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 ٢٠٠٠. يبدأ الدكتور قبادي (مساعد استاذ في جامعة «تربيت مدرس» ورئيس كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية في الجهاد الجامعي) في مقالته هذه بإلقاء نظرة عابرة على تعريف الأدب المقارن، ومن ثمّ يتناول علاقة القربى بين هذين الأدبين بعد ظهور الإسلام، بحثاً عن المنابع المشتركة بينهما وأساليبهما المتماثلة وتطوراتهما المتشابهة وحدودهما. وللوصول إلى هذه الأهداف اعتمد الكاتب أسلوب التوثيق واستقصاء النصوص واعتبار الموازين الخاصة بالنقد الأدبي، وقسم المصادر الى مجموعات ثلاث بصفتها المنابع الأصلية لولادة تلك الأمثلة الرمزية بعد ذلك يعمد الكاتب إلى 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 Comperative 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

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 المتراكمة 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 انما 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 الأخرىٰ. أي كيف يرتبط أدب بأدب آخر، أو كيف تتبادل الآداب «التأثير والتأثر بينها، وفي النهاية، ما الذي أخذه هذا الأدب من الآخر وما الذي اعطاء 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. إلّا أن م. ف. غويارد يقول إن الشاعر الالماني. غوته، كان أول من وضع مصطلح Welti trature على الأدب المقارن. غير أن الحقيقة هي أن أول من قام بهذه المهمة هو Villemain الفرنسي. ثمّ بعد ذلك توسع فيه جان جاك آمبر، وشرع في مقارنة آداب الشرق والغرب وثبّت وجوده[١٢].

ولكن الذي يؤسف له أن هذا البحث النافع بشأن الأدبين العربي والفارسي برغم قرابتهما ـ على الأخص من حيث المضامين والرموز والصور، بعد ظهور الإسلام ـ لم يحظ كما ينبغي أن يحظىٰ 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 أخرىٰ للأدب المقارن وهو النظرة العميقة والكشف عن طبيعة البحث عن الجديد والإتجاهات

البديعية في الآداب الوطنية والعالمية. يؤكد الغنيمي، من جهة أخرىٰ، أن اهمية الأدب المقارن لا تظهر إلّا إذا أخذنا بنظر الإعتبار أن الأدب المقارن دعامة من دعائم النقد الأدبي الحديث، وأن الإطلاع عليه لازم لكل ناقد أدبي، لأن أصول النقد الأدبي الحديث ليست سوىٰ 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 الادب المقارن يحظى بمكانة مرموقة ويوطد جوانب النهضة الفكرية المشتركة بين الناس والظاهرات 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 الثّرين، لكي يمكن تمهيد الطريق للباحثين الآخرين للمقارنة بين أنواع الصور والتراكيب الحاصلة من تلك الرموز.

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

بالاضافة إلى المصادر التي سبق ذكرها، فإن مساعي الاستاذ فيروز انفر في مؤلفات مثل: مصادر قصص (مثنوي) ورموزه، أحاديث (مثنوي)، وأبحاث حول المضامين المشتركة في الأدبين العربي والفارسي، وقصص الأنبياء في (كليات شمس)، الأمثال السائرة المشتركة في الأدبين العربي والفارسي، ومعاجم الأساطير والإشارات القصصية في الأدب الفارسي، يمكن أن تضاف إلىٰ ذلك. ومن جهة أخرىٰ نرىٰ الأدبين العربي والفارسي متشابكان تشابكاً لا يمكن معه العثور علىٰ 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 بحثا علمياً وشرحاً دقيقاً لأي نص أدبي.

ضرورة هذه المقالة وهدفها

إن بيان الرموز وتعريف كيفية تشكلها ومراحل تطورها وتكاملها ومعرفة مصادرها في الفرعين المثمرين، الأدبين العربي والفارسي بعد ظهور الإسلام، يعتبر واحداً من أفضل الطرق وأكثرها فنية لمعرفة العلائق 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 يقدّر علىٰ تفتح النقد الأدبي، وعلىٰ 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

مدىً 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 شهيدي: «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 .ن ينظر إليه على أنه رمز لاتحاد روحي باطني. وعلى رأي مولوي:

الروح مع العلم والعقل صديقْ
لا مع العرب ولا الترك رفيقْ

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 سدىً المعنى ولحمته هما المسبب الأصلي الأساس، مما يؤدي إلى حسن التعبير ولطف الكلام»[١٨].

ثمّ 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 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: الصاحب بن عبّاد، وابن العميد، وأبي بكر الخوارزمي، وبديع الزمان، وغيرهم.

وكمثل الشعراء ذي اللسانين، مثل بديع 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

بالاضافة 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 الإستعداد الثقافي الفارسي باتصاله بالمصادر المعنوية الإسلامية قد ازداد ثراءً، وواجه عدداً لا يحصىٰ 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 إيمانا 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 وابراهيم، جمشيد وسليمان، كيكاووس ونمرود، ذو القرنين والاسكندر[٢٦]، فهي

متشابكة تشابكاً لا يمكن فصل بعضها عن بعض. عدد من هذه المبادلات يعود إلى عناصر البطولة والبنية القصصية، من ذلك انتقال حكايات وامق وعذراء، ليلى ومجنون، رباب واسماء ـ ومنها بلغة منوجهر ولامعي وسعدي[٢٧]. أما من حيث فنون الادب، وخاصة البلاغة، فان الأدب المستلهم من القرآن كان له تأثير كبير في الأدب الفارسي[٢٨].

من الطبيعي، على كل حال، أن ينتقل الأدب العربي، بصفته لغة العالم الاسلامي 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 ـ سواء من حيث انتقال المضامين والعناصر والبناء القصصي، وكذلك من حيث بعد فنون الكتابة وغيرها ـ 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 أدنى، إضافة إلى إبداعات كبار الادباء والصوفيين العربية، إلى تطور هذه اللغة وتناميها. من بين هؤلاء يمكن الإشارة إلى أبي نؤاس، وأبي العتاهية بن اسماعيل بن القاسم. هنا لابد 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 تفصيلا 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، إي 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 تلقىٰ بهذه اللغة وتتعلم بها، بل لقد سادت اللغة العربية حتىٰ في الأسواق والأزقة. كما أن الإهتمام بالقرآن وقراءته، سواء للرغبة او لتعلم المعنىٰ ونقل مفاهيمه، أصبح علماً قائماً بذاته ومصدراً لعدد من العلوم البلاغية والتاريخية ولفروع أخرىٰ.

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

١ ـ وضع الشعر في خدمة الإعلام الديني.

٢ ـ الشعر في قالب الوعظ والأخلاق.

٣ ـ اتخاذ الشعر مجالاً لتجلي العرفان والتصوف[٣٢].

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

من لم يكن في بيته طعام
فحاله في محفل مضام

وأمثلة كثيرة اخرىٰ[٣٣]. وشعراء بخارى المتكلمون بالعربية نقلوا المعاني الفارسية إلى العربية، مثل شعر الشجري:

وإن شئت تعلم في الآداب منزلتي
وإنني قد عداني العز والنعم
فالطرف والسيف والاوفاق تشهد لي
والعود والنرد والشطرنج والقلم[٣٤]

وهذان البيتان، كما يقول الثعالبي، مأخوذان من شعر اغاجي البخاري:

أى آنكه ندارى خبرى از هنرمن
خواهى كه بدانى كه نيم نعمت پرورد
آب آر وكمند وكتاب آر وكمان آر
شعر وقلم وبربط وشطرنج ومى نرد

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

الخيل 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 للآلوسي وغيرها.

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

تشبيه روى تونكنم من به آفتاب
كاين مدح آفتاب نه تعظيم شأن توست

وكان المتنبي قد قال:

كفاتك ودخول الكاف منقصة
كالشمس قلت وما للشمس أمثال[٣٦]

وثمة مواضع أخرىٰ كثيرة أقتبس 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 وداستانهاى رمزى در ادب فارسى»: «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 حتىٰ ظهر، إلى جانب التيار الصوفي الحاد لأمثال بايزيد، 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 أيضا.

ثمّ إن الذين ألفوا في العرفان، وخاصة عظماء مثل مولوي، كانوا تحت تأثير القرآن الكريم والأحاديث

الشريفة إلى درجة أنه لم يمكن الإعراب عن أي مفهوم أو معنىً شعري من دون الإغتراف من النبع الفياض في القرآن والحديث، إذ لم يكن ذلك متصوراً. يقول زرين 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 استلفتت نظر مولوي مأخوذ من روايات عامة الصوفية. إن مجرد انتساب نص الحديث إلىٰ تقريرات رسول الله ﷺ كان يسبغ على كلام الصوفية ـ بصفتهم يمثلون الإنسان الكامل ـ لوناً من الحسم واليقين.

هذه الحقيقة تصدق أيضا على كبار الأدباء والعارفين الذين أوجدوا الأدب العربي. إلّا 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 امة وتفتحه هو قدرة أدبائها على صنع الرموز وتجليات جمال الرمزية في كتاباتهم.

اختلاف الرموز البيانية وظهورها في الأدبين الفارسي والعربي

الرمز يختلف كل الإختلاف عن التشبيه والاستعارة والكناية[٣٩]، كما أن له وجوهاً متميزة كثيرة عن التمثيل[٤٠]. لذلك، لتعرّف المسألة تعرّفاً 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 في شاهنامة 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 اللهُ الأَمْثالَ لِلنّاسِ لعلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[٤٣].

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

المجموعة الأولى

كلام الله وسنة المعصومين عليهم السلام، أي القرآن الكريم والحديث الشريف يقول الدكتور شهيدي: «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 اضعاف 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، اي الحديث الشريف ونهج البلاغة (بالطبع قيمة هذين المصدرين ومدىٰ الاستفادة منهما مختلفان تماماً، بمثلما هناك اختلاف بين الاستفادة من الحديث ومن الشعراء والأدباء القدامى، كما أن التأثر بكلام الله يختلف عن التأثر بغير كلام الله

اختلاف الارض عن السماء».

في موضع آخر يقول الأستاذ شهيدي: «جميع أدباء العرب والفرس يفخرون بكلام الإمام علي... ويعلنون أنهم قد استفادوا من معين كلام الامام علي الثر.

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

«وهذا ابن نباته، كاتب آل حمدان، يقول: حفظت فصلا من كلام علي بن أبي طالب حتى استطعت أن أتعلم فن الكتابة، في الأدب الفارسي أيضا، على الرغم من أن الشعراء الفرس، حتى القرن السابع، لم يكونوا يميلون للتشيع ـ باستثناء بعضهم من أمثال الكسائي وناصر خسرو ـ مع ذلك فقد تأثروا كثيراً بكلام المولى علي»[٤٤].

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 لاحياء 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 الادباء والشعراء ضمن هذه المجموعة.

طرق معرفة الرموز المشتركة في الأدبين

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

فالمجموعة الأولى، مثلا، لجأت إلى أساليب مختلفة كالتلميح، والاقتباس، والدرج، والحل، والإشارة، والتأويل، والتفسير، والتوضيح، والنقل، والتصوير الفني، وأخذ المضمون وأنواع أخرى من الإنعكاسات[٤٥] كما أن أساليب الإستفادة والإنعكاس في النصوص الأدبية والفنية الخالصة تختلف عنها في النصوص التاريخية[٤٦] والأخلاقية والتعليمية. في المجموعة الثانية الشاملة للنصوص الحكمية والعرفانية والصوفية طرق إنعكاسها متمايزة تتطلب بحثا خاصاً قائما بذاته. يعني هذا أن النصوص الحكمية والعرفانية عموماً تختلف أيضا في كيفية أخذها وتأويلاتها. في المجموعة الأولى كان النقل والاقتباس في النصوص الأدبية المحض يتخذان صوراً فنية، وكان الشعراء العرب والفرس يقومون أحيانا، مشتركين أو متساوقين باستلهام بعض آيات القرآن الكريم أو اقتبسوا منه في شعرهم، فالخاقاني، مثلاً يقول:

چه شودگر نشيند أهل أدب
زير دست كسى كه بى أدب است
قل هو الله أحد باچنين عظمت
زير تبت يدا أبى 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 وكائناتها 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 جهانگشاى» للجويني، و«تاريخ وصاف» و«ذره نادره» وهناك شواهد وأمثلة عربية كثيرة.

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

إن قصصاً ومنظومات مثل ليلى ومجنون تتكرر بصيغ مختلفة بالعربية والفارسية، وهذه واحدة من نتائج تلك التبادلات[٥٣].

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

بالاضافة 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. مثلا، 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 ـ السماء

كلمة سماء وسماوات وردتا نحو ١٩ مرة في القرآن الكريم، وهما في الآيات ٧ من سورة الرحمن، و٧ و٩ و٣٨ من سورة ق، و١٢ من سورة فصلت، و ٣٠ من سورة البقرة، و٤ من سورة الشورى، و١٦ و١٧ 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 الإنتباه، 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 إلّا وهو رمز ومثال لعالم الملكوت[٥٦]. أي شيء في الشعر والنثر الفارسي والعربي أجمع من السماء كرمز لعالم الغيب والملكوت ـ 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 بقدم، وكان لهذان الأدبان يحملان فكرة الرمزية كتفا

لكتف.

٢ ـ جبل الطور

جبل الطور، لظهوره في حكاية موسىؑ، 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، وقلما 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 موسىؑ. ﴿وَ نَادَيْنَاه مِنْ جانِبِ الطُّورِ الأَيْمَنِ...﴾ وفي سورة طه الآية ٢٨٠ فيعتبره محل اللقاء مع موسىٰ: ﴿وَواعَدْناكمْ جانِبَ الطُّور الأَيْمَنِ وَنزلنا عليكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوىٰ...﴾ وفي سورةالقصص الآية ٢٩: ﴿فَلَمّا قَضَى مُوسى الأجلَ وَسارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِن جانِبِ الطُّور ناراً﴾، ثمّ بعد ذلك يقول: ﴿فَلَما أتاها نُودِيَ مِنْ شاطِيء الوادِ الأَيمنِ في الْبُقْعَةِ الْمُبارَكةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ ياموسَى إنّي أَنا الله رُبُّ العالَمِينَ﴾[٥٨] والنار هنا محل تجلي الله.

٣ ـ منى:

ظهرت هذه الكلمة لأول مرة في الادبين العربي والفارسي عن طريق معين الوحي، القرآن الكريم، وهي محل أحب ايثار عشقي. وأجمل مظهر لتجلي عبادة الله، وأسمى لحظة لترك علائق الإنسان بإزاء الله تعالى، وهو المكان الذي أثبت فيه ابراهيمؑ ـ الذي أمضى عمراً في انتظار خلف ـ عبوديته وصبره ورضاه بازاء المعشوق الازلي، بأخذ ابنه وثمرة عمره الى المذبح قرباناً للحبيب[٥٩].

وعلى ما نعلم، إن الله رأى في نيته تلك إخلاص العاشق النصوح، فوضع امامه تقديراً آخر. إن خلوص ابراهيمؑ لم يخلق ثقافة انسانية عظيمة فحسب، بل كان ملهماً للشعراء والادباء العظام من العرب والفرس. فاذا ما تجاوزنا المستلهمين القدامى. فإننا نضرب مثلاً بشاعر معاصر. يقول قيصر أمين بور، احد مشاهير الشعراء الفرس المعاصرين:

في ذكرى منطق 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 منىٰ[٦١].

٤ ـ المطر

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

قالت صديقة: يازبدة الوجود
ما كانت حكمة أمطار اليوم يا ترى؟
هل هي من أمطار 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 سپهري:

يجب غلق المظلات
لابد من الوقوف تحت المطر
الفكر خاطرة يجب وضعها تحت المطر
الصديق يجب أن تراه تحت المطر
الحب يجب ان تبحث عنه تحت المطر[٦٢].

٥ ـ 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 والإنتباه الفردي، وكانت أحياناً رموزاً لمهالك السلوك، وهذا المفهوم الأخير الذي ينسجم بعض الشيء مع المفهوم القدسي ويعتبر رمزاً أعمق انسجاماً 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 نقرأ:

الجبال النارية كثيرة في الطريق
وهذا العمل لا يتأتي من كل فرد[٦٣]

يقول تقي پور نامداريان 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 ـ 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 ايضاً:

الجسد قفص الشكل، فصار شوكة الروح
في جنب الداخلين والخارجين[٦٦]

٧ ـ 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]. إلّا أن تجليات الصور المختلفة القرآنية. جعلت من الشجرة مفهوماً رمزياً في الادبين العربي والفارسي. الشجرة مظهر للتفتح والاثمار والحرية، خاصة شجرة السدر بصفتها 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 الگرماوردي المشهورة جداً، بعنوان «أحب الاشجار» تمتاز بمكانة خاصة لما فيها من المفهوم الرمزي المذكور. وهذا الرمز مشهور في الاداب العالمية. ميرجا الباده يقول: «الشجر» يعطي مفهوم الحياة الخالدة التي لا موت فيها. ويساوي الحقيقة[٦٩]

٨ ـ العنقاء

جاء في «جمع الأمثال للميداني: «أغرب من عنقاء مُغْرِب» و«حَلَّقْتْ به عنقاء مُغْرِب»[٧٠]. المفهوم الرمزي للعنقاء هو نفسه الذي يستعمل في الادب الفارسي باسم «سيمرغ» ويمتزج معها. ان دور هذا الرمز من السعة

بحيث يندر أن تجد قطعة أدبية معتبرة تخلو منه. ففي شاهنامة فردوسي الى «منطق الطير» للعطاء وكتابات مولوي وحافظ وغيرهم نجد هذا الرمز بكثرة لا نحتاج معها الى 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 مخفيا...» ويقول: «إن هذا الطائر يمثل وحدة الوجود، وعالم الكثرة بازاء الوحدة، ينال وجوده». يرى هذا المؤلف ان «منطق الطير» للعطار أفضل تمثيلية لبيان وحدة الوجود[٧١]. في بعض الكتابات العرفانية جبرئيل يمثل المفهوم الرمزي لسيمرغ[٧٢].

٩ ـ 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 ﷺ، يظهر الذئب رمزاً للتوحش والخطر على حياة الإنسان وكائنًا مخيفاً، وبعد رواج الادب العرفاني أصبح الذئب رمزاً للنفس الأمارة وانعدام الرحمة والثقة، مولوي يقول:

النفس كالذئب لكن في السر
نزيده على يوسف مصر[٧٣]

تكتب آن ماري شميل عن النفس الذئب عند مولوي فتقول: «المحيط القروي في قونية، في قالب رمزي سلبي وصورة الذئاب التي مازالت ترى في الاناضول، ينعكس في شعر مولوي. كأن قصة يوسف ﷺ والذئب تزيد في معاني الصور الخيالية، حيث تصبح النفس السيئة اليقين المهاجرة أشبه بالذئب[٧٤]. وفي موضع آخر يقول بالمفهوم الرمزي نفسه:

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
فِلَم تلقي باللوم على كل قرين؟
القرآن كله شرح لخبث النفوس
انظر في المصحف، أين تدور عينك؟[٧٦]

١٠ ـ الخمر والشراب

المنبع الاصلي للمفاهيم المعنوية والرمزية لهذه الألفاظ هو القرآن الكريم ﴿وَ سقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُورا﴾[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» واللطف الغيبي، حتى أننا لا نجد بين الأدباء العارفانيين من خلا أدبه من معانيها الرمزية.

إننا نلحظ 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

فيوضح ذلك قائلا: بالنسبة إلى الشراب المحمدي ﷺ والمحمديين، وهم الأولياء الذين اصبحوا، بحسن الإتّباع، موضع اسرار ولايته، فإن الشراب والشمع للروح هما نور الإسراء الذي شاهد الرسول ﷺ ليلة المعراج»[٧٨].

١١ ـ جبرئيل

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

١٢ ـ 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 التأثر بتلك القصة.

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

١٣ ـ البحر

اتخذ البحر مفهومه الرمزي لتمثيل الوجود المطلق، أو الله، بعد دخول المضامين العرفانية في الادب الفارسي، خاصة في ميدان الشعر وفي أوج فكرة وحدة الوجود العرفانية. والقرآن الكريم يقسم بالبحر[٨١]. ونشأ هذا المفهوم في الادبين العربي والفارسي من فكرة وحدة الوجود وصار متداولاً. في الادب الفارسي، سنائي والعطار، ومولوي اكثر 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 نامداريان: «يمكن اعتبار البحر أيضا 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 ـ 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 المزمار لا يحسن صوته إلّا 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، ج٣ ص٢٢٢.[٨٤]

١٥ ـ الأسد

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

يقول مولوي:

لقد ضاق صدري بأصحابي الضعاف
أسد الله ورستم قصتي أمنيتي[٨٥]

ويقول أيضا:

في الشجاعة أنت أسد رباني
وفي المروءة من أنت من يدري[٨٦]

١٦ ـ الحية

الحية من الرموز المعروفة في الادبين العربي والفارسي، ومصدرها يكاد يكون مشتركا، وكأن أبليس 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 ابليس في الحية[٨٧]

يتبين من مجموعة النصوص الادبية أن بعض الشعراء قد استعملوها مع الافعى والشيطان والشهوة والنفس الأمارة بمفهوم رمزي واحد:

اسحق حية الشهوة أولاً
وإلّا أصبحت حيّتك أفعى[٨٨]

١٧ ـ الشمس

الشمس، بمفهومها الرمزي الخاص بعد ظهور الإسلام وبتقبلها المعاني العميقة والباطنية للنور في سورة النور الآية ٣٥، والشمس في سورة الشمس وساير السور والآيات، دخلت في الادبين 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 لابد من برج حَمَل 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 ـ البومة

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

يقول سنائي:

أجل، من حيث الريش، كلاهما طائران ولكن
في البومة لم يجد أحد عُقابا[٩٣]

ناصر خسرو يقول:

كل من كان قائده 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 الى رواية «بوف الاعمى»

لصادق هدايت

١٩ ـ ابليس، شيطان، 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 شاهنامة فردوسي ترد هذه الكلمات الاربع بمفهوم رمزي واحد تقريباً، والعفريت يظهر في شاهنامة فردوسي باسماء وأدوار مختلفة يؤدي دور الصراع بين الخير والشر، وأشهرها حرب هفت خان [حرب المراحل السبع]، إذ يقول:

اعلموا هذه حرب أهريمن [العفريت]

العدو اللدود لخالق الكون

ويظهر هذا المفهوم في كتابات الآخرين أيضا، 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 ضربتُ يا صديق الروح

أنا ضربت العفريت الذي في باطنه

للاطلاع على شواهد اخرى يمكن الرجوع إلى «لغتنامه» دهخدا في ذيل الكلمات المذكورة، وإلى قاموس الاساطير والاشارات القصصية.

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

الهوامش

١ ـ انظر: حديدي، جواد «برخورد أنديشه ها: هشت گفتار در أدبيات تطبيقي» (لم تذكر الطبعة) طهران، توس، ١٣٥٦ هـ ش، ص ١٧٣ ـ ٤.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ١٧٤. انظر أيضا:

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

٣ ـ زرين كوب، عبد الحسين «نقد أدبي» ج ١، ط ٣، طهران، امير كبير، ١٣٦١ هـ ش، ص ١٢٥.

٤ ـ المصدر نفسه، ص ١٢٦.

٥ ـ محمد الغنيمي، هلال «أدبيات تطبيقي» ترجمة السيد مرتضى آية الله زاده الشيرازي. ط، طهران، امير كبير، ١٣٧٣ هـ ش، ص ٢٣.

٦ ـ المصدر نفسه، ص ٣ و١١.

٧ ـ المصدر نفسه، ص ١٦٧ و١٦٨.

٨ ـ غويارد، إم. إف «أدبيات تطبيقي» ترجمه وأكمله علي أكبر خان محمدي، ط ١، طهران، پاژنگ، ١٣٧٤ هـ ش، ص ١٥ و١٦.

٩ ـ المصدر نفسه، ص ١٦٧ و١٦٨.

١٠ ـ زرين كوب، عبد الحسين «دفتر أيام» ط ٣، طهران، علمي، ١٣٧٤ هـ ش، ص ٢١٩.

١١ ـ غويارد، إم. إف السابق، ص ٦ و٧، ١٥ و١٦، ١٦٧ و١٦٨، ١٧٣ و١٧٤.

١٢ ـ المصدر السابق، ص ١٧٣ و١٧٤.

١٣ ـ الغنيمي، هلال: السابق، ص ٢٣، و٢٤ و١٠٩ و١١١.

١٤ ـ المصدر نفسه، ص ١٠٩ و١١١.

١٥ ـ زرين كوب، عبد الحسين «نقد ادبي» ج ١ ص ١٢٧.

١٦ ـ الشهيدى، السيد جعفر، «بهره گيرى أدبيات فارسى از نهج البلاغة»، ط ١، بنياد نهج البلاغة، ١٣٦٢ هـ ش، ص ١٨٣.

١٧ ـ زرين كوب، عبد الحسين «نقد أدبي» ج ١، ط ٣، طهران، أمير كبير، ١٣٦١ هـ ش، ص ١٢٧.

١٨ ـ دامادي، سيد محمد «مضامين مشترك در أدب فارسى وعربي» (لم تذكر الطبعة) طهران. جامعة طهران، ١٣٧١ هـ ش، ص ٩.

١٩ ـ المصدر نفسه، ص ١٥.

٢٠ ـ الشهيد مطهري، مرتضى «خدمات متقابل اسلام وايران»

ط ٩، قم، صدرا، ١٣٦٣ هـ ش. ص ١١٣ و ١١٤. 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

فصمتاً أيها الإنسان، ولكن الفم طافح بالعربية

سعدي في «كلستان» يعتبر العربية لغة العلم: «الأسلام يعترف باللغات الاخرى. زيد بن ثابت ـ كما يقول المسعودي في «التنبيه والاشراف» ـ تعلم، بأمر من النبي (ص) اللغات الفارسية والاردنية والقبطية والصينية من الذين كانوا يعرفونها في المدينة، واشتغل كمترجم 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 ـ كمثال انظر: راستگو، سيد محمد «تجلي قرآن وحديث در شعر فارسي،» ط ١، طهران، سمت، ١٣٧٦ هـ ش. يشرح المؤلف في نحو ١١ فصلا تأثير القرآن الكريم في الشعر الفارسي، مع الاسانيد.

٢٢ ـ كمثال انظر: فروز انفر، بديع الزمان «أحاديث مثنوي»، ط ٣، طهران، أمير كبير، ١٣٦٣ هـ ش. وللمؤلف نفسه «مصادر قصص المثنوي وتمثيلاته» ط ٣، طهران، أمير كبير، ١٣٦٢ هـ ش.

٢٣ ـ الشهيدي، سيد جعفر «بهره گيرى أدبيات فارسى از نهج البلاغة»، ط ١، طهران، بنياد نهج البلاغة، ١٣٦٢ هـ ش، ص ١٨٣.

٢٤ ـ كمثال انظر: الدامادي، السيد محمد «مضامين مشترك در أدب فارسى وعربي، طهران، جامعة طهران، ١٣٧٠ هـ ش.

٢٥ ـ كمثال انظر: فقيهي، محمد حسين «أمثال سائره عربي در اشعار فارسى» (رسالة دكتوراه) طهران، جامعة تربيت مدرس، ١٢٧٤ هـ ش. خسرو فرشيد ورد، «عربي در فارسى» ط ١، طهران، جامعة طهران، ١٣٧٣ هـ ش.

٢٦ ـ ياحقي، محمد جعفر، «فرهنگ أساطير واشارات داستاني در ادبيات فارسى» ط ١ طهران، سروش ومؤسسة مطالعات وتحقيقات زميني. ١٣٦٩ هـ ش، ص ٦.

٢٧ ـ كمثال انظر: فرشيد ورد، خسرو. وفي باب الأدب والنقد الأدبي، ج ٢، ط ٢، طهران، أمير كبير، ١٣٧٣ هـ ش. ص ٧٦٦.

٢٨ ـ حكيمي، محمد رضا «ادبيات وتعمد در إسلام» (لم تذكر الطبعة)، طهران، دفتر نشر فرهنگ إسلامي. ١٣٥٨.

٢٩ ـ محمدى، علي أكبر خان «تكمله بر ادبيات تطبيق» بقلم إم. إف. غـــويارد، ط ١، طـــهران، پـــاژنگ، ١٣٧٤ هـ ش، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

٣٠ ـ المصدر نفسه، ص ١٧٧.

٣١ ـ المصدر نفسه.

٣٢ ـ راستگو، سيد محمد «تجلي قرآن وحديث در شعر فارسي»، ط ١، سمت، ١٣٧٦ هـ ش، ص ٤ و ٥ و ٧. 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 ـ المصدر نفسه، ص ١٨٥.

٣٤ ـ المصدر نفسه، ص ١٨٥ و١٨٦.

٣٥ ـ المصدر نفسه، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

٣٦ ـ المصدر نفسه، ١٨٦.

٣٧ ـ المصدر نفسه، ص ١٨٨. رزين كوب، عبد الحسين «نقد أدبي» ج ١، ط ٣، طهران، امير كبير، ١٣٦١ ص ١٢٥ ـ ١٢٨.

٣٨ ـ نامداريان، تقي پور «رمز وداستانهاى رمزى در أدب فارسى»، ط ٢، طهران، علمى وفرهنگى، ١٣٦٧، ص ١٨.

٣٩ ـ قبادي، حسينعلي «نظرى بر نماد شناسي واختلاف واشتراك آن با استعارة وكنايه» مجلة دانشكده ادبيات وعلوم انساني. الدكتور شريعتى. مشهد، العددان ٣ و ٤ السنة ٢٨، خريف وشتاء سنة ١٣٧٤ هـ ش.

٤٠ ـ المصدر نفسه، مجلة «مدرس» كلية العلوم الإنسانية، جامعة تربيت مدرس، العدد ٩ شتاء ١٣٧٧ هـ ش.

٤١ ـ قبادي، حسينعلي «شكوفايى نمادگرايى در أدبيات پس از انقلاب اسلامي در پرتو انديشه امام خميني» مجموعة مقالات المؤتمر الثاني لتأثير الامام الخميني والثورة الإسلامية في الأدب المعاصر، ج ٢ ص ٢٥١، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار... ١٣٧٨ هـ ش.

٤٢ ـ قبادي، حسينعلي «تحقيق در نمادهاي مشترك حماسي وعرفاني در ادب فارسى» (رسالة دكتوراه) طهران جامعة تربيت مدرس، خرداد، ١٣٧٥ هـ ش..

٤٣ ـ سورة ابراهيم / ٢٥.

٤٤ ـ شهيدي، سيد جعفر «بهره گيرى ادبيات فارسى از نهج البلاغة» ط ١، طهران، وزارت ارشاد اسلامي، ١٣٦٣ هـ ش، ص ١٨٠ و ١٨١و

٤٥ـ راستگو، محمد، «تجلي تأثير قرآن وحديث در شعر فارسي» ط ١، طهران، سمت، ١٣٧٦ هـ ش.
٤٦ـ المصدر نفسه، ص ١٨٢، و١٨٣.
٤٧ـ محمدي، علي اكبر خان، المصدر السابق، ص ١٨٦ و١٨٧.
٤٨ـ ستاري، جلال «رمز شناسي عرفاني». قبادي، حسينعلي «تحقيق در نمادهاي مشترك حماسي وعرفاني در ادب فارسي» (رسالة دكتوراه) طهران، جامعة تربية مدرس، ١٣٧٥ هـ ش.
٤٩ـ نامداريان، تقي پور «رمز وداستانهاي رمزي در ادب فارسي» ط ٤، انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٧٥ هـ ش.
٥٠ـ انزابي نژاد «گزيده تاريخ بلعمي» ط ١، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.
٥١ـ تقي پور، نامداريان، المصدر السابق.
٥٢ـ انزايي نژاد، المصدر السابق.
٥٣ـ محمدي، اكبر علي خان، المصدر السابق.
٥٤ـ قبادي، حسينعلي «تحقيق...» المصدر السابق.
٥٥ـ الغزالي، ابو حامد محمد «مشكوة الأنوار» ترجمة صادق آئينه وند، ط ١، طهران، امير كبير، ١٣٦٤ هـ ش.
٥٦ـ عفيفي، ابو العلاء «تفسير ونقد نظر غزالي در باره تفسير آيه الله نور السموات والارض» ضميمه «مشكوة الانوار»، المصدر السابق، ١٣٦٦. هـ ش، ص ١٣، ١٦، ١٧، و٢٠.
٥٧ـ والتين / ٢ مريم / ٥٣ طه / ٨٣ الطور / ٦٠ البقرة / ٨٧ النساء.
٥٨ـ سورة القصص / ٢٩ و٤٦.
٥٩ـ سورة الصافات / ١٠٢.
٦٠ـ امين بور، قيصر «تنفس صبح» ط ١، طهران، حوزه هنري ١٣٦٣ هـ ش، ص ١٢١ ١٢٢.
٦١ـ حسيني، حسن «هم صدا باخلق اسماعيل»، ط ١، طهران، حوزه هنري، ١٣٦٠ هـ ش، ص ٢٠٨.
٦٢ـ سپهري، سهراب «هشت كتاب» ط ٢، طهران، ١٣٥٨ صادق كوهرين، ص ٩٦.
٦٣ـ العطار النيشابوري، فريد الدين «منطق الطيران» باهتمام صادق كوهرين، ص ٩٦.
٦٤ـ تقي پور، نامداريان، المصدر السابق. دهخدا، ١٣٥٣ هـ. ش، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١.
٦٥ـ مولوي، جلال الدين «گزيده غزليات شمس»، بسعي محمد رضا شفيعي كدكني، ط ١، طهران، ص ٥٧٨.
٦٦ـ مولوي، جلال الدين «مثنوي» ج ١ ص ٩٢.
٦٧ـ انظر (رسالة) للمذكورة سابقاً لصاحب المقال.
٦٨ـ سورة القصص / ٣٢.
٦٩ـ سميسا، سيروس «نگاهي بفروغ فرخزاد»، ص ١٠٤.
٧٠ـ ابو الفضل، احمد بن محمد النيسابوري «جمع الأمثال».
٧١ـ مشهد، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، ج ١، ذيل أ ـ ج ـ غ.
٧٢ـ انظر: جبر ئيل في هذه المقالة.
٧٣ـ «كليات غزليات شمس» ص ١١٧٢ ـ ٣.
٧٤ـ شيمل، آن ماري «شكوه شمس» ترجمة حسن لاهوتي، ط ١، طهران، شركت انتشارات علمي وفرهنگر. ١٣٧٦ هـ ش، ص ١٤٢ ـ ٣.
٧٥ـ المصدر نفسه، ٨٠.
٧٦ـ «مثنوي» ج ٣ ص ٥٣٣ ـ ٥٣٤.
٧٧ـ سورة الانسان / ٢. سورة ص ٥٠ ـ ٥١.
٧٨ـ لاهيجي، شيخ محمد «شرح گلشن راز» مع مقدمة سميعي، ط ٤، طهران، محمودي، ١٣٦٨ هـ ش، ص ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٢٣، ٦٢٤.
٧٩ـ ياحقي، محمد جعفر «فرهنگك أساطير واشارات داستاني در ادب فارسي، ط ١، طهران، ص ٢٤٦ ـ ٨.
٨٠ـ «لغتنامه دهخدا».
٨١ـ سورة الطور / ٧.
٨٢ـ «مثنوي» ج ١، ص ٣٦.
٨٣ـ تقي پور، نامداريان، «داستان بيامبران در كليات شمس» ط ١، طهران، مؤسسة مطالعات وفرهنگي، ١٣٦٤ هـ ش، ص ٨٧، «تصويرگرى در غزليات شمس» سيد حسين فاطمي، ط ١، طهران.
٨٤ـ فروزانفر، بديع الزمان «شرح مثنوي شريف» ج ١، ط ٢٤ طهران، زوار، ١٣٦٧ هـ ش، ص ٦، «احاديث مثنوي» للمؤلف نفسه، ط ٣، طهران امير كبير، ١٣٦١ هـ ش، ص ٢٢٢.
٨٥ـ مولوي، جلال الدين محمد، «كليات غزل شمس» تصحيح ومقدمة بديع الزمان فروز انفر، ط ١٠، طهران، امير كبير، ١٣٦٣ هـ ش، ص ٢٠٣.
٨٦ـ «مثنوي» تصحيح نيكلسن، ط ٨، ج ١، طهران. مولى، ١٣٧٠ هـ ش، ص ٢٢١.
٨٧ـ المصدر نفسه.
٨٨ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤٢ و١٤٤ و٣٨٠، ج ٣، ص ٥٠٨ و١٦٩.

٨٩ـ «كليات غزليات شمس» ص ١٠٢٨.
٩٠ـ هراتي، سلمان «آسمان سبز» ص ٧١.
٩١ـ ياحقي، محمد جعفر «فرهنگ اساطير واشارات داستاني» ص ١٦٤.
٩٢ـ المصدر نفسه.
٩٣ـ دهخدا «لغتنامه».
٩٤ـ المصدر نفسه.
٩٥ـ المصدر السابق، ص ١٦٤ و١٦٥.
٩٦ـ المصدر السابق.

المصادر

١ ـ القرآن الكريم.
٢ ـ امين پور، قيصر «تنفس صبح» ط١، طهران، حوزه هنرى، ١٣٦٣ هـ ش.
٣ ـ تقي پور نامداريان، «رمز وداستانهاى رمزى در ادب فارسى» ط٤، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٧٥ هـ ش.
٤ ـ تقي پور نامداريان، «داستان پيامبران در كليات غزليات شمس» ط١، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، ١٣٦٤ هـ ش.
٥ ـ حديدي، جواد «برخورد انديشه ها: هشت گفتار در ادبيات تطبيقي» ط١، طهران، توس، ١٣٥٦ هـ ش. ايضا «از سعدي تا اراغون» ط١، طهران، مركز نشر، ١٣٦٧ هـ ش.
٦ ـ على اكبر خان محمدي، «تكمله برادبيات تطبيقي» بقلم إم. إف. غوياره، ط١، طهران، باژنگ، ١٣٧٤ هـ ش.
٧ ـ حسيني، حسن «همصدا با حلق اسماعيل» ط١، طهران، حوزه هنرى سازمان تبليغات اسلامى، ١٣٦٣ هـ ش.
٨ ـ حكيمي، محمد رضا «ادبيات وتعهد در اسلام» طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٥٨ هـ ش.
٩ ـ دامادى. سيد محمد «مضامين مشترك در ادب فارسى وعربي» طهران، جامعة طهران، ١٣٧١ هـ ش.
١٠ ـ دهخدا، علي اكبر «لغتنامه» في ١٥ مجلد، ط١، طهران، جامعة طهران، ١٣٧٢ هـ ش.
١١ ـ راستگو، سيد محمد «تجلى قرآن وحديث در شعر فارسى» ط١، طهران، سمت، ١٣٧٦ هـ ش.
١٢ ـ زرين كوب، عبد الحسين «مثنوي» ط١، طهران، انتشارات علمي، ١٣٦٤ هـ ش.
١٣ ـ زرين كوب، عبد الحسين «بحر در كوزه» ط٣، طهران، سخن وعلمي ١٣٦٨ هـ ش.
١٤ ـ زرين كوب، عبد الحسين «ارزش ميراث صوفيه» ط٩، طهران، امير كبير، ١٣٧٨ هـ ش.
١٥ ـ زرين كوب، عبد الحسين «دفتر ايام» ط٣، طهران، علمي، ١٣٧٤ هـ ش.
١٦ ـ زرين كوب، عبد الحسين «نقد ادبي» ج١ و٢، ط٣، طهران، امير كبير، ١٣٦١ هـ ش.
١٧ ـ ستارى، جلال «رمز شناسي عرفاني» ط١، طهران، نشر مركز، ١٣٧٢ هـ ش.
١٨ ـ سپهرى، سهراب «هشت كتاب» ط٢، طهران، طهوري، ١٣٥٨ هـ ش.
١٩ ـ سجادي، سيد جعفر «فرهنگ معارف اسلامى» ط٢، طهران، انتشارات مؤلفان ومترجمان ايران، ١٣٦٤ هـ ش.
٢٠ ـ سجادي، سيد جعفر «نقد تطبيقي ادبيات ايران وعرب» ط١، طهران، شركت مؤلفان ومترجمان ايران، ١٣٦٩ هـ ش.
٢١ ـ سنايى «مجد ودين آدم» مع مقدمة وحواشي وسعي مدرس رضوي، ط٣، طهران، انتشارات سنايى، ١٣٦٣ هـ ش.
٢٢ ـ شهيدي، سيد جعفر «بهره گيري ادبيات فارسى از نهج البلاغة» ط١، وزارت ارشاد اسلامي، بنياد نهج البلاغة، ١٣٦٢ هـ ش.
٢٣ ـ شميل، آن ماري «شكوه شمس» ترجمة حسن لاهوتي، ط١، طهران، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٦٧ هـ ش.
٢٤ ـ عفيفي، ابو العلاء «تفسير ونقد برنظر غزالي در تفسير: الله نور السموات والأرض» ضميمة «مشكوة الانوار» للغزالي، ترجمة صادق آئينة وند، ط١، طهران، امير كبير، ١٣٦٤ هـ ش.
٢٥ ـ الغزالي، أبو حامد، محمد «مشكوة الأنوار» ترجمة صادق آئينه وند، ط١، طهران، امير كبير، ١٣٦٤ هـ ش.

٢٦ ـ الغنيمي، هلال «ادبيات تطبيقي، تاريخ وتحول أثر بذيري وأثر گذاري» ترجمه وتعليق فرهنگ ارشاد اسلامي، سيد مرتضى شيرازي، ط١، طهران، امير كبير، ١٣٧٣ هـ ش.

٢٧ ـ فرشيد ورد، خسرو «دربارهٔ نقد أدبي» ج١ و٢، ط٢، طهران، أمير كبير، ١٣٧٣ هـ ش.

٢٨ ـ فقيهي، محمد حسين «امثال سائره عربي در اشعار فارسي (رسالة دكتوراه) طهران، جامعة تربيت مدرس، ١٣٧٤ هـ س.

٢٩ ـ فردوسي، أبو القاسم «شاهنامه» تصحيح برتلس، طبع موسكو، اكاديمية العلوم السوفيتيه، اداره انتشارات وارتش شعبه ادبيات خاور، ١٩٦٧.

٣٠ ـ قبادي، حسينعلي «تأملى در شناخت مرزهاى تمثيل ونماد» مجلة مدرس، كلية العلوم الانسانية، جامعة تربيت مدرس، دوره دوم، شماره ٩، زمستان ١٣٧٧ هـ ش.

٣١ ـ قبادي، حسينعلي «شكوفايي نمادكرايى در ادبيات انقلاب اسلامي در برتو انديشه امام خميني (ره) مجموعة مقالات دومين سمينار تأثير امام خميني وانقلاب اسلامي در ادبيات معاصر، ج٢، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام خميني (ره)، ١٣٧٨هـ.ش.

٣٢ ـ قبادي حسينعلي «نظري برنمادسناسي اشتراك واختلاف آن با استعار وكنايه» مجله كلية الاداب والعلوم الانسانية، جامعة فردوسي، مشهد، العددان ٣ و٤، السنة الثامنة والعشرون، ١٣٧٤ هـ ش.

٣٣ ـ غويارد، إن. إم. «ادبيات تطبيقي» ترجمه وتكمله علي اكبر خان محمدي، ط١، طهران، باژنگ، ١٣٧٤ هـ ش.

٣٤ ـ مطهري، مرتضى «خدمات متقابل اسلام وايران» ط٩، قم، صدر١، ١٣٥٧ هـ ش.

٣٥ ـ مولوي، جلال الدين محمد «كليات غزليات شمس» تصحيح بديع الزمان فروز انفر، ط ١٠، طهران، أمير كبير، ١٣٦٣ هـ ش.

٣٦ ـ مولوي، جلال الدين محمد «مثنوي» تصحيح نيكلسن، ط٣، طهران، مولى، ١٣٧٦ هـ ش.

٣٧ ـ ياحقي، محمد جعفر «فرهنگ أساطير واشارات داستاني در ادبيات فارسي، ط١، طهران، سروش ومؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٦٩ هـ ش.

ملاحق

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

١ ـ آذرشب، محمد علي «شوقي ضيف والادب العربي في ايران» مجلة العلوم الانسانية، جامعة تربيت مدرس، الدورة الثانية، العدد ٥ ـ شتاء ١٣٧٦ هـ ش، ص ١٥ ـ ٣٠.

٢ ـ الحموى، ابن الحجة تقي الدين ابو بكر علي «خزانة الادب وغاية الادب».

٣ ـ القيرواني، ابن رشيق ابو علي الحسن «العمدة في علوم الشعر وآدابه ومعده» ط٢، مصر، ١٣٧٤ هـ

٤ ـ ابن تيمية الدينورى، ابو محمد عبد الله بن مسلم «عيون الأخبار» ط١، القاهرة، ١٣٤٣ هـ

٥ ـ الاصفهاني، أبو الفرج «الأغاني» تحقيق عبد الشاد احمد فراج، بيروت، ١٣٥٩ هـ ش.

٦ ـ بلاش، رژي «تاريخ ادبيات عرب» ترجمة آذرتاش آذرنوش، ط١، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي ، ١٣٦٣ هـ ش.

٧ ـ التوحيدي، أبو حيان «البصاير والذخاير» تحقيق احمد امين السيد احمد ط١، القاهرة، ١٣٧٣ هـ

٨ ـ الفاخوري، حنا «تاريخ ادبيات زبان عربي از عصر جاهلي تا قرن معاصر» ترجمه عبد المحمد آيتي، ط٣، طهران، توس، ١٣٧٤ هـ ش.

٩ ـ فرشيد ورد، خسرو «عربي در فارسى» طهران، جامعة طهران، ١٣٧٣ هـ ش.

١٠ ـ فروزانفر، بديع الزمان، سخنراني بادبور افتتاح كرسي زبان وادبيات فارسى، لبنان، بيروت، ١٩٥٦.

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

١٢ ـ الثعالبى النيسابوري، ابو منصور عبد الملك بن محمد «أحسن ما سمعت» القاهرة، ١٣٢٦ هـ

١٣ ـ المؤلف نفسه «خاص الخاص» تصحيح الشيخ محمود السمكري، ط١، مصر، ١٣٢٦ هـ

١٤ ـ حريرجي، فيروز «الرموز وتبادلها في اللغتين العربية والفارسية» مجله دانشكده أدبيات وعلوم إنساني، جامعة طهران، الاعداد ١ ـ ٤ السنة ٣٢، ١٣٧٣ هـ ش، ص ٦٣ ـ ٧٤.

١٥ ـ الحموي، شهاب الدين ابو عبد الله ياقوت بن عبد الله «معجم الادباء» مطبوعات دار المأمون، مصر، ١٩٣٦.

١٦ ـ دهخدا، علي اكبر «أمثال وحكم» ط٥، طهران، امير كبير، ١٣٦١ هـ ش.

١٧ ـ الراغب الاصفهاني، ابو القاسم حسين بن محمد «محاضرات الادباء ومجاورات الشعراء والبلغاء»، بيروت.

١٨ ـ الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر «المستقصي في أمثال العرب» ط١، حيدر آباد الدكن، ١٩٢٦.

١٩ ـ سجادي، سيد جعفر «نقد تطبيقي ادبيات ايران وعرب» ط١، طهران، شركت مؤلفات ومترجمان ايران، ١٣٦٩ هـ ش.

٢٠ ـ شهيدي، سيد جعفر «شرح لغات ومشكلات ديوان انوري» ط٢، طهران، علمي وفرهنگي، ١٣٦٤ هـ ش.

٢١ ـ الرازي، عبد القادر محمد بن أبي بكر «امثال وحكم» ترجمة وتصحيح فيروز حريرجي، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٨.

٢٢ ـ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري «ادب الدنيا والدين» حققه وعلق عليه مصطفى السقا، ط٣، مصر، ١٣٧٥ هـ

٢٣ ـ المرزباني، الامام أبو عبيد الله محمد بن عمران، ومعه «المؤتلف والمختلف» لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي «معجم الشعراء»، القاهرة، ١٣٥٤ هـ

٢٤ ـ النويري، شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب «نهاية الارب في فنون الأدب»، القاهرة، ١٩٣٠.

* * *