



<https://jpll.ui.ac.ir/?lang=en>

Research on Mystical Literature

E-ISSN: 2476-3292

Document Type: Research Paper

Vol. 20, Issue 1, No.56, 2026, pp. 145-166

Received: 19/10/2025

Accepted: 20/01/2026

## A Reflection on the Foundations of Ascetic Sufism in the Poetry of Mujir al-Din Baylaqani

Rasul Behnam 

Assistant Professor, Department of Teaching Persian Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran  
rasoolbehnam@cfu.ac.ir

### Abstract

Mysticism officially entered Persian poetry in the era of Sanai Ghaznavi (d. circa 1150 AD) and became one of its dominant themes. Subsequently, poets influenced by and imitating Sanai introduced mystical themes into their work. Azerbaijani-style poets such as Nizami Ganjavi and Khaqani Shervani were among the first to turn to Sufi poetry under Sanai's influence. Nizami composed *Makhzan al-Asrar (The Treasury of Mysteries)* in imitation of Sanai, and Khaqani considered himself Sanai's rightful successor. Another Azerbaijani-style poet, Mujir al-Din Baylaqani, also followed in the footsteps of his peers, particularly his master, Khaqani Shervani. Sufi principles are widely reflected in his poetry, with a pronounced tendency toward concepts such as *'alam-e ma'na* (the world of meaning), *zuhd* (asceticism), *riyazat* (spiritual discipline), *'uzlat* (seclusion), the purification of the heart, poverty, contentment, and the abandonment of ego and greed. This study employs a descriptive-analytical method to examine and critically analyze the manifestations of Sufi culture in Mujir's poetry. The results indicate a significant presence of Sufi intellectual principles in his work and suggest that his Sufism is of a primitive, ascetic type. Like the Sufism of other Azerbaijani poets, his poetry exhibits a strong inclination toward asceticism (*zuhd*), with an emphasis on *riyazat* and *'uzlat* as key characteristics.

**Keywords:** Sufism, Poetry, Mujir al-Din Baylaqani.

### Introduction

Sufism emerged as a social phenomenon during the fourth and fifth centuries AH (tenth/eleventh centuries AD). It was during this period that mysticism, having entered Persian poetry formally with Sanai Ghaznavi, influenced Persian literature. Poets of this era turned to mysticism, propagating Sufi ideas. Some, even without direct connection to mystic circles, incorporated mystical concepts into their poetry for thematic development. Their approaches varied: some dedicated their poetry entirely to expressing Sufi concepts, creating purely mystical works, while others interwove mystical terms with other themes. Their motivations also differed; some adopted the style due to its popularity, while others were driven by a genuine interest in and belief in Sufism.

\* Corresponding author

Behnam, R. (2026). A Reflection on the Foundations of Ascetic Sufism in the Poetry of Mujir al-Din Baylaqani. *Research on Mystical Literature*, 20(1): 145-166.

2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)



10.22108/jpll.2026.147108.1962

The early appearance of Sufism in poetry reflects what can be termed "primitive" or ascetic Sufism. The emphasis in this period was on practical aspects such as asceticism, austerity, seclusion, solitude, and meditation. This form of Sufism is abundantly present in the works of Azerbaijani-style poets. Prominent figures like Nizami Ganjavi and Khaqani Shervani infused their poetry with a Sufi dimension. In *Makhzan al-Asrar*, Nizami openly expresses inclinations toward an ascetically-toned Sufism, discoursing on its views and intellectual foundations throughout the work. Similarly, in the poetry of Nizami, Khaqani, and Mujir Baylaqani, the emphasis lies more on the practical aspects of mysticism, such as worship, asceticism, and seclusion.

The substantial presence of Sufi thought in the works of these poets suggests they were influenced by the growth and spread of mysticism in their society. However, they cannot be considered mystics in the fullest sense; even Nizami, who portrays himself as more inclined toward asceticism than full-fledged Sufism, referred to himself as an ascetic rather than a Sufi.

### **Review of Literature**

The tendency toward ascetic Sufism is also evident in the poetry of Mujir Baylaqani, who was educated in the school of Khaqani. Like his predecessors, Mujir cannot be classified as a Sufi poet in the strictest sense. However, in accordance with the development of Sufism in his time, he became familiar with this worldview, developed an affinity for it, and adorned his poems with Sufic concepts. His Sufism, like that of Nizami and Khaqani, is fundamentally ascetic. In his poetry, among various Sufi principles, he most frequently emphasizes *zuhd* (asceticism), *riyāzat* (austerity), *'uzlat* (seclusion), *jihad al-nafs* (struggle against the ego), poverty, contentment, and the renunciation of greed. The prominence of these themes demonstrates the ascetic nature of his mystical inclination.

In this regard, the present study, by examining the intellectual foundations of Sufism in Mujir Baylaqani's poetry, attempts to identify the nature of his Sufi tendency and explore the dominant themes therein. Its purpose is to analyze the manifestations of Sufic principles in his work, to reveal the specific character of his Sufism—particularly his ascetic orientation—and to clarify the direction of his mystical poetry. The significance of this research lies in its focus on one of the dominant yet previously unstudied thematic and intellectual features of Mujir's poetry: his ascetic Sufi thought.

### **Methodology**

The present research is qualitative in nature, employing a descriptive-analytical method.

### **Results**


A survey of Mujir Baylaqani's poetry reveals that he, like other Azerbaijani poets—particularly Nizami Ganjavi and Khaqani Shervani—had mystical tendencies and incorporated Sufi principles into his work. Similar to Khaqani and Nizami, Mujir was not attached to a specific *pir* (spiritual guide) or *khanaqah* (Sufi lodge), nor did he receive formal mystical training as some mystic poets of his time and later periods did. An examination of his *divan* shows that he did not create poetry solely based on mystical culture, nor did he use mysticism merely as a thematic device; rather, he included mystical themes out of a genuine sense of belonging and belief.

Within this framework, an ascetic mood dominates his Sufism. Alongside his contemporaries, he made asceticism, spiritual discipline (*riyāzat*), and other foundational Sufi concepts of his era central themes in his poetry. Key principles such as "passing from the external world" and the "tendency toward the world of meaning" (*'alam-e ma'na*) are evident. In Mujir's poetry, this inclination to transcend the material world is most clearly manifested in his advocacy of *zuhd* (asceticism) and the renunciation of worldliness.

His emphasis on *zuhd* and *riyāzat* constitutes another aspect of his ascetic Sufism, as does the prominent theme of reclusiveness (*'uzlat*). The cultivation and purification of the heart is another significant manifestation. Furthermore, the abandonment of desires, the choice of poverty, contentment, and the avoidance of greed are all reflected in his work, indicating that these were not merely poetic motifs but principles he valued in practical life.

نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی  
 سال بیستم، شماره اول، پیاپی ۵۶، ۱۴۰۵، صص. ۱۴۵-۱۶۶  
 تاریخ وصول: ۱۴۰۴/۷/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰

## تأملی در مبانی تصوف زهدمآبانه در شعر مجیر بیلقانی

رسول بهنام\* ، استادیار گروه آموزش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران  
 rasoolehnam@cfu.ac.ir

### چکیده

با ظهور سنایی غزنوی (۴۷۳-۵۴۵ق.)، تصوف به گونه‌ای رسمی وارد شعر فارسی شد. پس از او، شاعران بسیاری تحت تأثیر و به تقلید از سنایی مضامین عرفانی را در آثار خود جای دادند. شاعران سبک آذربایجانی از نخستین گروه‌هایی بودند که به تأثیر از سنایی و به تقلید از او به سرودن شعر صوفیانه روی آوردند. نظامی مخزن‌الاسرار را در پیروی از سنایی سرود و خاقانی خود را خلف صادق سنایی می‌دانست. دیگر شاعر سبک آذربایجانی، مجیر بیلقانی نیز در همان مسیر گام نهاد؛ راهی که به‌ویژه استادش خاقانی شروانی پیش‌تر پیموده بود. در شعر مجیر، مبانی فکری صوفیه بازتابی گسترده دارد و گرایش به عالم معنا، زهد و دنیاگریزی، ریاضت، عزلت، پرورش دل، فقر، قناعت و ترک هوا و حرص از مهم‌ترین مضامین شعری او به شمار می‌رود. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی جلوه‌های فرهنگ صوفیانه را در شعر مجیر بیلقانی بررسی و تحلیل انتقادی کرده است. همچنین، نوع تصوف مجیر تبیین شده و تأثیر آموزه‌های عرفانی بر زندگی عملی او نیز با استناد به شواهد شعری و آکاوی شده است. نتایج پژوهش نشان از حضور پُررنگ مبانی فکری صوفیه در شعر مجیر دارد. در میان این مضامین، زهد و دنیاگریزی برجستگی بیشتری یافته و گرایش به ریاضت، سختی‌کشی و عزلت‌گزینی از دیگر ویژگی‌های مهم تصوف اوست. هم‌چنان‌که از اشعار مجیر برمی‌آید، او مبانی عرفانی را صرفاً برای مضمون‌سازی در شعرش به کار نبرده است؛ بلکه از روی اعتقاد و علاقه، آن‌ها را در شعرش گنجانده است.

واژه‌های کلیدی: تصوف، شعر فارسی، مجیر بیلقانی، سنایی غزنوی، عرفان اسلامی.

\* مسؤل مکاتبات

بهنام، رسول. (۱۴۰۵). تأملی در مبانی تصوف زهدمآبانه در شعر مجیر بیلقانی، پژوهش‌های ادب عرفانی، ۲۰(۱): ۱۴۵-۱۶۶.

2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)



10.22108/jpll.2026.147108.1962

## ۱- مقدمه

تصوف با رشد و گسترش خود در طول قرن چهارم و پنجم هجری به‌منابۀ پدیده‌های اجتماعی مطرح شد. در این ادوار، ادب فارسی نیز از آن تأثیر پذیرفت و به‌شکل رسمی با ظهور سنایی غزنوی، وارد شعر فارسی شد. در پی این تحول، گروهی از شاعران در سلک عرفا و صوفیه درآمدند و مبلّغ اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه شدند. در مقابل، شماری دیگر از شاعران، هرچند پیوند مستقیمی با عرفان و عرفا نداشتند، مفاهیم عرفانی را دستمایۀ مضمون‌سازی‌های شاعرانه خود قرار دادند. پژوهشگران درباره‌ی میزان و نوع تأثیرپذیری شاعران ایرانی از عرفان دیدگاه‌های گوناگونی ابراز کرده‌اند:

«تأثیر شاعران پارسی‌گوی از این جریان فکری متفاوت بود؛ برخی از آنان شعر را به‌طور کامل برای بیان مفاهیم و دریافت‌های صوفیانه به کار بردند و آثار محض عرفانی پدید آوردند و عدّه‌ای دیگر به طرح اصطلاحات و مطالب عرفانی در کنار دیگر مضامین و مفاهیم پرداختند. گروه دوم در کاربرد این تعابیر انگیزه و هدف واحدی نداشتند. بعضی تنها از آن‌رو از این اصطلاحات و تعبیرات در شعر خود استفاده می‌کردند که این کار در میان سخنوران پارسی رواج یافته بود و عدّه دیگر از روی علاقه و اعتقاد به تصوف به این کار روی آورده بودند» (میرباقری‌فرد، ۱۳۸۲).

نمود تصوف در دوره‌های آغازین در آثار شعرا نیز تصوفی ابتدایی بود و اندیشه‌های صوفیانه در این دوره، رنگ و بوی زهدورزی داشت و به این سبب می‌توان این نوع تصوف را تصوف زهدمآبانه نام نهاد؛ تصوفی که سجادی آن را چنین توصیف می‌کند:

«از خصوصیات تصوف قرن ششم، تعصب و دوربودن از آزادی اندیشه و اظهار رأی و آزادی بیان است. همچنین، هرگونه دورشدن از مذهب و اصول آن را ناروا می‌دانستند و اجازه نمی‌دادند» (سجادی، ۱۳۷۲، ص. ۱۰۵).

تأکید متصوفه این دوره بیشتر به زهد، ریاضت، عزلت، خلوت‌گزینی، ذکر و دیگر جنبه‌های عملی تصوف بود. در شعر شاعران این دوره نیز تصوف با این ویژگی‌ها ظهور و نمود یافته است. در این میان، در اشعار شاعران سبک آذربایجانی حضور تصوف پُررنگ است و شاعران برجسته این سبک شعری همچون نظامی گنجوی و خاقانی شروانی، رنگی از صوفی‌گری به شعر خود زده‌اند. نظامی در *مخزن‌الاسرار* تمایلات خود به صوفی‌گری با رنگ زهدآمیز را پنهان نمی‌کند و در جای‌جای این اثر درخصوص دیدگاه‌ها، مبانی فکری و اعتقادات صوفیه سخن می‌راند که طرح این مبانی فکری، نشان از گرایش‌ها و به تصوف و آشنایی با مبانی اندیشگی و اصول اعتقادات و باورهای صوفیان است. او همواره از زهد، ریاضت، خشن‌پوشی و... بحث می‌کند و برخلاف تصوف شاعرانی مانند عطار، مولوی، حافظ و... تصوف او زهدمآبانه است و رنگی از زهد و پشمینه‌پوشی دارد. در شعر نظامی و دیگر شاعران سبک آذربایجانی، به‌ویژه خاقانی و مجیر بیلقانی، تصوفی که بیشتر بر جنبه عملی عرفان تأکید دارد و بر انجام اعمال و عبادات، ریاضت، عزلت و خلوت و... متمرکز است، دیده می‌شود. اگرچه نظامی نیز در برخی موارد، زاهدبودن را نه مرتبط با لباس ظاهر و پشمینه‌پوشی دانسته و بر این است که در زرکش سلطانی نیز می‌توان زاهد بود؛ با این‌همه، چشم‌انداز مسلط تصوف در شعر او صوفی‌گری زهدمآبانه است. شاعر هم‌ولایتی او خاقانی شروانی نیز در بازتاب تصوف و زهد در آثارش از نظامی پس نمی‌افتد و نهانی‌ترین دیدگاه‌های صوفیانه را در شعرش مطرح می‌کند. او تحقیق و زهد را از الزامات موضوعی شاعر می‌داند و چنین می‌سراید:

ز ده شیوه کان حلیت شاعری است	به یک شیوه شد داستان عنصری
مرا شیوه خاصّ و تازه است و داشت	همان شیوه باستان عنصری
نه تحقیق گفت و نه وعظ و نه زهد	که حرفی نانسست از آن عنصری

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۹۲۶)

او در شعرش ضمن بیان مبانی فرهنگ صوفیانه بر این است که خانقاه مأوی و مسکن اوست:

مرا گریز ز خانه به خانقاه بود      چو طفل کو سوی مادر گریزد از بر باب

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۵۳)

زرین کوب در تبیین ویژگی تصوف خاقانی می‌نویسد: «خاقانی به زهدی معتدل و تصوف خالی از شور و هیجان مشایخ صوفیه گرایش دارد» (زرین کوب، ۱۳۷۹، ص. ۱۵۸). بدین سان می‌توان حضور پُررنگ مبانی فکری تصوف را در اشعار شاعران سبک آذربایجانی مشاهده کرد. به نظر می‌رسد این شاعران تحت تأثیر رشد و گسترش عرفان در جامعه عصر خود، تأثیرپذیری از شاعرانی همچون سنایی غزنوی و نیز رابطه متقابل جامعه و شعر به تصوف گرایش یافته‌اند. با این حال، این شاعران را نمی‌توان عارف به تمام معنا تلقی کرد؛ حتی نظامی را نیز، با آنکه در مراتب عرفانی از خاقانی و دیگر شاعران سبک آذربایجانی پیش‌تر است، نمی‌توان عارف دانست؛ او شاعری «عارف مسلک» است نه عارفی تمام عیار؛ چنان‌که او نیز خود را بیشتر متمایل به زهد و ظاهر تصوف می‌داند و خود را زاهد می‌نامد، نه صوفی و عارف؛ آنجا که می‌گوید:

شکوه زهد من بر من نگه‌داشت      نه زان پشمنی که زاهد در گله داشت

(نظامی، ۱۳۸۳، ص. ۳۳۳)

محتوای شعر این شاعران نیز این نکته را هرچه آشکارتر نشان می‌دهد؛ چنان‌که نظامی داستان پرداز عشق مجازی است و گاه به حماسه‌سرایی روی می‌آورد و خاقانی مدیحه‌سرا، قصیده‌پرداز و توصیف‌گر باریک‌بین طبیعت است و گاه نیز نگرش‌های اپیکوریستی را نیز در شعر خود بازتاب می‌دهد.

این گرایش در شعر دیگر شاعران سبک آذربایجانی نیز کمابیش دیده می‌شود. مجیر بیلقانی، که پرورش‌یافته مکتب شعری خاقانی است، همانند استاد خویش در این وادی گام نهاده است و تصوف زهدگرایانه در شعر او نیز حضوری چشمگیر دارد. با این حال، مجیر را نیز همچون خاقانی و نظامی نمی‌توان شاعری صوفی دانست؛ بلکه او شاعری است که به فراخور گسترش تصوف در زمانه‌اش با این فرهنگ آشنا شده، تمایلاتی به آن یافته و هنر شاعرانه خود را به زیب و زیور مفاهیم صوفیانه آراسته است. تصوف مجیر نیز همچون تصوف نظامی و خاقانی، رنگ‌وبوی زهد دارد. اگرچه او نیز در پاره‌ای موارد بر این نکته تأکید می‌کند که:

سالک به سینه شو نه به صورت چو عنکبوت      غازی نگردد ار چه برآید به ریسمان

(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۵۲)

ولی در شعر او از میان مبانی فکری صوفیه غالباً بر زهد و دنیا‌گریزی، ریاضت، عزلت و گوشه‌گرفتن از خلق، جهاد با نفس و ترک هواهای نفسانی، فقر، قناعت و ترک حرص تأکید می‌شود؛ اموری که نمودی از گرایش او به تصوف زاهدانه دارد و طرح این مبانی فکری، رنگی از زهد به صوفی‌گری او می‌زند.

پژوهش حاضر با جست‌وجویی در مبانی فکری تصوف در شعر مجیر بیلقانی، می‌کوشد نوع گرایش صوفیانه او را مشخص سازد و موضوعات غالب صوفیانه در شعر او را کاوش و بررسی کند.

## ۱-۱. هدف و اهمیت پژوهش

هدف از پژوهش حاضر، بررسی و تحلیل جلوه‌های مبانی فکری صوفیانه در شعر مجیر بیلقانی است. همچنین، این پژوهش در پی آن است که نوع تصوف مجیر، گرایش خاص او در این حوزه و سمت‌وسوی اندیشه‌های صوفیانه او را آشکار سازد.

اهمیت این پژوهش از آن‌روست که می‌کوشد یکی از ویژگی‌های موضوعی و مضمون فکری مسلط در شعر مجیر، یعنی اندیشه‌های صوفیانه زهدآمیز او، را که تاکنون مورد پژوهش قرار نگرفته است، بررسی و تحلیل کند. پژوهش حاضر از نوع کیفی است و روش مطالعه آن توصیفی-تحلیلی است.

## ۲-۱. پیشینه پژوهش

در باره تصوف و جلوه‌های آن در شعر شاعران سبک آذربایجانی همچون نظامی گنجوی و خاقانی پژوهش‌های مختلفی در قالب پایان‌نامه و مقاله انجام شده است که از جمله نخستین این پژوهش‌ها می‌توان به مقاله «گنج فقر (بررسی و تحلیل صوفیانه‌های خاقانی)» از **میرباقری فرد (۱۳۸۲)** اشاره کرد. در این مقاله کم‌وکیف عرفان خاقانی و اصالت و سمت‌وسوی صوفیانه‌های او با روشی علمی-انتقادی تدقیق و بررسی شده است. همچنین، مقاله «خوانشی از تصوف خاقانی بر پایه نقد دیدگاه‌های صاحب‌نظران» از **سجادی‌نژاد و همکاران (۱۴۰۴)**، پژوهش دیگری است که به گرایش‌های خاقانی در تصوف و حدود و نوع آن پرداخته است. مقاله «بازخوانی زیست صوفیانه خاقانی بر پایه تناظر زندگی - اثر» نوشته **سجادی‌نژاد و فولادی (۱۴۰۴)**، می‌کوشد چهارچوب عرفان خاقانی را بکاود و میزان اثرپذیری زندگی شاعر از عرفان را آشکار سازد. افزون‌بر این‌ها، مقالات متعددی نیز درباره عرفان نظامی تألیف شده است؛ اما در خصوص نمود تصوف در شعر مجیر تاکنون پژوهش جدی انجام نیافته است و غالب مطالعات و پژوهش‌ها درباره وجوه بلاغی و سبک‌شناسی شعر مجیر بوده‌اند. در برخی مقالات به صورت گذرا از گرایش مجیر به عرفان و تصوف سخن رفته است، از جمله در مقاله «برخی مختصات مشترک فکری در شعر شاعران سبک آذربایجانی» از **مطلبی (۱۳۹۳)**، در بخش «عرفان و اصطلاحات عرفانی»، ضمن تبیین تأثیر عرفان در شعر خاقانی و نظامی به نمود عرفان در برخی ابیات دیوان مجیر نیز اشاره شده است.

مقاله «مقایسه اشعار مشاهیر آذربایجانی در عرفان و تصوف» از **سیدعصایی و تقوی (۱۳۹۸)** نیز با وجود بررسی عرفان و تصوف در شعر شاعران سبک آذربایجانی، فقط به تصوف خاقانی و نظامی می‌پردازد و به نمود تصوف در شعر مجیر توجهی نشان نداده است.

در مقاله «بررسی سبک‌شناسی دیوان مجیرالدین بیلقانی» نوشته **اعظم‌پور و همکاران (۱۴۰۱)**، ضمن بحث درباره سطح فکری اشعار مجیر، بسیار موجز و مختصر و در حد دو بند به زهدیات در شعر او پرداخته شده است. از این‌رو، پژوهش حاضر می‌کوشد با آشکار ساختن جلوه‌های پُررنگ تصوف در شعر مجیر بیلقانی، نمودها و نوع گرایش صوفیانه او را بررسی و تحلیل انتقادی کند.

## ۲- بحث و بررسی

تصوف مجیر همچون تصوف نظامی و خاقانی، تصوفی زهد‌مآب است و بیشتر رنگ‌وبوی زهد دارد. مبانی فکری و عملی فرهنگ صوفیه، از جمله گرایش به عالم معنا و ترک صورت، زهد و دنیا‌گریزی، ریاضت و سختی‌کشی، عزلت و خلوت‌گزینی، پرورش دل، مجاهده با نفس و ترک هواهای نفسانی، فقر، قناعت و ترک حرص‌ورزی در شعر او نمودی تام و تمام دارد.

## ۱-۲. ترک صورت پرستی و گرایش به عالم معنا

ترک «صورت پرستی» و گذر از عالم «کثرت و تکثرات» به «عالم وحدت» و «عالم معنا» از مضامین صوفیانه است که در شعر شاعران سبک آذربایجانی نمودی پررنگ دارد. خاقانی بر این است که باید از عالم صورت گذشت و به عالم معنا و عرفان وارد شد:

جوشن صورت برون کن در صف مردان در آ  
دل طلب کز دار ملک دل توان ش پادشا  
(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۱)

یکی از تعالیم اصلی صوفیه نیز عبور از عالم «رنگ» و ورود به وادی «بی‌رنگی» است؛ زیرا عالم رنگ، عالم تکثرات است و بنیان آن بر انکار و منازعه است. مولوی نیز در تبیین این معنا سروده است:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد  
موسیقی با موسی در جنگ شد  
(مولوی، ۱۳۹۰، ج. ۱/۱۱۲)

از منظر عرفانی، دنیا و کثرات و وابستگی‌های آن، عالم مجاز و «صورت» است؛ حال آنکه عالم وحدت، باطن و حقیقت و «عالم معنا» به شمار می‌آید. درباره این ترک صورت پرستی، بهاء ولد می‌گوید: «خود را محو می‌کردم و «صورت‌ها» را از خود محو کردم تا الله را ببینم. چون ضمیرم به الله مشغول می‌شود من از عالم کون و فساد بیرون می‌روم. نه بر جای می‌باشم و نه در جایی می‌باشم» (بهاء‌الدین ولد، ۱۳۸۲، ج. ۱/۱۶۹).

از دید عارفان، «عالم صورت»، فانی و «عالم معنا»، باقی است؛ چنان که عین‌القضات همدانی می‌گوید: «باش تا از صورت به حقیقت رسی؛ آنگاه بدانی که اصل، حقیقت است نه صورت» (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ص. ۱۶۵). مولوی نیز در این فناپذیری صورت و جاودانگی معنا می‌سراید:

صورت ظاهر فنا گردد، بدان  
عالم معنا بماند جاودان  
(مولوی، ۱۳۹۰، ج. ۲/۲۲۴)

یکی از جلوه‌های بارز گرایش مجیر به عرفان و تصوف، گذر از «صورت» و تکثرات دنیای مجازی و دعوت به «عالم معنا» است. از دیدگاه او گرایش به «عالم معنا» نشانه پختگی آدمی و ماندن در «صورت» و بازی با صورت‌های ظاهری و دلبسته شکل و آواز و ظاهر بودن، کار طفلان است. در عرفان، «رنگ» نماد ظاهر‌گرایی و دلبستگی به مظاهر است و سالک باید از این خم تنگ جهان عبور کند تا به ساحت بی‌رنگی رسد» (سجادی‌نژاد و فولادی، ۱۴۰۴، ص. ۱۴۴). مجیر با ماندن در «عالم صورت» به «بازار» و خلق ترکیب «بازار صورت»، این جهان را سرشار از رنگ و جلوه‌ای فریبنده می‌داند که دلبستگی به زیورهای آن، مایه خسران و زیان آدمی است. این رویکرد فکری، نشان از دلبستگی مجیر به فرهنگ عرفانی و در بن مایه آن، تبعیت از خط فکری صوفیه است:

برید عقل تو را کی برد به ملک صفا  
که دل هنوز به بازار صورت است تو را  
نه طفل راهی از آواز و شکل دل برگیر  
که پیل را سر و شکل است و پشه را آوا  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱)

در ابیات دیگر نیز ترغیب به برگزیدن «عالم معنا» و دعوت به «ترک صورت و ظاهر پرستی» در شعر مجیر دیده می‌شود و او مخاطبان را به این فرا می‌خواند که «مرد معنی باشند نه مرد صورت» و از عالم صورت بگذرند؛ زیرا عالم معنا مایه منزلت و مقام و ارج آدمی است و سبزه‌جای دنیا نشیمن گاه روح ملکوتی آدمی نیست:

مرد معنی شو نه مرد صورت ایرا در نهاد دارد از الوان سیاهی، مشک و سبزی گندنا  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۶)

مجیر نیز همچون صوفیه در پس زخارف دنیوی، هلاک آدمی را می‌بیند و دلبستگی به زخارف دنیا را سبب تنزل روحانی انسان می‌داند. او با همانند کردن تعلقات دنیا به «تمساحی خفته در آب»، مخاطبان را از دلبستگی به جهان تحذیر می‌کند و ماندن در عالم صورت و ماده را عامل هلاک می‌داند:

ز آب و گیاه جهان، صورت چه می‌نگری تمساح خفته نگر در زیر آب و گیا  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۸)

او جهان و آنچه را در آن است «غیر اصیل»، «عاریتی» و «صورت محض» می‌داند و آن را تهی از «حقیقت» و «معنا» می‌یابد و زیبایی‌های دنیا را به «شکوفه‌ای که نخل بند از موم رنگین» ساخته و عرضه می‌کند، مانند می‌کند:

مباش بسته صورت که موم رنگین است شکوفه‌ای که برد نخل بند در بازار  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۰۳)

بدین سان، مجیر اصالت را به «عالم معنا» می‌بخشد و «عالم صورت» را سرابی بیش نمی‌داند و دلبستگی و فریفته شدن به صورت فریبده دنیا را کار طفلان می‌داند. این گذر از صورت و دعوت به ترک لذات و زیبایی‌های ظاهری جهان، نمودی از اثرپذیری مجیر از فرهنگ عرفانی و تعلق خاطر به مبانی فکری و عقیدتی عارفان است؛ آن‌طور که از اشعارش نیز برمی‌آید، این بُعد از تصوف عملی را در زندگی خود به کار بسته و چندان در قید دنیا و متعلقات آن نبوده است. این دیدگاه از بازتاب گسترده «زهد» در شعر او و نگاه مثبتش به این باور صوفیه نیز آشکار است.

## ۲-۲. زهد و اعراض از دنیا

زهد در لغت به معنی «پارسایی، تقوی و ترک دنیاست و در اصطلاح اهل حقیقت، عبارت است از دشمن داشتن دنیا و اعراض از آن» (گوهرین، ۱۳۸۲، ج. ۵ / ۱۷۴). «زهد» و دنیاگریزی از مؤلفه‌های اصلی در تثبیت بنیان تصوف اسلامی به شمار می‌آیند؛ چنان‌که صوفیان نخستین بر نفی دنیا و بی‌اعتنایی نسبت به آن تأکید می‌ورزیدند و دنیاگریزی افراطی و گرایش به «زهد» از اصول اصلی تصوف ابتدایی بود. از این رو، منشأ تصوف را نیز با زهد مرتبط می‌دانستند و «اینکه منشأ تصوف از زهد و پرهیز بوده است... ظاهراً از سایر احتمالات طبیعی تر است» (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص. ۱۷۴) و نیز «در سده نخست و دوم، امکان جدا کردن زهد از تصوف یا برعکس وجود نداشت» (فروهر، ۱۳۸۷، ص. ۲۳۹). زرین کوب در این باره می‌نویسد:

«تصوف در دوره‌های نخست، طریقه زاهدانه‌ای است مشعب از عرفان که با زهد کلی آغاز شده است و پیروانش را به احتراز از

خواهش‌های نفسانی و اعراض از ماسوی دلالت می‌کند» (زرین کوب، ۱۳۸۰، ص. ۱۱).

هرچند در دوره‌های بعد، گرایش دیگری نیز که قصد سازگار ساختن تصوف با دنیا و زندگی اجتماعی را داشت با متصوفه‌ای همچون ابوسعید ابوالخیر گسترش یافت؛ تصوف شاعران سبک آذربایجانی بیشتر تصوف زهدمآبانه است که نمود آن در شعر نظامی گنجوی و خاقانی به روشنی دیده می‌شود. در این میان، خاقانی «زهد حقیقی را که بر پایه تقوا، عشق به خدا و شناخت حقیقت استوار است، می‌ستاید و آن را راهی برای رهایی از تعلقات دنیوی و رسیدن به معنویت

می‌داند» (سجادی‌نژاد و همکاران، ۱۴۰۴، ص. ۸۴). نظامی نیز «زهد» را با صفت «شکوه» یاد کرده و خود را زاهد می‌خواند: «شکوه زهد من بر من نگه‌داشت» (نظامی، ۱۳۸۳، ص. ۳۳۳). «زهد» در شعر مجیر نیز یکی از ریشه‌دارترین و پرتکرارترین نموده‌های فرهنگ عرفانی است و او نیز همچون خاقانی و نظامی و دیگر شاعران سبک آذربایجانی، به تصوفی زهدآمیز گرایش دارد.

مجیر در قصایدش، موضوع «زهد» و «دنیاگریزی» را در کانون توجه قرار می‌دهد. او در برخی ابیات با همانند کردن «زمین» و «آسمان» به «گلخن» و «گرمابه»، اکراه خود نسبت به دنیا را در قالب تصویرهای شاعرانه بازمی‌تاباند و مخاطب را به غسل برآوردن از دنیا و ترک آن فرا می‌خواند و بر این است که «صاحب‌دل» در دنیا و با تعلقات دنیوی، آرام و قرار نمی‌گیرد:

زمین چو گلخن و گردون چو طاق گرمابه است      تو در میان جُنب از همدمی کام و هوا  
برآر غسل و ازو در گذر که صاحب دل      میان گلخن و گرمابه کم کند مأوا  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱)

او در جای دیگر «صبح» و «شام» را خصم آدمی می‌داند و با همانند کردن این دو به «غراب» و «تذرو» بر این باور است که اگر «کرکس صفت» و «مردارخوار» نیستی، باید با این جهان وداع کنی. شایان ذکر است که صوفیه دنیا را بسیار به «جیفه» مانند کرده‌اند. عطار می‌سراید:

چو مرداری است این دنیای غدار      تو گشته همچو سگ مشغول مردار  
(عطار، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۲)

و مولانا نیز با نقل حدیث پیامبر اکرم (ص) که فرموده است: «الدنيا جيفة و طلابها كلاب» (فروزانفر، ۱۳۸۱، ص. ۵۸۰)، می‌سراید:

چشم مهتر چون به آخر بود جفت      پس بدان دیده جهان را جیفه گفت  
(مولوی، ۱۳۹۰، ج. ۶/ ۱۰۵۹)

مجیر نیز این نگرش صوفیه به دنیا را در شعر خود بازتاب می‌دهد:

به شام و صبح که خصم تواند دل چه نهی      که این غراب سرشت است و آن تذرو لقا  
اگر نه بسته عمری هنوز چون کرکس      بگو به ترک غراب و تذرو چون عنقا  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱)

او در ابیات دیگری نیز دنیا را با صفاتی کریه و زشت خطاب قرار می‌دهد و با تشبیهاتی همسو با نگرش زهدمآب خویش، پستی و بی‌اعتباری جهان را به نمایش می‌گذارد؛ تصاویری همچون «تیره گود با پهنا»، «افعی»، «نشیمن خاک»، «مار زهردار» و «سبزه گاه ستوران»:

به طول و عرض فلک شاید ار فریفته‌ای      که هست مهد تو این تیره گود با پهنا  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۳)  
ز خاک در گه او جوی دفع افعی دهر      که خاک همدم تریاک اکبرست آنجا  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۴)  
برید خاطر من صبحدم ندا در داد      که زین نشیمن خاکی نظر بیر زنه‌ار  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۰۵)

ماری است زهردار جهان زو ببر که هست هم دیدنش مضرت و هم صحبتش زیان  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۵۲)

حکیمما، در این سبزه گاه ستوران چو گل نوبت عمر یک‌روزه بهتر  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۳۱۲)

مجیر بر این باور است که اگر کسی چون عیسی<sup>(ع)</sup> قصد سفر روحانی دارد و می‌خواهد پاک و مجرد همچون مسیحا به فلک رود، باید دنیا را به «خر جبلتان» واگذارد و ترک دنیا و مافیها گوید؛ چون استادش خاقانی که می‌سراید: «نفس عیسی جست خواهی، راه کن سوی فلک» (خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۱)، چنین می‌گوید:

چو عیسی ار هوست چشمه سار گردون است گیای دهر بدین خر جبلتان بگذار  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۰۵)

همچنین، مجیر بر این نکته تأکید دارد که اگر طالب مقام وحدت هستی و می‌خواهی با اهل معنا هم‌نشین شوی، باید از «نمکدان جهان» دست کشیده و آن را واگذاری:

در کش انگشت از نمکدان جهان تا چون نمک کم شوی از پختگان آتش وحدت جدا  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۵)

او دنیا را دشمن آدمی می‌داند و توصیه می‌کند که نباید به زر و زیور جهان و زرد و سرخ آن فریفته شد: به زرد و سرخ جهان تا فریفته نشوی که خون دهد عنب ار دفع خون کند عناب  
عدوی توست جهان گرچه بر مصیبت تو سیاه جامه شود هر شبی به شکل مصاب  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲۶)

این نگرش غالب در شعر مجیر، نمودی از اثرپذیری او از باورهای عرفانی و کاربست این آموزه‌ها در ساحت زندگی عملی است. او دوری از جهان را به معنای نزدیکی به «پختگان آتش وحدت»، که عارفان‌اند، می‌داند و گریز از دنیا را نشانه «صاحب‌دلی» و روشنایی «دل» تلقی می‌کند؛ امری که با تزکیه و پرورش عارفانه حاصل می‌شود. در کنار زهد و دنیاگریزی که در شعر مجیر، مطابق آموزه‌های صوفیانه، راهی برای تقرب به خداوند است، قراردادن «نفس» در بوتۀ ریاضت، تحمل سختی‌ها و مجاهدت‌های پی‌درپی نیز از آداب عملی طریق سلوک به شمار می‌آید و عامل تزکیه و تصفیۀ نفس تلقی می‌شود.

## ۳-۲. ریاضت

ریاضت در لغت به معنای «تحمل سختی، رنج و تعب به منظور تهذیب نفس و تربیت خود یا دیگری، تمرین و ممارست، کوشش و سعی، گوشه‌نشینی توأم با عبادت و کفّ نفس است» (معین، ۱۳۸۰، ص. ۵۱۹). اهل تصوف، «ریاضت» را دارای ارکان مختلفی می‌دانستند که از جمله آن‌ها می‌توان به «کم‌خوری و گرسنگی»، «کم‌خوابی»، «تحمل رنج و آزار و اذیت دیگران»، «خشن‌پوشی» و در کل پرهیز از هر آنچه سبب راحتی و آسایش انسان می‌شود، اشاره کرد. بزرگان تصوف بر این بودند که ریاضت سبب پالودگی نفس می‌شود و «در بدن مرید هزار جزء از شرّ است که همه در دست شیطان است که وقتی مرید، گرسنگی و ریاضت می‌کشد، خشک می‌شوند با گرسنگی و آتش ریاضت» (عطارد، ۱۴۳۰ق، ص. ۳۳۱) و اعتقادشان بر این بود که «تهذیب، نتیجه ریاضت است» (قشیری، ۱۳۷۴، ص. ۱۷۹).

در دورهٔ مجیر، به‌ویژه خشن‌پوشی و ریاضت، جلوهٔ پُررنگ تصوف در نزد شاعرانی همچون خاقانی و نظامی بوده است و نظامی شاعر هم‌ولایتی مجیر، در بسیاری از اشعار خود به خشن‌پوشی دعوت کرده است:

ای که تو را به ز خشن جامه نیست      حکم بر ابریشم و بادامه نیست  
(نظامی، ۱۳۸۳، ص. ۴۷)

مجیر نیز تأکید بر ریاضت و سختی‌کشی صوفیانه دارد و در اشعارش «راحت‌جویی»، «تن‌پروری» و «نفس‌پروری» را نکوهش می‌کند. او تصفیه و تزکیهٔ نفس را در ریاضت و سختی‌کشی می‌داند که از مبانی عرفان عملی محسوب می‌شود. مجیر بر این باور است که برای رهایی از خاکدان عالم و وصال به عالم معنا، باید ریاضت پیشه کرد و با تحمل انواع سختی‌ها، گرسنگی، رنج و بی‌خوابی، خود را همانند «کرم قز»، زرد و لاغر کرد:

زرد و لاغر شو چو ابریشم مگر چون کرم قز      پر بر آری زود چون زین خاکدان گردی رها  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۵)

در بیت زیر نیز او تأکید بر «گرسنگی» و «جوع» دارد و آن را عامل صفای باطن می‌داند:

شکم خواری نفس مادون صفت را      در این قحط سال کرم روزه بهتر  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۳۱۲)

او بر این است که از این جهان باید به «لقمهٔ خشکی» بسنده کرد:

جهان طعمهٔ دام تر دامنان است      همین لقمهٔ خشک دریوزه بهتر  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۳۱۲)

«ژنده‌پوشی» و «خشن‌پوشی» از دیگر ارکان ریاضت است که به‌ویژه در تصوف ابتدایی و زهدمآبانه بسیار به آن تأکید می‌شد. مجیر نیز مانند شاعر هم‌ولایتی‌اش، نظامی گنجوی، نرمی دل را در گرو خشن‌پوشی می‌دانست:

نرمی دل می‌طلبی نیفه‌وار      نافه صفت تن به درشتی سپار  
(نظامی، ۱۳۸۳، ص. ۴۷)

در اشعار خود صفای دل را در گرو ژنده‌پوشی و خشن‌جامه می‌داند و این نشان از تأثیرپذیری مجیر از مبانی غالب تصوف زمانه اش است. چه بسا این دیدگاه‌ها، زندگی عملی او را نیز تحت تأثیر قرار داده باشد و رنگ از زهدمآبی به زندگی او زده باشد. مجیر هر چه را که تن در راحت دارد عامل دل‌بستگی به دنیا می‌داند و مایهٔ خسران آدمی:

ز ژنده جوی صفا کآفتاب کم تابد      چو ابر بر خشن آسمان زند سنجاب  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲۵)

مجیر در کنار «جوع» و «خشن‌پوشی»، «پابرهنگی» را نیز نمودی دیگر از سختی‌کشی می‌داند و به آن توصیه می‌کند و بر این باور است که بی‌زحمت موزه، می‌توان کله گوشهٔ چرخ را سپرد:

کله گوشهٔ چرخ خواهی سپردن      تو را پای بی‌زحمت موزه بهتر  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۳۱۲)

در بیتی دیگر، «تشنگی» را که نمودی دیگر از «ریاضت» است توصیه می‌کند:

با تشنگی بساز که در شط کاینات      با هر دو قطرهٔ آب، نهنگی است جان‌ستان  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۵۱)

همچنین، مجیر در ابیات بسیاری به ریاضت و سختی کشی دعوت می‌کند و آدمی را از راحت‌طلبی برحذر داشته و آن را آفت طریق سلوک می‌داند.

کام نهنگ و امان، صحن بهشت و ویا	راحت مجوی ز خاک زیرا به هم نبود
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۹)	
که کس نیافت شهر عنقا بر آشیان غراب	بر آشیان جهان خوشدلی مجوی
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲۴)	
آن رودزن که هست طربناک هم زن است	خوشدل مجوی مرد به عالم که بر فلک
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲۷)	

مبانی تصوف زهدمآبانه، که در شعر مجیر تبلیغ می‌شود، نشان از آشنایی او با مبانی تصوف و عرفان و نیز مضمون‌پروری مبتنی بر آن است. همچنین، کاربرد این آموزه‌ها در زندگی عملی شاعر، گرایش او به تصوف را آشکار می‌سازد. مجیر نیز مانند خاقانی و نظامی به طور رسمی وارد سنت خانقاهی صوفیه نشده و در شعرش نشانی از تعلق خاطر او با صوفیگری رسمی و خانقاهی و ریاضت‌ها و چله‌نشینی‌ها دیده نمی‌شود؛ با این همه، تعلق خاطر او به برخی آموزه‌های عرفانی و پیروی از آن‌ها در زندگی عملی، امری انکارناپذیر است. عزلت‌گزینی یکی دیگر از جلوه‌های تصوف عملی است که در شعر او نمود دارد.

## ۴-۲. عزلت و عزلت‌گزینی

«عزلت» در عرفان به معنی انقطاع از دیگران، پرهیز از مصاحبت با مردم و خلوت‌گزینی است. هجویری در کشف‌المحجوب دو گونه‌ی عزلت را چنین توصیف می‌کند:

«یکی اعراض از خلق و دیگر انقطاع از ایشان و اعراض از خلق، گزیدن جای خالی بود و تیرا کردن از صحبت اجناس، به ظاهر و آرامیدن به خود به رؤیت عیوب اعمال خود و خلاص جستن خود را از مخالفت مردمان و ایمن گردانیدن خلق را از بدی خود. اما انقطاع از خلق به دل بود و صفت دل را به ظاهر هیچ تعلق نباشد و چون کسی به دل منقطع بود از خلق و صحبت ایشان، وی را هیچ خبر نباشد از مخلوقات که اندیشه آن بر دلش مستولی گردد» (هجویری، ۱۳۸۱، ص. ۸۱-۸۲).

از منظر صوفیه، رسیدن به حق با عزلت و خلوت ممکن است. نجم رازی در این باره می‌نویسد: «بدان که بنای سلوک راه دین و رسیدن به مقامات یقین بر خلوت و عزلت است و انقطاع از خلق و جملگی انبیا و اولیا در بدایت حال، داد خلوت داده‌اند تا به مقصود رسیده‌اند» (رازی، ۱۳۷۱، ص. ۲۸۱). از دید صوفیه «هر که عزلت اختیار کند، عزّ او را حاصل می‌شود» (قشیری، ۱۳۷۴، ص. ۱۵۳). مولانا جلال‌الدین نیز با اینکه چندان با عزلت و خلوت‌گزینی موافق نبوده است؛ اما دوری از جاهلان را صفای دل می‌داند و می‌سراید:

قعر چه بگزید هر کو عاقل است	زان که در خلوت صفاهای دل است
ظلمت چه به که ظلمت‌های خلق	سر نبرد آنکس که گیرد پای خلق
	(مولوی، ۱۳۹۰، ج. ۱/۶۱)

مجیر نیز همواره در شعر خود به عزلت و تنهایی و دوری‌گزیدن از مردمان ترغیب می‌کند:

در این نشیب که هست از صفت چو دیگ تهی  
به سان کاسهٔ دون‌همتان نشین تنها  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱)

او «عزلت» را مایهٔ «راحت» می‌داند و با واگذاشتن دنیا و آنچه که در آن است و انتخاب تنهایی و عزلت، صفای دل و راحت خود را در عزلت می‌جوید:

ز راحت آنچه درین منزل است جز عزلت  
چو گنج‌نامه شمر در دهان اژدرها  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲)

در بیت زیر نیز با مانند کردن «عزلت» به «گوهر»، برگزیدن آن را به مخاطبش توصیه می‌کند و بر این باور است که عزلت این قدر و ارزش را دارد که با «نقد وجود» معاوضه شود:

عزلت به نقد وجود از روزگار بخر  
ایرا خرد همه کس گوهر به نیم بها  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۹)

بیت زیر از مجیر، ضمن دعوت به «عزلت»، آن را مقام واصلان و منتهیان می‌داند. با نظر به اینکه در میان صوفیه دو دیدگاه در خصوص عزلت وجود داشته است؛ برخی عزلت را از مقامات مبتدیان می‌دانستند: «عزلت از نشانه‌های وصلت بود و مرید و مبتدی را چاره نبود از عزلت اندر اول کار» (قشیری، ۱۳۷۴، ص. ۱۵۳) و برخی دیگر آن را مقام منتهیان و واصلان می‌دانستند: «کسی که به مرتبهٔ انسانی رسیده و به علم و اخلاق آراسته باشد ... و در مدارج کمال به مقام «کامل آزاد» رسیده، چهار چیز بر او واجب شود که عبارت است از ترک و عزلت و قناعت و خمول» (نسفی، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۳). باتوجه به اشعار مجیر می‌توان گفت که او در این باره هم عقیده با آن دسته از صوفیانی است که عزلت را مقام واصلان می‌دانند، نه مبتدیان. به همین دلیل است که مرید واصل را دعوت می‌کند که پس از رسیدن به مقام کمال، عزلت گزیند:

مباش همدم کس چون دم تو یافت صفا  
که آینه، سیه از هم نفس شود ناچار  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۰۵)

تصویر «عروس عزلت» نیز با نظر به اینکه عناصر بلاغی تابعی از عاطفه و نگرش شاعرند، رویکرد مثبت مجیر به عزلت را نشان می‌دهد:

مهر عروس عزلت اگر ملک جم دهد  
هم زشت نام و زانیه خیزد ز بسترش  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۲۶)

در ابیات زیر نیز شاعر به عزلت‌گرایی و خلوت‌گزینی خود اشاره می‌کند و انقطاع از جهان و پیوستن به عالم روحانی را در عزلت و خلوت بیان می‌دارد:

مجیر تا ز عدم بر بساط خاک نشست  
چو حقه خسته دل است و چو مهره کج رفتار  
ز چار شهر طبیعت نجات یافت چنانک  
به خلوه‌خانهٔ روحانیان گرفت قرار  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۰۶)

او چنان که خود گفته، تمایلاتی به خلوت‌گزینی و عزلت‌نشینی دارد:

از خود ز برای خود بسازم  
مانندهٔ عنكبوت مسکن  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۴۸)

همچنین، امان و راحت آدمی از دست نفس و ظلمات دنیا و کشش‌های آن را در عزلت‌گزینی می‌داند و می‌سراید:

عزلت‌گزین که از غم این چارمیخ دهر      گردون هشت‌خانه به عزلت دهد امان

(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۵۱)

تمایل مجیر به عزلت و خلوت‌گزینی، که از مبانی عرفان عملی است، تمایل او به طریق صوفیه را آشکار می‌سازد. ابیاتی که در دیوان او در این زمینه یافت می‌شود نشان از تجربیات عملی او در این مسیر دارد. او خلوت‌گزیده، برای خود مسکنی ساخته، به انقطاع و خلوت پیوسته و از چهار شهر طبیعت به خلوه‌خانه روحانیان آرام گرفته است.

## ۲-۵. دل و پرورش دل

«دل» در نزد صوفیه ارج و منزلتی والا دارد و «محل تجلی و عرش استوای الهی و مقام تنزل و تدلی حق است» (جنیدی، ۱۳۶۲، ص. ۱۲۶). منظور از دل در عرفان صوفیه، صرفاً آن تکه گوشت در سمت چپ بدن نیست، بلکه دل چیزی فراتر از آن است. همان‌گونه که رازی بیان می‌کند: «دل را صورتی است و حقیقتی... صورت او آن مضغه صنوبری است که در جانب ایسر بدن ودیعت است و حقیقت آن لطیفه ربانی...» (رازی، ۱۳۷۱، ص. ۱۷۵). البته این نگرش صوفیه نسبت به دل ریشه در تعالیم اسلامی دارد و همان‌طور که پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «قلب المؤمن عرش الرحمن» (مجلسی، ۱۴۳۰، ص. ۹۸).

«دل» مجال معرفت الهی است و شناخت صوفیه، شناختی مبتنی بر دل و شهود است؛ آن‌چنان‌که مولوی نیز می‌سراید:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست      جز دل اسپید همچون برف نیست

(مولوی، ۱۳۹۰، ج. ۱۸۷/۱)

از طریق دل است که سالک به شناخت خداوندی می‌رسند و براین اساس، تزکیه و تصفیه دل و زدودن آن از غبار هوی و هوس توصیه می‌شود. در کتاب *مرصاد العباد* در ارج و منزلت دل می‌آید: «و دل آینه است و هر دو جهان غلاف آن آینه و ظهور جملگی صفات جمال و جلال حضرت الوهیت به واسطه آینه» (رازی، ۱۳۷۱، ص. ۳).

مجیر بیلقانی نیز همچون صوفیه، «دل» را عزیز می‌دارد و آن را حرمت می‌نهد. او دل را «عیسی» خوانده و همان‌طور که حضرت مسیح، مردگان را زنده می‌کرد دل را عامل حیات و زندگی معنوی آدمی می‌داند:

مجیر با دل چون سرمه خاک در گه اوست      که چشم عیسی دل را ز خاک اوست دوا

(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۴)

همچنین، در ترغیب به توجه و پرورش دل، مجیر مخاطب خود را به این توصیه می‌کند که از «دل» در مفهوم مجازی آن گذشته و حقیقت آن را دریابد؛ زیرا دل محل تابش نور معرفت خداوندی است و راه رسیدن معنویت از آن می‌گذرد:

دل کن به دست نخست کاین صورت است نه دل      بس هست بر من و تو صحرای چین و ختا

(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۰)

صوفیه معتقدند که آینه دل باید از غبار هوی و هوس‌ها زدوده شود تا محل تابش انوار الهی گردد، همان‌گونه که رازی می‌گوید: «آینه دل از زنگار طبیعت صافی شد بعد از این بارگاه جمال صمدیت را شاید» (رازی، ۱۳۷۱، ص. ۲۰۷)، مجیر نیز ضمن تأکید بر تصفیه دل، دل مشغولی به دنیا و تعلقات دنیوی و هوی و هوس‌ها را مانع از جهان‌نمایی «اسطرلاب دل» می‌داند و تأکید می‌کند دل، که «قابل اسرار لوح محفوظ» است، نباید آلوده خاکدان و عالم ماده شود:

دل تو پر ز حساب است چون دل پنگان  
جهان‌نمای از آن نیست همچو اصطربلاب  
دلی که قابل اسرار لوح محفوظ است  
به سان تخته خاکش مساز جای حساب  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲۶)

همان‌طور که مولوی نیز زنگار آلودگی آینه دل را مانع تابش انوار الهی و اسرار حق در آن می‌داند و می‌سرود:  
آینه‌ات دانی چرا غمّاز نیست  
چون که زنگار از رخس ممتاز نیست  
(مولوی، ۱۳۹۰، ج. ۶/۱)

همچنین او کاینات و دنیا و دل مشغولی به آن را موجب بسته‌شدن دریچه دل می‌داند و کاینات را حجاب و مانعی می‌داند و براین اساس به ترک کاینات فرا می‌خواند:

ز کاینات بیر پی که بر دریچه دل  
تویی نخست پس آنگاه کاینات حجاب  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲۴)

دیدگاه‌ها و نقطه‌نظرهای مجیر درباره «دل» و پرداختن به آن، که در قالب ایاتی از او آمده است، نشان‌دهنده آگاهی جامع او از جایگاه «دل» در نزد صوفیه است. مجیر نیز همانند صوفیه، دل را محل شهود و منبع معرفت می‌داند و آلودگی آن به غبار هوی و هوس را مانع تجلی حق در دل می‌شمارد. او نیز مانند صوفیه اعتقاد دارد که باید در زنگ‌زدایی از «آینه دل» تلاش پیوسته کرد. او خود، خودمحوری، خودپرستی و کثرات عالم و حب آن را حجابی بر دریچه دل می‌داند و چون صوفیه بر این باور است تا از این دو نگذری به حق نییونی و آینه دل جلا نمی‌گیرد.

## ۶.۲. ترک هوا و امیال نفس

نفس و هوی و هوس‌های نفسانی بزرگ‌ترین مانع در طریق سیروسلوک از منظر عارفان محسوب می‌شوند. عرفا نفس را منبع شرّ می‌دانند و آن را «لطیفه مودعه‌ای در قالب که محل اخلاق مذمومه تلقی می‌شود؛ همان‌طور که روح محل اخلاق محموده است» (قشیری، ۱۳۷۴، ص. ۴۴) می‌دانند. اعتقاد عموم عرفا بر این است که «کمال سعادت انسان در تزکیه نفس و کمال شقاوت او در فرو گذاشتن نفس به حال خود است» (رازی، ۱۳۷۱، ص. ۹۴) و «پیروی از نفس، سخت‌ترین حجاب است» (هجویری، ۱۳۸۱، ص. ۲۵۰). براین اساس، عرفا همواره به مهار نفس و کنترل هوی و هوس و جهاد با نفس و هواهای نفسانی فرا می‌خوانند. صوفیه با مانند کردن نفس به «سگ»، «خر»، «اسب سرکش» و... ضمن خوارداشتن آن در قالب تصاویر شعری، تبعیت از آن را مایه مردگی روح آدمی دانسته‌اند:

خر است این نفس، خر را بنده بودن  
کجا باشد نشان زنده بودن  
(عطار، ۱۳۸۴، ص. ۵۳)

آنان نفس را دشمن‌ترین دشمن آدمی می‌دانند و مخالفت با هواهای نفسانی و جهاد با نفس را جهاد اکبر دانسته و به جهاد با نفس ترغیب و تشویق کرده‌اند.

مجیر بیلقانی نیز پیرو سنت رایج میان متصوفه بود و با هواهای نفسانی به نبرد می‌پرداخت. او شاعری است که در شعرش مبارزه با نفس و هوای نفس، حضوری پُررنگ دارد و در جای جای اشعار او رد پای این نشانگان فرهنگی صوفیه به چشم می‌خورد. مجیر در بسیاری موارد «با هوا بودن» و هواپرست بودن را مانعی برای کمال روحانی می‌داند و براین اساس توصیه

می‌کند که «از هوا برخیز» و ترک هوی و هواپرستی را گامی در مسیر حرکت متعالی بشری می‌داند. او نتیجه هواپرستی را گرفتاری در عالم ماده می‌داند:

با هوی گر پرسی از من بر زمینت جای نیست  
زین هوا برخیز و همچون ذره بنشین بر هوا  
(مجیر یلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۵)

همچنین مجیر، رستگاران و اهل نجات را کسانی می‌داند که بر نفس خود فایق آمده و لگام بر دهان هواهای نفسانی زده‌اند. از دید او، هر کس مطیع نفس شود، خایب و خاسر می‌شود و امان طلبیدن از نفس و تبعیت از او، مایه خسران و زیان است. او در این باره می‌سراید:

بند نجات که زد در پیش رخنه دل؟  
آن کس که رفت برون از بند کام و هوا  
از نفس امان مطلب کاینجا نداد به کس  
نخل شکسته رطب دست بریده، عطا  
(مجیر یلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۰)

مجیر همدمی با «کام و هوا» و تبعیت از آن را مایه پلیدی روح و گرفتاری انسان در گلخن عالم ماده می‌داند و به ترک امیال نفسانی دعوت می‌کند. او چهره کریمه نفس و نفسانیات را در قالب این ابیات به نمایش می‌گذارد:

زمین چو گلخن و گردون چو طاق گرمابه است  
تو در میان جنب از همدمی کام و هوا  
بر آر غسل و ازو در گذر که صاحب دل  
میان گلخن و گرمابه کم کند ماوا  
(مجیر یلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱)

این ابیات نشان می‌دهند که مجیر در طریق صوفیه گام برداشته و با فرهنگ عرفانی آشنایی کامل داشته است. چنان‌که از سروده‌های او برمی‌آید، او در خودسازی از تعالیم عرفانی بهره برده است و نه مانند عارفی وارسته، بلکه در حد مبتدی، از این آموزه‌ها سود جسته است. به تعبیر دهخدا: «آب دریا را اگر نتوان کشید / هم به قدر تشنگی باید چشید» (دهخدا، ۱۳۶۳، ج. ۸/۱)، مجیر نیز از فرهنگ عرفانی به قدری بهره برده و تعالیم عرفانی، به دلالت شواهد شعری، در زندگی عملی او اثرگذار بوده است.

## ۲-۲. فقر

از دیگر جلوه‌های حضور فرهنگ عرفانی در شعر مجیر، «فقر» است. فقر در معنای لغوی به معنی بی‌چیزی و محتاجی است؛ اما در اصطلاح تصوف «عبارت از فنا فی الله است» (گوهرین، ۱۳۸۲، ج. ۸ / ۳۱۵).

فقر چه در معنای عرفانی و چه در مفهوم اجتماعی، نزد متصوفه ستوده شده است. در کتاب *اللمع سراج طوسی* درباره فقر آمده است: «فقر مقامی است شریف و خدای تعالی آن را در کتاب مبین خود ستوده است. *الْفُقْرَاءُ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ* و رسول اکرم (ص) فرمود: بنده را فقر، زینت بخش تر است از پیشانی‌بندی سخت زیبا که بر صورت اسب بندند» (سراج، ۱۳۸۶، ص. ۷۰). رویکرد صوفیه به فقر هرگز منفی نبوده است و آن را مایه عزت می‌دانستند: «فقر دریای بلاست و بلا به تمامی عزت است» (سراج، ۱۳۸۶، ص. ۱۰۱). مستملی بخاری نیز می‌گوید: «بدان که فقر اصلی است بزرگ و اصل مذهب این طایفه، فقر است و حقیقت فقر، نیازمندی است و بنده جز نیازمند نباشد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ص. ۱۲۳۹). از منظر جامی، «فقر در مقام صوفی، سلب نسبت جمیع اعمال و احوال و مقامات است از خود و عدم تملک آن،

چنان که هیچ عمل و هیچ حال و هیچ مقام از خود نبیند و به خود مخصوص نداند، بلکه خود را نبیند. پس او را نه وجود بود و نه ذات و نه صفت، محو در محو و فنا در فنا بود» (جامی، ۱۳۸۶، ص. ۸۷).

صوفیه فقر را در نهایت به «فنا» پیوند می دهند و «بدایت فقر را ترک دنیا و نهایت آن را فنا می دانند» (کاشفی، ۱۳۶۲، ص. ۳۸۳). عطار نیز فقر و فنا را هفتمین وادی عرفان معرفی کرده است:

هفتمین وادی فقر است و فنا      بعد از آن روی روش نبود تو را  
در کشش افتری روش گم گرددت      گر بود یک قطره قلمزم گرددت  
(عطار، ۱۳۸۵، ص. ۱۸۰)

مجیر نیز «فقر» را چون متصوفه عزیز می دارد. راه تصوف را «راه فقر» دانسته و «فقر» را «سلطان» می نامد و این نشان از عظمت و عزت و شکوه «فقر»، نزد وی است:

سینه مکن به سری در راه فقر که تو      بی سر چو پیرهنی بی سینه همچو قبا  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۹)  
سلطان فقر طلب کشورستان هدی      خاکی عرش نشین مگی شرع گشا  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۱)

مجیر از «فقر» طلب نوشدارو می کند و بر این است که همان طور که جای «در خوشاب»، آب ناخوش دریاست، وصال الهی نیز با «فقر» میسر است و ناز و نعمت در طریقت، رهزنانند:

ز زهر فقر طلب نوشدارو از پی آن      که آب ناخوش دریاست جای در خوشاب  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲۴)

اهل تصوف همواره «فقر» در طریق سلوک را عین «غنا» می دانستند و این مضمون در اشعار شاعران عارف بارها تکرار شده است. حافظ «فقر» را «دولتی» می داند و ترکیب «دولت فقر» را آفریده و از خداوند می خواهد این دولت را به او ارزانی دارد: «دولت فقر خدایا به من ارزانی دار/ کاین کرامت سبب حشمت و تمکین من است» (حافظ، ۱۳۶۶، ص. ۷۴). او همچنین بر این باور است که «فقر» در معنای عرفانی آن، سلطنت و پادشاهی است:

اگر سلطنت فقر ببخشند ای دل      کمترین ملک تو از ماه بود تا ماهی  
(حافظ، ۱۳۶۶، ص. ۶۶۶)

همچنین او در ابیاتی چنین می سراید:

در کوی عشق شوکت شاهی نمی خرنند      اقرار بندگی کن و اظهار چاکری  
حافظ غبار فقر و قناعت ز رخ مشوی      کاین خاک بهتر از عمل کیمیاگری  
(حافظ، ۱۳۶۶، ص. ۶۱۲-۶۱۳)

مجیر نیز بر این باور است که آن که «فقر» را برگزیده، پادشاه دو جهان است و سر در برابر اهل دنیا فرو نمی آورد:

ما را چه غم چو بر دل ما فقر پادشاست      کاوس را چه باک که رستم تهمتن است  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲۸)

در بیت زیر نیز او «فقر» را «قبای ملکی» و قبای شاهی می‌داند و به این شکل عزت «مقام فقر» را که مقامی عرفانی است، نشان می‌دهد:

علم و کسوت فقرش که قبای ملکی است      قدسیان روح بر آن نقش علم ریخته‌اند  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۵۹)

همچنین او «ملک فقر» خود را برتر از «ملک جم» یافته و آن را مایه مباهات و فخر خود می‌داند:  
دیدم که ملک فقر من از ملک جم به است      زو وام کردم از رخ و خاتم بساختم  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۳۸)

او با خلق ترکیب «خورشید فقر»، جایگاه والای فقر را همچون عظمت خورشید نشان می‌دهد:  
چو سایه خاک در کس مبوس از آنکه تو را      فتاده پرتو خورشید فقر بر دیوار  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۰۲)

از این منظر، آنچه در اشعار مجیر درباره «فقر» می‌توان یافت منطبق با رویکرد صوفیه است؛ او «فقر» را در هر دو معنای «فقر عرفانی» و «فقر مادی» می‌آورد و هر دو نوع فقر را مایه عزت آدمی می‌داند؛ همان‌طور که صوفیان باورمند به این بودند. وی فقر را سلطنت می‌داند و آن که را مزین به لباس فقر شده از دو جهان بی‌نیاز دانسته و پادشاه دو عالم می‌داند. همچنین او خود را متصف به «فقر» می‌داند و بر فقر خود می‌نازد که این نیز نشانی از تمایل او به «فقر» و گام نهادن در این وادی عرفانی است.

## ۸-۲. قناعت

در کنار برگزیدن «فقر» و مباهات به این مقام عرفانی، مجیر از «گنج قناعت» نیز سخن به میان می‌آورد. قناعت از دید او مایه تعالی آدمی است. «قناعت» که معادل فارسی آن خرسندی است، «در اصطلاح عارفان، رضا دادن به قسمت است. بعضی گویند قناعت ترک کردن آنچه در دست مردم است و بخشش کردن آنچه در دست خود است. قناعت وقوف نفس است بر حد قلت و کفایت و طمع از طلب کثرت و زیادت» (سجادی، ۱۳۸۳، ص. ۳۵۰). صوفیه همواره «قناعت» را ستوده و آن را مقدمه مقام «فقر» دانسته‌اند. قناعت از احوال عرفانی به شمار می‌رود و عارفان به آن ترغیب شده‌اند. غزالی در این باره می‌نویسد: «بدان که هر که مال ندارد باید که حال وی قناعت بود نه حرص، و چون مال دارد حال وی باید که سخاوت بود نه بخل» (غزالی، ۱۳۸۳، ج. ۱۶۶/۲).

نکته مقابل قناعت، «حرص» است که آن را نکوهیده‌اند:

هان مکن در حرص عمر خود تلف      در قناعت شو که تا یابی شرف  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸، ص. ۹۸)

عطار نیز می‌سراید:

قناعت بایست پیوسته حاصل      که تا بر تو نگردد ملک زایل  
ولی مغز قناعت فقر آمد      تو شاهی گر به فقرت فخر آمد  
اگر خواهی تو هم ملک جهانی      مکن کبر و قناعت کن زمانی  
(عطار، ۱۳۷۰، ص. ۶۹۶)

از دید صوفیه، «قناعت، غناست و طمع، فقر. هر که را قناعت است، بی‌مال غنی است و هر که را قناعت نیست با همه دنیا فقیر است و عیش، غنی را باشد نه فقیر را» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ج. ۵، ۱۰۹۴/۵).

مجیر نیز همچون صوفیه و به تأثیر از فرهنگ غالب صوفیانه رایج در زمانه‌اش، نگرش مثبتی نسبت به قناعت دارد. او قناعت را مانند عیسی<sup>(ع)</sup>، طبیعی حاذق و روح‌بخش می‌داند و بر این است که با وجود مسیح قناعت، نباید از خسان راه‌نشین توتیا (دارو) طلبد:

با قناعت چون نشینی بر سر خوان خسان؟ پیش عیسی چون خری از ره نشینان توتیا؟

(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۵)

همچنین او «قناعت» را مایه کمال و تعالی دانسته و بر این باور است که با قناعت می‌توان به عالم معنا رسید:

درین نشیب، قناعت گزین که جعفروار به نردبان قناعت پری بر این بالا

(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲۱)

او قناعت را دارای چنان جایگاهی می‌داند که به همگان توصیه می‌کند تا به «نقد عمر» خود «قناعت» بخزند و در طول حیات، قناعت پیشه کنند که مایه عزت آدمی و همان‌طور که صوفیه بیان داشته‌اند غناست و سبب غنا:

به نقد عمر قناعت بخر که نیست خطا یکی نفس به دو عالم مده که هست صواب

(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲۴)

در ابیات زیر نیز مجیر، «قناعت» را نه فقط فضیلتی اخلاقی، که مایه تعالی روح آدمی و کمال روحانی او می‌داند و قناعت را با سلوک عرفانی ارتباط می‌دهد:

بگیر صف قناعت به صدق اگر خواهی که شش جهات جهان پیش تو شود محراب

(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲۶)

امروز جای پای در این خاکدان که یافت؟ آنکوبه دستگاه قناعت ممکن است

(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲۷)

همچنین او با خلق ترکیب «مرغزار قناعت»، عالم قناعت را عالمی خوش و خرم می‌داند که روح‌نواز است:

ز مرغزار قناعت قدم مبر کآنجا نبات روح‌نواز است و آب نوشگوار

(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۰۴)

او بر این باور است که با «قناعت» توانسته بر دل‌بستگی خود به جهان فایق آید و قناعت، مقدمه‌ای برای بردن از دنیا و تمتعات دنیا شده است. در واقع، قناعت برای او گریزگاهی است و دستیار او در غلبه بر حب دنیا و متاع آن:

تا دستخوش جهان شدم من در دست قناعتم ممکن

خود را به هزار فن گسستم از همدمی جهان پرفن

(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۴۷)

شواهد شعری موجود در دیوان مجیر درباره «قناعت»، نشان‌دهنده کاربست این بخش از فرهنگ عرفانی در زندگی عملی اوست. حضور و نمود این عنصر از فرهنگ عرفانی در شعر مجیر، نشانگانی دیگر از تمایلات عرفانی او و گام‌نهادن در طریقت و هم‌آوایی با صوفیه است. همچنین، اشاره او به اینکه از وقتی قدم در خطه خاک گذشته به قناعت تمکین کرده است و سیره عملی او را در این باره نشان می‌دهد.

## ۹-۲. حرص

نقطه مقابل «قناعت» در فرهنگ عرفانی «حرص و طمع» است؛ همان‌طور که قناعت مایه مناعت و عزت آدمی است، حرص و طمع نیز بندی بر پای سالک در طریق سیر و سلوک عرفانی به شمار می‌آید و صفتی رذیله است که سالک را به خود مشغول می‌دارد و از خداوند دور می‌سازد. از دید مولوی، هر دعوتی که از جانب «حرص» باشد، سالک را به سوی تباهی می‌کشاند:

هر ندایی که ترا حرص آورد  
بانگ گرگی دان که او مردم درد  
(مولوی، ۱۳۹۰، ج. ۲/۲۵۸)

و حرص چون «اژدهایی» است که آدمی را در کام خود فرو می‌برد و او را دلبسته دنیا کرده و از خداوند دور می‌کند:

گرچه شرمین بود شرمش حرص برد  
حرص اژدهاست نه چیزی است خرد  
(مولوی، ۱۳۹۰، ج. ۵/۷۲۶)

همچنین، اهل عرفان «حرص» را به «غول» رهن «از هوس آن دام دانه می‌نمود/ عکس غول حرص و آن خود خام بود» (مولوی، ۱۳۹۰، ج. ۴/۶۰۰)، آتش نابودگر «حرص تو در کار بر چون آتش است» (مولوی، ۱۳۹۰، ج. ۴/۶۰۰) و گرگ «کای خدا افغان از این گرگ کهن» (مولوی، ۱۳۹۰، ج. ۳/۳۵۷) مانند کرده‌اند.

مجیر نیز «حرص» را عاملی برای دلبستگی به سواد خاک و زنجیری بر پای سالک می‌داند که او را از صعود باز می‌دارد. از دید او، اگر آدمی در بند «حرص» نباشد، دلبسته دنیا و آنچه در آن است نمی‌شود و از حقیقت بازمی‌ماند:

تو پای‌بسته حرصی در این سواد آر نی  
سپیددستی دهر از کجا و تو ز کجا  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲)

در ابیات زیر نیز مجیر ضمن بیان این نکته که صبر، عامل رهایی از تعلقات و دلبستگی‌های این جهانی است، حرص و طمع را عامل گرفتاری در عالم خاک می‌داند و آن را چون صیادی می‌داند که آدمی را صید کرده و از تعالی و کمال باز می‌دارد:

به صبر تلخ رهی زین سواد از آنکه نکوست  
هلیله سیه از بهر آفت سودا  
تو سر سپید و ترا صید کرده حرص آری  
به روز برف توان کرد صید در صحرا  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲)

در ابیات زیر نیز نگرش منفی شاعر نسبت به «حرص» مشهود است و روشن است که مجیر همچون صوفیه، طریق «قناعت‌ورزی» را برگزیده و حرص و طمع را مایه ذل و خواری آدمی و از موانع طریق سیر و سلوک عرفانی می‌داند:

شکم مشو همه چون کوزه فقاع ز حرص  
مگر که در خور تریاق‌ها شوی چو سُداب  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲۴)

دندان حرص چون نکنم کآسمان به تک  
دامن گرفته در دهن اندر پی من است  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۲۸)

مباش زنده مردار اگر کسی از حرص  
که آن سگ است که هم زنده است و هم مردا  
(مجیر بیلقانی، ۱۳۵۸، ص. ۱۰۴)

## نتیجه‌گیری

جست‌وجویی در اشعار مجیر بیلقانی نشان می‌دهد که او نیز همچون دیگر شاعران سبک آذربایجانی، به‌ویژه نظامی گنجوی و خاقانی شروانی، تمایلات عرفانی دارد و مبانی فکری صوفیه را در شعر خود وارد کرده است. در شعر مجیر،

مانند خاقانی و نظامی، اشاره‌ای به دلبستگی به مرشدی خاص و خانقاهی نشده و او آموزش رسمی عرفانی، چنان‌که برخی شعرای عارف آن زمان و ازمنه بعد داشته‌اند، تجربه نکرده است. باین حال، بررسی شعر او نشان می‌دهد که مجیر صرفاً از مبانی فکری صوفیه و فرهنگ عرفانی برای خلق مضمون استفاده نکرده است، بلکه تعلق خاطر به آن نیز داشته و از روی علاقه و اعتقاد، موضوعات و مفاهیم عرفانی را در شعرش گنجانده است. در میان این آموزه‌ها، رنگ زهد در تصوف او غالب است و او نیز همچون شاعران هم‌ولایتی خود، زهد و تحقیق و مبانی تصوف را به‌عنوان بخشی از فرهنگ رایج زمانه‌اش دستمایه هنر خویش ساخته است.

مبانی فکری عارفان همچون «گذر از عالم صورت» و «گرایش به عالم معنا» و گذر از «عالم رنگ» به «عالم بی‌رنگی» در شعر او دیده می‌شود و او به گذشتن از تکثرات عالم صورت و رسیدن به عالم معنا و وحدت تأکید می‌کند. این گرایش به ترک عالم صورت در شعر مجیر در «زهد گرایی» او بیشتر نمود می‌یابد. فرهنگ «زهد» و «دنیاگریزی» در تصوف او غالب است و او در جای جای شعرش، ضمن تقبیح جهان و دلبستگی آن و مانند کردن جهان به «افعی»، «مار»، «سبزه‌گاه ستوران» و... مخاطبان را به پرهیز از فریفتگی‌های زرد و سرخ جهان و بریدن از تعلقات دنیوی دعوت می‌کند. تعلق خاطر مجیر به این اصل عملی عرفان، چنان‌که از شعرش برمی‌آید، در زندگی او نیز نمایان است. او صرفاً مخاطبان را به زهد و ترک دنیا توصیه نمی‌کند، بلکه خود نیز به گواهی اشعارش، در این مسیر گام برداشته است.

تأکید مجیر بر «ریاضت» و «سختی‌کشی»، و جهی دیگر از رنگ زاهدانه تصوف اوست که در هیئت تأکید بر «ژنده‌پوشی»، «جوع و گرسنگی»، «تشنگی»، «گریز از راحت‌طلبی» و... خود را نمایان می‌سازد. در زندگی فردی شاعر نیز می‌توان دلبستگی او به این مبانی تصوف را دید؛ از «ژنده» صفا می‌جوید و زرد و لاغرشدن از رنج و سختی‌کشی را می‌پسندد و راحت‌طلبی را مایه طغیان نفس می‌داند.

«عزلت‌گرایی» نیز وجهی غالب در تصوف مجیر است. از میان دو نوع غالب عزلت، یعنی «اعراض از خلق» و «انقطاع از خلق»، او عمدتاً اعراض از خلق را در شعرش بازتاب داده که نمودی از تصوف ابتدایی اوست. آن‌چنان‌که از اشعارش برمی‌آید خود نیز به عزلت نشینی پرداخته و آن را را مایه امان می‌داند. مجیر عزلت را مقام واصلان می‌شناسد، نه مبتدیان و با تعابیری احترام‌آمیز از آن یاد می‌کند.

توجه به «دل» و پرورش آن نیز از دیگر جلوه‌های صوفی‌گری مجیر است. او دل را به «اصطربلاب» مانند می‌کند و عدم آیینگی دل را ناشی از زنگار هوی و هوس می‌داند و بر زدودن زنگار هوا از دل تأکید می‌ورزد. ترک هوی و هوس، برگزیدن فقر و قناعت، و دوری از حرص و طمع، دیگر جلوه‌های فرهنگ صوفیانه‌اند که در شعر او حضور و نمود دارند. شواهد نشان می‌دهد در زندگی عملی مجیر نیز رجحان «فقر» و «قناعت» بر «حرص» و «طمع» دیده می‌شود.

## منابع

اسیری لاهیجی، محمد (۱۳۶۸). *أسرار الشهود فی معرفه الحق المعبود* (سیدعلی آل‌داود، مصحح). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

اعظم پور، نجمه، حجت، محمد، و شایگان، مریم (۱۴۰۱). بررسی سبک‌شناسی دیوان مجیرالدین بیلقانی. *سبک‌شناسی نظم و نثر*

بهاء‌الدین ولد، محمد بن حسین (۱۳۸۲). معارف: مجموعه مواعظ و سخنان سلطان العلماء محمد بن حسین خطیبی بلخی (فروزانفر، مصحح). کتابخانه طهوری.

جامی، عبدالرحمان (۱۳۸۶). *نفحات الانس* (محمود عابدی، مصحح). سخن.

جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۲). *نفخ الروح و تحفه الفتوح* (نجیب مایل هروی، مصحح). انتشارات مولی.

حافظ شیرازی، شمس‌الدین (۱۳۶۶). *دیوان غزلیات* (به کوشش خلیل خطیب رهبر). انتشارات صفی‌علیشاه.

خاقانی، افضل‌الدین بدیل (۱۳۸۲). *دیوان* (تصحیح، مقدمه، تعلیقات و به کوشش ضیاء‌الدین سجادی). انتشارات زوآر.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۶۳). *امثال و حکم*. چاپخانه سپهر.

رازی، نجم‌الدین (۱۳۷۱). *مرصادالعباد* (به اهتمام محمدامین ریاحی). نشر علمی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰). *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*. امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). *ارزش میراث صوفیه*. امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹). *دیدار با کعبه جان*. سخن.

سجادی‌نژاد، سید مرتضی، و فولادی، علیرضا (۱۴۰۴). بازخوانی زیست صوفیانه خاقانی بر پایه تناظر زندگی-اثر. نشریه پژوهش‌های

ادب عرفانی، ۱۹ (۲)، ۱۲۷-۱۵۰. [https://jpll.ui.ac.ir/article\\_29960.html](https://jpll.ui.ac.ir/article_29960.html)

سجادی‌نژاد، سید مرتضی، فولادی، علیرضا، و طاهری، فاطمه سادات و همکاران (۱۴۰۴). خوانشی از تصوف خاقانی بر پایه

دیدگاه‌های صاحب‌نظران. *ادبیات عرفانی*، ۱۷ (۴۱)، ۶۳-۹۹.

<https://doi.org/10.22051/jml.2025.50330.2669>

سجادی، سید ضیاء‌الدین (۱۳۷۲). *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*. انتشارات سمت.

سجادی، سیدضیاء‌الدین (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعییرات عرفانی*. طهوری.

سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۶). *ترجمه اللمع فی التصوف* (رنولد آلن نیکلسون، مصحح؛ قدرت‌الله خلیلیان و محمود خرسندی،

مترجمان). انتشارات دانشگاه سمنان.

سیدعصایی، فاطمه بیگم، و تقوی، سید مجید (۱۳۹۸). *مقایسه اشعار مشاهیر آذربایجانی در عرفان و تصوف*. *فصلنامه مطالعات ادبیات*

تطبیقی، ۱۳ (۵۰)، ۷۳-۹۸. [https://journals.iau.ir/article\\_667105.html](https://journals.iau.ir/article_667105.html)

عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۴). *اسرار نامه* (سید صادق گوهرین، مصحح؛ به کوشش حسین مجدم). انتشارات زوآر.

عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۵). *منطق الطیر* (محمد رضا شفیعی کدکنی، مصحح). سخن.

عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *الهی نامه* (مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی). انتشارات سخن.

عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۰). *منطق الطیر* (به اهتمام احمد رنجبر). اساطیر.

عطار، محمد بن ابراهیم (۱۴۳۰ق). *تذکره‌الاولیاء* (محمد الاصلی الوستانی و محمد ادیب الجادر). دارالمکتبی.

عین‌القضات، عبدالله بن محمد (۱۳۷۷). *تمهیدات* (عفیف عسیران، مصحح). انتشارات منوچهری.

غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت* (حسین خدیو جم، مصحح). علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۱). *احادیث و قصص مشنوی*. امیرکبیر.

فروهر، نصرت‌الله (۱۳۸۷). *سرچشمه‌های عرفان*. افکار.

قشیری، عبدالکریم بن هوزن (۱۳۷۴). *رساله قشیری* (ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، مترجم؛ بدیع‌الزمان فروزانفر، مصحح). علمی

فرهنگی.

کاشفی، ملاحسین (۱۳۶۲). لب لباب مثنوی. بنگاه مطبوعاتی افشار.

گوهرین، صادق (۱۳۸۲). شرح اصطلاحات تصوف (ج. ۸). انتشارات زوآر.

مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۴۳۰ق). الاربعون حدیثا (کریم فارس حسون، محقق). باقیات.

مجیرالدین بیلقانی (۱۳۵۸). دیوان (تصحیح و تعلیق دکتر محمد آبادی). انتشارات مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.

مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۵). شرح التعرف لمذهب التصوف. ریح سوم (محمد روشن، مصحح). اساطیر.

مطلبی، آرش (۱۳۹۳). برخی مختصات مشترک فکری در شعر شاعران سبک آذربایجانی. سبک‌شناسی نظم و نشر فارسی (بهار

ادب)، ۷(۳)، ۲۳۵-۲۵۴. [https://bahareadab.com/article\\_id/262](https://bahareadab.com/article_id/262)

معین، محمد (۱۳۸۰). فرهنگ فارسی معین. سرایش.

مولوی، جلال الدین (۱۳۹۰). مثنوی معنوی (رینولد. ا. نیکلسون، مصحح). هرمس.

میرباقری فرد، علی اصغر (۱۳۸۲). گنج فقر (بررسی و تحلیل صوفیانه‌های خاقانی). نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه

خوارزمی)، ۱۱(۴۳-۴۲)، ۱۰۹-۱۲۹. <https://sid.ir/paper/419030/fa>

نسفی، عزالدین (۱۳۷۹). انسان کامل (ترجمه و مقدمه سیدضیاءالدین دهشیری؛ ماریژان موله، مصحح). انستیتو ایران و فرانسه.

نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۳). کلیات خمسہ حکیم نظامی گنجوی (با مقدمه م. ظهوریان). نشر طلوع.

هجویری، علی (۱۳۸۱). کشف المحجوب (و. ژوکوفسکی، مصحح). طهوری.

## References

- Asiri Lahiji, M. (1989). *Asrarul šuhud fi marefatil hagil mabud*. (S. A. Al-Davud, Ed). Cultural Studies and Research Institute. [In Persian]
- Attar, M. (1991). *Mantiq al-Teyr* (by A. Ranjbar). Asatir. [In Persian]
- Attar, M. (2005). *Asrar Nameh* (S. S. Ghoharin, Ed.; by H. Mojdani). Zovvar Publications. [In Persian]
- Attar, M. (2006). *Mantiq al-Teyr* (M. R. Shafi'i Kadkani, Ed.). Sokhan. [In Persian]
- Attar, M. (2008). *Ilahi Nameh* (M. R. Shafi'i Kadkani, Ed.). Sokhan. [In Persian].
- Attar, M. (2008). *Tazkirat al-Awliya* (M. al-Asili al-vastani & M. Adib al-Jader, eds.). Dar al-Muktaby. [In Arabic]
- Azampour, N., Hojjat, M., & Shaygan, M. (2022). A stylistic study of the Divan of Mujir al-Din Beilghani. *Persian Poetry and Prose Stylistics (Bahar Adab)*, 15(3), 1-22. <https://dx.doi.org/10.22034/bahareadab.2022.15.6231> [In Persian]
- Baha' al-Din Valad, M. H. (2003). *Ma'arif (A Collection of Sermons and Speeches of Sultan al-Ulama Muhammad bin Hussein Khatibi Balkhi)* (Furuzanfar, Ed.). Tahouri Library. [In Persian]
- Dehkoda, A. A. (1984). *Proverbs and sayings*. Sepehr Printing House. [In Persian]
- Einolgozat, A. (1998). *Tamhidat* (A. Asiran, Ed.). Manouchehri Publications. [In Persian]
- Forohar, N. (2008). *Sources of mysticism*. Afkar. [In Persian]
- Forouzanfar, B. (2002). *Hadiths and stories of the Masnavi*. AmirKabir. [In Persian]
- Gawharin, Ş. (2003). *Description of sufism terminology* (Vol. 8). Zovvar. [In Persian]
- Ghazali, A. H. (2004). *The Alchemy of Happiness* (H. Khadivjam, Ed.). Elmi Farhangi. [In Persian]
- Hafez Shirazi, Sh. (1987). *Divan Ghazaliyat* (Kh. Khatib Rahbar, Ed.). Safi Ali Shah Publications. [In Persian]
- Hujwiri, A. (2002). *Kashf al-Mahjub (The Discovery of the Obscured)* (V. Zhukovsky, Ed.). Tahouri. [In Persian]
- Jami, A. R. (2007). *Nafhat ol-ons* (M. Abedi, Ed.). Sokhan. [In Persian]
- Jundi, M. (1983). *Nafhat al-Ruh va Tuhfat al-Futuh* (N. Mayel Heravi, Ed.). Mawla Publications. [In Persian]
- Kashefi, M. H. (1983). *Masnavi extract*. Tehran: Afshar Press. [In Persian]

- Khaqani, A. (2003). *Divan*. Correction (Introduction and comments by Z. Sajjadi). Zovvar Publications. [In Persian]
- Majlisi, M. B. (2008). *Al-Arba'un Haditha (Forty Hadith)*. Baqiyat. [In Persian]
- Mirbagherifard, A. (2003). The treasure of poverty (Review and Analysis of Khaqani Sufism). *Publication of the Faculty of Literature and Humanities*, 11(43-42), 109-129.  
<https://sid.ir/paper/419030/fa> [In Persian]
- Moin, M. (2010). *Moin Encyclopedic dictionary*. Sorayesh. [In Persian]
- Mostamali Bokhari, I. M. (1986). *Explanation of al-Ta'aruf li-madhhab ahl al-tasawuf. Third quarter* (by M. Roshan). Asatir. [In Persian]
- Motlabi, A. (2014). Some common intellectual characteristics in the poetry of Azerbaijani style poets. *Persian Poetry and Prose Stylistics (Bahar Adab)*, 7(3), 235-254.  
[https://bahareadab.com/article\\_id/262](https://bahareadab.com/article_id/262) [In Persian]
- Mujir al-Din Baylaqani. (1979). *Divan* (by M. Abadi). Publications of the Institute of History and Culture of Iran. [In Persian]
- Nasafi, A. (2000). *Enasne kamel (The Perfect Man)* (S. Zia al-Din Dehshiri, Trans; M. Mole, Ed.). Institut of Iran & France. [In Persian]
- Nizami, E. (2004). *Khamseh of Nizami* (With an introduction by M. Zohoorian). Tolou Publishing House. [In Persian]
- Qushayri, A. K. (1995). *Booklet of Qoshiriya* (A. Hassan bin Ahmad Osmani, Trans; by B. Forouzanfar). Elmi Farhangi. [In Persian]
- Razi, N. (1992). *Mersad ol-Ebad (The Path of God's Bondsmen from Origin to Return)* (M. Amin Riahi, Ed.). Scientific Publishing. [In Persian]
- Rumi, J. (2011). *Masnavi* (R. A. Nicholson, Ed.). Hermes. [In Persian]
- Sajjadi, S. Z. (1993). *Introduction to the Fundamentals of Mysticism and Sufism*. Samt. [In Persian]
- Sajjadi, S. Z. (2004). *Dictionary of Mystical Terms and Expressions*. Tahouri. [In Persian]
- Sajjadinejad, S. M., & Fouladi, A. (2025). Reinterpreting Khāqānī's Sufi Life Based on the Correspondence Between Life and Work. *Reaearch in Mystical Literature*, 19(2), 150-127.  
[https://jpll.ui.ac.ir/article\\_29960.html](https://jpll.ui.ac.ir/article_29960.html) [In Persian]
- Sajjadinejad, S. M., Fouladi, A., & Taheri, F. (2025). A Reading of Khaqani's Sufism Based on a Critique of Scholars' Perspectives. *Mystical Literature*, 17(41), 63-99.  
<https://doi.org/10.22051/jml.2025.50330.2669> [In Persian]
- Sarraj Tusi, A. (2007). *Translated of Al-Lo'ma' fi al-Tasvvuf* (R. A. Nicholson, Ed.; Q. Khalilian and M. Khorsandi, Trans.). Semnan University Press. [In Persian]
- Seyed-Essaei, F., & Taghavi, S. M. (2019). Comparison of Famous Azerbaijani Poems in Mysticism and Sufism. *Comparative Literature Studies*, 13(50), 73-98.  
[https://journals.iau.ir/article\\_667105.html](https://journals.iau.ir/article_667105.html) [In Persian]
- Zarrinkoob, A. (1990). *The value of the Sufi heritage*. AmirKabir. [In Persian]
- Zarrinkoob, A. (2000). *Meeting with the Kaaba of spirit*. Sokhan. [In Persian]
- Zarrinkoob, A. (2001). *Sequence of search in mysticism of Iran*. AmirKabir. [In Persian]