

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال چهاردهم، شماره ۵۳، زمستان ۱۴۰۱

صفحات ۱۴۷-۱۲۳

بازتاب جریان عرفان صورت‌گرا در قصائد خاقانی

احمد فرشبافیان نیازمند^۱

سمیرا محمدی جاوید^۲

چکیده

خاقانی از شاعران بزرگ و استادان قصیده‌سرای ادب فارسی است. آثار او به دلیل ویژگی‌های برجسته‌ای مانند فخامت اسلوب، تازگی مضامین، گزینش الفاظ موزون و نوآوری در مضمون پردازی، همواره مورد توجه اصحاب سخن قرار گرفته است. در کنار مختصات ذکر شده که قابلیت امعان نظر پژوهش‌گران را داشته، فحوای معنوی اشعار خاقانی نیز در زمره تحقیقات اخیر علاقه‌مندان و محققان بوده است. خاقانی با استفاده پیوسته از مضامین عرفانی، مخاطب را بر آن می‌دارد تا با مذاقه در عمق این معنویت، جایگاه وی را در مسیر سلوک و معرفت بسنجد. در این مقاله کوشیده‌ایم تا با بررسی شواهد شعری، عرفان خاقانی را مطالعه کرده و آن را با مشخصه‌های عرفان واقعی مقایسه کنیم. این پژوهش با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی صورت گرفته است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که، استفاده خاقانی از مفاهیم و اصطلاحات عرفانی بیشتر جلوه‌ی صوری و زبانی دارد و معرفت هنری خاقانی در خلق اثر، مقدم بر تجارب سلوکی و شهودی اوست.

واژگان کلیدی: خاقانی، عرفان، عرفان صورت‌گرا، عرفان معناگرا، تناقض.

farshbafian@tabrizu.ac.ir

srmrhmmdjavid@gmail.com

تاریخ پذیرش

۱۴۰۴/۱۰/۸

۱. دانشیار گروه آموزش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

۲. دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

تاریخ دریافت

۱۴۰۴/۷/۲۲

۱. مقدمه

خاقانی شاعر سخن‌پرداز و دشوارگویی است که به سبب پیچیدگی زبان و دشواری در فهم اشعارش، توجه اهل فن و صاحب‌نظران متخصص این حیطه را نسبت به عامه مردم، بیشتر جلب کرده است؛ چرا که این دشوارگویی برخلاف فصاحت و بلاغت شعر بوده و مخمل فهم مخاطب عام و درک تعابیر و اصطلاحات دشوار اشعار وی نیازمند داشتن حوصله، علاقه و تخصص است. یکی از دلایل دشواری شعر خاقانی، شخصیت متفاخر و فاضل‌نمای خاقانی است که برای جلوه بخشیدن به کلام، کوششی عامدانه در این امر دارد. تلاش برای اطاله و تعقید در کلام، گاه خود خاقانی را دچار سردرگمی کرده و رشته کلام را از دست وی خارج ساخته و به دست معانی متلاطم ذهن می‌سپارد. «این پیچیدگی زبان را بعضی از اهل نظر بر این حمل می‌کنند که پارسی زبان مادری او نبوده و به قوه فرو رفتن در کتب لغت و ادب و کثرت مراجعه به استادان پیشین این تسلط کم‌نظیر برای وی حاصل شده است. این تعلیل چندان بی‌راه نیست، مخصوصاً اگر آن را یکی از موجبات فرض کرده و موجب مهم دیگر را فراموش نکنیم که وسعت تخیل و تلاطم معانی در ذهن او به وی مجال نمی‌داده است که آنها را در قالب جمله‌های متداول ریزد و پیوسته در این تلاش بوده است که با توسل به استعارات و تشبیهات، صور ذهنی خود را قویتر و زنده‌تر نشان دهد». (دشتی، ۱۳۵۷: ۲۰)

علم و دانش اکتسابی خاقانی و آگاهی او از علوم مختلف اجتماعی، سیاسی، طب، نجوم، فرق صوفیه، حتی آداب و رسوم ادیان، به او پروای جولان در عرصه اموری داده است که در آنها کاردان نیست؛ یا شاید آنطور که باید درباره آنها ایضاح نشده است. یکی از این امور، عرفان و امور معنوی است. با اینکه خاقانی عارف و صوفی نبوده ولی از مضامین و اصطلاحات عرفانی در اشعارش به کثرت استفاده کرده است. پی بردن به مقصود حقیقی وی از استفاده این تعابیر نیاز به غور در میان ابیات تراوش یافته از ذهن پرتلاطم او دارد. «تصوف او متوسط است و مانند سنایی و عطار در عالی‌ترین درجه نمی‌باشد و بدین

جهت مانند صوفیان متوسط به تأویل ظواهر می‌گراید و بدان پای‌بند و سخنان صوفیانه‌اش بیشتر به بیان احوال خویش و به ذوقیات این طبقه شبیه‌تر و کم‌تر متضمن حقایق و مطالب سودمند تصوف است.» (فروزان‌فر، ۱۳۵۸: ۶۲۴)

برخلاف علوم اکتسابی، که اولویت کسب دانش بر یادگیری علوم نظری و به دنبال آن ورود به عرصه عمل است، عارفان واقعی بعد از دستیابی به عرفان عملی، یافته‌های خود از حقیقت را که به واسطه مکاشفه و شهود به دست آورده‌اند در قالب عرفان نظری در اختیار طالبان قرار داده‌اند. در طریقت و سلوک، می‌توان گفت برای عارفان عمل مقدمه علم و معرفت است. عارف با ریاضت و عبادت سعی در رسیدن به معرفت دارد. لذا عارفان حقیقی ابتدا به حال سپس به قال پرداخته‌اند؛ در واقع ایشان عامل به گفته‌ها و اقوال خود بوده و تناقضی بین حرف و عملشان وجود ندارد. عارف هر آنچه را که بدان معرفت یافته با جان و دل پذیرفته و تمام زندگی‌اش را با افکار و عقایدش عجین کرده است. بیشتر از گفتار، کردار اوست که بر گفته‌هایش صحنه می‌نهد. «حال‌های این عارفان، حتی برای فرزندان ایشان هم، جز از طریق رفتار و گفتارشان قابل شناخت و دستیابی نبوده است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۶) البته این که زبان عارفان در بیان تجربیات عرفانی خود، زبان رمز و نماد و اشاره است بحثی جداست که در این مجال نمی‌گنجد. بررسی آثار و احوال عارفان ما را در حقیقت این ماجرا راسخ‌تر می‌کند.

مکاتب ادب فارسی به دو دسته عمده صورت‌گرا و معناگرا تقسیم می‌شوند. ادبیات عرفانی عموماً در زمره معناگرایی جای گرفته است که نگارنده افزون‌تر از لفظ، بر فحوا تمرکز دارد و تمام تلاش ریختن اندیشه حقیقت‌جوی خود در پیکر کلمات است و در این مسیر چگونه گفتن برایش اهمیت چندانی ندارد؛ حال آنکه صورت‌گرایان بیشتر به جنبه زیباگویی و آراستگی کلام می‌پردازند. مکتب صورت‌گرا معرفت الهی را در قالب‌های زبانی، تصویری و هنری جلوه‌گر می‌سازد، نه از طریق تجربه سلوکی.

با بررسی آثار و احوال خاقانی و مقایسه آن با آثار و احوال عارفان، می‌توان گفت خاقانی در زمره عارفان قرار نمی‌گیرد؛ خاقانی در میان ابیات اشعارش، تعبیر مصطلح عرفانی را بسیار مورد استفاده قرار داده است و این ممکن است ذهن مخاطب را به سمت شناخت خاقانی به عنوان عارف سوق دهد؛ حال اینکه خاقانی از این تعبیر تنها به جهت زیباتر کردن و آراستن اشعارش استفاده کرده است. این رویکرد را آقای دکتر مهدی حیدری در کتاب جریان‌شناسی عرفان ابن عربی در ادب فارسی، عرفان صورت‌گرا نامیده‌اند و معتقدند این جریان پیش از ابن عربی در ناحیه آذربایجان و ایران رواج داشته است. « منظور از این اصطلاح جریانی است که شاعران آن در وهله اول به زیبایی‌های فنی و صوری می‌اندیشند، اما به عنوان مصالح و ابزار شعر خود از عناصر عرفانی هم بهره می‌برند و در واقع نوعی نگاه هنری به این پدیده دارند». (حیدری، ۱۳۹۶: ۴۴)

صفت صورت‌گرا برای عرفان که به صورت مطلق، پدیده‌ای معناجو و حقیقت طلب است، تناقض قابل تأملی در ذهن شنونده ایجاد می‌کند. منظور از این اصطلاح جریانی است که در آن ادیبان صورت‌گرا در استفاده از عناصر عرفانی بیش از توجه تام به معنا، به بهره‌برداری از صورت لفظ، در آراستن کلام خود می‌پردازند. در اشعار خاقانی این شاعر صورت‌پرداز و لفظ‌اندیش نیز پیوسته عرفانی‌رندانه که بر پایه علاقه وی به قلندریه است به چشم می‌خورد.

۱-۱. اهداف و پرسش‌های پژوهش

هدف از پرداختن به این پژوهش، یافتن پاسخ‌های مناسب به پرسش‌های زیر است:

۱. چه نسبتی میان معنا و صورت در عرفان خاقانی برقرار است؟
۲. چگونه می‌توان در قصائد خاقانی، عرفان معناگرا و عرفان صورت‌گرا را از هم تمیز

داد؟

۳. هدف خاقانی از به کارگیری اصطلاحات عرفانی در اشعار خود چیست؟

۱-۲. پیشینه تحقیق

۱) حیدری، مهدی (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «جریان عرفان صورت‌گرا و وسعت مشرب در ادبیات فارسی» ضمن بررسی جریان عرفان صورت‌گرا، ویژگی‌های فکری، زبانی، ادبی مربوط به ادیبان این جریان از جمله نظامی گنجوی و خاقانی را واکاوی کرده است. آقای مهدی حیدری در مقاله مذکور اذعان کرده است، شاعران جریان صورت‌گرا نظیر نظامی و خاقانی بیشتر به عناصر عرفانی جهت ابراز سخن‌پردازی خود توجه کرده‌اند و در کنار مسیر اصلی تصوف و عرفان ایرانی می‌توان از آنها به عنوان صورت‌گرایان عرفانی یاد کرد؛ و معتقد است: عرفان چه در شکل معناگرا و چه در شکل صورت‌گرا به ایجاد تفاهم و صلح کل میان انسان، جهان و خداوند اهتمام دارد، اما عرفان صورت‌گرا به طور اخص به سبب نگاه هنری و تساهل‌گرا به مضامین صلح‌آمیز می‌گراید و از روش‌های فراگیر در جهت گسترش صلح در جامعه گشته است. نویسنده اتخاذ این روش تساهل‌آمیز را موجب ایجاد نوعی نسبی‌نگری و پرهیز از جزم‌اندیشی در آثار ادیبان وابسته به این جریان می‌شمارد. در نقد مقاله فوق می‌توان گفت، نگاه هنری به مضامین عرفانی در آثار ادبی زمانی موجب گسترش صلح می‌شود، که مخاطب در کل آن اثر شاهد تناقض‌های رفتاری و گفتاری توسط نگارنده نباشد؛ حال اینکه در آثار خاقانی تناقض‌های مشهودی در طول قصاید چه از لحاظ گفتار و چه نظر رفتار شاعر به چشم می‌خورد. چنین موارد ضد و نقیضی نه تنها در ذهن مخاطب موجب ایجاد صلح درونی و بیرونی نمی‌شود، بلکه می‌تواند کل اهداف عرفان را زیر سؤال برده و آن را از رسالت اصلی خویش دور کند. تفاوت پژوهش ما با مقاله فوق در اثبات این مورد است که خاقانی صرفاً برای خلق اثری فاخر و یا تحت تغییرات روانی و تفاوت‌های خلق و خو، از تعبیر عرفانی استفاده کرده است.

۲) ستوده افشرد، یحیی؛ کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۹۵). «جهان در باور خاقانی». این مقاله به بررسی مفهوم «جهان» و چگونگی بازتاب آن در آثار خاقانی شروانی می‌پردازد.

نویسندگان با اشاره به جایگاه بلند خاقانی در ادب فارسی، نشان می‌دهند که وی همچون حکیمی ژرف‌اندیش، چهره راستین دنیا را در سروده‌ها و نوشته‌های خود به تصویر کشیده است. در تبیین این دیدگاه، خاقانی از سه منبع اصلی بهره جسته است: باورهای آیین ایرانی، اندیشه‌های مکتب عرفان و تصوف، و دیدگاه‌های نشأت‌گرفته از شریعت. مقاله خاقانی با استفاده از چهره اهریمنی «زروان»، دنیا را با صفاتی چون سنگدل، آزمند، بی‌وفا، عمرسای و افعی‌صفت وصف می‌کند. در باور این زاهد خلوت‌نشین، دنیا چنان بی‌ارزش است که سرای خاکی را به خاکی می‌بازد و دیگران را نیز به شناخت سیمای راستین دنیا و دل‌ن بستن به آن پند می‌دهد. با این حال، خاقانی به عنوان سخنوری دیندار بر این باور است که چرخش روزگار به فرمان خدای تواناست و نمی‌توان چرخ را ذاتاً ستم‌پیشه دانست.

۳) اسکویی، نرگس (۱۳۹۲)، مقاله‌ای تحت عنوان «پارادایم عرفان و نشانه‌شناسی شعر خاقانی شروانی» بعد از بررسی مؤلفه‌ها و نمادهای عرفانی در اشعار خاقانی، به این نتیجه دست یافته است که خاقانی تقریباً تمام مؤلفه‌های عرفان و حالات عرفانی را با زبان شعر وصف کرده است - که در شعر پیش از او به استثنای شعر سنایی - بی‌نظیر است و علاوه بر این، ردپای هر آنچه را که از جهان خیالی در ترسیم عارفان در شعر فارسی حتی تا امروز می‌بینیم، و تمام آن ایماژها و سمبل‌ها را که جزو مختصات ادبی سبک عرفانی محسوب می‌شوند، برای نخستین بار به طور برجسته و با بسامد بالا در شعر خاقانی می‌توان یافت. زبان عرفان، زبان نمادها و اشارات است و عارف به دلیل عجز در بیان حالات عرفانی و یا عدم ظرفیت شنونده در شنیدن اسرار و حقایق کشف شده توسط عارف، به ناچار با زبان نماد و سمبل و اشاره سخن می‌گوید. رفتار، گفتار، رقص و حتی سکوت عارف زبان معرفت است و زبانیست در نظام اشاری؛ پس عارف مجموعه‌ایست از اشارات و نمادها؛ با این اوصاف نباید تناقضی میان هیچ یک از اعضای این مجموعه وجود داشته باشد. پژوهش زیر با استناد به تناقض‌های رفتاری و گفتاری اثبات می‌کند، نمادهای استفاده شده توسط

خاقانی نه به خاطر عجز در بیان حقیقت و نه عدم ظرفیت شنونده بوده است، بلکه منافع شخصی شاعر و خصوصیات اخلاقی وی منجر به مضمون‌سازی از تعبیر عرفانی گشته است. پس استفاده از مؤلفه‌های عرفانی به تنهایی نمی‌تواند ثابت کند، خاقانی با تکیه بر جهان معنوی و شهودات قلبی خویش به نگارش این تعبیر دست زده است.

۴) سلطانی کوهبنانی، حسن؛ لطیفیان، صغرا (۱۳۹۲). «خاقانی در برزخ «خود»». این مقاله به بررسی «تناقض‌گویی‌های» موجود در شعر خاقانی شروانی می‌پردازد. نویسندگان با اشاره به اینکه این ویژگی شعری خاقانی از دیرباز مورد توجه پژوهشگران بوده است، ابتدا نظرات پیشین را مبتنی بر «نقد اخلاقی» بررسی و نقد کرده‌اند. سپس با تحلیل شعر و شرایط روزگار شاعر، دلایل اصلی این تناقض‌گویی‌ها را تبیین نموده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که عواملی همچون تمرکز بر «خود»، مفاخره‌های شاعرانه، احساس خودکم‌بینی و همچنین فضای پرتنش دوران زندگی خاقانی از دلایل عمده شکل‌گیری این مفاهیم متناقض در اشعار او به شمار می‌روند. به عبارت دیگر، مقاله استدلال می‌کند که خاقانی در «برزخ»ی از تضادهای درونی و بیرونی گرفتار بوده که این امر در شعر او بازتاب یافته است.

۵) موذنی، علی‌محمد؛ علیزاده، عباس (۱۳۹۰). «بررسی مفهوم فقر در اشعار خاقانی». این مقاله به بررسی مفهوم «فقر» در اشعار خاقانی شروانی، از شاعران برجسته قرن ششم فارسی، می‌پردازد. نویسندگان با اشاره به جایگاه ممتاز خاقانی در ادب فارسی و پیچیدگی سبک شعری او که به دلیل استفاده از استعارات، آرایه‌های هنری و اصطلاحات علمی سال‌ها مورد غفلت واقع شده بود، بر این موضوع تمرکز دارند که ظهور مفاهیم عارفانه در شعر فارسی، بستری برای بیان اندیشه‌های شاعران در این حوزه فراهم کرد. در میان مفاهیم عارفانه متعدد در دیوان خاقانی، این مقاله به طور خاص به واکاوی «مفهوم فقر» می‌پردازد، مفهومی که خود خاقانی را در مورد آن صاحب نظریه می‌دانست. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی نشان می‌دهد که فقر در اندیشه خاقانی، به عنوان یک مفهوم عرفانی

عمقی فراتر از بینایی مادی دارد و به عنوان یک مسیر معنوی و نظریه‌ای عرفانی مورد توجه شاعر قرار گرفته است.

۶) میرباقری فرد، سیدعلی اصغر (۱۳۸۲). «گنج فقر (بررسی و تحلیل صوفیانه‌های خاقانی)». این مقاله به بررسی و تحلیل «صوفیانه‌های خاقانی» در چارچوب شعر عرفانی فارسی می‌پردازد. نویسنده با اشاره به تحول بزرگ پیدایش شعر عرفانی در ادب پارسی، به تفاوت رویکرد شاعران در به‌کارگیری مفاهیم صوفیانه اشاره می‌کند و خاقانی را از جمله شاعرانی می‌داند که با علاقه و توجه خاص به مفاهیم عرفانی، صوفیانه‌های بسیاری سروده است. این پژوهش در پی پاسخ به دو پرسش اصلی است: نخست، بررسی میزان اصالت و واقعیت مباحث عرفانی در اشعار خاقانی، و دوم، تحلیل سمت و سو و تمرکز موضوعی صوفیانه‌های وی. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که خاقانی نه به تقلید از دیگران، بلکه از روی علاقه و اعتقاد شخصی به تصوف، به طرح مضامین عرفانی پرداخته و مفاهیمی همچون «فقر» به عنوان گنج، در اشعار او جایگاه ویژه‌ای دارد. این مقاله بر اهمیت بررسی این دسته از اشعار که نه کاملاً عرفانی محض، بلکه آمیخته‌ای از مضامین گوناگون هستند، در کنار آثار صرفاً عرفانی تأکید می‌ورزد.

۷) معدن‌کن، معصومه، (۱۳۸۱) در مقاله‌ای با عنوان «عرفان خاقانی» به پایگاه خاقانی در قلمرو عرفان و مباحث معرفتی همین‌طور محتوای معنوی آثار خاقانی پرداخته‌اند. خانم معدن‌کن در مقاله خویش عنوان کرده است که خاقانی به این واقعیت پی برده است که تنها راه نجات در مهلکه زندگی مادی و غرقاب هستی نفسانی، کشتن نفس است و بزرگترین مانع راه معرفت و وصول به حقیقت، این بت عیار است که هر لحظه به شکلی سر از گریبان آدمی در آورده و رشته‌ای بر گردن او می‌افکند؛ اما هیچ‌گاه نتوانسته، چنانکه باید، به دانسته‌های خود در این‌باره عمل کند. نویسنده خاقانی را بیشتر یک معلم عرفان می‌داند تا عارفی واقعی و عرفان او یک عرفان نظری است نه عملی. می‌توان گفت مسیر پژوهش مقاله فوق و مقاله در دست پژوهش، مشابهت‌هایی دارد و تفاوت فاحش میان آنها، در این است که در مقاله زیر بیشتر به بررسی اهداف اصلی استفاده خاقانی از اصطلاحات عرفانی پرداخته شده است.

۲. بحث و بررسی

خاقانی به عنوان فردی که سرودن شعر برای وی شغل و حرفه محسوب می‌شده، همانند بسیاری دیگر از معاصرانش به مدح و ستایش شاهان زمان خود پرداخته و در مقابل مدیحه سرایی‌هایش صله و خلعت‌های فراوان دریافته است. با اینکه خود معترف به کثرت خلعت و بخشش توسط شاهان معاصرش بوده اما در میان ابیاتش نارضایتی و عدم کفاف انعام و صله در مقابل ارزش واقعی اشعارش به چشم می‌خورد. وی در اشعارش از مفاهیم و اصطلاحات عرفانی به کثرت استفاده کرده است. اما با غور در میان ابیات قصاید پر فراز و نشیب خاقانی، می‌توان به تناقض موجود در گفته‌های وی دست یافت. بررسی زندگی‌نامه خاقانی نیز، به ادعای تناقض بین رفتار و گفتار وی دامن می‌زند؛ چرا که خاقانی تنها در سال‌های پایانی عمر خود دست از مدح و ستایش شاهان و حاکمان شسته بود و دلیل این عقب‌نشینی ناامیدی از مرحمت حاکمان بوده، نه تحول معنوی! با این مقدمه به سراغ اصطلاحی عرفانی می‌رویم که در قصاید خاقانی بسیار متداول بوده و به کثرت مورد استفاده وی قرار گرفته است.

۲-۱. فقر و استغنا

فقر در لغت به معنای تنگ‌دستی و تهی‌دستی است. در کل فقیر به کسی اطلاق می‌شود که از مادیات و مال دنیا محروم است؛ اما در عرفان و تصوف، فقر آگاهانه و با اراده خود عارف انتخاب می‌شود و هدف از آن، بی‌نیازی از خلق در عین نیازمند مطلق بودن به حق است. «فقر به معنای محروم بودن زندگی مادی و نیاز به آن، در تصوف بیشتر سخن از نداشتن همان امکانات همراه با نخواستن و قناعت به کم‌ترین آن تا حدی که سالک بتواند وظایف بندگی را انجام دهد.» (استعلامی، ۱۳۹۹: ۱۴۶۷)

استغنا متضاد فقر و به معنای بی‌نیازی و توانگری است. در اصطلاح صوفیه استغنا نهایت تلاش عارف برای رسیدن به مرتبه‌ایست که هیچ تعلق خاطری به دنیا و امکانات مادی نداشته باشد و از حرص و آز دور بماند و همچنین برای تأمین نیازهای خود متکی به

هیچ مخلوقی نباشد. علائق دنیایی مرد حق را نمی‌فریبد و از مسیر معرفت باز نمی‌دارد. عارف واقعی از فقر و نداری نمی‌نالند بلکه با عزت نفس بالا و باور درونی خود را غنی و بی‌نیاز می‌داند. «رؤیت افتقارش نباشد، از آنچه می‌داند که خداوند تعالی و تقدس، قسمت کرده است اندر ازل از خلق و رزق و اجل و حیات و شقاوت و سعادت، جز آن نباشد که آن‌کس اندر عین افتقار بدو، و استغنا از غیر او». (هجویری، ۱۴۰۱: ۸۲)

در جستجوی مضامین و مفاهیم و مباحث عرفانی خاقانی، به فقر و توصیه به استغنا بسیار برمی‌خوریم. در نگاه اول و در لایه ظاهری تفسیر به کارگیری این مضمون نشأت گرفته از فحوایی عارفانه است. اما با بررسی دقیق‌تر به تناقض‌ها و تضادهایی می‌رسیم که مفهوم عرفانی این مؤلفه را در معرض تردید قرار می‌دهد.

در قصیده ۴ که موضوع آن ستایش پیامبر^(ص)، حکمت الهی و ترک و تجرید است، تعبیرهای صوفیانه و عارفانه به کار گرفته شده است. در بیشتر ابیات قصیده از ارزش‌های اخلاقی و انسانی، دوری از هوس و دنیای فانی و همت عالی مردان حق سخن به میان آمده و در پایان خاقانی از شروان و شروانیان گله و شکایت رانده و خود را بی‌نیاز از ایشان نامیده است.

سریر فقر، تو را سر کشد به تاج رضا تو سر به جیب هوس درکشیده، اینت خطا
(خاقانی، ۱۳۹۹: ۱۰)

خاقانی در این بیت فقر را مانند سلطنتی می‌داند که درک آن انسان را به مقام رضا می‌رساند و خطاب به ناآگاهان از این حقیقت می‌گوید: ای کسانی که سر تسلیم مقابل هوس فرو آورده‌اید، خطای شما همین است که نمی‌توانید سلطنت فقر را درک کنید. قطعاً بیت فوق از نظر اولیاءالله و عارفان راه سلوک، حقیقت مطلق است و ایشان نیز این عقیده را داشته و آن را سرلوحه مسیر سلوک خود قرار می‌دهند. اما زمانی این صحبت خاقانی او را در ردیف عارفان قرار می‌داد که، آن را در تمام طول زندگیش به کار می‌بست. در ادامه ابیات خلاف این امر اثبات خواهد شد.

ترا چو شمع، ز تن هر زمان سری روید سری که در دسر آرد، بریدن است دوا
(همان: ۱۱)

سر در مصراع اول علایق دنیوی مردان حق است که با بریدن از آن، سرباز راه حق، همانند شمعی که با بریدن فتیله سوخته‌اش شعله‌ورتر می‌شود به ارج و قرب بیشتری نزد حق می‌رسد و پاداش معنوی بسیاری دریافت می‌کند. منظور شاعر از سر در مصراع دوم سری است که هوا و هوس دنیا را به سر دارد.

خاقانی در ادامه قصیده سری که هوای دنیا و تعلقاتش را دارد، مستحق سنگسار می‌داند و توصیه می‌کند سری به دست آور که شایسته‌ترین طریق عشق باشد. آیا خاقانی خود پای‌بند آن‌چه توصیه می‌کند بوده است؟! بعد از بیان نمونه‌های دیگری از این قسم، ابیاتی در جهت نقض ادعای عرفان خاقانی مرقوم خواهد شد.

به بند دهر چه ماندی؟ بمیر تا برهی که طوطی از پی این مرگ، شد ز مرگ رها
(همان: ۱۲)

در این بیت خاقانی با اشاره به حدیث منسوب به پیامبر: موتوا قبل ان تموتوا، که در ادبیات عرفانی مکرر به آن اشاره شده است، دست شدن از علایق دنیایی و دوری از جاه و مقام را مقامی بالا می‌شمارد و مانند تمام بزرگان عرفان بدان توصیه می‌کند. در ادامه ابیات باز هم خاقانی توصیه به فقر و تجرید دارد و آن را کوششی برای درک عالم بالا و سیر در راه حق نامیده و آرامش روح را در گرو رسیدن به فقر می‌داند. بعد از شمردن محاسن فقر و دوری از دنیا، خاقانی به ستایش پیامبر پرداخته و در خلال طلب عطای گنج معرفت، پیامبر را گواه نداری خود می‌گیرد.

گوا تویی که ندارم به کاه‌برگی برگ به اهل بیت، ز من چون رسد نوال و نوا؟
چو قرصه جو و سرکه نمی‌رسد به مسیح کجا رسد به حواری، خواره و حلو؟

(همان: ۱۴)

از این بیت بوی شکایت از نداری و فقر به مشام می‌رسد. ظاهراً خاقانی در حین

سرودن این قصیده مورد لطف بزرگان شروان نبوده و مثل همیشه درصدد گریز از شروان و رساندن خود به درباریست که قدر او و سخن او را بدانند و او را مورد مرحمت و بخشش قرار دهند. چرا که در ادامه می‌گوید:

بر مهان نشوم و ر شوم چو خاک مهین غم کیان نخورم، و ر خورم به کوه گیا
(همان: ۱۵)

خاقانی ادعا می‌کند اگر مثل خاک پست شوم باز نزد بزرگان شروان نمی‌روم و از آنها جاه و مقامی نمی‌خواهم.

مرا به باطل محتاج جاه خود شمرند به حق حق، که جز از حق مراست
استغنا
(همان: ۱۵)

قسم به حقانیت خدا می‌خورد که جز از حق از غیر مستغنیست و نیازی به جاه دیگران ندارد. اما قصاید دیگر خاقانی که در آنها شاه شروان را به شکل مبالغه‌آمیز و حتی در حد کفرگویی مدح کرده، خط بطلانی بر این ادعا می‌کشد.

دو دست و کلک تو دیدم که در تمامی جود دو قلّه‌اند، و لکن سه قبله طلاب
به جان عاقله کائنات، یعنی تو که کائنات قشوراند و حضرت تو لباب
ملک صفات وزیرا ملک نشان صدرا به توست قلب من ابریز و سلب من ایجاب
(همان: ۴۹)

ابیات فوق مربوط به قصیده ۱۵ است، که مضمون آن ستایش رضیالدین ابونصر و واسطه کردن او جهت عذرخواهی از شروان شاه می‌باشد. ممدوح در دربار شروان شاه دارای مرتبه و جایگاه خاصی نبوده و از این جهت اطلاعات معلومی از وی در تاریخ به جای نمانده است. با این حال این قصیده از مفصل‌ترین قصاید خاقانی در ستایش فردی گم‌نام است. دو سوم از ابیات این قصیده سوگندهاییست که برای رفع تهمت فرار از شروان بر زبان رانده که گاه این سوگندها بسیار زشت و مبتذل و کفرآمیز و در عین حال،

با توجه به طلب یاری از پیامبر برای رهایی از شروان که به گفته خاقانی شهری بلاخیز است، سوگند دروغ محسوب می‌شود و صرفاً برای حفظ جایگاه و منزلت اجتماعی نزد شروان‌شاه یاد شده است.

علاوه بر این سوگندهای دروغین، مبالغه در ستایش ممدوح در حد بالا بردن او به عرش الهی و پاک دانستن او همچون فرشتگان و خطاب کردن او با عنوان عاقله کائنات تنها برای وساطت او برای آشتی با شاهی که هر آن در فکر فرار از اوست، امری قابل تأمل است.

از آنجا که هدف شاعر از مدح، به طور معمول گرفتن صله و بالا بردن جایگاه اجتماعی است، پس این سخنان خاقانی در مورد فقر، ادعایی بیش نیست چرا که عارف حقیقی عامل به حرف خود است.

دارد سر و تنم، سر و پای و دل هرات	تشریف تو سلاح تن و سر نکوتر است
از رنگ رنگ خله که فرموده‌ای مرا	خانه‌ام ز کارخانه آزر نکوتر است
دستار خرز و جبّه خارا نکوست، ولی	تشریف وعده دادن استر نکوتر است

(همان: ۷۷)

ابیات فوق از قصیده ۲۲ است که در ستایش مختارالدین وزیر سلجوقیان عراق سروده شده. خاقانی در این ابیات از ممدوح طلب صله دارد (تشریف در اینجا به معنی خلعت آمده است)؛ در حالی که در بیت بعد از خلعت‌های رنگ به رنگی سخن می‌گوید که قبلاً از ممدوح دریافت کرده و در سایه دریافت این هدایا خانه‌اش از بتکده آزر پدر ابراهیم رنگین‌تر و نکوتر است. با وجود دریافت خلعت‌های گران‌بها و مجلل، اینبار نفس سرکش خاقانی از وزیر سلجوقیان تقاضای مرکب دارد تا در راه سفر به شروان، پیاده نماند (تشریف در این بیت به معنای لطف و بخشش است). لازم به ذکر است که در قصیده ۴ خاقانی برای رهایی از شروان از پیامبر طلب مدد داشته اما این قصیده نمایانگر سفر ارادی و اختیاری خاقانی به شروان است.

بیمار دل به خورد مزور نمی‌رسد کو را دوا مفرح اکبر نکوتر است
(همان: ۷۹)

مفرح دارویی مقوی بوده که داخل آن خرده‌های زر و جواهر می‌ریخته‌اند و گمان می‌بردند که تأثیر بیشتری دارد. با توجه به چیستی مفرح، حتی تجویز خاقانی برای کسی که مبتلا به بیماری دل است، داروییست از جنس زر و جواهر!

فقر کن نصب عین، و پیش خسان رفع قصه مکن، نه وقت جر است
(همان: ۶۷)

در این بیت از قصیده ۱۹ که به طور کلی مضمون آن گله‌های همیشگی خاقانی و سخن از گوشه‌گیری و قناعت است، خاقانی این شاعر دائم‌الشکوه که مدام از خلق و شاه و زمین و زمان ابراز نارضایتی می‌کند، مخاطب را از ابراز شکایت (رفع قصه کردن به معنای عرض حال و شکایت است) و جر و بحث باز می‌دارد؛ حال آن‌که شکوه‌های خاقانی از زندگی و ناملایمت آن و بی‌وفایی یاران و حسادت و غرض‌ورزی دشمنان، در کل دیوان اشعارش جاریست و این رفتار ناشی از توقعات و تمایلات پایان‌ناپذیر اوست. «شکوه خاقانی از نامرادی‌های زندگی و اعتراض به بی‌وفایی و بیداد دوست و دشمن، که مضمونی عام در دیوان اوست، و به طور کلی خصوصیات روحی و اخلاقی او در شکل‌گیری جهان‌بینی و نگرش منفی وی نسبت به حیات دنیوی نقشی مؤثر دارد». (معدن‌کن، ۱۳۸۱: ۸)

خاقانیا زر و زرا! از این شعر و شعر چند؟ شعر ارچه کیمیاست، از او زر نکوتر است
(خاقانی، ۱۳۹۹: ۷۹)

خاقانی در بیت فوق تیر آخر را زده و علناً عقیده خود را آشکار می‌سازد و زر و پول مال دنیا را فریادزنان می‌طلبد و زر را حتی با ارزش‌تر از شعر خود می‌داند.

این تناقض‌ها در جای جای قصاید مشهود است که مایه سردرگمی مخاطب شده و او را از شناخت خود واقعی خاقانی باز می‌دارد. خاقانی توصیه به فقر را ابزاری برای بیان شکایت خود از ننداری قرار داده و در واقع با ایجاد نوعی پارادوکس در بیان خود،

نخواستن و رد مال دنیا را در معنای طلب و خواهش ادا کرده است. همین‌طور به نظر می‌رسد خاقانی در زمان ناکامی و ناامیدی از مرحمت بزرگان و شاهان از سر ناچاری و قطع امید از دریافت انعام، برای تسکین خود به ستایش فقر و دل بریدن از دنیا می‌پردازد اما به محض گشوده شدن راه دریافت زر و جواهر دست به دامن ممدوح شده و توصیه‌های خود را به دست فراموشی می‌سپارد. استفاده خاقانی از اصطلاح فقر و پوشاندن جامه عرفان به آن توسط خود خاقانی و در لابه‌لای ابیاتی از او که عنان سخن در پی سردرگمی خود شاعر از دستش رفته منتفی می‌شود. خاقانی با تغییر شرایط و فراهم شدن بستر رسیدن به جاه و مقام تغییر موضع داده و دست طلب سوی ممدوح دراز می‌کند. «توصیه‌های مکرر خاقانی به قناعت و درویشی، عموماً ناشی از همین حال، یعنی ناامیدی از کرامت دولتمندان است و باید توجه داشت که این توصیه‌ها ربطی به عرفان شاعر ندارد.» (معدنکن، ۱۳۸۱: ۱۴)

۲-۲. عزلت‌گزینی و دنیاگریزی

عزلت به معنای کناره‌گیری از دنیا و اهل دنیا است که در نزد اهل تصوف و عرفان با هدف عبادت همراه است. گاه این خلوت نه به معنای جدا ماندن از جمع، بلکه دوری از خصوصیات نکوهیده است و نتیجه آن جایگزین شدن خصایل نیکوست. چله نشینی عرفا که نوعی از عزلت‌گزینی در مدت زمان مشخص است که با اهدافی این‌چنینی همراه بوده است. «در نظام آموزشی خانقاه بخشی از برنامه تربیت رهروان است که در آن سالک دور از یاران و با هدایت پیر، به انجام عبادت و ذکر و فکر می‌نشیند و گاه خود تنهایی را برای تمرکز در عبادت و ذکر و فکر ترجیح می‌دهد.» (استعلامی، ۱۳۹۰: ۸۵۲)

توصیه به عزلت و کناره‌جویی از خلق، از جمله اصطلاحات رایج عرفانی است که خاقانی در آثار خود از آن بهره گرفته است. همان‌گونه که در توضیحات ابتدایی اشاره شد، این نوع از خلوت و دنیاگریزی باید بر پایه نظام مستحکم عرفان عملی بنا شده باشد. مدعی این خصلت، باید خود را وقف عبادت و ذکر و فکر، با نیت قرب الهی و پی بردن

به اسرار حق کند. « مشایخ طریقت، عزلت و خلوت و انقطاع و انزوا را از آن جهت اختیار کرده‌اند تا حواس ظاهر بسته شود و از اعمال خود معزول گردند.» (سجادی، ۱۳۸۶: ۵۷۹)

با بررسی ابیات خاقانی با مضمون عزلت‌گزینی و دنیاگریزی و تطبیق آن با دیگر احوال و اقوال خاقانی به تناقض‌های قابل توجهی برخوردیم که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد. در قصیده ۱۶ که موضوع آن، سوگ‌نامه کافی‌الدین عمر، معلم و عموی خاقانی است، خاقانی بسیار به عزلت و دنیاگریزی توصیه کرده است.

همت به سرم کرد که «جاه آمد، مپذیر» عزلت به دلم گفت که «فقر آمد، دریاب»
ز آن دل که در او جاه بود، ناید تسلیم ز آن نی که از او نیشه کنی، ناید جلاب

(خاقانی، ۱۳۹۹: ۵۶)

خاقانی در ابیات فوق به انتخاب خود، فقر را که ثمره عزلت است می‌پذیرد و دلی که در آن جاه دنیا باشد را شایسته و قابل تسلیم در برابر اراده حق نمی‌داند.

ایام به نقصان، و تو را کوشش بیشی؟ خورشید به سرطان، و تو را پوشش سنجاب؟
تکیه نکند بر کرم دهر، خردمند سکه نهد بر درم ماهی، ضراب
(همان: ۵۶)

در ادامه قصیده، خاقانی به تکرار و به اصرار دنیا را غیرقابل تکیه معرفی می‌کند و کوشش برای به دست آوردن دنیا را واهی خوانده و گذر عمر و کاهش ایام را به مخاطب خاطر نشان می‌شود.

گویي مرگ کافی‌الدین چنان تأثیر ژرفی بر روحیه خاقانی داشته، که در عنفوان جوانی صحبت از ترک دنیا و خلق دنیا می‌کند. تفکر و تعمق خاقانی در فقر و عزلت، بعد از مواجهه با مرگ عمویش، از نگاه روانشناسی سوگ امری طبیعی و موقتی است. فرد سوگوار به خاطر از دست دادن عزیزش، دنیا را مکانی ناامن و غیرقابل اعتماد می‌پندارد؛ به همین دلیل موقتاً از دنیا و مال دنیا دست می‌شوید. ولی روند زندگی و شخصیت حقیقی فرد بعد از عبور از مراحل سوگ، مجدداً به روال عادی بازمی‌گردد. خاقانی نیز از این قاعده مستثنا نیست.

خاقانی در چند قصیده آرزوی خود را مبنی بر رفتن به خراسان در کسوت شعر به زبان رانده است. به نظر می‌رسد هدف وی از رفتن به خراسان پیوستن به دربار سلجوقی بوده که هرگز بدان دست نیافت. رسیدن به خراسان که مهد ادب آن روزگار بود، می‌توانست برای خاقانی شهرت و ثروت به ارمغان بیاورد. خاقانی جوان در نخستین سفر خود به خراسان ناکام می‌ماند. او که کمتر از سی سال داشته «با اجازه حاکم شروان راهی خراسان شده، از اران به آذربایجان و زنجان و قزوین و ری رفته، در ری بیمار شده، و در همان زمان، یورش ترکان غزا یا اغز، خراسان را به خون کشیده، سنجر سلجوقی اسیر غزها شده، امام محمد بن یحیی فقیه بزرگ شافعیان را غزها خفه کرده‌اند، و حاکم ری هر که بوده، به خاقانی اجازه سفر به خراسان نداده است.» (استعلامی، ۱۳۹۰: ۲۰)

این حادثه که از دو جهت خاطر خاقانی را مشوش کرده بود، سینه او را که آبستن شکوه و شکایت بود شکافت و اشعاری شکوه‌آلود زاده شد

او که تاب این غم را نداشته برای فرار از پذیرفتن حقیقت واقعه، غیر مسئولانه، دنیا را مورد مذمت قرار داده و در اعراض از دنیا و فقر و درویشی قصایدی پر سوز می‌سراید. خاقانی که تلاشش برای رسیدن به خراسان را ناممکن یافته گویا برای کاستن از رنج خود، دچار توهم شده و دنیا را یک سره زیر پا می‌گذارد. وی در بیت پنجم قصیده ۲۵ می‌گوید: جایگاه من سایه سدره‌المنتهی است و جان و دل سبب ماندگاری من در دنیا است.

وه، که سده ره من جان و دل است که به سدره مقری خواهم داشت

(همان: ۸۳)

برای دلخوشی و فریب کودکانه خود می‌گوید: من عزلت گزیده‌ام و گوشه امنی از دنیا نصیب من شده که از داشتن آن شادمانم!

عزلتی دارم و امن، اینت نعیم زین دو نعمت بطری خواهم داشت

(همان: ۸۴)

گفتگوی ضد و نقیض خاقانی با خود و تصمیمات ناشی از شدت طلبش برای رسیدن به دربار غنی، او را وا داشته تا مابین ابیات فوق که محتوایی به ظاهر عرفانی دارد، ناگهان هوس رفتن به دربار سلجوقیان عراق بکند ولی چون امید توجه و پذیرش از آنجا را هم نداشته خود را به صدفی تشبیه می‌کند که با دهان باز در آرزوی توجه فرمانروایان ولایات دیگر است.

گرچه دریاست عراق، از سفرش نه امید گه‌ری خواهم داشت
تشنه لب، بر لب دریا چو صدف سر و تن پی سپری خواهم داشت

(همان: ۸۴)

در پایان قصیده در نهایت تناقض‌گویی او خود را تندخو و مغرور خوانده و می‌گوید هرگز به دنبال فرمانروایان دنیا نخواهم رفت.

گرچه آتش‌سرم و باد کلاه نه پی تاج‌وری خواهم داشت
نه در هیچ سری خواهم کوفت نه سر هیچ دری خواهم داشت

(همان: ۸۴)

حال آن‌که خاقانی هرگز دست از رسیدن به شهرت و ثروت نکشید. که اگر چنین بود باید باقی اشعارش رنگ و بوی سلوک و عرفان می‌گرفت و ابیات مدح و ثنایی از او به جای نمی‌ماند. او همواره در پی کسب رضای حاکمان و فرمانروایان بوده و برای رسیدن به جاه و مقام به هر دری کوفته و به هر سری، سر تعظیم فرود آورده است.

خاقانی بعد از واقعه‌ری، در سوگ از دست دادن امام محمدبن یحیی، فقیه شافعی نیشابور نیز سوگ‌نامه‌های پرسوزی سروده است. در این سوگ‌نامه‌ها نیز خاقانی از سر ناچاری و درماندگی از دست دادن یار شافعی خود، به عزلت و گوشه‌گیری متوسل می‌شود. خاقانی به دنبال ناامیدی از سعادت دنیوی، عزلت را مایه سعادت و کام‌یابی عقل را در گرو پشت سر نهادن عقل می‌یابد.

فتح سعادت از سر عزلت برآیدت کو کشت زرد عمر تو را فتح باب شد

عقل از برات عزلت، صاحب خراج گشت ابر از زکات دریا صاحب نصاب شد
(همان: ۱۵۷)

همان‌گونه که اشاره شد نگاه خاقانی به موضوع فقر و عزلت نتیجه ناراحتی او به خاطر از دست دادن عزیزان خود و امری گذرا است. بعد از سپری شدن دوره سوگ شخصیت حقیقی وی در ادامه مسیر زندگی حقیقت را فاش می‌نماید. جاه طلبی و شهرت‌خواهی خاقانی تا پایان عمر نمود زیادی در اشعار وی دارد. اشعار مدحی، رفتار متکبرانه، ثروت‌اندوزی و این تناقض در رفتار و گفتار، مخاطب را در عدم پذیرش سخنان خاقانی در رابطه با سلوک و عرفان، مصمم می‌کند.

علاوه بر موارد ذکر شده خاقانی از دیگر مؤلفه‌های عرفانی برای مضمون‌سازی و به نوعی استفاده ابزاری برای پیشبرد اهداف و منافع شخصی استفاده کرده است که در ادامه به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۲-۳. لا و آلا

خاقانی در قصاید خود از مضمون لا و آلا بسیار استفاده کرده است. «مضمون لا و آلا در این دیوان بارها تکرار شده است: لا نفی زندگی این جهانی و آلا که در عبارت لاله‌الاله، در کنار الله قرار می‌گیرد، اشاره به پیوند با حق و عالم معناست.» (استعلامی، ۱۳۹۰: ۹۷) هرچند در اکثر موارد این مضمون در معنای واقعی و عرفانی خود به کار رفته، اما گاه هدف خاقانی از به کارگیری این مفهوم، صرفاً بازی با کلمه و شکل ظاهری آن است. این خصلت در شعر شاعران صورت‌گرا بسیار به چشم می‌خورد. چرا که ایشان بیش از آن‌که به چه گفتن بیندیشند به چگونه گفتن توجه دارند. «اساساً زبان در مرکز توجه شاعران صورت‌گرا قرار دارد. آن‌ها بیش از هر چیزی به این می‌اندیشند که ویژگی‌های فنی سخنشان از دیگران ممتاز باشد و این همان چیزی است برخی شاعران آذربایجانی با عنوان طرز نو آن را دنبال می‌کنند و پس از نظام‌بخشی صوری به هنر خود، به دنبال مضامینی جهت گنجاندن در شکل مورد نظر خویش می‌گردند.» (حیدری، ۱۳۹۸: ۴۹)

دروازه سرای ازل دان سه حرف عشق دندانه کلید ابد دان دو حرف لا

بی حاجبی لا، به در دین مرو، که هست دین گنج‌خانه حق، و لا شکل ازدها
(خاقانی، ۱۳۹۹: ۳)
تشبیه شکل لا به دندانه کلید و ازدهایی که دهان گشوده به طور واضح در ابیات فوق
مشهود است.

دو اسبه بر اثر لا بران، بدان شرطی که رخت ننگنی، آلا به مقصد آلا
(همان: ۹)
تکرار زیرکانه کلمه آلا در بیت فوق که معنایی به ظاهر یکسان ولی متفاوت از زمین تا
آسمان دارد نیز اثبات موضوع مدعی فوق است. هر دو آلا در معنای به جز است اما الای
نخست کجا و الای دوم کجا!

نمونه‌های فوق نشان از تبحر خاقانی در یاری جستن از ظاهر کلمات برای آراستن
شعر خود دارد. هرچند بار معنایی ابیات محفوظ است اما خود خاقانی ظاهر شعر خویش
را زیباتر و برتر از اندیشه‌ای می‌داند که آن شعر را آفریده است.

سخن به است که ماند ز مادر فکرت که یادگار هم اسما نکوتر از اسما
(همان: ۱۰)

۲-۴. اسم اعظم

اسم اعظم در لغت به معنای نام بزرگ‌تر است و در عقیده اصفیا و اولیا یکی از اسما
خداوند است که سربازان حق با دانستن آن قادر به انجام کارهایی فراتر از توان بشر
بوده‌اند. خاقانی در قصیده ۷ در ستایش منوچهر شروان‌شاه و وصف شکارگاه او سروده،
نام این شاه را اسم اعظم نامیده و با به بازی گرفت حرف میم در کلمه منوچهر، حلقه میم
را طوق گردن کاملان راه حق دانسته است. در واقع خاقانی تمام اصفیا را مطیع فرمان
منوچهر می‌داند. این ادعا در آیین عرفا شرک و کفر تلقی می‌شود.

نام او چون اسم اعظم تاج اسما دان از آنک حلقه میم منوچهر است طوق اصفیا
(همان: ۲۰)

خودپسندی خاقانی و بزرگ‌نمایی او از شعر خویش تا جایی پیش رفته که ارزش ابیات شعر خود را هم‌تراز با هزار و یک اسم خدا می‌داند!

طویله سخنش سیّ و یک جواهر داشت نهادمش به بهای هزار و یک اسما
(همان: ۳۰)

۲-۵. کعبه

در قصیده ۱۰ که خاقانی آن را در ستایش اخستان شروان‌شاه سروده، وی درگاه شروان‌شاه را به کعبه و یاران او را به مجاوران کعبه تشبیه کرده است و مقام جبریل را در حد آماده کردن آب برای وضو گرفتن این مجاوران پایین آورده است.

در کعبه حضرت تو جبریل دست‌آب دهد مجاوران را
(همان: ۳۳)

در قصیده ۴۳ خاقانی کعبه مسلمانان و درگاه شروان‌شاه و بانو صفوه‌الدین که آن‌جا را نیز کعبه نامیده، مقایسه کرده و نه عجب که درگاه شروان‌شاه برتر از کعبه قلمداد شده است.

این کعبه نور ایزد و آن سنگ خاره بود آن کعبه پور آزر و این کردگار کرد
این کعبه در سراق شروان سریر داشت آن کعبه در حدیقه مکه قرار کرد
این کعبه را خدای، ظفر بر یمین نهاد آن کعبه را خلیل، حجر بر یسار کرد
(همان: ۱۵۲)

مولفه‌های دیگری از مفاهیم عرفانی مانند، وحدت، خوف و رجا، شکر، عنقا و ... در قصاید بررسی شده به دست آمد که به دلیل اختصار شواهد و اطاله کلام درج نمی‌شود.

۳. نتیجه‌گیری

هر یک از مضامین منتخب که در متن فوق مورد بررسی قرار گرفت، نزد عرفا و صوفیه جایگاه والایی دارد. کسی که به مقام معرفت الهی دست یافته و عارف تلقی می‌شود، مفاهیم عرفانی را در مرتبه دنیایی به کار نمی‌گیرد. تناقضی در رفتار و گفتار عارفان دیده

نمی‌شود و تعصب ایشان به معشوق ابدی و ازلی مانع مدح و ستایش غیر می‌شود. خاقانی هیچ یک از مشخصات مذکور را برای این‌که عارف نامیده شود ندارد. سخنان خاقانی رنگ و وضعیت و شرایط موجود را به خود می‌گیرد. در زمان ناامیدی از مرحمت بزرگان به آغوش فقر فرو می‌رود و آن را مایهٔ رستگاری و سربلندی می‌داند؛ ولی به محض گشوده شدن درهای مرحمت ممدوح، بی‌درنگ او را تا عرش خدا می‌برد. تناقض در رفتار و گفتار خاقانی در جای‌جای اشعارش مشهود است. مخاطب را به فقر و دنیاگریزی و عزلت توصیه می‌کند ولی دیری نمی‌پاید که خود برای به دست آوردن جاه و مقام زبان به ستایش ممدوح می‌گشاید. خاقانی در عرفان، شاعر صورت است نه سلوک. در شعر او «شهود» به جای تجربهٔ درونی، در سطح تصویر و زبان تحقق می‌یابد. در این مقاله با بررسی پنجاه قصیدهٔ نخست خاقانی تناقض‌های کلام او در بیان مضامین عرفانی مورد بحث قرار گرفت. با توجه به یافته‌های تحقیق استفادهٔ خاقانی از اصطلاحات عرفانی ترکیبی از دو جنبه است: از یک سو، استیصال وی برای دستیابی به خواسته‌های دنیایی که در اوج ناامیدی او را دست به دامان انکار و پناه بردن به ساحت معنویت می‌کند و از سوی دیگر، استفادهٔ خاقانی از شکل ظاهری مضامین عرفانی است که برای پرورش زیبایی کلام و جلوه بخشیدن به اشعار خود می‌باشد.

کتاب‌نامه

- استعلامی، محمد (۱۳۹۰) نقد و شرح قصاید خاقانی. تهران: زوآر.
- اسکویی، نرگس (۱۳۹۲) «پارادایم عرفان و نشانه‌شناسی شعر خاقانی شروانی». همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران. SID. <https://sid.ir/paper/829819/fa>.
- حیدری، مهدی (۱۳۹۶) «جریان عرفان صورت‌گرا و وسعت مشرب در ادبیات فارسی»، سومین همایش شش‌رق‌شناسی، صلح و دیپلماسی فرهنگی. <https://civilica.com/doc/799707>
- حیدری، مهدی (۱۳۹۸) جریان‌شناسی عرفان ابن عربی در ادب فارسی. تهران: مولی.
- خاقانی شروانی (۱۳۹۹) دیوان خاقانی شروانی. به کوشش ضیاءالدین سجادی. تهران: زوآر.
- دشتی، علی (۱۳۵۷) خاقانی شاعری دیر آشنا. تهران: امیرکبیر.
- ستوده افشرد، یحیی؛ کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۹۵). «جهان در باور خاقانی». زبان و ادب فارسی (نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)، دوره ۶۹، شماره ۲۳۴، صص ۹۴-۷۵.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۸۶) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.
- سلطانی کوهبنانی، حسن؛ لطیفیان، صغرا (۱۳۹۲). «خاقانی در برزخ «خود»». فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی «ادب و عرفان»، دوره ۴، شماره ۱۵، صص ۱۲۷-۱۵۱.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲) زبان شعر در نثر صوفیه. تهران: سخن.
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۵۸) سخن و سخنوران. تهران: خوارزمی.
- معدن‌کن، معصومه (۱۳۸۱) «عرفان خاقانی». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی. شماره ۱۸۵. صص ۷-۲۱.
- موذنی، علی‌محمد؛ علیزاده، عباس (۱۳۹۰). «بررسی مفهوم فقر در اشعار خاقانی». تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی، دوره ۳، شماره ۸، صص ۹۰-۷۳.
- میرباقری فرد، سیدعلی اصغر (۱۳۸۲). «گنج فقر (بررسی و تحلیل صوفیانه‌های خاقانی)». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، شماره ۴۲ و ۴۳. صص ۱۰۹-۱۲۹.

- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۴۰۱) کشف‌المحجوب. مقدمه. تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش.

Resources

- Estelami, M. (2011). Naqd va Sharh-e Qaṣāyed-e Khāqānī [Critique and explanation of Khaghani's odes]. Zavvār. [in Persian]
- Askooi, N. (2013). Pārādāym-e 'erfān va nešāne-šenāsī-ye še'r-e Kāqānī-ye Šervānī [The paradigm of mysticism and semiotics in Khaghani Shervani's poetry]. Hamāyeš-e Beyn-ol-melalī-ye Anjoman-e Tarviḡ-e Zabān va Adab-e Fārsī. <https://sid.ir/paper/829819/fa> [in Persian]
- Heidari, M. (2017). Jaryān-e 'erfān-e šurat-gerā va vose'e mašrab dar adabīyāt-e Fārsī [The current of formalist mysticism and intellectual tolerance in Persian literature]. Sevvomīn Hamāyeš-e Šarq-šenāsī, Šolḡ va Dīplomāsī-ye Farhangī. <https://civilica.com/doc/799707> [in Persian]
- Heidari, M. (2019). Jaryān-šenāsī-ye 'erfān-e Ebn 'Arabī dar adab-e Fārsī [The study of Ibn Arabi's mystical tradition in Persian literature]. Mowlī. [in Persian]
- Kāqānī Šervānī. (2020). Dīvān-e Kāqānī Šervānī [The collected works of Khaghani Shervani] (Z.-al-Dīn Saḡḡādī, Ed.). Zavvār. [in Persian]
- Daštī, A. (1978). Kāqānī, šā'er-e dīr-āšnā [Khaghani, the long-familiar poet]. Amīr Kabīr. [in Persian]
- Seddūdī Afšard, Y., & Kazāzī, M.-J. (2016). Jahān dar bāvar-e Kāqānī [The world in Khaghani's belief]. Zabān va Adab-e Fārsī (Našrīye-ye Dāneškade-ye Adabīyāt-e Dānešgāh-e Tabrīz), 69(234), 75–94. [in Persian]
- Saḡḡādī, S. J. (2007). Farhang-e eṣṭelāḡāt va ta'bīrāt-e 'erfānī [Dictionary of mystical terms and expressions]. Ṭahūrī. [in Persian]
- Soltānī Kūhbanānī, H., & Laṭīfīyān, Š. (2013). Kāqānī dar barzaḡ-e "kōd" [Khaghani in the purgatory of "self"]. Foṣṣnāme-ye 'Elmī-ye Pažūhešī-ye Zabān va Adab-e Fārsī («Adab va 'Erfān»), 4(15), 127–151. [in Persian]
- Šafī'ī Kadkanī, M. R. (2013). Zabān-e še'r dar nasr-e šūfiye [The language of poetry in Sufi prose]. Soxan. [in Persian]

- Forūzānfar, B.-al-Zamān. (1979). Soxan va soxanvarān [Speech and orators]. *Ḳārazmī*. [in Persian]
- Ma’dan-kan, M. (2002). ‘Erfān-e Ḳāqānī [The mysticism of Khaghani]. *Našrīye-ye Dāneškade-ye Adabīyāt va ‘Olūm-e Ensānī*, (185), 7–21. [in Persian]
- Mowzanī, ‘.-M., & ‘Alīzāde, A. (2011). Barresī-ye mafhūm-e faqr dar aš‘ār-e Ḳāqānī [The study of the concept of poverty in Khaghani's poems]. *Tahqīqāt-e Tamtīlī dar Zabān va Adab-e Fārsī*, 3(8), 73–90. [in Persian]
- Mīr-Bāqerī Fard, S.-A.-A. (2003). Ganj-e faqr (barresī va taḥlīl-e šūfiyāne-hā-ye Ḳāqānī) [The treasure of poverty (study and analysis of Khaghani's Sufistic poems)]. *Majalle-ye Dāneškade-ye Adabīyāt va ‘Olūm-e Ensānī-e Dānešgāh-e Tarbiyat-e Mo‘allem*, (42-43), 109–129. [in Persian]
- Hojvīrī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn ‘Uṭmān. (2022). *Kašf al-maḥḡūb* [The revelation of the veiled] (Introduction, correction, and annotations by Maḥmūd ‘Ābedī). Sorouš. [in Persian].