

A Phenomenological Analysis of Qalandari Poetry*

Mohammad Kazem Baridi Al-Lami

Ph.D. Student of Shahid Bahonar University of Kerman

Dr. Mohammad Reza Sarfi¹

Professor, Department of Persian Language and Literature, Shahid Bahonar University of Kerman

Dr. Ali Asghar Yari Estahbanati

Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Bahonar University of Kerman

Abstract

The school or method of phenomenology, with the fundamental change it created in the interpretation and understanding of philosophy, culture, literature, politics, science and art, caused thinkers to leave the habitual view and repeated analyzes and by suspending the reading of texts through institutionalized traditions. And from the perspective of others, it provided the ground for new perceptions of concepts and intellectual and practical currents. The Qalandariyya school, with its various phenomena and special neomas, has many complexities and ambiguous points. This mystical school is often discussed, interpreted and analyzed through the eyes of others and historical knowledge, and its intuitive and sensory aspects have been ignored. Phenomenology, by suspending previous knowledge and placing the natural view based on historical knowledge in parentheses, provides a kind of sensory and intuition-based view to look at this mystical school and sect, through which we can also understand some of He understood the neglected aspects of this intellectual and practical flow with a sensory and direct view, and he understood the same type of Qalandran's view of existence and mystical issues that provide the reasons for

* Date of receiving: 2023/8/6

Date of final accepting: 2024/3/12

1 - email of responsible writer: msarfi@uk.ac.ir

distinguishing this sect from other mystical sects. The current research has explained this cult based on the phenomenological method with the library method and qualitative content analysis and has come to the conclusion that Qalandari's poetry is descriptive in nature. Qalandarsara poets have their own definitions of mysticism. The purpose of this school is to fight against the Riyazdeh society and the false and holy claimants. The Qalandariyya school has a contradiction between claims and actions.

Keywords: phenomenology, mysticism, Qalandriya, holy and unholy, Husserl.

1. Introduction

Although many valuable studies have addressed Qalandariyya mysticism, there are still hidden and unknown aspects of this mystical movement that can be revealed and explained by applying new philosophical theories and critical perspectives. The phenomenological school or method, leading to significant developments in the interpretation and understanding of philosophy, culture, literature, politics, science, and art in the West in the two last centuries, caused thinkers to leave the habitual perspectives and repetitive and ineffective analyses of various texts. Using its unique methodology, this school of thought addressed epistemological issues and suspended the reading of texts through institutionalized traditions and others' perspectives, paving the way for new perceptions of concepts and intellectual and practical movements that are created through their various manifestations. Mysticism in general and the Qalandari school in particular have various dimensions and it is not possible to come to an understanding of all these dimensions. Thus, following their unique perspective, researchers have addressed and interpreted certain aspects of this phenomenon. By suspending the previous knowledge and focusing the natural perspective based on historical knowledge, phenomenological knowledge proposes a kind of intuitive and sensory perspective to address various phenomenal effects of a phenomenon or subject and reach transcendental and pure knowledge.

2. Methodology

The present study described and explained the fundamental concepts used in phenomenology and categorized the principles of Qalandariyya and its poetic themes. Afterward, using a comparative-analytical method and qualitative content analysis, the mystical themes explained and redefined by Qalandars were investigated with a phenomenological approach.

3. Results and discussion

In phenomenology, direct and non-mediated descriptions of experiences are considered very important. Through phenomenological descriptions, it is possible to directly and intuitively observe phenomena. Qalandariyya poets often use descriptive and pictorial expressions instead of explanatory and argumentative expressions, and instead of explaining the customs or principles governing the lifestyle and conduct of Qalandariyya and turning to descriptive or logical statements, they describe their situation. These poetic descriptions rely on the audience's schemas and their knowledge and cognitive awareness. On the other hand, the reader is free to reach a unique perception and interpretation of poems. According to Qalandariyya and all mystics, this descriptive perspective entails living in the moment and enjoying one's life.

Phenomenology follows a subjectivity-free approach and denies oversimplification as a principle assuring a sound understanding of phenomena. The poets who follow a Qalandari style are trying to open a new horizon for their audience by constantly redefining mystical terms and pursuing a judgment-free perspective, to make it possible for them to see the truth hidden in the dust of historical and conventional understanding directly and without involving their presumptions. They devalue the accepted values of the community and give credit to anti-values to break the taboo. Thus, throughout history, Qalandars have been viewed from two opposite perspectives: A group of people blame them but they are admired by permissive people who do not adhere to strict religious and social norms. The first perspective takes them to the highest level of the relationship between man and God, and the second perspective lowers them to the lowest lustful wanderers of their time. Sanai, Attar, Hafez, and many other poets have looked at this sect from the first perspective to get released from

preconceptions. However, the people of Sharia generally looked at the Qalandarians from the second perspective and condemned them.

Qalandars have often focused on the social aspect of mysticism and Sufism. According to them, one of the serious social harms is “pretending to be faithful” or “absence of sincerity in action”, which they interpret as ostentations and hypocrisy.

By denying their apparent character and attributing negative traits to themselves and pretending to be immoral and infamous, Qalandars provoked public criticism and mistrust against themselves to cause the pretension and hypocrisy that had penetrated the community to be disregarded by the people.

Phenomenological suspension enables us to understand phenomena intuitively and immediately without the involvement of our presuppositions. Qalandars' anti-habitualism in its true sense is nothing but the suspension of prior knowledge of apparently known subjects.

4. Conclusion

Many hidden and unknown dimensions of Qalandariyya can be understood by applying new philosophical theories, including the phenomenological perspective and approach. Qalandariyya's mystical movement has several phenomena. Thus, throughout the history of Islamic Sufism, Qalandariyya is sometimes considered a positive trend and sometimes a decadent school. The fight against hypocrisy and pretensions is the central signifier of all the themes in Qalandari poetry. Instead of explaining the customs or principles governing the lifestyle and conduct of Qalandariyya followers and turning to descriptive or logical propositions, they describe their situation and prefer descriptive expressions over explanatory expressions. The use of a fictional structure makes the poets of Qalandariyya connect with mystical subjects intuitively and in a contemplative way and puts the reader in a pure and original association with the subject. By constantly redefining mystical terms, they are trying to open a new horizon for their audience so that they can understand the truth hidden in the dust of historical and conventional understanding directly. Qalandars believe that the truth of mysticism should be understood beyond language games and hypocritical behavioral displays. They have redefined mysticism and the true meaning of

mysticism by substituting unholy words for sacred words and paying attention to meaning instead of words, and esotericism instead of externalism.

فصلنامه علمی کاوش نامه زبان و ادبیات فارسی
سال بیست و پنجم، تابستان ۱۴۰۳، شماره ۶۱، صفحات ۵۱-۹
DOI: [10.29252/kavosh.2025.20432.3456](https://doi.org/10.29252/kavosh.2025.20432.3456)

تحلیل پدیدارشناسانه شعر قلندری * (مقاله پژوهشی)

محمدکاظم بریدی اللامی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

دکتر محمدرضا صرفی^۱

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

دکتر علی اصغر یاری اصطهباناتی

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

مکتب یا روش پدیدارشناسی با تغییرات بنیادینی که در تفسیر و فهم فلسفه، فرهنگ، ادبیات، سیاست، علوم و هنر ایجاد نمود، موجبات خروج اندیشمندان از نگاه عادت زده و تحلیل های تکراری را فراهم ساخت و با به تعلیق درآوردن خوانش متون از طریق سنت های نهادینه شده و از دریچه نگاه دیگران، زمینه دریافت های جدید از مفاهیم و جریان های فکری و عملی را فراهم نمود. مکتب عرفانی قلندریه، علی رغم قابلیت های پدیداری گوناگون، غالباً از طریق نگاه دیگران و دانش تاریخی مورد بحث واقع شده و جنبه های شهودی و حسی آن نادیده گرفته شده است. پدیدارشناسی با به تعلیق درآوردن دانش های پیشین و با در پراکنش قرار دادن نگاه طبیعی و مبتنی بر دانش تاریخی، نوعی نگاه حسی و مبتنی بر شهود را برای نگرستن به این مکتب و فرقه عرفانی در اختیار قرار می دهد که از طریق آن، هم می توان برخی از جنبه های مغفول مانده این جریان فکری و عملی را با نگاه حسی و بی واسطه درک کرد و هم نوع نگاه قلندران به هستی و مسایل عرفانی را که مایه های تمایز این فرقه با سایر فرق عرفانی را فراهم می کند، درک نمود. پژوهش حاضر با روش کتابخانه ای و تحلیل محتوای کیفی به تبیین این فرقه بر اساس روش پدیدارشناسی پرداخته و به این نتیجه رسیده است که شعر قلندری ماهیت توصیفی دارد و شاعران قلندرسرا تعاریف خاص خود را از عرفان دارند. نیز جنبه التفاتی این

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۵/۱۵

^۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: msarfi@uk.ac.ir

مکتب، مبارزه با جامعه ریازده و مدعیان دروغین و مقدس‌مآب است و مکتب قلندریه بین ادعا و عمل دچار تناقض است.

واژه‌های کلیدی: پدیدارشناسی، عرفان، قلندریه، مقدس و نامقدس، هوسرل.

۱- مقدمه

با وجود اینکه درباره جریان عرفانی قلندریه پژوهش‌های ارزشمند فراوانی صورت گرفته است، همچنان ابعاد پنهان و ناشناخته‌ای از آن وجود دارد که می‌توان با کاربرست نظریه‌های جدید فلسفی و دیدگاه انتقادی به آشکارسازی و تبیین آن‌ها پرداخت. مکتب یا روش پدیدارشناختی که در دو قرن اخیر تحوّل عظیم در تفسیر و فهم فلسفه، فرهنگ، ادبیات، سیاست، علوم و هنر در غرب به وجود آورد، موجبات خروج اندیشمندان از نگاه عادت‌زده و تحلیل‌های تکراری و کم‌اثر را از متون مختلف فراهم ساخت و با طرح مسایل معرفت‌شناختی و روش‌شناسی ویژه خود، خوانش متون از طریق سنت‌های نهادینه‌شده و از دریچه نگاه دیگران را به تعلیق درآورد و زمینه دریافت‌های جدید از مفاهیم و جریان‌های فکری و عملی‌ای که از طریق جلوه‌های گوناگون پدیدار شدن آن‌ها ایجاد می‌شود، فراهم نمود. طبیعتاً عرفان به طور کلی و مکتب قلندری به شکل خاص، دارای ابعاد گوناگونی است و احاطه بر تمامی این ابعاد امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین محققان هر یک بنابر نظرگاه خاص خود، جنبه‌ای از این پدیدار را دیده و به تفسیر و تحلیل آن پرداخته‌اند. دانش پدیدارشناسی با به تعلیق درآوردن دانش‌های پیشین و با در پراتز قرار دادن نگاه طبیعی و مبتنی بر دانش تاریخی، نوعی نگاه حسی و مبتنی بر شهود را پیشنهاد می‌کند تا از طریق آن بتوان به جلوه‌های پدیداری گوناگون یک پدیده یا موضوع بذل توجه کرد و در نتیجه، به دانش استعلایی و ناب رسید.

۱-۱- طرح مسئله

پدیدارشناسی با تفکیک پدیده (noumenon) از پدیدار (phenomen) و تبیین اصل التفاتی بودن آگاهی، به درستی نشان داد که وقتی دو نفر به پدیده واحدی از دو زاویه دید مختلف نگاه می‌کنند، ذهن هر یک التفات به چیزی - فنومنی - پیدا می‌کند متفاوت با دیگری (موحد، ۱۳۹۲: ۱۷۵). نسبت میان پدیده و پدیدار درست همان نسبتی است که میان مفهوم واحد و مصادیق متعدد آن وجود دارد. همانگونه که به عنوان مثال، مفهوم واحد شعر، مصادیق متعددی دارد، یک جریان عرفانی نیز می‌تواند مصادیق و دیدگاه‌های متعددی را بازتاب دهد. بعلاوه تعاریف و توصیف‌های گوناگون نیز می‌توانند مصادیق واحدی داشته باشند؛ زیرا به هر شیء (پدیده) فنومن‌های (پدیدارهای) گوناگونی تعلق می‌گیرد و هر فنومن فرایند و زاده روشی است که با آن به مفهوم یا اندیشه نگریسته می‌شود.

جریان عرفانی قلندریه نیز فنومن‌های متعددی دارد و بنابراین تفاسیر و تعبیر گوناگونی از آن شده است؛ به گونه‌ای که در تاریخ تصوف اسلامی گاه از آن به عنوان جریان مثبت و گاه به عنوان مکتبی منحط یاد کرده‌اند. به گفته شفیع کدکنی برای قلندریه دو چهره تاریخی و اسطوره‌ای می‌توان در نظر گرفت: «قلندر تاریخی، در مجموع، چهره‌ای منفی و منفور دارد. حال آنکه قلندر اسطوره‌ای، یا قلندر شعر سنایی و عطار و حافظ، چهره‌ای ملکوتی و فراتر از حد انسان دارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۸۲). این دو نگاه در شعر و ادبیات فارسی نیز بازتاب یافته است. سعدی غالباً با نگاهی منفی به آن‌ها نگریسته و به عنوان نمونه گفته است:

مقام صالح و فاجر هنوز پیدا نیست نظر به حسن معاد است نی به حسن معاش
اگر ز مغز حقیقت به پوست خرسندی تو نیز جامه ازرق بپوش و سر تراش
(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۶۴)

و در جایی دیگر می‌گوید:

مردان به سعی و رنج به جایی رسیده‌اند تو بی‌هنر کجا رسی از نفس‌پروری
ترک هواسست، کشتی دریای معرفت عارف به ذات شو نه به دلق قلندری
(همان: ۶۷۸)

در عوض سنایی، عطار و حافظ نگاهی مثبت و ستایش‌انگیز به قلندران دارند؛ به
عنوان نمونه عطار می‌گوید:

کنون چون توبه کردم من ز بدنامی و بدکاری
شما گر دست آن دارید روی کار بنمایید
ز نام و ننگ و زرق من نخیزد جز نگونسازی
یکی بی زرق و فن خود را قلندروار بنمایید
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۰۰)

مسئله پژوهش حاضر آن است که مکتب قلندریه و برداشت‌ها و توصیفات شاعران
از آن، تا چه حد با واقعیت تطابق دارد؟ کیفیت ادراک این پدیدارها چگونه است؟
ادراک‌های متفاوت شاعران از این واقعیت واحد چه توجیهی دارد؟ و پدیدارشناسی
برای رسیدن به آگاهی و ادراک دقیق‌تر از شعر قلندری چه کمکی می‌تواند به محققان
بکند؟

۱-۲- روش پژوهش

در مقاله حاضر پس از شرح و توضیح مفاهیم بنیادینی که در پدیدارشناسی مطرح
می‌شود، به دسته‌بندی اصول اصلی قلندریه و مضامین شعری آن پرداخته شده و سپس،
با روش تطبیقی و تحلیلی و با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی، از نگاه
پدیدارشناسانه به تبیین و بازتعریفی که قلندران از مضامین و درونمایه‌های عرفانی
دارند، پرداخته شده است.

۱-۳- اهداف پژوهش

هدف این پژوهش آن است که نشان دهد چگونه می‌توان با به تعلیق درآوردن اندیشه‌های پیشین و رهایی از پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌های دیگران، به نگاه خاص شاعران قلندرسرا در برداشت‌های عرفانی و اجتماعی و بازتعریف‌های آن‌ها از اصطلاحات عرفانی شناخته شده دست‌یافت و ادراک شهودی و بی‌واسطه آن‌ها را از مسائل و مضامینی که مطرح می‌کنند، درک کرد.

۱-۴- پیشینه تحقیق

درباره قلندریه، تاریخچه و بازتاب مضامین قلندرانه در شعر فارسی پژوهش‌های ارزشمندی صورت گرفته است. دوبرون (de Bruijn) در مقاله «قلندریات در شعر عرفانی فارسی از سنایی به بعد» (۱۳۷۵)، با معرفی سنایی به عنوان آغازگر نوع ادبی قلندریات در ادبیات فارسی، به تأثیر وی در جریان شعر قلندری پس از خود پرداخته است. شفیع‌کدکنی در کتاب «قلندریه در تاریخ» (۱۳۸۶)، این فرقه را از زمان شکل‌گیری تا انحطاط از چشم‌اندازهای گوناگون مورد واکاوی انتقادی دقیق قرار داده است. قوامی در مقاله «شاعر و شعر قلندری» (۱۳۸۹)، با بررسی برجسته‌ترین نمونه‌های شعر قلندری، شاخصه‌های اصلی و زبان این‌گونه شعری را به خوبی تحلیل و معرفی کرده است. پناهی و حاجی‌حسینی در مقاله «مضامین قلندرانه در غزلیات عطار» (۱۳۹۲) به جنبه‌های مختلف این فرقه و چگونگی بازتاب اندیشه‌ها و آدابشان در شعر عطار پرداخته‌اند. مهدی‌پور و میرزایان‌فر در مقاله «مقایسه و تحلیل مضامین رندانه، قلندرانه و مغانه در غزل‌های حافظ و فضولی» (۱۳۹۲) با تکیه بر مقایسه مضامین ملامتیه، شعر قلندرانه را ادامه شعر ملامتی دانسته‌اند و به بررسی تطبیقی درونمایه‌های مشترک ملامتی، قلندری و مغانه با تکیه بر غزلیات حافظ و فضولی پرداخته‌اند. محمدیان، رفعت‌خواه و بهرامیان در مقاله «بررسی مضامین قلندری در غزلیات عطار و

حافظ» (۱۳۹۴) شواهدی از این دو شاعر برای هر یک از مضامین قلندری ذکر کرده‌اند. علی‌بیگی سرهالی و نوروزی در مقاله «بررسی مضامین قلندرانه در غزل‌های نظامی» (۱۳۹۸) پس از بیان اصول شعر قلندرانه و با تحلیل شواهدی از غزلیات نظامی، نشان داده‌اند که وی به مضامین قلندرانه و بازتاب آن‌ها در شعر خویش اهتمام داشته است. مدرّسی و علی‌بیگی سرهالی در مقاله «ردپای مضامین قلندرانه در غزل‌های انوری» (۱۴۰۱) به تحلیل مضامین قلندرانه در شعر انوری پرداخته‌اند.

از پژوهش‌های انجام‌شده در ارتباط با پدیدارشناسی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

باشلار (Bachelard) در مقاله «پدیدارشناسی شعر» (۱۳۷۷)، به بررسی تصاویر شعری از دیدگاه پدیدارشناسی پرداخته و آن‌ها را با توجه به زمینه نقد مضمونی که از ابداعات خود باشلار است، مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. رحمدل در مقاله «نگاهی اجمالی به ادبیات پدیداری» (۱۳۸۳) به تبیین اصول پدیدارشناسی هوسرل (Husserl) پرداخته است. مرتضی بابک‌معین در مقاله «بررسی تطبیقی اندیشه‌های بنیادین پدیدارشناسی (با رویکرد هوسرلی) با مضامینی چند در شعر سپهری» (۱۳۹۰) شعر سپهری را منطبق با اصول و قواعد پدیدارشناسی دانسته و با تحلیل‌های خود این موضوع را به اثبات رسانده است. سام‌خانیانی در مقاله «رویکرد پدیدارشناختی در شعر سهراب سپهری» (۱۳۹۲)، نشان داده است که سپهری در سرودن اشعار خویش شدیداً تحت تأثیر دیدگاه‌های پدیدارشناختی بوده است. سام‌خانیانی و موسوی‌نیا در مقاله «نقد رویکرد پدیدارشناختی هوسرلی در قصه‌های مجید» (۱۳۹۳) به بررسی و تطبیق آرا و اندیشه‌های هوسرل بر قصه‌های مجید پرداخته‌اند و برخی از مؤلفه‌های پدیدارشناختی را در قصه‌های مجید بررسی کرده‌اند.

ضمن ارج نهادن به تلاش پژوهشگران ارجمندی که کارهای ارزشمندشان اشاره‌وار معرفی شد، در زمینه خوانش پدیدارشناسانه شعر عرفانی و به خصوص شعر قلندرانه،

تا کنون پژوهشی انجام نشده است و می‌توان با فتح باب نگرش پدیدارشناسانه، در این گونه شعری، به نکات ارزشمندی در تحلیل «نگاه هنری و جمال‌شناسانه به الهیات و دین» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۰) پی برد.

۲- مبانی نظری

لازم است مبانی نظری پژوهش حاضر از دو چشم‌انداز مورد بررسی قرار گیرد: نخست از منظر شناخت قلندریه و چیستی شعر قلندری؛ دوم از منظر روش پدیدارشناسی.

۲-۱- قلندریه و شعر قلندری

قلندریه یکی از فرقه‌های صوفیه است که در مبانی فکری و عملی خود شباهت‌های بسیاری با ملامتیه دارند. ظاهراً این فرقه ابتدا توسط «قطب‌الدین حیدر زاوه‌ای» (درگذشته ۶۱۳ یا ۶۱۸ق) در خراسان رواج یافت و سپس در دمشق توسط «شیخ کمال‌الدین ساوی» (اوایل قرن هفتم هجری قمری) ادامه پیدا کرد (خرم‌شاهی، ۱۳۹۷: ذیل قلندر). سعید نفیسی ورود اصطلاح قلندری به ادبیات فارسی را در قرن هفتم می‌داند و با انتساب این گروه به متصوفه هند، می‌گوید: «چنان می‌نماید که قلندری پیشتر در میان متصوفه هند معمول شده و در دوره مغول که نفوذ و قدرت متشرعان در ایران کم شده است، از زیر پرده بیرون آمده و سپس در طرق مختلف تصوف، از دوره صوفیه به بعد راه یافته است» (نفیسی، ۱۳۷۱: ۱۷۱).

شفیعی کدکنی جنبش قلندری را یک جنبش چندساحتی می‌داند و بیان می‌کند: «با یک نگاه منشوری می‌توان در آن رنگ‌های بی‌شماری دید. از مزدک‌گرایی و آیین‌های کهن ایرانی گرفته تا راه و رسم جوانمردی و عیاری و فتوت، تا عناصری از آیین خرم‌دینان، تا اندیشه‌هایی از گنوستیسیم و عرفان اسلامی در صورت مکتب ملامتی آن در نیشابور، تا گرایش‌های قرمطیانه و شیعی و حروفی و اهل حق. تصویری متناقض از

مردمی که از یک سو با ثروت‌های بزرگ و تعدّد زوجات و نظام برده‌داری و قتل نفس و تباه‌کردن طبیعت و آلوده‌شدن محیط‌زیست مخالفند و از سوی دیگر و در دورانی دیگر، جز در یوزه و گدایی کاری از ایشان دیده نمی‌شود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۳).

دهخدا به نقل از تهانوی گفته است: «قلندریات آن است که شاعر در شعر مخالف عرف و عادت آرد و ترک مبالات کند. هر آنچه از آن احتراز شاید، بر آن اقدام کند و اوصاف اهل صلاح را عار کند، بل ظاهر شریعت را مخالفت از کمال پندارد و موجب ترقی انگارد» (دهخدا، ذیل قلندریات) و شعر زیر را به عنوان شاهد نقل کرده است:

ما عاشقیم و درد به نزدیک ما دو است دولت همه فقیری و راحت همه بلاست
گر عاشقی ز درد و بلا می‌کند گریز مطلوب ما همان است بُتا نیش در کجاست

شفیعی کدکنی شعر قلندری را شعری «در نفی ارزش‌های شناخته‌شده و زیرپا گذاشتن تمام عرفیات» می‌داند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۴۱۸). هلموت ریتز (Hellmut Ritter) ویژگی شعر قلندرانه را مخالفت با مذاهب رسمی و آداب و احکام آن معرفی کرده است (ریتز، ۱۳۸۸: ۲۱۸). رجایی در توصیف قلندر و قلندریه گفته است: «قلندر، به درویش لالابالی شوریده‌احوال که نسبت به پوشاک و آداب و عادات بی‌قید و بنای کار او بر تخریب عادت باشد، اطلاق می‌شود. قلندریه، به فرقه‌ای از صوفیه ملامتی گفته می‌شده است که بر خلاف سایر ملامتیه که مقید به کتمان اسرار و عبادات بوده‌اند، به این دو موضوع اهمیتی نمی‌داده‌اند و از عبادات بیش از فرایض کاری انجام نمی‌داده و جز صفای دل خود به هیچ چیز و هیچ کس نمی‌اندیشیده‌اند» (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۵۵۱).

درباره ریشه‌شناسی و اشتقاق اصطلاح قلندر نظرات گوناگونی مطرح شده است. اسدی‌طوسی ذیل عنوان «کلندره» آن را به «مردم بشکوه و قوی» معنی کرده است (اسدی‌طوسی، ۱۳۶۵). صاحب بهار عجم دو معنای «رند و بی‌باک» و «خرابات» را برای آن آورده است (چندبهار، ۱۳۷۹: ذیل قلندر). فروزانفر قلندر را از واژگان اقتباسی از

زبان سانسکریت و به معنی «ثروتمند» دانسته است (فروزانفر به نقل از مرتضوی، ۱۳۶۵: ۱۴۱). گروهی قلندر را به معنی چوب ناتراشیده و گنده درخت دانسته و عده‌ای آن را صورتی دیگر از واژه «کلان‌تر» به معنای بزرگ‌تر می‌دانند. بعضی نیز آن را با کلمه مغولی «کالیده» به معنی درهم‌شده، آمیخته و آشفته و ژولیده مرتبط کرده و مصدر آن را کالیدن ذکر می‌کنند (سجّادی، ۱۳۸۴: ۲۳۳). گروهی نیز این کلمه را از واژه «کالوس» به معنای نادان و ابله برگرفته‌اند (خرم‌شاهی، ۱۳۹۷: ذیل قلندر). شفیع‌ی کدکنی با جمع‌بندی و نقد معانی پیشنهادی قلندر، معتقد است قلندر در تمام استعمالات قدما به معنی محل است و آنان که اهل آن محل هستند، به «قلندری» شهرت دارند. از قرن هفتم به بعد اندک‌اندک این کلمه معنی مکان را از دست داده و به شخص مقیم در این گونه مکان‌ها اطلاق شده است (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۸).

مهم‌ترین مضامین شعر قلندرانه عبارت است: «از تظاهر به آیین‌های غیراسلامی و بی‌اعتنایی به دین، رد مظاهر شریعت و تصوّف، تعریض به زاهدان و صوفیان، تظاهر به فسق و فساد، خود را فراتر از کفر و ایمان تلقی کردن، باده‌گساری و ترغیب به آن، ترغیب به شکستن توبه، ستایش مراکز فسق و فجور در تقابل با مکان‌های مقدّس، روی آوردن به اعمال غیرمذهبی، خوشی و شادکامی، عدم‌عافیت‌طلبی و بی‌اعتنایی به قبول و رد خلق، نسبت‌دادن قلاش و رند و قلندر به خود» (ر.ک.: پناهی و حاجی‌حسینی (۱۳۹۲)، مدرّسی و علی‌بیگی سرهالی (۱۴۰۱)، علی‌بیگی سرهالی و نوروزی (۱۴۰۱)).

مبارزه با ریا و ظاهرگرایی دالّ مرکزی تمام این مضامین است. بنابراین می‌توان درون‌مایه‌های بنیادین شعر قلندری را به شکل زیر دسته‌بندی کرد و سپس بر مبنای روش پدیدارشناختی مورد بحث و تحلیل قرار داد: ستیز با ریا، مبارزه با نفس و تخریب خود، مردم‌گریزی، دنیاگریزی، طرد سلامت و عافیت، ظاهرگریزی و توجّه به اخلاص باطنی، شادباشی و زندگی در لحظه، آزادگی و آزاداندیشی.

۲-۲- روش پدیدارشناسی

اصطلاح پدیدارشناسی با هگل (Hegel) وارد فلسفه شد و با ادموند هوسرل (Edmund Husserl) (۱۸۵۹-۱۹۳۸) به شکل یک نظریه منسجم برای تحلیل مسایل فلسفی و متون گوناگون درآمد. از پدیدارشناسی گاه با عنوان یک مکتب فلسفی و گاه با عنوان یک رویکرد یا روش برای تحلیل جهان هستی و متون مختلف یاد می‌شود. پدیدارشناسی در معنای تحت‌اللفظی خود عبارت است از: «شناخت یا بررسی پدیدارها: شناخت نمودهای (یا ظهورات) چیزها، یا چیزها آن‌چنان که در تجربه ما نمودار می‌شوند» (وودراف اسمیت (Woodruff Smith)، ۱۳۹۳: ۱۳). جان‌مایه اصلی پدیدارشناسی آن است که بین خود پدیده (اعم از مادی یا انتزاعی) و نمودارها و تجلیات آن که پدیدار نامیده می‌شود، تفاوت وجود دارد. از آنجا که شناخت و فهم تمامی ابعاد پدیده‌ها امکان‌پذیر نیست، افراد گوناگون در زمان‌ها، موقعیت‌ها و از زوایای خاص، تنها بُعدی از پدیده را کشف می‌کنند. از این‌رو، هایدگر (Heidegger) معتقد است: «پدیدارشناسی روشی است برای شک‌آوری و شرکت در امری که هرگز خود را به طور کامل نمی‌نمایاند» (احمدی، ۱۳۹۰: ۱۸۱).

روش پدیدارشناسی به تفسیر فاهمه‌هایی می‌پردازد که در مواجهه با متون ادبی پیش‌فرض‌ها، پیش‌داوری‌ها، پیش‌فهم‌ها، پیش‌زمینه‌ها، حب و بغض‌ها و به طور کلی تمامی متغیرهایی را که در زمره عوامل بازدارنده ادراک مستقیم و تجربه‌های شهودی انسان شمرده می‌شوند و روابط کلامی انسان را آلوده می‌نمایند، به حالت تعلیق درمی‌آورد و بین هلالین قرار می‌دهد» (رحمدل، ۱۳۸۳: ۹۸). این عوامل بازدارنده را فرانسیس بیکن (Francis Bacon) در شمار انواع بت‌های ذهنی طبقه‌بندی می‌کند (جهانگیری، ۱۳۶۳: ۱۰۸) و مولوی آن‌ها را غرض می‌نامد که مانع تجلی و تبلور هنر می‌شوند:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد
(مولوی، ۱۳۷۷: ۱۹)

روش پدیدارشناسی هوسرل مبتنی بر پنج اصل به قرار زیر است:

الف) ماهیت توصیفی

پدیدارشناسی همواره کوشیده است روش توصیفی را اصل اولی خود قرار دهد. به بیان دیگر، به جای توضیح انتزاعی و ذهنی موضوعات، لازم است آن‌ها را آگاهانه تجربه کنیم، و سپس پدیده تجربه شده را درست همانگونه که تجربه کرده‌ایم، از منظر اول شخص توصیف کنیم. همان که هوسرل و مرلو-پونتی (Merleau-Ponty) از آن به عنوان: «توصیف ناب تجربه زیسته» سخن گفته‌اند (وودراف اسمیت، ۱۳۹۳: ۲۱). در نگاه پدیدارشناسی، توصیف به دو مفهوم است:

۱) اهمیت دادن به تجربه بی‌واسطه و توصیف مستقیم از پدیدارها؛

۲) چشم‌پوشیدن از تبیین‌ها و تحلیل‌های مفهومی و عقلی در آغاز مطالعه امور (داگلاس گالوی (Douglas Galloway)، ۱۳۷۵: ۱۷۲). «در تحلیل پدیدارشناسی به جای فراهم آوردن مفاهیمی برای تبیین عقلی پدیده‌ها، سعی در توصیف و ترسیم چگونگی هر موقعیت انضمامی بدان نحوی که آدمی آن‌ها را به وجدان درمی‌یابد و می‌گذراند، می‌شود» (ورنو (Verneaux)، ۱۳۷۲: ۲۰). بدین ترتیب، پدیده‌ها و چیزها آن‌گونه هستند که من فرض یا قصد می‌کنم، و می‌توانم بدون تأثیرپذیرفتن از تعاریف و توضیحات دیگران، با نگاه بی‌واسطه و شهودی خود به توصیف و ترسیم واقعی آن‌ها بپردازم.

ب) کنار نهادن پیش‌ذهنیت

پیش‌ذهنیت‌ها و تصورات پیشینی مانع مهمی بر سر راه آگاهی از چیستی و تنوع پدیدارهاست. پدیدارشناسی برای راه یافتن «به سوی خود چیزها» و «رویکردی ناب و تازه به هرچیز» داشتن، با «تقلیل پدیداری»، پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌های مفهومی را

به کناری می‌گذارد تا پدیده در ساده‌ترین شکل حضور خود نمایان شود (احمدی، ۱۳۷۵: ۵۴۴-۵۴۵).

ج) التفات یا قصدیت

هوسرل با توجه به این نکته که «پدیدارشناسی بررسی ساختارهای آگاهی است، آن‌چنان که از منظر اول شخص تجربه می‌شود»، التفات یا قصدیت را به منزله قلب پدیدارشناسی قلمداد می‌کند و می‌گوید: «ساختار تجربه متضمن قصدیت یا التفات است، یعنی این که تجربه روی به «چیزها» در جهان دارد؛ به بیان دیگر، آگاهی «از چیزی» یا «درباره چیزی» است و تجربه ما تنها از طریق مفاهیم، اندیشه‌ها، تصورات و تصویرهای جزئی روی به چیزها دارد، یعنی آن‌ها را بازنمایی یا قصد می‌کند» (وودراف اسمیت، ۱۳۹۳: ۱۵). بنابراین التفات عبارت از آن حیثی است که پدیدارها چستی خود را در ذهن ما آشکار می‌کنند و آگاهی ما را برمی‌سازند. به عبارت دیگر، می‌توان التفات را «نحوه ظهور یا حیث آشکارشدن» معنا کرد. داگلاس گالوی بیان می‌کند که: «حیث التفاتی راهی است برای توصیف این که چگونه آگاهی، پدیده را می‌سازد» (Douglas, Galloway, 1987: 274).

د) تعلیق و در پرائتز نهادن

تعلیق که معادل یونانی آن «اپوخه» است، از نظر لغوی به معنای «خودداری» یا «توقف در قضاوت» است و غالباً به عنوان روش «در پرائتز نهادن» تعریف می‌شود. بیشتر پدیدارشناسان «در پرائتز نهادن» را به عنوان هدف رهایی پدیدارشناس از پیش فرض تجربه‌نشده یا آشکارنمودن و تصریح پیش فرض‌ها، به جای انکار کامل آن‌ها، تفسیر کرده‌اند (سنخایی، ۱۳۸۳: ۱۳).

ه) شهود ذات

پدیدارشناسان در شهود ذات می‌کوشند تا از پس ویژگی‌های جزئی و فرعی، با شناسایی ابعاد و مؤلفه‌های جوهری، هسته نامتغیر یا ماهوی شیء را کشف کنند. در

واقع، پدیدارشناسی بر این نظریه تأکید دارد که ذهن و عین با یکدیگر در تعاملند و بنابراین، با شهود ذهنی ذات اشیا، به شهود عینی آن ذات‌ها نایل می‌آییم (موحدیان‌عطار، ۱۳۹۲: ۱۰). در اینجا است که شعار پدیدارشناسان مبنی بر «به سوی خود چیزها» یا «به سوی خود پدیدارها» شکل می‌گیرد و به چیزها یا پدیده‌ها مجال داده می‌شود که حقیقت خود را نشان بدهند (وودراف اسمیت، ۱۳۹۳: ۴۶).

به این ترتیب پدیدارشناسی تلاشی است برای گذر از نظریه‌پردازی به تجربه مستقیم و عبور از رویکرد طبیعی و تصویر ذهنی به معنای متعالی و آگاهی‌بخش (رحمدل، ۱۳۸۳: ۹۹).

۳- کاربرد عناصر پدیدارشناسی در شعر قلندری

۳-۱- ماهیت توصیفی شعر قلندری

در پدیدارشناسی، توصیف مستقیم و بی‌واسطه تجربه‌ها امری بسیار مهم تلقی می‌شود. در پرتو توصیف پدیدارشناسانه، امکان مشاهده بی‌واسطه و شهودی پدیده‌ها به وجود می‌آید و می‌توان از زبان «من» با استفاده از جملات ساده یا به‌هم‌پیوسته به طبقه‌بندی، توصیف، تفسیر و تحلیل تجربه زیسته (وودراف اسمیت، ۱۳۹۳: ۲۶) اقدام کرد و به جای بیان نظر و برداشت دیگران، به توصیف شهودی ادراک و تجربه خویش پرداخت و این یکی از اهداف اصلی پدیدارشناسی است.

در هنرهای کلامی، شاعران و نویسندگان غالباً به جای بیان توضیحی و استدلالی، از بیان توصیفی و تصویری بهره می‌گیرند. شاعران قلندرسرا عموماً به جای آنکه آداب و رسوم یا اصول حاکم بر شیوه زندگی قلندریه را توضیح دهند و به گزاره‌های تعریفی یا منطقی روی آورند، به توصیف وضعیت آن‌ها می‌پردازند. این امر از یک سو مبتنی بر عهد ذهنی مخاطب است و بر شناخت و آگاهی ذهنی او تکیه دارد و از سوی دیگر، خواننده را در برداشت و تفسیر خود از معنای نهایی شعر آزاد می‌گذارد و امکان

سپیدخوانی را در اختیارش می‌نهد، چنان‌که به عنوان نمونه مولوی به جای آن‌که با بیان مستقیم و غیرهنری بگوید: قلندران لباس سبزرنگ و خشن می‌پوشیدند، موی سر و ریش و ابروی خود را می‌تراشیدند و با هیئت و شکل و شمایل خاصی خود در کوی و برزن به گشت‌وگذار و دریوزگی می‌پرداختند، می‌گوید:

جولقی ای سر برهنه می‌گذشت با سری بی مو چو پشت طاس و طشت
(مولوی، ۱۳۷۷: ۱۶)

و عطار در غزل:

مسلمانان من آن گبرم که دین را خوار می‌دارم
مسلمانم همی‌خوانند و من زَنار می‌دارم
طریق صوفیان ورزم ولیکن از صفا دورم
صفا کی باشدم چون من سرِ خَمّار می‌دارم
بیستم خانقه را در درِ میخانه بگشودم
ز می من فخر می‌گیرم ز مسجد عار می‌دارم
چو یار اندر خرابات است من اندر کعبه چون باشم
خراباتی‌صفت خود را زبهر یار می‌دارم
به گرد کوی او هر شب بدان امید چون عطار
مگر بنوازدم یاری خروش زار می‌دارم
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۴)

به جای روایت، به توصیف تابوشکنی قلندران و ایجاد تقابل بین امر مقدّس و نامقدّس پرداخته و از دین‌گریزی، ردّ مظاهر شریعت و تصوّف، تعریض به زاهدان و صوفیان، تظاهر به فسق و فساد و باده‌گساری، خوش‌باشی و شادکامی که همگی از درون‌مایه‌های بنیادین شعر قلندران است، سخن گفته و به این ترتیب، به جای رویکرد طبیعی و بیان منطقی، با رویکردی شهودی و هستی‌جویانه، به توصیف باورها و

سنت‌های قلندران به شکل محسوس و با بیانی تجربی و مبتنی بر توصیف جزئیات پرداخته و با استفاده از نگاه پدیدارشناسانه، توصیف حسی را جانشین تحلیل عقلانی نموده است. این نوع بیان، مبتنی بر تمایز جنبه «دلالت» از جنبه «علت و معلولی» در پدیدارشناسی است. در نگاه پدیدارشناختی «شیء یا پدیده به منزله «دال» است که دلالت بر مدلولی متعالی دارد. این معنای متعالی که از ماهیت پدیده برمی‌خیزد، نه در وضع طبیعی شیء مندرج است و نه در تصویر ذهنی پرداخته از آن شیء، بلکه از تلازم بین موضوع و ذهن نشأت می‌گیرد و به این ترتیب، جهان پدیدارها در فاهمه‌های مشترک گسترش می‌یابد» (رحمدل، ۱۳۸۳: ۱۰۰). برای تبیین دقیق تفاوت بین دلالت پدیدارشناختی و تفسیر علت و معلولی بین دو واژه یا پدیدار توجه به دو جمله زیر کارگشاست:

۱) مردی به «علت» حسادت همسرش را کشت.

۲) مردی به «دلیل» حسادت همسرش را کشت.

در جمله اول بین حسادت و کشتن همسر رابطه علت و معلولی وجود دارد، اما در جمله دوم حسادت نه به عنوان علت، بلکه به منزله «دال» یا «کلمه» است. این دال یا کلمه معانی مختلفی می‌دهد که یکی از این معانی کشتن همسر است. به عبارت دیگر علت، امری خارجی و مستقل از معلول است، اما مدلول یا معنی، امری درونی و پیوسته و ملازم با دال است. هوسرل برای عبور از دال (پدیده) به مدلول (معنای مندرج در ماهیت پدیده)، روش شناخت شهودی یا تجربه مستقیم را ارائه می‌کند. شناختی آزاد از هرگونه پیش‌فرض و تعیین (رحمدل، ۱۳۸۳: ۱۰۶).

بهره‌گیری از ساختار داستانی در غزل که یکی از ویژگی‌های شعر قلندری است (علی‌بیگی سرهالی و نوروزی، ۱۴۰۱: ۲۵۹)، سبب می‌شود شاعران قلندرسرا با نگاه شهودی و بدون هیچ پیش‌فرضی، به شکلی پیش‌تأملی با موضوعات و مضامین قلندرانه ارتباط برقرار کنند و خواننده را در ارتباطی ناب و بدیع با موضوع قرار دهند. نتیجه این

ارتباط مبتنی بر نگاه شهودی به موضوع، نگاهی عاری از هرگونه پیش‌فرض است که منجر به مسئله‌اساسی «حیرت» می‌شود (بابک‌معین، ۱۳۹۰: ۲۳) و این حیرت که در برخورد با قلندران روی می‌دهد و در آثار قلندری به توصیف آن پرداخته‌اند، و یکی از نمونه‌های آن در قلندرنامه خطیب فارسی به شرح زیر آمده است:

گروهی از فقیران پریشان	که حیرت می‌کند انسان از ایشان
در آن موضع سراسر جمع گشته	زبان‌ها درکشیده شمع گشته
عجب رسم غریب آورده پیدا	که در عالم نمی‌ورزد کس آن را
به نام بدعت ایشان جمله فاشند	که ریش و سبیل و ابرو تراشند
نمی‌دانند هیچ احوال مردم	نه چیزی می‌خورند از مال مردم
نمی‌پوشند از رخت جهان هیچ	نمی‌گویند هم با مردمان هیچ
مجال خلق یک ساعت ندارند	به جز خاموشی و طاعت ندارند

(خطیب‌فارسی، ۱۳۶۲: ۶۶)

سبب می‌شود شاعر قلندرسرا و به تبع او، خواننده با عاری‌شدن از هر عقبه ذهنی و هر پیش‌فرضی، موضوع را هر لحظه به شکلی ناب و تازه کشف کند (بابک‌معین، ۱۳۹۰: ۲۴)؛ چنانکه در غزل-داستان قلندرانۀ زیر این امر و بیان توصیفی و تجسمی حالات قلندران به خوبی دیده می‌شود:

دوش از سر بیهوشی و ز غایت خودرایی	رفتم گذری کردم بر یار ز شیدایی
قلاش و قلندرسان رفتم به در جانان	حلقه بزدم گفتا نه مرد در مایی
گفتم که مرا بنما دیدار که تا بینم	گفتا برو و بنشین ای عاشق هرجایی
این چیست که می‌گویی وین چیست که می‌جویی	مانا که دگر مستی یا واله و سودایی
با قالب جسمانی با ما نرود کاری	جسمانی و روحانی بگذار به یغمایی
رو خرقه جسمت را در آب فنا می‌زن	تا بو که وجودت را از غیر پپالایی
تا با تو تو خواهی بود بنشین چو دگر یاران	از خود چو شدی بیخود برخیز چه می‌پایی
سیلی جفا می‌خور گر طالب این راهی	از نوح بلا مگریز گر عاشق دریایی
ناقوس هوا بشکن گر زانکه نه گبری تو	

دردی کش درد ما در راه کسی باید ز ناز ریا بگسل گر زانکه نه ترسایی
 تو زاهد و مستوری در هستی خود مانده کو هست چو سربازان جان داده به رسوایی
 خود را چو تو نشناسی حقا که چو نسناسی تا نیست نگردی تو کی محرم ما آبی
 هم خوانچه کشِ صنعی هم مانده و خوانی بیخود شو و پس خود را بنگر که چه زیبایی
 آینه دیداری جسم تو حجابِ توست هم مخزن اسراری هم مطرح یغمایی
 اندر تو پدید آید چون آینه بزدایی
 (عطار، ۱۳۸۴: ۸۴۶)

حیرت قلندرانه و خوش‌باشی و زیستن در لحظه را که مورد اهتمام قلندریه و تمام عارفان است، نیز در پرتو همین نگاه توصیفی می‌توان و باید تحلیل نمود. باباطاهر عریان نیز در دوبیتی زیر:

مو آن رندم که نامم بی قلندر نه خان دیرم و نه مان دیرم نه لنگر
 چو روح آید بگردم گرد گیتی چو شو آید به خستی وانهم سر
 (باباطاهر، ۱۳۸۰: ۲۹)

به جای بیان تحلیلی، با برشمردن شیوه زندگی و آداب و رسوم قلندران که در بی‌اعتنایی به تمام مظاهر زندگی شریعت‌مآبانه خود را می‌نمایاند، به طریق تمثیلی و با بیانی حسی و تجربی که برای هرکس قابل لمس و دریافت به ساده‌ترین وجه ممکن بوده، به توصیف روش زندگی خود و آزادی از تمام تعلقات که یکی از آموزه‌های بنیادین قلندریه است، روی آورده است.

۳-۲-کنار نهادن پیش‌ذهنیت

پیش‌ذهنیت‌ها مانع مهمی بر سر راه آگاهی از چیستی و تنوع پدیدارها هستند. مولانا در داستان «به عیادت رفتن کر بر همسایه رنجور خویش» که با بیت:

آن کری را گفت افزون‌مایه‌ای که تو را رنجور شد همسایه‌ای
 (مولوی، ۱۳۷۷: ۱۵۰)

آغاز می‌شود، این موضوع را به روشنی تبیین کرده است. کنارنهادن پیش‌ذهنیت که از آن با اصطلاح «اپوخه» یا «در پرانتز نهادن آگاهی پیشین» نیز یاد می‌شود، در نگاه هوسرل سبب می‌شود «توجه ما در مقام تأمل، معطوف به ساختار تجربه آگاهانه خویش شود و مثلاً تجربه دیدن من از درختی، لزوماً ربطی به وجود درخت نداشته باشد و با نهادن خود درخت در پرانتز، به تجربه خویش از درخت عطف توجه‌کنم. هوسرل «این درخت-آن-چنان-که-ادراک-می‌شود»، را نوئما یا معنی نوئماتیک تجربه می‌نامد» (وودراف اسمیت، ۱۳۹۳: ۴۴). هایدگر با نقد این نظر هوسرل، معتقد است پدیدارشناسی نباید مسایل مربوط به هستی یا هستی‌شناسی را در پرانتز بگذارد؛ زیرا ما و فعالیت‌هایمان همواره در جهان هستیم. «هستی ما «در-جهان-بودن» (دازاین) است. بنابراین، فعالیت‌هایمان را با قراردادن جهان در پرانتز بررسی نمی‌کنیم، بلکه این فعالیت‌ها و معانی را که چیزها برایمان دارند، با نظر کردن به مناسبات زمینه‌ای یا بافتاری خویش با چیزها در جهان تفسیر می‌کنیم» (همان: ۴۵).

گرایش به فروکاست امور به آنچه از پیش می‌شناسیم و ساده‌سازی افراطی، نمی‌گذارد ما به شناختی مطمئن از امور دست یابیم. بنابراین، پدیدارشناسی بر «پرهیز از ذهنیت» به عنوان اصلی تضمین‌کننده تأکید می‌ورزد (موحدیان عطّار، ۱۳۹۲: ۹). بر مبنای پیش‌ذهنیت، گاه حکم یک حوزه معرفتی به مدعیان آن تسری می‌یابد و با ایجاد مغالطه این-همانی مانع از درک حقیقت می‌شود. عارفان مسلمان با ایجاد تمایز بین مدعیان حقیقت با آراستگان و صاحبان حقیقت، پیوسته در تلاش بوده‌اند که حساب این دو گروه را از هم جدا کنند و حربه مغالطه را از دست اهل قال بگیرند. یکی از زیباترین نمونه‌های این تفکیک را می‌توان در کلام سعدی مشاهده کرد، آنجا که می‌گوید:

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز کآن سوخته را جان شد و آواز نیامد
این مدعیان در طلبش بی‌خبرانند کآن را که خبر شد خبری باز نیامد

(سعدی، ۱۳۸۳: ۴)

قلندران با بازتعریف مداوم اصطلاحات عرفانی و نگاه عاری از پیش‌زمینه و پیش‌فرض به واژگان مقدّس و ایجاد برابرنهادهای نامقدّس برای آنها، در واقع در تلاشند که افق جدیدی به روی مخاطب خود بگشایند تا برای او این امکان را به وجود آورند که حقیقت پنهان‌شده در غبار فهم تاریخی و عرفی را بی‌واسطه و بدون دخالت دادن عقبه ذهنی درک‌کند؛ به عنوان مثال، «زهد» در معنای بی‌رغبتی به دنیا و حرص و آز و شهوات - که از صفات و خصایل مثبت صوفیان باصفای راستین در صدر اوّل بوده - بعدها تحوّل معنایی یافته و به صورت افراط در عبادات و منزهنمایی و مقدّس‌مآبی به کار رفته است (خرّمشاهی، ۱۳۸۷: ۹۷)، از این رو در نظر شاعران قلندرسرا، زهد و واژگان وابسته به آن جنبه منفی پیدا کرده است و آنان خود را زهدستیز نامیده و با تمام معانی مرتبط با اصطلاح زهد که از بار معنایی پیشینی برخوردارند و با تحمیل پیش‌فرض بر ذهن مخاطب، راهزن او شده و نمی‌گذارند به حقیقت دست یابد، مخالفت کرده‌اند. حافظ با ریاکار نامیدن زاهدان به ستیز با آنها پرداخته و گفته است:

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد	بنیاد مکر با فلک حقه‌باز کرد
ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم	زانچ آستینِ کوتاه و دستِ دراز کرد
صنعت مکن که هر که محبت نه راست باخت	عشقش به روی دل در معنی فراز کرد
فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید	شمرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد
ای کبک خوش‌خرام کجا می‌روی؟ بایست	غره مشو که گربه زاهد نماز کرد
حافظ مکن ملامت رندان که در ازل	ما را خدا ز زهد ریا بی‌نیاز کرد

(حافظ، ۱۳۷۰: ۱۶۴)

از دیگر نمونه‌های کنارنهادن پیش‌ذهنیت و عدم‌تسری‌دادن حکم پدیده‌ای را که در اصل مقدّس است، اما بازیچه دست ریاکاران شده، در برخورد شاعران قلندرسرا با اصطلاحات «سبجه»، «طامات»، اربعین (چله‌نشینی) که البته ده‌ها نمونه دیگر نیز برای آنها می‌توان برشمرد، در اشعار زیر قابل‌بازیابی است:

سبحه سالوسیان زرق را خرمهره دان	قصه هاروتیان زهد را افسانه گیر (سیف اسفرنگی، ۱۹۷۹: ۶۳۱)
چند بر طامات ما را حث کنی	نیست ما را برگ طامات ای پسر (عبدالواسع جبلی، ۱۳۴۱: ۵۳۱)
مرا ز اربعین مغان چون نپرسی	که چل صبح در مغسرا می‌گریزم
به انصاف دریاکشانند آنجا	ز جور نهنگ عنا می‌گریزم
...حریف صبوحم نه صبوح خوانم	که از سبحه پارسا می‌گریزم
مرا سجده‌گه بیت بنت العنب بس	که از بیت أم‌القُری می‌گریزم (خاقانی، ۱۳۶۸: ۲۸۸)

توجه به این نکته ضروری است که اگر با پیش‌ذهنیت و معنای عرفی و واقعی این اصطلاحات در زمانی که هنوز دست‌مایه جلوه‌گری‌های ریاکارانه پاره‌ای از مدعیان عرفان و تصوّف نشده است، با آنها برخورد کنیم، از درک معنای حقیقی آنها که ناظر بر وضع اولیه اصطلاحات است، بازخواهیم ماند. در نتیجه ابیاتی از نوع ایات فوق‌زمینه در پراتز نهادن معنای آگاهی پیشین را فراهم می‌کنند، و راهی برای خواننده دقیق در فهم معنای راستین آنها بازمی‌کند.

بخش عمده‌ای از واژگان و اصطلاحات شعر قلندری مانند: رند و رندی، خرابات و خراباتی، میکده، بت‌خانه، قرآیی، قلّاشی، قمارخانه، بدنامی، زُنار، و ... در تقابل با اصطلاحاتی که مدعیان بی‌خبر از حقیقت، آنها را از معنای اصلی‌شان تهی نموده و با استفاده ابزاری از دین و عرفان، تقدّس آنها را به خود نسبت داده‌اند، شکل گرفته است. هم از این روست که قلندران با مظاهر شریعت نظیر: مسجد، کعبه، پارسایی، نیک‌نامی، خرّقه، خانقاه، سجّاده، توبه، قرآیی، خوشنامی و ... مخالفت می‌ورزند و زاهد، صوفی، واعظ و پیر در اشعارشان دارای چهره منفی می‌شود. بی‌تردید عطار داستان شیخ صنعان را با توجه به چنین فضای فکری و اندیشگی‌ای که در عصر او وجود داشته، سروده است و از تمامی فروکاستن‌های صوفیان خانقاه‌دار و مدعی حقیقت پرده برداشته

و از حقیقت عرفان بازتعریفی متفاوت ارائه نموده است. بنابراین، این داستان نیز بر مبنای روش و مکتب پدیدارشناسانه دارای بطون و لایه‌های معنایی قابل توجهی است که در پرتو نگاه شهودی و پدیدارشناسانه قابل بازیافت است.

از سوی دیگر، باید توجه داشت که نگاه انتقادی شاعران قلندرسرا به جامعه ریازده در روی آوردن آن‌ها به مکان‌های نامقدس و تقدس‌بخشیدن به خرابات، میخانه و می و ... بسیار مؤثر بوده است. این امر، پیش و بیش از آنکه معنای واقعی داشته باشد، بیانگر نوعی مبارزه و ستیز عارفانه است. چنانکه به گفته پورنامداریان: «این امر تنها یک حرکت شاعرانه و نمادین است که فقط در عالم شعر اتفاق افتاده است و کنایه از انتقال تصوف زاهدانه به عاشقانه است» (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۲۸). قلندریه با ضد ارزش نشان دادن ارزش‌های مقبول جامعه و ارزشمند جلوه دادن ضد ارزش‌ها «به شکستن تابوها کمر بسته و برخاسته‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۵۱) و هم از این رو قلندریه در طول تاریخ با دو چشم‌انداز کاملاً متضاد همواره نگریسته شده‌اند: یکی از دید اصحاب ملامت و دیگری از چشم‌انداز هواداران اباحه و بی‌قیدی. چشم‌انداز نخست تا قلمرو عالی‌ترین مراحل ارتباط انسان با خدا ایشان را به اوج می‌برد و دیدگاه دوم تا مرز پست‌ترین شهوترانان شکم‌باره و لگردد روزگار ایشان را فرومی‌آورد. در حد مردمی که هیچ اصلی از اصول اخلاقی و اجتماعی و دینی را نپذیرفته‌اند» (همان: ۵۱). سنایی، عطار، حافظ و بسیاری دیگر از شاعران از چشم‌انداز نخست و با هدف حذف پیش‌ذهنیت‌ها به این فرقه نگریسته‌اند؛ چنان که به عنوان نمونه 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
(حافظ، ۱۳۷۰: ۳۶۷)

اما اهل شریعت عموماً از چشم‌انداز دوم به قلندریان نگریسته و آن‌ها را محکوم کرده‌اند. شفیع کدکنی با نقل فتوای ابن تیمیه، او را در شمار برجسته‌ترین

مخالفتان قلندریه می‌شمارد و نظرش را در فتوایی که به شرح زیر درباره آن‌ها داده است، بیان می‌کند: «اما این قلندریه که ریش خود را می‌تراشند، اهل ضلالت و جهالت‌اند و بیشترین ایشان کافر به خدای و رسول‌اند، نماز و روزه را واجب نمی‌شمارند و آنچه را خدای و رسول او حرام کرده‌اند، حرام نمی‌دانند و به دین حق ایمان ندارند؛ بلکه بیشتر ایشان کافرتر از یهود و نصاریند و اهل این ملت (اسلام) به حساب نمی‌آیند و حتی اهل ذمه هم نیستند. ... باید که اینان را، همگان، عقوبت کرد و از این شعار نفیرین شده بازداشت، آنگونه که در حق هرکس که آشکارا مرتکب بدعت و فجور می‌شود، باید رفتار کرد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۹۸).

سعدی نیز در حکایت ۲۴ از باب هفتم بوستان، که به عالم تربیت اختصاص یافته، با بیانی شاعرانه مخالفت خود را با قلندریان بازگو نموده و گفته است:

شبی دعوتی بود در کوی من ز هر جنس مردم در او انجمن ...
پسر کاو میان قلندر نشست پدر گو ز خیرش فرو شوی دست
دریغش مخور بر هلاک و تلف که پیش از پدر مرده به ناخلف
(سعدی، ۱۳۸۳: ۲۶۶)

در گلستان نیز با پرده برداشتن از شکم‌بارگی قلندران می‌گوید: «حکیمان دیر دیر خورند و عابدان نیم‌سیر و زاهدان سد رمق و جوانان تا طبق برگیرند و پیران تا عرق بکنند، اما قلندران چندان که در معده جای نفس نماند و بر سفره روزی کس» (همان: ۱۳۳).

در این نوع نگاه به زعم پدیدارشناسان، غلبه پیش‌ذهنیت بر واقعیت را در صدور حکم و قضاوت نمودن و در نتیجه، شناخت و معرفت یک پدیدار نمی‌توان نادیده گرفت.

۳-۳- التفات یا قصدیت

رسالت اصلی پدیدارشناسی توصیف چیزهاست آن‌گونه که بر آگاهی ظاهر می‌شوند. به گفته هوسرل «هر وضعیت آگاهی، در کل آگاهی به چه چیزی است» (هوسرل: ۱۹۶۱: ۸) و ساختار اصلی هر آگاهی و تجربه‌ای قصدیت یا التفاتی بودن آن، یعنی روی داشتن آن تجربه و آگاهی به چیزی است؛ زیرا هر تجربه‌ای، تجربه‌ای است از عینی یا درباره عینی (وودراف اسمیت، ۱۳۹۳: ۱۱). در پدیدارشناسی، عین یا متعلق شناخت به حالت تعلیق درآمده و بین دو هلال قرار می‌گیرد تا معنای متعالی یا حیث استعلایی آن در فرایند التفات شناسنده (من) به شناسه (عین) در آگاهی شناسنده موجودیت یابد» (رحمدل، ۱۳۸۳: ۱۰۱). حیث التفاتی قلندران به جریان عرفان و تصوف غالباً جنبه اجتماعی آن بوده است. درست است که در این مکتب عرفانی، همانند تمامی نحله‌ها و فرقه‌های عرفانی، نمی‌توان توجه به خود و تهذیب نفس را نادیده گرفت و در واقع، همه عرفا «خودی» را «کفر» می‌دانند، حتی اگر این «خود» تماماً آشنایی باشد؛ و بارها با این توصیه که با عبارات گوناگون در متون عرفانی تکرار می‌شود، مواجه می‌شویم که:

خواهی که ز خود به رایگان باز رهی فانی شوی و به یک‌زمان باز رهی
یک لحظه به بازار قلندر بگذر تا از بد و نیک دو جهان باز رهی
(عطار، ۱۳۷۰: ۲۰۸)

با وجود این، در نظر قلندران یکی از آسیب‌های جدی جامعه «مؤمن‌نمایی» یا «دوری از اخلاص در عمل» است که از آن به ظاهرسازی و ریا تعبیر می‌کنند. این روش رفتاری سبب می‌شود که بسیاری از افراد، از جمله واعظان و آنان که به ظاهر عهده‌دار هدایت خلقند، در جلوت رفتاری داشته باشند و در خلوت رفتاری دیگر. به گفته حافظ:

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند
(حافظ، ۱۳۷۰: ۲۰۰)

بخش عمده مبارزه با ریا و ریاکاری که در شعر شاعران قلندرسرا دیده می‌شود، مولود مبارزه با این آسیب اجتماعی است. عطار می‌گوید:

دوبرین با تأکید بر نکته فوق بیان می‌کند: «از همان اوایل تاریخ تصوّف اسلامی معلوم شد که دینداری و پارسایی به آسانی می‌تواند تبدیل به خطری بزرگ برای حیات معنوی شود» (دوبرین، ۱۳۷۵: ۱۷۶). قلندران با تخریب شخصیت خود و نسبت دادن صفاتی همچون رند، قلّاش، بت‌پرست، می‌خواره، و ... و تظاهر به فسق و بدنامی، انتقاد و بی‌اعتمادی جامعه را علیه خود برمی‌انگیختند تا به این ترتیب سبب شوند ظاهرگرایی و ریایی که تا اعماق جامعه نفوذ کرده بود، مورد طعن و بی‌اعتنایی مردم قرار گیرد. دوبرین علت شکل‌گیری قلندریه را در همین نکته جستجو می‌کند و می‌نویسد:

«مجموعه اعمال مؤمن‌نمایانه و نمایش‌های سالوس و ریا چنان روند تفریطی‌ای را پی‌گرفت که در تقابل با آن، نوع عارف‌مقامتی افراطی، زیر نام قلندر ظاهر شد» (همان: ۱۷۸). توصیفی که عزالدین محمود کاشانی از قلندریه می‌کند، به خوبی حیث‌التفاتی آن‌ها را در ستیز با جامعه ریازده نشان می‌دهد. وی می‌گوید: «قلندریه طایفه‌ای باشند که به تعمیر و تخریب نظر خلق مبالاتی زیادت نمی‌نمایند، و اکثر سعی در تخریب رسوم و عادات و اطلاق از قیود آداب مخالطات بود، و سرمایه‌ی حال ایشان جز فراغ خاطر و طیبیت القلب نباشد، و ترسم به مراسم زهاد و عباد از ایشان صورت نبندد، و اکثر نوافل و طاعات از ایشان نیاید، و تمسک به عزایم اعمال نمایند، و جز به ادای فرایض مواظبت نکنند، و جمع و استکثار اسباب دنیوی بدیشان منسوب نبُود. به طیبیت القلب قانع باشند و طلب مزید احوال نکنند» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۲۱). غنی، در مقدمه دیوان حافظ، تراشیدن موی سر و ریش و سیبیل و ابرو در نزد قلندریه را «یکی از وسایل ظاهری تخریب عادات و درهم‌شکستن تقلیدات مردم و مبارزه با تقلید» می‌داند و می‌گوید: «همین طریقه و عدم مبالات را در سایر عادات و آرا و اخلاق و رفتار عامه نیز

به کار می‌برده‌اند» (غنی، ۱۳۷۰: ۴۹۳). ابیات زیر بیانگر این جنبه از حیث التفاتی قلندریه در مبارزه منفی و سلبی با فضای فرهنگی کلی حاکم بر جامعه است:

ما که با نیرنگ جانان تا به جان در مانده‌ایم	آستین بر دامن آخر زمان افشاندیم
چار تکبیر طمع بر هفت اختر گفته‌ایم	هفت هیکل بر هوای چار مادر خوانده‌ایم
بر بساط پاک‌بازان با یک‌اندازان عشق	در قلندرخانه افلاس داوی رانده‌ایم
	(عبدالواسع جبلی، ۱۳۴۱: ۶۳۸)
از ملامت‌گر بی‌عقل کجا اندیشد	ذاکر مست قلندروش رند اوباش
به تراشیدن سر غره مشو مردی کن	از هواهای مخالف سر جان را بتراش
	(علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۴: ۱۴۴)
عراقی بار دیگر توبه بشکست	ز جام عشق شد شیدا و سرمست
پریشان سر زلف بتان شد	خراب چشم خوبان است پیوست
چه خوش باشد خرابی در خرابیات	گرفته زلف یار و رفته از دست
ز سودای پرویان عجب نیست	اگر دیوانه‌ای زنجیر بگسست
سحرگه از سر سجاده برخاست	به بوی جرعه‌ای زنار بر بست
ز بند نام و ننگ آنکه شد آزاد	که دل را در سر زلف بتان بست
بیفشاند آستین بر هردو عالم	قلندروار در میخانه بنشست
لب ساقی صلا‌ی بوسه در داد	عراقی توبه سی‌ساله بشکست
	(عراقی، ۱۳۶۵: ۲۶)

۴-۳- تعلیق

در نظر هوسرل، تعلیق یعنی خودداری کردن از هرگونه حکم در مورد وجود عالمی خارج از آگاهی بشر. پس از تعلیق و در پرتو داشتن چنین نگاهی، امکان شهود بی‌واسطه پدیده، بدون داشتن پیش‌فرض، فراهم می‌شود (آیت‌اللهی، ۱۳۸۲: ۱۲۱). بسیاری از تعاریفی که در دانش‌ها و معارف مختلف، به خصوص در حوزه دین و عرفان، از

پدیده‌ها به عمل می‌آید و موضع‌گیری‌های مثبت یا منفی‌ای که درباره آن‌ها توسط انسان‌ها صورت می‌گیرد، ریشه در عادات و هنجارهای تاریخی دارد. پدیدارشناسی با تعلیق تجربیات و دانش پیشین که به اصطلاح «اپوخه» نامیده می‌شود، در صدد است این روند را تغییر دهد (سام‌خانیانی، ۱۳۹۲: ۱۲۸). با تعلیق پدیدارشناسی، یعنی با رهایی از پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌های دیگران درباره موضوع، این امکان فراهم می‌شود که ما نگاه و بینش خاص خود را درباره موضوع داشته باشیم (بابک‌معین، ۱۳۹۰: ۱۹). نتیجه تعلیق دستیابی به «من استعلایی» و فراهم‌نمودن امکان شهود بی‌واسطه موضوع است. نگرش متعالی یا استعلایی با نگرش عادی یا شیوه‌های معمول درک‌کردن دنیای پیرامون متفاوت است. در این نگرش، شاعر باید به «اگوی محض» دست یابد. در نگرش متعالی پدیدارشناسی، محقق دانش روزمره و پیشین خود را با هدف ارائه نگاهی نو به داده‌ها در پراتز قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، پژوهشگر پیش‌فرض‌های نظری، فرهنگی، تجربی و سایر موارد را که در مورد پدیده دارد، شناسایی کرده، کنار می‌گذارد. در اینجا استعلایی به معنای این است که همه‌چیز از نو درک می‌شود. گویی که نخستین بار است. هرچند دستیابی کامل به این وضعیت به ندرت امکان‌پذیر است (موستاکس (Moustakas): ۱۹۹۴: ۳۴).

عادت‌ستیزی قلندران ریشه در چنین نگاهی دارد. نمونه‌های گوناگون عادت‌ستیزی قلندران را که در معنای واقعی خود، چیزی جز به تعلیق درآوردن دانش پیشین از موضوعات به ظاهر شناخته شده، نیست، در مقدس جلوه‌دادن همه آنچه که در عرف جامعه نامقدس شمرده می‌شود و نامقدس جلوه‌دادن همه آنچه مقدس شمرده می‌شود، به راحتی می‌توان مشاهده کرد. حافظ با بهره‌گیری از استعاره تهکمیه و ایجاد نوعی طنز والا، نمونه‌های زیبایی از تعلیق را به نمایش گذاشته است. وی در بیت زیر «راه نجات» را که یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین پرسش‌های هستی است، به جای عابد و عارف، از «پیر میکده» می‌پرسد و پاسخ پیر میکده نیز آموزه‌ای شعاری و فاقد روح نیست، بلکه

آمیزه‌ای از گفتار و کردار است. در این بیت که نمونه‌های متعددی در شعر عرفانی دارد، عملاً با تعلیق و در پرانتز نهادن دانش پیشین مواجهیم. حافظ در بیت مورد نظر می‌گوید: به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات؟ بخواست جام می و گفت عیب پوشیدن (حافظ، ۱۳۷۰: ۳۰۸)

از نمونه‌های دیگر تعلیق، که منجر به بازی با افق انتظار و ذهنیت مخاطب می‌شود و تمامی دانش پیشین او را معلق می‌سازد و باعث می‌شود از دیدگاهی تازه و بی‌سابقه و به اصطلاح «پدیدارشناسانه»، به موضوعات آشنا و تکراری نگاه کند و برای خواننده امکان نگرستن حسی و تجربی را فراهم می‌کند، می‌توان به ابیات زیر به عنوان نمونه‌هایی اندک، اما تمام‌نما اشاره کرد:

این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می‌گفت
بر در میکده‌ای با دف و نی ترسایی
گر مسلمانی از این است که حافظ دارد
وای اگر از پُسس امروز بود فردایی
(همان: ۳۶۹)

و یا:

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید
که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها
دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما
چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما
(همان: ۹۷)
(همان: ۱۰۱)

۵-۳- شهود ذات و حقیقت

شهود ذات، درک و دریافت حقیقت درونی یا ماهیت کلی شیء است (موحدیان‌عطار، ۱۳۹۲: ۳). پدیدارشناسان با فراتر رفتن از جلوه‌های ظاهری که به گفته آلن «نشان دهنده مؤلفه‌های غیرجوهری (مؤلفه‌ها و ویژگی‌های عَرَضی) شیء است، زمینه رسیدن به ابعاد جوهری آن را فراهم می‌کنند» (آلن، ۱۳۷۵: ۱۷۵). یکی از جنبه‌های مهم فرقه قلندریه بی‌اعتنایی آن‌ها به آداب و رسوم است؛ زیرا در نظر آنان

پرداختن به این امور مربوط به ظاهر عرفان است و مانعی بزرگ در رسیدن به جوهره عرفان که همانا طهارت قلب و نزدیکی به خداوند و درک اسرار آفرینش است، به شمار می‌آید. به گفته مقریزی: آنچه برای قلندران مهم است، سُکر و سرمستی ناشی از طهارت قلبیشان است؛ به گونه‌ای که به تخریب آداب و عادات می‌پردازند و «زَعَمُوا أَنَّهُمْ قَدْ قَنَعُوا بِطَيْبِ قُلُوبِهِمْ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى وَ اقْتَصَرُوا عَلَى ذَلِكَ» (رجایی‌بخارایی، ۱۳۶۴: ۵۵۲). با این همه، خود قلندران در عمل دچار تناقض شده‌اند و با بنیان‌نهادن آداب و رسومی ویژه، و در غلطیدن در دام لباس و هیئتی که سبب شهرتشان می‌شود، بر غبار نشسته بر روی حقیقت عرفان لایه‌ای دیگر کشیده‌اند و از درک و شهود ذات عرفان بازمانده‌اند. از این رو با بنانهادن آداب و رسومی که غالباً مربوط به ظاهر است و به جنبه‌های عَرَضِي شیوه زیستن و سلوک متصوفه ارتباط می‌یابد، در عمل دچار نوعی تناقض شده و مصداق گویندگانی شده‌اند که به راحتی ادعا می‌کنند، اما در عمل فاصله‌ای پرنشدنی با حقیقت دارند.

به گفته شفیع‌ی‌کدکنی قلندریه به تدریج هم از اهداف اجتماعی خود دور افتاده و هم از مقاصد روحانی و الهی خویش، و تبدیل شده‌اند به مجموعه‌ای از قیود و تشریفات (شفیع‌ی‌کدکنی: ۱۳۸۷: ۸۰). اگر با نگاه پدیدارشناسانه بنگریم، خود قلندران نیز به گونه‌ای در بند و اسیر ظاهر هستند. آنان با «تراشیدن موی سر و صورت و ابرو که به آن رسم چهار ضرب یا تراش می‌گفتند، گذاشتن کلاهی به نام تاج بر سر، گذاشتن حلقه‌های آهنین در گوش، گردن، میچ و آلت تناسلی خود برای جلوگیری از شهوت‌رانی» (پناهی و حاجی‌حسینی، ۱۳۹۲: ۵۳)، در گفتار و ادعا طالب درک و شهود ذات عرفان هستند، ولی در عمل گرفتار ظاهرگرایی به شکلی خاص و انتقاد برانگیز هستند.

به گفته مولانا:

قلندر گرچه فارغ می‌نماید ولیکن نیست در اسرار فارغ
(مولوی، ۱۳۵۵، ج ۳: ۱۲۴)

برخورد دوگانه قلندریه در ستیز با آداب و رسوم ظاهری و در عین حال، بنیان‌نهادن آداب و رسوم جدید در تمام قلندرنامه‌ها مشهود است. باری، قلندریه مدعی‌اند که حقیقت عرفان با آنچه مدعیان عرفان بیان می‌کنند، تفاوت دارد و برای رسیدن به لبّ عرفان، به گونه‌ای نمادین باید از ظواهر گذشت. ابیات زیر از شمس مغربی، به گونه‌ای بیانگر جمع‌بندی و حاصل درک قلندریه از جوهر عرفان و بیانگر شیوه سلوک و زیستن ناشی از چنین ادراکی است:

از خانقه و صومعه و مدرسه رستیم	در کوی مغان با می و معشوق نشستیم
سجاده و تسبیح به یک سوی فکندیم	در خدمت ترسابچه زَنار بستیم
در مصطبه‌ها خرقه ناموس دریدیم	در میکده‌ها توبه سالوس شکستیم
از دانه تسبیح شمردن برهیدیم	وز دام صلاح و ورع و زهد بجستیم
در کوی مغان نیست شدیم از همه هستی	چون نیست شدیم از همه هستی، همه رستیم
ما مست و خرابیم و طلبکار شرابیم	با آنکه چو ما مست و خراب است خوشستیم
زین پس مطلب هیچ زما دانش و فرهنگ	ای عاقل هشیار که ما عاشق و مستیم
المنّة لله که از آن نفس‌پرستی	رستیم به کلی و کنون باده‌پرستیم
تا مغربی از مجلس ما رخت به در برد	او بود حجاب ره ما رفت و برستیم

(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۱۷۱)

هرچند که این ابیات، اگر بر معنای ظاهری الفاظ و عباراتشان حمل شوند، بیانگر نوعی بینش انحرافی و درک نادرست و ناشایست از جوهر و حقیقت ذات عرفان است، اما بر مبنای بینش تأویلی و معانی رمزی‌ای که عرفا برای هر یک از اصطلاحات کفرآمیز آن ارائه می‌کنند، به زعم قلندریه و با توجه به فضای فکری و فرهنگی‌شان، لبّ و حقیقت عرفان است.

شیخ محمود شبستری نیز، عصاره معانی و درونمایه‌های قلندریه را در نمادپردازی از اصطلاح «خرابات» بازنمایی و تعریف کرده و به زعم خود به کشف حقیقت ذات عرفان دست یافته است:

خراباتی شدن از خود رهایی است	خودی کفر است اگر خود پارسایی است
نشانی داده‌اندت از خرابات	که «التوحید اسقاط الاضافات»
خرابات از جهان بی‌مثالی است	مقام عاشقان لابلالی است
خرابات آشیان مرغ جان است	خرابات آستان لامکان است
خراباتی خراب اندر خراب است	که در صحرای او عالم سراب است

(شبستری، ۱۳۸۲: ۶۹)

به این ترتیب، قلندران معتقدند که حقیقت عرفان را باید در ورای بازی‌های زبانی و سالوس‌نمایی‌های رفتاری و آلوده به ریا درک کرد. آن‌ها با جانشین‌ساختن الفاظ نامقدس به جای الفاظ مقدس و توجه به معنا به جای توجه به الفاظ، و باطن‌گرایی به جای ظاهرگرایی به بازتعریف عرفان و معنای حقیقی عارف پرداخته‌اند. چنانکه شبستری در توصیف عارفان حقیقی و راستین می‌گوید:

ز سر بیرون کشیده دلق ده تو	مجرد گشته از هر رنگ و هر بو
فروشسته بدان صاف مروق	همه رنگ سیاه و سبز و ازرق
یکی پیمانه خورده از می صاف	شده زان صوفی صافی ز اوصاف

(همان: ۷۰)

لاهیجی در مفاتیح الاعجاز با ارائه معنای باطنی این واژگان و اصطلاحات و توضیح و تفسیرهای روشن‌گر خود (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۶۲۴)، عرفان قلندران را لبّ و حقیقت تصوّف شمرده که با ظاهرسازی‌های صوفیان ریاکار و روباهان پشمینه‌پوش تفاوت بسیار دارد.

از نمونه‌های دیگر شهود حقیقت عرفان که با گذشتن از بازی‌های لفظی و آداب ظاهری دست‌یافتنی است، به بیان دو مورد دیگر بسنده می‌کنیم. سنایی می‌گوید:

ما کلاه خواجه‌گی اکنون ز سر بنهاده‌ایم تا که در بند کله‌دوزی اسیر افتاده‌ایم
صد سر ارزد هر کلاهی کو همی‌دوزد و لیک ما بهای هر کله اکنون سری بنهاده‌ایم ...
تا سنایی‌وار دربستیم دل در مهر او ما دو چشم اندر سنایی جز به کین نگشاده‌ایم
(سنایی، ۱۳۶۲: ۹۴۹)

شمس‌الدین محمد بردسیری در مثنوی مصباح‌الارواح که آن را «بعد از حدیقه سنایی مهم‌ترین منظومه عرفانی موجود در زبان فارسی» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۸: ۵۴) دانسته‌اند، در شعری قلندرانه و سراپا نمادین در باره حقیقت عرفان گفته است:

قومی دیدم حزین و غم‌کش از آتش و آب کرده مفرش
مسلم همه لیک نامسلمان مؤمن همه لیک دور از ایمان
از زحمت حرف و صوت یک سو بگذشته ز لا و رفته در هو ...
دانسته که حق نه حرف و صوت است مظروف نه بر قیاس ظرف است
زین باده پیاله‌ها چشیده زین مصطبه ناله‌ها کشیده
پس مست و خراب در خرابات با دوست همیشه در مناجات
در میکده خاک پای رندان بر خویش دو کون کرده زندان
قلّاش و قلندر و جفاکار قلّاب و مقامر و ستمکار ...
کرده همه راز دل نیازی هنگام نماز عشق‌بازی
در کف به گه قیام ساغر هنگام رکوع یار در بر
در سجده گرفته زلف دلدار افتاده بر جمال او زار ...
ورد همه وردِ چهره یار نقل همه حرف و نقل اشعار
این قوم بُدند خود مسلمان بر شارع شرع و راه ایمان ...
(بردسیری کرمانی، ۱۳۴۹: ۵۶)

۶- نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، موارد زیر را می‌توان به عنوان نتیجه بحث مطرح کرد: بسیاری از ابعاد پنهان و ناشناخته قلندریه را می‌توان با کاربرست نظریه‌های جدید فلسفی، از جمله دیدگاه و روش پدیدارشناسی روشن و قابل درک کرد. جریان عرفانی قلندریه فنومن‌های متعددی دارد و تفاسیر و تعبیر گوناگونی از آن شده است؛ به گونه‌ای که در تاریخ تصوف اسلامی گاه از آن به عنوان جریانی مثبت و گاه به عنوان مکتبی منحط یاد کرده‌اند. مبارزه با ریا و ظاهرگرایی دال مرکزی تمام مضامین و درونمایه‌های شعر قلندران است و تمام مضامین این نوع عرفانی-ادبی را می‌توان در موارد زیر صورت‌بندی کرد:

ستیز با ریا، مبارزه با نفس و تخریب خود، مردم‌گریزی، دنیاگریزی، طرد سلامت و عافیت، ظاهرگریزی و توجه به اخلاص باطنی، شادباشی و زندگی در لحظه، آزادگی و آزاداندیشی؛

شاعران قلندرسرا عموماً به جای آنکه آداب و رسوم یا اصول حاکم بر شیوه زندگی قلندریه را توضیح دهند و به گزاره‌های تعریفی یا منطقی روی آورند، به توصیف وضعیت آن‌ها می‌پردازند و بیان توصیفی را بر بیان توضیحی ترجیح می‌دهند. بهره‌گیری از ساختار داستانی در غزل یکی از ویژگی‌های شعر قلندری است و سبب می‌شود شاعران قلندرسرا با نگاه شهودی و بدون هیچ پیش‌فرض، به شکلی پیشاتأملی با موضوعات و مضامین قلندران ارتباط برقرار کنند و خواننده را در ارتباطی ناب و بدیع با موضوع قرار دهند. قلندران با بازتعریف مداوم اصطلاحات عرفانی و نگاه عاری از پیش‌زمینه و پیش‌فرض به واژگان مقدس و ایجاد برابرنهادهای نامقدس برای آن‌ها، در واقع در تلاشند که افق جدیدی به روی مخاطب خود بگشایند تا برای او این امکان را به وجود آورند که حقیقت پنهان شده در غبار فهم تاریخی و عرفی را بی‌واسطه و بدون دخالت دادن عقبه ذهنی درک کند. حیث التفاتی قلندران به جریان عرفان و تصوف غالباً

جنبه اجتماعی آن و تلاش برای مبارزه با ریاکاران بوده است. یکی از جنبه‌های مهم فرقه قلندریه بی‌اعتنایی آن‌ها به آداب و رسوم است؛ زیرا در نظر آنان پرداختن به این امور مربوط به ظاهر عرفان است و مانعی بزرگ در رسیدن به جوهره عرفان به شمار می‌آید. قلندران در عمل دچار تناقض شده‌اند و با بنیان‌نهادن آداب و رسومی ویژه، و در غلطیدن در دام لباس و هیئتی که سبب شهرتشان می‌شود، بر غبار نشسته بر روی حقیقت عرفان لایه‌ای دیگر کشیده‌اند و از درک و شهود ذات عرفان بازمانده‌اند. قلندران معتقدند که حقیقت عرفان را باید در ورای بازی‌های زبانی و سالیوس‌نمایی‌های رفتاری و آلوده به ریا درک کرد. آن‌ها با جان‌سپین‌ساختن الفاظ نامقدس به جای الفاظ مقدس و توجه به معنا به جای الفاظ، و باطن‌گرایی به جای ظاهرگرایی به بازتعریف عرفان و معنای حقیقی عارف پرداخته‌اند؛ و سرانجام آن‌که شاعران قلندرسرا و ملامتی‌گو در عمل نشان داده‌اند که نگاه انسان به موضوعات مختلف، همواره با محدودیت‌هایی مواجه است و هرکس با توجه به «حیث التفاتی» خود به هر موضوعی، تنها به شناخت و فهم پاره‌ای از ابعاد آن دست می‌یابد و اگر حاصل دریافت خود را دریافت کامل پدیده و موضوع قلمداد کند، دچار همان اشتباهی خواهد شد که وصف‌کنندگان پیل در خانه تاریک مرتکب آن شده بودند. بنابراین در پرتو نگاه پدیدارشناسانه و بین‌الذہانی باید به شناخت دقیق‌تری از هر موضوع نایل آمد و خود را شریک نگاه دیگران کرد و دیگران را با دریافت شخصی خود از پدیده مشارک نمود. تنها در پرتو چنین نگاه پدیدارشناسانه و بین‌الذہانی‌ای است که می‌توان به شناخت دقیق‌تر پدیده‌ها و فنومن‌های آن‌ها، به خصوص در زمینه موضوعات انتزاعی، فلسفی و عرفانی توفیق یافت.

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. احمدی، بابک (۱۳۷۵)، ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز.

۲. احمدی، بابک (۱۳۹۰)، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران: مرکز.
۳. اسدی طوسی (۱۳۶۵)، لغت فرس، تصحیح فتح‌الله مجتبایی و علی‌اشرف صادقی، تهران: خوارزمی.
۴. اسمیت، وودراف (۱۳۹۳)، پدیدارشناسی، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
۵. باباطاهر عریان (۱۳۸۰)، دویستی‌های باباطاهرعریان، تهران: طاقچه.
۶. بردسیری کرمانی، شمس‌الدین محمد (۱۳۴۹)، مصباح‌الارواح، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. برومندسعید، جواد (۱۳۸۴)، آیین قلندران. کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
۸. پورنامداریان، تقی (۱۳۷۴)، دیدار با سیمرغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. جهانگیری، محسن (۱۳۶۳)، احوال، آرا و آثار فرانسیس بیکن، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. چندبهار، لاله‌تیک (۱۳۷۹)، بهار عجم، تصحیح کاظم دزفولیان، تهران: طلایه.
۱۱. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۰)، دیوان، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: اساطیر.
۱۲. خاقانی، افضل‌الدین بدیل (۱۳۶۸)، دیوان. تصحیح سیدضیاءالدین سجادی، تهران: زوآر.
۱۳. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۷)، حافظ‌نامه، تهران: سروش.
۱۴. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۹۷)، دانشنامه حافظ و حافظ‌پژوهی، تهران: نخستان پارس.
۱۵. خطیب فارسی (۱۳۶۲)، قلندرنامه، تصحیح حمید زرین‌کوب، تهران: توس.
۱۶. دهخدا، علی‌اکبر و دیگران (۱۳۷۲)، لغتنامه، تهران: مؤسسه لغتنامه و دانشگاه تهران.
۱۷. رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۶۴)، فرهنگ اشعار حافظ، تهران: انتشارات علمی.

۱۸. ریتز، هلموت (۱۳۸۸)، دریای جان، ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایوردی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۱۹. سجادی، سیدضیاءالدین (۱۳۸۴)، مقدمه‌ای بر عرفان و تصوف، تهران: سمت.
۲۰. سعدی، شیخ مصلح‌الدین (۱۳۸۳)، کلیات سعدی، تصحیح حسن انوری، تهران: نشر قطره.
۲۱. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۶۲)، دیوان. تصحیح محمدتقی مدرس‌رضوی، تهران: سنایی.
۲۲. سیف‌الدین اسفرنگی (۱۹۷۹)، دیوان اشعار، تصحیح زبیده صدیقی، مولتان پاکستان: مرکز بهبود.
۲۳. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲)، گلشن راز، به سعی جواد نوربخش، تهران: انتشارات یلدا قلم.
۲۴. شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶)، قلندریه در تاریخ، تهران: سخن.
۲۵. شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران: سخن.
۲۶. شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۸)، زبور پارسی، تهران: انتشارات آگاه.
۲۷. شمس‌مغربی (۱۳۵۸)، دیوان، تصحیح ابوطالب میرعابدینی، تهران: زوار.
۲۸. عبدالواسع جبلی (۱۳۴۱)، دیوان، تصحیح ذبیح‌الله صفا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۹. عراقی، فخرالدین (۱۳۶۵)، دیوان. به کوشش م‌درویش، تهران: انتشارات گلشایی.
۳۰. عطار، فریدالدین (۱۳۷۰)، مختارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن.
۳۱. عطار، فریدالدین (۱۳۸۴)، دیوان، تصحیح تقی‌تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۲. علاء‌الدوله سمنانی (۱۳۶۴)، دیوان، تصحیح عبدالرفیع حقیقت، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

۳۳. غزالی، احمد (۱۳۵۹)، سوانح العشاق، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۳۴. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۶)، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
۳۵. لاهیجی، محمد (۱۳۷۱)، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشت راز، تصحیح کیوان سمیعی، تهران: انتشارات سعدی.
۳۶. مرتضوی، منوچهر (۱۳۶۵)، مکتب حافظ، تهران: توس.
۳۷. موحد، ضیاء (۱۳۹۲)، سعدی، تهران: انتشارات نیلوفر.
۳۸. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۵)، کلیات شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
۳۹. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۷)، مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: سروش.
۴۰. نفیسی، سعید (۱۳۷۱)، سرچشمه تصوّف در ایران، تهران: اساطیر.
۴۱. هوسرل، ادموند (۱۳۸۶)، تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۴۲. ورنو، روزه؛ وال، ژان آندره (۱۳۷۲)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

ب) مقالات

۱. آیت‌اللهی، حمیدرضا (۱۳۸۲)، «مقایسه روش تحلیل فلسفی استاد مطهری در اخلاق و روش پدیدارشناسی هوسرلی»، مقالات و بررسی‌ها. دفتر ۷۴، ۱۱۷-۱۳۱.
۲. بابک‌معین، مرتضی (۱۳۹۰)، «بررسی تطبیقی اندیشه‌های بنیادین پدیدارشناسی (با رویکرد هوسرلی) با مضامینی چند در شعر سپهری». نشریه مطالعات تطبیقی هنر، شماره اول. بهار و تابستان، ۱۷-۲۸.

۳. باشلار، گاستون (۱۳۷۷)، پدیدارشناسی شعر، ترجمه علی مرتضویان، مجله ارغنون، شماره ۱۴، زمستان، ۱۲۹-۱۴۶.
۴. پناهی، مهین و زهرا حاجی حسینی (۱۳۹۲)، «مضامین قلندرانه در غزلیات عطار»، پژوهشنامه ادب غنایی، سال ۱۱، شماره ۲۱، ۶۴-۴۹.
۵. داگلاس گالوی، آلن (۱۳۷۱)، پدیدارشناسی دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، مجله فرهنگ، شماره ۱۱، ۳۳-۶۸.
۶. دوبرون، جی، تی، پی (۱۳۷۵)، «قلندریات در شعر عرفانی فارسی از سنایی به بعد»، ترجمه هاشم بناءپور، معارف، سال ۱۳، ۱۰۵-۱۱۹.
۷. رحمدل، غلامرضا (۱۳۸۳)، «نگاهی اجمالی به ادبیات پدیداری». فصلنامه علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهرا. سال ۱۳ و ۱۴، شماره ۴۸ و ۴۹، ۹۷-۱۱۸.
۸. سام‌خانیانی، علی‌اکبر (۱۳۹۲)، «رویکرد پدیدارشناختی در شعر سهراب سپهری»، پژوهشنامه ادب غنایی، سال ۱۱، شماره ۲۰، ۱۲۱-۱۴۲.
۹. سام‌خانیانی، علی‌اکبر و سیده‌زهرا موسوی‌نیا (۱۳۹۳)، «نقد رویکرد پدیدارشناختی هوسرلی در قصه‌های مجید»، مطالعات ادبیات کودک دانشگاه شیراز، سال ۵، شماره ۲، ۷۴-۵۵.
۱۰. علی‌بیگی سرهالی، وحید و زینب نوروزی (۱۴۰۱)، «بررسی مضامین قلندرانه در غزل‌های نظامی»، تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، دوره ۱۴، شماره ۵۱، ۲۳۸-۲۶۷.
۱۱. قوامی، بدریه (۱۳۸۹)، «شاعر و شعر قلندری»، فصلنامه تخصصی زبان و ادب فارسی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج، سال ۱، شماره ۳، ۱۶۲-۱۴۳.
۱۲. محمدیان، عباس؛ فاطمه رفعت‌خواه و زهرا بهرامیان (۱۳۹۴)، «بررسی مضامین قلندری در غزلیات عطار و حافظ». هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی،

تهران، انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران و مرکز توانمند سازی مهارت‌های فرهنگی و اجتماعی جامعه، ۱۹۲۹ - ۱۹۴۷.

۱۳. مدرسی، فاطمه و وحید علی‌بیگی سرهالی (۱۴۰۱)، «رد پای مضامین قلندرانه در غزل‌های انوری»، پژوهشنامه ادب غنایی، سال ۲۰، شماره ۳۸، ۳۰۱-۳۲۴.

۱۴. مهدی‌پور، محمد و لیلا میرزایان‌فر (۱۳۹۲)، «مقایسه و تحلیل مضامین رندانه، قلندرانه و مغانه در غزل‌های حافظ و فضولی»، پژوهشنامه ادب غنایی، سال ۱۱، شماره ۲۱، ۱۸۱-۲۰۰.

۱۵. موحدیان‌عطار، علی (۱۳۹۲)، «پدیدارشناسی دین و مقایسه ویژگی‌های آن با پدیدارشناسی فلسفی»، پژوهش، سال ۴، شماره ۱، ۵-۲۱.

ج) لاتین

1. Allen, Douglas & Eliade, M. (1987). *Phenomenology of Religion in the Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan.
2. Husserl, E. (1961). *Recherches Logiques*, Tom 2, TRad. H.Elie. pariis: P.U.F.
3. Moustakas, C. E. (1994). *Phenomenology research methods*, Thousand Oaks, Ca, Sage Publications.

د) وبگاه

۱. سخایی، مژگان (۱۳۸۳)، پدیدارشناسی دین، سایت ویکی فقه. ۲۰ اسفندماه ۱۴۰۳
<https://www.google.com/>

Reference List in English

Books

- Ahmadi, B. (1996). *Structure and interpretation of the text*, Markaz. [in Persian]
- Ahmadi, B.(2011). *Heidegger and Fundamental Questions*. Tehran: Markaz. [in Persian]

- Alaa al-Dawlah Semnani.(1895). *Divan*. Corrected by Abdul Rafi Haqit. Tehran: Iran Authors and Translators Company. [in Persian]
- Allen, Douglas & Eliade, M. (1987). *Phenomenology of Religion in the Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan.
- Asadi Tusi. (1896) *Persian vocabulary*. Edited by F Mojtabai and A Ashraf Sadeghi: Kharazmi. [in Persian]
- Attar, F. (1999). *Power of attorney*. Corrected by. M R Shafiei Kadkani. second edition: Sokhn. [in Persian]
- Attar, F.(2005). *Divan*. Corrected by. T Tafzali. 11th edition: Scientific and Cultural. [in Persian]
- Broumand Saeed, J. (2005). *Qalandaran ritual*: Shahid Bahonar University. [in Persian]
- Chandbahar, L. (2000). *Bahar Ajam*, edited by Kazem Dezfulian: Talayeh. [in Persian]
- Dehkhoda, A and others. *dictionary*: Dictionary Institute and University of Tehran. [in Persian]
- Ghazali, A.(1970). *Adventures of lovers*. Corrected by Nasrullah Pourjavadi: Farhang Iran Foundation Publications. [in Persian]
- Hafez, S M. (1899). *Divan Court*. Edited by M Qazvini and Q Ghani. second edition: Asatir. [in Persian]
- Husserl, E (1961)*T Recherches Logiques*, Tom 2, TRad. H.Elise. pariiis: P.U.F
- Husserl, E. (2007). *Cartesianische meditationen* (A. Rashidian, Trans.), Ney.
- Iraqi, Fakhreddin. (1896). *Divan.*: Golshai Publications. [in Persian]
- Jahangiri, M. (1894). *Status, views and works of Francis Bacon.*: Scientific and Cultural Publications. [in Persian]
- Kashani, E. M. (1997). *Misbah al-Hadaye and Miftah al-Kafaya* (J. Homai, Ed.), Homa. [in Persian]
- Khatyb e Farsi (1893). *Qalandarnameh*. Corrected by Dr. H Zarinkoub.: Tos. [in Persian]
- Khorramshahi, B. (2008). *Hafeznameh*. 2 volumes: Soroush. [in Persian]
- Khorramshah , B. (2018). *Encyclopedia of Hafez and Hafez research*. 4 volumes: Pramathan Parsi. [in Persian]
- Lahigi, M. (1992). *Mafatih al Eagaz*.(K. Samiei), Sadi. [in Persian]
- Mir Abdini, A; Afshari, M.(2006). *Qalandari ritual*: Farawan Publications. [in Persian]
- Molavi, J M. (1966). *Generalities of Shams. B Forozanfar's correction*: Amir Kabir. [in Persian]
- Molavi, J M. (2008). *Masnavi*. Corrected by A Soroush: Soroush. [in Persian]
- Mortazavi, Manouchehr. (1896/ 1365 HS). *Hafez School*: Toos. [in Persian]

- Moustakas, C, E, (1994). *Phenomenology research methods*. Thousand Oaks, Ca, Sage Publications.
- Movahed, Z. (2013). *Saadi*: Nilufar Publications. [in Persian]
- Nafisi, S.(1994). *The source of Sufism in Iran*. Tehran: Asatir. [in Persian]
- Poornamdarian, T. (1907). *Meeting with Simorgh*: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Rajai Bokharai, A A.(1895). *Collection of Hafez's poems*: Scientific Publications. [in Persian]
- Ritter, Helmut. (2009). *The sea of life*. Translated by. A Zaryab Khoei and M A Baybordi: Al-Hadi International Publications. [in Persian]
- Saadi, M. (2004). *Koliat Saadi*. Corrected by. H Anvri: Nosh Ghatre. [in Persian]
- Sajjadi, Z. (2005). *An introduction to mysticism and mysticism*: Samt. [in Persian]
- Saklowski, R. (2005). *A study on phenomenology*. Translated by M R Ghorbani: Gham e now. [in Persian]
- Samkhaniani, A A; Mousavinia, Z.(2013). "*Criticism of Husserl's phenomenological approach in Majid's tales*". Scientific Research Journal of Children's Literature Studies, Shiraz University. fifth year Number two, autumn and winter. (pp. 55-74). [in Persian]
- Sanai, M A. (1893). *Divan*. Edited by M T Modares Razavi. Tehran: Sanai. [in Persian]
- Shabestri, S M (2003). *Gulshan Raz*. By the efforts of J Noorbakhsh. Tehran: Yalda Qalam Publications. [in Persian]
- Shafii Kadkani, M R. (2013). *The language of poetry in Sufiya's prose*. Third edition. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Shafii Kadkani, M R.(2007). *Qalandriya in history*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Shams Maghribi (1889). *Court*. Corrected by *Abu Talib Meer Abdini*. Tehran: Zovar. [in Persian]
- Verno, Roger et al. (1995). *A look at phenomenology and philosophies of existence*. Translated by Y Mahdavi. Tehran: Kharazmi. [in Persian]
- Journals**
- Alibeigi Sarhali, V., & Nowruzi, Z. (2022). Checking the Qalandarh in nezami lyric poems. *Journal of Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*, 14(51), 238-267. doi: 10.30495/DK.2022.690480 [in Persian]
- Allen, Douglas. (1906). "Religion Phenomenology", translated by B Khorramshahi, *Farhang Number 11*: Institute of Human Sciences and Cultural Studies. [in Persian]

- Ayatollahi, H R.(2003). "Comparison of Professor Motahari's philosophical analysis method in ethics and Husserli's phenomenological method". *Articles and reviews. Office 74*. Winter 2003. (pp.: 117-131) [in Persian]
- Babak Moin, M. (2011). "A comparative study of the fundamental ideas of phenomenology (with Husserli's approach) with several themes in Sepehri's poetry". *Journal of comparative art studies. Number one*. Spring and summer 2011. (pp.: 17-28). [in Persian]
- Bachelard, G. (1908). *Phenomenology of poetry*. Translated by A Mortazavian. *Organon magazine. Number 14*. Winter 1998. (pp. 129-146). [in Persian]
- de Bruijn, J.T.P. (1996), "Qalandriyat in Persian mystical poetry from Sanaa'i onwards", trans. by H. Banapour, *Ma'arif magazine*, 37(1), July, pp. 105-119. [in Persian]
- Moddrasi, F; Alibeigi Sarhali, V. (2024). "Traces of Qalandaran themes in Anuri's sonnets". *Research paper on lyrical literature. Year 20. Number 38*. Spring and Summer 1401. (pp.: 301-324). [in Persian]
- Mehdipour, M; Mirzayanfar, L.(2013). "Comparison and analysis of rendane, qalandane and maghana themes in Hafez and Fozuli's sonnets". *Research paper on lyrical literature. 11th year Number 21*. Fall and Winter 2013. (pp.: 181-200). [in Persian]
- Mohammadian, A; Rafatkah, F; Bahramian, Z. (2015). "Investigation of Qalandari themes in Attar and Hafez's sonnets". *The 8th Persian Language and Literature Research Conference*. [in Persian]
- Mohdian Attar, A. (2013). "Phenomenology of religion and comparison of its characteristics with philosophical phenomenology". *Research. forth year. Number one. Consecutive 7*. Spring and summer 2013. (pp. 21-5). [in Persian]
- Moustakas, C. (1994). *Phenomenological research methods*. Sage publications.
- Panahi, M; Haji Hosseini, Z. (2013). "Qalandrane themes in Attar's sonnets". *Research paper on lyrical literature. 11th year No. 21*. (pp.: 64-49). [in Persian]
- Qavami, B.(2010). "Qalandari Poet and Poetry". *The specialized quarterly of Persian language and literature. Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Sanandaj branch. First year, number 3*. Summer 2019. (pp: 143-162). [in Persian]
- Rahmdel, G. (2004). "An Overview of Phenomenological Literature". *Al-Zahra University scientific-research quarterly of humanities. Thirteenth and fourteenth year. No. 48 and 49*. Winter 1382 and Spring 1383. (pp: 118-97). [in Persian]

Samkhaniani, A. A. (2013). Phenomenological Approach in Sohrab Sepehri's Poem. *Journal of Lyrical Literature Researches*, 11(20), 121-142. doi: 10.22111/jllr.2013.1026 [in Persian]

Website

Sakhai, M.(2004). *Phenomenology of religion*. Wiki jurisprudence site. <https://www.google.com/> 2025 March 10 [in Persian]