

نظرة في مصادر الرموز المشتركة في الأدبين الفارسي والعربي

الدكتور حسين علي قبادي
(جامعة تربية مدرس)

قدمت هذه المقالة إلى مؤتمر عن الآثار المتبادلة بين اللغتين والأدبين الفارسي والعربي عقد في بيروت في مايس سنة ٢٠١٠، يبدأ الدكتور قبادي (مساعد استاذ في جامعة «تربية مدرس» ورئيس كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في الجهاد الجامعي) في مقالته هذه بإلقاء نظرة عابرة على تعريف الأدب المقارن، ومن ثم يتناول علاقة القربى بين هذين الأدبين بعد ظهور الإسلام، بحثاً عن المنابع المشتركة بينهما وأساليبهما المتماثلة وتطوراتها المتشابهة وحدودهما. وللوصول إلى هذه الأهداف اعتمد الكاتب أسلوب التوثيق واستقصاء النصوص واعتبار الموازين الخاصة بالنقد الأدبي، وقسم المصادر إلى مجموعات ثلاث بصفتها المنابع الأصلية لولادة تلك الأمثلة الرمزية بعد ذلك يعتمد الكاتب على بيان الاختلاف في استعمال تلك المنابع، وكيفية تشكلها التوأمي وتزامن ولادة المفاهيم الناجمة عن تلك الرموز.

نظرة إلى الأدب المقارن

الأدب المقارن، الذي يسمى بالانجليزية Comparative Literature، يختلف عن «الأدب المشترك» أو «الأدب العام» للأمم. بديهي أن الأدب المقارن لا يقتصر على المقايسة بين أدب أمتين أو كاتبين أو كتابين^(١)، بل الهدف من ذلك هو «دراسة الآثار والعلاقات الأدبية بين الأمم. إن القائم بالبحث في الأدب المقارن أشبه بالذي يجلس على الحدود بين

بلدين ويسجل كل عملية أخذ وعطاء معنوي وثقافي بينهما ويدرسها»^(٢). في الحقيقة إنه بحث في العلاقات والمناسبات في آداب مختلف أمم العالم... ويلقي الأضواء على جميع المبادلات والمعاملات الفكرية والأدبية لأهل بلدين متجاورين أو متباعدين^(٣). في «الأدب المقارن» لا يكون الأثر الأدبي بذاته هو هدف الباحث، بل هدفه هو التحقيق في كيفية تجلي الأثر

هو نقد أدبي، ولا يجوز تسميته بالادب المقارن، لأن الأدب المقارن هو دراسة تاريخ العلاقات الأدبية الدولية»^(٨).

علي أكبر خان المحمدي يكتب قائلاً: «الأدب المقارن بحث في الآداب الوطنية من حيث علاقتها التاريخية بآداب الملل الأخرى. أي كيف يرتبط أدب بأدب آخر، أو كيف تتبادل الآداب «التأثير والتأثر بينها، وفي النهاية، ما الذي أخذه هذا الأدب من الآخر وما الذي أعطاه له. إن موضوع الأدب المقارن هو تتبع ما تم فيه الأخذ والعطاء بين أدب وأدب»^(٩).

بناء على ذلك، الادب المقارن يختلف عن التأثير النقدي^(١٠) influence critic. كما أنه يختلف عن أدب التباين Constrastive Literature^(١١).

ولد الأدب المقارن في فرنسا. إلا أن م. ف. غويارد يقول إن الشاعر الألماني، غوته، كان أول من وضع مصطلح Welti trature على الأدب المقارن. غير أن الحقيقة هي أن أول من قام بهذه المهمة هو Villemain الفرنسي. ثم بعد ذلك توسع فيه جان جاك آمير، وشرع في مقارنة آداب الشرق والغرب وثبت وجوده^(١٢).

ولكن الذي يؤسف له أن هذا البحث النافع بشأن الأدبين العربي والفارسي برغم قرابتهما - على الأخص من حيث المضامين والرموز والصور، بعد ظهور الإسلام - لم يحظ كما ينبغي أن يحظى به بحث وتحقيق قديم ومرموق.

أهمية الأدب المقارن وفائدته

في رأي محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، لقيامه ببيان علائق التأثير والتأثر، يزيد في إغناء الأدب العالمي بالإضافة إلى أنه يساعد عوامل التقدم والزهو لتعريف أدق ومقارنة أبعاد أصالة الآداب الوطنية. هنالك قيمة مهمة أخرى للأدب المقارن وهو النظرة العميقة والكشف عن طبيعة البحث عن الجديد والاتجاهات

الأدبي لقوم وانعكاسه في أدب قوم آخر. إن ما يتطلع اليه الباحث هو الطريقة التي يتصرف بها كل قوم في تناول الأثر الذي يقتبسه من الآخرين^(٤). إن على الباحث في الأدب المقارن أن يكتشف مدى نفوذ أي أثر وتأثيره في آثار أدباء الأقوام الأخرى. يرى أحد الباحثين أن محور البحث في الأدب المقارن هو بيان مجاري الآداب العالمية، وعلاقات الآداب القومية والوطنية معها، وأن دوام تلك العلائق منوط بمدى الاستعداد على التقبل، مما يؤدي إلى إثراء الأدب العالمي، أو عن طريق هذا التقبل، يهيء عوامل تقدمه ورفعته^(٥).

يقول الغنيمي عن أبعاده واتساعه: «إن الأدب المقارن يقوم بتقويم الأثر الأدبي من حيث فنه وجدة أفكاره، والظروف التاريخية والاجتماعية التي أدت إلى ظهور ذلك الأثر، بمثلما أنه يبحث عن العلاقات الخارجية في الاقتصاد السياسي والتاريخ... وأنواع العوامل المؤثرة والأحداث الإجبارية أو الاختيارية فيما وراء الحدود».

أبو حيان التوحيدي يقول في «البصائر والذخائر» «على الرغم من اختلاف ألسنة الأمم فإن الحكمة الإنسانية المشتركة تخص جميع أمم الأرض»^(٦).

طاغور، شاعر الهند الكبير، قال في سنة ١٩٠٨: «رأيي في الأدب المقارن هو أن الآداب المترامية ليست مجرد مجموعة من الآثار الأدبية ومن الأدباء. إن علينا أن نحرر أنفسنا من هذه الإقليمية الضيقة. علينا أن ننظر إلى الأديب على اعتبار أنه «كل»، وأن هذا «الكل» جزء من عالم خلق الفكر الإنساني، وأن نتأمل في روح العالم وفكره من خلال الأدب العالمي ومختلف الظاهرات»^(٧).

م. ف. غويارد، صاحب كتاب «الأدب المقارن» يقول، «إن الأدب المقارن ليس مجرد وضع أثرين أو عدة آثار أدبية من مختلف الأمم والدول على طاولة واحدة. فمثلاً مقارنة آثار شاعرين كبيرين من بلدين مختلفين إنما

والفارسي، وقصص الأنبياء في (كليات شمس)، الأمثال السائرة المشتركة في الأدبين العربي والفارسي، ومعاجم الأساطير والإشارات القصصية في الأدب الفارسي، يمكن أن تضاف إلى ذلك. ومن جهة أخرى نرى الأدبين العربي والفارسي متشابكان تشابكاً لا يمكن معه العثور على أي شارح أو مصحح أو محقق نص عربي أو فارسي لا يرجع في بحثه إلى المصادر الأصلية، كالقرآن والحديث والمثل والأمثال في الأدب العربي القديم بحيث يقدم بحثاً علمياً وشرحاً دقيقاً لأي نص أدبي.

ضرورة هذه المقالة وهدفها

إن بيان الرموز وتعريف كيفية تشكلها ومراحل تطورها وتكاملها ومعرفة مصادرها في الفرعين المشرقيين، الأدبين العربي والفارسي بعد ظهور الإسلام، يعتبر واحداً من أفضل الطرق وأكثرها فنية لمعرفة العلاقات والقرابة الموجودة بين هذين الأدبين من وجهة نظر النقد الأدبي المقارن، ولكن الذي يؤسف له أن مكان بحث ضروري كهذا خال في النقد المعاصر. إن هذه المقالة، على الرغم من قصورها، ترمي إلى الإجابة عن هذا السؤال. بيان هذه الرموز وكيفية تطورها على امتداد التاريخ، وعلى الأخص في العصر الحاضر، يكون عوناً لا يقدر على تفتح النقد الأدبي، وعلى إيجاد المزيد من التقارب بين هذين الأدبين.

تتضح أهمية الموضوع أكثر إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار السعة الخارقة للعادة للرموز بصفتها منشأ الكثير من الصور الأدبية. وبالنظر لتعدد أبعادها ولتضمنها معاني متعددة مبهمة، فإنها ليست منشأ صياغة الصور الأدبية فحسب، بل تسبغ على بناء الرواية والقصة الأدبية لوناً من الجاذبية الخاصة. لذلك فإن لهذه الأمثلة الرمزية دوراً أساساً في إظهار الجوهر الفني في النصوص الأدبية وتوكيدها. ويمكن القول بأن

البديعية في الآداب الوطنية والعالمية. يؤكد الغنيمي، من جهة أخرى، أن أهمية الأدب المقارن لا تظهر إلا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الأدب المقارن دعامة من دعائم النقد الأدبي الحديث، وأن الإطلاع عليه لازم لكل ناقد أدبي، لأن أصول النقد الأدبي الحديث ليست سوى ثمار الدراسات والمقارنات العميقة. إن هذه الدراسات هي التي تعلمنا أسلوب المتابعة في سير الأدب العالمي، وتكرار الحقائق الأدبية والفنية والإنسانية، وكيفية التعاون بين الآداب العالمية. وهكذا يؤثر الأدب المقارن في النقد الأدبي^(١٣). إنه يعتقد أن الأدب المقارن يحظى بمكانة مرموقة ويوطد جوانب النهضة الفكرية المشتركة بين الناس والظواهر المتنوعة^(١٤).

الأستاذ زرين كوب يقول: فائدة الأدب المقارن هو المعرفة الأسهل للعلل الواقعية للتغيير في أبعاد الأساليب الأدبية المختلفة^(١٥).

في هذا البحث يجري السعي فقط لمقارنة كيفية تكوين عدد من الرموز المهمة وسير تطورها في هذين الأدبين الغنيين الثريين، لكي يمكن تمهيد الطريق للباحثين الآخرين للمقارنة بين أنواع الصور والتراكيب الحاصلة من تلك الرموز.

تعرف أصول الرموز ومنابعها في النصوص الأدبية ودراسة مسيرتها التطورية يعتبر من أهم أسس النقد الأدبي. وفي الوقت نفسه تعتبر مقايضة هذا التطور في الأدبين العربي والفارسي معرفة جديدة لأحد أهم مباحث النقد المقارن بين هذين الأدبين، ولهذا قام عدد من العلماء من إيران ومن الدول العربية بالبحث عن المنابع المشتركة في نصوص الجانبين.

بالإضافة إلى المصادر التي سبق ذكرها، فإن مساعي الأستاذ فيروز انفر في مؤلفات مثل: مصادر قصص (مثنوي) ورموزه، أحاديث (مثنوي)، وأبحاث حول المضامين المشتركة في الأدبين العربي

يمكن القول: إن الشعراء والأدباء كانوا أشبه بصيادين يلقون شباكهم في بحر واحد لصيد المعاني والصور^(٢٠).

أن تغيير النثر العربي البسيط إلى نثر فني في القرن الرابع كان حصيلة المساعي العلمية لعدد من الأدباء الفرس الذين كتبوا بالعربية، مثل: صاحب بن عبّاد، وابن العميد، وأبي بكر الخوارزمي، وبدیع الزمان، وغيرهم.

وكمثل الشعراء ذي اللسانين، مثل بدیع الزمان الهمداني صاحب المقامات المشهورة والذي ذكره الثعالبي في كتابه «خاص الخاص» طبع مصر، وكذلك ذكره البيهقي في «تاريخ بيهق»، كل هذا ينبئ عن التبادل الواسع بين الأدبين الفارسي والعربي.

بعض الأمثلة لإثبات ما سبق

بالإضافة إلى أنواع إقتباسات الأدب الفارسي من مختلف النصوص العربية كالقرآن الكريم^(٢١). والأحاديث الشريفة^(٢٢)، ونهج البلاغة^(٢٣)، والأمثال السائرة، والقوالب الشعرية ومضامينها^(٢٤) فإننا نجد الكثير عن عناصر الأدب والثقافة قد تبودلت بين الأدبين^(٢٥). وعلى حد قول أحد الباحثين، إن الاستعداد الثقافي الفارسي باتصاله بالمصادر المعنوية الإسلامية قد ازداد ثراءً، وواجه عدداً لا يحصى من القصص والروايات، وظهرت نتيجة ذلك في تفاسير القرآن الكريم، وساحة العرفان الفسيحة، والأدب الاجتماعي المتنوع ووجد الفرس هويتهم المعنوية في الإسلام وراحوا يدافعون عنه إيماناً به، وكانت هوية جديدة تلك التي عثروا عليها... وكان حسن التركيب بين الأساطير الفارسية والقصص والأفكار الإسلامية من الجمال بحيث لا يمكن أن ينفصلا. من ذلك الروايات الخاصة بكيومرث وآدم، زردشت وإبراهيم، جمشيد وسليمان، كيكاووس ونمرود، ذو القرنين والاسكندر^(٢٦)، فهي

مدى تمكن كل أسلوب ومدرسة أدبية في أي مرحلة تاريخية في أي بلد من البلدان من القوة والصدق منوط، إلى حد كبير، بما تملكه تلك الآداب من عناصر صنع الرموز الأدبية.

توأمية تغير الأدبين في الإسلام

وتزامن ظهور رموزهما ومضامينهما

على حد تعبير الدكتور شهيدى: «اللغتان الفارسية والعربية وآدابهما توأمان طبعاً»^(١٦). ويقول عبد الحسين زرين كوب: «إن فهم أدبنا القديم ونقده بصورة دقيقة، بعد ظهور الإسلام، غير ممكن من دون اعتبار المناسبات والعلائق بين الأدبين العربي والفارسي»^(١٧). إن ما نفهمه من تاريخ الأدبين الفارسي والعربي بعد ظهور الإسلام هو أن التعاطي وتبادل العناصر المعنوية والثقافية بينهما، من حيث وجهة نظر الأدب المقارن، على درجة من العمق بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

إن أكثر المشتركات بين العرب والفرس جاء من التوافق الروحي والفكري، وهذا ما يمكن أن ينظر إليه على أنه رمز لاتحاد روحي باطني. وعلى رأي مولوي: الروح مع العلم والعقل صديق

لا مع العرب ولا الترك رفيق

أحد الأدباء الذين أمضوا عمراً في البحث والدرس لاكتشاف المشتركات بين الأدبين الفارسي والعربي يعتقد: «إن تشابه المضامين، بل إن إرادة الحقائق الإنسانية الخالدة والإستغراق في سدئ المعنى ولحمته هما المسبب الأصلي الأساس، مما يؤدي إلى حسن التعبير ولطف الكلام»^(١٨).

ثم إن «الجو التعليمي الواحد وتشابه النصوص وأساليب الدراسة ومطالعات الشعراء والأدباء السابقة... في الواقع يمكن القول: إن ذلك كان بمثابة منابع واحدة لإرواء عطش المعلمين»^(١٩). في الحقيقة

متشابهة تشابكاً لا يمكن فصل بعضها عن بعض. عدد من هذه المبادلات يعود إلى عناصر البطولة والبنية القصصية، من ذلك انتقال حكايات وامق وعذراء، ليلي ومجنون، رباب واسماء - ومنها بلغة منوهر ولامعي وسعدي^(٢٧). أما من حيث فنون الأدب، وخاصة البلاغة، فإن الأدب المستلهم من القرآن كان له تأثير كبير في الأدب الفارسي^(٢٨).

من الطبيعي، على كل حال، أن ينتقل الأدب العربي، بصفته لغة العالم الإسلامي الأولى، إلى ميدان الأدب الفارسي المتعطش إلى حقيقة الإسلام، وذلك لأنها كانت لغة النبي ولغة الذي دان به الفرس، ولعل الفرس كانوا أشد تعطشاً من سائر الأقوام المسلمة إلى استيعاب اللغة العربية واقتباس المعاني الإسلامية منها. إن دوافع الفرس في إعلاء شأن الإسلام وازدهار اللغة العربية أدت من جهة أخرى إلى دعم اللغة الفارسية والأدب الفارسي. وهذا الدعم - سواء من حيث انتقال المضامين والعناصر والبناء القصصي، وكذلك من حيث بعد فنون الكتابة وغيرها - كان سبباً في مبادلات لافتة للنظر مع الأدب العربي، ولم يمض وقت طويل حتى أصبحت اللغة الفارسية اللغة الثانية في العالم الإسلامي^(٢٩)، حتى أن شعراء من أصل فارسي أنشدوا شعراً عربياً رائعاً أدبياً، إضافة إلى إبداعات كبار الأدباء والصوفيين العربية، إلى تطور هذه اللغة وتناميها. من بين هؤلاء يمكن الإشارة إلى أبي نؤاس، وأبي العتاهية بن اسماعيل بن القاسم. هنا لا بد من القول بأننا لا نقصد تفضيل أدب على أدب، بل إن الدراسة المقارنة تفرض علينا أن ندرس جميع ألوان تبادل العطاء الفكري والثقافي وآثاره المتبادلة. وكما قال أحد الأدباء: «إن أكثر تبادل في الأخذ والعطاء بين الأمم المسلمة في الميدان الثقافي والمعنوي كان بين اللغتين العربية والفارسية»^(٣٠). إن الخدمات الفارسية المتنوعة على

مختلف الصُّعد زادت من إيجاد ثقة المسلمين العرب بالفرس، كما يفصله تفصيلاً الاستاذ الشهيد مطهري في كتابه «خدمات متقابل اسلام وايران»: سك المسكوكات، واستعمال الرياضيات في المحاسبات الديوانية، والتشكيلات الادارية وغير ذلك من أمثلة تلك الخدمات^(٣١).

في القرنين الثالث والرابع، أي عندما كان الشعر الفارسي قد وصل إلى مرحلة البلوغ والنضج، كانت الثقافة الإسلامية النابعة من القرآن والحديث قد مدت جذورها في كل أرجاء ايران تقريباً بعمق وعظمة، منسجمة مع طبع الفارسي وروحه في الإتجاه والتوجه واللون والرائحة، وخلال امتداد تلك الجذور والثقافة الإسلامية، اتسع انتشار اللغة العربية التي كانت لغة القرآن والإسلام، خاصة عن طريق المكتب والمدرسة والمسجد والديوان والبلاط، كانت الكتب تكتب بهذه اللغة. كانت الدروس تلقى بهذه اللغة وتتعلم بها، بل لقد سادت اللغة العربية حتى في الأسواق والأزقة. كما أن الإهتمام بالقرآن وقراءته، سواء للرغبة أو لتعلم المعنى ونقل مفاهيمه، أصبح علماً قائماً بذاته ومصدراً لعدد من العلوم البلاغية والتاريخية وفروع أخرى.

يعتقد أحد الأدباء أن هناك دلائل عديدة تؤكد أن الشعر الفارسي قد تأثر بالأدب العربي وبالمعارف الإسلامية:

١ - وضع الشعر في خدمة الإعلام الديني.

٢ - الشعر في قالب الوعظ والأخلاق.

٣ - اتخاذ الشعر مجالاً لتجلي العرفان والتصوف^(٣٢).

الثعالبي، صاحب يتيمة الدهر، يقول إن أبا الفضل السكري المروزي كان ينظم الأمثال الفارسية في الشعر العربي. من ذلك قوله:

من لم يكن في بيته طعام

فحالته في محفل مضام

وأمثلة كثيرة أخرى^(٣٣). وشعراء بخاري المتكلمون بالعربية نقلوا المعاني الفارسية إلى العربية، مثل شعر الشجري:

وإن شئت تعلم في الآداب منزلتي

وإنني قد عداني العز والنعم

فالطرف والسيف والوافاق تشهد لي

والعود والنرد والشطرنج والقلم^(٣٤)

وهذان البيتان، كما يقول الثعالبي، مأخوذان من

شعر اغاجي البخاري:

أي أنكه نداری خبری از هنرم

خواهی که بدانی که نیم نعمت پرورد

آب آر وکمند وکتاب آر وکمان آر

شعر وقلم وبربط وشطرنج ومی نرد

إلا أن هذا التبادل كان على درجة من التسرع بحيث يخيل للمرء أن اغاجي قد استلهم معانيه من المتنبي في قوله:

الخييل والليل والبيداء تعرفني

والحرب والضرب والقرطاس والقلم

وهناك أمثلة استعار فيها أبو الحسن أحمد المؤمل من رودكي بعض معانيه^(٣٥). ولمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى مختصر البلدان، والأغاني لأبي الفرج الاصفهاني، وبلوغ الادب للألوسي وغيرها.

لعل استلهم الشعراء والأدباء الفرس من المتنبي، بالقياس إلى سائر الشعراء الناطقين بالعربية، كان أكثر وأشهر. هذا سعدي يقول:

تشبيهه روی تونکنم من به آفتاب

کاین مدح آفتاب نه تعظیم شأن توست

وكان المتنبي قد قال:

كفافتك ودخول الكاف منقصة

كالشمس قلت وما للشمس أمثال^(٣٦)

وثمة مواضع أخرى كثيرة اقتبس فيها العنصري وغيره، كالمفهوم الذي اقتبسه رودكي من أبي نؤاس^(٣٧).

يتضح من تاريخ الأدب الفارسي وتاريخ ظهور الرموز والمثل وتطورها الأدبي في الأدبين العربي والفارسي في الإسلام أن هذين الأدبين، في نظرة إجمالية، قد تطورا وتكاملا جنباً إلى جنب، وأن ذلك قد تضاعف خاصة بعد انتشار الأدب الصوفي. بهذا الخصوص يقول مؤلف كتاب «رمز وداستانهای رمزی در ادب فارسی»: «في الثقافة الإسلامية ظهر الرمز مع القرآن.. وقبول المعنى الباطني للقرآن كان منطقياً حتى أنهما في النهاية استوعبا التيارات الفكرية، وخاصة العرفانية (النظرة الرمزية)، بشكل ما. كان المتصوفة يرون النقل عاجزاً عن إيجاد اليقين. ولم يمض وقت طويل حتى ظهر، إلى جانب التيار الصوفي الحاد لأمثال بایزید، الحلاج، شبلي، الخاقاني، احمد الغزالي، عين القضاة، وغيرهم، تيار معتدل أوجد الإنسجام بين النقل والعقل بالجهود التي بذلها المتصوفة المعتدلون والمتشرعون، والذي بدأه جنيد والمحاسبي، وحمل ثماره على أيدي أشخاص مثل أبي طالب المكي، وأبي نصر السراج، وأبي بكر الكلاباذي، والمستملي البخاري، وأيده بشوق أبو حامد الغزالي، وعثر علم القلب على مقامه الرفيع»^(٣٨).

بدراسة تاريخ الفكر والأدب ندرك أن ذيول التغييرات التي نجمت عن مؤلفات العلماء المذكورين لم تقتصر على الأدب الفارسي فحسب، بل ظهرت خلال الفترة نفسها تغيرات مشابهة في الأدب العربي أيضاً. ثم إن الذين ألفوا في العرفان، وخاصة عظماء مثل مولوي، كانوا تحت تأثير القرآن الكريم والأحاديث

في شاهنامه فردوسي، وفي كثير غيرها من قصص الأدب الفارسي على امتداد التاريخ، أي إنه خلق رموزاً بنائية بحيث إنه حتى في العصر الحاضر أثر تأثيراً عميقاً في إحدى أشهر الروايات الحديثة (انظر رواية سووشون بقلم الدكتورة ياسمين دانشور التي تقول إن أحب بطل وشخصية روائية في روايتها يسمى يوسف).

ثلاثة منابع للرموز في الأدبين العربي والفارسي

﴿يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^(٤٣).

يتبين من الدراسات أن المصدر المشترك للرمز في الأدبين الفارسي والعربي يضم ثلاث مجموعات من منابع.

المجموعة الأولى

كلام الله وسنة المعصومين عليه السلام، أي القرآن الكريم والحديث الشريف يقول الدكتور شهيد: «الأدب العربي، على امتداد أربعة عشر قرناً بعد ظهور الإسلام، كان أدباً أثمر بتأثير القرآن والحديث، واتسع بمساعي الأدباء والشعراء وتكامل. كذلك على امتداد اثني عشر قرناً من الأدب الفارسي (الدري)... نحو ألف وخمسين ديواناً فارسياً مطبوعاً، وأكثر من ثلاثة أضعاف ذلك من الدواوين الفارسية غير المطبوعة، إلى جانب كمية كبيرة من الكتابات النثرية. كلها استقت من القرآن والحديث الشريف.

في العالم الإسلامي لا تعرف سوى مصدرين جلبا اهتمام الأدبين العربي والفارسي. الأول كلام الله، القرآن، والآخر كلام عبد الله، أي الحديث الشريف ونهج البلاغة (بالطبع قيمة هذين المصدرين ومدى الاستفادة منهما مختلفان تماماً، بمثلما هناك اختلاف بين الاستفادة من الحديث ومن الشعراء والأدباء القدامى، كما أن التأثير بكلام الله يختلف عن التأثير بغير كلام الله

الشريفة إلى درجة أنه لم يمكن الإعراب عن أي مفهوم أو معنى شعري من دون الإغتراف من النبع الفياض في القرآن والحديث، إذ لم يكن ذلك متصوراً. يقول زرین كوب: «إن انعكاس الآيات والحديث إلى هذا الحد في مثنوي والمجالس السبعة وفيه ما فيه يحكي عن استغراق ذهن القائل في التعاليم الإلهية والسنة والسيرة النبوية... ولعل أكثر الأحاديث التي استلقت نظر مولوي مأخوذ من روايات عامة الصوفية. إن مجرد انتساب نص الحديث إلى تقريرات رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسبغ على كلام الصوفية - بصفتهم يمثلون الإنسان الكامل - لوناً من الحسم واليقين.

هذه الحقيقة تصدق أيضاً على كبار الأدباء والعارفين الذين أوجدوا الأدب العربي. إلا أن ما يتعلق بالنقد والجمال الأدبي الذي ينبغي أن يكون موضع عناية أكبر والذي لم يحظ في النقد الفارسي والعربي اليوم كما ينبغي، هو الرموز المشتركة بين الأدبين، وتستبين أهمية هذا الأمر إذا ما اعتقدنا بأن الرموز في أي نص أدبي تمثل أسمى تجل للفن وأرفع مرحلة تكامل في الأسلوب الأدبي، وأحد أهم موازين بقاء ادب أي أمة وتفتحها هو قدرة أدبائها على صنع الرموز وتجليات جمال الرمزية في كتاباتهم.

اختلاف الرموز البيانية وظهورها

في الأدبين الفارسي والعربي

الرمز يختلف كل الاختلاف عن التشبيه والاستعارة والكناية^(٣٩). كما أن له وجوهاً متميزة كثيرة عن التمثيل^(٤٠). لذلك، لتعرف المسألة تعرفاً أفضل في هذه المقالة ينبغي دراسة أنواع الرموز، البنائية منها والتصويرية والعامة والخاصة وغيرها^(٤١). مثلاً يوسف عليه السلام، بصفته رمز النفس المطمئنة (الرمز التصويري)^(٤٢)، لم يكن مؤثراً في الخلق فحسب، بل كان له تأثير عميق في البناء الشكلي لحكاية سياوش

اختلاف الارض عن السماء».

في موضع آخر يقول الأستاذ شهيدى: «جميع أدباء العرب والفرس يفخرون بكلام الإمام علي عليه السلام ويعلنون أنهم قد استفادوا من معين كلام الإمام علي عليه السلام».

عبد الحميد الكاتب، الذي كان يعتبر أبا الكتابة وفنونها، كان في القرن الثاني يقول: لقد حفظت سبعين خطبة من خطب هذا الأصل حتى جرى قلمي بالكتابة. ينبغي أن نتذكر أن هذا قيل على عهد الأمويين. أي يوم كانت الحكومة تسعى جاهدة لمحو ذكر فضائل آل محمد صلى الله عليه وآله وأيام مروان أي أمير عبد الحميد الكاتب، والعدو للدود لآل علي عليه السلام. والكاتب، على الرغم من الجو السياسي الخانق وشدة الضغط عليه، يصرح قائلاً إنه أصبح كاتباً بتأثير خطب الإمام علي عليه السلام.

«وهذا ابن نباته، كاتب آل حمدان، يقول: حفظت فصلاً من كلام علي بن أبي طالب عليه السلام حتى استطعت أن أتعلم فن الكتابة، في الأدب الفارسي أيضاً، على الرغم من أن الشعراء الفرس، حتى القرن السابع، لم يكونوا يميلون للتشيع - باستثناء بعضهم من أمثال الكساني وناصر خسرو - مع ذلك فقد تأثروا كثيراً بكلام المولى علي عليه السلام» (٥٤).

المجموعة الثانية

النصوص العرفانية:

كتابة هذه النصوص بالعربية كانت مقدمة على النصوص الفارسية. يمكن الإشارة إلى آثار الصوفية ومدرسة البصرة والعراق، مثل أعمال الحلاج واللمع سراج الطوسي وقوت القلوب، وأبي طالب المكي، والرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري، والتي كانت قد كتبت قبل أعمال مثل كشف المحجوب للهجويري، ومصباح الهداية لعز الدين محمود الكاشاني. وفي الأدوار التالية لآحياء العلوم للغزالي، والفتوحات المكية

لابن العربي وشعر ابن الفارض.

المجموعة الثالثة

وتشمل أدب النثر والنظم السائد سواء لما قبل الإسلام ولما بعد ظهوره، إذ يمكن الإشارة إلى عدد كبير من الأدباء والشعراء ضمن هذه المجموعة.

طرق معرفة الرموز المشتركة في الأدبين

طرق العثور على المجاري الكلامية لهذه المجموعات الثلاث، سواء في الأدب الفارسي أو الأدب العربي، مختلفة، أي إن هذه الرموز لم تدخل إلى اللغتين بأسلوب واحد.

فالمجموعة الأولى، مثلاً، لجأت إلى أساليب مختلفة كالتلميح، والاقتباس، والدرج، والحل، والإشارة، والتأويل، والتفسير، والتوضيح، والنقل، والتصوير الفني، وأخذ المضمون وأنواع أخرى من الانعكاسات (٥٥) كما أن أساليب الاستفادة والانعكاس في النصوص الأدبية والفنية الخالصة تختلف عنها في النصوص التاريخية (٥٦) والأخلاقية والتعليمية. في المجموعة الثانية الشاملة للنصوص الحكمية والعرفانية والصوفية طرق انعكاسها متميزة تتطلب بحثاً خاصاً قائماً بذاته. يعني هذا أن النصوص الحكمية والعرفانية عموماً تختلف أيضاً في كيفية أخذها وتأويلاتها. في المجموعة الأولى كان النقل والاقتباس في النصوص الأدبية المحض يتخذان صوراً فنية، وكان الشعراء العرب والفرس يقومون أحياناً، مشتركين أو متساوقين باستلهم بعض آيات القرآن الكريم أو اقتبسوا منه في شعرهم، فالخاقاني، مثلاً يقول:

چه شودگر نشیند أهل ادب

زیر دست کسی که بی ادب است

قل هو الله أحد باچنین عظمت

زیر تبت یسدا ابی لهب است

والشاعر العربي يقول:

لها غرة وإن تقدم الجاهل في
النادي على ذوي العلوم والأدب
قل هو الله أتى مؤخراً
بالذكر عن تبت يدا أبي لهب^(٤٧)

المجموعة الثانية: جميع الظاهرات عموماً ترسم بصورة أساس^(٤٨)، ويظهر وجودها وكمائاتها وعناصرها ظهوراً رمزياً على الأغلب^(٤٩).

المجموعة الثالثة: يكون التأثير الفني، عموماً، في ميدان التصوير بشكل مباشر بدون تأويل، ولكن في تاريخ الطبري الكبير (وفي مختاراته في تاريخ البلعمي)^(٥٠) نجد تأويلات تتجلى في ما يخص خلق الإنسان^(٥١) ومصير ابنائه بالتفصيل^(٥٢). في هذه المجموعة نرى نصوصاً تاريخية مثل «تاريخ جهانگشای» للجويي، و«تاريخ وصاف» و«ذره نادره» وهناك شواهد وأمثلة عربية كثيرة.

ولابد أن نذكر هنا بعض الفنون ومقتضى اختبار الأمثال عند سعدي لقول الشعر العربي، بما فيهم سعدي نفسه.

إن قصصاً ومنظومات مثل ليلي ومجنون تتكرر بصيغ مختلفة بالعربية والفارسية، وهذه واحدة من نتائج تلك التبادلات^(٥٣).

ثمة قصص مهمة مثل «مرزبان نايه» المشحونة بالأمثلة والشواهد الشعرية العربية يمكن احتسابها على هذه الجماعة، وإلى جانب ذلك توجد الكتب المترجمة من العربية إلى الفارسية، مثل كليلة ودمنة وغيره.

بالإضافة إلى هذه المجموعات الثلاث، لابد من الإشارة إلى مجموعة أخرى من الرموز ظلت خافية بين طيات الكتب بسبب خصوصيتها الغامضة، وهي، على الرغم من أنها ليس لها وجه مشترك في العربية والفارسية، لها مفهوم مشابهة واحدة، مثلاً، سودابة في

الشاهنامه تحمل المفهوم والدور نفسه الذي تلعبه زليخا في القرآن الكريم، وإن دور الضحاك في الشاهنامه يماثل شخصية فرعون في القرآن المجيد، كما أن حكاية فريدون تتداعى مع موسى عليه السلام. فمن حيث الرمزية لا يتشابه طرفاها فحسب، بل إن تنظيم الرموز في الشاهنامه ينطبق تماماً على شرح حال الطرف الآخر في القرآن الكريم^(٥٤).

نشير هنا إلى عدد من الرموز المهمة ذات المصدر المشترك (ومعظمها من القرآن والحديث):

١- السماء

كلمة سماء وسموات وردتا نحو ١٩ مرة في القرآن الكريم، وهما في الآيات ٧ من سورة الرحمن، و٧ و ٩ و ٣٨ من سورة ق، و ١٢ من سورة فصلت، و ٣٠ من سورة البقرة، و ٤ من سورة الشورى، و ١٦ و ١٧ من سورة الرعد، وهي تصطبغ بصبغة رمزية.

السماء، من حيث الرمزية، تمثل، في الأدب العربي والفارسي، وخاصة في النصوص العرفانية والحكمية، عالم الغيب ولها قداستها. هذه النظرة إلى السماء نجدها في كتابات إخوان الصفا، ومشكاة الأنوار للغزالي^(٥٥)، وكتابات مولوي وغيرهم، وغدت رائجة. رأي أبي العلاء العفيفي في ذلك يجلب الانتباه، فهو يقول: «إن نظرية الغزالي عن الطبيعة القائمة على أساس فرض التوازي والإنسجام الكامل بين عالم الشهادة وعالم الغيب، مع العالم الجسماني والعالم الروحي، وما من شيء في هذا العالم إلا وهو رمز ومثال لعالم الملكوت^(٥٦). أي شيء في الشعر والنثر الفارسي والعربي أجمع من السماء كرمز لعالم الغيب والملكوت - ذلك الأدب المستلهم من مبادئ القرآن، والمزين بلباس العرفان، لأن القرآن والعرفان كانا هنا معين هذا الرمز. لذلك فإن خلق هذه النصوص في الأدبين العربي والفارسي تحقق قدماً بقدماً، وكان لهذان الأدبان يحملان فكرة الرمزية كتقفاً

لكتف.

٢- جبل الطور

جبل الطور، لظهوره في حكاية موسى عليه السلام، دخل في حوزة الأدب الإسلامي، وبظهور الأدب العرفاني اتخذ معنى رمزياً. في المفهوم الرمزي هو محل تجلي الله تعالى ورمز ظهور الحقيقة، وارتبط بالفاظ مثل الوادي والجبل والصحراء، ولما تجد نصاً عرفانياً لم يستعمل الطور بمفهومه الرمزي.

في القرآن الكريم ورد اسم الطور ٩ مرات (٥٧)، منها في سورة مريم، الآية ٥٢. بصفته محل تجلي الله تعالى حيث كلم الله موسى عليه السلام. ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ...﴾ وفي سورة طه الآية ٢٨٠ فيعتبره محل اللقاء مع موسى: ﴿وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوى...﴾ وفي سورة القصص الآية ٢٩: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَاراً﴾، ثم بعد ذلك يقول: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَامُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (٥٨) والنار هنا محل تجلي الله.

٣- منى:

ظهرت هذه الكلمة لأول مرة في الأدبين العربي والفارسي عن طريق معين الوحي، القرآن الكريم، وهي محل أحب إثارة عشقي. وأجمل مظهر لتجلي عبادة الله، وأسمى لحظة لترك علائق الإنسان بإزاء الله تعالى، وهو المكان الذي أثبت فيه إبراهيم عليه السلام - الذي أمضى عمراً في انتظار خلف - عبوديته وصبره ورضاه بإزاء المعشوق الأزلي، بأخذ ابنه وثمره عمره إلى المذبح قرباناً للحبيب (٥٩).

وعلى ما نعلم، إن الله رأى في نيته تلك إخلاص العاشق النصوح، فوضع امامه تقديراً آخر. إن خلوص

إبراهيم عليه السلام لم يخلق ثقافة إنسانية عظيمة فحسب، بل كان ملهماً للشعراء والأدباء العظام من العرب والفرس. فإذا ما تجاوزنا المستلهمين القدامى. فإننا نضرب مثلاً بشاعر معاصر. يقول قيصر أمين بور، أحد مشاهير الشعراء الفرس المعاصرين:

في ذكرى منطلق أضاحي مني لنخس ناي غفلتنا
بخنجر (٦٠)

وقول حسن الحسيني:

نحبك أيها الرجل
أصالة لبيك القاني بحلق اسماعيل
بحد سيف الرسالة الحاد
آه ايا من وجدت بالتمني
طريقك الى حريم منى (٦١).

٤- المطر

المطر أيضاً، بتأثير من القرآن الكريم، أصبح رمزاً للرحمة الإلهية في الأدبين العربي والفارسي، وهو أكثر ما يصدق في العرفانيات، يقول مولوي:

قالت صديقة: يازبدة الوجود

ما كانت حكمة أقطار اليوم يا ترى؟

هل هي من أقطار الرحمة أم

هي تهديد وغضب من رؤية الكبرياء؟

والمطر في نظر بعض الشعراء يغسل الغبار عن النفس ويذوده عنها، وهو مظهر للجمال والخلق والطراوة.

يقول سهراب سپهرى:

يجب غلق المظلات

لابد من الوقوف تحت المطر

الفكر خاطرة يجب وضعها تحت المطر

الصديق يجب أن تراه تحت المطر

الحب يجب أن تبحث عنه تحت المطر (٦٢).

٥- الجبل

اتخذ الجبل مفهوم الرمزية المشتركة من وجوه عدة في الأدبين العربي والفارسي. كان مطلق الجبل، في الأدبين العربي والفارسي يرمز الى الثبات والمقاومة، كلما كان الجبل والصحراء والقفر مظاهر للوعي والانتباه الفردي، وكانت أحياناً رموزاً لمهالك السلوك، وهذا المفهوم الأخير الذي ينسجم بعض الشيء مع المفهوم القدسي ويعتبر رمزاً أعمق انسجماً مع القرآن وسيرة الأنبياء، لم يدخل الأدبين العربي والفارسي، إذ غالباً ما نرى الجبل مكاناً لتعبد رسول الله ومناجاته، كما أنه بعث من الجبل أيضاً.

إن لمشاهد العبودية الخالصة، وخاصة في نجوى موسى ﷺ ومناجاته، في الجبل، انعكاسات أكثر في القرآن الكريم، واتخذت في الأدب العرفاني لوناً وصبغة أخص. وفي «منطق الطير» للعطار نقراً:

الجبال النارية كثيرة في الطريق
وهذا العمل لا يتأتى من كل فرد^(٦٣)

يقول تقي پور نامداریان عن معنى الجبل الرمزي في العرفانيات: «إن الخروج من كل فلك أو جبل يشير في الواقع الى تحرر النفس الناطقة وخروجها من كل فلك باطني يعيق النفس الناطقة في مسيرة العالم العلوي وحقيقة ذاتها»^(٦٤).

٦- القفص

الحبس، والجسد، والسجن، لكونها تستقي من منبع الاحاديث الشريفة ومن الادب العرفاني، دخلت الادبين العربي والفارسي، وأفضل شاهد على ذلك هو الحديث الشريف «الدنيا سجن المؤمن». يقول مولوي:
أنا طائر ملكوتي، لا من عالم التراب
صنعوا من جسدي قفصاً لبضعة أيام^(٦٥)
ويقول في المثنوي أيضاً:

الجسد قفص الشكل، فصار شوكة الروح

في جنب الداخلين والخارجين^(٦٦)

٧- الشجرة

على الرغم من أن الشجرة ترد بشكل متناثر في الادبين العربي والفارسي قبل الإسلام في صور أدبية، ولكنها صور في الاستعارة والتشبيه والتمثيل، وليست رمزية (سبق القول بأن الصور الرمزية تختلف عن الصور التشبيهية والتمثيلية)^(٦٧). إلا أن تجليات الصور المختلفة القرآنية. جعلت من الشجرة مفهوماً رمزياً في الادبين العربي والفارسي. الشجرة مظهر للتفتح والاثمار والحرية، خاصة شجرة السدر بصفقتها رمزاً للاستقامة والحرية.

في سورة النور، الآية ٣٦، حيث ترد «الشجرة المباركة» في ﴿الله نور السماوات والأرض...﴾ وكلها ذات دلالات رمزية. وفي سورة ابراهيم الآية ١٤^(٦٨)، يتكرر هذا المفهوم الرمزي.

هذا المفهوم نابع من المعين القرآني وقد تجلى في الادبين العربي والفارسي قديماً في مظاهر كثيرة. ولكنه قد يكون أكثر تجلياً في الادب الفارسي المعاصر. قصيدة الموسوي الكرماوردي المشهورة جداً، بعنوان «أحب الاشجار» تمتاز بمكانة خاصة لما فيها من المفهوم الرمزي المذكور. وهذا الرمز مشهور في الادب العالمية. ميرزا الباده يقول: «الشجر» يعطي مفهوم الحياة الخالدة التي لا موت فيها، ويساوي الحقيقة^(٦٩)

٨- العنقاء

جاء في «جمع الأمثال للميداني»: «أغرب من عنقاء مُعَرَّب» و«حُلِّقَتْ به عنقاء مُعَرَّب»^(٧٠). المفهوم الرمزي للعنقاء هو نفسه الذي يستعمل في الادب الفارسي باسم «سيمرغ» ويمتزج معها. إن دور هذا الرمز من السعة

ذلك الذئب بذاك القبح بالجهل والنسيان
أصبح يوسف الكنعاني، وليكن ما يكون
فرعون، بتلك الصلابة وتلك التعاسة
أصبح موسى بن عمران، وليكن ما يكون^(٧٥)
وفي المثنوي يقول:

ذئب مفترس تلك النفس السيئة اليقين
فلَمْ تلقي باللوم على كل قرين؟
القرآن كله شرح لخبط النفوس
انظر في المصحف، أين تدور عينك؟^(٧٦)

١٠- الخمر والشراب

المنبع الاصلي للمفاهيم المعنوية والرمزية لهذه
الألفاظ هو القرآن الكريم ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً
طَهُوراً﴾^(٧٧). وقبل ذلك كانت في الادب الغنائي العربي
والفارسي بمفهومها الأرضي. وبعد نفوذ المضامين
العرفانية في الأدبين العربي والفارسي اتخذت هذه
الألفاظ معاني رمزية «جاذبة» واللفظ الغيبي، حتى أننا
لا نجد بين الأدباء العارفين من خلا أدبه من معانيها
الرمزية.

إننا نلاحظ هذه المعاني في الادب العربي في شعر
ابن الفارض، وفي الشعر الفارسي نجدها في كل الشعر
الصوفي والعرفاني، وكثير من العارفين والشعراء،
ومنهم اللاهيجي في شرح كتابه «گلشن راز» يوضح
شعر الشبستري:

الشراب والشمع للروح نور الإسراء

ولكن الشاهد هو الآيات الكبرى

فسيوضح ذلك قائلًا: بالنسبة إلى الشراب
المحمدي ﷺ والمحمديين، وهم الأولياء الذين
اصبحوا بحسن الإتياع، موضع اسرار ولايته، فإن
الشراب والشمع للروح هما نور الإسراء الذي شاهد
الرسول ﷺ ليلة المعراج^(٧٨).

بحيث يندر أن تجد قطعة أدبية معتبرة تخلو منه. ففي
شاهنامه فردوسي إلى «منطق الطير» للعطاء وكتابات
مولوي وحافظ وغيرهم نجد هذا الرمز بكثرة لا نحتاج
معها إلى الاستشهاد بشيء منه. في «منطق الطير» لا
يأتي «سيمرغ» كمجرد رمز أصلي بل هو محور
الحكاية كلها، وبدونه لا يكون لمنطق الطير أي معنى.

مؤلف كتاب «سيمرغ» يرى أن «سيمرغ» في الادب
العرفاني رمز لوحدة الوجود. ويذكر الحديث القدسي:
«كنت كنزاً مخفياً...» ويقول: «إن هذا الطائر يمثل وحدة
الوجود، وعالم الكثرة بازاء الوحدة، ينال وجوده». يرى
هذا المؤلف أن «منطق الطير» للعطار أفضل تمثيلية
لبیان وحدة الوجود^(٧٩). في بعض الكتابات العرفانية
جبرئيل يمثل المفهوم الرمزي لسيمرغ^(٨٠).

٩- الذئب

الذئب رمز للقسوة والغضب والإفتراس كما ظهر في
الأدبين العربي والفارسي. ولكن بعد الإسلام وتقارب
هذين الأدبين أكثر، ازداد استعماله لمدلول مشترك.
ففي سورة يوسف ﷻ، يظهر الذئب رمزاً للتوحش
والخطر على حياة الإنسان وكائنًا مخيفًا، وبعد رواج
الادب العرفاني أصبح الذئب رمزاً للنفس الأمارة
وانعدام الرحمة والثقة، مولوي يقول:

النفس كالذئب لكن في السر

نزيده على يوسف مصر^(٨١)

تكتب آن ماري شميل عن النفس الذئب عند مولوي
فتقول: «المحيط القروي في قونية، في قالب رمزي
سلبي وصورة الذئب التي مازالت ترى في الاناضول،
ينعكس في شعر مولوي. كأن قصة يوسف ﷻ والذئب
تزيد في معاني الصور الخيالية، حيث تصبح النفس
السيئة اليقين المهاجرة أشبه بالذئب^(٨٢). وفي موضع
آخر يقول بالمفهوم الرمزي نفسه:

١١- جبرئيل

جبرئيل من الرموز المشتركة التي نشأت من القرآن. ومع أن هذه اللفظة بمعناها الرمزي قد انتقلت إلى الأدب الفارسي، فإن قيام السهروردي بتأويل «سروش» الملك، الذي كان معروفاً في الآداب الفارسية القديمة، إلى جبرئيل^(٧٩). كما أن ابن سينا أيضاً كان يفهم من هذه اللفظة ما يشبه تأويلات السهروردي، وهذا المفهوم الجديد اتخذ طريقه تدريجياً إلى الأدب العرفاني الفارسي^(٨٠).

١٢- يوسف

إن قصة هذا النبي الإلهي، وخاصة بطولته في مخالفة هوى النفس والرغبات الدنيوية، ومفصله في القرآن الكريم، فصارت مصدراً عميقاً قوياً لاروع الصور في الأدبين العربي والفارسي، حتى أنها ألهمت بعض الشعراء الكبار رسم شخصيات روايات عظيمة. فردوسي، في أعلامشهد من مشاهد قصة سياووش استلهم هذه القصة الرائعة، وقلما تجد شعراً عرفانياً يخلو من التأثير بتلك القصة.

كرر مولوي ١٢٦ مرة المفهوم الرمزي ليوسف، أي النفس المطمئنة.

١٣- البحر

اتخذ البحر مفهومه الرمزي لتمثيل الوجود المطلق، أو الله، بعد دخول المضامين العرفانية في الأدب الفارسي، خاصة في ميدان الشعر وفي أوج فكرة وحدة الوجود العرفانية. والقرآن الكريم يقسم بالبحر^(٨١). ونشأ هذا المفهوم في الأدبين العربي والفارسي من فكرة وحدة الوجود وصار متداولاً. في الأدب الفارسي، سنائي والطار، ومولوي أكثر من غيرهم، خلقوا صوراً رمزية عديدة وجميلة من ذلك:

وقع مسير الجسم اليابس على الأرض اليابسة
ومسيرة الروح مضت في قلب البحر
وإذا انقضى العمر في طريق اليابسة
تارة في الجبل وتارة في البحر وفي الوادي
ماء الحياة أين أنت واجده
وأمواج البحر كيف تستطيع شقها
الموج الترابي همنا وفهمنا وفكرنا
وموج البحر محو وسكر وفناء^(٨٢)
يقول تقي پور نامداریان: «يمكن اعتبار البحر أيضاً رمزاً لعالم الروح ورمزاً لروح الإنسان القادم من البحر، البحري، طالب البحر، وهو بذاته بحر، كما اعتبر الغبار رمزاً لعوالم الحس والتراب والحواس الظاهرة»^(٨٣).

١٤- الناي

لقد ورد هذا كثيراً في المثنوي وغزليات مولوي وسعدي وغيرهما. يقول الاستاذ فروز انفر فيما يظن أن مصدر ذلك هو العبارة العربية التي تقول: «مثل المؤمن كمثل المزممار لا يحسن صوته إلا بخلاء بطنه» والتي حسبها مولوي من الأحاديث الشريفة واستند إليها. بينما هي من اقوال أبي طالب المكي الصوفي المعروف والمتوفى سنة ٣٨٦ هـ وهي، بقليل من الاختلاف، مقولة أحد أدباء ما قبل الإسلام الذي ورد ذكره في «عيون الأخبار» طبع مصر، ج ٣ ص ٢٢٢^(٨٤).

١٥- الأسد

منذ القديم كان «الأسد» في الأدب الفارسي ومن ثم في الأدب العربي، رمزاً للشجاعة والقوة. هذه الشجاعة والجرأة ازدادت تألقاً في الأدبين العربي والفارسي بعد ظهور الإسلام، بحيث إنه أطلق على عناوين الكتب مثل «أسد الغابة»، ووصف به الإمام علي عليه السلام مثل «أسد الله» ثم بعد ذلك أطلقه كثير من الفرس والعرب على أولادهم كرمز للشجاعة والبطولة.

يقول مولوي:

لقد ضاق صدري بأصحابي الضعاف

أسد الله ورستم قصتي أمنيّتي^(٨٥)

ويقول أيضاً:

فسي الشجاعة أنت أسد رباني

وفي المروءة من أنت من يدري^(٨٦)

١٦- الحية

الحية من الرموز المعروفة في الأدبين العربي والفارسي، ومصدرها يكاد يكون مشتركاً، وكأن أبلّيس استطاع النفوذ إلى الجنة في صورة حية ويخدع آدم عليه السلام. هذا المفهوم ينبع من الروايات الإسلامية في الأدبين العربي والفارسي. مولوي يقول:

ما أكثر ما ترى إبليس بلا حول

يا ابن آدم أنظر إبليس في الحية^(٨٧)

يتبين من مجموعة النصوص الأدبية أن بعض الشعراء قد استعملوها مع الأفعى والشیطان والشهوة والنفس الأمارة بمفهوم رمزي واحد:

اسحق حية الشهوة أولاً

وإلا أصبحت حيثك أفعى^(٨٨)

١٧- الشمس

الشمس، بمفهومها الرمزي الخاص بعد ظهور الإسلام وبتقبلها المعاني العميقة والباطنية للنور في سورة النور الآية ٣٥، والشمس في سورة الشمس وسائر السور والآيات، دخلت في الأدبين العربي والفارسي، وهي في كل الآداب تمثل رمزاً كثير الورود والاستعمال، وهي تحتضن كل وجود مولوي وجميع غزلياته.

والله تعالى يقول عن نفسه في القرآن إنه نور السموات والأرض.

يقول مولوي:

شمس وصالك ستأتي في حملك يوماً

في فلك قلبي لأبد من برج حمل آخر^(٨٩)

سلمان هراتي يقول:

عندما تأتي من هواء الوجود المقبض

إلى حيث أتجاه الجبهة تكون

بكليتك مع الشمس

تحت تبرك كساء التوحيد

قلت لقلبي: ما من أحد من دون سعي

يذهب لزيارة الشمس^(٩٠)

١٨- البومة

تعتبر البومة من الرموز المشتركة في الأدبين العربي والفارسي، ويمكن ملاحظة ذلك في الأدب العربي القديم^(٩١). ثم بعد ذلك نراها في تاريخ الطبري^(٩٢) وفي كلیلة ودمنة في باب «البوم والغراب». البومة ترمز عموماً إلى النحس والشؤم والموت واليأس.

يقول سنائي:

أجل، من حيث الريش، كلاهما طائران ولكن

فسي البومة لم يجد أحد عُقاباً^(٩٣)

ناصر خسرو يقول:

كل من كان قائد البوم

لن يرى سوى خراب الأرض^(٩٤)

الخاقاني يقول:

البومة تتعقب البلبل، والنواح يعقب الألحان

أيها البلبل الذي غدا بومة، حان وقت العثور في النواح على النغمة^(٩٥).

البومة المشؤومة على درب الأسطورة

بلبل كنز على أطلال الدرب^(٩٦).

هذا المفهوم نفسه انتقل إلى الأدب المعاصر، ويمكن على سبيل المثال، نشير إلى رواية «بوف الاعمى»

١٩- ابليس، شیطان، عفريت، خبيث

ليس قصدنا أن نقول إن هذه الكلمات الأربع مترادفة في المعنى، بل في المفهوم الرمزي هي ما قال عنها مولوي أنها جميعاً شر، وقد كان لها بعض الحضور في النصوص العربية والفارسية قبل الإسلام، ولكن بعد ظهور الإسلام اتخذ كلا الأدبين مفهوماً رمزياً أقرب من ذي قبل. في شاهنامه فردوسي ترد هذه الكلمات الأربع بمفهوم رمزي واحد تقريباً، والعفريت يظهر في شاهنامه فردوسي باسماء وأدوار مختلفة يؤدي دور الصراع بين الخير والشر، وأشهرها حرب هفت خان [حرب المراحل السبع]، إذ يقول:

اعلموا هذه حرب أهرمين [العفريت]

العدو اللدود لخالق الكون

ويظهر هذا المفهوم في كتابات الآخرين أيضاً، واستمر هذا في الأدب المعاصر، ونكتفي بذكر بضعة أمثلة من الأدب الفارسي

ما أكثر الأبالسة بوجوه آدمية

اذن ينبغي أن لا نصافح كل يد تمتد

مولوي يقول:

قال له: من ضربت يا صديق الروح

أنا ضربت العفريت الذي في باطنه

للاطلاع على شواهد أخرى يمكن الرجوع إلى

«لغتنامه» دهخدا في ذيل الكلمات المذكورة، وإلى قاموس الاساطير والاشارات القصصية.

هنالك رموز كثيرة أخرى، مثل: الكركس، الغراب، العقعق، السرو، الشقائق، النار، التراب، النهار، الليل، القمر، الأرض، والعالم في قبال السماء، ترمز لما هو مادي وجسماني، وكلها مفاهيم مشتركة في الأدبين الفارسي والعربي، لا يسع هذا المقال لشرحها.

الهوامش

١- انظر: حديدي، جواد «برخورد آندیشه ها: هشت گفتار در ادبیات تطبیقی» (لم تذكر الطبعة) طهران، توس، ١٣٥٦ هـ ش، ص ١٧٣ - ٤.

٢- المصدر نفسه، ص ١٧٤. انظر أيضاً:

Guyard (M - F) Quefaoia - Je La Literature Comparee.

٣- زرین کوب، عبد الحسین «نقد ادبی» ج ١، ط ٣، طهران، امیر کبیر، ١٣٦١ هـ ش، ص ١٢٥.

٤- المصدر نفسه، ص ١٢٦.

٥- محمد الغنيمي، هلال «ادبیات تطبیقی» ترجمة السيد مرتضى آية الله زاده الشيرازي. ط، طهران، امیر کبیر، ١٣٧٣ هـ ش، ص ٢٣.

٦- المصدر نفسه، ص ١١٣ و ١١٠.

٧- المصدر نفسه، ص ١٦٧ و ١٦٨.

٨- غویارد، إم. إف «ادبیات تطبیقی» ترجمه وأكملة علي أكبر خان محمدي، ط ١، طهران، پازنگ، ١٣٧٤ هـ ش، ص ١٥ و ١٦.

٩- المصدر نفسه، ص ١٦٧ و ١٦٨.

١٠- زرین کوب، عبد الحسین «دفتر أيام» ط ٣، طهران، علمي، ١٣٧٤ هـ ش، ص ٢١٩.

١١- غویارد، إم. إف السابق، ص ٦ و ٧، ١٥ و ١٦، ١٦٧ و ١٦٨، ١٧٣ و ١٧٤.

١٢- المصدر السابق، ص ١٧٣ و ١٧٤.

١٣- الغنيمي، هلال: السابق، ص ٢٣، و ٢٤ و ١٠٩ و ١١١.

١٤- المصدر نفسه، ص ١٠٩ و ١١١.

١٥- زرین کوب، عبد الحسین «نقد ادبی» ج ١ ص ١٢٧.

١٦- الشهيد، السيد جعفر، «بهره گیری ادبیات فارسی از نهج البلاغة»، ط ١، بنیاد نهج البلاغة، ١٣٦٢ هـ ش، ص ١٨٣.

١٧- زرین کوب، عبد الحسین «نقد ادبی» ج ١، ط ٣، طهران، امیر کبیر، ١٣٦١ هـ ش، ص ١٢٧.

١٨- دامادي، سيد محمد «مضامين مشترك در ادب فارسی و عربي» (لم تذكر الطبعة) طهران. جامعة طهران، ١٣٧١ هـ ش، ص ٩.

١٩- المصدر نفسه، ص ١٥.

٢٠- الشهيد مطهری، مرتضى «خدمات متقابل اسلام و ايران»

- ط ٩، قم، صدرا، ۱۳۶۳ هـ ش. ص ۱۱۳ و ۱۱۴. يقول: «الملل غير العربية كانت ترى اللغة العربية لغة الدين، حتى أن مولوي يقول: تكلم بالفارسية ولو كانت العربية ألطف. يقول حافظ: لئن كان استعراض الفن عند الحبيب خلاف الأدب فصماً أيها الإنسان، ولكن الفم طافح بالعربية سعدي في «كلستان» يعتبر العربية لغة العلم: «الاسلام يعترف باللغات الاخرى. زيد بن ثابت - كما يقول المسعودي في «التنبيه والاشراف» - تعلم، بأمر من النبي (ص) اللغات الفارسية والاردنية والقبطية والصينية من الذين كانوا يعرفونها في المدينة، واشتغل كترجم للنبي (ص). تقول كتب التاريخ إن الإمام علي (ع) كان أحياناً يتكلم الفارسية. الإسلام فوق القوميات وهو دين الجميع، لذلك لا ينحاز إلى لغة بعينها».
- ٢١- كمثال انظر: راستگو، سيد محمد «تجلي قرآن وحديث در شعر فارسی»، ط ۱، طهران، سمت، ۱۳۷۶ هـ ش. يشرح المؤلف في نحو ۱۱ فصلاً تأثير القرآن الكريم في الشعر الفارسي، مع الاسانيد.
- ٢٢- كمثال انظر: فروز انفر، بديع الزمان «أحاديث مشنوي»، ط ۳، طهران، أمير كبير، ۱۳۶۳ هـ ش. وللمؤلف نفسه «مصادر قصص المشنوي وتمثيلاته» ط ۳، طهران، أمير كبير، ۱۳۶۲ هـ ش.
- ٢٣- الشهيدي، سيد جعفر «بهره گیری ادبیات فارسی از نهج البلاغة»، ط ۱، طهران، بنیاد نهج البلاغة، ۱۳۶۲ هـ ش، ص ۱۸۳.
- ٢٤- كمثال انظر: الدامادي، السيد محمد «مضامين مشترك در ادب فارسی و عربی، طهران، جامعة طهران، ۱۳۷۰ هـ ش.
- ٢٥- كمثال انظر: فقیهی، محمد حسین «أمثال سائره عربی در اشعار فارسی» (رسالة دكتوراه) طهران، جامعة تربیت مدرس، ۱۳۷۴ هـ ش. خسرو فرشید ورد، «عربی در فارسی» ط ۱، طهران، جامعة طهران، ۱۳۷۳ هـ ش.
- ٢٦- یاحقی، محمد جعفر، «فرهنگ أساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی» ط ۱ طهران، سروش ومؤسسة مطالعات و تحقیقات زمینی. ۱۳۶۹ هـ ش، ص ۶.
- ٢٧- كمثال انظر: فرشید ورد، خسرو. وفي باب الأدب والنقد الأدبي، ج ۲، ط ۲، طهران، أمير كبير، ۱۳۷۳ هـ ش، ص ۷۶۶.
- ٢٨- حکیمی، محمد رضا «ادبیات و تعمد در اسلام» (لم تذكر الطبعة)، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۸.
- ٢٩- محمدی، علي أكبر خان «تکمله بر ادبیات تطبیق» بقلم إم.
- إف. غویارد، ط ۱، طهران، پساژنگ، ۱۳۷۴ هـ ش، ص ۱۷۵-۱۷۶.
- ٣٠- المصدر نفسه، ص ۱۷۷.
- ٣١- المصدر نفسه.
- ٣٢- راستگو، سيد محمد «تجلي قرآن وحديث در شعر فارسی»، ط ۱، سمت، ۱۳۷۶ هـ ش، ص ۴ و ۵ و ۷. يصور المؤلف انواع التأثير وأساليبه بأنها تشمل التأثير اللفظي، والاستعارة، والترجمة، والاستنتاج، والتأثير بالانتخاب، وبالاقتباس أو بالتضمين، وبالحل، وبالتأثير التقريري، والتأثير بالتفسير، والتحويل، والإلهام، والأساس، والتلميح، والتأويل، والمقارنة، وبالتصوير والبناء، والسبك، والأسلوب، وتعدد الجوانب.
- ٣٣- المصدر نفسه، ص ۱۸۵.
- ٣٤- المصدر نفسه، ص ۱۸۵ و ۱۸۶.
- ٣٥- المصدر نفسه، ص ۱۸۵-۱۸۶.
- ٣٦- المصدر نفسه، ۱۸۶.
- ٣٧- المصدر نفسه، ص ۱۸۸. رزین كوب، عبد الحسين «نقد أدبي» ج ۱، ط ۳، طهران، أمير كبير، ۱۳۶۱ ص ۱۲۵-۱۲۸.
- ٣٨- نامداریان، تقی پور «رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی»، ط ۲، طهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۱۸.
- ٣٩- قبادي، حسينعلي «نظری بر نماد شناسي و اختلاف و اشتراك آن با استعارة و كناية» مجلة دانشكده ادبيات و علوم انسانی. الدكتور شریعتی. مشهد، العددان ۳ و ۴ السنة ۲۸، خريف و شتاء سنة ۱۳۷۴ هـ ش.
- ٤٠- المصدر نفسه، مجلة «مدرس» كلية العلوم الإنسانية، جامعة تربیت مدرس، العدد ۹ شتاء ۱۳۷۷ هـ ش.
- ٤١- قبادي، حسينعلي «شکوفایی نمادگرایی در ادبیات پس از انقلاب اسلامي در پرتو اندیشه امام خميني» مجموعة مقالات المؤتمر الثاني لتأثير الامام الخميني والثورة الإسلامية في الأدب المعاصر، ج ۲ ص ۲۵۱، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار... ۱۳۷۸ هـ ش.
- ٤٢- قبادي، حسينعلي «تحقيق در نمادهای مشترك حماسی و عرفانی در ادب فارسی» (رسالة دكتوراه) طهران جامعة تربیت مدرس، خرداد، ۱۳۷۵ هـ ش..
- ٤٣- سورة ابراهيم / ۲۵.
- ٤٤- شهیدی، سيد جعفر «بهره گیری ادبیات فارسی از نهج البلاغة» ط ۱، طهران، وزارت ارشاد اسلامي، ۱۳۶۳ هـ ش، ص ۱۸۰ و ۱۸۱.

نظرة في مصادر الرموز المشتركة في الأدبين الفارسي والعربي

- ٤٥- راستگو، محمد، «تجلی تأثیر قرآن وحديث در شعر فارسی» ط ١، طهران، سمت، ١٣٧٦ هـ.ش.
- ٤٦- المصدر نفسه، ص ١٨٢، و ١٨٣.
- ٤٧- محمدي، علي اكبر خان، المصدر السابق، ص ١٨٦ و ١٨٧.
- ٤٨- ستاري، جلال «رمز شناسی عرفانی»، قبادی، حسینعلی «تحقیق در نمادهای مشترک حماسی و عرفانی در ادب فارسی» (رسالة دكتوراه) طهران، جامعة تربیة مدرس، ١٣٧٥ هـ.ش.
- ٤٩- نامداریان، تقی پور «رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی» ط ٤، انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٧٥ هـ.ش.
- ٥٠- انزايي نژاد «گزیده تاریخ بلعمی» ط ١، طهران، ١٣٧٢ هـ.ش.
- ٥١- تقی پور، نامداریان، المصدر السابق.
- ٥٢- انزايي نژاد، المصدر السابق.
- ٥٣- محمدي، اكبر علي خان، المصدر السابق.
- ٥٤- قبادي، حسینعلی «تحقیق...» المصدر السابق.
- ٥٥- الغزالي، ابو حامد محمد «مشکوة الأنوار» ترجمة صادق آئینه وند، ط ١، طهران، امیر کبیر، ١٣٦٤ هـ.ش.
- ٥٦- عقیقی، ابو العلاء «تفسیر و نقد نظر غزالی در باره تفسیر آیه الله نور السموات والارض» ضمیمه «مشکوة الانوار»، المصدر السابق، ١٣٦٦ هـ.ش، ص ١٣، ١٦، ١٧، و ٢٠.
- ٥٧- والتین / ٢ مریم / ٥٣ طه / ٨٣ الطور / ٦٠ البقرة / ٨٧ النساء.
- ٥٨- سورة القصص / ٢٩ و ٤٦.
- ٥٩- سورة الصافات / ١٠٢.
- ٦٠- امین بور، قیصر «تنفس صبح» ط ١، طهران، حوزه هنری ١٣٦٣ هـ.ش، ص ١٢١ و ١٢٢.
- ٦١- حسینی، حسن «هم صدا باخلق اسماعیل»، ط ١، طهران، حوزه هنری، ١٣٦٠ هـ.ش، ص ٢٠٨.
- ٦٢- سپهری، سهراب «هشت کتاب» ط ٢، طهران، ١٣٥٨ صادق کوهرین، ص ٩٦.
- ٦٣- العطار النیشابوری، فرید الدین «منطق الطیران» باهتمام صادق کوهرین، ص ٩٦.
- ٦٤- تقی پور، نامداریان، المصدر السابق. دهخدا، ١٣٥٣ هـ.ش، ص ٣٤٠-٣٤١.
- ٦٥- مولوي، جلال الدین «گزیده غزلیات شمس»، بسعی محمد رضا شفیعی کدکتي، ط ١، طهران، ص ٥٧٨.
- ٦٦- مولوي، جلال الدین «مثنوي» ج ١ ص ٩٢.
- ٦٧- انظر (رسالة) للمذكورة سابقاً لصاحب المقال.
- ٦٨- سورة القصص / ٣٢.
- ٦٩- سمیسا، سیروس «نگاهی بفروغ فرخزاد»، ص ١٠٤.
- ٧٠- ابو الفضل، احمد بن محمد النیسابوری «جمع الأمثال».
- ٧١- مشهد، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، ج ١، ذیل أ- ج- غ.
- ٧٢- انظر: جبرئیل فی هذه المقالة.
- ٧٣- «کلیات غزلیات شمس» ص ١١٧٢-٣.
- ٧٤- شیمیل، آن ماری «شکوه شمس» ترجمة حسن لاهوتی، ط ١، طهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٧٦ هـ.ش، ص ١٤٢-٣.
- ٧٥- المصدر نفسه، ٨٠.
- ٧٦- «مثنوي» ج ٢ ص ٥٣٣-٥٣٤.
- ٧٧- سورة الانسان / ٢. سورة ص ٥٠-٥١.
- ٧٨- لاهیجی، شیخ محمد «شرح گلشن راز» مع مقدمة سمیعی، ط ٤، طهران، محمودی، ١٣٦٨ هـ.ش، ص ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٢٣، ٦٢٤.
- ٧٩- یاحقی، محمد جعفر «فرهنگک اساطیر و اشارات داستانی در ادب فارسی»، ط ١، طهران، ص ٢٤٦-٨.
- ٨٠- «لغتنامه دهخدا».
- ٨١- سورة الطور / ٧.
- ٨٢- «مثنوي» ج ١، ص ٣٦.
- ٨٣- تقی پور، نامداریان، «داستان پیامبران در کلیات شمس» ط ١، طهران، مؤسسة مطالعات و فرهنگی، ١٣٦٤ هـ.ش، ص ٨٧، «تصویرگری در غزلیات شمس» سید حسین فاطمی، ط ١، طهران.
- ٨٤- فروزانفر، بدیع الزمان «شرح مثنوي شریف» ج ١، ط ٢٤ طهران، زوار، ١٣٦٧ هـ.ش، ص ٦، «احادیث مثنوي» للمؤلف نفسه، ط ٣، طهران امیر کبیر، ١٣٦١ هـ.ش، ص ٢٢٢.
- ٨٥- مولوي، جلال الدین محمد، «کلیات غزل شمس» تصحیح و مقدمة بدیع الزمان فروزانفر، ط ١٠، طهران، امیر کبیر، ١٣٦٣ هـ.ش، ص ٢٠٣.
- ٨٦- «مثنوي» تصحیح نیکلسن، ط ٨، ج ١، طهران، مولی، ١٣٧٠ هـ.ش، ص ٢٢١.
- ٨٧- المصدر نفسه.
- ٨٨- المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤٢ و ١٤٤ و ٣٨٠، ج ٣، ص ٥٠٨ و ١٦٩.

- ۸۹- «کلیات غزلیات شمس» ص ۱۰۲۸.
 - ۹۰- هراتي، سلمان «آسمان سبز» ص ۷۱.
 - ۹۱- باحقی، محمد جعفر «فرهنگک اساطیر و اشارات داستانی» ص ۱۶۴.
 - ۹۲- المصدر نفسه.
 - ۹۳- دهخدا «لغتنامه».
 - ۹۴- المصدر نفسه.
 - ۹۵- المصدر السابق، ص ۱۶۴ و ۱۶۵.
 - ۹۶- المصدر السابق.
- المصادر**
- ۱- القرآن الکریم.
 - ۲- امین پور، قیصر «تنفس صبح» ط ۱، طهران، حوزه هنری، ۱۳۶۳ هـ ش.
 - ۳- تقی پور نامداریان، «رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی» ط ۴، طهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ هـ ش.
 - ۴- تقی پور نامداریان، «داستان پیامبران در کلیات غزلیات شمس» ط ۱، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۴ هـ ش.
 - ۵- حدیدی، جواد «برخورد اندیشه ها: هشت گفتار در ادبیات تطبیقی» ط ۱، طهران، توس، ۱۳۵۶ هـ ش. ایضا «از سعدي تا اراغون» ط ۱، طهران، مرکز نشر، ۱۳۶۷ هـ ش.
 - ۶- علی اکبر خان محمدي، «تکمله برادبیات تطبیقی» بقلم إم. إف. غویارد، ط ۱، طهران، باژنگ، ۱۳۷۴ هـ ش.
 - ۷- حسینی، حسن «همصدا با حلق اسماعیل» ط ۱، طهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳ هـ ش.
 - ۸- حکیمی، محمد رضا «ادبیات و تعهد در اسلام» طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۸ هـ ش.
 - ۹- دامادی، سید محمد «مضامین مشترک در ادب فارسی و عربی» طهران، جامعه طهران، ۱۳۷۱ هـ ش.
 - ۱۰- دهخدا، علی اکبر «لغتنامه» فی ۱۵ مجلد، ط ۱، طهران، جامعه طهران، ۱۳۷۲ هـ ش.
 - ۱۱- راستگو، سید محمد «تجلی قرآن و حدیث در
 - شعر فارسی» ط ۱، طهران، سمت، ۱۳۷۶ هـ ش.
 - ۱۲- زرین کوب، عبد الحسین «مثنوی» ط ۱، طهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۴ هـ ش.
 - ۱۳- زرین کوب، عبد الحسین «بحر در کوزه» ط ۲، طهران، سخن و علمی، ۱۳۶۸ هـ ش.
 - ۱۴- زرین کوب، عبد الحسین «ارزش میراث صوفیه» ط ۹، طهران، امیر کبیر، ۱۳۷۸ هـ ش.
 - ۱۵- زرین کوب، عبد الحسین «دفتر ایام» ط ۳، طهران، علمی، ۱۳۷۴ هـ ش.
 - ۱۶- زرین کوب، عبد الحسین «نقد ادبی» ج ۱ و ۲، ط ۳، طهران، امیر کبیر، ۱۳۶۱ هـ ش.
 - ۱۷- ستاری، جلال «رمز شناسی عرفانی» ط ۱، طهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲ هـ ش.
 - ۱۸- سپهری، سهراب «هشت کتاب» ط ۲، طهران، طهوری، ۱۳۵۸ هـ ش.
 - ۱۹- سجادی، سید جعفر «فرهنگ معارف اسلامی» ط ۲، طهران، انتشارات مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۴ هـ ش.
 - ۲۰- سجادی، سید جعفر «نقد تطبیقی ادبیات ایران و عرب» ط ۱، طهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۹ هـ ش.
 - ۲۱- سنایی «مجد و دین آدم» مع مقدمة و حواشی و سعی مدرس رضوی، ط ۲، طهران، انتشارات سنایی، ۱۳۶۳ هـ ش.
 - ۲۲- شهیدی، سید جعفر «بهره گیری ادبیات فارسی از نهج البلاغة» ط ۱، وزارت ارشاد اسلامی، بنیاد نهج البلاغة، ۱۳۶۲ هـ ش.
 - ۲۳- شميل، آن ماري «شکوه شمس» ترجمه حسن لاهوتی، ط ۱، طهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ هـ ش.
 - ۲۴- عفیفي، ابو العلاء «تفسير ونقد برنظر غزالي در تفسير: الله نور السموات والأرض» ضمیمه «مشکوة الانوار» للغزالي، ترجمه صادق آئینه وند، ط ۱، طهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴ هـ ش.
 - ۲۵- الغزالي، أبو حامد، محمد «مشکوة الأنوار» ترجمه صادق آئینه وند، ط ۱، طهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴ هـ ش.

داستانی در ادبیات فارسی، ط ۱، طهران، سروش
ومؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹ هـ ش.

ملاحق

بعض المصادر الخاصة بمعرفة أصول الرموز
المشتركة في الأدبين الفارسي والعربي مما لم يرد
ذكرها في فهرست المصادر:

۱- آذرشب، محمد علي «شوقي ضيف والادب
العربي في ايران» مجلة العلوم الانسانية، جامعة تربيت
مدرس، الدورة الثانية، العدد ۵ - شتاء ۱۳۷۶ هـ ش، ص
۱۵ - ۳۰.

۲- الحموي، ابن الحجة تقي الدين ابو بكر علي
«خزانة الادب وغاية الادب».

۳- القيرواني، ابن رشيق ابو علي الحسن «العمدة
في علوم الشعر وآدابه ومعهده» ط ۲، مصر، ۱۳۷۴ هـ

۴- ابن تيمية الدينوري، ابو محمد عبد الله بن مسلم
«عيون الأخبار» ط ۱، القاهرة، ۱۳۴۳ هـ

۵- الاصفهاني، أبو الفرج «الأغاني» تحقيق عبد
الشاد احمد فراخ، بيروت، ۱۳۵۹ هـ ش.

۶- بلاش، رژی «تاريخ ادبيات عرب» ترجمة
آذرتاش آذرنوش، ط ۱، طهران، مؤسسة مطالعات
وتحقيقات فرهنگی، ۱۳۶۳ هـ ش.

۷- التوحیدی، أبو حيان «البصائر والذخاير» تحقيق
احمد امين السيد احمد ط ۱، القاهرة، ۱۳۷۳ هـ

۸- الفاخوري، حنا «تاريخ ادبيات زبان عربي از
عصر جاهلي تا قرن معاصر» ترجمه عبد المحمد آيتي،
ط ۳، طهران، توس، ۱۳۷۴ هـ ش.

۹- فرشيد ورد، خسرو «عربي در فارسی» طهران،
جامعة طهران، ۱۳۷۳ هـ ش.

۱۰- فروزانفر، بديع الزمان، سخنراني بادبور
افتتاح کرسی زبان و ادبيات فارسی، لبنان، بيروت،
۱۹۵۶.

۱۱- آل قيس، قيس «الايرانيون والادب العربي»
طهران، مؤسسة التحقيقات والعلوم الانسانية، بلا
تاريخ.

۱۲- الثعالبي النيسابوري، ابو منصور عبد الملك بن
محمد «أحسن ما سمعت» القاهرة، ۱۳۲۶ هـ

۲۶- الغنيمي، هلال «ادبيات تطبيقي، تاريخ وتحول
أثر بذيري وأثر گذاري» ترجمه وتعليق فرهنگ ارشاد
اسلامي، سيد مرتضى شيرازي، ط ۱، طهران، امير
كبير، ۱۳۷۳ هـ ش.

۲۷- فرشيد ورد، خسرو «درباره نقد ادبي» ج ۱ و ۲،
طهران، امير كبير، ۱۳۷۳ هـ ش.

۲۸- فقيهي، محمد حسين «امثال سائره عربي در
اشعار فارسی (رساله دكتوراه) طهران، جامعة تربيت
مدرس، ۱۳۷۴ هـ س.

۲۹- فردوسي، أبو القاسم «شاهنامه» تصحيح
برتلس، طبع موسكو، اكاديمية العلوم السوفيتيه، اداره
انتشارات وارثش شعبه ادبيات خاور، ۱۹۶۷.

۳۰- قبادي، حسينعلي «تأملی در شناخت مرزهای
تمثيل ونماد» مجلة مدرس، كلية العلوم الانسانية،
جامعة تربيت مدرس، دوره دوم، شماره ۹، زمستان
۱۳۷۷ هـ ش.

۳۱- قبادي، حسينعلي «شكوفايي نمادكرايي در
ادبيات انقلاب اسلامي در برتو اندیشه امام خميني
(ره) مجموعة مقالات دومين سمينار تأثير امام خميني
وانقلاب اسلامي در ادبيات معاصر، ج ۲، طهران،
مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام خميني (ره)،
۱۳۷۸ هـ ش.

۳۲- قبادي حسينعلي «نظري برنمادسناسي
اشترك واختلاف آن با استعار وكنايه» مجله كلية
الاداب والعلوم الانسانية، جامعة فردوسي، مشهد،
العددان ۳ و ۴، السنة الثامنة والعشرون، ۱۳۷۴ هـ ش.
۳۳- غويارد، إن. إم. «ادبيات تطبيقي» ترجمه
وتكملة علي اكبر خان محمدي، ط ۱، طهران، باژنگ،
۱۳۷۴ هـ ش.

۳۴- مطهري، مرتضى «خدمات متقابل اسلام
وايران» ط ۹، قم، صدر، ۱۳۵۷ هـ ش.

۳۵- مولوي، جلال الدين محمد «كليات غزليات
شمس» تصحيح بديع الزمان فروز انفر، ط ۱۰، طهران،
امير كبير، ۱۳۶۳ هـ ش.

۳۶- مولوي، جلال الدين محمد «مثنوي» تصحيح
نيكلسن، ط ۳، طهران، مولی، ۱۳۷۶ هـ ش.

۳۷- ياحقي، محمد جعفر «فرهنگ أساطير و اشارات

نظرة في مصادر الرموز المشتركة في الأدبين الفارسي والعربي

- ١٣ - المؤلف نفسه «خاص الخاص» تصحيح الشيخ محمود السمكري، ط ١، مصر، ١٣٢٦ هـ.
- ١٤ - حريجي، فيروز «الرموز وتبادلها في اللغتين العربية والفارسية» مجله دانشكده ادبيات وعلوم إنساني، جامعة طهران، الأعداد ١ - ٤ السنة ٣٢، ١٣٧٣ هـ ش، ص ٦٣ - ٧٤.
- ١٥ - الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله «معجم الأدباء» مطبوعات دار المأمون، مصر، ١٩٣٦.
- ١٦ - دهخدا، علي أكبر «أمثال وحكم» ط ٥، طهران، أمير كبير، ١٣٦١ هـ ش.
- ١٧ - الراغب الاصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد «محاضرات الأدباء ومجاورات الشعراء والبلغاء»، بيروت.
- ١٨ - الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر «المستقصى في أمثال العرب» ط ١، حيدر آباد الدكن، ١٩٢٦.
- ١٩ - سجادي، سيد جعفر «نقد تطبيقي ادبيات ايران وعرب» ط ١، طهران، شركت مؤلفات و مترجمان ايران، ١٣٦٩ هـ ش.
- ٢٠ - شهيدى، سيد جعفر «شرح لغات ومشكلات ديوان انوري» ط ٢، طهران، علمي وفرهنگي، ١٣٦٤ هـ ش.
- ٢١ - الرازي، عبد القادر محمد بن أبي بكر «امثال وحكم» ترجمة وتصحيح فيروز حريجي، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٨.
- ٢٢ - الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري «ادب الدنيا والدين» حققه وعلق عليه مصطفى السقا، ط ٣، مصر، ١٣٧٥ هـ.
- ٢٣ - المرزباني، الامام أبو عبيد الله محمد بن عمران، ومعه «المؤتلف والمختلف» لأبي القاسم الحسن بن بشر الأمدى «معجم الشعراء»، القاهرة، ١٣٥٤ هـ.
- ٢٤ - النويري، شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب «نهاية الارب في فنون الأدب»، القاهرة، ١٩٣٠.

* * *