

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۵، شماره ۵۷، پاییز ۱۴۰۲، صص ۴۰۸-۴۳۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۹

(مقاله پژوهشی)

DOI: [10.30495/dk.2022.1971420.2609](https://doi.org/10.30495/dk.2022.1971420.2609)

بررسی و تحلیل طلب در اندیشه عطار و مولوی، در منطق الطیر و مثنوی

شهرام فروغی^۱، دکتر محمدعلی خالدیان^۲، دکتر حسنعلی عباسپور اسفدن^۳

چکیده

طلب نشانه‌ای زبانی است که در عرفان اسلامی به اصطلاحی پرکاربرد تبدیل شده است. برای آن که جایگاه طلب در تصوف اسلامی معلوم شود، ناگزیر باید عرفان را به عنوان یک نظام در نظر گرفت. نظامی که در یک نگاه بر سه ستون شریعت، طریقت و حقیقت بنا نهاده شده است. در این ساختار «سلوک» از طریقت منشعب می‌گردد و طلب، اولین گام در سلوک عارفانه به شمار می‌آید. بنابراین طلب جزئی جدایی‌ناپذیر از ساختار عرفان است و تقریباً در تمام آثار عرفانی رد پای آن را می‌توان دید. اما در این میان دو عارف بزرگ ایران و جهان، عطار و مولوی به فراوانی از آن سخن گفته و ویژگی‌های آن را تشریح کرده‌اند. طلب در اندیشه عطار اولین وادی، از وادی‌های هفت گانه سلوک به شمار می‌آید و بدین ترتیب باید آن را یکی از اجزای تعیین‌کننده دستگاه فکری او دانست. اما در مثنوی اساساً یک نظم فکری که بتوان جای اجزای اندیشه مولانا را در آن تشخیص داد، وجود ندارد. بنابراین طلب هم بنابراین طلب هم، در مثنوی، نه یک وادی از وادی‌های طلب دانسته شده و نه در جای مشخصی از آن سخن به میان آمده است. بلکه در همه جای مثنوی می‌تواند حضور داشته باشد. بی‌تردید یافتن و دسته‌بندی کردن و سنجیدن آن‌ها با اندیشه عطار کاری دشوار است. حاصل این پژوهش نشان می‌دهد که عطار و مولوی طلب را آغاز سلوک و ابزار تحقق صدق و سلامت نفس و سعادت انسان می‌دانند. داده‌های این پژوهش با روش کتابخانه‌ای به دست آمده و پس از دسته‌بندی با روش کیفی توصیف شده است.

کلیدواژه‌ها: تصوف، سلوک، طلب، عطار، مولوی.

^۱ دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

shahramforoghi24@gmail.com

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. (نویسنده مسؤل)

khaledyan344@gmail.com

^۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

h.abbaspouresfeden@gmail.com

مقدمه

عرفان گونه‌ای از شناخت و معرفت هستی با ابزار اشراق و کشف شهود است و در کنار گونه‌های دیگر شناخت هستی که جهان را با میزان عقل می‌سنجد، قرار می‌گیرد.

اندیشیدن فلسفی به جهان و تلاش برای شناختن آن، از زمانی که آفرینش با فرمان «گن» آغاز شد و هستی و انسان آفریده شد، آغاز می‌گردد. خداوند «اسماء» را به «آدم» آموخت و بدین ترتیب آدم ناطق گشت و بر پایه زبانی که خداوند به او عطا کرده بود پرسشگری آغاز کرد و جویای «علت» پدیده‌ها گشت. با توجه به نحوه پرسش‌هایش از چیستی و چگونگی هستی و رابطه‌اش با خود، هم «چیز»ها را «احساس» و هم آن‌ها را «ادراک» کرد و بدین ترتیب به موجودی متمایز از موجودات دیگر تبدیل گشت.

بدین گونه بود که انسان قدم به مرحله «اسطوره»ای نهاد و با تکامل بیش‌تر، وارد تاریخ شد و برای زیستن، جامعه را تشکیل داد با تأمل بر خود و نیاز به تغییر جهان برای بهره‌مندی بیشتر از آن، به دانش و بینش نیازمند شد.

بی‌تردید این گزاره ارجمند سقراط که گفت: «خودت را بشناس» نظرانسان را به شناخت بیشتر خود معطوف کرد. معرفت خود، ضرورت شناخت طبیعت و جهان و پیوند انسان با آن‌ها را به وی یادآور شد.

از آن جا که معرفت جهان به «ابزارهایی» نیازمند بود، انسان در پی یافتن این ابزار برآمد. اما در همان گام‌های نخست، بر سر دو راهی واقعیت داشتن و یا غیر واقعی بودن جهان قرار گرفت. عقل او جهان را به مثابه واقعیتهایی در برابرش می‌گذاشت. اما احساس و عاطفه‌اش، به او چیزی فراتر از این واقعیت را نشان می‌داد. به تدریج در اثر تکامل ذهن او، «عقل» برای نگرستن به جهان بیرون و «وجدان» برای تماشای دنیای درون، به یاری‌اش آمد و دست از خیال‌پردازی‌های اساطیری برداشت و تلاش کرد که جهان و خود را، چنان که هست، تجربه کند و به قدر توان از رازهای آن سر درآورد. اما همچنان که گفته شد در معرفت هستی دو دیدگاه را در نظر گرفت. زیرا متفکران عالم در معرفت جهان به دو دسته تقسیم می‌شوند: «دسته‌ای معتقد به حقیقت این عالم‌اند و می‌گویند آن چه به وسیله حواس ما درک می‌شود. به ذات خود قائم است و با زوال ما زوال نمی‌پذیرد و گروه دیگر به حقیقت این عالم معتقد نیستند و می‌گویند، جهان خارج، مجموعه‌ای است از تصورات ما.

اما بعدها تلاش برای نزدیک کردن این دو نظریه به هم، آغاز گشت و فیلسوفانی چون کانت بر آن شدند که پدیده‌های جهان نسبی‌اند و می‌توانند موضوع تجربه حواس انسانی باشند، اما معرفت کامل آن‌ها، با توجه به امکاناتی که بشر برای شناخت هستی در اختیار دارد، ممکن نیست. صوفیه در این میان راه میان این دو را برگزیده‌اند.

اما آن چه مهم است این که صوفیه در نوع ابزار معرفت هستی هم با گروه عالمان و هم با فیلسوفان اختلاف دارند. صوفی با تقسیم مسایل هستی به دو دسته قابل تجربه حسی و غیر قابل تجربه حسی، پدیدارهای ظاهر؛ یعنی به طور کلی «بود»ها را موضوع تجربه حسی می‌دانند. اما ذات و حقیقت و باطن امور یا به طور کلی قلمرو حقایق را با حواس انسان قابل تجربه نمی‌دانند. صوفیان ابزار شناخت حقایق این امور را «وحی»، «عقل» و «دل» می‌دانند.

از آنجا که حقایق مربوط به خدا و انسان در باورهای دینی هم با قلب دریافت می‌شود، می‌توان گفت که عرفان، در هر کجای عالم با دین یا مذهب مرتبط است و از آن سرچشمه می‌گیرد.

با توجه به آن چه گفته شد، اهل تصوف نه به طور کامل جانب اصالت ماده را می‌گیرند و نه کاملاً نظر پیروان اصالت تصور را کنار می‌گذارند. اما به هر تقدیر، آنان معرفت شهودی را بر معرفت عقلی ترجیح می‌دهند.

با این طرز تلقی از هستی، صوفیه نشان دادند که فلسفه آنان، فلسفه‌ای الهی است و میان تصوّف و دین رابطه‌ای ناگسستنی وجود دارد. به سخن بهتر عرفان، در تمام جهان، شاخه‌ای رسته بر تنه درخت دین است. و همه ادیان، عرفانی ویژه خود را دارند.

پیشینه تحقیق

این پژوهش از آن روی که می‌تواند به معرفت دقیق تری از مولوی و ابن عربی کمک، «ضرورت» دارد و «هدف» از آن نشان دادن برخی از شباهت‌های آنان است.

در جست و جو برای یافتن پیشینه تحقیق معلو شد که کتاب یا مقاله با نوان این مقاله، وجود ندارد. اما آثار زیر به این تحقیق نزدیک است:

۱. درد طلب در مثنوی‌های عرفانی سنایی، عطار، مولوی، حمیده جهانی، محمد امیر عبدی نیا،

ارومیه، ۱۳۹۴.

۲. بررسی هفت وادی منطق الطیر و مقایسه آن با مثنوی، سعید پور، زینعلی، دکتر تقی پورنامداریان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳. هفت وادی کمال در تذکره اولیای عطار، نگارش عیسی زاده، رویا، جلال، فرامرز، (۱۳۹۴) دهمین همایش بین‌المللی ترویج زبان و ادب فارسی، دانشگاه محقق اردبیلی، صفحات ۶-۴.

۴. نگاهی بر هفت وادی عرفاندر منطق الطیر عطار نیشابوری، پرنگ، جلیل محمد، خالدیان، محمد علی (۱۳۹۲)، کنگره ملی پژوهش‌ها کاربردی علوم انسانی.

۵. مایسه هفت وادی عطار و هفت مرحله ساوک در میترائیسم، نگارش رحیمی، محسن (۱۳۹۳)، پژوهش‌های ادبی. بلاغی، دوره ۳، شماره ۱ (پیاپی ۹) زمستان ۱۳۹۳، صفحات ۱۱۱-۱۳۰.

روش تحقیق

داده‌های این پژوهش با روش کتابخانه‌ای به دست آمده و پس از دسته‌بندی با روش کیفی توصیف شده است.

مبانی تحقیق

منشأ تصوف

جلال‌الدین همایی می‌گوید دیانت اسلام بر پایه عدل و مساوات بنیاد شد و تا روزگار خلفای راشدین روح اسلام حکومت می‌کرد و به همین دلیل میان خلیفه وقت با مسلمانان دیگر در حقوق مذهبی و اجتماعی تفاوتی وجود نداشت. اما وقتی زمام خلافت به دست امویان افتاد، اوضاع تغییر کرد و حکومت دینی، مبدل به سلطنت جابرانه گردید و اسلام را از خط سیر اصلی خود منحرف ساخت.

قاسم غنی می‌گوید: «تصوف عکس‌العملی است که فکر آریایی ایران در مقابل اسلام عربی به وجود آورده است» (غنی، ۲۵۳۶، ج ۲: ۳). جمعی نیز «تصوف را زائیده افکار هندی شمرده‌اند» (همان: ۴). جماعتی برآنند که «تصوف اسلامی، ناشی از افکار فلسفی است مخصوصاً فلسفه نو افلاطونی» (همان). «برخی به شکل‌گیری خود به خودی آن در میان مسلمان رای داده‌اند» (همان) و «دسته دیگر منبع بزرگ تصوف را افکار بودایی دانسته‌اند» (همان). اما خود صوفیه، به هیچ وجه تاب شنیدن این آرا و فرض‌ها را ندارند و آن‌ها را توهین

و تخفیف به خود می‌شمارند. بلکه می‌گویند تصوف عبارت از لب و عصاره و باطن قرآن و احادیث پیغمبر و نتیجه کشف و شهود اولیاءالله است که از راه تزکیه نفس و تصفیه باطن، مستحق مواهب الهی شده‌اند (ر.ک: همان: ۴۰۵).

استیس می‌گوید عرفان «ممکن است با یکی از ادیان پیوند داشته باشد، ولی نه الزاماً» (استیس، ۱۳۶۱: ۳۵۵) زیرا بعضی ادیان ذاتاً عرفانی اند و برخی دیگر رگه‌هایی از عرفان را در خود دارند. بنابراین او با طرح یک سوال معکوس می‌پرسد «آیا ادیان ذاتاً عرفانی‌اند؟» و می‌گوید برخی مثل آیین بودا ذاتاً عرفانی است و در مقابل، عرفان «در مسیحیت و اسلام و یهودیت، فقط رگه‌ای باریک است» (همان: ۳۵۶) و در این میان «یهودیت کم عرفان‌ترین دین در میان سه دین بزرگ توحیدی» جهان است (ر.ک: همان: ۳۵۷).

تصوف یا عرفان اسلامی

عرفان اسلامی، همچنان که از نامش بر می‌آید یکی از شاخه‌های درخت اسلام است. اسلام پس از عبور از دشواری‌های آغازین و رسیدن به ثروت و قدرت و تشکیل حکومت، از آرمان‌های اولیه اش دور شد و مسلمانانی که برای زندگی خود از شیوه زیستن پیامبر اسلام الگوبرداری می‌کردند و همچنان مسلمان باقی می‌ماندند، به نسل‌هایی برخوردند که به این شیوه زندگی پایبند نماندند و زندگی آنان با زندگی زاهدانه پیامبر اسلام زاویه‌دار شد و همین مساله به تدریج پیشینیان و کسانی را که راه آنان را ادامه می‌دادند، با کسانی که این شیوه را کنار گذاشته بودند، در تقابل قرار گرفتند. این رویارویی به شکل‌گیری تصوف و عرفان اسلامی انجامید.

به سخن دیگر همین که در قرن دوم و پس از آن، روی آوردن به دنیا شیوع یافت و مردم به آلودگی به دنیا مایل شدند، کسانی که به عبادت روی آورده بودند، به نام صوفی و متصوفه اختصاص یافتند» (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۹۶۸).

تصوف به مثابه نظام

با وجود اختلاف نظرهای بسیار میان دانشمندان بر سر تعریف ساختار، «بعضی آن را مجموعه ساده‌ای از روابط می‌دانند و بعضی دیگر شبکه درهم پیچیده به هم پیوسته‌ای از فعل و انفعال متقابل، مانند سلسله اعضای یک جسم آلی که علی‌رغم وظیفه جداگانه‌ای که بر عهده هر یک از آن‌هاست، در عین حال موجودیت هر کدام، منوط به موجودیت دیگران است. چندان که از

کل آن‌ها چیزی به دست می‌آید که از حاصل جمع فرد فرد آن‌ها بسی بیشتر و حتی چیزی دیگر است» (نجفی، ۱۳۸۲: ۱۹).

این عقیده که تصوف، گونه‌ای از فلسفه یا جهان بینی است، از دیرباز میان اهل تحقیق مطرح بوده است. از آن جا که فلسفه معمولاً یک نظام فکری به شمار می‌آید، می‌توان گفت که تصوف هم یک نظام است. زیرا از اجزا و عناصری تشکیل شده است که با هم یک کل را می‌سازند و چه بسا حذف یکی از این اجزاء، آن را از کلیت می‌اندازد.

عرفان و زبان

از آن جهت که مفاهیم عرفانی اساساً در زبان تحقق می‌یابد، بررسی زبان عرفانی، می‌تواند مارا به درک درست تری از عرفان هدایت کند. اگر چه عارف خود معتقد است که در ذهن و ضمیر او اندیشه‌ها به ویژه عواطفی هست که زبان یارای بیان آن‌ها را ندارد.

آنان خود دلیل این بیان ناپذیری را در دو مقوله خلاصه می‌کنند. ۱. عاطفی بودن موضوع عرفان و ۲. بی‌تجربگی مخاطب و نداشتن زمینه مناسب که از اسباب عدم انتقال برخی مفاهیم است. همچنان که در نظریه ارتباط یاکویسن هم «زمینه» یکی از شش عنصر ارتباط برای انتقال مفاهیم به دیگری دانسته شده است. «زمینه» چیزی است «که در گستره آن می‌توان فهمید پیام چیست» (مقدادی، ۱۳۶۸: ۶۱۶). به هر روی عاطفه چارچوب مشخصی ندارد و برخلاف موضوعات حسی و عینی، در هر موردی معروض «تعبیر» گوناگون خواهد بود.

استیاس معتقد است که باید «بین نفس یک تجربه با حالت عرفانی و تعبیر مفهومی که از آن به دست می‌دهند، تمایز قابل شویم (ر.ک: استیاس، ۱۳۶۱: ۲۱). حتی می‌توان گفت که تعبیر با تجربه حسی هم فرق دارد. «چرا که در غیر این صورت، نمی‌توان از یک تجربه واحد دو تعبیر کرد» (همان).

این دریافت، قطعاً با زمینه‌های ذهنی گوینده و شرایط روحی و موقعیت اجتماعی او در ارتباط است. اما این‌ها از طریق «نشانه»هایی که عارفان در اختیار ما می‌گذارند، آغاز می‌گردد:

در این ره اولیا باز از پس و پیش نشانی می‌دهند از منزل خویش

(شبستری، ۱۳۶۸: ۶۸)

به هر حال این نشانی که عارفان از منزل خویش می‌دهند، سبب گسترش زبان می‌گردد. زیرا «خلق عوالم جدید روحی، از طریق زبان، وظیفه بوده است که صوفیه در زبان کشف کرده‌اند.

همان کاری که شاعر در شعر خود با زبان می‌کند و تجربه‌های روحی خود را با کلمه عرضه می‌کند و حتی می‌توان گفت عوالمی را با کلمه می‌آفریند که حتی برای خودش هم قبلاً نامکشوف بوده‌اند. توجه باید داشت که هر دو کلمه‌ای که در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، غالباً از یک تجربه معنایی خبر می‌دهند. حتی در ترکیب‌های تصادفی هم، گاه می‌توان این نکته را مشاهده کرد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۴۴).

سلوک

سلوک به زبان ساده همان سیر بنده به سوی پروردگار خویش است و زندگانی وی همچون سفری است به سوی او و آرزومند است که از این راه به دیدار حق نایل شود» (حلی، ۱۳۶۷: ۱۷۹).

به نظر می‌رسد «سلوک» کلیدی‌ترین واژه در قلمرو عرفان است و «بخش عمده‌ای از رساله‌های صوفیان در سده‌های پیشین، به منازلی روحانی اختصاص یافته که پیر آن‌ها را آزموده و در سلوک طریقت، از آن منازل می‌گذرد. تأکید بزرگان صوفیه در این زمینه، چه به صورت شرح مقامات و احوال و چه در فهرست کردن فضایل معنوی که باید مرید کسب کند، به این دلیل است که شناخت منازل روحانی برای کسی که می‌خواهد آن‌ها را طی کند و پس از سلوک به وصال خداوند نایل گردد، اهمیت اساسی دارد» (نصر، ۱۳۸۲: ۱۱۳).

سلوک در لغت به معنی «رفتن در راهی، در آمدن در جایی و روش و رفتار» است (ر.ک: معین، ۱۳۷۱: ۱۹۱۴). در این سیر و سلوک که مفهومی اصطلاحی به خود گرفته، سالک، راه می‌پیماید و به دل جهان و جان جهان را مشاهده می‌کند. بنابراین توشه این سفر روحانی مجاهده، ریاضت نفس و قطع وابستگی‌های مادی است. از این گذشته «سلوک عبارت از رفتن مخصوص است و آن سیر الی الله و سیر فی الله است» (نسفی، ۱۳۷۷: ۱۳۷).

نسفی می‌افزاید که «سیر الی الله، نهایت دارد، اما سیر فی الله نهایت ندارد و سیر الی الله عبارت از آن است که سالک چندان سیر کند که از هستی خود نیست شود و به هستی خدا هست شود و به خداوند، دانا و بینا و شنوا و گویا گردد.» (همان) اما نسفی این را لازم ولی کافی نمی‌داند. زیرا به گفته سالک باید «چندان سیر کند که اشیا را کما هی و حکمت اشیا را کما هی به تفصیل و به تحقیق بداند و ببیند، چنان که هیچ چیزی در ملک و ملکوت و جبروت بر وی پوشیده نماند» (همان: ۸۰). اما باید دانست که اولاً سلوک به «مراحل» تقسیم می‌شود. و

ثانیاً این مراحل باید به تدریج و با تأنی و تأمل پیموده شود و ثالثاً در هر یک از این مرحله‌ها فقط بخشی از غش‌های وجود زایل می‌گردد و خلوص کامل منوط به تداوم است و ترک تعلقات است.

۴۱۵

زیرا انسان با قیود صفات به بند کشیده می‌شود. «در حالی که هستی مطلق مقام لاقید است. برای آن که انسان اصل خود را باز یابد، باید همه این تقیدات را رها کند و از هر عالمی که به هنگام سیر مادی خود از هستی مطلق به مقام انسانی گذشته است، این بار باید با سفر معنوی، از مقام انسانی تعالی پیدا کند و از همه قیود بگذرد. سلوک این است» (گولپینارلی، ۱۴۰۰: ۵۲-۲۵۱).

طلب

زندگانی صرف کردن در طلب حیفی گر دری خواهد گشودن، سهل باشد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۷۸)

طلب، در تصوف، اولین وادی جست‌وجوی مطلوب است. مطلوب مفهومی کلی است و مصادیق بسیار دارد. اما در تصوف مطلوب «حق تعالی را گویند» (الفتی تبریزی، ۱۳۶۲: ۱۴) بنابراین رابطه طالب و مطلوب در اندیشه عرفانی، رابطه‌ای خاص است. رابطه‌ای که در هیچ جست‌وجوی دیگری نظیری برای آن نمی‌توان یافت. زیرا در این جست‌وجوی برخلاف جست‌وجوهای علمی، طالب، همان مطلوب است. به سخن دیگر طالب به جست‌وجوی روحی است که در ازل در او دمیده شده و اینک او را به سوی خود فرا می‌خواند.

اما آن چه در نظام صوفیانه در باب طلب، طالب و مطلوب گفته می‌شود، از لحاظ فلسفی یک «ضرورت» و از لحاظ دینی یک «واجب» و از منظر عرفان حرکتی «جمال جویانه» به شمار می‌آید.

از لحاظ فلسفی، طلب، این گونه توجیه می‌شود که انسان عالم اصغر و مرکب از جسم و روح است. روح او از عالم مطلق و عین حقیقت ولی متصل به ماده و همواره مشتاق رسیدن به اصل؛ یعنی حقیقت و ذات است.

اما از نظر دینی، نمی‌توان انسانی را که خدای خود را نجوید و نیابد، انسانی دین‌مدار دانست. اما از منظر جمال جویانه می‌توان گفت که چون در عرفان مطلوب، جای خود را به محبوب می‌دهد و رابطه طالب و مطلوب به رابطه عاشق و معشوق تبدیل می‌گردد مسأله زیبایی معشوق

محبوب پیش می‌آید. زیبایی حقیقت است و طالب در جست و جوی این حقیقت زیباست و به طور کلی هر چه زیباست مرغوب و مطلوب است. «حسن و جمال نه تنها مطلوب و محبوب تمام جهانیان است؛ بلکه در تمام جهان چیزهایی که مرغوب و مطلوب‌اند، برای این است که در آن‌ها از حسن و جمال بهره‌ای هست» (نعمانی، ۱۳۶۳، ج ۵: ۱۴۵).

بدیهی است که در ساختار طلب دو عنصر اساسی؛ یعنی طالب و مطلوب، نقش دارند. طالب در اصطلاح «جوینده‌ای را گویند که شعور، به مطلوب خود حاصل کرده باشد و قصد وصول داشته، از راه عبدیت و محمدیت کمال، نه از روی دوستی» (الفتی تبریزی، ۱۳۶۲: ۴۱۹) و دیدیم که مطلوب یا محبوب سالک حق و خداست. اما مهم‌ترین نکته در این رابطه این است که «مطلوب در وجود طالب هست و او می‌خواهد تمام مطلوب را بیابد و تمام مطلوب را هم باید در وجود خود بطلبد و اگر از خارج بطلبد نیابد» (سجادی، ۱۳۶۲: ۳۱۷).

همین امر سبب شده است که عارفان در برابر این گزاره که می‌گویند «مَنْ طَلَبَ وَجَدَ»، گزاره «مَنْ وَجَدَ طَلَبَ» را بگذارند. زیرا با تأمل بر این رابطه دریافته‌اند که میان یافتن غیر عرفانی و طلب عرفانی، تفاوتی فاحش وجود دارد. در اولی تلاش مقدمه یافتن است و در دومی مشاهده مطلوب، طالب را به وجد می‌آورد و به وصال آن برمی‌انگیزد. به سخن دیگر اینان مطلوب را بر طالب مقدم می‌دارند و از این مهم‌تر این که آنان به این جست‌وجوگری رنگ دینی و عرفانی می‌زنند و می‌گویند این مجاهده، عطای خداوند به طالب است.

طلب و قرآن

با توجه به تأثیر قرآن بر زندگی و ذهن و ضمیر عارف، طلب هم پیش و بیش از هر چیز از قرآن به اندیشه عرفانی راه می‌یابد. اگر بر آن باشیم که طلب الهامی از جانب خداست که انسان را به جست‌وجوی او و می‌دارد، ناگزیر باید پذیرفت که طلب پدیده‌ای ازلی و ابدی است. بدین ترتیب درک رابطه میان طلب و خطاب «السُّتُّ بِرَبِّكُمْ» (قرآن: اعراف: ۱۱۷) دشوار نخواهد بود. از این گذشته چون عارف بر این باور است که اگر خدای را بطلبد خدا دست او را خواهد گرفت گویی حرف او تفسیری است بر «ادعونی استجب لکم» (قرآن: ۶۰/۴).

جایگاه و اهمیت طلب

طلب و به ویژه طلبی که عارفان از آن سخن می‌گویند، فراتر از یک نشانه زبانی است. به تعبیر خود آنان طلب «اشارتی» است که به «عبارت» درآمده است (غزالی، ۱۳۷۰: ۴۰).

طلب، در مفهوم اصطلاحی و از این دقیق‌تر در معنای اشاری‌اش، «کاری عظیم است و خلق آن را به سستی می‌نگرد» (انصاری، ۱۳۷۷: ۲۹۲).

بنابراین به باور او این گونه از جست و جو، که آغازگر راهی دشوار است، کار هر کسی نیست. زیرا «حقیقت این طلب در مردیست، مرد این کار مرد عظیم و درد این کار درد الیم، مرد غالب عیان باید و ویرا دیده‌گریان باید. اگر طالبی راه پاک کن و پُشت به آب و خاک کن. اگر چند راه صحراست با خود همراهی خطاست مرد این کار مرد باید» (همان، ۳۴۴) پس می‌توان گفت که عارف طلب از یافتن یافت نه یافتن از طلب» (سجادی، ۱۳۶۲: ۳۱۸).

عطار و منطق الطیر

شیخ فریدالدین، عطار نیشابوری، یکی از بزرگ‌ترین عارفان شاعر در تاریخ ادبیات فارسی به شمار می‌آید. اما شاید به دلیل آن که سال‌های پایانی عمر او مقارن بوده است با حمله خانمان سوز مغول و ویرانی کامل نیشابورو کشته شدن او به دست این وحشیان خون‌آشام، تقریباً هیچ چیز از زندگی او بر ما معلوم نیست. به همین دلیل زندگی او بیش از زندگی شاعران و عارفان دیگر، با افسانه‌ها و روایات مجعول، درهم آمیخته است.

به هر روی با توجه به آثار اصیل او در تاریخ ادبیات فارسی، جایگاه رفیعی دارد. و اما پیش از آن‌که عطار او را به عنوان شاعری بزرگ، پرکار و تأثیرگذار معرفی کنند، مقام عرفانی او را ستوده و گفته‌اند: «مرتبه او عالی است و مشرب او صافی و سخن او را تازیانه اهل سلوک گفته‌اند، در شریعت و طریقت یگانه بوده و در شوق و نیاز و سوز و گداز شمع زمانه، مستغرق بحر عرفان و غواص دریای ایقان است شاعری شیوه او نیست؛ بلکه سخن او از واردات غیب است و این طریق را بدو منسوب کردن عیب است» (دولتشاه سمرقندی، ۱۳۶۶: ۱۴۰). تمام محققان او را به عنوان شاعری توانا که توانسته است اندیشه‌های عرفانی خویش را با زبانی ساده و با شکل‌های شاعرانه کم نظیری در اختیار مخاطبان بگذارد، می‌شناسند.

از عطار آثار متعددی که حتی آن را به عدد سوره‌های قرآن مجید، ۱۱۴ دانسته‌اند، باقی مانده است. بسیاری از این آثار، با توجه به تحقیقات عطار شناسان قطعاً از او نیست. شفیع کدکنی می‌گوید: «جز آن چهار منظومه (منطق الطیر و الهی‌نامه و اسرارنامه و مصیبت‌نامه و دیوان و مختارنامه و کتاب تذکرة الاولیا) هیچ اثر دیگری از عطار نیست» (عطار، ۱۳۸۳، مقدمه: ۳۷).

در میان این آثار، منطق الطیر، که در این جا مورد بحث ماست، یکی از منظومه‌های بی‌مانند، در ادب عرفانی ایران به شمار می‌آید. عطار در این مثنوی، گذشته از هر شاعری، قدرت ابتکار و تخیل نیرومند و رمز پردازی عرفانی خود را به نمایش گذاشته است. به گونه‌ای که «نیروی شاعر در تخیلات گوناگون، قدرت وی در بیان مطالب مختلف و تمثیلات و تحقیقات و مهارت وی در استنتاج از بحث‌ها، و لطف و شوق و ذوق مبهوت کننده او در تمام موارد و در تمام مراحل، خواننده را به حیرت می‌افکند» (صفا، ۱۳۶۳، ج ۲: ۸۶۳).

به همین دلیل است که می‌گوید: «شاید بعد از مثنوی شریف جلال‌الدین مولوی، هیچ اثری در ادبیات منظوم عرفانی، در جهان اسلامی، به پای این منظومه نرسد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۳۹). گفته‌اند که منطق الطیر ظاهراً آخرین مثنوی عطار است. این مثنوی دل‌انگیز که حدود ۴۶۰۰ بیت دارد، داستان بلندی است با حکایات و تمثیلات فرعی، اما مرتبط با موضوع اصلی، که «گزارش یک جست‌وجوست. جست و جوی سیمرخ بی‌نشان، یک اودیسه روحانی که سیر در مقامات و احوال سالک را تصویر می‌کند و مراتب و مدارج این سلوک را در رمز جست و جوی مرغان به میان می‌آورد» (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۱۸۹).

عطار در این داستان رمزی روایت مرغان را بیان می‌کند که پس از طی هفت وادی به درگاه سیمرخ می‌رسند.

مولوی و مثنوی

جلال‌الدین محمد بلخی، پسر بهاء‌الدین محمد ولد (۶۲۸-۵۴۳)، در ششم ربیع الاول سال ۶۰۴ در بلخ زاده شد و در دوران کودکی و به سال ۶۱۷، یک سال پیش از حمله مغول، همراه پدر از بلخ مهاجرت کرد و سرانجام در قونیه ساکن شد و پس از مرگ پدر (۶۲۸ هجری) تحت ارشاد یکی از مریدان او، برهان‌الدین محقق ترمذی قرار گرفت و در سال ۶۴۲، با شمس تبریزی دیدار کرد. دیداری بس شگرف و تأثیرگذار که سبب شد مولانای فقیه به عوالمی راه یابد که کمتر کسی توانسته از دروازه‌های آن عبور کند.

پس از شمس به صلاح‌الدین زرکوب دل بست و پس از مرگ او (۶۵۷ هـ) دل بسته حسام‌الدین چلبی (متوفی در سال ۶۸۳) گردید. حسام‌الدین از این جهت برای تاریخ ادبیات و عرفان جهان اهمیت دارد که مولانا را به سرودن مثنوی ترغیب کرد. مولانا سرانجام، پس از عمری پرتنم در ۶۸ سالگی در سال ۶۷۲، در قونیه چشم از جهان فرو بست و در یک تشیع جنازه

بی‌نظیر، به محل دفن کنونی‌اش در قونیه برده شد و همان جا که اینک به گنبد الخضر معروف است، به خاک سپرده شد و از آن پس، قونیه را به یکی از طرفدارترین شهرهای جهان تبدیل کرد.

۴۱۹

«مثنوی» اما، بی‌تردید عظیم‌ترین اثر اوست. مثنوی که در دهه پنجاه یا دهه شصت زندگی مولانا سروده شده حدود ۲۶۰۰۰ بیت دارد که در ۶ دفتر گرد آمده است. گذشته از عطف نگاه محققان بزرگ اسلام و جهان به این اثر شگرف، پس از مولانا همواره این کتاب قدسی بر مزار مولانا قرائت می‌شده است.

مثنوی «یکی از بزرگ‌ترین کتب ادبی ایران و عالی‌ترین بیان و نظم عرفانی و خلاصه سیر فکری و آخرین نتیجه سلوک عقلانی اُمم اسلامی است» (فروزانفر، ۱۳۶۲: ۱۶۱) و به حق باید آن را یکی از بهترین زادگان اندیشه بشری دانست (ر.ک: صفا، ۱۳۶۳، ج ۳: ۶۱).

بحث

طلب در اندیشه عطار

پیش‌تر گفته شد که طلب به معنی خواستن است. اما این نشانه زبانی وقتی به دست عارفان افتاد و بر آن تأمل کردند، از مرز معنای دلالتی آن گذشتند و معنای قراردادی‌اش را برای اهل زبان کافی دانستند ولی برای عالم عرفانی خود که از زبان در نقش عاطفی‌اش استفاده می‌شود، به «معنای معنا»ی آن روی آوردند. عطار در روایت خود از این داستان، بحث سلوک را از این جا آغاز می‌کند که:

آن چه بودند آشکارا و نهان	مجمعی کردند مرغیان جهان
نیست خالی هیچ شهر از شهریار	جمله گفتند این زمان در روزگار
بیش از این بی‌شاه بودن راه نیست	چون بود کاقلم ما را شاه نیست؟
پادشاهی را طلب کاری کنیم	یک‌دگر را شاید ار یاری کنیم
نظم و ترتیبی نماند در سپاه	زان که چون کشور بود بی‌پادشاه
سر به سر جویای شاهی آمدند	پس همه با جایگاهی آمدند

(عطار، ۱۳۸۳: ۲۶۲)

بدین ترتیب اندیشه «طلب»، بی‌آن که از مطلوب آگاهی دقیقی داشته باشند، به دل آن‌ها افتاد و ههد به اعتبار این که در داستان سلیمان و بلقیس، «بسم الله» در منقار داشته و به درگاه

حضرت حق رفته بود، راهنمایی آنان را پذیرفت و سپس داستان درگاه و سیمرخ را برای آنان روایت و شوق طلب را در دل آنان بیدار کرد (ر.ک: همان: ۲۶۵ به بعد).

بعد هر کدام از مرغان، داستان اشتیاق خود را برای رسیدن به مطلوب، بیان کرد و درباره مشکلات راه از هدهد پرسش کردند و جواب شنیدند که «کان که عاشق شد نه اندیشد ز جان» (همان: ۲۸۵).

سپس عطار برای باز نمود دشواری‌های راه و نیاز به شجاعت اقدام و ضرورت گوش کردن به ندای درون، داستان شیخ صنعان را به مثابه یک داستان فرعی و زیر عنوان «الحکایت و التمثیل» برای آنان روایت می‌کند (همان: ۳۰۲-۳۸۶).

طلب و تعب

عطار، از همان آغاز به مخاطب هشدار می‌دهد که انتخاب طلب به مثابه اولین گام در سلوک عارفانه، همواره با رنج و تعب همراه است:

چون فرود آیی به وادی طلب پیشت آید هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس این جا بود طوطی گردون، مگس این جا بود

(همان: ۳۸۱)

این تعب محصول تغییر زندگی سالک، از وضع عادی، به وضعی جدید و متفاوت است. یا به تعبیر دیگر این رنج ناشی از ترک عادت سالک و ورود به قلمرو «خلاف عادت» هاست.

طلب، جد و جهد و تداوم

در مجموع عارفان برآنند که طلب با توجه به وضع و روحیات و اراده طالب، از دو طریق حاصل می‌شود. یکی جذبه و کشش که نیرویی درونی است و دیگری جدّ و جهد که کوششی بیرونی است. عطار با توجه به مرغانی که هنوز «جذب» نشده‌اند، جد و جهد را برای آنان مناسب‌تر می‌داند:

جد و جهد این جات باید سالها زان که این جا قلب گردد حالها

(همان)

طلب دست شستن از دنیا و دنیاوی

طلب، در یک نگاه کلی تر، سفر است. سفر یا به دل است یا به تن یا هر دو، سفر سالک، اگرچه اساساً به دل و درونی است، عارفان برای کسب تجربه و دیدن جهان و گشایش افق دید،

به تن هم همسفر می کرده‌اند. اما بحث عطار در این جا ترک دنیا و سبک باری و تمرکز مسافر بر سیر و طلب است. در حالی که مال و مقام، مانع تمرکز می‌گردد. عارف دنیا را پلی برای رسیدن به آخرت و حقیقت می‌داند و در نظر او «دنیا غفلت از حق و توجه به خلق است» (سجادی، ۱۳۶۸: ۲۱۵).

ملک این جا بایدت در باختن	مال این جا بایدت انداختن
وز همه بیرونست باید آمدن	در میان خونست باید آمدن
دل بیاید پاک کرد از هر چه هست	چون نماند هیچ معلومت به دست

(عطار، ۱۳۸۳: ۳۸۱)

طلب و دل پاک

عطار باور ندارد که ترک دنیا فقط کنار گذاشتن آن است. زیرا دنیا با هزاران ریسمان نامرئی آدمی را به خود وابسته می‌سازد. پس شرط این است که پس از ترک دنیا، دل دیگر بدان متمایل نگردد و به بیان دیگر او «نداشتن» را شرط راه نمی‌داند؛ بلکه «نخواستن» را بنیاد پاکی دل برای سلوک و وصال می‌داند.

تأکید او بر ترک دنیا و دنیاوی و پاک کردن دل از هر آن چه انسان را از راه دور می‌کند و از حقیقت باز می‌دارد، بدان دلیل است که تنها پس از رسیدن به این پاکی دل و خلوص است که نور ذات حق به دل می‌تابد و بدین ترتیب نه تنها طالب ترک طلب نمی‌کند، بلکه یک طلب یا خواستن او، به هزار طلب تبدیل می‌گردد:

چون دل تو پاک گردد از صفات	تسافتن گیرد ز حضرت نور ذات
چون شود آن نور بر دل آشکار	در دل تو یک طلب، گردد هزار

(همان)

این انگیزه وافر و شوق رفتن و انتظار طالب برای رسیدن و درک درگاه حضرت حق، سبب می‌شود که او از هیچ چیز نهراسد و هیچ صعوبتی او را از راه باز ندارد؛ بلکه او را به مقامی برساند که پروانه وار، با مشاهده آتش، سر از پای نشناسد و سوختن را شرط وصال بداند:

گر شود در راه او آتش پدید	ور شود صد وادی ناخوش پدید
خویش را از شوق او دیوانه‌وار	بر سر آتش زند پروانه‌وار

(همان)

طلب و سَر طلبی

«سَر» از اصطلاحات و رموز پر اهمیت عرفانی است. از بحث‌های عرفان در باب سَر در می‌یابیم که آنان سَر را چیزی پنهان که جز اصحاب و ارباب قلوب نمی‌توانند آن را دریابند، دانسته‌اند و با افزودن آن به واژه‌ها و اصطلاحات عرفانی دیگر که خود مفهومی نامشخص و دشوار دارند، ترکیب‌هایی نظیر «سر تجلیات» که «سَر الحال»، «سَر الحقیقت» ساخته‌اند، اما کلام آنان وقتی فلسفی، پیچیده و دشوار می‌شود که به «سَر سر» نظر دارند و از «سَر الله» و «سَر الربوبیت» سخن می‌گویند. اما در نهایت و به‌طور کلی، معلوم می‌شود که سَر «اطلاق می‌شود بر آن چه مابین بنده و حق است» (سجادی، ۱۳۶۲: ۲۶۱). عطار که در معرفی وادی طلب، به گوشه‌ها و جوانب آن نظر دارد، اینک به یکی از احوال سالک در طی طریق اشاره کرده، می‌گوید که او پس از تحمل ریاضت‌های شدید، ترک دنیا، پاک کردن دل از صفات مذموم و روشن نگه‌داشتن شعله شوق دیدار، اینک «سر طلب گردد»:

سر طلب گردد ز مشتاقی خویش	جرعه‌ای می‌خواهد از ساقی خویش
جرعه‌ای زان باده چون نوشش شود	هر دو عالم، کلّ، فراموشش شود
غرقة دریا بماند خشک لب	سر جانان می‌کند از جان طلب
ز آرزوی آن که سر بشناسد او	ز ارزدهای جان ستان نه‌راسد او

(عطار، ۱۳۸۳: ۳۸۸)

به هر روی این راز بر دل او سنگینی می‌کند، اما جرأت افشای آن را ندارد. به همین دلیل است که در عرفان و اخلاق «رازداری» یکی از عناصر سازنده شخصیت انسان سالم به شمار می‌آید. عارفان افشای راز را خطرناک می‌دانند و برای ترغیب سالک به رازداری غالباً به حسین بن منصور حلاج، که به خاطر افشای راز، به آن سرنوشت درد آور اما عظیم، مبتلا شد، اشاره کرده‌اند:

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

(حافظ، ۱۳۶۲: ۲۸۸)

رسیدن به مقام بی‌تفاوتی کفر و ایمان

کفر و ایمان، یا کفر و دین یکی از تقابل‌های دوگانی معروف و پر کاربرد در قلمرو دین و عرفان است. معروف است که هر چیز به ضد آن شناخته می‌شود. همچنان که شب را با روز و

نور را با ظلمت می‌شناسیم. بدیهی است که اگر شب وجود نداشته باشد، نور هم شناخته نخواهد شد. همچنان که مولانا بارها در مثنوی به این امر اشاره کرده است:

جز به ضد، ضد را همی‌نتوان شناخت چون بیند زخم بشناسد نواخت
لاجرم دنیا مقدم آمده است تا بدانی قدر اقلیم الست

(مولوی، ۱۳۸۲: ۷۴۷)

با استفاده از این تقابل، اما حرف عطار این است که سالک اگر شرایط سلوک را به جای آورد، به مقامی می‌رسد که کفر و ایمان در یکدیگر ذوب می‌شوند و ترکیب ثالثی به نام وحدت به وجود می‌آید که دیگر تشخیص دو عنصر سازنده آن، یعنی کفر و ایمان، قابل شناسایی نیست:

کفر و لعنت گر به هم پیش آیدش در پذیرد تا دری بگشایدش
چون درش بگشاد، چه کفر و چه دین زان که نبود، زان سوی در، آن و این

(عطار، ۳۸۱۱۳۸۳)

سخن عطار در معرفی وادی طلب به این ابیات پایان می‌پذیرد. اما او خود بیش از هر کس، به برخی از نشانه‌های نیازمند توضیح، در بخش‌های «الحکایت و التمثیل» که بلافاصله پس از بیان اصلی می‌آید، پرداخته و اجمال را به تفصیل بدل کرده و برخی پوشیدگی‌ها را آشکار ساخته است.

مولانا در وادی طلب

پیشتر گفته شد که سلوک عرفانی نوعی سفر است. سفری روحانی در خود و به سوی خدا: آن چنان که عارف از راه نهان خوش نشسته، می‌رود در صد جهان

(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۰۸۷)

هم چنان که دیدیم عطار سلوک مرغان را در سیر الی الله، به هفت وادی منحصر کرد. اما مولانا، در بحث از سلوک، نه در جای مشخص از مثنوی و آثار دیگرش به این طبقه‌بندی مراحل سلوک اشاره کرده و نه به محتوای صرفاً عرفانی آن پای بند مانده است. اما او به هر حال نشانه‌های این طی طریق را در اختیار مخاطبان آگاه قرار می‌دهد:

خوابناکی، لیک هم بر راه خسب الله الله بر ره الله خسب
تا بود که سالکی بر تو زند از خیالات نَعاست بر کند

خفته را گر فکر گردد هم چو موی او از آن دقت نیابد راه کوی
فکر خفته گر دو تا وگر سه تاست هم خطا اندر خطا اندر خطاست
(همان: ۶۹۰)

به این اعتبار می‌توان گفت که مثنوی داستان سیر روحانی او سوی به حضرت الوهیت است و به همین دلیل کتاب راهنمای سفر هر خواننده‌ای است که اول با او «همزبان» و سپس «همدل» و سرانجام «محرّم» گردد.

ویژگی‌های طلب در اندیشه مولانا

طلب الهام الهی

مولوی، با توجه به اندیشه‌های دینی و عرفانی خویش، همه چیز عالم و آدم را به یک مرکز، مرکز الهی، بازمی‌گرداند. در اندیشه مرکز گرای او شکل‌گیری طلب در ذهن و ضمیر آدمی، پس از الهام خداست. اوست که این اندیشه را در انسان بیدار می‌کند و سپس او را به تحقق آن بر می‌انگیزاند:

این طلب در ما هم از ایجاد توست رستن از بیداد، یارب! داد توست
بی‌طلب تو این طلبمان داده‌ای بی‌شمار و حد عطاها داده‌ای
(مولوی، ۱۳۸۳: ۶۳)

به سخنی دیگر می‌توان گفت که میان طالب و مطلوب هم کشش و کوششی نهانی وجود دارد.

صدق و طلب

مولانا، اگر چه ایجاد طلب را در دل، از عطا‌های الهی می‌داند، اما بر این باور است که صدق بنده، جاذب اصلی این عطاها و الهامات الهی است. بنابراین به «تعامل» میان صدق و طلب، باور دارد:

مر تو را صدق تو طالب کرده بود مر مرا جد و طلب صدقی گشود
صدق تو آورد در جستن تو را جستتم آورد در صدقی مرا
(همان: ۳۰۲)

طلب، کنجکاوی و تحقیق

با توجه به آنچه مولانا در پیوند با طلب می‌گوید می‌توان رابطه‌ای میان طلب و جست و جوگری انسان، که رکن انسانیت اوست، یافت. به سخن دیگر چون عرفان نوعی از معرفت است، قطعاً با نوعی کنجکاوی و تحقیق همراه خواهد بود و سالک در طریقت هر چیز را خود تجربه می‌کند و به همین دلیل محقق است و از تقلید دوری می‌کند. به این اعتبار مولانا در سیر و سلوک طلب را کلید گشادن در این راه می‌داند و می‌گوید بی‌طلب حرکتی برای یافتن وجود ندارد:

بی‌کلید این در گشادن راه نیست بی‌طلب، نان، سنت الله نیست

(همان: ۸۲۶)

طلب، نیاز زندگی مادی و معنوی بشر

بی‌تردید طلب از ضرورت‌های بنیادین زندگی بشر به شمار می‌آید. زیرا بدون طلب و جست و جوگری، هیچ حرکتی شکل نمی‌گیرد و بی‌حرکتی معادل مردگی است. مولانا حتی «کوشش بیهوده را به از خفتگی» می‌داند (همان: ۸۳) به همین دلیل به مخاطب می‌گوید اگر از نسل آدمی، هم جست‌وجوگر باش و هم با طالبان او همراه شو:

گر ز پشت آدمی وز صُلب او در طلب می باش و هم در طُلب او
ز آتش دل و آب دیده نقل ساز بوستان از ابر و خورشید است باز

(همان: ۷۶)

البته عارفان پیش از مولانا هم بر این نیاز بشری تأکید داشته‌اند: «بر تو باد که در طلب کوشا باشی، که طلب همه مشکل تو را حل می‌کند و بازوی تو را در هر بدبختی و مصیبتی، می‌گیرد و تو را از بلا می‌رهاند. زیرا هر که نیاز، نیازماید، تجربه دیگری سودش نمی‌بخشد» (عین القضاة همدانی، ۱۳۸۵: ۱۳۶).

بدیهی است که این تجربه‌گری، ابزار می‌خواهد. اگر چه مولانا بر این باور است که طلب به مثابه الهامی درونی، به ابزار نیازمند نیست؛ بلکه خود خواستن طالب، کار ابزار را هم می‌کند:

گرچه آلت نیستت تو می طلب نیست آلت، حاجت اندر راه رب
هر که را بینی طلب کار، ای پسر یار او شو، پیش او انداز سر
کز جوار طالبان طالب شوی وز ظلال غالبان، غالب شوی

هر چه داری تو، ز مال و پیشه ای نه طلب بود اول و اندیشه ای؟
(مولوی، ۱۳۸۲: ۴۰۱-۴۰۰)

تقابل حقارت و عجز طالب و عظمت مطلوب

در داستان مرغان سالک در منطق الطیر دیده‌ایم که مرغان، پس از وقوف به عظمت وجود سیمرغ و بلندای قاف، در ناتوانی خویش نگریستند و عذر آوردند. اما هدهد به آنان گفت که به عجز خود ننگرند؛ بلکه به همت و اراده خود و کشش سیمرغ بنگرید که شما را به خود فرامی‌خواند و تمام ناتوانی‌ها را برطرف می‌کند. پس امیدوار باشید. این اندیشه در مثنوی هم دنبال شده است:

بنگر آن که تو حقیری یا ضعیف	بنگر اندر رحمت خود ای شریف
تو به هر حالی که باشی می‌طلب	آب می‌جو دایماً ای خشک لب
کان لب خشکت گواهی می‌دهد	کاو به آخر بر سر منبع رسد
خشکی لب هست پیغامی ز آب	که به مات آرد یقین این اضطراب
کاین طلب طلب کاری مبارک جنبشی	این طلب در راه حق مانع‌گشی است
این مفتاح مطلوبات توست	این سپاه و نصرت رایات توست

(همان: ۴۰۰)

طلب و جد در اندیشه مولانا

طلب آغاز کار و انگیزه بیداری و جستن مطلوب است. اما بی‌گمان خود به تنهایی طالب را به مطلوب نمی‌رساند؛ بلکه طالب باید بکوشد و با جدیت مطلوب را بطلبد تا بدان دست یابد. زیرا تلاش خطا نیست و خطا نمی‌کند:

چون طلب کردی، به جد آمد نظر جد خطا نکند چنین آمد خیر

(همان: ۲۴۷)

اشاره مولانا در این بیت به حدیث زیر است. «مَنْ طَلَبَ وَجَدَهُ، وَجَدَ وَ مَنْ قَرَعَ الْبَابَ وَ لَجَّ، وَ

لَجَّ».

تداوم طلب

مولانا با تجربه‌های عارفانه خویش دریافته است که طالب باید در هر لحظه‌ای که شمع طلب در وجود او روشن گشت، در پرتو آن مطلوب را بجوید. همچنان که دیدیم او معتقد است که

طالب باید بی‌هراس، و به هر شکلی به جست و جوی مطلوب برآید.

در طلب‌زن دایماً تو هر دو دست که طلب در «راه» نیکو رهبر است
لنگ و لوک و خفته شکل و بی‌ادب سوی او می‌غیژ و او را می‌طلب
گه به گفت و گه به خاموشی و گه بوی کردن گیر هر سو بوی شه

(همان: ۳۸۱)

به بیان دیگر او معتقد است که سالک همواره باید آتش طلب را در درون خود روشن نگه دارد.

طلب و تانی

مولانا، در راه طلب، مخاطب را از شتابزدگی برحذر می‌دارد. به عقیده او، طالب باید با تانی، آهسته و پیوسته طلب را دنبال کند و همواره در مسیر طلب باقی بماند و از قطع طلب بپرهیزد:
این تانی از پی تعلیم توست که طلب آهسته باید بی‌سُکست
جویکی کوچک که دایم می‌رود نه نجس گردد نه گنده می‌شود
زین تانی زاید اقبال و سرور این تانی بیضه دولت چون طیور

(همان: ۴۹۱)

طلب و رنج و درد

طلب، از آن جا که نوعی خلاف آمد عادت است، بدون تحمل، رنج ممکن نیست. پس سالک، باید پس از آن که طالب مطلوب خویش گشت، در آسایش و آرامش را به روی خود ببندد و بداند که تنها راه او برای رسیدن به مطلوب تحمل رنج و شداید است:

اشک می‌بار و همی‌سوز از طلب هم چو شمع سر بریده، جمله شب
لب فروبند از طعام و از شراب سوی خوان آسمانی کن شتاب

(همان: ۷۹۷)

مولانا می‌گوید «درد است که آدمی را راهبر 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 میسر نشود» (۱۳۹۰: ۸۲). به همین دلیل است که می‌گوید:

زین طلب بنده به کوی تو رسید درد مریم را به خرما بن کشید

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۸۴)

رغبت مطلوب به طالب

مولانا معتقد است که میان آدم و همه موجودات عالم، تا سنخیت ایجاد نشود، یکدیگر را جذب نمی‌کنند.

کفر، کافر را و مرشد را رشد
تا تو آهن یا کهی، آیی به شست
کهربا هم هست و مغناطیس هست
(همان: ۶۲۲)

و می‌افزاید که:

زان که جنسیت عجایب جاذبی است
عیسی و ادريس بر گردون شدند
باز، آن هاروت و ماروت از بلند
کافران، هم جنس شیطان آمده
جاذبش جنس است هر جا طالبی است
با ملائک، چون که هم جنس آمدند
جنس تن بودند، زان زیر آمدند
جانشان، شاگرد شیطانان شده
(همان: ۶۶۶)

حاصل طلب، درک مطلوب

مولوی، با بهره‌گیری از یک تجربه عامه که در مثل «عاقبت جوینده یابنده بود»، معتقد است که طالب قطعاً نتیجه تلاش خود را می‌بیند و هرگز بی‌بهره نمی‌ماند:

سایه حق بر سر بنده بود
گفت پیغمبر که چون کوی دری
چون نشینی بر سر کوی کسی
چون ز چاهی می‌کنی هر روز خاک
عاقبت جوینده یابنده بود
عاقبت زان در برون آید سری
عاقبت بینی تو هم روی کسی
عاقبت اندر رسی در آب پاک
(همان: ۵۴۹)

نتیجه‌گیری

حاصل مطالعه نظام عرفان به طور کلی و توجه به طرز تلقی عطار و مولوی به مسایل عرفانی و تمرکز بر مسأله سلوک در عرفان و نگاه موردی و ژرف تر به عنصر بنیادین طلب، نشان می‌دهد که:

۱. عرفان گونه‌ای می‌اندیشد که ابزار آن دل و کشف و شهود است.
۲. سلوک یکی از عنصرهای ساختار، نظام اندیشه عرفانی است.

۳. در اندیشه عطار وادی‌ها در یک چارچوب معین قرار گرفته و جوانب آن، دست کم در ظاهر آشکار است. اما در مثنوی سلوک، اگرچه در ذهن مولانا محدودده‌اش معلوم است و آن را جزو یک نظام کلی‌تر به شمار می‌آورد، در ظاهر معلوم نیست و باید آن را از لابه لای مطالب دیگر یافت، استخراج کرد و در کنار هم قرار داد.

۴. از سخن این دو عراف برمی‌آید که سلوک یک مسأله منفرد و خود بسنده نیست؛ بلکه باید همواره آن را جزئی از یک ساختار بزرگتر، یعنی عرفان در نظر گرفت.

۵. طلب در منطق الطیر اولین وادی است. اما در مثنوی هم مفهومی عام‌تر است، و هم جای مشخصی ندارد.

۶. طلب در اندیشه عطار و مولوی الهام الهی است.

۷. طلب، در همه حال باذتعب، رنج و درد همراه است.

۸. طلب با صدق و ترک تعلقات دنیی رابطه‌ای مستقیم دارد.

۹. طلب سبب کنجکاوی است و انسان را به دولت و سعادت می‌رساند.

۱۰. طلب، اگر چه الهام الهی است، باید با جد و جهد و به دور از شتابزدگی دنبال شود.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۶۷) مترجم بهاءالدین خرمشاهی، تهران: جامی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵) مقدمه ابن خلدون، تهران: علمی و فرهنگی.
- استیس، و. ت (۱۳۶۱) عرفان و فلسفه، مترجم بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- الفتی تبریزی، شرف‌الدین (۱۳۶۶) رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۷) مجموعه رسایل خواجه عبدالله انصاری، تصحیح محمدرور مولایی، تهران: توس
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲) دیوان حافظ، تهران: خوارزمی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸) صدای بال سیمرغ، تهران: سخن.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۶۲) فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۵) کلیات، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: هرمس.
- سمرقندی، دولت‌شاه (۱۳۶۶) تذکره الشعرا، به همت محمد رضانی، تهران: پدیده خاور.

- شبستری، محمود (۱۳۶۸) گلشن راز، تصحیح صمد موحد، تهران: طهوری.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۷۸) زبور پارسی، تهران: آگه.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۹۲) زبان شعر در نثر صوفیه، تهران: سخن.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۳) تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۲ و ۳، تهران: فردوسی.
- عطار، فریدالدین (۱۳۸۳) منطق‌الطیر، تصحیح محمدرضا شفیع کدکنی، تهران: سخن.
- غزالی، احمد (۱۳۷۰) مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
- غنی، قاسم (۲۵۳۷) تاریخ تصوف، تهران: بی‌ناشر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۶) زندگی مولانا جلال‌الدین محمد، تهران: زوار.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۶۷) مصباح‌الهدایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: نشر هما.
- گوپینارکی، عبدالباقی (۱۴۰۰) زندگانی، فلسفه، آثار و برگزیده‌ای از آن‌ها، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: پارسه.
- معین، محمد (۱۳۶۰) فرهنگ فارسی، تهران: امیرکبیر.
- مقدادی، بهرام (۱۳۷۸) فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی، تهران: انتشارات فکر روز.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۲) مثنوی، تصحیح نیکلسون، تهران: هرمس.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰) فیه ما فیه، شرح کریم زمانی، تهران: معین.
- نجفی، ابوالحسن (۱۳۸۲) مبانی زبان شناسی، تهران: نیلوفر.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۷) کتاب الانسان الکامل، تصحیح مازیان موله، تهران: طهوری.
- نصر، سید حسن (۱۳۸۲) آموزه‌های صوفیان، مترجمان حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران: قصیده سرا.
- نعمانی، شبلی (۱۳۶۳) شعر العجم، مترجم سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، جلد ۵، تهران: دنیای کتاب.
- همدانی، عین‌القضات (۱۳۸۵) دفاعیات و گزیده حقایق، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: منوچهری.

References

Holy Quran (1988) translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran: Jami. [In Persian]

- Ansari, Khwaja Abdullah (1998) *The collection of letters of Khwaja Abdullah Ansari*, edited by Mohammad Sarour Moulai, Tehran: Tos. [In Persian]
- Attar, Fariduddin (2007) *Al-Tayir logic*, revised by Mohammad Reza Shafi'i Kodkani, Tehran: Sokhn. [In Persian]
- Forozanfar, Badi al-Zaman (1997) *The life of Maulana Jalaluddin Mohammad*, Tehran: Zovar. [In Persian]
- Ghani, Qasim (2537) *History of Sufism*, Tehran: No publisher. [In Persian]
- Ghazali, Ahmad (1991) *The collection of Persian works of Ahmad Ghazali*, under the care of Ahmad Mujahid, Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Golpinarki, Abdol Baghi (2021) *Life, philosophy, works and a selection of them*, translated by Tawfiq Sobhani, Tehran: Parse. [In Persian]
- Hafez, Shamsuddin Mohammad (1983) *Diwan Hafez*, Tehran: Khwarazmi. [In Persian]
- Hamdani, Ain al-Qozat (1996) *defenses and selection of facts*, by Qasim Ansari, Tehran: Manochehri. [In Persian]
- Ibn Khaldoun, Abdur Rahman (1996) *Introduction to Ibn Khaldoun*, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
- Kashani, Ezzeddin Mahmoud (1988) *Misbah-ul-Hadaye*, revised by Jalal-eddin Homai, Tehran: Homa Publishing. [In Persian]
- Maulvi, Jalaluddin Mohammad (2010) *Fieh Ma Fieh*, Commentary by Karim Zamani, Tehran: Moein. [In Persian]
- Moin, Mohammad (1981) *Farhang Farsi*, Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Molavi, Jalaluddin Mohammad (2003) *Masnavi*, edited by Nicholson, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Moqdadi, Bahram (1999) *Dictionary of Literary Criticism Terms*, Tehran: Feker Rooz Publications. [In Persian]
- Najafi, Abolhassan (2012) *Basics of Linguistics*, Tehran: Nilofar. [In Persian]
- Nasfi, Azizuddin (1998) *Kitab al-Insan al-Kamal*, edited by Maghiran Moleh, Tehran: Tahori. [In Persian]
- Nasr, Seyyed Hassan (2012) *Sufi teachings*, translated by Hossein Heydari and Mohammad Hadi Amini, Tehran: Qaseida Sera. [In Persian]
- Nomani, Shebli (1984) *Poem of Al-Ajm*, translated by Seyyed Mohammad Taghi Fakhr Dai Gilani, Volume 5, Tehran: World of Books. [In Persian]
- Olfati Tabrizi, Sharafuddin (1987) *Rashaf al-Haaz fi Kashf al-Faz*, edited by Najib Mayel Heravi, Tehran: Molly. [In Persian]
- Saadi, Moslehuddin (2006) *Koliat*, edited by Mohammad Ali Foroughi, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Safa, Zabihullah (1984) *History of Literature in Iran*, Volumes 2 and 3, Tehran: Ferdowsi. [In Persian]
- Sajjadi, Seyyed Jafar (1983) *Dictionary of Mystical Words and Terms and Interpretations*, Tehran: Tahori. [In Persian]
- Samarkandi, Dolatshah (1987) *Tadzkire-al-Shaara*, by Mohammad Ramezani, Tehran: Padideh Khavar. [In Persian]
- Shabestri, Mahmoud (1989) *Gulshan Raz*, edited by Samad Mohad, Tehran: Tahori. [In Persian]

Shafii Kodkani, Mohammad Reza (1999) *Persian Psalms*, Tehran: Agh. [In Persian]

Shafii Kodkani, Mohammad Reza (2012) *The Language of Poetry in Sofiya's Prose*, Tehran: Sokhn. [In Persian]

Stace, and (1982) *Mysticism and Philosophy*, translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran: Soroush. [In Persian]

Zarin Koob, Abdul Hossein (1999) *Simorgh's Voice*, Tehran: Sokhn. [In Persian]



Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)

Volume 15, Number 57, Fall 2023, pp. 408-433

Date of receipt: 24/10/2022, Date of acceptance: 30/11/2022

(Research Article)

DOI: [10.30495/dk.2022.1971420.2609](https://doi.org/10.30495/dk.2022.1971420.2609)

۴۳۳

The Study and Analysis of Taalab in Attar's and Maulavi's Worldview³

Shahram Foroughi¹, Dr. Mohammad Ali Khaledian², Dr. Hassan Ali Abbaspour, Esfadan³

Abstract

Taalab(seeking) is a verbal sign that has become widely used in Islamic mysticism. In order to find out the place of Taalab in Islamic Sufism, it is necessary to consider mysticism as a system, a system that is founded on the pillars of Sharia, Tariqat and Truth. This structure of conduct, is derived from tariqat and seeking is considered the first step in mystical conduct. Therefore, seeking is an inseparable part of the structure of mysticism, and traces of it can be seen in almost all works of mysticism. But in the meantime, two great mystics of Iran, Atar and Maulvi, have spoken about it a lot and accelerated its features. In Attar's thoughts, seeking is considered the first of the seven valleys of Saluk, and thus it should be considered as one of the defining components of his intellectual system, but in the *Masnavi*, it is basically a system of thought in which the place of the components of Rumi's thought can be recognized. There is no data. In the *Masnavi*, not one wadi of the wadi is considered as a saluk, and it is mentioned in a definite place; Rather, *Masnavi* can be present everywhere. Undoubtedly, it is difficult to find, categorize and measure them, which is a difficult task in Attar's thought. The result of this research shows that Attar and Maulavi consider the request as the beginning of conduct and one of the means to realize the nine goals. They know the truth, the health of the soul and the happiness of human beings, the data of this project was collected by the library method and after classification, it was described by the qualitative method.

Keywords: Sufism, Soluk, Talab, Attar, Molavi.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

¹ . PhD student, Department of Persian Language and Literature, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran. shahramforoghi24@gmail.com

² . Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran. (Corresponding author) khaledyan344@gmail.com

³ . Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran. h.abbaspouresfeden@gmail.com

