

## تأملی در وادی طلب، علل و شرایط آن

دکتر احمد سانچولی<sup>۱</sup>

دکتر علیرضا محمودی<sup>۲</sup>

### 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 فی الله 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 نوشته ضمن برشمودن علل ایجاد طلب و شرایط گذر از آن، با تکیه بر آثار برجسته عرفانی از ابتدا تا پایان قرن هشتم، به خصوصیات، انگیزه‌ها و ویژگی‌های آن نیز پرداخته شده است. در حقیقت طی مرحله طلب، ریشه در علل و شرایط گوناگونی دارد که از آن جمله می‌توان به سوز و درد درون، کشش و جذبه 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

mahmoodi\_ar@uoz.ac.ir

تاریخ پذیرش

۹۶/۱/۲۰

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه زابل

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 طریقهٔ معرفت در نزد آن دسته از صاحب‌نظران است که بر خلاف اهل برهان در کشف حقیقت، بر ذوق و اشراف بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال»(زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۹). برای ورود به مراتب این سیر و سلوک معنوی مراحلی را بر شمرده‌اند که نخستین مرحلهٔ 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(۶۲۷ه.ق)، طلب جزء مقامات صوفیه نبود و حتی در آموزه‌های قدماًی 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(۴۸۱ه.ق) در *منازل السائرين* و *صدمیدان* ضمن تعریف «اراده» آورده است که: «ارادت، خواست است و مرد را در راه بردن» (اشرف‌زاده، ۱۳۷۴: ۲۲۰-۲۲۱) به نقل از *منازل السائرين*: او صدمیدان، میدان پنجم). وی همچنین در رسالهٔ محبت‌نامهٔ خویش بابی را به طلب اختصاص داده و معتقد است که حقیقت طلب در دل هر انسانی وجود دارد، اما هرکسی از عهدۀ چنین کاری برنمی‌آید. زیرا «مرد این کار مردی عظیم است و درد این دردی الیم است»(انصاری، ۱۳۶۵: ۱۱۴).

در رسالهٔ 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(۴۶۵ه.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»(خشیری، ۱۳۸۱: ۳۰۸). همچنین از قول استاد ابوعلی می‌گوید: «ارادت سوزی بود اnder دل و تبشی بود اnder نقطه دل و شیفتگی اnder ضمیر، ازعاجی اnder باطن، آتشی بود زبانه زنان اnder 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 «سوق» اختصاص داده شده که به ارادت و طلب نزدیک می‌باشد. قشیری باز از قول استاد امام در تعریف شوق می‌گوید که: «سوق از جای برخاستن دل بود به دیدار محبوب و شوق بر قدر محبت بود». البته در ادامه بر اساس گفتۀ استاد ابوعلی دقاق میان شوق و اشتیاق تفاوت قائل می‌شود و می‌گوید: «سوق به دیدار بنشیند و اشتیاق به دیدار بنشود»(همان: ۵۷۵).

در کشف المحبوب 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(۴۷۰ق) 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(۵۳۵هـ.ق) هم در حدیقه الحقيقة و هم در دیوان/شعار خویش به مسأله «درد» اشاره می‌کند و آن را انگیزه اصلی طلب می‌داند. پس از سنایی برای اولین بار در منطق الطیر 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 ردۀندی کرده است و سیر سالک را از آغاز تا انجام در همین پنج مرحله دیده است. در حالی که در منطق الطیر هفت وادی تصور کرده است که نخستین مرحله آن طلب است.

## ۶۸ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

«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 «الطلب رُدُّ و السَّبِيلُ سُدُّ و المطلوبُ بلا حدٍ»، (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 گوشاهی 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 اوسورت نمی‌گیرد، اصلی‌ترین عامل طلب، درد است. «درد» در لغت، ادراک چیزی منافی طبع انسان است. اما در سیر و سلوک الى الله 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 وامی دارد، تا این درد در دل و جان انسان نیش نزند، محروم 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

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 وامی دارد. 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<sup>(ص)</sup> او را حکیم امت خویش می‌داند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۲۵۵)، می‌جوید:

از این مشتی ریاست جوی رعنای هیچ نگاشاید  
(سنایی، بی تا: ۵۵)

و یا در جایی دیگر می‌گوید:

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

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

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

وی در جایی دیگر می‌گوید:

رسن از درد ساز و دلواز 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).

## 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:

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

به عقیده عطار درد محرك و محضر آدمی به سوی طلب و جستجوی حق است. آرزوی انسان باید این باشد که وجود خود را به حان 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:

درد باید برد بی‌درمان بسی  
تاز نطفه قرب جان باید کسی  
داروی این درد بی‌درمانی است...  
تاقیامت مسنت لایعقل بود  
چاره این کار سرگردانی است  
هر دلی را کاین طلب حاصل بود

(عطار نیشابوری(ب)، ۱۳۸۰: ۵۸)

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

آخرالامررت تحیر می‌رسد  
دردت اول از تفکر می‌رسد  
(همان: ۱۴)

او همچنین در جای دیگر آورده:

زنه زین دردم به دنیا هر نفس  
در قیامت مونسم این درد باد

همدم در گور این درد است و بس  
پیشة 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 بازرگانی، خواه پادشاهی، خواه علم نجوم و غیره. تا مریم را درد زه پیدا نشد، قصد آن درخت بخت نکرد که آیه: «فإذا جاءها المخاض إلى جذع النخلة»(مریم / ۲۳). او را آن درد به درخت آورد و درخت خشک

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 فیه‌مافیه و غزلیات شمس در موارد متعدد در متن‌ی نیز به این موضوع اشاره کرده است:

درد مریم را به خرمابن کشید  
زین طلب بنده به کوی تو رسید  
(مولوی، ۱۳۶۸، ج ۲۵۲: ۱)

او نیز همچون عطار درد را اصل آگاهی و بیداری در راه حق می‌داند. زیرا طلب بدون سابقه معرفت و شناخت می‌ست 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:

هر کرا دردست او برده است بو  
پس بدان این اصل را ای اصل جو  
هر که او آگاهاتر رخ زدتر  
هر که بیدارتر پردردتر  
(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 باطرافت 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:

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

درد هر شاخ ملوی خو کند  
درد داروی کهنه را نو کند  
کو ملوی آن طرف که درد خاست  
کیمیای نو کننده دردهاست  
درد ج— و درد ج— و درد درد  
هین مزن تو از ملوی آه سرد  
(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 رساله‌محبته نامه 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» (میهنه‌ی، 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 ربانی و شرف اختصاص یاء اضافتِ «من روحی» یافته، هفت صفت تعییه است از نورانیت و محبت و علم و حلم و انس و بقا و حیات؛ و صفات دیگر از این صفات تولد کند. چنانک 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 راه‌дан و آگاه و کشش و جذبه 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. عرفان 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 نسخه 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

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 است،  
هرچه می‌خواهد، باید در خود بجوید:

او آینه جمال شاهی که توی  
در خود بطلب هر آنچ خواهی که توی  
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست  
(نجم رازی، ۱۳۶۶: ۳)

عین القضاط همدانی نیز با توجه به آیه ۲۱ سوره الذاريات «و فی انفسکم افلاتبصرون»  
بر این عقیده است که «طالب باید که خدا را در جنت و در دنیا و در آخرت نطلبد و در  
هرچه داند و بیند، نجوید. راه طالب خود در اندرون است، 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  
با تست همی، تو جای دگر جویی!  
چیزی که تو جویان نشان اویی  
(عین القضاط همدانی، ۱۳۷۳: ۲۳)

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

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

و حافظ در رابطه با همین معنی است که می‌گوید:  
سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد  
آن چه خود داشت ز بیگانه تمّا می‌کرد  
طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد  
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است  
(حافظ، ۱۳۷۹: ۱۹۳)

از دیدگاه عرفا، جان و دل آدمی حقیقت همه چیز است. دل سالک بهترین تجلی گاه  
رحمان، آینه جمال شاهی و شاهراء 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»

چند گردی به گرdbام و سرای  
دان که بربام دین برآیی تو  
بام دین را به نرdbان نیاز  
پایه عرش زیر او خجلست  
(سنایی، ۱۳۸۴: ۴۹۱)

در دل کوب تارسی به خدای  
از در کار اگر در آیی تو  
دل کند سوی آسمان پرواز  
نرdbانی که سوی بام دلست

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

حق در آسمانها و زمین نمی گنجد ولی در دل مؤمن می گنجد. 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 احباب 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 قربات 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 طوف قلب کند مقصود یافت، و هر که راه دل غلط و گم کند، چنان دور افتاد که هرگز خود را بازیابد!...

وز خلعت تو وصف کجا جویم من  
نzed دل خود جو که نزد دل پویم من  
(عین القضاط همدانی، ۱۳۷۳: ۲۴)

گفتم ملکا ترا کجا جویم من  
گفتا که مرا مجو به عرش و به بهشت

پیداست که شرط جستن مطلوب، از خود رستن است و شرط یافتن او، خود را گم کردن. ادب پژوهان برآند که بن مایه مصیبت نامه 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 می گیرد و سرانجام به یافتن خویش و دیدار با خویش می انجامد. «جان انسانی حقیقت همه چیز است. او طالبی است که کوشش و جستجویش

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 بر قع 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. «من طَلَبَ وَ جَدَّ وَجَدَ» این حالت باشد»(عین القضاط همدانی، ۱۳۷۳: ۱۹). در سیر و سلوک الی الله 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 دمی آسودنش ممکن شود	نه زمانی از طلب ساکن شود
مرتدی باشد درین ره بی‌ادب	گر فرو افتاد زمانی از طلب

(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:

دایمًا باشد پر از رنج و تعجب  
هر که جویا نیست چون نقش سبوست  
زانکه دارد صورت، اما نیست جان  
باش در کوی غمش پست طلب  
جستجو کن جستجو کن جستجو  
تا یابی درد دل را مرهمی  
از طلب منشین اگر خواهی وصال  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۵: ۷۳)

آن دلی کو هست خالی از طلب  
خلقت عالم برای جست و جوست  
هر که طالب نیست انسانش مخوان  
دامن جان گیر بر دست طلب  
در ره عشقش گذر از گفت و گو  
از طلب کاری مشو غافل دمی  
در طلب می‌باش تا یابی کمال

## 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:

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

### ۳-۳- تحمّل 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:

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

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:

## تأثیری در وادی طلب، علل و شرایط آن

گرنهای خضر برو چشمۀ حیوان مطلب  
طعم 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)

جان اگر میندهی صحبت جانان مطلب  
چون ترا دیو هوی نیست به فرمان باری  
دعوى عشق کنی و سرو سامان طلبی  
جور او میبر و زو چشم وفا هیچ مدار

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 بی‌زنگ تبدیل گردد. این کار به آسانی صورت نمی‌گیرد؛ جان سخت زفت می‌خواهد و از سالک ترسنده‌طبع شیشه- جان هیچ نیاید:

چون بمردی طالب شد مطلب  
طالبی کی مطلب جوید ترا  
(مولوی(ب)، ۱۳۶۸، ج: ۳-۲۶۴)

طالب اویی نگردد طالب  
زنده‌ای کی مرده‌شو شوید ترا

مولوی در ایاتی دیگر در مورد سختی‌های طلب چنین می‌گوید:  
همچو آهن زآهنی بی‌رنگ شو  
در ریاضت آینه بی‌زنگ شو  
تابیینی ذات پاک صاف خود  
خویش را صافی کن از اوصاف 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 لذت سازگاری 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:

چون همی جویی ملاقات‌الله  
(همان، ج: ۲-۳۲۸)

پس بگفتندش که تو بر تخت جاه

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

## ۷۸ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

ترک خان و مان و ترک جان گرفت  
روز و شب او ترک خورد و خواب گفت  
گفت و تن درداد در رنج و تعجب  
کرد از بهر رضای ذوالجلال  
دین و دنیا بر دل او سرد شد  
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۵، ۸۱)

هرکه را درد طلب دامان گرفت  
ترک فرزند و زن و احباب گفت  
ترک ناز ولدّت و عیش و طرب  
ترک مال و عزّت و جاه و جلال  
رنگ سرخش اندرین ره زرد شد

نجم الدّین 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  
کین درد به طلبان درمان ندهند  
درمان طلبان زدرد او محرومند  
(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، پرآفت 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» (شهروردی، 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

پندارد که چون چنان چیزها به وی نموده‌اند، وی خود از نفس ایمن شد و به کمال رسید و این غروری عظیم باشد»<sup>(۱)</sup> (غزالی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۰).

از این‌رو 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، سخن‌شور 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 قوّت‌ها و استعدادهایشان آگاه است. «تشان 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»<sup>(۲)</sup> (عین القضاط همدانی، ۱۳۷۳، ۳۰: ۳۰).

علاوه بر این پیر باید بسیار عالی‌همّت و دانا باشد تا مرید تمام احوال خویش را به او بگوید و پیر او را روز و ساعت به ساعت تربیت کند و از خطرها 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»<sup>(۳)</sup> (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 تمسّک 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»<sup>(۴)</sup> (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 صاحب دل بود:

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

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

## ۸۰ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

علم خود که از علم الهی سرچشممه 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:  
جوى‌های نفس و تن را جوى کن  
هست پیر راه دان پر فطن  
جهل نفسش را بروبد علم مرد  
آب جو سرگین تواند پاک کرد  
(همان، ج: ۱۹۸)

وی در مورد مقام و اهمیت داشتن «پیر» در طی طریقت می‌گوید:  
من نحویم زین سپس راه اثیر  
پیر حویم پیر حویم پیر پیر  
تیر پرآن از که گردد از کمان  
پیر باشد نردهان آسمان  
(همان، ج: ۵۱۰)

### ۳-۵- کشن مطلوب

طلب و دیعه‌ای 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 «خلق‌الخلق 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. «[بايزيد] گفت: سی سال خدا را -عز و جل- می‌طلبیدم. چون نگه کردم او طالب بود و من مطلوب» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۲: ۱۶۸). اگر فیض و کشن 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  
تا طالب یابی از این بیار وفا  
ای که تو طالب نهای تو هم بیا  
(مولوی(ب)، ۱۳۶۸، ج: ۲، ۳۲۱)

این درد بی‌درمان را خداوند خودش در دل مشتاقان کویش قرار می‌دهد. در /سرار التوحید نیز آمده که: «اگر خدای نهاده است، توفیق دهد و اگر ننهاده، مرنج که ذره‌ای نه کم باشد نه بیش. اگر نهاده است؛ ترا در طلب اندازد و به حقیقت او ترا می‌طلبید. 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:

تشنگان گر آب جویند از جهان  
آب جوید هم به عالم تشنگان

(مولوی(ب)، ج ۱، ۱۳۶۸: ۱۰۶)

حاصل آن که هر که او طالب بود  
جان مطلوبش در او را غصب بود

(همان(ب)، ج ۱، ۱۳۶۸: ۲۵۴)

از آن جا که مطلوب «دیده حسن از جمال خود برد و خوش است که کمال حسن خود را  
در نتوان 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 سری عظیم است و مفتاح  
بسیاری از اسرار است.

مستی فزوونم ز رخش 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 عرفای 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 القضاط همدانی، ۱۳۷۳: ۲۰). با همه این اوصاف، توفیق  
الهی و کشش و جذبه اوست که سبب می شود داعیه طلب در باطن سالک پدید آمده و او را  
به جست و جو و امی دارد.

### نتیجه‌گیری

نتیجه این بررسی نشان از آن دارد که طلب ضمن این که یکی از اصطلاحات مهم عرفان  
و تصوف است، در آثار منظوم و منثور عرفای و صوفیه به ویژه آثار عطار و مولوی بازتاب  
خاصی یافته است. علاوه بر درد که انگیزه اصلی ایجاد طلب به شمار می‌رود، رجاء، محبت و  
شوک را نیز می‌توان از عوامل و انگیزه‌های طلب برشمود. نکته‌ای که در اغلب این آثار به  
چشم می‌خورد 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 مرتبه امّاره به مرتبه مطمئنه است. البته طی این مرحله بدون هدایت  
و ارشاد پیری راهبر و راهشناس ممکن نیست. سالک باید داروی درد خود را از داروخانه دل  
و بطلبید. 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

كتابنامه

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 تابندۀ گتابادی. تهران: کتابفروشی فروغی.

\_\_\_\_\_ ۱۳۷۲. مجموعه رسائل. به تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس.

بلی شیرازی، شیخ روزبهان. ۱۳۶۰. شرح سطحیات. 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، شمس الدین محمد. ۱۳۷۹. دیوان غزلیات حافظ. به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: صفحی علی شاه.

ریتر، هلموت. ۱۳۷۷. دریای جان (سیری در آراء و احوال شیخ فرید الدین عطار نیشابوری). ترجمه عباس زریاب خوبی و مهرآفاق بایبوردی. تهران: انتشارات بین المللی الهدی.

زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۹! رزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.

سجادی، سید جعفر. ۱۳۳۹. فرهنگ مصطلحات عرفان و متصرفه. تهران: چاپخانه مصطفوی.

سنایی، ابوالمسجد مجدد بن آدم. ۱۳۷۴. حدیقه الحقيقة و شریعة الطريقة. 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 شهاب الدین. ۱۳۶۴. *عوارف المعارف*، ترجمه ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانی.  
به اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا. ۱۳۷۶. *تازیانه های سلوک (نقده و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی)*. تهران: آگه.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۸۳. *مقدمه، تصحیح و تعلیقات منطق الطیر عطار* نیشابوری. تهران: سخن.  
شیخ احمد جام (زنده پیل). ۱۳۶۸. *انس الّتاّبین*. به تصحیح علی فاضل. تهران: توس.  
عطار نیشابوری، شیخ فرید الدین محمد. ۱۳۸۲. *تذکرہ الاولیاء*. به تصحیح محمد استعلامی.  
تهران: زوار.
- \_\_\_\_\_ (آ). ۱۳۸۰. *دیوان عطار*. تصحیح تقی تفضلی. تهران:  
علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۷۴. *مختارنامه*. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی.  
تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (ب). ۱۳۸۰. *محبیت نامه*. تصحیح نورانی وصال. تهران:  
زوار.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۶۶. *منطق الطیر*. به اهتمام سید صادق گوهرین.  
تهران: علمی و فرهنگی.
- عین القضاط همدانی. ۱۳۷۳. *تمهیدات*. به کوشش عفیف عسیران. تهران: انتشارات منوچه‌ری.
- غزالی، ابو حامد محمد. ۱۳۷۴. *کیمیای سعادت*. ۲ جلد. به کوشش حسین خدیوچم. تهران:  
علمی و فرهنگی.
- غزالی، احمد. ۱۳۵۹. *سوانح* (براساس تصحیح هلموت ریتر). به تصحیح نصرالله پور جوادی.  
تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. ۱۳۸۱. *رساله قشیریه*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. با تصحیحات و استدرادات بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- مولوی، جلال الدین محمد(آ). ۱۳۶۸. دیوان کامل شمس تبریزی. مقدمه و شرح حال از بدیع الزّمان فروزانفر. تهران: انتشارات جاویدان.
- \_\_\_\_\_ ۱۳۶۹. فیه ما فيه. تصحیح و حواشی بدیع الزّمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (ب). ۱۳۶۸. مثنوی معنوی. ۳ جلد. به همت رینولد الین نیکلسون. تهران: مولی.
- میهنه، محمدبن منور. ۱۳۷۶. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. ۲ جلد. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- نجم رازی (دایه). ۱۳۶۶. مرصاد العباد. بااهتمام محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۸۴. کشف المحبوب. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش(انتشارات صدا و سیما).

### The Holy Quran

- Asiri lahiji,shekhamohammd. 1365.Asrareshohood.Theran: Amir kabir.  
Ashraf Zadeh, Reza. 1374.Description of the selection of ManteghoTair.  
Tehran: Asatir.  
Ansari, KhajehAbdollah. 1365.General theses KhajehAbdollah Ansari.  
Corrected by: VahidDastgerdi. The introduction and complete  
description written by SultanHosseinTabandehGonabadi. Tehran: book  
store Foroughi.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. 1372. The collection of theses.Corrected by  
Mohammad SarvarMolai. Tehran:Toos.
- BaghliShirazi, ShekhRoozbahan. 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 KhatibRahbar. Tehran: Safi Ali Shah.
- Royer, Helmot. 1377.Daryaye Jan (the study of opinions and conditions  
of Sheikh faridodinAtarneishaboori). Translated by AbasZaryabKhooi  
and MehrAfaghBayboordi. Tehran: the international publication Alhoda.

\_\_\_\_\_ ۸۶ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

- 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,AbolmajdmajdoodEbne Adam. 1374. HadighaatolHaghigat and ShariyatolTarighat. Corrected by ModaresRazavi. Tehran University.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. Bita. Complete works of Sanai Ghaznavi. Tried by ModaresRazavi. Tehran: Sanai publication.
- Sohrevardi, Shekh Shahab0din. 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 byNooraniVesal, Tehran: Zavar.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. 1360. Manteghotair. Tried by SayedSadeghGoharin. 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

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

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

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. 1369. Fihe ma fih. Correction and margins RadioZamanFroozanfar. Tehran: Amir Kabir.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. (B).1368. MasnaviManavi.vol 3. Tried by RinoldElliyanNiklson. 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)