

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش‌های ادبی - قرآنی»
سال پنجم، شماره اول (بهار ۱۳۹۶)

کارکردهای داستان حضرت موسی (ع) در شعر سبک خراسانی و عراقی

احمد امیری خراسانی^۱
محمدرضا صرفی^۲
عباس زاهدی^۳

چکیده

حضور حجم گسترده توأم با ظرفیت‌های فکری و بلاغی داستان‌های پیامبران در قرآن کریم، مایه پذیرش نقش‌های گوناگون از سوی این قصص قرآنی در عرصه شعر فارسی شده است. در این میان، گستردگی رخداد‌های دوره حیات و تنوع ابعاد شخصیتی حضرت موسی کلیم‌الله (ع) در قرآن، به‌ویژه تقابل او با نیروهای مخالف در چندین جبهه اعتقادی، سیاسی و اقتصادی، سبب شده است سرایندهان فارسی‌زبان هر یک به تناسب افق فکری خود دریافت‌های گوناگونی از آن به‌عمل آورند و به‌دلیل اشتغال آن بر گزیده‌های حکمت و عرفان و چکیده نظریات تعلیمی صوفیه و اهل تصوف، آن را آینه طریقت و دستورالعمل آموزه‌های خود قرار دهند. موضوع این مقاله، تحلیل کارکردهای چندگانه داستان موسی (ع) در شعر فارسی با تأکید بر نقش و بن‌مایه‌های تعلیمی و تربیت عرفانی آن، بر پایه دو شیوه سندکاوی و بررسی توصیفی است. بر اساس این پژوهش، کارکردهای این قصه در شعر فارسی دارای چهار گونه ستایشی، وصفی، تعلیمی و عرفانی است و دو کارکرد اخیر، افزون بر هم‌سویی با اهداف قرآنی آن، از جذابیت، لطایف عرفانی، دلالت‌های معنایی چندگانه و نقش‌های انگیزشی و اقناعی برخوردار است و به‌همین سبب، در نظام تربیت اجتماعی و تعلیم باطنی ایرانیان پیوسته به‌عنوان «رسانه» تربیتی و معرفتی مورد توجه بوده است.

کلیدواژه‌ها: قصص قرآن، کارکردهای داستانی، ادبیات تعلیمی، موسی (ع)، شعر فارسی.

*تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۲۸

amiri@uk.ac.ir

۱- استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

m_sarfi@yahoo.com

۲- استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

۳- نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

hafez1350@gmail.com

۱- مقدمه

زندگی منشوروار قدیسان در جامعه انسانی، فرصتی بوده است تا حیات و منش آنان در جهان متن، به‌ویژه متون ادبی و هنری، حضوری گسترده، چندضلعی و نقش‌آفرین داشته باشد و اشتمال بر ساحات گوناگون و آیین‌واری شخصیت و کردار این بزرگان جامعه بشری، حیات آنان را نموداری از ابعاد آفاقی و انفسی زندگی انسان ساخته است. در این میان، قصص انبیا، به‌ویژه آنان که داستان رسالتشان به تفصیل در قرآن کریم نقل شده است، افزون بر احتوای بر جنبه‌های هنری، بلاغی و زیبایی‌شناسی، صاحب کارکردهای فکری، تعلیمی و معرفتی نیز هستند.

قصه حضرت موسی کلیم‌الله(ع) به‌عنوان مفصل‌ترین داستان در قرآن کریم و گستردگی رخدادهای دوره حیات و تنوع ابعاد شخصیتی او، به‌ویژه تقابلهای با نیروهای مخالف در چندین جبهه اعتقادی، سیاسی و اقتصادی، سبب شده است سرایندهان فارسی‌زبان هریک به تناسب افق فکری خود دریافت‌های گوناگونی از آن به‌عمل آورند. گویی اهل ذوق و هنر، به تبع سنت قرآنی، به این چهره‌های برگزیده، به‌عنوان معلمان جامعه بشری می‌نگریسته و حیات آنان را نمونه‌ای جامع از حیات انسان با همه ابعاد و ساحات آفاقی و انفسی می‌دانسته‌اند.

۱-۱. بیان مسئله

داستان، آشناترین مایه ذهنی نزد همه ملل است. در میان ملت‌های اسلامی، قصص قرآنی به‌دلیل ویژگی‌های شگرف و بی‌همتای آن، پیوسته مورد توجه بوده است. با توجه به حضور گسترده و نقش‌آفرین داستان پیامبران در شعر فارسی، این پرسش پیش می‌آید که ابعاد، گستره و کارکردهای استخدام این مایه‌های قرآنی در سروده‌های فارسی چگونه است؟ آیا وظیفه این داستان‌ها، صرفاً زینت‌بخشی کلام است یا آن‌که اقلیم زبان و صورت و بلاغت را درنور دیده و آیین جهان جان آدمی شده است؟ در این میان، داستان پرفراز و فرود حضرت موسی(ع)، با اشتمال بر کردارهای معجزه‌آمیز و ساحات گوناگون، محمل چه آموزه‌های تعلیمی و عرفانی در شعر فارسی بوده است؟ لایه‌های مختلف معنایی مقصود شاعران از هر یک از اجزا و عناصر و شخصیت‌های این داستان چیست؟ جست‌وجوی پاسخ این پرسش‌ها می‌تواند روشنگر چرایی و چگونگی حضور این مایه‌های دینی - ادبی در ذهن و زبان ایرانی و سطوح و لایه‌های معنایی استخراج‌شده از آن باشد.

۲-۱. پیشینه

صرف نظر از کتبی که با نام عمومی «قصص الأنبياء» خوانده می‌شوند، در موضوع کلی بررسی زندگی و شخصیت پیامبران و بازتاب آن در شعر فارسی، کتاب‌های انگشت‌شمار اما مقالات متعددی به رشته نگارش درآمده‌است. از جمله این کتاب‌ها می‌توان به: *داستان پیامبران در کلیات شمس* (پورنامداریان، ۱۳۶۴، ویرایش جدید ۱۳۹۴)، *بحر در کوزه* (زرین‌کوب، ۱۳۶۶)، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی* (پورنامداریان، ۱۳۶۸)، *تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری* (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳)، *فرهنگ قصه‌های پیامبران* (پورخالقی چترودی، ۱۳۷۴)، *تجلی شاعرانه اساطیر و روایات تاریخی و مذهبی در اشعار خاقانی* (اردلان جوان، ۱۳۸۵)، *داستان پیامبران در مثنوی* (سیف، ۱۳۸۷) اشاره کرد. از میان مقالات متعدد نیز «موسی و پیامبران همعصر و بنی اسرائیل در مثنوی معنوی» (سیف، ۱۳۸۱)، «بازتاب زیبایی‌شناختی سیمای پیامبران در قصاید خاقانی» (محسنی، ۱۳۹۰)، «بررسی تحلیلی سیمای پیامبران و امامان(ع) در شعر غنایی دوره سامانی» (کریمی، ۱۳۹۱) و «تأملی در علل رواج داستان‌های پیامبران در قصاید پارسی» (محسنی‌نیا، ۱۳۹۱) شایان ذکر است. با این حال، موضوع پژوهش در کارکردهای قصص انبیا در جامه شعر، موضوع مغفول‌مانده‌ای است که این مقاله آن را کاویده است.

۳-۱. ضرورت و اهمیت تحقیق

بلاغت منبری که جزء مهم و اعظم آن نقل قصص با مقاصد تزکیه باطنی است، سیطره‌ای بلامنازع بر فرهنگ ایرانی دارد. حضور گسترده داستان حضرت موسی(ع) و چندین داستان فرعی وابسته به آن در متون منظوم فارسی، بایستگی پژوهش در ساحات مختلف ادبی، اجتماعی و تربیتی و دلالت‌های چندگانه معنایی این قصه قرآنی را در شعر تعلیمی و عرفانی دوچندان می‌کند. افزون بر این، طبقه‌بندی و تحلیل کارکردهای داستان مذکور، ما را در شناخت بهتر استعداد ذوق ایرانی در مواجهه با قرآن کریم و کشف چگونگی تعامل هنری آن با مایه‌های دینی و استخراج و استخدام مضمون‌های انسان‌پرور آن‌ها یاری می‌رساند.

۲- بحث

با ورود دین اسلام به ایران، افق‌های جدیدی در ذوق و اندیشه ایرانی گشوده شد. از جمله رهاوردهای اسلام برای ایرانیان، آشنایی اهل هنر و ادب با فرهنگ و معارف اسلامی و قصص قرآنی و رقافت و لطایف روحانی آن‌ها بود. با این حال، در سده‌های نخست، توجه شاعران اغلب محدود به

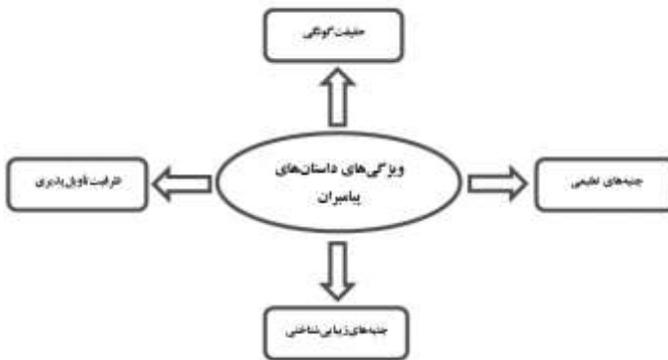
مشهورترین وقایع حیات و رسالت پیامبران بود و غلبهٔ جوّ سیاسی و بازار پُرمشتریِ قصاید ستایشی، سبب می‌شد تا گویندگان در پوشش بیانی مبالغه‌آمیز و با استفاده از داستان پیامبران و اعمال معجزه‌آفرین آن‌ها، خوی و کردار ممدوح را با انبیای الهی مقایسه کنند یا به وصف طبیعت و جمال معشوق بپردازند.

به تدریج با فاصله‌گرفتن از سده‌های اولیهٔ اسلامی، این داستان‌ها به‌ریشه‌هایی مضمون‌ساز و الهام‌بخش در ادب فارسی مبدل شد، به‌نحوی که شعر سدهٔ پنجم هجری نمودار این واقعیت است. اما شیوهٔ تازه‌ای که شعر را از بند مضامین ستایشی رهاوند و آن را در مسیر تعلیم و عرفان انداخت، شیوهٔ زهد و تحقیق بود که مشتمل بر «بیان معانی زهد، عرفان، توحید الهی، ستایش قرآن، نعت پیغمبر و تذکار و بیان مکارم اخلاق در تعبیرات شاعرانه» است (زرّین‌کوب، ۱۳۵۵: ۱۳۵). سنایی غزنوی (۴۶۷-۵۲۹ ق.) «اول کسی است که معانی دقیقۀ عرفانی را به سلک نظم درآورد» (سنایی، ۱۳۹۴: کو) و با استفاده از قصص و حکایات، به تعلیم عرفان و اخلاق پرداخت. خاقانی (۵۲۰-۵۹۵ ق.) شیوهٔ او را دنبال کرد و عطار (۵۵۳-۶۲۷ ق.) با سوز و شوری که بر آن میراث افزود، شعر عرفانی را به‌درجه‌ای از اعتلا رساند که پس از او نهایت کمال خود را در شعر مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ق.) یافت. این شیوه، فی الواقع، ادامهٔ همان روش قرآنی بهره‌گیری اخلاقی و معنوی از هنر داستان است.

۲- ۱. کارکردهای قصه در قرآن کریم

در قرآن کریم، به‌عنوان منبع گزیده‌ترین سرگذشت‌های اقوام پیشین و نیکوترین داستان‌های رسولان «بیش از شصت داستان ذکر شده و حدود ۱۸۰۰ آیه به قصص اختصاص یافته‌است» (شریفانی، ۱۳۸۲: ۲۵)، با این حال، مسلم است که آرمان آن، داستان‌پردازی و تاریخ‌نگاری نیست. از خصایص و لطایف این قصص، که پیوندی نزدیک با بُعد آموزگاری آن دارد، کارکردهای چندگانهٔ هنری و تعلیمی توأم با گستردگی دلالت معنایی و «نمودگاری» در عین حقیقت‌گونگی است. پورنامداریان در این باره می‌نویسد: «داستان پیامبران مثال و مظهر عینی حوادث مکرر و مستمر حوادث نفسانی و انسانی است [...] و در وجود هر کس و در هر زمان تکرار می‌شود و نقد حال هستی انسان است» (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۱۳۱).

نمودار زیر این ویژگی‌ها را نشان می‌دهد:



نمودار ویژگی‌های داستان‌های پیامبران

۲-۲. سیمای حضرت موسی (ع) در قرآن کریم

حضرت موسی بن عمران بن قاهث بن عازر بن لای بن یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم (کتاب مقدس، ۱۳۸۰: سفر خروج، آیات ۱۴-۲۰؛ ابن کثیر، ۱۷۴۱ق: ۳۷۷، نیشابوری، ۱۳۸۲: ۲۲۸)، ملقب به «کلیم‌الله» (نساء/۱۶۴)، از انبیای عظام الهی و از شمار پیامبران اولی‌العزم و صاحب کتاب و شریعت است. صاحب قاموس کتاب مقدس «موسی» را به معنی «از آب کشیده شده» می‌داند (هاکس، ۱۳۷۷: ذیل «موسی»). نام او در قرآن، یکصدوسی و شش بار (عبدالباقی، ۱۳۹۳: ذیل «موسی»)، یعنی بیش از نام دیگر پیامبران، و داستان زندگی او با تفصیل و تکرار و جزئیات فراوان، در ضمن سی و چهار سوره، از جمله در سوره‌های اعراف (آیات ۱۰۳-۱۷۲)، یونس (۷۵-۹۵)، کهف (۶۰-۸۲)، طه (۹-۱۰۱)، شعراء (۱۰-۶۸)، قصص (۳-۴۳)، دخان (۱۷-۳۳) و نازعات (۱۵-۲۶) و پیشتر از آن در سفرهای خروج، لاویان، اعداد و تثنیه کتاب مقدس (۱۳۸۰: ۱۵۲-۴۰۰) ذکر شده است. گستردگی داستان موسی در قرآن به حدی است که جلال‌الدین سیوطی (د: ۹۱۱ ق.) در *الایتنان فی علوم القرآن* بیان می‌کند که «کاذ القرآن أن یكون کله لموسی» (نزدیک است که همه قرآن، صرف نقل داستان موسی شود) (سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۲۰۴/۱). سوره‌آبادی (د: ۴۹۴ق.) نیز سراسر زندگی موسی را مشحون از «عجایب» می‌بیند که همگی آن‌ها در سوره طه گرد آمده است: «عجب‌ترین احوال موسی بر جمله دوازده چیز بوده است، که

خدای تعالی در سوره طه یاد کرده است: عجایب ولادت، عجایب رضاعت، عجایب تربیت، عجایب غربت، عجایب وصلت و مصاهرت، عجایب شبانی و رعایت، عجایب بلا و محنت، عجایب وحی و رسالت، عجایب حجّت و معجزت، عجایب جدل و مناظرت، عجایب فتح و نصرت، عجایب مناجات و قربت» (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۱۷۹۹/۳).

در قرآن، اوصاف و مقامات پانزده گانه‌ای برای این رسول الهی یاد شده است: «کلیم‌الله» (نساء/۱۶۴)، «مُخَلَّص» (مریم/۵۱)، «مُصْطَنَع» (طه/۴۱)، «صاحب حکمت و دانش» (قصص/۱۴)، «محسن» (قصص/۱۴)، «صاحب شریعت» (شوری/۱۳)، «کریم» (دخان/۱۷)، «امین» (دخان/۱۸)، «نبی» (مریم/۵۱)، «قرب» (مریم/۵۲)، «هدایت‌شده» (صافات/۱۱۸)، «تحیت یافته از حضرت حق» (صافات/۱۲۰)، «مبری» (احزاب/۳۳)، «وجیه» (احزاب/۳۳) و «صاحب نیروی آشکار» (نساء/۱۵۳).

افزون بر این، روایت‌های نادر و مستقل از روایت قرآنی در پیوند با زندگی این نبی الهی در متون اسلامی منقول است که یا عمدتاً از زمرة «اسرائیلیات» (روایات و قصص راه یافته از تعالیم اقوام پیش از اسلام، به ویژه بنی اسرائیل، به متون تفسیری و سپس به ادبیات دوره اسلامی) و یا آفریده ذهن و تخیل گویندگان و نویسندگان است.

۲-۳. کارکردهای چهارگانه داستان موسی(ع) در شعر فارسی

بنیاد محتوایی شعر سبک خراسانی و سده نخست رواج سبک عراقی بر آگاهی جمعی و از جمله سازه‌های این آگاهی جمعی عناصر دینی و اعتقادی است؛ از این رو، بهره‌گیری از ذخیره ذهنی قومی و پشتوانه فرهنگی و دینی در جامعه اشارات و تلمیحات تاریخی، داستان‌های ملی، قصص قرآنی و احوال پیامبران از مولفه‌های عمده شعر این روزگار به‌شمار می‌رود. همین نشان‌دار شدن شعر از طریق درج و ارجاع به ارزش‌های فرهنگی و اعتقادی، مایه ارتقای سویه جمال‌شناختی شعر و پذیرش و ماندگاری آن می‌گشت.

فی‌الواقع، در سایه وجود این مولفه‌های عامّ انسانی در ساختارهای بیانی گوناگون، از ساده‌ترین چون تشبیه تا پیچیده‌ترین چون استعاره، تمثیل، نماد و رمز است که شعر از دایره تنگ اشاره به عوالمی حقیر چون ستایش، مفاخره و وصف‌های عینی پای بیرون می‌گذارد و از طریق گسترش افق دلالتی، پای به جهان جان می‌نهد. این نکته را با پیگیری روند حضور این عناصر در خط طولی رواج شعر این دو سبک، می‌توان به روشنی به مشاهده نشست.

در این میان، گوناگونی مایه‌های تلمیحی و مضامین پرداخته‌شده، به همراه تنوع اغراض شاعرانه و زمینه معنایی کاربرد این مایه‌های داستانی، از ویژگی‌های قصه موسی(ع) و انعکاس آن در آیین شعر

فارسی است. بر پایه پژوهش به عمل آمده و احصای تلمیحات به داستان موسی^(ع) در شعر سبک خراسانی و عراقی، می‌توان کارکردهای مختلف این داستان را در شعر فارسی در ذیل چهار عنوان دسته‌بندی کرد:

۲-۳-۱. کارکرد ستایشی:

این داستان در شعر درباری از طریق مقایسه خوی و کردار ممدوح با منش و روش آن حضرت و همگون‌سازی شخصیت دو سوی مدح، زمینه‌ای برای آفرینش ستایه‌های مبالغه‌آمیز شده است. مقصود غایی این کارکرد، که عمدتاً از طریق ابزار بلاغی تشبیه، تشبیه تفضیل و استعاره با رنگی تند از اغراق صورت می‌پذیرفت، برکشیدن پایگاه ارزشی ممدوح به مقام قدیسان، پاکان و صاحبان نیروهای ماوراءالطبیعه بود:

گر از خارا پدید آمد ده‌ودو چشمه آب آن‌گه که زد اعجاز را بر وی عصا موسی بن عمران
تو پیغمبر نه‌ای، لیکن ز سنگ و خاره گر خواهی به نعل باره بگشایی هزاران چشمه حیوان
(عبدالواسع جبلی، ۱۳۶۹: ۳۰۶)

در دیوان عنصری گذر ممدوح از آب، موسی وار است، اما خصم او فرعون وار در آب غرق می‌گردد (عنصری، ۱۳۶۳: ۱۹۱) و نیز در موضعی دیگر گفته:

بر آب در، همه غرقه شدند چون فرعون چو برگذشت از آن آب، شاه موسی وار
(همان: ۶۳)

معجزه مارگشتن عصای موسی و فروخوردن سحر ساحران، در شعر خواجه هم به رنگ‌وبوی سروده‌های ستایشگرانه سبک خراسانی در خدمت ستایشگری است و هم در خدمت توصیف. در بیت زیر، شاعر با آفرینش تشبیه مرکب، ممدوح را چون موسی و رمح «ارقم‌سوز» او را شکل ثعبان یافته است:

هر که در دست تو دیده رُمح ارقم‌سوز را در کف موسی عمران، شکل ثعبان یافته
(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹: ۱۲۰)

۲-۳-۲. کارکرد توصیفی و تصویرگری:

وصف عبارت است از هنر روشن‌سازی ابعاد و زوایای مقصود از طریق تصویرهای حسی برای تجسم مشهودات، عینی‌سازی حالات عاطفی و محسوس نمودن تأثرات نفسانی برای مخاطب، به یاری

صناعاتی مانند تشبیه و استعاره. در ادبیات توصیفی آنچه مهم است تجربه زیبایی‌شناختی و لذت حاصل‌شونده از آن است. از دیدگاه افلاطون و ارسطو، شعر از «محاکات» سرچشمه می‌گیرد، اما روشن است که شعر، تقلید صرف از طبیعت نیست؛ بلکه نیروی خیال شاعر در طبیعت دخل و تصرف می‌کند و آن را چنان‌که می‌خواهد برای دیگران به‌تصویر می‌کشد. ایجازی که در بطن تلمیح نهفته است سبب می‌شود که شاعر ضمن سود جستن از گنجینه میراث فرهنگی ملی و آیینی خود، با کمترین واژگان، زیباترین تصاویر را بیافریند و بیشترین تأثیر را بر ذهن خواننده بگذارد.

داستان موسی برای وصف طبیعت دارای مایه‌های تشبیهی و تصویری متنوعی است. جوهره خیال‌انگیز معجزات و داستان‌مایه‌های متنوع و پُرشمار موسوی از طریق ارائه تصویرهای مبتنی بر تلمیح، کارمایه هنرنمایی شاعرانه در وصف طبیعت، معشوق و بیان احوالات عاطفی گشته است:

انجم اندر مجرّه راست چنان که صدف‌ریزه‌ها بر آب روان
شده شکل مجرّه زو پیدا همچو موسی و بحر و زخم عصا
(سنایی، ۱۳۹۴: ۳۴۳)

در بیت زیر مایه تلمیحی از طریق تشبیه مرگب، زمینه‌ساز تصویرآفرینی شده است؛ طلوع سپیده و زوال تدریجی تاریکی سحرگاه چون فرورفتن دست موسی در ریش فرعون است:

نور در ظلمت اوفتاد چنانک دست موسی به لحيه فرعون
(اخسیکتی، ۱۳۳۷: ۲۶۹)

و عثمان مختاری با رنگ‌مایه‌ای قوی از اغراق، در خوی نشستن رزم‌آوران پُردل لشکر سلطان ممدوح را با استفاده از داستان گذر موسی از رود نیل، به تصویر کشیده است:

پُردلان در خوی، چو موسی در نشیب رود نیل کشتگان در خون، چو مستان در میان لاله‌زار
(عثمان مختاری، ۱۳۹۱: ۱۱۲)

توجه به گرفتگی زبان موسی در مقابل زبان‌داری سوسن در سنت ادبی، دست‌مایه تخیل شاعرانه برای آفرینش این بیت بهاری است:

کلیم‌وار زبان عقده داشت سوسن را گشاد و کرد به احسان، سحاب را تمکین
(ناصر بخارایی، ۱۳۵۳: ۱۰۳)

بر اساس احصای صورت‌گرفته، بیشترین بهره‌گیری خاقانی از داستان موسی به قصد تصویرگری شعری و افزایش جنبه ادبی و بلاغی شعر است. در دیوان او از میان پنج مورد تلمیح به شبانی موسی، دو مورد آن در خدمت طرح مسائل نجومی و بیان رخداد فلکی است. او برای توصیف انتقال خورشید از برج حوت (اسفند) به برج حمل (فروردین) از مایه تلمیحی شبانی موسی بهره می‌گیرد:

یک‌چند چون سلیمان ماهی گرفت و اکنون چون موسی از شبانی هستش بره مسخر
یعنی که قرص خورشید از حوت در حمل شد کرد اعتدال بر وی بیت‌الشرف مقرر
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۱۹۱)

این تصویرها غالباً در خدمت تقویت بُعد زیبایی سروده‌های اوست و جنبه‌های عاطفی و اندیشگی در مراتب بعدی‌اند. به‌عنوان نمونه مایه تلمیحی آتش طور، در دیوان به‌عنوان مشبه‌ها و مستعارهای زیر به‌کار رفته‌است: خورشید (همان: ۴۷۲)، می (همان: ۱۱۱، ۴۲۰، ۴۲۷، ۶۶۵)، سخن شگرف و شررخیز (همان: ۷۸۲، ۸۹۳، ۹۰۷)، شعر برآمده از سوز اندیشه و تاب سینه (همان: ۸۷۳):

گاو سفالی اندر آر، آتش موسی اندر او تا چه کنند خاکیان گاو زرین سامری
(همان: ۴۲۰)

تلمیحات ترکیبی دست‌مایه‌ای برای تنوع و تراکم توصیف صحنه‌های گوناگون است. از جمله در کاربرد تلمیح برای وصف طبیعت از طریق تشبیه ابر نروزی به کف موسی که گاهی آذرخشش چون کف موسی می‌درخشد و گاهی سیلی دمان و پیچان چون ثعبان موسی پدید می‌آورد:

همی تا ابر نروزی نماید معجز موسی گهی برقی چو کف او و گه سیلی چو ثعبانش
(عثمان مختاری، ۱۳۹۱: ۲۴۷)

استعاره‌پردازی جمال‌الدین عبدالرزاق با عناصر و مایه‌های داستانی معجزات موسی، توأم با نوآوری در خیال است. در چشم تخیل او، شکوفه‌های سپیدفام بهاری، چون ید بیضا و چوب و ساقه آن به‌سان عصای کلیم است:

شاخ، برهان کف موسی شد، ار نه چون همی گه ید بیضا نماید ز آستینش گه عصا؟
(جمال‌الدین عبدالرزاق اصفهانی، ۱۳۶۲: ۱۲)

در دیوان سلمان ساوجی در کنار ابیات متعددی که در آن تلمیحات موسوی زمینه ستایه‌پردازی ممدوح است (سلمان ساوجی، ۱۳۷۱: ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۶۱، ۱۷۳، ۲۱۰، ۵۲۲)، مایه تلمیحی در بیت زیرین در خدمت وصف طبیعت درآمده‌است:

ید بیضا و عصا و شجرالأخضر نار همه در صورت خود کرده مصور نرگس
(همان: ۲۴۳)

طبع آفرینشگر «خلاق المعانی» نیز از داستان مایه ید بیضای موسوی برای طرح خیال‌انگیز موضوعاتی چون بیان برتری رای ممدوح، وصف درخت پرشکوفه، ستایش و تمجید از شعر خود و وصف و تشبیه موی سپید خود سود جسته است (کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی، ۱۳۴۸: به ترتیب ۲۱۶، ۲۳۴، ۳۷۷، ۵۶۵) و روشنایی صبحگاهی، چشم سپیدگشته عاشق و شکوفه‌های سپید نشسته بر شاخه‌های بهاری، در دیوان سراج‌الدین قمری آملی با استفاده از مایه داستانی دست درخشان موسی(ع) به زیبایی وصف شده است:

عمود صبح تو گفتی که دست موسی روز برای ضربت فرعون شب عصا برداشت
(قمری آملی، ۱۳۶۸: ۴۱۶)

برای لیبی، شاعر قصیده‌سرای نیمه اول سده پنجم، کهکشان تداعی‌گر گذر موسی و عبرانیان از نیل است:

مجره چون به دریا راه موسی که اندر فعر او بگذاشت لشکر

(نقل شده در: دبیرسیاقی، ۲۵۳۵: ۱۳؛ مدبری، ۱۳۷۰: ۴۸۳)

اما نوآوری در کاربرد مایه تلمیحی در بیت توصیفی زیرین (تشبیه نواخوانی ببلبلان در کنار گل‌ها به هم‌سخنی موسی با خداوند و همانندسازی شکوفه‌های سپید نشسته برشاخه به عصا در دست درخشان کلیم‌الله) برخاسته از تخیل نیرومند شاعر و نمودار مایه‌های قوی تصویری این داستان است:
عنادل چون کلیم اندر کلام آیند با اغصان شود شاخ شکوفه چون عصا اندر ید بیضا
(سلمان ساوجی، ۱۳۷۱: ۱۳۹)

وجه وصفی و تصویری ترکیبات «موسی روز» و «فرعون شب»، برخاسته از تقابل دوگانه این دو شخصیت مشهور در این داستان است:

عمود صبح تو گفتی که دست موسی روز برای ضربت فرعون شب عصا برداشت
(قمری آملی، ۱۳۶۸: ۴۱۶)

کهن‌ترین رویکرد به داستان موسی(ع)، تلمیح به عصای مارشونده اوست. این مسئله، که طی آن پیکرگردانی چیزی با منشأ گیاهی به جاننداری پُر جنبش صورت می‌گیرد، خود بدل به روشن‌ترین و

برجسته‌ترین نمودار اعجاز و شگفت‌کاری در فرهنگ و ادیان سه‌گانه الهی یهودی، ترسایی و اسلام است. مایه‌های غنی و متنوع وصفی، ستایشی و غنایی داستان معجزه عصای موسی، در طول تاریخ ادب فارسی، دست‌مایه‌ای جذاب و خیال‌پرور برای شاعران بوده است. پرتکرارترین مشبه‌های عصا (ثعبان) در ارتباط با داستان موسی در شعر فارسی عبارت است از:

۱. قلم / کلک: قلم در بنات عصای کلیم است نمایدهمی معجزات و مآرب
(برهانی نیشابوری، نقل شده در: مدبری، ۱۳۷۰: ۵۳۷)
۲. رمح/سنان/ تیغ
سنان‌ت را به‌وغا چون عصای موسی خواست زبانت را به سخن آیت مسیحا کرد
(قطران تبریزی، ۱۳۶۲: ۸۰)
۳. شمشیر / تیغ / حسام:
خیال و شعبده جادوان فرعون است تو گفتی آن سپهی بود بی‌کرانه و مَر
عصای موسی و تیغ ملک برابرشان چو اژدها شده و باز کرده پهن زفر
(عنصری، ۱۳۶۳: ۱۲۷)
۴. کمند: فرخی سیستانی در قصیده مشهور «داغگاه» در تصویری که برآمده از تلمیح مایه موسی است، قدرت ممدوح را ستوده و پیچش اژدها کردار کمند را در دست وی چون عصای مارگشته در کف موسی وصف کرده است:
اژدها کردار، پیچان در کف رادش، کمند چون عصای موسی اندر دست موسی گشته مار
(فرخی سیستانی، ۱۳۶۳: ۱۷۷)
۵. زلف: در ادبیات غنایی و وصفی، هرگاه مقصود، تشبیه زلف به عصای موسی باشد، غالباً با نظر به پیچش و جنبش دو سوی تشبیه و برای تناسب همانندی، از آن با لفظ «ثعبان» یاد می‌شود:
بین دو زلف پُر تابش بر آن دو عارض تابان به‌کردار کف موسی بُد و پیچید بر ثعبان
(قطران تبریزی، ۱۳۶۲: ۲۷۲)
- دست موسی گشت گویی عارض رخشان او زلف او ثعبان موسی، چشم او چون سامری
(امیر معزی، ۱۳۶۲: ۷۱۴)

۶. قامت: گاهی نیز زمینه کاربرد داستان موسی، وصف ایام شباب است؛ با قامتی راست و مستوی‌القامه چون عصای موسی و تارکی سپید چون دست او:

چو قامت تو به‌سان عصای موسی شد ز تارک تو درخشنده شد کف موسی
(امیر معزی، ۱۳۶۲: ۶۵۳)

۲-۳-۳. کارکرد تعلیمی:

از ادبیات تعلیمی به‌عنوان نقطه پیوند ذوق و معرفت، تعریف‌های متفاوتی ارائه شده‌است. برخی آن را «ادبیاتی که نیکبختی انسان را در بهبود منش اخلاقی او می‌داند و هم خود را متوجه پرورش قوای روحی و تعلیم اخلاقی انسان می‌کند» می‌دانند (مشرّف، ۱۳۸۹: ۹)، و بعضی دیگر با اشاره روشن‌تر به ممیزه‌های محتوایی و هنری آن، نوع ادبی تعلیمی-القیایی را «نقطه تلاقی امر آرمانی و امر زیبا، در هیئت نوشتار ادبی، با هدف تعلیم و القا» تعریف کرده‌اند (زرقانی، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

با نظر به این‌دو تعریف، می‌توان دریافت که هنر و دین، دو همزاد در دامان آدمی‌اند که از نیروی معنوی و ادراک روحی بشر سرچشمه می‌گیرند و روان آدمی از هر دو لذت می‌برد. از این رهگذر، آثار دینی و هنری بر آنند که به‌مخاطب خود احساسی قدسی و عاطفه‌ای پاک بدهند. از نیکوترین سرگذشت‌های پیشینیان که رخدادها و شخصیت‌های آن، آینه روشن اصول اخلاقی و نمودار کشاکش دو قطب مختلف در وجود آدمی است، قصه حضرت موسی (ع) است. افزون بر این، وصول نوع انسان به‌آستانه تکلم و مخاطبه الهی و تجلی حق بر عالم هستی به‌عنوان درخشان‌ترین حادثه در واقعه خلقت در این داستان، زمینه‌ساز طرح هنری نکات تعلیمی و اندرزی شده‌است:

دلا در راه حق گیر آشنایی اگر خواهی که یابی روشنایی
شوی بر طور سینا همچو موسی در این ره گر بورزی پارسایی
(عطار، ۱۳۹۰: ۶۹۵)

بوشکور که نقطه آغاز خردورزی و دانش‌گرایی است، درستی کردار مردمان را در گرو اندوختن دانش می‌داند، نه چون قارون در اندوختن مال. بر پایه بررسی نگارندگان، این‌اشاره ظاهراً کهن‌ترین یادکرد از داستان قارون در تاریخ شعر فارسی است:

درستی عمل گر خواهی ای یار! ز الفنجیدن علم است ناچار
اگر قارون شوی ز الفختن مال شوی در زیر پای خاک پامال

(به نقل از: لازار، ۱۳۶۱: ۸۸)

عطار در دیوان خود سه بار به ماجرای آتش به دهان بردن موسی اشاره کرده است. از این سه مورد، یک فقره دارای لحن اندرزی (۱۳۹۰: ۳۱۹) و مورد دیگر در مقام گفت‌وگو با خداوند است (همان: ۸۲۵)، اما در فقره سوم با خطاب به انسان و تشبیه حال غفلت و فریفتگی آدمی به حال موسی در کودکی، طشت آتش را نماد شهوات قرار داده است:

در نهاد آدمی شهوت چو تشتی آتش است نفس سگ چون پادشاهی و شیاطین لشکر است
همچو موسی این‌زمان در تشت آتش مانده‌ای طفل و فرعونیت در پیش و دهان پُراخگر است
(همان: ۷۴۹)

سنایی بر پایه افق فکری و معرفتی خود، ماجرای تعقیب کردن فرعون موسی و بنی اسرائیل و گذر اینان از نیل و غرق شدن او را، با ایجاز و در پوشش بیانی هنری روایت کرده و آن را آینه عبرتی برای دیگران می‌داند:

یاد کن آن مرد را کو پای در دریا نهاد از پیش دشمن همی آمد علم افراخته
آب رود نیل، هر دو مرد را بر سنگ زد کم عیار آمد یکی، زان روح شد پرداخته
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۰۰۷)

در بیت تعلیمی زیر که احتمالاً نخستین نمونه تأویل و کاربرد مجازی داستان پیامبران در شعر فارسی است، صحنه‌ای از داستان موسی از ادعای خدایی فرعون تا حکایت عصای موسی در خدمت بیان ستیز و کشاکش قطب‌های مخالف درون آدمی است:

در نهاد تو دو صد فرعون با دعوی هنوز تو همیخواهی که چون موسی عصایم برزنی
(همان: ۴۱۶)

علاوه بر نمونه‌های بالا، سنایی از این مایه تلمیحی برای وصف قدرت حق به عنوان پایان‌دهنده ادعای مدعیان دروغین، توصیف شعر «معجزنشان» خود و کلام سحرگونه رقیبان، بیان دین‌پروری موسی در مقابل کفرورزی فرعون و فرعونیان، و تشبیه زلف توبه‌سوز محبوب به عصای جادوخواار موسی بهره گرفته است (همان: به ترتیب ۳۷، ۴۰، ۴۳۰، ۱۱۱۴).

در بیت زیر، شاعر به شیوه رمزی دل‌بستگان به دنیا و فریفتگان به مال او را هشدار می‌دهد که مال دنیا عصبایی است که بدان تکیه نشاید کرد و چون موسی وار آن را به دور افکنی، اژدهاسیرتی آن بر تو معلوم خواهد شد:

مال دنیا که بر او تکیه زده‌ستی چو عصا اگر از دست بیندازی، ثعبان گردد
(کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی، ۱۳۴۸: ۹)

و بازتاب همان مفهوم را در بیت زیر نیز می‌توان دید:

در جهل غرقه‌ای که چو فرعون شوم‌بخت موسی گذاشتی به عصا کردی اقتدا
(قمری آملی، ۱۳۶۸: ۶۲)

در چشم ناصر خسرو و طیّ تمثیلی که برای بلندی پایگاه سخن آورده‌است، من‌وسلوی نمادی از شیء پربها است:

دریغ دار ز نادان سخن، که نیست صواب به پیش خوک نهادن نه من‌وسلوی را
(ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ۲۴۹)

خواجو با الگوگیری از داستان خاک‌خورد شدن گنج‌قارون، فرون‌خواهانِ ممسک را هشدار می‌دهد که گنجشان در معرض باد فنا است:

گر تو به ملکت به فریدون رسی و ر به زر و سیم به قارون رسی
چون نگری باد برَد رنج تو و ر نخوری، خاک خورد گنج تو
(خواجوی کرمانی، ۱۳۷۰: ۶۹)

چو گُل گر خرده‌ای داری خدا را صرف عشرت‌کن که قارون را غلطها داد سودای زراندوزی
(حافظ، ۱۳۶۷: ۳۱۷)

قوامی رازی، از شاعران سده ششم، در همین زمینه به علم خضر و علم‌آموزی موسی از او اشاره می‌کند. او موسی را نماد نفس و خضر را رمز عقل می‌داند:

نفس تو گردد شریف از دانش آموزد ز عقل زان‌که موسی را ز علم خضر بوده‌است افتخار
(قوامی رازی، ۱۳۳۴: ۱۱۹)

تمرکز بر پیشه شبنانی موسی و محور پیام و خیال قرار گرفتن آن در شعر مجیرالدین بیلقانی، مایه شکل‌گیری نخستین بهره‌گیری‌ها از داستان مایه موسوی به‌عنوان «رسانه» ای در جهت تبیین جنبه‌های اجتماعی و پیوند حقوق رعیت و مسئولیت فرمانرواست:

تو موسی دست تا هستی شبان اطراف عالم را نیارد گرگ پروردن سپهر سبز بارانی
(مجیرالدین بیلقانی، ۱۳۵۸: ۱۹۷)

یکی از زمینه‌های طرح نکات اندرزی و تعلیمی در ادبیات فارسی، اشاره به سرانجام بلعم باعورا و فروافتادن وی از مقام بلند معنوی و علمی پس از وقوف بر اسم اعظم خداوند و تبدیل شدن به نماد عبرت‌آموز غفلت، فریفتگی به علم و دین به دنیا فروختن است. قشیری بر پایه سرانجام بلعم هشدار می‌دهد که «نگر که به بسیاری علم غره نشوید که بلعام باز آن همه علم، دید آنچه دید و نام بزرگ حق می‌دانست» (قشیری، ۱۳۸۶: ۱۹۶) و «گویند چون سجده می‌کرد حجاب‌ها از برابر او بر کنار می‌رفت و آنچه در زیر زمین و بالای کرسی بود همه را می‌دید» (مقدس، ۱۳۷۴: ۱/۴۶۳).

شرف در علم و فضل است، ای پسر! عالم شو و فاضل تو علم آور نسب، ماور چو بی‌علمان سوی بلعم
(ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ۸۱)

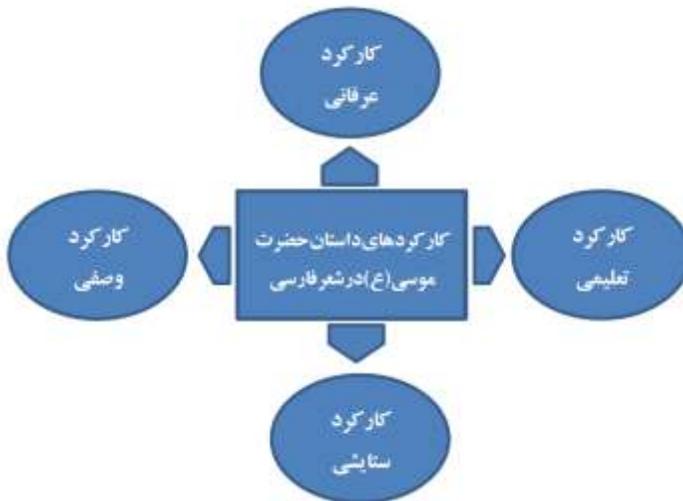
۲-۳-۴. کارکرد عرفانی:

تصوّف و عرفان که بنیاد آن بر تهذیب نفس و پرورش قوای باطنی است، توجّه ویژه‌ای به تربیت سالکان و ارشاد عامه دارد. از اینرو، این نظام فکری - معرفتی، از آغازین دوره پیدایش خود، شعر را به مثابه «رسانه» ای در خدمت تعلیم بنیادهای نظری و تربیت باطنی صوفیانه درآورد. از لحاظ نظری، بنیاد چنین کارکردی در واقع آینه‌واری این داستان برای انعکاس همان ویژگی تقابل میان دو قطب مختلف وجود آدمی و ستیز پیوسته آن دو است.

در چنین رویکردی، قصّه از طریق تأویل و رمز و نمادپردازی، محمل اندیشه‌های عرفانی می‌شود. از دیدگاه معنی‌شناسی و نشانه‌شناسی، در چنین حالتی کلمات از حدّ نشانه فراتر می‌روند و در حوزه وسیع دلالت‌ها قرار می‌گیرند، لذا شخصیت‌ها و کردارهای داستانی از تنگنای تاریخی خود خارج می‌شوند و دلالتی عام و همه‌زمانی می‌یابند و معنی از سطحی به سطح دیگر ارتقا می‌یابد. فی‌الواقع امکان تأویل‌پذیری رمزهای موسوی سبب می‌گردد گوینده با ایجاد رابطه تشبیهی و تناظری بین شخصیت‌ها و عناصر و اجزای درون داستان با مفاهیم و اندیشه‌های عرفانی، برداشتی باطنی از داستان به عمل آورد. این شیوه، در سروده‌های عرفانی، به‌ویژه در مثنوی مولوی که اغلب برای بیان سیر سالک از شریعت و طریقت تا سرمنزل حقیقت و طیّ مراحل از تخلّی تا تحلّی و تجلّی از سیر زندگی موسی (ع) بهره‌گرفته می‌شود، جلوه‌ای پُررنگ دارد.

براساس احصای به‌عمل آمده، در میان کارکردهای چهارگانه این داستان در شعر فارسی، کارکرد تعلیمی - عرفانی این داستان بیشترین بسامد را دارا است و بسیاری از نقش‌های آن، از جمله نقش‌های انگیزشی و اقناعی، به دلیل همسویی با اهداف طرح آن در قرآن کریم، در نظام تربیت اجتماعی و تعلیم اخلاقی و باطنی ایرانیان مورد توجّه بوده است.

نمودار کارکردهای چهارگانه داستان حضرت موسی(ع) در شعر فارسی



۲-۴. بنمایه‌های تعلیمی - عرفانی داستان موسی(ع) در شعر

۲-۴-۱. موسی و زادن او و فرعون و کشتن نوزادان بنی اسرائیل

۲-۴-۱-۱. اقدام خلاف کام خود: آن‌که در چنبره غرور و جهل گرفتار آید، غافل‌وار عکس میل خود می‌کوشد:

آینه رنج ز فرعون دور	کان رخ او رنگی و زنگاری است
چند هزاران سر طفلان برید	کم ز قضا دردسری ساری است [...]
کور شو امروز که موسی رسید	در کف او خنجر قهاری است [...]
سبط که سرشان بشکستی به‌ظلم	بعد توشان دولت و پاداری است

(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۹۸/۱)

۲-۴-۱-۲. عجز تدبیر مخلوق در مصاف تقدیر خالق: چون اراده الهی در پرده تقدیر، سرنوشتی را

رقم زند، اراده انسانی با همه کوشش و توان خود مانع اجرای آن نتواند بود:

صدهزاران طفل کشت او بی‌گناه	تا بگردد حکم و تقدیراله
تا که موسای نبی ناید برون	کرد در گردن هزاران ظلم و خون
آن‌همه خون کرد و موسی زاده شد	وز برای قهر او آماده شد

اندرون خانه‌اش موسی معاف وز برون می‌گشت طفلان را گزاف
(مولوی، ۱۳۹۰: ۲۱۱/۲)

۲-۴-۲. موسی و گذر مهد او بر نیل

آیینۀ رهایی جان و خرد از دام نفس: آیینۀ‌واری ساختار متناظر عینی درون این داستان با کشاکش جان و نفس آدمی، امکان تفسیر باطنی اجزا و عناصر داستانی را به مکتب تأویل‌گرای تصوّف می‌دهد: خرد نایمن‌است از طبع، از آن‌حرزش‌کنم‌حیرت چو موسی زنده در تابوت از آن دارم به زندانش
خرد بر راه طبع آید، که مهد نفس موسی را گذر بر خیل فرعون‌است و ناچارست از ایشانش
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۲۱۰)

۲-۴-۳. موسی و شیرخواری

۱-۳-۴-۲. حذر از دلبستگی به تنعمات دنیوی: مناعت طبع و نیالودن کام طفلِ جان به شیر دنیای سفلی، روش موسی‌صفتان است:

چو موسی‌ام که در طفلی نخوردم شیر هر سفلی به‌جان زاده ز جانانم به‌تن‌گرچه زعمرانم
(سلطان ولد، ۱۳۳۸: ۲۳۲)

۲-۳-۴-۲. عرض نیاز به حق و تکیه صرف بر او: آن‌که از لطف بی‌پایان دوست سیراب است، چون موسی که شیر دایگان به‌دهان نگرفت، از غیر حق بی‌نیاز است:

چون موسی شیر کس نگیریم با شیر توایم خوی کرده
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۴۳/۵)

۲-۴-۴. موسی و کشیدن ریش فرعون

پیکار با نفس: در شعر عرفانی، فرعون رمزی از نفس و خواهش‌های نفسانی می‌شود و تلمیح در خدمت آموزه‌های عرفانی قرار می‌گیرد:

ریش این فرعون گیر و سخت دار جنگ ریشاریش کن مردانه‌وار
(عطّار، ۱۳۸۳: ۱۰۸)

سبلت فرعونِ تن، موسیِ جان برکند تا همه‌تن جان شود، هر سرِ مو جانور
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۹/۳)

۲-۴-۵. موسی و آتش به‌دهان‌بردن

۲-۴-۵-۱. پاس داشتن زبان: بهره‌گیری از مایه تلمیحی آتش به دهان بردن موسی در کودکی، از موضوعاتی است که بالنسبه کمتر مورد توجه شاعران بوده است. در این بیت شاعر از طریق حُسن تعلیل، نتیجه‌ای اخلاقی از این مایه داستانی به دست می‌دهد:

زبان موسی از آتش از آن سوخت که تا پاس زبان دارد به‌هنجار
(عطار، ۱۳۹۰: ۳۱۹)

۲-۴-۵-۲. حذر از غفلت در برابر شهوات: در ابیات زیر، گوینده از طریق کشف رابطه تناظری میان عین و ذهن و ایجاد پیوند تشبیهی میان عالم آفاقی و جهان انفسی، به مایه داستانی رنگی از عمومیت بخشیده و آن را در خدمت ابلاغ پیام اخلاقی قرار داده است:

در نهاد آدمی شهوت چو تشتی آتش است نفس سگ چون پادشاهی و شیاطین لشکراست
همچو موسی این زمان درشت آتش مانده‌ای طفل و فرعونیت در پیش و دهان پراخگر است
(همان: ۷۴۹)

هست دو تشت، در یکی آتش و آن دگر زر آتش اختیار کن، دست در آن میانه کن
شو چو کلیم، هین، نظر تا نکنی به تشت زر آتش‌گیر در دهان، لب وطن زبانه کن
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۱۸/۴)

۲-۴-۵-۳. دل‌پذیری تحمل شدائد به فرمان دوست: در این ابیات، تقابل شخصیت‌ها (جبرئیل و فرعون) نکته اساسی شعر و کانون مفهوم کلام است. اطاعت از فرمان جبرئیل (نماد و پیک حق) خوش و مطلوب است؛ اما فرمان فرعون (نماد نفس و خواهش‌های نفسانی) نتیجه‌ای جز رنج‌های جاودانی نخواهد داشت:

دل تو چیست؟ موسی؛ نفس؟ فرعون؛ چو تشتی آتشین دنیا به صد لون
اگر جبریل فرماید بود خوش ز موسی دست آوردن به آتش
ولی گوینده گر فرعون باشد عذاب آتشت صد لون باشد
(عطار، ۱۳۹۲: ۲۳۳)

۲-۴-۶. موسی و شعیب

۲-۴-۶-۱. لزوم خدمت به پیر و افتخار به آن: خدمت پیر، از اصول تصوف و مایه تعالی روح

است:

چون کلیم کریم غم‌پرورد
رخ به مدین نهاد با غم و درد
کرده ده سال چاکری شعیب
تا گشادند بر دلش در غیب
(سنایی، ۱۳۹۴: ۷۹)

شبان وادی آیمن گهی رسد به مراد
که چندسال به‌جان خدمت شعیب کند
(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۲۷)

۲-۴-۶. بایستگی ریاضت‌کشی و تحمل شاداند: از نظرگاه باطنی، شبانی موسی برای شعیب، نمادی از ریاضت‌کشی و تحمل شاداند به‌فرمان پیر طریقت است و آن‌که رنج‌ها را به‌جان بخرد به سرمنزل مقصود خواهد رسید:

در مصرِ معانی ید بیضا بنمایی
وقتی که چو موسی نکشی سر ز شبانی
(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹: ۵۰۵)

۲-۴-۷. موسی و شبانی

۲-۴-۷-۱. لزوم دادگری و خیرخواهی بر سر رمه آدَمیان: شبانی، قرین شفقت و رعایت دادگری در حق محکوم علیه است، از این رو، گاهی موسی و شبانی او در بیانی تمثیلی، در سیمای فرمانروایی دادگر و نگاهبانی خیرخواه برای رمه جامعه بشری در برابر گرگ‌خویان به‌تصویر کشیده شده است:

عدل کن زان‌که در ولایت دل
در پیغمبری زند عادل
در شبانی چو عدل کرد کلیم
داد پیغمبریش اله کریم
تا شبانی نکرد بر حیوان
کی شبان گشت بر سر انسان؟
(سنایی، ۱۳۹۴: ۵۵۵)

۲-۴-۷-۲. ترک تعلقات و شواغل حسی: موسی نمونه‌ای از مردان حق است که از تعلقات بریده‌اند و به حق پیوسته‌اند؛ پس شرط ورود سالک به طور معرفت، آن است که چون موسی «گوسفندان» را به‌سوی «صحرا» برَد:

چو موسی‌گوسفندان را یکی‌ره سوی صحرا بر
پس آن‌که باعصا آهنگ کوه طور سینا کن
(سنایی، ۱۳۸۸: ۴۹۳)

تویی موسی عهد خود، درآ در بحر جزر و مد
ره فرعون باید زد، رها کن این شبانی را
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴۲/۱)

۲-۴-۸. موسی و آتش طور

۲-۴-۸-۱. ندای حق و خواطر ربّانی، یاریگر سالک است: اگر ندای توحید، یاریگر رهرو طریق معرفت شود، از هیچ راهزنی بیم نخواهد داشت:
چون آنالله در بیابان هدی بشنیده‌ای پس هراسیدن ز چوبی همچو ثعبان، شرط نیست
(سنایی، ۱۳۸۸: ۹۵)

۲-۴-۸-۲. انقطاع از غیر حق و تسلیم امور به او: داستان موسی و رها کردن مال و عیال برای جستن آتش، تمثیلی است از سپردن تسلیم امور به حضرت حق و رها کردن دلبستگی در راه وصال.
«نگر تا شغل زن و فرزند را مهمترین اشغال خود نگردانی، که اگر ایشان از دوستان خدایند وی دوستان خود را ضایع نگرداند [...]» و این مسئله به انقطاع دل بود از دین حق، که وی بندگان خود را چنان که خواهد می‌دارد، چنان که موسی(ع) دختر شعیب(ع) را بر حالی هرچه صعبت بگذاشت و به خدواند تسلیم کرد» (هجویری، ۱۳۸۴: ۱۸۵):
اهل و نااهل رها کن چو ره قدس روی تا رفیق دل تو موسی عمران گردد
(کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی، ۱۳۴۸: ۹)

۲-۴-۸-۳. تجرد و تزکیه، شرط وصول به درگاه حق است: عطار «آتش موسی» را رمزی از عشق الهی می‌داند و تنها کسانی را شایسته این درجه می‌داند که «فرعونِ نفس را به ریاضت بکشته‌اند». در چشم او رهنز راستین، نفسِ فرعون صفت است که باید آن را با پارسایی و ریاضت مقهور کرد تا بتوان پا به طور کوی حق گذاشت:

آنان که پای در ره تقوی نهاده‌اند گام نخست بر سر دنیا نهاده‌اند
فرعون نفس را به ریاضت بکشته‌اند و آن‌گاه دل بر آتش موسی نهاده‌اند
(عطار، ۱۳۹۰: ۲۳۰)

۲-۴-۸-۴. وحدت در عین کثرت: در اندیشه وحدت وجودی، «آنالله» گفتن درخت طور به اذن حق و «آنالحق» گفتن مردان خدا یکی است و هر دو، گفتار حق است:

حق نه به موسی ز شجر، گفت چه جویی تو شرر هستم من خالق تو، هین فکن از دست عصا؟
چون ز شجر گفت منم، وان شد مقبول همه گر ز بشر گوید این، دور مدارش ز عمی
گفت آن الحق یکی، در دلت افتاد شکی زان که تو را فهم نشد کان بُد گفتار خدا
(سلطان ولد، ۱۳۳۸: ۱۸)

۲-۴-۹. موسی و عصا

۲-۴-۹-۱. شرط معرفت حقیقت و سائط دنیوی، دوری‌گزینی و عدم دلبستگی به آن‌است: در متون عرفانی در تعریف «زهد» آمده‌است: «مراد از زهد، صرف رغبت است از متاع دنیا و اعراض قلب از آن» (کاشانی، ۱۳۸۶: ۲۷۳؛ نیز ن.ک: مولوی، ۱۳۷۸: ۳۲۸/۶):

مال دنیا که بر او تکیه زده‌ستی چو عصا اگر از دست بیندازی، ثعبان گردد
(جمال‌الدین عبدالرزاق اصفهانی، ۱۳۶۲: ۹)

۲-۴-۹-۲. تصرف مردان حق در طبیعت: معجزات انبیا و کرامات اولیای الهی سرچشمه در ماورای طبیعت دارد و ناشی از تزکیه باطن و طهارت نفس است، پس آن‌که موسای وقت خود گردد تواند که از مار، عصا کند (نیز ن.ک: مولوی، ۱۳۹۰: ۵۳۱/۳):

مار از تو عصا گردد اگر موسی وقتی لیکن سوی فرعون به جز مار نباشد
(سلطان ولد، ۱۳۳۸: ۱۳۴)

۲-۴-۱۰. موسی و آرنی‌گفتن و لن‌ترانی شنیدن

۲-۴-۱۰-۱. نکوهیدگی آمیختن طلب به تمنیات دل: آن‌که موسی وار طالب رؤیت حق است، باید پای بر سر نفس نهاد:

ربّ آرنی بر زبان‌راندن چوموسی وقت شوق پس به دل‌گفتن آنا الأعلى چو هامان شرط نیست
(سنایی، ۱۳۸۸: ۹۴ و ۸۲۹)

۲-۴-۱۰-۲. هستی دروغین، سدّ راه دیدار دوست است: آنچه مانع وصول به منزلگاه معشوق است، علایق دنیوی، تمنیات دل و نیستی هست‌نمایی است که فرعون‌وار سدّ راه مشتاقان دیدار حضرت دوست است:

چو از فرعون هستی باز رستم چو موسی می‌شدم هر دم به میقات
(عطار، ۱۳۹۰: ۱۲)

تو را تا کوه هستی پیش باقی است صدای لفظ آرنی، کن‌ترانی است
(شبستری، ۱۳۸۸: ۱۱۶)

۲-۴-۱۱. موسی و تجلی حق

۲-۴-۱۱-۱. تجلی حق بر هستی، دم‌به‌دم و درک آن مشروط به ترک حُجُب انسانی است: مهم‌ترین حجاب سالک، خودی اوست و «همه تصوف مبتنی بر این عقیده است که تعینات سالک باید از میان برود و شخصیت او محو شود و خود را از میان بردارد تا به مقام وصل رسد» (غنی، ۱۳۳۰: ۳۷۱):

صعقه می‌خواهی، حجابی درگذار
 فتنه می‌جویی، نقابی برفکن
 (کلیات سعدی، ۱۳۸۵: ۶۵۳)

۲-۴-۱۱-۲. لزوم ریاضت و تحمل شدائد در طریق وصال: میقات چهل شبانه‌روزه موسی در طور، در نظام فکری صوفیه نموداری از مجاهدت برای رسیدن به دیدار حق است:

رخ به میعادگاه معنی کن اربعینی به آب دیده برآر
 تا بگوید مسیح روح سخن تا ببیند کلیم دل، دیدار
 (اوحدی مراغه‌ای، ۱۳۴۰: ۶۴)

۲-۴-۱۲. موسی و خلع نعلین

نماد مقام تجرید: در عرفان از «خلع نعلین» موسی (طه/۱۲) به «مقام تجرید» (انصاری، ۱۴۰۸: ص ۱۳۲-۱۳۳) و «دل‌کندن از دو سرا» (غزالی، ۱۳۶۴: ۲۰-۲۱) تعبیر می‌شود:

در این ره هر که نعلینی بینداخت هزاران راهرو را تاج سر شد
 ولی چون سر بباخت اول در این‌راه از این نعلین آخر تاجور شد
 (عطار، ۱۳۹۰: ۱۹۸)

هر دو عالم چیست؟ رو نعلین بیرون کن ز پای تا رسی آن‌جا که آن‌جا نام و نور و نار نیست
 (همان: ۸۳)

۲-۴-۱۳. موسی و سامری

بایستگی ترک دلبستگی در طریق طلب حق: حکایت بازگشت قوم موسی به سنت پیشین گوساله‌پرستی با افسونگری سامری، نموداری از دلبستگی نوع انسان به مشتتهیات قلبی است:

خاک گوساله زرین شوی از بی‌آبی و آن‌که از چوب عصا، معجز موسی طلبی؟
 (خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹: ۳۴۱)

۲-۴-۱۴. موسی و شکافتن دریا

۲-۴-۱۴-۱. نموداری از گذر از جهان حس به عالم معنی: عبور از مرحله حیوانی و صرف توجه از تعلقات مادی به امور روحانی پس از کشاکش میان دو قطب متقابل جهان حس و عالم معنی، منوط به پیمودن راهی دراز است که سالک به شرط توفیق، آن را چون موسی که به آسانی از نیل گذشت، آسان طی می‌کند:

از در تن که صاحب گُله است تا به دل صدهزار ساله ره است
هست بر سالکان به وقت رحیل همچو موسی و خصم و منزل نیل
(سنایی، ۱۳۹۴: ۳۳۸)

۲-۴-۱۴-۲. لازمه تصرف در طبیعت، جهاد با نفس و وصول به یقین است و آن‌که چون موسی، فرعون منی را غرق دریای نیستی کند، تأییدات الهی را مشاهده خواهد کرد:

منی فرعون بی‌عونی، ورا زان گنج یک‌جو نی چو موسی غرقه‌کن زودش که تا گردد عصائبان
(سلطان ولد، ۱۳۳۸: ۳۲۶)

۲-۴-۱۴-۳. در نگاه وحدت‌گرای عرفانی، پیامبران و شخصیت‌های تاریخی به رمز بدل می‌شوند. «داستان پیامبران در معنی حقیقی، بیانگر اشخاص و حوادثی واقعی در قالب مکان و زمان و بنابر این پدیده‌هایی مادی و تاریخی است که در خط مستقیم زمان تاریخی غیر قابل تکرار است، اما وقتی پیامبران و اولیا، انسان کامل و مظهر حق تلقی می‌شوند، [...] دیگر پیامبران و داستان آن‌ها تنها حادثه‌هایی تاریخی و شخصیت‌هایی تاریخی نیستند، بلکه تکرار و تجلّد بازتاب و نمایش حقیقی بیرون از این جهان محسوس‌اند» (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۱۳۸):

تَعَالِ إِنَّكَ مُوسَى تَشَقُّ بِحَرِّ رَدَى لِكَيْ تُغَرِّقَ فِرْعَوْنَ، سَيِّئَ الْأَفْعَالِ
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۶۸/۳)

۲-۴-۱۵. موسی و بنی اسرائیل در تیه و نزول من و سلوی

خاطره سرگشتگی چهل‌ساله و جانفرسای عبرانیان در بیابان و حکایت درخواست‌های مکرر از موسی برای رفع حوائج و بهانه‌جویی‌های نابخردانه و پی‌درپی این سرگشتگان، در شعر فارسی انعکاسی عبرت‌آموز دارد. در میان شاعران، امیرمعزی (۱۳۶۲: ۴۵)، عطار (۱۳۹۰: ۲)، ظهیرالدین فاریابی (۱۳۸۱: ۳۳)، مولوی (۱۳۷۸: ۴۸/۲، ۱۱۶/۳ و ۱۴۳، ۱۰۷/۴ و ۱۱۶، ۳۹/۵؛ ۱۳۹۰: ۸/۱ و ۱۶۵/۲) و ابن‌یمین (۱۳۴۴: ۱۱) به این موضوع توجه بیشتری نشان داده‌اند.

۲-۴-۱۵. آیینۀ احوال آدمی: مولوی در مثنوی از این واقعه روایتی نسبتاً کامل و در لفافۀ بیان

تمثیلی به دست می‌دهد:

همچو قوم موسی اندر حرّ تیه مانده‌ای بر جای چل سال ای سفیه!
می‌روی هر روز تا شب هروله خویش می‌بینی در اوّل مرحله
(مولوی، ۱۳۹۰: ۹۹۱/۶)

۲-۴-۱۶. موسی و روان ساختن چشمه از سنگ

تمثیلی از افاضۀ حکمت از قلب و جان پیر طریقت بر سالکان: شاعر، با برداشت باطنی از عناصر مایۀ داستانی، از عصا به جان، از حَجَر به تن یا دل و از چشمۀ روان به حکمت حق تعبیر می‌کند (ن.ک: عراقی، بی تا: ۷۷، مولوی، ۱۳۷۸: ۱۰۷ و ۱۱۶):

موسی نهان آمد، صد چشمه روان آمد جان همچو عصا آمد، تن همچو حجر آمد
(همان: ۴۸/۴)

۲-۴-۱۷. موسی و خضر

از جمله قصص رمزی قرآن کریم، ماجرای اسرارآمیز همراهی موسی با عبد صالح است که به دلیل ظرایف و پیام‌های گوناگون، از نخستین سده‌های اسلامی، میدان تأویلات گوناگون بوده‌است. اغلب مفسران در تفسیر آیه «فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف/۶۵) آن «عبد» را «خضر» نامیده‌اند.

۲-۴-۱۷-۱. نسبت مقام نبی و ولی: این قصه، از داستان‌های مورد علاقه اهل تصوّف و عرفان

است و «به‌علت هماهنگ‌بودن مضمون آن با نظریۀ آن‌ها دربارهٔ ولی و مرد کامل و مقایسهٔ علم نبی و ولی، در آثار عرفانی فراوان بدان استناد شده‌است» (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۲۱۴). بنا بر آنچه در قرآن آمده‌است، در همسفری این دو، موسی به شاگردی عبد صالح درمی‌آید و از اینجاست که برخی در مکتب تصوّف، مقام ولی را برخی برتر از مقام نبی دانسته‌اند:

از کلیم حق بیاموز، ای کریم! بین چه می‌گوید ز مشتاقی کلیم
با چنین جاه و چنین پیغمبری طالب خضرم، ز خودبینی بری
(مولوی، ۱۳۹۰: ۴۲۴/۳)

۲-۴-۱۷. لزوم اطاعت از پیر و خضر راه: یکی از مهمترین ارکان سلوک، نیاز به شیخ و لزوم متابعت از پیر طریقت است. در منابع نظم و نثر صوفیه، این داستان را نمونه‌ای روشن از پیروی مرید از شیخ طریقت و متابعت بی چون و چرا از اوامر او دانسته‌اند. در مصباح‌الهدایه آمده است: «[مرید] باید که به هیچ وجه، ظاهراً و باطناً، در خود مجال اعتراض بر تصرفات شیخ ندهد و هرگاه که بر وی چیزی از احوال شیخ مشکل آید و وجه صحت آن بر او مکشوف نگردد، قصه موسی و خضر یاد کند» (کاشانی، ۱۳۸۶: ۲۲۰):

چون گرفتی پیر، هین! تسلیم شو	همچو موسی زیر حکم خضر رو
صبر کن بر کار خضری بی نفاق	تا نگوید خضر: رو، هذا فراق
گر چه کشتی بشکند تو دم مزن	گر چه طفلی را کُشد تو مو مکن

(مولوی، ۱۳۹۰: ۱۳۳/۱)

۲-۴-۱۸. موسی و قارون

قارون مال‌داری سخت آزمند است که از او نفعی به‌غیر نمی‌رسد و چون در روایات اسلامی او را محرکِ تهمت‌زدن به موسی می‌دانند، خود او و ثروتش را منفور می‌دانند. مهم‌ترین آموزه معرفتی ماجرای قارون، دل‌نهادن به حُطام حقیر دنیوی است؛ زراندوزی، علاوه بر آن‌که ضامن بقای دولتمند نیست، مایه خواری و سبب قهر الهی است (ن.ک: سنایی، ۱۳۸۸: ۵۱۱؛ مولوی، ۱۳۷۸، ۱۸۴/۲):

نباید نهادن بر این خاک دل کزو گنج قارون فروشد به‌گل
(نظامی، ۱۳۸۴: ۷۸۱)

احوال گنج قارون که ایام داد بر باد در گوش دل فروخوان تا زر نهدان ندارد
(حافظ، ۱۳۶۷: ۸۶)

۲-۴-۱۹. موسی و بلعم

کبر و عُجب، مایه تباهی است: ماجرای دانشمندی که داستان او در کتاب مقلّس (۱۳۸۰: سیفر اعداد، باب ۲۲-۲۴) آمده و به‌نام «بلعام بن بعور / باعر» خوانده شده، در تفاسیر قرآنی، زمینه طرح داستانی گردیده درباره شخصیتی که بر اساس آیات ۱۷۵-۱۷۶ سوره اعراف، نشانه‌های خداوند به او اعطا شد اما او از آن‌ها گسست و به‌راه شیطان درآمد. بلعم در ادب حکمی و عرفانی، نماد غفلت،

فریفتگی به علم، دین به دنیا فروختن، سقوط و تباهی و نامش هم‌ردیف نام سگان آمده است (ن.ک):
مقدسی، ۱۳۷۴: ۴۶۳/۱؛ قشیری، ۱۳۸۶: ۱۹۶؛ سنایی، ۱۳۸۸: ۱۵۵؛ عطار، ۱۳۸۶: ۴۱۰؛ مولوی، ۱۳۹۰:
۱۴۷/۱، ۳۷۱/۳ و ۵۴۶):

از مایه بیچارگی، قطمیر مردم می‌شود ماخولیبای مهتری، سگ می‌کند بلعام را
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۳۱)

عُجب، بلعام را چو شد در پوست سگ اصحاب کُهِف بهتر از اوست
(اوحدی مراغه‌ای، ۱۳۴۰: ۵۰۷)

۲-۴-۲۰. موسی (ع) و گاو بنی اسرائیل

إماتة حسّی، سبب احیای قلبی است: مولوی در تأویلی که در مثنوی از این حکایت به دست داده،
گاو را مظهر نفس دانسته که کشتن او، مایه حیات روح است:

گاو کشتن هست از شرط طریق تا شود از زخم دُمَش جان مُفِیق
گاوِ نفس خویش را زوتر بکش تا شود روح خفی، زنده و به هُش
(مولوی، ۱۳۹۰: ۲۳۷/۲)

نتیجه

داستان آشنا‌ترین مایه ذهنی نزد ملل است و در فرهنگ اسلامی، به‌ویژه در متون نظم فارسی، این عنصر فرهنگی - آیینی دارای کارکردهای مختلفی از جمله ستایشی، توصیفی، تعلیمی و معرفتی است. شعر ستایشی از طریق بهره‌گیری از کنش‌های داستانی و ایجاد پیوند همانندی میان کردار ممدوح با افعال خارق‌العاده شخصیت‌های داستانی، و شعر توصیف‌گرا با بهره‌جویی از صحنه‌های مختلف داستانی و از طریق «محاکات» شعری و به یاری ابزارهای بلاغی تشبیه و استعاره، کوشش در بازتولید تجربه زیبایی‌شناختی و لذت‌هنری دارد. شعر تعلیمی و عرفانی نیز داستان انبیا را از طریق تأویل، رمز و نمادپردازی، محمل آموزه‌های اخلاقی و اندیشه‌های عرفانی قرار داده‌است. در این میان، شاعران کوشیده‌اند به‌دلیل جامعیت نسبی قصه حضرت موسی(ع) از لحاظ محتوا بر بنیادهای فکری صوفیه، به‌همراه وسعت و تنوع زیرشاخه‌های داستانی و ظرفیت تأویل‌پذیری، با ایجاد رابطه تشبیهی و تناظری بین شخصیت‌ها و کنش‌های درون داستان با مفاهیم و اندیشه‌های عرفانی، برداشتی انفسی از داستان به‌عمل آورند. مهم‌ترین آموزه‌های اخلاقی - عرفانی مأخوذ از داستان موسی(ع) عبارتند از: تمکین به تقدیر الهی، تجرد و دوری از تعلقات دنیوی و عدم تکیه بر اسباب ظاهری، تأکید بر ریاضت نفس و تحقق جوهر الهی جان خویش، لزوم برخورداری از نگاه کُل‌گرا و وحدت وجودی در مواجهه با عالم کثرات، نمودگارپنداری و نگرش فراتاریخی به داستان انبیا به‌مثابه آینه حوادث نفسانی آدمی، بایستگی متابعت از پیر و وجوب و بسندگی برخورداری از باطنی پاک و قلبی بی‌ریا برای قرب به‌حق. این آموزه‌های انگیزشی و اقماعی، علاوه بر همسویی با اهداف طرح آن در قرآن کریم، پیوسته در نظام تربیت اجتماعی و تعلیم اخلاقی و باطنی ایرانیان مورد توجه بوده‌است.

منابع

فارسی:

۱. قرآن کریم.
۲. ابن یمن فریومدی، فخرالدین محمود، (۱۳۴۴)، دیوان، به تصحیح حسینعلی باستانی راد، تهران: سنایی.
۳. ابوالفرج رونی، (۱۳۴۷)، دیوان، به اهتمام محمود مهدوی دامغانی، مشهد: کتابفروشی باستان.
۴. اخسیکتی، اثیرالدین، (۱۳۳۷). دیوان، تصحیح رکن‌الدین همایون‌فرخ، چاپ اول، تهران: رودکی.
۵. امیرمعزی نیشابوری، (۱۳۶۲)، دیوان، تصحیح ناصر هیّری، تهران: مرزبان.
۶. اوحدی مراغه‌ای، (۱۳۴۰)، کلیات، تصحیح سعید نفیسی، تهران: امیرکبیر.
۷. پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۴)، داستان پیامبران در کلیات شمس، چاپ اول ویرایش جدید، تهران: سخن.
۸. _____، (۱۳۶۸)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۹. جمال‌الدین محمدبن عبدالرزاق اصفهانی، (۱۳۶۲)، دیوان، به تصحیح حسن وحید دستگردی، چ دوم، تهران: سنایی.
۱۰. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۶۷)، دیوان، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ پنجم، تهران: زوار.
۱۱. خاقانی، افضل‌الدین، (۱۳۸۲)، دیوان، تصحیح ضیاء‌الدین سجادی، تهران: زوار.
۱۲. خواجوی کرمانی، کمال‌الدین محمود، (۱۳۶۹)، دیوان، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: پاژنگ.
۱۳. _____، (۱۳۷۰)، حمسه، به تصحیح سعید نیاز کرمانی، کرمان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان.
۱۴. دبیرسیاقی، محمد، (۲۵۳۵)، گنج بازیافته، چ دوم، تهران: اشرفی.
۱۵. دیچز، دیوید، (۱۳۸۸)، شیوه‌های نقد ادبی، ترجمه غلامحسین یوسفی و محمدتقی صدقیانی، تهران: علمی.
۱۶. زرقانی، سیدمهدی، (۱۳۸۸)، تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی، تهران: سخن.
۱۷. زرّین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۵)، با کاروان حله، تهران: جاویدان.
۱۸. ساوجی، سلمان‌بن محمد، (۱۳۷۱)، دیوان، با مقدمه و تصحیح ابوالقاسم حالت، چ اول، تهران: ما.
۱۹. سعدی، مصلح‌الدین، (۱۳۸۵)، کلیات، به اهتمام ذکاء‌الملک فروغی، تهران: هرمس.
۲۰. سلطان ولد، بهاء‌الدین، (۱۳۳۸)، دیوان، تصحیح سعید نفیسی، تهران: رودکی.

۲۱. سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم، (۱۳۸۸)، *دیوان*، تصحیح محمدتقی مدرّس رضوی، چ هفتم، تهران: سنایی.
۲۲. _____، (۱۳۹۴)، *حایقه الحقیقه و شریعه الطّریقه*، تصحیح محمدتقی مدرّس رضوی، چاپ هشتم، تهران: دانشگاه تهران.
۲۳. سوراآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری، (۱۳۸۰)، *تفسیر سوراآبادی*، تصحیح سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو.
۲۴. شبستری، شیخ محمود، (۱۳۸۸)، *گلشن راز*، تصحیح کاظم دزفولیان، تهران: طلایه.
۲۵. شریفانی، محمّد، (۱۳۸۲)، *تحلیل قصص*، چاپ اول، قم: مهر امیرالمؤمنین.
۲۶. عبدالواسع جلی، (۱۳۶۹)، *دیوان*، تصحیح ذبیح الله صفا، تهران: دانشگاه تهران.
۲۷. عثمان مختاری، (۱۳۹۱)، *دیوان*، به اهتمام جلال الدّین همایی، چ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۸. عنصری، (۱۳۶۳)، *دیوان*، به کوشش محمّد دبیرسیاقی، چ دوم، تهران: سنایی.
۲۹. غنی، قاسم، (۱۳۳۰)، *تاریخ تصوّف در اسلام*، تهران: نقش جهان.
۳۰. فاریابی، ظهیر الدّین، (۱۳۸۱)، *دیوان*، تصحیح امیرحسن یزدگردی، تهران: قطره.
۳۱. فرّخی سیستانی، (۱۳۶۳)، *دیوان*، به کوشش محمّد دبیرسیاقی، چ سوم، تهران: زوار.
۳۲. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، (۱۳۸۶)، *ترجمه رساله قشیریه*، تصحیح بدیع الزّمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۳. قُمری آملی، سراج الدّین، (۱۳۶۸)، *دیوان*، به اهتمام یدالله شکری، چ اول، تهران: معین.
۳۴. قوامی رازی، بدرالدّین، (۱۳۳۴)، *دیوان*، تصحیح جلال الدّین حسینی ارموی (محدّث)، تهران: چاپخانه سپهر.
۳۵. کاشانی، عزالدّین محمود، (۱۳۸۶)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تهران: هما.
۳۶. کتاب مقّاس، (۱۳۸۰)، *ترجمه فاضل خان همدانی و دیگران*، تهران: اساطیر.
۳۷. کمال الدّین اسماعیل اصفهانی، (۱۳۴۸)، *دیوان*، تصحیح حسین بحرالعلومی، تهران: دهخدا.
۳۸. عراقی، فخرالدّین ابراهیم، (بی تا)، *کلیات*، به کوشش سعید نفیسی، تهران: سنایی.
۳۹. عطار نیشابوری، فریدالدّین، (۱۳۹۲)، *الهی نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۴۰. _____، (۱۳۹۰)، *دیوان*، تصحیح تقی تفضّلی، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۱. _____، (۱۳۸۶)، *مصیبت نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۴۲. _____، (۱۳۸۳)، *منطق الطّیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

۴۳. غزالی، ابوحامد، (۱۳۶۴)، مشکاه‌الانوار، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران: امیر کبیر.
۴۴. قطران تبریزی، (۱۳۶۲)، دیوان، به اهتمام محمد نجوانی، تهران: ققنوس.
۴۵. لازار، ژیلیر، (۱۳۶۱)، اشعار پراکنده قدیم‌ترین شعرای فارسی‌زبان، تهران: کتاب آزاد و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
۴۶. مدبری، محمود. (۱۳۷۰)، شرح احوال و اشعار شاعران بی‌دیوان، تهران: پانوس.
۴۷. مشرف، مریم، (۱۳۸۹)، جستارهایی در ادبیات تعلیمی، تهران: سخن.
۴۸. مقدسی، مطهرین طاهر، (۱۳۷۴)، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیع کدکنی، تهران: آگه.
۴۹. مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۸)، کلیات شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
۵۰. _____، (۱۳۹۰)، مثنوی معنوی، تصحیح ر. ا. نیکلسون، تهران: هرمس.
۵۱. ناصر بخارایی، (۱۳۵۳)، دیوان، به کوشش مهدی درخشان، تهران: بنیاد نیکوکاری نوریانی.
۵۲. ناصر خسرو، (۱۳۶۵)، دیوان، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
۵۳. نظامی گنجه‌ای، (۱۳۸۴)، خمسه، تصحیح وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ دوم، تهران: قطره.
۵۴. نیشابوری، ابواسحاق ابراهیم بن منصور، (۱۳۸۲)، قصص الانبیاء، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: علمی و فرهنگی.
۵۵. ولک، رنه، (۱۳۸۳)، تاریخ نقد ادبی جدید، ترجمه سعید ارباب شیرانی، تهران: نیلوفر.
۵۶. هاکس، جیمز، (۱۳۷۷)، قاموس کتاب مقدس، چاپ اول، تهران: اساطیر.
۵۷. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۴)، کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

عربی:

۱. ابن کثیر، عمادالدین اسماعیل، (۱۴۱۷ق)، قصص الانبیاء، تحقیق عبدالحی الفرماوی، قاهره: دارالطباعه والنشر الإسلامیه.
۲. انصاری، خواجه عبدالله، (۱۴۰۸ق)، منازل السائرین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن محمد، (۱۲۹۴ق)، قصص الانبیاء المسمی بعرائس المجالس، بمبئی: مطبع الحیدری.
۴. عبدالباقی، محمد فؤاد، (۱۳۹۳)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، قم: نوید اسلام.
۵. سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۲۱ق)، الإتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتاب العربی.