

مجله زبان و ادبیات عربی (مجله ادبیات و علوم انسانی سابق) (علمی - پژوهشی)، شماره پنجم - پاییز و زمستان ۱۳۹۰

دکتر عباس عرب (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد، نویسنده مسئول)
یونس حق پناه (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد)

تحلیل روانشناختی اشعار صعاليک براساس مکتب آدلر

چکیده

صعاليک گروهی بودند که از دل جامعه ی جاهلی سربرآوردند و رو در روی آن قرار گرفتند. در این راستا، آنان دست به تمرد زدند و بر سنت ها و هنجارهای اجتماعی، فرهنگی و ادبی شوریدند. بی شک هدف قرار دادن هنجارهای اجتماعی و پیوستن شمار قابل توجهی از اعضای جامعه ی جاهلی عرب به جریان صعاليک، حکایت از وجود یک اشکال اساسی در نظام اجتماعی موجود داشته است.

بررسی اوضاع و شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در این دوره، تصویری از یک ساختار معیوب و ناسالم در نظام قدرت را نشان می دهد. در این فضا، قدرت در انحصار طبقه ای خاص است و نهادهای فرهنگی دارای کارکردی ایدئولوژیک اند تا این وضعیت در جهت منافع عنصر مسلط استمرار یابد. از نقطه نظر مکتب روانشناسی آدلر، در این شرایط، ساختار بیمار قدرت، تحقیر را تکثیر کرده و منجر به ایجاد عقده ی حقارت می گردد. در پی ایجاد این احساس کهنتری، میل به قدرت و مهتری شدیداً احساس می شود و سپس انواع مختلفی از واکنش ها و مکانیسم های جبرانی، متأثر از این گره روانی، بروز پیدا می کند.

از آنجا که به گواهی تاریخ، صعاليک نیز دارای چنین وضعیتی بودند، کوشش می شود تا بازتاب واکنش ها و شیوه های جبرانی، در اشعار شان نشان داده شود و بر اساس الگوی روانشناسی آدلر مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

کلیدواژه ها: صعاليک، عصر جاهلی، آدلر، احساس حقارت، واکنش و جبران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۴/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۹/۵

پست الکترونیکی: drarab110@gmail.com yunes1365@gmail.com

مقدمه

از آنجا که این پژوهش در رابطه با شعر صعاليک و بررسی و تحلیل میراث ادبی و هنری آن‌ها است، در ابتدا بیان توضیحاتی به وجه اجمال در راستای معرفی این گروه، ضرورت دارد. صعلوک در لغت به معنای فقیر است و "تصعلک الرجل" بر معنای فقیر شدن دلالت می‌کند. (ابن منظور، ۱۹۸۶: ج ۷، ۳۵۰). این بیت از حاتم طایی ناظر به همین معنا است:

غنینا زمانا بالتصعلک و الغنی

كما الدهر فی آیامه العسر و اليسر (۱)

(البستانی، ۱۴۲۷: ۱/۳۰۳)

در این بیت، تضاد نخست - یعنی "التصعلک و الغنی" - با معادل دوم یعنی "العسر و اليسر"، به روشنی تفسیر می‌شود.

اما این واژه در حد همین معنای لغوی متوقف نشد و به علت تغییری که در سلوک خاص این قشر پدید آمد، مفهومی اصطلاحی نیز به خود گرفت و دایره معنایی آن گسترش یافت. نتیجه آن شد که در دوره ی پیش از اسلام و در جامعه ی جاهلی، نام "صعاليک" اصطلاحاً بر گروه و قشری اطلاق می‌شد که بر جامعه ی خود خروج کرده بودند و با جدایی از جامعه و شکستن هنجارهای آن، به راهزنی و غارتگری روی آورده بودند.

صعاليک از سه طیف مختلف: "أغربه"، "فقراء" و "خلعاء" تشکیل شده بودند. (خلیف، ۱۹۶۶: ۵۷). "أغربه" به سیاهانی گفته می‌شد که حاصل ازدواج یک مرد عرب با یک کنیز حبشی بودند. دسته ی دوم که هم با توجه به معنای لغوی و هم معنای اصطلاحی، صعلوک خوانده می‌شدند، سیاه بختانی بودند که فقر، زمین گیرشان کرده بود و سرانجام گروه سوم یعنی "خلعاء" افرادی بودند که به دلیل ارتکاب مکرر جرم و جنایت، از قبیله طرد شده بودند و عضویت شان در آن باطل قلمداد می‌شد.

پیشینه

تا کنون پژوهش‌های چندی پیرامون شعر و ادبیات صعاليک صورت گرفته است؛ از آن جمله می‌توان به پژوهشی که دکتر یوسف خلیف در این زمینه انجام داده اشاره داشت که به

عنوان یک اثر منسجم و مطلوب مورد استفاده پژوهشگران حوزه ی شعر جاهلی و صعاليک قرار می گیرد. پس از وی باید از عبدالحليم حفنی یاد کرد که او نیز صاحب اثری مستقل در این حوزه است. پس از این دو تن، پژوهش در این باب متوقف نشد و آثار دیگری به تدریج پدید آمد و آثاری نظیر: "صعاليک العرب فی العصر الجاهلی و الأموی" از حسین عطوان و "حضاره العرب" از حسین الحاج حسن و "عروه بن الورد" نوشته ی ابراهیم شحاده الخواجه و... از جمله ی این تحقیقات است. محققان ایرانی نیز صاحب آثار و مقالاتی در این زمینه هستند: "ریشه های جوانمردی" اثر ملک الشعراء بهار، "بجشی درباره واژه های سالوک و صعلوک" از دکتر اسماعیل حاکمی، "آزادگان مطرود" از دکتر محمد فاضلی، "شاعران صعلوک در ادب عربی" از علیرضا ذکاوتی و کتابی تحت عنوان "نقد و بررسی اشعار صعاليک" نوشته ی هاشملو و یوسف پور، پژوهش هایی است که تاکنون در ایران صورت گرفته است.

آثار فوق، گویای آن است که هر یک از آن ها بنا به اهتمام ویژه ی پدیدآورندگان شان، به جنبه ای خاص از جریان اجتماعی، فرهنگی و ادبی صعاليک، اختصاص یافته است؛ مانند بررسی هایی که در حقیقت، بیان جلوه های عیاری و مبانی اخلاقی صعاليک است. نوع تحلیل و بررسی ما در این مجال نیز بیانگر زاویه ی دیدی خاص و متمایز است. در این پژوهش کوشش شده تا با بهره گیری از الگو و نظریه ای که استفاده از آن در این زمینه، سابقه نداشته، تحلیل نوینی از سلوک و از شعر صعاليک ارائه گردد. این نظریه می تواند به عنوان حلقه ای مشترک در تمامی زمینه هایی که در ظهور صعاليک مؤثر بوده، ایفای نقش کند و به تبع آن در زاویه ی دید و نوع تحلیل عناصر و جلوه های ادبی و هنری نیز مؤثر باشد. این نظریه در محدوده ی رویکرد روانشناسی اجتماعی جای می گیرد که هرچند تأثیر عوامل بیولوژیک را در مورد انسان انکار نمی کند اما اهمیت اصلی را در مورد شخصیت و روان آدمی به عوامل اجتماعی می دهد. تشریح این مسأله در ادامه این گفتار خواهد آمد.

بررسی و تحلیل زمینه های پیدایش صعالمیک

ظهور صعالمیک در عصر جاهلی با در نظر گرفتن جامعه ی آن روز، یک نوع هنجار شکنی و انحراف از نظام و ساختار موجود در آن دوره، محسوب می شود. آنان با اعمال و رفتاری که در پیش گرفته بودند، اعتراض و نارضایتی خود را نسبت به نظام و ساختار حاکم بر جامعه و شرایط و هنجارهای آن ابراز می داشتند. به منظور بررسی و تحلیل زمینه ی پیدایش این جنبش از یکی از الگوهای روانشناسی که به الگوی آدلر معروف است، استفاده می کنیم؛ این الگو در حوزه ی تحلیل اجتماعی کاربرد فراوان داشته و در این زمینه می تواند تصویری روشن به ما ارائه کند.

الگوی آدلر

آلفرد آدلر (Alfred Adler) (۱۸۷۰-۱۹۳۷) پزشکی اتریشی بود که در آغاز با فروید همکاری داشت اما پس از مدتی از او جدا شد. وی بنیانگذار مکتب روانشناسی فردی است. او عقیده داشت که رفتارهای انسانی را عوامل اجتماعی تعیین می کنند نه غریزه ی جنسی (= عقیده ی فروید)؛ البته وی غریزه ی جنسی را بطور کامل رد نکرد اما عقیده داشت که میل به پیشرفت و برتری، ذاتی انسان و فطری اوست و غریزه ی جنسی تنها یکی از عوامل آن است، اما عامل اصلی درد است، درد حقارت. او معتقد بود که آدمی مشتاق دست یابی به قدرت است، (شمیسا، ۱۳۸۶: ۲۶۱) فیلسوفی مثل راسل هم این نظر آدلر را درخصوص قدرت دوستی آدمی تأیید می کند. (راسل، ۱۳۶۱: ۲۱۴).

آدلر از احساس حقارت (Inferiority Feeling) به عنوان عامل اساسی و تعیین کننده در ساختمان شخصیت آدمی یاد می کند (منوچهریان، ۱۳۶۲: ۱۱) این احساس در آدمی می تواند در اثر عوامل بیرونی و یا درونی ایجاد شده باشد. عوامل درونی مواردی مثل زشتی ظاهرو ناتوانی عضوی و رنگ پوست، و عوامل بیرونی مسائلی نظیر جایگاه نامناسب طبقاتی فرد و یا برخوردهای تبعیض آمیز است. احساس حقارت در این شرایط به عنوان عاملی زیربنایی و اساسی در تحریک انگیزه وارد عمل می شود؛ فرد در راه مبارزه با احساس کهنتری

و رسیدن به هدف و ایده آل هایش می تواند دو حالت را تجربه کند: (۱) عقده حقارت و تنگنا فراهم آورد؛ ولی در صورتی که او به دلیل ضعف زیاد و یا بنا به هر دلیل دیگری نتواند بر حقارت خویش غلبه کند، آن احساس تلخ و جانکاه تشدید می یابد و سرانجام یک مکانیسم سازش روانی ناقص که موسوم به "عقده حقارت" است، به کار می افتد (فرجی، ۱۳۵۲: ۶۶).

پس از آنکه احساس حقارت موجب انگیختگی فرد شد، وی در صدد برمی آید تا با کهنتری و احساس شکنجه آور ناشی از آن به مبارزه برخیزد و موجبات رهایی خویش را از این تنگنا فراهم آورد؛ ولی در صورتی که او به دلیل ضعف زیاد و یا بنا به هر دلیل دیگری نتواند بر حقارت خویش غلبه کند، آن احساس تلخ و جانکاه تشدید می یابد و سرانجام یک مکانیسم سازش روانی ناقص که موسوم به "عقده حقارت" است، به کار می افتد (فرجی، ۱۳۵۲: ۶۶). عقده حقارت که یک سازش غلط است (همان: ۶۲)، بر وجود فرد مستولی می گردد و باعث می شود او، راهی را که برای رسیدن به هدف انتخاب کرده بود، ترک کند و از هر کوششی در راه آن خودداری ورزد. در نتیجه علائم تحریکات عصبی و اختلالات روانی در او ظاهر می شود. (منوچهریان، ۱۳۶۲: ۵۷) هر اختلال عصبی نیز آن گونه که آدلر عقیده دارد، کوششی برای آزاد کردن خود از احساس حقارت و کسب احساس برتری جویی است (فرجی، ۱۳۵۲: ۷۰)؛ کوششی که در این وضعیت، ناآگاهانه است و بروز عقده ی یادشده را به مثابه واکنشی نابهنجار در پی دارد. البته اگر در میان مکانیسم های دفاعی جستجو کنیم، با موردی که از ناخودآگاه سرچشمه بگیرد، اما تجلیات آن تماماً بهنجار و ارزنده باشد، مواجه می شویم که آن والایش (Sublimation) نام دارد؛ والایش شیوه ای درمانی و شفابخش است که در آن امیال واپس زده و تمایلات سرکوفته ی فرد که موجب تشویش خاطر و فشار در فضای روانی می شوند، به صورت ناخودآگاه، ضمن تغییر شکل و هدف، در مجاری و دستاوردهای جامعه پسندی مانند نقاشی، موسیقی، پیکرتراشی، ادبیات و بطور کلی هنر تصعید می گردند. در نتیجه طی این فرآیند نوعی تعادل و انطباق میان دستاوردهای اجتماعی و امیال سرخورده ی شخصی ایجاد می شود.

حالت دومی که فرد می تواند در راه مبارزه با احساس حقارت و ارضای میل به مهتری تجربه کند، جبران است. احساس کهنتری و تألمات روحی-روانی و فشار ناشی از آن، همچون حالت نخست، در ایجاد جنبش و حرکت در راه جبران آن عاملیت دارد؛ تنها تفاوتی که با

حالت نخست دارد این است که فرد در این وضعیت، ضمن برانگیخته شدن غریزه تهاجمی اش برای مقابله با کهنتری و غلبه بر آن، این قدرت و توانایی را دارد که استعدادهایی را در خود گسترش دهد و ظرفیت خویش را توسعه بخشد، و معبری به سوی ظهور و تجلی قریحه، نبوغ و خلاقیت خویش باز نماید. مکانیسم جبران به چنین فردی کمک می کند تا تعادل برهم خورده ی خویش را بازیابد. البته باید خاطر نشان کرد که جبران به معنای از بین بردن یک نارسایی نیست، بلکه به منزله ی سرپوش نهادن بر آن است و آن به پاره سنگی می ماند که در کفه ی دیگر ترازو گذاشته می شود تا تعادل را برقرار کند. (منصور، ۱۳۴۳: ۳۱)

تفاوت جبران با مکانیسم والایش از دو جهت است: یکی اینکه جبران لزوماً در موارد و زمینه های مثبت و ارزشمند متجلی نمی شود، زیرا گاه جبران از طریق جرم و جنایت صورت می پذیرد. (احمدوند، ۱۳۶۸: ۴۲) این در حالی است که والایش منحصر به امور جامعه پسند و قابل قبول است. دیگر اینکه مکانیسم جبران برخلاف والایش، بصورت خودآگاه رخ می دهد نه آنکه به طور غیرارادی و منبعث از ناخودآگاه فرد باشد.

نظریه آدلر واجد مفاهیمی چند است که به رؤوس آن به این بیان است: (۱) حقارت (Inferiority) (۲) برتری جویی (Superiority) (۳) روش زندگی (Life Style) (۴) خودآگاهی (Self awareness) (۵) علاقه اجتماعی (Social Interest) (۶) غایت و هدف زندگی (Aim of Life) (۷) خود خلاق (Creative Self)؛ سعی ما بر این خواهد بود تا به قدر امکان از خلال تحلیل و بررسی نمونه های شعری صعالیک، تجسم این مفاهیم را نشان دهیم.^۱

آدلر با آزمایش و بررسی بر روی بیماران و مراجعان خود، صحت ادعای خویش را حد اقل به طور نسبی نشان داد. از اینرو -هرچند این تئوری قابل اطلاق بر همه واکنش های انسان ها در مواجهه با الگوهای ناسالم قدرت نیست و در این خصوص کلیت ندارد- اما چون همواره در میان انسان ها و در قلمرو رفتارهای بشری می توان مصادیقی از آن را یافت، چنین تحلیلی ارزش علمی به خود می گیرد. با این وجود، نباید از نظر دور داشت که نظریه ی آدلر به رغم

۱. برای توضیحات بیشتر در این خصوص به کتاب نظریه های شخصیت Theories of Personality اثر Jess Feist و Gregory J. Feist ترجمه ی یحیی سیدمهدی مراجعه کنید

مقبولیتی که در محافل روانشناسی پیدا کرده، از انتقاد مصون نمانده است. علاوه بر آن، از یک طرف، بیماران و نمونه های وی تنها شمار محدودی بوده اند، و از طرف دیگر از انصاف به دور خواهیم بود اگر دائماً هر دستاورد بزرگی را، بویژه از سوی طبقه ی پایین، با این ذهنیت و تصور تفسیر و تحلیل کنیم.

پیرو مطالب پیشین، مسأله ی دایره و وسعت فراگیری احساس حقارت در این گفتار نیز پیش کشیده می شود. همانطور که از نام این پژوهش پیداست نمونه های ما به طور خاص صعاليك هستند که از ظرف زمانی (= دوره ی جاهلی) و مکانی (= جزیره العرب) مشخصی فراتر نمی رود.

در آغاز این بحث به مسأله ی قدرت اشاره شد، به همین مناسبت و به منظور مهیا شدن زمینه برای ارائه ی یک تحلیل اجتماعی با تکیه بر الگوی آدلر به بیان ساختارهای قدرت می پردازیم. الگوی سالم ساختار قدرت به این صورت است که قدرت در سطوح مختلف اجتماعی تفویض و تکثیر شود، بطوری که در میان رده های مختلف اجتماعی در جریان باشد و تحرک داشته باشد. مطابق تعریف آدلر، احساس کهنتری در سطح مناسبات اجتماعی هنگامی بروز می کند که تعادل و سلامت مناسبات قدرت در جایی به هم خورده باشد. چنانکه بعداً خواهیم دید در این وضعیت با ساختار معیوب و ناسالمی از قدرت مواجه می شویم که قدرت در آن، حالتی ایستا پیدا کرده است و در میان سطوح مختلف اجتماعی تکثیر نمی شود. (همان: ۱۹۹).

اینک با توجه به الگوی آدلر به بررسی زمینه های پیدایش صعاليك و تفسیری که این نظریه می تواند از مناسبات قدرت در جامعه ی جاهلی به دست دهد، می پردازیم.

شرایط حاکم بر جامعه

پیش از پرداختن به ویژگی های صعاليك لازم است ابتدا با شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی و حتی اقتصادی جامعه ی جاهلی آشنایی حاصل شود تا زمینه برای درک مطلوب علل بروز و ظهور این جنبش فراهم گردد.

مطابق اصل "علاقه اجتماعی" در مکتب آدلر، آدمیان از نخستین دوران به شکل خانواده، قبیله و ملت گرد یکدیگر جمع شده اند. (شولتز، ۱۹۹۰: ۱۵۰) جامعه ی عرب عصر جاهلی به لحاظ اجتماعی دارای ساختی قبیله ای بود. (خلیف، ۱۹۶۶: ۸۸- فاخوری، ۱۴۲۷: ۸۹- ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۰۷) شکل گیری قبیله که به موازات آن اهداف مربوط به بقا هم تأمین می شد، به معنای تشکیل قدرتی بود که اعضای قبیله را در برابر دشمن خارجی مصون می داشت (مرتاض، ۱۳۸۶: ۸۳). قبیله ای که به این ترتیب تکوین می یافت از سه قشر تشکیل می شد: صرحاء، موالی، عبید؛ صرحاء کسانی بودند که خونشان خالص و همگی از یک پدر محسوب می شدند (خلیف، ۱۹۶۶: ۱۰۵)، طبقه دوم بردگان آزاد شده و غیر بردگان و یا احاراری بودند که از قبایل دیگری به قبیله می پیوستند (همان: ۱۰۸- فاخوری، ۱۴۲۷: ۹۱) و طبقه ی سوم یعنی عبید، اسرایی بودند که یا در جریان جنگ ها به اسارت در آمده بودند و یا از سرزمین های مجاور مثل حبشه آورده شده بودند. (خلیف، ۱۹۶۶: ۱۰۵).

اما صرف نظر از سه قشر یاد شده و با توجه به عامل موقعیت و مزایای اجتماعی، شکل دیگری از اجتماع طبقاتی رادر این عصر می یابیم که فاقد حد وسط است و در آن قشر صرحاء به تنهایی در دسته ی بالا قرار می گیرد و دو قشر دیگر در دسته ی پایین جای می گیرند. مشابه این حالت را در تقسیم بندی جامعه از لحاظ وضعیت اقتصادی نیز می توان مشاهده کرد. بر این اساس جامعه تنها از دو طبقه ی ثروتمند و فقیر تشکیل می شد و میان این دو اختلاف فراوانی وجود داشت. (خلیف، ۱۹۶۶: ۱۴۵) روشن است که ثروتمندان و اشراف از میان صرحاء بوده (فاخوری، ۱۴۲۷: ۹۰) و توده ی مردم با فقر دست و پنجه نرم می کردند (خلیف، ۱۹۶۶: ۱۴۵) و این جامعه جز به مال و ثروت ایمان نداشت (همان: ۴۶). گویی افراد تنها در صورت داشتن ثروت، به شمار می آمدند و موجودیت پیدا می کردند. اینک ببینیم چه معیارهایی در این جامعه ارزش داشت و به رسمیت شناخته می شد که وضع موجود را به نفع طبقه ی بالا و ثروتمند یعنی همان صاحبان قدرت، استمرار می بخشید.

شرایط اجتماعی و فرهنگی در جامعه ی قبیله ای عرب به گونه ای بود که در آن نسب و حسب ارزش فوق العاده ای داشت. نسب یعنی اینکه فرد اصالت داشته و خون خالص عربی و

خونی نجیب و اصیل و اشرافی در رگ هایش جریان داشته باشد. این مسأله باعث سرافرازی فرد در صحنه ی اجتماع می شد و مزیت فوق العاده ای به شمار می رفت و از شرایط لازم برای رسیدن به قدرت بود. این امر به خوبی روشن می سازد که چرا دارندگان این امتیاز، به حفظ آن از دو سوی پدری و مادری، اهمیت و حساسیت زیادی نشان می دادند. (فاخوری، ۱۴۲۷: ۹۰) بنابراین در این شرایط بی بهرگان از این امتیاز همچون "هجناء" و "أغربة" افرادی فرومایه و زبون محسوب می شدند و این امر باعث سرشکستگی شان می گشت. حسب نیز به افتخارات، مناقب، مجد و شرافتی که در کارنامه ی پدران و اجداد وجود داشت، مربوط می شد و چنانکه از تعریف آن برمی آید، این گونه شرافت همچون اموال به ارث می رسید و قدمت داشت. درچنین جامعه ای اگر فردی تصمیم می گرفت خارج از ضابطه و تعریفی که برای حسب وجود داشت - یعنی با اتکاء به کوشش ها و دلاوری های خویش و بدون پشت گرمی آباء و اجداد صاحب نام - شهرت و ناموری کسب کند، "خارجی" خوانده می شد. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۲۳ - ابن منظور، ۱۹۸۶: ج ۴، ۵۳)

وضع هنجارها و ضوابط و عرف ها و بطورکلی قانونگذاری در جامعه ی عصر جاهلی، بصورت انحصاری در دست طبقه ی بالا یعنی صاحبان قدرت و ثروت بود و آنان نیز مطابق با مصلحت و منفعت خویش به این امر می پرداختند. (خلیف، ۱۹۶۶: ۱۳۵) آنان به قوانین، هنجارها و ضوابطی که وضع می کردند، رایحه ای از قداست می دمیدند، نظیر آنچه درمورد قانون عصبیت می توان دید که به صورت قانونی شبه آسمانی در آمده بود و احدی به خود این جرأت و جسارت را نمی داد که به آن دست برد یا از آن تخطی کند، در غیر این صورت فرجامش طرد از قبیله بود. (الخشروم، ۱۹۸۲: ۲۳) در نتیجه در نظر اعضای این جامعه، نظم حقوقی، الهام گرفته از نصی برتر مانند دین بود.

به این بیان آشکار است که در جامعه ی عصر جاهلی، هنجارها و اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی تابعی از مناسبات قدرت در جامعه بود. داشتن نسبی اصیل و حسبی عالی، لازمه و پیش شرط کسب قدرت محسوب می شد. احتکار مجد و شرف و افتخارات و منزلت اجتماعی مطلوب و نسب خالص و سیادت و سلطه و در یک کلام احتکار قدرت در میان یک

قشر خاص حکایت از همان سیستم ناسالم قدرت داشت که از حالت دینامیک و پویا خارج شده و بصورت ایستا و راکد در آمده و تعادل در آن به هم خورده بود.

در چنین شرایطی صعالیکی که نه خون خالص و نه حسب عالی و نه مال و ثروت داشتند و منزلت اجتماعی شان پست و بی ارزش بود، با طغیان بر جامعه ی خود ظهور کردند. احساس کهنتری که ثمره ی تلخ این اوضاع و احوال فاسد بود از اعماق ذهن و روان این افراد سر بر می آورد. آنان به حکم انسان بودنشان، در پی بهره مندی از مواهب زندگی بودند و میل به رشد و پیشرفت داشتند و مشتاق دستیابی به قدرت و به عبارت دیگر مهتری بودند؛ این همان اصل تلاش برای برتری جویی است. به این ترتیب احساس کهنتری شالوده ی انگیزش آنان بود و جریان صعالیکی را برخلاف مسیر معمول شرایط و هنجارهای اجتماعی پدید آورد. جامعه ی آن روزگار، آنان را دردمند ساخته بود. درد حقارت، و این همان عاملی بود که به اعمال و رفتارشان جهت بخشید و جریان صعالیکی را برخلاف مسیر شرایط و هنجارهای اجتماعی پدید آورد. البته ممکن است این حکم در مورد "خلعاء" موردانکار قرار گیرد؛ به منظور دفع انکار در این زمینه، ناگزیر از بیان توضیحاتی هستیم.

"خلعاء" چنانکه در تاریخ آمده به علت کثرت جرم و جنایت، "خلع" و "طرد" شده بودند. باید دید که اقدام آنها به ارتکاب جرم خود معلول چه امری است، زیرا آنان با علم به اینکه در صورت پیشه کردن این اعمال، لغو عضویتشان در قبیله محتمل است، دست به این اموری زدند. به عبارت دیگر آنان در جریان فرآیند جامعه پذیری و اجتماعی شدن از عاقبت این مسیر مطلع بودند. بنابراین باید در پی یافتن علتی ریشه ای و رای این اعمال بود تا به تفسیر روشنی از کردار آنان دست یافت. این علت می تواند منشأ روانی از جنس همان احساس حقارت داشته باشد که در اثر خوار شماری، بی توجهی و نادیده گرفته شدن در فرد پدید آمده است و البته خود این مسأله در اثر وضعیتی دیگر مثل فقر ایجاد شده است، چون تمام صعالیکی بدون استثناء فقیر بودند. (خلیف، ۱۹۶۶: ۲۸) چنان که قیس بن الحدادیة عقیده

داشت که در میان قوم و قبیله اش با یک "عنز جرباء جذماء" (بزغاله ی گر بی دست) هم برابر نیست (همان: ۳۳)؛ علت دیگری که می توان برای این اقدام آنان بیان کرد تضييع حقشان توسط افراد ضعيفی بود که سهمی در مناسبات قدرت نداشتند و اینان در مقابل با تکیه بر خویشتن، و طغیان بر وضعیت ناعادلانه ی موجود دست به قتل و غارت و ایجاد رعب و وحشت می زدند تا قدرت خود را به رخ صاحبان سلطه بکشند و در مقابل آن ها خودنمایی کنند. کلیه این رفتارها مصداق عینی ویژگی "روش زندگی" در نظریه آدلر است.

بروز رفتارهایی غیرعادی مثل تمرد، شورش و شرارت و به دیگر سخن ناسازگاری اجتماعی و هنجارگریزی از سوی صعاليك، مطابق با نظریه ی آدلر تنها می تواند یک عامل واقعی داشته باشد و آن احساس حقارت است.

ویژگی های فنی و مضمونی در شعر صعاليك

اوضاع و احوال نا بسامان جامعه ی جاهلی عرب باعث شد تا احساس کهنتری در درون صعاليك شعله بکشد و سازگاری اجتماعی یکسره به فراموشی سپرده شود. طغیان و خروج بر هنجارهای اجتماعی و فرهنگی نتیجه ی مستقیم عقده ی حقارت بود که در آن فضای ناسالم اجتماعی و اقتصادی پدید آمده بود. عدول از هنجارها تنها به حیطة های اجتماعی منحصر نماند بلکه به عرصه ی هنر نیز راه یافت و بخشی از قراردادهای هنری هم توسط آنان زیر پا گذاشته شد. صعاليك ادبیاتی عرضه کردند که برخاسته از احساس درونشان بود و ویژگی بارز آن نفی معیارها و قالب هایی بود که همچون ارزش ها و هنجارهای تعریف شده در جامعه، مقدس و لایتغیر می نمود.

۱) ویژگی های فنی

هدف این بخش از گفتار، بررسی مواردی است که نمونه ی هنجارشکنی در عرصه ی ساخت و سبک محسوب می شود و از این جهت، شعر صعاليك را از بقیه ی میراث ادبی عصر جاهلی متمایز می کند.

۱-۱) واژگان غریب

در علم بلاغت می خوانیم که واژه و عبارت، هر دو باید فصیح باشند اما در این مبحث فصاحت واژه مورد نظر است. برای اینکه واژه ای فصیح شمرده شود باید از چند نقص مبراً باشد از جمله اینکه غریب نباشد. مراد از غرابت آن است که معنای کلمه روشن نباشد. علت غرابت آن است که آن واژه در سطح جامعه و در محافل ادبی بسیار کم کاربرد است و دیگر مأنوس محسوب نمی شود. اهل بلاغت این حالت را مذموم می دانند، (تفتازانی، ۱۴۲۷: ۲۱) چراکه مخاطب برای دریافتن معنای مورد نظر گوینده باید در لغت نامه های کهن و مطول به جستجو پردازد.

از ویژگی های بارز زبانی در شعر صعالیک، فراوانی استفاده از واژگان غریب است تا آنجا که گاه بیننده تصور می کند در مقابل مجموعه ای از واژه های طلسم گونه قرار گرفته و برای یافتن مفهوم تک تک آن کلمات باید به لغت نامه های پرحجم مراجعه کند، زیرا قاموس های معمول و در دسترس دیگر نمی توانند مفید باشد. توجه به ابیات زیر از تأبط شرا این ویژگی را آشکارا نشان می دهد:

و حثحث مشعوف النجاء كأننی هجف رأی قصرا سمالا و داجنا
 من الحص هزروف يطير عفاءه إذا استدرج الفيفا و مد المغابنا
 أوج زلوج هذرفى زفازف هزف ييذ الناجيات الصوافنا (۲)
 (خلیف، ۱۹۶۶: ۳۱۳).

کلمات: "حثحث"، "هجف"، "هزروف"، "هذرفی" و... نمونه هایی از غرابت واژگان است. صعالیک با کاربرد غیر معمول و بیش از حد مفردات غریب، از همسو شدن با معیارهای ادبی امتناع می ورزیدند و در مسیر عکس هنجارهای ادبی حرکت می کردند. در واقع آن ها با این شیوه به نمایش قدرت می پرداختند (غریب، ۱۳۷۸: ۱۱۲)؛ زیرا این طلسم های واژگانی به سادگی رمزگشایی نمی شد، درست مانند مقاماتی که در دوره ی عباسی پدید آمدند.

۲-۱) حذف تصریح

یکی از ویژگی های مربوط به ساختار قصیده، تصریح است. تصریح آن است که عروض یعنی آخرین کلمه ی مصراع نخست، در وزن تابع ضرب یعنی آخرین کلمه ی مصراع دوم باشد (ابن رشیق، ۱۹۸۱: ج ۱، ۱۷۳) و علاوه بر آن مصراع نخست مانند مصراع دوم مقفا گردد. این وجه تسمیه مأخوذ از دو مصراع باب (= دو لنگه ی در) است. (ابن منظور، ۱۹۸۶: ج ۷، ۳۲۸) از آنجا که براساس سنت شعری، موضع تصریح بیت نخست قصیده است، چنان می نماید که شاعر با این بیت "در"ی به مفاهیم و صور قصیده اش می گشاید.

صعاليك همانگونه که بر سنت ها و هنجارهای اجتماعی زمان خود شوریدند، در عرصه ی هنری نیز همین مسیر را پی گرفتند و اکثریت قریب به اتفاقشان این سنت شعری را کنار گذاشتند و خلاف آن عمل کردند. آنان در صدد تحمیل شیوه ای غیر از نظام موجود بودند و به جای اینکه در مدخل قصاید خود از در ی با دو لنگه استفاده کنند، در ی با یک لَت نصب کردند که می توانست بسیار جلب توجه کند یا مخالفت سنت گرایان را برانگیزد:

أقیموا بنی أمی صدور مطیکم فإنی إلی قوم سواکم لأمیل(۳)
(البتسانی، ۱۴۲۷: ۵ / ۱)

و

ألا من مبلغ فتیان فهم بما لاقیت عند رحی بطان(۴)
(همان: ۱۵)

۳-۱) سنت طللی با محتوای غزلی

از سنت های مقبول و رایج شعر جاهلی آغازیدن قصیده با ذکر اطلال و دمن بود. یاد منزلگاه و آثار بر جای مانده از همان ابتدا با نسیب آمیخته می شد و شاعر در این مقطع از قصیده احساسات و عواطف راستین خود را به تصویر می کشید و به آستان حبیب و منزلگاه اویزشک می کرد. شاعران صعاليك به این سنت ادبی عمل نمی کردند. باید دید چه

زمینه‌هایی در پس این سنت شعری وجود داشت که به عدم پذیرش آن از سوی صعالمیک کمک می‌کرد.

سخن را از یار و محبوبی آغاز می‌کنیم که محور اصلی این مقطع از قصیده و ذکر اطلال و دمن مقدمه ای برای پرداختن به آن است. برخی محققان مثل استاد بهیبتی معتقد به نمادین بودن زن در شعر جاهلی هستند (بهیبتی، ۱۹۷۰: ۱۰۰)؛ و برخی مانند عبدالملک مرتاض این نظر را تنها در برخی موقعیت‌های مشخص مثل مقدمه و مطلع قصیده قابل قبول دانسته‌اند. (مرتاض، ۱۳۸۶: ۲۴۶) منشا چنین اعتقادی آن است که این بخش از قصیده ذاتاً قابلیت انطباق با این ایده را دارد. از اینرو با توجه به همین وجه نمادین به تحلیل و بررسی موضوع می‌پردازیم.

با توجه به الگوی ناسالم قدرت در جامعه‌ی جاهلی عرب و روابط مبتنی بر سلطه که ضامن منافع سیاسی، اقتصادی و روانی گروه یا طبقه‌ی خاص از اجتماع بود و جایگاه عنصر مسلط را تثبیت می‌کرد، به نظر می‌رسد که یار و محبوب به طور خاص در این بخش از قصاید، نماد قبیله باشد. در بخش نخست این نوشتار به این نکته اشاره شد که اساساً شکل‌گیری قبیله در عصر جاهلی فرآیند تجمع گروهی از انسان‌ها بود تا قدرتی در مقابل دشمن خارجی تشکیل دهد. در این شرایط حفظ قبیله به معنای حفظ و تداوم سازمان اجتماعی بود و منافع تمام اعضای قبیله یعنی بقا، ایمنی و امنیت آنان را تأمین می‌کرد. اما اوضاع داخل قبیله به شکلی بود که در آن قدرت و ثروت بصورت عادلانه میان افراد توزیع نمی‌شد و بالطبع از شایسته‌سالاری هم خبری نبود. در درون اجتماع قبیله‌ای، قدرت در انحصار یک قشر خاص بود و چنین وضعیتی برای اعضای قبیله دافعه داشت و آنان را دلسرد می‌کرد. از سوی دیگر همواره برای حفظ منافع و مصالح صاحبان هنجارها و معیارهای اجتماعی تعریف و تثبیت شده و در جامعه قبیله نهادینه گشته بود. سیطره‌ی این احکام ارزشی بر اجتماعات قبیله‌ای، جایگاه طبقه‌ی بالا را نسبت به زیردستان تثبیت می‌کرد و قدرتشان را مشروعیت می‌بخشید.

بدون تردید تعصب قبیله‌ای می‌توانست به عنوان یک دستاویز اطمینان بخش در راستای تأمین منافع صاحبان قدرت، مورد استفاده قرار گیرد. این اتفاق طی دو مرحله رخ می‌داد:

نخست باید عصبيت تقويت و تشديد می شد و مفهومی مقدس به خود می گرفت. در نتیجه ی این اقدام، تعصب قبیله ای به دین اعضای قبیله بدل گشت. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۰۸) مذهب قبیله ای به تدریج به مثابه یک دین، بر رفتار و کردار اعضای قبیله سلطه یافت. (همان: ۱۰۸) به همین سبب بود که درید بن الصمه گفت:

و ما أنا إلا من غزیه إن غوت غویت و إن ترشد غزیه أرشد (۵)
(شوقی ضیف، ۱۴۲۶: ۱ / ۶۱)

در مرحله ی دوم باید این حالت به یک وضعیت پایدار تبدیل می شد و استمرار می یافت. چنین تغییر و تداومی از طریق بازتولید روابط مبتنی بر سلطه - یعنی قدرت سلطه ای که تقدس آیینی داشت - حاصل می شد. این اتفاق می توانست به شیوه ها و وسایل مختلفی صورت پذیرد و شعر هم یکی از این وسایله شمار می رفت. شعر از آنرو که اندیشه و معنی را در قالبی موزون و آهنگین ارائه می کرد در مقایسه با دیگر طرق، بیشتر کارآمد بود و تأثیر عمیق تری داشت. خاصیت آهنگین بودن شعر، باعث می شد که همگان از خرد و کلان آن را زمزمه و تکرار کنند. بنابراین شعر به عنوان یک ابزار تبلیغاتی مؤثر در جهت تحقق اهداف قبیله به خدمت گرفته شد. اما این کار نباید علناً انجام می شد. زن به عنوان نماد و نقابی از قبیله انتخاب گردید. اتخاذ این شیوه، ایده را بصورت غیر مستقیم و نامحسوس و به شکلی ملایم و خوشایند و دارای جاذبه ی بسیار عرضه می کرد؛ به این سبب که عطر حضور زن در فضای شعر، همگان را از خود بی خودی کرد و دل هایشان را به تسخیر در می آورد. نتیجه آن بود که تمام نگاه ها متوجه محبوب می شد و عواطف و احساسات راستین به سوی او سرازیر می گشت و این شیفتگی و دلباختگی بی حصر چنان بود که می توانست تا پای بذل جان هم پیش برود. اما این فریبی بزرگ بود، چون محبوبه در اینجا بر زن دلالت نداشت، بلکه مراد از آن قبیله بود. محبوب افراد باید قبیله می بود و دل بستگی به این سازمان اجتماعی باید پیش از هر چیز و در صدر همه ی امور قرار می گرفت، از اینرو در مطلع قصیده، همراه با سنت یاد اطلال مطرح می گشت.

از آنجا که قبیله در جایی استقرار نداشت، نام تعدادی از اسامی مختلف مثل: دخول، حومل، توضیح و مقراء و یا حومانة الدراج، متلّم و الرقمتین، به منظور تعیین محدوده ی مکانی و جغرافیایی ذکر می شد. این مسأله سبب می گشت تا تصویری از قبیله در ذهن تجسم یابد. (حسن عبدالله، ۱۹۹۴: ۱۷۵)

بر این اساس می توان گفت که شیفتگی و دلباختگی به محبوب در حقیقت همان دل بستگی و عشق به قبیله است؛ قرینه ای هم که این وجه را قوت می بخشد این است که شاعر در جریان گریستن و ابراز عواطف و احساساتش نسبت به محبوب، از همراهان و اطرافیانش می خواهد که با او در این امر مشارکت کنند و این دور از انتظار و غیرت است. (فاضلی، ۱۳۸۰: ۴۳۶)

شاعر پیوسته حرمت این مکان هارا حفظ می کند و بر آن ها سلام و درود می فرستد:

ألا عم صباحاً أيها الطلل البالی و هل یعمن من کان فی العصر الخالی (۶)
(الطباع، بی تا: ۱۲۱). این کار بارها و بارها در آغاز هر قصیده ای، تکرار می شود و شاعر هر بار دوستان و همراهانش را که در حقیقت رمزی از جامعه و قبیله و مردمش محسوب می شوند به همراهی خویش فرامی خواند و چون علت آن را از او جویا می شوند، پاسخ می دهد:

عوجا علی الطلل المحیل لعلّنا نبکی الدیار کما بکی ابن خذام (۷)

(همان: ۱۴۱)

او می گوید ما باید بر این شیوه باشیم چون ابن خذام - که رمز آباء و اجداد است - بر این روش بوده است، و این به این معناست که این کار یک سنت است و باید بدان عمل شود، غافل از اینکه خود شاعر در این رابطه ی استثمارگرانه، به عنوان یک عنصر تحت سلطه، بازتولیدکننده و استمراربخش این رابطه است. یعنی بی آنکه خود بداند در تداوم وضعیتی که باعث اعمال اراده ی عنصر مسلط می شود، نقش مؤثر دارد. این چنین است که سنت هامی تواند با کارکردی ایدئولوژیکی در حفظ و بازتولید روابط سلطه نقش داشته باشند تا قدرت همچنان در میان یک قشر خاص محصور بماند؛ به این ترتیب ذوق زمانه نیز تا حدودی بر اساس منافع صاحبان قدرت تفسیر می شده است. اما صعلیک از این سنت شعری پیروی

نکردند. در مطلع و آستانه ی قصایدشان مقدمه طللی، به این شکل یافت نمی شود. در شعر آن‌ها نامی از این اطلال که حکایت از تعلق خاطرشان به قبیله داشته باشد، به چشم نمی خورد. شاعر صعلوک عکس این حالت را دارد. او زیستن و ادامه ی حیات در فضا و مکان قبیله را بر نمی تابد و مکان های دور دست: "و فی الأرض منأی" را ترجیح می دهد؛ خلاصه اینکه او انس خویش را با قبیله و منزلگاه هایش از دست داده است.

به نظر می رسد که شاعر صعلوک نیز به نقشی که زن در مطلع قصیده و در ضمن اطلال ایفا می کرد پی برده بود و به همین علت باشیوه ای روشنگرانه، زن را در موقعیتی متباین تصویری کند تا غیر مستقیم به صاحبان قدرت بفهماند که حقیقت امر برایش روشن و آشکار شده است.

عروۀ از همان ابتدای قصیده، زن را در قالب "عاذله ای" معرفی می کند که نقش کنترل کننده دارد و صعلوک را به خاطر نوع سلوک و خط مشی ای که در پیش گرفته است، سرزنش می کند:

أقلّی علیّ اللوم، یا ابنه منذر و نامی، فإن لم تشتهي النوم فاسهري (۸)

(علیمات، ۲۰۰۴: ۵۴)

همچنین نام "ابنه منذر" در این بافت کارکردی ویژه دارد. این نام دلالت بر هشدار و انذار دارد. (همان: ۵۷). این زن هشدار دهنده که صعلوک را به دلیل مسیر انتخابی اش، سرزنش می کند نیز نماد قبیله است؛ قبیله ای که در آن، اعضا تابع عرفی هستند که در خدمت منافع صاحبان قدرت است. اما صعلوک به خوبی دریافته بود که پای بندی و عمل به سنت ها او را در همین پایه ی انسان فرومایه و ضعیف نگه می دارد و او ناچار است در آتش حقارت و فقر بسوزد. ازاینرو آنان این سنت ها را که نشان قبیله و آیین قبیله ای بود، کنار زدند و از آن ها عدول کردند. آنان با این تمرد رو در روی نظام موجود قرار گرفتند تا نظام قبیله ای را که تجسم ساختار معیوب قدرت بود، به چالش بکشند.

۱. این عبارت از لامیه العرب شنفری است و به معنای: در زمین جاهای دوردستی - برای زیستن - وجود دارد.

آنچه گذشت ناظر به کیفیت روابط مبتنی بر سلطه در سطح جامعه بود که از سوی عناصر مسلط در یک نظام ناسالم قدرت، پایه ریزی و تنظیم شده بود. اکنون به منظور تکمیل بحث در این بخش از گفتار، واکنش ادبی صعالیق را در قبال موضوع مقدمه ی قصیده، با توجه به الگوی آدلر مورد بررسی قرار می دهیم.

مشخص شد که در یک ساختار معیوب و ناسالم قدرت، روابط به نحوی تنظیم شده که قدرت در انحصار طبقه ی حاکم باشد و تفوق و جایگاه برترشان حفظ گردد. در این شرایط نظام بیمار قدرت، تحقیر را تفویض و تکثیر می کند (صباح پور، ۱۳۸۷: ۲۰۰)؛ در نتیجه بذل این حقارت در جان قشر تحت سلطه (در اینجاصعالیق) کاشته می شود. این احساس تلخ راهنما و رهبر دائمی رفتار فرد، و به بیان دیگر عامل و انگیزه ی حقیقی کلیه ی رفتارهای غیرعادی وی قلمداد می شود. (منصور، ۱۳۴۳: ۳۰). صعلوک به این نتیجه می رسد که نظام جامعه ی موجود، او را بی ارج می شمارد و بسان حرف ربطی است که وجود خارجی دارد و به عنصر زبانی دیگر خدمت می کند اما هیچ محلی از اعراب ندارد و این کافی است برای اینکه احساس ناتوانی و کهنتری در وی تقویت شود و احتیاج شدیدی به یافتن ارزش اجتماعی، و در وهله ی بعد میل به مهتری در او به غلیان درآید. آنگاه که صعلوک به این مرحله می رسد دیگر به سازش با اجتماع تن در نمی دهد و خود محوری یا خود شیفتگی در وجود او ریشه می دواند. این امر، اشاره به اصل غایت و هدف در نظریه ی آدلر دارد.

شاعر صعلوک در پی یک واکنش، پس از حذف عنصر اطلال از مقدمه ی قصیده، با اختیار کردن زن "عاذله" به عنوان نمادی از قبیله، کاربرد آن را در جهت قرار می دهد که به خود او - به عنوان عنصری مفید که نیازمندان را دست گیری می کند - ارزش اجتماعی و انسانی ببخشد. او محوریت را از زن سلب می کند و در عوض، خود را در مرکز توجه قرار می دهد. این شیوه ی واکنش (Reaction Formation) فراتر از جبران، بلکه یک "جبران مضاعف" محسوب می شود و تجسم "خود خلاق" در نظریه ی آدلر است.

سپس صعلوک برای سرپوش نهادن بر احساس حقارت خویش، زن "عاذله" را که تجسم رأی و نظر قبیله و به یک معنا جامعه است، در مقام همسر خود قرار می دهد؛ همسری که وی

را به سبب مخاطره جویی ها و سلوکی که در پیش گرفته است، سرزنش می کند. در این حالت تصویر زن در مطلع قصیده کم رنگ می شود و تصویر مردانه ی صعلوک محوریت می یابد. نمونه ی بارز این حالت را می توان در قصیده ی "من هو الصعلوک" که از سروده های عروه بن الورد است، مشاهده کرد. به این ترتیب شاعر نه تنها خود را از سیاه چال حقارت و فراموشی بیرون می کشد، بلکه برای خویش شجاعت، بی باکی و سلحشوری قهرمانان و شوالیه ها را که مورد تحسین و احترام همگان است، اثبات می کند :

أیهلک معتم و زید و لم أقم علی ندب یوماً و لی نفس مخطر(۹)
(البتانی، ۱۴۲۷: ۱/ ۲۳)

۱) مضامین

مقصود این بخش از گفتار، مضامینی است که بطور خاص در شعر صعاليک وجود دارد و براساس الگوی روانشناسی آدلر مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

۱-۱) سرعت

در مطالعه و بررسی اخبار مربوط به زندگی صعاليک، یک ویژگی خاص و منحصر به فرد که در مورد اکثریت قریب به اتفاقشان روایت می شود، به شدت جلب توجه می کند. تاریخ، آنان را افرادی بسیار سریع و تندرو معرفی می کند، به گونه ای که حتی از اسب هم پیشی می گرفتند. (خلیف، ۱۹۶۶: ۴۲). سبقت گرفتن از اسب را می توان نوعی مبالغه به شمار آورد، اما نمی توان اصل این ویژگی را به کلی مورد تردید و یا انکار قرار داد؛ بی شک آن ها سرعتی شگفت انگیز داشتند که توجه جامعه ی جاهلی را به خوبی جلب کرده بود و در نهایت در تاریخ نیز ثبت شده است، هرچند که شاخ و برگ یافته و با مبالغه آمیخته شده باشد. (همان: ۴۶).

حال باید دید که چه علتی در بروز این ویژگی در میان صعاليک مؤثر بوده است. با توجه به آنچه در قسمت های پیشین بیان شد دریافتیم که جامعه ی قبیله ای با آن ساختار

ناسالم قدرت و سنت های حاکم بر آن، مرتباً درجهت کهنترسازی و ایجاد حقارت، به ویژه در افراد بی بهره از مال و منزلت اجتماعی مطلوب، عمل می کرد. صعالیک که از زمره ی همین فرودستان بودند، در درون خویش، دردی عمیق و گزنده حس می کردند که چیزی جز درد حقارت و احساس کهنتری نبود. براساس مکتب روانشناسی آدلر و نظریه ی او، این امر اصلی ترین عامل و انگیزه در بروز بسیاری از رفتارهای غیرمعمول و خارج از عادات رایج، در این افراد محسوب می شود. ازدست دادن حس همدلی با جامعه - یعنی متفی شدن علائق اجتماعی - و تمرد، از جمله عواقب این احساس تلخ است. در این شرایط تعادل روانی این افراد به هم می خورد. تمایل به سرپوش نهادن بر این احساس کاستی و نیاز شدید به کسب مهتری سبب به کار افتادن مکانیسم جبران می گردد. جبران یا تلافی به طرق مختلفی می تواند رخ دهد تا در نتیجه ی آن تعادلی که پیش از این وجود نداشته و یا به هم خورده، برقرار شود. از میان انواع جبران، می توان از جبران مضاعف نام برد که نمونه ی آن در میان صعالیک قابل مشاهده است. در این نوع جبران، که بیشتر در میان افرادی دارای عزت نفس قوی مشاهده می شود، فرد تنها به تلافی در خصوص نارسایی و کاستی خودرضایت نمی دهد، بلکه تا حد به دست آوردن یک توانایی خارق العاده به عنوان وسیله ای برای کتمان کاستی ها و ارضای میل به مهتری، پیش می رود. (منصور، ۱۳۴۳: ۳۳).

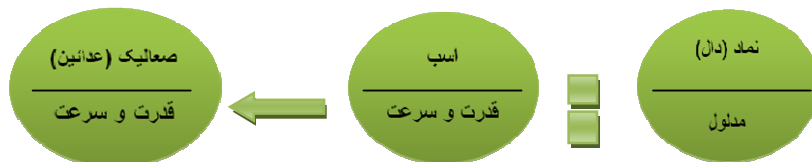
کسب قهرمانی و توانایی خارق العاده به عنوان مکانیسم جبرانی در میان صعالیک که از عزت نفس والایی برخوردار بودند، آشکارا دیده می شود. آن ها قهرمانان دوی سرعت روزگار خود محسوب می شدند که رکوردشان دست نیافتنی می نمود. صعالیک که پیش از این در جامعه حقیر شمرده می شدند، اکنون احساس می کردند که با دست یابی به این توانایی منحصر به فرد از همه ی هموعان خود خصوصاً افراد با حسب و نسب و صاحبان قدرت پیشی گرفته اند. آن ها با این توانایی برای خود وجهه ی قدرت و پیشتازی تدارک دیدند و لذت سبقت گرفتن از دیگران سرمستشان می کرد.

این در حالی بود که اسب، در صورت مورد استفاده قرار گرفتن از سوی جنگجویان و قهرمانان، به عنوان نماد قدرت و سرعت تلقی می گردید، (هال، ۱۳۸۷: ۲۴) و دلاوران و

قهرمانان جاهلی نیز که در نفس خود گرایش به رزم و قدرت نمایی احساس می کردند و در عین حال سرعت نیز برایشان اهمیت به سزایی داشت، اسب را به عنوان مرکب خویش برمی گزیدند. (حسن عبدالله، ۱۹۹۴: ۳۱۳) و به تبع آن شاعران نیز با به تصویر کشیدن مرکب و به طور اخص اسب خویش، در جهت اشباع علاقه ی خود به قدرت، و صلابت و سرعت می کوشیدند (فاضلی، ۱۳۸۰: ۴۴۰):

وقد أعتدی و الطیر فی وکناتها
بمنجرد قـید الأوابد هیکل
مکرّ مفرّ مقبـل مدبر معاً
کجلمود صخر حطه السیل من عل (۱۰)
(البتانی، ۱۴۲۷: ۱/ ۳۴)

به این بیان اسب به عنوان مظهر و نماد قدرت و سرعت شناخته می شد، اما صعلوک با نمایش خیره کننده ی سرعت و قوای جسمانی، خود را به عنوان منبع قدرت و سرعت معرفی می کرد، و اذهان را مستقیماً و بی واسطه، به سوی خود معطوف می ساخت. سرعت چشمگیر او، در عین اینکه یک جبران مضاعف محسوب می شود و اقدامی در جهت اثبات خود است، باورهای رایج فرهنگی و اجتماعی را نیز هدف قرار داده و در نمادها و ذهنیت ها دگرگونی پدید آورده است:



بنابراین ما در میراث شعری صعاليك با موضوعی ویژه و جدید روبرو هستیم که طی آن، شاعر به بیان ویژگی منحصر به فرد خویش یعنی حرکت تند و سریع گامهایش می پردازد. شاعر صعلوک برای این که سرعت بالای خود را پررنگ تر جلوه دهد، خود را با حیوانات و پرندگان سریع و تند رو مقایسه می کند:

و تشرب أساری القطا الكدر، بعدما
سرت قریباً، أحنأؤها تتصلصل
هممت و همت وابتدرنا و أسدلت
و شمر منی فارط متمهل (۱۱)
(همان: ۹)

شاعر با پرندگان تشنه ی قطا، مسابقه می دهد و زودتر از آن ها به برکه ی آب می رسد و ته مانده های آبی که اونوشیده، نصیب قطا می شود. اوج خودنمایی و فخر شاعر زمانی است که او می گوید در این رقابت به آهستگی حرکت می کرده و شتابی نداشته است. در قصیده ای دیگر تأبط شرأ، یکی از دوستان صعلوکش را- که به عقیده برخی پژوهشگران باید شنفری باشد- به چنان سرعتی توصیف می کند که حتی از باد هم پیشی می گیرد:

و یسبق وفد الريح من حیث یتتحی بمـنخرق من شده المـتدارک(۱۲)
(خلیف، ۱۹۶۶: ۲۱۷)

ونیز، عمرو ذی الکلب، یکی دیگر از صعالیک در توصیف سرعت خود چنین می گوید:
فجئت لا یشتد شدی ذوقدم(۱۳) (همان: ۲۱۶).

یعنی هیچ موجود دارنده ی پایی، از حیث سرعت با او برابری نمی کند. این گونه، سرعت خارق العاده ی آن ها در اشعارشان انعکاس یافت و به یکی از موضوعات برجسته ی شعر صعالیک بدل گشت. تصاویری که از شاعر صعلوک در این قسمت مشترک از قصاید آنها ارائه می گردد، همه حاکی از آن است که صعلوک با سرعتی فراتر از حد معمول قدرت نمایی می کند.

صعالیک به دلیل داشتن این ویژگی به خود می بالیدند (همان: ۲۱۶) زیرا با دست یابی به این توانایی، کهرتی دردناک شان که حاصل بسیاری از نداشتن ها بود، تقلیل و تخفیف می یافت و در کمون فرو می رفت و برای مدتی وجودشان را از احساس لذت بخش مهتری سرشار می ساخت.

ویژگی بارز شعر صعالیک در این بخش، این است که در آن تصویراسب و مرکبی مشاهده نمی شود بلکه شاعر می کوشد خود را به عنوان مظهر قدرت و سرعت معرفی کند. به نظر می رسد که شاعران صعلوک در این راه توفیق یافته اند، زیرا این ویژگی آن ها ضرب المثل شده و به حوزه ی فرهنگ و ادبیات ملت عرب راه یافته و جاودانه گشته است:

"أعدی من السلیک" (سریع تر و تندرو تر از سلیک!) (العسکری، ۲۰۰۳: ۲ / ۵۹)

"أعدی من الشنفری" (سریع تر و تندرو تر از شنفری!) (همان: ۵۸).

۲-۲) پیکار با دیو

یکی از واکنش های جبرانی، جبران خیالی است. در این وضعیت که کاملاً جنبه ی خیالبافی دارد، فرد به عالم خیال و تصور و رؤیا پناه می برد و در میان این تصورات نقش هایی در زمینه ی جبران مضاعف به خود تفویض می کند؛ (منصور، ۱۳۴۳: ۹۳) در این راستا ممکن است خود را شهبواری فرض کند که به جنگ اژدها و موجودات مافوق خود رفته است، تا از این طریق نه تنها کاستی هایش را که باعث حقارت در او شده اند جبران کند، بلکه با چیرگی بر آن موجود مافوق، بر احساس حقارت خویش فائق آید تا به احساس غرور و برتری برسد. (شمیسا، ۱۳۸۶: ۲۶۳).

این نوع واکنش جبرانی راهم می توان در میان صعاليك مشاهده نمود. تأبط شرا از جمله صعاليكي است که مکانیسم جبران خیالی در شعرش قابل تشخیص است. او قدم در وادی رؤیا و خیال می گذارد و ماجرای این رؤیا پردازی و خیالبافی را روایت می کند. او در شبی تاریک و ظلمانی، در سرزمین "رحی بطن"، با دیوی روبرو می شود که راه را بر او می بندد، و شاعر با دیو درگیر می شود و او را از پای درمی آورد. روشن است که تأبط شرا قصد داشته تا از طریق غلبه بر دیو که موجودی مافوق شمرده می شود، از درد حقارت فارغ شود و با این قدرت نمایی، خود را برای دیگران اثبات کند و به احساس غرور و برتری برسد.

شاعر از همان ابتدا، با آوردن حرف "ألا" تمام توجه مخاطبان را به سوی خود جلب می کند و با نوع بیانی که برمی گزیند، آنان را به شنیدن ماجرای که برای او در "رحی بطن" اتفاق افتاده، ترغیب می کند:

ألا من مبلغ فتیان فهم بما لا قیت عند رحی بطن

(البستانی، ۱۴۲۷: ۱ / ۱۵)

آنکاه به روایت داستان خیالی خود می پردازد. نکته ای که باعث می شود تا قدرت و شجاعت شاعر - یعنی قهرمان این داستان - پررنگ تر جلوه کند، این است که او در شبی تاریک هماورد این موجود مخوف و هولناک می گردد.

باری، پیامی که این خیال پردازی به مخاطب منتقل می کند این است که او بر غول بد شکل جامعه غلبه یافته و با به هلاکت رساندن او احساس غرور و قدرت کرده و از حس ناکامی رها شده است:

إذا عینان فی رأس قبیح کرأس الہر، مشقوق اللسان
وساقا مخدج، وشواه کلب، و ثوب من عباء أو شنان(۱۴)
(همان: ۱۵)

۲-۳) رهایی از فرهنگ و حرکت به سوی طبیعت

موضوع دیگری که منحصر به شعر صعالیک است و همچون ایده ای برای مخالفت و ضدیت با جامعه موجود و شرایط حاکم بر آن در میراث شعری آنان ثبت شده، ترک گفتن اجتماع قبیله و کوچیدن از آن و پناه بردن به بیابان و دامن وحشی طبیعت است.

معمولا فرهنگ مقوله ای است که در تقابل با طبیعت قرار می گیرد. برخلاف طبیعت، فرهنگ پدیده ای مصنوع و ساخته ی دست بشر است؛ بر همین اساس، آیین ها، آداب، سنت ها و عرف اجتماعی، همه در محدوده ی فرهنگ جای می گیرد.

ویژگی بارز فرهنگ این است که در آن تمایزات، تفکیک ها و دسته بندی هایی وجود دارد که در طبیعت مشاهده نمی گردد. این مسأله از آن جا ناشی می شود که در فضای فرهنگ، پاره ای از ارزش ها، نگرش ها و باورها، متعالی و برتر جلوه داده می شوند و مورد تأکید و تبلیغ قرار می گیرند و برخی دیگر مکروه و مذموم شمرده می شوند و سرکوب می گردند. در این حالت برخی مفاهیم همچون پدرسالاری، فردگرایی و یا نژادپرستی به قدری فربه می شوند که تمام فضای فرهنگ را تحت الشعاع خود قرار می دهند. اما این وضعیت در طبیعت وجود ندارد؛ در طبیعت هر چیزی ارزش خاص خود را دارد و جایگاه هر عنصری در آن محفوظ است، مثلا در مورد رنگ ها، سیاه و سفید دارای ارزش یکسانی است و یا حتی در میان حیوانات، شتر و کفتار به یک میزان ارزشمندند و هر یک جایگاه خاص خود را دارند. در نتیجه، برتری سفید پوست بر سیاه پوست و شتر بر کفتار و دسته بندی هایی مثل صرحاء و یا هجناء از محصولات و تولیدات فرهنگ به شمار می روند. این وضعیت بدان علت پدید آمده است که فرهنگ بر اساس میل و علاقه ی گروهی خاص یعنی همان طبقه ی مسلط شکل

می‌گیرد. طبقه‌ی مسلط و قدرتمند در جهت حفظ منافع خود شروع به قانون‌گذاری می‌کند؛ (خلیف، ۱۹۶۶: ۱۳۵) در نتیجه سنت و عرف و ارزش‌هایی را طرح می‌کند و به تدریج نهادینه می‌سازد. این نهادهای فرهنگی - (سنت‌ها و عرف‌ها) - که متضمن نابرابری‌هایی مثل نابرابری زنان و مردان و یا هرگونه تمایز و تبعیض جنسی، نژادی، قومی، گروهی و طبقاتی هستند، کارکردی ایدئولوژیک، (خسروی، ۱۳۸۳: ۲۲۲) دارند که به حفظ جایگاه برتر عنصر مسلط می‌انجامد. این حالت حکایت از یک ساختار ناسالم قدرت دارد که تحقیر را تکثیر می‌کند و به کهنترسازی منتهی می‌شود. آن‌گاه احساس کهنتری و کاستی وجود تحقیرشدگان را در برمی‌گیرد و باعث می‌شود تا مجموعه‌ای از واکنش‌ها و رفتارها و اعمال غیرعادی مثل تمرد، هنجارشکنی، شرارت، و... از آن‌ها سربرزند و یا انواع مکانیسم‌های جبرانی به ظهور برسند تا از طریق آن برضعف‌ها و کمبود‌هایشان سرپوش بگذارند.

یکی از برجسته‌ترین واکنش‌هایی که در جامعه‌ی جاهلی، از سوی عنصر تحت سلطه‌ی صعاليك بروز پیدا کرد، کوچ کردن از جامعه و رفتن به دل بیابان‌ها و طبیعت وحشی بود. مکتب روانشناسی فردی، مجموعه‌ی واکنش‌هایی را که ممکن است از فرد در صورت داشتن احساس کهنتری سربرزند - دسته‌بندی کرده است. از جمله‌ی این واکنش‌ها، گریز از معاشرت و برخورد است. در چنین حالتی فرد به خاطر خواری و سرفکنندگی ناشی از کاستی‌ها و ضعف‌ها، حوزه‌ی معاشرت خود را محدود و در نهایت قطع می‌سازد؛ زیرا ادامه‌ی این وضعیت تنها به استمرار مرارت روحی او می‌انجامد. او نقش اجتماعی خود را رها می‌کند و به آن پشت پا می‌زند و از ایجاد ارتباط با دیگران روگردان می‌شود؛ و تنها امکان دارد با کسانی آمیزش کند که مانند وی از همان نوع احساس کهنتری در رنج باشند؛ (منصور، ۱۳۴۳: ۹۶) این همان واکنشی است که در سلوک صعاليك مشاهده می‌شود. آن‌ها نقش‌ها و جایگاه‌ها و وظایف خود را ترک گفتند و از معاشرت و تعامل با دیگران خودداری ورزیدند، سپس هجرت از جامعه و رفتن به دل صحرا را برگزیدند و در آن جا بود که این افراد، گروه و مجموعه‌ای تشکیل دادند که در بدبختی و تلخکامی، همدرد و هم‌احساس بودند.

این حرکت آن‌ها که مبدأ آن جامعه و مقصدش بیابان بود، درحقیقت حرکت از فرهنگ به سوی طبیعت است. صعالیک با این اقدام، نفرت خویش را از فرهنگ زمانه‌ی خود ابراز داشتند؛ فرهنگی که نابرابری و تبعیض را- که ضامن سلطه‌ی قدرتمندان بود- تبلیغ می‌کرد. شاعر صعلوک حیوانات وحشی مثل گرگ و پلنگ و کفتار را بر قوم و قبیله اش ترجیح می‌داد:

ولی دونکم أهلون : سید عملس وأرقط زهلول وعرفاء جیأل(۱۵)
(البتانی، ۱۴۲۷: ۵/۱)

این حیوانات تجسم طبیعت هستند و طبیعت مقصود و مقصد شاعر قرار می‌گیرد، زیرا درنظام طبیعت دیگر اثری از ارتباطات سوداگرانه و استثمارطلبانه نیست؛ شاعر نظام پدرسالارانه‌ی فرهنگ را با این بیت خود به چالش می‌کشد:

أقیموا بنی أمی صدورمطیکم فإنی إلی قوم سواکم لأمیل
وی اعتراض خویش را با آوردن کلمه‌ی "بنی أمی" نسبت به فرهنگ اعلام می‌دارد. (الخشروم، ۱۹۸۲: ۱۵۸) در اینجا گریزی می‌زنیم به یکی از ویژگی‌های مکتب آذر، که مشتمل بر همین موضوع است. شنغری در بیت فوق که آغاز لامیه‌ی بلند و معروف اوست، به لحاظ فکری و فنی به گونه‌ای عمل می‌کند که در جهت مخالف با ویژگی "علاقه اجتماعی" است. پس از این استطراد، مجدداً به مطلب اصلی و قبلی برمی‌گردیم و دنباله‌ی آن را از سر می‌گیریم. درحالی که شاعر در جامعه‌ی خود، فردی از نظر افتاده و حقیر بود، در طبیعت مورد پذیرش واقع می‌شد:

ترود الأراوی الصحم حولی کأنها عذاری علیهن الملاء المذیل
ویرکدن بالأصال حولی کأنی من العصم یتیحی الکسیح أعقل(۱۶)
(البتانی، ۱۴۲۷، ۱۲/۱)

در تصویری که ابیات فوق برای ما ترسیم می‌کنند، حیوانات وحشی- (ماده بزهای کوهی)- باشاعر انس پیدا می‌کنند و او را به جمع خود راه می‌دهند، و این به این معناست که طبیعت او را با آغوش باز می‌پذیرد.

نتیجه

بررسی اوضاع واحوال حاکم بر جامعه ی عصر جاهلی نشان می دهد که وضعیت اجتماعی و شکل و شمایل فرهنگی و وضع هنجارها و سنت ها- که به آن ها رایحه ای از قداست دمیده شده بود- تابعی از مناسبات قدرت در جامعه بودند. قدرت در میان یک قشر خاص محصور شده بود و تنها از راه پیوندها ی خونی انتقال می یافت. نگرستن به این مسأله از دریچه ی جریان روانشناسی اجتماعی، می تواند- در کنار دیگر تفاسیر و برداشت هایی که در خصوص رفتار صعالمیک وجود دارد - خوانشی قابل تأمل بدست دهد. از منظر مکتب روانشناسی فردی، که آدلر بنیان گذار آن است، احتکار مجد، شرف، افتخارات، منزلت اجتماعی مطلوب، نسب خالص، سیادت و سلطه و در یک کلام احتکار قدرت که حکایت از الگوی ناسالم قدرت در سطح جامعه دارد، موجب تفویض و تکثیر تحقیر می گردد. در این شرایط، صعالمیک که خود را بی بهره از قدرت و ویژگی های اجتماعی آن می دیدند، احساس کاستی و ضعف می کردند و خود را در تنگنای این حس جانکاه، گرفتار می یافتند. آن ها انواع مختلفی از واکنش های مقابله را -از قبیل تمرد، شورش و حتی شرارت- نشان دادند؛ در حوزه ی ادبیات نیز دست به قانون شکنی ها و هنجارگریزی هایی مثل حذف تصریح زدند. علاوه بر بروز این شیوه های واکنشی، مکانیسم های جبرانی مثل جبران مضاعف و جبران خیالی را نیز در آنان به کار افتاد تا ضعف ها و کاستی هایشان پنهان بماند و به نوعی با قدرت نمایی جلب توجه کنند.

یادداشت ها

- (۱) روزگاری با فقر و توانگری زیستیم، همانگونه که در جریان زمانه و روزگار، ایام دشواری و آسانی و یسر توأمان وجود دارد.
- (۲) من در حالیکه از ترس دلم به لرزه در آمده بود به سرعت دویدم، گویی شتر مرغ نری بودم که محبسی گلی و تاریک را به چشم دیده است؛ شتر مرغ نری که سرعت زیادی دارد و پر و بالش در حال پرواز و اوج گرفتن است، آن گاه که بیابان های لم یزرع و بی آب و علف را می پیماید و گام های کشیده برمی دارد؛ شتر مرغی که همچون شتران تندرو، با سرعت زیاد حرکت می کند و بال های بلندش را می گشاید و از مرکب ها و شتران تندرو پیشی می گیرد.

- ۳) ای برادران! سینه ی مرکب هایتان را راست کنید و برای حرکت آماده شوید، زیرا که من به قومی جز شما گرایش و میل دارم.
- ۴) هان! چه کسی به جوانان قبیله ی فهم اطلاع می دهد _ [خبر می دهد]_ چیزی را که من در رحی بطن با آن برخورد کردم.
- ۵) من اهل قبیله ی غزیه هستم، اگر قبیله ی من بر خطا باشد من نیز خطا خواهم کرد و اگر آن بر راه راست باشد، من نیز با او راه درست را خواهم پیمود.
- ۶) ای سرزمین ویران! صبح ات بخیر باد؛ آیا ممکن است اهل این دیار، که در گذشته در آن رحل اقامت افکنده بودند - دگر بار طعم خیر و خوشی را بچشند؟
- ۷) راه خود را به سمت سرزمین ویران کج کنید [تا در آن رحل اقامت گزینیم]، باشد که [در آنجا] بر آن دیار و آثار گریه کنیم، همان طور که این خدام گریست.
- ۸) ای دختر منذر! از سرزنش و نکوهشت بر من بکاه؛ و بخواب و اگر میل به خواب ننداری، بیدار بمان.
- ۹) آیا دو عشیره ی معتم و زید هلاک شوند و من در حالیکه جان خویش را به مخاطره می افکنم، روزی بر مرکب خطر سوار نشوم.
- ۱۰) بامدادان در حالیکه پرندگان در لانه هایشان خفته اند، از خانه بیرون می آییم با اسبی موی کوتاه که حیوانات وحشی را به بند می کشد و بسیار تنومند و قوی است؛ مرکبی که هجوم آورده و می گریزد و هم روی به میدان رزم دارد و هم بدان پشت کرده و عقب می نشیند، و به سان تخته سنگی که سیل آن را از فراز و بلندی به پایین کشد، شتاب و سرعت دارد.
- ۱۱) آن پرندگان تیره رنگ قطا، ته مانده ی آبی که من نوشیدم می خورند، پس از آنکه شب هنگام حرکت کردند و صبح به آنجا رسیدند و سر و گردن هایشان را در آب فرو کردند و سر و صدا به راه انداختند؛ من اراده کردم، آن ها هم اراده کردند و با هم مسابقه دادیم و من با اینکه به کندی حرکت می کردم از آن ها پیش افتادم.
- ۱۲) او از باد وزان هم سبقت می گیرد، از همان جایی که شروع به وزیدن می کند، با گام هایی سریع و پیوسته و کوتاه.
- ۱۳) پس من حرکت کرده و آمدم و هیچ موجود دارنده ی پای، به سرعت من نمی رسد.

۱۴) ناگهان دیدم دو چشم در یک سر زشت مثل سر گربه، با زبانی بریده که دو شقه شده؛ و دارای ساق هایی همچون ساق پای بچه ی ناقص، و سرش - (پوست سرش) - مانند استخوان سر سگ بود و جامه ای از عبا یا جامه ای همچون مشک پاره پاره به تن داشت.

۱۵) من خانواده و خویشاوندی جز شما دارم : گرگ تندرو و سریع، پلنگ نرم بدن - (با بدنی منعطف) - و کفتاری با موی بلند گردن.

۱۶) ماده بزهایی به رنگ سیاه و زرد پیرامون ام در آمد و شد بودند، گویی آن ها دوشیزگانی هستند که جامه هایی با دامن بلند به تن دارند؛ آن ها در شامگاهان کنار من آرام می گیرند، انگار که من بز نر شاخ بلندی هستم که بر بلندای کوه های سر به فلک کشیده قرار گرفته است.

کتابنامه

الف) کتاب ها

- ابن رشيق، أبی علی الحسن القیروانی (۱۴۰۱-۱۹۸۱): *العماء فی محاسن الشعر و أدابه و نقده*، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، الطبعة الخامسة، دارالجيل للنشر و التوزيع و الطباعه، بیروت.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۸۶): *لسان العرب*، دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثالثة، بیروت.
- احمدوند، محمد علی (۱۳۳۸): *مکانیسم های دفاعی روانی*، چاپ اول، انتشارات بامداد، تهران.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸): *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*، ترجمه: فریدون بدره ای، چاپ اول، نشر فرزانه، تهران.
- البستانی، فؤاد أفرام (۱۴۲۷): *المجانى الحديثه*، ج ۱، الطبعة الأولى، انتشارات ذوی القربی، قم.
- بهییتی، نجیب محمد (۱۹۷۰): *تاریخ الشعر العربی حتی آخر القرن الثالث الهجری*، الطبعة الرابعة، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع، بیروت.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۲۷): *شرح المختصر*، چاپ دوم انتشارات اسماعیلیان.
- حسن عبدالله، محمد صادق (۱۴۱۵-۱۹۹۴): *المعانی المتجدده فی الشعر الجاهلی: دراسة و تحلیل و نقد*، مکتبه النهضة المصریه، القاهرة.
- خسروی، کمال (۱۳۸۳): *نقد ایدئولوژی*، چاپ اول، نشر اختران، تهران.
- الخشروم، عبدالرزاق (۱۹۸۲): *الغریبه فی الشعر الجاهلی* : دراسة، منشورات اتحاد الکتاب العرب، دمشق.
- خلیف، یوسف (۱۹۶۶): *الشعراء الصعاليك فی العصر الجاهلی*، الطبعة الثانية، دارالمعارف، مصر.

- راسل، برتراند (۱۳۶۱): قدرت، ترجمه: نجف دریابندری، انتشارات خوارزمی، تهران.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۶): *تقد/دبی*، چاپ دوم، نشر میترا، تهران.
- شولتز، دوان (۱۳۸۶): *نظریه های شخصیت*، مترجمان: یوسف کریمی و دیگران، چاپ ششم، انتشارات ارسباران، تهران.
- صباغ پور، علی اصغر (۱۳۸۷): *منافع فردی و منافع جمعی*، چاپ اول، نشر معاونت دانشگاه آزاد اسلامی، تهران.
- ضیف، شوقی (۱۴۲۶): *تاریخ الأدب العربی: العصر الجاهلی، الطبعه الأولى*، منشورات ذوی القربی، قم.
- الطباع، عمر فاروق (بی تا): *دیوان امرئ القیس*، شرکه دار الأرقم بن أبی الأرقم، بیروت.
- العسکری، ابی هلال (۱۴۲۴ - ۲۰۰۳): *جمهره الأمثال*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم و عبدالمجید قطایش، المكتبه العصبیه للطباعه و النشر، بیروت - صیدا.
- علیمات، یوسف (۲۰۰۴): *جمالیات التحلیل التقافی: الشعر الجاهلی نموذجاً*، الطبعه الأولى، المؤسسة العربیه للدراسات و النشر، بیروت - عمان.
- غریب، رز (۱۳۷۸): *تقد بر مبنای زیبایی شناسی*، ترجمه: دکتر نجمه رجائی، چاپ اول، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- فاخوری، حنا (۱۴۲۷): *الجامع فی تاریخ الأدب العربی: الأدب القدییم، الطبعه الثالثه*، منشورات ذوی القربی، قم.
- فرجی، ذبیح الله (۱۳۵۲): *عقدہ ها، انتشارات کاویان*.
- مرتاض، عبدالملک (۱۳۸۶): *بررسی نشانه شناختی و مردم شناختی معلمات سبع*، ترجمه: دکتر سید حسین سیدی، چاپ اول، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- منصور، محمود (۱۳۴۳-۱۹۶۴): *احساس کهنتری*، چاپ اول، مؤسسه انتشارات آسیا، تهران.
- منوچهریان، پرویز (۱۳۶۲): *عقدہ حقارت (شناخت تحلیلی و راه درمان آن)*، چاپ اول، انتشارات گوتنبرگ، تهران.
- هال، جیمز (۱۳۸۷): *فرهنگ نگاره ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه: رقیه بهزادی، چاپ سوم، نشر فرهنگ معاصر، تهران.
- ب) مقالات**
- فاضلی، محمد (۱۳۸۰): *ادبیات قدیم در نگاهی نو*، مجله ی دانشکده ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۱۳۴-۱۳۵.