

پرداشی تحلیلی - رمزگشایانه به داستان «دز هوش ربا»

عباس جباری مقدم^۱

احمد رضا یزدانی مقدم^۲

چکیده

این مقاله پرداشی تحلیلی - رمزگشایانه از شخصیت‌های دز هوش رباست. مقاله ابتدا رأی و نظر دیگران را در باب شخصیت‌های دز هوش ربا پی جویی 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 شیوه‌هاست. 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 همین رو 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 جولانی دارد که این تمثیل و رمز را از بیان یک اندیشه بیرون برده و خواننده می‌تواند براساس چارچوب فکری وی به اندیشه‌ها و به تبع آن به تأویل‌های دیگر در پس تمثیل پی برد. داستان «دز هوش ربا» یکی از این داستان‌هاست. مولوی بسیاری از تأملات و اندیشه‌های خویش در باب سلوک را در این حکایت گنجانده است؛ در نتیجه 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 هر جا که دلخواهتان است، بروید، اما از رفتن به «دز هوش ربا» حذر کنید. فرزند شاه ابتدای امر فرمان شاه را فرمان بردند، اما آن انکار و نهی کنجکاو را در ایشان برانگیخت. از همین رو 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 می‌ریود. برادران به یکباره بر آن عاشق شدند و کوشیدند صاحب آن را بیابند. تلاششان به جایی نرسید تا به پیرمردی برخورد کردند. پیر

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 آزرده شد و در نتیجه لطف از وی برگرفت و از همین رو تیری از ترکش خانه غیب به درآمد و بر جان وی نشست. پس از وی برادر کوچک‌تر مشمول عنایت شاه واقع شد. منتها مثل برادر میانی فریفته مال و مکتب 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 هوش‌ریا، شاه چین، پسران (برادر بزرگین، میانی و کوچکین)، دختر. چنان‌که پیش از این آمد، ابتدا ذیل عنوان «سخن دیگران» تأویل دیگران از این شخصیت‌ها باز بیان می‌شود و به‌ضرورت 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 فرض کردن 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» (۱۹۷-۱۷۶) ۱۷۹

تدبیر و تصرف (برای اطلاع بیشتر: ر.ک: حسن‌زاده، 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: همائی، ۱۳۴۶: ۲۸؛ زمانی، ۱۳۸۱: ۹۲۷/۶؛ نیکلسون، ۱۳۷۴: دفتر ششم/۲۲۲).

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

نقد

ذهن می‌خواهد باریک‌بینی حاج ملاهادی سبزواری را بپذیرد و دز را عالم ذر بیندارد، اما وقتی به کل داستان می‌نگرد و به حال و روزگار شاه چین و سرگذشت شاهزادگان می‌اندیشد، از این پذیرفتن روی می‌گرداند 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 نایست 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

شرح‌نویسان 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 درخور آگاهی از درون دیگران نیست و اگر افرادی را می‌بینیم که از سر 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 زمره‌ای آنان را مثل شیطان در بند صورت دانسته‌اند (خواب ایوب، ۱۳۷۷: ۲/ص ۱۰۸۸؛ لاهوری، ۱۳۸۱: ۸۵۸) و عده‌ای ایشان را نماینده افرادی گرفته‌اند که در پی یافتن حقیقت از هر چیز و هرکس درمی‌گذرند (همائی، ۱۳۵۶: ۲۸) و عبدالحسین زرین‌کوب ایشان را نشان‌دهنده تفاوت مراتب سالکان می‌داند (زرین‌کوب، 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 مجرد حد ندارد (شیخ اشراق، ۱۳۷۲: ۸۷/۳؛ حسن‌زاده، ۱۳۷۱: ص ۴۰۰) و همین مجرد و حدّ یقف نداشتن است که همه قوا را در بر می‌گیرد

_____ پردازشی تحلیلی - رمزگشایانه به داستان «دز هوش ربا» (۱۹۷-۱۷۶) ۱۸۱

(حسن‌زاده، ۱۳۷۱: ص ۳۴۳). از این قوا 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:

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

(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم/ ۳۶۹۹)

اما رأی همائی 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:

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

(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم/ ۴۰۷۳-۴۰۷۶)

گفتنی است شارحان مثنوی دربارهٔ 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 رهروان محروم از هدایت مرشد یا سالکان در بند قید صورت گرفته‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۴۵۳؛ همائی، ۱۳۵۶: ۳۰ و ۳۱).

نقد

گفتنی است با رمز عقل دانستن برادر بزرگ‌تر این سؤال به ذهن متبادر 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

دربگیرنده همه قوا بدانیم (حسن‌زاده، 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 برمی‌آید.

بهتر است کلام زرین‌کوب 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 باتجربه و آشنا برخوردار نیستند، نمی‌توانند خویشتن را به کلی از قیدها و بندها برهانند، هرچند هر از گاهی جذبه‌ای بیاید 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: ۳/ص ۵۰۷؛ نیکلسون، ۱۳۷۴: دفتر ششم/ ۲۲۲۲؛ زمانی، ۱۳۸۱: ۹۲۷/۶)، همایی وی را از آن زمره 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 زرین‌کوب این عنایت‌ها ایشان را به وسوسه استغنا درمی‌اندازد (زرین‌کوب، 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 و... همچنین اگر از وی به روح تأویل کنیم، جدا دانستن وی از برادر کوچکین درست نیست. سخن همایی و زرین‌کوب 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/ ۳۲۲۲؛ سبزواری، ۱۳۷۷: ۵۰۷/۳ و 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 همائی مقبول‌تر است، منتها گوشزد نکرده‌اند میان این برادر و برادر میانین چه تفاوتی است، یافته‌های آن برادر هم نتیجه تلاش و جدورزیدن 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 سرچشمه می‌گیرند و ملاهادی سبزواری دختر را ملقمه تن دانسته که پسر کوچکین آن را تصاحب می‌کند (همائی، 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 هر یک می‌تواند در تبیین این داستان راهنما باشد:

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

الله الله ز آن دز ذات الصور دور باشید و بترسید از خطر
رو و پشت برجهاش و سقف و جمله تمثال و نگار و صورت است

(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم / ۳۶۳۵-۳۶۳۶)

شاه می‌خواهد فرزندان را به معرفت رهنمون باشد، اما چون می‌داند آنان محو قدرت
ظاهری پدر شده‌اند و به داشتن آن فخر می‌ورزند:

عزم ره کردند آن هر سه پسر سوی املاک پدر رسم سفر
در طواف شهرها و قلعه‌هاش از پی تدبیر دیوان و معاش
(همان: ۳۶۳۰-۳۶۳۱)

به آنان گوشزد می‌کند:

هر کجایان دل کشد عازم شوید فی امان الله دست افشان روید
غیر آن یک قلعه نامش هشر با تنگ آرد بر کله‌داران قبا
(همان: ۳۶۳۳-۳۶۳۴)

و بدین شیوه آنان را به آن دز ترغیب می‌کند و چنین آنان را به سیر و سلوک و شناخت
حقیقت می‌کشاند.

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

پیش شه، شه‌زادگان استاده جمع قره‌العینان شه همچون سه شمع
از ره پنهان ز عینین پسر می‌کشید آبی نخیل آن پدر
(همان: ۳۵۸۵-۳۵۸۶)

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

عاریه‌ست این، کم همی باید فشارد کانچه بگرفتی همه باید گزارد
جز نفخت کان ز وهاب آمده‌ست روح را باش، آن دگرها بیهده‌ست
(همان: ۳۵۹۳-۳۵۹۴)

از همین بازماندن و وابستگی می‌توان 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
می‌گیرد و روحی بر مقام «او ادنی» مسند می‌سازد. همین دل‌بستگی به فرزندان است که
آنان را از رفتن به آن قلعه نهی می‌کند، می‌داند 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.

_____ پردازشی تحلیلی - رمزگشایانه به داستان «دز هوش ربا» (۱۹۷-۱۷۶) ۱۸۵

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 طوره‌های آن سویی باور ندارد و نتیجه چنین رویکردی است که روح بعد از جدایی به چه عذاب‌هایی می‌افتد (ملکی تیریزی، 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 ماسوی‌الله دانست که دل‌مشغولی به آن فرد را از معنویت و درنهایت از شناخت خداوند به حتم باز خواهد داشت و این از بیت زیر برمی‌آید:
ز آن هزاران صورت و نقش و نگار می‌شدند از سو به سو خوش بی‌قرار (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 سویی 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 بدوزی (همدانی، ۱۳۷۰: ص ۲۷۰) و خلق همان ماسوی‌الله است، همان حجبی است که تا آن را کنار نرنی به شناخت خداوند نائل نخواهی شد، چرا که حقیقه الحقائق - بسته به سعه و ضیقشان - بر آنها جلوه کرده است (حسن‌زاده ۱۳۷۷: ۲۷۵)؛ از همین رو مولوی گفته است:

زین قدح‌های صور کم باش مست تا نگردي بت‌تراش و بت‌پرست
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 الرب است و از سویی یلی العبد. حقیقت نفس را باید در یلی الرب جست، بی‌آنکه 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:

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

پ) دز هوش ربا می تواند تاویلی از «تجلی» باشد، به این ابیات توجه کنیم:
گه گه آن بی صورت از کتم عدم مَر صور را رو نماید از کرم
تا مدد گیرد از هر صورتی از کمال و از جمال و قدرتی
(همان: ۳۷۴۳-۳۷۴۴)

این تجلی حالتی است که لحظه‌ای روی می نماید و روی در می کشد و همین باعث
ترغیب سالک به ادامه راه می گردد و از یأس و ناامیدی دور می دارد؛ این از سرگذشت
فرزندان شاه و شور و شوق ایشان به چین فهمیده می گردد. اما چگونگی تجلی به میزان
سلوک و شناخت عارف برمی گردد و به اعتباری سالک در هر مرتبه‌ای باشد تجلی متناسب
با آن رخ می نماید، منتها باید مد نظر داشت این تجلی‌ها پایبند نگردد (لاهیجی، ۱۳۷۱:
۱۵۳) که به گفته شمس «اگرچه مسلمانی، برین قناعت مکن، مسلمان تر و مسلمان تر»
(شمس، ۱۳۷۷: ۱۴۴) و دیگر آنکه سالک تمام این احوال را که در طی طریق رخ می دهد
برای پیر تعریف کند تا او را از خطرها و لغزشگاهها بیگاهاند (همدانی، ۱۳۷۰: ۳۲)، چرا که
برخی تجلیات از نفس ناشی می شوند و برخی از روح و تمیز امثال اینها کار هر کس نیست.

۳. شاه چین

الف) اگر بپذیریم دز را به تجلی تعبیر کنیم، شاه را می توان 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 می گیرد و به کمال و معرفت می رساند، از همین رو مولوی گفته
است:

نیم ذره زان 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 می توان کنایه از انسان کامل دانست، انسانی که مظهر اسما و صفات خداوند
می باشد و از همین رو وی را صاحب دل کل دانسته اند (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 اسما 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 الرحیم» را انسان کامل دانسته‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۷۷: ۴۳)

حال اگر عینیت را بپذیریم می‌توان گفت انسان کامل بی‌نظیر است و هرکس 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 می‌یافتند.

پ) تأویل دیگر وی آن است که وی را شیخ عارف بیندازیم، شیخی راه‌آشنا و فراز و نشیب پیموده و از حیرت و هیمان به درآمده، چون آنان که در مقام جذب و حیرت می‌مانند درخور رهنمونی دیگران نیستند و برخی از اهل تحقیق ایشان را «ضعفاء الطریق 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 اسما و صفات خداوند؛ چون اسما و صفات خداوند لاتحیی می‌باشند و فرد به حیرت می‌افتد و اگر لطف و عنایت شاملش بشود و به هوشیاری برسد درخور رهبری می‌گردد (همان: ۸۱). این شیخ است که اگر شخصی در پی وی افتد «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 برگردد و راه آدمی به سر بردن بسیار آسان‌تر از آن است که راه خدا را 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 وهبی 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 جذب باشد، دیگر آنکه انسان کامل واسطه فیض است و به وساطت اوست که هستی بود می‌یابد.

۴. پسران

شاهزادگان پیش از رسیدن به دز هوش‌ریا در وضعیتی بودند و پس از پا گذاشتن به سرزمین چین در وضعیت تازه‌ای قرار گرفتند؛ از این‌رو می‌طلبد گاه به‌طور کلی از آنان سخن راند و گاه درباره هر یک مجزا به بحث و فحص پرداخت. حال به‌طور کلی درباره آنان سخن می‌گوییم و آنان را به تأویل می‌بریم:

الف) ایشان را می‌توان رمز کسانی دانست که خویشتن را آگاه و دانا فرض می‌کنند و یقین دارند هیچ‌گاه نمی‌لغزند و این تعبیر از ابیات برمی‌آید:

رو نگر دانیم از فرمان تو کفر باشد غفلت از احسان تو
لیک است ثنا 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، وجدان 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 دز شدند.

ب) آنان سمبل کسانی‌اند که دائم دیگران را در برابر سختی‌ها و بلاها به صبر می‌خوانند، اما وقتی خود با مصیبت‌ها و دشواری‌ها رویاروی 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:

_____ برداشتی تحلیلی - رمزگشایانه به داستان «دز هوش ربا» (۱۹۷-۱۷۶) ۱۸۹

آن بزرگین گفت ای اخوان خیر مانه نر بودیم اندر نصیح غیر
از چشم هرکه به ما کردی گله از بلا و فقر و خوف و زلزله
ما همی گفتیم کم نال از حرج صبر کن کالصبر 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 مظاهری از سالکانی دانست که در پس صورت باطن و حقیقت را می‌جویند، معتقدند همان‌گونه که خواب را باید تعبیر کرد، صورت را هم باید معبر 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 وجدان جلال احدیت درمی‌مانیم (همان: ۷۲). دیدن صورت دختر و رفتن به چین می‌تواند صحنه‌ای 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 برداشت 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
گفت نقش رشک پروینست این صورت شه‌زاده چینست 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 اقتضایی دارد، در برخی نام معشوق بردن حرام است و در برخی جز نام معشوق نباید بر زبان بیاید یا «خدای تعالی را هزار و یک نام است و به هر

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 خیبر چون روی چون نبودت قلبی بصیر
عقل باشد مرد را بال و پری چون ندارد عقل عقل رهبری
(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم/ ۴۰۷۳-۴۰۷۴)

- 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:

بهر استعداد تا اکنون نشست شوق از حد رفت و آن نآمد به دست
گفت استعداد هم از شه رسد بی‌زجان کی مستعد گردد جسد
لطف‌های شه غمش را درنوشت شد که صید شه کند، او صید گشت
(همان: دفتر ششم/ ۴۴۳۷-۴۴۳۹)

منتها چون همه هم و غمشان صرف رفع حجب ارضی و سماوی نگردیده (همدانی، ۱۳۷۵: ۹۰/۱ و ۹۱) و هنوز از خواسته این سویی چیزی 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 آن‌چنان که باید از محضر شاه فیض بجوید و به مراتب 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 دواندن نوعی غرور در فکر و ذهنش - سرنوشت سالکانی است که تنگ حوصله و کم‌سعه‌اند، به محض دریافتی غرور ایشان را می‌گیرد و خویشان 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 قهقرایی آنان می‌انجامد و این سیر است که از صد کشتن و

_____ پردازشی تحلیلی - رمزگشایانه به داستان «دز هوش ربا» (۱۹۷-۱۷۶) ۱۹۱

مردن بدتر است. این سالکان آن اندازه 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 شه‌زاده‌ام چون عنان خود بدین شه داده‌ام
(مولوی، ۱۳۷۵: دفتر ششم / ۴۷۶۳-۴۷۶۴)

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 دواست که می‌توان در وصف شاهزاده نوشت و سخن مولوی را درک کرد. کاهل را مولوی در ابیات 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 می‌بیند 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 یهدی 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 مظهریت 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 متبوع یکدیگر می‌داند.

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 نمی‌دارد، مثل سلیمان نبی(ع) 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 مظهر یکی از اسما 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 مظهر اسمای الهی‌اند و به میانگیری آنها وجود یافته‌اند و فیض می‌گیرند. در پرده بودن حقیقت صورت سنگین به این معناست که به صورت باید دل نیست، باید آن را معبر رسیدن به حق کرد، اگر فرد به نوعی به آن دل‌بستگی یابد، از حقیقت و خواهد ماند و تکامل نمی‌یابد.

- صورت سنگین سمبل 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 پرده‌بودن به این معناست که این تجلی خود حجاب راه نگرود.

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 آن‌رو می‌میرند و از محبت و عنایت شاه چین دور می‌افتند که یا در دل به دیگری نظری دارند یا خویشتن را همپایه او می‌پندارند.

نتیجه

داستان در مثنوی مولوی دستمایه بیان اندیشه‌ها و تجارب عرفانی مولاناست. شاعر بدین وسیله خواننده را به شنیدن افکارش برمی‌انگیزد و درضمن از سنگینی سخنانش می‌کاهد. تفکر مولانا در برخی از این داستان‌ها چنان وسعت می‌گیرد که مخاطب می‌تواند قهرمان

_____ برداشتی تحلیلی - رمزگشایانه به داستان «دز هوش ربا» (۱۹۷-۱۷۶) 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 داستان‌هاست. شاه، شاه‌چین، دختر شاه، پسران شاه و دز هوش‌ربا، مهره‌های اصلی این داستان‌اند.

خواننده می‌تواند به هر یک از این شخصیت‌ها از زاویه‌دیدهای 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 در نهایت 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 سمبل تجلی فرض کند. حالتی که لحظه‌ای روی می‌نماید و روی درمی‌کشد؛ همچنین می‌تواند شاه‌چین را با ذات حق تطبیق دهد که همه هستی 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 ناهماهنگی و عدم اتصال وثیق میان شخصیت‌ها شده است. همچنین اکثر شارحان این شخصیت‌ها را تنها یک واقعیت دانسته‌اند و از چند لایه بودن شخصیت‌ها چشم پوشیده‌اند.

کتاب نامه

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. *عیون مسائل النفس*. تهران: انتشارات امیرکبیر.

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

_____ ۱۳۸۵. *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

_____ ۱۳۷۵. *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*. 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، ملاحادی. ۱۳۷۷. *شرح مثنوی*. به کوشش مصطفی بروجردی. چاپ اول. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

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

سنائی غزنوی. ۱۳۷۷. *حدیقه الحقیقه*. 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.

شیخ 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» (۱۹۷-۱۷۶) ۱۹۵
- فرغانی، سعید بن محمد فرغانی. ۱۳۷۹. *مشارق الدراری*. تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فعالی، محمدتقی. ۱۳۷۶. *ادراک حسی از دیدگاه ابن‌سینا*. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- قیصری، داود. ۱۳۸۴. *شرح فصوص الحکم*. تصحیح حسن حسن‌زاده‌آملی. چاپ اول، قم: بوستان کتاب (ج ۱ و ۲).
- کاشانی، عزالدین. ۱۳۸۱. *کتاب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. با تصحیح جلال‌الدین همائی. چاپ ششم. تهران: مؤسسه نشر هما.
- لاهوری، محمدرضا. ۱۳۸۱. *مکاشفات رضوی در شرح مثنوی معنوی*. مقدمه و تصحیح تعلیقات از رضا روحانی. چاپ اول. تهران: سروش.
- لاهیجی، ۱۳۷۱. *مفاتیح الاعجاز در شرح گلشن راز*. چاپ پنجم. تهران: مرکز انتشارات سعدی.
- مولوی، ۱۳۶۲. *کتاب فیه ما فیه*. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان 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).
- همائی، جلال‌الدین. ۱۳۵۶. *تفسیر مثنوی معنوی*. چاپ دوم. تهران: انتشارات آگاه.
- _____ . ۱۳۶۰. *مولوی چه می‌گوید*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات آگاه.
- همدانی، عین‌القضات، ۱۳۷۵. *نامه‌ها*. به اهتمام علینقی منزوی. عقیف عسیران، چاپ دوم. تهران: کتاب‌فروشی منوچهری و زوار (بخش اول و دوم).
- _____ . ۱۳۷۰. *تمهیدات*. با مقدمه و تحشیه و تعلیق عقیف 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 Masael 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 FOCUS 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 FOCUS 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).

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 Fous Al-hekam. Correction by Hassan Zadeh Amoli. First edition. Qom: Bustan Ketab 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: Soroush.

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.