

### پردازشی تحلیلی - رمزگشایانه به داستان «دز هوش ربا»

عباس جباری مقدم<sup>۱</sup>

احمدرضا یزدانی مقدم<sup>۲</sup>

#### چکیده

این مقاله پردازشی تحلیلی - رمزگشایانه از شخصیت‌های دز هوش رbast. مقاله ابتدا رأی و نظر دیگران را در باب شخصیت‌های دز هوش ربا پی‌جویی کرده و در صورت اقتضا به انتقاد پرداخته است، بعد در چارچوب فکری مولانا به تأویل‌های دیگر دست یازیده و آنها را به اشعار مولانا و سخن دیگران مستند ساخته است. مقاله از این همه سعی و تلاش بنا دارد مخاطب را به این جهت سمت و سو دهد که در پس شخصیت‌های داستان‌های مولانا می‌توان به لایه‌های اندیشه‌ای گوناگون دست یافت، بی‌آنکه از افق فکر مولانا به دور باشد.

**واژگان کلیدی:** مولوی، مثنوی، رمزگشایی، داستان دز هوش ربا.

a.jabbari13521353@gmail.com

a.yazdani@isca.ac.ir

تاریخ پذیرش

۹۶/۱۱/۲۳

۱- کارشناس ارشد ادبیات فارسی

۲- دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ دریافت

۹۶/۶/۲۰

## مقدمه

مولانا برای بیان اندیشه‌هایش از شیوه‌های گوناگونی بهره گرفته است. داستان یکی از این شیوه‌های است. مولانا بدین طریق می‌خواهد از سنگینی افکارش بکاهد. افکاری که حاصل تجربه‌های درونی و شخصی است و چون دریافت و راهیافتن به آنها ممکن نیست، سنگین می‌نماید. به علاوه مولانا می‌خواهد از این طریق مخاطب را به خواندن آنها برانگیزد و میزان قبولی سخن‌ش فزونی یابد. در ضمن می‌خواهد خواننده را با سیر و سلوک آشنا سازد و پیمودن راه را آسان نماید. از همین‌رو داستان‌های مثنوی را باید تمثیلی تلقی کرد و شخصیت‌های آنها را رمزی انگاشت. اما از خاطر نباید برد که مطالعات و آگاهی‌های علمی و عرفانی مولانا چنان وسعت و پویایی و جوانانی دارد که این تمثیل و رمز را از بیان یک اندیشه بیرون برده و خواننده می‌تواند براساس چارچوب فکری وی به اندیشه‌ها و به‌تبع آن به تأویل‌های دیگر در پس تمثیل پی برد. داستان «دز هوش ربا» یکی از این داستان‌های است. مولوی بسیاری از تأملات و اندیشه‌های خویش در باب سلوک را در این حکایت گنجانده است؛ درنتیجه تأمل در آن می‌تواند فهم دیگر داستان‌ها را به نوعی سهل سازد. این نوشته درنگی در این داستان است؛ اما چون اندیشه در همه داستان دشوار می‌نمود، بحث با رویکردی تحلیلی - رمزگشایانه به شخصیت‌های داستان اختصاص یافت. بحث با خلاصه‌ای از داستان آغاز می‌شود و ذیل دو عنوان «سخن دیگران» و «تأویل‌های دیگر» ادامه می‌یابد و با نتیجه‌ای پایان می‌گیرد.

## خلاصه داستان

داستان درباره سرگذشت سه پادشاهزاده است که از برای آموختن و کسب تجربه قصد دارند به سراسر قلمرو حکومتی پدرشان سفر کنند. پدر این تصمیمشان را می‌پسندد، می‌گوید به هرجا که دلخواهتان است، بروید، اما از رفتن به «دز هوش ربا» حذر کنید. فرزندان شاه ابتدای امر فرمان شاه را فرمان بردن، اما آن انکار و نهی کنچکاوی را در ایشان برانگیخت. از همین‌رو راهی آن قلعه اسرارآمیز شدند. وقتی به قلعه رسیدند آن را مزین به نقوش دل‌انگیز یافتند و دیدند پنج در به خشکی و پنج در به دریا دارد. مات و حیران به سیر و گشت پرداختند. نقشی دیدند که هوش از سر می‌ربود. برادران به یکباره بر آن عاشق شدند و کوشیدند صاحب آن را بیابند. تلاششان به جایی نرسید تا به پیرمردی برخورد کردند. پیر

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

دختر شاه چین را صاحب نقش معرفی کرد و به آنان گفت شاه چین بر دخترش غیرت می‌ورزد و اگر کسی به او دل دهد جان بر سر آن خواهد گذاشت. آنان راهی چین می‌شدند و می‌کوشیدند عشق خویش را پنهان دارند و صبر نمایند. اما پس از مدتی، برادر بزرگین شکیبایی از دست داد و به دربار شاه رفت. از لطف شاه برخوردار گردید، اما چون دل در گرو دختر داشت، از عنایت شاه برخوردار نشد. سرانجام از دنیا می‌رود، بی‌آنکه به وصال دختر برسد. برادر کوچک‌تر بیمار بود و برادر میانی بر جنازه حاضر آمد. شاه برادر میانی را تحت الطاف خویش گرفت؛ اما غرور نگذاشت که برادر میانی گوش به سخن شاه بسپارد. شاه آزده شد و در نتیجه لطف از اوی برگرفت و از همین رو تیری از ترکش خانه غیب به درآمد و بر جان او نشست. پس از اوی برادر کوچک‌تر مشمول عنایت شاه واقع شد. منتها مثل برادر میانین فریفته مال و مکنت پدر نشد و مثل برادر بزرگ‌تر در قبال شاه دل بر دختر نداشت.

با همین مرور کوتاه درمی‌یابیم شخصیت‌های مهم داستان عبارت‌اند از: شاه، دز هوش‌ربا، شاه چین، پسران (برادر بزرگین، میانین و کوچکین)، دختر. چنان‌که پیش از این آمد، ابتدا ذیل عنوان «سخن دیگران» تأویل دیگران از این شخصیت‌ها بازبیان می‌شود و به ضرورت نقد می‌گردد و بعد تحت عنوان «تأویل‌های دیگر» از تأویل‌هایی سخن می‌رود که در چارچوب فکری مولانا می‌گنجد.

### سخن دیگران

گفته آمد دیگران هم به شخصیت‌های این داستان پرداخته‌اند، اما ایشان هریک از قهرمانان داستان را رمز اندیشه یا باوری گرفته‌اند، بی‌آنکه تأمل کنند که می‌توان آنها را به اندیشه یا باور دیگر مولانا هم نسبت داد.

#### ۱. شاه

برخی شارحان مثنوی شاه را کنایه از عقل کلی گرفته‌اند که بر حسب شأن و منزلتش به پند و اندرز می‌پردازد (سبزواری، ۱۳۷۷: ۵۰۷/۳؛ زمانی، ۱۳۸۱: ۹۲۷/۶). نیکلسون هم شاه را عقل کلی دانسته (نیکلسون، ۱۳۷۴: دفتر ششم / ۲۲۲).

#### نقد

شاه را عقل کلی فرض‌کردن با کلام عرفا سازگار نیست. عقل کل تدبیر همه عالم را به دست دارد و ذره‌ای از این تدبیر خارج نیست، چون واسطه فیض است، عقل کلی یعنی

## \_\_\_\_\_ پردازشی تحلیلی - رمزگشایانه به داستان «دز هوش ربا» (۱۹۷۶-۱۹۷) ۱۷۹

تدبیر و تصرف (برای اطلاع بیشتر: ر.ک: حسن زاده، ۱۳۸۵: ۵۲ و ۱۴۶؛ کاشانی، ۱۳۸۱: ۹۴)، حال آنکه رفتار شاه و میزان نفوذش در فرزندان با عقل کل بودن وی منافات دارد. وی به ایشان سفارش می‌کند که از آن قلعه دوری جویند، اما توان ندارد آنان را تحت کنترل خویش داشته باشد. اگر منظور شارحان از عقل کلی همین عقل است که انسان به آنها ادراک کلیات می‌کند، باز هم کلام ابهام دارد.

### ۲. دز هوش ربا

بعضی «دز هوش ربا» را به عالم ناسوت و عنصری تعبیر کرده‌اند که صور گوناگون در آن اغلب بیننده را به خویش مشغول می‌دارد و از پرداختن به حقیقت دور می‌سازد. برخی آن را بدن انسان دانسته‌اند و پنج در به روی دریا و پنج در رو به خشکی را با حواس بیرونی و درونی آدمی مطابقت داده‌اند (ر.ک: همانی، ۱۳۴۶: ۲۸؛ زمانی، ۱۳۸۱: ۹۲۷/۶؛ نیکلسون، ۱۳۷۴: دفتر ششم/۲۲۲۲).

ملاهادی سبزواری آن را کنایه از عالم ذر دانسته، می‌نویسد: «چون در تأویل گفتیم که دیدن اول در قصر قلعه بود هیکل انسانی را که در عالم ذر و موطن عهد و میثاق باشد. پس از آن نزول کردند ارواح به عالم صور طبیعیه که این عالم باشد و تعلق گرفتند به این بدن انسان که مجمع الصور است» (سبزواری، ۱۳۷۷: ۴۹۸/۳).

### نقد

ذهن می‌خواهد باریک‌بینی حاج مlahادی سبزواری را پیذیرد و دز را عالم ذر بپنداشد، اما وقتی به کل داستان می‌نگرد و به حال و روزگار شاه چین و سرگذشت شاهزادگان می‌اندیشد، از این پذیرفتن روی می‌گردداند و به این باور می‌گراید که آن را رمز دنیا بگیرد. کل داستان به سیر صعودی نظر دارد؛ لغزش‌ها و فروافتادن‌های شاهزادگان و رفتار شاه چین مؤید این بیان است؛ اگر به سیر نزولی نظر داشت دختر شاه چین نبایست در پس پرده می‌ماند، بایست خویشتن را جلوه می‌داد که تعینی از تعینات حق است (قیصری، ۱۳۸۲: ۲۵/۱)، دیگر آنکه در سیر نزولی این تجلی هرچه به این سو نزدیک‌تر می‌شود، شدت و قوت قرب به مبدأ خویش را از دست می‌دهد و این با قدرت معنوی بی‌مانند شاه چین ناسازگار می‌نماید.

### ۳. شاه چین

شرح نویسان مثنوی درباره شاه چین کمتر سخن گفته‌اند. اما با توجه به کلام همایی که چین را سرزمین عجایب و غرایب روحانی می‌شمرد، می‌توان گفت شاه در شناخت حق مقام والایی داشته (همایی، ۱۳۵۶: ۲۸) و از همین رو اگر وی را نماد دانش بگیریم به بیراهه نرفته‌ایم، چون همه شناخت‌ها از شناخت حق سرچشمه می‌گیرد.

سبزواری دختر شاه را به بدن تأویل کرده است. اگر این سخن را بپذیریم شاه از آن مرتبه والای مدنظر همایی تنزل می‌کند، به حدی که می‌توان از وی به خاک تعبیر کرد، چون بنابر اعتقاد این بدن از مشتی خاک سامان یافته است (سبزواری، ۱۳۷۷: ۴۸/۳ و ۴۹).

#### نقد

درنگ در رفتار شاه و آگاهی از ضمیر شاهزادگان سخن استاد همایی را تأیید می‌کند. اما تأویل سبزواری را نمی‌توانیم بپذیریم، چون این بدن در خور آگاهی از درون دیگران نیست و اگر افرادی را می‌بینیم که از سرّ ضمیر خبر می‌دهند، به بزرگی و پاکی روحشان مربوط است نه کارکرد بدن.

### ۴. پسران

برخی شرح‌های مثنوی پسران شاه را با نفس ناطقه و عقل نظری و عقل عملی این همانی داده‌اند و دسته‌ای با نفس و عقل و روح (زمانی، ۱۳۸۱: ۹۲۷/۶؛ سبزواری، ۱۳۷۷: ۴۸۸/۳ و ۴۸؛ نیکلسون، ۱۳۷۴: دفتر ششم ۲۲۲) و زمرة‌ای آنان را مثل شیطان در بند صورت دانسته‌اند (خواب ایوب، ۱۳۷۷: ۱۰۸۸/۲؛ لاهوری، ۱۳۸۱: ۸۵۸) و عده‌ای ایشان را نماینده افرادی گرفته‌اند که در پی یافتن حقیقت از هر چیز و هر کس در می‌گذرند (همایی، ۱۳۵۶: ۲۸) و عبدالحسین زرین کوب ایشان را نشان‌دهنده تفاوت مراتب سالکان می‌داند (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۴۵۳).

#### نقد

گفتنی است نظر گروه اول پسندیده نیست، چون عقل نظری و عقل عملی از قوای نفس ناطقه‌اند و چیزی جدا و متمایز از آن نیستند؛ این نفس جسم نیست و بدو اشارت نتوان کرد و به عبارتی مجرد است و این تجرد حد ندارد (شیخ اشراق، ۱۳۷۲: ۸۷/۳؛ حسن‌زاده، ۱۳۷۱: ص ۴۰۰) و همین تجرد و حدّ یقین نداشتن است که همه قوا را در بر می‌گیرد

## \_\_\_\_\_ پردازشی تحلیلی - رمزگشایانه به داستان «دز هوش ربا» (۱۹۷۶-۱۷۶) (۱۸۱)

(حسن زاده، ۱۳۷۱: ص ۳۴۳). از این قوای عقل نظری و عقل عملی است (فعالی، ۱۳۷۶: ۸۰). نظر گروه دوم را هم نمی‌توان پذیرفت، چون آنان در بند صورت نماندند و رفتن آنان به چین دلیل درستی بر این مطلب است:

برگرفته از پی آن دز طریق    این سخن پایان ندارد آن فریق

(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم / ۳۶۹۹)

اما رأی همایی و عبدالحسین زرین‌کوب پسندیده‌تر است؛ نظری به کتاب «مولوی چه می‌گوید» همایی نشان می‌دهد مثنوی مولوی بر آموزش و تعلیم قرار دارد، بنا دارد راه سلوک و شیوه پیمودن را به مخاطب نشان دهد؛ به عبارت دیگر مثنوی مراد و مخاطب مرید است و خواننده حق چون و چرا ندارد، می‌گوید:

چون روی چون نبودت قلبی بصیر	جز به تدبیر یکی شیخ خبیر
بر پرد بر اوچ و افتاد در خطر	وای آن مرغی که ناروییده پر
چون ندارد عقل عقل رهبری	عقل باشد مرد را بال و پری
یا نظر ور یا نظرور جوی باش	یا مظفر یا مظفر جوی باش

(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم / ۴۰۷۶-۴۰۷۳)

گفتنی است شارحان مثنوی درباره هریک از این پسران جداگانه سخن گفته‌اند که بهتر می‌نماید این گفته‌ها را خواند، هرچند ممکن است تکراری باشد:

### الف) برادر بزرگین

برادر بزرگین را برخی رمز عقل یا نفس ناطقه یا قوای نفسانی گرفته‌اند (زمانی، ۱۳۸۱: ۹۲۷/۶؛ سبزواری، ۱۳۷۷: ۵۷۰/۳؛ نیکلسون، ۱۳۷۴: دفتر ششم / ص ۲۲۲) و برخی وی را نماینده رهوان محروم از هدایت مرشد یا سالکان در بند قید صورت گرفته‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۴۵۳؛ همایی، ۱۳۵۶: ۳۰ و ۳۱).

### نقد

گفتنی است با رمز عقل دانستن برادر بزرگ‌تر این سؤال به ذهن متبار می‌شود که آیا این عقل عملی است یا نظری و اگر عقل نظری است تفاوت این برادر با برادر میانین چیست که وی را رمز عقل نظری گرفته‌اند و اگر عقل عملی بدانیم با برادر آخرین چه تمایزی دارد. وی را رمز نفس ناطقه هم دانستن خالی از ایراد نیست؛ اگر نفس را

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

در برگیرنده همه قوا بدانیم (حسن زاده، ۱۳۷۱: ۴۰) عقل نظری و عقل عملی فرض کردن دو برادر بعدی و جدا دانستن آنها از نفس ناطقه درست نمی‌باشد؛ بنا بر آموخته‌های حکمت اسلامی از نفس ناطقه، وحدانیت بر می‌آید.

بهتر است کلام زرین کوب و همایی را بپذیریم که وی را کنایه از سالکانی گرفته‌اند که بی‌رهنمونی مرشدی قدم به راه می‌گذارند و جد و جهد می‌ورزند، اما چون از ارشاد و هدایت فردی با تجربه و آشنا برخوردار نیستند، نمی‌توانند خویشتن را به کلی از قیدها و بندها برهانند، هرچند هر از گاهی جذبه‌ای بباید و نوشی از وصال ببرند. اگر از چرایی درستی سخن این دو بزرگوار سؤال شود، باید گفت با بعد آموزشی و تحلیلی مثنوی خوانایی بیشتری دارد.

### ب) برادر میانین

ملاهادی سبزواری این برادر را عقل نظری پنداشته است و نیکلسون آن را عقل گرفته و برخی دیگر حاکی از روح دانسته‌اند (سبزواری، ۱۳۷۷: ۵۰۷؛ نیکلسون، ۱۳۷۴: دفتر ششم / ۲۲۲؛ زمانی، ۱۳۸۱: ۹۲۷/۶)، همایی وی را از آن زمرة می‌داند که به موهبت الهی جام وصالی نوشیده‌اند، به سعی و جهد نبوده، منتها عجب و غرور به این یافته‌های عنایتی ایشان را از پیمودن راه باز می‌دارد. به سخن زرین کوب این عنایت‌ها ایشان را به وسوسه استغنا در می‌اندازد (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۴۵۵؛ همایی، ۱۳۵۶: ۳۲).

### نقد

سبزواری معیاری به دست نمی‌دهد که چرا از وی به عقل نظری تعبیر کرده، مد نظر نیکلسون کدام عقل است، عقل نظری یا عقل عملی ... همچنین اگر از وی به روح تأویل کنیم، جدا دانستن وی از برادر کوچکین درست نیست. سخن همایی و زرین کوب سنجیده‌تر است، چون با شیوه آموزشی مثنوی هماهنگی بیشتری دارد.

### پ) برادر کوچکین

نیکلسون برادر کوچکین را روح و ملاهادی سبزواری وی را عقل عملی گرفته است که دختر بدن را تحمل می‌کند (زمانی، ۱۳۸۱: ۹۲۷/۶؛ نیکلسون، ۱۳۷۴: دفتر ششم / ۳۲۲؛ سبزواری، ۱۳۷۷: ۵۰۷/۳، ۵۳۳ و ۵۳۴) و همایی وی را کنایه از کسانی می‌پندارند که در راه سلوک سعی و جدی نمی‌ورزند و منتظرند نسیم لطف وزیدن گیرد تا به همه آمال خویش برسند (همایی، ۱۳۵۶: ۳۲).

### نقد

سخن ملاهادی را بنا به گفته‌های پیش نمی‌توان پذیرفت. نظر نیکلسون هم مقبول نیست چون تعریفی از روح ارائه نکرده، نگفته این روح همان روح مصطلح در میان عرفاست یا روح فلاسفه. باید یادآور شد سخن همایی مقبول‌تر است، منتها گوشزد نکرده‌اند میان این برادر و برادر میانین چه تفاوتی است، یافته‌های آن برادر هم نتیجه تلاش و جدوزیدن در سلوک نبود. به گفته زرین‌کوب این تفاوت را در عجب و غرور باید بازجست.

### ۵. دختر شاه چین

همایی وی را کنایه از جمال عشق‌آفرین دانسته که همه این عشق‌های مجازی از آن سرچشم می‌گیرند و ملاهادی سبزواری دختر را ملقمه تن دانسته که پسر کوچکین آن را تصاحب می‌کند (همایی، ۱۳۵۶: ۱۸؛ سبزواری، ۱۳۷۷: ۵۳۳/۳ و ۵۳۴).

### نقد

دختر را نمی‌توان «جمال عشق‌آفرین» دانست؛ چون در دز هوش ربا صورت‌های مختلفی وجود داشت و با اینکه نقش دختر چین زیباتر و چشم‌نوازتر بود، نمی‌توان او را «جمال عشق‌آفرین» دانست. جمال عشق‌آفرین واحد است و متجلی در صور گوناگون، این صورت هم یکی از این صور است. دختر را کنایه از بدن هم گرفتن زیبا نیست و این با در پرده بودن دختر خوانایی ندارد.

### تأویل‌های دیگر

#### ۱. شاه

تأویل‌های دیگری برای شاه می‌توان برشمرد که هریک می‌تواند در تبیین این داستان راهنمای باشد:

الف) شاه کنایه از آشنایان به راه است که افت و خیز راه را می‌داند؛ به عبارت بهتر از اولیاء الله است. به این ایيات می‌توان استشهاد جست:

الله الله ز آن دز ذات الصور دور باشید و بترسید از خطر

جمله تمثال و نگار و صورت است رو و پشت برجهاش و سقف و

(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم / ۳۶۳۶-۳۶۳۵)

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

شاه می خواهد فرزندان را به معرفت رهنمون باشد، اما چون می داند آنان محو قدرت ظاهری پدر شده اند و به داشتن آن فخر می ورزند:

عزم ره کردند آن هر سه پسر  
سوی املاک پدر رسم سفر  
از پی تدبیر دیوان و معاش  
در طواف شهرها و قلعه هاش

(همان: ۳۶۳۱-۳۶۳۰)

به آنان گوشزد می کند:

هر کجاتان دل کشد عازم شوید  
فی امان الله دست افshan روید  
غیر آن یک قلعه نامش هشربا  
تنگ آرد بر کله داران قبا

(همان: ۳۶۳۴-۳۶۳۳)

و بدین شیوه آنان را به آن دز ترغیب می کند و چنین آنان را به سیر و سلوک و شناخت حقیقت می کشاند.

ب) با توجه به این ابیات شاه را می توان نمودار وابسته به حیات مادی و تعلقات آن دانست:

پیش شه، شهزادگان استاده جمع  
قره العینان شه همچون سه شمع  
از ره پنهان ز عینین پسر  
می کشید آبی نخیل آن پدر

(همان: ۳۵۸۶-۳۵۸۵)

به همین سبب از شناخت تمام و کمال حقیقت دور افتاده و همین تعلق است که مولانا را به سرایش این ابیات برانگیخته:

عاریه است این، کم همی باید فشارد  
کانچه بگرفتی همه باید گزارد  
جز نفخت کان ز وهاب آمدہ است  
روح را باش، آن دگرها بیهد است

(همان: ۳۵۹۴-۳۵۹۳)

از همین بازماندن و وابستگی می توان به تفاوت وی با شاه چین پی برد و از اختلاف مراتب شناخت حقیقت آگاه شد؛ از همین تعلق است که روحی بر آسمان چهارم جای می گیرد و روحی بر مقام «او ادنی» مسنند می سازد. همین دلبستگی به فرزندان است که آنان را از رفتن به آن قلعه نهی می کند، می داند اگر آنان به آن دز بروند و صورت دختر چین را بیابند، از او و ملکش دور خواهند افتاد، چون حقیقت آن صورت در سرزمین چین است.

پ) با توجه به شاهی و سفارش‌های پرتأکید وی به فرزندان که از آن قلعه اسرارآمیز دوری جویند، می‌توان شاه را به عقل تعبیر کرد، عقلی که پاگیر مشغله‌های دنیوی شده و به طورهای آن سویی باور ندارد و نتیجه چنین رویکردی است که روح بعد از جدایی به چه عذاب‌هایی می‌افتد (ملکی تبریزی، ۱۳۶۰: ۲۴ و ۲۵)؛ این عقل است که نه فقط خویش را از حقیقت دور می‌دارد، بلکه دیگران را هم از راه باز می‌دارند و این عقل است که قرآن مردمان را از آن حذر داده (مائده، آیه ۷۷).

## ۲. دز هوش ربا

الف) دز هوش ربا را می‌توان نماد ماسوی الله دانست که دل‌مشغولی به آن فرد را از معنویت و درنهایت خداوند به حتم بازخواهد داشت و این از بیت زیر برمی‌آید:

ز آن هزاران صورت و نقش و نگار می‌شدن از سو به سو خوش بی قرار  
(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم / ۳۷۰۶)

و همین باعث می‌گردد آدمی در مرتبه‌ای پایین‌تر از حیوان قرار گیرد (فرقان/۴۴)، چون دیگر موجودات در جهت تکامل خویش تلاش می‌کنند، اما وی از هر سعی و تلاشی دست کشیده و لحظه‌لحظه زندگی‌اش را در سمت و سوی خلاف حق و حقیقت که تکامل آدمی را در بر دارد گذرانده است؛ از همین رو سفارش کرده‌اند از خلق چشم بردار تا به خالق چشم بدوzi (همدانی، ۱۳۷۰: ص ۲۷۰) و خلق همان ماسوی الله است، همان حجبي است که تا آن را کنار نزنی به شناخت خداوند نائل نخواهی شد، چرا که حقیقه الحقائق - بسته به سعه و ضيقشان - بر آنها جلوه کرده است (حسن‌زاده ۱۳۷۷: ۲۷۵)، از همین رو مولوی گفته است:

زین قدح‌های صور کم باش مست تا نگردی بتتراش و بتپرسست  
از قدح‌های صور بگذر مهایست باده در جامست لیک از جام نیست  
(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم / ۳۷۰۷-۳۷۰۸)

ب) دز را می‌توان به نفس انسانی تأویل کرد، راه به ملک و ملکوت دارد، از سویی یلی رب است و از سویی یلی العبد. حقیقت نفس را باید در یلی رب جست، بی آنکه از اهمیت جنبه این سویی و نقش آن در رشد و تکامل آدمی کاسته گردد. این تأویل زمانی قوت می‌گیرد که آن پنج در رو به خشکی و رو به دریا را با حواس بیرون و درون انسان وفق دهیم:

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

اندر آن قلعه خوش ذات الصور  
پنج در در بحر و پنجی سوی بر  
پنج از آن چون حس به سوی رنگ و بو بو  
(همان: ۳۰۷۵-۳۰۷۴)

پ) دز هوش ربا می‌تواند تأویلی از «تجلى» باشد، به این ابیات توجه کنیم:  
گه گه آن بی‌صورت از کتم عدم  
مر صور را رو نماید از کرم  
از کمال و از جمال و قدرتی  
(همان: ۳۷۴۴-۳۷۴۳)

این تجلی حالتی است که لحظه‌ای روی می‌نماید و روی در می‌کشد و همین باعث تغیب سالک به ادامه راه می‌گردد و از ایأس و نالمیدی دور می‌دارد؛ این از سرگذشت فرزندان شاه و شور و شوق ایشان به چین فهمیده می‌گردد. اما چگونگی تجلی به میزان سلوک و شناخت عارف برمی‌گردد و به اعتباری سالک در هر مرتبه‌ای باشد تجلی مناسب با آن رخ می‌نماید، منتها باید مد نظر داشت این تجلی‌ها پایبند نگردد (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۵۳) که به گفته شمس «اگرچه مسلمانی، برین قناعت مکن، مسلمان‌تر و مسلمان‌تر» (شمس، ۱۳۷۷: ۱۴۴) و دیگر آنکه سالک تمام این احوال را که در طی طریق رخ می‌دهد برای پیر تعریف کند تا او را از خطرها و لغزشگاهها بیاگاهاند (همدانی، ۱۳۷۰: ۳۲)، چرا که برخی تجلیات از نفس ناشی می‌شوند و برخی از روح و تمیز امثال اینها کار هرکس نیست.

### ۳. شاه چین

الف) اگر بپذیریم دز را به تجلی تعبیر کنیم، شاه را می‌توان ذات حق فرض کرد، ذاتی که همه هستی تجلی اوست و به عبارتی همه هستی بر عنایت او بنیاد دارد و همین عنایت است که فرد سالک را دست می‌گیرد و به کمال و معرفت می‌رساند، از همین رو مولوی گفته است:

نیم ذره زآن عنایت به بود      که ز تدبیر خرد سیصد رصد  
ترک مکر خویشتن گیر ای امیر      پا بکش، پیش عنایت، خوش بمیر  
(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم / ۳۷۹۶-۳۷۹۷)

ب) وی را می‌توان کنایه از انسان کامل دانست، انسانی که مظهر اسماء و صفات خداوند می‌باشد و از همین رو وی را صاحبدل کل دانسته‌اند (مولوی، ۱۳۶۲: ۷۶) و همین کلیت

باعث گردیده به حقیقت هر چیزی آگاه باشد و به مناسبت و استعداد آن چیز واسطه فیض به او بگردد، مولوی می‌گوید «این قدر حالتی که یافته‌ای از برکت اوست و تأثیر اوست، زیرا اول جمله عطاها را بر او فرو می‌ریزند، آنگه از او به دیگران پخش شود» (همان: ۲۲۵) و از همین میانجیگری است که همه اسماء صورت می‌یابند؛ به عبارتی بهتر انسان کامل عین ذات حق است با این تفاوت که خداوند مطلق است و او مقید و از همین «بسم الله الرحمن الرحيم» را انسان کامل دانسته‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۷۷: ۴۳)

حال اگر عینیت را بپذیریم می‌توان گفت انسان کامل بی‌نظیر است و هر کس خویشتن را تحت تربیت و اقتدار او قرار دهد زود کمال می‌یابد و به حقیقت می‌رسد، مثل دو شاهزاده بزرگین و میانین، همین که در شاهراه عنایت وی قرار گرفتند مجذوب و آگاه به برخی اسرار شدند و اگر تمام و کمال خویشتن را به او سپرده بودند چه‌ها می‌دیدند و می‌یافتدند.

پ) تأویل دیگر وی آن است که وی را شیخ عارف بپندرایم، شیخی راه‌آشنا و فراز و نشیب پیموده و از حیرت و هیمان به درآمده، چون آنان که در مقام جذبه و حیرت می‌مانند در خور رهنمونی دیگران نیستند و برخی از اهل تحقیق ایشان را «ضعفاء الطريق و مجانین الحق خوانند، به یک قطره مست شوند» (همدانی، ۱۳۷۵: ۳۳۷/۲) و برخی آنان را به کمال رسیده و غرق در نور خدا می‌دانند (شمس، ۱۳۷۳: ۸۲)، نور همان اسماء و صفات خداوند؛ چون اسماء و صفات خداوند لاتحصی می‌باشند و فرد به حیرت می‌افتد و اگر لطف و عنایت شاملش بشود و به هوشیاری برسد در خور رهبری می‌گردد (همان: ۸۱). این شیخ است که اگر شخصی در پی وی افتاد «او را نارفته حاصل شود اثر آن و این سخت بلعجب سخنی است پیر چون مرید را ره آورد، راهی که دیر رفته بود، از او برگیرد و راه آدمی به سر بردن بسیار آسان‌تر از آن است که در این هزار هزار خطر بود» (همان: ۴۲۰/۲) و خویشتن را باید در دل این شیخ جای کند که هرگاه خداوند در دل وی نظر کند، به تبع او هم محل عنایت قرار گیرد (همان: ۴۲۱) و در برابر این شیخ است که باید نیست شود (شمس، ۱۳۷۳: ۱۲۲) و از هر تمنا و دخل و تصرف به دور بود (همدانی، ۱۳۷۰: ۵۰) چرا که به مصلحت مرید آگاه است و از استعداد و سعه وجودی او باخبر (همان: ۳۰) و به همین لحاظ اگر مرید لحظه‌ای به خود باشد فرسنگ‌ها از او دور خواهد افتاد، چنان که شاهزاده بزرگین و میانین.

در پاسخ به این پرسش که تفاوت شیخ عارف با انسان کامل چیست، باید گفت مقام و شأن انسان کامل و هبی است، اما مقام شیخ عارف کسبی است، یعنی با جد و سعی به این میزان از معرفت دست یافته، یعنی تا تحت ارشاد شیخی دیگر از همه تعلقات نرهیده، تخلق به اخلاق خداوند نمی‌یابد و به این مقام نخواهد رسید، حتی اگر به راه درآمدن وی حاصل جذبه باشد، دیگر آنکه انسان کامل واسطه فیض است و به وساطت اوست که هستی بود می‌یابد.

#### ۴. پسران

شاهزادگان پیش از رسیدن به دز هوش ربا در وضعیتی بودند و پس از پا گذاشتن به سرزمین چین در وضعیت تازه‌ای قرار گرفتند؛ از این‌رو می‌طلبید گاه به طور کلی از آنان سخن راند و گاه درباره هریک مجزا به بحث و فحص پرداخت. حال به طور کلی درباره آنان سخن می‌گوییم و آنان را به تأویل می‌بریم:

الف) ایشان را می‌توان رمز کسانی دانست که خویشن را آگاه و دانا فرض می‌کنند و یقین دارند هیچ‌گاه نمی‌لغزند و این تعبیر از ایات بر می‌آید:  
رو نگ—ردانیم از فرمان تو      کفر باشد غفلت از احسان تو  
لیک استثنًا و تسبیح خدا      ز اعتماد خود بُد از ایشان جدا  
(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم / ۳۶۶۴-۳۶۶۵)

به عبارتی عقلشان را در هر کاری بسنده می‌دانند، حال آنکه بسیاری از مسائل به عقل فهم نمی‌گردد، از جمله تسبیح همه هستی را به عقل نمی‌توان ادراک کرد، وجودان تنها راه فهم آن است، این عقل تا آن حد مطلوب و خوب است که «ترا بر در پادشاه آورد، چون بر در او رسیدی عقل را طلاق ده که این ساعت عقل زیان تست و راهزن است» (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۱۲). از همین غرور بود که شاهزادگان به توصیه پدر توجهی نکردند و راهی در شدند.

ب) آنان سميل کسانی‌اند که دائم دیگران را در برابر سختی‌ها و بلایا به صبر می‌خوانند، اما وقتی خود با مصیبت‌ها و دشواری‌ها رویارویی می‌شوند، صبر و تحمل را از کف می‌دهند، چون به حقیقت صبر نرسیده‌اند، اگر به آن علم داشتند هیچ‌گاه با درافتادن در نامرادی‌ها نمی‌نالیدند. مولوی می‌گوید:

## \_\_\_\_\_ پردازشی تحلیلی - رمزگشایانه به داستان «دز هوش ربا» (۱۹۷۶-۱۹۷) ۱۸۹

آن بزرگین گفت ای اخوان خیر  
مانه نر بودیم اندر نصح غیر  
از حشم هرکه به ما کردی گله  
از بلا و فقر و خوف و زلزله  
ما همی گفتیم کم نال از حرج  
صبر کن كالصبر مفتاح الفرج  
این کلید صبر را اکنون چه شد  
ای عجب منسوخ شد قانون چه شد  
(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم/۳۸۹۲-۳۸۹۵)

(پ) ایشان را می‌توان مظاہری از سالکانی دانست که در پس صورت باطن و حقیقت را می‌جویند، معتقدند همان‌گونه که خواب را باید تعبیر کرد، صورت را هم باید معتبر رسیدن به حقیقت دانست و به ظاهر قانع نشد؛ به سخن بهتر اشیا آینه‌هایی‌اند که اگر به صورت در آن مشغول شویم از شخص نگرنده در آن غافل می‌گردیم، باید توجه به آنها ما را از توجه به ذات حق باز ندارد که همه شان «شئون و اطوار و تجلیات و ظهور اویند» (حسن‌زاده، ۱۳۷۵: ۳۵ و ۳۶) و از وجودان جلال احادیث درمی‌مانیم (همان: ۷۲). دیدن صورت دختر و رفتن به چین می‌تواند صحه‌ای بر این مطالب باشد.

(ت) شاهزادگان عاشقانی‌اند که از عشق مجازی به عشق حقیقی رسیده‌اند. دیدن صورت دختر و شیداشدن ایشان می‌تواند اشاره‌ای به عشق مجازی باشد و به چین سفر کردن را نشانی از رفتن به سوی واقعیت دانست و اینکه شیخی دستگیر ایشان را به حقیقت آگاه می‌سازد، تأییدی بر این بوداشت است:

بعد بسیار تفحص در مسیر  
کشف کرد آن راز را شیخی بصیر  
نه از طریق گوش بل از وحی هوش  
رازها بد پیش او بی‌روی پوش  
صورت شهزاده چینست این  
گفت نقش رشک پروینست این  
(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم/۳۷۸۷-۳۷۸۹)

### حال به کاوش در حال و روز هریک می‌پردازیم:

(الف) برادر بزرگین: این شاهزاده را می‌توان رمز دو دسته افراد گرفت که عبارت‌اند از:  
- وی نماینده کسانی است که بدون پیری آشنا و تجربه‌دیده به سلوک می‌پردازند، حال آنکه به گفته اهل تحقیق بی‌شیخ قدم در این راه گذاشتن به ضلالت خواهد انجامید، چرا که چندین هزار هزار مقام است و هریک اقتضايی دارد، در برخی نام معشوق بدن حرام است و در برخی جز نام معشوق نباید بر زبان بباید یا «خدای تعالی را هزار و یک نام است و به هر

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

نامی هزارگونه تجلی کند و هر نوعی از تجلی موجب حالی بود در سالک» (همدانی، ۱۳۷۵: ۷۴/۱) و به این کسی آگاه است که عاشق باشد و دلش محل معرفت خدا (همان: ۱۰۵/۱ و ۱۰۶)؛ گوشزد برادران این سخن را تأیید می‌کند:

جز به تدبیر یکی شیخ خبیر      چون روی چون نبودت قلبی بصیر  
عقل باشد مرد را بال و پری      چون ندارد عقل عقل رهبری  
(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم / ۴۰۷۴-۴۰۷۳)

- اگر شاه چین را ذات حق فرض کنیم، برادر بزرگین نماینده افرادی است که در معرض جذبه قرار گرفته‌اند و لحظه‌ای نقاب از پیش چشمانشان کنار زده شده و به حقایقی رسیده‌اند:

شوق از حد رفت و آن نامد به دست بی‌زجان کی مستعد گردد جسد شد که صید شه کند، او صید گشت	به‌ر استعداد تا اکنون نشست گفت استعداد هم از شه رسد لطف‌های شه غم‌ش را درنوشت
---	---

(همان: دفتر ششم / ۴۴۳۹-۴۴۳۷)

منتها چون همه هم و غمshan صرف رفع حجب ارضی و سماوی نگردیده (همدانی، ۱۳۷۵: ۹۰/۱ و ۹۱) و هنوز از خواسته این سویی چیزکی در وجودشان است، نتوانسته‌اند به حقیقت فنا و بقا برسند و اینکه ناکام از دنیا می‌رود اشاره به همین مطالب دارد، وی نه توانست به وصال دختر برسد و نه آن چنان که باید از محضر شاه فیض بجوید و به مرائب بالاتر ارتقا بیابد:

رفت عمرش چاره را فرصت نیافت      صبر بس سوزان بدو جان برنتافت  
(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم / ۴۶۱۵)

ب) برادر میانین: سرنوشت این شاهزاده - از حضور در بارگاه پادشاه چین بگیر تا برخورداری از محبت و عنایت شاه و شاخه دوستان نوعی غرور در فکر و ذهنش - سرنوشت سالکانی است که تنگ حوصله و کم‌سعه‌اند، به محض دریافتی غرور ایشان را می‌گیرد و خویشتن را کامل می‌پندارند و همین فریفتگی موجب بی‌توجهی آنان به فرمان و امر شیخ یا انسان کامل می‌شود و همین دلرنجه شدن شیخ یا انسان کامل را در پی دارد (شمس، ۱۳۷۷: ۳۱۵) که به این سیر قهقهایی آنان می‌انجامد و این سیر است که از صد کشتن و

## \_\_\_\_\_ پردازشی تحلیلی - رمزگشایانه به داستان «دز هوش ریا» (۱۹۷-۱۷۶) ۱۹۱

مردن بدتر است. این سالکان آن انداره فراست ندارند که به آنچه ندارند و نرسیده‌اند نظر کنند، فقط به آنچه دارند می‌نگرند و همین زمینه در جازدن را فراهم می‌آورد، در حالی که «نشان همت آن است که در حال حاضر نگاه نکند، بل همه نظر او مقصود بود بر آنچه ندارد» (همدانی، ۱۳۷۵: ۲۱۲/۱). چند بیت زیر کم‌سعه‌بودن شاهزاده را به‌خوبی نشان می‌دهد:

اندرون خویش استغنا بدید  
گشت طغیانی ز استغنا پدید  
که نه من هم شاه و هم شهزاده  
چون عنان خود بدین شه داده‌ام  
(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم / ۴۷۶۴-۴۷۶۳)

پ) برادر کوچکین: مولوی در وصف این شاهزاده می‌گوید:  
و آن سوم کاهل‌ترین هر سه بود      و آن سوم کاهل‌ترین هر سه بود  
(همان: دفتر ششم / ۴۸۷۶)

«صورت و معنا» بودن یعنی چه؟ «کاهل‌ترین» یعنی چه؟ با پی بردن به معنای این دو است که می‌توان در وصف شاهزاده نوشت و سخن مولوی را درک کرد. کاهل را مولوی در ایيات بعد به ندید گرفتن دو جهان تعبیر می‌کند:

عارفان از دو جهان کاهل‌ترند      زانکه بی‌شدیار خرمن می‌برند  
(همان: دفتر ششم / ۴۸۸۶)

با پذیرفتن این معنا شاهزاده را می‌توان نماد افرادی گرفت که هیچ چیز حجاب ایشان نمی‌گردد، به هر چیز می‌نگرد، خدا را می‌بینند و این صفت بزرگانی است که به فنا افتاده‌اند و باقی به بقای حق گردیده‌اند و از هر نسبتی بری هستند و اگر به ارشاد و هدایت دیگران پرداخته‌اند، آن را از خود نمی‌بینند و آن را به حکم «انک لاته‌دی من، ولکن الله یبه‌دی من یشاء» از خدا می‌دانند و فقط ایشان را به «وساطت و ترجمان در میان آورده است» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۳۲۳). اما «صورت و معنا را ربودن» می‌توان به مظهر اسم ظاهر و باطن شدن تعبیر کرد (همان: ۳۰) و این مظہریت به دست نمی‌آید مگر در سایه فنای نفس و روح (همان: ۲۹۹)؛ به این تعبیر شاهزاده کسی است که صورت و معنا را از هم جدا نمی‌یابد و هر دو را تابع و متبع یکدیگر می‌داند.

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

البته اگر صورت را امور دنیوی و معنا را امور معنوی بدانیم، می‌توان گفت شاهزاده کسی است که مقام دنیایی و معنوی را باهم جمع دارد و کارهای این سویی او را از کارهای آن سویی و انمی‌دارد، مثل سلیمان نبی<sup>(ع)</sup> که حکومت دنیا او را از نبوت‌ش و نداشت.

### ۵) دختر چین

اگر شاه را ذات حق بدانیم، دختر چین را به دو صورت می‌توان تأویل کرد:

- صورت سنگین دختر شاه چین را می‌توان مظہر یکی از اسماء و صفات خداوند دانست که «استناد هر قومی بل هر شخصی به حضرت اسمی از اسماء وجودی است که تربیت و مدد جز از حیثیت آن اسم به وی نرسد» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۳۰۴) و این گوشزد به این واقع است که همه موجودات مظہر اسمای الهی‌اند و به میانجیگری آنها وجود یافته‌اند و فیض می‌گیرند. در پرده بودن حقیقت صورت سنگین به این معناست که به صورت باید دل نبست، باید آن را معبر رسیدن به حق کرد، اگر فرد به نوعی به آن دلبستگی یابد، از حقیقت واخواهد ماند و تکامل نمی‌یابد.

- صورت سنگین سمبول تجلی است؛ حقیقت در هر مرتبه‌ای به نوعی تجلی دارد و بدین طریق ذوق سالک را شیرین می‌سازد و به ادامه راه تشویق می‌کند، اما در پرده بودن به این معناست که این تجلی خود حجاب راه نگردد.

اما اگر شاه چین را انسان کامل یا شیخ عارف بدانیم، صورت سنگین مهر و عنایت ایشان به سالک است که اگر لحظه‌ای این عنایت برگیرند سالک درجا می‌زند و به تعالی و تکامل نمی‌رسد؛ درواقع بمانند برادر بزرگ‌تر و میانی می‌سوزد و می‌میرد؛ البته آنان زمانی از محبت و عنایت‌شان دریغ می‌ورزند که سالک با همه وجود به ایشان دل نسپارد و به غیر هم نظری داشته باشد یا در دل به مقام و شأن آنان شک داشته باشد و آنان را یکی مثال خود بپندارد. برادر بزرگ‌تر و میانی از آن رو می‌میرند و از محبت و عنایت شاه چین دور می‌افتنند که یا در دل به دیگری نظری دارند یا خویشن را همپایه او می‌پندازند.

### نتیجه

داستان در مثوى مولوی دستمایه بیان اندیشه‌ها و تجارب عرفانی مولاناست. شاعر بدین وسیله خواننده را به شنیدن افکارش بر می‌انگیزد و در ضمن از سنگینی سخنansh می‌کاهد. تفکر مولانا در برخی از این داستان‌ها چنان وسعت می‌گیرد که مخاطب می‌تواند قهرمان

## \_\_\_\_\_ پردازشی تحلیلی - رمزگشایانه به داستان «دز هوش ربا» (۱۷۶-۱۹۳) \_\_\_\_\_

این نوع داستان‌ها را از چند منظر به تأویل ببرد، بی‌آنکه از چارچوب فکری مولانا به دور باشد؛ داستان دز هوش‌ربا یکی از این داستان‌های است. شاه، شاه‌چین، دختر شاه، پسران شاه و دز هوش‌ربا، مهره‌های اصلی این داستان‌اند.

خواننده می‌تواند به هر یک از این شخصیت‌ها از زاویه‌های گونه‌گون بنگرد و آنها را تأویل کند، بدون آن‌که از مشرب فکری مولانا به دور افتد؛ مثلاً می‌تواند «دز هوش‌ربا» را نماد ماسوی الله بداند که توجه به آن فرد را از معنویت و درنهایت از معرفت حق باز می‌دارد یا می‌تواند آن را به نفس انسانی تأویل کند که راه به ملک و ملکوت دارد و با تطبیق آن «پنج در» رو به خشکی و رو به دریا یا حواس بیرونی و درونی انسان تأویل خویش را استوار دارد یا آن را سمبول تجلی فرض کند. حالتی که لحظه‌ای روی می‌نماید و روی درمی‌کشد؛ همچنین می‌تواند شاه چین را با ذات حق تطبیق دهد که همه‌هستی تجلی اوست یا او را کنایه از انسان کامل بداند، انسانی که مظهر اسما و صفات خداوند است یا می‌تواند وی را به شیخ عارف، شیخی راه‌آشنا و فراز و نشیب پیموده تأویل کند. البته باید گفت برخی شارحان مثنوی پیش از این چنین تأویلاتی را در حق این شخصیت‌ها روا داشته‌اند که در این مقابله با عنوان «سخن دیگران» به این تأویل‌ها اشاره شد، اما در اغلب این تأویل‌ها به ارتباط این شخصیت‌ها توجه نشده و این عدم توجه موجب ناهمانگی و عدم اتصال وثيق میان شخصیت‌ها شده است. همچنین اکثر شارحان این شخصیت‌ها را تنها یک واقعیت دانسته‌اند و از چند لایه بودن شخصیت‌ها چشم پوشیده‌اند.

---

۱۹۴ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

کتابنامه

قرآن کریم.

ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا. ۱۳۶۰. *لقاء الله*. مقدمه، ترجمه، توضیح و تعلیق از سیداحمد فهری. نهضت زنان مسلمانان..

حسن زاده، حسن. ۱۳۷۷. *یازده رساله فارسی*. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

\_\_\_\_\_ ۱۳۷۱. *عيون مسائل النفس*. تهران: انتشارات امیرکبیر.

\_\_\_\_\_ ۱۳۷۵. *مجموعه مقالات*. چاپ سوم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.

\_\_\_\_\_ ۱۳۸۵. *ممدالهمم در شرح فصوص الحكم*, چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

\_\_\_\_\_ ۱۳۷۵ - *نصوص الحكم بر فصوص الحكم*. چاپ دوم.

خواجه ایوب. ۱۳۷۷. *اسرار الغیوب* (شرح مثنوی معنوی). تصحیح و تحشیه محمدجواد شریعت. چاپ اول. تهران: اساطیر (ج ۱).

زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۴. *بحر در کوزه*. چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی.

زمانی، کریم. ۱۳۸۱. *شرح جامع مثنوی معنوی*. تهران: انتشارات اطلاعات.

سبزواری، ملاهادی. ۱۳۷۷. *شرح مثنوی*. به کوشش مصطفی بروجردی. چاپ اول. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

سجادی، سید جعفر. ۱۳۷۷. *فرهنگ معارف اسلامی*, چاپ سوم. تهران: انتشارات کومش (ج سوم).

سنائی غزنوی. ۱۳۷۷. *حدیقه الحقيقة*. با مقدمه و تصحیح محمد روشن. تهران: انتشارات نگاه.

شمس. ۱۳۷۳. *مقالات*. تصحیح جعفر مدرس صادقی. تهران: نشر مرکز.

\_\_\_\_\_. ۱۳۷۷. *مقالات*. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. چاپ دوم. تهران: انتشارات خوارزمی.

شيخ اشراق. ۱۳۷۲. *مجموعه مصنفات*. به تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر. با مقدمه و تحلیل فرانسوی هنری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

\_\_\_\_\_ پردازشی تحلیلی - رمزگشایانه به داستان «دز هوش ربا» (۱۷۶-۱۹۷) ۱۹۵

- فرغانی، سعید بن محمد فرغانی. ۱۳۷۹. **مشارق الدراری**. تصحیح جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فعالی، محمد تقی. ۱۳۷۶. **ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا**. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- قیصری، داود. ۱۳۸۴. **شرح فصوص الحكم**. تصحیح حسن حسن زاده‌آملی. چاپ اول، قم: بوستان کتاب (ج ۱ و ۲).
- کاشانی، عزالدین. ۱۳۸۱. **کتاب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**. با تصحیح جلال الدین همامی. چاپ ششم. تهران: مؤسسه نشر هما.
- لاهوری، محمد رضا. ۱۳۸۱. **مکاشفات رضوی در شرح مثنوی معنوی**. مقدمه و تصحیح تعلیقات از رضا روحانی. چاپ اول. تهران: سروش.
- لاهیجی، ۱۳۷۱. **مفایح الاعجاز در شرح گلشن راز**. چاپ پنجم. تهران: مرکز انتشارات سعدی.
- مولوی، ۱۳۶۲. **کتاب فیه ما فیه**. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. چاپ پنجم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۷۱. **مثنوی معنوی**. به سعی و اهتمام نیکلسون. چاپ یازدهم. تهران: امیرکبیر.
- نیکلسون. ۱۳۷۴. **شرح مثنوی معنوی مولوی**. ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی. چاپ اول. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (دفتر ششم).
- همایی، جلال الدین. ۱۳۵۶. **تفسیر مثنوی معنوی**. چاپ دوم. تهران: انتشارات آگاه.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۶۰. **مولوی چه می‌گوید**. چاپ چهارم. تهران: انتشارات آگاه.
- همدانی، عین القضاط، ۱۳۷۵. **نامه‌ها**. به اهتمام علینقی منزوی. عفیف عسیران، چاپ دوم. تهران: کتابفروشی منوچهری و زوار (بخش اول و دوم).
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۷۰. **تمهیدات**. با مقدمه و تحشیه و تعلیق عفیف عسیران. چاپ سوم. تهران: انتشارات منوچهری.

The Holy Quran

Maleki Tabrizi, Mirza Javad Aqa. 1360. Liqa Allah. Introduction, translation, interpretation and explanation by Sayyid Ahmad Fahri. The movement of Muslims era.

Hassanzadeh Hassan. 1377. The eleven Persian treatises. Second edition. Tehran: The Institute for Humanities and Cultural Studies.

----- .1371. oyun Masaal Al-nafs (The main Issues of soul). Tehran: Amirkabir Publication.

----- .1375. A set of papers. Third edition. Qom: The Islamic Propagation Office of Qom Seminary Publication.

----- .1385. Mamd Al- hekam Dar Sharh Fosus Al-hekam. Third edition. Tehran: The Printing and Publishing Office for Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Hassan Zadeh Amoli, Hassan. 1375. Nosus Al-hekam Bar Fosus Al-hekam. Second edition.

Khajeh Ayyub. 1377. Asrar Al-qoyub. The interpretation of Masnavi Ma'navi. Annotation and correction by Mohammad Javad Shariat. First edition. Tehran: Asatir(first volume).

Zarin Kub, Abdolhossain. 1374. Bahr Dar Kuzeh. Sixth edition, Tehran: Elmi(scientific) Publication.

Zamani, Karim. 1381. The comprehensive interpretation of Masnavi Ma'navi, Tehran: Etela'at Publication.

Sabzehvari, Molahadi. 1377. The interpretation of Masnavi. Mostafa Borujerdi. First edition. Tehran: The Printing and Publishing Office for Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Sajjadi, Sayyid Ja'far. 1377. The dictionary of Islamic Knowledge, third edition. Tehran: Kumesh Publication (third volume).

Sanaei Qaznavi. 1377. Hadiqat Al-haqiqah. Introduction and correction by Mohammad Roshan. Tehran: Negah Publication.

Shams. 1373. Papers. Correction by Ja'far Modares Sadeqi. Tehran: Markaz Publication.

----- .1377. Papers. Correction and explanation by Mohammad Ali Movahed. Second edition. Tehran: Kharazmi Publication.

Shaikh Ishraq. 1372. A set of works. Annotation, introduction and correction by Sayyid Hassan Nasr. The French introduction and analysis by Henri Kerben. Tehran: the Institute for Studies and Cultural Researches (research institute).

\_\_\_\_\_ پردازشی تحلیلی - رمزگشایانه به داستان «دز هوش ربا» (۱۹۷۶-۱۹۷) ۱۹۷

- Forqani, Saeed Ibn Mohammad Forqani. 1379. Mashareq Al-derari. Correction by Jalal Al-ddin Ashtiani. Second edition. Qom: The Islamic Propagation Office of Qom Seminary Publication.
- Fa'ali, Mohammad Taqi. 1376. Sensory perception from the viewpoint of Ibn Sina. First edition. Qom: The Islamic Propagation Office of Qom Seminary Publication.
- Qeisari, Davood. 1384. Sahrh Fosus Al-hekam. Correction by Hassan Zadeh Amoli. First edition. Qom: Bustan Katab Publication (volume 1&2).
- Kashani Izz Al-din. 1381. The book " Misbah Al-Hedayah va Miftah Al-Kifayah". Correction by Jalal Al-din Homaei. Sixth edition. Tehran: Homa Publication.
- Lahoori Mohammad Reza. 1381. Razavi Exploration in interpretation of Masnavi Ma'navi. Introduction, correction and explanation by Reza Rohani. First edition. Tehran: Sorush.
- Lahiji, 1371. Mafatih Al-Ijaz in the interpretation of Golshan Raz(Rose Garden of Secrets). Fifth edition. Tehran: Sa'adi Publication.
- Mowlavi (Rumi). 1362. Fihi Ma Fihi. Correction and annotation by Badi al-zaman Foruzanfar. Fifth edition. Tehran: Amirkabir Publication.
- . 1371. Masnavi Ma'navi. Done by Nicholson. Eleventh edition. Tehran: Amirkabir Publication.
- Nicholson. 1374. The interpretation of Masnavi Ma'navi Mowlavi. Translation and explanation by Hassan Lahooti. First edition. Tehran: the Company for Scientific and Cultural Publication (the sixth office).
- Homaei, Jalal Al-din. 1356. The interpretation of Masnavi Ma'navi. Second edition. Tehran: Agah Publication.
- .1360. What Mowlavi says. Fourth edition. Tehran: Agah Publication.
- Hamedani, Jalal Al-din. 1375. Letters. Ali Naqi Monzavi. Afif Asiran, second edition. Tehran: Manuchehri and Zavar Bookstore (first and second section).
- . 1370. Tahmidat. Introduction, annotation and explanation by Afif Asiran. Third edition. Tehran: Manuchehri Publication.