

تمثیل زنگیان در شعر پارسی

(بررسی حکایت‌های تمثیلی زنگیان از سنایی تا قاسم انوار)

شهرت معرفت*

چکیده

بردگان، از نژادهای گوناگون، زن و مرد و سیاه و سفید، در جوامع و در میان طبقات اجتماعی مختلف حضوری انکارناپذیر داشته‌اند. در این میان، نقش چشمگیر بردگان زنگی شایان توجه است. زنگیان که در آغاز نوبردگانی بیش نبودند و زندگی معیشتی-اجتماعی بسیار سختی داشتند، اندک‌اندک همراه با تحولات جامعه و حضور در جوامع دیگر صاحب اندیشه و منزلت اجتماعی-سیاسی شدند و به عرصه‌های مختلف، از جمله حوزه ادبیات، راه یافتند. پدیدآمدن حکایات تمثیلی متنوع و ضرب‌المثل‌های فراوانی که زنگیان محور اصلی آن‌اند گواه این مدعاست. در این نوشتار اهمیت حضور بردگان، ساخت واژگانی-دستوری زنگی، نژاد، خاستگاه و زمینه‌های زندگی اجتماعی و سیاسی زنگیان مورد توجه قرار گرفته است؛ سپس نمونه‌هایی از ویژگی‌های خوشایند و ناخوشایند زنگیان در شعر فارسی بیان شده است. بخش اصلی این نوشتار به بررسی و تبیین حکایات تمثیلی درباره زنگیان پرداخته است؛ حکایاتی که جلوه‌هایی گوناگون از ویژگی‌های جسمی-روحي زنگیان را به تصویر می‌کشد. برخی از این حکایات در دایره سنت گرفتارند و برخی دیگر با گریز از سنت‌ها چهره متفاوتی از زنگیان را مجسم ساخته‌اند.

کلیدواژه‌ها: بردگان، زنگیان، زنگی، شعر فارسی، حکایت تمثیلی.

* دانشجوی دکتری دانشگاه خوارزمی shohratmarefat@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۲۳ تاریخ پذیرش: ۹۲/۸/۱۳

فصلنامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۱، شماره ۷۵، پاییز ۱۳۹۲

درآمد

بردگان و غلامان از دیرزمان در میان طبقات مختلف اجتماعی و جوامع گوناگون حضوری انکارناپذیر داشتند؛ وجود مشاغلی چون "قیم الرقیق"^۱ و "نخاسی"^۲ و فراوانی بازارهایی چون "معرض"^۳ و "نخاس خانه"^۴ یا "شارع الرقیق" شهر بغداد^۵ (نک. مسعودی، ۱۳۷۷: ۲/۲۴۱) و "سوق الرقیق" (نک. عباده، ۱۳۳۶) یا "بازار برده فروشان زنگبار"، علاوه بر تأیید اهمیت وجود بردگان، دلیلی است بر گرمی بازار خریدوفروش آنان. عنوان‌ها و سرفصل‌هایی چون "شراء الرقیق"^۵ و "حقوق المملوک"^۶ نیز نشان‌دهنده اهمیت بردگان است؛ ازجمله اختصاص بابی (بیست‌وسوم) از *قابوسنامه* به آیین خریدوفروش برده (نک. عنصرالمعالی، ۱۳۶۶: ۸۲-۷۹) و پرداختن خواجه‌نصیر در فصلی (مقاله دوم، فصل پنجم) از اخلاق ناصری به انواع بردگان و نشانه‌یابی استعداد و عیوب آنان (نک. خواجه‌نصیر، ۱۳۶۰: ۲۴۴-۲۴۰) مؤید این واقعیت است.

در بازارهای خریدوفروش، بردگان از نژادهای مختلف، زن و مرد و سیاه و سفید بودند. نخاسان^۷ (فروشنده‌گان و بازرگانان برده) بردگان را از سرزمین‌های فتح‌شده به غنیمت می‌گرفتند و گاه از پدر و مادر آنان یا شکارچیان انسان می‌خریدند (نک. انصاف‌پور، ۱۳۵۹: ۳۷۲). خریداران نیز از هر دسته‌ای بودند که برخی نژادی از بردگان را بر نژادی یا رنگی را بر رنگ دیگر برتری می‌دادند؛ مثلاً عامه، صقالیه و بزرگان، بیشتر بندگان ترک و دیلم را می‌خریدند (نک. زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۴۷۲) یا اغلب بردگان سفید نسبت به سیاهان مرغوب‌تر شناخته می‌شدند. خریدوفروش این متاع انسانی دارای آداب و شروطی بود؛ صاحب *قابوسنامه* خرید برده را دشوار و نیازمند تفرّس می‌داند و به فرزند خود چنین می‌گوید: «ای پسر! اگر برده خری هشیار باش، که آدمی خریدن علمی است دشوار... بدان که برده‌خریدن و علم آن از جمله فیلسوفی است، که هرکسی که متاعی خرد که آن را نشناسد، مغبون باشد... و آدمی را نتوان شناخت الا به فراست و تجربت» (عنصرالمعالی، ۱۳۶۶: ۷۸ و ۷۹). خواجه‌نصیر نیز در این باره می‌گوید: «طریق اتّخاذ خدم آن بود که بعد از معرفت و تجربت تمام و وقوف بر احوال کسی او را استخدام کنند و اگر میسر نشود، به فراست و حدس و توهم استعانت نمایند» (خواجه‌نصیر، ۱۳۶۰: ۲۴۱).

بردگان بنا بر استعداد خود به کارهای مختلف گماشته می‌شدند (نک. همان: ۲۴۲)، ازجمله: خدمت در خانه یا بازار، خدمات لشکری، نگهبانی، جاسوسی، کشاورزی، دامداری،

پیشه‌وری، تجارت، خواجه‌گی حرامسرا، خنیاگری، خدمت در آتشکده‌ها و... آنان گاه نیز صرفاً نشانهٔ تجمل بودند (نک. زرین کوب، ۱۳۷۹: ۴۷۳). در جامعهٔ ایرانی نیز بردگانی از اقوام و نژادهای گوناگون، از جمله بردگان زنگی، حضوری چشمگیر داشتند؛^۸ زنگیانِ نوبردهٔ خامکاری که به تدریج در عرصه‌های مختلف اجتماعی-سیاسی حضور یافتند و به عرصه‌های ادبی به‌ویژه شعر وارد شدند. در ادامه پس از بیان ساخت واژگانی-دستوری زنگی، نژاد، خاستگاه و تاریخچه‌ای از زندگی اجتماعی-سیاسی زنگیان خواهد آمد.

الف. ساخت واژگانی-دستوری زنگی

زنگی^۹ (معرب آن زنجی)،^{۱۰} صفت‌نسبی از زنگ (زنج)^{۱۱} است. در فرهنگ‌های عربی، زنجی (زنج+یاء نسبت) را گروهی از سیاهان (جیلٌ مِنَ السُّودان) و جمع آن را زُجج گفته‌اند (نک. ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ذیل الزَّنج/ الزَّنج).

ب. خاستگاه زنگیان و تاریخچهٔ زندگی اجتماعی-سیاسی آنان

مؤلفان قرون نخستین، زنگیان را از نژاد حام دانسته‌اند: «الزنجُ هو ابن‌حام، وقیل الزنج والحبش ونوبه وزعاوه وفران هم أولاد رغیا بن کوش بن حام [بن نوح]، وقیل السُودان من بنی صدقیا بن کنعان بن حام» (سمعانی، ۱۹۸۸: ۶۸۳) (نیز نک. گردیزی، ۱۳۴۷: ۲۵۶؛ مجمل‌التواریخ، ۱۳۸۳: ۱۰۶) و حام را «ابوالزنج» یا «ابوالسُودان» خوانده‌اند.^{۱۲} درعین‌حال تعیین اصل و نژاد زنگیان زمینه‌ساز پردازش افسانه‌های بسیار شده است؛ بنابر افسانه‌ها نژاد زنگیان ابتدا سپید بوده است، اما گناهی یا سهوی آن را سیاه کرده است (نک. خواندمیر، ۱۳۳۳: ۱/۱۳)، هرچند برخی نویسندگان، دور از توجیه‌های خیال‌بافانه، در پی علت‌ی علمی‌تر بوده و سیاهی پوست آنان را حاصل گرمای سرزمین زنگبار دانسته‌اند (نک. قزوینی، ۱۳۶۶: ذیل بلاد الزَّنج؛ نیز نک. ابن‌خلدون، ۱۳۵۷: ۱۵۲ و ۱۵۳).

خاستگاه اصلی زنگیان زنگ (زنگبار)^{۱۳} (شامل مناطق شمال آفریقا: سومالی، کنیا، تانزانیا و قسمت عمدهٔ موزامبیک) است که به گفتهٔ جغرافی‌نویسان سرزمینی خشک، کم‌آبادانی و گرم و سوزان است (نک. اصطخری، ۱۳۶۸: ۳۸). از تاریخ و گذشته‌های دور مردم زنگبار اطلاع‌چندانی در دست نیست، اما آنچه در اینجا اهمیت دارد ارتباط زنگبار با سرزمین‌های شرقی به‌ویژه ایران و عرب است، ارتباطی که هرچند ردپای آن را در ۵۰۰ ق.م می‌توان یافت،^{۱۴} اما از قرن چهارم هجری، با مهاجرت اهل فارس (از طریق اقیانوس هند) به زنگبار جلوهٔ بیشتری یافت و نخستین امپراتوری آن سرزمین را تشکیل داد (نک. فریار، ۱۳۵۵). در پی آنان، بازرگانان عرب نیز با اهداف سیاسی-اقتصادی، پا بدین مناطق

گذاشتند. پیوند زنگباریان با اهل فارس، موجب ایجاد اشتراک‌های بسیاری میان آنان شد. این بطوطه ضمن گزارش سفرش به کُلو (مقر سلطنت حاکمان ایرانی در زنگبار)، نمونه‌هایی از این اشتراک‌ها را (مذهب شافعی اهالی کُلو، معماری ایرانی زنگبار و آمیزش نژاد شیرازی و زنگباری) بیان می‌کند (نک. ابن بطوطه، ۱۳۷۰: ۳۱۴)؛ از این رو، شگفت نیست که امروز نسلی از آفریقاییان نسب خویش را ایرانی می‌دانند و رسوم آنان چون ایرانیان است و آوازه‌هایشان را به زبان فارسی می‌خوانند (نک. فهمی، ۱۳۵۷: ۹۹). تأثیرپذیری زنگیان از اقوام مهاجر و حضور آنان در دیگر جوامع، موجب رشد فکری- اجتماعی- سیاسی زنگیان شد و آنان به تدریج قابلیت حضور در عرصه‌های مختلف را یافتند. گذشته از آن، اوضاع نابسامان زندگی و احساس حقارتی که زنگیان با آن روبه‌رو بودند، در روند این رشد تأثیر داشت، چراکه زندگی بردگان زنگی بیش از دیگر بردگان به دشواری می‌گذشت. آنان به کارهایی سخت چون شخم‌زدن شوره‌زار و نیزار یا خشکاندن باتلاق و فراهم کردن شیرۀ خرما می‌پرداختند و غذایشان «مشتی آرد یا بلغور با قدری خرما» بود^{۱۵} (نک. زرین کوب، ۱۳۷۹: ۴۷۴). طبری از کار پانزده‌هزار برده در اراضی بخش سفلاهی بین‌النهرین سخن می‌گوید که به پاک کردن اراضی پهناور موسوم به موات می‌پرداختند (نک. طبری، ۱۳۷۵: ۶/۱۷۷). مجموعه این موقعیت‌ها، زنگیان را به قیام‌هایی واداشت که هرچند گاه نیز قدرتی برای آنان به ارمغان می‌آورد، اما سرانجامی جز شکست نداشت. بزرگ‌ترین قیام سیاسی زنگیان، قیام «صاحب‌الزنج» بود.^{۱۶} زنگیان در شوال ۲۲۵ هـ با آشنایی با خوارج و اندیشه‌هایشان سر به شورش برداشتند و بر نواحی اهواز، شوش، دشت‌میشان، جی و جندی‌شاپور دست یافتند، اما سرانجام موفق، خلیفه عباسی، در صفر ۲۷۰ هـ این جنبش را سرکوب کرد. اهمیت این قیام تا آنجاست که زرین کوب آن را با نهضت مزدک در روزگار ساسانی و قیام اونیوس و اسپارتاکوس برضد رومیان همسان می‌داند (نک. زرین کوب، ۱۳۷۹: ۴۷۴ و ۴۷۵). زنگیان سرانجام حاصل قیام‌هایشان را در دوران حکومت خود در سال‌های ۱۱۷۴-۱۱۲۷ م. یافتند؛ سال‌هایی که بر شمال سوریه و عراق فرمان می‌راندند. نکته شایان توجه آنکه آنان در زمان قدرت، برده‌داری را لغو نکردند و تنها بردگانی را که در قیام‌ها شرکت داشتند آزاد می‌کردند (نک. پطروشفسکی، ۱۳۴۹: ۲۳۳).

ورود زنگیان (بردگان سیاه‌پوست) به نواحی مختلف قلمرو زبان فارسی زمینه‌ساز ورود آنان به ادبیات و شعر فارسی نیز شد. نوع رفتار و ویژگی‌های جسمی- روحی آنان، موجب آفرینش تصاویر خیال‌انگیزی در زبان هنری شاعران شد؛ ویژگی‌هایی خوشایند و ناخوشایند که در ادامه به تفصیل خواهد آمد.

ج. ویژگی‌های ناخوشایند زنگیان

زنگیان در برخی آثار و اسناد دینی^{۱۷} - که اینجا محل بحث درباره آن نیست- و متون تاریخی چهره چندان خوشایندی نداشته‌اند: «هیچ مردمی و سرشت پسندیده، خدای... در ایشان نیافریدست... و اگرچه زمین ایشان کان زر و سیم و پر نعمت است، از ایشان بی‌زینت‌تر و بی‌همت‌تر آدمی نباشد» (مجمل‌التواریخ، ۱۳۸۳: ۱۰۶؛ نیز نک. اصطخری، ۱۳۶۸: ۳۸). حتی در روزگاری بسیار نزدیک به عصر ما نیز گاهی چنین آرای قابل ملاحظه است؛ برای نمونه جرجی زیدان سیاهان زنگی را که در فتنه صاحب‌الزنج حضور داشتند، "مخلوقات درنده و حشتناکی" می‌داند (نک. زیدان، ۱۳۴۵: ۸۸۶).

خواننده شعر پارسی بارها چه در جلوه‌های جسمی و چه در ویژگی‌های روحی، با چهره ناخوش و زنگی‌سرشتی (تندخویی و زشت‌نهادی) زنگیان روبه‌روست؛^{۱۸} نظامی در شرفنامه، از "سیاهان زنگی‌سرشتی" سخن می‌گوید که "چون دیو دژخیم" زشت‌روی‌اند (نک. نظامی، ۱۳۷۶ ج: ۱۴۹). او با زبانی طنزآمیز زنگیان را بیابانیانی می‌داند که به قطران سیاه می‌مانند و تاراجگرانی بی‌مهر و بی‌آزرم‌اند:

نه رویی که پیدا کند شرمشان نه بر هیچ کس مهر و آزریشان
(همان: ۹۶)

شاعر در *اقبال‌نامه* نیز، ضمن بیان حکایتی، از اژدهاماندی، مستی و آتش‌پرستی زنگی‌ای سخن می‌گوید که از بی‌آزرمی، دزدی و کشتن آن هم به شیوه‌ای ناهنجار پروا ندارد و تملق‌های اغراق‌آمیز آیین اوست و چهره‌ای چون زغال دارد (نک. نظامی، ۱۳۷۶ الف: ۸۲-۷۲).

امیر خسرو دهلوی در خلال دو حکایت در *خمسه*، چهره‌ای ناخوش از زنگی ترسیم می‌کند. شاعر در شیرین و خسرو، از زنگی "آهنین‌دل"، "ترش‌رخساره" و "گژمژ زبانی" سخن می‌گوید که چون "دیو دوزخ، عفریت‌رو" و چون "زاغ گلخن، بیهوده‌گو" است. این زنگی از نگهبانان خسرو است که مأمور رساندن خبر دروغین مرگ شیرین به فرهاد می‌شود، خبری که به مرگ فرهاد می‌انجامد (نک. امیرخسرو دهلوی، ۱۳۶۲: ۳۲۷ و ۳۲۸). امیرخسرو در حکایتی دیگر در *هشت‌بهشت*، از زبان پری‌وشی، حکایت پادشاهی را می‌گوید که برای آزمودن پسران خویش آنان را به سفر می‌فرستد. آنان در این سفر با زنگی‌ای قیرگون و بدزبان روبه‌رو می‌شوند؛ زنگی در جست‌وجوی شتر گمشده خویش است و پسران با توجه به نشانه‌هایی که در راه یافته‌اند، به فراست هریک نشانی از شتر به او می‌دهند و این آغاز بدگمانی زنگی به آنان و گرفتاری پسران است. زنگی "با زبانی چو خنجر پولاد" پسران را

بازخواست می‌کند و گمشده خویش را از آنان می‌خواهد. شتر گمشده چندی بعد به نزد صاحبش بازمی‌گردد و پسران رهایی می‌یابند. شخصیت‌های این حکایت آشکارا با یکدیگر در تقابل‌اند؛ قیرگونی زنگی در تقابل با زیبارویی پسران بیش از پیش نمایان می‌شود و هوش پسران نیز در تقابل با نادانی زنگی جلوه بیشتری می‌یابد. در این حکایت زنگی هیچ صفت نیکویی ندارد (امیر خسرو، ۱۳۶۲: ۶۰۵-۶۱۵).

نادان‌واری و خامکاری از دیگر ویژگی‌های ناخوشایند زنگیان است:

ز جوشیدن زنگی خامکار بجوشید خون در دل شهریار
(نظامی، ۱۳۷۶: ج ۱۲۳)

رشدنیافتگی زنگیان تاحدی است که به‌گفته برخی مورخان، آنان از گوشت مردار و انسان به‌عنوان غذا استفاده می‌کردند.^{۱۹} نمونه‌هایی از این ویژگی در شعر شاعران پارسی‌گو ملاحظه می‌شود. خاقانی در بیتی با اشاره به "وحشی‌صفتی و خون‌خوارگی زنگیان" شمشیر برکشیده در میدان نبرد را چون زنگی خون‌خوار مایه هلاکت می‌داند:^{۲۰}

هندی او آدمی‌خور همچو زنگی در مصاف مصری او چون عرابی تیزمنطق در سخا
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۲۰)

نظامی نیز به این ویژگی زنگیان اشاره دارد:

ز زنگی‌نه‌ای آدمی‌خوارتر نه از بربری مردم‌آزارتر
(نظامی، ۱۳۷۶: ج ۱۹۵)

در حکایتی در خسرونامه منسوب به عطار نیز خسرو در راه رفتن به سپاهان در بیراهه‌ای با زنگی‌ای آدم‌خوار روبه‌رو می‌شود که به بیان عطار "سگی بدرگ" با چهره‌ای سیاه است:

یکی بالا چو بالای چناری یکی بینی چو برجی بر حصاری
دو چشمش گویا دو طاس خون بود به یک دستش ز آهن یک ستون بود

در این حکایت زنگی "ناخوش‌دختری" دارد:

شکم از فربهی مانند کوهان به نرمی هفت اندامش چو سوهان

که با دیدن جمال خسرو شیفته او می‌شود. زشتی دختر در تقابل با زیبایی خیره‌کننده خسرو است:

رخی می‌دید مه را رخ نهاده شکر را آب در پاسخ نهاده
کمان دلبری از رخ نموده دو خوزستان به یک پاسخ نموده
(نک. عطار، بی‌تا: ۱۸۱-۱۶۵)

و این تقابل زمینه‌های طنزآمیز سخن را می‌پرورد.

در میان مجموعه‌ای از ویژگی‌های ناخوشایند زنگیان در این حکایت، عطار در بیتی به ویژگی خوشایندی از آنان نیز اشاره دارد:

چو او از زنگیان فارغ دل آمد بسی زنگی‌دلی زو حاصل آمد
(عطار، بی‌تا: ۱۷۴)

منابع عربی نیز به این صفات ناخوش زنگیان اشاره کرده‌اند؛ از جمله جاحظ آنان را "الشدید البطش و القلیل المعرفة" خوانده است (نک. جاحظ، بی‌تا/۲: ۲۹۴). سمعانی نیز در گذشته زنگیان اهل علمی نمی‌شناخته است: «لا أعرفها منها أحدا من أهل العلم» (سمعانی، ۱۹۸۸: ۶۸۳)، حال آنکه در میان زنگیان شاعران زبان‌آور بوده‌اند؛^{۲۱} "مورخانی نظیر "محمی‌الدین زنگباری"^{۲۲} حضور داشته‌اند؛ و از میان آنان حاکمان سیاسی بزرگ، چون ابوالمسک کافور اخشیدی، برخاسته‌اند.

د. ویژگی‌های خوشایند زنگیان

در شعر فارسی، رنگینی پوست و نوع رفتار زنگیان، آن هم به سبب دوربودن آنان از فضای فرهنگی و تربیتی پیشرفته موجب شده است که شاعر زنگی را در ظاهر سیاه و در طبیعت خوش و شاد ببیند:

با سیه باش چونت نگزیرد که سیه هیچ رنگ نپذیرد
با سیه‌روی خوشدلی به هم است طرب‌انگیز سرخ‌روی کم است
تبش آتشی که دل جوی است طالب سوخته سیه‌روی است
زنگی زشت در بلاجویی خوشدلی یافت در سیه‌رویی
طرب او نه از نکویی اوست خوشدلی او ز مشک‌بویی اوست
هست روشن‌تر از ضیاء هلال کشف حال هلال و کفش بلال
(سنایی، ۱۳۶۸: ۸۸)

زنگیان سیه‌چهره با وجود تنگنای زندگی جانب خوشدلی را فرونگذاشته‌اند:

بی‌غم دل کیست تا بدان مالم دست بی‌غم دل زنگیان شوریده مست
(ابوالخیر، ۱۳۵۰: ۱۰۷)

تا آنجا که در قاموس آنان غم‌واژه‌ای نیست:

غم از زنگی بگرداند علم را نداند هیچ زنگی نام غم را
(نظامی، ۱۳۷۶: ب: ۳۹۷)

و از این‌رو، آنان به "زنگی‌مزاجی" (داشتن طرب و شادی پیوسته) مشهورند:

ترکتازی کنیم و برشکنیم نفس زنگی‌مزاج را بازار
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۹۷)

برخی این خوشدلی را نشان ابلهی زنگی و موجب درویشی او^{۲۳} دانسته‌اند:

وان که رفت از سر طرب در ره همچو زنگی بود به دل ابله

(سنایی، ۱۳۶۸: ۳۳۹؛ نیز نک. همان: ۸۸ و ۴۴۸)

اما مولوی علت این خوشدلی را دو مسئله می‌داند: یکی آنکه زنگیان در اصل و نژاد خود سیاه بوده‌اند:

در سیاهی زنگی زان آسوده است کاو ز زاد و اصل زنگی بوده است

(مولوی، ۱۳۸۴: ۵/۵۸۹)

و دیگر آنکه سیاهان زنگی چهره سیاه خود را نمی‌بینند:

همچو زنگی کاو بود شادان و خوش او نبیند، غیر او بیند رخس

(مولوی، ۱۳۸۴: ۶/۸۶۴)

برخی زنگی‌دلی زنگیان را نتیجه وضعیت جغرافیایی زنگبار و تأثیر ستاره شادی‌زای سهیل بر آن سرزمین دانسته‌اند: ارتفاع سهیل در زنگ به چهل‌درجه می‌رسد: «تأثیر شعاع سهیل تفریح است و هرکس در او نظر بسیار کند، غم و حزن بر او کمتر راه یابد و قوم جزیره عمل و بلاد سفالیه و زنج... تا به اقصای مغرب و حوالی خط استوا اکثر بانشاط و لهو و طرب‌دوست باشند و در آن نواحی بیش از یک‌ماه سهیل پنهان نبود» (صور/الأقالیم، ۱۳۵۳: ۱۷ و ۱۸؛ نیز نک. آبادی، ۱۳۵۵: ۹). ابن‌خلدون شادی زنگیان را نتیجه گرمای سرزمین زنگبار می‌داند. او معتقد است گرما با تأثیر بر مزاج زنگیان موجب ایجاد حرارت بیشتر در روح آنان می‌شود و از این‌رو شادی سریع‌تر به آنان دست می‌دهد (نک. ابن‌خلدون، ۱۳۷۵: ۱۵۷ و ۱۵۸). ترکیباتی نظیر «زنگیان پای‌کوب»، «زنگی چارپاره‌زن»، «زنگی‌لقب»، «مطرب زنگی»، «زنگی پرزنگله» و... در اشعار فارسی ناظر به این ویژگی زنگیان است. ثعالبی نیز در ثمارالقلوب، ذیل «طرب‌الزنج» بدین‌صفت اشاره دارد و زنگیان را دارای «شده طرب، حب الملهی و الأغانی، إیثار الخلاء و التّصابی» می‌خواند (نک. الثعالبی، ۱۹۶۵: ۱۶۶).

گذشته از آن، بی‌رنگی دل زنگی نیز از ویژگی‌های خوشایند مورد توجه شاعران بوده

است:

رخ زنگی مبین بین دل او در جهان هر کسی و حاصل او

دل زنگی که او ندارد رنگ به ز رومی که تیره باشد و تنگ

(اوحدی، ۱۳۷۵: ۵۸۸)

تمثیل زنگیان در شعر فارسی

زنگیان بارها در حکایت‌های شاعرانه فارسی، اساس حکایت‌پردازی‌ها و داستان‌سرایی‌های شاعران و محور تمثیل‌های شاعرانه و حکایات انسانی (parable) بوده‌اند؛ این حکایات تمثیلی، به‌تدریج گاه چنان مشهور شده‌اند که پس از مدتی به شکل مثالک^{۲۴}

(exemplum) به کار رفته‌اند. گذشته از آن، زنگیان در فشرده‌ترین نوع تمثیل، یعنی ضرب‌المثل (proverb) نیز راه یافته‌اند. در ادامه این حکایت‌های تمثیلی خواهد آمد و در ضمن آن‌ها، دگرگونی اندیشه شاعران فارسی‌زبان و ویژگی‌های زنگیان بیان خواهد شد.

۱. **زنگی و آینه:** حکایت تمثیلی "زنگی و آینه"، از نمونه‌های مشهور حکایات تمثیلی، برای نخستین بار در شعر فارسی در شعر سنایی (م ۵۴۵ ه.ق) (ذیل عنوان "التَّمثیل فی أصحاب الغفله و الجهل") آمده است. در این حکایت زنگی چهره زشت خود را در آینه‌ای می‌بیند: "بینی‌ای پَخْج (پهن، کوفته)، لبانی زشت، چشمی از آتش و رخی از انگشت"، اما نادان‌وار خود را "پرنگار" و صاحب آینه را زشت می‌انگارد و آینه را می‌شکند؛ به گفته سنایی:

این چنین جاهلی سوی دانا اینت رعنا و اینت نابینا
نیست این جا چو مر خرد را برگ مرگ به با چنین حریفان مرگ

(سنایی، ۱۳۸۸: ۲۹۰)

در حکایت سنایی، زشت‌روی زنگی که با ایجاز تمام بیان شده است، در کنار زشت‌خویی او، چهره‌ای ناخوش از زنگی آفریده است. شاعر مضمون این حکایت را در بیتی دیگر به شکل مثالک آورده است:

آن نه زو بود فتنه و کینه زشت زنگی بود نه آینه

(همان: ۲۴۳)

پس از سنایی شاعران دیگر گاه به مضمون این حکایت اشاره کرده‌اند و گاه بنابر ذوق شاعرانه خود بخشی از آن را پررنگ‌تر کرده یا چیزی بر آن افزوده یا از آن کاسته‌اند. نظامی پس از سنایی نخستین کسی است که با ذهنیتی که از زنگی و آینه در ذهن داشته، تصویری تازه آفریده و برخلاف سنایی جان روشن زنگی را دیده است نه چهره سیاه او را:

مگر کاینه زنگی از آهن است که با آن سیاهی دلش روشن است

(نظامی، ۱۳۷۶ الف: ۱۰۶)

عطار در *سررنامه* با تغییر برخی عناصر این حکایت به بازآفرینی آن پرداخته است: در حکایت عطار سیاهی (زنگی) در آب می‌نگرد و با دیدن چهره "نامعلوم و ناخوش" خود در آب خشمگین می‌شود و عکس خود را "مردم آب سیه‌رنگ" می‌پندارد:

بر آی از آب ای زشت سیه‌تاب! که در آتش همی بایی نه در آب

عطار در ادامه چنین می‌گوید:

تو هم در آب رویت کن نگاهی ببین تا خود سپیدی یا سیاهی
چو مرغ جان فروریزد پر و بال ببینی روی خود، در آب اعمال

سیه‌روی، سیاهی پیشت آرد سپیدی، در فروغ خویشت آرد...
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۳۴)

مولوی نیز به حکایت زنگی و آینه سنایی و سنتی که وی درباره زشت‌رویی و زشت‌خویی زنگی بنا گذاشت وفادار بوده است:

همچو آن زنگی که در آینه دید روی خود را زشت و بر آینه دید
که چه زشتی لایق اینی و بس زشتی‌ام آن تو است ای کور خس
(مولوی، ۱۳۸۴: ۴/۵۱۲)

جامی در سلسله‌الذهب به بازآفرینی مفصل‌تر حکایت زنگی و آینه پرداخته است. او پیش از پرداختن به اصل حکایت، با به‌تصویر کشیدن زشتی چهره زنگی (در نه بیت) به نقش‌مایه‌های آزاد سخن بیش از سنایی توجه کرده است:

نمودی به پیش رویش زشت لاف کافوری از زدی انگشت
و چون سنایی زشت‌رویی زنگی را همنشین زشت‌خویی او ساخته است:
اگرش چشم تیزبین بودی گفت‌وگویش نه اینچنین بودی
عیب‌ها را همه ز خود دیدی طعن آینه کم پسندیدی
مرد دانا به هر چه درنگرد عیب بگذارد و هنر نگرد
(جامی، ۱۳۳۷: ۲۵۵)

۲. زنگی و فرزند سیاه‌چهره خندانش: از دیگر حکایات تمثیلی زنگیان، گفت‌وگویی است کوتاه میان زنگی و پسر سیاه‌چهره‌اش؛ گفت‌وگویی که نشان آن را تنها در مخزن‌الاسرار نظامی می‌توان یافت. شاعر در این حکایت دو ویژگی زنگی را به تصویر کشیده است: یکی چهره سیاه زنگی و دیگری شادمانی درونی او. تقابل چهره سیاه و دندان سفید زنگی نیز بر لطف حکایت و طنزآمیزی آن افزوده است. پسر زنگی در این حکایت چون فیلسوفی فلسفه شادمانی خویش را این‌گونه بیان می‌کند:

گفت به زنگی پدر این خنده چیست بر سیهی چون تو باید گریست
گفت چو هستم ز جهان ناامید روی سیه بهتر و دندان سفید
(نظامی، ۱۳۷۶: ۵۱۸)

۳. زنگی غلام حدی‌خوان: عطار در //لهی‌نامه از زبان اصمعی حکایت زنگی‌ای را می‌گوید که در سرزمین عرب در زنجیر گرفتار است و از این‌رو، ویژگی ذاتی خود یعنی "زنگی‌دلی" را از یاد برده و ناله زیر سر داده است:

دلی چون دیده موری ز تنگی همه زنگی‌دلی رفته ز زنگی

و بدین علت گرفتار است که با افراط در حدی‌خوانی شتران را هلاک ساخته است:

حدایی زار و زنگی خوش‌آواز به ره در اشتران را داده پرواز

عطار در ضمن این حکایت به دو ویژگی زنگی اشاره کرده است: زنگی‌دلی و خوش‌آوازی؛ هرچندکه حاصل این خوش‌آوازی برای زنگی خوشایند نبوده است. شاعر از این حکایت چنین نتیجه می‌گیرد:

جوانمردا شتر را گر حدی هست تو را از حضرت حق صد ندی هست...
پیاپی می‌رسد از حق پیامت ز حیوانی کم است آخر مقامت؟
(عطار، ۱۳۸۷: ۳۳۹-۳۴۱)

۴. **خواجه زنگی و غلام عارف‌مسلک او:** عطار در منطق‌الطیر حکایت خواجه‌ای زنگی را می‌آورد که از غلام عارف‌مسلک خویش می‌خواهد تا او را برای نماز صبح بیدار کند، اما غلام خطاب به خواجه چنین می‌گوید:

گفت آن زن را که درد زه بخاست گر کسش بیدارگر نبود رواست
گر تو را دردیستی، بیداری روز و شب در کار، نه بی‌کاری
چون کسی باید که بیدارت کند دیگری باید که او کارت کند
(عطار، ۱۳۹۰: ۲۲۵ و ۲۲۶)

عطار در اینجا سنت‌شکنی می‌کند و برای نخستین‌بار زنگی را در مقام خواجه‌گی می‌نشانند، خواجه زنگی‌ای که برخلاف زنگیان کافرکیش اعتقاد مذهبی دارد، هرچند در این حکایت نیز زنگی در مقام خواجه‌گی در تقابل با غلام عارف‌مسلک خود قدری نمی‌یابد.

۵. **سپیدشدن چهره غلام زنگی‌جبین:** برای نخستین‌بار در شعر فارسی، این غلام زنگی‌جبین مثنوی است که با عنایت مصطفی سپیدروی می‌شود، تا آنجا که خواجه‌اش نیز او را نمی‌شناسد. مولوی با گریز از هنجارهای معهود، برده زنگی را که تاکنون نماد سیاهی بود مثال روشنی می‌سازد، آن‌گونه که روز روشن از چهره چون ماه او نور می‌گیرد:

این یکی بدری است می‌آید ز دور می‌زند بر نور روز از روش نور

ویژگی‌های غلام زنگی‌سیه‌چهره‌ای که تاکنون نامی از پیامبر(ص) نشنیده است و زبانی تند دارد، در اندیشه عرفانی مولانا دگرگون می‌شود:

رنگ دیگر شد و لیکن جان پاک فارغ از رنگ است و از ارکان و خاک
تن‌شناسان زود ما را گم کنند آب‌نوشان ترک مشک و خم کنند
جان‌شناسان از عددها فارغ‌اند غرقه دریای بی‌چونند و چند
جان شو و از راه جان جان را شناس یار بینش شو نه فرزند قیاس
(مولوی، ۱۳۸۴: ۴/۳۷۲)

۶. **زنگی زاده بی‌دین:** قاسم انوار در مثنوی *انیس‌العارفین* با تکرار سنت دیرین شاعران پیش

از خود، در ضمن حکایتی زنگی را بی‌دین عمر بریاد داده‌ای می‌داند:

بود زنگی زاده‌ای بی‌دین و داد غول غفلت داده عمرش را به باد

که طاعت را تلخ و گناه را شیرین می‌شمارد:

بود طبع زنگی وارون پلید لاجرم در تلخ و شیرین عکس دید

در این حکایت زنگی خمی دوشاب دارد که موشی در آن می‌افتد و می‌میرد. زنگی نزد

قاضی می‌رود و حال خود را باز می‌گوید. قاضی حکم به حرام‌بودن دوشاب می‌دهد، اما زنگی

با غلط‌دانستن حکم قاضی، حلاوت دوشاب را در حکم حلال‌بودن آن می‌داند:

من چشیدم بود شیرینم به کام چون بود شیرین چرا باشد حرام؟

شاعر سپس مخاطب زنگی صفت زنگی‌روی را مخاطب قرار می‌دهد:

ای چو روی زنگیان رویت سیاه تلخ آید طاعت و شیرین گناه

نفس را باطل بود شیرین به کام تلخ باشد حق ولی بر طبع عام

(انوار، ۱۳۳۷: ۳۶۵ و ۳۶۶)

گذشته از حکایات تمثیلی، زنگیان در ضرب‌المثل‌های فارسی نیز وارد شده‌اند؛ از جمله:

شود شسته ز جانت این تباهی گر از زنگی شود شسته سیاهی

(اسعد گرگانی، ۱۳۶۹: ۲۳۹)

ناسود ز چاره بازجستن زنگی ختنی نشد به شستن

(نظامی، ۱۳۸۰: ۱۵۰)

به کوشش نروید گل از شاخ بید نه زنگی به گرمابه گردد سپید

(سعدی، ۱۳۷۵: ۱۴۱)

ملامت کن مرا چندان که خواهی که نتوان شستن از زنگی سیاهی

(سعدی، ۱۳۷۴: ۱۴۶)

مرا توبه فرمودن از خال مشکین بود شستن از روی زنگی سیاهی

(خجندی، ۱۹۷۵: ۹۶۹)

نتیجه‌گیری

زنگیان که در آغاز نوبردگانی بیش نبودند و زندگی معیشتی-اجتماعی بسیار سختی

داشتند، اندک‌اندک با حضور در جوامع دیگر صاحب اندیشه و منزلت اجتماعی-سیاسی

شدند و با حضور در عرصه شعر فارسی به تمثیل‌های شاعرانه فارسی نیز راه یافتند و حضور

خود را در شعر فارسی و ذهن و زبان فارسی‌زبانان تثبیت کردند. حکایات تمثیلی متنوع و

ضرب‌المثل‌های فراوانی که زنگیان محور اصلی آن‌اند گواه این مدعاست.

از میان حکایات تمثیلی که درباره زنگیان در شعر فارسی آمده است، می‌توان دریافت که شاعران پارسی‌گو در برخورد با زنگیان سه شیوه داشته‌اند: گروهی زنگیان را ناخوش‌چهرگانی می‌دانند که جانشان از نادانی آکنده است و زشت‌رویی را با زشت‌خویی آمیخته‌اند. در این تمثیل‌ها باور شاعر درباره اصل انسان با هر رنگ و نژاد و ارزش آن بر مبنای اندیشه و عمل در حجاب غفلت قرار می‌گیرد و زنگی به دلیل هیئت ظاهری‌اش، عنصر اصلی طنز تلخ اجتماعی واقع می‌شود. گروه دیگر زنگیان را به حوزه عرفان وارد کرده‌اند و آنان را عارف‌مسلکانه بر خواجگان‌شان برتری داده‌اند. در این میان مولانا تا آنجا پیش رفته که حتی سیاهی را نیز از چهره زنگی زدوده است. گروه سوم نیز شیوه‌ای میانه برگزیده‌اند، آنان ناخوشی چهره زنگی را با جان روشن او خوش ساخته‌اند.

از منظر شکل، این حکایت‌ها به شکل حکایت تمثیلی، مثالک و ضرب‌المثل آمده‌اند و از منظر محتوا، حکایات یا اندیشه‌ای اخلاقی- تعلیمی را بیان می‌کنند یا نگرشی فلسفی دارند. گذشته از آن، عناصری که بیش از دیگر عناصر در این تمثیل‌ها جلوه‌گر می‌شوند، "طنز" و "تقابل" اند؛ تقابل‌هایی که گاه خود مایه‌های طنزآمیز سخن را می‌پرورند.

پی‌نوشت

۱. قَیمُ الرِّقِیق (قیم: سرپرست، متولی+رقیق: بنده، مملوک). در بازار برده‌فروشان «از بین کارکنان دولت عاملی به نام "قیم الرِّقِیق" بر اعمال و احوال برده‌فروشان نظارت می‌کرد» (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۴۷۲).
۲. نَخَاسی (یا نخاست) برده‌فروشی است که در احادیث به عنوان بدترین شغل‌ها آمده است: «وَأَمَّا النِّخَاسُ، فَإِنَّهُ أَتَانِي جَبْرِئِيلُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ شَرُّ أُمَّتِكَ الَّذِينَ يَبِيعُونَ النَّاسَ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۱۵۹/۳).
۳. بازار برده‌فروشان را "معرض" (= نمایشگاه) می‌گفتند (نک. زرین کوب، ۱۳۷۹: ۴۷۳).
۴. نَخَاسْ خانه: جای فروختن برده، معرض، بازار برده‌فروشان.
۵. عنوان *شراء الرقيق* و نظایر آن را می‌توان در منابعی چون: *صحيح مسلم*، *صحيح بخاری*، *نثر الدر*، *كشف الظنون*، *اصول کافی* و... یافت.
۶. امام محمد غزالی در *احیاء علوم الدین*، فصلی با عنوان "حقوق المملوک" دارد که در آن صد حدیث مشهور درباره بردگان آورده است (نک. غزالی، ۱۳۴۶، ذیل حقوق المملوک).
۷. نَخَاس در اصل واژه، به معنای فروشنده چهارپاست: «النَّخَاسُ: بائع الدواب، سَمِي بِذَلِكَ لِنُخْصِهِ إِيَّاهَا حَتَّى تَنْشَطُ، وَحِرْفَتُهُ النَّخَاسَةُ وَالنَّخَاسَةُ، وَقَدْ يَسْمِي بَائِعُ الرِّقِیقِ نَخَّاساً» (عباده، ۱۳۳۶: ۱۹۹).
۸. «در روزگار او [معتد عباسی]، زنگیان بسیار به بصره بودند، چنان‌که هیچ سرائی از سراهای اکابر الناس از یکی یا دو یا سه یا زیادت خالی نبود... از جمله شبی... از شب‌ها از احوال حاضران تتبع نموده بودند، هزار خواجه حاضر بودند که هریک از ایشان هزار غلام زنگی داشت» (نخجوانی، ۱۳۷۵: ۱۹۰)، هرچند که برخی وجود یک میلیون برده زنگی را در بصره اغراق‌آمیز می‌دانند، این عدد خود نشانگر شمار فراوان زنگیان است (نک. غروی، ۱۳۵۳: ۴۷۹؛ اصطخری، ۱۳۶۸: ۲۲۹).

۹. در ایران پیش از اسلام نامی از زنگی و زنگیان نیست. نام‌های قومی چون حبش، زنگی و... پس از فتح عرب در نام‌های جغرافیایی ایران آمده است. (نک. ساوینا، ۱۳۸۰: ۱۷۴).
۱۰. «الزنج و الزنج... جیل من السودان وهم الزنوج، واحد هم زنجی و زنجی؛ حکاه ابن السکیت وأبو عبید مثل رومی و روم و فارسی و فرس، لأن یاء النسب عدیله هاء التانیث فی السقوط» (ابن منظور، ۱۴۰۸، ذیل زنج).
۱۱. به گفته فریار، واژه زنگ (زنج)، نخستین بار در کتاب بطلمیوس آمده است (نک. فریار، ۱۳۵۴: ۹۸۴).
۱۲. در احادیث نیز حام را أبوالحیث خوانده‌اند: «سَامُ أَبوالعَرَبِ وَحَامُ أَبوالحَبَشِ وَیَافِثُ أَبوالرُّومِ» (ابن سعد، ۱۹۶۸: ۳۶/۱).
۱۳. «زنجبار: ... یظن بعض مؤرخین الأفرنج انها عربیة و معناها برّ الزنج أی بلاد الزنج ولکننا نری هذا التركیب غیر مألوف فی العربیة و... انها مرکبة من "زنج" و "بار" فی الهندیة ومعناها الباب، فیکون المراد باللفظ باب الزنج أو مدخل بلاد الزنج، كما یقولون هندوبار لسواحل بلاد الهند» (ملوک الشرق و امراؤه، ۱۳۲۰: ۳۲۳). زنگ را زنگستان (ترکیبی ساخته فارسی‌زبانان؛ نک. فرخی، ۱۳۷۱: ۳۵۰) یا زنگیون (این نام را راهبی مصری در قرن ششم میلادی در سفر به هند به تانزانایای فعلی داد؛ نک. عرب‌احمدی، ۱۳۸۵: ۱۰۱) یا Zanzibar نیز خوانده‌اند.
۱۴. نمونه‌ای از ارتباط ایرانیان و زنگیان در قرن چهارم میلادی در عهد نرسی (۲۹۲-۳۰۲ م.) ملاحظه می‌شود. این موضوع را براون در تاریخ ادبیات در ایران، «ضمن گفت‌وگو درباره یک متن پهلوی آورده است و اگر این متن پهلوی صحیح باشد، دلیلی قاطع بر وجود روابط در سطح ملی و دولتی بین ایرانیان و آفریقاییان خواهد بود» (فهمی، ۱۳۵۷: ۱۸).
۱۵. وضعیت بردگان در کشورهای اسلامی مطلوب‌تر بود. به گفته ایبر غلامان و کنیزان در این کشورها در راحتی به سر می‌بردند و عیب بردگی در ممالک اسلامی تا حدی کم است که بسیاری از سلاطین قسطنطنیه که امیرالمؤمنین بودند، از کنیز به وجود آمده‌اند (نک. لوبون، ۱۳۴۴: ۴۷۸ و ۴۷۹ و ۴۸۱).
۱۶. باوجود اختلاف درباره آغازگران انقلاب زنگ (نک. عبدالحی، ۱۳۸۴: ۱۸۳)، این انقلاب به نام زنگیان شناخته شد، زیرا «نخستین گروه‌هایی از بردگان که آن را آغاز کردند، بیشتر از غلامان آفریقایی بودند که از بازار قاره سیاه و بازار برده‌فروشان زنگبار خریده شده و در کارگاه‌های مربوط به استخراج نمک در نزدیکی بصره کار می‌کردند» (انصاف‌پور، ۱۳۵۹: ۳۹۵).
۱۷. در احادیث نبوی بردگان زنگی بدترین نژاد بردگان شمرده شده‌اند: «شرّ الرقیق الزنجی إذا شبعوا زنوا، إذا جاعوا سرقوا» (مهرانی، ۱۹۹۰: ۲۶۹) و از خرید آنان تحذیر شده است، چراکه آنان تنگ‌روزیان کوتاه‌عمرند: «إِشْتَرُوا الرِّقِیقَ، وَشَارَکُوهُمْ فِی أَرْزَاقِهِمْ، یَغْنِی کَسْبُهُمْ، وَإِیَّاکُمْ وَالزَّنجَ، فَإِنَّهُ قَصِیرَةُ أَعْمَارِهِمْ، قَلِیلَةُ أَرْزَاقِهِمْ» (الطبرانی، ۱۹۸۴: باب‌الطاء).
۱۸. ترکیباتی نظیر «غوغای زنگی»، «جوشیدن زنگی»، «پرخاش زنگی»، «تیغزن زنگی» و... در اشعار فارسی، ناظر به این خشونت طبع زنگیان است.
۱۹. در مجمل‌التواریخ در ذکر شهرستان روئین آمده است: «نماز دیگر ملک زنگیان مرا به نان‌خوردن خواند... پس چون به خوان بنشستند، طبقی زرین بیاوردند و پیش ملک نهادند، دستی از آن کنیزک بریان کرده، بر آن‌جا نهاده» (مجم‌التواریخ، ۱۳۸۳: ۵۰۳؛ نیز نک. رامهرمزی، ۱۸۸۳: ۵۰ و ۵۱؛ انصاری، ۱۳۵۷: ۴۵۷).

۲۰. ولوالجی، از شاعران سامانی، غارتگری را نیز خوی زنگیان دانسته است:

جعد بر سیمین پیشانیش گویی که مگر لشکر زنگ همی غارت بغداد کند
(فروزانفر، ۱۳۵۰: ۲۶)

۲۱. «برخی زنگیان شمالی گشاده‌زبان و اهل بلاغت‌اند، تا آنجا که خطبه‌ها می‌سازند... و در انجمن‌ها و روزهای جشن و مراسم مخصوص ایشان می‌خوانند» (انصاری، ۱۳۵۷: ۴۵۷).

۲۲. محی‌الدین زنگباری کتاب ارزشمند تاریخی *السلوه فی أخبار کله* را تلخیص و شرح کرد.

۲۳. آنکه ره را به جدّ نگیرد پیش همچو زنگی بماند او درویش
(سنایی، ۱۳۶۸: ۳۳۹)

۲۴. مثالک آن است که گاه حکایت چندان مشهور است و مضمونی ساده و روشن دارد که تنها با اشاره به‌عنوان آن مخاطب منظور را درمی‌یابد و درواقع حکایت به شکل مثل در یک عبارت کوتاه به کار می‌رود (نک. فتوحی، ۱۳۸۴: ۱۶۶).

منابع

- آبادی، محمد (۱۳۵۵) «سهیل در ادب فارسی». *دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*. شماره ۱۱۷: صص ۱-۲۳.
- ابن‌سعد، احمد بن‌سعد (۱۹۶۸) *الطبقات الکبری*. دراسة و تحقیق محمدعبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۳۷۰) *سفرنامه ابن بطوطه (تحفه الانظار فی غرائب الاسفار)*. ترجمه علی موحد. چاپ پنجم. تهران: آگاه.
- ابن‌خلدون (۱۳۷۵) *مقدمه ابن‌خلدون*. ترجمه محمد پروین گنابادی. چاپ هشتم. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن‌منظور، محمد بن کریم (۱۴۰۸) *لسان العرب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوالخیر، ابوسعید (۱۳۵۰) *سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر*. به‌کوشش سعید نفیسی. چاپ سوم. تهران: سنایی.
- اسعدگرگانی، فخرالدین (۱۳۶۹) *ویس و رامین*. تهران: جامی.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم بن محمد الفارسی (۱۳۶۸) *مسالك و ممالك*. به‌اهتمام ایرج افشار. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- امیر خسرو، خسرو بن محمود (۱۳۶۲) *خمسه*. با مقدمه و تصحیح امیراحمد اشرفی. تهران: شقایق.
- انصاری‌دمشقی، شمس‌الدین محمد بن ابی‌طالب (۱۳۵۷) *نخبه‌الدهر فی عجائب البر و البحر*. ترجمه حمید طبیبیان. بنیاد شاهنشاهی فرهنگستان‌های ایران/فرهنگستان هنر و ادب ایران.
- انصاف‌پور، غلامرضا (۱۳۵۹) *نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران*. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (فرانکلین سابق).

- انوار، قاسم (۱۳۳۷) *کلیات قاسم/انوار*. با تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی. تهران: سنایی.
- اوحدی اصفهانی (مراغی)، رکن‌الدین (۱۳۷۵) *دیوان اوحدی مراغی*. تصحیح، مقابله و مقدمه سعید نفیسی. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- پطروشفسکی، ایلیا پولویچ (و دیگران) (۱۳۴۹) *تاریخ ایران*. ترجمه کریم کشاورز. تهران: پیام.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد (۱۹۶۵) *ثمار القلوب فی المضاف والمنسوب*. مصر: دارالنهضة.
- الجاحظ، ابی عثمان عمرو بن بحر (بی‌تا) *کتاب الحيوان*. حواشیه: محمد باسل عیون السود. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۳۷) *هفت‌وزنگ*. تصحیح و مقدمه مرتضی مدرس گیلانی. تهران: سعدی.
- خاقانی، افضل‌الدین بدیل (۱۳۸۲) *دیوان خاقانی شروانی*. به تصحیح ضیاء‌الدین سجادی. تهران: زوار.
- خجندی، کمال‌الدین مسعود (۱۹۵۷) *دیوان*. متن انتقادی به اهتمام ک.شیدفر. مسکو: اداره انتشارات دانش (شعبه ادبیات خاور).
- خواجه نصیر طوسی (۱۳۶۰) *اخلاق ناصری*. تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. چاپ دوم. تهران: خوارزمی.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۳۳) *تاریخ حبیب‌السیر فی أخبار افراد بشر*. تهران: کتابخانه خیام.
- رامهرمزی، بزرگ‌بن شهریار (۱۸۸۳-۱۸۸۶) *عجایب الهند بر و بحر و الجزيرة*. با ترجمه فرانسوی مارسل دویک. به کوشش پ.آوان درلیت. لیدن: چاپ فان دیرلت.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹) *تاریخ ایران بعد از اسلام*. چاپ هشتم. تهران: امیرکبیر.
- زیدان، جرجی (۱۳۴۵) *تاریخ تمدن اسلام*. ترجمه و نگارش علی جواهر کلام. تهران: امیرکبیر.
- ساوینا، و. ایی (۱۳۸۰) «نام اقوام در جغرافیای ایران». ترجمه حسین مصطفوی‌گرو. نامه فرهنگستان. شماره ۱۸: ۱۶۵-۱۸۲.
- سعدی، مصلح‌بن عبدالله (۲۵۳۶) *کلیات سعدی*. به اهتمام محمدعلی فروغی. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۴) *گلستان سعدی*. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.
- _____ (۱۳۷۵) *بوستان سعدی*. به کوشش غلامحسین یوسفی. چاپ پنجم. تهران: خوارزمی.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۹۸۸) *الانساب*. بیروت: دارالجنان.
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۶۸) *حدیقه الحقیقه*. تصحیح و تحشیه محمدتقی مدرس رضوی. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.

- _____ (۱۳۸۸) دیوان حکیم ابوالمجدد بن آدم سنایی غزنوی. مقدمه، حواشی و فهرست محمدتقی رضوی. تهران: سنایی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن سین بن بابویه قمی (۱۴۰۴) من لا یحضره الفقیه. تحقیق علی اکبر غفاری. چاپ دوم. قم: جامعه مدرسین.
- صور الاقالیم (هفت کشور) (۱۳۵۳) ترجمه منوچهر ستوده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- الطبرانی، سلیمان بن احمد (۱۹۸۴) المعجم الکبیر. حقه و خرج احادیثه حمدی عبدالمجید السلفی. موصل: الزهراء الحدیثة.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵) تاریخ طبری. جلد ششم. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ پنجم. تهران: اساطیر.
- عباده، ع (۱۳۳۶) «الجواری عند العرب و وصف أسواق الرقیق فی عهدهم». الهلال. السنة السادسة و العشرون. العدد ۲: ۱۹۲-۲۰۱.
- عبدالحی شعبان، محمد (۱۳۸۴) «قیام صاحب الزنج قیام بردگان یا شورش سیاه پوست؟». ترجمه مازیار کریمی حاجی خادمی. تاریخ در آیین پژوهش. شماره ۶: ۱۸۳-۱۹۴.
- عرب احمدی، امیر بهرام (۱۳۷۹) «پیشینه فرهنگی ایرانیان در شرق آفریقا». نامه فرهنگ. شماره ۳۵: ۱۶۶-۱۸۳.
- _____ (۱۳۸۵) «تأثیر زبان فارسی بر زبان و ادبیات سواحیلی». سخن عشق. شماره ۳۱: ۹۹-۱۰۶.
- عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶) /سررنامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۷) /الهی نامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۹۰) منطق الطیر. تصحیح و توضیح محمود عابدی و تقی پورنامداریان. تهران: سمت.
- _____ (بی تا) خسرونامه. به اهتمام احمد سهیلی خوانساری. تهران: زوار.
- عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر (۱۳۶۶) قابوسنامه. به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: علمی و فرهنگی.
- غروی (۱۳۵۳) «زط». وحید. شماره ۱۲۹: ۴۹۳-۴۹۹.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۴۶) /حیاء علوم الدین. قاهره.
- فتوحی، محمود (۱۳۸۴) «تمثیل: ماهیت، اقسام، کارکرد». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم. سال ۱۲ و ۱۳. شماره ۴۷-۴۹: ۱۴۱-۱۷۷.
- فرخی سیستانی. علی بن جولوغ (۱۳۷۱) دیوان حکیم فرخی سیستانی. مصحح محمد دبیرسیاقی. تهران: زوار.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۵۰) سخن و سخنوران. چاپ دوم. تهران: خوارزمی.

- فریار، عبدالله (۱۳۵۴) «سرزمین و مردم آفریقای شرقی». وحید. شماره ۱۸۷: ۹۸۴-۹۸۹.
- _____ (۱۳۵۵) «امپراطوری زنگ یا کیلوا». وحید. شماره ۱۹۸: ۵۶۹-۵۷۱.
- فهمی، عبدالعزیز (۱۳۵۷) *ایرانیان و شرق/آفریقا*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- قزوینی، زکریابن محمد بن محمود (۱۳۶۶) *آثارالبلاد و اخبارالعباد*. ترجمه عبدالرحمن شرفکندی. جوان.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود (۱۳۴۷) *تاریخ گردیزی*. تصحیح و مقابله عبدالحی حبیبی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- لوبون، گوستاو (۱۳۳۴) *تمدن/اسلام و عرب*. چاپ چهارم. تهران: بنیاد مطبوعاتی علی اکبر علمی.
- مجمّل/التواریخ و القصص (۱۳۸۳) تصحیح ملک الشعرای بهار. تهران: دنیای کتاب.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۷۷) *مروج الذهب و معادن الجواهر*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ ششم. تهران: علمی و فرهنگی.
- «ملوک الشرق وأمرأه: زنجبار و سلطانها» (۱۳۲۰) *الهلال*. العدد ۲۲۹: ۳۲۳-۳۲۸.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۸۴) *مثنوی معنوی*. به اهتمام توفیق سبحانی. تهران: روزنه.
- مهرانی اصبهانی، ابی نعیم احمد بن عبدالله (۱۹۹۰) *تاریخ اصبهان*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نخجوانی، هندوشاه بن سنجر بن عبدالله صاحبی (۱۳۵۷) *تجارب السلف*. به تصحیح و اهتمام عباس اقبال. تهران: طهوری.
- نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۷۶ الف) *اقبالنامه (خردنامه)*. به تصحیح حسن وحید دستگردی. تهران: قطره.
- _____ (۱۳۷۶ ب) *خسرو و شیرین*. به تصحیح حسن وحید دستگردی. تهران: قطره.
- _____ (۱۳۷۶ ج) *شرفنامه*. به تصحیح حسن وحید دستگردی. تهران: قطره.
- _____ (۱۳۸۰) *لیلی و مجنون*. به تصحیح حسن وحید دستگردی. چاپ چهارم. تهران: قطره.
- _____ (۱۳۷۶ د) *مخزن الأسرار*. به تصحیح حسن وحید دستگردی. تهران: قطره.