به زهد و تقوی برکنار دارند.» (جلالی پندری، ۱۳۸۵: ۸۱) قلندرها، شکل افراطی و افسارگسیخته‌ی این جنبش اجتماعی و فرهنگی به شمار می‌روند. سلمی درباره‌ی طرز فکر، منش و ظاهر آنان می‌گوید: زشتی‌های نفس خود را به مردم نشان می‌دهند و زیبایی‌های آن را پنهان می‌کنند و مردم ایشان را برای همین ظاهر زشتشان ملامت می‌کنند. ملامتیه هرگونه اظهار احوال باطنی خود را ریا می‌دانستند و از خودنمایی بیزار بودند. (سلمی، ۱۳۶۴ق: ۹۰-۸۹) بر این اساس، باید ملامتیه را جنبشی منتقد نسبت به آسیب‌های اجتماعی دانست. آسیب‌هایی که تا عمق نظام عرفانی و صوفیانه رسوخ پیدا کرده و مسیر آن را منحرف ساخته بود. «ملامتیه فرقه و سلسله‌ی خاصی در میان سایر فرقه‌های صوفیانه نبوده‌اند. شاید بتوان گفت اصول اندیشه‌ی ملامتی میان اغلب فرقه‌های صوفیانه مشترک است. همه‌ی صوفیان از ریا و خودپسندی و مغرور شدن به زهد و تزکیه‌ی نفس‌گریزان بوده و از رعونت نفس و جاه و جلال دنیوی رویگردان بوده‌اند؛ اما در عمل از همان صدر اوّل، صوفیان بی‌صفا نیز وجود داشته‌اند.» (خرم‌شاهی، ۱۳۸۷ب: ۱۴۴-۱۴۳) در آیین قلندری به انسان و مسائل پیرامون او از دریچه‌ای متفاوت از نگاه معمول و رایج پرداخته شده است و قلندریان توانسته‌اند بخشی از آرای انتقادی خود را در دو سطح فکری و رفتاری منعکس کنند و موازین اخلاقی و دینی پذیرفته‌شده از سوی گروه غالب را رندانه به چالش بکشند.

منش فکری و رفتاری قلندرها در گستره‌ی ادب عرفانی فارسی نیز روایی یافته و با عنایت به ظرفیت‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کنشگری‌های این گروه، ادبیات قلندری ظهور پیدا کرده و استفاده از شخصیت قلندران به همراه ویژگی‌های ظاهری و فکری آنان به عنوان بخشی از جامعه، سبب افزایش ظرفیت‌های شعری برای بازنمایی معانی جدید و تبیین آرای معترضانه و انتقادی گردیده است. در راستای شکل‌گیری ادبیات اعتراضی مبتنی بر آرای قلندری، خوشه‌های واژگانی مردود و کلمات منفور و مخالف با اعتقادات

اهل شریعت رواج پیدا کرده است که از آن جمله می‌توان به مواردی همچون رند قلندری، قلاش، کمزن، خرابات، میخانه، دُردی، مغبچه و... اشاره کرد که به سبب نمادسازی عرفانی شاعران، بار معنایی مثبت یافته‌اند و در مقابل واژگانی با بار معنایی منفی مانند مسجد، صومعه، زهد، خرقة، صوفی و... ظاهر شده‌اند. در واقع این گونه کلمات و مصطلحات، رموزی برای نمود مفاهیم و آموزه‌های بلند معنوی و عرفانی هستند. (اشرف‌زاده و نعیمی، ۱۳۹۸: ۳۸).

در مجموع، هدف اصلی شعر قلندری، ارائه‌ی بازتعریفی رندانه و همراه با جسارت متفکرانه و معقول از نظام ارزش‌ها و ضدارزش‌ها و برهم زدن پیش‌انگاره‌های معمول و رایج جامعه است تا از این طریق، خوانشی نوین از واژگان و مفاهیم عمدتاً دینی و معرفت‌شناختی در ذهن مخاطبان پدیدار شود. «شعر قلندران، شعری است که در آن، معنای ارزش و ضدارزش با آنچه در سطح جامعه رایج است، تفاوت دارد؛ به بیان دیگر، ارزش به ضدارزش و ضدارزش به ارزش تبدیل می‌شود. شاعر در شعر قلندران به طعن، آنچه نزد جامعه و مُتشرِّعین قشری ستوده است مانند زهد، شیخ و خرقة زبان می‌گشاید و آنچه را که نزد جامعه و مُتشرِّعین منفور است مانند شراب، شاه‌دبازی، قمار و میخانه ارج می‌نهد.» (پناهی و حاجی‌حسینی، ۱۳۹۲: ۵۰) برجسته‌سازی واژگانی که در آیین مغانه و میان زرتشتیان رواج دارد و کمرنگ کردن مفاهیم و اصطلاحات مذهبی با بنمایه‌ی اسلامی، تقابل دوگانه‌ای در این اشعار ایجاد کرده است که در برهه‌های زمانی مختلف منجر به اعتراض‌هایی از سوی نهادهای دینی صاحب قدرت و نفوذ شده است؛ البته، هدف خالقان آثار قلندری مخالفت با اسلام و به چالش کشیدن مبانی این دین نبوده است؛ بلکه غرض ثانویه‌ی آن‌ها به چالش کشیدن عادت‌های باطل مردم و نقد مبانی ابداعی دکان داران دینی بوده است. (اسفندیاری و انصاری، ۱۳۹۸: ۲۵۱). به بیان دیگر، هدف اصلی شاعران قلندری‌سرا، ایجاد اصلاحات بنیادی در جامعه است، نه ترویج لاابالگیری و بزهکاری و به انزوا راندن شریعت و دین.

## ۲-۲- اصول مکتب ملامتی و روش ملامتی

«۱- اصرار داشته‌اند در سبک زندگی و رفتار و روش اجتماعی برخلاف عامه باشند.

۲- می‌کوشیدند وضعی را داشته باشند که مورد نفرت و تحقیر و ناخشنودی و اجتناب مردم واقع

گردند.

۳- اگر در باطن تابع شرع بودند، می‌خواستند مردم آن‌ها را تارک شرع بیندارند.

۴- سعی می‌کردند مردم را علیه خود تحریک کنند تا حسّ لابلایگری و بی‌اعتنایی‌شان نسبت به خلق و قضاوت خلق مورد پیدا کند.

۵- شعار ملامتیه «الملامه ترک السّلامه» و «الشّهرة آفّه» بوده است و آنان می‌خواستند به عدم تقوا و ترک شرع معروف شوند تا از سیر و سلوک درونی باز نمانند.

۶- ملامتیه همواره به بدنامی تنی چند که منظورشان از پیروی ملامتیه، شهوترانی و ارضای نفس و دنائت طبع بوده، گرفتار شده‌اند.» (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۱۱۳).

### ۳- تحلیل داده‌ها

۳-۱- مبانی قلندری، رندانه و مغانه در غزلیات سلمان ساوجی و حافظ شیرازی

یکی از دلایل اصلی گرایش سلمان ساوجی و حافظ به اشعار قلندری و کاربست مضامین مغانه، اوضاع ناطلوب جامعه در آن زمان بوده است. سده‌ی هشتم را می‌توان یکی از پرتنش‌ترین دوران تاریخ ایران دانست. آشفتگی‌هایی که در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی رخ نموده بود، آثار منفی و نامطلوب خود را در ابعاد فرهنگی نشان داد و بزبه‌هایی فراوانی در میان لایه‌های گوناگون جمعیتی پدیدار گردید و همه‌ی نهادهای فرهنگی به ویژه نهاد دین تحت تأثیر منفی بی‌ثباتی‌های سیاسی قرار گرفتند. «تسلط مغولان بر ایران، امری دفعی نبود که به زمان کوتاه فیصله پذیرد و خاتمه یابد. حاصل حملات پیاپی آنان، فقر روزافزون و خرابی و فتور و سستی دمام برای مردم ایران بود. از میان رفتن طبقات حاکمه‌ی باسابقه و به میان افتادن حادثه‌جویان نورسیده و تازه‌کار، خود بلایی بزرگ بود. بدترین و خطرناک‌ترین نتیجه و ثمر اوضاعی که با حمله‌ی مغول پیش آمد، انحطاط عقلی و فکری [بوده] است.» (صفا، ۱۳۵۱: ۱۰۶۷) وضعیت ثبات سیاسی و اجتماعی در آن دوره، نامطلوب گزارش شده است. بسیاری از اقشار جامعه که مورد اعتماد و قابل اطمینان بودند، اینک به اعمالی روی آوردند که دون شأن آن‌ها بود. «کدخدایان، عیاران، پهلوانان و حتی بازاریان شهر در آن زمان غالباً بی‌آرام بودند و دائم در حال فتنه و آشوب ... این پهلوانان، مشتکی رنود بودند که به نام و ننگِ اعتنایی نداشتند و در نیل به مقصود از هیچ چیز ملاحظه نمی‌کردند.» (زرّین کوب، ۱۳۷۴: ۳) در چنین فضایی، بسترهای لازم برای رشد برخی افراد فرصت‌طلب فراهم آمده بود. آن‌ها با نفوذ در لایه‌های مختلف اجتماعی به ویژه نهادهای دینی، تصویری مخدوش از مذهب و باورهای مردم ارائه کردند و با ابتدال فکری و رفتاری خود، عنصر دین را که در میان آحاد مردم از مقبولیت برخوردار بود، به انحراف کشیدند. آیین قلندری و ظهور شخصیت رند و مبانی مغانه در گستره‌ی شعر



فارسی، واکنشی ادبی، تاریخی، فرهنگی و اجتماعی به این شرایط نامطلوب و آشفته بوده است. «رند، کلمه‌ای است که در آغاز به معنی «مردم بی سروپا و فاسد» به کار می‌رفته است و بعدها در اثر تحوّل مفهومی زبان شعر صوفیه به ویژه سنایی و عطار، این کلمه ارزش مثبت به خود گرفته و به معنی ولی و انسان کامل به کار رفته است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۱۶۴) در این بخش، همه‌ی شاخصه‌های قلندری که سلمان و حافظ در غزلیات خود یاد کرده‌اند، بررسی می‌شود. این مبانی ذیل مؤلفه‌هایی همچون تظاهر به فسق، بی‌اعتباری دین و رد مظاهر شریعت، تظاهر به آیین‌های غیر اسلامی، تعریض به زاهدان و صوفیان، حضور در اماکن بدنام و بی‌اعتنایی به نام و ننگ ذکر شده‌اند.

### ۳-۲- تظاهر به فسق

قلندریه به صفات رندی آراسته بودند. آن‌ها با ریاکاری و تقوای دروغین مبارزه می‌کردند و بی‌ریایی، آزادگی، اطلاع از اسرار دل و بهره‌مندی از همّت عالی از ویژگی‌های بارز آنان بوده است. (خرم‌شاهی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱: ۳۴۹-۳۴۸) بنابراین، اگر چنین افراد شایسته‌ای به فسق تظاهر می‌کردند، از این بابت بوده است که امور منافی شرع را برای قهر نفس روا می‌داشتند. اشعاری که در آن‌ها نوعی بی‌پروایی و بی‌اعتنایی به ظواهر شرع نمود دارد، انعکاس‌دهنده‌ی روش قلندران است. (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۷۴۲) بنابراین، تظاهر این گروه به انجام برخی ناهنجاری‌های اجتماعی به معنای آشوب‌طلبی و بی‌احترامی به ماهیت شریعت نبوده است؛ بلکه آنان سعی کرده‌اند با این ترفند، مبانی فکری گروه رقیب (صوفیان، زاهدان و شارعان مرائی) را به چالش بکشند و مهم‌تر از آن، مخاطبان را با ابتدال فکری اهل ریا آشنا کنند. این آشنایی‌زدایی‌های رندانه‌ی فرهنگی و دینی از سوی قلندرها باعث بروز درگیری‌ها و تنش‌هایی میان آنان و اهل شرع شده که در مواردی به تکفیر، طرد و لعن انجامیده است.

سلمان ساوجی با اشاره به رفتارهای عرف‌گریز در غزلیات خود، بنیادهای فرهنگی جامعه را به صورت هدفمند و با پشتوانه‌ی عقلی به چالش می‌کشد تا بازتعریفی از هنجارها ارائه دهد. او، عشق را با واژه‌هایی همچون می، جام و شاهد تبیین می‌کند و از این طریق، تصویری زمینی از این مقوله ارائه می‌دهد. تقابلی که میان عشق‌ورزی و شادنوشی با پارسایی وجود دارد، نشان از تغییر نظام ارزشی در نظرگاه سلمان ساوجی دارد که قلندرمآب و رندانه است. «قلندریه، مقید به کتمان اسرار و عبادت بوده‌اند ... و از عبادات کاری انجام نمی‌داده و جز صفای دل خود به هیچ چیز و هیچ کس نمی‌اندیشیده‌اند.» (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵: ۵۵۱) بر این اساس، بدیهی است که شاعر با کاربست واژگان تابو و مطرود مرتبط با سرمستی و نیز با استفاده

از مظاهر زمینی و مادی به بازنمایی پدیده‌ی عشق پردازد. رویکردی که در تضاد و تقابل با جهان‌بینی جزمی و تکسونگر اهل شرع و زهد قرار دارد. به کارگیری واژگان قلندری تابوشکن ازسوی ساوجی کلام او را سیال و تأویل‌پذیر ساخته و تراوش‌های ذهنی‌اش را قطعیت‌ناپذیر کرده است. این امر، جدال‌های بسیاری بر سر اشعار قلندری او در حوزه‌ی معنا به وجود آورده است. او آشکارا به امور و اعمال منافی شرع اشاره می‌کند تا معیاری متفاوت از معیارهای پذیرفته‌شده‌ی جامعه ارائه کند و با جابه‌جایی ارزش‌های متعارف، چهارچوب‌های جدیدی پدید آورد. بر این پایه، سلمان ارزشمندی مصاحبت با شاهد را با حضور در بهشت الهی (آرمان‌شهر اهل شرع) برابر می‌داند و کامجویی از مظاهر دنیایی (هم‌نشینی با حوری و باده‌نوشی) را برتر از دل بستن به وعده‌های آتی نمایندگان دین می‌شمارد. (واثقی خوندابی و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۴۶).

هدف سلمان از این وارونه‌سرابی فرهنگی، تلنگر زدن به گروه هدف (مخاطبان) است تا به بازناندیشی در آموخته‌های دینی و اعتقادی خود وادار شوند. اعمالی همچون دعوت به باده‌نوشی، مصاحبت با ساقی، هم‌نشینی با معشوقه، ترک توبه و ... نظام ارزشی جدیدی را خلق می‌کند که در باورهای تثبیت‌شده‌ی جامعه مطرود و ضدارزش محسوب می‌شوند. این تضادها در ذهن پویای مخاطب، اندیشه‌زا و معناآفرین است. سلمان با اشاره به این اعمال به عنوان یک ارزش، در پی دستیابی به ارزشی بزرگ‌تر و بنیادی‌تر است. بنابراین، آنچه به عنوان ارزش در لایه‌های اولی‌های شعرهای قلندرانیه‌ی ساوجی طرح می‌شود، در خود ارزشی برتر را نهفته دارد و بسترهای لازم را برای ظهور آن فراهم می‌کند.

عشق در جان است و می در جام و شاهد در نظر در چنین حالت، طریق پارسایی، مشکل است  
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۵۸)

هر که را با شاهی صحبت به خلوت داد بی‌گمان با حوری‌ای در جنت‌المأوی نشستچند  
دست زینهار امروز سلمان با می و حوری نشین خواهی بر امید وعده‌ی فردا نشست؟!  
(همان، ۲۷۱)

تا توانی مده از کف به بهار، ای ساقی لب جوی و لب جام و لب یار ای ساقی ...  
موسم گل نبود توبه‌ی عشاق درست توبه یعنی چه بیا باده بیار، ای ساقی ...  
شاهد و باغ و گل و مل همه خوبند؛ ولی یار خوش خوش‌تر ازین هر سه چهار، ای ساقی  
بی‌نوایم غزلی نو بنواز، ای سلمان در خمارم؛ قدحی نو زخم آرای ساقی  
(همان، ۸۰)

حافظ در غزلیات خود به مثابه‌ی سلمان ساوجی بسیاری از مبانی فرهنگی و عرف جامعه را نقض کرده و نگرش‌های نوینی را توصیه کرده که خلاف جریان اعتقادی حاکم است. شاید این تراوش‌های ذهنی را باید برآیند رفتارهای او در زندگی عادی و دنیای واقعی‌اش دانست. «برای کسی که عادت کرده است حافظ را همیشه فراز آسمان‌ها بجوید و در میان ابرهای ابهام و عظمت مدفونش بیابد، چطور ممکن است این تصور پیش آید که وی نیز در روزگار جوانی ... به دام این هوس‌های شیطانی افتاده باشد؟» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۴۵) با توجه به تجربه‌های محسوسی که حافظ داشته است، به سامانه‌ی جدیدی از ارزش‌ها اشاره می‌کند که در بافت فرهنگی مردم اموری مطرود و فسادآفرین هستند و گفتمان دین‌محور حاکم، آن را نمی‌پذیرد و در برابر تبلیغ و ترویج آن واکنش نشان می‌دهد. «رابطه‌ی حافظ با حواس و عالم حسانی و لذت‌پرستی و می‌پرستی و معشوقه‌پرستی او را می‌باید از دیدگاه عرفانی ویژه‌ی او فهمید که زهد و منطق زهد و دویارگی زاهدانه‌ی هستی را ژرف‌تر و دلیرانه‌تر و ریشه‌ای‌تر از هر شاعر عارف دیگری رد می‌کند.» (آشوری، ۱۳۸۶: ۳۸۲) حافظ، چالشی ژرف و البته، همراه با تفکر پدید می‌آورد و در گفتمان مورد علاقه‌ی خود از اصطلاحاتی همچون شراب، مست، دهان معشوق، می، مطرب و مغبجگان استفاده می‌کند که اگرچه در گفتمان غالب، بار معنایی نامطلوبی دارند، برای انتقاد از مبانی فکری و رفتاری «دیگری» از اثربخشی مطلوبی برخوردار هستند. بازتاب قطعیت‌ناپذیر و سیال معانی گوناگون، شعر حافظ را تنش‌آفرین و محل مناقشه کرده است. حافظ از این طریق، روش غیر منعطف و ایستای اهل زهد و شرع را که منجر به ارائه‌ی تصویری خشن و سلامت‌آفرین از دین و مذهب می‌شود، با دعوت از مخاطبانش به رفتارهای عرف‌گریز به چالش کشیده است. حضور حافظ در این اشعار کاملاً برجسته است و نقش مهمی در باورپذیری و القای

شراب‌خورده و خوی کرده می‌روی به چمن که آب روی تو آتش در ارغوان انداخت  
به بزمگاه چمن دوش مست بگذشتم چو از دهان توام غنچه در گمان انداخت  
من از ورع می و مطرب ندیدمی زین پیش هوای مغبجگانم در این و آن انداخت  
(حافظ شیرازی، ۱۳۸۹: ۶)

میخواره و سرگشته و رندیم و نظرباز و آن کس که چو ما نیست در این شهر کدام است  
حافظ منشین بی می و معشوق زمانی کایام گل و یاسمن و عید صیام است  
(همان، ۶)

برو معالجه‌ی خود کن ای نصیحت گو شراب و شاهد شیرین که را زیانی داد؟!

(همان، ۱۱۳)

مسند به گلستان بر تا شاهد و ساقی را لب گیری و رخ بوسی، می‌نوشی و گل بویی

(همان، ۴۹۵)

آرای انتقادی وی دارد و به تولید معنا می‌انجامد. او، معنای مورد نظر خود را در فرآیندی تعاملی و در برابر یک «غیریت» شکل می‌دهد. در گفتمان «دیگری» که می‌توان «نصیحت گو» را نمود قابل درک آن در شعر حافظ دانست، کنش‌هایی همچون لب‌گیری، رخ‌بوسی، می‌نوشی، گل‌بویی و شاهدپرستی اموری مذموم و هنجارشکن هستند. با این حال، حافظ، معنای مورد نظر خود را با تکیه بر همین کنش‌های تقابلی پدید می‌آورد و به آن بال و پر می‌دهد. تظاهر به فسق به منزله‌ی اعتراض هوشمندانه و جهت‌دار حافظ به «غیریت» است.

### ۳-۳- بی‌اعتباری مظاهر شریعت و ردّ برخی مصداق‌های آن

در راستای تظاهر به فسق، رد برخی مظاهر شرع در منش و کنش قلندرها دیده می‌شود. «آنان می‌خواستند به عدم تقوا و ترک شرع معروف شوند تا از سیر و سلوک درونی بازمانند.» (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۱۱۳) به عبارت دیگر، از دید رندان قلندرمآب، توقّف در مرحله‌ی شریعت‌محوری و عدم انعطاف در این مرحله، سالک را از رسیدن به کمال حقیقی که ورای شرع تعریف می‌شود، دور می‌کند. از این‌رو، می‌توان از پوسته (شریعت) به هسته (حقیقت) رسید. در اشعار سلمان ساوجی، اشاره به این ویژگی دیده می‌شود. او بیان می‌دارد که شنیدن صدای ساز رباب در قاموس شریعت، امری مذموم است؛ اما در چهارچوب عشق‌ورزی، این عمل، مایه‌ی رسیدن به حقیقت و بازنمایی راستی می‌شود. ساوجی با رواداری دینی و تعدیل مبانی شریعت، بازتعریفی از سبک زندگی ارائه می‌دهد و گرفتار آمدن در تنگنای بایدها و نبایدهای شارعان را تسهیل می‌بخشد. سلمان با ایجاد تقابل دو گانه میان دین مرسوم و مذهب رندی، گسترده‌گی شناختی گفتمان مورد نظر خود را تقویت می‌کند و دور شدن از این مذهب را امری ناروا می‌شمارد. مذهب او نه بر مبنای مسائل شرعی، بلکه بر اساس عشق شکل گرفته است. عشق در سامانه‌ی فکری و اعتقادی وی، امری کانونی است و هر کسی قادر به درک آن نیست. از این‌رو، با ایجاد دو گانه‌ی «خود-دیگری» به تفاوت ماهوی مذهب قلندران با مذهب دیگران اشاره می‌کند.

گرچه آواز رباب است مخالف با شرع راستی او ره تحقیق به عشاق نمود

(ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۳۹)

رسم دین بگذاشت سلمان، مذهب رندی گرفت ترک این مذهب گرفتن، مذهب اصحاب نیست

(همان: ۲۷۸)

کار من عشق است و مذهب عاشقی و هر کسی مذهبی دارد تو را با مذهب سلمان چه کار؟

(همان: ۲۷۸)

در غزلیات حافظ نیز، بارها با این موضوع مواجه بوده‌ایم. مسجد و خرابات در ساختار فکری او تعاریف متفاوتی از عرف جامعه دارند. «حافظ به شیوه‌ی ملامتی‌گرایی دارد. بنابراین، شاید بتوان پذیرفت که اصطلاح خرابات و ترکیب خرابات مغان در اشعار او بر مبنای تظاهر به خلاف رسوم یا مباشرت امور نامرسوم و ویرانی ظاهر شده است». (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵: ۱۹۸-۱۹۷) به عقیده‌ی زرین کوب، حافظ از معدود شاعرانی است که می‌تواند مسجد و صومعه را خراب کند و خلق و قضاوت‌هایشان را نادیده بگیرد و در کار خدا و خلق از چون و چرا دم زند. (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۷۴: ۴۱) اگرچه حافظ مسجد را به عنوان مکانی برای معرفت‌افزایی معرفی می‌کند، متوقف ماندن در این سطح را کافی نمی‌داند و مکان دیگری را برای تقویت معنویت و بینش‌ورزی پیشنهاد می‌دهد که خرابات است. این رویکرد می‌تواند ورای ابعاد ظاهری تحلیل شود و جنبه‌ای ژرف‌تر داشته باشد. به این معنا که شاعر نماد دینی «مسجد» را آگاهانه به حاشیه می‌راند و نماد غیر دینی «خرابات» را برجسته می‌کند تا نشان دهد که در گستره‌ی فرهنگ عشق-ورزی، نشان‌ها و سنجه‌ها متفاوت از برداشت‌های عادی و مرسوم هستند و هر پدیده‌ای، فارغ از این که در چهارچوب شریعت اسلامی تعریف می‌شود یا خیر، ظرفیت‌های لازم را جهت بازنمایی مسائل معرفت-شناسانه دارد و در آشکار کردن رشد و شکوفایی معنوی طالب و عاشق، مؤثر عمل می‌کند. بر این پایه، حافظ برای توصیف دوران خرابات‌نشینی خود از عبارت «یاد باد» استفاده می‌کند که جنبه‌ای مطلوب و بار معنایی مثبت دارد. او رندانه و قلندروار خطاب به مخاطبانش اظهار می‌دارد که طلب مقصود و هدف نهایی یعنی معرفت، کمال و شکوفایی شخصیتی به واسطه‌ی حضور در خرابات و میخانه امکان‌پذیر است و نمود کامل‌تر سویه‌های معرفت‌شناسانه در مسجد، در خرابات و میخانه دیده می‌شود. در گفتمان قلندری حافظ، عناصر اصلی و محوری گفتمان دینی نقد می‌شود و تقابلی ضمنی و چندلایه میان آن به وجود می‌آید تا تفاوت ایدئولوژیک این گفتمان‌ها به خوبی نمودار شود.

گر ز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر مجلس وعظ دراز است، زمان خواهد شد

(حافظ شیرازی، ۱۳۸۹: ۱۱)

یاد باد آن که خرابات‌نشین بودم و مست و آنچه در مسجدم امروز کم است، آنجا بود

(همان ۲۰۴)

چگونه جانب مسجد روم ز میخانه؟ ز کوی عشق به ملک صلاح راهی نیست

(همان ۳۲۴)

### ۳-۳- می پرستی

حافظ از دست زاهدان خشک و فتنه‌های روزگار به خداوند پناه می‌برد و گاه آن‌ها را نیز به می‌خواری دعوت می‌کند. با می‌گساری غم ایام را از سر به در می‌کند و همگان را به فرصت شمردن ایام گل و می‌خواری فرامی‌خواند. با زبان انتقادی، می‌خواری شیخ و زاهد و محتسب و پنهان‌کاری آن‌ها را بیان می‌کند و حتی اجازه‌ی محتسب را در این کار لازم و پرده از روی شراب‌خواری‌های نهانی آن‌ها برمی‌دارد. چنان که خود گفته است، او مرید جام می‌است و در مذهب او باده‌خواری، حلال است. در نظر وی، باده‌نوشی که خالص و بی‌ریا باشد، بهتر از زهدفروشی است که سراسر روی و ریاست. در نهایت، رفتن خود را به کوی مغان و میکده تقدیر ازلی می‌شمارد و آن را موهبتی می‌داند که در ازل قسمت او کرده‌اند و هیچ کس نباید ظن بدی در حق او داشته باشد. (حافظ، ۱۳۲۰: ۷)

ساوجی نیز مانند حافظ و رندان روزگار، می‌پرست است و دیگران را نیز به می‌نوشی دعوت می‌کند. از نظر او می، مظهر سرّ حق است و آن قدر حرمت دارد که پیر مغان نیز احترام آن را به جا می‌آورد. کلاً زندگی بدون می، حرام است؛ به همین خاطر همواره از ساقی تمنای شراب می‌کند و به هیچ وجه حاضر نیست می را که مانند آب خضر، حیات‌بخش است، ترک کند. با این که به خاطر غم‌زدایی می، آن را می‌نوشد؛ زیرا قدح از راز درون شاعر آگاهی دارد؛ اما در آخر خود نیز در می‌یابد که می نیز نمی‌تواند درد و غم عشق را علاج کند و تنها موجب فراموش کردن غم‌های روزگار می‌شود.

### ۳-۴- تظاهر به آیین‌های غیر اسلامی

یکی از ویژگی‌های شعر قلندری، این است که شاعر از اصطلاحات مرتبط با آیین‌های غیر اسلامی به نیکی و همراه با احترام یاد می‌کند و از طریق برجسته‌سازی معناهای جدید، ثبات معنایی گفتمان رقیب را برهم می‌زند و به آن خدشه وارد می‌کند. به عبارت دیگر، دال‌ها و مدلول‌های معناآفرین در گفتمان «دیگری» را

به چالش می‌کشد و نظام گفتمانی جدیدی را بر اساس تقابلی دوگانی شکل می‌دهد تا از طریق این تنش‌آفرینی آگاهانه منظور و غرض خود را شرح دهد. به این اعتبار، کاربرست اصطلاحات آیین‌های مهری و زرتشتی (مغانه) و ترسایی در اشعار قلندری، نمود ویژه‌ای دارد. «از آنجا که واژه‌ی مغ را مربوط به آیین زرتشتی می‌دانستند و اغلب زرتشتیان و گبران باده‌ی ناب می‌ساختند و آماده می‌کردند، گاه لوازم مربوط به آیین زرتشتی نیز، همراه شعر مغانه بیان می‌شود و در خدمت مضامین عرفانی و ملامتی و قلندری درمی‌آید و این گونه‌ی اخیر، بیشتر از سنایی جلوه‌گری آغاز کرده و در غزلیات عطار و مولانا و سپس، حافظ به حد کمال رسیده است.» (معدن‌کن، ۱۳۸۷: ۱۴) سلمان ساوجی در غزلیات خود، بارها به این مظاهر توجه نشان داده است. یکی از اهداف او برای انجام این کنش، بازنمایی برخی پلشتی‌های اخلاقی نهادینه‌شده میان مسلمانان است. او با ذکر خوشه‌های واژگانی «باده، دیر ترسا، پیر و میکده» از یکسو و بازنمایی خوشه‌های واژگانی «مسجد و شارع»، تقابل میان یکرنگی و ریاکاری را تشریح می‌کند و دو سامانه‌ی فکری را در برابر هم قرار می‌دهد تا با این مقایسه بر گستره‌ی فهم و بینش مخاطبانش بیفزاید و مرز میان حق و ناحق، و سره و ناسره را مشخص کند. در باور شاعر، آنچه موجب کمال و رشد معنوی آدمی می‌شود، نوشیدن از باده‌ی صافی خمار و همراهی با مغان و ترسایان است، نه اقامت گزیدن در مسجد و بهره بردن از مصاحبت شارع. او با بیانی کنایه‌آمیز، مردان واقعی را در میکده‌ی مغان و دیر ترسایان حاضر می‌بیند و باور دارد که تجربه‌های زیستی و شناختی راستین در این مکان‌ها محقق می‌شود.

بوی آن باده مرا از مسجد به درِ دیر مسیحا انداخت  
پیر ما شارع مسجد بگذاشت راه بر کوچه‌ی ترسا انداخت  
عمر در میکده، سلمان گم کرد یافت ز آنجا و هم آنجا انداخت  
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۵۱)

ای صب برو حافظ مرید جام می‌است وز بنده بندگی برسان شیخ جام را.  
ساغر می بر کفم نه تا زبر برکشم این دلوق از رقفام را  
در مسجد چه زنی اینک در میکده‌ی باز خیز مردانه قدم در نه و خود را در باز  
مست رو بر در میخانه که مستان خراب نکنند از پی هشیار در میکده باز  
تا به دُردی قدح جامه نمازی نکنی چون صراحی نتوان پیش بتان برد نماز

کشته‌ی عشق بتانیم، زهی عشرت و عیش! مفلس کوی مغانیم، زهی نعمت و ناز!

(همان، ۳۵۱-۳۵۲)

سلمان اشاره می‌کند که زَنار گبری در زیر خرّقه‌ی ریایی بر تن دارد. این خرّقه برای حفظ ظاهر است؛ اما اصل عقیده‌ی او، در زَنار بستن نمودار می‌شود. زَناری که به واسطه‌ی دل دادن به معشوقه بر کمر معرفت و شناخت وی بسته می‌شود و او را از صومعه و مسجد دور می‌کند و به سوی کوی مغان می‌کشاند. «دین قلندری را در کوی مغان باید آموخت و قول پیر مغان برای آنان محترم است و قلندر به آستانه‌ی پیر مغان آرام می‌گیرد». (برومندسعید، ۱۳۸۴: ۱۴۷) سلمان به انجام اعمالی از جانب خود اشاره می‌کند که در مکتب فکری مغانه، روایی و اعتبار دارد. این برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی به اعتبار ابراز مخالفت او با جریان غالب دین‌گرای حاکم بر جامعه است که فضایی تنش‌زا، تک‌صدا و محدود به وجود می‌آورد و تنها راه نجات را نحله‌ی فکری و گرایش ایدئولوژیک خود تعریف کرده است. سلمان سعی می‌کند با کمرنگ نشان دادن مصداق‌های دینی (خرّقه، زهاد، صومعه و تسبیح)، اعتراض خود را به شرایط حاکم نشان دهد و مروجان‌گفتمان خودمحور دینی را به بازاندیشی در کنش‌های فکری و رفتاری خود وادارد.

خرّقه‌ی سالوس برخواهم کشید از سر، ولی ترسم این زَنار گبری در میان رسوا شود

(ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۳۶)

زلفت مرا ز حلقه‌ی زهاد صومعه زَنار بسته بر سر کوی مغان کشید

(همان، ۳۴۴)

ما روی دل به خانه‌ی خَمّار کرده‌ایم محراب جان ز ابروی دلدار کرده‌ایم

از بهر یک پیاله‌ی دُردی، هزار بار خود را گرو به خانه‌ی خمار کرده‌ایم

سرمست رفته‌ایم به بازار و جرعه‌وار جان‌ها نثار بر سر بازار کرده‌ایم

قندیل را شکسته و پیمانانه ساخته تسبیح را گسسته و زَنار کرده‌ایم

(همان، ۳۷۸)

حافظ نیز به مثابه‌ی سلمان بر دل‌بستگی خود به مؤلفه‌های غیر اسلامی تأکید کرده است. او خود را بنده‌ی پیر مغان می‌داند و اشاره می‌دارد که به واسطه‌ی این بندگی از ناآگاهی رهیده و گام در وادی شناخت و آگاهی گذاشته است. در این نگرش، تجربه‌های نامطلوب دینی شاعر پیش از پیوستن به جرگه‌ی باده‌نوشان خراباتی منعکس شده است. او بیزاری خود را از صومعه و خرّقه‌ی ریا اعلام می‌دارد و در برابر، خواهان



عجین شدن با شراب ناب و حضور پیوسته در دیر مغان است. او اقامت گزیدن در آستانه‌ی پیر مغان را موهبتی عظیم می‌خواند که گشایش‌های این جهانی و آن جهانی را برایش رقم می‌زند. حافظ، مکان‌ها و نمادهای دینی را همراه با بار معنایی منفی توصیف می‌کند تا ابتدال و فساد خوی گرفته در آن را به چالش بکشد و به زمامداران امور گوشزد کند که در مسیری ناروا قدم می‌گذارند. او نظام ارزشی گفتمان «دیگری» را نقد کرده و از کاستی‌های شناختی و معرفتی آن سخن گفته است. در برابر، به ارائه‌ی جایگزینی پرداخته و از نهادهای موازی پرده برداشته است. طبیعتاً عناصر نهادهای نویناد در ساختار فکری حافظ (آیین مغانه) با عناصر نهادهای غالب (شرع و تصوّف) در تضادی آشکار است و هدفی جز بازنمایی انحرافات اصولی آن ندارد.

بنده‌ی پیر مغانم که ز جهلم برهاند پیر ما هرچه کند عین عنایت باشد

(حافظ شیرازی، ۱۳۸۹: ۵۸)

دلم ز صومعه بگرفت و خرّقه‌ی سالوس کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا؟!

(همان، ۲)

از آستان پیر مغان سر چرا کشیم؟ دولت در آن سرا و گشایش در آن در است

(همان، ۹)

### ۳-۵- ترجیح کوی مغان

حافظ، مقایسه‌ای میان صومعه و کوی مغان انجام می‌دهد و در نتیجه به دلایلی کوی مغان را ترجیح می‌دهد؛ زیرا صومعه از فریب کاری و ریا پر شده است و تنها شراب است که می‌تواند حافظ را از دست خرّقه‌ی پر از تزویر اهل صومعه نجات دهد. او در دیر مغان عزیز و محترم است و دولت و گشایش و مدد در آن سر است. خانقاه جای گدایان است و اسرار عشق‌بازی را در آن راهی نیست.

دلم ز صومعه بگرفت و خرّقه‌ی سالوس کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا

(حافظ، ۱۳۲۰: ۳)

گر مدد خواستم از پیر مغان عیب مکن شیخ ما گفت که در صومعه همت نبود

(حافظ، ۱۳۲۰: ۱۴۱)

از کوی مغان نیم شبی ناله نی خاست زاهد به خرابات مغان آمد و می‌خواست

(ساوجی، ۱۳۷۴: ۴۴)

فضولی از غم روزگار به درگاه پیر مغان پناه می‌برد؛ زیرا آن‌جا کعبه‌ی ملک و ملت است و طرب و آب زندگانی را آن‌جا می‌توان یافت. درگاه مغان برتر می‌داند.

### ۳-۶- تعریض به زاهدان و صوفیان

در گفتمان قلندران و رندی، تقابلی ماهوی و اعتقادی میان دو گروه وجود دارد. در یک طرف، قلندرها حضور دارند و در سوی دیگر، صوفیان و زاهدان مرائی. شاخصه‌هایی که هر گروه بر آن تأکید می‌کنند، ناسازوار است که منجر به تضاد منافع می‌شود. برآیند این شرایط، بروز تنش‌های مختلف میان این ایدئولوژی‌ها و طرد و رد یکدیگر است. نظام ارزشی آثار قلندی در تقابلی آشکار با نظام ارزشی تصوّف و زهد قرار دارد. هر دو گروه سعی دارند ثبات معنایی طرف مقابل را به چالش بکشند و برای تحقّق هدف خود، نقاط برجسته‌ی گفتمان متضاد را تضعیف و تخریب می‌کنند. بنابراین، ارزش و ضداً ارزش در چنین فضایی در اشعار قلندران شکل می‌گیرد. شاعران قلندری «می‌خواستند تصوّف را از قالب‌های ساختگی بپیرایند و آن را از صورت یک کارخانه‌ی کرامت‌سازی و یک دستگاه مریدپروری بیرون بیاورند.» (زرین-کوب، ۱۳۸۸: ۳۳۸) بنابراین، اصلاح و بهسازی ساختار تصوّف و زهد اسلامی در صدر اهداف انتقادی رندان قلندر مسلک قرار داشته است. سلمان ساوجی در غزلیات خود بارها به صوفیان و زاهدان تاخته و مبانی فکری و رفتاری آن‌ها را به نقد کشیده است. البته، گاهی این نقدها شدت بیشتری گرفته و همراه با تخفیف بوده است. انتقادهای صریح و گزنده‌ی سلمان به این معنا نیست که او شاکله‌ی عرفان اسلامی را به طور کلی رد و نکوهش می‌کند؛ بلکه هدف اصلی وی، اصلاح و پاک‌سازی بنیادی و شناساندن چهره‌ی عارف حقیقی و صوفی مرائی به مردم است. (احمدی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۷). هدف سلمان، بازنمایی سیمای راستین بزهکارانی است که خرقة، دستار و عمامه را دست‌مایه‌ای برای کسب مال و جاه قرار داده‌اند و افزون بر خود، مردم را در گمراهی و تباهی فرو برده‌اند. شاعر با اشاره به مفاهیم رندی، قلندری و مغانه (ساقی، می، خمخانه و دُرد) در گفتمانی هدفمند و منطقی، رویکردهای اجتماعی خود را سامان می‌دهد و با ایجاد ارتباط میان ارزش‌های فردی و اجتماعی به بازتولید ارزش می‌پردازد. او سلوک زاهدانه و صوفیانه را مبتنی بر ریاکاری تشخیص می‌دهد و اعتبار آن را زیر سؤال می‌برد و در برابر، ارزش‌های مورد نظر خود را تبیین می‌کند که مبتنی بر مستی و عشق‌ورزی است. این ارزش‌ها در رابطه‌ای تعاملی با همدیگر قرار دارند که برآیند آن، بازتولید نظام ارزشی پویا است.

توبه‌ی زهد ریایی نیست کار عاشقان ساقی‌می، کین فضولی عقل سرکش می‌کند  
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۲۹)

جان صوفی نشد از دود کدورت، صافی تا نشد در بن خمخانه، چو دُردی بنشست  
(همان، ۲۷۲)

فرزانه‌تر مردم اگر، زاهد و صوفی‌ست ای دوست به دوران تو، فرزانه کسی نیست  
(همان، ۲۸۲)

نظام ارزشی مورد نظر سلمان ساوجی بر اساس دو مفهوم کلی شکل گرفته است: «ایده‌آل» و «دیگری». به این معنا که شاعر ابتدا به بازنمایی تقابلی‌ها می‌پردازد و مبانی فکری و رفتاری «دیگری» را توضیح می‌دهد. سپس، ایده‌آل‌های خود را تشریح می‌کند تا ذهن مخاطب در این تقابل به چالش کشیده شود و در ایجاد تمایز میان سره از ناسره نقشی پویا داشته باشد. سلمان با کار بست همه‌ی قوه‌ی فکری خود برای تحقق نظام مرامی مطلوبش اقدام می‌کند. در این نظام که بر اساس مفهوم عشق شکل گرفته است، زاهد دارای ویژگی‌های غیر آرمانی همچون عقل‌گرایی صرف، زهدورزی و دین‌زدگی است و در برابر، عاشق شیدا قرار دارد که به ابزار عشق تجهیز شده و از عدم خلوص نیت و غش‌های نفسانی رهیده است. در بازنمایی این نظام ارزشی، استفاده از طنز کارایی برجسته‌ای دارد. شاعر تلویحاً و با طعنه و کنایه، زاهدان را متقی و سلامت‌جوی می‌شمارد تا بر ابتدال نظام فکری آنان تأکید کند.

زحمت ما می‌دهی، زاهد تو را با ما چه کار عقل و دین و زهد را با عاشق شیدا چه کار؟  
می‌خورد صوفی غم فردا و ما می‌خوریم مرد امروزیم، ما را با غم فردا چه کار؟  
جای عیاران سرباز است کوی عاشقی ای سلامت‌جوی برو بنشین، تو را با ما چه کار؟  
راز لعل شاهدان بر زاهدان پوشیده است متقی را در میان مجلس صهبا چه کار؟  
(همان، ۳۴۸)

«هوی» صوفی چه کنی؟ آن همه‌رزق است و فریب «های» مستان بشنو، کز سر سوزست و نیاز  
(همان، ۳۲۵)

صوفیا صافی کن از غش قلب را یا دگر سودای بازارش مکن  
(همان، ۳۸۸)

حافظ نیز به مثابه‌ی سلمان ساوجی نسبت به ابتدال فکری و رفتاری گروهی از صوفیان و زاهدان ریایی واکنش نشان داده است. «زهد در معنای بی‌رغبتی به دنیا و حرص و آرزو و شهوت که از صفات و خصایل مثبت صوفیان باصفای راستین در صدر بوده بعدها تحول معنایی یافته و به صورت افراط در عبادات و منزهنمایی و مقدس‌نمایی به کار رفته و در دیوان حافظ از مفاهیم منفی است و غالباً با صفت ریا، خشک یا گران‌قرین است.» (خرم‌شاهی، ۱۳۸۷: ۹۷۰) پس این مفهوم در یک فرآیند تاریخی، فرهنگی و اجتماعی دچار استحاله‌ی معنایی شده است. در شعر حافظ، صوفی «پشمینه‌پوش، تندخو و بری از عشق و بی‌بهره از معرفت است و دامگاه او خانقه است.» (همان: ۳۶۵) عشق که در مرکز آرای قلندرانه‌ی شاعر قرار دارد، در تقابل با روحیه‌ی عافیت‌طلب و منفعت‌گرایی صوفی و زاهد قرار دارد و ناسازگاری میان اهداف غایی این دو نظام فکری، امری بدیهی است. «چون صوفیان و زاهدان در کار خود ریا می‌کنند و پارسای راستین نیستند، حافظ بر ایشان می‌تازد.» (آشوری، ۱۳۸۶: ۲۷۷) او، تعریض به کسانی را که به دین‌داری تظاهر می‌کنند، ولی از تأثیرات مطلوب آن بی‌بهره هستند، امری روا می‌داند و آن را نوعی ارزش می‌شمارد. این مرام فردی-اجتماعی شاعر از ابتدا سویه‌ای فردگرایانه دارد؛ اما در ادامه، جنبه‌ای گروهی پیدا می‌کند و از خواسته‌ای شخصی به دغدغه‌ای جمعی بدل می‌شود.

حافظ با در نظر داشتن تفاوت‌هایی که میان آرای او و صوفیان و زاهدان ریایی وجود دارد، برای تولید ارزش‌های مرامی و تبیین آرمان‌های فکری خود اقدام می‌کند. بنابراین، «من» فردی در غزلیات قلندرانه‌ی حافظ از ایستایی خارج می‌شود و در قالب «من» اجتماعی به حیات خود ادامه می‌دهد. بر این پایه، حافظی که در شعرها خطاب قرار می‌گیرد، شخص شاعر نیست؛ بلکه همه‌ی قلندرها و رندان را شامل می‌شود. این حافظ، نماینده‌ی گروهی است که زهد را خامی و قلندری را کمال می‌دانند. در نظرگاه اینان، زاهد با عجب و رند با مستی و عشق‌ورزی توصیف شده است. بنابراین، حافظ در پی طرح دغدغه‌های شخصی خود نیست. او بر مبنای رسالتی که برای خود تعریف می‌کند، از ارزش‌هایی دفاع می‌کند که در ظاهر نادرست هستند؛ اما ارزش‌های «دیگری» را که ظاهری روا و ماهیتی باطل دارند، نقد می‌کند.

ای کبک خوش خرام کجا می‌روی؟ بایست غره مشو که گربه‌ی زاهد نماز کرد

حافظ مکن ملامت رندان که در ازل ما را خدا ز زهد ریا بی‌نیاز کرد

(حافظ شیرازی، ۱۳۸۹: ۳۳)

زاهد خام که انکار می‌و جام کند پخته گردد چو نظر بر می‌خام اندازد

(همان، ۱۵۰)

زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز تا تو را خود ز میان با که عنایت باشد

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است عشق کاری ست که موقوف هدایت باشد

(همان، ۱۵۸)

صوفیان جمله حریفند و نظرباز، ولی زین میان حافظ دل سوخته بدنام افتاد

(همان، ۱۱۱)

۳-۷- رندی

«حافظ از آنجا که نگرشی ملامتی دارد و هر نهاد یا امر مقبول اجتماعی، و هم‌چنین هر نهاد یا امر مردود اجتماعی را با دید انتقادی و ارزیابی دوباره می‌سنجد، با تأسی به سنایی و عطار، رند را از زیر دست و پای صاحبان جاه و مقام و از صف نعال بیرون می‌کشد و با خود هم‌پیمان و هم‌پیمانه می‌کند. حافظ، نظریه‌ی عرفانی «انسان کامل» یا «آدم حقیقی» را از عرفان پیش خود می‌گیرد و آن را با همان طبع آفرینش‌گر اسطوره‌ساز خود بر رند بی‌سر و سامان اطلاق می‌کند و رندان تشنه لب را «ولی» می‌نامد.» (خرم‌شاهی، ۱۳۸۷: ۴۰۷).

رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس گویی ولی‌شناسان رفتند از این ولایت

(حافظ، ۱۳۲۰: ۶۵)

زمانه افسر رندی نداد جز به کسی که سرفرازی عالم در این کله دانست

(حافظ، ۱۳۲۰: ۳۳)

ساوجی نیز مانند حافظ با آواز بلند رندی خویش را اعلام می‌دارد و باکی از کسی ندارد.

رندی و عاشقی و قلاشی هیچ شک نیست که در ما همه هست

(ساوجی، ۱۳۷۴: ۳۸)

۳-۸- حضور در اماکن ناموجه و غیر اخلاقی

یکی از قواعد قلندری، اذعان به این مسأله است که بخشی از شبانه‌روز را در اماکنی حضور می‌یابند که از دید اهل شرع، نامناسب و فاقد حرمت اجتماعی است. آن‌ها به این شیوه می‌بالند و آن را برجسته می‌کنند تا بر تقابل‌ها و تنش‌های میان باورهای خود و شریعت‌مداران بیفزایند و از این طریق، جلب توجه کنند و در

نهایت، مفاهیم مورد نظر خود را تشریح و تبیین نمایند. قلندرهای ملامتی «اصرار داشته‌اند در سبک زندگانی و رفتار و روش اجتماعی برخلاف عامه باشند. [آن‌ها] می‌کوشیدند وضعی داشته باشند که مورد نفرت و تخفیف و ناخشنودی و اجتناب مردم واقع شوند. اگر در باطن تابع شرع بودند، می‌خواستند مردم آن‌ها را تارک شرع بپندارند.» (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۱۱۳) در ارتباط با ریشه‌های این رفتار باید گفت که آن‌ها حضور در مکان‌های ناموجه (دیر مغان، میکده، خمخانه و ...) را به حضور در مکان‌هایی خوش‌نام (مسجد، کعبه، خانقاه و ...) که محل اقامت ریاکاران بوده است، ترجیح می‌دادند. از سوی دیگر، عدم توجه قلندرها به نام و جایگاه اجتماعی را می‌توان عاملی مهم برای انجام این کار دانست.

سلمان ساوجی با اشاره به مجاورنشینی در میکده، خود را فردی خراباتی معرفی می‌کند و به این مکان جنبه‌ای قدسی و مینوی می‌بخشد. علت حضور او در خرابات، رهاشدن از قیود دنیایی و دور شدن از آیین‌های پوشالی و ظاهری این جهانی است. او برخلاف هنجارهای جامعه، عاشقی و سرمستی را در این مکان تجربه می‌کند. در نتیجه، از حضور بر در میخانه منصرف نخواهد شد. او رشد و کمال خود را منوط به پایستگی این حضور می‌داند و با ابدی دانستن خرابات‌نشینی خود بر غایت کمال و رشد معنوی‌اش صحه می‌گذارد. «من» جمعی سلمان در مکان‌های بدنام به دنبال ارزشی مرامی و سلوکی می‌گردد که در نگاه «دیگری»، ضدارزش به شمار می‌آید. شاعر میخانه و کعبه را هم‌ردیف و دارای ارزشی یکسان توصیف می‌کند تا نشان دهد که از دل باده‌نوشی و خرابات‌گردی ارزشی بنیادی یعنی ریاستیزی شکل می‌گیرد. در مکان‌های مذهبی معمول همچون مسجد و خانقاه، «دیگری» و باورهای آمیخته به ریای او حضور دارد. از این‌رو، مقیم شدن در این مکان‌ها ارزش محسوب نمی‌شود. (منصوری نوری و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۰۳). در برابر، حضور پیوسته در خرابات، دیر میکده و میکده‌ی ترسا ارزش آفرین است؛ زیرا در این مکان‌ها رندانی با خلوص نیت ساکن هستند، نه مستی سالوس‌ورز و خودم‌محور.

من خراباتی‌ام و باده‌پرسست در خرابات مغان، عاشق و مست  
آن زمان نیز که گردیم غبار بر در میکده خواهیم نشست  
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۶۹)

در رهگذر مسجد، از مصطبه بگذشتم رندی به کفم برزد دامن، که مرو ز اینجا  
نقدی که تو می‌خواهی، در کوی مسلمانی من یافته‌ام سلمان؟ در میکده‌ی ترسا  
(همان، ۲۴۵)

در رهگذر مسجد، از مصطبه بگذشتم رندی به کفم برزد دامن، که مرو ز اینجا  
نقدی که تو می خواهی، در کوی مسلمانی من یافته‌ام سلمان؟ در میکده‌ی ترسا  
(همان، ۳۱۴)

مشتاق حرم را گو: شو محرم میخانه باشد که ازین خانه، در کعبه دری باشد  
نعره‌زنان آمدم بر در میخانه دوش نعره‌ی مستان شنید، باده در آمد به جوش  
(همان، ۳۵۸)

حافظ نیز رویکردی مشابه سلمان ساوجی دارد. او از رندی سخن می‌گوید که در مکان‌های بدنام همچون میکده و خرابات حضور پیدا می‌کند و مست و لایعقل می‌شود. این مستی، نتیجه‌ای دوسویه دارد. از طرفی، عامل پیونددهنده‌ی کنشگر با عالم عشق‌ورزی است. همان‌طور که بیان شد، عشق در ساختار فکری قلندرها جایگاهی کانونی دارد و هسته‌ی اصلی باورهای آنان محسوب می‌شود. وجهه‌ی مرامی و اخلاقی مستی، مبارزه با ریاکاری و خودمحوری است. در ساختار فکری شاعر، پاک‌بازی یکی از مهم‌ترین دستاوردهای حضور در میکده‌ها و کوی خرابات است. ارمغانی مرامی و اخلاقی که در مکان‌های دیگر نمی‌توان یافت. حافظ که خود را کنشگر عرصه‌ی شناخت، بینش و معرفت می‌داند، پس از آن که به واسطه‌ی جستجو در مسجد و صومعه به خواسته‌های شناختی خود نمی‌رسد، در مکان دیگری به دنبال اقتناع ابهامات فکری‌اش می‌گردد و میکده‌ی عشق را مکان ایده‌آل برای تحقق این هدف می‌یابد. او به این باور می‌رسد که در محل همیشگی اقامت خود، نور خدا و راهی برای تولید و تقویت ارزش‌های انسانی نمی‌بیند. در نتیجه، به دنبال ملجأ معرفتی و شناختی دیگری می‌گردد و در نهایت، به دیر مغان می‌رسد و با این تغییرات مکانی، پایگاهی نوظهور و البته، در تضاد با بافت اعتقادی «دیگری» را برمی‌گزیند و با گذر از مسجد و صومعه به میخانه آرزوی دیرین خود را به واقعیت بدل می‌کند. هرچند که گفتمان غالب، نظام ارزشی دیگری را تعریف می‌کند و نظری متفاوت از حافظ دارد.

سر تسلیم من و خشت در میکده‌ها مدعی گر نکند فهم سخن گو سر و خشت  
حافظا روز اجل گر به کف آری جامی یک سر از کوی خرابات برندت به بهشت  
(حافظ شیرازی، ۱۳۸۹: ۸۰)



ثواب روزه و حج قبول آن کس برد که خاک میکده‌ی عشق را زیارت کرد  
مقام اصلی ما گوشه‌ی خرابات است خدش خیر دهاد آنکه این عمارت کرد  
(همان، ۱۳۱)

بیا به میکده و چهره ارغوانی کن مرو به صومعه کاناچا سیاه کارانند  
(همان، ۱۹۵)

بر آستان میکده خون می‌خورم مدام روزی ما ز خوان قدر این نواله بود  
(همان، ۱۹۸)

### ۳-۹- بی‌اعتنایی به نام و ننگ

در نگاه قلندریه، نام و نشان هیچ ارزشی ندارد و انسان‌های سطحی به آن توجه نشان می‌دهند. از دید اهل معرفت، «ملامتی [و قلندری] بدان معنا باشد که نام و ننگ و مدح و ذم و رد و قبول خلق به نزدیک او یکسان باشد» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۱۲: ۱۷۶) «و رخسار قلندری چه روشن چه سیاه» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۸۰) چنان رفتار می‌کنند که هیچ کس در حق ایشان گمان نیک نبرد. (همان: ۹۸) آن‌ها کسب نام و جایگاه اجتماعی را حجاب و سدی مهم در برابر رسیدن به کمال حقیقی می‌دانستند. در نتیجه، «به سبب جهان‌بینی مبتنی بر خرد و تیزهوشی که داشتند، جهان و مواد جهان را باعث غم می‌دانستند و دل به آن نمی‌بستند [و] نام و ننگ و مقام را نیز گذرا و ناپایدار می‌دیدند.» (برومندسعید، ۱۳۸۴: ۱۷۷)

قلندرصفتان برای رسیدن به حقیقت می‌کوشند و آن را اصلی بی‌بدیل می‌شمارند. در نتیجه، توجهی به لایه‌های ظاهری و عاریتی (نام و ننگ) ندارند و اعتبار خود را ناشی از درک حقیقت الهی می‌دانند، نه دریافت تأیید از دیگران. به عبارت دیگر، در گفتمان ارزشی قلندری، آنچه موجب ارتقای سطح اعتبار و حشمت سالک می‌شود، تلاش برای جستجوی حقیقت و رسیدن به آن است. در نتیجه، معیارهای انسانی ارزش خود را از دست می‌دهد. سلمان ساوجی مخاطبان خود را به ترک نام و نشان فرامی‌خواند و بر بی‌اهمیت بودن آن تأکید می‌ورزد؛ زیرا در وادی عشق‌ورزی، این موضوع به طور کامل رنگ می‌بازد و عاشق با فراموش کردن خود، تنها به معشوقه و دیدار با او می‌اندیشد. عاشق تا زمانی که در بند خویش باشد، صرفاً به نیازهای انسانی‌اش می‌اندیشد و خویش را اصل قرار می‌دهد و ذهن، زبان و جان او فرصتی برای درک حقیقتی برتر (معشوقه‌ی ازلی و ابدی) پیدا نمی‌کند و در پله‌ی خودبینی‌ها گرفتار و اسیر می‌ماند. از دید او، عاشقان متخلّق به این شاخصه‌های رفتاری هستند؛ زیرا در سیره‌ی عملی و نظری آنان،



خودمحوری و پیش‌داوری مردم درباره‌ی ظاهر و باطنشان، جایگاه و محلی از اعتبار ندارد. این نگرش در گفتمان قلندری سلمان به قدری برجسته است که می‌تواند او را از بند ریاکاری برهاند و عشق پاک و عاری از پلشتی‌های انسانی را برایش به ارمغان بیاورد. سلمان متغیرهای اخلاقی و ارزش‌آفرین مورد نظر جامعه را نقد می‌کند و در مقابل، گفتمان خود را که مبتنی بر رهاشدگی از بند همه‌ی مظاهر دنیایی است، انعکاس می‌دهد. به عبارت دیگر، در لایه‌های زیرین بی‌اعتنایی به نام و ننگ این جهانی، تبلور ارزشی اصیل و حقیقی نهفته شده است که مخاطب را به خودآگاهی می‌رساند.

مکن ملامت رندان، دگر به بدنامی که هرچه پیش تو ننگ است، نزد ما نام است  
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۵۸)

نام و ننگ و صبر و هوش و عقل و دینم شد حجاب ترک من باز آ که سلمان ترک هر شش می‌کند  
(همان، ۳۲۹)

دیگران گر نام و ننگی را رعایت می‌کنند هست پیش عارفان آن نام، ننگ و ننگ، نام  
(همان، ۳۶۴)

در گفتمان ارزشی حافظ نیز کسب نام و ننگ موجب غم‌افزایی است. از این رو، شاعر ضمن نکوهش این عمل، شادنوشی را توصیه می‌کند که مایه‌ی بهجت روحی سالک است. تن دادن به بدنامی‌ها در آیین قلندری و اشعار رندانه می‌تواند واکنشی بر اساس این رویکرد سلبی باشد. رندان قلندر مآب ترجیح می‌دهند از نام و اعتباری که حجابی عظیم در برابر دیده‌ی معرفت آنان باشد، عبور کنند و با بی‌اعتنایی به قضاوت‌های مردم، نظام ارزشی بنیادی جدیدی طراحی و تولید کنند که مبتنی بر شناخت حقیقی و اعتباری الهی است. در این نگرش، بدنام شدن نزد عاقلان نه تنها ضد ارزش نیست، بلکه ارزش تلقی می‌شود. ذیل این کلان-ارزش، مصداق‌های ارزشی جزئی دیگری مطرح می‌شود که می‌توان به باده‌نوشی، مصاحبت با پیر می-فروش، ارتباط‌گیری با ساغر و ... اشاره کرد. مصداق‌هایی که هیچ تناسبی با فرآیند تولید معنا از نگاه گفتمان غالب ندارد و مسیر جدیدی را نمودار می‌سازد.

گرچه بدنامی‌ست نزد عاقلان ما نمی‌خواهیم ننگ و نام را  
(حافظ شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۲۶)

از ننگ چه گویی که مرا نام ز ننگ است وز نام چه پرسی که مرا ننگ ز نام است  
(همان، ۶)

دی پیر می‌فروش که ذکرش به خیر باد      گفتا شراب نوش و غم دل ببر ز یاد  
گفتم به باد می‌دهدم باده‌ی نام و ننگ      گفتا قبول کن سخن و هرچه باد باد  
سودو زیان و مایه چو خواهد شدن ز دست      از بهر این معامله غمگین مباش و شاد  
بگذر از نام و ننگ خود حافظ /      (همان، ۱۰۰)

ساغر می‌طلب که مخموری  
(همان، ۴۵۳)

### ۳- ۱۰- امید به مهر پروردگار

حافظ، امیدواری زیادی به وصل دوست دارد و در مقابل کسانی که با جدّ و جهد می‌خواهند به وصال او برسند، از قومی نام می‌برد که این کار را به تقدیر واگذار کرده‌اند. البته حافظ اذعان می‌کند که جایی که حتی صاحب‌نظران نیز در آن حیران‌اند، هیچ کوتاه‌فکری نمی‌تواند خیال چنین وصال‌ی را در سر داشته باشد.

قومی به جدّ و جهد نهادند وصل دوست      قومی دگر حواله به تقدیر می‌کنند  
(حافظ، ۱۳۲۰: ۱۳۶)

«حافظ با آن که خود را گناهکار و حتّی غرق گناه می‌داند، به رحمت خداوند، سابقه‌ی لطف ازل و عنایت الهی امیدوار است.» (خرم‌شاهی، ۱۳۸۷: ۲۱۶).

نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو      که مستحق کرامت گناهکارانند  
(حافظ، ۱۳۲۰: ۱۳۲)

ساوجی امید به بخشش و رحمت الهی دارد، او با وجود این که خود را گناهکار می‌داند؛ ولی باز به رحمت خداوند اعتماد دارد که او را مورد بخشش قرار دهد.

امیدوار به فضل خدا و هر روزی هزار بار خدا را ز خود بیازارم  
(ساوجی، ۱۳۷۴: ۶۶)

### ۴- نتیجه‌گیری

با واکاوی انجام شده می‌توان گفت که حافظ تمایل بیشتری به جبر دارد تا ساوجی. رند حافظ، بسیار زیرک و هوشیارانه رفتار می‌کند و با بیانی طنزآمیز درصدد مبارزه با ریاکاری است. رند حافظ، ساخته و پرداخته ذهن اوست؛ با وجود این ساوجی نیز، هر چند مختصر اما به خوبی توانسته است از عهده‌ی وظایف

رندی خود برآید و با ظرافت و دقت اندیشه‌های ملامتی را بیان کند. حافظ و ساوجی هر دو شیوه‌ی خود را رندی می‌شمارند و صفاتی مانند می‌پرستی، تظاهر به فسق، بی‌اعتباری مظاهر شریعت، تظاهر به آیین‌های غیر اسلامی، تعریض به زاهدان و صوفیان، و... در اشعار آن‌ها قابل شهود است. با این تفاوت که در دیوان حافظ رند بسیار پررنگ است و ریاستیزی‌های او قدم به قدم در دیوان مشاهده می‌شود. حتی می‌پرستی او نیز آن قدر تند است که پیرمغان و عقل حافظ، آن را حلال می‌دانند و بی‌جهت نیست که حافظ محتسب و شیخ را نیز به باده‌خواری دعوت می‌کند. با تمام احترامی که حافظ نسبت به باده دارد، گاه به نظر می‌آید که حتی می‌نوشی را نیز در مذهب رندی مناسب نمی‌داند. با این حال چون معتقد است که او را می‌بخشند، به این کار ادامه می‌دهد.

ساوجی نیز همان دیدگاه حافظ را نسبت به می‌دارد. با این تفاوت که درد و غم عشق گاهی آن قدر زیاد است که نمی‌تواند باده در او اثر بگذارد. گاهی نیز باده و عشق را یکسان می‌شمارد. گاهی با این که می‌داند گناهکار است و می‌خواره، ولی به امید رحمت الهی و بخشش او اعتماد دارد. ساوجی، بیشتر اهل خوش‌باشی است و باده می‌نوشد؛ ولی حافظ با باده‌نوشی به درگاه پیرمغان روی می‌آورد و از تزویر اهل صومعه نجات می‌یابد. دیرمغان برای او چون عبادتگاهی است که اسرار عشق‌بازی در آن جا یافت می‌شود و غم‌ها از میان می‌رود. ساوجی نیز چون حافظ کوی مغان را به هر مکان مقدّس دیگری ترجیح می‌دهد. رند در دیوان حافظ و ساوجی بسیار به وصل دوست امید دارد. مذهبی که ساوجی و حافظ به آن پایبند هستند و مبانی آن را ترویج می‌کنند با مذهب معمول تفاوت دارد و به جای آن که بر پایه‌ی شرع بنا شده باشد، بن‌مایه‌ای عاشقانه دارد. در این گفتمان دینی و مذهبی، عشق و شرع در تقابل با هم مطرح شده‌اند. از این رو، دو شاعر بر این باور هستند که تجمیع این دو عنصر در مذهب گفتمان غالب امکان‌پذیر نیست. سلمان و حافظ به ساختار کلی صوفیگری باور دارند. این را می‌توان از اشعار آن‌ها دریافت؛ اما رویکرد انتقادی این دو نسبت به صوفی و زاهد و علت مخالفت با بینش آنان، منفعت‌طلبی آن‌هاست که منجر به انحرافات در رسالت اصلی و غایی اهل تصوف، زهد و شرع گردیده است. در نگاه رندانه و قلندری سلمان و حافظ، پرداختن به خود، عاشق را از مشغول شدن به دیگری (حق تعالی) باز می‌دارد. به عبارت دیگر، اهمیت دادن به نام و ننگ، سالک مبتدی را در بند خویش نگاه می‌دارد و ذهنیت او را در سطح تحقق نیازهای انسانی متوقف می‌کند. در چنین شرایطی او نمی‌تواند به هدف برتر بیندیشد و به درک حقیقتی برتر (معشوقه‌ی

ازلی و ابدی) نائل شود. سلمان و حافظ در لایه‌های زیرین تبیین مفهوم بی‌اعتنایی به نام و ننگ، ارزشی اصیل و حقیقی را متبلور کرده‌اند که منجر به خودآگاهی در مخاطب شده است.

## منابع

- آشوری، داریوش. (۱۳۸۶). عرفان و رندی در شعر حافظ، چاپ هفتم، تهران: مرکز.
- احمدی، حدیث؛ پناهی، مهین و یگانه، سپیده. (۱۳۹۹). «سبک‌شناسی لایه‌ای غزلیات سلمان ساوجی (لایه‌های نحوی و واژگانی)»، فصل‌نامه‌ی بلاغت کاربردی و نقد بلاغی، سال ۵، شماره‌ی ۲، صص ۱۱-۲۸.
- اسفندیاری، مریم و انصاری، شهره. (۱۳۹۸). «سبک فکری فتوت‌نامه‌ها و قلندریه‌ها بررسی موردی: چگونگی و تعداد و چرایی استفاده از شخصیت‌های دینی و ملی و تاریخی در متون قلندریه و فتوت‌نامه‌ها» فصل‌نامه‌ی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، سال ۱۲، شماره‌ی ۴۶، صص ۲۴۵-۲۶۲.
- اشرف‌زاده، رضا و نعیمی، الهام. (۱۳۹۸). «نوآوری سنایی در قلندریات و تاثیر آن بر عطار»، فصل‌نامه‌ی مطالعات ادبیات تطبیقی، دوره‌ی ۱۳، شماره‌ی ۵۲، صص ۳۴۱-۳۶۳.
- افرازی، جان‌محمد؛ طبسی، حمید و رادفر، ابوالقاسم. (۱۴۰۰). «مقایسه‌ی مضامین قلندری در آثار شیخ احمد جام و حافظ شیرازی»، فصل‌نامه‌ی جستارهای ادبیات تطبیقی، دوره‌ی ۵، شماره‌ی ۱۸، صص ۱۳۹-۱۶۰.
- برومندسعید، جواد. (۱۳۸۴). آیین قلندران، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- پناهی، مهین و حاجی‌حسینی، زهرا. (۱۳۹۲). «مضامین قلندران در غزلیات عطار»، پژوهش‌نامه‌ی ادب غنایی، سال ۱۱، شماره‌ی ۲۱، صص ۶۴-۴۹.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۹). دیوان، به تصحیح مجتبی مینوی و قاسم غنی، تهران: طلایه.
- خرّمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۷ الف)، حافظ‌نامه، تهران: علمی و فرهنگی.
- ..... (۱۳۸۷ ب). حافظ، چاپ چهارم، تهران: ناهید.
- رجایی بخارایی، احمدعلی. (۱۳۷۵). فرهنگ اشعار حافظ، چاپ هفتم، تهران: علمی.
- زرّین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۴). از کوچی‌رندان، چاپ نهم، تهران: سخن.



- ..... (۱۳۸۸). جستجو در تصوّف ایران، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر.
- ساوجی، سلمان. (۱۳۸۹). کلیات، مقدمه و تصحیح از عباسعلی وفایی، تهران: سخن.
- سلمی، ابو عبدالرحمان. (۱۳۶۴ق). رساله الملامتیه، قسم الثانی، به تحقیق ابوالعلاء عقیفی، مصر: مکتب العالمیه.
- سیّدان، الهام. (۱۳۹۶). «نظام ارزشی گفتمان در غزلیات قلندری حافظ»، دوماهنامه‌ی جستارهای زبانی، دوره‌ی ۸، شماره‌ی ۳۶، صص ۱۰۱-۱۲۶.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۹)، در اقلیم روشنایی؛ تفسیر چند غزل از حکیم سنایی غزنوی، چاپ ششم، تهران: آگه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۷). قلندریه در تاریخ، چاپ سوم، تهران: سخن.
- شرافتی، زهرا و نوروزی، زهرا. (۱۳۹۸). «صفات عرفانی و نمادین قلندران در آثار سنایی، عطار، مولانا و حافظ»، مجله‌ی قند پارسی، سال ۲، شماره‌ی ۵، صص ۱۶۰-۱۳۷.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۵۱). تاریخ ادبیات ایران، تهران: دانشگاه تهران.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۵۳). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران: دهخدا.
- محمّدیان، عباس، رفعت‌خواه، فاطمه و بهرامیان، زهرا. (۱۳۹۴). «بررسی مضامین قلندری در غزلیات عطار و حافظ»، همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۶۵). مکتب حافظ، تهران: توس.
- معدن‌کن، معصومه. (۱۳۸۷). جام عروس خاوری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- منصوری نوری، زهرا؛ یاری ایلی، معصومه و فاتحی، اقدس. (۱۳۹۷). «بررسی مضامین در غزلیات سلمان ساوجی»، فصلنامه‌ی فنون ادبی، سال ۱۰، شماره‌ی ۱، صص ۹۹-۱۴۴.
- مهدی‌پور، محمّد و میرزایان‌فر، لیلا. (۱۳۹۲). «مقایسه و تحلیل مضامین رندانه و قلندرانه و مغانه در غزل‌های حافظ و فضولی»، پژوهش‌نامه‌ی ادب غنایی، سال ۱۱، شماره‌ی ۲۱، صص ۲۰۰-۱۸۱.
- نجم‌الدین رازی، ابوبکر عبدالله بن محمّد. (۱۳۱۲). مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد، به کوشش حسین حسینی نعمت‌اللّهی، تهران: مطبعه‌ی مجلس.



پژوهش‌نامه‌ی مکتب‌های ادبی، دوره‌ی ششم، شماره‌ی هفدهم، بهار ۱۴۰۱، صص ۳۹-۷۲

- واثقی خوندابی، داوود و شاه‌مرادی، امید و نجاریان، محمد‌رضا. (۱۳۹۹). «سلمان ساوجی و سلوک در طریقه‌ی رندان قلندر صفت»، مجله‌ی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۶، شماره‌ی ۵۹، صص ۲۳۹-۲۷۰.

## Comparison of the Teachings of Rendane, Qalandrane and Song in the Sonnets of Salman Savoji and Hafez Shirazi

Sahar Mostafavizadeh<sup>1</sup> 

Saeid Roozbahani<sup>2</sup> 

Abolghasem Amirahmadi<sup>3</sup> 

DOI: 10.22080/RJLS.2022.23748.1317

### Abstract

In Hafez Shirazi's divan, there are signs of explicit and indirect influences of intellectual heritage of his predecessors and contemporaries to the extent that his lyric poems can be considered the result of cultural and ideological intertextuality. Salman Savoji is one of the prominent poets by whom Hafez has been influenced in terms of content and words. To confirm this hypothesis, the intellectual and ideological content reflected in the lyric poems of the two poets has been studied and explored with regard to the themes of "Qalandari", "Rendi", and "Meghan". Results of this research indicate that the themes of "Qalandar", "Rendi", and "Moghaneh" in the sonnets of both poets include such things as pretending to be immoral, discrediting religion, and rejecting the manifestations of Sharia, pretending to be non-Islamic, extension to Zahid and Sufi, presence in infamous places and indifference to becoming disgraced. By consciously disturbing the common norms of the religious community, the two poets have introduced a new value system and succeeded in creating different types of values. By creating a demarcation between value/anti-value, they have redefined the moral and epistemological presuppositions of their audiences, which has been a novel, if not unique, approach to literary and cognitive thought at the age which was highly monologic. In achieving this goal and disrupting established semantic norms, the use of terms related to the Mehri and Zoroastrian religions (Mogh, Deyr-e-Moghan, Moghan alley, Mey, Meykadeh, Ruins, Khomkhaneh, etc.) has been effective.

<sup>1</sup>- PhD student, Department of Persian Language and Literature, Sabzevar Branch, Islamic Azad University, Sabzevar, Iran. (saharmostafavizadeh@yahoo.com)

<sup>2</sup>- Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Sabzevar Branch, Islamic Azad University, Sabzevar, Iran. (Roozbahani@iaus.ac.ir)

<sup>3</sup>- Associate professor in Persian Language and Literature in Sabzevar Branch in Islamic Azad University. (amirahmadi@iaus.ac.ir)

**Keywords:** Salman Savoji, Hafez, Rend, Qalandar, Moghaneh themes, Impact and effect.

### **Extended Abstract**

#### **Introduction**

Salman Savoji and Hafez Shirazi are Persian poets. The lyric poems of both express their thoughts and opinions on various mystical, social, cultural, moral and other issues. Relying on various intellectual and epistemological sources, they have described and developed many moral and cognitive lessons in their works. Motivated by the desire to create the means for cognitive growth and perfection in their audiences, they have provided the necessary grounds and bases for their spiritual excellence. One of the central themes of these two poets is society and the harms that threaten it. In their lyric poems, Salman and Hafez have used successive revelations to enlighten their audiences and have made a distinction between ascetics, poets and elders. Although the two poets have repeatedly addressed personal issues and expressed their personal concerns in their Ghazals, their adherence to social activities has in some cases led them to society and social issues.

#### **Research Methodology**

This research has been done by descriptive-analytical method.

#### **Research Findings**

Findings of the article showed that Hafez is more inclined to determinism than Savoji. The intelligent (rend) Hafez behaves very cleverly and consciously and tries to fight hypocrisy with a humorous expression. Hafez has made and paid attention to his mind. In contrast to Savoji, although brief but well, he has been able to fulfill his duties and express his reprehensible thoughts with delicacy and accuracy. Hafez and Savoji both employ similar methods: they consider themselves as “rend” fellows who apparently disparage attributes such as worship, pretend to be immoral, discredit the manifestations of Sharia, pretend to be non-Islamic, insult ascetics and Sufis, etc. With the difference that in Hafez's divan “rend” is very prominent and his prominent presence is seen step by step in the divan. Even his worship is so intense that Hafez's elders and intellectuals consider it lawful and it is not unreasonable that Hafez also invites the Muhtasib and the sheikh to windfall. With all due respect to the wind, Hafez sometimes seems to disapprove of even drinking in Rendy's religion. However, because he believes that he will be forgiven, he continues to do so.



Savoji has the same view as Hafez. The difference is that the pain and sorrow of love is sometimes so great that the wind cannot affect it. Sometimes he equates wind with love. Sometimes, although he eats despite knowing that he is a sinner, he trusts in God's mercy and forgiveness. He is saved from the hypocrisy of the monks. Dirmaghan is like a place of worship for him, where the secrets of lovemaking are found and sorrows disappear. Savoji, like Hafez, prefers Moghan alley to any other holy place. Rend hopes to connect friends in Hafez and Savoji's divan. The religion to which Savoji and Hafez adhere and whose principles they promote is different from the usual religion and has a romantic basis instead of being based on sharia. In this religious discourse, love and religion are presented in opposition to each other. Hence, the two poets believe that the integration of these two elements in the religion of the dominant discourse is not possible. Salman and Hafez believe in the general structure of Sufism, which can be deduced from their poems. However, their critical approach to Sufism and asceticism and the reason for their opposition to their vision is their utilitarianism, which leads to deviations in the main and ultimate mission of Sufism, asceticism and sharia. In Salman and Hafez's reluctant and greedy outlook, dealing with oneself prevents the lover from engaging in another (the Almighty). In other words, giving importance to name and stigma keeps the novice seeker in bondage and stops his mentality at the level of fulfilling human needs. In such circumstances, he can neither think of a higher goal nor achieve a higher truth (eternal and eternal lover). Explaining the concept of disregard for name and stigma, Salman and Hafez have crystallized the original and true value that has led to self-awareness in the audience.

### **Conclusion**

In Hafez's discourse, gaining a name and stigma also causes grief. Hence, the poet, while condemning this practice, recommends happiness, which is the source of the seeker's spiritual bliss. Giving in to the scandals of Qalandari and Rendaneh poems can be a reaction based on this negative approach. Rendaneh-Qalandarmab prefer to go beyond the name and credit that is a huge veil in front of their knowledge and, ignoring the judgments of the people, design and produce a new fundamental value system based on true knowledge and divine credit. In this view, defamation by the wise is not only counterproductive, but also valuable. Below this value proposition, there are other minor value examples, which can be windfall, meeting an old

salesman, communicating with Saghar, and so on – examples that have no relation to the process of producing meaning from the point of view of the dominant discourse and chart a new path.

### **Authors' Contribution**

Sahar Mostafavizadeh collected article data; Dr. Saeid Rouzbahani analyzed the works of Hafez and Salman Savoji and Dr. Seyyed AliAkbar Shariatifar reviewed Hafez's and Salman Savoji's literary works.

### **Conflict of Interest**

There is none.

### **Acknowledgments**

Authors of this article would like to thank the professors of Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Sabzevar Branch.

### **References**

- Afrazi, J., Tabasi, H., Radfar, A. (2022). Comparison of Qalandari themes in the works of Sheikh Ahmad Jam and Hafez Shirazi. *Jostarnameh Journal of comparative Literature Studies*, 5(18), 139-160.
- Ahmadi, H., Panahi, M., Yeganeh, S. (2021). Stylistics of the layers of Salman Savoji's lyric poems (Syntactic and lexical layers). *Practical Rhetoric & Rhetorical Criticism*, 5(2), 28-11.
- Ashouri, D. (2007). *Mysticism and ingenuity in Hafez's poetry*, 7Ed, Tehran: Markaz.
- Boroumand Saeid, J. (2005). *Qalandaran Culture*, Kerman: Shahid Bahonar University.
- Esfandiari, M., Ansari, S. (2019). Intellectual style of photo letters and calendars Case study: how, number and why of using religious, national and historical figures in Qalandarieh texts and photo letters, *Quarterly Journal of Persian Poetry and Order (Bahar Adab)*, 12(46), 245-262.
- Foruzanfar, B. (1974). *Explanation of conditions, criticism and analysis of the effects of Sheikh Farid al-Din Attar Nishapuri*, Tehran: Dehkhoda.
- Hafez Shirazi, M. (2010). *Divan*, edited by Mojtaba Minavi and Qasem Ghani, Tehran: Talaieh.
- Jalali Pendari, Y. (2006). *Hakim Sanai and Qalandareh lyric poems"*, a collection of Shurideh articles in Ghazni; *Thoughts and works of Hakim Sanaei*, by Mahmoud Fotouhi and Ali Asghar Mohammadkhani, Tehran: Sokhan.

- Khorramshahi, B. (2008). Hafeznameh, Tehran: Scientific and Cultural.
- Khorramshahi, B. (2008). Hafez, 4Ed, Tehran: Nahid.
- Ma'adenKan, M. (2008). Jam Arous Khavari, Tehran: SAMT Publications.
- Mahdipour, M., Mirzayanfar, L. (2014). Comparison and Analysis of the Themes: “Rendaneh”, “Qalandaraneh”, and “Moghaneh” in the Ghazals of Hafiz and Fozuli. *Journal of Lyrical Literature Researches*, 11(21), 181-200.
- Mansoori noori, Z., Yari eili, M., Fatehi, A. (2018). A study of poetic themes in Salman Savaji’s lyrics. *Literary Arts*, 10(1), 99-144.
- Mohammadian, A., Rafaatkhaah, F., Bahramian, Z. (2015). Parsi the contents of Qalandari dar Ghazalat Attar and Hafez, Tehran: SAMT.
- Mortazavi, M. (1986). Hafez Office, Tehran: Toos.
- Najm al-Din Razi, A. (1975). Mersad al-'Ebaad from the Beginning to the Resurrection, Tehran: Majles.
- Panahi, M., HajiHosseini, Z. (2014). Qalandariyyan Themes in Attar’s Lyric Verses. *Journal of Lyrical Literature Researches*, 11(21), 49-64.
- Rajaei Bokharaei, A. (1996). Dictionary of Hafez Poems, 7Ed, Tehran: Scientific.
- Safa, Z. (1972). History of Iranian literature, Tehran: Tehran University.
- Shafi'i-Kadkani, M. (2008). Qalandarieh in History, Chap Som, Tehran: Sokhan.
- Shafi'i-Kadkani, M. (2010). The province of light; A few interpretation of Sanai Ghaznavi, Tehran: Agah.
- Salma, A. (1996). Thesis on Al-Malamiyyah, Section Two, Investigated by Abu Al-Ala’ Afifi, Egypt: Al-Alamiyyah.
- Sharafati, Z., Norouzi, Z. (2019). The Attributes of Irfani and Namadin Qalandran dar Athar Sanayi, Attar, Mawlana and Hafez, *Qand Parsi Journal*, 2(5), 137-160.
- Savoji, S. (2010). Generalities, introduction and correction by Abbas Ali Vafaei, Tehran: Sokhan.