



قَلَنْدَرِيَّه در تاريخ

دگرديسيه‌هاي يك ايدئولوژي



محمد رضا شفيعي كدكني

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ



قلندریہ در تاریخ

دگردیسیهای یک ایدئولوژی

محمد رضا شفیعی کدکنی



137049



انتشارات سخن

خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران،
خیابان وحید نظری، شماره ۱۴۶



قلندریه در تاریخ

محمد رضا شفیع کدکنی

چاپ دوم، ۱۳۸۷

تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه

حروفچینی گنجینه

صفحه آرایی و استخراج فهرست راهنما: سینانگار

لیتوگرافی: کوثر

چاپ: مهارت

صحافی: حقیقت

بها: ۸۵۰۰ تومان

شابک ۹-۲۱۳-۳۷۲-۹۶۴-۹ ISBN 964-372-213-9



مرکز پخش: خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره ۱۳۹۲

تلفن: ۶۶۴۶۰۶۶۷، ۶۶۴۶۵۹۷۰

بایاد

استاد بدیع الزمان فروزانفر

که نگاه منشوری به متن را هم ازو آموختیم

فهرست مطالب

۱۳ بشنوید ای دوستان این داستان
۱۵ مقدمه
۲۱ (۱) چهار جریان فکری
۳۷ (۲) معنای واژه قلندر
۵۰ (۳) قلندریه و تجاوز به تابوها
۵۵ (۴) از مزدک‌گرایی تا تشیع صفوی
۶۲ (۵) ایرانی و سرّی بودن آیین قلندری
۶۵ (۶) عناصر ایرانی در آیین قلندر
۶۸ (۷) ایرانی بودن مشایخ تصوّف
۷۴ (۸) ابرو تراشیدن
۸۰ (۹) سیمای قلندر در تاریخ
۸۳ (۱۰) از میراث فضالان کرامی
۸۹ (۱۱) قلندریه و حکومت‌ها
۹۳ (۱۲) قلندریه و جستجوی قدرت سیاسی
۹۷ (۱۳) قلندریه و ارباب شریعت
۱۰۱ (۱۴) ستایشگران ملامتی‌ها
۱۰۶ (۱۵) سلامت و ملامت
۱۰۹ (۱۶) سلمی و راه ملامت

- ۱۱۸..... (۱۷) ملامتیّه به روایت سُلمی
- ۱۲۶..... (۱۸) راه ملامت به روایتِ خرکوشی
- ۱۳۱..... (۱۹) قلمرو جغرافیائی مکتبِ ملامت
- ۱۳۷..... (۲۰) قلندر در نظرِ سهروردی و جامی
- ۱۴۲..... (۲۱) یک زَجَلِ قلندری
- ۱۴۶..... (۲۲) جایگاهِ زن در آیینِ فتوّت
- ۱۵۰..... (۲۳) فتوّت به روایتِ سُلمی
- ۱۵۸..... (۲۴) فتوّت به روایتِ ابن معمار
- ۱۸۳..... (۲۵) بازمانده‌های آیینِ جوانمردی در تصوف
- ۱۸۶..... (۲۶) جایگاهِ بایزید در نظامِ قلندریّه
- ۱۹۰..... (۲۷) قلمرو جغرافیاییِ حضورِ قلندریه
- ۱۹۶..... (۲۸) قلندریه در هند
- ۲۰۷..... (۲۹) قلندری و جولقی و حیدری و صوفی
- ۲۱۲..... (۳۰) نخستین رجالِ قلندریّه
- ۲۱۴..... (۳۱) قطب‌الدین حیدر زاوگی
- ۲۲۸..... (۳۲) جنگِ حیدری و نعمتی
- ۲۳۲..... (۳۳) جمال‌الدین ساوجی
- ۲۳۶..... (۳۴) پیرانِ قلندری
- ۲۶۰..... (۳۵) لنگرها
- ۲۶۳..... (۳۶) شاعرانِ قلندر
- ۲۶۷..... (۳۷) منسوباتِ قلندری
- ۲۸۰..... (۳۸) امثالِ قلندری
- ۲۸۳..... (۳۹) حافظ و قلندرخانه بغداد
- ۲۸۷..... (۴۰) طامات و لباساتِ قلندری
- ۲۹۶..... (۴۱) چهرهٔ قلندر در شعر فارسی عصرِ آغازی
- ۳۰۰..... (۴۲) قلندریات سنائی
- ۳۰۳..... (۴۳) چهرهٔ قلندر در آثار سنائی

۳۰۷	(۴۴) چهره قلندر در آثار عطار
۳۱۴	(۴۵) چهره قلندر در دیوان شمس
۳۲۰	(۴۶) عراقی و راه قلندر
۳۲۴	(۴۷) چهره قلندریه در شعر اوحدی مراغی
۳۳۱	(۴۸) عید و قلندران
۳۳۴	(۴۹) چهره قلندر در شعر حافظ
۳۳۸	(۵۰) اکنون جاودانه قلندر
۳۴۰	(۵۱) قلندریه و حشیش
۳۴۵	(۵۲) حشیش در جامعه اسلامی
۳۶۲	(۵۳) «اخی» و «بابو» دو عنوان قلندری
۳۶۹	(۵۴) مکتوبات قلندران
۳۷۱	(۵۵) مکتوب از زبان قلندران
۳۷۳	(۵۶) نامه قلندری
۳۷۶	(۵۷) نامه قلندری دیگر
۳۷۸	(۵۸) سه نامه دیگر
۳۸۰	(۵۹) نامه قلندری عصمت بخارایی
۳۸۶	(۶۰) الكواكب الدرّیة فی مناقب الحیدریّه
۳۹۵	(۶۱) الرسالة القلندریّه
۴۰۲	(۶۲) قلندریّه آذری طوسی
۴۱۴	(۶۳) تراش نامه قلندری
۴۲۱	(۶۴) سبیک نیشابوری و دیوان اسراری
۴۲۸	(۶۵) دیوان اسراری
۴۸۷	(۶۶) مناظره شراب و حشیش
۴۹۰	(۶۷) واژه نامه زبان قلندری

پیوست‌ها

و آیین مزدک و قرمطیان آغاز کردند

- ۵۲۷..... سعدی در سلاسل جوانمردی
- ۵۳۷..... مشکل هجویی در طبقه بندی مکاتب صوفیه
- ۵۴۴..... عین در کلمات فارسی
- ۵۴۹..... فهرست راهنما
- ۵۹۷..... مشخصات مراجع

بشنوید ای دوستان این داستان

در مهرماه ۱۳۴۴، یعنی چهل و یک سال پیش ازین، استاد بدیع الزمان فروزانفر (۱۲۷۶-۱۳۴۹) در کلاس درس دوره دکتری ادبیات فارسی دانشگاه تهران، مرا به جستجو درباره دو موضوع امر فرمود: یکی تحقیق درباره ابوسعید ابوالخیر و دیگری جستجو درباره قلندریه. در این چهل و یک سال، در سفر و حضر، در مشرق و مغرب، یکی از مشغله‌های بیشمار ذهن من امثال امر آن بزرگ بوده است. بخش اصلی دستاوردها درباره ابوسعید ابوالخیر تا کنون به صورت چندین کتاب و مقاله نشر یافته و اینک اهم یادداشتها درباره قلندریه: کتابی که هم اکنون در برابر شماست.

جنبش قلندریه، چنان که در مطاوی کتاب حاضر ملاحظه خواهید کرد، یک جنبش چندساحتی است. با یک نگاه منشوری می‌توان در آن رنگهای بیشماری دید: از مزدک‌گرایی و آیینهای ایرانی کهن گرفته تا راه و رسم جوانمردی و عیاری و فتوت، تا عناصری از آیین خرم‌دینان تا اندیشه‌هایی از گنوستیسیسم و عرفان اسلامی در صورت مکتب ملامتیان نیشابور تا گرایشهای قرمطیان و شیعی و حروفی و اهل حق - تصویری متناقض از مردمی که از یک سوی با ثروت‌های بزرگ و تعدد زوجات و نظام برده‌داری و قتل نفس و تباه کردن طبیعت و آلودن محیط زیست مخالف‌اند و از سوی دیگر، و در دورانی دیگر، جز در یوزه و گدایی کاری ازیشان دیده نمی‌شود.

به دلیل پهنآوری موضوع و هم به دلیل گستردگی حوزه منابع، در این چهل و یک سال کوشیده‌ام که از هیچ سند و مأخذ اساسی و معتبری غافل نمانم؛ با اینهمه آدمی زاد است و در معرض خطا و نسیان. اگر منبع معتبری از اسناد کهن، به ویژه قبل از قرن هشتم، از

دید من دور مانده باشد، با یادآوری ارباب تحقیق، در چاپهای آینده جبران پذیر است، اما به عمد کوشیده‌ام که خود را وارد رسالات قلندری عصر قاجار و اواخر صفویه به‌ویژه ملفوظات مشایخ هند و شاخه‌های قلندری هند در قرون اخیر نکنم.

در حوزه کارهای شرق‌شناسان تا آنجا که یافته‌ام کوشیده‌ام که چیز مهمی را از یاد نبرم با اینهمه اگر کسی از ایشان بیرون از منابع این کتاب تحقیقی داشته باشد که از مقوله‌ و همیّات و ظنّیّات نباشد باید در چاپهای بعد بدان مراجعه کنم.

بار دیگر، خاتمه این یادداشت را می‌آرایم به سپاس و ستایش از استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، آن نادره دهر و فرزانه بی‌بدیل اعصار و خطاب به روان روشن او می‌گویم:

أَهْدِي لِمَجْلِسِكَ الرَّفِيعَ وَ أُنْمَا أَهْدِي لَهُ مَا نِلْتُ مِنْ نَعْمَائِهِ
كَالْبَحْرِ يُمَطِّرُهُ السَّحَابُ وَ مَا لَهُ مَنْ عَالِيَهُ لِأَنَّهُ مِنْ مَائِهِ

کاش امروز در میان ما بود و همچنان از ارشادات او بهره‌مند بودیم. دریغا و بسیار بار دریغا. واپسین کلمات من درین یادداشت سپاس از همه کسانی است که در شکل‌گیری این کتاب به صورت حاضر مساهمت داشته‌اند، به‌ویژه همکار دانشمند بسیار عزیزم استاد دکتر اسماعیل حاکمی والا، که در ایام اقامت ترکیه، در سالهای قبل از انقلاب، رساله قلندری موزه مولانا را به خط شریف خود برای من کتابت کردند. همچنین دوست دانشمند ایران‌دوست جناب آقای دکتر اکبر ایرانی قمی، مدیر کوشای نشر میراث مکتوب، که عکسی از دیوان اسراری را در اختیار من قرار دادند، نیز دوست فاضل دقیق النظر جناب آقای مهران افشاری، از جمع مؤلفان دانشنامه جهان اسلام، که عکسی از ارباب الطریق را در آخرین مراحل چاپ این کتاب برای من آوردند. جناب آقای حسن نیک‌بخت، در مراحل نخستین حروف‌چینی و صفحه‌آرایی و جناب آقای عباس آقاجانی در مراحل نهایی آن همکاری و لطف بسیار داشته‌اند. همت جناب آقای علی اصغر علمی مدیر نشر سخن را نیز می‌ستایم که از هیچ کوششی فروگذار نکرد و الحمد لله اولاً و آخراً.

تهران، دی ۱۳۸۵

محمد رضا شفیعی کدکنی

مقدمه

پژوهشگران اروپایی، در جستجو‌هایی که دربارهٔ پدیدهٔ الحاد و ظهور آن در تمدن اسلامی کرده‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که الحاد خاستگاهی منحصر و معین نداشته و هر گروهی، در هر روزگاری، به دلایلی روی به الحاد می‌آورده‌اند. در مجموع، می‌توان اینان را در سه گروه جای داد: گروهی برای رهایی از قیدهای اخلاقی و میل به فساد و تباهی و نوعی آزاد زندگی کردن به الحاد می‌گراییده‌اند و گروهی روی عصیّت‌های نژادی و قومی و انکار ارزشهای اسلام و پافشاری بر ارزشهای ملی خود. گروه دیگر کسانی بوده‌اند که از هر دو وجه پیش‌گفته بهره داشته‌اند. آنچه در اندیشهٔ ابن‌مقفع و بشار بن بُردِ طخارستانی انگیزهٔ الحاد بوده، بی‌گمان، پافشاری ایشان بر حفظ ارزشهای قومی و ملی خود بوده است با گرایشهایی که به اندیشه‌ها و سنتهای مانوی و مزدایی داشته‌اند و آنچه در گروه اصحاب ذوق، امثال ابونواس اهوازی، که اینان را در تاریخ تمدن اسلامی به نام شاعران «مُجُون» نام نهاده‌اند، اهل شوخ‌چشمی و خوش‌گذرانی بوده‌اند و الحاد درِیچهٔ گذار و عبور ایشان به سوی شادخواریها بوده است. همین پژوهشگران، گروهی را نیز در فاصلهٔ این دو گروه شناسایی کرده‌اند: کسانی که از هر دو وجه بهره داشته‌اند، امثال ابان بن عبدالحمید لاحقی. آنها که الحاد ایشان پایه‌های فلسفی داشته است جایگاه ویژهٔ خود را دارند، امثال محمد بن زکریای رازی و ابن‌راوندی.

آیا نخستین تجربه‌های فکری وابسته به حضور قلندریه را می‌توان از خانوادهٔ الحاد به حساب آورد؟ آن عبارات مبهمی که ازینان به جای مانده، به گفتهٔ متکلم بزرگ شیعی، محمد بن محمد بن نعمان مفید (متوفی ۴۱۳)، از قلمرو صدق و کذب بیرون است، هم به

دلیل پیچیدگی الفاظ و هم به سبب ابهام در معانی^۱. خوانندگان این کتاب به شناور بودن مفهوم تاریخی قلندر و قلندری وقوف کامل دارند و می دانند که ما نمی دانیم چه کسانی از ایشان در طول تاریخ از گروه اصحاب مُجُون و خوش گذرانی بوده اند و چه گروهی در خانواده آنها که روی تعصبات قومی و دینی خود در برابر اسلام پافشاری می کرده اند. آیا در میان ایشان کسانی بوده اند که با نگاهی فلسفی به این گونه از الحاد رسیده باشند؟ اینها پرسشهایی است که اسناد موجود کنونی برای پاسخ به آنها بسنده نیست. شاید در آینده اسناد روشن تری به دست آید و به گوشه هایی ازین پرسشها پاسخ داده شود. قلندریان گاه در مرز الحاد و اباحه سیر کرده اند و در لحظه هایی و از چشم اندازهایی، اوج کمال تجربه عرفانی به شمار می آمده اند، همانها که وجه ملامتی شخصیت ایشان دارای برجستگی بوده است.

در یک چشم انداز عام، هر اندیشه ای که با اعتقاد «من» مسلمان هماهنگی نداشته باشد می تواند خروج از دین و الحاد تلقی شود و از آنجا که «من» مسلمان، در بستر تاریخ و جغرافیای پهناور تمدن اسلامی می تواند مصادیق بیشماری داشته باشد، هر اندیشه ای که متعلق اعتقاد یک تن است، می تواند برای دیگری الحاد تلقی شود.

وقتی به تاریخ هزار و چهارصد ساله تمدن اسلام می نگریم، در هر گوشه ای از جغرافیای پهناور آن، حرکت های گوناگون اجتماعی و سیاسی را می بینیم که همیشه جامه ای از اعتقادات دینی به تن دارند و اگر خود چنین جامه ای نپوشند، طرف مقابل به هر قیمتی این جامه را می بُرد و می دوزد و بر اندام طرف دیگر می پوشاند تا بتواند هدف اقتصادی و دنیوی خویش را تحقق دهد.

با همه تنوع و بیکرانگی مصادیق الحاد، در قلمرو تمدن اسلامی، در یک نگاه گسترده و شامل می توان خیزابهای بلند آن را از موج ها و موجک های کوچک جدا کرد یعنی پذیرفت که میدان دادن به آن نگاه تنگ و حقیر که می گوید:

جز «بنده» هر که هست به عالم خداپرست در دوزخ است روز قیامت مکان او
«وین بنده نیز چون که» فُکُل بست و شیک شد سوزد به نار پیکر چون پرنیان او
تا آنجا می تواند گسترش یابد که درین طنز بهار خود را نشان داده است.

(۱) اوائل المقالات، شیخ مفید، ۱۴۵.

در جامعه غربی، وقتی نیچه گفت «خدا مُرد». آنقدرها آشوبِ «وامصیتا» برنخواست که در مشرقِ اسلامی به هنگامِ عدولِ یک نفر مسلمان از یک مذهبِ فقهی به سوی یک مذهبِ فقهی دیگر.^۱ بین تفاوتِ رَه از کجاست تا به کجا؟

با اینهمه، وقتی از میانِ غوغایِ عوام‌فریبانِ می‌گذریم و از دور به جریانهایِ فکری در دورهٔ اسلامی می‌نگریم، تقریباً همه را زیرِ چترِ یک حقیقتِ گسترده می‌بینیم که جز فرهنگ و تمدن و حیاتِ روحیِ جامعهٔ اسلامی، هیچ نامی برازندهٔ آن نیست. اگر جز ازین چشم‌انداز بخواهیم «مته به خشخاش» بگذاریم، در هر نقطه‌ای که ایستاده باشیم، چیزی برای ما باقی نخواهد ماند.

ما نمی‌دانیم که مفهوم «قلندر» و «قلندری» در تاریخ چند هزار مصداق داشته و هرکدام ازین مصادیق در درونشان چه می‌گذشته و در پهنهٔ بیکرانِ جغرافیایِ ایران بزرگ، و از قرن هفتم به بعد در جهانِ اسلام، اینان به چه آرمانی دعوت می‌کرده‌اند. ما تنها از سخنانی که دشمنانِ ایشان دربارهٔ ایشان گفته‌اند آگاهی داریم که مجموعه‌ای از دشنام‌ها و تهمت‌ها است: خرّمی‌گری، مزدکی‌گری، الحاد و کفر و زندقه و...

بی‌گمان در بعضی از ادوارِ تاریخی، اینان مردمی دربوزه‌گر و بی‌آبرو و منکرِ تمامِ ارزشهایِ اخلاقی بوده‌اند و در ادواری، صاحبانِ اصول و قواعدی در اندیشه و نگاه به هستی. مرز میان این دو عالم را چه‌گونه باید ترسیم کرد؟ اسناد موجود برای این چنین پژوهشی بسندگی ندارد. با اینهمه کتاب حاضر حرکتی است برای جستجو درین راهِ درازآهنگ.

(۱) بنگرید به زندگینامهٔ ابوالمظفر سمانی (۲۲۲-۴۸۹) عالم بزرگ جهانِ اسلام، و فنی که از مذهبِ حنفی به مذهبِ شافعی گرایید (الأنساب، لیدن، ۳۰۷ و ۳۰۸؛ طبقات الشافعیه، نسکی، ۳۳۵/۵-۳۴۶).

قلندریّه در تاریخ

(۱) چهار جریان فکری

آلا ای زاهدانِ دین! دلی بیدار بنمایید
همه مستید در پندار، یک هُشیار بنمایید
ز دعوی هیچ نگشاید اگر مرید اندر دین
چنان کز اندرون هستید در بازار بنمایید
عطار

اگر به خراسان در نیمه قرن سوم بنگریم، چند جریان روحی اصیل و دوران ساز را در کنار هم می بینیم^۱ که، در نگاه نخستین، یک واحد فکری و روانی را تشکیل می دهند و از دور می تواند نامی در حدود «زهد»^۲ به خود بگیرد و عنوان «تصوف»^۳ را نیز از دیدگاهی

(۱) در باب جریان های فکری و سیاسی و دینی در قرن سوم «الفُرُقُ بَيْنَ الْفِرَقِ، اسفرائی، چاپ محسن حسینی، بیروت، دار المعرفه، به ویژه فصل های مرتبط با خوارج، کرامیه، خلافت و اقصاء و سرانطق و النحل، محمد بن عبدالکریم شهرستانی، چاپ محمد سند کیلانی، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۵۰، ۱۹۱۵، فصل ۲ مربوط به همان فرقه ها و نیز

“Religious Trends in Early Islamic Iran”, W. Madelung, *Bibliotheca Persica*, U.S.A. 1988.

(۲) در باب شکل گیری زهد و نخستین تجربه های آن مراجعه شود به کتاب الزهد الکبیر، احمد بن حسین البیهقی، چاپ عامر احمد حیدر، بیروت، الطبعة الاولى ۱۳۵۸ / ۱۹۸۷، مقدمه مصحح، صفحات ۲۷-۵۲ و نیز کتاب و نیز کتاب الزهد، و بلیه، کتاب الرقاق، عبدالله بن مبارک المروری، حقیقه و علق علیه حسب الزهد الاعظمی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۳۲۵ / ۲۰۰۴، و کتاب الزهد، معافی بن عمران مؤسسی، چاپ دکتر عامر حسن صبری، دار البشائر الإسلامیه، بیروت، ۱۳۲۰ / ۱۹۹۹ و نیز کتاب الزهد، ام حاتم حنطلی زاری، چاپ همان مصحح و همان ناشر، بیروت ۱۳۲۲ / ۲۰۰۱، المنتخب من کتاب الزهد و الرقاق، احمد بن علی الحنطلی زاری، چاپ همان ناشر.

دیگر. ولی این مجموعه تپش‌های تاریخی را از ناچاری است که زیر یک عنوان، از قبیل زهد و یا تصوّف و یا هر عنوان گسترده دیگری، رده‌بندی می‌کنیم. در یک نگاه دقیق‌تر، مجموعه این تپش‌های تاریخی را می‌توان به چند مذهب روحی جداگانه تقسیم‌بندی کرد:

- (۱) مذهب کرامیه^۴ (به پیشوائی محمد بن کرام، متوفی ۲۵۵)
- (۲) مذهب ملامتیه^۵ (به پیشوائی حمدون قصار، متوفی ۲۷۱)
- (۳) مذهب صوفیه (به نمایندگی تمام عیار بایزید بسطامی^۶، متوفی ۲۶۱)
- (۴) مذهب اصحاب فتوت^۷ (به سرکردگی نوح عیار نیشابوری^۸، نیمه دوم قرن سوم)

→ به تصحیح همان مصحح و چاپ همان ناشر، بیروت ۲۰۰۰/۱۴۲۰. نیز:

The Ocean of the Soul, H. Ritter, Translated by John O'Kane, Brill Leiden 2003, chapter 12

(۳) در باب آغازگران تجربه تصوّف در اسلام و ایران به ویژه خراسان ←

Essays on Islamic Piety and Mysticism, Fritz Meier, translated by John O'Kane, Brill, Leiden, 1999 pp.

189 - 219 Khurāsān and the End of Classical Sufism.

(۴) در باب کرامیه ← جانب عرفانی مذهب کرامیه، چهار مقاله، نوشته نویسنده این گفتار، توکیو ۱۹۹۹، و نیز

W. Madelung, *Ibid*, pp. 39-54 Sufism and the Kurrāmiyya.

(۵) در باب ملامتیه در فصول بعدی همین کتاب بحث خواهد شد و در باب مراجع اولیه این مذهب رجوع شود به مقدمه دکتر ابوالعلاء عقیفی بر کتاب الملامتیه و الصوفیه و اهل الفتوة، ابو عبد الرحمن سلمی، دار احیاء الکتب العربیه، القاهرة ۱۳۶۴/۱۹۴۵ و نیز F. Meier, *Ibid*.

(۶) در سال تولد بایزید و سال وفات او اختلاف است. آنچه مقامات نویسان او نوشته‌اند این است که وی در سال ۲۳۴ و در سن هفتاد و سه سالگی درگذشته است. بنابراین باید او را متولد سال ۱۶۱ دانست النور، ۸۳؛ و دفتر روشنایی، بند ۶۴، ولی ابو عبد الرحمن سلمی که یکی از قدیم‌ترین مورخان تصوّف به‌شمار می‌آید او را درگذشته به سال ۲۶۳ می‌داند طبقات الصوفیه، ۶۷-۷۴ و ما نیز همین روایت را معیار این بحث قرار دادیم برای تفصیل بیشتر مراجعه شود به تعلیقات اسرار التوحید، ۶۹/۲، و مقاله استاد عباس زریاب خوبی در دانشنامه جهان اسلام، ۱۷۶/۲-۱۸۴؛ و مقدمه ما بر دفتر روشنایی، ۲۸-۲۷.

(۷) در باب فتوت و عیاری به فصول بعدی کتاب حاضر مراجعه شود و نیز به مقدمه دکتر مصطفی جواد، بر کتاب الفتوة، ابن‌المعمار، چاپ بغداد، ۱۹۵۸ و فرانتز تیشتر «گروه فتوت کشورهای اسلامی و...» در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، دوره چهارم (۱۳۳۵) شماره دوم ۹۴ - ۷۶.

(۸) در باب هویت تاریخی نوح عیار جز اشاراتی مختصر که در کتب صوفیه آمده است، هیچ اطلاع دقیقی در دست نیست. از چند حکایت مشهور درباره او که در کتاب الرسالة الشیریه، ۱۱۴، و نیز ترجمه رساله قشیریه ۳۶۱ آمده است و نیز در کشف المحجوب، هجویری، ۲۲۸، و روضة الفریقین، ابوالرجاء چاچی، ۲۱۱ و تفسیر کشف الاسرار، میبیدی، ۴/۴۱۹ چنین دانسته می‌شود که وی به گفته میبیدی «پیر خراسان» بوده است و در عصر خویش به «جوانمردی و مهمان‌داری» معروف. از گفتگویی که میان او و حمدون قصار باقی مانده است می‌توان دانست که وی صاحب نوعی تفکر و تجربه عمیق درین عرصه‌ها بوده است. نوع بیان صاحب کشف المحجوب نشان می‌دهد که نوح عیار به «فتوت» مشهور بوده است و «جمله عیاران» نیشابور «در فرمان او» بوده‌اند. در یک

←

۱۳۷۰۴۹

این چهار خطّ مشی روحی و اجتماعی و فرهنگی و طبعاً سیاسی، بیش و کم، صبغه‌ای از «زهد و تصوّف» دارند یعنی اگر ما به اصول آموزش‌های پیران این مذاهب توجه کنیم هم محمد بن کرام به زهد دعوت می‌کند و هم حمدون قصار و هم بایزید بسطامی و هم به نوعی نوح عیار. از سوی دیگر، هر یک از این چهار جریان روحی، در مرکز آموزش‌های خود اصولی از فتوّت را که عیاران و جوانمردان بر آن تکیه و تأکید داشته‌اند، رعایت کرده‌اند. نگاهی به کتاب الفتوة^۹ ابو عبدالرحمن سلّمی (۳۲۵-۴۱۲) نشان می‌دهد که اصول فتوّت مورد نظر او، همان اصول تصوّف است یا برگزیده‌ای از آن اصول.

→ نسخه خطی از کتابی که نام آن دانسته نیست حکایتی از نوح عیار نقل شده است که «ثم قال نوح بالفارسیة: جوانمردی شش چیز است «جیم» از جود است و «واو» از وفاست و «الف» از امانت است و «میم» از دروخت است و «راء» از رحمت است و «دال» از دیانت است. هرکس که این چیزها در صحت ندارد او را از جوانمردی نصیب نیست. فیلم ۳۰۵۸ مرکزی دانشگاه، ورق ۶. یک نکته درین گفته قابل توجه است و آن این که نوع کلمه «جوانمرد» را مثل عامه «جوامرد» تلفظ می‌کرده است و به همین دلیل آن را در شش حرف [ج و ام و ر د] هجی و رمزگشایی کرده است و ظاهراً این تلفظ اصیل است و مرتبط با زبان عامه مردم. تعلیقات منطق الطیر، ۶۲۳. دیده شود. با این همه در اصالت انتساب این گفته به نوح عیار جای تردید باقی است و نیز تصویری که بعضی از فهرست‌نویسان معاصر، درباره روزگار تألیف این کتاب داشته‌اند جای تردید است. کتاب، به احتمال، پس از ظهور ابن عربی و نشر آراء او، تدوین شده است. قدر مسلم این است که نوح عیار یا حمدون قصار (متوفی ۲۷۱) معاصر بوده است و به روایت ذهبی، نوح عیار یا احمد بن اسحاق صیغی (۲۵۸ - شعبان ۳۴۲) دیدار داشته و در یک ضیافت که آن‌ها با هم بوده‌اند صیغی از نوح می‌پرسد: ما تغذرون (ظ. ما تعدون) الفتوة فیکم؟ قال: عدنا، عندکم؟ فقال بین الجهتین. قال اما عندکم فالفتوة ما یوافق القول فعلاً و اما عدنا فالفتوة ما یوافق الله فعلاً. (رسائل فتوت، نسخه ایاصوفیا، به شماره ۲۰۴۹، ورق ۲۱۱). ترجمه آن چنین خواهد بود: چه چیزی را فتوت در شمار می‌آورید؟ برسید: نزد ما یا نزد شما؟ گفت: از هر دو سوی. نوح گفت: نزد شما فتوت این است که گفتار کردار یکسان باشد و نزد ما این که کردار با نیت یکسان باشد. مقایسه شود با کشف المحجوب، روایت ۲۲۸. که چنین مکالمه‌ای را میان نوح عیار و حمدون قصار نقل کرده است و گفتار نوح در اینجا چنین است: «جوانمردی من آنست کی این قبا بیرون کنم و مرقعه بوشم و از شرم خلق اندران جامه بر معصیت بپوشم. جوانمردی تو آن که مرقعه بیرون کنی تا نوبه خلق و خلق به تو فتنه نگردند پس جوانمردی من حفظ سادگی بود بر اظهار و از آن تو حفظ حقیقت بر اسرار.» و ازین داستان رابطه ملامیه و عیاران قابل بررسی است. درباره ابن احمد بن اسحاق صیغی و روزگار او مراجعه شود به تاریخ الاسلام، ذهبی، چاپ نشر عواد، ۹/۷-۱۱/۶، نکات قابل یادآوری در زندگی‌نامه او این است که ذهبی می‌گوید: وی در جوانی مشتعل به علم و وسوسه شده است. عین همین گفته نوح عیار را در یک رساله دیگر از رسائل فتوت، در همان مجموعه انصاری به نوبه دیگری دیگر نقل کرده (ورق ۲۰۷۸) عبدالغافر فارسی، از مقبره نوح، در محله حیره بسامور حیر می‌دهد (المیاق، شماره ۱۲۲۴ و ۱۴۸۶) و تردیدی نیست که منظور مقبره همین نوح است که تا قرن ششم باقی و زیارتگاه بوده است. (۹) ابو عبدالرحمن السلّمی، کتاب الفتوة، حقه سلیمان آتش، انقوه، مطبعة جامعه انقوه، ۱۳۹۷/۱۹۷۷.

حال باید دید چه چیزی سبب شده است که از همان قدیم عده‌ای عنوان «جوانمردی و فتوت» به خود گرفته‌اند و عده‌ای عنوان «کرامی» و دسته‌ای به «ملامتی» شهرت یافته‌اند و جمعی «صوفی» لقب گرفته‌اند؟

حق این است که این چهار جریان روحی نیمه دوم قرن سوم، هم ریشه‌های تاریخی کهن دارند^{۱۰} و هم نتایج و تبعات بسیار مهم و در دوره‌های بعد، شاخه‌های رنگارنگ همه دارای وجوه اشتراکی هستند و نیز وجوه افتراقی.

زهد محمد بن کرام با ستیزه‌گری سیاسی و تمایل به تشکیل قدرت سیاسی همراه بوده است.^{۱۱} وی در نظریه «امامت» و پیشوائی جامعه اسلامی آراء تند و انقلابی داشته است و در مسأله مالکیت‌های عصر با صراحت تمام نظریاتی از خود ارائه داده است.^{۱۲} پس می‌توان گفت که مذهب کرامیه در عین «زهد» و تبلیغ سیرت زاهدان، از مطالبات سیاسی آشکارتری نیز سخن می‌گفته است که همین نکته از سویی سبب اوج کوتاه مدت این جریان شده و هم از سویی دیگر باعث نابودی و بدنامی آن، که در جای دیگر به تفصیل درباره آن سخن گفته‌ایم.

شیوه امثال حمدون قصار ملامتی با زهدی از نوع دیگر همراه است، زهدی که نیکی‌ها و عبادات زاهد را از خلق پنهان می‌کند و او را تا بدانجا از ظاهر نیک بازمی‌دارد که گاه دست به کارهای عرفاً ناشایست می‌زند تا حسن ظن مردم را نسبت به خود از میان بردارد.^{۱۳}

زهد بایزید بسطامی آمیخته‌ای است از ملامت^{۱۴} و نظریه عشق که جانب هنری نگاه بایزید را به الاهیات تشخص می‌بخشد و با تعریفی که از عرفان و تصوف داده‌ایم و آن را «نگاه هنری به الاهیات و دین» دانسته‌ایم^{۱۵} این ساخت کار را عملاً گسترده‌تر کرده است.

(۱۰) در باب ریشه‌های تاریخی هر کدام از این جریان‌های روحی و سیاسی باید تحقیقی جداگانه انجام شود به یادداشت‌های شماره ۳، ۴ و ۵ در همین فصل مراجعه شود.

(۱۱) در باب جانب سیاسی مذهب محمد بن کرام مراجعه شود به تعلیقات اسرار التوحید، ۶۴۲/۲ و مقاله «چهره دیگر محمد بن کرام» در ارج‌نامه ایرج، جشن‌نامه استاد ایرج افشار، تهران، صص ۶۱-۱۱۳.

(۱۲) همان مراجع و از مراجع کهن به گونه ویژه مراجعه شود به ترجمه تاریخ یمنی، ۳۹۲ و الملل و النحل، شهرستانی، ۱۰۸/۱ و الانساب ابوسعید سمعانی، ۴۷۶ب. (۱۳) الملامتی، سلمی، ۹۰.

(۱۴) درباره رابطه بایزید با آیین ملامت مراجعه شود به رساله الملامتی، ابو عبدالرحمن سلمی و کتاب النور، ۱۱۲، و نیز دفتر روشنایی بند ۱۹۳. در فصول آینده کتاب حاضر بار دیگر درین باره سخن خواهیم گفت.

(۱۵) درباره تفصیل این نظریه که «عرفان نگاه هنری به الاهیات و دین» است مراجعه شود به مقاله ما با عنوان

اما زهدِ نوحِ عیار، که فردِ شاخصِ جریانِ فتوتِ درین عصر است، زهدی است با نگاهی مردم‌گرایانه و از جنبه‌های شخصی کاستن و به نواحی مردمی و سودبخشی به دیگران افزودن و در یک کلام: «ایثار».^{۱۶} در این چشم‌انداز هم، گونه‌ای از نگاه هنری به دین قابل بررسی است و آن جستجوی نوعی رمز و سیمبولیسم در اعمال انسان جوانمرد است. یک نگاه به رساله‌هایی که در باب آیین فتوت نوشته شده (برای نمونه فتوت‌نامه سلطانی) گرایش به رمزها را در آیین فتوت به خوبی نشان می‌دهد و این رمزگرایی و جستجوی معنایی در آن سوی اعمال جوانمردان از همان روزگارِ نوح عیار و توجیهی که از کلمه «جوامرد» و حروف آن داشته است به خوبی قابل اثبات است. غرض یادآوری این نکته بود که حتی در ساده‌ترین و عامیانه‌ترین شاخه این چهار جریان هم، آن نگاه هنری به الاهیات و دین و اخلاق قابل اثبات است.

با این نگاه، به راحتی می‌توانیم این چهار جریان روحی و معنوی را، به علت وجه غالب و عنصرِ dominant هر کدام، به نامی از نوع «مذهبِ کرامی» و «آیین ملامت» و «جریان تصوف» و «شیوه ارباب فتوت» نام‌گذاری کنیم؛ همان‌گونه که در تاریخ چنین اتفاق افتاده است. از سوی دیگر بر مجموعه این چهار جریان روحی، با هر تعریفی که از تصوف و عرفان داشته باشیم، می‌توانیم عنوان «نوعی تصوف» را اطلاق کنیم.^{۱۷}

اگر به اصل بسیار مهم حضور و غیاب «وجه غالب» توجه نداشته باشیم مرزهای این مذاهبِ روحی را همواره در حرکت می‌بینیم^{۱۸} و نمی‌دانیم تمایز مذهبِ کرامی از تصوف در کجاست و چرا اصحاب حمدون قصار را ملامتی خوانده‌اند و ملامتی را از

→ «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی» در مجله هستی دوره دوم، سال دوم، شماره ۳ (بایر ۱۳۸۰) صص ۱۲-۲۸؛ نیز کتاب آماده به چاپ زبان شعر در نثر صوفیه، و مقدمه دفتر روشنائی، صص ۲۰-۱۵ (۱۶) ایثار مفهومی نسبی است که مصادیق آن بی شمار است.

(۱۷) سناوری مفهوم «فتوت» و «تصوف» و «ملامت» را در تعاریفی که مؤلفان قدیم ارائه داده‌اند، روشنی می‌توان دید. با پیدا شدن اسنادی از سخنان محمد بن کرام در متون کهن و نوسان، این ویژگی در مذهب او بر دیده می‌شود. مراجعه شود به جانب عرفانی مذهب کرامیه، نوکیو، صص ۱۰۰.

(۱۸) به هیچ روی نمی‌توان آناری را که طی قرون، از قرن چهارم تا قرن چهاردهم هجری درباره فتوت و عتاری، جوانمردی نوشته شده است استقصا کرد. همین که سلمی - با مفهوم حاشی که از فتوت داشته است - در قرن چهارم کتاب الفتوة خویش را پرداخته و صاحب قابوسنامه، در قرن پنجم، فصلی ویژه جوانمردی نگاشته و در قرن ششم ابن معمار حنبلی بغدادی کتاب الفتوة خود را نگاشته و از قرن هفتم به بعد رسالات در باب آیین جوانمردی در میان طبقات مختلف روی در افزونی می‌نهد عاملی است که هر نوع دعوی استقصا در منابع جوانمردی را با دشواری روبرو خواهد کرد.

صوفیه غالباً جدا کرده‌اند و چرا شیوه فتوت همواره به عنوان یک راه و رسم جداگانه مطرح بوده و کتاب‌هایی ویژه آن پرداخته شده است.

حق این است که هر چهار جریان در خراسان نیمه دوم قرن سوم، چهار حرکت اجتماعی و سیاسی است که رفتارکنندگان آنها شیوه‌های متفاوتی برای رسیدن به اهداف خود برگزیده‌اند. بعضی مانند عیاری و کرامی‌گری صبغه سیاسی و اجتماعی خود را به گونه‌ای آشکارتر عرضه داشته‌اند و از سوی دیگر جریان تصوف و جریان ملامت، این مطالبات را هر چه پوشیده و پوشیده‌تر کرده‌اند.^{۱۹}

از چشم‌اندازی دیگر در تمامی این جریان‌ها، نوعی نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الاهیات و دین^{۲۰} دیده می‌شود که در تصوف از همه روشن‌تر و آشکارتر است و در جریان فتوت و جوانمردی شاید از همه کمرنگ‌تر باشد.

از دیدگاه عناصر سازنده این جریان‌های روحی، صبغه ایرانی در آموزش‌های صوفیه و آموزش‌های ارباب فتوت چشم‌گیرتر است بی‌آنکه بخواهیم حضور همین عناصر را در ساختار ذهنی کرامیان یا اصحاب ملامت، به‌ویژه در شکل قلندری آن، منکر شویم. به اعتبار جستجوی سیره رسول^ص و سلف صالح هر چهار جریان، عناصری را برگزیده‌اند، اما در تحلیل نهایی می‌توان دید که این عناصر، در هر یک از این چهار مذهب روحی، وجه غالب ویژه خود را دارد.

هم صوفیان اهل فتوت بوده‌اند و هم در آموزش‌های محمد بن کرام و حمدون قصار دعوت به فتوت دیده می‌شود اگرچه یاران نوح عیار درین چشم‌انداز بر آنها پیشی گرفته باشند.

هم در مذهب کرامیه^{۲۱} اخلاص اصلی اساسی است و هم در تصوف و هم در آیین

۱۹) اگر بخواهیم در قلمرو عرفان، دو خانواده متمایز «عرفان خراسان» و «عرفان پیروان ابن عربی» را از یکدیگر جدا کنیم می‌توانیم مدعی شویم که صبغه «فتوت» در عرفان خراسان بسیار غنی‌تر و پرمایه‌تر است تا آن‌جا که می‌توان جایگاه انسان را در آموزش‌های ابن عربی و اتباع او به کلی نادیده گرفت و حتی منکر حضور انسان در عرفان ابن عربی شد. مگر در چهره «انسان کامل» که مفهومی است تصویری و خیالی چیزی برابر The Logos در باب انسان کامل ابن عربی بنگرید به یادداشت مترجم در کتاب تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا صص ۱۹۱-۱۸۰.

۲۰) درباره وجه جمال‌شناسانه الاهیات که همان تصوف است بنگرید به مقاله پیشین از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی، همان‌جا و نیز مقدمه ما بر دفتر روشنائی، صص ۲۰-۱۵.

۲۱) در باب وجه عرفانی مذهب کرامیه بنگرید به منابع منقول در حاشیه شماره ۱۷ همین فصل.

جوانمردان هر چند در نظریه ملامتیان اخلاص ستون فقرات آموزش‌ها باشد. بر روی هم هر یک از اصول اساسی مذهب کرامیه و آیین تصوّف و شیوه جوانمردان و راه و رسم ملامتیان را که برگزینیم و در آن سه مذهب دیگر به جستجو بپردازیم، عناصری از این اصول را در آن سه مذهب دیگر به روشنی خواهیم یافت؛ مثل چهار تابلو رنگی که یک طرح از یک پیکره یا منظره را ارائه کنند ولی هر یک از نقاشان، در ترکیب رنگ خویش یکی از رنگ‌های اصلی را پُر مایه‌تر گرفته باشد. ما آن پیکره را از دور که می‌بینیم یکی است ولی از نزدیک وجه غالب رنگ‌ها را متفاوت می‌بینیم.

اگر به زبان رنگ و سمبولیسم رنگ‌ها بخواهیم این چهار جریان عظیم دوران‌ساز نیمه دوم قرن سوم را بنگریم، می‌توانیم بگوییم که در مذهب ملامتیه «اخلاص» رنگ اصلی است و در آیین فتوّت رنگ «مردم دوستی و ایثار» پُررنگ‌تر است و در راه و رسم تصوّف جانب جمال‌شناسانه و «نگاه هنری به الاهیات»، صبغه آشکارتری دارد و در مذهب محمد بن کرام نظریه ولایت عرفانی «شکل و شمایل سیاسی» آشکارتری را در برابر چشمان ما قرار می‌دهد.^{۲۲}

این جریان‌های بزرگ روحی، هر چهار دارای صبغه اسلامی است و هر چهار زاهدانه و هر چهار با رنگ و بوی عرفانی؛ چندان که عمل به هر چهار، در دایره یک مذهب کلامی و یک مذهب فقهی قابل اجرا بوده است؛ برای مثال می‌توانسته است کسی هم صوفی باشد، هم ملامتی و هم اهل فتوّت و هم بر مذهب کرامیه^{۲۳} و هم حنفی در فقه، اگرچه کرامیه تا مدتی فقه ویژه خود را داشته‌اند^{۲۴} ولی در دوره‌های بعد غالباً در فقه پیرو

۲۲) هم محمد بن علی حکیم ترمذی (متوفی حدود ۲۸۵) بر مسئله ولایت تکیه، تأکید خاص داشته و هم عربی که شارح آراء اوست. اما نظریه ولایت اتباع محمد بن کرام بر مسائلی سیاسی و اقتصادی که در دسترس داشته است. درباره نظریه ولایت حکیم ترمذی بنگرید به ختم الاولیاء، محمد بن علی حکیم ترمذی، بیروت، المطبعة الكاثولیکية، ۱۹۶۵، نیر

The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism, Bern Radtke and John O'Kane, Curzoo Press 1996

۲۳) برای نلافی تصوّف و ملامت نیازی به آوردن شامه نیست؛ این همه به صفحات ۹۹-۱۰۵ ملامتیه، ابو عبدالرحمن سلمی، مراجعه شود نیز درباره رابطه فتوّت و تصوّف مراجعه شود به کتاب تصوّف، شمس الدین، تلخیصی که ما در کتاب حاضر از آن کتاب داده‌ایم، فصل ۲۳

۲۴) در خراسان قرن چهارم مذهب شافعی با تصوّف گره خوردگی بیشتری داشته است، اهل اصفهان عقل‌گرایی بوده‌اند و با تصوّف خصومت می‌ورزیده‌اند، بیشتر، در فقه پیرو امامان حنفیه و دهان‌گرا و سنی و اسرارالوحید، ۱/۲۴-۲۰ و تعلیقات همان کتاب هشناد و چهار تا هشناد، شمس الدین، حقه تاریخ بمبئی، ۱۹۰۶

ابوحنیفه شده‌اند زیرا این دو مذهب از لحاظ فقهی بسیار نزدیک به هم بوده‌اند.^{۲۵} همین چهار جریان روحی که این قدر به هم، در عمل نزدیک بوده‌اند، از نیمه دوم قرن چهارم به بعد تغییرات شگفت‌آوری را در درون خود پذیرفته‌اند که در قرن هفتم و هشتم به صورتی درآمده‌اند که گر تو بینی شناسیش باز:

از درون مذهب ملامت، جریان قلندری و شاخه‌های عجیب و غریب‌اش سرچشمه گرفته که به تدریج با تحولات آن آشنا می‌شویم و آیین فتوت چشم‌اندازهای سیاسی و فرهنگی جدیدی بخود گرفته که با آن اصول اولیه‌اش کمتر پیوندی داشته است.^{۲۶} مذهب محمد بن کرام اندک اندک، در دیگر شاخه‌های زهد و تصوف خراسان مستهلک شده و آخرین نشانه‌های حضور کمرنگ و تاریخی‌اش را در اواخر قرن ششم می‌توان مشاهده کرد.^{۲۷} تصوف خراسان - یا تصوف بایزید و اتباع او - نیز از عصر مغول به بعد بسیاری از جوانب خلاق و هنری‌اش را از دست داده و در عمل بازیچه تکرار مکررات و لفاظی و عبارت‌پردازی‌های سست و ناتندرست شده و با ظهور محیی‌الدین بن عربی (۵۶۰-۶۳۸) جز در ادب منظوم بعضی نوابغ شعر از قبیل حافظ؛ هیچ حضور برجسته‌ای ندارد^{۲۸}، و بهتر است بگوییم مثل مجموعه شطرنج، ابزاری شده است در دست خلاقیت شاعران کوچک و بزرگ قرن هفتم به بعد.^{۲۹}

۲۵) کرامیه در آغاز فقه ویژه خود را داشته‌اند و بعدها فقه حنفی را پذیرفته‌اند و در خراسان قرن چهارم پیوستگی مذهب کرامیه و فقه حنفی امری است محسوس و نیازی به شواهد خاص ندارد در باب فقه ویژه کرامیه مراجعه شود به التفت فی الفتاوی، ابوالحسن علی بن الحسین السغدی (متوفی ۴۶۱ در بخارا) چاپ دکتر صلاح‌الدین الناهی، بغداد مطبعة الارشاد ۷۵-۱۹۷۶ و درباره این کتاب و ارتباط آن با فقه کرامیه مراجعه شود به: A. ZYSOW: <Two Unrecognized Karrami Texts> in *Journal of the American Oriental Society* 108. 4 (1988) pp. 577-87.

۲۶) درباره پیوستگی سیاسی آیین فتوت در قرن ششم و حکومت بغداد مراجعه شود به کتاب الفتوه، ابن‌المعمار، صص ۴۸-۱۴۷ و ۲۳۹ و ۲۴۷.

۲۷) درین باره مراجعه شود به مقاله ما با عنوان «روابط شیخ جام با کرامیان عصر خویش» در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلّم (دوره جدید، سال دوم شماره ۶-۷-۸ پاییز ۱۳۷۳ - بهار ۱۳۷۴) یادنامه استاد عباس زریاب خوبی صص ۵۰ - ۲۹.

۲۸) ابن عربی در ادبیات خلاق و برجسته زبان فارسی، به ویژه در شعر فارسی، تأثیر چندانی ندارد بهترین بیان منظوم آراء او در زبان فارسی گلشن راز، شبستری است و در دیوان شاعرانی از نوع شاه‌نعمت‌الله ولی و جامی نیز جای مفاهیم و مصطلحات او رانمی‌نوان نادیده گرفت.

۲۹) بارادایم‌های تصوف ابن عربی، به ویژه در زبان شعر، مثل مهره‌های شطرنجی است که اسب و شاه و فیل آن هر طرف که بخواهند حرکت می‌کنند و بازی هیچ قاعده‌ای ندارد.

هر یک از این چهار جریان روحی خراسان در نیمه دوم قرن سوم مسیر خود را تا قرن‌ها بعد ادامه دادند: تصوّف در شاخه‌های گوناگون و مکاتب رنگارنگ راه خود را ادامه داد^{۳۰} و تقریباً سراسر عالم اسلامی را زیر سلطه خود درآورد و می‌توان گفت که هیچ حرکتی از حرکت‌های روحی در اسلام، میدانی به وسعت میدان تصوّف نداشته است. در کنار تصوّف آیین فتوّت هم در محدوده کوچکتري، همچون شبیحی و سایه‌ای در کنار تصوّف اکثر سرزمین‌های اسلامی را در نوردید و فتح کرد به گونه‌ای که هنوز هم بقایای کمرنگ آن را تا نیم قرن قبل در صورت‌های مختلف در ایران و آسیای صغیر و دیگر سرزمین‌های اسلامی می‌توان دید.^{۳۱} جنبش ملامتیّه در شکل ملامتی و بعد در صورت آیین قلندر - اگرچه با انحرافی اصولی از مبانی بنیادگذاران آن - تا عصر صفوی و شاید هم پس از آن ادامه یافت و اگر تنها به عنوان و نام «قلندر» اکتفا کنیم می‌توانیم بگوئیم که تا قرن اخیر در شبه‌قاره هند^{۳۲} همچنان زنده و فعال بوده است. تنها جریان کرامیّه بود که به علّت تصریح در مقاصد سیاسی و مطالبات اجتماعی خود، پس از یک آزمایش کسب قدرت در خراسان اواخر قرن چهارم، از صحنه خارج شد و هنوز قرن ششم به پایان نرسیده بود که اندیشه کرامی‌گری غباری شد و از میان برخاست.^{۳۳}

از برکت شعر و هنر حافظ، کلماتی مانند رند و قلندر، بویژه تعبیر «رندان قلندر» در ذهن خواننده ایرانی و هر کس که در پرتو خلاقیت هنری حافظ لحظه‌هایی را گذرانده باشد، به صورتی درآمده است که مفاهیمی مانند «مرد خدا» و «مرد کامل» و «انسان کامل» و «ولی» و حتی برتر ازین‌گونه مفاهیم را تداعی می‌کند. بیشتر خوانندگان شعر حافظ، تصویری رازآمیز و ملکوتی از تعبیر «رندان قلندر» دارند و هرگز نمی‌توانند باور کنند که این دو واژه در آغاز چه معانی پست و نازلی داشته‌اند و از رهگذر تخیل شاعرانی همچون سنائی و عطار و مولوی و حافظ، به این مرتبه از تعالی رسیده‌اند که بی هیچ گمان در هیچ زبانی، معادلی برای آنها نمی‌توان یافت و جز انتقال عین این کلمات و نگاشتن شروح و تفسیرهای فراوان بر آنها، راهی برای ترجمه این تعبیرات وجود ندارد.

(۳۰) نگاه کنید به:

(۳۰) *Sufi Orders in Islam*, by Spencer J. Trimingham, Oxford University Press, 1973.

(۳۱) نگاه کنید به: «گروه فتوّت کشورهای اسلامی و...» از فرانسس تیشتر در محله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.

(۳۲) بنگرید به فصل ۲۸، کتاب جامع.

دوره چهارم (۱۳۳۵) شماره دوم ۹۴-۷۶

(۳۳) ترجمه تاریخ یسعی، ۶-۳۹۲.

اعمّ اغلب مفاهیم عرفانی شعر فارسی قابل ترجمه به هیچ زبانی نیست و بسیاری از ابیات حافظ را به هیچ زبانی جز زبان فارسی نمی توان ادا کرد، مثلاً همان مصراع:

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید

در نخستین غزل دیوان حافظ، اگر صدها صفحه شرح بر آن نگاشته شود، باز هم قابل انتقال به هیچ زبانی نیست.^{۳۴} در میان واژگان ویژه شعر عرفانی فارسی، بخصوص در ساختار غزل حافظ، کلمه «رند» و «قلندر» و «رندان قلندر» امتیازاتی دارند که دیگر مفاهیم و تعبیرات عرفانی از آن بی بهره اند. اگر رند و قلندر و مجموعه پیرامونی آن را از شعر حافظ بگیریم، چنان می نماید که خورشید را از منظومه شمسی بیرون آوریم، نظمی و نظامی از خلاقیت هنری و جهان بینی عرفانی - که بر سراسر دیوان حافظ حاکم است - از هم فرو می پاشد و دیگر چیزی به نام هنر حافظ نخواهیم داشت.

یکی از دشوارترین مسائل نزد محققان تاریخ تصوف، فرض و تصور نقطه ای است، به نام «نقطه آغاز تصوف». چنین نقطه ای وجود علمی و تحقیقی ندارد^{۳۵} زیرا مفهوم تصوف مفهومی است شناور و به تعبیر قدما ذات مراتب تشکیک. اما اگر چیزی به نام «تصوف خراسان» مفهوم علمی داشته باشد، که بی گمان دارد، و اگر بپذیریم که بایزید برجسته ترین چهره تصوف خراسان در نیمه دوم قرن سوم است، دور از روش علمی نخواهد بود که بایزید و حلقه پیرامونیان بایزید را، آغاز دوره تشخیص جریانی که تصوف خراسان نامیده می شود به حساب آوریم.

پیش از بایزید، صوفیان بزرگی از خراسان برخاسته اند، که اگر طبقات الصوفیه ابو عبدالرحمن سلمی را سندی تاریخی برای مقالات و مقامات ایشان فرض کنیم، باید از ابراهیم ادهم بلخی و شقیق بلخی و فضیل عیاض مروزی و بشر حافی مروزی، قبل از او یاد کنیم ولی آنچه در حالات و مقامات این گونه عارفان خراسان وجود دارد^{۳۶}، بیشتر

(۳۴) نگاه کنید به: مقاله «در ترجمه ناپذیری شعر» در مجله هستی، دوره دوم، سال سوم، شماره ۱۱ (پاییز ۱۳۸۱).

(۳۵) در اسناد کهن و سنتی تاریخ تصوف غالباً سعی شده است که ظهور شخص یا واقعه معینی را نقطه آغاز تصوف فرض کنند مثلاً جامی در نفحات الأنس چاپ دکتر عابدی، ۲۸ می گوید: «و پیش از وی [ابوهاشم صوفی] بزرگان بودند در زهد و ورع و معاملت نیکو... لیکن اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود. و پیش از وی کسی را به این نام نخوانده بودند.»

(۳۶) منظور از خراسان در تعبیر «تصوف خراسان» جانب جغرافیایی آن نیست بلکه طرز نگاه و بنیادهای فکری

جانب «زهد» است تا «تصوف»، اگرچه مرزی علمی میان «زهد» و «تصوف» وجود ندارد. اما اگر بپذیریم که «عرفان و تصوف نگاه هنری و جمال‌شناسانه به الیهات و دین است»، این نگاه هنری در بایزید پررنگ‌تر و شاخص‌تر خود را نشان می‌دهد و هرکس مقالات و مقامات بایزید را با مقالات و مقامات آن دسته از اصحاب زهد و تصوف مقایسه کند، در همان نگاه نخستین، متوجه می‌شود که در بایزید آن «نگاه هنری به الیهات» بسیار چشم‌گیرتر و پُررنگ‌تر خود را آشکار می‌کند.^{۳۷} با چنین استدلالی می‌توان پذیرفت که یکی از مراحل تکامل تصوف ایران و اسلام، بویژه آنچه تصوف خراسان نامیده می‌شود، دوره بایزید است. ظهور او - با آن مجموعه شگفت‌آور «سطح»‌های هنری و «رفتار»‌های دور از هنجار عصر - در نیمه دوم قرن سوم، خواه ناخواه نقطه عطفی است در تاریخ عرفان اسلام و ایران.

سُلمی که بزرگترین و دقیق‌ترین مورخ تصوف در قرن چهارم است، صوفیان قلمرو جغرافیایی اسلام را تا اواخر قرن چهارم یعنی حدود ۳۷۰ هجری، در پنج طبقه دسته‌بندی کرده است. او برای این طبقه‌بندی هیچ معیار علمی و مشخصی را به دست نداده است ولی در نگاه کلی می‌توان گفت که نوعی نگرش زمانی را تا حدودی، در نظر گرفته و طبقه اول را که از فضیل عیاض (متوفی ۱۸۷) آغاز می‌شود و به ابوتراب نخشی (متوفی ۲۴۵) ختم می‌گردد در فاصله هفتاد-هشتاد سال، جای داده است ولی طبقه پنجم را که با ابو سعید بن الأعرابی (متوفی ۳۴۱) آغاز می‌شود و به محمد بن احمد بن فرّا (متوفی ۳۷۰) پایان می‌پذیرد، در حدود سی سال رده‌بندی کرده است.^{۳۸}

در طبقه‌ای که بایزید در آن قرار دارد، یعنی طبقه اولی، ما با چهره‌های برجسته‌ای از

→ و راه و روشی است که این مجموعه در سنوک داشته‌اند همان چیزی که از بایزید و اندکی قبل از او شروع می‌شود و در عصر جلال‌الدین مولوی به اوج خود می‌رسد و با ظهور ابن عربی و شیوه عرفان و راهی در ضعف گذارد. در باب تصوف خراسان ننکرید به

Eritz Meier: "Khorasan and the End of Classical Sufism", in *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, translated by John O'Kane with editorial assistance of Bernd Radtke Brill 1999, pp. 189-219.

دربین چشم‌انداز. عین‌القضات همدانی و شمس‌الدین رازی و امثال ایشان که برحمت الله از معروف ایران‌اند. حیره مجموعه تصوف خراسان به شمار خواهد آمد

(۳۷) درباره وجه هنری و جمال‌شناسانه تصوف بایزید ننکرید به دفتر روشناسی و بیرون کتاب‌النور، چاپ شده در سطحات الصوفیه، از دکتر عبدالرحمن بدوی

(۳۸) طبقات الصوفیه، ابو عبدالرحمن سُلمی، چاپ نورالدین شریبه، ۲۲۷-۲۱۷

نوع ذوالنون مصری، ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، حاتم اصم، احمد بن خضرویه، یحیی معاذ رازی، ابو حفص نیشابوری، سهل تشری و حمدون قصار و ابوتراب نخشی و چندین چهره برجسته دیگر رو برویم.

ازین میان، بجز ذوالنون که مصری است، بقیه همه ایرانی و خراسانی اند و خراسان در تقاسیم جغرافیایی ایرانی عهد کهن - که در دوره اسلامی نیز ادامه یافته است - از بسطام آغاز می شود یعنی، بسطام، دروازه خراسان است.^{۳۹}

در همین جمع عارفانی که سلمی آنان را از طبقه بایزید می آورد ما با دو تن از پیشاهنگان مکتب ملامتیان نیشابور برخورد می کنیم: ابو حفص حداد نیشابوری و حمدون قصار نیشابوری. مکتب ملامت، ازین دو عارف نیشابوری سرچشمه گرفته اما، پیش از آنها نام بایزید را نیز در حلقه ارباب ملامت نباید از یاد برد. بعضی از قدمای مورخان تصوف بایزید را در شمار اصحاب ملامت قرار داده اند و این محاسبه بسیار بجاست.

اصول مکتب ملامتیه را، سلمی خود، در رساله بسیار مهم «الملامتیه» اش - که خوشبختانه باقی مانده و چاپ شده است - مورد بررسی قرار داده است.^{۴۰} و از آنجا که «آیین قلندری» و «راه ملامت» همیشه دو روی یک سکه بوده اند - چه در دوره شکوفایی و تعالی آنها، و چه در مراحل پایانی و عهد زوال و ابتدال چیزی به نام «قلندری» - تفکیک این دو جریان، کاری است دشوار و محال.

درست است که کلمه «ملامت» از (ولایخا فون لومه لائم ۵۴/۵) قرآنی، احتمالاً، گرفته شده است^{۴۱} و درست است که در مرکز تعالیم ملامتیه، اصل «اخلاص» که یک اصل اسلامی و قرآنی است، قرار دارد با این همه جستجوی ریشه های ایرانی بعضی از

(۳۹) با این که بسطام در ناحیه قومس یا در مرز خراسان و قومس قرار دارد، جغرافیایان قدیم بسطام را نقطه آغاز و دروازه خراسان می دانسته اند و به همین دلیل هم بایزید را خراسانی شمرده اند مراجعه شود به گفتار جنید درباره بایزید در تذکره الاولیاء، چاپ نیکلسون، ۱/۱۳۵ و درباره این که بسطام دروازه خراسان است بنگرید به مقدمه ما بر دفتر روشنائی، صص ۳۰-۲۹.

(۴۰) بنگرید به رساله الملامتیه و الصوفیه و اهل الفتوة، از سلمی، تحقیق ابوالعلاء عقیلی، دار احیاء الکتب العربی، قاهره، ۱۳۶۲/۱۹۴۵.

(۴۱) درباره خاستگاه قرآنی و دینی نظریه ملامت بنگرید به الملامتیه سلمی و نیز کشف المحجوب، هجویری ۶۸-۷۸؛ تهذیب الأسرار، خرکوشی، ۳۹-۴۳؛ و المجالس، نسخه کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، به شماره 3515، ورق ۲۶۰.

نشانه‌های قلندری و ملامت، چندان هم، خیالی و وهمی نخواهد بود.^{۴۲} اگر بپذیریم که این نظریه ملامت، با تمام اجزای آن، محصول تأمل در مسأله اخلاص باشد، و هیچ عنصر غیراسلامی در آن وجود نداشته باشد، باز باید پذیرفت که در کنار این نظریه ملامت چیزی در اعماق جامعه وجود داشته است که بعدها نام «قلندری» به خود گرفته و شکوفائی خود را مدیون همین آمیزش با نظریه ملامت است.

برای فهم نظریه ملامت از آوردن یک داستان بسیار مشهور ناگزیریم: عطار این روایت را در تذکرة الاولیاء به بیانی دلکش عرضه داشته است: نقل است که در نسابور، بازرگانی کنیزکی ترک داشت به هزار دینار خریده و غریمی داشت در شهری دیگر. خواست که به تعجیل برود و مال خود از وی بستاند و در نسابور بر کس اعتماد نداشت که کنیزک را به وی سپارد. پیش بوعثمان حیری^{۴۳} آمد و حال بازنمود. بوعثمان قبول نمی‌کرد. شفاعت بسیار کرد و گفت: در حرم خود او را راه ده که هرچه زودتر بازآیم. القصة، قبول کرد. آن بازرگان برفت. بوعثمان را نظر بر آن کنیزک افتاد و عاشق او شد. چنانک بی طاقت گشت. ندانست که چه کند، برخاست و پیش شیخ خود ابوحفص حداد^{۴۴} رفت. ابوحفص او را گفت: «ترا به ری می‌باید رفت پیش یوسف بن الحسین^{۴۵}». بوعثمان در حال عزم عراق کرد. چون به ری رسید، مقام یوسف حسین پرسید. گفتند: «آن زندیق مباحی را چه کنی؟ تو اهل صلاح می‌نمایی. ترا صحبت او زیان دارد.» ازین نوع چندی بگفتند. بوعثمان از آمدن پشیمان شد. بازگشت. چون به نسابور آمد، بوحفص گفت: «یوسف حسین را دیدی؟» گفت: «نه.» گفت: «چرا؟» حال بازگفت که شنیدم که او مردی چنین و چنین است، نرفتم و باز آمدم. بوحفص گفت: «بازگرد و او را ببین.» بوعثمان بازگشت و به ری آمد. و خانه او پرسید. صد چندان دیگر بگفتند. او گفت: «مرا

(۴۲) مراجعه شود به فصل‌های ۵-۸ کتاب حاضر.

(۴۳) درباره او بنگرید به طبقات الصوفیه، سلمی، ۱۷۰، حلیة الاولیاء، ۲۴۲/۱۰ و صفة الصفاة، ۴/۲-۱۰۳ و کشف المحجوب، مجوبری، ۶۹-۱۶۶ و تعلیقات اسرار التوحید، ۶۶۴/۲. و از همه جا دقیق‌تر و گسترده‌تر در

Richard Gramlich: *Alte Vorbilder des Sufitums*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1995, Zweiter teil, s. 175-247.

(۴۴) درباره او بنگرید به طبقات الصوفیه، سلمی، ۲۲-۱۱۵ و تذکرة الاولیاء، ۸۵/۲-۵۷ و صفة الصفاة، ۱۱۸/۲. R. Gramlich: *Ibid*, 113-153.

(۴۵) درباره او بنگرید به حلیة الاولیاء، ۲۳۸-۴۲/۱۰ و رساله قشیریة ۲۲ و نیز تذکرة الاولیاء، ۲۲/۱-۳۱۶.

مهمی است پیش او» تا نشان دادند. چون به در خانه او رسید پیری دید نشسته پسری
 آمد در پیش او، صاحب جمال و صراحی و پیاله‌ای پیش او نهاده و نور از روی او
 می ریخت. درآمد و سلام کرد و بنشست. شیخ یوسف در سخن آمد و چندان کلمات
 عالی بگفت که بوعثمان متحیر شد. پس گفت: «ای خواجه! از برای خدای با چنین
 کلماتی و چنین مشاهده‌ای، این چه حال است که تو داری؟ خمر و آمد!» یوسف گفت:
 «این آمد پس من است و قرآنش می آموزم و درین گلخن صراحی افتاده بود، برداشتم و
 پاک بشستم و پر آب کردم که هر که آب خواهد باز خورد که کوزه نداشتیم.» بوعثمان
 گفت: «از برای خدای چرا چنین می‌کنی تا مردمان می‌گویند آنچه می‌گویند؟» یوسف
 گفت: «از برای آن می‌کنم تا هیچ کس کنیزک ترک به معتمدی به خانه من نفرستد.»
 بوعثمان، چون این شنید، در پای شیخ افتاد و دانست که این مرد درجه‌ای بلند دارد.^{۴۶}

داستان‌هایی از این‌گونه و زهد و اخلاصی ازین دست، اندک اندک، در محیط
 اجتماعی «ریازده» ایران و اسلام، میدان بسیار خوبی برای تبلور داشته است. همین‌گونه
 حکایات و وجود آن‌گونه زاهدان راستین فضایی به وجود آورده است که توده‌های وسیع
 مردم - که از ریای حاکم بر جامعه اسلامی، ریای خلفا و علمای دین و زهاد و واعظان -
 به تنگ آمده بودند، هر چه بیشتر در ستایش این اصحاب ملامت کوشا تر شوند و هر چه
 زاهدان بر میدان ریای خویش افزوده‌اند، از سوی دیگر عامه مردم و اصحاب فکر، بویژه
 شاعران عارف، بر ستایش نقطه مقابل ریا - که مذهب ارباب ملامت است - افزوده‌اند.
 این مسابقه «ریا» و «اخلاص» یا «زهد آشکارا» از سویی و «ملامت» از سویی دیگر، ماده
 مستعدی شده است که تخیل هنرمندان جامعه درباره آن روز به روز فعال تر شود و
 قهرمانانی تخیلی از اصحاب ملامت و قلندریان بسازد، و آنها را رویاروی زاهدان ریایی
 قرار دهد. این خلاقیت هنری که تمام کوشش خود را وقف نکوهش «زهد» و ستایش راه
 و رسم «ملامت» کرده است از همان قرن چهارم در ادب منظوم فارسی خود را آشکار
 می‌کند. وقتی ابوسعید ابوالخیر، از میراث استادان و مشایخ خویش، می‌خوانده
 است که:

ما را به جز این جهان، جهانی دگر است جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است

(۴۶) تذکره الاولیاء، ۱/ ۳۲۰-۳۱۹.

قلّاشی و عاشقی، سرّ مایه ماست
قُرّائی و زاهدی جهانی دگر است^{۴۷}
یا

در راه یگانگی نه کفر است و نه دین
یک گام زخود برون نه و راه ببین
ای جان و جهان تو راه اسلام گزین
با مار سیه نشین و با خود منشین^{۴۸}
ستایش «قلّاشی و عاشقی» در مقابل «قُرّائی و زاهدی» در رباعی نخستین و نکوهش
با خود نشستن و خویشتن پرستی - که سیره زاهدان و قُرّایان است - در رباعی دوم،
نشانه‌های آغازی ظهور ادبیات ملامتی و قلندری در قرن چهارم است^{۴۹} که چهارصد
سال بعد در دیوان حافظ تبدیل شده است به ابیاتی ازین دست:

بر در می‌کده رندان قلندر باشند
که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی
خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای
دست قدرت نگر و منصب صاحب جاهی^{۵۰}
یا:

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است
عشق کاری است که موقوف هدایت باشد^{۵۱}
آنچه مجموعه ادبیات ملامتی و قلندری را تشکیل می‌دهد و ما جای دیگر به تفصیل
درباره ویژگی‌های آن سخن گفته‌ایم اوج ادبیات زبان فارسی است و خورشید منظومه
شمسی این جهان‌بینی.

درباره ملامتیه در طول تاریخ چند نکته تکراری در متون ادب عرفانی آمده است که
همه جا همان را تکرار کرده‌اند و مشهورترین آنها سخن صاحب عوارف المعارف است
در قرن ششم که بر دست عبدالرحمان جامی، در قرن نهم، عامه‌پسندتر و مشهورتر شده
است و خلاصه آن در چند سطر این است که «لامتیه» جماعتی باشند که در رعایت
معنی اخلاص و محافظت قاعده صدق، غایت جهد مبذول دارند. در اخفای طاعات،
کتم خیرات، از نظر خلق، مبالغت واجب دانند با آنکه هیچ دقیقه از صوالح اعمال مهمل
نگذارند و تمسک به جمیع فضایل و نوافل از لوازم شمرند. و مشرب ایشان - در کُل
اوقات - تحقیق معنی «اخلاص» بود و لذتشان در تفرّد نظر حق به اعمال و احوال ایشان و

(۴۷) اسرار التوحید، ۱/۳۲۹.

(۴۸) همانجا، ۱/۳۲۸.

(۴۹) ابوسعید ابوالخیر خود تصریح کرده است که آنچه شعر بر زبان او رفته است سروده اسنادان و منساج
اوست درین باره مراجعه شود به حالات و سخنان ابوسعید، ۷۹ و نیز اسرار التوحید ۱/۲۰۲ مقدمه همان کتاب است.

(۵۱) همانجا، ۱۰۱.

(۵۰) دیوان حافظ، ۳۳۷.

همچنان که عاصی از ظهورِ معصیت بر حذر بود، ایشان از ظهورِ طاعت - که مَظَنَّهُ رِیَا باشد - حذر کنند تا قاعدهٔ اخلاص خَلَل نپذیرد. بعضی گفته‌اند: «المَلَامَتِی هُوَ الَّذِی لَا یُظْهِرُ خَیْرًا وَلَا یُضْمِرُ شَرًّا»^{۵۲}

جامی پس از نقل این سخنان، نقدی بر احوال ایشان دارد که در مجموع ناظر است بر این جنبه از رفتار ایشان که به هر حال اینان، خواهی نخواهی، هنوز خلق را در نظر دارند. همین که می‌خواهند نیکی‌های ایشان از خلق پنهان بماند، دلیل این است که توجهی به خلق دارند. جامی معتقد است که صوفیهٔ عهدِ نخستین، چنان مستغرق در حق بوده‌اند که از وجودِ خلق آگاهی نداشته‌اند تا به نظر خلق چه رسد. در مجموع جامی ملامتیان را با همه ستایشی که از ایشان می‌کند، موردِ نوعی نقد قرار می‌دهد و پایگاه ایشان را فروتر از صوفیان اصیل می‌داند. با استفاده از تعبیرات قرآنی، جامی، ملامتیان را مُصَدِّقِ مَخْلِصِ (به کسر لام) در تعبیرات قرآنی می‌داند^{۵۳} و صوفیانِ اصیل را مَخْلِصِ (به فتح لام) همان چیزی که در تعبیر مولانا امتیاز مَخْلِصِ و مُخْلِصِ است:

ساعتی کافر کند صدیق را	ساعتی زاهد کند زندیق را
زانک مخلص در خطر باشد ز دام	تاز خود خالص نگردد او تمام
زانک در راه است و رهزن بی حد است	آن رهد کو در امان ایزد است
آینه‌ی خالص نگشت او مخلص است	مرغ را نگرفته است او مقینص است
چون که مخلص گشت مخلص باز رست	در مقام امن رفت و بُرد دست ^{۵۴}

(۵۲) نفحاتُ الأُنس، ۶.

(۵۳) دربارهٔ تقابُلِ مَخْلِصِ و مُخْلِصِ مراجعه شود به سَلَمی، تفسیر حقایق ۱۰۷/۱ و تعلیقاتِ حالات و سخنان

ابوسعید، ۱۲۷ و مثنوی، ۳۱۸/۱.

(۵۴) مثنوی، چاپ نیکلسون، ۳۱۸/۱.

(۲) معنای واژه قلندر*

نخستین بحثی که پیش می‌آید بحث بر سر کلمه «قلندر» است. تا آنجا که اطلاع دارم، تمام پژوهشگرانی که در باب قلندر و قلندریته بحث کرده‌اند^۱، همه و همه، «قلندر» را

* برای پیشینه بحث‌های ما در باب این کلمه ← گزیده غزلیات شمس، تهران ۱۳۵۲، ص ۲۵۳؛ و دایرة المعارف فارسی، زیر نظر دکتر غلامحسین مصاحب، تهران ۱۳۵۶، ج ۲، در کلمه «قلندر»؛ نیز تعلیقات مختارنامه، عطار، چاپ اول، توس، تهران ۱۳۵۸؛ صص ۲۹۱-۲۹۲ و چاپ دوم، سخن، تهران ۱۳۷۵، صص ۲۳۱-۲۳۲؛ تعلیقات اسرارالتوحید، ۵۱۰/۲، آگاه، تهران ۱۳۶۶؛ تازیانه‌های سلوک، آگاه، تهران ۱۳۷۲، ۲۷۰؛ در اقلیم روشنایی، آگه، تهران ۱۳۷۳، صص ۱۶۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۴۳؛ مفلس کیمیا فروش، سخن، تهران ۱۳۷۳، ص ۳۲؛ زیور پارس، آگه، تهران ۱۳۷۸، صص ۲۶۱، ۲۸۴، ۳۱۲؛ و تعلیقات منطق الطیر، سخن، تهران ۱۳۸۳، صص ۷۱۸-۷۲۲.

1) Mahammad Tagi Ahmadi, "Who is a Qualandar?" in *Journal of Indian History (JIH)* 3 (1955), pp. 155-170.

که پاسخی است به مقاله پروفیسور محمد حبیب در مقاله

"Chishti Mystic Records of the Sultanate Period", in *Medieval India Quarterly*, vol. 1, No. 2.

هر دو مقاله بر محور عبارات فرهنگهای فارسی نوشته شده است که قلندر را از کلندر (چوبی که در سس در اندازند و ...) گرفته‌اند. از آنجا که مقاله نخستین این یادداشت تنها مقاله مستقل درین باره بود تا آن اشاره شد و گونه مطلبی در آن وجود ندارد. اسناد فریتر مایر که در مطالعات عرفانی اسلام و ایران کوششهای ارجمندی داشته نیز به دلیل اینکه همین فرض را پذیرفته بوده و قلندر را «شخص» در نظر آورده تمام بحثش بی‌نتیجه است. البته تردید او در باب انتساب شعر یوسف عامری به قرن پنجم و عدم اطمینان به سخن عین‌القضات درین گونه موارد احتیاطی است کاملاً قابل توجیه. ← ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۵. مناسفانه اسناد مایر انتساب قلندرنامه به خواجه عبدالله انصاری را نیز جدی گرفته است با اینکه خود اشارت کرده که محمد سعید الأفغانی در کتاب خود عمده الله الأنصاری الهروی، دار الکتب الحدیث، بی‌نا، صص ۱۱۵-۱۱۷، تنها کسی بوده است که در انتساب قلندرنامه به خواجه انصاری تردید کرده است در صورتی که اسناد ریتر هم، بنا بر نقل اسناد مایر، درین مسأله تردیدی

شخص فرض کرده‌اند^۲، همان گونه که «عارف» یا «صوفی» یا «رند» را - حال آن که قلندر تا قرن هفتم اسم مکان بوده است و افراد منسوب به آن مکان را «قلندری» می‌گفته‌اند و قلندر خود جایی بوده است مثل مسجد یا میخانه یا مدرسه.

نخستین جایی که این کلمه به کار رفته، ظاهراً، یک رباعی عامیانه قرن چهارم است که ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰) آن را می‌خوانده است:

من دانگی و نیم داشتم حبه کم دو کوزه نبی خریدم پاره کم
بر بریط من نه زیر مانده ست و نه بم تاکی کوی قلندری و غم غم^۳

و از آنجا که این شعر از نوع شعر رسمی و «ادبی» نیست و از مقوله فلکلور عصر بوده است باید روزگاری قبل از نیمه اول قرن پنجم که بوسعید آن را می‌خوانده است پدید آمده باشد تا در روزگار او جزء حراره‌های عامیانه و ترانه‌های مردم‌پسند شده باشد.^۴ اگر به داستانی که در اسرار التوحید^۵ آمده و در خلال آن داستان این شعر نقل شده است توجه

→ نکرده است.

H. Ritter, "Philologica VIII" *Der Islam* 22, 1934, 99

و نیز پروفسور لازار هم به نقل استاد مایر درین باره تردیدی نداشته است. جای شگفتی است که استاد مایر در پایان حاشیه شماره ۱۵۵، صص ۵۷۲-۵۷۳، بعد از تلخیص فشرده‌ای از قلندرنامه منسوب به انصاری نتیجه می‌گیرد که «این رساله از لحاظ قدمت لغوی و نهضت قلندری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.» ولی در پایان نتیجه‌گیری احتیاط علمی را از یاد نمی‌برد و می‌گوید «تعیین ارزش این رساله از نظر تاریخ علوم با محدودیت‌های زیادی روبه‌روست.» (همانجا، ۵۷۳).

(۲) قدیم‌ترین فرهنگهایی که کوشیده‌اند کلمه قلندر را معنی کنند آن را برابر با کلندره گرفته‌اند و در معنی کلندره گفته‌اند: مردی بشکوه و قوی باشد (لغت فریب اسدی، تصحیح اقبال، ۴۲۸؛ و صحاح الفرس، چاپ طاعتی، ۲۸۷) و مردی قوی بود و محکم (فوهنگ اسدی، نسخه نخجوانی) و تنها شاهدهی که برای آن نقل شده است این بیت منجیک است، منقول در لغت فرس:

داری کنگی کلندره که شب و روز خواجه ما را ز ... دارد خشنود

در تمام این عبارات و در شعر منجیک کلندره منسوب است به کلندر؛ مرد بشکوه و محکم و قوی که منسوب است به کلندر بنا برین در کلمه قلندر/کلندر شخص لحاظ نشده است. آن که معنی شخص دارد کلندره/قلندری است و هر کس اندکی دستور تاریخی زبان فارسی را آموخته باشد می‌داند که هـ آخر کلندره هـ نسبت است. مانند یک‌ساعته، دوروزه، دونفره، هر ساله در فارسی معاصر، و نیز آدینه (آدین + هـ) و فروشنجه (منسوب به فوشنج، شهری در خراسان) در فارسی کهن. (۳) اسرار التوحید، ۷۳/۱.

(۴) البته نباید این نکته را فراموش کرد که، به دلیل شعر دوستی و شعر بارگی بوسعید، احتمال آن هست که وی شعری را که در همان سال سروده شده در حفظ داشته باشد و بخواند. با پیدا شدن مقامات او دانستیم که او شعر شاعری مانند منوچهری را، که فاصله سال وفات او (۴۳۲) با سال وفات بوسعید (۴۴۰) حدود هشت سال بوده، در حفظ داشته و در جمع می‌خوانده است. ← چشیدن طعم وقت، ۲۱۳. (۵) اسرار التوحید، ۷۳/۱.

کنیم، روشن می‌شود که این ترانه یا حراره از نوع بسیار نازل و متداول در میان رنود و اوباش بوده است و ایشی نیلی^۶، که زنی از طبقه اشراف نیشابور بوده، وقتی آن را از دهان دایه‌اش می‌شنود دایه را وادار می‌کند که «برخیز و دهان بشوی. این چه سخن دانشمندان و زاهدان باشد؟» و دایه نیز برمی‌خیزد و دهان خود را از چنین حراره‌ای می‌شوید.

پس می‌توان زمان آن را حتی به اواخر قرن چهارم بُرد. ما می‌دانیم که خوانده شدن این حراره بر زبان بوسعید در نخستین سالهای ورود او به نیشابور بوده است و این سالها باید در حدود سال چهارصد هجری باشد یا اندکی پس از آن.

شاهد دیگری که در آن کلمه قلندر به کار رفته یک رباعی قلندرانه زیباست از شاعری به نام شیخ یوسف عامری که عین‌القضات همدانی (۴۹۲-۵۲۵) آن را نقل کرده است:

در کوی خرابات چه درویش و چه شاه در راه یگانگی چه طاعت چه گناه
بر کنگره عرش چه خورشید و چه ماه رخسار قلندری چه روشن چه سیاه^۷

اگر به روایت عین‌القضات اطمینان کنیم باید بپذیریم که این شیخ یوسف عامری از مردم نیمه اول قرن پنجم است و اگر بیشتر احتیاط کنیم از حدود نیمه دوم قرن پنجم نمی‌تواند تأخر داشته باشد. گرچه در منابع جدیدتر آن را به نام احمد جام ژنده‌پیل (۴۴۱-۵۳۶) هم نقل کرده‌اند^۸ ولی هرچه باشد به روایت عین‌القضات بیشتر می‌توان استناد کرد.

عین‌القضات در نامه‌ها^۹ نیز این رباعی را نقل کرده است که:

بی دیده ره قلندری نتوان رفت دزدیده به کوی مدبری نتوان رفت
کفر، اندر خود، قاعده اسلام است آسان آسان به کافری نتوان رفت

درباره دویستی منسوب به باباطاهر همدانی^{۱۰} همه چیز جای تردید است. آیا او چنین سخنی گفته و اگر گفته اصل سخن او به چه صورتی بوده است:

من آن پیرم که خواندم قلندر نه خانم بی نه مانم بی نه لنگر^{۱۱}

۶) درباره او - تعلیقات اسرار التوحید، ۶۱۹/۲. ۷) نهیدات، عین‌القضات، ۲۲۱.

۸) ژنده باد دکتر علی فاضل در مقدمه مفتاح النجات، چاپ اول، ۲۹.

۹) نامه‌های عین‌القضات، ۳۱۶/۱.

۱۰) آثار منسوب به باباطاهر، بخش لذت و هنر شعر فارسی است و استناد تاریخی به آنها فرع بر حل شدن بسیاری مسائل نسخه‌شناسی و فقه‌اللفه و تاریخ رجال است.

۱۱) قدیم‌ترین سند از شعر باباطاهر، در مجموعه شماره ۲۵۰۶، موزه قم به است که در سال ۱۳۱۸ کتبت شده.

قدیم‌ترین سندی که این دوبیتی را به نام او نقل کرده کجاست؟ تقریباً همه کسانی که خواسته‌اند پیشینه این کلمه را در متن‌های کهن جستجو کنند به سراغ یک رساله منسوب به خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱) رفته‌اند و با اینکه اعم اغلب این پژوهندگان مردمی دانشمند و مطلع از مسائل تصوّف و زبان فارسی بوده‌اند در انتساب این رساله به انصاری کوچک‌ترین تردیدی روا نداشته‌اند.^{۱۲} حال آن که اگر کسی مختصر معرفی نسبت به مسائل سبک‌شناسی نثر فارسی و نسخه‌شناسی کتابهای انصاری داشته باشید، کمترین احتمالی در او نخواهد ماند که این رساله بتواند از خواجه انصاری باشد.

در مورد رساله قلندریه منسوب به انصاری از هر جا که آغاز کنیم به نتیجه منفی خواهیم رسید. قدیم‌ترین نسخه‌ای که از این رساله موجود است نسخه کتابخانه مراد ملاً در ترکیه است به شماره 1796 به تاریخ ربیع الاول ۸۵۲، که چهار قرن با تاریخ درگذشت او فاصله دارد. جای این پرسش خواهد بود که کسی بپرسد با آن همه شهرت و محبوبیت خواجه انصاری درین چهار قرن چرا کوچک‌ترین نشانه‌ای ازین اثر در هیچ جا دیده نشده است با اینکه از کتاب بسیار مفصلی همچون طبقات الصوفیة او ما نسخه مورخ ۷۶۱ داریم به شماره 426 نافذ پاشا و در هیچ کتابی نامی از این رساله قلندریه چه به نام انصاری و چه به نام دیگری برده نشده است. از دید سبک‌شناسی هر کس با فارسی‌نویسی یا فارسی‌گویی خواجه انصاری کم‌ترین آشنایی داشته باشد می‌داند که این رساله از آثار چندین قرن بعد ازوست. در این رساله مقداری شعر با تخلص «پیر انصار» و خطاب «انصاریا» و «ای پیر انصار» و «پیر انصاری» وجود دارد که می‌تواند دم خروس جعل باشد و برای رد انتساب آن شعرها و این رساله بسنده است. در عصری که خواجه انصاری می‌زیسته، حتی رسم تخلص، آن هم به این شکل، اصلاً وارد شعر فارسی نشده بوده است و اگر منوچهری یا عنصری یا ناصر خسرو خطابی به خود در شعر خویش دارند، از نوع تخلص پایان شعر نمی‌تواند به حساب آید. در کدام یک از آثار پیر هرات در عربی و فارسی چنین چیزی دیده شده است که در این رساله قابل قبول باشد. تقریباً تمام آثار فارسی منسوب به انصاری از او نیست جز طبقات الصوفیه، که آن هم امالی اوست و نوشته

→ است و نخستین بار توسط استاد مجتبی مینوی معرفی شده است. ← «از خزاین ترکیه» در بوگستره ادبیات

فارسی، مینوی، توس، تهران ۱۳۸۱، صص ۲۱۱-۲۱۴.

(۱۲) ← یادداشت شماره ۱ همین فصل.

او به شمار نمی‌رود و شاید یکی دو رساله دیگر آن هم با احتیاط بسیار. ما جای دیگر نشان داده‌ایم که اگر نسخه‌های کهن و معتبر ملاک قرار گیرد، تا عصر سعدی (حدود ۶۰۰ تا حدود ۶۹۴) و حتی در آثار مسلم سعدی نیز جز یکی دو مورد، قلندر معنی مکان دارد و از حدود روزگار مولانا آن هم در جغرافیای متفاوت زبان فارسی می‌توان شواهدی به دست آورد که در آن شواهد قلندر بر شخص اطلاق شده و نشان دهنده آغاز شناوری معنی این واژه است. اگر متنی از قرن پنجم و ششم پیدا شود که در آن «قلندر» معنی شخص داشته باشد اگر نثر باشد بی‌گمانی را کاتبان دوره‌های بعد انداخته‌اند^{۱۳} و اگر نظم باشد و وجودی در آن به دلایل عروضی ضرورت داشته باشد، بی‌گمان در اصالت آن بیت باید تردید کرد و ما این نکته را در مورد چندین شاعر از جمله عطار به محک آزمایش زده‌ایم و قطعیت دارد.

مجال بحث درباره عدم اصالت این انتساب اینجا نیست. تنها به همان جمله مورد بحث از دید سبک‌شناسی می‌پردازیم که می‌گوید:

«روزی به تحمل تکرار و تأمل اسرار نشسته بودم در مدرسه و در سر هزار و سوسه که از در درآمد قلندری بر ملک قناعت سکندری نمدی پوشیده و شراب عشق نوشیده چون پری رخی با چهره سرخی بعد از سلامی آغاز نهاد کلامی^{۱۴}».

جز داشتن مقداری سجع که چند تای آنها هم هیچ توجیهی ندارد، این عبارات هیچ چیزی از زبان انصاری ندارد و اگر در کلمه قلندری و سجع آن سکندری دقیق شویم می‌بینیم که اگر انصاری و یا معاصران او و حتی دو قرن بعد از او می‌خواستند چنین سجعی بسازند می‌باید می‌گفتند: «از در درآمد قلندری بر ملک قناعت سکندری» که اگر بخواهد شکل تاریخی خود را پیدا کند، سجع غلط می‌شود. زیرا سکندری قابل توجه

۱۳) برای مثال در متن *تُرُثَةُ الْأَرْوَاحِ*، شهرزوری، نسخه کتابخانه مرکزی دانشکده تهران، شماره ۵۵۶، ورق ۱۲۶۱ تا ۱۷۰۵ و ترجمه فارسی همان کتاب، نسخه شماره ۵۳۱۹ کتابخانه مرکزی مصنفین ۲۰۳-۲۷۱ (۱۳۵۱) نقل شده است. حسین نصر در مقدمه مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ۶۸) در اصل عربی می‌گوید «تلمیذی آینه کلام قلندری الصفة» و در ترجمه فارسی می‌گوید: «به صورت به رقی قلندران می‌ریست» شیخ اشراق خود در رساله فی حایة الطفولية، چاپ شده در مجموعه آثار فارسی، ۲۵۹، می‌گوید «هرکه قلندری وار از بند ریست» و حایة ترجمه است او در عالم صفا حاصل آمد» و در مونس العشاق، درین عبارت «عشق قلندری وار خلیع العذار» هم مستطاب کرده می‌کرد.» (مجموعه آثار فارسی، ۲۱۵). در نسخه‌های جدید این متن همه حاقلندروار آمده است و تنها در نسخه سفینه تبریز که قدیم‌ترین نسخه است، صورت اصل از آن که قلندری وار است دیده می‌شود (سفینه تبریز، ۶۹۲).

۱۴) رسائل فارسی، انصاری هروی، چاپ دکتر مولایی، ۶۳۶.

نیست و اگر بخواهد سجع درست شود صورت تاریخی کلمه دویست سال به جلو آمده است. در شعرهای امیرمعزی و انوری و خاقانی و نظامی، قلندر اسم مکان است و دیگر شاعران قرن ششم نیز همین کاربرد را دارند. در قرن هفتم نیز تا اواسط آن قرن شواهد موجود نشان می‌دهد که هنوز قلندر معنی نخستین خود را که مکان است حفظ کرده است.

در گلستان سعدی دو بار کلمه قلندر به کار رفته و در هر دو مورد تمام نسخه‌های کهن و اصیل قلندری دارد. به این عبارت توجه کنید: «اما قلندریان چندان بخورند که در معده جای نفس نماند و بر سفره روزی کس.»^{۱۵}

از طریق بخش نسخه‌بدهای این عبارت روشن می‌شود که صورت قلندریان، مستند است به قدیم‌ترین نسخه‌های گلستان از قبیل نسخه آس (آستانقدس رضوی به شماره 545 مورخ محرم سال ۷۰۰) و نسخه گ (متعلق به بنیاد بودمر Bodemere در ژنو) که در صفر سال ۷۲۰ کتابت شده و نسخه ه که در ۷۲۸ از روی خط سعدی کتابت شده است. در تمام این نسخه‌ها قلندریان آمده است نه قلندران ولی در نسخه‌های جدید گاه قلندران دیده می‌شود. همچنین درین عبارت که مورد دیگر استعمال قلندر در گلستان است: «دو کس را حسرت از دل نرود و پای تغائن از گل بر نیاید: تاجر کشتی شکسته و وارث با قلندریان نشسته»^{۱۶}. درین جا نیز نسخه‌های نامبرده پیشین که قدیم‌ترین و درست‌ترین نسخه‌ها به شمار می‌روند، همگی، قلندریان دارند و در نسخه‌های جدید است که صورت قلندران را نیز می‌توان یافت.

استاد یوسفی در تعلیقات کتاب در مورد اول نوشته است «در نسخه اساس و بعضی نسخه‌های معتبر دیگر قلندریان است، جمع قلندری و در بعضی نسخه‌ها قلندران است، جمع قلندر... در هر حال با توجه به نسخه اساس - که مطابق برخی نسخه‌های کهن و معتبر دیگر است - تصرف در آن جایز نمی‌نماید»^{۱۷}. در تعلیقات عبارت دوم، مصحح به یادداشت نخستین ارجاع داده است، یعنی همین اصل را در نظر داشته است.

در بوستان سعدی نیز این کلمه یک بار به کار رفته است. در صورت قلندر و به معنی محل اجتماع قلندریان:

(۱۶) گلستان، همان چاپ، ۱۸۴.

(۱۵) گلستان، چاپ استاد یوسفی، ۱۷۸.

(۱۷) همانجا، ۵۲۹.

پسر کو میان قلندر نشست پدر، گو، ز خیرش فروشوی دست^{۱۸}

و استاد یوسفی به علتِ تصویری که از معنی کلمه قلندر در نظر فرهنگ‌نویسان متأخر داشته نوشته است «در اینجا منظور مردم بی‌قید و لأبالی و ناهموار است.»^{۱۹} ولی آن بزرگ درین تفسیر خود بر خطا رفته است. سعدی در اینجا هم قلندر را به معنی اسم مکان به کار برده است نه شخص. اگر قلندر معنی شخص داشت نحو زبانِ سعدی در اینجا غلط محض بود. برای این که مسأله روشن شود به جای کلمه قلندر (در معنی مورد اشاره استاد یوسفی) کلمه زاهد یا رند یا عالم یا عارف را (که معنی شخص دارد) بگذارید و بخوانید: «پسر کو میان عارف نشست» یا «پسر کو میان زاهد نشست» یا «پسر کو میان رند نشست» می‌بینید که نحو زبانِ غلطِ فاحش است و باید به صورت «پسر کو میان عارفان نشست» یا «پسر کو میان زاهدان نشست» یا «پسر کو میان رندان نشست» در آید تا نحو جمله درست شود. در صورتی که اگر معنی مکان داشته باشد که همان معنی قدیم کلمه است چه بگوییم «پسر کو میان قلندر نشست» چه بگوییم «پسر کو میان مسجد نشست» جمله از نظر نحوی حالتِ طبیعی خود را دارا خواهد بود. درین بیت سعدی اگر قلندر معنی شخص می‌داشت نحو زبان باید بدین گونه می‌شد: «پسر کو میانِ قلندران (نه قلندر) نشست». از همین جا می‌توان یقین کرد که در زبان گلستان و بوستان قلندر جز معنی مکان ندارد و اگر در زبان سعدی موردی خلاف آن پیدا شود باید با احتیاط تلقی شود. این حکم در غزلیات سعدی نیز صادق است:

گر تو چنین خوبروی بار دگر بگذری	سنتِ پرهیزگار دینِ قلندر شود
کمالِ حظِ خردمند نیکبخت آن است	که سرگران نکند بر قلندر و قلاش
سعدی تو نه مرد خانقاهی	من پسر قلندری ندیدم
پند حکیم بیش ازین در من اثر نمی‌کند	کیست که برزند دمی دمدمه قلندری
بلای عشق تو بنیاد زهد و بیخ ورع	چنان بکند که صوفی قلندری آموخت
ساقی قدحی قلندری وار	در ده به معاشران هشیار ^{۲۰}

در تمامی این ابیات قلندری به معنی شخص است و قلندر به معنی مکان: «سنتِ پرهیزگار دینِ قلندر شود» یعنی «دین محلی شود که قلندر نام دارد» مثل این که بگوید

۱۸) بوستان، چاپ استاد یوسفی، ۱۶۵. ۱۹) همانجا، ۳۱۵. ۲۰) غزلهای سعدی، چاپ استاد یوسفی، صص ۱۵، ۲۳، ۹۰، ۲۳۸، ۲۶۰، ۲۷۲.

«دین کلیسا». در بیت بعد «که سرگران نکند بر قلندر و قلاش» مثل این است که بگویند که «سرگران نکند بر میخانه و مست». در بیت بعد «پیر قلندری» نیاز به توضیح ندارد و همچنین «دمدمه قلندری» و نیز در «قلندری آموختن». در بیت آخر هم قلندری وار به اسلوب قدیم است یعنی به شیوه قلندریان.

در سراسر دیوان سعدی یک مورد وجود دارد که کمتر توجه پذیر می نماید:

نه امید از دوستان دارم نه بیم از دشمنان تا قلندروار شد در کارِ عشق آیین من^{۲۱}
 که اگر مسلم شود این غزل از سعدی است (زیرا در بعضی از قدیم ترین نسخه ها وجود ندارد) در آن صورت باز می توان شعر را چنین معنی کرد: «از آن هنگام که در کارِ عشق آیین من همچون آیین قلندر شده است.» مثل این که بگویند «از آن هنگام که در کارِ عشق آیین من همچون آیینِ کلیسیا شده است.»

بدین گونه می بینیم که حتی سعدی، در قرن هفتم، هنوز در تمام موارد قلندر را در معنی مکان به کار می برده است.

با این مقدمات، روشن می شود که تمام کوششهایی که برای فهم این کلمه در معنی «شخص» شده بی جا است و از آنجا باید آغاز کرد که «قلندر» چه نوع «مکانی» بوده است و آیا می توان اشتقاقی برای آن یافت یا نه.

تمام شواهد موجود نشان می دهد که قلندر مکانی بوده است که در آن اهل «خرابات» و «قلاشان» و «مقامیران» و «اوباش» و «رنود» جمع بوده اند و در آن محل موسیقی بی شنیده می شده است که آن را «مقام قلندر» یا «راه قلندر» یا «طریق قلندر» می نامیده اند.

در همین کتاب^{۲۲} و در جای دیگر به تفصیل نشان داده شده است که در شعرهای اصیل عطار، قلندر اسم مکان است و صورتهای قلندرخانه در منطق الطیر محصول قرنهای دهم و یازدهم. آنها که تصور می کرده اند قلندر شخص است شعر عطار را که در آن قلندر معنی مکان داشته است تغییر داده اند و آن را به صورت قلندرخانه درآورده اند.^{۲۳}

در شعر عطار یک مورد که قلندر به همان معنی قلندر و اسم مکان به کار رفته است، می تواند ما را به نکته ای در باب ریشه کلمه راهنمون شود. داستان این است که مردی از

(۲۱) همانجا، ۲۷۵. (۲۲) ← فصل ۴۴. (۲۳) تعلیقات منطق الطیر، صص ۷۱۸-۷۲۲.

عرب به میان عجم آمد و عبورش بر قلندر (محلی که قمارخانه بود) افتاد و به درون قلندر درآمد و هرچه داشت همه را باخت و بُخت و عور از آنجا بیرون آمد. یکی از پرسید:

«دزد راهت زد؟ کجا شد مال تو؟»
 گفت «می رفتم خرامان در رهی
 هیچ دیگر می ندانم نیز من
 گفت «وصف این قلندر کن مرا»
 مرد اعرابی فنایی مانده بود
 شرح ده تا من بدانم حال تو»
 اوفتادم بر قلندر ناگهی
 سیم و زر رفت و شدم ناچیز من.
 گفت «وصف این است و بس: «قال اندرا»
 زان همه «قال اندرای» مانده بود^{۲۴}

ازین دو موردی که عطار صورتِ قلندر / قال اندر را از زبان مرد عرب نقل می کند می توان فهمید که هنوز بقایای صورتِ کهنه تر کلمه که قلندر بوده در روایت این داستان باقی مانده بوده است. تمام لطف این داستان وقتی قابل فهم است که صورتِ «قال اندر» معنی و رواج داشته باشد.

از طریق قلندر و با توجه به صورت کلندر که در فرهنگها آورده اند می توان حدس زد که قا جانشین کا بوده است: کلندر. ما کلمات دیگری هم داریم که کا در آغاز آنها ظاهراً زاید است، مثل لیوه (شیدا و دیوانه) و کالیوه (به همان معنی) پس کا+لنگر می تواند همان معنی لنگر را داشته باشد و لنگر خود محل تجمع این گونه افراد بوده است و دقیقاً به معنی قلندر که اسم محل است.

اگر کا بتواند معنایی، هرچند در ترکیب با کلمات دیگر، به خود بگیرد و ما قلندر را به همان صورتی که عطار در منطق الطیر آورده است یعنی قلندر فرض کنیم می توان لندر را با لنگر - که محل تجمع این گونه مردمان بوده است - یکی دانست همان گونه که لیوه که معنی دیوانه و احمق و نادان دارد در شکل کالیوه نیز همان معنی را می رساند^{۲۵} باید کا در ترکیب کالیوه همان نقشی را داشته باشد که کا در کالنگر / لندر (قلندر شعر منطق الطیر). به هر حال حدسی است که از اظهار آن نباید امتناع کرد. اهل تحقیق در آینده آن را اصلاح و تکمیل خواهند کرد.

یک چشم انداز دیگر نیز درین مسأله به ذهن می رسد و آن این که شادروان ادیب

(۲۴) منطق الطیر، ۳۹۰. (۲۵) ← برهان قاطع، ذیل لیوه/کالیوه.

پیشاوری، در حاشیه تاریخ بیهقی، چاپ سنگی، تهران ۱۳۰۷ هـ.ق، ۱۷۸، نوشته است که کالنجر از دو جزء کالن (به معنی سیاه) و جَر (به معنی کر، یعنی قلعه) است^{۲۶} و بر روی هم یعنی «سیاه قلعه». از شعر عنصری می‌توان استنباط کرد که کالنجر به معنی قلعه‌ای استوار و آهنین است که در آن از فساد و تباهی (مناسب مجازی همان سیاهی که علامه ادیب پیشاوری فرموده است) خبرهاست.

به لفظ هندو کالنجر آن بود معنیش که آهن است و بدو هر دم از فساد خبر^{۲۷} پس کالنجر معنایی دارد در حدود «قلعه تباهی و سیاه». این بسیار مناسب خواهد بود با صورت قلندر / قلندرِ فارسی، یعنی جایی که در آن تباهکاران گرد می‌آیند.

با این مقدمات شاید بتوان گفت که قلندر / کالنگر (با توجه به تبدیل nd/ng) بی‌ارتباطی به کالنجر (به معنی حصار برای تباهی) نخواهد بود. در آن صورت ریشه هندی خواهد داشت. اتفاقاً نخستین کاربردهای این کلمه در زبان فارسی مصادف است با سالهای آوازه فتح کالنجر بر دست محمود غزنوی (۳۹۲-۴۱۶) و شهرت فتوحات او و تبلیغات گوناگون شاعران درباره شخصیت کاریزماتیک او در شعرهایی ازین دست که فرخی گفته است:

تو آن شهی که ز بهر غزات، رایت تو به سومنات رود گاه و گاه به کالنجر
یا

برسد قافیه شعر و به پایان نرسد گر بگویم که چه کرد او به بُت کالنجر^{۲۸}
و یک قرن بعد این آوازه همچنان در شعر معزی نیز باقی باشد که:

او به ایران است و عزمش بر در انطاکیه او به مرو است و نهیش بر در کالنجر است
یا

تا نه بس مدت حصار غور بگشاید به زور گر حصار سومنات و قلعه کالنجر است^{۲۹}
تا همین قرن ما و بعد از حدود هزار سال در شعر بهار:

در جایگاه پنهان، داخل شوند و فاش ناکرده شرم حمله به بام و درآورند

(۲۶) ← حاشیه استاد معین بر برهان قاطع، ذیل کالنجر.

(۲۷) ← لغت‌نامه، ذیل کالنجر و نیز دیوان عنصری، ۳۱۳. شاید لنگر فارسی هم که معنی قلندر (محل تجمع رندان) دارد، از «لن» + «کر/گر/جر» (به معنی قلعه) ساخته شده باشد.

(۲۸) دیوان فرخی، صص ۷۳، ۱۰۷. (۲۹) دیوان امیرمعزی، صص ۹۹ و ۱۱۳.

گویی مگر که نیزه‌گذاران غزنوی با نیزه روی بر در کالنجر آورند^{۳۰} این که بر اثر شهرت فتح کالنجر و افسانه تسخیرناپذیری آنجا رنود و اوباش خراسان، به طنز، محل قماربازی و عیاشی و تجمع خود را کالنجر / کالنگر / قالندر / قلندر خوانده باشند چندان بعید نمی‌نماید. به احتمال قوی، کلمه ریشه هندی دارد و در خانواده زبانهای ایرانی وَجِه اشتقاقی برای آن نمی‌توان یافت. آنچه این حدس را تقویت می‌کند این است که صورت کلنجر (و روی قاعده تبدیل nd/ng کلندر، که در بعضی فرهنگها آمده) نیز در ضبط نام این حصار دست‌نیافتنی رواج داشته است.

دلیل تحول کلمه

علت اینکه بعد از قرن هفتم این تحول معنایی در کلمه قلندر روی داده چند امر است: نخست آنکه کلمه قلندر کوتاه‌تر از قلندری است و در زبان شعر راحت‌تر می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. دیگر این که قاعده جهانی و عام زبان است که کلمات روی در کوتاه شدن دارند. میل به این گونه تغییر را language economy یا دقیق‌تر بگوییم least effort می‌نامند. طبیعت تکامل زبان اقتضا می‌کند که صورت قلندر جای قلندری را بگیرد. یک نکته دستوری زبان فارسی هم درین امر بی‌گمان دخالت داشته است و آن مشابهت ساختار صفت و اضافه است. بعد از قرن هفتم ساختار اضافه را به جای ساختار صفت گرفته‌اند یعنی «رند قلندر» را که به معنی «رند منسوب به مکان قلندر» است، صفت تلقی کرده‌اند یعنی مردی که دارای صفت قلندر (یا قلندری) بودن است. تعبیرات رایجی از نوع رند قلندر، شراب قلندر، دُرِد قلندر، که ساختار اضافه داشته است، وارد مفهوم صفت شده است.

ذیلی درباره رند

در آغاز قرن هفتم اگر شعرهای شاعری مانند عطار را ملاک قرار دهیم، رند در کاربرد ملامتی‌اش با صبغه‌ای از روحانیت و معنویت همراه است و اگر نثر بهاء ولد را معیار قرار دهیم، می‌بینیم که او این کلمه را در پست‌ترین حوزه مفهومی آن در ردیف دزد و

(۳۰) دیوان بهار، چاپ امیرکبیر، ۳۰۲/۱.

چاقوکش و امثال ایشان که جای آنان در زندان است تلقی می‌کند. مشکل کسانی که بخواهند فرهنگ تاریخی زبان پارسی را در مورد این گونه کلمات تنظیم کنند، دوچندان خواهد بود یعنی مشاهده خواهند کرد که در یک دوره معین و در یک جغرافیای خاص کلمه رند در دو مفهوم متفاوت به کار رفته است. در اینجا باید به طبقه‌بندی متن‌ها، نه از دید تاریخی و جغرافیایی، بلکه از منظر کاربرد و مؤلف پرداخت یعنی باید دید که آیا مؤلف ما طرفدار نظریه ملامت است یا نه. اگر پیرو مذهب ملامت و راه قلندر باشد، بی‌گمان تلقی او از این گونه کلمات بسیار مثبت خواهد بود ولی آنها که در دایره این مکتب قرار نداشته باشند همچنان به چشم منفی به این کلمات می‌نگرند. عطار گفته است:

ما رند و مقامر و مباحی‌ایم انگشت‌نمای هر نواحی‌ایم

یا

در مصطبه عور پاکبازیم در میکده رندِ دُردخواریم^{۳۱}

و بهاء ولد می‌گوید: «تا چه کرده‌اید که زندانتان کرده‌اند. رندان را در زندان کنند تا دل‌های شما چه رندی و خیانت کرده‌اند که به زندان «ختم» و «طبع» گرفتار شده‌اند»^{۳۲}. این دو تن هردو خراسانی و معاصرند و هردو در قلمرو عرفان سیر دارند. بهاء ولد مشرب ملامتی ندارد. به همین دلیل کلمه را در مفهوم لغوی و طبیعی^{۳۳} آن به کار می‌برد. اما عطار تحت تأثیر سنت ادبی ملامتیان و قلندریان است. به همین دلیل نگاه مثبتی نسبت به این کلمه دارد.

وقتی فتوحی مروزی (در نیمه دوم قرن ششم) گفته است^{۳۳}:

بلخ شهری است در آکنده به اوباش و رنود در همه شهر و نواحیش یکی بخرد نیست
از کلمه رند بدترین مفاهیم اجتماعی را اراده کرده است یا وقتی سوزنی سمرقندی گفته
است^{۳۴}:

اندر پی‌ات ای دو دیده مشت‌ی رندند هر پاکی را به تهمتی بر بندند
جانا مکن از حرمت این ریش سفید کاری که بر آن خط سیاهت بندند
و در قصیده‌ای گفته است^{۳۵}

(۳۱) دیوان عطار، ۴۸۶ و ۴۹۸.

(۳۳) دیوان انوری، ۵۷۰/۲.

(۳۵) همانجا، ۱۶۲.

(۳۲) معارف بهاء ولد، ۱۷۰/۱.

(۳۴) دیوان سوزنی، ۴۹۸.

بهرورند از سخات اهل صلاح و فساد زاهد و عابد چنانک مفلس و قلاش و رند یکی از بهترین شواهدی که معنی لغوی و اصلی رند را در خود نهفته دارد عبارت ابوالفضل بیهقی است به هنگام بر دار کردن حسنک وزیر: «حسنک را سوی دار بردند و به جایگاه رسانیدند. بر مرکبی که هرگز ننشسته بود بنشانند و جلّادش استوار بیست و رسنها فرود آورد و آواز دادند که سنگ دهید (= زنید). هیچ کس دست به سنگ نمی کرد و همه زار زار می گریستند خاصه نشابوریان. پس مشتی رند را سیم دادند که سنگ زنند و مرد خود مرده بود که جلّادش رسن به گلو افکنده بود و خبه کرده.»^{۳۶}

(۳۶) تاریخ بیهقی، ۱۹۸.

(۳) قلندریّه و تجاوز به تابوها

بردرِ میکرده رندان قلندر باشند
که ستانند و دهند افسرِ شاهنشاهی
خشت زیر سر و برتارک هفت اختر پای
دستِ قدرت نگر و منصبِ صاحب‌جاهی
حافظ

دیوان حافظ، دریچه آزادی روح انسان ایرانی است. درست است که هر اثر هنری، می‌تواند مصداقِ دریچه آزادی روح به‌شمار آید اما برای قوم ایرانی هیچ اثر هنری در حدّ دیوان حافظ این توانایی را ندارد که با چنین لطافتی تابوهای^۱ حاکم بر جامعه را مورد تجاوز خود قرار دهد و در عین حال همواره عزیز و قدسی بماند و در طاقچه منازل در کنار قرآن^۲.

مجموعه تحولات فرهنگی و هنری جامعه ایرانی در طول تاریخ، به‌ویژه در عصر اسلامی، تابعی است از متغیّر آرزوهای جامعه در جهت شکستن تابوها. هر نظام تثبیت شده‌ای، همواره جمعی طرفدار و عده‌ای مخالف دارد. آن‌ها که طرفدار نظام‌اند در آن

(۱) برای تعریف کلمه تابو و آشنائی با جایگاه آن در مطالعات مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی، مراجعه شود به فصل ۴۹ کتاب حاضر.

(۲) شنیده‌ام که در بعضی مناطق ماوراءالنهر، هنوز، وقتی مادران طفل خردسال خود را برای مدتی کوتاه در منزل تنها رها می‌کنند، دیوان حافظ را در زیر بالش طفل می‌گذارند و عقیده دارند که معنویت «حضرت حافظ»، در مدّت غیبت مادر، پاسدار طفل خواهد بود.

می‌کوشند که از تابوهای آن نظام پاسداری کنند و بر حرمت آن‌ها روز به روز بیافزایند و آن‌ها که در جهت مخالف نظام می‌اندیشند همواره مترصدند تا به گونه‌ای رخنه در اعتبار این تابوها کنند و ناظر شکستن تابوها باشند؛ یا خود به این کار اقدام می‌کنند یا اگر کسی این کار را عهده‌دار شد، آن‌ها به ستایش و تشویق و تقدیراز او می‌پردازند.

حرکت‌های دینی و حرکت‌های ملی، چه در جنبش‌های فراگیر و گسترده‌اش و چه در شکل جنبش‌های کوچک ناحیه‌ای و محلی‌اش، همه و همه، مظاهر این میل به شکستن تابوها بوده و هست و خواهد بود.

قلندریه از دو سوی مصداق این تمایل اجتماعی‌اند یعنی هم خود به شکستن تابوها کمر بسته و برخاسته‌اند و هم مورد تشویق توده‌های مردم شده‌اند، در کاری که انجام داده‌اند.

ذهن و ضمیر جامعه ایرانی به‌ویژه هنرمندان و شاعران بزرگ ما، امثال عطار و سنائی و مولوی و حافظ، ازین چهره‌های متمایل به شکستن تابوها، اندک‌اندک، قهرمانانی، در عالم خویش آفریده است که با واقعیت اجتماعی و تاریخی ایشان فاصله‌های بسیار دارد. آن چهره ملکوتی قلندر - که در شعر حافظ «خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای^۲» دارد - هیچ‌گونه نسبتی با واقعیت تاریخی و اجتماعی قلندریه عصر حافظ ندارد اما حافظ در جهان آرمانی خویش چنین تبلوری به کلمه «قلندر» داده است که در ذهن خوانندگان شعر او، روزبه‌روز، عزیزتر و قدسی‌تر و ارجمندتر می‌شود.

قلندریه در طول تاریخ با دو چشم انداز کاملاً متضاد، همواره، نگریسته شده‌اند: یکی از دید «اصحاب ملامت» و دیگری از چشم انداز «هواداران اباحه و بی‌قیدی». چشم انداز نخست تا قلمرو عالی‌ترین مراحل ارتباط انسان با خدا ایشان را به اوج می‌برد، در پایگاهی که جز گروه بسیار اندکی از اولیاء الله هرگز نتوانسته‌اند از آن برخوردار باشند و دیدگاه دوم تا مرز پست‌ترین شهوترانان شکمبار و لگرد روزگار ایشان را فرود می‌آورد، در حد مردمی که هیچ اصلی از اصول اخلاقی و اجتماعی و دینی را هرگز نپذیرفته‌اند.

اگر پیدایش مکتب ملامت‌یان نیشابور را در قرن سوم، اوج نظریه اخلاص بدانیم و

عارفانی از نوع ابو حفص حدّاد نیشابوری و امثال او را نمایندگان آن به شمار آوریم هرچه از این مرحله تاریخی دور می شویم نظریه ملامت - که یک امر درونی و کاملاً شخصی است - تبدیل به مجموعه‌ای تشریفات ظاهری می گردد که این تشریفات روز به روز در افزونی است و در ادوار واپسین حضور تاریخی قلندریان، انبوهی ظاهرآرایی و تقید و تعلّقات، وارد حلقه‌های قلندریان می شود که در تحلیل واژگانی «ادبیات ویژه قلندری» شمار آن مفاهیم^۴ و مصطلحات و ابزارها، از صدها قید و شرط فراتر می رود.

با این همه آمیختگی این جریان اجتماعی و فرهنگی با ادبیات متعالی و بی نظیری که سخنگویانی از نوع سنائی و عطار و حافظ داشته است سبب شده است که جنبه‌های منفی و مبتذل آن نیز، همواره با دیدی احترام آمیز نگریسته شود و در آن سوی کثیف ترین و مضحک ترین حرکات مدعیان قلندری، در تاریخ، همواره توجیهی از سوی بینندگان وجود داشته باشد بیندگانی که در آن سوی لجام گسیختگی ها و بی پروایی ها و شهوت رانی های پلیدترین اراذل عصر، جایی برای رفتار اولیاء الله جستجو کنند.

به دلیل این دوگانگی ساحت وجودی قلندریه در تاریخ ما ناچار خواهیم بود که به اختصار نگاهی داشته باشیم به پیدایش و تحولات نظریه ملامت در تاریخ، و نشان دادن ارتباط قلندریان نخستین، با اصحاب ملامت و نیز مطالعه‌ای هر چند فشرده درباره جریان‌های ارباب اباحه و نحله‌های اباحی در تاریخ که همواره مورد اعتراض ارباب دیانت و توده‌های مردم بوده‌اند.

یک واقعیت اجتماعی و تاریخی را همیشه باید در نظر داشت و آن این است که در شرق اسلامی و شاید مشرق زمین به طور عام همیشه مردمان از عصر خود ناامید بوده و زیبایی و صفا و نیکی‌ها را در گذشته‌ها می جُسته‌اند. این قاعده‌ای است که مرز نگاه سنتی و مدرن را در تاریخ ما از هم جدا می کند. مدرن ازینکه زیبایی و کمال و نیکی را در هم اکنون یا آینده بجوید پرهیز و پروایی ندارد ولی در نگاه سنتی تمام زیبایی‌ها و نیکی‌ها در گذشته حضور داشته است و آنچه اکنون به چشم می خورد فاقد نیکی و زیبایی است. به دلیل همین اصل مردمان هر دوره‌ای که خواسته‌اند درباره حوزه ملامتیّه و قلندریان سخنی بگویند، غالباً ملامتیّه و قلندریّه عصر خود را نکوهیده‌اند.

(۴) بنگرید به «واژه‌نامه آیین قلندری» در پایان کتاب حاضر.

فاصله سُلمی تا عصرِ بزرگانِ ملامتی نیشابور، چندان زیاد نیست با این همه، او در مقدمهٔ رسالهٔ ملامتیّه ازیشان به گونهٔ افسانه‌هایی در دور دست سخن می‌گوید که اثری از آثارشان دیگر باقی نمانده است.^۵

و یک نسل بعد از او، پیر هرات، در تحریر و تقریری که از طبقات الصوفیه سُلمی ارائه داده است، در ذیل احوالِ حمدونِ قِصار، پیرو پیشوای ملامتیان، چند حکایت از زهد و پارسائی او نقل کرده و در پایان می‌گوید: «همه سیرت و کار ایشان (ملامتیّه) برین قیاس بود. اکنون، قوم، اباحت و تهاؤنِ شرع و زندقه و بی ادبی و بی حرمتی بر دست گرفته‌اند که ما ملامتیمانیم. باش تا فردا شود!»^۶ حتی شخصِ حمدونِ قِصار که قهرمان تاریخی مذهب ملامت است گفته است: «مَنْ نَظَرَ فِي سِيرِ السَّلَفِ عَرَفَ تَقْصِيرَهُ عَنْ دَرَكِ دَرَجَاتِ الرِّجَالِ»^۷ هر که در سیرتِ گذشتگان بنگرد تقصیر و تخلف خویش را در رسیدن به درجات مردان، خواهد شناخت.

در آغاز قرن هفتم سهروردی صاحب عوارف المعارف نیز شکایت دارد از کسانی که، چنین دعوی‌هایی دارند و خود را اهلِ ملامت می‌شمارند.^۸ اندکی بعد از او، نجم‌الدین رازی معروف به دایه (۵۷۳-۶۵۴) حمله‌ای سخت می‌برد بر مجموعهٔ ملامتیّه و قلندریّه و حیدریّه و حریریّه و می‌گوید بیشترشان اهل اباحه و زندقه‌اند.^۹

تمامی این سخنان نشان همان واقعیتِ مرکزی است که در تاریخ ما، برای ستیزه با ناروایی‌ها، ذهن جامعه پیوسته در حال اسطوره‌سازی بوده است از ساده‌ترین قصه‌های تخیلی عوام دربارهٔ قهرمانان ویژهٔ خودشان تا متبلور کردن کلماتی از نوع «رند» و «قلندر» و صبغهٔ ملکوتی دادن به آنها در طامات و ادبیاتِ مغانه و صوفیانهٔ ایرانی.

حقیقت قضیه این است که آن رندِ قلندری که حافظ او را قهرمانِ لیریک^{۱۰} شعر خود

(۵) الملامتیّه، سُلمی، ۸۶، نیز ۱۱۹.

(۶) طبقات الصوفیه، انصاری، ۱۲۲.

(۷) رسالهٔ قشیریّه، ۲۰؛ ترجمهٔ قشیریّه، ۵۰.

(۸) عوارف المعارف، ۷۸.

(۹) اصل عبارت نجم‌الدین دایه، در متن کتاب او، با چند تصحیف همراه شده و مصحح کتاب متوجه اصلاح آن نبوده است. «و لا یضَحَبُ ایضاً جماعهٌ یُسَمُّونَ أَنْفُسَهُم الملامتیّه و القلیدریّه (حاشیه: فی ذلک الفلابه و فی ذلک القلیدریّه) و الحیدریّه و الجریریّه (کذا: به جیم) فَإِنَّ الغالب علی اکثرهم الإباحه و الزندقه إلا من شاء به حیراً منارات السائین، نجم‌الدین رازی، ۵۰۷.

(۱۰) قهرمان لیریک یک اصطلاح ویژه در نقد ادبی روسی است و بیشتر میراث صورنگراییان روسی. ما در اینجا اصطلاح را با توسعی اندک به کار بردیم.

ساخته است، پدیده‌ای تاریخی و عینی هرگز نبوده است. بلکه تبلور آرزوهای امثال حافظ و شاعران بزرگ قبل از او است امثال سنائی و عطار و این هنرمندان، ازین رهگذر، به نیازهای فرهنگی و اجتماعی جامعه خویش پاسخ گفته‌اند و این که هم امروز از دیوان حافظ لذت می‌بریم و با او در ستایش رندان قلندر همدلی می‌کنیم، ادامه همان راه و رسم است و تا زبان پارسی و فرهنگ ایرانی باشد، این وظیفه عظیم اجتماعی و تاریخی را دیوان حافظ همیشه عهده‌دار خواهد بود. هیچ ملتی چنین شاعری نداشته است و نخواهد داشت. هیچ کس منکر شکسپیر و هومر و پوشکین و گوته و متنبی و دانته نیست، ولی این چنین حضور شگفت‌آوری در زندگی یک ملت و در تمام لحظه‌های تاریخی یک جامعه از عهده هیچ شاعری تاکنون برنیامده است.

۴) از مزدک‌گرایی تا تشیع صفوی

هزار نقش برآرد زمانه و نبود
یکی چنان که در آینه تصور ماست
انوری

وقتی در دوره اسلامی سخن از پیروان آیین مزدک می‌رود، معلوم نیست که اشارت به چه کسانی است.^۱ قدر مسلم این است که اجزایی از تعالیم مزدکی در اندیشه این‌گونه افراد

۱) ابوسعید سمعانی (۵۰۶-۵۶۲) در ذیل نسبت الخُرَّمی، می‌گوید: این نسبت است به طایفه‌ای از ساطنیه که ایشان را خُرَمیّه می‌نامند، یعنی ایشان هرچه را می‌خواهند و می‌طلبند، دین خود قرار می‌دهند و از این روی به خُرَمی مُلقَّب شده‌اند که هرچیز حرام را مباح می‌شمردند؛ از قبیل خمر و دیگر لذت‌ها و نکاح محارم و پرداختن بدانچه برای ایشان لذت‌آور است و از آنجا که در این باب خویشتن همانند مزدکیان از مجوس‌ها، به سبب این مشابهت، ایشان را خُرمدینیه گفته‌اند، همان‌گونه که مزدکیان را خُرمدین گفته‌اند؛ همان‌ها آنکه به روزگار قباد خروج کردند و همه زنان را مباح دانستند و دیگر چیزهای حرام را نیز مباح کردند، تا آنکه آنکه انوشیروان بن قباد ایشان را بکشت (الأنساب، ۱۹۶۸ و ۱۹۵۵). ولی مؤلف سیاستنامه، این نام‌گذاری را از نام همسر مزدک می‌داند که نام وی خرّمه بوده است: «و چنان بود که زن مزدک خرّمه ست فاده نگریخته بود از مداین را دو مرد و به روستای ری آمده و مردم به مذهب شوهر می‌خواند در بزرگی، با این دو مرد تا باز خلفی بسیار در مذهب او آمدند از گبران. و مردمان ایشان را خرّمه دین لقب نهادند ولیکن پنهان داشتندی این مذهب و اشکار نیارستندی کرد... پس از قتل ابومسلم [سینباد نشاپوری] خروج کرد با لشکری به ری آمد و گبران ری و طبرستان را بخواند و دانست که مردمان کوهستان (منطقه پهناور غرب ایران) و عراق (منطقه مرکزی ایران) از درمی به درم رافضی و مزدکی‌اند... طلب خون ابومسلم کرد... که ابومسلم را نکشته‌اند، ولیکن چون قصد کرد منصور [دوانیقی، خلیفه عباسی] به کشتن او، او نام مهین خدای عز و جل را بخواند. کیونتری گشت سبید و از میان هر دو دست به‌پرید و اکنون در حصار ری است از مس کرده و با مهدی و مزدک نشسته. و اینک هر سه سرود می‌آید»

وجود داشته است که آنان را به پیروی از آیین مزدک متهم می کرده‌اند؛^۲ مثلاً طرفداران بابک خرم دین را.^۳ همین سخن را درباره کسانی می توان گفت که قرن‌ها پس از قیام بابک، به عنوان خرم دین خوانده می شوند^۴، از جمله همین قلندریان. معلوم نیست چه مقدار از اصول اندیشه ایشان ریشه در تعالیم بابک داشته است. حال اگر این چشم‌انداز را دنبال کنیم به این جا خواهیم رسید که «اهل حق» - با تمام طیف‌های رنگارنگی که در عقاید^۵ ایشان وجود دارد - تا چه حدی متأثر از تعالیم قلندریه عصر نخستین‌اند. قید «عصر نخستین» را از آن جهت به میان آوردم که یادآوری کنم که در دوره‌های متأخر کلمه «قلندریه» معنایی به کلی جدا از معنای عهد نخستین خویش داشته است و مجموعه‌ای تشریفات خشک و خالی بوده است با تفسیری کاملاً شیعی امامی اثنی عشری که اوج

→ چون رافضیان نام مهدی شنیدند و مزدکیان نام مزدک، از رافضیان و خرمة‌دینان خلقی بسیار بر وی گرد آمدند... و هرگاه که با گبران خلوت کردی گفتی: دولت عرب شد (= به پایان رسید) ... و با خرمة‌دینان گفتی که مزدک شاعی (شیعی) شده است و مر شما را می فرماید که با شاعیان دست یکی کنید ... و مذهب خرمة‌دینی با گبری و تشیع آمیخته شد...» (سیاستنامه، چاپ دارک، ۸۱-۲۷۹). در این باره مراجعه شود به تاریخ جنبش مزدکیان، اوتا کرکلیما، ۳۱۹، که در باب «نام پدر خرمة» توضیح داده است که «فاده» معرب صورت پارسی میانه پازک (به شکل پاتک نوشته شده است) «پاذغ» است. پدر مانی نیز چنین نام داشت.

(۲) مطهر بن طاهر مقدسی، می گوید: بعضی گویند که آغاز کار باطنیان در روزگار ابو مسلم بود که خرمیان برای انتقال حکومت به ایرانیان نیرنگ ساز کردند و این نحله مذهبی را به وجود آوردند و آن را در دیدگاه نادانان آراستند و در نهانی ایشان را بدان فرا خواندند و حاصل کار ایشان تعطیل و الحاد بود البدء و التاريخ، ۳۴/۵-۱۳۳ و آفریش و تاریخ، ۸۲۲/۲.

(۳) در متون دوره قدیم، معتدل‌ترین توصیف از خرمیان همان است که مطهر بن طاهر، آورده است و او خود تصریح دارد که با ایشان معاشرت داشته است. آفریش و تاریخ، ۷۵/۲-۹۶۸ و نیز ۶/۲-۵۷۵.

(۴) اسماعیلیه را دشمنان ایشان، غالباً به مزدکی‌گری و خرمة‌گری متهم می داشته‌اند بنگرید به سیاستنامه، چاپ هیوبرت داژک، به ویژه فصل چهل و هفتم «اندر خروج خرمة‌دینان خذلهم الله» صص ۲۱-۳۱۲ و تاریخ جنبش مزدکیان، اوتا کرکلیما، که عبدالله بن میمون القداح (مؤسس اسماعیلیه) را از تباری مزدکی می شناساند.

(۵) درباره اهل حق بنگرید به

W. Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kurdistan*, Ahl-i Haqq Texts, Leiden 1953.

و هم به کوشش او: تذکره اعلی، مجموعه رسائل و اشعار اهل حق، بمبئی ۱۹۵۰؛ شاهنامه حقیقت، نعمت‌الله جیحون‌آبادی مکرری، به کوشش دکتر محمد مکرری، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۵/۱۹۶۶؛ و بزرگان یارسان، صدیق صفی‌زاده، تهران ۱۳۶۱. درباره دروزیان که با اهل حق مرزهای عقیدتی مشترک دارند و ریشه‌های ایرانی و مزدکی عقاید ایشان بنگرید به تاریخ جنبش مزدکیان، از اوتا کرکلیما، ص ۳۰۷، که از تحقیق و زین‌دونک O.G. Von Wesendonk نقل می‌کند که منشاء دروزیان منطقه سوریه (= سریانی) از ایرانیانی است که دارای عقاید مزدکی بوده‌اند به نقل از مقاله او با عنوان "Die Religion der Drusen" در مجله *Der Neue Orient*، جلد هفتم، دفتر دوم و سوم، ماه مه - ژوئن ۱۹۲۰.

تأثیرپذیری ایشان است از خطّ مشی سیاسی دولت صفوی. حتی می‌توان مسأله را بدین‌گونه طرح کرد که دولت صفوی با مَرکَب قرار دادن تشیع، در همان اهدافی که سیاست او ایجاب می‌کرده است، تغییراتی در آن به‌وجود آورده است و عین همین تصرّفات را در دیگر وجوه حیات اجتماعی و معنوی پیرامون خویش نیز شکل داده است به این معنی که قلندریه را نیز، بی آن‌که خود بدانند، از طریق پیشوایانشان، به تشیع دلخواه خود درآورده است تا سیمبولیسم رفتار و گفتار خود را رنگ تند شیعی بزنند. اگر به یکی از آخرین متن‌های موجود درین کتاب که تراشنامه (نسخه موزه مولانا)^۶ است نظری افکنده شود این صبغه تند شیعی را در مجموعه رمزهای قلندریه می‌توان مشاهده کرد.

غرض ازین سطرها یادآوری این نکته بود که صورت آغازین حرکات ارباب ملامت و قلندریه هیچ‌گونه نسبتی با حرکات فرقه‌هایی به نام قلندریه در عصر صفوی نداشته است هرچند هسته‌هایی از رفتار و گفتار ایشان را ممکن است در خود حفظ کرده باشد. بنابراین فاصله مزدک‌گرایی یا خرّمی‌گری قلندریه نخستین تا گرایش ایشان به تشیع صفوی، حرکتی است تاریخی و دراز آهنگ و مانند تمام دگردیسی‌های ایدئولوژیک مذاهب و آیین‌ها، در تاریخ، قابل توجیه است.

یک نکته را در این‌جا نباید از یاد بُرد که مقصود ما طرح مجموعه تحولات ایدئولوژیک جامعه ایرانی از عصر مزدک تا قرن دوازدهم هجری، نبود، بلکه مقصود اشارتی کوتاه بود به حلقه‌های اصلی این تغییر وگرنه در چشم‌اندازی گسترده‌تر می‌توان تمامی تحولات تاریخی و اجتماعی و مذهبی ایران را دانه‌های تسبیح این تحول فکری به شمار آورد. تسبیحی که دانه‌های درشت آن در عصر اسلامی در حد جریان‌هایی از نوع اسماعیلی‌گری و زیدی‌گری و حروفی‌گری و نقطوی‌گری و... خود را آشکار می‌کند و در یک حصر علمی و تحقیقی کاری است بسیار دشوار و سال‌ها و سال‌ها پژوهش‌های جمعی و گروهی را خواستار است.

تصویری که مطهر بن طاهر مقدسی در حدود سال ۳۵۵ از خرّمدینان عصر خویش می‌دهد، از آن‌جا که از مشاهدات شخصی اوست، بسیار مهم است^۷ وی که خود با اینان

(۶) بنگرید به فصل ۶۳ کتاب حاضر.

(۷) آفرینش و تاریخ، ۵۷۶/۲.

در ناحیه غرب ایران (یعنی ماسبذان در پیشکوه لرستان و صیمره در ایلام کنونی) دیدار داشته است می گوید: اینان دسته های بسیارند. وَجْهِ جامعِ ایشان اعتقاد به رجعت است و برآند که آنچه در انبیا دگرگون می شود «اسم» و «جسم» ایشان است. وگرنه پیامبران با همه اختلاف شرایع و ادیانشان، یک حقیقت بیشتر نیستند و یک روح اند. این بخش از عقاید ایشان بسیار شبیه است به آنچه ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸) آن را «حقیقت محمدیه» می خواند و پیش ازین حدس زده ام که ابن عربی در مسأله حقیقت محمدیه تحت تأثیر ایشان بوده است.^۸ بسیاری از شعرهایی که در میان متأخران رواج یافته و تصویری از همین مسأله است بی گمان دارای ریشه های خرمَدینی است، به ویژه که این شعرها عامیانه و به لحاظ فنی بسیار ضعیف و خارج از اصول مقررۀ سنت شعر فارسی است؛ قافیه و ردیف جای یکدیگر را در آنها اشغال می کنند مانند:

تا صورت پیوند جهان بود علی بود	تا نقش زمین بود و زمان بود علی بود
مسجود ملائک که شد آدم ز علی شد	آدم چو یکی قبله و مسجود علی بود
هم موسی و هم عیسی و هم خضر و هم الیاس	هم صالح پیغمبر و داود علی بود ^۹

از بسیاری از اهل حق شنیده ام که «علی» مورد نظرها ربطی به آن علی تاریخی - یعنی امام علی بن ابیطالب^۴ - ندارد و استمرار یک حقیقت ازلی و ابدی است. در همین شعر هم گوینده، که باید از حدود قرن یازدهم به بعد باشد، کوشیده است زنجیره انبیا را تکرار یک روح در تاریخ بداند و تجلیات یک حقیقت. مطهر بن طاهر، ازیشان چنین نقل می کند که خرمیان برآند که وحی هرگز قطع نمی شود و هر صاحب دینی در دین خویش مصیب است و برحق. این اندیشه آنان نیز یادآور بعضی دیگر از عقاید ابن عربی است از جمله این که هر چیز را پرستی او را پرستیده ای.^{۱۰}

مطهر بن طاهر از مشاهدات خویش در همین ناحیه غرب ایران می گوید: ایشان به خمر و نوشیدنی ها بیشترین تبرک را می جویند و اصل دینت ایشان اعتقاد به نور و ظلمت است. و بعد از مشاهدات خویش در همین ناحیه چنین می افزاید که «کسانی از ایشان را که ما در دیارشان - ماسبذان و مهرجان قذق - دیدیم همه در غایت

(۸) بنگرید به مقدمه ما بر کتاب آفرینش و تاریخ، ۸۹/۱.

(۹) شمس الحقایق، رضاقلی خان هدایت، ۱۷۴.

(۱۰) فصوص الحکم، ابن عربی، چاپ ابوالعلاء عفیفی، ۳۳/۱.

نظافت جویی و طهارت‌اند و در برخورد با مردمان، اهل ملاحظت و نیکویی.^{۱۱} سه قرن و نیم پس از مطهر بن طاهر، در تصویری که ابوالقاسم کاشانی ازینان می‌دهد باز هم استخوان‌بندی عقاید ایشان بر جای است. او می‌گوید «مزدکیان خود را پارسیان خوانند و واضح مذهب زنده ایشان مزدک بود... و از دین صابی و جهودی و ترسایی و زردشت، شریعتی و بدعتی انتخاب کرد.»^{۱۲} بعد اشاره‌ای دارد به سرانجام مزدک و مزدکیان در روزگار قباد و انوشروان و سپس می‌گوید «و آن دین پوشیده شد تا زمانی که مسلمانی ظاهر شد. مزدکیان ظهور خود به مسلمانی و شیعتی کردند و هم بر سر مذهب و آیین خویش بودند، تا چون مولانا علی علیه السلام از دار فنا به دار بقا انتقال کرد و کار حسن و حسین بر آن جمله بود که مشهور و معروف است و محمد حنفیه باقی بود، گفتند که «او امام است» تا هنگام ظهور عباسیان سیاه‌علم، اقبال به عباسیان کردند و گفتند: «ابراهیم بن محمد بن علی بن عبدالله بن عباس - که صاحب دعوت بود - امام است و بعد از او ابومسلم. و گفتند که او را دخترزاده‌ای گهرنام بود و از پس او امام به روم شد و باز خواهد آمد...»

این پارسیان چون دیدند که نزاریان (شاخه اسماعیلیه الموت طرفداران حسن صباح) را قوتی هست، بر عادت آبای خویش بگرفتند که «ما سخن اسماعیلیان شنیدیم و این مذهب حق قبول کردیم. سیدنا (حسن صباح) دهخدا کیخسرو را فرمود که مذهب اسماعیلیه بر ایشان عرض کن. به حکم آن که او پیش‌تر آن مذهب (مذهب پارسیان) داشته بود، پارسیان را در حق او حُسن الظنّی بود.^{۱۳} دهخدا، در محرّم سنه ثلث عشره و خمسمائه وفات یافت و پسرانش ابوالعلاء و یوسف قائم مقام او شدند. و به سبب حُطام دنیایی و طلب جاه و مال اعتقاد خویش فراموش کردند... و سیدنا به تعریض و تصریح ایشان را نصایح مبذول کرد... آن سخن در ایشان اثر نکرد. چون سیدنا بمرد، بدیل^{۱۴} جولاهه آذربایجانی ظاهر شد و فارسیان را دعوت کرد و گفت: حق خود با زمره فارسیان

(۱۱) آفرینش و تاریخ، ۵۷۶/۲.

(۱۲) زبدة التواریخ، ابوالقاسم کاشانی، به کوشش محمدنقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۶.

(۱۳) همانجا، ۱۸۷.

(۱۴) بدیل نامی است که در ناحیه شروان و ازان و آذربایجان (نواحی غربی ایران) رواج داشته و طاهرا ریطی به فعل از ماده بدل ندارد. من این نکته را از تأمل در کتب تاریخی و رجالی منبجیه شدم و حای تحقیقی مسئول درین باره وجود دارد.

است و اسماعیلیان و نزاریان مردمی ظاهری اند و از «باطن» غافل. و «باطن» این است که: ابوالعلاء و یوسف به جای محمد ص و علی ع اند و محمد ص و علی ع و سلمان هر سه آله^{۱۵} اند؛ آن نور گاه در یک شخص ظهور کند و وقتی در دو و گاهی در سه^{۱۶} ... اصلی مذهب ایشان آن است که:

(۱) نشاید هیچ کس را بیازارند، نه حیوان و نه نبات و نه جانور تا حدی که میخ به زمین فرو کوفتن که خاک را از آن رنج رسد.

(۲) و دوزن، نشاید داشت.

(۳) و طلاق نشاید داد.

(۴) و برده نشاید خرید.^{۱۷}

در دنباله اصول پارسیان (مزدکیان) چنین می افزاید که: بر جمله پنج گناه است که هر که یکی ازین بکند هرگز از دوزخ نرهد:

(۱) اول خون ریختن.

(۲) و دوزن در یک حال خواستن.

(۳) با مخالف وصلت کردن.

(۴) و به زبان و جوارح مردم را آزردن.

ظاهراً در اینجا بخشی از عبارت مؤلف افتاده است زیرا پنجمین گناه اصلی را نمی آورد و به مسأله «حشر و معاد» می پردازد که [پارسیان] کیفیت بعث و نشور و مبدأ و معاد را معنی تناسخ گویند» و «گویند صورت مردم بهشت است ولیکن بهشت کرزمان^{۱۸} آسمان است.» جالب ترین نکته ای که ازیشان نقل می کند این عقیده پارسیان است که «پادشاهان فرس، از جمشید مبدأ، امام بودند. ازیشان به محمد ص و علی ع رسید، پس به محمد بن حنفیه افتاد و ازو به ابراهیم بن محمد، پس ابومسلم مروزی.»^{۱۹}

به راستی نمی دانیم چه مقدار ازین اندیشه ها هم اکنون آشکارا یا نهان در میان تمامی یا بخشی از اهل حق رواج دارد. ولی تردیدی ندارم که اگر هسته هایی از آیین خرمدینی در

(۱۵) آله به معنی هر چیزی است که در آن بیش از یک رنگ وجود داشته باشد. هم اکنون در کدکن، به همین معنی،

به کار می رود. (۱۶) زبده التواریخ، ۱۸۸. (۱۷) همانجا، ۱۸۹.

(۱۸) کرزمان یا گرزمان، به معنی آسمان و عرش اعظم آمده است. ← برهان قاطع و حواشی استاد معین.

(۱۹) زبده التواریخ، ۱۹۰.

جهان باقی مانده باشد جایگاه جغرافیایی آن همین ناحیه غرب ایران است و در همان نواحی که اهل حق باشندگان آن‌اند.

درباره روابط قلندرینه با «اهل حق» در جای دیگر باز بحثی خواهیم کرد تا مفصل‌های پیوستن و گسستن ایشان با این مجموعه ادیان و شرایع ایرانی کهن روشن شود. به عنوان یک اصل در مطالعات تاریخی، آنجا که شورش‌ها به زبان مذهب سخن گفته‌اند، می‌توان همواره در جستجوی روابط کلماتی از نوع قلندر، خرم‌دین، مزدکی بود. بی‌گمان آن بخش از آیین مزدک که ستون فقرات تمامی این عناوین بوده است و همیشه مکتوم می‌مانده است مسأله نگاه به مشروعیت مالکیت‌های کلان بوده است، برای نمونه شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷) که او را شیخ شهید نیز می‌نامند و بی‌گمان قربانی عقاید سیاسی خویش شده است، تمایل به قلندرینه داشته زیرا غالباً در زی قلندرینه می‌زیسته است^{۲۰} و از سوی دیگر هم او، معتقد بوده است که ثروت مایه فتنه و تباهی است. از زبان شمس تبریزی بشنویم که «این شهاب‌الدین می‌خواست که این درم و دینار برگردد - که سبب فتنه است و بریدن دست‌ها و سرها - معاملت خلق به چیزی دگر باشد. و ترک متابعت کرد.»^{۲۱} و این که سهروردی خواب دیده بود تمام آب دریا را نوشیده است و در تعبیر خوابش، خود عقیده داشت که جهان را زیر سلطه خود خواهد آورد، از نوع اندیشه‌های سیاسی او بوده است^{۲۲} و این که الملك الظاهر ازو ترسیده و از بیم، دستور قتل او را داده است^{۲۳} اینها همه نشانه سیاسی بودن آرزوهای اوست.

۲۰) و كَانَ يُتَّهَمُ بِانْحِلَالِ الْعَقِيدَةِ وَ التَّعْطِيلِ، وَفِيَاتُ الْأَعْيَانِ، ۲۷۲/۶. وَ بَلَّغَنِي أَنَّهُ كَانَ قَلَنْدَرِي الصِّفَةِ نُزْهَةَ الْأَرْوَاحِ. شهرزوری، و در ترجمه پاری کهن همان کتاب از مقصود علی تبریزی که ظاهراً به منابع دیگری نیز نظر داشته است، در این باره آمده است که «به صورت به زی قلندران می‌زیست» ترجمه نُزْهَةَ الْأَرْوَاحِ، مقدمه اسناد سید حسین نصر بر مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، صص ۱۶ و ۲۶.

۲۱) مقالات شمس تبریزی، چاپ اسناد محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی، ۰۲۹۶. مقایسه شود با مقاله هم او با عنوان «آیا شیخ اشراق قربانی بلندپروازیهای سیاسی خود شد؟» در مجله بخارا، شماره ۳۹-۴۰ (آذر-اسفند ۱۳۸۳)، صص ۲۱-۲۸.

۲۲) وَفِيَاتُ الْأَعْيَانِ، چاپ دکتر احسان عباس، ۲۷۲/۶ و تاریخ الاسلام، ذهبی، ۸۴۶/۱۲ که از این خلکان نقل می‌کند و او از سبب‌الدین آمدی که گفت: «ناگزیر دارای جهان خواهم بود، چه در خواب دیدم که گویی آب دریا را سرکشیده‌ام.» آمدی می‌گوید: «بدو گفتم شاید تعبیر خواب تو این باشد که دانش تو جهانگیر خواهد شد.» اما دیدم که سهروردی از عقیده خود باز نمی‌گردد. مقایسه شود با همین تجربه در روزبهان، در کشف الأسرار، نسخه آستانفدس رضوی، ۴، ۱۰۳. (۲۳) مقالات شمس، ۲۹۷.

(۵) ایرانی و سرّی بودن آیین قلندری

تردیدی نیست که آیین قلندری یک آیین ایرانی‌گرای اسرارآمیز بوده است که در طول قرن‌های چهارم و پنجم و ششم که نامش هست و نشانش ناپیداست، در شکل پنهانی، به فعالیت خود می‌پرداخته است. مشابهاتی که با بعضی از اصول ملامتیّه داشته است در ذهن بعضی و در دوره‌هایی خاص سبب شده است که آن را همان مذهب ملامتیّه معرفی کنند.

این‌که مقارن حمله مغول، نخستین چهره‌های آن خود را آشکار می‌کنند و ما می‌توانیم نام و نشانی ازیشان در گوشه و کنار ببینیم، دلیل این است که اینان فرصت را غنیمت شمرده‌اند و از ضعف دولت‌های مرکزی سود جستند تا کارهای خود را علنی‌تر کنند.

لحن مؤلف فسطاط العداله^۱ که با بسیاری از مواضع فکری ایشان و بعضی پیشوایان ایشان آشنایی دقیق‌تری داشته است، دلیل دیگری است بر همین نکته که یادآور شدیم و اینکه می‌گوید «اگر شوکت لشکر مغل نبودی صدبار در عالم از این جماعت خروج خوارج شده بودی... اگر مغل مستولی نبودی همان فتنه خواست بودن»^۲. در حقیقت عکس آن چیزی است که باید می‌گفت. استیلای مغول قدرت‌های مرکزی و دینی را

(۱) فسطاط العداله فی قواعد السلطنة، محمد بن محمود خطیب، نسخه پاریس به شماره SP Turc 120 تألیف شده به سال ۶۸۳، در آق سراي (نکیده) فیلم شماره 5641 کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. درباره این کتاب مراجعه شود به مقاله Osman Turan در ارمغان فؤاد کوپرلو pp. 533-564 با این مشخصات:

Fuad Köprülü Armagani *Mélanges Fuad Köprülü*, Istanbul 1953.

(۲) همانجا.

ضعیف کرده بود که اینان توانستند از کمین و پناهگاه خود بدر آیند و به گفته همین مؤلف در شرق و غرب عالم اسلامی گسترش بیابند.

بی گمان، بعد از مغول هم، اینان دوباره تغییر روش داده و زیر پوشش عقاید تند دینی، بویژه شیعی، خود را پنهان کرده‌اند. تأمل در بعضی متون متأخر قلندریّه که صبغه شیعی به خود گرفته است، و به پیروی «مُرشدِ کامل» - پادشاه صفوی - فرا می‌خواند، این نکته را به خوبی آشکار می‌کند.^۳

آنچه در کارِ قلندریّه چشم‌گیر است، تجاوز ایشان است به تابوهای اجتماعی و همین تجاوز به تابو است که وقتی در عرصه «طامات» و شعر مغانه فارسی، در آثار سنائی و عطار و حافظ، خود را به شکل هنری نشان می‌دهد ادبیات قلندری یا شعر مغانه فارسی را شکل می‌دهد و چنانکه در جای دیگر نشان داده‌ام اوج و مرکز طنز حافظ را به وجود می‌آورد.^۴

جستجو در هویت هر کدام از چهره‌های شناخته شده این آیین این نکته را روشن می‌کند که چهره‌های اصلی، همواره، در پرده‌ای از ابهام‌اند. هم قطب‌الدین حیدر و هم جمال‌الدین ساوجی و از همه مبهم‌تر همان کسی است که به نام «گروید شیرازی» صاحب فسطاط‌العدالة از او یاد می‌کند و می‌گوید: «جولقیان او را معتبر دارند و چون نام او برند سر بر زمین نهند».^۵

تردید ندارم که ظهور قطب‌الدین حیدر و جمال‌الدین ساوجی و دیگر مشایخ قلندریّه - که بعد از مغول نام و نشان ایشان را در کتب تاریخ می‌بینیم - گرچه به ظاهر دوره رشد و شکوفایی قلندریّه تلقی می‌شود ولی در حقیقت، آغاز دوره انحطاط آن نیز بوده است و این حرکت به سوی انحطاط نوعی ملازمه دارد با خصلت آشکارا شدگی. هرچه آشکارتر و طبعاً عامیانه‌تر می‌شوند، مبتذل‌تر می‌شوند تا آنجا که از قلندری، تنها در یوزه و بعضی حرکات غیر عادی و مقداری تقیّدات عجیب و غریب باقی می‌ماند که در قرن دوازدهم و سیزدهم در ایران و هند، در سلسله‌هایی که خود را قلندر و قلندری

(۳) مراجعه شود به فصل ۶۳ و ۶۵ در کتاب حاضر.

(۴) مراجعه شود به مقاله «طنز حافظ» در تک درخت (جشن‌نامه دکتر محمد علی اسلامی ندوشن)، نهران آثار - یزدان، ۱۳۸۰، صص ۳۰۱-۳۱۱.

(۵) فسطاط‌العدالة، ۵۵۷.

می خوانند می توان مشاهده کرد و در جای دیگر پیرامون آن سخن رفته است.^۶ هنوز اسناد و مدارک ما درباره مراحل تاریخی این آیین بسیار اندک است و نمی دانیم که چه مقدار از حرفهای تصوّف خراسان از قبیل دفاع از ابلیس^۷ و نور سیاه ابلیس^۸ از درون آراء مشایخ این آیین شکل گرفته است. قدر مسلم این است که آیین قلندری در دوره های شکوفائی اش، یعنی قرن چهارم تا ششم، یک آیین سرّی بوده است. چنان که در این رباعی، قرن ششم یا هفتم می خوانیم:

دردِ دلِ خسته دردمندان دانند نه خوش منشان و خیره خندان دانند
از سرّ قلندری، تو گر محرومی سرّی ست در آن شیوه که رندان دانند^۹

شگفت آورترین نکته در باب این آیین این است که هیچ سخنی ازیشان در هیچ بابی نقل نشده است، الا بعضی نکته ها که صاحب فسطاط العداله نقل می کند و آن نیز برداشتی است که او از رفتار ایشان داشته است. با اینکه کوتاه مدت ترین جریانهای تصوّف و بی اعتبارترین مشایخ ایشان اندک سخنی اگرچه تکراری و دست مالی شده، برای مریدان خود به یادگار گذاشته اند. از هیچ شیخ قلندری، در هیچ سندی، هیچ عبارتی نقل نشده است مگر سخنانی از مقوله «آپ ایپ اوپ» و عبارات به ظاهر بی معنایی ازین دست.^{۱۰} آیا شگفت آور نیست که جریانی در طول تاریخ قریب هفت قرن، جسته گریخته، حضور تاریخی داشته باشد آن هم در پهنه جغرافیایی گسترده ای به وسعت نیمی از جهان اسلام، از حلب تا کاشغر و از هندوستان تا اندلس، و یک جمله ازیشان در جایی ثبت نشده باشد؟

(۶) مراجعه شود به فصل ۲۸ در کتاب حاضر.

(۷) مسأله دفاع از ابلیس، یک اندیشه فلسفی-عرفانی است و ریشه های ایرانی کهن دارد. در تصوّف اسلامی نخستین نمایندگان آن، همه ایرانی بوده اند، از قبیل حلاج (مقتول در ۳۰۹) و در دوره های بعد ابوالقاسم کُرکانی (۳۸۰-۴۶۹) و ابوالحسن بُستی (حدود ۳۸۰-۴۶۰) و احمد غزالی (متوفی ۵۲۰) و عین القضاة همدانی (حدود ۴۹۲-۵۲۵). و بی گمان یکی از نتایج ثنویت dualism زردشتی است.

(۸) درباره نور سیاه ابلیس مراجعه شود به تمهیدات، عین القضاة، ۲۸۴؛ و نامه های عین القضاة، ۱/۹۷ و تعلیقات نگارنده بر تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ۶۴-۱۴۴.

(۹) مرصاد العباد، ۷۱.

(۱۰) بنگرید به فصل وازه نامه قلندریان در پایان کتاب.

۶) عناصر ایرانی در آیین قلندر

دین زردشتی و آیین قلندر، چند چند؟

توشه باید ساختن مر راه جان‌آویز را

سنائی

تنها سروشکل قلندریان نبوده است که یادآور سیمای بعضی از مردم ایران قبل از اسلام بوده است^۱ بلکه در اصول عقاید ایشان نیز گویا آموزه‌هایی از آیین مزدکی و خرم دینی، وجود داشته است. همین که سنائی «دین زردشتی و آیین قلندر» را عطف به هم گرفته و عملاً یک چیز تلقی کرده است، ظاهراً، تصریحی است به این نکته که قدما آیین قلندری را مرتبط با ادیان ایرانی قبل از اسلام و بیشتر آیین زردشت می‌دانسته‌اند.^۲ یکی از نخستین ناقدان آیین قلندری، که از گسترش طرفداران ایشان احساس وحشت کرده و گزارش شگفت‌آوری از انتشار آیین ایشان در شرق و غرب عالم اسلامی می‌دهد، و آشکارا از ارتباط ایشان با آیین خرم‌مدینان خبر می‌دهد، مؤلف فسطاط العداة است که کتاب خود را در ششصد و هشتاد و سه هجری، و در آسیای صغیر، تألیف کرده است. می‌گوید:

«و اکنون در روزگار ما جماعتی که پیدا گشته‌اند و اسم جوالق (نام دیگر قلندریان) بر

(۱) بنگرید به آفرینش و تاریخ، ۸۳۹/۲، البدء و التاريخ، ۱۶۹/۵، فوح البلدان، ۳۰۸

(۲) دیوان سنائی، چاپ استاد مدرس رضوی، ۱۲۶ مقایسه شود با این بیت عطار (دیوان، ۱۴۶) نعره رندان شنید راه قلندر گرفت کبش مغان نازه کرد همت ابرار بُرد

خود نهاده‌اند همه آیین خرمیه و بواطنه است و روش ایشان بر اباحت...^۳ و در جای دیگر از زبان شیخ عثمان رومی - که نسبت به جمال‌الدین ساوجی (شیخ قلندریه) استادی و شیخیت داشته - خطاب به او نقل می‌کند که «ای ملعون! بنیاد فتنه و شر در میان اهل طریق نهادی... و اباحت و کفر و ضلالت و آیین مزدک و قرمطیان آغاز کردی و طریق فقر و درویشان را بشورانیدی.»^۴ در مجموع، در اندیشه و رفتار و سیمای ایشان نشانه‌های میل به عقاید ایرانی کهن بسیار دیده می‌شود:

(۱) درباره تراشیدن ابرو، جای دیگر بحث کردیم که این کار را رستم ذوالجانب^۵ سردار ایرانی آذربایجانی در عهد ساسانی می‌کرده است و بلاذری، داستان آن را نقل کرده است.^۶

(۲) آنچه در باره قص لویه و ابقاء شوارب ازیشان نقل شده است ادامه سنت ایران ساسانی است و داستان آن را از مجمل‌التواریخ و القصص نقل کرده‌ایم.^۷

(۳) بردن سگ به مسجد و محترم داشتن سگ یک سنت ایرانی است. سگ در ایران قبل از اسلام بسیار عزیز و گرامی بوده است و بعضی مستشرقین عقیده دارند که اصرار فقها در دوره‌های بعد بر نجاست کلب نوعی لج‌بازی نژاد سامی است در برابر خوی و خصلت‌های ایرانی و گرنه در قرآن و حدیث هم تصریحی به نجاست کلب نشده است و در فقه امام مالک هم سگ نجس نیست.^۸

(۴) تشابه آراء ایشان با خرمیان و مزدکیان که بعضی از مورخان به آن اشاره کرده‌اند.^۹ (۵) دعوی قلندریان نخستین، که رسول^ص با شیخ ایشان به زبان پارسی سخن گفته و انگور بدو خورانیده است.^{۱۰}

اغلب قداما که به احوال قلندریه اشاره‌ای کرده‌اند، همه تأکید به ایرانی بودن قلندریه

(۳) فسطاط العداة، ۵۵۳. (۴) همانجا، ۵۶۰.

(۵) درباره او مراجعه شود به آفرینش و تاریخ، ۸۳۹/۲.

(۶) فتوح البلدان، چاپ صلاح‌الدین المنجد، مصر، ۳۰۸.

(۷) مجمل‌التواریخ و القصص، چاپ آلمان، ۲۰۲، و چاپ استاد بهار، ۲۵۱-۲۵۲.

(۸) به حاشیه شماره ۷، فصل ۱۳ کتاب حاضر مراجعه شود.

(۹) در باب ارتباط عقاید قلندریه و خرم‌دینان و اشارات ارباب تاریخ مراجعه شود به فصل ۱۳.

(۱۰) مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد ابن تیمیه، چاپ کویت، ۱۳۸۶، ۱۶۳/۳۵-۱۶۴.

کرده‌اند. چنانکه در گفتار ابن تیمیّه دیدیم که گفت «انهم كانوا قوماً من نساكِ الفرس»^{۱۱} و نیز در گفتار ابن کثیر که می‌گوید پادشاه ایشان را به «ترك زى اعاجم و مجوس مجبور کرد»^{۱۲} و صاحب تاج العروس هم به عنوان یک عالم لغت شناس می‌گوید: «قلندر، بر وزنِ سمندر، لقب جماعتی از قدماء شیوخِ عجم است و معنی آن را نمی‌دانم.»^{۱۳}

(۱۲) البدایة و النهایة، ابن کثیر، ج ۸، حوادث ۷۶۱.

(۱۱) همانجا.

(۱۳) تاج العروس، در ماده قلندر.

(۷) ایرانی بودنِ مشایخِ تصوّف

هجویری در تقسیم‌بندی صوفیه عصر خویش، کوشیده است که آنان را در دوازده فرقه طبقه‌بندی کند و با همه اشرافی که بر مسائل اصلی تصوّف داشته است، در این کار تا حدودی ناموفق بوده است. هجویری ده فرقه ازین دوازده فرقه را بر حق می‌شمارد و دو فرقه را مردود^۱: آن ده فرقه بر حق و مقبول عبارتند از:

- (۱) محاسبیان پیروان محاسبی بصری مقیم بغداد، بر محور نظریّه مقام نشمردنِ رضا.
- (۲) قصابیان پیروان حمدونِ قصاب نیشابوری خراسانی، بر محور نظریّه ملامت.
- (۳) طیفوریان پیروان بایزید بسطامی، بر محور نظریّه سُکر.
- (۴) جنیدیان پیروان جنید بن محمد نهاوندی بر محور نظریّه صَحْو.
- (۵) نوریان پیروان ابوالحسن نوری از مردم بغشور در خراسان مقیم بغداد، بر محور نظریّه تفضیل تصوّف بر فقر.
- (۶) سهلان پیروان سهل بن عبدالله شوشتری، بر محور مجاهدت نفس و ریاضت.
- (۷) حکیمیان پیروان محمد بن علی حکیم ترمذی ماوراءالنهری، بر محور ولایت.
- (۸) خرازیان پیروان ابوسعید خراز از مردم بغداد، بر محور فنا و بقا.
- (۹) خفیفیان پیروان ابو عبدالله خفیف شیرازی، بر محور غیبت و حضور.
- (۱۰) سیّاریان پیروان ابوالعباس سیّاری از مردم مرو در خراسان، بر محور جمع و تفرقه. و مردودان عبارت‌اند از:

(۱) کشف المحجوب، هجویری، ۱۶۴. و «مقاله ما با عنوان «مشکل هجویری در طبقه‌بندی صوفیه» در مجله مطالعات عرفانی، دانشگاه کاشان، شماره اول، سال اول (تابستان ۱۳۸۴)، صص ۱۱-۱۹.

(۱۱) حلویان (قائلان به حلول و امتزاج) شامل سالمیان و مشبّه بدیشان.
 (۱۲) حلاجیان (که تارک شریعت‌اند) شامل اباحتیان که فارسیان بدیشان متعلق‌اند.
 به جز دو تن که بغدادی و بصری‌اند، بقیه همه یا خراسانی‌اند یا شیرازی و نهاوندی و با توجه به این‌که بغداد و بصره دو شهر ساسانی^۲ و ایرانی است به راحتی می‌توان گفت که تمامی دوازده گروه، پیشوایانشان، ایرانی‌اند. این مسأله را، بیرون از جریان‌های عمده تصوّف، در زندگی نامه مشایخ تصوّف نیز می‌توان دید. یکی از منسجم‌ترین و منظم‌ترین کتبی که در قلمرو تصوّف نوشته شده است رساله قشیریه است تألیف عبدالکریم بن هوازن قشیری (۳۷۶-۴۶۵) این کتاب از همان روزگار مؤلف، از مراجع درجه اول تصوّف بوده و شرح‌ها بر آن نوشته‌اند.^۳ یکی از مهم‌ترین بخش‌های این کتاب بخشی است که در آن به معرفی بزرگان تصوّف از آغاز تا عصر مؤلف می‌پردازد. در یک نگاه به زندگی نامه و نسبت این مشایخ، می‌توان به سهم ایرانیان در شکل‌گیری عرفان اسلامی راه‌برد. به این نام‌ها و نسبت‌ها بنگرید:

- (۱) ابراهیم ادهم، بلخی و خراسانی.
- (۲) ذوالنون، مصری.
- (۳) فضیل عیاض، مروزی خراسانی.
- (۴) معروف بن فیروزکرخ، از نام پدرش پیدا است که ایرانی است، مقیم بغداد.
- (۵) بشر حافی، مروزی خراسانی.
- (۶) سري سقطی بغدادی.
- (۷) حارث محاسبی، بصری الأصل مقیم بغداد.
- (۸) ابوسلیمان داود بن نصیر طایی*^۴
- (۹) شقیق بلخی، خراسانی.
- (۱۰) بایزید بسطامی، بسطام، خراسانی.
- (۱۱) سهل بن عبدالله، شوشتر خوزستان.

2) *Sahrestānha / Irānsāhr*, by Touraj Daryace with English and persian translation, and Commentary Mazda Publishers, 2002, p. 21

(۳) الرسالة القشیریه، صص ۳۳-۱۸ ترجمه رساله قشیریه، صص ۸۶-۲۴

(۴) نامهایی که در کنار آنها * نهاده شده علامت آن است که قشیری در باب خاسگاه جغرافیای ایشان چیزی نگفته است.

- (۱۲) ابوسلیمان دارانی، داران دمشق.
- (۱۳) حاتم اصم بلخی، خراسانی.
- (۱۴) یحییٰ معاذ اهل ری مقیم نیشابور.
- (۱۵) احمد بن خضرویه بلخی، خراسانی.
- (۱۶) احمد بن ابی الحواری، دمشقی.
- (۱۷) ابو حفص حدّاد، نیشابوری.
- (۱۸) ابوتراب نخشبی، نخشب (نسف) خراسان.
- (۱۹) عبدالله بن خبیق کوفی الأصل، ساکن انطاکیہ.
- (۲۰) احمد بن عاصم انطاکی، انطاکیہ.
- (۲۱) منصور بن عمّار، دندائقان مرو، خراسانی.
- (۲۲) حمدون قصّار، نیشابوری.
- (۲۳) جنید نهاوندی.
- (۲۴) ابو عثمان حیری، مقیم نیشابور.
- (۲۵) ابوالحسن نوری، بغشور خراسان.
- (۲۶) ابو عبدالله بن جلا، بغدادی الأصل.
- (۲۷) زویم بغدادی.
- (۲۸) محمد بن فضل بلخی، مقیم سمرقند.
- (۲۹) احمد بن نصر زقاق کبیر، مصری.
- (۳۰) عمرو بن عثمان مکی.
- (۳۱) سمون بن حمزہ*
- (۳۲) ابو عبید بسری*
- (۳۳) شاہ بن شجاع کرمانی، نیشابور / کرمان.
- (۳۴) یوسف بن حسین رازی، اهل ری.
- (۳۵) محمد بن علی حکیم ترمذی، ترمذ خراسان.
- (۳۶) ابوبکر وراق ترمذی، ترمذ خراسان مقیم بلخ.
- (۳۷) ابوسعید خراز، بغداد.
- (۳۸) ابو عبدالله مغربی، مغرب.

- (۳۹) ابوالعباس احمد بن محمد بن مسروق، طوسی.
 (۴۰) علی بن سهل اصفهانی، اصفهان.
 (۴۱) ابو محمد جریری*
 (۴۲) ابن عطاء ادمی*
 (۴۳) ابواسحاق خواص، درگذشته در ری.
 (۴۴) ابو محمد خزاز، اهل ری.
 (۴۵) بنان حمّال، واسطی الأصل در مصر درگذشته است.
 (۴۶) ابو حمزه بغدادی، اهل بغداد.
 (۴۷) ابوبکر واسطی، فرغانه.
 (۴۸) ابوالحسن بن صایغ اهل دینور (مقیم مصر)
 (۴۹) ابراهیم بن داود رقی، از مشایخ شام.
 (۵۰) ممشاد دینوری، دینور.
 (۵۱) خیر نساج، سامره.
 (۵۲) ابو حمزه خراسانی، نیشابور (ملقباد).
 (۵۳) شبلی، اسروشنه خراسان (مقیم بغداد).
 (۵۴) مرتعش، نیشابوری.
 (۵۵) ابوعلی رودباری، بغدادی مقیم مصر.
 (۵۶) عبدالله بن منازل، نیشابوری.
 (۵۷) ابوعلی ثقفی، نیشابوری.
 (۵۸) ابوالخیر أقطع، مغربی الأصل ساکن تینات.
 (۵۹) ابوبکر کتانی، بغدادی الأصل.
 (۶۰) ابویعقوب نهرجوری*
 (۶۱) ابوالحسن مزین، بغدادی.
 (۶۲) ابوعلی بن کاتب*
 (۶۳) مظفر قرمیسنی، کرمانشاه.
 (۶۴) ابن طاهر ابهری، ابهر.
 (۶۵) ابوالحسین بن بنان، از مشایخ مصر.

- (۶۶) ابراهیم بن شیبان قرمیسنی، کرمانشاه.
- (۶۷) ابن یزدانیار، ارمیہ آذربایجان.
- (۶۸) ابو سعید بن اعرابی، بصری مقیم حرم.
- (۶۹) ابو عمرو زجاجی، نیشابوری.
- (۷۰) جعفر بن محمد بن نصیر، بغدادی المنشأ والمولد.
- (۷۱) ابوالعباس سیاری مروزی، خراسانی.
- (۷۲) ابوبکر محمد بن داود دُقی دینوری، مقیم شام.
- (۷۳) ابو محمد عبدالله بن محمد رازی مولد و منشاء نیشابور.
- (۷۴) ابو عمرو بن نجید نیشابوری، متوفی در مکه.
- (۷۵) ابوالحسن پوشنجی، پوشنج خراسان.
- (۷۶) ابو عبدالله محمد بن خفیف، شیرازی.
- (۷۷) بندار بن حسین شیرازی، شیراز.
- (۷۸) ابوبکر طمستانی متوفی در نیشابور.
- (۷۹) ابوالعباس دینوری، مقیم نیشابور و متوفی در سمرقند.
- (۸۰) ابو عثمان مغربی (کرکنت مغرب) متوفی نیشابور.
- (۸۱) ابوالقاسم نصرآبادی، نیشابوری.
- (۸۲) ابوالحسن حُضری بصری، ساکن بغداد.
- (۸۳) ابو عبدالله رودباری، شیخ شام (از رودبار)
- [از متأخرین]
- (۸۴) ابو علی دقاق، نیشابور.
- (۸۵) ابو عبدالرحمن سلمی، نیشابور.
- (۸۶) ابوالحسن علی بن جهضم، همدانی.
- (۸۷) ابوالعباس قصاب، آمل طبرستان.
- (۸۸) احمد اسود دینوری، دینور.
- (۸۹) ابوالقاسم صیرفی، نیشابور.
- (۹۰) ابوسهل خشاب کبیر، نیشابور.
- (۹۱) منصور بن خلف مغربی (مغرب).

(۹۲) ابوسعید مالینی، مالین هرات.

(۹۳) ابوطاهر خوزندی^۵ ماوراء النهر.

ازین جمع نود و سه گانه، چهار تن (بر اساس قشیریّه) انتساب جغرافیایی شان نامعلوم است و یازده تن هم مصری و دمشقی و انطاکی و مغربی اند و بقیّه همه ایرانی اند، یعنی هفتاد و هفت تن، از ۹۳ تن، چیزی حدود هشتاد درصد از کلّ این مشایخ همه برخاسته از جغرافیای ایران اند. در میان ایرانیان نیز بیشترین سهم در حدود ۵۵٪ خراسانیان اند و از خراسانیان نیز بیشترین، اهل نیشابورند؛ یعنی دوازده تن از حدود سی تن. در مغرب ایران بیشترین صوفیان از ناحیه دینورند، چهار تن و از قدیم صوفیان دینور مشهور بوده اند^۶ و بعد از دینور نوبت به کرمانشاه می رسد، یعنی دو تن. در مرکز ایران، ری بیشترین صوفیان را دارد: چهارتن و در اقلیم فارس شیراز دو تن. اصفهان با آن همه عظمت و مقامی که در تاریخ فرهنگ ایران دارد یک تن صوفی ازین جمع نصیشر می شود: علی بن سهل اصفهانی.

(۵) در مستنّ عربی رساله خوزندی، ۳۳، و ترجمه فارسی خوزندی، ۸۵، استاد فروزانفر نوشته اند: «خزندى» چنین کسی را در میان صوفیه نزدیک به عصر قشیری نیافتم. استاد فروزانفر نیز بیافته است. تصور می کنم صورت درست این نسبت «خزندى» باشد که در کتاب الفند چند بار تکرار شده است. از جمله سنندجی محمد الخزندى (متوفى ۲۷۳). بنگرید به شماره ۳۵۲ صفحه ۲۱۹، و جزء نسبت های اهالی ماوراءالنهر است سمعانی در الأنساب، ۱۹۱b، در نسبت الخذاندی همین شخص را آورده است (به ضمّ خاء معجمه و فتح دال و نون ساکنه بعد از الف و در آخر دال مهمله) می گوید: نسبت است به خزانده، از قرای سمرقند در فاصله یک فرسنگ و نیم. ولی نسبی که از اهالی سمرقند است خزانده ضبط کرده است نیز بنگرید به معجم البلدان، ۴۰۷/۲ (۶) صوفیان دینور، از دیرباز، مشهور بوده اند مراجعه شود به ابو منصور ثعالبی (۳۵۰ - ۴۲۹) که عنوانی ویژه صوفیان دینور پرداخته است: «صوفیة دینور» و در آن جا می گوید: صوفیة دینور ضرب المثل اند به دلیل انبوهی ایشان و هم به دلیل این که بزرگان صوفیّه در دینور متوطن اند و نیز به دلیل نفاقی که در مذهب ایشان وجود دارد. آن گونه که می گویند: حکیمان یونان، زرگران حرّان، جولاهگان یمن، دبیران ناحیه سواد و فقه (۳۱) سمرقند، دزدان طوس، گریزان مزو و ملاحان بخارا (ملاحوبخاری) و صنعتگران چین و تیراندازان سغد و بلخ (قحاب هند) شمار القلوب، ثعالبی، ۲۴۸ در چاپ استاد محمد ابوالفضل آهینه از شمار القلوب اشعار است و وجود دارد و از جمله در همین عبارات. قدر مسلم ملاحوبخاری نمی تواند درست باشد، احتمالاً ملاح بخاری (زیبارویان بخارا) منظور است و این نکته را سخنان علی بن زید بیهقی (۴۹۰-۵۶۵) که فصلی ویژه معصاف، منسوب های هر شهری پرداخته می گوید، حکمای یونان، زرگران شهر حرّان و جولاهگان یمن و دبیران سواد بغداد، کاغذبان سمرقند، صباغان سجستان، عیاران طوس، گریزان مزو ملیح صورتان بخارا، ریزگان و سفاسان چین، تیراندازان ترک، و ذهاب بلخ، اصحاب ناموس غزنین، جادوان و مشعبدان هند، و ضعیفای کرمان و انکراد فارس و ترکمانان. حدود قونیه و انگوریه و طرف روم و صوفیان دینور و دزدان و متواریان ساحی ری و مدغم خورندگان و پارسابان خوارزم و ادبای بیهق. تاریخ بیهق، ۲۸. در باب لطیفان ماوراءالنهر سه رنگی نامه، ۸۵.

۸) ابرو تراشیدن

تراشیدن موی سر و ریش و ابرو که در تعالیم قلندریّه جزء اصولِ اولیّه به حساب می آید، ما را به یاد بعضی مسائل در ایران عهدِ ساسانی می اندازد. از جمله تراشیدن ریش و ابرو که بعدها، هرکدام از این ها یکی از «چهار ضَرْبِ ابدالِ قلندری» به حساب می آمده است و شاعری در عصر صفوی گفته است:

در چار ضربِ ابدال، ابرو تراشد آن ماه تا هیچ کس نگوید، بالای چشمت ابروست
این رسم ابرو تراشیدن، در ایران ساسانی، پیشینه‌ای کهن دارد: در زندگی سردارِ نام‌آور عهدِ ساسانی رستم، اسپهبد آذربایجان که او را رستم «ذوالحاجب» می خوانده‌اند^۱ نوشته‌اند که او را بدین سبب «ذوالحاجب» خوانده‌اند که حاجب‌های (ابروهای) خویش را می تراشید تا هیچ کس نگوید، بالای چشمت ابروست^۲ و این تعبیر بالای چشم کسی ابرو بودن، ظاهراً از عهدی بسیار کهن در میان ایرانیان، مطرح بوده و خدای می داند که به چه آیین‌ها و رسومی اشارت دارد.^۳

(۱) آفرینش و تاریخ، ۸۴۹/۲.

(۲) فتوح البلدان، بلاذری، ۳۰۸.

(۳) عنوان ذوالحاجب، در میان سردارانِ ایرانی عصر ساسانی، ظاهراً رواج داشته است و یکی دیگر از ایشان مردانشاه ذوالحاجب است که در وقایع اواخر عصر ساسانی نقش بسیار برجسته‌ای داشته است. ما نمی‌دانیم که ابرو تراشیدن او سبب این لقب برای او شده است یا علتی دیگر دارد. اگر ثابت شود که او هم به همین دلیل ذوالحاجب لقب گرفته است، آنگاه، می‌توان در مورد نام او که مردانشاه است قدری تأمل کرد؛ آیا این نام یک نام جوانمردی و عیاری بوده است؟ چرا او را مردان شاه می‌خوانده‌اند؟ در همین جا، صفت یا لقبِ فتوتی امام علی بن ابیطالب علیه‌السلام که در متون فارسی شاهِ مردان است از خاطر می‌گذرد ظاهراً در متون عربی چنین صفت یا لقبی برای آن حضرت به نظر نرسیده است و سابقهٔ اطلاق این صفت هم بریشان ظاهراً از قرن ششم که عصر

حتی تراشیدن ریش، نوعی رویارویی آداب و رسوم ایرانی با آداب و رسوم سامی و عربی است. نوشته‌اند که وقتی «چهار تن بودند از مهترانِ عجم، و بر آن زینت ایشان پیش رسول پیغامبر علیه‌السلام آمدند، به کمرهای زرین میان سخت‌کرده و ریش‌ها سترده و سبلت‌های دراز فرو گذاشته. چون سخن گفته بودند، پیغامبر گفت: «این چه شکل است؟» گفتند: «أمرنا خدایکأن بقص اللّٰحی و عفو الشارب» یعنی که ما را خدایگان فرمود که ریش پست کنیم و سبلت بگذاریم. پیغامبر، علیه‌السلام، گفت، بر خلاف ایشان «أمرنی ربّی بعفو اللّٰحی و بقص الشوارب» «یعنی مرا خدای من فرموده است که سبلت بکاهید و ریش بگذارید.»^۴

با اینهمه در زندگینامه بسیاری از مشاهیر اهل زهد دیده می‌شود که گاه در مصائب ریش خود را می‌تراشیده‌اند و ازین رفتار ایشان می‌توان دریافت که این کار را خلاف شرع نمی‌دیده‌اند.^۵

→ شکوفائی فتوّت و جوانمردی است قدیم‌تر نیست. سعدی، در بوستان، چاپ استاد بوسنی، ۸۳ گفته.
جوانمرد اگر راست خواهی ولی ست
کرم پیشه شاه مردان علی ست
و در المجالس و المواعظ، تألیف جمال استاجی، از آثار اوایل قرن هفتم نسخه توبینگن، 3666 ورق 68a و 68b از آن حضرت به عنوان شاه مردان یاد می‌شود. شاید قدیم‌ترین جایی که لقب شاه مردان در مورد حضرت دیده شده است در کتاب گزیده (در اخلاق و تصوف) از آثار قرن پنجم یا آغاز قرن ششم، تألیف ابونصر طاهر بن محمد خانقاهی است که می‌گوید: فتح موصلی گفت: به خواب دیدم شاه مردان را گفتم مرا پندی ده. گفت «هیچ چیز ندیدم نیکوتر از نواضع توانگران بر درویشان.» (گزیده، ۲۵۱)، که ابن گفتار امام علی بن ابیطالب است ← شرح نهج البلاغه، ابن ابی‌الحدید، ۳۹/۲۰؛ و الرسالة القشیری، ۱۹۴. در متن مجمل التواریخ و القصص، چاپ استاد بهار، ۹۷، چنین آمده است «و وردانشاه که او را عرب ذوالحاجب خوانند» و استاد بهار در حاشیه از روی ظنی آن را به مردان شاه اصلاح کرده است و نوشته است که «طبری ذوالحاجب را لقب بهمن جادویه می‌داند (تاریخ الطبری، طبع قاهره، ۶۸/۴) و باید این صحیح باشد و به عقیده من ذوالحاجب و جادویه یک لقب است، جادویه مصحف (چار برویه) است یعنی (چهار ابرویه) و این لقب کسی است که صاحب مرتنه سرزند بوده که به پشانی می‌بسته‌اند و بدان سبب او را چار ابرویه می‌گفته‌اند و ذوالحاجب نیز به همان معنی است، جادوگری در برد زرنشتیان گناهی عظیم بوده و محال بوده است که سهسالار را جادو بنامند.» حاشیه همان صفحه با همه احترامی که برای نگاه زرف استاد بهار همیشه قائلم، در اینجا نظر بلاذری که سندی بسیار کهن است با اعتبار بیشتری به نظر می‌رسد.

(۴) مجمل التواریخ و القصص، چاپ آلمان، ۲۰۲، و نیز چاپ استاد بهار، ۵۲-۲۵۱، و در مورد احادیثی که درباره اعفاء لیحیه و قیص شوارب است بنگرید به المعجم المفهرس لألفاظ الحدیث النبوی، ونسینگ، ۲۸۶/۲
(۵) ← حلیة الأولیاء، ۳۷۰/۱۰، رفتار شبلی؛ و تذکرة الأولیاء، ۲۱۰/۲، رفتار حرفاسی

ابرو تراشی در شعر فارسی و عربی

انعکاس ابرو تراشیدن قلندریه در شعر فارسی قرون نهم به بعد را در شعرهایی از نوع:
این بیت یحیی سبیک (متوفی ۸۵۲):

کهن شد خانه ناموس، از سر طاق ابرو را به پاکی نقش بتراشیم و طرحی دیگر اندازیم^۶
و این بیت بسیار مشهور:

در چار ضرب ابدال ابرو تراشد آن ماه تا هیچ کس نگوید بالای چشمت ابروست^۷
که شاعری به نام ابراهیم ادهم (قرن یازدهم، احتمالاً) گفته است و آن را بدین صورت نیز
نقل کرده‌اند:

در چار ضرب ابدال ابرو تراشد از رو تا هیچ کس نگوید بالای چشمت ابرو!
و زلالی (حدود ۱۰۲۴) گفته است:

مه، تازه گدای شرق و غربت در زیر تراش چار ضربت
دارد کشتی به کف دو هفته تا پُر شود از تو رفته رفته^۸

و محمد علی ماهر (متوفی ۱۰۸۹) گفته است:

ز بس قوت گذشته روز حربش ز چار آینه تیر چار ضربش

و ملا قاسم مشهدی (متوفی ۱۰۸۵) گفته است:

مرا ز صحبت اضداد، عشق یار برید چهار ضرب کسی زد کزین چهار بُرید^۹

می‌توان دید و در شعر عربی هم انعکاس یافته و شعرای عرب مضامین خاصی درباره آن
پرداخته‌اند، از جمله در این قطعه از سراج وراق^{۱۰} در وصف زیبائی قلندری:

عَشِيقُ مَنْ رِيْقَتُهُ قَرَقَفَ وَ مَالُهُ اِذَاكَ مَنْ شَارِبِ
قَلَنْدَرِيًّا خَلَقُوا حَاجِبًا مِنْهُ كَتُونِ الْخَطِّ مِنْ كَاتِبِ

(۶) دیوان اسراری، ضمیمه کتاب حاضر، غزل شماره ۲۰.

(۷) بهار عجم، ذیلی چار ضرب ابدال.

(۸) کلیات زلالی خوانساری، تصحیح و تحقیق دکتر سعید شفیعیون، تهران ۱۳۸۴، ص ۳۶۷.

(۹) بهار عجم، همانجا.

(۱۰) درباره سراج وراق، یعنی عمر بن محمد بن حسن (متوفی ۶۹۵). بنگرید به النجوم الزاهرة، ۸/۸۳ و فوات

الوفیات، ۳/۴۶-۱۴۰.

سُلْطَانُ حُسْنِ زَادَفِي عَدْلِهِ فَاخْتَارَ أَنْ يَبْقَى بِلا حَاجِبٍ^{۱۱}

و دیگری، از شعرای قرن هشتم احتمالاً، گفته است:

بَدَا لِي فِي حَلْقِ الْحَوَاجِبِ فَتَنَةٌ فَكُلْتُ بِعَقْلِ ذَاهِلٍ فِيهِ ذَاهِبٌ
حَبِيبِي، بِحَقِّ اللَّهِ، قَلَّ لِي مَا الَّذِي دَعَاكَ إِلَى هَذَا؟ - فَقَالَ مُجَاوِبِي:
وَعَدْتُ بِوَصْلِ الْعَاشِقِينَ تَعْطُفًا فَلَمْ يَتَّقُوا وَاسْتَرْهَنُوا قَوْسَ حَاجِبِي^{۱۲}

در اصطلاح قلندریه متأخر، تراشیدن موی سر و روی و سبلت و ابرو را چار ضرب و چار ضرب ابدال می گفته اند.

مرحله تاریخی سر و ریش تراشیدن قلندر

همان گونه که یک یک شعارها و رفتارهای قلندریان در طول تاریخ دگرگون شده است و غالباً تبدیل به ضد خود گردیده است، تراشیدن سر و ریش و ابرو هم که از اصول اولیه رفتارهای ایشان بوده است - چنان که یاد کردیم ابرو تراشی و تراشیدن ریش از آداب

(۱۱) الْمُعَرَّب، مصطفى المدني، به نقل التذكرة التيمورية، احمد تيمور پاشا، الطبعة الأولى، ۱۹۵۳، ص ۳۳۰ و ترجمه این قطعه در این حدود است «عاشق شدم بر آن که آب دهانش چون شراب است، در آن هنگام که هنوز موی سبلتش نرسنه بود، یاری از قلندریان که حاجب (= ابروی) او را تراشیده بودند آن گونه که کاتبی حرف بوز (ن) را از خط، پاک کند. پادشاه حسنی که بر دادپیشگی خویش افزوده است و بی «حاجب» بودن را اختیار کرده است.»

(۱۲) جُنْجُ مَهْدَوِي، ۳۱۶، و ترجمه قطعه در این حدود است: «در باره تراشیدن ابرو، اندیشه ای کردم و با خودی ناتوان گفتم: ای دوست! خدای را، با من بگو چه چیزی سبب این کار شد و تو را بدان واداشت؟ و او در پاسخ من گفت: به عاشقان خویش، از سر مهر، وصل دادم و ایشان در این کار مرا استوار نداشتند و نه - کزیر کمان ابروی مرا، به گروگان گرفتند.» یک نکته را در مصراع آخر این قطعه نباید از یاد بُرد که تعبیر «استرهنه قوس حاجب» آن سوی معنی ظاهری آن، که قوس حاجب (= کمان ابرو) را به گروگان گرفتن است، اشاره به یک داستان تاریخی دارد و آن این است که «حاجب بن زراره نمیمی یکی از بزرگان عرب جاهلی در نکهت اجدادش کسری بود. کسری، شهریار ایران، آمد و از او خواست تا قبیله وی را اجازه دهد که به خاک ایران درآید. کسری بده گفت شما تازیان مردمی اهل نیرنگ و خیانت اید. اگر اجازه دهم، سرزمین مرا به تنهایی می کشید.» حاجب به کسری گفت: «من ضمانت می کنم که چنین نباشد.» کسری گفت: «از کجا بدانم که تو وفای به عهد نمی کنی؟» حاجب گفت: «کمان خویش را نزد تو گرو خواهم نهاد.» پیرامونیان کسری بر این سخن او خنده زدند، ولی کسری گفت: «او کمان خویش را رها نخواهد کرد.» و از او پذیرفت. سال ها بعد، پس از مرگ حاجب، پسر ابرو حاجب - که نامش عطارد بود - نزد کسری رفت و خواستار کمان پدر شد. و کسری فرمان داد تا کمان (= قوس) حاجب را به او بازگردانند. و این تعبیر «قوس حاجب» از آن روزگار در ادب و فرهنگ عرب ضرب المثل است. سکه سکه به نماز القلوب، ثعالبی، ۲۶-۶۲۵، زیر عنوان «قوس حاجب».

ایرانی عصر ساسانی است^{۱۳} - اندک اندک تبدیل به عکس شده و قلندران قرن دهم به جای تراشیدن سر و ریش موی سر و ریش خود را بلند می‌گذاشته‌اند به همین دلیل این بیت بسیار معروف حافظ که می‌گوید:

هزار نکته باریک‌تر ز مو این جاست نه هر که سر بترشد قلندری داند^{۱۴}

در نسخه‌های قدیمی و نزدیک به عصر حافظ به همین شکل است و نشان می‌دهد که در آن دوره هنوز قلندریان موی سر را می‌تراشیده‌اند، ولی در روزگار پس از خواجه به تدریج این سنت تبدیل به عکس شده است و بیت را به صورت: نه هر که سر نترشد قلندری داند، درآورده‌اند.^{۱۵} چون دیگر در آن روزگار قلندران به جای این که سر بتراشند، به عکس رفتار می‌کرده‌اند و سر نمی‌تراشیده‌اند بلکه موی سر و ریش خود را رها می‌کرده‌اند. و با چنین تصویری بوده است که کاتبان نسخه‌های جدیدتر جام جم اوحدی ابیاتی را وارد آن منظومه کرده‌اند که از بلندی موی سر قلندران خبر می‌دهد:

موی خود را دراز کرده به زرق کرده آونگشان چو مار از فرق^{۱۶}

البته یک نکته را نباید فراموش کرد که احتمالاً تصور قلندر از کسی که موی سر را نمی‌تراشیده است می‌تواند امری عامیانه و تصویری غلط باشد که هم عرض سر تراشیدن ایشان هم در تاریخ، خود را نشان داده‌باشد.

مطرب سمرقندی (۱۰۴۰-۹۶۶) در شرح حال شاعری به نام جوجک یکی قلندر می‌گوید: «چند روز به تحصیل اشتغال داشت، آخر، جذبه بر مزاجش غالب آمد با آن که صبیح الوجّه بود به وضع قلندری سلوک می‌کرد و ترک تحصیل نموده لنگی بر بست و موی بر سر ماند^{۱۷} بیاض در بغل محکم کرده سینه بر طاق^{۱۸} پای‌های برهنه پوستی بر دوش انداخت، به این صورت در میان طالب علمان نشست و برخاست به اسلوب

(۱۳) درباره پیشینه ایرانی کهن این رسم بنگرید به شماره ۳ همین فصل کتاب حاضر.

(۱۴) دیوان حافظ، چاپ قزوینی، ۱۲۰؛ نیز حافظ به سعی سایه، ۲۵۱، که اختلافات تمام نسخه‌های معتبر را در پای صفحه نشان داده است.

(۱۵) بنگرید به داستان‌نامه بهمنیاری، ۴۲۶ و ۵۳۶، متن و حاشیه.

(۱۶) جام جم، اوحدی مراغی، فصل ۴۷.

(۱۷) ماندن، به همان معنی کهن خویش است و متعدی است یعنی بر جای گذاشتن. در ماوراء النهر، هم امروز نیز، بدین معنی به کار می‌رود.

(۱۸) سینه بر طاق، اصطلاح قلندریه است. بنگرید به فرهنگ پایان کتاب حاضر.

می کرد... به تقریب موی سراو من گفته ام، رباعی:

ای آنکه قدی ز سرو خوشتر داری در هر نگهی هزار خنجر داری
من در عجبم ز طور^{۱۹} رندانۀ تو مجنون منم و تو موی بر سر داری^{۲۰}

(۱۹) طور: شیوه و رفتار.

(۲۰) نسخه زیبای جهانگیر، مطربی سمرقندی، به کوشش اسماعیل بیک جانوف و سید علی موحاسی، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، ۱۳۷۷، صفحه ۲۰۲.

۹) سیمای قلندر در تاریخ

نخستین شواهدی که در زبان فارسی از کلمه قلندر داریم، خبر از آن می‌دهد که قلندریان پروایی نداشته‌اند از این که مردمان درباره‌ی ایشان چه می‌گویند. یوسف عامری که در قرن پنجم گفته است:

«رخسارِ قلندری چه روشن، چه سیاه^۱»

چشم‌انداز عمومی راه و رسم قلندریان را در این مصراع خود، تصویر کرده است که قلندری هیچ‌گونه قیدی ندارد. ولی در فاصله پنج قرن و شش قرن از روزگار او تا قرن یازدهم این راه و رسم پوشیده و پنهانی، هم از اهداف اجتماعی خود دور افتاده و هم از مقاصد روحانی و الهی خویش و تبدیل شده است به مجموعه‌ای از قیود و تشریفات، مثل همه جریان‌های معنوی و سیاسی تاریخ و مثل تمامی ادیان و شرایع.

در قرن یازدهم و دوازدهم، آنچه از راه و رسم قلندر باقی مانده بوده است سروشکل عجیب و غریب این قلندران بوده، که حتی دیگر تراشیدن سر را هم به عکس آن بدل

۱) تمهیدات، عین‌القضات، ۲۲۸. درباره‌ی هویت تاریخی ابن یوسف عامری، درین چهل سال که جستجو کرده‌ام در اسناد کهن و متقن به جایی نرسیده‌ام. حدسهای استاد فروزانفر، در شرح مثنوی شریف، ۷۳۵/۲، نیز استاد مینوی در نقد حال، ۱۰۳-۱۰۴، به جایی نرسیده است. استاد فریتز مایر در هویت تاریخی او شک کرده است و می‌گوید «ما با عدم اعتماد به نقل اسامی [در آثار] عین‌القضات - که این دویستی را از وی داریم - آشنا هستیم.» (ابوسعید ابوالخیر، ترجمه دکتر آفاق بایبوردی، ۵۷۳؛ گویا در یک نسخه نسبتاً قدیمی از دیوان شیخ احمد جام زنده‌پیل (۲۴۰-۵۳۶) نسخه کتابخانه نافذ پاشا مورخ رجب ۸۲۵ این رباعی به نام او آمده است (مقدمه زنده‌پیل) دکتر علی فاضل بر مفتاح النجات، زنده‌پیل، ۲۹. در تذکره صبح گلشن، ۶۱۷، شرح حالی از یوسف عامری دیده می‌شود که بی‌گمان از روی تخیل مؤلف نوشته شده و از راه حدس درباره‌ی گوینده همان رباعی.

کرده بودند و در نتیجه مشاهده احوال ایشان مردمان بیت حافظ را به صورت عکس آنچه خواجه فرموده بوده است درآورده‌اند: «نه هر که سر تراشد قلندری داند.»^۲ این قلندرهای صفوی و قاجاری دیگر از قلندر بودن نامی با خود داشته‌اند و سر و ریش تراشیده و مقداری تقیدات در پوشاک و عصا و دیگر «لوازم» قلندری، در همان معنایی که آنان از «قلندر» بودن می‌شناخته‌اند. البته تنها در عصر قاجاری نبوده است که آیین قلندر از صورت اصلی خود منحرف شده و تبدیل گردیده به مجموعه‌ای رسوم و تشریفات و قیدها.

از تحلیل متون بازمانده از قلندرته و درباره قلندرته به روشنی می‌توان دریافت که در همان قرن هفتم و هشتم نیز آیین قلندر روی در تحولی داشته که محور اصلی آن پذیرفتن مجموعه‌ای قید و بندها بوده است. ظهور شاخه جوالقیان پیرو جمال الدین ساوجی و حیدریان پیرو قطب الدین حیدر زاوگی، در نیمه اول قرن هفتم، با همه ابهامی که در مبانی و اصول فکری ایشان وجود دارد، نشان می‌دهد که اینان حرف مهمی برای گفتن نداشته‌اند. نه سید جمال حرفی زده است که از جهانی تازه خبر دهد و نه قطب الدین حیدر. پیروان هر دو تن، مجموعه‌ای آداب و رسوم فردی و اجتماعی را در کار و زندگی خود ارائه کرده‌اند و هیچ پیامی جز «دریوزه» و «دیگ پالان کردن» و «هاپ و هوپ زدن» و «استره کاری» و کاربرد «اسرار خاص» - یعنی حشیش - در درون «لنگر» و «برهنه سر» بودن و در نزاع‌های درون لنگر و «ماجرها»ی آن «جوالدوز کاری» کردن و «زخم قطب عالم» بر تن خود داشتن «و شیء الله مردان» طلب کردن، «صفای وقت» دیگری نداشته‌اند. حلقه‌های آهنی که حیدریان در گوش و گردن و آلت رجولیت خود می‌کرده‌اند، مجموعه دیگری ازین قید و بندها بوده است.^۳

در اوایل قرن نهم، از تصویری که عصمت بخارایی در نامه خود عرضه می‌کند، قید و بندهای بیشتری را هم می‌توان برای قلندریان شناخت.

رفتاری که حکام زمانه در قرن هفتم و هشتم با اینان داشته‌اند، خود خبر از بی اعتباری ایشان در محیط عصر دارد. و آنچه از متن تراشنامه قلندریان قرن یازدهم - دوازدهم می‌توان استنباط کرد این است که تحولات ایدئولوژیک جامعه ایرانی، ایشان را

(۲) درین باره به شماره ۷ فصل ۱۳ کتاب حاضر مراجعه شود.

(۳) برای فهم این مجموعه از اصطلاحات قلندری به فرهنگ پابان همین کتاب مراجعه شود.

تبدیل کرده است به مبلغانِ افراطیِ مذهبِ تشیع. قلندرِ تاریخی، در مجموع، چهره‌ای منفی و منفور دارد. حال آن‌که قلندرِ اسطوره‌ای، یا قلندرِ شعر سنائی و عطار و حافظ، چهره‌ای ملکوتی و فراتر از حدِّ انسان دارد.

۱۰) از میراث فصّالان کرامی

اگر در یک نگاه منشوری به اجزای پراکنده‌ای که آیین قلندری را در تاریخ نقش بسته و هر لحظه به شکلی درآورده است بنگریم، خواهیم دید که در دوره‌های پس از عصر تیموری مفهوم قلندری با گدایی و در یوزه کردن وحدتی استوار یافته است، به این معنی که اگر مجموعه رسالات و نوشته‌های قلندری بعد از عصر تیموری را پیش چشم داشته باشیم می‌بینیم که وجه غالب dominant تمام آنها در یوزه و گدایی است و مقداری «تشریفات» برای توجیه این گدایی و در یوزه.

در تمامی این مکتوبات، چشم‌گیرترین چیزی که تشریفات این گونه قلندران را اسلوب و صورتی رمزی و در عین حال «ساختگرایانه» می‌دهد این است که برای هر عنصری از عناصر این تشریفات پیشینه‌ای از روزگار حضرت آدم تا خاتم و از حضرت رسول تا صحابه او و بعد هم چهره‌هایی گاه تاریخی و گاه موهوم پیوند می‌بخشد. اگر نگاه ساختارگرایانه را در توجیه تقابلهای و نقش و کارکرد function این تقابلهای فهمیده باشیم، می‌بینیم که به عنوان یک پدیده مردم‌شناسی، این شیوه گدایی ساختار پیچیده‌ای دارد که وقتی سیمبولیسم آن را رمزگشایی کنیم به نوعی فرم و ساختار می‌رسیم. برای چنین جستجویی نیاز به انتخاب ویژه‌ای نیست، هر عنصری از عناصر آیین گدایی / قلندری متأخر را که زیر ذره‌بین قرار دهیم - چه در تقابل با دیگر اجزای سازنده ساخت و چه در پیوند عناصر کوچک‌تری که آن عنصر معین را شکل داده‌اند - در تمامی این چشم‌اندازها مجموعه بسیار سنجیده‌ای از تقابلهای فرهنگی و تاریخی را ملاحظه خواهیم کرد.

برای نمونه، یک رساله قلندری / گدایی قرن یازدهم را، که در ماوراءالنهر تألیف شده و مؤلف آن در رمزگشایی عناصر گدایی / قلندری ید طولایی دارد، در اینجا مورد بحث قرار می دهیم.

مؤلف در مقدمه توضیح می دهد که به علت درخواست عزیزان این اثر را به وجود آورده «در طریق و رسم قلندری و خرقه پوشی و آزادگی و آداب این سلسله»^۱ بعد از عذرخواهی که «این فقیر را درین علم» مایه چندان نیست اما به دلیل مبالغه بسیار «مُحَبَّان و دوستان» این کار را آغاز کرده است. و در دوازده باب به ترتیب درباره (۱) کلاه، (۲) موی سر (۳) دلق و خرقه و ژنده (۴) کمر بند (۵) عصا (۶) کش کول (۷) کدو مطبخ (۸) سفره (۹) خادمی (۱۰) تخته پوست (۱۱) جاروب (۱۲) اقسام لباس فقر.^۲

هر کدام از این عناصر دوازده گانه را که درین رساله مورد تأمل قرار دهیم می بینیم که مؤلف می کوشد اجزای سازنده آن را همراه با پیشینه آن - و غالباً از روزگار آدم و از بهشت! - تا عصر خود تعقیب کند و هر عنصری را با تقابلهای عددی تجزیه و نام گذاری کند و سپس برای هر یک از این تقابلهای سیمبولیسمی قایل شود و با رمزگشایی آن سیمبولیسم روابط تاریخی و فرهنگی آن را تصویر کند.

نخستین عنصر ازین عناصر دوازده گانه کلاه است. «بدان که اصل «کلاه» «کُلَّ آه» است. تشدید که بر سر کلاه است نخوت و هستی است یعنی که تا «هستی کل» از سر بر نداری لایق کلاه نگردی. صاحب کلاه صاحب ترک می باید یعنی اول ترک سر کن، بَعْدَهُ کلاه بر سر کن». مؤلف پس ازین فرمایشات حکیمانه می گوید: اگر پرسند که کلاه چند [نوع] است، جواب بگو که چهار است: اوّل کلاه حضرت آدم است و آن کلا [ه] مُسَمّی به امر است» و توضیح می دهد که وقتی آدم به گناه خود اعتراف کرد، و حق تعالی توبه او را قبول فرمود بدو امر کرد که کلاه را بپوش و شربت توحید بنوش... ازین سبب نام این کلاه امر شد...» بعد ازین مؤلف کلاه را دارای چهار ترک می کند و برای هر ترکی رمزی و مفهومی و نقشی تا آخر فصل اول که تمامی آن درباره کلاه است و بعد نوبت به فصول یازده گانه دیگر می رسد...

ما به هیچ روی قصد ورود به این عالم را نداشتیم ولی یک نکته تاریخی ما را بدین

(۱) ارباب الطریق، حاجی عبدالرحیم، نسخه شماره 1055 از مجموعه طباطبائی، کتابخانه مجلس شورای ملی، تألیف شده به سال ۱۰۸۳.
(۲) همانجا، ۲۳-۲۴.

وادی کشانید و آن این که چنین نگاه و چشم اندازی نسبت به سمبولیسم عناصر گدایی / قلندری، درین قرن، یعنی قرن یازدهم خود استمرار سنتهای بیشماری است که هر یک از آن سنتها را می توان در جهان ویژه خود و در آیینها و رسوم مذاهب و فرق اسلامی و غیراسلامی جستجو کرد؛ کاری که یک سره از حوزه خواست و هدف پژوهش ما به دور است. اما این اسلوب ساخت گرایانه گدا / قلندران قرن یازدهم که بر تمامی «نوشتجات»^۳ ایشان سیطره دارد و «ساختار ساختارها»^۴ی این مجموعه تاریخی-فرهنگی را می سازد، بی گمان متأثر از اسلوب فصّالی کرامیان نیز هست. ما در چند جای دیگر در باب فصّالان کرامی و اسلوب و ساختار ویژه ایشان سخن گفته ایم^۵ و به هیچ روی قصد تکرار آن سخنان را نداریم، همین قدر به اجمال یادآور می شویم که مذهب کرامیه در آن سوی اهداف سیاسی و اجتماعی تند خویش، یک نوع فرم و ساخت هنری نیز داشته که در تمام آثار وابسته به این آیین می توان آن ساختار را جستجو کرد و در مرکز این ساختار همین مسأله کشف تقابلها و عناصر سازنده آنها و پیوند دادن آن عناصر با فرهنگ و تاریخ همه جا قابل رؤیت است. همین چیزی که در کار مؤلف ما و همه مؤلفان نوشتجات قلندری بعد از عصر تیموری، همه جا به چشم می خورد. فصّالان مذهب کرامی، که در آغاز عالمان بزرگی بوده اند، اهداف سیاسی مردم خواهانه ای را تعقیب می کرده اند، اندک اندک، پس از یک دوره هژمونی در تاریخ خراسان، وقتی از قدرت برکنار شده اند به تدریج آن فرم و اسلوب ساختارگرایانه خود را که در خدمت اندیشه های بلند دینی و در جهت تفسیر قرآن^۶ و سیره رسول و دیگر آموزشهای اجتماعی و سیاسی بوده است، به ابزاری برای گدایی بدل کرده اند، تا آنجا که در قرن ششم انوری، شاعر بزرگ عصر، «فصّال» و «گدا» را در کنار یکدیگر به کار می برد و می گوید:

(۳) literature به معنی عام کلمه.

4) structure of structures

(۵) در کتاب جانب عرفانی مذهب کرامیه، زیر چاپ و در کتاب سبک شعر فارسی، آماده نشر

(۶) بنگرید به مقاله ما در ارج نامه ایرج (جشن نامه اسناد ایرج افشار) با عنوان «چهره دیگر محمد سر کرام». نوس، تهران ۱۳۷۶.

(۷) الفصول، عبدالوهاب بن محمد، نسخه استانفدس رضوی، شماره ۱۱۱ و نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۱۸۸۸.

چه کند گر نبود مجلس و دیوانِ تو را شاعر و راوی و خُنیاگر و فصّال و گدای^۸ تردیدی ندارم که میراث فصّالان دوره انحطاطِ مذهبِ کرامیه، در نقطه‌هایی از تاریخ و جغرافیای ایران بزرگ، با مذهب قلندری و آیین ملامت بار دیگر تلاقی کرده و به تدریج این اسلوب را در نوشتجات قلندری بعد از عصر تیموری شکل داده است. در خاتمه این یادداشت کوتاه مقایسه‌ای می‌کنیم میان یک نمونه از فصّالیهای کرامی قرن پنجم و یک بخش دیگر از همین نوشته قلندری / گدایی قرن یازدهم:

الف) نمونه فصّالی از قرن پنجم

در میان «نوشتجات» کرامیه که چاپ شده و نمونه کامل ادبیات فصّالانِ عصر نخستین آیین کرامی است، کتاب السّین الجامع للطائف البساتین است که با عنوان قصه یوسف^۹ نشر یافته است. یک نمونه کوتاه از شیوه فصّالی مؤلف را در اینجا نقل می‌کنیم و تفصیل سخن درباره اسلوب فصّالی و فصّالان را در شعر و نثر به دو کتاب دیگر خود ارجاع می‌دهیم. کتاب جانب عرفانی مذهب کرامیه و کتاب سبک شعر فارسی.

در تفسیر آیه امرأة العزیز تُراوِدُ فتیها (۱۲: ۳۰) می‌گوید خدای تعالی در کتاب خویش سه کس را فتی / جوانمرد خواند: اصحاب کهف را که انهم فتیه آمنوا بریهم (۱۸: ۱۳) و ابراهیم را جوانمرد خواند فتی یذکرهم یقال له ابراهیم (۲۱: ۶۰) یوسف را جوانمرد خواند، قوله تُراوِدُ فتیها عن نفسه (۳۰: ۱۲) اصحاب الکهف جوامردی به چه یافت به استیقان ایمان به خدای. ابراهیم جوامردی به چه یافت به شکستن بُتان و به بذل و سخاوت. یوسف جوامردی به چه یافت به مخالفت و ترکِ هوا...

دیگر گویم جوامردی چهار نوع است: جوامردی به مال، و جوامردی به جان و جوامردی به همت و جوامردی به تن.

جوامردی به مال جعفر صادق^{۱۰} را بود... (در اینجا حکایتی را می‌آورد که مردی آن حضرت را متهم داشت که هزار دینار از من بُرده‌ای و حضرت بدو داد و بعد که معلوم شد مرد اشتباه کرده است حضرت مالِ خود را پس نگرفت.)

۸) دیوان انوری، تصحیح استاد مدرس رضوی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰، ج ۱/۴۴۷.

۹) قصه یوسف، السّین الجامع للطائف البساتین، به اهتمام محمّد روشن، تهران ۱۳۴۵، بنگاه ترجمه و نشر کتاب (چاپ سوم، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۷).

جوامردی به تن (داستان مردی را می‌گوید که غلام خلیفه بدو پناه بُرد و او جوانمردی کرد و او را پنهان داشت).

جوامردی به جان (داستانی از امام علی بن ابیطالب نقل می‌کند که خصم امام ازو شمشیر خواست و امام شمشیر خود را بدو داد...)

جوامردی به همت (داستانی از بایزید که گفت اگر همه دنیا را به من دهند لقمه‌ای خواهم کرد و در دهان کافری خواهم نهاد...)

مؤلف مجدداً به داستان یوسف برمی‌گردد و سخن در جوانمردی او را به تفصیل تمام گسترش می‌دهد.

این شیوه ساختارگرایانه طرح مسائل و یافتن عناصر متقابل در هر ساختاری و بعد گسترش دادن صورت اجمال به تفصیل، اسلوب عام فضالان کرامی است و در سراسر کتاب قصه یوسف، این شیوه بسیار چشم‌گیر است. از نمونه‌های بسیار مشخص این اسلوب سراسر کتاب الفصول (= فضالیهای) ابوحنیفه عبدالوهاب بن محمد است که از علمای کرامی خراسان در پایان قرن چهارم و آغاز قرن پنجم بوده است. هر بخش آن کتاب را بگشایید در تمام بندها و فصل‌ها و سطرها این صف آراییی تقابلهای را در نخستین نگاه می‌توانید ببینید.

ب) نمونه فضالی از متون قلندری عصر صفوی

همین شیوه فضالی را در قرن یازدهم در رساله ارباب الطریق، عیناً، می‌توان مشاهده کرد. نیاز به هیچ گونه انتخاب خاصی نیست. برای گریز از تفصیل، بخش اندکی از سخنان مؤلف را درباره سفره قلندران بخوانید که ما به جهت گریز از تفصیل آن را خلاصه کرده‌ایم:

باب هشتم، در بیان سفره

«بدان طالب صادق که سفره به زبان فرس قدیم است و چهار سفره است: اول سفره ابراهیم، دویم سفره یوسف، سیم سفره عیسی، چهارم سفره محمد مصطفی». بعد درباره زمینه داستانی و تاریخی هرکدام ازین چهار سفره توضیح می‌دهد که سفره ابراهیم از کی پیدا شد و دارای چهار بُرج بود، بُرج اول مقام آدم بود و بُرج دوم مقام نوح و بُرج سوم مقام اسماعیل و بُرج چهارم مقام حضرت ابراهیم... سپس درباره سفره دوم که

سفره یوسف است توضیح می دهد که دارای هفت برج بوده و هر برجی درجه ای دارد: درجه اول صبر تا آخر این هفت درجه، و مقامها و رمزهای هر کدام. بعد سفره سوم که سفره حضرت مسیح است و چهار برج دارد: شفقت، سخاوت، تواضع و هدایت و... در مورد درجه اول می گوید: اول شفقت چون شفقت آفتاب که با خار و گل اثر تابش او یکسان است... بعد در مورد سفره حضرت رسول توضیح می دهد که هر کدام از چهار یار (خلفای راشدین) ازین سفره نواله ای برداشتند: اول صدق (ابوبکر) دوم عدل (عمر) سیم حیا (عثمان) چهارم سخاوت (علی^ع) سپس به گسترش این سفره می پردازد که بیست و چهار حلقه داشته: چهار او در شریعت، چهار او در طریقت، چهار او در حقیقت، چهار او در معرفت، چهار او در سلوک ملاقات و چهار او در شناخت ذوی العقول و غیر ذوی العقول. بعد همین تقابلهای را جداگانه گسترش می دهد که آن چهار که در شریعت است، اول کوشیدن در علم است که العلم عز الدنیا و شرف الآخره. دوم در علم، با عمل استماع نمودن، سیم استقامت کردن در عمل، چهارم مغرور نابودن در عمل و آن چهاری که در طریقت است... مؤلف در اینجا بخش مربوط به طریقت و حقیقت و... را باز تقسیم می کند و به مجموعه ای از تقابلهای او می رساند تا آخر.^{۱۰}

غرض طرح بسیار فشرده و اجمالی کار این دسته مؤلفان قلندری و نشان دادن اسلوب فصالی ایشان بود که الگوی تاریخی خود را از راه و رسم فصالان کرامی گرفته اند و این روش ایشان تا آخرین «نوشتجات» قلندری عصر قاجاری و حتی پس از قاجاری قابل مشاهده است. و ما عملاً حضور کرامیه را به گونه ای سری و نامرئی در ادبیات درویشی و قلندری قرن چهاردهم هجری نیز می توانیم مشاهده کنیم.

(۱۰) ارباب الطریق، ۸۲-۸۸.

(۱۱) قلندریّه و حکومت‌ها

رخسارِ قلندری چه روشن، چه سیاه
یوسفِ عامری (قرن پنجم)

برخورد حکومت‌ها با قلندریّه در تاریخ متفاوت بوده است. مؤلف الحوادث الجامعة، می‌گوید در سال ۶۵۸ سلطان اعظم هولاکو خان با سپاهیان بسیاری رهسپار شهر حلب شد و آن را محاصره کرد و گشود... می‌گویند وقتی که سلطان در مسیرِ حرّان^۱ بود، جمعی از درویشان قلندری در برابر او ایستادند. هلاکو از نصیرالدین طوسی پرسید: «اینان کیان‌اند؟» وی گفت: «فضله‌ها (زیادی‌ها) بی در جهان» هلاکو فرمان به قتل ایشان داد و آنها را کشتند. سپس از نصیرالدین طوسی پرسید که مقصود تو از این گفتار چه بود؟ وی گفت: «مردم چهار گروه‌اند: یا امیران‌اند و یا بازرگانان و یا پیشه‌وران و یا کشاورزان، هر که از این چهار گروه نباشد، سرّبار ایشان است.»^۲

این گفتار خواجه نصیر درباره قلندریان بسیار شبیه است به آنچه میر فندرسکی در

(۱) حرّان شهر بسیار قدیمی در بین‌النهرین است، که بنا بر سفر پیدایش، ۳۱:۱۱، سرمنزل ابراهیم پیامبر بوده است. بنگرید به معجم البلدان، ۶/۲-۲۳۵؛ نُزْهَةُ الْقُلُوب، مستوفی، ۱۰۵.

(۲) الحوادث الجامعة، ابن قُوطی، ۳۲۳. عنوان «الحوادث الجامعة» برین کتاب به وسیله دکتر مصطفی جواد اطلاق شده است. در پژوهش‌های بعدی معلوم شد که نام اصلی آن کتاب الحوادث است و مؤلف آن شخص دیگری است. ← مقدمه بشار عواد و عمار عبدالسلام رؤف بر چاپی که ازین کتاب، ۱۴۱۷/۱۹۹۶ شده است با عنوان کتاب الحوادث، لمؤلف من القرن الثامن الهجری، و هو الکتاب المُسَمَّی وَهُمَا بِالْحَوَادِثِ الْجَامِعَةِ وَالتَّجَارِبِ النَّافِعَةِ وَ الْمُنَسُوبِ لِابْنِ الْقُوطی.

رسالة صناعیة خویش گفته است که انسان «اگر کار نکند به منزله عضوی فاسد است، مثال اول ملحدان و مثال چهارم قلندران و عالم گردان و تن آسایان که هیچ کار نکنند و به منزله موی بگل و زهار باشند... که در بعضی شرایع و ادیان قتل و قطع ایشان واجب بوده.»^۳ از عجایب این که ادوارد برون، در حق خود میر فندرسکی گفته است که بهتر آن است که او را قلندر بدانیم تا فیلسوف^۴.

عبید روایت دیگری از رفتارِ هلاکو دارد که نقل آن تکمله‌ای است بر گفتارِ مؤلف الحوادث الجامعه. وی در رساله اخلاق الاشراف می‌گوید:

در تواریخ مغول وارد است که هلاکو خان را چون بغداد مسخر شد، جمعی را که از شمشیر باز مانده بودند، بفرمود تا حاضر کردند. حال هر قومی باز پرسید. چون بر احوال مجموع واقف گشت، گفت: از محترفه^۵ ناگزیر است، ایشان را رخصت داد تا بر سر کار خود رفتند. تجار را مایه فرمود دادن تا از بهر او بازرگانی کنند. جهودان را فرمود که «قومی مظلوم اند» به جزیه از ایشان قانع شد. مخنثان را به حرم‌های خود فرستاد. قضاة و مشایخ و صوفیان و حاجیان و واعظان و معرفان و گدایان و قلندران و کشتی‌گیران و شاعران و قصه خوانان را جدا کرد و فرمود «اینان در آفرینش زیادتند و نعمت خدای به زیان می‌برند.» حکم فرمود تا همه را در شط غرق کردند و روی زمین را از خُبث ایشان پاک کرد. لاجرم قرب نود سال پادشاهی در خاندان او قرار گرفت و هر روز دولت ایشان در تزايد بود. ابوسعید بیچاره (دوره سلطنت ۷۱۷-۷۳۶) را چون دغدغه عدالت در خاطر افتاد و خود را به شعار عدل موسوم گردانید در اندک مدتی دولتش سپری شد^۶ و خاندان هلاکو خان و مساعی او، در سر نیت ابوسعید رفت، آری:

چو خیره شود مرد راروزگار همه آن کند کش نیاید به کار^۷

اصل و ریشه سخن خواجه نصیرالدین احتمالاً یک اندیشه ایرانی کهن عصر ساسانی است. ثعالبی در فصل پایانی التمثیل و المحاضره می‌گوید: «النَّاسُ أَرْبَعُ طَبَقَاتٍ: بَيْنَ إِمَارَةٍ، و

(۳) صناعیه، میرفندرسکی، به اهتمام علی اکبر شهابی، مشهد، تاریخ مقدمه ۱۳۱۷، صفحه ۷.

(۴) تاریخ ادبیات، ادوارد برون، ترجمه رشید یاسمی، ۲۸۶.

(۵) محترفه، پیشه‌وران. آن‌ها که به کاری و شغلی می‌پردازند.

(۶) درباره تمایل سلطان ابوسعید به عدالت بنگرید به تاریخ الغیاثی، ۵۶، که می‌گوید: «و لم يحصل له من

السلطان إلا الأسم و السکة و الخطبة...» با این همه اعتراف می‌کند که «در مدت بیست سال سلطنت ابوسعید

(۷) دیوان عبید زاکانی، ۱۷۲-۱۷۳.

بساط امن و معدلت بی سابقه بود.»

تجاریه، و زراعیه، و صناعیه. فَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْهُمْ كَانَ كَلًّا عَلَيْهِمْ. یعنی مردم چهار گروه‌اند: یا امیران‌اند یا بازرگانان یا کشاورزان و یا صنعت‌گران. بیرون ایشان هر که هست باری است بر گردن ایشان.^۸

فشار اعتقادات دینی و سنتی از یک سوی و بعضی گرایش‌های سیاسی و اقتصادی پنهان از سوی دیگر سبب شده است که قلندریان را گاه مجبور به تغییر سر و شکل کنند. ابن‌کثیر در البداية و النهایه، در حوادث ۶۷۱ می‌گوید: در این سال قلندریه را به ترک تراشیدن ریش و سیبیل و ابرو واداشتند^۹ و این کار، به اجماع حرام است، آن‌گونه که ابن‌حازم^{۱۰} حکایت کرده است، ولی بعضی از فقها آن را مکروه دانسته‌اند.^{۱۱} نامه‌ای از سلطان در تاریخ سه‌شنبه پانزده ذی‌حجه از دمشق رسید و قلندریان را ملزم به رعایت «زئی مسلمانان» و ترک «زئی اعاجم و مجوس»^{۱۲} کرد و فرمان شد که هیچ کس از ایشان

(۸) التمثیل و المحاضره، ۴۷۲.

(۹) البداية و النهایه، ابن‌کثیر، به نقل تیمور پاشا، در التذکره الشیوریه، ۳۳۱.

(۱۰) ابن‌حازم، ظاهراً از فقهای معاصر ابن‌کثیر است. در باب هویت او، در منابع معمول چیزی نیافتیم.

(۱۱) مسأله تعیین حکم فقهی تراشیدن ریش، از قدیم مورد بحث فقها بوده است. درین باره مراجعه شود به خلاف، شیخ طوسی، بحث دیات.

(۱۲) درباره این که زئی قلندریه، زئی اعاجم و مجوس بوده است مراجعه شود به فصل ۸ و آنچه از مجمل التواریخ و القصص نقل کردیم. تمام احادیث و اقوالی که در جهت نفی زئی اعاجم است باید از بساخته‌های عربی مابان دوره سلطه اموی و عباسی بوده باشد. عجلونی در ذیل «ایاتکم و زئی الأعاجم» که گفته عمر بن الخطاب است و نیز در ذیل «تَمَعْدُوا و اخْشَوْ سُتُوا» (کشف الخفا، ۲۷۳/۱ و ۱۷-۳۱۶). ابن‌سخنان را نقل کرده است. از همین مقوله است روایاتی که درباره گناه بودن تکلم به زبان فارسی، در مورد کسانی که عربی می‌دانسته‌اند، جعل کرده‌اند. (حماسة الظرفاء، عندلکانی ۲۱۱/۱). و با همین روش عرب‌مآب کردن غیر عرب‌ها خاندان‌های ایرانی را به صورت سلمی، تمیمی، ذهلی، قشیری، خزاعی، عامری، شیبانی و ثقفی درآورده‌اند. بنگرید به مقدمه تاریخ نیشابور، الحاکم، ۵۱-۵۰ از سوی دیگر علمای برجسته ایرانی امثال ابن‌حنبل، ابن‌سیرین داشته‌اند که حتی نماز را می‌توان به فارسی خواند و هیچ تفاوتی بین عربی و فارسی، حتی در نماز، وجود ندارد. بنگرید به الهدایه شرح البدایه، مرغینانی، ۵۸/۱. مرغینانی (۵۱۱-۵۹۱) تصریح دارد که «ایاتکم و زئی الأعاجم گفته عمر است. (الهدایه شرح البدایه، ۳۶۳/۲) و مقایسه شود با کتاب الزهد، معافی بن عدوان موصلی (متوفی ۱۸۵)، صص ۲۸۸-۲۹۱: «ایاتکم و التَّعْمُ و زئی العجم» و «لا تَعْلَمُوا رِطَانَةَ الْأَعَاجِمِ فَإِنَّ الرَّحْلَ إِذَا نَعَلَهَا حَتَّى لَا تَلْسَمُوا لِبَاسَهُمْ» و «ایاتکم و اخلاق العجم» یعنی: «بپرهیزید از تعتم و درآمدن به زئی عجم‌ها» و «زبان عجم را مسامه زید که چون مرد زبان ایشان را آموخت نباه می‌شود. و جامعه ایشان را می‌پوشید» و «پرهیز کنید از حوری عجم‌ها». درین سخنان تقابلی عرب و عجم مطرح است نه تقابلی اسلام و عجم و پیداست سازندگان آن‌ها پیش از آن که به فکر مسلمان کردن ایرانیان باشند در اندیشه عرب‌مآب کردن آنان بوده‌اند «امینوا سنة العجم و اخشوا سنة العرب». گفتار مالک بن انس در تأیید سخن عمر بن الخطاب. (کشف الخفا، ۲۷۳/۱).

حق ندارد وارد قلمرو پادشاهی سلطان شود مگر اینکه این زی بدعت آمیز و جامه شنیع را از خود دور کند و هر که رعایت این فرمان نکند تعزیر شرعی خواهد شد و از آنجا که هست رانده خواهد شد. ابن کثیر در دنبال نقل این سخن می گوید: جای آن بود که ایشان را از خوردن حشیش پست (الحشیشه الخسیسة) بازدارند و در برابر خوردن آن و مستی حاصل از آن، حد شرعی بریشان رانده شود آنگونه که بعضی از فقها بر آن رأی داده اند.^{۱۳} مقصود این که صبح روز چهارشنبه در سراسر شهر بریشان ندا داده شد.^{۱۴}

در مقابل این گونه رفتارها، بسیاری از حکام و سلاطین با قلندریان برخورد‌های بسیار احترام آمیز داشته اند و بسیاری از ابنیه‌ای که به نام زاویه قلندریه^{۱۵} در مصر یا قلندرخانه در عراق ساخته شده بوده است، به فرمان حکام عصر بوده است. جای دیگر از قلندرخانه‌ای که سلطان احمد جلایری در بغداد، بر کران دجله، ساخته بود یاد کردیم.^{۱۶}

اگر بپذیریم که، در بنیاد اندیشه قلندریان عهد نخستین، هسته‌هایی از مطالبات سیاسی و اجتماعی وجود داشته است و این را تمام اسناد تأیید می کند، حتی بعضی از حرکت‌های ایشان در عصر صفوی^{۱۷}، به ناچار باید قبول کنیم که آنچه مورخان رسمی نوشته اند، مثل تمام موارد مشابه آن در تاریخ یا دروغ محض است یا آمیخته به دروغ، مانند آنچه در باب مزدک نوشته اند^{۱۸} و آنچه در باب گرامیه نوشته اند^{۱۹} و آنچه در باب خرمدینان^{۲۰}؛ و آنگاه به این نتیجه منطقی و در عین حال وحشتناک خواهیم رسید که: بزرگ‌ترین دروغ‌های تاریخ ما همان دروغ‌های قربة الی الله است.

(۱۳) مراجعه شود به رساله زرکشی درباره حشیش، و تحریری که ما به فارسی ازین رساله کرده ایم و در فصل ۵۲ کتاب حاضر با عنوان «حشیش در جامعه اسلامی» چاپ شده است و آراء مشهورترین فقها را درباره حکم شرعی حشیش نشان می دهد. (۱۴) به نقل تیمور پاشا در التذکره الیموریة، ۳۳۱.

(۱۵) در بسیاری از ولایات مصر و شام اماکنی با عنوان زاویه قلندریه دیده می شود.

(۱۶) درین باره مراجعه شود به فصل ۳۹ کتاب حاضر. (۱۷) ← فصل ۱۲.

(۱۸) ← تاریخ جنبش مزدکیان، اوتاکر کلیما، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، توس ۱۳۵۹، و نقدگونه‌ای درباره آن و دیگر مسائل عصر مزدک در:

Crone Patricia, "Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt" in *IRAN Journal of the British Institute of Persian Studies*, vol. XXIX, 1991, pp. 21-33.

(۱۹) ← جانب عرفانی مذهب گرامیه، از نگارنده این یادداشت، چاپ توکیو، ۱۹۹۹؛ و ارجنامه ایرج (جشن نامه استاد ایرج افشار)، مقاله «چهره دیگر محمد بن کرام»، توس، تهران ۱۳۷۶.

(۲۰) ← مقدمه ما بر آفرینش و تاریخ، آگاه، تهران ۱۳۷۴، صص ۸۹-۹۰ و نیز احسن التقاسیم، چاپ لیدن، ۳۹۸-۳۹۹، که توصیفی از خرمدینان حدود کرمانشاه دارد.

۱۲) قلندریّه و جستجوی قدرتِ سیاسی

ما پذیرفته‌ایم که عنوان قلندری، در تحولاتِ تاریخی خود، یک مفهوم و یک معنا نداشته است. اما در عمقِ اندیشهٔ این گروه، در بعضی از ادوارِ تاریخی و در مناطقی از جغرافیای ایران، کوشش برای رسیدن به قدرت گاه قابل رؤیت است. در همان روزگاری که درویش‌زادگان صفوی شاهنشاهی بزرگ خود را پایه‌گذاری کرده بودند و دولت صفوی در حال گسترش و ثبات حرکت می‌کرد، در روزگارِ پس از مرگ شاه اسماعیل دوم (دورهٔ سلطنت ۹۸۴-۹۸۵) سه حرکتِ سیاسی و نظامی از سوی قلندریّه در سه ناحیهٔ ایران ثبت شده است که به آسانی و بی‌اعتنایی نمی‌توان از کنار آن گذشت.

پیش ازین که درویش‌زادگان صفوی به فرمانروایی مطلق برسند، در دشتِ خاوران، بعضی از فرزندانِ ابوسعید ابوالخیر، مدعی سلطنت بوده‌اند اما شرایط تاریخی و موقعیت جغرافیایی ایشان توفیقِ چنین دستاوردی را به آنان نبخشیده است.^۱ با چنین زمینه‌هایی که می‌بینیم فرزندانِ ابوسعید دعوی سلطنت داشتند و موفق نشدند و درویش‌زادگان صفوی توانستند بزرگ‌ترین شاهنشاهی ایرانی پس از دورهٔ اسلامی را تشکیل دهند، آن بخش از تصوّف که اهداف پیچیده‌تر و مطالبات سیاسی نهفته‌تری را تعقیب می‌کرده است، پیشینهٔ تاریخی درازآهنگی نیز داشته است، اگر مدعی سلطنت و کسبِ قدرت سیاسی شود، جای شگفتی نخواهد بود.

از کنار این سه جنبشی که از سوی قلندریّه پس از مرگ شاه اسماعیل دوم صفوی در

(۱) ← «خاندان ابوسعید در تاریخ» در نامهٔ مینوی، و نیز مقدمهٔ ما بر اسرار التوحید، ۱/ صدو بجاه و شنس

تاریخ ثبت شده است، نمی توان بی اعتنا گذشت. نوشته اند که «اول مرتبه در ولایت سبزار و زمین داور، که از گرمسیرات ولایت قندهار و آن حدود است، شخصی در کسوت قلندری خود را بر مردم آنجا ظاهر ساخت که من شاه اسماعیل ام و اراده من آن است که ممالک هندوستان را سیر کنم... و این فسانه در ضمیر بعضی از مردم آن محل جای گیر شد. طایفه ای از الوس و هزاره و نکودری، به خیال حکومت و سروری، بروگرد آمده دست به اعمال ناشایست دراز کردند.» این قلندر، پس از اینکه جمعی را در پیرامون خویش گرد کرد، هنوز نتوانسته بود به دعاوی خود شکل نظامی و سیاسی بدهد، که بر دست بهرام میرزا، که حاکم قندهار و آن ولایت بود، کشته شد و به گفته محمود بن هدایت الله نطنزی «کدو کجکول سرش که از مائده عقل تهی بود به درگاه معلی» فرستاده شد.^۲

دومین کوششی که از سوی قلندریه در همین ایام برای کسب قدرت آغاز شد در نواحی غربی ایران بود که قلندریه در این نواحی قدرت و پیشینه بیشتری همواره داشته اند. همان مورخ می گوید: بعد از چند گاه در نواحی همدان و آن ولایت مثل او، یعنی همان قلندر ولایت سبزار و زمین داور، دیگری پیدا شده همان مزخرفات باطل و تراهات لاطایل بر زبان می راند که «من شاه اسماعیل ام و از جانب روم می آیم و درین صورت رفته بودم که خصوصیات و متعلقات آن ممالک را بدانم.» پیرامون این قلندر را نیز جمع کثیری گرفتند و دعوی های او را باور کردند و مطیع و منقاد او شدند. به گفته این مورخ ظرف یکی دو ماه جمعی کثیر بر آن گمراه اجتماع نموده فی الجمله قوتی گرفت و اکثر اُمرا و حُکام آن سرحد متردد گشته، بعضی بنا بر مصلحت و بعضی از روی محبت طریق متابعتش اختیار کردند.^۳ هجوم مردم به جانب قلندر چنان بود که بعضی از اُمرا را به شک انداخت که نکند این دعوی درست باشد و او همان شاه اسماعیل دوم است به همین دلیل سولاق حسین تکلّو شخصی را نزد این قلندر فرستاد تا درباره او به تحقیق پردازد و سرانجام چنان مصلحت دید که با وی از در دوستی و سرسپردگی درآید و چنین کرد و چندان خود را به او نزدیک کرد که منصب «ایشیک آقاسی گری» را قلندر به وی بخشید. در ضمن با مقربان این قلندر از در دوستی درآمد و هریک را به نحوی در

(۲) نقاوة الآثار، محمود بن هدایة الله افروشنه ای نطنزی، به اهتمام دکتر احسان اشراقی، بنگاه ترجمه و نشر

(۳) همانجا، ۱۱۵.

کتاب، ۱۳۵۰، صص ۱۱۳-۱۱۴.

حق او بی اعتقاد و بدبین کرد تا توانست او را بگیرد و به پایتخت، قزوین، بفرستد و دست و گردنش را به کمنده سیاست محکم بسته با خاصان و مقرّبانش به استقبال موکب سلطنتی فرستاد... تا او را بر سر میدان بر دار اعتبار کشیده آتش فنا در شجره وجودش زدند.»

سومین جنبش قلندری در همین ایام، در تاریخ ۹۸۶ در حدود ولایت کوه گیلویه ظهور کرد که قلندری پیدا شده همان دعوی را در پیش گرفت و خلقی بسیار از قوم خلیج و لر و صحرائشینان با تهور به او گرویده... و از روی اعتقاد و یک جهتی خاطر بر تقویت و تمشیت مهمّات او گماشتند. این قلندر، به دلیل موقعیت استراتژیکی که اختیار کرده بود روز به روز بر حوزه نفوذ و اقتدارش افزوده می شد و در قریه‌ای از قرای آن ولایت که آنجا را «آرند» گویند سنگر گرفت. این قریه در موقعیتی خاص قرار داشت که کوه‌های بلند آن را احاطه کرده بود و دوراه داشت و در وضعی بود که سوار در غایت صعوبت به آنجا می توانست برود و در هریک از آن دو راه که سه کمان‌دار و تفنگچی می نشست، مرغ را بر آنجا پرواز ناممکن می شد. استحکام نظامی قلندر درین قریه طوری بود که بارها و بارها لشکریان انبوهی برای محاصره او به آنجا هجوم بُردند و همه تار و مار شدند. این قلندر که «شاه قلندر» خوانده می شد «نواحی فارس تا حدود ششتر و دزفول» را در تصرف خویش داشت و بر آن فرمان‌روایی می کرد و سالیان فرمان‌روایی او حدود شش هفت سال بود، در کمال فراغت و کامرانی^۴

سرانجام کار و خصوصیات فردی و اجتماعی او را یک مورخ دیگر بدین گونه توصیف می کند که در آغاز مدعی شد که او همان اسماعیل است و حتی برای آن که مشابهتی میان خود و او ایجاد کند دو دندان پیشین خود را کنده بود^۵ و یا به طور طبیعی چنین بود و «لُران صحرائی و کوهستانی آنجا را» فریفته خود کرد و گفت: به زودی هواخواهان و صوفیان من جمعیت نموده انتقام خواهم گرفت و چنین و چنان خواهم کرد. به تعبیر مؤلف ریاض الفردوس «مردم واقعه جوی هنگامه طلب^۶ بر وی ازدحام

(۴) همانجا ۱۱۷-۱۱۹.

(۵) ظاهراً رسمی بوده است میان قلندریه عصر با بعضی ازیشان که دندانهای پیشین خود را می کنده‌اند. درین باره ← ابوسعید ابوالخیر، فرینز ماپر، حاشیه شماره ۲۵۶، ص ۵۹۲، که از دُرّ الحَبّ، ابوبکر بن وفاء المجدوب، جزو ۱، قسم ۱، صص ۳۹۴-۳۹۵، مطلبی نقل می کند.

(۶) در متن چاپی: هنگام طلب.

نمودند. قلندر نیز انواع طعام‌ها و حلویات رنگارنگ و بنگ و اغذیه بنگیانه به خورد ایشان می‌داد و هنگام طلوع نشأه بنگ سخنان رنگارنگ می‌گفت» و پیروان خود را امیدها می‌داد. آن جماعت نیز «آقاول خیالیّه او را در موازین اعتنا و اعتبار وزنی نهاده خضار مجلس نادانی و «شولان» و «لران کوهستانی» اسم سلطنت و جهانبانی بر وی اطلاق می‌کردند، تا کارش به جایی رسید که از لُر بزرگ و کوچک مردم بسیار بر وی ازدحام نمودند. دوره فرمانروایی او، اگرچه کوتاه بوده، اما اسناد تاریخی نشان می‌دهد که وی در میان مردم ناحیه بسیار محبوب بوده و با غلات مُشعشعی خوزستان نیز ارتباطاتی داشته است. تنها صحنه پایانی اقتدار او را از زبان صاحب ریاض الفردوس در اینجا یادآور می‌شویم که از ارتباط عقاید او با آیینهای باستانی ایران و شاید هم مهرپرستی خبر می‌دهد:

«هر صبح قلندر مواجهه مطلع آفتاب جهان‌تاب ایستاده، به طریق عبده شمس، عاشق‌وار ادعیه می‌خواند.^۷ روزی در چمن مجد، به طریق معهود، ادعیه می‌خواند. ناگاه قرص آفتاب مانند طشت مس سرخی طلوع نمود. قلندر از مشاهده این حالت مضطرب و سراسیمه شد و تسبیحی که در دست داشت بر زمین زد و امرا و مردم خود را فرمود که به دهدشت رویم...» این قلندر پس از حوادثی دستگیر می‌شود و او را به بدترین شکلی می‌کشند ولی رفتار او با خورشید و اورادی که برای خورشید می‌خوانده است ذهن خواننده را به جاهایی دور می‌برد و به این پرسش که در قرن دهم هجری قلندران آیا هنوز آن باورهای باستانی خود را داشته‌اند؟^۸

(۷) مقایسه شود با «مناجات سهروردی با خورشید»، متن عربی و ترجمه انگلیسی آن، به قلم استاد محمد معین؛ Hūraxš در یادنامه تقی‌زاده با عنوان

A Locust's Leg, Studies in Honour of S.H. Taqizadeh, London, 1962, pp. 197-202.

(۸) تفصیل احوال او را بنگرید در ریاض الفردوس خانی، محمد بن میرک بن مسعود حسینی منشی، به کوشش ایرج افشار و فرشته صرافان، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران ۱۳۸۵، صص ۴۱۴-۴۲۱.

۱۳) قلندرِیّه و ارباب شریعت

گر تو چنین خوب روی، بارِ دگر بگذری
سنتِ پرهیزگار، دینِ قلندر شود
سعدی

اگر کمترین جنبه رفتار قلندرِیّه را ملاک قرار دهیم، در همان نگاه اول آن را از دیدگاه ارباب شریعت محکوم می‌بینیم. با اینهمه صبغه ملامتی کار ایشان و حرمتی که ملامتیان نیشابور در نظر اهل عرفان داشته‌اند، سبب شده است که بعضی از ارباب شریعت با ایشان برخوردی محتاطانه داشته باشند ولی اکثریت ایشان به چشم تکفیر در قلندرِیّه نگریسته‌اند. شاید برجسته‌ترین مخالفت با قلندرِیّه، سخنانی باشد که از ابن تیمیه حرّانی^۱ شریعتمدار سلفی و حنبلی مشرب (۶۶۱-۷۲۸) در دست است، در پاسخ این پرسش که «این قلندرِیّه که موی زنج خویش را می‌تراشند، چه کسانی اند و در شمار چه طوایفی به حساب می‌آیند و نظر شما درباره گفتار ایشان چیست که می‌گویند رسول^ص به شیخ ایشان، قلندر، انگور خورانیده و با او به زبان پارسی سخن گفته است؟» ابن تیمیه

۱) ابن تیمیه، تقی‌الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم (۶۶۱-۷۲۸) یکی از برجسته‌ترین فقها، منکلمین و اندیشه‌ورزان تاریخ اسلام، که تأثیر بسیاری در جهان اسلامی پس از خود داشته است. وی بر مذهب امام احمد حنبل بود و در ابراز عقاید خویش نندروی‌هایی داشت و در اجرای قواعد شرع و تأکید بر آن بسیار کوشا بود. هنوز هم اندیشه‌های او، پس از هفت قرن، در جهان اسلام طرفداران خاص خود را دارد و اصحاب مذهب وهّابی، در عمل، ادامه دهندگان تفکر دینی ابن تیمیه‌اند. (الوافی بالوفیات، ۱۵/۷؛ فوات الوفیات، اس‌شاکر، ۸۰/۱-۷۴).

گفته است:

«اما این قلندریه که ریش خود را می تراشند، اهل ضلالت و جهالت اند و بیشترین ایشان کافر به خدای و رسول اند، نماز و روزه را واجب نمی شمارند و آنچه را خدای و رسول او حرام کرده اند، حرام نمی دانند و به دین حق ایمان ندارند بلکه بیشتر ایشان کافرتر از یهود و نصاریند و اهل این ملت (اسلام) به حساب نمی آیند و حتی از اهل ذمه هم نیستند. ممکن است در میان ایشان کسی باشد که مسلمان باشد، اما اهل بدعت است و گمراه یا فاسق است و فاجر و هر که بگوید: «قلندر» به روزگار پیامبر موجود بوده است دروغ گفته و افترا بسته است، البته می گویند اینان در آغاز مردمی از پارسایان فرس (ایرانیان) بوده اند که بهر آرامش دل خویش چنین رفتاری پیشه کرده اند بعد از گزاردن فرایض و پرهیز از محرّمات. شیخ ابو حفص سهروردی، در کتاب عوارف^۲ خویش ایشان را چنین تفسیر کرده است، اما اینان بعد از آن واجبات را ترک کرده اند و مرتکب محرّمات شده اند.

کار ایشان شبیه ملامیه است که حسنات خویش را پنهان می کردند و چنان رفتار می کردند که در حق ایشان کس گمان نیک نبرد مثلاً جامه ثروتمندان می پوشیدند و عمامه بر سر می نهادند چنین اندیشه ای (به حق) نزدیک است و خداوند آن بر نیت خویش مأجور.

آنگاه قومی ظهور کردند و به کارهایی پرداختند که در شریعت مکروه است، آنگاه بر آن افزوده شد و قومی به ارتکاب محرّمات، از فواحش و منکرات و ترک فرایض و واجبات، پرداختند و چنین پنداشتند که این کار ورود به ملامیات است، راستی که اینان راست گفتند که مستحق ملامت و نکوهش و عذاب خداوند در دنیا و آخرت شدند.

باید که اینان را، همگان، عقوبت کرد. و از این شعار نفرین شده بازداشت، آنگونه که در حق هر کس که آشکارا مرتکب بدعت و فجور می شود، رفتار باید کرد.»^۳

ما جای دیگر به تحلیل گفته های ابن تیمیه درباره قلندریه پرداخته ایم در اینجا عین فتوای او را در حق ایشان، آوردیم تا به زبان او تلقی وی را از قلندریه تصویر کرده باشیم. یکی از نویسندگان کتب ملل و نحل عصر ابن تیمیه و یک نسل قبل از او نقدی بی

(۲) عوارف المعارف، ۷۷-۷۸، و مراجعه شود به فصل ۲۰ همین کتاب.

(۳) مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیه، ۱۶۳/۳۵-۱۶۴.

رحمانه‌تر از قلندریه دارد که اجمال آنرا در اینجا می‌آوریم و متن گفتارش را در جای دیگر عیناً نقل کرده‌ایم؛ مؤلف قسطنطال العداله که اطلاعات منحصر بفردی دربارهٔ رجال قلندریه و پیشینیان این آیین در کتاب خود آورده است، درین چشم‌اندازها آنان را مورد نقد قرار می‌دهد.

- (۱) آیین ایشان، همان آیین مزدکی و قرمطی و خرّمی و باطنی‌گری است.
- (۲) روش ایشان، روش اباخه است.
- (۳) کفر می‌گویند و الفاظ زندقه.
- (۴) فرزندان مسلمانان را از راه می‌برند.
- (۵) مردم رند و اوباش را پیرو خود ساخته‌اند.
- (۶) از هیچ کس هیچ ترس و بیمی ندارند.
- (۷) نماز نمی‌گزارند و روزه رمضان را نیز - اگر نه آشکار - در نهان می‌خورند.
- (۸) خمر و سبّزک (حشیش) به کار می‌برند.
- (۹) از کدیه و سفاهت پاک ندارند.
- (۱۰) سخن‌های کلّیتره^۴ می‌گویند، که مقصودش زیان ویژه قلندریان است که جای دیگر در باب آن بحث کرده‌ایم.^۵
- (۱۱) ترک کار و پیشه کرده‌اند و خود را عیال خلاق گردانیده‌اند.^۶
- (۱۲) از همهٔ خلائق نجس ترند، گستاخ و بی شرم.
- (۱۳) بیشتر در مساجد مقام می‌کنند و سگ^۷ را با خود به مسجد می‌برند.

(۴) کلّیتره، هنوز در خراسان، از جمله نیشابور و کدکن، این واژه به کار می‌رود به معنی سخنان نامرغوب و آشفته انوری می‌گوید، دیوان ۴۵۴/۱:

او ترا کی گفت کاین کلّیتره‌ها را جمع کن تا ترا لازم شود چندین شکایت کنند
(۵) مراجعه شود به فرهنگنامهٔ زبان قلندران، که در پایان کتاب تدوین شده است.
(۶) مقایسه شود با نظر خواجه نصیرالدین طوسی و رفتار هلاکویه با قلندرتی که در الحوادث الجامعة، ۳۴۳، آمده است و نیز فصل ۱۱ کتاب حاضر.

(۷) ما نمی‌دانیم که بردن سگ به مسجد، که مؤلف قلندریه را بدان منتهم می‌کند، چه قدر حقیقت داشته است، ولی این نکته نیز مسلم است که در نظر بعضی از فقهای بزرگ اسلام، مانند امام مالک بن انس و بعضی از فقهای امام اهل سنت و جماعت - سگ نجس نیست. در جستجوهای که در ظاهر کتاب و سنت (مجموعهٔ صحاح سنده) کردیم سندی برای نجاست کلب دیده‌نشده. مسألهٔ ولوغ کلب امری است مفروع عنه. در خراسان فرد چهارم آمدن سگ به مسجد، امری عادی بوده است و هرگز مایهٔ راندن آن از مسجد نمی‌شده است و مسلمانان با دیدن

- (۱۴) سبزه و بنگ آب در مسجد می خورند.
- (۱۵) در اسلام و ایمان طعنه می زنند و دین را مسخره می کنند.
- (۱۶) الفاظ کفر صریح می گویند.
- (۱۷) مسجد را «آخر» می نامند. نماز را «زمرلق»^۸ صف نماز را «طویله».
- (۱۸) اگر ازیشان کسی نماز کند، آن را بر او عیب می گیرند و می گویند: تو آن نیستی که در «طویله» رفته بودی، یعنی در نماز در صف ایستاده بودی؟
- (۱۹) برای آنکه نماز خواندن را از خود نفی کنند می گویند: من در عمر خویش در صف نرفته‌ام و «امرلق»^۹ نزده‌ام.
- (۲۰) اباحه ایشان در لواطه است و اگر بیابند زنا و خمر و سبزه.
- (۲۱) شمار ایشان روزافزون است و به گفته مؤلف «هزاران هزار» و قلمرو جغرافیایی حضور ایشان از ترکستان تا ماوراءالنهر تا خراسان و عراق و آذربایجان و روم و شام و مصر و دیار مغرب، یعنی تمام مشرق و مغرب.
- (۲۲) مؤلف، ایشان را از تمام زنادقه و ملحدان تاریخ - یعنی تمامی اهل اهواء و بدعت‌ها و کفار و بت پرستان و آتش پرستان و ملحدان و زندیقان و خرم‌دینان و مجسمه و مزدکیان و باطنیان و دیگر مخالفان دین - بدتر می داند.^{۱۰}

→ سگ در مسجد خود را مکلف به راندن آن نمی دانسته‌اند. بنگرید به اسرار التوحید ۱/۲۵۳ که از آمدن سگ به مسجد، در مژو قرن چهارم، خبر می دهد و این که یکی از پارسایان بزرگ عصر، به نام بوحامد دوسنان - که احتمالاً بر مذهب کرامیه بوده است - در مسجد بود و سگی دامن وی می گرفت و او می گفت: «آن منت آسان است مرا نفس از تو دریغ نیست.» بعضی از خاورشناسان افراطی نظیر فقها را، در دوره‌های بعد، بر سر نجاست کلب، عکس‌العمل قوم عرب، در برابر ارزش‌های باستانی قوم ایرانی می دانند و عقیده دارند که اصرار فقها بر سر نجاست سگ، عکس‌العملی است عرب مآبانه در برابر محبوبیت و احترامی که سگ در آیین مزدایی داشته است. درباره احترام سگ نزد ایرانیان باستان ← فرهنگ ایران باستان، پورداوود، ۲۰۲-۲۱۹ استاد ریتر یادآور شده است که منشاء نظریه فقهی نجاست سگ ریشه در آیین یهود دارد و بنا بر تحقیق ژوزف شاخت J.Schacht سخت‌گیرترین کس از ائمه فقه، درین مسأله، امام شافعی است.

The Ocean of the Soul, p. 317.

(۸) زمرلق: معنی کلمه و ریشه آن به درستی معلوم نشد.

(۱۰) فسطاط العداة، 556.

(۹) امرلق: آیا تصحیف زمرلق است یا دو کلمه‌اند، معلوم نشد.

۱۴) ستایشگران ملامتی‌ها

این کوی ملامت است و میدانِ هلاک
وین راهِ مُقامیرانِ بازندهٔ پاک
مردی باید قلندری، دامن چاک،
تا برگردد، عیارواز و ناباک
احمد غزالی

دیگر بزرگان طریقت از جمله سُلمی، هجویری و ابن عربی و سید حیدر آملی این فرقهٔ اربابِ ملامت را در بالاترین پایگاه‌های تعالی مقام روحانی انسان دیده‌اند. ابو عبدالرحمنِ سُلمی - که نخستین و تنها مورخ این مکتب عرفانی است - پایگاه ایشان را در قُرب، به مقام رسول ص در لحظهٔ وصول به «قاب قوسین»^۱ تشبیه می‌کند و می‌گوید: حال ایشان از برترین حالات است و همانند حال رسول است آنگاه که به آن مقام والا برکشیده شد و سپس آنگاه که به میان خلق بازگشت با ایشان از «ظواهر احوال» سخن گفت و از آن حالِ قرب و نزدیکی چیزی بر ظاهرش آشکار نبود.

هجویری گفته است «و مخصوص‌اند این طایفه از ثقلین به اختیار کردنِ ملامتِ تن، از برای سلامتِ دل، و هیچ کس را از خلاق - از مقربان و کروییان و روحانیان را - این درجه نبوده است.»^۲ البته هجویری توضیحی دارد که تکمیل‌کنندهٔ گفتار اوست که «به

(۱) قرآن، ۵۳: ۹ (۲) کشف المحجوب، هجویری، چاپ دکتر عابدی، ۹۲.

نزدیک من، طلبِ ملامت عینِ ریا بود و ریا عینِ نفاق.» و مقصودش این است که ملامتی راستین هیچ استشعاری نسبت به ملامتی بودن خود ندارد. ابن عربی در فتوحات^۳ فصلی پرداخته در معرفت اقطاب و در آغاز درباره الملامیه (نه الملامتیه)^۴ سخن گفته است که «آنان رجالی هستند که به اقصای درجات ولایت رسیده‌اند و برتر از درجه ایشان درجه‌ای نیست، مگر نبوت. و این مقام مقام قربت است در ولایت.» و در پایان از ایشان بدین عبارت یاد می‌کند «ولایشار الیهم بالصلاح الذی فی عُرْفِ العامّة، مع کونهم لایکون منهم فساد. منهم الاخفاء الابریاء الامناء فی العالم الغامضون فی الناس فیهم. یعنی: و ایشان را بدان گونه صلاح کاری که در عُرْفِ عامّه وجود دارد نسبتی نیست با اینکه هیچ‌گونه فسادی از ایشان سربر نمی‌زند. ازینان‌اند آن دسته از پاکان استوار نهانی در جهان که در میان مردم و ازیشان گم‌اند.

و سید حیدر آملی درباره ایشان چنین داوری کرده است: «والامناء هم الملامتیه و هم الذین لم یظهروا بما فی بواطنهم اثر علی ظواهرهم دخائر الله! قوم من اولیاء الله تعالی یدفع بهم البلاء عن عبادِهِ كما یدفع بالذخیره بلاء الفاقة»^۵ یعنی: استواران، ملامتیان‌اند و آنان کسانی هستند که هیچ اثری از آنچه در باطن ایشان می‌گذرد بر ظاهر ایشان آشکار نیست. اینان اندوخته‌های خداوندند؛ قومی از دوستان خدای تعالی که بر دست ایشان بلایا را از بندگان دور می‌کند آن‌گونه که بلای فقر را به یاری اندوخته می‌توان از خود دور کرد.

والاثرین ستایشی که از ملامتیان شده است یادی است که روزبهان بقلی (۵۲۲-۶۰۶) ازیشان کرده و می‌گوید: حق تعالی، بر من، در صورت پیری ملامتی تجلی کرد. تفصیل سخن روزبهان این است که در سیر معنوی خویش به جایی می‌رسد که بر «باب عزت حق» ایستانیده می‌شود و در آنجا یک‌یک انبیا بر او ظاهر می‌شوند: موسی تورات را بدو می‌چشانند و عیسی انجیل را و داود زبور را و محمد ص قرآن را و آدم اسماء حسنی را بدو می‌نوشانند و اسم اعظم را. پس از چند صحنه روحانی دیگر که بر او ظاهر می‌شود حق تعالی ازو غایب می‌شود. روزبهان ازین غیاب حق شکوه آغاز می‌کند. درین

(۳) الفتوحات المکیه، ۳-۱۵۴.

(۴) روی قواعد دستوری زبان عرب در نسبت به ملامت ملامی باید گفته شود. صورت نسبت ملامتی یک کاربرد فارسی است. (۵) نص النصوص، به نقل در ختم الاولیاء، ۵۰۵.

هنگام حق در صورت پیری ملامتی بر روزبهان ظاهر می‌گردد. روزبهان می‌گوید: به روزگار کودکی مرا شیخی بود، شیخی عارف و سرمست، در همه احوال. آن شیخ پیری ملامتی بود مجهول الشكل. یک شب در صحرای غیب حق تعالی را بر هیئت آن پیر ملامتی دیدم. بدو نزدیک شدم. اشارت به دیگری کرد. نزد او رفتم. پیری دیگر دیدم همانند او و آن پیر خود همان حق بود.^۶

یکی از قدیمی‌ترین مراجع تاریخی قبل از سلمی که از ملامتیّه یاد کرده است کتاب البدء و التاریخ است تألیف مطهر بن طاهر مقدسی که سال تألیف آن سیصد و پنجاه و پنج هجری است و نیم قرنی بر رساله ملامتیّه سلمی تقدم دارد. مطهر بن طاهر که مؤلفی غیر صوفی است و باید او را در شمار ناقدان تصوّف به حساب آورد در فصل نوزدهم کتاب خویش که ویژه «مقالات اهل اسلام» است زیر عنوان «در یادکرد فرقه‌های صوفیه» چهار فرقه ازیشان را یاد می‌کند و می‌گوید: «ازیشان‌اند: حُسنیه، ملامتیّه، سوقیه (شاید: شوقیه؟) و معذوریّه. و بر روی هم ایشان به هیچ مذهب معلوم و عقیده مفهومی گرایش ندارند چرا که ایشان متدین به خاطرها و خیال‌هاوند و از اندیشه‌ای به اندیشه‌ای دیگر روی می‌آورند.» سپس به نوعی تفصیلی‌تر درباره این فرقه‌های تصوّف سخن می‌گوید. گرچه سخن او، شاید به علت افتادگی در نسخه اصلی در اینجا چندان منظم نباشد اما از دسته‌ای یاد می‌کند که «قائل به حلول‌اند چنانکه از یکی ازیشان شنیدم که جایگاه او را (خدای را) در گونه مردان می‌دانست» این توضیح او ظاهراً درباره همان فرقه نخستین یعنی «حُسنیه» است و سپس از دسته‌ای یاد می‌کند که «اهل اباحه و اهمال‌اند و هیچ از سرزنش سرزنشگران نگران نیستند» این توضیح او ظاهراً ناظر است به «لامتیّه» بعد می‌گوید «دسته‌ای از ایشان قائل به عذرند، یعنی در نظر ایشان، کافران در کفر خود معذورانند چرا که خداوند بر ایشان تجلی نکرده و در برابر ایشان از پرده بیرون نیامده است» و این توضیح او نیز ناظر به «عذریه» است، بعد از دسته‌ای یاد می‌کند که می‌گویند «خداوند هیچ کس را کیفر نمی‌دهد و هیچ اعتنایی به آفریده‌های خود ندارد. دسته‌ای از ایشان قایل به تعطیل محض و الحاد کامل‌اند و بر روی هم اهل خوردن و آشامیدن و سماع و پیروی از هوا و خواهش‌های نفس‌اند»^۷

(۶) کشف الأسرار، روزبهان بقلی، نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، تاریخ کتاب ۱۰۶۲، شماره عمده می 829، ورق ۷ و ۸. (۷) البدء و التاریخ، مطهر بن طاهر مقدسی، ۱۲۸/۵، نیز آفرینش و تاریخ، ۱۳۱/۲

در اینجا ظاهراً مطلب درباره همان سوقیه (شوقیه؟) است یا فرقه‌های دیگری که نامی برای آنها قائل نشده است. قدر مسلم این است که توضیح او درباره کسانی که «اهل اباخه و اهمال‌اند و هیچ از سرزنش سرزنشگران نگران نیستند» ناظر به همان «ملامتیّه» است در تلقی‌یی که او از «ملامتیّه» دارد.

بنابراین می‌توان استنباط کرد که در کنار مکتب ملامتی نیشابور با چهره‌های درخشان زهد خویش از نوع حمدون قصار و ابو حفص حدّاد، که سلمی به معرفی آنان پرداخته، یک عده نیز در همان نیمه اول قرن چهارم بوده‌اند که عنوان «ملامتی» داشته‌اند و خلاصه حرفشان همین جمله‌ای بوده است که مطهر بن طاهر از ایشان نقل کرده است: «اهل اباخه و بی‌نگرانی از ملامت دیگران» چیزی که در اینجا به ذهن می‌رسد این است که بگوییم این فرقه از اهل ملامت بقایای یک جریان فکری قبل از اسلامی بوده‌اند که بعدها در شکل قلندریّه به حیات خود ادامه داده‌اند و با ترکیب دو مفهوم ملامت (به روایت سلمی و به روایت مطهر بن طاهر مقدسی) در چهره قلندریان در شعر مغانه فارسی تبلور یافته‌اند؛ آن ابرو تراشیدن و سر و ریش تراشیدن هم میراث این‌گونه از ملامتیان باشد که ادامه راه و رسم ایران ساسانی است چنانکه درین باره جای دیگری به تفصیل سخن گفتیم.^۸

در قرن پنجم یا دقیق‌تر بگوییم در سال ۴۸۵ مؤلف بیان‌الادیان^۹ صوفیه را به گونه‌ای دیگر تقسیم‌بندی کرده است^{۱۰} «گروهی را ریاضی خوانند که خویشتن را به رنج‌ها و سختی‌کشی‌ها ریاضت کنند و گروهی را ملامتی گویند که معصیت‌ها آشکارکنند تا خلق ایشان را ملامت‌کنند، اما در باطن نهایت خوف از حضرت حق سبحانه و تعالی داشته‌باشند. و گروهی در سماع والهی و تحیر نمایند، به ظاهر بر سر و دست زنند و به باطن [گویند] ما از حق می‌شنویم. و گروهی گویند: «ما عارفانیم» دو بیتی‌ها و شعرهای [زهد] مانند نهاده‌اند و می‌خوانند و بر آن رقص می‌کنند. و گروهی را شوقی گویند که سخن ایشان همه از شوق است. و در جمله کسب کردن نکنند، کاهل پیشه باشند و دعوی

(۸) فصل ۸.

(۹) درباره مؤلف بیان‌الادیان، این نکته قابل یادآوری است که در چاپ مرحوم عباس اقبال با عنوان محمد بن عبیدالله بن علی معرفی شده است ولی مرحوم محمد تقی دانش‌پژوه او را محمد بن نعمت‌الله علوی فقیه بلخی معرفی کرده است، بیان‌الادیان، به تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، با همکاری قدرت‌الله پیشمازاده، موفوفات

(۱۰) بیان‌الادیان، ۸۷.

دکتر محمود افشار، ۱۳۷۶.

علم غیب و فراست کنند چنان که شیخ ابوسعید ابوالخیر را گفتندی و مانند او... ظاهر ایشان بر دو فرقه‌اند؛ برین ترتیب: النوریه، ایشان گویند محبت نوری است ازلی که در دل هر که آید زنگار از دل او برخاست و صافی گشت. الحلولیه، گویند جزوی از اجزای الاهی است که در بنده‌ای آید چون بنده ترکِ شهواتِ نفسانی بگوید، تا چنان شود که همه حق گردد»^{۱۱}

ظاهراً «سوقیه» در عبارت مطهر بن طاهر همان «شوقیه» مذکور در بیان الأدیان است اما مفهوم ملامتی در نظر این دو مؤلف متفاوت است، ملامتی بیان الأدیان همان ملامتی کتاب الملامتیة سلمی است ولی ملامتی مطهر بن طاهر چنان که یاد کردیم چیزی است که به قلندرته بسیار نزدیک است.

یک نکته را نیز باید همین جا یاد آور شویم که این تقسیم‌بندی صوفیه به «حُسنیه، ملامتیّه، سوقیه و معذوریّه» ظاهراً قبل از مطهر بن طاهر سابقه ندارد و از آنجا که او، در تمام موارد منابع خاصی در اختیار داشته است باید بپذیریم که درین گفتار نیز منبعی خاص در اختیار داشته است شاید، همان منبعی که بعدها در قرن ششم در اختیار مؤلف تبصرة العوام^{۱۲} قرار گرفته و در آن صوفیه را به چهار فرقه «حلولیه و اتحادیه و عشاقیه و واصلیه» تقسیم کرده است و بعدها میراث او به مؤلف حدیقة الشیعه^{۱۳} در قرن دهم رسیده است، گرچه در تقسیم‌بندی تبصرة العوام سخنی از ملامتیّه نمی‌رود، اما مؤلف حدیقة الشیعه^{۱۴}، چنانکه خواهیم دید، از ملامتیّه یاد می‌کند، گرچه در این سخن، به نفعات الانس، ظاهراً، نظر داشته است.

(۱۱) همانجا. (۱۲) تبصرة العوام، ۱۲۸-۱۳۶.

(۱۳) حدیقة الشیعه، ۵۸۰-۵۸۱.

(۱۴) درباره هویت مؤلف حدیقة الشیعه جای سخن بسیار است. در غرف کتاب‌شناسی آن را به نام مقدس اردبیلی، یعنی احمد بن محمد اردبیلی (متوفی ۹۹۳) می‌شناسند، ولی این انتساب حای تا حد است در چاپ سنگی ۱۲۹۷: شیخ احمد الشهبز بفاضل اردبیلی و در چاپ انتشارات کتابخانه شمس، مه‌لانا احمد بن محمد آذربایجانی معروف به مقدس اردبیلی (متوفی ۹۹۳). مؤلف الذریعه، در نسبت کتاب به مقدس اردبیلی به نفعات اظهار نکرده است ولی مصحح، در حاشیه نسبت آن را به مولی معزالدین اردستانی اولی دانسته است الذریعه، ۳۸۵/۶-۳۸۷ متن و حاشیه.

۱۵ سلامت و ملامت

اول ملامتی که در جهان بود، آدم بود
و اگر حقیقت می خواهی حضرت جَلَّتْ (= خدای تعالی) بود
زیراک اعتراض اول بر حضرت جَلَّتْ کردند:
«أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ».

مرصاد العباد

هر کس با ادبیات عارفانه فارسی، بویژه شاخه‌ای که آن را باید «طامات»^۱ یا ادبیات مغانه نام نهاد، یعنی حال و هوای شعرهای سنائی، عطار و مولوی و حافظ، آشنایی داشته باشد خوب به یاد می آورد که درین گونه آثار، هر کجا سخن از «اهل ملامت» است نقطه مقابل آن «اهل سلامت» نیز حضور دارند ما امروز، چنین تصور می کنیم که این تقابل «لامت» و «سلامت» مثل بسیاری از مفاهیم فرهنگ ملی ما حاصل «جادوی مجاورت»^۲ است ولی اگر به عمق ماجرا بنگریم خواهیم دانست که در آنسوی جادوی مجاورت، حقیقتی تاریخی نیز نهفته است. از همان روز نخست که مشایخ ملامتی نیشابور از حال و هوای روحی خویش سخن گفته اند این تقابل را آشکار کرده اند.

(۱) درباره مفهوم «طامات» به فصل ۴۰ کتاب حاضر مراجعه شود و در باب شکل گیری ادبیات مغانه مراجعه شود به تاریخ شعر عرفانی در زبان فارسی، زیر چاپ.

(۲) درباره نقش تاریخی و جایگاه جادوی مجاورت در فرهنگ ایرانی، مراجعه شود به مقاله «جادوی مجاورت» در مجله بخارا، شماره ۲، سال اول (مهر و آبان ۱۳۷۷)، صص ۱۶-۲۶.

هجویری در تحلیل نظریهٔ ملامت، وقتی به زندگینامهٔ حمدون قصار^۳ نیشابوری پرداخته است می‌گوید: وی را اندر حقیقتِ ملامت، لطایف بسیار است و از وی، رحمة الله علیه، می‌آید [که] گفت: «الملامةُ ترکُ السلامة، ملامت دستِ بداشتنِ سلامت بود»^۴ و چون کسی قصداً به ترک سلامتِ خود بگوید و مر بلاها را میان اندر بندد و از مألوفات و راحت جمله تبراً کند مر امید کشفِ جلال و طلبِ مآل را - تا به ردِّ خلق از خلق نوید گردد و طبعش الفتِ خود از ایشان بگسلد هر چند از ایشان گسسته‌تر بود به حق پیوسته‌تر بود.

پس هرچه روی همه خلقِ عالم بدان بود و آن سلامت است، مر اهل ملامت را پشت بدان بود تا همشان خلافِ هموم بود و همّت‌شان خلاف همم...

و از حمدون^۵ رحمة الله پرسیدند از ملامت، گفت: «راهِ آن بر خلق دشوار است و منغلق است اما طرفی بگویم: رجاء المُرَجَّةِ و خوف القَدْرِیة، ترسِ قَدْرِیان و رجایِ مُرَجِّیان، صفتِ ملامتی بود»^۶.

این تقابلی سلامت و ملامت، در مرحله‌های آغاز شکل‌گیری این مکتب معنای ژرفی داشته است ولی در دوره‌های بعد ابزاری شده است در دست شاعران تا هر جا ملامت را به کار برده‌اند از موسیقی سلامت بی‌بهره نمانند. خاقانی گفته است:

عاشقان جان‌فشان کنند همه شاهدان کارِ جان کنند همه

(۳) ابو صالح حمدون بن احمدِ قصار (متوفی ۲۷۱) پیشوای اصحاب ملامت در نیشابور. طبقات الصوفیة، سلمی، ۲۹-۱۲۲ و ذکر النسوة المتجدات، از هم او، ۹۵ که اطلاعاتی در باب همسر حمدون و کرایش‌های عرفانی او دارد. (۴) کشف المحجوب، ۷۴.

(۵) همانجا، ۷۴. در متن نام او به غلط ابو حمدون آمده است.

(۶) برای فهم این تعبیر اجمالاً می‌توان گفت که قَدْرِیان (آن‌ها که به آزادی ارادهٔ انسان عملده دارند، امثال معتزله) خوفی بیشتر دارند زیرا تمام مسئولیت را به گردن خود و اعمال خود می‌بینند و عملاً به ارادهٔ الهی در سرنوشت انسان، کمتر می‌اندیشند. بنابراین خوف بر احوال ایشان بیشتر غالب است. مُرَجِّیة شاخه‌هایی از فرق اسلامی‌اند که مانند رفاشیه و زیادیه و کرامیه و معاذیه بیشتر به نفس امارت می‌اندیشیده‌اند و اعمال را در مرحلهٔ بعد می‌دیده‌اند و در بنیاد فکری ایشان، توجه به ارادهٔ الهی در سرانجام کار انسان و حسن یا سوءِ خاتمیت او، اهمیت بیشتر دارد. عطار، در تذکرة الاولیاء، تفسیری از این سخن دارد که نقل آن بسیار مناسب است: «بعضی در رجای چندان برفته باشد که مرجیان، تا بدان سبب همه کسی ملامتش می‌کنند و در خوف چندان سلوک کرده باشد که قدریان، تا از آن جهت همه خلق ملامتش می‌کنند تا او، در همه حال، نشانهٔ تبر ملامت بود.» تذکرة الاولیاء، ۳۳۴/۱ در باب مرجیان مراجعه شود به مفاتیح العلوم، خوارزمی، جاب فان فلوتس، ۲۸، البدء و التاريخ، ۱۴۲/۵، الفرق بین الفرق، ۲۰۷-۲۰۲. و در باب قدریان و قدریه و مفهوم آن مراجعه شود به تعریفات، حرّحاشی، ۱۵۲.

در قماری که با ملامتیان داوِ عشرت روان کنند همه
 جُرحه ریزند بر سلامتیان که صبح از نهان کنند همه
 ورکسی توبه بر زبان راند خاکش اندر دهان کنند همه^۷

در شاعران قرن پنجم، گاهی به جای ملامت، صورتِ «ملام» که در عربی رواج بسیار دارد، استعمال می شده است چنان که شاعری از همان روزگاران به نام جمالی گفته است: «هر چند که از عشقِ تو در کوی ملامیم» و سوزنی آن را بدین گونه تضمین کرده و گفته است:

این شعر، بر آن شعرِ جمالی ست که گفته است هر چند که از عشقِ تو در کوی ملامیم^۸
 این مسأله تقابلی ملامت و سلامت، از ادب قلندریه و ملامتیّه اندک اندک، به گونه یک سنت ادبی، وارد شعر و نثر دیگر ادیبان زبان پارسی نیز شده است و کسانی که کوچک ترین پیوندی با جهان ملامت و عوالم قلندری نداشته اند آن را مانند یک سنت ادبی در شعر و نثر خود وارد کرده اند. برای نمونه اثیرالدین اخسیکتی گفته است:

مرغِ او نیست مردِ عافیتی کش نظر بر سلامت افتاده است
 لذتِ روز وصلش آن کس راست که شبی با ملامت افتاده است^۹

و نجم الدین رازی که هیچ گونه دعوی در حوزه قلندری گری و ملامت نداشته است می گوید «شما خشک زاهدانِ حظایر قدسید از گرمِ روانِ خراباتِ عشق چه خبر دارید؟ سلامتیان را از ذوقِ ملامتیان چه چاشنی؟»^{۱۰}

(۸) دیوان سوزنی، ۳۹۹.

(۷) دیوان خاقانی، چاپ دکتر سجّادی، ۴۸۲.

(۱۰) مرصاد العباد، ۷۱.

(۹) دیوان اثیرالدین اخسیکتی، ۳۳۱.

۱۶) سُلمی و راهِ ملامت

آنان که بر آسمان ز همت ماه‌اند
بر تخته شطرنج ملامت شاه‌اند
و آنها که ز سرّ این سخن آگاه‌اند
گمراهِ خلائق‌اند و خود بر راه‌اند
تمهیدات عین‌القضات

یکی از پرسش‌های بنیادی در باب ملامتیّه، این پرسش است که نخستین بار در چه تاریخی، نام ایشان در کتبِ تصوّف یا رجال تصوّف ثبت و ضبط شده است. تاریخ تألیف رساله الملامتیّه بر ما روشن نیست ولی می‌توان حدس زد که سُلمی این کتاب را در دو دهه پایانی قرن چهارم^۱ تألیف کرده باشد. اگر این تاریخ تقریبی را در نظر بگیریم می‌توانیم دعوی کنیم که قبل از ابو عبدالرحمن سُلمی هیچ کس از ارباب تصوّف از ایشان نامی نبرده است، یعنی تصریح به عنوان «ملامتیّه» یا «ملامتی» را در هیچ یک از کتب تصوّف قبل از سُلمی نمی‌توان دید. مثلاً در اللّمع ابونصر سراج^۲ یا در التعرف کلاباذی^۳

(۱) هنوز تحقیقی در باب نظم تاریخی تألیف آثار سُلمی، ظاهراً، انجام نیافته است. مناسفانه سُلمی خود نیز، در مطاوی این آثار، کمتر اشاره‌ای به زمان تألیف آنها دارد. از آنجا که دوره شکوفایی عمر او و سال‌های استقرار وی در نیشابور در سه دهه پایانی قرن چهارم بوده است. ما چنین احتمالی را مطرح کردیم.

(۲) کتاب اللّمع فی التصوف، تحقیق رنولد الن نیکلسون، بریل، لیدن، ۱۹۰۴.

(۳) التعرف لمذهب اهل التصوف، ابوبکر محمد بن ابراهیم کلاباذی، حقه عبدالحلیم محمود و طه عبدالساقی سرور، قاهره، ۱۳۸۰/۱۹۶۰.

یا در قوت القلوب ابوطالب مکی^۴. هر گونه اشاره‌ای که به مذهب ملامت، در متون تصوف، دیده شود به نسل بعد از سلمی تعلق دارد مانند آنچه قشیری در رساله (تالیف شده به سال ۳۸-۴۳۷) در مورد حمدون قصار^۵ و عبدالله منازل^۶ آورده و از ایشان به عنوان ملامتی یاد می‌کند. معاصر سلمی که تاریخ نیشابوریان را با ۲۷۰۸ عدد نام، از مشایخ تصوف و غیر تصوف نوشته و به زندگینامه بسیاری از بزرگان ملامت مانند عبدالله بن منازل (م. ۳۲۹) و ابو عمرو بن نجید (م. ۳۶۱) و محمد بن عبدالوهاب ثقفی (م. ۳۲۸) و محفوظ بن محمود نیشابوری (م. ۳۰۳) و محمد بن احمد بن فراء (م. ۳۷۰) پرداخته است از هیچ‌کدام ایشان به عنوان ملامتی یاد نمی‌کند. بهتر است بگوئیم در سراسر تاریخ نیشابور که زندگینامه بسیاری ازین مشایخ و گورجای بسیاری از ایشان معرفی شده است کوچک‌ترین نشانه‌ای از عنوان ملامت و ملامتی دیده نمی‌شود، آیا جای شگفتی نیست؟ چه گونه ممکن است مذهبی بدین تشخص با چهره‌هایی از مردم نیشابور وجود داشته باشد و حاکم نیشابوری یک بار هم نامی از ملامت و ملامتیان نبرد؟^۷ در صورتی که به بسیاری از مذاهب و فرق از قبیل هیاصمه^۸ و اریاب حدیث^۹ و اصحاب رأی^{۱۰} و اهل کلام^{۱۱} و امثال آنها اشارات مکرر دارد.

تنها معاصر و همشهری سلمی ابوسعید خرکوشی (متوفی ۴۰۷) است که در کتاب تهذیب الأسرار خود به دقایق مسائل تصوف و حکایات و اقوال ایشان پرداخته است، و فصلی ویژه ملامت و ملامتی^{۱۲} آورده است. اما خواجه علی حسن سیرگانی (از صوفیان نیمه اول قرن پنجم) که دوسه نسل^{۱۳} بعد از سلمی است در کتاب الیاض و السواد^{۱۴} هیچ

(۴) قوت القلوب فی معامله المحبوب، ابوطالب محمد بن علی المکی، مصر، المطبعة المیمینة، ۱۳۱۰ هـ ق

(۵) درباره او بنگرید به طبقات الصوفیه، سلمی، ۱۲۳-۱۲۹.

(۶) درباره او بنگرید به فصل ۱۷، شماره ۲۰.

(۷) تاریخ نیشابور، ابو عبدالله حاکم نیشابوری، تهران، آگاه، ۱۳۷۵. (۸) همانجا، شماره ۲۷۹۸.

(۹) همانجا، شماره ۲۳۰۱. (۱۰) همانجا، شماره ۱۰۴۳.

(۱۱) همانجا، شماره ۱۷۳۷. (۱۲) به فصل ۱۸ کتاب حاضر بنگرید.

(۱۳) از جزئیات زندگی این صوفی قرن پنجم اطلاعات دقیقی در دست نیست چون از مریدان شیخ عمو (متوفی

۴۴۱) برده و از سوی دیگر هجویری، که در سال‌های بعد از ۴۶۵ کتاب خود را نوشته، از او به عنوان کسی که زنده

است سخن می‌گوید، باید او را از عارفان نیمه دوم قرن پنجم بدانیم. بنگرید به معجم السفر، حافظ سیلفی،

شماره‌های ۴۹۷ و ۴۹۸ و ۴۹۹؛ کشف المحجوب، ۲۱۵؛ طبقات الصوفیه، انصاری، ۵۳۹ و ۵۴۷؛ و تعلیقات اسرار

التوحید، ۷۱۳/۲؛ و تبصرة العوام، فهرست، که به غلط نام او را ابوعلی می‌آورد و در شمار بزرگ‌ترین مشایخ

تصوف.

اشارتی به ملامتیّه و مذهب ایشان ندارد و در «باب معرفة الرجال» کتاب خویش، که به زندگی حمدون قصار و ابوحفص حداد و دیگر مشایخ ملامت پرداخته است، کوچک‌ترین اشاره‌ای به ملامتی بودن ایشان ندارد.^{۱۵}

حدس می‌زنم - و این حدس قدری جسارت‌آمیز است - که سُلمی این مذهب صوفیانه را خود شکل داده و از روی تأمل در سیره بعضی از مشایخ نیشابور - که اهل اخلاص و مبارزه با ریا بوده‌اند - یک جریان خاص به نام ملامتیّه آفریده است و به همین دلیل هم در مقدمه رساله می‌گوید: «بدان که ایشان را کتبی که تصنیف کرده باشند یا حکایاتی که تدوین شده باشد نیست آنچه ایشان دارند اخلاق است و شمایل و ریاضت‌ها و من به اندازه توانایی خویش چیزهایی از آن را یاد خواهم کرد».^{۱۶}

دلیل دیگر، این که سُلمی در کتاب طبقات الصوفیّه خویش هم که به تفصیل زندگینامه و اقوال تمامی ایشان را آورده است کوچک‌ترین اشاره‌ای به ملامتی بودن ایشان ندارد و تا آن جا که من جستجو کردم در طبقات سُلمی نامی از مذهب ملامت و ملامتیان برده نشده است. همچنین در تفسیر حقایق^{۱۷} او و نیز زیادات حقایق التفسیر^{۱۸} و همچنین در رسائل صغار او از قبیل عیوب النفس^{۱۹} و منهاج العارفين و جوامع آداب الصوفیه^{۲۰} و ذکر النّسوة المتعبّدات^{۲۱} هیچ نامی از ملامتیّه نیامده است.

این که سُلمی در آغاز رساله از ابوحفص حداد به اسناد خویش روایت می‌کند که گفته

(۱۴) البیاض و السواد، کتابی است که در آن به طبقه‌بندی موضوعی اقوال صوفیه پرداخته و از این چشم‌انداز بسیار ارزشمند است. چند نسخه از این کتاب تا کنون به دست آمده است، از جمله کتابخانه ملک به شماره ۴۲۵۱. نام «رسالة التصوف» و نیز با نام البیاض و السواد، در کتابخانه آیه الله مرعشی، در قم، به شماره ۱۱۷.

(۱۵) البیاض و السواد، باب سی و نهم، معرفة تاریخ المشایخ. (۱۶) الملامتیّه، نسبی، ۱۶.

(۱۷) حقایق التفسیر، سُلمی، نسخه کتابخانه ولی الدین Veliddin، به شماره ۱۴۸، خط عبدالواحد بن سلیمان و چاپ بازاری سید عمران، دار الکتب العلمیّه، بیروت ۲۰۰۱/۱۴۲۱.

(۱۸) زیادات حقایق التفسیر، سُلمی، چاپ باورینگ، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۷.

(۱۹) منهاج العارفين، چاپ کلبرگ، در:

Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 1979, pp. 19-39

(۲۰) جوامع آداب الصوفیه و عیوب النفس، سُلمی، حَقَّتْها و فَدَمَ لها، اینان کولیس، بیت المقدس، ۱۹۷۶.

(۲۱) ذکر النّسوة المتعبّدات الصوفیات، سُلمی، تحقیق الدكتور محمود محمد الطناحی، قاهره، ۱۴۱۳، چاپ امریکا با ترجمه انگلیسی به عنوان

Early Sufi Women, edited and translated by Rkia Elaroui, Cornell Fons Vitae, 1999.

و همچنین وقتی از ابوالحسن قناد نقل می‌کند که از ابو حفص پرسیدند این نام که از ملامت بر شما نهاده‌اند چیست؟ و او پاسخ می‌دهد که ایشان قومی‌اند که چنین‌اند و چنان‌اند، از لحاظ سبک‌شناسی عبارات مشایخ قدری مشکوک می‌نماید^{۲۳} هم به دلیل طول عبارت و هم به دلیل لحن و اسلوب و چنان می‌نماید که سلمی مطلبی را که خود می‌اندیشیده است در زبان ابو حفص نهاده است. و این شیوه کار سلمی، در دو نسل بعد از او، مورد بهره‌برداری هجویری قرار گرفته است و او نیز با تأملات شخصی خود صوفیه را طبقه‌بندی کرده و بر هر گروهی نامی نهاده است که پیش از او هرگز کسی آنان را بدان نام نخوانده است^{۲۴}.

غرض از طرح همه این حرف‌ها این بود که یادآور شوم جای تردید است که در نیشابور قرن سوم و چهارم این بزرگانی که بعداً به عنوان مشایخ ملامتیه شناخته شده‌اند خود به ملامتی بودن خویش استشعار داشته باشند و چنین عنوانی را برای خود انتخاب کرده باشند یا حتی پذیرفته باشند.

قدیم‌ترین جایی که از جریانی به نام «لامتیه» یاد شده است، ظاهرأ گفتار مطهر بن طاهر مقدسی است که کتاب البدء و التاریخ خود را در سال ۳۵۵ نوشته است و در آنجا در طبقه‌بندی صوفیان می‌گوید: از ایشان‌اند حسنیه، ملامتیه، سوقیه، معذوریه و بر روی هم ایشان به هیچ مذهب معلوم و عقیده مفهومی گرایش ندارند.^{۲۵} و سپس درباره هر کدام ازین دسته‌ها توضیحی می‌دهد. و می‌گوید: «دسته‌ای از ایشان اهل اباحه و اهمال‌اند و هیچ از سرزنش سرزنشگران نگران نیستند»^{۲۶} که منظورش در این‌جا همان ملامتیه‌اند.

اگر تمام حرف‌های مطهر بن طاهر را درباره این فرقه‌های صوفیه بپذیریم و بپذیریم

۲۳ همانجا، ۸۹.

۲۴ کشف المحجوب، هجویری، صص ۱۶۴ و ۲۱۸؛ و مقدمه ترجمه انگلیسی کشف المحجوب، از استاد نیکلسون.

The Kashf al Mahjūb, translated by Reynold A. Nicholson, reprinted London 1959.

و نیز مقاله ما با عنوان «مشکل هجویری در طبقه‌بندی مکاتب صوفیه» در مجله مطالعات عرفانی، دانشگاه کاشان، شماره اول، سال اول، صص ۱۱-۱۸.

۲۵ البدء و التاریخ، مطهر بن طاهر مقدسی، ۱۴۸/۵؛ و آفرینش و تاریخ، ۸۳۱/۲.

۲۶ همانجا.

که ایشان «به هیچ مذهب معلوم و عقیده مفهومی گرایش ندارند» و از سوی دیگر «اهل اباحه و اهمال‌اند و هیچ از سرزنش سرزنشگران نگران نیستند.» باید بپذیریم که این دسته که عنوان ملامتی دارند، همان قلندرته‌اند که ریشه‌هاشان به ادیان و مذاهب ماقبل اسلامی می‌رسد و جامعه برای آن که قدرت تابو شکنی ایشان را محترم نگاه دارد، نقابی از ملامتِ نوع دوم - نوعی که سلمی از آن سخن می‌گوید - به چهره ایشان زده است تا صبغه قدسی و ملکوتی بدیشان داده باشد. همان چیزی که بعدها در قلندر شعر سنائی و عطار و حافظ پُررنگ‌تر می‌شود.

یک نکته دیگر نیز در تأیید این مسأله به ذهن می‌رسد و آن این است که سلمی از تأمل در وجه آموزش‌های «فتوت» آمیز در میان صوفیه کتاب الفُتُوَّة خود را پرداخته است^{۲۷} و از تأمل در وَجْه اخلاص و مبارزه با «ریای» تصوف، کتاب الملامتیّه خود را شکل داده است. همان‌گونه که ما در آن معنی که او سخن از فتوت می‌گوید گروهی به نام فتیان نداریم بلکه همان صوفیه‌اند که در باب فتوت سخن می‌گویند به همان شیوه نیز گروهی شناخته شده از قبل به نام ملامتیّه نداشته‌ایم این ملامتی‌ها همان صوفیه‌اند که درباره مبارزه با «ریا» و اخلاص سخن می‌گویند و درین رساله عنوان ملامتیّه یافته‌اند. چه‌گونه ممکن است که چنین جریانی با این مایه اهمیّت و وسعت وجود داشته باشد و هیچ‌کس قبل از سلمی حتی یک مورد بدان اشارت نکرده باشد.

ما پرسش تردیدآمیز خود را در باب ماهیت ملامتیّه و پیشینه ایشان قبل از تألیف رساله «الملامتیّه» سلمی در این‌جا طرح کردیم ممکن است در نظر بسیاری از اهل تحقیق تردید بی‌جا و شک نامقبولی تلقی شود ولی تا پیدا شدن اسنادی کهن‌تر از عصر سلمی طرح مسأله چندان بی‌فایده نخواهد بود.

حال نظری کنیم به رساله «الملامتیّه» سلمی و محتوای آن و خطوط برجسته‌ای که از اندیشه و احوال ارباب ملامت برای ما رسم می‌کند.

قبل از این‌که به ترسیم خطوط اصلی آن رساله پردازیم می‌شاید اگر بعضی نکات را در باب اهمیّت این رساله و تاریخ نشر آن و توجهی که خاورشناسان بدان کرده‌اند، یاد کنیم. نخستین کسی که به نشر این رساله پرداخته است دکتر ابوالعلاء عقیفی دانشمند

(۲۷) کتاب الفتوه، سلمی، چاپ سلیمان آتش، انقره، ۱۳۹۷/۱۹۷۷.

مصری است که در سال ۱۳۶۴/۱۹۴۵ کتاب را با مقدمه‌ای علمی و دقیق^{۲۸}، تصحیح انتقادی کرده است و از پیشینه توجه خاورشناسان بدان نکاتی را متذکر شده است. در آنجا می‌گوید که قبل از من ریچارد فن هارتمان^{۲۹} به این رساله پرداخته است در مجله «اسلام»^{۳۰} و بی آنکه داخل بحث در باب ملامتیه و مذهب ایشان شود تحقیق درباره رساله ملامتیه را وجهه نظر خود قرار داده است و تنها به بررسی جایگاه مذهب ایشان در تاریخ ادیان پرداخته است و عقیده گلدتسیهر^{۳۱} را - که گفته است مذهب ملامت ادامه مذهب کلیون^{۳۲} است - رد کرده است.^{۳۳}

استاد عفیفی سپس خود به نقد و تحلیل این رساله پرداخته است و عملاً رساله‌ای علمی و دقیق درباره تاریخ مذهب ملامتیه و ارتباطی که ایشان با صوفیان از یک سوی و با جوانمردان و فتیان از سوی دیگر داشته‌اند به وجود آورده است. درین مقدمه، استاد عفیفی، یادآور شده است که تعبیر «لامتیه» در زبان عربی خلاف قیاس است و باید گفته شود: «لامتیه» و سپس به بحث درباره این نکته پرداخته است که اصول روش ملامت، بیش از آنکه جنبه ایجابی داشته باشد، دارای وجه سلبی است یعنی صفاتی که یک ملامتی باید بدان‌ها متصف باشد کمتر از صفاتی است که باید فاقد آن‌ها باشد: مثلاً یک تن ملامتی نباید عبادت و پرهیزگاری خود را آشکار کند، همچنین، یک تن ملامتی بیش از آن که درباره «اخلاص» سخن بگوید درباره «ریا» بحث می‌کند و پیش از آن که درباره کمالات نفس سخنی به میان آورد از آفات و عیوب آن سخن می‌گوید.^{۳۴}

استاد عفیفی این نکته را به درستی مورد توجه قرار داده است که حتی نامگذاری این طریق جنبه سلبی دارد زیرا ملامتیه گرفته شده از «لامت» است و ملامت کوشش در راه کشتن نفس است و این روش با مقصود ایشان که نقد مذهب تصوف و راه و رسم صوفیان بوده است تناسب دارد.

استاد عفیفی سپس بحثی کرده است درباره این که متعلق این ملامت کیست؟ آیا آن ملامت است که شخص ملامتی خود را هدف آن قرار می‌دهد یا ملامت دیگران است

۲۸) الملامتیه و الصوفیه و اهل الفتوه، تألیف ابوالعلاء عفیفی، دار احیاء الکتب العربیه، قاهره، ۱۳۶۴/۱۹۴۵.

29) Richard Hartmann, "As-Sulamī's Risālat al Malāmatīya".

30) *Der Islam*, 8/1918/157-203.

31) Igan Goldziher. 32) Cynics.

۳۳) الملامتیه، در باب نظر گلدتسیهر ← العقیده و الشریعة، ۱۶۷؛ نیز نظر احمد تیمور پاشا که او هم، شاید به تأثیر از نظر گلدتسیهر، همین عقیده را داشته است. التذکره الثیموریة، ۳۷۹-۳۸۰. ۳۴) الملامتیه، همانجا.

در حق او؟ یا شقّ ثالثی است و آن ملامت «دنیا» است و خود نتیجه می‌گیرد که دو شقّ اول با تعاریف و سخنان مشایخ این راه بیشتر تطبیق دارد و شقّ سوم خلاف نظرگاه ایشان است و از ابو حفص حداد سخنی می‌آورد که وی دید که یکی از اصحاب او به نکوهش دنیا پرداخته است به او گفت: «آنچه را که راه تو بود آشکار کردی دیگر با ما منشین!» سپس استاد عقیفی به نقل آراء ابن عربی^{۳۵} و صاحب عوارف المعارف^{۳۶} درباره ملامتیّه می‌پردازد و نشان می‌دهد که تصور ابن عربی از ملامتیّه تصویری است گسترده که در آن چشم‌انداز پیامبر هم در بعضی حالات از ارباب ملامت باید به حساب آید^{۳۷}. استاد عقیفی سپس به معرفی فشرده‌ای از راه و رسم «فتوت» می‌پردازد و به این نکته توجه می‌کند که شاخص‌ترین ظهور فتوت در جهان اسلام در عراق بوده است که هم‌مرز با ایران است و در حلقه یاران حسن بصری^{۳۸} که او را «سید الفقیان» لقب داده‌اند^{۳۹} از این منظر که استاد عقیفی نگریسته و دلایلی هم برای تأیید آن وجود دارد، می‌توان پذیرفت که آنچه فتوت یا آیین جوانمردی در ایران قبل از اسلام وجود داشته، در یکی از تحولات خود با تصوّف تلاقی کرده است. و آن‌جا که تصوّف با دعوی همراه می‌شود، از ملامت جدایی می‌گیرد و اگر بعضی از قدما دعاوی را از مبانی و اصول تصوّف دیده‌اند چندان به دور نرفته‌اند. وقتی حسین بن منصور حلاج می‌گوید: «اگر از دعوی خویش (یعنی گفتن: انا الحق) و از قول خود دست باز دارم، از بساط فتوت فرو افتاده‌ام»^{۴۰} مقصودش همین است و بر فتوت ابلیس^{۴۱} و فرعون^{۴۲} هم، حلاج از همین چشم‌انداز تأکید می‌کند که از دعوی و قول خود حاضر نشدند برگردند و از زبان ابلیس نقل می‌کند که «اگر آدم را سجده کنم نام فتوت از من می‌افتد»^{۴۳} و از زبان فرعون نقل می‌کند که «اگر به رسول او ایمان بیاورم از منزلت فتوت فرو می‌افتم»^{۴۴} استاد عقیفی در این جا به مقایسه «فتوت» و «لامت» می‌پردازد و می‌گوید: هارتمان این پیوند را منکر شده است حال آن‌که وی در

(۳۵) همانجا. (۳۶) مقایسه شود با فصل ۲۰ کتاب حداد.

(۳۷) هجویری نیز چنین سخنی دارد کشف المحجوب، ۱۵.

(۳۸) درباره او بنگرید به فصل ۲۴، شماره ۱ کتاب حاضر.

(۳۹) الملامت، ۲۵.

(۴۰) درباره این سخن ابلیس نیز بنگرید به تمهیدات، عین النصائح، ۲۴۸.

(۴۱) الطواصین، حلاج، جاب ماسیبون، ۵۲-۵۱ و رابطة اسان و حداد، ص ۶۸.

(۴۲) درباره فتوت و ایمان فرعون بنگرید به یادداشت مترجم، در کتاب پیشین، ص ۱۱-۱۲، ۹۶-۹۷.

(۴۳) الطواصین، ۵۰، و مقدمه الملامت، ۲۷.

(۴۴) همانجا، ۲۷.

پیوند ملامت و تصوّف کوچک‌ترین تردیدی اظهار نکرده است. در مجموع هارتمان ازین نظر نگریسته است که اصحابِ فتوّت مردانی هستند که میان «تقوی» و آگاهی نسبت به «شرف» جمع کرده‌اند، حال آن‌که ارباب ملامت به نکوهش و تحقیر نفس می‌پردازند.

استاد عفیفی، در اینجا، به این نکته توجه می‌دهد که اگر معنی فتوّت را آن فتوّت دوره‌های بعد، فتوّتی که در عصر خلیفه الناصر (۵۷۵-۶۲۲) گسترش یافته است، در نظر بگیریم حق با هارتمان است ولی اگر فتوّت را در همان عُرف قدما، و به روایتِ سُلمی در رساله «الفتوة» او بشناسیم، این تعارض و تمایز از میان برمی‌خیزد.^{۴۵} در این جا فرصتِ داوری تفصیلی در بابِ رأی استاد عفیفی و استاد هارتمان وجود ندارد و من تصمیم به مداخله در مطالبِ ایشان ندارم و قصدم گزارش فشرده‌ای است از تحقیق استاد عفیفی. اما چنین به نظر می‌آید که «فتوّت ناصری» در کنار فتوّتِ صوفیانه - که سُلمی خطوطِ آن را تصویر می‌کند - ظاهراً همیشه وجود داشته است و «فتوّت» صوفیانه را از تصوّف جدا کردن، ظاهراً، نوعی زیرِ ذرّه‌بین بردنِ یکی از وجوهِ تصوّف است و از قدیم گفته‌اند: قسمِ شیءِ قسیمِ شیءِ نمی‌شود. بر روی هم عقیدهٔ استاد عفیفی این است که میان فتوّتِ صوفیانه و راه ملامت پیوندهایی وجود دارد و تعارضی میان آن‌ها نیست. استاد عفیفی در این جا می‌گوید: «من عقیده دارم که رابطهٔ «فتوّت» (در همان معنی منقول از طریق سلمی) با «لامت» بیشتر است از رابطهٔ ملامت با «تصوّف». حق این است که استاد عفیفی در این جا قسمِ شیءِ را قسیمِ شیءِ قرار داده است. مثل این است که گفته باشد رابطهٔ ملامت با فلان اصل از اصولِ تصوّف بیشتر است تا با فلان اصلِ دیگر. در این جا استاد عفیفی استدلالی می‌آورد که بیش از آن‌که به نفع نظریّهٔ او باشد به زیانِ نظریّهٔ اوست و می‌گوید مهم‌ترین دلیل ما، این که وقتی سُلمی به تفسیر صفات ملامتیان می‌کوشد، ناب‌ترین صفات فتوّت را یاد می‌کند و ملامتیان نخستین نیز، در فهمی که از ملامت داشته‌اند آن را نوعی فتوّت می‌دیده‌اند و خود را نیز «فتیان و رجال». بر روی هم بحثِ استاد عفیفی نوعی اختلاف در ترمینولوژی است و بستگی دارد به این که از نظرِ هارتمان به «فتوّت» بنگریم یا از چشم‌انداز عفیفی. ظاهراً حق با هارتمان است که مفهوم

(۴۵) بنگرید به مقدمهٔ اسرار التوحید، ۱/ صص نود و پنج - نود و شش، نظر مصحح و نظر استاد فروزانفر.

فتوت را در تقابل با تصوف می دیده است نه بخشی از تصوف. استاد عفیفی، آنگاه، نظری دارد به شکل گیری راه ملامت در نیشابور و از تاریخ تصوف و زهد در خراسان، در روزگار ابراهیم ادهم، آغاز می کند و به این نتیجه می رسد که مذهب ملامتی یکی از گرایش های تصوف اسلامی است و سلمی هر چیز را که در جهت اندیشه ملامتیگری بوده است - از آیه قرآن گرفته تا حدیث نبوی و یا اقوال مشایخ دیگر - همه را جزء اصول ملامتیّه نقل کرده است، و چهل و پنج اصلی که سلمی برای «راه ملامت» برشمرده است در حقیقت فروع و شاخه هایی است از چند اصل اولیّه اصحاب ملامت، چیزی که ملامتیان، در آن، بر دیگر اصحاب تصوف نوعی تقدم دارند.

۱۷) ملامتیہ به روایت سلمی

در عشق، ملامتی و رسوایی به!

احمد غزالی

مجموعه اطلاعات بازمانده درباره ملامتیان، در همه کتاب‌های قدما، برابر عشر آنچه سلمی ازیشان نقل کرده است نمی‌تواند به حساب آید. با این همه، رساله سلمی از این جریان عظیم روحی اطلاعات چندان دقیقی به ما نمی‌دهد. ما به درستی نمی‌دانیم شمار اینان، در فهرست کتاب سلمی چند تاست؟ او بسیاری از بزرگان را در این کتاب نام می‌برد و چنان می‌نماید که آنان از جمله اصحاب ملامت‌اند اما جز به ندرت در باب هیچ کدام ازیشان تصریح به ملامتی بودن نمی‌کند.

خطوط اصلی رساله ملامتیہ سلمی، در گزارش فشرده‌ای که من برای خود، سال‌ها قبل، تهیه کرده بودم ازین قرار است:

کتاب، با ستایش شگفت‌آور سلمی ازین دسته اولیاء که «اهل ملامت» اند آغاز می‌شود و تصریح می‌کند که این جمع «کتب مصنفه‌ای» ندارند و «حکایات جمع‌آوری شده» ای نیز ازیشان در دست نیست.^۱ آنچه ازیشان می‌توان نقل کرد «شمایل و ریاضت‌ها» است.

سلمی ارباب علوم و احوال را در سه گروه دسته‌بندی می‌کند:

(۱) الملامتیہ، ۸۶.

(۱) علمای ظاهر

(۲) صوفیه یا اهل معرفت الله

(۳) ملامتیه که دربارهٔ ایشان می‌گوید: از آنجا که در نهان متحقق به اُنس با حق تعالی هستند حق تعالی از اینکه ایشان را بر خلق آشکار کند غیرت می‌ورزد و این ویژگی ایشان نزدیک است به حالت رسول، در زمان معراج. سلمی می‌گوید: شیخ و پیشوای این داستان [= جریان ملامت] ابو حفص نیشابوری گفته است «مریدان اهل ملامت» آنان‌اند که «ظواهرشان آشکار است و حقایقشان مستور.»^۲ ولی مریدان اهل تصوف آنان‌اند که اهل دعوی‌ها و اظهار کرامات‌اند و کارشان خنده‌مایه‌ای است از برای هر کس که در سلوک متحقق شده باشد. زیرا اینان دعاوی بسیار دارند و حقایق اندک. سلمی درین زمینه سخنی دیگر از ابو حفص نقل می‌کند که ازو دربارهٔ «ملامتیه» پرسیدند، گفت: اینان قومی‌اند که به یاری خدای، به حفظ اوقات خود قیام کرده‌اند و در مراعات اسرار خویش کوشیده‌اند و بر آنچه از انواع قرب و عبادات ازیشان ظاهر شده است خویشان را ملامت کرده‌اند و بدی‌های خویش را بر مردم آشکار کرده‌اند و نیکی‌های خود را نهان داشته‌اند و خلق ازین بابت به ملامت ایشان پرداخته است و آنان خود را، بر آنچه از باطن خویش می‌دانند، ملامت کرده‌اند این است طریق اهل ملامت.^۳

سلمی از شخصی به نام احمد بن احمد ملامتی^۴ - که هویت تاریخی او بر ما روشن نیست ولی از معاصران سلمی است - نقل می‌کند که وی از حمدون دربارهٔ ملامت پرسید و حمدون گفت: ترک خویشان آرائی در نظر خلق و ترک جستجوی رضای ایشان در همه احوال و در تمامی کارها و خوی‌ها. و این‌که در برابر آنچه از خدای بر تست، به هیچ حال، بیم از ملامت نداشته باشی.

هم‌چنین سلمی از عبدالله بن منازل نقل می‌کند که ازو دربارهٔ ملامت جو یا شدند، گفت: «ایشان قومی بودند که در نظر خلق هیچ نشانه‌ای نداشتند و در اندرون خویش نیز با خدای هیچ دعوی.» سلمی می‌گوید از یکی از مشایخ ملامتیان درین باره پرسیدند که آغاز داستان ملامت کجاست؟ گفت: خوار و خفیف کردن نفس و بازداشتن نفس از آرام گرفتن به آنچه در آن است. و در آن آسایش اوست و هم بزرگ داشتن خلق است و

(۲) همانجا، ۸۸. (۳) همانجا، ۸۹.

(۴) دربارهٔ هویت تاریخی ابن احمد بن احمد ملامتی به جایی نرسیدم.

حسنِ ظن نسبت بدیشان و بدی‌های ایشان را نیک انگاشتن و تحقیر نفس و خوارمایه داشتن آن و بدبینی نسبت به آن.

از نوشته سُلمی می‌توان به روشنی دریافت که ملامتیان مردمی بوده‌اند اهل زندگی عادی و کار و کسب و پیشه و بازار و با این همه دل‌های ایشان همیشه با خدای بوده است^۵ تأملی در نام و عنوانِ اغلبِ ایشان، نشان می‌دهد که همه اهل کار و پیشه‌اند: حجّام و حدّاد و خیاط و قصّار و قنّاد.^۶ سُلمی از ابو زکریای سنجی^۷ نقل می‌کند که گفت: احوال امانت‌هایی است نزد اهل آن، و چون آشکارا کنند خیانت در امانت کرده‌اند.^۸

سُلمی از عبدالله حجّام نقل می‌کند که گفت از حمدون قصّار درباره ترک کسب پرسیدم، گفت: پیشه‌ای برگزین. اگر ترا عبدالله حجّام (حجّامت‌گر) بخوانند مرا خوش‌تر آید تا این که بگویند «عبدالله عارف یا عبدالله زاهد».^۹

اصول مذهب ملامتیّه را سُلمی در چهل و پنج اصل، خلاصه کرده است که فشرده‌ای از خلاصه او بدین قرار است:

(۱) آراستن ظاهر خویش را به عبادات شرک می‌دانند و آراستن باطن خود را به احوال ارتداد.

(۲) «سؤال» را بر «فتوح»^{۱۰} رجحان می‌دهند زیرا در سؤال خواری نفس نهفته است و در فتوح، نوعی عزّت است.

(۳) گزاردن حقوق دیگران و ترک تقاضای حق خویش.

(۴) دوست دارند که هر چیز از ایشان به جهد ستانده شود.

(۵) برآنند که غفلت مایه نظر کردن خلق در کارها و حال‌های ایشان است و اگر امانی از حق بیابند، خوار و اندک خواهند شمرد احوال را.

(۵) الملامتیّه، ۹۱.

(۶) درباره ارتباط صوفیه عهد نخستین با صنف‌های اجتماعی و پیشه‌وران، باید به پژوهش جداگانه پرداخته شود. در حدّ طرح مسئله و بانگامی نه چندان ژرف، بنگرید به تصوف و ادبیات تصوف، برنلس، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶، صص ۴۷-۴۹. (۷) در باب ابو زکریای سنجی عجالاً مرجعی نیافتم.

(۸) الملامتیّه، ۹۳. (۹) همانجا، ۹۴.

(۱۰) «سؤال» همان «دریوزه» است که درویش از خانقاه به درآید و در کوچه‌ها و بازارها به گدایی از مردمان چیزی برای گذران اصحاب خانقاه بخواند، ولی فتوح، هدیه‌ای است که مریدان یا مؤمنان، خود به خانقاه آورند و هدیه درویشان کنند. درباره این که آیا در چه شرایطی دریوزه، رواست، آراء اصحاب خانقاه متفاوت بوده است. مراجعه شود به صفوة التصوف، ابن القیسرانی، ۹۳؛ تلیس ابلیس، ۲۸۲؛ اوراد الأجاب، ۲۷۴ و ۱۶۲.

- (۶) هر که با ایشان جفا کند به بُردباری با آن مقابله کنند.
- (۷) در همه احوال نَفْس را متهم دارند، چه طاعت کند و چه عصیان ورزد.
- (۸) آنچه از احوالِ «روح» بر «سِرِّ» آشکار شود ریائی در «سِرِّ»^{۱۱} است و آنچه از احوالِ «سِرِّ» بر «قلب»^{۱۲} آشکار شود شرکی است از برای «سِرِّ» و آنچه از قلب بر نَفْس آشکار شود «هَبَاءٌ مَنثورًا» شود
- (۹) ملامتیان چهار گونه ذکر قائل اند: ذکر به «زبان» و ذکر به «قلب» و ذکر به «سِرِّ» و ذکر به «روح». آنگاه که ذکرِ روح تحقق یابد «سِرِّ» و «قلب» خاموش مانند و این ذکر مشاهده است و آنگاه که ذکر «سِرِّ» تحقق یابد قلب و روح از ذکر خاموشی گزینند و این ذکر هیبت است و چون ذکرِ قلب تحقق یابد زبان از یاد فروماند و آن ذکرِ نعمت‌ها و الای حق است و چون قلب از ذکر غفلت ورزد، آنگاه زبان روی به ذکر می آورد و این ذکر عادت است.^{۱۳}
- (۱۰) بِاللذَّت بُردن از طاعات مخالف‌اند و آن را زهری گشوده می دانند.
- (۱۱) آنچه را از خدای بریشان است بزرگ می شمارند و آنچه از طاعات و موافقات دارند، خوار و ناچیز.
- (۱۲) از جمله چیزهایی که به اصولِ ملامتیان نزدیک است سخنی است که از سهل بن عبدالله^{۱۴} نقل کرده‌اند که گفت: مؤمن را نَفْسِ باقی نمانده است. گفتند کجا رفته است؟ گفت: در تجارَتِ «إِنَّ اللَّهَ إِشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ ۙ ۱۱۱/۹»
- (۱۳) از جمله اصول ایشان سخنی است که از ابوعلی جرجانی^{۱۵} نقل شده است که

(۱۱) «روح» و «سِرِّ» و «قلب» از مفاهیم قرآنی است (۸۵/۱۷ و ۷/۲۰ و ۳۱/۵۰) و در زبان ارباب سواد معانی مختلف. مراجعه شود به مرموزات اسدی، بندهای ۴۵ و ۴۶، تعلیقات همان کتاب، ص ۲۵۰. نطفه شریعتی، مجدالدین بغدادی، نسخه کتابخانه مجلس شورای ملی، شماره ۹۲.

(۱۲) ظاهراً از قدیم‌ترین مواردی است که در قرن چهارم دربارهٔ طبقات اسدی ابداع داد. سخی، ص ۱۰۰. نیز ادب الملوك، چاپ بیرند رانکه، که مؤلف آن تا کنون شناخته نشده است به فیضان مصحح، صص ۳۰-۲۹. (۱۳) الملامتیه، ۱۰۴.

(۱۴) سهل بن عبدالله نستری (متوفی ۲۷۳ یا ۲۸۳) از مردم شوشتر (نیشابور) یکی از بزرگترین عارفان چهارم اسلام. دربارهٔ او رجوع شود به طبقات الصوفیه، سلمی، ۲۱۱-۲۰۶؛ حلیة الأولیاء، ۲۱۳/۱۰-۱۸۹ و سیر و صفات الاعیان ۳۰/۲-۴۲۹.

(۱۵) ابوعلی جرجانی، ظاهراً تصحیف ابوعلی جوزجانی است، استاد ابو العلاء عمینی در حدیثیه به اسن مکتبه توجه داده است و ظاهراً حق با اوست در میان مشایخ تصوف از نوع کسانی که سلمی ایشان به سنی افشا

- حُسنِ ظنّ به خداوند، نهایت معرفت است و بدینی نسبت به نفس اصل آن معرفت.
- (۱۴) اصل دیگر، ادب‌پذیر شدن به پیشوائی یکی از ائمه قوم است و در واقعاتِ روحی بدو مراجعه کردن.
- (۱۵) اصل دیگر این که هر عمل و طاعت خویش را که چشم بر آن داشته باشی و آنرا نیک شماری، باطل است.
- (۱۶) تقصیرِ خویش و عذرِ خلق را در آنچه هستند، دیدن.
- (۱۷) از رهگذرِ حُسنِ مشاهده، دل را پیوسته با خدای داشتن.
- (۱۸) بنیادِ بندگی خدای بر دو چیز است: خویش را به درستی نیازمندِ حق دیدن – و این از احوالِ درونی است – و به نیکی از رسول ص پیروی کردن و این چیزی است که نفس را در آن نفس و راحتی نیست.
- (۱۹) باید که آدمی همواره خضمِ خویش باشد و در هیچ حالی از احوال از خود خرسند نباشد.
- (۲۰) دیدنِ اعمال و بدانِ غره شدن، از قلتِ عقل است.
- (۲۱) ترکِ سخن گفتن در علم^{۱۶} و ترکِ مباهات بدان.
- (۲۲) اگر سماع در کسی کارگر افتد، هیبتِ سماع او را از حرکت و صیحه زدن بازمی‌دارد.
- (۲۳) فقر، سرّی از اسرارِ الهی است^{۱۷} اگر فقر را آشکارا کند از حدِ امانت پای بیرون نهاده است.
- (۲۴) ملامتی نباید جامه‌ای ویژه خویش برگزیند و نباید از خلق به جامه ممتاز باشد باید با مردم همان‌گونه باشد که مردم هستند ولی به اصلاح درون بکوشد.
- (۲۵) نباید به عیوب مردم پردازد تا از عیوبِ خویش غافل شود.

→ پرداخته، ابوعلی جرجانی، دیده نشده است. درباره ابوعلی جوزجانی مراجعه شود به طبقات الصوفیه سلمی ۲۴۶؛ و کشف المحجوب، هجویری، ۲۲۵، ۳۳۴.

(۱۶) «علم» به معنی علم حدیث است ← حاشیه شماره ۶ فصل ۲۰.

(۱۷) مقایسه شود با ابن حکایت: «روزی کسی در مجلس شیخ ما [ابوسعید] برخاسته بود و از مردمان چیزی می‌خواست و می‌گفت: «من مردی فقیرم.» شیخ ما گفت: چنین نباید گفت. باید گفت: من مردی گدا ام. برای آنکه فقر سرّی است از سرّهای حق اسرارِ التوحید، ۱/۲۶۹، که شبیه آن را قشیری از ابوعلی دقاق و مجلس او نقل کرده است الرسالة القشیریة، ۱۳۴، و سلمی خود در تفسیر حقایق، ۲۶۹، به صورتی دیگر از جنید آن را نقل می‌کند.

- (۲۶) باید که عطای خویش را نادیده انگارد زیرا آنچه او عطا کرده است از نزد خداست و حق به مستحق رسیده است.
- (۲۷) ناشناسترین بنده نسبت به پروردگار، بنده‌ای است که پندارد کار و طاعت او، موجب عطای الاهی شده است.
- (۲۸) نباید که عیبِ برا در خویش بیند مگر آنکه خود عیبناک باشد.
- (۲۹) جز از برای درماندگان، دعا نکند و درمانده از دید ایشان کسی است که از برای خود هیچ وجه و متاع و مقامی نزد خدای و خلق نمی‌یابد.
- (۳۰) غفلت، رفق و مدارایی است از جانب حق برای آن کس که اوقات خویش را در مجاهده صرف کرده است.
- (۳۱) چاره‌گری از نشانه‌های شقاوت است و سعادت‌مندترین مردم کسی است که خدای ناتوانی او را در چاره‌گری بدو نموده است.^{۱۸}
- (۳۲) ملامتیان دوست ندارند کس خدمت ایشان کند یا مورد تعظیم و بزرگ‌داشت قرار گیرند و مورد توجه باشند.
- (۳۳) در مورد فراست و خواندنِ افکار و اشراف بر ضمائر، عقیده دارند که آدمی باید از شرِ فراستِ خویش پرهیزد و مؤمن فراستی از برای خود دعوی نمی‌کند.^{۱۹}
- (۳۴) ابنِ منازل^{۲۰} از ابوصالح حمدون قصار روایت کرد که مؤمن باید برای یاران خود در شب به منزلهٔ چراغ باشد و در روز عصای ایشان.
- (۳۵) هر که علمش بیش عملش کم و هر که عملش بیشتر علمش کم، یعنی هر که علمش افزون باشد عملِ بسیار را کم می‌بیند و هر که علمش اندک است عملِ قلیل را کثیر می‌بیند.

(۱۸) مقایسه شود با اسرار التوحید، ۳۰۹/۱، و کفنار بوسعید.

(۱۹) ظاهراً ناظر است به سخن مشهور «اتقوا فراسة المؤمن» که در مجامع حدیث بر دیده می‌شود - الجامع الصغیر، ۹/۱، و حلیة الأولیاء، ۹۴/۴.

(۲۰) عبدالله بن محمد بن منازل، یکی از بزرگترین منابع تصوف ایران و اسلام و از چهره‌های برجستهٔ اوست ملامت، دربارهٔ او مراجعه شود به تاریخ بشارت، الحاکم، شمارهٔ ۱۲۶۱، که مطلبی از زندگی او، شمارهٔ بشارت نقل کرده که در اسناد دیگر زندگی او دیده نمی‌شود. حتی در تاریخ الاسلام، ۶۲۷/۸، که مطالب الحاکم را نقل کرده است به نقل آن مطلب نبرداخته و شاید نسخهٔ مورد استفادهٔ او کم از بعضی‌های تاریخ اسلام الحاکم بوده است.

- (۳۶) باید که شنیداری گوش بر مشاهده چشم غالب نگردد: یعنی آنچه درباره خویش می شنود نباید مانع از مشاهده آفاتِ نفس او گردد.
- (۳۷) در دقایق علوم و اشارات نباید سخن گفت و نباید در آنها وارد شد در همان حدّ امر و نهی باید ایستاد.
- (۳۸) در توکل، عقیده دارند که باید بدانیم جز خدا ناظری نیست و روزی را جز او دهنده‌ای نه و از برای عمل تو شاهی جز او نیست.
- (۳۹) آیات و کرامات را باید نهان داشت و به چشم استدراج^{۲۱} و دوری از راه حق باید در آنها نگریست.
- (۴۰) باید به هنگام سماع و ذکر و دانستن و جز آن، از گریستن بازایستاد و ملازم کمند (= اندوه) بود.
- (۴۱) باید که به روزِ مرگ، سرای تو واعظ تو باشد یعنی فقرِ خویش را نهان داری و چون مُردی فقرت آشکارا شود پس بدین‌گونه مرگ تو، راحتی از برای گذشتگان و موعظه‌ای از برای باقی ماندگان خواهد بود.
- (۴۲) به هیچ آفریده‌ای نباید روی آورد و از هیچ کس یاری نباید خواست که یاری خواستن مخلوق از مخلوق همچون یاری خواستن زندانی از زندانی دیگر است.^{۲۲}
- (۴۳) ملامتیان چون اجابتِ دعای خویش را بنگرند، در هراس آیند و اندوهگین شوند و گویند: این مکر است و استدراج.^{۲۲}
- (۴۴) پذیرفتن روزی اگر همراه با خواری نفس باشد و رد کردن آن اگر همراه با عزت و بزرگداشت باشد.
- (۴۵) از مالِ خویش باید برادرِ خویش را یاری داد و در مالِ او هرگز طمع نباید کرد و

(۲۱) استدراج، تعبیر قرآنی است ۱۸۲/۷ به معنی اندک اندک گرفتن و به آهستگی گرفتن و سرانجام دادن است و در اصطلاح، به تدریج به سوی عقاب و عذاب بُردن (تعریفات جرجانی، ۲۲). اصل سخن و نوعی تمثیل از گفتار حمدونِ قصار گرفته شده که گفته است تعلق الخلق بالخلق كتعلق المسجون بالمسجون: فریاد خواستن مخلوق بر درگاه مخلوق، همچون فریاد خواستن زندانی از زندانی دیگر است (تفسیر حقایق، ۲۲۲۵). مقایسه شود با مجموعه رسائل ابن تیمیّه، ۴۸۵/۱.

(۲۲) مکر و استدراج برای مفهوم استدراج به حاشیه شماره ۲۱ همین فصل مراجعه شود و «مکر» نیز تعبیر قرآنی است و مترجمان کهن قرآن کریم آن را به صورت «پاداش بدی دادن» و «دستان کردن» و «سگالیدن» و «ناگاه گرفتن» ترجمه کرده‌اند.

در کار او انصاف باید داد و ازو انصاف نباید خواست^{۲۳} و پیرو او باید بود و ازو نباید خواست که پیرو تو باشد. جفای او را تحمل باید کرد و بر او جفا نباید کرد. سلمی در پایان رساله می‌گوید از جامع‌ترین سخنان در اصول اصحاب ملامت این سخن است که از قتاد^{۲۴} پرسیدند [طریق] «ملامتیه چیست و سخن ایشان کدام است؟» و او گفت: «ملامتیان را هیچ علم مرسوم و مکتوبی نیست.» اما ایشان را شیخی بود به نام حمدون قصار که گفت: ملامتی آن است که از درون هیچ دعوی ندارد و از برون اهل هیچ تظاهری و تصنعی و خودنمایی نیست و دلش از آنچه میان او و خداست آگاهی ندارد تا چه رسد به دیگران. این سخن را در بغداد نزد شیخ ابوالحسن حُضری^{۲۵} نقل کردند، گفت: اگر روا بودی که درین روزگار پیغمبری باشد، بی گمان از میان اینان بود.

۲۳) ظاهراً این اندیشه در فتوت و عیاری یکی از مسائل مرکزی بوده است و پیشینه آن به روزگار ساسانی می‌رسد که به گفته نجم‌الدین دایه، یونان دستور، (شخصیتی افسانه‌ای و با تاریخی) در پاسخ پرسش ابوشیراز گفته است: یا داد دهد و داد نخواهد و این فضل است یا داد دهد و داد نخواهد و این عدل است و یا داد ندهد، داد نخواهد و این درجه جور است (مروزات اسدی، ۱۱۳۸ نصیحة الملوك، چاپ استاد همایی، ۱۲).

۲۴) قتاد ابوالحسن علی بن عبدالرحیم واسطی قتاد صوفی، از معاصران حلاج است و از او سخنانی نقل کرده است (الانساب، سمعانی، ۴۶۲۵).

۲۵) ابوالحسن حُضری (متوفی ۳۷۱). نام او علی بن ابراهیم است از مشایخ بغداد و از اصحاب شبلی در بغداد است. مراجعه شود به سیرت ابن خلیف، ۱۲۵۱ طبقات الصوفیه، سلمی، ۹۳-۴۸۹؛ کشف المحجوب، ۲۰۱.

۱۸) راه ملامت به روایتِ خرکوشی

کمالِ عشق، ملامت است و ملامت سه روی دارد:
یک روی در خلق و یک روی در عاشق و یک روی در معشوق.

احمد غزالی

در کنار سَلَمی و هم‌زمان با او، هم‌شهری نامدارش ابوسعید عبدالملک بن محمد خرکوشی نیشابوری^۱ (متوفی ۴۰۷) اطلاعاتی دربارهٔ ملامتیان عرضه می‌دارد که در تکمیل حرف‌های سَلَمی جایگاه بسیار ارجمندی دارد. خرکوشی در کتاب ارزشمند خود، تهذیب الأسرار^۲ بابی پرداخته است با عنوان: «در یادکرد ملامتیان و صفات ایشان و شعار ایشان و فرق میان ایشان با صوفیّه در گفتار و کردار و احوال و آنچه دربارهٔ ایشان گفته شده است.»

نخستین نکته‌ای که در گفتار خرکوشی دارای اهمیت است این است که می‌گوید: پیش ازین ما در معانی تصوف سخن گفتیم و به اوصاف اهل آن پرداختیم و آن راه و رسم عراقیان است. اما اهل خراسان در راه ملامت گام می‌زنند و ملامتیان را در روزگار پیشین «محزونان»^۳ می‌خوانده‌اند و «اصل»^۴ ایشان این است که در راه خدای از سرزنش هیچ

۱) دربارهٔ او بنگرید به تاریخ نیشابور، شماره ۲۱۱۱؛ السياق، شماره ۱۰۷۵؛ العبر، ۳/۹۶؛ نیز مقاله شادروان دکتر احمد طاهری عراقی در یادگار طاهر، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۲، صص ۳۰-۵۷.

۲) تهذیب الأسرار، عبدالملک بن محمد الخرکوشی، تحقیق بسام محمد بارود، ابوظبی، المجمع الثقافي، ۱۹۹۹.

۳) عن عبارت خرکوشی این است: «و قد کانت الملامتیة یُسَمَّون المحزونین فی سالف الدهر» نه معنی دقیق و

سرزنشگری بیم ندارند از همین روی به آرایش ظاهر خویش از برای مردمان نمی‌پردازند بلکه از خدای چنان می‌خواهند که اسرار (درون) ایشان را، از برای ایشان، بیاراید. و از عبدالله بن مبارک^۵ چنین حکایت شده است که گفته است: «اصلی ملامتی این است که هیچ خیری را آشکار نکند و هیچ شرّی را پنهان ندارد. و از ابو حفص [حدّاد] روایت شده است که گفته است: «اهلی ملامت آن قوم‌اند که قبایح اعمال خویش را بر خلق آشکارکنند و محاسن کارهای خود را نهان دارند بدین‌گونه مردمان ایشان بر ظاهر کارشان سرزنش کنند و ایشان خود نفس خویش را، بدان چه از درون خویش می‌دانند، سرزنش می‌کنند. پس خدای ایشان را کشف اسرار و آگاهی از غیب‌ها و درستی فراست در میان خلق کرامت کند. از حمدون قصّار درباره ملامت پرسیدند، گفت: ملامت «خوفِ قدریان است و رجای مُرجیان»^۶ و از عبدالله بن مبارک^۷ پرسیدند که آیا مرد ملامتی را هرگز دعوی هست؟ گفت: آیا چیزی دارد که دعوی تواند کرد؟ و هم او گفت: ملامتی را در باطن خویش دعوی نیست و در ظاهرش تصنع و مراآت نه، رازی که او را با خدای است، چنان است که سینه‌اش از آن خبر ندارد تا چه رسد به مردمان. از بعضی از ایشان درباره راه ملامت جویا شدند، گفت: «لامت اظهار مقام فرق است در عین تحقق به عین الجمع با حق تعالی.» و از بعضی دیگر درباره ملامت پرسیده شد، چنین پاسخ داد که ملامتی آن است که در ظاهرش ریانباشد و در باطنش دعوی. نه او را با کسی الفت است و نه کس را با او. او را به هیچ چیز آرامش نیست و هیچ چیز را با او. روزی از حمدون

→ پیشینه تاریخی کلمه «محرورین» (اندوهگمان) دانسته است و به حدود زمانی «سالف الدهر» (= روزگار گذشته) یک نکته به ذهن می‌رسد که «محرورین» تصحیف «محرورین» است یعنی آن‌ها که حق تعالی را از «سالف الدهر» ایشان را به گونه گنجی از نظر دیگران نهفته است و مخزون کرده است.
(۴) «اصل» درین گونه موارد به معنی پایه تعلیمات و سیاد آموزش‌ها و اساس دراست مراجعه شود به تعلیقات اسرار التوحید، ۶۰۶/۲.

(۵) کدام عبدالله بن مبارک منظور است؟ اگر عبدالله بن مبارک مشهوری (۱۱۱۱-۱۱۱۱) منظور باشد، پیشینه اصحاب ملامت را به روزگاری دور می‌کشاند و نه اواسط قرن دوم و اگر عبدالله بن مبارک دیگری (متوفی ۳۰۸) منظور باشد، چنین سخنانی از او و عصر او بسیار طبیعی می‌نماید درباره آن ده، تن مراجعه شود به تاریخ الأدب العربی، کارل بروکلمان، الجزء الرابع، ۱۳، تاریخ التراث العربی، فؤاد سزگین، ۱/۱۵۷، سیر «جهرة دیگر محمد بن کرام» در ارج نامه ابرج، ۸۳، حاشیه جیحوی عناصر ملامت در زندانی زهاد اولیه چندان هم بعید نیست برین معتقد است که در تعلیمات فُصیل عیاض (۱۰۵-۱۸۷) بطفه نظرات ملامتیه نهفته است انصوف و ادوات انصوف، بی.ا. برنلس، ترجمه سیروس ابردی، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۶، سیر ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۰، ۳۰۶.

(۶) مراجعه شود به یادداشت ۶ فصل ۱۵ (۷) به یادداشت شماره ۵ همین فصل رجوع شود

قصار درباره اصل ملامت پرسیدند، گفت: ترک آرایش حال در نظر خلق و ترک طلب رضای ایشان در اخلاق و رفتار، و این که ترا، در راه خدای عزوجل، سرزنش هیچ سرزنشگری نگیرد. ابوالحسن حصری^۸، چون صفات اهل ملامت را شنید فریاد برآورد که: «اگر درین روزگار پیامبری می بود، بی گمان از میان ایشان بود.» درباره اصل ملامت از او پرسیدند^۹، گفت: «ترک شهوت و جدایی از خلق در احوال.» از عبدالله خیاط^{۱۰} درباره اصل ملامت پرسیدند، گفت: آن است که میان ملامت خلق او را و ملامت او خویشتن را تفاوتی نبیند و درین کار حال و وقت او دگرگونی نپذیرد. و هر که بر خلاف این باشد هنوز گرفتار رعونت طبع است و به پایگاه قوم نرسیده است.

ابوسعبد واعظ [خرکوشی] رضی الله عنه گوید: از جمله فرق هایی که میان ملامتیان و صوفیان است، این است که اصول راه ملامت بر «علم» استوار است و اصول صوفیه بر «حال». ملامتیان تشویق و ترغیب به «کسب» می کنند و صوفیان به ترک کسب و رها کردن آن. ملامتیان شهرت جستن از راه لباس و آشکار کردن مرقعه ها را مکروه می دارند و صوفیان را بدان میل است. ملامتیان منکران رقص و سماع اند و از صیحه زدن و تواجُد - آن گونه که در میان صوفیان یافته می شود - برکنارند. از بعضی از اصحاب ملامت پرسیدند که چرا شما در مجالس سماع حاضر نمی شوید؟ گفت: ما را ترک مجالس سماع از سر کراهت و یا از سر انکار آن حال نیست، اما از آن بیم داریم که حالاتی از ما آشکار شود که در نهفتن آن می کوشیم و این کار نزد ما دشوار و سخت است. قتاده^{۱۱} از انس^{۱۲} روایت کرده است که رسول ص وعظ می کرد، یکی از گوشه مسجد صعقته ای (فریادی) کشید. رسول ص فرمود کیست این کسی که دین ما را، بر ما، مشوب می کند؟ اگر او راست گوی است، بدین گونه خود را مشهور می کند و اگر دروغ گوی است بادا که خدای او

۸) ابوالحسن حصری، یعنی علی بن ابراهیم، از مردم بصره و ساکن بغداد، متوفی ۳۱۷. وی از اصحاب شبلی بوده است. نوشته اند که در آغاز بر مذهب ابوحنیفه بود و سپس به مذهب شافعی گرایید. درباره او مراجعه شود به طبقات الصوفیه، سلمی، ۹۳-۴۸۹؛ تذکره الاولیاء، ۳۸۸/۲؛ طبقات الصوفیه، انصاری، ۵۲۹؛ کشف المحجوب، هجویری، ۲۰۱؛ تعلیقات اسرار التوحید، ۶۹۷/۲. (۹) به یادداشت شماره ۴ همین فصل بنگرید.

۱۰) عبدالله خیاط. درباره او بنگرید به تاریخ نیشابور، شماره ۲۰۳۵؛ و الأنساب، ۲۱۴۸.

۱۱) قتاده بن نعمان، از صحابه رسول ص (متوفی ۲۳) تاریخ الاسلام، ذهبی، ۱۳۷/۲.

۱۲) انس بن مالک خادم رسول ص و آخرین تن از صحابه او به لحاظ عمر و زندگی، متوفی ۲۹۱. بنگرید به تاریخ الاسلام، ذهبی، ۶۲/۲-۱۰۵۷.

را نابود کناد!^{۱۳}

ابوسعبد واعظ [خرکوشی] گوید و از شعار ملامتیان یکی هم ترکی دعاوی است و اشتغال به تحقیق معانی. از بعضی از ایشان پرسیدند که چیست شما را که دعاوی خود را آشکار نمی‌کنید؟ گفت: «دعوی به جز رعونت نفس چه باشد؟» و از جمله شعارهای ملامتیان پرداختن به عیوبِ نَفْسِ خویش است به جای پرداختن به عیوبِ دیگران. از یکی از ایشان پرسیدند که زیان‌آورتر چیزی مر اهل ملامت را کدام است؟ گفت: عیوبِ خویش کمتر دیدن و از خویشتنِ خویش و آنچه در آنند خرسند زیستن. و هم از شعارهای ارباب ملامت است آشکار نکردن احوالی که میان ایشان و خدای تعالی وجود دارد و از خلق نهان داشتن آن. آورده‌اند که ابوحفص [حدّاد] یکی از یاران خویش را دید که به نکوهش دنیا و اهل آن می‌پرداخت. بدو گفت: «از این پس با ما منشین که تو به آشکار کردن چیزی پرداختی که راه تو در نهفتن آن بود.» از بعضی از ایشان، دربارهٔ احوالِ اهل ملامت پرسیدند، گفت: ایشان آن قوم اند که خدای تعالی عهده‌دارِ حفظِ اسرار ایشان است و پردهٔ ظاهر را بر ایشان و بر سرایر ایشان گسترده است. ایشان با خلق اند آن‌جا که خلق است در بازارها و کسب‌ها، و با خدای اند آن‌جا که حقیقت و دوستداری است. باطنِ ایشان ظاهر ایشان را سرزنش می‌کند که با خلق آمیخته‌اند و به رسم عوام با ایشان‌اند و ظاهر ایشان باطن ایشان را سرزنش می‌کند که در جوارِ حق آرامش یافته است و غفلت از آنچه در معاشرتِ اضداد، ظاهر است. و این از احوالِ ائمه است. از یکی از ایشان دربارهٔ اهل ملامت و اصلِ این امر، پرسیدند گفت: خوی نیکو ورزیدن با مردمان و با حق بودن در نهان. و از شعار ایشان است فراموش کردن طاعت از پس فراغت از آن، چرا که یاد کرد آن موجب عجب است و عجب اعمال را تباه می‌کند. از پیامبر روایت کرده‌اند که گفت: «عجب نیکی‌ها را بدان‌گونه می‌خورد که آتش هیمه را» و از بعضی مشایخ ایشان حکایت کرده‌اند که گفته است: آنچه از کارهای تو مقبول حق است و به آسمان می‌رود آنست^{۱۴} که از تو نهان است و آنچه ترا در نظر آید مردود است و

۱۳) چنین حدیثی در مجامیع حدیث قدیم، ظاهراً، وجود ندارد. بنگرید به حاشیهٔ نه‌دیب الأسرار، ۲۱.
 ۱۴) اصل عبارت منن چاهی این است: «المقبول من اعمالك موقع معب عنك و المرود ما انفصلت به رة منك فلم يرفع ولم يغب عنك.» ما به فرینهٔ مقام موقع را به مرفوع اصلاح کردیم و ترجمه بر اساس آن تصحیح است.

از آن روی از تو غایب نگشته است.^{۱۵}

در ذیل سخنان خرکوشی یادآوری چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

(۱) این‌که او نیز تصوّف را از ملامت جدّامی‌کند و ملامت را شیوه اهل خراسان می‌داند و تصوّف را شیوه اهل عراق.

(۲) این‌که در روزگار پیشین، اهل ملامت را محزونین یا مخزونین نامیده‌اند. چنین نام‌گذاری در باب ایشان، ظاهراً، در جای دیگر نیامده است.

(۳) نقل سخنانی از عبدالله بن مبارک درباره ایشان، اگر حمل بر شهرت ابن مبارک مروزی (۱۱۸ - ۱۸۱) شود بسیار شگفت‌آور خواهد بود. و نشان این خواهد بود که در نیمه‌های قرن دوم اینان جمعی شناخته شده‌بوده‌اند.

(۴) این‌که خرکوشی مرز میان اصحاب ملامت و اصحاب تصوّف را درین می‌داند که ملامتیان اصولشان را بر «علم» پایه‌گذاری کرده‌اند و صوفیه بر «حال». معنی علم درین جا دانسته نیست. اگر احتیاط شود باید در معنی «علم دین» تلقی شود. تمایز دیگری که خرکوشی میان تصوّف و ملامت قائل می‌شود در این است که ملامتیان اهل کار و کسب بوده‌اند و صوفیه اهل کناره‌گیری از آن. تمایز دیگر در پوشاک ایشان است که به گفته خرکوشی صوفیان اهل تشخّص در جامه و آشکارکردن مرقعات خود بوده‌اند ولی ملامتیان، شهرت از راه جامه را نمی‌پسندیده‌اند. همچنین ملامتیان به سماع و تواجد روی خوشی نشان نمی‌داده‌اند بر خلاف صوفیه.

(۱۵) تهذیب الاسرار، ۳۹-۴۲.

۱۹) قلمرو جغرافیائی مکتبِ ملامت

ملامتیان، عروسِ احوال را
در پردهٔ ملامت
از اهلِ سلامت بپوشند.
روزبہان

سَلْمی در اواخر قرن چهارم از ملامتیان به عنوان کسانی یاد می‌کند که هیچ اثری ازیشان باقی نیست جز خاطره‌ای و مجموعه‌ای نام از بزرگان ایشان که در قرن سوم بوده‌اند. بنابراین جغرافیای واقعی ملامتیان را باید در همان خراسان قرن سوم و بیشتر ناحیهٔ نیشابور جستجو کرد. درست است که در منطقهٔ هرات، انصاری هروی، از چشتیان و پیروان احمد چشتی به عنوان اصحاب ملامت یاد می‌کند^۱ و روشن است که اینان بعدها به هند رفته‌اند و طریقهٔ چشتیه در هند تحولات بسیار به خود دیده و در آب و هوای آن سرزمین رنگ‌های گوناگون به خود گرفته است^۲ اما اطلاق کلمهٔ ملامتی بر چشتیان، به‌ویژه چشتیان هند، قدری دور از اصطلاح و دور از حقیقت تاریخی راه ملامت خواهد بود.

بہتر آن است کہ ملامتیان واقعی تاریخ را در محدودهٔ همان یاران ابو حفص حدّاد

(۱) مقامات شیخ الإسلام (خواجہ عبداللہ انصاری)، اثر عبدالرحمن حامی، نخبہ، نعلف عبدالمصطفی، کابل، بیہنی کتاب، ۱۳۵۵، ص ۱۹.

(۲) دربارهٔ چشتیان نگریں بہ: 'Chishtiya' by K. A. Nizami, in *EP*, vol. 2, pp. 51-57.

نیشابوری بشناسیم و مصادیق دیگری را که در مناطق دیگر و در ادوار دیگر یافته است وابسته به راه و رسم ملامت بدانیم یا «ملامتی گونه» زیرا همواره، در طول تاریخ، بوده‌اند عارفانی که شیوه زندگی ایشان مشابهتی با ارباب ملامت داشته است و گاه مورخین بر چنین کسانی عنوان ملامتی هم اطلاق کرده‌اند. اما تصریح ابوسعید خرکوشی که تصوف، راه اهل عراق است و ملامت شیوه اهل خراسان^۳ و مجموعه آن چه از چهره‌های برجسته و مسلم ملامتی می‌شناسیم و همه خراسانی و بیشتر نیشابوری‌اند، این اندیشه را نیرومی‌بخشد.

با این همه درین یادداشت به بعضی از کسانی می‌پردازیم که در تاریخ عنوان ملامتی به خود گرفته‌اند و بیرون از جغرافیای طبیعی ملامت می‌زیسته‌اند و نیز در دوره‌هایی بسی دورتر از عصری که سلمی به آن اشارت دارد:

در قرن ششم، ابوزید خراسانی صوفی را، صاحب تاریخ اربل به عنوان ملامتی می‌خواند و می‌گوید: ابوزید خراسانی صوفی پیری بود با شأنی شگرف و احوالی غریب و تصرفاتی شگفتی آور با این که اهل سلامت بود راه ملامت پیشه کرده بود. در شام می‌زیست و هم در آن جا درگذشت. جز از راه دریوزه نمی‌خورد^۴. و پیوسته قوالان خوش آواز در خدمت او بودند و جامگی^۵ ایشان را می‌پرداخت تا از این رهگذر مایه ترویج قلوب^۶ اصحاب او باشند. یکی از اهالی اربل گفت: این شیخ ابوزید در «مشهد کف»^۷ فرود آمده بود و قوالی با دف و شبابه نزد وی قوالی می‌کرد و شیخ ابوزید و یاران

(۳) تهذیب الأسرار. خرکوشی، ۳۹-۴۲.

(۴) تاریخ اربل، شرف‌الدین ابوالبرکات مبارک بن احمد اربلی، معروف به ابن‌المسنوفی (متوفی ۶۳۷) چاپ سامی بن السید خماس الصقار، بغداد، دارالرشید للنشر، ۱۹۸۰، ص ۲۶۵.

(۵) جامگی، در اصل به معنی مخارج لباس کارگزاران و خدمه است ولی بعدها به معنی مطلق وظیفه به کار رفته است.

(۶) ترویج قلوب، اشاره دارد به سخنی معروف که بعضی آن را حدیث پنداشته‌اند «رَوِّحُوا الْقُلُوبَ تَع / تَعِي الذِّكْر» یعنی «آسایش بخشید دل‌ها را تا گنجایش یاد خدا یابند». درباره این حدیث با سخن بنگرید به عقلاء المجانین، حسن بن محمد نیشابوری، چاپ عمر الأسعد، ۲۳۸، که آن را بدین گونه تفسیر می‌کند: رَوِّحُوا الْقُلُوبَ مِنْ هُمُومِ الدُّنْيَا نَحْ اذْكَارِ الْآخِرَةِ. نیز بنگرید به مقاله ما در «یادنامه استاد احمد علی رجائی»، در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد، شماره سوم و چهارم، سال بیست و ششم (پائیز و زمستان ۱۳۷۲)، ۶۰۳.

(۷) مشهد کف، گورستان و زیارتگاهی بوده است در اربل. بنگرید به تاریخ اربل، ۲۱۳/۱ و ۲۲۳، که با تعبیر «مشهد الکف علی صاحبه السلام» از آن یاد می‌کند و تصور می‌کنم، تعبیر مشهد کهف، در نوشته ابن جوزی نیز

او حال می کردند. ناگاه احمد قلانسی اربلی بریشان وارد شد و در دل، این کار ایشان را انکار کرد. شیخ در آن هنگام سماع را ترک کرد و فرمان داد تا احمد قلانسی را سخت زدند تا آنجا که نزدیک بود هلاک شود. احمد نزد حاجب سرفتکین رفت تا از دست ایشان شکایت کند و در راه او را دید. حاجب بدو گفت: شاید تو در دل خویش سماع ایشان را انکار کرده‌ای؟ گفت: آری، در دل خویش سماع ایشان را انکار کردم از آن روی که در «مشهد» بود. حاجب سرفتکین بدو گفت: شیخ ابوزید خراسانی در حرم کعبه و در بیت المقدس می رقصد و هیچ کس جرأت آن را ندارد که براو اعتراض کند.^۸

و این ابوزید می گفت: «هر که یاران خود را طریق ملامت نیاموزد، از سوء ظن در حق ایشان امانشان نداده است.» و محمود بن زنگی (از اتابکان شام^۹) بر وی اقبالی عظیم داشت. از کارهای شگفت آور و ملامتی این ابوزید خراسانی یکی این بوده است که هر شبی بیست جرّه (کوزه بزرگ، سبو) خمر می خرید و بیست دخترک آوازخوان به خدمت می گمارد و شرابها را در بالوعه (آبریز، چاه فاضل آب) می ریخت و در را بر روی این دختران می بست و مزد ایشان را می داد و می گفت: «من شما را از سر شفقت و مهربانی، در حبس نگه می دارم»^{۱۰}. و گاه بود که نصیحت و صدق وی ایشان را دگرگون می کرد و آنگاه برای ایشان جهیزیه فراهم می کرد و آنان را به شوهر می داد.

صاحب تاریخ اربل می گوید: «بعضی از اهل دمشق به محمود بن زنگی شکایت بردند که این شیخ مباحی^{۱۱} است و هر شب با دخترکان خنیاگر خمر می خورد.» اما محمود بن زنگی ایشان را از خود راند و طریقه او را بدیشان شناساند. سپس نزد او رفت و گفت: «این راهها را رهاکن، من برای تو چندان که بخواهی سراهایی خریداری می کنم، و در هر سرایی جاریه‌ای به هزار [دینار] قرار می دهم.» ابوزید گفت: «ما شیوه خود را

۸- مرتبط با همین مشهد کف است ابن حوری در نقد حرافات عامه می گوید: «در عهد ائمه و اولاد ائمه است که مشهد کهن را نیوسیده باشد و آجر مسجد مأمویه را در چهارشنبه مشح کرده باشد.» (المجلس العلی، ۱۲۰۳، ۱۸) تاریخ اربل، ۱/۲۶۵.

۹- درباره این محمود بن زنگی (متوفی ۲۸ رجب ۶۰۷) بگردید به زاماور، ۳۴۱ (۱۰) تاریخ اربل، همانجا.

۱۱- درباره مفهوم اباحی و مباحی که تعریفی علمی و دقیق ندارد و برجستگی است سیاسی می‌باشد در تاریخ و ملل و نحل مصادیق بسیاری یافت از جمله اعتقادات فوق السلیس و المشرکین، ۴۶، ۴۷ «اباحیه» در قاموس المعارف بزرگ اسلامی، ۳۰۱/۲-۳۰۴.

به خاطر مالِ تو را نخواهیم کرد.» همچنین محمود زنگی از وی خواست که ترک در یوزه کند، اما ابوزید خراسانی پذیرفت و گفت: «مَنْتِ خدای، بهتر از مَنْتِ محمود بن زنگی است.»^{۱۲}

حافظ سلفی اصفهانی (متوفی ۵۷۶) از شیخ احمد سنگ آتش نیشابوری به عنوان یکی از مشایخ ملامتی عصرِ خویش یاد می‌کند و می‌گوید: عمری دراز کرد و با ابوسعید ابوالخیر و اقران او دیدار داشت و سپس ساکن اصفهان شد و من او را دیدم و سخنان او را در طامات شنیدم وی از مشایخی بود که در شیوه ملامت مشارالیه بود و از بسیاری کسان شنیدم که از کرامات او یاد می‌کردند و دیگرانی را نیز دیدم که او را به زندقه نسبت می‌دادند. حافظ سلفی در دنبال این سخنِ خویش می‌افزاید که «هر که راه و رسم او را پیشه کند از سخنان مردم و نکوهش نکوهش‌گران در امان نخواهد بود.» بیشترین نشست او در جامع کبیر اصفهان بود و نماز را به جماعت برگزار می‌کرد. اما مردمان را به سفاقت منسوب می‌کرد و ایشان را دشنام می‌داد. و چنین است شیوه ایشان (ملامتیان) در راه به دور افکندن جاه و اعتبار خویش. وی در اصفهان درگذشت و نزد خداوندان امر و نهی، حرمتی تمام داشت و ایشان به زیارت او می‌آمدند.^{۱۳}

حافظ سلفی، هم‌چنین از یکی از مشایخ ملامتی همدان عصرِ خویش به نام ابو عبدالله جنی ملامتی یاد می‌کند که به نام «استاد» نیز شهرت داشته است و مردم شهر همدان در ستایش او مبالغه می‌کرده‌اند و می‌گفته‌اند: ما عَرَفْتُ لَه خَرْمَةَ قَطُّ (چندان به کمال بود که او را هیچ در نمی‌بایست) حافظ سلفی می‌گوید این ابو عبدالله جنی ملامتی «رأس مُدَّعین» (سر ارباب دعوی) بود و شیوه او جز شیوه‌ای پسندیده نبود وی در عمل بر طریق شرع سلوک داشت، برخلاف راه ملامت.

حافظ سلفی سخنی ازین جنی ملامتی نقل می‌کند که می‌گفته است «شخص متفرس، درجه‌ای برتر از صاحب فراست دارد، چرا که صاحب فراست، در جمله، خویشتن را می‌بیند و متفرس جز خدای را نمی‌بیند» و این سخن او را، سلفی، بدین‌گونه تفسیر می‌کند که «آن که در راه خدای دوست می‌دارد، جایگاهی برتر از کسی دارد که در راه خدای دوست داشته می‌شود.»^{۱۴}

(۱۴) همانجا، ۶۷.

(۱۲) تاریخ اربل، ۲۶۴. (۱۳) معجم السفر، حافظ سلفی، ۲۱.

ملامتیان در اندلس

قومی که ملاکِ هویت ایشان امری است نهانی میان آنها و خدا، چه گونه قابل شمارش و طبقه‌بندی و شناسایی خواهند بود؟ در فهرست کسانی که سُلمی در رساله الملامتیّه خویش یاد کرده است و از آنها مطلبی آورده است به زحمت می‌توان کسانی را قطعاً وابسته به مکتب ملامت دانست جز همان چند تنی که سُلمی به ملامتی بودن ایشان تصریح کرده است بقیه می‌توانند ملامتی باشند و نباشند.

بعد از نشرِ نظریّه ملامت در مکتب نیشابور، اندک اندک این نظریّه گسترش یافت و در جغرافیای پهناور جهان اسلام طرفدارانی به دست آورد، تقریباً در سراسر جهان اسلام. ما در این یادداشت قصد ورود به آیین ملامت در مغرب جهان اسلام و معرفی مشایخ آن نداریم با این همه فهرستی از کسانی که به نوعی درباره ایشان تصریح شده است که ملامتی بوده‌اند، ازین گونه خواهد بود:

ابن عربی ضمن ستایش شگفت‌آوری که از ایشان و با عنوان «ملامیّه»^{۱۵} دارد، می‌گوید: «هُم الْأَخْفَاءُ الْأَبْرِيَاءُ» با این همه جمعی از اکابر ملامیّه را نام می‌برد کسانی که در مشرقِ عالمِ اسلامی کوچکترین خبری از ایشان نرسیده است و همه اهالی اسپانیا و اندلس اند. ابن عربی در فتوحات از این‌ها یاد کرده است:

(۱) ابوالسعود، یکی از رجال ملامیّه که می‌گوید از بزرگترین مردان بود.

(۲) صالح البربری

(۳) ابو عبدالله الشرفی

(۴) ابوالحجاج یوسف الشبربلی

و تصریح می‌کند که این‌ها «از اکابر اولیاء ملامتیّه» اند و در باب صالح البربری شخص شماره دو درین فهرست می‌گوید: چهل سال سیاحت کرد و چهل سال در مسجد رُطندالی، در اشبیلیه مقیم شد.^{۱۶}

ابن عربی در فصل بیست و سوم فتوحات، که در معرفتِ اقطاب و صاحبان مقام قُرب در ولایت پرداخته می‌گوید: این باب شامل یادکردِ آن دسته از بندگان خداست که ملامیّه

(۱۵) ملامیّه، صورت عربی ملامتیّه است و روی قواعد دستوری زبان عرب، در نسبت به ملامت، ملامی تبدیل گشت، نه ملامتی. صورت نسبت ملامتی، یک کاربرد فارسی و ایرانی است.

(۱۶) الفتوحات المکیّه، ابن عربی، چاپ عثمان امین و ابراهیم مذکور، قاهره، ۱۹۱۲، ج ۳/۱۹۲، ۲۸۰.

خوانده می‌شوند و آنان رجالی هستند که به اقصی درجات ولایت رسیده‌اند و برتر از درجه ایشان درجه‌ای نیست، مگر نبوت. و این مقام، مقام قربت است در ولایت و آیه قرآن در حق ایشان است که حور مقصورات فی الخیام (۵۵: ۷۲) و با این آیه که نعت زنان و حوران بهشتی است، از نفوس رجال الله سخن می‌گوید. آنها که حق تعالی ایشان را از همه بُریده و به خود پیوسته و در خیمه‌های غیرت الاهی در زوایای گون نهفته‌شان می‌دارد از بیم آن که چشمی بر ایشان افتد و ایشان را به خود مشغول دارد. نه، سوگند به خدای که چنین نیست و هرگز نظر خلق ایشان را به خود مشغول نمی‌دارد اما در توان خلق نیست که به گزارد حق این طایفه پردازند، از فرط بلندی پایگاه ایشان... حق ظاهر ایشان را در خیمه‌های عادات و عبارات محبوس داشته.^{۱۷}

(۱۷) همانجا، ۱۵۳-۱۵۴.

قلندریه و گاه ملامتیّه می خوانند. ما پیش از این درباره ملامتیّه سخن گفتیم و اینکه احوال ایشان احوالی است شریف و مقامی عزیز. اینان متمسک به سنن و آثاراند و متحقق به اخلاص و صدق و از آن گونه که فریفتگان می پندارند نیستند. اما قلندریّه اشاره به اقوامی است که در فرمان ذوق و سرمستی دل اند چندان که در مجالست ها و آمیزش با مردمان به ویران کردن عادات و رها کردن تقید به آداب می کوشند و گرم سیاحت در میادین دل اند، ازین روی در کار نماز و روزه جز در حدود فرایض، اعمال ایشان اندک است و از اینکه بهره مند از لذات دنیا شوند - آنها که مباح است و شرع در آن رخصت^۴ داده است - باکی ندارند و گاه باشد که اینان از حدود عزیمت فراتر رفته و رخصت ها را بیشتر می کنند با اینهمه ایشان از ذخیره کردن مال و افزون طلبی برکنارند^۵ و خود را به شیوه متعبدان و متقشفان و متزهّدان در نمی آورند به همین قانع اند که با خدای خویش دل خوش می دارند... و فرق میان ملامتی و قلندری در این است که ملامتی به پنهان کردن عبادات می کوشد و قلندری به تخریب عادات. دیگر اینکه ملامتی متمسک به تمامی ابواب خیر است و فضل را در آن می بیند اما اعمال و احوال را نهان می دارد و خود را در

(۴) «رخصت» در مقابل «عزیمت» قرار دارد و تعریف علمی این دو اصطلاح بدین گونه است که آنچه از فرایض و تکالیف شرعی که بتواند شرعاً به نوع آسان تر آن جانشین شود رخصت است و آنچه اصل است و دشوارتر عزیمت. بعدها در زبان صوفیه، سهل انگاری در امور شرعی را رخصت می خوانده اند و جمع آن رخص است. تعریفات جرجانی، ۹۷، به همین دلیل مثل گونه ای یا حکمتی در میان صوفیان رواج داشته است که «کسی که از مذهبها [یعنی مذاهب فقهی] رخصت ها بگیرد، خرم دین باشد.» (شرح تعرف، ۲/۶۶۵). خاقانی گفته است (دیوان، ۶۲۰):

صبح گویم، سُبح گوی چون باشم، نچو من ملامتی رخصه جوی، باده بیار

(۵) مترجم قدیمی عوارف این عبارت را درست بر عکس ترجمه ما فهمیده و ترجمه کرده است. عین عبارت سهوردی این است «ولم یبالوا بتناول شیء من لذات الدنیا من کُل ماکان مباحاً برخصة الشرع و ربما اقتصروا علی رعایة الرخصة ولم یطلبوا حقایق العزیمة و مع ذلك هم مُتمسکون بترك الأدخار» صفحه ۷۷ و مترجم گفته است: «و ایشان را هیچ لذتی و راحتی نباشد از لذات و راحت دنیا، با آنکه شرع رخصت داده باشد که بدان تعیش کنند و در بند ادخار و جمع مال و لباس و مسکن و املاک نباشند. عوارف المعارف - متن عوارف، در نسخه چاپ بیروت دارالکتاب العربی ۱۹۶۶: «یتسترون بلبسة الصوفیه توقیتاً تارة و دعوی اخری» است ولی در چاپی که در عوارف در حاشیه احیاء علوم الدین، ۱/۱۷۵، شده است (چاپ المطبعة المیمیة، مصطفی البابی الحلبي، مصر)، «توقیتاً» آمده است و ما هم آن را در نظر داشتیم. ترجمه ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۴، ص ۳۰، تعبیر «لم یبالوا بتناول شیء من لذات الدنیا» را نگارنده به معنی «از اینکه بهره مند لذات دنیا شوند... باکی ندارند» فهمیده ام ولی عبدالؤمن گفته است «و ایشان را هیچ لذتی و راحتی نباشد از لذات و راحت دنیا». مبالاة را بیشتر در معنی نفی به کار می برند و اینجا نیز به معنی باکی نداشتن است. صدر و ذیل عبارت هم فهم نگارنده را تأیید می کند.

زئی عوام درمی آورد و نیز در حرکات و کارهایش شبیه آنان است و حال خود را نهان می دارد از بیم آنکه خلق بر آن آگاه شوند... ولی 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 و صوفی کسی است که هر چیز را به جای خود رعایت می کند و کارش تدبیر اوقات و احوال است بر آنگونه که علم^۶ آن را دستور داده است... آنچه را باید نهان کرد نهان می دارد و آنچه را که باید آشکار کرد، آشکارا می کند.^۷

سهروردی، سپس به انتقاد از فریفتگانی می پردازد که جامه صوفیان دارند و خود را ملامتی می دانند اما صوفی نیستند بلکه گرفتار غرور و غلط اند؛ خود را به جامه صوفیان از آن درمی آورند که محفوظ بمانند یا دعوی کنند. راه و رسم اهل اباحه پیشه کرده اند و گمان می کنند که اندرون ایشان با خدای خالص است و می گوید «دست یافتن بر مراد است نه ارتسام به رسوم شریعت که کار این عوام است و آنها که فهم های قاصر دارند و گرفتار تنگنای تقلید و اقتداء اند و این سخن ایشان عین الحاد است و زندقه».^۸

در مجموع، آنچه از سخن او به دست می آید این است که در تصور او یا در تصور اهل عصر او، قلندریه کسانی بوده اند که بیشتر به تخریب عادات می پرداخته اند و ملامتیان در نهان داشت نیکی ها می کوشیده اند. بی گمان «اصل تخریب عادات» - که در رفتار بسیاری از مشایخ صوفیه امثال بایزید و بوسعید^۹ دیده می شود - در سلوک قلندریه نیز اصلی اساسی و چشم گیر بوده است اگر بایزید و بوسعید را، بعضی از قدما، در شمار اصحاب ملامت، ذکر کرده اند ناظر به این خصوصیت احوال ایشان است؛ همان چیزی که در عصر سهروردی ویژگی قلندریه در مقابل ملامتیه و صوفیه تلقی می شده است. پس می توان فرض کرد که در عصر او ملامتیه در مرز میان صوفیه و قلندریه قرار می گرفته اند و بعضی از اصول مشترک میان آنها هنوز وجود داشته است و حتی این گروه گاه خود را ملامتی می خوانده اند و زمانی قلندری.

۶ منظور از «علم» بدون هیچ گونه مضاف الیه، یعنی علم مطلق. علم حدیث است و گاه «علم دین» مراجعه شود به مقدمه ما بر تاریخ نیشابور، الحاکم، ص ۳۲، چاپ انتشارات آگاه.

۷ عوارف المعارف، ۷۷-۷۸.

۸ همانجا.

۹ درباره ملامتی بودن بایزید بنگرید به الملامتیه، سلمی و درباره انساب ابوسعید ابوالخیر به ملامتیه، کتبه کتبه به مقدمه ما بر اسرار التوحید، ۱/ نود و چهار؛ نیز سلسلة الأولیاء، ۲۸.

جامی و قلندریه

جامی (۸۱۷-۸۹۸) در قرن نهم تفاوتی میان قلندری و ملامتی مطرح کرده که ظاهراً برگرفته از عوارف المعارف سهروردی (۵۳۹-۶۳۲) است و نمی‌توان گفت نظر شخصی اوست، به ویژه که در عصر او از سنت ملامتیان دیگر چیزی بر جای نبوده است و قلندریان نیز در حدّ ظواهر و اعمالِ مخربِ عادات، سیری داشته‌اند. او به هر حال می‌گوید: «این طایفه [قلندریه] از جهتِ عدمِ ربا با ملامتیّه مشابّهت دارند و فرقی میان ایشان آن است که ملامتی به جمیع نوافل و فضایل تمسک جوید ولیکن آن را از نظرِ خلق پنهان دارد و اما قلندری از حدّ فرایض درنگذرد و به اظهار و اخفای اعمال از نظرِ خلق مقید نبود.»^{۱۰} جامی در بابِ قلندریّه روزگارِ خودش نظری چنین دارد که «و اما طایفه‌ای که درین زمان (نیمه دوم قرن نهم) به نام قلندری موسوم اند و ربهقه اسلام از گردن برداشته‌اند و ازین اوصاف که شمرده شد خالی اند، این اسم (= قلندری) بر ایشان عاریت است و اگر ایشان را «حشویه»^{۱۱} خوانند لایق‌تر»^{۱۲}. این گفته او نیز شبیه است به سخنی که سهروردی درباره مدعیان این راه گفته است که رسم اهل اباحه پیشه کرده‌اند.^{۱۳}

نقطه آمیزش قلندری و ملامتی

حشم عشق در آمد ربض شهر برآمد هله ای یار قلندرا! بشنو طبل ملامت

جلال‌الدین مولوی^{۱۴}

پاسخ به این پرسش که از کی و در کجا، ملامتیان و قلندریّه، در اذهان مردم و اهل تاریخ، به هم آمیخته شده‌اند، کار آسانی نیست^{۱۵}. از قرن چهارم ظاهراً کلمه قلندری در شعر

(۱۰) نفعات الأُس، ۱۱؛ عوارف المعارف، ۷۸.

(۱۱) حشویه، عنوانی است شناور که در قرون اولیه اسلامی بر جماعات متفاوت و غالباً به قصد استهزاء و تحقیر اطلاق می‌شده است. بیشترین و کهن‌ترین کاربرد آن بر اصحاب حدیث یا شاخه‌هایی از اصحاب حدیث اطلاق شده است آن‌ها که ظواهر آیات و احادیث را، عیناً، قبول دارند و همان مفهوم ظاهری آن را درست می‌دانند و از هرگونه مداخله استنباط عقلی و تاویل می‌پرهیزند درباره حشویه مراجعه شود به آفریش و تاریخ، ۸۳۲/۲ و البدء و التاريخ، ۱۴۸/۵ و تعليقات المقالات و الفرق، ۱۳۶. اما این که جامی از کاربرد این کلمه در مورد قلندریّه چه چیزی اراده کرده است روشن نیست، به ویژه که در روزگار او این مفهوم و اصطلاح عینیت و تحقق خارجی نداشته است. (۱۲) نفعات، ۱۱. (۱۳) عوارف المعارف، ۷۸.

(۱۴) دیوان شمس، ۴۲۸۵/۱.

(۱۵) استاد فروزانفر تصریح می‌کند که قلندریّه از ملامتیّه منشعب شده‌اند ولی زمانی تعیین نمی‌کند. شرح مثنوی شریف، ۷۳۴/۲.

فارسی دیده شده است: «تاکی گویی قلندری و غم غم»^{۱۶} و رباعی یوسفِ عامری^{۱۷} که عین القضاة نقل کرده است و ظاهراً باید از سروده‌های قرن پنجم باشد «رخسارِ قلندری چه روشن چه سیاه!»^{۱۸} قدر مسلم این است که در قرن ششم خاقانی ملامتی و قلندری را در کنار هم و ظاهراً به یک معنی اطلاق کرده است.

از پسِ کُنیتِ سگی چیست به شهر نامِ ما دُرْدکشِ ملامتی، سیم‌کشِ قلندری^{۱۹} و در آغاز قرن هفتم عوفی «قلندر» و «زرق فروش» را در تقابل تضاد قرار داده است «بر مائده کرم او میانِ عفاة و کفاة و صوفی و کوفی و کله دار و عمامه پوش و قلندر و زرق فروش تمیز نبود»^{۲۰}

در دوره‌های بعد قلندر و ملامتی بطور مترادف به کار می‌رود مثلاً در فتوت نامه سلطانی در شرایط مرید می‌گوید: دوم عیار طبع و ملامتی وضع باشد و از گفت و شنود مردم باک ندارد. سیم باید که قلندر سیرت باشد یعنی نام و ننگ و مدح و ذم و رد و قبول خلق به نسبت او یک سان باشد^{۲۱} با اینکه این دو عنوان را از یکدیگر جدا کرده است ولی توضیحی که درباره آنها می‌دهد معنای یکی است: بی اعتنا به حرف مردم و داوری خلق.

۱۶) در باب رابطه «غم غم» با خرازه بازمانده تا عصر حاضر: «هی هی جیلی غم غم»، مراجعه شود به فصل ۳۷ کتاب حاضر.

۱۷) در باب هویت تاریخی ابن یوسفِ عامری، هیچ گونه اطلاعی در دست نیست شاید از راه جستجو در نسخه‌بدل‌های آثار عین القضاة بتوان به صورت درست‌تری ازین نام رسید. - فصل ۲، شماره ۱۱ دیده شود

۱۸) عین القضاة، نهیدات، ۲۲۸. ۱۹) دیوان خاقانی، ۴۲۱.

۲۰) لباب الألباب، چاپ استاد سعید نفیسی، ۱۱۳. ۲۱) فتوت نامه سلطانی، چاپ دکتر محبوب، ۸.

(۲۱) یک زَجَلِ قلندری

ابن شاکر کتبی (متوفی ۷۶۴) زَجَلی^۱ به زبان قلندریان قرن هفتم، از شاعری به نام علی بن عبدالعزیز مالکی^۲ معروف به تقی الدین المغربی (متوفی در بغداد به سال ۶۸۴) نقل کرده است که به علّت آمیختگی به زبان کوچه و بازار و زبان ویژه قلندریان ناحیه عراق، هنوز بعضی از کلمات و تعبیرات آن جای بحث دارد و تصمیم‌گیری در باب معنی آنها بسیار دشوار است. بعضی از مصراع‌های این شعر تماماً فارسی است. مانند این مصراع‌ها:

لِمَنْ لَقِينَا قُلْنَا «ای جان

چیزی بدی کی درویشان

همه غریبان سرگردان...

و ابیات عربی آن نیز سرشار است از کلمات فارسی‌یی که نمایشگر زبان قلندریان بغداد قرن هفتم است^۳ ترجمه بخش‌های آغازی شعر، مفهومی درین حدود دارد:

(۱) زَجَل، نوعی شعر عامیانه عربی است که استادان برجسته شعر کمتر به سراغ آن رفته‌اند. با این همه بعضی ازین زَجَل‌ها، به لحاظ مسائل فرهنگ عوام و بعضی فواید اجتماعی، از بسیاری شعرهای رسمی و ادبی استادان فن ارزش بیشتری دارد. مراجعه شود به علم الأدب، اب لویس شیخو، بیروت ۱۸۶۹، ج ۱، صص ۴۲۵ به بعد.

(۲) درباره این شاعر مراجعه شود به فوات الوفيات، محمد بن شاکر کتبی، تحقیق استاد احسان عباس، بیروت، دار صادر، ۳۲-۳۹/۳؛ الحوادث الجامعة، ۴۴۷؛ و منابعی که استاد احسان عباس، در ذیل ترجمه احوال او تعیین کرده است.

(۳) در بغداد تا قرن هفتم و هشتم و حتی قرن‌های بعد هم زبان فارسی در کنار عربی زبان رسمی و رایج بوده است. وقتی طلحة بن علی بن یوسف عطار، از نیشابور قصد بغداد داشت ابوسعید ابوالخیر ازو پرسید که «چون

باید که در میان مردم آشکار شویم
 قلندری سر تراشیده
 بجای این کتان پوشیم
 جلنگی^۴ از پشم خرفان^۵
 یا دلقی راه، یا برهنه شویم
 با یارانی سر تراشیده و هشیار سر
 که نمی شناسند جز حشیش (= سبزک) را
 و جز بنگ راه، نه شراب را
 هر مثقالش به دو هزار جَره^۶
 نزد ایشان کیسه‌هایی از آن بنگ است
 که هر دانه آن برابر هفتاد جام شراب است
 زان پیشتر که مسطول^۷ شویم
 باید به کار خوردنی پردازیم
 و با کجکول بر سر بازار برآیم
 در راه خدا از کله پز
 و باقلا فروش و هریسه‌گر

→ به بغداد شوی و ترا پرسند که که را دیدی... چه خواهی گفت؟... گفت «تا شیخ چه فرماید» ابوسعید گفت «هر که نازی داند این بیت برو بخوان: قالوا خراسان آخر جت رشأ... و هر که نازی نداند این بیت برو بخوان سبزی و بهشت را بهار از تو برند... اسرار التوحید، ۱/۲۶۶. این خود نشان‌دهنده این است که در نیمه اول قرن پنجم بخشی از مردم بغداد نازی نمی دانسته‌اند و فارسی زبان بوده‌اند. جای دیگر نشان داده‌ام که در خانقاه‌های بغداد، تا نیمه اول قرن ششم، هنوز سرودها و شعرهای سماع به زبان فارسی بوده است. مراجعه شود به منابع التومل فی مباحث السبل، عبدالرحمن بن محمد بسطامی، چاپ الجوانب، ۱۲۹۹، ص ۹۲، موسیقی شعر، ۴۱۱، و در قرن هشتم نیز، زنگی‌نامه، ۱۳.

(۴) جلنگ، نوعی از منسوج ابریشمی که از آن کلاه و قبا و سلوار سازند و در بعضی انواع آن تارهای رزق نیز به کار می‌رفته است (لغت نامه دهخدا)، در همین ماده دیده شود استاد احسان عباس در قوآت الوقت حاشیه ۳/۳۶، متوجه شده است که احتمالاً کلمه در اینجا معنای دیگری دارد، چیزی از نوع پوست گوسفند و اسناد... مصراع را با تردید پارچه‌ای از حریر (کذا) از پشم گوسفند (کذا) ترجمه کرده است ابوسعید ابوالخیر، ۵۱۴ (۵) خرفان، جمع خروف است و خروف بزه یا بجه گوسفند تا چهار ماهگی... (۶) جَره، کوره (۷) مسطول در بعضی فرهنگ‌های عربی، از جمله محیط المحيط، به معنی مست آمده است و شاید هم از مست فارسی گرفته شده باشد، زیرا در عربی هیچ سابقه اشتقاقی ندارد

هر که را بینیم بدو گوئیم: ای جان

چیزی^۸ بده کی درویشان

همه غریبان سرگردان

در شبانگاه از بهر تو دعا خواهند کرد

آنان صاحبانِ نفس‌های پاک‌اند...^۹

تا آخر این شعر که در مجموع تصویری است از زبان رایج قلندریان بغداد و نمایشگر حضور قلندریان فارسی زبان و ایرانی است در آن سرزمین که در نظر مؤلف کتاب شهرستانهای ایران یکی از شهرستانهای ایران شهر^{۱۰} بوده است.

پیش از ما استاد بدیع‌الزمان فروزانفر^{۱۱}، و پس از او استاد فریتز مایر^{۱۲} به این زَجَلِ قلندری توجه داشته‌اند.

چنین به نظر می‌رسد که رسم پوست پوشی که درین زَجَل، به عنوان زِی وِیْژَه قلندریان، ازان سخن گفته می‌شود یک رسم کهن ایرانی است، دستِ کم میراثِ کرامیهٔ عهدِ نخستین است. محمد بن کرام خود پوست پوش بوده است. زندگینامه نویسان او، در قرن چهارم و پنجم، مانند حاکم نیشابوری (متوفی ۴۰۵) تصریح داشته‌اند که «وَكَانَ لِبَاسُهُ مَسْكٌ ضَانٌ مَدْبُوعٌ غَيْرٌ مُخَيِّطٌ وَعَلَى رَأْسِهِ قَلَنْسُوءَةٌ بِيضَاءٍ وَقَدْ نُصِبَ لَهُ دَكَّانٌ مِّنْ لِّبْنٍ وَكَانَ يُطْرَحُ لَهُ قِطْعَةٌ فَرَوٍ فَيَجْلِسُ عَلَيْهَا وَيَعْظُ وَيُذَكِّرُ وَيَحْدُثُ»^{۱۳} که ترجمهٔ آن چنین خواهد بود: پوشاکِ او پوستِ بُزی بود دَبّاغی شده که نَادُوخته بود و قَلَنْسُوءَه‌ای سپید بر سر می‌نهاد و سگویی از خشت برای او می‌نهادند با پاره‌ای پوست بر روی آن و بران

(۸) اصل: خره بدی و استاد احسان عباس خره را به همان مفهوم رایج در حکمت اشراق به معنی نور گرفته و توضیح داده است که «یا سیدی اعط الدرّاویش من نورک». حاشیهٔ فوات الوفيات ۳۷۳ و استاد مایر این کلمه را مخدوش و غیرقابل فهم دیده و ترجمه نکرده است، ابوسعید ابوالخیر، ۵۸۴ و در حاشیه پیشنهاد کرده است که شاید صورت اصل چنین باشد: یک خرده بده به درویشان. ما «خره بدی» را تصحیف چیزی بدی (= بدهی) می‌دانیم. زیرا رسم و سنتِ درویشان بوده است که به‌هنگام طلب این کلام را برزبان آورند و مولانا آن را ردیفِ غزلی کرده است:

ای نوش کرده نیش را، بی خویش کن باخویش را
باخویش کن بی خویش را چیزی بده درویش را
غزلیات شمس، ۱۳/۱، که تا آخر غزل، ردیف «چیزی بده درویش را» است. (۹) فوات الوفيات، ۳۶-۸/۳.

10) Šahrestānīhā Ī Ērānšahr p. 21, 57.

(۱۲) ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه، ۵۸۴.

(۱۱) شرح منتهی شریف، ۷۳۴/۳.

(۱۳) تاریخ الإسلام، ذهبی، ۱۸۹/۶. و ذهبی این عبارات را از نسخهٔ اصل تاریخ نیشابور الحاکم نقل کرده است و امروز در متن موجود تاریخ نیشابور، شمارهٔ ۱۲۵۳، آنجا که زندگینامهٔ محمد بن کرام است، دیگر باقی نیست.

می نشست و به موعظه و تذکیر و نقل احادیث می پرداخت.» این که بخشی از عقاید کرامیه عهد نخستین و آداب و رسوم ایشان در سنت قلندریّه استمرار یافته باشد چندان غریب نیست؛ به ویژه که در امر مالکیت‌های بزرگ و نقد مشروعیت آنها، نظر اینان در آغاز گویا بسیار نزدیک به هم بوده است.

۲۲) جایگاه زن در آیین فتوت

ای رهیده جان تو از ما و من
ای لطیفه‌ی روح، اندر مرد و زن
مرد و زن چون یک شود، آن یک تویی
چونکه یک‌ها محو شد، آنک تویی
مثنوی، ۱۰۹/۱

مفهوم آغازین فتوت و جوانمردی ظاهراً تعارضی با زن بودن نداشته است و جوانمردی و فتوت صفتی بوده است که هر انسانی می‌توانسته واجد آن باشد. از تأمل در کتاب ذکر النسوة المتعبدات تألیف ابو عبدالرحمن سلمی (۳۲۵ - ۴۱۲) چنین دانسته می‌شود که بسیاری ازین زنان زاهد و عارف و صوفی دارای ویژگی فتوت بوده‌اند مثلاً در شرح حال فاطمه خانقاهی^۱ می‌گوید: «مِنْ فِتْيَانٍ وَقْتَهَا. كَانَتْ مَتَعَهْدَةً الْفُقَرَاءَ مُحْتَرَمَةً لَهُمْ. حُكِيَ أَنَّهَا قَالَتْ: الْفِتْوَةُ هِيَ الْقِيَامُ إِلَى الْخِدْمَةِ مِنْ غَيْرِ تَمْيِيزٍ وَ حُكِيَ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: سَرُورٌ قُلُوبِ الْعَارِفِينَ بِرُؤْيَةِ الْفِتْيَانِ وَ غَمُّهَا بِمَفَارِقَتِهِمْ»^۲

(۱) این بانوی عارف، ظاهراً از خانواده معروف خانقاهی سرخسی در خراسان است که چهره‌های برجسته‌ای از میان ایشان برخاسته‌اند از قبیل ابوالعباس خانقاهی سرخسی و ابونصر طاهر بن محمد خانقاهی. با خاندان خانقاهی نیشابور که دارای تمایل به مذهب کرامیه بوده‌اند، درباره این نسبت و این خاندان مراجعه شود به الأنساب، ابوسعید شمعی، ۱۸۶b.

(۲) ذکر النسوة المتعبدات الصوفيات، ابو عبدالرحمن السلمی، تحقیق الدكتور محمود محمد الطناحی، مكتبة الخانجی بالقاهرة، ۱۴۱۳، الطبعة الأولى، ۱۲۳ و چاپ امریکا با ترجمه انگلیسی با عنوان:

Early Sufi Women, edited and translated by Rkia Elaroui Cornell Fons vitae, 1999.

یعنی: «وی از جوانمردان روزگار خویش بوده و خدمت درویشان را تعهد کرده و به احترام ایشان کوشیده است. از وی چنین نقل کرده‌اند که گفته است: جوانمردی کمر بستن به خدمت است بی هیچ‌گونه تمایزی میان افراد. و هم از او نقل شده است که گفته است شادی دل عارفان به دیدار جوانمردان است و اندوه ایشان از دوری جوانمردان.»

سَلَمی در شرح حال یکی دیگر ازین بانوان صوفی و عارف که صاحب احوال بوده است به نام «هَوْرَة» با لقب «أَمَة العزیز» می‌گوید: و در میان بانوان، او، یکی از جوانمردترین‌های روزگار خود بود.^۳

هنگامی که احمد بن خضرویه با همسرش اُمّ علی نزد بایزید رفتند، در لحظه بدرود، بایزید به احمد خضرویه گفت: «جوانمردی را از همسر خویش بیاموز.»^۴

در حکایاتی که پیرامون زندگی این زن، در آثار قدما، نقل شده است رگه‌های روشنی از آیین جوانمردی می‌توان دید به این داستان از رساله قشیریّه بنگرید:

«و گفته‌اند فتوت آن است که اگر ده تن را بخوانی ته تن آیند یا یازده تن از جای بنشوی. احمد خضرویه گفت: به زن خویش گفتم، اُمّ علی، کی مرا، مُراد است که سر همه عیاران را مهمان کنم... گفت: چاره نیست... آن زن گفت: اگر می‌خواهی که این دعوت کنی باید که بسیاری از گوسفند و گاو و خرباری و همه بکشی و از در سرای ما تا در سرای عیار بیفکنی. گفت: این گاو و گوسفند دانستم. خر، باری چیست؟ گفت: جوانمردی را مهمان کنی کم از آن نباشد که سگان محلت را از آن نصیب بُود.»^۵

ظاهراً در دوره‌های بعد و در تشکیلات فتوت عصر خلیفه الناصر (حدود ۵۵۲-۶۲۲) بوده است که زن بودن را مخالف با عضویت در آیین فتیان می‌دانسته‌اند و یکی از شرایط ورود به جوانمردی را «مرد» بودن می‌دیده‌اند.^۶

۳) همانجا، ۱۰۴. ۴) شَطحاتُ الصوفیّه (کتاب النور) ۱۷۰ و دفتر روشایی، بند ۴۷۴.

۵) الرسالة القشیریّه، ۱۱۴. و ترجمه رساله قشیریّه، ۳۵۸.

۶) مابه تمایز نوع فتوت عصر کهن و آنچه در عرف صوفیه فتوت و جوانمردی خوانده می‌شده است، نسبت به فتوت عصر خلیفه الناصر و دوره‌های پس از او وقوف کامل داریم و در مطاوی کتاب حاضر بارها آن را یادآور شده‌ایم اما درین لحظه بحث از عنوان «فتنی» (جوانمرد) است و اطلاق آن بر بانوان عارف برای پیشینه ممنوعیت ورود بانوان به حلقه‌های جوانمردی و فتوت در دوره خلیفه الناصر و پس از او بگردد به کتاب الفتود.

فتوت عیاران

درباره فتوت عیاران که از جهاتی نقطه مقابل فتوت اصحاب تصوف است^۷، به اختصار می‌توان گفت که اگر بخواهیم آن را ادامه و صورت تغییر شکل یافته فتوت اصحاب تصوف به‌شمار آوریم با دشواری‌های بسیار روبرو می‌شویم. نخست آنکه ریشه‌های کهنی در آیین‌های ایرانی پیش از اسلام دارد و بعضی ظواهر آن را در زندگی عرب جاهلی نیز می‌توان مشاهده کرد.^۸ بنابراین استمرار فتوت مورد اشاره در کتاب الفتوة سلمی نخواهد بود. آنچه در کتاب ابن‌المعمار، به عنوان فتوت در قرن ششم تصویر می‌شود، مجموعه‌ای است از تشریفات، تشریفات که هر کدام ریشه در سنتی از سنت‌های باستانی شرق دارد. و بعد از ابن‌معمار نیز در تمامی فتوت‌نامه‌های فارسی^۹ و عربی گسترش یافته است. از چند اصل اخلاق‌محور - که مؤلف قابوسنامه^{۱۰} در حدود ۴۷۰ هجری از آن یاد کرده است - اگر بگذریم، آنچه حال و هوای عمومی فتوت را تشکیل می‌دهد زنجیره‌ای از مراسم و تشریفات است و مجموعه بشماره‌ای از اصطلاحات، اصطلاحاتی که فهم دقیق و تاریخی آنها بسیار دشوار است. در همان روزگاری که قابوسنامه تألیف شده است، ما زندگی‌نامه یکی از ثروتمندترین مردان خراسان را پیش چشم داریم که با داشتن بالاترین حد ثروت، به فتوت نیز می‌پرداخته و در شمار فتیان عصر بوده است: عبدالغافر فارسی (۴۵۱-۵۲۹) در شرح حال ابوعلی منیعی^{۱۱} (متوفی ۲۷ ذی قعدة ۴۶۳) بنیادگذار مسجد جامع منیعی نیشابور^{۱۲} می‌گوید:

→ ابن‌المعمار و نیز به تحریری که ما ازین کتاب در فصل ۲۴ کتاب حاضر داده‌ایم و در مورد عقاید متأخران درباره محرومیت بانوان از فتوت، برای نمونه بنگرید به چهارده رساله در باب فتوت و اصناف، مهران افشاری و مهدی مدابنی، نشر چشمه تهران، ۱۳۸۱، ص ۹۰.

(۷) در مجموع می‌توان «فتوت عیاران» و «فتوت ارباب تصوف» را چیزی از مقوله اشتراک لفظی به حساب آورد مراجعه شود به شرح مثنوی شریف، استاد فروزانفر، ۷۳۵/۲ و نقد نگارنده این سطور از نظر استاد، در مقدمه اسرار التوحید، ۱/ نود و شش. صاحب قابوسنامه به این نکته توجه کرده که «مردمی» عیاران در «تن» است و «مردمی» اهل تصوف در «تن و جان» است. قابوسنامه، چاپ استاد یوسفی، ۲۴۶.

(۸) مقدمه دکتر مصطفی جواد بر کتاب الفتوة، ابن‌معمار، دیده شود صص ۹-۱.

(۹) بنگرید به فصل ۳۳، شماره ۲۴ کتاب حاضر. (۱۰) قابوسنامه، صص ۶۴-۲۴۳.

(۱۱) درباره حسان بن سعید منیعی بنگرید به طبقات الشافیه، سبکی، ۲۹۹/۴-۳۰۲؛ العیبر، ۲۵۳/۳؛ و المختصر من السياق، شماره ۱۷۷۳؛ و المنتخب من السياق، شماره ۶۵۵؛ و الأنساب، سمعانی، ۵۴۴۸.

(۱۲) درباره جامع منیعی نیشابور ← المختصر من السياق، ابوالحسن الفارسی، تحقیق محمدکاظم، صص ۴۹-۵۴،

←

اصلی وی از مرو الرود بود. نام و یاد او مایه تجمل و افتخار ناحیه است چرا که خیر و نیکی او آفاق را فرا گرفته است. وی در جوانی بین دهقنت و تجارت جمع کرده بود و راه و روش فتیان را پیشه داشت چندان که در راه و رسم فتوت و مروّت و نیز افزونی ثروت و نعمت بر همگان برتری داشت.^{۱۳}

→ که تفصیل بسیار خوبی درباره تاریخ این مسجد دارد و نیز مقدمه ما بر اسرار التوحید، ۱ / همداد و شنس، و محمل التواریخ و القصص، ۵۲۶ و ۵۰۳ و مقاله استاد عباس اقبال، با عنوان «جامع منبج» در محله مهر، سال سه م، ۱۰۸۹-۱۰۹۴. (۱۳) المختصر من السیاق، شماره ۱۷۷۳

(۲۳) فتوت به روایت سلمی

یک مقایسه میان متن کتاب الفتوة ابو عبدالرحمن سلمی نیشابوری (متوفی ۴۱۲) با کتاب الفتوة ابن المعمار حنبلی بغدادی (متوفی ۶۴۲) به ما نشان می دهد که اصول فتوت مورد نظر عارفان قرن سوم و نیمه اول قرن چهارم چه بوده است و آنچه در نیمه اول قرن هفتم ابن معمار بغدادی آن را روایت کرده است چه بوده است.

خطوط اصلی جریان فتوت صوفیانه، به روایت سلمی فهرست وار، ازین قرار است:

نرم خوئی با یاران داشتن و چشم پوشی از لغزش ایشان، رفتن به سرای دوست بی مهمانی و دعوت به هنگام. اطمینان داشتن و عیب جویی نکردن در طعامی که برای او می آورند. بخشندگی و پاسداری از دوستی قدیم. باید که به هنگام خوردن ادب را رعایت کند، مادام که معصیتی از برادران صادر نشده با ایشان مدارا کند، با یاران همراهی و همدلی کند. در جمع دوستان از اصحاب خویش آغاز کند، نه از ویژگیان خود، یاران را در اموال خویش حاکم و فرمان روا بداند، میهمان دوست باشد، برادران را تعظیم کند و برای ایشان به پای خیزد، دارای استقامت احوال باشد، صاحب سلامت صدر و بخشندگی باشد، بر یاران شفقت ورزد و با ایشان به مواسات رفتار کند، در راه خدا اهل درستی و به دیدار دوستان رفتن باشد. غریبان را دوست بدارد و به نیکی ایشان را تعهد کند، راستگوی و امانت دار باشد، پیش از آنکه به جامه نیکان درآید اندرون خویش را پاکیزه کند، اهل اکرام میهمان و میهمان دوستی باشد. پس از یاران به خوردن بپردازد. چنان اندیشد که بازمانده مال او آن است که بخشیده و نه آنچه نگه داشته است. به شادی یاران و به میل ایشان روزه مستحبی خود را بگشاید، با یاران خوشروی و نیک رفتار

باشد، اعمالِ خویش را هرگز در نظر نیاورد و بر کارهای خود جویای پاداش و عوض نباشد و چون از کاری توبه کرد بر توبهٔ خویش استوار بماند و بدانچه ترک کرده است، بازگشت نکند. از رهگذر دوستیِ اولیاء الله جویای دوستی خداوند باشد، لغزش‌های یاران را ندیده بگیرد و با ایشان در لغزش‌هایشان عتاب نکند، نخست توکل خویش را استوار کند آنگاه ترک کسب کند، در همهٔ احوال و آداب، اعتقاد خویش را با پروردگار خود استوار کند. آنچه را خداوند حرام کرده است در حرمت آنها تعظیم ورزد، با مردم از آن‌گونه رفتار کند که می‌خواهد با او رفتار کنند. همواره در دل و جان مهاجر به سوی خداوند باشد. همواره با خدا و رسول و اولیاء او صحبت کند یعنی قرآن بخواند و سنت‌های رسول را پیشه کند و از سیرت اولیاء پیروی کند، صدق پیشه کند تا از احوال خلق فارغ باشد، دل را به روزی بخشی خداوند استوار دارد. در همه احوال با یاران از در موافقت درآید و با ایشان خلاف نرزد. آنچه را دوست دوست دارد خواهان باشد و آنچه را دوست نمی‌پسندد نادلخواه بداند. به هنگام دعا و مناجات و خواهش ادب را رعایت کند. با پاسداری از آداب بندگی به منافع خلق قیام کند. خود به محاسبهٔ نفس پردازد و از آنچه در مخالفت و گناه عمر سپری کرده است پشیمان باشد. پرهیزگاری آشکار و پنهان پیشه کند و از راه گرسنه نگه داشتن خویش از شیطان کناره کند. باید که یاد خدا و ذکر بر ظاهر و باطن او آشکارا باشد. به اجرای فرمان‌های خدای کمر بندد و بدانچه حق از برای او ضمانت کرده است اطمینان داشته باشد. باید که در دو جهان هیچ چیزی او را از خدای باز ندارد. از رهگذر حفظ جوارح و واداشتن آنها به کارهای نیک دل را به صلاح آرد. به هنگام قدرت بخشایش پیشه کند، با اندیشیدن در عیب‌های خویش عیوب مردمان را ندیده بگیرد. صورت ظاهر خویش را با طاعت پروردگار زنده نگه دارد و باطن خود را با یاد او. در همه کارها فرمانبردار اوامر دوست باشد با در گذاردن لغزش‌های یاران از عتاب ورزیدن چشم‌پوشی کند. نسبت به مردمانِ حُسنِ ظن داشته

(۱) توکل و نقطهٔ مقابل آن کسب، از مصطلحات رایج در محیط زهد و تصوف و نیز متون کلامی اشعری است و از مهم‌ترین مباحث قرن دوم و سوم، یکی هم برداشتن به این موضوع بوده است. مراجعه شود به شرح التعریف، مستملی بخارایی، ۱۲۹۷/۳-۱۳۰۷؛ و برای مفهوم و معنی دیگر این اصطلاح بنگرید به مقالات الاسلامی، عبدالرحمن بدوی، جلد اول الأشاعرة و المعتزلة، صص ۴۵۶ و نیز شرح العقاید النسفیة، ۱۱۲-۱۱۳ و مقاله «هل العبد خالق أفعاله؟ مفهوم الكسب و عدالة التكليف عند المسلمين الأشاعرة الأولى» از دکتر محمد عبدالله الزبیدی، در مجله المشرق، السنة الثانیة و السبعون، الجزء الثانی، تموز-كانون الأول ۱۹۹۱، صص ۲۰۹-۲۲۰.

باشد حُرمت ایشان را پاس دارد. آنچه از گفتار حکیمان می شنود، اگرچه از فهم او بیرون باشد، بپذیرد باشد که از برکات آن سخنان فهم آنها نیز برای او حاصل آید. اگر کسی با او رفقی کرد و چیزی بدو داد بپذیرد و همان دم آن را به دیگران ایثار کند. بعد از شناخت و معرفت حق سختی‌ها را در راه او تحمل کند. ترک شکایت کند و به هنگام پیش آمدن بلا یا و پذیرفتن آنها با آرامش و خوشی باشد. با فقر و تنگ دستی خوی کند و بدان شادمان باشد. در همه احوال ترکِ چاپلوسی کند. از دو عالم آزاد باشد تا بتواند بنده کسی شود که دو عالم ازوست.^۲ اهل شادمانی باشد و چشم روشنی داشتن به خدمتی که خداوند از برای او تعیین کرده است. اهل ورزیدن کارهایی ویژه باشد که در افعال و احوال او سودمند است و ملازم آداب فقر بودن و در همه احوال با صاحب هر حال، بر اندازه حال او سخن گفتن. هراسان بودن از آنچه در مخالفت او امر حق از او سرزده است و می شناسد. باید که هیچ بازدارنده‌ای او را از خدای باز ندارد و هر بلا را درین راه تحمل کند. باید که پاس انفاس خویش بدارد و هیچ چیزی از آن را ضایع نگذارد. پیوسته در کار توبه باشد و هراسان از قبول آن. همواره ملازم صدق باشد و کمتر در احوال آرام گیرد. با نیکان بیامیزد. از بدان پرهیزد در دانش خویش همواره جویای معرفت باشد و در معرفت جویای مکاشفه و در مکاشفه جویای مشاهده، با اینهمه بداند که حقیقت او معرفت کس را نرسد. برای ماندن در این دنیا به چاره‌گری نپردازد. هیچ چیز را بجای دوست نگزیند. هر که آهنگ او کند پذیرایش باشد و هر که از او کناره کرد رهایش کند. هرگز مریدی را بخاطر لغزش او، از خویش نراند و هیچ بیگانه‌ای را به خاطر نیکی‌ها نپذیرد. چندان که توانایی دارد آداب عبودیت را بجای آورد. چون بیدار یاران رود یا یاران به دیدار او آیند گشاده روی باشد. در مجاهده رفتارها از تحمل بار گران پرهیزد. حق را از دوستداران بپذیرد و در برابر یادآوران فروتن باشد. همواره در حال رجوع به حق باشد در همه کارها و پیوسته بدو تکیه کند نه بر مردم. با خلق در همه احوال شفقت ورزد، هیچ ثروتمندی نباید که فقیری را کارمایه نیاز خود کند. باید که عطا و منع را از

(۲) بنگرید به اسرار التوحید، ۳۱۴/۱ و سخن بوسعید در پاسخ کسی که از او درباره «بندگی» می پرسد و شیخ از «آزادی» پاسخ می دهد. شیخ ما گفت: «ندانی تا از هر دو کون آزاد نگردی بنده نشوی؟» و حافظ ازو گرفت و گفت «بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم». سلمی گوید صوفیه این مقام را مقام حُریت نامند. مناهج العارفين، چاپ کُلبِرگ، p. 36.

سوی خداوند بیند تا به نیروی طمع، خویشتن را خوار نکند و چهره خود را به سؤال نفرساید. به هیچ سبب از اسباب دنیائی نسبت به برادر خویش تغیر از خود نشان ندهد. آداب ظاهر و باطن را پیوسته رعایت کند. همواره از خلق بی نیاز باشد و در خواستن ازیشان عفت پیشه کند. با پرهیز از شهوت‌ها خویشتن را از آفات در امان نگه دارد. از دعوی توکل، بدان قدر اکتفا کند که بر خداوند تکیه دارد. خلوت و عزلت را بر صحبت و انبساط برگزیند. تا تحقیقِ نهایاتِ احوال او را حاصل شود، مبادی احوال خود را تصحیح کند. سرِ خویش را با خدای پاس دارد تا جز حق را در دل او راه نباشد. پیوسته با هوای نفس در ستیزه باشد تا راه نفس بر او آشکاره گردد. قیام او برای خدا و به نیروی خدا و با خدای باشد. یکی از اصولِ فتوت آن است که ابوالحسنِ پوشنجی^۳ گفت: فتوت، دل با خدای یکی داشتن است و این که از برای یاران همان را خواهی که از برای خویش^۴، حتی ایشان را بر خود مقدم بداری. باید هر وقت را ویژه همان وقت بداند یعنی حاضر در وقت باشد. پیوسته در اخلاق ظرافت ورزد و در همه احوال اهل تفویض باشد کرم را به کار بندد و آن این است که هر که ازو برید بدو پیوندد و هر که ازو دریغ کرد او را بدهد و نیکی کند در حق هر که با او بد کرده است. هرگاه که روزی بدو رسید از خدای عافیت طلبد و او را بدان شکر گوید. بر آنچه دارد بخل نورزد اگر بر بخشیدن آن توانایی دارد، خرسند باشد به اندک تابنده آن نگردد. پیوسته احوال و افعالِ خویش را تصحیح کند. فروتنی پیشه کند و آن پذیرفتنِ حق است و استعمالِ خوی نیک. در راحت‌ها یاران را بر خویش مقدم دارد و دشواری‌ها را برای ایشان تحمل کند. در آمیزش با مردمان شکیباً باشد و به همان اندازه که ناگزیر است بسنده کند. با یاران فروتن باشد و ترک تکبر کند. وقتی در حق کسی نیکی کرد آن نیکی را به کمال رساند. هیچ کس را بدتر از خود نداند.^۵ وقتی که راستان از خویش سخن گویند و درباره مشایخ خویش گویند ایشان را تشویق

(۳) ابوالحسن علی بن احمد بن سهل (متوفی ۳۴۸) وی از مردم پوشنگ هرات بوده است و با ابوعثمان حسری و ابن عطا مصاحبت و با شبلی دیندار و گفتگو داشته است نگرید به طبقات الصوفیه، سلمی، ۶۱-۲۵۱ حبه الأولیاء، ۱۰/۳۷۹ و طبقات الشافعیه، شبکی، ۳/۲۵-۳۴۴.

(۴) اسرار التوحید، ۱/۲۹۴ که ابوسعید از گفتار رسول نقل می‌کند که فتوت آن است از برای خویش همان خواهی که برای برادر خویش.

(۵) طبقات الصوفیه، انصاری، ۲۲۸ از گفتار ابوالقاسم رازی مقری (متوفی ۳۷۸ در بیضاپور) آورده است که فتوت دین برتری و فضیلت مردمان است با رویت نفعان خود.

کند و انکار ایشان نکند و جفای یاران را با نیکی پاسخ گوید و عتاب ایشان را با عذرخواهی^۶ پذیرا شود. در صحبت، کرم پیشه باشد و به حُسنِ آداب قیام کند. قدرِ مردان را بداند. چون یاران و اصحاب را فتوحی^۷ رسد، در آن فتوح ایشان خیانت نرزد. تا بتواند خودبینی را از خویشتن دور کند. یاران خویش را وادار به عذرخواهی نکند. از حسد برکنار باشد و اخلاق نیک را به کاربرد. یکی از اصول فتوت آن است که ابوبکر وراق^۸ گفت: پیش از این اهل فتوت یاران را می ستودند و خود را می نکوهیدند و امروز روز، یاران را می نکوهند و خویش را می ستایند. اصحاب فتوت، پیش از این، راحت و تنعم را از برای یاران می طلبیدند و رنج و دشواری را از برای خویش و امروز دشواری و رنج را از برای یاران می خواهند و تنعم و راحت را از برای خود. و باید که مشغول به وقتِ خویش باشد و از گذشته و آینده فارغ. و یکی از اصول فتوت آن است که از یحیی معاذ رازی^۹ نقل شده است که «باید ثروتمندان را به چشم نصیحت بنگری و نه به چشم زشتی، و تهیدستان را به چشم فروتنی بینی و نه به چشم کبر و زنان را به چشم شفقت بنگری و نه به چشم شهوت.» و باید که بر یاران خویش اتفاق کند و بر عاصیان و مطیعان همه شفقت ورزد. چون در حق یاران نیکی بی کرد باید آن را فراموش کند و قدر ایشان را بداند. بیش از آنکه به مراعاتِ ظاهرِ خویش می پردازد باطن خود را رعایت کند زیرا دل آدمی است که نظرگاهِ حق است. آنچه ظاهر اوست نظرگاه مردم است. آدابِ معاشرت را نگاه دارد و در خلوت، با خدای تعالی ادب را پاس دارد. دوستی دیرینه را حفظ کند. به سترِ احوال بکوشد و به مراقبتِ ظاهر و باطن پردازد. از هوا دوری کند و عتاب را به یک سوی نهد از مخالفت‌ها تنِ خویش را شستشو دهد و به موافقت‌ها بیاراید. از قرینان بد خود را برکنار دارد تا در بلا نیفتد. در کارِ دین بخل ورزد و در مالِ خویش بخشنده باشد. پروردگار را بر همه احوال و داشتنی‌های خویش مقدم بدارد. و در هیچ وقتی از

(۶) و قد اتفق المشايخ ان المروة احتمال زلل الأخوان، بيران طريق برين اتفاق کرده‌اند که مروت تحمل لغزش‌های برادران است از گفتار بوسعید، در اسرار التوحید، ۲۹۵/۱.

(۷) درباره مفهوم فتوح بنگرید به تعلیقات اسرار التوحید، ۲/۵۳۰-۵۳۱؛ و فصل ۱۷، شماره ۲۰، کتاب حاضر.

(۸) محمد بن عمر حکیم ترمذی بلخی، صاحب کتاب «العالم و المتعلم» با احمد بن خضرویه دیدار داشته است، بنگرید به طبقات الصوفیه، انصاری، ۱۸-۳۱۷.

(۹) واعظ و صوفی نامدار قرن سوم، درباره او بنگرید به حلیة الأولیاء، ۵۱/۱۰ و وفيات الأعیان، ۶/۶۸-۱۶۵ و تذکرة الاولیاء، ۳۱۲/۱-۲۹۸.

اوقات یاران را فراموش نکند. باید که از مردم بی نیاز باشد و بخاطر طمع خویش را خوارمایه نکند. به دیدار یاران شادمان باشد و پیش از آنکه بخواهند در نیکی کردن پیشقدم شود. به رفع نیاز یاران پردازد، با تهیدستان نرمسار باشد و با اشراف شرمسار. با سفیهان بردباری پیشه کند و با بدان گذشت. مایه ملولی یاران نشود و بر دوستی خویش پایدار بماند. در کار دین و دنیای خویش بلند همت باشد. این پنج چیز را از خود دور ندارد: امانت، خویشتن داری و شکیبائی و برادر نیک و اصلاح سریرت. ابوالحسن بن سمعون^{۱۰} گفته است: فتوت آن است که در نهان کاری نکنی که در آشکار از آن شرمسار باشی. باید که مهربانی را با مهربانی پاسخ‌گویی که سزای مهربانی جز مهربانی نیست. در همه احوال با یاران بر سر شفقت باش. باید که پرداختن به نفس خویش را رها کند و به حال آنان پردازد که خدای او را بریشان ولایت داده است. از خشم، در همه حال، پرهیزد. آداب وقت را در همه حال رعایت کند از آنجا که از شر نفس آگاه است نیکی را همه از جانب یاران خویش بیند و خویشتن را بی بهره از آن. در حضور و غیبت و در ظاهر و باطن با یاران خویش بر سر اخلاص باشد. همیشه در صحبت کسانی باشد که در دین رتبه‌ای برتر از او دارند و در دنیا از او فروترند. باید که در همه حال تکیه‌اش بر خداوند باشد. بیش از آنکه بر خویشاوندان خود شفقت دارد، بر یاران خویش شفقت داشته باشد. در ظاهر و باطن همه جوارح خویش را محفوظ دارد. نهان و آشکار او باید که یکسان باشد. دل از همه جهان و آنچه در جهان است پردازد. به هنگام ترس تکیه بر خداوند داشته باشد و نه بر دیگری. موافقت یاران را بر موافقت خویشان و بیگانگان مقدم دارد. در کرامت یاران به حدّ نهایی کوشا باشد. در کار یاران شکیبیا باشد و آنان را به دیگران بدل نکند. بر آنچه تدبیر الاهی در حقّ اوست شکیبیا باشد. در آیین فتوت، بزرگان به خدمت خردان می‌پردازند آنگاه که ازیشان خواسته شود و در خدمت میهمان تکبر را به یک سوی می‌نهند. از آیین فتوت است که نیکی را از راه مداومت به اتمام رساند. دور و نزدیک، در حفظ عهد یاران کوشا باشد. به هیچ روی نکوهش یاران را نشنود، به نیکی‌های خویش توجهی نشان ندهد و از شمارش آنها پرهیزد در سفر و حضر، در همه اوقات، جز بر پروردگار خویش تکیه نکند. به اشارتی از جانب یاران

۱۰) محمد بن احمد بن سمعون صوفی و مدکّر مفیّم بغداد با ابوالحسن خضری (متوفی ۳۸۱) مصاحبت داشته است طبقات الصوفیه، انصاری، ۳۱-۵۳۰.

بسندہ کند تیاران نیازمند پرسش و تصریح نشوند.

عزت یاران را بر عزت خویش مقدم دارد و ذلت خود را بر ذلت ایشان. در خدمت و بخشندگی تمیز از میان برگیرد. باید در آنچه می‌بخشد به چشم حقارت بنگرد و در آنچه بدو می‌دهند به دیده بزرگی. همواره، اخلاق را در ظاهر به کار برد و در تصحیح احوال در باطن بکوشد. جامه جوانمردان را به تن نکند مگر آنگاه که بر حمل بار گران فتوت^{۱۱} توانا باشد و به شرایط آن بتواند قیام کرد. از مفارقت یاران خویش دل افسرده باشد و تا بتواند به جمع میان ایشان بکوشد. پیش از آنکه از او بخواهند دست به بخشندگی زند. پیوسته صاحب اخلاق باشد و فضل خدای را در همه حال ببیند. پیوسته در آن کوشد که نعمت‌ها را بر خداوندان آن‌ها پاس دارد. در راه برادران و یاران مال خویش را بذل کند. از دشمنی با مردان پرهیزد که مایه تباهی است. گوش خویش را از شنیدن سخنان زشت بازدارد، هم از آن‌گونه که زبان خویش را از گفتن آن. جاه خویش را برای یاران بذل^{۱۲} کند همان‌گونه که مال خویش را. از اخلاق زشت پرهیزد و اخلاق نیک را ملازم باشد. حق همسایه و همسایگی را پاس دارد. در برابر سؤال و خواستن شکیباً باشد. مکافات بدی به بدی نکند تا یاری و دوستی استوار بماند. در عین تهیدستی جوانمرد باشد و صاحب مروت. با آنکه بدی کرد از در بخشایش درآید. چون زمانه روی در تباهی آرد، گوشه عزلت برگزیند. شرایط مروت را همواره به جای آرد. عهد کسانی را که در تنگنا و تهیدستی با او بوده‌اند، همواره پاس دارد. همگان را به گونه‌ای یکسان اکران کند. عهد وطن^{۱۳} را به پاس حرمت ساکنانش، پیوسته محفوظ بدارد. در دوستی یاران صادق باشد

(۱۱) بنگرید به اسرار التوحید، ۱/۱۸۸ داستان حمزه سکاکی از جاهی که درویشان از رفتار او به بوسعید شکایت بردند و او گفت: «یا شیخ! چون طاقت بار حمزه نمی‌دارند، جامه حمالان برپایند کشید که این جامه حمالان برای بار کشیدن نهاده‌اند.» و سخن بوسعید در تأیید گفتار او که «من لم یطق احتمال الأذى فقلبه أن یتزع ثوب الحمالین. و مقایسه شود با سخن ابو عبدالله سجزی، در طبقات الصوفیه، سلمی و روضة المریدین، ابن بزدانیار، مجموعه سلیمانیه، به شماره ۱۰۲۸ ورق ۱۷۶۸.

(۱۲) بذل جاه، از مفاهیم رایج در نظام خانقاه است به معنی آبروی خود را در راه منافع دیگران مصرف کردن. بنگرید به اسرار التوحید، ۱/۳۲۱، که می‌گوید «و جاه خویش برای درویشان و برای خلق، بذل می‌کرد.»

(۱۳) مقصود از وطن در اینجا زادگاه و محلی است که شخص در آن زاده می‌شود و همین درجه از توجه به آن نیز در قدیم برای صوفیه امری مهم است زیرا در نظر آنان وطن واقعی، لحظات و اوقاتی است که در آن به سر می‌برند و وقتی از «اوطان» سخن می‌گویند، نظر به آن لحظه‌ها و دقایق روحی دارند، در این باره مراجعه شود به اللمع، سراج طوسی، ۳۶۹، و در باب تلقی قدما از مفهوم وطن مراجعه شود به مقاله ما با عنوان «تلقی قدما از وطن» در مجله الفبا، شماره ۲، سال ۱۳۵۲، صص ۱-۲۶.

و از خیانت در کار ایشان پرهیزد. چون صدق دوستی کسی را دانست دیگر بر او عیب نگیرد. و بدان که اصل آیین فتوت حفظ مراعات دین است و پیروی از سنت رسول ص و فرمان برداری از آنچه خدای رسول ص خود را بدان امر کرده است آنجا که گوید: «بخشایش پیشه کن و به نیکی فراخوان و از جاهلان پرهیز! ۱۹۹/۷»

این بود خطوط اصلی کتاب الفتوه^{۱۴} که روزگاری آن را برای خود ترجمه و تلخیص کرده بودم در اینجا آوردم تا هر کس که در آن نظر کند، تلقی سلمی را از آیین فتوت صوفیانه دریابد. بی گمان چنین برداشتی از فتوت صوفیان، در قرن چهارم، درست ترین برداشت ممکن بوده است. سلمی برای هر سطر ازین سطور - که ما در این ترجمه آوردیم - شاهی از گفتار رسول ص یا یکی از بزرگان اهل عرفان آورده است. و در پایان کتاب فهرستی دیگر نیز از عناوینی همچون صدق، وفا، سخا، حُسنِ خُلق، گرم نفس بر آن افزوده است و کتاب خویش را به پایان برده است.

باز هم تکرار می کنم که این فتوت اهل تصوف است و با فتوت عامیانه و فتوت ارباب حرفه ها، بی گمان تفاوت داشته است، تفاوتی بنیادی. اگر از اصل «ایثار» و «راستگویی» و «شکیبایی» و چند اصل دیگر بگذریم فتوت عامیانه یا فتوت غیر صوفیانه درست در نقطه مقابل این اصولی که از سلمی نقل کردیم قرار می گیرد. در مرکز تمام اصولی که از سلمی نقل کردیم توجه به خداوند و دقت بیش از حد در اخلاق رسول و صحابه و اولیاء دین به چشم می خورد حال آنکه درین گونه از فتوت عملاً بی بندوباری و بی پروایی و هتک بسیاری از معیارهای اجتماعی و اخلاقی و دینی به گونه ای آشکار حضور دارد.

۱۴ کتاب الفتوه، تألیف ابو عبدالرحمن السلمی، حقه سلیمان انش، انعم، مطبعة جامعة القاهرة، ۱۳۹۷/۱۹۷۷. درباره این کتاب - مقاله E. Taeshner با عنوان

"As Sulami's Kitab Al Futuwwa", in *Studia Orientalia*, Joanni Pedersen, Denmark 1953, pp. 340-351.

۲۴) فتوّت به روایتِ ابن معمار

جوانمرد اگر راست خواهی ولی ست
کرم پیشه شاه مردان علی ست
بوستان

آنچه در تاریخ اجتماعی ایران به عنوان آیین جوانمردی و گاه فتوّت خوانده می شود، شیوه‌ای از حیات روحی است که ریشه‌های تاریخی و جغرافیائی آن را هیچ کس تاکنون به کمال نتوانسته است مورد پژوهش علمی قرار دهد و هر لایه‌ای که از روی این مفهوم برداشته شود، پوسته و لایه‌ای دیگر آن را احاطه کرده است.

مفهوم فتوّت که در سراسر جهان اسلام، امری شناخته شده است، در حدِ اصطلاح فتوّت، ظاهراً از کلمه «فتی» عربی گرفته شده است، همان‌گونه که «أبوت» از کلمه «أب» (پدر) و «أخوت» از «أخ» (برادر) و واژه «فتی» در شعر جاهلی عرب هم به تکرار آمده است.^۱ اصل کلمه فتی به معنی جوان است و در ترجمه‌های کهن قرآن کریم در ذیل آیه «قالوا سمعنا فتی یذکرهم یقال له ابراهیم ۶۰/۲۱ غالباً در برابر آن «جوانک»، «جوان» «جوانمرد» و «برنا» آمده است.^۲ همچنین صورت جمع آن را در شکل «فتیان» و «فتیة» در ذیل آیات ۱۸/۱۰ و ۱۳ قرآن کریم، غالباً به «جوانکان» «جوانمردان» «جوانان»، «جوامردان» و «آزاد مردان» ترجمه کرده‌اند.^۳

۱) مقدمه دکتر مصطفی جواد بر کتاب الفتوه، ابن معمار بغدادی، چاپ بغداد ۱۹۵۸-۱۹۶۰، ص ۵-۶.

۲) همانجا.

۳) فرهنگنامه قرآنی، ۱۰۹۶/۳.

اندک اندک در کلمه «جوان»، مفهوم «دلیری» و «بخشندگی» نیز دمیده شده است و آنگاه که از زبان رسول ص در حق امام علی بن ابیطالب^۴ نقل شده است که «لافتی الاعلی»^۴ به تدریج تمامی نیکی های معنوی و تمام زمینه های دلیری به این کلمه گره خورده است و به تدریج برای دارندگان این «عنوان» سال به سال و قرن به قرن و با تنوع جغرافیایی ایران و جهان اسلامی صفات و امتیازاتی در نظر گرفته شده است که با تحوّل این صفات، تاریخ آیین جوانمردی و فتوت در جهان اسلام، به ویژه در میان ایرانیان، شکل گرفته است.^۵

از نخستین روایاتی که از زبان رسول ص درباره اصحاب فتوت نقل کرده اند، یکی این است که رسول ص فرمود نشانه جوانمردان اُمّت من عبارت است از راستی در گفتار، وفای به عهد، و ادای امانت و ترک دروغ و رحمت آوردن بر یتیم و بخشیدن به سائلان و بذل نائل و افزودن به نیکی ها و مهمان نوازی و سر همه این خصلت ها حیا و شرم است.^۶ و در اواخر قرن اول حسن بصری، یکی از برجسته ترین تابعین^۷ گفته است: همه اصول جوانمردی و فتوت در این آیت از قرآن جمع است: «خدای تعالی فرمان می دهد به دادگری و نیکی و دهش به خویشاوندان نزدیک و بازداشت از بدی ها و ستم و نافرمانی (۹۰/۱۶) با این که در تمام اصول منقول از رسول و صحابه و تابعین، درباره فتوت، هر چه هست فضایل اخلاقی اسلامی و قرآنی است، با این همه از همان اوایل قرن دوم نشانه های صفات دیگری درباره فتیان به چشم می خورد که به هیچ روی ریشه در تعالیم دینی ندارد. در قرن دوم هجری و در همان سی سال آغازی قرن بنا به تحقیق استاد مصطفی

(۴) سخنی است بسیار مشهور که علمای حدیث در باب آن بحث ها کرده اند که در روز بدر فرشته ای که نام آن رضوان است، ندا در داد که «الاسيف الآذوالفقار و لافتی الاعلی» ملا علی قاری هروی، این سخن را نقل کرده است اگر چنین صدایی از آسمان به گوش رسیده باشد باید همه صحابه آن را شنیده باشند. ابن معمار می گوید روایت که پیامبر آن صدا را شنیده باشد و از آن خبر داده باشد. کنز الحقا، ۳۶۳-۲. این روایت همین صورت هم موزون است، در فارسی آن را به صورت: «لافتی الاعلی، لاسيف الآذوالفقار» ملاحظه کرده اند درباره ذکر منابع این حدیث از طریق اهل سنت و نیز منابع شیعی - الطوائف، سند بر عهد، ص ۲۱۲.

(۵) مراجعه شود به مقدمه دکتر مصطفی جوادی، در کتاب الفتوة، ۹۹-۱ که چهار رساله جامع و فشرده ای است در تحولات آیین فتوت. (۶) همانجا، ۱۱.

(۷) حسن بصری (۱۱۰-۲۱) یکی از چهره های پیچیده و بحث انگیز عصر تابعین که در شکل گیری رهنمود تصوف اسلامی، جایگاه ویژه ای دارد. درباره او مراجعه شود به حلیة الاولیاء، ۱۳۱/۲، تذکرة الاولیاء، ۲۴/۱-۲۰ و وفیات الاعیان، ۶۹/۲-۷۳.

جواد، مردانی در شام و عراق بوده‌اند که عنوان «فتیان» داشته‌اند و «اهل لهو و خمر و غنا» بوده‌اند^۸ و در پایان قرن دوم، هم به گفته او، جمعی از عیاران و شاطران، به ظهور رسیده‌اند که رویاروی دولت و جامعه قرار داشته‌اند.^۹ اینان همچنین زبان ویژه خود را داشته‌اند، یعنی در درون زبان عربی با واژگان و مصطلحاتی سخن می‌گفته‌اند که بر ساخته جمع ایشان بوده است. همان چیزی که بعدها قلندریان نیز از آن بهره برده‌اند. در قرن سوم به روایت ابوحنیفان توحیدی اینان از هیچ تباهی و فساد، حتی لواطه، روی‌گردان نبوده‌اند.^{۱۰}

در قرن چهارم دزدی و راهزنی هم برین ویژگی‌ها افزوده شد و کلمه «شاطر» و «عیار» و «فتی» (فتیان) تقریباً به یک معنی به کار می‌رفت.

استاد مصطفی جواد نوشته است که در اواسط قرن چهارم، عیاران و شاطران شیوه خویش را به فتوت دینی وابسته کردند^{۱۱} و از این رهگذر دست به تباهی‌های بسیار زدند و او خود تصریح می‌کند که درین حدود از سال‌های قرن چهارم دیگر میان این دوگونه حیات روحی یعنی «فتوت» و «عیاری» مرزی وجود نداشته است. در آغاز قرن پنجم این عیاران دست به کارهای بی سابقه‌ای زدند از قبیل مصادره اموال مردم و به آتش کشیدن خانه‌های مردم از جمله سرای شریف مرتضی^{۱۲} را در بغداد در سال چهارصد و پانزده هجری به آتش کشیدند.^{۱۳}

در اوایل قرن پنجم در سرزمین شام به ویژه در شهر حلب عیاران و فتیان عنوان دیگری یافتند و آن کلمه أحداث^{۱۴} بود (مفرد آن حدث) ویژگی این احداث مداخله در

۸) مقدمه مصطفی جواد، بر کتاب الفتوه، ۱۴. (۹) همانجا، ۱۵.

۱۰) البصائر و الذخایر، ابوحنیفان توحیدی، ۱۶۵، به نقل دکتر مصطفی جواد، در مرجع پیشین، ۲۲.

۱۱) مقدمه مصطفی جواد، ۳۴.

۱۲) ابوالقاسم علی بن الحسین ملقب به عَلَم الّهْدی و مشهور به سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶) یکی از علمای طراز اول اسلام و تشیع و از شاعران بزرگ در تاریخ ادبیات عرب، گرد آورنده سخنان امام علی بن ابیطالب، در کتاب نهج البلاغه. درباره او بنگرید به وفیات الاعیان، ۳/۳۱۳-۳۱۷ و تاریخ الاسلام، ذهبی، ۵۵۷/۹.

۱۳) الکامل، ابن اثیر در حوادث سال ۴۱۷ و مرجع پیشین، ۳۶.

۱۴) أحداث: جمع حَدَث به معنی جوان و نوجوان، بی ارتباطی با «فتی» و «فتیان» از نظر مفهومی و لغوی نمی‌تواند باشد، هم‌چنان که از دید تاریخی نیز در بعضی ادوار، احداث، همان نقش فتیان را داشته‌اند در بعضی از ادوار، احداث معنایی در حدود نگهبان شب و عسس دارد، مراجعه شود به فرهنگ نوادر دیوان شمس از استاد فروزانفر، ضمیمه جلد هفتم دیوان کبیر، ۷/۹۰-۱۸۹.

قدرت سیاسی بود که گاه امیری را یاری می دادند و زمانی دیگری را به خواری و ذلت می نشانندند. این کلمه «احداث» بعدها، در قلمرو ایران بزرگ نیز، از عناوینی شد که بر شاخه‌هایی از آیین عیاری و شاطری اطلاق می کردند و تا تالیف کتاب حسین گُرد شبستری^{۱۵} این عنوان همچنان در میان این فرقه‌ها و گروه‌های مشابه ایشان باقی بوده است.

در قرن پنجم ورود به جمع عیاران و شاطران و اصحاب فتوت آداب و رسوم ویژه خویش را به کمال رساند چندان که برای هر کس که قصد ورود به این آیین داشت، سرکرده ایشان - که دارای جایگاه پیر و شیخ در نظام تصوف و خانقاه بود - باید منشوری می نوشت و عبدالقادر هاشمی بزّاز متصدی این مقام بود. و او برای هر کدام از ایشان منشوری می نوشت و او را مأمور ناحیه‌ای از نواحی می کرد و این عبدالقادر خود را «کاتب فتیان» لقب داده بود.^{۱۶}

در بغداد، اندک اندک این عیاران از یک سوی به عنوان طرفداران دولت فاطمی مصر مورد سوءظن قرار گرفتند و از سوی دیگر قدرت ایشان به جایی رسیده بود که بعضی از ایشان قصد داشتند سکه به نام خود زنند. سیر تاریخی گسترش قدرت عیاران و پیچیده شدن آداب و رسوم عیاری در قرن ششم از حوصله این یادداشت کوتاه که خود مقدمه یادداشت کوتاه دیگری است، به کلی بیرون است. و بسیاری از آداب و رسوم زورخانه‌ها از چرخ زدن و کباده کشیدن تا کبودی زدن یا خالکوبی روی بدن^{۱۷} همه و همه استمرار سنت عیاران است.

(۱۵) حسین گُرد شبستری که در جنگ با دشمنان مذهب شیعه کارهای حیرت‌آور می کند این کتاب کبی را بر خواننده‌ترین قصه‌های ادبیات عامیانه فارسی در عصر قاجاری و اواخر صفویه بوده است و جاب‌های آن از آن وجود دارد. مراجعه شود به ادبیات عامیانه ایران، محمدجعفر محجوب، ۱۰۵۷/۲.

(۱۶) مقدمه مصطفی جواد، بر کتاب الفتوه، ۳۸-۴۰.

(۱۷) ← مثنوی، ۱۸۴/۱، داستان مرد فروزینی و خواستار شدن نقش شیر بر بدنش در باب رانگه کبودی زدن - عیاری به این دو بیت از شرف‌الدین شَفَرُوه (متوفی قبل از ۶۰۰ هـ ق) توجه کنید (جُگک لالا اسماعیل، شماره ۴۸۷، ورق ۱۶۱b):

بسر سر بازار فلاشان به دست شهرگی
کوس شنت می زند نس ملامت جوی مس
نسا برهنه کرده‌ام بازوی عبارانه را
شیر گردون نیلگون نقش ست بر بازوی مس

که استمرار و پیوستگی رسم ملامت و عیاری و فلاشی و رسم خالکوبی شیر بر بدن را، در فرد ششم نشان می دهد استادان فروزانفر در شرح مثنوی شریف، ۱۲۳۱/۳-۱۲۳۲، و نیکلسون در شرح مثنوی، ۴۱۶/۱، به شاهد سندی قبل از مولانا، ظاهراً، دسترسی نیافته‌اند و این شعر شَفَرُوه ازین باب اهمیت بسیار دارد

ابن معمار متوفی ۶۴۲ در کتاب الفتوة خویش می‌گوید: «چون به روزگار سیّد و مولای ما امام الناصر لدين الله اميرالمؤمنين صلوات الله عليه رسید... بزرگی از اهل فتوّت را برگزید و او شیخ صالح زاهد عابد عبدالجبار بن صالح بغدادی رحمه الله عليه بود که صاحب حُسنِ سریرت و طریقت بود»^{۱۸} و به نقل استاد مصطفی جواد مؤلف تاریخ مظفری، یعنی شهاب الدین ابراهیم حموی از مورّخان قرن هفتم گفته است که «در سال ۵۷۸ امام الناصر لدين الله، شیخ عبدالجبار صاحب فتوّت را فرا خواند و از او درخواست تا خلیفه الناصر را سراویل فتوّت در پوشاند و او خلیفه را سراویل فتوّت پوشانید و خلیفه از دست عبدالجبار «آب نمک» نوشید که همان «آب فتوّت» است. خلیفه او را پانصد دینار بخشید و پسرش شمس الدین علی را نیز خلعت داد و این شیخ عبدالجبار پیری نیکو بود و پیروان بسیاری داشت. بعد از ورود خلیفه الناصر به آیین فتوّت، جمع کثیری از ملوک و اکابر به او اقتدا کردند و از رهگذر او به جمع اصحاب فتوّت پیوستند»^{۱۹}.

گسترش بیش از حد فتوّت در میان طبقات مختلف مردم سبب شد که طرفداران این آیین، که هر کدام در اصل گرایش‌های مذهبی و سیاسی خاص خود را داشتند، اندک‌اندک به شاخه‌های گوناگون درآیند و به تدریج در برابر یکدیگر صف‌آرایی کنند و کار به جنگ‌های خونین بکشد. خلیفه ناگزیر گردید که به «تجدید فتوّت» دستور دهد، یعنی هر کس را که از دست او به این آیین وارد نشده است خود بار دیگر به «فتوّت» درآورد و او خود قبله آیین فتوّت گردد. استاد مصطفی جواد متن منشور جدید ورود به فتوّت را از کتاب المناقب العباسیه^{۲۰} تألیف علی بن ابی الفرج بصری نقل کرده است و خطوط اصلی این منشور که در نهم صفر ۶۰۴ صادر شده است عبارت است از این نکات:

- (۱) سرچشمه فتوّت امیرالمؤمنین علی^ع است و امام تمام حدود شرع را اجرا می‌کرده است و هیچ درین راه کوتاهی نمی‌ورزیده است.
- (۲) خلیفه الناصر هم درین راه به او اقتدا کرده است و پای بر جای پای امیرالمؤمنین علی^ع می‌نهد.

(۳) هر کس که مرتکب قتل شود، باید قصاص شود.

(۱۸) همانجا.

(۱۹) همانجا.

(۲۰) همانجا.

این منشور را به سران احزاب داد و از هر کدام به نوعی تعهد کتبی و امضا گرفت که این اصول را رعایت کنند.

صلاح الدین صفدی در نکت الهمیان فی نکت العمیان^{۲۱} در سیرت الناصر خلیفه نوشته است که «و در روزگار او فتوت ظاهر شد و بندق (گلوله افکندن) و کبوترهای هادی^{۲۲} و مردم سخت بدین کار روی آوردند و بزرگان بدان تمایل نشان دادند و آنگاه پادشاهان. پس الملك العادل ابوبکر بن ایوب^{۲۳} و فرزندانش لباس فتوت پوشیدند و سپس الملك الكامل^{۲۴} و الملك الأشرف^{۲۵} سراویل فتوت پوشیدند. شهاب الدین غوری پادشاه غزنه^{۲۶} و هند را نیز لباس فتوت پوشانیدند و همچنین صاحب جزیره کیش^{۲۷} را و اتابک سعد صاحب شیراز^{۲۸} را و الملك الظاهر غازی بن صلاح الدین^{۲۹} را که صاحب حلب بود.

این شیوه گرایش به فتوت در میان خلفای عباسی، بعد از خلیفه الناصر، همچنان ادامه یافت و تا سقوط دولت عباسی بغداد در تاریخ ۶۵۶ برقرار خود بود.^{۳۰} بعد از سقوط دولت عباسی هم به نوعی دیگر ادامه یافت یعنی در عصر ممالیک در مصر و شام. فتوت در آسیای صغیر نیز همان سرنوشت مصر و شام را داشت. توصیفی از این امر را در سفرنامه ابن بطوطه می توان مشاهده کرد که چه گونه در قونیه شاهد فتیان آن شهر

(۲۱) همانجا

(۲۲) کبوتر هادی، کبوتری است که نسبت به بام و محلی خاص آنس دارد و به هر کجا برود، به محل اصلی خود بازمی گردد این گونه کبوتر را در خراسان آموخته می خوانند، عطار گفته است. مختارنامه، ۱۳۶
جان تو کبوتری است پزیده ز عرش هرگاه که هادی نشود کم کرده
مراجعه شود به تعلیقات منطق الطیر، ۵۲۰.

(۲۳) الملك العادل، ابوبکر بن ایوب درباره او نگرید به الكامل ۱۱ / ۲۵-۲۳

(۲۴) الملك الكامل - محمد بن عادل. صاحب مصر نگرید به ابن النیر، الكامل، ۱۲ / ۱۹-۲۱۹

(۲۵) الملك الأشرف - موسی بن عادل، الكامل، ۱۲ / صص ۳۳۷-۲۹۱

(۲۶) شهاب الدین غوری محمد بن سام پادشاه غزنه و هند نگرید به الكامل، ۱۲ / ۱۶۱-۱۰، ۱۲ / ۱۰ و ۱۲ / ۱۰ و ۱۲ / ۱۰
۵۹۰ به بعد.

(۲۷) صاحب جزیره کیش مورخین از او به همین عنوان یاد می کنند نام او ظاهراً در کتب تاریخ ثبت نشده است.
کامل ۱۲ / ۳۰۴.

(۲۸) اتابک سعد صاحب شیراز متوفی ۶۵۸ مدوح سعدی درباره او نگرید به مدوحین سعدی، از علامه فزونی، چاپ شده در مقالات علامه فزونی، انتشارات اساطیر، ۳ / ۵۶۰-۵۶۸.

(۲۹) الملك الظاهر غازی بن صلاح الدین صاحب حلب نگرید به الكامل، ۱۲ / ۱۶۰ به بعد

(۳۰) سقوط دولت عباسی بغداد در تاریخ ۶۵۶.

بوده است و آنها سند فتوت خود را به امام علی بن ابیطالب^۴ می‌رسانده‌اند.^{۳۱} ابن بطوطه از مشاهدات خویش در ایران نیز به نمونه‌های بسیاری از گرایش ایرانیان به فتوت یاد کرده است.^{۳۲}

انبوه نسخه‌های رسالات در فتوت^{۳۳} که بخشی از آن امروز باقی است، بهترین دلیل گسترش این آیین در سراسر مشرق اسلامی به‌ویژه در ایران است. تا اینجای این یادداشت، همه مقدمه بود برای این که طرحی اجمالی از رساله فتوت ابن المعمار داده شود. این رساله که در نیمه اول قرن هفتم نوشته شده است، توصیفی است از اصول و مبانی آیین فتوت و خود فصول و ابواب کتاب را درین خطوط برجسته کرده است: فصل اول در اطلاق اسم فتوت، از نظر لغوی و در شریعت و در آنچه از آیات و اخبار و آثار درین باره رسیده است. فصل دوم، در حقیقت فتوت و سرچشمه اصلی آن و منشاء و جایگاه آن در شریعت و فرقی میان فتوت و مشابهاات آن از قبیل مروّت و اخوت و نیز درباره پوشیدن خرّقه و بستن کمر بند. فصل سوم، در توصیف فتوت و رسوم فتیان و شروح و لغت‌های آن که حدود سی گفتار است. فصل چهارم در

۴

(۳۱) سفرنامه ابن بطوطه، ۱/۳۲۴.

(۳۲) همانجا

(۳۳) مهم‌ترین آثاری که از متون مربوط به جوانمردان و ارباب فتوت تا کنون نشر یافته است در زبان عربی عبارت است از کتاب الفتوة سلمی، فصل ۲۳ کتاب حاضر و کتاب الفتوة، ابن معمار بغدادی، فصل ۲۴ کتاب حاضر و تحفة الوصایا، از احمد بن الیاس النقاش الخربرتی، چاپ عکسی در مجله دانشکده اقتصاد ترکیه با این مشخصات:

Iktisat Fakultesi Mecmuasi (II inci cilt No. 1-4)

و در فارسی فتوت‌نامه سلطانی، از واعظ کاشفی، چاپ دکتر محمد جعفر محجوب، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲ رسائل جوانمردان (شامل هفت فتوت‌نامه از شهاب‌الدین سهروردی، عبدالرزاق کاشانی، شمس‌الدین محمد بن محمود آملی که بخشی از نفایس الفنون اوست و نجم‌الدین زرکوب و درویش علی کرکهری و فتوت‌نامه چیت‌سازان از مؤلفی نامعلوم) به اهتمام دکتر مرتضی صراف و فتوت‌نامه ناصری، از مولانا ناصری، قرن هفتم، چاپ استاد نشیر در لایپنریک ۱۹۴۴ و چاپ استاد سعید نفیسی، در مجله فرهنگ ایران زمین، سال ۱۳۴۱ و فتوت‌نامه آهنگران، چاپ استاد ایرج افشار، در فرخنده پیام (جشن‌نامه استاد غلامحسین یوسفی) مشهد ۱۳۵۹ صص ۵۳-۵۹ و سه فتوت‌نامه، چاپ مهران افشاری، در نامواره دکتر محمود افشار، ۱۳۷۲ صص ۸۶-۳۸۶۵ و فتوت‌نامه سقّیان چاپ استاد ایرج افشار در همانجا صص ۹۴-۳۸۸۷ و آیین جوانمردی، هانری گربن، ترجمه احسان نراقی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۳، و چهارده رساله در باب فتوت و اصناف، به اهتمام مهران افشاری تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۱ و از تحقیقات معاصران مقدمه دکتر مصطفی جواد، بر کتاب الفتوة ابن المعمار و مقدمه دکتر محجوب بر فتوت‌نامه سلطانی، و شهر سمک، از دکتر پرویز نائل خانلری، تهران، آگاه، ۱۳۶۴ و کتاب فتوت در کشورهای اسلامی، استاد عبدالباقی گلپینارلی، ترجمه دکتر توفیق سبحانی، تهران، روزنه، ۱۳۷۹.

شرایط فتوت و آنچه از قیود صحیح و تکمیل کننده در آن معتبر است. فصل پنجم در این که فتوت چه کسی درست است و فتوت چه کسی نادرست و درباره آنچه مایه بطلان فتوت می شود و نقص در آن ایجاد می کند. فصل ششم درباره الفاظ مصطلح میان اصحاب فتوت است و آن بیست و اند لفظ است که بر تو عرضه خواهد شد. فصل هفتم در کیفیت «فتی» است و صفت طلب و اجماع و دعوت و خطبه و شد و تکمیل و شرب. فصل هشتم درباره حکمت شد و سراویل و «آب» ها و «نمک» و فصل نهم در خصال است که از صاحب فتوت پسندیده است و صفاتی که مأمور به اجتناب از آنهاست و آن دویست خصلت است. فصل دهم در حکایات متقدمان اصحاب فتوت است و آن گرم و مروّتی که داشته اند و نیز درباره گفتارهایی که جاهلان متأخر آن را در نظام فتوت بدعت نهاده اند. این بود طرح اجمالی کتاب ابن المعمار و اینک خطوط اصلی فصل های دهگانه کتاب او، تا طرحی از عیاری و فتوت غیر صوفیانه را نیز در برابر خود داشته باشیم و در مطالعه آیین قلندری به وجوه اشتراک و افتراق آنها معرفت داشته باشیم.

در فصل اول، مؤلف، آنچه در قرآن درباره «فتیه» و «فتی» و امثال آن آمده است می آورد هم چنین عباراتی از سنت رسول ص که به عقیده او گفتار پیامبر است درباره اصحاب فتوت. هم چنین آنچه از زهد اولیه امثال فضیل عیاض^{۳۴} درین باره نقل می کند. در فصل دوم فتوت را خصلتی از خصال دین می داند و صفتی که مایه تکمیل عارفان است در این جا مؤلف به مقایسه «ایمان» و «اسلام» و «فتوت» و «دین» می پردازد و نتیجه می گیرد که هر «فتی» مسلمان است ولی هر مسلمانی «فتی» نیست بعد به مبدأ فتوت می پردازد و از روزگار ابراهیم خلیل آغاز می کند که او را «ابوالفتیان» می خوانده اند^{۳۵} آنگاه که به شکستن بت ها پرداخت. همچنین در مورد حضرت رسول ص و امام علی بن

۳۴ فضیل عیاض (متوفی ۱۸۷) از زاهدان خراسان در قرن دوم بنگرید به حله الأردن، ۲، ۱۲۲، موجه رسالة قشربته، ۲۷.

۳۵ در بسیاری از رسائل اصحاب فتوت، ابراهیم خلیل را ابوالفتیان معرفی کرده اند و از زبان رسول ص نقل شده است که فرمود «انا الفتی ابن الفتی» و در توضیح ابن سخن، است خود را به ابراهیم خلیل رسانید رساله فتوت متعلق به عبدالعظیم خان فریب، چاپ شده در چهارده رساله، به کم شش مهرداد افشاری و مهدی مداسی، نهاد، نشر چشمه، ۷۲ و در همین رساله آمده است که روز قیامت فتوت داران ثبات قدم و صادق القوم به رساله ابراهیم خلیل برده می شوند، همانجا، ۵۳ و این که نیاس فتوت از راه به پسرانش اسحاق و اسماعیل رسانده همانجا، ۹۴ ظاهراً منشاء انتخاب او به این مقام داستان او با مهمانان اوست همانجا، ۱۱۲ که منشاء قرآنی دارد (۲۶/۵۱)

ایطالب^۴ و در این جا می‌کوشد که سلسله فتوت را از رهگذر امام به «سلمان فارسی» و از سلمان فارسی به «دجلی انصاری»^{۳۶} و از او به «اشج»^{۳۷} و از او به «ابومسلم خراسانی» و از او به «نجده بن میسر»^{۳۸} و از او به «مالک»^{۳۹} و از او به «عبدالله بن الهاشمی»^{۴۰} و از او به «معاذ مازنی»^{۴۱} و از او به «مظعون»^{۴۲} و از او به «مبارک بن مطاعن»^{۴۳} و از او به «حامد بن عدی» و از او به «مهدی»^{۴۴} و همچنان تا روزگار ما (مؤلف متوفی ۶۴۲) که شاخه‌های بسیار از آن برآمده و «بیت»ها و «حزب»ها و قبایلی شده است از قبیل رهاصیه^{۴۵} و شحینه^{۴۶} و خلیفه^{۴۷} و مولدیه^{۴۸} و بنویه^{۴۹} که هر کدام صاحب رأی و اندیشه‌ای است و

(۳۶) هویت این شخص یعنی دجلی انصاری از نظر رجالی و تاریخی تا کنون بر من معلوم نشده است استاد مصطفی جواد نیز درین باره به جایی نرسیده است.

(۳۷) اشج که نسبت او را کوفی و مدنی نوشته‌اند، در کتاب الفتوه ابن النقاش، به نقل دکتر مصطفی جواد، در حاشیه مقدمه کتاب الفتوه، ابن المعمار، ۱۴۴ نام او آمده است. او نیز از کسانی است که اطلاع چندانی درباره او، ظاهراً، وجود ندارد. واعظ کاشفی نیز نام او را آورده است که «اگر پرسند که سند سلمانیان چه گونه است؟ بگوی: هر طایفه را سند دیگر باشد برای آن که سلمان فارسی میان علی انصاری بست علی انصاری میان اشج مدنی و اشج مدنی میان ابومسلم خراسانی بست...» فتوت نامه سلطانی چاپ دکتر محجوب، ۱۲۳.

(۳۸) نجده بن میسر نیز از مردان گمنام این سلسله است.

(۳۹) درباره ابن مالک، مؤلف هیچ توضیحی نداده است در جمع کسانی که می‌توانند با سلمان فارسی ارتباط زمانی داشته باشند مالک بن عوف به نظر می‌رسد چهارده رساله، ۶۶ - ۶۹.

(۴۰) درباره ابن عبدالله بن الهاشمی، در هیچ سندی اطلاع به دست نیامد.

(۴۱) در اصل نسخه معادالمارنی و معاز بوده است. استاد مصطفی جواد، در حاشیه تذکر داده است ولی هیچ گونه اطلاعی در باب این شخص به دست نیاوردم.

(۴۲) کلمه مظعون در اصل نسخه خوانا نبوده است. در حاشیه نوشته‌اند در اصل مظعون و فطحون. طبیعی است که هیچ سندی درین باره به دست نیامده است. (۴۳) ناشناخته است.

(۴۴) این دو تن نیز ناشناخته‌اند.

(۴۵) تصور می‌کنم عبارت فتوت نامه سلطانی، ۱۲۳ در این جا با متن ما، از یک جا سرچشمه گرفته است. اگر چه هر دو متن آشفته است ولی نقل آن بی جا نمی‌نماید «و همچنین هر یک میان دیگری که می‌بستند تفرع و تشعب بدید می‌آمد تا بیوت و احزاب و قبایل پیدا شد چون ریاضیه و شحنه و خلدیه و میتویه و مسلمیه و ملائیه و مانند این، و این رساله شرح و بسط مجموع برنتابد. حاصل آن است که هر میان بسته از اهل خراسان و عراق و ماوراءالنهر که سند خود به سلمان فارسی درست می‌کند مردی کامل است و الا در طریق او قصور است، تا دانند.»

(۴۶) شحینه، ظاهراً همان است که در عبارت واعظ کاشفی به شحنه تصحیف شده است استاد مصطفی جواد نیز درین باره به سندی دست نیافته است.

(۴۷) خلیفه، ظاهراً همان است که در فتوت نامه سلطانی به صورت خلدیه آمده است اگر خلیفه صورت درست کلمه باشد، حدس استاد مصطفی جواد که آن را با نام خلیل (ابراهیم پیامبر) مرتبط دانسته است، حدس دوری نیست. درباره ارتباط فتوت و ابراهیم خلیل به شماره ۳۵ همین فصل مراجعه شود. اگر منظور ابراهیم خلیل

چون به روزگار سید مولای ما امام الناصر لدين الله امير المؤمنين^{۵۰} صلوات الله عليه رسید، او درین کار به ژرف اندیشی پرداخت و «کبیر»ی در فتوت برگزید که نامش شیخ صالح زاهد سعید عبدالجبار بن صالح بغدادی است. آنگاه به نقل سلسله فتوت الناصر خلیفه از طریق همین عبدالجبار می پردازد تا می رسد به سلمان فارسی و ازو به امام علی بن ابیطالب^۴ و ازو به پیامبر. درین زنجیره بسیاری از نام ها ایرانی است از قبیل ابومسلم خراسانی، ملک کالیجار بن بردویل، روزبه فارسی، بهرام دیلمی، سلمان فارسی و حتی نام هایی هم که به ظاهر عربی است هیچ دلیلی ندارد که ایرانی نباشد یا تصحیف یک نام ایرانی نباشد.

بعد از یاد کرد این سلسله فتوت، مؤلف به بحث درباره تمایز «فتوت» و مشابهات آن از قبیل «مروت» و «اخوت» و موضوع پوشیدن خرقة و شد ثقاف می پردازد و می گوید: مروت، گویند، صفتی باطنی است حال آنکه فتوت صفتی ظاهری است در کار خیر و پرهیز از شر. آراء دیگری را نیز درین باره نقل می کند. آنگاه درباره «اخوت» می گوید: معاهده ای است میان دو تن که همچون دو برادر باشند و هر کدام کار آن دیگری را، در دنیا و آخرت، کفایت کند و بنیاد آن مؤاخاتی (برادری نهادنی) است که رسول میان صحابه نهاد.

→ نباشد در آن صورت «آواز خلیلی» که در موسیقی قلندرته دارای اهمیت بوده است، می تواند مسلوب به او باشد. ← فصل ۶۵ شماره ۱۶۱ کتاب حاضر.

(۴۸) مولدیه، استاد مصطفی جواد نوشته است «درین باره به جایی نرسیدم.» حاشیه ۱۲۶ ولی این کلمه در فتوت نامه سلطانی به صورت مینویه و نسخه بدل: مینویه دیده می شود.

(۴۹) در اصل نسخه مینویه بوده است و استاد مصطفی جواد حدس زده است که کلمه تصحیف شده باشد و نسبت به نبی ص. وی از رحله ابن جبیر، ۲۸۰ عبارتی را نقل کرده است که ترجمه آن چنین است: «او حدیث را با رافضیان گروهی را مسلط کرده است که به مینویه معروف اند اینان از اهل سنت اند و با اهل سنت و اهل بیت کارهای مردانگی... اینان به کشتن این را فضیان می پردازند هر جا که ایشان را ببیند، فوج دهد، این است...» همه پیشنهاد مصحح، کلمه «مینویه» در نسخه اساس متن ابن معمار هنوز می ماند اما اصل سند و نسخه به «مینویه» در نسبت به نبی نداشته باشد که زیرا از عبارت ابن جبیر درین باره هیچ چیزی استنباط نمی شود و اصل در این است که در برابر مینویه، در فتوت نامه سلطانی، کلمه ای مشابه وجود ندارد که در فرانت آن مینواری دهد ولی در آنجا دو نسبت غریب و ناخوانائی دیگر دیده می شود که عبارتند از «مسلمیه» و «ملائیه» (نسخه بدل مینویه).
 (۵۰) ابوالعباس احمد معروف به الناصر لدين الله متوفی ۶۲۲ وی از سال ۵۷۵ تا سال ۶۲۲ خلافت کرد و سلسله عمومی او با اسلافش تفاوت های زیادی داشت از جمله کارهای معروف او شکل بخشیدن به نظام فتوت است که سبب شد بسیاری از فرمانروایان نواحی مختلف به این فتوت گروانند پیدا کنند. در باره او مکتوبه انکامل، ص ۱۲/۲۳۹-۴۴۰ و نیز تاریخ الاسلام، ذهبی، ۱۲/۹۲۹ به بعد.

بعد می‌گوید: این که بعضی از جاهلان، هر کدام خونِ آن دیگری را می‌نوشد، کاری است ناروا.^{۵۱} سپس دربارهٔ خرقة تصوف می‌گوید: خرقة تصوف درست است و آن نیز عهد و میثاقی است که بر طریق محافظت کنند، درست بمانند فتوت. تفاوت آنها در آداب و رسوم است و در اصطلاح. دربارهٔ شدِّ ثقاف می‌گوید: انتسابی است در پیشه و صنعت که به چه کسی پیوسته‌اند. و بعد می‌گوید: این است سخن در اصل فتوت و آن چه بدان شباهت دارد.

در فصل سوم به صفات فتوت و صفات فتی و رسوم و نعت‌های آنها می‌پردازد، در حدود سی گفتار. در این فصل این‌گونه تعریف‌ها یا وصف‌ها را نسبت به فتوت یاد

(۵۱) در هیچ‌کدام از کتب مربوط به آیین جوانمردی و فتوت اشاره‌ای به این رسم نیافتم، ولی بی‌گمان یک اعتقاد ایرانی کهن است به عنوان رمزی از یگانگی دو تن. در اسناد نسبتاً کهن شیعی سخنی از رسول ص در باب امام علی بن ابیطالب نقل کرده‌اند که «لَحْمُكَ لَحْمِي وَ دَمُكَ دَمِي» (بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بیروت، لبنان، ۱۹۸۳/۱۴۰۳، ج ۱۲۶/۲۳، که در حاشیه از امالی، الصدوق، ۱۶۲، و کمال الدین، همو، ۱۴۰، تخریج شده است). ترجمه عبارت منقول از رسول ص این است که «گوشت تو گوشت من خون تو خون من». ابوالقاسم کاشانی، در زبدة التواریخ، که در سال هفتصد هجری فراهم آمده است، در داستان «سه یار دبستانی» می‌گوید «نظام الملک و خیام و سیدنا (حسن صباح) در نشابور در یک مکتب می‌بودند... و قاعده مصادقت [میانشان] مستمر بوده تا غایتی که خون یکدیگر، از غایت محبت، خورده بودند.» (زبدة التواریخ، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، مؤسسه مطالعات و تحقیقات، تهران ۱۳۶۴، ص ۱۴۶). ظاهراً این خوردن خون یکدیگر رمزی از آن وحدت خون و گوشت است که در حدیث منسوب به رسول ص نیز دیده می‌شود. سلمان ساوجی در مدیح امام علی بن ابیطالب به همین نکته اشاره کرده است (امثال و حکم، ۱۳۶۳):

«لَحْمُكَ لَحْمِي» نبی‌اش گفت اندر صدقِ آن «قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ» از حق مُنَزَّل اندر شانِ اوست

در منطق الطیر، عطار بیت شماره ۱۴۱۸، آنجا که شیخ صنعان از کمال صمیمیت و یگانگی خویش با دختر ترسا سخن می‌گوید، نسخه‌های کهن و اساس من بدین صورت بود:

خونِ تو، بی تو، بخوردم هرچه بود در سر و کار تو کردم هرچه بود

و من آن را به صورت «چون تویی تو» اصلاح کردم بر اساس نسخه‌های دیگر. درین لحظه از خاطر می‌گذرد که همان ضبط نسخه‌های اساس درست بوده است و اشارتی دارد به این رسم (منطق الطیر، ۲۹۵ و ۵۷۵). در مصیبت‌نامه، بیت ۴۵۲:

چون دو تن در اصل یک ذات آمدی نام این «عقد المساقات» آمدی

از چاپ ما که در آن «عقد المساقات» آمده و ما در تعلیقات همان کتاب پیشینه آن را در ادب و تاریخ عرب جاهلی و متون تفسیری نشان داده‌ایم و نظر استاد ریتر را مورد نقد و تردید، استاد ریتر از «عقد المساقات» «عقد خون» (blood-bond) استنباط کرده و می‌گوید «ابن تیمیه چنین پیمانهایی را که با نوشیدن خون است، مخالف است.» ← تعلیقات ما بر مصیبت‌نامه، چاپ انتشارات سخن، و برای نظر استاد ریتر که عقد المساقات را به blood-bond و عملاً blood-brotherhoods ترجمه کرده است و خود اعتراف کرده که یک ترجمه اختیاری و دلخواه است. ←

می‌کند: از حسن بصری (۲۱ - ۱۱۰) که گفت: فتوت درین آیت قرآن جمع آمده است که «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ» (۹۰ / ۱۶) و بعد از دیگر مشایخ تصوف که تقریباً یا همان‌هاست که سلمی نقل کرده است یا در حال و هوای همان تعریف‌هاست یعنی چشم‌انداز این فصل چشم‌انداز فتوت اهل تصوف است.

فصل چهارم، در شرایط فتوت است و قیده‌های صحیح و تکمیل‌کننده آن. در مورد شرایط صحیح فتوت ازین شرایط یاد می‌کند: مرد بودن، بلوغ، عقل، دین، استقامت حال و اصل، مروّت است. بعد در باب هر کدام ازین شرایط توضیحاتی می‌دهد مثلاً در شرط مرد بودن می‌گوید: زیرا مظنه شرف و کمال است و همان مسأله شهادت و سیاسات را که در عرف جامعه ویژه مردان بوده است، دلیل می‌آورد. به همین شیوه درباره بلوغ و عقل. در مورد فتوت اطفال می‌گوید: اگر هم صحیح داشته باشد از لوازم فتوت آنهایی را که در طاقت ایشان است باید ایشان خواست همان‌گونه که در هفت سالگی آنان را امر به نماز می‌کنیم و در دهسالگی بر ترک آن ایشان را می‌زنیم. در مورد شرط عقل این مسأله را مطرح می‌کند که اگر زوال عقل بر فتی طاری شد، چیزی از فتوت او نمی‌کاهد همان‌گونه که از اسلام او نمی‌کاهد و «شرب» او صحیح است^{۵۲} در شرط دین می‌گوید اگر مرتد شد، از فتوت خارج می‌شود و چون دیگر بار ایمان آورد باید تجدید عهد کنیم در مورد این‌که فتوت یهودیان و نصرانیان آیا رواست می‌گوید: بعداً توضیح خواهد داد، یعنی در فصل پنجم. در مورد استقامت احوال می‌گوید: چنان نباشد که مخنث باشد و نه خنثی و نه «ابابینه» و نه «شین»^{۵۳} که ملازم با وصمتی در دین است. در مورد مروّت می‌گوید: صفتی است که وادار به مکارم [اخلاق] می‌کند و از محارمه باز می‌دارد. آنگاه سخن خویش را درین فصل به پایان می‌برد با این یادآوری که این شروط در فتوت معتبرند ولی آنچه از صفات فتیان مخلص و فضایل و مکارم ایشان

(۵۲) برای مفهوم «صحت شرب» بنگرید به ۱۱۷.

(۵۳) ابوبینه و شین، ابوبینه، احتمالاً شکل عامیانه ابوالمثنی است که کلمه مخنث در آن است. «صحت شرب» در لغت العرب در ماده نسی. ولی استاد مصطفی حواد حدس رده است که از عبارات مؤلف حسن دانسته می‌شود که چیزی است جز مخنث «خنثی و لا ابابینه» ولی قابل ناداه ری است که در صفحات بعد مطابقت می‌کند با «الحنثی الملقب ابابینه» ۱۷۳ اما کلمه «شین» هیچ شاخه نیست استاد مصطفی حواد در این مورد حدس رده است که «شین» (صاحب ننگ و غار) باشد.

هست از قبیل یاری مظلومان و همان پذیرفتن و یاری برادران و گستردن احسان و صلۀ ارحام و اجتناب از حرام و پرهیز از آزار و بذل ندی و طاعت رحمان، در آشکارا و نهان، اینها شروط تکمیل کننده‌اند.

در فصل پنجم، مردم را به دو گروه تقسیم می‌کند آن‌ها که صاحب شریعت و کتاب‌اند از قبیل مسلمانان و یهود و نصارا و آنها که صاحب کتاب و شریعت نیستند، مانند بت پرستان، آنها را که فاقد شریعت و کتاب‌اند، به هیچ روی، فتوت‌شان را صحیح نمی‌داند. و در مورد اهل ذمه به مباحث بعدی ارجاع می‌دهد. در مورد مسلمانان می‌گوید: دو گروه‌اند «جن و انس» حکم ایشان در فتوت یکی است آن‌ها نیز دو گروه‌اند: مرد و زن، زن از اهل فتوت نمی‌تواند باشد همان‌گونه که پیش ازین یاد کردیم. اما مردان نیز بر دو گونه‌اند: آزاد و بنده هر دو گروه در فتوت یکسان‌اند. بعد مجموعه‌ای از پیشه‌ها را نام می‌برد و می‌گوید اگر اسلامشان صحیح باشد فتوت ایشان درست است و سپس به آنان - که فتوت ایشان درست نیست - اشارت می‌کند که عبارتند از زنان، مخنثان و خنثی ملقب به «ابوبینه» و طفل بازیگوش (= لاغی) که از شنیدن خیر بازمی‌ماند و آن‌که مختل (خردش زیان دیده) است و آن‌که مست است و آن‌که او را به زور بدین وادارند و آن‌که خوی وی جمع میان دو شخص است^{۵۴} و می‌فروش و ضامن اللطف^{۵۵} و محسس^{۵۶} - که همان دیوث است - و سفله و عشار^{۵۷} و آن‌که میان مرد و همسرش جدایی می‌افکند و آن‌که از آینده خبر می‌دهد و باژستان و ساحر و کاهن و آن‌که از گذشته خبر می‌دهد و آن‌که گمان می‌کند ستارگان با او سخن می‌گویند و حوادث را به ستارگان نسبت می‌دهد و عراف^{۵۸} و مبخر^{۵۹} و منجم و راهزن و «خایف السبیل»^{۶۰} و أعوان الظلمة^{۶۱} و آن‌که عقیده

(۵۴) مقصود مؤلف ازین عبارت «و من دأبه الجمع بین الشخصین» ۱۷۳ بر من معلوم نشد. شاید: قواد.

(۵۵) منظور از ضامن اللطف، ظاهراً صاحب بیت اللطف است و این بیت اللطف کلمه‌ای است که در فارسی نیز به کار می‌رفته است به معنی محیط زندگی زنان بدکاره و اهل فساد و تباهی.

(۵۶) محسس با اینکه مؤلف معنی کلمه را آورده است، اشتقاق آن بر من روشن نشد.

(۵۷) عشار کسی است که مالیات آخذ می‌کند، مأمور مالیات.

(۵۸) عراف کسی است که فال می‌بیند. (۵۹) مبخر، آن‌که دهانش بوی بد دهد.

(۶۰) کلمه مبهم است، مگر این که مقصود از آن کسی باشد که راهزنی می‌کند و بودن او در طریق، سبب خوف مردمان است. در آن صورت روی قواعد باید «مخیف السبیل» باشد استاد مصطفی جواد نیز همین را پیشنهاد می‌کند.

(۶۱) أعوان ظلمة، کسانی هستند که به حکومت‌ها و دولت‌های ظالم یاری می‌رسانند. کارگزاران دولت. کلمه

دارد مدبر عالم طوابع سعیده است و حربی^{۶۲} و آن که به دروغ گواهی دهد و آن که زنان محصنه مؤمنه غافله را قذف کند^{۶۳} و آن که از فرایض اعراض کند و آن که در خطایای کبیره درآویزد و آن که عقیده اش فاسد است و از دین گریزان مانند ملحدان و زندیقان و سوفسطائیان و اهل تعطیل^{۶۴} و مجوس و آن که رده^{۶۵} او به تکرار کشد. اینان فتوت شان درست نیست مادام که برین صفات باقی اند. سپس درباره فتوت «أمرد»^{۶۶} و فتوت اهل ذمه^{۶۷} سخن می گوید و معتقد است که «أمردان» اگر به فساد عقیده معروف نباشند فتوت ایشان درست است و اگر به فساد عقیده شناخته شده باشند به آینده موکول می شود تا آنگاه که صلاح ایشان آشکار شود و بدان شناخته آیند و اگر صبر شود تا ریش برآرند باکی نیست. در مورد اهل ذمه می گوید می توان «شد» ایشان را پذیرفت بی آن که تکمیل شود به امید آن که مسلمان شوند یا چنان باشد که بیمی از شر ایشان در میان باشد تا با اهل فتوت درآمیزند و بر نیکی های فتوت آگاه شوند چه بسا که اسلام آورند و باید که «شرب» ایشان بعد از مسلمانان باشد و در فرودست مجلس بنشینند و تا مسلمان نشوند «تکمیل» نخواهند شد و احتمال آن هست که اصلاً فتوت ایشان درست نباشد زیرا

→ «عوان» در فارسی قرون پنجم و ششم و هفتم، صورت ساییده شده همین «عوان» است. در فارسی به صورت عوان (به تخفیف) و عوان (مشدد) هر دو کار بُرد داشته است. ناصر خسرو گفته است. دیوان، ۲۹۶
بد فعل و عوان گرچه شود دوست، به آخر هم بر تو به کار آرد، یک روز، عوا پیش سنائی گفته است، حدیقه ۶۶۰:

موش کز دشت در دکان افتد به که خویشیت با عوان افتد

بنگرید به تعلیقات استاد فروزانفر بر معارف بهاء ولد، ۲/۳۲۰ و نازیانه های سلوک، ۳-۲۹۲.

(۶۲) حربی کسی است که به جنگ با مسلمانان قیام کند.

(۶۳) قذف کردن، به زنا بازخواندن.

(۶۴) اهل تعطیل، مفهومی است بسیار گسترده و بر کسانی که تمایل به نوعی فلسفه مادی داشته اند می شده است. این کلمه در ادوار مختلف تاریخ تمدن اسلامی بر مصداقها و معانی بسیار آمده است. می شده است. اشاعره آن را به عنوان نوعی دشنام در حق معتزله به کار می بردند حکایتی که تعلیقات منض الطیر، انتشارات سخن، ۴۵۹.

(۶۵) رده، یعنی خارج شدن از اسلام و برای این که کسی مصداق اهل رده در نظر آید، اختلاف بعد از اسلام داده است. بعضی از کسانی که تعصب بیشتری داشته اند به اندک سخنی که از افراد می شنیده اند ایشان را به رده نسبت می داده اند و عقیده داشته اند که باید تجدید اسلام کنند. بنگرید به تعلیقات منض الطیر، ۵۲۲، تعلیقات اسرار التوحید، ۲/۵۷۰.

(۶۶) أمرد، مرد جوان است که هنوز موی بر صورتش برشته است یا به حفظ است. این کلمه به مفهوم می شده داشته است، که در مرکز آن جوانی و زیبایی نهفته بوده است.

(۶۷) اهل ذمه، پیروان ادیان و شرایع دیگر که در جامعه اسلامی زیست داشتند.

فتوت، صفت شرف و کمال است و مبنی بر اصلی که آن اصل دین است و هر که اصل را از دست دهد در آویختن او به فرع درست نیاید.

مؤلف در این جا مجموعه‌ای از مسائل را به شیوه کتب فقهی مطرح می‌کند و یک یک را پاسخ می‌دهد. نخستین مسأله درباره فتوت «مجوس» است و می‌گوید: آنان که شریعتی ندارند، بمانند مجوسان، فتوت ایشان درست نباشد بنا بر آنچه در گذشته یاد کردیم و این قولی است واحد^{۶۸} اما بنده گریخته، پس از توبه، فتوت او درست است. سپس مؤلف فصلی آغاز می‌کند به عنوان «سخن در ناقص الفتوه» و در آن جا می‌گوید کسی که فاسق باشد به گناه صغیره‌ای فتوت او ناقص می‌شود و همچنین صاحبان این گونه پیشه‌ها را ناقص الفتوه می‌داند: مصور (صورتگر) مُحاکی (مسخره) رِقاص، زمار (نواز^{۷۰}ده نی) قراد (بوزینه‌دار) دَبَاب^{۶۹} کلابزی (سگبان) زَبَال (سرگین کش) و قماش و مُنْقَى الكنیف (آن که چاه مستراح پاک می‌کند) یعنی طاقیقی^{۷۱} و شعبده‌گر و مسخرگی پیشه کن و مخنث که به زنی زنان درآید و آفک که همان دروغ‌زن است و قنات که نمّام است و غیبت‌گر و منافق دوروی و منجش^{۷۲} و محرش^{۷۳} که میان برادران را به هم می‌زند و سفیه زشت‌زبان و اهل تفتین و مشاحن الجار^{۷۴} و آن که از آمیزش جنس سره به ناسره غش می‌زند و آن که کالای نیک را نشان می‌دهد و بد را نهان می‌کند و آن که در خرید و فروش خود بسیار سوگند یاد می‌کند و هر که کالای خود را به سوگند بفروشد و عشری^{۷۵} اینان در پیشه‌های گوناگون حیل‌گران‌اند و نیز فتوت زطی^{۷۶} که همان راهزن است و

(۶۸) ظاهراً منظور مؤلف از «قولاً واحداً» این است که همگان برین امر، یک سخن و متفق القول‌اند.

(۶۹) دَبَاب، دبه‌گر، و مجازاً آن که اهل لواطه است.

(۷۰) قماش، ظاهراً به معنی کسی است که قماش، یعنی کالا را، خریداری کند برای انبار کردن. ولی مصحح کتاب حدس زده است که مقصود گردآورنده آت و آشغال باشد.

(۷۱) طاقیقی، با اینکه مؤلف معنی کلمه را آورده است، ساختار و ریشه آن برمن روشن نشد.

(۷۲) منجش، ظاهراً به این صورت در لغت نیامده است در متن چاپی منحس است و غلط چاپی است به جای منجش، از ماده نجش به معنی حضور در مزایده، فقط برای آن که قیمت کالا را بالا برند، ولی قصد خرید نداشته باشند. بدایة المجتهد، ابن رشد، ۱۶۷/۲. چنین کسی را باید مناچش خواند و منجش استعمال ندارد. در حدیث آمده است که «لاتناجشوا». بنگرید به النهایة، ابن اثیر، ۲۱/۵.

(۷۳) مُحَرِّش، آن که آدمیان یا سگان را به جان هم اندازد.

(۷۴) آن که با همسایه دشمنی ورزد.

(۷۵) ظاهراً به همان معنی عشار است. بنگرید به شماره ۵۷ همین فصل.

(۷۶) زطی، به معنی زط / جط / جاط، طایفه‌ای که در بنادر خلیج فارس و در طرف هند می‌زیسته‌اند و بعضی

قطری سیسانی^{۷۷} و هجام^{۷۸} و سلام^{۷۹} و طفیلی و مماطل و ملبس^{۸۰} و منشی حمام زنان و آن که به حمام درآید بی لنگ و آن که بیهوده با کبوتر بازی کند و آن که با شاهین قمار کند و یا به نرد شیر و آن که بازیچه (ملاهی) بر دست گیرد و یا بازیچه بسازد و آن که با بازیچه بازی کند و آن که به آواز قینات (زنان آواز خوان) گوش دهد و به آواز میزمار (نی‌ها) و به آواز معازف (نواختنی‌هایی چون عود و طنبور) و آن که در مجلس گناه و در مجلس خمر نشیند یا در شرب آن یاری رساند و آن که جامه‌های حرام بر تن کند و آن که زینت‌ها و پیرایه‌های حرام با خود دارد و آن که با دیگران از شیوه همبستری خود با همسرش سخن بگوید و آن که در جمع پای خویش را دراز کند و آن که در ملاء عام با سر برهنه (بی کلاه)^{۸۱} راه رود و آن که در شارع عام چیزی خورد^{۸۲} و آن که در محارم نظر فکند و آن که

→ عقیده دارند آن نوریان که در روزگار بهرام گور از هند به دربار ایران و برای رامنگری آمده‌اند، از همین تیره بوده‌اند. شاهنامه، چاپ مسکو. پادشاهی بهرام گور، بخش ۴۵.

(۱۷) قطری سیسانی، چنین است در متن و مصحح دانشمند حدس زده است که سیسانی تحریف ساسانی است که به معنی شخصی است که در گدایی نیرنگ ساز کند. برای این مفهوم کلمه ساسانی بنگرید به تاریخ بیهق، ۳-۴۱ و تاریخ‌های سلوک، ۴-۴۲۳ ولی از آن جا که سیستانی به گفته سعدی، در روز راهبری می‌کرده است بوستان، ۱۶۱.

خدایا تو شُبرو به آتش مسوز که ره می‌وند سیستانی به روز

احتمال این که سیستانی باشد بسیار زیاد است. اما کلمه قطری، که در متن اصلی به غلط قطریبی چاپ شده و در مستدرک پایان کتاب به قطری اصلاح شده است بر طبق یادداشت مصحح مسرت است به قطری و قطری به همین معنی در البخلاء، جاحظ، ۴۹-۵۰ چاپ الحاحری به کار رفته است و استاد الحاحری در تعلیقات حدیث ۳۲۴ نوشته است که فان فلوتین حدس زده است که این فطریان از فراصنه (دردان دربابی) بوده‌اند.

(۷۸) هجام اگر صیغه مبالغه، از هجو، نیاسد معنای دیگری برای آن نیافتم احتمالاً تصحیف کلمه دیگری است مصحح نیز توضیحی نداده است. (۷۹) سلام، معنی آن روشن شد.

(۸۰) مماطل و ملبس مماطل کسی است که کارها را به تأخیر افکند، به ویژه برداشتن وام را، ملبس کسی است که در سوداگری حيله و مکر ورزد.

(۸۱) تا همین حدود نیم قرن پیش ازین، در اماکن سنتی و بیشتر در روستاها سبزه‌ها و نی‌ها در این خلاف ادب و خلاف عرف بلندی می‌شد، من که نیمه از سال را در شهر زندانی می‌کردم، همین سبزه‌ها را دیدم و وقتی به راه می‌رفتم و بی کلاه بودم، برای بچه‌های ده و مردم ده حالتی خلاف عرف و عادت خلاف ادب داشتم و پس بر این اعتراضی گفته است.

گفت آگه نیستی کز سر در افتاد کلاه گفت، در سر عمل نماند سی دلاهی عاز نیست به همین عرف و عادت اجتماعی نظر داشته است و سر برهنه کردن به معنی کمال خواری و دلالت بر ده است بنگرید به تعلیقات اسرار التوحید ۲/۲-۵۲۱.

(۸۲) در دوره اسلامی، به ویژه در میان ارباب رهد و دناست، خوردن در شارع عام خلاف عادت و عدالت تلقی

به پیشه‌های پست پردازد، این‌ها و امثال این‌ها در فتوت ایجاد نقص می‌کند. و توان‌گفت که تکرار گناه صغیره مبطل فتوت است و به عدالت زیان می‌رساند و مایه آن می‌شود که به فسق او حکم کنند، آن‌گاه گواهی او مقبول نیست و روا نیست که او را امین اموال کنند و ولایتی که بر اموال داشته است باطل می‌شود. همچنین فتوت روی در نقص می‌آورد اگر صاحب فتوت به ترک مکارمی پردازد که در عرف اصحاب فتوت پسندیده و مندوب است از قبیل نیکی ورزیدن و یاری رساندن به درماندگان و اجابت فریاد فریادخواهان و مهمان‌پذیری و امثال آن. این است مجموعه آن‌چه مایه نقص فتوت می‌شود.

پس ازین سخنان، مؤلف به مبطلات فتوت می‌پردازد و به یاد کرد گناهان کبیره و اختلاف نظرهایی که درباره آن وجود دارد و نیز به طرح مسائلی درین باب: که اگر رفیق خود را بکشد فتوت او باطل است و چون توبه کند اختلاف است که آیا توبه‌اش قبول است یا نه. اگر بر رفیق خود ظلم کند و... بیشتر مسائل عملاً مسائل فقهی است و گاه اخلاقی. با این همه به بعضی مسائل می‌توان اشاره کرد که اگر در برابر ظالمی رفیق خود را یاری نکرد آیا فتوت باطل می‌شود؟ پاسخ این است که نه زیرا عفو، در میان فتیان، سزاوارتر است. اگر اهل فتوت، به امری که جائز است، به فتوت خود سوگند خورد، باید به مورد سوگند خود وفا کند وگرنه فتوتش ناقص^{۸۳} می‌شود. اگر اختلال عقل پیدا کند، به دلیل عمر بسیار، فتوت او باطل نمی‌شود ولی ملزم به احکام فتوت نخواهد بود. اما از «شد» و «تکمیل» منع می‌شود. در خاتمه این فصل می‌گوید و توبه واجب است، چه بر امور مبطل فتوت و چه بر امور نقص کننده فتوت.

فصل ششم در توضیح اصطلاحات رایج در میان فتیان است که حدود بیست و چهار لفظ^{۸۴} است:

→ می‌شده است وقتی ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری در بازار نیشابور بودند و بوسعید هوس خوردن شلغم جوشیده کرد و خورد ولی قشیری ازین کار سرباز زد و گفت: «من امام نیشابورم در میان بازار شلغم چه گونه خورم؟» حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، ۹۸ و عقیده داشته‌اند که خوردن در بازار دنائت است. الجامع الصغیر، سیوطی، ۱/۱۲۳ و تحف العقول، ۳۴ و تلیس ابلیس، ۳۵۶ و کشف الخفا، ۱/۱۷۴ و تفسیر کشف الاسرار، میبیدی ۱/۷۷۰ و روضة العقلاء، ابن حبان، ۲۳۳.

(۸۳) عین عبارت: فان حثت نقصت فتوته، ۱۸۵ ولی شاید درست آن: بطلت | نقصت فتوته باشد.

(۸۴) شماره این اصطلاحات در نفایس الفنون، ۱۲۰/۲-۱۲۲ بیست و پنج لفظ است و از آنجا که احتمال می‌رود آملی از نسخه اساس ابن‌المعمار نقل کرده باشد و در نسخه ما افتادگی راه یافته باشد، در این قسمت به تکمیل آن پرداختیم. مقایسه شود با رسائل جوانمردان، ۷۵.

بیت: بر طایفه‌ای از فقیان اطلاق می‌شود که به صفتی خاص ممتاز باشند.
نسبت: وابستگی فقی است به کبیر و به اجدادش مثل نسبت اولاد به قبایل و عشایر.
حزب: بر منسوبین به شخصی واحد اطلاق می‌شود... در یک بیت چند حزب ممکن است.

کبیر: مثل پدر است در نسب. و او کسی است که بدون واسطه برای او می‌نوشند.
آنکه می‌نوشد فرزند آن کبیر خوانده می‌شود.^{۸۵}

[زعیم قوم: آن بود که قوم اقتدا به رأی او کنند و برو لازم است که پیوسته فقیان را به مواعظ و نصایح و ذکر فضایل فتوت و شرایط آن تعهد کند.]^{۸۶}

جد: کبیر کبیر را جد خوانند، هم بر جد نزدیک و هم بر جد دور اطلاق شود.
رفیق: بر تمامی وابستگان به بیت واحد اطلاق می‌شود و هر کدام از ایشان رفیق آن دیگری است و رفیق هر کسی، آن کس است که برای او می‌نوشد و بر دست او، بی هیچ واسطه‌ای.

در این جا مؤلف به حقوق متقابل رفیقان می‌پردازد که حق کبیر بر صغیر آن است که امثال اشاره او کند و در آنچه معصیت خدای نباشد با او خلاف نرزد و باید که به او سلام کند و زبردست او بنشیند. همان احترامی را که فرزند نسبت به پدر دارد در حق او رعایت کند. حق رفیقان بر یکدیگر مناصحت (دوستی) و مساعدت و مواسات است. باید که هرگاه او را بخوانند اجابت کند و اگر به افزونی مال او نیاز پیدا کردند ایشان را منع نکند. اگر به ستم کشته شد انتقام او را بگیرد و اگر خواست عفو کند. در غیبت او بر خانواده او ایثار کند و باید که به یاری رفیق پردازد و عیب او را بپوشد و لغزش‌های او را نادیده گیرد. مکروه است که کار دشواری را بر رفیق خود تکلیف کند و روا نیست که سخن بدگویان را در حق او بشنود. حق رفیق بر رفیق این است که بر او سلام کند و آن که به سلام آغاز می‌کند افضل است. و جواب سلام واجب است و باید که چون عطسه کند

۱۵) اُمّلی، در نقایس الفنون، ۱۲۰/۲، می‌گوید: «و اسم کبیر زعیم قوم اطلاق کنند، او را سبح و مقدم و دستار، عتید و آب و رأس الخرب سز گویند، و عجم او را پیش قدم خوانند.» مقایسه شده با رسائل جوانمردان، ۱۵.

۱۶) عبارت میان | درباره زعیم از نقایس الفنون نقل شد. طاهرا در مش ما ماده است، افزوده است به دلیل این که در فهرست اجمالی مؤلف ما، بعد از «حد» و قبل از «رفیق»، «زعیم» دیده می‌شود. کتاب الفتوة، ۱۹۰ مقایسه شود با رسائل جوانمردان، ۱۵.

او را شمت^{۸۷} کند و چون بیمار شود به عیادت او رود و چون درگذشت به تشییع جنازه او رود.

مسابل: آن که در درجه با دیگری برابر است و آن عبارت است از دو «ابن» که از یک «کبیر» نوشیده‌اند.

دکش و بکر: دکش کسی است که پیشتر فتی بوده است ولی اکنون نیست و «بکر» کسی است که اصلاً وارد فتوت نشده است.

نقیل: کسی است که از «کبیر» یا «جد» خویش انتقال حاصل کرده باشد و در عرف بر کسی اطلاق می‌شود که به غیر حق انتقال یافته باشد. و انتقال ممکن است از حزبی به حزبی باشد و یا از بیتی به بیتی.

وکیل: وکیل، لفظاً، کسی است که تصرف در فعلی بدو تفویض شده باشد فعلی که برای موکل جایز باشد به شرط قبول متوکل و شایستگی داشتن از برای آن. او بدین‌گونه به منزله نایب و مأذون له است و باید که در میان فتیان از نظر عقل و عمل از تمام‌ترین افراد باشد.

نقیب: او کسی است که از جانب زعیم قوم به عنوان واسطه در میان فتیان نصب می‌شود و او خطیب قوم است و در مصالح ایشان می‌گوشد به منزله ترجمان.

شد و تکمیل: شد (میان بستن) آغاز عهد است و سبب دخول شخص است در فتوت. اما تکمیل عبارت است از به تمامت رساندن عهد و کمال آن. و نسبت شد و تکمیل همچون دخول به زوجه است. شد به منزله به تصرف در آوردن است و تکمیل به منزله دخول به زوجه. و لبس نیز «شد» است اگرچه بدون سابقه «شد» نیز رواست.

مشدود کسی است که در نخستین مرحله ورود به فتوت چیزی بدو دهند تا بر میان خود بندد تا آزموده گردد و سپس تکمیل شود.

مکمل کسی است که بدو سراویل یا سلاح داده می‌شود یا پس از شد یا ابتداء به دلیل این که کبیر صلاحیت شخص را احراز کرده است در شد میان «سیر» (پاره‌ای پوست) و

۸۷ شمت کردن: یعنی برای شخص عطسه کننده دعا کردن و گفتن که «برحمک الله» اصل معنی «شمت» از شمانت است و این دعا برای این است که شخص عطسه کننده احساس شمانت نکند در قرآن کریم آمده است «دانشیت بی الأعداء، ۱۵۰/۷» یعنی مرا دشمن مکن یا دشمنان را به من شادکامه مکن فرهنگنامه قرآنی، ۴۸۰/۲.

دستمال (مندیل) و مانند آن تفاوتی وجود ندارد. مکروه است که شبیه زُنار باشد. سنت در تکمیل این است که به وسیله سر اوایل باشد اما به غیر سر اوایل نیز ممکن است با چیزهایی از قبیل سلاح و لباس. آنچه در عقد فتوت معتبر است همانا عهد است و مناوَله (به یکدیگر چیزی دادن) در آنچه شخص به همراه دارد و عادهً باقی می ماند. و آنچه جز این است از قبیل «شد» و «لبس» و «شرب» اینها از سنن مستحسن فتیان است.

سخن در مسائل شد و تکمیل: اگر «ابن» بر «اب» دعوی کند که فتای اوست و کبیر بدان اعتراف نکند و هیچ کس هم بدین گواهی ندهد اگر مدعی دارای صلاحیت بود و احتمال آن می رفت نباید به تکذیب او پرداخت.

سخن در شرب و محاضره: شرب از سنت های فتیان است. روش آن این است که رفیقان همه گرد می آیند تا به کبیران خویش اظهار نسبت کنند. ازین رهگذر حزب ها با یکدیگر آشنا می شوند و الفت و مودت میان برادران حاصل می گردد و این کار قبل از «شد» است. اما محاضره عبارت است از موافقت در شرب در یک مجلس و این کار مایه تألیف قلوب فتیان است. در اینجا مؤلف مسائلی را در باب «شرب» مطرح می کند از قبیل این که اگر بعضی احزاب کاری کردند که مایه بطلان فتوت بود، با ایشان نباید محاضره کرد. اگر به یاد کسی که غایب است بنوشند، در آن زمان که حُسن سیرت او را شنیده اند، این نوشیدن رواست. اگر در یکی از دو طایفه «عالمی» یا «سلطانی» یا «شریف»ی بود نخست از او آغاز کنند. اگر یکی از اهل ذمه حاضر شد، بعد از مسلمانان خواهد نوشید. سخن در نقله و تعبیر: پیش ازین در بحث از نقلی درباره اقسام نقله سخن گفته ایم و باید که این نقله به حق باشد و «تعبیر» آن است که پدر (اب) باطل شود و ابن از او «عبور» کند و برای جد بنوشد.

سخن در اخذ و رمی و عیب و وقف و محاکمه و هبه است: در این بخش مؤلف بدون آن که تعریفی از این مفاهیم عرضه کند، به طرح مسائل می پردازد که از خلال بعضی از آن مسائل، بعضی ازین اصطلاحات را تا حدودی می توان شناخت ولی بسیاری از آنها، در ارتباط با متن، از نظر خواننده دور خواهد ماند. از خلال این مسائل تا حدودی می توان فهمید که «اخذ» و «رمی» عبارت است از یافتن «عیب» در کسی خواه از سوی «ابن» باشد و خواه از سوی «کبیر» و عیب عبارت است از «ارتکاب امور نهی شده». «محاکمه» رسیدگی به عیب است در حضور زعماء فتیان. «وقف» توقف از داوری است و «هبه»

بخشیدن رفیق است به رفیقی دیگر، یعنی نوعی انتقال است از حزبی به حزب دیگر و یا از بیتی به بیتی دیگر. وقتی که رفیق موهوبی به حزب یا بیتی دیگر منتقل شود «شد» و «تکمیل» خود را نیز با خود نقل می‌دهد و گاه معاوضه رفیقی به رفیقی را نیز هبه می‌خوانده‌اند.

فصل هفتم، در کیفیت «فتی» و «طلبه» و «اجتماع» و «دعوت» و «خطبه» و «شد» و «تکمیل» و «شرب» است. مؤلف در این جا به تعریف نمی‌پردازد ولی از خلال مسائلی که طرح می‌کند می‌توان فهمید که مقصود از «طلبه» جستجو و یافتن کسی است که بتواند وارد در فتوت شود و باید که در این کار قصد او برای خدا باشد و نه امور دنیوی یا اغراض فاسده. آن که «مطلوب» است باید موصوف به خیر و دیانت و عفت و کرم و شجاعت و مروت و کمال عقل و حسن خلق و ادب باشد. مستحب است که اجتماع ایشان بر طعامی مباح باشد که در آن تکلف نباشد. در این جا مؤلف به توصیف سنت‌های فتیان می‌پردازد که چه گونه بعد از طعام به دعا می‌پردازند. سپس توضیح می‌دهد که چه گونه «نقیب» برمی‌خیزد و بر جمع سلام می‌دهد. مؤلف در این جا می‌افزاید که عادت برین است که نقیب درین حال کمر خود را برای خدمت فتیان بسته باشد و پیشتر باید از «زعیم» قوم و «طالب» و «مطلوب» اذن گرفته باشد. سپس به حمد خدای و ثنای رسول و دعا برای امام وقت و نایب او در آن ناحیه می‌پردازد و آیات و احادیثی را می‌خواند که در آن سخن از فضل فتوت است و ترغیب به دخول در فتوت می‌کند و فتی را بر آن چه نیک است آگاه می‌کند و از آن چه محرم است به اجتناب وامی‌دارد. سپس طالب را فرمان می‌دهد که برخیزد: آن‌گاه دست او را می‌گیرد و برای هر کس از حاضران که خواست او را به سخن گفتن وامی‌دارد. سپس می‌گوید: ای سروران حاضر و ای فتیان مخلص، فلان کس - در این جا نام او، و ستایش او را می‌آورد - از شما درمی‌خواهد که از خدای بخواهید به همان زبانی که خدا را می‌خوانید از فلان - که سرور قوم است - بخواهید که او را به رفیقی در فتوت قبول کند. در این هنگام جمع همه برمی‌خیزند و نقیب به مطلوب می‌گوید: ای سرور، فلان! این جمع از تو درمی‌خواهند که فلان را به عنوان رفیق فتوت بپذیری و او می‌گوید: «السمع و الطاعة لله و لرسوله ثم للجماعة.» آن‌گاه نقیب میان او را به چیزی که باید می‌بندد و سراویل بدو می‌پوشاند. و این کمر بستن در حال ایستادن است. و «کبیر» خود بر دست خویش یا به وسیله وکیل

خویش گره می زند. آن گاه نقیب می گوید: «این پیمان خداست میان شما که به شروط فتوت تمسک داشته باشید». آن گاه می نوشند. و صفت شرب آن است که از «زعیم» آغاز می شود و به «مقدم» پایان می گیرد. و باید که در قدح آب و نمک باشد و کراحت دارد که شرب در کاسه ای باشد که در آن شراب می خورند. و مستحب است که قدح را در دست راست خود بگیرد و بگوید: «درود بر شما ای فتیان!» یا «درود بر شما و بر همه فتیان!» و نقیب پاسخ سلام او را می دهد زیرا که نقیب زبان جمع است. آن گاه نسبت خود را تا اصل مشهوری - مثلاً، امیرالمؤمنین (یعنی خلیفه الناصر) - بیان می کند تا بدانند که او به کدام حزب وابسته است آن گاه می نوشد و قدح را به نقیب می دهد. و شایسته است که نقیب هر که را در پی شرب او قرار می گیرد، خدمت کند. در این جا به رسمی از رسوم فتیان اشارت می کند که بعضی از مردم عادت چنان دارند که بگویند: «در این جا می مانم و نمی روم»^{۸۸} و «جز برای نیک نیست نوشیدن من» و «وفاقی من نیست مگر با هر که نیک است.» و امثال این. همچنین به رسم دیگری اشاره می کند «که گردش قدح باید از جانب راست باشد.»^{۸۹} و می گوید: اگر «بکر»ی در میان ایشان باشد رواست، شاید بر محاسن فتوت وقوف یابد و آن گاه در زمره ایشان درآید. چنین کسی می تواند به هنگام شرب مجلس را ترک گوید و یا با ایشان بماند و چون دور قدح بدو رسد، نگیرد و بگذرد. و شایسته است که نقیب نزد او درنگ کند و شرب را بدو عرضه دارد و باکی نیست اگر او بنوشد و با فتیان موافقت کند.

در این جا مؤلف به خطبه ای که نقیب می خواند اشاره می کند و به آنچه در این خطبه می آید از قبیل دعا در حق امام (یعنی الناصر خلیفه) و والیان اسلام و رحمت فرستادن بر گذشتگان و تخصیص دادن حاضران به ثنا و ستایش و آن گاه ترقیب حاضران بر کار نیک و طاعت خدای و اجتناب از عصیان و مدارای با برادران و آن گاه «خطبه آب و نمک» را می خواند و در آن به یادکرد فتوت می پردازد. بعد مؤلف خود خطبه مختصری درین

۸۸) عین عبارت مؤلف: «ولا بأس بما قد اعناده بعض الناس من قولهم مفیم غیر راحل، و ماشری الأحنید، و ما وفاقى الأ مع کل جید و نحو ذلك»

۸۹) این یک رسم بسیار کهن در میان اقوام است که ظاهراً قدیم ترین صورت آن را در شعر جاهلی در قصیده معلفہ عمرو بن کلثوم می توان دید. شرح معلقات سبع، زوزنی، چاپ سنگی ایران، بدون ورق شمار مراجعه شد که می گوید: «وکان الکأش مجراها الیمینا» و نیز به تعلیقات منطق الطیر، انتشارات سخن، ۱۳۶۳، ناریانه های سلوک، ۹-۴۰۸.

زمینه می آورد که با تمجیدِ خدای و صلوات بر رسول و ستایش چهار یار پیامبر و اصحاب او آغاز می شود و ترکیبی است از آیات قرآنی و احادیث رسول در مکارم اخلاق. آن گاه توجه دادن به این که «فتوت از صفات دین است و طریق فائزین و ریشه در شریعت دارد و منشاء آن ابراهیم خلیل است و در بیعت رضوان^{۹۰} هم مشابه آن را می توان دید و این که پیامبر سرورِ فتیان است و فتوتِ علی^{۹۱} نیز از طریق اوست که صدای هاتفی را شنیدند که می گفت:

لا سیفَ إلاذوالفقا - رو لا فتی إلا علی^{۹۱}

و همه نسب های اهل فتوت به او می رسد و همه احزاب ازو منشعب شده اند تا آن گاه که فتوت به سرور و مولای ما (الناصر خلیفه) رسید و او به احیای مآثر آن پرداخت و به تفصیل در حق او دعا می کند. بعد به دعا در حق حاضران می پردازد و نیز مشایخ متقدمین و دعا در حق ولات مسلمین و سپاهیان اسلام و... سروران حاضر در مجلس و فتیان منتخب و سپس درباره پیشینه فتوت و اصالت آن سخن می گوید.

فصل هشتم در معانی حکمت «شد» و «تکمیل» و «آب و نمک» است: در مورد حکمت شد می گوید: رمز قوت است و اشتداد و حکمت در سراویل این است که ساترِ عورت است. اما حکمت آب از ده وجه است: نخست آن که یکی از عناصر اربعه است. و دوم این که اصل خلقت آدمی است. و سوم این که زندگی از آب است. و چهارم آن که شربت ماده بقای آدمی است. پنجم آن که مایه شستشو و پاک شدن از پلیدی ها است. ششم آن که در آخرت هم مایه طهارت قلوب است. هفتم این که آب مورد نیاز در بسیاری از پیشه ها است. هشتم این که آب به اعماق بدن می رود و از مسامات می گذرد و به یک یک جوارح می رسد. نهم این که عمومی ترین مایعات است و از همه آسان تر نوشیده می شود هر قدر نوشیدن آن تکرار شود. دهم این که آب، آتش را خاموش می کند. اما حکمت «نمک» در پنج مورد است: نخست آن که هر فاسدی را اصلاح می کند. دوم این که در اکثر غذاها به کار می رود. و سوم آن که حکیمان گفته اند نمک غذاها را به جمیع اعضا می رساند. و چهارم آن که خدای تعالی نمک را به صورت

(۹۰) بیعت رضوان: در محلِ حُدیبیه، در سال ششم هجرت، پیامبر با یاران خود بیعت کرد که در محاربه با قریش با او همراه باشند این بیعت به نام بیعت رضوان، و بیعت حدیبیه، و بیعت شجره نیز خوانده می شود. آفرینش و تاریخ، ۷۰۵/۲. (۹۱) بنگرید به شماره ۴ فصل کتاب حاضر و نیز کشف الخفا ۳۶۳/۲.

معادنی و کانهایی در زمین قرار داده است و در عرف می‌گویند فلانی نمک به حرام است یا نمک‌شناس است. پنجم این که یکی از هفت حافظ است و هر چه را که در نمک قرار دهند محفوظ می‌ماند. و حکمت در شرب آب نمک این است آب گوارا است و شوری ضد گوارایی است و در آن اشارتی است به این که «فتی باید بر دشواری‌ها و سختی‌ها شکبیا باشد و در بلایا حمد خدای کند و در نعماء شکر گوید و در هر تنگنا و فراخی بی بار رفیقان را بر دوش کشد.»

فصل نهم درباره خصلی است که فتی باید بورزد یا از آن پرهیزد و آن صد خصلت است. در این جا مؤلف به شمارش یک یک این فضایل و رذایل می‌پردازد غالب این‌ها همان‌هایی است که در عرف شرع و اخلاق هم مورد نظر است.

فصل دهم حکایاتی است درباره فتیان قدیم و آنچه از مروّت و کرم درویشان بوده است و بر روی هم بیست و پنج حکایت است که در بسیاری از کتاب‌های تصوّف آنها را می‌توان دید. و نیز درباره آنچه جاهلان متأخر در فتوت بدعت نهاده‌اند. در مورد بدعت‌ها از سه بدعت یاد می‌کند: نخست این که بر اثر جهل چنین گمان کرده‌اند که احکام فتوت خلاف احکام شرع است مثلاً اگر کسی از اهل حرم اصحاب فتوت مرتکب امر فحشایی شود قتل او واجب است و فتیان آن شخص را وادار می‌کنند مرتکب فحشا را هلاک کند بی آن که به اثبات آن پردازند و اگر این کار را نکند چه بسا که حکم به بطلان فتوت او صادر کنند و این خوی اهل بادیه است. بدعت دوم مباحات می‌کنند و فخر می‌ورزند که غلامان شرطه را می‌کشند و نیز ولات مسلمین را که مدافعان مردم‌اند. این فتیان چنین کسانی را «عوانیه»^{۹۲} و «مسالحه»^{۹۳} می‌نامند حال آن که اینان کسانی هستند که میان اطراف دعوی به اصلاح می‌پردازند و به همین دلیل هم «مصالحه»^{۹۴} خوانده

۹۲) عوانیه، مرتبط است با عوان و اعوان الطلحه، مراجعه شود به شماره ۶۱ همین فصل

۹۳) مسالحه، مصحح یادآور شده است در نسخه اصل مصالحه است، ولی او حدیثی را به مسالحه بعد داده و در حاشیه افزوده است که مصالحه تحریف مسالحه است جمع «مسالحن» است پس «بسیار فساد» است که در مسلحه (اسلحه خانه) مرابط است از میان سیاه و شرمه و کوهبانان در تکمیل خط اصحاب مصالحن جواد می‌توان افزود که این افراد را «اصحاب المسالح» بر می‌گفته‌اند «فمن این ظاهر الطائف و معه من اولادهم بکلم اصحاب المسالح» مجمع الاحباب و تذکرة اولی الألباب، محمد بن الحسن الناسطی، دارالاسطی، بیروت، ۱۴۲۳/۲۰۰۲، ج ۶/۸۱.

۹۴) مصحح کتاب درین توجیه مؤلف در باب املای کلمه تردید کرده است به حاشیه شماره ۶۱ همین فصل.

می‌شوند و این فتیان [در بدعت خویش] هر که را بر ملت خروج کرده است یاری می‌رسانند و می‌بینی که به ستایش مرتکبانِ عظام امور، می‌پردازند؛ یعنی کسانی که عیاری و راهزنی و قتل به غیر حق مرتکب می‌شوند. و اینان هر که را ازین گونه کارها کناره‌گیری کند ترسو و بخیل می‌خوانند. و این اخلاقی جاهلیت است. بدعت سوم این که بدان جهت وارد سلکِ فتوت می‌شوند که خود را به مقاصد نکوهیده خویش و غرض‌های فاسدی که دارند نزدیک کنند کارهایی از نوع گرفتنِ اموال مردم و هجوم بر حرم مردم و هر که را درین راه بدیشان یاری رساند از برگزیدگان فتیان می‌دانند... به همین دلیل است که این‌گونه کسان اصحابِ فتنه و خصومت‌ها و از جمله محبوسان و افتادگان در مظموره‌ها (مغاک‌های زندان) و صاحبان بیت اللطف‌ها و میخانه‌هایند و همگان از دست ایشان شکایت دارند و همواره مورد عقوبت و نکال‌اند و بعضی ایشان کشته می‌شوند و بعضی به بریدن اعضای بدن مجازات می‌شوند.

بر فتیان آن سزاوارتر که از اهل مدرسه و مسجد و اصحاب رباط‌ها و صومعه‌ها باشند و از اهل علم و عبادت و ورع و زهد. مرد هوشیار باید خویشان را از آن گونه مقالات برکنار دارد. و با این‌گونه نصیحت‌ها مؤلف کتاب خود را به پایان می‌برد.^{۹۵}

۹۵) ابن جوزی (۵۱۰-۵۹۷) که مشربی بسیار نزدیک به مشرب ابن معمار دارد، یعنی بر مذهب امام احمد حنبل است و هم‌شهری و تقریباً معاصر ابن معمار نیز هست. فصلی پرداخته است در کتاب معروف تلخیص ابلیس خویش به عنوان تلخیصی که ابلیس در حق فنیان و عیاران می‌کند در آنجا به نقد رفتار ایشان پرداخته و می‌گوید «اینان خود را عیار و فتی می‌خوانند و می‌گویند: جوانمرد زنا نمی‌کند و دروغ نمی‌گوید و حرمت‌ها را پاس می‌دارد... با این همه اینان از گرفتنِ اموال مردم پروایی ندارند و از رنجی که به مردمان در گرفتنِ اموال‌شان می‌دهند فراموش می‌کنند با این همه راه و رسم خود را فتوت می‌نامند.» با همه نقد تند که از ایشان دارد، در حق یکی از سران ایشان به نام خالد الحداد که در تحمل شکنجه‌های سخت، بسیار شکیبا بوده است مطالبی نقل می‌کند که ستایش‌آمیز است به‌ویژه که این سخنان از زبان امام احمد حنبل است. تلخیص ابلیس، ۹۵-۲۹۴. در احوال خلف بن ایوب (متوفی در حدود ۲۰۰) نوشته‌اند که وی در نماز ایستاد و چون به پایان بُرد از اهل خویش درخواست تا جامه او را جشنجو کنند، در آن عقربی یافتند که هفت جای تن او را گزیده بود. بدو گفتند چرا از نماز بیرون نیامدی و آن عقرب را نکشتی با این که رسول کشتن عقرب و مار را در نماز روا داشته است. گفت: می‌خواستم این کار را بکنم ولی رفتار فلان عیار را به یاد آوردم که در یک روز هزار ضربه نازبانه خورد و رنگ چهره‌اش دگرگون نشد و سرش را بلند نکرد زیرا در برابر نگاه مردمان بود. با خویش گفتم من بدین کار اولی‌ترم در برابر مولی. المجالس، از آثار قرن پنجم، نسخه کتابخانه مرعشی در قم، 3515، ورق ۱۴۰۵.

۲۵) بازمانده‌های آیین جوانمردی در تصوّف

اگر حساب «جوانمردی» را از «تصوّف» و از مذهب «کرامیّه» و از «راه ملامت» جدا کنیم و خطّ سیر هر کدام را جداگانه دنبال کنیم، به نقاطی خواهیم رسید که این راه‌ها دوباره با یکدیگر تقاطع می‌کنند^۱ و در تصوّف هر کدام از مشایخ یکی از این جریان‌ها خود را به گونه‌ای آشکار می‌کند؛ برای نمونه در تصوّف شیخ جام، در نیمه دوم قرن پنجم و نیمه اول قرن ششم، بازمانده‌های «مذهب کرامی» قابل بررسی است و در تصوّف بسیاری از مشایخ قرن پنجم و ششم نشانه‌های روشنی از «راه ملامت» و «قلندری» خود را به روشنی آشکار می‌کند. در عرفان امثال ابوالحسن خرقانی رگه‌های «جوانمردی» چنان چشم‌گیر است که پژوهنده باید وقت بسیاری صرف این کار کند که آنچه در سخنان و احوال او دیده می‌شود وجه غالب dominant آن تصوّف است یا جوانمردی؟ درست است که در آموزش‌های او چیزی از آداب و رسوم فقیان و جوانمردان دیده نمی‌شود اما اخلاق و نگاه او به جهان و انسان نگاهی است بسیار جوانمردانه و در زبان آثار بازمانده از او بسامد کلماتی از قبیل جوانمرد و جوانمردی به حدی است که عُشر آن را در سراسر تذکرة الاولیاء نمی‌توان یافت. آیا میان «خمیره خسروائین» - «ی - که او و یاریند و حلاج و ابوالعباس قصاب نمایندگان آن به‌شمار می‌روند - با مفهومی از جوانمردی از بساط وجود داشته است؟ در آن صورت تعبیر سهروردی در حق حسین منصور حلاج قابل

(۱) محمّدبری درباره نوح عیار می‌گوید: «عیاری» که در «فتوّت» معروف کفّ الحبوب، ۲۲۹، آمده است، با تذکرة الاولیاء، ۳۳۲/۱ که عین همین تعبیر را تکرار می‌کند، ملأها فتوّت و عیاری را در ادامه حدیثی که در آن فرض می‌کرده‌اند و از ظلمة «فتوّت» مفهوم فتوّت صوفیانه را در خطّ می‌دیده‌اند.

تأمل خواهد بود آن جا که از وی به عنوان فقی بیضاء یاد می‌کند.^۲ و نیز ارتباطی که ابو عبدالله داستانی^۳ میان بایزید و ابوالعباس قصاب و آیین جوانمردی می‌دیده است و بایزید را نخستین کسی می‌داند که در راه جوانمردی قدم زده است. و پس از او ابوالعباس قصاب^۴.

در تاریخ نیشابور الحاکم^۵ در شمار قدیم‌ترین کسانی که از بزرگان اسلام در خاک نیشابور مدفون‌اند از چند تن با عنوان جوانمرد یاد می‌شود: «جوانمرد معروف به ابوشحمه از شهدای صدر پیشین است^۶ تربت او محل اجابت دعا است. جوانمرد علم‌دار حضرت مصطفی بوده است، قبر او مشهور است. جوانمرد بُزْدباد^۷ او نیز از شهدای صدر اول است»^۸ این جوانمردان که در شمار نخستین شهدای عصر اسلامی، در نیشابور، از ایشان سخن می‌رود باید جزء رجال قرن اول هجری باشند و حتی از کسانی که بعداً به اسلام گرویده‌اند و پیش از آن بر آیین قدیم ایرانیان بوده‌اند. ما نمی‌خواهیم هویت تاریخی علم‌داری برای رسول را که در نیشابور مدفون باشد اثبات کنیم سخن بر سر این است که مردانی، با عنوان جوانمرد، در شمار قدیم‌ترین کسانی که در نیشابور به اسلام گرویده‌اند وجود داشته‌اند. این نکته خبر از آن می‌دهد که آیین جوانمردی سنتی کهن در ایران ساسانی داشته و چهره‌هایی از بازمانده‌های همان آیین در نخستین سال‌های ظهور اسلام به اسلام گرویده‌اند و یکی از ایشان به عنوان علم‌دار حضرت رسول ص در میان عامه مردم شناخته می‌شده است.

در همان وقتی که ابوالعباس قصاب املی به ابوسعید ابوالخیر «خرقه» خویش را می‌بخشیده است، به «عقیل بُستی» نیز شلواری خود را می‌بخشیده است^۹ آیا این دو آیین خرقه گرفتن و سروال پوشیدن که از طریق این صوفی اُمّی عامی، نقطه تلاقی «تصوف» و «جوانمردی» به حساب می‌آمده است؟

(۲) المشارع و المطارحات، سهروردی، ۵۰۳.

(۳) درباره او مراجعه شود به اسرار التوحید، ۱/۵۰-۴۹ و دستور الجمهور، نسخه تاشکند، b ۳۲ و مقدمه ما بر دفترروشنایی، ۳۴-۳۵. (۴) کتاب النور (شطحات الصوفیه) ۱۸۱ و مقایسه شود با دفتر روشنایی، بند ۵۱۸.

(۵) تاریخ نیشابور، الحاکم، شماره‌های ۲۷۹۵-۲۷۹۶.

(۶) بنگرید به تعلیقات تاریخ نیشابور، شماره ۴/۲۷۹۵.

(۷) بنگرید به تعلیقات تاریخ نیشابور، شماره ۴/۲۷۹۵.

(۸) تاریخ نیشابور، شماره ۲۷۹۶. (۹) طبقات الصوفیه، انصاری، ۶۰۲.

بی‌گمان ابوالعبّاس قصاب، در جوانمردی نیز مرجعیت داشته است وقتی از او درباره جوانمردی پرسیدند گفت: «جوانمردی آن بُود که هر یسه بر یاران سرد نکنی»^{۱۰} و ظاهراً تکیه کلام، یا خطاب عامّ او با همه، «جوامردا!» بوده است که در پیروانِ راهش، تا عین‌القضات همدانی ادامه دارد. انصاری هروی روایت کرده است که از پس یک شبانه روز خاموشی مطلق در «سحرگاه بانگ بروی افتاد. گفت: «بنده اویم به مسلمانی، مولای محمّد به شریعت داری، نشستم بردرویشی دعوی ام نیستی. هر که چنین دارد گو بیار! جوامردا! مصطفی داعی شریعت است و من داعی حقیقت.»^{۱۱}

۱۰. کتابه از همدلی و همراهی با دوستان است، مرجع پیشین، ۶۰۸.

۱۱. همانجا، ۳۱۳.

۲۶) جایگاهِ بایزید در نظامِ قلندریّه

سوی رندانِ قلندر، به ره آوردِ سفر
دلقِ بسطامی و سجّاده طامات بریم
حافظ

این دلقِ بسطامی که خواجه شیراز می خواهد، به ره آوردِ سفر، برای «رندانِ قلندر» ببرد چه نوع دلقی بوده است؟ جای دیگری، در هیچ اثری از آثار نظم و نثر صوفیّه، اشاره ای به دلقِ بسطامی به یاد نمی آورم. بعد از حافظ و به تقلید از زبان شعر او ممکن است شاعرانی تعبیرِ دلقِ بسطامی را آورده باشند. اما قبل از حافظ، ظاهراً، جایی این تعبیر دیده نشده است. با این همه هرگز نباید فراموش کرد که حافظ، درین گونه موارد، اهل بافتن و قافیه ساختن نیست. اسلوب هنری او چنین روشی را بر نمی تابد. پس باید پذیرفت که چیزی به نام دلقِ بسطامی در میان صوفیّه و یا قلندریّه رواج و شهرت داشته است که او، درین سفر، بدان اشارت می کند.

ارتباطی که حافظ میانِ «رندانِ قلندر» و «دلقِ بسطامی» برقرار کرده است، گواهی دیگر است بر این که قلندران نه تنها بایزید را از پیشوایان و قدّيسانِ آیین خویش می شناخته اند و به «حرمتِ بایزید» دعا می کرده اند، بلکه منسوباتی نیز به نام او داشته اند از جمله دلقِ بسطامی.

نگاهی به کتابِ الفتوة ابو عبدالرحمن سلمی این نکته را روشن می کند که بایزید در صدرِ پیشوایانِ راهِ ملامت قرار داشته است. چه او را جزء مجموعه رسمی ملامتیّه

نیشابور، از جنس پیروان ابو حفص حدّاد، بدانیم و چه ندانیم، او یک شخص ملامتی کامل عیار بوده است. حتی اگر تصریحی به نام او، درین گونه کتاب‌ها، نشده بود، باز هم مطالعه در گفتار و رفتار او ما را با یک ملامتی کامل عیار روبرو می‌کرد. تنها تأمل در بعضی حکایات زندگی او برای اثبات این امر کافی است.^۱ بایزید نه تنها خود چنین رفتارهای ملامتی‌گونه داشته، که دیگران را نیز، برای نجات از رعونت‌های نفسانی، به انتخاب راه ملامت دعوت می‌کرده است. برای نمونه، داستان آن مردی که نزد بایزید رفت و گفت: من پیوسته در صیام و قیام و هیچ ازین معنی بر من گشوده نمی‌شود و بایزید گفت اگر سیصد سال دیگر هم به این نماز و روزه ادامه دهی و آنچه بر آنی همچنان در تو باشد، هرگز بویی ازین معنی نخواهی بُرد. مرد پرسید که آیا راهی برای من وجود دارد؟ بایزید گفت: آری، اما تو اهل عمل کردن بدان نیستی. مرد گفت: خواهم کرد. سپس بایزید بدو گفت: «این ساعت برو و موی محاسن و سر را پاک بستره کن. این جامه که داری برکش و ازاری از گلیم بر میان بند و توبره‌ای پُر جوز بر گردن آویز و به بازار بیرون شو و کودکان را جمع کن و بدیشان گوی «هر که مرا یک سیلی می‌زند یک جوز بدو می‌دهم. هم‌چنین در شهر می‌گرد، هر جا که ترا می‌شناسند آن‌جا می‌رو. و علاج تو این است.» مرد این بشنود، گفت «سبحان الله! لا اله الا الله!» شیخ گفت «کافری اگر این کلمه بگوید مؤمن می‌شود. تو بدین کلمه گفتن مشرک شدی.» مرد گفت: «چرا؟» شیخ گفت «از جهت آنک خویشان را بزرگ‌تر شمردی از آنک این توان کرد. لاجرم مشرک گشتی. تو بزرگیِ نفسِ خویش را این کلمه گفتی نه تعظیم خدای را.»^۲

این حکایت خود یک دستور العمل برای برگزیدن راه ملامت است.

صبغة زردشتی خاندان بایزید و تأمل در نام «بایزید» که بعضی به دلایلی نمی‌خواهند قبول کنند که صورت تغییر شکل یافته «ابویزید» است و با کلمه «ایزد» آن را مرتبط می‌دانند^۳، از عواملی است که ارتباط بایزید را با عناصر فکر ایرانی وابسته‌تر می‌کند و از سوی دیگر، ما می‌دانیم که روشن‌ترین ویژگی قلندریه در همین ایرانی بودن ایشان است.

(۱) تذکرة الأولیاء، ۱/۱۳۶-۱۳۷.

(۲) نلیس ابلیس، ابن جوزی، ۳۵۳؛ و تذکرة الأولیاء، ۱/۱۲۶، کتاب الورد ۱۱۲-۱۱۳، دهر روستانی، ۱۹۳.

(۳) از جمله کسانی که درین راه نظری و پایه داشت زنده‌یاد مهدی احمدی است (م. ا. ۱۳۸۱). او در کتاب خود «بایزید و سنی» (۱۳۸۱) نیز به این موضوع اشاره کرده است. همچنین در «بایزید و سنی» (۱۳۸۱) نیز به این موضوع اشاره کرده است.

در مکاتبات قلندریه و خطاب‌های ایشان بایزید جایگاه ویژه خویش را دارد یا بهتر است بگوییم که هیچ چهره نامبرداری از چهره‌های تصوّف جز بایزید در این مکاتبات دیده نمی‌شود، حتی حلاج. «حُرمتِ بایزید» و «وقتِ بایزید» چیزی است که تمامی دعاها بدان باز می‌گردد.

(۱) مزید جمعیت از اندرون خاطرهای فقرا می‌طلبد... بر مزید به حقّ بایزید^۴

(۲) باقی شکسته آن حلقه بر مزید از وقتِ بایزید^۵

(۳) دیگ پالان! سفره گردان! جمعیت بر مزید به حق بایزید^۶

(۴) صفای وقتِ مجرّد عالم... اخی محمود... بر مزید به حقّ بایزید^۷

یک نکته دیگر را درباره ارتباط بایزید و قلندریه نباید از یاد بُرد و آن تلاقی «آیین قلندری» با «آیین جوانمردی» است که در مطاوی بحث‌های این دفتر بارها بدان اشارت شده است. از آن‌جا که بایزید در نوشته‌های قدما جایگاه ویژه‌ای در فتوّت دارد پس در منطقه تلاقی «ملامت» و «فتوّت» باید به اهمیت او توجه شود.

بارها به این نکته اشاره کرده‌ام که سهروردی شهید، شیخ اشراق، چهار تن را نمایندگان حکمت خسروانی یا به تعبیر خودش «خمیره خسروانیین» می‌داند و این چهار تن عبارتند از «بایزید» و «حلاج» و «ابوالعباس قصاب» و «ابوالحسن خرقانی»^۸ و این چهار تن با مسأله «جوانمردی» ارتباط خاص دارند. در مورد حلاج، سهروردی خود، تعبیر «فتی بیضاء» (جوانمرد اهل بیضاء، شهر زادگاه حلاج) را به کار می‌برد و در مورد خرقانی جای دیگر به تفصیل بحث کرده‌ام که چه ارتباطی با تعالیم جوانمردان و اصحاب فتوّت داشته است و نشان داده‌ام که در سراسر تذکرة الأولیاء شاید یکی دوبار کلمه جوانمرد و جوانمردی به کار رفته باشد اما در بخش خرقانی تذکره، واژگانی از نوع جوانمرد و جوانمردی و جوانمردان چنان بسامدی دارد که خواننده را به شگفتی وامی‌دارد. اما در مورد ابوالعباس قصاب و بایزید، تصریحی که سهلگی درین باره دارد، بسیار مهم است. ابوالفضل محمد بن علی سهلگی بسطامی (۳۸۱-۴۷۷) که قدیم‌ترین روایت از مقامات بایزید را در نیمه اول قرن پنجم تدوین کرده است در بحث از «مقام فتوّت» از زبان پیر و مراد و مرشد خود شیخ المشایخ ابو عبدالله داستانی (۳۴۸-۴۱۷) که

(۶) بنگرید به فصل ۵۵.

(۵) بنگرید به فصل ۵۶.

(۴) بنگرید به ۵۴-۵۵.

(۸) المشارع و المطارحات، سهروردی، ۵۰۳.

(۷) بنگرید به ۵۵.

از اقران ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر است، نقل می‌کند که او، یعنی داستانی، هیچ مقامی را برتر از مقام فتوت نمی‌شناخته است و عقیده داشته است که نخستین کس که درین راه (مقام فتوت) گام نهاده است بایزید بسطامی بوده است و سپس ابوالعباس قصاب آملی.^۹

بدین گونه، ارتباط این چهار نماینده حکمت خسروانی یا «خمیره خسروانین» را با آیین جوانمردی به گونه‌ای روشن پیش چشم داریم. پیداست که این مفهوم جوانمردی با آن چیزی که در کتاب الفتوة سلمی از آن یاد می‌شود یا آنچه در دوره‌های بعد از قرن پنجم در خدمت سیاست دولت عباسی درمی‌آید، تفاوت اساسی داشته است. از آنجا که بایزید پیشاهنگ این مفهوم از جوانمردی است، باید ریشه‌ای در حکمت شفاهی ایران باستان داشته باشد.

(۹) کتاب النور، ۱۸۱: دفتر روشنائی، بند ۵۱۸.

(۲۷) قلمرو جغرافیایی حضور قلندریّه

نخستین اسناد و اشارات، درباره قلندریّه، از تصوف خراسان آغاز شده و با ظهور قطب الدین حیدر زاوگی خراسانی و مهاجرت حیدریان پیر او به آسیای صغیر و عراق و سپس شام و آنگاه مصر و شمال آفریقا، شاخه‌های قلندریان حیدری در بخش عظیمی از جهان اسلام پراکنده می‌شوند. آنچه از خراسان به آسیای صغیر و عراق و مصر و شام می‌رود، در جهتی دیگر هم رشد می‌کند و آن حرکت به سوی شرق و گسترش در هند و ماوراءالنهر و ترکستان است.

برای آنکه چشم‌انداز گسترش قلندریّه را در سراسر جهان اسلامی قرن هفتم و هشتم به گونه‌ای اجمالی رویاروی داشته باشیم بد نیست، در هر یک از این سرزمین‌ها، پیشینه حضور ایشان را بررسی کنیم و قبل از هر چیز، هشداری را که مؤلف قسطاط العداله در ششصد و هشتاد و سه درباره شیوع پیش از حد ایشان داده است، بیاوریم: «امروز، قرب هزاران مرد جوالق، در اطراف عالم پراکنده شده‌اند. از مرز ترکستان از المالق^۱ و بشبالق^۲ و دیار ماوراءالنهر و خراسان و عراق و آذربایجان و روم و شام و مصر و دیار مغرب، هیچ جا نماند که ازین اشکال نحس آن جایگاه نرسیده‌اند مشرق و مغرب از آن نرست و هنوز از آن وقت که این وقت پیدا گشت تا این زمان که این مجموعه نوشته

(۱) المالق، یا المالیق / المالیغ، به عنوان شهری در ملک خطای و نیز قصبه‌ای در ترکستان شناخته شده است.

نزّه القلوب، ۲۵۷؛ ترکستان‌نامه، بارتلد، ترجمه کریم کشاورز، ۸۳۶/۲ و ۹۳۴ دیده شود.

(۲) بشبالق یا بیش بالق یا پیش بالیغ. پایتخت اویغورستان که امروز به نام ارومچی خوانده می‌شود. نزّه

القلوب، ۲۵۷؛ ترکستان‌نامه، ۹۹۸/۲ و ۱۰۰۹ و ۱۰۲۶.

می شود در سنه [ثلاث و ثمانین و] ستمائه مدّت هفتاد و دو سال است. وضع این الحداد در سنه احد عشر و ستمائه بود و اگر شوکت لشکر مغول نبودی صد باره در عالم ازین جماعت خروج خوارج شده بودی.^۳

در عراق: از تحلیل مفهومی قصیده قلندریّه ابن مغربی بغدادی به خوبی می توان دریافت که در سال های اواسط قرن هفتم که این قصیده سروده شده است^۴، جمع انبوهی از قلندریان عجم که به زبان فارسی و گاه به ضرورت ملمّع (آمیخته فارسی و عربی) سخن می گفته اند، در ناحیه عراق پراکنده بوده اند و خانقاه ها یا لنگرهای ویژه خود را داشته اند. گاه به ضرورت مجبور به در یوزه می شده اند و کچکول به دست به زبان فارسی گدایی می کرده اند. در خانقاه ها یا لنگرهای ایشان حشیش (سبزک) و بنگ مصرف می شده است.

در مصر: آنچه مسلم است این است که ورود قلندریان به مصر مدت ها بعد از ۶۵۵ هجری بوده است زیرا مقریزی^۵ تصریح دارد که اینان در سال ۶۵۵ وارد دمشق شدند و بعد از آنجا به مصر رسیدند. پس ورود به مصر، مدتی بعد از آن تاریخ باید باشد.

در شام: تاریخ ورود قلندریان ایرانی به شام روشن تر است زیرا مقریزی در سلوک^۶ می گوید: و در سال ۶۵۵ درویشان حیدری وارد دمشق شدند و بیرون شهر دمشق از برای ایشان زاویه ای ساخته شد و از دمشق بود که آنها وارد مصر شدند.

قلندریّه در آذربایجان و کردستان

پراکندگی قلندریان را در نواحی آذربایجان و حتی محیط های روستائی اش از طریق بعضی از داستان های مقامات شیخ صفی الدین اردبیلی (۶۵۰-۷۳۵) به روشنی می توان مورد بررسی قرار داد؛ در یکی ازین حکایات، یکی از مریدان شیخ به نام پیره احمد پرنیقی گرمرودی حکایتی نقل می کند که بر طبق آن حکایت دردیّه پرنیقی گرمرودی^۷ شیخ قلندری بوده است که جماعت قلندران و دراویش نمایان به وی جمع شده بودند و یکی از مُتموّلان ناحیه، ملک محمد حسنان، برای او وقفی کرده بوده است و «ایشان چنان که

۳) فسطاط العداة 561

۴) فوات الوفاة، ۱/۳-۳۶

۵) همانجا

۶) السلوک، مقریزی، ۲۰۷/۱

۷) گرمروذ ولایتی است درو صد پاره دبه بود، همایش خوشتر از میباح به در نزهة القلوب، ۱۶.

دأب ایشان است به خوردن و سماع کردن مشغول می‌بودند.^۸ بعد جمعی از اهالی آن دیه قصد زیارت شیخ می‌کنند و آن شیخ قلندری انکار شیخ صفی الدین می‌کند اما پسرش می‌آید و کراماتی از شیخ صفی الدین مشاهده می‌کند. در جای دیگر از پیره اسماعیل بزّاز حکایتی نقل می‌کند که بر طبق آن شیخ صفی الدین درباره خوابی که یکی از قلندران دیده بوده است اظهار نظر می‌کند.^۹ اگر بپذیریم که قلندریه دوران نخستین، از دیدگاه ایدئولوژیک، دنباله جنبش خرم دینان بوده‌اند و خرم دینان ادامه جنبش مزدکیان، بسیار طبیعی به نظر می‌رسد اگر در نواحی غربی ایران، مانند آذربایجان، بقایای ایشان تا روزگار شیخ صفی الدین اردبیلی هنوز باقی بوده باشند، زیرا به گفته مطهر بن طاهر مقدسی، خرم دینان، در نواحی غربی ایران بسیار فعال بوده‌اند.^{۱۰}

در دوره‌های پس از حمله تاتار، بیشترین قلمرو حضور قلندریه، چه در شکل آرمان‌های نخستین ایشان و چه در شکل تحول یافته آن، بیشتر منطقه‌های غرب ایران به ویژه کردستان بوده است، کردستان در مفهوم وسیع کلمه، کشتگاه پهناوری برای رشد و بالیدن بذر اندیشه‌های قلندری بوده است به ویژه در ارتباطی که با آیین‌های ایرانی کهن از جمله تمایلات خرمی و مزدکی داشته است.

هم‌اکنون نیز اگر بازمانده‌های این آیین را، در نقطه‌ای از جهان بخواهیم جستجو کنیم، بی‌گمان ناحیه کردستان تنها سرزمینی است که می‌تواند بازمانده‌های این آیین را در صورت‌های دیگری به ما عرضه دارد چه در صورت عقاید اهل حق و چه در دیگر جوانب آداب و رسوم و آیین‌ها.

اگر به نوشته صاحب فسطاط العدالة توجه کنیم می‌بینیم که در روزگار او نیز، یکی از مراکز اصلی قلندریان در ناحیه شهرزور و پیرامون آن بوده است.^{۱۱}

قلندریان در قونیّه عصر مولانا

قلندریان و جولقیان در آسیای صغیر، در عصر مولانا، (۶۱۴-۶۷۲) نفوذ بسیار داشته‌اند از خلال مناقب العارفین افلاکی می‌توان دریافت که اینان لنگرهای خود را داشته‌اند و داستان‌هایی از زندگی مولانا با گوشه‌هایی از حیات صوفیانه اینان به هم آمیخته است. از

(۸) صفوة الصفا، ابن بزّاز اردبیلی، ۶۵۶.

(۹) همانجا، ۶۵۸.

(۱۰) آفرینش و تاریخ، ۵۷۶/۲.

(۱۱) فسطاط العدالة، ۵۵۸.

جمله حکایات قلندریان در این کتاب یکی دربارهٔ روز وفات مولانا است که «هفت سر گاؤ پیش جنازه می کشیدند. یکی را اصحاب [مولانا] به لنگر قلندران، به خدمت عارف صمدانی شیخ ابوبکر جولقی نکیساری^{۱۲}، فرستادند تا قربان کنند. شیخ [ابوبکر نکیساری] فرمود که در حال قربان کرده به ارباب حاجات و مساکین بخش کردند.»^{۱۳} یکی از یاران او به نام شیخ عمر گرهی^{۱۴} به او گفت «از اینجا به ما نیز ران گاوی نمی رسد؟» شیخ ابوبکر گفت: «دریغا که هنوز آن روستایی از تو نرفته است! از آنک روستا بچه ای باید که ما جهت صدقه جان او جان خود را قربان کنیم و استر خود را بفروشیم و عرسی^{۱۵} کنیم. مردی نباشد که گاو او را نیز از مساکین دریغ داریم و درو طمع بندیم.»^{۱۶} افلاکی پس از نقل این حکایت می گوید: قلندران به اتفاق گلبانگ ها زدند و هاپ و هوپی^{۱۷} کردند. شیخ عمر رنجید که «بابو! سکه ما را بردی»^{۱۸} برخاست و راه سپرده درویشی درویشان^{۱۹} گفت و استر خود را فروخته خوش عرسی پیدا کردند. شیخ

۱۲) ابوبکر نکیساری، یکی از بزرگان مشایخ قلندریه عصر مولانا و مقیم فونید وی منسوب است به کبیسار، یا نکسار، در آسیای صغیر. بنگرید به نزهة القلوب، مستوفی، ۹۹.

۱۳) مناقب العارفين، ۵۹۶/۲.

۱۴) شیخ عمر گرهی، هویت او تنها از طریق همین حکایت قابل بررسی است. جای دیگر اطلاعی در باب او نیافتیم.

۱۵) عرس، هر نوع مراسم ولیمه و طعام بر سر خاک شخص متوفی و خاصه در سازگردد مرگ او قدیم ترین کاربردهای کلمه عرس درین معنی را، در قرن پنجم، در صفوة الصوف، ابن طاهر مقدسی ۷۸۲ می توان دید. برای مراجعه شود به تلبیس ابلیس، ابن جوزی ۲۰-۳۱۹. مراسم عرس به احتمال قوی از مراسم مانوی است که در زبان صعود مانوی، جشنی به نام «بما» می گرفته اند مراجعه شود به رپور مانوی از سی آر سی الیریس، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل زاده، ۵۲۴.

۱۶) مناقب العارفين، همانجا.

۱۷) در متن جایی «های هوپی»، ولی مصطلح ویژه زبان قلندریه «هاپ و هوپ» است که فرهنگ زبان قلندریه در پایان کتاب حاضر، مراجعه شود.

۱۸) «بابو» خطاب عام قلندریه است. مراجعه شود به فرهنگ زبان قلندریه، همجسور سجاد، ۱۱۱.

۱۹) «درویشی درویشان گفتن» زبان خاص قلندریه است به معنی نوعی ادای احترام است و سر به معنی استغفار و اعتراف به گناه و تقصیر در متون متأخر اهل فنوت، که این رسم قلندریه ادامه یافته است، پیوسته درویشی درویشان گفتن را به روزگار موسی بار می گردانند که وقتی موسی در کنار نط بود حمامه بر سنگی نهاد، آن سنگ روان شد تا به میان قوم آمد... موسی دوازده مرتبه عصا بر آن سنگ زد و دوازده سوراخ در آن به هم رسید.

«سنگ به سخن درآمد و گفت: یا موسی، من به امر الاهی روان شده ام موسی استغفار کرد و درویشی درویشان گفت... درویشی درویشان گفتن از موسی مانده است.» چهارده رساله در باب فنوت و اصاف، ۳۹۵، در

بویکر گفت: «بیا درویش. واز آمدیم.» تکبیری فرو کوفتند و صفا شدند. و انصافِ اهلِ طریقت این است و زیاده.

افلاکی در نقل این حکایت، زبان ویژه قلندریان را حفظ کرده و تعبیراتی از نوع «گلبانگ زدن» و «هاپ و هوپ کردن» (در نسخه چاپی: های هویی کردن) و «سکه کسی را بردن» و خطاب «بابو!» و «درویشی درویشان گفتن» و «تکبیر فروکوفتن» و «صفا شدن» همه از زبان قلندریان و جولقیان عصر گرفته شده است و از محیط لنگر ایشان.

این جولقیان و قلندریان در نقاط مختلف از جمله عراق عجم با دیگر خانواده‌های تصوّف آمیزش داشته‌اند و اهل سماع بوده‌اند و از یک حکایت که افلاکی در زندگی شمس تبریزی نقل کرده است این آمیختگی را می‌توان دریافت: روزی مولانا شمس‌الدین در عراق عجم در سماع بود مگر قلندری در آن مجلس چرخ می‌زد و دم به دم جوالقی^{۲۰} او به وی می‌رسید و هیچ ممتنع نمی‌شد. یک دو بار فرمودند که «درویش! آنسو ترا!» قلندر جواب داد که «میدان فراخ است» همان لحظه شمس‌الدین از سماع بیرون آمد و روانه شد. در حال قلندر بیفتاد و جان تسلیم کرد.^{۲۱}

قلندریان عصر مولانا که ریش خود را می‌سوخته‌اند و مطلقاً ریش نداشته‌اند مایه رشک مولانا بوده‌اند و این از حکایتی که افلاکی نقل کرده است به خوبی دانسته می‌شود. «روزی آینه داری (= سلمانی) محاسن مبارکش را می‌ساخت. گفت «خداوندگار چه می‌فرماید؟ چه گونه می‌سازم؟» فرمود: «آن قدر که فرقی باشد میان زن و مرد» روز دیگر فرمود که «من بر قلندران رشک می‌برم که هیچ ریش ندارند.»^{۲۲}

بر خلاف آنچه از دیگر اسناد می‌توان استنباط کرد قلندریان و حیدریان عصر مولانا در قونیه مردمی اهل سلامت و به صلاح و تقوی مشهور بوده‌اند و مولانا نیز با ایشان روابط بسیار دوستانه و نزدیک داشته است. افلاکی از رئیس حیدریان عصر مولانا با عنوان «مفخر الصلحا»^{۲۳} و «شیخ زاهد متقی»^{۲۴} یاد می‌کند و این که از جمله محبان حضرت مولانا بوده است. «روزی مَفْخَرُ الصُّلْحَا حاجی مبارک حیدری [را] رحمه الله -

→ همین رساله جای دیگر هم در باب این تعبیر سخن رفته است و مؤلف می‌گوید «و بگو معنی درویشی درویشان از حضرت جبرئیل مانده است» (همانجا، ۲۹۰).

۲۰) لباس ویژه قلندریه است و به همین دلیل ایشان را جولقی نیز می‌خوانده‌اند.

۲۱) مناقب العارفين، ۶۳۱/۲. ۲۲) همانجا، ۴۱۲/۱. ۲۳) همانجا، ۲۱۵/۱.

۲۴) همانجا، ۴۶۷/۱.

که از خلفای معتبر قطب الدین حیدر بود، از جمله محبان حضرت خداوندگار قدس الله سرّه - در دارالذاکرین تاج الدین وزیر، رَحْمَةُ اللهِ، به شیخی نصب می کردند و اجلاس عظیم بود...»^{۲۵} در یک حکایت دیگر، از درجه ارادت و خاکساری سرکرده حیدریان عصر نسبت به مولانا آگاه می شویم که وقتی ناگهان چشمش به مولانا می افتد به حالت زنان، میزِرِ یَمَنی^{۲۶} خویش را حجاب می کند و وقتی مورد اعتراض مریدان قرار می گیرد می گوید: «با وجود این چنین مرد مردانه، که می آید، همه را جامه و چادر زنان باید پوشیدن...»^{۲۷}

حکایات دیگری نیز در مناقب افلاکی می توان دید که بر اساس آنها، اخلاص حیدریان را نسبت به مقام مولانا می توان استنباط کرد. از جمله داستان شیخ محمد حیدری، از مریدان همین حاجی مبارک حیدری، که از سر اخلاص باغبانی حضرت چلبی^{۲۸} را عهده دار شده بوده است.^{۲۹}

(۲۵) همانجا، ۱/۲۱۵.

(۲۶) میزِرِ یَمَنی، میزِر به معنی دستار و عمامه است و میزِر معانی عمامه و دستاری است که در شعر رفته است و از نوع بُردهای یمن باشد

(۲۷) مناقب العارفين، ۱/۲۶۸.

(۲۸) منظور از حضرت چلبی در اینجا، حسام الدین چلبی (۶۲۲-۶۸۳) است که حلیفه حضرت مولانا، شاه و او در سرودن مثنوی است.

(۲۹) مناقب العارفين، ۲/۱۷۳.

(۲۸) قلندرِیّه در هند

ظاهراً قدیمی ترین اطلاعات در باب قلندرِیّه در هند به نیمه اول قرن هشتم می رسد. یک مؤلف قلندر که در هفتصد و پنجاه و پنج کتاب خود را شروع به نوشتن کرده است اطلاعاتی درین باره به ما می دهد که از طریق آن می توانیم آگاهی هایی در باب قلندرِیّه در هند به دست آوریم. این کتاب، خیرالمجالس، نام دارد و مؤلف مولانا حمید قلندر است. وی تصریح دارد که در شهر سنه خمس و خمسین و سبعمائه تألیف کتاب را آغاز کرده است. هم حمید قلندر و هم پدرش تاج الدین از اهالی کیلوگهر^۱ از مریدان شیخ نظام الدین اولیا (۶۳۳-۷۲۵) بوده اند.^۲ متأسفانه اطلاع بسیار زیادی در باب مؤلف در دست نیست.

آنچه از خلال این کتاب به دست می آید این است که در نظر او و معاصران و پیرامونیانش صوفیان از قلندران و از جولقیان ممتاز بوده اند یعنی مؤلف هر کدام ازین سه عنوان را بر گروهی خاص اطلاق می کند. در همان فصل آغازین کتاب که ستایش خلیفه شیخ نظام اولیاء یعنی، شیخ نصیر الحق محمود^۳ است می گوید: «قلندران تراشیده روی خراشیده پهلوی از استره درد او صفایی تمام یافته اند و صوفیان راست عمامه و کوتاه

(۱) کیلوگهر، شهری در هند.

(۲) نظام الدین اولیا (۶۳۴-۷۲۵) که در هند به نام سلطان المشایخ معروف است. نیاکان وی از مردم ماوراءالنهر (بخارا) بوده اند و شاگرد فریدالدین دهلوی. گنج شکر / شکر گنج است و مجموعه ای از ملفوظات او با نام فوائد الفؤاد بر دست علاء الدین نیلی سنجری ترتیب یافته است.

(۳) شیخ نصیرالدین محمود معروف به چراغ دهلی (متوفی ۷۵۷). وی شاگرد و جانشین نظام الدین اولیا بود. خیر المجالس، تألیف حمید قلندر، ملفوظات اوست.

جامہ، بہ طہارت و لطافتِ اتباعِ احسن او، بہ مقامِ اعلیٰ تصوّف و مقاماتِ عوالمِ تزہد رسیدہ.... و جوالقیان را از حلقہٴ اخلاص او گوشِ عبودیت آراستہ»^۴ کہ آشکارا این سہ گروہ را بہ نام جدا کردہ و تلویحاً ویژگی‌های ہر کدام را، بہ لحاظِ صورتِ ظاہر، نیز یاد آور می‌شود کہ در موردِ قلندران «زخم‌های تن و رویِ تراشیدہ» معیار است و در موردِ صوفیان «عمامہ‌های راست و جامہ‌های کوتاہ و عوالمِ تزہد» و در موردِ جوالقیان «حلقہ‌هایی کہ در گوش داشتہ‌اند» گویا جمع میان صوفی و قلندر، در یک محل، کارِ دشواری بودہ است «بعد از آن قلندران آمدند. صوفیان را نشستہ دیر برآمدہ بود. [خواجہ] قلندران را بازگردانیدند و صوفیان را معذرت کردند»^۵۔ همچنین دانشمندان و قلندران نیز در یک مجلس جمع نمی‌شدہ‌اند «دانشمندان و قلندران را یک جا طلب شد. دانشمندان بی ذوق شدند و گفتند: «چون قلندران آمدند، ما را بہ دنبال، بہ طفیل ایشان طلبیدند»^۶۔ در موردی بہ این نکتہ اشارہ می‌کند کہ قلندران، اصولاً، متعلم (تحصیل کردہ) نبودہ‌اند می‌گوید: در خدمتِ شیخ بودم، گفت: ما ترا قلندر گوئیم یا صوفی؟ قلندر چہ گونہ گوئیم، تو مردی متعلمی. مؤلف سپس خطاب بہ شیخ می‌گوید: در کودکی روزی با پدرم در خدمتِ شیخ نظام‌الدین بودم و شیخ افطار می‌کرد. قرص نانی بہ من داد. وقتی بیرون می‌آمدیم، با پدرم، قلندران حملہ کردند و آن قرص نان از من گرفتند. پدرم نزد شیخ رفت، شیخ فرمودند: «تاج‌الدین! (نام پدر مؤلف است) خاطر جمع دار! این پسر تو قلندر خواہد شد.» و بعد خطاب بہ نصیرالدین محمرد کہ نمی‌دانستہ است او را چہ خطاب کند، می‌گوید: گفتم چون خدمت شیخ، یعنی نظام‌الدین، «قلندر» گفتہ است، خواجہ نیز قلندر گوید»^۷ باز در جای دیگری از کتاب مؤلف می‌گوید: شیخ، فرمودند: «درین معنی چیزی بگو کہ «گہی صوفی، گہی قلندر» بندہ یک مصراع گفت: گاہ صوفی، گہی قلندر چیست؟ فرمودند، دوم مصراع بگو، بندہ گفتم: «چون قلندر شدی قلندر باش.» البتہ این تعارض صوفی و قلندر خاص محیط ہند نبودہ است، ادب فارسی سرشار از شواہد این تقابل است، چنانکہ سعدی گفتہ است:

(۴) خیر المجالس، ۶ (۵) همانجا، ۱۳۶۔

(۷) خیر المجالس، ۱۱-۱۰۔

(۶) خیر المجالس، ۱۳۷۔ مقابہ شود با مخزن العراب، ۳۲، ۳۵، ۲۰۔

بلای عشق تو بنیاد زهد و بیخِ وَرَع
چنان بکند که صوفی قلندری آموخت^۸

و حافظ نیز:

ازین مزوَجِه و خرقه نیک در تنگم
به یک کرشمه صوفی وشم قلندر کن^۹

وَجِه جامع قلندری در نظر اینان بیشتر آوارگی و بیدرکجایی بوده است و از نظر سر و وضع سر برهنه بودن از لوازم قلندری. مؤلف در جایی می گوید: «بعد از آن بر طریق مرحمت بنده را فرمودند: «قلندران سر برهنه باشند، تو ریسمان در سر چه بندی؟» - «در آن روز، بنده، ریسمان در سر پیچیده بود».^{۱۰} قلندر دانشمند، در آن محیط، امری غیر معهود تلقی می شده است گفتند: قلندری رسیده است، دانشمند. بعد از آن توجه بدان قلندر کردند و این بیت به زیان مبارک فرمودند:

مرتد نشوی قلندری کار تو نیست
کافر نشوی، عشق خریدار تو نیست^{۱۱}

قلندران هند، مردمی بی باک و مهاجم بوده اند مؤلف از قلندری یاد می کند که بر شیخ نصیرالدین محمود حمله بُرد و او را یازده زخم کارد زد «و حضرت ایشان در استغراق بودند»^{۱۲} بعد توضیح می دهد که شیخ به قلندر مبلغی پول نیز داد و از کارد هم اثری بر بدنش باقی نبود. درشت خویی و بی باکی قلندران هند در این کتاب انعکاس بسیار دارد. ظاهراً وقتی حشیش می کشیده اند، این حال دریشان شدت می یافته است. مؤلف از خواجه روایت می کند که او شاهد بوده است که «قلندری در خانقاه شیخ الاسلام فریدالدین قدس سره العزیز درآمد... گلیم سجاده شیخ پیش در حجره انداخته بودند بالای آن گلیم سجاده بنشست... بعد از آن گیاه - که قلندران می خورند - از انبان بکشید و در کچکول خمیر کردن گرفت، چنانکه سر شک آن بر سجاده شیخ می رسید. بدرالدین اسحاق [خادم شیخ] پیش تر شد و گفت: «بس باشد!» قلندر بشورید و کچکول برداشت تا بدرالدین اسحاق را بزند. خدمت شیخ از درون بدوید و پیامده دست قلندر بگرفت و گفت: «قلندر! به من بخش!» قلندر گفت: «درویشان بر ندارند و چون بردارند فرود نیارند

(۸) دیوان سعدی، ۴۲۳. (۹) دیوان حافظ، ۲۷۴. (۱۰) خیر المجالس، ۲۴۰.

(۱۱) همانجا، ۲۵۰. (۱۲) همانجا.

(یعنی دیگر بر زمین نخواهند نهاد) شیخ فرمود برین دیوار بزن. «قلندر کچکول بر دیوار زد، دیوار بیفتاد.»^{۱۳} حتی شواهدی از درگیری قلندریه با سلاطین و حکام نیز در دست است.^{۱۴}

مؤلف از لنگرهای قلندران، در دوره قبل از عصر خود و بسیاری این لنگرها یاد می‌کند و با نوعی حسرت «قلندران رسیده بودند. خدمت خواجه، ایشان را شب مهمان داشته بودند» مؤلف به تفصیل نقل می‌کند که خواجه از خوبی‌های گذشته و رفاهی که بود یاد کرد و بعد از آن از لنگرهای آن وقت که در شهر و حوالی شهر بود یاد کردند: لنگر رمضان قلندر، لنگر ملک یار پیران و چند لنگر دیگر و بعد با حسرت از ویرانی آن لنگرها یاد می‌کند.^{۱۵}

از خلال یکی از داستان‌های زندگی بهاء‌الدین زکریای مولتانی (۵۷۸-۶۶۱)، دانسته می‌شود که قلندران به بد نامی شهرت داشته‌اند. مؤلف از زبان او نقل می‌کند که گفت شبی در مسجدی فرود آمده بودم، قلندران نیز بودند در آن میان قلندری را دیدم «از سر او تا پا علو»^{۱۶} نور گرفته بود «نزدیک او رفتم و گفتم: «ای مرد خدا تو میان ایشان چه کنی؟» قلندر گفت: «زکریا!^{۱۷} تا بدانی که میان هر عامی خاصی هست که آن عام را بدان خاص بخشند»^{۱۸}

اطلاعاتی که در محیط هند از قلندریه و تاریخ آن، جریان داشته افسانه‌آمیزتر از نوع اطلاعاتی است که در مؤلفات ناحیه شام و خراسان دیده می‌شود. مثلاً آنچه حمید قلندر درباره شیخ حیدرزاده و شاه سنجان و معاصر بودن شاه سنجان (قرن ششم) با لقمان سرخسی (نیمه دوم قرن چهارم) می‌دهد نشانه‌ای از نهایت بی‌اطلاعی آنان از تاریخ این مشایخ است.

(۱۳) همانجا، ۱۳۶. منایسه شود با فوائد الفوائد، ۶۱-۶۰ که می‌گوید «چون حوائقین درآمدند چیزی بوقع کردند شیخ چیزی نداد. بیرون رفتند و به خصومت و عریبه برآمدند. تا به عابثی که دست به حشت بردند شیخ فرمود که در خانقاه بریندند. در خانقاه بریندند. ایشان خشت بردن خانقاه ردن گرفتند» (۱۴) همانجا

(۱۵) همانجا، ۱۸۴-۱۸۵.

(۱۶) علو / آلو در اصل واژگان ویژه زبان قلندران بوده است که بعدها در زبان فارسی عمومی هم بدیفره شده است. به واژه‌نامه پایان کتاب حاضر مراجعه شود

(۱۷) درباره بهاء‌الدین زکریای مولتانی مراجعه شود به همین مدخل در دایرة المعارف بزرگ اسلامی. (۱۸) خیر المجالس، ۶۷-۶۵/۱۳

با این همه در ملفوظات مشایخ هند، نکاتی در باب پیش‌کسوتان آیین قلندری می‌توان دید. «بعد از آن فرمودند که آن مرد که این سکه پیدا کرد [یعنی سکه قلندری] او مفتی شیخ جمال الدین ساوجی رحمة الله علیه بود. او را کتابخانه روان گفتندی هر که را فتوی مشکل شدی بر او آمدی. فی الحال او جواب فرمودی. هرگز به کتاب رجوع نکردی.»^{۱۹} اگر به ملفوظات شیخ نصیرالدین محمود اعتماد کنیم او عقیده دارد که آهن‌پوشان (یعنی همان قلندران حیدری) قبل از شیخ جمال ساوجی بوده‌اند. «و آهن‌پوشان را لباسی و خرقه نباشد همان آهن‌پوشند و پاره گلیمی و فوطه در ته بندند و ایشان را هیچ چیز دنیاوی نباشد»^{۲۰} از شنیدن وصف حال این آهن‌پوشان بوده است که شیخ جمال به فکر تجرید می‌افتد در مجلسی که او بوده است بزرگی در ستایش آهن‌پوشان می‌گوید: «چه سکه آزادی دارند!» و شیخ جمال که در جمع حاضر بوده است می‌گوید: «مرد، آنگاه باشم که سکه به ازین پیدا کنم.» به گفته مؤلف از همان لحظه حالتی در او پیدا شد و به تجرید پرداخت «تا چنان شد که ریش هم او را گران نمود ریش تراشیده و پلاسی در بر کرد و در گوری بنشست.»^{۲۱}

در هند، به ویژه در قرون متأخر، نویسندگان کتب تصوف و تذکره‌های مشایخ، تصور عجیب و آمیخته به توهمات از مسأله «قلندر» و «آیین قلندری» داشته‌اند به همین دلیل یک نویسنده قرن سیزدهمی، در بحث از «سلسله قلندریه» می‌گوید «چند فرقه‌اند: از هر سلسله، که خود را منسوب به مشرب قلندریه گردانیده‌اند چنانچه محمد قلندر می‌فرماید، بیت:

ما ز دریایم و دریا هم ز ماست . این سخن داند کسی کو آشناست

دیگر شاه قلندر و شاه حسین بلخی و شیخ شمس‌الدین تبریزی و مولانا و شیخ فخرالدین عراقی و حافظ شیرازی، از شاهبازان هر سلسله‌ای قلندر مشرب بوده‌اند و آبدالان اکثر در همین مشرب می‌باشند و همیشه در آراستگی باطن می‌کوشند.»^{۲۲} و به همین دلیل در هر سلسله‌ای یک شاخه به عنوان شاخه قلندریه معرفی می‌کند، از قبیل قلندریه چشتیه.^{۲۳}

۱۹) خیر المجالس، ۱۳۱. ۲۰) همانجا، ۱۳۱. ۲۱) همانجا، ۱۳۰-۱۳۲.

۲۲) انوار العارفين، حافظ محمد حسین مرادآبادی، مطبع صدیقی واقع بریلی، به اهتمام مولوی محمدمنیر، ۱۲۹۰ هـ، صص ۵۲۳-۵۲۴. نیز ← مقالات صوفیه، تراب علی ولد محمداکظم العلوی، ۱۸۹۳، نول کشور و مطالب رشیدی، از هم او، نول کشور، ۱۲۵۷ هـ، که از خودش به عنوان سخنگوی مشرب قلندریه سخن می‌گوید.

۲۳) انوار العارفين، همانجا.

بحث از قلندریہ در ہند را از این روی باید جداگانہ و بہ اختصار نوشت کہ میدانی فراخ دارد و تا یک قرن قبل ازین، و شاید تا ہم اکنون نیز، سلسلہ‌هایی از صوفیہ ہند، خود را وابستہ بہ قلندریان می دانستہ اند و با عنوان قلندر شہرت داشته اند. ما نمی دانیم کہ چہ مقدار از اصول مشرب قلندریہ، در زندگی اینان رواج داشته است و چہ چیزی آنان را از دیگر سلسلہ‌های تصوف ہند جدا می کردہ است.

یکی از مهم ترین اسناد دربارہ این سلسلہ از قلندریان ہند کتاب انتصاح عن ذکر اہل الصلاح است کہ علی انور قلندر (متولد ۱۲۹۶) آن را نگاشته است.^{۲۴} این کتاب در یادکرد چندین سلسلہ از سلاسل تصوف ہند است و از قلندریہ آغاز می شود.

از آنجا کہ مؤلف خود را وابستہ بہ این سلسلہ می دانستہ است کتاب را از احوال مشایخ این سلسلہ آغاز می کند و در مقدمہ می گوید: «در خاطر فاتر، این خاک راہ منتسبان بہ خاندان عالی شان قلندریان، احقر علی انور قلندر بن... مولانا شاہ علی اکبر قلندر بن... شاہ حیدر علی قلندر را ہوس آن شد کہ بہ ذکر پیروان سلاسل خاندانی... زبان گشایم... و این عجالہ مرتب است بر ہشت سلسلہ: قلندریہ، و قادریہ و چشتیہ، و سہروردیہ، و طیفوریہ، و فردوسیہ، و مدارتہ، و نقشبندیہ. و تقدیم سلسلہ قلندریہ، در ذکر، بر دیگر سلاسل بہ جهت بودن اوست اصل سلسلہ خاندان خویش و ابتدا از ذکر حضرت جدّ مرشد و انتہا بر حضرت رسالت پناہ، بدان وجہی است کہ در آخر کتاب در میان شجرہ نوشتن خواهد آمد...

سلسلہ علیہ قلندریہ علویہ مکیہ

(۱) شاہ تقی علی قلندر: تحت این عنوان مؤلف بہ یادکرد زندگینامہ یک یک مشایخ این سلسلہ می پردازد و نخست از «شاہ تقی علی قلندر» (رجب ۱۲۱۳ - رجب ۱۲۹۰) آغاز می کند و می گوید: ایشان از اعظام خلفای والد ماجد خویش شاہ تراب علی قلندر بودند. مؤلف می گوید «از اعظام خلفای ایشان» - یعنی شاہ تقی علی قلندر - «حضرت مرشدنا و ایینا مولانا شاہ علی اکبر قلندر... و حضرت شاہ رکن الدین قلندر لاهرپوری بودند.

(۲) شاہ حیدر علی قلندر (۱۲۰۵-۱۲۸۴): مؤلف او را از اعظام خلفای شاہ تراب علی قلندر می داند.

^{۲۴} انتصاح عن ذکر اہل الصلاح، تصنیف علی انور قلندر، مع شفا المسمی بالصالح من رحمۃ اہل الصلاح، محمد حبیب حیدر قلندر، اسی برس، لکنہو، ۱۳۲۸ھ و

۳) شاه تراب علی قلندر (۱۱۸۱-۱۲۷۵): که شرح حال او را به کتابی به نام روض الاظهر^{۲۵} فی مآثرالقلندر ارجاع می‌دهد. در شرح حال این شاه تراب علی، مؤلف، می‌گوید: باید دانست که سلسله قلندریه را شعب بسیاراند اکثر واوثق از آن شعبه مجتبیائیه است که به واسطه حضرت شاه مجا قلندر لاهریوری می‌رسد و این شعبه هم شعب کثیره دارد، اشهر از آن شعبه باسطیه است که به واسطه حضرت سید شاه باسط علی قلندر اله آبادی می‌رسد و این نیز شعب کثیره دارد و ارتباط حضرت مرشدی به دو شعبه است: یکی به شعبه مسعودیه - که به واسطه سیدالسادات شاه مسعود علی قلندر پیر بیعت حضرت مرشدی - می‌رسد، و دیگری شعبه کاظمیه که به واسطه سیدی شاه محمد کاظم قلندر می‌رسد.

۴) شاه محمد کاظم قلندر علوی (۱۷ رجب ۱۱۵۸-۲۱ ربیع الاخر ۱۲۲۱): ایشان از خلفای سید شاه باسط علی قلندر اله آبادی است.

۵) شاه مسعود علی قلندر اله آبادی (۲۳ محرم ۱۱۶۵-۲۵ جمادی الاول ۱۲۲۱).

۶) شاه باسط علی قلندر آله آبادی (۱۱۱۴-۱۱۹۶).

۷) شاه احمد قلندر لاهریوری (متوفی ۲۲ ذی الحجۃ ۱۱۴۷)

۸) شاه فتح قلندر جونفوری (متوفی ۲۲ شعبان ۱۱۱۸): مدفون در قلندرپور از توابع اعظم گده^{۲۶} که چهار هزار مرید صاحب کشف و کرامت داشته است!

۹) شاه مجتبی المعروف به شاه مجا قلندر لاهریوری (۱۰۲۱-۱۰۸۴): از اعظام خلفای حضرت شاه عبدالقدوس قلندر جونپوری و نسب او به عبدالله بن عباس می‌رسد.

۱۰) شیخ عبدالقدوس قلندر جونفوری (متوفی یکشنبه دوازدهم ۱۰۵۲): عمری متجاوز از یک صد و ده سال داشته است.

۱۱) شاه عبدالسلام قلندر جونفوری: (سال فوت او معلوم نیست و یکباره به قرن نهم می‌رسد؟)

۱۲) شیخ محمد قطب قلندر جونفوری: (متوفی در نود سالگی بدون اینکه سال معلوم باشد).

(۲۵) شاید: روض الأظهر.

(۲۶) مشهور، اعظم گره است، شهری و ناحیه‌ای در شمال هند، از مراکز عمده فرهنگ اسلام در آن سرزمین. - همین عنوان در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۳۹۲/۹.

۱۳) شاه قطب الدین بینادل قلندر جونفوری: (متوفی ۹۲۵) در عمری نزدیک به یک صد و چهل و نه سال و پنج روز. وی از اولاد عمر بن الخطاب خلیفه دوم بوده است.

۱۴) سید نجم الدین غوث الدهر قلندر: (۶۳۷-۸۳۷) عمری دویست ساله داشته و زندگی نامه نویسان او بدین امر تصریح دارند!

۱۵) خضر رومی قلندر: (متولد آغاز صده پنجم هجری و وفات به تاریخ هیژدهم رجب در ۷۵۰ هجری) وی عمری سیصد و پنجاه ساله داشته و نویسندگان احوال او بدین نکته اشاره دارند!

۱۶) اساس السلسله القلندریه الشیخ عبدالعزیز المکی المعروف بعبدالله علمبردار قلندر: مؤلف در شرح حال این مرد، می گوید: بدان که خانواده علیّه قلندریّه منسوب به حضرت ایشان است و هر که نسبت ارادت به این خاندان دارد او را قلندری گویند.

بنا بر اعتقاد مؤلف، این شیخ عبدالعزیز که موسس سلسله قلندریّه است از اصحاب صُفّه بوده است. بنابراین وی از صحابه رسول است که احوال ایشان در کتب تاریخ، از جمله حلیة الاولیاء به تفصیل آمده است و هیچ کس از مورخان، حتی افسانه پردازان هم به چنین شخصی در جمع صحابه اشاره نکرده است. تنها صحابی رسول بودن او مایه شگفتی نیست^{۲۷}، بلکه این گفته مؤلف درباره او که وی از احفاد صالح پیامبر بوده است، نیز جای تعجب است. مؤلف عقیده دارد که اولاد صالح نبی قبل از بعثت منتظر ظهور نبوی بودند. به عقیده مؤلف علت اینکه وی به «علمبردار» معروف شده است این است که وی لواء پیامبر را حمل می کرده است. مؤلف خود به دروغ بودن این حرف توجه داشته و دفع دخل مقدر می کند که «و نبودن نام ایشان در اسماء الرجال منافی این امر نمی تواند باشد». همان گونه که در مورد بابا رتن نیز همین سخن گفته می شد^{۲۸}

۲۷) ابن شیخ عبدالعزیز مکی صرف نظر از دعوی های دروغین او، اگر وجودی حقیقی و تاریخی داشته باشد، ظاهراً الگوی دعوی های خود را از احوال و معیشت ابوالرصاصین هندی معترف شده در تاریخ و احادیث می دانده است که در اواخر قرن ششم یا اوایل قرن هفتم در حدود پنجاب هند ظاهر شد و مدعی شد که عیال او (حدود شش صد سال و بیشتر) دارد و از صحابه رسول^{۲۸} است، و اینانی نیز از پیامبر نقل می کرد که در احوال و بیافت و عده بی شماری او را پذیرفتند و مجموعه ای حدیث به نام وثیقات روایت کرده اند. اما به سبب عدم راد بیافت و در افسانه های زندگی او نوشته اند که خود را از حواریان حضرت مسیح می دانسته است. در مورد مراجعه شود به تاریخ الإسلام، ذمبی، ۶۹/۱۴، ابن حجر، الأصناف فی سیر الصحابه شماره ۳۶۵۹ و تذکره الشعراء دولتشاه سمرقندی، چاپ کلاله خاور، ۱۶۶.

۲۸) بعضی از مؤلفان کتب زندگی نامه صحابه رسول با نام این راه جندک فدا شد، او را در سلسله صحابه

از آنجا که شناخت این چهره افسانه‌ای به شناخت بعضی مسائل از احوال و عناوین این سلسله قلندریه یاری می‌رساند مناسب خواهد بود که توضیح مؤلف را در اینجا به عین عبارت او نقل کنیم: «و بعد از این اختلاف روایات است» یعنی در تمام آن حرف‌های عجیب، کسی اختلافی ندارد. «از بعضی کتب چنان معلوم می‌شود که [شیخ عبدالعزیز علمبردار] به هر چار یار ذوی الاقتدار بیعت کردند. و از بعض چنان معلوم می‌شود که بعد تشریف^{۲۹} به اسلام و اختیار بیعت و صحبت سید الأنام در سفری از اسفار، در رکاب آن سرور حاضر بود و در مراقبه‌ای چنان استغراق واقع شد که از آنجا نقل و حرکت واقع نگردید». یعنی چنان مستغرق در مراقبه شد که سال‌ها و سال‌ها، بی خبر و بیهوش بود بعد از وفات رسول ص و دوران خلافت ابوبکر و عمر و عثمان و تمام آن ماجراها سپری شد «و در زمانه حیدر کرار اسدالله الغالب حضرت علی بن ابیطالب - کرم الله وجهه - به هوش آمدند و مشرف به خدمت و بیعت این خلیفه بر حق شدند.» در اینجا مؤلف حکمت این واقعه را، برای توجیه عنوان سلسله خویش که «قلندریه علویه» است، چنین بیان می‌کند که از اینجا است که در کتب اکابر قلندریه، رضوان الله علیهم اجمعین، سلسله قلندریه را دو نهج می‌نویسد:

(۱) قلندریه‌ای که بلاواسطه به سرور انبیاء می‌رسد.

(۲) قلندریه علویه که به واسطه حضرت مرتضی علی سلام الله علیه می‌پیوندد.

بعد مؤلف ابیاتی را درین باره از مولانا عبدالقادر جونپوری می‌آورد:

خواجه عبدالعزیز عبدالله	آن علمدار مصطفی ز سپاه
با نبی بود در سفر، به وفاق	در مکانی گرفت استغراق
تا زمانی که حیدر صفدر	سوی صفین براند با لشکر
شغب لشکرش به گوش رسید	به افاقت در آمد و بدوید
گفت: کو مصطفی و لشکر او	من فدای غلام و چاکر او
قوم گفتند: «رفت از دنیا»	در پس او سه مرد از خلفا
این وصی وی است و شیر خدا	کین علی مرتضی امیر هدا

→ یادکرده‌اند و گروهی نیز به جعلی و دروغ‌گویی او پرداخته‌اند و کتاب‌ها درین باره نگاشته‌اند. ذهبی (متوفی ۷۴۸) یکی از کسانی است که کتابی در افشای دروغ‌گویی بابارتن نوشته و آن را «کثر وثن رتن» نامیده است، تاریخ الاسلام، ۶۹/۱۴. (۲۹) مؤلف، غیرمستقیم، عمر او را از عهد رسول هم کهن‌تر می‌داند.

تا به دولت به آن جناب رسید بیعتش کرد و خدمتش بگزید
هر که فهمید سِرِّ مرتضوی خواند ما را «قلندرِ علوی»^{۳۰}

مؤلف می‌گوید: «و ازین واضح شد که عبدالعزیز مکی [هم] از جناب رسالت مآب بلاواسطه فیض و بیعت دارند و هم به واسطه شیر خدا علی مرتضی کرم‌الله وجهه» دنباله شگفتی‌های احوال این سرسلسله را از زبان مؤلف بشنوید:

«باید دانست که در عمر حضرت ایشان اختلاف است. و درین اختلاف دو قول‌اند: در یک قول هزار سال، و در قول دیگر شش صد سال و مشهور همین قول ثانی است. و طول عمر و بقای ایشان جای استبعاد نیست».

بعد مؤلف به مجموعه‌ای از عمرهای افسانه‌ای می‌پردازد، برای اثبات دعوی خویش و آن مایه از شگفتی‌ها در باب این شیخ عبدالعزیز علمدار قلندر می‌آورد، که این حرف‌های قبلی، در برابر آن، حقایق محسوس ملموس تجربی به نظر خواهد رسید. خوانندگان می‌توانند به اصل کتاب مراجعه کنند.

(۱۷) هفدهمین چهره این سلسله، بدین گونه، امام علی بن ابیطالب است.

آنچه از احوال و ادوار زندگی مشایخ این سلسله از قلندریه آوردیم، برای این بود که خاطر خوانندگان این یادداشت را جمع کرده باشیم که این «سلسله قلندریه علویه» از قلندر بودن تنها عنوانی دارد و در زندگی نامه هیچ یک از مشایخ آن، که در همین کتاب آمده و ما هر کدام را در چند سطر خلاصه کرده‌ایم، کوچکترین نشانه‌ای از رسوم خوب و بد قلندریه - چه قلندریان عهد نخستین و چه قلندریان عصر تیموری و صفوی - دیده نمی‌شود. این یادداشت برای آن فراهم شد تا حوزه مفهومی «قلندر» را در ملفوظات مشایخ هند، در چند قرن اخیر، روشن کند. تنها احتمالی که وجود دارد این است که این سلسله از قلندریه هند، در اذکارشان با دیگر سلسله‌ها تفاوت‌هایی داشته باشند و کتاب‌هایی که درباره ذکر قلندری یا اذکار قلندریه نوشته شده است، نشان‌دهنده همین تمایزها است.^{۳۱}

از جمله فواید کتاب انتصاح عن ذکر اهل الصلاح جداولی است که مؤلف برای نام و سال

(۳۰) انتصاح عن ذکر اهل الصلاح، ۳۲.

(۳۱) درباره کیفیت ذکر قلندری، بنگرید به مطالب رشیدی، تراب علی شاه قلندر، چاپ نول کشور، ۱۲۵۷ هـ. ق، صص ۲۹۲-۲۹۴.

ولادت و سال وفات و مدّت عمر و مدفن مشایخ این سلسله‌ها و از جمله سلسله قلندریّه علویه ترتیب داده است و در آن جداول حتی به اختلاف نظرها نیز پرداخته است.^{۳۲} و از حق نباید گذشت که مجموعه منابعی که مؤلف در باب سلسله‌های تصوّف هند داشته بسیار متنوع و قابل توجه است.

(۳۲) انتصاح عن ذکر اهل الصلاح، ۳۲.

۲۹) قلندری و جولقی و حیدری و صوفی

همان گونه که به طور علمی نمی توان ثابت کرد که جهان بینی یک صوفی قرن چهارم عین جهان بینی یک صوفی در قرن هفتم است، به طریق اولی نمی توان گفت که قلندریان قرن چهارم، که در آن رباعی اسرار التوحید به ایشان اشاره شده است، دقیقاً همان افکار و رفتارهایی را داشته اند که قلندریان قرن هفتم و هشتم، اما از نظر مورخان و نگاه مردم همه آنها زیر عنوان کلمه قلندر قرار می گرفته اند. بعدها در کنار کلمه «قلندر» دو عنوان هم بر عناوین ایشان افزوده شده است. جولقی و جوالقی و نیز حیدری و گاه در صورت جمعی حیا دره.

در باب حیا دره یا حیدریان جای دیگر از همین یادداشت ها بحث شده است^۱ و تاریخچه ظهور این اصطلاح را - که مرتبط با پیروان قطب الدین حیدر زاوگی است - به قرن هفتم و سالهای پس از درگذشت او، یعنی سالهای ۶۱۳ یا ۶۱۸، برده ایم. اما جولقی نیز اصطلاح کهنی نیست، یعنی قبل از ظهور سید جمال الدین ساوجی و اتباع او، این عنوان بر هیچ فرقه ای از دراویش اطلاق نمی شده است بلکه در معنی لغوی آن ده شخص منسوب به جوال یا جوالق^۲ است به کار می رفته است.

(۱) به فصل مربوط به قطب الدین حیدر شماره ۳۱ در همین کتاب مراجعه شود.
 (۲) مؤلف بیان الأدیان، تألیف شده به سال ۲۱۵ از طرف جوالقی، در شمار مباحث هشتم، در کنار کلام کرامت، سامیه و امثال ایشان یاد کرده است. صفحه ۵۶ و جایی دیگر می آید العرفه استجاب هم نام است. سدا جوالقی، ۱۶، و چنان که ملاحظه می شود نام آن فرقه، جوالقیه، نام رئیس ایشان را جوالقی صفت کرده است. درباره این هم نام بن عبدالجوالقی مراجعه شود به المغالاب و الفرق، سید علی عبداللہ الشعری، ۱۱۱، تعلیقات مصحح، صفح ۲۷-۲۲۵، در آنجا نام پدرش سالم است.

هم کلمه حیدری و هم کلمه جوالقی درین مفهوم ویژه - در سالهای بعد از حمله مغول ظاهر شده است، یعنی دو سه قرن بعد از کلمه قلندر. اگر بخواهیم دقتی در کار کنیم می توانیم بگوییم کلمه حیدری اندکی زودتر از جوالقی رواج یافته است زیرا مورخان اجماع دارند که وفات شیخ حیدر زاوگی یا در ۶۱۳ و یا در ۶۱۸ بوده است^۳ اما در باب ظهور سید جمال ساوجی همه بر این عقیده اند که در سالهای بعد از ۶۲۰ هجری بوده است.^۴

از بعضی قراین و اشارات چنین دانسته می شود که در بعضی از نقاط، قلندریه از جوالقیه متمایز بوده اند مثلاً در خیرالمجالس^۵ که گزارش تصوف هند است، می خوانیم: هنگامی که «شیخ الاسلام رکن الحق والدین از ملتان به دهلی آمد قلندران و جوالقیان رسیدند. قلندران گفتند: «شیخ، ما را شربت بده!» شیخ ایشان را چیزی فرمودند. بازگشتند. جوالقیان برخاستند که شیخ! ما را خرچ بده، «شیخ ایشان را چیزی دهانید»^۶ باز هم در این کتاب اشاراتی به تمایز جوالقی و قلندری و صوفی دیده می شود به این حکایت توجه کنید که این سه دسته را در تقابل با یکدیگر قرار می دهد و نشان می دهد که در محیط صوفیه هند این تمایز امری بدیهی بوده است:

«بعد از آن خدمت خواجه یاران را فرمودند: بروید نماز چاشت بگزارید. بنده نیز بیرون آمد. قلندران درآمدند. ایشان را پیش طلب شد. بنده [یعنی حمید قلندر مؤلف خیرالمجالس] اگرچه صورت قلندر است اما صحبت با صوفیان دارد، میان صوفیان بود. خدمت خواجه، قلندران را شب مهمان داشتند. قلندران بیرون آمدند، یاران صوفی را باز طلب شد. بنده مجلس گذشته سواد می کرد^۷ خدمت خواجه خواست حکایتی فرمودن از بنده یادکردند: «فلان کجاست؟» برادر بزرگتر بنده، مولانا سراج الدین، حاضر بود عرض داشت کرد که «در کتابت است» فرمودند: «بطلبید!» بنده باز به سعادت ملازمت مستسعد شد. خواجه زبانی حکایت داشته بودند، آغاز کردند که «شیخ عبدالله انصاری، رحمة الله علیه را قاعده بود هر طایفه که برایشان بیامدی با آن طایفه چنان بودی که ایشان

(۳) درباره سال تولد و وفات او مراجعه شود به فصل ۳۱.

(۴) تاریخ الإسلام، ذهبی، ۱۳/۹۴۸.

(۵) خیرالمجالس، حمید قلندر، ۷۴.

(۶) همانجا، ۷۴.

(۷) یعنی اشتغال به نوشتن یا احتمالاً پانویس کردن مطالبی که شیخ در مجلس پیشین بر زبان رانده بود.

می دانستند (یعنی تصور می کردند) که شیخ، در مذهب ماست...» اگر قلندران می آمدند با ایشان چنان بودی که قلندران می دانستند (تصور می کردند) که شیخ به صورت، صوفی بیش نیست اما به معنی قلندر است و از آن ماست... و اگر جوالقیان می آمدند... و اگر دانشمندان...» مؤلف می گوید خواجه انصاری وصیت کرد که چون بمیرد هر قومی جنازه اش را برداشتنند از آنها. «اول قلندران درآمدند و دست بر جنازه زدند تا بردارند، برنیامد. قلندران بازگشتند جوالقیان آمدند... بعد از جوالقیان دانشمندان و اهل کلاه و سوداگران... بعد از این همه اهل تصوف آمدند، پیش از زمین برخاست»^۸

آنچه درباره وجود جوالقیان و حتی حضور قلندریان در عصر خواجه انصاری گفته و تمامی این حکایت اموری است موهوم و خیالی. آنچه مقصود ما از نقل این حکایت بود چیز دیگری بود؛ نشان دادن تمایز مفهوم صوفی و قلندر و جولقی در هند قرن هشتم بود که مؤلف خیرالمجالس یادآور شده است.

جوالقی و جوالیقی

نام دیگر جماعت قلندریان، در متون عربی و گاه در فارسی نیز، جوالقی / جولقی است همه تصریح کرده اند که این نسبت به «جوال» است یعنی همان پلاس سیاهی^۹ که قلندریه شعار خود ساخته بوده اند. قبل از آن که نسبت قلندریان به صورت جولقی و جوالقی، رواج پیدا کند، در نسبت به کلمه «جوال» جوالیقی گفته می شده است. چنان که در مورد ادیب معروف قرن پنجم و ششم ابومنصور جوالیقی (۴۶۶-۵۳۹) دیده می شود.^{۱۰} ابن خلکان در شرح حال وی بحثی کرده است درباره کلمه جوالیقی که نقل فشرده ای از آن در بحث ما، چندان بیراه نخواهد بود. وی می گوید: «جوالیقی نسبتی است به عمل جوالق و فروش آن. و این نسبتی است نادر، زیرا هرگز به کلمه جمع نسبت برقرار نمی شود و به مفرد و واحد آن نسبت داده می شود.»^{۱۱} بعد توضیح می دهد که «جوالیق» در جمع «جوالق» شاذ و نادر است زیرا «ی» در اصل مفرد آن موجود نبوده است. آنچه

(۸) خیرالمجالس، ۱۴-۱۱۲.

(۹) بنگرید به فصل ۴۷ کتاب حاضر، و توصیفی که اوحدی مراغی از جوال سیاه قلندریان آورده است.

(۱۰) درباره او بنگرید به إنباء الزواہ، ۳/۱۳۳۵ تاریخ الإسلام، ذہبی، ۱۱/۶-۷۳۵.

(۱۱) وفیات الأعیان، چاپ استاد احسان عباس، ۲/۵-۳۴۲.

شنیده شده است جوالق به ضم جیم است و جمع آن جوالق به فتح جیم و این قاعده‌ای بسیار شایع است که می‌گویند: «رَجُلٌ حُلَاحِلٌ (مردی حُلَاحِل) آن‌گاه که با وقار باشد و جمع آن حِلَاحِل است» ابن خلکان چند شاهد دیگر هم از نوع «حُلَاحِل» و جمع آن «حِلَاحِل» می‌آورد و در پایان یادآور می‌شود که جوالق اسمی است عجمی که معرّب شده است و توضیح می‌دهد که در زبان عربی اجتماع دو کلمه جیم و قاف امکان‌پذیر نیست، هرگز^{۱۲}، مقصودش این است که اگر چنین کلمه‌ای پیدا شود عربی نخواهد بود. اگر بپذیریم که گفته ابن خلکان در باب نبودن «ی» در اصل کلمه جوالیقی، درست است با اطمینان می‌توانیم بگوییم «یق» در پایان این کلمه بازمانده «یک» پهلوی است که در فارسی دری هم شواهد بسیار دارد نظیر تاجیک و نزدیک و تاریک و امثال آن^{۱۳}. پس باید قبول کرد که «جوالیقی» منسوب است به «جوالیق» و جوالیق خود منسوب است به «جوال» یعنی عرب‌ها از نسبت پهلوی [ایک] نسبت دیگر هم ساخته‌اند: جوال + یک (= جوالیک) و بعد از روی جوالیک که معرّب شده است و به صورت جوالیق درآمده است، نسبتی دیگر ساخته‌اند و گفته‌اند جوالیقی. همان‌گونه که ما بسیاری از جمع‌های عربی را از نو جمع بسته‌ایم نظیر «مساجدها» آنها نسبت پهلوی و فارسی «جوالیک» را دوباره منسوب کرده‌اند و یائی در پایان آن افزوده‌اند و شده است جوالیقی.

ابوسعبد سمعانی (۵۰۶-۵۶۲) که ایرانی است و اهل مرو^{۱۴}، در کتاب الأنساب خود هم نسبت «جوالقی» را آورده است و هم «جوالیقی» را و می‌گوید: هر دو درست است اما «جوالیقی» اصحّ است. در مورد حرکت جیم سمعانی در جوالقی (به ضم جیم) و در جوالیقی (به فتح جیم) ضبط کرده است.^{۱۵} در فارسی دوره‌های جدید کلمه‌ای وجود دارد به صورت «جَعَلَق» که غالباً به عنوان نوعی دشنام به کار می‌رود. علامه قزوینی حدس زده است که جَعَلَق امروز^{۱۶} بازمانده‌ای از کلمه جولقی قدیم باشد و یادگار عصر انحطاط جولقیان و قلندریان که عملاً کاری جز در یوزه‌گری نداشته‌اند. در فرهنگ‌های متأخر هم که به ثبت این کلمه پرداخته‌اند، همین‌گونه معانی را برای آن استنباط کرده‌اند

(۱۲) همانجا. (۱۳) بنگرید به تعلیقات اسرار التوحید، ۶۱۸/۲.

(۱۴) درباره او بنگرید به طبقات الشافعیه، شبلی، ۲۵۹/۴؛ و فیات الأعیان، ۲۱۲/۳-۲۰۹.

(۱۵) الأنساب، چاپ مارگلیوث ۱۳۹۸. (۱۶) یادداشت‌های قزوینی، چاپ ایرج افشار، ۳۸۴/۲.

مثلاً صاحبِ بهار عجم، در کلمهٔ جعلقی و نیز صاحبِ آندراج.^{۱۷}
 با این همه هنوز ابهامی باقی است. در بابِ ساختارِ صرفی کلمهٔ جولقی که در مثنوی
 مولانا^{۱۸} آمده است و از قدیم شارحان مثنوی هم توضیح قانع‌کننده‌ای در باب آن
 نیاورده‌اند، استاد نیکلسون، پس از نقل آراء بعضی از شارحان مثنوی، نتیجه گرفته است
 که احتمالاً یک کاربرد عامیانه است که در دوره‌ای خاص از ادوارِ زبان پارسی وجود
 داشته است.^{۱۹}

(۱۷) بنگرید به لغت‌نامه، دهخدا، ذیل همین کلمه.

(۱۸) مثنوی، ۱/۱: جولقی بی سربرهنه می‌گذشت با سر بی موجو پشت طاس و طشت

(۱۹) شرح مثنوی، نیکلسون، ۱/۵۹-۵۸؛ و مقایسه شود با زنگی‌نامه، ۸۶.

۳۰ نخستین رجال قلندریّه

معمولاً، قلندریّه را در تاریخ با قطب الدین حیدر زاوه‌ای (متوفی ۶۱۳ یا ۶۱۷) می‌شناسند و در سراسر عالم اسلامی فقراء قلندریّه و درویشان حیدریّه، منسوب به اویند، اما قبل از وی ما کسانی را می‌شناسیم که عنوان سرکرده قلندریان و شیخ القلندریّه داشته‌اند.

صلاح الدین صفدی در شرح حال مسعود بن محمد بن الدلال الهمدانی از او به عنوان شیخ القلندریّه یاد می‌کند و می‌گوید: مردی درست و نیک خصال بود و همواره می‌گفت: «از گذشته نکرد باید یاد.» گویند پس از مرگش او را در خواب دیدند و پرسیدند که خدای با تو چه کرد؟ گفت: مرا در پیشگاه خویش ایستانید و گفت: «ای مسعود! از گذشته نکرد باید یاد.» او را به بهشت ببرید.^۱

این مسعود بن محمد بن دلالِ همدانی به تصریح صفدی در سال پانصد و شصت و هفت در گذشته است و حدود چهل سال قبل از قطب الدین حیدر زاوه‌ای زندگی می‌کرده است، گرچه قطب الدین حیدر عمری دراز کرده ولی اگر سال فوت اینان را ملاک قرار دهیم، مرگ او چهل سال مقدم بر زمان مرگ قطب الدین حیدر است. جلال درگزینی. ظاهراً تنها سند تفصیلی درباره او قلندرنامه خطیب فارسی^۲ است که می‌گوید وی عملاً مرشد و راهنمای جمال الدین ساوجی بوده است. اجمال داستان این

۱) الوافی بالوفیات، صلاح الدین الصفدی، ۲۷۸-۹/۲۵، عکسی موجود در کتابخانه دایرة المعارف بزرگ

اسلامی؛ و تاریخ الإسلام، ذمبی، ۱۱۲۸/۱۲

۲) قلندرنامه، خطیب فارسی، تصحیح و توضیح زنده‌باد دکتر حمید زرین‌کوب، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۲.

است که جمال ساوجی که امام جمع بود بعد از نماز صبح‌ها تنها از مسجد بیرون می‌آمد و به زیارت گور اولیا می‌پرداخت. یک روز صبح که در دروازه باب الصغیر^۳ دمشق، که مزار جمع کثیری از اولیاست از جمله بلال و سکینه^۳ بنت الحسین^۴ و زینب بنت الحسین^۴، مشغول زیارت بود در آنجا حضرتی نورانی را دید که عریان بود و برای ستر عورت از برگ گیاهان استفاده کرده بود و مدت سی سال در آنجا معتکف بود و جز گیاه نمی‌خورد. جمال ساوجی ازو پرسش‌هایی کرد و او چنین پاسخ داد که اگر می‌خواهی از چاه عوایق برآیی باید بند علایق را ببری. جمال ساوجی یک باره از دست رفت و به درگاه خداوند دعا کرد که خدایا: «حجاب راه من یک موی مگذار» بعد از ساعتی دید که یک موی بر همه اعضای او نمانده است، به گلی عور و برهنه شد و از برگ گیاهان برای خود ستر عورت ساخت. جلال درگزینی وقتی او را چنین دید در برابر او سر نهاد بی هیچ کبر و دعوی. سید جمال بر اندام درگزینی دست کشید و در نتیجه: «فرو پاشید از تن جمله موهاش» بعد از آن پیوسته با هم بودند. و جز هفته‌ای یک بار از آن قبه بیرون نمی‌آمدند، آنهم برای چیدن گیاهان برای تهیه کردن قوت لایموت.

تردید نیست که در میان یاران جمال ساوجی شخصی به نام جلال درگزینی وجود داشته و این نکته را ذهبی تصریح کرده است آنجا که در احوال ساوجی می‌گوید «و در آنجا (قبه باب الصغیر) با جلال درگزینی و شیخ عثمان کوهی فارسی، آمیزش یافت.»^۴ مؤلف فسطاط العداله از جلال درگزینی یاد نکرده است. به تصریح ذهبی، بعد از جمال ساوجی، رهبری قلندریه و یا «مشیخه» ایشان با جلال درگزینی بوده است و بعد از درگزینی نوبت به شیخ محمد بلخی رسیده است.^۵

(۴) تاریخ الاسلام، دهی، چاپ نشر عباد، ۹۲۸/۱۳

(۳) باب الصغیر، محله‌ای در دمشق.

(۵) تاریخ الاسلام، همانجا و مسالک الأبصار، ۲۲۲-۲۲۱/۱

(۳۱) قطب‌الدین حیدر زاوگی

سالِ اوّل قطب بودی، سالِ دوّم قطبِ دین
سالِ دیگر، گر بمانی، قطب دین حیدر شوی
از امثال فارسی

امروز یکی از مهم‌ترین شهرهای خراسان تربت حیدریّه است. جای شگفتی است که نام دو شهر از شهرهای مهمّ خراسان امروز، از نام دو عارفِ خراسانی به وجود آمده است: تربت حیدریّه و تربت جام.

تربت جام، پیش از آنکه خاکجای احمد جام زنده پیل (۴۴۱-۵۳۶) عارف مشهور قرن پنجم و ششم^۱ شود، «جام» نام داشته است و پس از وفات او به نام «تربت شیخ جام» و اندک اندک «تربت جام» نام‌گذاری شده است.

تربت حیدریّه نیز پیش از آنکه خاکجای قطب الدین حیدر زاوگی شود، به نام زاوه

(۱) دربارهٔ احمد جام زنده پیل مراجعه شود به دکتر حشمت مؤید سندجی در مقدمهٔ مقامات زنده پیل، چاپ دوم، ۲۴-۸۸ و زنده یاد دکتر علی فاضل، در مقدمهٔ مفتاح النجات، چاپ دوم، ۱۳۷۳، صص ۱ تا پنجاه و ۵۵ و روضة المذنبین، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵ صص هفده تا صد و سی و نه و شرح احوال و نقد و تحلیل آثار احمد جام، از همو، تهران انتشارات توس، ۱۳۷۳ و نیز کارنامه احمد جام، از همو، تهران، توس، ۱۳۸۳ و از کارهای پژوهشگران فرنگی:

W. Iwanow, "A Biography of Shaykh Ahmad-i Jam", in *JRAS*, 1917, 291-365.

F. Meier, "Zur Biographie Ahmad-i Gam's und zur Quellenkunde Von Gami's Nafahatul-Uns", in *ZDMG*, 1943, 47-67.

F. Meier, "Ahmadi Djam", in *EF*, Vol. I.P. 283-4.

شهرت داشته و در تاریخ نیشابور ابو عبدالله حاکم، زاوه، یکی از رستاق‌های نیشابور^۲ است. اما پس از وفات قطب‌الدین حیدر و دفن او درین ناحیه اندک اندک زاوه تبدیل به تربت قطب‌الدین و تربت حیدر و تربت حیدری و تربت حیدریّه شده است.^۳

اطلاعات ما در باب این قطب‌الدین بسیار اندک است و آشفته. شاید یکی از قدیم‌ترین اسناد زندگی او گفتار ابن القوطی (متوفی ۷۲۳) باشد که در معجم‌اللقاب تحت عنوان «قطب‌العالم ابوالفقراء حیدر بن عبدالله بن ابی البرکات الزاوی، الشیخ العارف» آورده است و در آنجا می‌گوید:

شیخ ما، منهاج‌الدین ابو محمد نسفی^۴، در کتابی که ویژه سیرت شیخ ربانی سیف‌الدین باخرزی^۵ نوشته است [در باره قطب‌الدین حیدر] گفته است که اصل او از ترکمانان خراسان و گله‌داران آن ناحیه است و او از عقلاء مجانبین بوده و مریدانی دارد که ریش خود را به آتش می‌سوزانند و آلتی آهنین از قبیل طوق و سلسله و کمان و عصا و دَبُوس و امثال آن به همراه دارند و ایشان مخصوص به این طریقه‌اند. هم او گوید که چون شیخ سیف‌الدین (۵۸۶-۶۵۹) خواست از خراسان خارج شود، آهنگ حیدر زاوی کرد و به زاویه او رفت و او در غاری عزلت‌گزیده بود، غاری که از برابر آن رودی می‌گذشت. پس حیدر به خادم خویش فرمان داد که سفره را در جانب رودخانه‌ای که به محاذات او بود بگسترده و او عارف بود. و با این حرکت اشارت کرد که شیخ [سیف‌الدین] و زاویه او و سفره او در خورِ ماوراءالنهر است. اتفاق چنان افتاد که شیخ به بخارا نزول کرد و آن اشارتِ قطبِ عالم، درباره او تحقق پذیرفت.^۶

(۲) تاریخ نیشابور، حاکم نیشابوری، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۵، شماره ۱۱۲۹.

(۳) درین باره ← ولایت زاوه، محمدرضا خسروی، در تمام متون قدیم قطب‌الدین حیدر زاوی به خط و نثر، تهران، مینیم، مانند روضه خلد، مجد خوافی، تألیف به سال ۷۳۳.

(۴) منهاج‌الدین ابومحمد (یا: ابوعبدالرحمن) محمد بن محمود نسفی (۶۹۳-۶۲۱) مؤلف سیف (جنت) د. ماوراءالنهر و متوفی در بغداد، وی از مریدان شیخ سیف‌الدین باخرزی بوده است. ابن قوطی از وجه‌هایی کرده و از کتابی که نسفی در باب سیف‌الدین باخرزی نوشته بوده است مطالبی نقل می‌کند. مراجعه شود به مُعْجَمُ الألقاب، ۵/۵۵۲، شماره ۵۶۷۵.

(۵) منهاج‌الدین ابومحمد (یا: ابوعبدالرحمن) محمد بن محمود نسفی (۶۹۳-۶۲۷) مؤلف سیف (جنت) د. ماوراءالنهر و متوفی در بغداد، وی از مریدان شیخ سیف‌الدین باخرزی بوده است. ابن قوطی از وجه‌هایی کرده و از کتابی که نسفی در باب سیف‌الدین باخرزی نوشته بوده است مطالبی نقل می‌کند. مراجعه شود به مُعْجَمُ الألقاب، ۵/۵۵۲، شماره ۵۶۷۵.

(۶) معجم‌اللقاب، ۷/۳، ۳۶۶- (۱۲۹۹۲).

از آنجا که منبع این اطلاع زندگی نامه سیف الدین با خرزى است که یک نفر خراسانى در همان قرن نوشته است باید، درین مورد، گفتار ابن فوطى را با اهميت تلقى کنیم و آنچه فصیح خوافى در مجمل فصیحى آورده مى تواند در جهاتى تکمیل کننده این اطلاعات باشد اگرچه در مسائلى با گفتار ابن فوطى مطابقت نداشته باشد.

فصیح خوافى در وقایع سال ۶۱۳ وفات قطب الدین حیدر را با این عنوان ذکر مى کند «وفات الشيخ السالك المجذوب شيخ قطب الدين حيدر زاوه‌ای و هو قطب الدين حيدر بن تیمور بن ابوبکر بن سلطان شاه بن سلطان خان السالورى در زاوه و او صد و ده ساله بود.»^۷

پرسشى که هم اکنون از ذهن من مى گذرد این است که نام‌هایی از نوع «تیمور» و «سلطان شاه» در خراسان قرن پنجم که پدران حیدر در آن مى زیسته‌اند آیا رواج داشته است؟

فصیح خوافى نام پدر حیدر را «تیمور» مى نویسد. حال آنکه ابن فوطى - که درین زمینه سخنش قطعاً اعتبار بیشتری دارد - عبدالله آورده است. مگر اینکه بگوییم عبدالله همان تیمور است. آنچه وجه جامع گفتار ابن فوطى و فصیح خوافى است این است که قطب الدین حیدر از تبار ترکمانان خراسان بوده است، ترکمانانى که کارشان گله‌دارى است.

تردیدى نیست که قطب الدین حیدر در عصر مغول مى زیسته است یا بهتر بگوییم مرگ او در حوالی حمله مغول اتفاق افتاده است. آنچه از رفتار او با سیف الدین باخرزى

(۷) مجمل فصیحى، فصیح خوافى، ۲/۲۸۸. تاریخ بناکتى (تألیف سال ۷۱۷)، ۳۶۷، در وقایع ۶۱۸. ولّى حمّد مستوفى، به خطا، درگذشت او را ثمان عشر و سبعمانه نوشته است (تاریخ گزیده، ۶۷۴). مقایسه شود با سلسله الاولیاء، سید محمّد نوربخش (۷۹۵-۸۶۹)، شماره ۲۲۲، که مى گوید: «قطب الدین حیدر المجذوب، قدس سره، كان من اولاد ملوك الترك و بدلاء هذه الطایفة ... و له فى مخالفة النفس و ... طریق الملازمة شأن كبير. المتوفى بترشیش و زاوه قبره بتریت» که جمله آخر را در قرائت استاد دانش پژوه، باید بدین گونه اصلاح کرد: «... و طریق الملازمة شأن كبير المتوفى بترشیش و بزاه قبره يتبرک به.» اگر گفتار نوربخش مستندى استوار و کهن داشته باشد خبر از آن مى دهد که قطب الدین حیدر در ناحیه ترشیش (طربیش قدیم و کاشمر امروز) وفات کرده و خاک جای او در زاوه است و بدان گور تبرک مى جویند. یک نکته را درباره خاک جای او نباید از یاد برد که در روستای گلمکان (= گرمکان، جرمکان) از روستاهای بسیار کهن پیرامون مشهد، در گورستان عمومى آنجا گورى به نام گور قطب الدین حیدر دیدم با تاریخ ۶۴۸ و در همانجا گورى به نام خواجه داد، متوفى ۴۳۵ هم هست اما این سنگ قبرها بسیار جدید است و بر آنها اعتمادى نیست مگر در حد عقیده اهل محل.

نقل کرده‌اند می‌تواند نشان‌دهندهٔ موقعیت زمانی او باشد. حال اگر سخن فصیح خوافی را که سال وفات او را ۶۱۳ می‌داند و عمر او را صد و ده سال بپذیریم در آن صورت می‌توانیم سال تولد او را نیز به دست آوریم یعنی سال ۵۰۳. هرچه از اسناد نزدیک به عصر او دورتر می‌شویم پهنهٔ افسانه‌های مربوط به زندگی او گسترش می‌یابد.

آنچه مسلم است این است که وی سنت‌هایی در آیین قلندری بنیاد نهاده است که به اختصار عبارت است:

(۱) سوزاندن موی ریش و یا برکندن موی زنخدان^۸

(۲) حلقهٔ آهن در آلت تناسلی کردن برای جلوگیری از راندن شهوات^۹

(۳) حمل آلات آهنین از قبیل طوق و زنجیر و عصا و دُبوس^{۱۰}

(۴) حلقهٔ آهنی بر دست و گردن و گوش خود آویختن^{۱۱}

دربارهٔ هر یک از این رسوم حیدریه به یادداشت جداگانه‌ای که دارد مراجعه باید کرد. بر خلاف آنچه در باب بعضی از رفتارهای مریدان قطب‌الدین نقل کرده‌اند می‌توانیم یقین کنیم که قطب‌الدین با همهٔ عزلت‌گزینی و غارنشینی‌اش، همسر و فرزندان داشته و ما دربارهٔ بعضی از فرزندان و فرزندزادگان او در تاریخ اطلاعات پراکنده‌ای داریم و تا اواسط قرن هشتم، نام و نشان بعضی از این‌ها را در کتب تاریخ و رجال می‌توان دید. سرایندهٔ کارنامهٔ اوقاف^{۱۲}، تاج‌الدین نسائی^{۱۳} که در ۶۶۷ به نظم این منظومه پرداخته اطلاعات بسیار خوبی در باب حیدریان عصر خود - که نیم قرن بعد از مرگ قطب‌الدین حیدر بوده‌اند - به ما می‌دهد و اشاراتی به احوال فرزندی از فرزندان قطب‌الدین حیدر - که نام او حسین بوده و سرکردهٔ حیدریان عصر - می‌آورد:

فرع را کس نداده نقدی عین بهتر از قطب‌زاده، شیخ حسین

(۸) کارنامهٔ اوقاف، تاج‌الدین نسائی، تاریخ نظم ۶۶۷، جنگ نظم و شر، جاب حسب عجمانی، مصر ۵۸-۶۵. این بهاء از شاعران قرن هشتم گفته است (موسس الأحرار، ۹۱۰-۹۱۲).

چون همه میلش به بی‌ریشان بود ریش می‌سوزد ر عشقش حیدری

(۹) سفرنامهٔ ابن بطوطه، ترجمهٔ محمدعلی موحد، ۴۲۱-۴۲/۱ و سیر کارنامهٔ اوقاف، ۵۸.

(۱۰) معجم الألقاب، ۳۷۶/۳-۳۷۷. (۱۱) سفرنامهٔ ابن بطوطه، ۱۹۲/۱.

(۱۲) دربارهٔ کارنامهٔ اوقاف مراجعه شود به فرهنگ ایران زمین، ۵/۸-۲۲.

(۱۳) دربارهٔ تاج‌الدین نسائی مراجعه شود به یادداشت ۱۲.

پسرِ شیخ حیدرِ زاوه قطب اسلام، مفخرِ زاوه^{۱۴} و این شیخ حسین همان کسی است که دو تن از اَحقادِ او به نام شیخ مظفر حیدری (متوفی ۷۴۸) و شاه محمد حیدری (متوفی ۷۴۴) در مجمل فصیحی دربارهٔ ایشان اطلاعاتی^{۱۵} موجود است. تنها نکته‌ای که درین باره باید مورد نظر قرارگیرد این است که یا تعبیر «پسر شیخ حیدرِ زاوه» در گفتارِ تاج الدین نسائی، اطلاق «نوه» است بر پسر یا این که محمد بن قطب الدین حیدر برادرِ این شیخ حسین بوده است. باز جای دیگر دربارهٔ فرزندان او و موقعیتِ تاریخی ایشان سخن خواهیم گفت.

شاید آخرین تصویری که از شخصیت قطب الدین حیدر، در متون تاریخی باقی مانده، تصویری باشد که مؤلف تحفة الفقراء^{۱۶} از او داده است. این تصویر، واپسین اطلاعات عامیانهٔ اواخر عصر قاجار است که از زبان اهالی محل گرفته شده است و نشان می‌دهد که مردم ناحیه در قرن سیزدهم چه گونه عقایدی دربارهٔ او داشته‌اند.

اجمال سخنان مؤلف تحفة الفقراء این است که قطب الدین حیدر پسرِ سالور اوزبک پادشاه بخارا بوده است. او مختون (ختنه شده) از مادر متولد شده است و در هفت سالگی جلای وطن کرده و به ناحیهٔ زاوه آمده و مرید شیخ ابوالقاسم^{۱۷} شده است.

(۱۴) کارنامهٔ اوقاف ۶۴.

(۱۵) مجمل فصیحی، ۶۷/۲، ۷۳.

(۱۶) تحفة الفقراء، سفرنامهٔ میرزا علی صفاء السلطنة متخلص به «مشتاقی» که در سال‌های ۱۲۹۹-۱۳۰۰ قمری، از مشهد از طریق طبس و یزد به نایین و اردستان و کاشان و قم سفر کرده است، چاپ شده در فرهنگ ایوان زمین، سال شانزدهم (۱۳۸ ه. ش) صص ۹۰-۱۹۰ به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ.

(۱۷) دانسته نیست که این شیخ ابوالقاسمی که در ناحیهٔ زاوه سکونت داشته و مراد و مرشد قطب‌الدین حیدر شده است، به تحقیق، کیست؟ هم اکنون در مسیر راه مشهد به تربت حیدریه در نزدیکی‌های تربت، در سمت راست جاده، مزاری به نام مزار شیخ ابوالقاسم وجود دارد که زیارتگاه است و بر سنگ جدیدالاحداث آن نوشته شده است: «مرقد متور حضرت شیخ ابوالقاسم علی گورکانی پنجمین قطب سلسلهٔ جلیلهٔ صوفیهٔ معروفه در زمان غیبت که پس از حضرت شیخ ابی عمران سعید بن سلام المغربی در سال ۳۷۳ بر مسند ارشاد متمکن گردیده و در سال ۵۴۰ روح مقدسش به جنة الفردوس و عالم قدس پرواز نمود. «قَدَسَ اللهُ سِرَّةَ الْعَزِيزِ» ولایت زاوه، ۳۹۷ کسانی که این سنگ را فراهم آورده‌اند به تناقض‌هایی که در تواریخ مکتوب در آن دیده می‌شود توجه نکرده‌اند که اگر وی در سال ۳۷۳ زنده بوده است و جانشین ابو عثمان مغربی شده است چه گونه تا سال ۵۴۰ یعنی حدود یک صد و هفتاد سال عمر کرده است. کسانی که این سنگ را فراهم آورده‌اند آنجا را مزار ابوالقاسم کُرکانی (۳۸۰ - ۴۶۹) فرض کرده‌اند که در کتب مغلوط متأخر نامش به صورت ابوالقاسم گورکانی / گورکانی درآمده است. آرامگاه ابوالقاسم کُرکانی در طوس تا قرن دهم مشهور و زیارتگاه بوده است. مراجعه شود به مهمان نامهٔ بخارا، ۳۵۰ و در باب زندگی و احوال کُرکانی مراجعه شود به العیبر، ذمبی ۲۷۱/۳ و السیاق، تلخیص دوم ۸۲b و

پدرش کسانی را به تعقیب او فرستاده است و آنها شیخ حیدر را در همین جا که مزار اوست یافته‌اند. بنا بر نوشته این مؤلف این کسان هر قدر او را به بازگشت به وطن ترغیب می‌کنند او نمی‌پذیرد و از سلطنت میراثی چشم می‌پوشد. مؤلف می‌گوید: وی هر صباح نزد شیخ ابوالقاسم به کنار اُدی می‌رفت. وقتی فرستادگان پدرش می‌رسند شیخ [ابوالقاسم] چند دانه انار به او می‌دهد که به هر کدام ازیشان بدهد. می‌گوید: وی مشغول آبیاری زراعتش بود که سپاه پدرش می‌رسند و او به تقسیم انار می‌پردازد و به هر کدام یکی می‌دهد که باز هم باقی می‌ماند. بعد پدرش تصمیم می‌گیرد که او را به زور، ببرد و چون چنین می‌کوشند «ناگاه دیدند قطب‌الدین حیدر در میان آتش نشسته و راه دسترسی بر وی بسته است.» روز بعد که آمدند دیدند آب زیادی دور او را گرفته است. بعد از این حوادث پدرش پول و کسانی می‌فرستد که آنجا عمارت برای او بسازند. بعدها پدرش می‌میرد و سلطنت به او می‌رسد. شیخ قطب‌الدین خواهری نابینا داشته است. آن خواهر به او نامه می‌نویسد و به بخارا دعوتش می‌کند. شیخ می‌گوید: «سلطنت فقر، مرا بس است» در نتیجه خواهرش شاه می‌شود. بعد از مرگ قطب‌الدین خواجه تاشان که در آنجا مأمور خدمت او بودند به عمران آنجا و آبادانی گور او می‌پردازند و قنوات و رقبات برای گور او می‌خرند. مؤلف می‌گوید: گویند دوازده رشته قنات وقف مصارف خیرات و صرف مخارج مبررات نموده و هر یک نامزد یک طبقه از خدام کرده بودند؛ از جمله آش‌خانه، قهوه‌خانه، فراش‌خانه، نقاره‌خانه، و کشیک‌خانه و غیرها. هر یک قناتی جداگانه داشته است، اسباب سلطنتی او هم تا چند سال (اواخر قرن سیزدهم هجری) برقرار بوده است. رفته رفته حکام تغییرات داده از میان برده‌اند. آنچه این مؤلف در باب اوقاف مزار شیخ می‌گوید ظاهراً با آنچه در کارنامه اوقاف تاج‌الدین نسائی آمده است بی‌ارتباط نیست.^{۱۸}

مؤلف می‌افزاید که از جمله تغییرات آنکه میرزا اسحاق خان قرآنی^{۱۹} حکم تربیت در

→ طبقات الشافعیة، سبکی، ۳۰۵/۵ و کشف المحجوب محمد بری، ۲۱۱، نامه‌های عین القضاة، ۱۱۵، ۱، ۹۱، ۲۱۲، تعلیقات اسرار التوحید، ۶۷۱/۲ و معجم السفر، حافظ سلسی، شماره‌های ۱۳۲۹، ۱۳۲۹، ۱۳۱۶، تکمیل کتاب الأکمال ابن‌الصابونی، تحقیق مصطفی جواد، ۱۹۵۷/۱۳۷۷، ۱۱۱ کارنامه اوقاف، ۶۵.

۱۹) اسحاق خان قرآنی معروف به اسحاق خان کله‌کن، فرمانروای مستند راه‌دکه در عصر ناصرالدین قاجار است. کتونی را به نام او «تربیت اسحاق خان» هم می‌خوانده‌اند. درباره او مراجعه شود به «جغرافیای تاریخی ولایت اردبیل»، صص ۶۶-۸۰.

عهد سلطنت فتح علیشاه، اسباب نقاره‌خانه او را به سر در دروازه شهر نقل نموده و بعد از سردار محمد خان آن را بر سر چهار سوق شهر قرار داده. و بعد از گرفتن و بُردن سردار محمد خان، حکام تربت و صاحبان زور و قوت هر یک آنچه توانستند بُردند و تصرف کردند.^{۲۰}

پیروان قطب الدین حیدر از نیمه دوم قرن هفتم در خراسان و دیگر نقاط پراکنده بودند از اشارات تاج الدین نسائی در ۶۶۷ چنین دانسته می‌شود که حیدریان در ناحیه جام و خواف و زاوه بسیار بوده‌اند و راه و رسم‌های شیخ حیدر را رعایت می‌کرده‌اند. ابن بطوطه که در اوایل قرن هشتم از شهرهای شرق اسلامی دیدار می‌کرده است در مسیر مشهد به سرخس می‌گوید: «از مشهد به سرخس رفتیم که شیخ لقمان سرخسی از مردم آن شهر بوده است و از آنجا به شهر زاوه (تربت حیدریه کنونی) که شهر شیخ قطب الدین حیدر باشد مسافرت کردیم. طایفه حیدریه که از شعب صوفیه می‌باشند به این شیخ حیدر منتسب‌اند و آنان حلقه‌های آهنی بر دست و گردن و گوش خود می‌آویزند و حتی بر آلت تناسلی خود نیز ازین حلقه‌ها بند می‌کنند به طوری که نزدیکی کردن با زنان از بهر آنان میسر نتواند بود»^{۲۱}

از فرزندان شیخ حیدر زاوه، در کتاب‌های تاریخ و ادب نشانه‌هایی دیده می‌شود حتی بعضی ازیشان در مقامات بالای قدرت و فرمانروایی بوده‌اند:

حسین که صاحب کارنامه اوقاف ازو به عنوان «قطب اسلام و مفخر زاوه» یاد می‌کند و مرجعیت او را در مسائل اجتماعی ناحیه به خوبی نشان می‌دهد. بنا بر گفته تاج الدین نسائی وقتی صاحب اوقاف، برای حل مسئله اوقاف به شیخ حسین، فرزند شیخ حیدر مراجعه می‌کند او به چند تن از حیدریان پیرامونش اشاره می‌کند و آنها حاضر می‌شوند. به این ابیات از کارنامه اوقاف توجه کنید که مسائلی را روشن می‌کند:

این سخن چون به گوش شیخ رسید	خوش بخندید و سر بجنبانید
گفت با صد نفر ز حیدریان	سوخته ریش‌ها قلندریان
هر یک از شهر خویش آواره	دوخته بر گلیم صد پاره
همه بر کف گرفته حمدان ^{۲۲} ‌ها	حلقه‌ها کرده در گروگان‌ها

(۲۰) تحفة الفقراء، ۹۷. (۲۱) سفرنامه ابن بطوطه، ۴۲-۴۴۱.

(۲۲) حمدان: آلت تناسلی مردان.

پیش باز آمدند و جوک زدند جوک چون اشتران لوک زدند
شیخ را مدحت و ثنا گفتند صاحب اوقاف را دعا گفتند^{۲۳}

در مورد این قطب‌الدین حیدر یک تغییر هویت تاریخی روی داده است که از جهاتی هم به نفع او تمام شده است. در غالب نوشته‌های بعد از قرن نهم، میان این شخص که از اهل سنت و جماعت و تباری ترکمان بوده است با یک سید قطب‌الدین حیدر شیعی^{۲۴} از اهالی تون (فردوس کنونی، در خراسان) خلط شده است و همین خلط سبب شده است که جامعه تشیع‌گرای بعد از صفویه مجموعه امتیازاتی را که می‌توانسته است به یک شاعر شیعی سیادت تبار، بدهد به او داده است.

به آن سید حیدر تونی، دیوان شعری نیز نسبت داده‌اند که نسخه‌ای از آن در کتابخانه مدرسه سپهسالار موجود است و جای دیگر در باب آن بحث می‌کنیم. مدت‌ها قبل از نیمه دوم قرن نهم افسانه‌هایی در باب ارتباط قطب‌الدین حیدر زاوه‌ای و شیخ عطار نیز بر سر زبان‌ها بوده است و تذکره نویسانی از نوع دولت‌شاه آن افسانه‌ها را بجد گرفته‌اند و گفته‌اند که قطب‌الدین حیدر مُراد و مرشد شیخ ابراهیم بن اسحاق^{۲۵}، پدر عطار نیشابوری (متوفی ۶۲۷) بوده است و حتی گفته‌اند که «شیخ عطار (حیدرنامه) به جهت قطب‌عالم در ایام شباب به نظم آورد.» و چون می‌دانسته‌اند که آن حیدرنامه ابیاتی سست و خارج از اسلوب شاعری عطار است گفته‌اند «چون در ایام صبا بوده - هر چند به سخنان شیخ مانند نیست - اما به تحقیق سخن شیخ است و بعضی می‌گویند که (حیدریان) آن نظم را بر شیخ بسته‌اند.» و آن اعتقاد غلط است.^{۲۶}

مجموعه‌ای از این گونه افسانه‌ها و آمیزش هویت تاریخی این مرد ترکمان زاده سبب شده است که در عصر صفویه روز به روز بر شهرت و اعتبار او افزوده شود تا آنجا که خاکجای او را - که نامی بسیار کهن و تاریخی و فرهنگی داشته به نام «زاوه» - تربت حیدریه نام‌گذاری کنند.

۲۳) کارنامه اوقاف، ۶۴.

۲۴) درباره این قطب‌الدین حیدر تونی مراجعه شود به مقدمه اسناد سعید نفیسی بر جستجو در احوال عطار، صص (فا=۸۰)

۲۵) درباره ابراهیم بن اسحاق کدکنی، مراجعه شود به مقدمه ما بر منطق الطیر، عطار، انتشارات سخن، ۱۳۹۳.

۲۶) تذکره الشعراء، دولتشاه سمرقندی، چاپ کلانۀ خاور، ۱۲۲ صص ۳۲-۳۳.

این که از چه تاریخی، زاوه را تربت حیدریه خوانده‌اند، به دقت معلوم نیست.^{۲۷} قدر مسلم این است که از اواخر قرن نهم گاه به صورت «تربت زاوه» از آن سخن گفته‌اند و احتمالاً در تقابل با «تربت شیخ جام» و به تدریج تبدیل به تربت قطب الدین حیدر شده است تا در قرون متأخر نام آن را در اسناد دولتی هم تبدیل به «تربت حیدریه» کرده‌اند. بعضی از ادیبان و محققان برجسته خراسانی عصر ما اطلاق تربت حیدریه را بر زاوه کهن و باستانی، نوعی تحمیل دانسته‌اند و سخن ایشان سخنی است استوار و سنجیده.^{۲۸} در مجموع، نفوذ و گسترش درویشان و قلندران حیدری را در طول چند قرن، باید عامل این افسانه‌ها و تغییرات دانست. خاندان قطب الدین حیدر نیز مانند دیگر خاندان‌های تصوّف خراسان، داعیه‌داران حکومت و قدرت نیز بوده‌اند. در کنار فرزندان خواجه عبدالله انصاری و ابوسعید ابوالخیر^{۲۹} و شیخ احمد جام ژنده پیل و...

از زندگی قطب‌الدین حیدر

حلقه در گوش و طوق در گردن تاج داران قطب دین حیدر

شاه نعمت‌الله ولی

یکی از ویژگی‌ها یا نقاط شگفت‌آور زندگی قطب‌الدین حیدر این است که بنا بر نوشته بعضی از اهل تاریخ او «کاشف» حشیش بوده است و قبل از و کسی از تأثیرات این گیاه آگاهی نداشته است.^{۳۰} مقریزی در کتاب المواعظ و الاعتبار، مطلبی درین باره نقل می‌کند که چون سند گفتار او - که کتابی ویژه حشیش بوده - امروز در دسترس نیست ما تمامی گفتار او را در اینجا می‌آوریم:

حسن بن محمد^{۳۱} در کتاب «السوانح الأدبیه فی مدایح القنیّه»^{۳۲} آورده است که من از

(۲۷) مراجعه شود به جغرافیای تاریخی ولایت زاوه، از محمد رضا خسروی، ۴۰-۴۴.

(۲۸) همانجا، ۴۲.

(۲۹) مراجعه شود به مقدمه اسرار التوحید، ۱/ سی و صد و پنجاه و شش؛ و مقاله «خاندان ابوسعید ابوالخیر» در نامه مینوی، تهران ۱۳۵۰.

(۳۰) این نکته که قبل از قطب‌الدین حیدر کسی از حشیش آگاهی نداشته است چیزی است که زندگی‌نامه‌نویسان او و بعضی از مورخان بعد از عصر مغل نوشته‌اند و چندان اعتبار ندارد. بنگرید به جستارهایی در تاریخ علوم، استاد هوشنگ اعلم، مقاله «بنگ».

(۳۱) عمادالدین ابوالفضل حسن بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی‌البقاء عکبری معروف به «طیهوج»، مقیم مصر

شیخ محمد بن جعفر شیرازی حیدری^{۳۳}، در شهر شوشتر، در سال ۶۵۸ از سبب آگاهی برین گیاه پرسیدم و این که چه گونه در آغاز به طور ویژه در دسترس درویشان قرار گرفته و سپس به عامه مردم نیز رسیده است. او در پاسخ گفت که شیخ وی، یعنی شیخ الشیوخ حیدر، مردی بسیار ریاضت‌کش بود و اندک طعام و بر همگان در زهد پیشی گرفته بود و در عبادت سرآمد شده بود و زادگاه او در نشاور (نیشابور) از بلاد خراسان بود و مقام او در کوهی بود میان نشاور و مارماه^{۳۴} و در آن کوه زاویه‌ای از برای خویش اختیار کرده بود و جمعی از درویشان نیز در صحبت او بودند. وی در محلی در انزوا و عزلت مدت ده سال درنگ کرده بود و از آنجا بیرون نمی‌آمد و جز من که در کار خدمت او بودم کسی دیگر بر او وارد نمی‌شد. این شیخ محمد بن جعفر شیرازی روایت کرد که یک روز شیخ حیدر در گرمای گرم به هنگام نیمروز، به تنهایی از زاویه خویش به صحرا بیرون شد و سپس بازگشت در حالی که بر چهره او نشاطی و شادمانی دیده می‌شد بر خلاف آنچه از احوال او پیش از آن ما می‌شناختیم، و اجازه داد یاران خود را که بر او وارد شوند و با ایشان به گفتگو پرداخت. چون ما شیخ را بر این حالت از مؤانست دیدیم - از پس آن اقامت طولانی در خلوت و عزلت - جویای سبب این امر شدیم. شیخ حیدر گفت: هنگامی که در خلوت خویش بودم، ناگهان بر دلم گذشت که تنها به صحرا روم و بیرون

→ هم پدرش و هم جدش از علما بوده‌اند. وی بر کرانه نیل زاویه‌ای داشته و در آنجا می‌زیسته است. این فوطی در معجم الألقاب، ۵۴/۲، شماره ۱۰۲۵. شرح حال مختصری از او آورده است.

(۳۲) در معجم الألقاب نام این رساله السوانح الأدبیه فی المدائح القنیة آمده است. یعنی به صورت صفت در صورتی که ظاهراً باید مضاف باشد. حاشیه مصحح دیده شود. همانجا، ۵۴. از نوشته حاج خلیفه در کشف الظنون، ۱۰۰۹/۲، می‌توان دریافت که این کتاب پاسخی بوده است از سوی مؤلف به کتابی که قطب‌الدین قسطلانی (متوفی ۶۸۶) از فقهای مالکیه در تحریم حبش نوشته بوده است با عنوان نکریم المعیشه فی بحره الحبشیه، و قسطلانی بعد از نشر کتاب السوانح الأدبیه، رساله دیگری در تحریم حبش نوشته است. همانجا، ۷۳۷/۱، که نام کامل کتاب را بدین گونه ثبت کرده است: الذرّ الوسیم فی توحیح تسمیة النکریم فی تحریم الحبش و وصفیه الذمیم.

(۳۳) درباره هویت تاریخی این شیخ محمد بن جعفر شیرازی، جای دیگری اطلاعی ظاهراً وجود ندارد.

(۳۴) چنین است در المواعظ و الإعتبار، ۱۲۶/۲-۱۲۷. ظاهراً «مارماه» تصحیف «زام» (= جام) است و «زاو» تصحیف «زاوه» و شاید «زاماه» صورت نهی از «زام» (= جام) بوده باشد. درباره زام/جام - معجم البلدان، ۱۲۷/۳؛ و تعلیقات تاریخ نیشابور، انتشارات آگاه، شماره ۱/۲۷۶۵.

شدم. هر گیاهی که بر سر راه بود همه را آرام و ایستاده دیدم چرا که باد نمی وزید و هوا گرم ایستاده بود. پس بر گیاهی برگ دار گذر کردم، و در آن حال، او را به لطافت در جنبش دیدم که همچون مستان، کژ می شد و مژ می شد. برگی چند از آن چیدم و خوردم، و همین شادمانی و سرخوشی که شما دیدید، در من به حاصل آمد. برخیزید تا آن را به شما نشان دهم تا شناسای شکل آن شوید. وی گفت: پس به صحرا شدیم و شیخ آن گیاه را به ما نشان داد. چون دیدیم گفتیم این گیاهی است که آن را کنب (قنب) خوانند. ما را فرمان داد تا از برگ آن گیاه برگیریم و بخوریم ما نیز چنان کردیم پس ما را فرمود تا راز این گیاه را از همگان پنهان کنیم و ما را سوگند داد که عامه مردم را از آن آگاه نسازیم و وصیت کرد که آن را از درویشان نهان نداریم...^{۳۵}

در دوره های بعد، بنا بر نوشته بعضی از متأخرین پیروان او، حشیش را «مدامه حیدر» (= شراب حیدر) می نامیده اند.^{۳۶}

زرکشی (۷۹۴-۷۴۵) که رساله ای مفرد Monograph درباره حشیش پرداخته است، واقعه کشف این گیاه را بر دست قطب الدین حیدر در سال پانصد و پنجاه می داند و می گوید به همین دلیل آن را «حیدریه» نیز خوانده اند. سپس همین داستان را با اندکی تفاوت نقل می کند.^{۳۷}

این شیخ قطب الدین حیدر زاوه که از طریق گسترش حوزه مریدانش در ایران و هند و مصر و عراق و شام و آسیای صغیر و دیگر نواحی در قرن هشتم و نهم، شهرتی شگفت آور به دست آورده است ظاهراً از آن مجذوبانی بوده است که هیچ حرفی و سخنی از خود باقی نگذاشته است و در هیچ کتابی از کتب تاریخ و تصوف ندیدم که یک کلمه از سخنان او نقل کرده باشند. آنچه ازو بجای ماند شیوه زندگی و طرز ساختن سر و شکل و تقیّدات شگفت آور او و اتباع اوست که از همان قرن هفتم توصیف هایی ازین کارها و ابزارهای حیدریان دیده می شود:

(۱) تراشیدن موی سر. علت تراشیدن موی سر و تراشیدن سبلیت را مقریزی در این می داند که وقتی ملاجده قطب الدین حیدر را به اسارت گرفتند ریش او را تراشیدند ولی

(۳۵) المواعظ و الإعتبار، ۱۲۶/۲.

(۳۶) الصلة بين التصوف و الشیخ، ۵۲۰.

(۳۷) به فصل ۵۲ کتاب حاضر مراجعه شود، که در آنجا از رساله زرکشی همین مطلب با تفاوت هایی نقل شده

است نیز: Rozenhal, *The Herb*, p. 176.

سبلتش را رها کردند.

(۲) سوزانیدن موی ریش. در تصویر تاج‌الدین نسائی: «سوخته ریش‌ها قلندریان»

(۳) در مورد تراشیدن سبلت، در آغاز گویا رسم بر آن نبوده است ولی در دوره‌های بعد از قرن هشتم سبلت را نیز می‌تراشیده‌اند و این از روزگاری رسم شده است که اصطلاح «چارضربِ ابدال» به وجود آمده است. ← فصلِ هشتم.

(۴) تراشیدن ابرو

(۵) پوشیدن جُلُق یا جوال و ظاهراً برین گلیم و جوال وصله‌های بسیار می‌زده‌اند. به قول تاج‌الدین نسائی «دوخته بر گلیم صد پاره». از همین جُلُق ایشان بعدها تعبیرِ جُعَلَق در زبان فارسی رواج یافته است.

(۶) همراه داشتنِ طوق آهنی

(۷) همراه داشتنِ زنجیر

(۸) همراه داشتنِ کمان آهنی

(۹) همراه داشتنِ عصای آهنی

(۱۰) طُرْطُور (نوعی کلاه دراز) بر سر می‌نهاده‌اند و این نکته در گفتارِ مقریزی به صراحت دیده می‌شود.

(۱۱) همراه داشتنِ دُبوس آهنی

(۱۲) اَلتِّ رَجُولِیَّتِ خود را در حلقه‌ای آهنین می‌گرفته‌اند تا از شهوات خود را محفوظ نگه دارند و به قول تاج‌الدین نسائی «حلقه‌ها کرده در گروگان‌ها» و در روضه خلد مجدِ خوافی هم بدان اشارت دارد.^{۳۸}

(۱۳) غالباً در سفر و آوارگی به سر می‌برده‌اند و خود را «غریبان» می‌خوانده‌اند. از زَجَلِ ابن‌المغربی (متوفی ۶۸۴) که می‌گوید «همه غریبانِ سرگردان^{۳۹}» و از شعرِ تاج‌الدین نسائی که گوید: «هر یک از شهرِ خویش آواره^{۴۰}» و نیز شعرِ جام‌جم اوحدی که می‌گوید: «همچو زنبورِ بیشه آواره.»^{۴۱} این امر قابل استنباط است.

(۱۴) اگر به نوشته فخرالدین علی واعظِ کاشفی (۸۶۷-۹۳۹) بتوان اعتماد کرد، سنّتِ قلندریان حیدری این بوده است که وقتی از کسی در یوزه می‌کرده‌اند می‌گفته‌اند «شیء

(۲۰) کارنامه اوقاف، ۶۴.

(۳۸) روضه خلد، ۲۶۶. (۳۹) فوات الوفيات، ۳۶/۳.

(۴۱) جام جم اوحدی، ۵۸۳.

الله قطب‌الدین حیدر! و چون کسی به ایشان چیزی می‌داده است می‌گفته‌اند «شُکْرُ اللهِ قطب‌الدین حیدر!» همین نویسنده از زبان خواجه عبیدالله احرار (متوفی ۸۹۵) داستانی نقل می‌کند که وقتی حیدری با همین عبارت در یوزه کرد و چون بدو دادند با همان عبارت دوم سپاسگزاری کرد. به صاحب عطا گفتند: «طعام شما می‌خورد و شکر قطب‌الدین حیدر می‌گوید.» فرمود «مریدی از وی می‌باید آموخت که هر جا فایده می‌یابد از برکت شیخ خود می‌داند.»^{۴۲}

درباره دیوان قطب‌الدین حیدر

یکی از شعرای قرن یازدهم و یا دوازدهم که «حیدر» تخلص می‌کرده است، دیوانی از خود به جای نهاده است و بعضی از مالکان نسخه دیوان او یا مباشران مالکان، تصور کرده‌اند که این «حیدر» همان «قطب‌الدین حیدر» است و این دیوان را «دیوان قطب‌الدین حیدر» نام‌گذاری کرده‌اند و متأسفانه این اطلاع غلط به بسیاری از کتاب‌شناسی‌ها و تذکره‌ها^{۴۳} و مراجع ادبی^{۴۴} انتقال یافته است.

هر کس با شعر فارسی اندکی آشنایی داشته باشد می‌داند که گوینده این دیوان شاعری است از قرن یازدهم و یا دوازدهم و کوچکترین ارتباطی میان این نوع شعر و شعر دوره مغول وجود ندارد.

اصل این نسخه قبلاً در تملک شاهزاده قاجاری اعتضادالسلطنه علی قلی میرزا بوده است و یکی از مباشران او در پشت صفحه به خط شکسته نوشته است: دیوان قطب‌الدین حیدر داخل کتابهای شاهزاده اعتضادالسلطنه علی قلی میرزا دام اجلاله العالی گردید شهر شوال ۱۲۷۲ و به خط دیگری در پایین همان صفحه آمده است: این یک مجلد دیوان قطب‌الدین حیدر در یوم جمعه پانزدهم شهر ذی حجة الحرام ۱۲۹۷ در عداد کتب موقوفه مسجد و مدرسه (ناصری) معدود و داخل کتابخانه مدرسه مزبور گردید. مهر اعتضادالسلطنه هم در وسط همین صفحه دیده می‌شود.

برای آنکه خوانندگان این یادداشت، با نوع شعرهای این دیوان آشنا شوند چند بیت

(۴۲) رشحات عین الحیات، فخرالدین علی بن حسین واعظ کاشفی، به کوشش دکتر علی اصغر معینیان، بنیاد نیکوکاری نوریانی، تهران ۲۵۳۶ (۱۳۵۶)، ۲/۴۶۰-۴۶۱.

(۴۳) از جمله لغت‌نامه دهخدا و مراجع آن. (۴۴) فرهنگ سخنوران، دکتر عبدالرسول خیام‌پور.

از آن نقل می‌شود. اولین غزل که استقبال‌گونه‌ای از غزل معروف جامی است، بدین گونه است:

به یارب یاریم تا روز بی ماهِ رخت شبها
شب و روز از خدا وصلی تو می‌خواهم به یارب‌ها
در تمام غزل‌ها تخلص به صورت حیدر دیده می‌شود، مثلاً در همین غزل می‌گوید:
طریقِ مذهب و ملت کجا و من کجا حیدر؟
مصراع دوم متاسفانه پاک شده است. غزل بعد چنین آغاز می‌شود:
از ماهِ من آموخت فلک جلوه‌گری را
ورنه هوسِ جلوه کجا بود پری را

و غزل بعد:

زمانه دُردیِ غم ریخت در پیالهٔ ما
نصیب کس نشود آنچه شد حوالهٔ ما
چو حیدر از توبه هر غم که می‌رسد شادیم
همین، ز خوانِ نوالِ تو بس نوالهٔ ما
کتاب ناتمام است و آخرین مطلع که باقی مانده و غزل آن وجود ندارد این بیت است:

با رقیبان، مه من بر سر کین بایستی
این چنین نیست دریغا که چنین بایستی

این کتاب به علت افتادگی، تاریخ ندارد. خط آن نستعلیق بسیار پخته زیبایی است احتمالاً از قرن یازدهم و یا دوازدهم، تمام شعرها غزل است و در هیچ جای آن کوچکترین اشاره‌ای به قطب‌الدین وجود ندارد و کمترین نشانه‌ای از ارتباط گوینده با قلندریان در آن دیده نمی‌شود.

اصل نسخه اکنون در کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار نگه‌داری می‌شود به شمارهٔ ۲۴۸ همان کتابخانه و فیلمی از آن برای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران فراهم شده است^{۴۵} که در آنجا به شمارهٔ ۶۰۹۳ ثبت است. و ما این اطلاعات را از طریق همان فیلم به دست آوردیم.

(۴۵) فهرست میکروفیلم‌های کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، محمد نفی دانش‌پرو، ۱۹۹۳/۳

۳۲) جنگ حیدری و نعمتی

وان نفاقی که بُد پیش ازین
پیشه مردم کشوری:
حیدری دشمنِ نعمتی
نعمتی دشمنِ حیدری
بهار^۱

تا همین یک قرن پیش هم بقایای این تقابل و خصومت، میان حیدری‌ها و نعمتی‌ها در ایران، آثارش باقی بود. از عصر صفوی، به گونه‌ای آشکار، شواهدی از وجود نزاع حیدری و نعمتی در ایران دیده می‌شود. در لغت‌نامه دهخدا، حیدری را منسوب به قطب‌الدین حیدر زاوگی (متوفی ۶۱۳ یا ۶۱۷) و نعمتی را منسوب به شاه نعمت‌الله ولی (متوفی ۷۲۱-۸۳۲) دانسته‌اند.^۲ دیگرانی نیز که به این امر توجه داشته‌اند همین سخن را گفته‌اند.^۳ اما این تقابل و تضاد، کی و چه گونه شکل گرفته و چرا به وجود آمده، هیچ کس دلیلی برای آن اقامه نکرده است. وقتی طرفداران شاه نعمت‌الله ولی (۷۳۱-۸۳۴) به عرصه تاریخ ایران رسیده‌اند، از حیدریان طرفدار قطب‌الدین حیدر ظاهراً اثر قابل ملاحظه‌ای باقی نبوده است بویژه در حدی که تمام شهرهای ایران را زیر پوشش خود

(۲) لغت‌نامه، دهخدا، ذیل حیدری.

(۱) دیوان بهار، ۵۸۲/۱.

(۳) برای نمونه، بنگرید به مدخل حیدری، در دایرةالمعارف فارسی، به سرپرستی دکتر غلامحسین مصاحب (مقاله به احتمال زیاد نوشته زنده‌یاد استاد عبدالحسین زرین‌کوب است).

بگیرد و در هر ناحیه‌ای گروهی طرفدارِ قطب‌الدین حیدر زاوگی باشند و با اتباع شاه نعمت‌الله در نبرد و رویارویی. اگر اندکی دقیق‌تر به موضوع بنگریم، حیدری به معنی طرفدارِ قطب‌الدین حیدر در شکل اصلی‌اش بیشتر در قرن هفتم و هشتم وجود داشته است، حال آنکه منازعاتِ «حیدری - نعمتی» از قرن دهم بیشتر اوج می‌گیرد و حتی قرن یازدهم.

نکته دیگری که درین زمینه قابل یادآوری است این است که این نزاع در حوزه ایران سیاسی یا ممالک محروسه ایران عصر صفوی، همه جا، دیده می‌شود و اگر جنگ طرفداران این دو صوفی بود، باید در ماوراءالنهر و هند و کشورهای دیگر اسلامی از قبیل مصر و شامات نیز خود را، حداقل چند موردی، نشان دهد حال آنکه در بیرون ممالک محروسه ایران کوچکترین نشانی ازین ماجراها ثبت نشده است. مثلاً در قلمرو امپراطوری عثمانی که به هر حال میدانِ فعالیت انواع سلسله‌های درویشی بوده است، ظاهراً، از این نزاع شاهی دیده نشده است. پس باید پیشینه آن را در عصر صفوی و در سیاست خاص «مرشد کامل» جستجو کنیم.

وقتی به این نکته توجه شود، ذهن ترجیح می‌دهد که جای قطب‌الدین حیدر زاوگی را به سلطان حیدر صفوی (متوفی ۸۹۳) بدهد که در شکل‌گیری دولت صفوی نقش اساسی داشته است و نعمتی باید همان طرفدار شاه نعمت‌الله باشد، در صورت آغازی تعالیم او، یعنی وقتی که هنوز پیروان شاه نعمت‌الله بر مشرب او، که مشرب اهل سنت بوده است، باقی بوده‌اند. نوعی نزاع شیعه و سنی زیر چتر تصوف و خانقاه که اندک اندک با غلبه تشیع هسته اصلی و جوهر خود را از دست داده و آن تقابل از میان برخاسته است ولی صف‌آرائی‌های دیگری جای آن را گرفته است تقابل‌هایی که همیشه در بطن تاریخ ایران وجود داشته و دارد. بسیار طبیعی می‌نماید که آن سیمبولیسم، در صورت «حیدری - نعمتی» باقی بماند و ماده و معنی خود را عوض کند.

صفویّه از قدرت خانقاه آغاز کردند، خانقاهی که بر مرکب زهوار و تیزرو تشیع نشسته بود و هرچه را که بر سر راهش می‌دید از میان برمی‌داشت و پیروان شاه نعمت‌الله، قطعاً، در آن روزگار هنوز اهل سنت بودند، بسیار طبیعی است اگر خانقاه‌های سنی در برابر خانقاه‌های شیعی صف‌آرایی کنند و جنگ حیدری (شیعی) و نعمتی (سنی) گسترش یابد و بعد که به تدریج خانقاه نعمتی نیز وارد قلمرو تشیع شود، دیگر

جای جنگی باقی نماند ولی آن سیمبولیسم و آن هیجان‌ها، محتوی‌های دیگری از مسائل اجتماعی را آینگی کند و جنگ حیدری - نعمتی تا اوایل قرن بیستم خود را در گوشه و کنار ایران، همچنان، گاه‌گاه، نشان دهد.

یک نفر ونیزی که در قرن دهم تبریز را دیده، در سفرنامه خویش، می‌گوید: «مردم تبریز به دو دسته، که یکی حیدری خوانده می‌شود و دیگری نعمتی^۴ تقسیم شده‌اند و این جماعت، در نه محله سکونت دارند. یکی در پنج محله و دیگری در چهار. و عده ایشان در حدود دوازده هزار تن است. این فرقه‌ها پیوسته با هم دشمنی می‌نمودند و همدیگر را کشتار می‌کردند. نه شاه می‌توانست ازین کار ممانعت کند و نه دیگران زیرا سی سال بود که این دو دسته از هم نفرت یافته بودند.»^۵

این سخن وینچنتو دالساندری^۶، در حدود ۹۸۰ هجری نوشته شده است و سی سال قبل ازین تاریخ، حدود سال ۹۵۰ هجری است. طبیعی است که عدد سی درین سال، تقریبی و برگرفته از زبان مردم باشد ولی حدوداً نزدیک به روزگار سلطان حیدر (متوفی ۸۹۳) است و از آنجا که شاه نعمت‌الله ولی نیز با عمری دراز در حدود نیم قرن قبل از وی درگذشته بوده است، پیروان، هر کدام ازین دو در آن ایام در تقابل کامل بوده‌اند. پس باید پذیرفت که «حیدری» در جنگ مزبور ربطی به قطب‌الدین حیدر زاوگی ندارد، بویژه که در دیوان شاه نعمت‌الله شعری نیز در ستایش قطب‌الدین حیدر دیده می‌شود و این از حُسن روابط او با شیخ زاوه خبر می‌دهد و جایی برای نزاع طرفدارانش با مریدان آن مرد باقی نمی‌گذارد. اینک غزل سراسر شایگان شاه ولی:

عاشقم، آن قطب دین حیدر^۷ و آن یارانِ قطب دین حیدر
دوستدارم به حال و دل شب و روز دوستدارانِ قطب دین حیدر
مست میخانه قدم گشتند باده‌نوشانِ قطب دین حیدر

۴) سفرنامه ونیزیان در ایران، ترجمه دکتر منوچهر امیری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۴۴۵.

۵) مترجم دانشمند کتاب در حاشیه نوشته است در اصل: «مردم تبریز به دو دسته که یکی حیدری (در اصل: هیمی کایوارتو Himicaivartu) که باید همان حیدری باشد خوانده می‌شود و دیگری نعمتی (در اصل: Nausitai) که باید همان نعمتی باشد.

6) Vincentio D'Alessandri

۷) در اصل ردیف شعر قطب‌الدین است با الف و لام ولی وزن شعر نشان می‌دهد که باید «قطب دین» بدون «ال» بوده باشد.

حلقه در گوش و طوق در گردن تاج‌داران^۸ قطبِ دین حیدر
 آینه در نمد نهان دارند حق شناسان قطبِ دین حیدر
 برتر از صورت اند وز معنی پاک‌بازان قطبِ دین حیدر
 همچو من سیدی سزد که بُود
 یارِ یارانِ قطبِ دین حیدر^۹

جلال‌الدین منجم نوشته است که شاه عباس اول صفوی (۹۹۶-۱۰۳۸) به جنگِ حیدری و نعمتی توجه خاص داشته و در قزوین این دو گروه را به جان هم می‌انداخته و خود به تماشا می‌نشسته است.^{۱۰} همان سیاح فرنگی که دربارهٔ تبریز و صف‌آرائی حیدری و نعمتی در آن شهر سخن گفته بود دربارهٔ شهر قزوین و تقسیم آن به دو گروه متخاصم اشارت می‌کند که ظاهراً در آن‌جا نیز مقصود گروه حیدریان و نعمتیان‌اند.^{۱۱}

ادامهٔ جنگِ حیدری-نعمتی، در قلمرو ایران بعد از عصر صفوی می‌تواند نشان دهندهٔ این حقیقت باشد که وقتی امری ایدئولوژیک تبدیل به «آیین» ritual شد می‌تواند «صورت» خود را همچون پوستِ ماری در بیابان افتاده - که نشان دهندهٔ روزگار حیاتِ موجودی زنده است - محفوظ نگه دارد و از دور چنان بنماید که در آنجا حیات هنوز باقی است. از این چشم‌انداز، در عمق بسیاری از ritual های مشرق زمین، می‌توان به جستجوی مشابهاتی برای جنگِ حیدری - نعمتی بود و باید بود زیرا این «آیین»ها - که محوری تخیلی و عاطفی دارند - بی‌آنکه از منظر طمّناتنی معنایی را رسانگی کنند، با مخاطب رابطه برقرار می‌کنند.

(۸) نسخه بدل: باده‌نوشان.

(۹) دیوان شاد نعمت‌الله ولی، چاپ دکتر جماد نوربحش، ۳۱۲.

(۱۰) زندگانی شاه عباس، نصرالله فلسفی، انتشارات دانشگاه تهران، ۳۲۱/۲.

(۱۱) سرونامه (برهان)

(۳۳) جمال‌الدین ساوجی

برجسته‌ترین چهره تاریخی قلندریّه، جمال‌الدین محمد ساوجی است. در آنسوی افسانه‌های بعضی از مورّخان و تخیلات گسترش یافته در ادبیات قلندریّه، می‌توان با اطمینان گفت که وی از جمله شخصیت‌های تاریخی قرن ششم و ربع اول قرن هفتم است که ذهبی در شمار کسانی که بعد از ۶۲۰ هجری در گذشته‌اند از ایشان یاد کرده است. آنچه از گفتار ذهبی قابل استنباط است این است که وی از جای دیگری به دمشق رفته است و در اصل اهل آنجا نبوده است. نسبت ساوجی نشان می‌دهد که وی مثل بقیه مشایخ قلندریّه ایرانی است اما اینکه او کی از ایران به شام رفته است، به درستی روشن نیست. صاحب فسطاط‌العداله، تصریح دارد به اینکه «او از شهر ساوه بوده از حدود عراق»^۱.

ساوجی، قرآن و حدیث، یا به تعبیر ذهبی «علم»^۲ را در دمشق آموخته و در کوه «قاسیون»^۳ ساکن زاویه شیخ عثمان رومی شده و یک چند در نمازها به شیخ عثمان اقتدا می‌کرده است. پس از چندی زهد و گوشه‌گیری از دنیا پیشه کرده و زاویه شیخ عثمان را رها کرده است و به گورستان «باب‌الصغیر»^۴ دمشق رفته و در آنجا قبه‌ای برای اصحاب خویش بنا کرده است و یک چند نیز مقیم قبه «زینب» دختر امام زین‌العابدین^۵ بوده

(۱) فسطاط‌العدالة، ۵۵۷

(۲) «علم» در اصطلاح این‌گونه مورّخان و رجال حدیث، تنها بر «علم حدیث» اطلاق می‌شود. مراجعه شود به مقدمه ما بر تاریخ نیشابور الحاکم، صص ۳۲-۳۳. (۳) قاسیون کوهی در حومه دمشق.

(۴) باب‌الصغیر ناحیه‌ای در دمشق.

است. در همین جا بوده است که با جلال درگزینی و شیخ عثمان کوهی فارسی آمیزش یافته است. این شیخ عثمان کوهی به گفتهٔ ذَهَبی در ناحیهٔ قنوات^۵، جایی که به نام «قلندریّه» معروف است، مدفون است.

ذَهَبی می‌گوید، آنگاه جمال ساوجی موی سر و ریش خود را تراشید و روزگار شیطانی‌اش در نظر آنان جلوه کرد و با او همراهی شدند و سر و ریش خود را تراشیدند وقتی خبر به اصحاب شیخ عثمان رومی رسید و او را در آن قبه یافتند به دشنام‌گویی او پرداختند و رفتارش را نکوهش کردند اما جمال ساوجی خاموش ماند و هیچ نگفت. از این پس کارش بالا گرفت و شهرت یافت و گروهی پیرو او شدند و سر و ریش تراشیدند. ذَهَبی می‌گوید این واقعه باید، به گمان من، در حدود ۶۲۰ اتفاق افتاده باشد. پس از آن جمال ساوجی دلقی موپین پوشید و به دمیاط سفر کرد. مردم این سر و شکل او را برتافتند که منافی با شریعت بود. جمال ساعتی در میان ایشان درنگ کرد، پس سر برآورد آنگونه که می‌گویند در حالی که ریشی انبوه و سپید داشت. مردم همه اعتقاد در او بستند و گمراه شدند تا آنجا که گویند قاضی دمیاط و فرزندانش و گروهی از مردم همه ریش‌های خود را تراشیدند و مصاحبت او را برگزیدند و خدای دانایانتر است.

ذَهَبی محل مرگ جمال ساوجی را در دمیاط^۶ نشان می‌دهد و می‌گوید در آنجا طرفدارانی دارد و گورش در آنجا مشهود است. تفسیر قرآنی از تالیفات جمال‌الدین ساوجی بر جای مانده بوده است که احتمالاً نام آن «تفسیر القرآن العظیم» بوده است و نسخه‌ای از آن را به خط مؤلف، شمس‌الدین جزری (متوفی ۶۶۰) دیده است و در کتاب «حوادث الزمان» خود از آن یاد کرده است.^۷

ابن بطوطه که در ربع اول قرن هشتم سفر خویش را به پهنهٔ وسیعی از جهان اسلاوه آغاز کرده است در توصیف شهر دمیاط می‌گوید: «و خانقاه شیخ جمال‌الدین ساوه‌ای پیشوای گروه معروف قلندریان، که ریش و ابروی خود را می‌تراشند، در آن واقع است و درین روزگار، یعنی حدود ۷۲۵، شیخ فتح تکروری در آن خانقاه سکونت دارد.»^۸ ابن بطوطه دربارهٔ دلیل ریش و ابرو تراشیدن قلندریان، همان داستان بسیار معروفی را نقل می‌کند که بعضی مورخان هم آن را با تفصیل و جزئیات دیگری نقل کرده‌اند و اجمال آن

(۵) قنوات، محلی در حوالی دمشق.

(۷) تاریخ الاسلام، ذَهَبی، ۱۳/۹۴۹.

(۶) دمیاط شهری در مصر.

(۸) سفرنامهٔ ابن بطوطه، ۲۵.

این است که جمال ساوجی مردی بسیار زیبا بوده است و زنی از مصریان عاشق او می‌شود و هر حيله‌ای که برای وصال ساوجی برمی‌انگیزد بی نتیجه می‌ماند تا آنکه پیرزنی را وادار می‌کند که بر سر راه ساوجی بایستد با نامه‌ای در دست و چون ساوجی از این محل می‌گذرد پیرزن از او می‌پرسد که آیا خواندن می‌تواند؟ ساوجی می‌گوید آری. پیرزن می‌گوید نامه‌ای از پسر من رسیده است، آن را برای من بخوانید. ساوجی شروع به خواندن نامه می‌کند پیرزن می‌گوید: اگر به داخل منزل بیایید و بخوانید که همسرش هم آن را بشنود سپاسگزار خواهیم بود. همین که سید پا در درون منزل می‌گذارد پیرزن در را می‌بندد و کنیزکان آن زن او را محاصره می‌کنند و آن زن که عاشق ساوجی بوده است از وی تقاضای کام می‌کند. ساوجی بناچار به درون طهارت جای می‌رود با تیغ تیزی که داشته است تمام موهای صورت و ابروی خود را می‌تراشد وقتی زن او را بدان شکل می‌بیند از او متنفر می‌شود و او را رها می‌کند. بعد از آن جمال ساوجی، تمام عمر به همان سر و شکل باقی می‌ماند و پیروانش نیز بدو اقتدا می‌کنند.^۹ بعضی، مورخان این داستان را به همین گونه نقل کرده‌اند ولی نوشته‌اند که چون سید جمال ساوجی در تنگنای تقاضای آن زن قرار گرفت از خدا خواست که حسن او را به زوال آورد و دعایش مستجاب شد و موی روی و ابروی او فروریخت.^{۱۰}

کهن‌ترین صورت نوعی این داستان جمال ساوجی، حکایتی است که دوست سال قبل از روزگار او در کتاب مجالس، از آثار قرن پنجم آمده است: و بَلَّغْنَا أَنَّ بَعْضَ نَسَائِ الْمُلُوكِ عَشِيقَتِ بَعْضِ رِجَالِ الصُّوفِيَّةِ. فَلَمَّا خَلَّتْ بِهِ دَعْتُهُ إِلَى نَفْسِهَا. فَقَالَ الرَّجُلُ «أَمْهَلِيْنِي حَتَّى أَدْخُلَ الْخَلَاءُ». فَأَذِنَتْ لَهُ. فَمَا زَالَ يُفَكِّرُ فِي حِيلَةٍ يَخْلُصُ مِنْهَا. فَعَمِدَ إِلَى الْعَذْرَةِ فَلَطَخَ بِهَا جَمِيعَ جَسَدِهِ. فَلَمَّا أَبْصَرَتْهُ أَنْكَرَتْهُ وَ أَخْرَجَتْهُ. فَأَكْرَمَهُ اللهُ تَعَالَى بِأَنْ جَعَلَ رِيحَهُ طَيِّبَةً، حَتَّى كَانَ يُجَالِسُ الْمُلُوكَ فَيَقُولُونَ «دَلِّنَا عَلَى الْعَطَارِ الَّذِي تَشْتَرِي مِنْهُ الْعَطْرَ». وَكَانَ النَّاسُ يَقُولُونَ «أَنْتَ صُوفِيٌّ فَمَا أَشَدَّ إِسْرَافَكَ فِي الْعَطْرِ؟» شنیده‌ایم که یکی از زنان پادشاهان عاشق یکی از مردان صوفی شد. و چون با او خلوت کرد، از آن مرد صوفی کام خواست. مرد صوفی گفت: مهلتی ده تا به مبرز روم. و آن زن دستوری داد. مرد صوفی در اندیشه بود که چه گونه خود را رهایی بخشد. به ناچار تمام پیکر خود را پر از پلیدی کرد. چون

زن آن حالت را دید سخت بدش آمد و او را از آنجا راند. در نتیجه چنین رفتاری خدای تعالی آن صوفی را کرامتی بخشید که همواره بوی خوش از پیکرش به مشام‌ها می‌رسید و هنگامی که با پادشاهان می‌نشست همه از او می‌پرسیدند که آن عطر فروشی که تو از او عطر می‌خری کیست؟ ما را بدو رهنمون شو. و مردمان می‌گفتند: تو مردی صوفی هستی اینهمه اسراف در مصرفِ عطر از تو روا نیست.^{۱۱}

ابن بطوطه داستان قاضی دمیاط را نیز که ذہبی بدان اشاره کرده بود نقل می‌کند که چه گونه قاضی دمیاط در آغاز منکر جمال ساوجی و سر و شکل او بود بعد یک روز به او اعتراض کردند که این چه سر و شکل است که خلاف شرع است؟ جمال ساوجی صیحه‌ای می‌زند و چون سر برمی‌آورد ریش سیاه بلندی بر روی اوست و صیحه‌ای دیگر می‌زند و این بار ریش سپید بلندی در صورت او دیده می‌شود. قاضی و پیرامونیان او همه مریدان او می‌شوند و قاضی خانقاهی برای جمال ساوجی در شهر دمیاط بنا می‌کند و خود ملازم درگاه خانقاه او می‌شود. بعد از وفات ساوجی و دفن او در آن خانقاه، قاضی وصیت می‌کند که او را در آستانه خانقاه ساوجی به خاک بسپارند تا زائران مزار شیخ از روی گور قاضی بگذرند.^{۱۲}

تمامی مورخین از گسترش نفوذ جمال‌الدین ساوجی و افزونی مریدان او، در ناحیه مصر و شام سخن گفته‌اند و چند قرن شیوه او و قلندرانِ پیرو او در نواحی مختلف جهان اسلام حضور تاریخی آشکار دارد.

با اینکه مزار او را تمام مورخان نزدیک به عصر او، به عنوان یک زیارتگاه در دمیاط مصر نوشته‌اند^{۱۳} یک شاخه از صوفیه هند که خود را منسوب به قلندریه می‌دانسته‌اند، عقیده داشته‌اند که مزار وی در نایین، میان یزد و اردستان^{۱۴} است و هم‌اینان عقبه داشته‌اند که ساوه زادگاه وی از متعلقات طوس^{۱۵} است. بازمانده‌های قلندریه پیرو سید جمال ساوجی در قرن دهم، در گوشه و کنار، هنوز باقی بوده‌اند چنانکه از تصریح ابن کربلائی درباره بابا محمد کمان‌کش - که در محله چرنداب تکیه‌ای داشته «و قلندری بوده جوالقی از سلسله سید جمال ساوجی»^{۱۶} - این نکته آشکار می‌شود.

(۱۱) المجالس، نسخه کتابخانه مرعشی، قم، شماره 3515، ورق ۲۵؛ ۱۱۲ سرنامه ابن بطوطه، ۲۰.

(۱۳) تاریخ الاسلام، ذہبی، ۹۴۹/۱۳ (۱۴) انتصاح عن ذکر اهل اصلاح، ابن عربی، ۱۳.

(۱۵) همانجا. (۱۶) روضات الجنان، ابن کربلائی، ۱۹۷/۲.

۳۴) پیرانِ قلندری

در کوی ما که مسکنِ خوبانِ سعتری ست
از باقیاتِ مردان، پیری قلندری ست
سنائی

محمد گُرد و شمس گُرد (شاهِ خوشین؟)

یکی از مشایخِ قلندریّه، که هیچ اطلاعی دربارهٔ او در دست نداریم، شیخ محمد گُرد است. این شیخ محمد گُرد به همراه شمس گُرد، به روایت صاحب فسطاط^۱ دو تن از چهار تنی هستند که بعد از جمال الدین ساوجی راه و رسم قلندری را در جهان پراکنده‌اند. البته صاحب فسطاط تصریح می‌کند که هم شیخ محمد بلخی و هم شیخ محمد گُرد و هم شمس گُرد، بعد از مدتی درگذشتند. آنچه از احوال این دو گُرد باقی مانده است اشاره‌ای است که مؤلف فسطاط کرده و می‌گوید: «این محمد و شمس گُرد، هر دو گُرد بودند از قوم خویشینیان، بر مذهبِ مزدک»^۲ خطیب فارسی، در نسخهٔ موجودِ قلندرنامه، هیچ اشاره‌ای به این دو تن ندارد و ظاهراً در دیگر متون مرتبط با قلندریّه هم اطلاعی دربارهٔ آنها دیده نشده است. آنچه درین اطلاع، اهمیت دارد گُرد بودن و مزدکی (در حقیقت: قلندر / خرّمی) بودن آنهاست. دربارهٔ «قوم خویشینیان» می‌توان گفت که ظاهراً از اهالی خوشینان بوده‌اند و خوشینان، به همین نام در منطقهٔ

(۱) فسطاطُ العدالة، 560.

(۲) همانجا، 550.

گردنشین ایران، بر چند آبادی هم اکنون اطلاق می‌شود، از جمله در شمال کرمانشاه: خوشینان اعظم (که به ده کور مشهور بوده است) و خوشینان تپه و خوشینان اسفندیار (که به نام باباخان شهرت یافته) به طوری که در فرهنگ جغرافیائی ایران^۳ آمده است در خوشینان تپه خرابه‌های ابنیه قدیمی هنوز باقی است. بخشی از ساکنان این منطقه هنوز هم از اهل حق‌اند و ازین تعبیر مؤلف فسطاط ارتباط آیین اهل حق را با مذهب خرّمیه و آیین مزدک می‌توان مورد توجه قرار داد.^۴ خوشینان به عنوان نام آبادی، در دیوان دره شهرستان سنندج نیز دیده می‌شود^۵ و در بخش دهلران ایلام، در شمال باختری دهلران، دهی به نام خوشینی هنوز باقی است^۶

تقریباً می‌توان میان این شمس کرد و محمدگرد که مزدکی بوده‌اند و از قوم خوشینان و ناحیه خوشینان در کردستان رابطه را قطعی دانست و حتی می‌توان به هویت تاریخی «شاه خوشین» که بسیاری از بزرگان اهل حق خود را بدو متصل می‌دانند، پی برد. شاه خوشین اگر همین شمس کرد یا محمدگرد نباشد بی‌گمان در ارتباط با یکی از این دو بوده است. آنچه در افسانه‌های اهل حق درباره حیات شاه خوشین در قرن پنجم آمده است، مثل بسیاری از باورهای ایشان ضرورتاً در جایگاه تاریخی خود نیست. شاه خوشین مظهر ذات الاهی است و سرانجام زندگی او در باور اهل حق این است که در رودخانه‌ای، در لرستان، وارد می‌شود و از همان رودخانه به جهان غیب می‌پیوندد. فاصله زمانی عصر شمس گرد و محمدگرد و شاه خوشین فاصله دوری نیست.

ذهبی، در میان یاران نزدیک و پیرامونیان نخستین جمال ساوجی از شیخ عثمان کوهی فارسی مدفون در قنوت، در محل قلندریه، یاد می‌کند. آیا «کوهی» در عبارت

(۳) فرهنگ جغرافیائی ایران، ۵. در همین کلمه. یک احتمال دیگر وجود دارد که خوشینان/ خوشینان. عنوان قوم و قبیله و نحله باشد هم‌چنان که از عبارت مؤلف فسطاط می‌توان دریافت در محل التواریخ و القصص. چاپ استاد بهار، ۴۰۱، می‌خوانیم «پس اندر سنه خمس و اربعمانه بذر حسنو (یکی از سران قبایل کرد) را تا خوشین مسعود (الحسین بن مسعود الکردی، یکی دیگر از سران کرد که گورانان - قبیله دیگر کرد - هوادار او بودند) کارزار افتاد.» مقایسه شود با همان کتاب چاپ عکسی، به اهتمام استاد ابرج افشار ۱۴۳: و چاپ آلمان به اهتمام دکتر نجم‌آبادی و زیگفرید وبر، ۳۱۵، که بعضی کاستی‌های چاپ استاد بهار را تکمیل می‌کند در محل التواریخ از جامع دیه خوشینان/ خوشینان که نخستین مسجد اصفهان بوده است یاد می‌شود. چاپ آلمان، ۴۰۵. چاپ استاد بهار، ۵۲۴، و چاپ عکسی استاد افشار، ۱۸۷۵.

(۴) همانجا

(۵) همانجا

(۶) همانجا و تاریخ اهل حق، سلطانی، ۹

ذهبی با کرد یا کردی ارتباطی دارد؟^۷ در آن صورت باید شمس را، به صورت شمس الدین، لقب همین عثمان کردی / کوهی فارسی بدانیم و فارسی / پارسی را مرتبط با قوم پارسیان مزدکی-خرمی مذکور در زبدة التواریخ کاشانی و اباحتیان و فارسیان مدعی پیروی از حلاج باید دانست.^۸

محمد بلخی

هم صاحب فسطاط العدالة^۹ و هم ناظم قلندرنامه^{۱۰} ازین شیخ محمد بلخی، به عنوان یکی از سران قلندریه یاد کرده‌اند. صاحب فسطاط او را یکی از چهار یار جمال الدین ساوجی معرفی می‌کند که بعدها هر کدام به «طرفی رفتند و این وضع بنهادند و خلق را دعوت می‌کردند تا قومی بسیار گشتند و به هر طرفی از اطراف عالم پراکنده گشتند»^{۱۱}. اما ناظم قلندرنامه، درباره این محمد بلخی اطلاعات بیشتری می‌دهد که وی در بلخ بامیان، صاحب مال و مکننت بسیاری بوده است و چون بوی فقر به مشام او رسیده، تمام آن اموال را رها کرده است و سیاحت پیشه گرفته است چون آوازه شیخ عثمان رومی را شنیده به دمشق نزد وی آمده است و عثمان هم متوجه می‌شود که این همان کسی است که سید (جمال ساوجی) روزگاری قبل از این درباره آمدنش پیش‌بینی کرده بود. شیخ عثمان، این محمد بلخی را نزد سید می‌فرستد و وقتی شیخ محمد بلخی نزد او می‌رود، سید را می‌بیند که:

تراشیده ز صورت ریش و ابرو بُد یک تارِ موشان در سر و رو

و چون شیخ محمد بلخی سید را با آن احوال می‌بیند روانش غرقه نور می‌شود و تکبیر می‌گوید. سید درین هنگام دست بر بدن او می‌مالد، در حال، تمام موهای بدن شیخ محمد بلخی می‌ریزد و او هم مانند آن دو می‌شود و به آنها می‌پیوندد^{۱۲}.

ذهبی در احوال جمال ساوجی تصریح دارد که بعد از جمال ساوجی یک چند جلال درگزینی در مشیخه قلندریه نشست و بعد از او نوبت به شیخ محمد بلخی رسید. ذهبی تصریح دارد که این شیخ محمد بلخی از مشاهیر قلندریه است و هم اوست که «جولق»

(۷) تاریخ الاسلام، ذهبی، ۱۳/۹۴۸ و مسالک الأبصار، ابن فضل الله، السفر الثامن، صص ۲۲۱-۲۲۲.

(۸) زبدة التواریخ، کاشانی، ۱۸۶-۱۹۰ و کشف المحجوب، ۱۶۴.

(۹) فسطاط العدالة، ۵۵۶.

(۱۰) قلندرنامه، ۶۵.

(۱۱) فسطاط العدالة، همانجا.

(۱۲) قلندرنامه، ۶۵.

سنگین را از برای ایشان رسم کرد و زاویه ایشان را بنیاد نهاد و یارانش روی در افزونی نهادند. به گفته ذهبی، الملك الظاهر (۵۶۳-۶۱۳) را به این شیخ محمد بلخی اعتقادی بود و بعد از آن که به سلطنت رسید کس در طلب این شیخ محمد بلخی فرستاد اما او نزد وی نرفت. پس سلطان از برای ایشان آن قبه را از مال مسجد جامع بنا کرد و هرگاه نزد ایشان می آمد هزار درهم و دو شقه (قواره؟) گستر دنی می داد و سی جوال (غراه) گندم در سال و ده درهم در روز برای ایشان، راتبه کرده بود. و بعضی ازین درویشان قلندری وقتی به دربار سلطان می رفتند با او به مزاح می پرداختند.^{۱۳}

پروفسور فریتز مایر^{۱۴}، در مقاله ای که در باب مکاتبات شیخ محمد بلخی و مجدالدین بغدادی پرداخته^{۱۵} در باب هویت آن کس که طرف مکاتبه بغدادی است اظهار بی اطلاعی کرده و می گوید «ما درباره این شخص هیچ چیزی نمی دانیم.»^{۱۶} تصور بنده بر این است که این شیخ محمد بلخی که آن نامه را به مجدالدین بغدادی نوشته و مشاهدات خود را در عالم ارواح بدان گونه وصف کرده و از مجدالدین بغدادی خواسته است تا به تفسیر آن رموز و آن احوال بپردازد همین شیخ محمد است که بعدها به دمشق آمده و با جمال ساوجی آمیزش یافته و بعدها سرکرده قلندریه شده است. به لحاظ زمانی این واقعه کاملاً قابل توجیه است زیرا نوع خطاب شیخ محمد بلخی به مجدالدین بغدادی (۶۱۶-۵۵۶) پرسش مریدی است از مُراد و این مکاتبه که سالها قبل از شهادت مجدالدین بغدادی بوده است، سن و سال شیخ محمد بلخی را به گونه ای تصویر می کند که سالها و سالها بعد از شهادت مجدالدین در قید حیات باشد. بسیار طبیعی است که چنان مریدی پس از شهادت مجدالدین و حمله تاتار از بلخ که تیررس نخستین حمله های ایشان بوده است، مهاجرت کند و مثل بسیاری دیگر از اهل تصوف و مردان علم به بلاد شام پناه آورد. در اینجا یادآوری این نکته ضرورت دارد که لحن محمد بلخی در خطاب به مجدالدین بغدادی، مریدانه است و از خود در برابر مجدالدین به عنوان «کمترین مستفیدان و مخلص ترین خدمتکاران آن حضرت» یاد می کند و از

(۱۳) تاریخ الاسلام، ۹۴۹/۱۳ و مسالک الأیصار، ۲۲۱/۸-۲۲۲.

(۱۴) Fritz Meier

(۱۵) "An Exchange of Letters Between Sharaf Al-Dīn-i Balkhī and Majd Al-Dīn Baghdādī", in *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, translated by John O'Kane, pp. 245-281.

(۱۶) Ibid

مجدالدین به عنوان «امام الهدی، حجة الحق، مرشد الحق، مجد الملة والدين عماد الاسلام والمسلمين مقتدى الشريعة والطريقة»^{۱۷} نام می برد. البته عناوینی هم که مجدالدین برای این محمد بلخی در نظر گرفته کم اعتبار نیست «برادر دینی و دوست عزیز و سالک صادق و رونده محقق و طالب مُجد افتخارالمحققین حجة الله علی المسترشدین»^{۱۸} است ولی در تحلیل نهایی، تمایز پایگاهشان آشکار است و نیازی به توضیح ندارد.

نوع پرسشهایی که این محمد بلخی از مجد بغدادی کرده است یکی درباره این است که اگر کسی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» را به درستی بگوید، دیگر توانایی لایله إِلَّا الله گفتن ندارد، یعنی در ژرفای این کلام نفی بشریت است و دیگر جایی برای گفتن باقی نمی ماند. در کنار این پرسش چند پرسش هم درباره رؤیاهای خویش کرده و درباره معنی رمزی آن خوابها جویا شده است.^{۱۹}

اگر این نظر بنده پذیرفته شود، عملاً با یک اثر از آثار شیخ محمد بلخی قلندر - البته قبل از ورودش به سلک قلندریه - آشنا می شویم.

ابوبکر صفاهانی

یکی دیگر از رجال قلندریه که به روایت خطیب فارسی، مقام والایی در جمع ایشان داشته است ابوبکر صفاهانی است. ظاهراً در هیچ سند دیگری از اسناد قلندریه نام او دیده نشده است. خطیب فارسی درباره او می گوید وی پیشوای عارفان بود و صاحب خانقاه و همه را رها کرد و نزد سید جمال ساوجی آمد. سید وقتی او را دید گفت از آن هنگام که تو در ملک اصفهان به عشق ما پویان و جویا شدی دل ما با تو بوده است و از احوال او خبرهایی داد که شیخ ابوبکر صفاهانی را زیر و رو کرد. شیخ از سید پرسشهایی کرد و او جواب داد از جمله پرسش این که چرا صورت خویش را بدین گونه کرده ای؟ سید گفت من در گوری سرکردم و در آنجا روضه ای دیدم. پیامبر ص و علی ع و حسنین ع و فاطمه ع و زینب ع و سکینه ع و جبرئیل و جمله ملائک به همه سلام دادم. آنگاه حضرت رسول مرا خواند و گفت: ای جمال الدین مقصود تو چیست؟ گفتم: «مرا مورد نظر قرار ده. من چیزی در باره قلندر شنیده ام، درین باره چیزی با من بگوی.» «رسول ص دست بر

17) Ibid, p. 286.

18) Ibid, p. 273.

19) Ibid, p. 274-277.

فرق و بر روی من مالید و یک موی بر اندام من باقی نماند.» وقتی ابوبکر صفاهانی این سخنان را از سید شنید، در دم مجرد شد و ملازم او گردید. سید دستی بر او مالید و در حال موی از سر او فروریخت. و شیخ ابوبکر ریش و ابرو را از سر ارادت تراشید و عور و برهنه شد و از برگ گیاهان عورت خویش را پوشانید. ابوبکر صفاهانی چهارمین یار از جمع یاران قلندری بود. اول جلال درگزینی، دوم محمد بلخی، سوم^{۲۰} و چهارم شیخ ابوبکر صفاهانی. ظاهراً خطیب فارسی در شمارش و ترتیب ایشان اشتباهی کرده است اینان سه تن اند که در کنار جمال ساوجی چهار یار خواهند بود.

شیخ عثمان رومی

هر که بخواهد، در تاریخ قلندریّه به جستجوی اساسی پردازد، پیوسته با پرسش‌های بی پاسخ روبرو خواهد شد. در بعضی از متون مرتبط با قلندریّه، سخن از شیخ جلیل القدری به نام شیخ عثمان رومی که مراد و مرشد جمال الدین ساوجی است، می‌رود ولی هر چه بیشتر در باب هویت تاریخی او جستجو کنیم کمتر چیزی می‌یابیم. در افسانه‌های قلندریّه او را معاصر با یزید معرفی می‌کنند و در عین حال معاصر سید جمال ساوجی، ولی در کمتر جایی اطلاع دقیق درباره هویت او وجود دارد. حتی دشمنان قلندریّه، از قبیل مؤلف فسطاط العداله، این شیخ عثمان رومی را به فضایل بسیار و مقام روحانی بسیار عالی می‌ستایند. «و این شیخ عثمان مردی بود بزرگ و صحبت یافته و بزرگان را خدمت کرده و بر سر آمده و بر طریق مشایخ سلف. و مریدان او همه مشغول به عبادت و خلوت و مجاهده و مداومت ذکر، آن چنان که طریق سلف بوده است و سنت مشایخ طریقت است.»^{۲۱} در سرگذشت او نوشته‌اند که وقتی جمال الدین ساوجی رسم و راه جوالقیان و قلندریان آشکار کرد و در گورستان بلال حبشی دمشق سکونت گزید، خبر به شیخ عثمان رومی بُردند. «شیخ فرمود که آن مباحی بنیاد اباحت می‌نهد. کس فرستاد به طلب جمال. اجابت نکرد و چند کُرت فرستاد. هیچ التفات ننموده و بعد از آن شیخ فرمود بر ما واجب گشت که برویم او را از آن ضلالت که باشد باز آریم.» بعد رفت و او را نصیحت کرد و هیچ کارگر نیفتاد. ناچار «شیخ کفش از پای بیرون کرد و مقدار صد ضربه

(۲۰) در اصل، جای سومین شخص خالی است. (۲۱) فسطاط العداله، ۵۵۷.

نیکو بر قفای آن گمراه زد و گفت: ای ملعون! بنیادِ فتنه و شر در میان اهل طریق نهادی... و آیین مزدک و قرمطیان آغاز کردی...» ذَهَبی نیز از حمله یاران شیخ عثمان به جمال ساوجی خبر می دهد که او را دشنام دادند و نکوهش کردند و او هیچ نگفت و خاموشی گزید.^{۲۲}

خطیب فارسی، ناظم قلندرنامه، درباره این شیخ عثمان رومی به شیوه ای افسانه ای سخن می گوید که در عصر بایزید، یعنی پایان قرن سوم، فقیر عارفی قلندر سیزت از روم به خراسان نزد بایزید رفت و بایزید او را به خلوت نشانید و تربیت روحانی او را عهده دار شد و بعد از مدتی به او گفت چهل منزل در فقر وجود دارد که تو آن را پیموده ای فقط یک منزل باقی است، حواله گاه تو مُلکِ عراق است باید نزد یکی از دوستان ما در آنجا بروی و شیخ عثمان فرمان بایزید را اطاعت می کند و او را پس از جستجوی بسیار در عراق می یابد، یعنی همان جمال الدین ساوجی را و بعد از پرسشهای بسیار از او شنیدن پاسخ آنها، این دو با یکدیگر به سیاحت می پردازند تا می رسند به دمشق^{۲۳}

در روایتِ صاحبِ فُسطاط، شیخ عثمان رومی نسبت به جمال ساوجی مقام ارشاد و شیخوخیت دارد، ولی درین روایت بر عکس. معلوم نیست هسته تاریخی این شیخ عثمان رومی چه کسی بوده است که در افسانه های متناقض بدین گونه درآمده است. سرانجام وقتی جمال ساوجی آن راه و رسم قلندری را پیشه می کند عثمان رومی نزد او می رود و از او درباره این تغییر ناگهانی می پرسد و او در پایان می گوید: مرا به حال خود رها کن:

به حق ذات بی چونِ الهی که از من گفت و گو دیگر نخواهی

ولی فردا مردی خواهد رسید، او را نزد من فرست. منظورش همان شیخ محمد بلخی است که داستان او را جداگانه بررسی کرده ایم.

ذَهَبی در تاریخ الاسلام، چند جا از الشیخ القدوة عثمان بن علی الرومی، صاحب الزاویه بسفح قاسیون یاد می کند^{۲۴} ولی عجیب است که شرح حال خود او را، ظاهراً نه در تاریخ الاسلام و نه در سیر اعلام النبلاء، در هیچ کدام، ثبت نکرده است ولی شرح

(۲۳) قلندرنامه، ابیات ۵۴۵-۱۳۰.

(۲۲) تاریخ الاسلام، ذَهَبی، ۹۴۹/۱۳.

(۲۴) تاریخ الاسلام، ۵۳۰/۱۵.

احوالِ پسرش محمد بن عثمان بن علی را، در شمار گذشتگان سال ۶۸۴ آورده است و می‌گوید در دهه هشتادم عمر بود. در شرح حال پسران این محمد هم اشاره‌ای به مقام جدشان عثمان رومی دارد، در تمام موارد با عنوان: ابن القدوة الزاهد صاحب الزاویة بسفح قاسیون^{۲۵} و در شرح حال فرزند این محمد که او هم به نام جدش عثمان نام داشته و در شمار درگذشتگان سال هفتصد است از او به عنوان «شیخ زاویة جدّه و ایبه، التي بالجبل» یاد می‌کند^{۲۶}. تمام این اشارات منطبق است با همین شیخ عثمان رومی مورد بحث ما و از روی قرائن می‌توان حدس زد کسی که فرزندش در دهه هشتادم عمر در سال ششصد و هشتاد و یک درگذشته باشد خود باید از موالیدِ اواخر قرن ششم باشد و در اواسط قرن هفتم مقام ارشاد و شیخوخیت یافته باشد و اینها با تمام قراین دیگر، در مورد شیخ عثمان رومی، قابل انطباق است. و ظاهراً هموست که در شهنامه سلجوق، سروده انسی گنابدی، به عنوان «شیخ عثمان روم» در کنار جمعی از عرفا از قبیل شجاع‌الدین و شیخ عنبر و طاوس آتا ازیشان یاد می‌شود.^{۲۷}

اگر این شیخ عثمان رومی تعلق به قلندریّه می‌داشت، بی‌گمان در زندگی نامه فرزندانش و احفادش و در اشاره به زاویه‌اش یادآور می‌شدند. قرائن نیز نشان می‌دهد که وی با قلندران روابط خوبی نداشته است. اما چه گونه او را درین افسانه وارد کرده‌اند و او

(۲۵) تاریخ الاسلام، همانجا.

(۲۶) همانجا، ۹۵۶/۱۵.

(۲۷) اشاره‌ای که به این عثمان رومی در کتاب شهنامه سلجوق، سروده لقمان انسی مولوی، شده است، بدین گونه است که ناظم می‌گوید: «در سال هفت صد و هشتاد و پنج این منظومه را در حلب تمام کرده است و به نام علاءالدین کبچاد سلجوقی که او را قطب العارفین می‌خوانند و مجلس او را پُر از اهل عرفان می‌داند و از وریر او نام می‌برد که «فره طای کبیر» است و «خورشید بلخ» جلال الدین مصاحب او بوده است مؤلف در شمار معاصران خود از شیخ عثمان روم نیز یاد می‌کند. شهنامه سلجوق / انسی:

Unsı nın selçuk şhnamesı ükjü basımevi - Konya 1942 M. Mas'ud Koman.

آنچه درین زمینه جای بحث دارد این است که اگر مؤلف، معاصر کسی است که او معاصر جلال الدین مولوی (۶۰۴-۶۷۲) است چه گونه کتاب خود را در هفتصد و هشتاد و پنج به یاد آورده است. حسی اکثر منظره را، علاءالدین کبچاد سوم از فرمانروایان سلجوقی روم فرصت نبود، آخرین سال‌های فرمانروائی او، حدود ۷۰۰-۷۰۷ قمری است. از آنجا که تنها نسخه موجود ازین کتاب، که بر اساس همان نسخه بشریافته، نسخه بسیار آشفته و پُر غلطی است، می‌توان حدس زد که در اصل ششصد و هشتاد و پنج بوده است و کاتب آن را غلط خوانده است:

در آن سال که هفتصد و هشتاد و پنج تمام شد در حلب با نضعم که ربح
به نام آن شه که قطب العارفین نام بلندش کبچاد علاءالدین

نیز مراجعه شود به بحث تفصیلی ما درباره این منظومه در موسیقی شعر، ۲۸-۵۱۹

را از قرن هفتم به عصر بایزید بسطامی، یعنی نیمه دوم قرن سوم، برده‌اند باید آن را از تخیل همان افسانه‌سازان جویا شد. البته یک نکته را نباید هرگز از یاد برد که در سلسله جانشینان بایزید بسطامی، بایزیدهای بسطامی متعددی، ظاهراً، وجود داشته‌اند^{۲۸} که نام و نشانی بعضی از آنها را در مقامات بایزید می‌توان یافت. شاید آن شیخ بایزیدی که عثمان رومی را به دیدار جمال ساوجی وصیت کرده است، یکی از همین بایزیدهای احتمالی باشد.

گروبد

صاحب فسطاط العداله گروبد را «آمردی هول» و «آمردی شیرازی» معرفی می‌کند که «جولقیان او را معتبر دارند و چون نام او را برند سر بر زمین نهند».^{۲۹} همین مؤلف می‌گوید، یکی دو روز بعد از آن که جمال‌الدین ساوجی راه و رسم جوالقی پیشه کرد، گروبد به او پیوست و صحبت او اختیار کرد. سر بتراشید و ریش نداشت، به موافقت جمال ابروی خود بتراشید و آنجایگاه (یعنی گورستان بلال حبشی در دمشق) با یکدیگر می‌بودند و لقمه‌ای چند به دست می‌آوردند و سبزک می‌خوردند و با یکدیگر، چنانکه ایشان را دل می‌خواست، می‌بودند. جز این مؤلف، در هیچ سند دیگری از اسناد قلندریه نام این گروبد را ندیده‌ام ولی تردیدی نمی‌توان کرد که چنین کسی در میان ایشان بوده است.

نام گروبد، به احتمال قوی صورت جدیدتر کروگ‌بذ Karrōgbadh پهلوی است و این نام به گفته کریستن سن، بر رئیس کارگران سلطنتی و غیره اطلاق می‌شده است. منصب کروگ‌بذی در عهد خسرو پرویز، بیشتر، به عیسویان واگذار می‌شده است.^{۳۰}

(۲۸) از کتاب النور، سهلگی، ۱۸۷، و ترجمه آن به عنوان دفتر روشایی، بند ۵۴۳، دانسته می‌شود که بایزید ازدواج نکرده بوده است ولی در قرون بعد کسانی که می‌خواستند از اوقاف و رقبات مزار او خود را بهره‌مند سازند، نسب خود را به بایزید می‌رسانده‌اند و در میان ایشان کسانی با کنیه بایزید و نام طیفور وجود داشته است مراجعه شود به دستور الجمهور فی مناقب العارفين ابویزید طیفور، نسخه مورخ ۷۷۱ تاشکند، شماره ۱۷۰۶، فصل جانشینان. (۲۹) فسطاط العداله، ۵۵۷.

(۳۰) ایران در زمان ساسانیان، ۵۱۴. در کتاب شاهنشاهی ساسانی، نوشته دکتر تورج دریایی، ترجمه دکتر مرتضی ناقب‌فر، ققنوس، تهران ۱۳۸۳، ۱۱۲، درین باره چنین آمده است که در عصر ساسانی «هر صنفی (kīrōg) رئیس خود را داشت که به آن به زبان پهلوی kirrogbed (به سربانی qarūbed) می‌گفتند.» در پرسشی که از مؤلف

همین که وی عنوان رئیس کارگران داشته و متهم به مزدکی بودن هم بوده است، بسیاری نکته‌ها را به ذهن می‌آورد که باید خیلی با احتیاط درباره آن نکات وارد تحقیق شد.

آنچه درباره گروید، قابل یادآوری است این است که وی نخستین کسی بوده است که عنوان جولقی یافته و داستان آن را صاحب فسطاط بدین گونه نقل می‌کند که «روزی گروید، در دمشق، در محله‌ای رفت به گدیّه. دختری طفل ایستاده بود. نظرش برگروید افتاد. بانگ زد که «یا امّاه! جاء الجولق» به سبب آن دختر طفل، اسم جولقی برین قوم افتاد.^{۳۱}

جلال‌الدین بن حسام الهروی

اگر بپذیریم که شهاب قلندر^{۳۲} همان کسی است که ابن بطوطه از وی یاد کرده است^{۳۳} و سال مرگ او در حدود ۷۲۶ بوده است، طرف خطاب او و پاسخ دهنده نامه او - که دومین نامه قلندری^{۳۴} را نوشته است - جلال‌الدین بن حسام الهروی هم یکی از قلندریان عصر بوده است که باید به جستجوی هویت تاریخی وی پرداخت.

ابوبکر نکیساری

در قلندرنامه خطیب فارسی هیچ اطلاعی درباره این شیخ ابوبکر نکیساری نیامده است و اگر در اصل آن چیزی درین باب وجود داشته^{۳۵} در نسخه موجود که نسخه‌ای است ناقص، هیچ اشاره‌ای نمی‌توان یافت. اما در مناقب العارفین افلاکی و در فسطاط العداله، اطلاعات قابل ملاحظه‌ای وجود دارد. مؤلف فسطاط که اطلاعات او قدیمتر

→ داشتیم، یادداشتی از کتابی به نام

The Royal Hunter, Art of the Sassanian Empire, by P.O. Harper, the Asia Society, New York 1978, p. 16.

برایم فرستادند که در آن سخن از یک تن karagbed در خوزستان عصر شاپور دوم یاد شده است که اصلاً اهل سوریه بوده، نخست رئیس کارگران دربار بوده و سپس بر کارگران سراسر ایران نظارت داشته است (۳۱) فسطاط العداله، ۵۵۹. (۳۲) دیوان عبید زاکانی، ۳۵۷.

(۳۳) سفرنامه ابن بطوطه، ۱/۱۷۷-۱۷۹؛ و - فصل ۳۴ کتاب حاضر. (۳۴) دیوان عبید، ۳۵۸.

(۳۵) نسخه موجود قلندرنامه، که نسخه‌ای است ظاهراً منحصر به فرد افتادگی‌های بسیاری دارد.

است، از وی به بدی یاد کرده و طبعاً به دلیل مخالفتی که با جنبش قلندریه داشته است درباره او نیز مانند دیگر قلندریان سخن می گوید. او را یکی از چهار تنی می داند که بعد از جمال ساوجی رسم و آیین قلندری را در جهان پراکنده اند؛ در کنار شیخ محمد بلخی و شمس گرد و محمد کرد. در مورد آن سه تن می گوید: «بعد از مدتی درگذشتند خسرالدنیا و الآخره»^{۳۶} ولی در مورد این شیخ ابوبکر نکیساری می گوید: «و ابوبکر نکیساری مانده بود در سال سنه اثنی [و] ستمائه فرورفت.^{۳۷} او در قونیه مقام ساخته بود و آن را «پای علم»^{۳۸} نام کرده و از جمله روم و باقی مواضع بایستی که همچون خراج هر سالی از نقد و جنس مبالغی، هر قومی، به وی بُردندی. و پیش ازین، طریق ایشان، در عهد جمال واضح این طریق نحس، چنان بود که چون این جماعت گرسنه شدند، هر یکی به سر خود به کدیه رفتندی و دست پیش داشتندی. آنچه بستدندی همانجا در دهان نهادندی و باز به مقام خود رفتندی.»^{۳۹} از توضیح صاحب فسطاط چنان دانسته می شود که این ابوبکر نکیساری بدعتی در آیین قلندریه نهاده است و امر ذخیره کردن و گردآوری مال را در نظام آیین قلندری او نهاده است. در دنباله بحث می گوید: «این نیز بدین نحسی از وضع خود بگردانیدند و تنعم آغاز کرده اند جفت زمین و مطبخ و سفره و استر و بعضی را... و بالش و آلت مسین و غیره پیش ایشان یافت می شود و بلکه بعضی از ایشان نقد نیز دارند و در اکل، تکلف و تنعم ایشان بیشتر از باقی مردم است و پیوسته در عیش اند.»^{۴۰}

در مناقب العارفین افلاکی، تصویر دیگری ازین شیخ ابوبکر نکیساری داریم که جای دیگر درباره آن بحث کرده ایم، اجمال آن این است که وی در قونیه زندگی می کرده و معاصر مولانا بوده است و چندسالی احتمالاً بعد از مولانا زندگی کرده است.

شمس الدین افلاکی ازو به عنوان «عارف صمدانی شیخ ابوبکر نکیساری» یاد می کند و می گوید: «روز وفات مولانا، هفت سرگاو پیش پیش جنازه می کشیدند. یکی را اصحاب به لنگر قلندران به خدمت عارف صمدانی شیخ ابوبکر جولقی نکیساری

(۳۶) قرآن کریم، ۲۲: ۱۱.

(۳۷) رقم عشرات این تاریخ ثبت نشده است.

(۳۸) «پای علم» اصطلاح ویژه قلندران بوده و نزدیک است به «پای توغ/توق» مراجعه شود به فرهنگ زیان قلندریه در پایان کتاب حاضر.

(۳۹) فسطاط العدالة، ۵۵۹.

(۴۰) همانجا.

فرستادند تا قربان کنند» و او دستور می دهد که در حال قربان کنند و به ارباب حاجات و مساکین پخش کنند. ازین حکایت، که جای دیگر آن را نقل کرده ایم، ارادت و شیفتگی این ابوبکر نکیساری نسبت به مولانا به روشنی دانسته می شود و نیز بخشندگی او و اینکه چیزی را ذخیره نمی کرده است.^{۴۱}

از نسبت نکیساری، در نام این شیخ ابوبکر پیدا است که اهل آسیای صغیر بوده است.^{۴۲}

شاه سنجان خوافی

نوعی ارتباط میان او و قلندریّه در بعضی کتب نقل شده است، بدین گونه که او را مرید قطب الدین حیدر زاوگی نوشته اند. با اینکه بر طبق اسناد موجود، سال وفات شاه سنجان مقدم بر سال وفات قطب الدین حیدر است ولی به گلی نمی توان این سخن را مردود دانست زیرا در مواردی از تاریخ تصوّف دیده شده است که مراد جوان تر از مرید بوده است. از مهمترین مصادیق آن، دست ارادت دادن شیخ ابوالحسن بُستی^{۴۳} (۳۸۰-۴۶۰ حدوداً) به خواجه ابوعلی فارمدی^{۴۴} (۴۰۵-۴۷۷) است و اگر آنچه بعضی مورّخین در باب طول عمر قطب الدین حیدر نوشته اند - که یک صد و ده سال زیسته است^{۴۵} - درست باشد در آن صورت ارادت خواجه سنجان به او چندان دور از حقیقت نخواهد بود.

در وقایع سال ۵۹۳ در مجمل فصیحی در باب شاه سنجان نوشته است: «وفات شیخ الاسلام قطب الانام رکن الدین محمود سلطان سنجان که گویند که جمعی از اقطاب او را خواجه سنجان و شیخ سنجان و شاه سنجان و سلطان سنجان خوانده اند و حالا (زمان تألیف مجمل فصیحی یعنی در حدود سال های نیمه اول قرن نهم^{۴۶}) نیز به همین اسامی می خوانند.^{۴۷}

(۴۱) مناقب العارفين، ۵۹۶/۲. (۴۲) در باب نسب نکیساری - فصل ۲۷ شماره ۱۲

(۴۳) درباره او مراجعه شود به تعلیقات مرمورات اسدی، ۲۱۶-۲۲۷

(۴۴) درباره او مراجعه شود به تعلیقات اسرار التوحید، ۶۶۹-۶۶۱/۲

(۴۵) اسناد عمر صد ساله حیدر - فصل ۳۱

(۴۶) بحث در باب سال تألیف مجمل فصیحی هنوز به نتیجه قطعی نرسیده است - احمد بن سال دروس کتاب ۱۲۵

(۴۷) جغرافیای تاریخی ولایت راود، ۳۹۳. است.

و استاد مردان^{۴۸} نیز معاصر او بوده، در سنجان زاوه خواف [کان و فاته] فی هذه السنة او قریباً من هذه السنة. و سلطان سنجان را رباعی بسیار است. اینجا دو سه رباعی نوشته شده....

بنابراین نام او رکن الدین محمود سنجانی خوافی است و احتمالاً در حدود ۵۹۳ درگذشته است. در تذکره تحفة الکرام^{۴۹} (تألیف شده به سال ۱۱۸۱) او را تربیت یافته خواجه مودود چشتی دانسته و معتقد است که لقب «شاه سنجان» را خواجه مودود چشتی به او داده است و در همین کتاب^{۵۰} می‌گوید: رباعی «رندی دیدم نشسته بر خنگی زمین...» را شاه سنجان درباره قطب الدین حیدر زاوگی گفته است. در خلاصه المقامات^{۵۱} که یکی از کتب مقامات شیخ جام ژنده پیل (۴۴۱-۵۳۶) است داستانی آمده است که بر اساس آن داستان سلطان سنجان معاصر یکی از نوادگان شیخ جام به نام قطب الدین بوده است. خلاصه داستان این است که در روزگاری که یکی از نوادگان شیخ جام به نام قطب الدین محمد قائم مقام جد خود احمد جام ژنده پیل بوده است و ساکن خانقاه معدآباد، سلطان سنجان را داعیه آن پیدامی شود که به جام رود و در مردم جام به ارشاد تصرف کند. شیخ قطب الدین ازین اندیشه او آگاه می‌شود و به خالو احمد تیرجردی^{۵۲} - که از مریدان شیخ بوده و مردی با کمال - نامه می‌نویسد و از او می‌خواهد که مانع ورود سلطان سنجان به جام شود. او نیز با رفتاری ویژه، که از کرامات اوست، مانع می‌شود و سرانجام

(۴۸) در مورد استاد مردان، که از عرفای قرن پنجم بوده است اطلاع بسیاری در دست نیست جامی در نفعات الانس، ۳۲۹، مطلبی درباره او نقل کرده است که نشان می‌دهد وی مرید خواجه محمد بن ابی‌احمد چشتی (متوفی ۴۱۱) بوده و سالها در خانقاه او خدمت می‌کرده است. آنچه فصیح خوافی درین باره نقل کرده تکمیل مطلب نفعات الانس است و مغنم و قابل یادآوری است که مزار استاد مردان در خواف، هنوز باقی است (جغرافیای تاریخی ولایت زاوه، ۳۱۱).

(۴۹) تحفة الکرام، علیشیر قانع بلخی، چاپ ۱۳۰۴، ص ۱۹۷.

(۵۰) تحفة الکرام، ۱۹۳.

(۵۱) خلاصه المقامات، تألیف ابوالمکارم بن علاء الملک جامی (از احفاد شیخ جام) تألیف شده به سال هشتصد و چهل و تقدیم به شاهرخ تیموری. نسخه چاپی کاشی رام پریس لاهور و نسخه خطی متعلق به کتابخانه شورای ملی که اصل آن ملک مرحوم جعفر سلطان القرائی بوده است، به شماره ۷۸۵۱۹/۱۰۰۶۷ تحت عنوان «هذا کتاب گنجینه حکمت». این نسخه ظاهراً قدیم‌ترین نسخه موجود کتاب است و آغاز و انجام آن افتاده است و احتمالاً در همان قرن نهم کتابت شده است.

(۵۲) تیر جرد، مؤلف کتاب این دیه را بدین‌گونه توصیف می‌کند «در پس کوهی که فاصله است میان ولایت جام و رُخ» تقریباً یقین دارم که همان است که امروز به نام «تل گرد» باقی است مراجعه شود به فرهنگ جغرافیائی ایران، ۹/ در همین کلمه.

سلطان سنجان ازو می پرسد که تو با چنین کرامات و احوال کیستی؟ او می گوید: «من باجدار شیخ الاسلام احمد جامی» ام و سلطان سنجان با خود می گوید: «باجدار که چنین باشد مقام باجستان که داند و چه گونه در توان یافت؟» و از آن داعیه برمی گردد و این بیت می گوید:

فردا که زنند کوس ناکامی نیز مردان گویند و شاه سنجانی نیز^{۵۳}

چندان که همه خلق ز دوزخ ترسند دوزخ ترسد ز احمد جامی نیز^{۵۴}

و می گوید: «از تصرف رجوع کردیم، اجازت فرمای تا به ارادت و نیاز درآییم.» خالو اجازه می دهد و سلطان سنجان به جام می رود و به خانقاه وارد می شود و بعد از آن به هنگام رجوع «التماس وصله ای از «تبرکات» شیخ جام می کند و قطب الدین می گوید: «وصله ها و تبرکات، عزیزان برده اند و جز یک پای اوق نمود^{۵۵} از وصله های شیخ چیزی حاضر نیست.» و سلطان سنجان به همان راضی می شود و می گیرد و بر سر می نهد و می گوید: «الحمد لله که پای افزار احمد جامی تاج سر ما شد.» مؤلف خلاصه المقامات، در دنباله این داستان می گوید: «اکنون آن طاقیه نمید دراز که سنجانیان می پوشند از آن جاست.»^{۵۶}

از این حکایت چند نکته درباره شاه سنجان و روزگار او و جایگاه او می توان استنباط کرد:

- (۱) وی معاصر نواده شیخ است و باید از مردمان نیمه دوم قرن ششم باشد.
 - (۲) وی طرفدارانی داشته است که آنان را به نام «سنجانیان» می شناخته اند.
 - (۳) سنجانیان زنی مخصوص به خود داشته اند و از ویژگی زنی ایشان یکی هم «طاقیه نمید دراز»ی بوده است که بر سر می نهاده اند.
- در روضه خلد مجد خوافی که یک مؤلف محلی است و آگاه از بعضی مسائل تاریخ ناحیه خواف است چند حکایت درباره شاه سنجان نقل شده است که تا حدودی روابط

(۵۳) در نسخه چاپی: شاه بسطامی نیز که فافیه هم درست شود.

(۵۴) اصل به همین صورت است.

(۵۵) پای اوق نمود (نسخه سلطان آفرانی، متعلق به کتابخانه مجلس شورای ملی، ورق ۱۶۵) و در نسخه چاپی، ۸۳ «پای بیچ نمود» ظاهراً اصل همان «پای اوق» است که در دوره های بعد «پای بیچ» جای آن را گرفته است. پای اوق را در مراجع دم دست خودم نیافتم.

(۵۶) خلاصه المقامات، نسخه مجلس شورای ملی، ۶۶-۶۴.

او را با بعضی از معاصرانش روشن می‌کند از جمله این حکایت که «از پیری شنیدم که در بخارا، شیخ جهان، سیف الدین باخرزی قدس الله روحه تذکره‌ای فرمود و در اثنای آن گفت که «خدایا هر بلا که تقدیر کرده‌ای به ولایت خوفاً رسان» گفت: انکاری در دل آوردم. شیخ گفت که «هر بلا که به خوفاً برسد به برکت شیخ حیدر زاوه‌ای و خواجه سنجان و استاد مردان دفع شود.»^{۵۷}

در یک حکایت دیگر هم، به ارتباط حیدر زاوه و شاه سنجان، اشارت رفته است که «آورده‌اند که قطب الاولیاء و السالکین مجذوب الحضرة، شیخ حیدر زاوه‌ای - قدس الله روحه - روزی از غار بیرون آمد. ازدهایی بر در غار دید بر وی سوار شد و ماری تازیانه کرد. خواجه سنجان - رحمة الله علیه - به وی رسید. گفت: «این چیست؟» گفت: «دنیا را آلت و نفس را مرکب ساخته‌ام.» خواجه رحمت الله علیه بگریست و گفت: به عزت جلال لایزال:

از اهل اعتبار شنیدم که گفته‌اند نفس ازدها و مال چو مار است از اشتها
آن را رسد بر اسب کرامت سوار شد کو تازیانه مار کند، مرکب ازدها^{۵۸}
در یک حکایت دیگر از رابطه او با امیر زین الدین قلعه خبر می‌دهد که ظاهراً باید
هسته‌ای از واقعیت هم در آن وجود داشته باشد اگر چه اطلاع روشنی در باب دو تن از
شخصیت‌های این حکایت در دست نیست: «رقعه‌ای دیدم که سلطان العارفين خواجه
سنجان، قدس الله روحه به امیر زین الدین قلعه نبشته بود که «نور دیده مسلمانان امیر زین
الدین غسانی سلام بخواند، اگر گاوی باشد صوفیان را هزار دینار بفرستد و اگر خری
باشد نه:

تخم باید همچو گاوت کاشتن نه چو خر بارِ عنا برداشتن
هر که از وی منفعت کمتر بود بی شک او کمتر زگاو و خر بود

امیر زین الدین از این حکایت متغیر شد. امام البلاغة رضی الدین زاوه‌ای حاضر بود
گفت: «سخن بزرگان بی حکمت نباشد، یعنی بخیل چون خر است که بار از بهر دیگران
برمی‌دارد و جوانمرد چون گاو که تخم کرم می‌کارد.» در حال هزار دینار فرستاد.
با این که هویت این رضی الدین زاوه‌ای^{۵۹} و امیر زین الدین قلعه (غسانی) روشن

(۵۷) روضة خلد، ۱۲۸. (۵۸) همانجا.

(۵۹) در منابع مرتبط با خراسان و تاریخ خراسان چیزی در باب ایشان نیافتم.

نیست، این حکایت ارتباط تاریخی آنان را با شاه سنجان روشن می‌کند. اما از خاندان خواجه سنجان، در دوره‌های بعد افرادی را می‌شناسیم که اهل شعر و ادب بوده‌اند.^{۶۰}

علی حریری

شیخ علی حریری (۶۴۵ - ۵۷۸): یکی از قلندر صفتان قرن هفتم که در ناحیه شام آوازه‌ای بلند داشته و دشمنان بسیار از میان عامه مردم و علمای دین و قدرت‌های سیاسی، علی حریری^{۶۱} است که در متون فارسی نیز بیش و کم حضور او را می‌توان مشاهده کرد.^{۶۲} رفتار غیرعادی و سیرت هتاک و بی پروای او، در نظر بعضی از ارباب تحقیق نوعی شیوه قلندری جلوه کرده است. شمس الدین تبریزی نیز، با همه سخت‌گیری‌ها و نگاه ناقدانه‌ای که به معاصران و قدمای اهل عرفان داشته است در حق او، بی اعتقادی نبوده است و در ضمن حکایتی، اگر چه بسیار رکیک و غیرقابل نقل، او را به نوعی ستوده است.^{۶۳} و در حکایتی دیگر به توصیف او پرداخته است. همچنین در مناقب اوحدالدین کرمانی^{۶۴} نیز حکایاتی از بیان بی پروا و شیوه تند او در زمینه بعضی مسائل ضد اخلاقی دیده می‌شود.^{۶۵}

زندگی نامه‌نویسان این شیخ علی حریری نیز مجموعه‌ای از حرکات تند و بی پروای او را نقل کرده‌اند با این همه در کنار این گونه حرکات مستهجن نوعی کرامات و اشراف برضمایر نیز برای او قائل شده‌اند و سخنانی دلپذیر از روایت شده است از جمله این که گفته است: «شعر، دروازه اسرار است».^{۶۶}

ابن شاکر کتبی درباره او نوشته است: شیخ ابوالحسن علی حریری شیخ درویشان حریری است که اهل طیبیت، سماع و شاهد بازی بوده و از قول سیف الدین بن مجد او را چنین توصیف می‌کند: وی بزرگترین فتنه و زیان به اسلام بود، زندقه آشکارا می‌کرد و اوامر و نواهی شرع را به ریشخند می‌گرفت در کار نماز بی مبالا بود و در ارتکاب

(۶۰) ← تذکره ریاض الشعراء، والد داغستانی، چاپ حاجی نصیر الیادی، بند اسطیر، تهران ۱۳۱۴، ص ۱۱۰۹.

(۶۱) درباره علی حریری مراجعه شود به بیژر اعلام التلا، دهمی، ۲۲۲/۲۳، به بعد، در تاریخ الإسلام، ص ۵۲۸-۵۲۰/۱۴ و فوات الوفيات، ۱۲-۶/۳.

(۶۲) از جمله مناقب اوحدالدین کرمانی و مناقب العارفين افلاکین.

(۶۳) مناقب العارفين، افلاکین، ۶۲۱/۲.

(۶۴) مناقب اوحدالدین کرمانی، ۲۶۳.

(۶۵) تاریخ الإسلام دهمی، ۲۲۲/۱۴.

(۶۶) تاریخ الإسلام، ۲۲۵/۱۲.

محرمات بی باک.^{۶۷} ابن شاکر درباره شیوه لباس پوشیدن او می‌گوید: جامه‌های بلند و کوتاه و مدوره^{۶۸} و مفرج^{۶۹} و سپید و سیاه می‌پوشید و تنها قلنسوه‌ای بر سر می‌نهاد. نیز جامه زنان می‌پوشید و جامه مطرز^{۷۰} و ملون^{۷۱} و به گفته شمس الدین تبریزی خرقة شاخ شاخ می‌پوشید که در هنگام رقص و سماع «تمام اعضایش پیدا بود».^{۷۲}

از مجموعه آنچه ابن شاکر^{۷۳} و ذهبی^{۷۴} درباره شیخ علی حریری و درویشان حریری، نقل کرده‌اند، ترکیبی از زندقه و اباحه در کنار مجموعه‌ای کرامت و بلندی درجه روحی می‌توان استنباط کرد. آنچه مسلم است این است که این شیخ علی حریری بیشتر در تخریب عادات می‌کوشیده است به همین دلیل بیشتر جوانان دوستدار او بوده‌اند و از مرثیه‌ای که شاعر معروف قرن هفتم نجم‌الدین بن اسرائیل (۶۰۳-۶۷۷)^{۷۵} درباره او سروده است، می‌توان دریافت که وی در گفتن حق بی پروا و دلیر بوده است و در بیان حقایق خوش سخن و آنچه داشته با تهیدستان در میان می‌نهاده است.^{۷۶}

شیخ علی حریری در روز جمعه ۲۷ رمضان سال ۶۴۵ در حالی که روی به قبله نشسته بود لبخند زنان و در خوشترین احوالی بود، درگذشت و اصحاب او سنت «مَحیا»^{۷۷} را در ۲۷ رمضان هر سال - که از لیالی قدر است - برگزار می‌کنند. و آن شب را با نواختن دف و «شَبابه»^{۷۸} و رقص زیبارویان به صبح می‌رسانند.^{۷۹}

(۶۷) فوات الوفيات، ۷/۳.

(۶۸) مَدَوْرَه شاید با تعبیر «گریبان‌گرد» در فارسی مرتبط است. ← ۲۴۶/۶۵. (۶۹) مَفْرَج: گشاد.

(۷۰) مَطْرَز: جامه با علم و نگار، جامه منقش و با طراز.

(۷۱) مَلَوْن: رنگارنگ، رنگین شده. (۷۲) مناقب العارفين، افلاکی، ۲/۶۴۱ و ۶۷۷.

(۷۳) فوات الوفيات، ۶-۹/۳. (۷۴) تاریخ الإسلام، چاپ بشار عواد، ۱۴/۵۲۰-۵۲۸.

(۷۵) نجم‌الدین بن اسرائیل شاعر، درباره او که از مریدان ویژه علی حریری بوده است و خرقة از دست شهاب

الدین سهروردی، صاحب عوارف، داشته است بنگرید به الوافی بالوفیات، ۱۴۳/۳ و لسان المیزان، ۱۹۵/۵؛ فوات

الوفیات، ۳/۸۹-۳۸۳ و تاریخ الاسلام، ذهبی، ۱۵/۳۴۷. (۷۶) فوات الوفيات، ۱۱/۳.

(77) F. Meier

(۷۸) شَبابه، نوعی از نای، نای عراقی، مزمار. اصل و منشأ کلمه به درستی معلوم نیست. بیشتر در شادمانی‌ها

ازین آلت موسیقی بهره می‌برده‌اند.

(۷۹) مَحیا، نام عمومی هر شبی است که جماعتی آن را زنده بدارند و در آن بیدار بمانند. دوزی، در ذیل قوامیس

عرب، به نقل اسناد احسان عباس، نزد شیعه، ۲۷ رجب را شب محیا دانسته است فوات الوفيات، ۹/۳ (حاشیه

مصحح)، ولی ظاهراً دوزی آن را با ۱۹-۲۱ رمضان اشتباه گرفته یا در قدیم چنین سنتی در میان شیعه رواج

داشته است. آنچه در فارسی معاصر شبِ اَحیا (به فتح همزه) گفته می‌شود ظاهراً تغییر شکل یافته مَحیاست و

←

با تمام این بی‌پروایی‌ها و حرکات ناهنجار که شمس تبریزی^{۸۰} و دیگران از او نقل کرده‌اند، هیچ کس از مورخان عصر او و بعد از او، امثال ابن‌شاکر^{۸۱} و ذهبی^{۸۲} و ابوشامه^{۸۳} و نویری^{۸۴} او را قلندر و قلندری نخوانده‌اند و این خود نشانه آن است که در قرن هفتم قلندری بودن، شرایط و مقدمات خاص خود را داشته است و قلندریان در یک منظومه خاص زندگی و رفتار، حرکت می‌کرده‌اند. چنان نبوده است که هر کس را که بی‌پروا و مخالف آداب شریعت و اهل تخریب عادات بوده باشد قلندر و قلندری بخوانند. مهمترین دلیل این که شیخ علی حریری، از شمار قلندریان به حساب نمی‌آمده است این است که زرکشی (۷۴۵-۷۹۴) در رساله‌ای که درباره حشیش پرداخته و آراء بزرگان و فقها را درباره آن نقل کرده است چندین قول از شیخ علی حریری نقل کرده که مفهوم آن اقوال وجوب اجتناب از حشیش و بنگ است.^{۸۵}

شیخ شهاب قلندر

یکی از مکاتیب قلندری که، از برکت هنر عبید زاکانی، بیشترین شهرت را در نوع خود به دست آورده است، نامه‌ای است که در دیوان عبید زاکانی^{۸۶} با عنوان انشاء شهاب قلندر نوشته شده است. بیشترین احتمال همواره این بوده است که این نامه و پاسخ آن را که به نام جلال‌الدین بن حسام الهروی است، عبید خود پرداخته و قصدش نقیضه‌سازی parody مکاتبات قلندریه بوده است^{۸۷} ولی این احتمال چندان قوی نیست زیرا این شهاب قلندر هویتی کاملاً تاریخی داشته است و از مشاهیر عصر بوده است. ابن بطوطه ازین شیخ شهاب‌الدین قلندر یاد می‌کند و تاریخ وفات او را ۷۲۵/۷۲۶ ذکر می‌کند و می‌گوید «بیستم شهر ذی‌حجه [۷۲۶] در صحبت امیر قافله عراق پهلوان محمد حویج، که از

→ آن‌ها که می‌خواهند شکل ادبی به آن بدهند احیا (به کسر همزه) تلفظ می‌کند در باب پیشینه و حرکات پیشین محیا بنگرید به

Fritz Meier: *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, pp. 649-80.

- (۸۰) مناقب العارفين، ۶۴۱/۲
 (۸۱) فوات الوفيات، ۶/۳-۹
 (۸۲) تاریخ الاسلام، ۲۸/۱۴-۵۲۰
 (۸۳) الذیبل علی الروصیین، ۱۱۰
 (۸۴) نهاية الأرب، ۲۹/۳۲۱
 (۸۵) کلیات عبید زاکانی تصحیح پرویز انابلی، ذوار، تهران، ۱۳۷۹، صص ۳۵۷-۳۵۸
 (۸۶) فصل ۵۲ کتاب حاضر
 (۸۷) فصل ۵۶ کتاب حاضر

اهالی موصل بود و پس از مرگ شیخ شهاب‌الدین قلندر امارت حاج را بر عهده داشت، از مکه حرکت کردیم. در وصف این شیخ شهاب‌الدین قلندر می‌گوید «مردی سخی و گشاده‌دست بود و پیش سلطان حرمت فراوان داشت و طبق مرسوم قلندران ریش و ابروان خود را می‌تراشید^{۸۸} درست در همین حدود سالهای مرگ این شهاب‌الدین قلندر جنگی کتابت شده است به سال ۷۲۹ و در آن نمونه‌هایی از شعر این شهاب‌الدین را نقل کرده است^{۸۹} نیز شعری را در ستایش او به عنوان «سلطان قلندران عالم» اینک تمام آن شعر:

چون موبک عشق برنشستیم	از خیل خیال باز رستیم
با اهل کمال هم نشینم	در حضرت قدس هم قرینم
خورشید سپهر عز و تمکین ^{۹۰}	فرزانه شهاب ملت و دین
سلطان قلندران عالم	کور است قلندری مسلم
تا دهر بود بقای او باد	اخلاص من و صفای او باد ^{۹۱}

از مطاوی این جنگ می‌توان استنباط کرد که نام این شهاب‌الدین قلندر «شهاب بن علی بن کمال سمنانی»^{۹۲} بوده است و او یکی از شاعران شیعی قرن هشتم و آغاز قرن نهم بوده است. درین جنگ مکتوب به سال ۷۲۹ نمونه‌ای از خط این شهاب‌الدین قلندر آمده است و عین عبارت که به خط اوست این است «حَرَّرَهُ أضعفُ عبادالله العليّ المتعالی، شهاب بن علی بن کمال السمنانی... تذکرة لصاحبه و هو الصاحب المعظم عمدة الأکابر شمس الدولة و الدین محمد المقری لازال معظماً و أمور دولته منظماً»^{۹۳} آنچه از نمونه‌های شعر این شهاب قلندر درین جنگ آمده حدود پانصد بیت است. قصایدی در مدیح امام علی بن ابیطالب و در مباحث حکمی و ذم دنیا و نصیحت و نیز در ستایش بعضی معاصران او از قبیل مجدالدین شیرازی با عنوان «فی مدیح سلطان القضاة

(۸۸) سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه دکتر محمدعلی موحد، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۱، ۱/۱۷۹.

(۸۹) معرفی این جنگ به وسیله استاد ایرج افشار در دو منبع ذیل آمده است: مجموعه کمینه، انتشارات فرهنگ ایران زمین، تهران ۱۳۵۴، صص ۱۷۲-۱۸۷، با عنوان «منتخباتی از سه شاعر شیعی» و با همین عنوان در جشن‌نامه هانری کربن، زیر نظر سیدحسین نصر، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، تهران ۱۳۵۶ (۲۵۳۶)/۱۳۹۷ هـ.ق، صص ۱۵۱-۱۶۹.

(۹۰) در اصل: خورشید سپهر و عز تمکین، هم در مجموعه کمینه، ۱۷۳، و هم در جشن‌نامه هانری کربن، ۱۵۲.

(۹۱) مجموعه کمینه، ۱۷۳؛ جشن‌نامه هانری کربن، ۱۵۲.

(۹۲) مجموعه کمینه، ۱۸۱؛ جشن‌نامه هانری کربن، ۱۶۲.

(۹۳) مجموعه کمینه، همانجا، جشن‌نامه هانری کربن، همانجا.

و العلماء فی عهده و اوانه مجدالملة والدين الشيرازي عليه الرحمة»^{۹۴} و در مدح «خواجه جلال الدين عزيزالله مشهور و معروف به شاه جهان که به هندوستان فرستاده است»^{۹۵} و مدح «صاحب اعظم خواجه جلال الدين يونس»^{۹۶} نمونه‌ای از آنچه در مدیح امام علی بن ابیطالب دارد این دو بیت است:

شیرِ خدا و ابنِ عمِ مصطفی علی ست زوج^{۹۷} بتول و خسرو آل عبا علی ست

بهرِ نجاتِ آخرت از فضلِ ایزدی وردِ شهاب در گه و بیگانه یا علی ست^{۹۸}

از مطاوی شعرهای این شهاب‌الدین قلندر می‌توان به بعضی نکات زندگی قلندری تا حدی آشنا شد. مثلاً آنجا که می‌گوید:

شهاب را که به فسق و فجور هم‌تا نیست امیدِ عفو به فضلِ خدای بی‌هم‌تا است^{۹۹}

لعل شهباز قلندر

یکی از مریدان بهاء‌الدین زکریای ملتانی^{۱۰۰} لعل شهباز قلندر است که شیوه بسیار تندی در طریق ملامت داشته و تا آنجا که بعضی از زندگینامه‌نویسان او تصریح کرده‌اند «چون جذب و مستی به غایت داشت پابند احکام شرع نبود و طریقه ملامتیّه پیش نظر داشت و در نظر مردمان به شرب و اکل مسکرات و مکیفات مصروف ماندی و آب گیاه خیر بسیار بنوشیدی و لباس سُرخ داشتی و خطاب شهباز از پیشگاه پیر روشن ضمیر (یعنی بهاء‌الدین زکریا) به وی عطا شده بود. و در خلق، به سبب طریق ملامتیّه، وی به حضرت شهباز قلندر اشتها یافت»^{۱۰۱}.

این لعل شهباز قلندر ملامتی در عصر خویش و در ادوار بعد یکی از اولیاء بزرگ هند تلقی شده است، نام اصلی اش «میر سید عثمان» است و نسبش به چند واسطه به امام

۹۴) مجموعه کبینه، ۱۱۲: جشن نامه هانری کرین، ۱۶۵.

۹۵) مجموعه کبینه، ۱۱۵: جشن نامه هانری کرین، ۱۶۶.

۹۶) مجموعه کبینه، ۱۱۶: جشن نامه هانری کرین، ۱۶۱.

۹۷) هم در مجموعه کبینه و هم در جشن نامه هانری کرین «روح سوال» آمده است.

۹۸) مجموعه کبینه، ۱۱۳: جشن نامه هانری کرین، ۱۶۲.

۹۹) مجموعه کبینه، ۱۱۳: جشن نامه هانری کرین، ۱۶۲.

۱۰۰) دربارۀ او مراجعه شد به حاشیۀ شماره ۱۱ فصل ۲۸.

۱۰۱) خزینة الأصفیاء، ۷/۲-۴۶.

صادق می‌رسد. او را از مریدان شیخ جمال مجرد نیز نوشته‌اند. به لحاظ تاریخی در عصری قرار دارد که می‌تواند به یک واسطه، یا در جوانی، محضر «شیخ جمال مجرد» را درک کرده باشد. سال وفات او را هفتصد و بیست و چهار نوشته‌اند. مگر اینکه مقصود از شیخ جمال مجرد، شیخ جمال ساوجی قلندر معروف نباشد.

صاحب خزینة الاصفیا می‌گوید لعل شهباز قلندر مرید شیخ جمال مجرد بوده و او مرید سید ابراهیم مجرد^{۱۰۲} و... که این سلسله ظاهراً ربطی به جوالیقی‌های پیرو شیخ جمال ساوجی ندارند.

با همه لأبالی‌گری‌های این لعل شهباز، عقیده داشته‌اند که «به سبب ظهور خوارق و کرامت بسیار هزار در هزار، خلق معتقد و مرید وی» می‌شدند و بعد از مرگ او نیز خاک جای او یکی از اماکن متبرکه‌ای بوده است که از آن خوارق عادات ظاهر می‌شود. بعضی از متأخرین هند نوشته‌اند که لال شهباز قلندری است که قلندران به هنگام بنگ نوشیدن از وی یاد می‌کنند^{۱۰۳} و جلالای اردستانی مصرف حشیش را بدین گونه تعبیر می‌کند «صندوق سینه را صندوق اسرار لال شهباز کردن»^{۱۰۴}

این نام‌ها و شخصیت‌ها که یاد کردیم کسانی هستند که در کتب رجال و نوشته‌های اهل تاریخ به عنوان قلندری شهرت یافته‌اند و به هیچ‌روی، مایه حصر ایشان در همین چند عنوان نخواهد بود. حقیقت این است که قلندریه اصلی کسانی بوده‌اند که تاریخ از ایشان خبری نداده است زیرا، در کمال گمنامی و مستوری می‌زیسته‌اند. و هیچ‌کس از کُنه عقاید ایشان، خبر نداشته است. آن‌ها و پیرامونیان ایشان می‌دانسته‌اند که کیستند و چه می‌گویند و چه می‌خواهند.

چند پیر دیگر

از خلال نامه‌های اصلی قلندریه، یا از خلال تقیضه‌هایی که برای مکاتیب ایشان فراهم آمده است، ما با نام‌هایی روبرو می‌شویم که شاید بتواند نشانی از ایشان به شمار آید مانند فخراراد، بابوقیصر، کوده، بابا حسام گآزر، ابراهیم گرمسیری، نجم طوسی، یوسف عراقی، که در واژه‌نامه زیان قلندری، نام ایشان را می‌توان ملاحظه کرد.

(۱۰۲) همانجا. (۱۰۳) غیاث اللغات، ۴۳۴.

(۱۰۴) نامه‌ها و نوشته‌ها، از جلالای اردستانی، ۳۴۲.

← فصل ۶۷.

دیوان بوعلی قلندر

نسخه‌ای از کتابی به نام شاه شرف الدین بوعلی قلندر پانی پتی^{۱۰۵} موسوم به «کلام قلندری» در میان کتابهای من هست که در حیدرآباد دکن، چاپ سنگی شده است ولی سال چاپ آن معلوم نیست.^{۱۰۶} این دیوان دو بخش دارد: بخش اول مثنوی با این مطلع: بشنوید از نطق حیوانی کلام چون سخن فهمی ست حاصل و السلام که ابیات آن بسیار سست است و احتمالاً در قرن دوازدهم و شاید هم سیزدهم نظم شده است زیرا در همان صفحه اول می‌گوید:

آن حکیمانی کشان یونانی اند دین و دنیا را هم ایشان بانی اند
یافتی گر حکمت یونانیان مسلک ایمانیان را هم بدان
فن حکمت را چه داند هرکسی بیخبر از خویش باشد ناکسی^{۱۰۷}

نحو غلط و قافیة غلط در بیت اول و سوم نموداری از ضعف گوینده است و بیت دوم که تصرفی است اندک در بیت معروف شیخ بهائی (قرن یازدهم)

چند و چند از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بدان^{۱۰۸}

دلیل بر این می‌تواند باشد که گوینده در قرن دوازدهم و یا سیزدهم می‌زیسته است این مثنوی که مجموعه‌ای از حکایات عرفانی است در صفحه ۷۷ کتاب تمام می‌شود و از صفحه ۷۹ منظومه دیگری با مطلع:

مرحبا ای بلبل باغ کهن از گل رعنا بگو با ما سخن

آغاز می‌شود تا صفحه ۹۵ که احتمالاً گوینده شخص دیگری است و قدری به

هنجارتر می‌نماید و در صفحه ۹۳ گوینده خود را شرف خطاب کرده و می‌گوید:

ای شرف تا چند می‌گرددی دراز چند افتی در نشیب و در فراز
مولوی فرمود نشنیدی مگر سنگ گر می‌بود می‌کردی اثر

(۱۰۵) از مردم پانی پت، شهری در ایالت پنجاب هندوستان متوفی ۷۲۴ اصل و تبار او از مردم کرمان بوده اند که بدانجا مهاجرت کرده‌اند درباره او مراجعه شود به مخزن الغرایب، ۷۶۱/۲، مقاله عارف به شاهی در دایرة المعارف بزرگ اسلامی ۵۴/۶-۵۵.

(۱۰۶) کلام قلندری (۱۰۷) همانجا

(۱۰۸) کلیات اشعار شیخ بهائی، ۵.

ای کمان تیر از تراز و دورتر از چنین صیدی بود مهجورتر
 که ظاهراً ناظر است به ابیات مثنوی
 ای کمان و تیرها برساخته صید نزدیک و تو دور انداخته
 هر که دور اندازتر او دورتر وز چنین گنج است او مهجورتر^{۱۰۹}
 نامیدن مولانا جلال الدین به عنوان مولوی، نشان‌دهنده این است که گوینده بعد از
 قرن نهم یا دهم^{۱۱۰} می‌زیسته است.

از صفحه ۹۷ تا ۱۲۸ که آخرین صفحه کتاب است مجموعه‌ای غزل به ترتیب حروف
 الفبا آمده است که تخلص در آنها گاه «شرف» است و گاه «بوعلی» و گاه «قلندر بوعلی» و
 گاه «شرف» و «قلندر» را با هم می‌آورد. ساختارهای کهنه و خراسانی در بعضی از ابیات
 این غزل‌ها نشان‌دهنده آن است که گوینده در مشرق ایران و یا تحت تأثیر مشرق ایران
 است مثلاً در همان غزل آغاز دیوان:

اگر بینم شبی ناگه من آن سلطانِ خوبان را سری در پای وی آرم فدا سازم دل و جان را
 می‌گوید:

روم در بتکده شینم به پیش بت کنم سجده اگر یابم خریداری فروشم دین و ایمان را
 که فعل شستن به جای نشستن یک کاربرد قدیمی است^{۱۱۱} و بیشتر وابستگی زبان
 گوینده را به مشرق ایران بزرگ نشان می‌دهد.

تنها در تخلص این دیوان نیست که قلندر را می‌توان دید، در بعضی از شعرها ستایش
 ارباب ملامت و قلندر نیز دیده می‌شود از جمله در غزلی طولانی:

برو راه قلندر را بیما و نکوترین
 به هر گامی ازو صد سر فکنده افسر و سرین
 چه موسی و چه عیسی و چه پیر مرسلان احمد
 چه ترسا و چه مغ آنجا همه گشته برابرین

(۱۰۹) مثنوی، نیکلسون، ۴۶۰/۳

(۱۱۰) به درستی معلوم نیست که مولانا جلال الدین از چه زمانی با عنوان «مولوی» شناخته شده و شهرت یافته
 است، به ویژه در خطاب‌های شعری.

(۱۱۱) البته در سرزمین‌های شرقی زبان فارسی، این کاربرد هنوز موجود است در بخش‌هایی از افغانستان و
 تاجیکستان و اوزبکستان.

نه ملک آنجا نه درویشی نه پیوند است و نه خویشی
 نه کیش است و [نه] بی کیشی به حرفی جمله مضمربین
 من آنجا مست جان داده ز پا و سر درافتاده
 خدا ساقی به هر باده حریفم شور در سربین
 نه من بی او، نه او بی من نه او کاندربیان آید
 من و او من شوم خود را هزاران جای برترین
 نه آنجا کفر نه ایمان نه آنجا حجّت و برهان
 نه آنجا آیت قرآن، همه کج راست باوربین
 اگر سرّ هیولایی زمن پرسی معمایی
 بگویم هر چه وادیدم قلندر بین قلندر بین
 قلندر را فرو خواندم دگر مردی نکو بشنو
 اگر پیر کراماتی چو زن بر خویش زیور، بین
 اگر باور نمی داری شرف را اندرین معنی
 سرّ شوریده او را به غوغایی فرا خوربین^{۱۱۲}

که نوزده بیت است و تقریباً تمام ابیات توصیفی است از قلندر، در نگاه گوینده دیوان. آخرین غزل دیوان، که بعد از آن فقط یک قطعه چهاربیتی است، غزلی است که مطلع آن بسیار زیبا و معروف است:

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی چندین سخن نغز که گفتی که شنودی^{۱۱۳}
 که مصراع اول آن، ظاهراً، از یکی از شعرای قرن چهارم یا نیمه اول قرن پنجم است و ما جای دیگری در باب آن سخن گفته ایم.^{۱۱۴}

احتمال این که بخش غزلیات «کلام قلندری» سروده بوعلی قلندر باشد بسیار دور نمی باشد اما بخش های آغازی، یعنی مثنویات، جای تردید است بلکه به قطع از آن او نمی تواند باشد. آنچه مسلم است این است که گوینده، در مرحله ای از تاریخ زبان می زیسته که کلمه «قلندر» از معنی مکان خارج شده و بر افراد اطلاق می شده است.^{۱۱۵}

۱۱۳) همانجا، ۱۲۷

۱۱۲) کلام قلندری، ۲۱-۱۲۰

۱۱۴) قصه یوسف (الستین الجامع للطایف البسانین) ۳۶۴ و نیز مجموعه آثار فارسی سهروردی، ۲۶۸ و مقاله ما

عنوان «سفینه ای از شعرهای عرفانی قرن چهارم و پنجم» در جشن نامه استاد ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۷۷، ص ۳۵۳

۱۱۵) به فصل ۲ کتاب حاضر مراجعه شود.

۳۵) لنگرها

بحث تاریخی دربارهٔ ارتباط کلمه قلندر و لنگر ما را به یک مسأله در جغرافیای تاریخی نیز می‌کشاند و آن ارتباط آبادیها و روستاهایی است که نام قلندر/ لنگر دارند. در لغت‌نامه بر اساس فرهنگ‌های دیگر و بعضی لغات از این لنگرها که منسوب به بعضی مشایخ تصوف است یاد شده:

- ۱) لنگر شیخ جام منسوب به احمد جام ژنده‌پیل
- ۲) لنگر شاه قاسم انوار منسوب به قاسم انوار
- ۳) لنگر غیاثیه (حیب السیر)
- ۴) لنگر بابا خاکی
- ۵) لنگر شیخ زاده بایزید
- ۶) لنگر شاه نعمت‌الله ولی (دوشاه)
- ۷) لنگر شیخ کمال خجندی در تبریز ساختهٔ سلطان حسین آل جلایر (دوشاه)
- ۸) لنگر پیر غیب در اندوهجرد کرمان (مزارات کرمان ۱۳۰)

دهات و روستاهایی که نام لنگر دارند

- ۱) دهی از دهستان پشتکوه سورتیمی بخش چهاردانگه شهرستان ساری
- ۲) دهی از دهستان مرکزی بخش حومهٔ شهرستان بجنورد
- ۳) دهی از دهستان کاریز نو تربت جام (لنگر شاه قاسم انوار)
- ۴) دهی از دهستان سلمقان بخش مانه شهرستان بجنورد

- (۵) دهی از دهستان شاندیز بخش طرهبه شهرستان مشهد
 (۶) لنگرک، دهی از دهستان پایین ولایت بخش فریمان مشهد
 (۷) احتمال اینکه شهر لنکران در ناحیه تالش فعلاً واقع در قلمرو شوروی (سابق) با همین مجموعه نام‌ها مرتبط باشد چندان بعید نیست مقایسه شود با قلندران در جیرفت.

قلندرها و قلندر آبادها

فرهنگ جغرافیائی ایران از چندین ده و روستا با نام «قلندر» و «قلندر آباد» خبر می‌دهد تحقیق در سابقه تاریخی این نام‌ها و شاید هم بعضی آثار تاریخی احتمالی درین گونه روستاها تا حدودی می‌تواند به موضوع بحث ما یاری دهد. نام این روستاها به اجمال و فهرست‌وار بدین‌گونه است:

الف) قلندرها

(۱) قلندر، به عنوان محلی در راه هرسین به خرّم آباد میان جای چراغ علی و گردنه گاوکش

(۲) قلندر، دهی در بخش مرکزی آهر

(۳) قلندر، دهی از دهستان گل تپه فیض الله بیگی بخش مرکزی شهرستان سقز

(۴) قلندر، دهی، از دهستان خاوه بخش دلفان شهرستان خرّم آباد

(۵) قلندر، دهی از دهستان نهارجانان بخش حومه شهرستان بیرجند

ب) قلندر آبادها

(۱) دهی از دهستان ریکان بخش فهرج شهرستان بم

(۲) دهی از دهستان باغان بخش شیروان شهرستان قوچان

(۳) دهی از دهستان مرکزی بخش فریمان شهرستان مشهد

(۴) دهی از دهستان دشخوار بخش رشخوار تربت حیدریّه (قلندر آباد دکر علوی)

ج) دیگر ترکیبات قلندر در اماکن

(۱) قلندران، دهی از دهستان هنرا بخش ساردوئیه شهرستان جیرفت

(۲) قلندرایش، دهی از دهستان سدن رستاق بخش گردکوی شهرستان گرگان

(۳) قلندر بیک، دهی از دهستان مرکزی بخش حومه شهرستان بجنورد

- (۴) قلندر لکی، دهی از دهستان ماهی دشت بخش مرکزی کرمانشاه
 (۵) قلندر محله، دهی از دهستان سدن رستاق بخش مرکزی شهرستان گرگان
 (۶) قلندری دهی از دهستان گدارچین بخش هندیجان شهرستان خرمشهر
 (۷) قلندری، دهی از بخش ساردوئیه جیرفت
 (۸) قلندریه، دهی از بخش مرکزی شهرستان ساوه

(د) تقریباً با احتیاط می‌توان گفت که شهر لنکران، در ناحیه تالش نشین ساحل دریای خزر، که از شهرهای مهم ایران عصر قاجاری بوده و بعدها به تصرف روسها درآمد است، از همین کلمه لنگر و در همین معنی گرفته شده است و ظاهراً بعد از تشکیل سلسله صوفیانه پیروان شیخ صفی‌الدین اردبیلی و افزونی درویشان وابسته به آن، از فرط تعدد لنگرها آنجا را لنگران گفته‌اند. تبدیل ک/گ در زبان فارسی، به‌ویژه در میانه واژه‌ها، امری است بسیار طبیعی، مانند لشکر/لشگر و لوگر/لوگر و عسکر/عسگر. در جغرافیای زندگی شیخ صفی‌الدین و شیخ زاهد گیلانی سخن از لنکرکنان می‌رود. آیا با لنکران مرتبط است؟^۱

(۱) صفوة الصفا، ابن‌بزاز، چاپ طباطبائی مجد، ۲۴۵.

۳۶ شاعران قلندر

مقصود از این عنوان فقط و فقط پرداختن به شاعرانی است که شهرت یا تخلص ایشان قلندر بوده است و ضرورتاً تعلق ایشان به راه و رسم قلندر را ثابت نمی‌کند.

(۱) اگر بپذیریم که باباطاهر عریان آن دوبیتی معروف را سروده که «مو آن رندم که جایم / نامم بی قلندر» باید او را نخستین شاعر وابسته به جمع قلندران به شمار آوریم.^۱
(۲) درباره بوعلی قلندر بحثی جداگانه داشته‌ایم که در فصل پیشین کتاب حاضر قابل مراجعه است.

(۳) دولتشاه سمرقندی، در زمرة شعرای پیرامون سلطان محمد بایسنغر (۸۰۲-۸۳۸) از مولانا ولی قلندر یاد می‌کند که در روزگار تألیف تذکرة دولتشاه، ۸۹۲، در گذشته بوده است، زیرا از او با دعای رحمة الله علیه یاد می‌کند و می‌گوید بعد از واقعه آن خسرو جمشید اقتدار (یعنی مرگ بایسنغر در ۸۳۷) از ملک عراق مایل خراسان شد. دولتشاه یک غزل از ولی قلندر را نقل کرده است.^۲

(۴) فخرالدین عراقی. در بحثی که پیرامون ارتباط او با قلندریه هند کرده‌ایم (فصل ۴۶ کتاب حاضر)، نشان داده‌ایم که او همان قدر قلندر است که بعضی معاصران او و افسانه‌هایی که از ارتباط او با قلندریان سخن می‌گویند چندان صریح و استوار نیست.
(۵) یکی از شاعران قرن هفتم، بختیار قلندر است که آذربایجانی و ظاهراً اهل تبریز

(۱) قدیم‌ترین جایی که از باباطاهر یاد شده است کشف المحجوب فاجه بری است که در ارومیه عمده آن است و در المکتوف (عربان) یاد می‌کند. ← کشف المحجوب، زه کوفسکی، ۲۱۵، به مقدمه اسرار التوحید، ۱/ بی‌جا، ۱۰۰.
(۲) تذکرة الشعراء، دولتشاه سمرقندی، کلانة خاور، تهران ۳۵۱.

بوده و با مولانا همام‌الدین تبریزی نوعی مشاعره داشته است. در یک سفینه قدیمی^۳ چنین آمده است: لمولانا همام‌الدین فی بختیار القلندر:

با دلق کبود و با کلاه پرکی هر روز گیاه تر لا می ترکی^۴
وانگه گویی که رهروی چالاکی حقا که ز راه حق از آن سو ترکی
فاجابه:

با خرقة و دستار و کلام ملکی روزان و شبان صاحب سیم و زرکی
از سبزک و می، حرام تر مال کسان تو عالم و مفتیی چرا می ترکی
۶) ملیح قلندر. قاسم در هجو ملیح قلندر این رباعی را سروده است:

در شعر و سخن کس به قلندر نرسد در شعر به او عرفی و سنجر نرسد
هر مصرع او بس که بلند افتاده است ترسم که بدان مصرع دیگر نرسد^۵

۷) محمود قلندر کرمانی. صاحب مجمل فصیحی، ذیل وقایع ۸۰۶ (سته و ثمانماه)^۶ از وفات شیخ المشایخ جلال‌الملة و الدین محمود زنگی عجم قلندر کرمانی یاد می‌کند که این واقعه در راه اردوی اعلیٰ اتفاق افتاده است و درباره او می‌گوید: و هو صاحب^۷ الادیوان المشهور و مثنوی که بعضی از وقایع و تاریخ امیر صاحب قران (امیر تیمور گورکان) نظم کرده الموسوم بـ «جوش و خروش»

یک نفر محمود منور کرمانی در همین روزگار وجود داشته است که شعر بسیار خوبی دارد، غزل‌های عرفانی برجسته‌ای که بیشترین حجم آن را می‌توان در جنگ لالا اسماعیل^۸ و مونس الاحرار^۹ و بعضی جنگ‌های دیگر^{۱۰} جستجو کرد. آیا همین محمود زنگی عجم

۳) جنگ لالا اسماعیل، حاشیه ۳۵، رساله دکتری دکتر حیدر حسن‌لو.

۴) گیاه تر لا ظاهراً کنایه از حشیش است و ترکیدن، در اینجا، به معنی مصرف کردن حشیش است و ظاهراً از واژگان ویژه قلندریه و مصرف کنندگان حشیش بوده است. جای دیگر این کلمه را ندیده‌ام ولی تصور می‌کنم درین ابیات از دیوان شمس، ۳۱/۱ و ۴/۷، به همین معنی است با تلفظی دیگر:

مرد سخن را چه خبر از حشیش همچو شکر خشک چه داند چه بود تر لا تر لا
یا طرب جهانی عجب قرانی تو سماع جان را تر لا بلایی
بسنی زبالا تر لا بلالا تونه یک بلایی تو دو صد بلایی

۵) گلستان سرت، ملقب به حدائق المعانی، اثر عبدالرحمن شاکر، کاونپور، ۱۲۶۷، ص ۴۴۷.

۶) مجمل فصیحی، ۱۴۷/۳. (۷) در اصل: الصاحب.

۸) جنگ لالا اسماعیل، شماره ۴۸۷، مورخ ۷۴۱-۷۴۲.

۹) مونس الاحرار، محمد بن بدر جاجرمی، انجمن آثار ملی، ۹۷۲/۲.

است، باید تحقیق شود.

پرسش دیگری که درباره این شاعر به ذهن می‌رسد این است که آیا او پدر همان صاحب زنگی‌نامه است که توسط استاد ایرج افشار نشر یافته است؟^{۱۱}

(۸) لعل شهباز قلندر. دیوانی از او باقی است که در فصل ویژه او درباره آن دیوان بحث کرده‌ایم.

(۹) شیخ شهاب قلندر. شاعر قلندر مشرب شیعی او آخر قرن هشتم و آغاز قرن نهم که بحثی جداگانه درباره او درین کتاب، فصل ۳۴، می‌توان یافت. در فرهنگ سخنوران^{۱۲} از چندین شاعر دیگر با تخلص یا شهرت قلندر یاد شده است که به ترتیب عبارتند از:

(۱۰) قلندر اصفهانی، آقا لطیف، که مدتی در خدمت علی پادشاه والی بصره بوده است، به نقل از صحف ابراهیم و الذریعه.

(۱۱) محمد قلندر خراسانی، که در الذریعه نامش آمده است.

(۱۲) قلندر سمرقندی، که در مجالس النفایس نامش آمده است.

(۱۳) قلندر کابلی از شعرای قرن سیزدهم پسر شاهین داد، که از تذکره یادی از رفتگان، تألیف خسته، نقل شده است.

(۱۴) قلندر کاشانی (امیرعزیز) در قرن دهم می‌زیسته و در تحفه سامی نامش آمده است.

(۱۵) قلندر کشمیری که در تذکره شعرای کشمیر حسام‌الدین راشدی نامش آمده است.

(۱۶) قلندر کرمانی (ابوالوفاء) از شاعران قرن دهم مذکور در تذکره مجمع الخواص صادقی.

(۱۷) قلندر لاهوری، که نامش در تذکره شعرای پنجاب آمده است.

(۱۸) میرقلندر، که در قرن نهم می‌زیسته و در ترجمه مجالس النفایس ذکر او آمده است.

(۱۹) قلندر علی اصفهانی، که به علیشاه اصفهانی ارجاع شده و در آنجا متأسفانه دیده نمی‌شود.

(۲۰) در تذکره ریاض الشعراء والہ داغستانی^{۱۳} نیز از قلندر یزدی یاد شده، که از شعرای

(۱۰) از جمله بیاض تاج‌الدین احمد وزیر.

(۱۱) زنگی‌نامه، به کوشش استاد ایرج افشار، توس، تهران ۱۳۱۲.

(۱۲) فرهنگ سخنوران، دکتر عبدالرسول خیام‌پور، ج ۲/۷۲۷.

(۱۳) ریاض الشعراء، والہ داغستانی، جناب محسن ناجی نصرآبادی، اسامه، تهران، ص ۱۲۱، ۱۵۰.

قرن ۱۲ بوده است.

(۲۱) در ریاض الشعراء، همچنین از هادی قلندر شیرازی یاد شده، که از شعرای قرن ۱۲ بوده است.

(۲۲) در مجموعه المغنم البارد، تألیف صادق حسن، که گلچینی است از رباعیات^{۱۴} از شاعری به نام قلندر چندین رباعی دلپذیر نقل شده است که البته به نام دیگران هم آن رباعیها گاه دیده می شود، از جمله:

وز غیر بسپردا ختم آن هم این هم	جایت دل و جان ساختم آن هم این هم
صد حیف که دربا ختم آن هم این هم	جان رفت که آرد دل من از کویت
بگذاشت مرا و جستجوی تو گرفت	از باد صبا دلم چو بوی تو گرفت
بوی تو گرفته بود خوی تو گرفت	اکنون ز من خسته نمی آرد یاد

(۱۴) المغنم البارد للصادر و الوارد، محمدصادق حسن، مطبع شاه جهانی الکائن فی بهوپال، ۱۲۹۹ هـ ش، صص ۱۰۱-۱۰۳.

۳۷) منسوبات قلندری

۱) سلسله قلندری

یکی دیگر از مضاف و منسوب‌های قلندریّه، سلسله یا زنجیر قلندری است. در ادبیات منظوم فارسی اشاره به این زنجیر و سلسله فراوان دیده می‌شود در نزهةالمجالس اثر جمال الدین خلیل شروانی تألیف شده در نیمه اول قرن هفتم این رباعی با عنوان «زنجیر قلندرانه زدن» آمده است:

ای زلفِ معنبرت، چو پیچان زنجیر وی خطّ خوش تو، همچواز جان زنجیر
سوگند به زلفت، که علی رَغمِ دلم دیوانه شدم بیش مجنبان زنجیر^۱
که می‌توان فهمید قلندریان زنجیر خود را به حرکت درمی آورده‌اند از آنجا که همین رسم ظاهراً در میان ارباب فتوت و جوانمردان نیز شایع بوده است، می‌توان حدس زد که زنجیر قلندری زدن چیزی بوده است شبیه زنجیری که در لنگرهای اصحاب فتوت وجود داشته است. و اینکه در شعر حافظ می‌خوانیم:

زان طرّه پر پیچ و خم، سهل است اگر بینم ستم از بند و زنجیرش چه غم هر کس ده عذری است^۲
خیال زلف تو بختن نه کار هر حامی ست که زیر سلسله رفتن طریق غیری است^۳
در فرائد غیاثی بیتی وجود دارد که از آن می‌توان فهمید که سلسله قلندری هر چه بوده است، نوعی ارتباط نیز از آن فهمیده می‌شده است:

۱) نزهةالمجالس، جمال خلیل شروانی، تحقیق دکتر محمدامین راجعی، ۱۳۱۵، ج ۱، ص ۵۰۴.

۲) دیوان حافظ، ۱۲۹، ۳) همانجا، ۷۶.

قطع مناسبت مکن زانکه به عاقبت ترا فایده‌ها بسی دهد سلسله قلندری^۴ شاید درویشان رفاعی که به گفته ابن تیمیه حلقه‌ای از آهن در گردن خود می‌کرده‌اند، درین کار متأثر از قلندریه به‌ویژه حیدریان قلندری بوده‌اند.^۵ از تأمل درین شعر منسوب به سنائی^۶ که می‌گوید:

آن کبکی «مُرَّصَع سَلْب» «بر چده دامان» از غالیه غُل ساخته از بهر نشان را^۷
یک نکته به ذهن می‌رسد که فرض کنیم، صوفیان عصر او، نوعی غل در گردن‌های خود می‌نهادند. چیزی که بعدها در سنت قلندریان و حیدریان، پیروان قطب الدین حیدر زاوگی، بسیار رایج و مشهور بوده است.^۸ اگر این شعر از سنائی باشد و اگر نکته‌ای که ما از آن فهمیدیم مورد قبول خوانندگان این یادداشت قرارگیرد، در آن صورت دو مسأله قابل فرض خواهد بود:

(۱) آنکه رسم غل و زنجیر در کار حیدریان، سابقه‌ای کهن‌تر از عهد قطب‌الدین حیدر داشته باشد و او آن رسم دیرین را احیا کرده باشد.

(۲) دوره زندگی قطب‌الدین حیدر زاوگی (متوفی ۶۱۳^۹) را با عمری صد و اند ساله نوشته‌اند در آن صورت در اواخر دوره شاعری سنائی، احتمال اینکه مریدان او با چنین آداب و رسومی در میان جامعه شهرت یافته باشند، هست و ابن قوطی (متوفی ۷۳۲) نیز در احوال مریدان قطب‌الدین حیدر آن را تصریح کرده است^{۱۰} و قابل توجه است.

(۳) چادر قلندری

یکی دیگر از مضاف و منسوب‌های قلندریه، «چادر قلندری» است که تا در عصر

(۴) فرائد غیائی، یوسف اهل، به کوشش حشمت مؤید، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۸-۱۳۵۶ صفحه

(۵) ابن تیمیه، فتاوی، ۱۶۴/۳۵. مقایسه شود با شرح مثنوی شریف، از استاد فروزانفر، ۱۲۰۳/۳

(۶) برای دلایل تردید، در انتساب این شعر به سنائی بنگرید به تازیانه‌های سلوک، انتشارات آگاه، ۸۳

(۷) دیوان سنائی، چاپ استاد مدرس رضوی، ۳۱. در دیوان سنائی، چاپ کابل، به سعی علی اصغر بشیر، ۱۳۵۶،

این قصیده نیامده است. (۸) به فصل ۳۱ کتاب حاضر رجوع شود.

(۹) به فصل ۳۱ کتاب حاضر بنگرید.

(۱۰) معجم الألقاب، ابن القوطی، به اهتمام محمدکاظم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد،

قاجاریه رواج داشته است «چادر قلندری که همراه بود جهت بنده زده بودند.»^{۱۱} «گفتم یک چادر قلندری زدند و این شعر را ساختم»^{۱۲} بعضی فرهنگ‌ها علت این نام‌گذاری را شباهت آن با کلاه قلندریه دانسته‌اند و ظاهراً نوعی حدس است در ناظم‌الاطباء، به نقل لغت‌نامه، آمده است: «نوعی از خیمه یک دیرکی شبیه به کلاه قلندران.» استاد فروزانفر در فرهنگ نوادر دیوان شمس ذیل کلمه خرپشته نوشته است: «سقف بنایی که مانند گنبد برآورند خواه مدور یا مستطیل باشد. خیمه‌ای که سقف آن برآمده باشد برخلاف خیمه قلندری که سقف آن هموار است.»^{۱۳}

(۴) حلقه قلندری

مهم‌ترین مضاف و منسوب قلندریان، بویژه قلندریان حیدری، حلقه‌ای بوده است که در آلت تناسلی خود می‌کرده‌اند تا ازین رهگذر خود را از ارتکاب معاصی برکنار دارند.^{۱۴} تمامی مورخان که اشاره‌ای به احوال حیدریان یا حیادره کرده‌اند به این نکته اشاره دارند. ما در جای دیگر به تفصیل درین باره بحث کرده‌ایم در اینجا به شواهدی که در آثار ادبی، درین باره وجود دارد، اشاره می‌کنیم، تاج‌الدین نسائی در قرن هفتم گفته است:

بود در دینه لاژ حیدری بچه پاک‌رو قلندری

موی برکنده بُد زنخدان را حلقه در گوش کرده حمدان را^{۱۵}

سید ذوالفقار شروانی، شاعر قرن هفتم در وصف شرم خویش گفته است:

از حلقه سر برون نکند یک زمان از آنک سنگولی و قلندرو شوریده است و سنگ^{۱۶}

هیچ معلوم نیست که این سنت قطب‌الدین حیدر ریشه در کجا دارد؟ قدر مسلم این

(۱۱) «نحفة الفقرا»، صفاء السلطنة، چاپ شده در فرهنگ ایران زمین، جلد شانزدهم، سال ۱۳۲۱، صفحه ۱۰۲.

(۱۲) تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران، ادوارد برون، ترجمه محمدلوی عناسی، ۲۳۵/۱.

(۱۳) فرهنگ نوادر دیوان شمس، ضمیمه جلد هفتم کلیات شمس، ۲۶۹.

(۱۴) بسیار شبیه به آنچه که پزشکی به نام Weinhold در شهر Halle در اوایل قرن نوزدهم اختراع کرد. نوعی قفل بر آلت مردان. بنگرید به الحياة الجنسية عند العرب، ۵.

(۱۵) کارنامه اوقاف، از تاج‌الدین نسائی، چاپ شده در جنگ نظم و اثر، به اهتمام حبیب یغماسی، تهران، ۱۳۲۳.

صص ۵۸-۶۵، و نیز فرهنگ ایران زمین، جلد هشتم (۱۳۳۹) صص ۲۲-۱.

(۱۶) دیوان سید ذوالفقار شروانی، چاپ لندن، ۲۵۶.

است که بعضی از اسقفان مسیحی بر بدن خویش بند آهنین می نهاده‌اند. و این در شعر خاقانی به نوعی، انعکاس دارد:

به بانگ و زاری مولوزن از دیر به بند آهن اسقف بر اعضا^{۱۷}

با این که قطب‌الدین حیدر خود صاحب فرزندان بوده و ما فرزندان او را در کتب تاریخ می‌شناسیم^{۱۸} ولی بعضی از پیروان او با نهادن حلقه بر آلت رجولیت خویش خود را از ازدواج و زندگی جنسی محروم می‌کرده‌اند. از مکالمه‌ای که میان مجد خوافی (قرن هشتم) و یکی از حیدریان بر مزار قطب‌الدین حیدر، اتفاق افتاده این تلقی ایشان را می‌توان استنباط کرد:

وقتی بر سر تربت شیخ المشایخ مجذوب شوقِ الاهی شیخ حیدر زاوه‌ای، رحمة الله علیه، بودم مرا با حیدری مناظره افتاد. گفتم: خدا و پیغمبر فرموده است که آلت بر حلقه زنید، که «و آنکحوا الأيامی» (۳۲/۲۴) و قوله علیه السلام «تناکحوا تکثروا»^{۱۹} شما چرا حلقه بر آلت می‌زنید؟ گفت «بابا حیدر چنین کرده است.» گفتم «این سخن مُسَلِّم نیست و بر تقدیر که کرده است، نصّ محکم نه.» ناگاه از هر طرفی یکی را دیدم، استره کشیده، چون برقی خاطف و سیخی گشاده چون شهابِ ثاقب، روی به من آوردند. چاره ندیدم الا آنکه گفتم برین تقدیر مسلّم...»^{۲۰}

(۵) بوق قلندریان

در دیوان مسعود، در بخش شهر آشوب‌های او، که عملاً توصیفی است از اصناف جامعه، قطعه‌ای آمده است که چنین عنوان دارد: «صفتِ یارِ قلندر باشد»:

تیغ قهرت، چو بوقت، اندر دست رویت از پس چو ماه تابنده
بانگ بوقت چو نفع صور شده‌ست که چو بشنیدمش شدم زنده^{۲۱}

متأسفانه تمامی نسخه‌های موجود از دیوان مسعود از قرن دهم و نهم است و کاتبان درین دوره‌ها تفاوت «قلندر» و «قلندری» را نمی‌دانسته‌اند، به همین دلیل عنوان را «یار

(۱۸) ← فصل ۳۱ کتاب حاضر.

(۱۷) دیوان خاقانی، ۲۸.

(۱۹) فیض‌القدیر، ۲/۲۶۹.

(۲۰) روضه خلد. مجدالدین خوافی، چاپ محمود فرخ، ۲۶۶.

(۲۱) دیوان مسعود سعد، چاپ رشید یاسمی، تهران، پیروز، ۱۳۳۹، صفحه ۶۵۰.

قلندر» ضبط کرده‌اند در صورتی که در عصر مسعود سعد، «یار قلندری» گفته می‌شده است. مگر اینکه «یار» را در همان معنی پهلوی آن که با عیار مرتبط است، یکی بدانیم و مفهوم بیت را منسوب به محل «قلندر» توجیه کنیم. در چاپ دکتر نوریان هم، عنوان به همین صورت است^{۲۲}

درباره بوق قلندریان، در قداما، اطلاع بیشتری ندیدم.

(۶) بادیه قلندری

خاقانی تعبیر بادیه قلندری را درین بیت آورده است:

در عرفات، بُختیان بادیه کرده پی سپر ما و تو بسپریم هم بادیه قلندری^{۲۳}
و تصور می‌کنم تعبیری است که خود به تناسب موضوع سخنش آفریده و ظاهراً پیشینه‌ای تاریخی، برای این تعبیر وجود ندارد.

(۷) لنگر قلندریان

یکی از مهم‌ترین مضاف و منسوب‌های قلندریه لنگر است، همان نسبتی که کلمه خانقاه با تصوّف دارد، لنگر با گروه قلندریان دارد و جای دیگر به تفصیل بحث کرده‌ایم که میان قلندر / لنگر ارتباطی است که هم معنأ قابل اثبات است و هم به لحاظ تحولات آوایی زبان فارسی که در آن صامت‌های ng/nd پیوسته در حال تبدیل اند: آونگ / آوند، کُنگ / کلند و...^{۲۴}

البته لنگر، محل تجمع فتیان و اخیان نیز بوده است و مشترک میان قلندران و فتیان بوده است و از همین جا نقطه تلاقی آیین فتوت با آیین قلندری نیز قابل طرح و اثبات است. در بحثی که پیرامون جغرافیای «لنگر»ها پرداخته‌ایم باز هم به این موضوع اشاره شده است.^{۲۵} در این جا همین یادآوری را بسنده می‌بینیم. یک نکته را نباید فراموش کرد که تا همین چند سال قبل، در شمار ظروف رایج در منازل، یکی هم «لنگری» بود، ظرفی مسین، بزرگ، پهن و با دیواره نسبتاً کوتاه. احتمال آن هست که این ظرف به علت شیوع و تداول در محل تجمع قلندریان و فتیان، بدین نام خوانده شده باشد.

(۲۲) دیوان مسعود سعد، چاپ دکتر نوریان، ۹۳۲/۲ (۲۳) دیوان خاقانی، ۲۲۷

(۲۴) به فصل ۲ در کتاب حاضر مراجعه شود. (۲۵) به فصل ۳۵ همین کتاب مراجعه شود.

۸) سیم‌کش قلندری

یکی از مضاف و منسوب‌های قلندریه، تعبیر سیم‌کش قلندری است که در شعر خاقانی دیده می‌شود و فرهنگ‌ها این تعبیر را به معنی کسی گرفته‌اند که صرف‌کننده سیم است، یعنی کسی که اهل تبذیر و اسراف است، خاقانی گفته است:

درد کش ملامتی سیم‌کش قلندری^{۲۶}

و سنائی در سنائی آباد^{۲۷} آن را با رند و قلاش آورده است:

رند و قلاش و سیم‌کش باشد.

البته تعبیر سیم‌کش، بدون اضافه به قلندر هم شواهدی دارد، از جمله نظامی گفته است، لغت‌نامه:

سیم‌کشانی که به زر مرده‌اند سکه این سیم به زر برده‌اند

یا:

سیم‌کشان کاتش زر کشته‌اند دشمن خود را به شکر کشته‌اند

استاد مایر نوشته است که به جای «سیم‌کش» از لحاظ معنی «سیم‌کش» هم ممکن است، ولی سبک خاقانی مقابله‌ای از «کش» و «گش» را ایجاب نمی‌کند^{۲۸}

ع

۹) زاویه قلندریه

در بسیاری از نقاط مصر و شام با اماکنی به نام قلندریه یا زاویه قلندریه برخورد می‌کنیم که مدفن بعضی از رجال دین و تصوف است و نشان می‌دهد که خاکجای قلندریان آن محل بوده است مثلاً در قدس (بیت المقدس) در شرح حال سراج الدین ابو حفص عمر الزیلعی المقدسی می‌خوانیم که وی در ششم رجب سال هفتصد و هفتاد و هشت در قدس شریف درگذشت و در قلندریه (در محله ماملا) دفن شد^{۲۹} و درباره دیگری می‌گوید: و در ماملا در حوش امیر طوغان علائی که چسبیده به شرق زاویه قلندریه است دفن شد^{۳۰} و در مورد بانوئی، می‌گوید در ماملا در قلندریه در کنار همسر و

۲۷) مثنویات حکیم سنائی، چاپ استاد مدرس رضوی

۲۶) دیوان خاقانی، ۴۲۱

۲۸) ابن سعید ابوالخیر، فریبنز مایر، حاشیه شماره ۱۸۰، ص ۵۷۸.

۲۹) الأس الجلیل بتاريخ القدس و الخلیل، قاضی مجیرالدین حنبلی، مصر، المطبعة الوهبیه، ۱۲۳۸، ۵۰۱/۲.

۳۰) همانجا، ۵۲۶/۳.

فرزندانش به خاک سپرده شد^{۳۱} و مقریزی نیز از زاویه قلندریّه‌ای که شیخ حسن قلندری جوالقی تأسیس کرده بود یاد می‌کند^{۳۲} و در جای دیگر^{۳۳} مقریزی از کسی یاد می‌کند که در سال ۶۷۷ کشته شده و پیکرش به «قبة قلندریّه» انتقال یافت که احتمالاً منظور قبه‌ای است که روی زاویه قلندریّه ساخته بوده‌اند.

(۱۰) زِي قلندریّه

در مورد بسیاری از قدما، چنین می‌خوانیم که وی جامه قلندریان می‌پوشید و این نشان می‌دهد که پوشاک ایشان پوشاکی ویژه بوده است از جمله در مورد شهاب‌الدین سهروردی شهید (متوفی ۵۸۷) نوشته‌اند که «به صورت به زِي قلندران می‌زیست و مرتکب ریاضاتِ شاقّه بود»^{۳۴} و هم درباره او نوشته‌اند که «در بعضی احوان کسائی و کلاه سرخ درازی بر سر می‌نهاد و بعضی اوقات مرقع می‌پوشید و خرقة بر بالای آن، و گاهی به زِي صوفیّه بر می‌آمد»^{۳۵} که در متن عربی نیز به همین صورت است: «بَلغنی انه كان قلندری الصفة و كان له ریاضات»^{۳۶} و «كان فی بعض الأحوان یلبس كساءً و قلنسوة حمراء طویلة و فی بعض الأحوان یكون علی زِي الصوفیه»^{۳۷} و این نشان می‌دهد که شیوه لباس پوشی قلندریان با لباس پوشی صوفیّه متفاوت بوده است. و در مورد بسیاری کسان دیگر هم این‌گونه تعبیرات دیده می‌شود. از جمله مؤلف تاریخ اربل درباره ابن‌المیره (ابونصر محمد بن عمر بن ابی الفتوح) می‌گوید: جوانی است از اهل بغداد جامه قلندران می‌پوشد و دلقِ مصری و بر سرش نیز از همین جنس می‌نهد... مؤلف می‌گوید بار دیگر دیدمش که جامه فقیهان به تن داشت.^{۳۸}

(۱۱) راه قلندر

یکی دیگر از مضافات و منسوبات قلندر، «راه قلندر» است که در شعر امیر معزی دیده می‌شود. بی‌گمان راه قلندر، یک اصطلاح موسیقی بوده است و از تأمل در

(۳۱) همانجا، ۵۰۴/۲ (۳۲) السلوک، مقریزی، ۲۳۲-۲۳۳/۲ (۳۳) همانجا، ۶۵۵/۱

(۳۴) نزهة الأرواح، شهرزوری، منقول در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، انجمن شاهنشاهی فلسفه، تهران، ۱۳۹۷/۲۵۳۵، ص ۱۶ مقدمه.

(۳۵) ترجمه فارسی نزهة الأرواح، از مقصود علی تبریزی، منقول در مجموعه مصنفات، مقدمه، ۲۶

(۳۶) همانجا. (۳۷) همانجا. (۳۸) تاریخ اربل، ابن‌المستوفی، ۷/۱-۳۰۸

شعرهای معزی این مفهوم به روشنی آشکار می‌شود:

بر سیرت قلندریانم زبیم آنک
مستم همی و راه قلندر همی زنم
لیکن مرا کسی نشناسد قلندری
چون پیش صدر دئیی ساغر همی زنم^{۳۹}
و یا:

ای صنم چنگ‌زن چنگ سبک‌تر بزن
«پرده مستان» بدر «راه قلندر» بزن^{۴۰}
و تردیدی نیست که همین «راه قلندر» است که در شعر انوری به صورت «پرده
قلندر» دیده می‌شود:

ای پسر! پرده قلندرگیر
پرده از روی کارها برگیر
کفر و اسلام کار کس نکنند
آشیان زین دو شاخ برتر گیر^{۴۱}
شاید آنچه در شعر سعدی به صورت «زمزمه قلندری» آمده است تعبیر دیگری
باشد از همان «پرده قلندر» و «راه قلندر» که در شعر معزی و انوری دیده می‌شود:
پند حکیم بیش ازین در من اثر نمی‌کند
کیست که بر کند یکی زمزمه قلندری^{۴۲}
در نخستین شعری که کلمه قلندر به کار رفته و از آثار فرهنگ عامیانه آغاز قرن پنجم
است می‌خوانیم:

بر بربط من نه زیر مانده ست و نه بم
تا کی کوئی قلندری و غم غم؟^{۴۳}
آیا این «غم غم» کلماتی بوده است که در آن پرده یا راه یا زمزمه تکرار می‌شده
است؟ پرسشی است که طرح آن زبانی به کسی نمی‌رساند. به ویژه که تا همین اواخر عهد
قاجار و آستانه مشروطیت «حراره» ای رواج داشته است که «هی هی جبلی غم غم!» که
در شعر ادیب‌الممالک، بدین گونه نقل شده است:
«هی هی جبلی قم قم و قم» که ازین فتح
شاهی به تو ختم آمد و دولت به ختام است^{۴۴}
و کسانی که نه از تلفظ آن خبر داشته‌اند و نه از معنی آن کوشیده‌اند که آن را به صورت
«قم قم» (به قاف) نقل کنند و به صورت «قم قم» بخوانند و حتی آن را فعل امر از «قیام»
بدانند و بدین گونه تفسیر که: «مگر جبَل و کوهی که تکان نمی‌خوری؟ برخیز برخیز!» که

(۴۰) همانجا، ۷۶۸

(۳۹) دیوان امیر معزی، چاپ استاد عباس اقبال، ۷۴۳

(۴۱) دیوان انوری، چاپ استاد مدرس رضوی، ۸۵۹/۲

(۴۳) اسرار التوحید، ۷۳/۱

(۴۲) دیوان سعدی، چاپ امیرکبیر، ۶۱۶

(۴۴) دیوان ادیب‌الممالک، چاپ وحید دستگردی، تهران، ارمغان، ۸۷

از بنیاد توجیهی عامیانه است.

از قدیم‌ترین اسنادی که درباره این آیین وجود دارد و در آن کلمه قلندر به کار رفته، می‌توان یقین داشت که این آیین با موسیقی پیوندی دیرینه و استوار داشته است. تعبیر «راه قلندر» به معنی پرده یا مقامی است که در محل قلندر نواخته می‌شده است. در کنار «راه قلندر» مقام یا پرده‌ای به نام «خلیلی» وجود داشته که تا قرن یازدهم قلندریان در آن آوازه‌ها و حتی اوراد خود را می‌خوانده‌اند و در نظام ورزش باستانی ایران هم استمرار یافته است. سبیک نیشابوری (متوفی ۸۵۲) در دیوان اسراری خود گفته است:

هر دم صلوات است و سلام از مفردان بر طاعتم تا با خلیلی کرده‌ام هر صبحدم اوراد را
و در مثنوی گل‌گشتی میرنجات (متوفی حدود ۱۱۴۰) که در آداب گشتی‌گیری است آمده است:

بلبل از شوق تو تا بانگ خلیلی بکشید چهره گل بدل آتش نمرود بدید

جای دیگر از کتاب حاضر نظر شادروان پرتو بیضائی را درباره خلیلی نقد کرده‌ایم. در اینجا تکرار نمی‌شود. در آثار قلندری متأخر هم تعبیر «بانگ خلیلی» و «گل‌بانگ خلیلی» و «صوت خوش خلیلی» را می‌توان دید. قدیم‌ترین جایی که تعبیر خلیلی را به عنوان یک اصطلاح موسیقی دیده‌ام در دیوان اسراری بوده است.

در مجموعه کارهای موسیقائی بازمانده از عبدالقادر مراغی (متوفی ۸۳۸)، که عناوینی از نوع شوق‌نامه، راست‌کار، راست‌کار محتم، نقش راست، راست، نهاوند کبیر، ماهور کار مرصع، پنجاه کار، رهاوی نقش، سه‌گاه کار، عشاق کار، راست نقش، بسته نگار، حسینی کار، عجم کار، و عراق دارد یکی هم قطعه‌ای است با عنوان «حیدرنامه». به قیاس بقیه موارد ناچار باید بپذیریم که حیدرنامه هم گوشه یا مقام یا پرده‌ای در موسیقی عصر او بوده است و اینک آن قطعه:

حیدرنامه^{۴۵}

نمونه‌ای است به گوش سپهر، حلقه خور^{۴۶} ز طوق حلقه به گوشان قطب دین حیدر

(۴۵) دارُ الألمان کلتانی، رنوف یکتا، استانبول ۱۹۹۵، جلد دوم آهنگ شماره ۱۸۷ در مقام «راست» و در فرم «کار» و ابناغ «دو-یک» عنوان به خط لاتین: Darul Eilhan Külliati با سپاس از آقای محمدرضا درویشی که مرا به این آهنگ راهنمون شد
(۴۶) در متن حلقه خور

به راه راست رسی^{۴۷}، از نوای قمری عشق اگر به دایره طوق اندر آری سر
به مهر هر که نمده پوش حضرت او^{۴۸} شد به نفس خویش غزا کرد با امام بشر^{۴۹}

(۱۲) کدو مطبخ قلندری

از مضافات و منسوبات قلندری قرن یازدهم و دوازدهم یکی هم چیزی است به نام کدو مطبخ قلندری. در اسناد کهن مرتبط با قلندریه هیچ اشاره‌ای به کدو مطبخ دیده نشده است. اما در آثار عصر صفوی سخن از چیزی به این نام می‌رود. شاید یکی از قدیم‌ترین اسناد مربوط به کدو مطبخ، رساله ارباب الطریق، تألیف حاجی عبدالرحیم باشد که خود از مردم ماوراءالنهر قرن یازدهم بوده است.^{۵۰} ارباب الطریق، چنان که در جای دیگر یادآور شدیم، در دوازده فصل تنظیم شده است: درباره کلاه و موی سر و... و باب هفتم درباره کدو مطبخ است. مؤلف بر طبق روشی که دارد پیشینه سنتی هر چیز را به عصر افسانه‌ها و روزگار پیامبران می‌رساند. در مورد کدو مطبخ نیز عقیده دارد که از کدوی حضرت یونس است^{۵۱} که وقتی از شکم ماهی بیرون آمد غریبان بود و آفتاب آزارش می‌داد. جبرئیل به امر حق تعالی دانه‌ای کدو از بهشت آورد و بر لب دریا کاشت و در ساعت درختی شد و بر سر یونس سایه افکند و سه کدو آورد، هر کدام بمانند خم خسروی. دو تا از آنها را بر سر راه «سقایه»^{۵۲} کرد و یکی را به الهام غیبی نزد خود نگه داشت تا بعدها به دست عابدی از اهالی بیت المقدس رسید و او با آن کدو سقایی می‌کرد و جبریل رسنی بر چهار جانب آن بست. این کدو در طول قرون و اعصار گاه در زیرزمین نهان بود و زمانی در دست مردمان تا به روزگار حضرت رسول ص و رسول ص آن را به ابوذر داد تا مردم را سقایی کند و رسول ص آن را «کدو مطبخ» خطاب داد، زیرا که طعام بسیاری در آن جای می‌گرفت و جمعی از آن بهره‌مند می‌شدند. در جنگ اُحُد سنگی به این کدو خورد و شکافته شد. به امر رسول ص پوست بر آن پیوند کردند. و کدو مطبخ از آن

(۴۷) اصل: ز راه راست.

(۴۸) اصل: حضرت آن.

(۴۹) کذا. (۵۰) ارباب الطریق، ۷۸-۸۲.

(۵۱) در تفسیر آیه و اَنْبِثْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ (۳۷: ۱۴۶) غالب اهل تفسیر و نویسندگان کتب قصص انبیا نوشته‌اند که وقتی یونس (همان صاحب الحوت) از شکم ماهی به در آمد در کنار دریا آواره و بی‌سرپناه بود و خداوند کدوئینی از برای او رویانید، تا آخر داستان (تفسیر سورآبادی، ۲۱۱۲-۲۱۱۳).

(۵۲) سقایه، محل آب خوردن و آب برداشتن، در مواردی عیناً همان «سقاخانه» است.

زمان در میان مردم مانده است، که بیشتر از برای آب دادن است. مؤلف ارباب الطریق می‌گوید: اگر پرسند که «کدو مطبخ را چند بند است؟» بگو «چهار بند است. اول خدمت، دوم کرامت، سیم نظرات، چهارم معرفت.» مؤلف هرکدام از این کلمات را تفسیر و تأویل می‌کند و نشان می‌دهد که هرکدام رمز چیست.

از مجموع نوشته مؤلف ارباب الطریق چنین دانسته می‌شود که کدو مطبخ کدویی بوده است که بر آن پوستی می‌کشیده‌اند و ریسمانی بر چهار جانب آن می‌بسته‌اند و از آن برای حمل غذا و بیشتر برای سقایی استفاده می‌شده است و از آنجا که چیزی بوده است از جنس کشکول و زنبیل و... اذهم خلخالی (قرن یازدهم) کتابی پرداخته است به نام کدو مطبخ قلندری^{۵۳}، که مجموعه‌ای است کشکول‌وار و به همین نام چاپ شده است^{۵۴}.

(۱۳) مؤلوی قلندران

یکی دیگر از مضاف و منسوب‌های قلندریان مولو (بر وزن گوگو) است که بنا بر تعریف فرهنگ‌ها نوعی ساز بادی است که غالباً از شاخ آهوست و قلندریان و جوکیان هندوستان نوازند. بعضی فرهنگ‌ها آن را نوعی ناقوس نوشته‌اند و از شعر خاقانی تأیید می‌شود.

(۱۴) زنگِ حیدری

قلندریان حیدری زنگی کلان بر کمر و شاید هم گاه بر بازوی خود می‌بسته‌اند که صدای بسیار بلندی داشته است. در عصر صفوی این رسم در میان ایشان بسیار شایع بوده است، چندان که در شعر این دوره به عنوان یک زمینه عام برای صور خیال، همه جا، دیده می‌شود. صاحب بهارِ عجم^{۵۵} این شعرها را به شاهد زنگِ حیدری نقل کرده است:

سالک قزوینی:

حیدرِ صفدرِ علی بن ابیطالب که هست در میانِ قبرش گردون چو زنگِ حیدری

(۵۳) - فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۱۵۷/۱.

(۵۴) به اهتمام دکتر احمد مجاهد، سروش، تهران ۱۳۷۰.

(۵۵) بهارِ عجم، ذیل زنگِ حیدری، ۱۱۱۸۵ و مقایسه شود با آیین قلندری، ۲۴۱.

سالک یزدی:

زین مشتی خام ناله به گردون رسانده‌ام
تقی حلوایی (متخلص به ضمیر):
بیستون را چون در خیبر به زور تیشه کند
طغرای مهدی:
روشناس شش جهت، ز آوازه شوق توام
و در ابومسلم‌نامه^{۵۶} نیز این بیت آمده است:
صبح کین ابدال گردون بست زنگ حیدری
بر میان خورشید را مانند زنگ حیدری

۱۵) تکیه قلندران

ظاهراً از قرن هشتم به بعد، در کنار «لنگر» که محل تجمع قلندران بوده است، کلمه «تکیه» نیز به کار رفته است. شاید قدیم‌ترین شاهد آن در فارسی همان بیت عبید زاکانی (۷۰۰-۷۷۱) باشد که از زبان قلندریه می‌گوید:

در لنگری که ماییم اندوه، کس نبیند در تکیه‌ای که ماییم غیر از صفا نباشد^{۵۷}
و در عربی عبارت ابوالفداء (۶۷۲-۷۳۲) به نقل دُزی. ابن کربلایی از بابا محمد کمان‌کش قلندر و تکیه او در تبریز یاد می‌کند آنجا که در ضمن احوال و توصیف مزار قاضی سلیمان می‌گوید:... از کمال اضطراب خود را به پیش بابا محمد کمان‌کش رسانده که شاید درد او را دواپی شود. بابا مشارالیه قلندری بوده جوالقی از سلسله سید جمال ساوجی، خالی از حالی نبوده... تکیه وی در چرنداب بوده و گوشه‌ای داشته به بیرون‌ها تردد نمی‌کرده.^{۵۸}

پیشینه استعمال کلمه تکیه به این معنی، بر من به درستی روشن نشد و نمی‌دانم از کجا پیدا شده است؟ آنچه دُزی^{۵۹} و بعضی از متأخرین ارباب لغت درباره ریشه این کلمه گفته‌اند و آن را با تکیه به معنی اتکا و پشت به چیزی دادن، گرفته‌اند، احتمالی بیش

۵۶) ابومسلم‌نامه، ابوظاهر طرطوسی، به کوشش حسین اسماعیلی، تهران ۱۳۸۰، ج ۱/۲۴۸.

۵۷) کلیات عبید زاکانی، ۲۶۳. (۵۸) روضات الجنان، ابن کربلایی، ۱۹۹/۲.

۵۹) تکملة المعاجم العربیة، رینهارت دُزی، ترجمه محمد سلیم النعیمی، بغداد، ۱۴۰۱/۱۹۸۰، ج ۲/۵۵-۵۶؛ نیز حاشیه مترجم که به اتکای المعجم الوسیط، کلمه را ترکی دانسته است!

نیست و نیازمند جستجوهای بیشتری است. صرف اینکه در دوره‌های متأخر این کلمه را به تکایا جمع بسته‌اند دلیل عربی بودن آن نمی‌تواند باشد. نکته دیگری که درباره تکیه قابل یادآوری است، این است که روستاها و دهاتی در نقاط مختلف ایران به نام تکیه وجود دارد که درست مانند «لنگر» جای اقامت جمعی از همین قلندران بوده است و بعدها به صورت همان نام تکیه باقی مانده است. از جمله تکیه‌هایی که امروز باقی است این دهات و روستاهاست:

- (۱) دهی از دهستان چیمه رود، در بخش نطنز کاشان.^{۶۰}
- (۲) دهی از دهستان کرانی شهرستان بیجار.
- (۳) دهی از دهستان درجزین، بخش رزن همدان.
- (۴) دهی از دهستان چهاردولی، بخش قروه شهرستان سنندج.
- (۵) دهی از دهستان ماهی دشت بالا، در بخش مرکزی کرمانشاه.
- (۶) دهی از دهستان میان‌در بند، در بخش مرکزی کرمانشاه.
- (۷) دهی از دهستان قلعه تل، در بخش جامگی گرمسیر شهرستان اهواز.
- (۸) دهی از دهستان پشتکوه باشت و بابویی در بخش گچساران شهرستان بهبهان.

(۱۶) منسوبات دیگر

هرچه به عصر صفوی و قاجاری نزدیک‌تر می‌شویم، قید و بندهای این آیین بیشتر و بیشتر می‌شود. ظاهراً رابطه‌ای مستقیم وجود داشته است میان افزودن بر تشریفات از سوی و کاستن از معانی و اهداف قلندریان عصر نخستین از سوی دیگر. در رساله‌های قلندری اواخر صفویه و دوره قاجاریه می‌توان منسوبات دیگری نیز یافت که ما به هیچ روی قصد استقصای آن را نداریم.^{۶۱}

(۶۰) فرهنگ آبادیهای ایران، دکتر لطف‌الله مؤتمن بایان، در همین کلمه و لغت‌نامه

(۶۱) برای مصطلحات و مفاهیم و قید و بندهای دوره متأخر قلندریان - آیین قلندری، به دست بایان کتاب

۳۸) امثالِ قلندری

در میان مردم ضرب المثل‌هایی دربارهٔ قلندریان رواج دارد که خلاصهٔ حیات تاریخی این جمع است، چه در جانب مثبت و چه در جنبهٔ منفی آن. در لغت‌نامهٔ دهخدا، این مثل‌ها ذیل قلندر نقل شده است:

(۱) شب دراز است و قلندر بی‌کار

(۲) از قلندر هویی، از خرس مویی

(۳) قلندر دیده گوید

(۴) مثل عروس قلندرها (بی لباس کافی برای پوشانیدن همهٔ بدن).^۱

و در داستان‌نامهٔ بهمنیاری، ذیل قلندر^۲ این مثل‌ها دیده می‌شود:

(۵) قلندر است و پنبه‌دانه هم خوبش است: درویش را هرچه بدهند به‌رضا و امتنان

می‌پذیرد.

(۶) قلندر، اگر نگوید دنیا به (ک) ام دلش از غصه می‌ترکد: دربارهٔ اشخاصی گویند که

چون دستشان به مال و نعمت دنیا نمی‌رسد، برای خوش کردن دل خود، ادعای

بی‌اعتنایی و پشت پا زدن به دنیا کنند، در صورتی که دلشان از نداشتن ثروت و مال

محزون است و جگرشان خون.

(۷) قلندر را چه کوچ چه مقام: برای آدم لامکان و بی‌علاقه سفر و حضر و حرکت و

اقامت یکی است.

(۱) لغت‌نامه، دهخدا، ذیل قلندر.

(۲) داستان‌نامهٔ بهمنیاری، احمد بهمنیار، تهران، دانشگاه تهران، ذیل قلندر.

- ۸) قلندر را گفتند کوچ است، تخته پوست را به دوش انداخت.
- ۹) قلندری به درازای موی سر نیست: هرکس هیکل و صورتِ ظاهر خود را شبیه به قومی ساخت از آن قوم محسوب نمی شود؛ چنان که هرکس مانند قلندران موی سر را تراشیده و گذارد بلند شود جزو قلندران محسوب نمی شود.^۳
- ۱۰) پشمی از خایه قلندر کم!^۴
- ۱۱) یک مویز و چهل قلندر!^۵
- ۱۲) این می گوید برو پیش مار (= مادر) اندرت، آن می گوید برو پیش بابای قلندرت. (از امثال و حکم مردم کدکن)
- ۱۳) این بیت نیز درباره شیخ قطب الدین حیدر زاوگی مراد و مرشد قلندریان حیدری است و جزء امثال و حکم آمده است:
- سال اول قطب بودی، سال دوم قطب دین سال دیگر گر بمانی قطب دین حیدر شوی^۶

۳) استاد بهمنیار در حاشیه مرقوم فرموده است: «خواجه شیراز درین معنی فرماید: نه هرکه سر تراشد قلندری داند» و این مصراع مانند اصلِ مثل ضرب المثل شده است. بی گمان استاد مستغرق در کاربرد عامیانه مثل بوده است و گرنه او بهتر از هرکس می دانسته که سر تراشد باید خواند. و کاربرد عامیانه سر تراشد، ظاهراً از قرن دهم شیوع یافته، بیشتر در ماوراءالنهر، که قلندران آنجا، در آن روزگار، موی سر را رها می کرده اند و این را «خاصه عارفان و عاشقان» می دانسته اند (ارباب الطریق، ۳۳-۳۵).

۴) داستان نامه بهمنیاری، ۱۲۱ و مصراع اول آن را بدین گونه در حافظه دارم. هر دو عالم اگر خورد برهم

۵) داستان نامه بهمنیاری، ۵۷۳. مؤلف ارباب الطریق، نوشته است که پیامبر بر جمعی که چهل تن بودند وارد شد و ازیشان یکی به احترام برخاست. رسول ص پرسید که چرا جمله تواضع نکردید؟ گفتند ما چهل تن یک نیمه پس یک تن را نشتر زدند از تن همه خون جاری شد و یک فطره هم از سقف چکید. رسول ص از سب آن پرسید گفتند: یک تن ازین چهل تن به دربوژه رفته، این خون وی است. درین حال سلمان فارسی از در درآمد یک مویز در دست داشت. نزد رسول نهاد. آن جمع از رسول ص درخواست کردند تا یک مویز را بر آن چهل تن قسمت کند. حضرت از جبرئیل درخواست کرد که قدری آب از کوثر بیاورد و آورد. رسول ص آن مویز را شربت کرده بر همه قسمت کردند و بر همه کفایت کرد (ارباب الطریق، ۹۲-۹۳). و مقایسه شود با آیین قلندری، ۲۲۱.

۶) در امثال و حکم، دهخدا، ۹۳۸ به صورت:

پار بودی حیدر و امسال گشتی حیدرک سال دیگر گر بمانی قطب دین حیدر شوی

و در داستان نامه بهمنیاری، استاد بهمنیار، ۱۱۵ بدین صورت آمده است:

پار بودی قطب دو، امسال گشتی قطب دین.

قدیم ترین جایی که صورتی ازین بیت را به یاد دارم در جُنگِ لالا اسماعیل، شماره ۴۸۷ (موزع ۲۲-۱۲۱) است. ورق ۱۶۵ از قطب الدین عتیفی تبریزی فی الشیخ نجم الدین الجندرائی

از خجالت ننگرد آدم در ابلیس لعین گر به قول قطب بوس بر سر من شوی

(۱۴) در کنار ضرب المثل های مربوط به قلندریه، بی گمان باید از «کنگر خورده و لنگر انداخته» یاد کرد، زیرا این تعبیر و ضرب المثل از رفتار قلندران مایه گرفته است.

(۱۵) از آن جا که حشیش و سبزه به وسیله قلندریه و دراویش حیدری در سراسر جهان اسلام پراکنده شده است، ضرب المثل «برگ سبزی ست تحفه درویش» را که در آن برگ سبزه، کنایه از حشیش است باید جزء همین دسته از مثل ها به شمار آورد.^۷

ع

→ قطب دین بودی به معنی نجم دین واعظ شدی گر بمانی سال دیگر گرز دین قیصر شوی
 مستی باشد خدا را بر همه خلق جهان گر تو از روی تراجع با ... مادر شوی

(۷) در امثال و حکم، ۴۲۶/۱ بدون نام گوینده آمده است و مصراع دوم آن چنین است: چه کند بینوا همین دارد و ارجاع داده شده است به ارمغان مور پای ملخ باشد و در آنجا مثل دیگری دیده می شود به صورت: از درویشان برگ سبزی، از رندان قاب گرگی. نمی دانم استاد دهخدا مثل دوم را نیز در دنبال برگ سبزی است آیا شنیده بوده است یا جایی دیده است. به هر حال ظاهراً معنی اصلی برگ سبزه درویش که همان حشیش است از نظر آن بزرگ دور مانده است.

۳۹ حافظ و قلندرخانه بغداد

یکی از مضافات قلندر که در کتب ادب فارسی و کتب تاریخ از آن یاد می شود «قلندرخانه» است. ظاهراً بعد از تغییر مفهوم کلمه از «محل» به «شخص» اصطلاح یا تعبیر قلندرخانه به وجود آمده است اما احتمال این که «قلندرخانه» ساختاری از نوع «مسجدخانه» داشته باشد، بسیار زیاد است «او در مسجدخانه ای شد که در آن رباط بوده است و در فراز کشید.»^۱ و «در خانقاه شیخ بلحسن مسجدخانه ای است. شیخ بلحسن در آنجا بود برپای خاست و تا مسجدخانه پیش شیخ باز آمد»^۲ و «مطبخ تمام کردم و مسجدخانه ای بزرگ عمارت کردم و همه درها را برنهادم و دیگر بناها و حجره ها را بنیاد نهادم.»^۳ هنوز در کدکن، تا حدود پنجاه سال قبل تعبیر «مسجدخانه» باقی بود.^۴ حتی درین رباعی که روزبهان نقل کرده است:

من، دوش به خانه قلندر بودم شادان تر از آن شاه سکندر بودم

تا روز به شرط خلوت اندر بودم بیدار شدم چو حلقه بر در بودم^۵

صورتی از همان مفهوم باید مورد نظر باشد. در لمعة السراج^۶ تعبیر «قلندرخانه» آمده است و باید به همان معنی تلقی شود.

در متون تاریخی قرن هشتم و بعد از آن تعبیر قلندرخانه را بسیار می توان دید و در آن گونه موارد، ذهن به طرف معنی جدید کلمه قلندر می رود، یعنی جایی که مردم قلندر

(۱) اسرار التوحید، ۳۰/۱ (۲) همانجا، ۳۵۸/۱ (۳) همانجا، ۱۳۶/۱

(۴) تعلیقات اسرار التوحید، ۲۸۱/۲

(۵) شرح شطحیات، روزبهان، ۲۰۲

(۶) لمعة السراج، جناب محمد روشن، ۲۱.

(قلندریان در تعبیر کهن) در آن جا زندگی می کنند.

با این که واژه قلندر و رند قلندر در شعر حافظ مفهومی کاملاً ذهنی و تخیلی دارد، ولی اسنادی هست که نشان می دهد پادشاهان ممدوح حافظ به این گروه رندان قلندر توجه خاصی داشته اند. از توضیحی که غیاث بغدادی^۷ مورخ قرن نهم داده است و آنچه مصطفی جواد در توصیف نقشه جغرافیائی بغداد در عصر حافظ می دهد^۸ می توان دانست که در آن شهر «قلندرخانه» ای توسط سلطان احمد جلایری ممدوح حافظ و مقتول در ۸۱۳ ساخته شده بوده است. غیاث بغدادی نقل می کند که این پادشاه در برابر عمارت «ایکجیه» در کنار دجله قلندرخانه ای بنا کرده بوده است. از آنجا که این قلندرخانه بر کنار دجله بغداد و آن فضای دلکش خیال انگیز ساخته شده بوده است و بر دست سلطان احمد جلایری، کمترین تداعی یی که از شعر حافظ می توان کرد این است که وقتی حافظ توصیف این قلندرخانه را بر ساحل دجله شنیده است آن غزل معروف را در ستایش سلطان احمد جلایری یا به قول خودش: «احمد شیخ اویس حسن ایلکانی»، سروده و به یاد همان قلندرخانه ساحل دجله این بیت ها را:

گرچه دوریم به یاد تو قدح می نوشیم بُعد منزل نبود در سفر روحانی
از گلِ پارسی ام غنچه عیشی نشکفت حبداً دجله بغداد و می ریحانی

همان گونه که دکتر مصطفی جواد یادآور شده است ازین قلندرخانه، در تاریخ غیائی فراوان یاد شده است^۹ و اینکه بعضی پادشاهان عصر بر ساحل دجله و درین قلندرخانه به می نوشیدن می پرداخته اند.^{۱۰} تصور می کنید که وقتی حافظ آوازه این قلندرخانه و شادخواریهای باشندگان آن را در شیراز محتسب زده روزگار خویش شنیده، آرزوی سفر

(۷) تاریخ الغیائی، غیاث الدین بن فتح الله، الفصل الخامس، من سنة ۶۵۶-۸۹۱ هـ / ۱۲۵۸-۱۲۸۶ م، دراسة و تحقیق طارق نافع الحمدانی بغداد، مطبعة اسعد، ۱۹۷۵ ص ۹۳.

(۸) در مقاله «بغداد فی عصر الأبلخانیین» در کتاب بغداد، قامت بنشره نقابة المهندسين العراقيه علی نفقة مؤسسة کولبنکیان ۱۹۶۹، دکتر مصطفی جواد درباره موقعیت جغرافیائی این قلندرخانه جستجویی کرده است و می گوید: غیاث بغدادی در شرح حال مرجان و کارهایی که به روزگار او انجام شده است می گوید و بنای «ایکجیه»... و دار الشفا را بنیاد نهاد. دکتر مصطفی جواد پس از نقل عبارت غیاث بغدادی خود چنین می افزاید که «اگر دار الشفا در جایگاه «رباط بهروز» بوده باشد و قهوه خانه ساحل دجله در منطقه مقابل آن، جای قلندرخانه در محل مدرسه بهائیه کهن (یعنی کاروانسرای مقابل قهوه خانه از طرف شمال در جانب شرقی) و شاید هم متصل بوده است به خان الباجه جی (کاروانسرای باجه جی) زیرا رباط شیخ الشیوخ نیشابوری در آنجا بوده است.» (۹) تاریخ الغیائی، ۹۳، (۱۰) همانجا.

بغداد و نشستن درین قلندرخانه را در دل نیروورنده است؟ به ویژه که می دانیم این سلطان احمد ایلکانی خود یکی از پادشاهان هنرشناس و بسیار خوش سخن و شاعر و دوستدار نقاشی بوده و بعضی از غزل‌های حافظ را استقبال کرده است، از جمله به استقبال غزل:

نقدِ صوفی نه همین صافی بیغش باشد
این غزل را سروده است:

تا دلم بسته آن زلفِ چو آتش باشد
کارِ دل چون سرِ زلفِ تو مشوَش باشد
بر گُلِ روی تو تا حلقه شود سنبلِ زلف
منِ دل سوخته را نعل بر آتش باشد
گیسویت هست بلای من و من می‌گشَمَش
عاشق آن است که پیوسته بلاکش باشد
در وفا کیش من آن است که قربان شومش
حاشِ لَیْلَه که مرا طاقتِ ترکش باشد
چشمِ عاشق‌کُشِ بیمارِ تو در خواب خوش است
چشمِ بیمار که در خواب روَد خوش باشد

جمع باشد دل احمد اگرش نقشِ مراد

همچو پروین، همه، در طایرِ فلک شش باشد^{۱۱}

و شاید حافظ، بعد از شنیدنِ غزل او، غزلِ خویش را سروده باشد.

دربارهٔ موقعیت جغرافیائی این قلندرخانه، بر روی نقشهٔ تاریخی بغداد، دکتر مصطفی جواد جستجویی کرده است که نقل کردیم اما از خلالِ نوشتهٔ غیاث بغدادی می‌توان دربارهٔ نوع ساختمان و گستردگی بیوتات آن و نیز ارتباطی که با اماکن دیگر داشته است به اطلاعاتی دقیق دست یافت.

ایکچی که دایهٔ سلطان اویس بود مدرسه‌ای بزرگ و دارالشفایی بر کرانِ دجله ساخته بوده است که در مقابل این دارالشفاء، سلطان احمد جلایر قلندرخانه را بنا کرده است. غیاث بغدادی نوشته است که وقتی سلطان محمد بن قرایوسف شبانه با پسرش در همین قلندرخانه به شرابخواری نشسته بودند، ناگاه، لشکریانِ اسپان (پسر قرایوسف) رسیدند و در را بسته دیدند. اینان دستور داشتند که به محض دیدن او، وی را بکشند. ناچار شدند که برای ورود به قلندرخانه در را با طبرها و دَبُوس‌ها بشکنند. سلطان محمد از راه «بستانِ عیش‌خان» توانست بگریزد و با کشتی از دجله عبور کند و به جانبِ غربی بغداد برسد.

۱۱) مجموعهٔ رسائل عرفانی، از کتابخانهٔ احمد انصار شیرازی، فیلم شمارهٔ 2003 کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، عکس شمارهٔ 5915 ورق ۱۱۶.

یاران اسپان وقتی وارد قلندرخانه شدند تمام بیوتات و غرفه‌ها را جستجو کردند و او را نیافتند.

غیاث بغدادی جای دیگر نیز از مجلس شرابخواری این سلطان محمد در قلندرخانه یاد می‌کند^{۱۲} قلندرخانه ظاهراً مهم‌ترین مرکز شادخواری بغداد در آن روزگار بوده است و برای جشن‌های عروسی نیز از آن استفاده می‌کرده‌اند. مثلاً وقتی سلطان محمد به جانب تبریز رفت یکی از غلامان خود را که بخشایش نام داشت به عنوان والی بغداد تعیین کرد. این غلام، در غیبت پادشاه از دختر او خواستگاری کرد و همسر پادشاه راهی جز موافقت ندید. مجلس عروسی را در همین قلندرخانه آراستند اما در لحظه‌ای که داماد مست و سنگول به طرف حجله عروس می‌رفت غافلگیرانه گردنش را زدند و سرش را برنیزه کردند و طبل‌ها را به صدا درآوردند.^{۱۳}

(۱۲) تاریخ الغیائی، ۲۵۰.

(۱۳) همانجا، ۲۴۴-۲۴۵.

۴۰ طامات و لباساتِ قلندری

در زبان قلندریّه و دشمنان ایشان، از حدود اواخر قرن پنجم است که با دو کلمه «لباسات» و «طامات» روبرومی شویم. اگر آن شعر منسوب به بُرهانی را که در دیوان سنائی نیز روایت شده است از آن بُرهانی بدانیم باید بپذیریم که در حدود اواسط قرن پنجم کلمه «طامات» رواج داشته و پیش از آن که در متون ادب صوفیه به کار رود در سخن صاحب قابوسنامه دیده می شود و در شعرهای قلندری سروده شده در این سالها، از بافت سخن صاحب قابوسنامه، که در سال چهارصد و هفتاد و پنج تألیف شده است، چنین استنباط می شود که «طامات گویی» و حتی «معامله طامات» از لوازم ضروری حیات صوفیانه و زندگی خانقاهی است. در اندرزهایی که وی می دهد چنین می خوانیم که «چون در خانگاه شود مانع الخیر نباشد... و چون بنشیند دو رکعت نماز کند... و صحبت با مردم نیک کند و از متهمان پرهیز کند و اگر معامله طامات ندارد سخنهای طامات یاد گیرد...»^۱ و جای دیگر در شرایطِ مُحَبِّ می گوید: «اما شرطِ مُحَبِّ آن بود که بر طامات صوفیان منکر نباشد و تفسیر طامات نپرسد...»^۲

اگر به معنی دقیق کلمه «مُحَبِّ» و تفاوت آن با «صوفی» توجه داشته باشیم نتیجه سخن صاحب قابوسنامه این است که صوفی باید صاحب «معامله طامات» و نیز صاحب «سخن طامات» باشد یعنی در قلمرو آن گونه سخنان، که طامات نامیده می شود، صوفی باید صاحبِ خلاقیت باشد و بتواند طامات گویی کند و اگر نه دست کم باید مقداری از

(۱) قابوسنامه، چاپ استاد بوسفی، ۲۵۴.

(۲) همانجا، ۲۵۶.

سخن طاماتِ دیگران حفظ کند و به هنگام ضرورت بر زبان آورد. اما مُحب، که هنوز وارد نظام خانقاه و تصوّف نشده است، مُلزم به طامات گویی نیست اما اگر از صوفیان، طاماتی شنید نباید منکر آن شود و هم نباید جویای تفسیر آن باشد.

تا آن جا که جستجو کرده‌ام در نوشته‌های سَلَمی و سَرّاج و کلاباذی و ابوطالب مکی و منقولات امثال شبلی و حلاج و حتی گفتار قشیری و بوسعید این کلمه دیده نشده است. از وابستگان به ادبِ صوفیه نخستین کسی که ظاهراً این کلمه را به کار برده است امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵) است که بحثی درباره ماهیت «طامات» دارد و در کنار شطح از آن یاد کرده است. غزالی در اوایل احیاء علوم الدین فصلی دارد درباره «آنچه از الفاظِ علوم بدل شده است» و در آن جا به نقد شیوه کسانی که اهل تأویل اند پرداخته است و می‌گوید: اما الطامات فیدخلها ما ذکرناه فی الشطح و امر آخر یخصها و هو صرفُ الفاظِ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة لا یسبق إلى الأفهام فائده کدأب الباطنیة فی التأویلات فهذا ایضاً حرام و ضررة عظیمه فأنّ الالفاظ اذا صرّفت عن مقتضی ظواهرها... اقتضی ذالک بطلان الثقة بالالفاظ... و الباطن لا ضبط له بل تتعارض فيه الخواطر و یمکن تنزیله علی وجوه شتی...^۳ یعنی:

و اما طامات، آن چه در شطح گفتیم در آن هم داخل است. و کاری دیگر است که به طامات مخصوص است و آن گردانیدن الفاظِ شرع است از ظاهرهایی که از آن مفهوم شود، به کارهای باطن که از آن در فهم نیاید چنان که باطنیان در تأویلات کنند. و این نیز حرام است و زیان آن بزرگ چه الفاظ چون از مقتضی ظواهر آن گردانیده آید... اعتماد از الفاظ برخیزد... و باطن مضبوط نیست، بل خواطر در آن متعارض باشد بر وجه‌های مختلف حمل توان کرد^۴

غزالی سپس به آوردن نمونه‌هایی از طامات می‌پردازد و مجموعه تأویلاتی را که پیرامون بعضی از آیات و احادیث منقول از حضرت رسول ص وجود دارد، از مقوله طامات می‌شمارد مثلاً گفتار کسانی را که در آیه «إذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ۚ ۲۴/۲۰» گفته‌اند مقصود از «فرعون» اشاره به «دل» است که «دل» طغیان کننده بر هر آدمی بی است^۵ و در تفسیر «أَنْ أَلْقِي عَصَاكَ ۱۷/۷» گفته‌اند مقصود از عصا هر چیزی است که

۳) احیاء علوم الدین، ۳۵/۱ و ترجمه فارسی احیاء، چاپ زنده یاد حسین خدیو جم، ۱/۱۰۵.

۴) همانجا، ۵

۵) همانجا، ۴۰ و ترجمه فارسی ۱۱۸.

انسان بر آن تکیه داشته باشد جز خدای، و باید آن‌ها را به یک سوی افکند»^۶ ما نمی دانیم که مقصود غزالی درین اشارت کیست ولی در تفسیر تأویلات، فرعون به «نفس» تفسیر شده است که فرعون: النفس الأمارة الطاغية المجاوزة حدّها بالاستعلاء و الاستیلاء علی جمیع القوی الروحانیة.^۷

بی گمان در آیه دوم اعتراض غزالی به گفتار مفسّرانی از نوع جنید است که گفته اند مقصود این است که «أَلْقِ كُلَّمَا يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ قَلْبُكَ أَوْ تَسْكُنُ إِلَيْهِ نَفْسُكَ»^۸

ازین چشم انداز بخش اعظم تفاسیری که صوفیه از آیات قرآن داشته اند و گزیده ای از آن را سلمی در تفسیر حقایق خویش و نیز زیادات حقایق التفسیر نقل کرده است از مقوله «طامات» به شمار می رود و تقریباً تمامی آن چه امثال ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی در تأویلات خویش آورده اند. غزالی در دنباله بحث عبارتی دارد که می گوید: «بل الشرفی تأویل هذه الالفاظ أطم و اعظم لأنها مبطلّة للثقة بالالفاظ و قاطعة طریق الإستفادة و الفهم من القرآن بالکلیة»^۹

مترجم قدیمی احیا «أطم و اعظم» را «غالب تر و عظیم تر» آورده است و بسیار طبیعی است که «أطم» را به معنی غلبه کردن گرفته باشد. ولی احتمال این هم هست که غزالی «أطم» را از ریشه کلمه «طامات» گرفته باشد به همان معنی مورد بحث. بسیاری از اهل لغت هم «طامه» را به معنی غلبه کردن گرفته اند و گفته اند: «الطامه، الداهية تغلب ماسواها»^{۱۰} بعضی از فرهنگ نویسان متأخر زبان فارسی هم طامات را جمع «طامه» به همین معنی گرفته اند، اما بسیار بعید است که این کلمه عربی باشد و از چنین معنایی حاصل شده باشد. زیرا حتی یک مورد آن به صورت مورد ادعا - یعنی مشدد - دیده نشده است.

در لهجه های غربی ایران هنوز «تم» به معنی مبهم و تاریک به کار می رود می گویند: «تم و تار» در مورد غروب گرفته و مبهم و «توف تم انگیز» یعنی طوفان تاریکی و

(۶) همانجا

(۷) تفسیر تأویلات ۲/۲۳، از عبدالرزاق کاشانی، با عنوان تفسیر الشیخ الأكبر... محیی الدین ابن عربی، چاب سنگی نورمحمد ۱۲۹۱/۱۸۷۴

(۸) حقایق التفسیر، سلمی، ۱/۲۲۸

(۹) احیاء علوم الدین، ۱/۴۱

(۱۰) محیط المحيط در ماده طم و برای ترجمه های قرآنی کلمه، فرهنگنامه قرآنی، ۹۶۰

«ابهام آمیز» و «تم» به معنی «مه و تاریکی» به کار می‌رود.^{۱۱} شاید آن وجه ابهام آمیز تأویلات و کاربردهای صوفیه سبب شده است که بر آن‌ها «تم / طام» اطلاق شده است. در آن صورت «طامات» سخنان مبهمی است که از نظر معنایی انعطاف‌پذیر و دارای وجوه گوناگون باشد. در مقامات ژنده پیل، طامات، مفهومی دارد در حدود دعوی و سخنان چند معنی و مبهم: وقتی یکی از مدعیان شیخ جام به او پیغام می‌دهد که بیا با هم چله‌ای برآریم و شیخ می‌گوید: «چله زنانه یا مردانه؟» آن مدعی جواب می‌دهد که «این چه طامات است؟ چله زنانه بگو کدام است و مردانه کدام؟» بعد شیخ توضیحی می‌دهد درباره این دو نوع چله. از اعتراض مرد مدعی به گفته شیخ، روشن می‌شود که برای او تعبیر «چله مردانه و زنانه» امری مبهم و طامات گونه بوده است. و هم آن مدعی دوباره پیام می‌فرستد که «ازین طامات کار برنیاید، کار^{۱۲} علم دارد...»^{۱۳}

در زبان مؤلفان کتب غیر صوفیه نیز این کلمه کاربردی دارد که از بافت عبارت، همین معنی ابهام و چندگونگی قابل استنباط است. ابوالرجاء قمی درباره یکی از دبیران می‌گوید: «در مناشیر و امثله (یعنی فرمان‌ها) بر طریق اهل خراسان رموز و طامات می‌نوشت»^{۱۴} عطف طامات بر رموز، تا حدودی به فهم معنی یاری می‌رساند. امام فخر رازی می‌گوید: و هم (یعنی مباحیان از صوفیه) قوم یحفظون طامات لا اصل لها و تلیسات فی الحقیقه و هم یدعون محبة الله تعالی. و ایشان یعنی صوفیان اهل اباحه، مردمی هستند که طاماتی چند، که هیچ بنیادی ندارد و در حقیقت تلیساتی است، حفظ کرده‌اند و دعوی محبت خدای می‌کنند.^{۱۵}

در سفینه تبریز از مجالس [طامات/کرامات]^{۱۶} گویی عطار سخن رفته است و ازین

(۱۱) درین جا، انگای بنده به سخنان دوست هنرمندم دکتر سیروس قاشلو (دکتر داروساز مقیم ایلام و از آهالی کرند) است.

(۱۲) یعنی اهمیت در علم است، تعبیر «کار... دارد» در زبان قدما نظیر آن است که امروز می‌گوئیم «مهم... است» مراجعه شود به تعلیقات منطق الطیر، ۲۴۹۴.

(۱۳) مقامات ژنده پیل، سدیدالدین غزنوی، تصحیح دکتر حشمت مؤید، چاپ دوم، ۷۰.

(۱۴) تاریخ الوزراء، ابوالرجاء قمی، چاپ دانش پژوه، ۷۶.

(۱۵) اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، فخرالدین الرازی، ۷۴.

(۱۶) درباره این که درین عبارت گردآورنده سفینه تبریز کرامات گویی تصحیف طامات گویی است مراجعه شود به مقدمه منطق الطیر، چاپ سخن، ۶۱-۶۰.

که خواجه نصیرالدین طوسی درین مجالس حاضر می شده و بدین مجالس دلبستگی داشته است. پاره‌ای از مباحث طامات گویی عطار را صاحب سفینه تبریز نقل کرده است که «خواجه عطار می گفت کی ممکنات را وجود نیست بل کی [وجود] موجودات به وجود حلق است.» شخصی برخاست و گفت: «پس این سر و ریش چیست؟» خواجه عطار گفت: «این نقش دومین چشمِ احول است» خواجه نصیرالدین چو[ن] این بشنید رفتی در دل او ظاهر گشت. برخاست و بر دست خواجه عطار بوسه داد. به جماعت گفت: ... من این عبارت کی «نقش دومین چشم احول باشد» شنیده بودم.^{۱۷} اگر این گونه نکات را از مقوله طامات بشماریم می توانیم بپذیریم که در مرکز مفهومی کلمه «طامات» چیزی در حدود ابهام و چند معنایی، و حتی بی معنایی، آن هم در حوزه‌های مربوط به الاهیات، وجود دارد. عطار که خود یکی از برجسته‌ترین نمایندگان شعر طامات است، هم در مجالس خویش طامات می گفته است و هم در شعرهایش و خود تصریح دارد بر این که شیوه او طامات گویی است: دعوت به طامات^{۱۸} و سیف فرغانی این ویژگی عطار را در شعر خود مورد اشاره قرار داده است که:

در گفتن طامات چو عطار فریدم

یا

ورچه در گفتن طامات به عطار رسم^{۱۹}

از شواهدی که قدما برای «طامات» در طبقه‌بندی انواع شعر داشته‌اند می توان تا حدودی به قلمرو مفهومی این کلمه نزدیک شد. در سفینه تبریز، تألیف شده بین سال‌های ۲۳-۷۲۱ دو جا تحت عنوان طامات نمونه‌هایی از شعر آمده است. نخست در ضمن ابواب و فصول مجموعه رباعیات اوحدالدین کرمانی و دیگری در مجموعه خلاصه الاشعار فی الرباعیات تألیف محمد بن مسعود تبریزی مؤلف سفینه تبریز.

در مجموعه رباعیات اوحدالدین، در باب یازدهم، می گوید: و فیه فصلاان «الفصل الاول فی الطامات»^{۲۰} و فصل دوم در آقاولیل مختلفه. نمونه‌هایی که درین فصل به عنوان طامات

(۱۷) سفینه تبریز، گردآورده و به خط ابوالسجد محمد بن مسعود تبریزی، تاریخ کتبات ۲۳-۱۲۱ قمری چاپ عکسی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۱ صفحه ۵۹۲.

(۱۸) دیوان عطار، چاپ دکتر نفی تفضلی، ۱۱.

(۲۰) سفینه تبریز، ۵۹۲.

(۱۹) دیوان سیف فرغانی، چاپ دکتر صفا، ۱۲۵/۳ و ۱۲۴/۳.

از سخن اوحدالدین کرمانی آمده است این رباعی ها است:

مستم دارد ز باده ساقی پیوست
این کار نگر که مرا افتاده ست
وله

در میکده چون جمال معشوقه ماست
هر کعبه کزو بوی ندارد کنس است
وله

مایم کی آیت صواب از ما شد
از بهر تفرّجی به بتخانه شدیم
وله

هر خسته کی در مصطبه مسکن دارد
هر جا که سیه گلیمی آواره دلی ست
در همین سفینه تبریز، در مجموعه خلاصه الاشعار نیز باب دوم در طامات است و

نمونه‌هایی که آورده است بدین گونه است. شیخ اوحدالدین کرمانی رحمه الله:

سهل است مرا بر سر خنجر بودن
تو آمده‌ای که کافری را بگشی
و ایضاً له طاب ثراه:

روزی کی گناه زشت کیشان بخشند
گر من نیکم یکی ازیشان باشم.
امام فخرالدین رازی طاب رمسه:

سیر آمدم از ساز کز آهنگ وجود
کو صیقل لطف تا دمی بزدايد
جمال حاجی شروانی

زین پس همگی در آرزوی آنم
یعنی که از آن پیش کاجل بستاند

کین یوسف جان زگرگ غم برهانم
خود را نفسی مگر زخود بستانم^{۲۱}

در جای دیگر که غزلیات جلال‌الدین عتیقی را گردآوری کرده است با عنوان «الغزلیات فی التوحید و الطامات» آورده است و نخستین غزل این است:

چون نیست بختم تا گلی از باغ وصلش چیدمی
باد صبا برخاستی بویی مگر بشنیدمی
دانم کی چون من ناسزا نبود سزای وصل او
برقی درخشیدی مگر سامان کویش دیدمی
در خانکاه و صومعه بویی بدو گر بُردمی

تا چون شدی دامن‌کشان جانها به دامن چیدمی^{۲۲}

حافظِ سَلَفی اصفهانی^{۲۳} (متوفی ۵۷۶) از یک نفر شاعر هروی به نام طاماتی یاد کرده و شعری هم از او نقل کرده است و ما نمی‌دانیم که چرا این شاعر را طاماتی می‌خوانده‌اند اینک عین سخنِ حافظِ سَلَفی:

در قَهج^{۲۴} از ابوطالب نصر بن حسنِ قَهجی شنیدم که این شعرِ ابوالحسن علی بن احمد هرویِ طاماتی را می‌خواند به روایت از گوینده وقتی که به قهج آمده بود:

غَرَسْتُ الْوَرْدَ ارعَاها بقلبی وَ أَسْقِیها الدَّموعَ مِنَ الْجُفُونِ
فَحِینَ تَفْتَحَتْ نَفْحَتَ لِغَیری فَوَأَسْفَى عَلی الْوَرْدِ الْخُثُونِ^{۲۵}

حافظِ سَلَفی، هم‌چنین از طامات گویی‌های شیخ احمد سنگ‌آتش از مشایخ ملامتی عصرش یاد کرده است که در جای دیگر از همین کتاب در باب آن سخن گفته‌ایم.

اما در مورد لباسات، تردیدی نباید کرد که این کلمه از کلمه [ریواس] به معنی فریب و حيله است. نخست به کهن‌ترین شواهد این واژه در شعر فارسی بنگرید:

بُرهانی (متوفی ۴۶۵) گفته است:

مرا گویی لباساتِ تو، تاکی خراباتی چه داند جز لباسات^{۲۶}

و فرزند او امیر مُعزّی (متوفی ۵۲۰) گفته است:

(۲۲) همانجا، (۲۳) معجم السفر، حافظ سلفی، ۳۹۴

(۲۴) قَهج، به تصریح سلفی از قرای ناحیه «أغلم» است و اعلم خود ناحیه بزرگی است در فہستان همداغ معجم السفر، ۳۹۴ و نیز بنگرید به معجم البلدان، ۴۱۸/۴.

(۲۵) طاماتی شاعر، ظاهراً یک ترانه بسیار کهن عامیانه ایرانی منسوب به باباطاهر را به عربی ترجمه کرده است که: «گل از مو دیگری گیره گلابش».

(۲۶) مونس الأحرار، محمد بن نذر حاکم می، ۲۱۱/۲

اگر سرای لباساتیان خرابات است مرا میان خراباتیان لباسات است^{۲۷}
و سنائی گفته است

زمانی با غریبان نرد بازم زمانی کرد سازم با لباسات^{۲۸}

درین بافت‌ها از آن‌جا که آمیخته به زبان تصوّف است، معنای مرکزی کلمه به روشنی دانسته نمی‌شود اما از این رباعی فردوس مطریه که در جهان‌گشای جوینی^{۲۹} و نیز تاریخ گزیده^{۳۰} آمده است معنی فریب قابل استنباط است.

شاهها ز تو غوری به لباسات بجست مانده جوژه از کف خات بجست
از اسب پیاده گشت ورخ پنهان کرد پیلان به تو شاه داد و از مات بجست

در این‌جا که بافت عرفانی و شطح‌آمیزی نیست، معنی فریب به روشنی دیده می‌شود. در فارسی تبدیل [ر/ل] و [و/ب] به قدری شایع است که نیازی به شاهد وجود ندارد. بنابراین به آسانی می‌توان پذیرفت که [ریواس] تبدیل به [لباس] شده و آن را با «ات» جمع بسته‌اند یا از یک پسوند فراموش شده فارسی کهن در ساختار آن‌ها بهره برده‌اند. اینک چند شاهد از ریواس به معنی فریب و حيله:

سنائی گفته است:

چو خواهم کرد هزل و زرق و ریواس نخواهم نیز عاقل بود و فرناس
می و معشوقه را بگزین به عالم جز این دیگر همه زرق است و ریواس^{۳۱}
و در حدیقه گفته است

می ندادی خبر تو ای نسپاس که به صد بند و حیلت و ریواس
زان همی دیو نفس در تو دمد تا ز تو عقل و هوش تو برمد^{۳۲}
بنابراین مشابهت این کلمه با لبس عربی و اشتقاقی که فرهنگ‌ها از «لباس» عربی برای آن ساخته‌اند توجیه پذیر نخواهد بود.

اینک شواهد برای صورت لباسات در معنی فریب و تزویر: قدیم‌ترین مورد استعمال کلمه ظاهراً در شعر ناصر خسرو است که آن را مترادف فریب به کار برده است:

(۲۷) دیوان امیر معری، چاپ استاد عباس اقبال، ۸-۱۲۷

(۲۸) دیوان سنائی، چاپ استاد مدرس رضوی، ۷۵ (۲۹) جهان‌گشای جوینی، چاپ علامه قزوینی، ۵۶/۲.

(۳۰) تاریخ گزیده، حمد مستوفی، ۷۵۷. (۳۱) دیوان سنائی، ۷-۳۰۶

(۳۲) حدیقه الحقیقه، چاپ استاد مدرس رضوی، ۴-۱۸۳

سخن آموز که تا پند نگیری زسخن
 و سوزنی گفته است:
 پند را باز ندانی ز لباسات و فریب^{۳۳}
 ای سوز نیک، چون پسرِ خواجه کلاخی
 با زرق و لباسات و فسون و در و دوزی^{۳۴}

(۳۳) دیوان ناصر خسرو، چاپ استاد مینوی، ۵۲۱. (۳۴) دیوان سوزنی، چاپ دکتر شاه حسینی، ۲۱۰.

(۴۱) چهره قلندر در شعر فارسی عصر آغازی

قدیم‌ترین سندی که در شعر فارسی نام قلندر در آن دیده شده است، یک ترانه عامیانه است که ابوسعید ابوالخیر (۳۷۵-۴۴۰) در خلال مجالس خویش بر زبان آورده است^۱ و قراین بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد این ترانه سالها و سالها، قبل از آن ایام، بر زبان توده مردم جاری بوده است. با اطمینان می‌توان گفت که در اواخر قرن چهارم این سرود یا ترانه زیانزد مردم کوچه و بازار بوده است:

من، دانگی و نیم داشتم حَبّه کم دو کوزه نبی خریدم پاره کم
بر بریط من نه زیر مانده ست نه بم تا کسی کوی قلندری و غم غم
عین القضاة همدانی (۴۹۲-۵۲۵) رباعی‌یی از شاعری گمنام به نام یوسفِ عامری^۲
نقل کرده است که:

در کوی خرابات، چه درویش چه شاه در راه یگانگی چه طاعت چه گناه
بر کنگره عرش چه خورشید و چه ماه رخسار قلندری، چه روشن چه سیاه^۳
درباره هویت تاریخی این یوسفِ عامری متأسفانه هیچ گونه اطلاعی وجود ندارد و از آنجا که عین القضاة به شعر او تمثّل کرده است باید بپذیریم که قبل از پایان قرن پنجم می‌زیسته است.

هم در ترانه منقول در مجالس بوسعید و هم در رباعی یوسفِ عامری چهره قلندر، چهره انسانی است که معیارهای حاکم بر جامعه را نمی‌خواهد بپذیرد و از عُرف و

(۱) حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، چاپ انتشارات آگاه، ۶۲ و نیز اسرارالتوحید، ۷۳. درباره یوسفِ عامری، به یادداشت شماره ۱ فصل ۹ مراجعه شود. (۲) ← شماره پیشین. (۳) تمهیدات، ۲۲۸.

عادت‌های رسمی و جاری، خود را برکنار نگاه می‌دارد. و همّت در آن بسته است که تابوهای جامعه را بشکند.

نخستین تجربه‌های شعر قلندری

بی آن‌که وارد تعریف علمی شعر قلندری شویم، همین قدر می‌گوییم که شعر قلندری شعری است که گوینده آن می‌کوشد که ارزش‌های رسمی عرفی و اخلاقی و دینی محترم در محیط جامعه را به نوعی زیر سؤال ببرد و بر عکس ارزش‌های دیگری را جانشین آنها کند؛ ارزش‌هایی که در عرف جامعه و ارباب شریعت نه تنها ارزش به حساب نمی‌آید بلکه «ضد ارزش» به شمار می‌رود. جای دیگر ما با تفصیل بیشتر درباره این نوع، سخن گفته‌ایم در اینجا به همین یادآوری بسنده می‌کنیم. ابوسعید ابوالخیر در اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم می‌خوانده است:

قلاشی و عاشقی سرمایه ماست قرائی و زاهدی جهانی دگر است^۴

ما می‌دانیم که این شعر سروده شخص او نبوده^۵ و به نسل یا نسل‌های قبل از او تعلق داشته است، این‌گونه شعرها را نخستین تجربه‌های شعر قلندری باید به حساب آورد. از این نمونه‌های قرن چهارم و یا نخستین سال‌های قرن پنجم که بگذریم، بعدها «قلندریات» تبدیل به یک نوع genre ادبی می‌شود و در شکل‌گیری عالی‌ترین صوت‌های غزل فارسی بیشترین نقش خلاق را عهده‌دار می‌شود. در کتاب مونس الأحرار محمد بن بدر جاجرمی (متوفی در اواسط قرن هشتم) این تشبیب قصیده آمده است، به نام بُرهانی نیشابوری (متوفی ۴۶۵)^۶ پدر امیر معزی شاعر معروف عصر سلجوقی (متوفی در نیمه اول قرن ششم):

هر آن روزی که باشم در خرابات همی نازم چو موسی در ساحات
هر آن روزی که در مستی گذارم مبارک باشدم ایام و ساعات
مرا بی خویشتن بهتر، که باشم نه قزایی نمایم من نه طاعات

(۴) اسرار التوحید، ۳۲۹/۱

(۵) بنگرید به حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، انتشارات آگاه، ۷۹ و نیز مقدمه ما بر اسرار التوحید، ۱/۱ صص ۳۵ و پنج - صد و پانزده

(۶) درباره سال وفات بُرهانی بنگرید به مقدمه استاد عباس اقبال، بر دیوان معزی، تهران، کتابخانه ملی اسلامیه، ۱۳۱۸ صفحه ج.

چو از بندِ خرد آزاد گُردم برآسایم زتهدید عبادات
 مرا موسی بفرماید به تورات چو کردم حقّ فرعونی مراعات
 مرا گویی لباسِ تو تا کی؟ خراباتی چه داند جز لباسات
 گهی اندر سجودم پیش معشوق گهی پیش مُغنی در تحیات
 گهی گویم که ای ساقی: قدح خُذ! گهی گویم که ای مطرب: غزل هات!
 من و باده کشیدن تا زمستی کشم نعره زحجره در سماوات
 پدر بر خَمِ خمرم وقف کرده ست سیلم کرده مآدر بر خرابات
 یکی آزادمردم لأبالی کنم در صفّ قلاشان مباحات
 چو دانستی که مردِ تُرّهانم مکن بر من سلام ای خواجه هیهات
 خرافاتِ خراباتی چه گویم ندانم من به جز هزل و خرافات
 سخن گویم زشاهی جعفری اصل خداوندی جوادی نیکوی ذات^۷

زنده یاد استاد عباس اقبال آشتیانی، در مقدمه دیوان امیر معزی^۸ پس از نقل این شعر چنین افزوده است که «قسمتِ مدیحه این قصیده در دست نیست ولی از همین اشاره که از «شاهی جعفری اصل» سخن می راند تعیین می شود که این قصیده هم مثل قصیده معزی به مطلع:

اگر سرای لباساتیان خرابات است مرا میان خراباتیان لباسات است
 در مدح ذوالسعادات شرفشاه جعفری رئیس قزوین است^۹ و اختیار قافیه «ات» هم
 برای آوردن لقبِ ممدوح، یعنی ذوالسعادات، در قافیه آن بوده است.
 اگر ثابت شود که این شعر سروده بُرهانی است و ما می دانیم که او در سال ۴۶۵ در
 گذشته و حدود سال تولد او را می توان سال ۴۰۹ حدس زد، حتی اگر این شعر از
 سروده های آخرین سالهای عمر او هم به حساب آید، باید بپذیریم که نمونه های شعر
 قلندری در نیمه قرن پنجم رواج داشته است.

این تشبیب تمام ویژگی های یک شعر قلندری را در خود دارد و از عجایب این که به
 مدح ممدوح نیز تخلص شده است و این خود دلیل این است که این شاعر خود صاحب

(۷) مونس الأحرار، محمد بن بدر جاجرمی، به اهتمام میرصالح طبیبی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۰.

(۸) دیوان امیر معزی، مقدمه مصحح، د.

(۹) نیز مقدمه دیوان امیر معزی، د.

(۹) همانجا.

تجربه‌ای مستقیم در شعر قلندری نبوده بلکه از سنت موجود شعر قلندری بهره‌برده و تشبیبی بدان اسلوب سروده و به مدح ممدوح خود پرداخته است، شأن صاحبان شعر قلندری راستین فراتر از مدیحه‌گویی است.

اگر در واژگان این شعر دقت شود نوعی درهم ریختگی پارادایم‌های «مسجد» و «خرابات» در آن دیده می‌شود که ستون فقرات شعر قلندری است؛ یعنی با در آمیختن واژه‌هایی از نوع «مناجات / خرابات» و «مستی / مبارک» و «بی خویشتی / قرایی» و «موسی و تورات / ادای حق فرعون» و «سجود / معشوق» و «مغنی / تحیات» و بسیاری واژه‌های دیگر، شاعر از یک سنت شعری عصر بهره‌برده است.

در دیوان فرزند برهانی، امیر معزی نیز این‌گونه در هم آمیزی پارادایم‌های «مسجد» و «خرابات» را می‌توان مشاهده کرد از جمله در قصیده‌ای که در مدیحه همان ابوعلی شرفشاه جعفری ملک قزوین سروده است:

اگر سرای لباساتیان خرابات است	مرا میان خراباتیان لباسات است
میان شهر همه عاشقان خراب شدند	مگر نگارمن امروز در خرابات است
مجوی زهد و خرابی کن و خراباتی	که عمر را زخرابی همه عمارات است
بسیار ساغر فرعون و به دستم ده	که روز وعده موسی و گاه میقات است
هر آن مکان که بود اهل عشق را مأوی	نه جای نکته طومار و جای طامات است
من آن‌کسم که همی سجده پیش عشق برم	بدان سجود وجود مرا کرامات است
هر آن سرود که در عشق عاشقانه بخاست	مرا چو سبع مثنی و چون تحیات است ^{۱۰}

یک نکته را درباره تشبیب برهانی باید یادآوری کنم و آن این است که ابیاتی از آن تشبیب با تخلص سنائی بدین‌گونه:

چو دانی کاین سنائی ترهات است مکن بر وی سلامی خواجه هیهات^{۱۱}
 در دیوان سنائی نیز آمده است ولی بودن بیتی که به مدیحه «شاهی جعفری اصل»
 اشارت دارد، نسبت آن را از سنائی دور می‌کند و به همان برهانی تناسب بیشتری
 می‌بخشد، به ویژه که در نسخه بسیار کهن دیوان سنائی که از قرن ششم باقی است و
 متعلق به موزه کابل بوده است این شعر دیده نمی‌شود.

(۱۰) همانجا، ۲۹-۱۲۱.

(۱۱) دیوان سنائی، چاپ اسناد مدرس مشهدی، ۱۲-۱۳.

(۴۲) قلندریات سنائی

در نسخه‌های کهن و اصیل دیوان سنائی، نوعی تقسیم‌بندی موضوعی، یا اسلوبی قابل مشاهده است.^۱ در کنار طبقه‌بندی شعرها به زهدیات و مدایح و غزلیات و مراثی و هجویات گروهی از شعرها را نیز «قلندریات» نام‌گذاری کرده‌اند.^۲ معلوم نیست که این نام‌گذاری بر دست‌گوینده، شکل گرفته است یا آنها که پس از وفات او به گردآوری شعرهایش پرداخته‌اند، امثال محمد بن علی رفاء.^۳ ظاهراً هیچ شاعر دیگری، قبل از سنائی در دیوان خویش مجموعه‌ای به نام قلندریات را در بابتی ویژه، گردنیاورده است.^۴ با همه جستجویی که سالها و سالها برای مرزبندی قلندریات سنائی در ذهن خود کردم، هنوز نتوانسته‌ام تعریفی جامع و مانع از قلندریات سنائی بدهم و مرز آن را با بسیاری قصاید و غزلهای دیگر مشخص کنم. استاد مدرس رضوی، رضوان الله علیه، که در عصر ما بیشترین سهم را در شناسائی و معرفی سنائی داشته است در چاپی که از دیوان ترتیب داده است با علامت «م» (مدایح) و «ز» (زهدیات) و «غ» (غزلیات) و «ق» (قلندریات) شعرها را از یکدیگر جدا فرموده است و در برابر بسیاری از قصاید و غزلها

(۱) برای اطلاع از نسخه‌های کهن دیوان سنائی ← یادداشت ما در تازیانه‌های سلوک، ۵۳۰.

(۲) دیوان سنائی چاپ استاد مدرس رضوی، صص ۳۸۸-۴۳۵، برای نمونه دیده شود.

(۳) محمد بن علی رفاء کسی است که بعد از وفات سنائی به جمع‌آوری و تدوین شعرهای سنائی پرداخته است.

(۴) عطار در مختارنامه فصلی دارد با عنوان «در قلندریات و خمریات» که در فهرست موجود در مقدمه‌منتور شاعر باب چهل و سوم است ولی در متن موجود نسخه‌ها و چاپ انتقادی ما، باب چهل و چهارم. ویژگی این باب این است که در بیشتر رباعیات آن آمیختگی بی‌میان پارادایم‌های دینی و پارادایم‌های کفر و مبخوارگی وجود دارد. بنگرید به مختارنامه، عطار، چاپ دوم، انتشارات سخن، صص ۲۹۲-۳۰۰.

نیز هیچ علامتی نگذاشته یا با علامت (-) آنها را مشخص کرده است. اگر به قدیم‌ترین نسخه کلیات سنائی که بعدها انتشار یافت و متعلق به موزه کابل است و استاد مدرس در تصحیح دیوان از آن بهره نبرده‌اند، نگاه کنیم نوع قلندریات را ازین گونه می‌بینیم: در آغاز باب قلندریات آمده است «القلندریات»: این قصیده در مدح و صفت سلطان آفرینش محمد^۴ گفته است، بر صورت غزل وار:

ای ایزدت از رحمت آفریده در سایه لطفت پروریده^۵

که قصیده‌ای است در بیست و شش بیت و تمامی آن نعت رسول ص است. و بعد از آن، با عنوان فی نعت النبی^۴، این قصیده آمده است:

روحی فداک ای محتشم لبسک لبیک ای صنم

ای روی تو شمس الضحی وی موی تو بدر الظلم^۶

که قصیده مفصلی است در مدیح حضرت رسول ص و پس از آن غزلی است با این مطلع، در شانزده بیت:

ای دل به کوی فقر زمانی قرارگیر بیکار چند باشی دنبال کارگیر^۷

و بعد از آن قصیده هفده بیتی

کی باشد^۸ کین قفس بپردازم در باغ الاهی آشیان سازم^۹

و بعد غزل‌گونه:

ای سنائی خواجه جانی غلام تن مباش

خاک را چون دوست بودی باد را دشمن مباش^{۱۰}

تا صفحه ۵۸۸ این نسخه که هجویات آغاز می‌شود، تمامی این شعرها که غالباً صورت غزل دارد، بنابراین نسخه در طبقه قلندریات قرار دارد از مقایسه همین چند مورد، با چاپ استاد مدرس و علائمی که آن بزرگ به شعرها داده است می‌توان پی برد که قصیده: «ای ایزدت از رحمت آفریده» و قصیده «کی باشد کین قفس بپردازم» در نسخه‌های مورد استفاده ایشان در طبقه بندی خاصی قرار داشته و با علامت «۵» مشخص شده است. اما قصیده «روحی فداک ای محتشم» و شعر «ای دل به کوی فقر زمانی

(۵) دیوان سنائی، چاپ کابل، ۵۱۶.

(۶) همانجا، ۵۱۷.

(۷) همانجا، ۵۱۸.

(۸) در اصل: کی باشد و کزین، اصلاح از چاپ اسناد مدرس، ۳۷۱.

(۹) دیوان سنائی، ۵۱۹.

(۱۰) همانجا، ۵۲۰.

قرارگیر» و غزل‌گونه «ای سنائی خواجه جانی غلام تن مباش» در نسخه‌های اساس کار ایشان هم جزء قلندریات بوده و علامت «ق» (قلندریات) گرفته است. البته استاد مدرس رضوی در مقدمه خود متذکر شده‌اند که این طبقه‌بندی در یکی از قدیم‌ترین نسخه‌ها، نسخه کتابخانه ملی، با علامت «م» وجود دارد و در بقیه نسخه‌ها یا رعایت نشده یا چندان دقیق نیست.^{۱۱}

با اطمینان می‌توان گفت که این طبقه‌بندی، در دیوان سنائی کاری است که در عصر سنائی یا نزدیک به عصر او، انجام گرفته است و نسخه‌های قدیمی همه این اصل را رعایت کرده‌اند. یکی دیگر از دلایل مجعول بودن آن «نسخه بسیار قدیمی» دیگر - که در کتابخانه ملی موجود است و «برای کتابخانه محمد پهلوان (متوفی ۵۸۲) از اتابکان آذربایجان»^{۱۲} نوشته شده است هم همین است که در آن این طبقه‌بندی وجود ندارد، علاوه بر دلایل بسیار دیگر که نشان می‌دهد، آن نسخه در همین تهران و در همین قرن حاضر جعل شده است.^{۱۳}

اگر نسخه کابل را در مرزبندی شعرهای سنائی، ملاک قرار دهیم می‌توانیم بگوییم که فضای حاکم بر بسیاری ازین قلندریات، از تم‌ها و موتیوها و صور خیالی برخوردار است که با مسائل کیهانی و ازلی و ابدی سروکار دارد و نوعی زیرپا نهادن عرفیات هم در آن به چشم می‌خورد با اینهمه غزل‌های ساده معمولی هم در میان این قلندریات دیده می‌شود از قبیل:

ای دو زلفت دراز و بالا هم وی دو لعلت نهان و پیدا هم^{۱۴}

تصور می‌کنم آنچه در زبان شاعران و ادیبان دوره‌های بعد عنوان طامات به خود گرفته است^{۱۵} همان چیزی است که در دیوان سنائی عنوان قلندریات دارد و بسیار طبیعی است که طامات و قلندریات از یک خانواده تلقی شوند.

(۱۱) مقدمه استاد مدرس رضوی بر دیوان سنائی صص صد و چهل و شش - صد و پنجاه و یک دیده‌شود.

(۱۲) نسخه کتابخانه ملی ایران، شماره 2353 از قرن ششم.

(۱۳) از جمله دلایل جعلی بودن این نسخه این است که شعرهایی را که مسلماً از سنائی نیست به نام او ثبت کرده و در تمام این موارد با دعاهایی از نوع اَدَامَ اللهُ عُمَرَةَ که دلالت برین دارد که در آن تاریخ سنائی هنوز حیات داشته است و از نظر رسم الخط هم کاتب تابع تلفظ‌های عصر ماست مثلاً کلمه «شَرَه» به معنی حرص و آزار، مانند مردم امروز، «شره» بر وزن «همه» تلفظ کرده و در صورت اضافه آن را «شَرَه» کتابت کرده است به جای «شَرَه» در قصیده معروف: بس که شنیدی صفتِ روم و چین. (۱۴) دیوان سنائی، نسخه کابل، ۵۲۹.

(۱۵) مراجعه شود به فصل ۴۰ کتاب حاضر.

(۴۳) چهره قلندر در آثار سنائی

سنائی آدم شعر فارسی است، در بسیاری از مسائل و مضامین و تم‌ها و موتیوها و «ساخت و صورت‌ها» پیشاهنگ تمام شاعران بعد از خود است.^۱ شاعری که مولوی (خداوند معنی‌های بلند روحانی در تاریخ شعر جهان) و خاقانی (خداوند ساخت و صورت‌های شگفت‌آور شعری در تاریخ ادب ما و شاید هم ادب جهان) هر دو به پیشوایی و استادی او اعتراف دارند.^۲ یکی از مسائلی که سنائی وارد شعر فارسی کرده است همین تصویر قلندریان است به عنوان رمزهای کمال انسانیت و اوج تعالی در سلوک. ما نمی‌دانیم که در اسناد نابود شده شعر فارسی قبل از سنائی چه مقدار از ادبیات قلندری وجود داشته است ولی اگر آثار موجود و شناخته شده را ملاک قرار دهیم، با اطمینان می‌توانیم بگوییم که سنائی در بسیاری از مسائل شعر فارسی پیشاهنگ است و در تأسیس ادبیات قلندری نیز. به این غزل سنائی^۳ توجه کنید:

در کوی ما، که مسکنِ خوبانِ سَعْتَری ست از باقیاتِ مردان، پیری قلندری ست

(۱) درباره پیشاهنگ بودن سنائی، در بسیاری از عرصه‌های صورت و معنی در شعر فارسی مراجعه شود به مقدمه مایر تازیانه‌های سلوک، ۲۱-۵۱.

(۲) خاقانی گفته است، دیوان، ۸۵۱:

چون زمان عهد سنایی در نوشت اسمان چون من سخن گشته براد
و مولانا فرموده است، مثنوی، ۲۱۳/۲

نرک جوشی کرده‌ام من نیم‌خام از حکیم غزوی شنو تمام

(۳) در نفل غزل ما از ترکیب ضبط‌های نسخه کاتب و دیوان سنائی چاب اسناد مدرس رضوی بهره‌برداریم - در اقلیم روشنایی، ۲۲-۲۳؛ و دیوان سنائی، ۸۹-۹۰.

پیری که از مقام منیت، تنش جداست تا روز، دوش، مست خراب اوفتاده بود گفتم ورا ببینم، کاین سخت منکراست گفتم: گر این حدیث درست است پس چراست گفت: آن وجود فعل بُود کاندرو ترا آنکس که دیو بود چو آمد درین طریق دست هنر نهاد گله بر سر خرد گفتم دل سنائی از کفر آگه است در حق اتحاد حقیقت به حق حق

بسیاری از ابیات این غزل، به لحاظ ضبط کلمات، مشکوک است. معنی دقیق بسیاری از این ابیات و مصراع‌ها روشن نیست. سنائی چه می‌خواسته است از زبان این پیر قلندری بگوید. آیا سخنان سنائی چیزهایی جز اینها بوده و کاتبان، به دلایل گوناگون، آن را دگرگون کرده‌اند؟ آنچه در توصیف پیر گفته است روشن است (سه بیت اول غزل) حالت پیری قلندری که در کوی مقام دارد که آن کوی مسکن «خوبان سعتری» است. این کلمه «سعتری» از کلمات بحث‌انگیزی است که درباره آن سخن‌های بسیار گفته‌اند و هنوز جای بحث دارد. بدون تردید این کلمه عربی نیست. وجود [ع] در آن به هیچ روی دلیل عربی بودن آن نیست. کلمات بسیاری در متون قرن پنجم و ششم داریم که در آنها [ع] دیده می‌شود و فارسی‌اند مانند «شعر» (نوعی پارچه لطیف) و «کعک» که صورتی است از کلمه «کاک» فارسی. قبلاً درباره این غزل و این کلمه یادداشتی، جایی، نوشته بودم^۴ ولی اکنون تردید ندارم که «سعتر» در کلمه «سعتری» همان «شاطر» است که از واژگان ویژه جوانمردان و فتیان است و به احتمال قوی «شاطر» کلمه‌ای بوده است رایج در محافل «قلندریه» و نیز در جمع «فتیان». آن بخش از استعمال کلمه «شاطر» که به

(۴) تعبیر «هرتکه از کلاهش» ضبط نسخه کابل است متن چاپ استاد مدرس رضوی: «هر نکته از کلامش» و نسخه پاورقی ایشان (برگرفته از نسخه کتابخانه ولی الدین ترکیه، فیلم شماره 134 کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) صورت «هر نقطه از کلام چو» دارد.

(۵) درین باره بنگرید به تعلیقات ما بر منطق الطیر، انتشارات سخن ۶۱-۵۶۰ و تمهیدات، عین القضاة، ۱۲-۲۱۱ و نیز مقدمه ما بر اسرار التوحید ۱ / چهل و نه تا پنجاه و دو و بصره الاصطلاحات، گیسو دراز، ۱۲۰.

(۶) مراجعه شود به تعلیقات در اقلیم روشنائی، ۱۷۹.

جوانمردان و آیینِ فتیان مرتبط است، شواهد بسیار دارد و نیازی به آوردن آن شواهد نیست. در الرسالة القشیریه، امام قشیری، در شرح حالِ فضیل عیاض^۷ می‌گوید: «كَانَ الْفَضِيلُ شَاطِرًا يَقَطَعُ الطَّرِيقَ بَيْنَ ابِيورْدٍ وَ سِرْخَسَ»^۸ و در ترجمه قدیمی رساله قشیریه مترجم می‌گوید: «فضیل عیاری بود به راه زدن میانِ باورد و سرخس»^۹ و در جای دیگر از الرسالة القشیریه، اشاره به زندگی مردی شده است که او را «جَمَلُ عَائِشَةَ» می‌خوانده‌اند و از شاطران بوده است «رَأَيْتُ رَجُلًا يُعْرَفُ بِ«جَمَلِ عَائِشَةَ» مِنْ الشُّطَارِ يُضْرَبُ بِالسِّيَاطِ فَقُلْتُ لَهُ أَيَّ وَقْتٍ يَكُونُ أَلَمُ الضَّرْبِ عَلَيْكُمْ أَسهَلُ؟» فقال: إذا كانَ مَنْ ضَرَبْنَا لِأَجْلِهِ يَرَانَا»^{۱۰} در ترجمه فارسی: مردی را دیدم از عیاران، وی را تازیانه همی زدند. گفتم وی را کدام وقت آسان‌تر بود ألمِ زخم بر شما؟ گفت: آنگاه که آن کس که از بهر او می‌زنند می‌نگرد»^{۱۱} و در جای دیگر می‌گوید: «قال احمد بن خضرويه لإمرأته أمّ علي أريدُ أنْ أَخِذَ دَعْوَةَ ادْعُو عِيَارًا شَاطِرًا كانَ فِي بَلَدِهِمْ رَأْسَ الْفَتِيانِ»^{۱۲}. که در ترجمه قدیمی رساله چنین ترجمه شده است: احمد خضرويه گفت به زن خویش گفتم، امّ علی، کی مرا مُراد است که سر همه عیاران را مهمان کنم»^{۱۳}

از مقایسه این موارد با اطمینان می‌توان گفت که «شاطر» (= سعتر) همان «عیار» است و عیار عضو جماعت فتیان و جوانمردان. مشابهت بعضی از مسائل مربوط با جوانمردان با آنچه درباره قلندریان آورده‌اند، ارتباط این دو جریان را در دوره‌های دور، نشان می‌دهد.^{۱۴} بنابراین، این پیر قلندر که مسکن او در کوی خوبان سعتری (شاطران) است، نوعی وابستگی به فتیان و جوانمردان نیز دارد. درباره سعتری یک نکته دیگر را نیز نباید فراموش کرد که در فهرست داستان‌های عاشقانه ادب فارسی در قرن پنجم، در کنار «مجنون و لیلی» و «صرخ بت و خنگ بت» و «وامق و عذرا» داستانی هم به نام «سعتری و مشتری» وجود داشته است.^{۱۵} از تأمل در ساخت موسیقایی «مشتری» می‌توان حدس زد که کلمه «سُعتری» تلفظ می‌شده است.

اوصاف دیگری که سنائی درباره این پیر می‌آورد، همه از اوصاف اولیاء الله است به

(۷) فضیل بن عیاض (منوفی ۱۸۷) زاهد نامدار خراسانی درباره او بنگرید به طبقات الصوفیه، سلمی، ۶-۱۴.
 (۸) الرسالة القشیریه، ۹، (۹) ترجمه رساله قشیریه، ۲۸، (۱۰) الرسالة القشیریه، ۸۳.
 (۱۱) ترجمه رساله قشیریه، ۲۴۸.
 (۱۲) الرسالة القشیریه، ۱۱۳.
 (۱۳) ترجمه رساله قشیریه، ۳۵۸.
 (۱۴) درین باره به ص ۱۶۱ کتاب حاضر مراجعه شود.
 (۱۵) بنگرید به کتاب بحار الحقیقه، احمد جام زنده بیل، ورق ۳۱۵ و ۳۲۸.

زبان شطح. گفتگوی میان او و پیر در مواردی بسیار مبهم است و در بیت هفتم، به احتمال قوی دفاعی از ابلیس وجود دارد که می‌توان گفت اندیشه‌ای قلندری بوده که وارد تصوف خراسان شده است و بقایای آن در آراء اهل حق - که میراث‌داران بخشی از سنت قلندریان‌اند - هنوز دیده می‌شود.^{۱۶} آخرین بیت غزل، سر جمله ادبیات مغانه و شعر قلندری است.^{۱۷} این نکته که حقیقت اسلام کافری است، با هر تفسیری که از آن داشته باشیم، مهمترین درونمایه ادبیات قلندری است و حجم قابل ملاحظه‌ای از اندیشه‌های عرفانی عین القضاة همدانی را که وارث عرفان مغرب ایران و خراسان با هم است، تشکیل می‌دهد. «دریغا هرگز در کفر مَغ شده‌ای تا درین مقام، کفر با کمال یافته‌باشی تا همگی تو این بیت‌ها گوید:

ای کفر مغان از تو جمالی دارند وز حسنِ تو بی نشان کمالی دارند
کافر نشوند که کفر راهی دورست از کفر دریغا که خیالی دارند
درین مقام ابلیس را بدانی و بینی که ابلیس کیست.^{۱۸}

(۱۶) درباره جایگاه ابلیس با لقب «ملک طاوس» در میان اهل حق بنگرید به آیین یاری، مجید القاصی، ۵۱.

(۱۸) تمهیدات، ۱۱-۲۱۰.

(۱۷) بنگرید به تمهیدات، ۲۱۰.

(۴۴) چهره قلندر در آثار عطار

تردیدی ندارم که تا مدتها بعد از وفاتِ عطار، در خراسان، افراد این طایفه را هنوز قلندری می‌گفته‌اند و محلّ زندگی و اقامتِ ایشان را قلندر. در مثنوی‌های مسلّم عطار، لفظِ قلندر و قالندر که به کار رفته است در معنیِ مکان است و به همین دلیل بعضی از استادان معاصر که متوجّه سابقه تاریخی و تحوّل معنایی کلمه نبوده‌اند در برابر کلمه قلندر در شعرِ عطار، کلمه [خانه] را اضافه کرده‌اند، یعنی [قلندرخانه] به جای همان مفهوم اصلی که اسم مکان است.

در غزلهای عطار، به علتِ فقدان نسخه انتقادی علمی، با آشفتگی بسیار روبرو می‌شویم. اما در رباعیات او، که در انتساب آنها به او و عصر او کمتر تردیدی وجود دارد، کلمه قلندر دقیقاً به معنی مکان است. پیش از این در یادداشتی در تعلیقاتِ مختارنامه^۱ نوشته بودم:

قلندر: محلی که افراد ساکن آنجا دارای ویژگی‌های خاصی بوده‌اند، در بزرگپای نهادنِ عرف و عادت‌های رایج در محیط جامعه و شکستنِ حرمتِ بسیاری از ارزشهای مسلط بر زندگی روزمره مردمان، از خود بی‌باکی نشان می‌داده‌اند و چنین مردمانی را به مناسبتِ محلّ اجتماع و زندگی ایشان، در آغاز قلندری (منسوب به محلّ قلندر) می‌گفته‌اند و تا حدودِ عصرِ عطار افراد را «قلندری» و محلّ سکونت ایشان را «قلندر» می‌نامیده‌اند. بعدها بر اثر تحوّل که در کلمه پیدا شده است، بتدریج این افراد را نیز قلندر خوانده‌اند.

(۱) مختارنامه، چاپ دوم، انتشارات سخن، صص ۴۳۱-۴۳۲.

یکی از ملاک‌های قدمت یک شعر یا یک عبارت همین است که در آن کلمه «قلندر» به معنی مکان باشد و شخص منسوب به آن قلندری و یا مضاف الیه کلمه قلندر باشد مانند رند قلندر (مثل مرد مسجد یا اهل تهران) از دقت در تقابل صومعه و مسجد و قلندر درین رباعی‌های عطار این نکته به خوبی روشن می‌شود:

که نعره زن قلندر خواه بود که در مسجد مجاورت خواهم بود^۲

یا:

آن آه، به صدق، کز قلندر خیزد در صومعه هیچ کس نشان می‌دهد^۳
«رند قلندر» رندی است که در «قلندر» زندگی می‌کند:

ز نهار به گرد من مگردای زاهد کاین رند قلندر از نمازت ببرد^۴
و «بازار قلندر» بازاری است که در محله قلندر وجود دارد مثل «بازار تهران»:

یک لحظه به «بازار قلندر» بگذر تا از بد و نیک دو جهان باز رهی^۵
و «نعره زن قلندر» کسی است که در محله قلندر هیاهو به راه می‌اندازد، مثل «چاقوکش پامنا»:

که «نعره زن قلندر» آیم با تو که پیش فتاده بر سر آیم با تو^۶
قلندری: منسوب است به محل قلندر و به معنی شخص است:

من زاهد فوطه پوش چون دانم بود چون یار مرا قلندری می‌خواهد^۷
و «رند قلندری» یعنی رندی که منسوب است به محله قلندر مثل «رند تهرانی» یا «رند اصفهانی»:

ما را جگر از زهد ریائی خون شد ای زند قلندری کجایی آخر؟^۸
و «درد قلندری» مثل «شراب شیرازی» یعنی دُردی که در قلندر می‌فروشد یا در آنجا فراهم می‌آید:

زین درد که جز غصه جان می‌دهد جز درد قلندری امان می‌دهد^۹
و «ترک قلندری» به معنی ترکی است که از محل قلندر است مثل «ترک شیرازی»:

(۳) همانجا، شماره ۱۶۷۴.

(۵) همانجا، شماره ۱۶۷۶.

(۷) همانجا، شماره ۱۶۶۶.

(۹) همانجا، شماره ۱۶۷۴.

(۲) همانجا، شماره ۱۱۴۱.

(۴) همانجا، شماره ۱۶۷۵.

(۶) همانجا، شماره ۱۳۰۶.

(۸) همانجا، شماره ۱۶۷۲.

ای ترکی قلندری شرابی در ده جامی، دو، می از بهر خرابی در ده^{۱۰}
در آثار مسلم عطار، یعنی منطق الطیر، الاهی نامه، اسرارنامه، مصیبت نامه و
مختارنامه این قاعده در استعمال کلمه قلندر کلیت دارد و از روی همین قاعده می توان
غزل های مشکوک و منسوب به عطار را تشخیص داد مثلاً این بیت

قلاش قلندرسان رفتم به در جانان حلقه بزدم گفتا نه مرد در مایی^{۱۱}

که در نسخه های قدیم و اصیل دیوان (از جمله نسخه بسیار کهن مجلس شورای
ملی^{۱۲} و نسخه کتابخانه سلطنتی سابق^{۱۳} که از مهمترین نسخه های دیوان عطاراند) وجود
ندارد. بی گمان اگر در آثار مسلم عطار، خلاف این قاعده پیدا شود، باید یا در اصالت آن
بیت یا در اصالت آن ضبط خاص تردید کرد و این حکم در دیوان سنائی نیز عمومیت
دارد و استعمال قلندر و قلندری، ملاک اصالت شعرها و انتساب آنها به سنائی می تواند
قرارگیرد. این یادداشت را باید با چند نکته دیگر تکمیل کنم.

جای دیگر^{۱۴} به تفصیل بیشتری بحث کرده ام که در میان چاپهای دیوان عطار، بهترین
چاپ، چاپ استاد تقی تفضلی است زیرا در تدوین آنها از بعضی از قدیم ترین نسخه های
دیوان عطار نیز استفاده شده است اما به علت استفاده غیر روشمند از نسخه های متأخر و
غیر اصیل، این دیوان به شکل کشکولی درآمده است که با اطمینان می توان گفت حدود
۳۵٪ تا ۳۰٪ آن از شاعران دیگر و عطارهای دوره های بعد است. به همین مناسبت
استعمال کلمه قلندر در متن این دیوان حالتی شناور دارد. در مواردی از قبیل این بیت به
همان صورت قدیمی و درست دیده می شود:

سر به بازار قلندر درنهم پس به یک ساعت بیازم هرچه هست^{۱۵}
یا:

در قلندر چند قرآیی کنی نقد جان در باز قرآیی بس است^{۱۶}
در مواردی نیز با اندک تصرفی که کاتبان ایجاد کرده اند، این تغییر در ابیاتی از

(۱۰) همانجا، شماره ۱۷۳۳.
(۱۱) دیوان عطار، چاپ دکتر تفضلی، ۶۹۲.
(۱۲) کلیات عطار، نسخه کتابخانه مجلس شورای ملی، موزخ ۶۸۲، شماره ۲۲۶۸.
(۱۳) دیوان عطار، نسخه کتابخانه سلطنتی (کاخ گلستان) موزخ هفتصد و سی و یک به خط ابوبکر بن علی بن
محمد اسفراینی معروف به پاکان، شماره ۲۷۰ (شماره اموالی).
(۱۴) مقدمه منطق الطیر، انتشارات سخن، ۳۵.
(۱۵) دیوان عطار چاپ دکتر تقی تفضلی، ۴۱، متن و حاشیه.
(۱۶) همانجا، ۵۲.

دیوان عطار دیده می شود مثلاً:

گر همی خواهی که از خود وارهی با قلندر دزدی آشام، ای غلام^{۱۷}
 که در نسخه های دیگر در قلندر، دارند و کاتب، چون معنی قدیمی قلندر را
 نمی دانسته است و آن را شخص تصور می کرده است، پیش خود اندیشیده که باید با قلندر
 درست باشد و آن را به این صورت درآورده است در صورتی که سه نسخه مهم دیوان
 بجای «با» کلمه «در» را دارند این درست همان صورتی است که در شعر سعدی:

پسر کو میان قلندر نشست پدر، گو، ز خیرش فرو شوی دست^{۱۸}

دیده می شود و جای دیگر^{۱۹} درباره آن بحث کردیم. یا در مطلع این غزل:

تُرکِ قلندر من دوش درآمد از درم بوسه گشاد بر لبم کشید دربرم^{۲۰}

که هر کس با الفبای عروض آشنایی داشته باشد می داند یا کاتب اشتباه کرده است یا
 مصحح و یا غلط گیر مطبعی کتاب و صورت درست کلمه همان «قلندری» است:

تُرکِ قلندری من دوش درآمد از درم بر وزن مُفتعلن مفاعِلن که تمام مصراع های غزل

در آن وزن است در صورتی که متن چاپ شده را باید به مفتعلن فعولن... تقطیع کرد.

این گونه تغییرات را در اغلب متونی که کلمه قلندر در آن به کار رفته و متعلق به حدود
 قرن هفتم و قبل از آن است، بر دست کاتبان دوره های بعد همه جا می توان مشاهده کرد.

یکی از مهمترین نمونه های آن منطق الطیر عطار است و داستان مرد عربی که در عجم
 وارد قلندر (= قال اندر) شد و هر چه داشت درباخت مثلاً در بیت:

در نظاره می گذشت آن بی خبر بر قلندر راه افتادش مگر^{۲۱}

که در نسخه بسیار قدیمی قونیه آمده و اساس چاپ استاد گوهرین است، در
 نسخه های دیگر غالباً به صورت: بر قلندر خانه افتادش مگر، اصلاح شده است^{۲۲} و در
 بیت بعد:

چون قلندریان چنانش یافتند آب بُرده عقل و جانش یافتند^{۲۳}

به وسیله بعضی نسخه نویسان دوره های بعد تبدیل شده است به: «چون قلندران» و

در بیت بعد:

(۱۷) همانجا، ۳۷۷. (۱۸) بوستان، سعدی، چاپ استاد یوسفی، خوارزمی، ۱۶۵.

(۱۹) تعلیقات منطق الطیر، ۷۱۹. (۲۰) دیوان عطار، همان چاپ، ۴۳۵.

(۲۱) منطق الطیر، همان چاپ، ۳۹۰. (۲۲) همانجا. (۲۳) همانجا.

رندی آمد دُردي افزونش داد وز قلندر، عوز سر، بیرونش داد^{۲۴}
 بعضی کاتبان^{۲۵} آن را به صورت «وز قلندرخانه» درآورده‌اند.
 بر روی هم ضبط‌های دیوان عطار درین باره، مورد به مورد باید، بررسی انتقادی
 شود یا در اصالت غزل باید شک کرد مانند این غزل:

ای حسنِ تو آبِ زندگانی تدبیر وصالِ ما تو دانی
 پرسی تو زمن که عاشقی چیست روزی که چو من شوی بدانی
 بی پیر مرو تو در خرابات هر چند قلندر جهانی^{۲۶}

که در دیوان شمس تبریز^{۲۷} نیز دیده می‌شود و احتمالاً نه از عطار است و نه از مولانا.
 البته یک بیت این غزل در مثنوی شریف^{۲۸} مورد توجه مولانا قرار گرفته است. یا در ضبط
 کاتب باید تردید کرد مانند مواردی که به دلایل نسخه‌شناسی یا عروضی یادآور شدیم.
 این بحثِ فقه‌اللغوی ما را از تصویرِ جهره قلندر در آثار عطار قدری دور کرد ولی از
 آنجا که مورد مناسبی بود برای تکمیل اصلِ نظریه‌ی ما، از طرح کردن آن در اینجا
 چشم‌پوشی نکردیم.

تصویری که عطار در منطق‌الطیر از قلندر و قال اندر می‌دهد نشان‌دهنده این است که قلندر
 محلی است با رسوم و آدابی ویژه در سرزمینِ عجم و مردمِ عرب با چنان جایی آشنایی
 نداشته‌اند و بر اساس همین داستان می‌توان به روشنی دانست که در قلندر، شراب و
 دُردي به افراد می‌داده‌اند و آنها هرچه داشته‌اند، می‌باخته‌اند. هم قمارخانه بوده است و
 هم شرابخانه. مردمی که در قلندر اقامت داشته‌اند «رند» خوانده می‌شده‌اند و ساکنان
 آنجا مستی مردم «سنگ» و «بی سر و پا» و «پاک باخته» و «کم زن» و «مهره دزد» و «پاک
 بر» و در انواع پلیدی سرآمد همگان.^{۲۹} هرکدام از نشان‌کوزه‌ای دُردي شراب در کف دارد و
 ناچشیده مست است. در آنجا تمام هست و نیست مردم در قمار باخته می‌شده است و
 عور و برهنه و مست از آنجا، بیرون می‌آمده‌اند، حتی جامه خود را نیز می‌باخته‌اند.^{۳۰}
 در غزل‌های عطار و در رباعیات او نیز تصویری که از مرد قلندری داده می‌شود ساکن

۲۴) همانجا. (۲۵) منطق‌الطیر، چاپ پاریس و چاپ اصفهان.

۲۶) دیوان عطار چاپ دکتر تفضلی، ۶۵۸. (۲۷) کلیات شمس تبریز، چاپ اسناد فرورانی، ۷۲/۶

۲۸) مثنوی، چاپ نیکلسون، ۲۴۶/۱، و مجالس سبعه، چاپ دکتر سبحانی، ۱۰۲.

۲۹) منطق‌الطیر، همان چاپ، ۳۹۰. (۳۰) همانجا.

این چنین مکانی است با آن گونه از شیوه زندگی. مرد قلندری غزلها و رباعیات عطار، قهرمان لیریک ادبیات مغانه فارسی است که در جای دیگر درباره آن به تفصیل سخن گفته‌ایم^{۳۱} و اگر سنائی و عطار اساس چنان تصویری را بنیاد نهاده بودند، ما از شعرهای شگفت آور خواجه شیراز امروز محروم بودیم.

یک نکته را در باب غزلهای قلندری عطار نباید فراموش کرد که ادامه سنت شاعران قبل از سنائی و سنائی است و آنچه در فاصله سنائی تا عطار بوده است و اندکی از آن باقی مانده است.

غزلی در دیوان، عطار ثبت است که در باب نسخه‌شناسی آن قدری باید تأمل کرد ولی اگر ثابت شود که از آن عطار است مسائلی از ارتباط عطار با قلندریان حیدری و یا دست کم توصیف ایشان، روشن می‌شود. غزل این است:

شادی به روزگار شناسندگان مست	جانها فدای مرتبه نیستان هست
از ناز برکشیده گله گوشه بلی	«در گوش کرده حلقه» معشوقه الست
گاهی ز فخر، تاج سر عالمی بلند	گاهی ز فقر خاک ره این جهان پست
دستار عقلشان کف طرار عشق بُرد	بازار توبه‌شان شکن زلف «لا» شکست
«زنجیر در میان» و «نمد در بر» ند از انک	مردی که راه عشق به سر بُرد «حیدر» است
عطار جام دولت ایشان به کف گرفت	جاوید از آن شراب معطر بماند مست ^{۳۲}

سبک غزل، به گونه‌ای روشن، خارج از اسلوب عطار است ولی اگر به دلایل نسخه‌شناسی ثابت شود بسیار نکته‌ها در زمینه قلندریان حیدری روزگار عطار از آن می‌توان دریافت از قبیل «حلقه‌هایی که در گوش» داشته‌اند و «زنجیرهایی که بر میان می‌بسته‌اند.» و نیز «نمدی که در بر می‌کرده‌اند» و عقیده داشته‌اند که «مرد راه عشق، حیدر» است. بر فرض بسیار بعیدی که این غزل از عطار باشد، از طریق آن می‌توان آن سخن موهوم صاحب تذکره دولتشاه را با احتیاط بیشتری نقد کرد آنجا که می‌گوید پدر شیخ عطار مرید قطب الدین حیدر بوده است و شیخ در نوجوانی، منظومه «حیدرنامه» را درباره قطب الدین حیدر سروده است.^{۳۳}

(۳۲) دیوان عطار، چاپ تفضلی، ۷۶.

(۳۱) شعر عرفانی فارسی، زیر چاپ.

(۳۳) تذکره الشعراء، دولتشاه سمرقندی، چاپ کلاله خاور، ۱۴۴. درباره حیدرنامه/ حیدری‌نامه و این که چنین منظومه‌ای وجود ندارد، استاد سعید نفیسی، جستجو در احوال عطار، ۹۵-۱۳۵.

با اینهمه ابیاتی در دیوان غزلیات عطار، هنوز هست که باید در انتساب آنها یا در صورت اصلی آنها بحث کرد برای نمونه این ابیات:

ما همه کشتگان این راهیم سیرگشته ز جان قلندروار

یا

دی در صفِ او باش زمانی بنشستم قلاش و قلندر شدم و توبه شکستم

یا

زهار مشو تو در خرابات هرچند قلندرِ جهانی

یا

قلاش و قلندر سان رفتم درِ جانان حلقه بزدم، گفتا: نه مردِ درِ مایی

که چون به نسخه‌شناسی این غزلها رجوع کنیم می‌بینیم که هیچ کدام از آنها در سه نسخه اساس و معتبر وجود ندارد و اگر موردی باشد که اصل غزل در نسخه‌های اصیل موجود باشد، بیت اصیل نیست و افزوده است یا صورت منقول درست نیست، مثلاً «قلاش و قلندر» اصیل نیست ولی «قلاش قلندر» می‌تواند اصیل باشد.^{۳۴}

(۳۴) دیوان عطار، به ترتیب صص ۳۲۲، ۳۹۲، ۶۵۸ و ۶۹۲.

۴۵) چهره قلندر در دیوان شمس

دیوان شمس تبریزی، چاپ استاد فروزانفر^۱، با اینکه زیر نظر بزرگترین مولوی شناس قرون و اعصار فراهم آمده است، ازین نقطه ضعف برکنار نمانده است که مقدار زیادی شعر از شاعران دیگر در آن دیده می شود. حجم تقریبی شعرهای دیگران که در این چاپ وجود دارد، احتمالاً، چیزی در حدود بیست درصد یا بیشتر از آن برآورد می شود. به همین دلیل آنچه درین یادداشت درباره تصویر مولانا از قلندر داده می شود، ممکن است به تمامی حاصل ذهن و ضمیر او نباشد. بناگزر عنوان این یادداشت چهره قلندر در دیوان شمس است و نه در نظر مولانا.

در مثنوی شریف، چاپ استاد نیکلسون، که تمامی ابیات آن تقریباً سروده مولانا است حتی یک بار هم کلمه قلندر به کار نرفته است. در داستان طوطی و بقال هم که اشاره ای به سر و شکل قلندریان شده است و از «سر بی موبسان تاس و طشت»^۲ ایشان خبری آمده است، نام دیگر ایشان که «جولقی» است به کار رفته است و نه قلندر.

در مجموع مولانا در این دیوان «قلندر» را که قبل از او در شعر عطار و سنائی و دیگر شاعران به معنی مکان بوده است در مورد شخص به کار می برد و این خود نشانه آن است که در آسیای صغیر و در محیط فرهنگی عصر او، تحول کلمه قلندر از معنی مکان به معنی شخص، اتفاق افتاده است. تقریباً در حدود سی موردی که یادداشت دارم، همه

۱) عنوان اصلی کتاب در چاپ استاد فروزانفر بدین گونه است: کتبات شمس یا دیوان کبیر از گفتار مولا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۷۱۲ که در سال های ۴۲-۱۳۳۸ چاپ شده است. (۲) مثنوی، چاپ نیکلسون، ۱۸/۱

جا قلندر نام شخص است و آنچه در این شخص قابل توجه است بیش از آنکه حالت ملامتی او و جانبِ نقیضی و پارادوکسی شخصیت او مورد توجه باشد، جنبه تجرید و فراتر از بشر شدنِ اوست، به این غزل توجه کنید:

وصفِ قلندر است و قلندر ازو بری
سیرغ و کیمیا و مقامِ قلندری
زیرا که آفریده نباشد قلندری
گویی «قلندرم من» و این دل‌پذیر نیست
خالی ست از کفایت و معنی داوری
دام و دمِ قلندر، بی چون بود مقیم
از خود به خود چه جویی؟ چون سربه‌سر تویی
چون آب در سبویی گلی ز گل پری
از خود به خود سفر کن در راهِ عاشقی
وین قصه مختصر کن، ای دوست، یکسری
نی بیم و نی امید، نه طاعت نه معصیت
نی بنده خدای، نه وصفِ مجاوری
بیرون ز جمله آمد، این ره چو بنگری
در بندگی نیاید و نه در پیمبری
راهِ قلندری ز خدایی برون بود
کس را نشد مسلم این راه و رهبری^۲
زنهار تا نلافد هر عاشق از گزاف

اگر به راستی این غزل سروده مولانا باشد، از نظر او «قلندر» بالاترین مقام کمال انسانی را داراست در حدی که به مرحله اتحاد با خداوند رسیده است و دیگر «بشر» به حساب نمی‌آید. اینکه در مصراع دوم بیت دوم از «آفریده نبودن» قلندر سخن می‌گوید، بی‌گمان، ناظر است به یکی از معروف‌ترین شطحیات ابوالحسن خرقانی (۳۵۲-۴۲۵) که گفته است: «الصوفی غیر مخلوق»^۴ از روزی که خرقانی این جمله را بر زبان رانده تا قرن‌ها بعد از او، همواره، درباره آن سخن‌ها گفته‌اند و یکی از معاصران مولانا، یعنی نجم‌الدین دایه رازی (۵۷۰-۶۵۴)، مؤلف کتاب مشهور مرصاد العباد، رساله‌ای مفرد در تفسیر این شطح خرقانی نوشته است^۵ و شاید قبل از هر کس دیگر، ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰) دوست و معاصر خرقانی بوده است که درین باره سخن گفته است «شیخ ما [ابوسعید] گفت: فرا ابوبکر صدیق، رضی الله عنه گفتند که «ترا از کی آرزو آید؟» گفت: «از کسی کش خدای تعالی نیافریده باشد.» گفتند: «یا شیخ کسی کش خدای تعالی

(۳) کلیات شمس، ۲۳۶/۶

(۴) طبقات الصوفیه، انصاری، ۶۲۹

(۵) رساله العاشق الی المعشوق فی شرح کلمات الصوفی غیر مخلوق، به خط محمد بن الحسن الشیخ الخرقانی، مکتوب در تبریز، در اواخر صفر ۶۹۰ و اند فیلیم شماره 2367 کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مقاله ماهنامه «نجم‌الدین رازی و تفسیر شطح ابوالحسن خرقانی» در نوشته بر دریا، از میراث عدنان ابوالحسن خرقانی، سخن، تهران ۱۳۸۲، صص ۲۳۹-۲۸۱.

بنیافریده باشد، او را چه کنند که از هیچ چیز هیچ چیز ندارد» شیخ ما گفت: «نه چنان نآفریده‌ای که شما می‌پندارید که خدایش نیافریده باشد. چنان کش بیافریده باشد و اندرو این همه صفت‌ها آفریده و نهاده و آنگاه این همه پاک ازو بکنده و او را باز آن برده باشد. بپاکی کش گویی بنه آفریده بود. این همه آایشها درو نبود.» شیخ ما گفت: آن پیر بلحسن خرقانی می‌گفت: «صوفی نآفریده باشد» از اینجا می‌گفت.^۶ در مقامات ابوالحسن خرقانی^۷ مطلبی آمده است که نشان می‌دهد، شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱) هم در جستجوی راهی برای فهم این شطح خرقانی بوده است.^۸ «از بعضی درویشان خرقان شنیدم که چون شیخ الاسلام عبدالله [انصاری] به زیارت پیش شیخ [ابوالحسن خرقانی] آمد سه سوال اندیشه کرده بود «یکی معنی الرحمن علی العرش استوی ۵/۲۰» دیگر «الصوفی غیر مخلوق» «دیگر مذهب ابوالحسن اشعری که چه گونه است؟» و مریدان وی [یعنی مریدان خواجه عبدالله انصاری] اندیشه کرده بودند که «شیخ، ما را حلوای گرم بایستی که دهند.» چون درآمدند شیخ فرمود تا حلوایی ساختند. پس دست کرد و مستی حلوا برگرفت در دهان شیخ الاسلام نهاد و گفت: الرحمن علی العرش استوی، سخن دوستان با دوستان گویند و معنی: الصوفی غیر مخلوق: صوفی نه آن است که بیاید و برود و بگوید و ببیند و بشنود و بخرد و بخسبد. صوفی صفتی است از صفات حق. و مذهب ابوالحسن اشعری درست است.» یک نسل بعد از خرقانی و بوسعید و انصاری، شیخ احمد جام ژنده پیل (۴۴۱-۵۳۶) بعضی تفاسیر این سخن خرقانی را «سخن نابالغان» دانسته است^۹ و در یک رساله فتوت،

(۶) اسرار التوحید، ۷/۱-۲۵۶

(۷) مقامات ابوالحسن خرقانی (ذکر قطب السالکین ابوالحسن خرقانی قدس سیره) در ضمن مجموعه تحریرات خواجه عبدالله انصاری هروی Morad Molla 1796 فیلم شماره 4-83 کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

(۸) همانجا، ۳۴۲، و نیز طبقات الصوفیه، انصاری هروی، ۶۲۸، که می‌گوید: «شیخ الاسلام گفت که خرقانی پیر من است به یک سخن که مرا گفتند که وی می‌گوید که صوفی غیر مخلوق است، مرا عجب آمد که ندانستم که او چه می‌گوید... چون وی را بدیدم قصد کردم که بپرسم. وی پیش از سؤال گفت: ای من معشوق تو! اینچه می‌خورد می‌خسبد چیزی دیگر است. تصوف غیر مخلوق است. نه به نام غیر مخلوق است نام مخلوق است. در آن معنی است که آن معنی غیر مخلوق است و صوفی زنده به آن است.»

(۹) خلاصه المقامات، ابوالمکارم بن علاء الملک جامی، از احفاد شیخ جام، چاپ لاهور، کاشی رام پریس، بدون تاریخ، ۱۲۸.

«الصوفی غیر مخلوق»، شطحی نظیر «الصوفی هو الله» دانسته شده است.^{١٠} شیخ نجم الدین رازی در رساله‌ای که ویژه این شطح پرداخته گفته است: این مسأله‌ای است که «زبان فصیحان دانشمند، پرهیزگار، در آن، از کار فرومانده است» و «عقل محققان مشایخ در آن حیران شده است و از کشف حقایق آن کناره گرفته»^{١١} بعد از و علاء الدوله سمنانی، این شطح را چنین تفسیر کرده است و گفته است که «صوفی آن است که به امر تخلّقوا باخلاق الله موصوف باشد» و یکی از اخلاق الله آن است که او تعالی شأنه غیر مخلوق است»^{١٢} و آذری طوسی که این تفسیر سمنانی را نقل کرده است خود تفسیر دیگری ازین شطح دارد که «این سخن بر آن شخص مشکل است که مخلوق را پیش او وجودی باشد اما پیش این طایفه... بغیر از خالق هیچ شیء وجود ندارد...»^{١٣} شاید آخرین تفسیری که در همین قرن اخیر ازین شطح شده تفسیر کاتب نسخه جواهر الاسرار، چاپ سنگی، تهران، ١٣٥٣ هجری قمری باشد که در وسط کتاب از خود اظهار نظر کرده و می‌گوید: کاتب این حروف محمد باقر الحافظ، عقی عنه، می‌گوید که «مخلوق، در اینجا، مشتق است از خلق الثوب - که به معنی کهنه شدن جامه آمده است - و معنی، برین تقدیر، چنین می‌شود که «صوفی کهنه نمی‌شود و تری و تازگی در ذوق و وجد برقرار است»^{١٤}

یک نسل بعد از مولانا سیف الدین فرغانی (اوایل قرن هشتم) نیز در وصفی که از ارباب سلوک کرده است می‌گوید:

محتاج نه به خلق و خلائق فقیرشان نی آفریدگار و نه نیز آفریده‌اند^{١٥}
مولانا، چند بار دیگر در غزلیات به این اندیشه «ناآفریده» بودن قلندر اشاره دارد، از جمله در غزلی با مطلع:

بزم و شراب لعل و خرابات و کافری مُلکِ قلندر است و قلندر ازو بری^{١٦}

١٠) رساله‌ای در فتوت، به عربی، در مجموعه اباصوفیا 2049 شامل اوصاف الأشراف و رسائلی در نصوف، فیلم شماره 375 کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران عکس 704.

١١) رسالة العاشق الی المعشوق در نوشته بر دریا، ٢٢٩-٢٨١.

١٢) چهل مجلس، تهران ١٣٦٦، ص ١٨٨.

١٣) جواهر الاسرار منتخب مفتاح الاسرار، همراه اشعة اللمعات جامی و چندین رساله دیگر، چاپ سنگی، ١٣٥٣ ق، ٣٠٩.

١٤) همانجا، ٣١٠.

١٥) دیوان سیف الدین فرغانی، چاپ استاد ذبیح الله صفا، ٥١/١.

١٦) کلیات شمس ٢٣٢/٦

و در غزلی به مطلع:

حلقه دل زدم شبی در هوس سلام دل بانگ رسید کیست آن؟ گفتم من غلام دل^{۱۷}
می گوید:

نیست قلندر از بشر، نک به تو گفت مختصر جمله نظر بود نظر، در خمشی کلام دل
عیناً همین بیت را تکرار کرده است و در غزلی دیگر که گفتگویی با قلندر دارد این
ایات نشان دهنده یک چشم انداز دیگر او از قلندر است:

گفتم به قلندری که «بنگر کبان چرخ که شد دو تا چه دارد»^{۱۸}

گفتا که فراغتی ست ما را کو خود چه کس است یا چه دارد؟

مستم ز خدا و سخت مستم سبحان الله خدا چه دارد!

در یک غزل دیگر که تصویری است از فنای مطلق و رهاشدن از همه تعلقات این
گفتگو میان سالکی و قلندری جریان یافته است:

سالکی جان مجرد بر قلندر عرضه کرد گفت در گوشش قلندر کان طرف می و استی

کین طرف هر چند سوزی در شرار عشق خویش لیک هم مطلق نه ای، زیرا که در غوغا سستی^{۱۹}

نکته ای که یادآوری آن در اینجا ضرورت دارد، رابطه ای است که مولانا با قلندران

معاصر خویش، در قونیه، داشته است. افلاکی نوشته است که یکی از امیران خراسانی

معاصر مولانا که در آسیای صغیر فرمانروایی داشته است، به نام تاج الدین معتز

الخراسانی و حضرت مولانا از جمیع امرای سلطان او را دوستر داشتی و بدو هم شهری

خطاب کردی... روزی بنا بر سیرت قدیم خود به زیارت آمده بود حضرت مولانا فرمود:

عارفانی که مشام جان پاک ایشان از بوی «اَنِّی لِأَجْدِ نَفْسِ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ»^{۲۰} یمنی

یافته باشد و گشاده مشام گشته فی الحال مشک را از پشک و آواز باز را از گنجشک

می دانند... بعد از آن فرمود که «تاج الدین! بیا بوکن، چه اگر بوی نیاید ببر و بیانداز، شعر:

بجو بوی حق از دهان قلندر به جد چون بجویی یقین محرم آبی^{۲۱}

ظاهراً مولانا خود این شعر را، در این مقام خوانده است، و عملاً خود را قلندر

دانسته است، بیتی است از یکی از غزلهای او.^{۲۲}

(۱۷) همانجا، ۱۴۷/۳ (۱۸) همانجا، ۹۳/۲ (۱۹) همانجا، ۸/۶-۹۷

(۲۰) درباره این حدیث مراجعه شود به تمهیدات، عین القضاة، ۲۱ و شرح شطحیات، روزبهان ۱۵۲.

(۲۱) مناقب العارفین، افلاکی، ۲۴۱/۱ (۲۲) کلیات شمس، ۱۱/۷.

مولانا سر و شکل قلندران را نیز می‌پسندیده و حتی می‌گفته است که «من بر قلندران رشک می‌برم که هیچ ریش ندارند»^{۲۳} و حتی فرمود که مِنْ سَعَادَةِ الْمَرِّ خِفَّةٌ لِحَيْتِهِ... و فرمود که بسیاری ریش، صوفیان را خوش است اما تا صوفی ریش را شانه کردن عارف به خدا می‌رسد.^{۲۴}

داستان شیخ ابوبکر جولقی نکیساری را از سران قلندریه قونیه در روز وفات مولانا جای دیگر از همین یادداشت‌ها نقل کرده‌ایم^{۲۵} در مجموع نشان می‌دهد که آنان چه ارادتی در حق مولانا داشته‌اند و نیز در جای دیگر ارتباط مولانا را با حاجی مبارک حیدری که از خلفای معتبر قطب‌الدین حیدر زاوگی، سرکرده قلندریان خراسان بود، یادآور شدیم و داستان اظهار ارادت و خاکساری او را در حق مولانا در همانجا آورده‌ایم.^{۲۶}

بر روی هم روابط متقابل مولانا با قلندریه عصر بسیار عالی بوده است. مولانا «قلندر» را، در معنی اسطوره‌ای و عارفانه‌اش، در بالاترین حد امکان می‌ستوده است و نسبت به قلندریان عصر که در قونیه و در جوار مولانا می‌زیسته‌اند، نیز، نوعی احترام و ستایش داشته است آنان نیز پایگاه مولانا را در بالاترین نقطه قرار می‌داده‌اند.^{۲۷}

(۲۲) همانجا.

(۲۶) همانجا، ۲۱۶/۱

(۲۳) مناقب العارفين، ۴۱۲/۱.

(۲۵) مراجعه شود به فصل ۲۷ کتاب حاضر و مناقب العارفين، ۵۹۶/۲.

(۲۷) فصل ۲۷ کتاب حاضر.

(۴۶) عراقی و راهِ قلندر

اگر دیوان عراقی و لمعات^۱ و نامه‌های بازمانده از او^۲ ملاک قرارگیرد فخرالدین عراقی (۶۱۰-۶۸۸) همانقدر به راه و رسم قلندر وابسته است که دیگر معاصران او. در دیوان او، کلمه قلندر در معنی شخص به کار می‌رود که نشانه تحول کلمه است از مفهوم تاریخی به مفهوم جدید و در شعر او چیزی که از وابستگی خاص او به این راه و رسم خبر دهد، دیده نمی‌شود. اما مقدمه‌نویس قدیمی دیوان او، که ظاهراً این مقدمه را اندکی بعد از وفات عراقی نوشته است^۳ داستانی نقل کرده یا خود پرداخته، که عراقی را وابسته به راه قلندر معرفی می‌کند. و فشرده آن داستان این است که وقتی عراقی هفده ساله بود و در مدرسه‌ای به نام مدرسه «شهرستان» در همدان درس می‌خواند و خود، با همه جوانی، در شمار مدرسین آنجا بود «ناگاه جمعی قلندران، های و هوی زنان»^۴ از مجلس در رفتند و سماع آغاز کردند و این غزل به آواز خوش و به اصول هر چه تمامتر خواندند، نظم: ما رخت ز مسجد به خرابات کشیدیم... چون قلندران به آهنگ ایشان این غزل

(۱) کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی متخلص به عراقی، به کوشش استاد سعید نفیسی، چاپ چهارم با تجدید نظر، کتابخانه سنائی، تهران، بدون تاریخ.

(۲) مجموعه آثار فخرالدین عراقی به تصحیح و توضیح دکتر نسرین محتشم (خزاعی) تهران، زوار، ۱۳۷۲ این چاپ بر اساس نسخه‌های کهن و معتبر موجود فراهم آمده است و در تدوین آن روش علمی رعایت شده است.

(۳) این مقدمه، در چاپ استاد سعید نفیسی بین صفحات ۴۶ - ۶۵ آمده است و استاد نفیسی حدس زده‌اند که اندکی پس از مرگ عراقی، در اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم نوشته شده است، کلیات عراقی، ۳.

(۴) زبان ویژه قلندریان است و صورت رایج آن «آب و اوپ زدن» و «هاپ و هوپ زدن» است و ازه‌نامه قلندری، در همین کتاب.

برگفتند، اضطرابی در درون شیخ مستولی گشت. نظر کرد در میان قلندران پسری دید که در حُسن بی نظیر بود... عقلش بسوخت. دست کرد و جامه از تن بدر کرد و عمامه از سر فرو گرفت و بدان قلندران داد و این غزل آغاز کرد، بیت: چه خوش باشد که دلدارم تو باشی...

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

پس راه قلندر بزن از حریف مایی که دراز و دور دیدم سر کوی پارسایی
 قلندران چون او را دیدند، خرمی‌ها کردند. در حال او رابنشانند و موی ابروی او
 فرو تراشیدند و هم‌رنگی خود ساختند... پس با همین دوستان عزم هندوستان کرد...^۵
 خلاصه سرگذشت او، در ارتباط با آیین قلندر همین حکایت است. ظاهراً همین نکته
 سبب شده است که قدیم‌ترین مؤرخ احوال او، یعنی حمدالله مستوفی (که کتاب خود را
 در ۷۳۰ نوشته) در شرح زندگی عراقی از او به عنوان «الجوالقی» یاد کند.^۶ در عصر عراقی
 قلندر و جوالقی، مترادف به کار می‌رفته است. جای شگفتی است که استاد دانشمندی
 مانند سعید نفیسی بر اثر غفلت ازین نکته ساده که قلندر و جوالقی یک چیز است،
 درباره این تعبیر، در سخن مستوفی، نوشته است «نسبت خانوادگی وی که در تاریخ
 گزیده «جوالقی» ضبط شده مأخوذ از کلمه جوالق تازی... است»^۷ و بعد بحثی در باب
 کلمه جوال و جوالق کرده بدون آنکه رابطه جوالقی و قلندر را که اصل موضوع است
 مورد توجه قرار دهد.

همین اشتباه یا غفلت استاد نفیسی را مرحوم استاد دکتر ذبیح الله صفا نیز تکرار کرده
 و نوشته است: «بعید نیست که این نسبت «جوالقی» مربوط به یکی از نیاکان عراقی، و
 مثلاً مربوط به همان عبدالغفار [جدش] باشد که حمدالله مستوفی نسبت جوالقی را بعد
 از نام او آورده است»^۸

ظاهراً مقدمه‌نویس قدیمی دیوان عراقی، چیزی از ارتباط عراقی با قلندریه، در هند و

(۵) کلیات عراقی، ۴۹-۵۰. شبیه آن را در مورد دیگر، در دیوان داعی شیرازی، ۲۸۱/۱-۲۸۲، می‌توان دید.

(۶) تاریخ گزیده، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر ۱۳۴۲، صفحه ۷۳۸

(۷) کلیات عراقی، چاپ استاد سعید نفیسی، ۵ (۸) تاریخ ادبیات در ایران، جلد سوم، بحثی اول، ۵۷

در خانقاه بهاءالدین زکریای مولتانی (۵۷۸-۶۶۱) شنیده بوده است^۹ و این قصه را پرداخته تا به خوانندگان دیوان، فضایی عاشقانه و تخیلی بدهد. از شگفتی‌های روزگار این که غزل معروف:

پسرا ره قلندر سزد ار به من نمایی

و روایت دیگر آن که صاحب مقدمه دیوان عراقی نقل کرده:

پسرا ره قلندر بزن ار حریف مایی

هیچ کدام، در نسخه‌های قدیمی و اصیل دیوان عراقی وجود ندارد.^{۱۰} و استاد سعید نفیسی ظاهراً به سلیقه خود این بیت را به عنوان مطلع اول غزلی از عراقی:

پسرا می مغانه بده ار حریف مایی که نماند پیش ما را سر زهد و پارسایی^{۱۱}

در چاپ خود افزوده است و بر این گونه تصرفات آن بزرگ در تحقیقات ادبی اعتماد نشاید کرد.

این نکته نیز قابل یادآوری است که غزل بسیار معروف و شاهکار بی مانند عراقی:

ز دو دیده خونفشانم ز غمت شب جدایی چه کنم که هست اینها گل باغ آشنایی

در نسخه‌های قدیمی و اصیل دیوان او وجود ندارد^{۱۲} و معلوم نیست، از کجا به نام او شهرت یافته است؟

شک نیست که فضای غزل‌های عراقی، از نوعی تمایل به سنت شعر مغانه و قلندری که میراث سنائی و عطار است بهره‌مند است. احتمالاً همین ویژگی سبب شده است که چنان افسانه‌ای را درباره او پرداخته‌اند. با این همه احتمال معاشرت او با قلندران، به ویژه در خانقاه بهاءالدین زکریای مولتانی، در هند، امری نیست که بتوان با دلایل علمی آن را مردود دانست.

در یک رباعی موجود در دیوان او کلمه قلندر در معنی قدیمی خود به کار رفته است و احتمال آن هست که این رباعی در دیوان او دخیل باشد بویژه که فقط در دو نسخه نه چندان مهم این رباعی نقل شده است.

(۹) خزینه الاصفیا، غلام سرور لاهوری، نول کشور ۳۲/۲

(۱۱) همانجا، ۱۰۸

(۱۰) در مجموعه آثار فخرالدین عراقی، نیامده است.

(۱۲) کلیات عراقی، چاپ استاد نفیسی فقط در مقدمه صفحه ۴۱ دیده می‌شود و در متن وجود ندارد.

ما شیفته فتنه نقاش شدیم با رند قلندری و قلاش شدیم^{۱۳}
 در دیگر موارد^{۱۴} قلندر به معنی شخص به کار رفته و در صفحات دیگر^{۱۵} نیز به
 صورت قلندروار، یعنی همچون مردمان قلندری.

(۱۴) همانجا، صص ۸۰، ۱۰۰، ۲۶۵

(۱۳) مجموعه آثار فخرالدین عراقی، ۳۴۲

(۱۵) همانجا، صص ۸۷، ۲۴۵ و ۳۱۳

(۴۷) چہرہ قلندریہ در شعر اوحدی مراغی

از میان شاعران نام آور قبل از حافظ کہ بعد از سنائی آمدہ اند، در شعر اغلب غزل سرایان اشاراتی بہ قلندریہ می توان یافت و اگر بخواہیم بہ چنین کاری پردازیم فہرست بلند بالایی از تمام شاعران بعد از سنائی باید فراہم کنیم اما در شعر اغلب این شاعران، اطلاع و نکتہ مهمی درین بارہ وجود ندارد تنها اوحدی مراغی (۷۳۸-۶۷۰) است کہ با دو دید کاملاً متعارض قلندریان را دیدہ و ازیشان سخن گفتہ است. بہ دلیل اہمیتی کہ این اطلاعات موجود در آثار اوحدی دارد، درین مقام نگاہی خواہیم داشت بہ حضور قلندریہ در شعر او.

ہمانگونہ کہ سنائی نسبت بہ صورت نوعی و شکل ایدہ آل «صوفی» شیفتگی دارد و دیوان غزلیات او عملاً ستایش اینگونہ مردان است، ولی از سوی دیگر نفرتی دارد از صوفیان عصر و محیط زندگی خویش^۱ اوحدی نیز ہمین حالت را نسبت بہ «قلندریان» دارد. از یک سوی در غزل خویش بہ ستایش ایشان و نکوہش مدعیان دروغین قلندری می پردازد و از سوی دیگر در جام جم خویش انتقادی تند و کوبندہ نسبت بہ ایشان دارد. ما نخست از لحن ستایش آمیز او نسبت بہ صورت نوعی قلندر آغاز می کنیم. بہ این غزل کہ سراسر آن ستایش قلندریہ است توجہ کنید:

تا قلندر نشوی راہ نیابی بہ نجات در سیاهی شو اگر می طلبی آب حیات
موی بتراش و کفن ساز تنت را از موی تا درین عرصہ نگردی تو بہ ہر مویی مات

(۱) حدیقة الحقیقہ، چاپ اسناد مدرس رضوی، ۶۶۶-۶۷۰.

بیلکِ هر دو جهان را یله^۲ کن تا چو یلان
 کفش و دستار بیانداز و تهی کن سر و پای
 این گروه‌اند همه ترکِ عرض کرده، و باز
 زندگی گر صفتِ روز و شبِ ایشان است
 نیست جز صدق دلیل ره ایشان به خدای
 در جوال‌اند، زانکارِ خری چند، ولی
 اوحدی! رو مددی جوی زخاکِ درشان

نامِ مردیت برآید زمیانِ عرصات
 تا چو ایشان همه تن گردی اندر حرکات
 همچو جوهر شده، از نور یقین، زنده به ذات
 زندگانِ دگر، انصاف، رمیم‌اند و زُفات^۳
 گر کسی را به ازین هست دلیلی، قُل: هات^۴
 همه عیسی نفس‌اند و همه عیسی درجات
 تا گرفتار نگردی به هوا، چون ذرات^۵
 این غزل که با وحدتِ موضوعی نادر و استثنایی آن، نسبت به عصر گوینده، از آغاز تا
 انجام ستایش قلندران است توصیفی است از قلندرانِ عصرِ اوحدی (نیمه اول قرن
 هشتم) که با دیدی مثبت و چشم‌اندازی همراه با حرمت، سروده شده است. در بیت
 اوّل، قلندر، به معنی شخص به کار رفته و این نشانه آن است که در زبان عصرِ اوحدی،
 مانند زبانِ محیط و عصرِ مولانا، دیگر قلندر اسم مکان نبوده است بلکه در نتیجه آن
 تحول تاریخی، که جای دیگر به تفصیل از آن سخن گفته‌ایم، بر اشخاص اطلاق می‌شده
 است و در موارد دیگر هم، به جای قلندریِ قدما، اوحدی قلندر به کار می‌برد:

صفات قلندر، نشان برنگیرد صفاتِ تجرّد بیان برنگیرد^۶

یا

قلندران تهی سر کلاه دارانند بترکِ بار نگفتند و بُردبارانند^۷

یا

باز قلندر شدیم خانه برانداختیم عشق نوایی بزد خرقه درانداختیم^۸

و در همان غزل که در آغاز نقل کردیم در بیتِ اوّل اوحدی به جامه سیاه رنگ ایشان
 اشارت دارد و این نکته‌ای است که اغلب مورخانِ قلندریه به آن اشارت دارند و از طریق
 اسناد و مدارک هم عصرِ اوحدی و قبل از روزگار او قابل اثبات است و اوحدی خود در
 غزلی دیگر که مطلع آن را پیش ازین نقل کردیم، همین نکته در سیاهی رفتن و پلاسی
 سیاه پوشیدن ایشان را تصویر کرده است و می‌گوید:

(۲) اصل: یله که. (۳) رمیم و زُفات: پوشیده و ریزیده، تعبیر قرآنی است

(۴) قُل هات، یعنی: بگو بیاور. (۵) کلیات اوحدی، ۹۴. (۶) همانجا، ۱۵۲

(۷) همانجا، ۱۹۴. (۸) همانجا، ۳۰۲

تو در پلایس سیه‌شان نظر مکن به خطا که در میان سیاهی سپید کارانند^۹
 در بیتِ دوّم تأکیدی بر همان جوال یا جوالق یا پلاس موین سیاهی که ایشان به تن
 کرده‌اند اشارت می‌کند و این که موی سر خود را می‌تراشیده‌اند. در بیت سوم از «بیلک»
 سخن گفته است که در دیگر متون قلندریّه، ظاهراً، دیده نشده است و این کلمه، بر
 حسبِ نوشته‌ فرهنگ‌ها، هم نوعی سلاح جنگی بوده (که شواهد بسیاری در شعر کهن
 پارسی دارد) و هم به معنی منشور و قباله (که لغتی است مغولی و در فارسی بعد از مغول
 رواج یافته است) احتمال این که قلندریان عصرِ او حدی، در میان ساز و برگ‌های ویژه
 خویش از بیلک به عنوان سلاح استفاده کرده باشند هست. باید در اسنادِ دیگر این
 موضوع مورد تحقیق بیشتر قرار گیرد. اگر معنی قباله داشته باشد، کنایه‌ای از تجرّد و
 آزادگی ایشان است. در بیت چهارم، به یک سنّت و عادتِ قلندریان اشاره می‌کند که تمام
 مورّخان در آن باره سخن گفته‌اند و آن برهنه‌پایی ایشان است و نیز سر برهنه بودن ایشان.
 امروز سر برهنه در کوچه و خیابان بودن امری عادی می‌نماید ولی تا پنجاه سال پیش از
 این، بویژه در روستاها که سنّت را بهتر ادامه داده بودند، به تعبیر پروین اعتصامی، «بی
 کلاهی عار بود» ولی در برابر چنین رسم استوار و سنّتی فراگیر، قلندریّه از همان آغاز با
 سر برهنه و تراشیده در میان مردم ظاهر می‌شده‌اند و کفش و دستار را رها می‌کرده‌اند.
 ابیات پنجم تا هفتم، ستایشی است از مقام معنوی و روحانی ایشان که در کمال تجرید و
 صدق می‌زیسته‌اند. بیت هشتم توصیفی است از همان پلایس سیاه ایشان با نامِ دیگرش
 که جوالق است و جوال. در غزلی دیگر نیز که در ستایش ایشان است به جوالِ قلندران
 اشارت دارد:

ز فقرِ شبلی و معروف چند لاف زنی^{۱۰} درین جوال که بینی از آن هزارانند^{۱۱}
 این بود نگاه مثبت و ستایش‌آمیز او حدی به قلندر. حال ببینیم، قلندران عصرِ خود را
 چه‌گونه مورد انتقاد قرار می‌دهد. از مثنوی جام جم او که یکی از بهترین اسنادِ تاریخ
 اجتماعی عصر اوست و از بهترین مثنویاتی که به اسلوب حدیقه سنائی سروده شده
 است:

چون قلندر مباش لوت پرست کاسه از معده کرده کفچه زدست

(۱۰) همانجا،

(۹) همانجا، ۱۹۴.

گر سر و پا تهی ست غم نخورد
کی بدانند قلندر گنده
گر شکر در دهان او ریزی
پیش ازین هم روندگان بودند
که بجز راه حق نرفتندی
به مجاور فتوح دادندی
گوشه داران^{۱۲} ز مقدم ایشان
ریختی پایشان به هر حرکت
رنگ پوش^{۱۳} دروغ چون پُر شد
خلق دریافت زرق سازیشان
نام تلبیسشان بسانی رفت
به روش چون گناه کار شدند
تا که شد زین ملامت انگیزان
گشت کار طریقت آشفته
از مسافر ادب نمی جویند
زین کچول کچل سری چندند
عَسَلی خرقه و عَسَل خواره
موی خود را دراز کرده به زرق
روز در کویها غزل خواندن
روز در آفریدن لادن
رند و رقاص و مارگیر همه
شکم ار پُر نشد شکم بدرد
که به دوزخ همی بَرَد گنده
زهر قاتل شود چو برخیزی
عشق را پاک بندگان بودند
در پی جَر و دق^{۱۱} نرفتندی
از نَفَس، قوتِ روح دادندی
شاد بودند از دم ایشان
بر زمینی، زُمن، صد برکت
عقدِ خرمهره رشته دُر شد
حق نمایی و حُقه بازیشان
که کرامات ده به نانی رفت^{۱۴}
همه در چشم خلق خار شدند
خونِ درویش پاک‌رو، ریزان
شد جهان از مجردان رفته
و ینک از در به در همی پویند
که به ریش جهان همی خندند
همچو زنبور بیشه آواره
کرده آونگشان چو مار از فرق
نیمشب نعره بر فلک راندن^{۱۵}
نیمشب نخره^{۱۵} بر فلک دادن
زرق ساز و زنسخت پذیر همه

(۱۱) جزو دق: جز کشیدن است و دق زدن و کوفتن. بر روی هم معنی مشاجره دارد. نظیر حر و سخت

(۱۲) گوشه دار، ظاهراً ترجمه «صاحب زاویه» است یعنی شیخ حاشاه

(۱۳) رنگ پوش = «واژه نامۀ زبان قلندری»، فصل ۶۷ کتاب حاضر.

(۱۴) یعنی در برابر ده کرامت، طلب یک عدد نان کردن

این بیت در بسیاری از نسخه‌های جام جم وجود ندارد، از جمله نسخه شماره 7928 (بدون تاریخ) کتابخانه

مرکزی دانشگاه تهران، و نیز نسخه 2125 همان کتابخانه (بدون تاریخ)

(۱۵) نخره: در نسخه 5264 کتابخانه مرکزی نعره.

درم اندر کلاه خود دوزند
فرضشان: آس پنج پی خوردن
سر به سر خانه سوز و آتش باز
خاک از ایشان چه گونه مشک شود
به هوس حلقه در ذکر چه کنی؟
نفس از حلقه کی پذیرد پند
حلقه در کیر و حقه پر معجون
این بدان گفتمت که قیدپرست
تا بدانی و زر تلف نکنی
خلق را ترکِ همت آموزند
وثر و سنت: قدح تهی کردن
آتش خویش را نکشته به آز
گر به دریا روند خشک شود
هرچه یابی به حلق در، چه کنی؟
در شهوت، زراه حلق، بسند
این بود دیو و آن گزد در کون
صاحب زرق^{۱۶} و مکرو شیدپرست
بی خبر سر درین علف نکنی^{۱۷}

ما نمی دانیم چه مقدار ازین ابیات، در نسخه اصل که گفتارِ اوحدی است، به همین شکل بوده است و چه مقدار افزوده دیگران. به احتمال بسیار قوی ابیاتی از نوع: موی خود را دراز کرده به زرق / کرده آونگشان چو مار از فرق، باید افزوده دیگران باشد که تصویری است از «قلندر» در مفهوم کسی که سر را نمی تراشیده، در زمانی افزوده شده است که کاتبان آن زمان شعر حافظ را نیز از صورت: «نه هر که سر تراشد قلندری داند» به صورت «سر تراشد» درآورده اند.^{۱۸} محصول تحولات مفهوم قلندری و راه و رسم ایشان در ادوار متأخر است. بویژه که اوحدی خود در همین ابیات از قلندران به عنوان «کچول کچل سر» یاد می کند. اگر این بیت سروده اوحدی باشد، باید بگوییم که در عصر او شبه قلندرانی هم بوده اند که سر را نمی تراشیده اند. یا او مجموعه ای از قلندر و غیر قلندر را، در حوزه دراویش عصر خود، مخاطب قرار داده و همه را به یک چوب رانده است.^{۱۹} آنچه مسلم است این است که مجموعه این ابیات که در اینجا نقل کردیم، غالباً، ناظر به احوال قلندریان عصر است: از همان بیت اول که انتقاد آغاز می شود از «لوت پرستی» ایشان و شکم بارگی شان خبر می دهد و اینکه دست خود را کفچه می کرده اند و غذا را - حتی غذای در حال جوشیدن را - با کفچه دست برمی داشته اند رسمی که در بعضی از دسته ها و فرقه های طریقت متأخر به عنوان نوعی کرامت هنوز خود را باقی نگه

(۱۷) جام جم، کلیات اوحدی، ۵۸۴.

(۱۶) صاحب زرق؟ نسخه بدل

(۱۸) به فصل ۸ کتاب حاضر مراجعه شود.

(۱۹) در نسخه های مختلف جام جم این ابیات به یک صورت نیامده است.

داشته است. در اسناد قدیمی تر قلندرانه هم به این رسم اشاره شده است. مسأله به سر برهنه بودن ایشان را - که در غزل ستایش قلندران پیش ازین نقل کردیم - بنحویه عنوان عیب می آورد. از یکی از وسایل ویژه قلندران به نام «رنگ پوش» یاد می کند که ظاهراً چیزی از جنس کشکول بوده است و ربطی به معنی رایج رنگ پوش (= دلق پوش) کسی که دلق رنگین پوشیده باشد) ندارد. اشاره ای که به ایشان به عنوان ملامت انگیزان می کند، ارتباط آنها را با رسم ارباب ملامت یادآور می شود و در دنبال آن ایشان را - چنانکه بوده اند - سر تراشیده معرفی می کند و کسانی که تمام کاینات را به سخره گرفته اند و بر ریش جهان می خندند. خرقة عسلی، بطور دقیق معلوم نیست چه گونه خرقة ای بوده است، ظاهراً با «جوال» و «پلاس سیاه» تفاوت داشته است. در دیگر اسناد قلندرانه عسلی پوشی به ایشان نسبت داده نشده است. تعبیر «روز در آفریدن لادن» معلوم نیست اشاره به کدام رسم قلندران عصر اوحدی است آنچه درباره «الادن» می داتیم این است که نوعی معجون است آیا قلندران عصر او، به تهیه این معجون می پرداخته اند؟

رسم در یوزه ایشان را که همه مورخان ثبت کرده اند، اوحدی نیز تذکر داده و از غزل خواندن ایشان در کوچه ها خبر می دهد و بدتر از همه از «مارگیری» ایشان، که تا همین اواخر درویشان مارگیر در کوچه ها و بازارها بودند. چنین استنباط می شود که در عهد اوحدی کسانی به نام قلندر اهل مارگیری هم بوده اند. نقطه ضعف اصلی قلندران عصر او، گردآوری مال و ذخیره کردن پول بوده است. در صورتی که قلندران در آغاز، در کمالت تجرید می زیسته اند و تا گرسنه نمی شده اند از جای باش خود پای بیرون نمی نهاده اند و چون قوتی به دست می آورده اند همان جا، بقدر سدی جوع می خورده اند و چیزی بر نمی گرفته اند. ولی قلندران عصر اوحدی، درم در کلاه خود می دوخته اند. بر سر اوحدی این است - اگر گوینده تمام این ابیات باشد - که کسی که برهنه سر و بی است کلاهش کجاست تا در آن کلاه درم و دینار بدوزد؟ اشاره به «آش پنج پی» خوردن قلندران را در جای دیگر ندیده ام و اصلاً از کیفیت چنین آشی در کتاب های اطعمه و طبخ، ظاهراً، اطلاعی وجود ندارد. آنچه درباره حلقه در آلت تناسلی خوردن قلندران

(۲۰) در میان دراویش خاکساری گویا این رسم هنوز باقی است

می‌گوید، ظاهراً به قلندران حیدری مرتبط است نه تمامی قلندریه. در تصویری که نویسندگانی از نوع صاحب کارنامه اوقاف و ابن بطوطه از حیدریان داده‌اند این مسأله حلقه در آلت تناسلی کردن ایشان را، همگان، یادآور شده‌اند. در دنباله این انتقاد، اوحدی، اشاره‌ای دارد به «حُقه پر معجون کردن» قلندریه عصرش که ظاهراً کنایه‌ای است از حشیش و سبزه.^{۲۱} اوحدی، در غزلیاتش نیز، به تقد قلندریه عصر پرداخته است. تنها در جام جم نیست که چنین هجومی بریشان برده است. اینک به این ابیات از یک غزل او توجه کنید:

تو از رنگی که برکردی کجا هم‌رنگ ما باشی
 که ما را می‌رسد رندی و بی باکی و قلاشی
 بدین ریش تراشیده، قلندر کی شوی، چون تو
 جوالی موی در پوشی و مستی پشم بتراشی
 ازین صورت چه می‌خواهی دواي سیرت بدکن
 که تقصیری نکرد ایزد، درین صورت، به نقاشی^{۲۲}

(۲۲) کلیات اوحدی، ۳۹۰.

(۲۱) بنگرید به فصل ۶۷: واژه‌نامه زبان قلندری، شماره ۲۶۰.

۴۸) عبید و قلندران

در چند جای این یادداشت‌ها از دو نامه‌ای که به اسلوب قلندریان نگاشته شده و در کلیات عبید دیده می‌شود^۱ یاد کرده‌ایم.^۲ متن این دو نامه را نیز در بخش متون قلندریّه پس از تصحیح از روی نسخه‌های مختلف آورده‌ایم.^۳ این احتمال را که این دو نامه از عبید نباشد نیز جای دیگر مطرح کرده‌ایم^۴ در اینجا به یادآوری چند نکته دیگر می‌پردازیم. در فاصله اوحدی و حافظ، عبید می‌تواند از دیدگاه ما مورد بحثی مختصر قرار گیرد، هم به دلیل ارتباطی که هنر او با جامعه و تاریخ دارد و هم به اعتبار یکی از هنرمندان برجسته عصر، عصری که در آن جنبش قلندریّه از یک سوی روی در گسترش داشته و از سوی دیگر روی در انحطاط.

عبید نیز مانند اوحدی با دو چشم به قلندریّه نگریسته است در چند غزل خویش، از خود به عنوان قلندر یاد کرده و قلندران را به کمال ستوده است از جمله درین غزل:

جوق ^۵ قلندرانیم بر ما ریا نباشد	تزویر و زرق و سالوس آیین ما نباشد
در هیچ ملک با ما کس دوستی نوزد	در هیچ شهر ما را کس آشنا نباشد
گر نام ما ندانند بگذار تا ندانند	ور هیچمان نباشد بگذار تا نباشد
شوریدگان ما را در بند زر نبینی	دیوانگان ما را باغ و سرا نباشد
در لنگری که ماییم اندوه، کس نبیند	در تکیه‌ای که ماییم غیر از صفا نباشد

(۱) کلیات عبید زاکانی، ۳۵۷-۳۵۸.

(۲) به فصل ۵۶ مراجعه شود.

(۳) جوق: دسته، گروه.

(۴) مراجعه شود به فصل ۵۶ در کتاب حاضر

(۵) مراجعه شود به صفحات فصل ۵۶ کتاب حاضر

از محتسب ترسیم وز شحنه غم نداریم
 با خار خوش بر آیم گر گل به دست ناید
 هر کس به هر گروهی دارد امید چیزی
 همچون عید ما را در یوزه عار ناید
 تسلیم گشتگان را بیم از بلا نباشد
 بر خاکِ ره نشینیم گر بوریا نباشد
 ما را امیدگاهی غیر از خدا نباشد
 در مذهبِ قلندر عارف گدا نباشد^۶

تمام ابیات این غزل در ستایش قلندر است و مجموعه‌ای از اصطلاحات مربوط به قلندریه در آن دیده می‌شود. در این غزل عید کوشیده است تمام جوانب مثبت آیین قلندری را یاد کند و با لحن طرفدارانه به ستایش آن بپردازد: دوری از تزویر و ریا و سالوس که اساس تعلیمات قلندریه و اصحاب ملامت بوده است و تجرد و رهایی از هر گونه علایق را در کار ایشان دیدن. عید از مکان زندگی و تجمع قلندریه با دو نام «لنگر» و «تکیه» یاد می‌کند. ظاهراً در عصر او، چنین تحولی در زبان روی داده بوده است. بعدها تکیه در مورد فتیان و جوانمردان و جای باش ایشان رواج گرفته و میراث هم ایشان است نامی که بر تکایای مذهبی شیعه - برای برگزاری سوگواری امامان - امروز اطلاق می‌شود. اشاره‌ای هم که به در یوزه قلندران دارد، اشاره به امری بسیار رایج و معروف است و در یک غزل، به هنگام تخلص گفته است:

قلندری است مجرد، عید زاکانی
 حریفِ خواجگی و مردِ کدخدایی نیست^۷
 در آنسوی این ستایش و احترام، در بخش لطایف کلیات عید با جنبه‌های منفی قلندریه روبرویم. در اینجا بر سر اصالت و انتساب تمامی یا بعضی ازین لطایف به عید نیستیم. در آنچه در کلیات او به عنوان لطایف آمده است گوشه و کنایه‌های بسیاری به قلندریه وجود دارد که به یکی از آنها در جای دیگر از همین یادداشت‌ها اشارت کردیم^۸ و آن نخستین فرمانِ هلاکوخان در جهت نابود کردن قلندران بود و در یک جای دیگر از گرسنگی قلندران در لنگرشان یاد کرده است^۹ و در ریش‌نامه در حق صاحب ریش می‌گوید: قلندران صبحی زده چون برو بگذرند به گلبانگ گویند که هلاهاب، بیت:

آن دعوی خوبی که همی کردی پار
 انصاف که امسال به ریش آوردی^{۱۰}

و از قلندریانِ حیدری، به عنوان «خرس به زنجیر» یاد کرده است آنجا که در رساله

(۶) کلیات عید زاکانی، ۲۶۳.

(۷) همانجا، ۲۵۲.

(۸) به فصل ۱۱ کتاب حاضر رجوع شود.

(۹) کلیات عید، ۴۹۰.

(۱۰) همانجا، ۳۴۹. صورت صبحی را از چاپ ۱۳۴۳ کتابفروشی زوار، ۱۹۶، آوردیم.

«تعریفات» می گوید: «الحیدری: خرس بزنجیر»^{۱۱} و تحت عنوان «الخرس: بزرگشان»^{۱۲} سرکرده حیدریان را نیز به گونه خرس می بیند و در رساله دیگری که هم در دیوان او چاپ شده است می گوید: «العجایب: قلندر نمازگزار»^{۱۳} که این با سخنان صاحب فسطاط العداله و مسخره کردن نماز از سوی قلندریان قابل تطبیق است.^{۱۴} در رساله تعریفات فصلی ویژه «بنگ» و لوازم آن پرداخته^{۱۵} و در آنجا جوائق و گلیم را لباس اهل لنگر معرفی می کند که با اسناد تاریخی مربوط به قلندرته کاملاً انطباق دارد.

(۱۱) همانجا، ۳۷۲. (۱۲) همانجا، ۳۷۱-۳۷۲. مقایسه شود حتماً با چاپ ۱۳۴۳، ص ۳۱۸.
 (۱۳) همانجا، دیوان عید، چاپ ۱۳۴۲، ص ۳۲۳. (۱۴) فسطاط العداله، ۵۵۶. و نیز فصل ۱۳ کتاب حاضر
 (۱۵) کلیات عید زاکانی ۳۷۳-۳۷۴ و چاپ ۱۳۴۳، صص ۳۱۸-۳۱۹.

(۴۹) چهره قلندر در شعر حافظ

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر
ذکر تسبیح ملک در حلقه زَنار داشت

شعر حافظ در تمام زمینه‌ها، تبلور عالی‌ترین تجربه‌های عرفانی و هنری قبل ازوست. شیوه بیان و اسلوب ترکیب را اگر از حافظ بگیریم چیزی برای او باقی نمی‌ماند. و هنر چیزی، جز اسلوب، مگر می‌تواند باشد؟ وقتی ابوحنیفه خواندن قرآن را در نماز به زبان فارسی مجاز دانست^۱ هیچ کس بر او اعتراض نکرد، الا زمخشری که بزرگترین اجراکننده نظریات بلاغی عبدالقاهر جرجانی است.^۲ دلیلی که زمخشری برای رد نظریه ابوحنیفه آورد این بود که آنچه به زبان دیگری ترجمه شود، قرآن نخواهد بود زیرا در ترجمه

(۱) بنگرید به مرغینانی (۵۱۱-۵۹۳) در کتاب معروف او هدایه که می‌گوید: «فَأَنْفَتَحَ الصَّلَاةَ بِالْفَارِسِيَّةِ أَوْ قَرَأَ فِيهَا بِالْفَارِسِيَّةِ وَ ذَبَحَ وَ سَمَّى بِالْفَارِسِيَّةِ وَ هُوَ يُحْسِنُ الْعَرَبِيَّةَ أَجْزَأَهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: يَعْنِي: إِنْ كُنَّا بِهِنَّ عَرَبِيَّ دَانِي، نَمَازِ خَوِيْشِ رَا بِهٖ پارسی آغاز کند و قرائت را به پارسی بخواند یا وقتی ذبح شرعی می‌کند نام خدا را به پارسی ببرد (= به جای بسم الله الرحمن الرحيم) نزد ابوحنیفه رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى، رُوِاسَتْ وَ بَسَنْدَهٗ اسْت.» الهدایة شرح البدایة برهان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر الفرغانی المرغینانی، ضبط نَصَّهٗ وَ عَلَّقَ عَلَیْهِ مُحَمَّدٌ عَدْنَانٌ دَرُویش، بیروت، شرکت دار الأرقم بن أرقم، ۵۸/۱. و مقایسه شود با نظر یکی از پیروان مذهب او، در قرن پنجم، یعنی فخرالاسلام بَزْدَوِي نَسَفِي (متوفی ۴۸۲) که شخصی از او پرسید «رَوَا بُودَ کَهٗ قَرَأَن رَا بِهٖ پارسی نقل کنند و عربی را گذارند؟» امام [بَزْدَوِي] او را قتل فرمود و گفت که سب قتل آن است که این مرد می‌خواهد که قرآن را از طبقِ إعجاز خارج گرداند تا که تغییر در دین افکند.» (سمریه، ابوطاهر سمرقندی، ۷۲). نیز بنگرید به تفسیر کشاف، زمخشری، ۳/۳۳۵. حتی کسانی ابوحنیفه را، به دلیل فتوای جواز نماز به زبان پارسی، متهم به مجوسیت کرده‌اند (العقیده و الشریعة، گلد تسیهر، ۶۴).

(۲) درباره آراء جرجانی بنگرید به تاریخ النقد الأدبی عند العرب دکتور احسان عباس، صص ۴۱۹-۴۳۹.

«اسلوب» از میان می‌رود.^۳ اگر از دیدگاه نظریه‌های مربوط به فلسفه زیبایی و جمال‌شناسی بنگریم حق با زمخشری است. ترجمه قرآن، قرآن نمی‌تواند باشد، زیرا اسلوب قرآنی ندارد. حافظ، تمام هنرش در اسلوب است و در مرکز اسلوب حافظ نوعی بیان نقیضی و پارادوکسی وجود دارد که من در چند جای دیگر^۴ درباره آن بحث کرده‌ام. و در اینجا به هیچ روی قصد ورود به آن گونه مباحث را ندارم. ولی از یادآوری یک نکته ناگزیرم و آن این که در این نظام هنری حافظ و اسلوب پارادوکسی او، قلندر نقش بسیار والایی دارد. جای دیگر نشان داده‌ام که در هنر حافظ، همه جا نوعی طنز ویژه حضور دارد^۵ و این طنز ویژه او سکه‌ای است که یک روی آن را «تصویر هنری اجتماع نقیضین و ضدین» تشکیل می‌دهد و روی دیگر آن «تجاوز هنری به تابوها» است. در مرکز تمام شاهکارهای او، در قلمرو طنز، همه جا، تجاویزی به مجموعه‌ای از تابوها دیده می‌شود. اصولاً طنزی که ماندگار باشد و ارزش هنری داشته باشد به لحاظ معنی‌شناسی باید کارش هجوم بردن به تابوها باشد. تجاوز حافظ به تابوی «زهد» و «زاهد» و «مدرسه» و «مسجد» و «خانقاه» و «شیخ» و دیگر مجموعه‌های وابسته به آن، وقتی به اوج می‌رسد که حافظ به ستایش نقطه‌های مقابل این مفاهیم می‌پردازد. از همان غزل آغاز دیوان شروع کنید و ببینید چه گونه به تابوهای گوناگون محیط عصر خود تجاوز هنری می‌کند:

به می سجاده رنگین کن، گرت پیر مغان گوید

تمام اجزای این بیان و این اسلوب شامخ دست نایافتنی را از یک سوی «تصویر

۳ (۴) موسیقی شعر، ۴۳۰-۴۳۶

۳ (۳) الکشاف، زمخشری، ۳۳۵/۳ و زهرالریح، جزایری، ۳۰۰

۵ (۵) تکدرخت، ۳۰۱-۳۱۱.

۶ (۶) تابو Taboo کلمه‌ای است که در تمام زبان‌های جهان، امروز، به کار می‌رود و منشأ آن در زبان بومی‌ریانی (از زبان‌های جنوب شرقی آسیا) است و در اصل به معنی هر چیزی است که یا به دلیل قدسیت یا به دلیل ممنوعیت و حرام بودن یا به دلیل بلیدی و نجاست نباید بدان نزدیک شد و درباره آن سخن گفت. اقوامی که این کلمه را به جهان هدیه داده‌اند، خود عقیده داشته‌اند که اگر کسی به تابو و حریم تابو تجاوز کند، سرانجام شومی در انتظار اوست. بعضی از قبایل این ناحیه از جهان فرمان‌روایان و پادشاهان خود را تابو می‌شناخته‌اند و هر نوع سخن گفتن درباره آن‌ها با نزدیک شدن به آن‌ها را ممنوع و حرام تلقی می‌کرده‌اند. مفهوم سب، اندک اندک، در مطالعات انسان‌شناسی و روان‌شناسی قرن بیستم چندان گسترش یافت که در تمام اقوام و ملل قدیم انواع نام‌ها را مشخص کرد. هم فروید، در کتاب توتم و تابو Totem and Taboo و هم جیمز فریزر در شاخه‌دریس The Golden Bough، به مطالعات گسترده‌ای درباره تابو پرداختند.

هنری اجتماع نقیضین» تشکیل می‌دهد و از سوی دیگر «تجاوز هنری به مجموعه‌ای از تابوها»: سجاده را با می‌رنگین کردن، آنهم به گفته پیر مغان. تمام اجزای این مصراع از پارادوکس^۷ شکل گرفته است و پیامی جز تجاوز هنری به مجموعه‌ای از تابوها ندارد. این مصراع به تنهایی، «عالم اصغر» دیوان حافظ است. همین یک مصراع است که در سراسر دیوان او، و در نقطه‌های اوج هنر او باز می‌شود، گسترش می‌یابد؛ چه به لحاظ نوع پیام و چه به لحاظ اسلوب بیان. وقتی حافظ می‌گوید:

بر در می‌کده رندان قلندر باشند که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی،
خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای دست قدرت نگر و منصب صاحب جاهی
اگر صورت ظاهر حیات قلندریه و تاریخ ایشان را اندکی در ذهن داشته باشیم، متوجه بیان پارادوکسی او می‌شویم. اینجا تجاوز حافظ به «تابوی سلطنت» و قدرت‌های مادی عصر است و وقتی می‌گوید:

سوی رندان قلندر به ره آورد سفر دلق بسطامی و سجاده طامات بریم
نقدی هنری از رفتار صوفیان عصر خود می‌کند و صوفی در عصر او، خود، یک «تابو» است زیرا قدرت حاکم عصر یکی از تکیه‌گاه‌های خود را در نظام خانقاه می‌جوید و پیوسته در جهت تقویت آن نظام است. خانقاه به لحاظ تابو شدگی، چیزی کم از مدرسه و مسجد ندارد و صوفی حرمتش کمتر از حرمت زاهد و شیخ نیست. تجلیل از رندان قلندر، که آشکارا پا بر سر همه ارزشهای زمانه زده‌اند، عملاً تجاوز به مجموعه‌ای از تابوها است که قدرت حاکم در اختیار دارد: تابوی مسجد، تابوی خانقاه، تابوی مدرسه، تابوی شیخ، تابوی زاهد، تابوی اخلاق رایج، تابوی صلاح پیشگی.

در شعر حافظ، «رند» و «قلندر» به یکدیگر گره خورده‌اند، البته باید توجه داشت که در شعر سنائی این واقعه ادبی اتفاق افتاد و از رهگذر سنائی و عطار این گره خوردگی به اوج کمال خود رسید و به عنوان یک موتیو مرکزی و اساسی و نوعی عینیت، میان رند و قلندر، در سنت شعر فارسی به وجود آمد. شاید قبل از سنائی نیز شواهدی برای «عینیت» رند و قلندر بتوان یافت. اگر بابا طاهر گفته باشد که «مو آن رندم که جایم بی قلندر» در قرن پنجم این وحدت رند و قلندر شاهدی منظوم دارد. بر روی هم، به دلایل

(۷) پارادوکس یا oxymoron در بلاغت می‌تواند مفهومی وسیع‌تر از کاربرد منطقی خود داشته باشد.

موسیقائی و هنری، حافظ «رند» را با بسامدِ بیشتری در شعرِ خود به کارگرفته است و همواره در تقابل با «زاهد» ولی وقتی که می‌خواهد این تقابل را چشم‌گیرتر کند از رندان قلندر سخن می‌گوید.

۵۰) اکنون جاودانه قلندر

اگر بخواهیم استمرار عناصری از آیین قلندری را با همه دگرسیهای آن امروز در نقطه‌ای از جهان، بیرون از کتابها و به شکلی زنده بباییم، احتمالاً باید در میان فرقه‌هایی از اهل حق جستجو کنیم. مزدک‌گرایی و مذهب خرّم‌دینی در تحول تاریخی خود با صبغه‌های اسلامی آن در حواشی نحله‌هایی از مذهب اسماعیلی، غلات تشیع، دُرُوز، یزیدیّه، و مذهب حروفیه و نقطویه و بسیاری از فرق دیگر قابل بررسی است؛ یعنی در هر کدام از گروه‌های نامبرده و «نام‌برده»، می‌توان عناصری از آن آیینهای کهن را در یک نگاه منشوری، گاه کمرنگ و گاه پررنگ، ملاحظه کرد.

ما نمی‌دانیم که نخستین کاربردِ مکتوبِ اصطلاح «اهل حق» در مورد این گروه، که در جغرافیای پهناوری از ایران بزرگ پراکنده‌اند، از چه زمانی آغاز شده و موجود است، زیرا هنوز بخش عظیمی از رسائل و منظومه‌های ایشان فهرست‌نگاری و تحلیل نشده است و آنچه هست چندان کهن نیست و از قرن دوازدهم-یازدهم، دیرینه‌تر نمی‌نماید. آنچه درین مختصر قابل یادآوری است این است که نام دیگر اهل حق «یارسان» و «یارستان» است و بر هر عضوی از افراد این آیین کلمه «یار» اطلاق می‌شود. جای دیگر ازین کتاب، ما به رابطه آیین قلندر و راه و رسم عیاری اشاره‌ای کرده‌ایم و نشان داده‌ایم که عیار بنا بر پژوهش استاد بهار همان کلمه آیار/ یار در زبان پهلوی است، پس دور نخواهد بود اگر چنین عنوانی را، که اهل حق بر خود اطلاق می‌کنند، بازمانده روزگاری بدانیم که میان آیین عیاری (فتوت در مفهوم خاص کلمه) و گرایشهای مرتبط با آیین قلندر نزدیکی‌هایی وجود داشته است.

از سوی دیگر، در بعضی از ویژگیهای صوری اهل حق و آنچه در اسناد کهن در باب قلندریه ثبت شده است مشابهاتی می‌توان یافت. خاستگاه جغرافیایی سران مذهب قلندریه در کهن‌ترین اسناد موجود، که همان قرن پنجم و ششم است، در ناحیه کردستان به ویژه خوشینان و حضور مستمر اهل حق در آن تا امروز، می‌تواند نکته‌ای باشد که مورد تحقیق بیشتری قرار گیرد.

بخش اصیل و دست نخورده ادبیات منظوم اهل حق، در اوزانی قرار دارد که بیرون از نظام عروض رسمی است و استمرار وزن در شعر ایرانی قبل از اسلام است. هرچه باشد یادگاری است از ارتباط اهل این آیین با ایران پیش از اسلام. در مطاوی کتاب حاضر، جای جای، از ارتباط آیین قلندر با ایران پیش از عصر اسلامی سخن رفته است و نیازی به تکرار نیست.

جهان‌شناسی پیچیده و اسطوره‌ای حاکم بر نظام فکری اهل حق، با همه اشتمالش بر عناصری از فرهنگ اسلامی، در مجموع، یک نظام اساطیری ایرانی بسیار کهن است و این امر نیز می‌تواند در پیوند میان این دو آیین مورد پژوهشی مستقل قرار گیرد. غیاب همه یا بسیاری از آموزه‌های عملی اسلام، در بعضی از شاخه‌های اهل حق^۱ و تصریحی که نخستین منتقدان مذهب قلندر درین باب داشته‌اند، خود می‌تواند یکی از وجوه مشابهت اهل حق با آیین قلندر به شمار آید.

من با زبان رایج در محیط جمع‌خانه / جم‌خانه، که محیط قدسی اهل حق است، آشنایی ندارم. آنچه از زبان قلندریه در کتاب حاضر ثبت و فهرست شده است، بی‌گمان می‌تواند مورد پژوهش مستقل قرار گیرد تا دانسته آید که چه مقدار مفاهیم و مصطلحات مشترک در این دو زبان وجود دارد. این نیز نیازمند پژوهشی جداگانه خواهد بود.

رها کردن سبلت و تراشیدن ریش که شعار قلندران بوده و پیشینه آن را در ایران عصر ساسانی و در تقابل فرهنگ ایرانی و عرب جای دیگر مورد بحث قرار داده‌ایم، می‌تواند از عناصر مشترک راه قلندر و آیین اهل حق به شمار آید.

(۱) از بسیاری از پیروان اهل حق شنیده‌ام، و به تواتر، که آنچه مرحوم نورعلی الاهی در کتاب *شهران الحق*، تهران، ۱۳۴۰، به عنوان مبانی اعتقادی اهل حق یاد کرده است مورد قبول ما نیست.

(۵۱) قلندریّه و حشیش

اگر ادبیاتِ فارسی را در دو سوی حملهٔ تاتار و قبل ازان تقسیم کنیم و از آنجا که با یک امر تاریخی و اجتماعی بسیار پیچیده سر و کار داریم به جستجوی مقطع دقیق و مشخصی از نوع ماه و سال نباشیم، می‌توانیم بگوییم که ادبیاتِ فارسی قبل از حملهٔ تاتار رایحه‌ای از رئالیته و واقع‌گرایی دارد اما پس از حملهٔ تاتار همان رایحهٔ اندک هم ناپدید می‌شود. این نکته، با شرایطی که ما یادآور شدیم، تقریباً موردِ اجماع همهٔ اصحابِ فرهنگ است. غالباً علتِ آن را در رُشدِ تصوّف و از آثار حملهٔ تاتار می‌شمارند که تا حدِ زیادی هم بدیهی و یا قابلِ قبول است اما از یک نکته نباید غافل شد که شیوع گیاه حشیش در جامعهٔ ایرانی و اسلامی عامل چشم‌گیری بوده است که زمینه‌های توجه به واقعیت را کم و کم تر کند و در عوض پرداختن به جهانِ ماورای واقع یا سوررئالیسم را هرچه نیرومندتر کند. این سخن به معنی آن نیست که همهٔ هنرمندان ایرانی گرفتار حشیش بوده‌اند، اما گسترش استعمال این گیاه سبب شده است که معیار جمالی (aesthetic value) جامعه دگرگون شود و آنان که اهل حشیش نیستند نیز جمال و زیبایی و معیار هنر را در گریز هرچه بیشتر از واقعیت تلقی کنند. در جای دیگری^۱ ما نشان داده‌ایم که شاعران معتاد به حشیش و دیگر مُکِیف‌ها در عصر صفوی صبغهٔ سوررئالیستی بیشتری دارند. اینجا همین قدر یادآوری بسنده است.

اگر به افسانه‌ای که در باب کشف این گیاه، بر دست قطب الدین حیدر، نقل کرده‌اند و

(۱) در کتاب آمادهٔ نشرِ سبک شعر فارسی.

ابن قوطی آن را روایت کرده است^۲ و ما در جای دیگر از آن سخن گفته‌ایم اعتنایی داشته باشیم^۳ باید بپذیریم که آشنائی قلندریه با حشیش به اوایل قرن هفتم می‌رسد و نخستین قلندریانی که از آن بهره‌بردار قلندریان حیدری بوده‌اند. با گسترش مسلک حیدریه در اقطار عالم اسلامی، استفاده ازین گیاه گسترش یافته و یکی از مسائل فقهی قرن هفتم را نیز به وجود آورده است که عده‌ای به حلیت آن رأی داده‌اند و گروهی به تحریم آن.^۴ استعمال سبزک^۵ که همان فارسی حشیش است، در میان صوفیه قرن هفتم رواج داشته است از اشارات شمس تبریز به این نکته می‌توان پی‌برد و می‌توان دریافت که او و مولانا از این گیاه سخت پرهیز می‌کرده‌اند:

«عزیزی روایت کرد که روزی جماعتی در باب تحریم حشیش سخن می‌گفتند، مولانا شمس الدین فرمود که «یاران ما به سبزک گرم می‌شوند، آن خیال دیو است. خیال فرشته اینجا خود چیزی نیست خاصه^۶ خیال دیو. عین فرشته را خود راضی نباشم خاصه خیال فرشته. دیو خود چه باشد تا خیال دیو چه بود؟ چرا خود یاران ما را ذوق نباشد از عالم پاک بی‌نهایت با آنک مردم را چنان کند که هیچ فهم نکند. دنگ باشد»^۷

شخصی اشکال گفت که «حرامی خمر خود در قرآن هست، حرامی سبزک نیست.» گفت: «هر آیتی را سببی می‌شد، آنکه وارد می‌شد. این سبزک را در عهد پیغامبر^۸

(۲) معجم الالفاظ، ۳/۳۷۶-۳۷۷ (= ۲۷۹۲). (۳) به فصل ۳۱ کتاب حاضر مراجعه شود.

(۴) به علت هجومی که درویشان بعد از مغول به حشیش و مصرف آن کرده‌اند، ارباب شریعت مجبور شده‌اند، به شدت در تحریم آن بکوشند و حتی روایاتی از این دست جعل کنند که رسول گفته است «هر که در عمر خویش یک بار حشیش مصرف کند چنان است که هفتاد بار کعبه را ویران کرده و هفتاد پیغمبر را به ناحق کشته و هفتاد بار با مادرش زنا کرده است.» بنگرید به تعلیقات مقالات شمس، ۴۳۱. حال آن که شمس تبریزی تصریح دارد که در عصر رسول، حشیش چیزی شناخته شده نبوده است. نیز بنگرید به فصل ۵۲ کتاب حاضر که آراء فقهی در این باره به تفصیل می‌آورد. از تصریحی که ابن جوزی (متوفی ۵۹۷) دارد و می‌گوید «وقد ائذ لم یکنوا یعلموا بحشیش» بشیء سقوه الحشیش و المعجون و الفناء المحرم» (نلیس ایلیس، ۳۷۴)، دانسته می‌شود که در عهد او، در عداد حشیش در میان ایشان شیوع بسیار داشته است.

(۵) سبزک به معنی حشیش، ظاهراً در قرن هفتم و در همان عصر مولانا و شمس تبریزی بیشتر رواج یافته است، در یکی از ترجیعات دیوان شمس هم به همین معنی آمده است. دیوان کبیر، ۱۱۹/۷، بیت ۳۵۲۳۱
گفتا نشانه هست ولیکن نو خیره‌ای
زاندیشه و خیال فرو روب سینه را
سبزک بنه ر دست و نظر کن به سبزه‌زار
و از قدیم فرهنگ‌نویسان هم، آن را به نام مولانا، و به شاهد همین مفهوم نقل کرده‌اند، از جمله فرهنگ آندراج، از طریق آندراج به لغت نامه دهخدا نیز وارد شده است.

(۶) خاصه را شمس تبریزی در معنی «تا چه رسد به» استعمال می‌کند. (۷) مناقب العارفين، ۶۳۲.

نمی خوردند و اگر نی گشتن فرمودی. هر آیت به قدر حاجت فرو می آمد و به سبب نزول فرو می آمد. چون صحابه، به نزد رسول ص قرآن بلند می خواندند تشویش شد، خاطر مبارکش را. آیت آمد «یا ایها الذین آمنوا لا ترفعوا أصواتکم فوق صوت النبی ۲/۴۹»^۸ همچنان، چون حضرت مولانا، ولد (بهاءالدین ولد فرزند مولانا) را به مولانا شمس الدین تبریزی - قدس الله سرهم - مریدش کرد، فرمود که «بهاءالدین من حشیش نخورد و هرگز لواطه نکند که عندالله الکریم این هر دو کار، عظیم نامحمود است و ذمیم»^۹ با این همه در مثنوی اییاتی هست که از خواص این گیاه، آگاهی می دهد،

خاصیت بنهاده در کف حشیش کوزمانی می رهاند از خودیش^{۱۰}

و در داستان آن دباغ که در بازار عطاران بیهوش شده بود، حشیش را چیزی مستی آور و بی خویش کننده وصف می کند

تا که می خورده ست یابنگ و حشیش خلق درماندند اندر بیهشیش^{۱۱}

ظاهراً در عصر مولانا تعبیر «اسرار» در مورد حشیش رواج داشته است و درویشان ایرانی (فقراء العجم) حشیش را «اسرار» می خوانده اند^{۱۲} و حتی سخن معروف ذوالنون مصری را که به لحاظ تداول برآسنه و شهرت، گاه، در حد حدیث نبوی تلقی می شده است: «صُدورُ الأحرارِ قُبورُ الأسرار»^{۱۳}، حمل بر کشیدن حشیش می کرده اند. عجلونی در کشف الخفا که ویژه احادیث مشهوره است این عبارت را نقل کرده است و می گوید: این سخن، سخن ذوالنون مصری است، همان گونه که ابونعیم آن را روایت کرده است. نجم^{۱۴} گوید: و من این نکته را یاد آور شدم زیرا در میان درویشان ایرانی و امثال ایشان که

(۸) همانجا ۶۳۲ (۹) همانجا ۳-۶۳۲ (۱۰) مثنوی، ۲/۴۳۷ (۱۱) همانجا، ۲/۲۹۳

(۱۲) مولانا فرموده است، دیوان کبیر، از ۳۰۱/۱ بیت ۵۵۳۲:

دیوی است در اسرار تو، کز وی نگون شد کار تو بر بند این دم محکمش کالصبر مفتاح الفرج
و ظاهراً طعنی و طنزی دارد به آن دسته از صوفیان که اهل اسرار (حشیش) بوده اند و می گوید: دیوی در حشیش تو نهفته است. همان که از شمس تبریز نقل کردیم که گفت: «یاران ما به سبزک گرم می شوند، آن خیال دیو است.» مناقب العارفين ۶۳۲ ولی استاد فروزانفر اسرار را به معنی جمع «سیر» گرفته اند و در باب مفهوم عرفانی سیر (لطيفة مودعة فی القلب) بحث کرده اند در صورتی که مولانا اگر می خواست از آن لطيفة مودعة در قلب سخن بگوید به همان صورت مفرد «سیر» به کار می برد. آوردن صورت جمع، در بافت نحوی شعر، قرینه ای است بر تأیید نظر ما.

(۱۳) بنگرید به روح الأرواح، سمعانی، ۱۷۱ و ۲۱۳

(۱۴) منظور، ظاهراً، نجم الدین غزی است در کتاب اتقان ما یحسن من الأخبار.

معتاد به حشیش و بزّش‌اند^{۱۵} چنین مشهور شده است و اینان نام «اسرار» را بر حشیش نهاده‌اند.^{۱۶} و این سخن را هم بر آن حمل کرده‌اند و آن را بسیار بالا می‌برند، از فرطِ جهلی که ایشان را در خیالات می‌افکند.^{۱۷}

اصطلاح اسرار، در دوره‌های بعد، گسترش بسیاری یافته و در قرن نهم که دیوان‌های نقیضه‌پردازی رواج گرفته است، در مقابل «دیوانِ اطعمه» شیخ بُسخق و «دیوان البسه» نظام قاری، یحیی سبک نیشابوری (متوفی ۸۵۲) دیوانی به نام «اسراری» پرداخته است که به زودی فراموش شده است و در ۸۹۲ که دولت‌شاه تذکره خود را نوشته است «کم یافت می‌شده است»^{۱۸} درباره این دیوانِ اسراری، دولت‌شاه می‌گوید: «سخنان اکابر و استادان را به تضمین در آن نسخه می‌آورد و این بیت از آن جمله است:

مکن «اسرار» خالص را به قند و زعفران معجون

به رنگ و بوی و خال و خط چه حاجت روی زیبا را

این بیت بسیار معروف که مصراع دوم آن ضرب‌المثل شده است. معلوم نیست که سروده کیست.

بستی زدیم و «سر» اناالحق شد آشکار ما را بدین «گیاه ضعیف» این گمان نبود و ظاهراً مصراع دوم در اوایل قرن نهم شهرت داشته است و عصمت بخارایی (متوفی ۸۴۰ تا ۸۲۹)^{۱۹} آن را در قطعه معروف هجای اسب خویش تضمین کرده است.^{۲۰}

آنچه در پایان این گفتار ضرورت دارد یادآوری این نکته است که بعضی از مؤلفان عهد اسلامی رابطه‌ای میان «آیین مزدک» و «حشیش» می‌دیدند و به همین دلیل در کتابی که احتمالاً در قرن هشتم تألیف شده است و در مورد مؤلف آن اختلاف نظر وجود

(۱۵) بزّش، درباره بزّش که نوعی مکئی است، در لغت‌نامه دهخدا از خط مؤلف چنین نقل کرده‌اند: «معجون مکئی و مقوی که از افیون و اجزاء چند دیگر کنند به قوام غسل و سطریر معجون مرکب از بعضی محرکات و ادویه دیگر که به پیران تجویز می‌کردند».

(۱۶) به فصل مربوط به دیوان «اسراری» در کتاب حاضر مراجعه شود و نیز به فرهنگ زبان قلندریه در پایان همین کتاب.

(۱۷) کشف الحفاء، عجلونی، ۲/۲۳.

(۱۸) تذکره الشعراء، دولت‌شاه سمرقندی، چاپ کلاله حاور، ۳۱۲.

(۱۹) مراجعه شود به دیوان اسراری، ضمیمه کتاب حاضر فصل ۶۵.

(۲۰) تذکره ریاض الشعراء، ۱۴۰۲.

دارد فصلی دیده می شود با عنوان «فی بیان طعام المزدکیه من الحشیش و الکثیریه» و درین فصل مؤلف می گوید «إعلم أنّ طعام الملحدين المزدکیه حرام لا يجوز أكله و لا تجل ذبیحتهم و لا مناکحتهم.» ترجمه عنوان فصل این است «در بیان طعام مزدکیان از حشیش و کثیریه» که کثیریه معلوم نیست چیزی از جنس حشیش است یا نه؟ متأسفانه در داخل فصل هم درین باره توضیح بیشتری نداده است. همین قدر می گوید: بدان که طعام ملحدان و مزدکیان حرام است و خوردن آن روا نیست و ازدواج با ایشان نیز روا نیست.» در داخل فصل هیچ توضیحی در باب حشیش و کثیریه نمی دهد. درباره مؤلف این کتاب که با عنوان مفید العلوم و مبداهموم یک بار به نام جمال الدین ابوبکر خوارزمی و یک بار به نام زکریا بن محمد بن محمود قزوینی چاپ شده است هنوز به قطع چیزی نمی توان گفت.^{۲۱}

(۲۱) مفید العلوم و مبداهموم، زکریا بن محمد بن محمود القزوینی، تحقیق و تقدیم محمد عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵، ص ۱۸۵. در مقدمه این چاپ مصحح می گوید: چاپ دیگری ازین کتاب به نام جمال الدین ابوبکر خوارزمی به وسیله محقق به نام عبدالله بن ابراهیم الأنصاری، توسط اداره الشؤون الدینیة بدولة قطر انجام شده است و معلوم می شود که چاپهای کهنه تری هم داشته است از جمله در ۱۳۰۱ هـ ق، المطبعة العلمیة بالقاهرة. در کشف الظنون، ۱۷۷۷/۲، درباره مؤلف این کتاب گفته است که تألیف یکی از اهل مغرب است. آنچه درین باره می توان گفت این است که استدلال محمد عبدالقادر عطا، در اثبات این که این کتاب تألیف زکریا بن محمد بن محمود قزوینی است، بسیار ابتدایی و غیرعلمی است. در فهرست برلین، مؤلف آن ابوحامد بن عبدالمحسن القزوینی الموازینی آمده است و احتمالاً حق با مؤلف فهرست برلین است. ←

Die Handschriften - Verzeichnisse Der Königlichen Bibliothek zu Berlin 19 Band, verzeichniss Der Arabischen Handschriften von W. Ahlwardt, 7 Band Berlin A. Asher and Co, 1895, s. 738, 8859 pet.

۵۲) حشیش در جامعه اسلامی*

برگ سبزی است تحفه درویش
از امثال فارسی

پس از ستایش خدای و درود بر پیامبر، این‌ها فصولی است درباره حشیش که مقتضای حال، شرح آن را می‌طلبید زیرا جمع انبوهی از سَفَلَه گرفتار آن‌اند و بسیاری از مردم درباره حکم شرعی آن فرومانده‌اند زیرا از پیشینگان درین باره سخنی در دست نیست. فصل نخست: در نامگذاری آن و روزگار ظهور آن. پزشکان آن را «قنب هندی» نامند و بعضی ازیشان «ورق شهدانه» گفته‌اند و به نام «غییرا» و «حیدریّه» و «قلندریّه» نیز خوانده می‌شود. گویند که هر ورق از آن به اندازه انگشتان دست است.

گفته‌اند که ظهور آن بر دست حیدر^۱ بوده است تقریباً در سال پانصد و پنجاه^۲ و به همین دلیل «حیدریّه» نامیده شده است و آن چنان بود که وی روزی به دلیل دلگیری از

* این فصل تحریر و ترجمه فشرده‌ای است از زهر العریش فی احکام الحشیش، تألیف ابن عبدالمطلب محمد بن یحیی بن عبدالله زُرکشی (۷۴۵-۷۹۴) از علمای برجسته فقه شافعی در مصر درباره او - شذرات الذهب، ابن عماد حنبلی، ۳۳۵/۶. متن رساله زُرکشی را فرانز روزنتال از روی چهار نسخه تصحیح ابتدایی کرده و ضمیمه این کتاب خود کرده است:

Franz Rosenthal, *The Herb, Hashish Versus Medieval Moslim Society*, Leiden, E.J. Brill 1971. pp. 176-197.

(۱) بنگرید به فصل ۳۱ کتاب حاضر.

(۲) این سال قطعیت ندارد، اگر چه قطب الدین حیدر، بر طبق روایات عمری دوازده داشته است.

یارانش سرگشته‌وار، بیرون آمد و گذارش برین گیاه افتاد.^۳ دید که این گیاه بی آن‌که هوا جنبشی داشته باشد، در حرکت است پس به خود گفت: این به سبب رازی است، درین گیاه. برگی از آن چید و خورد و چون نزد یاران خویش بازگشت ایشان را آگاهی داد که درین گیاه رازی دیده است و بدیشان فرمان داد که از آن گیاه بخورند. بعضی گویند که ظهور آن بر دست احمد ساوجی قلندری^۴ بوده است. و بدین سبب آن را قلندریه خوانده‌اند. ابوالعباس بن تیمیه گفته است که هیچ یک از ائمه اربعه و جز ایشان از علمای سلف درباره آن سخنی نگفته‌اند زیرا که حشیش در روزگار ایشان نبوده است و در اواخر سده ششم و آغاز سده هفتم بوده است که این گیاه ظهور یافته به هنگام ظهور دولت تاتار و جز ابن تیمیه دیگران نیز همین گفته‌اند که این حشیش شری بود که داخل بلاد عجم شد تا آن که تاتار بر باشندگان آن سرزمین چیره شدند، سپس به بغداد انتقال یافت و تأثیرات زشت آن بر مردمان آن‌جا، امری است دانسته همگان.

فصل دوم، در زیان‌هایی که حشیش به خرد و تن آدمی می‌رساند و یکی از علما یک صد و بیست زیان آن را برشمرده است زیان‌هایی این جهانی و آن جهانی و پزشکان اجماع دارند که حشیش موجب فکر (اندیشه = غم) است و اندیشه موجب افزونی حرارت غریزی و ای بسا که حرارت غریزی غلبه کند و آن را از جسم آدمی به یک سوی زند و بر بدن چیره شود و مایه خشکی رطوبت‌ها شود و بدن را آماده بیماری‌ها کند بیماری‌های گرم و خشک و انواع تب‌ها.

محمد بن زکریای رازی گفته است که خوردن برگ شهدانه بوستانی مایه سردرد است و منی را قطع می‌کند و می‌خشکاند و موجب اندیشه می‌شود و سبب آن است که رطوبت‌های بدن - که در حد اعتدال‌اند و بقای جانوران وابسته بدان - به خشکی گراید. پس آن‌چه مایه خشکی رطوبت شود زیان‌آور است و مایه تلف شدن آن می‌شود و این خود سبب مرگ مفاجات و زیان‌پذیری خرد و بیماری‌های دق و سل و استسقا و اُبنه است. و بعضی از پیشوایان گفته‌اند آن‌چه از بدی‌ها و نکوهیدگی‌ها که در خمر هست در حشیش نیز هست و در حشیش چیزی بر سری نیز هست. چرا که بیشترین زیانی که خمر

(۳) بنگرید به معجم الألقاب، ابن فوطی، ۵۴/۲ و فصل ۳۱ کتاب حاضر.

(۴) چنین شخصی، ظاهراً، وجود خارجی نداشته مگر این‌که مقصود جمال الدین ساوجی باشد و نام او احمد باشد بنگرید به فصل ۳۳ کتاب حاضر.

دارد، در کار دین آدمی است نه در جسم. ولی حشیش را زیان هم در دین است و هم در جسم. حشیش با خمر انباز است در کار مستی و زیان رسیدگی فکر و فراموشی و پرده از رازها گشودن و ایجاد شرّ و از میان برداشتن شرم و افزونی ستیزه و نابودی مروّت و کشف عورت و از میان بردن غیرت و اتلاف سرمایه و هم نشینی با ابلیس و ترک نماز و افتادن در محرّمات. این خود بعضی از زیان‌های آن در کار دین است اما آن کار که در بدن می‌کند عبارت است از تباه کردن عقل و مقطوع النسل کردن و ایجاد جذام و پیسی و به وجود آوردن بیماری‌ها و رعشه و بدبویی دهان و خشکاندن منی و ریختن موی‌ها و سوزاندن خون و سوراخ شدن دندان‌ها و آشکار کردن بیماری‌های نهفته. این گیاه به احشاء زیان می‌رساند و اندام‌ها را سست می‌کند و مایه تنگی نفس و افزونی هوس می‌شود و نیروها را کاهش دهد و حیا را کم کند و رنگ را زردی دهد^۵ و دندان‌ها را سیاه کند و کبد را سوراخ کند و معده را افروخته دارد و دهان را بد بوی کند و بر چشم پرده‌ای بگسترده و کمی دید از آن حاصل شود و در قوه مخیله افزونی فکر. و از صفت‌های نکوهیده حشیش یکی هم این است که حشیش اهل خود را تنبل می‌کند و در کارها سست و شیر را به گونه جُعَل (سِرگین‌گردان) درمی‌آورد. عزیز را خوار می‌کند و تندرست را بیمار که هرچه خورد سیر نگردد و هر چه دهندش خرسند نشود و چون با او سخن گویند نشنود. حشیش تندرستان را بیمار کند و خوش سخنان را گنگ، مروّت را در آدمی از میان می‌برد و مایه زوال فتوّت می‌شود، دیگر آن که حشیش فکرت را تباه می‌کند و فطرت را کُند و هوشیاری را افسرده می‌کند و مایه شکم خوارگی می‌گردد چندان که حشیش خوار پیوسته در کار خوردن است^۶ و خفتن. پیوسته از سنّت به دور است و از بهشت موعود مطرود و ملعون خداوند، مگر این که گمان خود را به خدای

(۵) مقایسه شود با این رباعیهای منسوب به سعدی، کلیات، جاب امیرکبیر، ۱۲۲ و ۱۲۳.

از می طرب افزاید و مردی خیزد
در باده سرخ بیج و در روی سپید
ور طبع گیا خشکی و سردی خورد
گر خوردن سره، روی، ردی خورد

مگر آدمی باده گلرنگ بخورد
گر بنگ خوری چون سنگ مانی بر جای
بر ساله سانی و سعمه چسک بخورد
بکیاره چون بنگ می خوری سنگ بخورد

(۶) درباره گرسنگی مفرط مصرف کنندگان حشیش بنگرید به دیوان امراری، سیبک، د، فصل ۲۵ شماره ۱۶ کتاب حاضر.

نیکو کند و پشیمانی حاصل کند و چه خوش گفته است آن که گفته است:
 بدان کو خورد بنگ و جوید حشیش بگو: ای همه عمر در اشتباه،
 بهای خورد گوهر است، از چه روی تو، آن را فروشی به برگی گیاه
 چنین گوئیم که از دردهای حاصل از حشیش یکی هم این است که خداوند آن هرگز
 توبه نمی کند بر اثر آن چه در مزاج او تولید می شود و تو می بینی که اهل حشیش از همه
 خلق گمراه ترند و از استقامت به دورتر و به پستی از همه نزدیک تر. رؤیاهایشان سفیهانه تر
 از دیگران و در اندیشه های باطل از همه تباه تر شاعر دیگری گفته است:

در آن سوی انبوهی از دردها که باشد تو را بهره زین سبز برگ
 اگر کمترین درد گردد پدید تباهی و دیوانگی دان و مرگ

و شیخ علی حریری در دمشق بر آنها که حشیش به کار می بردند بسیار سخت
 می گرفت. و یکی از یاران او را نزد وی فرستادند تا مورد عتاب شیخ قرار گیرد، شیخ به
 پیغام گزار گفت اگر این مرد که تو می گویی از یاران من است و از من شنوایی و
 فرمان برداری دارد باید چهل روز حشیش را ترک کند تا قنش از حشیش تهی شود و چهل
 روز دیگر از آن برآساید، آنگاه نزد من آید تا او را از آن خبر کنم.

فصل سوم در این که حشیش مسکر است و مایه تباهی خرد و آنچه پزشکان همه بر
 آن اجماع دارند و علمای علم نباتات بر آن متفق اند این است که حشیش مسکر است.
 یکی از این دانشمندان ابو محمد عبدالله بن احمد مالقی عشاب^۷ است معروف به ابن
 البيطار در کتاب خود به نام الجامع لقوی الادویة و الاغذیة^۸ می گوید: و از قنب هندی نوع
 سومی وجود دارد که به آن قنب می گویند و جز در مصر آن را ندیده ام و در بستانها آن را
 می کارند و حشیشه نیز نام دارد و سخت مستی آور است، هرگاه آدمی اندکی از آن، به
 اندازه درهمی یا دو درهم، به کار برد. اگر کسی در به کار بردن آن افزونی پیشه کند او را تا
 حد خود بینی (= رعونت) می کشاند. کسانی آن را به کار برده اند و خردشان زیان دیده
 است و گاه بوده است که مایه مرگ ایشان شده است. ابن بیطار گفته است که در علاج

(۷) ابن البيطار (متوفی ۶۴۶) نام کامل او چنین است ابو محمد ضیاء الدین عبدالله بن احمد معروف به
 «عشاب» و «ابن بیطار» درباره او بنگرید به فوات الوفيات، ابن شاکر کتبی، چاپ احسان عباس، ۶۰/۲-۱۵۹.

(۸) الجامع لمفردات الادویة و الاغذیة، بولاق، ۱۲۹۱.

چنین کسی باید از روغن و آب گرم سود جُست تا قی کند و معده‌اش پاکیزه گردد و شربت حماض (ثرشک یا ریواس) برای چنین کسانی در نهایت سودمندی است.

اما فقیهان، ایشان تصریح کرده‌اند که حشیش مستی آور است از جمله شیخ ابواسحاق شیرازی^۹ در کتاب خویش به نام التذکرة فی الخلاف^{۱۰} و همچنین نووی^{۱۱} در شرح المهدب. و درین مسأله نزد ما خلافتی وجود ندارد. گاه در تعریفی که از مست کرده‌اند گفته‌اند «مست کسی است که سخن با نظم او آشفته شود و راز خویش آشکارا کند.» و نیز گفته‌اند «مست کسی است که آسمان را از زمین بازشناسد و طول را از عرض» و از بعضی کسانی که حشیش را به کار برده‌اند نقل است که وی چون در ماه می نگریست آن را به گونه لُجّه آب می دید که قدم بر آن نمی نهاد.

از ابوالعباس بن تیمیه به ما چنین رسیده است که گفت درست آن است که حشیش مسکر است بمانند شراب زیرا خورندگان حشیش را سرخوشی و سنگولی دست می دهد و از آن روی است که آن را به کار می برند برخلاف بنگ و جز آن که ایجاد سرخوشی و سنگولی نمی کند و اشتها را فزونی نمی بخشد. و ندیدم کسی را که در این امر خلاف کرده باشد مگر ابوالعباس قرافی^{۱۲} در کتاب خود به نام «قواعد»^{۱۳} که در آن جا گفته است: تصریح کرده‌اند علما در کتاب‌های خود درباره نبات (حشیش) که مسکر است ولی آنچه مرا به نظر می رسد این است که حشیش مفسد است. سپس گوید و توضیح فرق میان مفسد و مُرقد (خواب آور) و مسکر در این است که هر که آن را به کار برد یا حواس او ازو غایب شود یا نه. حال اگر حواس او مانند شنوایی و بینایی و بساوایی و بویایی و چشایی ازو غایب شدند در آن صورت آنچه به کار برده است مرقد (خواب آور) است و اگر به هنگام به کار بردن، حواس او غایب نشدند، در آن صورت یا سنگولی و شادی و

(۹) منظور ابواسحاق شیرازی، یعنی ابراهیم بن علی بن یوسف فیروزآبادی شادزی، در کتاب حشیش الشافعی است منوفی ۴۷۶ مؤلف کتاب «المهدب فی المذهب» درباره او نگریید به وفیات الأعیان، ۳۱۱/۱-۳۹ و طبقات الشافیه، سبکی، ۱۱۱/۳-۸۹.

(۱۰) درباره این کتاب، بنگرید به کشف الظنون، حاج حلیه، ۳۹۱/۱.

(۱۱) محیی الدین نووی یا نواری (منسوب به سی) شهرت بحیی بن شرف الدین است. من فقهائ شافعه در ایران هفتم (منوفی ۶۷۶). درباره او - تاریخ الإسلام، دهلی، ۳۲۲/۱۵-۳۲۲، درباره تاریخ نووی بر کتاب الشهدت ابواسحاق بنگرید به کشف الظنون، ۱۹۱۲/۲.

(۱۲) قرافی - شماره ۱۵ همس فصل

(۱۳) القواعد فی فروع الشافیه، بنگرید به کشف الظنون، ۱۳۵۹/۲.

قوتِ نفس بر او عارض می شود یا نه. حال اگر این ویژگی بر او عارض شد مسکر است و اگر نه مفسد است. بدین گونه مسکر آن است که مایه غیاب عقل شود همراه با شنگولی و شادی بمانندِ خمر. و مفسد آن است که مایه تشویش عقل شود بی آنکه بر شخص شادمانی غلبه کند بمانندِ بنگ. و ترا به معیارِ مستی این سخن شاعر راهنمون است:

چو نوشیم می، چترِ شاهی زنند فرازِ سرِ ما زپیش و زپس
شویم از نشاطش چو غرّنده شیر که باکی نداریم از هیچ کس

و مسکر بر دلیری و شادی و نیروی نفس و میل به سختگیری در برابر دشمنان و رقابت در بخشندگی، می افزاید و درین باره است سخنِ قاضی عبدالوهاب:^{۱۴}

گویند: «می بنوش که غم را برَد زیاد خوش آن که مَرَد با می نوشین قرین شود»
گویم: «گرافه ای است، ولی مرد هوشیار چون نیک بنگرد، سخنی راستین شود»
دین و خرد به باد دهد باده، مرد را وان را که عقل و دین نبود کی غمین شود؟»

هم او^{۱۵} می گوید که بدین نکته آشکارا شد که حشیش مفسد است و مسکر نیست به دو دلیل: نخست که اخلاطِ بدن را هر چه باشد به جنبش درمی آورد پس آن که صفراوی است تیزی در او آشکار می شود و آن که بلغمی است خاموشی و خواب و آنکه سوداوی است گریه و زاری و آنکه مزاجی دموی دارد شادمانی، بر حسبِ احوال ایشان. این است که می بینیم بعضی زار زار می گریند و بعضی به خاموشی می گریند و اما شراب و مسکرات چنین نیست هر که از آنها بنوشد سرخوش و شادمان می شود، دور از گریه و خاموشی. دلیل دوم این که ما نوشندگان شراب را اهل عربده گری و حمله این یکی به آن دیگری می بینیم و این معنی آن بیتی است که پیش ازین یاد کردیم که گفت:

«شویم از نشاطش چو غرّنده شیر که باکی نداریم از هیچ کس»

و آنان که به کاربرندگان حشیش اند بر خلاف این اند؛ اینان در خاموشی فرومی روند و ایشان بیشتر به بهائم همانندند زیرا کشته شدگان در میان نوشندگان شراب بیشتر دیده می شوند نه در میان به کاربرندگان حشیش. آنچه قرافی درین باره گفته است مورد قبول نیست و هیچ دلیلی بر آن وجود ندارد. و این که قرافی گفته است «آنچه مایه غیاب

(۱۲) قاضی عبدالوهاب بن محمد، ابو محمد بغدادی. فقیه برجسته مالکی که ضمناً شاعر و ادیب برجسته ای

بوده است. درباره او ← وفيات الأعیان، ۲/۲۱۹-۲۲۲؛ و فوات الوفيات، ۲/۴۱۹-۴۲۱.

(۱۵) یعنی قرافی احمد بن ادریس قرافی (۶۲۶-۶۸۴). معجم المؤلفین، ۱/۱۰۰.

حواس شود، مُرَقِد است.» ردّ می شود به دلیل این که بی هوشی و خواب مایه غیابِ حواس اند ولی مُرَقِد به شمار نمی آیند و آن بیت که او به عنوان معیار مسکر آورده است دلیلی استوار نتواند بود. بلکه نشان دهنده تأثیر خمر است بر این گوینده و امثال او. و خمر و جز خمر، در این خصلت‌ها، یکسان نیستند هر چند مست کنندگی را، بمانند «مِزْر»^{۱۶} در آن‌ها محقق بدانیم.

و آنچه قرافی در وجه اول درباره تمایز این‌ها گفته است استقرای درستی نیست. من از بعضی مردم شنیده‌ام که چون مست شوند گریه بسیار می‌کنند اما اهل حشیش را دیده‌ایم که در آغاز به کار بُردن دارای سرمستی و شادی‌اند سپس در افسردگی و غایب شدن فرومی‌روند. همچنین از اهل خمر کسانی هستند که به حالت مرده درمی‌آیند که یا بر حسب مزاج‌های ایشان است یا بر حسب اندکی و بسیاری تناول. و آنچه در وجه دوم یاد کرده است نیز باطل است چرا که خمر همان‌گونه که گفتیم مقصود شاعر است و او خداوند این ویژگی است حال آن‌که مست کنندگی برای جز خمر، از دیگر انواع اشربه ثابت شده است و این فروتر از آن است. گیرم که دست‌پایین را بگیریم این احوال از جوشش اخلاط پست است. همان‌گونه که در مورد حشیش پیش ازین گذشت همانا که مجرم ترسیده بمانند کسی که نوشیده است، عربده سر می‌کند.

از آنچه گفتیم ظاهر شد که هم مست‌کنندگی و هم فاسدکنندگی در حشیش وجود دارد. پس در احکام برابر خمر است و بر آن افزونی دارد به افزونی فاسدکنندگی اش. رأی درست آن است که حشیش مسکر است همان‌گونه که آشنایان به علم گیاه بر آن اجماع دارند و باید بدیشان مراجعه کرد همان‌گونه که در دیگر ویژگی‌ها بدیشان رجوع می‌شود. و امام شافعی کاربرد «ماء شَمْس»^{۱۷} را در طب مکروه دانسته است. و دلیل این‌که حشیش مسکر است این که سبب پوشیده شدن عقل می‌گردد و خدای تعالی فرموده است «إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا» (۱۵: ۱۵) یعنی فروپوشاند. و عقل خود گواه است بر این که به هنگام به کار بُردن حشیش در عقل حالتی روی می‌دهد که قبل از آن وجود

۱۶) مِزْر یا مِزْرَة نوعی بید که از داورس و حو و کدوم سارند و به دم بکنی، نوره نیز خوانده می‌شود. سراب نوزه. بیشتر در میان مردم ماوراء النهر خوردن آن رواج داشته است.

۱۷) ماء شَمْس، به معنی آبی است که به آفتاب نهند تا گرم شود ولی چنین آبی طاهراً مورد نظر مؤلف نیست شاید مقصود او شراب شَمْس است و شَمْس از است که انگور را یک هفته به آفتاب نهند، یک بند و به حو افکنند. هدایة المتعلّمین، ۱۶۵-۱۶۶.

نداشته است، همان حالت آغاز تغییر عقل است. حال اگر معنی مست‌کنندگی این باشد که حاصل است و اگر مقصود از مست‌کنندگی تغییراتی باشد که در مزاج حاصل می‌شود و زیان‌بخش به افعال اختیاریه است که آدمی را از حد اعتدال خارج می‌کند و به افراط و به تفریط می‌کشاند، این‌ها در حشیش موجود است. و سخن آنان که گفته‌اند حشیش مایه فساد عقل است باطل است زیرا اگر عقل فاسد می‌شد، خداوند آن باید دیوانه می‌شد زیرا فساد عقل از میان رفتن عقل است.

فصل چهارم، درین که حشیش حرام است و درین باره دلایل عقلی و شرعی به یاری یکدیگر می‌آیند. اما کتاب و سنت، آنچه نصی درباره تحریم مسکر وجود دارد شامل این نیز می‌شود. در صحیح بخاری آمده است که «هر مسکری خمر است و هر مسکری حرام». دلیل دیگر این که حشیش مایه دورافتادن از نماز و از یادکردن خدای تعالی می‌شود و هر چیز که چنین صفتی داشته باشد حرام است بمانند خمر و خدای تعالی فرموده است «وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» (۷: ۱۵۷) و کدام خبیثی بزرگ‌تر از آن‌چه مایه فساد عقل می‌شود؛ عقولی که اتفاق ملل و شرایع بر وجوب حفظ آنهاست و خدای تعالی بگردن عقل‌ها را، از رهگذر استعمال آن‌چه مایه زوال و فساد ایشان است و آن‌ها را از جایگاه اصلی آنها خارج می‌کند، منع فرموده است. و تردیدی نیست که به کار بردن حشیش نظام گفتار و رفتار آدمی را آشفته می‌کند همان گفتار و رفتاری که در کمال خود، شرعاً و عرفاً، از عقل یاری می‌گیرند.

ابوداود در سنن خویش به اسناد حسن از دیلم حمیری روایت کرده است که گفت از پیامبر ص پرسیدم که ما در سرزمینی بسیار سرد زندگی می‌کنیم و با کارهای دشوار و سخت روبرویم و شرابی از گندم می‌گیریم که ما را در کارها مان نیرو می‌بخشد و در برابر سرمای سرزمین مان. پیامبر پرسید: آیا مستی آور است؟ گفتم: آری. فرمود: از آن پرهیزید. راوی گفت: به پیامبر گفتم که مردم ترک آن نخواهند کرد. پیامبر گفت: بایشان قتال کنید. این سخن رسول ص آگاهی دادن بر علت است که به خاطر آن مزر (شراب ذرت و گندم و جو) حرام شده است. بنابراین مسلم شد که هر چیز که مستی آورد باید تحریم شود و هیچ اشکالی درین وجود ندارد که حشیش همین کار را می‌کند و بیش از آن نیز. و احمد حنبل در مسند خویش و ابوداود در سنن خویش از ام سلمه روایت کرده‌اند که گفت: نهی کرد رسول از هر مسکری و از هر مفری. دانشمندان گفته‌اند مفر هر چیزی

است که مایهٔ تخدیر و سستی شود. و این حدیث برترین دلیل است در تحریم حشیش خاصهٔ زیرا اگر مست‌کننده نباشد سست‌کننده (مفتر) و مخدر هست و از همین روی خواب‌آور است برای کسانی آن را به کار برند و سر را سنگین می‌کند به دلیل تبخیر شدن در دماغ.

اما اجماع بر تحریم حشیش: افراد متعددی، درین باره نقل اجماع کرده‌اند از جمله قرافی در کتاب قواعدش و همچنین ابن تیمیّه که او حافظ است و گفته است «اگر کسی حشیش را حلال شمارد کافر است.» ولی درین گفتهٔ او جای تردید باقی است زیرا تحریم آن به ضرورت دینی دانسته نیست. بر فرض که این مسأله را مسلم فرض کنیم باید دلیل اجماع قطعی باشد در جهت یکی از دو سوی حکم. و اصحاب ما متذکر شده‌اند که آنچه جز فشردهٔ انگور مستی‌آور باشد در حکم فشردهٔ انگور است در وجوب حدّ اما کسی که آن را حلال بداند کافر شناخته نمی‌شود، زیرا فقها در آن اختلاف دارند و اصحاب ما و جز ایشان اجماع دارند براین که تناول مسکر حرام است و این حکم را بر نبات [مسکر] و جز آن نیز تعمیم داده‌اند. و رافعی^{۱۸} در بحرالمذهب^{۱۹} در باب اطعمه گفته، است: آن گیاه که مستی‌آور است ولی در آن شدتی شادی‌آور نیست، خوردنش حرام است. و امام عمادالدین عطار^{۲۰} صاحب نووی^{۲۱} و شاگرد او که فتاوی وی را گردآوری کرده است - و خود فقیهی بوده است آن هم چه فقیهی - گفته است: اما حشیش که غیرا نامیده می‌شود، و هم تباه‌کننده خرده‌هاست و هم نابودکننده بدن‌ها و مال‌ها و دین‌هاست و هم نوع انسان را فاسد می‌کند و مردان مرد را مخنث می‌کند گناه و حرمتش از خمر بیشتر است و در میان فقهای اسلام که ایشان را درک کردم اختلافی درین باره وجود ندارد. اما ایشان درین باره تصریحی به وجوب حدّ نکرده‌اند با این که بر وجوب تعزیر به زدن و جز آن اتفاق دارند.» پایان سخن او. و در فتاوی مرغینانی^{۲۲} برای

۱۸ نسخه بدل: الرابعی، و ظاهراً تصحیف رویانی است. ← ۲۰

۱۹ بحرالمذهب، تألیف رافعی نیست بلکه از آثار عبدالواحد بن اسماعیل رویانی، شمارهٔ ۴۵ همین فصل است بنگرید به کشف الظنون، ۱/۲۲۶.

۲۰ ظاهراً متن غلط است و درست آن علاءالدین ابوالحسن (۶۵۴-۷۲۴) است بنا به نوشتهٔ عمر رضا کحّانه در معجم المؤلفین، ۲/۳۸۷ نام این شاگرد و ترتیب‌دهندهٔ فتاوی نووی، علاءالدین است نه عمادالدین

۲۱ یعنی محیی‌الدین نووی. به یادداشت شمارهٔ ۱۱ همین فصل رجوع شود.

۲۲ مرغینانی و فتاوی او. نام فتاوی او بی هیچ توضیحی در کشف الظنون، ۲/۱۲۲۹، دیده می‌شود و ظاهراً

حنفیان آمده است که «بنگِ مست کننده و شیر رماک (مادیان‌های تاتاری) حرام است ولی حدّ بر آن زده نمی‌شود. این سخن را ابو جعفر^{۲۳} گفته است و شمس الأئمه سرخسی^{۲۴} بدان تصریح کرده است.» - پایان سخن او. درین سخن فایده‌ای وجود دارد و آن این که آن چه در میان ترکان به کار برده می‌شود و آن را «قمز»^{۲۵} (شیر اسب) می‌نامند، حرام است.

فصل پنجم، درین که آیا حشیش پاک است یا نجس؟ و مبنای این سخن بر این است که حشیش مست کننده است بنابراین هر کس که قائل به مستی آوری آن باشد قائل به نجاست آن نیز هست و طوسی، در کتاب مصباح^{۲۶} بدان پرداخته و گفته است که حشیش مستی آور است اما نجس نیست و درین باره نظر مخالف را هم نقل نکرده است و نظر او را گفتار شیخ تقی الدین ابن دقیق العید^{۲۷} تأیید می‌کند آنجا که در حاشیه فروع ابن حاجب^{۲۸} اظهار یقین کرده است که حشیش پاک است و درین باره مدّعی اجماع شده است و گفته است: افیون که شیرۀ خشخاش است تأثیرش از حشیش بیشتر است زیرا اندکی از آن مستی آور است جدّاً، همچنین سیکران (شوکران و بذربنج) و جوز بویا^{۲۹} با این که این‌ها به اجماع پاک‌اند. اما این اجماعی که او درین باره مدّعی شده است محل تردید است به دلیل آن چه پس از این به نقل از قرافی خواهد آمد در مسأله نماز. و در شرحی کهن که بر کتاب الوجیز^{۳۰} نوشته شده است مؤلف می‌گوید که وی درباره

→ حاج خلیفه هم آن را ندیده است. (۲۳) منظور از ابو جعفر معلوم نشد.

(۲۴) منظور از ابو جعفر معلوم نشد.

(۲۵) قمز مسکری است که از شیر اسب فراهم آورده می‌شود.

(۲۶) منظور از طوسی در این جا ضیاء الدین عبدالعزیز بن محمد طوسی از فقهای شافعیّه است که در ۷۰۶ وفات یافته است و کتابی به نام المصباح دارد در شرح الحاوی الصغیر تألیف عبدالغفار بن عبدالکریم قزوینی، کشف الظنون، ۶۲۵/۱.

(۲۷) ابن دقیق العید، تقی الدین ابوالفتح محمد بن علی (۶۲۵ - ۷۰۲) از فقهای مالکیّه که بعداً به مذهب شافعی گرایید وی در شاعری نیز دستی توانا داشته است. فوات الوفيات، ابن شاکر، چاپ احسان عباس، ۳/۵۰-۴۴۲ و الدرر الکامنه، ابن حجر، ۴/۲۱۰ و طبقات الشافعیّه، شبکی، ۹/۴۹-۲۰۷.

(۲۸) منظور، شرح مختصر ابن حاجب، از تألیفات ابن دقیق العید است که در فقه بر مذهب مالکی تدوین کرده است و به گفته شبکی آن را به پایان نرسانده است. طبقات الشافعیّه، همانجا.

(۲۹) در مورد جوز بویا بنگرید به یادداشت شماره ۱۳ فصل ۶۵.

(۳۰) منظور کتاب الوجیز، در فقه شافعی تألیف امام محمد غزالی است که شروح بسیاری بر آن نوشته‌اند و تعیین

نجاست حشیش از افواه دو قول شنیده است. وابن عطار گفته است که در نجاست حشیش مردد و متوقف اند وقتی که علمت^{۳۱} شود. و چون حشیش را با آب بیامیزند و بنوشند نزد کسی که قائل به نجاست خمر است اولی به نجاست است. وابن صلاح^{۳۲} در فوائد رحله^{۳۳} خویش وجهی^{۳۴} از صاحب التقریب^{۳۵} نقل کرده است و آن این است که گیاه، چون زهر گشوده باشد، نجس است و این سخن به تصریح امام شافعی مردود است. اما در حشیش، قیاس این است که پاک است. و ما هرگز گیاهی که نجس العین باشد نمی شناسیم مگر آن گیاه که به آب نجس آبیاری شود آن گیاه نجس العین است نزد صیدلانی^{۳۶}. حتی در مورد گیاهی که زهر آگین باشد قائل به طهارت شده اند با این که زیانش از حشیش بیشتر است و قول به نجاست حشیش قابل توجیه نیست هر چند مستی آور باشد زیرا دلیل در مورد خمر قائم است، و جز آن از هر جهت در معنی خمر نیست و اتفاق حاصل است که مقدار اندک از آن را می توان به کار بُرد و اگر نجس بود، این کار جایز نبود.

فصل ششم درین که آیا، در حشیش، حد واجب است یا نه و قول درست آن است که واجب است زیرا مستی آور است. بنابراین ادله حد در مورد مسکر شامل آن می شود و به این دلیل که خداوند آن هذیان می گوید و چون هذیان گفت باید جلد شود (تازیانه خورد)

→ این که منظور مؤلف ما ازین شرح کهن کدام شرح است به روشنی معلوم نیست. قدر مسلم این است که یکی از قدیم ترین شرح ها بر الوجیز، شرحی است که امام فخر رازی متوفی ۶۰۶ نوشته است برای شناخت شروح الوجیز مراجعه شود به کشف الظنون، ۲/۲۰۰۲ مراجعه شود.

(۳۱) چنین است عبارت مؤلف: قال ابن العطار توقفوا فی تنجیساتها اذا علمت (۷) فیه و هی اذا خلقت بالماء، شربت اولی بالتنجیس.

(۳۲) تقی الدین عثمان بن عبدالرحمن شهرزوری دمشقی (۵۱۷ - ۶۴۳) معروف به ابن الصلاح از مساهم و نهوی قرن هفتم. وفيات الاعیان، ۳/۴۳-۲۴۵.

(۳۳) عنوان اصلی کتاب ابن الصلاح فوائد الرحله است که حاصل سفر مؤلف به حراسان است مکتوبه در معجم المطبوعات العربیة و المعرّبة، ۱/۱۴۳.

(۳۴) منظور از وجه نوعی اجتهاد است در درون نظام فقهی یکی از چهار امام معروف فقه اهل سنت مکتوبه در معیدالعم، نسکی، ۱۳۵ و تعلیقات اسرار التوحید، ۲/۲۷۶.

(۳۵) منظور از صاحب التقریب، فقال چاچی است یعنی فاسم بن محمد (فرزند محمد بن علی بن اسماعیل معروف به فقال کبیر). این کتاب یکی از مهم ترین کتب فقه شافعی شناخته شده است کشف الظنون، ۱/۲۶۶.

(۳۶) منظور، محمد بن معین صیدلانی دمشقی است (متوفی ۶۰۴) فقه شافعی وی سیر شرحی بر المعاهد ابواسحاق شیرازی دارد.

جَلْدِ افْتِرَا زدن و ماوردی^{۳۷} تصریح کرده است که در گیاهی که شدت شادی آور داشته باشد حدّ زدن واجب است و این سخن او با سخنی که امام رافعی از بحر نقل کرده است تعارض ندارد آنجا که گفته است که «برخورنده گیاه مستی آور حدّی نیست.» زیرا در آنجا مراد رافعی در نوع گیاهی است که شدت شادی آور نداشته است. همان گونه که خود بدین تصریح کرده است و رافعی در باب نوشیدن گفته است: «در غیر نوشیدنی‌ها آنچه مایه زوال عقل شود از قبیل بنگ حدّی برای تناول آن وجود ندارد زیرا نه لذت می دهد و نه شادی آور است و نه اندک آن به بسیار آن فرامی خواند.» پایان سخن او. و ازین گفته او چنین فهمیده می شود که در حشیش حدّ زدن واجب است زیرا بر عکس بنگ است. و به خطّ بعضی از فضلاء اصحابِ ظهیر ترمذی^{۳۸} چنین یافتیم که این مسأله در روزگار او اتفاق افتاده است و فقها در جواب آن اختلاف کرده اند بعضی گفته اند حشیش ملحق به خمر و نبیذ است زیرا علت در آن مستی آوری است و این علت هم شامل گیاه می شود و هم خمر. اما بعضی درین باره قائل به تفصیل شده اند و گفته اند گیاه وقتی مستی آور است که گداخته گردد به گونه مایع درآید و در آن صورت ملحق به خمر خواهد بود تا مشابهت کامل میان گیاه مستی آور و مشروب تحقق یابد و بعضی دیگر به نوعی دیگر قائل به تفصیل شده اند و گفته اند اگر مایه نشاط و دلیری و خودسری و سرخوشی گردید در همه احکام ملحق به خمر خواهد بود زیرا خمر دارای این صفت هاست» پایان سخن ایشان. و شیخ علی حریری، در دمشق می گفته است که حشیش خطری عظیم تر از خمر دارد و نزد من درست آن است که برخوردارنده آن باید حدّ جاری شود آن گونه که بر شاربِ خمر.

قرافی گفته است که علما متفق اند بر منع از حشیش ولی درین اختلاف دارند که بر مرتکب آن حدّ واجب است یا تعزیر؟ برین بنیاد که مستی آور است یا تباه کننده خرد است؟ و از کتاب ذخیره^{۳۹} نقل شده است که بر آن هم حدّ واجب است و هم تعزیر. و در خلاصه فتاوی از فقهای مذهب حنفی آمده است که نوشیدن بنگ برای مداوا،

(۳۷) علی بن محمد ماوردی بصری (۳۶۴-۴۵۰) فقیه شافعی صاحب کتاب معروف الأحکام السلطانیة درباره او بنگرید به تاریخ الإسلام، ذهبی، ۷۵۱/۹.

(۳۸) ظهیرالدین ترمذی (منسوب به ترمذت، شهری در مصر. معجم البلدان، ۲/۲۹) جعفر بن یحیی (متوفی ۶۸۲) معجم المؤلفین، ۲/۲۱ و ۱/۴۹۹ که مؤلف همین شخص را، به اشتباه، دو تن متفاوت فرض کرده است.

(۳۹) تألیف قرافی.

رواست و اگر خردش زیان بیند حدی بر او واجب نیاید، بدین معنی که درین باب اتفاق رأی وجود دارد، ولی اگر مستی آورد نزد محمد^{۴۰} حد لازم می شود و نزد ابوحنیفه و ابویوسف تعزیر می شود ولی حد واجب نیست.

شیخ عزالدین^{۴۱} در کتاب قواعد گفته است که چرا در صورت تباهی عقل بر غیر مسکری همچون بنگ حد واجب نمی شود؟ در پاسخ گوئیم: تباهی عقل بدانها بسیار نادر است زیرا در آن هیچ گونه فرح افزایی و به شادی کشاندن وجود ندارد تا موجب تشویق به نوشیدن آنها شود و به همین دلیل است که مفسده این دو [خمر و حشیش] افزونی یافته است، پس حد زدن به دلیل افزونی فساد، در آنها، واجب آمده است. ولی در بنگ، و مانند آن چنین وجوبی نیست زیرا به ندرت مایه فساد می شود.

فصل هفتم در فروعی پراکنده است و عوارضی که از آن به بار می آید: از جمله این که آیا نماز کسی که حشیش با خود دارد، رواست؟ و این مبنی برین خواهد بود که آیا حشیش پاک است یا نجس. و پیش ازین درین باره سخن گفتیم. قرافی گفته است که از بعضی فقیهان عصر پرسیده شد درباره کسی که نماز گزارده و حشیش با خود داشته است آیا نمازش باطل است؟ و او گفته است که اگر قبل از تحمّص (ترنجیدگی و خشک شدن) یا تصلّق (آبدیدگی) باشد نمازش درست است و اگر بعد از آن است باطل است؛ زیرا حشیش بعد از تحمّص و صلّق است که مایه غیاب خرد می شود. اما پیش از آن برگ سبزی بیش نیست و نماز با آن رواست، و بمانند فشرده انگور است. و تحمیص حشیش مانند جوشاندن فشرده انگور است. و هم او گفته است و من درباره این فرق که او گفته است از بعضی کسان که حشیش را به کار می برند پرسیدم به دو گونه سخن گفتند: یکی گفت چنین است و دیگری گفت حشیش در همه احوال اثر خود را داراست و اگر به تحمیص آن می پردازند خاصه به جهت اصلاح طعم و تعدیل کیفیت آن است. درین صورت، بنا بر قول به عدم فرق، مبطل نماز است. بنا برین قول، حق همان است که مفتی گفته است که اگر مسلم شود که مستی آور است موجب بطلان نماز است و گرنه به طور

۴۰ منظور محمد بن حسن شیبانی (متوفی ۱۸۹) فقیه برجسته مذهب حنفی است درباره او بنگرید به وفیات الأعیان، ۱۸۴/۴-۱۸۵.

۴۱ منظور عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام دمشقی (۵۷۸-۶۶۰) است از فقهایی شافعی مؤلف کتاب التواعد الکبری در فقه شافعی. تاریخ الاسلام، دهمی، ۵/۱۲-۹۳۳ و کشف الظنون ۲/ ۱۳۵۹.

مطلق نماز با آن جایز است. و هم او گفته است که آنچه عقیده من است این است که مطلقاً موجب بطلان نماز نیست، درست بماند بنگ. و این سخن او مبنی برین است که او عقیده داشته است مایه فساد است نه مایه مستی.

مسأله دیگر این است که آیا پاره‌ای اندک از آن که مستی آور نیست، حرام است یا نه؟ نووی در شرح المهدب^{۴۲} تصریح کرده است به این که خوردن اندکی از آن که مستی نیاورد، حرام نیست بر خلاف خمر که پاره اندکی از آن که مستی نیاورد نیز حرام است. و دلیل این فرق این است که حشیش پاک است و خمر نجس. بنابراین نوشیدن اندکی از خمر روا نیست به دلیل نجاست آن. و از سخن صاحب کتاب تنبیه^{۴۳} جواز خوردن اندکی از حشیش، فهمیده می شود که او گفته است هر چیز پاک که خوردن آن زیان نداشته باشد، خوردنش رواست و پاره‌ای اندک از حشیش هم طاهر است و هم زیانی ندارد. و قرافی نیز به همین نکته تصریح کرده است و گفته است که تناول پاره‌ای اندک از حشیش رواست. و این سخن او مبتنی بر این است که حشیش مستی آور نیست. اما شیخ محیی الدین [نووی] و جز او را که عقیده این است که حشیش مستی آور است، از ایشان، حکم به جواز اندک نیز، روا نیست. و در حدیث به درستی پیوسته است که «هرچه بسیار آن مستی آور باشد، پاره اندک آن نیز حرام است». و آنچه توجیه پذیر است این است که به کار بردن حشیش، چه بسیار و چه اندک، روا نیست و زیانش از خمر افزون تر است.

مسأله دیگر این است که بر فرض مستی آور بودن آیا بر شخصی که خورنده حشیش است واجب است که آن را از رهگذر قی کردن، از معده خود بیرون فکند یا نه؟ ما در مسأله وجوب قی کردن در مورد شارب خمر اختلاف داریم و محل اختلاف آن جاست که اگر پاره‌ای اندک از خمر بنوشد که مستی آور نباشد یا چیزی که نجس است بخورد، حکم آن چیست؟ حال اگر چندان بنوشد که مستی آور باشد اگر در درون او مانده باشد، بر او واجب است که خود را وادار به قی کند، بی هیچ خلافتی زیرا که زایل کردن

(۴۲) به حاشیه شماره ۱۱ همین فصل بنگرید.

(۴۳) معروف ترین کتاب، در فقه شافعی که عنوان التنبیه دارد، همان اثر معروف ابواسحاق شیرازی است (شماره ۹ همین فصل) ولی احتمال این که در آن کتاب و در روزگار ابواسحاق شیرازی مسأله‌ای فقهی به عنوان تحریم یا اباحت حشیش مطرح شده باشد، بسیار بعید است. روی قراین تاریخی باید پذیرفت که منظور از التنبیه در این جا کتاب ابواسحاق شیرازی نیست. شاید مقصود مؤلف ما تنبیه الطالب لفهم ابن حاجب است، تألیف عزالدین محمد بن عبدالسلام مالکی متوفی ۷۴۹ که کتابی است در فقه مالکی. رجوع شود به کشف الظنون، ۴۸۷/۱ و ۴۸۹.

خرد به طور قطع حرام است، درین هنگام گوئیم هر که از حشیش چندان بخورد که او را مست کند، درست بمانند خمر، بر او واجب است قی کردن و گرنه واجب نیست زیرا حشیش طاهر است.

مسأله دیگر این است که اگر کسی به گرسنگی درماند آیا خوردن حشیش بر او رواست یا نه؟ آنچه مسلم است این است که نوشیدن خمر برای رفع تشنگی روا نیست زیرا خمر ممنوع است از آن روی که نوشیدنش مایه افزونی عطش است ولی خوردن حشیش بر گرسنگی نمی افزاید. دستِ بالا این خواهد بود که مایه پوشیده ماندن خرد شود. و پوشیدگی خرد، آن گاه که از برای درمان و امثال آن باشد رواست، مثلاً به هنگام بریدن دستی که گرفتار خوره شده است. پس خوردن آن واجب می شود، برای حفظ روح.

مسأله دیگر این است که تصور شود که شخصی حشیش می خورد ولی مست نمی شود، ظاهر این است که حشیش بر او حرام نیست به دلیل پاک بودن و بی زیان بودن آن. و امام^{۴۴} بدین مسأله تصریح کرده است در مورد شخصی که خوردن زهرهای پاک او را زیانی ندارد، گفته است که بر وی حرام نیست و این بر خلاف خمر است که نوشیدن آن حرام است بر کسی که از آن مست نگردد به دلیل نجاست آن، هر چند زیانی بدو نرساند.

مسأله دیگر این است که آیا مداوا کردن با حشیش رواست یا نه؟ بر فرض این که ثابت شود که در بعضی از بیماری ها سودمند است. چنین می گویند که حشیش نفخ را بر طرف می کند و مایه پاک شدن ابریه (سبوسه سر - یا شوره) از سر می شود وقتی سر را بدان بشویند. و ابریه بیماری است که بر سطح سر عارض می شود و آن عبارت است از بثوراتی سپید و علت این که درین بیماری حشیش به کار می برند این است که در حشیش حرارت و خشکی بی وجود دارد. پس اگر پاره ای اندک باشد باید یقین به جواز داشت و سزا است که آن را خلاف تداوی به خمر بشماریم و اولی به جواز است از خمر، زیرا در طهارت و مستی آوری حشیش اختلاف نظر وجود دارد بر خلاف خمر. حتی از نووی، پیش ازین، نقل کردیم که قائل به عدم تحریم پاره اندک حشیش شده است، حتی به هنگام عدم نیازمندی؛ پس به هنگام حاجت اولی به عدم تحریم خواهد بود. مثلاً زعفران و محموده (= سقمونیا) و جز این ها، از چیزهایی که مقدار بسیار آن کُشنده است، همه

(۴۴) ظاهراً منظور امام شافعی است.

اجماع دارند بر این که به کار بردن مقدار اندک آن، از برای رفع حاجت، رواست. اما اگر بسیار بود، عقیدهٔ رویانی^{۴۵} این است که تداوی به خمر جایز است. ولی اصحاب ما در چنین موردی، در خمر، اتفاق دارند بر منع تداوی به آن. و اختلاف را ویژهٔ آنجا دانسته‌اند که مقدار آن بسیار باشد. و در کلام او این احتمال هست که دامنهٔ حشیش فراخ‌تر از خمر است. به همین دلیل رویانی تداوی به پاره‌ای اندک از خمر را که مستی نیاورد جایز دانسته است و در مورد گیاه، به طور مطلق، قائل به جواز شده است. و در کتاب بحر^{۴۶} گفته است: «و رواست که بدان تداوی کنند هر چند بر موجب مستی شود، اگر از آن گزیری نباشد.» و هم او گفته است آنچه در ترکیب با چیزی دیگر موجب مستی است، اما خود به تنهایی مستی آور نیست - اگر مُتَفَعِّع به بود - تداوی به آن رواست. و امام شافعی خود تصریح کرده است بر این که روا نیست خوردن تریاقی که از گوشت مارها به عمل می‌آید مگر در حالت ضرورت، همان‌گونه که اَکَلِ میته جایز می‌شود.

فائده: از آنچه گفتیم محقق شد که به کار بردن حشیش در پنج مورد رواست: خوردن پاره‌ای اندک از آن بنا برگرفتهٔ نووی. و دیگر خوردن آن برای کسی که از آن مست نمی‌شود. و دیگر برای کسی که برای درمان از آن سود می‌جوید. و خوردن آن به هنگام بریدن دستی که خوره گرفته و باید بریده شود. و نیز در مخمصه (گرسنگی سخت) و واجب است اگر تجویز استسلام^{۴۷} نشود.

و از جمله یکی این که خوراندن آن به جانوران حرام است هم از آن گونه که مست کردن آن‌ها حرام است. بعضی گفته‌اند که جانوران حشیش نمی‌خورند.

و از جمله یکی این که خرید و فروش آن رواست زیرا می‌تواند در داروها مورد سودمندی قرارگیرد مانند سقمونیا و افیون به شرط آن که اندازهٔ آن بسیار نباشد. آری فروش آن برای کسی که آن را پیشهٔ خود کرده است حرام است هم از آن گونه که فروش

(۴۵) عبدالواحدین اسماعیل رویانی طبری (۴۱۵ - ۵۰۲) از بزرگترین فقهای شافعی که می‌گفته است «اگر کتب شافعی بسوزد و نابود شود، همه را از حفظ می‌توانم املا کنم» تاریخ الاسلام، ذهبی، ۳۶/۱۱-۳۵ و السیاق، چاپ محمودی، ۵۲۰.

(۴۶) منظور کتاب «بحرالمذهب» از تألیفات رویانی است که از مفضل‌ترین کتب این رشته است تاریخ الاسلام، ۳۶/۱۱ و معجم المؤلفین، ۳۳۲/۲.

(۴۷) استسلام: بر من روشن نشد. در فقه چنین اصطلاحی که مناسب بافت عبارت باشد به یاد نمی‌آورم. متن چنین است: «و اَکَلُهَا عِنْدَ الْمُخْمَصَةِ وَ نَجَبٌ إِنْ لَمْ يَجُوزِ الْإِسْتِسْلَامُ.» p. 195 نسخهٔ بَدَلِ c: الاستدام.

انگور به کسی که خمر می‌سازد و قیاس سخن ایشان که حشیش مستی آور است، باطل بودن فروش آن است هر چند پاک باشد، درست بمانند آلاتِ لهُو.

و از جمله یکی این که کاشتن آن به قصد به کار بُردن و مستی حرام است ولی به غرض تداوی رواست، اگر تداوی بدان را جایز بشماریم. و بعضی از ائمه شام فتویٰ به حرمت کاشتن نوع انگوری داده‌اند که در بعضی نواحی شام وجود دارد و از آن کشمش نتوان ساخت و جز خمر از آن به دست نمی‌آید.

و از جمله یکی این که آیا صیغه طلاق که خورنده حشیش بر زبان می‌آورد جاری می‌شود یا نه؟ و از آن چه پیش ازین گفتیم حکم آن روشن می‌شود. و رویانی در بحر گفته است که اگر دارویی بنوشد یا بنگی نه از برای تداوی بلکه از برای لهُو و مجون (بی باکی و شوخ چشمی) امام شافعی را درین باره تصریحی نیست ولیکن به قیاس آن گفته او که «باید نمازش را قضا کند» در حکم مست خواهد بود. و در کتاب الحاوی گفته است که درین مورد دو وجه وجود یکی آن که او در حکم مست است و دوم - که قول ابوحنیفه نیز همان است - این است که طلاق او جاری نمی‌شود هر چند عاصی به شمار می‌رود. و جرجانی^{۴۸} در الشافی گفته است: اگر به اختیار بنوشد و یا بنگ بنوشد و قصدش از آن سرخوشی و شادی باشد و در نتیجه عقلش زوال یابد طلاق او جاری می‌شود زیرا فعل او معصیت است و آنچه از آن حاصل شود بدان ملزم خواهد بود درست مانند سرایت قطع در قصاص و سرقت.^{۴۹}

و در فتاوی مرغینانی برای حنفیان آمده است که اگر از بنگ مست کند تصرفات او قابل تنفیذ نیست زیرا نفاذ تصرف، بی اختیار، آغاز شده است و نیازی بدان نیست درست بمانند کسی می‌ماند که چندان بر سر خویش بکوبد تا خردش از میان برخیزد. و دیگر این که قاضی حسین در تعلیقه خویش در باب صلاة مسافر گفته است اگر بنگ یا جز آن، از چیزهایی که زداینده خرداست، بنوشد باید پس از به هوش آمدن نماز خویش را قضا کند و نیز روزه‌اش را؛ درست بمانند مستان، زیرا که او زایل کردن عقل را به میل خویش برگزیده است پس باید بدین کار مواخذه شود.

(۴۸) ابوالعباس احمد بن محمد جرجانی (متوفی ۴۱۲) فاضل بصره و شیخ شافعه در احیاء مردی در ادب و صاحب تألیفات در ادب و فقه تاریخ الإسلام، ذهبی، ۵۰۱/۱۰ و کشف الظنون، ۱۰۳۲/۲

(۴۹) الشافی از تألیفات همین جرجانی است و از کتب متصل فقه شافعی، کشف الظنون، ۱۰۲۳/۲

۵۳ «أخی» و «بابو» دو عنوانِ قلندری

بابو، عنوان ویژه مشایخ قلندری

در مجموعه ادب منظوم و منثور قلندریّه چه آنها که قلندریان خود آفریننده آن بوده‌اند، از قبیل مکاتیب ایشان، و چه آنها که دیگرانی به عنوان تقیضه کوشیده‌اند پازدی ادبیاتِ قلندریّه را به وجود آورند و چه آثاری که از بیرون حلقه ایشان دیگران درباره ایشان نوشته‌اند، در مجموعه این گونه آثار، کلمه «بابو» احترام‌آمیزترین عنوان برای شیخ قلندریّه است.

قدیم‌ترین جایی که کلمه «بابو» را به یاد دارم در عنوانی است که ابوسعید ابوالخیر (۳۷۵-۴۴۰) در حق پدر خویش نقل کرده است. صاحب اسرارالتوحید که ظاهراً این اطلاع را از طریق ابوسعید و روایات نقل شده ازو گرفته است درین باره می‌گوید: «بدانک پدر شیخ ما ابوسعید، قدس الله روحه العزیز، ابوالخیر بوده است و او را در میهنه بابو ابوالخیر گفتندی. و او عطار بوده است و مردی با ورع و دیانت و از شریعت و طریقت با آگاهی و پیوسته نشست او با اصحاب صُفّه و اهل طریقت بوده است»^۱.

«یک شب بابو ابوالخیر به دعوتِ درویشان می‌رفت... بابو ابوالخیر شیخ را با خود برد»^۲.

و «شیخ ما گفت، قدس الله روحه العزیز، که در کودکی - در آن وقت که قرآن می‌آموختم - پدرم بابو ابوالخیر مرا به نماز آدینه می‌برد...»^۳

«و شیخ در میان سخن این بیت بسیار گفتی و گفتی: بر آن پیر سلام گفتیم، جواب داد

(۱) اسرار التوحید، ۱۶/۱.

(۲) همانجا.

(۳) همانجا، ۱۷/۱.

و گفت: پسرِ بابو بوالخیر هستی؟ گفتیم: آری. گفت چه می خوانی؟ گفتیم: فلان کتاب و فلان کتاب»^۴

و در این وقت که شیخ ما، قدسُ الله روحه، کتابها دهن می کرد... پدرِ شیخ، بابو بوالخیر را خبر دادند...^۵ و در همان نسلِ ابوسعید، یک عارف خراسانی به نام «بابو فله» یا بابوی فله‌ای یا بابوی خاورانی یا بابوی فلی داریم که تاریخ تولد او قبل از ۳۸۰ هجری بوده و در ۴۶۰ هجری در سنی متجاوز از هشتاد سال درگذشته است. نام اصلی بابو فله: احمد بن محمد فلی میهنی است منسوب به روستای فله از روستاهای دشتِ خاوران نزدیک میهنه. پس از مرگِ ابوالفضلِ حسن سرخسی، ادارهٔ خانقاه او به دست همین بابو فله بوده است و در آن ایام آن خانقاه را خانقاه بابو فله می گفته‌اند.

در وقایع مرتبط با خانقاه ابوالفضل حسن، در یک حکایت دیگر نیز از بلحسن بابو (اصل: بابو) یاد شده است که به احتمال قریب به یقین باید مقصود همین بابوی فله‌ای یا خاورانی باشد و نشان می دهد که کنیهٔ او ابوالحسن بوده است.

استاد زنده‌یاد دکتر محمد معین در فرهنگ فارسی خود، در کلمهٔ بابو، آن را معادل Père فرانسوی دانسته است^۶ ولی باید درین امر تردید کرد زیرا رابطهٔ «بابو» با «اب» و «باب» و «ابو» قطعیت ندارد.

حتی می توان گفت: شیوع بیش از حدِ عنوان بابو بر سرِ نام مشایخ قلندریه، این امر را مسلم می داد که بابو با کلمه باب و اب و ابو، هیچ رابطه‌ای ندارد زیرا اگر صورتی از «اب» و «ابو» بود در کلمهٔ ابوالخیر، نام پدرِ بوسعید، به صورت بابو بوالخیر در نمی آمد. بنابراین باید به جستجوی ریشه و معنای دیگری برای آن برآمد.

از آن جا که قلندریه فرقه‌ای ایرانی و دارای آداب و رسومی بسیار کهن بوده‌اند احتمال این که سنتِ خاص قلندریه این عنوان را ایجاب می کرده است و چون در عصر پدر بوسعید هنوز بقایای ملامتیان خراسان، که غالباً مردمی پیشه‌ور بوده‌اند، هنوز باقی بوده‌اند، می توان حدس زد که پدر بوسعید نیز، که «مردی با ورع و دیانت و از شریعت و طریقت با آگاهی» بوده و در سال‌های کودکی بوسعید، یعنی حدود ۳۶۵ هجری، در

(۴) اسرار التوحید، ۲/۲۰.

(۵) همانجا، ۱/۲۳.

(۶) همانجا، ۱/۱۷۱. کُتابُ الأنساب، ۲/۴۴۱ و الأنساب، سمعانی، ۲۳۲، اسرار التوحید، ۱/۳۵۷ به جای ...

فله، بابوی خاورانی دارند. (۷) فرهنگ فارسی، استاد معین، در کلمهٔ بابو، ۱/۲۳.

میهنه با اصحاب صُفّه و خانقاه نشست و برخاست داشته، احتمالاً وابسته به اصحاب ملامت بوده باشد. این نظر چندان احتمالِ دوری نیست. به ویژه که بوسعید را نیز بسیاری از مؤرخانِ زندگی او به عنوانِ ملامتی شناخته‌اند.

با این حدس‌ها و احتمالات یعنی از یک سوی ملامتی بودن احتمالی پدرِ بوسعید و رابطهٔ قلندریّه عصرِ نخستین با ملامتیّه، شاید بتوان حدس زد که بابو در عنوانِ پدرِ ابوسعید همان چیزی است که در عناوین مشایخِ قلندریّه در دوره‌های بعد به تکرار دیده می‌شود.

ایرانیان بسیاری از اسامی را با افزودن پسوند «ویّه» تبدیل به نام و نام خانوادگی و نسبت خاندان‌ها می‌کرده‌اند: سیبویه، دلویه، بویه، فضلویه، سهلویه که اعراب همین «أویّه» را به صورت «-ویّه» درآورده‌اند: سیبویّه و... شاید بتوان گفت که کلمهٔ بابویه، که شهرتِ ابن بابویه (ابوجعفر محمد بن علی قمی، متوفی ۳۸۱) متکلم و فقیه شیعی قرن چهارم، از آن گرفته شده است، صورتی از همین موارد بوده است.

سیبکِ نیشابوری (متوفی ۸۵۲) که در نیمهٔ اول قرن نهم دیوانی ویژهٔ «اسرار» یعنی حشیش پرداخته و تقریباً جامع‌ترین متنِ مصطلحاتِ قلندریّه در زبان فارسی را به ما ارائه می‌دهد «قهرمانِ دیوان خویش یا در حقیقت «من» سراینده را که یک نفر قلندر است به نام «بابو» معرفی می‌کند مثلاً در همان نقیضهٔ نخستین غزل دیوان حافظ، نخست می‌نویسد: بخشی از کرم مستانهٔ حافظ است: اگر آن ترکِ شیرازی... و بعد می‌نویسد: کششی از حرم دولت خانهٔ بابوست: گرت خضری شود رهبر به غارِ عاشقان یارا... و در غزل دوم نیز: فروغی از حُسن مطلع‌های حافظ است: ای فروغِ ماه حسن از... و بعد می‌نویسد: برگ نهالی از گلستانِ بابوست: ای نهالِ سبزه با برگ از گلستانِ شما... تا آخرِ این دیوان.

مجموعهٔ این شواهد ذهن را متوجه این می‌کند که بابو واژهٔ دیگری است که همان معنی قلندر را می‌رساند و هرکس قلندرِ کامل عیاری باشد، می‌توان او را بابو خطاب کرد.

بابا و بابو

تردیدی ندارم که عنوانِ بابائی (یعنی ریاستِ تکیه، حیدری خانه، قهوه‌خانه و دیگر مراکز تجمّع اصحابِ تصوّف و فتوّت و لوطی‌گری و...) تغییر شکل یافته همین بابوی

قلندران است که در روزگاران کهن بابوی قلندر (رئیس مرکز تجمع قلندریان) و بابوی لنگر (مرکز تجمع فتیان و جوانمردان) می‌گفته‌اند و بعدها بر سر کرده مراکزی از قبیل حیدری‌خانه و قهوه‌خانه و امثال آن نیز اطلاق می‌شده است.

در تذکره نصرآبادی از کسانی به عنوان بابای تکیه و قهوه‌خانه و حیدری‌خانه به تکرار یاد می‌شود مثلاً:

(۱) «بابا حسینی، از ولایت قزوین است. بابای حیدری‌خانه بوده مردی در کمال نامرادی و شوخی بوده اکثر اوقات در قهوه [خانه] درویش دلاک می‌نشست و با یاران اردو به علت خوش حرفی و مجلس آرایبی ربط داشته.»^۸

(۲) بابا سلطان، قمی است «لوایی» تخلص داشته، در هوای فقر و فنا، مثل او شاهبازی بال پرواز نگشوده و سیاحی مثل او طریق قلندری را نیپموده. در قواعد درویشی و اصطلاحات آن فرقه بابای عالم بوده و در سلسله فقر پیشوا و مقدم... شاه عباس ماضی بابائی تکیه حیدر، واقع در چهارباغ اصفهان، را به مشارالیه مفوض داشته مقرری جهت او تعیین نموده. چند سال قبل ازین فوت شد. جای او به بابا حیدر داده شد. بابا حیدر نیز فوت شد. تکیه به پسرش بابا صفی قرارگرفت. در اوایل جوانی او هم رخت به سرای جاودانی کشید. الحال تکیه را برادرش بابا رضی دارد.»^۹

(۳) بابای قهوه‌چی در شرح حال محمد صالح اصفهانی می‌گوید: در اوایل رنگریزی می‌کرد میل به محمد رضای برادر حاجی یوسف قهوه‌چی به هم رسانیده ترک رنگریزی کرده به علت محبت، شاگردی بابای قهوه‌چی را اختیار نموده و در کمال آزار می‌گذرانید»^{۱۰}

(۴) در شرح حال میر محمد علی خلخالی اردبیلی مشهور به میرزا کافی می‌گوید: در زمان شاه جنت مکان شاه صفی به اصفهان آمده با سوز و نال محشور و بسیار ساده لوح و پاک طینت بود... این رباعی را جهت «فغانی» که در قهوه [خانه] بابا عرب بوده گفته: تا بست فغانی به لب ساغر لب...»^{۱۱}

(۵) در شرح حال رشیدای زرگر، از تبارزه عباس آباد اصفهان، می‌گوید: «در بدو حال پیاله کش بود و تعشقی پیش پسر قهوه‌چی «طوفان» نام داشت. از بابا فراش قهوه‌چی رنجیده قطعه‌ای در هجو او گفته...»^{۱۲}

۱۰ همانجا، ۵/۱، ۶۰

۹ همانجا، ۲۰۲/۱

۸ تذکره نصرآبادی، ۲۰۳/۱

۱۱ همانجا، ۲۰۶/۱

۱۲ همانجا، ۵۵۳/۱

از مجموعه این‌گونه اشارات رابطه بابائی را با اماکنی از نوع حیدری خانه، قهوه خانه و تکیه به خوبی می‌توان استنباط کرد و این نتیجه تحولی است که هم گروه قلندریان و فتیان به خود دیده‌اند و هم اماکن حضور ایشان از قلندر و لنگر به سوی تکیه و قهوه (یا قهوه خانه) و حیدری خانه سیر کرده است.

به دلیل نقش فعالی که این بابو/ باباها در محیط اجتماعی و زندگی مردم داشته‌اند کلمه «بابا» به معنی شخص مقتدر و رئیس و در عین حال نیرومند از نظر جسمی به کار رفته است به این عبارت تذکره مجالس النفایس امیر علیشیر نوایی دربارهٔ ملاً حیرتی تونی بنگرید:

«از ولایت تون است اما چون در مرو نشو و نما یافته بود به مروی مشهور شده. صاحب جمال بود و طالب علمی کرد. طبعش شوخ بود چون به شعر مشغولی نمود رشد تمام کرد اما از خودبینی و عجب و بابائی به هر دیار که رفته خجالتی بدو رسیده.»^{۱۳}

استاد علی اصغر حکمت که معنی کلمه بابائی را ندانسته در برابر آن علامت [؟] استفهام نهاده است ولی اگر دقت می‌فرمود در همین کتاب، شواهدی برای آن می‌یافت از جمله در شعر امیدی طهرانی که می‌گوید:

عیبم این است کز دیارِ ری‌ام نه خراسانی و بخارایی
که طفیلیِ خوانِ طفلانش گستراند بساطِ بابایی

بساطِ بابائی یعنی میدان‌داری و حریف‌طلبیدن، همان‌کاری که باباهای تکیه‌ها و لنگرها و قهوه‌خانه‌ها داشته‌اند.

باباها و بابائیان

بی آن‌که بخواهیم وارد بحث تفصیلی شویم دربارهٔ آنچه بعضی از مؤلفان آناتولی دربارهٔ نهضتِ بابائیان نوشته‌اند، از یادآوری چند نکته درین باره بی‌نیاز نخواهیم بود.

نهضتِ بابائیان آناتولی که در نیمهٔ اول قرن هفتم و همراه با حملهٔ تاتار به سرزمینهای اسلامی آغاز شد، یک جنبش اجتماعی و تا حدودی صوفیانه و شیعی بود که در فاصلهٔ اندکی توده‌های مردم آن ناحیه را به خود جلب کرد. مؤسس این نهضت بابا الیاس

(۱۳) مجالس النفایس، ۱۵۳.

خراسانی بود که از خراسان آمده بود و در دیه چات در ناحیه آماسیه زاویه‌ای برای خود ساخته بود و کارش چندان بالا گرفت که سلاطین ناحیه به زیارتش می‌شتافتند. جنبش بابائیان - که بیشتر در جهت تثبیت موقعیت مهاجرین ترکمان در آسیای صغیر پایه گرفته بود - سرکوب شد و بقایای آن در طریقه بکتاشیه، که بر دست حاج بکتاش خراسانی تأسیس شده بود، ذوب گردید و به گونه‌ای دیگر استمرار یافت^{۱۴}

«اخی» عنوان مشترک قلندران

در کنار «بابو» که عنوان ویژه مشایخ قلندریه است، کلمه «اخی» نیز عنوانی است که قلندران در خطاب به یکدیگر به کار می‌برده‌اند این کلمه «اخی» قبل از آن‌که در قرن هفتم وارد لنگرهای اصحاب فتوت شود و از طریق فارسی و عربی به کتاب‌های قرن هشتم و نهم ترکی آناتولی راه پیدا کند در زبان فارسی قرن چهارم عنوانی بوده است که صوفیان در خطاب به یکدیگر آن را به کار می‌برده‌اند و انوری در اواسط قرن ششم تصریح دارد که بدون در نظر گرفتن درجات، کلمه اخی را در خانقاه بر یک یک افراد صوفیه اطلاق می‌کرده‌اند:

این میان صوفیان باشد که هنگام خطاب

شیخ، هُدهُد را «اخی» خواند سلیمان را «اخی»^{۱۵}

و ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰) در محاورات خویش در درون خانقاه، یک یک مریدان و درویشان را اخی خطاب می‌کرده است «وقتی درویشی در پیش شیخ ما خانقاه می‌رفت. شیخ ما گفت: «ای اخی! چون گوی باش در پیش جاروب، چون کوهی مباش در پس جاروب»^{۱۶} و نیز «گاهی بر محاسن مبارک شیخ بود. درویشی دست فراکرد و آن‌گاه برگرفت و در مسجد بینداخت. شیخ روی به وی کرد و گفت: «ای اخی! نترسی که درین که کردی حق جَلّ و علا هفت آسمان بر زمین زند و نیست گرداند؟»^{۱۷} در عنوان بعضی از مشایخ قدیمی تصوف نیز عنوان اخی را می‌توان مشاهده کرد مثلاً اخی فرج زنجانی در

(۱۴) ← دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل بابائیان و مراجع آنجا از جمله تاریخ مختصر الدول، ابن عبّری، چاپ

صالحانی، بیروت ۱۹۸۳، ۲۳۹ و الأوامر العلامیه، ابن بی‌بی، انکارا ۱۹۵۶، ۲۹۱-۲۹۹

(۱۵) دیوان انوری، ۷۳۴/۲.

(۱۶) اسرار التوحید، ۲۱۲/۱.

(۱۷) همانجا، ۲۸۰/۱.

قرن پنجم که با همین عنوان «آخی فرج» شهرت دارد و نیز آخی زنجانی^{۱۸} کلمه «آخی» از خانقاه‌های صوفیه خراسان در قرن چهارم و پنجم به لنگرهای قلندران و نیز به لنگرها و تکیه‌های فتیان و جوانمردان در قرن هفتم و هشتم انتقال یافته و از آن طریق وارد متون فتوتِ آناتولی و زبان ترکی شده است. فقه اللغه‌ای که بعضی از مورخان اهل ترکیه برای «آخی» یافته‌اند و آن را از «آقی» ترکی گرفته‌اند امری موهوم به نظر می‌رسد و مثل اغلب ریشه‌یابی‌های ایشان اساسی ندارد کاربرد کلمه در زبان ابوسعید در اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم قدیم‌ترین استعمالات آن است و تصریح انوری در اواسط قرن ششم که این کلمه، خطابِ عمومی است میانِ درویشانِ خانقاه، گواه دیگری بر پیشینه استعمال آن در تصوفِ اسلامی است.

از آن‌جا که آیین قلندر نقطه تلاقی تصوف و فتوت و ملامت است، بسیار طبیعی است که اصطلاح «آخی» را از خانقاه‌های صوفیه بگیرد و با صبغه‌ای که از فتوت و جوانمردی دارد آن را وارد زبان جوانمردان کند و خود نیز در حلقه یاران قلندر خویش آن را به کار برد. قدر مسلم این است که کاربرد «آخی» در میان اهل فتوت دوست سالی بعد از شیوع کاربرد «آخی» در میان صوفیان خراسان بوده است و کهن‌ترین شواهد آن در میان فتیان و اخیان مربوط به متون جوانمردی و فتوتِ مابعدِ عصرِ ناصری (دوره خلیفه‌الناصر ۵۵۲-۶۲۲) است.

۱۸) آخی فرج زنجانی از بزرگان مشایخ تصوف ناحیه غرب ایران در قرن پنجم است که به گفته حافظ سیلفی (متوفی ۵۷۳) صاحب روشی نیک بوده و در ناحیه خویش قبولی عام و تمام داشته است و هزاران کس (الوف) در تصوف بدو افتدا داشته‌اند. حافظ سیلفی می‌گوید من در ریاط آخی فرج یک چند اقامت داشتم (معجم السفر، شماره ۱۷۰) و ذهبی نسبت خرقه خود را از طریق سهروردی به آخی فرج زنجانی می‌رساند (تاریخ الاسلام، ۲۱۱/۱ و حاشیه مصحح). ابن‌بزاز از محمد توینی نام می‌برد که از استادان آخی فرج بوده است (صفوة الصفا، ۷۶۹). هم حافظ سیلفی از یکی از دوستانش که به نام عیاض بن محمد بن ابهری (متولد ۴۳۰) بوده است، نقل می‌کند که محضر آخی فرج را دریافته بوده است و آخی فرج از دوستان پدر این عیاض ابهری بوده است (معجم السفر، شماره ۱۰۵۲) و یکی از کسانی که از آخی فرج روایت حدیث داشته، شخصی بوده است از دوستان سیلفی به نام محمد بن علی ادیب سجاسی (معجم السفر، شماره ۱۳۰۵ و ۱۲۰۶) که گویا همان ادیب صاحب رباعی شماره ۳۹۱۶ نزهة المجالس، ۶۵۷ است. یکی دیگر از کسانی که خرقه از دست آخی فرج داشته است ابوسعید ناصر بن محمد اسفراینی بوده که به حافظ سیلفی گفته است من در صحبت پادشاهان بودم و سپس توبه کردم و خرقه از دست آخی فرج گرفتم و صحبت ابوالقاسم قشیری را در نیشابور و صحبت ابوالقاسم کزکانی و ابوعلی فارمدی را در طوس و ابوجعفر ابهری و ابراهیم قنایی و ابوبکر طوسی را در شام دریافتم (معجم السفر، شماره ۱۳۴۸). نیز تمهیدات، ۲۷۵، که سخنی ازو نقل می‌کند و تفسیر.

۵۴) مکتوبات قلندران^۱

بر مردانگی^۲ نرّ نوخاسته^۳، گردِ گردنِ فراز، چالاکِ سهمناک، شیر خوردهٔ ماذرِ مستوره، بابو قیصرِ رومی اقرار داریم. سرِ شکستگی بر زمین داریم. حالیا جهتِ جمعیتِ خانه صاحب مردان یک سر شعم و طاس فرستاده شد. ازین جانب فقیره، صغری، سلامت است و لنگر را جاروب کاری و دیک پالان می‌کند و ما بر یادِ نامرادانِ آن سرزمین آپ و اوبی می‌زنیم.

فخرک عشاق با آن سوختهٔ راهِ طریقت، لُنکاکِ وقت، شوریدهٔ لَنکوتِه‌دارِ نامرادِ روزگار، فقیرِ محمودِ رومی کَلَه جفسانیدند و السلام.
آخر:

صفاءِ وقتِ مجرّدِ عالمِ مفردِ صاحبِ قدمِ پیشوایِ اصحابِ صفّه و زنبیل، رهنمایِ اربابِ حلقه و دلیلِ خویش و بیگانه و خلیلِ اخیِ محمودِ بلخیِ دامِ تجریده، که مُهرِ مهرِ مردی و مجرّدی او بر درِ دل‌هایِ سرتراشیدگان و خاک‌نشینانِ مشتاقِ این سرزمین تا قیامت باقی است، بر مزید به حرمتِ بایزید!

دوستِ صادق و مُحَبِّ عاشقِ او هر صبح و شام بر یادِ آن نرّ وجودِ آبِ اوبِ ایب زده می‌گوید: اَلْفَ لَا اَوْحَشَ اللهُ اِزَانِ سَكَّةَ و صورت! تاکی انتظارِ حضورش کنم. وقت است که لنگرِ این بیچارگانِ آرزومند به نورِ دیدارِ آن صبحِ خیزِ شبِ زنده‌دارِ آبادان و معمور

(۱) از جنگِ شمارهٔ 487 کتابخانهٔ لالا اسماعیل، موزح ۷۴۱-۷۴۲، ورق ۹۵

(۲) در اصل: برمرادانگی، تصحیح به فرینه است

(۳) برای فهم اصطلاحات و تعبیرات قلندری این متن، مراجعه شود به واژه‌نامهٔ زبان قلندریته، در کتاب حمامه

گشته دیک‌ها پالان و سفره گردان گردد.

درین وقت، چون دارندهٔ رقعہ، فرزندِ طریقت، تراشیدۂ حقیقت، یوسفِ عراقی سلمہ [اللہ] بہ سببِ نادریشی کہ از وی در وجود آمدہ ناموسِ سگہ و صورتِ این طایفہ را بہ باد دادہ، چہ علامتِ سجودِ پسِ دیواری از وی مشاهده رفتہ بود. در نظرِ سیصد قلندرِ نامدارِ مجرد، کہ ہر یک وانہادۂ روزگارند، دادِ ترکِ تجرید از وی ستدہ آمد بعد از آنک جوالق و سنجحہاش را بر آتش فنا نہادند، خواستند کہ تمامیِ تأدیب را دو سہ روزی غایب شود و در نظرِ آن شاطر و سرآمدۂ جہان لَتِ تریب یافتہ بہ خدمتِ ساکنانِ آن بقعہ مشغول باشد. شاید کہ میں وجودش بہ سببِ کیمیایِ نظرِ آن سہمناکِ وجود زر خالص گشتہ ما بعد از این از عہدۂ دادِ خدمتِ مردان بیرون تواند آمد. اری ازیشان چہ تقصیر آید؟ از راہِ تحفہ و یادگارِ کمری صحبت، کہ مدتِ ہفتاد سال است تا در قدم و میانِ اہل طریقت برکتِ صحبت یافتہ با ما حَضری کہ بود از خاصی سعیب [؟] کجکول ایشان بر دستِ او فرستادہ شد. ملامت نفرمایند. زیادتی جمعیت و صحبتِ آن نزان سر حلقۂ معنی و پاک‌بازانِ با دعوی، کہ پایِ عَلم بہ وجودشان مشرف است، تکبیر گویم. پیرِ مجردِ محمودِ زنگِ پاسیواسی با آن مفرد کہ سالہاست تا با او ورداشت کردہ اخی سعید زخم‌دار برہنہ را سلام بخوانید. ازین لنگر بابو حاجی چنبردارِ خراسانی با پیرِ طریقت، لنگوتہ‌دارِ حقیقت نجمِ طوسی سلام می‌رساند. درویش [...] کا کا محمود حاجی، کہ سالہاست تا عُریانِ وقت است، کلہ چفسانید و دعا گفت. قو [...] ترکستانی کتل‌دار رونده ردی بسا(؟) بہ سببِ نادریشی کہ از وی در وجود [آمدہ] بود بہ پای ما چنان فرستاد. چون انصاف با تکیہ و احداثِ سپردِ سلا [] جمعیت روا باد(؟)

(۵۵) مکتوب از زبان قلندران^۱

تا پیر یک سواره قرص آفتاب، بر سفره آسمان، مجردوار از مشرق عالم تا مغرب در سیر و سلوک می‌باشد و به زوایا و خوائق بروج نزول می‌کند صحت وجود با برکت وجود آن مسافر بر و بحر سگه دار زمان بیسراک و پیشرو مردان سر حلقه و پیشوای مجردان، کوز عالم، تر روزگار، یل جهان سیاح روی بساط، سرور بی نوایان، پیر زاویه قلندران، حلقه دُرست ما در مستور، بابو حاجی قونیایی^۲ دام‌تفریده و زاد تجریده مدام و مستدام باد! عشاق مشتاق و پرورده آن یگانه روم و خراسان و عراق، شرف آسرایبی، که تراشیده و پرانیده اوست و سالها با آن پیش قدم^۳ به سر برده، کله بر زمین چسبانیده^۴ سلام پیش پُر و تحیت مستوفاء موقفا مصفا می‌رساند. و شام و صبح، در لنگر با حضرت سر و پابرهنگان مزده^۵ جان آن شنگول زمان را تکبیر می‌فرستد و مزید جمعیت^۶ از اندرون خاطرهای فقرا^۷ می‌طلبد. بر مزید بحق بایزید!

باقی احوال درویشان خوش است. لنگر آبادان و دیگ پالان و پرسه گردان و تکه معمور و آپ و اوپ و ایپ در کار و صباح و رواح زنده. دیگر معلوم آن تر عالم باشد که آن بز بز قدم^۸ تریل^۹ زله بند منهل^{۱۰} شمس مکرانی،

(۱) از جنگ شماره 487 کتابخانه لالا اسماعیل، موزع ۲۲-۲۱ ورق ۱۵۵۱۱۱، ۱۵۶۱۱، نسخه در همین اثر قسمت از همان نسخه ورق ۲۳۱۵ و با علامت B نشان داده شده است. تحریر تا روات B کوتاه، اقصی تا ...

(۲) B فونیایوی (۳) B پیش قدم حالت (۴) B چسباننده

(۵) A مرد جان و B مرد جان (۶) B جمعیت او (۷) B با پرهنگان

(۸) B بز بز قدم ناجنس (۹) B نمازگزار روه دار ظریل ناری

(۱۰) B مناهل

که چندین گاه با او برداشت^{۱۱} کردم و سر و ریشش تراشیدم و زخمِ قطبِ عالم بر وجودش زدم^{۱۲} و تکیه و جرسدانش بخشیدم، آن نامرد^{۱۳} با فخر مراغی لسان راند.^{۱۴} جوال دوز کاری رفت. مراغی برتافت واقوید و بی جان شد. خاک نشینان ماجرا کردند. انصاف بر^{۱۵} مکرانی بود. زنده طلب کردند تا بدلِ مراغی بی جان کنند و دیگ پالان کنند. تسلیم نشد. از سنگِ احداث^{۱۶} ترسید. سجودِ پسِ دیواری کرد. سلاح پاره‌های درویشان، چون برجم و کجکول^{۱۷} و بالهنگ و جرسدان و سنگ و پاکی و کتک و جوال دوز و طاروج بُرد. می‌باید که اگر در آن سرزمین سر برکند آن خام ناتمام بگیرند، ماجرا کرده و سنگِ احداث بر گردنِ او نهاده رنگ و زنگ و تنوره از وی بازستانند و او را باز خلق سازند که لایقِ راهِ فقر نیست. همه عرب و عجم را انگشت کاری کردم از وزغل و دغل تر نیافتم. ید و لسان با مسافری رانده و او را چنان کرده که هفت بار جوالق در گردن کرده و دست کفچه بادیه حجاز کوفته و چهار صد و چهل عقبه یمن بریده و بر قدمگاه آدم سجود آورده و مناره دلی و پای علم بابا جمال ساوجی و بابا ابراهیم گرم‌سیری و فخر اراد و بابا حسام‌گازر و قبه بلال و قبه هوادا مجاورت کرده مری کاند^{۱۸} مجرم است تا دانند. باقی تیر ماه با طلبی تکیه نشینان عزیمت آن سرزمین خواهد بود.

فقیره صغری سجود آورده سلام می‌رساند. بر دستِ آرنده یک انبانچه اسرار مردان خلاصه و پرداخته - نخجوانی چه^{۱۹} که گردی و مردی - فرستاده شد. مقبول باشد و السلام.

ازین طرف کوده سیر و دیزه و فلکنوز سلام می‌رسانند. تمت.

(۱۱) برداشت B (۱۲) نهادم (۱۳) آن ناجنس نامحرم (۱۴) لسان وید راند (۱۵) انصاف بر (۱۶) احداث (۱۷) کجکول (۱۸) مری کان ده (۱۹) در اصل: کلمه خوانا نیست.

(۵۶) نامه قلندری

چنان‌که در موارد دیگر یادآوری شده است، در میان فرقه‌های برخاسته از محیط تصوف و عرفان، قلندریان نیز مانند عارفان کرامی مشرب، دارای سبک و اسلوب ویژه خود بوده‌اند. اگر به تحلیل واژگانی نامه‌های قلندریان بپردازیم بسامد بعضی از تعبیرات نشان دهنده یک سبک مشخص است که حتی در طول یک سطر هم خود را آشکار می‌کند. ظاهراً در قرن هشتم، الگوی سبکی قلندریان در نامه‌نگاری، میدانی شده بوده است برای اظهار فربه‌اصحاب طنز. عبید زاکانی که خود فرد اکمل این گروه است درین دو نامه، به چنین آزمویی دست زده است. درباره شیوه فراهم آوردن صورت انتقادی و اصلاحی این نامه‌ها به یادداشت پایان همین فصل مراجعه شود.

الف) انشاء شیخ شهاب الدین قلندر^۱

سلطان وقت^۲، نر عالم^۳ بیسراک وجود، بخیه روی بساط، کوز خراسان، بابو حسن قلندر، دام تجریده از راه کرم مردان، سلام و صفا پیش از عشاق مفرد خود عبدل یردی^۴ قبول کند. نظرها نگران اوست. هر صباح، مزید جمعیت او را، در پای علم سلطان خراسان،

(۱) درباره هویت تاریخی احتمالی شیخ شهاب‌الدین قلندر بگردید به فصل ۳۲ کتاب حاضر.

(۲) درباره یک‌یک تعبیرات این نامه و نامه بعدی بگردید به فرهنگ زبان قلندریه که در پایان کتاب حاضر آمده است. مقایسه شود با نظر ادوارد برون که می‌گوید «نمونه‌ای است از منشآت عامیانه و غیر قابل فهم و بی‌ار اغلاط صرفی و نحوی و نسبت آن به شیخ شهاب‌الدین قلندر و مولانا حلال‌الدین بن حسام الهروی کرده است، لیکن شک نیست که عبید خود آنها را تحریر کرده تا آن دو تن را مورد سخریه قرار دهد.» (تاریخ ادبی ایران، از سعدی تا جامی، ترجمه علی‌اصغر حکمت، جاب دوم ۱۳۳۹، ج ۳/۳۳۹. (۳) در دیوان تبر عالم

(۴) در دیوان بروی

تکبیر می‌رود. فقیره را سلام بگوید. بیچارگی عرضه دارد. اخی درویشان دیوانه رومی، به در یوزه خاطرها و زیارت مردان، مسافر آن سرزمین شد؛ مراد دیوانگان آن است که تبرکی از اسرار خاص آن لنگر^۵ بخشش جرزدان^۶ روانه گردانند. دیگر، دوش دو قلندر از لنگر غایب گشتند. امروز، چون قلندران به استره کاری و صفای صورت مشغول شدند معلوم شد که مهر زخم هر دو شکسته بود. در حال، چون قلندران آن حال مشاهده کردند، به سنت قلندری انگشت کار قلندران رفت^۷ و سینه بطاق^۸ فرمودند و به پای ماچان فرستاده شد [ند] و بعد از تجرید از لنگر سفر خواهند کرد. باقی سکه^۹ آن حلقه بر مزید از وقت بایزید! شیء الله مردان صباح الخیر و السلامة.

ب) جواب از انشاء مولانا جلال الدین بن حسام الهروی

تحفه و تبرکی که شوریده وقت، عشاق مردان، مفرد جهان، نر بخیه روزگار، اخی داود ترمذی [دام] تفریده با خاک نشینان آن پای علم در قلم آورده بود از دست ابدال رومی رسید. خیر مقدم گفته آمد. ای والله! مسافران آن سرزمین خواندند و بر یاد آن نامراد اوپ اوپ ایپ زدند. تبرکی که از اسرار خاص این مزار در یوزه رفته قلیل و کثیر حصه کجکول او بر دست ابدال رومی روانه شد، شیء الله مردان. فقیر [ه] سلامت است دیگر پالان می‌کند. لنگر آب می‌زند. سفره وقف روندان کرده است. جهت آن سفره دیک عرقچین و سینه پوش روانه شد. باقی طریق متاهل^{۱۰} بر زله بند شرف شیرازی بر خادم بابو دست رانده بی گفت این سر حلقه، ازین آستانه سجود پس دیواری^{۱۱} کرده از انبانچه‌های تکیه نشینان سلاح پاره‌ها برده بدان^{۱۲} سرزمین آمد. اگر در آن کوشانه سر در کند ماجرا کرده سنگ ملامت در گردنش نهند و زنگ و طوق^{۱۳} قطب عالم بابا حیدر

(۵) منظور لنگری است که قلندر مخاطب این نامه در آن به سر می‌برد.

(۶) در دیوان: جز روان

(۷) در دیوان: «رفت» حذف شده

(۸) در دیوان: سینه طاق ← به فرهنگ زبان قلندریه در پایان کتاب حاضر رجوع شود.

(۹) در دیوان: شکسته

(۱۰) در دیوان: متاهل، ولی متاهل تعبیر خاص قلندریه بوده است. به فرهنگ پایان کتاب رجوع شود.

(۱۱) در دیوان: پس دیوار، و سجود پس دیواری نیز اصطلاح قلندریه است به همان فرهنگ پایان کتاب رجوع

فرمایند. (۱۲) در دیوان: بر آن (۱۳) در دیوان: زنگ حذف شده.

زاوه^{۱۴} از وی باز گیرند. صفای مردان! دیگ پالان! سفره گردان!^{۱۵} جمعیت بر مزید به حق
بایزید! والسلام.^{۱۶}

(۱۴) در دیوان: حیدر را از وی

(۱۵) در دیوان سفر کرد

(۱۶) کلیات عبید، نسخه حمیدیه به شماره 1181 مع نزح او اواخر محرم ۱۹۱، خط نستعلیق محمد بن رسول زاهدی، عکسی، شماره 1123 کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، اوراق ۱۷۳-۱۷۵، کلیات عبید، چاپ رنده داد دکن ۱۳۴۲، انابکی، زوار ۱۳۴۲ (چاپ دوم) و چاپ همو ۱۳۷۹، مسص ۳۵۱-۳۵۶ و چاپ رنده داد دکن محمدجعفر محبوب، امریکا

(۵۷) نامه قلندری دیگر^۱

کتاب جوالقی الی جوالقی

تا پیر یکسواری آفتاب، روندگان اقلیم بالا [و] ساکنان ثوابت را هر روز، از خرقة تجرید می فرماید و سیاح فلک اول، کجکول ماه را در بازار دوازده برج به دوران در یوزه بر می کند آستانهای پیران چهار رکن عالم و زاویه های گوشه نشینان هفت اقلیم به یمن مقدم و شرف حضور سر حلقه مسافران بر و بحر و پیش قدم بینوایان سکه [و] جوالق فلان - کی زایر مزارت انبیا و اولیاست و مجاور بود حرم کعبه علیا - آراسته و معمور باد! کمینه و شاقان و اقل مسکینان، فلان، سلامی، چون لیبکی حاجیان، دلسوز و تحیتی - چون دعاء واقفان عرفات - جان افروز می رساند و از سر حضور و اخلاص روی بر زمین می دارد و از راه صدق و صفا نیاز^۲ تبلیغ می کند. مقبول باد! نمی دانم از ماجرای اشتیاق چه نویسم و از قصه بی سر و پای فراق چه گونه سخن رانم. حاصل وقت خوش و عیش آسوده آن مدت بود کی به مشاهده دلگشای و کلمات مفردانه جان افزای آن پیر جهان گشته عالم دیده بهره مند بودیم و از برکت تربیت آن سیاح ربع مسکون برخوردار. القصه تا آن یگانه وقت، رخت بر بسته است، پیر روزگار، در اندوه و نامرادی بر ما گشاده است و بیداد فراقی با رفیق اشتیاق یکی شده و عشاق شادی را از پیش رانده و حریف غم و یار پیش قدم صبر را پای ما چان کرده و مسافر معصیت توبه است و باطن توبه محبت حق که

(۱) از مجموعه شماره 552 universite فیلم شماره ۲۴۲ و عکس شماره ۵۰۱ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مکتوب در قرن هفتم و هشتم، شامل مجموعه ای از رسائل و منشآت با عنوان «کتاب جوالقی الی جوالقی» ورق ۷۱ (۲) در حاشیه «مند» افزوده که ظاهراً زاید است.

«إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ. ۲/۲۲۲) پس مرا، بنا برین معانی، حرام گردانیدند و باطنِ بیشتر خلق را به من میل داد تا اظهارِ کرم و رحمت و عاطفت خویش کند و جهانی را به خلعتِ عفو و رأفت خویش مشرف گرداند.

شنیدمت که نظر می‌کنی به خاکِ ضعیفان تبم گرفت و دلم خوش به انتظارِ عیادت^۲
شادی [به] روزگار گدایان کوی دوست بر خاکِ ره نشسته به امیدِ روی دوست^۴

چون دل این فصل پرداخت مجلس گرم شد و سوزی در جمع افتاد و ناله عاصیان
بیچاره به عیوق رسید و آوازه [غلغل] و فریاد شکستگان غلغله در ملکوت افکند در
حال، مطرب عشق این نوا آغاز نهاد کی:

زین روی، کی راه عشق راهی تنگ است نه با خودمان صلح و نه با کس جنگ است
شد در سرِ نام و ننگِ عمرِ همه کس ای بی‌خبران! چه جای نام و ننگ است
چون این ترانه در سمع مستمعان جای گرفت همه صافی گشتند و گل از گفتها خجالت
پذیرفته سرخ برآمد و مُل از شرمساری سر از گریبانِ صراحی بیش برنیاورد و همه در
پای یکدیگر افتادند و از یکدیگر حلالی خواستند و از گستاخی یکدیگر درگذشتند و
درون صافی کرده از هم متفرق شدند و السلام.

۵۸) سه نامه دیگر

از سه نامه‌ای که به صورت کلیشه، درباره قلندریه، در کتاب دستور الکاتب تألیف محمد بن هندوشاه نخجوانی (قرن هشتم هجری) آمده است^۱ به اهمیت حضور قلندریان در تاریخ آن قرن می‌توان پی برد. این کتاب چنانکه پیداست دستورالعمل است برای منشیان و کاتبان، تا بتوانند عبارات مناسب، برای هر گروه و دسته‌ای در اختیار داشته باشند تا به هنگام مکاتبه از آن عبارات بهره‌مند شوند. همین که می‌بینیم سه نامه درین زمینه در کتاب مزبور آمده است، نشان دهنده ضرورت اجتماعی مکاتبه با قلندریان را، برای اهل قلم، نشان می‌دهد. آنچه از مقایسه این سه نامه با نامه‌های مشابه قلندریان در مآخذ دیگر می‌توان دریافت این است که یا آن نامه‌های قلندری صورت افراطی این گونه نامه‌نگاری است یا این نامه‌ها که هندوشاه آورده صورت بسیار کمرنگ مکاتبه با قلندریان است.

فصل پنجم - در خطاب قلندریان

نوع اول

اوقات شریفه شیخ بزرگوار قُدوة المجرّدین أسوة المنقطعین اخی بهاءالدین عمر، دامت برکته، به توجه تامّ به جناب جلالِ احدیت، چنانک هست، لایزال مستغرق باد! مریدان را از وجود مبارکش، ساعه فساعة، بتازگی گشایشی و قلندران زاویه را از حضور

(۱) دستور الکاتب فی تعیین المراتب، محمد بن هندوشاه نخجوانی، به اهتمام عبدالکریم علی اوغلی زاده، مسکو،

پر نورش، لَحْظَةً فَلَحْظَةً، بی اندازه بخشایشی تا به مدد آن بر اطوارِ تجرّد تجلّی کنند و دم به دم فتوحی مجدد و صفایی مؤکد مُعَاین و مشاهد بینند، اِنْ شَاءَ اللهُ.

نوع دوم

برکاتِ آنفاسِ بزرگوارِ شیخِ وقت، قطب الطایفة القلندریّه، سالکِ مسالکِ التّریک و التجرید، العارف بقوانین التّوجّه و التّوحد، شهاب الملة والدين، دامت برکته به عموم مُعْتَكِفَانِ زوایای فقر و منقطعانِ گوشه توکل و تجرّد واصل باد! الطافی که موجب انجذاب به عالم وحدت و سبب انقطاعِ کُلّی از مشغله کثرت باشد از حضرت فیاض علی الاطلاق به اوقاتِ شریفه او، بر عادتِ معهود، متواصل و مریدان و درویشان را از ارشادِ درونِ پرنورش عروج بر معارجِ درویشی و وقوف بر سرِ «الفقرُ فخری»، دم به دم، حاصل! تا بدان واسطه از انس با طایفه انس مستنکف باشند و به مجاورتِ قدسیانِ حظایرِ قدس مستأنس. والتوفیق من الله تعالی.

نوع سوم

امدادِ تأییداتِ ربّانی و توفیقاتِ یزدانی قرینِ روزگارِ شیخِ بزرگوارِ قدوة المشایخ و السالکین أسوة المنقطّعیین، مقدم الطوائف^۲ القلندریین متبوع الفقراء و المریدین شیخِ نجم الدین ابوبکر باد! اوقاتِ شریفه آن یگانه اهلِ تفرید و تجرید مستغرقِ توجّه و توحید تا طوائفِ مریدان را از عذوبتِ مشارب و صفاءِ مواردِ الفاظِ گوهر بارش، ساعة فساعة، سیرابی مجدد حاصل گردد و به معارجِ اربابِ مدارج، که مطامحِ انظارِ مجرّدان و مسارحِ افکارِ منقطعان و مفردان است، وصول یابند. اِنْ شَاءَ اللهُ تعالی. طایفه درویشان و جوقِ مجاورانِ زاویه متبرکه به دعا و همت مدد دهند و مطالب نمایند تا بر حسب ملتزمِ ایشان ساخته گردد، اِنْ شَاءَ اللهُ تعالی.^۳

[و اگر شیخ قلندران حج گزارده باشد در هر سه نوع «زین الحاج و الحرمین» باید نوشت.]^۴

(۲) در اصل به همین صورت با الف و لام

(۳) برای اصطلاحات قلندری و نوع ادعیه این نامه به فرهنگ زبان قلندریّه در پایان کتاب مراجعه شود.

(۴) ازین عبارت نسخه دستور الکاتب، میزان تشریح قلندریّه یا بعضی از ایشان را، در همان مضمون به جمع آورده است. استنباط کرد.

(۵۹) نامه قلندری عصمت بخارایی

این نامه قلندری در اوایل قرن نهم، به قلم شاعر برجسته این عصر خواجه عصمت بخارایی (متوفی ۸۲۹ یا ۸۴۰) نوشته شده است و مخاطب آن «حضرت اخوی رضوی مرتضوی» است که از سادات عصر بوده و برادری داشته به نام «جمال الملة و الدین لطف الله» که درین نامه ازو به عنوان «فخرالمفسرین» و «کَهْفُ المورخین» و «الطَفُ المقرّین» یاد می شود. به علت اشمال بر مجموعه ای اطلاعات در باب قلندریّه و تکمیل اسناد آن در اینجا آورده می شود. برای مأخذ و نسخه شناسی آن مراجعه شود به یادداشت پایانی همین فصل.

حمد بی حد و ثنای بی عدّ صانعی را که به قلم قدم رقم هستی را بر صحیفه وجود
منتقش گردانید و به تقریب «کُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً»^۱ در هر نقشی سرّی ودیعت نهاد. چون
صیقل «فاحببتُ أَنْ أُعْرَفَ» زنگِ کثرت را از مرآة مظاهر بزود در هر آینه جمال خود دید
عشق بازی با خود کرد تا یقین شد که بیت
بر نقش خود است فتنه نقاش
و صلوات و صلوات بر خلاصه کاینات
محمّد سیّد الکونین و الثقلید
کس نیست درین میان، تو خوش باش!
- نِ وَالْفَرِيقَيْنِ فِي عُرْبٍ وَ فِي عَجَمٍ^۲

(۱) کُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً: از احادیث قدسی است مراجعه شود به مرموزات اسدی، ۳۷
(۲) شعر از شرف الدین محمد بوسیری (متوفی در حدود ۶۹۵) است و سی و چهارمین بیت قصیده بُرده

و علی آله و اولادیه و خلفائه و اصحابه و علی من تبعهم و تبع تابعیهم الی یوم الدین.
 آفتاب دولت سلطان زحل رفعت برجیش حکمت بهرام سورت خورشید طلعت
 ناهید عشرت عطارد فطنت قمر بهجت ابراهیم خلعت یوسف سورت کلیم قربت داود
 حشمت سلیمان شوکت مسیح سیرت محمد فطرت ابوبکر صدق عمر عدل عثمان
 حیای علی علم فریدون فر دارای بحر فیض کان سماحت ابر عطا مالک رقاب القیصره
 بالقدرة القاهرة کاسر قباب الجبابرة بالهبة الباهرة رافع الویه العدل و الإحسان قامع ابنیه
 الکفر و الطغیان یمینه العلیا طالت ید العلی و قامت قنأة الدین و اشتد کاهله^۲ عربی:
 هُوَ الْبَحْرُ مِنْ أَىِّ النِّوَاحِیِ أَتَيْتَهُ فَلَجَّتْهُ الْمَعْرُوفُ وَ الْبِرُّ سَاحِلُهُ^۳
 الَّذِی تَفَاخَرَ الْمَلِکُ بِأَیَّامِهِ وَ تَقَاطَرَ مَاءُ الْعَدْلِ مِنْ ضَرَامِ صَمْصَامِهِ^۵ شعر:

فروع بارگاه پادشاهی	که ملک اوست از مه تا به ماهی
زحل فراش کمر پاسباش	سر برجیس خاک آستانش
به رزمش یک نبرد انگیز بهرام	به بزمش کاسه زرین خور، جام
کنیز زهره یک دستان سرایش	عطارد کاتب دیوان سرایش
به اردوی جلالش پیکر ماه	چراغ بارگاه و شمع خرگاه
اگر جم زنده بودی در زمانش	کشیدی جام عیش چاکرانش
ز بیم تیغ خونریزش گه جنگ	فسرده خون لعل اندر دل سنگ
ز عکس روی هر زیبا سرشتی	شده هر طرف بزم او بهشتی
همه در خوبی و حسن و لطافت	به قد، فتنه به چشم و غمزه، آفت
ز خط بر ارغوان سنبل فشانده	زلب یاقوت را در خون نشانده
نقاب افکنده بر خورشید کین روست	دو ماه نو به هم پیوسته کابروست
کمر بر موی بسته کین میان است	سخن از هیچ گفته کین دهان است
به هر وجهی همه هندوی اویند	به هر صورت غلام روی اویند

→ مبارکه اوست بنگرید به بؤده المدیح، شرف الدین محمد البوصیری، بیروت، المکتبه الثقافیة، ۱۰ در آنجا به جای فی عرب و فی عجم / من عرب و من عجم، آمده است.

۴ و ۳) نصرقی است درین بیت ابونمام، دیوان ابی تمام، ۴۲۶ و بیت بعد هم دنباله آن است:

بیمن ابی اسحاق طالت ید العلی و قامت قنأة الدین و اشتد کاهله
 هُوَ الْبَحْرُ مِنْ أَىِّ النِّوَاحِیِ أَتَيْتَهُ فَلَجَّتْهُ الْمَعْرُوفُ وَ الْبِرُّ سَاحِلُهُ

۵) آن که پادشاهی را به روزگار او فخر است و آب عدالت از شراره شمشیرش می چکد

به درگاهش یکی از دادخواهان همیشه پادشاه پادشاهان
مُغِيثُ الدوله سلطان بايَسَنْغَرُ که بحراز فيض فضل اوست چون در^۶

خَلَدَ اللهُ مُلْكُهُ وَ جَعَلَ تَمَامَ الْعَالَمِ مُلْكَهُ تَا قِيَامَ قِيَامَتِ وَ پاينده بادا. اَمَّا بَعْدَ حَمْدِ اللهِ وَ الصلوة على نبيه و الثناء على خليفته وَ وليه و ابلاغ قوافل التحيات الطيبات المتجليه من مظاهر المحبة و الاخلاص و ارسال رسايل دعوات الصالحات المتحلية بجواهر المودة و الاختصاص / آرزومندی و اشتياق به مطايبات مليحة متصله و مكالمات فصيحة غير منفصلة حضرت اخوي رضوي مولوي مرتضوي. بقيه دودمان سيادت و امامت نقيه خاندان زهادت و كرامت سر تكيه نشين قلندرخانه و اذ جعلنا البيت مثابة للناس و آمنة (۱۲۵/۲) كه در قدم اول سراپاي وجود غم فرسوده را به مقتضي حديث «تَجَرَّدُ تَصِلُ إِلَيَّ»^۷ از شعرات غفلت و بي باكي به پاكي تجريد و تفريد به پاكي سترده و سر و پاي ننگ و ناموس به مقامران خانه «الْفَقْرُ فَخْرِي»^۸ سپرده در پناه چتر و توغ و جوالق و پلاس «رُبَّ أَشْعَثٍ أَغْبَرَدِي طَمْرِينٍ»^۹ به سر دستي «لِي مَعَ اللهِ وَقْتُ»^{۱۰} گلبانگ قلندري به اوج «لَا يَسْعُنِي مَلَكٌ مُقْرَبٌ»^{۱۱} رسانيده سر حلقه سُكَّانِ حُجْرَاتِ لَنْگَرِ «فِي بُيُوتِ أَدْنَى اللهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا إِسْمُهُ»^{۱۲} ۳۶/۲۴ كه كَلْبِ عَقُورٍ «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ»^{۱۳} ۵۳/۱۲ را شيرانه مُهْرَةٌ «فَاتَّخِذْ وَهَّ عَدُوًّا»^{۱۴} ۶/۳۵ طوقِ شوقِ در گردن انداخته در زنجير انقياد آورده تا حلقه تجرد در گوش و خرقة تفرّد بر دوش نقشِ نامِ مُحَمَّدٍ و على را حِرْزِ بازو و سپرِ سينه خود ساخته صفيّر حيدري و نفيّر صفدري با مجرّد صفتان «رَجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللهِ»^{۱۵} ۳۷/۲۵ رسانيده تا قلندر وَ شان «أَوْلِيَائِي تَحْتَ قِيَابِي»^{۱۶} و حيدري وَ شان «لَا يَعْرِفُهُمْ غَيْرِي»^{۱۷} كه چشان اسرار ألوهيت و قلاشان بازار عبوديت اند از جُرعه دان «يُجِبُّهُمْ وَ يُجِيبُونَهُ»^{۱۸} ۵۴/۵ و آية «لَا فِيهَا غَوْلٌ»^{۱۹} ۴۷/۳۷ نوشيده و در عروج اول، خود را به معراج گاه «اللهُ وَ

(۶) شعر از نويسنده است

(۷) تَجَرَّدُ تَصِلُ إِلَيَّ: از زبان مسيح و حضرت رسول نقل شده است كه تَجَوَّعُ تَرَانِي، تَجَرَّدُ تَصِلُ إِلَيَّ: گرسنه باش تا مرا ببيني و محروم باش تا در من رسي. كَاشَفُ الْأَسْرَارِ، اسفرايني، ۷۷

(۸) الْفَقْرُ فَخْرِي، حديث است تمهيدات، عين القضاة، ۳۱۴

(۹) رُبَّ أَشْعَثٍ أَغْبَرَدِي: حديث است كشف المحجوب، ۲۶۷

(۱۰) لِي مَعَ اللهِ: حديث است، تمهيدات، ۷۹.

(۱۱) أَوْلِيَائِي تَحْتَ قِيَابِي. حديث است. اسرار التوحيد، ۴۰/۱.

لاسواه»^{۱۲} انداخته و در قمارخانه «لَيْسَ فِي الدَّارِ غَيْرُهُ دِيَار»^{۱۳} با مقامران «مُلُوكٌ تَحْتَ الأَطْمَار»^{۱۴} دین و دنیا درباخته. سیاحی که چنانک فلکِ دوار که پیکِ بارگاهِ عظمت و جلالِ مَلِكِ غَفَّار است تیربند، برزنکِ زرین منطقه بر میانِ عزیمت بسته نیمِ ترکِ اطلِسِ معدّل بر سرو قبابند اخضر ممثل در بر و پایزه زرین «جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً ۵/۱۰ بر سینه و مُهْرَةُ زُهْرَه بر زانو و دَهْرَةُ هَلَالِي در دست از برای نشرِ احکامِ عَزَّت و تبلیغِ مآثرِ قدرت در جولان و دوران است آویزِ عمری به تیزبند سلامت زنگِ استقامت بر میانِ سلوکِ طریقِ طریقت بسته نیمِ ترکِ ترکِ علایق بر سر و نیمچه قطع تعلق در بر و پایزه پیکرِ اسداللهِ الغالب بر سینه و دَهْرَةُ طَهَارَت در دست و مُهْرَةُ مَهَارَت بر زانو. و پاپوشِ توکل در پای در بیدای «سَيَرُوا سَبَقَ الْمُفْرَدُونَ»^{۱۵} در طلبِ رستگاران «أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ و اُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۵/۲ از سر قدم ساخته طریقِ شوق پیموده میزبانی که بر موافقتِ سفره اندازان «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۸/۲۶» در کاسه و دیکِ «و جِفَانٍ كَالْجَوَابِ و قَدُورٍ رَاسِيَاتٍ ۱۳/۳۴» به آبِ «مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ ۱۵/۴۷» و به آتِشِ «نَارِ اللَّهِ الْمُوقَدَةِ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْآفَنَةِ ۶/۱۰۴» مایده «أَكَلَهَا دَايِمٌ ۳۵/۱۳» پخته پیشِ مهمانانِ قومِ «لَا يَشْقَى جَلِيسُهُمْ»^{۱۶} کشیده دهقانی که زمینِ «وَالْأَرْضُ مَدَدُنَاهَا ۱۹/۱۵» به آبِ «وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَا كُومَهُ ۲۲/۱۵» سیراب گردانیده و به کلند افتقار فالیزِ «كُلُوا و تَمَتَّعُوا ۴۶/۷۷» کاشته و خربزه «و فَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ ۲۰/۵۶» بر ممرِ سیاحانِ «فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ ۲/۹» انباشته مسیحِ طُورِ السَّبَاحَةِ و السِّيَاحَةِ كَلِيمِ طُورِ المَلاحةِ و الفِصَاحَةِ لِأَزَالِ سَيِّدًا مُحَمَّدًا، بَيْتِ

به غایتی ست که از شرح آن به عجز آیند اگر بحار سیاهی شوند بر اقلام

(۱۲) الله و لاسواه: به صورت اللّه بس و ماسواه هوس، در اسرار التوحید ۱/۲۸۵ آمده است

(۱۳) لیس فی الدار: به صورت های مختلف نقل شده است و در شعر بعضی از شاعران هم به صورت مصرعی دیده می شود. مرموزات اسدی، ۳۱ و تعلیقات همان کتاب ۱۶۴ دیده شود.

(۱۴) ملوک تحت اطمار: به صورت سُكُوتُ نُظَّارَةُ عُيْبٍ خُصَّارِ مَلُوكِ نَحْتِ اَطْمَارِ، در کاشف الاسرار، اسمرایی ۱۳۶۲ آمده است.

(۱۵) سیروا سبق المفردون: به عنوان حدیث شهرت دارد. کشف المحجوب، ۴۷۲ و مرصاد العباد، ۲۷۱

(۱۶) لایشقی جلیسهم: به صورت «هُمُ القومِ لَا یَشْقَى بِهِمْ جَلِيسُهُمْ» در مناہج العارفين، سلمی، چاپ کُلرگ، p. 27 آمده است و به صورت «هُمُ قومِ لَا یَشْقَى بِهِمْ جَلِيسِ». مجالس، نسخه کتابخانه مرعشی، از آثار قرن پنجم، شماره 3515، ورق ۷۸ و نیز در التصفیه، ۸۷ آمده است از زبان حق تعالی درباره ارباب زهد.

لولا مفارقة الأحباب ما وجدت
دریغ و درد که یارانِ همنشین رفتند
به باغِ عمر شکفتند چند روزه چو گل
چو آبِ زندگی از شیشه شکسته عمر
غلامِ همتِ اهلِ دلم که در غم و درد
جگر کباب و تهی دست، جان بده عصمت!
چون حرارتِ لمعاتِ ضرامِ شدیدِ الأضطرامِ مفارقت به انسجامِ سباسبِ دُمُوعِ
حسرتِ منطقی نمی‌گردد و نصارتِ زهراتِ مسکینه النَّفحاتِ گلزارِ مُصادقت به هُبُوبِ
صرصرِ مُباعَدتِ منتهی نمی‌شود عوضِ آن رایحات و مرهمِ این جراحات جز ملاقات با
برکاتِ آن ذاتِ فرشته صفات، بر صحیفه خیال، صورت نمی‌بندد.

ز حد گذشت تَعَطُّش به پای بوس تو ما را سلامِ مردمِ چشمم که گوید آن کفِ پا را^{۱۹}
بر ضمیرِ مُنیر و تهیه^{۲۰} مستتیر آن قطبِ آسمانِ عرفان واضح و لایح خواهد بود که سابقه
«الأرواحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ»^{۲۱} هر که را با هر که آشنایی داد و داعیه «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا» هر چه را
در هر که ودیعت نهاد با حقایقِ آن ائتلاف و دقایقِ آن اعتراف از مطالعِ ممکنات بر مَنْصَبه
ظهور در جلوه نمی‌آید رجوع به مقامِ اصلی «كُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ ۹۳/۲۱» که مقصدِ اعلیٰ
سالکان است از مستحیلات می‌نماید بیت

جانِ من و جانِ ترا، در ازل
آلفتِ امروز از آن سابقه ست
گفت: السُّ و تو بگفتی: بلا
الْحَمْدُ لِلَّهِ وَالْمِنَّةُ عَلَيَّ وَعَلَيْهِ، بَيْتُ
کزان ساعت که خاک ما سرشتند
سابقه‌ای بود که گشت آشنا
گرچه فراموش شد آنها ترا
مَرِّ بَلِيٍّ چيست، کشیدن بلا^{۲۲}
درو جز تسخیمِ بدنامی نکشتند

(۱۷) لولا مفارقة الأحباب: دیوان المتنبی، چاپ سنگی مطبعة محمدی، ۱۲۹۷ هـ ق، ص ۱۶۸.

(۱۸) شعر از عصمت بخاری است. (۱۹) از امیر خسرو دهلوی است.

(۲۰) «تهیه» این کلمه ظاهراً یک اصطلاح قلندری است به معنی «حال و روحیه» و در یک متن قلندری دیگر هم به کار رفته است: نامه قلندری، فصل ۶۱ کتاب حاضر که می‌گوید: «بیهوش دارویی حاصل کند که از برانداختن آن در تماشگاه عالم حیرت تهیه مست بر توان آورد.»

(۲۱) الأرواحُ جنودٌ: حدیث است و مشهور شرح نعوف، ۱۵۲/۱ و ۱۵۷/۲.

(۲۲) شعر از مولانا است. ترکیبی است از دو جای دیوان شمس، ۱۰۲/۷ و ۱۵۷/۱.

ز رسوایی چه اندیشیم کاوّل به پیشانی ما این خط نوشتند
 همه کام محبت تلخ کامی ست که این معجون به زهر غم سرشتند
 ز آتش، اهلی دوزخ را مترسان که با یاد تو در عین بهشتند
 مقیمان سر کویت، چو عصمت نعیم و نازِ جنت را بهشتند^{۲۳}
 یَعْلَمُ اللهُ مَا مَضَى عَلَيَّ سَاعَةً خَالِيَةً عَنْ تَذَكُّرِهِ مَأْمُولٌ أَنْكَ مِنْ بَعْدِ بِرِ خِلَافِ مَاضِيٍّ اِز
 طرفین، از کیفیت احوال در مقام اخبار و استخبار باشیم.

چون روشن شد که «طُولُ الْعَهْدِ مُنْسِيٌّ»^{۲۴} غلام هر گناه کارِ شرمسار محروم از دولتِ
 دیدارِ جُرأت نموده و بر خاکِ اعتذار جبین سوده چند بیتی از دُررِ مناقبِ پادشاهانه
 حضرتِ خلافتِ پناهی در سلکِ نظم آورده و هر سطری را به سطری از کمالاتِ آن
 جناب مُزین و مُحلی و مُکَلَّل و مُطَلَّأ گردانیده اگر به حُسنِ تدبیر در محلی ندیمانه
 حضرتِ اخوی مولای فضایل مآبی فخرُالمفسرین کهُفُ المورخین الطّفُ المقرّین برادر
 مولانا جمالُ الملة والدين لطفُ الله را سلّمه الله و ابقاه و رزقنا بأقرب السّاعة لقاءه، ازین
 شکسته درست اعتقادِ عبودیاتِ مخلصانه عرضه داشته در حضور خویش فرمایند که
 مرتب و مهذب چنانک طورِ ادایِ ملیح آن برادر است به عزّ عرض رسانیده تا باشد که در
 پیرانه سراین غلام کم نام دشمن کام بی نظم سرانجام آب رویی تمام یابد.^{۲۵}

(۲۳) از نویسنده نامه، عصمت بخارایی است.

(۲۴) طول العهد منسی: یا منسیر ضرب المثل است امثال و حکم، ۱۰۷۹ و مقامات اوحدالدین کرمانی، ۲۲۶

(۲۵) از نسخه دیوان عصمت بخارایی، به تصحیح و مقابله ماندان باوندی، به راهنمایی دکتر پرویز نائل خانلری،
 رساله دکتری ادبیات فارسی در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران ۱۳۵۳ (تاریخ دفاع از رساله) این رساله بر اساس
 نسخه مورخ ۸۶۸ موزه بریتانیا و نسخه آستانفدس رضوی قرن نهم و نسخه مجلس شورای ملی حطّ حلال
 غیاث و نسخه کتابخانه فاتح (ترکیه) مورخ ۸۷۲ و نسخه دیگر همان کتابخانه (بی تاریخ) و نسخه اسعد اوندی
 (بدون تاریخ) فراهم آمده است.

۶۰) الكواكبُ الدُّرِّيَّةُ في مناقِبِ الحیدرِیَّة

رسالهٔ مختصر «الكواكبُ الدُّرِّيَّةُ في مناقِبِ الحیدرِیَّة» انشای بُرهان الدین ابواسحقِ کرمانی است که در قرن هشتم نوشته شده است و مجموعه‌ای از آداب و رسوم و مصطلحات «قلندریّه» و «حیدریان» عصر را برای آیندگان ثبت کرده است. دربارهٔ نویسندهٔ این رساله و نیز قطب الدین حَقماق، که رئیس حیدریان عصر مؤلف است، به تعلیقات مراجعه شود.

این رساله از مجموعهٔ منشآت متعلق به کتابخانهٔ مجلس سبنا به شمارهٔ ۱۳۶۰۳ بزرگ، مجموعهٔ ب: $\frac{۲}{۲۶/۲۱۹}$ که قبلاً ملکِ دکتر مهدی بیانی بوده است فراهم آمده است. مشخصات دیگر نسخه اینهاست: قطع بیاضی منشآت از نصرالله بن عبدالؤمن سمرقندی، جلال الدین عکاشه، تاج الدین ملک اخستان، (که برای عمادالدین فقیه نوشته) خواجه نعمان الدین شیرازی، خواجه معین الدین جامی، المرتضی الأعظم سیّد مطهر الحسینی شیرازی، خواجه شهاب الدین مسعود شیرازی، جلال الدین شاه خوافی، و دیگران. مالکِ قبلی نسخه، مرحوم دکتر مهدی بیانی، نوشته «از اوایل قرن نهم» و در پایان یکی ازین منشآت تاریخ شعبان المعظم ۸۰۴ دیده می‌شود. (آخر فتح‌نامهٔ دهلی) بنابراین نگارش رسالهٔ الكواكبُ الدُّرِّيَّة به قرن هشتم بازمی‌گردد. در سرلوحهٔ این رساله نوشته شده است: «من منشآتِ مرحوم مغفور بُرهان‌الملّة و الدین ابو اسحقِ کرمانی علیه الرحمة و العُفوان.» عنوان رساله را ما از سطور پایانی رساله که می‌گوید «تم الكواكبُ الدُّرِّيَّةُ في المناقب (ظ: مناقب) الحیدرِیَّة» اختیار کردیم.

دی بامداد که سیمرغِ همایون فالِ خورشید در فضاء هوا پر و بال بگسترانید و بیضهٔ آفاق را قاف تا قاف در زیرِ جناحِ اشبال آورد و به منقارِ زرّین دانه‌های سیمین کواکب را از صحنِ آسمان و طبقِ افلاک بر چید این ضعیف با یک دو آشنا، هم از ابناء روزگار، که از

لوح سینه شان صورت اخلاص لایح بود و از جبین احوالشان پرتو نور وفاق، در تفسیر آیت «أولی اجنحةٍ مثنیٰ و ثلاث و رباع ۳/۴» مطارحه‌ای^۲ می‌کردند و هر یک به قوتِ قوادمِ ذهن و خوافی^۳ فکر پرواز می‌نمودند و در ریاضِ معانی بدیع بر شاخسارِ بیان بلبل وار به هزارستان می‌سراییدند و سررشته سخن آن نفوس سلیمه به مجردات سماوی، که نزدیکِ حُکما از کسوتِ موادِ عاری‌اند، کشیده به قدرِ عقول، هر یک عقال اشکال از پای سمندِ تعقلات برمی‌داشتند. ناگاه آوازی حزین در پردهٔ عشاق به گوش این بی‌نوا رسید و پرده‌نشین سامعه در خلوت خانهٔ صماخ به هزار پای در رقص آمد.

و آهسته به دستِ فتنه حلقه زلف زنجیرِ من شیفته در جنبانید
و چون نظر کرد جمعی را دید ماندهٔ چنگ برهنه فرق مقید قدم سرِ اخلاص در پیش
و چون دف، که زخم پیایی همی خورد، حلقهٔ ارادت در گوش. دستِ اتفافی بر هم زده
غزلِ شورانگیز سوزآمیز می‌خواندند:

من با خرد به حجرهٔ خلوت شتافتم گفتم که‌ای نتیجهٔ الطافِ کردگار^۴
این طایفه کیستند و در دایرهٔ وجود برچیستند؟ از لباسِ عادتیان منخلع شده و در
حلقهٔ بی‌سر و پایان منتظم آمده. تجرد ظاهرشان بر قطع تعلق باطن امارتی واضح و از
مرآت سینه نورانی شان صورتِ ترکی‌ریا و خودبینی لایح دست در دامنِ کدام مرد زده‌اند
و آستینِ کدام صاحب درد گرفته؟ خردِ خُرده دان که

بزرگ آفریننده هر چه هست ز هرچ آفریده‌ست بالا و پست
نخستین خرد را پدیدار کرد ز نورِ خودش دیده بیدار کرد
هر آن نقش کز کلکِ قدرت نگاشت ز چشم خرد هیچ پنهان نداشت
هر آن گنج پوشیده کامد پدید به دستِ خرد باز دادش کلید^۵
در حلّ این عُقده زبان برگشود و گفت: اینان تاجدارانِ مُلکِ معنی و زخم خوردگانِ
دارِ دنیا مسندنشینانِ صدرِ صُفّه خاک صافیانِ دردنوش دردناک بر سرِ هم‌شان از ترکی
دو عالم کلاه و در نظرِ اعتبارشان چه گدا و چه شاه.

ایشان که مجردانِ راه‌اند در مسندِ کون پادشاه‌اند

(۳) قوادم بره‌های درشت و خوافی بره‌های ریز

(۲) مطارحه: مناظره و بحث

(۴) شعر ظاهراً از انوری است ولی در دیوان او نیامده است.

(۵) اسکندرنامهٔ نظامی، ۱۲۴۱.

در رزم یلانِ بی نبردند در بزم سرانِ بی کلاه‌اند
 مستانِ شبانه‌اند لیکن صاحبِ خبرانِ صبحگاه‌اند

پرچمِ عَلمِ سروری شان سر به منجوقِ آسمان باز نهاده و گویِ گردونِ گردان در خمِ
 چوگان آمده. در زیرِ گلیمِ مُفلیسی طبلِ بلند ناموس می‌زنند و در دارالضربِ اخلاص،
 سِکّه مردی می‌نشانند و بر زبانِ مفاخرت و مباحثات می‌رانند:

خطبه به نام ما سزد بر سرِ منبرِ فلک زانک به مُلکِ نیستی نوبتِ سنجری زدیم
 از سرِ شعور، صفتِ تجرّد را، که از مقاماتِ بلند و مراتبِ ارجمند است، شعارِ خود
 ساخته و در جریدهٔ «جُرْدُ مُرْد»^۶ که ساکنانِ فردوسِ اعلا و مقیمانِ جنّةِ المأویٰ اند انخراط
 یافته.

به خرقه‌ای که ازو عورتی شود مستور

خُرَسند آمده کسوتِ والا نهادِ زنگاری زردوزِ آسمان را به پلاسی حساب نمی‌کنند و
 نسیجِ خارایِ لعل کوهسار را سنگی نمی‌نهند و غلالهٔ لاله و شقهٔ شقایق به کهنه پاره‌ای
 نمی‌شمرند و هر یک به زبانِ حال در کسوتِ دلال می‌خرامند و می‌گویند:

چون من به گلیم سر فرود آوردم گردن نهم مَرِ فلکِ اطلس را
 ماندهٔ تیغ اگر چه صورتاً برهنه‌اند، به گوهرِ معنی آراسته و مشهورِ عالم و بر سر آمدهٔ
 جهان گشته و بی تکلفِ آستینِ فرزانگی در نوشته‌اند و ساعدِ کوتاه دستی را به سوارِ
 تجریدِ مُحَلّی ساخته و محصولِ بارنامهٔ چرخِ زرنگار به سرانگشتِ اشارتشان بر بادِ
 بی‌نیازی رفته.

غریبانِ مُلکِ بخشند، گویی که خامه‌اند

و بی تکلف اگر از بهرِ تحرّیِ مرا ضی باری از بشرهٔ بَشَرِیت و قالب وجود منسلخ
 شوند غایتِ جلادت تواند بود.

پیش تو از بهرِ فزون آمدن خواستم از پوست برون آمدن^۷
 و اگر از برای طلبِ قربت و نیلِ رفعت فلک آسا بی سر و پا گردِ آفاق گردند نهایتِ
 سعادت تصور توان کرد.

۶) أَهْلُ الْجَنَّةِ جُرْدُ مُرْدٌ مُكْحَلُونَ (بَا كُحْلٌ) به عنوان حدیث از ابوهریره روایت شده است و ترجمهٔ آن چنین است: اهل بهشت را بر چهره و بر اندام‌ها موی نیست و چشم‌هاشان سیاه است و شرمه کشیده. مراجعه شود به فیض القدیر، ۳/۶۵؛ و کشف الخفا، ۱/۲۶۱. (۷) مخزن الاسرار، نظامی، ۳۱.

خبر داری که سیاحانِ افلاک چرا گردند گردِ کعبه خاک
 درین محرابگه معبودشان کیست وزین آمد شدن مقصودشان چیست؟
 همه هستند سرگردان چو پرگار پسید آرنده خود را طلبکار^۸
 کعبه وجودِ انسانی که به فیضِ فضلِ ربّانی به تشریف «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ۗ/۱۷»
 مشرف شده اگر از ماورای آنچه در شریعت به سترِ آن مأمورند عاری ماند اقدام بر
 مُحَرَّمی یا امتناع از واجبی لازم نیامد.

کعبه را جامه کردن از هوس است «یا» و «بیتی» جمالِ کعبه بس است^۹
 و از کجکول فقر، که به علوِ طبقه صورتِ «قصعة المساکین»^{۱۰} خوانِ مینافام چرخ و
 سماطِ لاجوردی فلک دارد.

به لقمه‌ای که ازو معده‌ای شود ساکن

سِدِ جَوْعه می‌کنند و قرصِ خور را به جوی نمی‌خرند و خرمنِ ماه را به کاهی
 بر نمی‌گیرند و سنبله مرغزارِ آسمان در میزانِ همتِ عالی‌شان وزنی نیاورد و سبزه طارم
 فیروزه رنگ نزد حوصله ایشان «خَضْرَاءُ الدِّمْنَى» ننماید و دل از (زَهْرَةُ الْحَيَوَةِ ۲۰/۱۳۱)
 دنیا، که مرارتِ ناکامی در پی اوست، برداشته و طعمه او را که
 لوزینه‌ای است خُرده الماس در میان

ناخوشگوار دانسته مضمون

اِذَا [مَا] أَكَلْنَا بَقْلَةً وَ كُسَيْرَةً وَ نَمْنَا عُرَاةً فَوْقَ جِصِّ مُرَشِّشٍ
 تمنی امیرِ المومنین مکاننا بتلك القلایا و الفراش المنقش^{۱۱}

بر ورقِ دفترِ خاطر نگاشته در نوای بی نوایی بدین ابیات مترنم اند که

گرچه زجهان خبر نداریم هم سر به جهان فرو نیاریم
 زانجا که حسابِ همتِ ماست عالم همه حبه‌ای شماریم

و لگامِ زجر بر سرِ نفس شوخ چشمِ فرعون و ش کرده‌اند و به صرامتِ موسوی زگر
 گردنِ او را، که سینه کبر و منی افراشته و سرکشی شیوه خود ساخته، نرم کرده در قطع
 علایق یدِ بیضا می‌نماید.

(۸) خسرو شیرین، نظامی، ۱۲۳.

(۹) از سیر العباد سنائی است. مثنویات حکیم سنائی، ۲۲۹.

(۱۰) قصعة المساکین، کاسه گدایان و درویشان.

(۱۱) یعنی: در آن هنگام که پاره‌ای نان و سبزی بخوریم و برهنه روی گچ آبدیده بخواهیم، خلبند، با آن همه
 طعامهای گوارا و فرشهای منقش، آرزوی لذت ما می‌کند.

ز خشکی به دریا کشیدند بار ز پیوند گشتند پرهیزگار
 به مردانگی خونِ خود ریختند بمردند و با زن نیامیختند^{۱۲}
 و تحمّلِ اعباءِ مجاهدات، که مورثِ مشاهدات است^{۱۳} - کرده، گاهی که روی آسمان،
 پشتِ سنجاب بر دوش کشیده و پشتِ زمین، شکم قائم پوشیده از جیبِ سحابِ مسکئی
 الأهاب^{۱۴} توده‌های کافور بر صحن گیتی ریخته و از بی‌مهری فلک، خونِ لعل در عروق
 کوه منجمد شده از مجری کمانِ چرخ ناوکِ زمهریر گشاده و از سهم لشکر سرما و دم
 سردی هوا آتش به دست و پا فرومُرده، در اطفاء نائره شہواتِ نفسانی و تقدیم مراسم
 ریاضاتِ جسمانی نقشی بر آب می‌زنند که شگفت‌نمای ساکنانِ طاقِ آبگون شده و در
 آب چشمه‌ها، جهتِ طهارتِ نفسِ شوخ، نهنگ‌وار غوطه می‌خورند که حیرت فزایِ پاک
 بازانِ عالمِ قدس آمده و از الهامِ سروش به گوششان رسیده که

دنیا همه سر به سر، سراب است بگذار سراب و رو به ماکن

و در طلبِ زلالِ وصالِ شربت‌های مُرّ المذاق^{۱۵} نوشیده

دمادم شرابِ آلم در کشند وگر تلخ بینند دم در کشند^{۱۶}

و صبر از اقتناء مستلذاتِ این جهانی، که ثمره آن حصولِ غنیمتِ مائده^{۱۷} نعیم

جاودانی است نموده، از سرِ ذوق می‌گویند

جهان، شربتِ هر یک از یخ سرشت بجز شربتِ ما که بر یخ نوشت^{۱۸}

و در مخالفتِ هوای طبیعت از سر تا پای آهن و فولاد رفته بر یکرانِ قدم سوار گشته،

جلاجل زنان بر نواهای زنگ

روی به مناصحتِ «اعدیِ عدوِّک نفْسک التّی نینّ جنّیک»^{۱۹} آورده و درین «غزوه

ذات السلاسل»^{۲۰}، که جهادِ اکبر از آن عبارتی است، به قدرِ طوق کوشش می‌کنند و به

(۱۲) اسکندرنامه، نظامی، ۱۲۲۰.

(۱۳) اشاره است به این سخن مشهور سهل بن عبدالله تستری «المشاهداتِ مواریثِ المجاهدات»، یعنی مشاهده‌ها حاصل مجاهده‌ها ست. حالات و سخنان ابوسعید، ۵۹؛ تعلیقات اسرار التوحید، ۸۱۸/۲.

(۱۴) مسکئی الأهاب، آنچه پوستش به رنگ مشک باشد

(۱۵) مُرّ المذاق، به چشیدن تلخ. (۱۶) بوستان، سعدی، ۱۰۰

(۱۷) در اصل: بارده (۱۸) شرفنامه نظامی، ۹۵۷.

(۱۹) اعدیِ عدوِّک: دشمنِ نرین دشمنانِ تو نفسِ تست که در اندرون تست، به عنوان حدیث شهرت دارد بنگرید به کشف المحجوب هجویری، ۲۶۰.

(۲۰) غزوه ذات السلاسل به تناسب آهن‌پوشی قلندریان و با در نظر گرفتن این که ایشان درین کار به جنگِ نفس

احرازِ خصلتِ فتوت، که کف اذی و بذل ندی^{۲۱} بدان اشارتی [است] می گرایند و کمرِ خدمتِ اهلِ ترک و تجرید و سالکانِ راهِ توحید بر میانِ جان بسته، و الحق هر که زمامِ هنری می کشد بر درِ خدمتِ کمری می کشد
شمع که او خواجگی نور یافت از کمرِ خدمتِ زنبور یافت^{۲۲}
و در چهار سوی بازار ملامت دُرَاعَهُ سلامت فروخته و سبکباری، که واسطه رستگاری ست^{۲۳}، اختیار کرده

ملامت کشان اند مستانِ یار سبک تر بَرَدِ اشترِ مست بار^{۲۴}
قرابه نام و ننگ بر سنگ زده و فراغتی از سر و ریش خود و خلق حاصل کرده
نی عُصَه نام نی غم ننگ با خلقِ خدا نه صلح نه جنگ
و هیأتِ طلسمی ظاهر را خراب گردانیده

مثالِ گنجِ روان در خرابه پنهان اند

و سلسله ارادت شان به سر حلقه اصحابِ طریقت قطبِ سپهرِ حقیقت جرسریند
قافله ره شناسانِ منازل پیشوای فرقه «عَجِبْتُ مِنْ اقْوَامٍ يُقَادُونَ إِلَى الْجَنَّةِ بِالسَّلَاسِلِ»^{۲۵}
ر بوده کمند «جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ»^{۲۶} پیش قدم زمره (إِنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ ۱۰/۲)
المستغنی عن الوصف و التعریف «وَكَبَّرَ عَمْرُو عَنْ الطُّوقِ وَ التَّشْنِيفِ»^{۲۷} انک

→ خود و هواهای نفس خود می روند، تعبیر غزوه ذات سلاسل را به کار برده است و این غزوه در محلی به نام ذات السلاسل، اتفاق افتاد، در ناحیه شام. پیامبر ص عمر و عاص را در سربدهای به ذات السلاسل فرستاد، آفریش و تاریخ، ۷۰۹/۲. (۲۱) کف اذی و بذل ندی: دست از ستم بازداشتن و بخشیدن داشته‌ها.

(۲۲) مخزن الاسرار، نظامی، ۷۴.

(۲۳) اشاره است به گفتار معروف: نُجِي الْمُخْفُونَ وَ هَلِكِ الْمُتَقَلِّبُونَ، که به نام حسن بصری در کشف المحجوب، ۴۷۳ و به نام مالک دینار در تذکرة الأولیاء، ۵۲/۲ نقل شده است ترجمه آن چنین است: سگزاران رستگار، سنگین باران هلاک شدند. (۲۴) بوستان، ۱۰۰.

(۲۵) عَجِبْتُ لِقَوْمٍ: به صورت‌های مختلف آن را نقل کرده‌اند و به عنوان حدیث از حمده حنفوی به صورت «عَجِبْتُ رَبَّنَا مِنْ قَوْمٍ يُقَادُونَ إِلَى الْجَنَّةِ بِالسَّلَاسِلِ» و «عَجِبْتُ لِاقْوَامٍ يُسَاقُونَ إِلَى الْجَنَّةِ بِالسَّلَاسِلِ» هم کاره‌ها نقل کرده است. کشف الخفا، ۵۵/۲.

(۲۶) جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ: گویا سخن ابوالقاسم نصرآبادی (متوفی ۳۶۷) است. بعضی آن را حدیث بدانسته‌اند طبقات الصوفیه سلمی، ۴۸۸ و تعلیقات اسرار التوحید، ۸۰۷/۲.

(۲۷) کَبَّرَ عَمْرُو عَنْ الطُّوقِ: ضرب المثلی است از دوره جاهلی عرب و داستان آن این است که عمرو بن عدی (خواهرزاده جذیمة الأبرش) در کودکی طوقی (گردن‌بندی) داشت و چون بعد از مدتی دوری در جوانی سرد مادرش بازگشت مادر او خواست که همان طوق را دوباره در گردن وی افکند. جذیمة الأبرش گفت «اشت عمرو»

کوس فلک را جرسش بشکند سینه مه را نفسش بشکند^{۲۸}
 شیخ قطب الدین حیدر زاوه، که زاویه مجرّدان سماوی از رایحه انفاس مبارکش معطر
 است و آبگینه سپهر مینایی از بخور مجمره اندرونش
 زان رو که نمد آینه روشن دارد

از پرتو قرطه‌اش منور و در شهر بند شوریدگی

او داد رضا به زخم خوردن زنجیر به پا و غل به گردن^{۲۹}

و در مقام مجردی و فنا

زد دست و درید پیرهن را کین مرده چه می‌کند کفن را؟

آن کز دو جهان برون نهد تخت در پیرهنی کجا کشد رخت^{۳۰}

منتهی شده و خرقة تجرّدشان بدان عاشق و اصل و عارف کامل، که آستین استغنا بر
 دنیای بی وفا افشانده و ازین توده خاک ناپاک گردی بر دامن همتش نشسته

کیخسرو بی کلاه، بی تخت دل خوش کن صد هزار بی رخت^{۳۱}

مُتَمِّی گشته «وَمَنْ تَشَبَّهَ بِأَذْيَالِ الْمُقْبِلِينَ أَقْبَلَ مُرَادَهُ وَ أَبْثَلَ مُرَادَهُ»^{۳۲}

و چون دُرّ این اوصافِ دل‌پذیر پیر خردِ روشن ضمیر در صدفِ گوشِ دل نهاد،
 سرانگشتِ شوق حلقه ارادتِ آن جماعت در جنبش آورد و با ایشان در معرفت بگشود و
 از هر باب «والحدیثُ شجون»^{۳۳} حکایت در میان آمد و گفت: هر فرقه‌ای را مقتدایی و
 هر زمره‌ای را پیشوایی ضرورت است تا در مداخل و مخارج امورِ صادراتِ اقوال و افعال
 او را دستور سازند و در مصادر و مواردِ قضایای معاش و معاد اوضاع او پیش نهادِ خاطر
 و محلّ اعتماد دانند، شما بسته زنجیر ارادتِ کدام سر حلقه‌اید و دست در کمرِ صحبت
 کدام پیش قدم زده؟ «مَتَّقُوا الْكَلِمَةَ مِنْ سِرِّ نَشَاطٍ وَ مَبَاهَاتٍ كَفَتُوا مَا فِي سَلَكِ مُفْرَدَانِ
 رِوْزِگَارٍ وَ حَلَقَةٍ بِهٖ غُوشَانِ خِلَاصَةٍ چرخِ دوارِ تنوره‌دارانِ آفاقِ حاجی قطب الدین

→ (یا کبیر عمرؤ) عن الطوق: یعنی عمرو اکنون جوانی است که نیازمند گردن‌بند و طوق نیست. و این
 ضرب‌المثل شد مراجعه شود به التنبیه و الأشراف، مسعودی، چاپ صاوی، ۱۵۸ و نیز آفرینش و تاریخ، ۵۳۸/۱۲.
 (۲۸) مخزن الاسرار، ۲۷. (۲۹) لیلی و مجنون، ۵۲۱.

(۳۰) همانجا ۴۷۶. (۳۱) همانجا ۴۷۰.

(۳۲) مَنْ تَشَبَّهَ: هر که چنگ در دامن نیک‌بختان زند، مرادش حاصل آید و توشه‌دانش آکنده گردد.

(۳۳) الحدیثُ شُجُون: یا ذُو شُجُون، یعنی سخن را شاخه‌ها و شعبه‌هاست ضرب‌المثل است، رُوحُ الأرواح،
 سمعانی، ۵۲۳.

حماق انتظام یافته ایم که سراپای وجود سوخته اش پذیرای شعله آتش زنه عشق آمده و از سر سوز، پروانه وار، خود را بر شمع فنا زده.

چو پروانه آتش به خود در زند نه چون کرم پيله به خود در تند^{۳۴}

و هنگامه حیدریان این دیار به وجود آن گوشه نشین^{۳۵} گوش سفته^{۳۶} گرم گشته و هیچ قادح را در طریقه او مجال قذح نمانده با قدم های خاکی [و] دل آتشی احرام حرم وصال بسته و داعی محبت را لبیک اجابت زده از راه صفای عقیدت به مرزوه مرآت فرود آمده و صاحب وقوف عرفات معرفت شده و در حلقه «مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ ۲۷/۴۸» منخرط گشته و همه عمر در اداء مناسک پاک بازی و براندازی یک سر مو تقصیر نمی کند و اصحابنا.

چو گرد قطب شمالی مدار هفتورنگ

پیرامن آن مرکز دایره فتوت طواف می کنند و از اسرار آن نادره وقت طوطی ذایقه را شکر ذوق و شوق درکام آرزو می نهند و در مجلس حضور بخشش بی شر و شورش: نه از آن می که بود در خم و پیمان و کاس

ساغر دوستگانی تجرع می نمایند و غش وجود را از اکسیر صحبت آن کان معرفت زر کانی می گردانند و از داروخانه لطفش زخمی [را] که از شست چرخ حواله تن ناتوان شان آمده دوا می کنند و از برکت گنج شایگان قناعتش دُرست مغربی فلک را به جوی برابر نمی دانند و در کنف رعایتش روزگاری به فراغت می گذرانند و مهر گیاه محبت را در چمن سراستان دل می کارند. گرد آزاری از راه گذارش بر دامن خاطری ننشسته و زمزمه تکبیر و تهلیل و غلغله هاب هوب لنگر آن پیر تکیه جوانمردی در گنبد مقرنس چنبری و طاق مقویس نیلوفری افتاده.

هیوب ز نیم آسمان را گلبانگ ز نیم اختران را^{۳۷}

بنا بر استماع این معانی، سلسله رغبت دیدار آن عزیز در حرکت آمد و استدعاء حضور او نمود. چون اتفاق ملاقات افتاد دیده بر شنیده راجح و عیان بر سماع غالب آمد.

فَلَمَّا التَقِينَا صَفَرَ الْخَبْرَ الْخُبْرَ^{۳۸}

(۳۴) بوستان، ۱۰۰ در بوستان چاپ اسناد یوسفی کلمات قافیه صورت جمع دارد در رسد/ در نسد

(۳۵) گوشه نشین: آن که در «زاویه» (محلّی ویژه در خانقاه و لنگر و تکیه) نشیند

(۳۶) گوش سفته: ناظر است به رسم قلندریان. حیدری که گوش خود را سوراخ می کند ده اند سرنامه این بطوطه،

۴۲۱/۱ و فصل ۳۱ کتاب حاضر. (۳۷) دیوان سیمی، ۳۳۲

(۳۸) فَلَمَّا التَقِينَا: دیوان المنتبی، ۱۰۸، و مصرع قبل آن این است و استکبر الأعداء. مثل لغائه

و شطری از حکایت رسول علیه السلام با زید الخیل طایی^{۳۹} رضی الله عنه در خاطر بگذشت و از فواید صحبتش گوش و گردن نفس ناطقه به دُرهای ثمین و طوقهای زرین مَحَلّی گشت و عروس اشعار دلفریبش، که از فرق تا قدم به زلف و خال و زینت خلخال و وفور حُسن و جمال آراسته، بر اریکه دل متمکن شد و با خدمتش عقد محبتی بسته آمد مشروط به آنک در اوقات خَلوات و مَظانّ اجابت دعوات و مزارات متبرک و مقامات شریف این ضعیف را فراموش نکند و به دعای بی ریا امداد نموده طریقه اهل و داد را به قدم صدق مسلوک دارد و دُرست دل را، که بر محکّ اخلاص قلب نیامده، به نقش دوام محبت مسکوک گرداند. و این سطور به التماس او بر قلم گذشت و بر سبیل اِرْخاء عنان و شیوه مترسّلان نه بر نهج اهل حجّت و بُرهان در سمط تحریر آمد.

آن کس که ز مُلکِ آشنایی ست داند که متاعِ ما کجایی ست^{۴۰}

«وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ (۴۳/۲۹)»

هر که درین حلقه نیست غافل ازین ماجراست^{۴۱}

والسلام عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى. تَمَّ الْكَوَاكِبُ الدُّرِّيَّةُ فِي الْمَنَاقِبِ الْحَيْدَرِيَّةِ.

ع

(۳۹) زید الخیل از شاعران و دلبران عرب در عصر جاهلی که به دلیل اسبان بسیاری که داشت به زید الخیل شهرت یافت. وی به دیدار رسول مشرف شد و اسلام آورد و در سال نهم هجری درگذشت.

(۴۱) دیوان سعدی، ۴۲۸.

(۴۰) لیلی و مجنون، ۴۵۵.

(۶۱) الرسالة القلندریه

در دنباله «الکواکب الدرّیة فی مناقب الحیدریه»، در همان جُنکِ مجلس سنا با همان خط، رساله دیگری هست که در عنوان آن آمده است «مِن مُنْشآتِ مولانا صاحبِ اعظم خواجه بهاءالدین احمدِ سمنانی^۱ طاب ثراه» ولی در خاتمه رساله، کاتب آن را به عنوان «الرسالة القلندریه» خوانده است. این رساله نیز مشحون از مصطلحات قلندریه است و درباره همان حاجی قطب الدین حَقماق که در زمان حیات او نوشته شده و با دعای «آدام الله تعالی میا مِن تجریده» خط و کتابت در دو رساله مشترک است:

الحمد لله الذي بنعمه يتم الصالحات و الصلوة و السلام على اشرف الموجودات
محمد المصطفى خير الكائنات و على آله و صحبه و عترته من الطيبين و الطيبات و
الطاهرين و الطاهرات.

بامدادی که بامدادِ الطاف نامتناهی الهی جهان به کام و انتظام امور دینی بر حسب مقاصد و مرام در تکیه پر نور سرحلقه ذاکران توحید و تمجید پیش قدم ره روان طریق ترک و تجرید طلیعه لشکر مجرّدان روزگار مقدمه الجیش مفردان رودکار^۲ دستور معامله مملکه پیر و مرید مستحق نعمت «الشاکرُ يستحقّ المزید» قُدوة ارباب سخا و فتوت زبده

(۱) بهاءالدین احمد سمنانی، از هویت تاریخی این شخص اطلاعی به دست نیامد باید از رجال نیمه دوم در هشتم باشد.

(۲) رودکار: اگر تصحیف نباشد، در شمار مصطلحات قلندریه باید به حساب آمد حاجی دکنی را سندهام مقایسه شود با دارکانی، در فصل ۶۳ و ۶۴ واژه نامه قلندری.

اصحابِ عطا و مروّت شهبازِ آشیانِ بروجِ فلکِ چنبری شهسوارِ میدانِ تهی دستی و قلندری

چو کسری در میانِ همسران طاق

خورشید سپهرِ معالی حاجی قطب الدین حقماق آدام الله تعالی میامین تجریده که گر سینه صافی به سنگِ خاره باز نهد چندان شرارِ آتش عشق برخیزد که چراغ همه دل‌های مرده افروخته شود، عصای اقامت انداخته بودم که عارفی از زمره «أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون ۵/۲»

اقبال صفت درآمد از در

و سلام خلیل الله بر روی مبارکش آورد و در اثناء سخن سؤال فرمود که تو کیستی؟ و از اهل فقر بر چیستی؟ بلبلِ زبانِ مخاطب در چمنِ فصاحت از شاخسارِ عبارت ثناخوان گشت و گفت:

خوش آمدی و علیک السلام و الإکرام

بِمَقْدَمِكَ الْمِيمُونَ قَدْ قَدِمَ الْمَجْدُ و عَاوَدْنَا الْاِقْبَالَ و الطَّالِعُ السَّعْدُ

جواب آنچه فرمودی ساعتی گوش باش و لحظه‌ای خاموش. لله الحمد و المنة که تا قدم صدق در راه سلوک نهاده‌ام دستِ تمنا در دامن صاحب دولتان که بتفویض منصب «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۶/۲» زده بر جاده متابعت ایشان می‌پویم و در اقامت مراسم دین‌داری، علی کُلِّ حال، رضای ایشان می‌جویم. هرچند که در قافِ قدم جلوه می‌کنم و از هر طرف گیرد عرصه عبادت برمی‌آیم و در محیط معرفت غوطه می‌خورم استغفر الله، سبحانک ما عبدناک حقَّ عبادتک سبحانک ما عرفناک حقَّ معرفتک^۳ سر از زمین محبتِ محمدی، علیه من الصلواتِ افضلها و من التحیاتِ اکملها برمی‌آورم. در آن سرزمین همای نشیمن «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۱۹/۳» سایه «الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ و أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ و تَقِيمَ الصَّلَاةَ و تَوْتِيَ الزَّكَاةَ و تَصُومَ رَمَضَانَ و تَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا. الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ و مَلَائِكَتِهِ و كُتُبِهِ و رُسُلِهِ و الْيَوْمِ الْآخِرِ و تُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ و شَرِّهِ»^۴ بر سر آن مسکن

(۳) سبحانک ما عبدناک: شرح شطحیات، ۹۶

(۴) الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ: به صورت‌های مختلف، از رسول (ص) نقل کرده‌اند مراجعه شود به صحیح مسلم، ۱۵۷/۱ و مرموزات اسدی، ۱۴۶ چاپ دوم.

می گسترده بدین سبب تن را از لباس رعونت و ریا عریان می دارم.
 کلاه بخت تو چون سایه بر جهان انداخت جهان، کلاه تفاخر بر آسمان انداخت
 چهار ترک کلاه سروری را که اهل بیت رضوان الله علیهم اجمعین بخیه موالات یافته
 چنان بر هم نهاده ام که سر مویی زیادت و نقصان ندارد بعد از آن تاج تارک ساخته خرقة
 فقر و فاقه را به هزار میخ^۵ مصادقت بر هم دوخته از آن شعار بدن تجرد کرده ام که تا دیو
 دنیا آن را درنرباید و ما سوی الله پدید آید از اطاعت امر «فَانظُرُوا إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ
 يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ» (۵۰/۳۰) متجاوز نیستم و بر دوام، حشر و نشر در نظر دارم. تنوره
 ضمیر به آتش شوق آل عبا به نوعی تافته ام که از تف تیزی آن در هزار فرسنگی زاویه ای
 که مقام این سوخته باشد خروج خوارج ممکن نگردد ازین جهتم حیدری می خوانند و
 نیک و بد را به تعریف «الْحَسَنُ مَا حَسَنَهُ الشَّرْعُ وَالْقَبِيحُ مَا قَبِحَهُ الشَّرْعُ»^۶ می شناسم. هیچ
 نفس نزنم که از طشت خانه^۷ مغفرت خود را به تشریف «التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ
 لَهُ»^۸ مزین و محلّی نسازم و این چنین سرپا برهنه بر درِ دلها «الله دوست»^۹ می گویم
 و پرسی های می گردانم و در یوزه ای می نمایم و خسته می جویم.

هیچ دانی دولت ما از کجاست؟ از در دلها گدایی کرده ایم

آنچه از تراش و اثرشیدگان حاصل می شود به لنگر نارسانیده به محتاجان می رسانم
 و از خزانه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْتَالِهَا ۖ» (۱۶۰/۶) زنبیل طمع چنان پر می گردد که اگر
 بر گردون نهم گاو از کشیدن آن عاجز آید و هرگز پای از گلیم خود درازتر نکنم و یقین
 تصور باید فرمود که این شکسته که در ملک فنا چار تکبیر بر وجود معدوم گفته جز
 اعمال صالحه زله نبندد و بر مژده «وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا
 حَسَنًا مَا كُنْتُمْ فِيهِ أَبَدًا ۗ» (۲-۳/۱۸) جان فدای مسافران، که از پای علم ارباب حقیقت

(۵) هزار میخ: نوعی از انواع خرقة است مراجعه شود به مکاتبات اسرایی و سسای، ۱۰۲ و تعلیقات اسرار التوحید، ۴۵۸/۲.

(۶) الحسن ما حسنه الشرع: به صورت های مختلف این معنی شهرت دارد ولی به حدیث است و نه ضرب المثل و نه قاعده کلامی. البته در جوهر آن یکی از اصول عقاید اشعریه دیده می شود، آن انکار حس و قبح عقلی است مراجعه شود به الإرشاد، جوینی، ۲۷۱-۲۷۲ و مذاهب الإسلامیین، عبدالرحمن بدوی، ۷۴۴/۱-۷۴۵.

(۷) طشت خانه: جایی که در آنجا پارچه های سلطنتی و لباسهای شاهانه را نگهداری می کنند.

(۸) التائب من الذنب حدیث است و مشهور کشف المحجوب، ۳۷۹.

(۹) الله دوست گفتن: رسم درویشان و بیشتر، قلندریان بوده است.

رسیده‌اند و کلبهٔ احزانِ مرا منور، ساخته چه جای آب و نان فرمود که

ما نیز ازین نمد کلاهی داریم

هان تا چه داری پیش آر و عذر باز پس دار. فوراً به یکی از حلقه به گوشان این اشارت رفت که از شراب بیخودی در کجکول مسکنت شربتی سازد و به گلابِ معرفت معطر کرده در کامِ مرادِ ما ریزد تا اَلْفِتِ دنیا بر دلِ ما سرد شود و علی التّعاقب آنچه در تنور تصوّف بود

چيست آن هيکلی که همواره	نزدِ دانا فلک مثال بود
اندرو هم نبات و هم حيوان	معدنش سنگ يا سفال بود
همچو ماهی در آب غوطه خورد	شب که هنگامهٔ خیال بود
عمر او، همچو عمرِ دشمنِ شاه،	از شبانگاه تا زوال بسود

چون نغمهٔ هلاهیَب برکشیدیم و نور ساختیم حلوای جنسیت مذاقِ جان را به حیثیتی خوش طعم گردانیده بود که فرومالیدنِ کیا اتمام نیافته به کله تراشی رفتیم. یکی گوش باز می‌کرد و یکی چشم فرو می‌گرفت، یکی زبان می‌کشید و یکی مغز می‌بُرد. از راه تمهیدِ معذرت با آن عزیز گفتم:

خطایی گرز ما آمد اجازت ده که تا پیشت به سر آیم که تا از ما به جان انصاف بستانی فرمود که ما این صحبت را به حکم «اِذَا اَصْبَتَ فَاَلْزَمْ وَوَجَدْتَ فَاغْنِم»^{۱۰} غنیمت می‌دانیم و این فرصت فوت نمی‌گردانیم وظیفه آنک بفراشهٔ معنی غبارِ غم از چهرهٔ ما دور کنی و به عرقِ چینِ طریقت عرقِ حیا از جبینِ ما برچینی و هرچه در جرزدانِ معرفت داری در نظر آری و عیشی خوش بر ساز کنی. گفتم شیئاً لله از دلِ پاکِ درویشان و استمداد از همتِ مبارکِ ایشان.

مرا تو جانِ عزیزی و یار محترمی به هرچه حکم کنی بر وجود من حکمی^{۱۱} سمعاً و طاعةً. ازین نوازش چون بر بطم رگ‌های شادی در نبضان آمد و چنگ صفتم غلغله در جان افتاد. اهلِ طرب هر یک چون کمانچه می‌نالیدند و به دستِ عشرت گوش هوشم را چون رباب در سماع می‌مالیدند درین ابیات آویختم که

مغنیِ نوایِ طرب ساز کن به قول و غزل نغمه آغاز کن

(۱۰) اِذَا اَصْبَتَ فَاَلْزَمْ: به صورتِ اَصْبَتَ فَاَلْزَمْ، حدیثی است مشهور، شرح تعرف ۶۷/۱۲

(۱۱) دیوان سعدی، ۶۳۴.

که بارِ غم بر زمین دوخت پای به ضربِ اصولم برآور زجای^{۱۲}
 درین بودیم که
 از گوشهٔ کلبه کان نظرگاهِ من است نی، ناله برآورد که این راهِ من است
 همواره کمرِ خدمت بسته‌ام و درین گوشه چون شما بی سروپا نشسته هر چند باد
 می‌پیمایم اما جان می‌افزایم.
 من آن نیم که دیدی آوازه‌ام شنیدی در من به چشم معنی بنگر که من نه آنم
 بریده‌اند پایم در ره زنی^{۱۳} ولیکن با این بریده پایی با باد هم عنانم
 اندرون از غیر خالی کرده از رعایتِ مراسم خدمت به هیچ نمی‌پردازم و چنین بی
 برگ و نوا که هستم پیوسته نوا می‌سازم. دف نیز دستِ اطاعت بر سینهٔ اخلاص نهاد و
 گفت:

ای چاکرِ سر حلقهٔ زندانِ خرابات من حلقه به گوشانِ ترا حلقه به گوشم
 گفتم چو تو نشنیده سخن شیرینی بر هر طرفِ رخت ز گل نسیرینی
 خورشید صفت حلقهٔ زرین در گوش همچون بدری نشسته در پروینی
 دمدمهٔ نی و زمزمهٔ دف در ما گرفت و خیالِ جمالِ محبوب به تحریک سلسلهٔ عشق،
 که علی الدوام دستِ ارادت در گردنِ ما کرده‌اند، توجّهی نمود که فغانِ مسافر و مجاور به
 عیوق رسید. جوالقیان، جگرها به جای کباب بر سیخ زدند. مفردان، که از زخمِ کتک
 ایشان دیوِ شهوت در شیشهٔ انهزام گریزد، چنان بی خبر شدند که از ضربتِ جوالدوز
 تنبیه با هوش نیامدند چوگان‌داران، همچو گوی، به سر می‌گشتند و می‌گفتند:

هیچ دانی گوی سرگردان چراست این سخن با صاحبِ چوگان بگوی
 استره‌کارانِ موسی دست، که در محلّ «مُخَلِّقِینَ زُؤْ سَکُم وَ مُقَصِّرِینَ لَا تُخَافُونَ
 (۲۷/۴۸) یدِ بیضا نمایند زمامِ محاسنِ معاش از دست داده فریاد می‌زدند:

کین زمام اکنون به دستِ ساربانِ دیگر است
 نوخاستگانِ یخ شکن که به جرمِ گناهان در زندانِ دار دنیا دست و گردن به تخته بند
 یخ مقید می‌دارند در سماعِ چنان گرم خیز شدند که به یک چرخ از مقامِ ریاضت
 درگذشتند و نجات یافتند و هر کس که به هوس دیگ پالان کرده بود چون از جوش

(۱۲) دیوان حافظ، ۳۵۹-۳۶۰.

(۱۳) شاید چه سی

فرونشست آنچه پخته بود به کفچه دست بر صحن سفره شکم کشید و به هیأت اجتماعی مصلحت در آن دیدند که نصیحت صوفیان بپذیرند و چنگال از قلیه برنج باز نگیرند پس بر براق عزیمت افکندن بوق سوار شده تیغ دندان را به قطع نسل قلیه تیز کردند و چون این عزیمت به امضاء رسید آیت «فاذا طعمتم فاتثروا ۵۳/۳۳» برخواندند و از سر بازاری که شیطان نفس اماره لجام از سر نفس سرکش ما برداشته و ما از آهنش لویشه نهاده‌ایم تا باد کبر و منی از سر و دماغ بیرون کند بزودی قدم برگیرند و با اکوان حرص گویند که

به کوهم برانداز تا بیر و شیر بسینند بازوی مرد دلیر^{۱۴}

تاشان بر عکس در بحرِ فکرتِ آن جهانی اندازد و پنجه طلب در زمرد منطقه
جرعه‌دان مستی زده نه از اسرار مجاز

اسرارِ تو عشاقِ تو دانند کماهی

که گر گردی برافشانی به مردی نماند در دلش زاندیشه گردی

بیهوش دارویی حاصل کند که از برانداختن آن در تماشاگاه عالم حیرت تها^{۱۵} مست بر توان آورد چنانک از غیرت دیده افعی نو میدی کور شود. ای والله! حالیا روح پاک بابو شهاب قلندر را تکبیر گویم الله اکبر الله اکبر لاله الا لله و الله اکبر و الله اکبر لله الحمد. درین ضمن نظر یافته‌ای از میان جمع برخاست و گفت: صفا و سکه بر مزید! امروز از تاجداران طوق و یاره، که همواره دعوات ایشان را روی اجابت بر زمین داریم، التماس جان‌بازی می‌رود. فریاد از این خاکسار بر آمد. گفتم:

پیوسته رضای دوست می‌دارم دوست بیداد و جفای دوست می‌دارم دوست

گر جان طلبد دوست چه تقصیر کنم من جان زبرای دوست می‌دارم دوست

و بران جزم شدیم که هر که از جاده شرع مطهر منحرف شود یوف ماست و به زوین زوبش هلاک کنیم در حال زنگله شوق پای نشاط را در حرکت آورد. آب و ایب زنان و آلا اوب گویان به پای افزار نعلین اصحاب صف نعالتیم و درویشی درویشان کرده در پای ما چان، سر صدق به سینه صفا فرود آورده و دست ادب بر هم نهاده به عذر تقصیرات

(۱۴) شاهنامه، چاپ هرمس، ۵۹۶/۱.

(۱۵) کلمه «تھا» مشکوک است و ظاهراً به معنی خاطر و ضمیر و روحیه است مقایسه شود با نامه عصمت بخارایی در متن حاضر فصل ۵۹، شماره ۲۰.

بايستاديم.

بُود كه صدر نشينان بارگاه قبول نظر كنند به بيچارگان صف نعال
اين بنده مسكين به گفتن آمين خود را مشرف ساخت و الله المستعان و عليه الثقة و
التكلان و السلام و الحمد لله على الاتمام.

هاتان الرسالتان ما كتبنا [هما] بالاختيار و الرسالة الحيدرية مستقيم اللفظ و المعنى و
لكن بمعزل عن اختيار البلغاء و الرسالة القلندرية عارية عن صحة اللفظ و استقامة المعنى
مؤلفها كان ذاهلاً عن قواعد فن الانشاء عارياً عن مواده و الباعث على تحريرهما النقل
عن خط صاحب الاعظم محبوب قلوب خواص الأمم الذي قصر لسان العلم عن عد
مناقب ذاته و محاسن صفاته لازال ناصراً لأهل الفضل بالافضال و معيناً لهم يمين الدولة
و الاقبال اللهم اعف عن المحرر و المؤلفين، م.

۶۲) قلندریّه آذری طوسی*

اصلم ز قلندر است و فرعم ز عدم
 وز ننگ مرا می نپذیرد عالم
 دیده چو نظر کرد به صحرای قدم
 جان در صف عشق بود، پیش از آدم

بدان أعزک الله فی الدارین که این رباعی را حبیب العارفین شیخ رکن الدین شیرازی^۱،
 قدس سره، رساله‌ای نوشته است و آن را «قلندریّه»^۲ نام کرده. تحریر کرده آید ان شاء الله
 تعالی و آن این است:

بباید دانست که آن یگانه که این دو بیت گفته است بر سه امر بوده اجمالاً مبدأ و معاد
 و مابینهما و آن را درین چارخانه رباعی یاد کرده که اگر پنج حاسه از تفرقه شش جهت
 بازآید هفت چیز به طریق تفصیل ازین دو بیت بدانیم. اول: اصل، دوم: قلندر، سیوم:
 فرع، چهارم: عدم، پنجم: ننگ، ششم: قدم، هفتم: صف عشق.

اما آن سه امر مذکور مبدأ فی قوله «اصلم ز قلندر است» بجوی و معاد فی قوله

* برای کتابشناسی این متن ← پایان همین فصل.

۱) شیخ رکن الدین شیرازی منظور همان بابا رکن الدین شیرازی معروف، یعنی مسعود بن عبدالله بیضاری
 (منسوب به بیضای فارس) متوفی ۷۶۹ است که مزارش در اصفهان به عنوان مقبره بابا رکن الدین باقی است و از
 ابنیه تاریخی اصفهان به شمار می رود. از آثار او، نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص، به اهتمام شادروان دکتر
 رجعلی مظلومی، در تهران ۱۳۵۹ چاپ شده است و شرحی نیز بر نائیه ابن فارض دارد که هنوز چاپ نشده
 است با عنوان کشف الضرفی نظم الدرّ، و نسخه‌هایی از آن موجود است. بنگرید به فهرست نسخه‌های خطی فارسی
 از احمد منزوی ۱۳۱۹. و درباره زندگی او بنگرید به عباس اقبال آشتیانی «بابا رکن الدین و قبر او» یادگار، سال دوم
 شماره چهارم (آذر ۱۳۲۴) صص ۴۶-۴۲ و جلال الدین همایی «بابا رکن الدین شیرازی متوفی ۷۶۹ که در بقعه
 تاریخی اصفهان مدفون است» نامه مینوی به اهتمام حبیب یغمائی و ایرج افشار، تهران ۱۳۵۰ صص ۵۱۰-۴۸۰ و
 مقاله زنده یاد دکتر احمد طاهری عراقی با عنوان «بابا رکن الدین شیرازی» در دانشنامه جهان اسلام، ۳۳-۳۵/۱.
 ظاهراً نسخه اصلی رساله قلندریّه بابا رکن الدین از میان رفته زیرا در کتاب شناسی‌های موجود از آن خبری
 نیامده است. بنگرید به عباس اقبال، مقاله پیشین، صفحه ۴۶.

«فرعم ز عدم» بین و «مایینهما» از باقی سخن دریاب. شرح چنین می گوید و الله اعلم که اصل بود و ظهور و آنچه «من» به آن منم، از وجود مطلق حق پدید آمد. یعنی از آن حضرتی که آنجا نه اسم است و نه رسم و نه صفت و نه فعل. آن حضرت را احدیت گویند که «قلندریّت» عبارت از آن است و قلندر اشارت به آن و به من از مبادی میانه احوال اطوار ادوار تنزلات است و مراتب ظهور از اعلاى عالم جبروت و عالم ملکوت تا اسفل السافلین انسان رجوع به مبدأیی است که معاد را اشارت بدان است «مِنَهُ بَدَأُ و الیه تَعُودُ» بخوان و از مبدأ تا معاد بدان و آنکه این معنی دریاب که هر طور از اطوار تنزلات که تعین اضافی یافته و وجودی موهوم پذیرفته اشارت حسی یا ذهنی به او عبارت از آن است و جمله حکایت جان نیست، بیت:

نکو گویی نکو گفته ست در ذات که التوحید اسقاطُ الإضافات^۲

چون سه امر که مبدأ و معاد و واسطه ست دانستی هفت چیز دیگر بدان تا بر معنی و مقصود بیت اطلاع یابی.

اول اصل هر چیزی آن باشد که از وی آن چیز پیدا شده باشد و ازین جهت عرب بیخ را اصل می گوید که شجر از وی پدید می آید و حکیم آن را به عبارت خود علّت اول خواند و صوفی آن را حقیقة الحقایق و اصل الاصول گوید و مراد ازین هر دو عبارت حضرت القرب است که هر چه پیدا شد از او پیدا شد و هر چه نام هستی یافت از او یافت «کان الله و لم یکنْ معه شیء»^۳ خبر است از او پیش از هر بودی و «کُنْتُ کُنْزاً مَخْفِیاً»^۴ حکایتی است از ارادت و ایجاد هر موجودی تا عارف بداند که نامی ست ز من بر من و باقی همه اوست^۵

(۲) بیت از عطار است، در اسرارنامه، ۴ و اصل سخن گویا «التوحید اسقاطُ الیانات» بوده است، یعنی اسقاط بی نسبت به متکلم. رساله فشریه، ۷۵۳.

(۳) به عنوان حدیث مشهور است، مرموزات اسدی، ۳۷ و شرح شطحیات، زوربها، ۱۵-۱۱۳، به صورت «کان الله ولاشیء معه» در کشف الحفا، ۱۳۰/۲ نقل شده است و مؤلف از ناقدان حدیث، امثال حافظ عسقلانی و ابن تیمیه نقل کرده است که آن را از موضوعات شمرده اند.

(۴) به حاشیه شماره ۱ فصل ۵۹ رجوع شود.

(۵) مصراع چهارم رباعی است که در دیوان شمس، ۵۵/۷ و مرصاد العباد، ۳۳۹ آمده است و اسناد نفیسی بر آن را در سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، ۱۰۴، آورده است. در بعضی از نسخه های نه چندان معسر سوانح احمد غرانی نیز گویا نقل شده است. ← تعلیقات اسناد نفیسی بر همان کتاب، ۱۲۴ و تعلیقات اسناد رباعی بر مرصاد العباد، ۶۴۰-۶۴۱، که استدلال شده است که رباعی از نجم رازی است.

دوم، قلندر لفظی است عجمی که عرب آن را در لفظ خویش استعمال کرده است لیکن عجمی اطلاق این لفظ بر کسی کند که سر و رو تراشیده باشد و از لباس اصل عبادت بیرون آمده و به پلاس قناعت کرده. و عرب این لفظ را در تارک مجرّد استعمال کند خواه در صورت موافق و مشابه ایشان باشد و خواه نباشد. و بعضی از اهل تصوّف این لفظ را در ملامتی استعمال کنند و ایشان را اهل ملامت خوانند و ملامتی کسی را گویند که خیر خود را اضمّار و شرّ خود را اظهار کند و از ملامتی باشند که در بعضی امور دین مثل ریش تراشیدن و پای برهنه رفتن و امثال این ظاهر را اجمال کنند تا مردمان او را از اعداد کاملان نشمرند و او را مردّ تمام نخوانند ولیکن در خلوت در اصلاح آن احوال و تدارک و استغفار کوشند و در احوال دین ظاهراً و باطناً هیچ مخالفتی از او در وجود نیاید و بعضی از قلندرینه زمانه ما ازین طایفه‌اند. و اگر فی الجمله در میان ایشان چنین کسی باشد بی زحمت نظر اعتبار و بی قاعده و رسم و اعتبار در بندگی حضرت پروردگار خویش در کار باشد، گوئیم بیت

مرا که با تو به مقصودی آشتی افتاد چه باشد ار همه عالم به جنگ برخیزند^۶

خوشا وقت ایشان، مرا نیست باری

و این درویش را چنین روی می نماید که چون این الفاظ را به اعتبار عجمیت کنیم مرکبی باشد از «قلان» و از «اندر» و عجمی قلان بارگران را گویند و این صفت نام او شده و به این مشهود گشته یعنی این چنین صورت دارد: «به قلان اندر است» و به جهت کثرت استعمال و تداول در لفظ قلندر گونه می نماید یعنی چنین کسی بارگران بر خود نهاده است، که در سلوک و طریقت هیچ بار بر نفس سالک ازین گران تر نباشد که خیر خود را إخفا کند و شرّ خود را اظهار. اگر چه این خلاف طبیعت است و مقتضی نفوس نیست. یا خود چنین گوئیم که این لفظی است مرکب از لفظ عربی که آن «قل» است و پارسی آن اندک، یعنی صاحب این صورت پیوسته به کمی اندر است و خود را در کم و کمی پنهان کرده است.

و این فقیر را چنین روی می نماید که واضع و مخترع صورت «قلندرینه» مجذوبی سالک بوده که در غلوائی سُکر به سلوک روی آورده و از معنی که در صدمات خدمات

(۶) دیوان سعدی، ۴۹۶.

فهم کرده است صورتی بیرون آورده و از هر صورتی به معنی و از هر معانی به حالی اشارت کرده است. یا خود سالکی بوده است که مجذوب گشته و در حالت سلوک حالات خود را پنهان می داشت و چون جذبه به وی رسید قوت و غلبه جذبات وی را بر آن داشت که گفتنی ها را بگوی و حال سلوک او را باعث می شد که نهفتنی ها را نهان دار و میان این دو کشاکش او را حالتی روی نموده که بگفت و هم نهفت با آنکه نداند و در نیابد و صورت او سزد. و آنکه بداند و دریابد راه سوی معنی او برد او به هر یک از آن معانی به صورتی اشارتی کرد و از زبان در میان نی

گفتیم به ابرو و شنیدیم به چشم^۷

این فقیر به قدر فهم خویش از هر صورتی که اوضاع اوست معنی با تو بگوید. بیت
آن کس که ز کوی آشنایی ست داند که حدیث ما کجایی ست^۸

از سخن مولانای مذکور^۹ فهم می شود که واضع اوضاع قلندری را نمی داند چنانچه توجیه اصطلاحات ایشان نیز به هوس می کند.

بباید دانست که ابتدای طریق قلندری از شیخ جمال الدین ساوجی بود و او قاضی زاده بود و صاحب درس و مفتی و مرید سلطان ابویزید بسطامی^{۱۰} بود و پیش سلطان چنانچه در کتب قلندری^{۱۱} مذکور است، خلوت بسیار نشسته و چون صیت سلطان منتشر گشت ابوعلی رومی^{۱۲} از روم پیش سلطان آمد و خلوت ها نشست. بعد از خلوت بسیار او [را] حواله به شیخ جمال الدین ساوجی کرد و در عراق چون او را دریافت از آنجا با یکدیگر به طریق سیاحت به خراسان آمدند و از جمله مشایخ خراسان شیخ قطب الدین حیدر را دریافتند چنانچه در قلندرنامه^{۱۳} می گوید، بیت

(۷) در دیوان شمس، ۲۵۵/۷، آمده است. (۸) لیلی و مجنون، بطامی، ۴۵۵.

(۹) مقصود رکن الدین شیرازی، مؤلف اصلی رساله است.

(۱۰) جمال ساوجی در قرن هفتم می زیسته و بایزید در قرن سوم.

(۱۱) منظور مؤلف از کتب قلندری دانسته نیست ولی چنین اطلاع غلطی را در بعضی از اسناد مرتبط با قلندریان می توان یافت. فصل ۲۸.

(۱۲) منظور عثمان رومی است که جای دیگر از همین رساله نیز به نام ابوعلی رومی ازو یاد می شود. اس دخی از مصادیق تحول ابدنولوژیک نسخه بدلهاست که نام حلقای ثلاث را به نام دیگری که محبوت جامعه باشد بدر می کرده اند. مراجعه شود به مقاله ما «نقش ابدنولوژیک نسخه بدلها» در محله بهارستان، شماره اول، د. م.

سال پنجم (بهار و زمستان ۱۳۸۳) صص ۹۳-۱۰۷؛ و درباره عثمان رومی مراجعه شود به فصل ۳۰ کتاب حاضر. (۱۳) منظور قلندرنامه خطیب فارسی است.

چنین گوید جمال الدین ساوه که بود آن شیخ قطب الدین زاوه^{۱۴} که بر طریق طور حیدری گری ازو خاست که در «تاریخ مغول»^{۱۵} آورده است که پیش از گذشتن جنکز خان از آب آمو به شش ماه قطب الدین حیدر بن بنی تیمور بن سلطان خان التبالی^{۱۶}، که صد و ده سال بود در زاوه نمانده بود و ذلک فی شهر سنة سبع و عشرين و ستمائه و آنچه [در] سیر الصوفیه شیخ شرف الملة و الدین^{۱۷} قدس سره از شیخ کبیر رضی الحق و الدین علی لالا^{۱۸} نقل کرده است که «شیخ قطب الدین حیدر زاوه را ما دیدیم دیوانه بود ابتر که با سگ چیزی گفتی و در لانه سگ چیزی خوردی.» مخالف این قول است که در تاریخ ترک است.^{۱۹} شاید که شیخ شرف الدین، قدس سره، این سخن را به افواه شنیده باشد از شیخ کبیر.^{۲۰} و به روایت قلندرنامه، شیخ جمال الدین و ابوعلی رومی اتفاق کرده به جانب شام رفتند و شیخ جمال الدین در باب الصغیره در قبه زینب به شیخ جلال الدین درگزینی^{۲۱} رسید و او را دید که از غایت ترک و تجرید صفای تمام یافته و از دنیا هیچ چیز با او همراه نبود. طریقه جلال الدین درگزینی در او تصرف کرد او را جذب رسیده مناجات کرد که «خدایا از دنیا هیچ چیز به من مگذار چنان که مویی با من همراه نباشد.» چون سر در گریبان کشید و ساعتی برآمد، سر برآورد و یک موی بر سر و ریش و ابرو و مژه او نمانده بود. چون جلال الدین چنان دید او نیز موافقت کرد چنانچه در قلندر نامه می گوید، بیت

یکی زیشان جلال الدین ساوی	که عالم بود و عاقل بود و حاوی
یکی دیگر جمال درگزینی	که بودی کار او خلوت گزینی
سیوم زیشان محمد پیر بلخی	کنه بگزید او طریق الله و تلخی
چهارم شیخ ابوبکر سپاهان	که محفوظ و بری بود از گناهان

(۱۴) این بیت در قلندرنامه خطیب فارسی نیامده است.

(۱۵) معلوم نیست که منظور مؤلف از «تاریخ مغول» چه کتابی است.

(۱۶) این ضبط، در میان ضبط های مختلف نام نیاکان و نسبت قطب الدین حیدر، ضبطی است که جز درین رساله نیامده است.

(۱۷) نه هویت این شرف الملة و الدین بر من معلوم شد و نه از سیر الصوفیه اوجایی خبری یافتیم.

(۱۸) رضی الدین علی لالای غزنوی متوفی ۶۴۲ - نَفَحَاتُ الْأَنْسِ، ۴۳۷-۴۳۹.

(۱۹) مقصود مؤلف از تاریخ ترک، همان «تاریخ مغول» قبلی است که هیچ چیز درباره آن دانسته نیست.

(۲۰) منظور از شیخ کبیر، همان علی لالای غزنوی است به یادداشت شماره ۱۸ همین فصل مراجعه شود.

(۲۱) درباره جلال درگزینی به فصول ۳۳ و ۳۴ کتاب حاضر مراجعه شود.

چو بودش ابتدای عشق این حال نشست اندر دمشق او قرب یک سال
چو در دمیاط رفت آن پیر کامل نشست آن جایگه شش سال کامل
ز هجرت پانصد و هفتاد و شش بود که شیخ این سگه رابنیاد فرمود
بداد او روح را بر رسم هدیه ثمانین و ثلاث و خمسمایه^{۲۲}

این است تمامی معرفت قلندریّه که اجمالاً نوشته شد. فاما تواریخی که ذکر کرده‌اند با هم موافق نمی‌آید. اول دیدن قطب الدین حیدر زاوه که در زمان شیخ نجم الدین کبری، قدس سره، بوده است با تاریخ جمال الدین ساوجی، که گفته است، تفاوت بسیار دارد و ثانیاً تاریخ قلندر نامه نیز با تاریخ سلطان بایزید بر نهج مذکور بسیاری متفاوت است. شاید که حواله شیخ ابوعلی به شیخ جمال الدین به اشارت روحی بوده باشد چنانچه از شیخ ابوعلی دارانی^{۲۳} روایت می‌کنند که سلطان بایزید را گفت بعد از تو تیری بی از ترکش تو بیاید و شام را صید کند و آن شیخ جمال را دانسته‌اند. والله اعلم، و ابوسلیمان دارانی در دوستان و پانجده به حق رسید و داران قریه‌ای است در جوار دمشق.

آمدیم با تمامی شرح قلندریّه شیخ مذکور. بدان فرّدک الله عن الخلیق و جرّدک عن التعلّق بالعلائق، که پلاس پوشیدن عبارت از معنی لابأس است، یعنی درین راه به قبول و رد و فضول و نیک و بد هیچ کست کار مباد و به هیچ چیز از آن مقید مگرد، بیت

به هرچ ازراه و امانی چه کفر آن حرف و چه ایمان

به هرچ از دوست دور افتی چه زشت آن شکل و چه زیبا^{۲۴}

و چون پوشیدن اشارت است به آن که زیر بار گران تکالیف و حوادث و تصاریف جهان متحمل و بارکش باید بود که همه اثقال جهان بر سر ایشان مانند آسیاگردان گردد از تحمل آن بمانند و سر از گریبان آن برآرند و گویند

گر زانکه کشم باری بار تو کشم باری

و تهی پای رفتن اشارت به خلع نعلین دنیا و آخرت است یعنی در بندگی مخلص باش طلب یافت دنیا و عرض جزای عقبی مانند دو نعلین از پای طمع در وادی مقدس

۲۲) در قلندرنامه خطیب این ابیات به این صورت وجود ندارد (صفحه ۶۹) و بیان می‌دهد که متن موجود در قلندرنامه ناقص است. زنده‌یاد دکتر حمید زرین‌کوب، مصحح کتاب، در حاشیه حدس زده است که متن در نسخه افتادگی دارد.

۲۳) منظور ابوسلیمان دارانی (متوفی ۲۱۵) است چنانکه در سطرهای بعد مؤلف خود تصریح می‌کند.

۲۴) دیوان سنائی، ۵۱.

عبودیت برون انداز «فا خُلِعَ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ۲۰/۱۲» با کلیم گفتن، به قولی، اشارت بدین صفت است. و ریش تراشیدن به آنکه نظر از محاسن افعال شایسته بردارد و نقش را از لوحِ دو رویه دل، به استره قطع ما سوی الله، بتراش و در پستی انداز. ره چنان رو خواجه کاندلر هیچ منزل نیستی

و بروت تراشیدن اشارت است که هر چه درین راه از احوالِ درون و برون ملک، از احوالِ دو کون دانستیم و بر ما منکشف شد و خواستیم که آن را باز گوئیم آن را از دو اتفاق لب برداشتیم و مسمار سکوت بر لب پُر لافِ غماز نهادیم. و به ابرو تراشیدن این خواهد که آنچه میان ما و عالم اعلا حجاب بود آن نیز برانداختیم و بی زحمت حجاب حاجب، در عین مشاهده، به رأی العین رسیدیم. بیت

هر که امروز معاینه رخ یار ندید طفلِ راه است که او منتظرِ فردا شد^{۲۵}
یا خود اشارت بدان که چون از عالم ملکی و سفلی، که ریش صورتِ اوست، درگذشتی و از عالم ملکوت، که بروت صورتِ اوست، بگذشتی سر دیگر و ابرو نیز، که صورتِ عالمِ جبروت است، برگذر و به آن عالمِ مجردات درای. تا سالک ازین سه عالم نگذرد به صحن سرایِ سری و سروری وحدت نرسد بلکه تا یک سرِ موی از وی بروی، باقی است به عالم وحدت، که سر صورتِ اوست، راه نیابد. و کتک داشتن اشارت است به آنکه تا سر نفسِ اماره را به کتک مجاهده و ریاضت کوفته نداری و به جوال دوزِ تحمل از هر طرف وجود را مجروح و خسته نگردانی و حلقه نامرادی بر در زندانِ شهوات تزینی و خلافِ مرادِ نفسِ خویش نروی و پرسه «الفقر فخری»^{۲۶} تزینی و کچکول ایثار در میان نیاری، و مرس خدمت در میان نبندی و در پس زانوی «تفکر ساعة خیر من عبادة سنة»^{۲۷} به کمر صحبت مقید نگردی قلندری قلندری از تو درست نیاید و در میان جمع مفردان مفرد سر شمع حضور برنیفروزی. در حلقه سالکان پیش قدم خلیلی خلّت^{۲۸} نتوانی زد و

(۲۵) دیوان عطار، چاپ دکتر تقی تفضلی، ۱۹۲، و صورت منقول در متن ما «معاینه» بود که از طریق دیوان اصلاح شد و معاینه، ظاهراً، تصرفی بوده است که فارسی زبانان در مصدر باب مفاعله این ماده کرده‌اند و شواهد دیگری نیز دارد.

(۲۶) الفقر فخری، حدیث است و بسیار مشهور تمهیدات، عین القضاة ۳۱۴ و مرصاد العباد، ۱۵۵

(۲۷) تفکر ساعة: حدیث است، کشف المحجوب، ۱۳۵ و شرح تعرف ۱۶۲/۱

(۲۸) اصل: در هر دو نسخه، خلقت/خلفت و خلیلی مقامی بوده است در موسیقی ایرانی که قلندریان به آن مقام

گلبانگی «دَعَّ نَفْسَكَ وَ تَعَالَ»^{۲۹} بر همه روندگانِ دعوی دار توانی زد و تا جُرعه‌دانِ باطنت از ناردان اسرار پر نشود در میانِ مُعَرِّبانِ سرمست، هاپ و هیپ «لِی مَعَ اللّهِ وَقْتُ»^{۳۰} از تو مسلم ندارند و از چپ و چهار سوی دشمنِ نَفْس و شیطان هوا و طبیعت بوقِ بی‌ثباتی بسی شنوی و ازین جمله شرایط و ارکانِ این طریق، که پیش مردمان نهاده‌اند، اگر بی‌خبر باشد و ملازمت ننماید طویل باشد و گویندش که این بی‌خبر از اصول و فروع و صورت و معنی خود، که اسمِ قلندری بر خود نهاده و ازین معنی بی‌خبری و جز دیک پالان و نفس‌پرستی در مطبخ «یَأْکُلُونَ وَ یَتَمَتَّعُونَ کَمَا تَأْکُلُ الْأَنْعَامُ ۱۲/۴۷» جز در میان خاکسترِ «خَسَرَ الدُّنْیَا وَ الْآخِرَةَ ۱۱/۲۲» مأوانکنی لاجرم از میانِ مردمان پاکباز و مفردانِ باساز، که هم صورتِ تواند، سجودِ پس دیواری بایدت کرد و به مناجات ملامت کرد سنگِ غرامت بر گردنِ خودت باید گرفت و پای بر خار عار بایدت نهاد و هر دمی هزار بار هزار درویشی درویشان باید گفت و هر لحظه

ما ننگِ خاص و عامیم از ننگِ ما حذر کن

بایدت سرود.

و اگر قایلی گوید: تو درین تقریر سابق اثباتِ طریقت و صورت پیش قدم ایشان، و هر که متابع و موافق ایشان است، کردی و از مقدم، واضح اوضاع ایشان را در سلک مجذوب سالک یا سالکِ مجذوب درآوردی و تخریبِ صورت نزدِ سالک روا نیست. جواب گویم که در مقامِ سُکر، خواه از سالکِ مجذوب و خواه از مجذوبِ سالک، شطحِ قولی و فضولیِ فعلی صادر گردد، و در آن حال انکارِ ایشان نتوان کرد و اتباع هم نتوان، که ایشان چون از آن حال باز می‌آیند، اگر ایشان را از آن خبر می‌کنند، به جهتِ مراعاتِ ناموسِ شریعت استغفار می‌کنند با آنکه آن چنان حالی، که ایشان را در آن حال از اقوال و افعال روی نموده، کس را باشد که در پنجاه سال سلوک روی ننماید و ما را درین رساله سخن با اصحابِ حال است نه با صاحبِ محال. مرد باید که معنی اش آبادان بود نه صورت آبادان بی معنی به چه کار آید ای جان معنی نقدِ گنج وجودِ انسان دان و

→ دل‌بستگی بسیار داشته‌اند و در خلال متون قلندریه، پیوسته، به این مقام موسیقایی اشارت می‌شود مراجعه شود به ۳۷ کتاب حاضر و نیز به «فرهنگ واژگان قلندریه» در پایان همین کتاب.

۲۹) دَعَّ نَفْسَكَ: اصل سخن گفتار بایزید است تذکرة الاولیاء، ۱/۱۵۸ و تعلیقات مرمرات اسدی، ۱۷۹

۳۰) لِی مَعَ اللّهِ وَقْتُ، حدیث است و بسیار مشهور، شرح تعرف، ۲/۶۱۳، روح الأرواح، ۲۱۵

صورت طلسم آن گنج‌شناس و هر که را جز صورت خراب نباشد این معنی چه داند. و حضرت امیرالمؤمنین^ع می‌فرماید که رسول^ص می‌فرماید که «ملامتی را هفتصد قوت بخشیده‌اند که اگر یکی از آن بر کوه با شکوه نهند کوه را پست گرداند»^{۳۱} صاحب شریعت بر مدار صورت ترغیب آن می‌کند تا عنوان باطن گردد «لَوْ سَكَنَ قَلْبُهُ سَكَنَ جَوَارِحَهُ»^{۳۲} تا هر کس که راه به معنی از پی صورت می‌برد از آن راه درآید. صاحب طریقت^{۳۳} هم از آن راه نمای گفت که «الطَّرِيقُ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ» و صاحب مقام حقیقت^{۳۴}، بعد از سلوک راه طریقت، به فتوی مفتی شریعت، از گفتن «مَا رَأَيْتُ [شَيْئًا] إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ»^{۳۵} در هر صورتی که نگه می‌کند، به هر صفت که باید، جز مظهر در نظرش نمی‌آید و از هاتف غیبی به گوش [او] این خطاب می‌آید.

هر آن نقشی که بر صحرا نهادیم تو زیبا بین که ما زیبا نهادیم^{۳۶}

پس معنی باید که بداند که اعتبار صورت خرابی می‌کنم که در خرابی او گنج معنی نهان است.

أَمَّا وَجْهِ دَوْمٍ، كَمَا فَهْمٌ مِنْ أَدْرَاكِ حَلِّ أَنْ قَاصِرٍ وَبِرْخِي مِنْ أَذْهَانٍ مِنْ تَعْقُلٍ بَعْضِي [أَز] أَنْ فَاتَرَ مِنْ عَدَمٍ مَنَاسِبَتٍ وَوَجُودٍ مَبَايِنَتٍ مَا مِنْ قُصُورٍ شَعُورٍ بِرِاصْطِلَاحٍ، بَيْتٌ
زَاهِدٌ أَرِ خَوَاهِدٌ كَمَا بُوِي بِشَنُودٍ فِي خَرَابَاتِشْ سَبُوبٌ بَايْدُ كَشِيدٍ
تَا مِنْ خَانَةِ هَسْتِي بِرُونِ نِيَايِي وَ قَدَمٍ فِي دَهْلِيْزِ نِيَسْتِي نَهِي شِعَاعِي مِنْ أَفْتَابِ تَفَرَّدِ فِي
ظَلْمَتِ خَانَةِ أَنَانِيَّتِ تَنَابِدِ، بَيْتٌ.

گفت از زنبور اگر حاصل بود تایکی در عمرها خود خورد نیش
تا ترا حالی نباشد همچو ما حال ما باشد ترا افسانه پیش

(۳۱) قراین بسیار بر مجعول بودن چنین حدیثی قائم است. حتی در متون متأخر و ضعیف هم چنین روایتی دیده نشده است.

(۳۲) به صورت لَوْ خَشَعُ / خَضَعُ قَلْبُهُ لَخَشَعَتْ جَوَارِحُهُ از قول رسول^ص مشهور است. مصباح الهدایة ۲۰۴.

(۳۳) منظور حضرت رسول (ص) است و این حدیث که الطریق إلى الله بعدد انفاس الخلائق و در شرح اصول العشر ۳۱ و مناهج الطالبین، ۲۲۱، آمده است رجوع شود به فرهنگ مآثورات متون عرفانی، ۳۰۸.

(۳۴) منظور امام علی بن ابیطالب علیه السلام است و این سخن که به نام آن حضرت بسیار مشهور است، ولی در متون صوفیه به نام محمد بن واسع (متوفی اوایل قرن دوم) نقل شده است. کشف المحجوب، ۱۱۱، مکاتیب فارسی غزالی، ۱۹.

(۳۵) برای صورت‌های دیگر این سخن مراجعه شود به فرهنگ مآثورات متون عرفانی، ۴۶۲.

(۳۶) دیوان عطار، ۴۹۳.

بنابراین تفسیر گفته خواهد شد و مقصودی که نموده خواهد گشت. ترا باید دانست که عارفان را دو نظر است و دو گوش: یکی نظر با اصل الاصول که بود همه ازوست و یکی به تعیین خود که انانیت او عبارت ازوست. یک گوش به عالم غیب، که الهام از آن گذر می رسد، و یکی به عالم شهادت، که حدیث نفس از آن جهت آید. گوینده این کلمات که راه سلوک به «خَطْوَتَيْنِ وَقَدْ وَصَلْتَ»^{۳۷} پیموده است یکی به شهرستان وجود نهاده و یکی گام به خانه شهود زده است ندیده که عالم غیب گشوده است در نظرش چنین نموده است که اصل بود او نقطه وحدت است «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»^{۳۸} و آنچه وحدت است نه اسم است و نه رسم و نه فعل و نه صفت. ازوی نه حکایت توان کرد و نه به وی اشارت توان کرد و چون در عالم محسوس قلندر را مجرد یافته بود و بی تعلق، از آن معنی به این لفظ، در رعایت غلوی حالی، حکایت کرد و گفت:

اصلم ز قلندر است و فرعم ز عدم

یعنی من خود نبودم و به بود آن واحد حقیقی هست گشتم. و وجود من تابع آن وجود است، چنان وجودی که او از هیچ پیدا نشود و همه به او پیدا گشت، بیت.

ای همه عالم به تو پیدا شده خاک ضعیف از تو توانا شده^{۳۹}

و به دیده ای که به عالم شهادت گشاده شد، که عالم کثرت است، بود خود را بدید که از بود او پدید آمده است و شناخت که وجودش فرع آن وجود است. پس اگر به استقلال نظر به بود خود می اندازد خود را بود حقیقی می بیند و از آن حکایت می کند که «فرعم زعدم» و این آن عبارت است که حکیم می گوید: «ممكن الوجود را طرفی الوجود و العدم مساوی باشد» اگر وجود مقتضی بود، او واجب شود و اگر عدم مقتضی او گردد معدوم گردد و «لاشیء» و موحد متألّه می گوید «چون هیچ چیز جز واجب الوجود نداند که حق است تعالی و تعظم به خود موجود نیست و همه را تحقیق وجود ازو و بدوست اطلاق وجود جز به او نتوان کرد و بدین عبارت که گوید «لا وجود الا هو»^{۴۰} پس بر کار و وقت

۳۷) خطوتین و قد وصلت: سخن حلاج است و به صورت خطوتان و قد وصلت و غیر همین است و وصلت در حدیث آمده است

شده است مراجعه شود به مقالات شمس، ۱۳۱ و مرموزات اسدی، ۱۶ و بلیس البلیس، ۲۲۲

۳۸) به حاشیه شماره ۳ همین فصل مراجعه شود. ۳۹) محرن الاسرار، نظامی، ۱۲

۴۰) با این که چنین اندیشه و سخنی بسیار مانوس می نماید اما به این عبارت در قدمای حاشی ندیدم (لا وجود الا هو)

الوجود الا الله، معروف است و به صورت «لا موجود سوی الله» در کشف الحقایق، ۱۶۳، آمده است

گشت و اسرار بدانست که «الیس فی الدار غیره دیار»^{۴۱} و در نظم خویش، بدین لفظ بیان کرد که

اصلم ز قلندر است و فرعم ز عدم

و آنگاه نظر کرد به وجود مستعار و بدید که به خودش وجود نیست هیچ گونه. قرار و اقرار آورد به عار و گفت:

وز ننگ مرا می‌پذیرد عالم

یعنی اصل عالم. پس خواست که بیان کند که این تعین چیست؟ و این متعین کیست؟ «لقد خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (۵/۹۵) خَلَقْتِ قَدٍ وَقَامْتِ بِهِ اسْتِقَامَتِ كَدَامِ سِرِّ جَوِيبَارِ وَجُودِ اسْتِ «صَوَّرَكُمُ فَاَحْسَنَ صُورًا كُمْ (۳/۶۴) خَالِ جَمَالِ كَدَامِ شَاهِدٍ وَ مَشْهُودِ اسْتِ بَازِ كُفْتِ «أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كَيْسْتِ؟ آوَازُهُ «فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ اشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ (۷۲/۳۳) كَيْسْتِ؟ دَرِ سِرِّ «يُحِبُّهُمْ (۵۴/۵) چُونِ سَفِيهِ شَدِّ سِرِّ اسْرَارِ «يُحِبُّونَهُ (۵۴/۵) اَرْنِي كُفْتِ شَدِّ پَسِ بَهْ كَشْفِ اِيْنِ اسْرَارِ اَوِ رُوِيْ اَوْرَدِ وَ كُفْتِ كِهْ هِرْ كِهْ هِسْتِ اَنْ اسْتِ اَوِ چُونِ بَرَزْخِيْ دَرِ مِيَاْنِ اسْتِ اَدَمِ صَوْرْتِيْ اَدَمِ دَانِ اسْتِ اَدَمِ حَقِيْقِيْ جَانِ اسْتِ، تَشْرِيْفِ اِضَاْفَتِ «وَ تَفَخَّتْ فِيْهِ مِنْ رُوْحِي (۲۹/۱۵) اَزِ قِرْآنِ بِيَاْنِ اسْتِ كِهْ پِيْرِ كَامَلِ دِيْدِهْ كُفْتِ، بِيْتِ

دیده چو نظر کرد به صحرای قدم جان در صف عشق بود پیش از آدم
و از گفتن مصراع آخر ترا خبر کرد از تاریخ بود جان تو، که بودش نه از عهد آدم بود و
ظهورش نه از آن دم. پیش از آن بود که آدم و عالم بود و جان در حرم عشق محرم بود از
«كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرَفَ»^{۴۲} تاریخ خود باز جوی و به
محرمان اسرار بازگویی.

جان در صف عشق بود پیش از آدم

سخن بدین ختم شد و الله اعلم.^{۴۳}

مقصود شارح، گویا، آن بوده است که هر چه یادش آید درین رساله نویسد. شکر که
«یاسین» یادش نیامده است! ذوالجلا لا! به جان پاکبازان و زنده دلان زنده پوش و

(۴۱) به شماره ۱۳ فصل ۵۹ مراجعه شود.

(۴۲) به شماره ۱ فصل ۵۹ مراجعه شود.

(۴۳) نسخه مورخ ۱۲۹۸ شماره ۷۵۸ به همین جا تمام می‌شود. دنباله عبارات از نسخه مورخ ۱۰۴۳ شماره ۵۸۸۳

نقل شد و پیداست که افزوده کاتب است.

قلندرانِ با هوش، که جوال دوزِ مجاهدت و سفر جوالق وجودِ بشری را یک گوشه نهاده‌اند و پلایسِ لابس پوشیده‌اند و هست و نیستِ این جهان بر باد داده‌اند و به استرۀ فراغت سرو روی طمع سترده‌اند و از لذاتِ عادات به یکبارگی بمرده‌اند و پارسۀ «الفقرُ فخری»^{۴۴} بر هر دری، به رسمِ جست و جوی شیئاً لله می‌گویند و به کچکولِ نامرادی از هر صاحب‌دلی مرادی می‌جویند، که ما را از سر و ریش ظاهر آریانِ باطن خراب خلاص ده به سرِّ صاحب اسرارانِ «أولیائی تحت قیابی لایعرفهم غیری»^{۴۵} که ما را هر قدمی دمی و در هر دمی اخلاصی از جرعه‌دانِ «لَوْ یَعْلَمُ السُّلَاطِینَ مَا یَعْلَمُونَ الْفُقَرَاءُ یُحَارِبُوهُمْ» به کرمِ خویش جامی بخش و الصلوة و السلام علیک یا رسول الله.^{۴۶}

(۴۴) به فصل ۵۹ رجوع شود.

(۴۵) به شماره ۱۱ فصل ۵۹ مراجعه شود.

(۴۶) قلندریة آذری طوسی، از روی جواهر الأسرار، نسخه کتابخانه مجلس شورای ملی، نسخه مورخ ۱۰۴۳ هـ شماره ۸۷۵۶/۴۰۷۴۹ (شماره فهرست ۵۱۸۳) اوراق ۱۵۹-۱۶۵ و نسخه دیگر همان کتابخانه، مورخ ۱۲۹۸ شماره ثبت ۹۰۴۱، فهرست ۷۵۸، بدون ورق شمار.

۶۳ تراش نامه قلندری^۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ أَجْمَعِينَ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

اما بعد. و بدان که اربابِ طریقت و سالکانِ سراچه حقیقت و اربابِ آداب و پیشوایانِ اهلِ طریق، که فرزند را تبدیل داده‌اند، و صادقانی که به ارادت تمام رویِ صدق و اعتقاد به درویشان آورده‌اند باید که به شرایطی که اولیای خدا نهاده‌اند از آن درنگ‌زدند و شرایط و قواعد حضرتِ امام را نگه‌دارند و آنچه امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب و غالب کُلِّ غالب، علیه افضل الصلوات و اکمل التحیات و الأکرام، فرموده است به جای آورند که قوله تعالی: «وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا ۱۷/۱۸» و باید که طالبِ صراطِ المُستقیم خود را به مُرشدِ حقیقی برساند و از آن مرشد استفاده حاصل کند زانکه در وادی ضلالت و گمراهی بسیارند و صراطِ المُستقیم آنکس دارد که در قدمِ مردی از مردانِ خداست و او را هدایتی از آن مرد رسیده باشد و استعداد و قابلیت او در آن مرتبه باشد که آن مرد را چندان ملازمت نماید که خدای، تعالی، بر وی ظاهر شود و مَرِ خدای را بشناسد که مقصودِ روندگان شناختنِ خدای است و شناخت خدای حاصل نمی‌توان کرد الاً به خدمتِ مُرشدِ کامل و خدمتِ باخلاص را فایده بیشمار است. بیت:

۱) این رساله که اصل آن در موزه مولانا Mevlana Müzesie II P.41 در قونیه، محفوظ است، تصویری از تحولات آیین قلندریه است در دوره گسترش تشیع و خواننده در خلال آن مجموعه‌ای از آداب و رسوم این گروه را در ترکیب اعتقادات شیعی می‌بیند.

رندی که نکرد خدمتِ پیر ماند به تنی که سر ندارد

بیت:

در حریمِ حُرمتِ اربابِ معنی ره نیافت هر که در عهدِ جوانی خدمتِ پیری نکرد
و دیگر حضرت رسول می‌فرماید که (ورق ۲۴۵) «مَنْ خَدَمَ خُدَمًا^۲ و دیگر اکابر، و صاحب تمکین و کامل بر طریق عهد و به وفای شرایط املائی عشقِ مُستولی مُعَنَّع^۳ و مسلسل خود را و ایافت و به صحرای توحید رسانید و به خدمت مُرشد تواند رسید و دیگر از آن مرتبه آن پهلوان باید که به صحرای رباحت و به مرتبه احدیت عاشق را به معشوق رساند و مرتبه کُلّی حاصل گرداند و هر کسی را که قدم به وادی عشق زند باید که جمیع وجود و هستی خویشتن رفع نماید و از سر اخلاص تکبیر فنا بر جمیع وجود خود خواند. قال النبی علیه السلام: «الْفَقْرُ فَنَاءٌ مُّطْلَقٌ»^۴ بیت:

فنا شو گر بقا جویی تو سالک وگر نه در رهش گردی تو هالک

چون طالب، فنايِ مطلق جوید عینِ بقای جاوید شود و چون طالب طلب کند محبتِ مُرشد باید که نقیب، مجلس بیاراید و انگهی اهلِ طریق را حاضر کند تا جمع گردند و انگهی دست طالب را بگیرد و به بیرون برد و بعد از آن در صحبتِ درویشان درآورد و چون طالب درآید دستِ ادب بر هم نهد و روی در اصحاب کند و بگوید که «مرا با فلان شخص باقیست» و بعد از آن، آن مطلوب گوید که «یا اصحاب! این مظلوم به خدمتِ فقرا آمده و مرادی دارد.» پس آنگاه درویشان بگویند که «فرصت و نصرت باد!» و بعد از آن به روی سجاده خود فرانشیند و سجود کند و چون سر بردارد بگوید «فَأَيْنَمَا تُولُوْا فِئْتُمْ وَجْهَهُ اللهُ، إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۱۱۵/۲ و چون سر بردارد بگوید: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ بِبِدِ قُدْرَتِهِ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ بِنُورِ مَعْرِفَتِهِ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ خَلِيفَتُهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ حَقًّا مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ صَفًّا صَفًّا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ عَلَيَّ وَكَلَى اللهُ أَمَامُ الْمُتَّقِينَ وَشَفِيعُ الْمُؤْمِنِينَ (ورق ۲۴۶) وَكَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ». و آنگاه به روی درویشان، عشقی بگوید و بفرماید که تا طالب را به نظر درآرند و چون طالب درآید باید که آن نقیب، که طالب را در آرد، چون نظر در وجه درویشان افکند سجده طریقت بجای آورد و بفرماید که طالب نیز به جای آورد و چون

(۲) مَنْ خَدَمَ خُدَمًا: به صورت من خدَم الحَبَّارِ حِدْمَةً الْأَحْرَارِ، در مثنوی صوفیه دیده شده است فردوس

المُرشدیه، ۲۰۷. (۳) مُعَنَّع: به صورت پیوسته در سلسله نسبت‌ها با روایات

(۴) الْفَقْرُ فَنَاءٌ مُّطْلَقٌ: به صورت الْفَقْرُ عَدَمٌ بِبِلَاوِجُودٍ در کشف المحجوب، ۳۲ نقل شده است

درآیند نگاه در پوشش وی کند و اول از سر آنگاه از بدن جمله پوشش وی بدر کند و پیراهن طالب از پیش بگیرد و بدرد و این بخواند: قوله تعالی «سُنَّةُ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۲۳/۴۵ و چون این بخواند وی را تنوره سازد و در بدن طالب و بعد از آن نقیب دست راست را بر سر طالب ماند و دست به را (ظ: چپ را) بر بالای وی و مُرشد باید که اول او را مسلمان کند و این کلمه طریقت بر خود خواند، بگوید: «اللَّهُ رَبِّي وَ مُحَمَّدٌ نَبِيِّ وَ عَلِيٌّ اِمَامِي وَ الْاِسْلَامُ دِينِي وَ الْقُرْآنُ كِتَابِي وَ الْكَعْبَةُ قِبْلَتِي وَ الْمُؤْمِنُونَ اِخْوَتِي وَ الْكَلِمَةُ خَفِيفَتِي عَلَى اللِّسَانِ وَ الثَّقِيلَةُ عَلَى قَوْلًا وَ عَدْلًا مُخْلِصًا وَ اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللَّهِ وَ اَشْهَدُ اَنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ، شِبَا بَيْنِ اَهْلِ الْجَنَّةِ. وَ بَعْدَ اِزْ اَنْ شَهَادَةِ طَرِيقَتِ بَرِ اَوْ خَوَانِد. «اللَّهُمَّ اِنِّي اَشْهَدُ اَنَّ لَا اِلَهَ اِلَّا اللَّهُ وَ حُدُكَ لَا شَرِيكَ لَكَ وَ اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُكَ وَ رَسُوْلُكَ وَ عَلِيٌّ وَلِيُّكَ وَ وَصِيُّ رَسُوْلِكَ وَ الْفَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ. وَ سَلِّمْ تَسْلِيْمًا كَثِيْرًا» و بعد از آن (۲۴۷ ورق) آیت مسلمانی بر او خواند که شَهِدَ اللَّهُ اِنَّهُ لَا اِلَهَ اِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ اُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا اِلَهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ + اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللَّهِ الْاِسْلَامُ ۱۹/۱۸/۳) و بعد از آن او را توبه دهد از خبیث و سه نوبت «استغفرالله» بگوید و بخواند که «استغفرالله العلی العظیم فاکره الله قولاً و فعلاً و خاطراً و ضمیراً» و بعد از آن بگوید: قوله تعالی: «اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاِزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ۵/۹۰ و بعد از آن بگوید قوله تعالی: «يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا تُوبُوْا اِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوْحًا. ۸/۶۶) و بعد از آن غسل طریقت بر او خواند و بگوید: «اغْتَسِلْ وَ اغْسِلِ الْفَنَاءَ مِنْ جَمْعِ اسْتِغَالِ الدُّنْيَا وَ مَا تَشْبَهُ بِذَلِكَ تَقْرِبًا اِلَى اللّٰهِ بِطَرِيقِ الْاَوْلِيَاءِ وَ اِسْمَارَةِ الْفُقَرَاءِ». و دیگر آنچه شرایط طریقت باشد با وی به جا آورد و تن وی را ملک خود سازد. آن زمان، دست به ملک دراز کند و وی را تراش کند و چون خواهد که تراش کند بفرماید که نقیب طاس پاک پر از آب سازد و بر روی دست گیرد و دارکانی^۵ به جای آرد و بعد از آن سنگ و تیغ را در میان آرد و صفای نظر فقرا کند و تیغ را بازگشاید و بر روی سنگ ماند^۶ و این «خطبه سنگ تیغ» بخواند، قال النبی علیه السلام: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِيْ اَرْسَلَ الْحَلْقَ وَ الْجُودَ^۷ وَ الْحَجْرَ وَ الْمَوْسَى وَ اَرْسَلَ جِبْرِيلَ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، اِلَى اٰدَمَ وَ اٰدَمَ اِلَى

(۵) دارکانی: شاید با مفردان رودکار، در فصل ۶۱ مرتبط است.

(۶) سنگ ماند یعنی بر روی سنگ بگذارد. ماندن متعدی است.

(۷) و الجود: کذا فی الاصل!

خاتم محمد سید الکونین و الثقلین و صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ وَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تسليمًا. و بعد از آن صاحبان سگه و صورت را و تراش و خراش را یاد کند و تکبیر بگوید و باید که ساو تیغ نکشد و اگر بکشد (۲۴۸) بیش از سه ساو نکشد و چون بُنیاد تراش کند حواله از درویشان طلب کند و «أَلِفِ أَوَّلِ» از پیش سر بکشد و این بخواند که «بِسْمِ اللَّهِ الْمَبْتَدَأِ رَبِّ الْأَخِرَةِ وَالْأُولَى» و «دوم أَلِفِ» از جانب مشرق بکشد این بخواند، قوله تعالی: «رَبُّ الْمَشْرِقِينَ وَ رَبُّ الْمَغْرِبِينَ (۱۷/۵۵) الله اکبر و «أَلِفِ سیوم» از جانب یمین بکشد و این بخواند که قوله تعالی: «إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا (۲۷:۴۸) الله اکبر و «أَلِفِ چهارم» را از یسار بکشد و این بخواند که حَقًّا حَقًّا مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ صَفًّا صَفًّا عَلِيُّ وَلِيُّ اللَّهِ إِمَامًا بِحَقِّ» الله اکبر

پس تراش سر آیا اهل وفا پیش مردان بودن است چون خاک پا^۸

بعد از آن ریش را بتراشد و این بخواند: «إِنَّ اللَّهَ بِصِيرِهِ بِالْعِبَادِ ۴۰/۴۴ بیت

ضرب ریش اول بود ای مقتدا یعنی مهر دنیوی کردن جدا^۹

و بعد از آن بروت را تراش کند و بگوید قوله تعالی^{۱۰} «مَنْ سَكَتَ وَ مَنْ سَلَّمَ نَجَا»^{۱۱} و

بگوید «مَا هَلَكَ امْرَأَةٌ عَرَفَ قَدْرَهُ»^{۱۲}

پس سبیل انداختن دانی که چیست؟ ما و من از خویش بیرون کردنیست^{۱۳}

و بعد از آن ابرو را بتراشد و این آیت بخواند که قوله تعالی: «ثُمَّ دَنَىٰ قَتْلِي فَكَانَ قَابَ

قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (۹/۵۳) بیت:

معنی ابرو، حجاب انداختن دل ز غیر مهر حق پرداختن^{۱۴}

چون تراش تمام شود بگوید: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ» و مُرِيدَ سَجُودِ كُنْدِ وَ بَعْدَ

(۸) مقایسه شود با آیین قلندری، ۲۶۷. (۹) مقایسه شود با همان مأخذ.

(۱۰) افتادگی متن. مگر این که عنوان «قوله تعالی» را در آیات قرآنی حضرت تکبیر و «من سکت و من سلم نجا» در حدیث آمده است. مقایسه اسلامی به عنوان آیه ای از زبور و انجیل تلقی شده است مصداق قول خدای تعالی بدانیم «شع ما کنت چهار سخن از چهار کتاب خدای تعالی برگزیده اند برای کار بستن از نوریت: من قنع شع و از انجیل من اعترت سلم و از زبور: مَنْ صَمَتَ نَجَا و از قرآن: وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ (۳/۶۵) (اسرار التوحید، ۱/۲۸۷، مواعد و فرائد، صحیح اباصرفیا، شماره ۱۶۶۵، ۳۶۵: المستطرف، اینسپهی، ۲۵/۱: کوز الحقایق، ۱۱۱/۲ و جامع صغیر، ۱۱۵ تا ۱۱۶) نهایی اندک. (۱۱) عبارت افتادگی دارد. به شماره قبل رجوع شود.

(۱۲) به صورت «انما هلاک المرء عند اعجابیه بنفسه» مشهور است و حدیث، فرهنگ مأثورات، ۱۵۲.

(۱۳) مقایسه شود با آیین قلندری، ۲۶۸. (۱۴) مقایسه شود با آیین قلندری، ۲۶۸.

از آن مطلوب دستِ طالب را بگیرد و بگوید که «ترک الدنیا رأس کُلِّ عبادة و حُبُّ الدنیا رأس کُلِّ خطیئة»^{۱۵} بگوید که ترک کند جمله اشغال الدنیا را و عاداتهای اهل دنیا را که پیران گفته‌اند که «ارادت، ترکِ عادت است»^{۱۶} و بعد از آن وی را تولا دهد بگوید که تولا کند به خاندان محمد و علی و دوستان ایشان که قوله تعالی: «وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً» (۱۶/۴۸) و بعد از آن بگوید: «بأولیائهم أتولا و مِنْ أَعْدَائِهِمْ أَتَبَرَّأ» و بعد از آن او را تبراً دهد و بگوید که تبراً کند از دشمنانِ مصطفی و مرتضی و ائمه معصوم. قوله تعالی: «و قَالَ الَّذِينَ إِتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّؤُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (۱۶۷/۲) و بعد از آن این بخواند که «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيّاً وَلِيُّ اللَّهِ وَ الْفَاطِمَةَ وَ الْحَسْنَ وَ الْحُسَيْنَ وَ^{۱۷} عَلِي سبطین رسول الله و علی مُجِبِّهِمْ رَحْمَةَ اللَّهِ وَ عَلِي مَغَاضِبِهِمْ لَعْنَةُ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ». و بعد از آن این بخواند که «اللَّهُمَّ ثَبِّتْ إِلَيْكَ قَوْلًا وَ فِعْلًا وَ خَاطِرًا وَ ضَمِيرًا»^{۱۹} و بعد از آن بگوید که «این دست که به ما دادی به کسی دیگر ندهی» و بدو عهد کند این آیت بخواند که قوله تعالی: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَ أَنْ اِعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ۶: ۳۶» و بعد از آن این آیت بخواند که «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ أَنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَ مَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ۴۸: ۱۰» و بعد از آن خطبه طریقت بر او خواند قال علی علیه السلام: «الحمد لله الذي لا يبقى إلا وجهه و لا يدوم إلا [لله الملك و اليه ترجعون. ۲۰] يا عبدالله اذكر عهد الذي خرجت [من] دار الدنيا الى دار

(۱۵) آنچه مشهور است پاره دوم این عبارت است: حُبُّ الدنیا رأس کُلِّ خطیئة، شرح تعرف، ۱۲۴۱/۳ و اسرار التوحید، ۱۲۹/۱ و بخشی آغازین را ظاهراً به قیاس آن پرداخته‌اند.

(۱۶) در قدما چیزی درین باب نیافتم.

(۱۷) تولی و تبری تولی در معنی دوستی و نیز اظهار دوستی است و درین جا خاصه نظر به دوستی آل رسول ص دارد و تبری نیز دوری و برائت جستن است و در اینجا برائت از دشمنان آل رسول ص است. شیعه در طول تاریخ اهل تولی و تبری بوده‌اند، اما درجه آشکارکردن آن و میزان عمل بدان در ادوار تاریخ و در جغرافیای جهان اسلام یکسان نبوده است در عصر صفویه، در قلمرو فرمانروائی ایشان این کار، گاه به افراط و تفریط کشیده است. (۱۸) افتادگی متن.

(۱۹) اللهم ... بارخدایا توبه کردم هم در گفتار و هم در کردار و هم در خاطر و اندیشه.

(۲۰) در یکی از رسائل فتوت که مرتبط با سلمانیان است از خطبه طریقت نام برده شده است «و خطبه طریقت که دوازده امام است بخواند.» چهارده رساله ارباب فتوت و اصناف، ۲۱۶.

الْآخِرَةَ وَاشْهَدَ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَحَبِيبُهُ وَأَرْسَلَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا. مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَأَشْهَدُ أَنْ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ سَيْفُ اللَّهِ حُجَّةُ اللَّهِ بُرْهَانُ اللَّهِ عَلَيَّ وَوَلِيُّ اللَّهِ بِالْحَقِّ إِمَامًا حَقًّا مَعْصُومًا مِنْ أَمْرِ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ رَسُولِ اللَّهِ وَمِنْ أَوْلَادِهِ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنَ وَزَيْنَ الْعَابِدِينَ وَمُحَمَّدَ الْبَاقِرَ وَجَعْفَرَ الصَّادِقَ وَمُوسَى الْكَاسِمَ وَعَلِيَّ مَوْسَى رِضًا وَمُحَمَّدَ التَّقَىٰ وَعَلِيَّ التَّقَىٰ وَحَسَنَ الْعَسْكَرِيَّ وَمُحَمَّدَ الْمَهْدِيَّ صَاحِبَ زَمَانٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ (الرحمان).^{۲۱} و بعد از آن دوازده امام برو خواند و بعد از آن وی را وصله و کسوت رساند و چون تاج رساند تاج را بر سر دست گیرد و بر سر قدم رود و این بخواند که «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ۖ (۱/۶) و بعد از آن تکبیر بخواند و برساند و بعد از آن سجود کند و وصله را بر سر دست آرد و این «خطبه وصله» را بخواند که «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ التَّقْوَىٰ لِبَاسَ الْعَارِفِينَ وَجَعَلَ الْمَرْوَةَ شِعَارَ الْمُسْلِمِينَ وَدَثَارَ الْمُتَّقِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ مُحَمَّدًا وَآلِهِ أَجْمَعِينَ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا كَثِيرًا» و بعد از آن تکبیر بخواند و برساند و مرید باید که چرخ زند و بعد از آن مفتول در گردن خود افکند و آنگاه در گردن طالب افکند و این بخواند که قوله تعالی: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا (۲۵۱) اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۙ (۲۰۰/۳) بعد از آن جمله میان بسته‌ها را یاد کند و تکبیر خواند و در میانش فرو آورد و کمر خدمتش ببندد و فاتحه و تکبیرش بخواند و بعد از آن مطلوب بر سر قدم رود و فرزند را نظر صفا کند^{۲۲} و آنگاه فاتحه طریقت از درویشان طلب کند و درویشان در حق طالب و مطلوب فاتحه خوانند. بعد از آن طایس سیر به دست طالب دهد و این آیت بخواند که «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (۲۵۷/۲) و بعد از آن سوره «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا (۱/۴۸) تا «صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا» و «نَصْرًا مِنَ اللَّهِ» (۱۳/۶۱) تا آخر بخواند و تکبیر گوید و رو به سوی سیر کند و چون بازآید سجود کند و آنچه از خرده و ریزه فقر که آورده باشد بر زمین نهد و درویشان تکبیر بخوانند و پیر آن را به لب و دهن درویشان رساند و وی را در پهلوی درویش جای دهد. از ترجمان کبیره قوله تعالی: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاسِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (۱۳۴/۳).

(۲۱) متن جنین است.

(۲۲) منایسه شود با، فلندرنامه‌ای از عهد صفوی چاپ شده در آیین قلندری، به کوشش دکتر میر عابدینی، تهران انتشاری ۱۶۴.

فصل

چون خواجه عالم از حَلَق فارغ شد، دو رکعت نماز شکر بگزارد و سجاده استغفار بگسترانید و به تحمید و تمجید باری، تعالی، مشغول شد و اصحاب و یاران، که ذکر ایشان رفت، جمله گفتند که یا رسول الله ما نیز تراش می‌کنیم، به موافقت شما. خواجه عالم اجازت داد و اصحاب را که سر یکدیگر بتراشید و بعد از آن رسول فرمود که یا ابوالحسن بیا تا سر تو من بتراشم امیر بنشست تا رسول سر او بتراشید و بشارتی در اصحاب پیدا شد. بعد از آن رسول فرمود که دعوت کردند که غنیمت هایی که آورده بود از جنگ اُحُد بر جمیع اصحاب قسمت کردند و شکر باری نمودند و هر که نمی‌توانست تراشید قَصْر فرمود. این حَلَق و قَصْر ماند در میان مؤمنان و مسلمانان و الله اعلم بالصواب.

۶۴ سبک نیشابوری و دیوان اسراری

در فرهنگ ملل جهان، همیشه نوعی از ادبیات وجود داشته و دارد که در زبان‌های فرنگی به آن Parody^۱ می‌گویند و قدمای ایرانی آن را نقیضه^۲ می‌خوانده‌اند و نقیضه آن است که قالب یا سبک یک متن پیشین را در جهت خلاف آن به کار گیریم که غالباً تبدیل اسلوب جد است به هزل و شوخی. دیوان سوزنی (زنده تا ۵۶۰) پُر است ازین گونه شعرها که آن را به عنوان نقیضه شعر سنائی و معزی و دیگر شاعران مشهور عصر خودش یا قبل از عصر خودش ساخته است: مثلاً در برابر غزل سنائی: ای گشته ز تابش

(۱) درباره بازدی بنگرید به:

Encyclopedia of Contemporary Literary theory, Approaches, Scholars, Terms by Irena R. Markaryk (General Editor and Compiler) University of Toronto Press, Canada 1993, pp. 603-5

و نیز:

Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics, Edited by Alex Perminger Princeton University Press, 1974, pp. 600-602.

و برای تعریف باختین که می‌گوید (آنگاه که شیوه‌ای از کاربرد زبان را که در متنی پیشین وجود داشته است در جهت مماثلت و طریق موازی به کار گیریم اسلوب‌گرایی Stylization است و اگر در جهت عکس متنی پیشین به کار بریم نقیضه است بنگرید به:

Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language, by Oswald Ducrot and Tzvetan Todorov, translated by Catherine Porter, the John Hopkins U.P., 1979, p. 256.

(۲) درباره پیشینه نقیضه و جستجو درباره آن بنگرید به یادداشت‌های قزوینی، ۱۲۲/۴، و نقیضه و نقیضه‌سازان. مهدی اخوان ثالث، به کوشش ولی‌الله درودیان، تهران، زمستان ۱۳۷۴، که تمامی کتاب ویژه این بحث پرداخته شده است.

و صفای تو^۲ نقیضه‌ای پرداخته و در آن جا می‌گوید:

سهل است سنائیا! ثنای تو وین قدر و فضیلت و بهای تو
هر^۴ شعر ترا نقیضه‌ای^۵ گفتم این بود و جزین بُد سزای تو
این است جواب آن کجا گوید: ای گشته زتابش و صفای تو^۶

این سلسله خلاقیت ادبی، در شکل نقیضه سرایی، در عیب زاکانی به اوج خود می‌رسد و او برای بسیاری از شعرای معروف و شاهکارهای استادانی از نوع فردوسی و سعدی نقیضه‌ها آفریده و تقریباً بخش قابل ملاحظه‌ای از شاهکارهای طنز عیب همین نقیضه‌ها است.^۷

یک نسل بعد از عیب کار نقیضه چندان گسترش می‌یابد که شاعرانی از نوع بسحاق اطعمه شیرازی^۸ و محمود قاری شیرازی^۹ و یحیی سبک نیشابوری^{۱۰}، دیوان‌های خاص نقیضه سرایی ترتیب می‌دهند.

درباره دیوان بسحاق اطعمه (متوفی حدود ۸۳۰) همین بسنده است که بگویم مشهورترین دیوان‌های نقیضه زبان فارسی است زیرا واژگان مرتبط با «غذا» هم تنوع بیشتری دارد و هم نزد همگان شناخته‌تر است، بنابراین هرگونه خلاقیتی که درین راه صرف شود با قبول عام بیشتری روبرو خواهد شد و عملاً نیز چنین شده است. چاپ‌های متعدد و نسخه‌های خطی بیشتری که ازین دیوان در دسترس است نشان همین قبول عام و توفیق اوست.^{۱۱} حتی شاعرانی بعد از او کوشیده‌اند که در همین عرصه

(۳) دیوان سنائی، چاپ استاد مدرس رضوی، ۵۷۰.

(۴) در اصل: مر

(۵) در اصل: نقیضه (۶) دیوان سوزنی، چاپ دکتر شاه حسینی، تهران، امیرکبیر، ۴۰۷-۸

(۷) کلیات عیب زاکانی، به تصحیح دکتر پرویز اتابکی، تهران، زوار، ۱۳۷۹، صص ۴۹۱-۵۰۶

(۸) دیوان بسحاق چاپ‌های بسیار دارد و آخرین چاپ آن چاپ پاکیزه و منقح آقای دکتر منصور رستگار فسایی است که به وسیله نشر میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۲ انتشار یافته است با مقدمه و تعلیقات.

(۹) معمولاً به پیروی از ادوارد برون، در تاریخ ادبی ایران (از سعدی تا جامی) ترجمه علی اصغر حکمت، صص ۲۹۱، ۳۴۰، ۴۶۷ و ۴۶۹ او را یزدی دانسته‌اند. برای نمونه استاد ذبیح‌الله صفا در تاریخ ادبیات ایران، ۱۹۸/۴ ولی

کمال‌الدین حسین کاشفی در بدایع الأفكار، چاپ مسکو (۱۹۷۷ ورق ۱۰۵) او را شیرازی می‌خواند نیز بنگرید به مفلس کیمیا فروش، ۸۲ و ظاهراً حق با کاشفی است زیرا نظام قاری مقداری شعر به لهجه شیرازی دارد.

(۱۰) درباره یحیی سبک بنگرید به یادداشت ما در دایرة المعارف فارسی، ذیل یحیی سبک و نیز تذکره دولتشاه، ۳۱۴-۳۱۵؛ و حیب السیر، ۱۵/۴.

(۱۱) بیشتر تعدد چاپ‌های دیوان و تداول آن منظور است و گرنه از نظر تعداد نسخه‌های موجود چندان چشم‌گیر

نیست.

کار او را ادامه دهند از قبیل دیوان حکیم سوری (۱۲۸۸، هـ.ق / ۱۳۲۶ هـ.ش) سروده تقی دانش تفرشی معروف به ضیاء لشکر، چاپ ۱۳۱۹ هـ.ش^{۱۲}

بعد از دیوان اطعمه مولانا بسحاق شیرازی، دیوان البسه نظام قاری شیرازی^{۱۳} (قرن نهم) قرار دارد که شاعر در آن به واژگان لباس‌ها روی آورده و از رهگذر توصیف انواع جامه‌ها و منسوجات و واژگان مربوط به آنها دیوان نقیضه دیگری، در تکمیل کار دیوان اطعمه، پرداخته است. دیوان البسه با این که چاپ شده است^{۱۴} هرگز توفیق دیوان اطعمه را نداشته است و دلیل آن احتمالاً شهرت کمتر دایره لغوی مرتبط با جامه‌ها بوده است. دیوان سومی که در عرصه دیوان‌های نقیضه پرداخته شده است «دیوان اسراری» یحیی سبک نیشابوری (متوفی ۸۵۲) است. اگر بدانیم که «اسرار» کنایه از حشیش و مواد وابسته به حشیش است دلیل این نام‌گذاری بر ما روشن می‌شود. درین دیوان سبک کوشیده است در عرصه «مکیفات» و مواد «نشأه‌زا» و «اسراریات» دنباله کار بسحاق و نظام قاری را ادامه دهد و درین کار توفیق دیوان اطعمه را نیافته است زیرا «مکیفات» همیشه در دسترس عده محدودی از مردم تباهاکار و آلوده بوده است و کسانی که حُسن سلوک و تربیت اجتماعی و دینی داشته‌اند، غالباً، ازین مکیفات پرهیز می‌کرده‌اند، و طبعاً واژگان ویژه این کار که در محدوده مصرف کنندگان آن رد و بدل می‌شده است، مهجور مانده است. به همین دلیل دیوان اسراری در رتبه سوم از شهرت قرار گرفته و از تعبیر دولتشاه سمرقندی (متوفی در اواخر قرن نهم) می‌توان استنباط کرد که حتی در روزگار او، که فاصله چندان زیادی هم با عصر سبک نداشته است، این دیوان بسیار کمیاب بوده است به حدی که دولتشاه در آن عصر می‌گوید: «و کتاب اسراری و خمّاری تألیف نموده اما حالا کم یافت می‌شود و سخنان اکابر و استادان را به تضمین در آن نسخه می‌آورد و این بیت از آن جمله است:

مکن «اسرار» خالص را به قند و زعفران معجون

۱۲) دیوان حکیم سوری، تهران، ۱۳۱۹.

۱۳) دیوان البسه، یک بار در ۱۳۰۴ قمری در استانبول، توسط میرزا حبیب اصفهانی چاپ شده، در سال‌های اخیر عیناً توسط مرحوم محمد مشیری، افست شده است، تهران، شرکت مؤلفان، مترجمان ۱۳۵۹.

۱۴) جای یک تصحیح انتقادی از دیوان البسه خالی است به‌ویژه آنکه همراهش بود با تحف‌العلمی درین باره، پوشاک و لباس و منسوجات در زبان فارسی اگر این کار به‌درستی انجام شود، دامنه‌ای به‌بهبودی کار قاری، فرهنگ البسه مسلمانان، ترجمه شادروان دکتر حسنعلی هروی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۵، هم‌اکنون در دسترس است.

به رنگ و بوی و خال و خط چه حاجت روی زیبا را؟^{۱۵}

که در همین بیت مصراع حافظ را تضمین کرده و درباره یکی از روش‌های مصرف حشیش که آمیختن آن به قند و زعفران بوده است سخن گفته است.

با اینکه هدف آفرینندگان این سه دیوانِ نقیضه، مانند عبید زاکانی، ایجاد فضای طنز بوده است، هیچ کدامشان به گُردِ عبید نرسیده‌اند هر چند به لحاظِ نَفْسِ هنرِ نقیضه‌سرایی چیزی از او کم ندارند و در بسیاری موارد، ظرافت‌های بسیاری را نیز رعایت کرده‌اند که از خلاقیت و ذوقِ ایشان خبر می‌دهد. اما توجهی که جامعه در طول تاریخ، به نقیضه‌های عبید از خود نشان داده صد برابر توجهی است که به این گونه دیوان‌ها نشان داده است. علت این توفیق عبید و شکست این نقیضه‌پردازان، از فرطِ ظهور، بر بسیاری ازین شاعران و خوانندگان دیوانهای ایشان، مخفی مانده است و آن نکته بسیار ظریفی است که در عصر ما نیز کمتر بدان توجه می‌شود: طنزی که در آن تجاوز به یکی از «تابو»های اجتماعی، نشده باشد نمی‌تواند طنز جاودانه و فراگیری تلقی شود. در جوهر همه طنزهای عالم، نوعی تجاوز به یک یا مجموعه‌ای از «تابو»ها نهفته است و به همین دلیل هم موفق‌ترین و ظریف‌ترین و مُعجز‌آساترین طنز، از آن حافظ است که با اسلوب ویژه خویش، یعنی: «تصویر هنری اجتماع نقیضین»، به تمامی «تابو»های عصر و «تابو»های همیشگی تاریخ، هجوم می‌آورد و این از همان غزل آغازی دیوان و مصراعهایی از نوع «به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید» آغاز می‌شود و مثل خونِ زنده جوان و سالمی در شریان تمام غزل‌های او جاری است.

یک نکته را در باب «دیوان اسراری و خماری» نباید فراموش کرد و آن این است که سبک، در ترتیب این نوع از شعرِ نقیضه‌سازانه در حقیقت دو دیوان ترتیب داده است یکی درباره مکیفات و دیگری درباره خمریات. دیوان خمریات او، مستقل از دیوان مکیفات اوست و هر دو را در کنار هم «دیوان اسراری و خماری» نامیده است و دولت‌شاه از آن به «کتاب اسراری و خماری» تعبیر می‌کند. دیوان خمریات او، با دیوان‌های معمولی غزل فارسی، که پُر است از شعرهایی درباره شراب و شراب خواری و مستی و خمار، این تفاوت را دارد که تمام غزل‌ها و تمام ابیات درباره شراب و مستی است و از

(۱۵) بنگرید به دیوان اسراری، کتاب حاضر.

عشق و مقولات دیگری که در غزل فارسی دیده شود در آنجا خبری نیست. دیگر این که دیوان «خماری» به هیچ وجه جنبه پازدی و نقیضه ندارد بلکه غزل‌هایی است که می‌تواند عملاً استقبال غزل‌های استادان قبل باشد، ولی به هیچ وجه جنبه طنز و شوخی و نقیضه سازی ندارد.

الف) از دیوان اطعمه

به پیشم چون خراسانی گر آری صحن بُغرا^{۱۶} را
 به بوی قلیه^{۱۷} اش بخشم سمرقند و بخارا را
 برنج زرد و صابونی^{۱۸} اگر داری غنیمت دان
 کنار آب رُکناباد و گلگشتِ مُصلاً را
 چه آرایی به مشک و زعفران رخسارِ پالوده
 به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبا را
 جمالِ برّۀ بریان و حُسنِ دُنْبۀ کشکی^{۱۹}
 چنان بُردند صبر از دل که تُرکانِ خوانِ یغما را
 می‌پرس از حکمتِ سختو^{۲۰} و رازِ سر به مُهرِ او
 که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را
 من از آن بویِ روح افزا که کیپا^{۲۱} داشت دانستم
 که زود از پرده پرهیز بیرون آورد ما را
 بگو بُسحاق! وَصِفِ خوشۀ انگورِ ملاحی^{۲۲}
 که بر شعر تو افشاند فلک عقِدِ ثریا را

(۱۶) نوعی از آش است که در آن خمیر را به صورت رشته‌های دراز درمی‌آورند

(۱۷) قلیه، گوشت یا جگر که به صورت قطعه‌های کوچک کباب شود

(۱۸) صابونی، نوعی حلوا که از شکر سبید پزند. لغت‌نامه، دهخدا

(۱۹) کشکک، هریسه و شاید تصحیف شیشک باشد به معنی گوسفند نر دو ساله.

(۲۰) سُختو، روده گوسفند که آن را با گوشت و برنج و مصالح پز کرده، به روغن بریان کرده باشد. برهان قاطع

(۲۱) کله باجه (۲۲) نوع بسیار خوبی از انگور

(ب) از دیوان البسه

ز تبریز ار گلیمی نازک آری در بَرَم یارا
 به نقشِ آده^{۲۳} اش بخشم سمرقند و بخارا را
 چو شُستی رخت در سعدی و کفشت نیست در پا تنگ
 غنیمت دان نسیم آباد و گلگشت مصلّا را
 من از آن نقش ابریشم که چنگی^{۲۴} داشت دانستم
 که از سر خلعت تشریف بیرون آورد ما را
 میارا رختِ والا^{۲۵} از غداد^{۲۶} مشک و لاوسمه^{۲۷}
 به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبا را
 ز ستر بُقچهٔ اَلباس^{۲۸} اهلِ بُخل، کمتر پُرس
 که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را
 فغان کاین موزهٔ سرجسته و نوروزی^{۲۹} چمته^{۳۰}
 چنان بُردند صبر از دل که ترکان رختِ یغما را
 سخن گو قاری از لولوی گوی^{۳۱} پیش‌واز^{۳۲} و حبر^{۳۳}
 که بر نظم تو افشانند فلکِ عِقْدِ ثریا را

(۲۳) آده، گویا صورتی از آدخ است که به معنی خوب و نغز و خجسته در فرهنگ آمده است، بنگرید به لغت‌نامه، دهخدا، در آدخ. (۲۴) چنگی، ظاهراً نوعی از جامه است و یا تصحیف کلمه‌ای دیگر.

(۲۵) والا، نوعی از بافتهٔ ابریشمی که بیشتر زنان پوشند، برهان قاطع.

(۲۶) غدادِ مشک، مکرر در دیوان البسه آمده است و در لغت‌نامه نیز همان شواهد بی‌هیچ گونه تفسیری، نقل شده است، با یادآوری این که ناشر نخستین هم این کلمه را از لغات لاینحل دیوان نظام قاری دانسته است.

(۲۷) لاوسمه، از مطاوی دیوان البسه، می‌توان اطمینان حاصل کرد که لاوسمه، نوعی بافتنی بوده است که دارای نقش و احتمالاً زردوزی نیز بوده است. نیز بنگرید به لغت‌نامه، دهخدا، ذیل همین کلمه که تمام شواهد را از نظام قاری آورده است. (۲۸) جمع لباس

(۲۹) نوروزی، نوعی کلاه سفید بوده که در بهار بر سر می‌نهادند. شواهدی از دیوان البسه، در لغت‌نامهٔ دهخدا آمده است و با این شاهد از تذکرهٔ دولت‌شاه «هفتاد روز پیش‌تر از حَمَل کلاه نوروزی بر سر نهادی و آن کلاه سفید بر سر او چون برف نمودی» لغت‌نامه، دهخدا. (۳۰) چمته، یا چمتک کفش و پای‌افزار، برهان قاطع.

(۳۱) لولوی گوی، لؤلؤ دکمه، گوی: نکمه.

(۳۲) پیشواز، پیشوا. نوعی از جامه که زنان پوشند، برهان قاطع.

(۳۳) حَبْر، نوعی از جامه که ظاهراً با بُردِ حَبْره، بُردِ پمانی یکی است شواهد این کلمه در لغت‌نامهٔ دهخدا، از نظام قاری است.

ج) از دیوان اسراری

گرت خضری^{۳۴} شود رهبر به غار عاشقان^{۳۵} یارا
 به شهر سبز^{۳۶} ما بینی سمرقند و بخارا را
 بیا تجدید کن^{۳۷} صوفی که بی این سبزه^{۳۸} برگی نیست
 کنار آب رُکناباد و گُلگشتِ مَصلاً را
 به کسبِ اشتها^{۳۹} مستعجلانِ غمزه ساقی
 چنان بُردند صبر از دل که تُرکانِ خوانِ یغما را
 مکن اسرارِ خالص^{۴۰} را به قند و زعفران معجون
 به رنگ و بوی و خال و خط چه حاجت روی زیبا را
 نه تنها دختر رز شد ز فکرِ سبزِ ما رسوا
 که عشق از پرده عصمت برون آرد زلیخا را
 چو سبز از سفره بگشادی مترس از امتلا^{۴۱} صوفی
 که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را
 گه دندان زدن^{۴۲} بیتی بخوان از شعر اسراری
 که بر نظم تو افشاند فلک عقْد ثریا را

(۳۴) خضر کنایه از حبشیش است.

(۳۵) غار عاشقان غاری بوده است در سمرقند که تبدیل به قلندرخانه شهر شده است. ده است در دیوان اسرار در فصل ۶۷ شماره ۷۳ کتاب حاضر.

(۳۶) شهر سبز کنایه از حبشیش است ولی ابهامی دارد به شهر سبز به عنوان نام دزدان سفید کفن.

(۳۷) تجدید کردن، اصطلاح اهالی حبشیش است که هر مرتبه تکرار آن را در بزم تجدید می‌نمایند (۳۸) سبزه، سبزک، حبشیش.

(۳۹) اشاره دارد به گرسنگی مفرط مصروف کنندگان حبشیش. سبک‌بند به نحوه ریای جهادگیر، ۱۶.

(۴۰) اسرار خالص، حبشیش خالص و ناب.

(۴۱) امتلا، به همان معنی لغوی که بر شدن شکم است یکی از مسائل مملانه حبشیشان است. ده است.

(۴۲) دندان زدن، کنایه از مصروف حبشیش است و ربان خامس قلندرنه است. ده است.

۶۵ دیوان اسراری*

بعد از لوازم توبه و استغفار و مراسم حمدِ عالمِ الاسرار^۱ چنین گوید مؤلف این اوراق، غَفَرَ [ه] الله الخلاق، که در ابتدای نشواتِ دورِ جوانی، که خاطر به اجتماع انواع معانی مشعوف بود و همت بر مطالعت و متابعت اطوارِ اشعارِ مصروف، پیوسته به موافقت برادری جانی و دوستی نهانی، آعنی خواجه حکیم الدین فکر، أَخْضَرَ اللهُ عَيْشَهُ و أَظْفَرَ جَيْشَهُ^۲، مراحل می پیمودم و رسائل افاضل می گشودم هر روز به تجدید^۳ از سبزه زاری برگی چیدمی و از بوستانی گلبانگی شنیدمی و الغریقُ يَتَعَلَقُ بِكُلِّ حَشِيشٍ^۴.

در اثنای سیاحت به شهری رسیدم که آن را شهرستانِ خیال^۵ خوانند. چون برج اول آن شهر نمودی کرد در جوارِ آن مزاری میمون و در آن مزار گنبدی سبز مانند گردون به چشم آمد که گفتم خشت های ترکیبِ باطیش^۶ از شیرینی قطعه های معجون است و کنگره های مقرنس عجیب^۷ از خرده کاری قبه های درختِ افیون. فرش بسیطش از ریشه های زعفران دوخ^۸ ساخته و در دلگشایش چوبِ صندل و عود را منسوخ کرده. من چون در آن گنبد گشادم درویشی چند دیدم چون جوان مردان بر در گشاد نشسته

* برای نسخه شناسی دیوان اسراری ← پایانِ متنِ حاضر.

(۱) براعتِ استهلالی دارد به «اسرار» در معنی حشیش

(۲) خدای زندگی اش را «سبز» گرداند و سپاهش را پیروز. اشاره ای دارد به سَبْرَک و حشیش.

(۳) تجدید، مصرفِ دوباره حشیش است.

(۴) شخصِ غریق به هر حشیشی (= گیاهی) دست می یازد.

(۵) خیال از لوازم مصرفِ حشیش است ← فصل ۵۲.

(۶) اصل: باطینش

(۷) اصل: عجینش (۸) زعفران دوخ: از کیفیتِ آن خبری نیافتم.

و به اتفاق پیری با تمکین دیده خُرده بین در گوشه خرقه بسته؛ صفت پیر: سبزا رنگی^۹ که اعیان مردم از برکات رخ زردی او سرخ رویی دیده‌اند و سفره‌داری که صوفیان از فایده صحبتش هرگز سیری نیافته‌اند قلندران وقت را پی خوش وقتی او وقت قلندر و کنگران بلند آوازه پی مددکاری او کنگر حال^{۱۰} و ابتر. حکیمان مقتدا را شوق ملازمت خدمتش بی سر و پا ساخته و یتیمان^{۱۱} بی سر و پا را از کف جوهر داده و بنواخته در اول نشو و نما چون طفلان نگار بر کف داشته در پیری و پختگی تیزبینان را حنا بر دست مردم چشم نهاده.^{۱۲} حلقه‌ای از آبگینه معجون زبور گوش ساخته و تسبیحی از جوز بویا^{۱۳} در گردن انداخته. از بس که با شیرین دهنان میل کامرانی داشته سینه پوشی فستقی پوشیده و از بسیاری که با شیرینی محبت جانی ورزیده نمدی حلوایی^{۱۴} در برکشیده. تاجی از کاسه شربت به سر فروکشیده پوست تکیه^{۱۵} از انبان حلوا^{۱۶} زیر پا آورده پیش خود سه پایه‌ای از چوب نبات^{۱۷}

(۹) سبزارنگ: سبزرنگ. الف میان دو کلمه برای روانی تلفظ است.

(۱۰) کُنگر و کُنگر حال در بهار عجم این کلمه را به ضمّ اول و کاف فارسی ضبط کرده و در معنی آن می‌گوید: «قسمی از گدایان که شاخ گوسفند بر دستی و شانه گوسفند بردست دیگر بگیرند و بر در خانه و پیش دکان مردمان استاده آن شاخ را بر شانه به عنوانی بمالند که آواز عرعرای از آن ظاهر گردد تا مردمان آن صدا شنیده به آن‌ها چیزی بدهند و اگر در دادن اهمالی واقع شود کاردی کشیده اندام خود را مجروح سازند.» در ذیل نداشت نیز نوشته است «قومی از گدایان که بر دکاکین مردم روند و چیزی طلبند و اگر چیزی نیابند اعضای خود را ببرند و این فرقه را کنگر و شاخشانه نیز گویند.» برای سابقه تاریخی این نوع گدایی بنگرید به الاهی نامه، عطار، چاپ انتشارات سخن، ابیات ۶۶۱۱-۶۶۲۱ و تعلیقات همان ابیات. عیید، در رساله تعریفات خود برابر الکنگر نوشته است: بنگی خراب (کلیات عیید، ۳۷۴).

(۱۱) یتیم، اصطلاح قلندریّه و اصحاب فتوت است به معنی عضو جمعیت ایشان که زیر نظر پیری و مرشدی قرار می‌گیرد. صاحب بهار عجم نوشته است «به معنی عتبار و طرار نیز آمده است و در اصل جمع می‌بودند که شاه عباس داشت و این‌ها سخت زننده و بی باک و عتبار و طرار زیاده‌رو بودند که روزی چهل فرسخ راه می‌رفتند.» (۱۲) اشاره است به سرخ شدن چشم مصرف کنندگان حبش.

(۱۳) جوز بویا، دانه گیاهی است به همین نام که خوردن آن نوعی نشئه با مستی می‌آورد، طاهراً حور هندی بیز به همین معنی بوده است. البته در فرهنگ‌ها جوز هندی را به معنی نارگیل هم نوشته‌اند.

(۱۴) اشاره است به پنهان کردن حبش در حلوا یا شیرینی.

(۱۵) پوست تکیه، پوستی که بر آن تکیه کنند اصل تکیه به معنی بالنس و چیزی که بر آن تکیه زنند است. صاحب بهار عجم نوشته است که در هند تکیه بالنس را گویند.

(۱۶) نگاه کنید به شماره ۱۲

(۱۷) چوب نبات، بهار عجم نوشته: «چوبی که از نبات برآید.» طاهراً چوبی است که در ساختمان شاخه نبات به کار می‌رفته است از شعر صائب نیز همین مفهوم قابل استنباط است، صائب:

تا لبش کرد چو طوطی به سخن تلقینم شد نفس چوب نبات از سخن شیرینم

انگیخته و کدوی عسلی^{۱۸} از وی بیاویخته. مرسی^{۱۹} از رشته قطایف پیچیده اما حلقه‌اش از برنج زرد. تنوره‌ای^{۲۰} از آتش آلاو^{۲۱} در میان آورده اما بر دلش صحبت ترش رویان سرد. از بس که در کنج گلخن‌ها بار مست و هشیار کشیده آتش حمام معده افروخته و از بس که به مهر هر آفتاب روی سربرهنه کرده سر و پای به داغ سودا سوخته.

من چون دیدار با وقار او دیدم به سر دویدم و با پنجه آسمان سایش کف مال زدم.^{۲۲} چون از وقت خودش برکردم^{۲۳} او را دیدم که تلخ آمد و کوفته شد. اما بعد از ساعتی خوش برآمد و خنده آورد و به سخن درآمد و گفت: «فتاحی! دست گشاد بدین لقمه دراز مکن که به دندان خود نیابی^{۲۴} و چشم اعتقاد بدین سرمه سرخ مکن که جز زرد رویی نبینی. می خواهی که از روی دستم فرومالی^{۲۵} و بی خبری که مالت را از روی دست فرو مالم و می کوشی که به کامم فروبری و در خوابی که به ناکامت فروبرم. مرا تروتازه یافتی اما از کله خشکی پایانم^{۲۶} سر مویی خبر نداری و از گشاد^{۲۷} من دلشاد شدی اما هول و هیبتم را به وهم در نیاورده‌ای. مرا بابو خضر اسراری^{۲۸} نام است و از فرزندان شیخ جمال ساوجی‌ام.^{۲۹} مدتی در شهر سبز فروکش کرده‌ام^{۳۰} و در سبزه‌وار از اهل راز بوده‌ام. بارها با تونیان پیک

۴

- (۱۸) کدوی عسلی ظاهراً به معنی ظرف عسل است، چون از کدو برای انواع چیزها ظرف می ساخته‌اند.
- (۱۹) مَرَس، مطلق ریسمان و رشته به ویژه نوعی که سنگ یا شیر را بدان ببندند. قلندریه رشته‌ای را که بر کمر خویش می بسته‌اند مَرَس می نامیده‌اند.
- (۲۰) تنوره، در اینجا به معنی حلقه‌ای است که در پیرامون چیزی باشد حلقه آتش یا حلقه گردباد. معنای دیگر تنوره که در اینجا ایهامی بدان می تواند داشته باشد پوستینی است که قلندران آن را مانند لنگ بر کمر بندند. بهار عجم.
- (۲۱) آلاو، أَلُو (= عَلُو به معنی آتش) اصطلاح قلندریه است ← فرهنگ پایان کتاب.
- (۲۲) کف مال زدن، به معنی نرم کردن و آماده مصرف کردن حشیش.
- (۲۳) از وقت خود برکردن: ظاهراً به معنی آزمودن است و کسب اطلاع نظیر «از خود کردن» که در خراسان امروز به معنی کسب دانستن است.
- (۲۴) به دندان کسی بودن، مناسب و باب طبع کسی بودن. همان که امروز می گویند: باب دندان فلانی است.
- (۲۵) از روی دست فرومالدن، اصطلاح ارباب حشیش بوده است و ظاهراً به معنی کف مال کردن است.
- (۲۶) کله خشکی پایان، اشاره دارد به حالتی که مصرف کنندگان حشیش بدان گرفتار می شوند.
- (۲۷) گشاد، گشایش و شادی حاصل از مصرف کردن حشیش.
- (۲۸) رابطه «خضر» و «اسرار» در سبزی رنگ آن‌هاست.
- (۲۹) در باب جمال ساوجی بنگرید به فصل ۳۳ کتاب حاضر.
- (۳۰) شهر سبز، شهری است در ماوراءالنهر که بدان «کش» گویند و در عبارت متن ما «در شهر سبز فروکش کرده‌ام» این تناسب رعایت شده است. نویسنده تناسب سبزی حشیش و نام آن شهر را در نظر گرفته است.

قاینی^{۳۱} به سر برده‌ام تا برگگی یافته‌ام و قرن‌ها یلفز^{۳۲} ترکان شنیده‌ام تا توره^{۳۳} ایشان دانسته‌ام. در یزد ماه‌های درست از تفت^{۳۴} در تاب بوده‌ام و در خراسان روزهای باهور بنگ جام مهر خورده‌ام.^{۳۵} گاهی در مازندران غذا به نارنجی رسانیده‌ام و گاهی در لنگر بادغیس^{۳۶} به پسته‌ای گذرانیده‌ام. در هرات بهاء‌الدین جلاد^{۳۷} از برگ من مردمان چشم را خون‌ریزی می‌دهد و در نیشابور سوسن^{۳۸} زندانبان از گشاد من بندیان دل را آزادی می‌بخشد. سالها بر دریای اخضر^{۳۹} گذشته‌ام که قدمم تر نگشته. و این گوهر سیراب که به کف آورده‌ام از آن دریاست. و عمرها در زمین بدخشان، با پوست پوشان^{۴۰} خوش

(۳۱) تونیان پیک قاینی: چه گروهی بوده‌اند؟ نمی‌دانم. قاین از شهرهای قدیمی جنوب خراسان است. تون نیز نام شهر دیگری است در همان حوالی که امروز نام «فردوس» به خود گرفته است. آیا پیک معنی خاصی دارد و از اصطلاحات قلندریه است. جای دیگر ندیده‌ام.

(۳۲) یلفز: درین بافت، معنی نوعی صدا و آواز دارد و نیز شماره ۱۰۱ که از صدای یلفز شعر بلند اسراری سخن می‌گوید، ولی در شماره ۱۹۳ یلفز معنی مجرد و تنها را می‌رساند که در فرهنگ‌ها نیز ثبت است و ظاهراً به ابر معنی ترکی است.

(۳۳) توره: نظم و قانون و طرز و روش (برهان قاطع). کلمه در اصل ترکی است.

(۳۴) نظر به معنی لغوی تفت (از مصدر تفتن، به معنی گداختن) نیز دارد.

(۳۵) بنگ جام مهر، اشاره دارد به شهر جام در خراسان که به نام تربت جام امروز مشهور است و جنگد جام از ولایت‌های نیشابور بزرگ بوده است رجوع شود به تاریخ نیشابور، الحاکم، چاپ آگاه، ۲۸۹.

(۳۶) بادغیس: ناحیه‌ای در هرات. اصل کلمه بادخیز بوده است.

(۳۷) هویت تاریخی این بهاء‌الدین جلاد بر من معلوم نشد، اگر موجودی تخیلی نباشد.

(۳۸) از مطاوی شعرهای اسراری می‌توان یقین حاصل کرد که در نیشابور شخصی به نام سوسن وجود داشته است که مرجع مصرف کنندگان حشیش بوده است به این نمونه‌ها از شعر اسراری بنگرید:

اسراری! از زتیغ زبان برگ بایدت کسب از دکان سوسن جوهر فروش کس

خرقه در دکان سوسن تاگرو نهم صباح لال و آزاد از سر بازار نتوانم گذشت

(۳۹) دریای اخضر، دریای سبز ظاهراً بر دریای مدیترانه اطلاق می‌شده است، حافظ فرموده است، دیوان، ۱۰.

دریای اخضر فلک و کشتی هلال هستند غرق نعمت حاجی قوام ما

و از نوشته‌های شمس‌الدین ذهبی، در تاریخ الإسلام، ۵۷۲/۱۲ و ۳۱۲/۱۳، چنین استناد می‌شود که بحر احصیر همان دریای مدیترانه است.

(۴۰) پوست پوشان، عنوانی است برای بعضی از قلندریان در بعضی از ادوار تاریخ بنگرید به زجل قلندری، در فوات الوفيات، ابن شاکر، ۳۲۲/۳-۳۹؛ و نیز فصل ۲۱ کتاب حاضر و شاعری، با تناسبی بسیار دل‌انگیز، از پوست پوشی «دایره» بدین گونه سخن گفته است:

چون دایره ما ز پوست پوشان نوایم در دایره حلقه به گوشان نوایم

گر بنوازی ز جان خروشان نوایم ورنوازی هم از خموشان نوایم

سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، ۶۸، در بهار عجم، پوست‌پوش را به معنی گدای بیتوا و عاشق نوشته است. مراجعه شود به فصل ۲۱ یک زجل قلندری.

برآمده‌ام. و این لعل که در چشم‌ها^{۴۱} می‌دارم از آن کان است. هر قوچی که نافِ آهو را پوست بازکند به خوشه چینی سنبلِ مرغزار من از پوست به در آید.^{۴۲} و هر توسنی که از سبز خنگ گردون به کاهِ برگی^{۴۳} فکر ندارد به یک جو^{۴۴} از خرمن من رام شود. چون آفتاب معروفم که سفرهٔ آسمان رنگ به مهر من دایر است بلکه خود آفتابم که رخ زردی^{۴۵} و فروشدنم در تاب آخر است. از سبزپوشان بهشتم^{۴۶} که «اُكْلَهَا دَائِمٌ ۱۳/۳۵» از لوازم من است. بلکه خود بهشت عنبر سرشتم که لباس «خضر و استبرق ۲۱/۷۶» ملازم من است. مرا «شجرهٔ ملعونه»^{۴۷} مخوان. اگر از شیرینی «اَنْبَتَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ نَبَاتًا ۱۷/۷۱» چاشنی گرفته‌ای و «اَيَّاكُمْ وَ خَضْرَاءَ الدِّمَنِ»^{۴۸} بر من مخوان که اگر از توتیای «النظر فی الخضرهٔ تزید فی البصر»^{۴۹} چشم روشن کرده‌ای. سادهٔ سوده‌ام که مزاجم از آتش اثر دارد، نه بادهٔ آلوده‌ام که دوستی اش آب بردارد.^{۵۰} شاه دانه‌ام که هر شطرنج باز که رخ به من آورده خصم را در گوشه‌ای فرزین وار فیل مات^{۵۱} کند. ورق الخیال‌ام^{۵۲} که هر نقاش که از دست صورت نگار من گزینی^{۵۳} نمونه به کف آورده اوراق را از شاخ و برگ، رنگ ارژنگ

(۴۱) لعل در چشم‌ها، اشاره است به سرخ شدن چشم مصرف‌کنندگان حشیش.

(۴۲) از پوست به در آمدن، کنایه از صمیمی شدن است. بنگرید به تعلیقات الاهی‌نامه، ۵۰۱۳ و تعلیقات اسرارنامه، ۲۴۸۶. (۴۳) به کاهِ برگی: به اندازهٔ برگِ کاهی.

(۴۴) جو، واحد اندازه‌گیری و کمترین وزن در سنجش قدما.

(۴۵) رُخ زردی نیز از نشانه‌های مصرف‌کنندگان حشیش است و این سخن مشهور که «از خوردن سبزه روی زردی خیزد» (دیوان سعدی، ۸۴۲) ناظر به همین امر است.

(۴۶) جامهٔ بهشتیان سبز است قرآن کریم: ۲۱/۷۶.

(۴۷) شجرهٔ ملعونه، درختِ نفرین شده، اشاره است به آیهٔ وَالشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ فِي الْقُرْآنِ ۱۷/۶۰

(۴۸) اَيَّاكُمْ و... به عنوان حدیث شهرت بسیار دارد، معنی آن این است که از سبزهٔ روئیده در گلخن پرهیز کنید کشف الخفا، ۲۷۲/۱ علمای حدیث آن را به پرهیز از زن زیبای برخاسته از خانوادهٔ فاسد و تباهاکار، تفسیر کرده‌اند مولانا فرموده است: مثنوی ۲۶۲/۱.

ذکر، با او همچو سبزهٔ گلخن است بر سرِ مبرز گل است و سوسن است

(۴۹) النَّظْرُ فِي / الی الخضره: نظر در سبزه کردن بر بینائی چشم می‌افزاید، به عنوان حدیث از زبان رسول ص نقل شده است تمهیدات، عین القضاة، ۳۴۳.

(۵۰) آب برداشتن به معنی خرج برداشتن و هزینه لازم داشتن.

(۵۱) فیل مات، مرحله‌ای از بازی شطرنج، نظیر شاه مات.

(۵۲) وَرَقِ الْخِيَالِ: شاهدانه و بنگ را گویند و این تعبیر در زبان قلندریه رواج بسیار دارد بنگرید به ص ۲۸۴ کتاب حاضر و نیز مراجعه شود به تازه به تازه نو به نو، مهران افشاری، ۸۷.

(۵۳) گزینی نمونه. جز ظاهر لغوی مقصود ازین تعبیر معلوم نشد.

دهد. خمرِ اعاجم^{۵۴} که چون از مرزِ دشت چنین نگار رخسار طرف بلغار آمدم، ترک تازی عقلِ همدان را به فکر خطا در بند سازم. شیخ المجانین^{۵۵} ام که هر که دست ارادت به پنجه^{۵۶} من دهد هرگز به مرتبه اولیا نرسد؛ فاما اگر مرا ناشتا و ناآزموده دریابد به حالت شهدا برسد.^{۵۷} صوفیانِ بیهوده گرد را آسمان وار، در چرخ سماع سر به گزد آرم^{۵۸} و عاشقانِ چهره زرد را، در خیالِ خط و خالِ محبوب، داروی درد دهم. بیشتر در کنج گورستان‌ها سر برکنم که مرا با کله‌های خشک^{۵۹} سری است. گاه گاه در کنارِ هنگامه‌ها گردم که مهرنگار^{۶۰} مرا قصه خَمْزه در خور است.

شاعرانِ ایام به اهتمام من مطالعه مخزن اسرار نظامی بلکه خل ترکیبِ عطار^{۶۱} و اسرار مولانا^{۶۲} کرده‌اند. تو نیز اگر در کسبِ کمال سعدی، از کلامِ همای من حافظِ بیتی چند فردوسی نهاد، فلکی عماد شو تا در خاقانی معانی خسروی جهانگیر شوی و ازرقی انوری ضمیر گردون در فرخی طورِ حسن، ناصر و ظهیر عز و جلال تو گردد. شاهدان بیت اللطف^{۶۳} خواجه عبید زاکانی را در دست معاشران قیل و قال خط و خال فرسوده گشته ایشان را از درج بُرج خیال من وسمه و حنایی به دست آر. اطعمه دعوت سرای مولانا بسحاق شیرازی را در نظر سیرِ چشمانِ خرده‌بین برگی در خور است آن را از مایده من

(۵۴) خمرِ اعاجم، شراب ایرانیان. تعبیری است در مورد حبش.

(۵۵) شیخ المجانین از القاب حبش است.

(۵۶) پنجه سبک بنگرید به عبارت مؤلف در آغاز همین مقدمه: «با پنجه آسمان سایش کف مال ردم»

(۵۷) ناشتا حبش کشیدن، عوارض خطرناک دارد.

(۵۸) سر به گرد آوردن: گیج کردن، هنوز در کدکن به کار می‌رود. می‌گوید: سز گرد شدم. یعنی گیج

(۵۹) کله‌های خشک، کله خشکی از لوازم حبشیان است ← شماره ۲۴ همین فصل

(۶۰) مهرنگار، نام دختر افسانه‌ای انوشروان است در کتاب رموز حمزه و حمزه عاشق مهرنگار است. سکه یاد ادبیات عامیانه ایران، دکتر محمد جعفر محجوب، تهران، نشر چشمه، ۱۱۴۵/۲.

(۶۱) خل ترکیب عطار، به مناسبت شغل عطاری او شعرش را ترکیبی از جنس ترکیب داروها دیده و سرای از ترکیب حلی در نظر گرفته است.

(۶۲) اسرار مولانا: غزلیات مولانا را به عنوان «اسرار مولانا» می‌شناخته‌اند، نظام قاری، در دیوان السه ۷-۱۳۶ برای هر کدام از مشاهیر با مفاهیم و مصطلحات منسوجات شوخی دارد. مقالات عطار: دبیبی نمین و مختصرات خاقانی: چون قماش اسکندری و اسرار مولانا: رومی بافی عاشقانه از درد آستین افشان و از و خد دامن کشان چنان که خود گفته بیت:

روم به حجرة خباط عاشقان فردا من دراز فبا با هزار گز سودا

(۶۳) شاهدان بیت اللطف: زیبارویان بیت اللطف و بیت اللطف خانه عشرت و محل جمع زنان بدکاره است دیوان عبید را به بیت اللطف تشبیه کرده است که خواندن آن نوعی رفتن به عشرتکده دوقی هاست.

نمکی و سزیبی پی مزید کن.

این بگفت و چون دید که تابِ صحبت او مرا دریافت ورقی چند^{۶۴} از اشعارِ خود به دستم داد و برای بیرون رفتن به سرِ اشارت کرد، چشم فروخوابانیده. من به سر و چشم خدمت کردم و بالبی از تاب هیبتِ او خشک و کفی از سواد شعر او پرمشک از حضور او برگردیدم و به رسم تحفه و تبرک این سفینه جواهر از بحرِ خاطر او به لنگر ظاهر آوردم. التماس از غذا خوران مجالس هزل و جد آنکه به تازه کاری «مِنْ كُلِّ جَدِيدٍ لَذَّةٌ»^{۶۵} دور التفات تازه گردانند و این سلک زمرد را به الماسِ اصلاح در خورِ وشاحِ صباح و ملاح مجالس سازند.

قطعه

درین حشیش به خواری، عزیزِ من منگر
 که خوب را خس و خاشاک در نظر خوب است
 غرض نه بابِ خیال است و سبزیِ اسرار
 که قصه دل بریان و خطِّ محبوب است
 بریز روغنی اندر زجاجة توحید
 ز دانه‌ای که درین کاه برگ محبوب است
 از آنک در چمن کاینات برگی نیست
 که سرِّ صنعِ اِلهی درو نه مکتوب است

تابِ اول از نشواتِ صباحِ بابوست^{۶۶}

صباحُ العشق زد پیر قلندر	سحرگاهان که از ایوان لنگر
بسه عشرت‌خانه تجرید بگذر	به من گفت: ای اسیر قید ناموس
که چارُ ارکانِ تختِ جم مسخر	که سیرِ چارُ جامِ فقر ^{۶۷} ما به
که نفسش تویره برداشت از سر	جوالق پوشی آن را شد مسلم

(۶۴) ورقی چند، چند برگ از شعرهای خود، کنایه از اوراقِ حشیش است.
 (۶۵) مِنْ كُلِّ جَدِيدٍ لَذَّةٌ، هر چیز نوی لذتی دارد. ضرب المثل است (کاشف الأسرار، اسفرائینی، ۲۷) و بیشتر به صورت لِكُلِّ جَدِيدٍ لَذَّةٌ (نثر الدر، آبی، ۵۰۰/۶؛ و مجمع الأمثال، میدانی، ۲۵۸/۲).
 (۶۶) درباره بابو، بنگرید به فصل ۵۳ کتاب حاضر.
 (۶۷) چار جام فقر: جای دیگر درین باره اطلاعی نیافتم.

بیا تجدید کن^{۷۵} صوفی که بی این سبزه برگی نیست
 کنار آب رکناباد و گلگشت مُصلاً را
 به کسب اشتها^{۷۶} مستعجلانِ غمزه ساقی
 چنان بردند صبر از دل که ترکانِ خوانِ یغما را
 مکن اسرارِ خالص را به قند و زعفرانِ معجون^{۷۷}
 به رنگ و بوی و خال و خط چه حاجت روی زیبا را
 نه تنها دختر رز شد ز فکر سبز ما رسوا
 که عشق از پرده عصمت برون آرد زلیخا را
 چو سبز از سفره بگشادی مترس از امتلا^{۷۸} صوفی
 که کس نگشوده نگشاید^{۷۹} به حکمت این معما را
 گه دندان زدن بیتی بخوان از شعر اسراری
 که بر نظم تو افشاند فلکِ عقدِ ثریا را

۲

فروغی از حسن مطلع‌های حافظ است

ای فروغ ماه حسن از روی رخشان شما آبروی خوبی از چاه زرخدان شما
 برگ نهالی از گلستان بابوست
 ای نهال سبزه با برگ از گلستان شما
 آبِ خضر از چشمه خورشید تابان شما
 جوهر می‌را، که عشرت درج در توقیع اوست
 نسخ یا قوتش غباری شد ز ریحان^{۸۰} شما

(۷۵) تجدید کردن ← شماره ۳ همین فصل

(۷۶) اشتها می‌رساند، حشیش امری است مشهور ← نسخه زیبای جهانگیر، ۷۶

(۷۷) یکی از روش‌های مصرف حشیش آمیختن آن با قند و زعفران بوده است بنگرید به مثنوی در اسرار بنگ در صص ۴۸۱-۴۸۴ کتاب حاضر.

(۷۸) اشاره است به اشتها می‌رساند، حشیش امری است مشهور ← نسخه زیبای جهانگیر، ۷۶

(۷۹) مصراع حافظ را به همین صورت آورده است.

(۸۰) نسخ و یا قوت و توقیع و غبار و ریحان از انواع خط است.

ای صبا با سبزپوشانِ هرات^{۸۱} از ما بگوی
 کای فلک یک گنبد سبز از خیوان^{۸۲} شما
 سفره‌دار^{۸۳} چرخ دارد دست در پیش از هلال
 تا بَرَد یک روی ناخن^{۸۴} از نمکدانِ شما
 گر زُدَهای سخن‌شان گوش ما نگرفت فیض
 کوش؟؟ بگـیریم؟ بـر؟؟ شما^{۸۵}
 بس که سر خواهید چون حاجی سترد و ریش هم
 تا بود حاجی کوسه^{۸۶} قبله بر خوان شما
 جان بکاهد گاه بنگ^{۸۷} از فکر او دل برکنید
 زینهار ای دوستان جان من و جان شما

(۸۱) سبزپوشان هرات: کنایه از حشیش هرات است که مرغوب بوده است.

(۸۲) خیوان، خیابان. ناحیه‌ای در هرات. اندک اندک به معنی راهی که در میان باغ‌ها کشیده باشند به کار رفته است.

(۸۳) سفره‌دار: کسی که دست و دلی باز و نعمتی فراوان دارد و میهمانان بسیار بر سر سفره اویند.

(۸۴) یک روی ناخن: حجم اندکی از یک شئی، گویا جزء واحدهای شمار و مقدار در میان اهل حشیش «یک روی ناخن» کمترین اندازه مصرف حشیش بوده است. (۸۵) متن چنین است.

(۸۶) حاجی کوسه. حدس می‌زنم که حاج کوسه/ یا نصحیف حاج کوله است یا چیزی شبیه آن که با احتمال قوی نوعی غذا یا شیرینی و خوردنی بوده است که بر خوان می‌نهادند، مثل حاج بادامی. مولانا، در یکی از عزلهای شگفت‌آور دیوان شمس، ۹۸/۶-۱۹۶ که فزل داستانی است، در ۴۷ بیت حکایتی نقل می‌کند که عربی، در شهری، قُرب ماهی، مهمانِ مهتری شد و آن مهتر انواع خوردنیها را بر سفره می‌نهاد و آن مرد عربی، هر شب می‌گفت «اگر به شهر ما آیی، چنین و چنان از تو پذیرایی خواهم کرد.» و آن مهتر، بر اثر شنیدن سخنانِ مهمان در توصیف کیفیت غذاها و نوع پذیرایی او، حاج کوله‌ای که خورده بود در نظرش مثل گلوله شد و مثل این که در کتوبر بگیرد:

زین گفت، حاج کوله شد در دلش گلوله زیرا ندیده بود او مهمایی سمایی

استاد فروزانفر، حاج کوله را، که در متن دیوان با کاف عربی است به صورت گوله (به گاف فارسی) آورده و آن را «گفت حاج گوله» خوانده است و «به کنایه ابله و نادان» معنی فرموده است. فرهنگ نوادر دیوان شمس، ۲۵۹ و لی نحو عبارت چنین قرائتی را تحمل نمی‌کند. ظاهراً مولانا می‌خواهد بگوید: میزبان که بر سر سفره حاج کوله خورده بود آن حاج کوله - با همه خوش مزگی - در نظر او مثل گلوله‌ای شد، مثل وقتی که جبری در گلولی کسی بگیرد. اگر قرائت استاد را بپذیریم این پرسش بی جواب خواهد ماند که «چه چیزی در دلش گلوله شد؟»

(۸۷) گاه بنگ، از فرینۀ عبارت چنین به نظر می‌رسد قسمت‌های نامرغوب برگِ حشیش منظور است، در فاسر گاه و گندم.

از چه شد دندانۀ برگِ گَنب^{۸۸} چون ازّه تیز
تا بُرد بیخِ نسهال صبر و سامان شما
خاطرِ طوطی اسراری به صد دل مایل است
چون صنوبر در هوای باغ و بستان شما

۳

وصفی از بی دواپی دل حافظ است

دل می رود ز دستم صاحب‌دلان خدا را دردا که رازِ پنهان خواهد شد آشکارا
سرخ‌یی از رسوایی چشم^{۸۹} بابوست

سرخ‌ی چشم بنگر کاشفته ساخت ما را دردا که سرّ پنهان خواهد شد آشکارا
با دامنِ مرقع کردیم سفرهٔ سبز^{۹۰} ای شیخِ پاکدامن معذور دار ما را
درویش را فرو برد اسرارِ مست آری این کیمیای هستی قارون کند گدا را
مستانِ حیدری^{۹۱} را این سبزه برگِ عمر است ساقی بشارتی ده، پیران پارسا را
زین جام جم به کف کن، مقدارِ مُلکی^{۹۲} ای دل تا بر تو عرضه دارد اسرارِ ملکِ دارا
هنگامِ لوط^{۹۳} مطلب از بنگی گرسنه با دوستانِ مروت با دشمنان مدارا
اسراری از ازل زد بر جرعه‌دان^{۹۴} فطرت
تجدید نیست^{۹۵} حاجت اسرار آشنا را

(۸۸) گَنب، شاهدانه.

(۸۹) رسوایی چشم، کنایه از سرخی چشم مصرف‌کنندگان حبش است ← یادداشت شمارهٔ ۱۲ همین فصل

(۹۰) سفرهٔ سبز، سفره‌ای ویژه کشیدن و صرفِ حبش و بنگ.

(۹۱) مستانِ حیدری، قلندریان منتسب به حلقهٔ باران قطب‌الدین زاوگی ← فصل ۳۱ و فصل ۳۲ کتاب حاضر.

(۹۲) مقدارِ مُلک: مُلک دانه‌ای است بسیار شبیه عدس و آن را هم به صورت تازه و هم خشک شده می‌پزند و می‌خورند. در کدکن هنوز این کلمه رواج دارد و در شعرهای عطار، مکرّر بدان اشارت رفته است بنگرید به

حواشی منطق الطیر، انتشارات سخن، ۲۲۰۱، و مقدارِ مُلک، یعنی به اندازهٔ یک دانه ملک، چیزی در حدود حجم یک عدس. (۹۳) هنگامِ لوط: وقتِ غذا خوردن. لوت/ لوط دو املائی یک کلمه است.

(۹۴) جرعه‌دان: ظرفی که در آن بنگ و حبش می‌نهادند، در اصل و در عُرف شاعران به معنی ظرف شراب است ولی در همین کتاب و در شعرهای قرن هشتم شاهدی هست که از جرعه‌دانِ کاغذین برای حبش سخن

رفته است مناظرهٔ حبش و شراب ۶۶. (۹۵) تجدید ← شمارهٔ ۳ همین فصل دیده شود.

۴

طرحی از طاقهای میخانه حافظ است

خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت به قصد جان من زار ناتوان انداخت
نقلی از تبرکات میوه خانه بابوست

لبت چو بسته اسرار^{۹۶} در دهان انداخت مرا خراب به بادام ناتوان انداخت
زرشک آن که تو دندان زدی^{۹۷} به باغ اسرار سمن به دست صبا خاک در دهان انداخت
من از کرسچه^{۹۸} مشکین همی زدم نفسی صبا حکایت زلف تو در میان انداخت
هوای خط تو آن روز سبزه خوارم^{۹۹} کرد که تاب روی تو آتش در ارغوان انداخت
اساس خانه خرابی بنگ از ازل است زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت
فتاده بود زمن جرعه دان^{۱۰۰} و یافتمش نصیبه ازل از خود نمی توان انداخت

صدای بلغز^{۱۰۱} شعر بلند اسراری

چه هاپ و هیپ که در لنگر جهان انداخت

۵

گلی از روضه عشرت خانه حافظ است

روضه خلد برین خلوت درویشان است مایه محتشمی خدمت درویشان است
برگی از سفره درویشان بابوست

ساده سوده^{۱۰۲} که در صحبت درویشان است اصل سرسبزی و جمعیت درویشان است
هرچه از عالم پاکسی، کند اسرار تراش مظهرش آینه^{۱۰۳} طلعت درویشان است

(۹۶) بسته اسرار، بسته بنگ و ظاهراً واحد اندازه گیری مصرف یک باره بنگ و حبشش را «بسته» می گفته اند شاعری، شاید ناصر خسرو، در نقد آراء فقهای چهارگانه اهل سنت گفته است، دیوان ناصر خسرو، (از روی خط نقوی، تهران، ۱۳۳۹، چاپخانه گیلان) ص ۵۵. در متن: بسته

حشلی گفت که گر زانکه به غم درمانی بسته بنگ تناول کن، سر جوهر حرام

(۹۷) دندان زدن: یکی از کنایات مرتبط با مصرف کردن حبشش است.

(۹۸) کرسچه، در فرهنگ هاگرس را به معنی موی پیچیده و محکم به شهادت

(۹۹) سبزه خوار: آن که حبشش مصرف می کند. (۱۰۰) جرعه دان - شماره ۹۴

(۱۰۱) بلغز ۳۲

(۱۰۲) ساده سوده: کنایه از حبشش نرم شده و سائیده است که آماده مصرف شدن است

(۱۰۳) پاکسی و تراش و آینه: از مفاهیم و مصطلحات فلندریه است. پاکسی همان نیقی است که سر، سفت و پریش،

ابرو را بدان صیقل می داده اند و «تراش» خود عبارت است از این عمل و «آینه» از تو ارم این کار بوده است و سر از لوازم شغل سلمانیان.

در گلستان خیالات اگر بزمی هست
آنکه او چهره همچون مین ما را زر ساخت
سبزاگر تلخ و گرفته ست^{۱۰۴} مکن رد، کورا
سفره خاص^{۱۰۵} که اسرار^{۱۰۶} عجایب دارد
موشان ساز^{۱۰۷} به پاکی که ز فقر اسراری

۶

صلای سرخوشی از بلبل طبع حافظ است

شکفته شد گل حمرا و گشت بلبل مست
صلای سرخوشی ای صوفیان باده پرست
هوای نرگی از دماغ خشک بابوست
صلای نرگی^{۱۱۰} ای صوفیان لوت پرست
دماغ خشک^{۱۰۸} هوا از دم گنَب^{۱۰۹} شد مست
به ماه آب^{۱۱۱} چو انگور شست رویش باز
کسی چو خربزه شد پوست پوش^{۱۱۲} و پخته که او
ز فکر شام ابد فارغ است و صبح ازل
کسی که صبح بود بنگی و شبانگه مست
بسا کسا که در اسرار از تخیل خوان
گشاده پنجه و انگشتها بخاک نشست

ز دست خویش به دست آر ساغر اسراری

که شکل ساغر می شاهی ست دست به دست

۷

مثالی از سرگرفتگی خمار حافظ است

ما را ز خیال تو چه پروای شراب است
خم گو سر خود گیر که خمخانه خراب است
خیالی از خرابی حال بابوست

(۱۰۴) تلخ و گرفته: صفتِ حشیش است ظاهراً به اعتبارِ نارسیدگی

(۱۰۵) سفره خاص: کنایه از سفره‌ای است که بر روی آن بساطِ حشیش کشیدن را می‌گسترده‌اند.

(۱۰۶) اسرار ← ۹۶ (۱۰۷) موشان ساختن، نوعی تراشیدن موی سر و سبلیت و ریش و ابروست.

(۱۰۸) خشکی دماغ، از لوازم طبیعی مصرف حشیش است بنگرید به فصل حشیش در جامعه اسلامی صص کتاب حاضر. (۱۰۹) گنَب ← شماره ۸۸.

(۱۱۰) نرگی، از صفات قلندریان است و در خطاب‌های ایشان بالاترین صفت «نر وجود» و «نر نوخاسته» فراوان می‌توان دید ← فصل ۵۴. (۱۱۱) ماه آب، آبان ماه

(۱۱۲) پوست پوش ← یک زَجَل قلندری، شماره ۴.

ای سبز طربخانه عقل از تو خراب است
 بنگی گرسنه^{۱۱۳} چه کند آب که بی لوت
 آب از پی اسرار مخور^{۱۱۴} تا نکند محو
 بی پرده معجون، رخ سبز است^{۱۱۵} به، اما
 سبز است کف دست^{۱۱۶} بیاکز همه شویم
 بخل و هذیان، خوف و فراموشی و خوردن

اسراری اگر چشم تو باز است به خود باش
 کان غمزه افیون زده را اول خواب است

۸

عنوانی از طرب نامه حافظ است

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
 که گناهِ دگری بر تو نخواهند نوشت
 نشانی از خطِ پاکِ بابوست

هر که با سبز خطی خورد جوی^{۱۱۷} بر لب کشت
 سبز پاکیزه سرشتی چو به خلوت صد بار
 تو نهالِ رز و من تخم گنَب^{۱۲۰} می کارم
 بنگ ناآمده بر خوانِ نهان عیب مکن
 دُنِیِ فانی ام ارشد به یتیمی^{۱۲۱} چه عجب
 در سراز خشتک معجون^{۱۲۲} بودم فهم سخن
 شیخ تجدیدی^{۱۲۳} اگر کرد به محراب چه شد

سوسن^{۱۱۸} اورا خطِ آزادی^{۱۱۹} کونین نوشت
 عیبِ رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
 هر کسی آن دروَد عاقبت کار که کشت
 تو پس پرده چه دانی که که خوب است و که زشت
 پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت
 مدّعی گر نکند فهم سخن گو سروخشت
 همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت

(۱۱۳) گرسنگی بنگیان، گرسنگی ویژه‌ای است که سیری نمی‌پذیرد ← ۷۶
 (۱۱۴) چنین می‌نماید که نوشیدن آب، بعد از مصرف حشیش، اثر ناآرامی می‌داند.
 (۱۱۵) اشاره دارد به ترکیب حشیش با مواد دیگر از قبیل قند و زعفران ← شماره ۸۷.
 (۱۱۶) برای مصرف حشیش از کف دست استفاده می‌کرده‌اند، یعنی آن را روی کف دست می‌ریخته‌اند، سپس مصرف می‌کرده‌اند.
 (۱۱۷) جو، واجد اندازه‌گیری برای وزن بسیار کم ← ۴۲.
 (۱۱۸) سوسن ← ۳۸.
 (۱۱۹) خطِ آزادی، کتابچه از حشیش است.
 (۱۲۰) کف ← ۸۱.
 (۱۲۱) یتیمی ← ۱۱.
 (۱۲۲) خشتک معجون: ظاهراً ترکیبی از ترکیبات سنگ است.
 (۱۲۳) تجدید ← ۳.

گر کفن از جُل اسرار^{۱۲۴} کنی اسراری
حُلّه سبز برند از بر تو اهلِ بهشت

۹

داستانی از غزل سرایی حافظ است

بلبلی برگ گل خوشرنگ در منقار داشت وندر آن برگ و نوا خوش ناله‌های زار داشت

داستانی از بی نوایی بابو ست

مالداری کوبه سبز عاشقان اقرار داشت

آخرش دیدم قلندر بر سر بازار داشت

گفتم آن حشمت کجا شد وینهمه فقر از کجاست

گفت ما را نشوئه اسرار در این کار داشت

حال سرگردانی اسرار گفتت چرخ سبز

کین همه نقشِ عجب در گردش پرگار داشت

وقت آن سبز قلندر خوش که بر رسم مَرَس^{۱۲۵}

ریسمانی از کَنَب^{۱۲۶} بر حلقه زَنار داشت

شیخ ما کز رقص سر بر آسمان می سود دی

سفره‌ای از سبز شوده^{۱۲۷} در سر دستار داشت

هر که خورد اسرار از سیری نعمت برنخورد^{۱۲۸}

خرم آن کز نازنیان بختِ برخوردار داشت

مست می، لب را به ننگِ بنگِ اَلوده نساخت

پادشاهی کامران بود از گدایان عار داشت

(۱۲۴) جُل اسرار، پارچه‌ای بوده است که حشیش را در آن می‌نهادند. (۱۲۵) مَرَس ← ۱۹.

(۱۲۶) کَنَب ← ۸۸.

(۱۲۷) سبزه سوده کنایه از حشیش ساییده و نرم شده است و در سر دستار داشتن اشاره به این دارد که در لای دستار (عمامه) خود حشیش پنهان می‌کرده‌اند و این نکته از گفتار نظام قاری، صاحب دیوان البسه ۱۶۲ روشن می‌شود آن‌جا که او با نام هر یک از شاهکارهای شعر فارسی شوخیی ترتیب داده است و در ارتباط با منسوجات و پارچه‌های فاخر می‌گوید: شاهنامه: جُبه خانه، منطق الطیر: قماش خطایی، مخزن الاسرار: «پس دستار» یعنی جایی که اسرار (حشیش) را پنهان می‌کنند.

(۱۲۸) اشاره است به گرسنگی مفرط مصرف کنندگان حشیش

از خیال^{۱۲۹} آب چشم سبزه خوار^{۱۳۰} تشنه لب^{۱۳۱}

شِیوهُ جَنّاتِ تَجْرِی تحتها الأَنْهار داشت

در هر آن حلواکه اسراری زد اسراری^{۱۳۲} برو

قصدِ لعلِ شکرین یا فکرِ خطِّ یار داشت

۱۰

پرتوی از شمع مجلس افروز حافظ است

دوش می آمد و رخساره برافروخته بود تا کجا باز دل غمزده‌ای سوخته بود

شعله‌ای از آلاب^{۱۳۳} سرو یا سوز بابوست

شمع من آتش اسرار^{۱۳۴} برافروخته بود وز رخ زرد بسی را سرو پا سوخته بود

می نشد چشم خوشش باز^{۱۳۵} ولی می دیدم که نهانش نظری با من دلسوخته بود

سبزه را پختن اسرارِ خطش^{۱۳۶} بود خیال و آتش لاله بدین کار برافروخته بود

مست آن سبز لطیفم که نمدپوشی^{۱۳۷} و فقر جامه‌ای بود که بر قامت او دوخته بود

بنگِ خس، جوهر علم از صدف سینه بریخت الله الله که تلف کرد و که اندوخته بود

هر که دل داد به که بنگ^{۱۳۸} و رخ زرد خرید یوسف خود به زر ناسره بفروخته بود

نقدِ دل داد به مقلوبِ کتب^{۱۳۹} اسراری

یارب این قلب شناسی ز که آموخته بود

(۱۲۹) خیال آب: تصور آب

(۱۳۰) سبزه خوار: شخص حسینی

(۱۳۱) اشاره به تشنگی مفرط حسینیان دارد.

(۱۳۲) حبشش را در حلوا ترکیب می کرده‌اند.

(۱۳۳) آلاب، از واژگان ویژه نظام قلندری است به معنی آتش، همان که بعدها در زبان عارفانه تبدیل به آلهه شد.

(۱۳۴) آتشی که برای مصرف حبشش ضرورت دارد

است ← ۲۱

(۱۳۵) اشاره به این نکته دارد که چشم مصرف کنندگان حبشش بر نمی شود تا به رخسار او بیند.

(۱۳۶) خیال - پختن، به معنی در اندیشه چیزی با کاری بودن است، چنانکه در حدیث آمده است: «و هو یخال فی شئ» دیوان،

۱۹۶.

خیال حوصله بحر می‌پزد هیبات جدا است در سینه این فیهه محال اندیش

اسراری، در همین دیوان (غزل شماره ۱۶) تخیل پختن را نیز دارد: گوت تحتل اسرار عشق بخش هست

(۱۳۷) نمدپوشی، اشاره به جای دادن حبشش در نمد دارد و از سوی دیگر نمدپوشی یاد، رسم درو سبزه، قلندریان نیز بوده است.

(۱۳۸) که بنگ، کاه بنگ ← شماره ۸۷

(۱۳۹) مقلوب کتب، همان بنگ است، یعنی ک ن ب / ب ن ک البته در رسم الخط قدیم که [ک/ک] یکسان می‌شده است.

۱۱

دقیقه‌ای از میان آبکارِ افکارِ حافظ است

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد بنده طلعیتِ آنیم که آنی دارد

لقمه‌ای از مایده فایده بابو ست

آن خورد سبزی اسرار که خوانی دارد در خور سبز کرانیم کرانی دارد
 هست بر جویِ گلو، روح نبات این سبزه اگر از شربت قندآب روانی دارد
 خبر هول مده بنگی سودازده را هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد
 سبز خنگِ طرب آنرا که ره فکر نمود نه سواری ست که در دست عنانی دارد
 بر میان، موی مرس، زیور عشاق بس است شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد
 ساقی ساده چنان لال شد از سوده صاف که نیارد به خیال این که دهانی دارد

می شناسد همه کس معرفت^{۱۴۰} اسراری

آری آری سخنِ عشق نشانی دارد

۱۲

اکسیری از خاک منظر حافظ است

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا بُود که گوشه چشمی به ما کنند

تأثیری از نظر برکاتِ بابو ست

آنها که چشم سرخ^{۱۴۱} به صد حيله وا کنند آیا بُود که گوشه چشمی به ما کنند
 برزیگران که سبزه دهند آب این کند آنها که خاک را به نظر کیمیا کنند
 یاران ما به نشوئه اول چنین شدند تا آن زمان که بنگ درآید چه ها کنند
 ای سبزا! در عنای تو کاری چو به نشد آن به که کارِ خود به عنایت رها کنند
 صفرا^{۱۴۲} چو جز نتیجه مهمل نمی دهد هر کس حکایتی به تصور چرا کنند

(۱۴۰) معرفت، به معنی سخن گفتن در معارف و بر منبر موعظه کردن است. از قرن هفتم این اصطلاح رواج داشته کتاب‌هایی از نوع معارف بهاء ولد یا معارف محقق ترمذی، در حقیقت معرفت‌گویی این بزرگان است. در عصر حافظ و پس از او معرفت‌گویی به معنی منبر رفتن و وعظ کردن است، حافظ گفته است دیوان، چاپ سایه، ۳۴۲:

حافظ! رسید موسم گل، معرفت مگوی درباب نقدِ وقت وز چون و چرا مپرس

نیز بنگرید به رباعیات او خدالدین کرمانی، ۱۷۲ و دیوان عید زاکانی، ۳۶۹.

(۱۴۱) بنگرید به شماره ۱۲.

(۱۴۲) شاید: صُفرا. نسخه اصل «صفرا» دارد، ولی به فراین بافت شعر احتمالاً «صُفرا» ی منطقی منظور است و

ساقی حشیش از دیو قاضی همی خورد
 اسرار فقر فاش نکردن ز روی فسق
 ساقی بیا که لنگر باغ، ابر، آب زد
 دردِ دلم، که از دهنت پسته‌ای نیافت،
 اسرار زن به بانگی نی، اسراری! این نفس

بنگی ادای شعر من از غیر به کند

صاحب دلان حکایت دل خوش ادا کنند

۱۳

نقدی از گنجینه قلب حافظ است

نقدِ صوفی، نه همه صافی بی غش باشد
 ای بسا خرقة که مستوجب آتش باشد
 وصله‌ای از خرقة سبز بابو ست

هر جل سبز، نه پاکیزه و بی غش باشد
 پاکباز آیی که در لنگرستان، چو حشیش
 مردم دیده در اسرار ببیند رخ دوست
 سرخی چشم و زرِ چهره نمودیم زسبز
 بنگی غمزده را منتظر لوت مدار^{۱۴۳}
 کله خشکان، چو سحر بر سر خوان تیغ کشند^{۱۴۴}

نرهد جان تو از ششدر غم، اسراری

مگر آن دم که یکی در نظرت شش باشد

۱۴

نکته‌ای از شعر فرح‌انگیز حافظ است

کی شعر تر انگیزد خاطر که حزین باشد
 یک نکته ازین دفتر گفتیم و همین باشد
 حلاوتی از زبان شکر ریز بابو ست

دل بی لب شیرینی در سبزه^{۱۴۵} حزین باشد
 شد روی زبان ما زو تلخ و همین باشد

→ در مقابل نتیجه و مهمل و تصور. (۱۴۳) اشاره دارد به بی تابی نگیان در حال گرسنگی.

(۱۴۴) اشاره است به مراسم «تراش» صبح‌گاهی فلندرتبه و جار ضرب ایشان که هر روز صبح موی سر و صورت و

ابرو را می‌تراشیده‌اند. (۱۴۵) اشاره دارد به آمیختن حشیش به شیرینی

نقاش که دستورش نبود گره سبزی^{۱۴۶} نقشش به حرام آر خود صورتگر چین باشد
 مستی شراب و بنگ، تقدیر چنین رفته است
 هر کو سحر روزه، در موم خورد اسرار^{۱۴۸}
 چون شمع دلش سوزان در وقت پسین باشد
 خوش باش اگر چشمت وامی نرود، ای دل
 شاید که چو واپینی خیر تو درین باشد
 تا در گفت، اسراری! این مهر زمره^{۱۴۹} هست
 صد مُلکِ سلیمانَت در زیر نگین باشد

۱۵

مثالی از آینه روح حافظ است در تلقین کلام بابو

الا ای طوطی گویای اسرار^{۱۵۰} مبادا شکرت خالی ز منقار
 چو شیرینی خورد سبز غذا خوار
 مبادا شکرت خالی ز منقار
 آلا ای طوطی گویای اسرار
 گر از ریحان سبزت هست امید
 سرت سبزو دلت خوش باد جاوید
 چرا ای ساقی بزم ظریفان
 سر انبانچه^{۱۵۲} بستنی از لطیفان
 سخن سر بسته گفتی با حریفان
 خدایا را زین معما پرده بردار
 ز لب ده شربتی بهر ثوابی
 که لب خشکیم و زان غمزه خرابی
 به روی ما زن از ساغر گلابی
 که خواب آلوده ایم ای بخت بیدار

(۱۴۶) گِره سبز ظاهراً اصطلاحی بوده در میان نقاشان که با گره سبز در معنی حشیش ابهام داشته است.
 (۱۴۷) اشاره به دو نوع نشئه و مستی حاصل از شراب و بنگ دارد که شراب در محیط جمع خود را آشکار می کند ولی نشئه بنگ در تنهایی ظاهر می شود.

(۱۴۸) اشاره به این نکته دارد که در ماه رمضان، برای آن که در طول روز نمی توانسته اند حشیش مصرف کنند آن را در میان موم می نهاده اند و می بلعیده اند تا بعدها باز شود و از نشئه آن بهره برند، بی آن که روزه ایشان باطل شده باشد.

(۱۴۹) مَهرِ زمره، کنایه از حشیش و سبزه است و مُلکِ سلیمان نظر به اندازه مُلک دارد ← شماره ۹۲ دیده شود.
 (۱۵۰) آیا خواجه حافظ هم اهل تجربه کردن حشیش بوده است؟ این «طوطی» گویای «اسرار» که خواجه دعا می کند سرش «سبز» باشد و منقارش خالی از «شکر» نباشد (اشاره ای به آمیختن قند و حشیش ← شماره ۷۷)
 آیا چنین جسارتی در حق خواجه شیراز می توان کرد؟ مقایسه شود با دیوان حافظ، ۳۶۸: «زان حَبَّة حَضْرَا خور...»
 (۱۵۱) اشاره است به شیرینی طلبیدن اهل حشیش بعد از صرف حشیش دارد.

(۱۵۲) انبانچه، ← واژه نامه قلندری.

نهان زد سبزه پرورده^{١٥٣} مطرب
 چه ره بود این که زد در پرده مطرب
 چو عشقِ آن خطم گنج حیات است
 خرد هر چند نقد کاینات است
 چو سبز ماسرشت از لعل چون قند^{١٥٥}
 ازین افیون که ساقی در می افکند
 مرا دو چشم پوشیده ز سستی
 به مستوران مگو احوال مستی
 زدارو، اندکی ای مرد ره رو
 بسیا احوالِ اهلِ درد بشنو
 شده ست از فقر اسراری مباحی
 که گلبنگی^{١٥٢} به چنگ آورده مطرب
 که می رقصند با هم مست و هشیار
 مرا اکسیر جان سبز نبات^{١٥٤} است
 چه سنجد پیش عشق کیمیاکار
 بسی را ساخت مجنون آن شکر خند
 حریفان را نه سر ماند نه دستار
 مگو کز سبز حیران چون نشستی
 حدیث جان می رس از نقش دیوار
 دهد بسیار ما را معنی نو
 به لفظ اندک و معنی بسیار
 چنانک از وصفِ رندان الاهی

به یمنِ رایتِ منصور شاهی
 علم شد حافظِ اندر نظم اشعار

١٦

شکری از کار سازی حافظ است

منم که دیده به دیدارِ دوست کردم باز
 چه شکرگویمت ای کار سازِ بنده نواز
 فکری از شعبده بازی بابو ست
 منم که یک دم از اسرار نیست چشم باز
 چه وصف گویمت ای چشم بند شعبده باز
 هزار مرغ خرد را به پستی از پرواز
 به یک قلوله کمان^{١٥٦} خیال کز فکند
 من آن نیم که ازین عشق بازی آیم باز
 چنین که عقل مرا صید کرد طوطی فکر

(١٥٣) سبزه پرورده همان حبشش پرورده است و بی گویا گوشه ای در موسیقی آن روز در «بزم» «سبزه» و «سبزه پرورده» وجود داشته است. گلبنگ، گل + بنک و با گلبنگ زدن فلندریان بسیار نامتداول است. شکرید به کلانک زدن در واژه نامه قلندری.

(١٥٤) سبز نبات شاید ترکیبی است از حبشش و نبات و شاید شایع نبات حافظ هم به حافظ دستوری از همین نوع ترکیبها باشد.

(١٥٥) سبز ما، دو معنی دارد: حبشش یعنی همان سبز و سیرک و معنی دوم معشوق است. شکرید به صور خیال در شعر فارسی، ٢٧٨؛ و المعجم، چاپ استاد مدرّس رمسوی، ٣١٨. و دیوان فرحی، ١٥١. سبزه را از لعل چون قند سرشتن مرتبط است به آمیختن حبشش و قند ← شماره ٧٧.

(١٥٦) قلوله کمان، همان کمان گروهه است و اشاره ای دارد به بلعیدن قلوله حبشش ← ٣٣٢

صبح صوفی اگر ناشتا کند تجدید^{۱۵۷} به قول مفتی عشقش درست نیست نماز
 ز روی دست برانداز هین کفی^{۱۵۸} که مگر بریم کام دلی از زمانه دست انداز
 مرو به تکیه بزغنجیان^{۱۵۹} به شب، هر چند که مرد راه نیندیشد از نشیب و فراز
 ز فکر کوتاه بنگ آن گوی، که دید خرد به شرح راست نیاید به سالهای دراز
 شود گلستان، آلاو^{۱۶۰} دوزخ، اندر حشر چوپیر ما به خلیلی^{۱۶۱} برآورد آواز
 مقام معرفت دست داد اسراری به نشوهای حقیقت رو از خیال مجاز

گرت تخیل اسرار عشق پختن هست
 تمام هیزم هستی خود بسوز و بساز

۱۵۷) تجدید ← ۳. (۱۵۸) کف، واحد مصرف حشیش است بنگرید به ۱۱۶.

۱۵۹) تکیه بزغنجیان: یکی از نکیه‌های عصر شاعر و از اماکن تجمع قلندریه بوده است و مانند دکان سوسن محل رفت و آمد اصحاب حشیش. بزغنج را در فرهنگها به معنی نوعی پسته بی مغز نوشته‌اند که مصرف آن در کار دباغان بوده است. (۱۶۰) آلاو، علو (آتش) ← ۲۱.

۱۶۱) خلیلی، گوشه‌ای بوده است در موسیقی ایرانی که در میان قلندریه بسیار رواج و محبوبیت داشته است به این شواهد بنگرید:

هر دم صلات است و سلام از مفردان بر طاعتم تا با خلیلی کرده‌ام هر صبحدم اوراد را
 در بعضی از رساله‌های قلندری متأخر، آیین قلندری، پژوهش افشاری- میرعابدینی، صص ۳۶۶، ۳۸۰، ۴۳۲، منظومه‌ای است ترجیع‌گونه و در آن جا آمده است:

حاجیان کعبه را اندر منی، عشق است عشق می‌کشم بانگ خلیلی برملا، عشق است عشق

و نیز به صوت خوش خلیلی می‌کشم در بزم درویشان

و نیز کشم بانگ خلیلی از جگر چون رستم درستان

این سنت موسیقائی قلندریه، مانند بسیاری سنت‌های دیگر ایشان، در میان ورزشکاران نیز از عصر صفوی و شاید قبل از آن رواج یافته و میرنجات، در مثنوی گل‌کشتی خود که دایرةالمعارف مفاهیم و مصطلحات ورزش کشتی است می‌گوید:

بلبل از شوق تو تا بانگ خلیلی بکشید چهره گل بدل آتش نمرود بدید

تاریخ ورزش باستانی ایران، حسین پرتو بیضایی کاشانی، تهران، ۱۳۸۲ زوآر، ۴۲۴ و در جای دیگر گفته است، ۴۱۴

گوش بر بانگ تو باشند ز مه تا ماهی گاه کشتی چو کشتی بانگ خلیل‌اللهی

مؤلف کتاب، در حاشیه نوشته است «سابقاً رسم بوده است پهلوانان موقعی که حریف را از زمین برکنده و به بالای سر می‌برده‌اند بانگ الله اکبری می‌کشیده‌اند که موسوم به بانگ خلیل‌اللهی بوده. زیرا معروف است که خلیل در هر مرتبه نشستن و برخاستن الله اکبر می‌گفته است و نیز این بانگ را شد پهلوانان می‌خوانده‌اند.» از روی شواهدی که از قدما و شعر اسراری نقل کردیم، روشن می‌شود که حدیث مؤلف هیچ پایه‌ای ندارد و توهم محض است.

۱۷

گلشنی از باغ‌های صحبت حافظ است

باغبان گر پنج روزی صحبت گل بایدش بر جفای خارِ هجران صبرِ بلبل بایدش
توسنی با داغهای محبت^{۱۶۲} بابوست

فکر را گر مرکبِ راهِ تخیل بایدش سبزخنگ عاشقان پیوسته در جُل باشدش
ما زدیم اسرار، خواهی لوت باش و خواه نه راه رو گر صد هنر دارد توکل بایدش
سرو من! در صحبت از گفتادم^{۱۶۳} رندان منال مرغ زیرک چون به دام افتد تحمل بایدش
یک نخود اسرار، نقلِ بزمِ درویشان بس است کارِ مُلک^{۱۶۴} است آن که تدبیر و تأمل بایدش
در سماع مفردان^{۱۶۵} زنجیر می باید زدن^{۱۶۶} دور چون با عاشقان افتد تسلسل بایدش
کیست بنگی تا نجوید وصلِ نان بی نان خورش^{۱۶۷} عاشق مسکین چرا چندین تجمل بایدش

لال شد اسراری و تادرسخن آید به خویش

از لب دیگِ برنج آوازِ قلقل بایدش

۱۸

پیکی از دیار مشکبار خطوط حافظ است

این پیک نامه‌ور که رسید از دیارِ دوست آورد حرز جان به خط مشکبار دوست

(۱۶۲) محبت / صحبت، هر دو خوانده می‌شود.

(۱۶۳) کفتر دم، کبوتر دم از مصطلحات قلندریه است به معنی بوسه. در فرهنگ‌ها به معنی بوسه یا صدا و بوسه خاطرخواه آمده است. بهار عجم، در کبوتر دم. قابل یادآوری است که به ضم دال در معنی نوعی تراشیدن قلم است که شبیه دم کبوتر باشد و از اصطلاحات هنر خطاطی.

(۱۶۴) نخود، واحد اندازه‌گیری است ← مُلک در شماره ۹۲ و جو در شماره ۴۴ کار مُلک را نا ابهام به کار برده است مُلک (اندازه یک عدد مُلک است ← شماره ۹۲ دیده شود) و نخود اندازه دیگر مصرف حبشش است.

(۱۶۵) مفرد، در حدیث آمده است: سَبَقُ الْمُفْرَدُونَ فِیضُ الْقَدْرِ، ۹۲/۴ و نیز کشف المحجوب، محور بی، ۲۱۲ در ضبط این کلمه هم مفرد و هم مفرد و هم مفرد آمده است. مناوی در شرح این حدیث کلمه را مفرد کرده و چنان تفسیر کرده است که «ای الْمُفْرَدُونَ الْمُعْتَزِلُونَ عَنِ النَّاسِ، مَنْ فَرَدَ إِذَا اعْتَزَلَ»، در رساله آورده است که به سبب و تخفیف را، هر دو صورت، آمده است و از نووی در کتاب الأذکار او، نقل کرده است که آنچه جمهور علماء آنند صورت مشدّد است. مفرد، در اصطلاح قلندریه و اهل فنوت بر کسی اطلاق می‌شود که در سنک اشعار درآمده باشد و میان بسته باشد برای شرایط میان بسن و مفرد شدن بگرید به فنوت نامه سلطانی ۱۲۵، فنوت نامه‌ها و رسائل خاکساریه، ۱۳۰ توصیفی از مفرد قلندر در بدایع الوقایع و اصنی، ۸۸/۱-۲۸۱ آمده است که بسیار شیرین و خواندنی است.

(۱۶۶) زنجیر زدن، اشاره است به رسم زنجیر زدن قلندریان حیدری و دیگر فرقه‌های قلندری برای مهم رحیر قلندری بنگرید به فصل ۳۱ و فصل ۳۷.

(۱۶۷) اشاره‌ای دارد به کرسکی مفرط سگیار

رنگی از خامه معنی نگار بابو ست

حَنای سبز من که رسید از دیار سبز
دور سماع بین که به تمکین صدای نی
خوابی به برگ^{۱۶۸} و، روی نکو، لقمه لطیف
بی اختیار عارف و عامی درین سماع
ما در میان سبز نداریم خواب خوش
ای آنکه نقش خامه صنع بدیع تست
رسوا مکن به خجلت بازار محشرم
گر دشمنم به خوردن می طعنه می زند

اسراری از ازل گل طبعم سرشته اند

زان خاک نیک بخت که شد سایه دار سبز

۱۹

عرض خجالت گل است از فیض مدام حافظ

به عهد گل شدم از توبه شراب خجل
عرض شکایت دل است از امری نظام^{۱۶۹} بابو، زاد نشو^{۱۷۰}

منم گرسنه و از سبز ناشتاب^{۱۷۱} خجل
خرابم و خجل از سبز خوردن ناوقت
ز کله خشکی سبز است در سرم شوری
مگو ملالت و خجلت چراست عادت سبز
ز فکر، بس که حصار دماغ خشک و تهی ست
چو داد سبزه ما آب غنچه ساقی

ز خواب سبز گران هر صباح اسراری

گشاده دیده و در روی آفتاب خجل

(۱۶۸) به برگ، به معنی کامل است ولی ابهامی دارد با برگ شاهدانه و سبزک.

(۱۶۹) امری نظام، ظاهراً اصطلاح خاصی است جای دیگر آن نیافتم.

(۱۷۰) سرمستی اش فزون باد!

(۱۷۱) ناشتاب، ناشناکسی که صبحانه و یا چاشت نخورده است.

۲۰

گل فشانی از بزم همت حافظ است

بیا، تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم

فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم

آشدانی از مطبخِ نعمتِ بابوست

بیا تا ز آتش اسرار، آلاوی^{۱۷۲} بر اندازیمصدای هاب و هیپ^{۱۷۳} خود درین نه لنگر اندازیم

کهن شد خانه ناموس، از سر طاقِ ابرو را

به پاکی^{۱۷۴} نقش بتراشیم و طرحی دیگر اندازیموگر در برج اول^{۱۷۵} دیگ معده ما خضر خواهد

حمل را از سزپه [؟] پایه گردون در اندازیم

به یاد سبز ما کان سرو بسرشت از دهن، فردا

بسی اوراقِ طوبی رادر آبِ کوثر اندازیم

گرفته گوش چون دُریم بهر مردمی ورنه

یتیمانیم^{۱۷۶} کادم را خطر در گوهر اندازیم

سپهرگرد اخضر را، که ما را زردرو خواهد

بیار و بر کف مانه، که چون سبزش بر اندازیم

همایانِ هوای طوطی عشقیم اسراری

که بر خورشید چون سیمرخ گردون شهپر اندازیم

۲۱

گفته‌ای از دلِ شادِ حافظ است

فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

نسبتی از خاطرِ آزاد بابوست

۱۷۲) آلاوی ← ۲۱. ۱۷۳) هاب و هیپ ← ۲۳۸.

۱۷۴) پاکی، تبغ سلمانی ← ۶۸.

۱۷۵) بُرج اول، ظاهراً به معنی نخستین مصرف حشیش در روز به کار می‌رفته است، یعنی قبل از تحدید ←

شماره ۳ دیده شود و نیز بنگرید به تابِ اول، شماره ۲۴۵.

۱۷۶) نیم ← ۱۱.

فارغ از دخترِ رز، بنگی مادر زادم
 من کنب^{۱۷۸} بودم و صحرای بهشتم جا بود
 طوطی گلشنِ روحم چه دهم شرح خیال
 می خورد خونِ دلم دیده سرخ، از رخ زرد
 روی این سبز سیه باد که در بندگی اش
 بر تنِ خود، آلفی می کشم^{۱۸۰} از پاکی^{۱۸۱} عشق
 بنده سوسن^{۱۷۷} و از هر دو جهان آزادم
 آدم آورد بسدین لنگر بی بنیادم
 گرچه در دام نمد آینه وار افتادم^{۱۷۹}
 تا چرا دل به یکی سبز قلندر دادم
 هر دم آید غم دیگر به مبارک بادم
 چه کنم حرفِ دگر یاد نداد استادم
 هر چه آورد به دست از دو جهان اسراری
 به هوای کفِ اسرار^{۱۸۲} برفت از یادم

۲۲

ذکری از طبع جوان حافظ است

هر چند پیر و خسته دل و ناتوان شدم
 هر گه که یاد روی تو کردم جوان شدم
 فکری از خرد پیر بابو ست
 هر گه که از خرافت پیری گران شدم
 در انتهای سبز چو کامم بیافت لوت
 از فتنه در شراب ندیدم گریزگاه
 دادم زبانِ عمر خود آخر به عیش سبز
 آن دم که داشتم سر و ریشی و زیتنی
 سبزم برهنه کرد و خرد بُرد و ریش سوخت^{۱۸۴}
 ای سرو سبز! برخوری از میوه ها که من
 خوردم سبک جوی^{۱۸۳} و زعشرت جوان شدم
 بسر منتهای همت خود کامران شدم
 هر چند کاین چنین شدم و آن چنان شدم
 و ایمن ز شرّ و فتنه آخر زمان شدم
 از عقل در میانِ جوانان نشان شدم
 تا من چنین به کام دلِ دوستان شدم
 در سایه تو بلبلِ باغِ جهان شدم
 اسراری از زدستِ علایق مشوشی
 باز آ که من به یک کفِ سبوت ضمان شدم

(۱۷۷) سوسن ← ۳۸ (۱۷۸) کنب ← ۸۸.

(۱۷۹) نمد و آینه. هم آینه را برای محفوظ ماندن در نمد جای می داده اند و هم حشیش را.

(۱۸۰) الف کشیدن. از مراسم و آداب تراش قلندریه است. ← فصل ۶۳ و واژه نامه قلندری کتاب حاضر.

(۱۸۱) پاکی ← ۶۸ (۱۸۲) کفِ اسرار، آن مایه از حشیش که بر روی کفِ دست نهند ← ۱۱۶.

(۱۸۳) جوی: یک جو به اندازه یک جو حشیش

(۱۸۴) سوختن ریش از آداب قلندریه بوده است. برای تفضیل آن بنگرید به فصل ۳۱.

۲۳

طرازی از لباسِ انفاس حافظ است

روزگاری شد که در میخانه خدمت می‌کنم در لباس فقر کار اهل دولت می‌کنم
 طرزی از اساس افلاکِ بابو است
 در نمد پوشی^{۱۸۵} به اسراری^{۱۸۶} قناعت می‌کنم
 در لباس فقر کار اهل دولت می‌کنم
 نیست بی اسرار صوفی را حضوری وین سخن
 در حضورش نیز می‌گویم نه غیبت می‌کنم
 جام می چون شیخ در خلوت نمی‌نوشم ولی
 عیش جام از جرعه‌دان^{۱۸۷} پیر خلوت می‌کنم
 از دوام سبز خواهد شد سر و ریش به باد
 یاد دار ای دل که چندینت نصیحت می‌کنم
 چشم من از سبز سرخ، و من رَمَد^{۱۸۸} می‌خوانمش
 بنگر این شوخی که چون با خلق صنعت می‌کنم
 تا به تنها کی مجالِ لوت خوردن باشدم
 در کسینم و انتظار وقتِ فرصت می‌کنم
 شعر اسراری از آن پر شور آمد کاندرو
 چاشنی‌ها از نمکدانِ طریقت می‌کنم

۲۴

فوجی در شارع میخانه حافظ است

بگذار تا به شارع میخانه بگذریم کز بهر جرعه‌ای همه محتاج آن دریم
 فوجی در محیط لنگرِ بابو است
 ما در محیط لوت زدن، پیر لنگریم بر یاد شست زلف تو ماهیچه^{۱۸۹} می‌خوریم

(۱۸۶) به یک «اسرار» به یک حبش.

(۱۸۵) نمد پوشی ← ۱۴.

(۱۸۸) رمدا: چشم درد.

(۱۸۷) جرعه‌دان ← ۹۴.

(۱۸۹) ماهیچه خوردن. ماهیچه نوعی آش بوده است که حمیری به باریکی ریسمان در آن مصرف می‌شده است همین تناسبی را که سبک میان شست (کمند) زلف و ماهیچه در نظر گرفته است تحقق اطعمه سر در نظر گرفته

گشتیم رشته در غم زلف تو وز لب
بر بوی مشک خط تو شیدا و پوست پوش^{۱۹۰}
زد شیخ چون چنار کفی سبز^{۱۹۱} بهر رقص
کی از سفید مهره خورشید^{۱۹۲} و طبل ماه
در گلخنی که بار ریاضت به سرکشند
هر دم به اشک غرقه جلاب و شکریم
در سبزه زار چرخ چو آهو همی چریم
ما نیز هم به شعبده دستی برآوریم
چون صبح دم ز نیم که یلغز^{۱۹۳} قلندریم
یک کله خشک نیست که با هم به سر بریم

بنمای جام شهد به اسراری از لب
تا چون مگس به بال شهادت درو پریم

۲۵

نوش دارویی از سخنان حافظ است

ای نور چشم من سخنی هست گوش کن
چون ساغرت پراست بنوشان و نوش کن
سبز دارویی از چرز دان^{۱۹۴} بابوست
خواهی که چشم سرخ کنی، سبز نوش کن
چون خون شیره^{۱۹۵} در دل خم جوش می زند
زن جیر زلف یار بزد راه اهل رقص
گر در برآیدت چو صنوبر هزار دل^{۱۹۷}
ای نور چشم من سخن این است گوش کن
فکر دواي خون دل از شیره جوش^{۱۹۶} کن
ای چنگ ناله برکش و ای دف خروش کن
در کار سبز سرو قد پوست پوش^{۱۹۸} کن

→ است (دیوان بسحق اطعمه، چاپ دکتر رستگار، ۱۷۰):

به حال نان که تا در بست شد من بی خورو خوابم
نیز همان کتاب، نمایه غذاها؛ نیز لغت نامه دهخدا. (۱۹۰) پوست پوش ← ۴۰.

(۱۹۱) از نخستین دوره های شعر فارسی برگ چنار را شاعران به گونه کف دست دیده اند، صور خیال در شعر فارسی، صص ۴۹۰ و ۶۳۱ و در این جا شاعر کف زدن را به دو معنی و با ایهام به کار برده است. از یک سوی کف زدن (کف بر کف زن) و از سوی دیگر به معنی کفی از حشیش (به اندازه یک کف دست)

(۱۹۲) سفید مهره خورشید: به قرینه طبل ماه، سفیدمهره نیز باید چیزی از نوع نقاره باشد.

(۱۹۳) یلغز قلندر: قلندر تنها و مجرد. مقایسه شود با شماره های ۳۲ و ۱۰۱، که معنای صدا و آواز و سرود دارد.

(۱۹۴) چرز دان نوعی دستمال یا پارچه چهار گوشه بوده که اینان غذا و لباس و حاصل گدایی خود را در آن می نهاده اند. به صورت چرز دان در فرهنگها ضبط است. آنچه مؤلفان لغت نامه دهخدا، ذیل «چرز دان» نوشته اند و آن را نوعی لباس تلقی کرده اند حاصل عدم تأمل کافی در ابیات نظام قاری است.

(۱۹۵) خون شیره، کنایه از شراب است.

(۱۹۶) شیره جوش ظاهراً نوعی از پروردن حشیش است در شیره. مقایسه شود با ۳۴۷، که از پروردن حشیش در شیر خبر می دهد.

(۱۹۷) میوه درخت صنوبر را به دلیل میوه (یا حاصلی) که دارد از قدیم به صورت دل، دیده اند، حافظ: «دل

(۱۹۸) پوست پوش ۴۰.

صنوبری ام همچو بید می لرزد...»

اسراری از زتسیغ زبان برگ بایدت
کسب از دکان سوسن^{۱۹۹} جوهر فروش کن

۲۶

شماه ای از جام معطر حافظ است

ز در درآی و شبستان ما منور کن دماغ صحبتِ روحانیون معطر کن
شماه ای از گویِ معنبر^{۲۰۰} بابو ست

به بوی پختن اسرار آتشی برکن دماغ صحبتِ روحانیان معطر کن
درین بهار اگر تخم عیش می کاری بگشت بر لب کشتی رو و جوی برکن^{۲۰۱}
کمان گروهه اسرار^{۲۰۲} چون به بازوی تست به یک قلوله^{۲۰۳} صوفی کشم قلندر کن
تراش می زنم ابرو به پاکی و مژه نیز بیا بیا و تماشای طاق و منظر کن

ز بحر اخضر خود گوهری که اسراری
به نظم کرد توهم گر توانی از بر کن

۲۷

خبری از راه خاطر حافظ است

ای بی خبر بکوش که صاحب خبر شوی تاراه رو نباشی کی راهبر شوی
اثری از مقام آخر بابو ست

گر از مقام بی خبری باخبر شوی اسراروار در ره معنی به سر شوی
ای قلب! نقدِ «گردی و مردی»^{۲۰۴} درست کن تا کیمیای عشق بیابی و زر شوی

(۱۹۹) سوسن ← ۳۸

(۲۰۰) گوی معنبر، شمامه. شاید شمامه ای بوده است که در آن از حبش و بنگ هم استفاده می شده است.

(۲۰۱) جوی برکن، به اندازه یک جو حبش مصرف کن

(۲۰۲) کمان گروهه اسرار ← ۱۵۶. (۲۰۳) قلوله ← ۱۵۶

(۲۰۴) گردی و مردی. منشأ این ضرب المثل معلوم نیست ولی نا حبش و مصرف آن بسیار همزهنگ افتاده است، یعنی به اندازه «گردی» پسندیده است تا «مردی» را از پای درآورد بعضی فرهنگ ها، مانند بهار عجم، آن را به صورت «گردی و مُردی» خوانده اند یعنی این کار را گردی و مُردی. ولی شواهدی که از قدما در دست است همان صورت «گردی و مردی» را تأیید می کند. اسراری خود در جای دیگر گوید، شماره ۲۱۱.

مردی که بافت گردی از جیب زنده پوشان بر دامنه مسادا زین خاکدان عساری
مولانا شرف الدین دامغانی (از رجال قبل از عصر عبید و از فهردانان بعضی داستان های طنزآمیز او) گفته است
بنگی به یک آفجه خربدم گردی نسا دفع غمی کند، دوا ی دردی

خضری^{۲۰۵} اگر دلیل تو گردد گمان مبر / کز آب هفت بحر به یک موی تر شوی
تا حسن خلد و حور یکی صد نمایندت / تجدید کن^{۲۰۶} دمی که زعالم بدر شوی
اسراری! ار مسیح دم ار خضر عشرتی
زنهار از جوی^{۲۰۷} مخور افزون که خر شوی

۲۸

آذین ظرافتی در شهرستان دیوان حافظ است

شهری ست پر ظریفان وز هر طرف نگاری / یاران صلاهی عشق است گرمی کنید کاری
حنای عیدی بر دست فرزندانِ بابو ست
عید است و سبزه بر کف، هر گوشه گل عذاری / شهری ست پر ظریفان وز هر طرف نگاری
تکبیر صبح^{۲۰۸} و عیدی گلبانگ^{۲۰۹} تازه کاری ست / یاران صلاهی عشق است گرمی کنید کاری
مردی که یافت گردی^{۲۱۰} از جیب ژنده پوشان / بر دامنش مبادا زین خاکدان غباری
آن شد که تا در آید کی اشتهای کاذب^{۲۱۱} / هر شام روزه تا صبح بُردیم انتظاری
در نوبهار شادی بنگر به روی صحرا / هر چشم گلیستانی^{۲۱۲} هر کله سبزه زاری
در جام لعلِ خوبان حلوای عید و عشاق / چشمی چو طاس پر خون حیران به هر کناری
اسراری ست و کارش حسرت ز دردِ افلاس
دردی و سخت دردی کاری و سخت کاری

→ یک بنگی زن جَلَب بدزدید از من / وانگاه چه بنگ برد؛ گردی مردی!
جنگ شماره 487 لالا اسماعیل (مورخ ۴۱-۷۴۲ قمری) ورق ۹۸ در حاشیه. و شبیه همین تعبیر گردی و مردی،
درباره شراب شاعری گفته است، همانجا:

از خانه برون آمد ازین فحبه زنی / وز دودِ جهنم به تنش پسیرهنی
بشکست صراحی ام، که عمرش کم بادا / وانگه چه شراب بود، مردی و منی!
این جنگ به تصحیح انتقادی دوست فاضل ما آقای دکتر حیدر حسن لو، در زیر چاپ است.
(۲۰۵) خضر، کنایه از حشیش و سبزک است ← ۷۰.
(۲۰۶) تجدید کردن ← ۳.

(۲۰۷) به اندازه یک جو

(۲۰۸) تکبیر صبح علاوه بر معنی لغوی، ظاهراً، اصطلاحی در میان ارباب حشیش بوده است.

(۲۰۹) گلبانگ ← واژه نامه قلندری، فصل ۶۷. (۲۱۰) مردی که یافت گردی ← ۲۰۵

(۲۱۱) اشتهای کاذب ← ۷۶.

(۲۱۲) اشاره به سرخی چشم مصرف کنندگان حشیش دارد.

۲۹

مسلّلی از سوادِ خطِ مشکین امیرخسرو

دیوانه می‌کنی دل و جانِ خراب را مشکن به ناز سلسلهٔ مشکِ ناب را
فصلی از فتونِ جنون^{۲۱۳} بابو ست

سبزِ سَحَر^{۲۱۴} مده مژّه نیم خواب را دیوانه می‌کنی دل و جان خراب را
اسرار تا چشید لبِت چشم سرخ شد مابنده‌ایم غمزه حاضر جواب را
بنگ ارچنین بود که تو نوشیده‌ای به سهو بد نام کرده‌اند به مستی شراب را
آنجا که سبز مست به خون پرورش دهم تو خونِ ما بریز برای ثواب را
ترکی چه شد که بیدل و دین گشت و پوست‌پوش سبز قوی ولو^{۲۱۵} کند افراسیاب را
بر یاد سبزی و نمکِ سفرهٔ به برگ خوش گریه‌ای است بر سر آتش کباب را

اسراری آبِ بنگِ می‌پرور به آفتاب^{۲۱۶}

ضایع مکن به دلِ گدایان^{۲۱۷} گلاب را

۳۰

نمودی از صنایع شیرین خسرو است

چو خواهی برد روزی عاقبت این جان مفتون را که از گاهی به من بنمای باری صنع بیچون را
گشادی از ابوابِ نمکین بابو ست

(۲۱۳) فتونِ جنون. اشاره است به ضرب المثل گونهٔ «الجنون فتون» دیوانگی را شاخدها و گونه‌هاست سگریده
تعلیقات منطق الطیر، ۱۹۸۶.

(۲۱۴) سبز سَحَر، حشیشی که به هنگام سحرگاه مصرف شود.

(۲۱۵) ولو کردن: ظاهراً با کلمهٔ «ولو» در فارسی عامیانه مرتبط است در زبان فلندریته شاهد دیگری برای آن
نیافتم. در لغت نامهٔ دهخدا، از خط آن بزرگ نقل شده است: متفرق و پراکنده

(۲۱۶) آبِ بنگ در آفتاب پروردن، ظاهراً اشاره دارد به این که بنگاب را در آفتاب می‌بهداند تا پرورده شود.

(۲۱۷) دلِ گدایان کنایه از آفتاب است، و منشأ این کنایه این است که گدایان، در زمستان، به دلیل نداشتن حمامه و
دلّی از گرمی، آفتاب بهره می‌برده‌اند. تعبیر «قمیض الشمس» و «قطیفة المساکین» از قرن چهارم سابقه دارد. شمار
القلوب، شماره‌های ۹۹۸ و ۱۰۰۲ عطار داستان دیوانه‌ای را نقل می‌کند که از حق تعالی حمامه‌ای خواست و جواب
آمد که «آفتاب گرم دادم، در نشین» و آن دیوانه به خدای جواب می‌دهد که «خسته‌ای بود ترا به آفتاب» سگریده
به تعلیقات منطق الطیر، انتشارات سخن، ۶۰۰ و نیز دیوان انوری، ۵۲۲/۲. اسراری درین بیت به رسمی اشارت
دارد که بنگ آب را از پارچه عبور می‌داده‌اند تا تصفیه شود.

مگردان از گشاد^{۲۱۸} آشفته هر دم چشم میگون را
 چه گردانی به خون چندین سیه پوشان مجنون را
 لب از آب دندان مست کرد اسرار را آری
 به آب جوهر جان است رونق، طین مسنون^{۲۱۹} را
 مرا آن چشم میگون کشت و راه خواب می جوید
 مگر می خواهد از خار مژه خس پوشد این خون را
 ز مشکین پرچم خویشم به مویی دستگیری کن
 اگر مفتول^{۲۲۰} می بخشی تهی دستان مفتون را
 گشادی جوپی خواب فنا زان غمزه اسراری
 که خوش افکند در جام زجاج چشم افیون^{۲۲۱} را
 کف خاکی نمودت بنگ کز من این شوی آخر
 هم از غمّازی عنوان برون بر حال مضمون را

۳۱

طرفی از سخنان دلکش خسرو است

دی می گذشت و سوی او دلها کشان از هر طرف
 صد عاشق گم کرده دل سویش دوان از هر طرف
 حرفی از بیان در یوزة بابو ست
 می کرد دوران شهر را ما هم دوان از هر طرف
 صد پارسا در پارسه^{۲۲۲} زان دلستان از هر طرف

(۲۱۸) گشاد، گشودن، بازکردن چشم.

(۲۱۹) طین مسنون ترکیبی است از دو تعبیر قرآنی: آیات (۲/۶) و (۲۶/۱۵) یعنی خاک گندیده.

(۲۲۰) مفتول، هر نوع رشته یا تار است از هر جنس که باشد ظاهراً رشته خاصی بوده است که قلندریه برگردن

می افکنده اند یا بر میان می بسته اند بنگرید به فتوت نامه ها و رسائل خاکساریه، ۱۳۲ و آیین قلندری، ۱۲۲.

(۲۲۱) اشاره ای دارد به «زجاجیه» چشم و نیز اشاره دارد به افکندن افیون در جام شراب. به این ابیات خواجه

شیراز بنگرید (دیوان صص ۴۵ و ۱۶۶)

جمال دختر رز نور چشم ماست مگر که در نقاب زجاجی و پرده عجبی ست

و نیز

از آن افیون که ساقی در می افکند حریفان را نه سر ماند و نه دستار

(۲۲۲) پارسه: پرسه زدن بر در خانه ها و دکانها.

از جستۀ^{۲۲۳} دلجوی او در شهر گفت وگویی او
 وز چارسوی روی او بازار جان از هر طرف
 او پیش خوان با همدمان و زخنده‌اش در هر دکان
 بر هم فتاده نقلِ جان صد پیش‌خوان^{۲۲۴} از هر طرف
 جزعش به لعل آمیخته خیل مژه آویخته
 صفهاش بر هم ریخته خونها عیان از هر طرف
 مردم چو چشم مست او بگشاده دل پابست او
 بهر صفای دست او دست و دهان از هر طرف
 او در پی نقد روان وزهر کرانه مفلسان
 بهر میان‌گیری^{۲۲۵} چنان جان در میان از هر طرف
 از شیوۀ تحریر^{۲۲۶} او وز چشم ناگه گیر او
 گشته مرید پیر او چندین جوان از هر طرف
 اسراری بی حاصلش از دیده دریا دلش
 پیش یتیم سایلش^{۲۲۷} جوهرفشان از هر طرف

۳۲

شیوهای از طبع سخن آموز خسرو است

کدام سنگ دلت شیوۀ جفا آموخت که ناز و شوخی‌ات از بهر جان ما آموخت

(۲۲۳) جست، شاید جست، که نوعی نغمه و آهنگ است.
 (۲۲۴) پیش خوان، در مصراع اول به معنی شخصی که در جلو جمعیتی آواز بخواند یا سرودی را آغاز کند و در مصراع دوم به همان معنی پیش‌خوان دکان است.
 (۲۲۵) میان‌گیری، ظاهراً همان است که در ورزش باستانی تبدیل به میانداری شده است «هنگام ورزش جست و یکی که از حیث سابقه و نوع کار بر سایرین مقدم است به عنوان میاندار سایرین را رهبری کند» و در شکل‌های حرکات خود با حرکات میاندار تطبیق دهند «تاریخ ورزش باستانی ایران، ۵۲، واصفی هروی» و سبب این نام‌گذاری دارد «پهلوان محمد ابوسعید درویش محمد را از خواندن بازداشت و به ورزش نشی‌گیری گذاشت» و شادق سرآمد نوخاسته ده نفر مفرر گردانید که درویش محمد میان‌گیری می‌کرد و هر کدام را به نوعی می‌انداخت بدایع الوقایع ۵۰۵/۱ از بافت عبارت واصفی چنین دانسته است که فنی از فنون کشتی است که مبارز (کمر) حریف را بگیرند و او را بر زمین زنند.

(۲۲۶) شیوۀ تحریر، اسلوب آواز خوانی و نوع تحریر صدا.

(۲۲۷) یتیم سایل: کنایه از اشک است. یتیم بودن اشک به اعتبار دُر یتیم است و به استعاره «طفل اشک» بودن اشک و سایل نیز ابهامی دارد به سیلان اشک و نیز سایل (= سائل و گدا) بودن این یتیم.

جوهری از کان رموز بابو است

دلت گشاد زمرده^{۲۲۸} به ناشتا آموخت کدام سنگ دلت شیوه جفا آموخت
 به لوح تن، الف، آن دم کشید^{۲۲۹} قد توام که خوبی تو ترا تخته جفا آموخت
 مرا مگو سرو ریشتم کدام تیغ سترده؟ به غمزه گوی که خون ریزی از کجا آموخت
 ثبات و مردمی از بنگی گرسنه مجوی نمی توان سگ دیوانه را وفا آموخت

ز زعفران مطلب شادی دل^{۲۳۰} اسراری!

چه جای زرگری آن را که کیمیا آموخت

۳۳

های و هوئی از مجلس مستان خسرو است

میا غمزه زنان بیرون که هوئی در جهان افتد

دل بی خان و مان را آتش اندر خان و مان افتد

بوی بویی^{۲۳۱} از دل بریان بابو است

بزن زنجیر زلفت تا سماع عاشقان افتد

ز دود آه دلها بوی بویی در جهان افتد

تماشا را مه آید در کنار حلقه^{۲۳۲} جوزا هم^۴

مرس بند^{۲۳۳} مرا در رقص چون چرخ میان^{۲۳۴} افتد

نمد را چاکها در آستین کم کن^{۲۳۵} که نزدیک است

که از دست توام صد چاک در دامان جان افتد

(۲۲۸) گشاد زمرده، کنایه از مصرف کردن حبشیش است.

(۲۳۰) زعفران و شادی، یکی از بدیهیات فرهنگ عامیانه که در ادب فارسی نیز انعکاسی گسترده دارد رابطه زعفران با خنده است عطار گفته است، مختارنامه، ۳۰۷

گل می خندد که زعفران خورد بسی شک نیست در آن که زعفران دارد گل

(۲۳۱) بوی بوی که به صورت بوبو نیز در همین متن دیده می شود، نغمه یا کلماتی بوده است که در حال شادمانی و رقص بر زبان فلندریان می آمده است، در همین دیوان گفته است،

در رقص گفته بوبویی از لنگر بالا زحل اسراری از تاب نفس برگی که بریان کرده ای

(۲۳۲) کنار حلقه، منظور حلقه جمعیت است برگرد مرس بند.

(۲۳۴) چرخ میان، ظاهراً نوعی از چرخ زدن و یا رقص است که در میان فلندریه رواج داشته، از کیفیت آن اطلاعی به دست نیامد در تاریخ ورزش باستانی، چندین نوع چرخ ثبت شده اما چرخ میان ندارد.

(۲۳۵) چاک در آستین نمد کردن.

رقیب از غمزهات گریخت بخشد و زلب حلوا
 ز پیر تکیه هرچه آید خوراک^{۲۳۶} عاشقان افتد
 مگر آلا و دوزخ گرم گرداند سرو پایش
 کسی کافردگی بنگش^{۲۳۷} اندر استخوان افتد
 مرا اسرار خواهد با عدم برد از خیال آری
 چنین مستی بود آن را که ساقی آن دهان افتد
 خطت خوشتر برآید هر زمان با روی اسراری
 فرح بیش آورد اسرار چون با زعفران افتد

۳۴

رشحهای از طوفان معانی خسرو است

امشب من آن نیم که فغان را فروبرم طوفان کنم زگریه جهان را فروبرم
 نشوهای از جهان فرو بردگی بابو ست
 مست مجزوم که جهان را فروبرم وز هاب و هیب^{۲۳۸} کون و مکان را فروبرم
 خونین نهنگ بحر سماعم، چو دم کشم در رقص لنگر دو جهان را فروبرم
 موسی موشرده^{۲۳۹} خضرم که در زمین قارون ریشهای کلان را فروبرم
 از کلک چون عصا چه برآرم به رود نیل خاشاک سحر مدعیان را فروبرم
 شامی که چون شفق شوم چشم مست سرخ آهوی چرخ و شیر زبان را فروبرم
 صبحی که کله خشک ز گلخن برون جهم با قصر قیصر افسر خان را فروبرم
 سبز قوی خورم که به حلقم فرو شود از جام می مدد کنم آن را فروبرم
 یک تکه در زمان خمارم مجال نیست بنگی شوم زمین و زمان را فروبرم
 از بس که گاه لوت بخایم زبان به سهو ترسم به جای لقمه زبان را فروبرم
 اسراری! ار بر آیدم از غصه جان رواست
 تا کی قسلوله‌های کران را فروبرم

(۲۳۶) ظاهراً کلمه خوراک از زبان فلندریه وارد محاوره شده است و همین بیت یکی از قدیم‌ترین شواهد آن در زبان شعر و نثر فارسی است.

(۲۳۷) افسردگی بنگ، از لوازم مصرف حبشش یکی هم نوعی افسردگی است تکریدیه فصل ۵۲ کتاب حاضر

(۲۳۸) هاب و هیب ← ۱۷۳.

(۲۳۹) موسی موشرده: موسی در زبان عبری به معنی نیغ سر تراشی است ← شماره ۷۰.

۳۵

اندیشه‌ای از خُزن خونخوار خسرو است

بگویم حال خویشت لیک از آزار می‌ترسم وگر ندهم برون زاندیشه خونخوار می‌ترسم

بیشه‌ای از بیابان خوف بیکنار بابو ست

منوش افزون که من زین سبز دعوی دار می‌ترسم

ز رنگ آمیزی آن غمزه خونخوار می‌ترسم

نظر نتوانم از سهم مژه در چشم گلگونت

هوس می‌آیدم ایسن گل ولی از خار می‌ترسم

شبی خواهم که با خط و دهانت راز خود گویم

ولیکن از سخن کم کردن اسرار^{۲۴۰} می‌ترسم

ز سزار سوخت سر تا پا و چشم خیره شد سهل است

زداغ دوری و محرومی دیدار می‌ترسم

تو افیون خواره و صد چشم از سبز تو باز امشب

مخسب ایمن که من زین دیده بیدار می‌ترسم

مرا سامان ناموس و خرد جمع است لیک آخر

زیبی سامانی سبز پریشان کار می‌ترسم

دلم را گفتم از خطش بکش پا، زلف او گفتم

ز جای تیره، شب، در سبز من بسیار می‌ترسم

نخواهد شد فرو در فکر سودای تو اسراری

ولی از شوق آن شیرینی گفتار می‌ترسم

۳۶

شربت‌ی از دارالشفای خسرو است

شبی آسانیم نبود، قوی، دشواری دارم شفا از چشم او جویم عجب بیماری دارم

سرمه‌ای از فیض توتیای بابو ست

(۲۴۰) مصرف کردن حشیش، میل به سکوت و خاموشی و انزوا در ایشان ایجاد می‌کند.

چو چشم سرخت از سبزه قوی خونخواری دارم
 ز دارو ناتوان گشتم عجب بیماری دارم
 ز دست سرو خود گه کاه برگی سبز می نوشم
 همین است از زشاخِ عمر برخورداری دارم
 تویی در تکیه^{۲۴۱} امشب وز پی خواب رقیبانت
 اگر کاری ببرگم نیست برگ کاری دارم
 بدیده کردم آبی گرم با صد بار دل کامشب
 به گلخن با سگ کوی تو شب بیداری دارم
 مجو در چشم سرخ من عزیزا سیری نعمت
 که من زین کاسه گلگون همین پرخواری دارم
 ز لب حلوی بی منت^{۲۴۲} ، به بستان می دهد لعلت
 نمی گوید به کینج آرزو اسراری دارم

۳۷

گرفتاری از دل غمخوار خسرو است

غمم بکشت که از یار مانده ام چه کنم به دام هجر گرفتار مانده ام چه کنم
 خرابی بی از نشوئه اسرار بابو ست
 خراب نشوئه اسرار مانده ام چه کنم به دام جوع گرفتار مانده ام چه کنم
 مگو نمی شوی از لوت هیچ مانده^{۲۴۳} چو من به عالم از پی این کار مانده ام چه کنم
 به جان گذشتم از اسرار، لیک سودایش نمی رود ز دل زار مانده ام چه کنم
 بکرد کاه کنب، زرد روی اسراری ز شرم روی به دیوار مانده ام چه کنم
 نه سبزه بر کف و نه می به جام و از هر دو
 اسیر طعنه اغیار مانده ام چه کنم

(۲۴۱) تکیه ← واژه نامه قلندری، فعل ۶۸ و نیز فعل ۳۷.

(۲۴۲) حلوی بی منت، ظاهراً در آن سوی مفهوم لغوی آن، اصطلاحی بی بوده است.

(۲۴۳) مانده، به زبان امروز خسته.

۳۸

شاخ گلی از گلستان خسرو است

در آ ای شاخ گل خندان و مجلس را گلستان کن
 به گفت تلخ چون می عاشقان را مست و غلطان کن
 آب چشمه‌ای از سبزه زار بابو ست
 به آب چشمه خورشید چرخ سبزگردان کن
 وزو در تاب اول^{۲۴۴} چشم را لعل بدخشان کن
 چو دُر نا یتیم جوهری یابی به دندانت
 زمرد را چو خضر از لعل غرق آب حیوان کن
 خسی را عزت جان بخش یعنی تلخ کن دندان^{۲۴۵}
 پس از شیرینی جان عزیزان مُزد دندان کن
 گریبان گرد پوشیدند^{۲۴۶} در دور رخت شهری
 تو هم بشناس خود را و یکی سر در گریبان کن
 رقیبان را به گاه سبزه بر سفره صلایی زن
 خران را بی علف مگذار و فکر دیک پالان^{۲۴۷} کن
 سرشتن در شراب اسرار^{۲۴۸} حاجت نیست ای ساقی
 چرا بیهوده گویندت که گل در مشک پنهان کن
 کتب کاغذ کن اندر شعر اسراری و خط ریحان
 بدان برگ کتب نیز از طلای سبز افشان^{۲۴۹} کن

(۲۴۴) تاب اول، به معنی اولین مصرف روزانه حشیش است و در همان معنی برج اول ← شماره ۱۷۵.

(۲۴۵) خس کنایه از حشیش است و دندان تلخ کردن کنایه از مصرف حشیش.

(۲۴۶) گریبان گرد پوشیدن. ظاهراً جامه‌ای با گریبان گرد پوشیدن رسمی بوده است در سوگواری و اندوه. شاهدهی برای آن نیافتم. در فرهنگ‌ها گردگریبان ثبت است که ربطی به مورد بحث ما ندارد. فصل ۶۸/۳۴ و بند ششم ترکیب‌بند دیوان اسراری، بیت هشتم.

(۲۴۷) دیگ پالان کردن ← واژه‌نامه قلندری، فصل ۶۷.

(۲۴۸) اسرار در شراب سرشتن، به معنی ترکیب شراب و بنگ است.

(۲۴۹) افشان کردن، شاخه‌ای از هنر نقاشی و کتابت. آنچه بر کاغذ و جز آن از طلا و نقره محلول کنند و افشان کنند بنگرید به بهار عجم که انواع افشان‌ها را نشان داده است.

چو ممتاز است گلگشت لب جوی نو از سبزه
به لب جو سبزه و پس با گلی گشت خیوان^{۲۵۰} کن

۳۹

تاراجی از خوان معانی خسرو است

ای درد پیدا در دلم تاراج پنهان کرده‌ای

با جان به هم بیرون روی کارام در جان کرده‌ای

امتزاجی میان جسم و جان بابو ست

ای سبز زاب آن دهن صد عیش پنهان کرده‌ای

با جان به هم بیرون روی کارام در جان کرده‌ای

از سبزی تلخ آلوده‌ای جانا لب شیرین، مگر

آهنگ شیرینی جان از دلربایان کرده‌ای

رفع گمان را پرسى ام کز چیست سرخ این چشم من

من آشکارا گویمت خونها که پنهان کرده‌ای

پند تو واعظ نشنود بنگی که آتشدانی^{۲۵۱} است

ور در پذیرد این سخن گبری مسلمان کرده‌ای

بابرگ اگر رفتم به باغ ای محتسب عییم مکن

آخر تو هم وقتی گذر سوی گلستان کرده‌ای

در رقص گفته بوبویی^{۲۵۲} از لنگر بالا زحل

اسراری از تاب نفس برگی که بریان^{۲۵۳} کرده‌ای

۴۰

پیغامی از زبان آزادگی حسن است

شب، سوی سرو لاله رخ پیغام دادم باد را بنوشته خط بندگی آن سوسن آزاد را

اعلامی از عالم دلدادگی بابو ست

(۲۵۰) خیوان: خیابان هرات ظاهراً منظور است.

(۲۵۱) آتشدانی شدن بنگی: ظاهراً حالت شدت اثرپذیری از بنگ مقصود است.

(۲۵۲) بوبو ← ۲۳۲ (۲۵۳) برگ بریان کردن: یکی از روشهای پروردن حبش.

لالیم و داده دادِ عیش این عالم بیداد را
 ما را مترسان کز ازل شد در یتیمی نام ما
 هر دم صلاتست و سلام از مفردان^{۲۵۵} بر طاعتم
 بر کردم اسرار و برو گفتم هلاهوپی^{۲۵۷} ز منم
 بنوشته خطِ بندگی آن سوسن آزاد^{۲۵۴} را
 خون پدر حلوا بود بنگی مادرزاد را
 تا با خلیلی^{۲۵۶} کرده ام هر صبحدم اوراد را
 بنگم گره شد در گلو ره بسته شد فریاد را

اسراری، اندر ناشتا تجدید کردن تا به کی؟

تا چند کهگیل می زنی دیوار بی بنیاد را

۴۱

غوغایی از اشعار خونریز حسن است

نیست یک دم کان لبِ خونخوار تو خونریز نیست

فتنه چشمت کم از غوغای رستاخیز نیست

کاسه‌ای از خوان معانی رنگ‌آمیز بابو است

نیست یک دم کز خرابی چشم تو خونریز نیست

کاسه‌ای کوکاندرو این سبز رنگ‌آمیز نیست

چشمت از غوغای ترک روستاخیز است مست

فتنه چشمت کم از غوغای رستاخیز نیست

میل شیرین سبز کوهی^{۲۵۸} را فزون است از شراب

آنچه در فرهاد می بینیم در پرویز نیست

دارم از هنگامه گیران^{۲۵۹} چشم آن کاندربساط

دست من ندهند مسجونی که سبزآمیز^{۲۶۰} نیست

(۲۵۴) خطِ بندگی نوشتن، اعتراف به بندگی است و سوسن آزاد، گذشته از اشاره به تصویر کلیشه‌ای این گل،

اشاره‌ای دارد به سوسنِ حشیش فروش نیشابوری ← ۳۸. (۲۵۵) مفردان ← ۱۶۵.

(۲۵۶) خلیلی، گوشه‌ای در موسیقی فلندران و اوراد را با خلیلی کردن، یعنی در مقام باگوشه خلیلی اوراد خویش

را خواندن ← ۱۶۰. (۲۵۷) هلاهوپ زدن ← واژه‌نامه فلندری، فصل ۶۷.

(۲۵۸) سبز کوهی، ظاهراً نوعی از حشیش است که در کوه قابل کشت است.

(۲۵۹) هنگامه گیران، معرکه گیران آن‌ها که در اماکن عمومی و میدان‌های شهر مردمان را بر گرد خود جمع

می‌کردند و با سخنان و اعمال خود آن‌ها را سرگرم می‌کردند و از این راه معاش خود را به دست می‌آوردند.

واعظ کاشفی که بهترین توصیفی را از این گروه ثبت کرده است می‌گوید: ایشان سه طایفه‌اند: «اول مداحان و غزّا

خوانان و سقّایان دویم خواص گویان و بساط اندازان. سیم قصه خوانان و افسانه گویان.» برای تفصیل بنگرید به

فتوت‌نامه سلطانی، ۲۸۰-۳۰۵.

گویی اندر سیری، اسراری! پرهیز از طعام
آنچه بیماری عشق است اندرو پرهیز نیست

۴۲

سخنی از اوراق سمن سای حسن است

سخن وران که حدیث سمن بران خوانند حدیث تو چو در افتد ورق بگردانند

حدیثی از نسخه‌اشتهای بابو ست

حدیث سبزه ما را به خوان نکو رانند سخن وران که حدیث سمن بران خوانند

میان ما وَرَقُ البَنجِ^{۲۶۱} را سبب تویی^{۲۶۲} است حدیث تو چو در افتد ورق بگردانند

خوشا عبادت آن صوفیان لوت پرست که در نماز، جز «المایده»^{۲۶۳} نمی خوانند

چو سوسن از پی حلوای لعل سبز خطی ذقن فتاده و بسنگی لال حیرانند

دگر صلاح نداند خری که خورد گیاه کسان که یک جوازین خورده اند می دانند

بجوی یک ورق از گفته‌های اسراری

که اهل معنی، گلچین این گلستانند

۴۳

نُزلی از خوانِ ابتلای حسن است

نزول عشق درین جان مبتلا چه کند بلاست این دل مسکین درین بلا چه کند

تابی از شعله‌اشتهای بابو ست

به ماه روزه دل از تاب اشتها چه کند بلاست گرسنگی کس درین بلا چه کند

به روز روزه کنم وقت چاشت شام به سهو دگر بگو اثر بنگ ناشتا چه کند

سخن زیاده مگو پیش برگ شهدانه ندیم تلخ سخن پیش پادشا چه کند

نهالِ خرم عقل مرا ز خشکی مفز بین حشیش چه کرد و هنوز تا چه کند

کنند خلق ز سبوت ملامت، اسراری

کنون صبور همی باش تا خدا چه کند

(۲۶۰) معجون سبزآمیز، ظاهراً معجونی است که در ترکیب آن حشیش (= سرخ) هم به کار می‌شده‌اند

(۲۶۱) وَرَقُ البَنجِ، برگ شهدانه (ورق الخیال، اسراری، ۵۲).

(۲۶۲) تویا تویی: اصطلاحی بوده است. (۲۶۳) المانده، سوره بجم قرآن کریم

۴۴

گلبرگی از روضه طبع سیراب حسن است

سبزه برگرد گل سیراب پیدا کرده‌ای بلبلان عشق را سرمست و شیدا کرده‌ای
 گلگونی از سبزه‌زار خیل بابو ست
 سبزه برگرد گل سیراب پیدا کرده‌ای سبزه سوسن^{۲۶۴} کز لب گلگون مهیا کرده‌ای
 من یکی زان پارسایانم که رسوا کرده‌ای ای ز طوقِ غبغت صد حیدری^{۲۶۵} بی‌پاوسر
 می‌ندانم تا چه معنی آشکارا کرده‌ای از درخت سبز کردی آتش معنی پدید
 نرگسی از غمزه‌ها و زخنده حلوا کرده‌ای سفره‌داری، مر ترا زبید که بر خوانِ خیال
 عام شد ترکیب رنگین تو، اسراری! به حسن
 مایه آن چون ز سنجر^{۲۶۶} خاص پیدا کرده‌ای

۴۵

سیمیایی از تأثیر وفای ناصر است

غم عشق تو در درونه ماست روی زردم بدین حدیث گواست
 کیمیایی از اکسیر صفای بابو ست
 ساده سوده کیمیای صفاست روی زردم بدین حدیث گواست
 سبز ما بر کف یتیمان نه جای گوهر میانه دریاست^{۲۶۷}
 اگر آن برگ پوست‌پوش^{۲۶۸} از مشک پیش اسرار دم زند زخطاست
 تاب سبزم به سر دوید آری میل آتش به جانب بالاست
 به رخت چشم تنگ اسراری
 ذره در آفتاب ناپیداست

(۲۶۴) سبزه سوسن کنایه از حشیش است به اعتبار سوسن نیشابوری، که دکان او مرجع قلندریان و مصرف کنندگان حشیش بوده است.

(۲۶۵) حیدریان که فرقه‌ای از قلندریان اند طوق آهنین در گردن می‌کرده‌اند. بنگرید به فصل ۳۱ کتاب حاضر.

(۲۶۶) سنجر: منظور حسن دهلوی سنجری (متوفی ۷۲۷) است که این غزل استقبال یا نقیضه شعر اوست.

(۲۶۷) تناسبی میان یتیم در اصطلاح قلندریه (← ۱۱) و نیز دُر یتیم که بهترین نوع گوهر است، در نظر شاعر بوده است. برای فهم دُر یتیم بنگرید به تازیانه‌های سلوک، ۲۷۳.

(۲۶۸) برگ پوست‌پوش ← ۴۰.

۴۶

یاری از راه دلداری ناصر است

تا دلی دارم من از دلدار نتوانم گذشت بگذرم از جان ولی از یار نتوانم گذشت
نقلی از غدی خواری بابوست:

تا دلی دارم من از دلدار نتوانم گذشت بگذرم از جان و از اسرار نتوانم گذشت
تا نگرده تیغ پاکی^{۲۶۹} تیز رو زین بنگ سبز از سر مویی قلندروار^{۲۷۰} نتوانم گذشت
چون به بالین آیمت بنگی چو درکویت به شب از نهیب سایه دیوار نتوانم گذشت
خرقه در دکان سوسن^{۲۷۱} تاگرو نهم صباح لال و آزاد از سر بازار نتوانم گذشت

دید تا اسراری آن آینه تن در نمود
با خیال طوطی از گفتار نتوانم گذشت

۴۷

پوششی از لباس عبادت ناصر است:

روی در مسجد و دل ساکن خمار چه سود خرقة بردوش و میان بسته به زنا چه سود
کوششی از اساس سعادت بابوست

دل شاد از نبود خوردن اسرار چه سود چون سعادت نبود کوشش بسیار چه سود
گر مرس بند^{۲۷۲} شدی بی سروپا عریان گرد خرقة بر دوش و میان بسته به زنا چه سود
کله خشکی کشم و سفره درون دستار سر جوبی مغز بود، نغزی دستار چه سود
چون فراموشی اسرار بود رهزن علم عمر اگر صرف شود در سرگفتار چه سود

گر به معجون نبود مایه خوب، اسراری!
قوت ادویه و ناله بیمار چه سود

۴۸

شیرینی از ضیافت خانه سلمان است

ضیافت می کند هر دم به شیرینی لبت جان را هزارت جان فدا بادا چنین دارند مهمان را
نوش دارویی از خزانه بابوست:

به کنج آن دهن تا نوش کردی سبز پنهان را ضیافت می کند هر دم به شیرینی لبت جان را

(۲۶۹) پاکی ← ۶۸. قلندوار: اشاره دارد به تراشدن موی سر و سبیل و ابرو، چارضرب ابدال.

(۲۷۲) مرس بند ← ۲۳۳.

(۲۷۱) دکان سوسن ← ۳۸.

چو بلبل غنچه اش جان راز برگی بانوا دارد
 ز چشم عاشقان آینه شد بس ره که در رفتن
 در آید دُرّ اشک سایلم هر دم میان گیرد
 تَه پای رقیبان سگت گردیده نسپردم
 دلِ عشاق را آن غمزه تا بر سیخ زد^{۲۷۴} در خون
 هزارش جان فدا بادا چنین دارند مهمان را
 نمدپوش من از شوخی کشد بر خاک دامان را
 روش ها هست از موی میان گیری^{۲۷۳} سلیمان را
 بدین جرمانه بسپارم به دیده پای ماچان را
 ز خجالت دست و پا گم کرد و رخ شد زرد بریان را

ز شعرت دفتر بسحاق^{۲۷۵} برگی یافت اسراری!

که بی سبزی نمی باشد نمک آرایش خوان را

۴۹

بیقراری از طبع آشنای سلمان است:

هر که بایار آشنا شد زحمت جان برنتافت
 دستگیری از پیچ پیچ تابهای^{۲۷۶} بابو ست:

تا دلم مفتول^{۲۷۷} عشق از زلف جانان برنتافت
 جوهر ما سایه دار زلف یار آمد بس است
 دست بی تاب و توانم رشته جان برنتافت
 با تنم گفتمی: سر مویی زیباکی^{۲۷۹} رخ متاب
 منت چتر و صدف^{۲۷۸} درویش عریان برنتافت
 تا دهانت نوش کرد اسرار، می تلخ آمدش
 هر چه فرمودی سر مویی ز فرمان برنتافت
 بود ملکی^{۲۸۰} مختصر حکم دو سلطان برنتافت
 می کشد سبز قلندر سر ز شیخ حیدری^{۲۸۱}
 برگ گل سر تیزی خار مغیلان برنتافت

شیشه می در عرق شد چون زد اسراری نفس

بود نازک دل سخن های پریشان برنتافت

(۲۷۳) میان گیری شاید با میان داری در نظام ورزش باستانی و زورخانه مرتبط باشد از کیفیت آن هیچ اطلاعی به

دست نیامد. (۲۷۴) بر سیخ زدن، ظاهراً به معنی کباب کردن است

(۲۷۵) اشاره به بُسحاق شیرازی صاحب دیوان اطعمه دارد ← ص ۴۲۴. (۲۷۶) تاب ها: ← ۲۴۴.

(۲۷۷) مفتول ← ۲۲۰

(۲۷۸) چتر و صدف، چتر از لوازم قلندریان بوده است. ← واژه نامه زبان قلندری، ولی صدف معلوم نشد که چه

چیزی بوده است و ارتباط آن با چتر چیست؟ قابل یادآوری است که در نظام ورزش زورخانه، چتر زدن

اصطلاحی بوده است در کشتی که در مثنوی گل کشتی میر نجات آمده است ولی ربطی به چتر قلندریه ظاهراً

نداشته است. تاریخ ورزش باستانی ۴۰۲. (۲۷۹) ← ۶۸. (۲۸۰) مُلک ← ۹۲.

(۲۸۱) ← ۲۶۶.

۵۰

جِزْرِ عین الکمالی از کلام کمال^{۲۸۲} است:

ترا رحمی بدان چشمان اگر باشد عجب باشد مسلمانی به ترکستان اگر باشد عجب باشد

میلِ وَرَقِ الخیالی^{۲۸۳} از خُدامِ بابو ست:

مرا بی سفره میل نان اگر باشد عجب باشد

چو سبزی نیست برگ خوان اگر باشد عجب باشد

نگر در پوست پوشان^{۲۸۴} کز جنون نه دل نه دین دارند

مسلمانی به ترکستان اگر باشد عجب باشد

مرا اسرار تا سوزد به تابِ اشتهی معده

خلاص از آتش پنهان اگر باشد عجب باشد

ز بس اسرار دندان می‌زنم^{۲۸۵} بر یاد مهرویان

به ماهی دیگرم دندان اگر باشد عجب باشد

نباشد پوپکی^{۲۸۶} را تاب اسرار خراسانی^{۲۸۷}

چنین طوطی به هندوستان اگر باشد عجب باشد

دوای جوع سیرش هم بدارد^{۲۸۸} کرد اسراری

طیبیان را ازین درمان اگر باشد عجب باشد

۵۱

گلی از چمن رسیده کمال است:

ما را گلی از روی تو چیدن نگذارند چیدن چه مجال است که دیدن نگذارند

لقمه‌ای از سفره کشیده بابو ست

ما را رمضان سفره کشیدن نگذارند در نشوئه اسرار رسیدن نگذارند

(۲۸۲) منظور کمال خجندی است. بنگرید به دیوان او، ۴۴۵/۱. (۲۸۳) وری الحمان ← ۵۲

(۲۸۴) پوست پوش ← ۴۰ (۲۸۵) دندان زدن ← ۹۷

(۲۸۶) پوپکی: مقصود ازین کلمه و ضبط دقیق آن معلوم شد، از قرینه عبارت دانسته شود که مقصود از آن حبشینی اندک مابه است و از آنجا که در تقابل با طوطی است، پوپکی، درست به نظر می‌رسد به یک همان هدهد یا شانه‌سراست. (۲۸۷) اسرار خراسانی: حبشیش که از خراسان آرند

(۲۸۸) ضبط کلمه باید روشن شود.

در پرده توان زد دلی^{۲۸۹} از بهر جماعت
 در آستی اسرار، گه چیدن سببت
 از فقر، بهای جلی اسرار^{۲۹۰} ندارم
 اسراری! ازین شهر بکش سوی سفر رخت
 چون در رمضان سفره کشیدن نگذارند

ترجمی از آهنگ روح افزای بابو ست:

شیء الله^{۲۹۱} پیر لنگر عشق
 صدف^{۲۹۲} بوی و رنگ کردی ترک
 هست مرآتِ چار سوی بهشت
 خضر فقر تو عکس آب حیات
 ره برون برد فکرش از ظلمات
 به کفی شسته اند نقش خیال
 نقش عجب محاسن، از پاکی
 کرد نفی طبیعت از همه روی
 بر تراشید نقش هستی و دید

دارد اسرار، نقشی از خط دوست

هر خیالی که هست سایه اوست

(۲۸۹) دل زدن، از عبارت چنین استنباط می شود که مقصود نوعی کشیدن حشیش است.

(۲۹۰) جلی اسرار ← ۱۲۴.

(۲۹۱) شیء الله، چیزی برای خدا. عبارتی بوده است که درویشان و قلندریان به هنگام درپوزه بر زبان می آورده اند، فصل ۶۱ و فصل ۶۲ دیده شود در مثنوی ۱۷۳/۳ فرموده است:

شیء الله، خواجه توفیقیت هست؟
 شیء الله، شیء الله، کار او
 شیء اللهی بگفتی و آمد ز چرخ بانگ
 و در غزلیات شمس فرموده است، دیوان کبیر ۲۵/۳:

نیز بنگرید به فرهنگ نوادر دیوان شمس، ۵۴۶. یک نکته را نباید از یاد برد که بعضی افراد گویا نام فرزندان خود را شیء الله می گذاشته اند از جمله نام امیر شیء الله از امرای اسپان فرزند قرايوسف. التاريخ الغیائی، ۲۶۱ و ۲۷۱ و مقایسه شود با تاریخ دیار بکرته، ۱۷۵/۱ که نشان می دهد نام او محمد شبل الله بوده و بعداً بدین صورت درآمده است.

(۲۹۲) صدف ← ۲۷۹. (۲۹۳) چار جام ← ۶۷.

(۲۹۴) چار ضرب ← فصل ۸.

چيست اين فرش گنبد گردون
هر دم از بحرِ هند^{۲۹۵} غیب رسند
دیده گوهر ز خاکِ آدم عشق
نقد خود پیش پیر این لنگر
هر که پاک است نقد توحیدش
وانکه نامد سره سرو پایش
دلّی ترکیب تن بسوز و بین
تاب اسرار^{۲۹۸} تا به هضم نسوخت
هر که نقش خیال سوخت شناخت

دارد اسرار نقشی از خطِ دوست

هر خیالی که هست سایه اوست

ما قلندر و شان جرّاریم
گه مقیمان کنج مقبره‌ایم^{۳۰۰}
همچو نافه گذشته از آهو
وجه ساقی ماست باقی و ما
خانه دین و دل خراب شده
گنج سودای دوست در سر ماست
دوران می‌زنیم شهر به شهر
کرده روی زبان چو سوسن سبز
تا به منشورِ مستی از ره روح

دارد اسرار نقشی از خطِ دوست

هر خیالی که هست سایه اوست

(۲۹۵) بحر هند، دریای هند، دریای عمان

(۲۹۶) مجرّد و موزون، ظاهراً موزون نیز از صفاتی است که بر قلندریان اطلاق می‌شده است. تناسب موزون با «بحره» را نیز در نظر داشته است.

(۲۹۷) یتیمی ← ۱۲۱ (۲۹۸) تاب اسرار ← ۲۴۴

(۲۹۹) الجنون فنون: دیوانگی شاخه‌ها و شعبه‌ها دارد.

(۳۰۰) مقیمان کنج مقبره، ظاهراً یکی از اماکنی که حشیش می‌کشتند در کناره‌های رستخان‌ها بوده است و از آن‌جا که قلندریان، گاه، مقیمان این گونه اماکن بوده‌اند چندان بعید نیست

(۳۰۱) پوست پوش ← ۲۰

کاسه چرخ را هزار صداست
 کاسه سرکشیده اندر پوست^{۳۰۳}
 نه فلک بر صدای این نقرات
 هر که شد پوست پوش راه، چو طبل
 نعمت پایدار دید از پوست
 گم مکن پوستین خود چو ایاز
 پوست پوشان جعفری^{۳۰۴} را دست
 هر سیه سر^{۳۰۵} که ترک سر نکند
 سر تسلیم نه به لوح رضا

دارد اسرار نقشی از خط دوست

هر خیالی که هست سایه اوست

پوست پوش است یار معنی دار
 بس که تبدیل در جلود^{۳۰۶} نمود
 رقی منشور^{۳۰۷} گنج نامه اوست
 دوست را زیر پوست عریان بین
 گربه مویت بستگی باشد
 تانسوزی وجود عاریتی
 لنگ بر خود زدی، زخود بگذر
 گرد حبل الوریذ خودکن دور
 تابینی که بر رخ خوبان
 لیک پوشیده نیست صورت یار
 شد به هر پوست دوستی اظهار
 که برون آردت ز پوست چو مار
 تانباشی اسیر کسوت عار
 چه مرس^{۳۰۸} بر میانت چه زنار
 در تنوره^{۳۰۹} میچ آتش وار
 ورنه بر لنگ خود زن و بگذار
 وز گریبان گرد سر بدر آر
 همچو بر گل ز مشک سوده غبار

(۳۰۲) طبل و سنجق، سنجق به معنی علم است و داشتن طبل و علم در عالم درویشی و قلندری کنایه از اعتبار و شهرت است، در یکی از رسائل خاکساریه آمده است. «اما بعد بر رای مهر اعتلای... مشایخ پاکیزه سیرت... و درویشان صاحب طبل و علم... مخفی نماناد...» فتوت نامه‌ها و رسائل خاکساریه، ۲۶۶.

(۳۰۳) کاسه‌ای سرکشیده اندر پوست. اشاره به نوعی طبلچه دارد.

(۳۰۴) پوست پوشان جعفری، شاخه‌ای از قلندریان عصر گوینده است. در رسالات قلندریه متأخر، از پوست جعفری سخن رفته است (آیین قلندری، ۱۱۸).

(۳۰۵) سیه سر، در فرهنگ‌ها آن را کنایه از انسان دانسته‌اند. در این جا نیز بی تناسبی نیست.

(۳۰۶) تبدیل در جلود، بدل کردن پوست‌ها، کنایه از تغییر در صورت‌ها و مظاهر.

(۳۰۷) رقی منشور، تعبیر قرآنی است (۵۲: ۳). نامه‌ای گشاده.

(۳۰۸) مرس ← ۱۹.

(۳۰۹) تنوره ← ۲۰.

دارد اسرار نقشی از خط دوست

هر خیالی که هست سایه اوست

تا ببری ره ز شاهدانه به شاه	حبه قلب ^{۳۱۰} صرف کن در راه
کز نمد شاه را بُود خرگاه	میل شهدانه در نمدپوش ^{۳۱۱} است
فکر را برگِ راه و خر را کاه ^{۳۱۲}	هست اسرار کاه برگگی لیک
همچو خر ماند زیر بار گیاه	برگ خوان مسیح هر که نیافت
چیست اسرار تازه در افواه	گر نه در تازه کاری ^{۳۱۳} آید عشق
گشت مغبون استوا یو ماه ^{۳۱۵}	هر که مخمور ماند ازین تجدید ^{۳۱۴}
زو به هر خانه سایه‌ای همراه	طویی در بهشت دیدار است
چون شدی سایه دار این درگاه	سایه بگذار و آفتاب طلب
تا خیال ترا کند اکراه	که بر اوراق پنجه احساس ^{۳۱۶}

دارد اسرار نقشی از خط دوست

هر خیالی که هست سایه اوست

هم عنب گشت و هم گنب پیدا	از یکی آب اندرین صحرا
وان دگر شد به عرش مستعلا	این یکی شد به فرش مستغلی ^{۳۱۷} ؟

(۳۱۰) حَبَّةُ قَلْبٍ، یکی از مدارج کمال یا اطوارِ دل آدمی را صوفیه به عنوان حَبَّةُ الْقَلْبِ می‌شناخته‌اند. نوح‌الدین رازی، پنجمین طور از ان اطوار را حَبَّةُ الْقَلْبِ خوانده و می‌گوید «طور پنجم را حَبَّةُ الْقَلْبِ گویند که معدن محبت حق است و خاص آن است.» مرموزات اسدی، ۶۴. با اینهمه تردیدی ندارم که حَبَّةُ قَلْبِ، در زبان فلسطین، ارتباطی نیز با حبشیش داشته است. جلالای اردستانی (متوفی در اواخر قرن برده) در نامه‌ای که در حوزة ادبیات قلندری و حبشیش نوشته است می‌گوید «سودای حَبَّةُ الْحَضْرَاءِ که حَبَّةُ الْقَلْبِ و فُرَّای بِیَاتِ اللَّهِ است، در صوبه سویدای دل... جایگیر است.» (نامه‌ها و نوشته‌های جلالا، جناب دکتر قاسم صافی، دانشگاه تهران، بهار ۱۳۷۴، ص ۳۴۲). (۳۱۱) شهدانه در نمد ← ۱۴ و ۱۵.

(۳۱۲) یعنی حبشیش کاه برگگی است برای اصحاب حبشیش، برگ راه و سبب سیر و سلوک است، برای آن که اهل این عالم نیستند) به گونه کاه است.

(۳۱۳) تازه کاری، در آن سوی مفهوم لغوی و ظاهری اش، اصطلاحی بوده است در میان ایشان اما از کیفیت آن اطلاعی نیافتیم. (۳۱۴) تجدید ← ۳.

(۳۱۵) مغبون استوی یو ماه، اشاره است به سخن مشهوری که بعضی آن را حدیث شریف ده‌اند من استوی یو ماه فیه مغبون، کشف المحجوب، هجویری، ۲۵۷ یعنی هر که ده روزش بکسان او د او مغبون است.

(۳۱۶) پنجه احساس، ظاهراً اصطلاحی بوده است در میان ایشان.

(۳۱۷) مستغلی، به قیاس مستعلا کلمه مستغلی را ساخته است. از مصدر «سفل» در صورتی که چش کاری و شده

آن یکی برکشید پایه جاه
وین دگر برگشود دست دعا
آن یکی پخته شد به جوشش خون
وین دگر سوخت ز آتش سودا
آن یکی لعل شد به آتش مهر
وین دگر سبز شد به دود سما
مدتی تا به ساحل انسان
سیر کردند خشکی و دریا
داد رهشان به قعر بحر محیط
چشمه نوش آدم و حوا
موج دریای عشقشان دریافت
تا بشستند لوح از من و ما
چون شد آبی به آب دانستند
که به تعلیم علم الأ سما

دارد اسرار نقشی از خط دوست

هر خیالی که هست سایه اوست

لعل ساقی چو برگشود نقاب
کرد آغشته سبزه را به شراب
کرد پنهان به گل رخ خورشید
در زمرد سرشت لعل مذاب
راوقسی از حشیش ظلمانی
ساخت تا صاف شد درومی ناب
همدم هم شدند شام و سحر
محرم هم شدند گنج و خراب
عاقبت نشوهای آتش می
شعله زد از حشیش در تب و تاب
رفت تاب شراب سوی فلک
مانند میل گیاه سوی دواب
مستی باده از لب ساقی
چون در آمد به نرگس پر خواب
نظر چشم مست میگونش
دید روشن که از ورای حجاب

دارد اسرار نقشی از خط دوست

هر خیالی که هست سایه اوست

یار، سر در قلندری دارد
در صدف^{۳۱۸} تاج گوهری دارد
روی عاشق به یک نظر زر ساخت
غمزه اش سحر سامری دارد
از مرس کرد حلقه زنار
فقر ازین ره به کافری^{۳۱۹} دارد
دام زلفش به صید شیردلان
طوق زنجیر حیدری^{۳۲۰} دارد

→ صحت ندارد. اگر «علو» را به باب استفعال ببریم «مستعلی» صحیح است ولی «سفل» در آن باب «مستسفل»

می شود نه «مستفلی». (۳۱۸) صدف ← ۲۹۳.

(۳۱۹) اشاره است به كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا که به عنوان حدیث نیز نقل شده است: نزدیک است که فقر به کافری

انجامد. بنگرید به کیمیای سعادت، ۱۵۳/۲ (۳۲۰) طوق زنجیر حیدری ← ۱۶۶.

گسفتمش جان من ترا دارم گفتم دیوانه‌ام پری دارد
 عطری از نقطه دهانش یافت خط ازین خالی عنبری دارد
 هر که سردار شد به نقطه فقر چون خط از نقطه سروری دارد
 راه دور وجود برد به سر هر که زین نقطه رهبری دارد
 تا ازین نقطه کلک اسراری رو به راه سخنوری دارد

دارد اسرار نقشی از خط دوست

هر خیالی که هست سایه اوست

تضمین شه‌دانه بابو ست در باغ شه‌نامه فردوسی

بپرهیز ای سبزه‌خوار از خمار که خوش گفت دهقان آموزگار
 درختی که تلخ است او را سرشت گرش در نشانی به باغ بهشت
 چو از برگ او سفره می نهی بنوشی و صد لوت چربش دهی
 پس از جوی خلدش به هنگام آب به پا انگبین ریزی و شیر ناب
 چو از کله خشکی برآرد جنون به گفتار تلخت شود رهنمون
 سرانجام گوهر به کار آورد همان میوه تلخ بار آورد

ایضاً له فی تضمینه

به سبزی سرت گر خوش است ای عزیز سرت سبز بادا و عمرت دراز
 و از بهر عیشت شراب آرزوست به مال کسانت مبادا نیاز

وله ایضاً

به اندازه گر نیک دندان‌زنی^{۳۲۱} به کام تو بادا همه کار تو
 وگر نازموده خوری ناشتا^{۳۲۲} خداوند گیتی نگه‌دار تو

ترکیب برگ ریحان بابو ست با اوراق گلستان شیخ سعدی

اسرار خیال داشت در سر با ساغر می شدن برابر
 گفتم چه بود گیاه ناچیز تا در صف گل نشیند او نیز
 زین جرم بر آتش نشاندم وز شرم عرق برو چکاندم
 بگریست گیاه و گفت: خاموش صحبت نکند کرم فراموش^{۳۲۳}

۳۲۲) ناشتا خوردن حشیش زیان داشته است ← ۵۷

۳۲۱) دندان زدن ← ۹۷

۳۲۳) صحبت نکند کرم فراموش. گلستان. ۱۰۸.

دهقان ازل طراوتم داد چون دختر رز به گلشن داد
هر چند که نیست رنگ و بویم آخر نه گیاه باغ اویم^{۳۲۴}
و ایضاً

سرشته سبزه‌ای در غنچه لب رسید از دست گلرویی به دستم
بدو گفتم که مشکى یا عبیری که نانوشیده از بوی تو مستم
بگفتا من گیاهی تلخ بودم ولیکن با لبی شیرین نشستم
شراب لعل ساقی مستی‌ام داد وگر نه من همان برگم که هستم
وله ایضاً

با حبه‌ای از کف یتیمان^{۳۲۵} لاف از سخن چو در توان زد
وآنکه که رسد غدی به معجون آن خشت بود که پُر توان زد
ایضاً له

بنگی‌یی را خفته دیدم گرسنه گفتم او فتنه‌ست خوابش برده به
و آنکه زد اسرار بی اسباب لوت آن چنان بد زندگانی مرده به
وله ایضاً

به گاهی که تایب نبودم ز می مدامم ازو بود صد درد سر
چو تایب شدم نیز بُردم به سر به اسرار، در کنج خلوت به سر
چو دیدم که دیوانه خواهم شدن به قول خرد کردم از وی حذر
کنون که گهم بوزه^{۳۲۶} آرند پیش وزان یادم آمد که گفتمی پدر:
به هر حال، مر بنده را شکر به که بسیار بد باشد از بد بتر
وله ایضاً

آن روز بُد به سفره سبز اشتهای ما کین قرص مهر بر زبیر آسمان نبود
اسرار با شراب قوی پنجه می‌زند مارا از آن گیاه ضعیف این گمان بود^{۳۲۷}

(۳۲۴) آخر نه گیاه باغ اویم. گلستان، ۱۰۸.

(۳۲۶) بوزه ← فصل ۵۲، شماره ۱۶.

(۳۲۷) این مصراع، که تقریباً به صورت ضرب المثل درآمد است، ظاهراً نخست درباره حشیش و تأثیرات آن گفته شده است ولی بسیاری شاعران آن را تضمین کرده‌اند از جمله خواجه عصمت بخارایی، در ضمن قطعه‌ای در هجای اسب خویش که از فرط ناتوانی می‌میرد و شاعر می‌گوید:

وله ایضاً

کند جراحی دیرین درست داروی سبز اگر رفیق شفیقی درست پیمان باش
به وقت^{۳۲۸} تکیه و خشکی مغزو سرخی چشم حریف خانه و گرمابه و گلستان باش

و ایضاً له

دلا گلگون می بس تند و تلخ است بیندازد ترا، در کش عنان زین
وگر خواهی غذای مرکبِ فکر جوی اسرار در پیش آر و واچین^{۳۲۹}

رباعی چند است در اسرارِ چار ضرب^{۳۳۰} بابو

باساغرو می فتادشان چون سرو کار شد لاله سیاه کام و نرگس بیمار
سرسبز و دراز عمر از آن است چنار کاورد به کف قلوله‌های^{۳۳۱} اسرار

وله ایضاً

در خوردن سبزه ست غم دیرینه جز سرخی چشم از صفتِ شیری نه
از لوت نشد سیر غذا خواره او بنگ است که سبزی کند و سیری نه

و ایضاً له

اسرار که برگ بی قراران دارد دستور زینجه نگاران دارد
هر بنگ که بر باد دهد کاسه سر صد خرده زحالی تاجداران دارد

و ایضاً له

شعرم که به فکر سبزه نو خواسته شد تا ظن نبری که قیمتش کاسته شد
زین پیش به وصفِ باده اوراق سخن گل بود و به سبزه نیز آراسته شد

در اسرار جنگ گفته‌اند:

برکنار سبزه‌ای صاحب‌دلی چون رسید افتاد او را مشکلی
در اسرار بنگ گفته‌اند:

بر لب هنگامه‌ای صاحب دلی چون رسید افتاد او را مشکلی
دید بنشسته حکیمی پر هنر وز رموز سر اشیا با خیر

ما را ندین گیاه صعب‌الرس کمان سود

→ الفصّه چون به راه عدم رفت عقل گفت

مراجعه شود به ریاض الشعراء، ۱۲۰۲

(۳۲۸) وقت تکیه، ظاهراً وقتی بوده است که مصروف کنندگان حشیش احساس بیار به دانش (= تکیه) می‌کرده‌اند

(۳۲۹) واچیدن به نظر می‌رسد که فعلی بوده است که برای مصروف حشیش به کار می‌شده‌اند

(۳۳۰) چار ضرب ← ۲۹۵ (۳۳۱) قلوله‌های اسرار ← ۲۰۳

بوستانی همچو جنت محترم
 جوز بویا^{۳۳۲} گرداو گنبد شده
 جوز هندی^{۳۳۳} در میان آورده سر
 دارچینی در میان آورده پوست
 طره سنبل دوالک باز^{۳۳۵} بود
 طبع افیون یوسف مصری مثال
 از مفرح^{۳۳۷} خقه‌ها کاندرا نشاط
 طاس‌ها چیده به روی یکدگر
 کولهای^{۳۳۸} شربت از پهلوی هم
 در میانه قوتی^{۳۳۹} سربسته بود
 ناگهش بگشاد سر مرد حکیم

زنجیلش حاصل و کافور هم
 کله‌ها از خشکی‌اش بی خود شده
 مغز او را برده سودای شکر
 چون کبابه^{۳۳۴} دل کباب از شوق دوست
 خار پلپل^{۳۳۶} بر رخ بزباز بود
 خواب‌ها را گفته تعبیر خیال
 کس چنان نادیده بر روی بساط
 همچو طاس چرخ پُر در سر به سر
 رازها سر بسته گفته در حرم
 میل خاطرها بدو پیوسته بود
 شد مشام جان معطر از شمیم

(۳۳۲) جوز بویا ← ۱۳.

(۳۳۳) جوز هندی، نارگیل و شاید هم در اینجا منظور همین جوز بویاست.

(۳۳۴) کبابه، دارویی است از جنس فلفل که نوع بسیار خوب آن را چینی می‌آورده‌اند ← شماره ۳۳۷.

(۳۳۵) دوالک باز، در اصل به معنی کسی است که با تسمه‌ای (دوالی) کارهایی می‌کند و مایه حیرت و اعجاب بینندگان می‌شود، مجازاً هر نوع نیرنگ و فریب.

(۳۳۶) بزباز، فرهنگ‌ها در معنی این کلمه اختلاف دارند، قدر مسلم این است که چیزی است از نوع فلفل و میخک و هل و قرنفل چنان که درین شعر بشحاق اطعمه، دیوان، چاپ دکتر رستگار، ۲۴ آمده است و در لغت نامه نیز بدان استشهاد شده است:

فلفل و میخک و بزباز و کبابه چینی جوز بویا بود و هیل و قرنفل در کار

(۳۳۷) مفرح، نوعی معجون و داروی مقوی دل و شادی آور بوده است که در ترکیب آن از چیزهای بسیار استفاده می‌شده است و گاه از احجار کریمه از قبیل یاقوت و مروارید هم در آن به کار می‌برده‌اند. (تعلیقات منطق الطیر، چاپ سخن، ۷۱۶).

(۳۳۸) کول‌ها، اگر کلمه همین باشد که در متن آمده است باید به معنی نوعی ظرف برای مایعات باشد، مثل شیشه‌ها.

(۳۳۹) قوتی، ظاهراً از کلمه قوت (آنچه خوردن آن برای زیستن ضروری است) گرفته شده است، یعنی جایی که قوت در آن نهند. یکی از قدیم‌ترین کاربردهای کلمه در همین متن ماست. احتمالاً از همین کاربرد فلندریه این کلمه شیوع یافته و هر ظرفی را، با این نوع مشخصات قوتی گفته‌اند. از آن‌جا که منشأ کلمه را نمی‌دانسته‌اند آن را به صورت قوطی نیز نوشته‌اند و مؤلفان لغت نامه، به صرف دیدن (ق) در کلمه آن را ترکی به حساب آورده‌اند. بنگرید به لغت نامه، دهخدا، قوطی / قوتی. در صفوة الصفا ۶۳۸ ابن بزاز اردبیلی، تألیف اواسط قرن هشتم می‌خوانیم: «هر یکی یک قوتی فند جهت شیخ حاصل کردند که می‌بردند» با سپاس از استاد دکتر حسن انوری که ارجاع به صفوة الصفا را مرهون اوییم.

همچو قرص مهر بر درج سحر
وز زبان حال ازو پرسید حال
چیست؟ نامت وز کدامین جوهری؟
نام من معجون شاهی^{۳۴۰} دان و بس
وانگهی اسرار خالص^{۳۴۱} اصل آن
تا یکایک حال خود گویم باز
قصه‌ای شیرین چو شکر ساز کرد
یافته برگ و نوا ز آب و هوا
کز دلم دهقان عمارت می نمود
می زدم دستان ناز از سرخوشی
گفت با من: کیستی؟ گفتم: نی‌ام
تو که ای از کامرانی که نی
راستی رابند و بازی می‌کنی
من به صد برگ از پی خون وی‌ام
بایدش ببری از پیوند خویش
برگ و بار عمر من بر باد داد
شیره جان از تنم بیرون کشید
تا گرفت از چاشنی طبعم قوام
قالبی شیرین زجان من بساخت
کله‌ام^{۳۴۲} در افسر شاهی کشید
کز تف دل برزدم کفها به سر
همدم معجون شاهی آمدم
وز گشادم قوت هر بُرنا و پیر

زو برون آورد ترکیبی چو زر
مرد صاحب دل به بویش گشت لال
گفت: ترکیبی لطیف و دلبری
گفت ترکیبش که‌ای مشکین نفس
جسوه من هست قند و زعفران
ما سه دمسازیم تو با ما بساز
قند اول، حال خود آغاز کرد
گفت: من بودم نی شیرین لقا
جان شیرینم خوش و سرسبز بود
یافتم از سربلندی سرکشی
ناگه آمد مرد قناد از پی‌ام
گفت: چون از سرکشی در می‌هی
گر نی چون سرفرازی می‌کنی
هر که با صد بند گوید: من نی‌ام
هر که گوید: من نی‌ام در بند خویش
این بگفت و تیغ بر حلقم نهاد
از شکنجه آن گهم در خون کشید
ساخت یک چندم بر آتش هم مقام
چون به حد خود قوامم را شناخت
پس حکیمم در خور ترکیب دید
داد بسازم بر سر آتش گذر
چون مصفاً از تباهی آمدم
این زمان در قید قوتی‌ام اسیر

(۳۴۰) معجون شاهی، شاعر، خود، اجزای معجون شاهی را توضیح داده است در ابیات بعد از آن به صورت ترکیب شاهی نیز سخن می‌گوید. جای دیگر شاهی برای آن نیافتم.

(۳۴۱) اسرار خالص، حبش ناب و سره

(۳۴۲) کله‌ام در افسر شاهی کشید، ظاهراً اشاره دارد به اینکه «کله قند»ها را با چیزی می‌آراسته‌اند که آن آتش، به منزله تاج پادشاهی کله قند تلقی می‌شده است.

قوت این قوتی قوی افتاد و مست
قوت دل می دهد هر جا که هست

زعفران آنکه زیان دلگشا
گفت: من بودم گیاهی دردناک
با پیازی ساخته چون اهل راز
بر در حق عز و نازی داشتم
تا که آمد آب رحمت بر سرم
بس که شد آب حیاتم رهنمون
جوشن ده تویه را بشکافتم
چون زمرگی خویش ماندم در شگفت^{۳۴۴}
برگ سرسبزی چو چرخ از من ربود
چون شدم خرقه کبود و روی زرد
رشته جانم شد از تاب و قرار
مرد دهقان شرم از ریشی نداشت
تاب هجرانم رگ جان خشک کرد
چون حکیمم دید لب خشک این چنین
از پی شادی درویشان فن
این زمان در قید قوتی ام اسیر

قوت این قوتی قوی افتاد و مست
قوت دل می دهد هر جا که هست

آنکه اسرار راز آغاز کرد
گفت: بودم دانه ای عنبر سرشت
از سواد الوجه^{۳۴۵} بر من خال بود
چون جدا افتادم از باغ جنان
تا مرا از خاک گردی شد پدید
پرده از روی معانی باز کرد
آدمم آورده با خود از بهشت
فقر من، زان خالی من، خوشحال بود
خاک بر سر کردم از تشویر آن
در دلم از شوق دردی شد پدید

(۳۴۳) صدنویه، صد لایه، تو به تو و لایه بر لایه به شمارصد.

(۳۴۴) شگفت را به ضم نیز ضبط کرده اند.

(۳۴۵) اشاره است به سخن مشهوری که به عنوان حدیث نیز تلقی شده است که الْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ، نهیدستی مایه روسیاهی دنیا و آخرت است. بنگرید به شرح شطحیات، روزبهان، ۱۴۴.

چون بدید از خاک گرد من که چیست
 خاکِ من از شوق او شد غرقِ شوق
 کف زنان از خاک بیرون آمدم
 باد در کف سر زدم بر روی خاک
 دست خالی آمدم چون مفلسان
 کرد در برگم نظر پنهان حکیم
 دست من بگرفت و از خاکم رهاوند
 داد یک چندی به شیرم پرورش^{۳۴۶}
 جوی شیر جتم با ییاد داد
 من بدان ارشاد راهی یافتم
 این زمان در قید قوتی ام اسیر

قوت این قوتی قوی افتاد و مست

قوت دل می دهد هر جا که هست

خلاصه ترکیب

گر خبر داری ز اسرار نهران
 قالبت قوتی شاهی آمده ست
 قند تو روح نبات آمد ببر
 چون جگر را جان شیرین قند شد
 زعفرانت روح حیوان آمده ست
 چون دلت از زعفران قوت گرفت
 روح انسانی ست اسرار ازل
 لاجرم اسرار در قصر دماغ
 دانه بود این روح در انبار شاه
 تخم این شهدانه آورد از بهشت
 چون فتادت کار با خاک و گلی

قصه ترکیب تست این داستان
 جاننت اسرار الاهی آمده ست
 گشته ظاهر منشأ او از جگر
 زان به شیرینی دلش در بند شد
 پرده بر دل منشأ آن آمده ست
 روح حیوانی بدو نسبت گرفت
 وز دماغ آدمی او را محل
 می فروزد فکر را هر دم چراغ
 یافته شهدانه نام از عزو جاه
 دست قدرت در گل آدم بکشت
 در جمادی پیشت آمد منزلی

(۳۴۶) در شیر پروردن حنیش، ظاهراً رسمی بوده و یکی از صورت‌های پروردن آن - ۱۹۶

پس برستی برگ و باری یافتی
 چون حکیمت پرورش در شیر داد
 تا شدی صافی ز تاریکی راه
 پس حکیم کامل از دیگ وجود
 در خورِ کام شهت کرد، از قوام
 چون تو از ترکیب خود کردی طلب
 اصل و فرع خویش را در معرفت
 زعفران و قند و اسرار ای عزیز
 زعفران آمد چو عاشق زرد و زار
 در رخ اسرار بین سیمای عشق
 گرچه هر یک شان به راهی آمدند
 عاشق و معشوق و عشق آمد سه نام
 چون تو جزو از گل بدانستی نخست
 در طریق خود طلب کردی دلیل
 چون امینی مرشدی ره یافتی
 کو به تدبیری که دانست از خرد
 چون تو گشتی با لب شاه آشنا
 بیش ازین شادی بُدی شاهی شدی

در نباتی هم گذاری یافتی
 منزل حیوانات در ره نهاد
 جلوه کرد از جان تو اسرار شاه
 با تو سر عالم سفلی نمود
 مر ترا ترکیب شاهی^{۳۴۷} کرد نام
 یافتی تفصیل و اجمالی عجب
 یافتی یک ذات اندر سه صفت
 شد یکی در معنی و صورت سه چیز
 قند را معشوق شیرین لب شمار
 کوست اصلِ فکرت از سودای عشق
 در سرشتِ خود گیاهی آمدند
 هر سه اندر اصل یک جوهر مدام
 عزم رفتن سوی کل کردی درست
 زانکه توانی به خود رفت این سیل
 جای خود در مخزن شه یافتی
 بر لب شاهت رساند از دست خود
 قطره تو گشت در دریا فنا
 در بقای شاه آگاهی شدی

آمدی شه دانه اول سوی دام

شه بماند و دانه گم شد، والسلام

کلمه چند است از زبان کلمه چی^{۳۴۸} بابو در ختم کتاب

تا کی آخر ای دل از هزل و مجاز
 از زبان حال شو اسرار دان
 در حقیقت گو سخن چون اهل راز
 نام اسراری و شعر او بمان^{۳۴۹}

۳۴۷) ترکیب شاهی، بنگرید به معجون شاهی ← ۳۴۱
 ۳۴۸) کلمه چی، چنین است در متن و معنی دقیق آن معلوم نشد. شاید کلمه چی (= کلمه چین) به معنی سخنور و خوش سخن است. در متون کهن کلمه کردن و کلمات کردن به معنی سخن گفتن دیده شده است. نوشته بر دریا، ۲۱۶ و ۲۷۱ و تعلیقات همان کتاب، ۵۲۵؛ رساله سپهسالار، چاپ افشین وفایی، ۱۵۹-۱۶۰.
 ۳۴۹) ماندن متعدی است، به معنی نگه داشتن.

از گل تحقیق شمعی برفروز
تا نکرد اسرار بر آتش گذر
تا ترا برگی ز بدعت درخور است
مستی کز بنگ خیزد وز شراب
مست جامی شو که چون نور افکند
مستی کز هستی ات دارد جدا
می مکن ای نیک‌دان نیکخواه
کانچه در سلک عبارت رانده‌ام
و آنچه وصف بنگ گفتم در هنر
نقش آوردم که هزل اندر میان
گر هنرمندی تو و صاحب نظر
بلکه عیب خویش اگر یاد آیدت
گرچه این امر از خرد دور آمده ست
زین خیالم رخنه‌ای در دین نشد
یارب از احسان و فضل بیشمار

همچو خاشاکی حشیش را بسوز
کوثر دل‌ها نگشتش آب‌خور
آتش افروزی ز دوزخ در بر است
زو نخیزد هیچ غیر خورد و خواب
مرد را از خواب و خور دور افکند
نشوه آن نیست در آب و گیا
اندرین دفتر به چشم بد نگاه
بیشتر بر استعارت رانده‌ام
عیب او در ضمن گفتم بیشتر
تا مضرت‌های او کردم بیان
عیب من بگذار و عیب او نگر
دل ز عیب هر دو آزاد آیدت
عذرم «المأمور معذور» آمده ست
وان که حق بین بود باطل بین نشد
از بد و نیک آنچه گفتم درگذار

چون تو بر اسرار دل‌هایی علیم

ختم شد. استغفرالله العظیم^{۳۵۰}

۳۵۰) با اینکه از آثار سبک (فتاحی / ثفاحی) نیشابوری نسخه‌های بسیار در جهان وجود دارد، در دیوان اسراری او تاکنون بیش از یک نسخه نیافته‌ام و اساس کار من همان یک نسخه است. این مشخصات کلیات فتاحی، قاهره، شماره 162 ادب فارسی، تاریخ ۸۷۹. بعد از ختم کلیات فتاحی بخشی از دیوان البسه عدم قاری است با این انجامه: تمت بعون الله و حسن توفیقه فی غرة شعبان المعظم عنت برکاته، عام ۸۷۹. کلیات فتاحی شامل این اجزا است: شبستان نکات، رساله من الإنشاء المصنوعة تا ورق ۶۴، حُسن و دل تا ورق ۸۶، روضه بستان (همان دستور العشاق) تا ورق ۸۸، فصائد مولانا فتاحی تا ورق ۱۹۶، عزلیات مولانا فتاحی تا ورق ۲۰۵، اسرارنامه (دیوان اسراری) تا ورق ۲۸۴، خماری (دیوان خماری) تا ورق ۳۱۲، رساله البسه (بخشی از دیوان البسه نظام قاری) تا ورق ۳۳۰.

۶۶) مناظره شراب و حشیش

در سفینه تبریز، گردآوری و به خط ابوالمجد محمد بن مسعود تبریزی، که در فاصله ۷۲۱-۷۲۳ کتابت شده و یکی از مهم‌ترین ذخایر فرهنگ ایران به شمار می‌رود، دو شعر در مناظره بنگ و باده، آمده است که نخستین آنها ازان سعد بهاء (اوایل قرن هشتم) است و دومی گوینده‌اش نامعلوم است. آنچه مسلم است این است که این دو شعر از قرن هفتم و اوایل قرن هشتم نمی‌تواند جدیدتر باشد. نقل این دو نمونه شعر، که در معیارهای عصر خود از سستی و رکاکت هم اندکی آسیب دیده‌اند، فقط برای این است که خوانندگان کتاب توجه کنند که مسأله حشیش در این قرن چه گونه امری عام البلوی بوده است و در جغرافیای پهناوری از سیواس تا ماوراءالنهر بر سجاده‌ها و نزد پیران مناجاتی حضور داشته و همگان را به خود مشغول کرده بوده است. از آنجا که میان حشیش و راه قلندر پیوندی استوار وجود داشته، ما در چنین جغرافیای پهناوری از حضور گسترده ایشان نیز آگاه می‌شویم.

مسأله مناظره شراب و حشیش در قرنهای بعد باز هم ادامه یافته و فضولی بغدادی (متوفی ۹۷۰) منظومه بنگ و باده خود را به زبان ترکی سروده است. و در شعر شاعران عربی زبان قرن هفتم و هشتم نیز تنوع جویی‌هایی بر سر مناظره حشیش و شراب می‌توان دید^۱

(۱) ← فوات الوفيات، ابن‌شاکر، ۲۷۳/۳-۲۷۵ که دو فصیده درین زمینه از نورالدین اسعدی (۶۱۹-۶۵۶) آورده است در مدح و ذم هریک ازین دو و ابن‌شاکر در بابان می‌گوید. ازین راه می‌توان به توانایی شاعر عربی نیز اشاره چه گونه یک چیز را یک بار ستوده و یک بار نکوهیده است. نیز ← Franz Rosenthal, *The Herb*, pp. 163-174 که در آنجا ترجمه همین دو شعر اسعدی را آورده و چند شعر دیگر نیز از ابن‌عالم (متوفی ۸۳۷) و صنیع‌الدین حلّی (۶۷۷-۷۵۰) و شعری بدون نام گوینده‌اش.

الف. قصیده سعد بهاء

مناظره شراب و حشیش

از گفتار ملک الکلام مولانا سعد بهاء

دی خضر را با دم عیسی دمی دیدم قرین
گفت باده بنگ را آخر تو باری کیستی؟
خشک مغزی کز تو گریک جو خورد در عمر خود
کی تو را ترطیب و طیبی همچنان کاید ز من
رستمی از تو اگر مُشتی خورد گردد زبون
بنگ گفت: آهسته برزن بانگ بر من بی سبب
من نیم باری چو تو سرمایه فسق و فساد
در تُبی و از نُبی قَدَحِ تو آمد بارها
تو خراباتی و من پیرِ مناجاتی کجا
جای من پیوسته در پهلوی سجاده بود^۲
گفت باده: کلکَل آوردی چو [بی] مغزان خود
اصل و فرع خویش بنگر، شرم دار از ریش خویش
نه تو از مردان میدان منی ای خشک مغزا!
اولاً از اصل گویم، آنگهی از فرع و فعل
ور حدیثِ إِخْوَتِ و اخوانِ خود گویم ترا
یک برادر آنک باشد نام او تجنیسِ خل
دیگری دوشاب^۳ آنک از حسرتش دوشابها
خود چه گویم از مویز رازقی تا رزقی کیست؟
ای خوشا وقتی که باشد مرد محشوش^۴ خراب

در محاکا و مباحات عجب از راه کین
تانهی بر اسب لاف منکری هر لحظه زین
دم به دم ریزیش دم از فکرهای سهمگین
از خیالات تو در گلخن خزد مردم حزین
همچو روباهی شود از شر تو شیرِ عرین
شرم دار از ریش خود ای بی حیای راستین
موجبِ غوغا و فتنه باعثِ صد جنگ و کین
تو حرامِ مطلق از روی شرع و عقل و دین
نسبتی باشد مرا با تو، بگویی ای لعین
بیشتر تو با کفِ رندان و گبرانی قرین
تو کیی باری که گویی: من چنانم یا چنین
نه تویی «تصحیف ننگ» آخر یکی نامت بین
گر تو خشک آری، ترا بهتر بود می دان یقین
مادرِ من هست انگور، از فواکه بهترین
گر بود شرمی، ز ننگت، رفت باید در زمین
خل چه باشد؟ دوست، بر نامش هزاران آفرین
خورده ام زیرا که نه دوشاب بُد نه انگبین
خاصه در سیواس، یک من نیست از غث و سمین
پیش او باشد مویزی خوشتر از باغ برین

(۲) کذا! مصراع اول بیت دهم و بیست و چهارم یکی است و مکزر و مسلماً در بیت بیست و چهارم هیچ گونه مناسبتی ندارد بلکه خلاف تمام قرائن متنی است.

(۳) در زنگی نامه، ۵۶: نیز از برادری دوشاب (متن: جوشان و ظاهراً غلطِ مطبعی) و شراب سخن رفته است.

(۴) محشوش: ظاهراً اسم مفعول از ماده حشیش به معنی حشیش خوار و حشیش زده است. جای دیگر این کاربرد را ندیده‌ام. اگر کلمه مُحشوشین باشد به معنی مردِ خشن و باخشونت بسیار خواهد بود.

گویم. از خویشان چرا گویم؟ نیم نفس مهین
 راحتِ روحم، مرا خود فخر بس باشد همین
 یا به اربابِ هنر، یا با بُتانِ نازنین
 ساقی تو باشد اغلب شیخکی پُرچینِ جبین
 جای تو باشد رگو یا جرعه‌دانِ کاغذین
 تو بسانِ فرقی ایشان، بنگر این فرقی گزین
 دیدمش سر پیش افکنده ز خجالت شرمگین
 زانک من بودم ترا در فکرِ این معنی قرین
 باده هر فخری کی آرد زبیدش زیرا کمین،
 از فرحِ روحش شود بازوُح و ریحانِ همنشین
 دیگران: ارکانِ دولت از یسار و از یمین
 کی برابر باشد آبِ خضر با ماءِ معین
 بی رُخِ خوبی که رویش هست رشکِ یاسمین

طول دارد قصهٔ خویشانِ من، خود آن خویش
 نامِ من «راح» است و باشد اشتقاقِ من ز «روح»
 صحبتِ من بیشتر باشد به شاهانِ ملوک
 ساقیانم سیم ساقانِ خطا باشند و چین
 جای من پیوسته در پهلوی سجاده بود
 من به رنگ و بوی خویشم چون لبِ لعلِ بُتان
 بنگ چون بشنید این بُرهانِ قاطع را ز می
 گفت: ای سعدِ بها! باری توأم باری بده
 گفتم: آری حق چو خورشید است، کی ماند نهان
 خصلتش این است کز وی هر که نوشد یک قَدَح
 باده سلطان همه اسبابِ عیش است و طرب
 بنگ هم بدن نیست، لیکن باده چیز دیگر است
 لیک از هر دو نباشد هیچ راحتِ روح را

ب) لغیره

دیگر، از آن شراب و حشیش

در مصعدِ دماغِ من افکند خیره چنگ
 صافی تن و نشاط‌فزای و عقیقِ رنگ
 نای است سرگرفته و خشک است رود چنگ
 دیگر خواصِ خویش بگو زود بی درنگ
 کای نزدِ غفلتِ تو، یکی شکر و شرنگ
 در دامنم زنند حکیمان به طوع چنگ
 «أُمُّ الْخَبَائِثِ» است بر آینهٔ تو زنگ
 از من طلبِ علاجِ دل ناتوانِ تنگ^۵

دی در میانِ بادهٔ صافی، مزاجِ بنگ
 بگشاد می زبان که منم دخترِ عنب
 تا من سر از دریچهٔ خُم بر نمی‌کنم
 خاصیتِ من این و تو ای بنگِ خشک‌مفز
 بنگِ سبک‌سر، از سرِ وحشت زبان گشاد
 من صوفی‌ام ز خانقهٔ کیمیای عقل
 «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ» بر اوراق تست نقش
 از تو یکی پیاله و صد زحمتِ خمار

۶۷) واژه‌نامهٔ زبانِ قلندری

(مفاهیم، مصطلحات، آداب و رسوم)

مشکل بسیاری از پژوهشگران شرقی و غربی دربارهٔ قلندریهٔ این است که غالباً تصویری ایستا و پیوسته از مسیر تاریخی ایشان داشته‌اند^۱ و این امر بدیهی را کمتر مورد نظر قرار داده‌اند که مشرب قلندری، هم ریشه‌های گوناگون داشته و هم شاخه‌ها و کشش‌های گوناگون؛ و از همه مهم‌تر این که مصادیق قلندر و قلندری در تاریخ مصادیقی شناور بوده است. در مرکز تمامی این مصادیق یک وجهِ سرّی نیز نهفته بوده است. به همین دلیل در طول هشت قرن که حضور قلندریهٔ را در تاریخ یا در حاشیهٔ تاریخ شاهدیم، هرگز دیده نشده است که یکی از پیران قلندر سخنی بر زبان آورده باشد که بر اساس آن سخن بتوان جهتی در اندیشه‌های ایشان جست. گویی تمام ذهنیتِ خود را نهفته می‌داشته‌اند. تنها از روی حرکات ایشان بوده است که مردم آنان را می‌شناخته‌اند. زبانی که به کار می‌برده‌اند آن زبان نیز زبانی است ویژه با واژگانی گاه بسیار خصوصی و غیر قابل فهم. آنچه از واژگان ویژهٔ ایشان در متنهای قلندری و وابسته به آن باقی مانده است، بی‌گمان بخش ناچیزی از دایرهٔ لغوی vocabulary ایشان است. با اینهمه، در زبان فارسی معاصر صبغهٔ کمرنگی هنوز از حضور ایشان را می‌توان مشاهده کرد: بی‌گمان کلمات و کنایاتی از نوع

۱) تنها به یک نمونه که از همهٔ نمونه‌ها علمی‌تر و احترام‌برانگیزتر است اشاره می‌شود و آن هم فصلی است که استاد فریتز مایر دربارهٔ قلندریهٔ پرداخته است در کتاب ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه، صص ۵۷۱-۵۹۷.

کتک زدن، دک کردن، پرسه زدن، پاتوق / پاتوغ، جُعَلَقُ، از سکه افتادن، ولو کردن، و آلو (علو / آتش) چیزهایی است که از زبان ایشان وارد زبان فارسی عمومی شده است.

بعضی از واژگان ویژه ایشان، چنان می‌نماید که فقط اسم صوت باشد، مانند

(۱) آپ و اوپ و ایپ زدن

(۲) آلا اوب زدن

از طرح مسأله و اظهار یک حدس نباید پرهیز کرد. در روزگار کودکی من، در کدکن، وقتی بچه‌ها (و بزرگان نیز) می‌خواستند بگویند: من سکوت اختیار کردم و دیگر سخن نخواهم گفت، دست بر روی لب‌هاشان می‌نهادند و می‌گفتند:

أَبِ تَرَبِّ^۲

و من تصور می‌کنم که این عبارت زبان قلندریه باید با همان «أَبِ تَرَبِّ» مرتبط باشد و «ترپ» درین جا به معنی سخن و آواز است، یعنی آواز را قطع می‌کنم. شاید بتوان گفت که این تَرَبِّ همان است که ما از آن کلمه «مطرب» را به معنی آوازه‌خوان داریم و حتی موسیقی‌دان بزرگ عصر سامانی هم که به نام «بوطلب» مشهور بوده است و شاعرانی مانند فرخی ترانه‌های «بوطلب» را در شعر خود ستوده‌اند^۳، نامش «بوطرب» بوده است و در غزلیات شمس هم «بوطربون»^۴ از همین ریشه است و با «طرب» زبان عربی، ظاهراً، ربطی ندارد. تبدیل ر / ل در فارسی رایج‌ترین ابدال است.

آنچه در صفحات بعد می‌آید فهرست الفبایی مفردات و ترکیبات و کنایات و اشارات زبان قلندریه است که در متنهای ویژه قلندری استعمال شده و ما آنها را به گونه الفبایی تنظیم کرده‌ایم با ارجاع به هر کدام از متنها:^۵

آب: در آب سرد، در زمستان، غوطه خوردن: ۶۰	قلندریان بر زبان می‌رانده‌اند و به صورت‌های دیگر هم دیده می‌شود -
آب اوب و ایپ زدن: اصواتی که	هلاهیپ و در مجموع بیان حالت

(۲) گاهی در دنبال این عبارت می‌افزودند: سینه ماژم گول گلو، یعنی پستان مادرم کل کلاب^۱

(۳) دیوان فرخی سیستانی، ۵، متن و حاشیه مقایسه شود.

(۴) غزلیات شمس، ۳۰۰/۱، ۱۹۳/۲ و ۲۲۲/۴.

۵ ارجاعات به شماره فصلها است و در مورد دیوان اسراری به شماره پاورقیها، مگر در مواردی که در متن شماره‌ها ملاک ارجاع قرار گرفته است.

تحسین و شگفتی است. ۵۴، ۶۱	اخى بهاء الدين عمر: ۵۸
آب برداشتن: اسراری ۵۰	اخى داود ترمذی ۵۶
آب بنگ در آفتاب پروردن: دیوان اسراری ۲۱۶	اخى درویشان: کتابه از قلندران ۵۶
آب نوشیدن پس از حشیش: دیوان اسراری ۱۱۴	اخى سعید زخم دار: ۵۴
آب و اوب و ایب در کار بودن: ۵۵	اخى محمود بلخی: ۵۴
آب و ایب زدن بر یاد: ۵۴	ادام الله میامن تجریده: از دعاهای رایج در حق قلندران ۶۱
آتش اسرار: اسراری ۱۳۴	اریاب حلقه، رهنمای: - رهنمای قلندران ۵۴
آتشدانی شدن بنگی: اسراری ۲۵۱	از دست: به وسیله ۵۴
آستانهای پیران: ۵۶	از روی دست فرو مالیدن: اسراری ۲۵
آلاوپ گویان: ۶۱	از وقت خود برگردن: اسراری ۲۳
آلاب: دیوان اسراری ۱۳۳	استره: تیغ برای تراش سر و ریش و ابرو ۶۲
آلاو: دیوان اسراری ۲۱، ۱۶۰، ۱۷۲	استره کاران: ۶۱
آمیختن حشیش به قند و زعفران: دیوان اسراری ۷۷	استره کاری: عمل تراش ریش و سر و ابرو ۵۶، ۶۱
آویز عمری: ۵۹ معنی دقیق آن معلوم نشد	اسرار: یک اسرار، واحد کشیدن حشیش، دیوان اسراری ۱۰۶، ۱۸۶
آهن و فولاد، از سر تا پای: طرز آهن پوشیدن قلندران حیدری ۶۰	اسرار: حشیش ۵۶، ۶۰
آینه (همراه پاکی در تراش): دیوان اسراری ۱۰۳	اسرار خاص این مزار: ۵۶
آبدال رومی: ۵۶	اسرار خاص لنگر: حشیش خالص و مخصوص لنگر ۵۶
ابرو تراشیدن: دیوان اسراری: از رسوم قلندریه ۶۲ و ۶۳	اسرار خالص: دیوان اسراری ۳۴۲
احداث: ۵۴	اسرار خراسانی: دیوان اسراری ۲۸۸
احداث، سنگ: - سنگ احداث	اسرار در شراب سرشتن: دیوان اسراری ۲۴۸

- اسرار مردان: ظاهراً حشیش و چرس و بنگ منظور است. ۵۵
اسرار مجاز: ۶۱
اسرار مولانا: اسراری ۶۲
أَسْوَةُ الْمُنْقَطَعِينَ: از عناوین قلندران در مکاتبات به ایشان ۵۸
اشتهای حشیشیان: دیوان اسراری ۷۶، ۷۸، ۱۱۳، ۱۲۸
اشتهای کاذب: اسراری ۲۱۱
اصحاب صفة و زنبیل: کنایه از درویشان و قلندران ۵۴
اطوار تجرد: ۵۸
افسردگی بنگ: دیوان اسراری ۲۳۷
افشان کردن: اسراری ۲۴۹
اقل مسکینان: ۵۷
الا اوب گویان: ← آب و اوب
التماس جان بازی رفتن: ۶۱
الف اول و دوم و سوم و چهارم: طرز تراش سر و حرکت تیغ بر روی موهای سر، به شکل الف ۶۳
الف کشیدن: ۶۳ دیوان اسراری ۱۸۰، ۲۲۹
أَلْفٌ لَا أَوْحَشَ اللَّهُ: هزار لا اوحش الله، که عبارتی است برای اظهار شگفتی ۵۴
الله اکبر (سه بار): ۶۳
«الله دوست» گفتن: از رسوم قلندریان است ۶۱
- امری نظام: دیوان اسراری ۱۶۹
انبانچه: ظرفی برای حشیش و... ۵۵، ۵۶
انبان حلوا: اسراری ۱۶
انصاف با - سپردن: تصدیق کردن و تسلیم امری شدن ۵۴
انصاف بر - بودن: حق با او بودن ۵۵
انگشت کار قلندران رفتن: تفحص کردن ۵۶
انگشت کاری کردن: تفحص و جستجو و تحقیق ۵۵
اوب اوب ایب زدن، بر یاد - زدن: ۵۶
ایستادن به عذر تقصیر: رسمی بوده است مشترک میان صوفیه و قلندران که در نظام خانقاه سابقه‌ای کهن دارد ۶۱
ای و الله: از عبارات قلندران برای بیان تعجب و تصدیق ۵۶، ۶۱
بابا ابراهیم گرمسیری: ۵۵
بابا جمال ساوجی، پای علم -: ۵۵
بابا حسام گازر: ۵۵
بابا حیدر زاوه: ۵۶
بابو: اسراری ۶۶
بابو حاجی چنبردار خراسانی: ۵۴
بابو حاجی قونیانی: ۵۵
بابو حسن قلندر: ۵۶
بابو، خادم: ۵۶

- بابوشهاب قلندر: ۶۱
- بابوقیصر رومی: ۵۴
- باز خلق ساختن، کسی را: رسوا کردن
- یا خلع از قلندر بودن کردن ۵۵
- باقی است، مرا با: ۶۳
- بالهنگ: ۵۵
- بایزید، به حرمت: ۵۶
- بایزید، به حق: ۵۴، ۵۵
- بخته (؟) بخیه (؟) روی بساط: از
- صفات قلندریه ۵۶
- بخشش جرز دان: سهمی که برای کسی
- از... فرستند ۵۶
- برتافتن: ۵۵
- برج اول: اسراری ۱۷۵
- برج اول: (مقایسه شود با تاب اول)
- نخستین مصرف حشیش در روز، دیوان
- اسراری ۲۴۴
- برجم ← پرچم: از سلاح پاره‌های قلندران
- ۵۵
- بر دست - روانه کردن - شدن: (فرستادن
- به وسیله... ۵۶
- بر ساز کردن عیش: ۶۱
- بر سر قدم رفتن: ۶۳
- بر سیخ زدن: ۶۱ و اسراری ۲۷۵
- بر کردن: مصرف کردن حشیش، دیوان
- اسراری ۲۰۱
- برگ آزادی: دیوان اسراری ۷۲
- برگ بریان کردن: دیوان اسراری ۲۵۳
- برگ پوست پوش: دیوان اسراری ۲۶۹
- بر مزید به حق بایزید: ۵۴، ۵۵
- بروت تراشیدن: از رسوم قلندریه است
- ۶۳، ۶۲
- برهنه فرق: کنایه از قلندر است ۶۰
- بریان کردن برگ: دیوان اسراری ۲۵۳
- بز باز: دیوان اسراری ۳۳۷
- بز بز قدم تریل: (ظ دشنامی است) ۵۵
- بز غنجان، تکیه: دیوان اسراری ۱۵۹
- بسته اسرار: دیوان اسراری ۹۶
- بنگ جام مهر: دیوان اسراری ۳۵
- بنگ خس: اسراری (میان ۱۳۷ و ۱۳۸)
- بو بو: دیوان اسراری ۲۵۲
- بورق، غذای: نوعی غذا ۶۱
- بوزه: دیوان اسراری ۳۲۷
- بوق: از لوازم قلندران ۶۲
- بوی بوی: دیوان اسراری ۲۳۱
- بهاءالدین جلاد: دیوان اسراری ۳۷
- بهاءالدین عمر، اخی: ۵۸
- بی جان شدن: ۵۵
- بی جان کردن بدن کسی: ظاهراً به معنی
- کشتن است ۵۵
- بیچارگی، عرضه داشتن: اظهار فروتنی
- کردن ۵۶
- بیسراک و پیشرو مردان: ۵۵
- بیسراک وجود: از صفات قلندران ۵۶

- بینوایان سگه و جوالق: ۵۷
 بینوایان سگه و صورت: ۵۷
 بیهوش دارو: ۶۱
 پاپوش - در پای: نوعی کفش ۵۹
 پارسه - هردری: پرسه زدن بر درها ۶۲ و
 اسراری ۲۲۲
 پاکبازان با دعوی: ۵۴
 پاک بازی و براندازی: معنی دقیق این
 تعبیر روشن نیست ولی از ظاهر عبارت
 قابل فهم است. ۶۰
 پاکی: از سلاح‌پاره‌های قلندران ۵۵
 پاکی: تیغ سلمانی برای چار ضرب،
 دیوان اسراری ۶۸، ۱۰۳، ۱۷۴، ۱۸۱
 پاکی تجرید و تفرید: ۵۹
 پالهنک: از سلاح‌پاره‌های قلندران ۵۵
 پایزه - بر سینه: ظاهراً علامتی وزینتی
 بوده است برای روی سینه ۵۹
 پای علم ارباب حقیقت: ۶۱
 پای علم بابا ابراهیم گرمسیری: ۵۵
 پای علم بابا جمال ساوجی: ۵۵
 پای علم بابا حسام‌گازر: مجاهدت کردن
 ۵۵
 پای علم - به وجود کسی مشرف بودن:
 ۵۴
 پای علم سلطان خراسان: ۵۶
 پای علم فخرآراد: ۵۵
 پای قبه بلال: ۵۵
 پای ماچان: صف فعال
 پای ماچان، به - فرستادن: به محل
 خاص برای عذر خواهی فرستادن ۵۴،
 ۵۶، ۶۱ - پای ماچان
 پای ماچان کردن: به صف نعال فرستادن
 برای عذر تقصیر ۵۷
 پرداخته و خلاصه: صفت حشیش ۵۵
 پرانیده کسی بودن: تربیت یافته کسی
 بودن ۵۵
 پرچم علم: ۶۰
 پرسه زدن: از رسوم قلندران ۶۲
 پرسه گردان بودن: از رسوم قلندران ۵۵
 پرسه گرداندن: از رسوم قلندران ۵۵،
 ۶۱
 پروردن حشیش در شیر: اسراری ۳۴۷
 پرورده: ۵۵
 پس دستار: جای پنهان کردن حشیش،
 ۱۲۳
 پلاس: جوالق و لباس خاص قلندریه ۵۹،
 ۶۰، ۶۲
 پنجه احساس: دیوان اسراری ۳۱۷
 پنجه سبک: دیوان اسراری ۵۶
 پوپکی: دیوان اسراری ۲۸۷
 پوست پوش: دیوان اسراری ۴۰، ۱۱۲،
 ۱۹۰، ۱۹۸، ۲۶۹، ۲۸۵، ۳۰۲
 پوست پوشان جعفری: دیوان اسراری
 ۳۰۵

- پوست تکیه: دیوان اسراری ۱۵
 پیر تکیه جوانمردی: وصف قلندر است
 ۶۰
- پیر جهان گشته: از اوصاف قلندریه است
 ۵۷
- پیر زاویه قلندران: رئیس لنگر ۵۵
 پیر مجرّد: از اوصاف قلندریه است ۵۴
 پیر یک سواره: کنایه از قلندر کامل است
 ۵۷، ۵۴
- پیش خوان: دیوان اسراری ۲۲۴
 پیشرو مردان: از اوصاف قلندران ۵۵
 پیش قدم: سرکرده قلندران ۵۵، ۵۷،
 ۶۰، ۶۱، ۶۲
- پیش قدم بینوایان: وصفی است از قلندر
 کامل ۵۷
- پیشوای اصحاب صفا و زنبیل: از
 اوصاف قلندران ۵۴
- پیشوای مجردان: از اوصاف قلندران ۵۵
 پیک بارگاه: ۵۹
- تاب اسرار: دیوان اسراری ۲۹۹
 تاب اول: (قس برج اول): دیوان
 اسراری ۲۴۴
- تاج تارک: ۶۱
- تاجداران طوق و یاره: از اوصاف
 قلندران ۶۱
- تاج داران ملک معنی: ۶۰
 تاج را بر سر دست گرفتن: از رسوم
- تراش ۶۳
 تازه کاری: دیوان اسراری ۳۱۴
 تبدیل جلود: دیوان اسراری ۳۰۷
 تبراً دادن: از رسوم تراش ۶۳
 تبرک: ۵۶
- تجدید: دیوان اسراری ۳، ۷۵، ۹۵،
 ۱۲۳، ۱۵۷، ۲۰۶، ۳۱۵
- تجرید از لنگر: خروج یا اخراج از لنگر
 ۵۶
- تجرید کردن، از خرقة: ظاهراً به معنی از
 تن بدر آوردن خرقة است ۵۷
- تحریر، شیوه -: دیوان اسراری ۲۲۶
 تحفه، از راه -: به رسم هدیه و تحفه ۵۴
 تحفه و تبرک: ۵۶
- تخته بند یخ: کنایه از قلندران که یخ را
 می شکسته‌اند و در آب سرد می رفته‌اند
 ۶۱
- تخریب صورت: ۶۲
- تراش: ۶۱، دیوان اسراری ۱۰۳
 تراش، بنیاد کردن: ۶۳
- تراش صبحگاهی: دیوان اسراری ۱۴۴
 تراش کردن: ۶۳
- تراش و اتراشیدگان، حاصل از -: آنچه
 از طریق تراش و حق آن به دست آید
 ۶۱
- تراشیدن سر و ریش کسی: کنایه از
 محبت و خدمت است ۵۵

تراشیده حقیقت: از اوصاف قلندران است ۵۴	تلخ و گرفته، صفت حشیش: دیوان اسراری ۱۰۴
تراشیده کسی بودن: مرید و شاگرد کسی از قلندران بودن ۵۵	تن (طالب را) ملک خود کردن: از رسوه تراش ۶۳
ترک تجرید: ۵۴	تنوره: از علائم و لوازم قلندریان است. ۵۵؛ اسراری ۲۰، ۳۱۰
ترک و تجرید: کار قلندران است ۶۲	تنوره داران: ۶۰
ترکیب شاهی: دیوان اسراری ۳۴۱ و ۳۴۸	تنوره ساختن: ۶۳
تریل: ۵۵	تنوره ضمیر به آتش تافتن: ۶۱
تسلیم شدن: ۵۵	توره: دیوان اسراری ۳۳
تشنگی حشیشیان: اسراری ۱۲۹	توغ: - طوق
تکبیر خواندن: ۶۳	تولا دادن: از رسوم تراش ۶۳
تکبیر رساندن: ۶۳	تونیان پیک قاینی: دیوان اسراری ۳۱
تکبیر رفتن: از رسوم قلندریه است ۵۶	تو (یا) تویی: اسراری ۲۶۲
تکبیر صبح: دیوان اسراری ۲۰۸	تهه / تهیه: ۵۹، ۶۱
تکبیر گفتن: از رسوم قلندریه است ۵۴، ۶۱	تهی پای رفتن: ۶۲
تکیه: ۵۴؛ اسراری، ۲۴۱، لنگر در دوره‌های متأخر	تیر بند: در عبارت «تیر بند پر زنگ زرین» ۵۹
تکیه بخشیدن: حمایت کردن و تربیت قلندری را عهده دار شدن ۵۵	تیغ کشیدن: اسراری ۱۴۴
تکیه معمور!؛ دعایی است در حق قلندران و لنگر ایشان ۵۵	جاروب کردن لنگر: ۵۴
تکیه نشینان: ساکنان لنگر و تکیه ۵۵، ۵۶	جرزدان: ۶۱؛ اسراری ۱۹۴
تکیه و احداث: لنگر و قلندران ۵۴	جرس بند قافله ره شناسان: پیشوای کاروان ارباب سلوک ۶۰
تکیه بزغنجیان: دیوان اسراری ۱۵۹	جرس دان: از سلاح پاره‌های قلندریان ۵۵
	جرس دان بخشیدن: تربیت و حمایت کردن قلندر ۵۵

- جرعه دان: ۵۹، ۶۱، ۶۲؛ دیوان اسراری
۹۴، ۱۰۰، ۱۸۷
- جزم شدن: ۶۱
- جسته: دیوان اسراری ۲۲۳
- جعفری، پوست پوشان: دیوان اسراری
۳۵ و مقایسه شود با پوست جعفری در
آیین قلندری، ۱۱۷ و ۱۱۸
- جگرها به جای کباب بر سیخ زدن: ۶۱
- جُل اسرار: دیوان اسراری ۱۲۴، ۲۹۱
جمعیت بر مزید به حق بایزید! از
دعاهای رایج در زبان قلندریه ۵۶
- جمعیت خانه: ظاهراً: محل تجمع و
محلّی در لنگر یا لنگر ۵۴. مقایسه
شود با جمع خانه / جم خانه اهل حق.
جنبردار خراسانی: ظاهراً تصحیف
جنبردار است ۵۴
- جو: کمترین اندازه مصرف حشیش ۴۴،
۲۰۷
- جوال دوز: از سلاح پاره‌های قلندران
۵۵، ۶۱، ۶۲
- جوال دوزکاری: ستیزه و جنگ قلندران
با یکدیگر ۵۵
- جوالق: پلاس ویژه قلندران ۵۹، ۶۲
- جوالق: ۵۷
- جوالق در گردن کسی کردن: نوعی رسم
برای تأدیب قلندر خطاکار ۵۵
- جوالق - را بر آتش فنا نهادن: چیزی نظیر
- خرقه سوختن صوفیه ۵۴
- جوالقیان: قلندران ۶۱
- جوز بویا: دیوان اسراری ۱۳، ۳۳۳
- جوز هندی: دیوان اسراری ۲۳۴
- جوق مجاوران: گروه قلندران ساکن در
یک لنگر ۵۸
- چار تکبیر گفتن: ۶۱
- چار جام فقر: اسراری ۶۷، ۲۹۴
- چار ضرب: دیوان اسراری ۲۹۵، ۳۳۱
- چاک در آستین نمد: دیوان اسراری ۲۳۵
- چالاک سهمناک: ۵۴
- چپ و چهار سوی: ۶۲
- چتر: از لوازم قلندران است ۵۹
- چتر و صدق: دیوان اسراری ۲۷۹
- چرخ: ۶۴
- چرخ زدن مرید، سه نوبت -: از رسوم
ایشان به وقت تراش ۶۳
- چرخ میان: دیوان اسراری ۲۳۴
- چرس دان: ظرفی که در آن بنگ و چرس
می نهاده‌اند ۵۵
- چسته: نوعی نغمه، اسراری ۲۲۳
- چشان اسرار: ظ. به کار برنده حشیش ۵۹
- چشم حشیشی: اسراری ۱۳۵
- چشم فرو گرفتن: ۶۱
- چفسانیدن کله: سر تعظیم فرود آوردن به
رسم قلندریه ۵۴
- چوب نبات: اسراری ۱۷

- چوگان‌دار: ۶۱
 چهار تری کلاه: ۶۱
 چهار صد و چهل عقبه یمن بریدن: ۵۵
 حاجی کوسه: دیوان اسراری ۸۶
 حبه قلب: اسراری ۳۱۱
 حجرات لنگر: اطاق‌های داخل لنگر ۵۹
 حرز بازو کردن نام کسی: کنایه از توجه خاطر داشتن به کسی و به یاد بودن او ۵۹
 حرمت بایزید، بر مزید به -: از دعاهای رایج قلندریه ۵۴
 حشیش در حلوا: دیوان اسراری ۱۳۲
 حشیش در شیر پروردن: دیوان اسراری ۱۹۶
 حشیش در شیرینی: دیوان اسراری ۱۴۵
 حشیش در موم: در ماه رمضان، دیوان اسراری ۱۴۸
 حصه کچکول - روانه شدن: سهم کسی رافرستادن ۵۶
 حضرت سرو پابرهنگان: ۵۵
 حتماق، قطب‌الدین: ۶۰
 حل ترکیب عطار: اسراری ۶۱
 حلقه به گوشان: کنایه از قلندران حیدری ۶۰، ۶۱
 حلقه درست مادر مستور: از عبارات ستایش‌آمیز در حق قلندران ۵۵
 حلقه ارادت در گوش: ۶۰
 حلقه تجرد: همان حلقه‌ای است که حیدریان در گوش و یا آلت تناسلی خود می‌کرده‌اند ۵۹
 حلقه نامرادی بر در زندان شهوات زدن: اشاره است به حلقه‌ای که قلندران حیدری برای جلوگیری از تماس جنسی بر آلت رجولیت خود می‌زده‌اند. ۶۲
 حلوی بی منت: دیوان اسراری ۲۴۲
 حواله از درویشان طلب کردن: از رسوم تراش ۶۳
 حیدر زاوه: ۵۶
 حیدریان: دیوان اسراری ۲۶۶
 حیدریان، هنگامه -: معرکه‌ای که قلندریان حیدری بر پای می‌داشته‌اند. ۶۰
 حیدری، صفیر -: صفیر حیدری حیدری‌گری، طور -: ۶۲
 حیدری وش: شبیه قلندران حیدری ۵۹
 حیدری وشان: شبیه قلندران حیدری ۵۹
 خادم بابو: ۵۶
 خاصی سعیب: ۵۴
 خاکستر، در میان - مأوا کردن: از رسوم قلندران ۶۲
 خاک نشینان: کنایه از قلندران ۵۴، ۵۵
 خاک نشینان پای علم: جمعی از قلندران که در لنگر یکی از رؤسای قلندریه

- جمع می‌شوند. ۵۶
- خام ناتمام: از دشنام‌های قلندری ۵۵
- خاموشی پس از مصرف حشیش: دیوان
اسراری ۲۴۰
- خدمت مردان: ۵۴
- خرده ریزه فقر: هدایایی که طالب آرد
۶۳
- خرقه بردوش: ۵۹
- خرقه تجرد: ۶۰
- خرقه تفرد: ۵۹
- خس: اسراری ۲۴۵
- خسته‌ای جستن: ۶۱
- خشتک معجون: دیوان اسراری ۱۲۲
- خشکی دماغ: دیوان اسراری ۱۰۸
- خضر: کنایه از حشیش، دیوان اسراری
۷۰، ۷۱، ۲۰۵
- خط آزادی: دیوان اسراری ۱۱۹
- خطبه سنگ تیغ: از مراسم تراش ۶۳
- خطبه طریقت خواندن: از مراسم تراش
۶۳
- خطبه وصله: از مراسم تراش ۶۳
- خلاصه و پرداخته: خالص و پاک ۵۵
- خلیلی: گوشه‌ای در موسیقی ایرانی ویژه
قلندران ۶۲، دیوان اسراری ۱۶۱،
۲۵۶
- خمراً عاجم: دیوان اسراری ۵۴
- خوابی ببرگ: اسراری ۱۶۸
- خوراک: اسراری ۲۳۶
- خون شیر: دیوان اسراری ۱۹۵
- خیال: از لوازم مصرف حشیش، دیوان
اسراری ۵۰
- خیال آب: اسراری ۱۲۹
- خیوان: اسراری ۲۵۰
- داد ترک تجرید از - ستدن: اخراج کردن
از نظام قلندری ۵۴
- دارکانی به جای آوردن: معلوم نشد ۶۳
- دارنده رقع: حامل نامه ۵۴
- دام تجریده: از دعاهای رایج در حق
قلندران ۵۴، ۵۶
- دام تفریده: از دعاهای رایج در حق
قلندران ۵۵، ۵۶
- دایره فتوت: ۶۰
- در قلم آوردن: ۵۶
- درویشی درویشان کردن: اظهار
خاکساری در برابر درویشان کردن ۶۱
- درویشی درویشان گفتن: ۶۲. قس:
- مدخل بالا، - دیوان اسراری
- دریای اخضر: اسراری ۳۹
- دریوزه: ۵۷
- دریوزه رفتن: ۵۶
- دریوزه نمودن: ۶۱
- دریوزه خاطره‌ها: دیدار و استفاده از
انفاس اصحاب معنی و سلوک ۵۶
- دست ادب بر هم نهادن: از مراسم لنگر

است ۶۳	رسوایی چشم: اسراری ۸۹
دست راندن: ۵۶	رنده طلب کردن: در یک نزاع که میان دو
دست کفچه بادیه حجاز کوفتن: ۵۵	قلندر در لنگر روی داده است: «رنده
دکان سوسن: دیوان اسراری ← سوسن	طلب کردند تا مراغی (قلندر غالب) را
دل زدن: دیوان اسراری ۲۹۰	بی جان کنند» معنی دقیق روشن نشد.
دلیل خویش و بیگانه: ۵۴	۵۵
دندان تلخ کردن: ۲۴۵	رنگ: از نشانه‌های قلندران است ۵۵
دندان زدن: دیوان اسراری ۹۷، ۲۸۶،	رنگ پاسیواسی: ۵۴
۳۲۲	رنگ پوش: فصل ۴۷
دوالک باز: دیوان اسراری ۳۳۶	رودکار، مفردان: ۶۱
دهره هلالی در دست: دهره یکی از	روندگان: ۵۶
ابزارهای دفاعی و سلاح‌پاره‌های	روندگان دعوی دار: ۶۲
قلندریان است ۵۹	روی بر زمین داشتن: کنایه از تواضع ۵۷
دیزه: اسم خاص ۵۵	روی بساط: ۵۶
دیگ پالان!: دعایی است در حق لنگر	روی ناخن، اندازه -: دیوان اسراری ۸۴
۵۶	ریش تراشیدن: رسم قلندران ۶۲، ۶۳
دیگ پالان کردن: ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۶۲ و	زاد تجریده: از دعاهاى رایج در حق
دیوان اسراری ۲۴۷، کنایه از طعام	قلندران ۵۵
خوردن و احتمالاً غذای سیری خوردن	زاویه‌های گوشه نشینان: کنایه از درون
دیگ پالان گردیدن: ۵۴، ۵۵، ۶۱	لنگراست ۵۷
دیگ عرقچین، برای سفره: از لوازم	زبان کشیدن: ۶۱
سفره و مطبخ بوده است شاید چیزی	زخم: ۶۰
شبهه دم‌کنی عصر ما ۵۶	زخم خوردگان -: از اوصاف قلندریه
دیوانه رومی: ۵۶	است ۶۰
رُخ زردی: اسراری ۴۵	زخم دار برهنه: از اوصاف قلندریه است
ردی بسا: (؟) ۵۴	۵۴
رساندن، به لب و دهان درویشان: ۶۳	زخم قطب عالم بر وجود کسی زدن: او را

- به آداب قلندری پروردن ۵۵
 زخم کتک: ضربتی که از کتک (← کتک)
 بر کسی زنند ۶۱
 زعفران در بنگ: دیوان اسراری ۷۷، ۱۱۵
 زعفران دوزخ: دیوان اسراری ۸
 زغل و دغل: از دشنام‌های قلندریه است
 ۵۵
 زله بستن: ۶۱
 زله بند: ظ: کسی که از لنگر و غذای آن
 می خورد و قلندر راستین نیست ۵۶
 زله بند منهل: ظاهراً کنایه از قلندری
 است که در خانقاه از طعام ایشان
 می خورد و می برد شاید: مستحل؟ ←
 طریق متأهل بر زله بند ۵۵، ۵۶
 زمرد (حشیش): ۶۱
 زمزمه تکبیر و تهلیل: ۶۰
 زنبیل: وسیله‌ای که قلندران در دست
 می گرفته‌اند برای کدیه و در یوزه ۶۱
 زنجیر حیدری: دیوان اسراری ۳۲۱
 زنجیر زدن: دیوان اسراری ۱۶۶
 زنده طلب کردن: ۵۵
 زنگ: از نشانه‌های قلندران است ۵۵
 زنگ - بر میان: رسم قلندر است ۵۹
 زنگ زرین: ۵۹
 زنگله شوق پای نشاط را در حرکت
 آوردن: کنایه از حرکت است ۶۱
 زنگ و طوق قطب عالم بابا حیدر: ۵۶
- زوایا و خوانق: ۵۵
 زوبین زوب (در عبارت به زوبین زوبش
 هلاک کنیم): ۶۱
 زیادتی جمعیت و صحبت را تکبیر
 گفتن: نوعی دعای خیر است در حق
 لنگر یا صاحب لنگر ۵۴
 زیارت مردان: از آداب قلندریه است ۵۶
 ساده سوده: دیوان اسراری ۱۰۲
 ساکنان آن بقعه: ۵۴
 سالک مسالک الترق و التجرید: از
 اوصاف قلندریه در مکاتبات ۵۸
 ساو کشیدن: ساو، سنگی است که کارد
 را بدان تیز می کنند و ساو کشیدن عمل
 کشیدن کارد است بر آن سنگ ۶۳
 سبز: اسراری ۱۵۵
 سبزارنگ: دیوان اسراری ۹
 سبزه پوشان بهشت: اسراری ۴۶
 سبزه پوشان هرات: اسراری ۸۱
 سبزه خنک طرب: اسراری (بین
 ۱۳۹-۱۴۰)
 سبزه سحر: دیوان اسراری ۲۱۴
 سبزه سوسن: دیوان اسراری ۲۶۵
 سبزه کوهی: اسراری ۲۵۸
 سبزه لطیف: اسراری ۱۳۷
 سبزه ناشتاب: اسراری ۱۷۱
 سبزه نبات: دیوان اسراری ۱۵۴
 سبزه خوار: دیوان اسراری ۱۳۰

۵۶	سبزه پرورده: دیوان اسراری ۱۵۳
سر دستار: جای پنهان کردن حشیش،	سبزه سوده: دیوان اسراری ۱۲۷
اسراری ۱۲۷	سبیل انداختن: تراش سبیل ۶۳
سر دستی: ۵۹	سپر سینه: ۵۹
سر شعم، یک سر شعم: ← شعم	سجده طریقت: در مراسم تراش ۶۳
سر شکستگی بر زمین داشتن: اظهار	سجده طریقت: ۶۳
تواضع و خاکساری ۵۴	سجود آوردن: ۵۵
سر شمع حضور افروختن: حضور یافتن	سجود آوردن، بر قدمگاه آدم: از
در جایی ۶۲	عبادات و مراسم قلندرته ۵۵
سر صدق به سینه صفا فرود آوردن: کنایه	سجود پس دیواری کردن: ظ: پنهان شدن
از فروتنی ۶۱	یاکاری پنهانی کردن ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۲
سرور بی نوایان: صفت احترام آمیز	سر آمده جهان: از ستایش‌های قلندران
قلندران ۵۵	است ۵۴
سروریش - تراشیدن: ۵۵	سر بر کردن در جایی: آفتابی شدن ۵۵
سعید زخم دار، اخی: ۵۴	سر به گرد آوردن: اسراری ۵۸
سفر جوالق: ۶۲	سر تراشیدگان: قلندران ۵۴
سفره انداز: متصدی سفره ۵۹	سر تکیه نشین قلندرخانه: رئیس لنگر
سفره دار: دیوان اسراری ۸۳	۵۹
سفره گردان!: دعایی در حق لنگر ۵۶	سر حلقه، این: این جانب ۵۶
سفره گردان گردیدن: دعایی است در	سر حلقه مسافران بر و بحر: ۵۷
حق لنگر ۵۴	سر حلقه و پیشوای مجردان: ۵۵
سفره وقف روندان کردن: ۵۶	سر حلقه ذاکران: ۶۱
سفره خاص: دیوان اسراری ۱۰۵	سر حلقه معنی: ۵۴
سفره سبز: دیوان اسراری ۹۰	سرخ چشم: دیوان اسراری ۱۲، ۸۹،
سفید مهره: دیوان اسراری ۱۹۲	۲۱۲، ۱۴۱
سُکّان حجرات لنگر: ۵۹	سردار تنوره داران: رئیس قلندران ۶۰
سکه: از رایج‌ترین واژه‌های آیین قلندری	سر در کردن: ظاهر شدن و حضور یافتن

است احتمالاً به معنی سرو سیما و سرو	سنگ و پاکی: از سلاح پاره‌های قلندران
لباس ۵۴	۵۵
سکه دار زمان: از اوصاف قلندران است	سنگ و تیغ: دیوان اسراری ۶۹
۵۵	سنگ و تیغ در میان آوردن: ۶۳
سکه و جوالیق: ۵۷	سوختن ریش: دیوان اسراری ۱۸۶
سکه و صورت: سیما و شمایل قلندری	سوخته راه طریقت: ۵۴
۵۴	سوده صاف: اسراری (بین ۱۳۹-۱۴۰)
سکه و صورت، صاحبان -: قلندران ۶۳	سوسن: حشیش فروش در نیشابور،
سکه آن حلقه بر مزید! دعایی است در	دیوان اسراری ۳۸، ۱۱۸، ۱۷۷، ۱۹۹،
حق لنگر قلندران ۵۶	۲۷۲، ۲۶۵، ۲۵۴
سکه مردی نشاندن: ۶۰	سهمناک وجود، آن -: ۵۴
سلاح پاره‌های درویشان: کچکول،	سیاح: ۵۷، ۵۹
پرچم، پالهنک، جرس دان ۵۵، ۵۶	سیاح ربع مسکون: ۵۷
سلام پیش‌بر: دقیقاً معلوم نشد ۵۵	سیاح روی بساط: ۵۵
سلام خواندن: ترجمه «قرأ السلام» در	سیصد قلندر نامدار مجرد: ۵۴
زبان عربی است ۵۴	سینه به طاق فرمودن: رسمی بوده است
سلطان وقت: وصف قلندر است ۵۶	میان قلندران ۵۶؛ مقایسه شود با نسخه
سنت قلندری: ۵۶	زیبای جهانگیر ۲۰۲
سنجحه: چیزی از جنس جوالق ۵۴	سپته پوش، برای سفره -: شاید نظیر دم
سنجق: دیوان اسراری ۳۰۳	گنی در عصر ما بوده است ۵۶
سنگ احداث برگردن کسی نهادن: نوعی	سپه سر: دیوان اسراری ۳۰۶
شکنجه و تأدیب قلندران است ۵۵	شاطر: رئیس لنگر و قلندران یک ناحیه
سنگ احداث، ترسیدن از -: ۵۵	۵۴
سنگ غرامت برگردن گرفتن: سنگی	شاهدان بیت اللطف: اسراری ۶۳
بوده است که برگردن می‌نهادند برای	شجره ملعونه: اسراری ۴۷
عذرخواهی و اظهار پشیمانی ۶۲	شرف شیرازی: ۵۶
سنگ ملامت در گردن - نهادن: ۵۶	شرف آقسرائی: ۵۵

- شطحِ قولی: ۶۲
 شعم، یک سر -: ظاهراً تلفظ قلندری و
 عامیانه شمع است ۵۴
 شکسته، این -: ۶۱
 شرفِ آقسرای: ۵۵
 شمسِ مکرانی: ۵۵
 شنگولِ زمان: از اوصاف قلندران است
 ۵۵
 شوریده وقت: از اوصاف قلندران است
 ۵۶
 شهاب المله و الدین: ۵۸
 شهدانه: دیوان اسراری ۳۱۲
 شهدانه در نمد: دیوان اسراری ۳۱۲
 شهر سبز: اسراری ۳۰، ۷۴
 شیئاً لله: ← شیء لله
 شیئاً لله: ۶۱، ۶۲؛ دیوان اسراری ۲۹۲
 شیخ المجانین: دیوان اسراری ۵۵
 شیر خورده مادرِ مستوره: از اوصاف
 قلندران ۵۴
 شیره جوش: دیوان اسراری ۱۹۶
 شیرینی خوردن بعد از صرف حشیش:
 اسراری ۱۵۱
 شیوه تحریر: دیوان اسراری ۲۲۶
 شیء الله مردان: چیزی که به قلندر دهند
 یا برای او بفرستند ۵۶
 صاحب اسراران: ۶۲
 صاحبان تراش و خراش: ۶۳
 صاحبان سکه و صورت: قلندران ۶۳
 صاحب قدم: ۵۴
 صاحب مردان: لقبی از القاب
 تحسین آمیز قلندریه ۵۴
 صباح الخیر و السلامه: ۵۶
 صباح و رواح زنده: اشاره‌ای است به
 آبادانی لنگر و برقرار بودن مراسم در
 آن ۵۵
 صبح خیز شب زنده دار: وصف قلندر
 است ۵۴
 صدتویه: اسراری ۳۴۳
 صدف: دیوان اسراری ۲۷۹، ۲۹۳، ۳۱۹
 صفا و سگه بر مزید! از دعاهای قلندران
 است در حق یکدیگر ۵۶
 صفای صورت: تراشیدن ریش و ابرو و
 سبلیت ۵۶
 صفای مردان: ۵۶
 صفای نظر فقرا کردن: ۶۳
 صفای وقت: ۵۴
 صغیر حیدری: ظاهراً صغیری بوده است
 که قلندران حیدری می زده‌اند ۵۹
 ضربت جوالدوز: زخم جوالدوز در
 نزاعهای قلندران ۶۱
 ضرب ریش: تراش ریش ۶۳
 طاروج: از سلاح پاره‌های قلندران ۵۵
 طاس سیر به دست طالب دادن: از
 مراسم تراش ۶۳

- طاس فرستاده شد: ظاهراً علاوه بر معنی ظرف معروف، نوعی مفهوم دیگر داشته ۵۴
- طالب: ۶۳
- طبل و سنجق: دیوان اسراری ۳۰۳
- طریق متاهل ← متاهل ۵۶
- طشت خانه: ظاهراً محلی مانند خزانه برای لباس و هدایا ۶۱
- طلبی: دعوت ۵۵
- طوق: ۵۶، ۵۹، ۶۰
- طوق زنجیر حیدری: دیوان اسراری ۳۲۱
- طوق قطب عالم: ۵۶
- طوق و یاره: از لوازم قلندری است
- طویل: ۶۲
- عالم دیده: از اوصاف قلندران ۵۷
- عبدل یردی: ۵۶
- عذر بازپس دار: ۶۱
- عرق چین: ۶۱
- عروج اول: ۵۹
- عزبان وقت: از اوصاف قلندران ۵۴
- عشاق شادی: ۵۷
- عشاق مردان: ۵۶. ظاهراً ربطی به عشاق در معنی (جمع عاشق) ندارد. قس عشاق شادی در ۵۴ عشاق مفرد و فخرک عشاق، شاید با وشاق ربطی
- داشته باشد. چنان که در ۵۴ می‌گوید:
- کمینه و شاقان و اقل مسکینان...
- عشاق مشتاق: ۵۵
- عشاق مفرد: ۵۶
- عشق گفتن: ۶۳
- عصای اقامت انداختن: ۶۱
- عقبه یمن، چهار صد و چهل: ۵۵
- عیشی خوش بر ساز کردن: ۶۱
- غار عاشقان: دیوان اسراری ۷۳
- غزوه ذات سلاسل: با اشاره به جنگ سلاسل (آفرینش و تاریخ ۷۰۹/۲) در زنجیر شدن قلندران حیدری را در جنگ با نفس بدین گونه تعبیر کرده‌اند. ۶۰
- غسل طریقت: از مراسم تراش است. ۶۳
- غلغله هاپ هوپ: ← آب اوب ۶۰
- غم غم: در رباعی خوانده شد به وسیله ابوسعید ابوالخیر: تاکی کوی قلندری و غم غم که ظاهراً با هی هی جبلی غم غم باید مرتبط باشد. ← فصل ۲
- فاتحه طریقت از درویشان طلب کردن: از رسوم تراش است ۶۳
- فخر اراد: ۵۵
- فخرک عشاق: مقایسه شود با عشاق - مردان و عشاق مفرد ۵۴
- فخر مراغی: ۵۵
- فراشه معنی: فراشه در اصل چیزی شبیه

است ۶۰	جاروب است در لنگر و فراشه معنی
قطب‌الدین حقماق: ۶۰، ۶۱	ترکیبی است استعاری از آن. ۶۱
قطب‌الدین حیدر زاوه: ۶۰	فراغتی از سر و ریش: از ویژگی‌های
قطب الطایفة القلندریه: از عناوین	قلندران ۶۰
مکاتباتی ایشان است ۵۸	فرزند طریقت: ۵۴
قطب عالم باباحیدر: ۵۶	فرصت و نصرت باد: ۶۳
قلاشان: ۵۹	فرومالیدن، از روی دست: دیوان
قلاشان بازار: ۵۹	اسراری ۲۵
قلندران زاویه: قلندران مقیم یک لنگر	فرومالیدن کیبا: خوردن کله و پاچه ۶۱
۵۸	فضولی فعلی: ۶۲
قلندر خانه: همان لنگر است در	فقیره: کنایه از همسر قلندر است که در
دوره‌های متأخر ۵۹	مکاتبات و خطاب‌ها به کار می‌رود.
قلندر نامدار مجرد: از عناوین احترام‌آمیز	۵۶-۵۴
قلندریه ۵۴	فلک نوز: اسم خاص ۵۵
قلندروشان: ۵۹	قبا بند اخضر ممثل: ظاهراً نوعی لباس
قلندری قلندری: ۶۲	بوده است نه بند قبا ۵۹
قلوله کمان: دیوان اسراری ۱۵۶	قبه بلال، پای - مجاور شدن: از رسوم
قلوله‌های اسرار: دیوان اسراری ۲۰۳،	قلندریان بوده است ۵۵
۳۳۲	قبه هوا را مجاورت کردن: ظاهراً از
قلیه: ۶۱	مراکز اعتکاف و مجاورت قلندران بوده
قمارخانه: ۵۹	است. ۵۵
قند و زعفران در حشیش: اسراری ۷۷	قدم، بر سر - رفتن: ۵۵
قوتی: دیوان اسراری ۳۴۰	قدمگاه آدم، بر - سجود آوردن: از آداب
کاسه سرکشیده در پوست: دیوان	قلندری بوده است ۵۵
اسراری ۳۰۴	قُدوة المجردین: از عناوین مکاتباتی در
کاکا محمود حاجی: ۵۴	حق قلندریان ۵۷
کاه برگ: دیوان اسراری ۴۳	قصعة المساکین: کنایه از کچکول قلندر

چفساندن	کاہ بنگ: دیوان اسراری ۸۷، ۱۳۸
کلہ تراشی: از رسوم قلندریہ ۶۱	کبابہ: دیوان اسراری ۳۳۵
کلہ چفسانیدن: اظهار فروتنی و خشوع	کتک: از سلاح پاره‌های قلندران ۵۵، ۶۱
کردن ۵۴	کتک داشتن: مجهز بودن به کتک ۶۲
کلہ خشکی: دیوان اسراری ۲۶	کتل دارِ رونده: از اوصاف قلندران ۵۴
کلہ‌های خشک: اسراری ۵۹، ۱۴۴	کجکول: از سلاح پاره‌های قلندران ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۰-۶۲
کمان گروهه اسرار: اسراری ۲۰۲	کدوی عسل: اسراری ۱۸
کمر، به - مقید گشتن: از رسوم قلندریہ	کردی و مردی، که -: - گردی و مردی
بوده است ۶۱	کرسچہ: دیوان اسراری ۹۸
کمر خدمت بستن، طالب را: در مراسم	کرم مردان: ۵۶
تراش ۶۱، ۶۳	کزینی نمونه: اسراری ۵۳
کمری صحبت: کمر بند قلندری ۵۴، ۶۲	کف: واحد اندازه گیری حشیش، دیوان
کمینہ و شاقان: شبیه کلمہ «مخلص» در	اسراری ۱۵۸
تعبیرات عصر ما به جای من ۵۷	کف اسرار: دیوان اسراری ۱۸۲
کنارِ حلقه: دیوان اسراری ۲۳۲	کفتز دم: بوسه، دیوان اسراری ۱۶۳
کنب: دیوان اسراری ۸۸، ۱۰۹، ۱۲۰،	کفچہ، دست - کردن: رسمی است که
۱۷۸	هنوز هم در گروهی از درویشان باقی
کنگر: دیوان اسراری ۱۰	است که طعام جوشان را با دست از
کنگر حال: دیوان اسراری ۱۰	دیگ برمی گیرند. ۶۱
کوده سیر: اسم خاص ۵۵	کف دست: اسراری ۱۱۶
کوز خراسان: از صفات قلندران در	کف مال زدن: دیوان اسراری ۲۲
ستایش ۵۶	کفی سبز: اسراری ۱۹۱
کوز عالم: از صفات قلندران در ستایش	کلمات مفردانه: کلمات قلندرانہ ۵۷
۵۵	کلمہ چی: اسراری ۳۴۹
کوشانه، اگر در آن کوشانه سر در کند:	کلند افتقار: ۵۹
ظاهرأ به معنی ناحیه و گوشه کنار است	کلہ بر زمین چسبانیدن: ۵۵. - کلہ
۵۶	

- کول‌ها: دیوان اسراری ۳۳۹
- گوش سفته: ۶۰
- کَه بنگ: دیوان اسراری ۱۳۸
- گوشه نشینان: ۵۷
- گُردِ گردن فراز: ۵۴
- گوشه نشین گوش سفته: وصف حیدریان
است ۶۰
- گردی و مردی: ۵۵. ظاهراً اشاره است به
اینکه تأثیر آن «اسرار» چندان است که
گردی از آن مردی را از پای درمی آورد
و شاعری گفته است:
- گوی مُعَنْبَر: دیوان اسراری ۲۰۰
- که گر گردی برافشانی به مردی
نماند در دلش زاندیشه گردی
اسراری ۲۰۴
- لایقِ راهِ فقر بودن: ۵۵
- لب و دهنِ درویشان، رساندن به -: ۶۳
- لِتِ تربیت یافتن: ضربت خوردن برای
تأدیب ۵۴
- لسان راندن: بگو مگو و نزاع لفظی با
کسی کردن ۵۵
- لعل در چشم: اسراری ۴۱
- لنکاکِ وقت: ۵۴، از اوصاف قلندران
است ← در فرهنگ‌ها لنکاک را بر وزن
غمناک و به معنی دشنام و سخن زشت
معنی کرده‌اند و استناد ایشان به این
شعر طیباز مرغزی است:
- گرسنگی بنگیان: دیوان اسراری ۷۶،
۷۸، ۱۱۳، ۱۲۸، ۱۴۳، ۱۶۷
- من با تو سخن به لابه گویم
از چه دهی ام جوابِ لنکاک
و بعضی از فرهنگ‌ها آن را در معنی
درشت گرفته‌اند و ظاهراً حق با آن دسته
از ارباب لغت است به دلیل تقابلی لابه /
درشت. آنچه یاد آوری آن ضرورت
دارد ارتباط لنکاک است با لنگر / قلندر
و آنچه بعضی از ارباب لغت در ریشه
قلندر و قلندره گفته‌اند که مردِ درشت
بشکوه است.
- گرم خیز: ۶۱
- گره سبز: اسراری ۱۴۶
- گریبان گرد پوشیدن: اسراری ۲۴۶
- گشاد: دیوان اسراری ۲۷، ۲۱۸
- گشادِ زمرد: دیوان اسراری ۲۲۸
- گلبانگ: ۶۰، اسراری ۲۰۹، مقایسه شود
با هیهوب زدن ۶۰
- گلبانگ قلندری: علاوه بر معنی رایج آن
ظاهراً نوعی رسم و روش بوده است
چنانکه در بعضی از فرقه‌های متأخر
صوفیه، دیده می‌شود ۵۹، ۶۲
- گلبنگ: دیوان اسراری ۱۵۳
- گوش باز کردن: ۶۱

- لنجر: محل تجمع قلندران ۵۵، ۵۹، ۶۰
 لنجر آبادان: دعایی است در حق لنجر
 ۵۵، ۶۱
 لنجر آب زدن: ۵۶
 لنجر، ازین -: از اینجا ۵۴
 لنجر این بیچارگان آرزومند: لنجر این
 جانب، لنجر من ۵۴
 لنجر بادغیس: اسراری ۳۶
 لنجر را جاروب کاری کردن: رُفت و
 روب لنجر که غالباً بر دست همسر پیر
 لنجر انجام می شده است. ۵۴
 لنگوته: کلمه‌ای است هندی به معنی
 نوعی لُنگ که قلندران بر میان
 می بسته‌اند. ۵۴
 لُنگوته دارِ حقیقت: از القاب قلندران ۵۴
 لنگوته دار، شوریده -: از القاب قلندران
 ۵۴
 لوت، هنگام -: دیوان اسراری ۹۳
 ماجرا کردن: نزاع در داخل لنجر شبیه
 ماجرای صوفیه ۵۵، ۵۶
 ما حَضَر: ۵۴
 مادز مستور: ۵۵
 ماهیچه خوردن: دیوان اسراری ۱۸۹
 متاهل: ← طریق متاهل
 متاهل: ۵۵، ۵۶ (نسخه بدل)
 مجردان روزگار: ۶۱
 مجرد صفتان: ۵۹
 مجرد عالم: ۵۴
 مجرد موزون: دیوان اسراری ۲۹۷
 مجرد وار: ۵۵
 مَحِبَّ عاشق: ۵۴
 محمود بلخی، اخی: ۵۴
 محمود حاجی: ۵۴
 محمود رومی: ۵۴
 محمود زنگی پاسیواسی: ۵۴
 مراد دیوانگان: ۵۶
 مردانگی، اقرار بر -: فصل ۵۴، شماره ۲
 مرد تمام: ۶۲
 مَرَس: ۶۲ و دیوان اسراری ۳۰۹
 مرس بر میان بستن: مَرَس ریسمانی بوده
 است که قلندران بر میان می بسته‌اند.
 اسراری ۱۹، ۱۲۵
 مَرَس بند: دیوان اسراری ۲۳۳، ۲۷۳
 مرشد: ۶۳
 مری کانده: معلوم نشد. عبارت این است
 «مری کانده مجرم است تا دانند.» ۵۵
 مزار، این -: ۵۶
 مُزِدِ جان - تکبیر فرستادن: ۵۵
 مزید جمعیت از - طلبیدن: نوعی
 دعاست در حق شخص یا در حق جمع
 ۵۵، ۵۶
 مسافرانِ آن سرزمین: کنایه از قلندران
 است که از لنگری به لنجر دیگر روند.

موردی از باب تفعیل خوانده می‌شده	۵۶
است. ۶۲	مسافر بَرّ و بحر: از عناوین ستایش‌آمیز قلندران است. ۵۵
مفردان، جمع: - ۶۲	مسافر و مجاور: مسافر قلندری است که مهمان لنگر است و مجاور قلندری است که ساکن آنجاست. ۶۱
مفردان رودکار: ۶۱	مستانِ حیدری: دیوان اسراری ۹۱
مفردانِ مفرد ۶۲	مسلمان کردنِ طالب: ۶۳
مفردانه: ۵۷	مطلوب: ۶۳
مفرد جهان: ۵۶	مظلوم: ۶۳
مفرد صاحب قدم: ۵۴	معتکفان زوایای فقر: کنایه از قلندران است. ۵۸
مقامران خانه: قمارخانه ۵۹	معجون سبزآمیز: اسراری ۲۶۰
مقدارِ مُلک: اسراری ۹۲	معجونِ شاهی: دیوان اسراری ۳۴۱
مقدم الطوائف القلندریین: از عناوین احترام‌آمیز قلندران در مکاتبات ۵۸	معرّبان: عربده‌گران ۶۲
مقلوبِ کَنب: بنگ، دیوان اسراری ۱۳۹	معرفت: موعظه، دیوان اسراری ۱۴۰
مقیّد قدم: وصف قلندر است به اعتبار آهن پوشی و زنجیرها ۶۰	معرفت (موعظه): اسراری ۱۴۰
مقیمان کُنج مقبره: دیوان اسراری ۳۰۱	مغز بُردن: ۶۱
مُلک، مقدار: - دیوان اسراری ۹۲، ۱۶۴، ۲۸۱	مفتول: دیوان اسراری ۲۲۰، ۲۷۸
منارهٔ دَلّی: محلی که مجاور آن شدن میان قلندران رسم بوده است ولی از جزئیات آن اطلاعی نیافتم، شاید تصحیف باشد. ۵۵	مفتول در گردن افکندن (مطلوب و بعد طالب): از مراسم تراش بوده است و احتمالاً از آداب قلندران حیدری. ۶۳
منقطعانِ گوشه: ۵۸	مفَرَح: دیوان اسراری ۳۳۸
منهل: ۵۵	مُفَرِد: ۵۴، ۶۰، ۶۱، دیوان اسراری ۲۵۵، ۱۶۵
موسی موی سترده: اسراری ۲۳۹	مفردان با ساز: از صفات قلندران است و ظاهراً از باب افعال نه باب تفعیل در
موم، در موم خوردن حشیش: اسراری ۱۴۸	

- موشان ساختن: دیوان اسراری ۱۰۷
- موی موی سترده: اسراری ۲۳۹
- مهر زخم کسی شکسته بودن، یا شدن: به
- دقت معلوم نشد ۵۶
- مهر زمرّد: دیوان اسراری ۱۴۹
- مهرنگار: اسراری ۶۰
- مهره بر زانو: زینتی بوده است بر زانوان
- قلندران در عصر عصمت بخاری ۵۹
- مهره طوق - در گردن انداختن: ۵۹، ←
- مهره
- مهره مهارت بر زانو: ۵۹
- مهره مهر مردی و مجردی: ۵۴، ← مهره
- میان بسته‌ها را یاد کردن: رسمی بوده
- است به هنگام تراش ۶۳
- میان‌گیری: دیوان اسراری ۲۲۵، ۲۷۴
- نامت: از دشنامهای قلندری ۵۵
- ناخن، یک روی: اسراری ۸۴
- نادرویشی: رفتار خلاف اصول قلندری
- ۵۴
- ناردان اسرار: ظاهراً ظرفی بوده است
- ویژه اسرار (= حشیش) ۶۲
- ناشتاب: ناشتا، دیوان اسراری ۱۷۱
- ناشتا خوردن حشیش: دیوان اسراری
- ۳۲۳، ۵۷
- نامراد، آن: ۵۶
- نامرادان آن سرزمین: کنایه از قلندران
- لنگری دیگر ۵۴
- نامراد روزگار: ۵۴، ← نامراد
- نامرد: از دشنامهای قلندران ۵۵
- ناموس سگه و صورت را به باد دادن:
- ۵۴
- نجم‌الدین ابوبکر: ۵۸
- نجم طوسی: ۵۴
- نخجوانی: ۵۵
- نخود: واحد اندازه‌گیری حشیش، دیوان
- اسراری ۱۶۴
- نران سر حلقه معنی: از صفات قلندران
- ۵۴
- نرّ بخیه روزگار: از صفات قلندران ۵۶
- نرّ روزگار: از صفات قلندران ۵۵
- نرّ عالم: از صفات قلندران ۵۵، ۵۶
- نرّگی: دیوان اسراری ۱۱۰
- نرّ نوخاسته: از صفات قلندران فصل
- ۵۴، شماره ۳
- نرّ وجود، آن: از صفات قلندران ۵۴
- نظر صفا کردن، فرزند (= طالب) را: از
- آداب تراش است. ۶۳
- نظرها نگران اوست: ۵۶
- نظر یافته: از صفات قلندران ۶۱
- نفیر صفدری: ظاهراً نفیر قلندران متأخر
- منظور است ۵۹
- نقیب، که طالب را درآرد: کسی است که
- طالب تراش را نزد پیر تراش می‌آورد
- ۶۳

- نمدپوشی: اسراری ۱۳۷
 نمدپوشی: جای دادن حشیش در نمد، دیوان اسراری ۱۴، ۱۸۵
 نمد و آینه: دیوان اسراری ۱۷۹
 نوخاستگان یخ شکن: اشاره است به شیوه قلندران در شکستن یخ و به درون آب رفتن در سرما ۶۱ ← ۶۰
 نور ساختن: ظاهراً چیزی از نوع هلاهیب برکشیدن است. ۶۱
 نیاز تبلیغ کردن: عرض ارادت و نیازمندی رساندن. ۵۷
 نیم ترکِ اطلِسِ معدّل: ظاهراً نوعی کلاه است که در عصر عصمت بخاری قلندران بر سر می نهاده‌اند. ۵۹
 نیمچه - در بر: نوعی لباس بوده است برای قلندران ۵۹
 واتراشیدگان: ۶۱
 واپچیدن: دیوان اسراری ۳۳۰
 واقوکیدن: فرو ماندن و تسلیم و شاید هم مردن ۵۵
 وانهادۀ روزگار: بقية السلف قلندریه، بازمانده ۵۴
 ورداشت کردن با کسی: مدارا کردن و محبت ورزیدن ۵۴، ۵۵
 وَرَقُ البَنَج: دیوان اسراری ۲۶۱
 وَرَقُ الخیال: دیوان اسراری ۵۲، ۲۸۴
 وصله را بر سر دست آوردن: از مراسم تراش ۶۳
 وصله و کسوت رساندن، طالب را: از اصطلاحات تراش است. ۶۳
 وقت بایزید، از وقت -: یعنی از همت و نفس بایزید ۵۶
 وقت تکیه: دیوان اسراری ۳۲۹
 وُلُو کردن: دیوان اسراری ۲۱۵
 هاب هوب لنگر: ۶۰
 هاپ و هیپ: ← آب اوب ۶۲ و دیوان اسراری ۱۷۳، ۲۳۸
 هزار میخ: با هزار میخ صوفیه که نوعی خرقة است مرتبط است. ۶۱
 هفت بار جوالق در گردن کردن: ۵۵
 هلاهوپ زدن: اسراری ۲۵۷
 هلاهیب، نغمه - برکشیدن: ← آب و اوپ ۶۱
 همت: ۶۱
 همت، استمداد از -: طلب دعای خیر
 همت به دعا - مدد دادن: دعای خیر در حق کسی ۶۱
 هنگام لوت: اسراری ۹۳
 هنگامه گیران: دیوان اسراری ۲۵۹
 هنگامه حیدریان: ظاهراً معرکه گیری قلندران حیدری منظور است ۶۰
 هیهوب زدن: نظیر گلبانگ زدن ۶۰
 یتیم: دیوان اسراری ۱۱، ۱۷۶، ۲۶۸، ۳۲۶

یتیم سایل: دیوان اسراری ۲۲۷	یل جهان: ۵۵
یتیمی: دیوان اسراری ۱۲۱، ۲۹۸	یلغز: دیوان اسراری ۳۲، ۱۰۱، ۱۹۳
ید و لسان راندن: ۵۵	یوسف عراقی: ۵۴
یک سرشعم و طاس: ۵۴	یوف: ۶۱ ← دیوان شاه داعی ۱۹۵/۲
یخ شکن: ۶۱	تصریح دارد که زیان ویژه قلندریه بوده است:
یگانه اهل تفرید و تجرید: از عناوین قلندران ۵۸	صوفی چونه سرماست میپوش این همه صوف بر تو نزند قلندر عریان یوف*
یگانه روم و خراسان و عراق: ۵۵	
یگانه وقت: ۵۷	

* درین بیت شاه داعی (۸۱۰-۸۷۰) یوف زدن عمل قلندر شناخته شده است و در متن ما «و برین جزم شدیم که هرکه از جاده شرع مطهر منحرف شود یوف ماست.» در لغت نامه، به ترتیب، دو شاهد از دیوان البسه و دیوان اطعمه، نقل شده است:

بیاویزم آنکه به دامان صوف
 عقود سپیچم نخوانند یوف
 نی شکر و بادام قطایف یوف است
 بی قند و برنج زردیم موقوف است
 و نوشته اند «ظاهراً به معنی بیهوده پوچ و هیچ.»

پیوستہا

و آیین مزدک و قرمطیان آغاز کردند*

... و اکنون در روزگار ما جماعتی که پیدا گشته‌اند و اسم جوالق بر خود نهاده‌اند، همه آیین خُرْمِیَه و بواطنه است. و [در] روش ایشان بر اباحت می‌روند و کلمات کفر می‌گویند و الفاظ زَنَدَقَه آشکارا کرده و هر روز زیاده می‌شوند و بدعت و رسوایی ایشان افزاید و فرزندان مسلمانان را از راه می‌برند و رند و اوباش را تبیع خود ساخته‌اند. و اگر نه آن بودی که اطراف عالم در شورش است و اگر جماعتی دیگر فتنه و آشوب است و الله این قوم صدباره فتنه کرده بودند و شرها انگیخته. پس واجب گشت ما را که یک باب در بیان افعال این قوم، درین کتاب، شرح دهیم. احوال زنادقه ماضی نمودیم، بعد ازین احوال زنادقه روزگار ما بیان کنیم. و الله اعلم.

باب الرابع

در بیان زنادقه روزگار ما و روش ایشان موافق زنادقه ماضی

بدان که خداوند تعالی ما را به روزگاری مبتلا کرده است [که] غیرت دین و حمیت مسلمانان از خلق برخاسته است. و هیچ کس در بند امر معروف و نهی منکر نیست. و پادشاهان را از امور کلی چنان مستغرقند که با امور جزوی بردارش بدارند تا لاجرم بدین سبب قومی برخاسته‌اند و وضعی نو پیدا کرده‌اند و رسمی زشت درآورده و دست به بی‌دینی و [بی] رسمی زده‌اند و از هیچ [کس] ایشان را ترسی و وهمی و خوفی نیست.

* عنوان را از متن فسطاط العداله گرفته‌ایم. برای نسخه‌شناسی متن ← با دداشت شماره ۱، فصل ۵.

و از هیچ طایفه سرزنتی و منعی ندیدند. و علما - که ورثه انبیا و ناصحان این امت اند - ایشان را به لطف و عُنْف نصیحتی نکردند و مانع این بدعت نگشتند و خاموشی و سکوت را کار فرموده اند. و در این احوال نظر نمی‌کنند و خاص و عام را تحریر نمی‌کنند بر منع این بدعت. و این کار بزرگ است خُرْد گرفته اند و مهمل گذاشته. و اگر علما و اشراف به غمخوارگی دین مشغول بودند بدعت آشکارا نگشتی. و پادشاهانی پیش ازین، قریب سیصد سال، شمشیر زدند و چندین هزاران هزار آدمی شهید گشت و سرها باختند تا زنادقه و اهل بدعت را قهر کردند، و درین وقت گذاشته اند این قوم حقیر را تا قوت گیرند و غلبه کنند، آن وقت آن زنادقه، در زیر ده پرده سخنی کفر نیارستندی گفتن تا چند این قوم دون، بی دهشت گستاخ هرچه خواهند می‌گویند و هر زشتی که می‌خواهند می‌کنند، از بی حمیتی و بی اعتقادی خلق روزگار، و پیش ازین در زمان علماء سلف و پادشاهان خلف اگر دریافتندی که کسی به سر مویی از امر شرع و از متابعت سنت خلاف کرده است مَهْرَه گردنش را از چنبر دوشش جدا کردند و هر کرا یافتندی که بدان تهمت متهم است از بن و بیخ بر کردند. لا جرم زهره نبود هیچ مبتدعی را که سر بر آرد. بر علماء روزگار و بر اشراف قوم واجب است که بدعتی که بینند منع کنند و نگذارند که زیاده شود و اگر نتوانند به پادشاهان معلوم کنند و در آن باب فتاوی حاصل کنند و عامه را تحریر کنند تا غوغا کنند و فتوی علما بر پادشاهان عرض کنند و اگر پادشاه تهاون کند تشنیع زنند تا پادشاه و غوغای عام نار این نایره فرو نشانند. اما علماء روزگار به منصب و جاه مشغولند و از آنچه منصب به زر خریده‌اند زهره ندارند که سخنی گویند. از خود وضعی نهاده اند از سر جهل و هوا، و جمله حرام پیش ایشان حلال است و هیچ زشتی پیش ایشان قبیح نیست. و اباحت آشکارا کرده سبحان الله! این مردم روزگار درین قوم به چشم می‌بینند که نماز نمی‌کنند قطعاً و روزه ماه رمضان اگر آشکارا نمی‌خورند معلوم شده است که پنهان می‌خورند. و خمر و سبزه آن خود ظاهر است. و کلمات کفر از ایشان می‌شنوند، دیگر کفر و زندقه و اباحت ازین بیشتر چه باشد؟ و سفاهت در کدیه و سخنهای کل بتره از ایشان همچو آفتاب روشن است. و فرزندان مسلمانان را از راه بردن پیشه این قوم است. و هر کجا بطال پیشه رندی از کار گریخته سر بدین شیوه بر آورده اند. و هر قومی رنگی و شیوه‌ای اختیار کرده اند و کار و پیشه خود ترک کرده و از بی حمیتی و کاهلی و منبلی این ادباری را به خود قبول کرده و کار و

صنعت خود را فایده آن از خلق باز داشته و خود را عیالِ خلق گردانیده. و اگر احتساب بودی بایستی این ملاحظین را به لطف و عنف ازین اباحت توبه دادن و هر کس را بدان صنعت که آموخته‌اند مشغول گردانید [ن] تا منفعت ایشان به خلق عائد شدی و خلل در دین و مسلمانی کمتر بودی. نظر پادشاه درین باب از جمله واجبات است. و الله اعلم.

فصل دوم در احوال جولقیان و روش ایشان

بدان که روش جولقیان و سیرت زشت ایشان، اگر به شرح آن مشغول شوند، کتابِ مطول گردد و مجلس تمام نکند و ما را مقصود از وضع این کتاب آن است که بعضی از قبح سیرت زشت ایشان باز نماییم تا خلق از صحبت ایشان اجتناب جویند.

بدان که این جماعت قومی دونند و انجس‌ترین جمله خلایق اند و گستاخ و بی شرم. قال رسول الله صلی الله علیه و سلم «لا ایمان لمن لا حیاء له». این قوم بدین روش و اعتقاد بد از دایره اسلام بیرون اند و اگرچه خود را بر مسلمانان بسته اند. و از هیچ طائفه مخالف آن فساد که در دین [از] این طائفه بنفرین تولد می‌کند از هیچ طائفه‌ای نبوده است. و این تسلط که [ازین] مدعیان سگ سیرت ظاهر می‌شود از طائفه دیگر از مباحیان که ذکر ایشان کرده شد از صد یکی نمی‌شود. و از جمله آن که بیشتر مقام در مساجد کنند و سگان را در مسجد با خود دارند و به محراب مسجد اتحادی ساخته اند و به جای عبادت فسق و فجور بنیاد نهاده. سبّ و بنگ آب در مسجد مباح کرده و جمله افعال قبیح ایشان ظاهر گشته و خلق بر آن مطلع شده و در پیش خاص و عام مشهور گشته. و این قوم نحس در اسلام و ایمان طعنه زده و الفاظ کفر صریح کرده: مسجد را آخر نام کرده اند و نماز را زمرلق و صفِ ناز را طویله و خدا را... نام نهاده‌اند و این ترّهات و کفریات که این قوم جاهلِ احمق وضع کرده اند اگر بر شمیریم ده تا کاغذ بس نکند. و اهل اسلام این همه از ایشان مشاهده می‌کنند و بعضی می‌شنوند و هیچ کس را غیرت و حیثیت دامن‌گیر نشد که یک روز بریشان امر معروف کنند و یا ازیشان پیش پادشاه وقت شکایتی کنند تا سر و شومی این قوم سگ سیرت کافر طبع از روی زمین محو کنند. در شریعت مسئله‌ای است که اگر کسی سه روز نماز نکند عمداً بی هیچ عذری و نماز را منکر باشد کافر شود گردنش بزنند، این سگان به غیر آن که نماز نکنند، اگر ازیشان کسی نماز کند عیب کنند و گویند «تو آن نیستی که در طویله رفته بودی؟» یعنی در نماز در صف استاده بودی. آن

دیگر گوید که «من در عمر خویش در صف نرفته‌ام و امرلق نزده‌ام» یعنی در عمر خویش من نماز نکرده‌ام و در صف نماز نبوده‌ام. اکنون قومی را که اعتقاد ازین نمط باشد همان سیرت زندقه است و إلحاد. جماعتی را که اعتقاد در خدا و رسول و شریعت و ایمان برین نَسَق بود شکر که از عهد آدم تا الی یومنا هذا از اهل هوا و بدعت و کُفَّار و بت پرست و آتش پرست و ملحد و زندیق و خُرْمِیّه و مجسّمه و مزدکی و باطنی و دیگر مخالفان دین که بوده جنس این قوم در هیچ عهدی و تاریخی کس نشان داده است و شکلی ازین نحس تر دیده است؟ و الله اعلم.

فصل سوم در وضع جوالق و ابتداء حکایت آن

بدان که مردی بود او را جمال الساوی گفتندی. او از شهر ساوه بود از حدود عراق. این جمال در شیوه فقر و درویشی روی به دمشق نهاد به خدمت شیخ عثمان رومی رفت و ازو خرقه پوشید و مدتی در صحبت او بود. و این شیخ عثمان مردی بود بزرگ و صحبت یافته و بزرگان را خدمت کرده و بر سر آمده و بر طریق مشایخ سلف. و مریدان او همه مشغول به عبادت و خلوت و مجاهده و مداومت ذکر آنچنان که طریق سلف بوده است و سنت مشایخ طریقت است. این جمال نتوانست تحمل این روش کردن و با این قوم صحبت داشتن. خاطر او میل به فراغت داشت و زندقه می کرد. روزی از ناگاه راه به گورستان بلال حبشی گرفت و سر و ریش بتراشید و گلیم پاره‌ای را جولاخی کرد و در گردن انداخت و آنجا منزوی گشت. بعد یک دو روز کودکی امرد شیرازی گروید نام با او پیوست و صحبت او اختیار کرد. سر بتراشید و ریش نداشت. به موافقت جمال، ابروی خود بتراشید و آن جایگاه با یکدیگر می بودند و لقمه‌ای چند به دست می آوردند و سبّزک می خوردند و با یکدیگر، چنانکه ایشان را دل می خواست، می بودند. و این گروید امردی هول بود. جولقیان او را معتبر دارند. و چون نام او برند سر بر زمین نهند. و اباحت ایشان در لواطه و اگر بیابند زنا، و خمر و سبّزک. و هیچ در میان ایشان عیب نیست و آن را قبیح ندارند و بدان مشغول باشند.

حکایت: روایت کرد شیخ صالح مفخر الطائفه تاج الدین منتجب الخلاطی رحمه الله از سیّد المشایخ و المحققین ظهیر الملة قاضی محمد المراغی قدّس الله روحه که از جمله مشایخ عصر بود و در دین و دیانت و علوم ظاهر و اسرار باطن و در علم معرفت و

حقیقت در وقت خود نظیرش نبود و هرگز هیچ سخن لهو و باطل و ناصواب از او کس نشنوده بود. وقتی در اوقات مختلف مریدان خود را نصیحت می فرمود و پند می داد. و از جمله نصیحت یکی این بود که «نباید که شما گردِ جولقیان گردید یا با ایشان صحبت کنید و نشاید که بریشان سلام کنید و یا جواب سلام ایشان دهید که من ازیشان کفر و زندقه و اباحتِ قبیح به چشم خود مشاهده کرده‌ام. و از آن جمله رمزی با شما بگویم تا شما را بی‌دیانتی ایشان معلوم شود و از صحبت ایشان دور باشید و ازیشان اجتناب جوید که ایشان قومی دونند و پلید و اگر ایشان را یک ذره بوی مسلمانی در بر بودی من این پرده برداشتمی و لکن چون مرا یقین گشته است که ایشان بر طریق و روش اهل اسلام نیستند واجب می‌شود فرزندان و مریدان خود را از احوال ایشان خبر کردن.» فرمود که «وقتی من از جمله اسفار در بلاد اسلام در ولایت شهرزور به دهی رسیدم، نزدیک شب بود. بر در دیه مسجدی بود بزرگ و در آخر مسجد منبری بود نهاده. من برفتم پیش آن منبر سجاده بینداختم و نماز شام و خفتن بگزاردم و به خویشتن مشغول گشتم. به نزدیک قدری از شب گذشته ده نفر جوالمی در مسجد درآمدند و در مسجد محکم در بستند و چراغ بر کردند و بنشستند و چیزی که داشتند پیش نهادند و بخوردند و بعد از آن سبزه را بنگ آب ساختند و بخوردند و سماع آغاز کردند. و چون ازین همه باز پرداختند گفتند: یاران اغیار کسی نیست. به حالتی دیگر مشغول شدند بر طریقی که شرح آن به زبان و قلم نتوان داد. بعد از یک دو ساعت در خواب رفتند. و ازان وقت که در مسجد درآمدند تا بدان وقت که در خواب رفتند من از خوف آنکه مبادا که به حس شوند که در مسجد کسی هست من ازیشان جان نبرم. هر وقت که سرفه زحمت می‌داد آستین در دهان می‌آگندم و خود را به عذابی هرچه تمام‌تر نگاه [می‌داشتم]. چندان که ایشان در خواب رفتند من برخاستم. آهسته در مسجد گشودم و از مسجد بیرون جستم و راه موصل گرفتم. و اگر آنچه من آن شب ازیشان مشاهده کردم و آنچه از بعضی یاران خود شنیدم باز گویم مجلدی تمام شود و این قدر که با شما گفتم از قبح سیرت ایشان تمام است. زنهار ازیشان دور باشید به ظاهر و باطن و همیشه با ایشان به دست و زبان آشکارا و پنهان امر معروف کنید بدانچه توانایی شما باشد و به افعال ایشان راضی مشوید و اگر خدای تعالی مقبلی را بر آن دارد که قلع ایشان کند شما بتوانید با ایشان یار شوید و آن را غزایی اکبر دانید و فردای قیامت آن را وسیلت نجات خود سازید. اکنون اگر در اسلامیان غیرتی

و حمیتی بودی این چنین قومی کی گذاشتندی؟

آمدیم با سر سخن. چون جمال الساوی مدتی در آن گورستان بر آن شکل مقیم بود چهار یار دیگر بدو پیوستند: محمد بلخی، محمد گُرد، شمس گُرد، ابوبکر نکیساری. این محمد و شمس گُرد هر دو گُرد بودند از قوم خویشینان بر مذهب مزدک. و ایشان نیز سر و ریش و ابرو فرو دادند و جوالق درپوشیدند. روزی گروید در دمشق در محله‌ای رفت به کدیه. دختری طفل ایستاده بود. نظرش بر گروید افتاد. بانگ زد که یا اُمّاه جاء الجولق، به سبب آن دختر طفل اسم جولقی برین قوم افتاد. و این چهار نفر رفیق بعد از جمال هر یکی به طرفی رفتند و این وضع بنهادند و خلق را دعوت می کردند تا قومی بسیار گشتند. و به هر طرفی از اطراف عالم پراکنده گشتند. و این محمد و محمد و شمس بعد از مدتی درگذشتند. خَیْرَ الدنیا و الآخرة. و بوبکر نکیساری مانده بود. در سال سنه اثنی [] ستمائه فرو رفت. او در قونیه مقام ساخته بود و آن را پای عَلم نام کرده. و از جمله روم و باقی مواضع بایستی که همچون خراج هر سالی از نقد و جنس مبالغی هر قومی به وی بردندی. و پیش ازین طریق ایشان در عهد جمال، واضح این طریق نحس چنان بود که چون این جماعت گرسنه شدند هر یکی به سر خود به کدیه رفتندی و دست پیش داشتندی. آنچه بستدندی همانجا در دهان نهادندی و باز به مقام خود رفتندی. این نیز بدین نحسی از وضع خود بگردانیدند و تنعم آغاز کرده اند جفت زمین و مطبخ و سفره و استر و بعضی را سممد و بالش و آلت مسین و غیره پیش ایشان یافت می شود. و بلکه بعضی از ایشان نقد نیز دارند و در اکل تکلف و تنعم ایشان بیشتر از باقی مردم است. و پیوسته در عیش اند. و فرزندان مسلمانان هر آنچه به جمال نیکوترند پیش ایشان می روند و بدنامی حاصل می کنند. و هر روز عدد ایشان زیاده می شود و بطال پیشگان و مباحیان بیشتر می شوند. و مردم نمی دانند که عاقبت آن کار به کجا خواهد انجامیدن و ازینجا چه فتنه و فساد خواهد تولد کردن. چنانکه شیخ عثمان رومی گفت، قَدَسَ اللهُ رُوْحَه.

حکایت: چون جمال الساوی صحبت شیخ عثمان ترک کرد و سر و ریش فرو داد و جوالق درپوشید و طریق اباحت و کفر و زندقه اختیار کرد به شیخ عثمان رسانیدند که جمال الساوی در گورستان بلال مقیم گشته است و شکلی بوالعجب پیدا کرده و سر و ریش فرو داده است و ابرو تراشیده و جوالی در گردن انداخته. شیخ فرمود که آن مباحی بنیاد اباحت می نهد. کس فرستاد به طلب جمال. اجابت نکرد و چند کرة فرستاد. هیچ

التفات ننمود. و بعد از آن شیخ گفت «بر ما واجب گشت که برویم او را از ان ضلالت که باشد باز آریم.» شیخ برخاست با مریدی چند به گورستان بلال رفتند. شیخ او را دید بر آن شکل و صورت نحس و هیئت زشت. شیخ بنشست و او را بسیار نصیحت کرد و فرمود که این شکل که تو پیدا کردی اشکال شیاطین است و مایه فتنه و شر است و در مسلمانی و طریق فقر بدعت محض. ازین حالت باز گرد و توبه کن و به استغفار مشغول شو که این روش بد وضعی است و هیچ نیست. چندان که نصیحت کرد با آن گمراه ضال هیچ سود نداشت. و ازین حکایت باز نگردید. شیخ کفش از پای بیرون کرد و مقدار صد ضرب نیکو بر قفای آن گمراه زد و گفت «ای ملعون! بنیاد فتنه و شر در میان اهل طریق نهادی و بدعتی بدین زشتی پیدا کردی و اباحت و کفر و ضلالت و آیین مزدک و قرمطیان آغاز کردی و طریق فقر و درویشان را بشورانیدی. مرا معلوم گشت که این چه ضلالت است و دگر این به کجا خواهد رسید.» و چنان بود که آن شیخ صاحب نظر فرمود. و شیخ باز گردید و مریدان خود [را] ازو منع کرد. و هیچ کس در آن وقت با شیخ باز نگشت و نگفتند که این چه شکل و صورت و روش است و این بدعت برنداشتند تا حکایت و فتنه او بدین جایگاه رسید. امروز قُرب هزاران هزار مرد جَوالق در اطراف عالم پراکنده شده اند؛ از حد ترکستان از ارمالق و بشبالق و دیار ماوراء النهر و خراسان و عراق و آذربایجان و روم و شام و مصر و دیار مغرب. هیچ جا نماند که ازین اشکال نحس آن جایگاه نرسیده اند. مشرق و مغرب ازینان نرست. و هنوز ازان وقت که این وضع پیدا گشت تا این زمان که این مجموعه نوشته می شود در سنه ... ستمائه، مدت هفتاد و دو سال است. وضع این الحاد در سنه احد عشر و ستمایه بود. و اگر شوکت لشکر مُغل نبود، صد باره در عالم ازین جماعت خروج خوارج شده بودی. چه آن جماعت زنادقه ماضی - که ذکر کرده شد و حکایت خروجهای ایشان بیان رفت - اول همچو ایشان سر به حیل و مکر و خرقه و صلاحیت بر آوردند تا تیر به دست آوردند، بعد از آن فتنه ها که شرح داده شد ازیشان در عالم کردند. و مدت سیصد سال شمشیر با غلاف نشد. و چندین هزار مرد مسلمان به قتل آمد تا آن فتنه ها فرو نشست. اگر مُغل مستولی نبود همان فتنه خواست بودن. و اگر این مُباحیان نمانند هر که زنده باشد مشاهده کند فتنه و شورش ایشان. و ما این قدر، بر سبیل ابهام، انهی کردیم تا باشد که مُقبلی را نظر برین عجاله افتد و خدایش هدایت دهد و نصرة یاری کند و غم این کار بخورد و این بدعت به

لطف و عُنْف از میان مسلمانان و مسلمانی بردارد و فرزندان مسلمانان را ازین بی دینان خلاص دهد و در قلع این مباحیان جدی به اقامت رساند و آن را سبب نجات آخرت داند و ماده این ضلالت و کفر ازین دیار محو گرداند و نیک نامی دنیا و آخرت در آن داند. و الله أعلم بالصواب.

فصل چهارم در مذمتِ جهل

بدان که اگر این جاهلان بدبخت را علمی بودی بدین کفر و زندقه گرفتار نشدندی، چه جاهل هرچه کند نیکو نیاید. و جماعتی اهل بدعت و ضلالت اگرچه بعضی ازیشان اندکی از علم باطن دانستند، اما چون گمراه بودند و خداوند تعالی پرده ظلمت پیش درون دل ایشان گماشته بود و در تاریکی جهل گرفتار گشته بودند راه هدی بریشان بسته شده بود. لا جرم طرّه فکر ایشان رجساً علی رجس و ظلمة علی ظلمة و حیره علی حیره بود. و بعضی ازیشان فکر کردند فلک پرستی و طبایع پرستی و آفتاب و ماه پرستی اختیار کردند و فکرت بعضی هیولئی و عقل صانع اول آمد و ثمره فکر بعضی انکار نبوت و ثمره فکر بعضی، که دعوی امتی کردند، تعطیل و ثمره فکر بعضی تشبیه آمد و ثمره فکر بعضی جبر و ازان بعضی قدر آمد و علی الجملة از آدم تا رستخیز هر اعتقاد باطل درین نادرست و مذهبی فاسد و دینی دروغ ثمره فکردری و شیطانیت و جهل و ظلمت درونی و شقاوت ازلی که راه نجات نمی برند و این ضلالت حجاب ایشان گشته است و به سوی هدی راه نمی برند. و از عمارت خانه مسلمانی به فنون افعال مشغولند و از کمال شقاوت این منفعله یکی آن است که دشمنان دین اند و منکران الطاف و نعم و تحف حق اند. و عجب آن که بعضی ازین طائفه ضال دعوی عاملی کنند و غفلت و ظلمت پرده دل ایشان فرو گرفته است و راه هدی بریشان پوشیده است. راه علم و فکر ایشان که بر جاده صواب نیست و در شب تاریک و ظلمت گرفتار اند و چندان که می روند در ظلمت کفر بازپس مانده اند و به ذرکات دوزخ فرو می روند و معافی فعلی و اسرار سنی و حکم محکم و حقایق ظاهر جلی در تفسیر کتاب کریم به گوش دل کرتر و به چشم کورتر. قال الله تعالی فی وصف هؤلاء المخاذیل الملاعین «فإنها لا تعمی الأبصار و لکن تعمی القلوب التي فی الصدور (۴۶/۲۳)». و قال صلی الله علیه و سلم فی نعت هؤلاء المطرودین المهجورین: لیس الأعمی من تعمی بصره إنما الأعمی من تعمی بصیرته».

لا جرم چون منکر شدند خلعتِ اسلام را در بریشان پریشان بستند و قومی زنادقه روزگار، که خود را بر اسلامیان بستند، همچو این طائفه مباحیان که دعوی فقر و درویشی می‌کنند و درین دور پیدا گشته اند و کفر و زندقه را ظاهر کرده اند و اسلام را بر اسلامیان بشورانیده اند. ازان سبب که در اول عهد خود را با ظاهر شرع ندادند و بارِ اوامر و نواهی بر گردن نگرفتند و با مردم اهل صلاح و علما اختلاط نکردند و در بند علم آموختن نبودند و صفاتِ ظاهرِ شرع را به دیده حرمت ندیدند و کلمات حق را به سمع تعظیم نشنودند، لا جرم از اخلاقِ کرام و از معافی عظام محروم ماندند. قال الله تعالی فی محکم الکتاب «و لا یحییُّ المکرَّ السَّیِّءِ اِلاَّ باهلیه (۳۵: ۴۳) از جهل و نادانی سر در بیابان ضلالت نهادند و خود را در ورطه هلاک انداختند و دام ضلالت در اطراف بگسترده و خلقی بسیار را سرگردان و بدبخت کردند. و امر معروف و نهی منکر به کلی برداشتند و از خوف و عقوبت پادشاهان ایمن گشتند و [از] احتسابِ محتسبان فارغ گشتند. و اگر در مسلمانی احتساب برقرار بودی کار بدین درازی نکشیدی. و اگر سیاستِ پادشاهان از بهر غیرتِ دین باقی بودی کفر و ضلالت پایدار نبود. اباحتی که در اسلام می‌گردد بدین ظاهری نیست الا غفلت و بی‌حمیتی پادشاه و رضاء علما و سکوت عامه و اهل تمیز. و این قوم دون را علمی نیست که بدان علم خلق را دعوت کنند همچو علم فلسفه و علم نجوم و طبیعی و منطق و حساب و هیئت و باقی علوم که بدان دعوت باطل کنند. این قوم جهال گیاهی را دام این ضلالت نهاده اند و روند و اوباش و اهل فسق و فجور و مردم خوش‌باش را بر خود جمع کرده و سخن ترهات و هرزه گفتن گزاف دریشان اثر می‌کند و اول قدم ایشان فسق است. خدای تعالی بر امت محمد حرام کرده است و ایشان را ازین نهی و آخر قدمشان کفر و بی‌دینی و ظاهر فسق آن است که خمر کرده چون یکی ترک امر حق کند و خمر خورد و آن را حرام داند فاسق باشد و چون توبه کند قبول افتد و به توبه این گناه برخیزد، اما چون حرام را حلال داند به اتفاق کافر شود. طائفه‌ای که سبزه می‌خورند و آن را حلال می‌دانند برین قول که از مصطفی صلی الله [علیه] و سلم روایت می‌کنند که «کُلُّ مُسْکِرٍ خَمْرٍ وَ کُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ» و در آن هیچ شکی نیست که سبزه که مُسْکِر است و چون مُسْکِر باشد بدین قول حرام باشد. و هر که حرام را حلال داند کافر باشد. پس ضرر است که بدین تعلق دارد. و اما آنچه ضرر آن به بدن و چشم و جان آدمی باز می‌گردد ضرر آن بسیار است: اول بدان که این گیاه، که نامش سبزه است بلکه شاه‌دانه

است، به طبع گرم و خشک است به سوم درجه خوردن او زیانکار است. دماغ را خشک کند و وَهْم در دل اندازد و مرد را بیشتر اوقات ترسناک و غمگین دارد و حفظ را از دل مردم ببرد. و بعضی مردم را به هرزه بخنداند و بعضی را خیالهای عجیب نماید و نسیان آرد. بیشتر خلق را در فکر دنی اندازد و مایه دیوانگی و جنون است و رنگ روی مردم را زرد کند و جگر را سوراخ کند و شهوت جماع آرد و چون بسیار خورند و مداومت نمایند شهوت جماع را قطع کند و به مالیخولیا و نفریس انجامد و خیالهای عجیب ازو تولد کند و مردم را وحشی گرداند و در عقل خلل پیدا شود. پس جهل ازین بیشتر باشد که قومی تتبع چیزی کنند که خلل آن هم به دین و هم به دنیا و هم به بدن و جسم ایشان ظاهر شود و ایشان در آن مبتلا گشته و دنیا و آخرت بدان داده و سر در پی دنی و اباحت نهاده و عوام بدیشان گمراه گشته و ایشان را بدیشان گذاشته اند و منع و زجر از میان برگرفته اند و فرو گذاشته تا هرچه می خواهند می گویند و می کنند. لا جرم اسلام به کلی ضعیف گشت.

سعدی در سلاسل جوانمردی*

هیچ کس در این تردیدی ندارد که خداوند در سرشت سعدی جوهر شاعری را در حدّ نهایى آن به ودیعت نهاده بوده است. و هیچ کس در این تردیدی ندارد که سعدی در جانب اکتسابی هنر شعر نیز بر مجموعه میراث بزرگان ادب فارسی و عربی اشرافی شگرف داشته است. هیچ کس در این امر نیز نمی‌تواند تردید کند که سعدی بر تمام معارف اسلامی از فقه و کلام و حدیث و تفسیر و تصوف و تاریخ و دیگر شاخه‌های این فرهنگ وقوف کامل داشته است. با این همه اگر محبویّت و سلطنت هنری او را در طول این هشت قرن حاصل این امتیازات او بدانیم، به تمامی حقیقت اشاره نکرده‌ایم؛ زیرا یک نکته برجسته را از یاد برده‌ایم و آن این است که در هنر سعدی چیزی وجود دارد که دیگر بزرگان ما از آن کمتر بهره داشته‌اند و آن آزمونگری و تجربه‌گرایی سعدی است در آفاق پهناور حیات و ساحتهای مختلف زندگی اجتماعی و فردی؛ همان چیزی که او خود از آن به «معاملت داشتن» تعبیر می‌کند. او از سفرهای گوناگون خود و دیدارهای متنوع و تن به پیشه‌های مختلف دادن خویش در مطاوی گلستان و بوستان و دیگر آثارش پیوسه ما را آگاه کرده است و من در این لحظه می‌خواهم به یکی از گوشه‌های پوشیده مانده تجارب و معاملات گوناگون او در آفاق حیات اشاره کنم. آنچه از حافظه در این لحظه می‌توانم بنویسم این است که سعدی یکی از ستایشگران آیین جوانمردی است. به ابیاتی از این دست بنگرید:

* این مقاله به استاد باستانی بازرگی تقدیم شده است. مجله بحار، شماره ۲۶ (آور - دی ۱۳۸۲)، صص ۹۳-۱۰۳.

جوانمرد اگر راست خواهی ولی ست کرم‌پیشه شاه مردان علی ست^۱

یا

جوانمردی و لطف است آدمیت همین نقش هیولانی مپندار^۲

یا

علم آدمیت است و جوانمردی و ادب ورنی ددی به صورت انسان مصوری^۳

که بالاترین حد انسانیت را در این گونه ابیات به جوانمردان نسبت می‌دهد و خود تصریح دارد که آخرین حد سیر روحانی اش، پس از آن همه تحصیل در مدارس علوم اسلامی از قبیل نظامیه بغداد، پیوستن به جوانمردان بوده است:

نشستم با جوانمردان قلاش بشستم هرچه خواندم بر ادیبان^۴

و بهترین قهرمانان داستانهای او، از نوع جوانمردان اند، چنان که در داستان آن جوانمرد تبریزی می‌بینیم که دزدی را از راه دیوار به سرای خویش می‌برد و دستار و رخت خود را بدو می‌دهد تا در دزدی ناکام نباشد و در پایان می‌گوید:

عجب ناید از سیرت بخردان که نیکی کنند از کرم با بدان^۵

در چشم‌انداز نخست چنین به نظر می‌رسد که ستایش جوانمردی امری است طبیعی و هر کسی به فضایل اخلاقی اشارتی داشته باشد همین حرفها را می‌زند؛ اما چنین نیست. برای آن که مسأله قدری ملموس‌تر و روشن‌تر شود، از هم شهری بزرگ و بی‌همتای سعدی، خواجه شیراز یاد می‌کنیم که در سراسر دیوانش حتی یک بار هم از کلماتی مانند «جوانمرد» و «جوانمردی» و «فتوت» یاد نکرده است.^۶ آیا این یک امر تصادفی است یا می‌تواند ریشه‌هایی در روانشناسی فردی و شخصی سعدی داشته باشد؟ به گفته خودش:

دگری همین حکایت بکند که من ولیکن چو معاملت ندارد سخن آشنا نباشد^۷
بی‌گمان او در این قلمرو نیز معاملت و تجربه داشته است.

خوشبختانه اسنادی وجود دارد که نشان می‌دهد سعدی در سلاسل فتوت و

(۱) بوستان، ۸۳. (۲) گلستان، ۱۲۹. (۳) دیوان سعدی، ۷۵۴. (۴) همانجا، ۵۷۵.

(۵) بوستان، ۱۳۱.

(۶) غرض در دایره همین تعبیرات است و گرنه «عیاری» در زبان خواجه کاربرد خود را دارد.

(۷) دیوان سعدی، ۴۸۲.

جوانمردی حضور داشته است و در این راه صاحب سلوک بوده است. در فتوت‌نامه سلطانی، تألیف ملا حسین واعظ کاشفی سبزواری (متوفی ۹۰۶ یا ۹۱۰)^۸ دو جا به ارتباط سعدی با آیین جوانمردی و فتوت صراحتاً اشارت شده است. نخست به این موارد بنگرید:

الف) در بخشی که ویژه فتوت سقّایان پرداخته است، می‌گوید: «بدان که سقّایان هم مدّاحان اند و هم سقّایان. و ایشان جماعتی محترم اند و «سند»^۹ ایشان بس بزرگ است...»

بعد در اثبات^{۱۰} فتوت سقّایان و رمزهای مرتبط با آن می‌گوید: «اگر گویند که سقّایی را از که گرفته‌اند؟ بگو از چهار پیغمبر و...» بعد در میان اولیای اسلامی نسبت این پیشه را به حضرت شاه ولایت (امام علی بن ابی طالب سلام الله علیه) و سپس فرزند برومندش عباس بن علی علیه السلام در صحرای کربلا نسبت می‌دهد که مشک بر دوش کشید تا تشنگان اهل بیت را سیراب کند و در دنباله این سخن می‌گوید: «پس هر که امروز به عشق شهیدان کربلا سقّایی می‌کند به متابعت و موافقت عباس بن علی^۴ است و پیشرو سقّایان امت اوست و هر که این معنی نداند، سقّایی او را مسلم نیست. و بعضی اسناد سقّایی در این امت بعد از امیر^۴ و عباس^۴ به سلمان فارسی کنند که پیوسته مشک آب به دوش کشیدی و به خانه حضرت فاطمه (سلام الله علیها) آوردی. و این نقل نیز درست است که پیر سلمان در این کار حضرت شاه مردان است و شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی نیز این کار کرده. و این طایفه را «حیات بخشان» گویند.^{۱۱}

کاشفی پس از نقل این نکته می‌پردازد به رموز آداب سقّایی و جای دیگر با تصریح بیشتری از حضور سعدی در سلاسل ارباب فتوت و جوانمردی سخن می‌گوید.

ب) در فصل هفتم که درباره «سند میان بستن» است، از آدم صفی آغاز می‌کند تا می‌رسد به رسول^ص و امام علی بن ابی طالب^ع و بعد می‌گوید: «سند اهل ماوراء النهر و خراسان و تبرستان و عراق عجم و عرب به سلمان منتهی می‌شود» و بعد می‌گوید: «اگر

(۸) درباره کاشفی ← مجالس النقایس، امیر علی شیر نوابی، ص ۹۳ و ۹-۲۶۱

(۹) «سند» یعنی دلیلی که بتواند پیشینه شغلی را در زندگی انبیا و اولیا و بررکان سلف نشان دهد.

(۱۰) «اثبات» یعنی از عهده توجیه جانب رمزی هر کار از کارهای فتوت بر آمدن و نشان دادن آن که در آن سبب هر عملی یا هر ابزاری از ابزارهای آن شغل چه سمبولیسمی نهفته است.

(۱۱) فتوت‌نامه سلطانی، ۲۹۶.

پرسند که سند سلمانیان چگونه است، گوی هر طایفه را سند باشد، برای آن که سلمان فارسی میان علی انصاری بست و علی انصاری میان اشج مدنی و اشج مدنی میان ابومسلم خراسانی بست و هم چنین...»^{۱۲}

در دنباله این بحث سندی نقل می‌کند که سند فتوت مؤلف یعنی کاشفی است و از حضرت شیخ الإسلام قطب الأنام ... احمد بن محمد القاینی (نسخه بدل: القاشی) به عنوان شیخ طریقت خود یاد می‌کند و او از تاج‌الدین علی دهقان و او از درویش جمال‌الدین بن درویش بابکا غراخوان^{۱۳} و بعد از دو طریق این سند را تا حضرت رسول ص می‌رساند و در دنباله این بحث می‌گوید:

اما سند پدر عهد الله درویش علی دهقان فرزند^{۱۴} حضرت فصاحت شعار، مداح اهل بیت سید مختار مولانا لطف‌الله نیشابوری بود و او فرزند مولانا محیی‌الدین قمی و او فرزند مولانا خواجهوی کرمانی و او فرزند افضل المداحین مولانا حسن کاشی و او فرزند مولانا فضل‌الله الهروی و او فرزند پیر محمد بغدادی و او فرزند شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی و او فرزند شیخ شهاب‌الدین بزرگ و او فرزند (بزرگ) جوانمرد عارف و او فرزند قطب الطریقه اسمعیل قیصری و او فرزند خلاصه المشایخ محمد مانکیل و او فرزند خادم الفقراء داوود و او فرزند شیخ ابوالعباس نهاوندی و او فرزند سید ابوالقاسم رمضان و او فرزند عارف کامل ابویعقوب طبری (نسخه بدل: طبرسی) و او فرزند شیخ کامل سالک عثمان بن محمد و او فرزند شیخ اسحق نهرجوری و او فرزند شیخ المشایخ ابویعقوب سوسی و او فرزند شیخ عبدالوحد بن زید و او فرزند (ابونصر کمیل بن) زید و

(۱۲) همانجا.

(۱۳) «غراخوانی» یکی از شاخه‌های مداحی است. «اگر پرسند مداحی چند نوع است، بگویی سه نوع است: اول آن که همه منظومات خوانند، خواه عربی و خواه فارسی و ایشان را «مداح ساده خوان» خوانند؛ دویم آن که همه نثر خوانند و معجزات و مناقب را به نثر ادا کنند و آن قوم «غراخوان» باشند؛ سیم آن که نظم در نثر در یک‌دیگر خوانند ... این طایفه را «مرضع خوان» گویند و کمال فضل ایشان زیاده از آن دو قوم دیگر باشد. (فتوت‌نامه سلطانی، ص ۲۸۶).

(۱۴) فرزند در این جا به معنی فرزند معنوی و فرزند طریق است که زیر نظر روحانیت و معنویت پدری از اهل فتوت تربیت می‌شود. در این سلسله پدر فرزندی تفاوت سن می‌تواند بسیار اندک باشد. بنابراین، چندین پدر و فرزند پشت سر هم می‌توانند در یک بُرش زمانی نسبتاً کوتاه قرار گیرند. بنابراین اگر سعدی و خواجه و مولانا حسن کاشی و ... در نسبت به هم نزدیک اند، قابل توجیه است.

او فرزند طریق حضرت امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه.^{۱۵}

شاید قدیم‌ترین سندی که در باب سقایی سعدی وجود دارد، شد الأزار تألیف معین‌الدین جنید شیرازی (تألیف شده به سال ۷۹۱ قمری) باشد که از قدیم‌ترین اسناد زندگی سعدی است و در آن جا می‌گوید:

«و صحب الشيخ شهاب الدین عمر السهروردی و کان معه فی السفینة و قیل کان یسقی الماء بییت المقدس و بلاد الشام مدّة مدیة حتی رأى الخضر علیه السلام فأرواه من زلال الأفضال و الأنعام».^{۱۶}

بعد از جنید شیرازی شاید قدیم‌ترین سند در این زمینه همان نفحات الأنس جامی باشد که می‌گوید: «و گفته اند که وی در بیت المقدس و بلاد شام مدتی مدید سقایی می‌کرد و آب به مردم می‌داد»^{۱۷}، و بعد از جامی دولت‌شاه سمرقندی است که تذکره خود را در سال ۸۹۲ تألیف کرده است. دولت‌شاه نیز در این کتاب تصریح کرده است که سعدی «سی سال به تحصیل علوم و سی سال دیگر به سیاحت مشغول بوده و ... دوازده سال دیگر سقایی کرده، راه و طریق مردان پیش گرفته است...»^{۱۸}.

در فتوت‌نامه‌های دیگر هم به جایگاه سعدی در آیین فتوت اشارت رفته است. مثلاً در یک فتوت‌نامه سقایان آمده است که «اگر تو را پرسند که در جهان سقایی چند ولی کرده‌اند، جواب بگو: چهار لک^{۱۹} و سی هزار و سیصد و شصت تن ولی اند که در کسب دخل کرده‌اند ... از ایشان سیصد تن مقدم‌اند و از سیصد تن هفده تن مقدم‌اند و از هفده تن هفت تن کامل‌اند: اول حضرت خضر، دویم مهتر الیاس، سیوم خواجه بهرام سقا، چهارم شیخ سعدی شیرازی، پنجم عبدالرحمن جامی، ششم خواجه رحیم الدین شاه، هفتم ذوالنون مصری»^{۲۰}.

در یک فتوت‌نامه دیگر که ویژه آهنگران است، نام سعدی نه در شمار آهنگران بلکه در شمار پیران فتوت دیده می‌شود. در این فتوت‌نامه چهار پیر شریعت عبارت‌اند از آدم و نوح و ابراهیم و محمد^ص و چهار پیر طریقت عبارت‌اند از پیر ترکستان خواجه محمد

(۱۵) فتوت‌نامه سلطانی، ۱۲۵.

(۱۶) شد الأزار، ۴۶۱.

(۱۷) نفحات الأنس، ص ۵۹۸.

(۱۸) تذکره الشعراء، ص ۱۵۱-۲.

(۱۹) لکبه کلمه هندی است که به صورت «لک» بیشتر رواج دارد، برابر صد هزار (برهان قاطع، ص ۱۹۰، حاشیه).

(۲۰) فتوت‌نامه سقایان، ۳۸۹۱.

یسومی^{۲۱}، دوم پیر خراسان شاه علی موسی رضا، سیوم پیر کوهستان شاه ناصور^{۲۲} و چهارم پیر هندوستان شیخ فرید گنج شکر؛ و چهارم پیر حقیقت عبارت اند از اول جبرائیل و دوم میکائیل و سوم اسرافیل و چهارم عزرائیل؛ و پنج پیر معرفت عبارت اند از اول پیر شاه قاسم انوار، دوم پیر ملایی روم، [سوم پیر] شمس تبریز، چهارم پیر شیخ عطار، پنجم پیر شیخ سعدی.^{۲۳}

تنوع چشمگیر تشنگی در غزلهای سعدی به حدی است که خبر از اشراف تجربی شاعر نسبت به حالات تشنگان دارد. بر طبق آماری که شادروان دکتر مهین صدیقیان از واژه‌های تشنه و تشنگی و تشنگان و امثال آن در غزلیات سعدی داده است^{۲۴}، سعدی واژه تشنگی و تشنه را ۵۲ بار به کار برده است، حال آنکه حافظ فقط ۱۰ بار از این کلمات سود برده است^{۲۵}. نسبت ۵۲ به ۱۰ نشان دهنده تمایز آشکار این دو شاعر بزرگ است در برخورد با تشنگی. درست است که حجم غزلهای سعدی تقریباً دو برابر غزلهای حافظ است، ولی نسبت ۵۲ را اگر نصف کنیم باز نسبت ۲۶ به ۱۰ خواهد شد و تمایز، تمایزی آشکارا.

این چشم‌گیر بودن مسأله تشنگی در روانشناسی شعر سعدی می‌تواند در مسائلی از زندگی خصوصی او و از جمله سفرهای دور و دراز او در بیابانهای خشک و بی‌آب و علف ریشه داشته باشد، ولی بی‌گمان بخش عظیمی از این ویژگی محصول پیشه سقایی سعدی و ورودش در سلک جوانمردان پیشه سقایی است.

در میان تصاویری که سعدی از طبیعت می‌دهد، موتیف سقایی و سقا تا حدودی جلب توجه می‌کند. به این ابیات از بوستان بنگرید که چگونه هر کدام از عناصر طبیعت را از دید صاحبان مشاغل می‌نگرد:

شب از بهر آسایش توست و روز	مه روشن و مهر گیتی فروز
اگر باد و برف است و باران و میغ	و گـر رعد چوگان زند، برق تیغ
همه کارداران فرمان برند	که تخم تو در خاک می‌پرورند

(۲۱) محمد یسومی، ظاهراً تصحیف احمد یسوی است که به پیر ترکستان شهرت داشته است. درباره او ← سلسله الاولیاء نوری بخش، ص ۵۰ و تعلیقات نگارنده بر منطق الطیر، نشر سخن، ص ۲-۶۶۱ و منابع مذکور در آن جا.

(۲۲) شاه ناصور احتمالاً تلفظ عامیانه شاه ناصر است و مقصود از آن همان ناصر خسرو شاعر بزرگ قرن پنجم.

(۲۳) فتوت‌نامه آهنگران، ص ۵۳-۵۹.

(۲۴) فرهنگ واژه‌نمای غزلیات سعدی.

(۲۵) فرهنگ واژه‌نمای حافظ.

اگر تشنه مانی ز سختی مجوش
که سقای ابر آبت آرد به دوش^{۲۶}

یا در حکایت ذوالنون مصری در بوستان:
چنین یاد دارم که سقای نیل
و در قطعه‌های خویش نیز گفته است:

صبر بر قسمت خدا کردن
به که حاجت به ناسزا بردن

تشنه بر خاک گرم مردن به
کآب سقای بی صفا خوردن^{۲۸}

غرض از تمام این حرفها این بود که روشن شود که سعدی نه تنها وارد در سلک اصحاب فتوت و جوانمردی بوده و در فرقه سقایان این طریق عضویت داشته است، بلکه غرض تعیین جایگاه او بود در سلسله پیران و مشایخ این طریق.

ممکن است کسانی از منظر تاریخی این گونه سندها را نقد کنند. کدام یک از سندهای آیین فتوت و جوانمردی تاب نقد تاریخی دارد؟ ما پیشاپیش این گونه نقدها را پذیراییم، ولی چندان دور از حقیقت نیست اگر سعدی در زنجیره‌ای قرار گیرد که در فتوت و جوانمردی فرزند معنوی امثال شیخ شهاب الدین به شمار آید.^{۲۹}

برای این که حدود وظایف و میدان کار سقایان را در آن روزگار بیشتر بدانیم، بد نیست در پاره‌ای از سخن واعظ کاشفی دقیق شویم که می‌گوید: «بدان که سقایان هم مداحان اند و هم سقایان. و ایشان جماعتی محترم اند و سند ایشان بس بزرگ است ... اگر پرسند که آداب سقایان چند است بگوی: ده». آن گاه به توضیح این آداب می‌پردازد که عبارت است از پاکیزگی و دوری از گناه و این که در وقت سقایی از دست راست آغاز کند و این که به هر که رسد او را آب دهد و آب از راه حلال به مردم دهد و بر سقایی طمع مزد نکند و فروتن باشد و در هیچ مجلس بی‌اذن صاحب آن وارد نشود و اصل آن است که تا او را به مجلس نطلبند در نیاید مگر که مجلس عام باشد مثل مجلس و خائده و ننگر.

۲۶) بوستان، ۱۷۴. ۲۷) همانجا، ۱۳۴. ۲۸) دیوان سعدی، ص ۸۳۴.

۲۹) تردید در اصالت ابیاتی از نوع «مرا شیخ دانای مرشد شهاب...» که در بعضی از نسخه‌های بوستان وجود ندارد، به جای خود. در این باره ← بوستان، جناب استاد بوسنی، ص ۴۴۹ و مقاله «سعدی و سهروردی» در اسناد بدیع الزمان فروزانفر در سعدی‌نامه، ص ۷۱-۹۱ و مجله تعلیم و تربیت، سال هفتم، شماره ۱۱ و ۱۲ (پهس و اسفند ۱۳۱۶)، ص ۶۸۷-۷۰۶. علامه فروزینی در حاشیه شد الأزار، ص ۴۶۱، یادآور شده است که عبارت «و صاحب الشیخ شهاب الدین عمر السهروردی و کان معه فی السفینه» فقط در یکی از نسخه‌های وجود دارد این یادآوری علامه فروزینی نیز می‌تواند دلیلی باشد بر این که ابیات «مرا شیخ دانای مرشد شهاب...» در بوستان اصل است.

بر همکاران خود حسد نبرد و «اثبات» کار خود چنان که شاید و باید بدانند.»
متأسفانه فصل سقایان کتاب فتوٰت نامه سلطانی در نسخه‌های موجود ناقص است و این نکته را استاد محجوب نیز مورد توجه قرار نداده است.

وقتی سعدی در بغداد می‌زیسته، روزگار شکوفایی آیین جوانمردی در این شهر بوده است. بغداد در این روزگار پایتخت فتوٰت و جوانمردی به حساب می‌آمده است و خلیفه الناصر^{۳۰} (۵۷۵-۶۲۲) نهاد پیچیده و در عین حال گسترده فتوٰت را زیر نظر خویش گرفته بوده است و دوستان و نمایندگان او در سراسر جهان اسلام از راه چشم و هم‌چشمی یا از رهگذر شیفتگی راستین نسبت به اصول فتوٰت، یکی پس از دیگری «سروال فتوٰت» می‌پوشیده‌اند و به سلک پیروان این آیین در می‌آمده‌اند.

ابن معمار بغدادی (متوفی ۶۴۲) نویسنده کتاب الفتوه، که یکی از برجسته‌ترین مورخان آیین فتوٰت است و خود معاصر سعدی است، گزارشی از توجه خلیفه الناصر به این آیین داده است و این که چه گونه خلیفه خود بر دست عبدالجبار بن صالح بغدادی، که سرکرده فتیان و جوانمردان بغداد بود، وارد حلقه فتوٰت شد و سروال فتوٰت پوشید و عملاً توانست تمام جریان فتوٰت را زیر پوشش فرمان خود قرار دهد، چندان که تمام سلاطین عصر از او پیروی کردند.^{۳۱}

از جمله کسانی که در این کار پیش قدم شدند، یکی هم اتابک سعد صاحب شیراز و ممدوح سعدی بود (همان جا، ص ۶۷-۶۸) که سروال فتوٰت پوشید و دیگری صاحب جزیره کیش بود.^{۳۲}

شیفتگی نسبت به آیین فتوٰت تمام فرمانروایان عصر را زیر چتر خود قرار داد و در مصر و شام و آسیای صغیر و بسیاری بلاد حکام و فرمانروایان به آیین فتوٰت درآمدند. وقتی صاحب جزیره کیش و به‌ویژه فرمانروای شیراز اتابک سعد (متوفی حدود ۶۲۳) در شمار وابستگان آیین فتوٰت بوده‌اند، برای سعدی که در این روزگار در مرکز آیین فتوٰت یعنی بغداد قرار داشته است و سالهای ورودش به بغداد (حدود ۶۲۱) برابر است با آخرین سالهای فرمانروایی الناصر، چنین گرایشی آیا دور از طبیعت و قراین تاریخی است؟

(۳۰) - مقدمه ارزشمند دکتر مصطفی جواد بر کتاب الفتوة ابن‌العمار، ص ۶۷.

(۳۲) همانجا.

(۳۱) کتاب الفتوة، ابن‌المعمار، ۶۷.

اما این که سعدی از میان اصناف گوناگون جوانمردی چرا در فرقه سقایان قرار می‌گیرد قابل توجه است. هم در فتوت‌نامه سلطانی و هم در بعضی دیگر از رسائل ارباب فتوت، میان سقایی و مداحی رابطه‌ای وجود دارد. آیا برای سعدی که در مدیح رسول و اهل بیت او و صحابه او بالاترین جایگاه تاریخی را داشته است، ورود به این سلک غیر منطقی است؟

یک نکته را نباید فراموش کرد که سقا شدن سعدی نه از رهگذر نیاز شغلی بوده است، ظاهراً از رهگذر پیری به این سلک در آمده است که او از جماعت سقایان بوده است و گر نه ما قرآینی یافته‌ایم که سعدی در کمال تمول و ثروت می‌زیسته است و درگاهش، مانند درگاه سلاطین و امرا، دارای حاجب و دربان بوده است و این هم سند بسیار قدیمی ما که تا کنون هیچ کس از آن آگاهی نداشته است:

در کتاب بسیار مهم روضة الناظر و نزهة الخاطر، تألیف عبدالعزیز کاشی، که از آثار قرن هفتم هجری است^{۳۳}، شعری ثبت شده است که گوینده آن را خطاب به سعدی سروده و از این که دربان سعدی به او اجازه ورود نداده است، شکایت کرده است؛ نخست شعر را بخوانیم:

للاستاذ علی فخرالنجار حین حجه (حاجب) سعدی شیرازی:

بزرگا! در طریقت گر چه چون تو	نه در این قرن در اقران نباشد
و گر چه چون ضمیر روشنت نیز	در انجم اختری تابان نباشد
و گر چه مایه قدر تو جایی است	کی آن جا زحمت امکان نباشد
چو از خاصان دار الملک فقری	روا باشد گرت دربان نباشد ^{۳۴}

ترجمه فارسی عنوان شعر این است: سروده استاد علی فخر نجار شیرازی هنگامی که دربان او را از دیدار سعدی منع کرد.

از این شعر، که در روزگار حیات سعدی و بی‌گمان به وسیله یکی از دوستان و هم‌شهریان او سروده شده است^{۳۵}، استنباط می‌شود که سعدی با همه سیری که در قلمرو

۳۳ درباره عزالدین عبدالعزیز کاشی مؤلف کتاب «تلخیص معجم الألقاب» اس فوطی، شماره ۱۳۹ و کنف الظنون، حاج خلیفه، ۹۳۳/۱. نیز فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۲۷۵/۲. که شاعر می‌دهد عزالدین عبدالعزیز کاشی در سال ۶۹۳ مفیم مدرسه مستنصریه بغداد بوده است.
۳۴ روضة الناظر، ۲۱۹.

۳۵ در صفحات ۲۲۵ب و ۲۳۲ب روضة الناظر و نزهة الخاطر، باز هم شعرهای دیگری از این استاد عبقری

سلوک داشته است، از زندگی مرفهی برخوردار بوده است و مثل رجال عصر، سرای او نگهبانان و دربانهایی داشته است که از نزدیک شدن افراد بدان جا جلوگیری می‌کرده‌اند و شیخ شیراز در سرای اشرافی خود مانند امیران و پادشاهان زندگی می‌کرده است. و این نکته از گفتار صاحب شدّ الأزار نیز قابل استنباط است که می‌گوید: «و نال جاهاً رفیعاً و عزّاً منیعاً».

مشکل هجویری در طبقه‌بندی مکاتبِ صوفیه

چنین به نظر می‌رسد که هجویری (متوفی در نیمهٔ دوم قرن پنجم) نخستین مؤلفی است از میان صوفیه که به طبقه‌بندی جریانهای تصوّف پرداخته است و در کتاب کشف المحجوب کوشیده است صوفیان را، تا پایان قرن چهارم، به دوازده گروه تقسیم کند که ده گروه از ایشان را بر جادهٔ صواب شناسایی می‌کند و دو گروه را به عنوان مردودان می‌شمارد.^۱

پیش از او شاید مؤلفانی از نوع مطهر بن طاهر مقدسی^۲ و در عصر او مؤلف بیان

(۱) فضل تقدم ورود بدین موضوع از آن استاد رینولد الین نیکولسن (۱۸۶۱-۱۹۴۵) است که چندین دهه پیش از این در مقدمهٔ ترجمهٔ انگلیسی کشف المحجوب، اهل تحقیق را بدین نکته توجه داد. پس از او، در سالهای دهه ۱۹۷۰ میلادی، استاد فریتز مایر نیز نگاهی انتقادی به این روش هجویری دارد. ابوسعید ابوالخیر حقیقت و احسانه، ۱۶-۱۵.

(۲) البدء و التاريخ، ج ۵، و ترجمهٔ فارسی آن با عنوان آفرینش و تاریخ، ۱۸۳۱-۱۸۳۲، که می‌گوید «از ایشان به حسیه، ملامتیه، سوفیه [شوقیه؟]، معذوریه و بر روی هم ایشان به هیچ مذهب معنوم و عقیدهٔ منیهایی ندارند، چرا که ایشان مندین به ظاهرها و خیالهایند. و از اندیشه‌های به اندیشهٔ دیگری روی می‌آید. دسته‌ای از ایشان قائل به حلول اند چنان که از یکی از ایشان شنیدم که جایگاه او [حق تعالی] را در آنکه به خدا می‌داند [ظاهراً حسیه]. دسته‌ای از ایشان از اهل اباحه و اهمال اند و هیچ از سرورش سریشگون بخورند بسند [ظاهر ملامتیه]. دسته‌ای از ایشان قائل به عذرند یعنی در نظر ایشان کافران در نظر خود معذورند چرا که خداوند ایشان تجلی نکرده و در برابر ایشان از برده بیرون نیامده است [ظاهراً عذریه]. دسته‌ای از ایشان می‌گویند که خداوند هیچ کسی را کبفر نمی‌دهد و هیچ اعتنایی به آفریده‌های خود ندارد. دسته‌ای از ایشان قائل به تعطیل محض و الحاد کامل اند و بر روی هم اهل خوردن و آشامیدن و سماع و پیروی از هوا و خواهش‌های نفسی اند (ص ۸۳۲). در قرن ششم مؤلف بصرة العوام صوفیه را به چهار دستهٔ حلولیه، اتحادیه و عشاقیه، و اضافهٔ عصبه کرده است ولی از ملامتیه سخنی به میان نیاورده است. مؤلف حدیقه الشعه هم در قرن دهم نظریش را در آن به تقسیم‌بندی مؤلف بصرة العوام است و ملامتیه را ظاهراً از تفحات گرفته است.

الادیان^۳، احتمالاً به پیروی از مطهر بن طاهر، به نوعی در باب طبقه‌بندی جریان تصوف اظهار نظر کرده‌اند. اما از مجموعه مؤلفان کتب تصوف، که قبل از هجویری یا هم‌عصر او به تألیف کتاب پرداخته‌اند و آثارشان امروز در دسترس ماست، ظاهراً هیچ‌کسی چنین روشی را برنگزیده است؛ نه ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۷۸) در کتاب اللع چنین کوششی از خود نشان داده است و نه ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶) در قوت القلوب و نه ابوبکر کلاباذی (متوفی ۳۸۰) در التعرف لمذهب اهل التصوف و نه ابوسعید خرقوشی (متوفی ۴۰۶) در تهذیب الاسرار و نه ابوعبدالرحمن سلمی (۳۲۵-۴۱۲) در طبقات الصوفیه و دیگر آثارش و نه ابونعیم اصفهانی (متوفی ۴۳۰) در حلیة الاولیاء و نه ابوالقاسم قشیری (۳۷۶-۴۶۵) در الرسالة و نه خواجه علی حسن سیرگانی (نیمه دوم قرن پنجم) در البیاض و السواد و نه انصاری هروی (۳۹۶-۴۸۱) در طبقات الصوفیه و دیگر آثارش. حتی می‌توان گفت که در دوره‌های بعد از هجویری هم کسی به این کار دست نزده است و اگر مواردی دیده شود باید در روزگاران بعد از مغول باشد و به نقل از هجویری.

۳ بیان الادیان (تألیف شده در اواخر قرن پنجم)، ص ۵۵ و ۸۶. مؤلف بیان الادیان صوفیه را به دو گروه اصلی «نوریّه» و «حلولیه» تقسیم می‌کند و باید توجه داشت که «نوریّه» مورد بحث هجویری به کلی متفاوت است. در مورد نوریّه می‌گوید: «ایشان گویند محبت نوری است ازلی که در دل هرکه آید زنگار از دل او برخاست و صافی گشت»، و در مورد «حلولیه» می‌گوید: «گویند: جزوی از اجزای الهی است که در بنده آید چون بنده ترک شهوات نفسانی بگوید تا چنان شود که همه حق گردد.» (ص ۸۸). ولی بیرون از این تقسیم‌بندی کلی می‌گوید: «و هر گروهی را «ریاضی» خوانند که خویشتن را به رنج‌ها و سختی‌ها و ریاضت‌کشی‌ها دچار کنند و گروهی را «ملامتی» گویند که معصیتها آشکار کنند تا خلق ایشان را ملامت کنند، اما در باطن نهایت خوف از حضرت سبحانه و تعالی داشته باشند... و گروهی را «شوقی» که سخن ایشان همه از شوق است.» (ص ۸۷).

بهاء ولد، در معارف، ۳۴۹/۱، از ابویزیدیان و جنیدیان به عنوان دو فرقه یاد کرده و معاصر او، امام فخر رازی، در باب هشتم کتاب خویش که آن را ویژه احوال صوفیه پرداخته صوفیه را در شش گروه تقسیم می‌کند: ۱) اصحاب عادات (اصل چایی: عبادات، و شاید هم در نسخه خطی عبارات) که کارشان در تشریفات تصوف می‌گذرد از قبیلی خرقه و سجاده؛ ۲) اصحاب عبادات: که اهل زهدند و دیگر کارها را رها کرده‌اند؛ ۳) اصحاب حقیقت: که می‌گویند بهترین گروه‌های آدمیان اند و بعد از ادای فرایض به تجرید نفس از علایق جسمانی می‌پردازند؛ ۴) نوریّه: گروهی هستند که عقیده دارند دو نوع حجاب وجود دارد، حجاب نوری و حجاب ناری. حجاب نوری اشتغال به کسب صفات محموده است و حجاب ناری اشتغال به شهوات؛ ۵) حلولیه: اینان از علوم عقلیه نصیب چندانی ندارند و توهم می‌کنند که برای ایشان حلول و اتحاد حاصل شده است. امام فخر در اینجا مدعی می‌شود که نخستین مدعیان حلول روافض اند که در حق ائمه خویش دعوی حلول دارند؛ ۶) مباحیه: اینان قومی هستند که طاماتی چند حفظ کرده‌اند و مدعی اند که حیب تکلیف را ازیشان برداشته است و اینان بدترین این طوایف اند و در حقیقت بر دین مزدک اند. (اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، بمراجعة و تحریر علی سامی النشار، مکتبة النهضة المصرية، قاهره ۱۳۵۶/۱۹۳۸، صص ۷۲-۷۴).

تنها روشی که قبل از هجویری برای تقسیم‌بندی صوفیه معمول بوده همان روش «طبقات» است که ادامه شیوه کتب رجال حدیث است و مبنای آن رده‌بندی زمانی نسلها. بیرون از این چشم‌انداز، رده‌بندی دیگری، ظاهراً، قبل از هجویری دیده نشده است. در عصر او خواجه علی حسن سیرگانی فصلی پرداخته است در باب طبقه‌بندی جغرافیایی مشایخ و کوشیده است در باب معرفة المشایخ (باب سی و نهم) تحت عناوینی از قبیل «ذکر الأوحاد من الأوطاد» و «ذکر شیوخ الحجاز» و «ذکر مشایخ العراق» و «ذکر سادات الشام» و «ذکر مشایخ مصر» و «ذکر اشیاخ فارس» و «ذکر مشایخ خراسان» و «ذکر شیوخ جبل»، نوعی نگاه جغرافیایی به مشایخ تصوف داشته باشد.^۴

آنچه در این یادداشت قصد بررسی آن را داریم، این است که آیا این تقسیم‌بندی یا به تعبیر هجویری این «فرقِ فِرَق و مذاهب و آیات و مقامات ایشان» مبنای بنیادی تاریخی و همگانی و قابل دفاع و توجیه‌پذیر دارد یا نه.

طرح اجمالی این تقسیم‌بندی بدین گونه است:

۱. محاسبیه، که پیروان حارث بن اسد محاسبی (متوفی ۲۴۳) اند و به گفته هجویری «مذهب وی آن است که رضا را از جمله مقامات بگوید».
۲. قِصَارِیَّة، پیروان حمدون قِصَار (متوفی ۲۷۱) که وی نماینده «اظهار و نشر ملامت» بوده است.
۳. طیفوریّه، که تولی به بایزید بسطامی طیفور بن عبسی (متوفی ۲۶۱) کرده اند و طریق وی «غلبه» و «سکر» بوده است.
۴. جنیدیّه، که تولای ایشان به ابوالقاسم جنید بن محمد (متوفی ۲۹۷) است و بر عکس طیفوریان طرف‌دارِ صحو و هشیاری اند.
۵. نوریّه، اینان تولی به ابوالحسن^۵ نوری (متوفی ۲۹۵) دارند و بنیاد نظریّه ایشان در اصل بر «ایثار» است ولی در آغاز بحث محور آن را تفضیل تصوف بر فقر می‌داند.
۶. سهلیّه، که تولی به سهل بن عبدالله تستری (متوفی ۲۸۳) دارند و بنیاد آموزشهای

۴) خواجه علی حسن سیرگانی، البیاض و السواد، نسخه کتابخانه ملی ملک به شماره ۴۲۵۱ با عنوان رساله التصوف و نسخه کتابخانه آیه الله مرعشی در قم با عنوان اصلی البیاض و السواد به شماره ۱۱۷۰۰ موزج ۱۴۶
 ۵) کنیه ابن عارف به صورت ابوالحسن / ابوالحسن مورد اختلاف است. - تعلیقات در اقلیم روشناسی، ص ۲۷۲-۲۷۳.

او را هجویری «مجاهده و ریاضت نفس» می داند.

۷. حکیمیّه، که تولی به ابو عبدالله محمد بن علی حکیم ترمذی (متوفی ۲۸۵) دارند و محور نظریّه ایشان اصل «ولایت» است.

۸. خرازیّه، که تولی به ابوسعید خراز (متوفی ۲۷۹) دارند و محور نظریّه ایشان مسأله «فنا و بقا» است.

۹. خفیفیّه، که تولی به ابو عبدالله محمد بن خفیف (متوفی ۳۷۱) دارند و محور نظریّه صوفیانه ایشان موضوع «حضور و غیبت» است.

۱۰. سیارثه، که تولی به ابوالعباس سیاری مروزی (متوفی ۳۴۲) دارند و بنیاد مذهب ایشان بر موضوع «جمع و تفرقه» است.

۱۱. حلویّه، که از ایشان با دعای «لعنهم الله» یاد می کند، پیروان ابو حلمان دمشقی (ظاهراً قرن سوم) که بر خلاف حقیقت تاریخی او، ملاحظه وی را به حلول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب می دارند.

۱۲. حلّاجیان، که به ترک شریعت و الحاد مردود اند و هجویری عقیده دارد که اینان خود را به حلّاج منسوب می دارند و شخصی به نام فارس رهبر ایشان است و پیروان واقعی حلّاج از قبیل ابوجعفر صیدلانی و یارانش اینان را لعن می کرده اند.

درباره «فارس» و «ابو حلمان» ظاهراً در عصر هجویری هم اطلاع درستی موجود نبوده است. زیرا خود تصریح می کند که «من کی علی بن عثمان الجلابی ام می گویم: ندانم که فارس و ابو حلمان که بودند و چه گفتند...»، اگرچه در آغاز همین صفحه می گوید: «تولی به ابو حلمان دمشقی کنند و از وی روایات آرند به خلاف آنکه در کتب مشایخ از وی مسطور است و اهل قصه مر آن پیر را از ارباب دل دارند، اما آن ملاحظه وی را به حلول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب کنند و دیده ام اندر کتاب مقدمی / مقدسی که اندر وی طعن کرده است و علمای اصول را نیز از وی صورتی بسته است و خدای عز و جل بهتر داند از وی».^۷

در باب فارس هم توضیح می دهد که پیروان واقعی حلّاج او را لعن می کرده اند از قبیل ابوجعفر صیدلانی و مریدان بسیار او در عراق. و هجویری خود می گوید: «اندر کتب وی

(۷) همانجا.

(۶) کشف المحجوب، ۱۳.

(حلاج) که مصنفات وی است بجز تحقیق چیزی نیست.^۸

بیرون از کتاب کشف المحجوب که از این دسته‌ها با عنوان محاسبیه و قصاریه و طیفوریه و جنیدیّه و نوریه و سهلیه و حکیمیّه و خرازیّه و خفیفیه و سیاریّه یاد می‌کند، در هیچ یک از متون شناخته‌تصوّف قبل از او، این فرقه‌ها را با عنوانی که او برای ایشان قائل می‌شود نمی‌توانیم بیابیم. و در کتب ملل و نحل هم تنها از فرقه گمراه حلاجیه^۹ و حلولیان یاد شده است. البته قبل از هجویری در بعضی از کتب تاریخ و رجال و مذاهب می‌توان آنها را دید و آنها بیش از آنکه از فرقی تصوّف به شمار آیند، جزء گروه‌های الحادی و سیاسی و مرتبط با ملل و نحل اند نه تاریخ تصوّف، و البته فرقه نوریه نیز امانه با مفهومی که او معرفی می‌کند و ملامتیه هم در آثار سلمی و آفرینش و تاریخ^{۱۰} نامشان آمده است با این توضیح که هجویری از ملامتیه با عنوان قصاریّه یاد می‌کند و ملامتیه مورد نظر مطهر بن طاهر هیچ ربطی به ملامتیه مورد نظر سلمی و هجویری ندارد. بر روی هم تأکید ما بر نام‌گذاری و طبقه‌بندی خاص اوست و این که او پایه‌گذار این طبقه‌بندی و نام‌گذاری است، اگرچه این کوشش او گسترش و شیوع چندانی در دوره‌های بعد نیافته است.

چنین می‌نماید که هجویری مسائلی از قبیل ماهیت «رضا»، که آیا از «احوال» است یا از «مقامات»، و موضوع «ملامت» و «صحو و سکر» و «ایثار» و «ریاضت و مجاهده» و مسأله «ولایت و کرامت اولیا» و «حضور و غیبت» و «بقا و فنا» و امثال آنها را، که در مطاوی این فصول آورده است، در ذهن داشته است و می‌خواسته دانسته‌ها و خواننده‌ها و اندیشیده‌های خود را در پیرامون آن مسائل وارد کتاب خود کند، راهی که به نظرش رسیده این بوده که بر محور وجه غالب (dominant) قرار دادن یکی از این مباحث، در ارتباط با یکی از مشایخ سلف، مذهبی و طریقه‌ای به نام او ابداع کند و در ذیل نام آن مذهب به تفصیل تمام در باب آن مباحث سخن بگوید، و عملاً هم چنین کرده است.

ما در جای دیگر بحثی تفصیلی کرده‌ایم که «مذهب ملامت» نیز با همه شهرتی که بعدها به دست آورده است، به احتمال قوی، پرداخته برداشت و تصور ابو عبدالرحمن سلمی است^{۱۱} و قبل از سلمی هیچ کس به طریقه‌ای و مذهبی به نام ملامتیه ظاهراً اشاره‌ای نکرده است. دست کم منابع موجود تصوّف و تاریخ چنین نشان می‌دهند. تنها

(۱۰) همانجا، ۱۳۱/۲

(۹) آفرینش و تاریخ، ۸۱۵/۲ و ۸۱۹

(۸) همانجا.

(۱۱) در کتاب حاضر، فصل ۱۷.

مطهر بن طاهر از یک نوع ملامتیّه^{۱۲} یاد می‌کند که ظاهراً هیچ ربطی با ملامت مورد نظر سلمی و هجویری و دیگر صوفیان ندارد.

هجویری، ظاهراً برای رد گم کردن و در برابر پرسشهای احتمالی خوانندگان، بدین گونه «دفع دخل مقدر» می‌کند که در پایان بحث خویش از مذاهب ده گانه تصوف که بر حق اند، وقتی به آخرین مذهب که طریقه سیاریّه است، رسیده، می‌گوید: «و امروز اندر نسا و مرو از اصحاب وی طبقه‌ای بسیارند و هیچ مذهب اندر تصوف بر حال خود نمانده است الا مذهب وی که به هیچ وقت مرو، یا نسا، از مقتدایی خالی نبوده است کی اصحاب وی را بر اقامت مذهب وی رعایت می‌کرده است تا الی یومنا هذا. و مر اهل نسا را - از اصحاب وی - با اهل مرو رسایل لطیف است و سخن ایشان، میان یکدیگر، به نامه بوده است و من بعضی از آن نامه‌ها بدیدم به مرو، سخت خوش است و عبارات ایشان را بنا بر جمع و تفرقه باشد.»^{۱۳}

در ذهن هجویری آیا این پرسش احتمالی خلجان نمی‌کرده است که کسی بپرسد: «گیرم که آن فرقه‌های دیگر بدین نام که تو می‌گویی امروز از میان رفته باشند، نام ایشان که در کتب باید جایی ثبت شده باشد!»

این نام‌گذاری فرقی تصوف در ذهن هجویری چندان شخصی و خصوصی یا قدری عامیانه‌تر بگویم: «من در آوردی» بوده است که مؤلف تذکرة الاولیاء هم که در بسیاری از مسائل و نقلها پیرو هجویری است و گاه به عین عبارت سخنان او را نقل می‌کند، در این وادی از او پیروی نکرده است و نام یک تن از این فرقه‌ها را در کتاب خویش و در پیوند با پیشوایان این طریقه‌ها یاد نکرده است مگر سیاریّه را^{۱۴} که هجویری در مورد ایشان تصریح دارد که تنها فرقه بازمانده از تصوف است و در عصر او در مرو پیروانی داشته است و این نکته را سلمی نیز به گونه‌ای تأیید می‌کند، بی آن که از فرقه‌ای به نام سیاریّه یاد کند، می‌گوید: «و کان احسن المشایخ لساناً فی وقته یتکلم فی علوم التوحید علی لسان الجبر. و جمیع من بکورتیه - من اهل السنّة - فهم اصحابه.»^{۱۵}

حتی در کتابهایی که از مقامات بعضی از اینان مانند مقامات «بایزید» سرحلقه

(۱۳) کشف المحجوب، ۳۲۳.

(۱۵) طبقات الصوفیه، ۴۴.

(۱۲) آفرینش و تاریخ، ۸۳۱/۲.

(۱۴) تذکرة الاولیاء، ۳۰۴/۲.

طیفوریه^{۱۶} و مقامات «سهل تستری» پیشوای سهلیه^{۱۷} و سیرت «ابو عبدالله خفیف» مؤسس خفیفیه^{۱۸} باقی مانده است، کوچک‌ترین اشاره‌ای به این نامها وجود ندارد. اگر این نام‌گذاری‌های شخصی هجویری سرسوزنی حقیقت و اشتها تاریخی می‌داشت، می‌باید در این گونه کتب مفرد (monograph) اشاره بدانها شده باشد. البته در بعضی مؤلفان دوره‌های بعد که کارشان در مواردی عملاً تلخیص کشف المحجوب بوده است با تصریح به این که مطلب را از هجویری گرفته‌اند، اشارتی به بعضی از این فرقه‌ها از قبیل «سهلیه»، «سهلیان» و «جنیدیان» دیده می‌شود، مانند آن چه خواجه محمد پارسا در فصل الخطاب گاه به عین عبارت از هجویری نقل می‌کند (فصل الخطاب، ص ۵۵-۵۶) یا آن چه در لغت‌نامه دهخدا، مثلاً در عنوان طیفوریان، محاسبیان، قصابیان، جنیدیان، نوریان و خفیفیان از هجویری نقل شده است.^{۱۹}

مشکل هجویری این بوده است که با محور قرار دادن اموری ذهنی و درونی می‌خواسته دست به یک امر صوری و عینی بزند. هرچه باشد طبقه‌بندی، نوعی امر صوری است و «صورت»، در تقابل با «معنی»، امری است مادی و ملموس، به ویژه که مجموعه بی‌شماری از امور معنوی وجود دارد که اینها همه در عالم ارباب تصوف مشترک است نمی‌توان بحث از «رضا» یا «جمع و تفرقه» و «حضور و غیبت» و امثال آنها را ملاک تقسیم‌بندی قرار داد.

۱۶) کتاب النور فی کلمات ابی طیفور، از ابوالفضل سهلگی، چاپ عبدالرحمن بدوی در صفحات الصوفیه، ذکر مؤلف متأخر هندی به نام علی انور قلندر، در شمار سلسله صوفیه هند در کنار فمدرته، فدربه، جشنه و سه‌وردیه از طیفوریه نام می‌برد (انتصاح عن ذکر اهل الصلاح، آسی برس لکهنو، ۱۳۲۷ هـ ق، ص ۷)

۱۷) مقامات سهل بن عبدالله با عنوان احوال و کلمات سهل تستری، نسخه کتابخانه آیه‌الله مرعشی، در قم، به شماره 9307 مجموعه‌ای است به زبان عربی در هفتاد و سه برگ، به تاریخ اواخر شعبان المعظم سنه ثلثین و مائه و الف (۱۱۳۰) بعد البسملة و الحمد، گوید «هذا کتاب جمعت فيه کلمات [الإمام الرئاسی سهل بن عبدالله التستری و کراماته... (۱۸) سیرت ابن خفیف، از ابوالحسن دیلمی

۱۹) لغت‌نامه دهخدا، ذیل همین مدخل‌ها که همه نقل از کشف المحجوب است و عنوان نوریان که نقل از حط مرحوم دهخدا است و آن هم بی‌گمان از کشف المحجوب است.

عین در کلمات فارسی

حرف عین در وسط، و گاهی در آغاز کلمات فارسی، ظاهراً، برای بیان صورتی خاص از مصوت [a] مرسوم شده است، یعنی فتحه را به گونه‌ای ادامی کرده‌اند که نه [â] بوده است و نه [a] و از ناچاری مجبور شده‌اند آن حالت مصوت را با [ع] در کلمات فارسی رسم‌کنند از مشهورترین نمونه‌های آن کلماتی است از قبیل: لعل^۱، کَعک^۲، شَعْر^۳ که این کلمات به تصریح ارباب لغت، هیچ‌کدام عربی نیست و [ع] در آنها نمی‌تواند اصالت داشته‌باشد، اینک نمونه‌های دیگری که [ع] در کلمات فارسی ظاهراً برای نشان دادن نوعی تلفظ خاص فتحه دیده‌می‌شود: سَعتر و سعتری^۴ (که به صورت صعتر و صعتری

(۱) لعل، در اصل یک واژه هندو اروپایی است به معنی سرخ که در فارسی و سانسکریت رواج دارد و با لاله، ظاهراً، از یک ریشه است بنگرید به هرمزد نامه، استاد پورداد، ۱۳۲ و حواشی بُرهان قاطع از استاد معین، ۱۸۸۰
(۲) کاک، در اصل یک کلمه آرامی است که به صورت کَعک هم نوشته شده است، بنگرید به حواشی بُرهان قاطع، ۱۵۷۲.

(۳) در شعرهای فارسی دوره سامانی و غزنوی و از جمله شاهنامه فردوسی این کلمه به معنی نوعی بافته ابریشمین به کار می‌رود، و با رنگ‌های متنوع کسایی گوید، المعجم، ۳۴۷.

گویی که دوست فرطه شعر کبود خویش تا جایگاه ناف به عمداً فرودرید

فردوسی گوید، شاهنامه، چاپ هرمس، ۱۶۵۲.

هم از شعر، پیراهنی لاژورد یکی سرخ مقناع و شلوار زرد

و این کلمه هیچ ربطی به «شعر» عربی به معنی موی ندارد، ظاهراً با کلمه شال / شار (فارسی و هندی) از یک ریشه است.

(۴) درباره اشتقاق صعتر / سَعتر و معانی آن میان فرهنگ‌نویسان اختلاف است آن‌چه مسلم است این است که در بعضی از مفاهیمی که دارد با کلمه شاطر به معنی عتار و چالاک مرتبط است. از رهگذر بعضی کاربردهای آن،

هم کتابت می شود) سعلوک و سالوک^۵ (که به صورت صعلوک نیز دیده می شود) کعب (قاب) صَعْوَه (پرنده کوچک) جعفری^۶ (زعفری، به رنگ زرد) زعفران^۷، شعبده^۸، جعده، (جاده) نعلبکی.

در مورد کلماتی دیگر از قبیل سعد^۹ (نوعی گیاه که در زبان عربی معادل دیگری دارد) وزعیر^{۱۰} (تخم کتان) وزعور^{۱۱} (علف خرس) و حتی در نام قهرمان داستان دعد و رباب^{۱۲} و امثال آن هم می توان همین حدس را داشت. هم اکنون در کدکن کلماتی مانند صابون را به صورت صعبو[ن] تلفظ می کنند و دهی در نزدیکی کدکن هست که اهالی آن جا نام آبادی خود را رود معجن تلفظ می کنند و احتمالاً صورت اصلی آن باید ماژن مژن یا، ماجن / مجن باشد به دلیل روستاهای دیگری که در همان مسیر به طرف بسطام مَجَن و موجان^{۱۳} داریم و تقریباً مسلم است که میان ماجن (معجن) و مَجَن (در نزدیک بسطام) و موجان رابطه ای وجود دارد.

→ شادروان دهخدا، حدس زده است که با کلمه Saturos یونانی، در معنی ساتیرها- که مظهر غرایز خشن و شهوی اند- بی مناسبتی نیست. حواشی برهان قاطع، ۱۱۴۰ و از بعضی اشارات شیخ احمد جام زنده پیل می توان حدس زد که یک داستان عاشقانه تا روزگار او باقی بوده است به نام مشتری و سعتری که گویا (از داستان های ترجمه شده از ادبیات یونانی بوده است از قبیل وامق و عذرا.

۵) در فارسی به صورت سالوک و در عربی و بعضی متون فارسی صعلوک رواج دارد و احتمالاً از فارسی به عربی رفته است. با این که شواهدی در شعر دوره جاهلی وجود دارد که در آن ها کلمه صعلوک دیده می شود. عروة بن الورد شاعر عصر جاهلی را عُرْوَةُ الصَّعَالِیک می خوانده اند. درباره او رجوع شود به الشعر و الشعراء، ابن قتیبه، ۵۵۶. عُرْوَةُ الصَّعَالِیک در یکی از شعرهای خود گفته است:

لَحَى اللهُ صَعْلُوكًا إِذَا جَنَّ لَيْلُهُ مُصَافِي الْمَشَاشِ أَلْفَا كُلَّ مَجْزَرٍ
وَلِلَّهِ صَعْلُوكٌ صَحِيفَةٌ وَجْهٌ كَسْوَةٌ شَهَابِ الْقَابِسِ الْمُثَنَوِرِ

بعضی از خاندان های ایرانی قرن چهارم و پنجم نسبت صعلوکی داشته اند و بعضی از مشاهیر علما از مدار ایشان برخاسته اند مانند ابوسهل صعلوکی اصفهانی که در نیشابور، بیشتر، می زیسته است (۲۹۶-۳۶۹) و بزرگان فقه و تصوف و ادب به شمار می رود. درباره او بنگرید به وفیات الأعیان، ۲۰۲/۴، و تعلیقات اسرار التوحید، ۶۵۸/۲. (۶) بنگرید به برهان قاطع، ذیل جعفری / زعفری

(۷) درباره اشتقاق و ریشه این کلمه بنگرید به کتاب زعفران تألیف محمد حسن ابریشمی، امیرکبیر، بهراد ۱۳۸۳، صص ۱۶-۱۸.

(۸) شعبده به احتمال قوی از «شب بازی» گرفته شده است: شعْوَذَه / شوْبِزِی (شب بازی)

(۹) بنگرید به برهان قاطع، ذیل همین ماده. (۱۰) همانجا، ذیل همین ماده

(۱۱) همانجا، در زعیر

(۱۲) درباره این داستان و نام قهرمانان آن بنگرید به مدخل «عشاق داستانهای ادبیات فارسی»، در دایرة المعارف فارسی. (۱۳) فرهنگ آبادیهای ایران، در همین کلمه.

انصاری هروی، از ابوالحسن خرقانی نقل کرده است که او می‌گفته است: «من ماشوکه (= معشوقه) تو!»^{۱۴} و این تلفظ معشوقه ظاهراً عکس تلفظ کلماتی است که ما بدان اشارت کردیم.

ظاهراً کلمه آیار (= یار) پهلوی^{۱۵} را هم به این دلیل با عین نوشته‌اند و بعداً آن را مشدد کرده‌اند که تلفظی میان *â* و *a* داشته است و همین امر سبب شده است که لغویان عرب آن را صیغه مبالغه از ماده عیر (به معنی این سوی و آن سوی رفتن اسب) گرفته‌اند^{۱۶} و اصل و نسب پهلوی آن به کُلی فراموش شده است و کاملاً لباس عربی به تن کرده است. درین که کلمه «عسکر» در عربی از فارسی و از کلمه «لشکر» گرفته شده است تمام اهل لغت اجماع دارند^{۱۷} و احتمالاً از همین مقوله مورد بحث ماست، یعنی شیوه خاص از تلفظ [a] تقریباً یقین است که عروس در مورد کشتی عروس که در اسرارالتوحید^{۱۸} و در شعر فردوسی^{۱۹} آمده است و هم چنین در شعر منوچهری به صورت «همچو عروسی غریق در بن دریای چین^{۲۰}» این‌ها همه تلفظ یک کلمه است که با اروس^{۲۱} مرتبط است. و عین در آن‌ها نماینده تلفظی خاص. کلمه رعنا در گل رعنا ظاهراً با مؤنث «أرَعْن»^{۲۲} هیچ‌گونه ربطی ندارد و لغتی است فارسی که به دلیل نوع تلفظ آن، به شکل رعنا کتابت شده است. شاید از آغاز بر گل انار اطلاق می‌شده و گل انار همان «رانا» است که از یونانی وارد فارسی شده است و چون فتحه بعد از [ر] به گونه‌ای خاص بوده است آن را با [ع] ثبت کرده‌اند.

(۱۴) نفحات الأنس، ۳۴۱.

(۱۵) نخستین بار، شادروان استاد ملک الشعراء، بهار، متوجه ریشه پهلوی عیار شده است.

(۱۶) بنگرید به فرهنگ‌های عربی از قبیل تاج العروس، ذیل همین ماده و نیز لسان العرب.

(۱۷) بنگرید به بُرهان قاطع، ذیل لشکر و حاشیه استاد معین.

(۱۸) درین عبارت «دیگر روز این مرد را چشم بر دریا افتاد. چیزی عظیم دید. چون نزدیک آمد کشتی عروس بود.» اسرارالتوحید ۱/۲۵۸.

(۱۹) درین ابیات از هجونا، منقول در چهار مقاله عروضی، ۴۹:

چو هفتاد کشتی درو ساخته	همه بادبان‌ها برافراخته
میانه یکی خوب کشتی عروس	برآراسته همچو چشم خروس

(۲۰) دیوان منوچهری، ۱۸۰.

(۲۱) بنگرید به تاریخ بیهقی، چاپ استاد فیاض، ۶۰۱ متن و حاشیه و نیز یادنامه ابوالفضل بیهقی، ۱۹۵ مقاله قیام

الدین راعی و نیز نزهة القلوب، حمد مستوفی، چاپ لسترنج، ۱۶۰ و تعلیقات اسرار التوحید ۵/۲-۵۹۴

(۲۲) رانا بروزی دانا به لغت یونانی انار باشد بُرهان قاطع و نیز حاشیه استاد معین در همین صفحه دیده شود.

ظاهراً صَعَوْه نیز کلمه‌ای فارسی است که به عربی نیز راه یافته است. این صعوه را اهالی بخش‌هایی از خراسان صَعْبُو كَجَل می‌نامند و تردیدی نباید داشت که [صَعْبُو] و [صعوه] یک چیز است. در کلمه عَلُو به معنی آتش - که قلندریّه آن را آلاؤ تَلْفَظ می‌کرده‌اند^{۲۳} - همین تغییر املائی راه یافته و ظاهراً دلیلی جز شیوه تَلْفَظِ حرف آغازی کلمه ندارد.

کلمه علا لا، نوعی اسم صوت برای بانگ حیواناتی از قبیل سگ، ظاهراً از مصادیق دیگر این تَلْفَظ و تغییر املاست.^{۲۴}

آنچه در کلمه زردآلو عَنک در فارسی معاصر وجود دارد ظاهراً با کلمه عَنک به عنوان صفتی برای خر: (خرانِ عَنک در شعر مولانا^{۲۵}) یکی دیگر از مصادیق این تَلْفَظ و تغییر املاست. تقریباً با اطمینان می‌توان پذیرفت که عَنک در زردآلو و عَنک در مورد خر چیزی نیست جز anâk پهلوی^{۲۶} به معنی ناسره و شریر و بد و چون این گونه زردآلو و این گونه خران ناپسند بوده‌اند کلمه anâk در این موارد به صورت عَنک / عَنک درآمده است. ظاهراً در جعبه نیز [ع] نماینده همین تَلْفَظ است و گرنه جعبه در اصل کلمه‌ای عربی نیست. شاید از [جا] به معنی محل و کلمه‌ای دیگر ساخته شده باشد.

مقصود از تمامی این شواهد و بحث‌ها این که شاید کلمه قاندر - که عطار در منطق الطیر و در داستان مرد اعرابی در قمارخانه آورده است و جز به صورت قاندر قابل تَلْفَظ نیست - یکی دیگر از مظاهر همین تَلْفَظ بین /a/ و /â/ بوده است که گاه این کلمه را قلندر و گاه قاندر تَلْفَظ می‌کرده‌اند و تَلْفَظِ اصلی چیزی میان آن دو بوده است، مانند قَعْلَنْدَر. آیا می‌توان حدس زد که درین گونه کلمات، یا در بعضی از آنها، انتقال از خط پهلوی به خط عربی دوره اسلامی سبب شده است که [ع] را نماینده تَلْفَظِ اصلی کرده باشند همان گونه که در بَهْلَبَد / بازبَد [ه] دیده می‌شود. و در کلمه قاندر / [ه] لندر / قلندر هم این تغییر روی داده باشد؟

(۲۳) بنگرید به فرهنگ زبان قلندریّه در پایان کتاب حاضر

(۲۴) در مثنوی ۳/۲۷۱:

گفت از بانگ و علاای سگان هیچ واگردد ز راهی کاروان؟

(۲۵) دیوان شمس، ۱۴/۵: یارِ خرانِ عَنک شو.

(۲۶) بنگرید به تعلیقات منطق الطیر ۷-۷۷۶ و نیز حواشی برهان قاطع، ذیل ناک.

فهرست راهنما

- آب برداشتن ۴۳۲
 آب زکنا باد ۴۲۷
 آب فتوت ۱۶۲
 آب نمک ۱۶۲
 آب و نمک ۱۸۰
 آبی، ابوسعید ۴۳۴
 آتش اسرار ۴۵۱، ۴۴۳
 آتش پرست ۵۲۰
 آتش پرستان ۱۰۰
 آتشدانی ۴۶۵
 آتشدانی شدن بنگی ۴۶۵
 آتش، سلیمان ۲۳
 آخر ۵۲۰
 آدخ ۴۲۶
 آدم ۵۳۰، ۵۲۴، ۱۰۲، ۸۷
 آده ۴۲۶
 آذربایجان ۵۲۳، ۱۹۱، ۱۰۰، ۷۴، ۵۹
 آذری طوسی ۴۱۳، ۴۰۲
 آرنده، قریه - ۹۵
 آزاد مردان ۱۵۸
 آسیای صغیر ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۹۰، ۱۶۳، ۶۵، ۲۹
 ۵۳۴، ۳۶۷، ۲۴۷، ۲۲۴
 آفتاب و ماه پرستی ۵۲۴
 آفک ۱۷۲
 آفاجانی، عباس ۱۴
 آقالطیفا ۲۶۵
 آفچه ۴۵۵
 آق سرای (نکیده) ۶۲
 آلاب ۴۴۳
 آلاو ۴۶۱، ۴۳۰
 آل جلابر، حسین ۲۶۰
 آلمایغ ۱۹۰
 آماسیه ۳۶۷
 آمدی، سیف‌الدین ۶۱
 آمل ۷۲
 آملی ۱۷۴
 آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود ۱۶۴
 آمیختن حشیش به شیرینی ۴۴۵
 آنکارا ۳۶۷
 آواز خلیلی ۱۶۶
 آواز میژمار ۱۷۳
 آواز معارف ۱۷۳
 آهن پوشان ۲۰۰
 آیین جوانمردی ۵۲۷
 آیین خرمی ۹۹ ← خرم‌دینان
 آیین فتوت ۲۷۱، ۲۸، ۲۵ ← فتوت
 آیین قرمطی ۹۹ ← قرمطیان
 آیین قلندر ۲۹
 آیین قلندری ۲۰۰، ۱۸۸، ۸۳، ۶۲، ۵۲، ۳۲
 ۴۱۷، ۳۳۸، ۳۳۲، ۲۸۱، ۲۷۹، ۲۷۷، ۲۷۱، ۲۴۶
 ۵۰۴، ۴۹۸، ۴۷۴، ۴۵۸، ۴۴۸، ۴۱۹
 آیین کرامی ۸۶ ← کرامیه
 آیین مزدایی ۹۹
 آیین مزدک ۵۲۳، ۲۳۷، ۹۹، ۶۶
 آیین ملامت ۲۵ ← ملامت
 آیینهای باستانی ایران ۹۶
 ائمه اربعه ۳۴۶
 ائمه شام ۳۶۱
 ابابینه ۱۶۹
 اباحت ۵۲۶، ۵۲۳، ۵۱۸، ۹۹، ۵۳، ۵۱، ۱۶
 اباحت، بنیاد ۵۲۲
 اباحتیان ۶۹

- ابان بن عبدالحمید لاحقی ۱۵
 ابدالان ۲۰۰
 ابدال رومی ۴۹۲، ۳۷۴
 اب، در فتوت ۱۷۷
 ابراهیم ادهم ۱۱۷، ۶۹، ۳۲
 ابراهیم ادهم بلخی ۳۰
 ابراهیم ادهم، شاعر ۷۶
 ابراهیم بن اسحاق کدکنی ۲۲۱
 ابراهیم بن داود رقی ۷۱
 ابراهیم بن شیبان قرمیسنی ۷۲
 ابراهیم بن محمد ۶۰
 ابراهیم بن محمد بن علی بن عبدالله بن عباس،
 ۵۹
 ابراهیم، پیامبر ۵۳۱، ۱۶۵، ۱۵۸، ۸۹، ۸۷، ۸۶
 ابراهیم خلیل و فتوت ۱۶۶
 ابراهیم قنایی ۳۶۸
 ابراهیم گرمسیری ۲۵۶
 ابراهیم مجرد ۲۵۶
 ابقاء شوارب ۶۶
 اب لويس شیخو ۱۴۲
 ابلیس ۴۱۱، ۳۴۷، ۳۴۱، ۳۰۶، ۱۸۲، ۶۴
 ابن ابی الحدید ۷۴
 ابن اثیر ۱۶۰
 ابن البیطار ۳۴۸
 ابن الساعی ۲۵۳
 ابن الصابونی ۲۱۸
 ابن الصلاح ۳۵۵
 ابن العطار ۳۵۵
 ابن القیسرانی ۱۲۰
 ابن المره (ابونصر محمد بن عمر بن ابی الفتوح)
 ۲۷۳
 ابن المستوفی ۲۷۳
 ابن النقاش ۱۶۶
 ابن بابویه ۳۶۴
- ابن بزّاز اردبیلی ۴۸۰، ۱۹۲
 ابن بطوطه ۲۴۵، ۲۳۵، ۲۳۳، ۲۲۰، ۱۶۴، ۱۶۳،
 ۳۳۰
 ابن بهاء ۲۱۷
 ابن بی بی ۳۶۷
 ابن بیطار ۳۴۸
 ابن تیمیّه ۳۴۹، ۳۴۶، ۹۸، ۹۷، ۶۷
 ابن جوزی ۳۴۱، ۱۸۲
 ابن حاجب ۳۵۴
 ابن حازم ۹۱
 ابن حجر ۳۵۴
 ابن خفیف ۱۲۵
 ابن خلکان ۲۰۹، ۶۱
 ابن، در فتوت ۱۷۷
 ابن دقیق العید ۳۵۴
 ابن راوندی ۱۵
 ابن شاکر کتبی ۴۸۷، ۳۴۸، ۲۵۲، ۲۵۱، ۱۴۲
 ابن صلاح ۳۵۵
 ابن طاهر ابهری ۷۱
 ابن طاهر مقدسی ۱۹۳
 ابن عبری ۳۶۷
 ابن عربی ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۰۲، ۵۸، ۲۸، ۲۶، ۲۲،
 ۱۰۱، ۱۱۵، ۲۸۹، ۲۸۹، نیز ← محی الدین
 ابن عطار ۳۵۵
 ابن عطاء ادمی ۱۵۳، ۷۱
 ابن عماد حنبلی ۳۴۵
 ابن غانم ۴۸۷
 ابن فارض ۴۰۲
 ابن قوطی ۲۶۸، ۲۱۵، ۸۹
 ابن کثیر ۹۲، ۹۱، ۶۷
 ابن کربلائی ۲۷۸، ۲۳۵
 ابن معمار ۱۶۴، ۱۶۲، ۱۵۰، ۱۴۸، ۱۴۷، ۲۵
 ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۸۲، ۵۳۴
 ابن مغربی بغدادی ۱۹۱

- ابن مقفع ۱۵
ابن منازل ۱۲۳
ابن یزدانیار، ۷۲ ۱۵۶
ابواسحاق خوّاص ۷۱
ابواسحاق شیرازی ۳۵۸، ۳۴۹
ابواسحق کرمانی ۳۸۶
ابوالحسن الفارسی ۱۴۸
ابوالحسن بن سمعون ۱۵۵
ابوالحسن بن صایغ ۷۱
ابوالحسن، علی ۴۲۰
ابوالحسن علی بن احمد بن سهل ۱۵۳
ابوالحسن علی بن جہضم ۷۲
ابوالحسین بن بنان ۷۱
ابوالخیر ۳۶۳
ابوالخیر آقطع ۷۱
ابوالرجاء چاجی ۲۲
ابوالرجاء قمی ۲۹۰
ابوالعباس احمد بن محمد بن مسروق ۷۱
ابوالعباس بن تیمّہ ۳۴۹، ۳۴۶
ابوالعباس خاتقاهی سرخسی ۱۴۶
ابوالعلاء پسر دهنخدا کیخسرو ۵۹، ۶۰
ابوالفتیان ۱۶۵
ابوالفداء ۲۷۸
ابوالقاسم رمضان ۵۳۰
ابوالمثنیٰ ۱۶۹
ابوالوفاء ۲۶۵
ابوبکر ۸۸
ابوبکر بن وفاء المجذوب ۹۵
ابوبکر محمد بن داود دُقی ۷۲
ابوبکر وراق ترمذی ۱۵۴، ۷۰
ابوتمام ۳۸۱
ابوجعفر ۳۵۴
ابوحفص حدّاد ۱۱۱، ۱۰۴، ۷۰، ۵۲، ۳۳، ۳۲
۱۸۷، ۱۳۱، ۱۲۹، ۱۲۷، ۱۱۹، ۱۱۵
- ابوحفص سہروردی ۹۸
ابوحلمان ۵۴۰
ابوحلمان دمشقی ۵۴۰
ابو حمزہ خراسانی ۷۱
ابوحنیفہ ۲۷، ۲۸، ۹۱، ۳۳۴، ۳۵۷، ۳۶۱
ابوحنیفہ عبدالوہاب بن محمد ۸۷
ابوحیان توحیدی ۱۶۰
ابوداود ۳۵۲
ابوذر ۲۷۶
ابوسعید ابوالخیر ۱۳، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۸۰
۹۳، ۱۰۵، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۷۳، ۱۸۴
۱۸۹، ۲۲۲، ۲۷۲، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۱۵، ۳۶۲، ۳۶۷
۴۰۳، ۴۳۱، ۴۹۰، ۵۰۶، ۵۴۵ ← بوسعید
ابوسعید بن اعرابی ۷۲
ابوشامہ ۲۵۳
ابوشحمہ ۱۸۴
ابوطالب مکی ۱۱۰، ۲۸۸، ۵۳۸
ابوظاهر المکشوف (عُریان) ۲۶۳
ابوظبی ۱۲۶
ابو عبداللہ بن جلا ۷۰
ابوعبدالله حاکم ۲۱۵
ابوعبدالله خفیف ۶۸، ۷۲، ۵۴۳
ابوعلیٰ ۴۰۷
ابوعلیٰ بن کاتب ۷۱
ابوعمر بن نُجید ۷۲، ۱۱۰
ابومسنم خراسانی ۵۵، ۵۹، ۱۶۶، ۵۳۰
ابومسلم مروزی ۶۰
ابونصر سراج طوسی ۱۰۹، ۵۳۸
ابونواس اہوازی ۱۵
ابوہاشم صوفی ۳۰
ابوہریرہ ۳۸۸
ابویزیدیان ۵۳۸
ابویوسف ۳۵۷
ابہر ۷۱

۳۶۸	اخى زنجانى	۳۶۸	ابهرى، ابو جعفر
۳۷۰	اخى سعيد	۳۰۵	ايورد
۳۶۸، ۳۶۷	اخى فرج زنجانى	۳۰۲	اتابكان آذربايجان
۱۸۸	اخى محمود	۵۳۴، ۱۶۳	اتابك سعد صاحب شيراز
۳۶۹	اخى محمود بلخى	۲۵۳	اتابكى، پرويز
۷۳	ادباى بيهق	۵۳۷، ۱۰۵	اتحاديه
۶۳، ۳۵	ادبيات قلندرى	۵۳۴، ۵۳۰	اثبات
۱۰۶، ۵۳	ادبيات مغانه	۱۰۸	اثيرالدين اخسيكتى
۳۵	ادبيات ملامتى	۱۷۸	اجتماع، در فتوت
۲۷۷	آذهم خلخالى	۱۶۵	اجماع، در فتوت
۲۱۹	أدى، اسم مكان	۱۶۰	أحداث
۲۷۴	اديب الممالك	۱۶۶	احزاب، در فتوت
۴۶	اديب پيشاورى	۱۴۲، ۶۱	احسان عباس
۳۶۸	اديب سجاسى، محمد بن على	۲۸۵	احمد ايلكانى
۵۹	آزان	۷۰	احمد بن ابى الحوارى
۵۲	ارباب اباحه	۱۱۹	احمد بن احمد ملامتى
۱۱۰	ارباب حديث	۳۰۵، ۱۵۴، ۱۴۷، ۷۰، ۴۲	احمد بن خضرويه
۴۹۵	ارباب حقيقت	۷۰	احمد بن عاصم
۵۳۰	ارباب فتوت	۷۰	احمد بن نصر
۵۷	ارباب ملامت	۷۷	احمد تيمور پاشا
۱۰۵	اردبيلى، احمد بن محمد	۱۳۱	احمد چشتى
۲۳۵، ۲۱۸	اردستان	۳۵۲، ۱۸۲، ۹۷	احمد حنبل
۵۲۳	ارمالق	۲۸۴	احمد شيخ اويس حسن ايلكانى
۷۲	أرمية آذربايجان	۵۴۱	احوال
۱۹۰	ارومچى	۱۷۷	اخذ، در فتوت
۴۳۲	از پوست به در آمدن	۱۰۸	اخسيكتى
۴۳۳	ازرقى	۱۱۱، ۵۱، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۲۷، ۲۶	اخلاص
۴۳۰	از روى دست فروماليدن	۳۸۷، ۳۷۶، ۱۹۷، ۱۹۵، ۱۵۵، ۱۳۸، ۱۱۴، ۱۱۳	
۴۳۰	از وقت خود برکردن	۴۱۵، ۳۹۹، ۳۹۴، ۳۸۸	
۴۷۸	اسباب لوت	۳۶	اخلاص، قاعده
۴۷۲، ۲۸۶	اسپان	۴۲۱، ۱۸۷	اخوان ثالث، مهدى
۲۸۵	اسپان (پسر قرايوسف)	۱۵۸	أخوت
۷۴	استاجى، جمال	۳۶۲	أخى
۲۵۰، ۲۴۸	استاد مردان	۳۷۸	اخى بهاءالدين عمر

- استدراج ۱۲۴
استسلام ۳۶۰
اسحاق خان قرائی ۲۱۹
اسحاق خانِ گلّه گن ۲۱۹
اسحق نهرجوری ۵۳۰
اسرار (حشیش) ۴۲۸، ۴۴۲
اسرارِ خالص ۴۸۱، ۴۳۶، ۴۲۷
اسرار خراسانی ۴۷۱
اسرار در شراب سرشتن ۴۶۴
اسرار، در موم خوردن ۴۴۶
اسرار فقر ۴۴۵
اسرار مولانا ۴۹۳، ۴۳۳
اسراری ۴۲۱، ۴۲۷، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۸۵، ۴۷۲
اسراری، دیوان ۴۲۸
اسراری، طوطی ۴۳۸
اسرافیل ۵۳۲
اسپردی ۴۸۷
اسفراینی ۴۳۴، ۲۱
اسفراینی، ابوبکر بن علی بن محمد ۳۰۹
اسلامیان ۵۲۱
اسلامی ندوشن، محمدعلی ۶۳
اسلحه خانه ۱۸۱
اسماعیل ۸۷
اسماعیل بزّاز ۱۹۲
اسماعیل بیک جانوف ۷۹
اسماعیل دوم ۹۳
اسماعیل زاده، ابوالقاسم ۱۹۳
اسماعیل، شاه ۹۴
اسماعیلیان ۶۰
اسماعیلیّه ۵۶
اسماعیلیه الموت ۵۹
اشاعره ۱۷۱
اشتهای کاذب ۴۵۶
اشتهای مصرف کنندگان حشیش ۴۳۶
اشج ۱۶۶
اشج مدنی ۵۳۰
اشراقی، احسان ۹۴
آشکال شیاطین ۵۲۳
اصحاب المسالحو ۱۸۱
اصحاب تصوّف ۱۳۰
اصحاب حال ۴۰۹
اصحاب حشیش ۴۴۸
اصحاب حقیقت ۵۳۸
اصحاب رأی ۱۱۰
اصحاب رباطها ۱۸۲
اصحاب صُفّه ۲۰۳
اصحاب عادات ۵۳۸
اصحاب عبادات ۵۳۸
اصحاب فتوّت ۲۲، ۱۱۶، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۷۴، ۱۸۱، ۱۸۸، ۲۶۷، ۳۶۷، ۲۲۹
اصحاب کُهِف، ۸۶
اصحاب مُجُون ۱۶
اصحاب ملامت ۳۲، ۵۱، ۱۰۷، ۱۳۰
اصحاب ناموس غزنین ۷۳
اصفهان ۷۱، ۷۳، ۳۲۱، ۳۶۵، ۴۰۲
اصفهانى، ابونعمیم ۵۳۸
اصل ۱۲۶
اعاجم ۹۱
اعتضادالسلطنه علی قلی میرزا ۲۲۶
اعظم گزه ۲۰۲
أَعْلَم ۲۹۳
اعلم، هوشنگ ۲۲۲
اغوان ۱۷۰
أَعْوَانُ الظلمة ۱۷۰

امامت ۲۴، ۳۸۲	افسر دگی بنگ ۴۶۱
امام صادق ۴، ۲۵۶	افشار، ایرج ۲۴، ۹۶، ۲۶۵، ۴۰۲
امتزاج ۵۴۰	افشار شیرازی، احمد ۲۸۵
امتلا ۴۲۷، ۴۳۶	افشار، محمود ۹۶
امثالِ فلندری ۲۸۰	افشاری، مهران ۱۴، ۱۴۷، ۱۶۴، ۴۱۹
امرد ۲۲، ۲۵، ۳۴، ۸۶، ۸۷، ۱۰۳، ۱۵۸، ۱۷۱	افشان کردن ۴۶۴
۱۸۵، ۲۴۴	افشین و فایی، محمد ۴۸۴
امرلق ۱۰۰	افغانستان ۲۵۸
امرلق زدن ۵۲۰	افکندن بورق ۴۰۰
امری نظام ۴۵۰	افلاکی ۱۹۲
أمّ سلمه ۳۵۲	افیون ۴۴۷
أمّ علی ۳۰۵	افیون خواره ۴۶۲
آمة العزیز ۱۴۷	اقبال ۳۸
امیدی طهرانی ۳۶۶	اقبال آشتیانی، عباس ۱۰۴، ۱۴۸، ۲۹۴، ۲۹۸
امیر ۵۳۰	اکرادِ فارس ۷۳
امیر خسرو دهلوی ۳۸۴، ۴۵۷	آکوان ۴۰۰
امیر شیء لله ۴۷۲	الانصاری، عبدالله بن ابراهیم ۳۴۴
امیر عزیز ۲۶۵	الاهی، نور علی ۳۳۹
امیر علیشیر نوایی ۳۶۶، ۵۳۰	البرین ۱۹۳
امیر معزی ۲۷۳، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹	الحداد ۱۵، ۱۶، ۱۰۳، ۵۲۰، ۵۲۳، ۵۳۷
امیری، منوچهر ۲۳۰	الحمدانی، طارق نافع ۲۸۴
انبانچه ۴۴۶	الخرتبرتی، احمد بن الیاس النقاش ۱۶۴
انبان حلوا ۴۲۹	آلف کشیدن ۴۵۲، ۴۶۰
انیا ۵۱۸	القاشی، محمد بن احمد ۵۳۰
انتهای سبز ۴۵۲	القاصی، مجید ۳۰۶
اندلس ۶۴	القاینی، احمد بن محمد ۵۳۰
اندوهجرد ۲۶۰	المالتق ۱۹۰
انسان کامل ۲۹	المالیق ۱۹۰
آنس بن مالک ۱۲۸	الموازینی، ابو حامد بن عبدالمحسن القزوینی ۳۴۴
انسی گنابدی ۲۴۳	ألو ۱۹۹، ۴۳۰
انصاری، عبدالله ۳۷، ۱۳۱، ۳۱۶	الوس ۹۴
انصاری، علی ۱۶۶	آله ۶۰
انصاری هروی ۴۰، ۴۱، ۱۳۱، ۱۸۵، ۲۰۸، ۵۳۰	الیاس ۵۳۱، ۵۸
۵۲۸، ۵۴۵	أمّ الخبائث ۴۸۹

انطاکیہ ۷۰، ۴۶	اہل فسق ۵۲۵
آنقرہ ۲۳	اہل کلام ۱۱۰
انکارِ نبوت ۵۲۴	اہل ملامت ۱۰۶
انگوریہ ۷۳	اہل نیشابور ۷۳
انور علی ۲۳۵	اہل هوا ۵۲۰
انوری ۳۶۷، ۲۷۴، ۹۹، ۸۶، ۸۵، ۵۵، ۴۸	اہواز ۲۷۹
۴۵۷، ۴۳۳	ایاز ۴۷۴
انوری، حسن ۴۸۰	ایثار ۲۵، ۲۷، ۶۸، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۷۵، ۴۰۸
انوشروان ۴۳۳	۵۴۱، ۵۴۰
انوشروان بن قباد ۵۵	ایران ۲۱، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۳۷، ۴۶، ۵۵، ۵۶،
انوشیروان ۱۲۵	۵۷، ۵۸، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۷۳، ۷۴، ۷۷، ۸۶،
اوباش ۵۲۵، ۵۱۸	۹۳، ۹۴، ۹۹، ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۵۸،
اوتاکرکلیما ۵۵	۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۷۲، ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۲،
اوحدالدین کرمانی ۲۸۵، ۲۹۱، ۲۵۱	۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲،
اوحدی مراغی ۳۳۱، ۳۳۰، ۳۲۹، ۲۰۹، ۷۸	۲۳۷، ۲۴۴، ۲۴۸، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۶۹،
اوحدی مراغی، چہرہ قلندریہ در شعر ۳۲۴	۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۹، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۲۱، ۳۳۸، ۳۳۹،
اوراق پنجنہ احساس ۴۷۵	۳۶۸، ۴۳۳، ۴۴۸، ۴۸۷
اوزبکستان ۲۵۸	ایران بزرگ ۱۷
اوطان ۱۵۶	ایرانِ عہد ساسانی ۷۴
اولیاءِ اللہ ۱۰۲	ایرانیان ۵۶، ۷۳
اویغورستان ۱۹۰	ایرانی قمی، اکبر ۱۴
آھر ۲۶۱	ایزدی، سیروس ۱۲۷
اہل ایاحہ ۵۳۷، ۱۱۳، ۱۱۲	ایشی نیلی ۳۹
اہل اعتزال ۲۷	ایکجیدہ ۲۸۴، ۲۸۴
اہل بدعت ۵۱۸	ایکچی ۲۸۵
اہل بیت ۵۳۰	ایلام ۵۸، ۲۹۰
اہل تعطیل ۱۷۱	ایمان فرعون ۱۱۵
اہل حق ۱۳، ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۱۹۲، ۲۳۷،	أب ۱۷۵
۳۰۶، ۳۳۸، ۳۳۹، ۴۹۸	ایتان کولبرغ ۱۱۱
اہل خراسان ۱۲۶	بابائیان آناٹولی ۳۶۶، ۳۶۷
اہل ذمہ ۱۷۷، ۱۷۱، ۱۷۰، ۹۸، ۹۸	بابائی تکیہ حیدر ۳۶۵
اہل رقص ۴۵۴	بابا ابراہیم گرم سیری ۲۷۲، ۲۹۳، ۲۹۵
اہل سلامت ۱۰۶	بابا الیاس ۳۶۶
اہل طریق ۵۲۳	بابا جمال ساوجی ۲۹۳، ۲۹۵

بابوی خاورانی ۳۶۳، ۳۶۵	بابا حسام گازر ۳۷۲، ۴۹۵
بابوی فله‌ای ۳۶۳	بابا حسینی ۳۶۵
بابوی فلی ۳۶۳	بابا حیدر ۲۷۰، ۳۶۵
بابویی ۲۷۹	بابا حیدرزاولہ ۴۹۳
باجہ جی، کاروان سرای ۲۸۴	باباخان ۲۳۷
باخترزی، سیف الدین ۲۱۵، ۲۵۰	بابارتن ۲۰۳
باد غیس ۴۳۱	بابا رضی ۳۶۵
یادیہ قلندری ۲۷۱	بابا رکن الدین شیرازی ۴۰۲
بازند ۵۴۷	بابا سلطان ۳۶۵
بارتلد ۱۹۰	بابا صفی ۳۶۵
بازار نیشابور ۱۷۳	باباطاهر عریان ۳۹، ۲۶۳
بازستان ۱۷۰	بابا عرب ۳۶۵
باسطیہ ۲۰۲	بابا فراش قہوہ چی ۳۶۵
باطنی ۵۲۰	باب الصغیر، گورستان ۲۱۳، ۲۳۲
باطنیان ۵۶، ۱۰۰	باب الصغیرہ ۴۰۶
باطنی گری ۹۹	بابا محمد کمان کش ۲۳۵، ۲۷۸
باغان ۲۶۱	باباها و بابائیان ۳۶۶
باقی ۴۱۵	بابای تکیہ ۳۶۵
بانگ خلیلی ۴۴۸	بابای حیدری خانہ ۳۶۵
باورد ۳۰۵	بابای قہوہ چی ۳۶۵
باورینگ، گرہارد ۱۱۱	بابک خرم دین ۵۶
بایوردی، مہرآفاق ۳۷	بابو ۱۹۳، ۳۶۲، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۸، ۴۴۰، ۴۴۱
بایزید ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۸۷	۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱
۱۳۹، ۱۴۷، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹	۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۰
۲۴۲، ۲۴۴، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۷۵، ۴۰۵، ۴۰۷	۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۹
۴۰۹، ۴۹۴، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۱۳، ۵۴۲، ۵۲۳	۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۹، ۴۸۴
۲۴، ۶۸، ۶۹، ۱۸۹، ۲۴۴، ۵۴۰	بابو حاجی چنبردار خراسانی ۳۷۰، ۴۹۳
بایسنغر ۲۶۳	بابو حاجی قونیانی ۳۷۱، ۴۹۳
بایسنغر ۳۸۲	بابو حسن قلندر ۳۷۳، ۴۹۳
بت پرست ۵۲۰	بابو خضر اسراری ۴۳۰
بجنورد ۲۶۰، ۲۶۱	بابو شہاب قلندر ۴۰۰، ۴۹۴
بحراخضر ۴۳۱، ۴۵۵، ۴۷۲	بابو فله ۳۶۳، ۳۶۵
بحرہند ۴۷۳	بابو قیصر ۲۵۶
بخارا ۲۸، ۶۱، ۷۳، ۸۱، ۱۵۱، ۱۹۶، ۲۱۵	بابو قیصر رومی ۳۶۹، ۴۹۴

- بُستی، ابوالحسن ۲۴۷، ۶۴
 بُسحاق اطعمه شیرازی ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۳، ۴۳۳، ۴۷۰
 بسری، ابو عبید ۷۰
 بسطام ۳۲، ۶۹، ۵۴۵
 بسطامی، عبدالرحمن بن محمد ۱۴۲
 بشار بن بُرد طخارستانی ۱۵
 بشار عواد ۲۲، ۲۵۲
 بشالِق ۱۹۰، ۵۲۳
 بشر حافی ۳۰، ۶۹
 بشیر، علی اصغر ۱۳۱، ۲۶۸
 بصره ۶۹، ۱۲۸، ۲۶۵
 بطال پیشگان ۵۲۲
 بَطال پیشه ۵۱۸
 بطلان فتوت ۱۷۷
 بغداد ۲۵، ۲۸، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۹۰، ۹۲، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۷، ۲۱۵، ۲۳۹، ۲۷۳، ۵۲۴
 بغدادی، ابو حمزه ۷۱
 بغشور ۶۸، ۷۰
 بقا و فنا ۵۴۱
 بکتاشیه ۳۶۷
 بکر، در فتوت ۱۷۶
 بگنی ۳۵۱
 بلاد اسلام ۵۲۱
 بلاذری ۶۶، ۷۴
 بلال ۲۱۳
 بلحسن ۲۸۳، ۳۱۶، ۳۶۳
 بلخ بامیان ۷۰، ۲۳۸
 بلخی، محمد ۲۱۳، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۶، ۵۲۲
 بلخی، محمد بن فضل ۷۰
 بلخی، محمد بن نعمت الله علوی فقیه ۱۰۴
- ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۵۰، ۴۲۵
 بختیار قلندر ۲۶۳
 بنخشایش ۲۸۶
 بدخشان ۴۳۱
 بدرالدین اسحاق ۱۹۸
 بدعت ۵۱۷، ۵۲۳
 بدوی، عبدالرحمن ۳۱، ۱۵۱، ۳۹۷
 بدیل ۵۹
 بدیل جولاهه آذربایجانی ۵۹
 بَدَلِ جاه ۱۵۶
 برج اول ۴۲۸، ۴۵۱
 بُردِ حَبْرَه ۴۲۶
 بُردهای یمن ۱۹۵
 بُردِ یمانی ۴۲۶
 بر ساز کردن ۳۹۸
 بر سیخ زدن ۴۷۰
 بَرَش ۳۴۳
 برگ بریان کردن ۴۶۵
 برگ پوست پوش ۴۶۸، ۴۶۸
 برگ خوان ۴۷۱
 برگ شهدانه ۴۶۷
 برگ کَنب ۴۳۸
 بروکلیمان ۱۲۷
 برون، ادوارد ۹۰
 بُرهانی ۲۸۷، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹
 بُرهانی نیشابوری ۲۹۷
 بزباز ۴۸۰
 بُزدوی نسفی ۳۳۴
 بزغنج ۴۴۸
 بزغنجیان، تکیه ۴۹۴
 بسام محمد بارود ۱۲۶
 بستان عیش خان ۲۸۵
 بسته اسرار ۴۳۹
 بسته بنگ ۴۳۹

- بلخی، محمود ۴۹۲
 بلعیدن قلولہ حشیش ۴۴۷
 بلغار ۴۳۳
 بم ۲۶۱
 بما، جشن - ۱۹۳
 بمبئی ۵۶
 بنان حمال ۷۱
 بندار بن حسین شیرازی ۷۲
 بنگ آب ۵۲۰
 بنگ جام مهر ۴۳۱
 بنگ خس ۴۴۳
 بنگ خشک مغز ۴۸۹
 بنگ سبز ۴۶۹
 بنگ سبک سر ۴۸۹
 بنگ ناشتا ۴۶۷
 بنگی ۴۷۸
 بنگی سودازده ۴۴۴
 بنگی گرسنه ۴۶۰، ۴۴۱، ۴۳۸
 بنگی لال ۴۶۷
 بنگی مادرزاد ۴۶۶، ۴۵۲
 بنویہ، درفتوت ۱۶۶
 بواطنه ۵۱۷، ۶۶
 بوبو ۴۶۵، ۴۶۰
 بوحامد دوستان ۹۹
 بودمر ۴۲
 بوزہ ۴۷۸، ۳۵۱
 بوزینہ دار ۱۷۲
 بوژآباد ۱۸۴
 بوسعید ۲۹۷، ۲۹۶، ۲۸۸، ۱۲۳، ۱۲۲، ۳۹
 ۳۱۶، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۸، ۳۹۰، ۴۳۱، ۴۹۰
 ۵۰۶، ۵۴۵، نیز ← ابوسعید
 بوصیری، شرف الدین محمد ۳۸۰
 بو طربون ۴۹۱
 بو عثمان ۲۱۸، ۳۴، ۳۳
 بو عثمان حیری ۱۵۳، ۷۰، ۳۳
 بو علی ۲۵۸
 بو علی قلندر ۲۶۳
 بوق قلندریان ۲۷۱، ۲۷۰
 بوئی بوی ۴۶۰
 بوی و رنگ ۴۷۲
 بہار، محمد تقی ملک الشعرا ۱۶، ۴۷، ۷۴، ۷۵،
 ۵۴۶، ۲۲۸
 بہاء الدین احمد سمنانی ۳۹۵
 بہاء الدین جلاد ۴۹۴، ۴۳۱
 بہاء الدین زکریا ۲۵۵
 بہاء الدین زکریای ملتانی ۳۲۲، ۱۹۹، ۲۵۵
 بہاء الدین عمر ۴۹۴، ۴۹۲
 بہاء ولد ۴۸، ۴۷
 بہ برگ ۴۵۰
 بہ بہان ۲۷۹
 بہ دندان کسی بودن ۴۳۰
 بہرام سقا ۵۳۱
 بہرام گور ۱۷۲
 بہرام میرزا ۹۴
 بہلبند ۵۴۷
 بہمن جادویہ ۷۴
 بہمنیار، احمد ۲۸۰
 بہوپال ۲۶۶
 بیانی، مہدی ۳۸۶
 بی تابہ بنگیان ۴۴۵
 بیت اللطف ما ۱۸۲
 بیت المقدس ۱۱۱، ۲۷۲، ۵۳۱
 بیت، درفتوت ۱۷۵
 بیجار ۲۷۹
 بی خبری ۴۵۵
 بیرجند ۲۶۱
 بیش بالق ۱۹۰
 بیش پُر ۳۷۱

- یساروی، مسعود بن عبدالله ۴۰۲
 یعت حدیبیه ۱۱۰
 یعت رضوان ۱۸۰
 یعت شجره ۱۸۰
 بین النهرین ۱۹
 بیوت، در فتوت ۱۵۵
 بیهقی، ابوالفضل ۴۹
 بیهقی، علی بن زید ۷۳
 پتک ۵۵
 پادشاهان فارس ۶۰
 پاذغ ۵۵
 پاذک ۵۵
 پارادوکس ۳۳۶
 پارسایان خوارزم ۷۳
 پارسایان فارس ۹۸
 پارسه ۴۵۸
 پاریان ۵۹
 پاریان (مزدکیان) ۶۰
 پاریس ۶۲
 پاکان، ابوبکر ۳۰۹
 پاکی ۴۳۵
 پاکی و تراش و آینه ۴۳۹
 پانی پت ۲۵۷
 پای اوق نمد ۲۴۹
 پای پیچ نمد ۲۴۹
 پای توغ ۲۴۶
 پای علم، ۲۴۶ ۵۲۲
 پای علم سلطان خراسان ۳۷۳
 پختن اسرار ۴۵۵
 پخته ۴۴۰
 پرتو بیضایی کاشانی ۲۷۵، ۴۴۸
 پرده‌های خیال ۴۷۳
 پرده معجون ۴۷۳، ۴۴۱
 پرنیق گرمرود ۱۹۱
 پرورش - شر شیر ۴۱۴
 پرشین اعتصامی ۱۷۳
 پیر دستار ۴۴۲
 پشتکود داشت ۲۷۹
 پشتکود سورتیمی ۲۵۰
 پلاس یوشیدن ۴۰۷
 پنجاب ۲۰۳، ۲۱۷
 پنج پیر معرفت ۲۳۲
 پنجه حساس ۴۷۵
 پنجه سرک ۴۳۳
 پریکی ۴۷۱
 پوست پوش ۴۳۱، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷
 پوست پوشان ۴۳۱، ۴۷۱
 پوست پوشان جعفری ۴۷۴، ۴۷۵
 پوست پوشان راه ۴۷۴
 پوست نکیه ۴۲۹
 پوست جعفری ۴۷۴
 پوشکیر ۵۴
 پوشنج ۷۲
 پوشنجی، ابوالحسن ۱۵۳، ۱۷۲
 پوشنگ هرات ۱۵۳
 پهلوان محمد ابوسعید ۴۵۹
 پهلوان محمد حویج ۲۵۳
 پهلوی سجاده ۴۸۸
 پیر انصار ۴۰
 پیران قلندر ۴۹۰
 پیر ترکستان ۵۳۱
 پیر نکیه ۴۶۱
 پیر خراسان ۵۳۲
 پیر حیوت ۴۵۳
 پیر عیب ۲۶۰
 پیر کوهستان ۵۳۲
 پیر لنگر ۴۵۳
 پیر مناجانی ۴۸۸

- پیرہ احمد پرنیقی گرمرودی ۱۹۱
 پیر ہرات ۵۳
 پیر ہندوستان ۵۳۲
 پیش بالغ ۱۹۰
 پیش خوان ۴۵۹
 پیش قدم ۴۰۹، ۱۷۵
 پیش قدم رہ ۳۹۵
 پیشکوه لرستان ۵۸
 پیشناماززادہ، قدرت اللہ ۱۰۴
 پیشواز ۴۲۶
 تاب اسرار ۴۷۳
 تاب اشتہا ۴۷۱، ۴۶۷
 تاب اوّل ۴۶۴
 تاب سبز ۴۶۸
 تابعین ۱۵۹
 تابو ۳۳۵، ۵۰
 تابہا ۴۷۰
 تاتار ۱۹۲
 تاتار، دولت ۳۴۶
 تاج الدین احمد وزیر ۲۶۴
 تاج الدین پدر قلندر ۱۹۶
 تاج الدین علی دہقان ۵۳۰
 تاج الدین مُعْتَز الخراسانی ۳۱۸
 تاج الدین ملک اخستان ۳۸۶
 تاج الدین منتجب الخلاطی ۵۲۰
 تاجیکستان ۲۵۸
 تازہ کاری ۴۷۵
 تاشکند ۱۸۴
 تالش ۲۶۱
 تبارزہ عباس آباد اصفہان ۳۶۵
 تبدیل در جلو ۴۷۴
 تبرستان ۵۳۰
 تبریز ۳۱۵، ۲۶۳
 تبریزی، ابوالمجد محمد بن مسعود ۴۸۷، ۲۹۱
 تبریزی، مقصود علی ۲۷۳، ۶۱
 تجدید ۴۷۵، ۴۴۸، ۴۳۸، ۴۲۸
 تجدید فتوت ۱۶۲
 تجدید کردن در مصرفِ حشیش ۴۲۷
 تجربہ گرایِ سعدی ۵۲۷
 تخریب صورت ۴۰۹
 تخلص ۴۰
 تخم گنب ۴۴۱
 تخیل ۴۴۰
 تخیل پختن ۴۴۳
 تراب علی شاہ قلندر ۲۰۵
 ترابی، محمد بن رسول ۳۷۵
 تراش ۴۳۹
 تراش صبح گاہی ۴۴۵
 تربت اسحاق خان ۲۱۹
 تربت جام ۲۱۴
 تربت حیدر ۲۱۵
 تربت حیدری ۲۱۵
 تربت حیدریہ ۲۱۵، ۲۱۴
 تربت زاوہ ۲۲۲
 تربت شیخ جام ۲۲۲، ۲۱۴
 تربت قطب الدین ۲۱۵
 ترسائی ۵۹
 ترکستان ۵۲۳، ۱۹۰
 ترکمانان حدود قونیہ ۷۳
 ترکمانان خراسان ۲۱۶، ۲۱۵
 ترکیب حشیش با مواد دیگر ۴۴۱
 ترکیب رنگین ۴۶۸
 ترکیب شاہی ۴۸۱
 ترکیہ ۴۰
 ترمذ ۷۰
 ترمذی، محمد بن علی حکیم ۷۰
 ترمذت ۳۵۶
 تشبیہ ۵۲۴

- تشنہ، فرانتس ۱۶۴، ۱۲۱
تشنگی مفرطِ حشیشیان ۴۴۳
تشیع ۲۲۹، ۲۲۱، ۱۶۰، ۸۲، ۵۷، ۵۵
تصوّف ۲۸۸، ۲۹۴، ۳۰۶، ۳۱۷، ۳۴۰، ۳۶۴،
۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۳، ۳۹۸، ۴۰۴، ۵۲۷، ۵۳۷، ۵۳۸،
۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳
تصوّف خراسان ۳۰، ۳۰، ۶۴، ۳۱
تعبیر ۱۷۷
التعطیل ۶۱
تعطیل ۱۰۳، ۵۳۷، ۵۲۴
تعطیل و الحاد ۵۶
تُقّاحی ۴۸۵
تفت ۴۳۱
تفضلی، تقی ۲۹۱، ۳۰۹، ۴۰۸
تقی الدین ابن دقیق العید ۳۵۴
تقی الدین المغربي ۱۴۲
تقی حلوی ۲۷۸
تقی زاده، حسن ۹۶
تکبیر صبح ۴۵۶
تکروری، شیخ فتح ۲۳۳
تکمیل ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۸
تکیہ ۳۹۵، ۴۶۳
تکیہ بزغنجان ۴۴۸، ۴۹۷
تکیہ قلندران ۲۷۸
تلخ کردن دندان ۴۶۴
تلخ و گرفته ۴۴۰
تل گرد ۲۴۸
تنوره ۴۳۰، ۴۷۴
تنوره ضمیر ۳۹۷
نو ۴۶۷
نوبینگن ۷۴
نورہ ۴۳۱
توقیع، خط ۴۳۶
توکل ۱۵۱
توکیو ۲۲
تولئی و تبرئی ۴۱۸
تون ۳۶۶
تونیان پیک قاینی ۴۳۱، ۴۹۷
توینی، محمد ۳۶۸
تویی ۴۶۷
تیراندازان ترک ۷۳
تیر جرد ۲۴۸
تیغ کشیدن ۴۴۵
تیمور ۲۶۴
تیمور پاشا ۹۱، ۹۲
تیمور، پدر حیدر ۲۱۶
تینات ۷۱
ثاقب فر، مرتضیٰ ۲۴۴
ثعالبی ۷۳
ثقفی، محمد بن عبدالوہاب ۷۱، ۱۱۰
جاحظ ۱۷۳
جادوان و مُشعبدانِ ہند ۷۳
جادوی مجاورت ۱۰۶
جاظ ۱۷۲
جام ۲۲۰، ۲۲۳
جامع منعی نیشابور ۱۴۸
جامگی گرمسیر اہواز ۲۷۹
جامہ بہشتیان ۴۳۲
جامی، ابوالمکارم بن علاء الملک ۲۴۸، ۳۱۶
جامی، احمد ۲۴۹
جامی، عبدالرحمان ۳۵، ۳۸، ۱۳۱، ۵۴۱
جامی، معین الدین ۳۱۶
جبر ۵۲۴
جبرئیل ۱۹۳، ۵۳۲
جُبہ خانہ ۴۴۲
جد درفتوت ۱۷۵
جدیمۃ الأبرش ۳۹۱
جرجانی ۱۰۷، ۳۳۴، ۳۶۱

جمال مجرّد ۲۵۶	جرجانی، ابوعلی ۱۲۱
جمالی ۱۰۸	جرجانی، عبدالقاهر ۳۳۴
جم خانہ ۳۳۹	جرزدان ۴۵۴، ۳۹۸
جمشید ۶۰	جرعہ دان ۴۵۳، ۴۳۸
جمع خانہ ۳۳۹	جرعہ دان کاغذین ۴۸۹
جمعیت خانہ ۳۶۹	جرمانہ ۴۷۰
جمل عایشہ ۳۰۵	جرمکان ۲۱۶
جنکز خان ۴۰۶	جرودق ۳۲۷
الجنون فنون ۴۷۳، ۴۵۷	جریری، ابو محمد ۷۱
جنید بن محمد ۶۸، ۳۲، ۷۰، ۱۲۲، ۲۸۹، ۵۳۱، ۵۴۳، ۵۴۰	جزری، شمس الدین ۲۳۳
جنیدیان ۵۳۸، ۶۸	جستہ ۴۵۹
جنیدیہ ۵۴۰	جط ۱۷۲
جو ۴۴۱، ۴۳۲	جعفر بن محمد بن نصیر ۷۲
جو ال در گردن انداختن ۵۲۲	جعفر صادق ۴۱۹، ۸۶
جو ال سیاہ قلندریان ۲۰۹	جفت زمین ۵۲۲
جو ال ۵۱۷، ۲۱۰، ۲۰۹، ۶۵	جل ۴۴۹
جو ال پوشی ۴۳۴	جل اسرار ۴۷۲، ۴۴۲
جو القی ۵۲۱، ۲۰۸، ۲۰۷	جلال الدین بن حسام الہروی ۳۷۴، ۲۵۳، ۲۴۵
جو القیان ۴۹۸، ۳۹۹، ۱۹۷، ۸۱	جلال الدین عزیزاٹھ ۲۵۵
جو القیہ ۲۰۸، ۲۰۷	جلال الدین یونس ۲۵۵
جو الیقی، ابو منصور ۲۰۹	جلالای اردستانی ۴۷۵، ۲۵۶
جو امردان ۱۵۸	جلال درگزینی ۲۴۱، ۲۳۸، ۲۳۳، ۲۱۳، ۲۱۲، ۴۰۶
جو اتان ۱۵۸	جلایری، احمد ۲۸۴، ۹۲
جو انک ۱۵۸	جل سبز ۴۴۵
جو انکان ۱۵۸	جلگہ جام ۴۳۱
جو انمرد ۱۵۸	جمال الدین ساوہ ۴۰۶
جو انمردان ۱۵۶، ۱۴۷، ۱۱۴، ۲۷، ۲۵، ۲۳	جمال الساوی، ۵۲۰، ۵۲۲
۱۸۸، ۱۸۴، ۱۸۳، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۶۴، ۱۵۹، ۱۵۸	جمال الملتہ و الدین لطف اللہ ۳۸۰
۵۳۴، ۵۲۸، ۳۶۸، ۳۶۵، ۳۳۲، ۳۰۵، ۳۰۴، ۲۶۷	جمال درگزینی ۴۰۶
جو انمرد بڑباد ۱۸۴	جمال ساوجی ۲۳۴، ۲۳۳، ۲۱۳، ۲۰۸، ۲۰۰
جو انمرد تبریزی ۵۲۸	۲۴۴، ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۵
جو انمردی ۱۱۵، ۸۷، ۷۴، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۲	۴۳۰، ۲۷۸، ۲۵۶، ۲۴۶
۱۸۵، ۱۸۴، ۱۸۳، ۱۶۴، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۴۷، ۱۴۶	جمال ساوجی، سلسلہ - ۲۳۵

چشم پوشیدہ ۴۴۷	۱۸۸، ۱۸۹، ۳۶۸، ۳۹۳، ۴۹۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۳۰
چشم سرخ ۴۴۴	۵۳۴، ۵۳۵
چشم فرو گرفتن ۳۹۸	جوجک بیکِ قلندر ۷۸
چشمِ مصرف کنندگانِ حشیش ۴۴۳	جوزبویا ۴۸۰، ۴۲۹، ۳۵۴
چلبی ۱۹۵	جوزجانی، ابوعلی ۱۲۱
چمنک ۴۲۶	جوزہندی ۴۸۰
چمنہ ۴۲۶	جوک زدن ۲۲۱
چنگی ۴۲۶	جولامگانِ یمن ۷۳
چوب نبات ۴۲۹	جولقی ۵۲۲، ۲۰۷، ۱۹۴
چهار ابرویہ ۷۴	جولقیان ۵۲۰، ۵۲۰، ۱۹۲، ۶۳
چهارباغ ۳۶۵	جولقی نکیساری، ابوبکر ۱۹۳
چهاردانگہ ۲۶۰	جونپوری، عبدالقادر ۲۰۴
چهاردولی ۲۷۹	جوینی ۳۹۷
چهارسوق ۲۲۰	جہودان ۹۰
چهار ضربِ ابدالِ قلندری ۷۴	جہودی ۵۹
چهار یار پیامبر ۱۸۰	جیحون آبادی مکرئی ۵۶
چیدن سبلت ۴۷۲	جیرفت ۲۶۲، ۲۶۱
چیمہ رود، دہستان ۲۷۹	چات ۳۶۷
حاتم اصم ۷۰، ۳۲	چادر قلندری ۲۶۸
حاجب بن زرارہ تمیمی ۷۷	چار برویہ ۷۴
حاج بکناش خراسانی ۳۶۷	چار جام ۴۳۴، ۴۷۲
حاج خلیفہ ۳۵۳، ۲۲۲	چار ضرب ۴۷۹، ۴۴۵
الحاجری ۱۷۳	چار ضربی ۴۷۲
حاج کوسہ ۴۳۷	چاشنی ہا ۴۵۳
حاج کولہ ۴۳۷	چاک در آستین نمذ کردن ۴۶۰
حاجی عبدالرحیم ۲۷۶، ۸۴	چتر زدن ۴۷۰
حاجی کوسہ ۴۳۷	چتر و صدف ۴۷۰
حاجی مبارکِ حیدری ۳۱۹، ۱۹۴	چراغِ دہلی ۱۹۶
حارثِ محاسبی ۵۴۰، ۶۹، ۶۸	چرخ زدن ۴۶۰، ۱۶۱
حافظ ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۳۵، ۳۰، ۲۹، ۲۸	چرخ میان ۴۶۰
۱۸۶، ۱۳۴، ۱۱۳، ۱۰۶، ۸۲، ۸۱، ۷۸، ۶۳، ۵۴	چرنداب ۲۷۸، ۲۳۵
۲۹۳، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۶۷، ۲۱۸، ۲۰۰، ۱۹۸	چسنہ ۴۵۹
۳۶۴، ۳۵۴، ۳۳۶، ۳۳۵، ۳۳۴، ۳۳۱، ۳۲۸، ۳۲۴	چشتیان ۱۳۱
۴۳۸، ۴۳۶، ۴۳۵، ۴۳۳، ۴۳۱، ۴۲۴، ۳۹۹، ۳۶۸	چشتیہ ۲۰۱

حسن العسكري ۴۱۹	۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶
حسن بصری ۱۶۹، ۱۵۹، ۱۱۵	۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵
حسن بن محمد ۲۲۲	۴۵۶، ۵۲۸، ۵۳۲
حسن دهلوی سنجری ۴۶۸	حافظ، جہرۃ قلندر در شعر - ۳۳۴
حسن صباح ۱۶۸، ۵۹	حافظ سیلفی اصفہانی ۲۹۳
حسن قلندری جوالقی ۲۷۳	حافظ و حشیش؟ ۴۴۶
حسن کاشی ۵۳۰	حافظ، ہفت - ۱۸۱
حسنک وزیر ۴۹	الحاکم ۹۱
حسن لو، حیدر ۴۵۵، ۲۶۴	حاکم نیشابوری ۱۴۴
حُسنیہ ۵۳۷، ۱۱۲، ۱۰۵، ۱۰۳	حاکمی والا، اسماعیل ۱۴
الحسین ۴۱۹، ۴۱۸	حال سرگردانی اسرار ۴۴۲
حسین گرد شبستری ۱۶۱	حامد بن عدی ۱۶۶
حسینی منشی، مسعود ۹۶	حبر ۴۲۶
حشیش، ۸۱، ۹۲، ۹۹، ۱۴۳، ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۲۲	حبہ ۴۷۸
۴۷۶، ۴۳۴، ۳۳۰، ۲۸۲، ۲۶۴، ۲۵۶، ۲۵۳، ۲۲۴	حبہ قلب ۴۷۵
حشیش در جامعۃ اسلامی، ۳۴۵	حبۃ الخضراء ۴۷۵
حشیش در حلوا، ۴۴۳، ۴۲۹	حبۃ القلب ۴۷۵
حشیش، در شیر پروردن ۴۸۳	حجاب ناری ۵۳۸
حشیش ساییدہ ۴۴۲	حجاب نوری ۵۳۸
حشیش ظلمانی ۴۷۶	حُدیبیہ ۱۸۰
حشیش و شراب ۴۸۷	حزان ۸۹
حشیش و قلندریہ ۳۴۰	حربی ۱۷۱
حُضری، ابوالحسن ۱۵۵، ۱۲۸، ۱۲۵، ۷۲	حَرَم ۷۲
حضور و غیبت ۵۴۱	حروفی ۱۳
حقماق، قطب الدین ۴۹۹	حروفیہ ۳۳۸
حُقہ ۴۸۰	حریری، علی ۳۵۶، ۳۴۸، ۲۵۲، ۲۵۱
حُقہ پر معجون کردن ۳۳۰	حریری، علی
حقیقت محمدیہ ۵۸	حریریہ ۲۵۲، ۵۳
حکمت در سراویل، در فتوت ۱۸۰	حزب، در فتوت ۱۷۵
حکمت شد، در فتوت ۱۸۰	حزبها ۱۷۷
حکمت، علی اصغر ۳۶۶	حساب ۵۲۵
حکمت نمک، در فتوت ۱۸۰	حسام گازر ۲۵۶
حکیم الدین فکر ۴۲۸	الحسن ۴۱۹، ۴۱۸
حکیمان یونان ۷۳	حسن ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸

- حکیم ترمذی ۱۵۴، ۵۴۰، ۲۷
حکیم سوری ۴۲۳
حکیمیان ۶۸
حکیمیہ ۵۴۰
حلاج ۵۴۱، ۵۴۰، ۴۱۱، ۲۸۸، ۱۸۳، ۱۲۵، ۱۱۵
حلاجیان ۵۴۰، ۶۹
حلاجیہ ۵۴۱
حلاجیل ۲۱۰
حلب ۲۴۳، ۱۶۳، ۱۶۰، ۸۹، ۶۴
حل ترکیب عطار ۴۳۳
حلقہ ۴۶۰
حلقہ در آلت ۳۲۹
حلقہ فتوت ۵۳۴
حلقہ قلندری ۲۶۹
حلوائی بی منت ۴۶۳
حلول، ۵۳۷، ۵۴۰
حلولیان ۵۴۱، ۶۹
حلولتہ ۵۴۰، ۵۳۸، ۵۳۷، ۱۰۵، ۱۰۵
حمدون قصر ۵۳، ۳۲، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲
۶۸، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴
۱۲۵، ۱۲۷، ۷۰، ۱۰۴، ۵۴۰
حمزہ ۴۳۳
حمزہ سگاک ازجامی ۱۵۶
حمید قلندر ۲۰۸، ۱۹۶
حنابردست ۴۲۹
حنای سبز ۴۵۰
حنفیان ۳۶۱، ۳۵۴
حیات بخشان ۵۳۰
حیادہ ۲۶۹، ۲۰۷
حیدر ۳۴۵
حیدر آملی ۱۰۲، ۱۰۱
حیدر بن عبداللہ بن ابی البرکات الزاوی ۲۱۵
حیدر تونی ۲۲۱
حیدر زاوگی ۲۶۸، ۲۰۸
حیدر زاوہ ۴۹۹
حیدر زاوی ۲۱۵
حیدر صفدر ۲۰۴
حیدر کزار ۲۰۴
حیدرنامہ ۲۷۵
حیدری ۴۶۸، ۳۹۷، ۲۰۸
حیدریان ۴۹۹، ۴۶۸، ۳۳۰، ۱۹۰، ۸۱
حیدری خانہ ۳۶۵، ۳۶۴
حیدری، مظفر ۲۱۸
حیدری - نعمتی ۲۳۱، ۲۳۰، ۲۲۹
حیدریہ، ۵۳، ۲۲۴، ۲۲۰
حیدری ہا ۲۲۸
حیرہ نیشابور ۲۲
خاقانی ۴۳۳، ۳۰۳، ۲۷۲، ۱۰۸، ۱۰۷
خالد الحداد ۱۸۲
خالکوبی روی بدن ۱۶۱
خالو احمد تیرجردی ۲۴۸
خان الباجہ جی ۲۸۴
خانقاہ ساوجی ۲۳۵
خانقاہ شیخ جمال الدین ساوہ ای ۲۳۳
خانقاہ معدآباد ۲۴۸
خانقاہی، ابونصر طاہر بن محمد ۱۴۶، ۷۴
خانقاہی سرخسی، خانوادہ ۱۴۶
خانقاہی نیشابور، خاندان ۱۴۶
خانلری ← نائل خانلری
خانہ خرابی بنگ ۴۳۹
خاوران، دشت - ۳۶۳، ۹۳
خایف السبیل ۱۷۰
خجندی ۷۳
خداپکان ۷۵
خدیو جم، حسین ۲۸۸
الخذاندی ۷۳
خراباتی ۴۸۸
خراز، ابوسعید ۵۴۰، ۷۰، ۶۸

خرّاز، ابو محمد ۷۱	خرّاز، ابو محمد ۷۱
خرّازیان ۶۸	خرّازیان ۶۸
خرّازیه ۵۴۰	خرّازیه ۵۴۰
خراسان ۲۱، ۲۲، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲	خراسان ۲۱، ۲۲، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲
۳۸، ۴۷، ۶۴، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۸۵، ۸۷، ۹۹	۳۸، ۴۷، ۶۴، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۸۵، ۸۷، ۹۹
۱۰۰، ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۸	۱۰۰، ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۸
۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶	۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶
۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۴۲، ۲۶۳، ۲۹۰، ۳۰۶	۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۴۲، ۲۶۳، ۲۹۰، ۳۰۶
۳۰۷، ۳۱۹، ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۷۳، ۴۰۵	۳۰۷، ۳۱۹، ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۷۳، ۴۰۵
۴۳۰، ۴۳۱، ۴۷۱، ۵۰۸، ۵۱۴، ۵۲۳، ۵۳۰	۴۳۰، ۴۳۱، ۴۷۱، ۵۰۸، ۵۱۴، ۵۲۳، ۵۳۰
۵۴۷، ۵۴۰	۵۴۷، ۵۴۰
خراسانیان ۷۳	خراسانیان ۷۳
خرانِ عَنگ ۵۴۷	خرانِ عَنگ ۵۴۷
خرقان ۱۴۳	خرقان ۱۴۳
خرقانی، ابوالحسن ۷۵، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۸۹، ۳۱۵	خرقانی، ابوالحسن ۷۵، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۸۹، ۳۱۵
۳۱۶	۳۱۶
خرقه بردوش ۴۶۹	خرقه بردوش ۴۶۹
خرقه عَسلی ۳۲۹	خرقه عَسلی ۳۲۹
خرکوشی، ابوسعید ۱۱۰	خرکوشی، ابوسعید ۱۱۰
خرکوشی نیشابوری ۳۲، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹	خرکوشی نیشابوری ۳۲، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹
۱۳۰، ۵۳۸	۱۳۰، ۵۳۸
خرّم آباد ۲۶۱، ۲۶۱	خرّم آباد ۲۶۱، ۲۶۱
خرم دین ۵۵، ۵۶، ۶۱	خرم دین ۵۵، ۵۶، ۶۱
خرم دینان ۱۳، ۵۷، ۶۵، ۹۲، ۱۰۰	خرم دینان ۱۳، ۵۷، ۶۵، ۹۲، ۱۰۰
خرم دینان حدود کرمانشاه ۹۲	خرم دینان حدود کرمانشاه ۹۲
خرّم دینی ۵۸، ۶۰، ۶۵	خرّم دینی ۵۸، ۶۰، ۶۵
خرّم دینیه ۵۵	خرّم دینیه ۵۵
خرم شهر ۲۶۲	خرم شهر ۲۶۲
خرمه ۵۵	خرمه ۵۵
خرمه دین ۵۵	خرمه دین ۵۵
خرمه دینان ۵۵	خرمه دینان ۵۵
خرّم میان ۵۸، ۶۶	خرّم میان ۵۸، ۶۶
خرّمی گری ۱۷، ۵۶، ۵۷	خرّمی گری ۱۷، ۵۶، ۵۷
خرّمیه ۵۵، ۶۶، ۲۳۷، ۵۱۷، ۵۲۰	خرّمیه ۵۵، ۶۶، ۲۳۷، ۵۱۷، ۵۲۰
خروج خوارج ۵۲۳	خروج خوارج ۵۲۳
خُرّاند ۷۳	خُرّاند ۷۳
خزر ۲۶۲	خزر ۲۶۲
الخزندی، سلمة بن محمد ۷۳	الخزندی، سلمة بن محمد ۷۳
خزندی ۷۳	خزندی ۷۳
خَس ۴۶۴	خَس ۴۶۴
خسرو ۴۳۳، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱	خسرو ۴۳۳، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱
۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵	۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵
خسروانین ۱۸۳	خسروانین ۱۸۳
خسرو پرویز ۲۴۴	خسرو پرویز ۲۴۴
خسروی، محمدرضا ۲۱۵، ۲۲۲	خسروی، محمدرضا ۲۱۵، ۲۲۲
خَسّاب کبیر، ابوسهل ۷۲	خَسّاب کبیر، ابوسهل ۷۲
خشتک معجون ۴۴۱	خشتک معجون ۴۴۱
خشک مغز ۴۸۸	خشک مغز ۴۸۸
خشکی مغز ۴۶۷، ۴۷۹	خشکی مغز ۴۶۷، ۴۷۹
خضر ۵۸، ۴۳۵، ۴۵۶، ۴۶۴	خضر ۵۸، ۴۳۵، ۴۵۶، ۴۶۴
خَضِر ۴۸۸	خَضِر ۴۸۸
خضر رومی گلندر ۲۰۳	خضر رومی گلندر ۲۰۳
خطِ آزادی ۴۴۱	خطِ آزادی ۴۴۱
خطا، سرزمین ۴۸۹، ۱۹۰	خطا، سرزمین ۴۸۹، ۱۹۰
خطِ بندگی نوشتن ۴۶۶	خطِ بندگی نوشتن ۴۶۶
خطبه ۱۶۵، ۱۷۸	خطبه ۱۶۵، ۱۷۸
خطبه آب و نمک ۱۷۹	خطبه آب و نمک ۱۷۹
خطبه طریقت ۴۱۸	خطبه طریقت ۴۱۸
خطیب فارسی ۲۱۲، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲	خطیب فارسی ۲۱۲، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲
۲۴۵، ۴۰۵	۲۴۵، ۴۰۵
خطیب قوم، در فتوت ۱۷۶	خطیب قوم، در فتوت ۱۷۶
خفیفیان ۶۸	خفیفیان ۶۸
خفیفیه ۵۴۰	خفیفیه ۵۴۰
خلج، قوم - ۹۵	خلج، قوم - ۹۵
خلخالی اردبیلی، میرمحمد علی ۳۶۵	خلخالی اردبیلی، میرمحمد علی ۳۶۵
خلدیه، در فتوت ۱۶۶	خلدیه، در فتوت ۱۶۶
خلفای راشدین ۸۸	خلفای راشدین ۸۸
خلف بن ایوب ۱۸۲	خلف بن ایوب ۱۸۲

- خلیج فارس ۱۷۲
 خلیلی (مقامی در موسیقی قلندریه) ۴۴۸، ۴۰۸، ۴۶۶
 خلیلیه ۱۶۶
 خمر ۵۲۰، ۵۱۸
 خنگ بُت ۳۰۵
 خواب سبز ۴۵۰
 خواجهی کرمانی ۵۳۰
 خواجه داد ۲۱۶
 خواجه سنجان ۲۴۷
 خواجه عالم ۴۲۰
 خوارج ۲۱
 خوارزمی ۱۰۷
 خوارزمی، ابوبکر ۳۴۴
 خوارزمی، جمال الدین ابوبکر ۳۴۴
 خواف ۲۴۹، ۲۲۰
 خوافی، جلال الدین شاه ۳۸۶
 خوان خیال ۴۶۸
 خوراک ۴۶۱
 خوردن اسرار ۴۶۹
 خوردن خون یکدیگر ۱۶۸
 خوردن در شارع عام ۱۷۳
 خوردن سبزه ۴۷۹
 خورشید بلخ ۲۴۳
 خوزستان ۹۶، ۶۹
 خوزندی ۷۳
 خوزندی، ابوطاهر ۷۳
 خوش باش ۵۲۵
 خوشینان ۲۳۷، ۲۳۶
 خوشینان اسفندیار ۲۳۷
 خوشینان اعظم ۲۳۷
 خوشینان تپه ۲۳۷
 خوشینی ۲۳۷
 خوف ۴۴۱
 خون شیره ۴۵۴
 خویشینان ۵۲۲
 خویشینان ۲۳۶
 خوی عجم‌ها ۹۱
 خیال ۴۲۸
 خیال آب ۴۴۳
 خیالات ۴۴۰
 خیال - پختن ۴۴۳
 خیال کز ۴۴۷
 خیالهای عجیب ۵۲۶
 خیام ۱۶۸
 خیام پور، عبدالرسول ۲۲۶
 خیوان ۴۶۵، ۴۳۷
 خیر نساج ۷۱
 دار الشفا ۲۸۵، ۲۸۴
 داران ۴۰۷، ۷۰
 دارانی، ابوسلیمان ۴۰۷، ۴۰۷، ۷۰
 دارانی، ابوعلی ۴۰۷
 دارچینی ۴۸۰
 دارکانی ۴۱۶
 دارک، هیوبرت ۵۵
 داستانی، ابو عبدالله ۱۸۸، ۱۸۴
 دالساندری، وینچنتو ۲۳۰
 دانته ۵۴
 دانش پزوه، محمدتقی ۵۹، ۲۱۶
 دانش نفرشی، تقی ۴۲۳
 داود ۱۰۲، ۵۸
 داود ترمذی ۴۹۲، ۳۷۴
 دباب ۱۷۲
 دبیران ناحیه سواد ۷۳
 دجله ۲۸۵، ۲۸۴، ۹۲
 دجلی انصاری ۱۶۶
 دختر ترسا ۱۶۸
 دراویش خاکساری ۳۲۹

دکانِ سوسن ۴۳۵، ۴۴۸، ۴۶۹، ۵۰۱	درجزین ۲۷۹
دکش، درفتوت ۱۷۶	درختِ افیون ۴۲۸
الدلال الهمدانی، مسعود بن محمد بن ۲۱۲	دردِ قلندر ۴۷
دل زدن ۴۷۲	درگزینی ۲۳۸
دلفان ۲۶۱	درگزینی، جلال الدین ۴۰۶
دلق ۴۷۳	درود بر شما ای فتیان ۱۷۹
دلقِ گدایان ۴۵۷	درود بر شما و بر همه فتیان ۱۷۹
دماغ خشک ۴۴۰	درودیان، ولی الله ۴۲۱
دمشق ۷۰، ۹۱، ۲۱۳، ۵۲۲	دروز ۳۳۸
دمکِ دمی ۱۶۸	دروزیان ۵۶
دمیاط ۲۳۳، ۲۳۵، ۴۰۷	درویشانِ حریری ۲۵۱
دندان زدن ۴۲۷، ۴۳۶، ۴۳۹، ۴۷۱، ۴۷۷	درویشانِ حیدری ۱۹۱
دندانقانِ مَرُو ۷۰	درویشانِ رفاعی ۲۶۸
دوالکِ باز ۴۸۰	درویشانِ قلندری ۸۹
دورِ سماع ۴۵۰	درویشِ علی کرکهری ۱۶۴
دوشاب ۴۸۸	درویشِ محمد ۴۵۹
دولتِ شاهِ سمرقندی ۲۰۳، ۳۴۳، ۴۲۳، ۴۲۴، ۵۳۱	درویش، محمد عدنان ۳۳۴
دولتِ عرب ۵۵	درویشیِ درویشان ۴۰۹
دُھاتِ بلخ ۷۳	درویشیِ درویشانِ گفتن ۱۹۳
دھخدا ۲۸۰	دریایِ مدیترانہ ۴۳۱
دھخدا کینخسرو ۵۹	دریایی، تورج ۲۴۴
دھدشت ۹۶	دریوزہ ۳۲۹
دھستانِ کاریز ۲۶۰	دزدانِ دریایی ۱۷۳
دھ کور ۲۳۷	دزدانِ طوس ۷۳
دھلرانِ ایلام ۲۳۷	دزدان و متواریانِ نواحیِ ری ۷۳
دھلی ۲۰۸	دزفول ۹۵
دیارِ مغرب ۱۰۰	دُزی، زینہارت ۲۵۲، ۲۷۸، ۴۲۳
دیزہ ۳۷۲	دستِ ادب بر ہم نهادن ۴۱۵
دیکِ پالان ۴۰۹	دشتِ خاوران ۳۶۳، ۹۳
دیکِ پالانِ کردن ۴۶۴	دعد ۵۴۵
دیلیمِ حمیری ۳۵۲	دعوت ۱۶۵، ۱۷۸
دینور ۷۱، ۷۲، ۷۳	دعویِ عاملی ۵۲۴
دینوری، ابوالعباس ۷۲	دفاع از ابلیس ۶۴
دینوری، احمدِ اسود ۷۲	دقاق، ابوعلی ۱۲۲، ۷۲

- دیوان دره شهرستان سنندج ۲۲۷
دیوانه رومی ۲۷۴
ذات السلاسل ۳۹۰
ذقن فتاده ۴۶۷
ذکر قلندری ۲۰۵
ذوالحاجب ۷۴
ذوالسعادات ۲۹۸
ذوالفقار شروانی ۲۶۹
ذوالنون مصری ۵۳۳، ۵۳۱، ۳۴۲، ۶۹، ۳۲
ذهبی ۱۶۰، ۱۴۴، ۱۲۳، ۶۱، ۲۲، ۲۱۳، ۲۲
۱۶۷، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۱۸، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵
۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳
راتبه ۲۳۹
رادتکه، برند ۱۲۱
رازی، ابومحمد عبدالله بن محمد ۷۲
رازی، محمد بن زکریا ۳۴۶، ۱۵
رازی مقری، ابوالقاسم ۱۵۳
راشدی، حسام‌الدین ۲۶۵
راعی، قیام‌الدین ۵۴۶
رافضی ۵۵
رافضیان ۵۵
رافعی ۳۵۶، ۳۵۳
راهزن ۱۷۲، ۱۷۰
راه قلندر ۲۷۳، ۴۸
راه ملامت ۳۲
رأس الحزب ۵۳۱، ۱۷۵
ریاب ۵۴۵
ریاط بهروز ۲۸۴
ریاط شیخ الشیوخ نیشابوری ۲۸۴
رژن ۲۰۳
رژینات ۲۰۳
رحیم‌الدین شاه ۵۳۱
رُخ ۲۴۸
رخ زرد ۴۴۳
رخ زردی ۴۳۲، ۴۲۹
ردّه ۱۷۱
رزن همدان ۲۷۹
رستم ۷۴
رستم ذوالحاجب ۶۶
رسم مرس ۴۴۲
رسم ملامت ۱۶۱
رسوایی چشم ۴۳۸
رسول ص ۴۱۸، ۴۱۰، ۳۵۲، ۳۴۲، ۳۰۱، ۲۸۸
۴۳۲، ۵۳۰، ۵۳۰
رشخوار ۲۶۱
رشیدای زرگر ۳۶۵
رشید یاسمی، غلامرضا ۲۷۰، ۹۰
رضا ۵۴۱
رضوی مرتضوی، حضرت اخوی ۳۸۰
رضی الحق و الدین علی لالا ۴۰۶
رضی‌الدین زاوی ۲۵۰
رقاء، محمد بن علی ۳۰۰، ۳۰۰
رفیق، درفتوت ۱۷۵
رقاشیه ۱۰۷
رقاص ۱۷۲
رقص ۴۴۲
رقص لنگر ۴۶۱
رقی منشور ۴۷۴
رکن‌الدین محمود سنجانی خوافی ۲۴۸
رگو ۴۸۹
رمضان قلندر ۱۹۹
رمی، درفتوت ۱۷۷
رند، ۳۰، ۵۱۷، ۵۲۵
رندان ۴۸۸
رندان قلندر ۲۹، ۳۰
رنگ پوش ۳۲۷
رودبار ۷۲
رودباری، ابو عبدالله ۷۲

الزبیدی، محمد عبدالله ۱۵۱	رودباری، ابوعلی ۷۱
زجاجی، ابو عمرو ۷۲	رودکار ۴۱۶
زجاجیه ۴۵۸	رود معجن ۵۴۵
زجل ۱۴۴، ۱۴۲	روزبهان ۶۱، ۱۰۳، ۱۳۱، ۲۸۳، ۳۱۸، ۴۸۲
زرتشتیان ۷۴	روزنتال ۳۴۵
زردشت ۶۵، ۵۹	روستای ری ۵۵
زرکشی ۲۲۴، ۲۵۳، ۳۴۵	روشن، محمد ۸۶، ۲۸۳
زرگرانِ خَران ۷۳	روش‌ها ۴۷۰
زریاب خویی ۲۲	روم ۵۹، ۷۳، ۹۴، ۱۰۰، ۱۷۹، ۱۹۰، ۲۲۳، ۲۳۴
زرین‌کوب، حمید ۲۱۲، ۴۰۷	رومی، ابوعلی ۴۰۵
زرین‌کوب، عبدالحسین ۲۲۸	روندان ۳۷۴
زط ۱۷۲	رویانی طبری ۳۶۰، ۳۶۱
زطی ۱۷۲	روی زردی ۴۳۲
زعفران دوح ۴۲۸	زَویم بغدادی ۷۰
زعفران و شادی ۴۶۰	رهاصیه ۱۶۶
زعفران و قند و اسرار ۴۸۴	ری ۳۳، ۷۰، ۷۱، ۷۳
زعیم، در فتوت ۱۷۵، ۱۷۸	ریاحی، محمدامین ۲۶۷، ۴۰۳
زعیم قوم ۱۷۵، ۱۷۶	ریاضت و مجاهده ۵۴۱
زکریا بن محمد بن محمود قزوینی ۳۴۴	ریاضی ۱۰۴، ۵۳۸
زکریا مولتانی ۱۹۹	ریاضیه، در فتوت ۱۶۶
زلالی خوانساری ۷۶	ریتر ۱۶۸
زمار ۱۷۲	ریحان، خط ۴۳۶
زمخشری ۳۳۴، ۳۳۵	ریحان سبز ۴۴۶
زمرد ۴۶۴	ریش سوختن ۴۵۲
زمرلق ۱۰۰، ۵۲۰	ریکان ۲۶۱
زمین داور ۹۴	زام ۲۲۳
زناده ۱۰۰	زامه ۲۲۳
زناده روزگار ۵۱۷	زاوه ۲۱۴، ۲۲۰، ۲۲۳، ۳۷۵
زناده ماضی ۵۱۷	زاویه شیخ عثمان رومی ۲۳۲
زنان آوازخوان ۱۷۳	زاویه قلندریه ۹۲، ۲۷۲
زنان، جایگاه - در فتوت ۱۴۷	زاهد گیلانی ۲۶۲
زنجیر زدن ۴۴۹	زبال ۱۷۲
زندقه ۱۷، ۵۳، ۹۹، ۵۱۷، ۵۲۲	زبان کشیدن ۳۹۸
زندیق ۵۲۰	

- زندیقِ مباحی ۳۳
 زنگِ حیدری ۲۷۷
 زن و جوانمردی ۱۴۷
 زوزنی ۱۷۹
 زُهد ۲۱، ۳۴
 زیادتہ ۱۰۷
 زئیِ اعاجم ۹۱
 زید الخیل طایی ۳۹۴
 زیرکان و نقاشانِ چین ۷۳
 زئی قلندریتہ ۲۷۳، ۹۱
 زین الدین قلعه غسانی ۲۵۰
 زین العابدین ع ۲۳۲، ۴۱۹
 زینب بنت الحسین ع ۲۱۳
 ژندہ پوشان ۴۵۶
 ژندہ پیل، احمد جام ۳۹، ۸۰، ۲۱۴، ۲۲۲، ۲۴۸، ۲۶۰
 ژوزف ساخت ۹۹
 ژوکوفسکی ۲۲، ۲۶۳
 ساتیرھا ۵۴۴
 سادہ سودہ ۴۳۲، ۴۳۹، ۴۶۸
 ساردوئیہ ۲۶۱، ۲۶۲
 ساری ۲۶۰
 سالک قزوینی ۲۷۷
 سالک یزدی ۲۷۸
 سالمیان ۶۹
 سامرہ ۷۱
 سامیہ ۲۰۷
 ساوجی، جمال الدین ۶۳، ۶۶، ۸۱، ۲۰۰، ۲۳۲، ۴۰۷
 ساوہ ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۶۲، ۵۲۰
 ساوی، جلال الدین ۴۰۶
 سایہ، ہ. ا. (ہوشنگ ابتہاج) ۷۸
 سبحانی، توفیق ۱۶۴
 سبزآمیز ۴۶۶
 سبزار و زمین داور ۹۴
 سبز پریشان کار ۴۶۲
 سبز پنهان ۴۶۹
 سبزپوشانِ ہرات ۴۳۷
 سبز تلخ آلودہ ۴۶۵
 سبز خنگِ طرب ۴۴۴
 سبز خوردن ناوقت ۴۵۰
 سبزرنگ آمیز ۴۶۶
 سبز سحر ۴۵۷
 سبز سودہ ۴۴۲
 سبز سوسن ۴۶۸
 سبز قلندر ۴۴۲، ۴۵۲، ۴۷۰
 سبز قوی ۴۶۱
 سبزرک ۲۸۲، ۳۳۰، ۳۴۲، ۵۲۰، ۵۱۸، ۵۲۰
 سبزرک مسکیر ۵۲۵
 سبزرکوهی ۴۶۶
 سبزرناشتاب ۴۵۰
 سبزرنبات ۴۴۷
 سبزه ۴۲۷، ۴۳۸
 سبزه برکف ۴۵۶، ۴۶۳
 سبزه خوار ۴۳۹، ۴۴۳، ۴۷۷
 سبزه را بہ شراب آمیختن ۴۷۶
 سبزه رویدن در گلخن ۴۳۲
 سبزه پروردہ ۴۴۷
 سبزی ۴۷۱
 سبزی اسرار ۴۳۴، ۴۴۴
 سبکی (تاج الدین) ۲۱۸، ۳۵۴
 سپاہان، ابوبکر ۴۰۶
 سجادی ۱۰۸
 سجدہ طریقت ۴۱۵
 سجود پس دیواری ۳۷۴، ۴۰۹
 سختو ۲۲۵
 سخن کم کردن اسرار ۴۶۲
 سدن، دہستان ۲۶۱، ۲۶۲

- سیدالدین غزنوی ۲۹۰
سراج، ابونصر ۲۸۸
سراج‌الدین ۲۰۸
سراج‌الدین ابو حفص عمر الزیلعی المقدسی،
۲۷۲
سراج و زاق ۷۶، ۷۶
سراویل ۱۷۶، ۱۶۵
سراویل فتوت ۱۶۳، ۱۶۲
سربرهنه ۱۷۳
سربرهنه کرده ۴۳۰
سربه‌گزد آوردن ۴۳۳
سیر چاز جام فقر ۴۳۴
سرخ رویی ۴۲۹
سرخس ۳۰۵، ۲۲۰
سرخسی، ابوالفضل حسن ۳۶۳
سرخسی، شمس‌الائمہ ۳۵۴
سرخسی چشم مصرف کنندگان حشیش ۴۲۹،
۴۳۸، ۴۵۶، ۴۷۹
سرشتن شراب در اسرار ۴۶۴
سرشته سبزه ۴۷۸
سرگین کش ۱۷۲
سروال فتوت ۵۳۴
سرو سبز ۴۵۲
سری سقطی ۶۹
سعتر ۵۴۴
سعتری ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۵۴۴
سعد بن عبدالله اشعری ۲۰۷
سعدی بھاء ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹
سعدی ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۷۴، ۱۹۷، ۳۴۷، ۴۰۴،
۴۲۶، ۴۷۷، ۵۲۷، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲
سعید بن سلام المغربی ۲۱۸
سعید زخم‌دار ۴۹۲
السفدی ۲۸
سفره ۴۷۱
- سفره‌دار ۴۳۷
سفره‌داری ۴۲۹، ۴۶۸
سفره درون دستار ۴۶۹
سفره کشیدن ۴۷۱
سفره خاص ۴۴۰
سفره سبز ۴۳۸، ۴۷۸
سقله ۱۷۰
سفید مهره ۴۵۴
سقایان ۵۳۰
سقای نیل ۵۳۳
سقای ۵۳۵
سکندر ۲۸۳
سکه کسی را بردن ۱۹۳
سکینه بنت الحسین ۲۱۳
سگبان ۱۷۲
سلاح، در فتوت ۱۷۶
سلاسل فتوت ۵۲۸
سلامتیان ۱۰۸
سلطان ابوسعید ۹۰
سلطان القرائی ۲۴۸
سلطان المشایخ ۱۹۶
سلطان اویس ۲۸۵
سلطان بایزید ۴۰۷
سلطان حیدر ۲۲۹، ۲۳۰
سلطان حیدر صفوی ۲۲۹
سلطان خراسان ۴۹۵
سلطان سنجان ۲۴۷، ۲۴۸
سلطان سنجان، رکن‌الدین محمود ۲۴۷
سلطان محمد ۲۸۵، ۲۸۶
سلمان ۴۶۹، ۴۷۰
سلمان ساوجی ۱۶۸
سلمان فارسی ۶۰، ۱۶۶، ۱۶۷، ۲۸۱، ۵۳۰
سلمقان، دهستان ۲۶۰
سلمی ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳

سنۃ العرب ۹۱	۱۰۹، ۱۰۷، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۱، ۹۱، ۵۳، ۳۶
سوختنِ ریش ۴۵۲	۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰
سودۃ صاف ۴۴۴	۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲
سوریہ ۵۶	۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۷
سوزنی سمرقندی ۴۸، ۱۰۸، ۲۹۵، ۴۲۱، ۴۲۲، ۵۴۳	۱۶۴، ۱۶۹، ۱۸۶، ۱۸۹، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۰۵، ۳۹۱
سوسن ۵۰۴	۵۴۱، ۵۴۲
سوسن نیشابوری ۴۳۱، ۴۶۷، ۴۶۸	سَلْمَى، ابو عبدالرحمن ۷۲، ۵۳۸
سوسی، ابو یعقوب ۵۳۰	سَمَاعِ مَفْرَدَانِ ۴۴۹
سوسفطانیان ۱۷۱	سَمَاعِ وَصْفَا ۴۴۵
سوقیہ ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۲	سَمْرَقَنْدِ ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۴۲۵، ۴۲۷
سوقیہ [شوقیہ؟] ۵۳۷	سَمْرَقَنْدِ، ابوطاهر ۳۳۴
سولاق حسینِ تکلّو ۹۴	سَمْعَانِی، ابوسعید ۵۵، ۵۵، ۱۴۶، ۲۱۰
سومنا، حصار ۴۶	سَمْعَانِی، شہاب بن علی بن کمال ۲۵۴
السهروردی، شہاب الدین عمر ۵۳۱	سَمْنُونِ بْنِ حَمْزَه ۷۰
سہروردی شہید ۶۱، ۹۶، ۱۸۳، ۱۸۸، ۲۷۳	سَنَائِی ۲۹، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۶۳، ۶۵، ۸۲، ۱۰۶
سہروردی، صاحبِ عوارف ۵۳، ۱۸۳، ۳۶۸	۱۱۳، ۱۳۷، ۱۷۰، ۲۳۶، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۸۷، ۲۹۴
سہروردیہ ۲۰۱	۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۹
سہل بن عبداللہ تُستری ۳۲، ۶۸، ۶۹، ۱۲۱	۳۱۲، ۳۱۴، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۳۶، ۳۸۹، ۴۰۷
۳۹۰، ۵۴۰، ۵۴۳	۴۲۱، ۴۲۲
سہلگی بسطامی ۱۸۸، ۲۴۴	سَنَتِ مَوْسِیقَی قَلَنْدَرِیَہ ۴۴۸
سہلیان ۶۸	سَنَتِ هَاي فَتِیَانِ ۱۷۷
سہلیئہ ۵۴۰	سَنَجَانِ، خَوَاجَہ - ۲۵۰
سہ یارِ دبستانی ۱۶۸	سَنَجَانِ زَاوۃِ خَوَافِ ۲۴۸
سیاری، ابوالعباس ۶۸، ۷۲	سَنَجَانِیَانِ ۲۴۹
سیاریان ۶۸	سَنَجَرِ ۲۶۴، ۴۶۸
سیاری مروزی، ابوالعباس ۵۴۰	سَنَجِقِ ۴۷۴
سیاریہ ۵۴۰، ۵۴۲	سَنَجِی، ابوزکریای ۱۲۰
سیاہ قلعد ۲۶	سَنَدِ ۱۶۶، ۵۳۰
سیبک ۳۲۷، ۴۲۱	سَنَدِ پَدْرِ عَہْدِ اللّٰہِ ۵۳۰
سیبک نیشابوری ۲۷۵، ۳۶۴	سَنَدِ سَلْمَانِیَانِ ۵۳۰
سید الفتیان ۱۱۵	سَنَگِ آتَشِ، اَحْمَدِ ۲۹۳
سید بن طاوس ۱۵۹	سَنَگِ وَتِیغِ ۴۳۵
سید حیدر تونی ۲۲۱	سَنَدِجِ ۲۷۹
	سَنَہُ الْعَجْمِ ۹۱

شاہ داعی ۵۱۴	سید کیلانی ۲۱
شاهدان بیت اللطف ۴۳۳	سید مرتضیٰ ۱۶۰
شاهدانہ ۵۲۵، ۴۷۵	سید مطہر الحسینی شیرازی ۳۸۶
شاہرخ تیموری ۲۴۸	سیدنا (حسن صباح) ۵۹
شاہ سنجان خوافی ۲۴۷، ۱۹۹	سیرت زندقہ ۵۲۰
شاہ صفی ۳۶۵	سیر، در فتوت ۱۷۶
شاہ عباس ۳۶۵	سیرگانی، علی حسن ۵۴۰، ۵۳۸، ۱۱۰
شاہ عباس اول ۲۳۱	سیف الدین ۲۱۵
شاہ علی اکبر قلندر ۲۰۱، ۲۰۱	سیف الدین بن مجد ۲۵۱
شاہ علی موسیٰ رضا ۵۳۲	سیف فرغانی ۲۹۱، ۲۹۱
شاہ قلندر ۲۰۰، ۹۵	سیمکش قلندری ۲۷۲
شاہ مجتبیٰ ۲۰۲	سینباد نشاپوری ۵۵
شاہ مردان ۵۳۰، ۱۵۸، ۷۴	سینہ پوش ۴۲۹
شاہ ناصر ۵۳۲	سینہ طاق ۳۷۴
شاہ ناصر ۵۳۲	سیواس ۴۸۸، ۴۸۷
شاہ نعمت اللہ ولی ۲۳۰-۲۲۸، ۲۲۲، ۲۸	سید سر ۴۷۴
شاہ ولایت ۵۳۰	شاپور دوم ۲۴۴
شاہین داد ۲۶۵	شاخشانہ ۴۲۹
شیابہ ۲۵۲، ۱۳۲	شاطر ۵۴۴، ۱۶۱، ۱۶۰
شبستری ۲۸	شاعران «مُجُون» ۱۵
شبلی ۲۲۶، ۲۸۸، ۱۵۳، ۱۲۸، ۱۲۵، ۷۱	شاعیان ۵۵
شجاع الدین ۲۴۳	شافعی امام مذهب - ۳۶۱، ۳۵۵، ۳۵۱، ۹۹
شجرہ ملعونہ ۴۳۲	شام ۱۶۳، ۱۶۰، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۰۰، ۹۲، ۷۲، ۷۱
شخینہ ۱۶۶	۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۵۱
شد ۱۷۱، ۱۷۸، ۱۶۵	۵۳۱، ۵۲۳، ۲۷۲
شد و تکمیل ۱۷۶	شامات ۲۲۹
شرب ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۱، ۱۶۹، ۱۶۵	شاندیز ۲۶۱
شریت قندآب ۴۴۴	شاہ باسط علی قلندر ۲۰۲
شرف آقسرائی ۳۷۱	شاہ بسطامی ۲۴۹
شرف الدین ۴۰۶	شاہ بن شجاع کرمانی ۷۰
شرف الدین دامغانی ۴۵۵	شاہ جہان ۲۵۵
شرف الدین شفرؤہ ۱۶۱	شاہ حسین بلخی ۲۰۰
شرف الملة و الدین ۴۰۶	شاہ حسینی ۲۹۵
شرف، بوعلی قلندر ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۷	شاہ خوشین ۲۳۷، ۲۳۶

- شہر زور ۱۹۲، ۵۲۱
شہر زوری ۴۱، ۶۱، ۲۷۳
شہر زوری دمشقی ۳۵۵
شہر سبز ۴۲۷، ۴۳۵
شہرستانی ۲۱
شہیدان کربلا ۵۳۰
شینا اللہ ۳۹۸
شیبانی، محمد بن حسن ۳۵۷
شیخ ابوالقاسم ۲۱۸
شیخ اشراق ۴۱، ۶۱
الشیخ الخرقانی، محمد بن الحسین ۳۱۵
شیخ الشیوخ حیدر ۲۲۳
شیخ المجانبین ۴۳۳
شیخ بسحق ۳۴۳
شیخ بہائی ۲۵۷
شیخ جام ۲۸، ۱۸۳، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۹۰، ۳۱۶
شیخ حیدرزادہ ۱۹۹
شیخ حیدری ۴۷۰
شیخ، درفتوت ۱۷۵
شیخ صفی الدین اردبیلی ۱۹۱
شیخ صنعان ۱۶۸
شیخ عثمان رومی ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳
شیخ عنبر ۲۴۳
شیخ قطب الدین حیدرزادہ ۳۹۲
شیخ کبیر ۴۰۶
شیراز ۶۳، ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۲۰۰، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۸۱، ۲۸۴، ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۶۲، ۴۰۵
شیرازی، محمد بن جعفر ۲۲۳
شیرازی، شہاب الدین مسعود ۳۸۶
شیر خدا ۲۰۴
شیر، نقش - بر بدن ۱۶۱
شیروان ۲۶۱
شرفشاہ جعفری ۲۹۸
شرف شیرازی ۳۷۴، ۵۰۵
شروان ۵۹
شروانی، جمال الدین خلیل ۲۶۷
شروانی، جمال حاجی ۲۹۲
شریف مرتضیٰ ۱۶۰
ششتر ۹۵
شطح ۳۱
شطح قولی ۴۰۹
شعبدہ گر ۱۷۲
شعر مغانہ فارسی ۶۳
شفیعین، سعید ۷۶
شقیق بلخی ۳۰، ۳۰، ۳۲، ۶۹
شکسپیر ۵۴
شمال افریقا ۱۹۰
شمت کردن ۱۷۶
شمس الدین علی ۱۶۲
شمس تبریز ۲۰۰، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۴۱، ۳۴۲
۵۳۲، ۳۰، ۶۱، ۱۹۴
شمس گرد ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۶، ۵۲۲
شمس مکرانی ۳۷۱، ۵۰۵
شوستر ۶۹، ۱۲۱، ۲۲۳
شوقی ۱۰۴، ۵۳۸
شوقیہ ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۴
شولان ۹۶
شہاب الدین بزرگ ۵۳۰
شہاب الدین سہروردی ۱۶۴
شہاب الدین قلندر ۲۵۳
شہاب الملہ و الدین ۵۰۵، ۳۷۹
شہاب قلندر ۲۴۵، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۶۵
شہابی، علی اکبر ۹۰
شہباز قلندر ۲۵۵
شہدانہ ۴۷۵، ۴۸۴
شہدانہ درنمد ۴۷۵

- شیرہ جوش ۴۵۴
شیرینی طلبیدن اہل حشیش ۴۴۶
شیوہ تحریر ۴۵۹
شیء اللہ ۴۷۲
صابونی، حلوائی - ۴۲۵
صابی، مذہب - ۵۹
صاحب آندراج ۲۱۱
صاحب التقرب ۳۵۵
صاحب الحوت ۲۷۶
صاحب بہار عجم ۲۱۱، ۲۷۷
صاحب جزیرہ کیش ۱۶۳، ۵۳۴
صاحب خزینۃ الاصفیا ۲۵۶
صاحب دعوت ۵۹
صاحب زاویہ ۳۲۷
صاحب شدّ الأزار ۵۳۶
صاحب شیراز ۵۳۴
صاحب عوارف المعارف ۱۱۵
صاحب فسطاط العدالہ ۶۴، ۲۴۵
صاحب قابوسنامہ ۲۵، ۲۸۷
صاحب کارنامہ اوقاف ۲۲۰، ۳۳۰
صاحب محال ۴۰۹
صاحب مرتبہ سربند ۷۴
صادقی، صاحب مجمع الخواص ۲۶۵
صافی، قاسم ۴۷۵
صالحانی ۳۶۷
صالح، پیامبر ۵۸، ۲۰۳
صانع اول ۵۲۴
صاوی ۳۹۱
صباخ العشق ۴۳۴
صباغان سجستان ۷۳
صبغہ ایرانی ۲۶
صبغی، احمد بن اسحق ۲۲
صحابہ ۱۵۹
صحابہ رسول ۲۰۳
- صحت شرب ۱۶۹
صحور و سکر ۵۴۱
صدتویہ ۴۸۲
صدف، ۴۷۲ ۴۷۶
صدیقیان، مہین ۵۳۲
صرافان، فرشتہ ۹۶
صرخ بت ۳۰۵
صعتر ۵۴۴
صغری ۳۶۹، ۳۷۲
صفا ۲۹۱
صفاہانی، ابوبکر ۲۴۰، ۲۴۱
صفای دست ۴۵۹
صفاء السلطنہ ۲۶۹، ۲۱۸
صفدی ۱۶۳
صفوی، دولت - ۲۲۹
صفہ ۳۶۹
صفی الدین حلی ۴۸۷
صفی زادہ، محمد بن ۵۶
صفین ۲۰۴
صلاح الدین صفدی ۱۶۳، ۲۱۲
سلام ۱۷۳
صلای نرگی ۴۴۰
صنعتگران چین ۷۳
صوت خوش خلیلی ۴۴۸
صورتگرایان روسی ۵۳
صوفی ۲۴، ۲۷، ۳۰، ۴۳، ۷۳، ۱۰۳، ۱۲۵، ۱۳۲،
۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۸۴،
۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۳۵،
۲۸۵، ۲۸۷، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۳۶، ۴۰۳،
۴۲۷، ۴۳۶، ۴۴۵، ۴۴۸، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۸۹
صوفیان ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۸، ۱۳۰
صوفیان دینور ۷۳
صوفیان لوت پرست ۴۶۷
صوفیہ ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۶۸، ۷۳، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵،

طوطوسی، ابوطاهر ۲۷۸	،۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۰، ۱۲۸، ۱۲۶، ۱۱۹، ۱۱۳، ۱۱۲
طرقبه ۲۶۱	،۲۲۰، ۲۰۸، ۲۰۱، ۲۰۰، ۱۸۶، ۱۵۶، ۱۴۷، ۱۳۹
طُرَيْثِيث ۲۱۶	،۳۶۷، ۳۴۱، ۲۹۰، ۲۸۹، ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۷۳، ۲۳۵
طریقِ اِباحت ۵۲۲	،۵۱۳، ۵۰۹، ۴۹۸، ۴۹۳، ۴۷۵، ۴۱۵، ۴۱۰، ۳۶۸
طریق مردان ۵۳۱	۵۴۰، ۵۳۸، ۵۳۷
طریقۀ چشتیه ۱۳۱	صوفیۀ عهد نخست ۳۶
طشت خانه ۳۹۷	صوفیۀ معروفیه ۲۱۸
طغرای مشهدی ۲۷۸	صیدلانی، ابوجعفر ۵۴۰
طفل اشک ۴۵۹	صیدلانی دمشقی ۳۵۵
طفیلی ۱۷۳	صیرفی، ابوالقاسم ۷۲
طلای سبز ۴۶۴	صیمره ۵۸
طلب ۱۶۵	ضامنُ اللطف ۱۷۰
طلبه ۱۷۸	ضعفای کرمان ۷۳
طلحة بن علی بن یوسف ۱۴۲	ضمیر (تقی حلوائی) ۲۷۸
طمستانی، ابوبکر ۷۲	ضیاء لشکر ۴۲۳
الطناحی، محمود محمد ۱۱۱، ۱۴۶	طاقیقی ۱۷۲
طوس ۷۳، ۲۱۸، ۲۳۵	طالب ۱۷۸، ۴۱۵
طوسی ۳۵۴	طامات ۵۳، ۶۳، ۱۰۶
طوسی، ابوبکر ۳۶۸	طامات و لباسات قلندری ۲۸۷
طوسی، ضیاءالدین عبدالعزیز بن محمد ۳۵۴	طاوس آتا ۲۴۳
طوطی فکر ۴۴۷	طاهری عراقی، احمد ۱۲۶، ۴۰۲
طوغان علانی ۲۷۲	طایفه حیدریّه ۲۲۰
طوفان ۳۶۵	طایی، ابوسلیمان داود بن نصیر ۶۹
طوق آهنین درگردن ۴۶۸	طباطبائی ۸۴
طوق زنجیر حیدری ۴۷۶	طبایع پرستی ۵۲۴
طویل ۴۰۹	طبرستان ۷۲، ۵۵
طویله ۵۲۰	طبرسی ۵۳۰
طه عبدالباقی سرور ۱۰۹	طبری ۷۴
طیان مرغزی ۵۰۹	طبری، ابویعقوب ۵۳۰
طیفور ۲۴۴	طبس ۲۱۸
طیفوریان ۶۸	طبع افیون ۴۸۰
طیفوریّه ۲۰۱، ۵۴۰	طبل و علم ۴۷۴
طین مسنون ۴۵۸	طیبی، میرصالح ۲۹۸
ظہیر ۴۲۳	طیبی، علم - ۵۲۵

- ظہیرالدین تِزْمَنَتی ۳۵۶
عابدی، محمود ۳۰
عارف نو شاهی ۲۵۷
عباس بن علی ۵۳۰
عباسیانِ سیاہِ عِلْم ۵۹
عبدالباسط بن خلیلِ حَنَفی ۲۲۲
عبدالجبّار بن صالح بغدادی ۵۳۴، ۱۶۲
عبدالحلیم محمود ۱۰۹
عبدالرحمن شاکر ۲۶۴
عبدالعزیز المکی المعروف بعبداً علمبردار قلندر، ۲۰۳
عبدالعزیز عبداً ۲۰۴
عبدالعزیز علمبردار ۲۰۴
عبدالقادر عطا ۳۴۴
عبدالقادر ہاشمی بزّاز ۱۶۱
عبدالکریم علی اوغلی زادہ ۳۷۸
عبدالله بن الہاشمی ۱۶۶
عبدالله بن خبیق ۷۰
عبدالله بن عباس ۲۰۲
عبدالله بن مبارک ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۲۷
عبدالله بن مبارک دینوری ۱۲۷
عبدالله بن منازل ۱۲۳، ۱۱۹، ۷۱
عبدالله بن میمون القداح ۵۶
عبدالله حجّام ۱۲۰
عبدالله خِیاط ۱۲۸
عبدالوحد بن زید ۵۳۰
عبدالوہاب بن محمّد ۸۵
عَبْدُلکّانی ۹۱
عبدل یردی ۵۰۶، ۳۷۳
عَبْدُہ شمس ۹۶
عبور، در فتوت ۱۷۷
عُبیدالله احرار، خواجہ ۲۲۶
عبید زاکانی ۴۳۳، ۴۲۴، ۴۲۲، ۲۷۸، ۲۵۳، ۹۰
عبید و قلندران ۳۳۱
عتید، در فتوت ۱۷۵
عتیقی تبریزی، قطب‌الدین ۲۸۱
عتیقی، جلال‌الدین ۲۹۳
عثمان بن علی الرومی ۲۴۲
عثمان بن محمّد ۵۳۰
عثمان رومی ۶۶، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴
عثمان کردی/کوهی ۲۳۸
عثمان کوهی فارسی ۲۱۳، ۲۱۳، ۲۳۳، ۲۳۷
عثمانی، امپراطوری ۲۲۹
عجلونی ۹۱، ۱۵۹، ۳۴۳
عجم ۱۷۵
عذرا ۳۰۵
عذریہ ۵۳۷
عزّاف ۱۷۰
عراق ۳۳، ۹۲، ۱۰۰، ۱۱۵، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۲
عراق ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۴۲
عراق ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۷۵، ۵۱۴، ۵۲۰، ۵۲۳
عراق عجم ۵۵، ۱۹۴، ۵۳۰
عراقیان ۱۲۶
عراقی و راہ قلندر ۳۲۰
عرب و عجم ۹۱
عُرس ۱۹۳
عرفی ۲۶۴
عرفی چین ۳۹۸
عروجِ اوّل ۳۸۲
عزّالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام دمشقی ۳۵۷
۵۳۵
عزّالدین محمّد بن عبدالسلام مالکی ۳۵۸
عزرائیل ۵۳۲
عشّاب ۳۴۸
عشّار ۱۷۰
عشّاقیہ ۱۰۵
عشرت خانہ ۴۳۴

- عشق گفتن ۴۱۵
عصمت بخارایی ۸۱، ۳۸۴، ۴۷۸، ۳۸۰
عطار ۲۱، ۲۹، ۳۳، ۳۷، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۶۳، ۶۵، ۷۷، ۸۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۴۲، ۱۶۳، ۱۶۸، ۲۲۱، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۰۰، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۲۲، ۳۳۶، ۳۴۲، ۳۶۲، ۳۸۱، ۴۰۳، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۲۹، ۴۳۳، ۴۳۸، ۴۵۷، ۴۶۰، ۴۹۹، ۵۳۲، ۵۴۵، ۵۴۷
- عطار، چہرہ قلندر در آثار - ۳۰۷
عفیفی، ابوالعلاء ۲۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۱
عقبہ یمن ۳۷۲
عقد المساقات ۱۶۸
عقد خون ۱۶۸
عقد فتوت ۱۷۷
عقل ۵۲۴
عقلاء مجانین ۲۱۵
عکاشہ، جلال الدین ۳۸۶
علا ۵۴۷
علاء الدین کیقباد سلجوقی ۲۴۳
علاء الدین نیلی سنجر ۱۹۶
علم الہدیٰ ۱۶۰
علم بابا جمال ساوجی ۳۷۲
علم باطن ۵۲۴
علمبردار ۲۰۳
علم دار حضرت مصطفیٰ ۲۰۴، ۱۸۴
علمی، علی اصغر ۱۴
علو ۱۹۹
علی ۶۰، ۸۸، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۸۰، ۲۴۰، ۵۲۸
علی النقی ۴۱۹
علی انور قلندر ۲۰۱
علی بن ابی الفرج بصری ۱۶۲
علی بن ابیطالب ۵۸، ۷۴، ۱۶۰، ۱۶۵، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۷۷، ۴۱۴، ۵۳۰، ۸۷، ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸
علی بن سهل اصفہانی ۷۱، ۷۳
علی بن عثمان الجلابی ۵۴۰
علی پادشاہ ۲۶۵
علی دہقان ۵۳۰
علیشاہ اصفہانی ۲۶۵
علیشیر قانع بلخی ۲۴۸
علی فخر نجار شیرازی ۵۳۵، ۵۳۵
علی موسیٰ رضا ۴۱۹
عماد ۴۳۳
عمادالدین عطار ۳۵۳
عمار عبدالسلام رؤف ۸۹
عمر بن الخطاب ۸۸، ۹۱، ۲۰۳
عمر بن محمد بن حسن ۷۶
عمر گرمی ۱۹۳
عمرو بن عثمان ۷۰
عمرو بن عدی ۳۹۱
عمرو بن کلثوم ۱۷۹
عنصری ۴۰، ۴۶
عوان ۱۷۰
عوانید ۱۸۱
عیار ۱۶۰
عیاران ۲۲، ۲۳، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۸۲، ۳۰۵
عیاران طوس ۷۳
عیاری ۲۵، ۲۶، ۷۴، ۱۲۵، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۶۷، ۳۰۵، ۳۳۸، ۳۶۲
عیاض بن محمد بن ابہری ۳۶۸
عیب، در فتوت ۱۷۷
عیسیٰ ۵۸، ۴۸۸، ۸۷، ۱۰۲
عیش جام ۴۵۳
عیش سبز ۴۵۲
عین القضاة ۳۰، ۳۷، ۳۹، ۶۴، ۸۰، ۸۹، ۱۱۵

فاطمہ خانقاہی ۱۴۶	۱۳۷، ۱۴۱، ۱۸۵، ۲۹۶، ۳۰۶، ۳۱۸، ۳۸۲، ۴۰۸
فان فلوتن ۱۰۷	۴۳۲، ۳۰، ۳۹، ۳۰۴
فتاحی ۴۸۵، ۴۳۰	غار عاشقان ۴۳۵، ۴۲۷، ۵۰۶
فتح نکروری ۲۳۳	غبار، خط ۴۳۶
فتح علیشاہ ۲۲۰	غداد مشک ۴۲۶
فتح موصلی ۷۴	غزاخوان ۵۳۰
فتوت ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۷۴	غزاخوان، جمال الدین بن درویش بابکا ۵۳۰
۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۷	غزاخوانی ۵۳۰
۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷	غزالی، احمد ۱۰۱، ۱۱۸، ۱۲۶، ۴۰۳
۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵	غزالی، محمد ۲۸۸، ۳۵۴
۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴	غزنہ ۱۶۳
۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳	غسانی، زین الدین ۲۵۰
۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۶۷، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۳۸، ۳۴۷	غلات تشیع ۳۳۸
۳۶۴، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۵، ۴۱۸، ۴۳۵	غلات روافض ۲۱
۴۵۸، ۴۷۴، ۵۰۰، ۵۲۸، ۵۳۰، ۵۳۰، ۵۳۱	غلات مشغشی ۹۶
۵۳۴، ۵۳۵	غلام سرور لاهوری ۳۲۲
فتوت ابلیس ۱۱۵	غمزہ افیون زدہ ۴۴۱
فتوت دینی ۱۶۰	غم غم ۳۸
فتوت سقایان ۵۳۰	غوٹ الدھر قلندر، سید نجم الدین ۲۰۳
فتوت صوفیانہ ۱۱۶	غور، حصار ۴۶
فتوت و عیاری ۱۸۳	غوری، شہاب الدین ۱۶۳
فتوح ۱۵۴	غوغاء عام ۵۱۸
فتوحی مروزی ۴۸	غیاث الدین بن فتح اللہ ۲۸۴
فتی ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۷۸	غیاث بغدادی ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶
فتیان ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹	غیبت گر، در فتوت ۱۷۲
۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۵	فاتحہ و تکبیر ۴۲۱
۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳	فادہ ۵۵
۲۷۱	فارس ۹۵، ۵۴۰
فتیان، سنن مستحسن ۱۷۷	فارسیان ۵۹، ۶۹
فتی بیضاء ۱۸۴	فارسی، عبدالغافر ۲۲
فتیہ ۱۵۸	فارمدی، ابوعلی ۲۴۷
فخر آراد ۳۷۲، ۲۵۶، ۴۹۵	فاضل اردبیلی ۱۰۵
فخرالدین رازی ۲۹۰، ۲۹۲، ۳۵۴	فاضل، علی ۳۹، ۸۰، ۲۱۴
فخرالدین عراقی ۲۰۰، ۲۶۳، ۳۲۰	فاطمہ س ۴۱۸، ۵۳۰

- فخرک عشاق ۳۶۹
 فخر مراغی ۳۷۲
 فراشه ۳۹۸
 فراموشی ۴۴۱
 فراموشی اسرار ۴۶۹
 فرخ، محمود ۲۷۰
 فرخی ۴۹۱، ۴۳۳، ۴۶
 فردوس مطربه ۲۹۴
 فردوسی ۵۴۶، ۵۴۴، ۴۷۷، ۴۲۲
 فردوسیّه ۲۰۱
 فرزند ۵۳۰
 فرزند طریق ۵۳۰
 فرصت و نصرت ۴۱۵
 فرعون ۳۸۹، ۲۸۹، ۲۸۸، ۱۱۵
 فرغانه ۷۱
 فرقه سقایان ۵۳۵، ۵۳۳
 فروزانفر ۷، ۱۳، ۱۴، ۱۴۴، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۴۲، ۵۳۳، ۴۳۷
 فرومالیدن کیا ۳۹۸
 فروید ۳۳۵
 فرهاد ۲۷۸
 فریدالدین دهلوی ۱۹۶، ۱۹۸
 فرید گنج شکر ۵۳۲
 فریزر، جیمز ۳۳۵
 فریمان ۲۶۱، ۲۶۱
 فضالان ۸۶
 فصالان کرامی ۸۵، ۸۸
 فصیح خوافی ۲۱۶
 فضل الله الهروی ۵۳۰
 فضولی بغدادی ۴۸۷
 فضولی فعلی ۴۰۹
 فضیل عیاض ۳۰، ۱۲۷، ۳۰، ۳۱، ۶۹، ۱۶۵، ۳۰۵، ۱۶۵
 فقله (?) سیستان ۷۳
 فغانی ۳۶۵
 فقر و درویشی ۵۲۵
 فقهای مالکیّه ۲۲۲
 فقه حنفی ۲۸
 فکر سبز ۴۳۶
 فلسفه ۵۲۵
 فلسفی، نصرالله ۲۳۱
 فلک پرستی ۵۲۴
 فلکنوز ۳۷۲
 فلکی ۴۳۳
 فله ۳۶۳
 فنای اسرار ۴۷۳
 فنون جنون ۴۵۷
 فوشنج ۳۸
 فهرج ۲۶۱
 فیل مات ۴۳۲
 فؤاد سزگین ۱۲۷
 فؤاد کوپرلو ۶۲
 قادریه ۲۰۱
 قاری شیرازی ۴۲۲
 قاری هروی ۱۵۹
 قاسم انوار ۲۶۰، ۵۳۲
 قاسیون ۲۴۳، ۲۴۲، ۲۴۲
 قاضی حسین ۳۶۱
 قاضی سلیمان ۲۷۸
 قاضی عبدالوهاب بن محمد ۳۵۰
 قال اندر ۴۵
 قالندر ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۴۷
 قامشلو، سیروس ۲۹۰
 قاهره ۳۲
 قاید، درفتوت ۱۷۵
 قباد ۵۵
 قبايل، درفتوت ۱۶۶
 قبه بلال ۳۷۲، ۴۹۵، ۵۰۷

قصاب، ابوالعباس ۷۲، ۱۸۳، ۱۸۴	قبۂ زینب ۲۳۲، ۴۰۶
قصاریان ۶۸	قبۂ قلندریہ ۲۷۳
قصاریہ ۵۴۰	قبۂ هوا ۳۷۲
قصر لحيہ ۶۶	قنات ۱۷۲
قطب الدين ۲۴۸	قنادة بن نعمان ۱۲۸
قطب الدين حقماق ۳۸۶، ۳۹۵، ۳۹۶، ۵۰۷	قحاب ہند ۷۳
قطب الدين حيدر ۶۳، ۸۱، ۱۹۰، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۴-۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۶	قَدَح آب و نمک ۱۷۹
۲۲۸-۲۳۰، ۲۳۷، ۲۴۸، ۲۶۸-۲۷۰، ۱۹۰، ۱۹۵	قَدَر ۵۲۴
۲۱۲-۲۱۵، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۴۷	قَدريان ۱۰۷، ۱۲۷
۲۸۱	قدریہ ۱۰۷
قطب الدين حيدر بن بنی تیمور بن سلطان خان	قُدس (بيت المقدس) ۲۷۲
التبالی ۴۰۶	قُدس شريف ۲۷۲
قطب الدين حيدر پسر سالور اوزیک ۲۱۸	قدمگاهِ آدم ۳۷۲
قطب الدين حيدر تونی ۲۲۱	قذف کردن ۱۷۱
قطب الدين حيدر زاوه ۵۰۷	قُرانی ۳۵
قطب الدين زاوه ۴۰۶	قَزَاد ۱۷۲
قطب الدين محمد ۲۴۸	قراضتہ ۱۷۳
قطب العارفين ۲۴۳	قرافی، ابوالعباس ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۴
قطب زاده، شیخ حسین ۲۱۷	قُرَایان ۳۵
قطب عالم ۲۱۵، ۳۷۲	قرايوسف ۴۷۲
قطب عالم بابا حيدر ۵۰۲، ۵۰۷	قرمطیان ۵۱۷، ۵۲۳، ۶۶
قطری سيسانی ۱۷۳	قرميسنی، مظفر ۷۱
قطعه های معجون ۴۲۸	قروه ۲۷۹
قطیفۃ المساکين ۴۵۷	قره طای کبير ۲۴۳
قَقَالِ چاچی ۳۵۵	قريب، عبدالعظيم ۱۶۵
قَقَالِ کبير ۳۵۵	قریش ۱۸۰
قلاشی ۳۵، ۱۶۱	قزوين ۹۵
قلعه تل ۲۷۹	قزوينی، عبدالغفار بن عبدالکریم ۳۵۴
قلعه تباهی و سیاہ ۴۶	قزوينی، محمد ۷۸، ۵۳۳
قلندر ۳۰، ۳۸، ۴۱، ۴۶، ۶۱	قسطلانی ۲۲۲
«قلندر» ۲۵۸	قشیری، ابوالقاسم ۵۳۸
قلندر آباد دکتر علوی ۲۶۱	قُشیری، عبدالکریم بن هوازن ۶۹، ۱۱۰، ۱۲۲، ۲۸۸، ۳۰۵، ۳۶۸
قلندر اصفهانی ۲۶۵	قصاب آملی ۱۸۹

- قلندر محلہ ۲۶۲
 قلندروار ۲۶۹
 قلندروشان ۴۷۳
 قلندرها و قلندر آبادها ۲۶۱
 قلندری ۳۸، ۳۳، ۲۶
 قلندری، احمد ساوجی ۳۴۶
 قلندری الصفیہ ۶۱
 قلندریان ۶۵، ۵۶، ۵۲، ۴۸، ۳۴
 قلندریان حیدری ۲۶۹، ۱۹۰
 قلندریان عجم ۱۹۱
 قلندر یزدی ۲۶۵
 قلندری، کوی - ۳۸
 قلندریہ ۳۴۰، ۱۱۳، ۱۰۸، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹
 قلندریہ علویہ ۲۰۴
 قلندریہ چشتیہ ۲۰۰
 قلندریہ علویہ، سلسلہ ۲۰۵
 قلندریہ ہند ۲۰۵
 قلولہ ۴۵۵
 قلولہ کمان ۴۴۷
 قلولہ های اسرار ۴۷۹
 قلولہ های کران ۴۶۱
 قلبہ ۴۲۵
 قم ۵۴۰، ۲۱۸، ۱۱۰
 قماش ۱۷۲
 قماش خطابی ۴۴۲
 قمر ۳۵۴
 قمی، ابو جعفر محمد بن عیسیٰ ۳۶۰
 قمیض الشمس ۲۵۷
 قمی، محیی الدین ۵۳۰
 قناد ۱۲۵، ۱۲۰، ۱۱۲
 قناد، ابوالحسن ۱۱۲
 قنب ۲۲۴
 قنبر ۲۷۷
 قند و زعفران ۴۸۱
 قلندر الہ آبادی، شاہ مسعود علی ۲۰۲
 قلندران ۹۰
 قلندران حیدری ۴۹۲، ۲۰۰
 قلندران ہند ۱۹۸
 قلندرایش ۲۶۱
 قلندر بوعلی ۲۵۸
 قلندربیک ۲۶۱
 قلندر جونپوری، شاہ عبدالقدوس ۲۰۲
 قلندر جونفوری، شاہ عبدالسلام ۲۰۲
 قلندر جونفوری، شاہ فتح ۲۰۲
 قلندر جونفوری، شاہ قطب الدین بینادل ۲۰۳
 قلندر جونفوری، شیخ عبدالقدوس ۲۰۲
 قلندر جونفوری، شیخ محمد قطب ۲۰۲
 قلندر خانہ ۹۲
 قلندر خانہ بغداد ۲۸۳
 قلندر سمرقندی ۲۶۵
 قلندر، شاہ تراب علی ۲۰۱
 قلندر، شاہ تقی علی ۲۰۱
 قلندر، شاہ حیدر علی ۲۰۱
 قلندر، شاہ مسعود علی ۲۰۲
 قلندر، شیخ شہاب الدین ۳۷۳
 قلندر علوی ۲۰۵
 قلندر علوی، شاہ محمد کاظم ۲۰۲
 قلندر علی اصفہانی ۲۶۵
 قلندر کابلی ۲۶۵
 قلندر کاشانی ۲۶۵
 قلندر کرمانی (ابوالوفاء) ۲۶۵
 قلندر کشمیری ۲۶۵
 قلندر، کلمہ - ۳۰۷، ۳۷
 قلندر لاهرپوری، شاہ احمد ۲۰۲
 قلندر لاهرپوری، شاہ رکن الدین ۲۰۱
 قلندر لاهرپوری، شاہ مجا ۲۰۲، ۲۰۲
 قلندر لاهوری ۲۶۵
 قلندر لکی ۲۶۲

کالنجہ، قلعہ - ۴۶	قندھار ۹۴
کالندر ۴۵	قنوت، ناحیہ - ۲۳۳
کاونپور ۲۶۴	قوت ۴۸۰
کاہ برگ ۴۳۴	قوت ادویہ ۴۶۹
کاہ بنگ ۴۴۳، ۴۳۷	قوتی ۴۸۲، ۴۸۱، ۴۸۰
کاہ کنب ۴۶۳	قوتی شاہی ۴۸۳
کبابہ ۴۸۰	قوچان ۲۶۱
کتادہ کشیدن ۱۶۱	قوس حاجب ۷۷
کتوتربازی ۱۷۳	قوم ایرانی ۹۹
کتوتردم ۴۴۹	قومس ۳۲
کتوترحادی ۱۶۳	قوم عرب ۹۹
کتودی زدن ۱۶۱	قونیہ ۲۴۶، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۶۳، ۷۳، ۳۹
کبیر، درفتوت ۱۷۵	۵۲۲، ۴۱۴، ۳۱۹، ۳۱۸، ۳۱۰
کتابخانہ لالا اسماعیل ۳۷۱	قہج ۲۹۳
کتابخانہ مجلس شورای ملی ۱۲۱	قہجی، ابوطالب نصر بن حسن ۲۹۳
کتابخانہ مدرسہ سپہسالار ۲۲۷	قہرمان لیریک ۵۳
کتابخانہ مراد ملاً ۴۰	قہستان ہمدان ۲۹۳
کتابخانہ مرکزی دانشگاه تهران ۳۰۴	قہوہ خانہ ۳۶۵، ۳۶۴
کتابخانہ ولی الدین ترکیہ ۳۰۴	قیصری، اسمعیل ۵۳۰
کتانی، ابوبکر ۷۱	قینات ۱۷۳
کتبی، محمد بن شاکر ۱۴۲	کابل ۳۰۴، ۳۰۲، ۱۳۱
کتک داشتن ۴۰۸	کاتب فتیان ۱۶۱
کتل پار ۳۷۰	کار ملک ۴۴۹
کجکول ۳۹۸	کاسہ ای سرکشیدہ اندر پوست ۴۷۴
کدکن ۵۴۵، ۴۹۱، ۴۳۸، ۴۳۳، ۲۸۳، ۲۸۱، ۹۹	کاسہ شربت ۴۲۹
کدو مطبخ فلندری ۲۷۶	کاشان ۲۱۸
کدوی غسل ۴۳۰	کاشانی، ابوالقاسم ۱۶۸، ۵۹
کدیہ ۵۲۲، ۵۱۸	کاشانی، عبدالرزاق ۲۸۹، ۱۶۴
کرامی ۳۷۳، ۱۸۳، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۳، ۲۵، ۲۴	کاشغر ۶۴
کرامیان ۸۵	کاشفی سبزواری ۵۳۰
کرامی گری ۲۹، ۲۶	کاشمر ۲۱۶
کرامیہ ۸۵، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۲، ۲۱	کاغذیان سمرقند ۷۳
۱۸۳، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۰۷، ۹۹، ۹۲، ۸۸، ۸۶	کافور ۴۸۰
۲۰۷	کاکا محمود حاجی ۵۰۸، ۳۷۰

- کرانی، دهستان ۲۷۹
 کربلا ۵۳۰
 کربن، هانری ۲۵۴، ۱۶۴
 کردستان ۱۹۲
 گردکوی ۲۶۱
 گردی و مُردی ۴۵۵
 کَرزَمان ۶۰
 کرسچہ ۴۳۹
 کرسچہ مشکین ۴۳۹
 کُرکانی ۳۶۸، ۲۱۸
 کرکھری، علی ۱۶۴
 کرمان ۲۵۷، ۷۰
 کرمانشاه ۲۷۹، ۲۶۲، ۲۳۷، ۹۲، ۷۳، ۷۲، ۷۱
 کرمانی، بُرہان الدین ابواسحق ۳۸۶
 کرند ۲۹۰
 کریستن سن ۲۴۴
 کسب ۱۵۱
 کسب ائتها ۴۳۶
 کَسْرُوثن رَتن ۲۰۳
 کسری ۷۷
 کش ۴۳۵، ۴۲۷
 کشتی عروس ۵۴۶
 کش، شہر - ۴۳۰
 کشکک ۴۲۵
 کف ۴۴۸
 کُفار ۵۲۰
 کفِ اسرار ۴۵۲
 کفتردم ۴۴۹
 کفِ دست ۴۴۱
 کفر ۵۲۲
 کفر و زندہ ۵۲۱، ۵۱۸
 کفریات ۵۲۰
 کف مال زدن ۴۳۰
 کفی سبز ۴۵۴
 کلابادی ۲۸۸، ۱۰۹
 کلابادی، ابوبکر ۵۳۸
 کلابزی ۱۷۲
 کلابیہ ۲۰۷
 کل بترہ ۵۱۸
 کلبیون ۱۱۴
 کلکل ۴۸۸
 کلمہ چی ۴۸۴
 کلنجر ۴۷
 کلندر ۴۵
 کلندرہ ۳۸
 کلہ تراشی ۳۹۸
 کلہ خشک ۴۶۱
 کلہ خشکان ۴۴۵
 کلہ خشکی ۴۷۷، ۴۳۰
 کلہ خشکی سبز ۴۵۰
 کلہ نقد ۴۸۱
 کلہ های خشک ۴۳۳
 کلیما، اوتاکر ۵۵
 کمال ۴۷۱
 کمال خجندی ۴۷۱، ۲۶۰
 کمان گروهہ ۴۲۷
 کمان گروهہ اسرار ۴۵۵
 کمر خدمت بستن ۴۲۱
 کمیل بن زیاد ۵۳۰
 کنار حلقہ ۴۶۰
 کتب، ۲۲۴، ۲۴۰
 کنج گورستانها ۴۳۳
 کنگر ۴۲۹
 کنگر حال ۴۲۹
 کوجاباد ۱۸۴
 کودہ ۲۵۶
 کودہ سیر ۳۷۲
 کولها ۴۸۰

گلمکان ۲۱۶	کوهستان ۵۵
گنبدی سبز ۴۲۸	کوه گیلویه ۹۵
گنج شکر ۱۹۶	کهننگ ۴۴۳
گنوستیسیسم ۱۳	کینخسرو ۳۹۲
گوته ۵۴	کیش مغان ۶۵
گورستان بلال ۵۲۰، ۲۴۴، ۲۴۱، ۵۲۲	کیلوگهر ۱۹۶
گورکانی ۲۱۸	گارکش ۲۶۱
گوش باز کردن ۳۹۸	گاه لوت ۴۶۱
گوشه دار ۳۲۷	گیران ۴۸۸، ۵۵
گوهرین، صادق ۳۱۰	گیران ری ۵۵
گوی معنبر ۴۵۵	گیری ۵۵
گهر ۵۹	گچساران ۲۷۹
گیاه تلخ ۴۷۸	گدارچین ۲۶۲
گیاه ناچیز ۴۷۷	گربران مرو ۷۳، ۷۳
گیسو دراز ۳۰۴	گردش قدح، درفتوت ۱۷۹
لادن ۳۲۹	گردی مردی ۴۵۵، ۴۵۵
لازار ۳۷	گرزمان ۶۰
لاز ۴۴۹	گرسنگی بنگیان ۴۴۲، ۴۴۱
لال شهباز ۲۵۶	گرگان ۲۶۱
لال و آزاد ۴۶۹	گرمکان ۲۱۶
لاوسمه ۴۲۶	گروبد ۵۲۲، ۵۲۰، ۲۴۵، ۲۴۴
لاهور ۳۱۶	گروبد شیرازی ۶۳
لاپزیک ۱۶۴	گره سبز ۴۴۶
لبس، درفتوت ۱۷۶	گریبان گرد ۴۷۴
لحمک لحمی ۱۶۸	گریبان گرد پوشیدن ۴۶۴
لران کوهستانی ۹۶	گزینی نمونه ۴۳۲
لرستان ۲۳۷	گشاد ۴۵۸، ۴۳۰
لر، قوم - ۹۵	گشاد زمرد ۴۶۰
لسترنج ۵۴۶	گشت خیوان ۴۶۵
لطف الله نیشابوری ۵۳۰	گلبانگ ۴۵۶
لعل در چشمها ۴۳۲	گلپینارلی ۱۶۴
لعل شهباز قلندر ۲۵۵	گل تپه فیض الله بیگی ۲۶۱
لقمان انسی مولوی ۲۴۳	گلدنسیهر ۳۳۴، ۱۱۴
لقمان سرخسی ۲۲۰، ۱۹۹	گلگشت مصلا ۴۲۶

مارماہ ۲۲۳	لقمہ لطیف ۴۵۰
مازل ۱۸۴	لک، ۵۳۱
مازندران ۴۳۱	لکنھو ۲۰۱
مازنی معاذ ۱۶۶	لکھہ ۵۳۱
ماسبذان ۵۸	لندن ۲۶۹
ماشربی الالجبید ۱۷۹	لنکران ۲۶۲، ۲۶۱
مالقی عشاب ۳۴۸	لنکرکان ۲۶۲
مالک ۶۶	لنگ ۴۷۴
مالک بن انس ۹۱، ۹۹	لنگر ۴۳۴، ۴۳۹، ۴۳۳، ۴۵
مالکی، عبدالعزیز ۱۴۲	لنگر بابا خاکی ۲۶۰
مالیخولیا ۵۲۶	لنگر باد غیس ۴۳۱
مالین ۷۳	لنگر باغ ۴۴۵
مالینی، ابوسعید ۷۳	لنگر پر قلندر ۴۷۳
ماملا ۲۷۲	لنگر رمضان قلندر ۱۹۹
مانکیل، محمد ۵۳۰	لنگر شاہ قاسم ۲۶۰
مانوی ۱۵	لنگر شاہ نعمت اللہ ولی ۲۶۰
مانی ۵۵	لنگر شیخ جام ۲۶۰
ماوراءالنہر ۵۰، ۶۸، ۷۳، ۸۴، ۱۰۰، ۱۶۶، ۱۹۰	لنگر شیخ زادہ بایزید ۲۶۰
۱۹۶، ۲۱۵، ۲۲۹، ۲۷۶، ۲۸۱، ۷۳، ۴۳۵، ۴۸۷	لنگر غیاثیہ ۲۶۰
۵۲۳، ۵۳۰	لنگر قلندریان ۲۷۱
ماوردی ۳۵۶	لنگرک ۲۶۱
ما وفاقى الال مع کل جید ۱۷۹	لنگرستان ۴۴۵
ماہ آب ۴۴۰	لنگر ملک یار پیران ۱۹۹
ماہیچہ خوردن ۴۵۳	لوایی ۳۶۵
ماہی دشت ۲۶۲، ۲۷۹	لوت، ۴۴۱، ۴۴۵
مایر، فریتز ۳۷، ۱۴۴، ۲۳۹، ۲۹۰	لوت خوردن ۴۵۳
ماء شمس ۳۵۱	لوریان ۱۷۲
مأذون له، درفتوت ۱۷۶	لوط ۴۳۸
مباحی ۵۲۲	لولوی گوی ۴۲۶
مباحیان ۵۲۰، ۵۲۳، ۵۲۵، ۵۲۲	لولیان ہند ۷۳
مباحیہ ۵۳۸	لیدن ۹۲
مبارک بن مطاعن ۱۶۶	لیومی، محمد ۵۳۲
مبتدع ۵۱۸	مارگلیوٹ ۲۱۰
مبخر ۱۷۰	مارگیری ۳۲۹

محمد المهدی ۴۱۹	مبطلات فتوت ۱۷۴
محمد النقی ۴۱۹	مناهل ۳۷۴
محمد بایسنغر ۲۶۳	منتبئی ۵۴
محمد بغدادی ۵۳۰	متون مربوط به جوانمردان ۱۶۴
محمد بن احمد بن سمعون ۱۵۵	متوبه، در فتوت ۱۶۷
محمد بن احمد بن فراء ۱۱۰، ۳۱	مجاهد، احمد ۲۷۷
محمد بن بذر جاجرمی ۲۹۷، ۲۹۳	مجدالدین بغدادی ۲۳۹، ۱۲۱
محمد بن جعفر ۲۲۳	مجدالدین شیرازی ۲۵۴
محمد بن حنفیہ ۶۰	مجد خوافی ۲۷۰، ۲۲۵، ۲۱۵
محمد بن خفیف ۵۴۰	مجرد ۴۷۳
محمد بن عبیدالله بن علی ۱۰۴	مجردان روزگار ۳۹۵
محمد بن عثمان بن علی ۲۴۳	مجرد خانه - ۴۸۲
محمد بن علی حکیم ترمذی ماوراءالنہری ۶۸	مجسمہ ۵۲۰، ۱۰۰
محمد بن قرايوسف ۲۸۵	مجن ۵۴۵
محمد بن قطب الدین حیدر ۲۱۸	مجنون و لیلی ۳۰۵
محمد بن کرام ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲	مجوس ۱۷۲، ۱۷۱، ۹۱، ۶۷، ۵۵
۱۴۵، ۱۴۴، ۱۲۷، ۹۲، ۸۵	مجیرالدین حنبلی ۲۷۲
محمد بن محمود خطیب ۶۲	محاسبان ۶۸
محمد بن واسع ۴۱۰	محاسیہ ۵۴۰
محمد پهلوان ۳۰۲	محاضره، در فتوت ۱۷۷
محمد پیر بلخی ۴۰۶	محاكمه، در فتوت ۱۷۷
محمد حبیب ۳۷	محاکی، در فتوت ۱۷۲
محمد حبیب حیدر قلندر ۲۰۱	محتشم (خرزاعی)، نسرین ۳۲۰
محمد حنفیہ ۵۹	محبوب، محمد جعفر ۵۳۴، ۱۶۶، ۱۶۴، ۱۴۱
محمد حیدری ۲۱۸	محرش، در فتوت ۱۷۲
محمد خان ۲۲۰	محرزوان ۱۲۶
محمد رضای برادر حاجی یوسف قہرہ چی ۳۶۵	محسن، در فتوت ۱۷۰
محمد شبل الله ۴۷۲	محشوش ۴۸۸
محمد صادق حسن ۲۶۶	محفوظ بن محمود نیشابوری ۱۱۰
محمد صالح اصفہانی ۳۶۵	محمد ص ۵۳۱، ۵۲۵، ۳۰۱، ۱۸۵، ۱۰۲، ۸۷، ۶۰
محمد علی ماهر ۷۶	محمد ابوالفضل ابراہیم ۷۳
محمد قلندر ۲۰۰	محمد الباقرع ۴۱۹
محمد قلندر خراسانی ۲۶۵	محمد المراغی ۵۲۰
محمد کاظم ۲۶۸، ۱۴۸	محمد المقری ۲۵۴

- محمد گورد ۵۲۲، ۲۴۶، ۲۳۷، ۲۳۶
 محمدلوی عباسی ۲۶۹
 محمد محیی الدین عبدالحمید ۲۱
 محمد منیر ۲۰۰
 محمود ۴۷۴
 محمود بلخی، اخی ۵۱۰
 محمود حاجی ۵۱۰
 محمود رومی ۵۱۰، ۳۶۹
 محمود زنگ پاسیواسی ۵۱۰، ۳۷۰
 محمود زنگی عجم قلندر کرمانی ۲۶۴
 محمود غزنوی ۴۶
 محمود قلندر کرمانی ۲۶۴
 محیا ۲۵۲
 محیی الدین بن عربی ← ابن عربی
 محیی الدین نووی ۳۵۸، ۳۴۹
 مخشوشین ۴۸۸
 مخلص ۳۶
 مخت ۱۷۲
 مختان ۱۷۰، ۱۶۹، ۹۰
 مخیف السبیل ۱۷۰
 مداحان ۵۳۰
 مداح سادہ خوان ۵۳۰
 مداحی ۵۳۵
 مدارتہ ۲۰۱
 مدامہ حیدر ۲۲۴
 مداین ۵۵
 مداینی، مہدی ۱۴۷
 مدرس رضوی ۳۰۲، ۳۰۰، ۲۹۹، ۲۹۴، ۶۵
 ۴۴۷، ۴۲۲، ۳۲۴، ۳۰۴، ۳۰۳
 مدرسہ بہائیہ کهن ۲۸۴
 مدرسہ سپہسالار ۲۲۱
 مدرسہ «شہرستان» ۳۲۰
 مدرسہ مستنصریہ بغداد ۵۳۵
 مذهب ابوحنیفہ ۱۲۸
 مذهب حنفی ۳۵۶
 مذهب شافعی ۱۲۸، ۲۷
 مذهب کرامیہ ۸۵
 مذهب مزدک ۵۲۲، ۲۳۶
 مذهب ملامت ۵۴۱، ۵۳
 مذهب وہابی ۹۷
 مراد آبادی، محمد حسین ۲۰۰
 مراسم مانوی ۱۹۳
 مراغی، عبدالقادر ۲۷۵
 مرتضیٰ علی ۴۱۸، ۲۰۴
 مرتعش ۷۱
 المرچتہ ۱۰۷
 مرجان ۲۸۴
 مرجیان ۱۲۷، ۱۰۷
 مردانشاہ ذوالحاجب ۷۴
 مرد جوالق ۵۲۳، ۱۹۰
 مرد خدا ۲۹
 مرد کامل ۲۹
 مردمان پاکباز ۴۰۹
 مردی و منی ۴۵۵
 مرس ۴۷۶، ۴۷۴، ۴۳۰
 مرس بند ۴۶۹
 مرشد کامل ۲۲۹، ۶۳، ۶۳
 مرصع خوان ۵۳۰
 مرعشی، آیة اللہ سید شہاب الدین ۳۲
 مرغینانی ۳۶۱، ۳۵۳، ۹۱
 مرکب راہ تخیل ۴۲۹
 مرو ۵۲۲، ۳۶۶، ۹۹، ۲۱۰، ۶۸، ۴۶
 مروالرود ۱۴۹
 مروت ۱۶۲، ۱۵۴
 مزاج بنگ ۴۸۹
 مزدایی ۱۵
 مزد دندان ۴۶۴
 مزدک ۵۱۷، ۹۲، ۵۹، ۵۶، ۵۵

مصدق، آیین ۶۱	مصاحب، غلامحسین ۲۲۸
مزدک شاعی (شیعی) ۵۵	مصالحہ ۱۸۱
مزدک‌گرایی ۵۷، ۱۴، ۱۳، ۹	مصر ۳۰، ۳۲، ۶۶، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۷، ۸۰، ۹۲، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۷، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۵۵، ۲۶۴، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۱، ۲۸۲، ۳۴۸، ۵۲۳، ۵۲۳
مزدکی ۱۷، ۵۵، ۵۶، ۵۹-۶۱، ۶۵، ۶۶، ۱۰۰، ۵۲۰	مصطفی المدنی ۷۷
مژر ۳۵۱	مصطفی جواد ۸۹، ۱۴۸، ۱۵۸-۱۶۲، ۱۶۴
میزر ۳۵۱	۱۶۶، ۱۶۹، ۱۸۱، ۲۱۸، ۲۳۱، ۲۸۴، ۲۸۵، ۵۳۴
مزین، ابوالحسن ۷۱	مصطفی ص ۱۸۵، ۴۱۸، نیز ← محمد ص
مسابل، در فتوت ۱۷۶	مصوّر، ۱۷۲
مسالحہ ۱۸۱	مطربی سمرقندی ۷۸، ۷۹
مستان حیدری ۴۳۸	مطلوب ۱۷۸، ۴۱۵
مستغلی ۴۷۵	مطموره‌ها ۱۸۲
مستغلی بخارایی ۱۵۱	مطہر بن طاہر مقدسی ۵۶-۵۸، ۱۰۳، ۱۰۴
مستوفی ۸۹	۵۳۷، ۱۱۲
مستوفی، حمد ۲۱۶	مظعون ۱۶۶
مسجد جامع منیعی نیشابور ۱۴۸	مظلوم ۴۱۵
مسطول ۱۴۳	مظلومی، رجبعلی ۴۰۲
مسعود سعد ۲۷۱	معاذتہ ۱۰۷
مسعودی ۳۹۱	معارف ۴۴۴
مسعودیہ ۲۰۲	معافی بن عمران موصلی ۹۱
مسکو ۳۷۸	معاملت داشتن ۵۲۷
مسلحہ ۱۸۱	معتزلہ ۱۷۱
مسلحتی ۱۸۱	معجون ۴۷۸
مسلمیہ، در فتوت ۱۶۶	معجون سبزآمیز ۴۶۶
مسیح ۸۸، ۳۸۲، ۲۰۳	معجون شاهی ۴۸۱
مشاحین الجار ۱۷۲	معذوریہ ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۲، ۵۳۷
مشبہ ۲۰۷	معرفت ۴۴۴
مشتافی ۲۱۸	معرفت‌گویی ۴۴۴
مشتری ۳۰۵، ۵۴۴	معروف ۳۲۶
مشدود ۱۷۶	معروف بن فیروزگرخی ۶۹
مشمس ۳۵۱	معروفیہ ۲۱۸
مشهد ۲۶۱، ۲۲۰، ۲۱۶، ۹۰	
مشیخہ قلندریہ ۲۳۸	
مشیری، محمد ۴۲۳	

- معزی ۴۶، ۲۷۴، ۴۶، ۴۲۱
 معین الدین جنید شیرازی ۵۳۱
 معین، محمد ۴۶، ۹۶، ۳۶۳
 معینیان، علی اصغر ۲۲۶
 مغبون استوا یو ماہ ۴۷۵
 مغرب ۷۰، ۷۲، ۱۹۰، ۵۲۳
 مغربی، ابو عبداللہ ۷۰
 مغربی، ابو عثمان ۷۲
 مغربی، منصور بن خلف ۷۲
 مغز بردن ۳۹۸
 مغول ۲۸، ۶۲، ۶۳، ۹۰، ۱۹۱، ۲۰۸، ۲۱۶
 ۲۲۲، ۲۲۶، ۳۲۶، ۳۴۱، ۴۰۶، ۵۲۳، ۵۳۸
 مفتول ۴۵۸، ۴۷۰
 مُقَحَّم پایان، لطف اللہ ۲۷۹
 مفرح ۴۸۰
 مفردانِ باساز ۴۰۹
 مفردانِ رودکار ۳۹۵
 مفید، محمد بن محمد بن نعمان ۱۵
 مقامات ۵۴۱
 مقبرہ بابا رکن الدین ۴۰۲
 مقدار ملک ۴۳۸
 مقدس اردبیلی ۱۰۵
 مقدسی ۵۶، ۵۴۰
 مقدم، درفتوت ۱۷۵، ۱۷۹
 مقربزی ۱۹۱، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۷۳
 مقلوب کتب ۴۴۳
 مقیمان کنج مقبرہ ۴۷۳
 مقیم غیر راحل ۱۷۹
 مکرو استدراج ۱۲۴
 مکری، محمد ۵۶
 مکمل، درفتوت ۱۷۶
 مکہ ۷۲
 مکی، عبدالعزیز ۲۰۳، ۲۰۵
 ملائیتہ، درفتوت ۱۶۶
- ملاحان بخارا ۷۳
 ملاح بخاری ۷۳
 ملاجدہ ۲۲۴
 ملاحوبخاری ۷۳
 مُلاحیرتی ۳۶۶
 ملاعین ۵۲۰
 ملا قاسم مشہدی ۷۶
 ملامت ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۴۸،
 ۵۲، ۵۳، ۶۸، ۸۶، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶،
 ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴،
 ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶،
 ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴،
 ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۶۱، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸،
 ۲۵۵، ۲۵۸، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۶۴، ۳۶۸، ۳۷۰،
 ۳۷۴، ۳۹۱، ۴۰۴، ۴۰۹، ۴۶۷، ۵۰۴، ۵۳۸، ۵۴۱،
 ۵۴۲
 ملامت کشان ۴۷۳
 ملامتی ۹، ۱۰، ۱۶، ۲۴، ۲۷، ۲۹، ۳۶، ۴۷، ۴۸،
 ۹۷، ۱۰۱-۱۰۷، ۱۰۹-۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۲،
 ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۱-۱۳۵، ۱۳۸-۱۴۱، ۱۸۷، ۲۵۵،
 ۲۷۲، ۲۹۳، ۳۱۵، ۳۶۴، ۴۰۴، ۴۱۰
 ملامتیان ۲۷، ۳۶، ۴۸، ۵۳، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۸،
 ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۶-۱۱۶، ۱۲۱-۱۲۳، ۱۲۶-۱۲۸، ۱۳۱-
 ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۰
 ملامتیان خراسان ۳۶۳
 ملامتیان نیشابور ۱۳، ۳۲، ۵۱، ۹۷
 ملامتیہ ۲۲، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۲، ۳۵، ۵۲، ۵۳،
 ۶۲، ۱۰۲-۱۰۵، ۱۰۸-۱۱۵، ۱۱۷-۱۲۰، ۱۲۵،
 ۱۲۷، ۱۳۵، ۱۳۷-۱۴۰، ۱۸۶، ۲۵۵
 ملامتیہ ۳۶۴، ۵۳۷، ۵۴۱، ۵۴۲
 ملاسی ۱۰۲
 ملامتیہ ۹۸، ۱۱۴
 ملای روم ۵۳۲
 ملیس ۱۷۳

منفعله ۵۲۴	مُلْتان ۲۰۸
مُنْقِي الكنيف ۱۷۲	ملحد ۵۲۰
منوچهری ۵۴۴، ۴۰۰، ۳۸۸	ملحدان ۱۰۰، ۹۰
منورِ کرمانی، محمود ۲۶۴	ملقباد ۷۱
منیعی ۱۴۸	ملک ۱۱۰
منیعی، ابوعلی ۱۴۸	الملك الأشرف ۱۶۳
موافقتِ در شرب ۱۷۷	الملك الظاهر ۲۳۹، ۶۱
موجان ۵۴۵	الملك الظاهر غازی بن صلاح الدين ۱۶۳
موجانی، سید علی ۷۹	الملك العادل ۱۶۳
موحد، محمد علی ۲۱۷، ۶۱	الملك الكامل ۱۶۳
مودود چشتی ۲۴۸	مُلْكِ سلیمان ۴۴۶
موزون ۴۷۳	ملك طاوس ۳۰۶
موسی ۴۳۵، ۲۹۷، ۱۰۲، ۵۸	مُلْكِ عراق ۲۴۲
موسی الكاظم ع ۴۱۹	مَلِكِ محمد حسان ۱۹۱
موسیقی قلندریہ ۴۴۸، نیز ← خلیلی	ملك یار پیران ۱۹۹
موسی موشرده ۴۶۱	ملیح صورتان بخارا ۷۳
موسی و پاکی ۴۳۵	ملیح قلندر ۲۶۴
موصل ۵۲۱، ۲۵۴	مماطل ۱۷۳
مولانا ۲۰۰، ۱۹۲، ۴۱، ۳۶	ممالیک ۱۶۳
مولانا ناصری ۱۶۴	ممتاز ۴۶۵
مولایی محمد سرور ۴۱	ممشاد دینوری ۷۱
مولدیہ ۱۶۶	منارۃ دلی ۵۱۱، ۳۷۲
مولوی ۲۹، ۵۱، ۱۰۶، ۱۴۰، ۲۴۳، ۲۵۷، ۲۵۸	منازعات «حیدری-نعمتی» ۲۲۹
۳۸۲، ۳۱۴، ۳۰۳	مناظرۃ بنگ و بادہ ۴۸۷
مولوی، جلال الدین ۳۰	مناظرۃ شراب و حشیش ۴۸۷
مُولَوِي قلندران ۲۷۷	مناولہ، در فتوت ۱۷۷
مونشان ساختن ۴۴۰	المنجد، صلاح الدين ۶۶
مویز رازقی ۴۸۸	منجش ۱۷۲
موی میان گیری ۴۷۰	منجم ۱۷۰
مہترانِ عجم ۷۵	منزوی، احمد ۴۰۲
مہدی ۵۵	منشی حمام زنان ۱۷۳
مہدی (ناشناختہ) ۱۶۶	منصور بن عمّار ۷۰
مہرپرستی ۹۶	منصور دوانیقی ۵۵
مہرجان قَدَق ۵۸	منطق ۵۲۵

- ناشتا و ناآزمودہ ۴۳۳
 ناصر بن محمد اسفراینی ۳۶۸
 ناصر خسرو ۵۳۲، ۱۷۰، ۴۰
 الناصر لدین اللہ ۱۱۶، ۱۴۷، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۹،
 ۴۳۳، ۴۶۸، ۴۶۹، ۵۳۴
 ناصری، مولانا ۱۶۴
 ناظم قلندرنامہ ۲۳۸
 نافذ پاشا ۸۰، ۴۰
 ناقص الفتوہ ۱۷۲
 الناهی، صلاح الدین ۲۸
 نایب، در فتوت ۱۷۶
 نایب ۲۱۸، ۲۳۵
 نجدۃ بن میسرہ ۱۶۶
 نجم الدین ابوبکر ۳۷۹، ۵۱۲
 نجم الدین الجندرائی ۲۸۱
 نجم الدین بن اسرائیل ۲۵۲
 نجم الدین دایہ ۵۳، ۱۰۸، ۱۲۵، ۳۱۵، ۴۰۳
 نجم الدین زرکوب ۱۶۴
 نجم الدین غزی ۳۴۲
 نجم الدین کبری ۴۰۷
 نجم طوسی ۲۵۶، ۳۷۰، ۵۱۲
 نجوم، علم - ۵۲۵
 نخجوانی، از قلندریہ ۵۱۳
 نخجوانی، حاج حسین ۳۸
 نخجوانی، محمد بن ہندو شاہ ۳۷۸
 نخشب ۷۰، ۲۱۵
 نخشبی، ابوتراب ۳۱، ۳۲، ۷۰
 نخود ۴۴۹
 نراقی، احسان ۱۶۲
 نرد شیر ۱۷۳
 نرگسی ۴۶۸
 نرگی ۴۴۰
 نزاریان ۵۹، ۶۰
 نسا ۵۴۲
 مہر زمرہ ۴۴۶
 مہر نگار ۴۳۳
 میان بستہ ۱۶۶، ۴۲۱
 میانج ۱۹۱
 میان در بند ۲۷۹
 میان گیری ۴۵۹
 میدی ۲۲
 میتویہ، در فتوت ۱۶۶، ۱۶۷
 میخانہا ۱۸۲
 میدانی ۴۳۴
 میرزا کافی ۳۶۵
 میر سید عثمان ۲۵۵
 میر عابدینی ۴۱۹
 میر فندرسکی ۸۹، ۹۰
 میر قلندر ۲۶۵
 میر نجات ۲۷۵، ۴۴۸، ۴۷۰
 میرزایمانی ۱۹۵
 می فروش ۱۷۰
 میکائیل ۵۳۲
 مینوی، مجتبی ۸۰، ۲۹۵
 میہنہ ۳۶۳
 میہنی، احمد بن محمد فلی ۳۶۳
 مؤلف بیان الأديان ۱۰۴
 مؤلف سیاستنامہ ۵۵
 مؤلف فسطاط العداہ ۶۵، ۹۹، ۲۱۳، ۲۳۷
 مؤید سنندجی ۲۱۴
 نائل خانلری، پرویز ۱۶۴
 ناجی نصرآبادی، محسن ۲۵۱
 ناداشت ۴۲۹
 ناشتا ۴۶۰
 ناشتاب ۴۵۰
 ناشتا تجدید کردن ۴۶۶
 ناشتا حشیش کشیدن ۴۳۳
 ناشتا خوردن حشیش ۴۷۷

نقشبندیه ۲۰۱	نسائی، تاج الدین ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۵
نقش خیال ۴۷۲	۲۶۹
نقش هستی ۴۷۲	نسبت، در فتوت ۱۷۵
نقطویه ۳۳۸	نسخ ارواح ۵۴۰
نقطه آغاز تصوف ۳۰	نسخ، خط ۴۳۶
نقله ۱۷۷	نسف ۷۰، ۲۱۵، ۴۲۷، ۴۳۵
نقیب ۱۷۶، ۱۷۸، ۴۱۵	نسفی، منهاج الدین ابو محمد ۲۱۵
نقیل، در فتوت ۱۷۶	نسیم آباد ۴۲۶
نکسار ۱۹۳	نشابور ۳۳، ۴۹، ۱۶۸، ۱۷۳
نکودری ۹۴	النشار، علی سامی ۵۳۸
نکیسار ۱۹۳	نشاور ۲۲۳
نکیساری ۱۹۳، ۵۲۲	نشوه ۴۷۶
نکیساری، ابوبکر ۱۹۳، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۵۲۲	نشوه‌های حقیقت ۴۴۸
نگاه هنری به الاهیات ۲۷	نشوه اسرار ۴۴۲، ۴۶۳، ۴۷۱
نمّام ۱۷۲	نشوه اول ۴۴۴
نمد ۴۵۲، ۴۶۰، ۴۶۹	نصارا ۹۸
نمدپوش ۴۷۰، ۴۷۵	نصرآبادی، ابوالقاسم ۷۲، ۳۹۱
نمدپوشی ۴۴۳، ۴۵۳	نصرالله بن عبدالؤمن سمرقندی ۳۸۶
نمد و آینه ۴۵۲	نصر، سید حسین ۴۱، ۲۵۴، ۲۷۳
نمدی حلوانی ۴۲۹	نصیرالدین طوسی ۸۹، ۹۹، ۲۹۱
نوازنده نی ۱۷۲	نصیرالدین محمود ۱۹۶، ۱۹۷
نواوی ۳۴۹	نطنز ۲۷۹
نواوی، عبدالحسین ۳۲۱	نطنزی، محمود بن هدایت‌الله ۹۴
نوح ۸۷، ۵۳۱	نظام‌الدین اولیا ۱۹۶، ۱۹۷
نوح عیار ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۱۸۳	نظام الملک ۱۶۸
نوخاسته ۴۵۹	نظام قاری شیرازی ۳۴۳، ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۸۵
نورالدین شریبه ۳۱	نظام ورزش زورخانه ۴۷۰
نوربخش، جواد ۲۳۱	نظامی ۴۳۳
نوربخش، محمد ۲۱۶	نظامیه بغداد ۵۲۸
نورساختن ۳۹۸	نعمان‌الدین شیرازی ۳۸۶
نورسیاه ابلیس ۶۴	نعمتی‌ها ۲۲۸
نورمحمد ۲۸۹	نفسی، سعید ۱۴۱، ۱۶۴، ۲۲۱
نوروزی ۴۲۶	نقی طبیعت ۴۷۲
نوری، ابوالحسن ۶۸، ۷۰، ۵۴۰	نقریس ۵۲۶

- نوریان ۲۷۱، ۶۸
نوریه ۵۴۰، ۵۳۸، ۱۰۵
نوشیدن آب، بعد از مصرف حشیش ۴۴۱
نول کشور ۲۰۰
نَووی ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۶۰، ۳۵۸، نیز ← محیی‌الدین
نهارجانان ۲۶۱
نهاوندی، ابوالعباس ۵۳۰
نهرجوری، ابویعقوب ۷۱
نیچه ۱۷
نیشابور ۳۹، ۵۳، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۱۰۴، ۱۰۷،
۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۱،
۲۱۵، ۴۳۱
نیک‌بخت، حسن ۱۴
نیکلسون ۳۲، ۳۶، ۱۱۲، ۱۶۱، ۲۱۱، ۲۵۸،
۳۱۱، ۳۱۴، ۵۳۷
واجیدن ۴۷۹
واسطی، ابوبکر ۷۱
الواسطی، محمد بن الحسن ۱۸۱
واصفی هروی ۴۵۹
واصلیه ۱۰۵، ۵۳۷
واعظ کاشفی ۱۶۴، ۱۶۶، ۲۲۵، ۲۲۶، ۵۳۳
والا، نوعی منسوج ۴۲۶
واله داغستانی ۲۵۱، ۲۶۵
وامق ۳۰۵
وجه ۳۵۵
وحید دستگردی ۲۷۴
وَرَقُ البَنج ۴۶۷
ورق الخیال ۴۳۲
وِزَن دُونک، قُن ۵۶
وصله و کسوت رساندن ۴۱۹
وضع جوالق ۵۲۰
وقتِ تکیه ۴۷۹
وقف، در فتوت ۱۷۷
وکیل، در فتوت ۱۷۶
ولایت جام ۲۴۸
ولایت عرفانی ۲۷
ولایت و کرامت اولیا ۵۴۱
ولو کردن ۴۵۷
ولی ۲۹
ولی قلندر ۲۶۳
ونسینگ ۷۵
وَهَابی ۹۷
هاب و هیب ۴۵۱، ۴۶۱
هاپ و هیب ۴۳۹
هادی قلندر شیرازی ۲۶۶
هارتمان، ریچارد ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶
هبه، در فتوت ۱۷۷
هجام ۱۷۳
هجویری ۲۲، ۳۲، ۳۳، ۶۸، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۱۲،
۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۸۳، ۲۱۸، ۲۶۳، ۵۳۷، ۵۴۲
هدایت، رضاقلی خان ۵۸
هَدِیَان ۴۴۱
هرات ۷۳، ۱۳۱، ۴۳۱، ۴۶۵، ۵۰۲
هرسین ۲۶۱
هروی ← جلال‌الدین
هروی، حسنعلی ۴۲۳
هروی طامانی، علی بن احمد ۲۹۳
هزارمیخ ۳۹۷
هزاره ۹۴
هشام بن عبدالجوالقی ۲۰۷
هفت حافظ ۱۸۱
هلاکر ۹۰، ۹۹
هلاهورپ زدن ۴۶۶
هلامیب ۳۹۸
همام‌الدین تبریزی ۲۶۴
همایون فرخ، رکن‌الدین ۲۱۸

یحییٰ معاذ رازی ۱۵۴، ۷۰، ۳۲	ہمایوں، جلال الدین ۴۰۲، ۱۲۵
یزد ۲۳۵، ۲۱۸، ۱۸۷، ۱۷۱، ۱۲۷، ۷۲، ۶۳، ۳۶	ہمدان ۴۳۳، ۳۲۰، ۹۴
۴۳۱، ۲۵۵، ۲۳۸	ہند ۳۴۵، ۳۳۶، ۳۲۲، ۳۲۱، ۳۱۸، ۳۱۶، ۳۱۱
یزیدیہ ۳۳۸	۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۱
یغمائی، حبیب ۴۰۲، ۲۶۹، ۲۱۷	۴۲۲، ۴۲۹، ۴۳۵، ۴۴۱، ۴۵۹، ۴۷۱، ۴۸۰، ۴۹۸
یک روی ناخن ۴۳۷	۵۰۵، ۵۱۰، ۵۱۸، ۵۴۱، ۵۴۴
یک کف سبز ۴۵۲	ہندوشاہِ نخجوانی ۳۷۸
یک نخود اسرار ۴۴۹	ہندیجان ۲۶۲
یلغز ۴۵۴، ۴۳۹، ۴۳۱	ہنگام لوط ۴۳۸
یلغز قلندر ۴۵۴	ہنگامہ ۴۷۹
یمن ۱۹۵	ہنگامہ گیران ۴۶۶
یوسف ۳۴	ہوڑہ ۱۴۷
یوسف الیان سرکیس ۳۴۸	ہولاکو خان ۸۹
یوسف اہل ۲۶۸	ہومر ۵۴
یوسف بن حسین رازی ۷۰، ۳۳	ہیئت، علم - ۵۲۵
یوسف، پسر دہخدا کینخسرو ۶۰، ۵۹	ہیاصمہ ۱۱۰
یوسف ع ۸۶، ۸۷	ہیمی کایوارتو ۲۳۰
یوسف عامرہی ۱۴۱، ۸۰، ۳۹، ۳۷، ۸۰، ۳۹، ۳۷	ہیولنی ۵۲۴
۲۹۶	«یار» ۲۷۱
یوسف عراقی ۳۷۰، ۲۵۶	یاقوت، خط ۴۳۶
یوسفی، غلامحسین ۲۸۷، ۱۶۴، ۴۳، ۴۲	یتیم ۴۲۹
یوف ۴۰۰	یتیمان ۴۷۸، ۴۶۸
یونان دستور ۱۲۵	یتیمان روی بازار ۴۷۳
یونس ۲۷۶	یتیم سایل ۴۵۹
یہود ۹۸	یتیمی ۴۷۳، ۴۶۶، ۴۴۱
	یحییٰ سبیک نیشابوری ۳۴۳، ۴۲۱، ۷۶

مشخصات مراجع

- آفرینش و تاریخ، مطهر بن طاهر مقدسی، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۷۴.
- وآیا شیخ اشراق قربانی بلندپروازیهای سیاسی خود شد؟، مقاله دکتر محمدعلی موحد در مجله بخارا (شماره ۳۹-۴۰)، آذر-اسفند ۱۳۸۳، صص ۲۱-۲۸.
- آیین جوانمردی، هانری گربن، ترجمه احسان نراقی، نشر نو، تهران ۱۳۶۳.
- آیین قلندر، (مجموعه‌ای از آثار قلندریه متأخر)، پژوهش دکتر میرعباسدینی و مهرا افشاری، انتشارات فراروان، تهران ۱۳۷۴.
- آیین یاری، گردآوری و نوشته مجید القاصی، تاریخ پایان مقدمه خرداد ۱۳۵۸ و تیر ۱۳۵۹.
- ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه، فریتس مایر، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۸.
- ابومسلم‌نامه، ابوطاهر طرسوسی، به کوشش حسین اسماعیلی، معین - قطره - انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۸۰.
- احادیث شوی، بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران (چاپ دوم) ۱۳۴۷.
- أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، محمد بن احمد مقدسی، لیدن، (الطبعة الثانية)، ۱۹۰۶.
- احوال و کلمات سهل الثتری، از مؤلفی مجهول به زبان عربی، نسخه کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، شماره 9037.
- احیاء علوم الدین، محمد غزالی، المطبعة المیمنیة، مصطفى البابی الحلبي، بمصر ۱۳۲۲ هـ.ق.
- ادب الملوك فی بیان حقایق التصوف، از مؤلفی ناشناخته احتمالاً از قرن پنجم، در مجموعه شماره ۸۷ کتابخانه خانقاه احمدی شیراز، فیلم شماره 2919 کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و چاپ انتقادی به اهتمام بیروت رانکه، بیروت ۱۹۹۱، در مجموعه Beirut Texts und Studien, Band 37.
- ادبیات عامیانه ایران، دکتر محمدجعفر محجوب، به کوشش دکتر حسن ذوالفقاری، نشر چشمه، تهران ۱۳۸۲.
- ارباب الطريق، حاجی عبدالرحیم (تألیف شده به سال ۱۰۸۳)، نسخه شماره 1055 کتابخانه مجلس شورای ملی، از مجموعه طباطبائی.
- ارج‌نامه ایرج، جشن‌نامه استاد ایرج افشار، به کوشش محسن باقرزاده، توس، تهران ۱۳۷۷.
- «از خزاین ترکیه»، مجتبی مینوی، مجله دانشکده ادبیات، شماره ۳، سال هشتم، تهران، فروردین ۱۳۲۰.
- از سعدی تا جامی، تاریخ ادبی ایران، ادوارد برون، جلد سوم، ترجمه علی اصغر حکمت، امیرکبیر، تهران، (چاپ چهارم)، ۱۳۵۷.
- «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی»، مقاله محمدرضا شفیعی کدکنی، در مجله هستی، دوره دوم، سال دوم، شماره ۳ (پاییز ۱۳۸۰)، صص ۱۲-۲۸.
- اسرار التوحید، محمد بن منور، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، تهران ۱۳۶۶.
- اسرارنامه، فریدالدین محمد عطار، به اهتمام دکتر سید صادق گوهرین، صفی‌علیشاه، تهران، تاریخ مقدمه ۱۳۳۸.

اسرارنامہ، فریدالدین عطار، مقدمہ، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تہران، در آستانہ نشر.

اعتقادات فریق المسلمین و المشرکین، فخرالدین الرازی، بمراجعة و تحریر علی سامی النشار، مكتبة النهضة المصریة، قاہرہ ۱۳۵۶/۱۹۳۸.

الإرشاد الی قواطع الأدلّة فی اصول الاعتقاد، لإمام الحرمین الجوینی، حققه و علّق علیہ و... دكتور محمد یوسف موسی - علی عبدالمنعم عبدالحمید مكتبة الخانجی، ۱۳۶۹/۱۳۵۰.

الإصابة فی تمييز الصحابة، ابن حجر عسقلانی، چاپ کلکتہ ۱۳۵۳.

الأنساب، عبدالکریم بن محمد سمعانی، اعتنى بنشره د.س. مرجلیوٹ، بریل (مؤسسة اوقاف گیب)، لیڈن ۱۹۱۲؛ و چاپ شش جلدی تحقیق الشیخ عبدالرحمن المعلمی الیمانی، حیدرآباد دکن ۶-۱۳۸۲/۱۹۶۲.

الأنس الجلیل بتاريخ القدس و الخلیل، مجیرالدین حنبلی، المطبعة الوهیبیة، ۱۲۳۸ هـ ق.

البداية و النهاية، ابن کثیر، مصر ۱۳۵۱-۱۳۵۸.

التاریخ الغیائی، الفصل الخامس من سنة ۶۵۶-۱۲۵۸/۸۹۱-۱۴۸۶، عبدالله بن فتح الله البغدادی «غیاث» دراسة و تحقیق طارق نافع الحمدانی، مطبعة اسعد، بغداد ۱۹۷۵.

الذکرة التیموریة، معجم الفوائد و نوادر المسائل، احمد تیمور پاشا، الطبعة الأولى، ۱۹۵۳.

التصفيّة فی احوال المتصوّفة (صوفی نامہ)، قطب الدّین ابوالمظفر عبّادی، تحقیق غلامحسین یوسفی، بنیاد فرهنگ ایران، تہران ۱۳۴۷.

التعرف لمذهب اهل التصوف، ابوبکر محمد بن ابراهیم کلاباذی، حققه عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقي سرور، قاہرہ ۱۳۸۰/۱۹۶۰.

التمثيل و المحاضرة، ابومنصور عبدالملک ثعالبی، تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو، دار احیاء الکتب العربیة، قاہرہ ۱۳۸۱/۱۹۶۱.

الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، جلال الدّین سیوطی، مصطفى البابی الحلبي و اولاده، قاہرہ ۱۳۷۳/۱۹۵۴.

الجامع لمفردات الأدوية، ابن البيطار، بولاق ۱۲۹۱ هـ ق.

الحوادث الجامعة و التجارب النافعة فی المائة السابعة، لأبي الفضل عبدالرزاق ابن الفوطی، بغداد ۱۳۵۱. نیز ← کتاب الحوادث.

الدرر الكامنة فی اعيان المأة الثامنة، ابن حجر عسقلانی، حیدرآباد دکن ۱۳۴۸ هـ ق.

الذريعة الی تصانيف الشيعة، الشيخ آقا بزرك الطهرانی، دار الأضواء، بیروت.

الرسالة القشیریة، عبدالکریم بن هوازن القشیری، شركة مطبعة مصطفى البابی الحلبي و اولاده بمصر، قاہرہ ۱۳۷۹/۱۹۵۹.

الستین الجامع للطایف البساتین (قصہ یوسف) احمد بن محمد بن زید طوسی، به تصحیح محمد روشن، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تہران ۱۳۶۷.

الذیل علی الروضتین (تراجم رجال القرنین السادس و السابع) لأبي شامة عبدالرحمن، قاہرہ ۱۹۴۷.

الشعر و الشعراء، عبدالله بن مسلم بن قتيبة، دار الثقافة، بیروت ۱۹۶۴.

الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف، رضى الدين ابوالقاسم على بن موسى بن طاوس الحسنى الحسينى، مطبعة الخيام، قم ۱۴۰۰ هـ.ق.

الطواسين، حسين بن منصور حلاج، چاپ ماسينيون، پاریس ۱۹۱۳.

العبر في خبر من عبر، شمس الدين محمد الذهبى، تحقيق صلاح الدين المنجد و فؤاد سيد، كويت ۱۹۶۰.
العقيدة و الشريعة في الإسلام، اجناس جولد تسيهر، نقله الى العربية و علق عليه الدكتور محمد يوسف موسى،
الدكتور على حسن عبدالقادر، الاستاذ عبدالعزيز عبدالحق، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثة بمصر و
مكتبة المثنى ببغداد، تاريخ مقدمه ۱۳۷۸/۱۹۵۹.

الفتوحات المكيّة، محيى الدين ابن عربى، چاپ عثمان يحيى و ابراهيم مذكور، قاهره ۱۹۷۴.

الفرق بين الفرق، عبدالقادر بن طاهر بن محمد البغدادي الإسفراينى، حقق اصوله و... محمد محيى الدين
عبدالحميد دار المعرفة، بيروت، بى تا.

الفصول، كتابى است كه سه نسخه ازان شناخته شده است و ما از تمام نسخه هاى شناخته شده آن در اين
كتاب بهره برده ايم. مؤلف عبدالوهاب بن محمد است از علمای كرامى خراسان و در اواخر قرن چهارم و
آغاز قرن پنجم مى زيسته است. نسخه آستان قدس رضوى به شماره ۱۱۱ موقت، مثل تمام نسخه هاى
ديگر بى آغاز است. نسخه كتابخانه مركزى دانشگاه تهران، با عنوان المجالس، به شماره ۱۸۸۸ و نسخه
كتابخانه موزه بریتانیا با عنوان الفصول و الغایات، به شماره Or.8049 و تاريخ عشرين محرم الحرام سنة
إحدى و ثلثين و سبعمائه (۷۳۱) و اين تاريخ پایان جلد اول كتاب است (ورق ۳۰۲). نسخه چهارمى نيز
به شماره ۱۷۱ در كتابخانه مجلس شورای ملی وجود دارد كه عيناً از روى نسخه آستان قدس نوشته شده
است و به تاريخ ۱۳۰۳ هـ.ق.

الفتد في ذكر علماء سمرقند، نجم الدين عمر بن محمد النسفى، تحقيق يوسف الهادى، نشر ميراث مكتوب،
تهران، ۱۳۷۸ ش / ۱۴۲۰ ق / ۱۹۹۹ م.

الكامل في التاريخ، عزالدین ابوالحسن بن الأثير، دار صادر و دار بيروت، بيروت ۱۳۸۵/۱۹۶۵.

اللباب في تهذيب الأنساب، ابوالحسن عزالدین ابن الأثير، قاهره ۱۳۵۶ هـ.ق.

اللمع في التصوف، ابونصر سراج طوسى، تحقيق رنولد آلن نيكلسون، ليدن، بريل ۱۹۱۴.

المجالس، از مؤلفى نامعلوم در قرن پنجم، و احتمالاً در خراسان و نيشابور، به شماره ۳۵۱۵ كتابخانه آيدالله
مرعشى، در قم.

المجالس و المواعظ، محمد بن حسن بن فضل جمال الأستاجى (قرن هفتم)، نسخه توينكر. شماره ۳۷۷۷
Berlin, Z. ZL. tubugen, Ms. Or. Oct.

المستطرف في كل فن مستظرف، شهاب الدين محمد ابشيهى، مصر ۱۲۹۲ هـ.ق.

المشارع و المطارحات، شهاب الدين يحيى سهروردى (شيخ اشراق) چاپ شده در مجموعه مصنفات شيخ
اشراق، انجمن شاهنشاهى فلسفه، تهران ۱۳۵۵/۱۳۹۷.

المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى، ا.ى. ونسنگ (و همكاران)، بريل، ليدن ۱۹۳۶-۱۹۶۹.

المعتم الباريد للصادر و الوارد، محمد صادق حسن، مطبع شاه جهانى، الكائن فى بهوپال ۱۲۹۹ هـ.ش.

الملامية و الصوفية و أهل الفتوة، ابو عبدالرحمن سلمى، دار احياء الكتب العربية، ۱۳۶۲/۱۹۴۵.

المنتخب من كتاب الزهد و الرقائق، احمد بن على الخطيب البغدادي، دراسة و تحقيق و تعليق الدكتور عامر

- حسن صبری، دار البشائر الإسلامیہ، بیروت ۲۰۰۰/۱۴۲۰.
- الثَّنْفُ فی الفتاوی، ابوالحسن علی بن الحسین السُّغدی، باہتمام دکتور صلاح الدین الناهی، مطبعة الإرشاد، بغداد ۱۹۷۵-۱۹۷۶.
- النجوم الزاهرة، ابن تغری بردی، دار الکتب المصریة، مصر ۱۹۳۲.
- النور من کلماتِ ابی طیفور ← شطحات الصوفیہ
- الهدایة شرحُ بداية المبتدی، برهان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر الفرغانی المرغینانی، تحقیق محمد عدنان درویش، دار الأرقم بن ارقم، بیروت، بی تا.
- الهی نامه، فریدالدین عطار، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران، در آستانہ نشر.
- الهی نامه، فریدالدین محمد عطار، به تصحیح هلموت ریتز، مطبعة معارف، استانبول ۱۹۴۰؛ و چاپ فؤاد روحانی، زوار، تهران ۱۳۵۱.
- امثال و حکم، علی اکبر دهنخدا، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۲.
- انتصاح عن ذکر اهل الصلاح، مُصنَّفهُ علی انور قلندر، مع تتمته المسمیٰ بایضاح فی ترجمة اهل الصلاح، محمد حبیب حیدر قلندر، آسی پرس، لکهنو ۱۳۲۷ هـ.ق.
- أش الثانیین، احمد جام ژنده پیل، تصحیح و توضیح دکتور علی فاضل، توس، تهران ۱۳۶۸.
- انوار العارفين، حافظ محمد حسین مرادآبادی، به اهتمام مولوی محمد منیر، مطبع صدیقی ۱۲۹۰ هـ.ق.
- اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، محمد بن محمد بن نعمان الملعب بالشیخ المفید، قَدَّم له و علقَ علیه... شیخ الاسلام الزنجانی، مكتبة الداوری، قم.
- ایران در زمان ساسانیان، آرتور کریستن سن، ترجمه رشید یاسمی، ابن سینا، تهران، چاپ چهارم ۱۳۵۱.
- «بایزید بسطامی»، مقاله دکتور عباس زریاب خویی، در دانشنامه جهان اسلام، ذیل بسطامی بایزید.
- بحار الأنوار، علامه مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳.
- بدايع الوقایع، زین الدین واصفی، به تصحیح الکساندر بلدروف، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۹-۱۳۵۰.
- بداية المجتهد، ابوالولید محمد بن رشد، دار المعرفة، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲.
- بُرْدَةُ المديح، شرف الدین محمد البوصیری، المكتبة الثقافیة، بیروت.
- بُرْهان الحق، نورعلی الهی، تهران ۱۳۴۰.
- بُرْهان قاطع، محمد حسین بن خلف تبریزی، به اهتمام دکتور محمد معین، زوار، تهران ۱۳۳۰.
- بزرگان یارسان، صدیق صفی زاده، تهران ۱۳۶۱.
- «بغداد فی عصر الایلخانیین»، مقاله دکتور مصطفی جواد در کتاب بغداد، قامت بنشره المهندسين العراقیة علی نَفَقَةِ مؤسسه کولبنکیان، ۱۹۶۹.
- بوستان سعدي، تحقیق دکتور غلامحسین یوسفی، خوارزمی، تهران ۱۳۶۸.
- بهار عجم، لاله تیک چندبهار، به اهتمام دکتور کاظم دزفولیان، انتشارات طلايه، تهران ۱۳۸۰.
- بیاض تاج الدین احمد وزیر، چاپ عکسی زیر نظر ایرج افشار و مرتضی تیموری، انتشارات دانشگاه اصفهان، اصفهان ۱۳۵۳.
- بیانُ الأديان، محمد بن نعمت بن عبیدالله بلخی، تصحیح محمد تقی دانش پڑوه، موقوفات دکتور محمود

افشار، تهران ۱۳۷۶؛ و تصحیح انتقادی به عنوان رساله دانشگاهی در گروه ادبیات فارسی دانشگاه تهران به وسیله جعفر واعظی در سال تحصیلی ۱۳۸۵.

تاریخ ابن عبری، معروف به تاریخ مختصر الدُّوَل، از روی چاپ ابانطوان الصالحانی، بی نا، بی تا.
تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح الله صفا، جلد سوم، بخش دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۲۵۳۵.
تاریخ اِزْبِل، المسمی ببناءه البَلَد الخامل بمن وَرَدَه من الأمائل، ابوالبرکات مبارک بن احمد اِربلی المعروف بابن المستوفی، حقه و علق علیه سامی بن السید خماس الصقار، منشورات وزارة الثقافة و الأعلام، بغداد ۱۹۸۰.

تاریخ الأدب العربی، کارل بروکلمن، نقله الی العربیة عبدالحلیم النجار، منشورات جامعة الدُّوَل العربیة، الطبعة الثانية ۱۹۵۹ [افست ایران، دار الكتاب الاسلامی، قم].

تاریخ الإسلام، شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، دار الكتاب العربی، بیروت؛ و چاپ بشار عواد، دار الغرب الإسلامی، بیروت ۲۰۰۳/۱۴۲۴.

تاریخ التراث العربی، فؤاد سزگین، المجلد الأول، الجزء الرابع فی العقاید و التصوف، نقله الی العربیة، محمود فهمی حجازی ۱۹۸۳/۱۴۰۳ [افست کتابخانه آیه الله مرعشی، قم ۱۴۱۲].

تاریخ النقد الأدبی عند العرب، احسان عباس، دارالثقافة، الطبعة الخامسة، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶.

تاریخ الوزراء، نجم الدین ابوالرجاء قمی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۳.

تاریخ اهل حق ← قیام و نهضت علویان زاگرس.

تاریخ بناکی (روضه اولی الألباب فی معرفة التواریخ و الأنساب) فخرالدین داود بن محمد بناکتی، به کوشش دکتر جعفر شعار، انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۴۸.

تاریخ بیهق، ابوالحسن علی بن زید بیهقی، تصحیح استاد احمد بهمینیار، کتابفروشی فروغی، (چاپ دوم)، تهران.

تاریخ بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی، تصحیح دکتر علی اکبر فیاض، انتشارات دانشگاه فردوسی، مشهد ۱۳۵۶.

تاریخ جنبش مزدکیان، اوتا کر کلیمما، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، توس، تهران ۱۳۵۹.

تاریخ جهانگشای، عطا ملک بن محمد جوینی، تحقیق محمد بن عبدالوهاب قزوینی، بریل، لیدن ۱۹۱۱-۱۹۳۷.

تاریخ گزیده، حمدالله مستوفی قزوینی، به اهتمام عبدالحسین نوایی، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲.

تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران، ادوارد برون، ترجمه محمدلوی عباسی، تهران.

تاریخ نیشابور، حاکم نیشابوری، ترجمه محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیع کدکنی، آگه، تهران ۱۳۷۵.

تاریخ ورزش باستانی ایران (زورخانه)، حسین پرنو بیضایی کاشانی، زوار، تهران ۱۳۸۲.

تازه به تازه نو به نو، مهران افشاری، نشر چشمه، تهران ۱۳۸۵.

تازیانه های سلوک، محمدرضا شفیع کدکنی، آگه، تهران ۱۳۷۲.

بصرة الاصطلاحات، سید اکبر حسینی معروف به سیدبری، به تصحیح و اهتمام سید عطا حسین، حیدرآباد

دکن ۱۳۶۵ ھ.ق.

بصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، منسوب به سید مرتضی بن داعی حسنی رازی، تصحیح عباس اقبال، مطبعة مجلس، تهران ۱۳۱۳.

تَحْفُ العُقُول، ابن شعبه الحرّانی (حسن بن علی)، قَدَّمَ له محمد صادق بحر العلوم، ۱۳۸۵.

تحفة البزرة فی المسائل العشرة، مجدالدین بغدادی، نسخة خطی کتابخانه مجلس شورای ملی، شماره ۱۴۸. تحفة الفقراء، سفرنامه میرزا علی صفاء السلطنه متخلص به مشتاقی، چاپ شده در فرهنگ ایران زمین، سال شانزدهم، ۱۳۴۸.

تحفة الکرام، علیشیر قانع بلخی، چاپ ۱۳۰۴ ھ.ق.

تذکره اعلیٰ، مجموعه رسائل و اشعار اهل حق، بمبئی ۱۹۵۰.

تذکره الاولیاء، فریدالدین عطار نیشابوری، تحقیق رنولد الن نیکلسون، بریل، لیدن ۱۹۰۷-۱۹۰۵.

تذکره الشعراء، دولتشاه سمرقندی، به همت محمد رضانی دارنده کلاله خاور، تهران ۱۳۳۸.

ترجمة احياء علوم الدين، ترجمة مؤيد الدين محمد خوارزمي، به كوشش حسين خديو جم، بنياد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۱-۱۳۵۹.

ترجمة تاريخ يميني، ناصح بن شرف جرفادقانی، به اهتمام دكتور جعفر شعار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۷.

ترجمة رسالة قشيريّه، ترجمة ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تحقيق استاد بديع الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۱.

ترجمة عوارف المعارف، ترجمة ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۴.

ترکستان نامه، (ترکستان در عهد هجوم مغول)، و.و. بارتلد، ترجمة کریم کشاورز، بنياد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۲.

تصوّف اسلامي و رابطه انسان و خدا، رنولد آلن نیکلسون، ترجمة محمدرضا شفيعی کدکنی، سخن، تهران، (چاپ سوم)، ۱۳۸۲.

تصوف و ادبیات تصوف، یوگنی ادواردویچ برتلس، ترجمة سیروس ایزدی، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۶.

تعريفات جرجانی (التعريفات)، مير سيد شريف علي بن محمد جرجانی، قاهره ۱۳۵۷/۱۹۳۸.

تفسير الشيخ الأكبر، محیی الدین ابن عربی، چاپ سنگی، نورمحمد، ۱۲۹۱ ھ/ق ۱۸۷۴ م. [این تفسیر تألیف عبدالرزاق کاشانی است ولی به نام محیی الدین چاپ شده است.]

تفسیر تاویلات ← تفسیر الشيخ الأكبر.

تفسیر سورآبادی (تفسیر التفاسیر)، ابوبکر عتیق نیشابوری مشهور به سورآبادی، به تصحیح زنده یاد سعیدی سیرجانی، فرهنگ نشر نو، تهران ۱۳۸۱.

تفسیر سورة يوسف ← الستین الجامع

تکملة اكمال الإكمال، لاپن الصابونی، تحقيق مصطفى جواد، بغداد ۱۳۵۷.

تکلمة المعاجم العربيّه، رينهارت دوزی، ترجمة د. محمد سليم النعیمی، بغداد ۱۴۰۱/۱۹۸۰.

تلیس ابلیس (نقد العلم و العلماء)، ابوالفرج عبدالرحمن بن الجوزی، عینیت بنشره و تصحیح و التعليق عليه

- بمساعدة بعض علماء الأزهر الشريف، ادارة الطباعة العلمیة، ۱۳۶۸ [افست بیروت، دار الکتب العلمیة].
«تلقى قدما از وطن»، مقاله محمدرضا شفیعی کدکنی در مجله الفبا، سال اول، شماره دوم، ۱۳۵۲،
صص ۱-۲۶.
- تمهیدات، در مصنفات عین القضاة همدانی، تحقیق عقیف عسیران، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۱.
قیه الغافلین، ابواللیث سمرقندی، بیروت، بی تا.
- تهذیب الأسرار، عبدالملک بن محمد خرگوشی نیشابوری، تحقیق بشام محمد بارود، المجمع الثقافی،
ابوظبی ۱۹۹۹.
- ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب، ابومنصور عبدالملک ثعالبی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره
۱۹۶۵.
- «جادوی مجاورت»، مقاله محمدرضا شفیعی کدکنی در مجله بخارا، شماره ۲ سال اول (مهر و آبان ۱۳۷۷).
صص ۱۶-۲۶.
- جانب عرفانی مذهب کرامیة، محمدرضا شفیعی کدکنی، توکیو ۱۹۹۹.
- جستارهایی در تاریخ علوم دوره اسلامی، هوشنگ اعلم، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران ۱۳۸۱.
- جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری، سعید نفیسی، اقبال، تهران ۱۳۲۰.
- جشن نامه استاد ذبیح الله صفا، به اهتمام دکتر محمد ترابی، تهران ۱۳۷۶.
- جغرافیای تاریخی ولایت زاوه، محمدرضا خسروی، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۶۶.
- جنگ خطی کتابخانه لالا اسماعیل، ترکیه، شماره ۴۸۷، فیلم شماره ۵۷۳، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. (ب)
خط حمزة بن عبدالله الطواشی که در حدود ۷۴۱ کتابت شده است.)
- جنگ مهدوی، تاریخ کتابت از ۷۵۳ قمری به بعد، چاپ عکسی از روی نسخه خطی کتابخانه دکتر اصغر
مهدوی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۰.
- جوامع آداب الصوفیة، همراه با عبوت النفس و مداواتها، ابو عبدالرحمن شامی. حقیقها و قدم لها ایتان کونیرغ.
معهد الدراسات الآسیویة و الإفريقية، الجامعة العبریة، بیت المقدس ۱۹۷۶.
- جواهر الأسرار، منتخب مفتاح الاسرار، همراه اشعة اللمعات جامی و چند کتاب دیگر، چاپ سنگی، ۱۳۵۳ هـ.ق.
- چشیدن طعم وقت، از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر، محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۵.
- چهارده رساله درباره فتوت و اصناف، با مقدمه و تصحیح و توضیح مهراں افشاری، مهدی مدائنی، نشر
چشمه، تهران ۱۳۸۱.
- چهار مقاله عروضی، احمد بن عمر نظامی عروضی سمرقندی، تحقیق علامه محمد قزوینی، تبریز، نیند
۱۹۰۹/۱۳۲۷.
- «چهره دیگر محمد بن کرام»، محمدرضا شفیعی کدکنی، ارج نامه ابرج، جشن نامه استاد ابرج افشار.
انتشارات توس، تهران ۱۳۷۶.
- چهل مجلس، علاءالدوله سمنانی، به اهتمام عبدالرفیع حقیقت، تهران ۱۳۶۶.
- حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، جمال الدین ابوزوح لطف الله بن ابی سعد، مقدمه و تصحیح و تعلیقات
محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، تهران ۱۳۶۶.
- حدیقة الحقیقة، مجدود بن آدم سنایی غزنوی، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران

۱۳۵۹.

حدیقة الشیعة، منسوب به مقدس اردبیلی (احمد بن محمد اردبیلی)، چاپ سنگی، ۱۲۹۷ و چاپ انتشارات شمس، تهران.

حقایق التفسیر (تفسیر حقایق)، ابو عبدالرحمن سلمی، نسخه کتابخانه ولی الدین Veliddin، به شماره 148، خط عبدالواحد بن سلیمان، فیلم شماره 22 کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و نسخه چاپی بازاری پر از غلط و ساقطات با عنوان تفسیر السلمی و هو حقایق التفسیر، تحقیق (؟) سید عمران، دار الکتب العلمیة، بیروت ۲۰۰۱/۱۴۲۱.

حلیة الأولیاء و طبقات الاصفیاء، ابو نعیم احمد بن عبدالله اصفهانی، دار الکتب العربی، بیروت، (الطبعة الثالثة) ۱۹۸۰/۱۴۰۰.

حماسة الظرفاء، عبدالله بن محمد العبدلکانی، تحقیق محمد عبدالجبار المعثید، منشورات وزارة الاعلام، بغداد ۱۹۷۳.

«خاندان ابوسعید در تاریخ»، مقاله محمدرضا شفیعی کدکنی در نامه مینوی، به اهتمام حبیب یغمائی و ایرج افشار، تهران ۱۳۵۰.

ختم الأولیاء، محمد بن علی حکیم ترمذی، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، معهد الآداب الشرقیة، بیروت ۱۹۶۵.

خزینة الأصفیاء، غلام سرور بن محمد قریشی لاهوری، نول کشور، کانپور ۱۳۲۰ هـ.ق.
 خطّ مقریزی ← المواعظ و الإعتبار.

خلاصة المقامات، ابوالمکارم بن علاءالملک جامی، نسخه خطی مجلس شورای ملی به شماره ۷۸۵۱۹/۱۰۰۶۷ با عنوان «هذا کتاب گنجینه حکمت» و نسخه چاپی کاشی رام پریس، لاهور.
 خمسة نظامی، با عنوان کلیات دیوان حکیم نظامی گنجوی، از روی چاپ وحید دستگردی، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۵.

خیر المجالس (ملفوظات شیخ نصیرالدین محمود چراغ دهلی)، تألیف حمید قلندر، به تصحیح خلیق احمد نظامی، علیگره مسلم یونیورسیتی.

دارُ الألحان کلیاتی، رثوف یکتا، انتشارات سماع وقفی، استانبول ۱۹۹۵. عنوان با خط لاتین *Darül Elhan Külliati*. (اطلاع از این کتاب و مشخصات آن را از استاد محمدرضا درویشی گرفته‌ایم، با سپاس).
 داستان نامه بهمنیاری، احمد بهمنیار، به کوشش فریدون بهمنیار، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۹.
 دایرة المعارف فارسی، به سرپرستی دکتر غلامحسین مصاحب، مؤسسه انتشارات فرانکلین و کتابهای جیبی، تهران ۱۳۴۵-۱۳۷۴.

در اقلیم روشنایی، تفسیر چند غزل از حکیم سنائی غزنوی، محمدرضا شفیعی کدکنی، آگه، تهران ۱۳۷۳.
 «در ترجمه ناپذیری شعر»، مقاله محمدرضا شفیعی کدکنی در مجله هستی، سال سوم، شماره ۱۱ (پاییز ۱۳۸۱)

درخت معرفت، جشن نامه استاد عبدالحسین زرین کوب، به کوشش علی اصغر محمدخانی، تهران ۱۳۷۵.
 دریای جان، هلموت ریتز، ترجمه دکتر عباس زریاب خویی و دکتر مهرآفاق بایبوردی، الهدی، تهران ۱۳۷۷.
 دستور الجمهور فی مناقب سلطان العارفين ابویزید طیفور، نسخه تاشکند، به شماره 1706، مورخ ۷۷۱، به خط

- محمد بن فضل الله بن عبدالله شیرازی، مکتوب در شیراز.
دستور الکاتب فی تعیین المراتب، محمد بن هندو شاه نخجوانی، به اهتمام عبدالکریم علی اوغلی زاده، مسکو
۱۹۷۱.
- دفتر روشنایی، از میراث عرفانی بایزید بسطامی، محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۴.
- دیوان ابی تمام، با عنوان شرح دیوان ابی تمام، صَبَطُ معانیه و شروحه و اکملها ایلیا الحاوی، دار الکتاب
اللبنانی، بیروت ۱۹۸۱.
- دیوان اثیرالدین اخسیکی، به اهتمام رکن الدین همایون فرخ، رودکی، تهران ۱۳۳۷.
- دیوان البسه، محمود نظام قاری، به اهتمام میرزا حبیب اصفهانی، استانبول ۱۳۰۴ هـ.ق.
- دیوان المتنبی، مطبع محمدی، بمبئی ۱۲۹۷ هـ.ق.
- دیوان امیرمعزی، به اهتمام عباس اقبال، کتابفروشی اسلامیة، تهران ۱۳۱۸.
- دیوان انوری، به اهتمام مدرس رضوی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۰.
- دیوان بهار، محمدتقی ملک الشعراء، امیرکبیر، تهران ۱۳۴۴.
- دیوان حافظ، تحقیق علامه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، زوآر، تهران؛ و نیز تصحیح و توضیح دکتر
پرویز ناتل خانلری، خوارزمی، تهران ۱۳۶۲؛ و حافظ، به سعی سایه، انتشارات توس، تهران ۱۳۷۳.
- دیوان خاقانی، به کوشش دکتر ضیاءالدین سجادی، زوآر، تهران، تاریخ مقدمه ۱۳۳۸.
- دیوان رشید و طواط، به کوشش استاد سعید نفیسی، بارانی، تهران ۱۳۳۹.
- دیوان سنایی، به اهتمام مدرس رضوی، کتابخانه سنایی، تهران ۱۳۵۴؛ و نسخه عکسی، چاپ کابل از روی
نسخه خطی موزه کابل، به اهتمام علی اصغر بشیر، کابل ۱۳۵۶؛ و نسخه کتابخانه بایزید ولی الدین، به
شماره 2627، مورخ ربیع الاول ۶۸۴، فیلم شماره 445 کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ و نسخه کتابخانه
ملی ایران، به شماره 2353 از قرن ششم که اگرچه جعلی به نظر می رسد، ولی از روی نسخه ای نسبتاً
کهن جعل شده است.
- دیوان سوزنی، به اهتمام دکتر ناصرالدین شاه حسینی، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۷.
- دیوان سید ذوالفقار شروانی، چاپ عکسی از روی نسخه Or.9777 موزه بریتانیا با مقدمه Edward Edwards،
لندن ۱۹۳۴ (اصل نسخه مورخ ۷۴۵).
- دیوان سیف فرغانی، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۲۳-۱۳۴۴.
- دیوان شاه داعی شیرازی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، کانون معرفت، تهران ۱۳۳۹.
- دیوان شاه نعمت الله ولی ← کلیات.
- دیوان شمس تبریز (دیوان کبیر یا کلیات شمس تبریزی)، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه
تهران، تهران ۱۳۳۶-۱۳۴۲.
- دیوان عصمت بخارایی، تصحیح انتقادی متن، رساله دکتری خانم ماندان باوندی، به راهنمایی دکتر پرویز
ناتل خانلری، دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
- دیوان عنصری، به تصحیح محمد دبیرسیاقی، سنائی، تهران ۱۳۴۲.
- دیوان غزلیات و قصاید عطار، به اهتمام و تصحیح دکتر تقی تفضلی، انجمن آثار ملی (شماره ۴۴)، تهران.
تاریخ مقدمه ۱۳۴۱؛ و چاپهای بعد به عنوان دیوان عطار، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

- دیوان فرخی، به تصحیح محمد دبیرسیاقی، اقبال، تهران ۱۳۳۵.
- دیوان قصاید و غزلیات فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ استاد سعید نفیسی، تهران ۱۳۱۹.
- دیوان کمال خجندی، به اهتمام ایرج گلسرخی، سروش، تهران ۱۳۷۴.
- دیوان مسعود سعد سلمان، به اهتمام رشید یاسمی، پیروز، تهران ۱۳۳۹. و نیز چاپ دکتر مهدی نوریان، نشر کمال، ۱۳۶۴.
- دیوان ناصر خسرو، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق، مؤسسه مک‌گیل، تهران ۱۳۵۷.
- ذکر النسوة المتعبّدات الصوفیات، ابو عبدالرحمن السلمی، تحقیق الدكتور محمود محمد الطناحی، مكتبة الخانجی بالقاهره، (الطبعة الاولى)، ۱۴۱۳؛ و چاپ امریکا با ترجمه انگلیسی با عنوان *Early Sufi Women*, edited and translated by Rkia Elaroui Cornell Fons Vitae 1999.
- رسائل فارسی، انصاری هروی، تصحیح دکتر محمد سرور مولایی، توس، تهران ۱۳۷۷، چاپ دوم.
- رسائل فتوت، نسخه ایاصوفیا، 2049.
- رسالة سپهسالار، در مناقب حضرت خداوندگار، فریدون بن احمد سپهسالار، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد افشین وفايي، سخن، تهران ۱۳۸۵.
- رسالة الصوف، نسخه شماره 4251 کتابخانه ملک، تهران. (اکنون روشن شده است که این نسخه همان کتاب الیاض و السواد، اثر خواجه علی حسن سیرگانی کرمانی، از صوفیان برجسته قرن چهارم و قرن پنجم، است. نسخه دیگری از این کتاب، که آغاز و انجام آن محفوظ است، به شماره 11700 مورخ ۷۴۶ در کتابخانه آیه الله مرعشی در قم موجود است.)
- رسالة العاشق إلى المعشوق فی شرح کلمات الصوفی غیر مخلوق، نجم الدین رازی، نسخه مورخ ۶۹۰ به خط محمد بن الحسین الشیخ الخرقانی، کتابخانه مراد بنخاری 318، فیلم شماره ۲۳۷۶ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- رسائل جوانمردان، مشتمل بر هفت فتوت نامه، با تصحیحات و مقدمه مرتضی صراف، با مقدمه و خلاصه فرانسوی از هنری کرین، انجمن ایران شناسی فرانسه و شرکت انتشارات معین، تهران ۱۳۷۰.
- رشحات عین الحیاة، فخرالدین علی بن حسین واعظ کاشفی، به کوشش دکتر علی اصغر معینیان، بنیاد نیکوکاری نوریانی، تهران ۲۵۳۶ (۱۳۵۶).
- «روابط شیخ جام با کرامیان عصرش»، مقاله محمدرضا شفیعی کدکنی در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تربیت معلم، سال دوم، شماره اول، صص ۲۹-۵۰.
- روح الأرواح، ابوالقاسم احمد بن منصور سمعانی، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
- روح الأرواح، ابوالقاسم عبدالله بن المظفر سمعانی، نسخه توبینگن، مورخ ۷۳۵، به شماره u1008qu1907، فیلم شماره 3422 کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- روضات الجنان و جنات الجنان، حافظ حسین کربلائی تبریزی معروف به ابن کربلائی، با مقدمه و تکمله و تصحیح و تعلیق جعفر سلطان القرائی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۹.
- روضه خلد، مجد خوافی، مقدمه و تحقیق محمود فرخ، به کوشش حسین خدیوچم، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۸۲، چاپ دوم.

- روضه العقلاء و نُزْهَةُ الْفُضَّلَاءِ، ابوحاتم محمد بن حَبَّانَ البُسْتِي، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد و جماعة أُخرى، بيروت، دار الكتب العلمية.
- روضه الفريقين، ابوالرجاء چاچى خمركى، به اهتمام عبدالحي حبيبي، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۵۹.
- روضه المذنبين و جَنَّةُ الْمُشْتَاقِينَ، احمد جام ژنده پيل، تحقيق دكتور على فاضل، بنياد فرهنگ ايران، تهران ۱۳۵۵.
- روضه الناظر و نُزْهَةُ الْخَاطِرِ، عبدالعزيز كاشي، نسخة كتابخانه اونيورسيتها، فيلم شماره 417 نسخة عكسي شماره 533 كتابخانه مركزي دانشگاه تهران.
- رواق القلوب ← رواق المجالس
- رواق المجالس، ابو حفص عمر بن حسن النيشابوري المعروف بالسمرقندي، تلخيص عثمان بن يحيى بن عبدالوهاب الميري، مطبعة ميريه، مکه ۱۳۰۵ هـ.ق. اين كتاب ترجمه عربي متني است فارسي که ما با عنوان منتخب رواق المجالس. (چاپ مرحوم دكتور رجائي) از آن ياد کرده ايم. نسخه هاي ديگري از ترجمه عربي با عنوان رواق القلوب موجود است و يك رساله دانشگاهي در سال 1997 در دانشگاه کلمبيا در نيويورک با عنوان *An Eleventh Century Karrami Text: Abu Hafs An-nisaburi's Raunaq Al-Majalis* به وسيله Afaf Abdel Baki Hatoum براي اخذ درجه دکتری درباره آن نوشته شده است که اگر ارزشي داشته باشد در همان ضميمه کردن عکس يکي از نسخه هاست. بقيه رساله ترجمه خلاصه داستانها به زبان انگليسي است و بحثي بسيار ابتدائي و ناقص درباره مؤلف کتاب. ما درباره اصل فارسي و ترجمه عربي اين کتاب و مؤلف آن و تحقيق در باب شخصيتهاي نامبرده در اين کتاب، بحثي جداگانه داريم که با عنوان مطالعات در باب کراميه آماده نشر است.
- رياض الشعراء، على قلى واله داغستاني، مقدمه، تصحيح و تحقيق سيد محسن ناجي نصرآبادي، اساطير. تهران ۱۳۸۴.
- رياض الفردوس خاني، محمد ميرک بن مسعود حسيني منشي، به کوشش ايرج افشار و فرشته صرافان، بنياد موقوفات دكتور محمود افشار، تهران ۱۳۸۵.
- زامباور، ← معجم الأنساب و الأسرات
- زبدة التواريخ، بخش فاطمیان و نزاریان، ابوالقاسم عبدالله بن علی کاشانی، به کوشش محمدتقی دانش پزوه. مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران ۱۳۶۶.
- زبور پارسى، محمدرضا شفيعى کدکنى، آگه، تهران ۱۳۷۸.
- زبور مانوى، سى. آر. سى. البرزين، ترجمه دكتور ابوالقاسم اسماعيل زاده، فکر روز، تهران ۱۳۷۵.
- زعفران، محمدحسن ابريشمى، اميرکبير، تهران ۱۳۸۲.
- زندگانی شاه عباس اول، نصرالله فلسفى، دانشگاه تهران، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۵.
- زنگی نامه، شش رساله و مقاله و مناظره، نگارش محمد بن محمود بن محمد زنگی بخاری، به کوشش ايرج افشار، توس، تهران ۱۳۷۲.
- زهرة الربيع، سيد نعمت الله جزايرى، مطبع محمدى، بمبئى ۱۲۹۲ هـ.ق.
- زهرة العريش فى أحكام العشي، ← Franz Rozenthal, *The Herb*.

زیادات حقایق التفسیر، ابو عبدالرحمن السلمی، حَقَّقَهَا و قَدَّمَ لَهَا، جیرهارد بوورینگ، دار المشرق، طبقة ثانية مُنَقَّحَة، بیروت ۱۹۹۷.

سیک شناسی، استاد ملک الشعراء بهار، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۷.

سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، به کوشش استاد سعید نفیسی، سنائی (چاپ سوم)، تهران.

سراج السائرین، احمد جام زنده پیل، نسخه کتابخانه ملک، به شماره 4265.

سیرت ابن خفیف، ابوالحسن الدیلمی، ترجمه فارسی یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح ا. شیمیل - طاری، دانشکده الاهیات، آنکارا ۱۹۵۵.

«سعدی و سهروردی»، مقاله استاد بدیع الزمان فروزانفر، در سعدی نامه، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران ۱۳۱۶، صص ۷۱-۹۱.

سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۱.

سفرنامه ونیزیان در ایران (شش سفرنامه)، ترجمه دکتر منوچهر امیری، خوارزمی، تهران ۱۳۴۹.

«سفینه ای از شعر عرفانی قرن چهارم و پنجم»، نوشته محمدرضا شفیعی کدکنی، جشن نامه استاد ذبیح الله صفا، تهران ۱۳۷۶.

سلسله الأولیاء، سید محمد نوربخش قهستانی، به اهتمام محمد تقی دانش پڑوه، چاپ شده در جشن نامه هانری گربن، زیر نظر سید حسین نصر، تهران ۱۳۵۶/۱۹۷۹.

سمرقند، ابوطاهر سمرقندی، به کوشش ایرج افشار، طهوری، تهران ۱۳۴۳.

سوانح، احمد غزالی، چاپ شده در دو رساله عرفانی در عشق، به کوشش ایرج افشار، منوچهری، تهران ۱۳۵۹.

سه فتوت نامه، چاپ مهران افشاری در نامواره دکتر محمود افشار، موقوفات دکتر محمود افشار، تهران ۱۳۷۲.

سیاستنامه (سیر الملوک)، خواجه نظام الملک ابوعلی حسن طوسی، تحقیق هیوبرت دارک، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، (چاپ دوم)، ۱۳۴۷.

بیرر اعلام النبلاء، شمس الدین الذهبی، اشرف علی تحقیق کتاب شعیب الأرثوؤط، مؤسسة الرسالة، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵.

شاهنامه، حکیم ابوالقاسم فردوسی، به تصحیح آ. برتلس و دیگران، مسکو ۱۹۶۱-۱۹۷۱. و چاپ انتشارات هرمس، تهران ۱۳۸۴.

شاهنامه حقیقت، نعمت الله جیحون آبادی مگری، به کوشش دکتر محمد مگری، انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۹۶۶/۱۳۴۵.

شاهنشاهی ساسانی، دکتر تورج دریایی، ترجمه دکتر مرتضی ثاقب فر، ققنوس، تهران ۱۳۸۳.

شد الأزار و حط الأوزار عن زوار المزار، تحقیق علامه محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران ۱۳۲۸.

شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، عبدالحی بن عماد الحنبلی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.

شرح احوال و نقد و تحلیل آثار احمد جام، دکتر علی فاضل، توس، تهران ۱۳۷۳.

شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، استاد بدیع الزمان فروزانفر، دهخدا، تهران، (چاپ دوم)، ۱۳۵۳.

شرح التعرف لمذهب التصوف، اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، اساطیر، تهران ۱۳۶۳-۱۳۶۶.

شرح العقاید الشّفیّه، متن از ابو حفص عمر نسفی، شرح از سعدالدین تفتازانی، [اسلامبول]، طابع و ناشری قریمی یوسف ضیا، ۱۳۲۶ هـ.ق.

شرح المعلقات السّبع، ابو عبدالله حسین بن احمد زوزنی، چاپ سنگی ایران، بی تا.

شرح شطحیات، روزبهان بقلی شیرازی، به تصحیح هنری کربین، انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۴۴/۱۹۶۶.

شرح مثنوی شریف، استاد بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۶-۱۳۴۸.

شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید مدائنی، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، قاهره ۱۹۶۵/۱۳۸۵.

شطحات الصوفیّه، عبدالرحمن بدوی، وكالة المطبوعات، کویت، (الطبعة الثالثة)، ۱۹۷۸.

شمس الحقایق، غزلیات مولانا با انتخاب رضاقلی خان هدایت، چاپ سنگی، به خط عسکر اردوبادی، تهران ۱۲۸۱ هـ.ق.

شهر سمک، پرویز ناتل خانلری، آگاه، تهران ۱۳۶۴.

شهنامه سلجوق، سروده لقمان انسی مولوی، قونیه با این عنوان:

Unsi nin selçuk şehnamesi ülkü basımevi-konya 1942, M. Mas'ud Koman.

صحیح مسلم، مسلم بن حجّاج قشیری نیشابوری، به تصحیح محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره ۱۹۵۵.

صفوة الصوف، ابو الفضل محمد بن طاهر المقدسی (ابن القیسرانی)، راجعه و علق علیه احمد الشرباصی، مصر ۱۹۵۰/۱۳۷۰.

صفوة الصفا، ابن یزّاز اردبیلی، مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، ۱۳۷۳.

صفة الصفوة، ابو الفرج عبدالرحمن بن الجوزی، حقّقه محمود فاخوری، دار المعرفة، بیروت ۱۹۷۹/۱۳۹۹.

صنایع، میرفندرسکی، به اهتمام علی اکبر شهابی، مشهد، تاریخ مقدمه ۱۳۱۷.

صوّر خیال در شعر فارسی، محمدرضا شفیع کدکنی، آگاه، تهران ۱۳۵۸.

طبقات الشافعیة الکبری، تاج الدین عبدالوهاب شبکی، تحقیق محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلوی، قاهره، عیسی البابی الحلبی ۱۹۶۴-۱۹۷۶.

طبقات الصوفیّه، ابو عبدالرحمن سلمی، تحقیق نورالدین شریب، دار الکتب العربی، قاهره ۱۳۷۲/۱۹۵۳.

طبقات الصوفیّه، خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام دکتر محمد سرور مولایی، توس، تهران ۱۳۶۲.

«طنز حافظ»، مقاله محمدرضا شفیع کدکنی، چاپ شده در نک درخت (جشن نامه دکتر محمد علی اسلامی ندوشن)، آثار و یزدان، تهران ۱۳۸۰، صص ۳۰۱-۳۰۰.

عقلاء المجانین، لأبی القاسم الحسن بن محمد بن حبیب النیسابوری، تحقیق الدكتور عمر الأسعد، در النّفائس، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷.

علم الأدب، اب لويس شیخو، بیروت ۱۸۶۹.

عوارف المعارف، شهاب الدین ابو حفص عمر سهروردی، چاپ دار الکتب العربی، بیروت ۱۹۶۶. | در پشت

جلد مؤلف را به غلط عبدالقاهر بن عبدالله السهروردی معرفی کرده اند |

غزلهای سعدی، تصحیح و توضیح دکتر غلامحسین یوسفی، سخن، تهران ۱۳۸۵.

فتوح در کشورهای اسلامی و ماخذ آن، به همراه فتوح نامه منظوم ناصری، عبدالباقی کولپسارلی، ترجمه دکتر توفیق سبحانی، روزنه، تهران ۱۳۷۹.

- فتوت نامه‌ها و رسائل خاکساریه (سی رساله)، مقدمه، تصحیح و توضیح مهران افشاری، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران ۱۳۸۲.
- فتوت نامه آهنگران، چاپ ایرج افشار در فرخنده پیام جشن نامه استاد غلامحسین یوسفی، مشهد ۱۳۵۹.
- فتوت نامه سقاییان، چاپ ایرج افشار، نامواره دکتر محمود افشار، تهران ۱۳۷۲.
- فتوت نامه سلطانی، مولانا حسین واعظ کاشفی سبزواری، به اهتمام محمدجعفر محجوب، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۰.
- فتوح البلدان، بلاذری، چاپ صلاح‌الدین المنجد، مطبعة لجنة البیان العربی، مصر.
- فراید غیاثی، جلال‌الدین یوسف اهل، به کوشش دکتر حشمت مؤید، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۸-۱۳۵۶.
- فردوس المرشدیة فی اسرار الصمدیة، به کوشش ایرج افشار، انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۵۸.
- فرهنگ آبادیهای ایران، دکتر لطف‌الله مفخم پایان، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۹.
- فرهنگ البسة مسلمانان، ر.پ.آ. دزی، ترجمه دکتر حسینعلی هروی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۵.
- فرهنگ ایران باستان، ابراهیم پورداود، بخش نخست، انتشارات انجمن ایران‌شناسی. تهران، مرداد ۲۵۵۹ مادی / ۱۳۲۶ خورشیدی.
- فرهنگ جغرافیایی کشور، از انتشارات سازمان جغرافیایی کشور، تهران ۱۳۵۵.
- فرهنگ سخنوران، دکتر ع. خیام‌پور (تاهباززاده) طلایه، تهران ۱۳۶۸.
- فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲.
- فرهنگ مآثورات متون عرفانی، دکتر باقر صدری نیا، سروش، تهران ۱۳۵۰.
- فرهنگنامه قرآنی، با نظارت دکتر محمدجعفر یاحقی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد ۱۳۷۲-۱۳۷۶.
- فرهنگ واژه‌نمای حافظ، دکتر مهین‌دخت صدیقیان و دکتر ابوطالب میرعابدینی، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۶.
- فرهنگ واژه‌نمای غزلیات سعدی، فراهم آورنده مهین‌دخت صدیقیان، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران ۱۳۷۸.
- فسطاط العدالة فی قواعد السلطنة، محمد بن محمود خطیب، تألیف شده به سال ۶۸۳ در آق‌سرای (نکیده)، نسخه پاریس، SP turc 120، کتابت ۹۹۰، فیلم شماره 5641 کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، فصل مربوط به فلندریه در ارمغان فواد کوپرلو به وسیله عثمان توران چاپ شده است. ← مراجع به زبانهای دیگر.
- فصوص الحکم، محیی‌الدین ابن عربی، شرح و تعلیق ابوالعلاء عقیفی، دار الکاتب العربی، بیروت، تاریخ مقدمه ۱۳۵۶/۱۹۴۶.
- قوائد الفواد، ملفوظات خواجه نظام‌الدین اولیا، تألیف خواجه حسن دهلوی، تصحیح محمد لطیف ملک، به کوشش محسن کیانی، روزنه، تهران ۱۳۷۷.
- قوات الوقیات، محمد بن شاکر الکتبی، تحقیق احسان عباس، دار صادر، بیروت ۱۹۷۳.
- فهرست میکرو فیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، محمد تقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۸.
- فیض‌القدیر (شرح الجامع الصغیر)، محمد عبدالرؤف المناوی، مکتبه مصطفی محمد، قاهره ۱۳۵۶/۱۹۳۸.
- قابوسنامه، کیکاوس بن اسکندر، تحقیق دکتر غلامحسین یوسفی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، (چاپ دوم)، ۱۳۵۲.
- قصه یوسف ← السنین الجامع.

قلندرنامه خطیب فارسی، سیرت جمال الدین ساوجی، تصحیح و توضیح دکتر حمید زرین کوب، توس، تهران ۱۳۶۲.

قدیّه، به کوشش ایرج افشار، طهوری، تهران ۱۳۳۴.

قوت القلوب فی معامله المحبوب، ابوطالب محمد بن علی المکی، المطبعة المیمینیة، مصر ۱۳۱۰ هـ.ق.

قیام و نهضت علویان زاگرس یا تاریخ تحلیلی اهل حق، محمد علی سلطانی، نشر شهان، تهران ۱۳۷۶.

کارنامه احمد جام، دکتر علی فاضل، توس، تهران ۱۳۸۳.

کارنامه اوقاف، تاج الدین نسائی، چاپ شده در نمونه نظم و نثر فارسی، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران

۱۳۴۳.

کاشف الاسرار، به انضمام پاسخ به چند پرسش و... نورالدین عبدالرحمن اسفراینی، به اهتمام هرمان لندلت،

مؤسسه مکگیل، تهران ۱۳۵۸.

کتاب الحوادث، لمؤلف من القرن الثامن، و هو الكتاب المسمی و هما بالحوادث الجامعة و التجارب النافعة

و المنسوب لابن القوطی. حققه و ضبطه و علق علیه الدكتور بشار عواد معروف و الدكتور عمار

عبدالسلام رؤف [افست انتشارات رشید، قم ۱۳۸۴/۱۳۴۶].

کتاب الزهد، المعافی بن عمران الموصلی، دراسة و تحقیق و تعليق الدكتور عامر حسن صبری، دار البشائر

الإسلامیه، بیروت ۱۴۲۰/۱۹۹۹.

کتاب الزهد الکبیر، احمد بن الحسین البیهقی، حققه و خرّج احادیثه و فهرسه عامر احمد حیدر، دار الحنان

و... بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۷.

کتاب الزهد و یلبه کتاب الرقائق، عبدالله بن مبارک المروزی، حققه و علق علیه، حبیب الرحمن الأعظمی، دار

الکتب العلمیه، بیروت ۱۴۲۵/۲۰۰۴.

کتاب الفتوة، ابو عبدالرحمن السلمی، حققه سلیمان آتش، انقره، مطبعة جامعة انقره، ۱۳۹۷/۱۹۷۷.

کتاب الفتوة، تصنیف الشیخ ابی عبدالله محمد بن ابی المکارم المعروف بابن المعمار البغدادی الحنلی

(المتوفی سنة ۶۴۲) حققه و نشره الدكتور مصطفى جواد، الدكتور محمد تقي الدين الهلالي، الدكتور

عبدالحلیم النجار، احمد ناجی القیسی، بغداد ۱۹۵۸-۱۹۶۰.

کتاب المقالات و الفرق، تصنیف سعد بن عبدالله الأشعری القمی، صححه و قدم له الدكتور محمد جواد

مشکور، مطبوعاتی عطائی، طهران ۱۹۶۳.

کشف الاسرار، روزبهان بقلی، نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، تاریخ کتابت ۱۰۶۲ شمارة ۸۲۹

829

کشف الاسرار و غده الأبرار، رشید الدین ابو الفضل میبیدی، به کوشش علی اصغر حکمت، اس سیبا، تهران ۱۳۲۲.

کشف الخفا و مزبل الألباس عما اشتهر من الأحادیث علی الشن الناس، اسماعیل بن محمد عجلونی، قاهره ۱۳۵۱

کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، حاج خلیفه (مصطفی بن عبدالله معروف به کاتب جدی) علی

بتصحیحه محمد شرف الدین یالتقا و المعلم رفعت بیگلر الکلیسی، استانبول ۱۳۶۰/۱۹۲۱.

کشف المحبوب، علی بن عثمان هجویری، به تصحیح والتین ژوکوفسکی، لنینگراد ۱۹۲۶ [افست ایران].

اسیر کبیر، تهران ۱۳۳۶. و چاپ دکتر محمود عابدی، سروش، تهران ۱۳۸۳.

گلستان سرت، ملقب به حدائق المعانی عبدالرحمن شاکر، کاونپور ۱۳۶۷ هـ.ق.

- کتاب اشعار شیخ بهائی، به کوشش غلامحسین جواهری، کتابفروشی محمودی، تهران، بی تا.
- کتاب اوحی اصفهانی معروف به مراغی، به تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی، امیرکبیر، تهران ۱۳۴۰.
- کتاب بسحق اطعمه شیرازی، تصحیح دکتر منصور رستگار فسائی، نشر میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۲.
- کتاب زلالی خوانساری، تصحیح و تحقیق دکتر سعید شفیعیون، بهارستان، تهران ۱۳۸۴.
- کتاب سعدی، از روی چاپ فروغی، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۶.
- کتاب اشعار شاه نعمت الله ولی، به سعی دکتر جواد نوربخش، خانقاه نعمت اللهی، تهران ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
- کتاب عبید زاکانی، به تصحیح دکتر پرویز اتابکی، زوار، چاپ اول ۱۳۴۲ و چاپ دوم زوار ۱۳۷۹.
- کتاب عراقی، چاپ استاد سعید نفیسی، کتابخانه سنایی، تهران، بی تا، چاپ چهارم.
- کتاب قحی، نسخه دار الکتب، قاهره، شماره ۱۶۲ ادب فارسی، مورخ ۸۷۹.
- کنوز الحقایق فی حدیث خیر الخلائق، محمد عبدالرؤف المناوی، مصطفی البابی الحلبی و اولاده، قاهره ۱۹۵۴/۱۳۷۳.
- کیمیای سعادت، ابو حامد محمد غزالی، به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۱.
- «گروه فتوت کشورهای اسلامی»، مقاله فرانتس تشنر، در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، دوره چهارم (۱۳۳۵) شماره دوم ۷۶-۹۴.
- گزیده (در اخلاق و تصوف)، ابونصر طاهر بن محمد خانقاهی، به کوشش ایرج افشار، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۴.
- گزیده غزلیات شمس، جلال الدین محمد مولوی، انتخاب و مقدمه و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، کتابهای جیبی، تهران ۱۳۵۲.
- گلستان سعدی، تحقیق دکتر غلامحسین یوسفی، خوارزمی، تهران ۱۳۶۸.
- لباب الالباب، محمد عوفی، تصحیح سعید نفیسی، تهران ۱۳۳۵.
- لسان المیزان، احمد بن علی بن حجر عسقلانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ هـ ق.
- لغت نامه، علی اکبر دهخدا (و همکاران)، سازمان لغت نامه دهخدا، تهران ۱۳۲۵-۱۳۵۲.
- مثنوی معنوی، جلال الدین مولوی، تحقیق نیکلسون، لیدن ۱۹۲۳-۱۹۳۳.
- مثنوی های حکیم سنائی، به اهتمام استاد مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۸.
- مجالس النفیس، نظام الدین علیشیر نوایی، به اهتمام علی اصغر حکمت، منوچهری، تهران ۱۳۶۳.
- مجمع الاحباب و تذکره اولی الالباب، محمد بن الحسن الواسطی، دار المنهاج، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۳.
- مجمع الآداب فی معجم الالقاب، عبدالرزاق بن احمد معروف بابن القوطی، تحقیق محمد کاظم، وزارة الثقافة الاسلامی، تهران ۱۴۱۶.
- مجمع الأمثال، احمد بن محمد میدانی نیشابوری، حقه محمد محیی الدین عبدالحمید، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ۱۹۵۹/۱۳۷۹.
- مجله التواریخ و القصص، به تصحیح ملک الشعراء بهار، به همت محمد رضانی دارنده کلاله خاور، تهران، بی تا افست شده است؛ و چاپ آلمان به کوشش دکتر محمود نجم آبادی و زیگفرید وبر، ۱۳۷۸ ش /
- ۲۰۰۰ م، دومونده نیکارهون (درین چاپ مؤلف نواده مهلب پسر محمد پسر شادی معرفی شده است.) و

- چاپ عکسی مورخ ۷۵۲ (کتابخانه دولتی برلین، نسخه برگردانان: ایرج افشار، محمود امید سالار) تهران ۱۳۷۹.
- مجموع فصیحی، احمد بن محمد فصیح خوافی، به اهتمام محمود فرّخ، باستان، مشهد ۱۳۳۹-۱۳۴۱.
- مجموع فتاویٰ شیخ الإسلام احمد بن تیمیّه، چاپ کویت، ۱۳۸۶.
- مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۵۸.
- مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، به اهتمام دکتر سید حسین نصر، انجمن شاهنشاهی فلسفه، تهران ۱۳۵۵ هـ ش/۱۳۹۷ هـ ق.
- مجموعه آثار فخرالدین عراقی، به تصحیح و توضیح دکتر نسرین محتشم (خزاعی)، زوّار، تهران ۱۳۷۲.
- مجموعه رسائل عرفانی و اشعار، از کتابخانه احمد افشار شیرازی، در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، میکروفیلم 2603، عکسی شماره 5915.
- مجموعه کیمیه، مقاله‌هایی در نسخه‌شناسی و کتابشناسی، از ایرج افشار، انتشارات فرهنگ ایران زمین، تهران ۱۳۵۴.
- محیط المحيط، المعلم بطرس البستانی، مکتبه لبنان، بیروت ۱۹۸۷.
- مختارنامه، فریدالدین عطار، تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات توس، تهران ۱۳۵۸؛ و چاپ دوم، انتشارات سخن، تهران ۱۳۷۴.
- مخزن الغرائب، شیخ احمد علی خان هاشمی، به اهتمام محمد باقر، انتشارات دانشگاه پنجاب، چاپ ۱۹۶۸، نشر در سال ۱۹۷۰.
- مذاهب الإسلامیین، عبدالرحمن بدوی، دار العلم للملایین، بیروت ۱۹۷۱.
- مرصاد العباد، نجم‌الدین رازی معروف به دایه، تصحیح دکتر محمدامین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۲؛ و چاپ انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۵.
- مرموزات اسدی در مرموزات داودی، نجم‌الدین رازی معروف به دایه، به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، تهران ۱۳۵۲؛ و چاپ دوم، سخن، تهران ۱۳۸۱.
- مسالك الأَبصار فی ممالك الأمصار، شهاب‌الدین ابن فضل‌الله العمری (متوفی ۷۴۹) السفر الثامن (طوائف الفقراء - الصوفیه) تحقیق بنام محمد بارود - المجمع الثقافی، ابوظبی ۲۰۰۱/۱۴۲۱.
- «مشکل هجویری در طبقه‌بندی مکاتب صوفیه»، مقاله محمدرضا شفیعی کدکنی در مجله مطالعات عرفانی، دانشگاه کاشان، شماره اول، سال اول (تابستان ۱۳۸۴)، صص ۱۱-۱۹.
- مصباح الهدایة، عزالدین محمود کاشانی، تصحیح استاد جلال‌الدین همایی، سنایی، تهران. (چاپ دوم)، بی‌تا.
- مصیبت‌نامه، فریدالدین محمد عطار، به اهتمام دکتر نورانی وصال، روّار، تهران ۱۳۵۶.
- مصیبت‌نامه، فریدالدین عطار، تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن تهران (در اسنانه نشر) مطالب رشیدی، تراب علی شاه قلندر، نول کشور ۱۲۵۷ هـ ق.
- معارف بهاء ولد، محمد بن حسین خطیبی بلخی (بهاء ولد) به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، طهوری، تهران ۱۳۵۲.
- معجم الأنساب و الأسرات الحاكمة فی التاريخ الاسلامی، زامباور، ترجمه و نقل به عربی توسط دکتر زکری محمد

- حسن بک و حسن احمد محمود، مطبعة جامعة فؤاد الأول، ۱۹۵۱.
- معجم البلدان، یاقوت بن عبدالله حموی، دار صادر، بیروت ۱۳۹۹/۱۹۷۹.
- مُعْجَمُ السُّفَرِ، لِلْحَافِظِ أَبِي طَاهِرٍ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ السُّلَفِيِّ، تَحْقِيقُ [؟] عَبْدِ اللَّهِ عَمْرِو بْنِ الْبَارُودِيِّ، دَارُ الْفِكْرِ، بَيْرُوت ۱۴۰۸/۱۹۹۳ | عیناً از روی چاپ دکتر شیر محمد زمان، اسلام آباد پاکستان، ۱۹۸۸/۱۴۰۸ سرقت کرده است.]
- مُعْجَمُ الْمَطْبُوعَاتِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْمُعَرَّبَةِ، يَوْسُفُ الْيَانِ سَرْكِيْسُ، اِفْسْتِ كِتَابْخَانَةُ آيَةُ اللَّهِ مَرْعَشِي، قَم ۱۴۱۰.
- معجم المؤلفين، عمر رضا كحّال، مؤسسة الرسالة، بيروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳.
- مُعِيدُ النِّعَمِ وَ مَبِيدُ النِّقَمِ، تَاجُ الدِّينِ عَبْدِ الْوَهَّابِ شُبْكِي، حَقَّقَهُ مُحَمَّدُ عَلِيُّ النَّجَّارُ وَ جَمَاعَةٌ، مَكْتَبَةُ الْخَانَجِي، قَاهِرَه ۱۳۶۷/۱۹۴۸.
- مفاتيح العلوم، محمد بن احمد خوارزمي، طبع فان فلوتن، افسست شده در ايران، بي نا، تهران، بي تا.
- مفتاح النجات، احمد جام ژنده پيل، تحقيق دكتور علي فاضل، بنياد فرهنگ ايران، تهران ۱۳۴۷.
- مفلس كيميافروش (نقد و تحليل شعر انوري)، محمدرضا شفيعى كدكنى، سخن، تهران ۱۳۷۴.
- مفيد العلوم و مبيد الهموم، زكريا بن محمد بن محمود القزويني، تحقيق و تقديم محمد عبدالقادر عطا، بيروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵.
- مقالات شمس تبريزي، تحقيق محمد علي موحد، انتشارات خوارزمي، تهران ۱۳۶۹.
- مقالات صوفيّه، تراب علي ولد محمد كاظم العلوي، نول كشور ۱۸۹۳.
- مقامات ابوسعيد ابوالخير، روايتي است از زندگينامه و سخنان ابوسعيد كه دو ضمن يكي از نسخه هاي تذكرة الاولياء آمده است: نسخه مورخ يوم الحادي خامس ربيع الآخر سنه ستّ عشر و سبعمائه به خط محمود بن حسين بن محمد يعرف بـ«عمو» در قرية افجان كزّون، محفوظ در كتابخانه اياصوفيا به شماره 8136.
- مقامات بايزيد (دستور الجمهور)، نسخه كتابخانه گنج بخش، مركز تحقيقات فارسي ايران و پاکستان، اسلام آباد، شماره 890/6976.
- مقامات پير هرات، مقامات شيخ الإسلام (خواجه عبدالله انصاري) از عبدالرحمن جامي، تحشيه و تعليق علي اصغر بشير، بيهقي كتاب، كابل ۱۳۵۵.
- مقامات خرقاني، ذكر قطب السالكين ابوالحسن خرقاني قُدّس سرُّه، در ضمن تحريرات خواجه عبدالله انصاري، كتابخانه Morad Molla، به شماره 1796، فيلم شماره 483 كتابخانه مركزي دانشگاه تهران.
- مقامات ژنده پيل، سديدالدين محمد غزنوي، به كوشش دكتور حشمت مؤيد سنندجي، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، تهران، (چاپ دوم)، ۱۳۴۵.
- «ممدوحين سعدي»، مقاله علامه محمد قزويني، چاپ شده در مقالات علامه قزويني، اساطير، تهران.
- منارات السائرين و مقامات الطائرين، ابوبكر عبدالله بن شاهاور الرازي (نجم الدين دايه)، تحقيق و تقديم سعيد عبدالفتاح، دار سعاد الصباح، قاهره ۱۹۹۳.
- مناقب اوحدالدين كرماني، با تصحيح و حواشي بديع الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، تهران ۱۳۴۷.
- مناقب ضياءالدين حاتمي، به خط محمد بخاري پنجهيري، ۷۲۵/۱ هـ ق، نسخه اونيورسيتي، به شماره 800، فيلم شماره 248 كتابخانه مركزي دانشگاه تهران.
- مناهج التوسل في مباحج السُّبُل، عبدالرحمن بن محمد بسطامي، الجوائب، ۱۲۹۹.

- من تاریخ الإلحاد فی الإسلام، دراسات ألفت بعضها و ترجم الآخر، عبدالرحمن بدوی، تاریخ مقدمه ۱۹۴۵.
- منطق الطیر، فریدالدین عطار، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۳.
- من کتاب الزهد، ابوحاتم محمد بن ادريس الحنظلی الرازی، دراسة و تحقیق و تعلیق الدكتور عامر حسن صبری، دار البشائر الإسلامیه، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۱.
- المواعظ و الإعتبار بذكر الخطط و الآثار، المعروف بالخطط المقریزیة، تقی الدین ابوالعباس احمد بن علی المقریزی، از روی چاپ بولاق، ۱۸۵۲/۱۲۷۰ [افست دار صادر، بیروت].
- موسیقی شعر، محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، تهران ۱۳۶۷.
- مونس الأحرار. محمد بن بدر جاجزومی، به اهتمام میر صالح طبیبی، تهران ۱۳۳۵؛ جلد دوم، انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۵۰.
- مینوی بر گستره ادبیات فارسی، مجموعه‌ای از مقالات استاد مجتبی مینوی، توس، تهران ۱۳۸۱.
- نامه‌ها و نوشته‌های محمد جلال الدین طباطبائی زواره‌ای اردستانی (مشهور به میرزا جلال)، دکتر قاسم صافی گلپایگانی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۴.
- نامه‌های عین‌الفضات همدانی، به تصحیح دکتر عقیف عسیران و دکتر علی نقی منزوی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، [بیروت؟].
- نثر الدر، ابوسعید منصور بن الحسین الأبی، تحقیق محمد علی قرنه (و جماعة من الاساتذة)، مراجعة علی محمد البجاوی، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰-۱۹۹۰.
- نزهة القلوب، حمدالله مستوفی قزوینی، به اهتمام گای لسترنج، کمبریج ۱۹۱۵.
- نزهة المجالس، جمال خلیل شروانی، تصحیح و تحقیق دکتر محمد امین ریاحی، سخن، تهران ۱۳۷۵ (چاپ دوم).
- نسخه زیبای جهانگیر، مطربی سمرقندی، به کوشش اسماعیل بیک جانوف و سید علی موجانی، انتشارات کتابخانه آیه‌الله مرعشی، قم ۱۳۷۷ ه.ش.
- نصیحة الملوك، محمد غزالی، تصحیح استاد جلال‌الدین همایی، بابک، تهران ۱۳۶۱.
- نقائس الفنون فی عرائس العیون، شمس الدین محمد بن محمود آملی، به تصحیح استاد ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامیته، تهران ۱۳۷۷-۱۳۷۹.
- نقحات الأنس، عبدالرحمان جامی، تصحیح دکتر محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۷۰.
- نقاوة الآثار فی ذکر الأخیار، محمود بن هدایت‌الله افوشته‌ای، به اهتمام دکتر احسان اشراقی، مگد، تهران ۱۳۵۰.
- نقد حال، (عمر دوباره) مجتبی مینوی، خوارزمی، تهران ۱۳۵۱.
- «نقش ایدئولوژیک نسخه‌بدلها»، مقاله محمدرضا شفیعی کدکنی در مجله نامه بهارستان، سال پنجم شماره اول و دوم (بهار و زمستان ۱۳۸۳)، ۹۳-۱۱۰.
- نقیضه و نقیضه‌سازان، مهدی اخوان ثالث، به کوشش ولی‌الله درودیان، تهران، زمستان ۱۳۷۲.
- نمونه نظم و نثر فارسی، از آثار اساتید متقدم، به اهتمام حبیب یغمایی، چاپ تابان، تهران ۱۳۲۳.
- نوشته بر دریا، از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۲.
- وفیات الأعیان، شمس الدین احمد بن محمد بن خلکان، حقیقه احسان عباس، بیروت ۱۳۹۸/۱۹۷۸.

- هدایة المتعلمین فی الطب، ابوبکر ربیع بن احمد الاخوانی البخاری، به اهتمام دکتر جلال متینی، دانشگاه فردوسی، مشهد، (چاپ دوم)، ۱۳۷۱.
- «هل العبد خالق افعاله؟ مفهوم الكسب و عدالة التكليف عند المسلمين الأشاعره»، مقاله دکتر محمد عبدالله الزییدی، در مجله المشرق، السنة الثانية و السبعون، الجزء الثاني، تموز-كانون الاول ۱۹۹۸، صص ۴۰۹-۴۴۰.
- یادگار طاهر، مجموعه مقالات زنده یاد دکتر احمد طاهری عراقی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۲.
- یادنامه ابوالفضل بیهقی، مجموعه سخنرانیهای مجلس بزرگداشت ابوالفضل بیهقی، دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۴۹.

به زبانهای دیگر

- Ahmadi, Mahammad Tagi, "Who Is a Qualandar?", in *Journal of Indian History (JIH)*, 3 (1955), pp. 155-170.
- Crone, Patricia, "Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt", in *IRAN Journal of the British Institute of Persian Studies*, vol. XXIX 1991, pp. 21.
- Daryaei, Touraj, *Šahrestānha I Eranšahr*, with English and Persian translation, and commentary, Mazda Publishers, 2002.
- Gramlich, Richard, *Alte Vorbilder des Sufismus*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1995.
- Harper, P.O., *The Royal Hunter, Art of Sasanian Empire*, the Asia Society, New York 1978.
- Ivanow, W., *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq Texts*, Leiden 1953.
- Madelung, W., *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, 1988.
- Markaryk, Irena R., (general editor and compiler), *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*, university of Toronto Press, Canada 1993.
- Meier, Fritz, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, translated by John O'Kane, Brill, Leiden 1999.
- Moin, M., "Huraxš" in *A Locust's Leg*, studies in honour of S.H. Taqizadeh, London 1962, pp. 197-202.
- Nicholson, R.A. (tr.), *Kashf al-Mahjūb, the Oldest Persian Treatise on Sūfism*, by 'Ali b. Uthmān al-Gullābī al-Hujwīrī, London 1936.
- Nizami, K.A., "čishtiyya" in *EP²* vol. 2, pp. 51-57.
- Perminger, Alex (ed.), *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton University Press 1974.
- Radtke, Bernd and John O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, two works by al-Hakīm al-Tirmidhi, Curzon Press 1996.
- H. Ritter, *Das Meer der Seele, Mensch, welt und Gott in der Geschichte des Farid-addin Attar*, Leiden 1958.
- , "Philologika", *Der Islam*, 25, 1939, 152-154.
- , "Philologika VIII", *Der Islam*, 22, 1934, 99.
- , *The Ocean of the Soul*, translated by John O'Kane, Brill, Leiden 2003.
- Rozenthal, Franz, *The Herb, Hashish versus Medieval Muslim Society*, Leiden, E.J. Brill 1971.
- Ductot, Oswald and Tzvetan Todorov, *Encyclopedic Dictionary of Sciences of Language*, translated by Catherine Porter, the John Hopkins U.P. 1979.
- Trimingham, Spencer J., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1973.
- Fuad Köprülü Armagani, *Mélanges Fuad Köprülü*, Osman Yalçın Matbaası Istanbul 1953.
- Zysow, A., "Two Unrecognized Karrami Texts" in *Journal of the American Oriental Society*, 1988.



انتشارات سخن منتشر کرده است

از مجموعه آثار دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی

- ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت
۱۷۶ ص، رقعی، چاپ دوم، ۱۴۰۰ تومان
- هزاره دوم آهوی کوهی (مجموعه شعر)
۵۱۰ ص، رقعی، چاپ چهارم، ۵۵۰۰ تومان
- آینه ای برای صداها (مجموعه شعر)
۵۲۸ ص، رقعی، چاپ پنجم، ۵۵۰۰ تومان
- تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا
تألیف رینولد ا. نیکلسون، ترجمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
۲۰۸ ص، رقعی، چاپ سوم، ۱۷۰۰ تومان
- مرموزات اسدی در مزمورات داودی
۳۳۲ ص، وزیری، چاپ اول (ویرایش دوم)،
۳۳۰۰ تومان
- حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر
۳۰۴ ص، رقعی، چاپ ششم، ۴۵۰۰ تومان
- منطق الطیر (شمیز)
- ۴۴۰ ص، وزیری، چاپ دوم، ۴۳۰۰ تومان
- شعر معاصر عرب
۳۵۶ ص، رقعی، چاپ اول سخن (ویرایش جدید)، ۲۶۰۰ تومان
- قلندریه در تاریخ
از مزدک گزایی تا تشیع صفوی
- با چراغ و آینه
چشم انداز شعر ایران در قرن بیستم
- جانب عرفانی مذهب کرامیه
پژوهشی در نخستین تجربه های شعر عرفانی فارسی و زندگی خانقاهی در خراسان قرن سوم و چهارم
- طراز الاخبار
تألیف عبدالنسی ابن خلف فخرالزمانی
قزوینی
- مقدمه، تصحیح، و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی



از مجموعه آثار فریدالدین عطار نیشابوری
مقدمه، تصحیح و تعلیقات: دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی

- | | |
|-------------------------------------|-------------------------------------|
| • اسرارنامه | • منطق الطیر |
| • ۵۷۴ ص، وزیری، چاپ اول، ۸۵۰۰ تومان | • ۹۰۴ ص، وزیری، چاپ سوم، ۸۵۰۰ تومان |
| • مختارنامه | • الهی نامه |
| • ۴۹۴ ص، وزیری، چاپ دوم، ۷۵۰۰ تومان | • ۷۶۶ ص، وزیری، چاپ اول، ۹۵۰۰ تومان |
| • تذکرة الاولیا | • مصیبت نامه |
| • دیوان قصاید و غزلیات | • ۸۳۸ ص، وزیری، چاپ اول، ۹۵۰۰ تومان |



از مجموعه میراث عرفانی ایران
مقدمه، تصحیح و تعلیقات: دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی

- دفتر روشنایی
از میراث عرفانی بایزید بسطامی
۴۰۴ ص، رقعی، چاپ سوم، ۵۵۰۰ تومان
- نوشته بر دریا
از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی
۵۷۶ ص، رقعی، چاپ دوم، ۶۵۰۰ تومان
- چشیدن طعم وقت
از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر
- ۳۳۶ ص، رقعی، چاپ اول، ۴۵۰۰ تومان
- زبان شعر در نثر صوفیه
مقدمه‌ای بر میراث عرفانی ایران
- در هرگز و همیشه انسان
از میراث عرفانی خواجه عبدالله انصاری
- درویش ستیهنده
از میراث عرفانی شیخ جام

از مجموعه آثار دکتر عبدالحسین زرّین کوب

- پیر گنجه در جستجوی ناکجا آباد
درباره زندگی، آثار و اندیشه نظامی
۳۶۰ ص، وزیری، چاپ ششم، ۳۵۰۰ تومان
- نقش بر آب
جستجویی چند در باب شعر حافظ، گلشن
راز، ادبیات تطبیقی، گفت و شنودها و
خاطره‌ها
۶۱۲ ص، وزیری، چاپ پنجم، ۴۵۰۰ تومان
- از کوچه رندان
درباره زندگی و اندیشه حافظ
۲۸۰ ص، وزیری، چاپ هفدهم، ۲۹۰۰ تومان
- درخت معرفت
جشن نامه استاد دکتر عبدالحسین زرّین کوب
به اهتمام علی اصغر محمدخانی
۶۰۶ ص، وزیری، چاپ سوم، ۵۵۰۰ تومان
- حکایت همچنان باقی (مجموعه مقالات)
مقاله‌های فارسی
۵۱۴ ص، وزیری، چاپ سوم، ۴۹۰۰ تومان
- آشنایی با نقد ادبی
تاریخ نقد و ادبیات فارسی
۴۳۲ ص، وزیری، چاپ پنجم، ۴۵۰۰ تومان
- حدیث خوش سعدی
درباره زندگی و اندیشه سعدی
۱۹۲ ص، وزیری، چاپ سوم، ۲۳۰۰ تومان
- نامورنامه
درباره فردوسی و شاهنامه
- ۵۰۸ ص، وزیری، چاپ هفتم، ۴۹۰۰ تومان
- شعله طور
درباره زندگی و اندیشه حلاج
۳۲۰ ص، وزیری، چاپ هفتم، ۳۵۰۰ تومان
- روزگاران
تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی
۱۰۱۴ ص، وزیری، چاپ هفتم، ۸۵۰۰ تومان
- صدای بال سیمرخ
درباره زندگی و اندیشه عطار
۲۳۸ ص، وزیری، چاپ چهارم، ۲۹۰۰ تومان
- دو قرن سکوت
سرگذشت حوادث و اوضاع ایران در دو قرن
اول اسلام از حمله عرب تا ظهور دولت
طاهریان
۳۸۴ ص، وزیری، چاپ بیستم، ۴۹۰۰ تومان
- از چیزهای دیگر
مجموعه نقد، یادداشت، بررسی و نمایشواره
۳۴۰ ص، وزیری، چاپ پنجم، ۳۵۰۰ تومان
- یادداشتها و اندیشه‌ها
مقاله‌های فارسی
- دیدار با کعبه جان
درباره زندگی، آثار و اندیشه خاقانی
۲۲۴ ص، وزیری، چاپ سوم، ۲۹۰۰ تومان
- نردبان شکسته
شرح توصیفی و تحلیلی دفتر اول و دوم مثنوی
۵۲۰ ص، وزیری، چاپ دوم، ۵۹۰۰ تومان

۱۹۴ ص، وزیری، چاپ دوم، ۲۹۰۰ تومان

• از گذشته ادبی ایران

مروری بر نثر فارسی، سیری در شعر فارسی
با نظری بر ادبیات معاصر

۵۷۶ ص، وزیری، چاپ دوم سخن، ۶۹۰۰ تومان

• تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن

ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی

۲۰۰ ص، وزیری، چاپ دوم، ۲۵۰۰ تومان

• سیری در شعر فارسی

بحثی انتقادی در شعر فارسی و تحول آن،
نمونه‌هایی از شعر شاعران و جستجویی در
اقوال ادبا و تذکره‌نویسان

۶۰۰ ص، وزیری، چاپ اول سخن، ۵۵۰۰ تومان

• آشنایی با تاریخ ایران

۴۰۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۵۵۰۰ تومان

از مجموعه فرهنگ‌های سخن به سرپرستی دکتر حسن انوری

- فرهنگ بزرگ سخن (دوره ۸ جلدی)
۸۷۵۲ ص، رقعی، چاپ چهارم، ۷۵۰۰۰ تومان
- فرهنگ کوچک تر داده شود.
- فرهنگ روز سخن
۱۴۸۰ ص، وزیری، چاپ سوم، ۱۳۵۰۰ تومان
- فرهنگ روز سخن سومین فرهنگ از سلسله فرهنگ‌های سخن است و شامل واژگان روز فارسی است. کسانی که در روزنامه‌ها و کتاب‌های روز و رسانه‌های صوتی و تصویری به واژه‌ای ناآشنا برمی‌خورند، واژه ناآشنای خود را در این فرهنگ خواهند یافت.
- فرهنگ کوچک سخن
۱۰۷۶ ص، جیبی، چاپ اول، ۶۹۰۰ تومان
- چهارمین فرهنگ از سلسله فرهنگ‌های سخن، فرهنگ کوچک سخن است. این فرهنگ برای استفاده دانش‌آموزان تهیه شده است و فرهنگی است که در کیف مدرسه هر دانش‌آموزی باید باشد. همچنین در روی میز هر ایرانی.
- فرهنگ فشرده سخن (دوره ۲ جلدی)
۲۸۳۲ ص، رقعی، چاپ سوم، ۲۵۰۰۰ تومان
- فرهنگ فشرده سخن به منزله فرهنگ فشرده جامع زبان فارسی و حاوی واژگان قدیم و جدید فارسی است. این فرهنگ تلخیصی است از فرهنگ ۸ جلدی سخن و هدف از تلخیص آن بوده که به کسانی که به هر دلیل به فرهنگ بزرگ سخن دسترسی ندارند یا حجم آن را مناسب کتابخانه کوچک خود نمی‌دانند و در عین حال با مستندات واژه کاری ندارند امکان بهره‌وری از یک

• فرهنگ کودکان سخن

تألیف منیژه گازرانی

۳۶۰ ص، رحلی، گلاسه، ۶ رنگ، چاپ اول،

۲۲۰۰۰ تومان

فرهنگی است شامل بیش از ۳۰۰۰۰ مثل فارسی که به ترتیب الفبایی تنظیم شده است. در این کتاب سعی شده مآخذ اکثر امثال ذکر شود. در موارد لازم، شأن نزول و نظیر امثال نیز آورده شده است.

• فرهنگ جیبی سخن

۵۲۰ ص، جیبی، چاپ اول، ۲۵۰۰ تومان

فرهنگ جیبی سخن قابل استفاده برای دانش آموزان و کسانی است که زبان فارسی را در حد ابتدایی می دانند و به دلیل کوچکی می تواند همیشه همراه آنها باشد.

• فرهنگ درست نویسی سخن

تألیف دکتر یوسف عالی عباس آباد

۴۸۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۵۵۰۰ تومان

فرهنگ درست نویسی سخن شامل مطالب و مباحثی درباره نگارش درست زبان فارسی است و مطالعه آن ما را قادر می سازد واژه ها، ترکیبها، و جمله هایی را که درباره درست و نادرست بودن آنها اختلاف نظر هست یا برخی از مبتدیان به سبب ناآگاهی آنها را غلط به کار می برند، بشناسیم و درست به کار ببریم.

• فرهنگ نوجوان سخن

تألیف منیژه گازرانی

۸۰۰ ص، خشتی، ۲ رنگ، چاپ اول

فرهنگ نوجوان سخن فرهنگی است مصور با حدود ۱۰۰۰۰۰ مدخل اصلی و فرعی که با زبانی بسیار ساده برای نوجوانان گروه سنی ۹ تا ۱۳ سال نوشته شده است. این فرهنگ اطلاعاتی نظیر املا، تلفظ، معانی، مثال، مترادف، متضاد، و بعضی از کلمات هم خانواده مربوط به هر واژه را به کاربر خود ارائه می دهد.

کودکان سازندگان آینده جامعه هستند. هرچه در تربیت کودکان بکوشیم و در فراهم آوردن مواد فرهنگی برای آنان تلاش کنیم به آینده جامعه کمک کرده ایم. فرهنگ کودکان سخن نخستین بار در زبان فارسی با توجه به سنت های بومی و با امعان نظر به تربیت صحیح کودکان تألیف شده و با طرز نوین و با تصاویر ابتکاری در شش رنگ روی کاغذ گلاسه عرضه شده است.

• فرهنگ دانش آموز سخن

۵۰۲ ص، رقعی، چاپ اول، ۳۵۰۰ تومان

فرهنگ دانش آموز سخن در صفحات اندک و با جلد نازک تهیه شده است تا در هر کیفی به آسانی جا شود و در هر موقعیتی مورد استفاده قرار گیرد.

• فرهنگ نام سخن

تألیف مرجان انصاری، سولماز شرکت افتخار

۳۰۴ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۵۰۰ تومان

جامع ترین فرهنگ نامی که تاکنون با روشی علمی منتشر شده است. در این فرهنگ علاوه بر آوانگاری، ریشه، و معنی برای اغلب نامها شاهدهی نیز نقل شده است. این کتاب شامل قریب ۸۰۰۰ نام است که برای نام گذاری فرزندان، مؤسسات و غیره می توان از آن استفاده کرد.

• فرهنگ امثال سخن (دوره ۲ جلدی)

۱۶۰۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۸۵۰۰ تومان



از مجموعه شعر معاصر ایران

- زیبای جاودانه
منتخب دوازده دفتر شعر فریدون مشیری
۶۴۰ ص، رقی، چاپ هشتم، ۶۵۰۰ تومان
- در جدال با خاموشی
منتخب چهارده دفتر شعر احمد شاملو
۴۸۰ ص، رقی، چاپ چهارم، ۵۵۰۰ تومان
- شعله کبود
منتخب پنج دفتر شعر فریدون توللی
۴۴۸ ص، رقی، چاپ دوم، ۳۳۰۰ تومان
- از سال‌های آب و سراب
منتخب هفت دفتر شعر سیمین بهبهانی
۴۸۰ ص، رقی، چاپ دوم، ۳۹۰۰ تومان
- باران
منتخب پنج دفتر شعر مجدالدین میرفخرایی
«گلچین گیلانی»
۲۸۸ ص، رقی، چاپ دوم، ۳۵۰۰ تومان
- باران صبحگاهی
منتخب دو دفتر شعر محمدحسن رهی معیری
۴۳۲ ص، رقی، چاپ اول، ۲۵۰۰ تومان
- به آفتاب سلامی دوباره
منتخب پنج دفتر شعر فروغ فرخزاد
۴۳۲ ص، رقی، چاپ دوم، ۳۳۰۰ تومان
- از خون سیاوش
منتخب سیزده دفتر شعر سیاوش کسرایی
- ۵۱۰ ص، رقی، چاپ چهارم، ۴۹۰۰ تومان
- مرغ سحر
منتخب اشعار ملک‌الشعراى بهار
۴۲۴ ص، رقی، چاپ دوم، ۴۵۰۰ تومان
- راهی و آهی
منتخب هفت دفتر شعر هوشنگ ابتهاج (ا.ه)
سایه
۳۶۰ ص، رقی، چاپ سوم، ۴۹۰۰ تومان
- آن‌گاه پس از تندر
منتخب هشت دفتر شعر مهدی اخوان ثالث
(م. امید)
۴۴۰ ص، رقی، چاپ سوم، ۴۵۰۰ تومان
- خانه ام ابری ست
منتخب اشعار نیما یوشیج (علی اسفندیاری)
۳۲۰ ص، رقی، چاپ دوم، ۲۶۰۰ تومان
- در طلسم شعر
منتخب اشعار نادر نادرپور
۴۳۰ ص، رقی، چاپ اول، ۴۵۰۰ تومان
- وفا به عهد
منتخب اشعار ابوالقاسم لاهوتی
۲۳۲ ص، رقی، چاپ اول، ۳۵۰۰ تومان
- سرود آبخار
منتخب اشعار شهریار
۶۴۰ ص، رقی، چاپ اول، ۵۵۰۰ تومان

Contemporary Persian Poetry

از مجموعه شعر معاصر ایران به دو زبان فارسی-انگلیسی (Contemporary Persian Poetry)

- عاشق همیشه تنهاست
گزیده اشعار سهراب سپهری
ترجمه به انگلیسی: کریم امامی
۲۱۶ ص، رقعی، چاپ دوم، ۴۵۰۰ تومان
- گرگی در کمین
گزیده اشعار عباس کیارستمی
ترجمه به انگلیسی: کریم امامی و مایکل بی‌یرد
۲۰۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۴۵۰۰ تومان
- زیبای جاودانه
گزیده اشعار فریدون مشیری
- ترجمه به انگلیسی: سارا خلیلی
- در جدال با خاموشی
گزیده اشعار احمد شاملو
ترجمه به انگلیسی: شیدا دیانی
- از خون سیاوش
گزیده اشعار سیاوش کسرایی
ترجمه به انگلیسی: سارا خلیلی
- به آفتاب سلامی دوباره
گزیده اشعار فروغ فرخزاد
ترجمه به انگلیسی: شیدا دیانی



از مجموعه آثار جمال زاده

- آشنایی با حافظ ۲۱۶ ص، رقعی، چاپ دوم، ۲۹۰۰ تومان
- قلتشن دیوان ۲۴۲ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۲۰۰ تومان
- قصه‌های کوتاه برای بچه‌های ریشدار ۳۲۸ ص، رقعی، چاپ سوم، ۳۵۰۰ تومان
- یکی بود یکی نبود ۲۳۶ ص، رقعی، چاپ سوم، ۲۵۰۰ تومان
- قصه ما به سر رسید ۴۲۴ ص، رقعی، چاپ دوم، ۳۳۰۰ تومان
- سر و ته یک کرباس ۵۰۴ ص، رقعی، چاپ دوم، ۴۹۰۰ تومان
- تلخ و شیرین ۳۰۸ ص، رقعی، چاپ سوم، ۳۵۰۰ تومان
- فرهنگ لغات عامیانه ۵۹۲ ص، رقعی، چاپ دوم، ۴۹۰۰ تومان
- برگزیده آثار جمال زاده ۸۴۰ ص، رقعی، چاپ دوم، ۵۹۰۰ تومان
- خاطرات سید محمدعلی جمال زاده ۴۰۴ ص، رقعی، چاپ دوم، ۳۳۰۰ تومان
- قصه نویسی ۶۱۶ ص، رقعی، چاپ دوم، ۴۵۰۰ تومان
- آسمان و ریسمان ۴۴۸ ص، رقعی، چاپ دوم، ۳۳۰۰ تومان
- هفت کشور ۲۷۴ ص، رقعی، چاپ دوم، ۲۹۰۰ تومان
- قنبرعلی ۳۲۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۵۰۰ تومان
- کهنه و نو ۲۹۰ ص، رقعی، چاپ دوم، ۲۹۰۰ تومان
- هزار بیشه ۳۸۴ ص، رقعی، چاپ اول، ۴۵۰۰ تومان
- آزادی و حیثیت انسانی ۴۳۸ ص، رقعی، چاپ اول، ۴۵۰۰ تومان
- گنج شایگان ۲۴۶ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۹۰۰ تومان
- تاریخ روابط روس و ایران ۲۹۶ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۹۰۰ تومان
- کشکول جمالی ۴۲۲ ص، رقعی، چاپ اول، ۴۵۰۰ تومان
- جنگ ترکمن
- مقالات ادبی
- مقالات تاریخی
- نامه‌های جمال زاده



از مجموعه میراث ادب فارسی

- در آرزوی خوبی و زیبایی
گزیده بوستان سعدی
انتخاب و توضیح: دکتر غلامحسین یوسفی
۵۷۶ ص، رقعی، چاپ دهم، ۴۵۰۰ تومان
- دامنی از گل
گزیده گلستان سعدی
انتخاب و توضیح: دکتر غلامحسین یوسفی
۴۷۶ ص، رقعی، چاپ دوازدهم، ۳۵۰۰ تومان
- ره آورد سفر
گزیده سفرنامه ناصر خسرو
تصحیح و توضیح: دکتر سید محمد دبیرسیاقی
۲۵۴ ص، رقعی، چاپ چهارم، ۵۵۰ تومان
- نامه نامور
گزیده شاهنامه فردوسی
تصحیح و توضیح: دکتر محمد علی اسلامی ندوشن
۷۷۶ ص، رقعی، چاپ اول، ۳۵۰ تومان
- آن سوی حرف و صوت
گزیده اسرار التوحید
انتخاب و توضیح: دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
۳۴۶ ص، رقعی، چاپ دوم، ۱۱۰۰ تومان
- مجموعه رنگین گل
گزیده اشعار صائب تبریزی
انتخاب و توضیح: محمد قهرمان
۴۰۴ ص، رقعی، چاپ نهم، ۳۵۰۰ تومان
- مفلس کیمیا فروش
- نقد و تحلیل شعر انوری
انتخاب و توضیح: دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
۳۶۰ ص، رقعی، چاپ سوم، ۳۳۰۰ تومان
- درس زندگی
گزیده قابوسنامه
انتخاب و توضیح: دکتر غلامحسین یوسفی
۴۴۸ ص، رقعی، چاپ نهم، ۲۵۰۰ تومان
- تصویرها و شادی‌ها
گزیده اشعار منوچهری دامغانی
انتخاب و توضیح: دکتر سید محمد دبیرسیاقی
۴۳۲ ص، رقعی، چاپ چهارم، ۱۹۰۰ تومان
- سخن گستر سیستان
گزیده اشعار فرخی سیستانی
انتخاب و توضیح: دکتر سید محمد دبیرسیاقی
۳۶۸ ص، رقعی، چاپ پنجم، ۳۵۰۰ تومان
- شاعر صبح
پژوهشی در شعر خاقانی شروانی
انتخاب و توضیح: دکتر سید ضیاء الدین سجادی
۴۱۶ ص، رقعی، چاپ هشتم، ۳۵۰۰ تومان
- خمی از شراب ربانی
گزیده مقالات شمس
انتخاب و توضیح: دکتر محمد علی موحد
۲۰۸ ص، رقعی، چاپ اول، ۵۴۰ تومان
- بگشای راز عشق

انتخاب و توضیح: دکتر سید محمد ترابی،
مقدمه: دکتر ذبیح الله صفا
۳۵۸ ص، رقعی، چاپ اول، ۹۸۰ تومان

• رای و برہمن

گزیدہ کلیلہ و دمنہ

انتخاب و توضیح: دکتر فتح الله مجتہائی
۴۰۸ ص، رقعی، چاپ اول، ۷۵۰ تومان

• صدای سخن عشق

گزیدہ غزلیات حافظ

انتخاب و توضیح: دکتر حسن انوری
۴۰۸ ص، رقعی، چاپ دہم، ۳۵۰۰ تومان

• نظام نامہ سیاست

گزیدہ سیاست نامہ

انتخاب و توضیح: دکتر مہدی محقق
۳۸۴ ص، رقعی، چاپ دوم، ۳۵۰۰ تومان

• از فی نامہ

گزیدہ مثنوی معنوی، انتخاب و توضیح: دکتر
عبدالحسین زرین کوب و دکتر قمر آریان
۴۴۸ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۴۰۰ تومان

• از جام شیخ جام

گزیدہ آثار شیخ جام

انتخاب و توضیح: دکتر علی فاضل
۳۲۸ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۱۰۰ تومان

• در باغ روشنائی

گزیدہ حدیقہ الحقیقہ

انتخاب و توضیح: دکتر احمد مہدوی
دامغانی

۲۹۲ ص، رقعی، چاپ دوم، ۱۶۰۰ تومان

• زندانی نای

گزیدہ اشعار مسعود سعد

انتخاب و توضیح: دکتر سیروس شمیسا

گزیدہ کشف الاسرار میبدی

انتخاب و توضیح: دکتر محمد امین ریاحی
۲۵۶ ص، رقعی، چاپ دوم، ۶۹۰ تومان

• گنجور پنج گنج

گزیدہ اشعار نظامی

انتخاب و توضیح: عبدالمحمد آیتی
۳۲۴ ص، رقعی، چاپ سوم، ۳۳۰۰ تومان

• گلشن عشق

گزیدہ شرح گلشن راز لاهیجانی

انتخاب و توضیح: محمد برزگر خالقی، عفت
کرباسی

۲۸۸ ص، رقعی، چاپ اول، ۵۸۰ تومان

• در معرفت شعر

گزیدہ المعجم فی معایر اشعار العجم

انتخاب و توضیح: دکتر سیروس شمیسا
۳۷۶ ص، رقعی، چاپ اول، ۷۵۰ تومان

• کهن ترین نثر تاریخی

گزیدہ تاریخ بلعمی

انتخاب و توضیح: دکتر سید ضیاء الدین سجادی
۲۸۸ ص، رقعی، چاپ اول، ۸۴۰ تومان

• کلید سعادت

گزیدہ اخلاق ناصری

انتخاب و توضیح: دکتر صمد موحد
۲۵۶ ص، رقعی، چاپ اول، ۵۲۰ تومان

• نغمہ گر حدیقہ عرفان

گزیدہ اشعار سنایی

انتخاب و توضیح: دکتر سید ضیاء الدین
سجادی، دکتر جعفر شعار

۳۸۲ ص، رقعی، چاپ اول، ۷۵۰ تومان

• برگ خزان دیدہ

گزیدہ اشعار سیف فرغانی

انتخاب و توضیح: دکتر محمود عابدی
۵۲۰ ص، رقعی، چاپ چهارم، ۴۵۰۰ تومان
• بیہقی تصویرگر زمان
گزیدہ تاریخ بیہقی
انتخاب و توضیح: دکتر احسان اشراقی
۲۴۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۶۰۰ تومان

۴۰۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۱۰۰ تومان
• اسطرلاب حق
گزیدہ فیہ مافیہ
انتخاب و توضیح: دکتر محمدعلی موحد
۲۷۲ ص، رقعی، چاپ اول، ۸۲۰ تومان
• درویش گنج بخش
گزیدہ کشف المحجوب



از مجموعهٔ جوانان و فرهنگ جهانی
به سرپرستی دکتر حسین محی‌الدین الهی قمش‌ای

- | | |
|-------------------------|---------------------|
| ۳۶۵ • روز با شکسپیر | ۳۶۵ • روز با سعدی |
| ۳۶۵ • روز با ادب انگلیس | ۳۶۵ • روز با مولوی |
| ۳۶۵ • روز با افلاطون | ۳۶۵ • روز با قرآن |
| ۳۶۵ • روز با دانه | ۳۶۵ • روز با حافظ |
| ۳۶۵ • روز با هومر | ۳۶۵ • روز با نظامی |
| ۳۶۵ • روز با ارسطو | ۳۶۵ • روز با فردوسی |

دیگر آثار

ادبیات و شعر

- فرهنگ ایران زمین (دوره کامل ۳۰ ساله در ۱۵ مجلد)
مجموعه مقالات ایران شناسی
صاحب امتیاز: ایرج افشار
۱۲۲۰۰ ص، رقعی، چاپ اول سخن، ۱۵۰۰۰۰
تومان
- غزلهای سعدی
تصحیح و توضیح دکتر غلامحسین یوسفی
۸۴۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۸۵۰۰ تومان
- کوچ (دفتر شعر)
دل آرا قهرمان
- چشم انداز شعر معاصر ایران
به کوشش علی اصغر محمدخانی
- گمشده لب دریا
تأملی در معنی و صورت شعر حافظ
تألیف دکتر تقی پورنامداریان
۵۱۴ ص، وزیری، چاپ دوم، ۵۵۰۰ تومان
- درس حافظ (دوره ۲ جلدی)
نقد و شرح غزل های حافظ
تألیف دکتر محمد استعلامی
۱۳۱۲ ص، وزیری، چاپ دوم، ۱۲۵۰۰ تومان
- شرح مثنوی مولانا (دوره ۷ جلدی)
تألیف دکتر محمد استعلامی
۳۲۳۶ ص، وزیری، چاپ هفتم، ۳۵۰۰۰ تومان
- تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام
تألیف دکتر احمد تفضلی
۴۵۲ ص، وزیری، چاپ چهارم، ۴۵۰۰ تومان
- نقد ادبی در سبک هندی
دکتر محمود فتوحی
۴۳۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۵۵۰۰ تومان
- شوریده‌یی در غزنه
اندیشه‌ها و آثار حکیم سنائی
به کوشش دکتر محمود فتوحی و علی اصغر محمدخانی
۳۵۶ ص، وزیری، چاپ اول، ۴۹۰۰ تومان
- زبان های ایرانی
یوسف. م. ارانسکی، ترجمه دکتر علی اشرف صادقی
۲۱۶ ص، وزیری، چاپ اول، ۱۳۰۰ تومان
- ادبیات داستانی (قصه، رمان، داستان کوتاه)
تألیف جمال میرصادقی
۵۹۲ ص، رقعی، چاپ چهارم، ۴۵۰۰ تومان
- عناصر داستان
تألیف جمال میرصادقی
۶۳۸ ص، رقعی، چاپ پنجم، ۶۵۰۰ تومان
- مفاهیم اساسی زبان شناسی
تألیف دکتر محمود فرخ‌بی
۳۰۸ ص، وزیری، چاپ سوم، ۲۷۰۰ تومان
- اشعار شعرای جهان
ترجمه دل آرا قهرمان
- آیین ویرایش
تألیف احمد سمیعی گیلانی
- زبان شناسی نظری پیدایش و تکوین
دستور زایشی

- تألیف فریدون بن احمد سپهسالار مقدمه، تصحیح، و تعلیقات محمد افشین وقایی ۲۸۸ ص، وزیری، چاپ اول، ۵۵۰۰ تومان
- حافظ و پیدا و پنهان زندگی تألیف دکتر منصور رستگار فسائی ۳۸۸ ص، وزیری، چاپ اول، ۵۵۰۰ تومان
- دستور مفصل امروز تألیف دکتر خسرو فرشیدورد ۷۰۴ ص، وزیری، چاپ دوم، ۶۵۰۰ تومان
- در سایه آفتاب شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی تألیف دکتر تقی پورنامداریان ۴۱۶ ص، وزیری، چاپ دوم، ۴۵۰۰ تومان
- دیوان حافظ تصحیح و مقدمه از دکتر سیدمحمد رضا جلالی نائینی و دکتر نورانی وصال ۳۸۶ ص، وزیری، چاپ چهارم، ۱۹۵۰ تومان
- کلیات سعدی سخن (قابدان) به کوشش کمال اجتماعی جندقی ۱۰۷۴ ص، وزیری، چاپ چهارم، ۹۵۰۰ تومان
- تاریخ ادبیات عرب تألیف دکتر عبدالحسین فرزاد ۲۰۴ ص، وزیری، چاپ پنجم، ۲۵۰۰ تومان
- گزیده شعر عربی معاصر انتخاب و ترجمه دکتر غلامحسین یوسفی و دکتر یوسف بکار
- تا سبز شوم از عشق (مجموعه اشعار نزار قبانی) ترجمه موسی اسوار ۴۰۶ ص، رقعی، چاپ دوم، ۴۵۰۰ تومان
- از سرود باران تا مزامیر گل سرخ پیشگامان شعر امروز عرب

- تألیف دکتر محمد دبیرمقدم ۵۸۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۹۰۰ تومان
- مسائل تاریخی زبان فارسی تألیف دکتر علی اشرف صادقی ۳۰۴ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۳۰۰ تومان
- گاورمنت و بانیدینگ تألیف دکتر محمود فرخ‌بی ۳۰۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۱۴۰۰ تومان
- المنهج (نثر و شعر عربی) انتخاب و شرح از: دکتر جعفر شعار، دکتر عبدالحسین فرزاد ۴۱۶ ص، وزیری، چاپ سوم، ۲۹۰۰ تومان
- تاریخ ادبیات ایران (دوره ۲ جلدی) تألیف یان ریپکا / ترجمه ابوالقاسم سری ۱۴۰۶ ص، وزیری، چاپ اول، ۱۳۵۰۰ تومان
- روشنگران ایرانی و نقد ادبی تألیف دکتر ایرج پارسی نژاد ۴۷۴ ص، وزیری، چاپ اول، ۳۳۰۰ تومان
- سیمرخ در جستجوی قاف درآمدی بر سیر تحول عقلانیت در ادب فارسی تألیف دکتر مهدی محبتی ۵۳۶ ص، وزیری، چاپ دوم، ۳۹۰۰ تومان
- تمرین‌های کلاس دستور زبان فارسی تألیف دکتر حسن انوری ۴۴۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۷۰۰ تومان
- فارسی عمومی تألیف دکتر مهدی محبتی ۳۱۲ ص، وزیری، چاپ دوم، ۲۵۰۰ تومان
- رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار (کهن‌ترین سند درباره زندگینامه مولوی)

- تألیف موسی اسوار
۷۲۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۴۹۰۰ تومان
- رویکردهای شعر معاصر عرب
دکتر احسان عباس، ترجمه دکتر حبیب‌الله عباسی
۴۸۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۴۹۰۰ تومان
- چهل گفتار در ادب و تاریخ ایران
تألیف دکتر محمد امین ریاحی
۶۰۶ ص، وزیری، چاپ اول، ۳۹۰۰ تومان
- تحفه‌های آن جهانی
سیری در زندگی و آثار مولانا جلال‌الدین رومی
به کوشش علی دهباشی
۷۵۶ ص، وزیری، چاپ دوم، ۷۹۰۰ تومان
- روانهای روشن
تألیف دکتر غلامحسین یوسفی
- بر کران بیکران
تألیف دکتر داریوش صبور
۵۳۸ ص، وزیری، چاپ دوم، ۳۹۰۰ تومان
- پهلوان در بن بست
متن کامل رستم و سهراب و رستم و اسفندیار، بانگاهی تازه به فردوسی و عناصر داستانی در شاهنامه
تألیف دکتر مهدی محبتی
۲۹۶ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۵۰۰ تومان
- پیشگامان نقد ادبی در ایران
تألیف دکتر محمد دهقانی
۳۵۲ ص، وزیری، چاپ اول، ۳۳۰۰ تومان
- پاره ذهن
تألیف استیو هریس، ترجمه پیام نیکدست
۴۲۸ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۵۰۰ تومان
- زنانی که دنیا را تکان داده‌اند
- ترجمه و تألیف عفت برادران رحیمی
۶۸۸ ص، رقعی، چاپ اول، ۶۹۰۰ تومان
- تصویر شعری
تألیف دکتر محمود فتوحی
- شکفتن‌ها و رستن‌ها (دوره ۲ جلدی)
منتخب شعر معاصر
به کوشش فریدون مشیری
۹۲۶ ص، رقعی، چاپ دوم، ۷۵۰۰ تومان
- کاغذ زر
تألیف دکتر غلامحسین یوسفی
- بدیع نو
هنر ساخت و آرایش سخن
تألیف دکتر مهدی محبتی
۳۱۲ ص، وزیری، چاپ اول، ۱۹۰۰ تومان
- شاهنامه ژول مل (دوره ۳ جلدی)
۲۳۱۲ ص، وزیری، چاپ ششم، ۷۵۰۰ تومان
- وقتی میان خاکستر و گل
منتخب اشعار ادونیس
به اهتمام موسی اسوار
- آواز پر جبرئیل
منتخبی از آثار شهاب‌الدین سهروردی
مقدمه و شرح از دکتر تقی پورنامداریان
- لحظه‌ها و احساس (مجموعه شعر)
فریدون مشیری
۱۶۰ ص، رقعی، چاپ چهارم، ۱۱۰۰ تومان
- تشنه طوفان (مجموعه شعر)
فریدون مشیری
۲۰۶ ص، رقعی، چاپ سوم، ۲۳۰۰ تومان
- دیوان امیری فیروزکوهی (دوره ۲ جلدی)
به کوشش امیربانو فیروزکوهی (مصفا)
وزیری، ۲۲۰۰ تومان
- از فن نگارش تا هنر نویسندگی

- دکتر تقی پورنامداریان
- الگوهای قهرمانی در درام
مونا انوری زاده
 - بادهای مدور (مجموعه شعر)
دل آرا قهرمان
 - ۹۶ ص. رقی، چاپ اول، ۱۳۰۰ تومان
 - فارسی عمومی
تألیف دکتر محمود فتوحی و دکتر حبیب الله
عباسی
 - ۲۵۲ ص. وزیری، چاپ پانزدهم، ۳۵۰۰ تومان
 - با صبح دمان
برگزیده شعر معاصر ایران
مقدمه و انتخاب از میمنت میرصادقی
 - سیب باغ جان
تألیف دکتر مریم خلیلی جهانتیغ
 - ۲۹۶ ص. وزیری، چاپ اول، ۲۵۰۰ تومان
 - گزیده مخزن الاسرار نظامی
انتخاب و توضیح: دکتر کامل احمدنژاد
 - ۱۶۰ ص. وزیری، چاپ سوم، ۱۶۰۰ تومان
 - میراث مولوی
مجموعه مقالات در مورد زندگی و اندیشه
مولانا
 - ترجمه دکتر مریم مشرف
 - از خاموشی (مجموعه شعر)
فریدون مشیری
 - ۱۷۶ ص. رقی، چاپ ششم، ۱۴۵۰ تومان
 - طرز تازه
سبک شناسی غزل سبک هندی
دکتر حسین حسن پور آلاشتی
 - ۲۷۲ ص. رقی، چاپ اول، ۲۹۰۰ تومان
 - یک حرف صوفیانه
دکتر محمود عابدی

- تألیف دکتر حسن احمدی گیوی
- ۳۲۰ ص. وزیری، چاپ چهارم، ۲۹۰۰ تومان
 - از کاروان حله
تألیف دکتر داریوش صیور
 - ۸۴۰ ص. وزیری، چاپ اول، ۷۹۰۰ تومان
 - فرهنگ و تاریخ (مجموعه مقالات)
تألیف دکتر غلامحسین یوسفی
 - ۳۴۶ ص. وزیری، چاپ اول، ۶۵۰۰ تومان
 - آتش اندر چنگ
تألیف دکتر مهدی ماحوزی
 - ۳۴۰ ص. وزیری، چاپ اول، ۱۲۰۰ تومان
 - اسم گل (منتخب اشعار)
کمال اجتماعی جندقی (گلبنگ)
 - ۱۸۰ ص. رقی، چاپ اول، ۶۵۰۰ تومان
 - سروده های اعتراض
مجموعه شعر
 - ترجمه سعید توکلی پارسان
 - ۵۴۰ ص. رقی، چاپ اول، ۱۹۰۰ تومان
 - سروده های الوی
ترجمه پیام نیکدست، ویرایش: م. آزاد
 - ۵۱۲ ص. رقی، چاپ اول، ۱۷۰۰ تومان
 - یادداشت های غلامحسین یوسفی
مجموعه مقالات
 - دکتر غلام حسین یوسفی
 - ۲۶۲ ص. رقی، چاپ اول، ۱۲۰۰ تومان
 - لیلی عاشق (مجموعه سه دفتر شعر)
دل آرا قهرمان
 - ۱۴۴ ص. رقی، چاپ اول، ۱۳۰۰ تومان
 - رهروان بی برگ (مجموعه شعر)
دکتر تقی پورنامداریان
 - ۳۸۲ ص. رقی، چاپ اول، ۳۵۰۰ تومان
 - درآمدی بر شعر غنایی

- دکتر منصور ثروت
۳۷۸ ص، رقعی، چاپ اول، ۳۹۰۰ تومان
- صهبای خرد
شرح احوال و آثار حکیم عمر خیام
تألیف دکتر مهدی امین رضوی، ترجمه دکتر
مجدالدین کیوانی
۴۸۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۵۹۰۰ تومان
- شیوه‌نامه نقد ادبی
مریم مشرف
۲۱۲ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۵۰۰ تومان
- آیین نگارش
مقاله علمی-پژوهشی
دکتر محمود فتوحی
۲۳۲ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۵۰۰ تومان
- ختم الغرایب
تحفة العراقین
تصحیح دکتر یوسف عالی عباس آباد
وزیری، چاپ اول
- ۵۴۴ ص، رقعی، چاپ اول، ۵۵۰۰ تومان
- شرح شکن زلف
بر حواشی دیوان حافظ
دکتر فتح‌الله مجتبایی
۳۲۶ ص، رقعی، چاپ اول، ۵۵۰۰ تومان
- برداشت آخر
نگاهی به طنز امروز ایران
رؤیا صدر
۴۶۲ ص، رقعی، چاپ اول، ۵۹۰۰ تومان
- اصول نظریه‌های آموزش زبان فارسی به
غیرفارسی‌زبانان
دکتر سیدمحمدضیاء حسینی
۲۲۴ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۵۰۰ تومان
- روش تدریس زبان فارسی به
فارسی‌آموزان خارجی
دکتر سیدمحمدضیاء حسینی
۲۷۲ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۵۰۰ تومان
- آشنایی با مکتهای ادبی

رمان و نمایشنامه

- خاطرات یک گیشا (رمان)
نوشته آرتور گلدن، ترجمه مریم بیات
۶۴۰ ص، رقعی، چاپ چهارم، ۶۵۰۰ تومان
- کوهستان جان (رمان)
نوشته گائوچینگ زیان، ترجمه دل آرا قهرمان
۶۸۸ ص، رقعی، چاپ اول، ۳۹۰۰ تومان
- فرستادگان نور
نوشته جیمز توئین، ترجمه مریم بیات
۳۱۶ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۶۰۰ تومان
- شراره‌های شهر اترار
تألیف بهرام افراسیابی
- پائولا
نوشته ایزابل آلدن، ترجمه مریم بیات
۴۴۰ ص، رقعی، چاپ چهارم، ۳۹۰۰ تومان
- با قلب خود چه خریدم؟
تألیف سیمین بهبهانی
۲۳۲ ص، رقعی، چاپ دوم، ۹۵۰ تومان
- بانو (رمان)
نوشته بانو ایراندخت
۴۹۸ ص، رقعی، چاپ چهارم، ۳۵۰۰ تومان
- یک پیام از مجوگوریه
نوشته وین ویبل، ترجمه مریم بیات
۴۸۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۴۹۰۰ تومان
- داستان‌های کوتاه
نوشته خورخه لوئیس بورخس، ترجمه
دل آرا قهرمان
- کلید و خنجر
نوشته سیمین بهبهانی
- آخرین حجاب
سفری به عالم تعلیمات دراویش
نوشته رشاد فیلد، ترجمه مریم بیات
۲۸۶ ص، رقعی، چاپ اول سخن، ۲۹۰۰ تومان
- سوگ سیاوش
به روایت پری صابری
۲۵۶ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۴۰۰ تومان
- تندیس سکندر
تألیف بهرام افراسیابی
- کاف
نوشته دینو بوتزاتی، ترجمه دل آرا قهرمان
- رند خلوت نشین
نوشته پری صابری
۱۹۲ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۳۰۰ تومان
- راستی آخرین بار پدرت را کی دیدی؟
نوشته مارسین بلیک، ترجمه فرزانه طاهری
۳۲۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۸۰۰ تومان
- راه چهارتو
نوشته آنجلس آرین، ترجمه دل آرا قهرمان و
فیروزه پاکروان
- زندگی یک نویسنده
نوشته جولیا کامرون، ترجمه دل آرا قهرمان
و مریم سطوتی
- شاهزاده خوش بخت
نوشته اسکار وایلد، ترجمه دکتر حمید
حقیقت
۱۷۴ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۱۰۰ تومان
- یوسف و زلیخا

- نوشتہ پری صابری
- ۲۱۶ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۷۰۰ تومان
- رؤیای حوا (مجموعہ داستان)
- نوشتہ دل آرا قہرمان
- ۱۲۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۱۰۰ تومان
- اطلسی (رمان)
- نوشتہ پری صابری
- ۳۶۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۳۰۰ تومان
- تہر دار
- سردار دلیر خراسان
- تالیف بہرام افراسیابی
- ۳۱۶ ص، وزیری، چاپ اول، ۶۰۰ تومان
- ناگہان فرشتہ (رمان)
- عشق، جدایی، و دیگر ہیچ
- نوشتہ ژرژ سیمنون، ترجمہ بہرام افراسیابی
- ۱۷۴ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۸۰ تومان
- بازگشت بہ زندگی
- نوشتہ دانیل استیل
- ترجمہ علی حسین قاسمی
- قلعہ پری
- از کریم خان تا لطفعلی خان
- تالیف بہرام افراسیابی
- ۷۴۰ ص، وزیری، چاپ ششم، ۲۹۰۰ تومان
- عقاب کلات
- خاطرات طبیب مخصوص نادر
- گردآوری بہرام افراسیابی
- ۹۳۴ ص، وزیری، چاپ ہفتم، ۳۵۰۰ تومان
- راز حبابہا
- نوشتہ آگاتا کریستی، ترجمہ بہرام افراسیابی
- ۲۴۶ ص، رقعی، چاپ اول، ۳۷۰ تومان
- بذر ستارگان
- ۲۷۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۶۰۰ تومان
- بیانست: نوچنتو
- نوشتہ آلساندرو باریکو، ترجمہ دل آرا
- قہرمان
- شمس پرندہ
- نوشتہ پری صابری
- رقعی، ۹۵۰ تومان
- کاخہای خشم
- نوشتہ آلساندرو باریکو، ترجمہ دل آرا
- قہرمان
- دید و بازدید (رمان)
- نوشتہ تارا بہرام پور، ترجمہ ہرمز عبداللہی
- ۵۹۸ ص، رقعی، چاپ اول، ۳۵۰۰ تومان
- نوشتہ ہوشنگ خوشروان
- ۹۵۰ تومان
- مستر ورتیگو
- نوشتہ پل اُستر، ترجمہ دل آرا قہرمان
- ثمر تلخ سمرقند
- تالیف بہرام افراسیابی
- ۶۸۸ ص، وزیری، چاپ اول، ۵۲۰ تومان
- قتل در کراۓ نیل
- نوشتہ آگاتا کریستی، ترجمہ بہرام افراسیابی
- ۱۸۴ ص، رقعی، چاپ دوم، ۴۶۰ تومان
- چشمہ گیلاس (مجموعہ داستان)
- دل آرا قہرمان
- ارتش سری
- تالیف بہرام افراسیابی
- سیزدہ نفر سر میز شام
- نوشتہ آگاتا کریستی، ترجمہ بہرام افراسیابی
- ۲۹۴ ص، رقعی، چاپ اول، ۴۴۰ تومان
- سیانوژن نورانی

نوشتہ آگاتا کریستی، ترجمہ بہرام افراسیابی
۲۸۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۲۰ تومان

• پندر
نوشتہ دانیل استیل، ترجمہ سعید درودی

۴۲ نوشتہ کن کری، ترجمہ دل آرا قہرمان
• و آنگاہ دیگر ہیچ
نوشتہ آگاتا کریستی، ترجمہ بہرام افراسیابی
۲۰۶ ص، رقعی، چاپ دوم، ۲۶۰ تومان

روان‌شناسی - پزشکی

- تفاوت‌های فردی
تألیف دکتر محمدحسین سروری
۲۴۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۶۹۰ تومان
- تفاوت‌های فردی
• سرگذشت بیماران روانی به روایت
DSM-IV
تألیف رابرت ال. اسپیتز، ترجمه دکتر
محمد رضا نیکخو و هامایاک آوادیس یانس
۶۰۰ ص، وزیری، چاپ دوم، ۶۵۰۰ تومان
- روانشناسی روانشناسان
تألیف دیوید کهن ترجمه دکتر جعفر نجفی زند
• تشخیص و درمان اختلال‌های روانی
بزرگ سالان
تألیف پاول ولیندزی، ترجمه دکتر
محمد رضا نیکخو
۱۱۱۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۵۵۰۰ تومان
- متن تجدیدنظرشده راهنمای تشخیصی و
آماری اختلال‌های روانی
(DSM-IV-TR)
انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ترجمه دکتر
محمد رضا نیکخو، هاوایاک آوادیس یانس
۱۳۵۲ ص، وزیری، چاپ دوم، ۱۲۵۰۰ تومان
- چکیده DSM-IV-TR
انجمن روان‌پزشکی آمریکا ۲۰۰۰،
ترجمه دکتر محمد رضا نیکخو و هاوایاک
آوادیس یانس
۳۱۲ ص، وزیری، چاپ اول، ۳۳۰۰ تومان
- روش‌های تحقیق در علوم رفتاری
تألیف دکتر پاشا شریفی و نسترن شریفی
۴۴۸ ص، وزیری، چاپ سوم، ۳۵۰۰ تومان
- نظریه و سنجش
تألیف کالین کوپر، ترجمه دکتر حسن
پاشا شریفی، دکتر جعفر نجفی زند
۵۴۴ ص، وزیری، چاپ اول، ۳۳۰۰ تومان
- تألیف حمزه گنجی و رمضان حسن‌زاده
۲۴۰ ص، وزیری، چاپ سوم، ۲۵۰۰ تومان
- راهنمای تفسیر برای مشاوران بالینی
تألیف داک ورث و آندرسون، ترجمه دکتر
پاشا شریفی و دکتر نیکخو
۶۲۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۹۰۰ تومان
- بنیادهای روان‌شناسی
روان‌شناسی عمومی
تألیف دکتر محمد پارسا
۶۴۴ ص، وزیری، چاپ دوم، ۳۹۰۰ تومان
- تشخیص بین‌المللی بیماری‌ها (ICD-10)
تألیف سازمان جهانی بهداشت، ترجمه دکتر
محمد رضا نیکخو و همکاران
۵۲۴ ص، وزیری، چاپ اول، ۱۶۰۰ تومان
- راهنمای دشواری‌های خلاقیت
نوشته جولیا کامرون، ترجمه دل‌آرا قهرمان
- نقد و بررسی علمی روان‌کاوی
تألیف هانس جی. آریسنگ، ترجمه دکتر
محمد رضا نیکخو
۲۸۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۱۲۰۰ تومان
- روان‌شناسی پزشکی
تألیف پیر ب. شنايدر، ترجمه دکتر
محمدحسین سروری
۴۶۰ تومان
- روان‌شناسی همسر ناسازگار
سعید کاوه

- روش‌های پژوهش در روان‌شناسی بالینی و مشاهده
تألیف رابرت الیوت و کریس بارکر، ترجمه دکتر نیکخو و آوادیس یانس
۴۰۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۹۰۰ تومان
- روان‌شناسی اجتماعی در تعلیم و تربیت
- روان‌شناسی ارتباطی دختران و پسران
سعید کاوه
زندگی جنسی مردان
تألیف دکتر محمدرضا نیکخو
۲۵۰ ص، رقعی، چاپ چهارم، ۲۲۰۰ تومان
- انسان در جستجوی روح خویش
نوشته کارل گوستاو یونگ، ترجمه دل‌آرا قهرمان
زندگی جنسی زنان
تألیف دکتر محمدرضا نیکخو
۲۱۲ ص، رقعی، چاپ سوم، ۲۲۰۰ تومان
- بحران‌های جنسی زنان
تألیف دکتر محمدرضا نیکخو، دکتر سیروس ایزدی
۲۵۸ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۵۰۰ تومان
- مغز و رفتار
پایه‌های نوروفیزیولوژیایی رفتار و روان
تألیف دکتر محمدرضا نیکخو
یائسگی
تألیف دکتر محمدرضا نیکخو
۲۳۴ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۴۰۰ تومان
- اختلال‌های قاعدگی
تألیف دکتر محمدرضا نیکخو
۱۳۴ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۲۰۰ تومان
- یک‌صد پرسش و پاسخ درباره سرطان پستان
- روان‌شناسی بی‌وفایی و خیانت
سعید کاوه
- گزیده متون روان‌شناسی به زبان انگلیسی
تنظیم و تلخیص از دکتر سیروس ایزدی،
دکتر محمدرضا نیکخو
۲۸۸ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۹۰۰ تومان
- ۳۶۸ ص، وزیری، چاپ نهم، ۳۵۰۰ تومان
- راهنمای سنجش روان‌پی‌شناختی
تألیف گری گراث مارنات، ترجمه دکتر محمدرضا نیکخو، دکتر مالک میرهاشمی
نظریه و کاربرد آزمون‌های هوش و شخصیت
تألیف دکتر حسن پاشاشریفی
۵۶۸ ص، وزیری، چاپ چهارم، ۵۵۰۰ تومان
- آگاهی متعالی
نوشته ادگار کیس، ترجمه دل‌آرا قهرمان و غلامحسین قربانی
اقتدار اکنون
نوشته اکهارت تله، ترجمه دل‌آرا قهرمان و فرحناز حیدری
روان‌شناسی یادگیری
تألیف دکتر محمد پارسا
۴۴۰ ص، وزیری، چاپ سوم، ۲۹۰۰ تومان
- روان‌شناسی ناسازگاری همسران
سعید کاوه
- روان‌شناسی گشتالت
نوشته ایروینگ و میریام پولستر، ترجمه دل‌آرا قهرمان
روش‌های آماری در علوم رفتاری
تألیف دکتر حسن پاشاشریفی و دکتر نجفی زند
۳۹۸ ص، وزیری، چاپ سیزدهم، ۳۵۰۰ تومان

تاریخی-سیاسی

- برج فرازان
تألیف باربارا تاکنن، ترجمه عزت‌الله فولادوند
۱۰۸۸ ص، رقعی، چاپ دوم، ۸۵۰۰ تومان
- تاریخ ایران باستان (دوره ۲ جلدی)
تومان
- تاریخ مصر باستان
دکتر اردشیر خدادادیان
- تاریخ بین‌النهرین باستان
دکتر اردشیر خدادادیان
- تاریخ یونان باستان (دوره ۲ جلدی)
دکتر اردشیر خدادادیان
۱۲۰۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۱۴۵۰۰ تومان
- جامعه و اقتصاد عصر ساسانی
ترجمه حسین کیان‌راد
۲۰۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۹۰۰ تومان
- تاریخ ایران پیش از اسلام
از مجموعه موزه بریتانیا به سرویراستاری
جان کرتیس ترجمه زهرا باستی
- خاطرات دکتر علی‌اکبر سیاسی
به کوشش علی‌دهباشی
- نخبگان سیاسی ایران (دوره ۴ جلدی)
از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی
تألیف زهرا شجیعی
۲۲۰۰ ص، وزیری، چاپ دوم، ۲۲۵۰۰ تومان
- تاریخ انقلاب مشروطیت (دوره ۳ جلدی)
تألیف دکتر مهدی ملک‌زاده
۱۶۹۸ ص، وزیری، چاپ اول سخن، ۱۷۵۰۰ تومان
- دکتر اردشیر خدادادیان
۱۷۹۸ ص، وزیری، چاپ اول، ۱۶۵۰۰ تومان
- تاریخ تمدن (دوره ۲ جلدی)
هنری لوکاس، ترجمه عبدالحسین آذرنگ
۱۴۷۰ ص، وزیری، چاپ دوم سخن، ۱۲۵۰۰
- بنگاله در قند پارسی
پژوهشهایی در روابط فرهنگی ایران و هند
تألیف دکتر فتح‌الله مجتبابی
- مصدق و مسائل حقوق و سیاست
تألیف ایرج افشار
۵۴۴ ص، وزیری، چاپ اول، ۴۵۰۰ تومان
- خاطرات اردشیر آوانسیان
از اعضای گروه ۵۳ نفر
به کوشش علی‌دهباشی
۵۴۴ ص، وزیری، چاپ دوم، ۲۹۰۰ تومان
- تاریخ علم و فن در جهان
تألیف جیمز مک‌کلی لن ترجمه عبدالحسین آذرنگ، نگار نادری
- خاطرات پرنس ارفع
به کوشش علی‌دهباشی
۶۰۶ ص، وزیری، چاپ دوم، ۲۹۰۰ تومان
- تاریخ روم باستان
دکتر اردشیر خدادادیان
- تاریخ بیزانس
دکتر اردشیر خدادادیان
- سفرنامه حاج سیاح به فرنگ
به کوشش علی‌دهباشی
۵۴۴ ص، وزیری، چاپ چهارم، ۵۵۰۰ تومان

• برآمدن عباسیان
ایدئولوژی مذهبی و اقتدار سیاسی
(پژوهشی جامعه‌شناختی درباره انقلاب و
عصر عباسی و دولت مطلقه عباسیان)
تألیف دکتر نادر نادری
ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری
۱۹۸ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۵۰۰ تومان

• مختصر تاریخ ایران در دوره افشاریه
تألیف دکتر رضا شعبانی
۶۵۴ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۹۰۰ تومان

• تاریخ شیراز
تألیف دکتر حسن خوب‌نظر، به کوشش دکتر
جعفر مؤید شیرازی
۱۰۶۴ ص، وزیری، چاپ اول، ۷۹۰۰ تومان

• تاریخ تمدن و زندگی مردم جهان
تألیف: لوئیس پل تاد و کنت اس. کوپر،
خاطرات دکتر فروتن، به کوشش علی
دهباشی
۵۷۲ ص، وزیری، چاپ اول، ۳۹۰۰ تومان

• خاطرات و مبارزات دکتر حسین فاطمی
تألیف بهرام افراسیابی
ترجمه هاشم رضی
۷۰۴ ص، وزیری، چاپ اول، ۶۹۰۰ تومان

• مروری کوتاه بر تاریخ ایران
تألیف دکتر رضا شعبانی
۷۰۴ ص، وزیری، چاپ اول، ۴۹۰۰ تومان

• تمدن و دین ایرانیان خاوری در
قدیم‌ترین ازمه
هاشم رضی
خاطرات جعفر شریف امامی
به کوشش حبیب‌لاچوردی
۳۱۰ ص، رقعی، چاپ دوم، ۲۳۰۰ تومان

• تاریخ جامع بهائیت
تألیف بهرام افراسیابی
۷۹۲ ص، وزیری، چاپ پنجم، ۲۳۰۰ تومان

• یادگار عمر (خاطرات)
دل آرا قهرمان
سفر به کرانه‌های جیحون
تألیف بایرون - رابرت، ترجمه لی لا
سازگار
۵۲۶ ص، رقعی، چاپ اول، ۳۹۰۰ تومان

• انگلستان و روسیه در ایران
جلوه‌هایی از سلطه آنها و تلاش برای رهایی
از آن
تألیف دکتر مصطفی دبیری
زندگی سیاسی و اجتماعی مظفر فیروز
به کوشش علی دهباشی
۵۲۸ ص، وزیری، چاپ اول، ۳۵۰۰ تومان

• کاروان عمر
خاطرات اسفندیار بزرگمهر
۴۲۲ ص، وزیری، چاپ اول، ۴۵۰۰ تومان

• مسافر (خاطرات سفر)
دل آرا قهرمان
آئینه عبرت
به کوشش علی دهباشی و دکتر سیف
پورفاطمی
۱۰۶۸ ص، وزیری، چاپ اول، ۴۹۰۰ تومان

• یادداشت‌های اللهیار صالح
به کوشش ایرج افشار
• تاریخ روابط ایران و هند
دکتر فتح‌الله مجتبابی
• یادهایی از گذشته

فرهنگ

- کلک خیال انگیز (دوره ۵ جلدی)
فرهنگ تصویری و بسامدی دیوان حافظ
دکتر حسن انوری، احمد معین الدینی، دکتر
فاطمه معین الدینی
۳۳۱۴ ص، وزیری، چاپ اول، ۳۵۰۰۰ تومان
- دانشنامه ایران باستان (دوره ۵ جلدی
قابدار)
تألیف هاشم رضی
۳۲۷۲ ص، وزیری، چاپ اول، ۳۵۰۰۰ تومان
- فرهنگ واژه‌نمای حافظ
دکتر مهین دخت صدیقیان، با همکاری دکتر
ابوطالب میرعابدینی
۱۳۶۰ ص، رقی، چاپ اول سخن، ۱۰۰۰۰
تومان
- فرهنگ کنایات
تألیف دکتر منصور ثروت
۵۱۸ ص، وزیری، چاپ سوم، ۳۹۰۰ تومان
- فرهنگ لغات عامیانه و معاصر
تألیف دکتر منصور ثروت، دکتر رضا
انزابی نژاد
۹۲۰ ص، وزیری، چاپ اول سخن، ۳۹۰۰ تومان
- اطلاعات عمومی سخن (جیبی)
تألیف سعید درودی
۱۰۴۲ ص، جیبی، چاپ هشتم (ویرایش جدید)،
۴۹۰۰ تومان
- اطلاعات عمومی سخن (وزیری)
تألیف مهندس مهدی یداللهی
۸۲۴ ص، وزیری، چاپ ششم، ۶۹۰۰ تومان
- اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و
سلجوقی
تألیف دکتر حسن انوری
رقعی، ۶۵۰ تومان
- فرهنگ فارسی مدرسه سپهسالار
به کوشش دکتر علی اشرف صادقی
۲۹۲ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۹۰۰ تومان
- فرهنگ املائی و دستور خط
تألیف دکتر جعفر شعار
۲۴۸ ص، رقی، چاپ اول، ۹۵۰ تومان
- واژه‌نامه ساختمان (انگلیسی-فارسی و
فارسی-انگلیسی)
تألیف بزرگمهر ریاحی
۶۷۰ ص، وزیری، چاپ سوم، ۶۵۰۰ تومان

دین - فلسفہ - عرفان

- تبہات
تألیف مونتنی، ترجمہ احمد سمیع گیلانی
۲۶۴ ص، رقعی، چاپ اول، ۳۳۰۰ تومان
- مزدک
۷۰ ص، وزیری، چاپ دوم، ۸۵۰ تومان
- آیین جوانمردی
نویسنده: ہانری کرین
ترجمہ احسان نراقی
۲۳۴ ص، وزیری، چاپ دوم، ۳۵۰۰ تومان
- نمادہای سیر و سلوک در آثار پائولو
کوئیلو
دل آرا قہرمان
- آیین زروانی - آیین میتراپی
باستانی ترین اساطیر تطبیقی ایرانی برمبنای
فلسفہ، حکمت، و عرفان ایران
ہاشم رضی
- دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر
زرتشت
تألیف ہاشم رضی
۴۹۶ ص، وزیری، چاپ دوم، ۵۵۰۰ تومان
- زرتشت در گاتاھا
جہان بینی، فلسفہ، حکمت، و عرفان از منظر،
زرتشت
تألیف ہاشم رضی
۴۸۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۵۹۰۰ تومان
- تصوف و سوررئالیسم
تألیف علی احمد سعید ادونیس ترجمہ دکتر
حبیب اللہ عباسی
۳۳۶ ص، رقعی، چاپ اول، ۴۵۰۰ تومان
- آوای حکمت تولتک
- پیامبر ایران باستان
ہاشم رضی
- مجمع البحرین
بہ کوشش دکتر محمد رضا جلالی نائینی
نوشتہ ژان پل سارتر، ترجمہ دل آرا قہرمان
۱۹۱ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۵۰۰ تومان
- مانی
پیامبر ایران باستان
ہاشم رضی
- چہرہ مسیح در ادبیات فارسی
تألیف دکتر قمر آریان
۳۵۲ ص، وزیری، چاپ دوم، ۲۲۰۰ تومان
- سوشیانت
ظہور پیامبران در آخر زمان
ہاشم رضی
- دین، فلسفہ، قانون
مجموعہ مقالات عرفانی
تألیف دکتر سیدمصطفی محقق داماد
۵۸۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۹۰۰ تومان
- عرفان و جادوگری در بت
نوشتہ الکساندر دیوید نیل، ترجمہ دل آرا
قہرمان
- تاریخ جمع قرآن کریم
تألیف دکتر سیدمحمد رضا جلالی نائینی
۴۹۶ ص، وزیری، چاپ اول سخن، ۵۹۰۰ تومان
- الاصنام
تاریخ پرستش عرب پیش از ظہور اسلام
دکتر سیدمحمد رضا جلالی نائینی
۳۰۶ ص، وزیری، چاپ اول، ۵۵۰۰ تومان
- خرد شرق، صوفی - تاٹو - ذن

- یک صد پرسش و پاسخ دربارهٔ
سرطانهای مغز
ترجمه و گردآوری دکتر محمدرضا نیکخو
- راهنمای سنجش روانی (دورهٔ ۲ جلدی)
گری گراث-مارنات، ترجمهٔ دکتر حسن
پاشاشریفی، دکتر محمدرضا نیکخو
۱۹۲ ص، وزیری، چاپ اول، ۴۵ تومان
- رژیم روانی
تألیف دکتر لئونارد پیرسون و دکتر لیلیان
وانگوت، ترجمهٔ دکتر محمدحسین سروری
۳۹۴ ص، رقی، چاپ اول، ۲۰۰ تومان
- مقدمه ای بر روان پزشکی
تألیف دکتر محمدرضا نیکخو و هامایاک
آوادیس یانس
- چگونه با فرزندان خود ارتباط برقرار
کنیم
تألیف مولوانی آلیسون، ترجمهٔ ضیاءالدین
رضاخانی
۳۰۴ ص، رقی، چاپ اول، ۲۱۰۰ تومان
- درمانهای روان شناختی
تألیف دکتر محمدرضا نیکخو
- دامهای جنسی در روان درمانی
تألیف انجمن روان شناسی آمریکا، ترجمهٔ
دکتر محمدرضا نیکخو، مؤگان قهرمانی
- روان شناسی و دین
تألیف یونگ، ترجمهٔ دکتر محمدحسین
سروری
۱۶۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۱۲۰ تومان
- راهنمای سنجش خطر و پیشگیری از
سرطانهای انسانی
تألیف کلدیس، ترجمهٔ دکتر محمدرضا
نیکخو
- ترجمه و گردآوری دکتر محمدرضا نیکخو
- نظریه پردازان و نظریه ها در روان شناسی
تألیف دکتر محمود ساعتچی
۵۰۸ ص، وزیری، چاپ اول، ۱۷۰۰ تومان
- روان شناسی تربیتی
تألیف دکتر محمد پارسا
۱۳۵۸ ص، وزیری، چاپ اول، ۱۲۵۰۰ تومان
- روش به کارگیری اقتدار اکنون
نوشتهٔ اکهارت تله، ترجمهٔ دل آرا قهرمان و
فرحناز حیدری
- رویکردهای درمانی روان شناسی و
روان پزشکی
تألیف دکتر محمدرضا نیکخو
۲۶۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۹۰۰ تومان
- ده شعر برای تغییر زندگی
نوشتهٔ راجر هاسدن ترجمهٔ دل آرا قهرمان
- اصول روان شناسی بالینی
تألیف دکتر محمدرضا نیکخو
۶۸۸ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۲۰۰ تومان
- متون تخصصی روان شناسی
به زبان انگلیسی
تألیف بارون و همکاران، گردآوری دکتر
محمدرضا نیکخو
۶۳۶ ص، وزیری، چاپ اول، ۶۹۰۰ تومان
- روان شناسی مثبت
علم شادمانی و نیرومندیهای انسان
دکتر حسن پاشاشریفی، دکتر جعفر نجفی زند
۶۸۸ ص، وزیری، چاپ اول، ۶۹۰۰ تومان
- هوش هیجانی در زندگی روزمره
مؤلفین جوزف کیاروچی، جوزف پ.
فورگاس، جان د. مییر ترجمهٔ دکتر جعفر
نجفی زند

• ۳۴۰ ص، وزیری، چاپ اول، ۳۵۰۰ تومان

• متون برگزیده روان شناسی

آموزش متون تخصصی روان شناسی

گردآوری و تألیف دکتر محمد رضا نیکخو

• مصاحبه روانی

شارل ناهوم، ترجمه دکتر محمد حسین سروری

• والدین بی اقتدار

سعید کاوه

• روان شناسی بازرگانی

پییر فوله، ترجمه دکتر محمد حسین

سروری

۱۶۴ ص، وزیری، چاپ اول، ۱۱۰ تومان

یادنامه

- به نرمی باران
جشن نامه فریدون مشیری
به کوشش علی دهباشی
۸۱۶ ص، وزیری، چاپ دوم، ۴۵۰۰ تومان
- یادنامه دکتر احمد تفضلی
به کوشش دکتر علی اشرف صادقی
۳۷۶ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۹۰۰ تومان
- یادنامه سنایی
به کوشش دکتر محمود فتوحی-علی اصغر
محمدخانی
- یادنامه سهراب شهید ثالث
به کوشش علی دهباشی
۵۹۲ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۷۵۰ تومان
- بر ساحل جزیره سرگردانی
جشن نامه دکتر سیمین دانشور
- به کوشش علی دهباشی
۱۲۴۸ ص، وزیری، چاپ اول، ۱۲۰۰۰ تومان
- صدای پای آب
یادنامه سهراب سپهری
به کوشش علی دهباشی
- یادنامه سید ابوالقاسم انجوی شیرازی
به کوشش علی دهباشی
۶۲۲ ص، وزیری، چاپ اول، ۴۵۰۰ تومان
- شاعر مردم
یادنامه سید اشرف الدین حسینی (نسیم
شمال)
- به کوشش علی اصغر محمدخانی
۵۳۶ ص، وزیری، چاپ اول، ۵۹۰۰ تومان
- یادنامه دکتر محمد مصدق
به کوشش علی دهباشی

گوناگون

- مشیت آهین در دستکش مخملی
ترجمه دکتر محمدعلی طوسی
۲۱۶ ص، رقی، چاپ دوم، ۲۳۰۰ تومان
- خبرنامه محرمانه (مجموعه طنز)
نوشته رؤیا صدر
۱۵۲ ص، رقی، چاپ اول، ۹۵۰ تومان
- ستاره شناسی خورشیدی و چینی
۳۵۰ نوشته سوزان وایت، ترجمه دل آرا
قهرمان
• مصاحبه ها
دل آرا قهرمان
- غم این خفته چند...
مقالات
دل آرا قهرمان
- ای چینگ
کتاب پیشگویی و تقدیرات
تألیف: ریچارد ویلهلم، ترجمه دل آرا قهرمان
۴۰۰ ص، رقی، چاپ اول، ۳۵۰۰ تومان
- آسوده بر کنار...
یادداشت ها
دل آرا قهرمان

نوشته روی میکل رویز، ترجمه دل آرا
قهرمان

• زوایای تاریک حکمت

پیتر کینگزلی، ترجمه دل آرا قهرمان

۲۵۶ ص، رقعی، چاپ دوم، ۲۵۰۰ تومان

• بودلر

تألیف دکتر قمر آریان

• باورهای ایران باستان

پژوهشی درباره دین‌ها و اعتقادات رایج در

نوشته پریا همنوی، ترجمه دل آرا قهرمان

• آیین مغان

پژوهش درباره دین‌های ایران باستان

تألیف هاشم رضی

۴۷۲ ص، وزیری، چاپ دوم، ۵۵۰۰ تومان

• زن در قرآن کریم

ایران پیش از اسلام

دکتر ژاله آموزگار



علوم اجتماعی

- ما و جهان امروز (مجموعه مقالات)
تألیف دکتر احسان نراقی
۴۳۲ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۹۰۰ تومان
- نظری به تحقیقات اجتماعی در ایران
تألیف دکتر احسان نراقی
۵۳۶ ص، رقعی، چاپ اول، ۳۲۵۰ تومان
- جامعه شناسی دینی
تألیف دکتر غلامعباس توسلی
۴۱۸ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۹۰۰ تومان
- بوروکراسی مدرن ایران
تألیف منوچهر صبوری
۲۹۶ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۳۰۰ تومان
- نیچه و مسیحیت
تألیف کارل یاسپرس
ترجمه عزت الله فولادوند
۱۶۰ ص، رقعی، چاپ اول، ۱۱۰۰ تومان
- جامعه شناسی سیاسی
تألیف منوچهر صبوری
۳۰۴ ص، وزیری، چاپ اول، ۲۲۵۰ تومان
- ماکجاآباد
مسائل مبهم جهان در عصر جهانی شدن
گرت جونز
ترجمه عبدالحسین آذرنگ
۱۵۹ ص، رقعی، چاپ اول، ۲۳۰۰ تومان