

دردمندی عارفانه در نگرش فخرالدین عراقی

محمدجواد شمس* - مجید فرحانی‌زاده**

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین - دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری

چکیده

پژوهش حاضر به بررسی مفهوم عارفانه درد در دیوان اشعار فخرالدین عراقی می‌پردازد. این درد که همان درد دورافتادگی از خداوند است، جان بنده را از خواب غفلت بیدار و دلش را به دیدار دلدار مشتاق می‌سازد و به جست‌وجو و طلب کوی یار می‌کشاند. گفتنی است دردمندی عارفانه در اشعار عراقی، به دو گونه متفاوت مطرح است: نخست به شکل دردی ناخوشایند و سهمناک که ذاتاً مطلوب طبع محب نیست و تحمل این درد برای او بسیار دشوار و گاه ناممکن است، اما محب برای تکامل روحی و تعالی معنوی ناچار است نسبت به درد صبور و شکیب‌ا باشد، تا روزی که به مقام وصال نائل و دردش درمان شود.

درد دوم به شکلی لذت‌بخش و شیرین نمود یافته است، به گونه‌ای که عاشق بدان تمایل دارد و آن را درمان تلقی می‌کند. بنیان این پژوهش بر اساس بررسی مفهوم درد، در دو نگرش معرفتی است: نخست نگرش بُعد و دوری، دوم نگرش قُرب. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی هندسه فکری عراقی را در باره معرفت درد قابل تفسیر می‌کند و تناقض موجود در شناخت درد در دیوان او را با تکیه بر نگرش‌های یادشده تا حدودی مرتفع می‌سازد.

کلیدواژه: عراقی، درد، درمان، بُعد، قرب.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۴/۱۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۷/۰۲

*Email: mj.shams@isr.ikiu.ac.ir

**Email: farhanizadeh.majid@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

در جای‌جای دیوان عراقی سخن از درد است. درد و رنجی روحی و معنوی که سراسر وجود انسان را فراگرفته و موجب استکمال روحی و تعالی او می‌شود. بسامد بالای واژه درد و همبسته‌های معنایی آن در دیوان عراقی، دلالت بر توجه خاص او نسبت به معرفت درد دارد؛ به طوری که می‌توان این مفهوم را از شاخصه‌های اصلی نگرش عرفانی عراقی به شمار آورد. آنچه مسلم است این درد، «درد فردی و جسمانی نیست و هیچ ربطی به آنچه معادل وجع و الم در زبان عربی است، ندارد؛ بلکه در همه اجزای عالم هست و انسان بیش از تمام مخلوقات بدان شعور دارد.» (شفیعی‌کدکنی ۱۳۸۰: ۵۶۰) در واقع این درد، دردی روحی و معنوی بوده که به عنوان درد دورافتادگی از حق، وجود انسان را فرا می‌گیرد و او را به کندوکاو و حرکت به سوی موطن حقیقی و دستیابی به معشوق ازلی رهنمون می‌سازد.^(۱)

بیان مسأله

در دیوان فخرالدین عراقی، گرایش دوگانه و متناقضی از مفهوم درد معنوی جریان دارد. نخست دردی که تحملش برای سالک دشوار بوده و او را رنجور و اندوهناک ساخته است. در این رویکرد سراسر مسیر سیروسلوک حق توأم با درد است؛ لذا سالک یگانه راه رهایی از درد و رسیدن به درمان را تقرّب و وصال به حق تلقی می‌کند. بنابراین او به امید و آرزوی وصول به حق و رسیدن به درمان، سعی در تحمل درد و سختی‌های آن در طی مسیر سلوک دارد. اما در رویکرد دوم سالک با درد خو کرده و آن را گوارا و لذت‌بخش می‌داند؛ لذا درد را درمان حقیقی تلقی می‌کند. تناقض حاصل از این دو رویکرد در شعر عراقی، موجب سخت‌تر شدن شناخت درد عارفانه می‌شود. این پژوهش در نظر دارد برای رفع

تناقض موجود و شناخت بهتر از معرفت درد در شعر عراقی، این مفهوم را در دو نگرش معرفتی «ساحت بُعد»، و نیز «ساحت قرب» مورد بررسی قرار دهد. در نگرش نخست، به بررسی درد در ساحت بُعد و فراق از حق، می‌پردازد؛ چنانکه محب به سبب بُعد و فراق از حق، دردمند و رنجور گشته و نهایت آمال او نیل به وصال محبوب و رسیدن به درمان است. در نگرش دوم به بررسی درد در ساحت قرب و وصال معشوق می‌پردازد؛ چنانکه محب با وجود قرب و وصال به حق، دردش از بین نرفته، بلکه به شکل دیگری تحوّل می‌یابد. چنان‌که محب با تمکّن در مقام رضا، به جهت جلب رضای محبوب پرداخته، درد را از آن جهت که از جانب محبوب است، لذت‌بخش دانسته و آن را تقدیس می‌کند.

نتیجه بررسی دردمندی عارفانه در اندیشه عراقی، از منظر یادشده، نشان می‌دهد که مفهوم درد در هر نگرش، ویژگی‌ها و احکام منحصر به فرد و متفاوتی نسبت به دیگری دارد. همچنین این بررسی می‌تواند به رفع تناقض موجود در ادراک درد کمک کند و شناخت بهتر و کامل‌تری از آن به دست آید.

شایان ذکر است که در این پژوهش، برای تحلیل درد در اشعار عراقی، ۳۴ سروده (۳۰ غزل و ۴ رباعی) از محوری‌ترین اشعار عراقی با موضوعیت درد عرفانی و ویژگی‌های آن گزینش شد و سپس مورد بررسی قرار گرفته‌است؛ از این‌رو برآیند آماری این پژوهش مبتنی بر مطالعه موردی می‌باشد.

اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت این پژوهش از آن روست که عمق و ژرفای مفهوم عارفانه درد در نگرش عراقی را به صورت روشن قابل تبیین و تفسیر می‌گرداند و پیچیدگی و تناقضی که در راه شناخت دردمندی عارفانه وجود دارد را تا حدودی مرتفع می‌سازد.

ضرورت این‌گونه پژوهش‌ها، از آن‌روست که زمینه‌ساز شناخت درست‌تر از هندسه فکری برخی از عارفان مانند عراقی در باب مفاهیم و اوصاف عرفانی است. همچنین مقوله معرفت‌شناسی درد، از موضوعاتی است که برخی از ویژگی‌های آن، مورد اختلاف میان عارفان است؛ از این‌رو بررسی دقیق در این زمینه می‌تواند الگوی مناسبی برای درک بهتر آن دسته از متون عرفانی باشد که به بحث در شناخت درد پرداخته‌اند.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با توجه به نکات مذکور، در پی پاسخ به سؤالات زیر است:

مفهوم درد در نگرش عارفانه عراقی، دارای چه رویکردها و درجاتی است؟
معرفت درد در نگرش عراقی، با وجود رویکرد متناقضی که در دیوانش در مواجهه با درد وجود دارد، چگونه قابل تبیین است؟

پیشینه پژوهش

تحقیق در موضوع یادشده، در دیوان عراقی بی‌سابقه است، اما پژوهش‌های مستقلی از مفهوم درد، انجام شده که مهم‌ترین آن‌ها بدین شرح است: شهبازی (۱۳۸۶)، در مقاله «رنج از نگاه مولانا»، به انواع و علل رنج و آثار آن از دیدگاه مولانا پرداخته است و با توجه به نظر مولانا رنج را به دو بخش تقسیم می‌کند: نخست رنجی که انسان برای خویش فراهم می‌کند؛ دوم رنجی که خداوند مهربان برای پرورش انسان در نظر می‌گیرد. نیک‌روز (۱۳۸۷)، در مقاله «بررسی

مفهوم درد در شعر عطار» به تحلیل مفهوم عرفانی درد و اقسام آن از دیدگاه عطار در آثارش پرداخته است. اسفندیار (۱۳۸۹)، در مقاله «عنصر غالب «درد» در مصیبت‌نامه» به بررسی کاربردهای خاص و متنوع عطار از مفهوم درد، به عنوان یکی از خصیصه‌های سبک شخصی او در مصیبت‌نامه پرداخته و همچنین درد را به عنوان عنصری غالب در سیر کمالی سالک معرفی کرده است. یوسف‌ثانی و موسوی (۱۳۹۶)، در «پارادکس سازش و ستیز با درد در تصوّف» به تأثیر آموزه‌های اخلاقی صوفیان در کاهش دردهای فردی و اجتماعی پرداخته‌اند.

شایان ذکر است که برخی از پژوهش‌ها در باره عراقی به طور جانبی به موضوع درد عرفانی اشاره کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها بدین شرح است: جهان‌بخت لیلی و کریمی‌فرد (۱۳۹۶)، در بخش مختصری از مقاله «مطالعه تطبیقی درون‌مایه‌های غزل شریف رضی و فخرالدین عراقی» به وجوه ادبی و بلاغی توصیفات این دو شاعر از حال درد، تمرکز داشته، اما به تحلیل محتوایی درد و نگرش عراقی بدان، نپرداخته‌اند. همچنین نیّری و اسکندری (۱۳۹۶)، در مقاله «مؤلفه‌های فکری فخرالدین ابراهیم عراقی در غزلیات وی» درد جان‌پرور عشق را به عنوان یکی از سیزده مؤلفه فکری عراقی دانسته‌اند. در بخش مختصری از این مقاله سعی شده به طور اجمالی درد عشق را به عنوان کیمیایی که گوهر نهفته در وجود را ظاهر ساخته، برکات بی‌شماری را نصیب بنده می‌سازد، توصیف کند، اما به رویکردهای گوناگون درد در نگرش عراقی نپرداخته است. همچنین استاجی و فرحانی‌زاده (۱۳۹۷)، در مقاله «استعاره مفهومی «غم» در اشعار فخرالدین عراقی» کوشیده‌اند تا ارتباط بین استعاره‌های غم را با بنیاد اندیشه و جهان فکری عراقی کشف و تبیین کنند. نبودن این پژوهش از آن‌روست که به مقایسه ویژگی‌های دردمندی عارفانه در دیوان عراقی در دو نوع نگرش معرفتی پرداخته و احکام منحصر به فرد هریک را برمی‌شمرد.

بحث

معنای لغوی و اصطلاحی درد

درد در لغت به معنای رنج تن و رنج روح و دل، و نیز آزار و وجع، و الم است. همچنین به ناراحتی شدید عضوی و عمومی که تحملش دشوار است، اطلاق می‌شود (دهخدا ذیل واژه «درد»)، اما در اصطلاح «بلا و مصیبتی که از دوری از حق ناشی شود و خذلان محض است. اگر از جهت قرب به حق باشد، موجب تطهیر از معاصی است.» (سجادی ۱۳۸۶: ۳۸۲) برخی از عارفان آن را از اوصاف سلوک می‌دانند. به باور آنان درد و حزن، دل را از پراکندگی و غفلت پاک و صافی می‌گرداند. (قشیری ۱۳۸۵: ۲۰۸) همچنین برخی از اهل‌الله در توصیفش می‌گویند: «زهری با شهدی آمیخته، نعمتی در بلائی آویخته، هم درد است و هم دارو، هم شادی و هم زاری، بنده میان این دو حال گردان هم گریان و هم خندان.» (مبیدی ۱۳۷۱، ج ۵: ۳۵۹؛ سجادی ۱۳۸۶: ۳۸۲)

درد در قرآن و روایات

از جمله آیاتی که در قرآن به نظر می‌آید به درد و اندوهی مثبت و معنوی اشاره شده باشد، آیه: «وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَأَجِدَنَّ مَا أَحْمَلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ» (توبه/ ۹۲) (و [نیز] گناهی نیست بر کسانی که چون پیش تو آمدند تا سوارشان کنی [و] گفتی: «چیزی پیدا نمی‌کنم تا بر آن سوارتان کنم»، برگشتند، و در اثر اندوه، از چشمانشان اشک فرو می‌ریخت که [چرا] چیزی نمی‌یابند تا [در راه جهاد] خرج کنند) است. چنانکه واژه «حزن» در آیه یادشده، به معنای درد و اندوهی مثبتی

س ۱۷- ش ۶۵- زمستان ۱۴۰۰ _____ دردمندی عارفانه در نگرش فخرالدین عراقی / ۲۲۹

بوده و نشانهٔ درجهٔ اعلای خیرخواهی و نیکوکاری در برخی از صحابه است. (طباطبایی ۱۳۷۱، ج ۹: ۳۶۳)

از جمله روایاتی که به نظر می‌رسد به مفهوم دردمندی نظر دارد، می‌توان از روایتی به نقل از رسول خدا(ص) نظیر: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ كُلَّ قَلْبٍ حَزِينٍ» (راوندی ۱۴۰۷: ۱۲۰)، یاد کرد. در روایت یاد شده دل دردمند، موجب جلب عنایت و محبت الهی شده است. با توجه به برخی روایات، می‌توان درد و رنج‌های جسمی و اجتماعی را نیز، مشمول رحمت و بخشش الهی تلقی نمود: «ما یصیب المؤمن و صب و لا نصب و لا سقم و لا آذی و لا حزن إلاً کفر الله به من خطایاه.» (پاینده ۱۳۸۲: ۶۹۰) (رنج و سختی و بیماری و آزاری و اندوهی به مؤمن نمی‌رسد، مگر آن‌که خدا به واسطهٔ آن، گناهان او پاک گرداند)

مفهوم درد و اندوه در سخن عارفان پیش از عراقی

با بررسی در آثار عرفانی می‌توان اذعان کرد عارفان مسلمان همواره به مفهوم دردمندی و حال حزن و اندوه نظر داشته‌اند، و جنبه‌های مختلف دردمندی عارفانه در سخنان و رفتار و حکایات ایشان نمایان است. از نکاتی که اهل تصوف بدان پرداخته‌اند، شدت سختی و سهمگینی دردمندی و غلبهٔ آن در بنده است؛ چنانکه داود طائی در این باره می‌گوید: «الهی اندوه تو بر همهٔ اندوه‌ها غلبه گرفت و خواب از من ببرد،» (قشیری ۱۳۸۵: ۲۰۹) و نیز: «چگونه تسلی بود از اندوه، آن‌کس را که اندوهش هر ساعت زیادت می‌شود.» (همان: ۲۱۰) همچنین در بارهٔ رابعه گویند: «روزی ثوری روبه‌روی رابعه بود و گفت: وا خُزناه! چه اندوه بزرگی! رابعه پاسخ داد: دروغ مگو، بلکه بگو: اندوه من چه اندازه کم است. اگر تو به راستی محزون بودی، زندگی برایت خوشایند نبود.» (سلمی ۱۳۸۵: ۱۸۵؛ رازی ۱۴۲۲: ۸۷) برخی از عارفان میزان دردمندی سالک را در گرو میزان ادراک و معرفتش از

حق می‌دانند. چنانکه فضیل عیاض می‌گوید: «هر چیزی را زکاتی است و زکات عقل، اندوه طویل است.» (عطار ۱۳۸۳: ۱۵۱) همچنین جنید بغدادی می‌گوید هر که خدای تعالی را شناخت، اندوهش افزون گردد. (سلمی ۱۴۲۶: ۱۷) ابوسلیمان دارانی ضمن بزرگ‌داشت جایگاه صاحب درد نزد حق، معتقد است که اگر دردمندی برای امتی بگرید، خداوند به حرمت گریستن او، بر آن امت رحمت آورد. (سلمی ۱۴۲۴: ۷۹) همچنین برخی از عارفان از انس با درد و اندوه سخن گفته‌اند: چنان‌که سرّی سقطی گوید: «خواهم که هر اندوه که مردمان را است، جمله بر من نهدندی.» (قشیری ۱۳۸۵: ۲۱۰) برخی از آنان منزلت درد الهی را ورای ملک دو جهان توصیف کرده‌اند، چنان‌که بایزید بسطامی می‌گوید: «اگر هشت بهشت را در کلبه ما گشایند و ولایت هر دو سرای به اقطاع به ما دهند، هنوز بدان یک آه که در سحرگاه بر یاد شوق او از جان ما برآید، ندهیم بلکه یک نفس که به درد او برآیم، با ملک هژده هزار عالم برابر کنیم.» (عطار ۱۳۸۳: ۲۳۶) بنابراین نزد آنان فضیلت درد، بسیار والاست و قابل مقایسه با هیچ عملی نیست؛ چنانکه در این باره معتقدند که صاحب حزن در یک ماه، چنان مسیر سلوک حق را طی می‌کند، که غیر محزون، با وجود گذشت سال‌های دراز، ناتوان از طی آن است. (قشیری ۱۳۸۵: ۲۰۸) برخی از عارفان از رابطه محبت و اندوه سخن گفته‌اند. چنانکه محمدبن مبارک را پرسیدند: «کی محبت صاف می‌گردد؟ او گفت: هنگامی که همه اندوهان گرد آید و یک اندوه گردد.» (مستملی ۱۳۶۳، ج ۵: ۱۸۵۹) خرقانی ریشه همه دردها را از حق دانسته است: «چون به جان نگرم جانم درد کند، و چون به دل نگرم دلم درد کند، چون به فعل نگرم قیامتم درد کند، چون به وقت نگرم، درد توأم کنی. (عطار ۱۳۸۳: ۷۱۲ و ۷۱۳؛ مینوی ۱۳۶۳: ۶۱) «الهی اگر اندامم درد کند شفا تو دهی، چون توأم درد کنی شفا که دهد؟.» (عطار ۱۳۸۳: ۷۱۴؛ مینوی ۱۳۶۳: ۶۳) آنچه از مناجات ابوسعید ابی‌الخیر با حق - تعالی - استنباط می‌شود، آن است که غلبه درد الهی در عاشق، دردهای دیگر او را می‌زداید: «خداوند! تو می‌دانی و می‌بینی چگونه رانده شدم و هیچ کس نمی‌پذیرد و هیچ دردی دیگر ندارم الا درد

تو و هیچ پناهی ندارم اَلّا تو.» (عطار ۱۳۸۳: ۸۳۷ و ۸۳۸) در نگاه خواجه عبدالله انصاری اگرچه دردمندی عارفان سخت و سهمگین است، اما اَتّصاف درد برای عاشق مایهٔ تفاخر می‌باشد: «الهی! نصیب این بیچاره ازین کار همه درد است، مبارک باد که مرا این درد سخت درخورده است، بیچاره آن کس که ازین درد فرد است، حقا که هر که بدین درد ننازد ناجوانمرد است.» (انصاری ۱۳۸۲: ۶۱) «چه خوش دردی است درد مشتاقان در شوق و مهر تو.» (میبیدی ۱۳۷۱، ج ۳: ۷۹۵) به عقیدهٔ روزبهان بقلی حال دردمندی، پس از اَتّصال ریسمان جذب محبّت در دل مشتاق، به وجود می‌آید. (روزبهان بقلی ۱۳۹۳: ۱۰۳؛ همو ۱۴۲۶: ۴۰) همچنین او معتقد است چون عاشق مشتاق زیر پای جبروت، شکسته، و به جراحات شمشیرهای تجلّی ملکوت بیمار شود، از سوزش‌های قرب و نزدیکی به حق، نالهٔ جان‌سوز سر می‌دهد. (همو ۱۳۹۳: ۲۳۵؛ همو ۱۴۲۶: ۱۲۲ و ۱۲۳)

به عقیدهٔ عطار درد در نهاد انسان به منزلهٔ دانه‌ای است که اگر بارور شود، به درخت عشق مبدّل می‌گردد، لذا براین باور است که مردان الهی و عشاق حقیقی، طالب درد هستند. همچنین به باور او، آنان که در راه سیر و سلوک از درد و سختی می‌گریزند، از عشق بی‌بهره‌اند.

هر که او خواهان درد کار نیست
از درخت عشق برخوردار نیست
گر تو هستی اهل عشق و مرد راه
درد خواه و درد خواه و درد خواه!
(عطار ۱۳۸۶: ۵۳۵)

او درد را از لوازم ضروری عشق توصیف می‌کند. به عقیدهٔ او اگرچه عشق مغز و عصارهٔ کائنات و عالم هستی است، اما بدون درد ناقص و ناتمام است:

عشق را دردی نباید پرده سوز
گاه جان را پرده‌در، گه پرده‌دوز
ذره‌ای عشق از همه آفاق به
ذره‌ای درد از همه عشاق به
عشق مغز کائنات آمد مدام
لیک نبود عشق بی‌دردی تمام
(عطار ۱۳۸۵: ۶۶)

به باور عطار قدسیان با وجود متصف‌بودن به عشق، از درد بی‌بهره‌اند؛ از این‌رو درد لطیفه‌ای الهی است که تنها نصیب آدمی شده است:

قدسیان را عشق هست و درد نیست درد را جز آدمی در خورد نیست
(عطار ۱۳۸۵: ۶۷)

به عقیده ابن عربی درد و حزن مقامی است که با بنده تا هنگامی که مکلف است، همراه بوده، و در آخرت هم تا وارد بهشت نشود همدم او می‌باشد. (۱۳۸۴، ج ۷: ۲۲۴) به نظر او اگر حزن و اندوه در دنیا از قلب بیرون رود، به سبب ورود ضدش خراب خواهد شد. همچنین سرای دنیا هیچ‌گاه فرح و سرور پیوسته را نمی‌بخشد؛ زیرا در آن نفی محبت الهی است، از کسی که بدان می‌پردازد. (ابن عربی ۱۳۸۴، ج ۷: ۲۲۵؛ همو، بی‌تا، ج ۲: ۱۸۷)

نگرش عارفانه عراقی از درد

آنچه مسلم است، درد و وابسته‌های معنایی آن، در دیوان عراقی بسامد بسیار بالایی دارد. عراقی در اشعار خویش، به دو شکل کاملاً متمایز به توصیف درد می‌پردازد. نخست درد را احساسی فراگیر که شدیداً روح و روان بنده را رنج می‌دهد، توصیف می‌کند، لذا تلاش در رهایی و نجات از درد و پیوستن به درمان دارد. دوم درد را احساسی لذت‌بخش توصیف می‌کند و عاشق بدان متمایل بوده، آن را درمان تلقی می‌کند. به‌طورکلی مفهوم عارفانه درد در اشعار فخرالدین عراقی با توجه به متضاد معنایی آن یعنی درمان، در دو نگرش معرفتی قابل بررسی می‌گردد که عبارتند از: ۱. بُعد و دوری؛ ۲. قُرب.

رویکرد درد در ساحت بُعد و جدایی از معشوق

در این بخش به ویژگی‌هایی از مفهوم درد در اندیشه عراقی اشاره شده که حاصل دوری و حرمان عاشق نسبت به محبوب است. بنابراین این قسم از درد محرک و انگیزه‌بخش و راهنمای سالک در رسیدن به وطن اصلی‌اش، یعنی عالم

قدس و لقای پروردگار است. خصوصیت درد در این ساحت با مصادیق و شئون گوناگونی در اشعار عراقی نمود دارد و آن عبارتند از: درد طلب، ابتلا، جفا، بلا و هجران. همه گونه‌های مطرح شده، از شئون مختلف درد عرفانی بوده و عاشق ناچار است که در مسیر نیل به معشوق با آن‌ها مواجه شده و پس از تجربه و درک آن‌ها، به درمان که رسیدن به وصال معشوق است، نائل شود.

الف. درد طلب: نخستین شأن از درد عرفانی، درد طلب است و آن عنایتی از جانب حق - تعالی - در دل بنده است^(۲) که او را از خواب غفلت بیدار می‌کند و باطنش را به سیر و حرکت به سوی کمال روحانی سوق می‌دهد. این درد نقطه آغاز حیات معنوی و انگیزه حرکت سالک بوده و او را به سوی درمان می‌کشاند. از دست مده دامن دردی که تورا است کین درد به درمانت رساند روزی (عراقی ۱۳۸۴ الف: ۲۳۶)

چون درد نداری، ای دل سرگردان رفتن به بر طیب بی فایده دان
درمان طلبد کسی که دردی دارد چون نیست تو را درد، چه جویی درمان؟
(همان: ۲۳۴)

ب. جفا: جفا در سنت عرفانی ستم و بی‌مهری و بی‌توجهی محبوب نسبت به محب بوده، و باعث می‌شود که محب متحمل رنج و درد و سختی‌های فراق گردد. ملال و ایستایی در مسیر سلوک نشانه محرومی و بی‌نصیبی است؛ «زیرا مطلوبی بدین شگرفی آسان‌آسان به چنگ کس نمی‌افتد و گوهری بدین پرمایگی جز با احتمال خطرهای بزرگ به دست نمی‌آید و شاهدی بدین رعنائی و نازنینی مگر به نیروی صبر و تحمل و وفاکردن و جفاکشیدن، چشم رضا و مرحمت به سوی دل‌دادگان نمی‌گشاید و به هرصورت عشق با آرامش و قرار خاطر در نمی‌سازد.» (فروزانفر ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۳) بنابراین عاشق صادق، در مسیر رسیدن به مقصود، متحمل بی‌مهری و جفا می‌شود.

درد دل خسته عراقی دیدی به کرم دوا نکردی
(عراقی ۱۳۸۴ الف: ۱۸۰)

ز درد من خبرداری ازینم دیرمی‌پرسی به زاری‌کردنم شادی ازانم زار می‌داری
(همان: ۱۸۴)

حال من خسته گدا می‌دانی این درد دل مرا دوا می‌دانی

باتو چه کنم قصه درد دل ریش ناگفته چو گفته حال ما می‌دانی
(عراقی ۱۳۸۴ الف: ۲۴۱)

ج. ابتلا: یکی از مصادیق درد در سیر الی‌الله، درد ناشی از ابتلا و امتحان الهی است. آزمایش و امتحان خاص آدمی و جزو ذات حیات بشری است؛ زیرا او دارای اراده و اختیار می‌باشد، لذا همواره در بوته آزمایش قرار دارد. امتحان در جهت ترقی روحی انسان امری ضروری است. به همین جهت، صبر بر سختی ابتلا، کمال لایق انسانی را به همراه دارد. در نتیجه هدف از ابتلا، به کمال رسیدن انسان است. (زمانی ۱۳۸۸: ۵۱۹ و ۵۱۸) در واقع ابتلا نمایانگر میزان صدق و اخلاص عاشق در ادعایش مبنی بر دوستی با معشوق است. عراقی در شکایت از سختی و سهمگینی امتحانات الهی گوید:

بسوختی دل و جانم، گداختی جگرم به آتش غمت از بس که امتحان کردی
(عراقی ۱۳۸۴ الف: ۱۷۹)

مبتلا گشتم به درد یار خویش کس نداند کرد درمانم دریغ
(همان: ۱۲۰)

همچنین دامنه ابتلای الهی بسیار وسیع است، و چه عشاقی که در ورطه ابتلای عشق الهی، جان نباختند؛ لذا عراقی با آگاهی از این مسأله، خویش را کمتر از آن می‌داند که لاف عشق محبوب زند.

عراقی کیست تا لافد ز عشق تو به هر دم کو میان خاک و خون غلطان، چو او صد مبتلا داری
(همان: ۱۸۴)

د. بلا: یکی از مصادیق درد در ساحت تفرقه و فراق، درد ناشی از بلا است؛ چنانکه عاشق تا وقتی که در وادی سیروسلوک و در مسیر وصول معشوق ره می‌سپرد، از تنگنای بلا و مصیبت خلاص و رها نمی‌شود. در واقع به عقیده برخی از عارفان: «عشق به حقیقت بلاست، و انس و راحتی در او غریب و عاریت است. (غزالی ۱۳۸۵: ۳۴) فخرالدین عراقی در این باره می‌گوید:

جرم این دان که ز جان دوست‌ترت می‌دارم از پی دوستی تو به بلا افتادم
(عراقی ۱۳۸۴ الف: ۱۳۲)

عراقی خسته دل هر دم ز سویی می‌خورد زخمی همه زخم بلا گویی برین افگار می‌آید
(همان: ۱۰۲)

از فراق تو برای درد دل صد بلا و غصه معجونست باز
(همان: ۱۱۴)

۵. **هجرا**: هجرا و دوری یکی از مضامین اساسی است که در سراسر دیوان اشعار فخرالدین عراقی جریان دارد. عراقی با شکایت از هجرا و دوری از معشوق، شرح سوز و گداز جدایی و رنج فراق از محبوبش را به تصویر می‌کشد. محنت آباد دل پر درد ما تا کی از هجرا او ویران بود (عراقی ۱۳۸۴ الف: ۹۷)

اندیشه عشقت دم سرد آرد بار تخم هجرت ز میوه درد آرد بار
از اشک، رخم زخاک نمناک‌تر است هر خار، که روید گل زرد آرد بار
(همان: ۲۲۸)

ما که از سوز دل و درد جدایی سوختیم سوز دل را مرهم از مژگان دیده ساختیم
(همان: ۱۴۵)

گاهی چنان بار درد هجرا بر شانه‌های تکیده عاشق سنگینی می‌کند که عاشق مرگ را بر زندگی توأم با دوری و درد هجرا ترجیح می‌دهد.

تاکی از هجرا جانان ناله و زاری کنم؟ از حیات خود بجانم چند از این سان زیستن؟
بس مرا از زندگانی، مرگ کو تا جان دهم؟ مرگ خوش‌تر تا چنین با درد هجرا زیستن
(همان: ۱۵۹)

گاه عاشق تمنای رؤیت معشوق را دارد، تا در مقام مشاهده دوست، هجرا و دوریش، پایان یابد و دردش درمان پذیرد.

چون ندیدم رنگ و رویت لاجرم مانده‌ام در درد بی‌داری تو
(همان: ۱۶۷)

رویکرد درمان در ساحت بُعد و جدایی

شایان ذکر است که محب، در کلیه مصادیق ذکرشده از درد، از قبیل درد طلب، جفا، ابتلا، بلا و هجرا، دل در گرو وصال و مشاهده محبوبش دارد. این درد که از جانب معشوق رسیده و خرمن وجود عاشق را می‌سوزاند، خصوصیات چون انگیزش، صبر، مجاهدت و امید را در عاشق برای رسیدن به وصال معشوق، ایجاد می‌کند. براین اساس اگرچه تحمل درد برای عاشق، سهمگین و آزاردهنده

است، اما سبب اعتلای روحی و استکمال معنوی او برای رسیدن به درمان حقیقی که همان مقام قرب و وصال معشوق است، می‌شود.

الف. تحمل درد بر امید وصال: گفتنی است محب در ساحت فراق، بار سهمگین درد را بر دوش می‌کشد و مرارت و سختی‌هایی را به امید وصال و درمان دردش متحمل می‌شود تا در نهایت به وصال برسد؛ از این رو سالک همه همتش را صرف رسیدن به قرب محبوب می‌کند تا به درمان برسد. عراقی در این باره می‌گوید:

بر سر خوان دزد او دزد بسی کشیده‌ام تا کشم از دو لعل او باده ناب می‌روم
(عراقی ۱۳۸۴ الف: ۱۴۳)

بسا خون جگر، جانا، که بر خوان غمت خوردم به بوی آن که یک باری تو هم مهمان من باشی
(همان: ۱۸۸)

برخی عارفان در باره احوال سالک در این وادی چنین توصیف می‌کنند: «آنان که همه طاعت را به جای می‌آورند تا به او نزدیک شوند؛ چه می‌دانند که خدا، دانای همه حالت‌های آنهاست و به آنها نزدیک و بر آنان چیره است.» (سراج ۱۳۸۸: ۱۰۸)

ب. خوشی حاصل از امید درمان: در این حال عاشق با وجود تحمل درد، چنان امید به وصال دارد که با درد خوگرفته و از این که در نهایت به وصال خواهد رسید، شاد و مسرور می‌گردد.

با درد خوش توان بود عمری به بوی درمان با غم بسر توان برد گر غم‌گسار باشد
(عراقی ۱۳۸۴ الف: ۸۵)

به غم زان شاد می‌گردم که تو غم‌خوار من باشی از آن با درد می‌سازم که تو درمان من باشی
(همان: ۱۸۷)

به امید وصال تو دلم را شاد می‌دارم چرا درد دل خود را دگر درمان نمی‌دانم؟
(همان: ۱۴۰)

ج. تمنای دیدار معشوق: به نظر عراقی، تنها معشوق طیب حقیقی است و مرهم درد عاشق به دست اوست. در نتیجه درد عشق، کمند جذبۀ معشوق است

که دل عاشق را اسیر و دردمند می‌سازد تا او را به سراپرده‌های انس و وصالش نائل کند و دردش درمان یابد. بنابراین درمان حقیقی درد عاشق، دستیابی به قرب و وصال است.

دل پردرد را درمان تو سازی شفای جان بیمارم تو باشی
(عراقی، ۱۳۸۴ الف: ۱۸۹)

آخر این تیره شب هجر به پایان آید آخر این درد مرا نوبت درمان آید
(همان: ۱۰۱)

رویکرد درد در ساحت قرب

با بررسی بیشتر در شعر عراقی، می‌توان دریافت که با وجود رویکرد نخست از درد، رویکرد دیگری نیز نسبت به مفهوم درد در اندیشه او نمود دارد و این امر گواه بر ژرفای نگرش عراقی نسبت به معرفت درد است. در این رویکرد، درد به عنوان مفهومی خوش‌آیند و لذت‌بخش برای عاشق تلقی می‌شود. گفتنی است از آنجایی که عارف در ساحت قرب و نزدیکی با معشوق قرار دارد، لذا همه اوصافی که بدان متصف می‌شود از جمله دردمندی را از جانب معشوق و از اراده و میل او می‌بیند، لذا در جلب رضایت معشوق می‌کوشد؛ یعنی عاشق هر آنچه را که مراد محبوب باشد، دوست خواهد داشت، اگرچه محبوب سراسر درد و رنج را برای عاشق بخواهد. بنابراین عاشق در این رویکرد معرفتی، درد را لطف و عطای ویژه محبوب می‌شمرد، لذا درد را درمان و شفای حقیقی می‌داند:

دردت چو می‌دهد دل بیمار را شفا من بر امید درد تو بیمار مانده‌ام
(عراقی، ۱۳۸۴ الف: ۱۲۸)

چو درد او بود درمان، تن من ناتوان خوش‌تر چو زخم او شود مرهم، دلم افگار اولی‌تر
(همان: ۱۰۹)

چون دلم را درد او درمان و جان را مرهمست بر سر دردم دگر دردی فزودی کاشکی
(همان: ۱۹۳)

مرا که‌گه به دردی یاد می‌کن که دردت مرهم جان می‌نماید
(همان: ۱۰۳)

مرا درد تو درمان می‌نماید غم تو مرهم جان می‌نماید
(عراقی، ۱۳۸۴ الف: ۱۲۸)

بنابراین عراقی این حالت از مفهوم درد را خوش‌آیند و دلپذیر دانسته، به ستایش و تقدیس آن پرداخته‌است:

در درد گریز، کوست همدم با سوز بساز، کوست همساز
(همان: ۱۱۳)

تا توانی هیچ درمانم مکن هیچ گونه چاره‌جانم مکن
رنج من می‌بین و فریادم مرس درد من می‌بین و درمانم مکن
(همان: ۱۶۰)

یش او از درد می‌نالم و لیک درد آن دلدار ما درمان ماست
(همان: ۴۹)

شایان ذکر است که عراقی این نگرش از درد را که ویژگی‌های خوش‌آیند و دل‌پذیری دارد، هم‌ریشه و در پیوند با عشق توصیف کرده‌است:

به گیتی هرکجا در دلی بود بهم کردند و عشقش نام کردند
(همان: ۹۳)

همچنین به عقیده عراقی درجات عشق‌ورزی به معشوق که نهایت آرزوی عاشق است، بی‌انتهاست است؛ لذا وصف دردمندی نیز به سبب ملازمت و پیوند ذاتی که با عشق دارد، برای عاشق بی‌نهایت و ابدی جلوه می‌نماید:

ور چه نثار تو کنم جان، نرهم ز درد تو نیست از آن‌که تا ابد عشق تو را نهایتی^(۳)
(همان: ۱۷۷)

شایان ذکر است که اگرچه در ساحت بُعد و دوری از حق، فراق توأم با درد و رنج و نیز وصال توأم با درمان و شفا بود؛ اما در ساحت قرب و نزدیکی، عاشق با رسیدن به وصال، دردش درمان نمی‌شود؛ بلکه درمان حقیقی عاشق در گرو جلب رضایت و مراد معشوق است، هرچند مراد معشوق در دردمندی و فراق عاشق باشد. گفتنی است برخی عارفان در توصیف رنج و درد بر این نگرش نظر دارند؛ چنان‌که محمد غزالی بر این باور است که اگرچه عاشق: «الم دریابد، لیکن چون داند که رضای دوست در آن است، بدان راضی باشد؛ چنان‌که اگر دوست، وی را فرماید که حجامت کن یا دارویی تلخ بخور، بدان راضی باشد، در شره آن‌که رضای دوست حاصل کند.» (غزالی ۱۳۸۳ ج ۲: ۶۰۸) عراقی نیز

س ۱۷- ش ۶۵- زمستان ۱۴۰۰ _____ دردمندی عارفانه در نگرش فخرالدین عراقی / ۲۳۹

دردی را که خواست و مراد معشوق در آن است، اگرچه درد ناشی از فراق باشد، درمان می‌شمرد.^(۴) همچنین او وصالی که مراد معشوق بر آن نباشد را عین هجران می‌داند:

گهی درد تو درمان می‌نماید گهی وصل تو هجران می‌نماید
(عراقی، ۱۳۸۴ الف: ۱۰۳)

وصلت بتر از هجران، درد تو مرا درمان منع تو به از احسان، آخر چه نوالست این؟
(همان: ۱۶۵)

بنابراین به باور عراقی، در این ساحت، مطلوب عاشق، جلب رضایت معشوق است و این امر در گرو غیبت عاشق از طلب و اراده خویش است. این ساحت، مقام رضا و بالاترین مرتبه نزدیکی به حق - تعالی - است.^(۵) به همین دلیل عاشق فراق را اگر چه توأم با درد است، از آن روی که مراد معشوق در آن است، برتر از وصالی که مراد خویش در آن باشد، می‌دارد.^(۶) نیز عاشق در این ساحت دردی که مراد معشوق است، را درمان حقیقی می‌داند. این امر بالاترین درجه تحقق به معرفت درد است.

تا عراقی ماند در درد فراق درد با من گوی و درمانم مکن
(همان: ۱۶۰)

جدول شماره (۱): بسامد درد در غزلیات و رباعیات انتخاب‌شده، با توجه به ساحت‌های

دوگانه درد

ساحت‌های دوگانه	ساحت بعد و جدایی	ساحت قرب
انواع قالب‌ها	رباعی - غزل	غزل
شماره قالب‌های شعری	رباعی: ۸۰، ۱۱۷، ۱۵۰	۲۱، ۹۸، ۱۱۶، ۱۱۷
	۲۴۱	۱۲۵، ۱۳۲، ۱۵۹
	غزل: ۸۴، ۱۰۶، ۱۱۳	۲۱۷، ۲۲۵، ۲۴۹
	۱۱۴، ۱۳۴، ۱۴۴، ۱۶۶	۲۷۳، ۲۷۵
	۱۸۰، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۱۵	
	۲۲۹، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۹	
	۲۶۰، ۲۶۴، ۲۶۶	
مجموع	۲۲	۱۲
درصد	٪۶۴،۷۰	٪۳۵،۳۰

جدول شماره (۲): بسامد ویژگی‌های مثبت و منفی درد در غزل‌ها و رباعیات انتخاب‌شده

خصوصیات درد	مفهوم منفی و ناخوشایند درد	مفهوم مثبت و خوشایند درد
ساحت‌های دوگانه	ساحت بعد و جدایی	ساحت بعد و جدایی - ساحت قرب
انواع قوالب	رباعی - غزل	غزل
شمارهٔ قالب‌ها	رباعی: ۸۰، ۱۱۷، ۱۵۰، ۲۴۱ غزل: ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۳۴، ۱۴۴، ۱۶۶	۲۱، ۸۴، ۹۸، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۵۹، ۱۸۰، ۱۸۶، ۲۱۷، ۲۲۵
	۱۸۸، ۲۱۵، ۲۲۹، ۲۵۱، ۲۵۲	۲۴۹، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۳، ۲۷۵
	۲۶۰، ۲۵۹	
مجموع	۱۶	۱۸
درصد	٪۴۷،۰۵	٪۵۲،۹۵

نتیجه

آنچه مسلم است، درد عارفانه نشأت‌گرفته از پرتو محبت الهی است که انسان را از خواب غفلت و بی‌خبری بیدار و سوی منزل قرب یار رهنمون می‌سازد. با تدقیق در دیوان فخرالدین عراقی می‌توان اذعان کرد که دو حالت متناقض از دردمندی عارفانه در اشعار او در جریان است. نخست دردی که ذاتا مطلوب طبع محب است و تحمل آن برایش دشوار و گاه ناممکن است. اما او ناچار به تحمل درد و سختی‌های آن برای استكمال و اعتلای معنوی بیشتر است، تا شایستهٔ قرب وصال حضرت دوست گردد و دردش درمان پذیرد. اما درد در حالت دوم به شکل خوش‌آیند و لذت‌بخش مطرح است. در این گرایش از درد، عاشق با درد خوکرده و آن را لذت‌بخش و مطلوب درک می‌کند؛ تا حدی که درد را حقیقتا درمان می‌داند.

این پژوهش برای شناخت درد و رفع تناقض آن، این مفهوم را در دو رویکرد معرفتی مورد بررسی قرار داده‌است. در نگرش نخست، محب به سبب

بُعد و فراق از حق، دردمند و رنجور بوده و درصدد است تا با صبر و تحمل درد و دشواری‌های آن، به قرب و وصال محبوب دست یابد و دردش درمان گردد. رویکرد درد در ساحت بُعد و فراق، با مصادیقی چون درد طلب، و ابتلا، جفا، بلا، و هجران، نمود یافته‌است. در نگرش دوم درد در ساحت قرب و وصال معشوق از بین نرفته، بلکه به شکل دیگری در عارف تحول می‌یابد. در این نگرش، درمان حقیقی عاشق در گرو جلب رضایت محبوب است؛ چنان‌که عاشق از مراد خویش غائب و بر صفت مراد معشوق قائم می‌گردد، و در پی جلب رضایت او برمی‌آید. در این نگرش عاشق متمکن در مقام رضا است؛ لذا درد را از آن روی که از جانب معشوق و بر مراد اوست، عین درمان تلقی کرده و به تقدیس آن می‌پردازد.

با این اوصاف هندسه فکری عراقی در باره معرفت درد، در دو سطح قابل تبیین است: سطح نخست: درد در ساحت بُعد و جدایی از معشوق که ذاتاً برای عاشق ناخوشایند و نامطلوب می‌باشد. رفتار عاشق نیز در این ساحت دو گونه است. یا به شکایت و گلایه از درد می‌پردازد. یا امیدوار است که با وصال معشوق دردش پایان یافته، درمان یابد، لذا به تحمل و سازش و مماشات با آن رفتار می‌کند. اما سطح دوم: درد در عارف عاشق، تحول یافته و از آن روی که مراد محبوب است، شایسته تقدیش و عین درمان تلقی می‌گردد.

شایان ذکر است که نگارندگان در این پژوهش، مفهوم درد و هم‌بسته‌ها و وابسته‌های معنایی آن را به صورت موردی در ۳۴ سروده (۳۰ غزل و ۴ رباعی) از اشعار عراقی، مورد بررسی قرار داده‌اند. با توجه به داده‌های جدول شماره یک، می‌توان اذعان کرد که از ۳۴ سروده انتخاب‌شده، تعداد ۲۲ سروده (۴ رباعی و ۱۸ غزل)، با فراوانی «۶۴،۷۰» درصد به مفهوم دردی که در پیوند با ساحت بُعد و دوری از معشوق است، دلالت دارند. نیز تعداد ۱۲ غزل با فراوانی «۳۵،۳۰»

درصد به مفهوم دردی که در پیوند با ساحت قرب و نزدیکی با معشوق است، دلالت دارند. براینده این مقایسه، حاکی از آن است که در این پژوهش، مفهوم درد در هجران و جدایی، نسبت به درد در قرب و نزدیکی برجستگی بیش‌تری یافته‌است.

همچنین با توجه به جدول شماره ۲، از میان ۳۴ سروده انتخاب‌شده، تعداد ۱۶ سروده (۴ رباعی و ۱۲ غزل)، با فراوانی «۴۷،۰۵» درصد بر معنای ناخوشایند و منفی درد دلالت دارند. همچنین تعداد ۱۸ غزل، با فراوانی «۵۲،۹۵ درصد» بر معنای خوشایند و دل‌پذیر درد دلالت دارند. این مسأله نشانه آن است که در این پژوهش، دامنه سازگاری و مماشات و نیز موافقت با درد، نسبت به شکایت از درد و اندوه، انعکاس بیش‌تری یافته‌است.

پی‌نوشت

(۱) به عقیده زرین‌کوب: «این درد فردی نیست، درد جسمانی هم نیست - چیزی روحانی، انسانی و گیجانی است. در همه اجزای عالم. اما انسان - انسان ظلوم جهول - بیش از تمام کائنات به آن شعور دارد و همه اجزای عالم به انگیزه آن در پویه‌اند - و پویه‌شان به سوی کمال، درد شوق طلب است، احساس نقص است، رؤیت غایت است و بنابراین درد نیست، درمان است! درمان نقص، درمان دور افتادگی از کمال (زرین‌کوب ۱۳۷۹: ۱۶۷).

(۲) عبدالرحمان اسفراینی در این باره می‌گوید: «چون خداوند را - سبحانه و تعالی - در حق بنده از بندگان خود عنایتی باشد، به صفت ارادت محبت بر دل وی تجلی کند. پس بنده را ارادت محبت او درجنباند، و درد طلب آن حضرت در دل وی پدید آید، و بدان سبب شفقت در کل مخلوقات بر وی تمام شود. بعد از این، بنده روی از شهوات و مرادات نفس بگرداند.» (اسفراینی ۱۳۸۳: ۱۳)

(۳) عراقی در مثنوی عشاق‌نامه این مطلب را به زبانی دیگر بیان کرده‌است:

گر چه ما خود نه مرد عشق توایم لیک جویان درد عشق توایم
(عراقی، ۱۳۸۴ الف: ۳۸۲)

س ۱۷- ش ۶۵- زمستان ۱۴۰۰ _____ دردمندی عارفانه در نگرش فخرالدین عراقی / ۲۴۳

(۴) عراقی معتقد است که عاشق: «فراق را به عینه دوست ندارد؛ بل از آن روی که آن، محبوبِ محبوب است. و کلّ ما یفعل المحبوب محبوب.» (عراقی ۱۳۸۴: ۱۰۲)

(۵) محمد غزالی مفهوم درد را با توجه به تمکّن عارف در مقام رضا توصیف می‌کند: «هر که داند که رضای حق- تعالی- در آن است، بدان چه وی کند رضا دهد، به درویشی و بیماری و بلا، و صبر کند و راضی شود؛ چنان که حریص به دنیا به رنج سفر و خطر دریاها و کارهای دشوار راضی شود.» (غزالی ۱۳۸۳، ج ۲: ۶۰۸) همچنین شیخ احمد غزالی از ساحت کمال عشق و مناسبتش با مقام رضا می‌گوید: «کمال عشق چون بتابد کمترینش آن بود که خود را برای او خواهد و در رضای او جان درباختن بازی داند. عشق این بود، باقی هزینات و علت.» (غزالی ۱۳۸۵: ۴۲)

(۶) عراقی در لمعه بیست و یکم کتاب لمعات در این باره می‌گوید: عاشق در بُعد و هجران از محبوب، بر صفت مراد محبوب قائم است و این امر سلب هستی عاشق در مقام فناست و موجب انقطاع طلب و اختیار عاشق و اثبات مراد معشوق بوده و مؤید حقیقت توحید است؛ درحالی که در قرب و وصال، بر صفت مراد خویش قیام دارد که نشانه اثبات هستی عاشق و دوگانگی است. (ر.ک. عراقی ۱۳۸۴: ۱۰۲ و ۱۰۳)

هجری که بود مراد محبوب از وصل هزار بار بهتر
(همان: ۱۰۳)

کتابنامه

قرآن کریم

ابن عربی، محی‌الدین. بی تا. *الفتوحات المکیه* (۴جلدی). ج ۲. چ ۱. بیروت: دارالصادر.

_____ . ۱۳۸۴. *فتوحات مکیه* (۱۷جلدی). ترجمه محمد خواجوی. ج ۷. چ ۲.

تهران: مولی.

اسفراینی، نورالدین عبدالرحمن. ۱۳۸۳. *کاشف‌الاسرار*. به اهتمام هرمان لندن. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران.

اسفندیار، سبیکه. ۱۳۸۹. «عنصر غالب «درد» در مصیبت نامه، یکی از مختصات سبکی عرفان عطار». *سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی*. س ۳. ش ۴. صص ۲۲۸-۲۰۷.

۲۴۴/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— محمدجواد شمس - مجید فرحانی زاده

انصاری، خواجه عبدالله. ۱۳۸۲. *مناجات‌نامه*. تصحیح محمد حماسیان. چ ۱. کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.

بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۴۲۶ق. *مشرب‌الارواح*. تصحیح عاصم‌ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی. چ ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.

—————. ۱۳۹۳. *مقامات عارفان (ترجمه مشرب‌الارواح)*. ترجمه و شرح قاسم میرآخوری. چ ۱. تهران: فهرست.

پاینده، ابوالقاسم. ۱۳۸۲. *نهج‌الفصاحه*. چ ۴. تهران: دنیای دانش.

جهان‌بخت لیلی، امید و غلامرضا کریمی‌فرد. ۱۳۹۶. «مطالعه تطبیقی درون‌مایه‌های غزل شریف رضی و فخرالدین عراقی». *کاووشنامه ادبیات تطبیقی*. س ۷. ش ۲۶. صص ۴۱-۲۱.

دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۷. *لغت‌نامه*. چ ۶. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران و روزنه.

رازی، محمدبن ابوبکر. ۱۴۲۲ ق. *حداث‌الحقائق*. تصحیح سعید عبدالفتاح. چ ۱. قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.

راوندی، قطب‌الدین. ۱۴۰۷ ق. *الدعوات (سلوة‌الحزین)*. چ ۱، قم: مدرسه امام مهدی.

زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۹. *صدای بال سیمرغ*. چ ۲. تهران: سخن.

زمانی، کریم. ۱۳۸۸. *میناگر عشق*. چ ۷. تهران: نی.

سجادی، سید جعفر. ۱۳۸۶. *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چ ۸. تهران: طهوری.

سراج‌طوسی، ابونصر. ۱۳۸۸. *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. چ ۲. تهران: اساطیر.

سلمی، عبدالرحمان. ۱۴۲۴ ق. *طبقات‌الصوفیة*. تصحیح مصطفی عبدالقادر عطا. چ ۲. بیروت: دارالکتب‌العلمیة.

—————. ۱۳۸۵. *نخستین زنان صوفی*. ترجمه مریم حسینی. چ ۱. تهران: علم.

—————. ۱۴۲۶ ق. *المقدمه فی التصوف*. تصحیح عاصم‌ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی. چ ۱. بیروت: دارالکتب‌العلمیة.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۰. *زبور فارسی*. چ ۲. تهران: آگاه.

شهبازی، ایرج. ۱۳۸۶. «رنج از نگاه مولانا». *پژوهش‌نامه ادب حماسی*. س ۳. ش ۴. صص ۱۸۶-۱۶۷.

طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۱. *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ ۹. چ ۲. قم: اسماعیلیان.

س ۱۷- ش ۶۵- زمستان ۱۴۰۰ _____ دردمندی عارفانه در نگرش فخرالدین عراقی / ۲۴۵

عراقی، فخرالدین ابراهیم. ۱۳۸۴ الف. *دیوان عراقی*. چ ۲. تهران: علم.

_____ ۱۳۸۴ ب. *لمعات*. تصحیح محمد خواجه‌وی. چ ۳. تهران: مولی.

عطارنیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۸۳. *تذکره‌الاولیاء*. تصحیح رینولد نیکلسون. چ. تهران: اساطیر..

_____ ۱۳۸۵. *منطق‌الطیر*. تصحیح سیدصادق گوهرین. چ ۲۳. تهران:

علمی و فرهنگی.

_____ ۱۳۸۶. *مصیبت‌نامه*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی.

تهران: سخن.

غزالی، ابوحامد محمد. ۱۳۸۳. *کیمیای سعادت*. تصحیح حسین خدیو‌جم. چ ۲. چ ۱۱. تهران:

علمی و فرهنگی.

غزالی، احمد. ۱۳۸۵. *سوانح فی‌العشق*. به کوشش احمد افشار. چ ۳. تهران: منوچهری.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۸۶. *شرح مثنوی شریف*. ج ۱ چ ۱۲. تهران: زوار.

قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۸۵. *رساله قشیری*. ترجمه حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان

فروزانفر. چ ۹. تهران: علمی و فرهنگی.

مستملی بخاری، اسماعیل. ۱۳۶۳. *شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف*. تصحیح محمد روشن. ج. چ ۱.

تهران: اساطیر.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۷۱. *کشف‌الأسرار و عدة‌الابرار*. چ ۵. تصحیح علی اصغر

حکمت. چ ۵. تهران: امیرکبیر.

مینوی، مجتبی. ۱۳۶۳. *احوال و اقوال خرقانی*. چ ۳. تهران: طهوری.

نیک‌روز، یوسف. ۱۳۸۷. «بررسی مفهوم درد در شعر عطار». *کاوش‌نامه زبان و ادب فارسی*.

س ۹. صص ۲۴۷-۲۰۹.

نیری، محمدیوسف و مژگان اسکندری. ۱۳۹۶. «مؤلفه‌های فکری فخرالدین ابراهیم عراقی در

غزلیات وی». *عرفان اسلامی*. س ۱۴. ش ۵۳. صص ۳۳-۱۳.

یوسف‌ثانی، سید محمود و سیدیحیی موسوی. ۱۳۹۶. «پارادکس سازش و ستیز با درد در

تصوف». *پژوهش‌نامه عرفان*. س ۹. ش ۱۷. صص ۲۵۳-۲۳۲.

References

Holy Quran.

Ansari, Khājeh Abdollah. (2003/1382SH). *Monājāt-nāme*. Ed. by mohammad Hamaseyan, 1st ed. Kerman: Xxadamāt-e Farhangī.

Attar Neyshabouri, Faridoddin. (2004/1383SH). *Tazkeratol owlīya*. Ed. by Nicholson. 2nd ed. Tehran: Asatir.

_____. (2007/1386SH). *Mosibat-nāme*. Edition and Explanation by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. 3rd ed. Tehran: Sokhan.

_____. (2007/1385SH). *Manteqo al-teyr*. Ed. by Seyyed Sadegh Goharin. 23th ed. Tehran: Elmi Farhangi.

Baghli Shirazi, Rouzbahan. (2005/1426AH). *Mašrab al-arvāh*, Ed. by Hosseni-al Shazeli. 1st ed. Beirut: dār al-kotod Elmiye.

_____. (2014/1393SH). *Maqāmāt-e Ārefān*. Tr. by Ghasem Mirakhori. 1st ed. Tehran: Fehrest.

Dehkoda, Aliakbar. (1998/1377SH). *Loqat-nāme*, 6th Vol. 2nd ed. Thran: Tehran University.

Ebn-e 'Arabi, Mohyi al-din. (n.d.). *Al-fotūhāt-e Makkīyeh*. 2nd Vol. 1st ed. beirut: Dār-ol sāder.

_____. (2005/1384SH). *Fotūhāt-e Makkīyeh*. Tr. by Mohammad Khajavi. 7th Vol. 2nd ed. Tehran: Mowla.

Esfarayeni, Nour al-din abd al-rahman. (2004/1383SH). *Kāšef al-asrār*. With the Effort of herman lenden, Tehran: zavvar.

Esfandiar, Sabike. (2019/1398SH.) “Onsor-e Qāleb-e Dard dar Mosibat-nām”. *Sabk-šenāsī-ye Nazm va Nsr-e Fārsī*. Year 3. No. 4. Serial Number 37. PP. 207-228.

Forouzanfar, Badi' al-zaman (2007/1386 SH). *Sharh-e Masnavī-ye harīf*. 1st vol. 12th ed. Tehran: zavvar.

Ghazzali, Mohammad. (2004/1383SH). *Kimiyā-ye S'ādat*. Ed. by Khadiv jam. 11th ed. Tehran: Elmi va Farhangi.

Ghazzali, Ahmad. (2006/1385SH). *Savāneh fe-al Ešq*. With the Effort of Ahmad Afshar. 3rd ed. Tehran: Manouchehri.

Ghosheyri, Abolqasem. (2006/1385SH). *Resāle al- qošeyrīye*. Tr. by Hasan ebn-e Ahmad-e Osmani. Ed. by Badiolzman Forouzanfar. 9th ed. Tehran: Elmi va Farhangi.

Iraqi ,Fakhreddin (a). (2005/1384SH). *Divān-e kolliyāt*. Ed. by saeed Nafisi. 4th ed. Tehran: Sanaei.

_____(b). (2005/1384SH). *Lam'āt*. Ed. by Mmohammad Khajavi. 3rd ed. Tehran: Mowla.

- Jahanbakht Leili, Omid & Gholamreza Karimi Fard. (2017/1396SH). "Motale'ye Tatbīqī-ye Qazal-e Šarīf Razī va Faxral-dīne Īrāqī". *Kāvoš-nāme-ye Adabiyāt-e Tatbīqī*. Volume 7. No. 26. Pp. 21-41.
- Meybodi, Abolfazl Rashid-e din. (1992/1371SH). *Kašf-ol-asrār va 'Oddat-ol-abrār*. 5th Vol' Ed. by Ali asghar hekmat. 5thed. Tehran: Amirkabir.
- Minovi, Mojtaba. (1983/1363SH). *Ahvāl va aqvāl-e Xarqānī*. 3rded. Tehran: Tahoori.
- Mostamli Bokhari, Esmaeil. (1984/1363SH). *Šarh al-ta'arof le mazhab al- tasavvof*. Ed. by Mohammad Rowshan. 5th vol. 1st ed. Tehran:Asatir.
- Nayyeri, Mohammad Yousef & Mojgan Eskandari. (2018/1397SH). "Mo allefehā-ye fekrīye Fakhruddin, Ibrahim Iraqi dar Qazaliyāt-e vey". *Erfān-e Eslāmī*. Year 14. No. 53. Pp.13-33.
- Nikrouz, Yousef. (2007/1387SH). "Barresī-ye Mafhūm-e Dard dar Še r-e Attār". *Kāvoš-nāme-ye Zabān va Adab-e Fārsī*. year 9. No. 17. Pp. 209-247.
- Payandeh, Abolqasem. (2003/1382SH). *Nahj -al fasāhe*. 4th ed. Tehran: Donyā-ye Dāneš.
- Razi, Mohammad ebn-e Aboubakr. (2001/1422AH). *Hadāyeq al-haqāteq*. Ed. by saeed abd al-fattah. 1st ed. Cairo: Maktabeh al Saqāfah al-dīnīye.
- Ravandi, Ghotb al-din (1987/1407AH). *Da'vāt (selvat al hazīn)*. 1st ed. Qom: Madrese-ye Emam Mahdi.
- Sajjadi, Seyyed Jafar. (2007/1386SH). *Farhang-e Estelāhāt va Ta'birāt-e Erfānī*. 8th ed. Tehran: Tahoori.
- Sarraij Tousi, Abounasr. (2009/1388SH). *Al-loma' fī tasavvof* . Ed. by Nicholson. Tr. By Mahdi Mohabbati. 2st ed. Tehran: Asatir.
- Shafiei Kadkani, Mohammad Reza. (2001/1380SH). *Zabūr-e Fārsī*, 2nded. Tehran: Agah.
- Solami, abd al-rahman. (2003/1424AH). *Tabaqāt al sūfīyeh*. Ed. by Mostafa abd al-qader Ata. 10th ed. Beirut: Dār al- kotod Elmīye.
- _____. (2006/1385SH). *Naxostīn Zanān-e Sūfī*, Tr. by Maryam hossseini, 1sted. Tehran: Elm.
- _____. (2005/1426AH). *Moqaddameh fī al-tasavvof*. Ed. by Asem Ebrahim al-kayyali. 1st ed. Beirut: Dār al- kotod Elmīye.
- Shahbazi, Iraj. (2007/1386SH). "Ranj az Neqāh-e Mowlānā. *Pajūheš-nāme-ye Adab-e Hāmāsī*. Volume 3. No. 4. Serial Number 4. Pp. 167-186.

Tabatabaei, Mohammad Hossein. (1992/1371SH). *Almīzān fī tafsīr al-Qorān*. 9th Vol. 2nd ed. Qom: Esmaeiliyan.

Yousefsani, Seyyed Mahmoud & Seyyed Yahya Mousavi. (2017/1396SH). “Pārādoks-e Sāzeš va Setīz bā Dard dar Tasavvof”. *Pajūhešh-nāme-ye Erfān*. Year 9. No. 17. Pp. 232-253.

Zamani, Karim (2009/1388SH). *Mīnāgar-e Ešg*. 7th ed. Tehran: Ney.

Zarrinkoob, Abdolhoseyn. (2000/1379SH). *Sedā-ye Bāl-e Sīmorq*. Tehran: Sokhan.

Arvandrūd; From Mythological River of Ranghā, Arang and Aurvant to Tigris and Shatta Al-Arab: A Morphologic Approach

* Javād Shākeripourr

M.A in Persian Language and Literature, Lorestan University

** Safiyyeh Morādkhani

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, Lorestan University

*** Tāhereh Sādeghi Tahsili

The Associated Professor of Persian Language and Literature, Lorestan University

In the history of Iranian culture and civilization, the name of Arvandrūd can be seen in different historical periods. In Iranian mythology and in the holy book *Avesta*, the name of this river is mentioned as "Ranghā", "Arang" and "Aurvant". In the early centuries of Islam, in the Mazdayasnian religious and historical texts (in Middle Persian) the name of Arang and Arvand mentioned as "Tigris". In *Shāhnāme*h and in the battle of "Fereydun and Zahak", Ferdowsi uses the Arabic word "Tigris". Mentioning the name of the Tigris in Behistun Inscription with the term "Tigre" indicates the historical background of the river in ancient times. Also, mentioning the name "Shatt al-Arab" in some historical and literary texts is controversial. Using library sources and descriptive-analytical method and by a morphological approach, the present research, for the first time, explains the most important names of Arvandrūd from ancient times to modern times, the names which have been presented in the form of mythological, historical and literary narratives. The results show that the mythological river of "Ranghā" or "Arang" is the same as Arvandrūd and it is created by Hourmazd (Ahuramazda) in a metamorphosis; and in the myth of Creation and Rain, it takes on a sacred and divine aspect. It seems that mentioning these names in Avestan and Pahlavi texts as well as Iranian national epics is a kind of celebration and revival of the ancient name of Arvandrūd.

Keywords: Ranghā and Arang ,Aurvant , Arvandrūd, Tigris, Shatt al-Arab.

*Email: shakeripour@chmail.ir

**Email: Moradkhani.s@lu.ac.ir

***Email: Sadeghi.t@lu.ac.ir

Received: 2021/08/09

Accepted: 2021/09/24