

مجله مطالعات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

سیمای فرهنگ و ادب فارسی در پرتو اندیشه‌های نقدی دکتر شوقی ضیف*

دکتر تورج زینی‌وند

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه رازی

فرامین صیدی

کارشناس ارشد ادبیات تطبیقی دانشگاه رازی

دکتر وحید سبزیان‌پور

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه رازی

چکیده

آثار و نوشته‌های «شوقی ضیف» در دو بخش آموزشی و پژوهشی، از منابع برجسته ادب عربی به شمار می‌آید. یکی از جنبه‌های اساسی که در آثار ایشان با بی‌مهری و تعصب منفی، بیان شده است؛ موضوع فرهنگ و ادب فارسی و نقش کلیدی آن در رشد و گسترش فرهنگ و ادب عربی-اسلامی بوده است. بیشتر دیدگاه‌های نقدی وی در این زمینه، به صورت پراکنده و بدون استناد و استدلال آمده است؛ به عنوان نمونه، وی در زمینه پیوند ادب فارسی با ادب عربی در پیش از اسلام، نه تنها تحلیلی روشن و جامع از تأثیر فرهنگ و تمدن ایرانی بر ادب عربی، ارائه نمی‌دهد؛ بلکه تصویر مثبتی از آن نیز به مخاطبان معرفی نمی‌نماید.

در حوزه پیوند متقابل ادب فارسی و عربی از آغاز اسلام تا پایان روزگار عباسیان نیز، تصویری مثبت و درست از حکمت و اندیشه ایرانی و خدمات متقابل ایرانیان و اسلام ارائه نمی‌دهد و با نگاه فرودستی، بیشتر اندیشمندان و ادیبان ایرانی را که در باروری و شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی، نقش‌های انکار ناپذیری داشته‌اند، با اتهام‌ها و تعبیرهایی تکراری و بدون استناد از قبیل: زندیق، رافضی، غالی، بد زبان، شعوبی، فاسد، هرزه و... معرفی می‌کند؛ البته، ضیف در برخی دیگر از آثارش، راه انصاف و اعتدال را پیش گرفته است و به بیان برخی خدمات

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۳/۹/۲۶

T_zinivand56@yahoo.com

saedifaramin@yahoo.com

wsabzianpoor@yahoo.com

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۱۰/۱۶

نشانی پست الکترونیک نویسندگان:

متقابل فرهنگی ایران و جهان عرب پرداخته است. این پژوهش، بر آن است تا این رویکرد را بر اساس مکتب فرانسوی ادبیات تطبیقی و نیز بهره گیری از پایه‌های نقد توصیفی - تحلیلی، مورد بررسی و کنکاش قرار دهد.

واژه‌های کلیدی: شوقی ضیف، فرهنگ و ادب فارسی، فرهنگ و ادب عربی، ادبیات تطبیقی، تصویرشناسی.

۱- مقدمه

مطالعات تصویرشناسی (Imagology)، یکی از قلمروهای نوین ادبیات تطبیقی به شمار می‌آید که در آن تصویر فرد، فرهنگ و سرزمینی را در آثار یک نویسنده یا یک دوره یا یک مکتب، مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد. اینکه نویسنده از چه زاویه‌ای (پیش‌داوری، خودی، دیگری، فرودستی، فرادستی، همسانی، و...) به موضوع (فرد، فرهنگ، ...) می‌نگرد؟ و اینکه آیا این مطالعات می‌تواند راهگشای مطالعات انسان‌شناسی و نقدهای فرهنگی و جامعه‌شناسی شود؟ در شمار پژوهش‌های این قلمرو قرار می‌گیرند (نامور مطلق، ۱۳۸۸: ۱۲۲؛ نانکت، ۱۳۹۰: ۱۰۶).

«احمد شوقی عبدالسلام ضیف» معروف به «شوقی ضیف» (۱۹۱۰-۲۰۰۵) یکی از ادیبان و ناقدان معاصر و برجسته جهان عرب در مصر به شمار می‌رود که نوشته‌های ایشان مورد استفاده پژوهشگران، استادان و دانشجویان بسیاری در جهان اسلام قرار گرفته است. آثار وی به دو گروه تقسیم می‌شود: برخی از آنها درباره شخصیت‌های تاریخ اسلام و برخی دیگر درباره فرهنگ و ادبیات عرب می‌باشد که گونه دوم، استفاده آموزشی بیشتری نسبت به گونه نخست دارد. آثار ایشان که در دانشگاه‌های ایران تدریس می‌شود، بیشتر در حوزه ادبیات عربی و نقد است. از آنجا که پیوند تاریخ عربی و فارسی، امری غیر قابل انکار است؛ شوقی ضیف در پرداخت و تحلیل این موضوع، سه روش متفاوت را برگزیده است: روش اول که در کتاب «تاریخ ادبیات عصر جاهلی» دیده می‌شود، همراه با نادیده گرفتن سهم ایرانیان در فرهنگ و تمدن عرب پیش از اسلام است. ضیف در این کتاب، تصویر روشنی از پیوندهای ایرانیان و اعراب، در پیش از اسلام ارائه نمی‌دهد. در

«تاریخ ادبیات عصر اسلامی» نیز، همین روش را پیموده است؛ یعنی چندان تحلیل دقیق یا اشاره‌ای برجسته به فرهنگ و تمدن ایرانی و نقش آن در پیشرفت جهان‌بینی اسلامی نکرده است؛ در حالی که، حضور ایرانیان در همین عصر، نقش بسیار مهمی در گسترش قلمرو فرهنگ اسلامی داشته است. در روش دوم که در کتاب «تاریخ عصر عباسی اول» بازتاب یافته است، اشاره‌هایی مثبت به حضور ایرانیان در تمدن اسلامی دارد؛ هر چند که وی در همین کتاب، که ما به عنوان روش سوم یاد می‌کنیم، به بزرگ‌نمایی درباره‌ی ویژگی‌های اخلاقی و دینی شاعران ایرانی عربی سرا می‌پردازد و نام بیشتر آنها همراه با اتهام‌ها و لقب‌های نامناسبی همچون؛ زندیق، ملحد، باده‌نوش و... آمده است؛ اما لازم است که در این پژوهش از مسیر قضاوت عادلانه هم خارج نشویم؛ چرا که ضیف در کتاب «تاریخ الأدب العربی: عصرالدول و الإمارات فی الجزيرة العربیة، العراق و ایران» بخش عظیمی از کتاب را به پیشینه‌ی زبان و فرهنگ عربی و چگونگی وضعیت آن در ایران (از قرن چهارم به بعد) اختصاص داده است. وی در این کتاب به تفصیل، به بررسی و تحلیل خدمات ایرانیان به زبان و فرهنگ عربی اشاره نموده است. آذرشب (۱۳۷۶) در مقاله‌ای با عنوان «شوقی ضیف و الأدب العربی فی ایران» به تحلیل دیدگاه‌های ضیف و بیان این خدمات و نقش ایرانیان در حفظ زبان قرآن پرداخته است.

۱-۱- بیان مسئله

این پژوهش برآن است تا با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، به نقد و بررسی دیدگاه‌های شوقی ضیف درباره‌ی فرهنگ و تمدن ایرانی بپردازد. در انجام این پژوهش، آثار برجسته‌ی این نویسنده، مورد بررسی و مطالعه قرار گرفته است: تاریخ الأدب العربی «العصر الجاهلی»، تاریخ الأدب العربی «العصر الإسلامی»، تاریخ الأدب العربی «العصر العباسی الأول»، تاریخ الأدب العربی «العصر العباسی الثانی»، الفن و مذاهبه فی النثر العربی، الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، تاریخ الأدب العربی: عصرالدول و الإمارات: الجزيرة العربیة، العراق و ایران؛ اما مسأله اصلی که این پژوهش در جستجوی آن است، تحلیل دیدگاه‌های مؤلف درباره‌ی فرهنگ و ادب ایرانی و سهم آن در شکوفایی فرهنگ و ادب اسلامی است و همان‌طور که گفته شد، شوقی ضیف در تبیین این مسئله سه روش متفاوت را برگزیده است.

نتیجه روش نخست، کم‌اهمیت جلوه دادن حضور فرهنگ ایرانی بوده و در روش دوم اشاره‌هایی گذرا و سطحی به خدمات متقابل ایرانیان و فرهنگ اسلامی داشته است. وی در روش سوم به بزرگ‌نمایی دربارهٔ ویژگی‌های اخلاقی و دینی شاعران ایرانی عربی سرا پرداخته است؛ هرچند که وی در این روش سوم، به پیشینهٔ زبان و فرهنگ عربی و چگونگی وضعیت آن در ایران (از قرن چهارم به بعد) نیز اهتمام ورزیده است.

۱-۲- ضرورت و اهمیت تحقیق

لازم است که مسئلهٔ فرهنگ و هویت یک سرزمین و بازتاب آن در میان دیگران، مورد اهتمام پژوهشگران قرار گرفته و اندیشه‌های مطرح شده از سوی برخی ناقدان نیز، با عدالت و انصاف مورد نقد و تأمل قرار گیرد.

۱-۳- پیشینهٔ تحقیق

در باب پیشینهٔ موضوع نیز، لازم است گفته شود که تاکنون پژوهشی جامع با این رویکرد صورت نگرفته است؛ هرچند که برخی از پژوهشگران به برخی از زوایای این موضوع نیز، اشاره نموده‌اند؛ به عنوان نمونه «آذرشب» در مقدمهٔ کتاب «تاریخ الأدب العربی؛ العصر العباسی (۱)» به برخی از این نقدهای شتابزدهٔ شوقی ضیف اشاره نموده و چنین احکام نقدی را مایهٔ آسیب‌رسانی به فرهنگ و تمدن اسلامی دانسته است (آذرشب، ۱۳۸۵: ۳). همین مؤلف در مقاله‌ای با عنوان «شوقی ضیف و الأدب العربی فی ایران» به معرفی و بررسی برخی دیدگاه‌های ضیف، دربارهٔ جایگاه ادب عربی در ایران پرداخته است (آذرشب، ۱۳۷۶: ۱۵-۲۹). «شکوه السادات حسینی» نیز، در مقاله‌ای با عنوان «شوقی ضیف؛ نگاهی نو به میراث ادب عربی»، با روش تحلیلی - استنباطی به دسته‌بندی شیوه‌ها و معرفی نقدهای ایشان دربارهٔ میراث ادب عربی پرداخته است (حسینی، ۱۳۸۵: ۱۳۷-۱۵۲) هرچند که ماهیت پژوهش ایشان اقتضا می‌نموده است که از موضوع این مقاله سخنی به میان نیاورد. از این رو، پژوهش حاضر بر آن است تا براساس چارچوب‌های ادبیات تطبیقی به تصویرشناسی دیدگاه‌های شوقی ضیف دربارهٔ فرهنگ و ادب ایرانی بپردازد و پرسش اساسی که در پی پاسخ به آن است، عبارت است از شوقی ضیف از چه زاویه یا زوایایی به فرهنگ و ادب ایرانی می‌نگرد؟

۲- بحث

۱-۲- ارتباط ایرانیان و اعراب پیش از اسلام

با توجه به گستردگی قلمرو و قدرت نظامی حکومت ایران در پیش از اسلام، به نظر می‌رسد که تأثیرگذاری و نفوذ ایران، به عنوان فرهنگ غالب بر تمدن اعراب، بیشتر بوده است و نیز این مطلب را نباید از خاطر دور نگه داشت که بخش عظیمی از شبه جزیره عربستان در پیش از اسلام، از ایالت‌های تابعه امپراتوری هخامنشی به شمار می‌آمد. شاهنشاهی هخامنشی، در پی گسترش فتوحات خود، پس از گشودن بابل، به اطاعت عرب‌های تابعه آن سرزمین‌ها پرداخت. سیاست خارجی هخامنشیان، در مرزهای پیرامون غرب ایران، منجر به آن شد که پس از دستیابی بر بابل، ایالتی به نام «آرابایا» را به اطاعت در آورند. «جرجی زیدان» در این زمینه می‌نویسد: «در زمان کوروش، اعراب از نجورها و کندره‌ایشان، هر سال، هزار وزنه به عنوان مالیات به ایرانیان می‌پرداختند (زیدان، ۱۹۰۸: ۱۱۴). حاکمیت و نفوذ ایران بر حکومت‌های عربی همجوار، به اندازه‌ای اثرگذار بود که پادشاهان ساسانی، در تعیین حاکمان مناطق مرزی و عرب نشین میان دو کشور؛ مانند «حیره» و «کنده» نقش اساسی را ایفا می‌کردند. در این میان، به واسطه نفوذ حکومت‌های ایرانی بر این سرزمین‌ها، شاهد حضور و نفوذ هرچه بیشتر فرهنگ و تمدن ایرانی در آنها می‌باشیم. وجود واژه‌های گوناگون فارسی در شعر عرب پیش از اسلام و نیز، برخی متون ادبی صدر اسلام، حاکی از تأثیر تمدن ایرانی بر ساختار فرهنگی و اجتماعی مناطقی از عربستان است که در تماس با ایران قرار داشتند؛ تا جایی که کمتر شاعر عصر جاهلی را می‌یابیم که به طور مستقیم و یا غیر مستقیم با حکومت حیره و ساختار سیاسی - اجتماعی آن، که وابسته به دولت ساسانی بود، ارتباط نداشته باشد. «آذرنوش» در ترسیم فضای فرهنگی شهر «حیره» و نفوذ آداب و فرهنگ ایرانی در این گستره چنین بیان می‌دارد: «در روایاتی که درباره حیره نقل شده، ملاحظه می‌کنیم که انبوهی از پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی ایران در کشور حیره رواج یافته بود؛ مثلاً چندین نفر از اعیان شهر، نام‌های فارسی برگزیده بودند؛ مانند «بسطام»، «قابوس» یا «کاووس» و «دختنوس» یا «دختنوش». برخی از عرب‌ها به مکتب می‌رفتند و فارسی می‌آموختند؛ امیران و اشراف زادگان، «چوگان» (صولجان) و «شطرنج» و «نردشیر» (نرد) بازی

می کردند و با «باز» (البازی) و شاهین به شکار می رفتند. از سوی دیگر، همین شهر نیم ایرانی، بزرگترین مرکز شعر و ادبیات عرب شده بود» (آذرنوش، ۱۳۷۷: ۲۷). به سبب همجواری دو حکومت، همواره درگیری‌هایی بین طرفین رخ داده که به تبع آن معاهداتی میان آنها بسته می‌شد و لازمه این امر، وجود کسانی به عنوان مترجم بود. در دربار خسروان ساسانی و حکومت‌های پیش از آن، کسانی به عنوان مترجم وجود داشتند که به زبان عربی آشنا بودند و به ترجمه نامه‌های رسیده و تنظیم پیمان نامه‌ها می‌پرداختند. «بلعمی» به وجود چنین اشخاصی در دربار ساسانی اذعان داشته است: «بر درگاه خسرو پرویز، از وقت نوشروان و پیش از آن بر در ملوک عجم، ترجمانی بودی فیلسوف و هر ملکی که نامه نبشتی به ملک عجم، او برخواندی و جواب آن باز کردی و در عرب مردی بود که هم زبان تازی دانستی و هم زبان پارسی و پیوسته در خدمت پرویز بودی تا چون از ملوک عرب، رسولی آمدی یا نامه‌ای، او سخن آن رسول بشنیدی و به پارسی مر ملک عجم را ترجمه کردی» (بلعمی، ۱۳۸۹: ۸۱۲). از دیگر شواهد تاریخی در این ارتباط، نوشته‌های صاحب کتاب «الأغانی»، می‌باشد، آنجا که می‌گوید: «پس از مرگ نعمان، شخصی به نام «زید» به امیری حیره برگزیده شد. فرزند زید که «عدی» نام داشت به دلیل اینکه هر دو زبان عربی و فارسی را خوب می‌دانست؛ به عنوان نویسنده و مترجم به دیوان شاهنشاه ایران فرستاده شد» (اصفهانی، ۱۴۱۵: ۲ و ۱۴۲-۱۴۳).

در زمینه اشتیاق عرب‌ها به سرگذشت و داستان پهلوانان ایرانی، روایات مختلفی ذکر گردیده که به آشنایی با داستان‌های ایران زمین و علاقه آنها به فرهنگ ایران خبر دارد: «آشکار است که اعراب اشتیاق شدیدی به داستان‌های پادشاهان ایران و پهلوانان آنها داشتند و این داستان‌ها را برای یکدیگر نقل می‌نمودند. در اثبات این ادعا، روایتی در مورد «نضربن حارث» نقل گردیده که: «او (نضربن حارث) از دشمنان اسلام بود و تلاش می‌نمود که مردم را از گرویدن به سخنان پیامبر (ص) منصرف گرداند و می‌گفت: ای قریشیان! به خدا قسم که سخنان من از او نیکوتر است؛ پس، به سوی من بشتابید که بهتر از وی سخن می‌گوییم؛ سپس برای آنها داستان‌هایی از پادشاهان فارس و رستم و اسفندیار نقل می‌نمود» (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۲: ۷۳). از دیگر شواهد موجود، مبنی بر پیوندها و تعاملات دو

کشور، می‌توان به همیاری و مساعدت‌های آنها در زمینه نظامی علیه دشمنان مشترک اشاره نمود؛ از جمله: کمک گرفتن «کمبوجیه» (پادشاه هخامنشی) از اعراب در فتح مصر، همچنین لشکرکشی ایرانیان به یونان که با کمک و همیاری حکومت «مناذره» انجام شده است. آن قبایل کوچک با ساسانیان همکاری داشته و خود را مانعی در برابر هجوم قبایل عربی قرار داده و از حمله و غارت آنان جلوگیری می‌کردند. همچنین کوشش می‌کردند که اقوام عربی را به ایرانیان متمایل کنند. ایرانیان نیز، در مقابل این خدمات و پشتیبانی‌ها، استقلال گسترده‌ای را به مناذره عطا کردند. ایرانیان از دخالت در امور داخلی آنان خودداری کرده و آنان را در کارهای خود آزاد گذاشتند. ساسانیان اجازه دادند که مناذره برای دربار خود، بسیاری از تشریفات و رسومات و سنت‌ها را به وجود آورد؛ تا آنجا که «یزدگرد»، ولیعهد خود «بهرام گور» را برای تربیت و پرورش به حیره فرستاد، امری که موجب تقویت مرکز مناذره شده و به آنان نفوذ ویژه‌ای در دربار ساسانی بخشید؛ به طوری که آنان، گاه در کارها و فعالیت‌های دولت ساسانی، نقش‌های مهمی را ایفا می‌کردند. افزون بر این، در کتاب‌های تاریخی آمده است که گروهی از ایرانیان به نام «أبناء» (بنو احرار) که در زمان پادشاهی خسرو انوشیروان به یاری «سیف بن ذی یزن» گسیل شده بودند، «یمن» را گشودند و در آن سرزمین ماندگار شدند. صاحب کتاب «مروج الذهب» در این راستا چنین می‌نویسد: «سیف بن ذی یزن به وسیله «نعمان بن منذر» به بارگاه انوشیروان ساسانی راه یافت و از وی طلب یاری نمود و انوشیروان نیز، به درخواست او جواب مثبت داد؛ اما به واسطه نبرد با رومیان، این امر مدتی به تعویق افتاد تا اینکه سیف درگذشت. بعد از مدتی معدیکرب، فرزندش، جانشین او گردید و انوشیروان به وعده خود عمل نمود» (مسعودی، ۱۹۹۶: ۲ و ۲۰۳). گروهی از مردم یمن که از تسخیر سرزمین‌شان از سوی حبشیان ناراضی بودند، از دولت ساسانیان که در آن هنگام دشمن بیزانسیان به شمار می‌رفت، استمداد طلبیدند. انوشیروان، سپاهی گران را برای کمک به آنان گسیل داشت که این سپاه از خلیج فارس عبور کرده و در جنوب یمن پا به خشکی نهاد. آنان توانستند حبشیان را از آنجا بیرون برانند و یمن را آزاد

سازند؛ از این پس، «سیف بن ذی یزن» که درخواست کننده کمک از انوشیروان بود؛ حاکم بر آنجا شد. یمنی‌ها در این نبرد، با کمک سپاهیان ایران به پیروزی رسیدند و این امر موجب شادمانی و سرور اهل یمن گردید. این پیروزی و همکاری، در سروده‌های شاعران پیش از اسلام، بازتاب چشمگیری یافته است که به عنوان نمونه می‌توان، به ذکر ابیاتی از «أمیة بن اُبی صلت»، اشاره نمود:

مَنْ مِثْلُ كِسْرَى شَهْنشَاهِ الْمُلُوكِ لَهُ أَوْ مِثْلُ وَهْرَزِ يَوْمِ الْجَيْشِ إِذْ صَالَا
لِلَّهِ ذَرَّتْهُمُ مِنْ غَضَبِهِ خَرَجُوا مَا إِنْ تَرَى لَهُمْ فِي النَّاسِ أَمْثَالَا
أَرْسَلْتُ أَسَدًا عَلَى سُودِ الْكِلَابِ فَقَدْ أَضْحَى شَرِبَتْهُمُ فِي الْأَرْضِ فَلَالَا

(طبری، ۱۴۱۵: ۲ و ۱۴۷)

(ترجمه: چه کسی مانند کسری، شاه شاهان برای اوست و یا مانند شاه (وهرز) آن روزی که لشکرش حمله برد، می‌باشد. جای شگفتی است، آنها گروهی هستند که برای جنگ خارج شده‌اند و مانند آنها در میان مردم نمی‌بینی. ای انوشیروان، شیرانی که برای حمله به سگان سیاه فرستادی، آنها را فراری دادند و از جنگ سرگشته و حیران شده‌اند).

از آنجایی که حکومت ساسانی در بسیاری از مناطق شبه جزیره عربستان؛ همچون یمن و بحرین و... در راستای اهداف سیاسی - اقتصادی خویش حضور فراوانی داشت؛ شناخت عید نوروز و رواج این عیدهای ایرانی در این مناطق دور از انتظار نیست. جریر (۳۰-۱۱۴ه)، اخطل (۶۴۰-۷۱۰) و قبیلۀ «ابن تغلب» را به خاطر پرداخت جزیه نوروزی به پادشاهان حیره، هجو کرده و می‌گوید:

عَجِبْتُ لِفَخْرِ التَّغَلْبِيِّ وَتَغَلْبِ تُؤَدِّي جَزَى النُّيُوزِ خَضَعًا رِقَابُهَا
أَيْفَخَرُ عَبْدُ أُمِّهِ تَغَلْبِيَّةً قَدْ إِخْضَرَ مِنَ الْكَلِّ الْحَنَانِيصِ نَابُهَا

(جوالیقی، ۱۳۶۱: ۳۴۰)

از دیگر نقاط عربستان که تحت تأثیر فرهنگ ایران قرار گرفته و وجود واژگان ایرانی در بسامدهای فراوان در آن کاملاً مشهود بوده است؛ شهر «مدینه» بود. این شهر به دلیل موقعیت استراتژیکی خاص خود و تماس و مهاجرت ایرانیان، از روزگاران قدیم شاهد ورود و حضور واژه‌های فراوانی از زبان فارسی در گفتار عامۀ مردم بود. «جاحظ» (۱۶۰-۲۵۵ه) در این مورد چنین اظهار می‌نماید:

«آیا نمی‌بینید هنگامی که مردمانی از ایران از قدیم وارد مدینه شدند، الفظای از زبان خود را وارد زبان عربی کردند؛ بنابراین، «البطیخ» را «الخربز»، «السمیط» را «الروذق» (مرغ بریان) و «المصوص» را «المزور» (طعامی گوشتی) و «الشطرنج» را «الشترنج» و... می‌گفتند» (جاحظ، ۱:۱۳۵۹ و ۱۱). حجم گسترده کاربرد واژگان فارسی در روزگار عرب جاهلی و وجود واژه‌های بسیاری در سروده‌های شاعران بزرگ این دوره مانند؛ «اعشی» و «ابوریعه» و «إمروالقیس» و دیگران، نشانگر تأثیرگذاری بسیاری از شاخص‌های تمدن باستانی ایران در شبه جزیره عربستان است. از مطالب ذکر شده در اثبات پیوندهای گسترده و تنگاتنگ ایرانیان و اعراب در پیش از اسلام، چنین استنباط می‌شود که شوقی ضیف به روشنی از این واقعیت‌های تاریخی چشم پوشیده و از بیان این پیوندها و مراودات فرهنگی - تاریخی میان دو ملت، هیچ سخنی به میان نیاورده است. شاید هم مجال و عرصه موضوع، اجازه سخن را به ایشان نداده است.

۲-۲- عصر اسلامی و اموی

شوقی ضیف در نگارش تاریخ ادبیات این دوره، دو رویکرد متفاوت را پیموده است. ضیف در عصر اسلامی، با دیدی آمیخته با تعصب و ایران ستیزی به تشریح روابط ایرانیان و عرب‌ها پرداخته و در ادامه دوره اسلامی، به تحریر تاریخ امویان همت گماشته است؛ با این تفاوت که ضیف در عصر اموی، نسبتاً دیدگاهی متعادلتر را در پیش گرفته و گوشه‌هایی از مراودات دو فرهنگ را به صورت ایجاز و گذرا بیان کرده است. عصر اسلامی، با دمیدن فجر اسلام در سال (۶۲۲ م) آغاز گردید. با استقرار نظام اسلامی و تثبیت آن، زمینه برای آغاز فتوحات و گسترش آیین جدید فراهم آمد. در این میان، کشور ایران نیز، همانند سایر کشورها، مورد آماج هجوم اعراب تازه مسلمان واقع شد و این امر، عرصه را برای آشنایی اعراب، با مظاهر تمدن ایران، که از پیشینه باستانی آن خبر می‌داد، فراهم نمود. «فیلیب حتی»، در این باره چنین می‌نویسد: «دستگاه خلافت، بیشتر به دستگاه سلطنت و پادشاهان ایران، شباهت یافته بود تا به دستگاه شیوخ صدر اسلام و طولی نکشید که عناوین و القاب ایرانی، وصف باده، لغات و واژگان، موسیقی و آواز ایرانی و همچنین اعتقادات ایرانی در زندگی اعراب رسوخ یافت و از

تندی و خشنی زندگی آنها کاست و زمینه را برای ظهور تمدن و فرهنگ اسلامی فراهم ساخت (حتی، ۱۳۶۶: ۳۷۱) و در همین زمینه است: «هنگامی که مسلمانان عرب، ایران و بسیاری از کشورها؛ از جمله روم را فتح کردند، با ادوات و ابزارهای زینتی آشنا شدند که تا به حال ندیده بودند، مشاغل و فنونی را همانند کشورداری و تنظیم دیوان‌ها که تا به حال به عهده نگرفته بودند، مشاهده کردند. سیلی از کلمات و واژه‌ها از کشورهای فتح شده به زبانشان سرازیر شد و در این میان زبان فارسی نزدیکترین منبع به زبانشان بود که لغات و واژگان فراوانی را از آن اخذ نمودند» (شاملی و ایروانی زاده، ۱۳۸۴: ۵۸-۵۹). در این میان، ایرانیان با پذیرش آیین جدید، در راه پیشرفت و غنی‌سازی فرهنگ اسلامی، تلاش کردند. آنها به تدریج زبان عربی را فرا گرفتند و فرایض دینی خود را به جا آوردند و عرصه را برای ترویج و گسترش آیین جدید، هموارتر نمودند. «آذرنوش» در بیان ارتباط فراگیری زبان فارسی در دهه‌های نخستین اسلامی، می‌نویسد: «انگیزه عربی‌آموزی ایرانیان فراوان بود و در دو جنبه جلوه می‌کرد: نخست جنبه اداری حکومت و جنبه دیگر همانا دین بود: هر مسلمان اندیشمندی می‌بایست قرآن بخواند و از دانش‌هایی که پیرامون آن می‌آمد، آگاهی یابد» (آذرنوش، ۱۳۸۵: ۱۴۶). اما شوقی ضیف، تحلیل روشنی از زمینه‌های تعاملات دو کشور، در دهه‌های نخستین عصر اسلامی ارائه نداده است و در تبیین پیوندهای دو حکومت، تنها به نبرد قادسیه و شکست ایرانیان از عرب‌ها اشاره نموده و در این خصوص، به آوردن ابیات فراوانی از شاعران عرب؛ مانند: «بشر بن ربیعہ خثعمی»، «قیس بن مکشوح مرادی»، «اسود بن قطبه» و دیگران بسنده نمود است که مضمون اشعارشان در تحقیر و استهزای پادشاهان ایرانی و خفت بار توصیف نمودن شکست ایرانیان است (ضیف، بی تا/ب: ۶۳-۶۴). استشهاد به چندین نمونه از اشعار، به صورت مکرر، در اشاره به رویدادی تاریخی، همراه با لحن و درون مایه‌ای تمسخرآمیز نسبت به ایرانیان، نمایانگر نگرش ایران ستیزانه و مغرضانه شوقی ضیف در تحلیل این واقعه دارد. در تأیید مطالب یاد شده و اثبات نگاه فرانگری وی نسبت به فرهنگ ایرانی، به چند مورد از ابیاتی که ضیف در ارتباط

با نبرد «قادسیه» بدان‌ها استناد نموده؛ اشاره خواهیم کرد. از جمله ابیاتی از «عمرو بن شأس الأسدی»:

قَتَلْنَا رُسْتَمًا وَبَنِيهِ قَسْرًا تُثِيرُ الْخَيْلُ فَوْقَهُمُ الْهَبَالَا
وَفَرَّ الْهَرْمَزَانُ وَكَمْ يُحَامِي وَكَانَ عَلَيَّ كَتَيْبَتِهِ وَبَالَا

(همان: ۶۴)

(ترجمه: ما رستم و فرزندش خسرو را با قدرت کشتیم در حالی که اسبان بر جنازه‌های آنان گرد و غبار برانگیخته بود. هرمزان گریخت و دفاع نکرد و سبب نابودی لشکرش شد).

و از شاعری دیگر به نام «ربیع بن مقوم ضبی» نیز، چنین روایت نموده است:

وَشَهِدْتُ مَعْرَكَةَ الْفَيْوَلِ وَحَوْلَهَا أَبْنَاءُ فَارِسٍ بِيضُهَا كَالْأَعْبَلِ
مُسْتَرْبَلِي حَلَقِ الْحَدِيدِ جُرْبٌ مُقَارَفَةٌ عَيْنُهُ مُهْمَلِ

(همان: ۶۴)

(ترجمه: در جنگ با فیل‌ها حضور یافتیم؛ در حالی که پیرامون آنها فرزندان ایران، کلاهخودهایشان مانند سنگ سفیدی می‌درخشیدند. آنها زره آهنین و حلقه دار بر تن داشتند و مانند شتران گری بودند که روغن مالیده و از چراگاه رها شده باشند).

همچنین بیتی را از «عروه بن زید» در این زمینه نقل نموده است:

بَرَزْتُ لِأَهْلِ الْقَادِسيَةِ مُعَلِّمًا وَمَا كُلُّ مَنْ يَغْشَى الْكَرْبِيهَةَ يُعَلِّمُ

(همان: ۶۴)

(ترجمه: آشکار ساختم برای پیروان قادسیه نشانه‌ای را و این گونه نیست که هر کس وارد جنگ شود، شناخته شود).

بخش دوم این اثر مؤلف، به حکومت امویان اختصاص دارد. ایرانیان که با پذیرش دین اسلام در دهه‌های نخستین دوره اسلامی، به عنوان ملّتی دارای آداب و رسوم غنی و پیشینه‌ای کهن، تمام تلاش خود را صرف خدمت به آیین نو بنیاد اسلام نمودند و با یادگیری زبان عربی، که زبان رسمی اسلام بود، به نگارش آثار ارزشمندی در این زبان پرداختند و گواه این ادعا، وجود اشخاص صاحب نامی مانند، «ابن مقفع» (۱۰۶-۱۴۲ه) و «عبد الحمید کاتب» (۷۵-۱۳۲ه) است که از

سرآمدان روزگار خود محسوب می‌شدند و صنعت نثر نویسی عربی را متحوّل ساختند. اقتباس سیستم کشور داری ایرانیان، که در بدو فتوحات آغاز شده بود، در این دوره نیز، ادامه پیدا کرد. از آنجایی که دیوان اعراب در تدوین و شکل‌گیری و تنظیم و ترتیب امورات آن از دیوان‌های عهد ساسانی پیروی می‌کرد؛ زبان فارسی نیز، به عنوان زبان رسمی دیوان‌های حکومتی در دستگاه خلافت متداول گشت و در برخی نقاط تا حدود صد سال پس از هجرت پیامبر(ص)، همچنان زبان رسمی دیوان‌های حکومت اسلامی بود و کارمندان ایرانی فارسی زبان، در این دیوان‌ها مشغول به کار بودند. آیین دبیری نیز، در عصر اموی مانند اداره امور دیوان‌ها، کاملاً تقلیدی از دبیری ایرانی در دوران ساسانیان بود. در مجموع، دبیران ایرانی که در هنگام حمله اعراب، در دیوان‌های حکومتی ایران اشتغال داشتند، افرادی فرهیخته و کاردان بودند که از طبقات بالای مملکتی به حساب می‌آمدند. اینان گنجینه‌ای از اشعار، لطایف و امثال و حکم ایرانی را در اثنای کتابت، برای هر چه بیشتر زیباتر نمودن کلام، به کار می‌گرفتند و حتی اسناد رسمی را به شیوه مصنوع و با تمثیل به شواهد و حکم اخلاقی می‌نوشتند. از طرفی دیگر، وجود اصطلاحات و لغات فراوان فارسی با کاربردهای گوناگون در میان عامه مردم که با گفتار عرب‌ها عجین گردیده بود؛ بیانگر تأثیرپذیری زبان عرب‌ها، از زبان فارسی در حوزه واژگانی بود؛ البته، شوقی ضیف، در بیان امتزاج واژگانی و اداره کردن امور دیوان‌ها به وسیله ایرانیان، به اختصار، اشاراتی گذرا را بیان داشته و به کثرت واژگان اصیل ایرانی در گفتگوهای روزمره مردم کوفه به نقل مطلب پرداخته و در تأیید گفته‌های خود، به لغاتی که به وسیله جاحظ در کتاب «البیان و التبیین» آورده شده، استناد نموده است (همان: ۱۷۰-۱۷۱). خلفا در عصر اموی، به تدریج از آرمان‌های بنیادین و اولیه اسلام، فاصله گرفتند و زمینه را برای تشکیل حکومتی، استبدادی و موروثی فراهم نمودند. به دلیل سیاست تعصب آمیز خلفای اموی ستم فراوانی در قبال موالی و به ویژه ایرانیان، روا داشته شد. سیاست خلفای اموی و در رأس آنها معاویه، برای تبدیل خلافت اسلامی به سلطنت، بستر مناسبی را برای اقتباس نهادها و تشکیلات سیاسی و حکومتی امپراتوری ساسانی فراهم

نمود. در جهت این سیاست بود که معاویه و کارگزارانش، در صدد برآمدند که بیش از پیش، نخبگان دیوانسالار ایرانی را به خدمت درآورند (جهشیاری، ۱۹۳۸: ۵۲-۵۴). در پی این اقدام، ادیبان ایرانی فرصت بیشتری را برای نفوذ و تأثیرگذاری در روند تکوین ادبیات عرب پیدا نمودند. در سال‌های بعد، «حجاج بن یوسف» در عراق به وسیله یکی از دبیران ایرانی خود، به نام «صالح بن عبدالرحمن سیستانی» شاگرد «زادان فرخ»، رئیس دیوان خراج در عراق، به ترجمه دیوان‌ها، از زبان پهلوی به زبان عربی پرداخت (ابن ندیم، ۱۸۷۲: ۲۴۲)؛ اما این اقدام نیز، کاری از پیش نبرد و با وجود تلاش‌های فراوانی که در تعریب دیوان‌ها و به کارگیری زبان عربی در اداره امور دربار صورت گرفت، باز هم بسیاری از اصطلاحات زبان پهلوی؛ مانند: «الدیوان»، «الروزنامج» (معرب روزنامه)، «السفتجه» (سفته)، «الصک» (چک)، «الأوارج» (معرب آواره)، «البت» (اصطلاحی در آبیاری) در مصطلحات دیوانی باقی ماند که بیانگر بهره‌گیری امویان، از پیشینه عظیم فرهنگی ایرانیان دارد؛ افزون بر این، اشتیاق ایرانیان به فراگیری علوم و فرهنگ اسلامی، فراوان‌تر از سایر ملت‌ها بود و در این راه تلاش‌های فراوانی نمودند که بی‌ظنیر بود. در این دوره، تعداد قابل توجهی از ایرانیان، به خصوص ادیبان و شاعران به دین اسلام مشرف شده بودند و به فراگیری زبان عربی، که زبان رسمی دولت اسلامی بود، همت گماشتند و تلاش ستودنی ایرانیان، در یادگیری زبان عربی منجر به این گردید که ایرانیان، نقش برجسته‌ای در شکل‌گیری ادبیات عرب (عصر اموی) ایفا کنند و در ادب عربی مورد توجه قرار گیرند (همان: ۸۹). به تدریج بزرگ‌ترین دبیران و نویسندگان این عهد از میان ایرانیان برخاستند که از جمله ایشان عبدالحمید کاتب، سردمدار نشر بلیغ و در زبان عربی، عبدالله بن ابن مقفع، بزرگ‌ترین مترجم آثار ادبی و اخلاقی این عصر را می‌توان نام برد. آنها با وجود همه دشواری‌هایی که پیش رویشان قرار داشت، توانستند با درایت و هوشیاری و درک مقتضیات تاریخی، توانمندی‌های خود را نشان دهند و نقش بی‌بدیلی در تأسیس دیوان‌ها و تشکیلات اداری در خلافت اسلامی ایفا کنند. پس از سقوط امویان، ایرانیان در روزگار عباسیان نیز، با تکیه بر دستاوردهای

تمدن ایرانی توانستند به مقام‌های والایی برسند و سهم خود را در انتقال میراث تمدن اسلامی ادا کنند و آغازگر سبکی خاص در نثرنویسی شوند که موجب الهام‌پذیری سایر نویسندگان، در این حوزه گردند. «طه حسین» در اشاره به جایگاه والای «عبدالحمید کاتب» در ادبیات عرب، چنین می‌نویسد: «این نویسنده را می‌توانیم از پیشوایان نثر فنی بدانیم؛ اما عبدالحمید، که در سخن وی عیبی نیست و حتی نمی‌توان نویسنده‌ای را یافت که در فصاحت لفظ و بلاغت معنی و استقامت اسلوب، به پایه او برسد. او عربی را بهتر از هر کس دیگر می‌نوشت و از هر کس دیگر به آوردن معانی و ادای آنها تواناتر بود. بسا می‌توان گفت که عبدالحمید استاد همه اهل ترسل و به نوعی خاص، استاد جاحظ بوده است» (۱۱۹:۴۷). البته، شوقی ضیف، از «عبدالحمید کاتب»، نویسنده ایرانی به بزرگی یاد کرده است و به بسیاری از ویژگی‌های فنی و ادبی او، همچنین منابع فرهنگی آثار وی؛ از جمله تأثیرپذیری او از فرهنگ ساسانی اشاره نموده و به ذکر نظرات اشخاص در کتب تاریخی در مورد عبدالحمید پرداخته است: «به اذعان بیشتر مورخان و ادیبان، عبدالحمید از بلیغ‌ترین نویسندگان پارسی تبار این زمان بود؛ به طوری که سبک و شیوه او سرمشق ادیبان بعد از او قرار گرفت. جاحظ او را «عبدالحمید اکبر» نام نهاده است و نوشته‌های او را الگوی کار خود قرار داده و شهرت او تا قرن‌ها جاری بوده است تا آنجا که درباره او گفته شده: نوشتن با عبدالحمید آغاز شد و با این عمید به پایان رسید» (ضیف، بی تا/ب: ۴۷۴/همو، بی تا/ه: ۱۱۳، ۱۳۸، ۲۱۲، ۲۵۵)؛ اما ضیف در زمینه شاعران ایرانی تبار، تنها به ذکر اسامی آنها پرداخته و اشاره‌ای دقیق به زندگی و ویژگی‌های فنی سروده‌های آن شاعران ننموده است. شاعرانی همچون: زیاد اعجم، عباس اعمی، موسی شهوات، اسماعیل بن یسار و... که سهم بزرگی در رونق و تکامل شعر عربی داشته‌اند: «و از جمله کسانی که در حجاز، عراق و جزیره به مدح اموی‌ها پرداخته‌اند: ابن قیس رقیات، نصیب أحوص، اسماعیل بن یسار، طریح سقفی، یزید بن زبه، عباس اعمی.....» (همان: ۱۶۵-۱۶۶). ضیف در جایی دیگر، بیان می‌دارد: «شاعرانی که در دربار ایشان (امویان) می‌بینیم که مدایحی زیبا در مدح آنها داشته‌اند و در رأس

آنان: کعب اُشتری و زیاد أعجم و ... قرار دارند» (همان: ۲۱۳). این در حالی است که در منابع قدیمی، مباحثی به ویژگی‌های شعری اینان اختصاص داده شده است. با توجه به اینکه بیشتر این شاعران، دارای صبغه‌ای ملی گرا بوده و به ایرانی بودن خود افتخار می‌ورزیده‌اند، گمان آن می‌رود که ضیف، عامدانه به تحلیل و بررسی شعر و زندگینامه ایشان پرداخته است. برای آشنایی بیشتر با زندگی و شعر برخی از آن شاعران (اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴ و ۴۱۱-۴۱۸. زیاد الأعمج: دینوری، ۱۳۷۳: ۲۹۷؛ اصفهانی، ۱۴۱۵: ۱۵ و ۳۸۰؛ حموی: ۱۱ و ۱۶۸؛ جاحظ، ۱۴۲۳: ۱۴ و ۲۹۵).

به هر حال، ویژگی بارز اندیشه شوقی ضیف در تحلیل این دوره تاریخی و در باب آنچه به فرهنگ و تمدن ایرانی اشاره نموده است، سطحی و گذرا می‌باشد و چندان به تحلیل و برجسته نمودن نقش ایرانیان در شکوفایی ادب عربی توجه ننموده است؛ از این رو، می‌توان گفت که شوقی ضیف در تحلیل عصر اسلامی و اموی، با رویکردی مغرضانه به روابط ایرانیان و عرب‌ها پرداخته و از بیان حقیقت خدمات ایرانیان، کوتاهی نموده است.

۲-۳- عصر عباسی اول

ایرانیان در عصر مذکور از نفوذ و جایگاهی برجسته در نظام حاکم و سیاست برخوردار بودند و مناصب مهم حکومتی از قبیل وزارت، دبیری، فرماندهی سپاه و سایر مشاغل مهم اداری را در دست داشتند. عباسیان در اداره امور حکومت، به اقتباس نظام کشورداری و سیستم وزارت ایرانیان پرداختند. حمزه اصفهانی، روند تغییر خلافت از بنی‌امیه به بنی‌عباس را تبدیل دولت عربی به ایرانی می‌داند؛ زیرا حکومت بنی‌عباس را ایرانیان اداره می‌کردند (اصفهانی، ۱۳۴۶: ۲۱۴-۲۱۵). در این دوره، فرهنگ و تمدن ایرانی به صورت کاملاً برجسته در ژرفای زندگی روزمره اعراب مشهود و قابل لمس بود؛ به گونه‌ای که می‌توان این دوره را دوران پایه‌ریزی و شکل‌گیری فرهنگ ایرانی-اسلامی نامگذاری کرد. در تأیید این گفته‌ها، «ابن خلدون» در مقدمه مشهورش بیان می‌دارد: «تمدن این عهد، همه از عجم و یا از کسانی بوده‌اند که به آنها وابستگی داشتند و اهل شهرهایی بودند که در تمدن و صنایع و حرف‌پيرو عجم‌ها بودند؛ زیرا ایشان بر اثر رسوخ تمدن در میان خود از

هنگام پارسیان برای این کار بهتر و شایسته‌تر بوده‌اند، عالمان نحو و حدیث و اصول فقه و کلام و بیشتر مفسران دوره‌های بعد، از عجم و یا از کسانی بودند که تربیت و زبان عجمی داشته و هیچ قومی به حفظ تعلیم علم قیام نکرد، مگر ایرانیان» (ابن خلدون، ۱۹۹۸: ۵۴۴)؛ البته شوقی ضیف نیز، در کتاب تاریخ ادبیات «عصر عباسی اول» به تبیین نقش مثبت ایرانیان در روی کار آمدن حکومت عباسی پرداخته است؛ اما در ارتباط با چگونگی و رسوخ مظاهر تمدن و فرهنگ ایرانی که از ویژگی‌های برجسته این عصر می‌باشد، تنها به صورت ایجاز به نقل مطلب پرداخته و چنین بیان نموده است: «وقتی به عصر عباسی وارد می‌شویم، ساختار-های حکومت ساسانی را در همه امور می‌بینیم؛ تا آنجا که تصور می‌شود خلافت عباسی بخشی از قلمرو حکومت ساسانی است» (ضیف، بی تا/ج: ۲۰). شوقی-ضیف نیز، به این نکته که فرهنگ ایرانی، فرهنگ غالب این عصر می‌باشد؛ اذعان نموده است؛ اما با مطالعه کتاب مذکور، چندان با مظاهر و مصداق‌های این تأثیرگذاری، روبه رو نمی‌شویم.

نهضت ترجمه؛ به ویژه از فارسی به عربی، در عصر عباسی رونق و نشاط تازه یافت؛ آن گونه که «ابن ندیم» اشاره کرده است، در عصر عباسی اول حدود ۱۰۰ رساله و کتاب از فارسی (دری) به عربی ترجمه شد (ابن ندیم، ۱۸۷۲: ۲۲۴). ضیف نیز، به نقش مثبت در ترجمه علوم قدیم از زبان پهلوی به زبان عربی به خوبی اشاره نموده و به کسانی مانند: «آل نوبخت»، «آل سهل»، «بهرام بن مردانشاه» و بزرگانی دیگر که از سرآمدان نهضت ترجمه در این عصر بودند، اشاره کرده است (همان: ۱۱۳). در زمان عباسیان، لغات و واژگان فراوانی همانند دوره‌های قبل، از فارسی به عربی نفوذ کرد که در گفتگوهای روزمره، نامگذاری ابزار آلات و قواعد و مقررات تجاری و غیره کاملاً مشهود بود. ضیف نیز، به برخی از این رویکردها اشاره نمود است: «در این عصر (عباسی اول) بسیاری از اعراب، زبان فارسی را به نیکی می‌دانستند؛ تا آنجا که کاربرد آن در مجالسشان رایج و در زندگی روزانه برخی از مردم بغداد و کوفه کاملاً مشهود بود. بسیاری از الفاظ

فارسی؛ به ویژه آنچه مربوط به اسم غذا، نوشیدنی، دارو و لباس می‌شد؛ به زبان آنها رسوخ یافت» (همان: ۴۴).

از مطالب نوشته شده، این‌گونه استنباط می‌شود که شوقی ضیف در تحلیل این مقطع تاریخی، با دیدی معتدل و مثبت، به ارائه موضوعات مربوط به فرهنگ ایرانی پرداخته است؛ با این وجود، تأثیرپذیری عرب‌ها از ایرانیان، محدود به اقتباس سیستم کشورداری و اداره مملکت نبوده؛ بلکه نفوذ نخبگان سیاسی و ادبی به مرکز خلافت، آغازی برای ریشه دوانیدن رسوم ایرانی و فراهم نمودن بستر مناسب، برای نفوذ فراوان‌تر خرده فرهنگ‌های تمدن ایرانی، در جامعه عربی بود. نخبگان و رجال ادب دوست ایرانی، که در مرکز خلافت حضور داشتند، برای زنده نگه داشتن و انتقال آداب و رسوم ایرانی به فرهنگ و تمدن اسلامی، تلاش‌های فراوانی انجام دادند. «جاحظ» می‌نویسد: «وزیران ایرانی بنی عباس، آموزش‌های عربی دیده بودند. آنها در زمینه کتابت نامه به زبان عربی، مهارت داشتند، آداب دینی، اسلامی خود را نیک می‌دانستند؛ در عین حال، در شکل لباس، نوع غذا، موسیقی و امثال آن، فرهنگ خود را حفظ کرده بودند. با نفوذ عناصر ایرانی در دستگاه خلافت عباسی بود که آنها، جشن‌های باستانی نوروز و مهرگان را به رسمیت شناختند و لباس ایرانی را لباس رسمی دربار انتخاب کردند... و در دربار، آداب و رسوم پادشاهان ساسانی را تقلید می‌کردند» (جاحظ، ۱۹۶۸: ۲۰۶). در این عصر، می‌توان به تداوم جشن‌های ایرانی اشاره کرد. ایرانیان از دیرباز، مراسم و جشن‌های بسیاری داشته‌اند که برخی از آنها پس از اسلام نیز؛ ماندگار بوده است؛ اعیادی مانند: «نوروز»، «سده» و «مهرگان» که از اعیاد باستانی ایران به شمار می‌آیند؛ برای نمونه می‌توان به جشن مهرگان که از مهم‌ترین اعیاد ایرانی بود و در این عهد حضوری پررنگ داشته، اشاره نمود. نوروز و مهرگان که پیشتر تا سطح توده و عامه مردم عقب نشینی کرده بود، اندک اندک به سطح مقامات حکومتی ارتقا پیدا کرد. در متون کهن تاریخی به برگزاری این جشن در دربار خلفای عباسی سخن به میان آمده است. از جمله: «خلفای عباسی در عصر اقتدارشان، اهمیت زیادی به جشن‌های مهرگان می‌دادند و در دوره آنان، برنامه‌های زیادی در مراسم

مهرگان اجرا می‌شد؛ حتی در زمان برگزاری جشن، هنرمندان، موسیقی اجرا می‌کردند» (اصفهانی، ۱۴۱۵: ۶ و ۳۷۷). نویسندگان و وزیران عهد عباسی، هدایای مهرگان را برای خلفا مشروع و حلال می‌دانستند (ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ۷ و ۳۱۵) و خاندان‌های ایرانی که عمیقاً به برگزاری این جشن‌ها اعتقاد داشتند و به مناصبی هم در دولت عباسی رسیده بودند، مشوق انجام مراسم مهرگان شده بودند. خاندان برمکی، از خاندان‌های ایرانی بودند که سعی می‌کردند، مراسم مهرگان را با شکوه و جلال برگزار کنند و به موسیقی‌دان‌های صاحب نامی مانند، «ابراهیم موصلی» برای اجرای برنامه و نواختن موسیقی، هدایایی گرانبها پیشنهاد می‌کردند (اصفهانی، ۱۴۱۵: ۱۵ و ۱۴۵). همچنین از دیگر وزیران، «فضل بن سهل»، دستور داد در این روز به شاعری که در وصف مهرگان، شعری سروده بود، هدایای فراوانی داده شود (زمخشری، ۱۴۱۲: ۲۴۵-۲۴۶). برگزاری این مراسم در سروده‌های شاعران، بازتاب گسترده‌ای یافته است: «علی بن جهم بن کاتب» (۱۸۸-۲۴۹ه) در قصیده‌ای به «عیدمهرگان» اشاره و به مردم توصیه می‌کند که در این جشن شرکت کنند:

إِغْتَنِمِ جِدَّةَ الزَّمَانِ الْجَدِيدِ وَاجْعَلِ الْمَهْرَجَانَ أَيَّامَ عِيدٍ...

(اصفهانی، ۱۴۱۵: ۲۳ و ۱۵۴)

(ترجمه: نو شدن زمانه و روزگار را غنیمت بشمار و مهرگان پرئمن و برکت‌ترین عید بدان).

«حسن بن وهب» (۱۴۹-۲۲۴ه ق) - از شاعران صاحب نام این دوره - اشعاری برای متوکل سرود که در آن به برگزاری این آیین در میان ایرانیان اشاره کرده است:

الْمَهْرَجَانُ لَنَا يَوْمٌ نَسْرُ بِهِ يَوْمٌ تُعْظَمُ الْأَشْرَافُ وَالْعَجَمُ

(جاحظ، ۱۴۲۳: ۳۲۴)

(ترجمه: مهرگان روزی است که در آن مسرور می‌شویم و بزرگان و ایرانیان آن را بزرگ می‌شمارند).

این مطالب، تنها نمونه‌های کوچکی از حضور ایرانیان در تمدن اسلامی و تأثیرپذیری عرب‌ها از آداب و رسوم ایرانی را نمایان می‌سازد. این در حالی است که ضیف، تلاشی در جهت تبیین این پیوندها نداشته و از این حقایق، به روشنی، چشم پوشیده است. یکی از جریانات مهم این دوره که ریشه آن به دوران اموی

برمی‌گردد و به سبب آن، لطمه‌های بی‌شماری به فرهنگ و ادب این دوران تحمیل شد، نهضت شعوبیه بود. ایرانیان، همواره از نیاکان خود با افتخار یاد می‌نمودند و امویان و عباسیان نیز تلاش می‌کردند که موقعیتی برتر برای خود فراهم نمایند. به همین دلیل، جدال به تدریج بالا گرفت. ایرانیان باید به نوعی در برابر اعراب مقاومت می‌کردند. مشکلی که ایرانیان با آن مواجه بودند، آن بود که در افتخار به گذشته فرهنگی و تمدنی پربار خود، متهم به دفاع از آیین زرتشتی و زندقه‌گرایی می‌شدند و از آنجا که اعراب در رأس حاکمیت قرار داشتند، جریان مخالف را «الحادی»، «زندیق» و «شعوبی‌گر» قلمداد می‌کردند (بغدادی، ۱۴۱۷: ۷ و ۱۱۷).

شوقی ضیف نیز، در تدوین تاریخ ادبیات این عصر، راه نیاکان خود را در پیش گرفته و از متهم نمودن ادیبان ایرانی، بیمی نداشته است و چنین به نظر می‌رسد که وی تلاش می‌کند تا شعوبی‌گری را با زندقه، کفر، مجوسیت، لهو و لعب و شراب خواری همراه کند و در نهایت، آن را با ایرانیان هم‌تراز نماید. او در پرداختن به زندگی برخی شخصیت‌های ایرانی، به جای شرح و تبیین ویژگی‌های فنی و ادبی مثبت و نقش آنان در تعالی و ترقی ادبیات عرب، به ارائه مطالب فراوانی در اثبات زندقه، الحاد و شعوبی بودن آنها گردآوری کرده است. تأکید وی بر چنین رویکردی، چنان زیاد است تا جایی که تصور می‌شود، هدف ضیف، از تدوین و تحریر زندگینامه این اشخاص، تخریب چهره فرهنگی ایرانیان و اثبات ملحد یا زندیق بودن ایشان است. در ادامه به برخی دیدگاه‌ها و جهت‌گیری‌های مغرضانه شوقی ضیف در مورد برخی شخصیت‌های ایرانی که در تاریخ ادبیات این عصر - عصر عباسی اول - نقل نموده است، پرداخته می‌شود، به عنوان نمونه ضیف، «ابونواس» (۱۳۳-۱۹۶) را فردی هنجارشکن و ضد دین معرفی می‌نماید و به جای پرداختن به ویژگی‌های شعری و تبخّر او در شاعری، سعی بر آن دارد که وی را یک «ایرانی فاسد و منحرف» معرفی کند: «ابونواس برجسته‌ترین شاعری است که فساد اخلاقی این عصر را از همه جوانب به تصویر می‌کشد. او در نسب از مادر و پدری ایرانی تبار است» (ضیف، بی تا، ج: ۲۲۰). در اینکه ابونواس، شاعری فاسد و هرزه بوده است، تردیدی نیست؛ اما اینکه بر اصالت ایرانی وی، بسیار تأکید شده است، جای تأمل دارد «و با وجود همه این نظریات و عقاید گوناگون درباره او، هیچ‌گاه ابونواس را نمی‌توان شاعری بی‌دین و کافر دانست. اعتقاد به

یکتاپرستی، نبوت و معاد در اشعار وی کاملاً مشهود است» (فاتحی نژاد، ۱۳۷۶: ۳۴۸). به نقل از: (غزالی: ۶۱۰-۶۱۱، ۶۱۴، ۶۱۱).

«بشار بن برد» (۹۱-۱۶۷ یا ۱۶۸ق) نیز، دیگر شاعر ایرانی تبار است که از سوی شوقی ضیف، به فساد و زندقه متهم است. ضیف، برای زندیق و کافر بودنش به این ابیات تکیه کرده است. حال اینکه این اشعار، دلیل منطقی و مطلق برای ملحد بودن او نیست (ضیف، بی تا/ج: ۲۰۳):

الأرض مُظْلَمَةٌ وَالنَّارُ مُشْرِقَةٌ وَالنَّارُ مَعْبُودَةٌ مَدَّ كَانَتِ النَّارُ

(بشار، ۱۹۹۸، ج ۴: ۷۱)

(ترجمه: زمین تاریک و آتش فروزان است و آتش از زمانی که وجود داشته، مورد پرستش بوده است).

و در انضمام بیت پیشین:

إبْلِيسُ أَفْضَلُ مِنْ إِبْرَاهِيمَ فَتَنَّبَهُوا يَا مَعْشَرَ الْفُجَّارِ
النَّارُ غُنْصُرُهُ وَأَدَمُ طِينُهُ وَالطِّينُ لَا يَسْمُو سُمُو النَّارِ

(همان، ج ۴: ۸۴)

(ترجمه: ای گروه فاجر، آگاه شوید که ابلیس از پدرتان آدم، برتر است وجود او از آتش است. در حالی که وجود آدم از خاک است و خاک بر آتش چیرگی نمی یابد).

این در حالی است که در «دایرةالمعارف بزرگ اسلامی» درباره بشار چنین آمده است: «بی تردید این ابیات یا ساخته دست دشمنان اوست که خواسته اند کفر و الحاد او را اثبات کنند و حکم قتل او را از خلیفه بگیرند و یا ساخته راویان در سده های بعدی است؛ زیرا این ابیات اولاً در دیوان او نیامده است و در دیگر اشعار او نیز، هیچ اشاره ای که بیانگر چنین اعتقاداتی باشد، وجود ندارد؛ ثانیاً بشار اگر چنین اعتقادی نیز داشت، زیرک تر از آن بود که آشکارا و بی پروا آن را فریاد بزند» (فاتحی نژاد، ۱۳۶۷: ۱۲ و ۱۶۲). برخی از پژوهشگران نیز، به نقل ابیاتی از بشار پرداخته اند که التزام شاعر به مبانی دینی و ایمان درستش را به خوبی نمایان می سازد. بشار در اجتناب از خوردن شراب در ماه رمضان چنین سروده است: (آذرشب، ۱۳۸۵: ۸۲):

فِي لَيْلَةٍ خَلَفَ شَهْرَ الصَّوْمِ نَاقِصَةً تِسْعاً وَعِشْرِينَ قَدْ أَحْصَيْتُهَا عَدْداً
حَتَّى إِرْتَقَيْتُ إِلَيْهَا فِي مُشِيدَةٍ دُونَ السَّمَاءِ تُنَاغِي ظِلَّهَا صَعْدَا

(بشار، ۱۹۹۸، ج ۲: ۱۳۷)

(ترجمه: و در پس ماه روزه آن را شمردم، در حالی که بیست و نه روز از آن می گذشت و ناقص بود. تا اینکه به سوی آن روانه شدم؛ در حالی که آن محکم بود و از آسمان پایین تر، اما سایه به سوی بالا سبقت گرفت).

بشار همچنين، در باب اعتقاد به معاد، این گونه سروده است:

وَعَجِيبٌ نَكْتُ الْكَرِيمِ وَلِلنَّفْسِ سِ مَعَادًا وَلِلْحَيَاةِ انْقِضَاءُ

(همان، ج ۱: ۳۵)

(ترجمه: عجیب است که آدم کریمی، پیمان شکنی می کند؛ در حالی که برای هر کسی معاد است و برای هر زندگانی پایانی است).

«سهل بن هارون» (۲۱۵/۴ق)، از معاصران ابن مقفع در نویسندگی بود. او در «بیت الحکمه» که از مهم ترین مراکز علمی و ادبی آن دوران بود، نظارت می نمود. «ابن نباته» (۶۸۶-۷۶۸ه) در توصیف جایگاه ادبی او چنین آورده است: «سهل در حکمت و سخن پردازی از نوادر روزگار خودش بود و در این زمینه کتاب های فراوانی نوشت که با آثار پیشینیان برابری می نماید» (ابن نباته، ۱۴۱۹: ۱۳۲).

این در حالی است که ضیف، با آوردن نمونه ای انحرافی در مورد «سهل»، قصد دارد که وی را دشمن عرب جلوه دهد و از او تصویر فردی شعوبی و مخالف اعراب را در ذهن مخاطبان جای دهد: «ابن ندیم می گوید که سهل بن هارون از شعوبیه بوده و نسبت به عرب با تعصب رفتار نمود. او در مورد اعراب، کتاب های زیادی در بخل آنها دارد و گویی خواسته است که خوی کرم و بخشندگی عرب ها را زیر سؤال ببرد» (ضیف، بی تا/ ج: ۵۲۲).

ابن مقفع (۱۰۶-۱۴۲ق)، یکی دیگر از درخشان ترین چهره های علمی و ادبی این عصر بود. از بزرگ ترین خدمات وی به جامعه اعراب، ترجمه متن پهلوی کليلة و دمنه بود که این کتاب، نخستین شاهکار نثر عربی به شمار می آید و به

همین خاطر، ابن مقفع را خالق نثر عربی و پل پیوند میان فرهنگ و تمدن ایرانی و اسلامی نامیده‌اند. تألیفات ابن مقفع، از قدیم‌ترین آثار متون عربی است که رگه‌های حکمت و پند و اندرز حکیمانه ایرانی در همه جای آن چون رگ‌های خونی در جریان است. ضیف، در بررسی زندگی ابن مقفع به جای پرداختن به ویژگی‌های ادبی و برجسته نمودن جایگاه وی در ادب عربی، بر آن است تا وی را به عنوان شخصیتی ضدّ دین جلوه دهد. از جمله: «گفته شده است: او بعد از اسلام آوردنش در خانه مجوس و آتش پرستان بوده است و هنگامی که آتش را می‌دیده است به دین مانویت قدیمش، بسیار اشتیاق می‌ورزیده است» (همان: ۵۰۹).

در جای دیگر ذکر می‌کند: «گفته‌اند: که او با برخی ترجمه‌ها و تألیفاتش بر آن بوده است تا با قرآن مبارزه کند». (همان: ۵۱۰) و در ادامه همین صفحه: «او در ظاهر ادعای اسلام داشته؛ اما در باطن بر مانویت بود. او بر دین قدیم مجوس و از پیروان ابن دیصان بوده است» (همان). درباره «صالح بن عبدالقدوس» (۱۶۷/۴ق) که از دیگر ادیبان ایرانی آن روزگار به شمار می‌آید، چنین نوشته است: «و شکی باقی نمی‌ماند که صالح، کافر مانوی بزرگی بوده، بلکه رئیس آنان بوده و سالیان دراز از عقاید این دین پیروی نموده است» (همان: ۳۸۵). با این حال در دیوان صالح، به ایات فراوانی برمی‌خوریم که در آنها آموزه‌های قرآنی، احادیث و اعتقادات اسلامی به وفور موج می‌زند. برای نمونه:

وَإِخْسَافٌ مُنْقَشَةٌ الْحِسَابِ فَإِنَّهُ لَا يَدُّ يُحْصَى مَا جَنِّتَ وَيُكْتَبُ

(ترجمه: از روز رستاخیز بترس که ناگزیر آنچه انجام داده‌ای به شمار می‌آید

و نوشته می‌شود).

فَادْعُ لِرَبِّكَ أَنَّهُ أَدْنَى لِمَنْ يَدْعُو مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وَأَقْرَبُ

(ترجمه: به سوی خدایت دعا کن که او از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر

است).

«ابن ندیم»، مجموعه اشعار باقی مانده از «صالح» را در پنجاه برگ ذکر کرده است (ابن ندیم، ۱۸۷۲: ۱۰۹)، که تمامی آنها از امثال و حکم تشکیل شده و به گفته «ابن درید» شامل هزار مثل عربی و هزار مثل ایرانی است

(فؤاد، ۱۳۸۰: ۶۱۷/۲). در این زمینه، «ابوهلال عسکری» معتقد است که «صالح» حدود ۱۰۰۰ مضمون حکمی ایرانی را در شعر خود جای داده است (عسکری، ۲۱۸: ۱۳۰۲) و این در حالی است که ضیف، کوچکترین اشاره‌ای به تأثیرگذاری وی بر فرهنگ و ادب عربی نداشته است. موارد ارائه شده، تنها چند نمونه از ده‌ها نمونه‌ای است که شوقی ضیف، به پوشاندن تلاش‌ها یا تخریب چهره‌های سرشناس ایرانی پرداخته است که خدمات بزرگی به ادبیات عرب انجام داده‌اند. وی در بیشتر آنها، با نگاهی مغرضانه و دور از انصاف و استدلال به تحقیر شخصیت‌های ایرانی پرداخته است (ضیف، بی تا/و: ۳۵۵)؛ هرچند که این مؤلف در کتاب «تاریخ الأدب العربی: عصر الدول و الإمارات: الجزيرة العربیة، العراق، ایران» راه اعتدال و انصاف را پیش گرفته و پژوهش‌های ژرف و ارزشمندی در خصوص جایگاه ادب عربی در ایران و خدمات متقابل ایران و عرب انجام داده است (ضیف، بی تا/ز: ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۴۴، ۵۴۶، ۵۶۳، ۵۶۶).

۳- نتیجه‌گیری

آنچه در باب تاریخ و فرهنگ ایرانی، به وسیله شوقی ضیف در کتاب‌های تاریخ ادب عربی در سه دوره «جاهلی»، «اسلامی و اموی»، «عباسی اول» و نیز کتاب «الفن و مذاهبه فی الشعر العربی» نگاشته است؛ نه تنها حضوری از نقش تمدن ایرانی در حوزه فرهنگ و ادبیات عرب دیده نمی‌شود؛ بلکه در موارد متعدّد، تلاش وی در کم رنگ نمودن این کارکرد است. از دیگر سو، با طرح اتهام‌های اخلاقی نسبت به بزرگان و فرهیختگان ایرانی تبار، که سهمی عظیم در باروری زبان و فرهنگ عربی داشته‌اند، سعی در تخریب چهره ادبی و علمی آنان را دارد. این موضوع بیانگر جهت‌گیری مغرضانه وی است و حتی می‌توان این گونه نتیجه‌گیری نمود که ضیف، در مجموع از فرهنگ و تمدن ایرانی، چهره‌ای منفعل و بی‌تأثیر در فرهنگ و ادب عربی معرفی کرده است؛ هرچند که لازم است اشاره شود ضیف در آثار دیگری همچون: «تاریخ الأدب العربی: العصر العباسی الثانی»، «الفن و مذاهبه فی النثر العربی» و «تاریخ الأدب العربی: عصرالدول و الإمارات: ایران» دیدگاه‌های متعادل‌تری را در باب ایرانیان مطرح نموده و به

برخی از خدمات ایشان به فرهنگ و ادب عربی اشاره نموده است. گزارش و تصویری که ضیف در این کتاب، در زمینه سهم ایرانیان در گسترش زبان قرآن ارائه داده است، در نوع خود از پژوهش‌های برجسته به شمار می‌آید.

فهرست منابع

۱. آذرشب، محمد علی. (۱۳۸۲)، *الأدب العربی وتاریخه حتّی نهاییه العصر الأموی*، چاپ پنجم، تهران: سمت.
۲. (۱۳۸۵)، *تاریخ الأدب العربی فی العصر العباسی الأوّل*، چاپ دوم، تهران: سمت.
۳. (۱۳۷۶)، «شوقی ضیف والأدب العربی فی ایران»، مجله علوم انسانی مدرّس، شماره ۵، صص ۱۵-۲۹.
۴. آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۵)، *چالش میان فارسی و عربی در سده‌های نخست*. تهران: نشر نی.
۵. (۱۳۷۷)، *تاریخ زبان و فرهنگ عربی*، چاپ اول، تهران: سمت.
۶. (۱۳۷۶)، «شعر ابونواس»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶، چاپ اول، مرکز دایرةالمعارف اسلامی، صص ۳۵۱-۳۶۸.
۷. ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۸۵)، *الکامل*، ج ۲، بیروت، دارصادر.
۸. ابن عبدربه الأندلسی، شهاب الدین ابو عمرو. (۱۴۰۴)، *العقد الفرید، الطبعة الأولى*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. ابن خلدون، عبد الرحمن. (۱۹۹۸)، *مقدمه ابن خلدون*، الطبعة الثانية، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۰. ابن خلکان، احمد بن محمد بن ابی بکر. (۱۳۶۲)، *وفیات الأعیان و أنباء ابناء الزمان*، تحقیق: احسان عباس، قم؛ منشورات الشریف الرضی.
۱۱. ابن درید. (۱۹۹۱) *الإشتقاق*، تحقیق و شرح: عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالجمیل.
۱۲. ابن نباته، جمال الدین. (۱۴۱۹)، *شرح العیون فی شرح رسالة ابن زیدون*، تحقیق: محمد ابراهیم، بیروت: المكتبة العصرية.
۱۳. ابن ندیم، اسحاق بن محمد. (۱۸۷۲)، *الفهرست*، به کوشش: فلوگل، لایپزیک، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. الإصفهانی، ابوالفرج علی بن حسین. (۱۴۱۵)، *الأغانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. الإصفهانی، حمزة بن حسن. (۱۳۴۶)، *تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الأرض و الأنبیاء)*، ترجمه: جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۱۶. ایروانی زاده، عبدالغنی، شاملی، نصرالله. (۱۳۸۴)، **الأدب العربي و الإيرانيون (من بداية الفتح الإسلامي إلى سقوط بغداد)**، چاپ اول، تهران: سمت.
۱۷. بشّار بن برد، (۱۳۶۹) **ديوان بشار بن برد**، تصحيح: صلاح الدين الهوارى، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
۱۸. بلعمى، محمّد بن محمّد. (۱۳۷۴) **تاريخنامه طبرى**، تحقيق: محمد روشن، چاپ سوم، تهران: سروش.
۱۹. جاحظ، ابو عثمان. (۱۴۲۳)، **البيان و التبيين**، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
۲۰. جهشياري، محمّد بن عبدوس. (۱۳۵۷) **الوزراء و الكتاب**، تحقيق: عبدالحميد احمد حنفي، القاهرة.
۲۱. الجواليقي، ابو المنصور. (۱۳۶۱)، **المعرب من كلام الأعجمى على حروف المعجم**، دار الكتاب المصرية القاهرة.
۲۲. حتّى، فيليب. (۱۳۶۶)، **تاريخ عرب**، ترجمه: ابو القاسم پاينده، تهران، چاپ دوم، آگاه.
۲۳. حسين، طه. (۱۱۱۹)، **من حديث الشعر و النثر**، الطبعة العاشرة، مصر: دار المعارف.
۲۴. حسيني، شكوه السادات (۱۳۸۵)، «شوقى ضيف، نگاهى نو به ميراث ادب عربى»، مجلة انجمن ايرانى زبان و ادبيات عربى، شماره ۵، سال دوم، صص ۱۳۷-۱۵۲.
۲۵. الحموى، ياقوت بن عبدالله. (بى تا) **معجم الأدباء**، ج ۱۲، مصر: دار المأمون.
۲۶. خطيب بغدادى، ابو بكر احمد بن على. (۱۴۱۷) **تاريخ بغداد**. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.
۲۷. خوارزمى، ابو عبدالله. (بى تا)، **مفاتيح العلوم**، به كوشش: فان فلوتن، ليدن.
۲۸. دينورى، ابن قتيبه. (۱۳۷۳)، **الأخبار الطوال**، تحقيق: عبد المنعم عامر، الطبعة الثالثة: انتشارات شريف رضى.
۲۹. الزمشخرى، جارالله. (۱۴۱۲)، **ريبع الأبرار و نصوص الأخبار**، تحقيق: عبدالأمير مهنا، بيروت: مؤسسة الأعلمی.
۳۰. زيدان، جرجى. (۱۹۰۸)، **العرب قبل الإسلام**، تعليق: حسين مؤنس، القاهرة: دارالهلال.
۳۱. ضيف، شوقى. (بى تا/الف)، **تاريخ الأدب العربى (العصر الجاهلى)**، الطبعة الثامنة، مصر: دارالمعارف.
۳۲. (بى تا/ب)، **تاريخ الأدب العربى (العصر الإسلامى)**، الطبعة الثانية، قم، ذوى القربى.
۳۳. (بى تا/ج)، **تاريخ الأدب العربى (العصر العباسى الأول)**، مصر: دارالمعارف.

۳۴.(بی تا/د)، تاریخ الأدب العربی (العصر العباسی الثانی)، الطبعة الثانية، مصر: دارالمعارف.
۳۵.(بی تا/ه)، الفنّ و مذاهبه فی النثر العربی، الطبعة الثانية عشرة، مصر: دارالمعارف.
۳۶.(بی تا/و)، الفنّ و مذاهبه فی الشعر العربی، الطبعة العاشرة، مصر: دارالمعارف.
۳۷.(بی تا/ز) تاریخ الأدب العربی: عصر الدول و الإمارات: الجزيرة العربية، العراق، ایران، الطبعة الثانية، مصر، دارالمعارف.
۳۸. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۶)، تاریخ الأمم والملوک؛ تحقیق: ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار سویدان.
۳۹. العاکوب، عیسی. (۱۳۷۴)، تأثیر پند پارسی بر ادب عربی، ترجمه: عبدالله شریفی خجسته، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۴۰. عسکری، ابوهلال. (۱۴۱۲)، الفروق اللغویة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسین بقم.
۴۱. فاتحی نژاد، عنایت الله. (۱۳۷۶)، «بشارین برد»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۲، چاپ اول، مرکز دایرةالمعارف اسلامی، صص ۱۶۲-۱۶۷.
۴۲.(۱۳۷۶)، «ابونواس؛ زندگی و آراء ابونواس». دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، چاپ اول، مرکز دایرةالمعارف اسلامی، صص ۳۴۱-۳۵۱.
۴۳. فرای، ریچارد. (۱۳۶۳)، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه: مسعود رجب نیا، تهران: سروش.
۴۴. فؤاد، سزگین. (۱۳۸۰)، تاریخ نگارش های عربی، ج ۲، به اهتمام خانه کتاب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۵. محمّدی ملایری، محمد. (۱۳۷۵)، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، جلد ۲، تهران: نشر توس.
۴۶. ممتحن، حسینعلی. (۱۳۷۰)، نهضت شعوبیه، چاپ دوم، تهران: امیر کبیر.
۴۷. نامور مطلق، بهمن. (۱۳۸۸)، «درآمدی بر تصویر شناسی»، فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی، دانشگاه آزاد جیرفت، سال سوم، شماره ۱۲، صص ۱۱۹-۱۳۸.
۴۸. نانکت، لاتیسیا. (۱۳۹۰)، «تصویرشناسی به منزله خوانش متون نثر معاصر فرانسه و فارسی»، ویژه نامه ادبیات تطبیقی فرهنگستان زبان و ادب فارسی، شماره اول، بهار ۱۳۹۰، صص ۱۰۰-۱۱۵.