

تأملی در وادی طلب، علل و شرایط آن

دکتر احمد سنجولی^۱

دکتر علیرضا محمودی^۲

چکیده

طلب نخستین مرحله سیر و سلوک معنوی، میلی باطنی و انگیزه‌ای درونی است که روح انسان را از نیازهای مادی دور کرده و به مراحل بعدی سیر و سلوک یعنی عشق، معرفت، استغنا، حیرت، توحید و در نهایت فناء فی‌الله می‌کشاند. گرچه در مورد آن، ضمن شرح و توضیح اصطلاحات عرفانی در برخی از کتب صوفیه و فرهنگ‌ها، مطالبی به صورت پراکنده ذکر شده، اما به عوامل و انگیزه‌های ایجاد آن اشاره‌ای نگردیده است. لذا در این نوشتار ضمن برشمردن علل ایجاد طلب و شرایط گذر از آن، با تکیه بر آثار برجسته‌عرفانی از ابتدا تا پایان قرن هشتم، به خصوصیات، انگیزه‌ها و ویژگی‌های آن نیز پرداخته شده است. درحقیقت طی مرحله طلب، ریشه در علل و شرایط گوناگونی دارد که از آن جمله می‌توان به سوز و درد درون، کشش و جذبۀ مطلوب، توفیق الهی، زدودن زنگار تعلقات، لزوم داشتن پیر و در نهایت کمک خواستن از مردان خدا و اولیای دین اشاره کرد.

واژگان کلیدی: عرفان و تصوف، طلب، سیر و سلوک، علل و شرایط

۱- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه زابل (نویسنده مسئول)

ah-sanchooli@uoz.ac.ir

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه زابل

mahmoodi_ar@uoz.ac.ir

تاریخ پذیرش

۹۶/۱/۲۰

تاریخ دریافت

۹۵/۱۰/۳

مقدمه

عرفان و تصوف سیری فکری و ذهنی است که سالک راه حق با پشت سر گذاشتن مراحل و مراتب آن به وصول حق نایل می‌شود. در تعریف عرفان آمده است که: «عرفان طریقه معرفت در نزد آن دسته از صاحب نظران است که بر خلاف اهل برهان در کشف حقیقت، بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۹). برای ورود به مراتب این سیر و سلوک معنوی مراحل را برشمرده‌اند که نخستین مرحله آن «طلب» است. طلب که «خواستن و در اصطلاح جستجو کردن از مراد است و مطلوب» (سجادی، ۱۳۳۹: ۲۶۱)؛ میلی باطنی و انگیزه‌ای درونی است که روح انسان را از نیازهای مادی به تدریج دور کرده و به مراحل بعدی سیر و سلوک می‌کشاند.

تا قبل از زمان عطار نیشابوری (۶۲۷ ه.ق)، طلب جزء مقامات صوفیه نبود و حتی در آموزه‌های قدمای صوفیه و در متون قدیمی آنان، مقام یا مرحله‌ای به عنوان طلب مورد بحث قرار نگرفته است. در این بین در برخی از منابع تعاریفی را می‌توان یافت که تاحدودی نزدیک به معنی «طلب» است. به عنوان مثال خواجه عبدالله انصاری (۴۸۱ ه.ق) در *منازل السائرین* و صدمیدان ضمن تعریف «اراده» آورده است که: «ارادت، خواست است و مرد را در راه بردن» (اشرف زاده، ۱۳۷۴: ۲۲۰-۲۲۱ به نقل از *منازل السائرین*: ۱۱۲ و *صدمیدان*، میدان پنجم). وی همچنین در رساله *محبت‌نامه* خویش بابتی را به طلب اختصاص داده و معتقد است که حقیقت طلب در دل هر انسانی وجود دارد، اما هرکسی از عهده چنین کاری بر نمی‌آید. زیرا «مرد این کار مردی عظیم است و درد این دردی الیم است» (انصاری، ۱۳۶۵: ۱۱۴).

در رساله *قشیریه* نیز که شامل پنجاه و پنج باب در بیان عقاید صوفیان و شرح احوال و اقوال مشایخ صوفیه و ذکر احوال و مقامات و اخلاق و سنن آن‌هاست، بابی تحت عنوان طلب نیامده؛ اما باب بیست و هفتم این کتاب به ارادت اختصاص دارد که تاحدودی به مفهوم طلب نزدیک است. قشیری (۴۶۵ ه.ق) از قول استاد امام می‌گوید که: «ارادت ابتداء راه سالکان باشد و آن نامی است مر نخستین منزل قاصدان را به خدای سبحانه و تعالی» (قشیری، ۱۳۸۱: ۳۰۸). همچنین از قول استاد ابوعلی می‌گوید: «ارادت سوزی بود اندر دل و تبشی بود اندر نقطه دل و شیفتگی اندر ضمیر، انزعاجی اندر باطن، آتشی بود زبانه زنان اندر دل‌ها» (همان: ۳۱۱).

این که ارادت نخستین مرحله سیر و سلوک دانسته شده و سوزی است که در دل ایجاد می‌شود و سالک را در جستجوی حق بی‌قرار می‌سازد، با تعریف طلب هماهنگی بسیار دارد. همچنین در رساله قشیریه بابی به «شوق» اختصاص داده شده که به ارادت و طلب نزدیک می‌باشد. قشیری باز از قول استاد امام در تعریف شوق می‌گوید که: «شوق از جای برخاستن دل بود به دیدار محبوب و شوق بر قدر محبت بود». البته در ادامه بر اساس گفته استاد ابوعلی دقاق میان شوق و اشتیاق تفاوت قائل می‌شود و می‌گوید: «شوق به دیدار بنشیند و اشتیاق به دیدار بنشود» (همان: ۵۷۵).

در کشف‌المحجوب نیز که نخستین کتاب در زمینه تصوف به زبان فارسی است، بابی مستقل به مرحله طلب و یا حتی ارادت اختصاص نیافته است. اما به صورت پراکنده در ضمن شرح و توضیح سخن برخی از صوفیه، به طور غیر مستقیم از طلب نیز سخن به میان آمده است. هجویری (۵۴۷۰ق) در شرح این سخن عبدالله مبارک مروزی که می‌گوید: «السکون حرام علی قلوب اولیائه»، می‌آورد که: «دل دوستانش ساکن نگردد؛ که سکونت حرام است بر ایشان. اندر دنیا مضطرب، اندر حال طلب و اندر عقبی مضطرب اندر حال طرب» (هجویری، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

سنایی غزنوی (۵۳۵ق) هم در حدیقه الحقیقه و هم در دیوان اشعار خویش به مسأله «درد» اشاره می‌کند و آن را انگیزه اصلی طلب می‌داند. پس از سنایی برای اولین بار در منطق‌الطیر عطار است که مسأله «طلب» به عنوان مرحله‌ای از سیر و سلوک مورد توجه قرار می‌گیرد و تمام احوال و مقامات دیگر دنباله آن به شمار می‌آید. از دیدگاه عطار طلب اولین قدم در تصوف است و اولین منزلی است که عارف در آن فرود می‌آید و سیر خود را به سوی الله آغاز می‌کند. طلب اولین منزل راه پر خون عشق است که باید در آن هرچه از علاقه و منیت و ملکیت است، انداخت و هرچه پیش آید، به جان پذیرفت. تا انگیزه طلب در انسان وجود نداشته باشد، سلوک واقعی آغاز نمی‌شود.

در مورد تعداد و ترتیب وادی‌های سیر و سلوک بین صوفیه اختلاف است. حتی عطار خود در مثنوی مصیبت‌نامه این مراحل را در پنج وادی حس و خیال و عقل و دل و جان رده‌بندی کرده است و سیر سالک را از آغاز تا انجام در همین پنج مرحله دیده است. در حالی که در منطق‌الطیر هفت وادی تصور کرده است که نخستین مرحله آن طلب است.

«طلب نتیجه هدایت الهی است و بعد از آن که سالک در پرتو هدایت الهی قرار گرفت، ذوق جستجو و طلب در او بیدار می‌شود و گر نه بدون هدایت، طلب هرگز به جایی نمی‌رسد. به همین دلیل گفته‌اند که «الطَّلْبُ رَدٌّ وَ السَّبِيلُ سَدٌّ وَ الْمَطْلُوبُ بِلَا حَتِّ»، (طلب مردود است و راه فروبسته و مطلوب بی‌کرانه)» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۳۹۹).

در خصوص طلب، ضمن شرح و توضیح این اصطلاح عرفانی در برخی از کتب صوفیه و همچنین در برخی از فرهنگ‌های اصطلاحات عرفانی، مطالبی به صورت پراکنده ذکر شده، اما از عوامل و انگیزه‌های آن سخنی به میان نیامده است. لذا در این پژوهش، ضمن بررسی علل و انگیزه‌های ایجاد طلب، به شرایط و چگونگی مراحل آن در برخی از آثار شاعران و عارفان مشهور اشاره شده و گوشه‌ای از مضامین لطیف این اصطلاح عرفانی مورد تأمل قرار گرفته است.

۲- عوامل و انگیزه‌های طلب

در آثار عرفا و صوفیه از «درد»، «شوق» و «رجا» به عنوان عوامل و انگیزه‌های طلب یاد شده است. در این میان بر نقش و اهمیت «درد» به عنوان اصلی‌ترین عامل بسیار تأکید گردیده است.

۲-۱- درد، اصلی‌ترین عامل

همان گونه که ذکر شد طلب، حالتی یا مرحله‌ای از سیر و سلوک است که تمام احوال و مقامات دیگر عرفانی دنباله آن به شمار می‌آید. صوفیه برای طلب عوامل و انگیزه‌های مختلفی را برشمرده‌اند. علاوه بر توفیق الهی که هیچ چیز بدون مشیت و اراده او صورت نمی‌گیرد، اصلی‌ترین عامل طلب، درد است. «درد» در لغت، ادراک چیزی منافی طبع انسان است. اما در سیر و سلوک الی‌الله وقتی صحبت از درد می‌شود، منظور درد و رنج جسمانی نیست. بلکه بی‌قراری و سوزش دل است در طلب چیزی، و یا احساس رنج شدید است از نایافتن مطلوب. به عبارت دیگر نیاز روحی و روحانی سالک است که او را بی‌تاب و بی‌قرار می‌کند و به طلب وامی‌دارد، تا این درد در دل و جان انسان نیش نزنند، محرم بارگاه حق نمی‌شود و به کمال نمی‌رسد:

گر از همگی خویشتن فرد شوی در کعبه جان محرم این درد شوی
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۱۲۴)

تأملی در وادی طلب، علل و شرایط آن (۸۷-۶۵-۶۹)

کلمه درد در آثار عرفا و صوفیه بازتاب خاصی یافته است. سنایی، عطار، مولوی، خواجه عبدالله انصاری، نجم رازی، حافظ و دیگران هر یک به گونه‌ای از آن در آثار خویش یاد کرده‌اند.

سنایی هم در حدیقه و هم در دیوان خویش به مسأله درد اشاره می‌کند و آن را انگیزه اصلی طلب می‌داند. از دیدگاه سنایی، درد حجاب‌ها را از میان برمی‌دارد و سالک را پیوسته به قدم برداشتن در راه حق وامی‌دارد. کسی که در وجود او درد نباشد، انسان نیست. او شرط اصلی رسیدن به کمال و برآوردن یوسف جان را از چاه تن و یا چاه نفس، درد می‌داند. سنایی این گوهر کمال آفرین را در هر خسی نمی‌جوید؛ بلکه آن را در وجود افرادی همچون بودردا، همان که «پیامبر^(ص) او را حکیم امت خویش می‌داند» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۶: ۲۵۵)، می‌جوید:

از این مشتی ریاست جوی رعنا هیچ نگشاید مسلمانی ز سلمان جوی و درد دین ز بودردا
(سنایی، بی تا: ۵۵)

و یا در جایی دیگر می‌گوید:

هر خسی از رنگ گفتاری بدین ره کی رسد درد باید عمر سوز و مرد باید گامزن
(همان: ۴۸۵)

از دیدگاه سنایی، درد راهبر رهروان طریق حق است و می‌تواند آنان را به درجات والای انسانی برساند:

رهروان را چو درد راهبرست آن که را درد نیست کم ز خرس
(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۲۰)

وی در جایی دیگر می‌گوید:

رسن از درد ساز و دل‌و از آه یوسف خویش را برآر از چاه
(همان: ۱۷۹)

از دیگر شاعران و عارفانی که بارها و بارها در آثار خویش از درد به عنوان انگیزه اصلی طلب یاد کرده، عطار نیشابوری است. «این که در این توصیفات چه نوع دردی مورد نظر است، در همه قسمت‌ها روشن نشده است. عطار درد مردان خدا را با شوق تمام «درد دین» می‌نامد و گاهی نیز «درد خدا» توصیف می‌کند» (ریتر، ۱۳۷۷: ۳۷۶). درد کلمه‌ای است که

۷۰ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

هرگز از زبان عطار نمی‌افتد. کیمیای مردان، کیمیای زر و سیم نیست. تن را دل کردن و دل را درد طلب حقیقت گردانیدن است. عطار درمان درد طلب را نیز درد می‌داند. به همین خاطر بسیار جویای آن است:

طالب درد است عطار این زمان
کز میان درد درمان بازیافت
(عطار نیشابوری(آ)، ۱۳۸۰: ۱۰۱)

به عقیده عطار درد محرک و محرّض آدمی به سوی طلب و جستجوی حق است. آرزوی انسان باید این باشد که وجود خود را به جان پاک تبدیل کند. لازمه این کار، درد طلب است. دردی که داروی آن بی‌درمانی و چاره‌اش سرگردانی است. سرگردانی و جستجوی جاوید و به هیچ مقام و موقع و نیکی و بدی سر فرو نیاوردن:

تا ز نطفه قرب جان یابد کسی
درد باید برد بی‌درمان بسی
چاره این کار سرگردانی است
داروی این درد بی‌درمانی است...
هر دلی را کاین طلب حاصل بود
تا قیامت مست لایعقل بود
(عطار نیشابوری(ب)، ۱۳۸۰: ۵۸)

از دیدگاه عطار درد نشانه تفکر است که سرانجام به تحیر می‌انجامد. او حیرت و سرگستگی را درد جاوید بی‌درمانی می‌داند که وسیله قرب و رسیدن به حق و عامل حیات این جهانی و همدم و مونس آن جهانی است:

دردت اول از تفکر می‌رسد
آخر الامرت تحیر می‌رسد
(همان: ۱۴)

او همچنین در جای دیگر آورده:

زنده زین دردم به دنیا هر نفس
همدمم در گور این درد است و بس
در قیامت مونسم این درد باد
پیشه من، مجلسم این درد باد
(همان: ۱۴)

از نظر مولوی نیز که در پی سنایی و عطار آمده، درد است که رهبر آدمی است و «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 بازرگانی، خواه پادشاهی، خواه علم نجوم و غیره. تا مریم را درد زه پیدا نشد، قصد آن درخت بخت نکرد که آیه: «فاذا جاءها المخاض الی جذع النخلة» (مریم/ ۲۳). او را آن درد به درخت آورد و درخت خشک

تأملی در وادی طلب، علل و شرایط آن (۸۷-۶۵) ۷۱

میوه‌دار شد. تن همچون مریم است و هر یکی عیسی داریم، اگر ما را درد پیدا شود، عیسی ما بزاید و اگر درد نباشد، عیسی هم از آن راه نهانی که آمد، باز به اصل خود پیوندد آلا ما محروم مانیم و از او بی‌بهره» (مولوی، ۱۳۶۹: ۲۱-۲۰). از دیدگاه مولانا درد اهمیت بسیار دارد. به همین منظور، وی علاوه بر *فیه‌مافیہ و غزلیات شمس* در موارد متعدد در مثنوی نیز به این موضوع اشاره کرده است:

زین طلب بنده به کوی تو رسید درد مریم را به خرمابن کشید
(مولوی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۵۲)

او نیز همچون عطار درد را اصل آگاهی و بیداری در راه حق می‌داند. زیرا طلب بدون سابقه معرفت و شناخت میسر نیست و هرچه معرفت زیادتر شود، خواست و طلب افزوده می‌شود. بدین جهت مولانا طلب را نشانه معرفت دانسته، افزونی درد را علامت افزایش آگاهی و بیداری شمرده است:

پس بدان این اصل را ای اصل جو هر کرا دردست او برده است بو
هر که بیدارتر پردردتر هر که او آگاه‌تر رخ زردتر
(همان، ج ۱: ۳۹)

به عقیده مولوی درد، لازمه عاشقی و طلب است. خواندن بی‌درد نشانه افسردگی است. درد داروی کهن را نو می‌کند و شاخه‌های پژمرده و ملول جسم را زنده و باطراوت می‌گرداند. در حقیقت درد کیمیایی است که هر چیز کهنه را تازگی می‌بخشد. انسان در هنگام درد الله گو می‌شود و به یاد خدا می‌افتد:

درد آمد بهتر از ملک جهان تا بخوانی مر خدا را در نهان
خواندن بی‌درد از افسردگی است خواندن با درد از دل بردگی است
(همان، ج ۲: ۱۴)

درد داروی کهن را نو کند درد هر شاخ ملولی خو کند
کیمیای نو کننده دردهاست کو ملولی آن طرف که درد خاست
هین مزن تو از ملولی آه سرد درد جو و درد جو و درد درد
(همان، ج ۳: ۵۲۲)

۲-۲- شوق و رجا

علاوه بر درد که اصلی‌ترین و مهم‌ترین عامل طلب است، صوفیه عوامل و انگیزه‌های دیگری را نیز برای آن برشمرده‌اند. خواجه عبدالله انصاری ضمن آن که درد را انگیزه اصلی طلب می‌داند، در رساله‌ی «محبیت‌نامه» خویش شوق را نیز سبب طلب می‌داند؛ هرچند معتقد است که «طلب بی‌سبب است» (انصاری، ۱۳۶۵: ۱۱۳). شوق در حقیقت، بعد از محبت برای صوفی و عارف حاصل می‌شود. «شوق از جای برخاستن دل بود به دیدار محبوب و شوق بر قدر محبت بود» (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۷۵). شاید شوق را بتوان همان سوز و آتش نیازی دانست که خداوند «در سینه‌های بندگان خود نهاده است در این جهان، تا نفس ایشان سوخته گردد و آن آتشی است نورانی» (میهنی، ۱۳۷۶: ۲۹۶). خواجه عبدالله انصاری در جایی دیگر طلب را ناشی از «رجا» می‌داند و بر این باور است که «از میدان رجا طلب زاید» (انصاری، ۱۳۷۲: ۲۹۱). برخی دیگر انگیزه این حالت را «محبت و آتش شوق» دانسته‌اند و معتقدند «در روح که لطیفه‌ای است ربّانی و شرف اختصاص یاء اضافت «مین روحی» یافته، هفت صفت تعبیه است از نورانیت و محبت و علم و حلم و انس و بقا و حیات؛ و صفات دیگر از این صفات تولّد کند. چنانکه از نورانیت، سمیعی و بصیری و متکلمی و از محبت، شوق و طلب و صدق و از علم، ارادت و معرفت و...» (نجم رازی، ۱۳۶۶: ۴۲ و نیز ر.ک: شیخ احمد جام، ۱۳۶۸: ۸۱).

۳- شرایط و ویژگی‌های طلب

عرفا و متصوفه برای وصول به مرحله طلب شرایط و ویژگی‌هایی را برشمرده‌اند که از آن جمله می‌توان در خود طلبیدن، پیوسته در حال طلب بودن، تحمل رنج‌ها و سختی‌ها، لزوم داشتن پیری راه‌دان و آگاه و کشش و جذبۀ حق را نام برد.

۱-۳- در خود طلبیدن

در تعالیم اصیل عرفانی، انسان محور همه دریافت‌های اصیل بشری و صاحب سرّ و معرفت و جامع صفات حق تعالی است. عرفا معتقدند که انسان عارف، حقیقتی است جامع که همه جهان در اوست و هم اوست که چشم جهان است و معنی هستی. از این دیدگاه آفرینش و هستی با انسان معنی پیدا می‌کند و انسان به منزله نسخه‌ی نامه الهی و آینه جمال شاهی و خلاصه عالم وجود است. به عبارت دیگر انسان مظهر و نموداری است از حق؛ و

تأملی در وادی طلب، علل و شرایط آن (۸۷-۶۵) ۷۳

همان طور که خدا گنج پنهان بود و با آفرینش خلق و تجلی در خلق، خود را آشکار کرد، انسان نیز می‌تواند گنج باطن خود را آشکار و متجلی کند. پس همه چیز در وجود اوست، هرچه می‌خواهد، باید در خود بجوید:

ای نسخه‌نامه الهی که توی
وی آینه جمال شاهی که توی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست
در خود بطلب هرآنچه خواهی که توی
(نجم رازی، ۱۳۶۶: ۳)

عین‌القضات همدانی نیز با توجه به آیه ۲۱ سوره الذاریات «و فی انفسکم افلا تبصرون» بر این عقیده است که «طالب باید که خدا را در جنت و در دنیا و در آخرت نطلبد و در هرچه داند و ببیند، نجوید. راه طالب خود در اندرون اوست، راه باید که در خود کند... هیچ راه به خدا نیست، بهتر از راه دل. «القلب بیت الله» همین معنی را دارد:

ای آن که همیشه در جهان می‌پویی
این سعی ترا چه سود دارد گویی
چیزی که تو جویان نشان اویی
با تست همی، تو جای دگر جویی!
(عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۲۳)

حسن طلب این است که طالب، مطلوب را در وجود خود بیابد، زیرا اگر آن را در بیرون از خود بجوید، نمی‌یابد:

معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار
در بادیه سرگشته شما در چه هوائید
گر صورت بی صورت معشوق ببینید
هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شمائید
(مولوی (آ)، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۵۸)

و حافظ در رابطه با همین معنی است که می‌گوید:

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
آن‌چه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است
طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد
(حافظ، ۱۳۷۹: ۱۹۳)

از دیدگاه عرفا، جان و دل آدمی حقیقت همه چیز است. دل سالک بهترین تجلی‌گاه رحمان، آینه جمال شاهی و شاهراه انسان به سوی حق است. دل می‌تواند به سوی آسمان پرواز کند. به همین سبب است که سنایی به سالکان طریقت توصیه می‌کند که:

۷۴ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

در دل کوب تا رسی به خدای
از در کنار اگر در آیی تو
دل کند سوی آسمان پرواز
نردبانی که سوی بام دلست
چند گردی به گردبام و سرای
دان که بر بام دین بر آیی تو
بام دین را به نردبان نیاز
پایهٔ عرش زیر او خجلست
(سنایی، ۱۳۸۴: ۴۹۱)

به راستی مطلوب در اندرون دل آدمی است. دلی که سرگشتهٔ جلال و جمال و پیوسته غرق در دریای انوار او باشد، دلی که همه او شده است: «با دل گم گشته می‌گفتم که در عین الله کجایی؟ از سر عزت ندا آمد که ای مسافر بیدای قدم! چون سفینه در دریا غرق شد جز آب دریا دست‌آویز مساز، که غیر ما را در ما طلب کردن کافرست... چون ما دل گشتیم ما را طلب کن که دلت آنست» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۸۵).

حق در آسمان‌ها و زمین نمی‌گنجد ولی در دل مؤمن می‌گنجد. دل انسان پاک، مونس و محب حق است. «داود پیغمبر - علیه السلام - گفت: الهی ترا کجا طلب کنم و تو کجا باشی؟ جواب داد که «انا عندالمنکسره قلوبهم لأجلی» از بهر آن که هر که چیزی دوست دارد، ذکر آن بسیار کند «من احب شیئاً اکثر ذکره»، «انا جلیس من ذکرنی» همین معنی دارد. «لا یسعنی ارضی و لا سمائی و وسعنی قلب عبدی المؤمن». آسمان با او چه معرفت دارد که حامل او باشد؟ و زمین با او چه قرابت دارد که موضع او بود؟! قلب مؤمن هم مونس اوست و هم محب اوست و هم موضع اسرار اوست «قلب المؤمن عرش الله». هر که طواف قلب کند مقصود یافت، و هر که راه دل غلط و گم کند، چنان دور افتاد که هرگز خود را باز نیابد!...

گفتم ملکا ترا کجا جویم من
وز خلعت تو وصف کجا گویم من
گفتا که مرا مجو به عرش و به بهشت
نزد دل خود جو که نزد دل پیویم من
(عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۲۴)

پیداست که شرط جستن مطلوب، از خود رستن است و شرط یافتن او، خود را گم کردن. ادب‌پژوهان برآنند که بن‌مایهٔ مصیبت نامهٔ عطار و داستان آن جستجوی خویش است (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۱۴۰). جستجویی که در راه وصال حق، در طی چهل مقام که سیر در آفاق و انفس است، صورت می‌گیرد و سرانجام به یافتن خویش و دیدار با خویش می‌انجامد. «جان انسانی حقیقت همه چیز است. او طالبی است که کوشش و جستجویش

تأملی در وادی طلب، علل و شرایط آن (۸۷-۶۵) ۷۵

برای وصول به مطلوب به شکفتن و ظهور استعدادهای بی نهایت خویش منجر می‌گردد و در تحقق این شکفتن و ظهور است که وصول به مطلوبی که در جستجوی آن بوده و بالقوه در خودش بوده است، نیز تحقق می‌یابد» (همان: ۱۴۰).

۲-۳- پیوسته در حال طلب بودن

سالکی که قدم در راه معرفت حق می‌گذارد، نباید هیچ‌گاه از یاد او غافل شود. پیوسته باید در راه طلب باشد تا طلب به او روی بنماید؛ زیرا «چون طلب، نقاب عزّت از روی جمال خود بگیرد و برقع طلعت بگشاید، همگی مرد را چنان بغارتد که از مرد چندان بنماند که تمییز کند که او طالب است یا نه. مطلوب او را قبول کند. «مَنْ طَلَبَ وَ جَدَّ وَ جَدَّ» این حالت باشد» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۱۹). در سیر و سلوک الی‌الله عشق مستسقی طلب است و اگر طالب زمانی دست از طلب بردارد، مرتد و کافر و بی‌ادب خوانده می‌شود:

مرد باید کز طلب در انتظار	هر زمانی جان کند در ره نثار
نه زمانی از طلب ساکن شود	نه دمی آسودنش ممکن شود
گر فرو افتد زمانی از طلب	مرتدی باشد درین ره بی‌ادب

(عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۱۸۳)

آتش طلب باید پیوسته در دل سالک برافروخته باشد تا هرچه غیر از مطلوب است، همه را بسوزاند. در حقیقت هدف از آفرینش هستی، طلب حقیقت و رسیدن به کمال است، دلی که خالی از طلب باشد، پر از رنج و اندوه است. در طریق حق، هر که طالب نباشد، انسان نیست:

آن دلی کو هست خالی از طلب	دایماً باشد پر از رنج و تعب
خلقت عالم برای جست و جوست	هر که جويا نیست چون نقش سبوست
هر که طالب نیست انسانش مخوان	زآنکه دارد صورت، اما نیست جان
دامن جان گیر بر دست طلب	باش در کوی غمش پست طلب
در ره عشقش گذر از گفت و گو	جستجو کن جستجو کن جستجو
از طلب‌کاری مشو غافل دمی	تا بیابای درد دل را مرهمی
در طلب می‌باش تا یابی کمال	از طلب منشین اگر خواهی وصال

(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۵: ۷۳)

۷۶ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

طلب، مفتاح مطلوبات آدمی است. در طریق طلب انسان نباید به جسم حقیر و ضعیف خود نگاه کند، بلکه باید به همت بلند خود بنگرد و با تمام وجود به عشق و مطلوبش بیندیشد. در این صورت است که سرانجام، طلب رهبر انسان به سوی مطلوب می‌شود:

تو به هر حالی که باشی می‌طلب
 کین طلبکاری مبارک جنبشی است
 آب می‌جو دایماً ای خشک لب...
 این طلب در راه حق مانع کشی است
 این طلب مفتاح مطلوبات تست
 این سپاه و نصرت رایات تست
 این طلب همچون مبشر در صیاح
 می‌زند نعره که می‌آید صباح
 (مولوی (ب)، ۱۳۶۸، ج ۲: ۸۱)

۳-۳- تحمل رنج و تعب در راه طلب

سختی‌ها و مشکلات وادی طلب بسیار زیاد است. در هر لحظه و در هر نفس صدها بلا و تعب پیش می‌آید. در حقیقت طریق طلب با راحتی و آسایش همراه نیست. باید سال‌ها جد و جهد کرد و مُلک و مُلک را رها کرد و تمامی تعلقات دنیوی و صفات بشری را در وجود خود از بین برد. اگر در راه سالک در طریق طلب، صدها آتش پدید آید، باید که خود را دیوانه‌وار از شوق او همچون پروانه بر آتش زند و هرچه غیر از دوست در دل دارد، همه را ناچیز گرداند تا دلش پاک و صاف شود و محل تابش نور ذات حق گردد:

چون فرو آیی به وادی طلب
 صد بلا در هر نفس این‌جا بود
 جد و جهد اینجاست باید سال‌ها
 مُلک اینجا بایدت انداختن
 در میان خونست باید آمدن
 چون نماند هیچ معلومت بدست
 چون دل تو پاک گردد از صفات
 پیشت آید هر زمانی صد تعب
 طوطی گردون، مگس این‌جا بود
 زآنک این‌جا قلب گردد کارها
 مُلک این‌جا بایدت درباختن
 وز همه بیرونست باید آمدن
 دل بباید پاک کرد از هرچه هست
 تافتن گیرد ز حضرت نور ذات
 (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۱۸۱-۱۸۰)

عطار شرط همنشینی و همدمی با جانان را ترک جان، مطیع ساختن دیو هوی، بی‌سروسامانی و تحمل جور محبوب و به‌طور کلی فانی شدن مطلق از خویشتن می‌داند:

تأملی در وادی طلب، علل و شرایط آن (۸۷-۶۵) ۷۷

جان اگر می‌ندهی صحبت جانان مطلب
چون ترا دیو هوی نیست به فرمان باری
دعوی عشق کنی و سرو سامان طلبی
جور او می‌بر و زو چشم وفا هیچ مدار
گر نه‌ای خضر برو چشمه حیوان مطلب
طمع خام مبر ملک سلیمان مطلب
لایق عشق نباشد سرو سامان مطلب
درد او می‌کش و زو دارو و درمان مطلب
(عطار نیشابوری(آ)، ۱۳۸۰: ۱۱)

مولانا نیز در مثنوی معنوی در موارد متعددی از طلب و سختی‌های ناشی از آن سخن می‌گوید. از نظر مولانا راه طلب با رنج و سختی همراه است. سالک باید از صفات بشری بمیرد و همچون آهن از آهنی بی‌رنگ شود تا در ریاضت به آینه بی‌رنگ تبدیل گردد. این کار به آسانی صورت نمی‌گیرد؛ جان سخت زفت می‌خواهد و از سالک ترسندۀ طبع شیشه-جان هیچ نیاید:

طالب او‌یی نگردد طالبت
زنده‌ای کی مرده‌شو شوید ترا
چون بمردی طالبت شد مطلبت
طالبی کی مطلبت جوید ترا
(مولوی(ب)، ۱۳۶۸، ج ۳: ۲۶۴-۲۶۳)

مولوی در ابیاتی دیگر در مورد سختی‌های طلب چنین می‌گوید:

همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خود
در ریاضت آینه بی‌رنگ شو
تا ببینی ذات پاک صاف خود
(همان، ج ۱: ۲۱۳)

وی در ضمن حکایت ابراهیم ادهم و شتر بر بام جستن افراد، در واقع به این حقیقت اشاره می‌کند که جستجوی حق و رسیدن به کمال و وصال او با ناز و نعمت و خوشی و لذت‌سازگاری ندارد. باید تاج و تخت پادشاهی را رها کرد و به همه خوشی‌ها پشت پا زد تا لیاقت و شایستگی ملاقات با خدا را پیدا کرد، زیرا مملکت جاودانی عشق و طلب او را به هر کسی نمی‌دهند:

پس بگفتندش که تو بر تخت جاه
چون همی جویی ملاقاتِ اله
(همان، ج ۲: ۳۲۸)

این مسأله در دیگر آثار عرفانی نیز بازتاب گسترده‌ای دارد. چنان که در مثنوی/سرار/الشهود در بیان سختی‌های وادی طلب آمده است که:

۷۸ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

هر که را درد طلب دامان گرفت
 ترک فرزند و زن و احباب گفت
 ترک ناز و لذت و عیش و طرب
 ترک مال و عزت و جاه و جلال
 رنگ سرخش اندرین ره زرد شد
 ترک خان و مان و ترک جان گرفت
 روز و شب او ترک خورد و خواب گفت
 گفت و تن درداد در رنج و تعب
 کرد از بهر رضای ذوالجلال
 دین و دنیا بر دل او سرد شد
 (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۵: ۸۱)

نجم‌الدین رازی نیز هر کسی را شایسته «ملک طلب» نمی‌داند. از دیدگاه او درمان طلبان و عافیت جویان، از این دولت ارزشمند محروم و بی‌بهره هستند:

ملک طلبش به هر سلیمان ندهند
 منشور غمش به هر دل و جان ندهند
 درمان طلبان ز درد او محرومند
 کین درد به طالبان درمان ندهند
 (نجم رازی، ۱۳۶۶: ۱۲)

۳-۴- لزوم داشتن پیر در وادی طلب

سالک در طریق طلب نیازمند پیری آگاه و راه‌دان است. زیرا راه طلب، راهی ناشناخته، سهمناک، پرافت و مخوف است و راه‌زنان در آن بسیارند. در چنین راهی بدون کمک و راهنمایی فردی آفت‌شناس و راه‌دان نمی‌توان قدم نهاد. چنان که راه‌های خوفناک بیابان‌ها در عالم حسی، بدون راهنمایی فردی راه‌شناس میسر نیست و متضمن خطر فراوان است. «آن‌چه بر مرید طالب واجب است در ابتدای طلب، آن است که رغبت کند به مجالست صوفیان و در پوشیدن لباس ایشان و متابعت طریقت ایشان» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۹۶). دیگر آن که نفس آدمی مانند ستوری سرکش است که ممکن است در پی علف از راه منحرف شود. سالک باید با نفس مخالفت کند. نیروی مخالفت، از دم و نفس پیر مدد می‌گیرد و سالک می‌تواند در سایه همت شیخ راه‌دان و راه‌شناس پیروز شود. البته سالک باید پیر را بشناسد. زیرا راه‌زنان بسیاری بر سر راه‌ها نشسته‌اند و دعوی رهبری و ارشاد می‌کنند. دلیل دیگر نیازمندی مرید به پیر آن است که گاه ممکن است در طریق طلب، بر سالک احوالی وارد شود و او پندارد که «هرچه اندر وجود است، همه آن بود که به وی نمودند و چون این پدید آید، پندارد که خود تمام شد، به شادی این مشغول شود و اندر طلب فراتر نشود و باشد که آن نفس که مقهور شده باشد، اندک اندک باز پدید آمدن گیرد و وی خود

تأملی در وادی طلب، علل و شرایط آن (۸۷-۶۵) ۷۹

پندارد که چون چنان چیزها به وی نموده‌اند، وی خود از نفس ایمن شد و به کمال رسید و این غروری عظیم باشد» (غزالی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۰).

از این رو سالک برای رهایی از چنین مسائل و مشکلاتی باید به صحبت پیری کامل و صاحب‌دل روی بیاورد که خود این راه را رفته باشد. زیرا پیری که به حقیقت عشق می‌ورزد، سخنش شور و حالی دیگر دارد و با شفقت و همدلی تجربه‌های خویش را صمیمانه با مریدان در میان می‌گذارد و آن‌ها را از لغزشگاه‌ها مصون نگه می‌دارد. او مریدان را به خوبی می‌شناسد و از ضعف‌ها و قوت‌ها و استعدادهایشان آگاه است. «نشان پیر راه رفته آن باشد که جمله افعال و اقوال مرید را از ابتدا تا انتها داند و معلوم وی باشد. زیرا پیر که هنوز بلوغ نیافته باشد و تمام نرسیده باشد، او نیز خود مرید و طالب باشد، پیری را نشاید» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۳۰).

علاوه بر این پیر باید بسیار عالی‌همت و دانا باشد تا مرید تمام احوال خویش را به او بگوید و پیر او را روز به روز و ساعت به ساعت تربیت کند و از خطرهای و موانع راه و روش‌های مختلف طریقت آگاه کند. در واقع پیر باید «باز طبع و پلنگ همت و شیر دل و راست دیده باشد تا طالب را مقصود حاصل شود» (شیخ احمد جام، ۱۳۶۸: ۸۵)؛ و اگر سالک چنین پیری نیابد، باید به شریعت روی آورد تا شریعت پیر او گردد و یا به سخن پیران و کلمات مشایخ تمسک جوید؛ زیرا «سخن حقیقت و بیان سلوک راه طریقت، دواعی شوق و بواعث طلب در باطن مستعد طالبان پدید آورد و شرر آتش محبت در دل صدیقان مشتعل گرداند، خصوصاً چون از منشأ نظر عاشقان صادق و کاملان محقق صادر شود» (نجم رازی، ۱۳۶۶: ۱۱).

اهمیت پیر در طریقت چنان است که حضرت موسی (ع) با کمال نبوت و قربت، در جستجوی پیری راه‌دان و فطن و صاحب‌دل بود:

از کلیم حق بیاموز ای کریم بین چه می‌گویند ز مشتاقی کلیم
با چنین جاه و چنین پیغمبری طالب خضرم ز خودبینی بری
(مولوی (ب)، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۱۲)

پیر یا انسان کامل، نردبان آسمان است که سالک را به سوی تعالی و کمال هدایت و رهبری می‌کند. او جوی‌های نفس و تن سالک را از تیرگی‌ها و آلودگی‌ها پاک می‌سازد و با

۸۰ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

علم خود که از علم الهی سرچشمه می‌گیرد، جهل و نادانی را در وجود طالب از بین می‌برد. به همین سبب است که مولوی نیز وجود پیر را برای سالک راه حق لازم و ضروری می‌داند: هست پیر راه دان پر فطن جوی‌های نفس و تن را جوی کن آب جو سرگین تواند پاک کرد جهل نفسش را بروید علم مرد (همان، ج: ۱، ۱۹۸)

وی در مورد مقام و اهمیت داشتن «پیر» در طی طریقت می‌گوید:

من نجویم زین سپس راه اثیر پیر جویم پیر جویم پیر پیر
پیر باشد نردبان آسمان تیر پرآن از که گردد از کمان
(همان، ج: ۳، ۵۱۰)

۳-۵- کشش مطلوب

طلب ودیعه‌ای است که حق آن را به دل سالک می‌بخشد تا بدین وسیله به جست‌وجوی او بپردازد و در طریق معرفت او گام بردارد و حدیث قدسی «خلقت الخلق لکی اعرف» تحقق یابد. طلب از جهتی صفت طالب است و از طرفی صفت مطلوب. هر مطلوبی را خواستاری است و هر خواهنده‌ای می‌کوشد تا مطلوب را در چنگ آورد. «[بایزید] گفت: سی سال خدا را- عزّ و جلّ- می‌طلبیدم. چون نگه کردم او طالب بود و من مطلوب» (عطّار نیشابوری، ۱۳۸۲: ۱۶۸). اگر فیض و کشش حق نباشد، طالب راه به جایی نمی‌برد و در بیابان گمراهی هلاک می‌شود. اوست که می‌گوید:

هین بیا ای طالب دولت شتاب که فتوحست این زمان و فتح باب
ای که تو طالب نه‌ای تو هم بیا تا طلب یابی از این یار وفا
(مولوی (ب)، ۱۳۶۸، ج: ۲، ۳۲۱)

این درد بی‌درمان را خداوند خودش در دل مشتاقان کویش قرار می‌دهد. در *اسرارالتوحید* نیز آمده که: «اگر خدای نهاده است، توفیق دهد و اگر نهاده، مرنج که ذره‌ای نه کم باشد نه بیش. اگر نهاده است؛ ترا در طلب اندازد و به حقیقت او ترا می‌طلبد. آن‌گاه تو را نیز در طلب اندازد» (میهنی، ۱۳۷۶: ۲۷۵). در واقع چنان که طالب جویای مطلوب است، مطلوب نیز جویای طالب است. بنابراین صفت طلب به هر دو تعلق دارد و اگر یکی از آن دو نباشد، صفت طلب تحقق نمی‌یابد:

تأملی در وادی طلب، علل و شرایط آن (۸۷-۸۶) ۸۱

تشنگان گر آب جویند از جهان

آب جوید هم به عالم تشنگان

(مولوی(ب)، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۰۶)

حاصل آن که هر که او طالب بود

جان مظلومش در او راغب بود

(همان(ب)، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۵۴)

از آن جا که مطلوب «دیده حسن از جمال خود بردوخته است که کمال حسن خود را درنتوان یافت آلا در آینه عشق عاشق. لاجرم از این روی جمال را عاشقی در باید تا معشوق از حسن خود در آینه عشق و طلب عاشق قوت تواند خورد و این سرّی عظیم است و مفتاح بسیاری از اسرار است.

مستی فزودنم ز رخس بی سبب نبود

می بود و جای بود و حریف طرب نبود

مستغرقم اگر تو بگویی تو بوده‌ای

او بود در طلب که مرا در طلب نبود

(غزالی، ۱۳۵۹: ۱۵)

بسیاری از عرفا معتقدند که طلب، فیض و کشش حق است. همان گونه که طالب جویای مطلوب است، مطلوب نیز خواهان و خواستار طالب است. لذا «اگر یک روش طالب را بود، دو کشش مطلوب را بود» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۲۰). با همه این اوصاف، توفیق الهی و کشش و جذبۀ اوست که سبب می شود داعیۀ طلب در باطن سالک پدید آمده و او را به جست و جو وامی دارد.

نتیجه گیری

نتیجۀ این بررسی نشان از آن دارد که طلب ضمن این که یکی از اصطلاحات مهم عرفان و تصوف است، در آثار منظوم و منثور عرفا و صوفیه به ویژه آثار عطار و مولوی بازتاب خاصی یافته است. علاوه بر درد که انگیزۀ اصلی ایجاد طلب به شمار می رود، رجا، محبت و شوق را نیز می توان از عوامل و انگیزه های طلب برشمرد. نکته ای که در اغلب این آثار به چشم می خورد آن است که طالب باید مطلوب را در وجود خود بجوید. شرط جستن و یافتن مطلوب، رنج و ریاضت کشیدن و پاک شدن از تعلقات دنیوی و صفات بشری و در نتیجه ارتقای نفس از مرتبۀ اماره به مرتبۀ مطمئنۀ است. البته طی این مرحله بدون هدایت و ارشاد پیری راهبر و راهشناس ممکن نیست. سالک باید داروی درد خود را از داروخانۀ دل او بطلبد. علاوه بر راهبری و راهنمایی مرشدان روحانی، توفیق و کشش الهی نیز از اسباب و

۸۲ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

لوازم اصلی طلب به حساب می‌آید. چراکه همه چیز به اراده و مشیت او بستگی دارد و تا او نخواهد، سالک راه به جایی نمی‌برد. ممکن است لطف حق چنان شامل حال بنده شود که بدون درخواست او، پروردگار طلب را بر دلش بتاباند

کتابنامه

قرآن مجید.

- اسیری لاهیجی، شیخ محمد. ۱۳۶۵. *اسرار الشهود*. تهران: امیرکبیر.
- اشرفزاده، رضا. ۱۳۷۴. *شرح گزیده منطق الطیر*. تهران: اساطیر.
- انصاری، خواجه عبدالله. ۱۳۶۵. *رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری*. به تصحیح وحید دستگردی. مقدمه و شرح کامل به قلم سلطان حسین تابنده گنابادی. تهران: کتابفروشی فروغی.
- _____، _____ ۱۳۷۲. *مجموعه رسایل*. به تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس.
- بقلی شیرازی، شیخ روزبهان. ۱۳۶۰. *شرح شطحیات*. به تصحیح هنری کربن. تهران: طهوری.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۷۴. *دیدار با سیمرغ (هفت مقاله در عرفان و شعر و اندیشه عطار)*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۹. *دیوان غزلیات حافظ*. به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: صفی‌علی‌شاه.
- ریتر، هلموت. ۱۳۷۷. *دریای جان (سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)*. ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۹. *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سیدجعفر. ۱۳۳۹. *فرهنگ مصطلحات عرفا و متصوفه*. تهران: چاپخانه مصطفوی.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. ۱۳۷۴. *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. به تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- _____، _____ بی‌تا. *دیوان سنائی غزنوی*، به سعی و اهتمام مدرس رضوی. تهران: انتشارات سنایی.

- ۸۴ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی» _____
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. ۱۳۶۴. *عوارف المعارف*، ترجمه ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۷۶. *تازیانه‌های سلوک (نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی)*. تهران: آگه.
- _____، _____، ۱۳۸۳. *مقدمه، تصحیح و تعلیقات منطق‌الطیر عطار نیشابوری*. تهران: سخن.
- شیخ احمد جام (ژنده‌پیل). ۱۳۶۸. *انس‌التائبین*. به تصحیح علی فاضل. تهران: توس.
- عطارنیشابوری، شیخ فریدالدین محمد. ۱۳۸۲. *تذکره‌الاولیاء*. به تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.
- _____، _____ (آ). ۱۳۸۰. *دیوان عطار*. تصحیح تقی تفضلی. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____، _____، ۱۳۷۴. *مختارنامه*. تصحیح محمدرضا شفیع کدکنی. تهران: سخن.
- _____، _____ (ب). ۱۳۸۰. *مصیبت نامه*. تصحیح نورانی وصال. تهران: زوار.
- _____، _____، ۱۳۶۶. *منطق‌الطیر*. به اهتمام سیدصادق گوهرین. تهران: علمی و فرهنگی.
- عین‌القضات همدانی. ۱۳۷۳. *تمهیدات*. به کوشش عقیف عسیران. تهران: انتشارات منوچهری.
- غزالی، ابوحامد محمد. ۱۳۷۴. *کیمیای سعادت*. ۲ جلد. به کوشش حسین خدیوجم. تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، احمد. ۱۳۵۹. *سوانح* (براساس تصحیح هلموت ریتز). به تصحیح نصرالله پورجوادی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. ۱۳۸۱. *رساله قشیریہ*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

تأملی در وادی طلب، علل و شرایط آن (۸۷-۶۵) ۸۵

مولوی، جلال‌الدین محمد (آ). ۱۳۶۸. *دیوان کامل شمس تبریزی*. مقدمه و شرح حال از بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات جاویدان.

_____، _____، ۱۳۶۹. *فیه مافیہ*. تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

_____، _____ (ب). ۱۳۶۸. *مثنوی معنوی*. ۳ جلد. به همت رینولد الین نیکلسون. تهران: مولی.

میهنی، محمد بن منصور. ۱۳۷۶. *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. ۲ جلد. - تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.

نجم رازی (دایه). ۱۳۶۶. *مرصاد العباد*. به اهتمام محمد امین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۸۴. *کشف المحجوب*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما).

The Holy Quran

Asiri lahiji, shekh mohammad. 1365. Asrareshohood. Theran: Amir kabir.

Ashraf Zadeh, Reza. 1374. Description of the selection of Mantegho Tair. Tehran: Asatir.

Ansari, Khajeh Abdollah. 1365. General theses Khajeh Abdollah Ansari. Corrected by: Vahid Dastgerdi. The introduction and complete description written by Soltan Hossein Tabandeh Gonabadi. Tehran: book store Foroughi.

_____, _____. 1372. The collection of theses. Corrected by Mohammad Sarvar Molai. Tehran: Toos.

Baghli Shirazi, Shekh Roozbahan. 1360. Description of Shathiyat. Corrected by Henri Korban. Tehran: Tahoori.

Poornamdariyan, Taghi. 1374. Visit with Simorgh (seven articles in Gnosticism and poem and the thought of Atar). Tehran: Research of Human sciences and cultural studies.

Hafez, Shamsodin. 1379. Complete works of Ghazaliyat Hafez. Tried by Khalil Khatib Rahbar. Tehran: Safi Ali Shah.

Royer, Helmut. 1377. Daryaye Jan (the study of opinions and conditions of Sheikh faridodin Atar neishaboori). Translated by Abas Zaryab Khooi and Mehr Afagh Bayboordi. Tehran: the international publication Alhoda.

- Zarinkoob, Abdolhosein. 1389. The value of heritage of Sufi. Tehran: Amir kabir.
- Sajadi, SeyedJaafar. 1339. Dictionary of expressions of gnosticisms and sufistics. Tehran: Mostafavi press.
- Sanai, Abolmajd. 1374. HadighaatolHaghighat and ShariatolTarighat. Corrected by ModaresRazavi. Tehran University.
- _____, _____. Bita. Complete works of Sanai Ghaznavi. Tried by ModaresRazavi. Tehran: Sanai publication.
- Sohrevardi, Shekh ShahabOdin. 1364. AvarefolMaaref. Translated by AbuMansoorAbdolMomenEsfahani, tried by Ghasem Ansari. Tehran: scientific and cultural.
- Shafiikadkani, Mohammad Reza. 1374. The scourges of behavior (the analysis of some odes from Hakim Sanai). Tehran: Agah.
- _____, _____. 1383. Introduction, correction and suspension of ManteghoteirAtarNeishaboori. Tehran: Sokhan.
- Sheikh Ahmad Jam (jendePil). 1368. Anisotaebin. Corrected by Ali fazel. Tehran: Toos.
- AtarNeishaboori, Sheikh faridodin Mohammad. 1382. Tazkeratooliya. Corrected by Mohammad Estelami. Tehran: Zavar.
- _____, _____ (A). 1380. Complete works of Atar. Corrected by TaghiTafazoli. Tehran: scientific and cultural.
- _____, _____. 1374. Mokhtarnameh, corrected by Mohammad Reza ShafiiKadkani. Tehran: Sokhan.
- _____, _____ (B). 1380. mosibatnameh, corrected by Noorani Vesal, Tehran: Zavar.
- _____, _____. 1360. Manteghotair. Tried by SeyedSadehGoharin. Tehran: scientific and cultural.
- EinolghozatHamadani. 1373. Preparations. Tried by AfifOsiran. Tehran: manoocheri publication.
- Ghazali, AbouHamedMohammad. 1374. KimiyayeSaadat. Vol 2. Tried by HosseinKhadiv Jam. Tehran: scientific and cultural.
- Ghazali, Ahmad. 1359. Accidents (based on correction of HelmotRoyter). Corrected by Nasrollahpoorjavadi. Tehran: Iranian cultural foundation press.
- Ghosheiri, Abdol Karim EbneHavazen. 1381. Thesis of Ghosheiriye. Translated by Abu Ali HasanEbne Ahmad Osmani. With correction and

تأملی در وادی طلب، علل و شرایط آن (۸۷-۶۵) ۸۷ _____

perception of BadioZamanFroozanfar. Tehran: scientific and cultural publication company.

Molavi, Jalalodin Mohammad (A). 1368. Complete works of Shams Tabrizi. Introduction and biography of BadioZamanfroozanfar. Tehran: Javidan press.

_____, _____. 1369. Fihe ma fih. Correction and margins BadioZamanFroozanfar. Tehran: Amir Kabir.

_____, _____ (B). 1368. MasnaviManavi.vol 3. Tried by RinoldElliyaniNiklson. Tehran: Mola.

Mihani, Mohammad EbneMonavar. 1372. AsraroTohid Fi Maghamat Sheikh Abi Said. Vol 2. Corrected by Mohammad Reza ShafiiKadkani. Tehran: Agah.

NajmRazi (Daye). 1366. MersadolEbad. Tried by Mohammad Amin Riyahi. Scientific and cultural.

Hojveiri, AbolHasanEbne Osman. 1384. KashfolMahjoob. Introduction, correction and suspensions of MahmoodAbedi. Tehran: Soroush (Tv. Press)