

کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی (مطالعات تطبیقی عربی - فارسی)
دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی کرمانشاه
سال ششم، شماره ۲۱، بهار ۱۳۹۵ هـ ش / ۱۴۳۷ هـ ق / ۲۰۱۶ م، صص ۳۳-۶۵

نقد کتاب چالش میان فارسی و عربی اثر آذرتاش آذرنوش^۱

مهدی دشتی^۲

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی تهران، ایران

چکیده

در این نوشتار، کوشیده‌ایم تا کتاب *چالش میان فارسی و عربی (سده‌های نخست)* نوشته آذرتاش آذرنوش را مورد نقد و ارزیابی قرار دهیم؛ نظریه چالش میان فارسی و عربی، ادعایی است که اول بار از جانب برخی از خاورشناسان همچون ریشتر - برونورگ، باسورث و کلود ژیلیو ابراز شده است و البته هستند کسانی همچون جولی اسکات و میسمی که با آن مخالفند. در این میان، نویسنده کتاب، بنا به تصریح خود این معنا را از کلود ژیلیو وام گرفته است. ژیلیو این مطلب را به عنوان یک حدس، به هنگام مطالعه کتاب *الاعتباس من القرآن* ثعالبی طرح کرده با تذکار این نکته که ثعالبی خود از این چالش اسمی نبرده است. نویسنده بر مبنای قبول بی دلیل این حدس، کوشیده است تا با استمداد از مدارکی که ژیلیو نمی‌شناخته، درستی آن را تأیید کند. ما در این نوشتار، تنها بر مبنای اعترافات نویسنده، نشان داده‌ایم که ادعای چالش، درست به نظر نمی‌رسد و مستندات مؤلف به جای چالش، بیشتر بر تفاهم میان فارسی و عربی دلالت دارد. این پژوهش بر اساس چاپ دوم کتاب است که در سال ۱۳۸۷ صورت گرفته و تمامی صفحات ارجاعی نیز متعلق به همین چاپ است.

واژگان کلیدی: آذرتاش آذرنوش، چالش میان فارسی و عربی، نقد کتاب، خاورشناسان، ادبیات تطبیقی.

پیشگفتار

۱-۱. تعریف موضوع

موضوع این مقاله، نقد کتاب چالش میان فارسی و عربی در سده‌های نخست، نوشته آذرتاش آذرنوش است.

۱-۲. ضرورت، اهمیت و هدف

اهمیت و ضرورت این بحث ناگفته پیداست؛ چراکه در زمانه پر آشوبی که وحدت و اتحاد میان مسلمانان ضرورتی حیاتی دارد. القاء بحث‌هایی ظاهراً علمی که این وحدت را نشانه رفته، می‌تواند فاجعه‌آفرین باشد.

۱-۳. پرسش‌های پژوهش

در این پژوهش ما به دنبال پاسخ این پرسش‌ها هستیم:

۱. آیا حقیقتاً میان فارسی و عربی چالشی وجود داشته است؟

۲. دلایل وجود این چالش چه است؟

۳. چه کسی اول بار متوجه این چالش شده است؟

۴. نویسنده کتاب در ارتباط با این موضوع تا چه اندازه از استقلال رأی و نظر برخوردار است؟

۱-۴. پیشینه پژوهش

و اما پیش از این در نقد کتاب مذکور، تنها یک مقاله توسط آقای حسام فرمان سالار، تحت عنوان نگاهی به چالش میان فارسی و عربی به نگارش درآمده که در مجله «کتاب ماه دین» به تاریخ فروردین ۱۳۸۸ به چاپ رسیده است.

۱-۵. روش پژوهش و چارچوب نظری

روش ما در این نقد، روش نقضی است یعنی عمدتاً اتکا و استناد ما در نقد نظر و رأی مؤلف به همان مطالبی است که نویسنده خود در کتاب، به عنوان آراء خود یا مستندات مورد قبول خویش آورده است.

۲. پردازش تحلیلی موضوع

۱-۲. معرفی و ارزیابی اجمالی کتاب

عنوان کتاب بنا به صفحه شناسنامه آن، چالش میان فارسی و عربی (سده‌های نخست) است. این عنوان گمراه کننده است، چراکه خواننده بر مبنای آن چنین می‌پندارد که از ابتدا میان فارسی و عربی، چالش

بوده در حالی که بنا به اقرار نویسنده، در سه قرن اول هجری، نشانی از این چالش نیست و در قرن چهارم است که این فارسی ستیزی [ادعایی]، به دست گروهی از ایرانیان آغاز شد. (ص ۹۷ و ۹۸) و در چند صفحه بعد تکرار می کند که «این اندیشه [فارسی ستیزی از جانب ایرانیان عربی گرا] در قرن ۴ ق. پدیدار شد و در قرن ۵ ق. قدرت و حتی گاه رسمیت یافت» (ص ۱۰۴).

کتاب، دارای پیشگفتار و سه بخش اصلی است که به ترتیب تحت عنوان «از سلمان تا آهوی کوهی»، «از یتیمه تا خرید» و «از آهوی کوهی تا چنگیز» منظم گشته است. نویسنده، پیشگفتار را با این سخن آغاز می کند که: «آگاهی های ما درباره ایران، ایرانی و ایرانیّت و نیز درباره فارسی دری در سده های نخست اسلام هنوز مه آلود و از هم گسیخته است. از روند عمومی تاریخ البته آگاهیم اما در جزئیات، کمتر حادثه ای یافت می شود که درباره زمان و مکان آن، یا درباره فضایی که در آن رخ داده، بتوان نظری قاطع و تغییرناپذیر عرضه کرد.» (ص ۱۱) و در صفحه بعد اضافه می کند «قصد من آن بوده است که چپش روایات را چنان تدارک بینم که هنگام نتیجه گیری، خود کمتر سخن بگویم و بگذارم که خواننده هوشیار ... خود به نتیجه مطلوب دست یابد» (ص ۱۲).

با این وجود، نویسنده از همان پیشگفتار، سعی در القای چالش می نماید و قاطعانه می نویسد: «این زبان نوپا که پشتوانه ای بس کهن داشت چگونه می توانست زبان نیرومند و مقدس عربی را در کنار خود تحمل کند یا چه شد که عربی فراگیر، اندک اندک دامن در کشید تا زبان رقیب که هنوز بوی مجوسیت از برخی اندام هایش برمی خاست، همه جا پا بگیرد و عربی را در حوزه دین و دانش محدود سازد؟» (ص ۱۱).

«فراگیر بودن عربی، با فارسی زبان بودن توده ایرانیان و بروز ناگهانی (!؟) شعر و نثر فارسی تعارضی آشکار دارد» (ص ۱۳).

«و در این کشاکش که میان فارسی و عربی برپا شده بود، بسیاری برای حفظ فارسی کوشیدند، توده های مردم، هم زبان و هم سنت های خود را پاس می داشتند و به همین سبب ارباب قلم را وامی داشتند که به زبان شان عنایت ورزند. از سوی دیگر بسیاری از ایرانیان که عمدتاً دانشوران بودند، با فارسی و سنت های ایرانی ستیز کردند و زبانی جز عربی و سنتی جز سنت مسلمانان نخواستند» (ص ۱۴).

کتاب با چنین نگرشی آغاز می شود و تا آخر ادامه می یابد و نویسنده بدون ارائه هیچ دلیل و مستند قاطعی، تنها با القاء مکرر چالش میان فارسی و عربی و بهره گیری از ادبیاتی چالشی، سعی در متقاعد کردن

مخاطب و در واقع تحمیل نظر خود بر او می‌کند. ذکر نمونه‌هایی از نحوه بیان و استدلالات بی‌وجه نویسنده که خالی از تناقضات آشکار نیست، بایسته می‌نماید:

۱. «زبان عربی از قدسیّت اسلام هیچ‌گاه بی‌بهره نماند: زبانی که خداوند برای وحی خویش برگزیده، لاجرم مشروعیت تمام و نوعی تقدّس می‌یابد، از همین دیدگاه است که در ذهن بسیاری از ایرانیان مسلمان، زبان عربی با عرب و عرب با اسلام یکپارچه می‌شد و مفهوم فرهنگی یگانه‌ای پدید می‌آورد» (ص ۱۴۸).

حال، این سخن را مقایسه کنید با اینکه می‌گوید: «توده مردم، از اشراف و دهقانان گرفته تا کشاورزان رنج‌دیده... با همه گرایشی که به اسلام داشتند، در عرب به چشم غاصبی نگریستند که باید رانده شود» (ص ۲۲)؛ بنابراین، به اعتراف نویسنده، مردم میان اسلام و عرب فرق می‌نهادند و این مطلب آنچه را که در ص ۱۴۸، بیان کرد، نقض می‌کند.

همچنین به اقرار نویسنده، ایرانیان میان عربی (زبان) و عرب (نژاد) هم فرق گذاشته و این دو را از یکدیگر تفکیک می‌کردند و به همین خاطر عنایت فراوان به ادب عربی داشتند. (ص ۱۷۱). در نتیجه، هرگز در نزد ایرانیان، عربی با عرب و عرب با اسلام یکپارچه نبوده و مفهوم فرهنگی یگانه‌ای نداشته است.

۲. نویسنده در ص ۹۷ و ۹۸، تصریح دارد که در قرن ۴ هـ فارسی ستیزی به دست گروهی از ایرانیان آغاز شد؛ و بعد از چند صفحه، می‌نویسد: «آنگاه، آن طبقه خاصّ عربی‌دوست فارسی‌گریز که روز به روز گسترش و قدرت می‌یافت، شکل گرفت» (ص ۱۰۴).

اما به فاصله چند سطر چنین می‌نویسد: «اما این سخن به معنی ستیز دسته نخست (همان ایرانیان عربی‌دوست فارسی‌گریز و فارسی‌ستیز) با زبان فارسی نیست»؟! (ص ۱۰۴)

و بعد اضافه می‌کند: «حتی اگر باور کنیم که پدیده عربی‌گرایی خود به خود و خواه ناخواه در تقابل با فارسی قرار می‌گرفته، باز باید پذیرفت که در وجدان اعضای آن، از سر عمد و شعور، اندیشه فارسی‌ستیزی وجود نداشته است: این اندیشه در قرن ۴ ق. پدیدار شد» (ص ۱۰۴).

تقریباً یکصد صفحه بعد، نویسنده که گویی از آنچه پیش از این نوشته بی‌خبر است، به صراحت می‌گوید: «نکته قابل توجه چنانکه اشاره کردیم - آن است که ستیز با زبان فارسی از سده ۳ ق، آغاز می‌شود و در سده ۴ و ۵ ق. به اوج می‌رسد.»؟!

چنانکه مشاهده می‌شود، نویسنده در بیان و اثبات ادّعی‌های خویش سرگردان است و تناقض‌گویی می‌کند. یک‌بار آغاز این ستیز را قرن ۴ ق. برمی‌شمارد و بار دیگر قرن ۳. ایرانیان عربی‌گرا را گاه فارسی‌ستیز و فارسی‌گریز می‌شمارد و گاه از این اتّهام و ادّعا، مبرا می‌داند.

و اما منشأ این ادّعی‌های چالش میان فارسی و عربی که به تصریح نویسنده، چالشی ناگفته و پنهان است (ص ۳۶۶) کجاست؟ و امری که به ادّعی‌های نویسنده در قرن ۴ و ۵ به اوج رسیده، چگونه در طی قرون پنهان مانده است؟ و نویسنده از کجا متوجّه چنین نکته‌ی سر بسته‌ای شده است؟

نویسنده، خود چنین پاسخ می‌دهد: «این نکته را کلود ژیلیو^۱ که کتاب *الاعتباس من القرآن* ثعالبی را بررسی کرده، به حدس دریافته است. ما بخشی از نظر هوشمندانه او را به فارسی برمی‌گردانیم و سپس آن را به کمک مدارک خود – که او نمی‌شناخته – تأیید می‌کنیم» (ص ۲۰۷).

پس مینا، یک حدس است، حدسی که ژیلیو در هنگام بررسی کتابی از ثعالبی (م: ۴۲۹ ق) زده و نویسنده بی‌دلیل آن را پذیرفته و حال با کمک مدارکی که ژیلیو نمی‌شناخته! می‌خواهد آن را تأیید کند. و اما بینیم ژیلیو بنا به نقل نویسنده، خود در این باره چه گفته است: «در میان انگیزه‌ها و شرایطی که اندیشه‌ی تألیف *الاعتباس* را در ذهن ثعالبی پدید آورد، یک علت وجود دارد که مؤلف اسمی از آن نبرده، اما به آسانی می‌توان حدس زد که آن را در خاطر داشته است» (ص ۲۰۷).

پس ثعالبی خود تصریحی بدین چالش ننموده اما ژیلیو از طریق حدس و ذهن‌خوانی! فکر می‌کند که چنین چیزی در ذهن ثعالبی وجود داشته است؛ سپس در ادامه می‌گوید:

«آن علت، وضعیّت زبان‌شناختی است که – اگر نگوئیم کاملاً نوظهور است – دست کم باید گفت که برای زبان عربی بسیار خطرناک گردیده است. این حال، نخست در قلمرو سلسله‌ی ایرانی‌سامانی بروز کرد و سپس با حضور ترکان و ترکمنان، به ویژه در خاور جهان اسلام، شدت یافت البته ثعالبی تأکید می‌کند که بخارا در عصر سامانیان مرکز ادب و فرهنگ عربی شده است» (همان).

از این سخنان کلی و مبهم ژیلیو، چه چیزی حاصل می‌شود؟ چه چیزی زبان عربی را به مخاطره انداخته است؟ سامانیانی که به تصریح ثعالبی، شهرشان مرکز ادب و فرهنگ عربی شده، چه خطری برای عربی دارند و یا ترکان و ترکمنان؟ بینیم ژیلیو چه پاسخی می‌دهد:

«ولی ما خوب می‌دانیم که امیران این سلسله و بزرگان دربارشان چون بلعمی یا اعضای خاندان سلحشور سیمجوری، دانشمندان و شاعرانی را که زبان عامه مردم (فارسی) را به عنوان زبان ادب به کار می‌بردند، تشویق می‌کردند (ارجاع به Bruijn؛ EL²؛ رپیکا، براون). از سوی دیگر... غزنویان با آنکه ترک‌نژاد بودند، سخت ایرانی‌مآب شده و... نسبت به ادبیات فارسی حساسیت بسیار نشان می‌دادند. خلاصه آنکه موقعیت و کیفیت زبان عربی، به سبب رقابت زبان فارسی و لهجه‌های ترکی، اندکی در معرض تهدید قرار گرفته بود» (همان).

به راستی آیا اینکه سامانیان به گونه‌ای رفتار کرده‌اند که از یک سو با تصریح ثعالبی، بخارا مرکز ادب و فرهنگ عربی شده و از سوی دیگر شاعران و دانشمندان را به استفاده از زبان فارسی تشویق می‌کنند، بیان تفاهم و هم‌زیستی می‌کند یا چالش و ستیز میان عربی و فارسی؟ وجود شاعران ایرانی که به هر دو زبان فارسی و عربی شعر می‌گویند و دانشمندانی که به هر دو زبان تألیف می‌نمایند و زبان فارسی که روز به روز بیشتر و بیشتر از زبان و ادبیات عربی و اسلام تأثیر می‌پذیرد، نشان از تفاهم دارد یا چالش؟ پاسخ روشن است لکن روشن‌تر و شیرین‌تر سخن نویسنده است که علی‌رغم دفاع از ژلیو در جا به جای کتاب اعترافات روشن‌گر دارد:

۱. «از اواخر سده ۳ ق، نوشتن فارسی به خط عربی ظاهراً امری همگانی شده بود» (ص ۳۱۵).
 ۲. «هنگامی که نصر سامانی (۳۰۱-۳۳۱ ق) از شنیدن روایت عربی کلبله به نشاط آمد (پس عربی نیک می‌دانست) و دستور خویش را - خواجه بلعمی - بر آن داشت تا از زبان تازی به پارسی گردانید.» هرگز نمی‌بینیم که کسی دغدغه خط و نگارش داشته باشد، گویی دیرزمانی است که مردم خط عربی را... بر زبان خود تطبیق داده‌اند (ص ۳۲۵).

۳. نظر عامی‌گرایی فارسی نیز که از لازار^۱ سرچشمه گرفته و در همه جا پخش شده است، نباید عجولانه عرضه شود. ما، پس از این، معنای کلمات «خاص و عام» را توضیح خواهیم داد و خواهیم گفت که «عوام» همیشه به معنای بی‌سواد و عامی نیست. از سوی دیگر، چگونه می‌توان کتاب‌هایی چون المدخل در اخترشناسی، التفهیم در ریاضیات و بسیاری کتاب‌های فارسی دیگر را که با معادل عربی خود تقریباً هیچ تفاوت ندارد، مخصوص عوام پنداشت؟ (ص ۳۳۲)

۴. مراد از این تفاوت [و نه چالش] آن نیست که بگوییم بخش فارسی از واژگان و فرهنگ اسلامی - عربی پرهیز می کرده؛ به چنین پرهیزی نیاز نبود زیرا نویسندگان ایرانی، در این پدیده‌های عربی، هیچ‌گاه به چشم میهمانانی ناخوانده نمی‌نگریستند. بلکه همه را سازه‌های فرهنگ تازه ایرانی، می‌پنداشتند که نژاد عربی‌شان دیگر زبانی به چارچوب فارسی فرهنگشان وارد نمی‌کرد (ص ۳۳۴).

۵. کسی با اسلام و زبان عربی دشمن نبود. نویسندگان و شاعران بزرگ... اسلام و عربی را باری دوست می‌داشتند. همه شاعران از رودکی تا منوچهری و بعد از او، خود را با شاعران بزرگ عرب قیاس می‌کنند و به عربی‌دانی خود می‌نازند (ص ۳۳۶-۳۳۷).

۶. این آثار (شاهنامه‌ها) اساساً در تقابل با زبان عربی، پدید نیامده‌اند (ص ۳۴۰).

۷. ما در مقاله زیر [که به فرانسه نوشته شده است] به تکوین فارسی بر اساس نحو عربی، اشاره کرده‌ایم. (ص ۳۴۱، پانویشت ۱)

۸. درست در همان سال ۳۷۰ ق بود که میسری، دانشنامه منظوم خود را در پزشکی به پایان رسانید. وی سخت میان فارسی و عربی مردد بود و سرانجام چنین تصمیم گرفت: «در تألیف کتاب بسیار اندیشیدم که کتاب پزشکی را چگونه بنویسم به تازی بگویم یا فارسی؟ من در هر دو زبان توانايم؛ اما با خود گفتم: ایران، زمین ماست و بیشتر مردمانش پارسی‌دان‌اند، پس دری می‌گویم تا همه بفهمند» (ص ۳۴۳ و ۳۴۴). بنابراین، مسأله ناشی از ستیز و چالش میان فارسی و عربی نیست، بلکه دلیل اصلی، نیاز مخاطب ایرانی عربی‌ندان است. چنانکه امروز نیز اگر کسی که به انگلیسی و فارسی هر دو تواناست، به فارسی بنویسد یا از انگلیسی به فارسی ترجمه کند، این نه به خاطر چالش میان فارسی و انگلیسی است بلکه به خاطر رفع نیاز ایرانی انگلیسی‌ندان است.

لذا به اقرار نویسنده، ۵۰ سال پیش از میسری، ابوعلی سینا دانشنامه خود را در اصفهان به فارسی تألیف می‌کند. دانشمندی که اکثر آثارش را به عربی نوشته است. (ص ۳۴۴) و در میانه‌های سده ۵ ق، شاهفور اسفراینی (م: ۴۷۱ ق) کتاب خود تاج التراجم را در تفسیر قرآن به فارسی می‌نویسد. (ص ۳۴۴) تا مردم عربی‌ندان ایران به برکت آن، اسلام را یاد بگیرند: «ائمّه و علمای دیانت اندر هر عصری... اعتقادها به پارسی کنند و احکام عبادت به پارسی اثبات کردند تا ایشان فرا آن راه یابند؛ و از بهر این معنی بود که اول و آخر این امت اجماع کردند که تفسیر قرآن به پارسی همی گویند اندر مجلس‌های علم و بر سر منبرها اندر مجامع خاص و عام» (ص ۳۴۵).

و در نیمه دوم سده ۵ ق، رادویانی ترجمان البلاغه [در علم بدیع را] به فارسی می‌نویسد (ص ۳۴۵) و غافقی کتاب قراضه طبیعیات را و ابوبکر عتیق نیشابوری (م: ۴۹۴ ق) تفسیرش را و غزالی کیمیای سعادت را و شهردان نزهت‌نامه‌اش را و اسماعیل جرجانی ذخیره خوارزمشاهی را... و تاریخ بخارا به فارسی ترجمه می‌شود و نیز کلیله و دمنه (ص ۳۴۵-۳۴۸).

و باز به همین ترتیب، اگر امروز ایرانی‌ای که بر فارسی و انگلیسی هر دو تواناست، به انگلیسی بنویسد، نه به خاطر چالش میان این دو زبان است، بلکه می‌خواهد در سطح جهان، مخاطب بیشتری داشته باشد. در آن زمان نیز ادیبان و دانشمندان ذواللسانین ایرانی، ضمن فارسی‌نویسی، به عربی هم می‌نوشتند و می‌سرودند تا همه جهان اسلام با آن آشنا و بهره‌مند گردند چنانکه یتیمه الدهر ثعالبی، دمیة القصر باخرزی و خریده القصر عمادالدین کاتب اصفهانی و خیل عظیم نوشته‌ها و سروده‌های ایرانیان ذواللسانین از دیرباز تا کنون، گواه آن است.

جالب اینجاست که نویسنده نیز خود بدین امر اعتراف دارد؛ چنانکه درباره ابوعلی سینا و ابوریحان بیرونی که به ویژه این دو می‌را سخت فارسی‌ستیز معرفی می‌کند (ص ۱۹۶ و ۱۹۷) و حتی او را متهم به ستم بر سرزمین خویش می‌داند (ص ۱۹۷)، چنین می‌نویسد: «همه کتاب‌ها و رساله‌های بی‌شمار ابوعلی سینا و آثار بسیار ارجمند بیرونی به عربی بود. اما این دو نابعه زمان، بنا به مقتضیات روزگار خود به سبب نیاز مردم که بیشتر فارسی می‌دانستند... هر کدام یک کتاب به فارسی نگاشته‌اند که در نوع خود بی‌مانندند» (ص ۳۵۸ و ۳۵۹)؛ و باز اضافه می‌کند: «بیرونی نیک می‌دانست که شخصیتش مانند شخصیت ابن سینا آن‌چنان وسیع است که در چارچوب یک کشور نمی‌گنجد. از این رو، ناچار بود به زبان فراگیر آن روزگار که همانا عربی بود تألیف کند؛ برای او زبان ابزار تعبیر بود نه ابزار ملی هویت‌ساز؛ زیرا او اساساً خود را متعلق به قلمرو گسترده اسلام - با ملیت‌های گوناگونش - می‌دانست و از وابستگی به ملیت‌های محلی - حتی اگر به گستردگی ایران باشد - پرهیز می‌کرد» (ص ۳۶۵).

بنابراین، میان فارسی و عربی چالشی نبود بلکه استفاده از فارسی نویسی بود جهت رفع نیاز فارسی‌زبانان عربی‌ندان و نیز استفاده از عربی نویسی بود جهت عرضه کردن متاع علمی یا ادبی به همه مسلمانان جهان. ۹. حضور کلمات عربی در زبان کهن فارسی ما را دچار سرگردانی کرده است (ص ۳۶۶)

من گمان می‌کنم که همه کتاب‌های نخستین فارسی در قرن ۴ ق. از عربی ترجمه شده‌اند اما نباید فراموش کرد که در دو کتاب اصلی که بزرگ‌ترین کتاب‌ها نیز هستند، بخشی هم تألیف بوده و نه ترجمه خالص:

می‌دانیم که بلعمی، تاریخ طبری را بازسازی و تکمیل کرده است؛ ترجمه تفسیر طبری، اصلاً ترجمه آن تفسیر نیست و بی‌تردید بخشی از آن را تألیف کرده‌اند؛ بنابراین، اصرار در معادل‌یابی به هنگام ترجمه که در ترجمه‌های قرآنی به نحو چشم‌گیری جلوه‌گر است، اگرچه واقعیتی تردیدناپذیر است، همیشگی نیست.

بوزانی برای بلعمی ۱۱ درصد، برای تفسیر کمبریج ۷ درصد و برای تاریخ بیهقی ۲۵ درصد کلمه عربی شمرده است. رضا صادقی [که نویسنده، مقاله وی را بهترین کاری می‌داند که در این باره شده (ص ۳۶۱)] با محاسبه پیچیده‌ای که در ۱۰۰ صفحه از کتاب *التفهیم* انجام داده، درصد واژگان علمی کتاب را چنین یافته است: ۲۲ درصد فارسی، ۴۴ درصد عربی، ۳۴ درصد ترکیب فارسی و عربی. اینک ملاحظه می‌شود که با ۵ درصد مرحوم بهار [تعداد واژگان عربی در متون کهن فارسی] چقدر فاصله داریم (ص ۳۶۹).

به راستی آیا این نتایج، بیانگر ستیز و چالش میان فارسی و عربی است در متون قرن ۴ و ۵ هـ، یا تفاهم و هم‌زیستی است میان این دو و بهره‌گیری فارسی از عربی جهت رشد و تکامل بیشتر؟ نویسنده، کتاب را با بیان نکته یاد شده به پایان می‌برد.

۲-۲. معرفی و ارزیابی تفصیلی کتاب

پس از نگاه اجمالی که به اثر داشتیم اینک به نحوی تفصیلی بدان می‌پردازیم و آن را در پنج بخش عرضه می‌نماییم:

۱-۲-۲. اعتراف نویسنده به تفاهمات و نه چالش‌ها در سراسر کتاب.

۲-۲-۲. نمونه‌هایی از ادبیات چالشی، القای چالش‌ها و ادعاهای بی‌دلیل نویسنده.

۳-۲-۲. نمونه‌هایی از بی‌توجهی‌ها و اشتباهات نویسنده.

۴-۲-۲. نمونه‌هایی از اثرپذیری نویسنده از غربیان مدعی چالش و استناد به اقوال بی‌وجه ایشان.

۵-۲-۲. بعضی از فواید کتاب

۱-۲-۲. اعتراف نویسنده به تفاهمات و نه چالش‌ها در سراسر کتاب

کتاب با وجود عنوانی که دارد، مشحون از اعتراف به تفاهمات میان ایرانیان و عرب‌هاست و نیز تأثیر و تأثر هر دو از یکدیگر از حیث زبانی، ادبی، فرهنگی و اجتماعی که اینک فهرست‌وار بدان می‌پردازیم:

۱. در عصر جاهلی، ساسانیان بر سراسر عربستان و حیره و یمن چیرگی داشتند و ناچار برخی از آثارشان در ادب آن روزگار جلوه داشت (ص ۲۹۹)؛ ۲. ساکن کردن شاهپور، عرب‌ها را در ایران (ص ۸)؛ ۳. مهاجرت عرب‌ها به ایران در زمان انوشیروان و حضور آن‌ها در ایران (ص ۸)؛ ۴. نفوذ فارسی در عربی پیش از اسلام، ۲۵۰۰ تا ۴۰۰۰ کلمه (ص ۲۴۶ و ۲۴۷)؛ ۵. آمدن عرب‌ها به ایران قبل از اسلام و دو زبانه شدن ایشان و ایفای نقش مترجم در عصر فتوحات (ص ۳)؛ ۶. وجود مترجمان در سپاه اسلام (ص ۹ و ۱۱)؛ ۷. ساکنان جنوب عراق، فارسی می‌دانستند. (ص ۱۰)؛ ۸. مترجم رسمی عرب‌نژاد برای رستم فرخزاد و فارسی‌دانی مغیره و... (ص ۱۰ و ۱۱)؛ ۹. احتمالاً، امر ترجمه در سراسر قرن اول، مسأله‌ای گسترده بود (ص ۱۱)؛ ۱۰. تفاهم عرب‌ها با یکدیگر براساس زبان متحد فصیح عربی (زبان قرآن کریم، شعر و خطبه‌ها) (ص ۷)؛ ۱۱. مبهم بودن وضع زبان فارسی: غیر ایرانی (سریانی و خوزی)، لهجه‌های آرامی و پهلوی و دری در بین‌النهرین، گویش‌های گوناگون فارسی در همه‌جا... به جز سریانی و خوزی را همه فارسی می‌خوانیم و از عیب این نام‌گذاری آگاهیم (ص ۷)؛ ۱۲. تصرف شهرها بدون جنگ و خونریزی (ص ۱۲)؛ ۱۳. پیوستن ایرانیان به عرب‌های مسلمان (ص ۱۴)؛ ۱۴. کمک‌های ایرانیان به عرب‌های مسلمان (ص ۱۴)؛ ۱۵. دهقان، به عربی برای امیر عرب خطبه می‌خواند (ص ۱۵)؛ ۱۶. اسکان عرب‌ها در سراسر ایران و در سراسر قرن نخست ادامه یافت (ص ۱۸ و ۱۹)؛ ۱۷. گرایش ایرانیان به اسلام (ص ۲۲)؛ ۱۸. کمک ایرانیان به سپاه اسلام (ص ۲۲)؛ ۱۹. کمک عرب به ایرانی (ص ۲۲)؛ ۲۰. اتحاد عرب و عجم (مردم کوچه و بازار) در حمله به سمرقند (ص ۲۳)؛ ۲۱. کمک زرتشتیان ایران به مسلمانان در جنگ علیه خزران (ص ۲۳)؛ ۲۲. زناشویی میان عرب و عجم (البته بیشتر مردم عرب با زن ایرانی) سخت فراوان بود (ص ۲۳)؛ ۲۳. شرکت عظیم ایرانیان در جنبش ابومسلم، بیشتر سپاهیان او به فارسی دری سخن می‌گفتند (ص ۲۴)؛ ۲۴. در دوران عباسی، امواج مهاجرت عرب‌ها به ایران ادامه یافت (ص ۲۶)؛ ۲۵. اسکان عرب‌ها در مناطق مختلف ایران در قرن ۳ و ۴ ق و اختلاط ایشان با ایرانیان (ص ۲۷-۳۱)؛ ۲۶. نام‌های عربی برای عجمان (ص ۳۰)؛ ۲۷. عرب در سپاه محمود و مسعود غزنوی (ص ۳۳ و ۳۴)؛ ۲۸. همراهی عرب و عجم بر ضد بنی‌امیه در قرن اول هـ (ص ۳۷ و ۴۰)؛ ۲۹. نبود عواطف ایران‌دوستی و عرب‌ستیزی در قرن اول (ص ۳۸)؛ ۳۰. اعتراف به تأثر حتی به‌آفرید از اسلام و اسلامیزه کردن زرتشتی‌گری جهت جذب مردم (ص ۴۱)؛ ۳۱. کوشش‌های ایرانی عرب‌زبان (بکیر بن ماهان) برای آنکه

حکومت را از بنی‌امیه گرفته به خاندان عربی دیگر بدهد. لذا نه از آرمان‌های او بوی ایرانیّت به مشام می‌رسد نه در زندگی اجتماعی و سیاسی وی (ص ۴۴)؛ ۳۲. ایرانیان متوجه حقانیت امیرالمؤمنین (ع) و باطل بودن خلفا شده بودند (ص ۴۵)؛ ۳۳. بسیاری از عرب‌ها در همان زمان (آغاز قرن دوم)، فارسی را نیک آموخته بودند (ص ۴۵)؛ ۳۴. فارسی‌دانی فرماندهان عرب و عربی فصیح‌دانی ایرانیان (ص ۴۸)؛ ۳۵. جنبش ابومسلم به یاری ایرانیان و با انگیزه‌ای کاملاً دینی (با چوب‌دستی‌های کافرکوب) است (ص ۴۹)؛ ۳۶. در شعر نصر بن سيار، به اصل دین ایرانیان تصریح شده: «عرب‌ها را بکشید» چرا؟ چون پیامبرشان که مُرد زمام امور را به خاندان او نسپردند (ص ۵۰)؛ ۳۷. اعتراف به مسلمانی و غیر عرب بودن شورشیان (ص ۵۰)؛ ۳۸. خطبه‌ای بس مهم از سوی فرماندهی عرب برای سپاهیان مسلمان و ایرانی که گویای عربی‌دانی ایرانیان است در قرن ۲ هـ (ص ۵۱ و ۵۲)؛ مفاد خطبه مذکور بسیار مهم است: اوج و فرود حکومت‌ها بر مبنای عدل و ستمگری بوده است؛ ۳۹. ابومسلم، هرچه هست ضدّ اسلام و عرب نیست و او را زندیق و مجوس و شعوبی نشمرده‌اند (ص ۵۶)؛ ۴۰. اتحاد ایرانیان مسلمان و عرب‌های ایران در مقابله با سنباد و استادسیس (ص ۶۳ و ۶۵)؛ ۴۱. نامه دعوت المقنّع به ولایات که خطاب به توده ایرانیان نوشته شده با بسم الله آغاز می‌شود و سپس الحمد لله و ذکر پیامبران و... همه به عربی است. آنگاه به فارسی از پادشاهی و خدای خود می‌گوید؛ (ص ۷۱) پس توده مردم عربی می‌دانند و می‌فهمند. ۴۲. جنگ توده مردم ایران از روستایی و سپاهی بر ضدّ المقنّع (ص ۷۳)؛ ۴۳. اتحاد عرب و ترک و ایرانی و کرد بر ضدّ خرمدینان (ص ۷۴)؛ ۴۴. انگیزه بیشتر جنبش‌های خرمدینی را اقتصادی و اجتماعی پنداریم نه دینی و ملی (ص ۷۵) بابک، فارسی نمی‌دانست (ص ۸۱)؛ ۴۵. از قرن دوم به بعد، نام‌های عربی رواجی شگفت یافته بود حتی مسیحیان ایرانی هم نام‌ها و کنیه‌های غلیظ عربی می‌نهادند (ص ۸۰)؛ ۴۶. مردم جمع شدند و شورشیان (بابکیان) را فروگرفتند (ص ۸۲)؛ ۴۷. آنچه طبیعی است، این است که بگوییم با قدرت یافتن اسلام، فرزندان زردشتیان گروه گروه مسلمان می‌شدند و نام‌های عربی برمی‌گزیدند (ص ۸۵)؛ ۴۸. مازیار، عربی می‌دانست و از دانش بی‌بهره نبود (ص ۸۶) و در هیچ کجای نامه مازیار اثری از عقاید زردشتی نیست. با «بسم‌الله» آغاز و با «والله المحمود» پایان می‌یابد و اصطلاحات اسلامی به روانی و به طور طبیعی دارد (ص ۸۷)؛ ۴۹. پیوند با عربی در طبرستان، منحصر به مازیار نبود (ص ۸۷)؛ ۵۰. نامه مردم به معتصم علیه مازیار، در این نامه نه نام کسی برده شده و نه به زردشتیان اشاره‌ای شده و نه مستقیماً از کشاکش‌های نژادی و

دینی، سخنی رفته است (ص ۸۸)؛ ۵۱. در طول ۵۰ سال (حکومت طاهریان) تنها یک جمله فارسی ۳ کلمه‌ای بر زبان ایرانیان نژاده و زادگان رستم‌دستان؟! جاری شده است (ص ۹۷)؛ ۵۲. فارسی و لهجه‌های گوناگون آن در قرن ۲ و ۳ هـ هنوز تنها ابزار تفاهم میان مردم بود (ص ۹۷)؛ ۵۳. نه تنها طاهر که ظاهراً همه امیران عرب، فارسی می‌آموختند تا نیازهای هم‌روزه خود را برآورند (ص ۹۸)؛ ۵۴. اینک سپاهیان او (طاهر) همه مسلمان‌اند و آن احساسات کهن بس فروکش کرده و او برای جنگ انگیزه‌ای جز حق و دادگری و رضایت خداوند و بهشت و دوزخ ندارد (ص ۹۹)؛ ۵۵. بیشتر سپاهیان طاهر، ایرانیان‌اند و به فارسی دری سخن می‌گویند و در قلمرو ایشان سخنی از گرایش‌های ملی نبود و ایشان به نام خلیفه... فرمان می‌راندند (ص ۹۹ و ۱۰۰)؛ ۵۶. طاهریان بیش از هر امیر دیگر مروج ادبیات عرب‌اند که لااقل تا ۲ قرن دیگر ادامه یافت (ص ۱۰۱)؛ ۵۷. عرب، فارسی می‌آموزد و ایرانی، عربی (ص ۱۱۰)؛ ۵۸. همه این احادیث زبان بهشت، ساختگی است (ص ۱۱۲)؛ ۵۹. احادیثی که مربوط به شهرهای ایران‌اند بسیار متعدّد و بی‌تردید همه جعلی‌اند (ص ۱۱۳-۱۱۴) و تنها نکته‌ای که در این کتاب‌ها نظر را جلب می‌کند بر آن است که مؤلفان خواسته‌اند به هر بهانه که شد، به شهر خویش مشروعیت اسلامی ببخشند (ص ۱۱۴)؛ ۶۰. عربی، زبان قرآن و زبان علم و ادب است (ص ۱۱۴)؛ ۶۱. فارسی‌دوستان، ... هیچ‌گاه نسبت به زبان عربی، بی‌حرمتی روا نداشتند (ص ۱۱۷)؛ ۶۲. فارسی‌دوستان، تردید نداشتند که زبان مردم بهشت، فارسی یا فارسی و عربی بوده است (ص ۱۱۸)؛ ۶۳. در سده چهارم، بیشتر مردم ایران به اسلام گرویده‌اند و پس از سیصد سال همنشینی با عرب‌ها، با زبان عربی نیز خو گرفته‌اند (ص ۱۱۹)؛ پس همه تفاهم است و نه چالش؛ ۶۴. برای سده‌های یکم تا آغاز چهارم، حدود ۲۰ جمله یا کلمه - جمله فارسی می‌توان در منابع کهن یافت که همه در محدوده فرضی ایران از ماوراءالنهر تا خلیج فارس ادا شده‌اند. این‌ها همه به فارسی دری‌اند (ص ۱۲۹). عبارات فارسی در پهنه ۳ قرن... البته اندک‌اند... ولی می‌توان ادعا کرد که زبان فارسی و دری از سده نخست هجری به بعد در خراسان و ماوراءالنهر و سیستان و مرکز ایران رواج داشته است. درباره شهرهای غربی ایران اطلاعات کمتری به دست آمده (ص ۱۳۷ و ۱۳۸). ایرانیان عراق، خواه بخاری و سغدی و خوارزمی و خواه دیلمی و طبری، در زبان دری به چشم زبان مشترک و فراگیری می‌نگریستند که ناچار بودند برای تفاهم با دیگران بدان سخن گویند (ص ۱۳۸). در نتیجه به تدریج از سده یکم تا چهارم، فارسی دری زبان تفاهم میان توده‌های ایرانی می‌شود؛ و ایشان ضمن داشتن لهجه‌ها

و گونه‌های زبانی خویش، برای ارتباط با دیگر ایرانیان از آن، استفاده می‌کردند همچنان که عربی فصیح در میان عرب‌ها، زبان تفاهم بوده است؛ ۶۵. نگارش فارسی در آغاز سدهٔ دوم و پس از آن به خط عربی مسلّم است. پیش از آن به خط عبری و مانوی و گاه به سریانی و پهلوی می‌نگاشته‌اند (ص ۱۴۵)؛ ۶۶. افول پهلوی: زبان پهلوی روز به روز بیشتر در حوزه‌های خاص خود و در فضاهاى دینی زردشتی مهجور می‌گردد (ص ۱۴۵)؛ ۶۷. عربی نیز در کنار فارسی گسترش می‌یافت. اگر در دهه‌های نخست، ایرانیان کمتر عربی می‌دانستند و بیشتر عرب‌ها - به سبب سکونت در ایران - فارسی می‌آموختند. از آن پس... مردم ناچار بودند عربی بیاموزند به دو جهت: ۱. اداری و سیاسی ۲. دین. هر مسلمان اندیشمندی می‌بایست قرآن بخواند و از دانش‌هایی که پیرامون آن بود آگاهی یابد. مراکز آموزشی: مکتب‌خانه (کتاب)، خانهٔ اهل علم و مسجد بود و پیشهٔ معلّمی هم رواج داشت حتّی مردی چون ابومسلم با معلّمی آغاز به کار کرد (ص ۱۴۶)؛ ۶۸. ثعالبی نیشابوری (م: ۴۲۹ ق.) که حدود ۱۱۰ کتاب هم به عربی نوشته، پدیده‌ای شگفت است که بر اعتبار و گسترش ادب و فرهنگ عربی در ایران به ویژه در خراسان، دلالت دارد. او آثارش را به شهریاران مناطق مختلف ایران تقدیم کرد. کتاب یتیمهٔ او گنجینهٔ گران‌بهایی است که در آن تنها به شعر و اندکی به نثر، به ویژه در ایران توجه کرده است (ص ۱۵۳ و ۱۵۴).

از آنجایی که نویسنده به یتیمه در جهت اثبات چالش ادعایی خویش، توجهی ویژه دارد. مناسب است که در اینجا به اختصار نکاتی را دربارهٔ یتیمهٔ الّهمر ثعالبی بیان نمایم:

این کتاب ۴ بخش دارد: بخش اول در محاسن اشعار آل حمدان و شعراء ایشان و غیر آنها از اهل شام و مناطق مجاور و مصر و موصل و مغرب (ج ۱ از آغاز تا ۴۴۷ و ج ۲ تا ۲۱۶)؛ بخش دوم در محاسن اشعار اهل عراق و دربارهای امیران دیلمی است (ج ۲ از ۲۱۶ تا پایان کتاب و ج ۳ از آغاز تا ۱۵۴)؛ بخش سوم در محاسن اشعار اهل جبل و فارس و گرگان و طبرستان و اصفهان از وزراء دولت دیلمی و نویسندگان و قضات و شاعران ایشان و نیز قابوس بن وشمگیر (ج ۳ از ۱۵۴ تا ۴۲۷ و ج ۴ از آغاز تا ۶۴) و بخش چهارم در محاسن اهل خراسان و ماوراءالنهر از آغاز دولت سامانی و غزنوی و آنان که به دربار بخارا آمدند و درباریان و به ویژه اهل نیشابور است (ج ۴ از ۶۴ تا ۴۵۳).

چنانکه دیده می‌شود؛ مراد ثعالبی از تألیف این کتاب، عمدتاً گردآوری اشعاری است که توسط شاعران عرب یا غیر عرب سروده شده و ایجاد امکان مقایسه میان آنهاست و در این میان، البتّه شاعران

شام را بر همه ترجیح می‌دهد چنانکه در همان آغاز کتاب، بابی تحت عنوان: «فضل شعراء الشام علی شعراء سائر البلدان» ترتیب داده و طی آن ادعا می‌کند که: «لم یزل شعراء عرب الشام وما یقارها أشعر من شعراء العرب العراق وما یجاورها فی الجاهلیة والاسلام والکلام یطول فی ذکر المتقدّمین منهم» و دلیل این ادعا را نزدیکی ایشان به سرزمین‌های عربی به ویژه حجاز و دوری ایشان از سرزمین‌های عجم و سلامت زبان ایشان از فساد می‌داند که بر زبان اهل عراق که مجاور فرس و نبط شده‌اند و با ایشان آمیزش و اختلاط کرده‌اند، راه یافته است؛ و نیز اینکه اهل شام فصاحت اصیل بیابانی و حلاوت شهرگیری و سیف و قلم و معجد و کرم را با هم جمع کرده‌اند (ج ۱: ۱۲ و ۱۳).

چنانکه صاحب بن عبّاد را مثال می‌زند که شیفته اسلوب بحرّی بود و حرص ویژه‌ای داشت در به دست آوردن تازه‌ترین اشعار وی (همان: ۱۳)؛ بنابراین کتاب ثعالبی اگر بیانگر تعصبی باشد عمدتاً گویای تعصب او نسبت به شاعران عرب اهل شام و ترجیح آن‌ها بر شعرای عرب اهل عراق است. البته، ناگفته پیداست که شاعران عربی سرای غیر عرب در درجه بعد قرار می‌گیرند. لذا کتاب او ضمن آنکه به تعبیر وی مجموعه‌ای از لبّ اللباب و حبة القلب و ناظر العین و نکتة الکلمة و واسطة العقد و نقش الفصّ آثار سروده شده هم‌عصران وی است (همان: ۷)، در عین حال به نوعی نقد ادبی است بر مبنای حفظ اصالت‌های زبانی و ادبی در شعر عربی و سجایای اخلاقی در گویندگان آن؛ حال گوینده شعر هر که باشد عرب یا غیر عرب. برای نمونه ← معایب شعر المنتبی و مقابحه (ج ۱: ۱۴۵-۱۷۳)، محاسن شعر ابی الطیب المنتبی (همان: ۱۷۴-۲۲۳)، المجون و ما یجری مجراه در شعر ابن سکرة الهاشمی (ج ۳: ۹-۱۲) و اهاجیه فی جارینة «حمزة» خاصّه (همان: ۱۳-۱۵)، خرافاته و مفاحشاته (همان: ۶۵-۷۵)، سرقاته (همان، ص ۸۳-۸۵)، مسلح من اهاجی ابی الحسن عبّاد بن علی الحسینی سبط اسماعیل بن عبّاد و مجونه (همان: ۲۶۷-۲۷۲) و سرقاته (همان: ۲۷۵).

گذشته از یتیمه الدهر در کتاب‌های دیگر او نیز نقد، جایگاهی ویژه دارد همچون: أحسن ما سمعت، تحسین القبیح و تقبیح الحسن و خاصّ الخاصّ فی الأمثال که در اثر اخیر در بخش‌های معایب و محاسن، مخصوصاً در معرفی قشرهای مختلف اجتماعی، به اخلاقیات اهمیت بسیار داده از این حیث نقدی ممتاز دارد.

خصلت نقد ادبی و اخلاقی در کار ثعالبی به اندازه‌ای است که سرگذشت‌نویسان وی را کاتب، ناقد، شاعر و ادیبی بی‌همتا دانسته‌اند (ر.ک: جادر، ۱۳۹۶: ۱۳-۱۵ و ۵۵) و محمود عبدالله جادر محقق عراقی نام، کتاب خود را که درباره ثعالبی نوشته چنین گذارده: الثعالبی ناقداً وأدیباً. لذا در آثار ثعالبی خاصّه یتیمه

اللهم آنچه بیش از همه محسوس است کوشش برای دستیابی به ادبیاتی اصیل است و دادن معیارهایی برای تشخیص سره از ناسره و نقدی ادبی و اخلاقی و آنچه احساس نمی‌شود چالش میان فارسی و عربی است و ادعاهایی از این دست و جالب اینجاست که شاگردان ثعالبی، یعنی باخرزی و ابوالفضل بیهقی نیز بر همین شیوه بوده‌اند (ر.ک: جادر، ۱۳۹۶: ۶۴ و عباسی، ۱۳۶۷، ج ۳: ۲۶۶).

۶۹. واکنش این پان‌ایرانیسم [در ایران قرن ۲۰]، البته پان‌عربیسم است که در کتاب *صبري لا في العزيري* (بغداد، ۱۹۹۰) رخ نموده است (ص ۱۵۸)؛ بنابراین مسأله چالش میان عربی و فارسی نیز از عوارض قرن بیستم است و ربطی به تاریخ واقعی ندارد؛ ۷۰. منابع فارسی نیز گزارش می‌کنند که پیش از سده ۴ ق. حتی در نخستین دولت مستقل عرب سستیز [صفاریان] نیز همه چیز به عربی بود (ص ۱۶۰)؛ پس عرب سستیزی هست اما عربی سستیزی خیر. ۷۱. سه بیت شعری که به عربی است و به یعقوب لیث نسبت داده شده، گویای آن است که قیام او برای اسلام بوده است و بس (ص ۱۶۱، پانوش ۱)؛ ۷۲. شعر شاعر درباره یعقوب در بزرگداشت ایرانیان و خوار کردن عربان که به عربی سروده شده است (ص ۱۶۱) که باز گویای عرب سستیزی است و نه عربی سستیزی؛ ۷۳. در قرن سوم، زبان عربی در کشور تک‌تازی می‌کند! و در قرن چهارم، انبوهی از ایرانیان از عربان تقلید می‌کردند و سپس بر ایشان پیشی گرفتند، مکتب‌های بدیع ادبی پدید آوردند (ص ۱۶۲)؛ ۷۴. در دربار این دو سلسله (صفاریان و سامانیان)، زبان عربی رواج می‌یافت و قدرتمند می‌شد. زبان دیوان‌ها بی‌گمان عربی بوده و همه مکاتبات حتی با امیران و سپهسالاران به همین زبان انجام می‌شد (ص ۱۶۲)؛ ۷۵. دربار امیران سامانی را انبوهی چهره تابناک، همه استاد در عربی نویسی پرکرده است (ص ۱۶۳)؛ ۷۶. بی‌اعتنایی به تعصبات نژادی و نیز شاید تفکیک میان عربی (زبان) و عرب (نژاد)، همچنان موجب عنایت فراوان ایرانیان به ادب عربی است. دیگر نه سنت‌های باستانی، نه دین زردشتی هیچ کدام مانع گرایش به عربی نیست (ص ۱۷۱)؛ ۷۷. باخرزی کار ثعالبی را دنبال و کامل می‌کند (قرن ۵ ق.). در کتاب او تقریباً همه شاعران ایرانی نژادند و بیشتر ذواللسانین بوده‌اند (ص ۱۷۱ و ۱۷۲)؛ از آنجا که نویسنده، پس از ثعالبی در اثبات ادعای خود، بر باخرزی و کتاب وی *دمیه القصر*، تکیه کرده است. مناسب می‌نماید که درباره باخرزی نیز نکاتی را یادآور شویم:

باخرزی از ادیبان مشهور و شاعران ذواللسانین عصر سلجوقی است که به هر دو زبان عربی و فارسی شعر سروده است ولی آثار عربی‌اش افزون‌تر است. در انشاء و ترسل مقامی والا داشته و آگاهی عمیق و گسترده‌اش از ادب و فرهنگ اسلامی از خلال *دمیه القصر* هویدا است.

در منابع موجود، نام چند اثر از او ذکر شده است: *غالیة السکّاری* در وصف نیشابور که باخرزی در *دمیة* از آن نام برده است؛ *الأربعون فی الحدیث*؛ دیوان شعر به عربی و فارسی؛ *طرب‌نامه* و مجموعه رباعیات فارسی او که تا قرن هفتم معروف بوده و نسخه‌ای از آن را محمد عوفی در کتابخانه سرنیدی در بخارا دیده بوده است (باخرزی، ۱۳۴۸: ۷۰)؛ و شعرای باخرز که در *دمیة القصر* بدان اشاره کرده و محتمل است که بخشی از آن کتاب بوده باشد؛ *دمیة القصر وعصرة أهل القصر*. از میان این آثار، فقط *دمیة القصر* به صورت کامل و دیوان عربی به صورت ناقص، باقی مانده است.

این کتاب که به تقلید *یتیمة اللّهمّ* ثعالبی نوشته شده و در واقع ذیلی است برای آن، چنانکه *خریة القصر* عمادالدین کاتب اصفهانی (م: ۵۹۷ ق.) نیز ذیلی است بر *دمیة القصر*، شرح حال و نمونه آثار ۵۳۰ شاعر و ادیب را که عمدتاً ایرانی و ذواللسانین اند را دربر دارد.

در نتیجه، این سه کتاب، در واقع امر معرفی شعر و ادب ایرانیان عربی‌سرا را به کلّ جهان اسلام بر عهده داشته‌اند و از آنجا که شاعران این کتاب‌ها عمدتاً ذواللسانین هستند، تنها چیزی که احساس نمی‌شود چالش میان فارسی و عربی است. خاصه که باخرزی خود نیز به عربی و فارسی هر دو شعر می‌گفته و دیوان داشته است و در سرایش رباعی نیز فعال بوده است.

۷۸. اگر کسی بخواهد فهرست کتاب‌های عربی ایران یا کتاب‌هایی را که ایرانیان به عربی نوشته‌اند، گرد آورد بی‌گمان فهرستی عظیم خواهد شد (ص ۱۷۵)؛ ۷۹. صوفی بزرگ ابراهیم ادهم که مخاطبش متن مردم است به عربی سخن می‌گوید (ص ۱۸۱ و ۱۸۲). پس معلوم می‌شود که مردم عصر وی با عربی آشنايند؛ ۸۰. چالش طاهریان با آثار مجوسی است و نه فارسی (ص ۱۸۳)؛ ۸۱. هجو ابو تمام و ابو الأسد، ایرانیان را، کاملاً شخصی است (ص ۱۸۲ و ۱۸۳) ضمن آنکه هجو ابو الأسد از بیت ۱۷ به بعد از ایران‌ستیزی بدل به ایران‌پرستی می‌شود (ص ۱۸۷)؛ ۸۲. زبان توده مردم در عصر صاحب، عربی قابل فهم است و نه فارسی (ص ۱۹۱)؛ ۸۳. چالش صاحب بن عبّاد (قرن ۴ ق.) نه با فارسی است که با آیین‌ها و سنت‌های کهن ایرانی است (ص ۱۹۱)؛ از جمله این آئین‌ها، ازدواج زردشتیان با محارم خویش است. (ص ۱۹۲ و ص ۱۹۵)؛ ۸۴. بدیع الزمان همدانی نیز با ایران و ایرانی چالشی ندارد. هدف او دفاع از اسلام است و تقابل به رسوم غیر اسلامی و بلکه ضد اسلامی است (ص ۱۹۲)؛ ۸۵. ادعای دشمنی بیرونی با فارسی نیز حرف غربیان (باسورث) است با تعلیلی که نویسنده آن را نمی‌پسندد (ص ۱۹۸ و ۱۹۹)؛ ۸۶.

ابوریحان، فارسی ستیز نیست چنانکه بنا به تصریح خود زبان مادری اش خوارزمی است و در فارسی و عربی دخیل و متکلف است. چالش او با ترجمه کتب علمی به فارسی است؛ چرا که موجب بی‌رونقی و افت کتاب می‌شود. او هیچ مخالفتی با اینکه کتابی از اصل به فارسی نوشته شود ندارد. چنانکه خود نیز کتابی مهم (*التفهیم*) را به فارسی نوشته است. باز بنا به تصریح وی، چالش او نه با فارسی که با دروغ‌هاست و روایات نادرست و خرافات خنده‌آور که چیزی جز حماقات العجم نیست (ص ۱۹۶ و ۱۹۷). با این وجود، متأسفانه نویسنده بسیار کوشیده تا بیرونی را فارسی‌ستیز معرفی نماید (ص ۱۹۵ و ۱۹۶ و ۱۹۷)؛ لذا توضیحاتی چند ضروری می‌نماید:

بنا به کتاب *الآثار الباقیه عن القرون الخالیه*، گرایش عمیق بیرونی به تشیع محرز است. (ص ۳۲۹، ۳۳۳-۳۳۴) و چنانکه می‌دانیم در تشیع جایی برای این گونه چالش‌ها نیست. وی همچون بوعلی سینا، عربی را به دلیل آنکه زبان علمی جهان اسلام بود برای نگارش بیشتر آثار خود، بر فارسی ترجیح داد چرا که فارسی علاوه بر محدودیت مخاطب، از حیث واژگان فنی و علمی در آغاز شکل‌گیری بود لذاست که در مقدمه کتاب *الصیانه* به استعمال فارسی برای نگارش آثار علمی سخت تاخته است. با این وجود، او کتاب *التفهیم* خود را هم به عربی و هم به فارسی نوشت.

۸۷. ابو حاتم رازی (م: ۳۲۲ ق.) به فارسی‌گریزی متهم شده (ص ۱۹۹) در حالی که نویسنده اعتراف دارد که ابو حاتم یک بار هم به ضعف یا فقر زبان فارسی اشاره کرده می‌گوید: «فلسفه به زبان فارسی کجا یافت می‌شود؟ به ویژه آنکه این زبان لهجه‌های گوناگون دارد و در شهرهای گوناگون پراکنده است» (ص ۱۹۹)؛ بنابراین، چالش ابو حاتم با فارسی نیست، بلکه متأسفانه در زمان او هنوز فارسی معیار که ابزار تفاهم میان همه فارسی‌زبان‌ها باشد، رسمیت نیافته بود لذا نمی‌توانست فلسفه را به فارسی‌ای که در همه جا مفهوم باشد بیان کند در حالی که عربی این استطاعت را داشت؛ ۸۸. ابو الحسن عامری (قرن ۴ ق.) به عنوان یک فارسی‌گریز مطرح شده (ص ۱۹۹ و ۲۰۲) در حالی که به اعتراف نویسنده، وی ۲۴ کتاب به عربی نگاشته که خود در مقدمه *الأمد علی الأبد* به ۱۹ تایی آن‌ها اشاره کرده و نیز گفته است که آثاری هم به فارسی داشته اما چیزی از آن‌ها به جای نمانده است (ص ۲۰۲)؛ ۸۹. ابو الحسن عامری گوید: «طبقات عوام از حکمت رو برمی‌تابند و از شنیدن آن بیزارند» (ص ۲۰۲)؛ نویسنده از این جمله، عوام را به معنای طبقه «عربی‌ندان» معنا کرده و به صورت ضمنی چالش ایشان را با عربی وانمود کرده است. در حالی که

بنا به صریح کلام ابوالحسن عامری، چالش مردم با حکمت است و نه با زبان عربی که زبان کتاب بوده است. لذا معنای عوام در اینجا، «عربی‌ندان» نیست بلکه عوام یعنی حکمت و فلسفه‌ندان؛ ۹۰. ابوالحسن عامری با جاهلیت ایران قبل از اسلام چالش دارد و نه با فارسی (ص ۲۰۳ و ۲۰۴)؛ ۹۱. دانشمندی چون عامری می‌تواند یک روز در مسجد نیشابور و عظ کند، روز دیگر در مسجد بغداد، سپس در قاهره و حتی اندلس. سبب آن است که در این محدوده همگان مسلمان‌اند. زبان مشترک اسلام را که زبان فصیح عربی است آموخته‌اند و سرزمین‌های خارج از اسلام را که دار الکفر و دار الحرب نام دارند، دشمنان بالقوه حوزه اسلامی / عربی به شمار می‌آورند. ابوالحسن فرزند همین سرزمین است و به زبان مشترک همین قلمرو کتاب‌های پر شمار خود را نگاشته است (ص ۲۰۴)؛ ۹۲. بنا به مطالبی که ثعالبی در *فقه اللغة* خود آورده، دلیل اصلی عربی دوستی او، اسلام‌دوستی است (ص ۲۰۸)؛ ۹۳. ثعالبی، آثارش را به امیرانی هدیه کرده که برخی یکپارچه عربی‌گرا بودند (میکالیان و خوارزمشاهیان) و برخی فارسی‌گرا (سامانیان، قابوس، غزنویان)؛ آثار پر شمار او همگی عربی‌اند (ص ۲۰۶). پس معلوم می‌شود که نه خود ثعالبی و نه مخاطبان او، احساس چالشی میان فارسی و عربی نمی‌کرده‌اند و الا چگونه او آثار عربی خود را می‌توانسته تقدیم فارسی‌گرایان کند؟! ۹۴. ثعالبی تصریح دارد که بیشتر شهریاران، از عربیت بیزارند و فرمان می‌دهند که کتاب‌های عربی را به فارسی برگردانند (ص ۲۰۸) پس عوام با عربی چالشی ندارند؛ ۹۵. زمخشری نیز چون ثعالبی، دغدغه اسلام دارد و توجه او به عربی و آموزش آن و تألیف کتاب *مقدمه الأدب*، به خاطر اسلام است (ص ۲۰۹ و ۲۱۰)؛ ۹۶. زمخشری نیز چون ثعالبی تنها وسیله تفاهم [میان همه مسلمانان] را عربی می‌داند و بدین مطلب در *مقدمه المفصل* تصریح دارد (ص ۲۱۰)؛ ۹۷. از نظر زمخشری، چالش با عربی را شعوبیه بنیاد نهادند. آنان، دیگران [مردم] را از آموختن و آموزاندن آن (نهی) می‌کنند، پوستش را می‌درند و گوشتش را می‌خورند [یعنی مصداق] آن مثل معروف‌اند که نمک می‌خورند و نمکدان می‌شکنند (ص ۲۱۰ و ۲۱۱).

بدین ترتیب ادعای چالش میان فارسی و عربی با شعوبیه آغاز شده است (در قدیم) و در دوره معاصر توسط خاورشناسانی چون باسورث، اشپولر و کلود ژیلیو احیا گشته و اکنون نویسنده به تأسی از ایشان، بر طبل آن می‌کوبد.

۹۸. اعتراف مقدسی (ق. ۳۸۰). در *التقسیم* بدین که عربیت خراسانیان، صحیح‌ترین عربیت است زیرا در پای آن دشواری‌ها تحمل می‌کنند و آن را با رنج بسیار می‌آموزند و بعد می‌گویند که فصیح‌تر از زبان

خراسان نتواند یافت (ص ۲۲۶)؛ و این در حالی است که فارسی دری خراسانی نیز ممتازترین است، بدون آنکه چالشی باشد و در واقع همه تفاهم است و هم‌زیستی. (شاعران هم‌عصر رودکی، احمد اداره‌چی گیلانی؛ پیشاهنگان شعر فارسی، محمد دبیر سیاقی؛ پاسداران سخن، مظاهر مصفا؛ بیست مقاله قزوینی با مقدمه عباس اقبال و پورداود؛ حماسه‌سرایی در ایران، ذبیح‌الله صفا؛ سبک خراسانی در شعر فارسی، محمد جعفر محبوب؛ سخن و سخنوران، بدیع‌الزمان فروزانفر؛ لغت فرس، اسدی طوسی؛ صور خیال در شعر فارسی، محمد رضا شفیعی کدکنی و...)؛ ۹۹. مردم این سرزمین‌ها، عربی را به شایستگی نمی‌فهمند (ص ۲۳۸)؛ ۱۰۰. تأثیر فارسی در آثار عربی‌نویسان ایران (ص ۲۳۸) و بیشتر از آن در آثار عربی‌نویسان عرب (ص ۲۳۱)؛ پس نه تنها چالشی نیست بلکه تأثیر و تأثری طبیعی و مثبت و به عبارتی، تفاهم برقرار است؛ ۱۰۱. اعتراف به تفاهم میان فارسی و عربی و نوآوری در شعر عربی به شهادت *یتیمه اللّٰه* ثعالبی، *دمیة القصر* و *خریفة القصر* و کتب دیگر (ص ۲۸۴-۲۷۹)؛ ۱۰۲. اقرار به اینکه ثعالبی نیز خود اهل تفاهم است و نه چالش (ص ۲۵۷ و ۲۵۸)؛ ۱۰۳. مثل‌های غالباً حکمت‌آمیز فارسی در کتاب ثعالبی که شاعران آن‌ها را به عربی ترجمه کرده‌اند (ص ۲۶۰) که این‌ها همه نشانگر تفاهم و تأثیر و تأثر مثبت میان فارسی و عربی است و نه چالش؛ ۱۰۴. کثرت ضرب‌المثل‌های فارسی که به عربی ترجمه شده که گاهی بوی مسلمانی هم دارند، به راستی شگفت‌آور است (ص ۲۶۶)؛ ۱۰۵. عمادالدین کاتب [صاحب *خریفة القصر*] که این ترجمه‌های گوناگون [از فارسی به عربی] را نقل کرده خود نیز به نشاط می‌آید و به «زمره این شاعران» داخل می‌گردد و رباعی فارسی را به شیوه زیر ترجمه می‌کند (ص ۲۷۴)؛ پس عماد نیز چالشی با فارسی ندارد نیز (ر.ک: ص ۲۷۷)؛ ۱۰۶. چالشی نه با ایران و نه با زبان فارسی بود. چالشی اگر بود با غرور عجمیت، در مقابل اسلام‌گرایی بود (ص ۲۸۱)؛ ۱۰۷. برای زبان عربی بستریابی کاری بس آسان است... مجالس بسیار متعدّد اهل دانش و دین و ادب، دستگاه اداری، مجالس مناظره‌های علمی، تبلیغات دینی و هر چیز دیگر به عربی بود. در عوض، برای زبان فارسی در آغاز، انگیزه‌هایی روشن، خیزش‌گاهی معلوم و زیستگاهی جدی نمی‌شناسیم و پیوسته به نظریه‌های کلی دانشمندان که غالباً بر پایه حدس و گمان استوار است، قناعت کرده‌ایم. پیداست که ما ادعای حلّ این دشواری‌ها را نداریم (ص ۲۸۴) پس این کتاب، برای چیست؟ آنچه ما در پژوهش‌های خود می‌جوئیم آن است که آیا این ماده تاریخی (ایران باستان) در درون مرزهای فرضی ایران به صورت یک خاطره پویای تاریخی هم باقی مانده بود؟ آیا

می‌توانست نقش هویت‌ساز خود را نیز بازی کند؟ آیا می‌توانست بستری برای زبان فارسی گردد؟ (ص ۳۰۱)؛ ۱۰۸. انواع فارسی دری داریم، از فارسی شایسته رسالت (ص ۳۱۷) تا فارسی شایسته مستراح (ص ۳۱۷)؛ ۱۰۹. عربی‌دانی همه مردم در فارس (ص ۳۱۹) و در آذربایجان (ص ۳۱۸)؛ ۱۱۰. پهلوی، نیاز به ترجمه دارد (ص ۳۱۹)؛ ۱۱۱. غالباً فارسی را با عربی درهم می‌آمیزند (ص ۳۱۹)؛ یعنی تفاهمی آشکار؛ ۱۱۲. زبان مردم خوارزم، دیلمان، سرزمین خزر؛ فارسی دری است ولی قابل فهم نیست! (ص ۳۱۹)؛ ۱۱۳. دری را در همه جا، حتی در سرزمین‌هایی که زبانشان «مغلق» (پیچیده، مانند دیلمی و خوارزمی) بوده می‌آموختند (ص ۳۱۹)؛ بنابراین، دری، زبان مادری نیست؛ بلکه زبان ارتباطی معیار جهت تفاهم میان ایرانیان است؛ ۱۱۴. تقدّم اشعار محلی بر شعر فارسی دری (ص ۳۲۵)؛ ۱۱۵. «این غریبان‌اند که فکر چالش میان فارسی و عربی را القاء می‌کنند». ریشتر - برونیورگ^۱ می‌گوید: برآمدن فارسی اسلامی... هجومی بر کیان زبان عربی است و هدفش آن است که به جای عربی، فارسی را رسمی و مشروع گرداند (ص ۳۳۰ و ۳۳۱)؛ ۱۱۶. هستند غریبانی مانند جولی اسکات - میثمی^۲ که نظر چالش را پذیرفته‌اند (ص ۳۳۱)؛ نمی‌گوییم بخش فارسی از واژگان و فرهنگ اسلامی - عربی پرهیز کرد، به چنین پرهیزی نیاز نبود زیرا نویسندگان ایرانی در این پدیده‌های عربی، هیچ‌گاه، به چشم مهمانانی ناخوانده نمی‌نگریستند (ص ۳۳۴)؛ ۱۱۸. کسی با اسلام و زبان عربی دشمن نبود، نویسندگان و شاعران بزرگ... اسلام و عربی را باری دوست می‌داشتند. همه شاعران از رودکی تا منوچهری و بعد از او، خود را با شاعران بزرگ عرب قیاس می‌کنند (ص ۳۳۶ و ۳۳۷)؛ ۱۱۹. فارسی هم به سبب مایه‌های اصیل خود و هم به یاری وام‌واژه‌های عربی و دیگر زبان‌های ایرانی (پارتی - سغدی) توان تعبیر یافته است. (ص ۳۳۸).

پس چالشی نیست و این زبان فارسی غیر از آن زبان ۴ قرن پیش است. این زبانی است که به برکت تفاهم و بهره‌گیری از فرهنگ اسلامی و زبان قرآنی، تولدی دیگر یافته است.

۲-۲-۲. نمونه‌هایی از ادبیات چالشی، القای چالش‌ها و ادعاهای بی‌دلیل نویسنده:

۱. چه شد که عربی فراگیر، اندک‌اندک دامن درمی‌کشید تا زبان رقیب که هنوز بوی مجوسیت از برخی اندام‌هایش برمی‌خاست، همه‌جا پا بگیرد (ص ۱۱).

۲. در این کشاکش که میان عربی و فارسی برپا شده بود (ص ۱۴).

1. Richter-berenburg
2. Julie Scott Meisami

۳. بسیاری از ایرانیانی که عمدتاً دانشوران بودند، با فارسی و سنت‌های ایرانی ستیز کردند و زبانی جز عربی و سنتی جز سنت مسلمانان نخواستند (ص ۱۴).
۴. اسلام، دین عرب است... زبان عربی، هم اصالت تاریخی دارد و هم زبان خداوند است و ایرانیان ناچارند آن را بیاموزند (ص ۲۱).
۵. روایت دولت‌شاه (تذکره: ۳۰) پا را از این فراتر نهاده و طاهریان را دشمن سرسخت فارسی جلوه داده است. وی می‌گوید که کتاب فارسی کهنی را در نیشابور به عبدالله بن طاهر تقدیم کردند؛ اما چون دانست که آن، داستان وامق و عذرا است و فرزندگان دیرین فارسی آن را نگاهشته به انوشیروان هدیه کرده‌اند، برآشفته و گفت که ایشان مسلمان‌اند و کتابشان قرآن است و به کتابی که مجوسان نوشته‌اند، نیازی ندارند. پس بفرمود آن را به آب اندازند و هرچه از آثار مجوسان به زبان فارسی می‌یابند نابود کنند. براون این داستان را که بی‌تردید ساختگی است... (ص ۱۰۳)
- بنا به روایت مذکور، طاهریان با افکار مجوسی مخالف‌اند و نه با زبان فارسی. چنانکه عبدالله طاهر دستور می‌دهد که هرچه از آثار مجوس به زبان فارسی است، نابود شود و نمی‌گوید که هرچه به زبان فارسی است، نابود شود. همچنین نویسنده به ما نمی‌گوید که به کدامین دلیل، این داستان ساختگی است.
۶. همین که فارسی قد برکشید و اندک‌اندک به خط عربی نگارش یافت، آن نگرانی که مبادا فارسی، رقیب یا حتی جایگزین عربی در نوشتارها گردد، پدید آمد (ص ۱۱۲).
۷. از کشاکش میان فارسی دوستان و عربی‌گرایان در آغاز تقریباً هیچ اطلاعی نداریم؟! (ص ۱۱۲)
۸. دل‌نگرانی عربی‌دوستان... به خوبی آشکار است: باید فارسی را با سخت‌ترین حربه که همانا حربه دین است فروکوفت تا در برابر زبان قرآن و زبان علم و ادب عرض‌اندام نکند و مانعی بر سر راه عربی‌نگردد (ص ۱۱۴).
۹. زبان فصیح عربی، در شهرها و دهکده‌ها در برابر لهجه‌های گوناگون عربی واپس می‌نشست (ص ۱۲۱). به کدامین دلیل!؟
۱۰. زبان عربی از قدسیّت اسلام هیچ‌گاه بی‌بهره نماند: زبانی که خداوند برای وحی خویش برگزیده، لاجرم مشروعیت تمام و نیز نوعی تقدّس می‌یابد!!! (ص ۱۴۸)
۱۱. همین که فارسی به خود آمد و در زمینه شعر و ادب و سپس دیگر علوم گوناگون عرض‌اندام کرد، عربی‌گرایان را بیمناک ساخت (ص ۱۴۹-۱۵۰).

۱۲. این بار انبوه عظیمی از ایرانیان بودند که... فارسی را فروگرفتند تا جا را برای عربی فراخ‌تر کنند (ص ۱۶۲).

۱۳. نویسنده [یعنی باخرزی] با اصرار فراوان از فارسی‌گریزان است (ص ۱۷۲). به کدامین دلیل؟

۱۴. در ص ۲۰۷ از قول کلود ژیلیو می‌نویسد: خلاصه آنکه موقعیت و کیفیت زبان عربی به سبب رقابت زبان فارسی و لهجه‌های ترکی اندکی در معرض تهدید قرار گرفته بود.

آنگاه در ص ۲۰۸ می‌نویسد: «تعالی در *فقه اللغة* آشکارا نظر ژیلیو را تأیید می‌کند: هرکس عرب را دوست دارد، ناچار عربی را که برترین کتاب‌ها (قرآن) بدان نازل شده دوست می‌دارد؛ ... و هرکس عربی را دوست می‌دارد باری به آن می‌پردازد، بر آن پای می‌افشرد... هرکس که خدایش رهنمون شد یا باشد ایمان می‌آورد که عرب بهترین امت‌هاست و زبان عربی بهترین زبان‌ها و کوشش در فهم آن خود نوعی دینداری است؛ زیرا عربی ابزار دانش‌آموزی و کلید دانش در کار دین و وسیله بهسازی زندگی این جهانی و آن جهانی است... نیز زبانی است که خداوند برگزیده... چه زحمت‌ها در پای آن کشیده شد.» به راستی از این سخنان تعالی چگونه به نحوی آشکارا، نظر ژیلیو تأیید می‌شود؟ تعالی دلیل عربی‌دوستی خود را شرح می‌دهد که حاصل اسلام‌دوستی است. بدون آنکه در هیچ بخش از سخن خود ستیز و زاویه‌ای با فارسی، داشته باشد.

۱۵. نویسنده در ص ۲۱۰ و ۲۱۱، سخنان زمخشری را در نقد شعوبیه که فضل عربی را انکار می‌کنند و دیگران را از آموختن و آموزاندن آن نهی می‌کنند، می‌آورد؛ و بعد از آن نتایجی می‌گیرد از جمله آنکه: کسانی که عربی فصیح را می‌دانند و اعراب آن را رعایت می‌کنند «خاصه» اند و کسانی که فارسی می‌جویند «عامه» (ص ۲۱۱). در حالی که بنا به سخن زمخشری، «خاصه» آنان‌اند که عربی فصیح را می‌دانند و «عامه» آنان‌اند که عربی فصیح را نمی‌دانند؛ آنانی هم که با عربی ستیز دارند نه عامه‌اند و نه خاصه بلکه به تصریح زمخشری، شعوبیه‌اند.

نتیجه دیگری که نویسنده گرفته است اینکه: گویی همه کسانی که در ایران و غیر ایران به عربی، سخن می‌گویند، از فصاحت و مراعات اعراب گریزان شده‌اند (ص ۲۱۱). در حالی که در تمامی سخن زمخشری چنین معنایی دیده نمی‌شود. (ر.ک: ص ۲۱۰ و ۲۱۱)

۱۶. نویسنده به دنبال سخنان زمخشری و نتایجی که از آن می‌گیرد، اضافه می‌کند:

پیداست که ستیز با ایران و زبان فارسی دامنه گسترده تری دارد (ص ۲۱۱). جالب اینجاست که ستیز با ایران نیز به فهرست ستیز با فارسی اضافه می گردد و این، امری بدیهی شمرده می شود؛ و البته چند سطر بعد، مراد نویسنده از ستیز با ایران فهمیده می شود که عبارت است از: فضا‌های ایرانی و سنت کهن (همان)؛ به عبارت دیگر همان ایران قبل از اسلام غرق در مجوسیت و جاهلیت.

۱۷. چهار شخصیت فارسی گریز (ص ۱۹۹).

۱۸. اشپولر، معتقد است که ابن دُرید کتاب اشتقاق خود را عالماً و عامداً علیه ایرانیان نگاشته است (ص

۲۱۱ و ۲۱۲) راستی به چه دلیل حرف اشپولر صحیح است؟ و نویسنده چرا آن را پذیرفته است؟

۱۹. اگر در سده سوم و آغاز چهارم، در آثار ابوحاتم و ابوالحسن، ستیز با فارسی بیشتر به هشدار شباهت دارد اینک به جنگی آشکار تبدیل شده است (ص ۲۰۷).

تعبیر «جنگ آشکار» نویسنده را مقایسه کنید با تعبیر کلود ژیلیو که نویسنده به تأیید او همت گماشته است: خلاصه آنکه موقعیت و کیفیت زبان عربی به سبب رقابت زبان فارسی و لهجه‌های ترکی اندکی در معرض تهدید قرار گرفته بود (ص ۲۰۷).

و این همه را مقایسه کنید با آنچه نویسنده در پایان کتاب بیان می دارد: این امر دوباره ما را به آن «چالش ناگفته پنهانی میان فارسی و عربی» می کشاند (ص ۳۶۶). چگونه «جنگی آشکار»؛ «چالشی ناگفته و پنهانی» می شود؟!!

۲-۳. نمونه‌هایی از بی توجهی‌ها و اشتباهات نویسنده

۱. به عاشورا و تأثیر آن در نابودی امویان، اشاره‌ای نمی شود (ص ۲۲).

۲. بی توجهی به شعار اصلی و گویای بنی‌العبّاس: «الرّضا من آل محمد» که موجب جذب و جلب اکثر ایرانیان شد^(۱) (ص ۲۵)

۳. بی توجهی به نظر امام صادق (علیه‌السّلام) در باب ابو مسلم^(۲) (ص ۵۶).

۴. بی توجهی به نقش امیرالمؤمنین (علیه‌السّلام) در تأسیس علم نحو^(۳) (ص ۱۲۱).

۵. به اسلام آوردن مهیار دیلمی به دست شریف رضی اشاره شده لکن نویسنده این نکته را بیان نکرده که مهیار شیعه شده بود و به همین خاطر بعضی از صحابه را هجو می گفت (ص ۱۷۱).

۶. در ترجمه شعر ابوتمام، از چهار بیت تنها به دو بیت اول اکتفا شده و از ترجمه دو بیت بعدی صرف نظر شده، دو بیتی که صراحت دارد بر اینکه دلیل این خصومت ابوتمام نه مسائل نژادی و زبانی و... است بلکه به دلیل دشمنی بعضی از اوباش خُزر با اسلام، بوده است (ص ۱۸۲ و ۱۸۳).

۷. درباره قرن سوم... هنوز انگیزه‌های عربی‌آموزی به امور دینی و دیوانی منحصر است و انگیزه‌های علمی و ادبی هنوز توان کافی به دست نیاورده‌اند (ص ۲۳۸).

پس چه کنیم با آنچه ایرانیان مقدم بر قرن سوم نوشتند مانند *الکتاب سیبویه* و *کتاب العین* خلیل بن احمد فراهیدی و نیز در قرن سوم مانند کتاب‌های خوارزمی (م: ۲۳۶ هـ) همچون *کتاب الجبر والمقابلته* و *کتاب الحساب*؛ کتاب‌های ابن قتیبه دینوری (م: ۲۷۳ هـ) که خراسانی‌الاصول بود همچون: *الشعر والشعراء*، *ادب الکاتب*، *عیون الأخبار و المعارف*؛ *کتاب المسالك والممالک* از ابن خردادبه (م: ۳۰۰ هـ) در باب جغرافیا و *کرویت زمین و گردش آن*؛ *کتاب البلدان* ابن فقیه همدانی (نوشته شده در ۲۹۰ هـ)؛ کتاب‌های ابن ربیع (قرن ۳ هـ) همچون *فردوس الحکمة* در طب؛ *کتاب الدین والدولة* و *کتاب حفظ الصلحة*؛ کتاب‌های محمد بن زکریای رازی (ت: ۲۵۱ هـ / م: ۳۱۳ ق.) که بیشتر عمرش را در قرن سوم گذارنده و صاحب تألیفاتی متعدد در فلسفه و طب است که همه به عربی است از جمله در طب: *الحاوی، من لا یحضره الطیب، المدخل الصغیر و الفصول فی الطب و ...*

۸. فردوسی را عادت به ترجمه از معانی عربی نبود (ص ۲۷۶). سخنی شگفت که نویسنده علی‌رغم کتب و مقالات بسیار که در باب تأثیرپذیری فردوسی از زبان و ادبیات عرب و فرهنگ اسلامی نوشته شده، بیان کرده است.

۹. ترجمه شاهنامه بُنداری در آن زمان کوچک‌ترین موفقیتی کسب نکرد و چنان گمنام ماند که همه می‌پنداشتند نسخه آن هم به کلی از میان رفته است (ص ۲۸۳).

ملوک ایوبی شام، در غوغای جنگ‌های صلیبی، فتح بن علی بُنداری اصفهانی را واداشتند تا شاهنامه را از پارسی به عربی برگرداند تا از جوهر حماسی شاهنامه، برای تحریک مجاهدان مسلمان در دفاع از شامات و طرد صلیبی‌ها از فلسطین و بیت‌المقدس بهره‌گیرند و همّت امرای ایوبی و سرداران ترک و گُرد را که با زبان عربی در شام انس گرفته بودند، به مردانگی و دلیری برانگیزند. این کار انجام شد و این موفقیت عظیم با شکست صلیبیان و طرد ایشان از ممالک اسلامی حاصل آمد (محیط طباطبایی، ۱۳۶۹:

۱۵۰-۱۵۱) بنابراین سخن نویسنده نادرست و غیرعلمی است؛ و اما اگر چیزی گمنام باشد چگونه همه می‌پنداشتند که نسخه آن هم به کلی از میان رفته است؟! به عبارت دیگر باید نامی از کتابی در میان باشد که بعد بحث شود که آیا از آن نسخه‌ای موجود است یا از بین رفته است؛ و همین ماندگاری نام، نشان از تأثیر آن در جامعه و موقّیّت آن در جذب مخاطبان در طول قرن‌ها دارد و اما نویسنده، چرا این‌گونه به تحقیر این ترجمه همّت گمارده است؟ ظاهراً دو دلیل مناسب می‌نماید:

۱. این، کتابی است که در قرن هفتم از عوامل شکست صلیبیان شده است همانانی که امروز نویسنده سنگِ تبعیّت و اثبات ادّعاهای بی‌دلیل آن‌ها را بر سینه می‌زند (ر.ک: ص ۲۰۷).

۲. در این ترجمه که قطعاً بر مبنای قدیم‌ترین نسخه شاهنامه تا حال صورت گرفته، نکته‌ای حسّاس وجود دارد و آن عبارت است از اینکه در پایان داستان بهرام و برزین گوهرفروش، از زبان فردوسی سخنی را خطاب به سلطان محمود آورده است که طی آن، فردوسی ضمن تعریف از داد و دهش بهرام نسبت به زبردستان و توصیۀ محمود به تعقیب روش دادگرانه وی، کیش بهرام یعنی آئین زردشتی را دینی بیرون از راه راست شمرده است. عبارت بنداری که کشف آن را مرهون استاد محیط طباطبایی هستیم، با ترجمۀ آن به قلم استاد چنین است: قال الفردوسی مخاطباً للسلطان ابی القاسم محمود رحمه الله: لا شيء أحسن في السر والاعلان من سلوك الطريق العدل والاحسان... فكن عادلاً أيها الملك المطاع ولا تحمل الرعيّة ما لا يستطاع. ألا ترى بهرام كيف بقى على تعاقب الأيام ذكره في جميع الأقطار متداولاً بين الصغار والكبار على أنه لم يكن من دينه على منهج قدیم وصراط مستقیم وما ذاك إلا لكونه باسطاً لظلال المعدلة على البرية وناظراً بعين التعطف إلى الرعيّة...

(ترجمه: فردوسی، سلطان ابوالقاسم محمود را خطاب کرده می‌گوید: چیزی از نهانی و آشکارا بهتر از پیمودن راه داد و دهش نیست... پس ای پادشاه فرمانروا، دادگر باش و بر زبردست، بیش از اندازه توانایی او [بار] مگذار! آیا نمی‌نگری که نام بهرام با وجود گذشت روزگار در همه کشورها میان خرد و کلان برجا مانده، با وجود آنکه او از حیث کیش، بر روش استوار و راه راستی پویا نبود. بلکه برای این بود که سایه داد بر سر مردم گسترده بود و به چشم مهربانی بر رعیت می‌نگریست... (محیط طباطبایی، ۱۳۶۹: ۳۱۲-۳۱۳)

۱۰. آیین‌های بزرگ ایرانی نظیر نوروز و... (ص ۲۸۵) نوروز آیینی ایرانی نیست بلکه عید بومی آسیای غربی بوده است. (جهت تفصیل ر.ک: بهار، ۱۳۷۷: ۳۳۹-۳۶۱)

۱۱. نویسنده در طی صفحات ۳۱۶ تا ۳۱۹، فارسی دری معیار را که زبان تفاهم میان ایرانیان بوده است با لهجه‌ها و گونه‌های مختلف و متعدّد آن که تنها برای یک شهر یا منطقه مفهوم بوده، یکی دانسته است؛

و عجیب است که بدانچه رواقی در مقدمه قرآن قدس و نیز در تفسیری کهن به پارسی، در باب گونه‌های سیستانی و هروی و تفاوت آن‌ها با فارسی دری معیار، اشاره کرده توجه ننموده است؛ و حتی در حالی که خود تصریح دارد «دری را در همه جا... می‌آموختند» (ص ۳۱۹)، دقت ننموده که پس این دری، زبان مادری آن‌ها نبوده، بلکه زبان ارتباطی معیار بوده است و به همین خاطر آن را می‌آموختند تا بدانند و به کار برند.

۱۲. یک روایت درباره آموزش زبان فارسی که در نوع خود بی‌نظیر است در همین کتاب فضائل [بلخ] آمده است: «یکی از فضیلت بزرگ شهر بلخ آن بوده که در آن از برای عوام، مسائل پارسی دری گفتندی تا فایده عام باشد» (ص ۳۲۶-۳۲۷).

نویسنده دقت نکرده که در این روایت، موضوع آموزش زبان فارسی نیست، بلکه آموزش احکام دین است به فارسی دری تا مردم بلخ که با فارسی دری کاملاً آشنا نبودند و در واقع زبان مادری ایشان است، آن احکام را بهتر بفهمند و یاد بگیرند.

۱۳. کلام خداوند، چون مخاطبی جز آدمیان ندارد، به زبان ایشان (به لسان قوم) نازل می‌شود (ص ۳۵۰ و ۳۵۱). بنا به نص قرآن کریم، علاوه بر آدمیان، جنیان نیز مخاطب قرآند، آن را می‌فهمند و گروهی از ایشان بدان ایمان آورده‌اند. (جن/ ۱-۲).

۱۴. بررسی جالب توجهی که برتلس^۱ در بخشی از یتیمه انجام داده، به نحوی مرزهای عربی ادیبانه را متمایز می‌سازد. وی شعرای عرب‌زبان ماوراءالنهر و خوارزم را شمارش کرده؛ تعداد ایشان ۱۱۹ است، از این میان، ۱۹ شاعر امیرانند، ۸ تن وزیر و ۲۸ تن دبیر، به عبارت دیگر ۶۰ درصد از شاعران آن منطقه، به طبقه حاکم تعلق دارند (ص ۲۴۴ و ۲۴۵).

اکنون اگر اعدادی را که نویسنده از برتلس گزارش کرده جمع کنیم و درصدبندی نماییم ببینیم به چه نتایجی می‌رسیم: $۱۹ + ۸ + ۲۸ = ۵۵$.

این ۵۵ نفر نسبت به ۱۱۹ تن می‌شوند: ۴۶ درصد و نه ۶۰ درصد. در نتیجه اکثریت شاعران عربی‌سرای ماوراءالنهر و خوارزم از مردم‌اند یعنی ۵۴ درصد و مابقی که در اقلیت‌اند منتسب به طبقه حاکم.

1. Berthels

۲-۴. نمونه‌هایی از اثرپذیری نویسنده از غربیان مدعی چالش و استناد به اقوال بی‌وجه ایشان

۱. در سده ۴ و ۵ ق. فارسی سخت توانا شد و برای رقیب خود، عربی خطری جدی پدید آورد. این نکته را کلودزیلیو که کتاب *الاقتباس من القرآن* ثعالبی را بررسی کرده، به حدس دریافته است. ما بخشی از نظر هوشمندانه [؟] او را به فارسی برمی‌گردانیم و سپس آن را به کمک مدارک خود - که او نمی‌شناخته - تأیید می‌کنیم (ص ۲۰۷).

۲. اشپولر، معتقد است که ابن دُرید کتاب اشتقاق خود را عالماً و عامداً علیه ایرانیان نگاشته است (ص ۲۱۱ و ۲۱۲).

۳. ریشر-برنبرگ... می‌گوید: برآمدن زبان فارسی اسلامی، آن هم زمانی که در همه زمین‌های عربی فعال شده است، هجومی بر کیان زبان عربی است و هدفش آن است که به جای عربی، فارسی را رسمی و مشروع گرداند (ص ۳۳۰ و ۳۳۱).

۴. نویسنده در ص ۳۳۸ کتاب خود با اطمینان می‌گوید که: «این توده‌های مردم‌اند که زبان را می‌سازند نه شهریاران، شهریاران تنها می‌توانند از امکانات زبان برای اهداف سیاسی خود بهره‌برداری کنند نه اینکه آن را بسازند. این موضوع را نظرات دو تن از دانشمندان اروپایی... روشن تر می‌سازد.»

آنگاه نظر التون دانیل^۱ و میثمی را ارائه می‌دهد که به طور خلاصه ترجمه تاریخ طبری و تفسیر طبری را در زمان منصور بن نوح سامانی (۳۵۰-۳۶۵ هـ)، ترجمه‌ای نه صادقانه و علمی که کاری صرفاً سیاسی می‌دانند که بی‌تردید کوششی بوده در ایجاد حکومتی مشروع همراه با یک ایدئولوژی رسمی، مرگب از تاریخ و شریعت اسلامی که سرانجام می‌بایست نظام دولت سامانی را پشتیبانی نماید (ص ۳۳۹) و این کار توسط بلعمی انجام شد که وزیر بزرگ، سرپرست دیوان مملکت و فرمانده سپاه کشور و نیز نظریه‌پرداز دولت بود. او می‌خواست [در تاریخ طبری] عناصر متعدد و ناهمگن را زیر پرچم اسلامی فارسی‌زبان گردآورد و... از نفوذ بغداد و تهدید دیلمیان کناره‌گیر و به نوعی استقلال کامل دست یابد (ص ۳۳۹ و ۳۴۰).

دو صفحه بعد، نویسنده ناگهان یادش می‌آید که خود کتابی داشته با نام *تاریخ ترجمه از عربی به فارسی* که طی آن ثابت کرده که آنچه با نام *ترجمه تفسیر طبری* خوانده می‌شود نه از نظر شکل و نه از

نظر محتوی، رابطه‌ای با تفسیر طبری ندارد. لذا آن را ترجمه و تفسیر رسمی می‌خواند (ص ۳۴۲)؛ بنابراین ناگهان آن ساختمان خیالی سیاسی کاری سامانیان با استفاده از ترجمه تفسیر طبری که بلعمی انجام داده و التون دانیل و میثمی بدان استناد می‌کرد و نویسنده سخن ایشان را روشنگر ادعای خویش می‌نمود، فرومی‌ریزد؛ و اما در مورد ترجمه تاریخ طبری، نویسنده در مورد این کتاب هیچ انکاری ندارد که آن، همان ترجمه تاریخ طبری معروف است البته به صورت خلاصه و بازسازی شده (ص ۳۴۱).

از همین مقدار معلوم می‌گردد که ادعای نویسنده، مبنی بر اینکه واژه ترجمه در قرن چهارم به معنای امروزی آن به کار نمی‌رفت بلکه به معنای شرح و توضیح و تفسیر بود (ص ۳۴۲، پانوش ۱) صحیح نیست؛ و اما وقتی به ترجمه تاریخ طبری مراجعه می‌کنیم، با نکاتی مهم روبه‌رو می‌شویم که نظرات نویسنده و دانشمندان اروپایی را در باب سیاسی کاری سامانیان، کاملاً متزلزل می‌سازد:

طبری در آغاز تاریخ خود، مطلب مهمی را یادآور شده که ترجمه آن چنین است: «خواننده این کتاب بداند که استناد ما بدانچه در این کتاب آورده‌یم به روایات و اسنادی است که از دیگران به توالی به ما رسیده است و من نیز خود از آنان روایت کنم یا سند روایت را به ایشان می‌رسانم نه آنکه در آوردن مطالب تاریخی استنباط عقلی شده باشد... اگر شنوندگان اخبار این کتاب، به برخی از داستان‌ها و قصه‌ها برخوردند که عقل وجود آن‌ها را انکار کند نباید بر من خرده گیرند زیرا ما آن‌ها را چنانکه شنیده‌ایم در کتاب خود آورده‌ایم» (طبری، ۱۳۵۷، ج ۱: ۵).

اما مترجم تاریخ طبری در ترجمه، دو مطلب را در نظر داشته: ۱. اضافه کردن مطالب لازمی که محمد بن جریر به سبب اختصارگویی در کتاب خود نیاورده. ۲. تصحیح تفسیر بعضی از آیات قرآن کریم که طبری تفسیر صحیح را از سقیم جدا نکرده و قول راویان را آورده است.

البته بلعمی در هر قسمت یعنی اضافه کردن خبر و آوردن تفسیر درست معذور بوده است چراکه از طرفی منصور بن نوح سامانی بدو فرمان داده که به بهترین وجه ترجمه کند، چنانکه در آن نقصانی نباشد. (طبری، ۱۳۵۳، ج ۱: ۱-۲) و از طرف دیگر، آوردن تفسیر درست که با عقل و منطق سازگار باشد وظیفه هر فرد مسلمان است. لذا بلعمی به تصحیح موارد بسیاری از تاریخ طبری در تفسیر آیات، همت گمارده است. (جهت تفصیل ر. ک: شجاعی فرد، ۱۳۶۹: ۶۷۴-۶۸۰) افزون بر این، بلعمی موارد بسیاری از وقایع تاریخی را که طبری از حیث تقدیم تأخیر آن‌ها خطا کرده و در فهم قرآن و اسلام مؤثر است، اصلاح

نموده و همچنین اخبار بسیاری را که طبری به دلیل اختصار‌گویی نیاورده، بلعمی به خاطر فهم بهتر آیات نقل کرده است (همان: ۶۸۰-۶۹۴).

با این ترتیب آیا بلعمی و منصور بن نوح، هدفی سیاسی از ترجمه طبری داشته‌اند یا آنکه دغدغه

ایشان، اسلام و انتقال معانی هرچه صحیح‌تر در باب آیات و روایات به مردم فارسی‌زبان بوده است؟ جالب اینجاست که به گزارش نویسنده، بلعمی گوید: «من این کتاب را به فارسی ترجمه می‌کنم تا رعیت و سلطان، در قرائت و آشنایی با آن شریک هم گردند» ولی نویسنده این عبارت روشن را چنین فهمیده است: «این عبارت به آن معنی است که نخبگان از روایت عربی کتاب بهره گیرند و توده مردم از ترجمه فارسی آن!!!» (ص ۳۴۲)

۲-۲-۵. بعضی از فوائد کتاب

از باب آنکه «عیب می‌جمله‌بگفتی هنرش نیز بگوی» به بعضی فوائد کتاب نیز فهرست‌وار اشاره می‌کنیم:

۱. اعتراف به تفاهمات و نه چالش‌ها که در بخش ۲-۲-۱، بیان کردیم؛ ۲. نقد زرین کوب (ص ۵۳ و ۶۷ و ۹۰ و ۹۷)؛ ۳. بنی‌العبّاس جبری بوده‌اند (ص ۸۹)؛ ۴. تصریح به ساختگی بودن یک روایت (ص ۹۲)؛ ۵. نقد نظر اشپولر (ص ۱۰۰ و ۱۰۱ و ۱۲۰)؛ ۶. نقد گلدزیهر و فرای (ص ۱۰۵)؛ ۷. نقد ترجمه سوره حمد منسوب به سلمان فارسی (ص ۱۲۶)؛ ۸. نقد برخی از معاصران (تقی‌زاده، اقبال، صفا، هوتسما، ریشار، بارتلد و...) (ص ۱۳۲)؛ ۹. تعریض به دو قرن سکوت زرین کوب (ص ۱۳۸)؛ ۱۰. نقد تویسرکانی و آل قیس و برخی محققان ایرانی که در قرن ۲۰ بر طبل پان‌ایران‌یسم در برابر پان‌عربیسم کوبیدند (ص ۱۵۷ و ۱۵۸)؛ ۱۱. نقد التونجی (ص ۱۷۲)؛ ۱۲. نقد باسورث (ص ۱۹۸ و ۱۹۹)؛ ۱۳. توضیح مفید درباره «بنی ساسان» که این نام نخست بر گدایان و سپس بر دسته‌هایی از طبقه سوم جامعه عراق، چون عیاران و شعبه‌بازان و رمالان و جادوگران و درویشان و بوزینه‌داران و خرس‌گردانان و گربه‌رقصانان و مردمان دیگری از این دست، اطلاق می‌شد (ص ۲۴۳)؛ ۱۴. نقد باریبه دومنار (ص ۲۳۰)؛ ۱۵. نقد شاهرخ مسکوب که در واقع به نوعی شامل نویسنده هم می‌شود. (ص ۲۸۳)؛ ۱۶. بنی‌امیه، نوروز را احیا کرد و عمر بن عبدالعزیز آن را منسوخ نمود (ص ۲۸۶)؛ ۱۷. نوروز در سال می‌چرخید و اختصاص به اول فروردین نداشت (ص ۲۸۷ و ۲۹۰ و ۲۹۱)؛ ۱۸. کتاب *نتائج الفطنة*، همان *کلیله و دمنه* است به شعر از ابن هبّاریه، شاعر عرب (م: ۵۰۹ ق.). (ص ۲۸۹)؛ ۱۹. شعوبیه و نقد آثار مربوط بدان‌ها (ص ۳۰۲ و ۳۰۵)؛ ۲۰. فارسی

شدن دیوان یعقوب لیث، معقول نیست. عربی‌اندانی او هم مسلم نیست (ص ۳۲۴)؛ ۲۱. نقد فرای (ص ۳۲۷)؛ ۲۲. نقد دولتشاه سمرقندی (ص ۳۲۸)؛ ۲۳. نقد لازار (ص ۳۲۹ و ۳۳۱ و ۳۶۷)؛ ۲۴. نقد حرف‌های ملی‌گرایانه در ارتباط با شاهنامه و ابن سینا (ص ۳۳۶)؛ ۲۵. تفسیر و ترجمه قرآنی که داریم، ترجمه تفسیر طبری نیست (ص ۳۴۲)؛ ۲۶. بحران اصطلاح‌یابی از قرن دوم که در اثر ترجمه‌ها ایجاد شده و در قرن ۴ و ۵ ق. به حال عادی درآمد (ص ۳۵۲)؛ ۲۷. نقد امثال معین و خطیبی (ص ۳۶۴)؛ ۲۸. نقد ملک الشعراء بهار (ص ۳۶۷ و به ویژه ۳۶۹).

۳. نتیجه

چنانکه مشاهده شد، توهم چالش میان فارسی و عربی موجب گشته تا نویسنده محترم از روش علمی و سیر منطقی دور گردد و علی‌رغم مراجعه به منابع متعدد از آن‌ها استفاده بهینه ننماید.

با این وجود، کتاب بدل به مجموعه باارزشی از اعترافات نویسنده و مستندات تاریخی مندرج در منابع دست اول فارسی و عربی شده است که یک‌صد گویای تفاهم میان فارسی و عربی است چنانکه در بخش ۲-۲-۱ به ۱۱۹ مورد از آن‌ها اشاره کردیم.

اما عامل اصلی این توهم، اعتماد و استناد بی‌وجه نویسنده به آراء برخی خاورشناسان غربی از جمله کلود ژیلو است که باعث شد تا ادعاهای بی‌دلیل ایشان را مبنی بر چالش میان فارسی و عربی پذیرا شود و حتی جلوتر از ایشان با استفاده از ادبیات چالشی به القای چالش‌ها پردازد. در این ارتباط، در بخش ۲-۲-۲، ۱۹ نمونه را بیان کردیم.

پافشاری بر این چالش بی‌دلیل، نویسنده را دچار بی‌توجهی‌ها و اشتباهات دیگری هم کرده که در بخش ۲-۲-۳ به ۱۴ نمونه از آن‌ها اشاره داشتیم؛ البته در این میان کتاب دارای فواید و محسناتی نیز هست که در بخش ۲-۲-۵، ۲۸ مورد از آن‌ها را خاطر نشان ساختیم.

نکته پایانی اینکه در این‌گونه تحقیقات لازم است دو رویه تمدن‌بورژوازی غرب را به خوبی شناخت و از یکدیگر تفکیک کرد تا به سادگی داشته‌ها و میراث والای فرهنگ اسلامی - ایرانی را که ناشی از تفاهم و هم‌زیستی هوشمندانه مردم فارسی‌زبان ما با اسلام و زبان عربی فصیح قرآنی است، کنار گذاشته نشود.

۴. پی‌نوشت‌ها

(۱) تاریخ الأدب العربي

(۲)، العصر الاسلامي، ص ۱۷۶ و ۲۰۳، دکتر شوقی ضیف

(۳) ابومسلم پس از مرگ «ابراهیم امام» (رهبر آن روز عباسیان) به امام صادق (علیه‌السلام) پیشنهاد قبول بیعت کرد و طی نامه‌ای چنین نوشت: «من مردم را به دوستی اهل بیت دعوت می‌کنم اگر مایل هستید، کسی برای خلافت بهتر از شما نیست.»

امام (علیه‌السلام) در پاسخ نوشتند: «ما أنت من رجالي ولا الزمان زماني» (ترجمه: نه تو از یاران منی و نه زمانه، زمانه من است).
(الملل و النحل شهرستانی، تحقیق محمد سید گیلانی، ج ۱: ۱۵۴)
(۴) در این زمینه ر.ک: تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، سید حسن صدر.

کتابنامه

الف: کتاب‌ها

۱. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۷)؛ چالش میان فارسی و عربی (سده‌های نخست)، چاپ دوم، تهران: نی.
۲. باخرزی، علی بن حسن (۱۳۴۸)؛ دمیة القصر وعصرة أهل العصر، حلب: محمد راغب طباح.
۳. بهار، مهرداد (۱۳۷۷)؛ از اسطوره تا تاریخ، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: چشمه.
۴. بیرونی، ابویحیی محمد بن أحمد (۹۲۳)؛ الآثار الباقیة عن القرون الخالیة، لایپزیک: ادوارد زاخاو.
۵. ----- (۱۳۷۰)؛ الصیدنة فی الطب، تهران: عباس زریاب خوبی.
۶. التعلالی النیسابوری، ابو منصور عبد الملک بن محمد (۱۳۹۳)؛ یتیمۃ الدهر فی محاسن اهل العصر، تحقیق محمد محی الدین عبد الحمید، بیروت: دار الفکر.
۷. ----- (۱۴۰۱)؛ تحسین القبیح وتقبیح الحسن، بغداد: شاکر عاشور.
۸. جادر، محمود عبدالله (۱۳۹۶)؛ التعلالی ناقداً وأدیباً، بغداد.
۹. شوقی ضیف (۱۹۸۰)؛ تاریخ الأدب العربی، مصر: دار المعارف.
۱۰. شهرستانی، محمد ابوالفتح (۱۴۰۲)؛ الملل والنحل، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت: دار المعرفة.
۱۱. صدر، سید حسن (بی‌تا)؛ تأسیس الشیعه لعلوم الإسلام، طبع بأمر نجله، تهران: منشورات الأعلمی.
۱۲. طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۷)؛ تاریخ الأمم والملوک، القاهرة.
۱۳. طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۳)؛ تاریخ طبری، ترجمه محمد بلعمی، تصحیح محمد تقی بهار و به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران.
۱۴. عباسی، عبد الرحیم بن أحمد (۱۳۶۷)؛ معاهد التنصیص علی شواهد التلخیص، القاهرة: محمد محی الدین عبد الحمید.
۱۵. عوفی، محمد بن محمد (۱۹۰۳-۱۹۰۶)؛ لباب الألباب، لیدن: ادوارد براون.

ب: مجلات

۱۶. شجاعی فرد، محمد حسن (۱۳۶۹)؛ «یادنامه طبری»، ویراسته محمد قاسم زاده، مجموعه مقالات، تهران: چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و مرکز تحقیقات علمی کشور، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، صص ۶۷۴-۶۸۰ و ۶۸۰-۶۹۴.

۱۷. فرمان‌سالار، حسام (۱۳۸۸)؛ «نگاهی به کتاب چالش میان فارسی و عربی»، کتاب ماه ادبیات، تهران: خانه کتاب، صص ۳۸-۴۲.

۱۸. محیط طباطبایی، محمد (۱۳۶۹)؛ «فردوسی و شاهنامه»، مجموعه مقالات، تهران: امیرکبیر، صص ۱۵۰-۱۵۱ و ۳۱۲-۳۱۳.

بحوث في الأدب المقارن (فصلية علمية - محكمة)

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة رازي کرمانشاه

السنة السادسة، العدد ٢١، ربيع ١٣٩٥ هـ.ش / ١٤٣٧ هـ.ق / ٢٠١٦ م، صص ٣٣-٦٥

نقد لكتاب الصّراع بين الأدبين الفارسي والعربي لأذرتاش آذرنوش^١

مهدي دشتي^٢

أستاذ مشارك في قسم اللّغة الفارسيّة وآدابها، جامعة العلامة الطّباطبائي طهران، ايران

الملخّص

يمكن هذا البحث محاولة لنقد كتاب الصّراع بين الأدبين الفارسي والعربي في القرون الأولى لمؤلّفه آذرتاش آذرنوش. وقد اخترنا لبحثنا هذا الطّبع الثّاني للكتاب وهو الّذي تمّ عام ١٣٨٧ هـ.ش. هذا وقد اقترح نظريّة الصّراع بين الأدب الفارسي والعربي لأوّل مرّة باحثون من أمثال ريشتر-برونبورغ وباسورث وكلود جيليو. وقد خالف النّظريّة من أمثال جولي إسكات وميمشي. وقد أخذ المؤلّف (آذرنوش) فكرته بناءً على ما صرّح به في الكتاب من كلود جيليو. وقد طرح جيليو الفكرة نفسها كفرضيّة عند مروره بكتاب الاقتباس من القرآن للّعلي. مع أنّ الثّعلي نفسه لم يتطرّق إليها. وقد سعى آذرنوش جاهداً لإثبات فرضيّة جيليو بالاعتماد على مصادر لم يكن جيليو قد عرفها قطّ. وأمّا ما نرّمى إليه في هذا المقال هو أن نثبت أنّ ما تبناه آذرنوش في كتابه فيما يتعلّق بالصّراع بين الأدبين ليس له أساس من الصّحّة. وقد اعتمدنا في بحثنا هذا ما قاله المؤلّف في كتابه الّذي أسلفناه سابقاً.

الكلمات الدلّيلية: آذرتاش آذرنوش، الصّراع بين الأدبين الفارسي والعربي، نقد الكتاب، المستشرقان، الأدب المقارن.

