

مضامین، آیین‌ها و باورهای مردمی در رباعیات مولوی

شهین حقیقی* ۱

(دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱۶ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶)

چکیده

بررسی فرهنگ عامه در آثار ادبی، از جمله رویکردهایی است که می‌تواند در مطالعات میان‌رشته‌ای، همچون علوم اجتماعی، قوم‌شناسی، پژوهش‌های فرهنگی و... سودمند افتد. این قبیل پژوهش‌ها، افزون بر بازنمایی فرهنگ پیشین هر سرزمین، تفاوت‌ها و فاصله‌های جامعه امروز را با گذشته نیز آشکار می‌سازد. بازتاب آداب و سنن، دانش‌ها و باورهای مردمی را در متون ادبی نیز می‌توان دید. شاعران و نویسندگان که برآمده از فرهنگ پایه سرزمین خویش‌اند، فرهنگ غالب اجتماع خود را در آثارشان بازتاب می‌دهند. از این رو، متون ادبی می‌توانند این گزاره‌های فرهنگی و اجتماعی را به خوانندگان نسل‌های بعد منتقل کنند. در این پژوهش تلاش بر آن بوده است تا رباعیات مولوی، از منظر غلبه و نفوذ باورهای عامیانه در آن، بررسی شود. هدف، تعیین بسامد و نیز چگونگی به‌کارگیری این قبیل عقاید در رباعیات مولوی بوده است. پژوهش در دو حوزه «بازتاب آداب و رسوم و باورهای اجتماعی در رباعیات مولوی» و «بازتاب باورها و عقاید مردمی در رباعیات مولوی» سامان یافته است. حاصل بررسی، بیانگر بسامد بالای این آیین‌ها و باورها در رباعیات مولوی است. همچنین، پژوهش حاضر نشان می‌دهد شاعر تنها روایتگر برخی آداب و آیین‌ها و باورهای عصر خویش نبوده و عمدتاً با دست‌مایه قرار دادن این اندیشه‌ها و رسوم و آداب و عقاید، به مضمون‌پردازی هنری یا ملموس ساختن اندیشه‌های عرفانی، مذهبی و انسان‌شناسانه خویش، برای مخاطب پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: مولوی، رباعیات، مضامین و باورهای مردمی، فولکور، آداب و رسوم.

۱. عضو هیئت علمی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه جهرم (نویسنده مسئول).

* shahin.haghghi97@gmail.com

۱. مقدمه

شاعران و نویسندگان، برآیند فرهنگ پایه‌ای هستند که در آن زاده شده‌اند، بالیده‌اند و به کمال رسیده‌اند. از این رو، بسیاری از مؤلفه‌ها و ویژگی‌های فرهنگی عصر و نسل خویش را در آثار خود بازتاب می‌دهند. چنین است که میان متن ادبی، به‌مثابه برآیند فرهنگ غالب اجتماع با تفکرات اجتماعی، رابطه‌ای دوسویه برقرار است و همان‌گونه که آگاهی از برخی آیین‌ها و آداب و باورها، درک درست آثار ادبی را فراهم می‌کند، متون ادبی نیز می‌توانند آینه بازتاب‌دهنده این گزاره‌های فرهنگی و اجتماعی باشند و خوانندگان نسل‌های بعد را با فرهنگ غالب نسل‌های پیشین آشنا سازند. چنانچه طرز تفکر و جهان‌بینی یک ملت کهن‌سال را در عرصه‌های گوناگون سیاسی، عقیدتی، فلسفی، اندیشگانی، اقتصادی و...، با در کنار هم نهادن قطعات پراکنده آن از خلال متون ادبی، می‌توان بازسازی کرد. این پدیده، برای مطالعات مردم‌شناسی، زبان‌شناسی، قوم‌شناسی، جامعه‌شناسی و دیگر علوم از این قبیل، بستری مناسب فراهم می‌آورد. یکی از این مؤلفه‌های فرهنگی که می‌تواند در آثار ادبی بررسی شود، «فرهنگ عوام» است که آن را «فرهنگ عامه» و «دانش عوام» (محبوب، ۱۳۹۳: ۳۵) یا «فرهنگ توده» (هدایت، ۱۳۷۷: ۲۳) نیز نامیده‌اند. دایره فرهنگ عوام بسیار گسترده است:

۱. باورها و عرف و عادات مربوط به زمین و آسمان، دنیای گیاهان و رویدنی‌ها، دنیای حیوانات، دنیای انسانی، اشیای مخلوق و مصنوع بشر، روح و نفس و دنیای دیگر، موجودات مافوق بشر، غیب‌گویی و معجزات و کرامات، سحر و ساحری، طب و طبابت؛ ۲. آداب و رسوم مربوط به نهادهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، شعائر و مناسک زندگی انسان، مشاغل و پیشه‌ها، گاه‌شماری و تقویم، جشن‌ها و بازی‌ها و سرگرمی‌های اوقات فراغت و ۳. ضرب‌المثل‌ها، داستان‌ها (حقیقی و سرگرم‌کننده) ترانه‌ها و تصنیف‌ها، مثل‌ها، مثل‌ها و چیستان‌ها (بی‌هی، ۱۳۶۵: ۲۲)

همگی از مصداق‌های فرهنگ عامه به‌شمار می‌روند. همان‌گونه که دیده می‌شود، دایره شمول فرهنگ عامه، از دانش‌های عامه تا آیین‌های اجتماعی (کفن و دفن و عروسی و عزا و تولد و...) و باورهای فردی (بسیاری عقاید خرافی عوام) را در بر می‌گیرد (محبوب، ۱۳۹۳: ۳۹؛ هدایت، ۱۳۷۷: ۳۲؛ ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۸؛ جعفری (قنواتی)، ۱۳۹۴: ۵).

۲. اهداف پژوهش

در این پژوهش تلاش بر آن بوده است تا رباعیات مولوی از منظر غلبه و نفوذ باورهای عامیانه در آن، بررسی شود تا نخست، بسامد این باورها در شعر او و در مرحله بعد، چگونگی به‌کارگیری این قبیل عقاید در رباعیات وی آشکار و مشخص شود. آیا شاعر، تنها روایتگر برخی آداب و آیین‌ها و باورها بوده است یا توانسته به این قبیل مضامین، کارکردی هنری ببخشد و آن را به‌خدمت بیان اندیشه‌های والای خویش درآورد؟

۳. پیشینه پژوهش

در زمینه بررسی مضامین عامیانه در شعر مولوی (مثنوی و غزلیات شمس) پژوهش‌هایی چند، انجام شده است؛ از جمله: فرهنگ عامه در مثنوی (مباشری، ۱۳۸۹)؛ «آداب و رسوم و باورهای عامیانه در مثنوی مولوی» (جعفری، ۱۳۹۰)؛ «باورهای عامیانه در غزلیات شمس» (سعیدی، ۱۳۸۸)؛ «بازتاب باورهای خرافی در مثنوی» (صرفی، ۱۳۸۳) و «تحلیل باورهای عامیانه در شش دفتر مثنوی» (غلام‌پور، ۱۳۸۹). آن‌چنان که از عنوان این آثار هویداست، عمدتاً به مبحث باورهای عامیانه در آثار مولوی گرایش داشته‌اند. با این حال، تا به امروز پژوهشی در زمینه «مضامین و باورهای عامیانه در رباعیات مولوی» با سرفصل‌های این پژوهش، انجام نپذیرفته است.

۴. شیوه پژوهش

این پژوهش از نوع تحلیل محتواست که به شیوه کتابخانه‌ای و از طریق گردآوری منابع، یادداشت‌برداری و تجزیه و تحلیل داده‌ها صورت پذیرفته است. دایره پژوهش، همه رباعی‌های مولوی (۱۹۸۳ رباعی) مندرج در کلیات شمس تبریزی، تصحیح توفیق سبحانی (۱۳۸۱) بوده است. برای سامان بهتر کار، ارجاع‌ها به رباعیات مولوی به صورت شماره رباعی / شماره صفحه آمده است.

۵. مضامین، آیین‌ها و باورهای مردمی در رباعیات مولوی

شاعران به‌ویژه شاعران عارف یا عرفای شاعر، جهان و پدیده‌های هستی را دیگرگون می‌بینند، دیگرگون درک و تفسیر می‌کنند و آن را به شکلی تازه، در کلام خود نمایش

می‌دهند که این خود به خلق زبانی متفاوت با زبان فخیم درباری، می‌انجامد. از آنجا که صوفیه با مردم پیوندی نزدیک داشته‌اند، همچنین قالب رباعی نزد آنان جایگاهی ویژه داشته است، به مرور، رباعیاتی شکل گرفته که بیش از هرچیز، زبانی مردمی در آن‌ها به‌کار گرفته شده است و از زبان درباری فاصله دارد؛ زیرا

مخاطبان آنان، مردم کوچه و بازار بودند که مخصوصاً به مجالس صوفیان در خانقاه، آمد و شدی داشتند. در آغاز، صوفیان به‌زبان همین مردم، یعنی زبان مکالمه روزمره، می‌گفتند و می‌نوشتند... . رباعی از میان مردم، پیدا شد و مردم، سخت شیفته این جنس بودند... . پس عجب نیست اگر صوفیان، یعنی پدیدآورندگان ادبیات مردمی، به این قالب توجه بسیار داشته باشند (شمیسا، ۱۳۸۷: ۴۵).

شعر این شاعران گاه بازتاب‌دهنده آداب و عقاید و باورهای بیشتر مردم است و به‌مثابه آینه‌ای شفاف، می‌تواند سیر اندیشگانی و نظام باورها و نیز فرهنگ مردم دوران شاعر را بازتاب دهد. این پدیده را در آثار شاعران و اندیشمندان طراز اول نیز به‌روشنی می‌توان دید. از این شمار است، عارف و اندیشمند بزرگ، جلال‌الدین محمد بلخی، مشهور به مولوی که در حوزه عرفان و اندیشه و ادبیات و فرهنگ، در ایران و جهان شهرتی ویژه دارد. او «بعد از عطار، صاحب بزرگ‌ترین مجموعه‌های رباعی است» (همان، ۸۵). ضمن آنکه در شعر وی به تبع آموزگار و مرشد بودن او، دغدغه آموزش و تعلیم و هدایت، در اولویت بوده است. آثار مولوی همواره برای پژوهش‌های ادبی و زبانی و نیز تحقیقات عمده در حوزه اندیشگانی، فرهنگی، اجتماعی و... بستری مناسب، بوده و هست. یکی از این حوزه‌ها، بررسی آثار وی (در اینجا رباعیات) از دید بازتاب مضامین و باورهای مردمی است. بسامد بازنمود چنین مضامینی و در عین حال، چگونگی بهره‌گیری هنری یا تعلیمی شاعر از این مضامین و باورها، از جمله نکاتی است که در این پژوهش بدان پرداخته شده است. جستار در دو فصل تنظیم شده است که عبارت‌اند از: «بازنمود آداب و رسوم و باورهای اجتماعی در رباعیات مولوی» و «بازنمود باورها و عقاید مردمی در رباعیات مولوی» که برای ساماندهی بهتر، هریک از این سرفصل‌ها با زیرمجموعه‌هایی تفکیک و طبقه‌بندی شده است.

۵-۱. باز نمود آداب و رسوم و باورهای اجتماعی در رباعیات مولوی

برخی آداب و رسوم رایج در دوره مولوی، در رباعیات وی نیز بازتاب یافته است. این آیین‌ها یا جنبه مذهبی دارند یا به زندگی جمعی انسان مربوطند یا نظام اخلاقی اجتماع را معرفی می‌کنند و یا با شادی‌ها و غم‌های مردم پیوند می‌یابند. آنچه در اینجا گرد آمده، مجموعه رفتارهای یک قوم است که به شکلی منظم، از سوی اهالی آن قوم یا فرهنگ، در شرایط خاص، انجام و اجرا می‌شود؛ از جمله:

۵-۱-۱. **چاووشی کردن:** رسم چاووشی کردن و چاووشی خواندن پشت سر یا همپای کسانی که به سفری متبرک می‌روند، هنوز هم در ایران دیده می‌شود. در رباعیات، به این آیین در جایگاه مشابهه «زبان»، اشاره شده است: «چاووش زبان نمی‌کند چاووشی» (۱۸۲۷/۱۹۲۰).

۵-۱-۲. **حرمت نان و نمک:** حرمت نان و نمک میزبان، از جمله باورهای فرهنگی ایرانیان است که به موجب آن، فرد نمک‌خورده، مدیون شخص میزبان است و به اصطلاح، حق نمک بر گردن او دارد. از رباعیات مولوی است: «ای بر نمک تو خلق نانی بزده» (۱۶۰۲/۱۸۹۷).

۵-۱-۳. نکوهیدگی تنهاخواری

رستی کردن یا تنهاخواری، از ادب و انصاف و مردانگی به دور است. مضمون‌پردازی هنری مولوی با این پدیده، چنین است:

چشم مستت ز عادت خماری افغان که نهاد رسم تنهاخواری
(۱۷۶۱/۱۹۱۳)

۵-۱-۴. **زیارت اهل قبور:** مولوی در رباعیات به زیارت اهل قبور می‌رود و با گور مرده سخن می‌گوید و برای مرده، طلب آمرزش و آسودگی می‌کند:

رفتم به‌سر گور کریم دلدار می‌تافت ز گلزار، تنش چون گلزار
در خاک ندا کردم خاکا زنهار آن یار وفادار مرا نیکو دار
(۸۷۷/۱۸۲۲)

در عین حال از معشوق نیز درخواست می‌کند مزارش را پس از مرگ، زیارت کند:

روزی که گذر کنی به خرپشته من بنشین و بگو که ای به غم کشته من
(۱۴۹۸/۱۸۸۶)

۵-۱-۵. عروسی، دلالگی، شکرریز و جهاز عروس: عقد، عروسی و ازدواج، در میان ملل مختلف و حتی اقوام متفاوت از یک ملت، همواره با آداب و تشریفاتی همراه بوده است. ذوالفقاری (۱۳۹۴: ۸۱۸ - ۸۲۴) در فرهنگ باورهای عامیانه مردم ایران، بسیاری از این آداب و آیین‌ها را گرد آورده است. از جمله آدابی که مولوی در رباعیات بدان اشاره کرده، «رسم شکرریز» و «جهازبران» است. او در رباعی نیشدار و زهرآلود خود، این دو رسم را دست‌مایه پرداختن به مسائل اساسی تری قرار داده است:

اندرخور شه، سوار شب‌دیز بود اندرخور دیگ و کاسه کفلیز بود
جایی که دلاله حفصک هیز بود آنجا چه جهاز و چه شکرریز بود

(۱۸۱۰/۷۶۰)

چهره «دلاله» شاید به این دلیل که گاه واسطه فاسقان می‌شد، در ادبیات فارسی چندان مثبت نیست. «دلّال محبت» در فرهنگ فارسی عامیانه به معنای «قواد، واسطه روابط عاشقانه و مترادف جاکش و پانداز» (نجفی، ۱۳۸۷: ۶۸۹) به‌کار رفته است. «دلیله محتاله» که بازمانده داستانی عامیانه به همین نام (محجوب، ۱۳۹۳: ۱۹۲ - ۱۹۴) است، هنوز در جایگاه دشنامی برای زنان حيله‌گر، به‌کار می‌رود. «جهاز» لوازم زندگی است که خانواده عروس به‌همراه دخترشان به خانه بخت می‌فرستند و «شکرریز» نیز «شاباش» و «مجلس شادی» و «مجلس عروسی» (انوری، ۱۳۹۰: ۱۰۱۰/۲) معنی شده است.

۵-۱-۶. عید، عیدی دادن، عیدی گرفتن، دیدن ماه نو و...: از دیرباز گرامی‌داشت اعیادی همچون عید نوروز، قربان و فطر در فرهنگ ایرانی اسلامی، جایگاهی ویژه داشته و آیین‌ها و آداب ویژه‌ای گرد آن شکل گرفته است. از جمله این رسوم، رسم عیدی دادن و عیدی گرفتن است:

عید آمد و عیدانه جمال سلطان عیدانه که دیده‌است چنین در دو جهان

(۱۸۷۷/۱۴۱۰)

دیدن ماه نیز از جمله آیین‌های مرتبط با عید است. مولوی این آیین را به شکلی زیبا، دست‌مایه مضمون‌پردازی و گفت‌وگویی رندانه با معشوق قرار داده است:

پرسید مهم که چشم تو مه را دید؟ گفتم که بدید و مه ز مه می‌پرسید
گفتا که ز ماه عید می‌پرسم من گفتم که بلی؛ عید که می‌پرسد عید

(۱۸۱۸/۸۴۰)

مضامین، آیین‌ها و باورهای مردمی در رباعیات مولوی ----- شهین حقیقی

۷-۱-۵. **قربانی کردن بره برای مهمان:** از رسوم دیرینه ایران بوده و هست و امروزه نیز در تعارفات عامه، هنگام سپاس‌گزاری از مهمان‌نوازی میزبان، میزبان با گفتن: «مگر گوسفند سربریده‌ام»، به تعارفات مخاطب، پاسخی فروتنانه می‌دهد. مولوی در:

صد بره برای بندگان قربان کرد تا چند به آب گرم قانع باشم
(۱۷۶۸/۱۳۲۶)

کرم الهی را معادل «قربانی کردن صد بره» و بهره‌های حقیر زمینی را در حد «اندکی آب گرم»، معرفی کرده است.

۸-۱-۵. **قوال‌انداز:** بر مبنای این رسم، میزبان بزم، هدیه یا تحفه‌ای برای مطرب و قوال، می‌انداخته است. مولوی با این رسم، به مضمون‌پردازی هنری پرداخته است؛ برای نمونه در:

ای لعل لب‌ت توانگری، عمر دراز یک هدیه از آن لعل به قوال انداز
(۱۸۲۹/۹۴۶)

از معشوق طلب بوسه کرده یا در:
امروز منم مطربت ای شمع طراز از چرخ بود نثار و قوال‌انداز
(۱۸۳۰/۹۴۷)

در بافتی سراسر تفاخر، خود را در مرتبه‌ای دیده که آسمان نیز با سماع او همسوست و برای آن قوال‌انداز می‌کند.

۵-۲. باز نمود باورها و عقاید مردمی در رباعیات مولوی

دلیل تفکیک این باورها از باورهای اجتماعی، درونی‌تر بودن آن است. خلاف باورهای اجتماعی که اساس شکل‌گیری آیین‌های اجتماعی قرار می‌گیرند، این قبیل باورها عمدتاً درونی هستند و فردی. برای نمونه، شاید کسی به زیارت اهل قبور برود؛ اما به جادو و طلسم اعتقادی نداشته باشد.

۵-۲-۱. باور به سحر و جادو و طلسم و افسون

در *باورهای عامیانه مردم ایران* (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۶۹۸ - ۷۰۴)، به‌طور جامع در زمینه سحر و جادو، تفاوت این دو و نیز انواع و شیوه‌های باطل کردن آن‌ها، بحث شده است.

رواج این پدیده در فرهنگ ایرانی، به نفوذ آن در ادبیات نیز انجامیده است و باور بدان در برخی متون ادبی دیده می‌شود. در رباعیات مولوی نیز باور به سحر و جادو، شگردها و شیوه‌های آن و مضامینی از این دست، بازتابی ویژه داشته است؛ از جمله:

۵-۲-۱. افسون و انواع آن (افسون سرد و افسون گرم)

افسون را «عزیمه و چیزی که شخص را از آفت و صدمه چشم‌زخم و زهر حیوانات زهردار محفوظ دارد» (نفیسی، ۱۳۵۵: ۱/۳۷۵) و «کلماتی که جادوگر و عزایم‌خوان بر زبان رانند» (معین، ۱۳۸۲: ۱/۲۳۸)، معنی کرده‌اند. مولوی افسون را در معنی همان وردها و عزایم به کار برده که سخت در دل و جان شنونده تأثیرگذار است:

یارب چه فسون است که او می‌خواند کاندلر دل سنگ می‌نشاند چیزی
(۱۹۱۸/۱۸۰۳)

ضمن اینکه با آگاهی از باورهای عامیانه دوران خویش در زمینه جادو، انواع افسون را نیز به تفکیک، در شعر خویش آورده است. از این گروه است: «افسون گرم» و «افسون سرد» که ظاهراً از انواع افسون دوران وی بوده است:

معشوق شاعر، او را به فسون گرم، جان‌به‌سر کرده است: «جان را به فسون گرم از سر برده» (۱۸۹۶/۱۵۹۹)

توان فسون گرم خواندن، چیزی است که خود شاعر نیز به داشتن آن تفاخر می‌کند:

جان و سر تو که دم کنم پیش تو زه کز دمدمه گرم کنم آب گره
(۱۸۹۷/۱۶۰۵)

بیرون از سردی یا گرمی افسون، ترکیب امور متناقض نیز از دید مولوی، آفرینشگر نوعی افسون است. در بیت

خندید دلم گفت که این افسون است آخر شکر ترش بینم چون است
(۱۷۶۳/۳۰۲)

اخم و ترش‌رویی معشوق شیرین‌حرکات، ترکیبی جادویی پدید آورده که جذابیت و فریبندگی آن، حاصل همین تناقض جمع‌ناشدنی است.

۵-۲-۱. افسون/ سحر و جنون

گاه ساحران به نیروی سحر و جادو، کسی را دیوانه می‌کنند. در رباعیات مولوی نیز فسون خواندن معشوق، گاه سبب جنون می‌شود:

دلدار به زیر لب بخواند چیزی دیوانه شوی عقل نماند چیزی
یارب چه فسون است که او می‌خواند کاندر دل سنگ می‌نشاند چیزی
(۱۹۱۸/۱۸۰۳)

کاربرد هنری افسون و جنون را در بیت تفاخرآمیز مولوی در توصیف جنون شگفت‌انگیز خویش می‌توان دید:

غم نیست که آثار جنون در رگ ماست زیرا که فسونگر و فسون در رگ ماست
(۱۷۴۹/۱۶۲)

۵-۲-۳. افسون/ سحر و خواب‌بند کردن

از جمله رفتارهای خصمانه جادویی، خواب‌بند کردن کسی است؛ یعنی با طلسماتی، شخص را چنان بی‌خواب می‌کنند که شخص می‌میرد (پادشاه، ۱۳۳۶: ۳۶۷). مولوی غم عشق و شب‌بیداری‌های آن را به خواب‌بند شدن از سوی معشوق جادوپیشه خود تعبیر می‌کند: «ای بسته تو خواب ما به چشم جادو...» (۱۸۹۲/۱۵۶۰) و «ای خواب مرا بسته و مدفون کرده...» (۱۸۹۶/۱۵۹۹) یا:

در خدمت چشمت دو سه جادو هستند خواب ما را به جادویی در بستند
گفتم که به وصل، دستشان در بندم تو پای کشیدی و ز دستم رستند
(۱۸۰۰/۱۶۶۵)

که در نمونه یادشده، چند جادوگر را در خدمت چشم معشوق پنداشته و از این طریق، توان ساحری چشمان او را با اغراق بیشتری، تقویت کرده است. شگرد شاعر برای درهم شکستن اراده جادوگرانی که کمر به هلاک او بسته‌اند، نمایش وصال خویش با معشوق است. هرچند معشوق جفاکار، با وی از در یاری در نمی‌آید و شاعر شکست می‌خورد. سرانجام شاعر معشوق را به سبب این درد (خواب‌بند کردن)، نفرین می‌کند:

آن‌کس که بیست خواب ما را به ستم یارب تو ببند خواب او را به کرم
(۱۸۴۸/۱۱۲۲)

۵-۲-۱-۴. افسون/ سحر و مرگ

گاه به نیروی سحر و افسون، کسی را می‌کشند. مولوی نیز معشوق را به کشتن خویش از راه سحر، محکوم می‌کند: «در کشتن بنده ساحری‌ها کنی‌ای» (۱۹۳۵/۱۹۷۱).

۵-۲-۱-۵. طلسم و عمان

در میان دعانویسان و رمالان، برخی دعاها و طلسمات به سرزمین عمان منسوب است که به باور ایشان، جادویی سهمگین، پشتوانه آن است (فرهنگ شفاهی). در زمینه پیوند این سرزمین با طلسم و جادو، در فرهنگ‌ها و منابع معتبر، اطلاعاتی یافت نشد. تنها در برخی سایت‌های غیررسمی که نویسندگان آن با نام مستعار فعالیت می‌کنند، نوعی از طلسمات را به سرزمین عمان منسوب داشته‌اند که «سحر متحول کردن» نامیده می‌شوند و آن عبارت‌اند از ایجاد خطای دید و جلوه دادن آدمی به شکل حیوانات. (دربدر، ۱۳۹۶: ۲) در دیگر سایت‌ها نیز به مطالب این سایت، استناد شده است. مولوی این ارتباط را با کاربردی هنری در مصرع «هر قطره طلسمی‌ست در او عمان است» (۱۷۶۱/۲۸۶) نشان داده است. او در این مصرع از طریق پیوند قطره با عمان (دریای عمان) و از راه پیوند طلسم با عمان (سرزمین عمان)، ایهام تناسبی تو در تو و هنرمندانه خلق کرده است.

۵-۲-۱-۶. هاروت و ماروت و سرمنشأ سحر و جادو

داستان هاروت و ماروت و سرمنشأ سحر و ساحری، از داستان‌های شناخته‌شده در ادبیات فارسی است که در آثار دیگر شاعران نیز بدان اشاره شده و اساس مضمون‌پردازی‌های شاعرانه قرار گرفته است. (یاحق، ۱۳۸۶: ۸۶۳ - ۸۶۶) مضمون‌پردازی مولوی با این باور، چنین است:

گه به هاروت ساحر اندر چاهی گه در دل زهره پاسبان ماهی
(۱۹۳۷/۱۹۳۱)

۵-۲-۲. باور به چشم‌زخم

مضامین، آیین‌ها و باورهای مردمی در رباعیات مولوی ----- شهین حقیقی

چشم‌زخم‌گزندی است که عمدتاً از سوی نگاه یا توجه اشخاصی با نیروی خاص، به چیزی یا کسی وارد می‌شود. این باور «از قدیمی‌ترین باورهای بشر و احتمالاً فراگیرترین و رایج‌ترین باور فراعلمی در سراسر جهان و از جمله اسلام است» (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۴۴۶). در رباعیات مولوی نیز (همچون بسیاری دیگر از متون ادبی) به مقوله چشم‌زخم توجه شده است. از آن‌جمله است دعاهای فراوان شاعر برای حفظ جان و زیبایی مخاطب از گزند چشم بد. همچون: «چشم‌ت مرسا که سخت بی‌همتایی» (۱۹۴۴/۱۹۳۲). «ای چشم جهان! چشم بدانت مرسا» (۴۲/۱۷۳۷)؛ «چشم‌ت مرسا که سخت زیباصوری» (۱۷۶۹/۱۹۱۴) و... این دعا، گاه کارکردی هنری به خود می‌گیرد و به خلق شبکه‌های هنرمندانه می‌انجامد:

من می‌گفتم چشم بد از روی تو دور جانا مگر آن چشم بدت من بودم؟
(۱۸۵۲/۱۱۶۶)

مولوی حتی رابطه دوستانه با دیگران (به‌ویژه معشوق) را نیز در معرض چشم‌زخم می‌داند و از آن، سخت ترسان است:

در خدمت تو ز چشم بد می‌ترسم حقا که من از سایه خود می‌ترسم
(۱۸۵۶/۱۲۰۹)

یکی از اشیای بسیار پرکاربرد برای دفع چشم‌زخم، «نمک» است (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۴۵۸). مولوی در رباعی

ای آنکه نخست، سحر بر چشم تو زد وز بانمکی راه نظر چشم تو زد
آن‌کس که چو توتیاش عزت دادی آمد به طریق مبتکر چشم تو زد
(۱۷۸۹/۵۵۳)

افزون بر اغراق شاعرانه و زیبا در بانمکی معشوق، با کنار هم نهادن واژگانی همچون «چشم»، «سحر»، «نظر»، «نمک» و ردیف قرار دادن «چشم تو زد» نظام واژگانی هوشمندانه‌ای پدید آورده که باور به چشم‌زدن و دفع آن با نمک را برجسته و به شکلی هنری، به خواننده القا می‌کند.

۳-۲-۵. باور به اشیا، مکان‌ها و موجودات خارق‌العاده

بشر از دیرباز به موجوداتی باور داشته و دارد که شاید ذهن منطقی، هیچ‌گونه توجیه عقلانی برای وجود آن‌ها نداشته باشد. باور به «جن»، «پری»، «دیو»، «غول» و ... در شمار موجودات زنده‌ای که از جنس انسان نیستند؛ اما حضور آن‌ها در زندگی بشر با عوارض یا منافی همراه است یا باور به جانوران و اشیای خارق‌العاده که با خویشکاری‌های ویژه خویش، نظام باورهای یک قوم را شکل می‌دهند، از این قبیل باورهاست (فریزر، ۱۳۹۲). در ادامه، اقسام پدیده‌های موهوم، خویشکاری‌ها و شیوه‌های دفع آن‌ها در رباعیات مولوی به تفکیک بررسی شده است:

۵-۲-۳-۱. باور به پریان / اجنه

پری از موجوداتی است که تصویری پرکاربرد در رباعیات مولوی داشته است. «در مورد پری دو تصویر متمایز وجود دارد. پری در ادبیات اوستایی، شخصیتی بد و زشت و اهریمنی دارد؛ اما در ادبیات دری، مظهر زیبایی است و به‌صورت اثیری جلوه‌گر می‌شود...» (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۳۱۹). ذوالفقاری همچنین به نقل از صفاری و سرکاراتی، معتقد است، دوگانگی شخصیت پری، بازمانده باور به ایزدبانوانی بوده که پیش از زردشت، ستایش می‌شده‌اند؛ اما بعدها بر اثر تحولات اجتماعی و مذهبی و ... چهره آن با زشتی و خوی اهریمنی پیوند یافته است. با این حال، خاطره پیوند او با کامکاری و زاینده‌گی و ... همچنان در حافظه بشر مانده است. (همان، ۳۱۹) این دوگانگی تصویر پری را در رباعیات مولوی نیز می‌توان دید. او بارها زیبایی معشوق را با کنایه «رشک پری» می‌ستاید (۱۷۶۹/۱۷۱۴؛ ۱۷۷۱/۱۹۱۴؛ ۱۷۸۰/۱۹۱۵ و ۳۲۵/۱۷۶۸).
یا در:

ای خر خبرت هست که بر پشت تو کیست؟
پا بر سر چرخ نه که بار تو پری است
(۱۷۶۹/۳۶۲)

از راه توصیف معشوق یا ممدوح خویش به «پری»، از پری تصویری مثبت ارائه داده است.

از جمله خویشکاری‌های پریان و نیز شیوه‌های مقابله با نفوذ آنان در زندگی انسان که در رباعیات بازتاب یافته است، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- پری و دیوانگی آدمی

واژه‌های «جنون» و «مجنون» که با «جن» هم‌ریشه است یا «دیوانه» که با «دیو» پیوند دارد، بیانگر باور پیشینیان به تأثیر این موجودات در خلق و خوی بشر و گاه دیوانه شدن وی است. از آنجا که پری و جن، تسامحاً به یک معنا به‌کار می‌روند (معین، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۰۷)، برخی خویشکاری‌های آنان نیز با هم درآمیخته می‌شود. از جمله این خویشکاری‌ها، دیوانه کردن آدمیان است که در رباعیات نیز به آن اشاره شده است. برای نمونه: «یعنی که پری دیدم و دیوانه شدم» (۱۱۶۱/ ۱۸۵۲) و «درهم شده خانه دل از حور و پری» (۱۷۶۶/ ۱۹۱۴).

- پری و عشق

از دید ذوالفقاری: «درباره توان پریان برای عاشق کردن قهرمانان، در اساطیر و افسانه‌ها، داستان‌های فراوانی وجود دارد؛ زیرا پریان می‌توانند هر لحظه به شکلی درآیند. به‌ویژه به شکل زنانی جذاب و فریبنده که مردان را می‌فریبند» (۱۳۹۴: ۳۱۹ - ۳۲۵). مولوی نیز به این توان پری و ضعف قهرمان در برابر او، اشاره کرده است: «تو عاشق روی آن پری‌زاد شوی» (۱۹۲۴/ ۱۹۳۰).

- پری و گرمابه

اجنه موجوداتی نامرئی هستند که «در تاریکی، تنهایی و در محل‌هایی مانند گرمابه، آب‌انبار، پستو و ویرانه و بیابان وجود دارند ... برخی از مردم، عقیده دارند که جن‌ها در حمام‌ها رفت‌وآمد می‌کنند. به همین دلیل با احتیاط قدم به حمام می‌گذارند...» (همان، ۴۰۷). مولوی این باور را دست‌مایه بیان و آموزش مضامین بلند انسان‌شناسانه و معرفتی، همچون تعریف خاستگاه کفر و ایمان، قرار داده است:

این گرمابه که خانه دیوان است خلوت‌گه و آرام‌گه شیطان است
در وی پری‌ای پری‌رخی پنهان است پس کفر یقین کمین‌گه ایمان است
(۲۸۵/ ۱۷۶۱)

- پری‌خوانی و در شیشه کردن پری

پری‌خوانی از جمله راهکارهای مقابله با پری است که عوام به آن باور دارند. آنان جن یا پری آزارگر را به شیوه‌های مختلف، تسخیر یا دور می‌کنند. مولوی در بیت در شیشه دل تخت تو نه، حکم تو کن ای رشک‌پری! چونکه پری‌خوان توام (۱۸۷۱ / ۱۳۵۴)

از این باور عامیانه و نیز «در شیشه کردن پریان»، به شکلی هنری، بهره جسته و به بیانی شاعرانه دست یافته است. دل که از دید رقت و نازکی آن، به شیشه تشبیه شده، ابزار است برای تسخیر پری (معشوق زیبارو) و پری‌خوانی که به معنای احضار و تسخیر اجنه و پریان است، در معنای احضار قلبی معشوق، به کار رفته است.

- دود کردن عود برای دور کردن پریان

دود کردن عود را نیز مولوی از راهکارهای دفع پری دانسته است:

زنبور نی‌ام من که به دودی بروم یا همچو پری به بوی عودی بروم (۱۸۶۳ / ۱۲۷۵)

شاعر در این رباعی خود را از نظر وفاداری با دو پدیده، یکی واقعی (زنبور) و دیگری خارق‌العاده (پری)، مقایسه می‌کند و دلایل برتری خویش را بر می‌شمارد. او در مقایسه با پری، یک باور عامیانه را مطرح می‌سازد که همانا تاراندن پریان به بوی عود است.

۲-۳-۲-۵. باور به غولان

غول موجودی افسانه‌ای از نوع دیوان است که اندامی مهیب دارد. برخی آن را با دیو و جن یکی دانسته‌اند. غول در بیابان ساکن است و زیر بوته‌های صحرایی (ام غیلان) مخفی می‌شود و مردم را به شگردهای مختلف، فریب می‌دهد (همان، ۸۵۵). در ادبیات عرفانی، راه‌زنان سلوک، به غولان بادیه طریقت تشبیه می‌شوند؛ مولوی نیز با فریبگر دانستن غول، همین درون‌مایه را در نظر داشته است:

هشدار که می‌روند هر سو غولان با دانه و دام، در شکار گولان (۱۸۷۷ / ۱۴۱۲)

۳-۳-۲-۵. باور به جانوران افسانه‌ای

مضامین، آیین‌ها و باورهای مردمی در رباعیات مولوی ----- شهین حقیقی

سیمرغ نیز از جمله موجودات افسانه‌ای و اسطوره‌ای است که از دیرباز در فرهنگ و ادب ایران‌زمین، به‌ویژه در حماسه سترگ فردوسی، شاهنامه و منطق‌الطیر عطار، جایگاهی متفاوت و نقشی کلیدی داشته است. مولوی نیز به شکل‌های گوناگون به این موجود اشاره کرده است. برای نمونه:

آن مرغ که از بیضه سیمرغ بزاد جز جانب سیمرغ بگو چون پرد؟
(۱۷۸۵ / ۵۱۶)

و:

ای خصم چو عنکبوت صفرا می‌باف سیمرغ طربناک شناسد که قاف
(۱۸۴۱ / ۱۰۵۷)

که از راه به تقابل افکندن عنکبوت و سیمرغ، بزرگی خود و حقارت خصم را برجسته ساخته است.

۵-۲-۳-۴. باور به مکان‌های افسانه‌ای

کوه قاف یا در جایگاه محل زندگی سیمرغ، طرف توجه مولوی بوده است: «سیمرغ طربناک شناسد که قاف» یا در: «خوان تو گرفته است از قاف به قاف» (۱۸۴۱ / ۱۰۵۶). این نام را در جایگاه نام کوهی موهوم و افسانه‌ای به‌کار گرفته که «به زعم قدما، سراسر خشکی‌های زمین را فراگرفته و گویند کناره‌های آسمان بر آن نهاده شده است. این کوه گرداگرد زمین، به مثابه میخ زمین است...» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۶۴۳). کنایه «قاف تا قاف» نیز «سراسر جهان، از این سوی تا آن سوی جهان» معنا شده است (انوری، ۱۳۹۰: ۲ / ۱۱۷۷).

۵-۲-۳-۵. باور به کارکرد خارق‌العاده اشیا

مردم از دیرباز برای برخی اشیا، کارکردهای ویژه‌ای قائل بوده و هستند. در باور آنان، گاه اشیا به خودی خود، خاصیتی شگفت‌انگیز و خارق‌العاده دارند (مانند آب حیات و...). گاه اشیایی معمولی و واقعی هستند که طی فرایندهایی، برای ساختن طلسم و... از آن‌ها استفاده می‌شود (مانند مهره مار و...). در نتیجه کارکردی خارق‌العاده می‌یابند. گاه نیز اشیای معمولی در شرایطی خاص، کارکردی جادویی و خارق‌العاده می‌یابند (مانند نمک، اسپند و...). در رباعیات این اشیا عبارت‌اند از:

- **آب حیات:** آب حیات یا آب حیوان «آب یا چشمه‌ای است که هرکس از آن بخورد، زندگانی جاوید یابد. اندیشه بقا و زیستن جاودانی، آدمی را بر آن داشته است که در افسانه و تاریخ، راه‌هایی به سوی عمر ابد بگشاید و اگر نه در عالم واقع، لااقل در ضمیر و خیال خویشتن، برای تحقق آن بکوشد» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۱۰). در رباعیات نیز چه در قالب تلمیح‌های حکمت‌آموز و چه برای تفسیر عرفانی و انسان‌شناسانه خویشکاری‌های این پدیده، به آن اشاره شده است. از جمله: «آب حیوان در آب و گل پیدا نیست» (۱۷۷۰ / ۳۷۱) و:

آن چشمه که خضر خورد از او آب حیات اندر ره توست لیکن انباشته‌ای
(۱۹۰۲ / ۱۶۵۴)

و گاه شاعر اجزای بدن معشوق را به سبب لذت‌بخشی برای عاشق، بدان تشبیه کرده است. مانند: «ای خرم‌ت از سنبله آب حیات» (۱۷۴۴ / ۱۰۸). در تشبیه موی معشوق به آب حیات و «آن آب حیات و نقل بی‌خوابان کو؟» (۱۸۹۲ / ۱۵۶۰) در تشبیه خود معشوق به آب حیات و

- **مه‌ره مار:** مه‌ره مار، از جمله اشیایی است که هرکس آن را صاحب شود، نزد دیگران مقبول و محبوب خواهد شد. (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۱۰۵۰ - ۱۰۵۱) مولوی نیز در بیت: زهرست مرا و مه‌ره‌ام پی‌روزی کو مه‌ره ولی ز زهر پرهیز کنی
(۱۸۲۱ / ۸۶۷)

خود را به مار تشبیه کرده و حریف را به پرهیز از خویش فراخوانده است.

- **نمک:** از جمله اشیای واقعی و شناخته‌شده است که در فرهنگ عامه کارکردی خارق‌العاده می‌یابد. این شیء همچون نیل و اسپند و ... در درمان چشم‌زخم مؤثر است. درباره «تأثیر نمک در درمان چشم‌زخم» (ر.ک: «باور به چشم‌زخم»).

۴-۲-۵. باور به بخت و اقبال و تفأل به خیر و شر

باور به بخت و اقبال و طالع، از دیرباز در جوامع بشری وجود داشته و امروزه نیز رد آن را در اصطلاحاتی مانند «بدبختانه» و «خوش‌بختانه» و عباراتی از این قبیل، می‌توان دید. از همین نوع است تفأل به خیر و شر یا پیش‌گویی آینده و ... یا دیدن برخی چهره‌ها، حیوانات، گیاهان و ... که در لحظه اقدام به کاری، بیانگر شگون یا بدشگونی آن کار

مضامین، آیین‌ها و باورهای مردمی در رباعیات مولوی ----- شهین حقیقی

تفسیر می‌شود و ... مولوی در رباعیات، بارها به بخت و اقبال و تأثیر آن در رخ دادن یا رخ ندادن اتفاقی، اشاره کرده است:

ما می‌خواهیم و دیگران می‌خواهند تا بخت که را بود، که را راه دهند
(۱۸۰۸/۷۳۶)

معشوق از دید او، تجسم بخت و اقبال است. از این رو، شاعر از وی می‌خواهد
مانند بخت در جهان گردان باشد:

تو دولت و بخت همه‌ای در دو جهان چون دولت و بخت در جهان گردان باش
(۱۸۳۴/۹۹۴)

او به بخت بد و بخت شور، بخت خفته و بخت بیدار و بخت جوان معتقد است:
شیرین لب او تلخ نگفتی هرگز این بی‌نمکی ز شوربختی من است
(۱۷۶۲/۲۹۰)

یا: من بخت توام که هیچ خوابم نبرد تو بخت منی که بر نیایی از خواب
(۱۷۴۱/۸۵)

شاعر در برابر کج‌بختی خویش، سر تسلیم فرود می‌آورد: «بختم که سواری نکند من
چه کنم؟» (۱۸۶۰/۱۲۴۷) و پس از چندی حتی از بی‌اقبالی خویش اندوهگین نیز
نمی‌شود. چون آن را به مثابه امری مقدر، باور کرده است: «دل‌تنگ مشو که نیستت
بخت قرین» (۱۸۸۸/۱۵۱۵). از دید او، انسان باید از اصل، نیک‌بخت بوده باشد و برای
رسیدن به نیک‌بختی، نمی‌توان جنگید:

ماننده گل ز اصل، خندان زادی در طالع و بخت خویش شادی شادی
(۱۹۰۷/۱۶۹۵)

انسان‌های مقبل و انسان‌های بدبخت با هم فرق دارند؛ آنان از دم و نفس یا از روی
کار و کردارشان شناخته می‌شوند:

بوی دم مقبلان چو گل خوش باشد بدبخت چو خار تیز و سرکش باشد
(۱۷۹۱/۵۷۹)

تفأل به خیر نیز در اندیشه مولوی جایگاهی ویژه دارد. برای نمونه، گاه دیدن برخی
چهره‌ها را به فال نیک می‌گیرد:

فرخ باشد جمال سلطان دیدن جان زنده شود ز روی جانان دیدن

(۱۸۸۱ / ۱۴۵۳)

یا تکرار خبری خوش را طلب می‌کند که به دلیل فرخندگی و شگون آن، شایسته
مژدگانی است:

گفتند که هست یار را شور و شری گفتم که دوم بار بگو خوش‌خبری!
(۱۹۱۵ / ۱۷۷۹)

۵-۲-۵. باور به خواب و تعبیر خواب

خواب و رؤیا، از جمله پدیده‌های «روحی - روانی است که از دیرباز مورد توجه بشر
بوده است. واژه‌نامه‌های عربی و فارسی، رؤیا را صورتی می‌دانند که هنگام خواب در
ذهن آدمی رخ می‌نماید» (ذوالفقاری، ۱۳۹۴، ۵۳۱). خواب و تحلیل آن بر اساس نمادها و
نشانه‌ها، در دانش روان‌شناسی جایگاه ویژه‌ای دارد. علاوه بر تعریف‌ها و مطالعات
انجام‌شده در زمینه رؤیا باید گفت، نشانه‌شناسی خواب‌ها با فرهنگ مردم هر جامعه
پیوندی عمیق دارد. باور به خواب، خواب دیدن و تعبیر خواب، در بسیاری فرهنگ‌ها
دیده می‌شود؛ اما تعبیر خواب ممکن است از فرهنگی به فرهنگ دیگر، متفاوت باشد؛
زیرا برداشت هر فرهنگ از نمادهای مندرج در خواب متفاوت است. در حوزه ادبیات،
خواب دیدن و تعریف کردن خواب یا تعبیر خواستن، از جمله ابزارهای مضمون‌پردازی
شاعرانه است که البته خود این موضوع می‌تواند اساس بررسی متون از چشم‌انداز علم
روان‌شناسی باشد. مولوی نیز در رباعیات، از خوابی که دیده سخن گفته است و گاه در
پی تعبیر خواب خویش است:

من سلسله عشق تو دیدم در خواب یارب چه بود خواب پریشان دیدن
(۱۸۸۱ / ۱۴۵۳)

یا پس از دیدن خواب معشوق، برای یافتن او به جست‌وجو در شهر می‌پردازد:
امروز به گرد هر دری می‌گردم کز یارک دوشینه که دارد خبری؟
(۱۹۱۶ / ۱۷۸۳)

از همین نوع است باور به تأثیر خواب، بر بیننده آن:

خوابی دیدم دوش فراموشم شد این می‌دانم که مست برخاسته‌ام
(۱۸۴۷ / ۱۱۱۷)

۵-۲-۶. باور به نخسپیدن خون

از باورهای رایج است که «خونی، خون گیر شود»؛ یعنی «کشنده به کیفر رسد» (دهخدا، ۱۳۹۵: ۲/ ۱۱۲۳). به نظر می‌رسد این نوع باورها، حاصل امید مردمی است که ستم دیده‌اند؛ اما یارای گرفتن حق خویش را ندارند. این باور در آثار مولوی مانند مثنوی به کار رفته است:

آنک کشته‌ستم پی مادون من می‌نداند که نسخید خون من
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۱۳)

این باور در رباعیات مولوی، بیشتر کارکردی هنری داشته و گاه اساس استدلالات و تهدیدهای هنری شاعر قرار گرفته است:

پی‌بر به جهانی که چو خون در رگ ماست خون چون خسبد؟ خاصه چون در رگ ماست
(۱۷۴۹ / ۱۶۲)

و گاه شاعر با پیوند دادن خون، دیده، خسپیدن، از بیداری خود تصویری هنری ارائه می‌دهد: «خون گشت مرا دودیده، خون می‌خسپد؟» (۱۷۷۹ / ۴۵۵) تأثیر سوء خون ریخته‌شده بر قاتل (در اینجا معشوق جفاکار) نیز در این بیت بازتاب یافته است:
زردی رخت ز خشکی و گرمی نیست از بس عاشق که کشت خویش بگرفت
(۱۷۷۴ / ۴۰۹)

۵-۲-۷. باور به نفرین و تأثیر آن در زندگی

مولوی در رباعیات، به اغراض مختلف، زبان به نفرین می‌گشاید. با این حال، او خود به کارکرد و تأثیر نفرین آگاه است:

تیری بزدم تیر به بالا برشد زد بردل مؤمنی و نفرینگر شد
گفتا که سیر دلت قضای سر شد تیرم حق بود آن قضای سر شد
(۱۷۹۴ / ۶۰۲)

۵-۲-۸. باورهای عامیانه درباره سفر و زمان آن

بنا بر باور عامه، سفر در ماه صفر، شگون ندارد و باید از آن پرهیز کرد (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۶۱۷). با این حال، مولوی با آگاهی از چنین سنتی، تابوشکنی می‌کند و در صفر، سفر می‌کند و از آن سود نیز می‌برد:

دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه ----- سال ۶، شماره ۲۴، بهمن و اسفند ۱۳۹۷

گویند که در صفر سفر نیکو نیست کردم سفر و مرا چنین سود آمد
(۱۷۹۶ / ۶۲۵)

۹-۲-۵. باور به گواهی دل

در مصراع «هرچند که راه است ز دل جانب دل» (۱۸۴۵ / ۱۰۹۳)، باور عامیانه «دل به دل راه دارد» در کانون توجه قرار گرفته است.

۵-۲-۱۰. ملازمت گنج و ویرانه

در باور عوام، گنج با ویرانه ملازم است (همان، ۹۴۹). این باور در رباعیات مولوی نیز دیده می‌شود:

شاهان همه گنج‌ها به ویرانه نهند ویرانه ما ز گنج ویرانه شده است
(۱۷۵۲ / ۱۹۴)

۵-۲-۱۱. ریش بلند، نشانه حماقت است

در باور عامه، ریش بلند، نشانه حماقت است (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۳۶۹). شفیعی کدکنی بر این باور است که «مولانا سر و شکل قلندران را می‌پسندیده و حتی می‌گفته است که "من بر قلندران رشک می‌برم که هیچ ریش ندارند" و حتی فرمود: "من سعاده المرء خفه لحيته...» (۱۳۸۶: ۳۱۹). مولوی گاه از راه طعنه و کنایه به صاحبان ریش دراز - که آن را نشانه بزرگی می‌بینند - طنزی دل‌نشین پدید آورده است:

سبلت می‌مال خواجه شهری تو آخر ز گزاف نیست این ریش دراز
(۱۸۲۹ / ۹۳۵)

۶. نتیجه

مولوی شاعری آگاه به فرهنگ و نظام اندیشگانی زمانه خویش است. اندیشمندی است برآمده از دل فرهنگ چندهزار ساله سرزمینی کهن، با آداب و سنن و عقاید عمیق و ریشه‌دار. این اندیشمند و آموزگار بزرگ که همیشه دغدغه تعلیم و تربیت و «چه گفتن» داشته است، برای تبیین، تشریح و القای اندیشه‌های خویش، از همه امکانات کلامی و فرهنگی و عقیدتی که در دسترس داشته، بهره جسته تا با خلق تصاویری گویا

و زنده و برآمده از زندگی و باورهای خود مخاطب، بر او تأثیر بگذارد و آموزه‌ای را در بن جان او بنشانند. یکی از این ابزارها، مضامین و باورهای مردمی است که با بسامدی بالا و کیفیتی بسیار متنوع، در رباعیات او به کار گرفته شده است. او در همه حوزه‌ها اعم از جادو، دانش‌های عامیانه، نجوم، باورهای اجتماعی و فردی و ... دانشی گسترده داشته؛ اما راوی صرف این باورها و آیین‌ها نبوده؛ بلکه آن‌ها را به مثابه ابزاری برای بیان اندیشه به کار گرفته است. نوع نگاه مولوی به این قبیل باورها نیز شایسته درنگ است. وی به سعد و نحس‌های خرافی و عامیانه، مقدس‌نگریسته و حتی عکس این باورها عمل کرده است (سفر در صفر یا سعد دیدن طالع کیوان). مولوی با این باورها، مضمون‌های حماسی و غنایی یا تعلیمی و عرفانی پرداخته است. ذهن تیزبین او از این باور که «ریش دراز، نشانه حماقت است»، بهره گرفته تا با طعن و تعریض، جماعت دنیادوست و ریاکار را که از راه ظاهری عوام‌فریب می‌کوشند به مطامع دنیوی دست یابند، رسوا کند. هرچند در رباعیات باوری مانند «نخسپیدن خون»، بیشتر کارکردی غنایی یافته و شرح حال عاشق را بازگو می‌کند، به‌طور ضمنی دربردارنده نوعی هشدار است و بار تربیتی دارد. از نگاه مولوی باور به غولان - که برگرفته از افسانه‌های قومی است - برای هشدار و تعلیم و تربیت در راه سلوک به کار گرفته شده است و حتی باور به پریان و خویشکامی‌های آنان که بیشتر به دلیل زیبایی در شعر غنایی طرف تشبیه به معشوق قرار می‌گیرند، در شعر مولوی افزون بر وضعیت یادشده و کارکرد غنایی، ابزاری بوده برای نشان دادن جایگاه کفر و ایمان که خود درون‌مایه‌ای تربیتی و مذهبی است. باور مولوی به سحر و جادو نیز شایسته درنگ است. او از سحر و ساحری، انواع افسون و کارکردهای آن‌ها و نیز شیوه‌های ابطال آن باخبر است؛ اما سحر از دید وی با عشق، پیوند می‌یابد و شاعر برای خلق مضامین لطیف غنایی از آن بهره می‌جوید. کارکرد سحرآمیز عشق و زیبایی مسحورکننده معشوق و پیوند آن با بی‌خوابی، مرگ تدریجی و عذاب عاشق و مضامینی از این دست، به سحر و افسون در شعر وی کارکردی غنایی بخشیده است. رجزهای حماسی - عرفانی مولوی، سیمای مردمی نستوه، سنت‌شکن و آفرینشگر را به نمایش در می‌آورد که مقهور غلبه هیچ پدیده بزرگانگاشته‌ای نمی‌شود. او خود را سیمرغی می‌خواند که عنکبوتان را درکی و

شناختی از جایگاه بلند وی نیست. نکته شایسته درنگ آنکه، هرچند مولوی در رباعیات، از فرهنگ و باورهای مردمی برای بیان مضامین والاتر بهره جسته است، خود این آداب و آیین‌ها نیز در شعر او به نیکی جان می‌گیرند و حتی در روساخت خود، بُعد تعلیمی و تربیتی خویش را حفظ می‌کنند. برای نمونه، خواننده شعر مولوی از هر فرهنگ و ملیتی که باشد، آن‌گاه که با آیین‌هایی مانند حرمت نان و نمک، نکوهیدگی تنهاخواری، وفاداری به مردگان و زیارت اهل قبور، مهمان‌نوازی، رسم عیدی دادن و آداب و آیین‌هایی از این قبیل، روبه‌رو می‌شود و از ماهیت این آیین‌ها آگاه می‌شود، فرهنگ ایرانی را به شکلی والاتر و زیباتر می‌شناسد. در مجموع، رباعیات مولوی عالمی رنگارنگ و متنوع از تصاویر خیال‌انگیز و جادویی، متعلق به اعصار کهن را پیش روی خواننده می‌گشاید. جهانی در شاهره آمدوشد پریان، جانوران و موجودات شگفت‌انگیز که با خویشتکاری‌های خویش، هویت و شخصیتی زنده و پویا دارند و شاعری سنت‌شکن که بر فراز این تصاویر جادویی و خیال‌انگیز ایستاده است و این ابزارها را برای بیان مقاصد خویش، چون موم در مشت می‌فشارد. شاعری که خداوندگار این تصاویر و معانی فراسوی آن‌هاست.

منابع

- امیدسالار، محمود (۱۳۸۱). «نکاتی درباره فحش و فحاشی در زبان فارسی». *ایران‌شناسی*. س ۱۴. ش ۵۴. صص ۳۴۱ - ۳۵۰.
- انوری، حسن (۱۳۹۰). *فرهنگ کنایات سخن*. تهران: سخن.
- بیهقی، حسینعلی (۱۳۶۵). *پژوهش و بررسی فرهنگ عامه ایران*. تهران: آستان قدس.
- پادشاه (شاد)، محمد (۱۳۳۶). *فرهنگ آندراج*. زیر نظر محمد دبیرسیاقی. تهران: خیام.
- جعفری، مجید (۱۳۹۰). «آداب و رسوم و باورهای عامیانه در مثنوی مولوی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه قم.
- جعفری (قنواتی)، محمد (۱۳۹۴). *درآمدی بر فولکلور ایران*. تهران: جامی.
- دربدر (۱۳۹۶). *علوم غریبه و متافیزیک*. Darbedar5356.mihanblog.com.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۹۵). *امثال و حکم*. تهران: یاقوت کویر.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۴). *باورهای عامیانه مردم ایران*. تهران: چشمه.

- مضامین، آیین‌ها و باورهای مردمی در رباعیات مولوی ----- شهین حقیقی
- سعیدی، علی (۱۳۸۸). *باورهای عامیانه در غزلیات شمس*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه رازی.
- شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶). *قلندریه در تاریخ*. تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۷). *سیر رباعی*. تهران: علم.
- صرفی، محمدرضا (۱۳۸۳). «بازتاب باورهای خرافی در مثنوی». *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه باهنر کرمان*. د جدید. ش ۱۵. صص ۱۰۳ - ۱۲۹.
- غلام‌پور، لیلا (۱۳۸۹). *تحلیل باورهای عامیانه در مثنوی معنوی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه مازندران.
- فریزر، جیمز جورج (۱۳۹۲). *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- کلینی، محمد (۱۳۵۹). *اصول کافی*. ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی. تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی.
- مباشری، محبوبه (۱۳۸۹). *فرهنگ عامه در مثنوی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- محجوب، محمدجعفر (۱۳۹۳). *ادبیات عامیانه مردم ایران*. به‌کوشش حسن ذوالفقاری. تهران: چشمه.
- معین، محمد (۱۳۸۲). *فرهنگ فارسی*. تهران: بهزاد.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۱). *کلیات شمس تبریزی*. به‌کوشش توفیق سبحانی. تهران: قطره.
- _____ (۱۳۹۱). *مثنوی معنوی*. شرح کریم زمانی. تهران: اطلاعات.
- نجفی، ابوالحسن (۱۳۸۷). *فرهنگ فارسی عامیانه*. تهران: نیلوفر.
- نفیسی، علی‌اکبر (۱۳۵۵). *فرهنگ ناظم‌الاطباء*. با مقدمه محمدعلی فروغی. تهران: کتابفروشی خیام.
- هدایت، صادق (۱۳۷۷). *فرهنگ عامیانه مردم ایران*. به‌کوشش جهانگیر هدایت. تهران: چشمه.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.

Themes, rituals and public beliefs in Rumi's Ruba'i

Shahin haghghi*

1. Assistant professor of Persian language and literature –Jahrom University.

Received: 07/08/2018

Accepted: 06/01/2019

Abstract

The study of popular culture in literary works is one of the approaches that may be useful for interdisciplinary studies such as the social sciences, ethnology, cultural research etc. In addition to represent the ancient culture of a society, these studies reveal the differences and distances between today's society and the past. Reflections on traditions, science and popular belief can also be found in literary texts. Thus, literary texts can potentially transfer these socio-cultural propositions to readers of next generation. The goal of the present study was to determine the frequency and the manner one can apply these beliefs to Rumi's Ruba'i. The research has been organized in two areas: "Reflection of social customs and habits in Rumi's Rubai" and "Reflection of popular beliefs in Rumi's Ruba'i. The results showed high frequency of these beliefs in Rumi's Ruba'i. In addition, the present study showed that the poet was not only the narrator of certain rituals and beliefs of his time; but also he has concentrated on the artistic thematization by rendering the current thoughts mystic, religious and anthropological for his addressee.

Keywords: Rumi, Ruba'i, Public themes and beliefs, Folklore, Customs.

*Corresponding Author's E-mail: shahin.haghghi97@gmail.com