

۲۱. محمدحسین زاده، عبدالرضا و عارفی، علی، (۱۳۸۸)، «جایگاه دل در عرفان اسلامی با تکیه بر دیدگاه مولانا»، پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۶، (۹۶-۵۷)
۲۲. مولوی، (۱۳۸۶)، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد انیکلسون، تهران، هرمس.
۲۳. —، (۱۳۸۸)، کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران، شرکت کارآفرینان فرهنگ و هنر.
۲۴. نصیری جامی، حسن، (۱۳۹۳)، شاه قاسم انوار بررسی احوال و آثار، تهران، مولی.

## « مفهوم بزنگاهی درد در عرفان عطار »

حسین قاسمی فرد<sup>۱</sup>

دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی علوم تحقیقات خراسان رضوی و مدرس دانشگاه فرهنگیان بجنورد

دکتر رضا اشرفزاده

استاد دانشگاه آزاد مشهد

(تاریخ دریافت: // تاریخ پذیرش: //)

### چکیده

همان‌گونه که در هر عصری شاعران شاهکارآفرین برای خود سنت‌های ادبی اختصاصی دارند. عرفای بزرگ نیز، سنت‌های عرفانی مخصوص به خود را دارا هستند. سنت‌های آنان ممکن است نزدیک به هم باشند ولی همانند نیستند.

تفاوت بنیادی نگاه عطار به درد در برابر عارفان دیگر این است که او نگرش آدمی به درد را یک مفهوم عادی نمی‌پندارد و به درستی آن را از بنیادی‌ترین اصول اندیشه‌ی انسانی می‌داند که فهم درست یا نادرست آن، سفید بختی و سیاه بختی او را رقم می‌زند. در این جستار مفهوم بزنگاهی درد در اندیشه‌ی عطار به شیوه‌ای تحلیلی ارائه می‌گردد نتیجه‌ی حاصل از این پژوهش این است که نظریه‌ی تقدس درد از دیدگاه عطار، یک مفهوم-بزنگاهی است و در حقیقت بیان نوعی اندیشیدن است؛ زیرا احساسات-ریشه در تفکرات انسان دارد و او هرگونه بیندیشد احساسات و عواطف او بر همان اساس شکل می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: انسان، خدا، درد، عرفان، عطار.

<sup>۱</sup> hosin.ghasemifard@gmail.com

« آفرین جان آفرین پاک را »

#### مقدمه

تحول و دگرگونی در گذر زمان، از ویژگی‌های بنیانی سنت‌های عرفانی است. بر همین مبنا، در هر دوره‌ای عارفان و بزرگان تصوف، تغییراتی در سنت‌های عرفانی خود ایجاد می‌نمودند و برداشت‌های خاص خود را در مسیر تکاملی عرفان به کار می‌بردند. اوضاع و احوال و خواسته‌های زندگی فردی و اجتماعی مدام در حال تغییرند و به همین سبب عرفا، میراث و سنت‌های عرفانی را با یک نوآوری هرمنوتیکی، تفسیر می‌نمایند و مفاهیم‌های جدیدی را می‌آفرینند تا سنت‌های عرفانی با زندگی و اوضاع احوال عصر خود متناسب نمایند. این یک خلاقیت بی‌نظیری است که سنت‌های عرفانی را از رکود و فسرده‌گی نجات، و به آنها پویایی و شکوفایی می‌بخشد.

مولانا خود را وامدار عطار و سنایی می‌داند ولی سنت‌های عرفانی او با سنایی و عطار، تفاوت‌های بنیادی دارد. او می‌گوید: «حکیم الهی خواجه‌ی سنایی و فریدالدین عطار... بزرگان دین بودند ولیکن اغلب سخن از فراق گفتند، اما ما سخن همه از وصال گفتیم» (گولپینارلی، ۱۳۹۲: ۴۲)

توجه ژرفکاوانه به مفاهیم‌های بزنگاهی، از ویژگی‌های متفکرین و عرفای برجسته و منحصر به فرد است. اگر بشر در دریافت مفاهیم‌های بزنگاهی دچار اشتباه شود سقوطی مرگبار را تجربه خواهد کرد و این رسالت عظیم پیامبرانه‌ی دانایان تاریخ را آشکار می‌سازد. عطار در جهان مفهومی، از آن بزنگاه اندیشان تاریخ است. او اندیشه‌های خود را در نگاه به آفرینش و آفریدگار و آدمی، در خلال تجربه‌ی تجسم یافته از جهان و خود، مفهوم‌سازی می‌کند. عطار از منحصر به فردان تاریخ است زیرا در چپ‌نش واژگان، ماهر است و ماهیت زبان و تفکر و احساسات انسان را درک می‌نماید.

«یکی از مفاهیم و واژگان چالش‌برانگیز و در عین حال، مقدس (به درد و رنج) «معنای و حیانی» در قاموس فلاسفه و علمای ادیان، واژه‌ی درد است که خود حاصل تعارض باورها و تصورات با واقعیت‌های موجود است. این واژه به تعبیر علمای دین پژوه، یکی از

هفت مفهوم و مسئله اصلی انسان در طول تاریخ بوده، که از ازل تا به ابد - البته به صورت مختلف - مبتلا به بشر بوده و خواهد بود. اگر خدا، انسان، جهان، زندگی پس از مرگ، سرنوشت نهایی و اعمال و اعتقادات، شش موضوع اصلی هر انسان بوده و خواهد بود، نمی‌توان به درد و رنج، به عنوان رکن دیگر این مجموعه بی‌توجه بود. (تیلش، ۱۳۶۶، مقدمه)

تفاوت شگفت‌انگیز سنت عرفانی عطار از دیگر عارفان، مسأله‌ی نگرش به درد است. او درد را برای آدمی امری حیاتی می‌شمارد و آن را هدیه‌ی خداوند می‌داند. روح عرفان عطار، دردمندی است:

همه حکایت مطبوع درد عطار است ترانه خوش شیرین مطربان امشب  
(عطار، ۱۳۹۰: غزل ۱۵)

حافظ بر خلاف عطار معتقد است که:

فرشته، عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز  
اما عطار معتقد است چیزی که انسان دارد و فرشته ندارد درد است. «مسأله‌ی درد، عنصر اصلی و خمیر مایه شعر اوست. وقتی که عشق و درد، در شعر او به هم می‌پیچد، شوری می‌آفریند، که شور قیامت در مقابله با آن سور است و آتش دوزخ در مقابل آن، افسرده و یخ زده. عطار، حتی مزیت انسان را بر قدسیان افلاک و سبز پوشان آسمان، همین درد می‌داند که:

درد و خون دل بیاید عشق را قصه‌ای مشکل بیاید عشق را  
ساقیا، خون جگر در جام کن گر نداری درد، از ما وام کن  
عشق را دردی بیاید پرده سوز گاه جان را پرده در، گه پرده دوز  
ذره‌ای عشق از همه آفاق، به ذره‌ای درد، از همه عشاق، به  
عشق، مغض کاینات آمد مدام یک نبود عشق، بی دردی تمام  
قدسیان را عشق هست و درد نیست درد را جز آدمی در خورد نیست

«منطق الطیر» ( اشرف‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۰۸)

شفیعی کدکنی معتقد است درد « در نظر عطار چیزی است در معنی شوق و سوز و آمادگی برای پذیرفتن امور معنوی. صاحب چنین تجربه‌ای را عطار، مرد راه می‌داند و حدیث «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَ حُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ» را مرتبط با همین مسأله‌ی درد می‌کند و می‌گوید: کابین عروس خُلد درد است. یعنی استعداد و شوق امری معنوی را به کمال داشتن و رنج‌ها را درین راه به جان خریدن. عطار در اینجا به این نتیجه می‌رسد که درد ملازم بیچارگی است و بیچارگی در اینجا مفهوم ویژه‌ی خود را دارد که عبارت است از احساس نیاز به حق و خود را و کارهای خود را ندیده گرفتن». (شفیعی کدکنی ۱۳۸۸: ۴۲)

عطار با زبانی ساده، این مفهوم دیالکتیکی را این چنین توصیف می‌کند:

همی درد آن بود ای زندگانی که چیزی بایدت آن را ندانی  
 ندانی آن و آن خواهی همیشه ندانم آن چه کاری است و چه پیشه  
 جز او هرچت بود باشد همه هیچ گرین خواهی و آن خواهی بود پیچ

(عطار، ۱۳۹۲: ب ۱۱۹۲-۱۱۹۴)

یک اصل بنیانی را در بیان نظریه‌ی مفهوم درد از دیدگاه عطار را نباید نادیده بگیریم و آن این است که بین یک عارف اندیشمندی که در پی آن است درد را در نوشته‌اش بیان نماید و عارف دردمندی که در نوشته‌اش تجربه‌ی درد را منعکس می‌کند فاصله‌ی زیادی وجود دارد زیرا مفهوم درد در زبان وجود ندارد بلکه تجربه‌های عارف است که آن مفهوم را در زبان می‌آفریند. کسی که این تجربه‌ها را با تمام وجودش زیسته باشد زبانش از عمق و ژرفنای بیشتری برخوردار است و عطار این‌گونه است. در این جستار بر آنیم به این پرسش‌ها، «گر ز دست برآید» به شیوه‌ای تحلیلی پاسخ گوئیم. آیا درد یک مفهوم عادی نزد عطار است؟ ماهیت درد از دیدگاه عطار چیست؟ چه عواملی سبب شکل‌گیری درد می‌شود؟ چگونه باید با درد مواجه شویم؟

### درد از نگاه عرفای پیش از عطار

آنچنان نیست که عطار برای نخستین بار به مسئله‌ی درد پرداخته باشد در سنت عرفانی قبل از عطار عارفان زیادی به مفهوم درد، در آثار خویش، توجه کرده‌اند و هر یک از نگاه

خویش آن را به کار برده یا توصیف نموده‌اند. فرق عطار با دیگران امتیاز بخشیدن به درد در برابر عشق و توجه به مفهوم بزنگاهی آن است.

عطار همان حلاج بی دار و رسن است روح حلاج در تار و پود آثار عطار حضور دارد هر چند نگاه عطار به درد منحصر به فرد است ولی به نظر می‌رسد تقدس درد را از حلاج به ارث برده باشد. حلاج در باب درد می‌گوید:

«اگر طول بکشد او را دوست خود کن و آنگاه بر می‌خواند که: بر اثر تماس با درد چنان خوی گرفته‌ام که آن را دوست خود کرده‌ام. به کار بستن تسلیم و رضا، با استقامت، مرا تا بدین برد باری راه برده است.» (ماسینیون، ۱۳۹۰: ۸۷)

بهتر است که در همین مورد نظر شهاب‌الدین سهروردی را در مونس‌العشاق از نظر بگذرانیم.

«بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود تابناک، او را عقل نام کرد که «اول ما خلق الله العقل» و این گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حق، و یکی شناخت خود، و یکی شناخت آنکه نبود پس نبود.

از آن صفت که به شناخت حق تعالی داشت «حسن» پدید آمد، که آن را «نیکویی» خوانند.

و از آن صفت که به شناخت خود تعلق داشت «عشق» پدید آمد که آن را «مهر» خوانند. و از آن صفت که نبود پس نبود تعلق داشت «حزن» پدید آمد که آن را «اندوه» خوانند. این هرسه از یک چشمه‌سار پدید آمده‌اند و برادران یکدیگرند. حسن که برادر مهین است در خود نگریست خود را عظیم خوش دید، بشاشتی درو پیدا شد، تبسمی بکرد، چندین هزار ملک مقرب (نیرو) از او پدید آمدند. عشق که برادر میانی است، با جن انسی داشت، نظر از وی نمی‌توانست گرفت، ملازم خدمتش می‌بود، چون تبسم حسن بدید، شوری در او افتاد، مضطرب شد خواست که حرکتی کند، حزن که برادر کهن بود، در او آویخت، از آن آویزش آسمان و زمین پدید شد. (سهروردی، ۱۳۸۷: ۷-۸)

«از جمله نام‌های حسن یکی «جمال» است و یکی «کمال»... هر چه موجودند از روحانی و جسمانی در طلب کمال‌اند و هیچ کس نبینی که او را به جمال میلی نباشد. چون

نیک‌اندیشی همه طالب حسن هستند و در آن می‌کوشند که خود را به حسن رسانند، [به معدن حسن] که طلب همه است دشوار می‌توان رسید زیرا وصول به حسن ممکن نشود الا به واسطه‌ی عشق. و عشق هر کسی را به خود راه ندهد، و به همه جایی مأوی نکند، و اگر وقتی نشان کسی یابد که مستحق آن سعادت بود، «حزن» را که وکیل در است بفرستد تا خانه پاک کند و کسی را در خانه نگذارد...» (همان: ۱۲)

ابوالحسن خرقانی درد و اندوه را خاصِ خاصان می‌داند و معتقد است مردمان عامی بار اندوه را نمی‌توانند بر دوش کشند: «و گفت راه خدای را عدد به نتوان کرد. چندان‌که بنده است به خدای، راه است، به راهی که برفتم قومی بدیدم. «گفتم بار خدایا مرا به راهی بیرون بر که من و تو باشیم، خلق در آن راه نباشد.» راه اندوه پیش پای من نهاد، گفت «این اندوه باری گران است، خلق نتواند کشید.» (خرقانی، ۱۳۸۴: ۱۷۱)

در جایی دیگر شیخ بوالحسن اندوه را راهبر و راهنمای آدمی می‌داند: «و گفت: هر آن پرهیزی که بی اندوه بود ترا راه فرا نماید چندان که از گردِ هر در گردی منزلت همانجا بود که ایستاده باشی» (همان/۳۰۲)

خرقانی درد را در هستی و ماورای آن، در جریان و سیلان می‌بیند: «الهی! چون به جان نگرم جانم کند درد. چون به دل نگرم دل کند درد. چون به فعل نگرم قیامتم کند درد. چون به وقت نگرم توام کنی درد.» (همان: ۲۸۱)

احمد غزالی در سوانح‌العشاق می‌گوید: «عشق به حقیقت بلاست و انس و راحتی در او غریب و عاریت است.

بلاست عشق و منم کز بلا پرهیزم      چو عشق خفته بود من شوم برانگیزم  
مرا رفیقان گویند کز بلا پرهیز      بلا دل است من از دل چگونه پرهیزم

و این بلا را عاملی برای انقطاع تعلقات و دلبستگی‌ها و خرابی ذات و هستی عاشق برای رسیدن به معشوق می‌داند و چون این حقیقت معلوم شد بلا و جفا منجنیق اوست در قلعه گشادن و در بستن تویی تا تو بی او نباشی» (غزالی، ۱۳۸۵: ۳۴)

### درد از نگاه جلال‌الدین مولوی

این که مولانا خود را در برابر عطار «اندر خم یک کوچه» می‌داند، در حالی که عطار هفت شهر عشق را در نوردیده است، یک تعارف نیست. ساختار سنت عرفانی مولانا سخت تحت تاثیر سنایی و به خصوص عطار است. یکی از سنت‌های عرفانی که مولانا از عطار تأثیر پذیرفته و به تبیین و تفهیم آن همت گماشته است بحث «درد» است. دور شدن از بارگاه الهی و آرزوی رسیدن به آن بارگاه، سبب تولد درد می‌شود:

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق  
هرکسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش  
(مولانا، ۱۳۷۲: ب ۲/۳)

مولانا با تمثیل‌های بسیار زنده و پویا، مفهوم درد را بیان می‌نماید. در جایی درد را به آن بانوی بارداری تشبیه می‌کند که هر چه درد او بیشتر باشد لحظه‌ی در آغوش گرفتن دل‌بندش نزدیک‌تر است. رهایی از سختی‌های آن بار شیشه که مدام او را به سختی و رنج و نگرانی می‌افکند زمانی فرا می‌رسد که نهایت درد وجود او را فرا گیرد. مادر آگاهانه آن درد را تحمل می‌نماید تا آن دمی که وصال فرا برسد و چهره‌ی نوزادش را ببیند و او را در آغوش بکشد. آن لحظه تولد نوزاد و حس مادر شدن، چنان لذتی دارد که مادر مدام منتظر آن درد جان فرساست. دردی خارج از طاقت، که بعد از آن رهایی است و لذتی توصیف نشدنی را در پی دارد:

زان که او گر هیچ بیند خویش را مهلک و ناسور بیند ریش را  
درد نخیزد زین چنین دیدن درون درد او را از حجاب آرد برون  
تا نگیرد مادران را درد زه طفل در زادن نیاید هیچ ره  
این امانت در دل و دل حامله است این نصیحت‌ها مثال قابله است  
قابله گوید که زن را درد نیست درد باید، درد کودک را رهی است  
آن که او بی درد باشد رهزن است زان که بی دردی اناالحق گفتن است  
آن آنا بی وقت گفتن لعنت است آن آنا در وقت گفتن رحمت است  
(مولانا، ۱۳۷۲: ج ۲: ۲۵۲۵-۲۵۳۱)



ذهن پرتوان و شگفت‌انگیز مولانا سخت‌ترین اندیشه‌های عرفانی را در قالب تمثیل، چنان ساده و فهمیدنی عرضه می‌نماید که هوش از سر هر خواننده و شنونده‌ای می‌رباید و چنان مدهوش او می‌شود که چون همدمان زلیخا، تیغ بر دست می‌راند:

حامله است تن زجان درد زه است رنج تن آمدن جنین بود درد و عذاب حامله  
تلخی باده را مبین عشرت مستیان نگر محنت حامله مبین بنگر امید قابله  
(د:غزل ۲۲۸۵)

در فیه‌ما فیه درد را رهبر آدمی می‌شمارد و عامل حرکت و تحرک آدمی. درد است که مرد را در ره عشق مردانگی می‌بخشد و سبب می‌شود درسردی‌ها و سختی‌های زندگی، امید در وجودش ریشه بدواند:

«درد است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست. تا او را درد آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد او قصد آن کار نکند و آن کار، بی‌درد او را میسر نشود خواه دنیا، خواه آخرت، خواه بازرگانی، خواه پادشاهی، خواه علم، خواه نجوم، و غیره، تا مریم را درد زه پیدا نشد، قصد آن درخت بخت نکرد، که فاءها المخاص الی جدع النخلة. (۱) او را آن درد به درخت آورد و درخت خشک میوه‌دار شد. تن همچون مریم است و هر یکی عیسی داریم. اگر مارا درد پیدا شود عیسی ما بزاید و اگر درد نباشد، عیسی هم از آن راه نهانی که آمد باز به اصل خود پیوندد. الا ما محروم مانیم از او.

جان از درون به فاقه و طبع از برون به برگ دیو از خورش بهیضه و جمشید ناشتا  
اکنون بکن دوا که مسیح تو بر زمی است چون شد مسیح سوی فلک فوت شد دوا»

(مولانا، ۱۳۸۸: ۱۸)

### مفهوم درد در اندیشه‌ی عطارنیشابوری

گر تو هستی اهل عشق و مرد راه درد خواه و درد خواه و درد خواه

(عطار، ۱۳۸۶، مصیبت‌نامه)

از همان شب اول خلقت درد و رنجی وجود انسان را فراگرفت و بشر همیشه در پی آن بوده است که راهی و راهنمایی بیابد که او را از این درد و رنج برهاند و یا درمان و

چاره‌ای برای آن بجوید. انسان همیشه گرفتار این پرسش است که به چه سبب دنیای برون و هستی با دنیای درون او، سازگار نیست؟ و این درد نشان چیست؟ این یک پرسش بنیادی است که از همان سپیده‌دم تاریخ ذهن انسان را به خود مشغول کرده است و با یک نگاه جستجوگر در پی یافتن پاسخی است. رسیدن به این پاسخ، شرط رستگاری انسان است و اگر پاسخی برای این پرسش بنیادین نیابد و یا به اشتباه، دارویی برای او تجویز شود به زوال و نابودی و ناامیدی دچار می‌شود. چنان که در آیین مسیحیت این اتفاق افتاده است.

البته مقدس شمردن درد و رنج و برتری انسان به سبب داشتن درد، یک فرهنگ دیرینه در ادیان آسمانی است و عطار یک تفکر دینی را، با عنوان یک مفهوم بزنگاهی مطرح می‌کند که دیگران به آن توجه داشته‌اند در داستان‌های قرآنی حضرت ایوب نماد این تفکر است؛ به همین جهت در شعر شعرائی که در قلمرو تفکر اسلامی زیسته و به‌خصوص سرزمین‌هایی که گرفتار جنگ و ظلم و استبداد بوده‌اند گرایش به تقدس درد و رنج دیده می‌شود شاعر معاصر عراقی بدرشاكرالسیاب (۲) می‌گوید:

« لَكَ الْحَمْدُ مَهْمَا اسْتَطَالَ الْبَلَاءُ / وَ مَهْمَا اسْتَبَدَّ الْأَلَمُ، / لَكَ الْحَمْدُ، إِنَّ الرِّزَايَا عَطَاءُ / وَ إِنَّ الْمَصِيبَاتِ بَعْضُ الْكِرَامِ. » سپاس تنها از آن توست، هرچند که بلا طولانی گردد و اگر چه درد چیره شود؛ سپاس تنها از آن توست؛ به راستی که رنج و گرفتاری، بخشش است و مصیبت‌ها، پاره‌ای از کرامت». (سیدحسین سیدی، ۱۳۸۹: ۲۹)

در آیین مسیحیت نیز درد مورد تقدیس قرار گرفته است و اما یک فرق اساسی بین تقدس درد از نگاه عطار و آیین مسیحیت وجود دارد و آن این است که در مسیحیت درد را ثمره‌ی گناه و تنبیه خداوند می‌دانند؛ تصور کنید یک انسان تا پایان عمرش این چنین بیندیشد که گناه کار است و این دردها تاوانی است که او در برابر گناهانش می‌پردازد. این نگاه دو ثمره‌ی نابودکننده دارد یکی همان بحث روانی گناه‌کار بودن و دیگری خدایی که کینه‌ای از انسان به سبب گناه به دل گرفته است و او را رها نمی‌کند چگونه می‌تواند انسان به چنین خدایی نگاه عاشقانه داشته باشد. این نگاه ظلم به بنده و معبود است.

تلاش برای پذیرفتن درد بیشتر برای رهایی از درد، از تناقض‌های روانشناختی درد است و ریشه در معنای دیالکتیک درد دارد. این که از چه زاویه‌ای به درد بنگریم راز نیک‌بختی و تیره‌بختی بشر را تعیین می‌نماید و راه انحرافی آن در دو جهت نمود پیدا می‌کند: خودآزاری و دگرآزاری.

چنان که می‌دانیم خودآزاری در آیین مسیحیت و اندیشه‌های مرتاضانه شکل گرفته است، که گاهی در تصوف هم با آنان مواجه می‌شویم و یا قدیسانی که در دردآفرینی و دردپذیری چنان گرفتار افراط و انحراف شدند که برای پاک شدن از گناهان، اقدام به قطع دست و پای خود می‌کردند و در دگرآزاری، با طرح دادگاه‌های تفتیش عقاید فجیع‌ترین بیداد و ستم را در قبال بشریت آفریدند.

انسان با فهم اشتباه از درد در پی آن می‌رود که از درد خود بکاهد ولی بر دردهای بشریت و خود، بیدادگرانه، می‌افزاید بی‌آنکه متوجه باشد. به‌عنوان مثال در سخت‌ترین جنگ‌ها شرکت می‌نماید و با انگیزه‌های دینی و آیینی، در کشتن و سر بریدن دیگران لحظه‌ای درنگ نمی‌کند زیرا به گمان او، آنان دشمنان خدایند و کشتن و مثله کردن آنان عین عدالت است. گاهی به خود مواد منفجره می‌بندند تا با کشتن کسانی که مانند آنان نمی‌اندیشند به درد بودن در دنیای خاکی پایان دهند و این موقعیت و وضعیت بزنگاهی مفهوم درد را یادآوری می‌نماید که اگر دانایان در تفهیم آن به بشر کوتاهی نمایند و بشر به فهمی اشتباه از درد دست یابد شومی و تیره‌بختی را برای انسان و هستی، رقم می‌زند. در آیین بودا نیز نگرش به درد با نگرش عطار به درد متفاوت است. آنها معتقدند باید از درد، دوری کرد.

«تعلیم بودا این بود که رنج در ذات زندگی است و تا زمانی که فرد خود را از دیگران جدا بینگارد، با هیچ کوششی از میان نمی‌رود. رنج و درد از لوازم محدودیت و تنهایی وجود انسان است، لذا موجودات «متناهی» از محدودیت گریزی ندارند و تنها چاره این است که با توصل به (سعه صدر) از محدودیت رهایی یابند و به «نامتناهی» تأسی جویند.» (فروهر، ۱۳۷۶: ۴۱)

برای این که آدمی در مسیر تکامل و معنویت قرار بگیرد نیازمند موانعی است که قدرت روحی او در تصادم با آن پیشرفت کند آن مانع از دیدگاه عطار درد است. او درد را هدیه‌ی خداوند می‌داند و انسان دردمند عطار جویای درد است:

طالب درد است عطار این زمان کز میان درد درمان بازیافت  
(عطار، ۱۳۹۲، غ: ۱۲۸)

خداوند می‌فرماید:

لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم . ثم رددناه أسفل سافلين (سوره تین آیه ۴-۵) براستی که انسان را از بهترین قوام آفریدیم، سپس او را به فرودین باز گرداندیم. «اگر آدمی فقط در مرتبه‌ی احسن تقویم باقی می‌ماند و اگر از موقعیت بهشتیش در قرب الوهیت و مطابقت کامل با مثال ملکوتیش جدا نمی‌شد، دیگر به طلب عرفانی- در معنای معمول آن- نیازی نبود... طلب عرفانی دوام دارد، زیرا در سرشت اشیاء ریشه دارد و جامعه‌ی انسانی، جامعه‌ای است که این طلب در حیات جمعی آن به رسمیت شناخته شده است. زمانی که جامعه‌ای این نیاز ژرف را به رسمیت نشناسد و شمار اندکی از مردم به سیر و سلوک عرفانی بپردازند، شیرازه‌ی آن جامعه از هم می‌گسلد و در نتیجه، بیماری‌های روحی درمان‌ناپذیر، پدیدار می‌شود، چراکه در آن جامعه روان‌های گرسنه و طالب روح کل، از تغذیه‌ی معنوی بی‌بهره‌اند.» (نصر، ۱۳۸۴: ۳۵)

فروغ فرخزاد شاعر معاصر هم، برتری انسان در برابر هستی را ناشی از درد می‌داند و باورش این است که با درد متولد شده است و بارور است از میل، میلی که او را به سوی اصل خویش می‌کشاند:

بارور ز میل / بارور ز درد / روی خاک ایستادم / تا ستاره‌ها ستایشم کنند / تا ستاره‌ها نوازشم کنند. (فرخزاد ۱۳۸۷: ۲۱۶)

خداوند با نهایت زیبایی و تناسب، آدمی را آفریده است و روح اهورایی او را در کالبد تن، به بند کشیده است و نتیجه‌ی این جریان تولد درد در وجود انسان است.

انسان در زندگی خود، با دو نوع درد روبرو است:

۱- تفاوت بین خواسته‌های او و نظام هستی. مرگ بزرگ‌ترین چالش انسان در این زمینه است.

۲- تفاوت بین اندیشه‌های او و واقعیات اجتماعی. وجود نظام‌های استبدادی، فرقه‌گرایی و تعصب و جهل و... .

هر انسانی با خود می‌اندیشد زندگی با این همه نگرانی و درد و اندوه به چه دردی می‌خورد؟ آیا این زندگی ارزش آن را دارد که انسان این همه، ناسازها را تحمل نماید؟ جواب این پرسش‌ها بر عهده‌ی دانایان است.

ارسطو، حکیم یونان، بر آن است که انسان عاقل بعد از وقوف به ماهیت درد و رنج و آگاهی از خاستگاه آن باید طالب رهایی از درد باشد». (گرگی، ۱۳۸۷: ۱۰۷-۱۳۰) و اما چگونه باید از دست درد رها شد؟ چگونه پاسخی به این پرسش؛ قدر و اندازه‌ی روشن‌بینان و دانایان و مصلحان را هویدا می‌کند.

از نگاه عطار، درد دو گونه است یکی درد و غمی است که بر اثر ظلم و جهل و استبداد و ... به وجود می‌آید، که عطار به‌عنوان یک مصلح، با نگرش متعالی، آن را برای آدمی زیانبار و بیداد می‌داند و معتقد است باید با آن سر ستیز گرفت و بر ضد آن به پا خواست.

نوع دوم از مفهوم درد نزد عطار دردهایی است که با ژرف‌ترین، بنیان‌های هستی گره خورده است و آن دردی است که با بشر، زاده می‌شود و سرانجام بی چون و چرای اوست. «رنج هم درجاتی دارد، طبق ژرفای نفوذش، از رنجی که بر سطح دریای پدیدارها جاری است گرفته، تا درد ابدی، که خاستگاه مفهوم تراژیک زندگی است، که در اعماق ابدیت آشیانه می‌جوید و در آنجا تسلا بر می‌انگیزد؛ از رنج جسمانی که بر بدنمان بیداد می‌کند تا درد دین که ما را به آغوش خدا می‌افکند.... درد عمیق‌تر، دوستانه‌تر و روحانی‌تر از رنج است». (دِ اونا مونو، ۱۳۹۲: ۲۶۶)

درد عطار پایان و درمانی ندارد:

این دل پر درد را چندان که درمان می‌کنم      گویا یک درد را بر خود دو چندان می‌کنم  
 بلعجب دردی است درد عشق جانان کاندرو      دردم افزون می‌شود چندان که درمان می‌کنم  
 (عطار، ۱۳۹۰: غزل ۵۸۹)

از دیدگاه عطار چاره‌ی این نوع درد، این است که انسان با اکسیر درد بیامیزد و مس وجود خود را طلایی نماید. قانون هستی و انسان از دیدگاه او، قانون باور و امید است؛ او می‌خواهد خوشبینی را - در رویارویی انسان با درد- در نهانگاه آدمی، نهادینه کند و ایمان و امید به او ببخشد:

اگر امید در جانم نبودی      به جان تو که ایمانم نبودی  
 به امیدی چنین من نیم زنده      که هرگز کس نماند از بیم زنده  
 مرا شربت غم هجران تو بس      مفرح درد بی درمان تو بس  
 (عطار، ۱۳۹۲: ۸۰-۸۳)

عطار می‌گوید درد انسان، به دلیل جدایی او از نیستان است و آدم و هستی، همگام با دردی بی‌کرانه، در فراق معشوق می‌سوزند و به سوی معبود رهسپارند و از آن‌گریزی ندارند. این درد نشان‌آگاهی انسان از جدایی‌ها است و ریشه در عشق دارد و میراث‌خدای جهان آفرین است. آن لحظه‌ای که آدمی از نیستان ببریده شد؛ آرامش از وجودش رخت بر بست و با دوری از درگاه پروردگار دردی جانکاه و بی‌پایان در بندند استخوان‌هایش نفوذ کرد و هر چه آگاهی او از این شرایط، بیشتر باشد دردش هم عمیق‌تر و ژرف‌تر است.  
 به قول مولانا:

پس بدان این اصل را ای اصل جو      هر که را درد است، او برده است بو  
 هر که او بیدارتر پُر درد تر      هر که او آگاه‌تر رُخ زردتر  
 (مثنوی ج ۱، ۶۲۸/۶۲۹)

«از آنجا که انسان به خودش وابسته است، به واسطه‌ی مصائبی که با آن‌ها روبرو می‌شود، رنج می‌برد. ولی این مصائب، همگی رحمت پنهان در نقاب خشم‌اند. خدا بشر را رنج می‌دهد تا از خود رها شده، برای وصول به ذات حق کوشش کند. به علاوه، وقتی سالک لحظه‌ای از وصال را تجربه کرد، آنگاه فراق محنت تلخی خواهد بود که از هر رنجی

که در جهان می‌بریم بدتر و سخت‌تر است. مشکل اصلی اغلب انسان‌ها این است که نمی‌فهمند هر سختی و رنجی که می‌کشند تنها سایه‌ای است از فراق و جدایی‌شان از خدا. ولی بعضی از انسان‌ها در توهمی بزرگتر زندگی می‌کنند، زیرا نمی‌دانند که وجودشان چیزی جز درد و رنج نیست.» (چیتک، ۱۳۸۳: ۲۵۷)

پیر نیشابور، بر آن است که آدم در سودای رسیدن به معشوق، باید چون کوه سر به فلک کشیده و شکوهمندی باشد که در درونش چشمه‌های اشک و خون و درد، جاری است: به آسانیت این اندوه ندهند به دست کاه برگی کوه ندهند گرت یک زره این اندوه باید صفای بحر و صبر کوه باید (الهی نامه ۳۳ و ۳۴)

عطار از درد آدمی می‌گوید از دردی که فارغ از زمان و مکان است او از رنج و زجر دوش، یعنی شب جدایی می‌نالد. آن لحظه‌ی جدایی از نیستان. عطار در غم فرداست. فردای مرگ چه خواهد شد؟ این بعد پنهانی، از نابسامانی‌های روانشناختی بشر است. کارل گوستاو یونگ در اهمیت دستیابی به این پرسش‌های زندگی ساز و زندگی سوز، می‌گوید: «در میان همه‌ی بیمارانی که در نیمه‌ی دوم حیاتم با آنها مواجه بوده‌ام، یکی هم نبوده که مشکلش در آخرین وهله، چیزی جز مشکل یافتن یک نگرش نسبت به حیات باشد. با اطمینان می‌توان گفت که همه‌ی آنان از آن رو احساس بیماری می‌کرده‌اند که چیزی را که ادیان زنده‌ی عصر، به پیروان خود عرضه می‌دارند، از دست داده‌اند و هیچ یک از آنان قبل از یافتن بینش دینی خود، شفای واقعی نیافته‌اند.» (آلستون، ۱۳۷۶: ۱۶۳)

عطار از آن دست عارفان است که «نمی‌تواند در دنیای رؤیاهای خویش به سر برد؛ او از این پس شهروند دیار واقعیت زمانه‌ی خویش است. تمامی گذشته باید در وجود او زنده باشد. جامعه او را نه به چشم کسی که مردم را سرگرم می‌کند، بلکه به چشم نماینده‌ی زندگی معنوی و آرمانی خویش می‌نگرد، یعنی سروشی که پاسخگوی دشوارترین پرسش‌هاست؛ پزشکی که درد و رنج‌های همگانی را نخست در خود و سپس در دیگران کشف می‌کند و با بازآفرینی شاعرانه‌ی آن‌ها، به درمانشان می‌پردازد» (پوینده، ۱۳۹۰: ۲۹۱-۲۹۲)

عطار سر آن دارد که رنج و درد بشری را به حداقل، و خوشبختی او را به حداکثر برساند و البته رسالت عارفان این است که به پرسش‌های رازآمیز آدمی پاسخ گویند و به زندگی او حیات و معنا بخشند. آنچه از آن گریزی نیست این است که رویدادهای تلخ و ناساز، برای هر آدمی اتفاق می‌افتد اما نوع نگرش به این حوادث زندگی واقعی انسان را رقم می‌زند.

حکیم نیشابور، با نظام دادن، به «تقدس درد» - که یک اصل دینی است - در پی آن بوده است به این پرسش بشر پاسخ گوید. او با یک دریافت روانشناختی شگفت‌انگیز، بهداشت و سلامت روان و تزریق امید به آدمی را در نظر داشته است. او با تقدیس درد، جهان برون و درون انسان را به سازگاری می‌کشانند و سبب می‌شود رنج و اندوه ناشی از تنهایی در این -خاک نهاد-، نه تنها او را به انزوا نکشانند بلکه با یادآوری این نکته، که درد و اندوه، هدیه‌ی الهی است جانی دوباره بیابد و انرژی سرشاری در او شکل بگیرد و در نهایت رضایت خاطر را برای او و خدایش به ارمغان آورد. او درد را به دعا از خدا می‌خواهد:

در عشق همی بلا همی جویم درد دل مبتلا همی جویم  
در مان چه طلب کنم که در عشقش یک درد به صد دعا همی جویم  
(عطار، ۱۳۹۰: ۱۳۹)

تفاوت بنیادی نگاه عطار به درد در برابر عارفان دیگر این است که او نگرش آدمی به درد را یک مفهوم عادی نمی‌پندارد و به درستی آن را از بنیادی‌ترین اصول اندیشه‌ی انسانی می‌داند که فهم درست یا نادرست آن نتیجه‌اش رستگاری یا سیاه‌بختی او را رقم می‌زند. او درد را پیر و دستگیر آدم می‌داند:

درد او گر دامنت گیرد دمی رستگاری یابی از عالم همی  
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۳۰۱)

واعظت در سینه درد و داغ بس بلبل جان تو را مازاغ بس  
گر شود این درد دامنگیر تو بس بود این درد، دایم پیر تو  
ور نگیرد دامنتم این درد زود گفتگوی این ندارد هیچ سود  
(همان: ۵۲۹۳-۵۲۹۵)



عطار زندگی بدون درد را هیچ و پوچ می‌انگارد:  
تا چنین دردی نیاید در دلت زندگی هرگز نیاید حاصلت  
(عطار، ۱۳۸۶: ب، ۲۸۱۷)

عطار از زاویه‌ی دید قرآن به این مفهوم می‌نگرد آنجا که خداوند می‌فرماید:  
و من اعرض عن ذکری فان له معیشتہ ضنکا (سوره طه، آیه ۱۲۴) هرکس از توجه و یاد من  
روی برگرداند زندگی ای تنگ و پر از فشار خواهد داشت.  
از دیدگاه او یک لحظه بی درد بودن مساوی است با خارج شدن از دایره‌ی لطف الهی.  
آن هم نه دردی اندک، بلکه یک جهان درد، و دردی بی پایان را مدنظر دارد که سبب  
نیک‌بختی انسان می‌شود:

دین، تو از بهر خلاص خویش‌دار در دو عالم درد خاص خویش‌دار  
انس حضرت جانفزایت بس بود تا که تو هستی خدایت بس بود  
درد حق گر دامن جان گیرد این تعصب کی گریبان گیرد  
(عطار، ۱۳۸۶: ۷۱۱-۷۱۹)

ارزشمندترین آزادی که خداوند به انسان بخشیده است آزادی نگرش به پیرامون خود و  
هستی است. اگر عینک نگاهمان تار باشد تار می‌بینیم و اگر روشن باشد روشنایی می‌بینیم:  
پیش چشمت داشتی شیشه کبود زان سبب عالم کبودت می‌نمود  
(مولوی، ۱۳۷۲: داب، ۱۳۳۸)

نظریه‌ی تقدس درد عطار در حقیقت بیان نوعی اندیشیدن است زیرا احساسات ریشه در  
تفکرات انسان دارد و او هر گونه بیندیشد احساسات و عواطف او بر همان اساس شکل  
می‌گیرد. تاثیر افکار مثبت با اندیشه‌ی معنوی در زندگی، بحث عمده‌ی روانشناسی امروز  
است:

«آموزه‌های معنوی به مثابه‌ی آگاهی از هستی یا نیرویی فراتر از جنبه‌های مادی زندگی  
می‌باشند که احساس عمیقی از وحدت و پیوند با کائنات را به وجود می‌آورند. افکار مثبت  
و ظرفیت مقاومت در مقابل سختی‌ها مؤلفه‌هایی هستند که با سلامت و مقاومت در برابر  
احساس فشار ارتباط دارند و در حقیقت تکیه‌گاه معنوی هستند که می‌توانند مانند سدی در

مقابل احساس فشار عمل کرده و سلامت روانی، جسمانی و رضایت از زندگی و نشاط را به وجود آورند.» (اسماعیلی، ۱۳۸۶: ۳۵)

«جهت‌گیری مذهبی فرد احتمالاً با شکل‌گیری و صورت‌بندی الگوهای روانی مذهبی رابطه دارد. یک الگوی روانی مذهبی می‌تواند به‌عنوان سیستم باورهای عامی که در ارزیابی‌ها به ویژه ارزیابی رویدادهای استرس‌زای زندگی دخالت دارد در نظر گرفته شود. یک سیستم باور مذهبی می‌تواند از طریق ماهر ساختن فرد در یافتن معنایی برای رویدادهایی که تبیین آن مشکل است مفید باشد محتوای باورهای عام بر محتوای ارزیابی‌های مربوط به استرس‌های موقعیتی و متعاقباً پاسخ فرد تأثیر خواهد گذاشت. هم محتوای الگوی روانی که احتمالاً بر ارزیابی‌ها اثر می‌گذارد و هم استحکام و قطعیت نظام باورها، مانع مشکلات مربوط به سلامت روانی می‌شود. برای مثال اگر محتوا به گونه‌ای باشد که در رویدادهای منفی، فرد را به سمت سرزنش خود یا باور به خدایی تنبیه‌گر سوق دهد، این الگوی روانی، آسیب‌پذیری نسبت به آشفتگی‌های روانی را افزایش خواهد داد.» (همان: ۵۸)

حکیم نیشابور بر آن است که آدمی را در برابر سختی‌ها و دردها، روپین‌تن کند و با تغییر نگرش انسان، او را به سوی کامیابی و رستگاری هدایت فرماید. او معتقد است: «چشم‌ها را باید شست، جور دیگر باید دید».

جهان عشق را پای و سری نیست به جز خون دل او را رهبری نیست  
کسی عاشق بود کز پای تا فرق چو گل در خون شود اول قدم غرق  
(عطار، ۱۳۹۲: ۳۴-۳۲)

در عصر حاضر، بشر در پی آن است که از آگاهی چشم‌پوشی نماید تا درد خویش را التیام بخشد. چنین نگاهی است که سبب تیره‌بختی او شده است و الکل‌گرایی و مخدرگرایی و ... به بزرگ‌ترین مشکل جوامع عصر حاضر بدل گشته است. کوشش در غفلت از درد، نقطه‌ی انحراف انسان امروزی است؛ زیرا این درد ازلی و همیشگی است و نمی‌شود آن را نادیده انگاشت. همان‌طور که عطار معتقد است تنها راه‌هایی و نیک‌بختی، پذیرفتن درد به‌عنوان یک نعمت الهی است.

درد عشق تو که جان می‌سوزدم      گر همه زهر است از جان خوشتر است  
درد بر من ریز و درمانم مکن      زانکه درد تو ز درمان خوشتر است  
(عطار، ۱۳۹۰: غزل ۶۱)

و درمان درد عشق، عاشق را به سوی درد عشق بیشتری رهنمون می‌کند. در الهی‌نامه حکایتی آمده است به نام «حکایت شاهزاده که مرد سرهنگ بر وی عاشق شد.» سرهنگی عاشق شاهزاده‌ای می‌شود و در آرزوی دیدن او است در این میان جنگی پیش می‌آید و شاهزاده به‌عنوان فرماندهی سپاه، عازم میدان جنگ می‌شود. سرهنگ با این که عضو سپاه نبود زره و اسبی فراهم می‌آورد و در کنار شاهزاده وارد جنگ می‌شود. شاهزاده شکست می‌خورد و اسیر می‌شود. سرهنگ نیز بدون این که دشمن او را مجبور کند تسلیم می‌شود تا در کنار شاهزاده باشد هر چند در بند دشمن. با وجود همه‌ی سختی‌های اسارت، در محضر معشوق بودن، برای او لذت‌بخش است. سرهنگ شب و روز در خدمت شاهزاده بود و بزرگ‌ترین نگرانش این بود که نکند از بند دشمن رهایی یابد و از معشوق دور شود:

دعا می‌کرد آن دلخسته هر روز      که یا رب این همه ناکامی و سوز  
زیادت کن که تا نبود جدائی      وزین زندان مده ما را رهائی  
مرا چون هست این زندان بهشتی      بنفروشم بصد بستانش خشتی  
(عطار، ۱۳۹۲: ب ۱۴۳۶-۳۸)

در این قصه عطار می‌گوید: اگر انسان خود را در این دنیا، در محضر معشوق ببیند آن اسارت جسمانی و درد و اندوهش، لذت‌بخش است و دنیایش چون بهشت. البته، ناگفته نماند که عطار معتقد است که خداوند طاقت‌سنجی می‌نماید و «درد هر کس به قدر طاقت اوست». (عطار، ۱۳۹۰: غزل: ۲۷۰)

درد از دیدگاه عطار، آتش طلب معشوق است که در وجود او زبانه می‌کشد. تنها زمانی این آتش سرد می‌گردد که انسان به نیستان برگردد و در جوار آفریدگار، آرام گیرد. درد از نگاه او شوق آتشی است که از شب جدایی آدم از معبود، وجود تاریک و فسرده‌ی او را

روشنایی و گرما می‌بخشد. دردِ فراق به هیچ روی او را رها نمی‌کند و اگر چنانچه روزی انسان از این جهان خاکی از درد رها شود نشان این است که گرفتار نفسانیات شده است. درد را می‌توان به مغناطیسی شبیه کرد که دایم در تلاش است تا جذب آهن شود و این حالت فیزیکی، دایمی است و هیچ وقت از بین نمی‌رود. قطب‌های ناهمنام تلاشی بی‌پایان در جذب یکدیگر دارند عطار فاصله‌ی این ربایش دوطرفه را درد می‌نامد.

هر چند در ظاهر دردخواهی عطار صورتی از سادیسیم را به ذهن متبادر می‌کند ولی وقتی در اندیشه‌های او ژرف بنگریم روح اهورایی او را می‌ستاییم که این چنین آرامشی را با تقدس درد به بشر اهدا نموده است.

بعد از کتب آسمانی که بر دردهای بشر تاکید می‌ورزیدند. تنها شاعرانی برجسته و شکوهمند مانده‌اند که غم دردهای بشر را دریافته‌اند. عطار با هوش عظیم روانشناختی خود، غایت‌شناسی درد را مورد توجه قرار داده است و در راه چاره‌اندیشی، برای درمان درد بیدرمان آدمی، گام نهاده است. درمان او ژرف کاوانه است. می‌گوید درد ما ناشی از ماندن در جهان ماده و دوری از معبود است.

درد اگر هست، نه از جاده که از ماندن‌هاست      ورنه سر باخته را زحمت سردرد نبود

(کاظمی ۱۳۸۵: ۳۰)

در عصر حاضر نیز ما می‌توانیم از جهان مفهومی درد عطار، بهره‌گیریم زیرا فرآیندهای شناختی‌ای که او را قادر به مفهوم‌سازی درباره‌ی درد نموده است مشابه آن‌هایی هستند که ما در درک هستی به‌کار می‌بریم. جهان مفهومی درد عطار مختص زمان معینی نیست و ژرف‌کاوانه روح و روان انسان را حلاجی نموده است و نسخه‌ی او، در نگاه به درد، نیاز همه‌ی درد اندیشان تاریخ بشریت است از ازل تا ابد.

## نتیجه‌گیری

نگرش عرفانی عطار به درد، یک برنامه‌ی فکری است که بر اساس فطرت شکل گرفته است و دارای ارزش‌های انسانی است و ماهیتی انسانی دارد. او در پی آن است که عقل را به یک مرحله‌ی اقناعی برساند. درد در عرفان عطار یک جهان بینی منطقی است که نیروی پیش برنده‌ی آن عشق است.

عطار معتقد است؛ این که آدمی در پی هماهنگی درون با جهان برون، می‌باشد؛ نتیجه‌ی تنهایی او است:

مرا عمری است تا در بند آنم که تا با همدمی یک دم برانم  
 نمی‌بینم یکی همدم موافق فغان زین هم‌نشینان منافق  
 (عطار، ۱۳۹۲: ۱۲۱-۱۲۲)

درد در اندیشه‌ی عطار یک مفهوم بزنگاهی است و نیک‌بختی و سیاه‌بختی و انجام و سرانجام انسان به چگونگی نگرستن به درد بستگی دارد. درد آدمی نشان تنهایی او در آشیانه‌ی خاکی است. و این تنهایی آدمی را به سوی منبع و انرژی دائم هستی، یعنی آفریدگار خوبی‌ها، می‌کشاند و می‌داند که او تنها کسی است که می‌تواند با او هم‌دل شود زیرا «همدلی از هم‌زبانی بهتر است». او دواي تمام دردهای آدمی است و اینچنین است که نیایش در زبان عرفان و به خصوص عطار شکل می‌گیرد.

«گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن مصلحی تو، ای تو سلطان سخن»

## پی‌نوشت

- ۱- سوره‌ی مریم ۲۳: درد زادن او را سوی تنه‌ی نخل کشید، گفت ای کاش پیش از این مرده بودم یا چیزی حقیر بودم و فراموشم کرده بودند.
- ۲- بدرشاگرد السیاب: شاعر معاصر عراقی که در سال ۱۹۲۶ در روستای «جیکور» از توابع بصره به دنیا آمد. او تحصیلات خود را در زبان و ادبیات عربی و انگلیسی به پایان برد و یکی از فعالان ادبی و سیاسی در عراق قرن بیستم بود. سیاب را از معروف‌ترین شعرای این دوره در جهان عرب و یکی از بنیانگذاران شعر نو عربی می‌دانند. «سرود باران» معروف‌ترین شعر اوست. سیاب را می‌توان پرچم‌دار شعر نو در ادبیات عرب نامید او سال ۱۹۶۴ در بیمارستانی در کویت در فقر و بیماری درگذشت و در زادگاهش به خاک سپرده شد.

## منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آلستون، پیر و دیگران. (۱۳۷۶)، دین و چشم‌اندازی نو، به ترجمه‌ی غلامحسین توکلی، قم: تبلیغات اسلامی.
- ۳- اشرف‌زاده، رضا. (۱۳۸۹)، *محرم‌ان سراپرده‌ی وصال*، مشهد، دانشگاه آزاد واحد مشهد.
- ۴- اونامونو، میگل. (۱۳۹۱)، *درد جاودانگی*، به تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، ناهید.
- ۵- اسماعیلی، معصومه. (۱۳۸۶)، *بررسی تأثیر گسترش هستی‌شناسی اسلامی بر فعال‌سازی مؤلفه‌های هوشبهر هیجان*، دو فصلنامه‌ی علمی تخصصی اسلام و روانشناسی، سال اول، ش ۱، پاییز و زمستان.
- ۶- پوینده، محمدجعفر. (۱۳۹۰)، *درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات*، تهران، نقش جهان.
- ۷- تیلیش، پل. (۱۳۶۶)، *شجاعت بودن*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور. چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۸- توکلی، غلامحسین. (۱۳۷۶)، *دین و چشم‌اندازی نو*، مترجم غلامحسین توکلی، قم، تبلیغات اسلامی.
- ۹- چیتک. ویلیام‌سی. (۱۳۸۳)، *طریق صوفیانه عشق*، به ترجمه‌ی مهدی سررشته‌داری، تهران، مهراندیش.
- ۱۰- خرقانی، ابواحسن. (۱۳۸۴)، *نوشته بر دریا به تصحیح شفیع کدکنی*، تهران، سخن.
- ۱۱- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۷)، *مونس العشاق*، حسینی مفید، تهران، مولی.
- ۱۲- طباطبایی، سید محمد. (۱۳۸۸)، *تأثیر مبانی هستی‌شناسی قرآنی بر افزایش سلامتی روان*، پژوهش قرآن و علوم و معارف، ش: ۴.
- ۱۳- عطار نیشابوری. (۱۳۸۸)، *اسرارنامه*، به تصحیح محمدرضا شفیع کدکنی، تهران، سخن.
- ۱۴- عطار نیشابوری. (۱۳۸۹)، *منطق‌الطیر*، به تصحیح محمدرضا شفیع کدکنی، تهران، سخن.
- ۱۵- عطار نیشابوری. (۱۳۸۶)، *مصیبت‌نامه*، به تصحیح محمدرضا شفیع کدکنی، تهران، سخن.
- ۱۶- عطار نیشابوری. (۱۳۹۲)، *الهی‌نامه*، به تصحیح محمدرضا شفیع کدکنی، تهران، سخن.
- ۱۷- عطار نیشابوری. (۱۳۹۰)، *دیوان*، به تصحیح تقی تفضلی، تهران، علمی فرهنگی.
- ۱۸- غزالی، احمد. (۱۳۸۵)، *السوانح فی‌العشق*، به کوشش ایرج افشار، چاپ سوم، تهران، انتشارات منوچهری.
- ۱۹- فروهر، نصرت‌الله. (۱۳۷۶)، *کیهان فرهنگی*، سال چهاردهم شماره‌ی ۱۳۶.
- ۲۰- فرخزاد، فروغ. (۱۳۸۷)، *دیوان اشعار*. تهران: اهورا.
- ۲۱- کاظمی، محمد کاظم. (۱۳۸۵)، *قصه‌سنگ و خشت*، تهران، کتاب نیستان.
- ۲۲- گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۹۲)، *تصوف در یکصد پرسش و پاسخ*، به ترجمه‌ی توفیق صبحانی، گستره.
- ۲۳- گرجی، مصطفی. (۱۳۸۷)، «*بررسی ماهیت درد و رنج در اشعار قیصر امین‌پور*». پژوهش‌های ادبی. س ۵. ش ۲۰. صص ۱۰۷-۱۳۰.
- ۲۴- ماسینیون، لوئی. (۱۳۹۰)، *مصایب حلاج*، ترجمه‌ی دهشیری، تهران، جامی.

- ۲۵- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۸)، *فیه مافیہ*، به تصحیح توفیق صبحانی، تهران، کتاب پارسه.
- ۲۶- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۶۳)، *کلیات شمس یا دیوان کبیر*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر .
- ۲۷- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۲)، به تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار
- ۲۸- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۴)، *آموزه‌های صوفیان*، ترجمه‌ی حسین حیدری و دیگران، تهران، قصیده‌سرا.