

فرهنگ عربی در دوره جاهلی
بررسی نثر جاهلی (۱)
اثر: دکتر مهدی ظرافتکار
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز
(از ص ۲۱۹ تا ۲۴۳)

چکیده:

این مقاله فرهنگ عرب پیش از اسلام را براساس دلالت‌های موجود در زبان عربی بررسی می‌کند لکن پیش از پرداختن به دلالت‌های لغوی به تحلیل این نمادها از بُعد نظری می‌پردازد. در فتح باب این بخش به معرفی خاستگاه زبان عربی و قوم عرب آنگاه به تحلیل ریشه و پیشینه زبان و خط و پیدایش عربی فصیح دست یازیده است سپس معنای جاهلیت را می‌شکافد و این پرسش را مطرح می‌سازد که این نام و مفهوم مستفاد از آن در نزد همگان چقدر با واقعیت موجود در این سرزمین تطابق دارد. محدوده عصر جاهلی را می‌نمایاند و به تحلیل ادیان و علوم و معارف آن دوره می‌پردازد. آنگاه با نگرشی تحلیلی در شعر و نثر جاهلی تأمل و در معنای شعر و شاعر غور می‌نماید و به روند تکامل شعر که چقدر زمان پشت سر گذاشته و چه آزمون‌هایی دیده اشاره می‌کند و سخن از محافلی به میان می‌آورد که بسان آکادمی‌های امروزی علوم به نقد و بررسی شعر عنایت می‌ورزیدند.

واژه‌های کلیدی: فرهنگ عربی، جاهلی، دلالت لغوی، شعر، نثر، محافل.

مقدمه:

بنام او که به قلممان سوگند داد

بر در میکده عشق گذر باید کرد

نزد استاد ازل کسب هنر باید کرد

هر خسی راه نیابد به سراپرده عشق

عاشقی سوخته دل عزم سفر باید کرد

باری موضوع این مقاله را با نظر استادان ارجمند خود برگزیدم و نظر به تازه بودن آن‌انگیزه‌ای مضاعف در کار و تلاش برایم ایجاد گشت. با بررسیهایی که در کتابخانه‌های مختلف پایتخت و استفاده از اطلاعات کامپیوتری به عمل آوردم دریافتم که این موضوع در داخل کشور کاملاً نو و بدیع است. البته در خارج از کشور عربان خود در خلال کتاب‌های تاریخ ادبیات یا تاریخ قوم عرب بدین موضوع پرداخته‌اند. اما این مقاله دو وجه افتراق اساسی با آنها دارد:

اول اینکه به ظن قوی هیچ یک ابزار کارش تنها زبان عربی نبوده و کتابی با این عنوان و محدوده به طبع نرسانده است و دوم آنکه این مقاله متفاوت با نگرش عربان که با دید نژادی به پژوهش پرداخته‌اند به این موضوع نظر افکنده و از دید فردی غیر متعصب به نژاد عرب موضوع را تحلیل کرده است.

همانگونه که از نام این مقاله پیداست ما فرهنگ و تمدن را در عصر پیش از اسلام یا عصر جاهلی در جزیره العرب سراغ می‌گیریم. بدیهی است که جزیره العرب با طبیعت خاص خود بویژه بادیه نمی‌تواند مهد تمدن شگرفی باشد که با دیگر تمدن‌های بشری پهلو بزند اما با عنایت به وسعت شبه جزیره و پراکنده بودن قبایل و طوایف در آن چه بسا نتوان حکمی کلی در این باب صادر کرد. اما در غرب و جنوب آنجا که دریا هست وضع به گونه‌ای دیگر است. به نظر می‌رسد که دریا عامل مهمی باشد. دریا حرکت و جنبش می‌بخشد حال آنکه زمین صاف آرامش و

تسلیم. ماجراجوئی و تمدن بیشتر از طریق دریا جابجا می شده. سرزمین همجوار با دریا با محیط سیال سر و کار دارد نه با زمین پابرجا و از این رو خود را با روندگی آن تطبیق می دهد. اگر بپذیریم که موقعیت جغرافیایی می تواند تاریخ ساز باشد باید محتمل دانست که مناطق حاشیه دریا در شبه جزیره وضعی متفاوت با بیابان های مرکز آن داشته است.

اما غرض من در این مقاله آن نیست که از عصر جاهلی عصری شکوفا با فرهنگی غنی بیرون آورم. غرض اینست که با بررسی و تحلیل زبان عربی متعلق به این دوره دلالت های موجود بر فرهنگ را تا آنجا که در توان داشته ام دریابم و بنمایانم از این رو نتیجه گیری های این مقاله بر اساس وقایع تاریخی یا اخبار و روایات موجود در کتب تاریخی نیست بلکه بر اساس شواهد و قرائن موجود در نفس زبان عربی آن دوره است. البته این بدان معنا نیست که از اخبار و روایات در این باره چشم پوشیده ام بلکه نتیجه گیری را بر اساس دلالت های لغوی قرار داده ام. نگارنده در پی آن نبوده است که به اقوام کهن ساکن در این جزیره و ممالک آنها بپردازد یا گریزی به حمورابی و منشور او بزند و آن را به عصر پیش از اسلام مرتبط سازد یا به اقوام مضمحل گشته ای چون عاد و ثمود و مانند آنها اشاره کند یا از تمدن بتراء در شمال شبه جزیره سخن بگوید. چه از یک سو عربان خود بس در این موارد سخن گفته اند و از سوی دیگر ابزار این کار یعنی زبان عربی پیش از اسلام چنین مساعدتی نمی کند. حتی بحث در این باره را که کدام یک از اقوام قحطانی و عدنانی عاربه بوده اند و کدام یک مستعر به کنار گذاشته ام چه از یک سو مورخان عرب خود در این باره به اتفاق نرسیده اند و از سوی دیگر از موضوع این مقاله خارج است. معیار در این مقاله زبان حجاز است که با دیگر امم اختلاط داشته خصوصاً اهل مکه از قریش که اهل تجارت و سفر به شمال تا شام و عراق و به جنوب تا یمن و به شرق تا خلیج فارس و ماورای آن و به غرب تا بلاد حبشه بوده اند.

بخش اول

نمادهای فرهنگ در عصر پیش از اسلام از بعد نظری

محیط جغرافیایی شبه جزیره عربستان

شبه جزیره عربستان از غرب به بحر احمر از جنوب به اقیانوس هند از شرق به خلیج فارس از شمال به عراق و بلاد شام محدود می شود. در منطقه غرب از سلسله جبال «سراة» در شمال خلیج عقبه در کرانه دریا تا جنوب دریای احمر «غور» یا «تهامة» گفته می شود. از شرق سلسله جبال سراة تا اطراف عراق و «بادیه السماوة» «نجد» خوانده می شود ما بین نجد و تهامة را حجاز گویند. جنوب حجاز نیز یمن و حَضْرَمَوْت و شَحْرُ نامیده می شود (حموی، ذیل جريرة العرب).

ریشه و پیشینه زبان و خط عربی

زبان عربی یکی از زبان های سامی است همچون آرامی و عبرانی از این رو بسیار به ریشه آنها نزدیک است. این زبان پیشرفته ترین و فصیح ترین و وسیع ترین زبان سامی است (الفاخوري، الجامع ۱۹۸۶م، ۴۹/۱). این زبان را در دوره پیش از ظهور اسلام با وصف «جاهلی» یاد می کنند که در این باره سخن خواهم گفت. برخی مورخان عهد جاهلی را به دو دوره تقسیم کرده اند. یکی جاهلیت نخستین یا الجاهلیة الأولى دیگری جاهلیت دوم یا الجاهلیة الثانية. جاهلیت نخستین همان عهد حمورابی و ایوب است و جاهلیت دوم سال های نزدیک پیش از اسلام (زیدان ۱۹۸۳م، ۲۸/۱). موضوع اصلی این رساله را همین جاهلیت دوم در بر می گیرد.

باری گویا زبان عربی نامش را از «اعراب» یا «تعریب» به معنای آشکار کردن و روشن ساختن گرفته یا از «عروبیة و عرابة و عروبیة» به معنی روشن شدن و فصیح شدن (ابن منظور ۱۹۸۸م، ذیل عرب). از این روست که عربان خود را عرب و دیگر ملت ها را عجم نامیدند یعنی آنکه توان سخن گفتن به عربی را ندارد (مان، ذیل عجم).

از کهن‌ترین کتیبه‌هایی که به زبان عربی نوشته شده کتیبه «نماره» به تاریخ ۳۲۸ م. است این کتیبه سنگ قبر یکی از شاهان لحمی است بنام امرؤالقیس بن عمرو که در یک مایلی نماره در شرق جبل دروز سوریه کشف شده (عبدالنواب ۱۳۶۷ ش، ۶۴). کتیبه دیگر نقش «حران» است به تاریخ ۵۶۸ م. که روی در معبدی در شمال غربی جبل دروز واقع در جنوب دمشق یافت شده است. با مقایسه این دو کتیبه می‌توان دریافت که اولاً خط عربی شکل آغازین خود را حدود سه قرن پیش از ظهور اسلام باز یافته بود و حدود نیم قرن پیش از اسلام در قرن ششم میلادی شکل نهایی و کامل به خود گرفته است و از همین تاریخ لهجه‌های قبایل به هم نزدیک و یک زبان ادبی عمومی پیدا می‌شود که همان «فصحی» است.

پیدایش عربی فصیح

انگیزه پیدایش عربی فصیح را شوقی ضیف نیکو تحلیل کرده وی می‌گوید: تهدید ایران از شمال و حبشیان از جنوب و نفوذ یهودی‌گری و مسیحیت و مجوسیت ایرانی که آئین عرب را مورد تعرض قرار می‌داد آنان را بر آن می‌داشت تا در برابر بیگانگان که می‌خواستند موجودیتشان را سلب کنند مقاومت ورزند. چنین شد که شخصیت سیاسی عرب رشد کرد. گرد هم آمدند و امارتهایی در شمال پدید آوردند سپس به مکه رو کردند و به بتخانه‌اش دل بستند. در همین میان از قرن چهارم میلادی به بعد یمنیان را جهت رویارویی با دشمن مشترک یعنی حبشیان حمایت کردند (ضیف، تاریخ ۱۳۶۴ ش، ۱۳۴). از سوی دیگر کاروانهای تجاری به مکه رو آوردند چه نبطیان شمال در تهدید روم بودند و یمنیان جنوب در تهدید حبشه و مکه امن و امان بود (مانجا). قریش در پی این برخوردها واژه‌هایی را که تلفظشان آسان‌تر یا خوش‌آهنگ‌تر بود از قبایل دیگر می‌گرفت و بر زبان خود می‌افزود، عربان زبان قریش را تقلید می‌کردند و شعر از آنجا به دیگر مکان‌ها منتشر می‌شد و به تبع

آن لهجه قریش.

عربی فصیح در آغاز نجد و حجاز آنگاه تمام عرب در شمال و غرب و شرق و یمامه و بحرین و حتی جنوب را فرا گرفت و پهنه زبان حمیر و یمن را در نوردید (صیف، تاریخ ۱۳۶۴ ش، ۱۵۰). شاهد این قضیه آنکه در سیره رسول الله هرگز به یک هیأت یمنی بر نمی خوریم که نزد حضرت آمده و در گفت و شنودشان اشکالی پیش آمده باشد. طرفین زبان هم را می فهمیدند بنابراین می شود نتیجه گرفت که رخنه عربی فصیحی به جنوب به پیش از اسلام بر می گردد. در شمال هم همه با فصیحی آشنا بودند چرا که اشعارشان به آن لغت بود. دلیل قاطع تر اینکه سریعاً دعوت قرآن را پاسخ گوتند چه به محض شنیدن می فهمیدند (همانجا). با نگاهی به شعر جاهلی می توان دریافت که بر اثر توافق بین قبایل عرب شمالی روی یک زبان یا لهجه فصیحی که شاعران قبایل مختلف و دور و نزدیک همه بدان زبان شعر می سرودند زبان عربی فصیح شکل گرفت. شاعر وقتی شعر می گفت لهجه قبیله محلّی اش را زیر پا می گذاشت تا به زبان ادبی ارتقا یابد و از اینجاست که ممیّزات خصائص لهجه قبیله ای شاعر جز اندکی در شعرش پیدا نیست. بنابراین می توان نتیجه گرفت که لهجه فصیحی ترکیبی است از همه لهجه ها (همان، ۱۴۷).

جاهلیت یعنی چه؟

جاهلیت نامی است که قرآن کریم بر طبقه ای که پیش از اسلام می زیستند اطلاق کرده است (آل عمران، ۱۵۴؛ الاحزاب، ۳۳؛ النع، ۲۶). بیشتر کتب لغت عربی «جهل» را در مقابل «علم» قرار داده اند اما برخی از ادبا و مورّخان عرب بر این اعتقادند که «جهل» در مقابل «حلم» قرار دارد نه «علم» (بروخ، ۱۹۸۴ م، ۷۳/۱). یکی از معدود کتب لغتی که علاوه بر معنای یاد شده از جهل معنای تازه و منحصر به فردی ارائه نموده است اساس البلاغه زمخشری است. زمخشری در ذیل ماده جهل جمله ای آورده اینچنین

«جهلت القدر: اشتد غلیانها نقیض تحلمت» او صراحتاً در این مثال جهل را مترادف «غلیان» و نقیض «حلم» آورده است (الزمخشری، ذیل جهل). از این روست که معنای خیره‌سری و پرخاشگری و شرارت را نیز می‌توان استنباط کرد و آن را در مقابل اسلام قرار داد یعنی تسلیم و طاعت خدای عزوجل و رفتار و کردار بزرگواری دینی. در قرآن کریم شواهدی هست که این گمانه زنی را تقویت می‌کند: «قالو أتتخذنا هُزوا قال أعود بالله أن أكون من الجاهلین» (بقره، ۶۷). می‌توان احتمال داد جاهل در اینجا به معنی ریشخند کننده بکار رفته است. در جای دیگر آمده:

«خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف، ۱۹۹).

در اینجا محتمل است جهل در مقابل بخشایش‌گری و به نیکی و شایستگی واداشتن آمده باشد. در جای دیگر می‌بینیم:

«و عباد الرحمن الذين يمشون على الارض هؤنا و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما» (فرقان، ۶۳).

در اینجا آرام راه‌رفتن و سخن صلح‌آمیز و ملایم گفتن در مقابل جاهلیت آمده است.

در معلقه عمرو بن کلثوم نیز آمده است:

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا
فَنَجْهَلُ فوقَ جهلِ الجاهلینا

الزوزنی در شرح این بیت می‌گوید: هان کس با ما سفاقت نکند چه اگر چنین کند ما فوق سفاقتشان با آنان سفاقت ورزیم بمانند کلام الهی «جزاء سیئة سیئة مثلها» یا «و مکروا و مکر الله» جزای هر عملی را همان عمل می‌داند. به عبارتی بیت می‌گوید: «اگر کسی با ما شرارت کند ما بیش از همه خیره‌سری و شرارت کنیم» (الزوزنی، ۱۹۸۲ م،

بازرگانی در عصر جاهلی

یکی از مورخان عرب نام قریش را مشتق از «تقرش» به معنای تجارت نقل کرده است (عبدالحمید، ۲۷۲). البته صاحب این قلم چنین معانی را در کتب لغت ندید گرچه محتمل است که تجارت را از معنای اکتساب و جمع آوری از اینجا و آنجا که در مقابل اقتراش و تقرش آمده است (الرمخسری؛ ابن منظور ۱۹۸۸م، ذیل قرش) استنباط کرده باشد.

نکته دیگری که بس ظریف می نماید حضور سلمان فارسی و صهیب رومی است در مکه به هنگام ظهور اسلام (ضیف، تاریخ ۱۳۶۴ش، ۵۸). این خود حکایت از آن دارد که از میان ایرانیان و بیزانسیان کسانی به منظور تجارت در آن شهر می زیسته اند. ضیف به نقل از مستشرق «لامنس» مکه را یک جمهوری تجاری چون «ونیز» نامیده و روی سیستم پیچیده بازرگانی ونیز «ملا» مکه درنگ و تأمل می ورزد (ضیف، تاریخ ۱۳۶۴ش، ۵۹). ملا مکه در «دارالندوة» تشکیل می شد و نمونه کوچکی بود از یک مجلس سنا که در آن کسی زیر چهل سال راه نمی یافت و متشکل بود از رؤسای قبیله های داخلی و اصلی مکه و در مسائل بازرگانی و مربوط به دیانت نظر می دادند (ضیف، همانجا) به عبارتی دیگر مکه همانند بانک و صرافخانه بزرگی بود با پیمانها و ترازوها و نیز معاملات نقدی و مدت دار و ربا و انواع معامله و مضاربه (ضیف، همانجا). در پایان این بخش اشاره ای هم به تدمر در میان صحرا می کنیم که از کاروانهای عبوری حق ترانزیت دریافت می کرد (نیه ۱۹۸۳م، ۱۲۸).

الفاخوری به نقل از نالینو می افزاید: «خطیب بلیغ شأنی عظیم در بین عربان داشته است. الفاظی که عربان با آن بزرگان و حاکمان خود را خطاب می کردند چون «السید» و «الأمیر» نزد عرب و حجاز و «الفیل» در سراسر یمن در بحث اشتقاقی و مقایسه با دیگر زبانهای سامی نشان از آن دارد که معنی اصلی آنها سخنگو یا متکلم بوده است. (الفاخوری، الموجز، ۱۹۹۱م، ۸۴/۱). به نظر نالینو ارج نهادن عربان به خطبایشان از

نوعی نظم سیاسی دارد که بر پایه آزادی و نوعی از مجلس شورا بنا شده بود (همانجا). علاوه بر این زندگی صحرا و دلاوری‌هایی که این نوع زندگی اقتضا می‌کرده و جنگاوری و تنازع بقا و جنگ و نبردی که آمیخته با چنین زندگی است و نیز نژاد پرستی قبیله‌ای و مفاخرات و مناظراتی که در بر دارد همگی صحنه فعالیت خطابه و میدان مسابقه در وادی بلاغت بوده است.

معنای شعر و شاعر

شعر در لغت عرب به معنی علم است و شاعر به معنی عالم (ابن منظور ۱۹۸۸م، ذیل شعر) آن گونه که ضیف در کتاب خویش الفن و مذاهبه فی الشعر العربی به نقل از کتاب البیان و البتین جاحظ آورده است شعر نوعی از صناعات بوده و عربان آن را در ردیف بُرد یمانی و زیور لباس و دیباج و نقش و نگار لباس و نظایر آن می‌دانستند (ضیف، فی الشعر ۱۳). ضیف سپس در مقام مقایسه کلمه شاعر نزد یونانیان باستان و عربان بر می‌آید و می‌گوید شاعر نزد یونانیان باستان به معنی «صانع» بوده از این رو آنان در پژوهش‌های خود شعر را هم‌وزن صنایع و هنرهای زیبا چون پیکرتراشی و نقاشی و رقص و موسیقی می‌دانستند (همانجا). پس شعر در نظر عربان و یونانیان صنعت است صنعتی پیچیده که مطیع قواعدی ظریف و بسیار دقیق گشته است به گونه‌ای که سازندگان شعر هیچ‌گاه از این قواعد منحرف نمی‌گشتند مگر اینکه قواعدی دیگر بدان بیفزایند قواعدی که همگام با رشد و تحوّل شعر مترقی و متعالی می‌گردد (همان ۱۴).

روند تکامل شعر

بر کسی پنهان نیست که این شعر عربی مراحل بسیار و تحولات تهذیب و توجّه و آموزش بسیاری را گذرانده تا به آن حد از اتقان و زیبایی و نو بودن رسیده که در

اواخر عصر جاهلی می‌بینیم بین آواز خواندن و سرودن نغمه برای شتر و غنا که گمان می‌رود اجزای تشکیل دهنده شعر عربی هستند و بین قصیده متین و استوار مدّت زمانی طولانی سپری گشته. این تحوّل در هر هنری واقع گردد لازمه‌اش اندیشه و معرفت است (الحاج حسن ۱۹۹۶م، ۹۵). هر هنری برای آنکه به درجه عالی نضج و کمال برسد باید زمانی طولانی را طی کند شعر نیز چنین است شعر با آوازخوانی برای شتر و مناجات برای نفس در دل صحراها در رجزی متحد الوزن آغاز شد که حرکات و سکناش با گام برداشتن شتر هماهنگ بود. آنگاه که این نغمه، گوینده‌اش را خوش آمد و شنونده‌اش را به طرب آورد ترنّم آغاز کرد تا لذّت آغاز نیش را بازیابد. در اراجیزش اطاله کرد و در آوزانش هنرنمایی. سپس افکار و تجاریش را چتاشنی آن اوران طرب‌انگیز و عواطف خود را در آن متجلی ساخت و آرزوها و اندوه‌هایش را در آن آورد. ایام خوش و روزهای دل‌انگیز کودکی و مکنونات قلبی‌اش را در آن متجلی ساخت آنگاه بر اطلال گریست و به اولیاء خود فخر ورزیده دستاوردها و عظمتشان را ستود. به دشمنانش نیرنگ زد و آنان را نکوهش کرد و گویی که شمشیر و نیزه به روی ایشان کشیده است. برای محبوبش غزل سرود و آن کس را که از دست داد رثا گفت. اجمالاً باید گفت در شعر خود زندگی‌اش را با درشتی‌ها و نرمی‌هایش وصف کرد و با آن از پستی و بلندی‌های زندگی گذر کرد (الحاج حسن ۱۹۹۶م، ۹۲).

شعر جاهلی آن قدر در زبان و ترکیب‌ها و اوزان خود قواعد و اصول دارد که پژوهشگر را متقاعد می‌سازد، که اینها همه فقط با تلاش‌هایی سخت به دست آمده است تلاش‌هایی که شعرا در صنعت شعر مبذول نموده بودند (ضیف، فی الشعر، ۱۴). ضیف به نقل از یک مستشرق نقل می‌کند: «قصائد قرن ششم میلادی اعجاب برانگیز است و از آن حکایت دارد که ثمره صنعتی با پیشینه کهن است (همانجا). بی‌گمان به بیراهه رفته‌ایم اگر بپنداریم که حیات ادبی در عصر جاهلی ساده و بسیط

بود بلکه باید آن را سخت و پیچیده دانست. شعرای جاهلی خود را سخت پایبند به صناعت در شعر می‌دیدند. مردمانی که گرد آنان بودند ناظر آنان بودند و ایشان را به برتری جستن از یکدیگر تشویق می‌کردند (همان، ۲۳).

موسیقی موجود در شعر عربی نیز حکایت از بذل تلاش‌های فراوان دارد. قصیده از واحدهای موسیقایی تشکیل می‌شود که آن را بیت گویند. گاه شمار آن به ۴۰ و گاه به ۱۰۰ می‌رسد نیز گاه به ۱۰ کاهش می‌یابد. شاعر خود را پایبند می‌بیند در پایان ابیات یک حرف واحد را که به آن «رَوی» گویند به کار برد. او به همین بسنده نمی‌کند به اصول و قواعد دیگری نیز پایبند است که عروض و قافیه به خوبی آنها را می‌شکافد (همان، ۱۴).

محافل ادبی شعر

الفاخوری به نقل از فیلیپ متی می‌گوید: بازار عکاظ نمادی بوده از مجمعی ادبی که برجسته‌ترین شعرا در آن شرکت می‌جستند و برای برنده شدن مسابقه می‌دادند برای شاعر هیچ افتخاری برتر از برنده شدن در این بازار نبود. بازار عکاظ در جاهلیت تاریخ عرب بسیار شبیه به آکادمی فرانسه در بلاد غرب است. شاعر برنده گویی افتخار قهرمانان یونانی را در بازی‌های المپیک بدست آورده بود امروزه آن کس که به جایزه نوبل دست می‌یابد نمی‌تواند ادعا کند که افتخاری بیش از برنده در عکاظ نمادی جاهلی نصیبش گشته است (الفاخوری - المرجز ۱۹۹۱ م، ۶۰/۱).

از آنچه نوشته آمد می‌توان چنین استنباط نمود که در پی این نشست‌ها نوعی نقد ادبی در شعر عربی پدیدار گشت نقدی که سهم به سزایی در اصلاح و تنقیح شعر داشته تا جایی که آن را به این مرتبه از جودت و اتقان رسانده است. شاعر عرب یک شبه به وحدت رَوی در قصیده یا وحدت حرکت رَوی نرسیده است آنچنانکه می‌توان گفت یک شبه کاربرد اصول شعری را در قصیده نیاموخته است او

همه اینها را در پی تجارب عدیده و اصلاحات بسیار و تهذیب مستمر آموخته از این تهذیب می توان با عنوان «نقد ادبی» یاد کرد. درباره زهیر گفته اند که طی یک سال کامل قصیده ای می گفت. چهار ماه از سال صرف نظم قصیده می شد طی چهار ماه دیگر آنرا در معرض دید نقاد قرار می داد سپس طی چهار ماه آنرا تنقیح می کرد و آنگاه عرضه اش می نمود از این رو اشعارش را «حولیات» خوانده اند قصیده هایی که سرودن و نظم و تنقیح و صیقل دادنش یک سال به درازا می کشید. همین روش او به صورت یک مکتب ادبی درآمد بنام «اصحاب القصائد الحولیات» که اصحاب آن اوس بن حجر و زهیر ابن سلمی و الحطیئه بودند (الحاج حسن ۱۹۹۶م، ۱۱۲).

بخش دوم

نمادهای فرهنگ در عصر پیش از اسلام از بعد لغوی

پیش از آنکه در این بخش به استدلال های لغوی از شعر جاهلی و قرآن کریم پردازم مایلم دیدگاه طه حسین را درباره زندگی عربان پیش از اسلام نقل کنم چه از نظر من قابل چشم پوشی نیست.

وی می گوید «عرب جاهلی آنگاه که آیات قرآن بر او تلاوت شد او را خوش آمد. علت چیست؟ آیا غیر از این است که رابطه ای بین خود و قرآن احساس می کرد؟ این همان ارتباطی است که بین اثر هنری بدیع و کسانی که به هنگام شنیدن یا دیدن آن مجذوب آن می شوند پدید می آید» (حسین ۱۹۹۱م، ۸۸/۱). آن اشک هایی که بسیار شنیده ایم عرب های جاهلی از شنیدن آیات قرآن می ریخته اند از چه رو بوده است؟ طه حسین در ادامه می افزاید و مقاومت ها و مبارزه ها و جدال هایی که عرب های جاهلی با پیامبر کردند از این رو بود که قرآن را فهمیده بودند و از اسرار و دقائق آن آگاه گشته بودند. این باور کردنی نیست که بگوییم زبان قرآن برای عرب جدید بوده است چه اگر چنین بود آن را نمی فهمیدند و به دنبال آن برخی بدان ایمان نمی آوردند

و برخی به مبارزه و جدال با آن دست نمی‌یازیدند (مانجا). او می‌گوید قرآن تنها نمایانگر دین اجتماع جزیره العرب پیش از پیامبر نیست بلکه نمایانگر زندگی عقلی قوی و نمایانگر وجود توان جدل و مخاصمه در اجتماع آن روز نیز هست. «آیا قرآن آنانی را که به جدال با پیامبر پرداختند به قدرت در جدل و قدرت در خصام (بقره: ۲۰۴، زخرف: ۱۸) و شدت در محاوره توصیف نکرده است. آنان درباره چه جدل و مخاصمه و محاوره می‌کردند؟ درباره دین و مسائل مرتبط به آن. مسائل دشواری که فلاسفه طی زندگی شان بدان پرداختند بدون آنکه موفق به حل آن گردند. درباره برانگیخته شدن و خلقت درباره امکان اتصال بین خدا و خلق درباره معجزه و دیگر مسائل آیا می‌توان پنداشت قومی که در این مسائل آنگونه جدل می‌کند که قرآن قویشان وصف و از آنان به عنوان اشخاصی ماهر یاد می‌کند در جهل و غباوت و غلظت و خشونت به سر می‌بردند؟ این را شعر جاهلی به ما می‌گوید به نظر می‌رسد آنان قومی صاحب علم و خردمند و عاطفی بوده‌اند و زندگی توأم با ملایمت و تنعم داشته‌اند» (حسین ۱۹۹۱، ۱/۹۰). وی در پایان اشعار می‌داند که در این مجال باید با احتیاط برخورد کرد و شایسته نیست همه عربان پیش از اسلام را چنین بپنداریم بلکه با توجه به وجود جامعه‌ای طبقاتی طبقه‌ای را به روشنفکرانی اختصاص می‌دهیم که برخوردار از ثروت و جاه و ذکاوت و علم بودند و طبقه‌ای را به عامه که تقریباً هیچ‌یک از اینها را نداشته‌اند (مانجا).

نمادهای فرهنگ

حکمت و مثل

در نثر پیش از اسلام به کلام اندرزگونه بر می‌خوریم که حکمت و مثلش توان نامید این کلام که مسجع و موزون است در عین عنایت به تخیل پردازی و تجسم بخشیدن به معنا و قدرت تعبیر، بس زیباست و نوعی طنین موسیقایی در خود دارد

تا آنجا که خداوند در قرآن کریم از صاحبان آن به نیکی یاد می‌کند:

«و من الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا» (بقره، ۲۰۴).

«و لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ» (محمد، ۳۰).

«و ان يقولوا تسمع لقولهم» (منافقون، ۴).

حال شواهدی از این پند و اندرزها که نمایانگر رشد فکری و عقلانی بخصوص

در حکمت زهیر است ارائه می‌کنیم:

- اکثم بن صیفی

«لَيْسَ مِنَ الْعَدْلِ سُرْعَةُ الْعَدْلِ» (ضیف، فی الشر، ۲۴). «شتاب کردن در دادگری مایه

بیدادگری است».

«لا جماعة لمن اختلف» (ضیف، تاریخ، ۱۳۶۴، ش، ۴۳۲). «آن که به اختلاف دست زند از

موهبت جماعت محروم گردد».

«آلَمُ الْاِخْلَاقِ اَضْيَقُهَا» (همانجا). «دردناکترین خصلتها تنگترین آنهاست».

«أَسْوَأُ الْأَدَابِ سُرْعَةُ الْعِقَابِ» (همانجا). «بدترین آئین سرعت و شتاب در مجازات

است».

«رُبَّ قَوْلٍ أَنْفَذَ مِنْ صَوْلٍ» (همانجا). «بسا گفتاری که از پیکار کاری تر باشد».

«الْحُرُّ حَرٌّ وَإِنْ مَسَّهُ الضَّرُّ» (همانجا). «آزاده آزاده است گرچه دچار بلا گردد».

«رُبَّ كَلَامٍ لَيْسَ فِيهِ اِكْتِتَامٌ» (همانجا). «بسا سخنی که در آن پرده پوشی نیست».

- دیگران

«مَقْتَلُ الرَّجُلِ بَيْنَ فَكْيِهِ» (ضیف، فی الشر، ۲۲). «زبان سرخ سر سبز می‌دهد بر باد».

«الْمَقْدَرَةُ تُذْهِبُ الْحَفِيظَةَ» (همانجا). «توانگری خشم را فرو می‌نشانند».

«مَنْ سَلَكَ الْجُدَدَ أَمِنَ الْعِثَارَ» (همانجا). «کسی که در راه روشن گام بردارد از لغزش در

امان است».

«إِذَا فَزَعَ الْفُؤَادُ ذَهَبَ الرَّقَادُ» (مانجا). «هرگاه دل نگران گردد خواب و آسایش رخت بر می بندد».

«إِنَّمَا الْمَرْءُ بِأَصْغَرِيهِ قَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ» (مانجا). «نشان آدمی به دو چیز کوچک است دل و زبان او».

«أَسْمَعُ جَعَجَعَةً وَ لَا أَرَى طَحْنًا» (مانجا). «صدای آسیا را می شنوم اما آردی نمی بینم».

«مَنْ آسْتَرَعَى الذِّئْبَ ظَلَمَ» (مانجا). «کسی که از گرگ نگاهداری کند ستم کرده است».

«لَا تَلِدُ الْحَيَّةُ إِلَّا حَيَّةً» (مان، ۲۳). «مار جز مار نژاد».

«إِنَّ الْبُغَاثَ بِأَرْضِنَا يَسْتَنْسِرُ» (مان، ۲۵). «کرکس در سرزمین ما چون عقاب می شود».
احتمالاً مقصود معزز شدن شخص ضعیف است.

نمونه‌هایی که از مثل و حکمت در عصر جاهلی نوشته آمد شواهد و امثله‌ای بود که نشان از نوعی زندگی عقلی در آن عصر دارد و نیز از نوعی زمینه پذیرش در بین مخاطبان خبر می دهد.

خطابه

نوشته چندان از دوره جاهلی به دست ما نرسیده تا درباره خطابه بررسی و تحلیل کاملاً علمی بدست دهیم اما قرائن و آماراتی وجود دارد که نشان از وجود صنعت مترقی خطابه در آن عصر دارد. برای نمونه اشاره‌ای است که قرآن کریم به وجود کاهنان در آن دوره می کند و آن زمانی بود که پیامبر(ص) آیات را بر زبان جاری ساخت برخی مشرکان گفتند که کلام او کلام کاهنان است. خداوند در نقض ادعای باطل ایشان فرمود:

«فَذَكِّرْهُ فَمَا أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ» (طور، ۲۹).

نتیجه:

زبان هر کتاب دینی متناسب با زبان هر قوم و اخلاق و عادات و آداب آنان نازل شده است. میان قرآن و دیگر کتب آسمانی اختلاف می‌بینیم چه اخلاق اقوامی که تورات و انجیل بر ایشان نازل شده متفاوت از اخلاق قوم عرب بوده است در قرآن علاوه بر امور دینی و دنیوی اساس شرایع قضایی و قواعد معاملات روزانه و احوال خانوادگی حتی غذا و لباس و نوشیدنی و خواب و غسل و مانند اینها قابل استنباط و الهام‌گیری است. این خود نشان از زمینه این امور و شؤون در بین قوم عرب آن روزگار دارد.

از سوی دیگر همینکه خداوند در قرآن کریم اظهار می‌دارد که دیگر بعد از محمد (ص) پیامبری را مبعوث نخواهد کرد دلیل روشنی است بر این نکته که دانش و معرفت بشری به مرحله‌ای رسیده است که من بعد اصلاح طلبی از بین خود افراد بشر با تکیه بر معرفت و دانش بشری صورت می‌گیرد و احتمالاً بارقه‌های چنین معرفتی در جامعه صدر اسلام دیده می‌شد که چنین سخنی را خداوند القاء می‌کند. اشاره به این نکته نیز جالب است که چرا اعجاز پیامبر اکرم (ص) کتاب است بر عکس پیامبران پیشین که معجزاتشان اعمالی محیر العقول از جمله اژدها شدن عصا و شکافته شدن دریا و زنده ساختن مرده بوده است. حال معجزه پیامبر اکرم (ص) کتاب است. اساساً معجزات محیر العقول معلول اجتماعی عاری از تفکر و اندیشه است که برای ایمان آوردن نیازمند رؤیت چنان اعمالی است حال آنکه پیامبر اکرم (ص) کتاب را بعنوان معجزه خود مطرح می‌سازد یعنی آوردن کلامی که دیگران از همانند سازی آن عاجزند و خداوند صراحتاً هم‌آورد می‌طلبد که اگر کسی را یارای پهلوزدن با این کلام است سخنش را عرضه بدارد. این خود حکایت از رواج سخن و کلام متین دارد که هم‌آورد طلبی در این مجال مطرح می‌گردد. بدیهی است که سخن و کلام متین نیز بر معنای متین می‌نشیند. از این رو می‌توان نتیجه

گرفت که بستر چنین اجتماعی بستری آبستن فرهنگ و تمدن بوده است. از سوی دیگر صرف ظهور اسلام در شبه جزیره نمی تواند چنین القا کند که مردم شبه جزیره عاری از فرهنگ و تمدن بوده اند و دیگر ملل و بلاد دارای فرهنگ و تمدن. اگر چنین است پس رسالت نبوی که فراگیر و جهانی شدن آن است چطور توجیه می گردد؟ دکتر طه حسین در جواب کسانی که از برخورد قهری و سرکوب گرانه مشرکان قریش با اسلام برداشت جهل و وحشی گری می کنند پاسخی موشکافانه و تحلیلی ارائه می کند. در آغاز می گوید در قرآن پاسخ به بت پرستان هست به یهود و نصاری هم هست پاسخ به صابئی و مجوس هم هست خطاب قرآن فقط یهودیان فلسطین و نصارای روم و مجوس فرس و صابئه جزیره نیست بلکه گروه هایی از عرب است که در خود بلاد عربی تشکیل دهنده بافت اجتماعی آن روز بوده اند. اگر این گروه ها همان عناصر اصلی تشکیل دهنده بافت اجتماعی جزیره العرب نبودند نه کسی یافت می شد که متعرض قرآن شود و با آن مبارزه کند و نه کسی که به هواداری از آن برخیزد و در راه آن جان فدا کند. این نشان از نزدیکی این مخاطبان و ذینفع یا ذیضرر بودن آنان دارد (حسین، ۱۹۹۱م، ۱/۸۸) آنگاه می افزاید قرآن به بت پرستان می تازد و آنان به مبارزه با آن می آیند. قرآن به یهود می تازد آنان به مبارزه با آن می آیند. قرآن به نصاری می تازد آنان به مبارزه با آن می آیند (مانجا) لکن میزان این مبارزه ها با قرآن یکسان نبود. شدیدترین واکنش را بت پرستان قریش نشان دادند. یعنی اخراج پیامبر از مکه و جنگ با او و ناگزیر کردن یارانش به هجرت اما یهودیان به جهاد عقلی و جدلی پرداختند که بعداً منتهی به جنگ شد. نصرانی ها تا زمان حیات پیامبر (ص) مبارزه قدرتمندانه با اسلام بسان بت پرستان و یهود نکردند چرا؟ چون محیطی که پیامبر در آن ظهور کرد محیطی نصرانی نبود مکه محیطی بت پرست و مدینه محیطی یهودی بود. اگر پیامبر (ص) در حیره یا نجران ظهور می کرد چه بسا برخورد این دو یعنی مشرکین و یهود را از سوی نصاری می دید. (مان، ۱/۸۹)

در مورد سنی چون زنده به گور کردن دختران نیز برخی از عربان توجیهاتی را ارائه نموده‌اند از آن جمله سعدزغول عبدالحمید است. وی به ترس عربان از اسارت زنان در جنگ‌ها اشاره می‌کند که در کنار فقر و نداری از عوامل زنده‌بگور کردن آنها بوده (عبدالحمید، ۳۰۹) از دیگر توجیهات او این است که رسم ازدواج مشارکتی که در آن زن برای افراد عشیره مشاع به شمار می‌آمده و نیز نکاح «استبضاع» که طی آن زن با موافقت شوهر از مردی دیگر فرزند می‌آورده و نیز برخی عادات از جمله نکاح با دختر و دختر دختر و خواهر از جمله علل میل به زنده به گور کردن دختران بوده است (ممان، ۳۱۰).

قرآن کریم از ارتباط عربان با دیگر امت‌های پیرامون خود با ما سخن می‌گوید. از رومیان و جنگی که با ایرانیان کردند سخن می‌گوید (روم، ۳۲) جنگی که منجر به دو دستگی عربان شد. دسته‌ای به هواداری از اینان و دسته‌ای به هواداری از آنان پرداختند. در سوره روم خداوند کلام چنین آغاز می‌کند:

«الم غَلَبَتِ الروم في أَدْنَى الأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ في بضع سنين لله الأمر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء» (روم، ۵-۱).

این آیات سخن از نبرد میان رومیان و ایرانیان می‌گوید که طی آن ایرانیان بر رومیان غلبه کردند و خداوند وعده می‌دهد یا در واقع پیشگویی می‌کند که رومیان پس از چند سال بر ایرانیان غلبه خواهد کرد و آنگاه این مایه شادی مؤمنین می‌گردد. زمخشری اشاره می‌کند که خبر شکست رومیان به دست ایرانیان وقتی به رسول الله (ص) رسید رنجور گشت چه رومیان اهل کتاب بودند و ایرانیان مجوس (الزمخشری، کشاف، ۱۹۷/۳). خداوند در سوره قریش نیز می‌گوید:

«لا يلا ف قریش ایلافهم رحلة الشتاء و الصيف» (قریش، ۲).

قریش در زمستان به یمن سفر می‌کردند و در تابستان به شام (الزمخشری، کشاف، ۲۳۵/۴). درباره امیت نیز برخی از عربان چون ناصرالدین اسد اساساً تفسیری تازه ارائه

کردند که حنا الفاخوری نقل کرده است. وی می‌گوید از نظر ما این امیت نه کتابی است نه علمی بلکه امیت دینی است یعنی آنان اهل کتاب نبودند (الفاخوری، الجامع ۱۹۸۶، ۸۱/۱).

یکی از استدلال‌هایی که در باب ضعف زندگی عقلی در جامعه عرب پیش از اسلام مطرح می‌شود ضعف تعلیل نزد عربان و عدم درک ارتباط میان علت و معلول و سبب و مسبب است در این مورد نمونه‌هایی را نیز شاهد می‌آورند از جمله اینکه عامل بیماری را روح خبیث می‌دانستند که در وجود بیمار رخنه کرد و باید برای مداوا به گونه‌ای عمل کرد که آن روح از وجود او تارانده شود (امین ۱۹۶۱، ۴۹). شاهد دیگر در مورد خرابی سد مأرب است آن‌گونه که گفته‌اند این سد از سه جهت در محاصره کوه‌ها قرار داشته و تنها یک راه عبور برای آب بوده که آن را با سنگ‌های عظیم و سخت سد کردند بعد درباره خرابی آن عامل را موش‌هایی دانستند که با دندان‌هایشان سد را سوراخ کردند و سنگ‌هایی را که یکصد مرد نمی‌توانند از جای بردارند کنار زده‌اند حال آنکه اگر حوادث طبیعی همچون زلزله را نادیده بگیریم می‌توان عامل خرابی را اِهمال و و بی‌دقتی در نحوه چیدن سنگها دانست که توان مقابله با سیل را نداشتند، شاهد دیگر درباره کاخ خورنق است که به دستور نعمان بن امرئ القیس بنا شد این کاخ را مردی رومی که سنمارش می‌خواندند ساخت گویند که در پایان کار وی به نعمان می‌گوید من آجری را در این کاخ تعبیه کرده‌ام که اگر برداشته شود کاخ فرومی‌ریزد و نعمان بدو می‌گوید آیا کسی هم غیر از تو از آن آگاه است و او جواب منفی می‌دهد نعمان هم می‌گوید باید کاری کنم که کسی از آن آگاه نشود و فرمان می‌دهد تا او را از بالای کاخ به پایین پرتاب کنند (همان، ۴۰). عربان نیز این خرافه را باور کردند حال آنکه تکیه یک بنا بر یک آجر از دید علمی محال است. از این شواهد می‌توان استنباط ضعف تعلیل و عدم درک و شناخت علت و سبب واقعی رخدادها و پدیده‌ها کرد از این رو آنچنانکه پیش از این اشارت رفت آنان را متمایل به کفالت و عرافه و عیافه و زجرالطیر می‌بینیم که هیچ یک پایه و اساس منطقی ندارند.

اما این موضوع را باز نمی‌توان به حساب جهل و عقب‌ماندگی یک قوم گذاشت چه اساساً به سبب ابتدایی بودن دانش بشری در دنیای آن روز تمایل به خرافه و نیروهای ماوراء طبیعی را نزد امم مختلف می‌توانیم ملاحظه کنیم. گرایش به خرافه و نیروهای ماورای طبیعی سبب عجز بشر از نیل به مقاصد و اهداف خود است. هر چه به گذشته مراجعه می‌کنیم میزان توسل به این امور را بیشتر می‌بینیم. طبیعت بشر این گونه است که به هنگام مواجه شدن با یک پدیده اگر توان یافتن سبب پیدایی آن را نیافت نیروهایی غیرطبیعی و خارق‌العاده را به عنوان عامل آن پدیده معرفی می‌کند. از سوی دیگر به سبب همین عجز و ناتوانی به نیروهایی با عنوان رب النوع معتقد می‌شود و هر یک را قدرت مطلق در ایجاد آن پدیده می‌پندارد و چون خود را در مقابل عامل پیدایش این پدیده ناتوان می‌بیند او را به عنوان رب النوع می‌ستاید. احساس نزدیکی به طبیعت در تجسم خدایان به یکی از مظاهر طبیعت متجلی می‌شود: ژوپیتر Jupiter رب النوع آسمان و باران و تندر؛ نپتون Neptune خدای دریا و چشمه سارها، و ولکان Vulcain رب النوع آتش و بدین جهت خدای آهنگران و آهنگری نیز بود، ونوس Venus رب النوع زیبایی و عشق، آپولون Apollon رب النوع الهام و معجزه و شعر و موسیقی نزد رومیان نمونه‌هایی از این خدایان است (غنیمی ملال ۱۳۷۳ ش، ۱۸۴).

خلق شخصیت‌های فوق‌العاده نیز نمادی دیگر از این عجز بشری است. خلق شخصیت‌هایی چون «آنه‌اید» Aeneid و رستم نمونه بارزی از این شخصیت آفرینی در دو فرهنگ یونانی و ایرانی است. راه یافتن به زیرزمین دوزخ و دیدن هیولا کربروس Kerberos که مردگان را از بازگشت به دنیا باز می‌دارد و گام نهادن در مقام بهشتیان Elysium از کسی چون آنه‌اید بر می‌آید (مان، ۱۸۵). چیره‌شدن بر پلشتی‌ها و پلیدی‌ها که سمبل آن دیو است تنها از شخصیتی خارق‌العاده چون رستم ساخته است که واجد همه خصایص نیک بشری از جمله قدرت و جوانمردی و وارستگی است.

میل بشر به قصه و افسانه میلی فطری است قصه حاصل تخیل است و تخیل

دامنه‌ای به وسعت فضای لایتناهی دارد بشر خواسته‌ها و نیازهای خود را در قالب همین تخیلات اجابت شده می‌یابد و آرامش پیدا می‌کند. بنابراین پناه‌بردن به خرافه و تعلیل‌های غیرمنطقی پدیده‌ایست عام در بین نوع بشر و وجود آن در بین مردم جزیره العرب همانگونه طبیعی است که در دیگر ملتها. زبان نشان از زندگی فکری نزد هر ملتی دارد زبان هر قومی در هر دوره‌ای نمادی از تفکر آن قوم است. زبان را یک شبه نمی‌آفرینند. در آغاز واژگانی بقدر نیاز خود می‌آفرینند در پی ظهور پدیده‌های جدید واژگان تازه‌تر می‌آفرینند. اگر برخی از پدیده‌ها مضمحل گشت واژگان آن نیز از یاد می‌رود. زبان زندگی و مرگ را شاهد است با رشد ملت‌ها رشد می‌کند با افول آنها زایل می‌گردد. اگر بخواهیم کلمات مستعمل در جاهلیت را از نظر بگذرانیم در می‌یابیم که از مادیات چه می‌شناختند و چه نمی‌شناختند از معانی و عواطف و احساسات چه می‌دانستند و چه نمی‌دانستند اما اگر کلماتی را نیافتیم آیا می‌توانیم حکم به نبود مسمای آن دهیم. مگر نه این است که بخش عمده‌ای از شعر جاهلی به دستمان نرسیده است. مگر پیش از این سخن ابو عمرو بن علاء را نقل نکردیم که تنها اندکی از سخن عرب بدست آمده است اگر انبوهی از آن را شاهد بودید علم فراوان بدست می‌آوردید. از سوی دیگر تعدد و قبایل و لهجات خود عامل کثرت مترادفات در این زبان گشت به گونه‌ای که محتمل است برخی از کلمات و لهجات به ثبت نرسیده باشد. ما در این رساله برای نمایاندن رشد فکری و عقلی و نمادهای فرهنگ و تمدن به قرآن کریم بسیار استناد کردیم اما نمی‌توان ادعا کرد که عرب جاهلی به زبان قرآن سخن می‌گفته است. او سخن قرآن را می‌فهمید به زبان قرآن سخن نمی‌گفت از این رو ما تنها در مفردات به قرآن استناد لغوی کردیم نه در تعبیر پس می‌ماند شعر و حکمت که از این دو هم مقداری بس اندک در دست هست و آنچه از شعر هست برخی چون طه حسین در آن تشکیک نموده‌اند و آنچه از حکمت باقی مانده بس اندک است. بنابراین عدم دستیابی به کلمات و لغات مورد نظر دال بر نبود آنها نمی‌تواند باشد.

در پایان می‌افزایم که با نگاهی ژرف به آیاتی چون:

«الذین یستمعون القول و یتبعون أحسنه» (زمر، ۱۸).

و:

«جادلهم بالتی هی أحسن» (نحل، ۱۲۵).

این پرسش در اذهان پدید می آید که به راستی اینانی که اهل شنیدن سخن و پیروی از نیکوترین آن بوده‌اند و اهل جدل و گفتگو بوده‌اند در بستر چگونه اجتماعی زیست می‌کرده‌اند؟ این رساله تلاش کرد تا پاسخی در خور به این پرسش اساسی بدهد.

پیش از آنکه این دفتر را ببندم مایلم اشاره نمایم که هیچگاه در خلال این پژوهش قصد القاء دیدگاهی خاص را بر مخاطب نداشتم بلکه بر آن بودم تا برداشت خود را با ذکر شواهد و قرائن در معرض دید و قضاوت ارباب علم و معرفت قرار دهم تا از راهنمایی‌های فاضلانه ایشان برخوردار گردم و در جهت رسیدن به حقیقت گام بردارم.

در پایان از استادان ارجمند و دانشمند خود جناب آقای دکتر سید امیر محمود انوار و جناب آقای دکتر محمود شکیب که رهنمودهای فاضلانه‌شان چون چراغی پرفروغ فرا راهم قرار گرفت سپاسگزاری می‌کنم.

هوالمستعان

تعلیقات

- ۱- مِدْرَه، الحَمِي: شدت / الرِّجَام (جمع الرَّجْم): سنگهایی که در جنگ پرتاب می‌کنند / يُتَّقَى به: از شدت آن همگان حذر می‌کنند.
- ۲- الصَّفْعَاء: خورشید / بَقْعَاء: زمین پر از سنگریزه.
- ۳- خوله: نام زنی از قبیله کلب / بُرْقَه: سنگلاخ / ثهمد: نام مکانی است / الوشم: خالهایی که با سوزن روی بدن کوبند.
- ۴- الرقمتین: نام دو مکان یکی نزدیک بصره دیگری نزدیک مدینه / مراجیع وشم: خالهایی که دوباره کوبیده شده / نواشر (جمع ناشره): رگهای دست / مِعْصَم: جای

دستبند در معج دست.

۵- وُكُنَات: (جمع وُكْنَة) به معنی آشیانه / مُنْجَرِد: اسب کوتاه‌مو یا اسبی که از دیگر اسبان پیشتر تازد / اوابد (جمع أَبْدَة): به معنی وحوش رمنده / هیکل: اسب سببر اندام.

۶- جُلْمُود: سنگ سخت.

۷- كَمَيْت: اسب سرخ / اللَّيْبُد: نمد زین / حال: جای نمد زین بر پشت اسب / الصفواء: سنگ صاف.

۸- الذَّبْل: لاغری / جِيَّاش: جوشنده، اسبی که به اندک اشاره تازیانه تاخت گیرد / اهتزام: آواز درون اسب به هنگام تاختن / الْحَمِي: حرارت / غَلِي: جوشش دیگ.

۹- مِسْح: بسیار دونده / السابحات: اسبانی که به هنگام دویدن دست‌های خود را چنان می‌کشند که گویی شنا می‌کنند / الوئی: سستی / اَثْرَنَ الغبار: غبار برانگیختند / الكدید: زمین سخت / المُرْكَل: زمینی که در زیر سم اسب کوبیده شده باشد.

۱۰- الخِف: سبک وزن / صَهَوَات (جمع صَهْوَة) به معنی جای زین بر پشت اسب. ۱۱- دَرِير: اسب سبک رفتار / خُذْرُوف: فرفره، بادریسه، پارچه چرم مدوری که کودکان در آن ریسمان کنند و به دو دست بکشند تا بچرخد و آواز کند / مَوْصَل: ریسمانی که بریده شده سپس گرهش زده باشند.

۱۲- اِيْطَلَا (مثنی اِيْطَل) به معنای کفل، تهیگاه / نَعَامَة: شتر مرغ / سِرْحَان: گرگ، نوعی رفتار اسب که در تاخت دو پایه جای دو دست گذارد / تَتْفُل: بچه روباه.

۱۳- مَدَاك: سنگی که بر آن چیزهای خوش بوی ساینند / صَلَايَة: سنگی که بر آن حنظل ساینند.

۱۴- الهادیات: پیشتازان / شَيْب: سفیدی موی / مُرْجَل: موی شانه زده.

۱۵- مقامات: مجالسی که در آن درباره خیر و صلاح مردم بحث می‌شد / اندیة (جمع نَدِي): مجلس / ینتابها: آن را قصد می‌کند / الْفَيْت: در می‌یابی / الاحلام (جمع حِلْم) به معنی عقل و رشد.

۱۶- عَفَتْ: از میان رفته است / تَأَبَّد: خالی شد / مدافع: آبگذرها / رسم: آثار دیار /

الوَجِي (جمع وحى): نوشته، کتابت / سلام: سنگ سفید یا استخوانی که روی آن می نوشتند.

منابع:

- ۱- ابن منظور، لسان العرب، ۱۹۸۸ م، بیروت، داراحیاء التراث العربی
- ۲- الاصفهانی، ابوالفرج، کتاب الأغانی، ۱۹۸۷ م، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۳- امرؤ القیس، دیوان، ۱۹۸۸ م، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ۴- امین، احمد، فجر الاسلام، ۱۹۶۱ م، قاهره، مکتبة النهضة المصریة.
- ۵- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، فتوح البلدان، ۱۳۶۷ ش، تهران، نشر نقره.
- ۶- الحاج حسن، حسین، النقد الادبی فی آثار اعلامه، ۱۹۹۶ م، بیروت، المؤسسه الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع
- ۷- حسین، طه، من تاریخ الادب العربی، ۱۹۹۱ م، بیروت، دار العلم للملایین.
- ۸- الحموی، یاقوت بن عبدالله، معجم البلدان، بدون تاریخ، بیروت دارصادر.
- ۹- الزمخشري، جارالله محمود بن عمر، اساس البلاغة، بدون تاریخ، بیروت، دارالمعرفة.
- ۱۰- الزمخشري، ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر، الکشاف، بدون تاریخ، بیروت، دارالمعرفة.
- ۱۱- الزوزنی، شرح المعلقة السبع، ۱۹۸۲ م، بیروت، داربیروت للطباعة والنشر.
- ۱۲- زهير بن ابی سلمی، دیوان، ۱۹۸۸ م، بیروت، دارالکتب العربیة.
- ۱۳- زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، ۱۹۸۳ م. بیروت، دارمکتبة الحیاة.
- ۱۴- ضیف، شوقی، تاریخ ادبی عرب، العصر الجاهلی، ۱۳۶۴ ش، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۵- ضیف، شوقی، الفن و مذاهبة فی الشعر العربی، بدون تاریخ، مصر، دارالمعارف.
- ۱۶- ضیف، شوقی، الفن و مذاهبة فی النثر العربی، بدون تاریخ، مصر، دارالمعارف.

۱۷- طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، بدون تاریخ، تهران شرکت سهامی انتشار.

۱۸- عاقل، نبیه، تاریخ العرب القديم و عصر الرسول، ۱۹۸۳، بیروت.

۱۹- عبدالتواب، رمضان، مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی، ۱۳۶۷ ش. تهران، آستان قدس رضوی.

۲۰- عبدالحمید، سعدزغلول، فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بدون تاریخ، بیروت، دارالنهضة العربية.

۲۱- الفاخوری، حنا، الجامع فی تاریخ الادب العربی، ۱۹۸۶ م، بیروت، دارالجيل.

۲۲- الفاخوری، حنا، الموجز فی الادب العربی و تاریخه، ۱۹۹۱ م، بیروت، دارالجيل.

۲۳- فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، ۱۹۸۴ م، الجزء الاول، بیروت، دارالعلم للملایین.

۲۴- قرآن کریم

