



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

Research on Mystical Literature

E-ISSN: 2476-3292

Document Type: Research Paper

Vol. 19, Issue 2, No.55, 2025, pp. 127-150

Received: 09/08/2025

Accepted: 20/10/2025

Reinterpreting Khāqānī's Sufi Life Based on the Correspondence Between Life and Work

Seyyed Morteza SajjadiNejad

PhD Candidate in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran
sajjadi.smorteza75@gmail.com

Alireza Fouladi 

Associate Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran
fouladi@kashanu.ac.ir

Abstract

Khaqani is one of the poets whose relationship with Sufism has long been a matter of scholarly debate. The absence of any formal affiliation with a *khanqah* or Sufi order has, on one hand, raised doubts about his mysticism, while on the other, it has opened the possibility for a new interpretation of his self-founded and non-institutional spiritual path. The present article seeks to reveal the Sufi dimensions in Khaqani's life and works through a descriptive-analytical approach, moving beyond mere thematic analysis to propose a theoretical model of his Sufi-oriented life. The study first explores the socio-historical context of Sufism in the sixth century AH and examines Khaqani's orientation toward the main Sufi currents of his time. It then analyzes his personal life through four corresponding stages of spiritual wayfaring—*seeking*, *worldly engagement*, *seclusion*, and *vision*—which parallel the biographical experiences of apprenticeship, courtly service, imprisonment, and the Hajj pilgrimage. Relying on both structural and content analysis of his poetic and prose works, the study demonstrates that Khaqani's spiritual path manifests not only in themes but also within the form and meaning of his works. Concepts such as *poverty*, *annihilation*, and *unity* appear within a coherent and authentic system of lived and personal mysticism. Findings confirm that Khaqani's Sufism should be understood through two overlapping domains—*life* and *work*—which reveal mysticism not through institutional affiliation, but through personal experience and artistic creation. In this light, Khaqani can be viewed as a Sufi without a *khanqah*, representing a self-founded and non-institutional mystical order.

Keywords: Sufism, Khaqani, Sufi Life, Non-institutional Mysticism.

^{*} Corresponding author

SajjadiNejad, S. and Fouladi, A. (2025). Reinterpreting Khāqānī's Sufi Life Based on the Correspondence Between Life and Work. *Research on Mystical Literature*, 19(2), 127-150.

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.2025.146278.1947

Introduction

Sufism, one of the deepest spiritual currents within Islamic civilization, has profoundly shaped both ethical thought and Persian literature. Yet the affiliation of some poets with this tradition has remained contested or ambiguously interpreted. Khaqani Sharvani stands among such figures—a multifaceted poet whose verse abounds in mystical, ascetic, and visionary concepts. However, his lack of attachment to any formal Sufi order has led some to regard him as a literary moralist rather than a true mystic. This study seeks to move beyond the binary of “Sufi vs. non-Sufi” by interpreting Khaqani’s relationship with mysticism through the lens of **Sufi life**. Here, *Sufi life* refers to a manner of living and creating in which mystical concepts and spiritual stages (*seeking, seclusion, annihilation, unity*) emerge not from institutional affiliation, but from lived experience, introspection, and expressive form.

This definition draws upon classical sources such as *Risāla Qushayriyya* (Qushayri, 1995, pp. 34–36), which views Sufism as progression through spiritual stations via purification and vision, as well as modern perspectives such as Chittick (2023, p. 20), who defines mysticism as an existential experience transcending institutional frameworks.

In Khaqani’s case, *Sufi life* is manifested through both **inner experience** (introspective) and **outward reflection** (cosmic), mirrored in his personal circumstances—upbringing, imprisonment, loss, and pilgrimage—and in his poetic and prose structures. Thus, his Sufi life is conceptualized here as an individual, non-institutional journey where suffering and reflection shape a body of work that internalizes mystical truth within linguistic, rhetorical, and visionary forms. Khaqani’s path, therefore, represents a dynamic, self-founded spiritual process crystallized across two domains—*life* (lived experience) and *work* (poetic and rhetorical structure)—through the recurrent themes of *poverty, annihilation, selflessness, unity, and renunciation of the world*.

Literature Review

Previous scholarship on Khaqani’s connection with Sufism may be classified into two major orientations:

1. **Affirmative scholars** who recognize mystical influence in his works, and
2. **Critical scholars** who, emphasizing the absence of formal Sufi ties, deny him genuine mysticism.

Researchers Affirming Khaqani’s Mysticism

≠ Kazzazi (1989), in *Rukhsar-e Sobh*, identifies mystical concepts such as *poverty* and *unity* in Khaqani’s poetry, describing him as deeply influenced by the Sufi ethos.

≠ Mirbagheri-Fard (2003), in “*Ganj-e Faqr (Examination and Analysis of Khaqani’s Sufi Elements)*”, finds consistent use of mystical imagery across Khaqani’s ghazals and *Tuhfat al-Iraqayn*, confirming his spiritual inclination.

≠ Davoudi Moqaddam (2005), in “*Piramun-e Erfan-e Khaqani*”, connects Khaqani’s life experiences—especially imprisonment and pilgrimage—to his spiritual wayfaring, regarding them as evidence of inner transformation.

≠ Torki (2019), in *Sar-e Sokhanha-ye Naghz-e Khaqani*, interprets Khaqani as a poet who systematically articulates mystical thought through poetic form and structure.

≠ Mahdavi-Far (2021), in *Khaqani-nameh*, devotes an essay titled “*Khaqani va Adab-e Sufiyeh*” to Khaqani’s Sufism, examining concepts like *seclusion, contentment, dhikr, asceticism, and annihilation*. Although his focus is primarily on mystical customs rather than the integrated life–work correspondence, the study remains a valuable resource.

General Critique of the Affirmative Orientation

While these studies enrich understanding of Khaqani’s mystical themes, they largely remain confined to content analysis. Few consider the linguistic or structural dimensions of his works, or engage with the theoretical framework of non-institutional wayfaring. Furthermore, most lack contextual comparison with contemporary poets or adequate situating within the socio-historical milieu of sixth-century Sufism. The present study addresses these limitations through a dual-domain analytical model.

Researchers Critical of Khaqani’s Mysticism

≠ Foruzanfar (2008), in *Sokhan va Sokhanvaran*, portrays Khaqani as a court poet whose mystical motifs serve literary ornamentation rather than genuine spiritual practice.

≠ Kandali Harischi (1995), in *Khaqani Sharvani: Hayat, Zaman va Mohit-e U*, emphasizes his courtly associations and regards his mysticism as more rhetorical than experiential.

≠ Emami (1996), in *Armaghan-e Sobh*, argues that mystical imagery in Khaqani’s poetry functions as a literary device rather than a reflection of inner transformation.

≠ Zarrinkub (2000), in *Didar ba Ka'be-ye Jan*, interprets Khaqani's mysticism as superficial and primarily intellectual.

≠ Madan-Kan (2001), in "*Erfan-e Khaqani*", acknowledges mystical traces but finds them episodic and inconsistent with sustained spiritual practice.

≠ Pir (2013), in her thesis comparing Sana'i and Khaqani, concludes that Khaqani's mysticism is primarily linguistic, lacking practical depth.

≠ Abbas-Zadeh and Yusef-Lu (2022), in "*Dar Eqlim-e Del*", focusing on the motif of the "heart", also view his mysticism as fragmentary.

General Critique of the Critical Orientation

These perspectives, by privileging institutional definitions of Sufism, overlook the possibility of personal and non-affiliative mysticism. By disregarding Khaqani's experiential dimensions—his imprisonment, losses, and pilgrimage—they fail to perceive a coherent, inward, and self-reliant spiritual trajectory. The current study compensates for this by employing the notion of *Sufi life* as a unifying interpretive lens that bridges *life* and *work*.

Methodology

This research employs **qualitative content analysis** to examine Khaqani's poetic and prose corpus (*ghazals*, *qasidas*, *fragments*, *rubaiyat*, *letters*, and *Tuhfat al-Iraqayn*), alongside a **hermeneutic interpretation** of his biography—encompassing his upbringing, imprisonment, and pilgrimage. Data were drawn from reliable critical editions of his works and historical records. Mystical concepts (*poverty*, *annihilation*, *unity*) were identified, categorized, and correlated with wayfaring stages (*seeking*, *seclusion*, and *vision*).

To enhance the validity of results, **triangulation** was applied by cross-verifying Khaqani's biographical data, textual evidence, and external historical references (*tadhkiras* and contemporary accounts). This comparative analysis supports the claim that Khaqani's mysticism manifests as a coherent and lived experience across both domains of life and creative expression.

Results

The findings demonstrate that Khaqani, contrary to traditional perceptions of him as a mere court panegyrist, embodies a deeply personal and structured mystical journey. Although unaffiliated with any Sufi order, his life and writings align with the classical stages of the Sufi wayfaring. Biographically, his evolution—from early mentorship under Kafi al-Din Umar, through court service, imprisonment, withdrawal from worldly life, to the transformative Hajj experience—mirrors the stages of *seeking*, *worldly trial*, *seclusion*, and *vision*. At the level of creative work, analysis of his diverse literary forms reveals a consistent recurrence of mystical principles—*poverty*, *annihilation*, *unity*, and *renunciation*. These are not limited to thematic representation but are interwoven within the linguistic and rhetorical texture of his poetry and prose.

Thus, Khaqani emerges as a **solitary wayfarer**, realizing a Sufi path without institutional mediation. His *khanqah* is his own experience, and his *order* is his art. This study, therefore, redefines his position within Persian mysticism—not merely as a poet with mystical imagery, but as a thinker who internalized Sufism as a lived, self-founded process. Such a reading expands the understanding of Persian Sufism to encompass **experiential and non-institutional mysticism**, where the essence of spirituality lies not in formal affiliation but in the harmony between *life lived* and *word written*.

بازخوانی زیست صوفیانه خاقانی بر پایه تناظر زندگی - اثر

سیدمرتضی سجادی نژاد، دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

sajjadi.smorteza75@gmail.com

علیرضا فولادی ، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

fouladi@kashanu.ac.ir

چکیده

خاقانی از جمله شاعرانی است که نسبت او با تصوف همواره محل مناقشه بوده است. نبود وابستگی رسمی وی به خانقاه یا طریقت، از یک سو تردید در تصوف او را دامن زده است و از سوی دیگر، امکان بازخوانی تازه‌ای از سلوک عرفانی خودبنیاد و غیرنهادی او را فراهم می‌سازد. مقاله حاضر به منظور بازنمایی ساحت‌های صوفیانه در زندگی و آثار خاقانی، بر آن است با روش توصیفی - تحلیلی، از سطح مضمون‌گرایی فراتر رود و تصویری نظریه‌مند از زیست صوفیانه وی ارائه دهد. این پژوهش با تحلیل بستر تاریخی - اجتماعی تصوف در قرن ششم قمری آغاز می‌شود و سوگیری خاقانی را در مواجهه با جریان‌های اصلی تصوف تبیین می‌کند. سپس، زندگی شخصی خاقانی در چهار منزل سلوک طلب، دنیا، خلوت و شهود تحلیل می‌شود؛ مراحل که با تجربه‌هایی همچون شاگردی، حضور در دربار، حبس و سفر حج متناظرند. بخش اصلی این پژوهش با اتکا بر تحلیل ساختاری و محتوایی آثار منظوم و منثور خاقانی نشان می‌دهد که سلوک وی نه تنها در مضمون، بلکه در فرم و معنای آثار او حضوری بارز دارد؛ به گونه‌ای که مفاهیمی مانند فقر، فنا و وحدت در منظومه‌ای منسجم و غیر تقلیدی از عرفان شخصی و زیسته او بازتاب یافته‌اند. یافته‌های پژوهش مؤید آن است که تصوف خاقانی را باید در قالب دو ساحت متداخل «زندگی» و «اثر» بازشناسی کرد؛ ساحتی که تصوف را نه از رهگذر وابستگی نهادی، بلکه از یک سو در سطح تجربه شخصی و از سوی دیگر در سطح آثار او نمایان می‌سازند. در پرتو این دوگانگی، خاقانی به عنوان نمونه‌ای از صوفی بی خانقاه و دارای طریقت خودبنیاد و غیرنهادی، شایان معرفی است.

واژه‌های کلیدی: تصوف، خاقانی، زیست صوفیانه، تصوف غیرنهادی، سلوک خودبنیاد.

مسئول مکاتبات

سجادی نژاد، سیدمرتضی و فولادی، علیرضا. (۱۴۰۴). بازخوانی زیست صوفیانه خاقانی بر پایه تناظر زندگی - اثر، پژوهش‌های ادب عرفانی،

۱۹(۲): ۱۲۷-۱۵۰.



۱. مقدمه

تصوف از جمله ژرف‌ترین جریان‌های معنوی در تمدن اسلامی است که هم در عرصه‌های اخلاق و اندیشه و هم در ادبیات فارسی نقش بسزایی ایفا کرده است. با این حال، نسبت برخی شاعران با این سنت کهن همچنان محل تردید، مناقشه یا تأویل‌های متفاوت است. خاقانی شروانی از جمله همین شاعران است؛ شخصیتی چندوجهی که از یک سو در اشعارش مفاهیم عرفانی، زاهدانه و شهودی حضوری پررنگ دارند و از سوی دیگر، نبود وابستگی طریقتی یا عدم انتساب او به سلسله‌های رسمی تصوف، موجب شده است که برخی محققان وی را بیرون از منظومه عرفانی قلمداد کنند.

این نوشتار بر آن است تا با عبور از دو گانه صوفی / غیرصوفی، نسبت خاقانی با تصوف را از منظر «زیست صوفیانه» بررسی کند. «زیست صوفیانه» در این پژوهش، شیوه‌ای از زندگی و خلق اثر است که در آن، مفاهیم و مراحل سلوک عرفانی مانند طلب، خلوت، فنا و وحدت، نه لزوماً از طریق وابستگی به نهادها یا طریقت‌های رسمی، بلکه از رهگذر تجربه‌های زیسته، تأملات انفسی-آفاقی و ساختارهای زبانی و معنایی آثار نمود می‌یابد. این تعریف، با الهام از تعاریف کلاسیک تصوف در آثار عرفانی مانند رساله قشیریه (قشیری، ۱۳۷۴، ص. ۳۴-۳۶) که تصوف را ورود به مقامات معنوی از طریق تهذیب نفس و شهود می‌شمارد و همچنین دیدگاه‌های مدرن‌تر مانند چیتک (۱۴۰۲، ص. ۲۰) که عرفان را تجربه‌ای وجودی و فراتر از ساختارهای نهادی توصیف می‌کند، شکل گرفته است. بنابراین، زیست صوفیانه در این معنا بر تجربه‌های شخصی و درونی (انفسی) و تأملات برون‌گرا در نسبت با جهان و الوهیت (آفاقی) استوار است و درخصوص خاقانی، از طریق تحلیل زندگی (تربیت، حبس، فقدان و سفر حج) و آثار (شعر و نثر) بازنمایی می‌شود.

این پژوهش، زیست صوفیانه خاقانی را به مثابه سلوکی فردی و غیرنهادی تعریف می‌کند که در آن، شاعر از طریق مواجهه با رنج، فقدان و تأملات معنوی به خلق آثاری می‌رسد که مفاهیم عرفانی در آن‌ها نه فقط به صورت مضمون، بلکه در قالب ساختار زبانی، بلاغی و شهودی تجلی یافته‌اند. برخلاف تصوف نهادی که وابسته به خانقاه، مرشد یا طریقت است، زیست صوفیانه خاقانی در این مقاله به مثابه فرایندی پویا و خودبنیاد معرفی می‌شود که در دو ساحت «زندگی» (تجارب زیسته) و «اثر» (ساختار و محتوای شعر و نثر) تبلور شده و از طریق مفاهیمی همچون فقر، فنا، بی‌خودی، وحدت و طلاق دنیا صورت‌بندی می‌شود.

۱-۱. پرسش‌های پژوهش

چگونه آثار خاقانی (غزلیات، قصاید، قطعات، رباعیات، منشآت و تحفة العراقین) الگویی منسجم از زیست صوفیانه غیرنهادی را از طریق ساختار زبانی و نظام معنایی بازنمایی می‌کنند؟

چه مؤلفه‌های عرفانی مانند فقر، فنا، بی‌خودی، وحدت، طلاق دنیا، بی‌رنگی و... در فرم و معنای آثار خاقانی قابل‌شناسایی هستند و چگونه در قالب‌های شعری و نثری او متجلی می‌شوند؟

زیست صوفیانه خاقانی در آثارش چگونه از کاربرد صرف مضامین عرفانی متمایز می‌شود و در ساختار بلاغی و شهودی آن‌ها نمود می‌یابد؟

۲-۱. پیشینه پژوهش

تحقیقات پیشین درباره نسبت خاقانی با تصوف را می‌توان به دو گرایش اصلی تقسیم کرد: گروهی که خاقانی را در زمره شاعرانی متأثر از تصوف قرار داده‌اند و گروهی دیگر که با استناد به فقدان وابستگی طریقتی یا لحن انتقادی و اجتماعی

او، عرفان وی را صوری یا مقطعی تلقی کرده‌اند. در ادامه، این دو گرایش به ترتیب تاریخی معرفی می‌شوند. با این حال، هیچ‌یک از این پژوهش‌ها «تصوف خاقانی» را به مثابه سلوکی درونی، ساختارمند و قابل‌بازسازی در دو ساحت «زندگی» و «اثر» به صورت جامع بررسی نکرده‌اند:

۱-۲-۱. پژوهشگران قائل به تأثیرپذیری خاقانی از تصوف:

میرجلال‌الدین کزازی (۱۳۶۸) در کتاب *رخسار صبح*، خاقانی را شاعری متأثر از فضای معنوی تصوف می‌داند و با تمرکز بر مضامین عرفانی، به حضور مفاهیمی مانند فقر و وحدت در اشعار وی اشاره می‌کند. سیدعلی اصغر میرباقری فرد (۱۳۸۲) در مقاله «گنج فقر (بررسی و تحلیل صوفیانه‌های خاقانی)»، با تحلیل آثار خاقانی، به ویژه *غزلیات* و *تحفة العراقرین*، حضور مفاهیم صوفیانه را نشانه‌ای از گرایش عرفانی او می‌داند. فریده داودی مقدم (۱۳۸۴) در مقاله «پیرامون عرفان خاقانی»، با بررسی زندگی و آثار خاقانی، استدلال می‌کند که تجارب زیسته (مانند حبس و سفر حج) و مضامین عرفانی در آثارش، نشان‌دهنده سلوک معنوی او هستند. محمدرضا ترکی (۱۳۹۸) در کتاب *سرخسرخان نغز خاقانی*، با تحلیل قصاید و غزلیات، خاقانی را شاعری معرفی می‌کند که مفاهیم عرفانی را در آثارش به صورت منسجم بازتاب داده است.

سعید مهدوی فر (۱۴۰۰) در کتاب *خاقانی‌نامه*، که مجموعه مقالات سودمندی درباره جنبه‌های مختلف شعر و شخصیت خاقانی مانند «منسوبات هفت اختر در دیوان خاقانی»، «شاهان ایرانی در دیوان خاقانی» و... دارد، در مقاله «خاقانی و آداب صوفیه» به بررسی تصوف خاقانی می‌پردازد. وی ضمن تأکید بر اینکه تصوف خاقانی بیش از رویکرد مکتبی، معطوف به کاهش آلام و رنج‌های زندگی او بوده است، موضوعاتی مانند خلوت و انزوا، فقر و قناعت، سماع و ذکر، زهد و ترک دنیا و فنا و بی‌رنگی را براساس دسته‌بندی و شرح ابیات مرتبط و شواهد متون صوفیه مطرح می‌سازد. در نهایت، به رغم پرداختن به تجارب شخصی (رنج و آلام)، تمرکز نهایی خود را بر آداب صوفیه در آثار خاقانی می‌گذارد، نه زیست صوفیانه خاقانی بر پایه تناظر زندگی - اثر.

۱-۲-۱. نقد کلی گرایش موافق:

پژوهش‌های این گروه، با شناسایی مضامین عرفانی و برخی تجارب زیسته به فهم عرفان خاقانی کمک کرده‌اند؛ اما عمدتاً به تحلیل محتوایی محدود مانده و کمتر به ساختار زبانی، بلاغی یا چهارچوب نظری سلوک غیرنهادی پرداخته‌اند. همچنین، این پژوهش‌ها اغلب فاقد تحلیل تطبیقی با شاعران هم‌عصر یا بررسی بستر تاریخی - اجتماعی تصوف هستند، که این مقاله با ارائه چهارچوب «زیست صوفیانه» و تحلیل دوساحتی (زندگی و اثر) به دنبال جبران آن است.

۲-۲-۱. پژوهشگران منتقد تصوف خاقانی:

بدیع‌الزمان فروزانفر (۱۳۸۷) در کتاب *سخن و سخنوران*، خاقانی را شاعری نخبگانی و درباری معرفی می‌کند که مضامین عرفانی‌اش بیشتر تابع سنت ادبی است تا سلوکی عمیق. غفار کندلی هریسچی (۱۳۷۴) در کتاب *خاقانی شروانی: حیات، زمان و محیط او*، با تأکید بر زندگی درباری خاقانی و فقدان شواهد وابستگی به خانقاه، عرفان او را بیشتر ادبی و فاقد عمق سلوکی می‌داند.

نصرالله امامی (۱۳۷۵) در کتاب *ارمغان صبح*، معتقد است که مضامین عرفانی در آثار خاقانی بیشتر ابزار بلاغی‌اند و نمی‌توان آن‌ها را نشانه‌ای از سلوک عرفانی در زندگی یا آثار او دانست.

عبدالحسین زرین کوب (۱۳۷۹) در کتاب *دیدار با کعبه جان*، با اشاره به لحن اجتماعی و عقل‌گرایانه خاقانی، عرفان او را صوری و محدود به مضمون‌پردازی ادبی می‌داند.

معصومه معدن کن (۱۳۸۰) در مقاله «عرفان خاقانی»، با تحلیل آثار خاقانی، حضور مضامین عرفانی را تأیید می‌کند؛ اما آن‌ها را مقطعی و فاقد پیوستگی سلوکی در زندگی او می‌داند.

معصومه پیر (۱۳۹۲) در پایان‌نامه *مقایسه شعر و اندیشه سنائی و خاقانی*، با مقایسه خاقانی با سنایی، عرفان خاقانی را بیشتر زبانی و فاقد ریشه در سلوک عملی می‌داند.

خداویردی عباس‌زاده و زهرا یوسف‌لو (۱۴۰۱) در مقاله «در اقلیم دل: بازتاب دل در شعر خاقانی»، با تمرکز بر مفهوم «دل» در آثار خاقانی، عرفان او را مقطعی و فاقد انسجام سلوکی می‌دانند.

۱-۲-۲-۱. نقد کلی گرایش منتقد:

پژوهش‌های این گروه، با تأکید بر فقدان وابستگی طریقتی و لحن درباری خاقانی، به درکی محدود از تصوف منجر شده‌اند که تنها تصوف نهادی را معتبر می‌دانند. این دیدگاه‌ها، تجارب زیسته خاقانی مانند حبس، فقدان و سفر حج و همچنین شواهد متنی در منشآت و تحفة‌العراقین را نادیده گرفته و از تحلیل سلوک غیرنهادی و انفسی - آفاقی بازمانده‌اند. این مقاله، با معرفی مفهوم «زیست صوفیانه» و تحلیل دوساحتی زندگی و آثار، به دنبال رفع این کاستی‌هاست.

۱-۳. روش پژوهش

این پژوهش از روش تحلیل محتوای کیفی برای بررسی آثار خاقانی (*غزلیات*، *قصاید*، *قطعات*، *رباعیات*، منشآت و تحفة‌العراقین) و تحلیل هرمنوتیک برای تفسیر زندگی‌نامه او (*تربیت*، *حبس* و *سفر حج*) استفاده می‌کند. داده‌ها از متون اصلی و تصحیح‌شده (*دیوان*، منشآت و تحفة‌العراقین) و منابع تاریخی استخراج شده و با شناسایی و دسته‌بندی مفاهیم عرفانی (فقر، فنا و وحدت) و تطبیق با مراحل سلوک (طلب، خلوت و شهود) تحلیل شدند. همچنین، اعتباربخشی به یافته‌های این پژوهش از طریق سه‌سوسازی (Triangulation) انجام شد تا با استفاده از چند منبع و روش مختلف، بررسی این موضوع و نتایج آن اعتمادپذیرتر شوند؛ بدین صورت که در این پژوهش داده‌های زندگی‌نامه‌ای خاقانی مانند منشآت، آثار او مانند شعر و نثر و منابع تاریخی مانند تذکرها یا ذکر خاقانی در اقوال دیگران، با هم مقایسه شدند تا تأیید کنند که سلوک عرفانی او در زندگی و آثارش منسجم است.

۲. بستر تاریخی - اجتماعی تصوف در عصر خاقانی

قرن ششم هجری، دوره‌ای است که تصوف اسلامی هم در گستره جغرافیایی خود تثبیت شد و هم از نظر مفهومی به مرحله‌ای از تمایزهای درونی، سازمان‌یافتگی بیرونی و تحول در زبان و سلوک ورود کرد (هجویری، ۱۳۸۹، ص. ۲۸-۳۰؛ قشیری، ۱۳۷۴، ص. ۴۶). در این بستر، سه جریان اصلی در تصوف شکل گرفت که هریک با جهان‌بینی، روش‌شناسی و

زبان ویژه خود، تأثیرات عمیقی در سنت عرفانی برجای نهادند: مکتب صحو (بغداد)، که بر زهد و خودآگاهی تأکید می‌کرد (شیمل، ۱۳۷۴، ص. ۶۷-۷۰)؛ مکتب سکر (خراسان)، که بر جذبه‌های شهودی و شطحیات متمرکز بود (زرین کوب، ۱۳۷۶، ص. ۳۳-۳۵)؛ و عرفان وحدت‌گرای نظری، که اندیشه ابن عربی نقطه عطف آن به شمار می‌آمد (ابن عربی، ۱۳۸۴، ص. ۷۷-۸۵؛ چیتک، ۱۴۰۲، ص. ۱۶۶-۱۷۰). خاقانی شروانی در دل این فضای متکثر و گاه متعارض زیست؛ و بدون وابستگی رسمی به هیچ‌یک، صورتی مستقل از سلوک عرفانی را در متن زندگی و زبان خود پروراند.

۱-۲. مکتب صحو (بغداد): تصوف عقلانی، نظام‌مند و متشرع

مکتب صحو، که ریشه در بغداد و جنید داشت، تصوف را دانشی نظری، اخلاقی و سازمان‌یافته تلقی می‌کرد (قشیری، ۱۳۷۴، ص. ۳۴-۳۶؛ شیمل، ۱۳۷۴، ص. ۶۷). عارفانی همچون جنید بغدادی، سری سقطی، قشیری و سراج، در پی آن بودند که مفاهیم بنیادین سلوک - فنا، بقا، مشاهده، حال و مقام - را طبقه‌بندی، آموزش‌پذیر و قابل دفاع در برابر فقه و کلام ارائه دهند (سلمی، ۱۳۶۹، ص. ۳۱۸-۳۲۱). این جریان، گرایش شدیدی به نظام‌سازی، توجیهات شرعی و رعایت ظاهر شریعت داشت (زرین کوب، ۱۳۷۶، ص. ۸۹-۹۲). تأویل‌های دقیق از قرآن و نظم منطقی در ساختار معنوی از ویژگی‌های بارز آن بود (سلمی، ۱۳۶۹، ص. ۴۶۷-۴۷۳). عقل، هرچند پایین‌تر از کشف و شهود دانسته می‌شد، اما به کلی نفی نمی‌شد (شیمل، ۱۳۷۴، ص. ۷۰). این جریان، عرفان را در قالب الهیاتی آموزش‌پذیر و حتی دفاع کلامی فهم می‌کرد.

۲-۲. مکتب سکر (خراسان): تصوف شهودی، شورمند و رازآلود

در تقابل با مکتب بغداد، مکتب خراسان یا مکتب سکر، سنتی شهودی، عاشقانه، بی‌واسطه و ضدساختاری بود. سالک در این نگاه، نه در پی بقا بالله، بلکه در پی فنا فی الله است؛ عقل را نور معنا نمی‌داند، بلکه حجاب معنا می‌بیند؛ شریعت را گاه از منظر جمال درونی بازخوانی می‌کند؛ و زبان را نه رسانای معنا، بلکه خود عرصه ظهور آن تلقی می‌کند (زرین کوب، ۱۳۷۶، ص. ۷۲). در این سنت، حال بر مقام، عشق بر عقل، و شهود بر تعلیم تقدم دارد. سنایی، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، احمد غزالی و عین‌القضات، از شاخص‌ترین نمایندگان این رویکردند. رازداری، سکوت، سادگی و نقد متشرعان، ویژگی مشترک این عارفان است. زبان آن‌ها غالباً شعر است، نه رساله؛ سرودن، نه تدریس؛ و شطح، نه تعریف (شیمل، ۱۳۷۴، ص. ۸۱).

۳-۲. جریان وحدت‌گرای نظری (ابن عربی): تصوف فلسفی، هستی‌شناختی و وحدت‌مدار

سومین جریان، در میانه یا حاشیه این دو سنت، اما با جهشی نظری، عرفان وحدت‌گراست که بعدها با ابن عربی (د. ۶۳۸ق.) به بلوغ رسید. این عرفان، ضمن پذیرفتن شهود و سلوک، آن را با نظامی هستی‌شناسی، زبان‌شناسی و انسان‌شناسی وحدت‌مدار توضیح می‌دهد. در این رویکرد، وجود واحد است، کثرات ظهور اویند و سالک، آینه حق است (ابن عربی، ۱۳۸۴، ص. ۲۳۵؛ چیتک، ۱۴۰۲، ص. ۱۱۸). اصطلاحاتی مانند «وحدت وجود»، «حضرat خمس»، «الإنسان الكامل» و «فناء فی التوحید» از همین سنت برخاسته‌اند. این سنت در قرن ششم قمری هنوز در حال شکل‌گیری است، اما افق نظری‌اش در فضاهای عرفانی این عصر تشخیص داده می‌شود. ابن عربی، سنت بغداد را نظام‌مندتر و سنت خراسان را تأویلی‌تر می‌کند و عرفان را وارد گفتمان فلسفی می‌سازد.

۴-۲. موقعیت خاقانی در میان این سه گانه

خاقانی در چنین فضایی متولد شد؛ در شروان، نه در خراسان و نه در بغداد؛ در محیطی نخبگانی، شاعرانه، بی‌خانقاه، اما در تقاطع فرهنگی-سیاسی ایران و خلافت. او از هیچ‌یک از این مکاتب تبعیت مستقیم نمی‌کند؛ اما تأثیر همه آن‌ها را در آثارش می‌توان ردیابی کرد. در تحفة‌العراقین، تأملات سلوکی و مفهومی او گاه با واژگان رسمی‌تر سنت بغدادی هم‌مرز می‌شود، ولی در منشآت و برخی قصاید و قطعات، رویکردی نزدیک به سنت خراسان دیده می‌شود: خاموشی، فقر، پرهیز از جاه و کناره‌گیری از مدح. باین حال، در غزلیات زبان او از هر سه سنت فراتر می‌رود و به گونه‌ای از سکر نخبگانی می‌رسد: سکر بدون خانقاه، شهود بدون پیر، و شطح فشرده‌شده در زبان نخبگان.

خاقانی نه عقل‌گرایی صریح بغداد را می‌پذیرد، نه سادگی و رازداری خراسان را در ساختار بیان حفظ می‌کند و نه تمایل به نظام‌سازی ابن عربی‌وار دارد؛ اما در میانه این سه، زبانی می‌آفریند که در آن رنج زیسته، شهود بی‌واسطه و معنا در ستیز با ساختارها را نشان می‌دهد. سلوک وی نه تقلید است، نه تألیف؛ بلکه نوعی ترکیب تجربی از جریان‌های عرفانی است که به شکل زبانی بی‌سابقه‌ای صورت‌بندی شده است.

۳. زیست صوفیانه خاقانی به اعتبار زندگی شخصی

تحلیل نسبت خاقانی با تصوف، تنها زمانی به تصویر دقیقی از شخصیت معنوی او منتهی می‌شود که با عبور از سطح مضمون‌گرایی در شعر، به تجربه‌های زیسته و ساختار زندگی او نگریسته شود. آنچه خاقانی را از شاعران صرفاً مضمون‌پرداز جدا می‌سازد، آن است که عرفان برای او نه ژانری ادبی، بلکه افقی برای معنا دادن به زیستن است. زیست صوفیانه خاقانی در این معنا، نه در قالب وابستگی رسمی به طریقت یا خانقاه، بلکه در ساحت تجربه، تربیت، رنج، مرگ‌اندیشی و تأمل انفسی و آفاقی توأمان تحقق یافته است.

برخلاف برخی دیدگاه‌ها که خاقانی را شاعری نخبگانی، عقل‌محور، یا صرفاً درباری معرفی می‌کنند (رک. فروزانفر، ۱۳۸۷؛ کندلی هریسچی، ۱۳۷۴؛ امامی، ۱۳۷۵؛ زرین کوب، ۱۳۷۹ و معدن کن، ۱۳۸۰)، شواهد زندگی و آثار منشور و منظوم او نشان می‌دهد که عرفان در هویت زیسته و خودآگاه او حضوری بنیادین دارد. خاقانی در منشآت، با صراحت خود را چنین توصیف می‌کند:

«بنده، عارف صوفی صفت است؛ مکافات بدان به بد کردن شیمت او نیست. مذهب او این است:

آن را که قفامان بزند دست ببوسیم زن کس که غمینیم غم او بگساریم»

(خاقانی، ۱۳۶۲، ص. ۳۴۳)

این تصریح، نه فقط بیانگر آگاهی او از مشرب عرفانی خویش، بلکه آشکارکننده اتکا به نظام اخلاقی‌ای است که با آموزه‌های صوفیانه مبتنی بر رضا، تسلیم و شفقت پیوند دارد.

در تحلیل ساختاری حیات خاقانی، دست کم چهار منزل سلوکی متمایز است که در تطابق کامل با مراحل طریقت عرفانی کلاسیک قابل خوانش‌اند: طلب و بیداری، مجاهده و تجربه دنیا، رنج و خلوت و مشاهده و وحدت. آنچه این منازل را به هم پیوند می‌دهد، تداوم تجربه‌ای درونی و شخصی از معنا، رنج و حقیقت است؛ تجربه‌ای که خاقانی از طریق تربیت، زبان، حوادث زندگی و مواجهه‌های عمیق با فقدان، آن را به مثابه سلوک عرفانی درونی و مستقل محقق ساخته است.

۱-۳. مرحله اول: طلب و بیداری؛ آغاز معنا در تربیت عرفانی

نقطه آغازین سلوک خاقانی به دوره تربیت نخستین او نزد عمویش کافی الدین عمر بازمی گردد؛ عالمی زاهد و حکیمی متأمل که هم مشخصاً طیب بوده، هم اهل ادب و هم اهل زهد معرفی شده است (کندلی هریسچی، ۱۳۷۴، ص. ۱۵۸-۱۶۴). کافی الدین نخستین کسی بود که خاقانی را با مفاهیم بنیادینی همچون فقر، پرهیز از دنیا و جست و جوی حقیقت آشنا ساخت:

در دولت عم بود مرا مادت طبعم	آری ز دماغ است همه قوت اعصاب
زو دیو گریزنده و او داعی انصاف	زو حکمت نازنده و او منهی الباب

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۵۸)

تأثیر این تربیت عرفانی چنان عمیق بود که خاقانی در دوره جوانی، تخلص «حقایقی» را برای خود برمیگزیند؛ انتخابی که نشان از سوگیری آگاهانه او به سوی افق‌های معنوی دارد (ترکی، ۱۳۹۴، ص. ۱۷۲-۱۷۳). در عرفان کلاسیک، این مرحله معادل مقام «طلب» است؛ جایی که سالک از خواب غفلت بیرون می‌آید و در جست و جوی راهی به سوی حقیقت گام می‌نهد (سجادی، ۱۳۸۳، ص. ۵۵۳-۵۵۴).

۲-۳. مرحله دوم: مجاهده و انقطاع؛ دربار، مدیحه و گسست از ارزش‌های دنیوی

دوران ملازمت خاقانی با دربار شروانشاهان، در ظاهر نماد شکوفایی اجتماعی و ادبی اوست؛ اما در سطح سلوکی، مرحله‌ای است که در آن شاعر با آزمون مجاهده، شهرت و وسوسه‌های جاه و مدح روبه‌رو می‌شود. خاقانی در این دوره، باوجود آنکه به دربار راه می‌یابد، در اشعارش به‌صورت پیوسته از جفای شاهان، بی‌ثباتی روزگار و نکبت مدیحه‌گویی شکایت می‌کند:

خليفة گوید خاقانیا دیری کن	که پایگاه تو را بر فلک گذارم سر
دبیرم آری سحر آفرین گه انشا	ولیک زحمت این شغل را ندارم سر
به دستگاه دیری مرا چه فخر آرم از آنک	به پایگاه وزیری فرو نیارم سر
چو آفتاب شدم با عطاردی چه کنم؟	کلاه عاریتی را چرا سپارم سر؟

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۸۸۶)

این نشانه‌ها از عبور تدریجی او از وابستگی‌های ظاهری حکایت دارند. این مرحله، در الگوی طریقت، متناظر با مقام «مجاهده» است؛ جایی که سالک میان ماندن در نظام دنیا و گسستن از آن، در کشاکشی اخلاقی - درونی قرار دارد (سجادی، ۱۳۸۳، ص. ۶۹۷). خاقانی در این دوره، باوجود موفقیت ادبی، به تدریج به انقطاع از جاه و مدح روی می‌آورد، که این گسست در اشعار دیگری از او نیز به‌صورت پررنگ‌تر ظاهر می‌شود:

خاقانیا ز خدمت شاهان کران طلب	تا از میان موج سیاست برون شوی
چون جام و می قبول و رد خسروان مباح	کآب فسرده آئی و دریای خون شوی
از قرب و بعدشان که چو خورشید قاهرند	چون ماه گه کم آئی و گاهی فزون شوی
در یک شب از قبول و زرد چون بنات نعش	گه سرفراز گردی و گاهی نگون شوی

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۹۳۶)

۳-۳. مرحله سوم: خلوت و فنا؛ رنج و مرگ‌اندیشی، زندان و فقدان به مثابه فناى انفسی

مهم‌ترین نقطه تحول سلوکی خاقانی، تجربیات حبس و فقدان‌های پی‌درپی در زندگی است. نخستین بار در سال ۵۵۲ق. حبس را تجربه کرد و پس از آن در سال ۵۵۵ق. به بند شد:

«القصه چون در مبیعت اخوان متابعت نمودم، از مساعدت با ایشان مبادت کردم. در مواقف نامرادی و محبس ناجنس دور از مجلس انس تا سه هلال در گذشتن در چار اغلال هلال شکل بماندم. هیچ خبث حدیث بر زبان نارانده، چون خبث الحديد، پالوده و سوخته شدم» (خاقانی، ۱۳۶۲، ص. ۵۶).

اما در این دوره، خاقانی با فقدان‌های عمیقی نیز مواجه می‌شود: مرگ عمو (۵۴۵ق.)، مرگ مادر (حدود ۵۵۳ق.)، مرگ پسرعمو (۵۵۹ق.)، مرگ پدر (حدود ۵۶۵ق.)، مرگ پسر (۵۷۱ق.)، مرگ همسر (۵۷۱ق.) و مرگ دختر (۵۷۱ق.)؛ مرحله‌ای که با انزوا، تأمل و نگارش برخی از منشآت هم‌زمان می‌شود:

«و گمان نبرد که تکالیف فلک غدار و تصاریف روش اقدار از آن دودمان جهان‌داری و خاندان شهریاری، چنان چشم و چراغی را که جوهر کان سلیمان وقت و نور باغ بلقیس روزگار و گوهر تاج و تاج گوهر کیان و انسان‌العین و عین‌الانسان بود، به دست ناپاکی بیرون تواند برد، تا زمره شروانیان فرا پیش آمدند و نوحه زال دستان بر شیبستان رستم سیستان و جزع مادر اسکندر بر تابوت پسر و گریه تلخ شیرین بر دخمه‌اپرویز نوآیین، و مویه غراب‌البین بر همای بچه خافقین آغاز نهادند. بنده همه مصایب عزیزان فراموش کرد و بر خاک مصیبت تازه بنشست، و چراغ سلوت را به باد سرد بنشانند و آب آتش زده از دیده دوانید، و به جای دراعه، سینه بشکافت و به عوض دستار، سر بر زمین زد، و دیده از بیاض روز دیدن در بست، و جامه به رنگ سواد شب بر آورد، و هنوز در آن سوادست. و سواد دیده را به بیاض اشک پوشانید، بل که بیاض اشک را به سواد انفاس بدل کرد؛ چه خونابه سیاه سوداوی قلم‌وار از دیده ریختن، مهم مصیبت زندگان است» (خاقانی، ۱۳۶۲، ص. ۵۶-۵۷).

شایان ذکر است که مرگ عزیزان به مثابه رخدادی تاریخی و ناگزیر ثبت می‌شود و نه به منزله انتخابی ارادی از جانب خاقانی. آنچه بر آن تأکید می‌شود، چگونگی «تفسیر» و «بازتاب» این فقدان‌ها در زبان و ساختار آثار اوست. به عبارت دیگر، در اینجا موضوع علت‌گذاری برای واقعه نیست، بلکه بررسی روندی است که طی آن، وی مواجهه با رنج و سوگ را به تجربه‌ای سلوکی و به مضامینی مانند فنا، فقر و بی‌رنگی در آثارش تبدیل کرده است. این تجربه‌های اندوه‌بار، ساختار فکری و زبانی خاقانی را به شدت دگرگون می‌کنند. مرگ در نگاه او، نه پایان زیستی، بلکه مکاشفه معنوی و رنج، نه عامل انفعال، بلکه بستر بینش عرفانی می‌شود (رک. مهدوی‌فر، ۱۴۰۰، ص. ۲۲۹). در این مرحله، خاقانی از خواسته‌های دنیوی تهی می‌شود، به انقطاع روی می‌آورد و به بی‌خودی نزدیک می‌شود. این مقام از منظر عرفان سنتی، متناظر با «خلوت» (رک سجادی، ۱۳۸۳، ص. ۳۵۹-۳۶۷)، «ریاضت» (ص. ۴۳۷-۴۳۸) و حتی مرحله‌ای از «فنا» است (ص. ۶۲۸-۶۳۰)؛ جایی که سالک از خود عبور می‌کند و به افق نیستی می‌نگرد.

۳-۴. مرحله چهارم: شهود و وحدت؛ سلوک نهایی و مشاهده، سفر حج و مواجهه با وحدت

مرحله نهایی در طریقت انفسی خاقانی، سفر او به حج است. خاقانی دو بار و در سال‌های ۵۵۴ق. و ۵۷۱ق. به سرزمین وحی عزیمت داشته است (در رابطه با تاریخ دقیق سفر حج خاقانی رک. ترکی، ۱۳۹۸، ص. ۴۳۵-۴۵۵) و از رهگذر همان سفرها، مواجهات وحدانی بر پایه درک و دریافت‌های انفسی خود را بیان می‌کند:

شب روان در صبح صادق کعبه جان دیده‌اند
صبح را چون محرمان کعبه عریان دیده‌اند
از لباس نفس عریان مانده چون ایمان و صبح
هم به صبح از کعبه جان روی ایمان دیده‌اند
صبح دم رانده ز منزل تشنگان ناشتا
چاشنگه هم مقصد و هم چشمه هم خوان دیده‌اند
(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۸۸-۸۹)

در این منزل، خاقانی سالکی است که به مقام یگانگی با حق نزدیک شده، بدون آنکه مرشدی بیرونی یا طریقتی نهادی را دنبال کرده باشد:

عاشقان اول طواف کعبه جان کرده‌اند
پس طواف کعبه تن فرض فرمان دیده‌اند
(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۹۰)

سفری که حاصل معنوی آن، مثنوی تحفةالعراقین، یکی از متون شاخص فرهنگی در قرن ششم قمری است. این سفر خیالی گزارش شده در تحفةالعراقین، تنها گزارشی زیارتی و شرح کیفیت عبور از چند سرزمین نیست، بلکه توصیف شهودی از سلوک باطنی و عبور از دوگانگی‌های وجودی است. خاقانی در این اثر، از طلاق دنیا، رنگ‌باختگی، وحدت و انکار خود سخن می‌گوید؛ مفاهیمی که در عرفان با مقامات «مشاهده» (سجادی، ۱۳۸۳، ص. ۷۲۳)، «توحید» (ص. ۲۶۶-۲۷۰) و «بقا» (ص. ۱۹۸-۱۹۹) متناظرند. بیت‌های او در این دوره، نه توصیفی، که تجلی شهودند:

صوفی طلبی برون ز رنگ است
رنگ از خم این جهان تنگ است
جامی ز خمی گرفته در دست
کین رنگ صفاست گیرم ار هست
این رنگ ز فقر بی‌نشان است
بی‌رنگی، رنگ صوفیان است
رنگی که صفای صوفیان راست
از خمکده‌های آن جهان خاست
فقرت ندهند تا به یک دم
ندهی سه طلاق هر دو عالم
(خاقانی، ۱۳۳۳، ص. ۲۰۰)

۳-۵. طریقت انفسی - آفاقی و عرفان ساخت یافته بی‌خانقاه

بر مبنای چهار منزل مذکور، می‌توان زیست خاقانی را به مثابه طریقتی منسجم و ساخت یافته با دو رویکرد انفسی و آفاقی تحلیل کرد؛ سلوکی که خارج از نهاد تصوف، اما درون ساختار معنوی و باطنی عرفان تحقق یافته است. خاقانی برخلاف بسیاری از عرفا وابسته به طریقت رسمی نیست؛ اما به صراحت خود را «عارف صوفی صفت» (خاقانی، ۱۳۶۲، ص. ۳۴۳) می‌خواند و نظام اخلاقی خود را براساس سنت صوفیان تعریف می‌کند. تجربه‌های بنیادینی مانند فقدان عزیزان، حبس، ناامیدی از قدرت و سفر حج، او را به سالکی بی‌خانقاه اما اهل معنا تبدیل کرده‌اند.

این تصریح، همراه با شواهد تاریخی و متنی، نشان می‌دهد که سلوک او بر رنج، شهود و گزینش آگاهانه استوار است، نه تعلیم یا وابستگی نهادی. تجربه‌های بنیادین مانند فقدان، حبس و سفر حج، خاقانی را به سالکی بی‌خانقاه اما اهل معنا تبدیل کرده‌اند که تصوفش در تقاطع انفسی (درون‌گرایی) و آفاقی (توجه به مظاهر الهی) شکل گرفته است. این طریقت، با تعریف زیست صوفیانه در این پژوهش برابر است و نشان می‌دهد که خاقانی نه تنها تماشاگر، بلکه عامل تحول عرفان فردی در شعر فارسی است.

۴. زیست صوفیانه خاقانی به اعتبار آثارش

اگر نسبت خاقانی با عرفان، نه در سطح انتسابات تاریخی یا داوری‌های انتزاعی، بلکه در بنیان آن درک شود، باید به بررسی آثار او پرداخت؛ زیرا سلوک عرفانی در شخصیت خاقانی، نه از راه تصریح در وابستگی به طریقتی خاص و نه با پیروی از شیخ یا خانقاهی تثبیت شده قابل شناسایی است؛ بلکه در نظام مفهومی آثارش حضور یافته است. خاقانی در هیچ‌یک از آثار خود تصوف را تبلیغ نمی‌کند؛ اما تصوف را زیسته و در زبان و اثر خویش پیاده کرده است؛ نه چون مفسری بیرونی، بلکه به مثابه سالکی درونی.

نقطه آغاز تحلیل نباید محتوا، بلکه خود نحوه حضور معنا در زبان خاقانی باشد. در این آثار، عرفان به معنای مصطلح «کاربرد مفاهیم صوفیانه» نیست، بلکه نوعی جهت‌گیری وجودی و معرفتی است که در سطح ساختار و فرم نمایان می‌شود. در این روش، عرفان خاقانی را نمی‌توان در گزینش موضوعات عرفانی خلاصه کرد؛ بلکه باید آن را در طرز مواجهه او با رنج، دنیا، فقدان، وحدت، معنا و زبان دریافت. در جهان شعری خاقانی، مضامینی همچون فقر، بی‌خودی، فنا، وحدت، عشق الهی، حیرت، طلاق دنیا و انقطاع، صرفاً واژگان نیستند، بلکه تجربه‌هایی از یک زیست‌اند که شاعر آن‌ها را از تجربه‌های زیسته به زبان می‌آورد.

در این بخش با نگاهی تحلیلی به آثار خاقانی، روشن خواهد شد که چگونه سلوک عرفانی او در متن آثارش مجسم می‌شود. هدف این نیست که نمونه‌هایی از مفاهیم عرفانی در شعر او گردآوری شود، بلکه پرسش آن است که آیا می‌توان در خود زبان و معماری اثر، حضور تجربه‌ای سلوکی را نشان داد؟ و اگر چنین است، این تجربه چه مختصاتی دارد و چگونه از طریق ساختار زبان به مخاطب منتقل می‌شود؟

آنچه خاقانی را در میان شاعران عصر خود متمایز می‌سازد، عرفان اوست که نه محصول ارجاع بیرونی، بلکه حاصل تبدیل حالات درون به اثر است. او نه آموزگار عرفان است، نه تابع آن؛ بلکه سالکی است که با استفاده از پیچیده‌ترین فرم‌های بیانی، نظامی معنوی و شهودی خلق می‌کند. بدین سان، آثار خاقانی را باید به مثابه مدارک سلوک شخصی و شهود عرفانی او خواند؛ مدارکی که در آن‌ها زبان، نه ابزاری برای انتقال معنا، بلکه صحنه ظهور معناست. خاقانی در این مسیر، عرفان را از سطح کلیشه‌های خانقاهی و اصطلاحی، به سطحی از بیان بی‌واسطه درونی و زبانی سلوک ارتقا می‌دهد.

در بخش پیش‌رو، قرین هر مضمون در هر اثر منظوم و منثور خاقانی، مرحله متناظر آن در زندگی خاقانی که در بخش پیش تبیین شد، به منظور بازنمایی بهتر دو ساحت متداخل «زندگی - اثر» مشخصاً ذکر می‌شود.

۴-۱. زیست صوفیانه در قصاید: ساحت سلوک انفسی - آفاقی در هیئت زبانی رسمی

در شعر خاقانی، قصیده نه ابزاری برای مدح، بلکه میدان درگیری با دنیا، زبان فقر و صورت‌بندی طریقتی شخصی است. این قالب، که در ظاهر به جهان قدرت تعلق دارد، در دست خاقانی به زبان مقاومت عرفانی و بی‌خانقاه بدل می‌شود؛ زبانی که در آن مفاهیم کلیدی تصوف، نه به صورت اصطلاح، بلکه در قالب شهود، رنج و گسست بازتاب یافته‌اند.

۴-۱-۱. زبان طلب و تلاش: عرفان پویا، نه منفعل (متناظر با مرحله اول: طلب و بیداری)

طلب در قصاید خاقانی، فعلی درونی و پیوسته است:

«بس که در بحر طلب چون شست افکنده‌ام تا در آن شست سبک صید گران آورده‌ام»

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۲۵۵)

طلب، نه ذکر است و نه ادعا، بلکه فعلی وجودی است. در اینجا، «شست» نماد جدیت و آمادگی شکار شهود است؛ نه نظاره، بلکه عمل.

۴-۱-۲. بریدن از دنیا: آغاز طریقت (متناظر با مرحله دوم: مجاهده و انقطاع)

در سیر سلوک، نخستین گام، بریدن از عالم ظاهر است:

از همه عالم کران خواهم گزید عشق دلجویی به جان خواهم گزید

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۱۶۹)

طفلی هنوز بسته گهواره فنا مرد آن زمان شوی که شوی از همه جدا

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۱۵)

انقطاع، شرط بلوغ است. کودک سلوک، در قید تعلق است؛ مرد، جدا و سالک است. خاقانی، عرفان را با انفصال تعریف می‌کند، نه با عضویت.

۴-۱-۳. انقطاع، رضا و بی‌اعتنائی سلوک‌مدار (متناظر با مرحله دوم: مجاهده و انقطاع)

زبان خاقانی در قصاید، ترکیبی از طرد دنیا، رضای باطنی و عزلت آگاهانه است:

«در این دامگاه ارچه همدم ندارم بحمدالله از هیچ غم، غم ندارم»

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۲۸۳)

«به دل در خواص بقا می‌گریزم به جان زین خراس فنا می‌گریزم»

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۲۸۸)

او نه از دنیا می‌گریزد، بلکه از «فنا بی‌معنا» و «بقای پریهاو» کناره می‌گیرد؛ ترکیبی از تیزهوشی عرفانی و گزینش اخلاقی.

۴-۱-۴. فقر و فخر: جایگزینی نظام ارزش‌ها (متناظر با مرحله سوم: خلوت و فنا)

خاقانی با زبان قصیده، فقر را به مثابه «فخر» تعریف می‌کند:

پس از سی سال روشن گشت بر خاقانی این معنی که سلطانی‌ست درویشی و درویشی‌ست سلطانی

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۴۱۴)

فقر، نه نکبت، بلکه مقدمه وصال و منشأ فخر است؛ خوانشی صوفیانه از تهی‌شدن برای پرشدن.

۴-۱-۵. رنج، خسران و تهی‌شدن از خود (متناظر با مرحله سوم: خلوت و فنا)

خاقانی رنج را صرفاً نمی‌ستاید؛ بلکه آن را به مثابه بنیاد خودکاوی و شهود عرفانی می‌نگرد:

«از آنم به ماتم که زنده‌ست نفسم چو مرد از پیش هیچ ماتم ندارم»

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۲۸۴)

نفس تا زنده است، منشأ ماتم است. مرگ عرفانی، هم پایان منیت است و هم آغاز معنا.

۴-۱-۶. «لا» و «وحدت»: صورت‌بندی معنوی مفاهیم عرفانی (متناظر با مرحله چهارم: شهود و وحدت)

جهت‌گیری به‌سوی نفی دنیا و ورود به وحدت، با زبانی تمثیلی و کوبنده صورت می‌گیرد:

«ای پنج نوبه کوفته در دار ملک لا لا در چهار بالاش وحدت کشد تو را»

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۳)

حواس یا تعلقات مادی باید کوبیده شوند تا ورود به «ملک لا» - مرحله نفی مطلق - ممکن شود. «بالش وحدت» تصویر مجاز و نرم‌شده تجربه فناست. این بیان، بدون آن‌که تعلیمی باشد، شهودی است.

۴-۱-۷. وحدت و گستره شهود (متناظر با مرحله چهارم: شهود و وحدت)

نفی کثرت و وصول به عالم وحدت، گاه با زبان صریح وحدت‌گرا بیان می‌شود:

«هر زمان زین سبز گلشن رخت بیرون می‌برم عالمی از عالم وحدت به کف می‌آورم»

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۷)

«هر صبح سر ز گلشن سودا برآورم وز صور آه بر فلک آوا برآورم»

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۳)

«سبز گلشن»، نماد دنیا؛ «آه»، نشانه تنهایی شهود. شاعر، جهان کثرت را ترک می‌کند، نه برای ترک جهان، بلکه برای ورود به وحدت. وحدت در اینجا، نه ادعا، بلکه افق حضور است.

۴-۱-۸. زبان‌سازی و بلاغت سلوکی (متناظر با مرحله چهارم: شهود و وحدت)

خاقانی در قصیده ۱ می‌گوید:

«جوشن صورت برون کن در صف مردان در آ دل طلب کز دار ملک دل توان شد پادشا»

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۱)

ترکیب «جوشن صورت»، از نظر بلاغی اضافه تشبیهی است؛ تشبیه «صورت» به «جوشن»، اما در بافت، کارکرد استعاری یافته است: ظاهر و تعینات نفسانی، چون زرهی سنگین، مانع سلوک‌اند. بیرون کردن جوشن، استعاره از رهایی از نفس و تعلق است. «صف مردان» نیز در عرفان، اشاره به مقربان و اهل راه دارد. این زبان، ساختار اخلاقی را با تصویر بلاغی می‌آمیزد. بنابراین، قصیده در شعر خاقانی صورت سلوک است؛ زبانی پر قدرت، نمادین، انفسی و انفجاری که به‌جای تأیید ساختارهای قدرت، آنان را از درون تخریب می‌کند. در این قالب، فقر به فخر بدل می‌شود، طلاق دنیا شرط وصال است، رنج بستر آگاهی است و زبان، نه ابزار، بلکه ساحت سلوک عرفانی بی‌خانقاه و خودبنیاد خاقانی است.

۴-۲. زیست صوفیانه در غزلیات: میدان شهود، فنا و یگانگی

اگر قصیده در شعر خاقانی، زبان مقاومت عرفانی در مقابل دنیا و قدرت است، غزل میدان تبلور لحظات شهودی، بی‌واسطگی با معنا و ظهور حال در زبان است. در این قالب، که سنتاً با عاطفه، خلوت و مخاطب درونی همراه است، خاقانی از لحن خطابی قصاید فاصله می‌گیرد و زبانش به تجربه بدل می‌شود: زبان درد، توحید، بی‌خودی، بی‌اعتنایی به مرهم و عبور از دوگانگی.

ابیات متمایز شده در این بخش با علامت *، در نسخه مصحح سجادی (۱۳۸۲) ذیل دسته‌بندی «قصائد کوچک» صورت‌بندی شده‌اند؛ اما در نسخه مصحح عبدالرسولی (۱۳۵۷) ذیل دسته‌بندی «غزلیات» مشاهده می‌شود.

۴-۲-۱. طلب، طرد و سر بر آوردن از دو کون (متناظر با مرحله اول: طلب و بیداری)

خاقانی در غزل زیر زبان تمنا را با زبان انقطاع درمی‌آمیزد:

«دارم سر آنکه سر بر آرم
خود را ز دو کون بر سر آرم»
(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۶۴۶)

دو کون، نماد جهان بیرونی و درونی‌اند. خاقانی می‌خواهد از هر دو بگذرد؛ هم از عالم مُلک و هم از شوائب ملکوت. در این تمنا، سالک نه فقط دنیا، بلکه حتی بهشت و آخرت را ترک می‌گوید. این همان «سلوک خالص» است؛ سلوکی که به دیدار ختم می‌شود، نه به ثواب.

۴-۲-۲. عشق، استعلا ی همت و گسستن از جهان (متناظر با مرحله اول: طلب و بیداری)

عشق در غزل‌های خاقانی، نه میل، بلکه نیرویی فائق است که جان را از همه چیز می‌برد:

«دل عاشق به جان فرو ناید
همتش بر جهان فرو ناید»
(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۵۹۰)

دل عاشق، جان را کم می‌بیند؛ جهان را نیز. خاقانی در این بیان، شعاع همت سالک را تا مرتبه بی‌نهایت می‌برد. این زبان، زبان خواجه تصوف است، نه رند مدعی.

۴-۲-۳. از عقل به عشق: نفی راهبردهای مفهومی (متناظر با مرحله دوم: مجاهده و انقطاع)

خاقانی در غزلیات خود، به شکلی صریح، مرز میان عقل و عشق را می‌شکند:

«به خرد راه عشق می‌پویی؟
به چراغ آفتاب می‌جویی»
(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۶۷۹)

این بیت، نقدی بنیادین به عقل‌گرایی است. جست‌وجوی آفتاب با چراغ، تصویر استحاله‌شده سعی عقل برای درک شهود است. خاقانی، مانند عرفای شهودی، عقل را نه راه، بلکه مانع می‌بیند؛ و همین، نقطه عزیمت به سمت زبان حال و سلوک انفسی است.

۴-۲-۴. سلوک درونی: انقطاع، خلوت و ترک دوگانگی (متناظر با مرحله سوم: خلوت و فنا)

در شعر خاقانی، سلوک درونی نه با لفظ «سالک» که با رهایی از کثرت و ورود به یگانگی نمود می‌یابد:

«خار راه خود منم، خود را ز خود فارغ کنم
تا دوئی یک‌سو شود، هم من تو گردم، هم تو من»
(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۶۵۳)

این بیت، یکی از دقیق‌ترین و ناب‌ترین نمادهای وحدت وجود در شعر فارسی است. خار راه، خود است؛ نه دیگران، نه دنیا. فنا در اینجا با نفی نفس آغاز می‌شود و به یگانگی می‌انجامد. او از وحدت نمی‌گوید، بلکه آن را می‌زید. ضمائر

در این بیت محو می‌شوند؛ عین همان لحظه‌ای که در عرفان با «جمع الجمع»، «فنا» و «وحدت شهود» تعریف می‌شود.

۴-۲-۵. خلوت و فقر: تقدیس انزوا و بی‌چیزی (متناظر با مرحله سوم: خلوت و فنا)

غزل خاقانی گاه ستایش خلوتی است که دو جهان در برابر آن بی‌ارزش می‌شود:

«حصن جان ساز در جهان خلوت دو جهان ملک و یک زمان خلوت»*

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۷۴۹؛ خاقانی، ۱۳۵۷، ص. ۷۰۶)

خلوت، اینجا نه بی‌کسی، بلکه قلعه جان است؛ قلعه اتصال به درون، فارغ از شلوغی کثرت. یک لحظه خلوت، بر دو جهان تفوق دارد. این زبان برخاسته از سنت خراسانی خلوت، محاسبه و فناست.

و در جایی دیگر:

«آن‌ها که محققان راهنند در مسند فقر پادشاهند»*

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۷۵۷؛ خاقانی، ۱۳۵۷، ص. ۷۳۲)

فقر تاج نیست؛ مسند است. پادشاهی در عرفان، نه با زر و زور، بلکه با تهی‌دستی و آگاهی از بی‌خودی حاصل می‌شود. فقر ضدنکبت است؛ منزل رهایی و ساحت شهود.

۴-۲-۶. طرد دنیا، بی‌نیازی و رضای صوفیانه (متناظر با مرحله سوم: خلوت و فنا)

در زبان خاقانی، بی‌نیازی نه ادعا، بلکه حقیقت سلوکی است:

«دردی که مرا هست به مرهم نفروشم ور عافیتش صرف دهی هم نفروشم»*

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۷۹۰؛ خاقانی، ۱۳۵۷، ص. ۸۰۹)

اینجا درد، نه نقص، بلکه سرمایه سلوک است. خاقانی درد را گران‌بها تر از مرهم می‌بیند؛ زیرا درد نشانه حیات انفسی، فقر وجودی و اتصال به منبع معنا است. کسی که درد را نمی‌فروشد، سالکی است که از دنیا گذر کرده است.

۴-۲-۷. نفی تعلق، مرگ نفس و آغاز معنا (متناظر با مرحله سوم: خلوت و فنا)

غزل خاقانی، گاه فشرده‌ای از تعلیمات عرفانی است، بی‌آنکه به اصطلاحات متوسل شود:

«سر به عدم در نه و یاران طلب بوی وفا خواهی از ایشان طلب»*

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۷۴۴؛ خاقانی، ۱۳۵۷، ص. ۶۹۸)

در این بیت، مرگ اختیاری شرط ورود به رابطه‌ای حقیقی است. «سر به عدم در نه»، همان «فنا»ی عرفانی است؛ نفی منیت. یاران تنها در آن‌سوی بودن بوی وفا دارند. هستی تا هستی است، حجاب است.

۴-۲-۸. شهود و استعلاي جان: سلوک به منزل معنا (متناظر با مرحله چهارم: شهود و وحدت)

غزل‌سرایی خاقانی، گاه لحظه‌ای از شهود را در خود جای می‌دهد:

«کو نزل عاشقان، که به منزل رسیده‌ایم؟ جان نورهان دهیم که نادیده دیده‌ایم»

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۶۲۸)

این غزل، اعلام وصول است. سالک، نه در سخن، که در شهود به منزل رسیده است. «جان نورهان دادن»، اشاره‌ای است به جان‌های پاک و «نادیده دیدن»، همان شهود بی‌واسطه است. خاقانی در اوج فشرده‌گی، مفاهیم «وصول»، «فنا» و «بینش حضوری» را در یک بیت می‌گنجاند.

بنابراین، غزل در شعر خاقانی، زبان لحظات مکاشفه، درد و عبور از دوگانگی است. در این قالب، او سلوک را تعلیم نمی‌دهد، بلکه می‌زید. مفاهیم کلیدی عرفانی - از فقر، فنا و خلوت تا وحدت، انقطاع و درد - در زبانی فشرده، کوبنده، شهودی و بی‌واسطه تجلی می‌یابند. غزل در زیست صوفیانه خاقانی، نه متن احساس، بلکه شکل متراکم سلوک شخصی، بی‌خانقاه و بی‌مدعا است.

۳-۴. زیست صوفیانه در قطعات: بلاغت تقطیع شده سلوک، فقر و شهود

قالب قطعه در سنت شعر فارسی، مجالی است برای تأملات شخصی، نکته‌گویی اخلاقی یا لحظات طنز، اما در شعر خاقانی، قطعه میدان فشرده‌گی زبان سلوک و ایجاز شهودی است. در این قالب، خاقانی نه مدعی آموزه‌های عرفانی است و نه پردازنده صناعت‌های زبانی؛ بلکه به کوتاه‌ترین شکل ممکن، گزاره‌های عمیق سلوکی را صورت‌بندی می‌کند. این قطعات آینه‌ای از سلوک بی‌پیرایه و صریح‌اند: خالص، موجز و بی‌خطابه.

۱. ۳-۴. اخلاق عرفانی و شفقت با دشمن (متناظر با مرحله اول: طلب و بیداری)

سلوک خاقانی صرفاً انقطاع از دنیا نیست، بلکه تهذیب درونی، فروکاست از خود و شفقت نسبت به بدخواه است:

«من که خاقانی‌ام، این مایه صفا یافته‌ام که به دل، در حق بدخواه، شدم نیکی‌خواه»

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۹۱۸)

در اینجا معیار عرفان، نه در ادعا، بلکه در تغییر نسبت به «دیگری» است. کسی که در حق بدخواه، نیکی می‌طلبد، به مرحله تزکیه باطن و تعالی انفسی رسیده است. این صفا، نه صفای زبانی، بلکه نتیجه تهی شدن از خشم و خود است.

۲. ۳-۴. رنج به مثابه معبر سلوک (متناظر با مرحله دوم: مجاهده و انقطاع)

رنج در قطعات خاقانی، نه صرفاً شکایت، بلکه لحظه تقاطع تقدیر و آگاهی است:

«کمین گشادن دهر و کمان کشیدن چرخ برای چیست؟ ندانی؟ برای کینه من»

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۹۱۱)

در اینجا خاقانی دهر را کنشگر ستیزه‌جو می‌بیند، اما این دشمنی را به آگاهی بدل می‌کند: رنج، خاستگاه تأمل و تهی شدن از جهان است. همین ستیز، سالک را در مسیر معنا پیش می‌برد.

و در قطعه‌ای دیگر:

«آبم ببرد بخت، بس ای خفته بخت، بس نانم نداد چرخ، زهی سفله چرخ، زه»

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۹۱۹)

در اینجا خاقانی با زبانی صریح از بی‌عدالتی چرخ می‌نالند؛ اما پشت این ناله ظاهری، تفصیلی سلوکی نهفته است: بی‌نصیب ماندن از نان و بخت، آغاز بی‌نیازی از دنیا است. طنز این بیت، پوششی بر تسلیم سلوک‌مدارانه است.

۳-۳-۴. فقر و عزلت: زیربنای طریقت بی‌خانقاه (متناظر با مرحله سوم: خلوت و فنا)

خاقانی با زبانی صریح و بی‌ابهام، فقر را بر نعمت و عزلت را بر دولت ترجیح می‌دهد:

«شاکرم از عزلتی که فاقه و فقر است فارغم از دولتی که نعمت و ناز است»

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۸۲۸)

فقر در اینجا مصیبت نیست؛ فضل است. «شاکرم» و «فارغم» دو قطب جهان سلوکی‌اند: عزلت موجب شکر، دولت موجب فراغت. این گزاره، عصاره یک موضع‌گیری معرفتی است: سلوک خاقانی، حاصل فقر و فاقه، نه نتیجه ناز و نعمت است.

۴-۳-۴. فقر به مثابه ابزار وصول (متناظر با مرحله سوم: خلوت و فنا)

فقر در عرفان، نه حالت اقتصادی، بلکه ابزار گشایش باطن و کلید ورود به طریقت است:

«خاقانیا، عروس صفا را به دست فقر هر هفت کن، که هفت تنان در رسیده‌اند»

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص. ۸۷۰)

فقر، همسر عرفان است؛ نه در استعاره عاشقانه، بلکه در حقیقت سلوکی. «هفت تنان»، نماد اولیای کامل یا مشایخ راه‌اند که همگی با فقر به وصال رسیده‌اند. خاقانی در زبانی ساده، حقیقتی بنیادین را بیان می‌کند: بی‌فقر، صفا حاصل نمی‌شود. فقر، نه نماد تهی‌دستی، بلکه نشانه تشریف است. بنابراین، قطعه در شعر خاقانی، صورتی فشرده و بی‌واسطه از سلوک عرفانی انفسی است. فقر، صفا، شفقت، شکایت از چرخ و شهود، همگی در زبانی موجز و صریح بیان می‌شوند. قطعه، برخلاف قالب‌های بلند، مجال صداقت لحظه‌ای است؛ جایی که خاقانی، بی‌پرده، زیست صوفیانه خود را اعلام می‌کند. در این قطعات، سلوک نه در اطاله، بلکه در فشرده‌گی می‌درخشد؛ و عرفان نه در تعلیم، بلکه در بودن و گفتن بدون پیرایه.

۴-۴. زیست صوفیانه در رباعیات: صورت فشرده سلوک و لحظات شهودی

رباعی در دیوان خاقانی، جایگاه لحظاتی است که معنا نه از مسیر استدلال، بلکه از راه شهود و تجربه انفسی بیان می‌شود. در این قالب، خاقانی سلوک را به ساده‌ترین و درعین حال دقیق‌ترین شکل ممکن باز می‌گوید؛ نه با خطابه، بلکه با گزاره‌هایی صریح، تأمل‌برانگیز و تهی از پیرایه. فقر، فنا، تهذیب، حیرت و شهود در زبان رباعی‌های او نه صرفاً مضمون، بلکه ساختار اندیشه زیسته‌اند. این رباعیات در امتداد طریقت بی‌خانقاه خاقانی نشان می‌دهند که سلوک می‌تواند در یک بیت کامل شود، اگر برآمده از زندگی باشد.

۴-۴-۱. تهذیب، تواضع و سربلندی در خاک (متناظر با مرحله اول: طلب و بیداری)

رباعی زیر نمونه‌ای عالی از جمع میان فروتنی و معنویت است:

«خود را مپسند، دل‌پسند همه باش نقصان بپذیر و سودمند همه باش»

فارغ ز لباس عافیت باش چون نخل بر خاک نشین و سربلند همه باش»

(خاقانی، ۱۳۵۷، ص. ۹۱۲)

در این بیت، خاقانی زبان سلوک را با زبان اخلاق می‌آمیزد: بی‌اعتنایی به خویش، پذیرش نقصان و زیستن در خاک با سربلندی باطنی. نخل، تمثیلی از عرفان است؛ ریشه در خاک، اما سر در بلندی معنا. این زبان، زبان سالک آگاه و صوفی بدون ادعاست.

۴-۲. سلطنت سلیمانی، دل خاتم و سینه صاف (متناظر با مرحله دوم: مجاهده و انقطاع)

در رباعی زیر، خاقانی دل را میدان حکمرانی می‌بیند، اما این سلطنت، با «صافی بودن» محقق می‌شود:

«ای دل چو فسرده‌ای غمی پیدا کن وی غنچه تو داغ ستمی پیدا کن
خواهی که به ملک دل سلیمان باشی از صافی سینه، خاتمی پیدا کن»

(خاقانی، ۱۳۵۷، ص. ۹۱۹)

دل افسرده در منطق خاقانی نیازمند غم است؛ زیرا غم محرک معنا است. اما حکمرانی در سلوک با قدرت نیست، با خلوص سینه است. «خاتم» استعاره‌ای است از تسلط معنوی؛ اما نه بر مردم، بلکه بر خویشتن. «سلیمان‌شدن» با تسخیر باطن، نه ظاهر.

۴-۳. حیرت، گم‌گشتگی و شهود از خلال نیستی (متناظر با مرحله سوم: خلوت و فنا)

در رباعی زیر، خاقانی به دقیق‌ترین زبان عرفانی شطح‌مدار نزدیک می‌شود:

«خاقانی اگر سرزده یار آیی در سرزدگی، مگر کله‌دار آیی
می‌کوش که گم‌کرده دلداری آیی کز گم‌شدگی، مگر پدیدار آیی»

(خاقانی، ۱۳۵۷، ص. ۹۲۸)

اینجا زبان در آستانه تناقض می‌لرزد. گم‌گشتگی، نه نقص، بلکه امکان پدیدارشدن است. سالک وقتی گم می‌شود، شناخته می‌شود. واژه «سرزده» و «کله‌دار» ارجاعی به عدم آمادگی و تکانه‌ای عاشقانه دارند. اما گم‌گشتگی در اینجا نه سرگردانی، بلکه مقدمه شهود است؛ همان‌گونه که عرفای شطح‌گو در اوج حیرت به درک می‌رسند. بنابراین، در رباعیات خاقانی، عرفان در کوتاه‌ترین و مؤثرترین شکل خود متبلور شده است. هر رباعی معنا را با سرعت به عمق می‌برد. مفاهیمی همچون فقر، تهذیب، شهود، خلوص، حیرت و فنا، بی‌تظاهر و بی‌پیرایه از عمق زبان شاعر سرریز می‌شوند. در اینجا، خاقانی دیگر نه شاعر بلاغت، بلکه عارف زیسته و سالک دانای سکوت است.

۴-۵. زیست صوفیانه در تحفة‌العراقین: تدوین سلوک، زبان فقر و بی‌رنگی حقیقت

تحفة‌العراقین، تنها سفرنامه نیست؛ بلکه تدوین خودآگاهانه سلوکی است که خاقانی در طی زندگی خود، آهسته و عمیق پیموده است. اگر قصاید، قطعات و منشآت، اجزاء پراکنده طریقت شخصی خاقانی‌اند، تحفة‌العراقین ساختار منسجم آن را صورت‌بندی می‌کند. در این مثنوی، سفر از ظاهر عبادی حج به درون سلوک انفسی منتقل می‌شود. آنچه در این متن رخ می‌دهد، نه فقط عبور جغرافیایی از شروان به بغداد و مکه، بلکه عبور معرفتی از دنیا به بی‌نیازی، از رنگ به بی‌رنگی و از صورت به حقیقت است.

۴-۵-۱. آغاز سلوک: عبور از لباس و رسم (متناظر با مرحله اول: طلب و بیداری)

خاقانی در قالب نصیحت گونه‌ای مستقیم، خواننده را به آغاز سلوک دعوت می‌کند:

«معنی طلب، از لباس بگذر
دیاپوشی ز کعبه خوش‌تر؟
کآن پیران کآسمان سروشند
خرقه ز درون نفیس پوشند»
(خاقانی، ۱۳۳۳، ص. ۲۰۰)

در اینجا، خرقة بیرونی به رسم بدل شده است؛ و تنها خرقة‌ای ارزش دارد که از درون با پارچه تهذیب و فقر دوخته شده باشد. دیاپوشی در کعبه، یعنی صورت پرستی؛ و گذر از لباس، یعنی گذر از ظاهر دین به حقیقت معنا.

۴-۵-۲. ستیز با ظاهرینی و نقاب صوفیانه (متناظر با مرحله دوم: مجاهده و انقطاع)

خاقانی در گام نخست، میان صوفی صادق و صوفی نما تمایز می‌گذارد. او ظاهر صوفیانه را نقد می‌کند و حقیقت سلوک را در بی‌ادعایی و بی‌رنگی می‌جوید:

«ای منکر جان معنی‌اندیش
کز صورت و جامه نگذری بیش
کی دانی کاین سخن چه گفته‌ست؟
خاقانی ازین سخن چه جسته‌ست
افکنده چارمیخ آزی
پس دلق هزار میخ سازی؟
«صوفی طلبی برون ز رنگ است
رنگ از خم این جهان تنگ است
خامی ز خمی گرفته در دست
کاین رنگ صفاست؛ گیرم ار هست»
(خاقانی، ۱۳۳۳، ص. ۲۰۰-۲۰۱)

در این رشته ابیات، خاقانی با طنز تلخ و صراحت کم‌نظیر، مناسک زدگی و تظاهر عرفانی را نفی می‌کند. خرقة‌ای که با هزار میخ آذین شده، نه پوشش فقر، بلکه زینت ریاکاری است. «رنگ»، نماد ظاهر گرایی و دلبستگی به مظاهر است؛ و سالک، باید از این خم تنگ جهان عبور کند تا به ساحت بی‌رنگی برسد.

۴-۵-۳. نعمتِ ظاهر، قحطِ باطن: نقد دل‌بستگی به رفاه مادی (متناظر با مرحله دوم: مجاهده و انقطاع)

در یکی از تأمل‌برانگیزترین مواضع مثنوی تحفة العراقرین، خاقانی با استفاده از تقابل‌های قرآنی و تاریخی، مخاطب را نسبت به فریبندگی ظاهری نعمت‌های دنیوی هشدار می‌دهد:

«در مصر تو را نعیم‌الوان
تو بسته قحط‌سال کنعان؟»
(خاقانی، ۱۳۳۳، ص. ۲۰۲)

در این بیت، مصر، نماد رفاه، قدرت و تنعم ظاهری است؛ کنعان اما، نماینده قحط، محرومیت و فقر مادی. با این حال، خاقانی این تقابل سطحی را برمی‌گرداند: آن که در ظاهر در مصر است، اگر دلبسته باشد، در حقیقت بنده قحط است؛ قحطی نه در خوراک، که در معنا. این ایهام، از یک سو تاریخ یوسف^(ع) و برادرانش را در ذهن تداعی می‌کند و از سوی دیگر، نظام ارزشی عرفانی را در برابر منطق دنیا می‌نشانند.

این بیت تصویری است از پارادوکس «فقر در غنا»؛ مضمونی بنیادین که در عرفان اسلامی دیده می‌شود. خاقانی با زبانی فشرده و صریح هشدار می‌دهد که رفاه اگر با دلبستگی همراه باشد، قحط‌زده‌تر از فقر است؛ و سالک باید مصر را دهلیز بداند، نه منزل.

۴-۵-۴. بی‌رنگی؛ رنگ راستین صوفی (متناظر با مرحله سوم: خلوت و فنا)

بی‌رنگی در منطق خاقانی، نه فقدان هویت، بلکه تحقق بالاترین مرحله از سلوک است؛ جایی که سالک از هر تعین و نشانه آزاد می‌شود:

«این رنگ ز فقر، بی‌نشان است بی‌رنگی، رنگ صوفیان است
رنگی که نهاد صوفیان راست از خمکده‌های آن جهان خاست»
(خاقانی، ۱۳۳۳، ص. ۲۰۰-۲۰۱)

رنگ صوفیانه، اگر ریشه در «آن جهان» نداشته باشد، بدل به تقلید می‌شود. اما «بی‌رنگی»، کیفیتی متافیزیکی است؛ نه بی‌اثر، بلکه خالی از تعلق. در اینجا، خاقانی زبان سنت خراسانی و شطحی را بادقت به کار می‌برد؛ اما بدون تقلید. او دستگاه ارزش‌گذاری خود را بر مبنای غیاب نشانه‌ها و خلوص درون می‌چیند.

۴-۵-۵. خانه دنیا، دهلیز دل؛ نقد منزلت‌طلبی (متناظر با مرحله سوم: خلوت و فنا)

خاقانی در ادامه، این دنیا را حتی منزلگاه نیز نمی‌داند، بلکه صرفاً دهلیزی برای ساحت باطنی دل است:

«این عالم اگرچه منزل توست دهلیز سراج دل توست»
(خاقانی، ۱۳۳۳، ص. ۲۰۲)

در اینجا، سالک دعوت می‌شود تا مقام اصلی را در درون خویش بجوید. جهان بیرون، صرفاً مقدمه رسیدن به سرای دل است. این نگاه عین ساختار عرفان تجربی انفسی است که خاقانی بی‌آنکه مرشد یا طریقتی رسمی داشته باشد، به‌درستی دریافته است.

۴-۵-۶. شرط سلوک: سه طلاق تعلقات (متناظر با مرحله چهارم: شهود و وحدت)

یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌های عرفانی در تحفة‌العراقین، ضرورت انقطاع از دنیا و آخرت است:

«فقرت ندهند تا به یک دم ندهی سه طلاق هر دو عالم»
(خاقانی، ۱۳۳۳، ص. ۲۰۲)

در این بیت، تعبیر فقهی «سه طلاق» - که طلاق غیرقابل رجوع است - به استعاره‌ای برای انقطاع کامل تبدیل شده است. تا زمانی که سالک هنوز نگاه متمایل به دنیا یا حتی پاداش‌های اخروی دارد، فقر حقیقی بر او گشوده نمی‌شود. فقر، یعنی تهی شدن کامل، نه صرفاً از دارایی، بلکه از دلبستگی.

۴-۵-۷. زهد در قدرت، صفا در بی‌تفاوتی (متناظر با مرحله چهارم: شهود و وحدت)

خاقانی ارزش‌گذاری عرفانی خود را با کنار نهادن تاج و کفش، از هر دو سوی قدرت و فقر، صورت‌بندی می‌کند:

«صوفی که صفاست گوهرش را چه کفش و چه تاج زر سرش را»
(خاقانی، ۱۳۳۳، ص. ۲۰۲)

در این بیان، صفا نه وابسته به مقام اجتماعی است و نه نشانه ریاضت مادی؛ بلکه حالت درونی‌ای است که نسبت سالک را با هر دو قطب فقر و قدرت قطع می‌کند. اگر کسی به گوهر صفا دست یافته باشد، دیگر تفاوتی میان پابرهنگی و تاج‌داری نخواهد دید.

۴-۵-۸. تمثیل طبیعت و نقد ادعاهای تهی (متناظر با مرحله چهارم: شهود و وحدت)

خاقانی با زبانی تمثیلی، تهی‌بودن تصوف نمایشی را به رخ می‌کشد:

«هر چند بنفشه صوفی‌آسا است	آن معنی صوفیانه گل راست
گردون کبود جامه را بین	ضحاک مزاج و ازدهاکین
خورشید نسج پوش بنگر	جمشید سخای عدل پرور»

(خاقانی، ۱۳۳۳، ص. ۲۰۰)

در اینجا، بنفشه با ظاهری افتاده، نماد صوفی‌نمایی است؛ اما معنای حقیقی از آن گلی است که جوهری دارد. جامه کبود گردون یا پوشش زرین خورشید، اگر فاقد عدالت و معنا باشند، نشانه‌ای از ستم‌اند نه نور. خاقانی از عالم طبیعت برای تأکید بر این اصل استفاده می‌کند که حقیقت در صورت نیست، در گوهر است. بنابراین، تحفة العراقرین ساختار منسجم طریقت انفسی خاقانی است؛ متنی که در آن سلوک به جای وابستگی به خانقاه و مرشد، با زبان، شهود، طرد، فقر، بی‌رنگی و گذر از ظاهر سامان یافته است. خاقانی در این مثنوی، نه فقط با مفاهیم عرفانی بازی می‌کند، بلکه آن‌ها را در مقام یک «نظام ارزشی مستقل» صورت‌بندی می‌کند. با این متن، روشن می‌شود که خاقانی صاحب یک طریقت فردی است؛ طریقتی که از تجربه، رنج، زبان و گزینش آگاهانه برآمده و در مسیر صوفیان بی‌خانقاه جای می‌گیرد.

۴-۶-۶. زیست صوفیانه در منشآت: نثر صوفی‌صفت، انعکاس سلوک بی‌واسطه

منشآت خاقانی را نمی‌توان صرفاً مجموعه‌ای از مکاتبات ادبی یا تمرین‌های بلاغی دانست. این اثر در کنار شعر، بخشی از ساختار سلوک انفسی او را آشکار می‌سازد. برخلاف شعر که گاه لایه‌ای استعاره‌ای میان شاعر و تجربه می‌افکند، نثر منشآت امکان بیان بی‌واسطه‌تر، صریح‌تر و گاه خودآگاه‌تری از زیست صوفیانه را فراهم می‌آورد. خاقانی در این نامه‌ها، با بیانی گیرا، گاه با لحنی صادقانه‌تر از شعر، از نسبت درونی خود با تصوف سخن می‌گوید. منشآت از این رو، سندی مکمل و ضروری برای فهم «زیست صوفیانه خاقانی» در ساحت «اثر» است.

۴-۶-۱. صوفی‌صفتی، فروتنی، و مذهب احسان (متناظر با مرحله اول: طلب و بیداری)

«جواب بدگویان بدآموز سهل است. اما بنده، عارف صوفی‌صفت است، مکافات بدان به بد کردن شیمت او نیست. مذهب او این است:

آن را که ققامان بزند دست بیوسیم	زان کس که غمینیم غم او بگساریم»
---------------------------------	---------------------------------

(خاقانی، ۱۳۶۲، ص. ۳۴۳)

در این بیان، خاقانی آشکارا خود را «عارف صوفی صفت» می‌نامد و سلوکی مبتنی بر گذشت، شفقت و نیکی در برابر بدی را «مذهب» خویش می‌خواند. واژه‌هایی همچون «عارف»، «صوفی صفت» و «مذهب»، از حالت تعارف یا توصیف خارج شده‌اند و هویت معنوی خودخواسته شاعر را صورت‌بندی می‌کنند. این بیان، آشکارترین اظهار هویت صوفیانه در نثر خاقانی است و آن را باید به مثابه سندی روشن از طریقت رفتاری او دانست.

۲-۶-۴. اصناف مریدان و اخلاص در خدمت (متناظر با مرحله دوم: مجاهده و انقطاع)

«و اصناف مریدان سه فرقت بیش نه‌اند: مرید محبت است، و مرید صحبت، و مرید خرقه. خدمتگار، هر سه هس». چه، از خلوص نیازمندی محنت کش محبت است، و شرف خاک‌بوسان آستان معلی یافته، و خرقه اخلاص خدمتگاری، که شعار حُسن عهد دوستاران است، از درون پوشید.

کمان پیران کآسمان سروشند خرقه ز درون خلق پوششند

(خاقانی، ۱۳۶۲، ص. ۲۶۴)

در این نوشتار، خاقانی مریدان را به سه دسته تقسیم می‌کند:

مرید محبت: سالکی که با محبت خود به‌طور دورادور، ارادت خویش را نسبت به پیر می‌نمایاند.

مرید صحبت: سالکی که به استفاده از محضر مراد نائل می‌آید.

مرید خرقه: سالکی که شایستگی آن را می‌یابد تا «خرقه» عرفانی (نماد تعهد و وفاداری به طریقت) را از دست پیر بگیرد و شاگرد خاص آن پیر باشد.

این تقسیم نشانه آگاهی خاقانی به اطلاعات تخصصی مراتب سلوک صوفیانه است، ضمن اینکه خود را «متواضعانه» «خدمتگذار» می‌خواند و هرچند تلویحاً، یعنی ضمن خطاب به «ممدوح»، هر سه مرتبه را در حق خویش جاری می‌شمارد. بیت پایانی این ایده را تقویت می‌کند که عارفان حقیقی خرقه‌پوش باطن‌اند، نه سجاده‌به‌دوش ظاهر و این نکته نیز اشارتی است به اینکه چرا خاقانی در زی تصوف رسمی قرار نگرفته است و حتی عبارتی است در روایات قلندری شاعر.

۳-۶-۴. تسلیم مرید در برابر مراد و پرهیز از عتاب (متناظر با مرحله سوم: خلوت و فنا)

«در باب بازخواست صوفیانه، معاذ الله که خدمتگار دولخواه خود را با همه سفاسف نظری و سافل گهری، آن درجت شناسد و آن محل داند که امثال این اندیشه بر خاطر یارد گذرانیدن، چه، خدمتگار، مرید صادق است و حضرت علیا، نصرها الله تعالی، مراد مطلق. مرید ثابت‌قدم را با مراد سیارهمم به نقیر و قطمیر، نقار و عتاب نرسد. و اگر وقتی کبیره‌ای، عودا بالله، از مراد حادث شود و مرید از آن بوی کفر شنود فی المثل و ایمان نپندارد، در دعوی ارادت دعی ملحق باشد، نه داعی به حق.

گرم به تیغ جفای تو ذره ذره کنند نه مرد درد تو باشم گرت گناه نهم

(خاقانی، ۱۳۶۲، ص. ۲۶۴)

این قطعه از نثر خاقانی، خطاب به هر که باشد، به نثر عارفانی مانند عین‌القضات همدانی پهلوی می‌زند و نشان از آگاهی کامل او به زبان عرفان و اطلاع دقیق وی از آداب مریدی و مرادی دارد.

۴-۶-۴. ذکر، خانقاه و فروکاست خویشتن (متناظر با مرحله چهارم: شهود و وحدت)

«و دوش که مواهب بنان فرمود، خادم به خانگاه بود به اداء صلوه مشغول. ندانست که عیدی در راه است. اگر نه در ترقب

آن وداد غیبی، ورد شرعی را دست داشته بودی. بازم همه آن‌جا نیز ذکر فضایل و شکر فواضل کفوی می‌رفت با زمرة فقرا و کافۀ اهل تصوف.» (خاقانی، ۱۳۶۲، ص. ۲۵۴)

در این گزارش، خاقانی از وضعیت و حالت سلوکی خود سخن می‌گوید. تعبیر «خادم به خانگاه بود» نه اشاره‌ای صرف به حضور در خانقاه واقعی، بلکه نشانی از فروتنی اوست؛ زبانی که در متون عرفانی برای بیان تواضع سلوکی و خدمت در راه معنا به کار می‌رود. این قطعه، افزون‌بر بازتاب حالت درونی خاقانی، نشان می‌دهد که او با فضای خانقاه، مجالس فقرا و مناسک ذکر و شکر ارتباط معنوی داشته است؛ هرچند به طریقت رسمی وابسته نبوده است. هم‌زمانی «ورد شرعی» و «وداد غیبی» نیز گواهی بر وحدت شریعت و طریقت در نگاه شخصی او است.

بنابراین، منشآت خاقانی، برخلاف تصور رایج، نه صرفاً نثری بلاغی، بلکه بیان عملی سلوک اخلاقی و انفسی اوست. در این نامه‌ها، خاقانی خود را صوفی صفت، عارف و خادم خانقاه معرفی می‌کند؛ کسی که به ذکر مشغول است، با اهل تصوف نشست و برخاست دارد و فروتنی را نه ادعا، بلکه روش زیستن می‌داند. این نثر بخشی از ساحت اثر در زیست صوفیانه اوست؛ جایی که عرفان در رفتار، ادب، زبان و کنش روزمره متبلور شده است.

۵. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بازشناسی «زیست صوفیانه خاقانی» نشان می‌دهد که خاقانی، برخلاف تصویری رایج، نه صرفاً شاعری مداح یا سخنور درباری، بلکه صاحب نوعی سلوک عرفانی شخصی و منسجم است. او هرگز وابسته به خانقاه یا طریقت رسمی نبود؛ اما ساختار حیات و آثار او با مفاهیم و مراحل اساسی تصوف کلاسیک هم‌راستا است. در سطح زندگی، سیر زیست‌نامه خاقانی از تربیت زیرنظر کافی‌الدین عمر تا دوران حبس، کناره‌گیری از دربار، سفر حج و تحمل فقدان‌های پی‌درپی، با مراحل شناخته‌شده سلوک عرفانی (طلب، تجربه دنیا، خلوت و شهود) مطابقت دارد. در سطح آثار، تحلیل قالب‌های گوناگون شعری و نثری (غزلیات، قصاید، قطعات، رباعیات، منشآت و تحفة‌العراقین) نشان می‌دهد که مفاهیمی مانند فقر، فنا، بی‌خودی، وحدت و طرد دنیا به شکل منسجم در سراسر شعر و نثر او تکرار می‌شوند و نه تنها در سطح مضمون، بلکه در فرم و محتوای آثار حضور دارند. در نتیجه، خاقانی نمونه‌ای روشن از سالک منفردی است که بدون وابستگی طریقتی، سلوکی صوفیانه را در زندگی و آثار خود محقق کرده است. سلوک او نه در خانقاه، بلکه در بافت تجربه زیسته و ساختار آثارش شکل گرفته است. این پژوهش، جایگاه خاقانی و تصوف او را در تاریخ تصوف فارسی بازتعریف می‌کند؛ نه صرفاً شاعری با مضامین عرفانی، بلکه شخصیتی با سلوکی عرفانی که در قالبی مستقل و غیرنهادی تحقق یافته است. این خوانش، الگویی نظری برای فهم تصوف فراتر از مرزهای نهادی و رسمی فراهم می‌کند؛ تصوفی که نه با انتساب، بلکه با عینیت یافتن در تجربه و آثار معنا پیدا می‌کند.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۴). *فتوحات مکیه* (محمد خواجه‌جو، مترجم). انتشارات مولی.
- امامی، نصرالله (۱۳۷۵). *ارمغان صبح* (برگزیده قصاید خاقانی شروانی). جامی.
- پیر، معصومه (۱۳۹۲). *مقایسه شعر و اندیشه سنایی و خاقانی* [پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه حکیم سبزواری]. گنج.
- <https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/a0e7f8eaf96bb43ef2e3a91b52d700e1>

- ترکی، محمدرضا (۱۳۹۴). *نقد صیرفیان* (فراز و فرود خاقانی شناسی معاصر). سخن.
- ترکی، محمدرضا (۱۳۹۸). *سر سخنان نغمه خاقانی* (۲ ج.). سمت.
- چیتک، ویلیام (۱۴۰۲). *درآمدی به تصوف* (محمدرضا رجبی، مترجم). انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- خاقانی شروانی، بدیل بن علی (۱۳۵۷). *دیوان* (علی عبدالرسولی، مصحح). چاپخانه مروی.
- خاقانی شروانی، بدیل بن علی (۱۳۶۲). *منشآت* (محمد روشن، مصحح). کتاب فرزانه.
- خاقانی شروانی، بدیل بن علی (۱۳۸۲). *دیوان* (ضیاءالدین سجادی، مصحح). زوار.
- خاقانی، بدیل بن علی (۱۳۳۳). *مقدمه تحفه الخواطر و زیاده النواظر، تحفه العراقرین خاقانی* (سیدحسین آموزگار، مصحح). کتابخانه ابن سینا.
- داودی مقدم، فریده (۱۳۸۴). *پیرامون عرفان خاقانی*. در *مجموعه مقالات برگزیده همایش خاقانی شناسی* (ج. ۱؛ ص. ۲۵۹-۲۷۲). دانشگاه ارومیه.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۶). *جست و جو در تصوف ایران*. امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹). *دیدار با کعبه جان*. سخن.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۳). *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. طهوری.
- سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۶۹). *مجموعه آثار* (ج. ۱؛ نصرالله پورجوادی، مصحح). مرکز نشر دانشگاهی.
- شیمل، آنه ماری (۱۳۷۴). *ابعاد عرفانی اسلام* (عبدالرحیم گواهی، مترجم). نشر علم.
- عباس زاده، خداویردی، و یوسف لو، زهرا (۱۴۰۱). *در اقلیم دل* (بازتاب «دل» در شعر خاقانی). *فصلنامه بهارستان سخن*، ۱۹ (۵۸)، ۱۶۰-۱۳۹. https://journals.iau.ir/article_700825.html
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۷). *سخن و سخنوران*. انتشارات زوار.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴). *رساله قشیری* (ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، مترجم؛ بدیع الزمان فروزانفر، مصحح). انتشارات علمی و فرهنگی.
- کزازی، میرجلال الدین (۱۳۶۸). *رخسار صبح*. نشر مرکز.
- کندلی هریسچی، غفار (۱۳۷۴). *خاقانی شروانی* (حیات، زمان و محیط او) (میرهدایت حصاری، مترجم). مرکز نشر دانشگاهی.
- معدن کن، معصومه (۱۳۸۰). *عرفان خاقانی*. *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، (۱۸۵)، ۲۱-۷. <https://ensani.ir/fa/article/163955>
- مهدوی فر، سعید (۱۴۰۰). *خاقانی نامه* (مجموعه مقالات خاقانی شناسی، ده مقاله منتشر نشده). ادبیات.
- میرباقری فرد، سیدعلی اصغر (۱۳۸۲). *گنج فقر* (بررسی و تحلیل صوفیانه های خاقانی). *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم*، (۴۲-۴۳)، ۱۰۹-۱۲۸. <https://www.sid.ir/paper/419030/fa>
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۹). *درویش گنج بخش* (گزیده کشف المحجوب) (محمود عابدی، انتخاب و توضیح). سخن.

References

- Abbas-Zadeh, K., & Yusef-Lu, Z. (2022). In the realm of the heart: Reflection of "heart" in Khaqani's poetry. *Baharestan-e Sokhan Journal*, 19(58), 139-160. https://journals.iau.ir/article_700825.html

- [In Persian]
- Chittick, W. C. (2023). *Sufism: A short introduction* (M. Rajabi, Trans.). University of Religions and Denominations Press. [In Persian]
- Davudi Moqaddam, F. (2005). On Khaqani's mysticism. In *Selected articles from the Khaqani Studies Conference* (Vol. 1, pp. 259-272). Permanent Secretariat of Khaqani Studies Conference, Urmia University. [In Persian]
- Emami, N. (1996). *Gift of the morning: Selected qasidas of Khaqani Sharvani*. Jami. [In Persian]
- Foruzanfar, B. (2008). *Speech and speakers*. Zavar. [In Persian]
- Hujwiri, A. b. U. (2010). *Dervish the treasure-giver: Selection from Kashf al-mahjub* (M. Abedi, Sel. & Ed.). Sokhan. [In Persian]
- Ibn 'Arabi, M. (2005). *The Meccan revelations* (M. Khajavi, Trans.). Mola. [In Persian]
- Kandali Harischi, G. (1995). *Khaqani Sharvani: Life, time, and his environment* (M. Hesari, Trans.). University Publication Center. [In Persian]
- Kazzazi, M. J. (1989). *The face of morning*. Center Publications. [In Persian]
- Khaqani Sharvani, B. A. (1954). *Gift of the two Iraqs* (S. H. Amuzgar, Ed.). Ketabkhaneh-ye Ibn Sina. [In Persian]
- Khaqani Sharvani, B. A. (1978). *Divan* (A. Abdolrasuli, Ed.). Marvi Printing House. [In Persian]
- Khaqani Sharvani, B. A. (1983). *Letters* (M. Rowshan, Ed.). Ketab-e Farzan. [In Persian]
- Khaqani Sharvani, B. b. A. (2003). *Divan* (Z. Sajjadi, Ed.). Zavar. [In Persian]
- Madan-Kan, M. (2001). Khaqani's mysticism. *Journal of Literature and Humanities, University of Tabriz*, (185), 7-21. <https://ensani.ir/fa/article/163955> [In Persian]
- Mahdavi-Far, S. (2021). *Khaqani-nameh: Collection of articles on Khaqani studies, ten unpublished articles*. Literature Press. [In Persian]
- Mirbagheri-Fard, S. A. A. (2003). Treasure of poverty: Examination and analysis of Khaqani's Sufi elements. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Teacher Training University*, (42-43), 109-128. <https://www.sid.ir/paper/419030/fa>. [In Persian]
- Pir, M. (2013). *Comparison of the poetry and thought of Sana'i and Khaqani* [Master's thesis, Hakim Sabzevari University]. Ganj. <https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/a0e7f8eaf96bb43ef2e3a91b52d700e1> [In Persian]
- Qushayri, A. (1995). *The Qushayri treatise* (A. Hasan b. Ahmad Osmani, Trans.; B. Foruzanfar, Ed.). Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Sajjadi, S. J. (2004). *Dictionary of Sufi terms, expressions, and idioms*. Tahuri. [In Persian]
- Schimmel, A. (1995). *Mystical dimensions of Islam* (A. Govahi, Trans.). Nashr-e Elm. [In Persian]
- Sulami, A. (1990). *Collected works* (Vol. 1; N. Pourjavadi, Ed.). Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. [In Persian]
- Torki, M. (2015). *Seyrfian criticism: Ups and downs of contemporary Khaqani studies*. Sokhan. [In Persian]
- Torki, M. (2019). *The essence of Khaqani's fine speeches* (2 vols.). Samt. [In Persian]
- Zarrinkub, A. (1997). *Search in Iranian Sufism*. Amir Kabir. [In Persian]
- Zarrinkub, A. (2000). *Meeting with the Kaaba of the soul*. Sokhan. [In Persian]