

الوهیت و قداست شهریاری در شعر دوره جاهلی

جواد صالحی^۱، عباس عرب^{۲*}، امیر مقدم متقی^۳

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۰

چکیده

شعر جاهلی به عنوان قدیمی‌ترین شعر عربی، در بردارنده بسیاری از باورها، عادات، ارزش‌ها، خرافات و اساطیر است و در واقع می‌توان آن را بخشی از تاریخ و فرهنگ یا هویت مردم جاهلی به‌شمار آورد. باور به الوهیت و قداست شهریاری از جمله فرهنگ دینی- اعتقادی شاعران این دوره است که در این پژوهش قصد داریم آن را با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی مورد بررسی قرار دهیم. دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد که برخی از شاعران دوره جاهلی، صفاتی همچون پیراستگی از عیوب و نواقص، توان نازل کردن باران، شفابخشی، حیات‌بخشی و بارور ساختن و عبادتی نظیر سجده‌گزاری برابر شهریاران را که همه آنها مختص ذات مقدس خداوند است، برای شهریاران به کار گرفته‌اند و یا شهریاران را به عناصر مقدس اساطیری نظیر خورشید، ماه و بهار تشبیه کرده‌اند که همگی از قداست و الوهیت آنها حکایت دارد. این باورهای شرک‌آمیز که نزد شاعر جاهلی، جنبه قدسی و نمود روانشناختی داشتند، با مفاهیمی چون قدرت و شکوه، میل به جاودانگی، باروری و برکت پیوند یافته است و تنها ابزاری برای بیان افکار شاعرانه بودند و پس از ظهور اسلام از میان رفتند.

کلید واژه‌ها: دین، اساطیر، شهریاری، شعر جاهلی.

مقدمه

شهریاران در همه تمدن‌های کهن جهان، در رأس ساختار سیاسی و اجتماعی جوامع قرار داشتند. ویژگی اصلی یک شهریار در این نوع جوامع، الوهیت و قداست جایگاه وی بود؛ دلایل این امر با نیروی زاینده‌گی و باروری شهریار پیوند داشت؛ زیرا وی از نگاه مردمان این دوره با دارا بودن جایگاه الوهی و قدسی و همچنین قدرت حیات‌بخش، می‌توانست وظیفه باروری انسان‌ها و حیوانات و نباتات و محصولات کشت را بر عهده بگیرد. فریزر می‌گوید: در مرحله‌ای از جامعه قدیم، شهریار را غالباً دارای نیروی فوق طبیعی یا تجسم یکی از خدایان می‌دانستند و بر اساس این باور، اعتقاد داشتند که سیر طبیعت زیر فرمان اوست. شهریار کانون پویای گیتی است که شعاع‌های نیرو و توان وی به سرتاسر ملکوت می‌تابد، شهریار نقطه اتکا است و تعادل هستی به او بسته است (فریزر، ۱۳۸۲ش: ۲۱۵).

اعتقاد به منزلت و جایگاه والای شهریار و الوهیت و قداست بخشی به وی که برآمده از مناسک آیینی و باورهای دینی و باورهای سیاسی-اجتماعی جوامع نخستین بود، در واقع توجیه و بنیادی برای حق حاکمیت و مشروعیت وی و نهاد شهریاری تلقی می‌شد. اعراب دوره جاهلی نیز مانند دیگر مردمان، معتقد به قداست و الوهیت شهریاران خویش بودند، به گونه‌ای که شهریار، جادوگر و کاهن در این دوره از مقام و منزلت والا و مقدسی برخوردار بودند و به همین دلیل، مردم آنها را ستایش و تکریم می‌کردند. این تکریم و ستایش گاهی به درجه پرستش و عبادت می‌رسید؛ از این رو در این پژوهش، قصد داریم عوامل و جلوه‌ها و نشانه‌های قداست و الوهیت را در گزیده اشعار دوره جاهلی مورد بررسی قرار دهیم و بعضی از حقایق و همچنین برخی از بنیان‌های کهن فرهنگی جامعه دوره جاهلی و جوانب زندگی روحی و فکری، آداب و رسوم و عقاید مرتبط با آن را آشکار سازیم.

سؤالات پژوهش

با توجه به مقدمه، پژوهش حاضر در صدد پاسخ‌گویی به این سه پرسش است:
- نشان و هویت شهریاری در شعر دوره جاهلی چگونه نمود پیدا کرده است؟

- ایجاد ارتباط میان شهریار و خدایان مقدّس اساطیری حامل چه مفاهیمی است؟

- چه عواملی در الوهیت و قداست شهریاران نقش بسزایی داشت؟

فرضیه‌ها

- با بازگشت به سنت‌های دینی و اساطیری دوره جاهلی و تلقی قداست و الوهیت شهریاری به عنوان یک باور، فرضیه‌های پژوهش بر این است که:
- به کارگیری لفظ (رب) و اشاره به عمل آیینی همچون سجده برای شهریار و تشبیه وی به ماه و خورشید و... از مناسک و شعائر بت‌پرستی و از جلوه‌های قداست و الوهیت شهریاری است.
 - ایجاد ارتباط میان شهریاران و خدایان اساطیری، حامل مفاهیمی چون قدرت، اشتیاق به جاودانگی، حاصل‌خیزی و باروری است.
 - عامل اقلیمی و دینی از مهم‌ترین عوامل قداست و الوهیت‌بخشی به شهریار به شمار می‌آید.

پیشینه پژوهش

هیچ کتاب یا پژوهشی که به طور مشخص بتواند قداست شهریاری را به‌عنوان یک باور و اعتقاد در ادبیات قدیم و به خصوص در شعر جاهلی مورد بررسی قرار دهد، یافت نگردیده‌است، اما پژوهش‌هایی به رشته تحریر درآمده که در آن، شهریاران از نگاه دیگری در شعر مورد بررسی قرار گرفته یا قداست شخصیت‌های دیگر (خویشان و نزدیکان شاعر و خلفا، و...) در این اشعار بررسی و تحلیل شده‌است؛ از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به چند مورد اشاره کرد:

- الملك في الشعر الجاهلي، حضر ناصيف، جامعة نجاج الوطنية، ۲۰۰۶م، فصل سوم این رساله با عنوان «أبعاد صورة الملك في الشعر الجاهلي» به بعد روانی، دینی و اجتماعی در شهریاران پرداخته است.

- الساسة في شعر عنتره، المدرس نرجس، مجلة كلية الآداب، ۲۰۱۲م، العدد ۱۰۲، موضوع این مقاله بررسی رثا، هجو و مدح سیاست‌مداران و همچنین سبک شعری عنتره است. نگارنده،

موضوع مدح و رثای سیاستمداران را از نگاه روان‌شناختی و با محوریت عشق عذری، عاطفه، اغتراب و فخر شاعر به خویش، مورد بررسی و تحلیل قرار داده و سخنی از قداست و الوهیت سیاست‌مدار و ممدوح به میان نیامده‌است.

- صورة البطل في الشعر الجاهلي، جميل سليم، ۲۰۰۰م، در فصل دوم این پایان‌نامه خویشاوندان، دوستان و نزدیکان به عنوان قهرمانان شعری معرفی شده‌اند و قداست آنان بررسی گردیده‌است.

- صورة الخليفة ومفهوم النموذج، شعر شعراء الطبقة الإسلامية الأولى من طبقات ابن سلام نموذجاً، مجلة جامعة دمشق، فاطمة تجور، ۲۰۰۸م، این پژوهش، قداست خلفای اموی را در شاعران دوره اسلامی مورد بررسی قرار داده‌است.

پژوهش حاضر، قداست و الوهیت شهریاران را به عنوان یک اعتقاد و باور و از جمله مؤلفه‌های سنت دینی-اساطیری در شعر جاهلی مورد بررسی قرار می‌دهد و همچنین در صد آن است که علل و نشانه‌های قداست و الوهیت را واکاوی نماید. این ویژگی، پژوهش حاضر را از پژوهش‌های مذکور متمایز نشان خواهد داد.

شهریاران در تمدن‌های نخستین

در تمدن یونان، خدایان اولمپ و در رأس آنها زئوس، هیأت و شمایل انسانی دارند و همچون بشر مورد تقدیس قرار گرفته‌اند (عجیبه، ۲۰۰۴م: ۱۵۳). در مصر باستان، اعتقاد بر این بود که شهریار واسطه مستقیم میان انسان‌ها و همچنین فراعنه را در شمار خدایان زمینی می‌دانستند (ایونس، ۱۳۷۵ش: ۱۵-۱۸۵). در باور ایرانیان قدیم، شهریاران به عنوان نگاهبانان این سرزمین از جانب خدایان برگزیده می‌شدند و آنها دارای فره ایزدی بودند (صفا، ۱۳۵۴ش: ۱۱) و از نگاه آنها شهریار خوب تجلی روح نیکوکار خدا و نماد فرمانروایی وی بر زمین است (راسل هینلز، ۱۳۸۵ش: ۲۸۹-۲۹۱) و در یک اسطوره، نخستین شهریار، جم معرفی شده‌است (داتی، ۱۳۹۲ش: ۳۸). در بین النهرین، شهریار نماینده خدا و پدیدآورنده نظم طبیعت و در کتیبه‌های سلطنتی، به‌گونه‌ای مبالغه‌آمیز ستایش می‌شود. در کنعان نیز شهریار، کاهن و خادم خدا و مجری فرمان‌های ایل (خدای اعظم کنعانیان) بود. (گری، ۱۳۷۸ش: ۱۰۹-۱۸۸). در دوره برهمنی هندی، مردم شهریاران را همچون ایزدان فرمان می‌بردند و جلوس وی بر تخت شهریاری را تجلی

جلوه‌های الوهیت و قداست شهریاری در شعر جاهلی

اعتقاد به شفابخش بودن خون شهریار

اعراب دوره جاهلی معتقد به رابطه میان خدایان و شهریاران بودند و آنان را ارباب یا خدا پنداشته و همچون معبود خویش، پرستش می‌کردند و همچنین هواخواهی و جان‌سپاری خود را نسبت به آنها ابراز می‌داشتند؛ بنابراین شهریار از شکل و هیأت بشری خارج شده و هاله‌ای از تقدس به خود می‌گیرد و وی را در صنف خدایان قرار می‌دهد؛ به خصوص زمانی که اعتقاد مردم این دوره بر این است که خون شهریاران شفابخش جنون و سگ‌گزیدگی است (الملاحظ، ۱۹۶۵م، ج: ۵). النعیمی می‌گوید: در جوامع و تمدن‌های کهن، شرط اساسی و مشروعیت برای یک منصب والای دینی همچون شهریار، برخورداری از نسب و خون شهریاری بود (النعیمی، ۱۹۹۵م: ۸۸) و در ادیان کهن، شهریاران به سبب برخورداری از موقعیت و جایگاه ویژه در جامع، مورد پرستش بودند (البطل، ۱۹۸۱م: ۱۸۱)، همچنان که مردمان هند و ایران باستان عقیده داشتند که افرادی که از نژاد و نسل برتر شاهان هستند، به شهریاری می‌رسند (رجایی، ۱۳۷۲ش: ۲۷۶).

مثنی‌ب العبدی در مورد عمرو بن هند می‌گوید:

بِأَجْرِي^(۱) الدِّمِ مُرَّ طَعْمُهُ يَبْرِي^(۲)ءِ الْكَلْبِ إِذَا عَضَّ^(۳) وَهَرَ

(العبدی، ۱۹۷۰م: ۷۰)

خون (عمرو بن هند) بسیار پررنگ و طعم آن تلخ است و سگ‌گزیدگی را شفا می‌بخشد.

الحصین بن الحمام خطاب به عمرو بن جفنه، شهریار غسانی می‌گوید:

بُئَاءُ مَكَارِمٍ وَأُسَاءُ كَلِمٍ^(۴) دِمَاؤُكُمْ مِّنَ الْكَلْبِ الشِّفَاءُ

(المری، لاتا: ۱۲۱)

(شما) بنیان‌گذار بزرگواری‌ها و طیب درد و زخم‌ها هستید، خون شما شفا‌ی سگ‌گزیدگی است.

ابن عیاش الکندی قبیله بنی‌آسد را به خاطر کشتن شهریار کنده یعنی حجر بن عمرو این

گونه سرزنش می‌کند:

عَبِيدَ الْعَصَا جِئْتُمْ بِقَتْلِ رَئِيسِكُمْ تَرِيقُونَ تَامُورًا^(۵) شِفَاءَ مِنَ الْكَلْبِ

(الملاحظ، ١٩٦٥م، ج ٢: ٦)

ای فرمانبران پست! با کشتن شهریار خویش، خونی را بر زمین ریختید که شفا بخش سگ‌گزیدگی است.

عوف بن الأحوص می‌گوید:

فَهَلْ لَكَ فِي بَنِي حُجْرٍ بِنِ عَمْرٍو فَتَعَلَّمَهُ وَأَجْرَهُ هَلَهُ وَوَلَاءَهُ
أَوْ الْعَنْقَاءِ نَعْلَبَةَ بِنِ عَمْرٍو دِمَاءِ الْقَوْمِ لِلْكَلْبِيِّ شِفَاءَهُ

(الأصمعي، ١٩٧٧م: ١٧٥)

آیا تو نسبت به فرزندان (شهریار کنده) حجر بن عمرو یا (شهریار غسانی) ثعلبه بن عمرو، ملقب به العنقاء، وفادار هستی، شهریارانی که خون آنها شفا بخش سگ‌گزیدگی است چیزی که تو می‌دانی و من نمی‌دانم -

باور مردم دوره جاهلی به امکان‌پذیری ظهور معجزه، آن هم از نوع شفای بیماران، در واقع، اعتقاد به نیروی مافوق بشری و حیاتی و جادویی شهریار به شمار می‌آید که او را از انسان‌ها و پدیده‌های معمول و عادی متمایز کرده و در صنف ایزدان و خدایگان قرار داده است و دال بر تقدس و الوهیت اوست.

مردم‌شناسان به این قدرت سحرآمیز، مانا (Manna) می‌گویند (ناس، ١٣٤٤ش: ١٤).

به کارگیری لفظ (رب) برای شهریار و تثبیت مفهوم الوهیت

برخی از شاعران دوره جاهلی همچون رسانندگان و مبلغان دین، با به کارگیری بعضی از اسامی و نام‌های دارای بار دینی و ایدئولوژی سعی داشتند تا بر الوهیت و قداست شهریاران تأکید کنند و مفهوم ربوبیت آنان را در باور عمومی مردم جاهلی تثبیت سازند (فاتحی و دیگران: ١٣٨٨ش: ٤٢). از جمله این الفاظ، می‌توان به لفظ (رب) اشاره کرد:

حارث بن حلزة در مدح منذر بن ماء السماء این لفظ را به کار می‌گیرد و می‌گوید:

وَهُوَ الرَّبُّ وَالشَّهيدُ عَلَيَّ يَوْمَ الْحِيَارَيْنِ، وَالْبَلَاءُ بِلَاءِ

(ابن حلزة، ١٩٩١م: ٢٩)

او شهریار و شاهد جنگ حیارین بود (و این جنگ) آزمون دشواری بود.

امرؤ القیس «براجم»^(٦) و یربوع^(٧) و دارم^(٨) را به سبب این که پدرش حجر بن الحارث،

یعنی شهریار کنده را یاری نکردند، این گونه با به کارگیری لفظ (رب) هجو می‌کند:

الوهیت و قداست شهریاری در شعر دوره جاهلی..... جواد صالحی، عباس عرب*، امیر مقدم متقی

فَمَا قَتَلُوا عَنْ رَهْمٍ وَرِيْبِهِمْ^(۹) وَلَا أَذْنُوا^(۱۰) جَارًا فَيُظَعْنَ سَالِمًا

(امرؤ القیس، ۲۰۰۴: ۱۵۳)

از شهریار و هم‌پیمانان وی دفاع نکردند و همسایه‌ای را از این عمل باخبر نساختند، (همسایه‌ها) بدون جنگ و خون‌ریزی کوچ کردند.

لبید در مورد همین شهریار می‌گوید:

وَأَهْلَكَنَّ يَوْمًا رَبًّا كِنْدَةً^(۱۱) وَابْنَهُ وَرَبًّا مَعَدًّا بَيْنَ خَبْتٍ وَعَرَعِرٍ^(۱۲)

(ابن‌الریبعه، ۱۹۹۳: ۱۰۳)

-بلاها- شهریار کنده و فرزندش و همچنین سرور قبیله معد(حذیفه بن بدر) را در خبت و عرعر نابود کرد.

المهلهل این لفظ را برای کلیب شهریار قبیله بکر و تغلب بکار می‌گیرد و می‌گوید:

فَقَتَلُوا رَبَّهُمْ كُليِبًا سَفَاهًا تَمَّ قَالُوا مَا إِنْ خَافُ عَوِيْلًا

(المهلهل، ۱۹۹۵: ۶۵)

شهریار خویش (کلیب) را از روی نادانی و حماقت کشتند و سپس گفتند که ما از شیون و ماتم هراسی نداریم.

المنخل الیشکری، لفظ(رب) را برای شهریار لخمی یعنی نعمان یکم، مقلب به الأعور به

کار گرفته و می‌گوید:

فَإِذَا انْتَشَيْتُ فـِـإِنِّي رَبُّ الْخَوْرَنْقِ وَالسـِـدِيرِ^(۱۳)

(المزروعی، ۱۹۹۱: ۵۲۹)

پس آنگاه که سرمست گردم، شهریار کاخ خورنق و سدیر هستم.

عمرو بن شأس در مورد یکی از شهریاران کنده این گونه می‌سراید:

سَائِلِ بَنِي أَسَدٍ بِمَقْتَلِ رَهْمٍ حُجْرِ بَنِ أَمِّ قَطَامٍ^(۱۴) جَلَّ قَتِيلًا

(ابن شأس الأسدی، ۱۹۷۶: ۱۳)

از بنی اسد در مورد کشتن شهریارشان حجر بن ام قطام پیرس، شهریاری که با عزت کشته شد.

در دوره جاهلی و به خصوص در چند بیت مذکور، واژه «رب» به معنای شهریار یا بزرگ

و سرور است و در قبایلی که شهریار بر آن فرمانروایی می‌کرد، وی در واقع «رب» آنها بود و

مردم او را خداوند کشور و خاک می‌دانستند، در برابرش به خاک می‌افتادند و فرمان‌ها و

دستورهای او را به بهترین نحو انجام می‌دادند. تمام این مصادیق به نوعی در معنای «رب» به

معنی خداوند است. همچنان که در نزد ایرانیان قدیم (پیش از اسلام) و در دوره ساسانی، کلمه «خدا» را به معنای مالک و صاحب، مطلقاً برای شهریاران به کار می‌بردند (مشکور، ۱۳۶۷ش: ۱۵). در قرآن، یکی از معانی «رب» شهریار جهان است و شهریار به همان اوصافی متصف گردیده که اعراب جاهلی برای شهریاران خویش می‌شناختند^(۱۷) و در دیوان برخی از شاعران این دوره نیز اشعاری یافت شده که کاربرد لفظ (رب) در معنی خالق راستین و پروردگار است (الأعشى، ۲۰۱۰م: ۸۹، ۱۰۵، ۳۳۷؛ العبادي، ۱۹۹۵م: ۴۱؛ ابن أبي سلمی، ۲۰۰۵م: ۷۷؛ ابن الریعة، ۱۹۹۳م: ۱۰۷؛ ابن العبد، ۲۰۰۲م: ۲۷؛ ابن الطفیل، ۱۹۶۳م: ۲۳؛ الطائي، ۱۹۹۴م: ۲۴، ۴۸؛ الذیانی، ۲۰۰۵م: ۳۷، ۱۰۲) در نتیجه به کارگیری لفظ «رب»، برای شهریاران در شواهد شعری این پژوهش، به بالاترین مرتبه اشاره دارد و از نگاه شاعران مشرک، دال بر قداست و الوهیت شهریار است و وی صاحب‌اختیار، سرور و فرمانروا است و غیر او بنده و فرمان‌بردار هستند.

شهریاران خود نیز بر این باور بودند که همچون خدایان از قدرت و نیروی بیکران برخوردار هستند و فرمانروایی‌شان بر مردم پایدار و همیشگی خواهد بود. اعتقاد به این الوهیت و قداست به حدی رسیده بود که شاعران در مدایح خویش با اطلاق لفظ «رب» یا «أرباب» به آنها، مقام و منزلتشان را بالاتر از مردم عادی می‌دانستند (الدلیمی، ۲۰۰۱م: ۲۵۵)، و چه بسا شهریاران دوره جاهلی نیز به اهمیّت و نقش دین و اعتقادات، آگاه بودند که با توأم‌ساختن دین و حکومت، مشروعیت و اقتدار برای خود فراهم می‌کردند و و با به کارگیری نیروی قهر و غلبه از فرد جاهلی موجودی مطیع و فرمان‌بردار به وجود می‌آوردند تا با بقای پادشاهی آنان را تضمین سازد.

به کارگیری درود -أبیت اللعن-

ستفاده از اصطلاح «أبیت اللعن» از جمله درودهایی است که دلالت بر تقدس شهریار و مقام الوهی وی در دوره جاهلی می‌کند؛ اصطلاحی که به وفور در شعر جاهلی نمایان است. ابن هشام می‌گوید: یعرب بن قحطان اولین کسی بود که این درود را برای شهریاران جاهلی به کار گرفت (ابن هشام، لاتا: ۳۳۵).

عبید بن الأبرص برای شهریار کنده، یعنی حجر بن عمرو این تحیت را به کار می‌گیرد:

حَالاً أَيْبَتِ اللَّعْنِ ح لَأَنَّ فِيْمَا قُلْتِ آمَه (۱۶)

(ای که) از هر امر لعن و نفرین شده سر باز می‌زنی، سوگند خود را بشکن؛ زیرا در آن چه که گفתי عیبی نهفته است.

عمرو بن کلثوم خطاب به الحارث بن ابي الشمر می‌گوید:

أَلَا فَاِعْلَمِ أَيْبَتَ اللَّعْنِ أَنَا عَلَى عَمْدٍ سَنَأْتِي مَا تُرِيدُ

(ابن کلثوم، ۱۹۹۲م: ۳۳)

هان! (ای شهریاری که) از هر امر لعن و نفرین شده سر باز می‌زنی بدان که ما از روی قصد هر آن چه را که بخواهیم، انجام می‌دهیم.

حاتم طائی نیز در شعرش این گونه بر این شهریار درود می‌فرستد:

لَا تَجْعَلْنَا - أَيْبَتَ اللَّعْنِ - ضَاحِيَةً^(۱۷) كَمَعَشْرِ صُلِمُوا الْآذَانَ أَوْ جُدِعُوا

(الطائي، ۱۹۹۴م: ۱۱۸)

(ای شهریاری که) از هر امر لعن و نفرین شده سر باز می‌زنی، ما را همچون جماعتی که گوش‌ها و بینی‌هایشان بریده شده، انگشت‌نما مکن.

نابغه در مدح آمیخته به اعتذار برای نعمان بن المنذر این تحیت را از یاد نمی‌برد:

أَتَانِي - أَيْبَتَ اللَّعْنِ - أَنْكَ لَمْتَنِي وَتِلْكَ الَّتِي أَهْتَمَّ مِنْهَا وَ أَنْصَبُ^(۱۸)

(الذبياني، ۲۰۰۵م: ۱۹)

ای که از هر امر لعن و نفرین شده سر باز می‌زنی، به من خبر رسیده که تو مرا سرزنش کرده‌ای و این مصیبتی است که مرا در رنج و مشقت قرار داده‌است.

در واقع، این نوع دعاها تأکیدی است بر هویت شهریاری که وی را نه تنها از مردم عادی متمایز می‌کند، او را از انجام هر نوع اعمال ناپسند و نقص و عیوب برحذر می‌دارد و به صورت ضمنی تأکید می‌کند که وی همچون ایزدان، باید آراسته به فضایی همچون پاکی، راستی، عدالت‌ورزی و دین‌گرایی باشد تا به لطف آن بتواند یک قبیله یا جامعه را از تباهی و سیاهی برهاند؛ در غیر این صورت، مورد لعن و مذمت قرار خواهد گرفت و چه بسا تقدس و مشروعیت حکومت خود را از دست بدهد؛ زیرا در جامعه دوره جاهلی، شهریار و سلطان قبیله از جاهت و منزلت والایی برخوردار بود و ماهیت شخصی افراد هر قبیله با ماهیت شهریار و رهبر آن پیوند تنگاتنگی داشت. اعراب در انتخاب امیر و شهریار ویژگی‌های پسندیده‌ای را مدنظر قرار می‌دادند و هرگاه وی خطا و لغزش کوچکی مرتکب می‌شد، صلاح

و منفعت قبيله که بیش از هر امر دیگری در مرکز توجه بود، در معرض آسیب و گزند قرار می‌گرفت.

سجده در برابر شهریار

سجده و به خاک افتادن در برابر شهریار از جمله سنت‌های کهن دوره جاهلی است که در سوره ۱۰۰ یوسف نیز بدان اشاره شده است. شاعر جاهلی این سنت را به منظور بزرگداشت شهریاران و قداست و الوهیت بخشی به آنان این گونه به کار می‌گیرد. نابغه در رثای النعمان بن الحارث می‌گوید:

سجودٌ له غسانٌ يرجون فضلهُ و تُركٌ ورهطٌ^(۱۹) الأعجمين و كابلُ
(همان: ۱۲۰)

سجده مختص اوست، غسانی‌ها و اتراک و عجم امید فضل و بخشش وی را دارند. عتیره در مدح زهیر بن جذیمه می‌گوید:

ملكٌ تسجد الملوک لذكرا هُ و تُومي إليه^(۲۰) بالتفخيم
(ابن شداد، ۱۹۹۲ م: ۱۹۲)

شهریاری است که دیگر شهریاران بر شهرت و مجد وی سجده و با تجلیل به او اشاره می‌کنند. اعشی نیز این سنت را در مدح هوذه الحنفی پادشاه منطقه یمامه از یاد نمی‌برد:

من یلق هوذةً یسجدُ غیر مُتئِبٍ^(۲۱) إذا تعصَّب^(۲۲) فوق التاج أو وضعا
(الاعشی، ۲۰۱۰ م: ۲۰۴)

هر کسی که هوذه را ملاقات کند، وی را بی‌هیچ خجلتی سجده می‌نماید؛ آنگاه که وی دستاری بر بالای تاج خود یا تاج گلی بر سر نهاده باشد.

به کارگیری الفاظ (سجود)، (تسجد) و (یسجد) در هر سه بیت، بیانگر نوعی از مناسک دینی و آیین‌های مذهبی است که شهریار را یک اله و ایزد مقدس سزاوار سجده معرفی می‌کند و مقام و منزلت وی را تا درجه عبادت و تقدیس بالا می‌برد؛ شاعر جاهلی تلاش می‌کند تا از این طریق، بین شهریار و مردم دوره جاهلی رابطه‌ای ایجاد نماید و آنها را به ذلت‌پذیری و تسلیم مطلق آنها در برابر وی وادار سازد. در واقع، شاعر جاهلی با به کارگیری سجده، به عنوان یک آیین که جاهلیون برای خدایان ساختگی خود یعنی بت‌ها و ماه و خورشید به جا

الوهیت و قداست شهریاری در شعر دوره جاهلی..... جواد صالحی، عباس عرب*، امیر مقدم متقی

می‌آوردند، در اندیشه بازسازی همان خدایان مقدس اساطیری است و این آیین اساطیری ابرازی است در دست شاعر تا با استفاده از آن، مخاطب را به عوالم فکری و عقیدتی خودش فراخواند و هر نوع آزادی راستین عقیده و فکر را از او سلب کرده و راه را برای سیطره استبداد هموار سازد و با توأم قرار دادن دین و نهاد سلطنت، برای شخص شهریاری، نوعی مشروعیت و اقتدار فراهم کرده و بقای شهریاری وی را تضمین سازد؛ چرا که هر حکومتی پس از به قدرت رسیدن، سعی دارد ساز و کاری برای تثبیت قدرت و مشروعیت، داشته‌باشد و این امر در طول تاریخ بشریت در میان حکومت‌ها متداول بوده و تنها نوع ساز و کار آن با توجه به شرایط سیاسی فرهنگی آن جامعه متفاوت است. خلیل أحمد خلیل می‌گوید: یکی از ساز و کارهای شاعران دوره جاهلی، به کارگیری آیین‌های اساطیری برای شخصیت‌های سیاسی بود. (خلیل، ۱۹۸۶: ۷۵).

تصویر مرگ شهریاری و گرفتگی ماه و خورشید

در دوره جاهلی پرستش اجرام آسمانی در نظام دینی عرب رواج گسترده‌ای داشت؛ به گونه‌ای که عرب شمالی و جنوبی خورشید و ماه را پرستش کرده و برای هر یک بتی ساخته بودند. اعراب بت اللات را نماد خورشید و العزی را نماد زهره و هبل بزرگ‌ترین بت قریش را نماد ماه قرار داده بودند (علی، ۱۹۷۰: ۶؛ ۲۹۸). آنان در طول شبانه روز، سه بار برای خورشید نماز می‌خواندند و برای ماه سجده می‌کردند و چند روز معین را روزه می‌گرفتند (الآوسی، لاتا، ج ۲: ۲۱۵-۲۳۹) و از آن جا که در بسیاری از تمدن‌های کهن، اعتقاد بر این بود که شهریاری تجسم یا صورت خارجی ایزد باروری و مرکز و محور نظام طبیعت و وظیفه وی نزول باران و باروری زمین و حیوانات بود (محمد عیاد، ۱۹۷۱: ۱۱۴)، مرگ وی رویدادی تلخ و غم‌بار و برابر با مرگ باروری و از بین رفتن حیات تلقی می‌شد. شاعران جاهلی نیز مانند سایر ملل با تکیه بر این اندیشه، در تصاویر رثای شهریاران خویش مرگ آنها را دلیل نابسامانی و آشفته‌گی در جهان هستی و بخصوص پدیده‌های طبیعی همچون خسوف و کسوف یا تیرگی دو الهه معبود این دوره یعنی ماه و خورشید می‌دانستند.

شمر یرعش در رثای پدرش ناشر النعم که از شهریاران حمیر بود، می‌گوید:

لم یرتقی زهرُ النجومِ لِموتِهِ فَاَلْموتُ أَفَلتَهُ^(۲۳) عن الإصباح

(ابن هشام، لاتا: ۲۵۰)

ستارگان درخشان به خاطر مرگ وی در آسمان نمایان نگشتند، و مرگ وی، آنها را از برآمدن بازداشت.

مهلهل در رثای کلیب (شهریار قبیله تغلب و بکر) مرگ وی را سبب تیرگی در خورشید می‌داند:

لَمَّا نَعَى النَّاعِي كَلِيْبًا أَظْلَمَتْ شَمْسُ النَّهَارِ فَمَا تَرِيْدُ طُلُوعًا

(المهلهل، ١٩٩٥م: ٥٠)

آنگاه که خبر آوردند مرگ، خبر مرگ کلیب را آورد، خورشید به تاریکی گرایید و قصد برآمدن نداشت.

عبید بن الأبرص خطاب به حجر بن عمرو شهریار کنده به این اعتقاد اشاره می‌کند و می‌گوید:

يَا حَجْرُ مَا أَظْلَمَتْ شَمْسٌ وَلَا عَرَبٌ إِلَّا تَقَرَّبَ آجَالُ لَمِيعَادِ

(ابن الأبرص، ٢٠١٩م: ٦٢)

ای حجر! فقط در صورت فرا رسیدن مرگ است که خورشید به تاریکی و غروب می‌گراید. عنتره در رثای زهیر بن جذیمه مرگ وی را فاجعه‌ای اندوه‌بار پنداشته که به خاطر آن ماه به تاریکی گراییده و ستارگان درخشان نیز برافتاده‌اند و ظلمت سراسر گیتی را در بر گرفته‌است:

خُسَيْفَ الْبَدْرِ حَيْثُ كَانَ تَمَامًا وَخَفِيَ نُورُهُ فَعَادَ ظِلَامًا
وَدَّرَارِي^(٢٤) النُّجُومِ غَارَتْ وَغَابَتْ وَضِيَاءُ الْأَفَاقِ صَارَ قَتَامًا

(ابن شداد، ١٩٩٢م: ١٣٨)

ماه آنگاه که کاملاً نمایان بود، گرفت و نور آن ضعیف و تیره گشت و ستارگان درخشان غروب کردند و ناپدید گشتند و نور کرانه‌های دوردست نیز به رنگ تیره درآمد.

وائل بن یعفر، مرگ عمرو بن أبرهه (ذو الأذعار) را نیز مصیبتی غم‌بار دانسته و آن را با گرفتگی ماه و خورشید پیوند می‌دهد:

لَمْ تَلْبَسِ الشَّمْسُ سَرَابِيْلَهَا^(٢٥) عَلَيَّ مَلِيكٍ كَانَ ذَا تَالِيهِ
قَدْ خُسِفَ الْبَدْرُ وَلَاذَتْ بِهِ لَمَّا تَوَلَّى الْأَنْجُمُ السَّارِيَةَ

(ابن هشام، لاتا: ١٦٠)

خورشید بر شهریاری که پیروان زیادی داشت طلوع نکرد، ماه گرفت و ستارگان شب‌رو نیز به هنگام مرگ شهریار به تاریکی گراییدند.

آنچه بر این ابیات سایه افکنده، بیان عم و اندوه و نوعی دعوت مردمان جاهلی به سوگواری جمعی است، اما برقراری ارتباط میان مرگ شهریار و ماه و خورشیدگرفتگی یا غروب آنها و نابسامانی در دیگر عناصر طبیعت، حامل مفاهیم دینی-اسطوره‌ای است؛ بدین معنی که شهریار در نگاه شاعر جاهلی نماد دو ایزد و إلهه معبود (ماه و خورشید) و خدای پاسدار باروری و حاصل‌خیزی است که با مرگش، نیروهای آفرینش و برکت و حاصل‌خیزی و زیبایی و قدرت و بزرگی از بین می‌رود و تعادل و هماهنگی در عناصر طبیعت به هم می‌ریزد و جهان نیز زوال می‌یابد. در نتیجه، برقراری این ارتباط و به کارگیری صور فلکی در ابیات، به‌منظور بزرگداشت و قداست الوهیت شهریاران بوده‌است.

بنابر اعتقاد ناقدان ادب قدیم، هدف از برقراری ارتباط بین شهریار و ماه و خورشید، علاوه بر بیان اعتلای مقام و دیگر خصوصیات ظاهری، در واقع، بازگشت به بنیادهای اساطیری و تأثیر پذیرفتن از اندیشه‌ای است که شهریاران را به ایزدان پیوند داده‌است و فرقی نمی‌کند که این تصاویر شعری واقعی و یا دست‌خوش تغییر شده‌باشد (عبدالرحمن، ۱۹۸۱: ۱۳۴؛ عبدالرحمن، ۱۹۷۶: ۱۳؛ البطل، ۱۹۸۱: ۱۸۴)؛ همچنان که فریزر می‌گوید: الوهیت شاهان در آن ایام برآمده از اعتقادی ژرف بود و آنها نه به عنوان کاهن که خود به عنوان خدا حرمت داشتند و می‌توانستند موهبت‌هایی چون نزول باران و رویاندن محصول را به بندگان و رعایایشان ارزانی دارند (فریزر، ۱۳۸۲ش: ۸۴).

در سرزمین بابل و آشور، مرگ شهریار رویدادی غم‌انگیز تلقی می‌شد و قحطی و خشک‌سالی به بار می‌آورد؛ همچنان که شهریار در عراق قدیم، میانجی زمین و آسمان بود و مرگ وی واقعه‌ای شوم به شمار می‌رفت (سعید الأحمَد، ۱۹۸۹: ۸۴-۸۵). در مصر و یونان باستان اعتقاد بر این بود که خورشید دارای نیروی آفرینش است و این نیرو در شخص شهریار تجسم پیدا کرده‌است (عکاشة: لاتا: ۲۱۳؛ فریزر، ۱۳۸۲ش: ۳۱۲). مردمان هند باستان نیز معتقد بودند که چون شاه واسطه بین نیروهای طبیعت و جامعه است و رشد همه‌چیز در زمین از طریق او صورت می‌گیرد و مرگ او به معنی قطع این رشد است. (gonda, 1956: 52)

شهریار حلقه اتصال زمین و آسمان

اعراب جاهلی هنگام خشکسالی به سبب ترس از قحطی و مرگ، به شهریاران متوسل می‌شدند و اعتقادشان بر این بود که شهریار دارای نیروی خارق‌العاده و جادویی و واسط میان

بنده و خالق است و با مناسک دینی و سحرآمیز می‌تواند باران نازل گرداند و قحطی و خشکسالی را از میان بردارد (عبد الرحمن، ۱۹۷۶م: ۲۹).

أعشى مدح خویش را اینگونه تقدیم هوده بن علی الحنفی می‌کند:

أَعْرَى (٢٦) أَبْلَجُ (٢٧) يُسْتَسْقَى الْعَمَامُ بِهِ لَوْ صَارَ النَّاسَ عَنْ أَخْلَامِهِمْ صَرَغًا

(الأعشى، ۲۰۱۰م: ۲۰۴)

هوده شخصی برجسته و گشاده چهره‌ای است که ابرها از وی طلب باران می‌کنند و اگر عقل مردم با عقل او مقایسه گردد، او عاقل و خردمند است.

بشر بن اُبی خازم با تکیه بر این اعتقاد در مورد عمرو بن حجر می‌گوید:

مُتَحَلِّبُ (٢٨) الْكَفَيْنِ غَيْرُ غُضْبَةٍ جَزَلُ الْمَوَاهِبِ مُخْلَفٌ مَا يُتْلَفُ

(ابن اُبی خازم، ۱۹۶۰م: ۱۵۵)

از دستان وی باران روان می‌گردد، بدون این که خشمگین گردد و همچنین به جای هر آنچه که (در جنگ‌ها) از دست داده، به سائل عطا می‌کند.

علاء بن ارقم در مورد عمرو بن هند می‌گوید:

وَإِنَّ يَدَا السُّلْطَانِ لَيْسَتْ بِكَزَّةٍ (٢٩) وَلَكِنْ سَمَاءٌ تُمَطَّرُ الْوَيْلَ الدِّمِّ

(الأصمعي، ۲۰۰۳م: ۱۱۱)

دستان شهريار خشک شده نیست و وی آسمانی است که بارانی تند و پیاپی می‌بارد.

نابغه در مدح یکی از شهرياران آل جفنه می‌گوید:

جَزَبَتْ أَبْيَضَ يُسْتَسْقَى الْعَمَامُ بِهِ مِنْ آلِ جَفْنَةَ (٣٠) فِي عَزِّ وَفِي كَرَمٍ

(الذبياني، ۲۰۰۵م: ۱۰۱)

شهريار سفید رویی را آزمودی که ابر از وی طلب باران می‌کند و از قبیله بخشنده و گرانمایه آل جفنه است.

در واقع، ادامه حیات و باروری، دغدغه اصلی اعراب بیابان‌نشین بود و در جزیره‌العرب، این مهم به ویژه با آب و باران پیوند تنگاتنگ داشت؛ به‌گونه‌ای که ساکنان این سرزمین برای برخوردار شدن از نعمت باران همواره دست به آسمان داشتند و برای رهایی از قحطی و خشکسالی به دنبال یافتن منجی می‌گشتند؛ از این‌رو، شهرياران از نگاه مردمان این دوره به عنوان میانجی قدیس بین زمین و آسمان و همچنین منجی ظهور پیدا کردند.

طلب باران از اولیا و انبیای صالح، قبل از دوران جاهلی وجود داشت؛ همچنان که در روایت آمده است، افرادی از قبیله قریش به هنگام قحطی از ابوطالب طلب باران کردند و وی دعایی کرد و باران نازل گشت (المبارکفوری، ۲۰۰۲: ۷۵). عبرانی‌ها بر این باور بودند که شهریاران با شعائر جادویی قادر بر نازل کردن باران هستند (الحسین، ۲۰۰۸: ۳۱۹) و در کتاب آثار الباقیه حکایتی از فیروز ساسانی آمده است که وی به هنگام خشکسالی در ایران دعایی می‌کند که حبس باران را از میان بردارد (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۰۰).

تشبیه شهریار به بهار؛ بازگشت به اسطوره تموز

یکی دیگر از جلوه‌های قداست و الوهیت شهریار در تصاویر شعری دوره جاهلی، تشبیه وی به بهار است؛ تشبیهی که الهه باروری و زاینده‌گی اساطیر قدیم یعنی تموز^(۳۱) را در ذهن تداعی می‌سازد که مرگ وی بیانگر حزن جمعی جاهلی در شرایط سخت و دشوار است.

اعشی در مدح ایاس بن قبیصه الطائی آخرین شهریار لخمی، این گونه می‌سراید:

وانت ربيعٌ يُنعشُ النَّاسَ سَیِّئُهُ و سَیْفٌ، أُعیرَتْهُ المَنیةُ، قاطعٌ

(الاعشی، ۲۰۱۰: ۲۱۱)

تو بهاری هستی که عطا و بخششت، مردم را سرزنده می‌گرداند، و شمیر برنده‌ای هستی که مرگ آن را از نیام برکشیده است.

الحارث بن حلزه نیز می‌گوید:

ثمَّ حُجراً أعنی ابنَ أمِّ قَطامٍ و لَهْ فَارِسیَّةٌ^(۳۲) خَضْرأُ
أَسَدٌ فی اللقَاءِ وَرَدُّ هَمَّوسٍ^(۳۳) وَرِیْعٌ إن شَمَّرتْ غِبراءُ^(۳۴)

(ابن حلزه، ۱۹۹۱: ۳۴)

سپس با حجر بن عمرو (جنگبدم)، در حالی که لشکری تا دندان مسلح با سلاح‌های ساخت ایران داشت، حجر به هنگام جنگ، مانند شیری سرخ و با گام‌های استوار و در هنگام قحطی و خشکسالی، بهار و برکت بود.

نابغه در مورد نعمان بن الحارث الأصغر می‌گوید:

و إن یرجع النعمانُ نَفْرَجٌ و نَبتهج و یأتِ مَعداً مُلکُها و رِیْعُها

(الذیبانی، ۲۰۰۵: ۸۰)

اگر نعمان باز گردد، ما شاد و خوشحال می‌گردیم و شکوه، بهار و حاصل‌خیزی به قبیله معد

باز می‌گردد.

عدی بن زید در رثای نعمان بن المنذر می‌گوید:

مَاذَا تَرْجُونَ إِنْ أودَى رَبِّعُكُمْ بَعْدَ الإِلهِ وَمَنْ أذْكَى لَكُمْ نَاراً

(العبادي، ١٩٩٥ م: ٥٣)

بعد از مرگ شهریار، همچون بهار چه امیدی دارید و بعد از پروردگار چه کسی شما را اطعام می‌کند؟

نابغه نیز در سوگ این شهریار این گونه می‌سراید:

فإن يهلك أبو قابوس يهلك ريغ الناس والشهْرُ الحرامِ
وَمُسِّكَ بَعْدَهُ بِذَنَابِ عَيْشٍ أَحَبُّ^(٣٥) الظَّهْرِ لَيْسَ لَهُ سَنَامُ

(الذبياني، ٢٠٠٥ م: ١٠٨)

اگر ابو قابوس بمیرد، بهار مردم و ماه حرام از بین می‌رود و بعد از مرگ وی، ما همچون شتر کوهان بریده با کاستی‌ها و دشواری‌ها زندگی می‌کنیم.

در این ابیات، شهریار شبیه تموز یکی از خدایان اساطیری و نماد باروری و شکوفایی و رستاخیز است. اندیشه موجود در این تصاویر شعری برآمده از اعتقادی است که شهریاران را تجسم خدایانی می‌دانند که وظیفه‌شان سلامت و باروری انسان‌ها و حیوانات و محصول کشت است. در نتیجه، شاعران بیشترین حرمت و قداست را برای آنها قائل شده‌اند. از این رو مرگ بهار-شهریار- را می‌توان غیبت یا مرگ تموز قلمداد کرد که مایه رنج و سختی و نقصانی مشابه در مردمان و حیوانات و گیاهان می‌شود و سرتاسر گیتی را اعم از انسانی و حیوانی و گیاهی در بر می‌گیرد.

نتیجه‌گیری:

- به کارگیری لفظ «رب»، اصطلاح «أبيت اللعن» و عمل آیینی سجده (مناسک مقدس بت‌پرستی) برای شهریار و باور به شفابخش بودن و نازل کردن باران توسط او به عنوان یک نیروی مافوق‌بشری و جادویی و همچنین تشبیه شهریار (نمود زمینی ایزدان مقدس) به خورشید و ماه؛ یعنی خدایان مقدس جاهلیت (نماد بت‌های اللات و هبل) و بهار (تموز) از نشانه‌های قداست و الوهیت شهریاری است.

الوهیت و قداست شهریاری در شعر دوره جاهلی..... جواد صالحی، عباس عرب*، امیر مقدم متقی

- اعتقاد به قداست و الوهیت شهریاری، مشتمل بر باورهای دینی بت پرستی، اساطیر و خرافات است که شاعران آن را به منظور بیان افکار و نوع نگاه خویش و همچنین ارائه تصویر زندگی شخصی و گروهی زمان خود به کار گرفته‌اند و این اعتقاد و شعائر و آداب مرتبط با آن، بعد از ظهور اسلام به کلی از میان رفت.

- تداخل تصویر شهریار با تصویر خدایان مقدس اساطیری یا تشبیه شهریار به آنها، نه تنها دال بر قداست و الوهیت اوست؛ بلکه حامل مفاهیمی چون قدرت و عظمت، ترس از نابودی و اشتیاق به جاودانگی و بقا، حیات، حاصل خیزی، باروری و برکت است.

- اعتقاد به تقدس و الوهیت شهریاران نزد مردم دوره جاهلی، به خصوص شاعران این دوره، در نتیجه عوامل محیطی و اقلیمی (زندگی در شرایط دشوار جزیره العرب)، اجتماعی-سیاسی (زندگی قومی-قبیله‌ای)، روان‌شناختی (ترس از قدرت، هیبت و عظمت شهریار)، همچنین ارتباط و اختلاط اعراب با سایر ملل و جوامع و محیط‌های متعدد نیز بوده و بیانگر فرهنگ و شناخت آنهاست که بررسی آن، رابطه‌ای میان اساطیر، تاریخ، دین و فرهنگ اعراب و دیگر ملت‌ها ایجاد کرده‌است.

پی‌نوشت

۱. خون خالص

۲. شفا می‌دهد

۳. گزید

۴. زخم

۵. خون

۶. قبیله‌ای از بنی تمیم

۷. یربوع بن حنظله پدر قبیله‌ای از تمیم بود

۸. از تیره‌های اصلی بنی حنظله

۹. هم‌پیمان

۱۰. آگاه کردند

۱۱. از قبایل قحطانی

۱۲. نام دو مکان
۱۳. نام دو کاخ متعلق به شهریار حیره نعمان بن عمرو القیس (نعمان یکم)
۱۴. حجر بن الحارث پدر امری القیس (شاعر) و ملقب به حجر بن أم قظام
۱۵. صفات ذکر شده برای «رب-شهریار» در بعضی از آیات قرآن با برخی از ویژگی‌های شهریاران دوره جاهلی مطابقت می‌کند (المومنون ۱۱۶؛ فاطر: ۱۳؛ الطور ۳۷).
۱۶. عیب، نقص
۱۷. آشکار
۱۸. دردمند می‌شوم
۱۹. گروه سه تا ده نفره
۲۰. به او اشاره می‌شود
۲۱. شرمگین
۲۲. عصابه بر سر بست
۲۳. رها ساخت
۲۴. جمع دری، ستارگان روشن
۲۵. جمع سربال، جامه
۲۶. بزرگ، محترم
۲۷. زیباروی
۲۸. روان، جاری
۲۹. خشک
۳۰. جفنه بن عمرو از قبیله ازد و اولین شهریار غسانی‌ها بود و به شهریاران این دودمان، آل جفنه اطلاق می‌شد.
۳۱. تموز در اساطیر تمدن‌های کهن ایزد بانوی باروری و رستاخیز وی نمایانگر تجدید حیات و زاینده‌گی است (عبدالواحد، ۱۹۸۲ م: ۱۰۴-۱۷۲؛ داود، لا تا: ۱۰۸).
۳۲. لشکر فارسی
۳۳. شیر شکننده شکار
۳۴. قحطی

منابع

١- كتابها

عربى

القرآن الكريم

الآلوسى، السيد محمود شكرى البغدادى (لاتا)، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، عني بشرحه وتصحيحه وضبطه: محمد بهجة الأثرى، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن أبى خازم، بشر (١٩٦٠م)، **ديوان**، شرح: عزّة حسن، دمشق: مطبوعات إحياء التراث.

ابن أبى سلمى، زهير (٢٠٠٥م)، **ديوان**، شرح: حمدو طمّاس، بيروت: دارالمعرفة.

ابن الأبرص، عبيد (٢٠١٩م)، **ديوان**، بقلم: محمد عوني عبد الرؤف، ط١، القاهرة: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي.

ابن الربيعة، ليبد (١٩٩٣م)، **ديوان**، شرح: طوسى، ط١، دار الكتاب العربي.

ابن الطفيل، عامر (١٩٦٣م)، **الديوان**، بشرح: الأنباري، تحقيق: كرم البستاني، بيروت: دار صادر.

ابن العبد، طرفة (٢٠٠٢م)، **ديوان**، شرح: محمد ناصر الدين، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن حلّزه، الحارث (١٩٩١م)، **ديوان**، جمعه وشرحه: إميل بديع يعقوب، بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن شأس الأسدي، عمرو (١٩٧٦م)، **الديوان**، ط١، الكويت: دار القلم.

ابن شدّاد، عنترة (١٩٩٢م)، **شرح ديوان عنترة**، الخطيب التبريزي، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن كلثوم، عمرو (١٩٩٢م)، **ديوان**، تحقيق: أيمن ميدان، ط١، جدة: النادي الأدبي الثقافي.

ابن هشام (لاتا)، **التيجان في ملوك حمير**، ط٢، صنعاء: مركز الدراسات والأبحاث اليمنية.

الأصمعي، أبو سعيد عبدالمملك بن قريب (٢٠٠٣م)، **الأصمعيات**، شرح وتحقيق: مجيد طراد، بيروت: دار الفكر العربي.

----- (١٩٧٧م)، **شرح المفضليات**، تحقيق: علي البحاي، القاهرة: دار

النهضة للطباعة.

الأعشى الكبير ميمون بن قيس (٢٠١٠م)، **شرح ديوان**، حنا نصر الحتي، بيروت: دار الكتاب العربي.

امرؤ القيس (٢٠٠٤م)، **ديوان**، شرح: عبدالرحمن المصطاوي، بيروت: دارالمعرفة.

البطل، علي (١٩٨١م)، **الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني**، دار الأندلس للنشر.

الحافظ (١٩٦٥م)، **الحيوان**، بتحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون، ط٢، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

الحسين، قصي (٢٠٠٨م)، أنثروبولوجية الأدب، دراسة الآثار الأدبية علي ضوء علم الأنسان، ط١، بيروت: دار الهلال.

خليل، خليل أحمد (١٩٨٦م)، مضمون الأسطورة في الفكر العربي، بيروت: دار الطليعة.

داود، أنس (لاتا)، الأسطورة في الشعر العربي الحديث، القاهرة: مكتبة عين شمس.

الدليمي، عبدالرزاق خليفة (٢٠٠١م)، هاجس الخلود في الشعر العربي حتى نهاية العصر الأموي، ط١، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

الذبياني، النابعة (٢٠٠٥م)، ديوان، حمدو طمّاس، ط٢، بيروت: دارالمعرفة.

سعيد الأحمد، سامي (١٩٨٩م)، المعتقدات في العراق القديم، بغداد: مطابع دار الشؤون الثقافية.

الطائي، حاتم (١٩٩٤م)، ديوان، شرح: ابي صالح يحيى بن مدرك الطائي، حنا نصر الحتي، ط١، بيروت: دارالكتاب العربي.

العبادي، عدي بن زيد (١٩٩٥م)، ديوان، حققه وجمعه: محمد جبار المعبيد، مديرية الثقافة العامة.

عبد الرحمن، نصرت (١٩٧٦م)، الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث، ط١، عمان: مكتبة الأقصى.

عبدالواحد علي، فاضل (١٩٨٦م)، عشثارومأساة تموز، ط٢، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

العبدى، المثقب (١٩٧٠م)، ديوانه، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، معهد المخطوطات العربية.

عجبية، أحمد (٢٠٠٤م)، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، ط١، القاهرة: الآفاق العربية.

عكاشة، ثروت (لاتا)، تاريخ الفن المصري، مصر: دار المعارف.

علي، جواد (١٩٧٠م)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط١، بيروت: دار العلم للملايين.

لوبون، غوستاف (لاتا)، حضارات الهند، ترجمة: عادل زعتير، مطبعة البابي الحلبي.

المباركفوري، صفي الدين (٢٠٠٢م)، الرحيق المختوم، ط٤، القاهرة: دار الحديث.

محمد عياد، شكري (١٩٧١م)، بطل في الأدب والأساطير، ط٢، دار المعرفة.

المري، الحصين بن الحمام (لاتا)، الحصين بن الحمام المري الفارس الشاعر، سيرته وشعره، جمع وتحقيق: شريف علاونة، جامعة البترا، دار المناهج.

المزورقي، أبو علي أحمد (١٩٩١م)، شرح ديوان الحماسة، ط١، بيروت: دار الجليل.

المهلل (١٩٩٥م)، ديوان، شرح و تحقيق: أنطوان محسن القوّال، ط١، دار الجليل.

النعيمي، أحمد اسماعيل (١٩٩٥م)، الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ط١، القاهرة، دار سينا للنشر.

ايونس، ورونيكا (۱۳۷۵ش)، شناخت اساطير مصر، ترجمه: باجلان فرخى، چاپ اول، اساطير. بيرونى (۱۳۶۳ش)، آثار الباقية عن القرون الخالية، ترجمه: اكبر داناسرشت، تهران: اميركبير. جان هينلز، راسل (۱۳۸۵ش)، شناخت اساطير ايران، مترجمان: احمد تفضلى و ژاله آموزگار، چشمه. داتى، ويليام (۱۳۹۲ش)، اساطير جهان، برگردان: ابوالقاسم اسماعيل پور، تهران: اسطوره. رجايى، فرهنگ (۱۳۷۲ش)، تحول اندیشه سياسى در شرق باستان، تهران: قومس. صفا، ذبيح الله (۱۳۵۴ش)، تاريخ شاهنشاهى ايران و مقام معنوى آن، چاپ دوم، تهران: شوراي على فرهنگ و هنر.

فريزر، جيمز جرج (۱۳۸۲ش)، شاخه ي زرين، ترجمه: كاظم فيروزمند، تهران: آگاه. گرى، جان (۱۳۷۸ش)، شناخت اساطير خاور نزديك، ترجمه: باجلان فرخى، تهران: اساطير. مشكور، محمد جواد (۱۳۶۷ش)، تاريخ سياسى ساسانيان، چاپ دوم، تهران: دنياى كتاب. ناس، جان (۱۳۴۴ش)، تاريخ جامع اديان، ترجمه: على اصغر حكمت، تهران: فرانكلين.

۲-مجلات

فاتحى، سيد حسن و ديگران، (۱۳۸۸ش)، «معالم الفكر الدين في الشعر الجاهلي»، مجلة الجمعية الايرانية للغة العربية وآدابها، العدد ۱۱، صص ۶۱-۳۵. عبدالرحمن، ابراهيم، (۱۹۸۱م)، «التفسير الأسطوري للشعر الجاهلي»، مجلة فصول، القاهرة، مجلد ۱، عدد ۳، صص ۱۲۷-۱۴۰.

Gonda, J. (1956). "ancient Indian kingship from the religion point of view" Numen. vol 3. fasc 1. published by Brill. pp. 36- 71.

دراسة عن الألوهية والقدسية السلطانية في الشعر الجاهلي

جواد صالح¹، عباس عرب^{2*}، امير مقدم متقي³

١. طالب الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها بجامعة فردوسي مشهد

٢. أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة فردوسي مشهد

٣. أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة فردوسي مشهد

الملخص:

يحتوي الشعر الجاهلي بصفته أقدم شعر عربي على كثير من المعتقدات والعادات والقيم والخرافات والأساطير، والتي يمكننا أن نعتبرها جزءاً من تاريخ العرب في العصر الجاهلي وثقافتهم أو هويتهم. ومن الثقافة الدينية العقائدية لدى شعراء هذا العصر الإيمان بألوهية السلطان وقدسيتها، وهو ما يتناوله بحثنا هذا متبعاً المنهج الوصفي التحليلي. ومن النتائج التي توصلنا إليها على أنّ الشعراء في العصر الجاهلي استخدموا للسلطان صفات تختص بالذات الإلهية المقدسة مثل التنزه عن العيوب والنواقص، والقدرة على إنزال المطر، والشفاء، والإحياء، والإخصاب، وأدوا أعمالاً عبادية له مثل السجود كما شَبَّهوه بعناصر أسطورية مقدسة مثل الشمس، والقمر، والربيع، مما يدل على قدسيته وألوهيته لديهم. وتمتاز هذه المعتقدات الوثنية التي كان لها جانب قدسي ومظهر نفسي بمفاهيم مثل القدرة، والعظمة، والرغبة في الخلود، والخصب، والبركة، وتعتبر مجرد آلية للتعبير عن الأفكار الشعرية، فزالت بعد ظهور الإسلام.

الكلمات الدلالية: الدين، أساطير، السلطان، الشعر الجاهلي.