

The mystical perspective of Azad Belgrami in ghazal

SeyedAbrar Hosseini ¹ | Mohammadamir Mashhadi ² | Sakineh Abbasi ³

1. PhD student of Persian language and literature; Faculty of Literature and Humanities; University of Sistan and Baluchestan; Zahedan; Iran. E-mail: abrarhosseini74@gmail.com
2. Corresponding Author, Professor of the Department of Persian Language and Literature; Faculty of Literature and Humanities; University of Sistan and Baluchestan; Zahedan; Iran. E-mail: mashhadi@lihu.usb.ac.ir
3. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan. Iran. E-mail: s.abbasi31@lihu.usb.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 28 June 2025 Received in revised form: 16 August 2025 Accepted: 10 September 2025 Published online: 29 September 2025 Keywords: Persian poetry, Indian style, Azad Belgrami, ghazal, mysticism.	Global scholars assert that mysticism profoundly influences the development of individuals pursuing perfection and is unmatched by any other field of knowledge. Furthermore, poetry inherently possesses a positive effect on human souls; thus, the influence wielded by mystical poets surpasses that of their contemporaries, necessitating a thorough examination of their works. Azad Belgrami stands out as a significant Persian poet from 12th AH India, renowned for his extensive contributions to both Persian and Arabic literature. A detailed analysis of his oeuvre reveals his remarkable eloquence and artistry; however, regrettably, his contributions have not received adequate scholarly attention. This gap motivated the authors to delve into Belgrami's ghazals to illuminate the presence of mystical ideologies within his poetry. This research has been conducted using a descriptive-analytical method. The findings indicate that themes related to mysticism recur frequently throughout Belgrami's ghazals. Notable themes include self-sufficiency, manifestation, the necessity of a Murshid (spiritual guide), honor, poverty, annihilation, grace, and unity. In conveying mystical ideas, Belgrami emerges as an accomplished mystic who articulates these elevated concepts with exceptional nuance and precision. His linguistic style is characterized by simplicity and fluidity; nevertheless, he effectively conveys mystical themes through vivid imagery and diverse metaphors, reflecting his adeptness in poetic composition.

Cite this article: Mashhadi, M.A, Abbasi, S. & Hosseini, S.A.. (2025). The mystical perspective of Azad Belgrami in ghazal. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9 (2), 257-289. DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.50704.1243>

© The Author(s). Hosseini, SeyedAbrar ., Mashhadi, Mohammadamir., Abbasi, Sakineh.

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.50704.1243>



Introduction

Sufism and mysticism have a longstanding relationship with Persian literature; this unbreakable bond becomes more evident in the 5th century AH. With the entry of Sufi terminology and mystical themes into Persian literature, a new literary movement emerged, one that advocated sublime mystical ideas and later led to the rise of great poets in the realm of Persian literature. This movement resulted in the formation of a branch of literature known as “mystical literature,” under which unparalleled literary and mystical works found an opportunity to flourish. The mutual influence between mysticism and literature—and by extension, poetry—is evident. “Poetry, before its association with Sufism, was a lifeless form” (No’mani, 1989: 111). The incorporation of mysticism into poetry elevated its essence, and conversely, Sufi thought prior to its interaction with Persian poetry and literature was dry and devoid of delicacy. It can be said that in its early stages, Persian poetry did not encompass many lofty human and epistemological concepts; the qasida served to praise statesmen and courtiers, the mathnavi was often used to record events and royal battles, and the ghazal was mostly confined to shallow expressions of earthly love. However, with the advent of mysticism, literature—especially poetry—began to embody profound and noble themes. For “the essence of poetry, according to the Sufis, was used to express spiritual ecstasies” (Zarrinkoub, 1990: 143).

Sufi ideas and mystical tendencies shaped the poetic identity of many poets, and it can be argued that if these ideas were removed from their poetry, their acceptance and grandeur would significantly diminish. One such poet, whose ghazals are largely composed of mystical concepts, is Mir Ghulam Ali Azad Belgrami. Azad Belgrami is a prominent poet of the Indian style, with particular mastery in both Persian and Arabic prose and poetry. The authors of this study aim to answer the following questions:

1. Can Azad Belgrami be considered a mystical poet?
2. What are the prevalent mystical themes in his ghazals?
3. Have his poems previously been analyzed from a mystical perspective?

Research Methodology

This research has been conducted using descriptive and analytical methods. First, after studying the ghazals of Azad Belgrami, verses containing mystical concepts were extracted. These verses were then selected and categorized under various mystical themes, and each category was subsequently explained and expanded upon. The mystical topics have been arranged alphabetically, and their order does not imply any hierarchy or priority of importance.

Discussion

Mir Ghulam Ali Azad Belgrami (1116–1200 AH) was one of the renowned poets and notable biographers of the 12th century AH in India. He was unmatched in the art of tazkira-writing during his time. His Arabic poetry was also peerless, and he composed eloquent and articulate odes in praise of the Prophet Muhammad (PBUH), earning him the title *Hassān of Hind* (Azad Belgrami, 2011: 5).

Azad Belgrami was a Hanafi by school and a follower of the Chishti Sufi order. He writes: “*Al-Husayni by lineage, Al-Wasiti by origin, Al-Belgrami by birth and upbringing, Hanafi by school, and Chishti by path...*” (Azad Belgrami, 2014a: 412). “His poetry displays the intricacies, complexities, nuances, subtleties, and imaginative nature of the Indian style” (Abbas, 2005: 334).

In his ghazals, Azad is a passionate poet who describes the beauty of the beloved and laments the pain of separation. The beloved in his ghazals is sometimes earthly, sometimes transcendental; and occasionally, earthly and divine love merge within a single ghazal. Elements of Sufism and mysticism are evident in Azad’s ghazals. He shows disdain for the base material world and condemns it in his poetry. He is weary of hypocritical ascetics and harshly criticizes them. Ethical themes such as contentment, humility, trust in God, and service to others are frequent in his work. At times, he takes on the role of a moral adviser, guiding his audience toward righteous deeds and away from vices and moral corruption. His ghazals sometimes evoke the style of Hafez; he despises the narrowness of the material world and the

company of ignoble and ignorant people, finding peace in the corner of the tavern and, with a cup of mystical wine, detaches himself from worldly ties.

As previously mentioned, Azad Belgrami was a follower of the Chishti Sufi order. This affiliation has filled his ghazals with mystical themes to such an extent that it can be said that mysticism is one of the most prominent motifs in his poetry.

Conclusion

Mysticism is one of the central themes and underlying messages in the ghazals of Azad Belgrami. His mystical thoughts and beliefs are evident throughout his poetry. Concepts such as detachment (*istighna*), divine manifestation (*tajalli*), the necessity of a spiritual guide (*murshid*), spiritual jealousy (*ghayrat*), poverty (*faqr*), annihilation (*fana*), divine grace (*lutf*), and unity (*wahdat*) are among the recurring mystical motifs in his ghazals.

According to Azad Belgrami, the prerequisite for entering the path of mysticism is detachment and renunciation of worldly attachments, as the world and its ties hinder the seeker's spiritual perfection. Like other mystics, he believes that God's manifestations are present throughout existence, but only eyes endowed with truth can perceive them. He likens existence to a multi-colored glass through which the colorless light of Truth appears in various hues.

Azad Belgrami considers the mystical journey perilous without the guidance of a spiritual mentor. He holds that the journey, if undertaken without a guide, not only fails to reach its destination but leads to the seeker's misguidance. He is a jealous mystic whose jealousy does not allow him to form even the slightest attachment to anything other than the true Beloved; he even disapproves of anyone but the true Beloved saying "amen" to his prayers.

In Azad's view, divine beggars are superior to worldly princes. He takes pride in his spiritual poverty and prefers the poverty granted by the true Beloved over worldly wealth and fame, believing that if a seeker realized the value of the treasure of poverty, he would never pay attention to material attachments.

Like other mystics, Azad believes that permanence (*baqa*) can only be achieved through annihilation (*fana*); the seeker must obliterate worldly traits and physical attributes to attain perfection and behold the beauty of the true Beloved.

He sees divine grace as universal and believes it is this grace that bestows worthiness upon human actions. A person touched by divine grace can distinguish truth from falsehood and walk the path of salvation.

From Azad Belgrami's perspective, although the manifestation of God permeates existence and all phenomena, when the veils are lifted, it becomes evident that the only true and singular essence is God Almighty, and all else is but illusion and reflection.

Azad transcends religious sectarianism and believes that, although the paths to ultimate truth may vary, the essential point is that all these paths strive toward the same sacred essence.

نگرش عارفانه آزاد بلگرامی در غزل

سید ابرار حسینی^۱ | محمدمیر مشهدی^۲ | سکینه عباسی^۳

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی؛ دانشکده ادبیات و علوم انسانی؛ دانشگاه سیستان و بلوچستان؛ زاهدان؛ ایران
 رایانامه: abrarhosseini74@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، استاد گروه زبان و ادبیات فارسی؛ دانشکده ادبیات و علوم انسانی؛ دانشگاه سیستان و بلوچستان؛ زاهدان؛ ایران.
 رایانامه: mashhadi@lihu.usb.ac.ir
۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: s.abbasi31@lihu.usb.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	متفکران و اندیشمندان در سراسر جهان هستی بر این باورند که عرفان، تأثیر شگرفی در ساختن انسان‌های طالب کمال دارد و از این جهت، با هیچ یک از علوم و دانش‌ها قابل مقایسه نیست. از طرف دیگر، ماهیت شعر آن گونه است که در روح و جان انسان‌ها تأثیر مثبت دارد؛ بنابراین تأثیرگذاری شاعران عارف، بسیار افزون‌تر از دیگر شاعران است. پس لازم است که اشعار شاعران عارف، مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. آزاد بلگرامی از شاعران بزرگ فارسی‌گوی قرن دوازدهم هجری در شبه قاره هندوستان است. وی به زبان فارسی و عربی آثار زیادی از خود به یادگار گذاشته است. با کاوش در آثار آزاد بلگرامی، قدرت و مهارت این سخنور در سخن‌پردازی به وضوح مشاهده می‌شود. متأسفانه به این شاعر و آثار او آنچنان که بایسته، پرداخته نشده است. همین موضوع، نگارندگان را بر آن داشت تا با کاوش در غزل‌های آزاد بلگرامی، بکوشند بازتاب اندیشه‌های عرفانی را در غزل‌های این شاعر عارف آشکار سازند. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی انجام شده است. در پایان این پژوهش، روشن گردید که عرفان و مضامین عرفانی، یکی از درون‌مایه‌های پرتکرار در غزل‌های این شاعر است. برخی از این مضامین، عبارتند از: استغنا، تجلی، ضرورت مُرشد، غیرت، فقر، فنا، لطف و وحدت. آزاد بلگرامی در مقام بیان مفاهیم عرفانی، در قامت یک عارف کمال‌یافته ظاهر می‌شود و با ظرافت و دقت خاصی، این اندیشه‌های متعالی را ارائه می‌نماید. زبان و نحوه بیان این شاعر، ساده و روان است. او در عین سادگی و روانی، مضامین عرفانی را در قالب تصاویر شاعرانه و همراه با صور خیال رنگارنگ بیان کرده است که نشانه توانایی این شاعر در شعرپردازی است.
واژه‌های کلیدی:	
شعر فارسی،	
سبک هندی،	
آزاد بلگرامی،	
غزل،	
عرفان.	

استناد: مشهدی، محمدمیر؛ عباسی، سکینه؛ و حسینی، سید ابرار (۱۴۰۴). نگرش عارفانه آزاد بلگرامی در غزل. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۲)، ۲۸۹-۲۵۷.

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.50704.1243>

© نویسندگان: حسینی، سید ابرار؛ مشهدی، محمدمیر؛ و عباسی، سکینه.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

تصوّف و عرفان با ادبیات فارسی رابطه‌ای دیرینه دارد؛ این پیوند ناگسستنی، در قرن پنجم، آشکارتر می‌گردد. با ورود اصطلاحاتِ تصوّف و مضامینِ عرفانی به میدانِ ادبیات فارسی، جریان تازه‌ای در ادبیات شکل می‌گیرد که منادیِ اندیشه‌های والای عارفانه است و بعدها باعث ظهور شاعران بزرگی در پهنهٔ ادبیات فارسی می‌شود. این جریان منجر به شکل‌گیری شاخه‌ای از ادبیات با عنوان «ادبیات عرفانی» می‌گردد و متون ادبی و عرفانی بی‌بدیلی زیر سایهٔ آن، فرصت ظهور می‌یابند. تأثیرگذاری و تأثیرپذیری عرفان و ادبیات و طبعاً شعر، دوجانبه است. «شعر قبل از نزدیکی به تصوّف، قالبی بود بی‌جان» (نعمانی، ۱۳۶۸، ص. ۱۱۱). عرفان و تصوّف با ورد به شعر، باعث متعالی شدن شعر گردید و از طرفی، اندیشه‌های صوفیانه قبل از آشنایی با ادبیات و شعر فارسی، بسیار خشک و دور از لطافت بود. می‌توان گفت در دوره‌های نخستین، شعر فارسی از مفاهیم بلند انسانی و معرفتی چندانی برخوردار نبود؛ قصیده در خدمت مدح ارباب دولت و درباریان بود؛ مثنوی بیشتر برای ثبت وقایع و نبردهای شاهان به کار می‌رفت و غزل اغلب به بیان عاشقانه‌های زمینی سطحی و نازل محدود می‌شد؛ اما پس از ورود عرفان، ادبیات و به‌ویژه شعر، مفاهیم و مضامین والایی پیدا کرد. زیرا «حقیقت شعر در نزد صوفیه، برای بیان جذبات روحانی به کار می‌رفت» (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص. ۱۴۳). ابوسعید ابوالخیر (متوفی ۴۴۰هـ.ق) از نخستین عارفان ادب فارسی است که مفاهیم عرفانی و اصطلاحات تصوّف را وارد شعر کرد. پس از وی، حکیم سنایی غزنوی (متوفی ۵۲۵هـ.ق) بعد از دگرگونی روحی و پیوستن به جرگهٔ تصوّف، در حدیقه/حقیقه، به بیان مفاهیم صوفیانه و عارفانه پرداخت. این جریان، ادامه پیدا می‌کند تا بعدها به ظهور شاعرانِ عارفِ بزرگی چون عطار، مولوی و حافظ منجر می‌شود. اندیشه‌های صوفیانه و گرایش‌های عارفانه باعث شکل‌گیری شخصیت شعری شاعران بسیاری شده است و چه‌بسا اگر این اندیشه‌ها را از شعر این دسته از شاعران جدا کنیم، مقبولیت و عظمتی چنان که دارند، نخواهند داشت. یکی از شاعرانی که بخش اعظم اندیشه‌های او را در غزلیات، مفاهیم عارفانه تشکیل می‌دهد، میرغلامعلی آزاد بلگرامی است. آزاد بلگرامی از شاعران توانای سبک هندی است که در نظم و نثر فارسی و عربی مهارت خاصی داشته است.

۱-۱. پرسش‌های پژوهش

الف) آیا آزاد بلگرامی را می‌توان شاعری عارف به‌شمار آورد؟
 ب) مضامین عرفانیِ پُرکاربرد در غزل‌های آزاد بلگرامی کدامند؟
 پ) آیا تاکنون اشعار این شاعر از جنبهٔ عرفانی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است؟ از آنجا که پاسخ این پرسش منفی است، این پژوهش، ضروری و مورد استفادهٔ پژوهشگران خواهد بود.

۲-۱. پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ آزاد بلگرامی، پژوهش‌های اندکی انجام شده است که غالباً به معرفی آثار و روایت اجمالی زندگی او محدود می‌شود؛ از آن جمله عبارت‌اند از: «غزلان الهند میرغلامعلی آزاد بلگرامی» نوشتهٔ سیدحسن عباس (۱۳۷۳)، «میرغلامعلی آزاد بلگرامی و آثار عربی او» نگاشتهٔ سیدحسن عباس (۱۳۷۳)، «شناسایی منشأ نسخ خطی خزانهٔ عامره» نوشتهٔ هومن یوسفدهی و چندر شیکهر بتناگر (۱۳۹۲)، «نقدی بر تصحیح تازهٔ خزانهٔ عامره» نگاشتهٔ مهدی رحیم‌پور (۱۳۹۳)، «سهم آزاد بلگرامی در نگارش تاریخ دکن» نوشتهٔ هومن یوسفدهی (۱۳۹۴)، «معیارهای زیبایی‌شناختی آزاد بلگرامی در نقد بلاغی شعر فارسی» نگاشتهٔ بهمن بنی‌هاشمی و تقی پورنامداریان (۱۴۰۱)، «بازتاب آداب و سنن فرهنگی در غزلیات آزاد بلگرامی» نوشتهٔ شیدا رحیمی، هادی یوسفی و ایوب مرادی (۱۴۰۱). همچنین دکتر سیدحسن عباس در کتابی با عنوان «احوال و آثار میرغلامعلی آزاد بلگرامی» (۱۳۸۴) به شرح وقایع مهم زندگی آزاد و آثار وی پرداخته است؛ لیکن همچنان‌که گفته شد، این پژوهش‌ها، به معرفی شاعر و آثار او محدود می‌شود و متأسفانه تاکنون پژوهشی دربارهٔ بررسی اندیشه‌های عرفانی در شعر این شاعر بزرگ صورت نپذیرفته است. بنابراین ضرورت دارد به این موضوع پرداخته شود تا علاوه بر تبیین اندیشه‌های عرفانی این شاعر، زمینه برای آشنایی علاقه‌مندان، با این شاعر بزرگ گمنام، فراهم گردد.

۳-۱. روش انجام پژوهش

این پژوهش، به روش توصیفی و تحلیلی انجام شده است. در ابتدا، پس از مطالعهٔ غزل‌های آزاد بلگرامی، ابیاتی از آن که مشتمل بر مفاهیم عرفانی بوده، استخراج گردیده است. سپس این ابیات گلچین شده و نمونه‌هایی از آن در ذیل عناوین مختلف عرفانی درج گردیده و به شرح و بسط آن‌ها

پرداخته شده است. عناوین و موضوعات عرفانی براساس حروف الفبا مرتب شده است و ترتیب آن‌ها نشانه اولویت و اهمیت یکی بر دیگری نیست.

۲. بحث اصلی

۲-۱. آزاد بلگرامی

میر غلامعلی آزاد بلگرامی (۱۲۰۰-۱۱۱۶ هـ.ق) از شاعران نامدار و تذکره‌نویسان بزرگ قرن دوازدهم بوده است. او در فن تذکره‌نویسی در زمان خود بی‌مانند بود. در شعر عربی بی‌همتا بود و به زبان عربی قصیده‌های زیبایی با فصاحت و بلاغت ویژه‌ای در مدح رسول اکرم (ص) سروده و به همین سبب به «حسن‌الهند» معروف گشته است. خود وی می‌نویسد: «فقیر آزاد قصاید عربی هفتصد بیت در نعت نبوی به نظم آورده و وسیله اقوی برای تحصیل شفاعت پیدا کرده؛ لهذا ترانه افتخار می‌سراید:

چون مدح رسول، کام من شد حسن‌الهند نام من شد»

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۰، ص. ۵)

آزاد بلگرامی شاعر، نویسنده، تذکره‌نویس و منتقد بزرگ و توانای قرن دوازدهم شبه قاره است؛ او در نظم و نثر فارسی و عربی مهارت داشته است. وی علوم لغت، حدیث، سیر نبوی، ادبیات، عروض و قافیه را خوانده و از زمره استادان زمان خود به‌شمار می‌رود (عباس، ۱۳۸۴، ص. ۴۰). آزاد به سیاحت علاقه فراوان داشته و سفرهای متعدد انجام داده و بزرگان زیادی را ملاقات کرده و از محضر آنان کسب فیض نموده است. میرغلامعلی آزاد بلگرامی حنفی مذهب و پیرو طریقت تصوف چشتیه بود؛ می‌نویسد: «الحسینی نسباً و الواسطی اصلاً و البلگرامی مولداً و منشأً و الحنفی مذهباً و الجشتی طریقه...» (آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/الف: ۴۱۲). وی در سال ۱۱۳۷ هـ.ق با میر سید لطف‌الله بلگرامی بیعت کرد و به طریقت چشتیه درآمد (آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/الف: ۴۱۴). آزاد شاعری وارسته بوده و به ادعان خود، هرگز برای دریافت صله و پاداش، امیری را مدح نکرده است؛ می‌نویسد: «این دریوزه‌گر فیض الهی در تمام عمر خود لب به مدح امیری نگشوده و نامه خود به ستایش دولتمندی سیاه ننموده و در این باب هوایی می‌کشم:

مهر بر لب کرد آزاد از ثنای اغنیا نیست ارباب دُول را بار در دیوان ما»

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۰، ص. ۴-۵)

آزاد بلگرامی شخصی قانع، بذله‌گو، خوش‌اخلاق، متواضع و معتقد و متعهد به دین اسلام و ارزش‌های اسلامی و انسانی و بی‌نیاز از دولت و ثروت دنیوی بود (عباس، ۱۳۸۴، ص. ۶۰). این شاعر و نویسنده بزرگ در سال ۱۲۰۰ هـ.ق در سن ۸۴ سالگی درگذشت و طبق وصیت خود، در خلدآباد و در جوار مزار حسن دهلوی مدفون گردید (عباس، ۱۳۸۴، ص. ۶۷). آزاد بلگرامی با آثاری که در نظم و نثر از خود به یادگار گذاشت، در واقع یکی از پاسداران زبان و ادب فارسی در شبه قاره هند در قرن دوازدهم گشت. زبان و نحوه بیان آزاد در عین فصاحت، روان و دلکش است. شعر وی از تعقیدهای تعمّدی برخی شاعران سبک هندی، دور است. دیوان غزل‌های فارسی او، مشتمل بر ۱۰۵۸ غزل است. در غزل آزاد بلگرامی، تمام زیبایی‌ها و صور خیال معمول در سبک هندی را می‌بینیم. در غزل او، تشبیه، استعاره، کنایه، اسلوب معادله و تلمیح جایگاه خاصی دارد. وی در ابداع تشبیهات نو و ابتکاری، دستی توانا دارد. با وجود فصاحت در کلام، «در اشعار او، نازک‌خیالی‌ها، پیچیدگی‌ها، ریزه‌کاری‌ها، باریک‌اندیشی‌ها و خیال‌پردازی‌های سبک هندی به خوبی مشاهده می‌شود» (عباس، ۱۳۸۴، ص. ۳۳۴). آزاد بلگرامی در غزل، شاعری عاشق‌پیشه است و به وصف جلوه‌های جمال معشوق می‌پردازد و از درد دوری او، می‌نالند. معشوق در غزل‌های آزاد، گاه زمینی و گاه متعالی است؛ گاهی در یک غزل، عشق زمینی و آسمانی به هم می‌پیوندد. مظاهر و عناصر تصوّف و عرفان در غزل‌های آزاد بلگرامی مشهود است. وی از دنیای پست مادی بیزار است و آن را در غزل‌های خود نکوهش می‌کند. آزاد از زاهدان ریاکار به ستوه آمده و آن‌ها را به شدّت مذمت می‌نماید. مضامین اخلاقی چون: قناعت، فروتنی، توکل و خدمت به خلق در غزل او بسیار است. وی گاهی در قامت یک ناصح ظاهر شده و مخاطب را به انجام کارهای نیک و دوری از بدی‌ها و مفسد اخلاقی راهنمایی می‌کند. غزل‌های او گاهی سبک خاص حافظ را در ذهن تداعی می‌کند؛ او از تنگناهای دنیای مادی و افراد سفله و ناآگاه بیزار است و در گوشه میخانه آرام می‌گیرد و با یک جام شراب معرفت، از تعلقات مادی رها می‌شود. همانگونه که پیش از این گفته شد، آزاد بلگرامی پیرو طریقت صوفیان چشتیه بوده است. در غزل وی، به مفاهیم و مضامین عارفانه زیبایی برمی‌خوریم که بررسی و تحلیل آن‌ها خالی از لطف نیست.

۲-۲. چشتیه

طریقه چشتیه بزرگ‌ترین و مهم‌ترین سلسله عرفانی در شبه قاره هند است و پیروان این طریقت عرفانی، بزرگ‌ترین مروجان اسلام و ادب فارسی در شبه قاره بوده‌اند (آریا، ۱۳۶۵، ص. ۷). چشت ناحیه‌ای از هرات خراسان است. سلسله چشتیه دنباله طریقه ادهمیه (منسوب به ابراهیم ادهم) است و از زمان ابواسحاق شامی (متوفی ۳۲۹هـ.ق) به بعد، این طریقه عرفانی به چشتیه معروف گشت و خواجه حسن معین‌الدین سجزی چشتی اجمیری (متوفی ۶۳۳هـ.ق) آن را در شبه قاره گسترش داد (آریا، ۱۳۶۵، ص. ۶۹). ابواسحاق شامی در اواخر قرن سوم هجری از جانب خواجه ممشاد علو دینوری (متوفی ۲۹۹هـ.ق) به «خواجه چشت» ملقب گشت و از بغداد به خراسان فرستاده شد (الله‌دیه، ۱۳۸۶، ص. ۵۸-۵۷). چشتیه «یکی از مهمترین و مؤثرترین طریقه‌های صوفیه است که هم در تاریخ سیاسی و اجتماعی شبه قاره و هم در روی آوردن هندیان به اسلام نقش مهم و مؤثری داشته است» (کیخای فرزانه و سلیمی خراشاد، ۱۳۹۴، ص. ۱۶). مشایخ سلسله چشتیه علاوه بر ترویج دین اسلام در شبه قاره و تجدید روابط فرهنگی بین دو سرزمین، نقش مهمی نیز در گسترش زبان فارسی در شبه قاره داشتند (نجفی برزگر، ۱۳۹۴، ص. ۱). پیروان این طریقت، حنفی مذهب هستند. شجره نسبت این سلسله به حضرت علی (ع) می‌رسد (علوی کرمانی، ۱۳۵۷، ص. ۲۵). هرچند همه فرقه‌های تصوف به شبه قاره رسیدند؛ اما از میان آن‌ها، دو فرقه چشتیه و سهروردیه در شبه قاره بیشتر معروف شدند و بعدها چشتیه از همه بیشتر گسترش یافت (چوهدری، ۱۳۷۹، ص. ۲). اندیشه‌های چشتیه بر شریعت و سنت استوار بود. آنان معتقد بودند که اصلاح شخصیت بدون محبت الهی و احترام به سنت‌های الهی ممکن نیست. آن‌ها بر ارزش‌های اخلاقی و روحانی تأکید داشتند تا اخوت انسانی را تقویت نمایند. از نظر مشایخ نخستین چشتیه، نام دیگر مذهب، خدمت به خلق خداست و هر کوششی در جهت خدمت به خلق، قابل تقدیر و ارج است. آنان جنبه عملی نظریه وحدت وجود را رواج دادند و از آن برای اتحاد اجتماعی در جامعه استفاده کردند. مشایخ چشتیه بر این باور بودند که از دربار و دستگاه‌های سیاسی باید فاصله گرفت. علم در میان مشایخ چشتیه جایگاه ارزشمندی داشت. برای دریافت خرقة، شخص باید در علوم ظاهری به کمال می‌رسید؛ زیرا معتقد بودند انسان فاقد علم نمی‌تواند اسرار تصوف را دریابد و امراض روحانی انسان را درمان کند (علاء سجزی، ۱۳۹۰: دوازده و

سیزده). «پایبندی به شریعت، توجّه و تأکید بر طلب علم و علاقه وافر به سماع را می‌توان از اصول اساسی این فرقه شمرد» (فضلی درزی و طباطبایی، ۱۳۹۲، ص. ۲). مشایخ چشتیه معتقد بودند که کسب علم و دانش و بصیرت عرفانی برای صوفیان، امری ضروری است (رضوی، ۱۳۸۶، ص. ۴۰). همین اندیشه‌های متعالی و روش مسالمت‌آمیز بزرگان این سلسله باعث شده بود که نه‌تنها مسلمانان، بلکه هندوان شبه قاره به این سلسله علاقه و دل‌بستگی پیدا کنند (آریا، ۱۳۶۵، ص. ۱۹۴). اندیشه‌های عمده طریقت چشتیه را می‌توان در این موارد خلاصه کرد: ۱- مقصد نهایی مشایخ چشتیه، ایجاد محبت ذات باری تعالی در دل انسان‌ها بود. ۲- آن‌ها به اخوت انسانی معتقد بودند و می‌کوشیدند ارزش‌های اخلاقی و روحانی والایی را در دل همه انسان‌ها ایجاد کنند. ۳- مشایخ چشتیه روح قرآن را به‌عنوان انقلاب مذهبی مطرح می‌کردند و معتقد بودند هر عملی که در راستای رفاه انسان و خدمت به خلق برآید، تلاشی روحانی است. ۴- آن‌ها معتقد بودند که راهنمایی انسان به سوی فلاح و رستگاری و دور کردن او از بدی‌ها و پدید آوردن ارزش‌های اخلاقی و روحانی در وجود انسان‌ها، بر همگان واجب است. ۵- آنان جنبه عملی نظریه وحدت وجود را رواج دادند و معتقد بودند ترویج این نظریه، باعث اتحاد اجتماعی می‌شود. ۶- مشایخ چشتیه همواره می‌کوشیدند از دربار و سیاست کناره بگیرند. ۷- آن‌ها معتقد بودند زندگی توأم با قناعت، ضامن حقیقی سعادت انسان‌هاست. ۸- علم‌آموزی در نزد مشایخ چشتیه، بسیار مورد تأکید بود و کسب علم یکی از شرایط خرّقه‌پوشی به‌شمار می‌رفت (رحیمی و همکاران، ۱۴۰۱، ص. ۵-۶). چشتیه یکی از سلسله‌های طریقت است که مشایخ آن بر شریعت و احکام دین تأکید دارند. در اندیشه آنان، شریعت مقدم بر طریقت است. در این سلسله نه‌تنها مریدان، بلکه مُراد و مُرشد هم باید تمام واجبات و فرایض و حتی مستحبات شرع را ادا نماید. برخلاف برخی سلسله‌های طریقت، در نزد مشایخ چشتیه، کسی می‌تواند قدم در طریقت نهد که نخست پایبند شریعت بوده و تا آخر عمر لحظه‌ای از انجام وظایف و تکالیف دینی و شرعی غافل نباشد (آریا، ۱۳۶۵: ۲۰۲). یکی از شاعران بزرگ شبه قاره هند که پیرو طریقت چشتیه بود، میرغلامعلی آزاد بلگرامی است. اکنون به اندیشه‌ها و مفاهیم عرفانی در غزل‌های فارسی آزاد بلگرامی می‌پردازیم.

۳. مفاهیم عرفانی در غزل‌های آزاد بلگرامی

۳-۱. استغنا و وارستگی

استغنا در لغت به معنای بی‌نیازی است. در اصطلاح صوفیان، مقامی بلند است که در نزد آن، هر دو جهان به اندازه ذره‌ای هم ارزش و ارجمندی نمی‌یابد و همه کوشش جهانیان، در آن مقام، به پیشیزی نمی‌ارزد (گوهرین، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۰۰). مراد از استغنا «بی‌نیازی از غیر حق است و نیاز به او» (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵، ص. ۵۹). لازمه استغنا، قطع علاقه از مادیات و بهره‌های دنیایی و جاه و مقام است (سجادی، ۱۳۸۳، ص. ۸۶). سالک در طریق سلوک، باید تمام تعلقات دنیایی و مادی را کنار نهاده و غیر از ذات تعالی، به هیچ چیز و هیچ کسی تعلّق و رابطه قلبی نداشته باشد. عطار نیشابوری، استغنا را پس از وادی معرفت و پیش از وادی توحید، به عنوان سومین وادی عرفان می‌آورد و اینچنین می‌سراید:

بعد از این، وادی استغنا بود نه درو دعوی و نه معنا بود
می‌جهد از بی‌نیازی صرصری می‌زند برهم به یکدم کشوری
(عطار، ۱۳۹۲: ۲۳۱)

استغنا و رهایی از تعلقات دنیوی، یکی از مفاهیم عرفانی پُر تکرار در غزل‌های آزاد بلگرامی است. درویش پیش از هر خصلت دیگر، لازم است که خود را از زر، مال، مقام دنیوی و... آزاد و رها سازد تا بتواند مقامات و منازل سلوک عرفانی را بپیماید. عارفی که از قید تعینات عالم ماده رهایی نیافته باشد، پیمودن راه سلوک برایش محال و غیرممکن است. آزاد عارف می‌گوید:

زدم به هر دو جهان، آستین استغنا خلاف شیوه آزاد مدعا طلبی است
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۲۲)

آزاد، عارف وارسته‌ای است که به هر دو جهان، دنیا و آخرت، پشت نموده است. او حق جو و حق طلب است. وی رفتن به دنبال خواهش‌های نفسانی و آرزوهای دنیوی را با نام خود که آزاد است و شیوه عرفانی خود که چشتیه است، در تضاد می‌بیند. شاعر در مصراع نخست، آشکارا اعلام داشته که تعلقات دنیوی و حتی نعمت‌های بهشتی، او را از معشوق حقیقی دور نساخته است. هدف و مقصد او رسیدن به آن محبوب با کمال و جمال است.

مستی ما دست و دامن از جهان افشاندن است نرگس ساقی، خدا خیرش دهد، خمار ماست
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۲۳)

آزاد، عارفی است که به جای شراب مجازی دنیوی، شراب نگاه یار، او را مست و از خود بیخود نموده است. این نوع مستی عارف، زایل شدنی و محدودیت پذیر نیست که گاهی همراه عارف باشد و گاهی از وجودش زایل شود. شراب مجازی دنیوی، از آن کوتاه نظران است. چنانکه گفته شده است:

هرچه کوتاه نظرانند، بر ایشان پیمای
که حریفان ز مل و من ز تأمل مستم

(سعدی، ۱۳۸۶: ۵۴۶)

در باور آزاد عارف پیشه، این مستی عشق به محبوب حقیقی، باعث می شود که از دنیا و تعلقاتش دامن بیفشاند و به کم و زیاد آن هیچ گونه وابستگی نداشته باشد. آزاد می گوید:

ترک علاقه، لازمه استقامت است
با قامت الف، زبر و زیر بیش نیست

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۴۲)

عارفی که پایداری و مداومت در راه خدا و سلوک را می طلبد، لازم است که خود را از وابستگی ها و تعلقات دنیوی برهاند. اگر در مسیر پیمودن راه سلوک، اندک غفلتی یا سرگرم شدن به دنیا و تعلقات فریبنده اش از خود نشان دهد، آغاز گمراهی اوست. شاعر به وسیله اسلوب معادله و تشبیه، درصد آسان ساختن این مفهوم و پیام به ذهن مخاطبان خویش است. او وجود شخص عارف را به حرف الف تشبیه نموده که از پذیرش فتحه و کسره بی نیاز است. عارف طالب کمال نیز مانند حرف الف باید تعلقات را همچون حرکات و مصوت ها از خود دور سازد.

بهار این چمن آزاد! آخر رنگ می یازد
چو شبنم از جهان رنگ و بو ببرند محمل را

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۴۱)

چمن استعاره از دنیاست. بهار دارای ایهام است: هم به معنای شکوفه و هم به معنای فصل بهار آمده است. منظور از جهان رنگ و بو، دنیاست که اصلاتی ندارد و پوشالی و فناپذیر است. رنگ باختن چیزی کنایه از نابود شدن آن چیز است. محمل بر بستن کنایه از آماده سفر شدن است. «شبنم» یکی از واژه های کلیدی در شعر شاعران سبک هندی است. مفهوم و پیام شاعر در بیت ذکر شده آن است که آنچه متعلق به دنیاست، فناپذیر است؛ پس توصیه می کند سالکان راه حق از دنیای فریبنده و تعلقاتش دوری جویند؛ زیرا دنیا و تعلقات آن، نه تنها به سالک در جهت رسیدن به کمال سودی نمی رساند؛ بلکه سد و مانع کمال او می شود. سالکان طالب کمال، لازم است که با جهان فناپذیر وداع کنند و پیش از مرگ، با ترک تعلقات دنیوی، از دنیا و گرفتاری هایش رهایی یابند.

۳-۲. تجلی و جلوه

تجلی در لغت به معنای روشن شدن، جلوه گر شدن، روشنی، تابش، هویدا و نمایان شدن است. در اصطلاح عارفان، تجلی، نور مکاشفه است که از باری تعالی بر دل عارف ظاهر می شود. همچنین اظهار ذات، صفات، اسماء و افعال الهی به اشخاص را نیز تجلی گویند. البته رؤیت ذات از نظر صوفیه، محال نیست؛ بلکه ممکن است. تجلی ذات، صفات و افعال الهی به انواع و اشکال و درجه های مختلف صورت می گیرد و هر کسی مطابق توان، همت و ظرفیت خود، آن را درک می کند. همانطور که ذات یکتا لامتناهی است، تجلی نیز هر دم به گونه های مختلف صورت می پذیرد (غزنوی، ۱۳۷۴، ص. ۶۸). «در اصطلاح صوفیه، تجلی عبارت از جلوه انوار حق است بر دل صوفی» (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۷). در عرفان نظری و حکمت اشراقی، خلقت جهان نتیجه تجلی حق است (سجادی، ۱۳۸۳، ص. ۲۲۳). تجلی سه قسم است: تجلی ذات، تجلی صفات و تجلی افعال. تجلی ذات عبارت است از فنای ذات سالک و متلاشی شدن صفات او در اثر غلبه حق. علامت تجلی صفات آن است که اگر ذات قدیم تعالی به صفات جلال چون عظمت و قدرت و کبریا و جبروت، تجلی کند، همگان خاشع و خاضع می شوند و اگر به صفات جمال تجلی کند، همه هستی را لطف، رحمت، سرور و کرامت فرامی گیرد. علامت تجلی افعال، قطع نظر از افعال خلق و اسقاط خیر و شر و نفع و ضرر از فعل ایشان است؛ زیرا مشاهده فعل الهی، خلق را از منسوب کردن افعال به خود منصرف می گرداند (همان: ۲۲۳-۲۲۵). تجلی و جلوه حق در شعر شاعران سبک هندی، بازتابی گسترده دارد. آزاد بلگرامی نیز از این قاعده مستثنی نیست. ابیات فراوانی در غزل های آزاد بلگرامی می توان یافت که به تجلی و جلوه آفریدگار هستی اشاره دارد. چنانکه گفته است:

تا توانی در تلاشِ جلوه جانانه باش / گر چراغی رو نماید، پیش رو، پروانه باش
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۴۴۰)

شاعر عارف، به سالکان طریقت سفارش می کند که با چشم حقیقت بین، جلوه های حق تعالی را در جهان مشاهده کنند و عشق ورزی نمایند. وی با مثال محسوس درصدد است مفهوم را به ذهن مخاطب، نزدیک و آسان سازد. آزاد عارف بر این باور است که سالک باید به اندک تجلیات حضرت حق، توجه کند و از آن غافل نباشد. چنانکه پروانه به شعله چراغ و شمع، عشق می ورزد، سالکان نیز

لازم است در برابر جلوه‌های ظهور محبوب حقیقی چنین باشند. در بیتی دیگر، همین مضمون را با اندکی تفاوت تکرار نموده است:

تجلی نیست کم، اما نباشد چشم بینایی اگر پروانه‌ای خیزد، چراغانی شود پیدا
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۹۷)

ذات حق در سراسر هستی، نمایان و جلوه‌گر است؛ اما چشم بینا و سالک حقیقت‌بین کمتر یافت می‌شود. اگر سالکی جویای مشاهده جلوه‌های یار باشد، تمام هستی، او را به‌سوی خود فرامی‌خواند. اگر سالک، چشم دل بگشاید و در وجود پدیده‌ها که تجلی معشوق حقیقی هستند، تأمل و درنگ نماید، شگفتی‌های بسیار خواهد دید. چراغ‌ها و شمع‌ها در جهان هستی بسیارند؛ اما سالکان همچون پروانه کم‌اند تا در اطراف آن‌ها عشق‌ورزی و جانبازی کنند.

هست آیینۀ صد رنگ تجلی هر دل شیشه‌ای نیست که روشن ز چراغان تو نیست
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۶۰)

در باور آزاد عارف، دل‌های عارفان و سالکان طریقت، همچون آیینۀ صدرنگ است که می‌تواند جلوه‌های جمال حضرت حق را نمایان و آشکار سازد. جلوه‌های جمال آفریدگار هستی در جهان همچون محفلی و مجلسی چراغان شده است که شیشه‌های آن محفل، آن تجلیات را بازتاب می‌دهند. نکته قابل توجه آن است که سالک باید مراقبت نماید که نخست آیینۀ دل را از زنگار تعلقات بزدايد تا آیینۀ دل، توانایی بازتاب تجلیات و جلوه‌های جمال را بیابد؛ وگرنه بدون تزکیۀ دل، مشاهده جلوه‌های معشوق، امکان‌پذیر نیست.

هر ذره خاک هست سیه‌مست جلوه‌ای چون سایه هر قدم که روی، آرمیده رو
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۵۳۰)

شاعر، ذرات خاک را مست و از خود بیخود شده جلوه محبوب ازلی می‌داند تا چه رسد به گل‌های رنگارنگ، درختان زیبا، افلاک شگفت‌انگیز و سحرآمیز. پس بر سالکان طریقت لازم است در همه پدیده‌ها از جمله ذرات خاک که مست جلوه حق هستند، تأمل و تدبّر نمایند و از آن‌ها به سادگی نگذرند. آنگاه به مخاطبان و سالکان سفارش می‌کند وقتی که بر ذرات خاک که مست معشوق هستند و مانند افراد سیه‌مست بر زمین افتاده‌اند، قدم می‌گذارد، آهسته و آرام قدم بگذارد تا آزرده نشوند.

شیشه گلزار می‌سازد تو را خاطرنشین رنگ‌های مختلف در جلوه بی‌رنگ اوست

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۷۰)

شاعر عارف پیشه، باغ و گلستان را به شیشه‌ای تشبیه کرده که توان بازتاب و انعکاس نقش‌ها را دارد. خاطرنشین را در معنای خاطرنشان به کار برده است. مفهوم و پیام بیت این است که ذات حق، یکتاست؛ ولی جلوه‌های بی‌نهایت و رنگارنگ دارد. سراسر هستی و همه پدیده‌های گوناگون، جلوه‌های جمال محبوب بی‌همتا هستند. باغ و بوستان همچون شیشه‌ای است که تصویر و نقش گل‌ها، گیاهان، درختان و پرندگان نغمه‌سرا را بازتاب می‌دهد. جهان هستی نیز چنین ظرفیت و قابلیت دارد. جلوه ذات حق، بی‌رنگ است و همچون ذات حق، تعددپذیر نیست؛ ولی در آئینه جهان به رنگ‌های بی‌نهایت، آشکار می‌گردد.

نمی‌گویم تو را از دست ده دامن تقوا را ببین در گوشه میخانه هم گاهی تجلی را

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۰۵)

آزاد بلگرامی همچون دیگر عارفان، بر این باور است که ذات حق در سرتاسر جهان، جلوه‌گر است؛ اما برخی کوتاه‌نظران از درک این حقیقت، بی‌بهره هستند. او زاهدان قشری و تنگ‌نظران ظاهرپرست و کوتاه‌بین را مخاطب قرار داده، می‌گوید: ای زاهدان! من شما را به ترک زهد و پرهیزگاری سفارش نمی‌کنم؛ ولی اگر گاهی به میخانه که در نظر شما مرکز فسق و فجور است اقامت گزینید، از این فیض که جلوه‌های جمال حق را در میخانه و خرابات ببینید نیز بهره‌مند خواهید شد. پس تعصب و کوتاه‌نظری را رها کنید و با چشم دل و چشم حقیقت‌بین به جلوه‌های جمال حق تعالی بنگرید تا شایستگی یافته و در ردیف سالکان طریقت قرار گیرید.

۳-۳. ضرورت وجود مُرشد

مُرشد و پیر در اصطلاح تصوف، به معنای پیشوا و رهبری است که سالک، بدون یاری و همراهی او، به حق واصل نمی‌شود. در نزد صوفیه، خرقة پوشیدن از دست پیر، قدم اول در ورود به تصوف محسوب می‌شود. مُرشد، قطب دایره امکان و متصدی تربیت و تهذیب سالک و رسیدن او به حق است. از این رو دستور او بدون چون و چرا توسط سالک، مطاع است. نظر مُرشد کامل و پیر را سبب تبدیل ماهیت مُرید می‌دانند؛ یعنی با تأثیر تربیت و تصرف مُرشد، روح انسانی تکامل می‌یابد (رجایی

بخارایی، ۱۳۷۵، ص. ۸۸). مرشد، سالکی است که مراحل تصوّف و سیر و سلوک را با اخلاص و زیر نظر پیر و انسان کاملی پیموده و به حقایق رسیده است و پس از آن، این قابلیت و لیاقت را یافته است که تربیت سالکان را بر عهده بگیرد. پیری که به ارشاد سالکان می‌پردازد، باید خرقهٔ ارشاد را که در حکم اجازهٔ تعلیم و تربیت است، از مرشد قبلی که خود تربیت یافتهٔ اوست، دریافت کرده باشد و در طریقت به مقام فنا فی الله و بقا بالله رسیده باشد. پیر باید افعال و اقوال مریدان را از ابتدا تا انتها بداند و برای مریدان، مانند آینه‌ای باشد که آن‌ها بتوانند تمامی اسما و صفات و افعال الهی را در او مشاهده کنند (سجّادی، ۱۳۸۳، ص. ۳۶۱). بدون همراهی و راهنمایی مرشد، سیر و سلوک میسر نخواهد بود و سالک در گذشتن از این گذرگاه صعب‌العبور ناتوان و چه‌بسا گمراه خواهد شد. سالک باید دامن مرشد را گرفته و در تمام این مسیر، لحظه‌ای از رهنمودهای او غافل نشود. حافظ می‌گوید:

قطع این مرحله بی‌همراهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطرِ گمراهی

(حافظ، ۱۴۰۱: ۶۶۶)

عارفان به لزوم هدایت پیر و مرشد، بسیار تأکید کرده‌اند. سالک مبتدی لازم است برای آنکه سختی‌ها و موانع سلوک را پشت سر بگذارد، تحت ارشاد و هدایت عارف به کمال رسیده قرار گیرد. این حقیقت در عرفان و طریقت، اصلی تغییرناپذیر و همیشگی است. سالکی که از موهبت هدایت مرشد برخوردار نباشد، یا گمراه می‌شود و یا در مقام عرفانی متوقف می‌ماند. آزاد بلگرامی بارها به لزوم وجود راهنما اشاره نموده است:

در چوب خشک، صحبت کامل، اثر کند اعجاز شد نصیب، عصای کلیم را

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۶۶)

همنشینی با عارف کامل و واصل به حق، باعث رشد و تعالی سالک الی الله می‌شود. آزاد عارف بر این باور است که همنشینی و مجالست با انسان کامل، در چوب خشکیده نیز تأثیر می‌گذارد؛ چنانکه عصای حضرت موسی (ع) که از چوب خشک ساخته شده، وقتی که همنشین و همدم حضرت موسی (ع) شد، وسیلهٔ معجزه گشت؛ تبدیل به اژدها گردید و ساحران را بلعید. شاعر با بهره‌گیری از اسلوب معادله و تشبیه توانسته است مطلب و مدّعی خویش را که همان لزوم هدایت مرشد برای سالک است، برای مخاطبان به آسانی بیان نماید.

توان ز سوختگان یافت منزل مقصود که راه، ماهی بریان نمود موسی را
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۵۹)

سالک راه حق با پیروی کردن و همنشینی نمودن با عارفان سوخته و به کمال رسیده، می تواند به منزل مقصود و نهایت راه سلوک و عرفان برسد. چنانکه ماهی بریان، راهنمای موسی (ع) شد. شاعر برای نزدیک ساختن پیام خود به مخاطبان، از اسلوب معادله و تشبیه بهره گرفته است. سالک به حضرت موسی (ع) مانند شده و عارفان سوخته به ماهی بریان تشبیه شده اند. پس وقتی که پیامبری چون حضرت موسی (ع) به راهنما نیاز دارد، قطعاً سالک تازه کار نیز به دلیل راه و راهنمایی مرشد، نیاز خواهد داشت.

صفای وقت، دم صبح کرد شام مرا کدام مرشد روشن ضمیر می آید
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۸۹)

در بیت فوق، با تشبیه مضمّر و پوشیده، مرشد کامل که دلی تابناک دارد، به خورشید تابان که روشن کننده جهان است، مانند گشته است. شاعر بر این باور است که صفا و پاکی، شب های او را به آغاز صبح و روشنائی آن تبدیل ساخته است. این تغییر تاریکی و سیاهی به نور و روشنائی، خودبه خود و بدون دلیل انجام نمی شود. پس مرشدی که دلی همچون آینه و خورشید دارد، نزد شاعر عارف (آزاد) در حال آمدن است؛ زیرا این تحول در سالک، قطعاً از وجود ارزشمند پیر راهنما و مرشد کامل است.

ز دست قدرت پیر مغان، آزاد! حیرانم که جام اولینش مبتدی را منتهی کرده
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۵۳۶)

آزاد عارف از توانایی معجزه گون پیر مغان یا پیر راهنما و مرشد کامل، حیرت زده و در شگفت است؛ زیرا نخستین فیضی که از مرشد به مرید یا سالک رسیده، او را به کمال رسانده است. پیر مغان می تواند هم مرشد کامل باشد و هم پیر آزلی یا ذات حق؛ چنانکه شعر حافظ نیز چنین قابلیت و تفسیر در ترکیب «پیر مغان» را دارد:

حلقه پیر مغان از ازلّم در گوش است بر همانیم که بودیم و همان خواهد بود
(حافظ شیرازی، ۱۴۰۱: ۲۷۸)

علم از دیدنِ اوراق، مجو بی‌استاد راه را گم نکند هر که دلیلی دارد
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۳۱۰)

آزاد بلگرامی در بیت فوق‌الذکر، به سالکانِ راهِ محبوب، یادآور می‌شود که علمِ تحقیق و عرفان، در دفتر و کتابِ مذهبی وجود ندارد. راهِ رشد و تعالیِ سالک در پیروی نمودن از استاد یا مرشدِ کامل است. اگر سالک، غفلت یا سهو نماید و از ملازمت و همراهیِ پیرِ راهنما دور بماند، قطعاً به پیمودنِ مراحل و منازل یا مقاماتِ عرفانی قادر نیست؛ چه‌بسا که در هنگامِ پیمودنِ طریق، راه را گم کرده و به سرمنزَلِ مقصود نخواهد رسید.

۳-۴. غیرت

غیرت به معنای حمیت و تعصّب بر چیزی است. در اصطلاح، تعصّبِ عاشق یا معشوق بر حضور شخص دیگری در میان آن‌هاست. نزد سالکان، حمیت و تعصّب است بر طلبِ قطعِ تعلّقِ محبوب از غیر، یا قطعِ تعلّقِ غیر از محبوب. هیچ محبّی نیست مگر آن‌که غیور باشد. غیرت بر سه قسم است: غیرتِ مُحبّ، غیرتِ محبوب و غیرتِ محبّت (کاشانی، ۱۳۹۴، ص. ۴۱۴). غیرتِ محبّ این است که عاشق نمی‌خواهد محبوب یا معشوق بر کسی غیر از او محبّت ورزد. غیرتِ محبوب این است که معشوق نمی‌خواهد کسی غیر از خودش، شریکِ عشق‌ورزیِ عاشق گردد. معشوق، تمام عشقِ عاشق را برای خود می‌خواهد و تحمّلِ شریک را ندارد. همچنین معشوق نمی‌خواهد کسی دیگر جز خود او، بر حال عاشق و شیفتگی و شوریدگی او آگاهی یابد. در غیرتِ محبّت، عاشق از هر چیزی جز محبّت، روی برمی‌گرداند. این غیرت، عاشق را از قید دوستی و محبّتِ محبوب خارجی آزاد می‌کند. این مرتبه از غیرت، ادامه پیدا می‌کند تا به اتحادِ محبّ و محبوب منجر می‌شود (کاشانی، ۱۳۹۴، ص. ۴۱۴-۴۱۷).

عارفِ عاشق، آزاد بلگرامی، از آفریدگار هستی که مبدأ فیاض است، یاری می‌گیرد و کارهایش رونق و سامان می‌یابد. او هیچ وقت، منت‌های سخت و دشوارِ انسان‌ها را تحمّل نمی‌کند؛ زیرا غیرتِ او نمی‌پذیرد که به غیر از معشوقِ اَزّلی، اندک وابستگی داشته باشد. پس گفته است:

برنتابد غیرتِ من، منتِ سنگینِ خَلق مبدأ فیاض، رونق می‌دهد کارِ مرا
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۶۱)

در بیتی دیگر، هم‌مضمون با بیت فوق گفته است که غیرتِ عاشق یا آزاد بلگرامی به او اجازه نمی‌دهد که از غیرِ محبوب آزلی، یاری بخواهد. این حقیقت عرفانی (غیرتِ سالک) تا آن درجه است که وقتِ دعا گفتنِ شاعرِ عاشق، وی آمین خواندنِ غیرِ محبوب را برای اجابتِ دعای خود نمی‌پسندد. مدد از غیرِ جُستن، غیرتِ ما بر نمی‌تابد دعای ما نخواهد از کسی زنه‌ارِ آمینی

(همان: ۵۸۵)

آزادِ عارف در جایی دیگر از غزل‌هایش، وجود خودش را به ماهِ آسمان تشبیه کرده و بر آن ترجیح داده است؛ زیرا ماهِ آسمان برای نورانی شدن، به کسب نور از آفتاب، نیازمند است؛ ولی شاعرِ عاشق، خود را مخاطب قرار داده و با مفاخره و مباهاات و شطح عرفانی می‌گوید: من که آزاد بلگرامی هستم، غیرتِ من نمی‌پسندد از غیرِ محبوب، تقاضایی داشته باشم؛ وجود من از منبعِ اصلی هستی یعنی وجود حق تعالی، کسب نور می‌کند:

حضور از راهِ غیرت می‌فشاند آستین بر زن که خاتون می‌کند مزدورِ خود پیوسته شوهر را
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۰۰)

آستین افشاندن بر چیزی کنایه است از روی گردان شدن از آن چیز و پشت پا زدن به آن. غیرتِ عاشقِ عارف، تنها محبوب حقیقی را می‌جوید و وصالِ آن را می‌طلبد؛ بنابراین معشوقِ مجازی، در دلِ عارفِ راستین و عاشقِ حقیقی، جایی ندارد. آزاد به معشوق زمینی و زن، دل نمی‌سپارد و به آن توجه نمی‌کند؛ زیرا برای عاشق، وابستگی و محدودیت ایجاد می‌کند و محدود شدن در این عشقِ مجازی، او را از معشوقِ حقیقی دور می‌سازد.

۳-۵. فقر

فقر در لغت به معنای احتیاج و تنگدستی است؛ اما در اصطلاح تصوف، فقر عبارت است از نیازمندی به خدا و بی‌نیازی از غیر او (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵، ص. ۵۰۹). فقر، بی‌پروا شدن از دنیا و آخرت است و فقیر کسی است که به خداوند نیازمند است و از غیر او بی‌نیاز (غزنوی، ۱۳۷۴، ص. ۱۷۰). «فقیر کسی را گویند که بدانچه مرضی حضرت حق نیست، دل نسپارد و از سر همه چیز برخیزد» (زمانی، ۱۳۸۳، ص. ۵۸۲). فقیر کسی نیست که به سبب ناتوانی، تهیدست مانده است؛ بلکه این صفت در نزد صوفیان به کسی اطلاق می‌شود که با وجود توانایی، هیچ تملّکی نداشته باشد و در دل او هیچ

رغبتی برای تملک نباشد. بنابراین برای سالک طریق حق، رسیدن به مقام فقر ممکن نیست تا زمانی که از مقام زهد عبور کرده باشد؛ زیرا منسوب کردن مقام فقر به کسی که به دنیا رغبت دارد، هرچند هیچ ملکی نداشته باشد، صحیح نیست (کاشانی، ۱۳۹۴، ص. ۳۷۵). از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که فرمودند: «الْفَقْرُ فُخْرٌ وَ بِهِ افْتَخَرُ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۹، ص. ۳۰).

آزاد بلگرامی، مقام و جایگاه فقیرانِ الی الله را از پادشاهان و امیران دنیوی برتر می‌داند؛ چنانکه در ابیات فراوان به این نکته اشاره نموده است؛ از جمله بیت زیر:

اگر ریاستِ مُلک از امیر می‌آید ریاستِ دو جهان از فقیر می‌آید
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۸۹)

عارفان به‌طور کلی و آزاد بلگرامی به‌طور خاص بر این باورند که عارفان که نیازمندان درگاه خداوند هستند، هرچند به‌ظاهر از مال و منال دنیوی بی‌بهره‌اند و از تعلقاتِ پستِ جهانِ مادی روی‌گردانند؛ ولی از نظر معنوی، در دو جهان، دنیا و آخرت، سرورانِ انسان‌ها هستند. اگر پادشاهان در دنیا، فرمانروایی و حکمرانی دارند، در حقیقت جایگاه آن‌ها از مقام و منزلت سالکانِ راه خدا، فروتر است.

هر کس که به گنجینه فقر است تسلی محتاج به احسانِ امیرالامرا نیست
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۳۹)

شاعرِ عارف در بیت فوق، فقر و درویشی را به خزانه و گنجینه‌ای تشبیه کرده که از تهی شدن در امان است. عارفی که خاطرش را به گنجینه فقر، تسلی داده باشد و به نیازمندی به مالکِ حقیقی جهان یعنی خداوند، نظر داشته باشد، به نیکی و بخششِ پادشاهان و فرمانروایان دنیایی، توجه و چشم‌داشتی ندارد. قناعت و خرسندیِ حاصل از فقر و درویشی، به سالکِ راه خدا، بلندیِ همت و مناعتِ طبع می‌بخشد که به دنیا و مافیها پشتِ پا می‌زند.

در این چمنِ گلِ فصلی است دولتِ اُمرا گلِ همیشه بهار است دولتِ فقرا
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۹۱)

در بیت ذکر شده، چمن استعاره از جهانِ مادی و دنیاست. شاعر، حکمرانی پادشاهان دنیوی را همچون گلی می‌داند که در یک فصلِ خاص می‌رویند، شکوفا گشته و پس از چند روزی، پژمرده و نابود می‌گردند. حال آنکه فرمانروایی و قدرتِ عارفانِ به‌ظاهر بی‌بهره از قدرت و شکوه دنیوی، همچون گلِ همیشه بهار است که در طول سال، شاداب و شکوفایند. رفتن و آمدنِ فصل‌ها به آن‌ها زیان

نمی‌رساند. آزاد بلگرامی در ابیات بسیار، فقیران و درویشان را از سعادت‌بخشی پرونده اساطیری «هما» بی‌نیاز می‌داند؛ چنانکه گفته است:

بر سرم فقرِ خداداد سلامت باشد این سوادِی است که با یمن‌تر از ظلِّ هُماست
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۲۱)

بلگرامی عارف، فقری را که محبوب آسمانی به او بخشیده است، فرخنده‌تر از نیکبختی و سعادت می‌داند که سایه پرنده هُما، به پادشاهان و حکمرانان دنیوی می‌بخشد. وی آرزوی سلامتی برای فقر و درویشی دارد و با افتخار و مباهات از آن یاد می‌کند. او غیرمستقیم پادشاهی دنیوی را هیچ انگاشته و به انسان‌ها یادآور می‌شود که درویشان خداوند، سلاطین عزلت و کلبه درویشی خود هستند و دنیا و تعلقاتش، آن‌ها را نمی‌فریبد.

آنان که ساختند غنا را غلام فقر جاروب کلبه از پر و بال هُما کنند
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۹۰)

در باور شاعر عارف، درویشان که توانگری و ملک و منال دنیوی را زیردست فقر و درویشی قرار می‌دهند، به مقامات معنوی والایی می‌رسند و هیچ توجهی به حطام پست دنیوی ندارند. نه زر و ثروت آن‌ها را می‌فریبد و نه پادشاهی و دیگر مقام‌های به‌ظاهر مالی دنیوی. شاعر با بهره گرفتن از فن تشبیه، درصدد است مفهوم و پیام مورد نظر خود را به ذهن مخاطبان، آشنا سازد. او پر و بال هُما، مرغ سعادت‌بخش را، جاروب کلبه درویشان می‌داند. در بیتی دیگر هم گفته است:

آزاد ما ز فقر کند ذوق سلطنت شرمنده مروت بال هُما نشد
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۳۱۴)

بلگرامی به سبب فقر و درویشی، به خود می‌بالد و مباهات می‌کند. وی با مفاخره و صدای رسا اعلام می‌دارد که آزاد بلگرامی همچون دیگر عارفان است که چون نظر لطف حق، شامل آن‌ها شده است، به دنیا پشت کرده و از زنجیرهای تعلقات رهایی یافته‌اند. در حقیقت کلبه درویشی آن‌ها کاخ پادشاهی و خودشان پادشاهان کلبه‌نشین هستند. پس شایسته است که عارفان وارسته از قید و بندهای مادیات، به سبب دست یافتن به مقامات والای عرفانی و معنوی، هیچ وقت بار منت یاری بال هُما، سعادت‌بخش را نپذیرند. غلامعلی آزاد، گاهی نیز فقر و درویشی را در تقابل با پادشاهی اسکندر مقدونی قرار می‌دهد. از آنجا که اسکندر توانست بخش وسیعی از کشورهای زمین را تصرف کند و

پادشاهی پُرافتخاری برای خود رقم بزند، شاعرِ عارف، ناچیزیِ پادشاهیِ اسکندر را یادآور می‌شود تا اهمیتِ فقر و فنا را به سالکان یادآوری کند. آنجا که فرموده است:

آزادِ ما ز فقر کند ذوقِ سلطنت شرمندۀ مروتِ بالِ هُما نشد
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۳۲۲)

شاعرِ عارف با به‌کارگیری فنّ اسلوب معادله که دارای ژرف‌ساختِ تشبیه است، سخن خود را در ذهنِ مخاطبانِ کلامش، جای‌گیر و تثبیت نموده است. در باور وی، فقر و درویشی لذّت و احساسی به عارف ارزانی می‌دارد که پادشاهانِ دارای تاج و افسر از آن بی‌بهره‌اند؛ چنانکه آبِ حیات، نصیبِ خضر که انسانِ کامل است، گردید و اسکندر، پادشاه مقتدر، به آن دست نیافت. جانِ کلامِ شاعر این است که انسان‌ها و سالکانِ راه طریقت باید بکوشند تا به مقام فقر برسند تا روح آن‌ها به آسایش که در جاه و مقام دنیوی یافت نمی‌شود، نایل شود.

لذّتِ فقر به دارندۀ افسر ندهند ساغرِ آبِ خضر را به سکندر ندهند
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۵۰۵)

بلگرامی از حقّ تعالی آرزو دارد که محبوبِ ازلی به او سعادتِ ناشی از فقر و فنا را ببخشد. از آنجا که مقامِ عرفانی فقر و فنا برای سالکان، سخت و دشوار است، آرزوی آزاد، ناشی از بلندهمتّی اوست. نکته‌ی دیگر اینکه عطار نیشابوری در منطق‌الطیر، مقام فقر و فنا را هفتمین و آخرین وادیِ سلوک می‌داند؛ پس رسیدن به مقام فقر و فنا یعنی رسیدن به نهایتِ مقام‌های عرفانی. عارفی که بتواند به این مرحله از مقامات برسد، کشور‌گشایی‌ها و حکومتِ مقتدرِ اسکندر مقدونی در جنبِ آن، فاقد ارزش است و رنگ می‌بازد.

۳-۶. فنا

فنا در لغت، عبارت است از نیستی و محو شدن؛ اما در اصطلاح تصوّف و عرفان، فنا یکی از مقامات سیر و سلوک است که در طی آن، سالک، وجود خود را در میان نمی‌بیند و در وجود مطلقِ حق، محو می‌شود. فنا «یعنی فناى بنده در حق؛ که جهت بشریتِ بنده در جهت ربوبیتِ حق، محو گردد» (سجّادی، ۱۳۸۳: ۶۲۸). فنا یعنی انسان، خود و بندگی خود را در برابر حق، نیست انگارد و تمایلات و آرزوهای خویش را چیزی نشمارد و همه‌ی جهانیان و جهان را در برابر حق تعالی، نپندارد (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵: ۵۲۵). «عارفان اسلامی، مقام فنا را نهایت سیر و سلوکِ سالک و هدف اصلی از

پیمودن همه احوال و مقامات را رسیدن به فنا فی الله و بقا بالله می‌دانند» (پناه و فولادی، ۱۴۰۲، ص. ۵). فنا و بقا متعاقب یکدیگر هستند. فنا پاک شدن از صفات نکوهیده و بقا تحصیل اوصاف ستوده است. هر که از اوصاف مذموم فانی گردد، خصال محمود در وی ظاهر می‌شود (قشیری، ۱۳۷۴، ص. ۱۰۶-۱۰۷). «فنا زوال حظوظ دنیوی و اخروی است مطلقاً و بقا بقای رغبت به حق تعالی» (کاشانی، ۱۳۹۴، ص. ۴۲۶). سالک در ابتدا باید از صفات انسانی و خصایل مادی فانی گردد تا اذن شایستگی و اذن حضور در بارگاه محبوب ابدی را داشته باشد. مولانا می‌گوید:

هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا
چیست معراج فلک، این نیستی عاشقان را مذهب و دین، نیستی
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶۰/ ۸۵۸)

مقام عرفانی فنا نزد عارفان و همچنین شاعران عارف فارسی زبان، جایگاه ویژه‌ای دارد و بازتاب مقام فنا به فراوانی در شعر شاعران عارف‌پیشه دیده می‌شود. آزاد بلگرامی در غزل‌هایش، توجهی خاص به مقام فنا داشته است؛ چنانکه می‌فرماید:

روح را در دامن دشتِ عدم، خوش سیرهاست کاش این دیوانه از زنجیر تن آید برون
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۵۱۰)

آزاد عارف با اشاره به دو بُعدی بودن انسان، روح ملکوتی انسان را در دشت پر گل و سبزه عدم و فنا می‌بیند که شادمان و رها شده از زندان تعلقات دنیوی و زنجیر تن، سیر می‌کند. انسان آگاه و سالک راه حق باید کوشش نماید که روح خویش را از زنجیر تن رهایی بخشد. بلگرامی در بیتی دیگر به حدیث «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» اشاره دارد و می‌گوید:

به مرگِ خود سیه کن جامه تا عمرِ آبد یابی در این ظلمت، قدم نه آب حیوان می‌شود پیدا
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۴۳)

شاعر عارف بر این باور است که راه رهایی بشر و تعالی و کمال انسان در مرگ پیش از مرگ نهفته است. برای سالک طالب کمال، لازم است که خودخواهی، خودپرستی و غرق شدن در وابستگی‌های دنیوی را که فقط متعلق به جهان ماده و تن جسمانی بشر است، کنار بگذارد تا روح انسانی وی، فرصت کمال یابد. در باور آزاد بلگرامی، عمر ابدی و آب حیات راستین در همین نکته است.

نمی‌بینی حیاتِ شمع، رهنِ سوختن باشد بقایِ زندگانی، بی‌فنا حاصل نمی‌گردد
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۳۵۳)

شاعرِ عارف با ذکر مثالی محسوس، درصدد است درکِ اندیشهٔ متعالی خود را برای مخاطبِ شعرِ خود آسان سازد. در باورِ وی، شمع بعد از سوختن، حیاتِ دوباره می‌یابد. پس به نوع بشر، آگاهی و هشدار می‌دهد که از ترکِ مادیات و مرگِ جسمانیات بیمناک نباشند؛ زیرا بقایِ زندگانی بدون پیمودن این راه، امکان‌پذیر نیست. چنانکه در بیتی دیگر گفته است:

نَفَس را سوخت صبحِ باصفا، خورشید سر بر زد گر از جان دست افشانند، جانان می‌شود پیدا
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۴۳)

اگر سالکِ راهِ محبوبِ ازلی، جانِ مادی و جسمانیِ خویش را برای رسیدن به محبوب، ترک کند، محبوبِ ازلی جمالِ خویش را به سالک نمایان خواهد ساخت؛ چنانکه صبحِ باصفا وقتی که نَفَسِ خویش را می‌سوزاند و با خودنمایی و هیاهو، آرامشِ طبیعت را به هم نمی‌ریزد، بخششِ خداوندی نصیبش می‌شود و خورشیدِ عالم‌تاب با نور و اشعهٔ خود، دنیای تاریک و ظلمانی را روشن می‌سازد و زندگی و شور را به ساکنان زمین ارزانی می‌کند.

۳-۷. لطف

لطف در لغت به معنای نرمی و نازکی است؛ اما در نزد صوفیان آنچه بنده را از گناهان دور کرده و به طاعت حق نزدیک کند، لطف است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص. ۱۴۰۶). پرورش دادنِ عاشق به طریق مشاهده و مراقبه را لطف می‌گویند (سجادی، ۱۳۸۳، ص. ۶۸۶). بنابراین لطف از صفات فعل الهی است؛ یعنی خداوند آنچه را که باعث گرایش مکلفان به طاعت و دوری آنان از معصیت می‌شود، در حق آنان اراده می‌کند. در مقابل لطف، قهر الهی قرار دارد. اگر صفت قهر الهی تجلی کند، جهان و جهانیان مجالی برای قُرب نمی‌یابند و تاریکی و کفر، گیتی را فرا می‌گیرد؛ اما اگر لطف ایزدی تجلی کند، چنان شرایطی به وجود می‌آید که حتی بت‌ها هم به سجده درخواهند آمد (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۲۲۲). دولت، نظام و زیبایی عالم و سرور عالمیان ناشی از لطف خداوند است.

لامِ لطفش چو روی بنماید دالِ دولتِ دوالِ بر باید
قافِ قهرش اگر برون تازد قافِ همچون سیمِ بگدازد

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۰۰)

لطف و مهربانی ذات حق به آفریده‌هایش به‌ویژه انسان، بی‌شمار است؛ از یک طرف نعمت‌های فراوان که قابل شمارش نیست، به انسان بخشیده است و از جانب دیگر خطاها و لغزش‌های بشر را نادیده می‌گیرد و قلم عفو بر گناهان فرد توبه‌کننده می‌کشد. بلگرامی می‌گوید:

آیینِ لطفِ اوست که از ما قبول کرد آن سجده‌ای که قابلِ آن آستان نبود
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۳۲۵)

اگر انسان با دیده حقیقت‌بین به اعمال به‌ظاهر نیک خود بنگرد، هیچکدام از آن عبادات او از جمله: نماز، روزه، حج و... شایستگی آن را ندارد که به درگاه و آستان محبوب ازلی، هدیه و پیشکش شود؛ پس این لطف و مهربانی نامحدود باری تعالی است که سجده‌ها، نمازها و دیگر اعمال ما را می‌پذیرد.

هر که را بخشید حق، بینایی چشم خلیل مهر و مه را می‌شناسد سنگ راه خویشتن
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۵۱۸)

بیت فوق اشاره دارد به آیات قرآن کریم که خداوند سرگذشت حضرت ابراهیم خلیل(ع) را که از پرستش ستاره، ماه و خورشید، روی گردان شد و «لَا أَحَبُّ الْأَقْلین» بر زبانش جاری گشت، بیان می‌کند. شاعر بر این باور است که مبدأ و سرچشمه این اعراض از پرستش اجرام آسمانی و پدیده‌های طبیعی، لطف و بخشش محبوب بی‌همتا بوده است که به ابراهیم خلیل(ع) چشم بصیرت عطا فرمود تا خورشید و ماه را سنگ و مانع برای شناخت آفریدگار جهان ببیند و با اعلام آشکار به‌سوی توحید و یگانه‌پرستی گام بردارد. نکته قابل توجه این است که همه انسان‌ها برای شناخت راه درست زندگی و پیمودن سلوک عرفانی، نیازمند به لطف معشوق ازلی هستند. در بیتی دیگر گفته است:

لطف حق آزاد باشد شامل هر خوب و بد راه دارد در گلستانِ حرم طاووس و زاغ
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۴۴۷)

آزاد بلگرامی همچون دیگر عارفان، لطف خداوند را فراگیر و بی‌نهایت می‌داند که همه آفریده‌ها و همه انسان‌ها را بهره‌مند می‌سازد. آزاد با آوردن مثالی محسوس و عینی در بیت ذکر شده، گفته است چنانکه طاووس و زاغ در باغ و گلستان دنیوی در کنار هم جای دارند و معیارهای ظاهری همچون زیبایی در گزینش و برتری دادن یکی بر دیگری جایی ندارد، در بارگاه خداوند نیز همه بندگان پذیرفته می‌شوند و لطف و مهربانی ذات حق، شامل همه بندگان خواهد شد. بنابراین برخی غفلت‌ها،

سهوها، خطاها، لغزش‌ها و... نباید باعث ناامیدی انسان گردد تا از آستانِ معشوق و محبوب روی بگرداند.

به کامِ تشنه من هیچ کس آبی نمی‌ریزد مگر از آسمانِ لطفِ حق، باران شود پیدا
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۹۶)

در باور آزاد بلگرامی عارف، هیچ آفریده‌ای و هیچ یک از تعلقات دنیوی نمی‌تواند نیاز معنوی او را برآورده سازد. او لطفِ حق را همچون آسمانی می‌داند که رحمتِ ایزدی مانند بارانِ حیات‌بخش از آن بر موجودات افشانده می‌شود. نکته دیگر این است که فردِ سالک همیشه خود را تشنه و نیازمند به رحمت و مهربانی ذات لایزال می‌بیند. به نظر آزاد بلگرامی، شدتِ نیازِ عارف به لطفِ حق، ضروری و همیشگی است. سالکِ راهِ حق، همچون فردِ تشنه‌ای نیازمندِ آب است تا ادامه حیات دهد؛ لطفِ محبوب، تشنگی و نیاز سالک را درمان می‌سازد.

۸-۳. وحدت

وحدت در لغت به معنای یگانگی و یکتایی است. در نزد عارفان، مراد از وحدت حقیقی، وجود حق تعالی است و جهان آینه یک وجود ازلی و ابدی (حق) است. وحدت وجود یعنی وجود حق، وحدت حقیقی است و تنها وجود، حق تعالی است و اشیا و امور دیگر، اعتباری و تجلی فیضِ رحمانی حق تعالی هستند (سجادی، ۱۳۸۳، ص. ۷۸۲). وحدت حقیقی عبارت است از «آن وحدت که در آن هیچ دم کثرت نباشد؛ مقابله، تغییر، تجزیه، ضد، تشبیه و شریک را نمی‌پذیرد؛ وحدت حقیقی شایان شأن هویت مطلق است» (غزنوی، ۱۳۷۴، ص. ۲۰۸).

مُنْبَسِط بودیم و یک جوهر همه بی سر و بی پا بودیم آن سر همه
یک گُهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نورِ سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق
(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۵/۳۴-۳۵)

کریم زمانی در توضیح ابیات بالا می‌نویسد: «وجود، یک حقیقت بیش نیست... وجود ابتدا تعینی نداشت؛ ولی هنگامی که حقیقت وجود در لباس اسماء و صفات تجلی کرد، صورت‌های کثرت پدیدار شد. مانند آفتابی که بر کنگره‌ها می‌تابد و از این تابش، سایه‌های متعدد از آن پدید می‌آید.

آفتاب، واحد است و تعدّد سایه‌ها نمی‌تواند دلیل بر تعدّد آفتاب باشد؛ زیرا سایه‌ها وجودی مجازی دارند و دیری نپایید که به زوال روند. و اگر سالک با منجنيقِ ریاضتِ نفس و بینشِ توحیدی، صورت‌های متعدّد وجود را محو کند، تعدّد و اختلاف از میان برخیزد و سرّ وحدت نمایان گردد» (زمانی، ۱۳۹۸: ۲۴۷). عارفان، خداوند تعالی را تنها وجود حقیقی می‌دانند و جز خداوند، چیزی نمی‌بینند. باباطاهر می‌گوید:

به صحرا بنگرم صحرا ته وینم به دریا بنگرم دریا ته وینم
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا ته وینم
(باباطاهر، ۱۳۱۱: ۱۳)

توحید یکی از مقام‌های عرفانی است. توحید هم به یکتایی ذات حق باور داشتن است و هم به یکی شدن سالک راه دوست با معشوق ازلّی اطلاق می‌شود. در هر دو صورت، کار سلوک سالک، سخت و دشوار است. به باور سعدی شیرازی آنجا که گفته است:

می صرف وحدت کسی نوش کرد که دنیا و عقبی فراموش کرد
(سعدی شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۰۱)

شراب خالص و ناب وحدت و توحید را کسی می‌نوشد که دنیا و آخرت و نعمت‌های هر دو جهان را مورد توجه قرار ندهد و به آن‌ها دل نسپارد. از نظر عطار در منطق الطیر، وادی پنجم سلوک، توحید است. وحدت در شعر و غزل آزاد بلگرامی نیز بازتاب داشته است.

از رموزِ کلکِ نقاشِ ازلِ واقف نه‌ای و نه نقشِ کعبه و بتخانه را یک‌دست بست
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۲۱)

آزاد عارف، کج‌اندیشان و متعصبان را مخاطب قرار داده و آن‌ها را ناآگاه به رموز آفرینش می‌داند. در باور او و دیگر عارفان، هر چه در جهان هستی وجود دارد، آفریده کلک و قلم نقاش ازلّی و ذات پروردگار است. اگر نقش‌ها و آفریده‌ها به نظر ظاهرپرستان کوتاه‌فکر، گوناگون و گاهی متضاد دیده می‌شود، درحقیقت چنین نیست؛ کعبه و بتخانه هر دو انسان را به معبود و محبوب آسمانی می‌رسانند به شرط آنکه دیده حقیقت‌بین انسان‌ها و و سالکان، گشوده شود. بت‌ها و بتخانه نمی‌توانند مانع رشد و کمال سالکان گردند. چنانکه در بیت زیر گفته است:

کفر و ایمان را ز یکرنگی عمارت کرده‌اند کعبه و بتخانه را آراستند از سنگ‌ها
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۷۱)
انسان‌های طالبِ کمال، اگر مدّتی کوتاه از مسیر حقّ دور شده باشند، حتّی همین گمراهی نیز
آن‌ها را به ایمان و حقیقت، رهنمون می‌شود؛ وقتی که سالکِ راهِ حقّ با دلِ خویش، خلوت کند و در
سلوک و طریقت قرار گیرد و از محبوبِ ازلی یاری جوید، آنگاه پی خواهد برد که حقیقتِ هستی به
سمت و سوی ذاتِ حقّ در حرکت است. چنانکه ظاهراً کعبه و بتخانه هر دو از سنگ ساخته شده‌اند؛
ولی هر دو این قابلیت را دارند که راهنمای رسیدن به محبوبِ حقیقی باشند.

راه هفتادودو ملتّ غیر یک دروازه نیست بارها کردم زیارت خانه الله را
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۰۸)
بیت فوق‌الذکر تلمیح دارد به حدیث نبوی آنجا که فرمود: «سَتَفْتَرُقُ أُمَّتِي اثْنَتَيْنِ وَ سَبْعِينَ فَرِيقَةً»
(میبیدی، ۱۳۷۶: ۶/۳۰۵)؛ ترجمه: «به‌زودی پیروان من به هفتاد و دو فرقه تقسیم می‌شوند.» در باورِ
آزادِ عارف، فرقه‌های بسیار مسلمان، هرچند به‌ظاهر با هم تفاوت‌هایی در باورها و اعتقادات دارند؛
ولی این تفاوت‌ها و اختلاف‌ها، بنیادین و اساسی نیست. در باور او، راه و مسیرِ حرکتِ فرقه‌ها، مشرب‌ها
و مسلک‌های مسلمان، در نهایت به یک دروازه، منتهی می‌شود و آن محوریتِ ذاتِ آفریدگارِ جهانِ
هستی و رسیدن به توحید است. به بیان دیگر، افراد مسلمان، هر فرقه کلامی یا فقهی یا عرفانی
برگزینند، همه در اصل به توحید و یکی شدن به خدا و یکتاپرستی، اتّفاق نظر دارند.

گنجایشِ دویی نبود در وجود حقّ اخگر ز حسنِ خویش برآرد نقاب را
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۹۸)
ذاتِ حقّ، شریک‌پذیر نیست؛ معبود و محبوبِ عالمیان، خدای یگانه است. آزادِ عارف همچون
دیگر شاعرانِ سبک هندی از اسلوبِ معادله‌یاری می‌جوید تا نیکوتر و بهتر بتواند این مفهوم را در
ذهن و دلِ مخاطبانِ اشعار خود تثبیت نماید. در نظر او هرچند تجلّی ذاتِ حق در جهان، پدیده‌ها و
آفریده‌های به‌ظاهر متفاوت را نشان می‌دهد؛ ولی اگر حجاب‌ها که همچون پرده‌های نازک هستند
کنار زده شوند؛ حقیقتِ هستی، جز خدای یگانه نخواهد بود؛ چنانکه شعله آتش آشکار و بدون نقاب
است. در بیتی دیگر با بیانی نو و دلپذیر از وحدت و توحید سخن گفته است:

بی‌خودم از نشئه وحدت به‌رنگ چشم یار خود قدح‌گردان و خود مخمور و خود میخانه‌ام
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۴۶۳)

شراب وحدت و توحید آن‌گونه آزاد عارف را مست و بیخود کرده که مستی شاعر همچون خماری چشم معشوق گشته است. توحید به شاعر عارف، آنچنان نشئه‌ای عطا نموده که شاعر، خود را هم ساقی هم باده‌نوش و هم میخانه می‌بیند. به بیان دیگر، شراب توحید و مستی وحدت باعث می‌شود که تفاوت‌ها و چندگانگی‌ها که مانع راه سالک است، از نظر و چشم او برداشته شود.

۴. نتیجه‌گیری

آزاد بلگرامی از شاعران ماهر شبه قاره هندوستان است. این شاعر خوش‌ذوق، به‌خوبی توانسته است از شعر خود در انتقال و بیان عواطف و باورهایش یاری گیرد. غزل‌های آزاد بلگرامی توأم با تصاویر هنری و شاعرانه و صور خیال رنگین است؛ اما این آمیختگی با صور خیال، بر خلاف شعر برخی شاعران سبک هندی، باعث ایجاد تعقیدهای لفظی و معنایی محلّ در کلام او نشده و سخن او را از سادگی و لطافت دور نساخته است. عرفان یکی از مضامین و درون‌مایه‌های اصلی در غزل آزاد بلگرامی است. اندیشه‌ها و باورهای عرفانی این شاعر عارف، در جای‌جای غزل‌هایش مشاهده می‌شود. استغنا، تجلّی، ضرورت مُرشد، غیرت، فقر، فنا، لطف و وحدت از جمله مفاهیم پُر تکرار عرفانی در غزل‌های آزاد بلگرامی هستند. به عقیده آزاد بلگرامی، شرط ورود به وادی عرفان و سلوک عارفانه، استغنا و ترک تعلّقات دنیوی است؛ زیرا دنیا و تعلّقات آن، مانع رسیدن سالک به کمال می‌شود. آزاد بلگرامی همچون دیگر عارفان بر این باور است که جلوه خداوند در تمام هستی جاری و ساری است؛ اما فقط چشم حقیقت‌بین می‌تواند آن تجلّیات را درک کند. وی هستی را چون شیشه‌ای صدرنگ می‌داند که جلوه بی‌رنگ حق، پس از انعکاس در آن، در رنگ‌های مختلف ظهور می‌کند. آزاد بلگرامی سلوک عرفانی را بدون تربیت و ارشاد مُرشد، خطرناک می‌داند؛ وی معتقد است نهایت سلوک بدون همراهی و راهنمایی پیر طریق، نه‌تنها به مقصد نمی‌انجامد؛ بلکه باعث گمراهی سالک می‌شود. آزاد، عارفی غیور است؛ غیرت آزاد به او اجازه نمی‌دهد که به غیر از محبوب حقیقی، کوچکترین وابستگی داشته باشد؛ او حتی نمی‌پسندد غیر از معشوق حقیقی، کسی بر دعا‌های وی آمین بگوید. در اندیشه آزاد بلگرامی، فقیران الهی، بر امیران دنیوی برتری دارند؛ وی بر فقر خود می‌بالد و فقری را که محبوب

حقیقی به او عطا کرده است، بر ثروت و شهرت دنیایی ترجیح می‌دهد و معتقد است که اگر سالک، به ارزشمندی گنجینه فقر پی ببرد، هرگز اندک توجهی به تعلقات دنیوی نخواهد داشت. آزاد بلگرامی همچون دیگر عارفان، معتقد است که رسیدن به بقا، بدون گذشتن از مسیر فنا ممکن نیست؛ سالک باید از صفات و تعلقات دنیایی و رنگ جسمانی خود فانی شود تا فرصت کمال یابد و جمال معشوق حقیقی را ببیند. آزاد بلگرامی لطف الهی را همه‌گیر می‌داند؛ وی معتقد است که این لطف خداوند است که به اعمال انسان شایستگی می‌بخشد. انسانی که لطف حق شامل حالش باشد، راه را از بیراه تشخیص داده و به سوی کامیابی گام برمی‌دارد. از نظر آزاد بلگرامی، هرچند تجلی خداوند در هستی و پدیده‌ها ساری است؛ اما اگر حجاب‌ها از پیش دیده‌ها برداشته شود، روشن می‌گردد که ذات حقیقی و واحد، تنها او تعالی است و غیر از او، همه غیر حقیقی و جلوه‌اند. آزاد از جنگ ملت‌ها و آیین‌ها فراتر رفته و معتقد است که با اینکه راه‌های رسیدن به حقیقت واحد متفاوت است؛ ولی مهم آن است که همه این ملت‌ها به سوی یک حقیقت و ذات مقدس در حرکت هستند.

منابع

* قرآن کریم.

- آریا، غلامعلی (۱۳۶۵). *طریقه چشتیه در هند و پاکستان*، تهران: کتابفروشی زوآر.
- آزاد بلگرامی، میرغلامعلی (۱۳۹۰). *خزانة عامره*، تصحیح ناصر نیکوبخت و شکیل اسلم بیگ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آزاد بلگرامی، میرغلامعلی (۱۳۹۳/الف). *سرو آزاد*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: سفیر اردهال.
- آزاد بلگرامی، میرغلامعلی (۱۳۹۳/ب). *کلیات آزاد بلگرامی*، تصحیح سید حسن عباس، دهلی نو: مرکز تحقیقات فارسی راینی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران.
- باباطاهر همدانی (۱۳۱۱). *دیوان باباطاهر*، چاپ دوم، تهران: ارمغان.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۰). *شرح شطحیات*، تصحیح هنری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.
- پناه، زینب؛ فولادی، محمد (۱۴۰۲). «تأملی در مفهوم فنا در اندیشه بیدل و مولانا و تفاوت آن با فنا در عرفان هندی (بودایی)»، *فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان*، دوره پانزدهم، شماره ۴۴: ۹۳-۱۱۰. [10.22111/jsr.2021.30808.1976](https://doi.org/10.22111/jsr.2021.30808.1976)

تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶). *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، تحقیق علی دحروج، جلد دوم، لبنان: مکتبه لبنان ناشرون.

چوهدری، شاهد (۱۳۷۹). «سیر تصوّف و عرفان از ایران به شبه قاره و سهم عارفان تبریزی در آن (شیخ جلال الدین تبریزی)»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*، شماره ۱۷۷: ۶۱-

۱۰۲. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.22517979.1379.43.177.3.0>

حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد (۱۴۰۱). *دیوان غزلیات حافظ شیرازی*، چاپ شصت و دوم، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، صفی علیشاه.

رجایی بخارایی، محمدعلی (۱۳۷۵). *فرهنگ اشعار حافظ*، چاپ هشتم، تهران: علمی. رحیمی، زهرا؛ رضایی، محمد؛ خیاطیان، قدرت الله (۱۴۰۱). «بررسی و تحلیل مؤلفه‌های طریقت چشتیه براساس متن شمایل الأتقیا و رذایل الأشقیاء»، *فصلنامه علمی-تخصصی مطالعات نقد زبانی و ادبی (رخسار زبان)*، سال ششم، شماره بیست و دوم، ۹۳-۱۱۴.

<wp-content/uploads/2024/01/9-5.pdf>

رضوی، سید اطهر عباس (۱۳۸۶). «تصوف در شبه قاره هند؛ سلسله‌ها و شعر معنوی به زبان‌های محلی»، *ترجمه فاطمه شاه‌حسینی، ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و عرفان*، سال دوم، شماره ۱۰: ۳۹-۴۶.

زرّین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.

زمانی، کریم (۱۳۸۳). *میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی)*، چاپ دوم، تهران: نشر نی. زمانی، کریم (۱۳۹۸). *شرح جامع مثنوی معنوی*، دفتر اول، ویراست دوم، چاپ پنجاه و سوم، تهران: اطلاعات.

سجّادی، سیدجعفر (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چاپ هفتم، تهران: طهوری. سعدی شیرازی، مصلح بن عبدالله (۱۳۷۹). *بوستان*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، چاپ ششم، تهران: خوارزمی.

سعدی شیرازی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۶). *کلیات سعدی*، به اهتمام محمدعلی فروغی، چاپ چهاردهم، تهران: امیرکبیر.

سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۷۴). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح و تحشیه سید محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۹۲). *منطق الطیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هشتم، تهران: سخن.

علاء سجزی، امیرحسن (۱۳۹۰). *فراید الفؤاد: ملفوظات حضرت خواجه نظام‌الدین اولیا*، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: مؤسسه انتشارات عرفان.

علوی کرمانی، سید محمد بن مبارک (میرخرد) (۱۳۵۷). *سیر الاولیا در احوال و ملفوظات مشایخ چشت*، لاهور: مؤسسه انتشارات اسلامی لاهور.

غزنوی، عبدالباقی (هیله من) (۱۳۷۴). *نکته‌ها و اصطلاحاتی از عرفان*، پیشاور: مرکز نشرات اسلامی صبور.

فضلی درزی، بهاره؛ طباطبایی، محمد منصور (۱۳۹۲). «آداب خانقاه بابا فریدالدین گنج شکر (شکر گنج)»، *فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان*، سال پنجم، شماره شانزدهم: ۱۲۷-۱۴۸.

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۴). *ترجمه رساله قشیریه*، ترجمه حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۹۴). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، چاپ دوازدهم، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: سخن.

کیخای فرزانه، احمدرضا؛ سلیمی خراشاد، سودابه (۱۳۹۴). «دیدگاه عرفانی خواجه معین چشتی بر اساس دیوان منسوب به وی»، *فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان*، سال

هفتم، شماره بیست و سوم: ۹۷-۱۱۶. [10.22111/jsr.2015.2209](https://doi.org/10.22111/jsr.2015.2209)

گوهرین، سید صادق (۱۳۷۶). *شرح اصطلاحات تصوف*، جلد اول، چاپ دوم، تهران: زوآر.

الله‌دیه، بن شیخ عبدالکریم (۱۳۸۶). *خواجگان چشت: سیر الاقطاب*، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: نشر علم.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *بحار الانوار*، جلد ۶۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۶). مثنوی معنوی، به اهتمام توفیق هد سبجانی، چاپ ششم، تهران: روزنه.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۶). کشف الاسرار و عده‌الابرار، به‌سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، جلد ششم، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.

نجفی برزگر، کریم (۱۳۹۴). «مونس الأرواح؛ اثری ارزشمند در شرح احوال مشایخ سلسله چشتیه»، فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال هفتم، شماره بیست و پنجم: ۱۳۲-۱۲۱. [10.22111/jsr.2015.2414](https://doi.org/10.22111/jsr.2015.2414)

نعمانی، شبلی (۱۳۶۸). شعر العجم: تاریخ شعر و ادبیات ایران، ترجمه محمدتقی داعی گیلانی، تهران: دنیا

