

Ontology and Epistemology of Human Salvation in Rumi's Spiritual Mathnawi

Seyyed Morteza SajjadiNejad 

PhD Candidate, Persian Language & Literature, Faculty of Literature & Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran.

Alireza Fouladi 

Associate Professor, Department of Persian Language & Literature, Faculty of Literature & Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran.

Accepted: 30/10/2025

Received: 15/03/2025

Extended Abstract

1. Introduction

Among the poets of the sixth century AH, Khaqani Shervani stands out as a prominent figure whose poetry oscillates between the realms of reason and mysticism, as well as reflection and experience. Despite his distinguished position in Persian literature, most extant studies have examined Khaqani's Sufism primarily from linguistic or didactic perspectives, paying limited attention to the practical function of his

* Corresponding Author: fouladi@kashanu.ac.ir

How to Cite: SajjadiNejad, M., Fouladi, A. (2026). Pragmatism in Khaqani's Sufism. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 4, No. 8, 265 -298. doi: doi.org/10.22054/msil.2026.89245.1214

EISSN: 2821-0751 ISSN: 2821-0743

thought within his Sufi mode of life. However, in his *Divan*, *Tohfāt al-Iraqayn*, and *Manshat*, concepts such as seclusion (*khalwa*), withdrawal (*uzla*), love (*ishq*), poverty (*faqr*), and annihilation (*fana*) are not merely abstract notions but lived experiences that directly shape the poet's actions, existence, and worldview.

Conversely, in William James's philosophy, pragmatism serves as a method for interpreting truth based on the practical consequences of beliefs. James does not regard truth as an absolute entity but rather as a function of experience, evaluating the validity of a belief by its impact on individual and social life. Accordingly, the question arises whether Khaqani's Sufism, at the level of lived experience and thought, can be interpreted through the lens of William James's pragmatist principles.

The central question of this study is the extent to which Khaqani's Sufism, based on James's pragmatist logic, can be interpreted as a lived and functional system—one in which faith and mysticism transcend the realm of abstract concepts to manifest within the domain of action and experience.

Research Question

To what extent can Khaqani's Sufism be elucidated through William James's pragmatist logic and conceptualized as a lived system of "practical truth of belief," wherein mystical concepts are validated by their experiential and existential consequences?

2. Literature Review

Research on Khaqani can be broadly classified into two primary approaches:

The first group comprises scholars who view him as a poet deeply inclined toward mysticism, considering his thought to be fundamentally aligned with the tenets of Sufism. Notable among them

are Mir Jalal al-Din Kazzazi (*Rokhshār-e Sobh*, 1989), Seyyed Ali-Asghar Mirbaqeri-Fard (*Ganj-e Faqr*, 2003), Farideh Davoodi-Moghadam (*Pirāmūn-e Erfan-e Khaqani*, 2005), Mohammad Reza Torke (*Sar-e Sokhanān-e Naghz-e Khaqani*, 2019), and Saeid Mahdavi-Far (*Khaqani-nameh*, 2021). These studies present Khaqani as a conscious and reflective Sufi who traversed the path of poverty, annihilation (*fanā*), and detachment from worldly concerns, interpreting his teachings as the fruition of lived experience rather than mere poetic artifice.

In contrast, another group of researchers perceives Khaqani's engagement with Sufism as primarily linguistic, symbolic, or even critical in nature. This perspective is championed by scholars such as Badiozzaman Forouzanfar (*Sokhan va Sokhansaran*, 2008), Ghaffar Kandali Harisichi (*Khaqani of Shirvan: His Life, Times, and Environment*, 1995), Nasrollah Emami (*Armaghan-e Sobh*, 1996), Abdolhossein Zarrinkoub (*Didar ba Ka'beh-ye Jan*, 2000), Masoumeh Ma'dan-kon (*Erfan-e Khaqani*, 2001), Masoumeh Pir (*A Comparative Study of the Poetry and Thought of Sanai and Khaqani*, 2013), and Khoda Viridi Abbaszadeh and Zahra Youseflu (*Dar Iqlim-e Del*, 2022). These scholars argue that Khaqani adopts a critical stance toward institutional Sufism, contending that his approach is more epistemological and rational than practical or initiatory.

Accordingly, the present study aims to reinterpret the practical teachings of Khaqani's Sufism through an analytical and comparative approach, in light of William James's pragmatist criteria of truth.

3. Methodology

This study adopts a qualitative analytical approach, framed by William James's pragmatism. The research data were collected through systematic induction from Khaqani's poetic and prose works, as well as historical accounts in classical biographical anthologies

(tadhkira* literature). Accordingly, the primary textual sources include Khaqani's Divan (Zia al-Din Sajjadi's critical edition, 2003; with occasional references to Ali Abdolrasouli's edition, 1978, for specific quatrains), *Manshāt-e Khaqani* (edited by Mohammad Roshan, 1983), and *Tohfāt al-'Iraqayn* (edited by Yahya Qarib, 1980), alongside relevant early biographical sources.

In the first stage, Khaqani's poetry and prose were examined to extract verses and passages with Sufi or mystical connotations. From these instances, the final corpus was selected based on two criteria:

- Explicit or implicit indication of Sufi practice or action;
- Reference to individual or social outcomes or utility.

Additionally, relevant historical accounts from biographical sources were collected to facilitate triangulation with external evidence.

In the second stage, the selected data were coded via qualitative content analysis. With the individual verse or prose passage as the unit of analysis, each was examined through three axial codes: outcome, utility, and domain of realization. These categories, derived from William James's pragmatist framework, respectively denote the mystical outcomes, practical benefits, and the contextual domains in which such effects emerge within Khaqani's Sufi life-world.

In the third stage, the findings were mapped onto key concepts of Jamesian pragmatism. Finally, the data were synthesized into a comprehensive analytical table to demonstrate how each Sufi teaching in Khaqani's works yields practical and experiential effects, thereby fulfilling the pragmatist criteria of truth.

4. Conclusion

This study reinterprets Khaqani's Sufism in light of William James's pragmatism. The findings indicate that, contrary to traditional interpretations, Khaqani's thought is not merely an abstract system of mystical concepts but an experiential and functional system of 'lived

faith.' Within this framework, truth is manifested not in propositions but through outcomes, utility, and domains of realization; a belief is thus considered true insofar as it yields effects within the psychological, behavioral, and social dimensions of life.

The first section demonstrates that Khaqani, much like James, locates the truth of a belief in its 'fruits.' Sufi teachings acquire meaning only insofar as they lead to existential, cognitive, or ethical transformations. At this level, faith emerges as a transformative force, fostering tranquility, unified perception, and a coherent mode of existence.

The second section analyzes the practical utility of doctrinal elements. Here, Sufi beliefs find their criterion of truth in their 'function': the alleviation of greed and anxiety, mental clarity, soul purification, and spiritual development. From this perspective, faith functions as an instrument for structuring experience, remaining true insofar as it 'works' and elevates the individual toward a higher personal or social state.


The third section examines the domain of realization, where Khaqani's Sufi teachings are embodied in practice. Faith manifests across multiple dimensions: ontologically, as spiritual nobility and transcendence; epistemologically, as unity and spirituality; and ethically, as purity and compassion. Within these domains, meaning is transferred from mind to life, and the truth of belief becomes concrete through human action.


Accordingly, Khaqani's Sufism may be characterized as a form of 'mystical pragmatism'—a system in which Sufi belief derives its validity not from correspondence with an external reality, but from its continued fruitfulness and functional efficacy. Like William James, Khaqani seeks truth not in fixed essences but in the lived power of action.

Ultimately, Khaqani emphasizes the consequences of Sufi beliefs, often articulating their benefits through implicit or overarching terms such as 'spiritual attainment' and 'kingship.' This tendency reflects both the inherent limitations of language in conveying mystical states and a potential for deliberate discretion regarding esoteric truths within Sufi discourse.

Keywords: Sufism, Khaqani, Pragmatism, William James.

پراگماتیسم در تصوف خاقانی

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

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

چکیده

با وجود پژوهش‌های گسترده درباره خاقانی، بُعد کارکردی تصوف او کمتر از منظر فلسفه عمل‌گرایی مورد مطالعه قرار گرفته است. مقاله حاضر با هدف بازخوانی تصوف خاقانی به مثابه تجربه‌ای زیسته و آزمون‌پذیر در پرتو معیارهای پراگماتیستی سامان یافته است. مسئله اصلی این مقاله بررسی همانندی میان تحقق تجربی آموزه‌های صوفیانه در دستگاه تصوف خاقانی و صدق عملی باور در فلسفه پراگماتیسم ویلیام جیمز است. روش پژوهش، تحلیل کیفی- تطبیقی است. داده‌ها از آثار منظوم و منثور خاقانی و گزارش‌های تاریخی تذکره‌ها استخراج و بر اساس سه سطح مفهومی «نتیجه»، «فایده» و «ساحت تحقق» تحلیل شده‌اند. یافته‌ها یادآوری می‌کنند که آموزه‌های صوفیانه خاقانی همچون خلوت، عزلت، عشق، فقر و فنا، واجد کارکردهای تجربی‌اند و تا آنجا که در زیست روانی، اخلاقی و اجتماعی انسان اثر داشته باشند از نظر او صادق‌اند. تصوف وی، همانند دستگاه فلسفی جیمز، حقیقت را نه در ماهیت‌های ثابت، بلکه در قدرت عمل؛ یعنی نتیجه و فایده زیستی ایمان می‌جوید. بر این پایه، تصوف خاقانی، نظامی از «صدق عملی باور» را پدید می‌آورد که در آن، معنی، تنها در بستر تجربه و زیست انسانی تحقق می‌پذیرد.

واژگان کلیدی: تصوف، خاقانی، پراگماتیسم، ویلیام جیمز.

۱. مقدمه

در میان شاعران قرن ششم هجری، خاقانی شروانی چهره‌ای برجسته است که شعر او بین دو قلمرو عقل - عرفان و تأمل - تجربه، نوسان دارد. با وجود جایگاه برجسته این شاعر در ادبیات فارسی، غالب پژوهش‌های پیشین، تصوف خاقانی را تنها از منظر زبانی یا تعلیمی بررسی کرده‌اند و کمتر به کارکرد عملی اندیشه او در زیست صوفیانه وی توجه نشان داده‌اند. این در حالی است که در دیوان، *تحفة‌العراقین* و *منشآت خاقانی*، آموزه‌هایی چون خلوت، عزلت، عشق، فقر و فنا نه مفاهیمی انتزاعی، بلکه تجربه‌هایی عینی‌اند که بر کنش، زیست و نگرش شاعر تأثیر مستقیم دارند.

علاوه بر این، در فلسفه ویلیام جیمز^۱، پراگماتیسم^۲ روشی برای فهم حقیقت بر پایه پیامدهای عملی باورهاست. جیمز حقیقت را نه امری مطلق، بلکه کارکردی از تجربه می‌داند و ارزش هر باور را در میزان اثرگذاری آن بر زندگی فردی و اجتماعی می‌سنجد. بر این اساس، می‌توان پرسید آیا تصوف خاقانی - در سطح زیست و اندیشه - بر مبنای اصول پراگماتیستی ویلیام جیمز قابل تبیین است؟

مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که تا چه حد می‌توان تصوف خاقانی را بر اساس منطق پراگماتیستی ویلیام جیمز، به مثابه نظامی زیسته و کارکردی تفسیر کرد؛ نظامی که در آن، ایمان و عرفان از سطح مفهوم به ساحت عمل و تجربه گسترش می‌یابند؟

۲. اهداف و ضرورت پژوهش

این پژوهش دو هدف اصلی را دنبال می‌کند: اول، بازخوانی تصوف خاقانی از منظر تجربه زیسته و نشان دادن اینکه مؤلفه‌های صوفیانه در آثار او تنها مفاهیم تعلیمی یا صوری نیستند، بلکه رفتار و نگرش عملی را شکل می‌دهند. دوم، کاربست نظریه پراگماتیسم ویلیام جیمز برای تفسیر تصوف خاقانی و ارائه الگویی نو از «پراگماتیسم عرفانی» است که در آن، صدق و حقیقت بر پایه پیامدهای وجوی و معرفتی و اخلاقی سنجیده می‌شود.

1 James, W.

2 Pragmatism

۳. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مربوط به خاقانی را می‌توان در دو گرایش عمده طبقه‌بندی کرد: نخست، گروهی از محققان که او را شاعری عارف‌مشرّب دانسته‌اند و اندیشه‌هایش را منطبق با مبانی تصوف می‌شمارند. در این میان می‌توان به میرجلال‌الدین کزازی (رخسار صبح، ۱۳۶۸)، سیدعلی اصغر میرباقری فرد (گنج فقر، ۱۳۸۲)، فریده داودی مقدم (پیرامون عرفان خاقانی، ۱۳۸۴)، محمدرضا ترکی (سر سخنان نغز خاقانی، ۱۳۹۸) و سعید مهدوی فر (خاقانی‌نامه، ۱۴۰۰) اشاره کرد. این پژوهش‌ها خاقانی را صوفی‌ای آگاه و اندیشمند می‌دانند که در مسیر فقر، فنا و رهایی از تعلقات دنیوی گام نهاده و آموزه‌های او را حاصل تجربه‌های زیسته‌ی وی و نه صرفاً بیانی شاعرانه شمرده‌اند.

در برابر، شماری دیگر از پژوهشگران، گرایش خاقانی به تصوف را زبانی، نمادین یا حتی انتقادی دانسته‌اند. در این گروه می‌توان از بدیع‌الزمان فروزانفر (سخن و سخنوران، ۱۳۸۷)، غفار کندلی هریسچی (خاقانی شروانی: حیات، زمان و محیط او، ۱۳۷۴)، نصرالله امامی (ارمغان صبح، ۱۳۷۵)، عبدالحسین زرین کوب (دیدار با کعبه‌جان، ۱۳۷۹)، معصومه معدن کن (عرفان خاقانی، ۱۳۸۰)، معصومه پیر (مقایسه شعر و اندیشه سنایی و خاقانی، ۱۳۹۲) و خداوردی عباس‌زاده و زهرا یوسف‌لو (در اقلیم دل، ۱۴۰۱). نام برد. این محققان بر این باورند که خاقانی در برابر تصوف رسمی موضعی نقادانه دارد و رویکرد وی بیشتر معرفت‌شناختی و عقل‌گرایانه است تا سلوکی و خانقاهی.

از این رو، پژوهش حاضر می‌کوشد با رویکردی تحلیلی و تطبیقی، آموزه‌های عملی تصوف خاقانی را از چشم‌انداز معیارهای صدق در فلسفه جیمز بازخوانی کند.

۴. روش پژوهش

این پژوهش با رویکرد تحلیل کیفی و در چارچوب «پراگماتیسم ویلیام جیمز» سامان یافته است. داده‌های تحقیق از استقرای نظام‌مند در آثار منظوم و منثور خاقانی و همچنین گزارش‌های تاریخی تذکره‌ها گردآوری شده‌اند. برای این منظور، متن‌های اصلی شامل دیوان اشعار (تصحیح ضیاءالدین سجادی، ۱۳۸۲) و نیز تصحیح علی عبدالرسولی، ۱۳۵۷

برای برخی رباعیات)، منشآت خاقانی (تصحیح محمد روشن، ۱۳۶۲) و تحفة‌العراقین (تصحیح یحیی قریب، ۱۳۵۹) با همراهی تذکره‌های کهن مبنای کار قرار گرفته‌اند.

در گام نخست، شعر و نثر خاقانی بررسی شد و کلیه ابیات و عباراتی را که دارای دلالت‌های عرفانی - سلوکی بودند، استخراج کردیم. از میان مصادیق شعری و نثری واجد وصف صوفیانه با ملاک‌های زیر، مصادیق نهایی را بر اساس دو شاخصه زیر برگزیدیم:

۱- دارای نشانه صریح یا ضمنی از «عمل یا کنش صوفیانه» باشند.

۲- دلالت بر نتیجه یا فایده فردی یا اجتماعی داشته باشند.

همچنین کوشیدیم گزارش‌های تاریخی تذکره‌ها را در حد لزوم گردآوریم تا سنجش با همراهی شواهد بیرونی پیش برود.

در گام دوم، داده‌های منتخب بر اساس روش تحلیل محتوای کیفی کدگذاری شدند. واحد تحلیل «بیت» یا «عبارت نثر» بود و هر واحد با سه کد محوری تحلیل شد: نتیجه، فایده و ساحت تحقق. این سه مقوله از درون‌مایه پراگماتیستی جیمز استخراج شده‌اند و به ترتیب بیانگر نتیجه سلوکی، فایده عملی و نهایتاً بستر ظهور نتیجه و فایده در زیست صوفیانه خاقانی هستند.

در گام سوم، یافته‌های به دست آمده در سه محور اصلی با مفاهیم کلیدی پراگماتیسم جیمز تطبیق داده شد و در پایان، داده‌ها در قالب جدول تحلیلی جامع سامان یافت تا نشان دهد چگونه هر آموزه صوفیانه در آثار خاقانی واجد اثر عملی و تجربی است و معیارهای پراگماتیستی صدق را محقق می‌سازد.

۵. مبانی نظری

به طور کلی پراگماتیسم جیمز بر پایه پنج اصل استوار است: قدرت عمل، ثمره زیسته، کارکرد ابزار، فرضیه مفید و گشودگی تجربی. جزئیات هر یک از اصول بیان شده در ادامه تشریح شده است.

۱-۵. قدرت عمل

هر تصویری که بتوانیم بر آن سوار شویم، هر تصویری که ما را از یک جزء تجربه به جزء دیگر منتقل کند، اشیا را به نحو رضایت‌بخشی پیوند دهد، به طرزى مطمئن کار کند...، به همان اندازه صحیح است... حقیقت تصورات ما همان قدرت «عمل» آنهاست (جیمز، ۱۳۷۰: ۴۸).

۲-۵. ثمره زیسته

روش پراگماتیستی در چنین مواردی عبارت است از کوشش برای تفسیر هر مفهومی به کمک ردگیری پیامدهای عملی مربوط به آن...؛ اگر هیچ‌گونه تفاوت عملی یافت نشود، هر نزاعی بیهوده است (همان: ۴۰).

۳-۵. کارکرد ابزاری

باورها، لزوماً حقیقت نیستند، بلکه ممکن است ابزاری برای ساماندهی تجربه باشند و در این صورت نیز، فایده‌مندند (همان: ۴۸).

۴-۵. فرضیه مفید

مطابق اصول پراگماتیسم، فرضیه‌ها هم با وجود جنبه انتزاعی آنها در صورتی که منشأ نتایج مفید برای زندگی باشند، قابلیت تصدیق دارند به شرطی که این نتایج با سایر اجزای مفید زندگی ناهمخوان نباشند (همان: ۱۷۶).

۵-۵. گشودگی تجربی

پراگماتیسم هیچ‌گونه پیشداوری ندارد و اصل را بر امکان آزمون باورها می‌گذارد و این امکان را نیز به عنوان کارآمدی عملی آن باور در نظر می‌گیرد و تجارب عرفانی و رازورانه را هم از این منظر، ذیل امور قابل تصدیق عملی قرار می‌دهد (همان: ۶۱).

خلاصه آنچه از اصول بنیادین پراگماتیسم جیمز بیان شده، در جدول (۱) ارائه شده

است.

جدول ۱. اصول بنیادین پراگماتیسم (جیمز، ۱۳۷۰)

شماره صفحه	تعریف کاربردی	اصول پراگماتیسم
۴۸	حقیقت هر باور در نیروی عملی آن نهفته است.	قدرت عمل
۴۰	سنجش صدق هر مفهوم بر پایه نتایج زیسته و عینی آن است.	ثمره زیسته
۴۸	اندیشه، ابزار سازمان‌دهی تجربه است نه بازنمایی صرف واقعیت.	کارکرد ابزاری
۱۷۶	هیچ باور مفیدی را نمی‌توان نادرست دانست اگر به زندگی سود برساند.	فرضیه مفید
۶۱	تجربه‌گرایی بی‌تعصب و پذیرش همه ساحت‌های قابل آزمون برای زیستن.	گشودگی تجربی

منبع: جیمز، ۱۳۷۰

بنابراین، در دستگاه فکری ویلیام جیمز، معیار صدق نه مطابقت صوری اندیشه با واقعیت، بلکه «قدرت عمل» آن در سامان‌دهی تجربه انسانی است. او بر این باور است که ارزش هر اندیشه در «فایده» عملی آن برای بهبود زیست انسان نهفته است. به بیان دیگر، هر اندیشه تا زمانی صادق است که در تجربه «کار کند» و بتواند فرد را از وضعی در زیستن به وضعی دیگر منتقل سازد. بر این اساس، حقیقت، مفهومی زنده و جاری است که در کنش و پیامدهای عملی باورها تحقق می‌یابد، نه در انطباق نظری آن‌ها با واقعیت. با این همه، برداشت ما از اصول پنجگانه بالا، این است که به طور کلی در دستگاه فلسفی جیمز، باور صادق؛ یعنی باور دارای: الف- نتیجه، ب- فایده و ج- ساحت تحقق باشد. ناگفته نگذاریم که ممکن است یک باور، مانند باور به سودمندی «کار»، «نتیجه» ثروت بدهد و در عین حال، این ثروت، روی هم انبار شود و برای صاحبش فایده واقعی دنیوی یا اخروی ایجاد نکند. در این صورت، باور به سودمندی «کار»، «نتیجه» داشته است، اما «فایده» نداشته است. این مثال، تمایز «نتیجه» و «فایده» را نشان می‌دهد. در فحوای فلسفه پراگماتیسم، چنین تمایزی وجود دارد. چگونگی تطابق این سه مفهوم را با اصول پراگماتیسم در جدول (۲) نشان داده‌ایم.

جدول ۲. تطابق مؤلفه‌های تحلیلی پژوهش با اصول پراگماتیسم ویلیام جیمز

مؤلفه	اصول پراگماتیسم	تبیین تطابق
نتیجه	ثمره زیسته، گشودگی تجربی	«نتیجه» در پژوهش حاضر، همان «ثمره زیسته» در فلسفه جیمز است؛ حالتی از تعادل، رضا یا شهود که در تجربه فردی تحقق می‌یابد. بدین‌سان، «نتیجه» نخستین معیار عینی در ارزیابی کارکرد حقیقت به شمار می‌آید. «گشودگی تجربی»؛ یعنی اینکه باور، قابلیت آزمون تجربی داشته باشد، بدین معنی است که دست‌کم یک جا نتیجه‌ای ملموس پدید آورده باشد.
فایده	قدرت عمل، فرضیه مفید، کارکرد ابزاری	«فایده» بیانگر کارکرد نتیجه است؛ همان قدرت عملی که در فلسفه جیمز ملاک صدق شمرده می‌شود. اندیشه، زمانی صادق است که در روان و رفتار انسان «کار کند» و تجربه‌ای تازه بیافریند. این مؤلفه با اصل «فرضیه مفید» نیز مرتبط است، زیرا اگر نتیجه یک باور برای زندگی انسان مفید باشد، خود دلیلی بر صدق آن خواهد بود. «فایده» با اصل «کارکرد ابزاری» هم متناظر است، زیرا اندیشه در منطق جیمز ابزاری است برای سامان‌دهی تجربه، نه بازنمایی صرف واقعیت.
ساحت تحقق	گشودگی تجربی	این مؤلفه، برآیند پنج اصل پراگماتیسم است؛ به این معنی که نتیجه و فایده، نه صرفاً در یک سطح از واقعیت، مثلاً سطح علوم طبیعی، بلکه در میدان‌های متعدد زیست انسانی امکان بروز دارند و دقت در این باره که نتیجه و فایده‌اش برای کدام میدان زیست - اعم از وجوی، معرفتی و اخلاقی است - ما را از تنگ نظری برای ستجش صدق آن باز می‌دارد.

اکنون به تحلیل باورهای صوفیانه خاقانی از چشم‌انداز این سه مؤلفه پراگماتیستی می‌پردازیم.

۶. بخش اول: نتیجه (حقیقت در پیامد)

چنان که گذشت، از دیدگاه جیمز، ارزش اولیه هر باور به نتایجی است که در تجربه انسانی می‌آفریند. اگر باوری نتواند تغییری در احساس، رفتار یا حیات اخلاقی انسان ایجاد کند،

فاقد حقیقت است. در واقع، نتیجه در فلسفه جیمز، همان لحظه تبلور حقیقت در زیست عینی است: ایمان تا جایی حقیقی است که در زندگی کار کند.

در عرفان خاقانی نیز آموزه‌ها نه به عنوان مجموعه‌ای از مفاهیم نظری، بلکه به مثابه نیروهایی زنده و دگرگون‌ساز در حیات انسان مطرح‌اند. آموزه دینی یا عرفانی تا زمانی معتبر است که در روان، رفتار یا مناسبات اجتماعی اثر بگذارد و نتیجه‌ای قابل شناسایی پدید آورد. این نتیجه می‌تواند رضا، وحدت، یا حتی تحول در ارزش‌های اخلاقی باشد. به همین دلیل، در تحلیل خاقانی بر اساس منطق پراگماتیستی، «نتیجه» نه پایان تأمل، بلکه آغاز تحقق معناست. به عبارت دیگر، برای داوری درباره هر آموزه، باید دید آیا در زندگی شاعر اثری پایدار گذاشته است یا خیر. نمونه‌های زیر برای درک این رهیافت، بسنده‌اند:

۶-۱. طلب و وصال؛ حرکت از کوشش به کشش

بس که در بحر طلب چون صبح شست افکنده‌ام تا در آن شست سبک صید گران آورده‌ام...
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۲۵۵)

کاربرد «بس که» نشان می‌دهد طلب در این بیت، حرکتی زنده و مداوم است؛ کنشی که نتیجه‌اش «صید گران» وصال است. در اینجا «صید گران» نشانه ثمربخشی عملی سلوک است، نه صرف آرزو.

در دستگاه فکری جیمز نیز هر تجربه ایمانی باید ما را از «جزئی از تجربه» به «جزئی دیگر» منتقل کند (جیمز، ۱۳۷۰: ۴۸). طلب برای خاقانی هم تا آنجا حقیقی است که به تغییری محسوس - وصال - بینجامد.

جامی با استناد به اشعار خاقانی می‌نویسد: «وی را ورای طور شعر، طور دیگر بوده است که شعر در جنب آن گم بوده» (جامی، ۱۳۳۶: ۶۰۷) و احتمالاً منظور او همین شست افکنند خاقانی در بحر طلب بوده است؛ جایی که طلب در دریای درون سالک تحقق می‌یابد و به نتیجه معنوی صید گران وصال منتهی می‌شود.

۲-۶. خودپسندی و پسندیدگی؛ سیر از فردیت به جمعیت

خود را مپسند دل‌پسند همه باش نقصان بپذیر و سودمند همه باش
(خاقانی، ۱۳۵۷: ۹۱۲)

ترك تعلقات نفس نزد خاقانی، عملی آگاهانه و دارای نتیجه بوده است، نه ریاضتی صوری. آذر بیگدلی در آتشکده می‌نویسد: «آخر الامر صاحب ترك و تجرید شده، به ریاضات و مجاهدات، باطن را چون ظاهر آراسته» (آذر بیگدلی، ۱۳۳۶: ۱۵۰). این گزارش نشان می‌دهد ضمن بیت بالا، «خود را مپسند» خاقانی خطاب به خویش است با نتیجه‌ای آگاهانه که همان «دل‌پسند همه» بودن باشد؛ همچنان که «نقصان بپذیر» وی به نتیجه «سودمند همه» بودن می‌رسیده است.

۳-۶. عشق؛ عامل توحید

از همه عالم کران خواهم گزید عشق دلجویی به جان خواهم گزید
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۱۶۹)

این بیت باید با جابه‌جایی دو مصراع خوانده شود تا معنای واقعی آن ظهور پیدا کند: عشق، انسان را به قطع تعلقات و نهایتاً توحید می‌رساند. معصوم‌علی‌شاه شیرازی در طرائق‌الحقایق، خاقانی را «عارف ربانی» می‌نامد و بر تفوق او در عرفان نسبت به استادش فلکی تأکید می‌کند (معصوم‌علی‌شاه، ۱۳۹۸، جلد ۲: ۶۲۵). کاربرد این لقب برای خاقانی از آن روست که عشق، نزد وی، عامل توحید بوده که آغاز رسیدن به مقام عارفان ربانی است.

در فلسفه‌ی جیمز نیز ایمان حقیقی باید در بحران زندگی نیرویی آرام‌بخش فراهم آورد (جیمز، ۱۳۷۰: ۶۱). به این ترتیب، عشق خاقانی مصداق همان نیروی آرام‌بخش است؛ باوری که کارکرد آن، یکسو گریستن است.

۶-۴. رهایی از دوگانگی؛ وحدت در عمل

خار راه خود منم، خود را ز خود فارغ کنم تادوئی یکسو شود، هم من تو گردم، هم تو من
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۶۵۳)

در این بیت، وحدت به مثابه تجربه‌ای عملی مطرح است. خاقانی با «فارغ کردن خود از خویش» بر دوگانگی انسان و خدا فائق می‌آید و به تجربه وحدت می‌رسد. تجربه وحدت با تجربه توحید تفاوت دارد. اگر تجربه توحید یکسو نگریستن باشد، تجربه وحدت، یکسان زیستن است. رضاقلی خان هدایت در *ریاض‌العارفین* همین تحول را چنین خلاصه می‌کند: «آخر الامر سالک مسلک تجرید و ناهج منهج تفرید گشت» (هدایت، ۱۳۸۵: ۳۶۵). این تعبیر، نشان از تحقق وحدت یا همان یکسان زیستن در سیر معنوی خاقانی دارد. منظور از یکسان زیستن، جلوگیری از پیریشانی روح به وسیله تجمیع نیروهای درونی در یک نیروی واحد و تمرکز آن بر هدفی برتر است.

۶-۵. درد؛ ژرفای معرفتی ایمان

دردی که مرا هست، به مرهم نفروشم ور عافیتش صرف دهی، هم نفروشم
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۷۹۰)

خاقانی درد را به مثابه ابزار شناخت و ژرفای ایمان می‌بیند و تنها از این روست که آن را به مرهم و حتی عافیت نمی‌فروشد. این درد، عامل تقویت ایمان و لذا همزاد معرفتی آن است. امین احمد رازی و پس از او آذر بیگدلی هر دو اشاره دارند که «ذوق فقر و درویشی دامن‌گیر وی شد» و همین ذوق به ترک ملازمت شاه؛ یعنی ترک ظواهر به عنوان نتیجه عملی ایمان انجامید (رازی، ۱۳۷۸: ۱۴۴۷ و آذر بیگدلی، ۱۳۳۶: ۱۵۰). این گریز از ناز و نعمت دربار، همانا ترجمان عملی همین بینش است: رنج، مسیر آگاهی است.

۶-۶. جمع‌بندی بخش اول

در تمام این مصادیق، خاقانی حقیقت را در «نتیجه» می‌جوید؛ در تأثیر نهایی آموزه‌ها بر روان و رفتار. او همچون ویلیام جیمز، باور را نه به سبب مطابقت نظری، بلکه به سبب کارکردش در سامان‌دهی زندگی می‌سنجد. باور تا جایی معتبر است که در عمل کار کند و تغییر پدید آورد.

در زندگانی او نیز همین منطق برقرار است: از کناره‌گیری از دربار تا حبس شایران، از ترک تجمل تا سفر حج و از معاشرت با فقرا تا نظم *تحفة العراقرین*، همه مصادیق تحقق عینی ایمان‌اند. خاقانی آموزه‌های عرفانی را در زندگی آزمود و از سطح گفتار شاعرانه فراتر برد. او حدی بلیانی هم همین را یاد می‌کند که پس از رهایی از قید، «دیگر به صحبت ملوک مقید نشد و سفر حج را پیش گرفت» (اوحدی، ۱۳۸۹، جلد ۲: ۱۲۶۸).

۷. بخش دوم: فایده (حقیقت در کارکرد)

در نگاه ویلیام جیمز، «فایده»، مفهومی بنیادین برای سنجش حقیقت است. او در پراگماتیسم (جیمز، ۱۳۷۰: ۴۸-۴۰) تصریح می‌کند که حقیقت در ذات خود «چیزی زنده و در جریان» است، نه گزاره‌ای ایستا و جدا از زندگی. «از نگاه وی، هر اندیشه یا باور تنها زمانی صادق است که در تجربه و عمل انسانی کار کند، راهی بگشاید و بتواند ذهن را از حالتی به حالت دیگر منتقل سازد. در این معنی، فایده، همان معیار صدق است؛ باور مفید؛ یعنی باوری که در جریان زندگی، اثر عینی و قابل مشاهده بر جای می‌گذارد.

بر این اساس، حقیقت نه در انطباق نظری با واقعیت، بلکه در توان عملی یک اندیشه برای سامان‌دهی تجربه و بهبود زیستن نهفته است. این معنی در تصوف خاقانی نیز بازتابی روشن دارد، زیرا او هم معرفت و ایمان را در نسبت مستقیم با اثر عملی و اخلاقی آن می‌فهمد. جیمز تأکید می‌کند که باید از هر واژه «ارزش عملی» آن را بیرون کشید و در جریان تجربه آزمود (جیمز، ۱۳۷۰: ۴۵).

در تصوف خاقانی، «فایده» به معنای پیشروی یا فراروی در زیست روانی، اخلاقی یا اجتماعی انسان است. آموزه‌های صوفیانه از نظر وی تنها در صورتی واجد حقیقت‌اند که

بتوانند سالک را به این پیشروی یا فراروی سوق دهند. نمونه‌هایی که ادامه ارائه می‌شود از این رویکرد خاقانی پرده برمی‌دارند.

۱-۷. فقر؛ پایگاه اوج و عروج

در دیوان خاقانی، فقر نه نشانه نداری، بلکه در وهله اول، کنشی آگاهانه برای رهایی از ناخشنودی است:

سریر فقر تو را سرکشد به تاج رضا تو سر به جیب هوس در کشیده‌ای به خطا
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۱۰)

این فقر، نوعی عمل اخلاقی و تربیتی است که انسان را از اضطراب و حرص می‌رهاند و به آرامش درونی یا همان رضای صوفیانه می‌رساند. دولت‌شاه سمرقندی نیز تصریح می‌کند که در پایان عمر، «ذوق فقر و شکست نفس و صفای باطن دامنگیر خاقانی شد» و او از ملازمت دربار کناره گرفت تا به خدمت فقرا پردازد (سمرقندی، ۱۳۶۶: ۶۴-۶۳). اما این رضا، نتیجه فقر است. فایده‌اش چیست؟ فایده‌اش رسیدن به مقامی بالاتر از فقر است که با کاربرد مجازی تاج در مقابل سریر نشان داده می‌شود. از این چشم‌انداز، فقر، حکم سریر و رضا حکم تاجی دارد که روی آن سریر بر سر می‌گذارند و بدین گونه سلطنت معنوی را کامل می‌کنند. بر این پایه، «سلطنت فقر»ی که حافظ می‌گوید، تنها با رسیدن به رضا کمال می‌پذیرد.

۲-۷. خلوت و عزلت؛ تمرکز و روشن‌بینی

حصن جان ساز در جهان خلوت دو جهان ملک و یک زمان خلوت
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۷۴۹)

خلوت در نگاه خاقانی، شیوه‌ای برای تمرکز آگاهی یا به تعبیر او «حصن جان» است. در سکوت و تنهایی، ذهن از پراکندگی می‌رهد و به وضوح می‌رسد؛ نتیجه‌ای که خود،

فایده خویش است؛ زیرا یک لحظه آن از جهت حفاظت روح به «دو جهان، ملک»، می‌ارزد. یحیی قریب در مقدمه *تحفة العراقرین* تصریح می‌کند که خاقانی مانند سعدی صوفی‌گری را در «باطن صفا بخشیدن و از هوس و حرص رستن» می‌دانست، نه در ظواهر دلق‌پوشی (قریب، ۱۳۵۷: کط). این تصریح، مؤید همان معنای جیمزی «کارکرد شناختی ایمان» است: خلوت، ابزار روشن‌بینی است و فایده آن در وضوح تجربه و آرامش روانی ظاهر می‌شود. بی‌دلیل نیست که خاقانی در جای دیگر می‌گوید:

شاکرم از عزلتی که فاقه و فقر است فارغم از دولتی که نعمت و ناز است
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۸۲۸)

عزلت در نظر خاقانی، نه گوشه‌گیری منفعل، بلکه راهی برای بازسازی درون است. امین احمد رازی نیز در هفت اقلیم می‌نویسد: «ذوق فقر و درویشی دامن‌گیر وی شده و کار دنیا بر دلش سرد گردانید» (رازی، ۱۳۷۸: ۱۴۴۷). در این بیت «شاکرم» [زیرا] «فارغم» به عنوان فایده عملی «فاقه و فقر» یا دوری از نعمت و ناز مطرح است.

۳-۷. فنا؛ تمرکز آگاهی و زدودن دوگانگی

ای پنج نوبه کوفته در دار ملک لا لا در چهار بالش وحدت کشد تو را
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۳)

آموزه «فنا» در این بیان، نه به معنای نیستی مطلق، بلکه تمرکز آگاهی بر وحدت الهی و زدودن دوگانگی ذهنی است. خاقانی با به‌کارگیری رمز «لا» از ساحت نفی، گذر به مقام وحدت را تصویر می‌کند؛ یعنی لحظه‌ای که سالک از پراکندگی ادراک و تکثر خودآگاهی عبور کرده و به آگاهی یگانه می‌رسد. در اینجا هم «چهار بالش» مقامی بالاتر از «دار ملک» است و این مقام معنوی بالاتر «وحدت» که با واژه‌هایی محسوس از حوزه دلالت پادشاهی بیان شده است، همان فایده «لا» است؛ فایده‌ای که در بیتی دیگر آن را با تغییر «الا» بیان می‌دارد:

جولانگه توز آن سوی الاست گر کنی هژده هزار عالم از اینسوی لا رها
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۳)

۴-۷. عدم؛ پل عبور به جاودانگی

اول غسلی بکن زین سوی نیل عدم پس به تماشا گذر ز آن سوی مصر بقا
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۳۵)

عدم نزد خاقانی، بیشتر به معنای عالم مرگ است:

غمگساران فرو شدند افسوس کز عدم کس نشان نخواهد داد
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۱۶۷)

ولی گاه به معنای عالم فنای عرفانی است و در بیت بالاتر معنای اخیر را می‌رساند. خاقانی با کاربرد تعبیر «نیل عدم» و تمسک به عمل غسلی که در این نیل صورت می‌گیرد، نتیجه ناگفته این کار را تطهیر دانسته است و فایده آن را رسیدن به مصر بقا شمرده است. به عبارت دیگر، عدم برای ورود به بقا، حکم رود نیل را برای ورود به مصر دارد؛ جاودانگی باید از مسیر نیستی بگذرد.

۵-۷. جمع‌بندی بخش دوم

در تمام نمونه‌های یادشده، حقیقت در دستگاه فکری خاقانی نه در نظریه، بلکه پس از نتیجه در فایده آن معنی می‌یابد. آموزه‌های صوفیانه به محض صوفیانه بودن، صادق نیستند، بل زمانی صادق‌اند که در زیست فردی و اجتماعی سالک کار کنند. بنابراین، «فایده» در تصوف خاقانی معیار بالاتری برای سنجش صدق است: باورها تا آنجا معتبرند که سطح انسان را از آنجا که هست پیشتر یا فراتر ببرند و انسان را به شکرگزاری وادارند؛ وگرنه حتی با داشتن نتیجه‌ای قابل شناسایی، بی‌فایده و چه‌بسا پسرفت یا حتی فرورفت خواهند بود.

۸. بخش سوم: ساحت تحقق (حقیقت در واقعیت)

ویلیام جیمز در پراگماتیسم تصریح می‌کند که روش پراگماتیستی یک «شیوه جهت‌گیری» است، نه یک نظام جزم‌اندیش. این شیوه در عمل یعنی «روی گرداندن از اولیات، اصول، مقولات و ضروریات تصویری و روی کردن به سوی چیزهای آخرین، ثمرات، نتایج و امور واقع» (جیمز، ۱۳۷۰: ۴۶). به عبارت دیگر، ارزش و معنای هر ایده در نتایج و فواید زیسته آن است، نه در ماهیت‌های انتزاعی و ذات‌گرایانه. در فلسفه ویلیام جیمز، «تحقق» نقطه تلاقی اندیشه و تجربه است؛ همان جایی که معنی از سطح مفهوم به عرصه زیست عینی و اخلاقی انتقال می‌یابد. او در پراگماتیسم می‌نویسد: «روش پراگماتیکی، روی گرداندن از اصول ثابت و روی آوردن به ثمرات و امور واقع است» (همان). به بیان دیگر، ساحت تحقق میدان ظهور حقیقت است؛ جایی که باور دینی در کنش انسانی تجسد می‌یابد و در بستر زندگی معنی پیدا می‌کند.

در تصوف خاقانی نیز ایمان از مرحله اندیشه به مرحله تحقق گذر می‌کند. آموزه‌های او در خلأ باقی نمی‌مانند، بلکه در زندگی شاعر و زیست اجتماعی وی مصداق می‌یابند. همان‌گونه که دولت‌شاه سمرقندی روایت می‌کند، پس از گریز خاقانی از دربار و زندان شابران، «دیگر به ملازمت مشغول نشد و درد طلب دامن‌گیر او گشت و مشرب فقر دریافت و به عزیمت حج از شروان بیرون آمد» (سمرقندی، ۱۳۶۶: ۶۴). این تغییر جهت از قدرت به فقر از وابستگی به آزادی، همان انتقال از ایمان ذهنی به تحقق عملی است؛ همان چیزی که جیمز آن را «تجربه کارکردی ایمان» می‌خواند. از این چشم‌انداز، ساحت تحقق، همان حوزه کارکرد باور است و نمونه‌هایی که در ادامه ارائه شده است، گویای آنند.

۸-۱. از کودکی به مردی و از فنا به بقا: تحقق وجودی ایمان

طفلی هنوز بسته گهواره فنا مرد آن زمان شوی که شوی از همه جدا
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۱۵)

خاقانی در این بیت، ایمان را فرآیند بلوغ وجودی می‌بیند؛ جدا شدن از وابستگی‌ها و میل‌ها که ماجرای جدا شدن «طفل» از «گهواره» را به یاد می‌آورد، شرط رسیدن به پایگاه «مرد» بودن و بزرگ زیستن است. این تحول روانی، نمونه‌ای تاریخی از تحقق ایمان در ساحت وجودی است: ایمان به جاودانگی، پس از جدایی از عالم فنا. این ساحت تحقق را در بیت زیر نیز می‌یابیم:

می‌کوش که گم کرده دلدار آبی کز گمشدگی مگر پدیدار آبی
(همان، ۱۳۵۷: ۹۲۸)

بر پایه این بیت، فنا نزد دلدار نه نشانه نیستی، بلکه مقدمه بقا و بنابراین، بخشی از مرحله تحقق وجودی ایمان است. سالک باید از گمشدگی نزد دلدار بگذرد تا به پدیداری نزد یار برسد. سید حسین آموزگار در مقدمه *تحفة العراقرین* به همین نکته اشاره دارد؛ آنجا که می‌نویسد خاقانی در جوانی «از مناهی توبه نمود و قدم بر راه فقر و فنا نهاد و ابواب معرفت و اشراق به رویش گشاده گردید» (آموزگار، ۱۳۳۴: ۸-۱۱).

۸-۲. از کثرت به وحدت و از صورت به معنی: تحقق معرفتی ایمان

هر زمان زین سبز گلشن رخت بیرون می‌برم عالمی از عالم وحدت به کف می‌آورم
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۲۴۷)

خاقانی در این بیت، تجربه وحدت را در بستر زیست عینی بیان می‌کند. او با عبور از «گلشن کثرت» به «عالم وحدت» می‌رسد؛ رسیدنی که نه صرفاً ذهنی، بلکه «به کف آوردنی» است. جامی در *نفحات الانس* با اشاره به همین رویکرد می‌نویسد: «سخنان وی بر

این معنی شاهد است که وی را از مشرب صافی صوفیان، شربی تمام بوده است» (جامی، ۱۳۳۶: ۶۰۸). در فلسفهٔ جیمز هم، ارزش هر اندیشه در آن است که بتواند اجزای پراکندهٔ تجربه را به نحوی رضایت‌بخش پیوند دهد و از کثرت به انسجام برساند (جیمز، ۱۳۷۰: ۴۸). از این منظر، وحدت خاقانی تحقق عینی همان انسجام معرفتی است که جیمز از آن به «هماهنگی تجربه» تعبیر می‌کند و بنابراین، در ساحت تحقق معرفتی ایمان می‌گنجد. همچنین است بیت زیر:

ای منکر جان معنی‌اندیش کز صورت و جامه نگذری بیش
(خاقانی، ۱۳۵۷: ۲۰۰)

در این بیت، خاقانی مرز میان تصوف صوری و تصوف حقیقی را روشن می‌کند. از این منظر ایمان صادق، نه در «صورت و جامه» یا دلق و خرقه، بلکه در درون انسان تحقق می‌یابد؛ در «جان معنی‌اندیش». این گذار از ظاهر به باطن، همان تحقق معرفتی ایمان است؛ حرکتی از نماد به معنی و از تظاهر به حقیقت. از دیدگاه جیمز نیز ایمان باید در «حیات خصوصی انسان» عمل کند و در خاکی‌ترین واقعیت‌ها حضور یابد (جیمز، ۱۳۷۰: ۶۱).

۳-۸. از فقر به صفا و از نیکی با خوبان تا نیکی با بدان: تحقق اخلاقی ایمان

خاقانیا عروس صفا را به دست فقر هر هفت کن که هفت تنان در رسیده‌اند
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۸۷۰)

فقر در این بیت ابزار تزکیه است، نه رنج بی‌ثمر، زیرا «عروس صفا» را می‌آراید تا این عروس، شایستگی همنشینی با «هفت تنان» یا اولیاءالله را به دست آورد. در اینجا با تحقق اخلاقی ایمان مواجهیم؛ ایمان، درون انسان را می‌آراید. وقتی آذر بیگدلی می‌نویسد که خاقانی «به ریاضات و مجاهدات باطن را چون ظاهر آراسته» است (آذر بیگدلی، ۱۳۳۶: ۱۵۰) به این ساحت از تحقق ایمان اشاره دارد.

خاقانی در منشآت هم می‌نویسد: «عارف صوفی صفت است، مکافات بدان به بد کردن شیمت او نیست» (خاقانی، ۱۳۶۲: ۳۴۳). این جمله، نقطه اوج تحقق اخلاقی ایمان نزد خاقانی است. ایمان در اینجا از مرحله احساس به مرحله رفتار می‌رسد. به تعبیر اوحدی بلیانی، پس از رهایی از حبس، خاقانی «به صحبت ملوک مقید نشد» و به خدمت اهل فقر پرداخت (اوحدی، ۱۳۸۹، جلد ۲: ۱۲۶۸). این کنش، مبتنی بر تحقق اخلاقی باور است، زیرا از دگرگونی درون به تغییر بیرونی منجر می‌شود. همچنین در دستگاه اندیشگی جیمز، چنین رفتاری مصداق ایمان حقیقی است؛ باوری که «در جریان زندگی انسانی تأثیری واقعی دارد» (جیمز، ۱۳۷۰: ۶۱).

۸-۴. جمع‌بندی بخش سوم

از دیدگاه خاقانی، ایمان نه امری انتزاعی، بلکه فرآیندی زنده و در حال شدن است. او همانند ویلیام جیمز، حقیقت را در نتایج زیسته ایمان جست‌وجو می‌کند؛ هر آموزه تا آنجا معنی دارد که در زندگی فردی و اجتماعی کار کند و ثمر دهد. از منظر تاریخی نیز زندگی خاقانی تحقق عینی همین نگرش است: از ترک دربار و سفر حج تا معاشرت با اهل تصوف و سرودن *تحفة العراقین*، هر گام او، جلوه‌ای از ایمان مجرب است. به نوشته اوحدی بلیانی، وی پس از گذران دوران حبس، «صوفیانه و مجردانه به زیارت بیت‌الله شتافت» (اوحدی، ۱۳۸۹: ۱۲۶۸). این سیر از زندان به زیارت، تجلی همان «ساحت تحقق» است که در دستگاه تصوف خاقانی به شکل سه ساحت تحقق وجودی، معرفتی و اخلاقی درآمده است.

۹. استقرای مصادیق دیگری از باورهای صوفیانه خاقانی و نتایج و فواید و

ساحات تحقق آنها

در ادامه، صدق پراگماتیک را در دیگر مصادیق باورهای صوفیانه خاقانی به صورت مجمل با استفاده از جدول (۳) می‌سنجیم تا پژوهش در این باره به حد کفایت استقرا برسد.

جدول ۳. پاری از سایر مصادیق باورهای صوفیانه خاقانی، نتایج، فواید و ساحات تحقق آن‌ها

مصدق	شاهد مثال	نتیجه	فایده	ساحت تحقق	توضیح لازم
رها کرن نقش عیسی (: عالم صورت)	نفس عیسی جست خواهی راه کن سوی فلک / نقش عیسی در نگارستان راهب کن رها (خاقانی، ۱۳۸۲: ۱)	جستن نفس عیسی (: دم روح پرور)	-	وجودی	-
برون کردن جوشن صورت و طلب دل	جوشن صورت برون کن در صف مردان در آ / دل طلب کز دار ملک دل توان شد پادشا (همان)	درآمدن در صف مردان خدا	پادشاه شدن	وجودی	پادشاه در اینجا، رمز ولی الله است.
قطع تعلق از خود	تا تو خود را پای بستی باد داری در دو دست / خاک بر خود پاش کز خود هیچ نگشاید تو را (همان)	گشایش (معنوی)	-	وجودی	-
جدا افتادن از صفات خود	با تو قرب قاب قوسین آنگه افتد عشق را / کز صفات خود به بعد المشرقین افتی جدا (همان)	قرب الهی	-	معرفتی	-
عزلت	شرب عزلت ساختی از سر ببر باد هوس / باغ وحدت یافتی از بن بکن بیخ هوا (همان ۱)	از سر بردن باد هوس	-	اخلاقی	-
وحدت	شرب عزلت ساختی از سر ببر باد هوس / باغ وحدت یافتی از بن بکن بیخ هوا (همان)	کندن بیخ هوا	-	اخلاقی	-

ادامه جدول ۳.

مصادق	شاهد مثال	نتیجه	فایده	ساحت تحقق	توضیح لازم
عشق	چیست عاشق را جز آن کآتش دهد پروانه‌وار / اولش قرب و میانه سوختن و آخر فنا (همان ۱)	قرب، سوختن، فنا	-	وجودی	سیر پله‌پله به سوی حق
فقر	بر در فقر آی تا پیش آیدت سرهنگ عشق / گوید ای صاحب خراج هر دو گیتی مرحبا (همان)	پیش آمدن سرهنگ عشق	صاحب خراجی هر دو گیتی	وجودی	صاحب خراج، کنایه از پادشاه و رمز ولی الله
مصباح لا (): چراغ لا اله گفتن یا همان نفی ماسوی الله)	هر چه جز نور السموات از خدایی عزل کن / گر تو را مشکوه دل روشن شد از مصباح لا (همان)	روشن شدن مشکوه دل	عزل کردن هر چه جز نورالسموات از خدایی	معرفتی	عزل کردن هرچه جز نورالسموات از خدایی، کنایه از رسیدن به مقام توحید است.
عشق	از عشق ساز بدرقه پس هم به نور عشق / از تیه لا به منزل الا الله اندرآ (همان: ۳)	رفتن از تیه لا	اندرآمدن به منزل الا الله	معرفتی	لا مجاز از لا اله و کنایه از نفی ماسوی الله است و الا الله کنایه از اثبات الله یا همان مقام توحید است.
لا	ای پنج نوبه کوفته در دار ملک لا / لا در چهار بالش وحدت کشد تو را (همان)	وحدت	چهاربالش	معرفتی	لا مجاز از لا اله و کنایه از نفی ماسوی الله است و چهاربالش وحدت استعاره از مقام پادشاهی توحید است که رمز ولی‌اللهی است.

ادامه جدول ۳.

مصادق	شاهد مثال	نتیجه	فایده	ساحت تحقق	توضیح لازم
رضا	الهی از دل خاقانی آگهی که در او / خزینه‌خانه عشق است در به مهر رضا (همان): (۱۰)	مهر بر در خزانه‌خان ه عشق	-	اخلاقی	کار «مهر»، محکم‌کاری است
مردن (فنا)	به بند دهر چه ماندی، بمیر تا برهی / که طوطی از پی این مرگ شد ز بند رها (همان): (۱۲)	رهایی از بند دهر	-	وجودی	-
فقر	جان را به فقر بازخر از حادثات از آنک / خوش نیست این غریب نوآئین در این نوا (همان: ۱۶)	بازخریدن جان از حادثات	-	وجودی	-
خاموشی	مرا بر لوح خاموشی الف، ب، ت نوشت اول / که دردسر زبان است و ز خاموشی‌ست درمانش (همان: ۲۰۹)	درمان دردسر	-	اخلاقی	دردسر کنایه از رنج‌های دنیوی است.
فقر	مرا چون دعوت عیسی‌ست عیدی هر زمان در دل / دلم قربان عید فقر و گنج گاو قربانش (همان: ۲۱۱)	هر زمان در دل، عید داشتن	گنج گاو را به دست آوردن	وجودی	گنج گاو، از گنج‌های افسانه‌ای و نماد ثروت معنوی است.
خرابات مغان	مغان را خرابات کهف صفا دان / در آن کهف بهر صفا می‌گریزم (همان: ۲۸۹)	صفا	-	اخلاقی	خرابات مغان نماد وارستگی از تمام تعلقات است.

ادامه جدول ۳.

مصدق	شاهد مثال	نتیجه	فایده	ساحت تحقق	توضیح لازم
رضا	چو غوغا کند بر دلم نامرادی / من اندر حصار رضا می‌گریزم (همان: ۲۹۱)	حصار بودن	-	وجودی	-
عشق	بقا دوستا، به، فنا عاشقان را / من آن عاشقم کز بقا می‌گریزم (همان)	فنا	-	وجودی	-
رضا	گرچه ز روی قضا بر تو ستم‌ها رود / جز به رضا روی نیست دفع ستم ساختن (همان): (۳۱۶)	دفع ستم قضا	-	اخلاقی	-
عزلت	درگذر از آب و جاه پایه عزلت گزین / کز سر عزلت توان ملک قدم داشتن (همان): (۳۱۷)	ملک قدم	-	وجودی	عزلت به ملک قدم می‌انجامد؛ داشتن ملک قدم همان پادشاهی معنوی است.
عشق	دل عاشق به جان فروناید / همتش بر جهان فروناید (همان): (۵۹۰)	قطع تعلق از جان و جهان	-	وجودی	-
عشق	کو نزل عاشقان که به منزل رسیده‌ایم / جان نورهان دهیم که نادیده دیده‌ایم (همان: ۶۲۸)	رسیدن به منزل	دیدن نایده (: شهود)	معرفتی	-

ادامه جدول ۳.

مصادق	شاهد مثال	نتیجه	فایده	ساحت تحقق	توضیح لازم
قناعت	تا دل من دل به قناعت نهاد / ملک جهان را به جهان باز داد (همان: ۷۶۵)	باز دادن ملک جهان به جهان	-	اخلاقی	باز دادن ملک جهان به جهان، کنایه از ترک دنیاست.
محقق راه بودن	آن‌ها که محققان راهند / در مسند فقر پادشاهند (همان: ۷۵۷)	مسند فقر	پادشاه بودن	وجودی	تحقیق به مسند فقر و پادشاهی معنوی می‌انجامد.
صفا	من که خاقانی‌ام این مایه صفا یافته‌ام / که به دل در حق بدخواه شدم نیکی خواه (همان: ۹۱۸)	نیکی خواه ی در حق بدخواه	-	اخلاقی	-
بی‌رنگی فقر	این رنگ ز فقر بی‌نشان است / بی‌رنگی، رنگ صوفیان است (خاقانی، ۱۳۵۹: ۲۰۱-۲۰۰)	رنگ صوفیان	-	اخلاقی	رنگ صوفیان، کنایه از آراستگی باطنی است.
صفا	صوفی که صفاست گوهرش را / چه کفش و چه تاج زر سرش را (همان: ۲۰۲)	مساوی دیدن کفش و تاج زر	-	اخلاقی	-

۱۰. بحث و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر کوشید تصوف خاقانی را در پرتو فلسفه پراگماتیستی و یلیام جیمز بازخوانی کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که اندیشه خاقانی، برخلاف تلقی‌های سنتی، مجموعه‌ای انتزاعی از مفاهیم عرفانی نیست، بلکه نظامی تجربی و کارکردی از «ایمان زیسته» است. در این دستگاه فکری، حقیقت نه در گزاره، بلکه در نتیجه، فایده و ساحت تحقق آشکار می‌شود؛ یعنی ایمان، زمانی راستین است که در روان، رفتار و زیست اجتماعی انسان اثر بگذارد.

در بخش نخست، روشن شد که خاقانی، همانند جیمز، صدق ایمان را در «ثمره آن» می‌جوید. آموزه‌های صوفیانه هنگامی واجد معنی هستند که به دگرگونی وجودی یا معرفتی یا اخلاقی منجر شوند؛ ایمان در این سطح، نیرویی زنده و تحول‌آفرین است که به آرامش و یکسو نگریستن و یکسان زیستن می‌انجامد.

در بخش دوم، تحلیل بر فایده عملی آموزه‌ها متمرکز بود. در اینجا، باورهای صوفیانه، معیار صدق خود را در «کارکرد» می‌یابند: در رهایی از حرص و اضطراب، در روشن بینی و تمرکز ذهن، در تزکیه نفس و در رشد معنوی. ایمان از این دیدگاه، ابزار سامان‌دهی تجربه است و تا زمانی صادق است که در زندگی کار کند و انسان را به سوی جایگاه فردی یا اجتماعی والاتر سوق دهد.

در بخش سوم، ساحت تحقق بررسی شد؛ جایی که آموزه‌های صوفیانه خاقانی در عمل تجسد می‌یابند. ایمان در سطوح گوناگون جلوه می‌کند: در ساحت وجودی به صورت مردانگی و جاودانگی، در ساحت معرفتی به صورت وحدت و معنویت و در ساحت اخلاقی، به صورت صفا و شفقت. در این ساحت‌ها، معنی از ذهن به زندگی منتقل می‌شود و صدق باور در کنش انسانی عینیت می‌یابد.

بنابراین، تصوف خاقانی را می‌توان نمونه‌ای از «پراگماتیسم عرفانی» دانست؛ نظامی که در آن، باور صوفیانه، نه در تطابق با واقع، بلکه در تداوم ثمر و کارکردشان برای زیست انسانی معنی می‌یابند. خاقانی همانند ویلیام جیمز، حقیقت را نه در ماهیت‌های ثابت، بلکه در قدرت عمل زیسته آن می‌جوید.

نهایتاً در جدول (۳)، دیدیم که خاقانی بیشتر بر نتایج باورهای صوفیانه متمرکز است و فواید آن‌ها را مقدر می‌گیرد و گاه از آن‌ها با تعابیر کلی «صاحب خراجی» و «پادشاهی» سخن می‌گوید و این واقعیت، نشان از ناگویایی زبان در برابر مقامات معنوی مترتب بر باورهای نتیجه‌مندی دارد که به آن‌ها پرداخته است و شاید همچنین حاکی از رازداری نسبت به اسرار عارفانه باشد.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

SajjadiNejad



<http://orcid.org/0000-0003-3565-5042>

SeyyedMorteza



<http://orcid.org/0000-0001-8026-8346>

Fouladi Alireza

منابع

- امامی، نصرالله. (۱۳۷۵). *ارمغان صبح*. (برگزیده قصاید خاقانی شروانی). تهران: انتشارات جامی.
- اوحدی بلیانی، تقی‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۹). *عرفات العاشقین و عرصات العارفین*. تصحیح ذبیح‌الله صاحب‌کاری و آمنه فخر احمد. نظارت علمی محمد قهرمان. ۸ مجلد. تهران: انتشارات مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- آذر بیگدلی، لطفعلی بیگ بن آقاخان. (۱۳۳۶). *آتشکده آذر*. تصحیح، تحشیه و تعلیق حسن سادات ناصری. تهران: انتشارات مؤسسه مطبوعاتی امیر کبیر.
- آموزگار، سیدحسین. (۱۳۳۴). *مقدمه تحفه الخواطر و زبده النواظر، تحفه العراقین خاقانی*. تهران: انتشارات روزنامه زندگی.
- پیر، معصومه. (۱۳۹۲). *مقایسه شعر و اندیشه سنایی و خاقانی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه حکیم سبزواری.
- ترکی، محمدرضا. (۱۳۹۸). *سر سخنان نغز خاقانی*. ۲ مجلد. تهران: انتشارات سمت.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۳۶). *نفحات الانس*. تصحیح مهدی توحیدی پور. تهران: کتابفروشی محمودی.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۷۰). *پراگماتیسم*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- خاقانی شروانی، بدیل بن علی. (۱۳۵۷). *دیوان*. تصحیح علی عبدالرسولی. تهران: چاپخانه مروی.
- خاقانی شروانی، بدیل بن علی. (۱۳۵۹). *مثنوی تحفه العراقین*. تصحیح و تعلیقات یحیی قریب. تهران: انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری انتشارات امیرکبیر.
- خاقانی شروانی، بدیل بن علی. (۱۳۶۲). *منشآت*. تصحیح محمد روشن. تهران: انتشارات کتاب فرزانه.
- خاقانی شروانی، بدیل بن علی. (۱۳۸۲). *دیوان*. تصحیح ضیاء‌الدین سجادی. تهران: انتشارات زوار.

- داودی مقدم، فریده. (۱۳۸۴). پیرامون عرفان خاقانی. مجموعه مقالات برگزیده همایش خاقانی شناسی. جلد ۱. ۲۵۹-۲۷۲. دانشگاه ارومیه.
- رازی، امین احمد. (۱۳۷۸). *هفت اقلیم*. جلد ۳. تصحیح، تعلیقات و حواشی سیدمحمدرضا طاهری. تهران: انتشارات سروش.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). *دیدار با کعبه جان*. تهران: انتشارات سخن.
- سمرقندی، دولت‌شاه بن علاءالدوله. (۱۳۶۶). *تذکره الشعرا*. محمد رضانی. (به همت). تهران: انتشارات پدیده خاور.
- عباس‌زاده، خداویردی و زهرا یوسف‌لو. (۱۴۰۱). در اقلیم دل. (بازتاب «دل» در شعر خاقانی). *فصلنامه بهارستان سخن*، ۱۹ (۵۸)، ۱۳۹-۱۶۰.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۷). *سخن و سخنوران*. تهران: انتشارات زوار.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۶۸). *رخسار صبح*. تهران: نشر مرکز.
- کندلی هریسچی، غفار. (۱۳۷۴). *خاقانی شروانی*. (حیات، زمان و محیط او). ترجمه میرهدایت حصاری. تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
- معدن‌کن، معصومه. (۱۳۸۰). عرفان خاقانی. *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، ۱۸۵ (۱)، ۷-۲۱.
- معصوم‌علی شاه شیرازی، محمد معصوم بن زین العابدین. (۱۳۹۸). *طرائق الحقایق*. محمدجعفر محجوب. (تصحیح). ۳ مجلد. تهران: انتشارات سنایی.
- مهدوی‌فر، سعید. (۱۴۰۰). *خاقانی‌نامه*. (مجموعه مقالات خاقانی شناسی، ده مقاله منتشر نشده). قم: انتشارات ادبیات.
- میرباقری‌فرد، سیدعلی‌اصغر. (۱۳۸۲). *گنج فقر*. (بررسی و تحلیل صوفیانه‌های خاقانی). *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم*، ۴۲ و ۴۳، ۱۰۹-۱۲۸.
- هدایت، رضاقلی‌خان. (۱۳۸۵). *ریاض العارفین*. تصحیح و تعلیقات ابوالقاسم رادفر و گیتا اشیدری. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Refrence

- Emami, N. (1996). *Armaghan-e Sobh (Selected Odes of Khaqani Shervani)*. Tehran: Jami Publications. [In Persian]
- Awḥadi Balyani, T. M. b. M. (2010). *Arafat al-Asheqin wa Arasat al-Arefin* (Z. Sahbikari & A. Fakhr Ahmad, Eds.; M. Qahraman, Scientific

- Supervisor; 8 Vols.). Tehran: Written Heritage Research Center Publications. [In Persian/Arabic]
- Azar Bigdeli, L. B. b. A. K. (1957). *Atashkadeh-ye Azar* (H. Sadat Naseri, Ed., Annotated & Commented). Tehran: Amir Kabir Publishing Institute. [In Persian]
- Amuzegar, S. H. (1955). *Introduction to Tohfath al-Khavater va Zobdat al-Navazer (Tohfath al-Iraqayn of Khaqani)*. Tehran: Zendegi Newspaper Publications. [In Persian]
- Pir, M. (2013). *Comparison of Sanai and Khaqani's Poetry and Thought* (Master's thesis). Hakim Sabzevari University. [In Persian]
- Torki, M. R. (2019). *Sar-e Sokhan-ha-ye Naghz-e Khaqani* (2 Vols.). Tehran: SAMT Publications. [In Persian]
- Jami, N. A. R. b. A. (1957). *Nafahat al-Ons* (M. Towhidi-Pour, Ed.). Tehran: Mahmoudi Bookstore. [In Persian/Arabic]
- James, W. (1991). *Pragmatism* (A. Rashidian, Trans.). Tehran: Islamic Revolution Publications and Education. [In Persian]
- Khaqani Shervani, B. b. A. (1978). *Divan* (A. Abdolrasuli, Ed.). Tehran: Marvi Printing House. [In Persian]
- Khaqani Shervani, B. b. A. (1980). *Masnavi-ye Tohfath al-Iraqayn* (Y. Qarib, Ed. & Annotated). Tehran: Jibi Books & Amirkabir Publications. [In Persian]
- Khaqani Shervani, B. b. A. (1983). *Monsha'at* (M. Roshan, Ed.). Tehran: Farzan Book Publications. [In Persian]
- Khaqani Shervani, B. b. A. (2003). *Divan* (Z. Sajjadi, Ed.). Tehran: Zavvar Publications. [In Persian]
- Davoudi-Moghaddam, F. (2005). On Khaqani's Mysticism. In *Proceedings of the Khaqani Studies Conference* (Vol. 1, pp. 259-272). Urmia University. [In Persian]
- Razi, A. A. (1999). *Haft Eghlim* (Vol. 3; S. M. R. Taheri, Ed., Commented & Annotated). Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
- Zarrinkub, A. H. (2000). *Didar ba Ka'be-ye Jan*. Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]
- Samarqandi, D. b. A. (1987). *Tazkerat al-Sho'ara* (M. Ramezani, Ed.). Tehran: Padideh-ye Khavar Publications. [In Persian]
- Abbaszadeh, K., & Yuseflu, Z. (2022). Dar Eghlim-e Del (Baztab-e "Del" dar She'r-e Khaqani). *Baharistan-e Sokhan Quarterly*, 19(58), 139-160. [In Persian]

- Foruzanfar, B. (2008). *Sokhan va Sokhanvaran*. Tehran: Zavvar Publications. [In Persian]
- Kazzazi, M. J. (1989). *Rokhsar-e Sobh*. Tehran: Markaz Publications. [In Persian]
- Kandali Harischi, G. (1995). *Khaqani Shervani (His Life, Time and Milieu)* (M. Hessari, Trans.). Tehran: University Press Center. [In Persian]
- Madan-Kan, M. (2001). Khaqani's Mysticism. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Tabriz*, (185), 7-21. [In Persian]
- Ma'sum-Ali Shah Shirazi, M. b. Z. (2019). *Tara'eq al-Haqayeq* (M. J. Mahjub, Ed.; 3 Vols.). Tehran: Sanaei Publications. [In Persian/Arabic]
- Mahdavifar, S. (2021). *Khaqani-Nameh (Collection of Khaqani Studies: Ten Unpublished Articles)*. Qom: Adabiyat Publications. [In Persian]
- Mirbagherifard, S. A. (2003). Ganj-e Faqr (Tahlil-e Sufianeha-ye Khaqani). *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Tarbiat Moallem University*, (42 & 43), 109-128. [In Persian]
- Hedayat, R. K. (2006). *Riaz al-Arefin* (A. Radfar & G. Ashidari, Eds., Annotated). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Publications. [In Persian/Arabic]

استناد به این مقاله: سجادی‌نژاد، سید مرتضی، فولادی، علیرضا. (۱۴۰۴). پراگماتیسم در تصوف خاقانی، دو فصلنامه عرفان‌پژوهی در ادبیات، ۴ (۸)، ۲۶۵-۲۹۸.

DOI: doi.org/10.22054/msil.2026.89245.1214



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.