

## واسازی در مصطلحات عرفانی دیوان خاقانی

سیاوش مرادی<sup>۱</sup>

دکتر محمد رضا قاری<sup>۲</sup>

### چکیده

زبان شعر از شبکه پیچیده زبانی-بیانی سود می برد تا خیال انگیزی بیشتری ایجاد کند. واسازی یکی از این عناصری است که در ذات فرهنگ و زبان جاری است. تصوف و عرفان یکی از نموده‌های فرهنگی به حساب می آیند که به نوعی بر پایه واسازی و تقابل شکل گرفته‌اند. تصوف شعری خاقانی مشحون از اصطلاحات و تعبیرات عرفانی است که ماهیت و اسازی دارند چنان که خوف با رجا و شک با یقین و... مقابل می نشیند و خاقانی با استفاده از تمام ظرفیت های دینی - عرفانی عرصه فراخی برای شعر فراهم کرده تا هنرش را نمایان کند. تصوف به عنوان یکی از بن مایه های دیوان خاقانی است که جنبه واسازی در تعبیرات عرفانی آن در این مقاله بررسی شده است.

**کلمات کلیدی:** خاقانی، تصوف، واسازی، دریدا.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک

basiyavash@yahoo.com

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک

mr-ghari@iau-arak.ac.ir

تاریخ پذیرش

۹۶/۳/۲۳

تاریخ دریافت

۹۵/۱۱/۲۷

«واسازی یک راهکار پساساختارگرا برای تحلیل متن است که توسط ژاک دریدا ابداع شد. تحلیل گر، ساختارهای بلاغی درون یک متن را پیاده می کند تا نشان دهد که چگونه مفاهیم کلیدی درون آن وابسته به رابطه تقابلی ذکر نشده این مفاهیم با دال های غایب در متن می باشد». (چندلر، ۱۳۸۷: ۳۲۴) «یک اثر ادبی از این جهت که مبتنی بر محاکات (mimetic) است، با قرار دادن جهان «خیالی» بین مخاطبان خود و واقعیت، به جهان واقعی ارجاع می دهد. در نتیجه بافتی دو لایه و در خیلی از موارد بافتی چند لایه در برابرمان می گذارد». (اسکولز، ۱۳۹۳: ۵)

ساختار شعر از دیر باز برپایه تخیل بوده است و این یعنی گذشتن از مرز واقعیت و تصویرکردن جهانی فراواقعی در کنار جهان واقعی یا جهان عین در برابر جهان ذهن. صدق و کذبی که در تعریف قدما (احسنه اکذب) بر شعر حمل شده نیز از این مقوله است که شعر بی دروغ در برابر شعر نقاب دار واقع است. شعر عرفانی از این حیث که باورمندانه و قلبی است در برابر انبوه اشعار مدحی و وصفی و... قرار می گیرد که بنیاد غریزی دارند و این اوج برخورد معنا و بی معنایی است.

«لوکاج هم معتقد بود که ادبیات منشأ آگاهی است و این آگاهی غیر از آن چیزی است که در علم وجود دارد». (موران، ۱۳۸۹: ۷۶) ادبیات بر عنصر خیال تکیه دارد از این رو مرزهای عالم ماده را در هم می نوردد و توسن اندیشه را به سمت ناکجاآباد رهنمون می کند و آن برون رفت از عالم ماده یا فیزیک و تفرج در عالم معناست. در اندیشه عرفانی کمال در گذشتن از ماده و رسیدن به جان عالم یا معناست حتی کالبد و جسم سالک نیز مانعی در سر راه کمال و معرفت واقع می شود که عرفا از آن به تیرگی یاد می کنند که بایست از آن بگذرند تا به جان روشن برسند. و هدف غایی سالک رسیدن به نور بلکه نورنور است و آن چه سد آن شود ظلمانی و تیره است این واسازی اساس عرفان و تصوف است.

از این است که عارف سعی در گذشتن از وادی شک، خوف، تکبر و... و رسیدن به منزل یقین و رجا و توکل و توحید را دارد. چنان که اشاره شد در علم عرفان نیز چیزی مقابل یا مانع چیزی دیگر است؛ شک برابر یقین و خوف برابر رجا و... است به طوری که عارف با گذشتن از یک وادی سخت و جانکاه به وادی امن و آسایش می رسد. این مقاله واسازی (دوگانگی) موجود در زبان تصوف خاقانی را برمی رسد.

### ۱-۱ پیشینه تحقیق

واسازی یکی از مؤلفه های زبان شناسی است که در تحلیل متون ادبی کارآمد است. از این حیث برخی از شاعران برجسته ادب فارسی در این باره مورد ارزیابی قرار گرفته اند. تحقیق مستقلی با این رویکرد یعنی، واسازی در مصطلحات عرفانی دیوان خاقانی، یکی از جلوه پردازترین شاعران فارسی است، صورت نگرفته است. برخی از پژوهشگران با رویکردهای همسان موضوع فوق را در آثار برخی از شاعران بررسی کرده اند؛ از جمله مقاله «بررسی تقابل های دوگانه در ساختار حدیقه سنایی» در فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی است (۱۳۸۸) که مضامین و موضوعات حدیقه را از این منظر بر رسیده است. همین موضوع در شعر حافظ و ناصر خسرو در فصلنامه «پژوهش های ادبی و بلاغی» (۱۳۹۴) و «مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی» (۱۳۹۲) نیز مورد ارزیابی واقع شده است.

### ۲- واسازی و زبان تصوف

زبان شعر، زبان هنر است که صراحت در آن کم پیداست. اندیشه معطوف به معنویت زبانی از جنس هنر دارد به ویژه که تصوف و عرفان بدان آمیخته باشد؛ در این صورت زبان نثر راهم آهنگین می کند و از این نظر شباهتی به موسیقی پیدا می کند که یافتن معنی برای آن دشوار است زیرا ترجمان احساس و دنیای درون اهل معرفت است. «نویسنده متن ادبی تعمداً زبانی اختیار می کند که مشحون از ابهام و معانی چندگانه و سایه روشن های معنایی است زیرا او در پی انتقال اطلاعات نیست، بلکه می خواهد عواطف و تجربیات انسان را تصویر کند... زبان شاعر، بیشتر باری عاطفی و دلالتگر دارد تا معنایی صریح و یگانه». (پاینده، ۱۳۹۰: ۱۸۶) به اعتقاد کولریج: زبان شعر زبانی است که کیفیات متناقض یا متضاد را با هم آشتی می دهد و بین آنها تعادل برقرار می کند. زبان شعر مبین همسانی در عین افتراق یا مبین پیوند امر انتزاعی و امر متعین است. (همان، ۱۳۸۸: ۴۸) زبان اهل تصوف زبان حال است که اگر با شور و جذبه همراه گردد به شطح می گراید و در این حال دچار نوعی تناقض می گردد.

«تمامی واقعیت و همه ی رویدادها بر پایه تقابل بنیادی مقدس و غیرمقدس تقسیم بندی می شوند و در این تقسیم بندی، آنها معنایی تازه پیدامی کنند، معنایی که آنها از همان آغاز

دارا نبوده اند بلکه آن را بر اثر این شکل از تأمل و مکاشفه به دست می‌آورند». (کاسیرر، ۱۳۹۰: ۱۴۲) مصداق‌های خارجی این امر طبقه و محدودیتی ندارند، از سافل تا عالی را شامل می‌گردد. زبان تصوف و به تبع آن زبان عرفان پیوندی با عالم درون دارد و ذوق که جنبه هنرورانه عرفان است آن را با جهان معناگره می‌زند. کشف روابط تازه بین امور و پدیده‌ها حاصل مکاشفه و تجربیات شخصی عارف است از این رو قداست امور نیز بدان منوط است. «معنی امر مقدس بیشتر بر کلیت ملموس و بی واسطه ی وجود و حوادث اطلاق می‌گردد. مرز مشخص و واضحی که جهان را از لحاظ فضایی یا مکانی به «اینجا» [=زمینی] و «بالا» [=آسمان] و به قلمرو امور صرفاً تجربی و قلمرو «امر متعالی / transcendent» تقسیم کند وجود ندارد. برعکس، تمایز و انفکاک‌ها که در آگاهی از امر مقدس به وجود می‌آید صرفاً تمایزی کیفی است. هر محتوایی از وجود هر قدر هم که ناچیز باشد می‌تواند مقدس شمرده شود فقط به این شرط که در منظر خاص اسطوره‌ای - دینی واقع شود». (کاسیرر، ۱۳۹۰: ۱۴۱) زبان وسیله کشف عوالم روحی و تجربه‌های معنوی صوفیه است (شفیعی، ۱۳۹۲: ۱۵۱) در بسیاری تجربه‌های صوفیه زبان و کاربرد زبان مقدم بر نفس تجربه است یعنی تجربه امری است مابعدی (همان، ۱۵۲). عرفا برای عوالم مختلف رمزهای بسیاری پدید آورده‌اند. «هر رمزی یا نشانه‌ای در زبان صوفیه در عین حال که مابازایی در عالم شهادت دارد و مابازایی در عالم غیب و مابازایی در عالم جان دارد. خاموشی / سخن، عالم امر / عالم تن، عالم اصغر / عالم اکبر، خاک / افلاک، حق / خلق». (محمدی، ۱۳۸۷: ۳۴) منشأ این تقابل‌های دوگانه در اندیشه و تفکر قرار دارد «از این رو زبان صرفاً ابزار بیان در ادبیات نیست بلکه معانی، مضامین و ساختارهای فراگیرتر هر متنی را - خواه متن ادبی و خواه غیر ادبی - منحصرأ روابط متقابل آن متن با زمینه اجتماعی و غیر اجتماعی می‌سازد». (فالر، ۲۴: ۱۳۹۰)

### ۳ - تصوف خاقانی

دیوان خاقانی به لحاظ زیبا شناسی در رتیم ادب فارسی است. مضامین گوناگون از اسطوره گرفته تا عرفان در آن یافت می‌شود. جلوه پردازای هنر شعری خاقانی است و از این حیث دیوان او غنی از همه علوم و فنون تجربی و غیر تجربی است. میل به عرفان و تصوف در روح ناآرام خاقانی موج می‌زند شاهد این مدعا، قصاید زهد اوست که او را در ردیف اهل

طریقت و تصوف قرار می دهد. چنان از لطایف و دقایق سلوک سخن می گوید که گویی همچون عارفی صوفی مسلک در این وادی رنج ها و ریاضت ها متحمل شده است: پس از چندین چله در عهد سی سال شوم پنجاهه گـیرم آشکارا؟ (خاقانی، ۲۵: ۱۳۷۳)

روح پارسا طلب خاقانی او را بر آن می دارد که قصاید ستایشی را نیز با زهد جذبه عارفانه بیاغزد آن گاه به مدح ممدوح گریز زند:

جوشن صورت برون کن در صف مردان در آ دل طلب کزدارملک دل توان شد پادشاه (همان: ۱)

ای پنج نوبه کوفته در دار ملک لا لا در چهار بالش وحدت کشد تورا (همان: ۳)

میل به تصوف و عرفان در لابه لای قصاید خاقانی پیداست و آن نشان از علاقه و کشش او به این جرگه دارد. سروده هایش حکایت از شوریدگی درون او در رهایی از دربار، ثنای امیران و ورود به خلوت و تنهایی عارفان است. یکی از مضامین مطرح شعر و ادب ایرانی عرفان و تصوف است و در غالب دیوان های شعر فارسی نشانه های آن پیداست. گاه این اندیشه در شاعر چنان ریشه دوانده که تمام محصول فکر (شعر) او به این جنبه اختصاص یافته، چنان که در آثار مولانا شاهدیم و گاه جنبه نمادین یا اندرز گونه ای به خود گرفته، همانند اشعار سعدی. گاهی جریان اجتماعی و حوادث زندگی شرایطی به وجود آورده که شاعر پناه گاهی بهتر از دل پیدا نمی کند از این رو کلام و نَفَسش چون هوای سینه اش سوزناک می گردد و این در سخن خاقانی پیداست که به شهادت شعرش مدتی عزلت و قناعت و درویشی را پیشه خود کرده است:

سریر فقر کشد تو را به تاج رضا تو سربه جیب هوس برده اینت خطا

(همان: ۱۰)

همانطور که نمونه هایی از اشعار خاقانی مطرح شد، کاربرد مضامین واصطلاحات عرفانی و توجه به زهد و تصوف در دیوان اشعار او جلوه گر است. در بعضی از قصاید، از باورها و اندیشه های درویشی خود، گفته است. و سروده هایش حکایت از شوریدگی درون او در فرو گذاشتن دربار و ستایش شاهان و ورود به خلوت و تنهایی عارفانه است:

نماند آب و فجاجیی، مگر در جویِ درویشان به آب ودانه ایشان بساز، ار مرغِ ایشان  
چه آزادند درویشان از آسیبِ گرانباری! چه محتاجند سلطانان به اسبابِ جهانبانی!  
(همان: ۴۱۴)

باتوجه به عارفانه های خاقانی، محیط مساعد و رونق تصوف در شروان و آذربایجان آن زمان و تحولات روحی او در سفر مکه و... با اشعار قلندرانه و یاده پرستانه او، عرفانش رابه تعبیر استاد فروزانفر، عرفان متوسط و شیوه تفکر عرفانی وی را اصیل ندانسته و زهد در شعر او را برخوردار از شور سخن سرایان عارف مسلک پیش از خود نمی شمارد.

لذا خاقانی را بایند نمونه اعلائی عرفان شعری در ادبیات فارسی دانست، چراکه او بیشتر از مفاهیم و مضامین و اصطلاحات عرفانی، بر حسب علاقه شخصی خود یا مشرب تصوف، استفاده کرده است. «لذا عرفان او ریشه در باورهای عینی و اعتقادی مستمر و استواری نداشته و بیشتر در سطح کلام شعری و تعابیر منظوم ظاهر شده است». (امامی، ۱۳۸۷: ۱۶). از این رو بسیاری اصطلاحات صوفیه، احوال، مقامات و مفاهیم عرفانی به مناسبت گوناگون در قصاید حکمی و اخلاق خاقانی جاریست که در بیشتر موارد به تقابل آن ها منجر شده است.

#### **۴ - واسازی در مصطلحات عرفانی**

چنان که اشاره شد عرفان و تصوف وادی پر خوف و خطری است و سالک در کسب مراتب کمال از خامی به سوی پختگی گام بر می دارد و هر گامی که کج نهاده باشد با ارشاد پیر رهدان راست و درست می کند. و با تحمل ریاضت فکر و عمل خود را تصفیه می کند و مسلم که بایست خیرگی که به ایام بر دامن او نشسته برخیزد تا به صفتی نورانی متصف شود و از این جاست که دوگانگی ها بروز می کند. این برخاستن و نشستن بنیاد واسازی و تقابل در عرفان است؛ برخاستن خوف، شک، شرک و... و نشستن رجا، یقین و توحید و بسیاری از این تعبیرات که نمونه های آن در اشعار خاقانی اشاره می گردد:

**۴-۱- خوف / رجا:** « ابن عربی می گوید: خوف عبارت از تألم قلب و سوزش آن به سبب انتظار واقعه بدی در آینده است. بدین معنی هر که به خدا قرین شود و حق در قلبش جای گیرد همیشه جمال حق را مشاهده نموده و توجهی به آینده ندارد » (سعیدی، ۱۳۸۷: ۳۴۰) و نشانه های این سوز هجران در سویدای دل خاقانی زبانه می کشد که یکی (خوف) مرتبه مبتدیان است و دیگری (رجا) مقام منتهبیان است و این دو از تقابل های دیرین در تصوف و عرفان به شمار می آیند:

الوداع ای دلتان سوخته روز فراق در شب خوف نه در صبح رجایید همه  
(خاقانی، ۱۳۷۳: ۴۰۹)

و غم رد و قبول حق، سالک را در برزخ خوف و رجا نگه می دارد تا که قبول افتد و که  
در نظر آید:

پیش تیرش آهوان را از غم رد و قبول شیر خون گشتی و خون شیر آن زخوف این از رجا  
(همان: ۲۰)

«و رجا آرامش قلب با وعده نیکوست که خود از زمره مقامات طالبان و حالات آن می  
باشد. رجا و خوف چون دو بال پرنده اند هرگاه هر دو در برابر هم قرار گیرند پرنده به پرش  
خود ادامه می دهد و هرگاه در یکی از آن دو نقص رخ دهد پرنده در پروازش تا حد مرگ  
می رسد.» (سعیدی، ۱۳۸۷: ۳۷۵)

نه ادریس وارم به زندان خوفی که در هشت باغ رجا میگریم  
(خاقانی، ۱۳۷۳: ۲۹۱)

برای سالک که کوبه عمر او خضروار می گذرد و می بایست ابن الوقت باشد، ماندن در  
این وادی مثل ماندن موسی در وادی «تیه» است:

بین که کوبه عمر خضروار گذشت تو باز مانده چو موسی به تیه خوف و رجا  
(همان: ۷)

شاعر در تمنای وصال بس که در عالم خوف و رجا بوده است، امید وصال، عاشق را به  
رجا می کشاند و فراق یار وحشت و سوزخوف را افزون می کند و برعاشق صادق است که  
در ابتدای طریقت و سلوک بر این دو مقام پا بیفشرد:

ای تو زما بی خبر ما به تمنای تو بس که بیموده ایم عالم خوف و رجا  
(همان: ۳۶)

۴-۲- فنا / بقا: این بودن در نبودن، غایت تفکر عارفانه است، در تصوف نهایت آمال  
عارف فنای از خود و بقای به حق است و آن «عبارتست از زایل شدن هستی مجازی و  
خالی کردن خودی از خود، یعنی برداشتن تعینات که به قول عرفا حجاب دیدار جمال  
لایزال و زیبایی مطلق شده است» (محمدی، ۱۳۶۸: ۱۲۷) در اندیشه خاقانی نیز این جهان

\_\_\_\_\_ **واسازی در مصطلحات عرفانی دیوان خاقانی (۱۱۱-۸۸) ۹۵**

سایه ای بیش نیست و حقیقت مطلق از آن خداوند و در نزد اوست، شرط رسیدن بدان حقیقت، دل بریدن از دنیا و کامه های آن است.

باقی آن گاهی شوم کز خویشتن یابم فنا      مرده اکنونم که نقش زندگی دارم کفن  
(همان: ۶۵۳)

سالک عاشق تا باخوداست عاشقی درست در نیاید، وصال زمانی ممکن است که عاشق از خود تبرا کند و پروانگی نماید. «برای حصول این مهم نخست از طریق شریعت تزکیه نفس نمود و خود را از آرایشهای پلیدپاک کرد و آن گاه در سلوک گام نهاد، این سلوک بر عقیده افلوپتین سه مرحله دارد یکی هنر (L, Art)، دیگری عشق (L, amour)، و سومی حکمت (La philosophie). (محمدی، ۱۳۶۸: ۱۰۱) و فنا حاصل جمع عاشقی است:

چیست عاشق را جز آن کاتش دهد پروانه وار      اولش قرب و میانه سوختن، آخرفنا  
(خاقانی، ۱۳۷۳: ۱)

فنا برای سالک عین کمال است چنان که در مصباح الهدایه آمده: «فنا عبارت است از نهایت سیر الی الله و بقا عبارتست از بدایت سیر فی الله. چه سیر الا الله وقتی منتهی شود که بادیه وجود را به قدم صدق، یکبارگی قطع کند. و سیر فی الله آن گاه محقق شود که بنده را بعد از فنای مطلق، وجودی و ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارد، تا بدان در عالم اتصاف به اوصاف الاهی و تخلق به اخلاق ربانی ترقی می کند». (کاشانی، ۱۳۶۷: ۴۲۶)

بقا      دوستان را، فنا      عاشقان را  
من آن عاشقم کز بقا می گریزم  
(همان: ۲۹۱)

ومردانگی عاشق صادق آن هنگام است که تخت و بخت عالم رارها کند، انسانی که از حطام دنیایی جدانشده مرد راه حق نیست، طفلی است که این جهان گهواره اوست:

طفلی هنوز بسته گهواره فنا      مرد آن زمان شوی که شوی از همه جدا  
(همان: ۱۵)

از آن قبل که سر عالم بقا دارم      بدین سرای فنا سرفرو نمی آرم  
(همان: ۲۸۵)

چرخ در این کوی چیست؟ حلقه درگاه راز      عقل در این خطه کیست؟ شحنه راه فنا  
(همان: ۳۵)



۴-۳- فقر / جاه: پر کاربرد ترین اصطلاح تصوف در دیوان خاقانی فقر است که با جاه برابری می کند. اهل تصوف را فقیر الی الله می نامند زیرا غنی به ذات خداوند است و انسان محتاج به لطف خداست که اگر لحظه ای لطف حق از او دریغ گردد از هستی ساقط می شود: انسان گرچه صورت داشته به خود گرفته است اما در برابر عظمت باری تعالی فقیر و ناچیز است.

بر در فقر آی تا پیش آیدت سرهنگ عشق گوید ای صاحب خراج هر دو گیتی مرحبا (همان: ۱)

از دید خاقانی عاشق صدق بایست ناقه همت را در راه فقر و فاقه بجهاند و به ماوراء عالم ماده سیر کند. آن گاه فرشتگان برای چنین آزادگانی که میهمان حق گشته اند مستمری می آورند:

ناقه همت به راه فاقه ران تاگرددت توشه خوشهی چرخ و منزل گاه راه کهکشان هم چنین با زی درویشان همی زی زانکه هست جبرئیل اجری کش این قوم و رضوان میزبان (همان: ۳۲۶)

«در حقیقت فقر صفت بنده است و غنا صفت خداوند. چنان که خداوند در قرآن مجید می فرماید: یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هوالغنی الحمید. یعنی ای مردم شمی نیازمند خدایید. خدا بی نیاز و ستوده است. فقر حقیقی عبارت از عدم تملک است و عدم تملک بدان معناست که فقیر را هیچ نباشد که به خود اضافه کند، تا حدی که از خود فانی شود.» (سعیدی، ۱۳۸۷: ۷۴۵) این فخر به نداشتن و ها کردن داشته از اساسی ترین تعلیمات صوفیه است که تقابل آشکاری در صورت و ماهیت بوجود می آورد:

فقر سیاه پوش چو دندان فرو برد جاه سپیدکار کند خاک در دهان (خاقانی، ۱۳۷۳: ۳۱۳)

عشق درویشی و بی چیزی که به تعبیر خاقانی مهر نیستی و فقر است چون ملازمت و مداومت یابد هستی کون و مکان هم در پیش آن کم بهاست:

چون تو مهر نیستی را بر گریبان بسته ای هیچ دامانت نگیرد هستی کون و مکان (همان: ۳۲۵)

#### \_\_\_\_\_ و اساسی در مصطلحات عرفانی دیوان خاقانی (۱۱۱-۸۸) ۹۷

خاقانی در ترکیب پارادوکس «گنج فقر» به درویشی خود مباحث می کند و در تصاویر: «فر فقر و عروس فقر» این ارادت را به اوج می رساند و می گوید فقر که افکنده خلق است من برداشتم همچون زال که افکنده سام است:

فقر کان افکنده خلق است من برداشتم      زال کان رد کرده سام است من می پرورم  
(همان: ۲۴۸)

«بی چیزی نعمت عظیم است، و توانگری محنت عظیم است، اما مردم نمی دانند که درویشی نعمت است، از درویشی می گریزند و در توانگری می آویزند. و بدین سبب در دنیا در بلاها و فتنه ها می افتند، و در آخرت به عذاب های گوناگون گرفتار می شوند.» (نسفی، ۳۲۷:۱۳۹۲) به قول خاقانی تنها صوفیانی که از بود غمگند و از نبود شادمان: از حادثات در صف آن صوفیان گریز      کز بود غمگند وز نبود شادمان  
(خاقانی، ۱۳۷۳: ۳۱۲)

و همه نقش ها بجز فقر نقش بر آب است:

جز فقر هرچه هست همه نقش فانی است      اندر نگین فقر طلب نقش جاودان  
(همان: ۳۱۲)

چون فقر شد شعار تو برگ و نوا مخواه      چون باد شد براق تو برگستان خواه  
(همان: ۳۷۶)

تعبیرسازی خاقانی مثال زدنی است، او در قصیده «عزالت و قناعت» فقر را در مقابل جاه و طمع قرار داده و با تعبیر: «شه طغان و تاج تاش» که مشبه به محسوس و ملموسی برای فقر معنوی هستند یاد می کند. در ضمن تقابل دستار و تاج نیز که یکی نماد دنیا طلبی و دیگری نماد درویشی و فقر است، تقابل راقوت می بخشد:

منشور فقر در سر دستار توست رو      منگر به تاج تاش و به طغرای شه طغان  
(همان: ۳۱۳)

۴ - ۴ - عشق / عقل: یکی از اساسی ترین مسایلی که از دیرباز اندیشه بشر را به خود معطوف داشته و برای فهم آن کوشیده، مساله آفرینش است. انسان سوالات بی شماری در این خصوص پیش چشم خود می دید؛ هر جوابی می یافت حیرتش مضاعف می گردید و البته آن چه نایاب بود ره حقیقت بود «درک مساله آفرینش و تبیین آن به نظر صوفیه از طریق شوق و ذوق و شهود حاصل می شود» (محمدی، ۱۳۶۸: ۸۰) و از اینجا عشق زاده می

شود و تنها ابزار دریافت معرفت، عشق می شود که آشنای عالم درون است و بدان سیر به مراتب بالاتر حاصل می شود. «سرشت گوهر عشق در ازل بوده است و در آن عالم جان و عقل را راه نبوده است. آن که عشق او را روی بنماید جوهر صفتش ازین خاکدان برآید». (بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۴۴) خاقانی در صفت عشق می گوید چون عشق در دل خیمه زند در وهله نخست تو را از تو وا می رهند و به قولی فانی می کند:

عشق بیفشرد پا برنمط کبریا      برده دست نخست هستی ما را زما  
ما و شما را به نقد بیخودیی درخور است      زانکه ننگجد دراو هستی ما و شما

(خاقانی، ۱۳۷۳: ۳۵)

در طریق عشق خاقانی سری دیگر باید به کف آورد تا سزای عشق باشد وگرنه این سر نگون سار سزای سنگسار است:

سری دگر به کف آور که در طریقت عشق      سزاست این سر سگ سار سنگ سار سزا

(همان: ۱۱)

جدال عقل و عشق دامن خاقانی را هم گرفته است و این عقل است که از ملامت عشق می گریزد البته این تعارض، دیرین و سنتی است؛ عارفان همواره در تحقیر عقل و محصول آن و برتر نشانیدن جایگاه دل و شهود قلبی کوشیده اند:

فتراک عشق گیر نه دنبال عقل از آنک      عیسیست دوست به که حواریت آشنا

(همان: ۳)

در کوی عشق دیوی و دیوانگی است عقل      بس عقل کو ز عشق ملامت گزین گریخت

(همان: ۵۶۸)

از کوی ره زنان طبیعت ببر قدم      وز خوی ره روان طریقت طلب وفا

(همان: ۴)

۴ - ۵ - تفرقه / جمع: هر دو اصطلاح به قوه تفکر سالک مربوط است. تفرقه در اصطلاح عرفا «دل را به واسطه تعلق به امور متعدد پراکنده ساختن است». (گوهرین، ۱۳۸۸: ۱۲۵/۳) و نفس مادامی که به اکتساب صفات جمال و نعوت کمال مشغول است به نوعی در مرحله فرق است (یثربی، ۱۳۷۴: ۴۲۰) و تخلق به اخلاق الله به قدر طاقت و توانایی بشری به این معنی که انسان لطیف و عطوف و رفیق و شفیق گردد، و این همان مقام جمع

\_\_\_\_\_ **واسازی در مصطلحات عرفانی دیوان خاقانی (۱۱۱-۸۸) ۹۹**

است. (همان) همچنین شهود حق است بی خلق. (گوهرین، ۴: ۵۳/۱۳۸۸) از تعاریف هردو اصطلاح پیداست که روی نمودن به یکی لازمه پشت کردن به دیگری است: بدرقه چون گشت عشق از بس بس تاختن      تفرقه چون گشت جمع با کم کم ساختن (خاقانی، ۱۳۷۳: ۳۱۵)

**۴-۶ - وحدت / وحشت:** اصول و مبانی اسلام و قرآن توحید و یکتا پرستی است. وجود واحدی که در عالم کثرت متجلی شده و مصدر و منبع جمیع تعینات است و معنای اساسی توحید یا شهادت به وحدانیت حق تعالی این است که همه چیز در آفرینش از خدابه وجود می آید که حقیقت یگانه است. توحید اس و اساس مذهب تصوف است و «حقیقت توحید حکم کردن بود بر یگانگی چیزی به صحت علم به یگانگی آن. و چون حق - تعالی - یکی است بی قسیم اندر ذات و صفات خود، و بی بدیل و شریک اندر افعال خود، و موحدان وی را بدین صفت دانند، دانش ایشان را به یگانگی، توحید خوانند». (هجویری، ۱۳۹۰: ۴۰۸)

به وحدت رستم از غرقاب وحشت      به رستم رسته گشت از چاه بیژن (خاقانی، ۱۳۷۳: ۳۱۷)

لاله الاله، کلمه توحید است که مضمون آن در سخن خاقانی و شعر صوفیانه فارسی مکرر به کار می رود. «لا» نفی علایق این جهانی و «الا» پیوند با الله است.

با لا برآر نفس نفس چلیپا پرست      عیسی توست نفس و صلیب است شکل لا (همان: ۱۶)

نفس صلیب پرست ر امانند عیسی و ترسایان به داربزن. همان گونه که شاهان بر مسند و بالش قدرت تکیه می زنند، «لا» نیز قرین چهار بالش وحدت است و به مقام و مرتبه کسانی که از الاله بریده و به الله دست آویخته اند رهنمون می سازد زیرا جولانگه سالک آن سوی الاست:

ای پنج نوبه کوفته در دار ملک لا      لادر چهاربالش وحدت کشد تو را  
جولان گه تو زان سوی الاست گر کنی      هژده هزار عالم ازین سوی لا رها

(همان: ۳)

و «لا» بسان پیری است که گمگشتگان را از صحرای خذلان می رهاند و به منزل الاله و توحید وارد می سازد:

از عشق ساز بدرقه پس هم به نور عشق  
از تیه لا به منزل الا الله اند را  
دروازه سرای ازل دان سه حرف عشق  
دندانه کلید ابد دان دو حرف لا  
بی حاجبی لا به در دین مرو که هست  
دین گنج خانه حق و لاشکل ازدها

(همان: ۳)

خاقانی با تعبیر شهنش و وحدت، چهاربالش وحدت، کوچه وحدت، قریشی وحدت، باغ وحدت، کوس وحدت، آستانه وحدت و... «وحدت را مکرر به معنی هستی مطلق و یگانه و به معنی معرفت آن عالم به کار می برد». (استعلامی، ۱۳۹۰: ۱۰۱۵/۲):

مراشه نشه وحدت ز داغگاه خرد  
به شیب مقرعه دعوت همی کند که بیا

(خاقانی، ۱۳۷۳: ۷)

سالک واقعی باید دلی را دنبال کند که بیمار کرده (عاشق) وحدت باشد که آن عین درمان و شفا برای اوست:

دلی طلب کن بیمار کرده وحدت  
چو چشم دوست که بیماری است عین شفا  
بر آستانه وحدت سقیم خوش تر دل  
به پالکانه جنت عقیم به حورا

(همان: ۱۱)

خواسته های این جهانی بزرگترین مانع دریافت حقیقت و معرفت است آن که آرزویی از دنیا در دل دارد چون کسی است که بخواهد با اسب چوبین سوارکاری ماهر شود. امل، آرزو و کثرت گرایی است که مقابل وحدت آمده است؛ و ناکارآمدی امل را با تمثیل مرد چوبین و کارآمدی و توانمندی وحدت را در بهرام چوبین بیان می کند. از این رو مرد چوبین اسب (کنایه از پیاده ناتوان) در برابر بهرام چوبین (کنایه از توانمندی) قرار دارد. به وجهی دیگر بهرام چوبین در مقام وحدت و مرد امل در مقام تفرقه و تکثراست.

با امل همراه وحدت کی شوی و چون شود  
مرد چوبین اسب، با بهرام چوبین هم عنان

(همان: ۳۲۵)

ومقام وحدت را در تجرد خورشید و مقام کثرت را با کوبه ستارگان در ماه جمع بسته  
است:

عادت خورشید گیر فرد و مجرد شدن  
چند به کردار ماه خیل و حشم داشتن

(همان: ۳۱۷)

\_\_\_\_\_ **واسازی در مصطلحات عرفانی دیوان خاقانی (۱۱۱-۸۸) ۱۰۱**

**۴-۷- جان / تن:** ارزش بدن به جان است و جان هم جان دیگر دارد و جانِ جان جاناناست که حق تعالی است و نسبت حق تعالی به آدمیان نسبت جان به آدم است. جان (روح پاک و دور از آلودگی) به یوسف مانند شده است که از حضرت خداوندی عطا شده که در این عالم چون یوسف چهار میخ و گرفتار تن خاکی شده است

جان یوسف زاد را کآزاد کرد حضرت است وارهان زین چارمیخ هفت زندان وارهان

(همان: ۳۲۴)

دنیا نیز همچون انسان ظاهری و باطنی دارد، عارفان برخلاف صورت پرستان (دنیا طلبان) از دنیا و علایق آن دست شسته و به عمران دل و سیر روحانی مشغول گشته اند و این از نظر خاقانی پیش شرط ورود به صف مردان طریقت است:

جوشن صورت برون کن در صف مردان درآ دل طلب کز دار ملک دل توان شدپادشا

(همان: ۱)

**۴-۸- خلوت / زحمت:** مجرد و مفرد شدن شدن اول قدم از سلوک است؛ و مقابل آن آشوب خلق و هیاهوی دنیا است که موجدگمگشتگی سالک است. چنان که در بیت زیر خلوت مقابل زحمت و خیمه مهدی باموکب دجال مقابل آمده است. خاقانی به مدد تلمیحات دینی، خلوت را به خیمه مهدی<sup>(ع)</sup> مانند کرده است که زحمت خلق چون موکب دجال پایمال آن است. توصیه خاقانی به عزلت و کناره گیری از عوام و سیر در عالم معناسست و دلیل آن به قول مولانا در غلبه بدی در نهاد مردم است و می گوید این خلوت چون سراپرده‌ای است که منجی بشریت، حضرت مهدی<sup>(ع)</sup> در آن حضور دارد:

خلوتی کز فقر سازی خیمه مهدی شناس زحمتی کز خلق بینی موکب دجال دان

(همان: ۳۲۵)

و ندای خداوند زمانی به گوش جان تو می رسد که در خانه عزلت نزول کنی:

مجردآی در این راه تا ز حق شنوی الی عبدی اینجا نزول کن این جا

(همان: ۱۳)

وحدت گزین و محرمی از دوستان مجوی تنها نشین و همدمی از دودمان مخواه

(همان: ۳۷۶)

و در این عرصه همت کفیل سالک است:

همت کفیل توس، کفاف از کسان مجوی دریا سیبیل توس، نم از ناودان مخواه  
(همان: ۳۷۶)

۴ - ۹ - نفس / نقش (صورت)

نفس عیسی جست خواهی رای کن سوی فلک نقش عیسی در نگارستان راهب کن رها  
(همان: ۱)

شناخت نفس و قوا و مراتب آن، موضوعی است که از همان قرن های اولیه در جهان اسلام توجه بسیاری از اندیشمندان را به خود جلب کرده است، و در میان عرفا به شکل یک سنت در آمده است. (محمدی آسیابادی، ۱۳۹۰: ۱۸۲) هنر خاقانی پرداختن به دو مقوله لفظ و معناست و با هنروی صنعت جناس (خط) بین نقش / نفس که برابر یکدیگرند در عیسی جمع بسته و نفس عیسی کنایه از روح مجرد و نفس ناطقه و همچنین حقیقت وجودی عیسی است. و «نفس عیسی جستن یعنی پیوستن به مردانی که با حق پیوسته اند و نقش عیسی یعنی آن رویه او که جسم است و با این جهان نسبت دارد. عیسای پیوسته با حق، مطابق آیه های ۱۵۶ تا ۱۵۸ سوره نساء به دار آویخته نشده و در روایات به آسمان چهارم رفته است. جان سخن این است که مرد حق را در میان دنیا داران و در کنشت و کعبه و بت خانه و دیر نخواهی یافت.» (فروزاففر، ۱۳۹۰: ۷۱/۱) علاوه بر نسبت عیسی با راهب و نگارستان، نگارستان راهب به کنایه مقصود از عالم مادی است که در مقابله با فلک آورده شده است. و تقابل مادی و معنوی در نفس عیسی و نقش عیسی پررنگ تر است این گذر از عالم صورت و رسیدن به عالم معنا به زبان دقیق تر در دفتر سنایی که خاقانی نیم نگاهی بدان داشته چنین آمده:

زراه دین توان آمد به صحرای نیاز، ارنی به معنی کی رسد مردم، گذر ناکرده براسما؟  
(شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۷۳)

شاعرانی چون خاقانی که ملقب به حکیم هستند در استعمال الفاظی مثل نفس که کاربرد اصطلاحی دارند دقت نظر دارند؛ و به صور مختلف از نفس ناطقه، نفس حیوانی و نفسکلو مراتب آن به زبان حکمت و شعر صوفیانه داد سخن داده است. و تعبیر و تمثیل های متعدد در تبیین آن ذکر کرده که یکی از آن، تمثیل آینه است که در تصوف و عرفان آن را نماد دل، باطن و درون انسان گرفته اند:

\_\_\_\_\_ و اساسی در مصطلحات عرفانی دیوان خاقانی (۱۱۱-۸۸) ۱۰۳

گرچشم ما گلاب فشان شد عجب مدار دل‌های ماست آینه‌گردان صبح‌گاه  
(خاقانی، ۱۳۷۳: ۳۷۵)

این حقیقت که وجود انسان ظاهری دارد و باطنی اتفاق اهل معرفت و حکمت است و هر کدام از این دو کارکرد مخصوص خود را دارند؛ جان که از عالم علوی است میل به معراج دارد و قوت آن نور است و جسم وابسته چرب و شیرین دنیا است و مانع جدی عروج جان است:

به بوی نفس مکن جان که بهرگردن خوک کسی نبرد زنجیر مسجدا لاقصا  
(همان: ۷)

با لا برآر نفس چلیپا پرست از آنک عیسی توست نفس وصلیب است شکل لا  
(همان: ۱۶)

خاقانی نفس بهیمی را در نماد خوک تصویر می‌کند که بیت المقدس دل را احاطه کرده است:

با قطار خوک در بیت المقدس پا منه با سپاه پیل بر درگاه بیت الله میا  
(همان: ۱)

خاقانی از نماد آینه بهره مناسب در تشبیه نهان و آشکار آدمی به کار می‌برد. بیرون آینه شاف و صیقلی است و درون آن تیره. خاقانی تشبیه را در وصف کسانی به کار می‌برد که ادعا و لاف یکرنگی دارند:

لاف یک رنگی مزین تا از صفت چون آینه از درون سو تیرگی داری و بیرون سو صفا  
(همان: ۱)

مسلم است که هر قدر تن ضعیف و نحیف و نزار می‌شود جان (نفس ناطقه) به مرور جوان و نیرومند می‌گردد بلکه پر وبال می‌گیرد:

جان داده حق است چه دانی مزاج طبع زر بخشش خور است چه خوانی عطای خاک  
(همان: ۲۳۸)

ماده و صورت پرستی موجب اسارت انسان است و آن دستاویزی برای خاقانی شده تا معادله‌ای صورت بندد و در آن ابلیس را که مزاج آتشین دارد بر انسان که طبع خاکی دارد برتری بخشد. زمانی جان به شطّ ساعات متصل می‌گردد که از جزیره وحشت‌افزای خاک (طبع و طبیعت) دست بشوید:



هرگز وفا ز عالم خاکی نیافت کس      حق بود دیو را که نشد آشنای خاک  
خواهی که جان به شط سعادت برون بری      بگریز از این جزیره وحشت‌فزای خاک  
(همان: ۲۳۷)

۴ - ۱۰ - عدم / وجود، در تصوف فاصله اندکی بین عدم و فنا متصور است. فنا به نوعی استحاله معنوی است که سالک در طریقت با پشت سر گذاشتن موانع بی شمار از مس وجود دست می‌شوید تا به کیمیای زر (جان) دست یابد و این متعارف‌ترین مثال در محو صفات بشری برای ارتقاء لاوجود (انسان) تا رسیدن به مقام لی مع الله است و «عدم مراحل روندی منطقی را نشان می‌دهد که شخص در طی آن به مرحله ای نایل می‌شود که حق در آن از همه تعینات فراتر است» (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۵۲۲):

اول، غسلی بکن زین سوی نیل عدم      پس به تماشاگذران سوی مصربقا  
(خاقانی، ۱۳۷۳: ۳۵)

نیل عدم دریای عالم غیب است که در ظاهر عدم است اما هستی حقیقی و جاودانه در آن است. غسل در اینجا پاک شدن از علایق مادی است: از این جهان پاک شو آن گاه بر لب دریای قدم بگذار.

پای نهم در عدم بوکه به دست آورم      همنفسی تاکنددرد دلم را دوا  
(همان: ۳۸)

پا در عدم نهادن یعنی روی آوردن به عوالم آنها که از این جهان فارغ اند و شاید یکی از آنها همنفس خاقانی شود. خاقانی نه فلسفی است و نه یک متفکر شهودی مثل ابن عربی و این بدان معناست که او در تلاش برای دستیابی به یک نظام فکری نیست. هر چند عبارات و اصطلاحات بسیار در اشعار او صورت نظام مند به خود می‌گیرد. شاید بهتر باشد او را اهل ذوق بنامیم که آموزش‌های او برکشف و مشاهده مبتنی است و آن بر اثر آموزش دستورها و قوانین شریعت و اصول طریقت یا مسیر معنوی استوار شده است که می‌تواند به درک معنوی بینجامد.

زکی تا به کی پای بست وجودم      ندارم سر و دست و پا می‌گریزم  
(همان: ۲۹۰)

از آنجا که اصطلاح وجود به دو معنی (حق تعالی و اشیاء) دلالت دارد؛ وجود ماسوی الله در مفهوم استعاری و مجازی به کار می رود و حقیقت وجود فقط متعلق به خداوند است و این که «هیچ چیز موجود نیست جز حق». وجود تنها یکی است؛ اگرچه ما ناگزیریم از موجودات سخن بگوییم تا بتوانیم کثرتی را که در عالم صورت درک می کنیم برای خود تعریف کنیم». (چیتینگ، ۱۳۸۷: ۱۶۷). فهم وجود عاریتی و فریب کاری دنیا که نیست هست نماست، از طریق تجربه عرفانی قابل درک است.

سنت عشاق چیست؟ برگ عدم ساختن      گوهردل را از تف مجمر غم ساختن

(همان: ۳۱۵)

از این رو «میان مطلق و جهان در سطح آگاهی پدیداری تقابلی برقرار است که همچون تقابل میان وجود و عدم یا هستی و نیستی است. همچون حقیقتی خود بنیاد به نظر می آید و مطلق و جهان فرا پدیداری و مطلق بسان امری ثانوی و فرعی به شمار می آیند. اما در حقیقت، مطلق اصل و بنیاد این عالم است و این عالم فرع مطلق و جهان فرا پدیداری است» (همدانی، ۱۳۸۷: ۴۶)

خاقانیا جنیبت جان و اعدم فرست      کان چرب آخورش به ازین سبز جای خاک

(خاقانی، ۱۳۷۳: ۲۳۸)

شگرد خاقانی است که در مضمون پردازی و ایجاد تصویر از هر وسیله ای سود می جوید چنان که در وصف عاشقان پاکباز که نیستی برای آن ها عین هستی است گوید:

تخت نردپاک بازان در عدم گسترده اند      گرسرش داری برانداز این بساط باستان

(همان: ۳۲۵)

بیت با پارادوکس همراه است: در عدم گسترانیدن تخت نرد پاکبازان غریب و شگرف است، می گوید: تخت نرد پاکبازان (کسی که در قمار تمام دارایی خود را ببازد و مجازاً کسی که با نظر پاک به معشوق خود می نگرد)؛ یا عاشق صادق را از همان ابتدا در عدم گسترانیده اند، اگر تو نیز سودای پاکبازی در سر داری اول قدم آن است که از خود بگذری. بساط باستان که پیشتر رقع باستان هم گفته بود کنایه آشکار از عالم و به تعبیری دیر کهنسال است که گذشتن از آن برای صافی ضمیران کار سختی نیست.

۴ - ۱۱ - قضا و قدر

زیر ساخت جهان بینی خاقانی متأثر از باور دینی و ویژگی های روحی است. خاقانی به استشهاد اشعارش دنیا: غول دار بادیه، وحشت سرا و قمارخانه است که نقد جان آدمی را می رباید. از این رو به فکر عزلت و کناره گیری از آن را در سر داشته و گاهی نیز بدان مبادرت کرده است.

جوشن صورت برون کن در صف مردان در آ      دل طلب کز دار ملک دل توان شد پادشاه  
(همان: ۱)

در حکمت خاقانی که به جبر پهلو می زند آدمی محکوم سرنوشت است و چون باز دوخته چشم است که با سوزن تقدیر دیدگانش به هم برآمده است:

چو باشه دوخته چشمی به سوزن تقدیر      چوباشه بسته گلویی به ریسمان قضا  
(همان: ۱۲)

در مصراع دوم بیت بی اختیاری و محتوم بودن انسان در چنگال قضا را بیان می کند که چون لاشه گلویش به ریسمان قضا بسته شده است و اختیاری ندارد.

چون قضا آید فروپو شد بصر      تا نداند عقل ما پا را ز سر  
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱/۲۴۴۰)

خاقانی رزق مقدر را به رزق فراخ قضا ترجیح می دهد:

گرچه نکوست رزق فراخ از قضا و لیک      قانع شدن به رزق مقدر نکوتر است  
(همان: ۷۷)

و آتشی که از سنگ قضا بجهد "با هیچ دلاور سپر تیر قضا نیست":

در پیش آتشی که ز سنگ قضا جهد      جان های ما نتیجه ی گوگرد کرده اند  
(همان: ۷۶۷)

در بیت زیر قضا به صنعت تشخیص خیاطی انگاشته شده که سوزن امید شاعر بدست اوست:

سوزن امید من به دست قضا بود      بخیه از آنم به روی کار بر افکند  
(همان: ۷۶۴)

\_\_\_\_\_ و اسازی در مصطلحات عرفانی دیوان خاقانی (۱۱۱-۸۸) ۱۰۷

مصرع دوم «بخیه از آنم به روی کار بر افکنند» کنایه از: افشای راز و رسوایی است. بی‌نصیبی خاقانی تنها از اهل وفا و عالم نبود بلکه از درخت قضا نیز بی‌نصیب و محروم است: چه دوم که اسب صبرم نرسد به گرد وصلش چه کنم که شاخ بختم ز قضا به بر نیاید (همان: ۱۲۱)

با این همه خاقانی نا امید نیست و چاره را در آه شب و صدق سوز سینه پاک می‌داند که دفع قضا است:

دفع قضا به آه شب کند رو کنید هر چند بارگیر قضا تیز تاب شد

(همان: ۱۵۶)

خاقانی برای بیان حکمت قضا و قدر به تلاش وافر خود از علوم مختلف پناه می‌برد و دقت در باریک بینی که صفت ممتاز شعر اوست در قضا نیز کارگر افتاده است: قضا به بوالعجی تا کیت نماید لعب به هفت مهره زرین و حقه مینا

(همان: ۸)

بازیچه بودن آدمی در دست قضا تصویر تازه ای نیست اما اندیشه قابل تأملی است که از زبان که برآید.

گرچه ز روی قضا بر تو ستم ها رود جزبه رضاروی نیست دفع ستم ساختن

(همان: ۳۱۶)

#### ۴ - ۱۲ - توکل / درگاه ملوک

توکل مقام شریفی است و خداوند آن را مقرون به ایمان ساخته است (ابونصر سراج، ۱۳۸۸: ۱۰۴) در دیوان خاقانی توکل در برابر درگاه ملوک به کار رفته و این معامله را از دون همتی می‌داند. زیرا آن که گوهر جان به آدمی عطا کرد نان هم به او می‌رساند. از کافری است که در آن شک و تردید کرد:

مرد توکلم، نزنم درگاه ملوک حاشا که شک به بخشش ذوالمن درآورم

(خاقانی، ۱۳۷۳: ۲۴۲)

آن کس که داد جان، ندهد نان؟ بلی دهد پس کفر باشد اربه دل این ظن در آورم

(همان)

به توکل زبید و روزی را وجه جز لطف لم یزل منهید

(همان: ۱۷۲)

### نتیجه گیری

روح بلند پرواز خاقانی بر بلندترین قله‌های تخیل قرار دارد و به هر چیز جهان به گونه‌ای خیال‌انگیز نگاه می‌کند. او شاعری نیست که در خدمت شعر باشد بلکه شعر در خدمت اوست و چون سوارکاری ماهر بر توسن سخن چنان سوار است که تافراخنای اندیشه‌ها می‌تازد و هر پدیده‌ای از جهان را با کلک خیال‌انگیزش مطیع و رام شعر خود می‌کند. شاعر هنرمند جهان را آن گونه که خود می‌شناسد و می‌پسندد بازآفرینی می‌کند زیرا که به نظر او جهان شعری ناسروده است که باید هر دم او را سرود و ازدیدگاه او جهان صورتی خیال‌انگیز و شاعرانه دارد که از چشم دیگران پنهان مانده است و این کار اوست که باید هر گوشه و کنارش را بسراید. او برای یافتن انگیزه‌های شعری اش از همه چیز الهام می‌گیرد و از هر کجا که بخواهد پندارهای شاعرانه‌اش را فراهم می‌کند و مصداق این سخن چیزی است که بارها و بارها مفسران شعر خاقانی به آن اشاره کرده‌اند که او همه چیز را در شعر وارد کرده است، از اصطلاحات علمی، نجومی، تلمیحات مسیحی و اسلامی، آداب و رسوم مردم و... گرفته تا افکار عرفانی و صوفیانه. زبان تصوف پیوند باعالم درون دارد و از آن جا که به دنبال تزکیه نفس و تصفیه دل است همچون اسطوره و حماسه بر اندیشه ستهندگی استوار است یعنی چیزی برابر چیز دیگر است. این تقابل سرشت ذاتی عرفان است که در پی پاکی و پالایش است. این برخورد در سطح واژگانی زبان تصوف نیز آشکار است؛ شرک و خودخواهی و نفس پرستی یکطرف و توحید، ایمان و توکل در سمت دیگر است. آنچه مشهود است این که سیستم فکری متصوفه نیز به صورت و اسازی و دوگانه عمل می‌کند. در تصوف شعری و کلام خاقانی هم تعبیرات و اصطلاحات بیشماری در این زمره جای گرفته‌اند. خوف / رجا، کفر / ایمان، فقر / جاه و... از این گونه‌اند.

### کتاب نامه

- اسکولز. رابرت. ۱۳۹۳. ساختارگرایی در ادبیات. برگردان فرزانه طاهری. چاپ سوم. تهران: نشر آگاه.
- امامی. نصرالله. ۱۳۸۷. ارمغان صبح. چاپ چهارم. تهران: نشر جامی.
- ایزوتسو. توشیهیکو. ۱۳۹۲. صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه محمدجواد گوهری. چاپ پنجم. تهران: نشر روزنه.
- بقلی شیرازی. روزبهان. ۱۳۸۳. عبهرالعاشقین. تصحیح و ترجمه هنری کربن و محمدمعین. تهران: نشر منوچهری.
- چندلر. دانیل. ۱۳۸۷. مبانی معنی شناسی. ترجمه مهدی پارسا. چاپ چهارم. تهران: نشر سوره مهر.
- پاینده. حسین. ۱۳۸۸. نقد ادبی و دموکراسی، چاپ دوم. تهران: نیلوفر.
- پاینده. حسین. ۱۳۹۰. گفتمان نقد. چاپ دوم. تهران: نشر نیلوفر.
- چیتینگ. ویلیام و دیگران. ۱۳۸۷. میراث مولوی. ترجمه مریم مشرف. چاپ سوم. تهران: نشر سخن.
- خاقانی شروانی، بدیل. ۱۳۷۳. دیوان. به کوشش ضیاءالدین سجادی. چاپ چهارم. تهران: نشر زوار.
- سراج طوسی. ابونصر. ۱۳۸۲. اللمع فی التصوف. تصحیح رنوالد نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. چاپ دوم. تهران: نشر اساطیر.
- سعیدی، گلبابا. ۱۳۸۷. فرهنگ جامع اصلاحات عرفانی ابن عربی. چاپ اول. تهران: نشر زوار.
- شفیعی کدکنی. محمدرضا. ۱۳۹۲. زبان شعر در نثر صوفیه. چاپ اول. تهران: نشر سخن.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۷۲. تازیانه های سلوک. چاپ اول. تهران: نشر آگاه.
- فالر، راجر و دیگران. ۱۳۹۰. زبان شناسی و نقد ادبی. ترجمه مریم خوزان و حسین پاینده. چاپ چهارم. تهران: نشر نی.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۹۰. نقد و شرح قصاید خاقانی. به اهتمام محمد استعلامی. دو جلد. چاپ دوم. تهران: نشر زوار.
- کاشانی. عزالدین محمود بن علی. ۱۳۶۷. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال الدین همایی. چاپ سوم. تهران: نشر هما.

- کاسیرر. ارنست. ۱۳۹۰. فلسفه صورت‌های سمبلیک. ترجمه یدالله موقن. چاپ سوم. جلد دوم. تهران: نشر هرمس
- گوهرین، سیدصادق. ۱۳۸۸. شرح اصطلاحات تصوف. چاپ اول. ده مجلد. تهران: نشر زوار.
- محمدی، احمد. ۱۳۶۸. بررسی اندیشه عرفانی عطار. چاپ اول. تهران: نشر ادیب.
- محمدی آسیابادی، علی. ۱۳۸۷. هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس. چاپ اول. تهران: نشر سخن.
- موران. برنا. ۱۳۸۹. نظریه های ادبیات و نقد. برگردان ناصر داوران. چاپ اول. تهران: نشر نگاه.
- هجویری. ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۹۰. کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی. چاپ هفتم. تهران: نشر سروش.
- همدانی. امید. ۱۳۸۶. عرفان و تفکر. چاپ اول. تهران: نشر نگاه معاصر.
- یثربی، سیدیحیی. ۱۳۷۴. فلسفه عرفان. چاپ سوم. قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

Scholz, Robert 2014. Sakhtar Geraei Dar Adabiat. translation by Farzane Taheri. three ed. Tehran. Agah press.

Emami, Nasr Allah. 2008. Armaghane Sobh. four ed. Tehran. Jami press.

Izutsu, Toshihiko. 2013. Sufism va taonism. translation by Mohamad javad Gouhari. five ed. Tehran. Rozaneh press.

Baqli Shirazi, Rouzbahan. 2004. Abahar Alasheqin. translation and correction by Henri Carbon va Mohamad Moein. Tehran. Manouchehri press.

Chandler, Daniel. 2008. Mabani Maani Shenasi.. translation by Mehdi Parsa . four ed. Tehran. Soure Mehr press.

Payandeh, Hosein. 2009. Naghde Adabi va Democracy. two ed. Tehran. Niloufar press.

Payande, Hosein. 2011. Goftemane Naghd. two ed. Tehran. Niloufar press.

Cheating, william va digaran 1387. Mirase Molavi.. translation by Maryam Moshref. three ed. Tehran. Sokhan press.

Khaqani Shervani, Badil. 1994. Divan. Be kousheshe Zia Aldin Sajjadi. four ed. Tehran. Zavar press.

Seraj Tousi, Abounasr. 2003. allam'e fi altassavof tashihe Reynold Nicholson.. translation by Mehdi Mohebat. two ed. Tehran. Asatir press.

Saeidi, Golabab. 2008. Farhang jeme'e Estelahate Erfani Enbe Arabi. one ed. Tehran. Zavar press.

Shafiei Kadkani, Mohamad Reza. 2013. Zabane she'er Dar nasre Soufie. 1 ed. Tehran. Sokhan press.

Shafiei Kadkani, Mohamad Reza. 1993. Tazianehaye Solouk. one ed. Tehran. Agah press.

Faller, Roger va digaran 1390. Zabanshenasi va Naghde Adabi. translation by Maryame Khouzan va Hosein Payandeh. one ed. Tehran. Ney press.

Forouzanfar, Badi'e Alzaman. 2011. Naghd va Sharhe Qasayede Khaqani. be ehtemame Mohamad este'elami. Do Jeld. two ed Tehran. Zavar press.

Kashani, Ezze Aldin Mahmoud Ebne Ali. 1988. Masabeh Alhedayat va MAfateh Alkefayat. correction by Jalal aldin Homaei. three ed. Tehran. Homa press.

Cassirer, Ernst. 2011. Falsafeye Sorat Hays Sambolic.. translation by Yad Allahe Moaqen. three ed. jeld dovvom Tehran. Hermes press.

Goharin, Seyyed Sadegh. 2009. Sharhe Estelahate Tasavvof. one ed. Tehran. Adib press.

Mohamadi, Ahmad. 1989. Barresi Andisheye Erfani Attar. one ed. Tehran. Adib press.

Mohamadi Asiabadi, Ali. 1988. Hermenotic va Namadparzadi Dar Qazaliate Shams. one ed. Tehran. Sokhan press.

Moran, Borna. 2010. Nazarie haye Adabiat va Naghd. bargardan Naser Davaran. one ed. Tehran nashre Negah.

Hajviri, Abou Alhasan Ali Alebn Osman. 2011. Kashfe Mahjoub. tashih Mahmoud Abedi. sevsn ed. Tehran nashre Soroush

Hamedani, Omid. 2007. Tafakor Va erfani. one ed. Tehran Nashre Negahe Moaser

Yasrebi, Seyyed Yahya. 1995. Falsafe Erfan. three ed. Qom. nashre Daftare Tablighate Eslami Houze Elmiye Qom