

## بررسی نقش اسراییلیات در پیدایش نمادهای گوناگون در ادب عرفانی<sup>۱</sup>

عسکری ابراهیمی جویباری\*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی واحد علوم و تحقیقات تهران

دکتر جلیل تجلیل - دکتر مظاهر مصفا

استادان راهنما

(تاریخ دریافت: ۸۹/۲/۱، تاریخ تصویب: ۸۹/۸/۱۱)

### چکیده

اسراییل از القاب حضرت یعقوب (ع) می‌باشد که در قرآن کریم (آل عمران/۹۳) فقط یک بار از آن حضرت با نام اسراییل یاد شده است. اسراییلیات اصطلاحی است که علمای اسلامی به عقاید و داستان‌های خرافی که از ناحیه علمای اهل کتاب از قرن اول هجری میان مسلمانان رواج یافت، اطلاق کرده‌اند.

این افسانه‌های دروغین، ضمن رخنه در تفاسیر قرآن و سپس در کتب تاریخی، شعرا و نویسندگان دینی و عارف مسلک را که برخی از آنان حافظ قرآن کریم نیز بوده‌اند، و مطالعه تفاسیر در دستور کار آن‌ها بوده، تحت الشعاع قرار داده و بدون بررسی و نقد و پژوهش، این داستان‌ها را وارد اشعار خود کرده‌اند. اگر چه زیان‌های بسیاری از جانب اسراییلیات

<sup>۱</sup>. برگرفته از پایان‌نامه دوره دکتری با عنوان «بازتاب اسراییلیات در آثار مولانا».

\*. Email: Ebrahimi@iausari.as.ir • ۰۹۱۱۱۵۷۴۷۹۹

برپیکر ادب فارسی وارد آمده است؛ ولی هنرمندی و چیره دستی شاعران و نویسندگان حوزه عرفان، نظیر عطار و مولانا موجب شد تا داستان‌های اسراییلی سبب پیدایش برخی از نمادها و مفاهیم جدید در ادب عرفانی گردد، که در این مقاله به اهم آن پرداخته خواهد شد.

#### واژه‌های کلیدی:

نماد، اسراییلیتات، ادب عرفانی، عطار، مولانا.

## مقدمه

« اسراییل کلمه‌ای عبری است که مرکب از « اسری » به معنی « عبد »، « بنده » یا « برگزیده » و « صفوه الله و خالص » و « ایل » به معنی « الله » و « خدا » و به همین خاطر اسراییل به معنای « عبدالله » یا « صفوه الله » می‌باشد. « (نعناعه، ۱۳۹۰: ۷۱) »

« خداوند متعال در قرآن کریم اغلب این قوم را با تعبیر بنی اسراییل مورد خطاب قرار داده تا یاد و خاطره این پیامبر الهی و خویشاوندی آنها با آن حضرت را به آنها گوشزد کند و آنها را به پیروی از وی فرا بخواند تا شاید دست از سرپیچی از فرمان‌های الهی بشویند و خصلت‌های ناپسندشان را ترک گویند. « (ابوشهبه، ۱۴۱۳: ۱۲) برخی نیز واژه اسراییل را به معنای سرباز مجاهد در راه خدا می‌دانند. دکتر جرج بوست در کتاب مقدس می‌نویسد: « اسراییل لقب یعقوب است به معنای امیرمجاهد با خدا، آنگاه این لقب به تمام فرزندان یعقوب تا زمان جدایی و انفصال اولاد ده گانه از منزل داوود اطلاق می‌شد. « (نعناعه، ۱۳۹۰: ۷۲) »

« تورات علت تسمیه یعقوب به اسراییل را مبارزه او با خدا و فارغ شدن بر او دانسته و معتقد است در پی این پیروزی بر خداوند، او را ملقب به این نام ساخت. « (همان) شاید مولانا به این گونه داستان‌ها نظر داشته که گفته است:

*ای خواجه سرمستک شدی، بر عاشقان خُبک زدی مست خداوندی خود کشتی گرفتی با خدا /*  
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ / ۵۹)

در بحث اسراییلیات آنچه بسیار اهمیت دارد، آن است که بدانیم روایات اسراییلی و ساختگی و داستان‌های مجعولی که پای در حوزه فرهنگ اسلامی نهاده‌اند از چه آبخوری سیراب شده‌اند؟ در پاسخ به جرأت می‌توان ادعا نمود که اسراییلیات از دو منبع سرچشمه گرفته است:

الف: کتب تحریف شده یهود.

ب: خیال پردازی و افسانه سرایی مسلمان‌نماهای اهل کتاب.

اگرچه واژه «اسراییلیات» به ظاهر نمایانگر نفوذ فرهنگ یهودی است و آنچه را که از طریق فرهنگ یهودی وارد حوزه اسلامی می‌شود، در برمی‌گیرد؛ ولی مراد از آن معنای

گسترده‌تری است و آن چه را که رنگ یهودی و مسیحی دارد شامل می‌شود. « و بدین ترتیب اسراییلیت از باب تغلیب بر هردو فرهنگ یهودی و مسیحی اطلاق می‌گردد. و لکن یهود در این خصوص، از شهرت بیشتری برخوردار است، چرا که آنان از آغاز ظهور اسلام تا دوران گسترش آن‌بلاد بیشتر از دیگران با مسلمانان مراودت و آمیزش داشته و در نتیجه فرهنگ این قوم بیشترین نفوذ را در احادیث تفسیری و غیره برجای گذاشته است.» (ذهبی، ۱، ۱۳۸۱/۱۶۵) از این رو به مطالبی که از ناحیه اهل کتاب به فرهنگ اسلامی راه یافته است، اسراییلیت اطلاق می‌گردد.

مفسرین و تاریخ‌نویسان اسلامی در آغاز بدون نقد و بررسی، تفاسیر خود را از این گونه داستان‌های خرافی و توهین‌آمیز انباشته‌اند، پس از آن، شعرا و نویسندگان ایرانی که برخی از آنان خود حافظ قرآن کریم و مفسر نیز بوده‌اند و تفاسیر موجود، منابع مهمی برای آنان تلقی می‌شد، متأسفانه بدون کنکاش و ژرف بینی، این گفته‌های خرافی را در نظم و نثر خود به کار بردند و صد افسوس که بسیاری از آثار ادبی و تاریخی ما مشحون از این حکایت‌هاست. شاعران عارف مسلک که بیش از همه با تفاسیر قرآن مأنوس بوده، بیشترین استفاده را از اسراییلیت در آثار خود کرده و چنان که شیوه آنان است، داستان‌ها را به عنوان ابزارکار در هرکجا لازم دانسته به کار برده‌اند، لازم به ذکر است که عرفا، اغلب قصه‌ها را حمل بر ظاهر نمی‌کنند، بلکه با چاشنی عرفان از پوست عبور کرده و به مغز آن می‌رسند، و این دو بیت مولانا شاهکار شاعر در تبیین این موضوع است :

ای برادر قصه چون پیمانہ ایست      معنی اندر وی مثال دانه ایست  
دانه معنی بگیرد مرد عقل      ننگرد پیمانہ را گر گشت نقل

(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۰۷/۲)

نمادهایی که در نتیجه داستان‌های اسراییلی در ادب عرفانی پدید آمد، باعث غنا و شکوفایی آن گردید. لذا در این مقاله به نماد عرفانی که یکی از انواع گوناگون نمادها است؛ پرداخته خواهد شد.

از بین پیامبران بیشترین اسراییلیت متوجه حضرت آدم (ع) است. طبق افسانه‌ها حوا سبب بیرون رانده شدن آدم از بهشت بوده است، و در ضمن، چگونگی خلقت حوا موجب شد که از حوا تعبیر به نفس و از آدم تعبیر به عقل کل نمایند، و خواب

(خوابیدن آدم (ع) در بهشت) نماد حجاب است. دیگر آن که چون در ماجرای اخراج آدم و حوّا از بهشت، مار و طاووس به ویژه مار نقش اساسی داشت، این دو حیوان نیز هر کدام مظهر صفات ناپسند گردیدند، و همچنین ماجرای ساختگی عشق هاروت و ماروت، دو شخصیت قرآنی، به زهره سبب پدید آمدن نمادهایی در ادب عرفانی شده است، که به هر یک در جای خود اشاره خواهد شد.

آدم (مرد) نماد عقل کل، و حوّا (زن) نماد نفس کل

این دو نماد به خاطر داستان خرافی خلقت حوّا (س) تحت تاثیر اسراییلیات وارد حوزه ادبیات دینی و عرفانی شده است. در کتاب مقدّس آمده: « خداوند آدم را به خواب عمیقی فرو برد و وقتی او در خواب بود؛ یکی از دنده‌هایش را برداشت و جای آن را به هم پیوست. سپس از آن دنده زن را ساخت و او را نزد آدم آورد. » (پیدایش، ۲۳/۲-۲۱) در کتب تفاسیر بحث مبسوطی در این زمینه وارد شده است از جمله: « از ابن اسحاق نقل شده که می‌گوید: آن گونه که از اهل کتاب از جمله یهود و سایر اهل علم برای ما نقل شده و از ابن عباس و دیگران هم روایت کرده‌اند، گفته شده: خدا خواب را بر آدم مستولی کرد و آن گاه از یکی از استخوان‌های چپ سینۀ او استخوانی را برداشت و جای آن را با گوشت پر کرد، در حالی که آدم هم‌چنان در خواب بود، و آن گاه از آن استخوان همسر آدم، حوّا را آفرید و او را به صورت یک زن شکل داد تا آدم در کنارش آرامش یابد ... » (طبری، ۱/۱۴۰۶، ۱۸۲)

به تبعیت از طبری، بسیاری از تاریخ‌نویسان نیز به این موضوع اشاره کردند، از جمله نویسندۀ تجارب الامم می‌نویسد:

« بعد از سجود ملائکه، حق تعالی خواب بر آدم حواله فرمود و در اثناء خواب، حوّا را از استخوان پهلوی چپ وی بیافرید، چون بیدار شد، حوّا دید بر جنب او نشسته. » (ابن مسکویه، ۱۳۷۳، ۱/۳۷)

این موضوع در برخی از آثار ادبی، اعم از نظم یا نثر، بدون اشاره به نمادین بودن آن نیز بازتاب داشته است:

نظامی با الهام از این گونه روایات گوید:

زن از پهلوی چپ گویند برخاست مجوی از جانب چپ، جانب راست

(نظامی، ۱۳۷۴: ۲۴۹)

جامی نیز با تأثیر پذیری از نظامی گفته است :

زن از پهلوی چپ شد آفریده کس از چپ راستی هرگز ندیده

(جامی، ۱۳۷۰: ۶۸۶)

خاقانی که از ویژگی‌های بارز او استفاده فراوان از اسرایلیات است، از این موضوع هم غافل نبوده است:

ترا به پستی همت به کف شود ملکت بلی ز پهلوی آدم پدید شد حوا

(خاقانی، ۱۳۵۷: ۱۲)

در رسالهٔ قشیریه نیز آمده « گفته‌اند: اندر بهشت خواب بر آدم افتاد، علیه السلام، حوا را از وی بیرون آوردند، همه بلاها فرا دیدار آمد. » (قشیری، ۱۳۷۴: ۷۰۰ - ۶۹۹) نظیر سخن قشیری در اسرار التوحید هم آمده است: «پس حوا را که امّ البشر بود از پهلوی چپ وی بر وجه ابداع و سبیل اختراع، پدید آورد.» (محمد بن منور، ۱۳۷۸: ۱۸-۱۷)

### بازتاب این نمادها در ادب عرفانی

این که بنا بر نقل اسرایلیات حضرت حوا (س) از پهلوی چپ آدم (ع) متولد شد، سبب خلق معانی و مضامین بدیع و بکر در ادب عرفانی شده است. نگارندهٔ مرآت العارفین با الهام از این داستان، قلم را نماد عقل و لوح را نماد نفس دانسته و تفسیر نمادین بودن آدم و حوا را این گونه بیان داشته است: «سپاس مر خداوندی را که از «ن» آن چه را که در قلم بود، بیرون کشید، و آن چه را که در عدم گنجینه داشت به فراخنای وجود آورد، ... و به واسطهٔ قلم که ملقب به امّ الكتاب و لوح محفوظ است و کتاب مبین نامیده می‌شود، آن چه را که دانسته نمی‌شد، آموخت، و در نفس، آنچه را که در عقل مجمل و فشرده بود، تفصیل و تقدیر بخشید، و لوح را به دست خویش از پهلوی چپ قلم بیرون آورد و حکم نمود، همان گونه که حوا را از پهلوی آدم بیرون کشید و فرمود: «الذی خلقکم من نفس واحدة = آن که شما را از یک تن آفرید- و آن عقل است- و خلق منها زوجها = و همسر او را آفرید- و آن نفس است ... »

(قونوی، ۱۳۸۷، ۳)

و تفسیر عبارات فوق در مصباح الأنس هم آمده است: « و این لوح که محل القای عقل است به منزله حوّا نسبت به آدم، علیهما السّلام، می‌باشد، و از آن جهت (لوح) نفس نامیده شده که بدان نفسِ رحمت - از عقل - نفس کشید، و آن را لوحی قرار داد که در آن نوشته شود، و آن (قلم) محل اجمال است و نفس (لوح) محل تفصیل ... ». (قونوی، ۱۳۸۴: ۴۳۲)

لاهیجی با توجه به این قصّه خرافی، حضرت آدم(ع) را پدر و مادر حوّا می‌داند و جلوه نمادین آن را این گونه بازتاب می‌دهد:

«بدان که عقل کل که اصل و حقیقت انسان است از جهت آنکه مفیض و واسطه ظهور نفس کل است، نسبت با نفس کل، پدر است و از آن جهت که نفس کل از عقل کل زاییده شده است، عقل کل نسبت به نفس کل مادر است و چون عقل کل برزخ و جوب و امکان و محیط طرفین است، و جوب جانب ایمن اوست و امکان جانب ایسر او، پس نفس کل از جانب ایسر که جانب امکان است حاصل شده باشد، و از روی حقیقت، آدم صورت عقل کل است و حوّا صورت نفس کل، و از این معنی طالب متنّه می‌گردد به کیفیت ظهور حوّا از جانب ایسر آدم». (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۱۹۵)

مولانا نیز با توجه به این گونه تعبیرات، در بسیاری از ابیات خود مرد و زن را نمادی از عقل و نفس دانسته است، از جمله:

عقل را شُودان و زن این نفس و طمع این دو ظلمانی و مُنکر، عقل شمع

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۳۱/۱)

و همچنین در پایان ماجرای اعرابی و خلیفه، مقصود خود را از «مرد» و «زن» به تفصیل بیان می‌کند:

ماجرای مرد و زن افتاد نقل آن، مثال نفس خود می‌دان و عقل  
این زن و مردی که نفس است و خرد نیک بایسته است بهر نیک و بد  
وین دو بایسته، در این خاکی سرا روز و شب در جنگ و اندر ماجرا  
زن همی خواهد حویج خانگه یعنی آب رو و نان و خوان و جاه  
نفس همچون زن، پی چاره‌گری گاه خاکی، گاه جوید سروری  
عقل خود زین فکرها آگاه نیست در دماغش جز غم الله نیست

(همان: ۱۲۰/۱)

در جای دیگر نیز گفته است:

نفس خود را زن شناس، از زن بتر ز آنک ز جزویست، نفست گل شر

(همان: ۲۵۷/۲)

## خواب نماد حجاب

در مقدمه باید گفت که در بین اهل نظر درباره این موضوع که خواب بهتر است یا بیداری، اختلاف نظر وجود دارد:

« بدان که مشایخ را «رض» اندرین معنی اختلاف بسیار است، به نزدیک گروهی مسلم نیست مرید را که بخسپد جز اندر حال غلبه، آنگاه که خواب را از خود باز نتواند داشت ... و به نزدیک گروهی، روا باشد که مرید به اختیار بخسپد و اندر خواب تکلف بکند، از پس آن که حق امور به جای آورده باشد. » (هجوی، ۱۳۷۵: ۴۷۵)

از مجموع این بحث‌ها که در متون عرفانی آمده است، این نتیجه حاصل می‌گردد که غالب عرفا معتقدند که بیداری بهتر از خواب است، همین گروه برای شرح و بسط دیدگاه خود، به داستان خرافی و جعلی خوابیدن آدم (ع) در بهشت استناد می‌کنند، و می‌گویند خواب نماد حجاب و بهشت نماد قرب است، در نتیجه عدم هوشیاری در مقام قرب، عواقب ناگواری به دنبال دارد، چنان که حضرت آدم(ع) بدان گرفتار شد، و اشاره هجویری، به همین موضوع است، آن‌جا که گفته است:

« یکی از مشایخ گوید «رح». لو کان فی النوم خیر، لکان فی الجنه نوم « اگر اندر خواب هیچ خیر بودی و یا مر محبت و قربت را علت گشتی، بایستی تا در بهشت که سرای قربت است خواب بودی، چون اندر بهشت خواب و حجاب نبود؛ دانستیم که خواب حجاب است، و ارباب لطایف گویند که: چون آدم (ع) اندر بهشت بخت، حوا از پهلوی چپ وی پدیدار آمد و همه بلاء وی از حوا بود. » (همان: ۴۶۰)

نگارنده رساله قشیریه که عبارات مزبور را از کشف المحجوب رو نویسی کرده است، در تکمیل سخن هجویری می‌گوید: « خواب ضد علم است ... شبلی گوید حق تعالی اطلاع کرد بر من و گفت: هر که بخسپد؛ غافل بود، و هر که غافل شود؛ محجوب بود ...

و گفته‌اند چون آدم، علیه السلام، به حضرت بخت؛ او را گفتند: اینک حوّا. بدو آرام گیر که این جزاء آن است که به حضرت ما بخسید. « (قشیری، ۱۳۷۴: ۷۰۰)

**طاووس** نماد شهوت، روح و عقل، و **مار** نماد غضب، جهل و نفس اماره:

علّت پیدایش این دو نماد هم تحت تأثیر داستان‌های خرافی اسراییلیات است. در کتاب مقدّس آمده است که: « مار که از تمام حیواناتی که خداوند ساخته بود، حيله‌گتر بود، از زن پرسید: آیا واقعاً خدا به شما گفته است که از هیچ یک از میوه‌های درخت‌های باغ نخورید؟ زن جواب داد: ما اجازه داریم از میوه تمام درخت‌های باغ بخوریم، به غیر از میوه درختی که در وسط باغ است. خدا به ما گفته است که از میوه آن درخت نخورید و حتی آن را لمس نکنید، مبادا بمیرید. مار جواب داد: این درست نیست شما نخواهید مُرد. خدا این را گفت، زیرا می‌داند وقتی از آن بخورید؛ شما هم مثل او خواهید شد و خواهید دانست چه چیز خوب و چه چیز بد است. زن نگاه کرد و دید آن درخت بسیار زیبا و میوه آن برای خوردن خوب است. همچنین فکر کرد چقدر خوب است که دانا بشود. بنابراین از میوه آن کند و خورد. همچنین به شوهر خود نیز داد و او هم خورد... سپس خداوند به مار فرمود: چون این کار را کردی از همه حیوانات ملعون‌تر هستی. بر روی شکمت راه خواهی رفت و در تمام مدت عمرت خاک خواهی خورد. در بین تو و زن کینه می‌گذارم. « (پیدایش، ۳/۱۵-۱)

نگارنده تجارب الامم شاید با تأثیر پذیری از این سخن اخیر است که می‌گوید:

«آن گاه حق سبحانه و تعالی آدم و حوّا و ابلیس و مار را از بهشت إهباط فرمود و

میانه ایشان إلقاء عداوت فرمود.» (ابن مسکویه، ۱۳۷۳: ۳۹/۱)

بنابه احتمال مؤلف و مترجم قاموس مقدّس، داستان فریب حوّا توسط مار در ادیان دیگر نیز مطرح بوده است، چنان که گفته است: «دور نیست که سخنی که در میان مردم شیوع دارد و شخص حيله‌ور را مار خطاب کنند، نیز اشاره باشد بر این که مار سبب سقوط آدم و حوّا شد و امکان دارد که تعلیمی که زردشت داده، و گفت که: شریر به صورت مار بوده خود مرا گناه کاری آموخت، نیز ناشی از مطلب سقوط باشد.» (هاکس، ۱۳۸۳: ۷۷۸)

درباره چگونگی ورود ابلیس به بهشت و فریفتن آدم و حوّا، دو نظر در روایات

اسراییلی دیده می‌شود :

۱- گروهی می‌گویند: ابلیس بیرون بهشت بانگ زد و حوّا بیامد، ابلیس او را به خوردن گندم تحریک کرد. ۲- گروهی گفته‌اند: ابلیس خود را در دهان مار جای داد و وارد بهشت شد.

در قصص الانبیاء آمده است که ابلیس به در بهشت می‌آید و در طلب جنبنده‌ای از جنبندگان بهشت است، تا طاووس را می‌بیند، از او می‌خواهد در بهشت را بر وی بگشاید. اما طاووس خود این کار را نمی‌کند و او را دلالت به مار می‌کند و می‌رود و مار را پیش ابلیس می‌آورد، ابلیس راز خود را به مار می‌گوید: «مار نرم شد و آن ملعون را در سر خود جای داد، بیامد برابر تخت آدم و با وی سخن آغازیدن گرفت و فریفتن گرفت، آدم پنداشت که این مار سخن همی گوید. اگر بدانستی که وی ابلیس است، هرگز با وی سخن نگفتی و حدیث او نشنیدی. پس آدم را گفت تو را بسیار حق افتاده است بر ما که صحبت تو با ما دراز گشته است، بدین سبب تو را نصیحتی خواهم کرد. آدم گفت: مرا ناصح خدای بس بود. حوّا گفت: بگذار تا سخن گوید. ابلیس گفت: یا آدم! دانی که خدای تعالی تو را از این درخت چرا منع کرد؟ آدم گفت: ندانم. گفت: زیرا هر که از این درخت بخورد، جاودانه بماند و از اهل بهشت گردد، و هر که نخورد از بهشت دور ماند و از خدای هم دور ماند و بدین سوگند خورد. سرانجام حوّا با وسوسه ابلیس دو دانه از درخت می‌کند و یکی را نیمه می‌کند و خود می‌خورد و یک نیمه به آدم می‌دهد و از بهشت اخراج می‌گردند.» (نیشابوری، ۱۳۴۰: ۱۹-۱۸، نقل به اختصار)

و این گونه داستان‌های واهی سبب شد تا این دو حیوان بی‌گناه متّهم به خیانت شوند و نماد صفات زشت گردند. در کتاب حیات الحیوان ضمن شرحی مفصّل از طاووس آمده است:

«شگفت آن که این پرنده را با همه زیبایی به فال بد می‌گیرند، شاید از آن جهت که سبب دخول ابلیس را در بهشت، طاووس دانسته‌اند و خروج ابوالبشر را هم از بهشت به طاووس نسبت می‌دهند.» (سجادی، ۱۳۸۲: ۱۰۶/۲)

عطار نیز از زبان طاووس، درباره علّت اخراج این حیوان از بهشت این‌گونه شرح

می‌دهد:

بعد از آن طاووس آمد ز رنگار نقش پرش صد چه بل که صد هزار ...  
 گرچه من جبریل مرغانم ولیک رفت بر من از قضا کاری نه نیک  
 یار شد با من به یک جا مار زشت تا بیفتم به خواری از بهشت  
 چون بدل کردند خلوت جای من تخت بند پای من شد پای من

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۹)

### بازتاب این نمادها در ادب عرفانی

در اشعار عرفانی این دو حیوان به دلیل نقش مؤثر آنان در هیبوط آدم از بهشت بسیار مورد سرزنش قرار گرفتند. خاقانی تحت تأثیر همین قصه، انسان خوش ظاهر بدطینت را به مار و طاووس تشبیه می‌کند:

از درون سو مار فعلم وز برون طاووس رنگ قصه کوتاه کن که دیوراه زن را رهبرم  
 (خاقانی، ۱۳۵۷: ۲۵۰)

سنایی نیز ضمن اشاره به اصل داستان و نمادین بودن این حیوانات، معتقد است که خشم و شهوت دو عنصری است که انسان را به سوی شقاوت سوق می‌دهد:

خشم و شهوت مار و طاووس اند در ترکیب تو نفس را آن پایمرد و دیوراه این دستیار  
 کی توانستی برون آورد آدم را ز خلد گر نبودی راهبر ابلیس را طاووس و مار  
 (سنایی، ۱۳۸۰: ۱۸۸)

هم او در حدیقه بارها گوشزد می‌کند که از زیبا روی « بد نیت » باید پرهیز کرد، و در مذمت توجه به این گونه زیبارویان و شاهدان هشدار داده است تا این که « اندر شرح خوب و زشت » می‌گوید: آدم نماد عافیت، دل نماد حوا، طاووس و مار نماد زیباروی بدنیت است که در صورت توجه دل بدان، سبب زیان رساندن به عافیت می‌شود:

مار و طاووس، روی و موی آراست عافیت، آدم است و دل حواست  
 مار و طاووس کاملند به هم هم به حوا بدند و هم بادم

(سنایی، ۱۳۸۳: ۳۵۳)

مولانا نیز با توجه به قصه اسرایلی، طاووس را متکبری می‌داند که همچون طبع و نفس، کار او وسوسه کردن است تا انسان را از رسیدن به مقام والا باز دارد :

توز رعنايان مجو هين کارزار    توز طاووسان مجو صيد شکار  
طبع، طاووس است وسوست کند    دم زند تا از مقامت برکند

(مولوی، ۱۳۸۴، ۴۶۸/۳)

عطار طاووس را نماد روح و مار را نماد نفس می‌داند که در صورت هم‌نشینی با نفس از مقام قرب، باز می‌ماند :

خه خه ای طاووس باغ هشت در    سوختی از زخم مار هفت سر  
صحبت این مار در خونت فکند    وز بهشت علن بیرون فکند  
برگرفت سدره و طویی ز راه    کردت از سد طبیعت دل سیاه  
تا نگردانی هلاک این مار را    کی شوی شایسته این اسرار را  
گر خلاصی باشدت زین مار زشت    آدمت با خاص گیرد در بهشت

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۱)

مولانا نیز جان را به طاووس تشبیه می‌کند که از مقام والای خود در ویرانه دنیا سقوط کرده است :

جان چون طاووس در گلزار ناز    همچو جغدی شد به ویرانه مجاز  
همچو آدم دور ماند او از بهشت    در زمین می‌راند گاوی بهر کشت

(مولوی، ۱۳۸۴: ۹۸۹/۶)

ناصر خسرو طاووس را نماد عقل، مار را نماد جهل و ابلیس را نماد تن می‌داند :

ز مار و ز طاووس و ابلیس قصه    ز بلخی شنودی و نیز از بخاری  
تو ماری و طاووس و ابلیس هر سه    سزد کاین سخن را به جان‌برنگاری  
چو طاووس خوبی، اگر دین بیابی    و گرتنت بفریبد آن زشت ماری  
ترا عقل طاووس و، مارست جهلت    تن ابلیس، بندیش اگر هوشیاری

(ناصر خسرو، ۱۳۶۸: ۲۹۴)

عزیزالدین نسفی نیز با الهام از این داستان بر دایره نمادها می‌افزاید: «ای درویش! ... از بهشت سوم شش کس بیرون آمدند، آدم، و حوّا، و شیطان، و ابلیس، و طاووس، و مار. آدم روح است، حوّا جسم است، شیطان طبیعت است، ابلیس وهم است، طاووس شهوت است، مار غضب است. چون آدم به درخت عقل نزدیک شد، از بهشت سوم بیرون آمد...». (نسفی، ۱۳۷۷: ۳۰۶)

### هاروت و ماروت، زهره، بابل

بر پایه سخن علامه طبرسی درباره ماهیت هاروت و ماروت دو نظر وجود دارد:

- ۱- عده‌ای معتقدند که هاروت و ماروت نام دو فرشته است،
- ۲- گروهی دیگر براین پندارند که آنان دو انسان عادی از انسان‌های روزگار خود بودند، نه دو فرشته از فرستادگان خدا.

(طبرسی، ۱۴۱۷: ۳۸۱/۱ - ۳۸۰)

این اختلاف نظر نیز در بین محققین درباره «بابل» هم دیده می‌شود: «و علما را خلاف است که بابل در دیار کوفه است یا در دیار مغرب، یا به کوه دماوند.»

(میبدی، ۱۳۷۶: ۲۹۴/۱)

به داستان هاروت و ماروت و سحرآموزی آنان به مردم، فقط یک بار در قرآن مجید (بقره/۱۰۲) اشاره شده است، علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید: «مفسرین در تفسیر این آیه، اختلاف عجیبی به راه انداخته‌اند، به طوری که نظیر این اختلاف را در هیچ آیه‌ای از ایشان نمی‌یابیم ... این قصه مطابق خرافاتی است که یهود برای هاروت و ماروت ذکر کرده‌اند، و باز شبیه به خرافاتی است که یونانیان قدیم درباره ستارگان ثابت و سیار داشتند، پس، از این جا برای هر دانش پژوه خرده‌بین، روشن می‌شود که این احادیث مانند احادیث دیگری که در مطاعن انبیا و لغزش‌های آنان وارد شده از دسیسه‌های یهود خالی نیست، و کشف می‌کند که یهود تا چه پایه و با چه دقتی خود را درمیانه اصحاب حدیث در صدر اول جا زده‌اند، تا توانسته‌اند با روایات آنان به هر جور که بخواهند بازی نموده، و خلط و شبهه در آن بیندازند.»

(طباطبایی، ۱۳۷۷: ۳۶۰/۱ و ۳۵۳-۳۵۱)

البته سخن علامه طباطبایی، مبنی بر اسرایلی بودن قصه هاروت و ماروت با نوشته‌های کتاب مقدس هم مطابقت دارد. در نامه دوم پطرس می‌خوانیم که: «شما می‌دانید، که خدا فرشتگانی را که گناه کردند، بدون تنبیه رها نکرد، بلکه آنها را به گودال‌های تاریک دوزخ فرستاد تا در آن جا برای داوری نگه داری شوند.»

(نامه دوم پطرس رسول، ۴/۲)

در نامه یهودا نیز درباره هاروت و ماروت چنین می‌گوید: «همچنین خدا فرشتگانی را که مقام والای خود را حفظ نکردند و مکان اصلی خود را ترک نمودند، تحت ظلمت و در زنجیرهای ابدی نگاه داشته است تا در روز داوری محکوم شوند.» (نامه یهودا، ۶/۱)

تفصیل قصه هاروت و ماروت در بسیاری از کتب تاریخی و تفسیری هم آمده است که متأسفانه سرتا پای آن جز تهمت و افترا به ساحت مقدس این دو شخصیت آسمانی نیست، از جمله در روضة الصفا آمده :

« گویند چون خداوند ادریس را در بهشت جای داد؛ فرشتگان گفتند: این گناهکار فرزند آدم، در میان ما فرشتگان که هرگز گناه نکرده‌ایم، چه می‌کند؟ خداوند با فرشتگان عتاب فرمود که: اگر شما نیز مانند ایشان بر روی زمین بودید و وضع ایشان را داشتید، این گناهان را مرتکب می‌شدید. پس برای آزمایش ایشان فرمود تا سه تن از میان خود برگزینند و به زمین بفرستند تا با آدمیان معاشرت کنند... یکی از این سه فرشته از آزمایش ترسید و استغفار کرد و دوباره به جای خود در آسمان رفت. روزی زنی زیبا که نامش به عربی زهره و به فارسی بیدخت و به سریانی آناهید بود برای داوری نزد ایشان رفت. آن دو از زیبایی آن زن خیره شدند و او را به سوی خود خواندند. پس آن زن به ایشان گفت: نخست باید مقداری شراب بخورید و آن دو تن این کار را سهل شمردند و شراب خوردند و مست شدند و کسی را که نزد ایشان آمد؛ بکشتند و به بت سجده کردند و اسم اعظم خدا را به زهره تعلیم دادند. زهره به قوت این نام به آسمان رفت و خداوند او را به ستاره‌ای بدل کرد. هاروت و ماروت چون از مستی باز آمدند و متوجه شدند که چندین گناه مرتکب شدند، پشیمان شدند و اکنون در چاهی سرنگون آویزان‌اند و تا روز رستاخیز بر این حال خواهند بود. » (میرخواند، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۰)

« عذابشان یکی آویخته شدن در چاه بابل بود و دیگر همواره تشنه بودن در نزدیکی

آب. » (میبدی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۹۳)

« آن که خواهد جادوی آموزد، بدان سر چاه شود، و از ایشان سخن‌ها پرسد و گوید، و جادوی از ایشان آموزد. » (طبری، ۱۴۰۶: ۷۱/۱)

عطار در حکایت ذیل که منبعث از قصه اسراییلی است، به همه این مجازات‌ها اشاره می‌کند:

گفت: چون هاروت و ماروت از نگاه اوفتادند از فلک در قعر چاه  
 هر دو تن را سرنگون آویختند تا درون چاه خون می‌ریختند  
 هر دو تن را تشنگی در جان فتاد زانکه آتش در دل ایشان فتاد  
 تشنگی غالب چنان شد هر دو را کز غم یک آب، جان شد هر دو را  
 هر دو تن از تشنگی می‌سوختند همچو آتش تشنه می‌افروختند  
 بود از آب زلال و قعر چاه تالب آن هر دو، یک انگشت راه  
 نه لب ایشان بر آنجا می‌رسید نه ز چاه آبی به بالا می‌رسید  
 سرنگون آویخته، در تَف و تاب تشنه می‌مردند لب بر روی آب  
 تشنگیشان گریکی بود از شمار در بر آن آب می‌شد صد هزار  
 بر لب آب آن دو تن را خشک لب تشنگی می‌سوخت جان‌ها ای عجب!  
 هر زمانی تشنگیشان بیش بود وی عجب، آبی چنان در پیش بود

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۹۶)

\*\*\*

یکی مانده زهره است رویش یکی مانده هاروت نگونسار

(عنصری، ۱۳۶۳: ۱۶۲)

این داستان جعلی و خرافی سبب پدید آمدن چهار نماد (هاروت، ماروت، زهره و بابل) در میان سرایندهگان و گویندگان ادب فارسی شده است که در ادامه به هر یک از این نمادها اشاره خواهد شد:

## هاروت و ماروت نماد ساحری و جادو و افسون‌گری

بنابه فرموده قرآن کریم (بقره/۱۰۲) خداوند متعال به دو فرشته به نام هاروت و ماروت فرمان می‌دهد که در سرزمین بابل فرود آیند و به مردم سحر و ساحری آموزش دهند، زیرا در آن دوره افرادی با ابزار جادوگری در میان خانواده‌ها اختلاف و چنبدستی ایجاد کردند. متأسفانه افسانه سرایان یهود، حقیقت داستان را وارونه جلوه داده و سبب نشر این‌گونه اکاذیب در بین ادیان دیگر از جمله مسلمانان شدند، و بدین ترتیب این داستان خرافی در تفاسیر و ادب عرفانی نیز انعکاس یافته است :

فردوسی در آغاز داستان بیژن و منیژه به نیرنگ سازی هاروت اشاره کرده است :

گهی می‌گسارید و گه چنگ ساخت تو گفتی که هاروت نیرنگ ساخت

(فردوسی، ۱۳۷۰: ۸۲۲/۳)

عطار گوید :

اگر تو جادویی می‌خواهی امروز به لعنت شاد شو، ورنه میاموز  
ببین تا چند گه هاروت و ماروت بمانده سرنگون بی‌آب و بی‌قوت  
در آن چاهند دل خونین و محبوس شده از روزگار خویش مأیوس  
چو ایشانند اُستاد زمانه شده در جادویی هر دو یگانه

(عطار، ۱۳۸۶: ۲۲۰)

سحر و نیرنج و طلسمات که سودی نمود هم به افسونگر هاروت سیر باز دهید

(خاقانی، ۱۳۵۷: ۱۶۴)

گه با هاروت ساحر اندر چاهی سه در دل زهره پاسبان ماهی

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۴۳۳/۲)

دوستی و وهم صد یوسف تند آسحر از هاروت و ماروت است خود

(مولوی، ۱۳۸۴: ۷۷۱/۵)

گر بایدم شدن سوی هاروت بابلی صد گونه جادویی بکنم تا بیارم

(حافظ، ۱۳۶۸: ۶۵)

## هاروت و ماروت نماد عقل و روح، و بابل نماد آب و گل

مولانا در حکایتی که هم به آیه شریفه (بقره/ ۱۰۲) و هم به قصه اسرایلی هاروت و ماروت پرداخته است، بیان می‌دارد که هاروت و ماروت نماد عقل و روح‌اند که در چاه بابل یعنی دنیای مادی آب و گل گرفتارند :

« در بیان آنکه عقل و روح در آب و گل محبوس‌اند همچون هاروت و ماروت در چاه بابل:

همچو هاروت و چو ماروت آن دو پاک بسته‌اند اینجا به چاه سهمناک  
عالم سفلی و شهوانی درتند اندرین چه گشته‌اند از جرم، بند  
سحر و ضد سحر را بی‌اختیار زمین دو آموزند نیکان و شرار  
لیک اول پند بدهندش که هین سحر را از ما می‌آموز و مجین  
ما بی‌آموزیم این سحر ای فلان از برای ابستلا و امتحان  
کامتان را شرط باشد اختیار اختیاری نبود بی‌اقتدار  
از خطر هاروت و ماروت آشکار چاه بابل را بگردند اختیار»

(مولوی، ۱۳۸۴: ۶۶۸/۵)

نظیر تعبیر مولانا در اشعار شاعران عارف مسلک پس از او هم آمده است :

جان چو هاروت و دل چو ماروت است ز آسمان اوفتاده در گل ما  
از الم‌های این چه بابل نیست واقف درون غافل ما

(فیض کاشانی، ۱۳۷۲: ۹)

## زهره نماد خنیاگر، بربط زن و ...

« منجّمان احکام این ستاره را کوکبِ زنان و امردان و مخنثان و اهل زینت و تجمل و لهو و شادی و طرب و عشق و ظرافت و سخریه و سوگند دروغ نام نهاده‌اند... با توجه به همین نسبت‌هاست که شاعران پارسی، زهره را ارغنون زن گردون، رودگر فلک، و عروس ارغنون زن و چنگی مزمر ساز و بربط نواز و زن بربط زن و زهره خنیاگر و ... لقب داده‌اند.» (فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۳۴۴ - ۳۴۸؛ نقل از خرمشاهی، ۱۳۷۸: ۱۲۴/۱)

همدم هاروت و هم طبع زن بربط زنم افعی ضحاکم و ریم آهن آهنگرم

(خاقانی، ۱۳۵۷: ۲۴۹)

خنده به غمخوارگی لب کشاند زهره به خنیاگری شب نشانند

(نظامی، ۱۳۷۴: ۱۲)

به سور فتح تو مزمر همی زند زهره به سوک دشمنت اندر کبود شد کیوان

(سعد سلمان، ۱۳۶۲: ۴۱۹)

خورشید دیدم نیم شب، زهره در آمد در طرب در شهر خویش آمد عجب، سرگشته آواره‌ای

(مولوی، ۱۳۷۵: ۹۰۵/۲)

در آسمان نه عجب گر به گفته حافظ سرود زهره به رقص آورد مسیحا را

(حافظ، ۱۳۶۸: ۵۳)

در زوایای طرب خانه خورشید فلک ارغنون ساز کند زهره به آهنگ سماع

(همان: ۱۹۸)

### بابل نماد سرزمین جادوگری، سحر، افسون و نیرنگ

در افسانه‌ها آمده است که برخی برای فراگیری سحر به بابل می‌رفتند: «... در روزگار پیشین مردی پیش ایشان [هاروت و ماروت] رفت تا جادویی آموزد، گفت چون ایشان را بدان صفت دیدم، بترسیدم ...» (میبدی، ۱۳۷۶: ۲۹۷/۱)

عطار نیز با توجه به این افسانه گفته است:

به بابل می‌روی ای مرد فرتوت که سحر آموزی از هاروت و ماروت  
 هزاران سال شد کان دو فرشته نگون‌سارند جایی تشنه گشته  
 چو نتوانند خود را آب دادن کجا در می‌توانندت گشادن؟  
 چو استاد این چنین باشد پریشان که خواهد کرد شاگردی از ایشان؟  
 مگر مرگت به بابل می‌دواند که سرگردان و غافل می‌دواند  
 اگر مرگ تو در بابل نبودی تو را این آرزو در دل نبودی

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۸۸)

یکی گفت بر مردم شور بخت ز بابل رسد جادویی‌های سخت

(نظامی، ۱۳۷۴: ۹۷۳)

دبیر از شهر بابل جادوی تر سخن آمیخته شگر به گوهر

(اسعد گرگانی، ۱۳۷۷: ۲۵۷)

در ابیات زیر تأثیر چشم معشوق بیش از سحر ساحران بابل دانسته شد:

بکنند رخ به ناخن، بگزند لب به دندان همه ساحران بابل زدو چشم شوخ شنگش

(خاقانی، ۱۳۵۷: ۶۲۳)

چشم تو که سحر بابل است استادش یارب که فسون‌ها برود از یادش

(حافظ، خرمشاهی، ۱۳۷۸: ۴۳۶/۱)

سحر گویند حرام است در این عهد ولیک چشمت آن کرد که هاروت به بابل نکند

(سعدی، ۱۳۶۸: ۷۴۱)

این موضوع در متون منثور نیز بازتاب داشته است: «ای عبهر، صفت چشم تو،

سحر غمزه جادوت، عاشقان موخدا را هاروت و ماروت. (روزبهان، ۱۳۶۶: ۱۴۷)

### نتیجه

حاصل کلام آن که، داستان‌های خرافی اهل کتاب از طریق تفاسیر قرآن کریم به حوزه ادب پارسی راه یافته است. اغلب شاعران این مرز و بوم به علت انس با قرآن کریم و تفاسیر، این داستان‌ها را جدی تلقی کرده و در اشعار خود مکرر از خرافات و افسانه‌های دروغین استفاده کرده‌اند. باعنایت به این که اسراییلیات در اشعار رودکی هم دیده شد:

همچو هاروتم در چاه بلا مانده نگون در غم آن بت خورشید رخ زهره ذقن

(دهخدا، ذیل هاروت)

می‌توان به این نتیجه رسید که اسراییلیات از آغاز شعر فارسی وجود داشته و هر شاعری که علاقه و اشتیاق او به تفاسیر و قصص انبیا بیشتر بوده، اسراییلیات نیز در آثار او بیش از سایر شعراست و به همین علت در اشعار شاعران عارف، بویژه سنایی، عطار و مولانا شواهد شعری بیشتری دیده می‌شود. چرا که شیوه آنان این بوده است که از هر قصه‌ای به عنوان ابزاری جهت پیشبرد اهداف دینی و عرفانی خود سود می‌جستند،

می‌توان گفت که آنان پوست قصه را می‌شکافتند و به مغز آن می‌رسیدند، از جمله نوآوری‌های این شاعران، نماد سازی در حوزه قصه‌ها و افسانه‌های اسراییلی است، و این امر سبب پربراری ادب فارسی در مسایل عرفانی و صناعات ادبی شده است.

### پی‌نوشت‌ها

- ۱- حافظ با اشاره به همین قصه است که می‌گوید:  
پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت    ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم  
(حافظ، ۱۳۶۸: ۲۲۲)
- ۲- ناصر خسرو در بیت زیر به همین عقیده اشاره دارد:  
کان هر دو فریشته به فعل خویش    آویخته مانده‌اند در بابل  
(ناصر خسرو، ۱۳۶۸: ۲۷۱)
- ۳- ر.ک: میبیدی، ۱۳۷۶: ۱/۲۹۶-۲۹۵.
- ۴- مولانا بر اساس این افسانه است که گفته:  
چون زنی از کار بد شد روی زرد    مست کرد او را خدا و زهره کرد  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۳۹)
- ۵- در کشف الاسرار نیز آمده: «... گفته‌اند که در آن چاه آب است و ایشان از تشنگی زبان بیرون کرده‌اند، و چهار انگشت از میان ایشان تا به آب و به آب می‌نرسند.» (میبیدی، ۱۳۷۶: ۱/۲۹۷)

## فهرست منابع

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- کتاب مقدس.
- ۳- ابن مسکویه رازی، ۱۳۷۳، تجارب الامم فی اخبار ملوک العرب و العجم، تصحیح رضا انزابی نژاد- یحیی کلانتری، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- ۴- ابوشهبه، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ هـ. ق؛ الاسراییلیات والموضوعات فی کتب التفسیر، بیروت، دارالجلیل.
- ۵- اسعد گرگانی، فخرالدین، ۱۳۷۷، ویس و رامین، تهران، انتشارات صدای معاصر.
- ۶- جامی خراسانی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد، ۱۳۷۰، مثنوی هفت اورنگ، به تصحیح و مقدمه مرتضی مدرس گیلانی، تهران، چاپخانه مهارت.
- ۷- حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین، ۱۳۶۸، دیوان، به تصحیح عبد الرحیم خلخالی، تهران، نشر حافظ.
- ۸- خاقانی شروانی، ۱۳۵۷، دیوان خاقانی، تصحیح سید ضیاءالدین سجادی، تهران، انتشارات زوآر.
- ۹- خرمشاهی، بهاءالدین، ۱۳۷۸، حافظ نامه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۰- ذهبی، محمد حسین، ۱۳۸۱، التفسیر والمفسرون، قاهره، دارالکتب الحدیثه.
- ۱۱- روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۶۶، عبهر العاشقین، به تصحیح و مقدمه هنری کرین و محمدمعین، تهران، انتشارات منوچهری.
- ۱۲- سجادی، سید ضیاءالدین، ۱۳۸۲، فرهنگ لغات و تعبیرات دیوان خاقانی شروانی، تهران، انتشارات زوآر.
- ۱۳- سعد سلمان، مسعود، ۱۳۶۲، دیوان، تصحیح رشید یاسمی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۴- سعدی شیرازی، شیخ مصلح الدین عبدالله، ۱۳۶۸، کلیات، تصحیح ذکاء الملک فروغی، تهران، انتشارات جاویدان.
- ۱۵- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، ۱۳۸۰، دیوان اشعار، تهران، انتشارات سنایی.
- ۱۶- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۷- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۷، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱.
- ۱۸- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ۱۴۱۷، مجمع البیان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
- ۱۹- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۰۶، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
- ۲۰- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد، ۱۳۸۴، منطق الطیر، شرح و توضیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۱- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶ الف، مصیبت نامه، \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_.

- ۲۲- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶ ب، اسرار نامه، \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_.
- ۲۳- عنصری بلخی، ۱۳۶۳، دیوان، به کوشش سید محمد دبیر سیاقی، تهران، انتشارات سنایی.
- ۲۴- فردوسی، حکیم ابوالقاسم، ۱۳۷۰، شاهنامه، مصحح ژول مول، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۲۵- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۲، کلیات اشعار، با تصحیح و مقدمه محمد پیمان، تهران، انتشارات سنایی.
- ۲۶- قشیری، عبدالکریم بن هوزان، ۱۳۷۴، ترجمه رساله قشیری، مترجم ابوعلی حسن بن احمد عثمانی با تصحیحات و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۷- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۷، مرآت العارفین، ترجمه و تصحیح و تعلیق محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی.
- ۲۸- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، ترجمه مصباح الانس، مقدمه و ترجمه \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_.
- ۲۹- لاهیجی، شیخ محمد، ۱۳۷۴، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران، انتشارات سعدی.
- ۳۰- محمد بن منور، ۱۳۷۸، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، به اهتمام ذبیح ا... صفا، تهران، انتشارات فردوسی و عطار.
- ۳۱- مولوی، جلال الدین، ۱۳۷۵، کلیات شمس، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات راد، ۲ ج.
- ۳۲- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴؛ مثنوی معنوی، تصحیح و مقدمه قوام الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات دوستان.
- ۳۳- میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین، ۱۳۷۶، کشف الاسرار و عده الابرار، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۳۴- میرخواند، محمد، ۱۳۷۵، روضة الصفا، تهذیب و تلخیص از عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۵- ناصر خسرو قبادیانی، ۱۳۶۸، دیوان، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۶- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۷۷، کتاب الانسان الكامل، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران، انتشارات طهوری.
- ۳۷- نظامی گنجه‌ای، ۱۳۷۴، کلیات خمسه، تصحیح وحید دستگردی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۳۸- نعناعه، رمزی، ۱۳۹۰ هـ. ق، الاسرایلیات و اثرها فی کتب التفسیر، دمشق، دارالقلم و دارالبیضاء.
- ۳۹- نیشابوری، ابواسحاق ابراهیم بن منصور بن خلف، ۱۳۴۰، قصص الانبیاء، مصحح حبیب یغمایی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۴۰- هاکس، جیمز، ۱۳۸۳، قاموس کتاب مقدس، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۴۱- هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان، ۱۳۷۵، کشف المحجوب، تصحیح والنین- ژوکوفسکی، تهران، انتشارات طهوری.