Shahid Chamran University of Ahvaz

Stylistics and the Study of Literary Genres

DOI: https://doi.org/10.22055/jrp.2023.43561.1102

Online ISSN:2676-5772

An Investigation of Folk Beliefs in the Second Book of Mawlana's Masnavi

Mahboobe Naghavi*

Received: 23 April 2023 | Accepted: 03 September 2023

Abstract

Folk beliefs occur with significant frequency in Mawlana's poems. These beliefs are one of the poet's tools for conveying his intention and thought. In this research, we have investigated folk beliefs in the second book of Mawlana's Masnavi. Folk literature is among the shared cultural elements of a society and is therefore one of the factors in connecting members of society to one another. From another perspective, folk literature is a reflection of people's social life and an indicator of their character and thought; therefore, addressing it is necessary. This research was carried out using a descriptive-analytical method and library resources. To carry out this research, all the verses of the second book of Mawlana's Masnavi have been examined. Since the relationship between folk beliefs and literary works is an interactive one, conducting such studies can lead to a better understanding of ancient texts. On the other hand, by recording these beliefs in his poetry, the poet has contributed to the survival and reflection of folk culture. The findings of this study reveal that folk culture is reflected in the Masnavi in the following concepts: 1) the belief in fate and destiny as predetermined and inevitable for human beings, 2) the belief in the influence of celestial bodies on the fate of earthly beings, and 3) considering daily matters to be auspicious or inauspicious, and so on. Since Rumi had extensive contact with the people of his time, it is natural that his poetry serves as a reflection of the true or false beliefs of that era. However, this does not mean that Mawlana himself believed in all the matters raised in his poetry.

Keywords: Public beliefs, Mawlana, Masnavi, auspicious and inauspicious, fate and destiny

*M.A. in Persian language and literature, Shahid Bahonar University of Kerman, Iran.
e-mail: mahboobe.n77@gmail.com

How to cite this article:
Naghavi, Mahboobe. (2026).An Investigation of Folk Beliefs in the Second Book of Mawlana's Masnavi. *Stylistics and the Study of Literary Genres*, 7(2), 17-54.
https://doi.org/10.22055/jrp.2023.43561.1102

دوفصل‌نامه‌ی
سبک‌پژوهی و مطالعات گونه‌های ادبی

DOI: https://doi.org/10.22055/jrp.2023.43561.1102

شاپای الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۷۷۲

بررسی باورهای عامّه در دفتر دوم *مثنوی* مولانا

محبوبه نقوی*

چکیده

باورهای عامّه در سروده‌های مولانا، بسامد چشم‌گیری دارند. این باورها یکی از ابزارهای شاعر برای تفهیم غرض و اندیشه هستند. در این پژوهش به بررسی باورهای عامّه در دفتر دوم مثنوی پرداخته‌ایم. ادبیّات عامّه در شمار مشترکات فرهنگی یک جامعه و ازجمله عوامل پیوند افراد جامعه به یکدیگر است. از دیدگاهی دیگر، ادبیّات عامّه، بازتاب زندگی اجتماعی مردم و نشانگر منش و اندیشهٔ آن‌هاست؛ ازاین‌رو پرداختن به آن ضرورت دارد. این پژوهش به شیوهٔ توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام گرفته است. برای انجام این پژوهش، همهٔ ابیات دفتر دوم مثنوی، مورد بررسی قرار گرفته است. ازآنجاکه رابطهٔ بین باورهای عامّه و آثار ادبی، رابطه‌ای تعاملی است، انجام اینگونه پژوهش‌ها می‌تواند به درک بهتری از متون کهن منجر شود و از دیگر سو، شاعر با ثبت این باورها در شعر خود به ماندگاری و بازتاب فرهنگ عامّه یاری رسانده است. یافته‌های این پژوهش، این نتیجه را بر ما آشکار می‌سازد که بازتاب فرهنگ عامّه در مفاهیمی به شرح زیر در مثنوی آمده است: ۱- باور به قضا و قدر و سرنوشت محتوم برای ابنای بشر ۲- باور به تأثیر افلاک و اجرام آسمانی در سرنوشت زمینیان ۳- سعد یا نحس شمردن امور روزمرّه و... . ازآنجاکه مولانا با مردم روزگار خودش ارتباط همه‌جانبه‌ای داشته، طبیعی است که شعرش انعکاسی از باورهای درست یا نادرست آن روزگار باشد و این، بدان معنا نیست که مولانا، خود به همهٔ موارد مطرح شده در شعرش باور داشته است.

کلیدواژه‌ها: باورهای عامّه، مولانا، مثنوی، سعد و نحس، تقدیر و سرنوشت.

*کارشناس ارشد زبان و ادبیّات فارسی شهید باهنر کرمان، ایران. رایانامه: mahboobe.n77@gmail.com

ارجاع به این مقاله:

نقوی، محبوبه. (۱۴۰۴). بررسی باورهای عامّه در دفتر دوم مثنوی مولانا. دوفصل‌نامهٔ سبک‌پژوهی و مطالعات گونه‌های ادبی، ۷(۲)، ۱۷-۵۴. https://doi.org/10.22055/jrp.2023.43561.1102

نشریهٔ علمی سبک‌پژوهی و مطالعات گونه‌های ادبی، شمارهٔ ۱۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۱۷-۵۴
مقالهٔ پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۳ | پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۲

۱ - مقدّمه

باورهای عامّه، بخش قابل توجّهی از فرهنگ و ادبیّات هر قوم را در بر می‌گیرد. شاید بتوان گفت گذشتگان چون قدرت شناخت و تحلیل رویدادها را نداشتند، از این باورها به‌عنوان تکیه‌گاه فکری خود بهره می‌بردند. به دیگر سخن، این افراد برای مقابله با دشواری‌ها به باورها و عقاید عامّه، که گاه جنبهٔ خرافی نیز داشت، پناه می‌بردند.

شاعران و نویسندگان، همواره در آثار خود کمابیش از باورهای عامّه بهره برده‌اند. میزان این بهره‌وری در متون ادب فارسی، یکسان نیست. مولانا ازجمله سخنورانی است که به طرزی چشمگیر در آثار خود، به‌ویژه در مثنوی، از باور عامّه، بهره برده است. در این پژوهش، توجّه و تأکید ما بر میزان کاربرد و چگونگی باورهای عامّه در دفتر دوم مثنوی است.

۱-۱ - بیان مسئله

ازآنجاکه ادبیّات عامّه، بازتابی از زندگی اجتماعی، منش، اندیشه و اعتقادات یک جامعه محسوب می‌شود، پرداختن به آن ضرورتی ناگزیر است. با بررسی شاهکارهای نظم و نثر فارسی درمی‌یابیم که یکی از دستمایه‌های مهمّ این آثار، ادبیّات عامّه بوده است.

۱-۲ - هدف پژوهش

هدف از این پژوهش، نشان دادن تأثیر این باورها در یکی از مهم‌ترین متون شعر فارسی است.

۱-۳ - ضرورت و اهمیّت پژوهش

با توجّه به اینکه مثنوی مولانا از روزگار خودش تا به روزگار ما یکی از مهم‌ترین آثار ادب فارسی به شمار می‌آید، ردیابی نشانه‌های فرهنگ عامّه در این اثر شاخص می‌تواند نتایج ارزشمندی به دست بدهد.

۱-۴ - پیشینهٔ پژوهش

مقالهٔ «بازتاب باورهای خرافی در مثنوی» (۱۳۸۳) نوشتهٔ دکتر محمّدرضا صرفی، پایان‌نامهٔ «باورهای عامیانه در غزلیّات شمس» (۱۳۸۸) نوشتهٔ علی سعیدی، کتاب «فرهنگ عامّه در مثنوی» (۱۳۸۹) نوشتهٔ محبوبه مباشری، پایان‌نامهٔ «تحلیل باورهای عامیانه در مثنوی معنوی» (۱۳۸۹) به قلم لیلا غلام‌پور، پایان‌نامهٔ «آداب‌ورسوم و باورهای عامیانه در مثنوی مولوی» (۱۳۹۰) نوشتهٔ مجید جعفری، مقالهٔ «بازتاب باورهای عامیانه در مثنوی معنوی» (۱۳۹۶) به قلم حبیب قربانی و هادی عسکری‌فرد و پایان‌نامهٔ «مضامین، آیین‌ها و باورهای مردمی در رباعیّات مولوی» (۱۳۹۷)

نوشتهٔ شهین حقیقی، (به ترتیب سال انتشار) ازجمله آثاری هستند که در این پژوهش مورد بررسی و استفاده قرار گرفته‌اند.

ذکر این نکته، ضروری است که تفاوت کار نگارنده در قیاس با پژوهش‌های بالا در این است که این پژوهش با دقّت و ریزنگری در همهٔ ابیات دفتر دوم مثنوی فراهم آمده است، درحالی‌که شیوهٔ بررسی پژوهش‌های نام‌برده تا حدّی کلّی بوده است.

۲- بحث

بسامد موضوعات مرتبط با باورهای عامّه در مثنوی مولانا، چشم‌گیر است. نمونه‌هایی از باورهای عامّه موجود در دفتر دوم مثنوی که در این پژوهش مطرح می‌شود، بر اساس شمارهٔ ابیات شرح جامع مثنوی، تألیف کریم زمانی است. مهم‌ترین عناوین باورهای مطرح شده در این دفتر را می‌توان به شرح زیر برشمرد:

۲-۱- باور به قضا و قدر و سرنوشت محتوم

نیکوبخت دربارهٔ قضا و قدر، اینگونه آورده است:

> «قضا و قدر یکی از مسائل مهمّ کلام اسلامی است و این موضوع برای مولانا از چند جنبه قابل تأمّل بوده است؛ یکی از جهت جنبهٔ کلامی مسئله، که خبر از اشعریّت و متکلّم بودن و سوابق ذهنی مولوی دارد و دیگر اینکه هر عارف و صوفی به یک معنا انسان‌شناس روان‌شناس است و می‌کوشد از زوایای وجود انسان خبر بگیرد. مولوی در ضمن ردّ شبهات متکلّمان، کوشیده است در عین حفظ قدرت مطلقهٔ الهی، اختیار را نیز برای آدمی نگه دارد و آن جبر منفور و اختیارکش اشاعره را قدری تعدیل و تلطیف کند و وظیفهٔ بندگان را نسبت به خالق خویش روشن کند.» (نیکوبخت، ۱۳۸۱: ۱۵۹)

در مثنوی مولانا به‌طور مکرّر به نقش قضا و قدر در زندگی اشاره شده است و درواقع، مولانا، باور به سرنوشت را که اندیشهٔ مردم روزگار خودش بوده در این اثر، به‌روشنی بازتاب داده است. وی معتقد است که راه گریزی از قضا و قدر وجود ندارد (۵۹۰) و آدمی در شش‌جهت زمین در مقابل قضا و قدر مات می‌شود (۶۱۳):

شش‌جهت مگریز، زیرا در جِهات شَشدره است، و ششدره، مات است، مات (۶۱۳)

و قضا و قدر را طوری می‌داند که می‌تواند زندگی را از بین ببرد (۱۱۳۴) و قسمت هر شخص را از پیش تعیین شده می‌داند (۲۸۱۹):

آنکــه ز اوّل محتســب بُــد خــود وَرا بخــت و روزی آن بُــدهســت از ابتــدا

(۲۸۱۹)

و نیز ابیاتی که با شماره‌های زیر آمده است:

۵۶۱، ۵۷۷، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۱۰۴۹، ۱۰۵۴، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۵۶۳، ۱۵۸۶، ۱۶۲۶، ۱۷۱۱، ۱۸۵۱، ۲۰۱۹، ۲۲۸۴، ۲۵۸۶، ۲۸۲۳ و ۲۸۲۴.

۲-۲- باور به تأثیر افلاک و اجرام آسمانی در سرنوشت

بی‌شک توجّه به آسمان شب و اجرام آسمانی از هزاران سال پیش و از دوران غارنشینی آغاز شده است. گذشتگان به تأثیر حرکت ستارگان و اجرام آسمانی در سرنوشت باور داشتند و معتقد بودند که حرکت ستارگان و اجرام آسمانی بر زندگی و احوال آنان تأثیر بسیار دارد. «قدما بر اساس این‌که آسمان‌ها را در عالم طبیعت مؤثّر می‌دانستند و حوادث عالم طبیعت را به آن‌ها نسبت می‌دادند، آسمان‌ها را در سرنوشت انسان‌ها دخیل می‌دانستند... .» (ماهیار، ۱۳۹۴: ۴۱).

مجاهدی، از باورهای شایع دربارهٔ آسمان دربارهٔ اعتقاد به قدرت آن در تغییر و تعیین سرنوشت انسان سخن گفته است؛ آنچه که امروزه به آن تقدیر یا قسمت می‌گویند و از دیدگاه مذهبی، آن را همان خواست و مشیّت الهی دانسته است. در این باور، چرخ یا ستم‌کاری است که کارش بر خلاف مراد آدمیان چرخیدن است و یا خوب و بد در کارش هست، اگر سختی دهد، خوبی‌هایی هم دارد و برعکس خوشی‌هایش، سختی‌هایی در پی دارد (مجاهدی، ۱۳۹۰: ۴۲). مولانا نیز در جای جای مثنوی بر این باور، تأکید ورزیده است:

هرچند مولانا در شعر خود به نقش ستارگان، سیّارگان و صورفلکی همچون سعد دانستن مشتری، نحس دانستن زحل، باور به سیاه‌اختری، اعتقاد به بازی چرخ، طالع، برج در زندگی انسان بارها اشاره کرده است، به نظر نمی‌رسد که خودش به تأثیر افلاک و اجرام آسمانی، اعتقاد داشته باشد. «مولوی به احکام نجومی اعتقاد نداشته و افلاک را در سرنوشت بشر بی‌تأثیر می‌داند و فقط از این اصطلاحات و اعتقادات نجومی برای بیان آموزه‌های عرفانی خویش بهره برده است و استفادهٔ مولوی از این اصطلاحات، نشان از آگاهی و مطالعهٔ مولوی از علم نجوم بوده است.» (جعفری، ۱۳۹۰: ۲۱۳) اکنون با مراجعه به منابع موجود، به توضیح دربارهٔ هرکدام از این موارد می‌پردازیم:

۱-۲-۲- سُها

ستارهٔ کوچکی است نزدیک بنات‌النعش‌صغری که با وجود خردی، قابل‌رؤیت است (ابوریحان بیرونی، بی‌تا: ۱۰۰)؛ بدین جهت روشنایی و قدرت چشم را با دیدن آن می‌آزموده‌اند. (محقّق، ۱۳۹۰: ۱۴۳ و شهیدی، ۱۳۵۷: ۳۲)

مثال آوردن سُها در بیت زیر، تنها برای نشان دادن جایگاه بلند و دور از دسترس او در آسمان است:

آدم خاکی برو تو بر سُها ای بلیس آتشی، رَو تا ثَری

(۱۶۲۴)

۲-۲-۲- پروین (ثریّا)

نام سوم منزل قمر است که مجموعه‌ای از چند ستارهٔ خرد است. ابوریحان بیرونی، تعداد آن‌ها را شش ستاره دانسته است (برخی هفت ستاره نیز گفته‌اند) که مانند خوشهٔ انگور، در کنار یکدیگر و بر کوهان گاو هستند (ابوریحان بیرونی، بی‌تا: ۱۰۸). تعداد این ستارگان با چشم قابل‌رؤیت است؛ مجموع این ستاره‌ها، شش‌دانه، خوشهٔ پروین، عِقد (گردنبند) ثریّا، طوق ثریّا و... نامیده می‌شوند (شمیسا، ۱۳۸۷، ج۱: ۲۳۱).

مولانا در بیت زیر، پروین را مصداق بلندی و بالانشینی دانسته، درعین‌حال، جایگاه ماه را از آن بالاتر دانسته است:

آن یکی ماهی که بر پروین زند وین یکی کِرمی که بر سرگین زند

(۲۱۰۹)

۳-۲-۲- عُطارد

نام کوچک‌ترین ستارهٔ منظومهٔ شمسی. ستاره‌ای معروف که جایگاه آن در دوم آسمان است و آن را «دبیر فلک» و «تیر فلک» گویند. ستاره‌ای است از ستارگان سبعهٔ سیاره، معنای آن «نافذ در امور» است، لذا «دبیر» و «کاتب» را بدان نامیده‌اند. (دهخدا، ۱۳۷۲) «و دلالت آن بر گروهان مردم، بازرگانان و دبیران و صاحب دیوانان... .» (ابوریحان بیرونی، بی‌تا: ۳۸۷)

عُطارد به دلیل نسبتش با دبیری به کلک و قلم تشبیه شده است. مولانا، در بیت زیر، بر نقش نویسندهٔ فلک برای عُطارد تأکید کرده است:

چون عُطارد دفتر دل واکنند تا که بر تو، سِرّها پیدا کنند

(۲۵۷۹)

۴-۲-۲- مشتری (برجیس)

نام ستاره‌ای از سیّارات فلک ششم است که اهل تنجیم آن را «سعد اکبر» دانند و آن را «قاضی فلک» نیز گویند. آن را به فارسی «برجیس» و به هندی «برهسپت» گویند. خانهٔ آن حوت و قوس است و بیت الشرف آن در سرطان است. یکی از بزرگ‌ترین سیّارات منظومهٔ شمسی است که پس از زهره به چشم ما درخشان‌ترین ستارگان است. (دهخدا، ۱۳۷۲)

مولانا در بیت زیر، بر شدّت نحوست کیوان و سعد بودن مشتری تأکید کرده است:

نحس کیوان یا که سعد مشتری نآید اندر حَصر، گرچه بشمری

(۱۷۰۹)

۵-۲-۲- کیوان (زحل)

نام ستارهٔ زحل که جایگاه آن در فلک هفتم است. یکی از سیّارات منظومهٔ شمسی میان برجیس (مشتری) و اورانوس است که از همهٔ ستارگان، بالاتر و بزرگ‌تر است و آن را دورترین ستارگان گمان می‌برده‌اند. کیوان، اسم ایرانی نیست و بابلی است و ظاهراً ایرانی‌ها اسمی برای زحل نداشته‌اند. نزد منجّمان به نحس اکبر نیز شهرت دارد. (دهخدا، ۱۳۷۲) و شهیدی نیز دربارهٔ جایگاه کیوان در منظومهٔ شمسی چنین نوشته است: «و آن (کیوان) در فلک هفتم است که بالاترین افلاک ستارگان است.» (شهیدی، ۱۳۵۷: ۴۹۱) ستارهٔ معروف در فلک هفتم، و علّت اختصاص زحل از چند وجه است. یکی اینکه طبیعت آن سرد و خشک است به‌افراط. (ابوریحان بیرونی، بی‌تا: ۳۶) «معروف است که ادریس پیامبر، معروف به هرمس، از نجوم اطّلاع فراوان داشته است و رفتن او به آسمان و بودنش در مدّت ۸ سال در فلک زحل و حکایت درس نجوم گفتن او در زمین مشهور است.» (مباشری، ۱۳۸۹: ۲۸۲)

مولانا در بیت زیر، شوره‌زار گشتن زمین را نتیجهٔ تأثیر زحل دانسته و آن را با تأثیر همنشین بد قیاس نموده است:

هر زمینی کآن قرین شد با زُحَل شوره گشت و کِشت را نبود مُحل

(۱۱۰۰)

۶-۲-۲- قوس قزح

«قوس قزح» یا «رنگین‌کمان»، یکی از رویدادهای جوّی است که به شکل کمانی با رنگ‌های متفاوت پدید می‌آید. رنگ‌های آن به ترتیب، عبارتند از: نیلی، کبود، سبز، زرد، نارنجی و قرمز. دربارهٔ این واژه در لغت‌نامهٔ دهخدا چنین آمده است:

کمان رنگین که در هوا ظاهر شود و آن را کمان رستم و کمان شیطان گویند و آن را قوس قزح برای این گویند که قزح مأخوذ است از قزحه بضم یعنی راه سرخ و سبز و زرد یا آنکه بلند است مأخوذ از قزح به معنی ارتفاع یا منسوب است به ملک موکل ابر یا منسوب است به پادشاهی از پادشاهان عجم. کمان مذکور را اکنون در ایران کمان مرتضی علی و کمان رستم گویند. صاحب غیاث گوید: ظاهراً به شیطان از آن منسوب کرده‌اند که چون شیطان نیز از جنس دیو است و معمول است که هر چیز از مقدار خود کلان باشد به دیو منسوب کنند و سبب ظهور قوس قزح این است که وقتی آفتاب قریب افق مکشوف باشد و محاذی او از ابری ترشح قطرات صغار پرانبوه باشد، پس آن ترشح قطرات مذکور ابری دیگر بود که تا افق که قریب اوست پهن شده باشد (دهخدا، ۱۳۷۲).

در بیت زیر، قوس قزح از جهت رنگارنگی مُشبهٌ‌به بهار واقع شده است:

سـرخ و سـبز افتـاد نسـخ نوبهـار　　چـون خـطّ قـوس و قُـزح در اعتبـار (۱۶۰۰)

در لغت‌نامهٔ دهخدا از علم قوس قزح بدین‌گونه سخن رفته است:

«علم قوس قزح؛ علمی است که از چگونگی پیدایش قوس قزح و علت پیدایش آن و جهت دایره شکلی بودن آن و رنگ‌های گوناگون آن و پیدایش آن به دنبال باران‌ها و آغاز و پایان روز و پیدایش بیشتر آن در روز و کمتر آن در نور ماه و احکام پیدایش آن در عالم کون و فساد و احوال دیگر آن بحث می‌کند. ابوالخیر احکام آن را برشمرده و این علم را در شمار علوم طبیعی قرار داده است.» (دهخدا، ۱۳۷۲)

۷-۲-۲- برج

ابوریحان بیرونی، در تعریف برج چنین می‌گوید: اگر **منطقةالبروج** را به دوازده قسمت مساوی تقسیم کنی و از نقطهٔ اعتدال بهاری برداری و در دایره‌های بزرگ بگذاری، این شش دایره یکدیگر را قطع می‌کنند و با هم یکی می‌شوند و در نتیجه، کره، دوازده قسمت می‌شود، همچون خربزه‌ای که به دوازده قسمت مساوی تقسیم شده باشد و هر قسمت آن یک برج است که درازای آن، در این پهلو قرار می‌گیرد و سی درجه است و پهنای آن، آنچه میان منطقه است و میان هریک از دو قطب شمالی و جنوبی آن. آن (برج) یک چهارم دایره است؛ یعنی پهنای آن به شمال یا به جنوب، نود است. (ابوریحان بیرونی، بی‌تا: ۷۵) منظور از برج عتاب در این بیت مولانا، برج جَدی است که زمستان با آن آغاز می‌گردد و گیاهان را سیاه و پژمرده می‌کند:

آفتـــاب شـــاه در بـــرج عِتـــاب می‌کنـد روهـا سـیه، همچـون کبـاب
(۱۵۹۷)

۸-۲-۲- طالع

طالع در لغت به معانی طلوع‌کننده و برآینده است. طالع، مشهورترین واژهٔ نجوم احکامی است. اعتقاد به طالع و ستارهٔ بخت، باوری رایج در باورهای عامّه است که تاکنون نیز وجود دارد. این باور که سرنوشت هرکسی را از پیش مشخّص کرده‌اند و برای او طالعی در نظر گرفته‌اند، باوری بسیار کهن و ریشه‌دار است. ابوریحان بیرونی در توضیح طالع اینگونه نوشته است: «آن بود که اندر وقت بافق مشرق آمده باشد از **منطقةالبروج**. برج را برج طالع خوانند و درجه را درجهٔ طالع.» (ابوریحان بیرونی، بی‌تا: ۲۰۵)

مولانا در بیت زیر، بر مبارک بودن بخت آن‌کس که طالعش ستارهٔ مشتری است، تأکید کرده است:

طـالع آن‌کـس کـه باشـد مشـتری شـاد گـردد از نشـاط و سـروری
(۱۷۱۲)

۹-۲-۲- قِران (قرین)

مصفّی، قِران را گرد آمدن، در مقابل انفصال یا انصراف دانسته است که میان دو ستاره که در یکی در مدار بالاتر و دیگری در مدار پایین‌تر است، روی می‌دهد. این دو ستاره هنگامی‌که در یک برج به یک درجه می‌رسند، در نجوم احکامی آن دو را متصّل یا مقترن گویند. (مصفّی، ۱۳۸۱: ۵۸۰) با استناد به سخن ابوریحان، قران، تعریف و انواعی به شرح زیر دارد: به اجتماع زحل و مشتری گویند که به سه نوع تقسیم می‌شود: ۱- قران کوچک؛ برای بیست سال است ۲- قران میانه؛ برای دویست و چهل است ۳- قران بزرگ؛ برای نهصد و شصت سال است. (ابوریحان بیرونی، بی‌تا: ۲۰۷-۲۰۹)

مولانا در بیت زیر، سرانجام قرین شدن با زُحل را ویرانی می‌داند:

هر زمینـی کـآن قـرین شـد بـا زُحَـل شـوره گشـت و کِشـت را نبـود مُحـل
(۱۱۰۰)

۱۰-۲-۲- سعد و نحس

نسبت دادن سعد و نحس به ستارگان بر پایهٔ اندیشهٔ هندوان است. ابوریحان بیرونی دراین‌باره چنین آورده است: از دیدگاه هندوان، زحل، مریخ، خورشید و رأس، همواره نحس هستند و مشتری و زهره، همواره سعد هستند و عطارد

اگر با موارد سعد همراه شود، سعد محسوب می‌شود و اگر با موارد نحس همراه شود، نحس محسوب می‌شود و امّا ماه، از آن جمله است که هنگامی نور آن رو به افزایش باشد، سعد و هنگامی نور آن رو به کاهش باشد، نحس محسوب می‌شود؛ یعنی ده روز نخست ماه قمری، نه سعد است و نه نحس. ده روز میانه، سعد است. ده روز پایانی، نحس است. (ابوریحان بیرونی، بی‌تا: ۳۵۸) زحل، نحس اکبر و مریخ، نحس اصغر است. مشتری، سعد اکبر و زهره، سعد اصغر است. زهره با مشتری، و مریخ با مشتری و زحل نیز اتصال می‌یابد. این اتّصال فلکی از تأثیر سعد و نحس در عالم خاکی است.

مولانا در بیت زیر به موضوع مبارک یا نامبارک بودن ستارگان اشاره کرده است:

تـا بدانـد سـعد و نحـس بـی‌خبـر　　دَور توسـت ایـن دَور، نـه دَور قمـر (۳۵۴)

۱۱-۲-۲- مُحترق (سوختن ستارهٔ در حال احتراق)

مصفّی، مُحترق را ویژگی ستارهٔ در حال احتراق و بیشتر برای عطارد و زهره در حالت احتراق نظری دانسته است و همهٔ موارد گفته شده را **مُحترق** یا **سوخته** گوید. (مصفّی، ۱۳۸۱: ۷۱۶) وی مواردی مانند سوختن اختر و زوال و غروب اختر را مترادف این واژه، دانسته است. (همان: ۲۳) ابوریحان، در توضیح سوختن ستاره چنین می‌گوید: منظور از سوختن ستاره، آن است که در مقابل خورشید قرار گیرد. دلیل این نام‌گذاری این است که خورشید را به آتش، تشبیه کرده‌اند و ناپدید شدن ستاره از دید انسان و قرارگرفتن او در مقابل نور خورشید، همچون سوختن و از بین رفتن است. ابوریحان در ادامه، با طرح چهار ویژگی، **ذروه** و **حضیض**، **علوی** و **سفلی**، می‌گوید، سفلی در حضیض می‌سوزد امّا علوی نمی‌سوزد (ابوریحان بیرونی، بی‌تا: ۸۲)

مولانا در بیت زیر، خطاب به ابلیس می‌گوید ستاره‌های سعد با شرارت تو پنهان می‌شوند:

بـس سـتارهٔ سـعد از تـو مِحتـرق　　بـس سـپاه و جمـع از تـو مُفتـرق (۲۶۷۱)

۱۲-۲-۲- مُفترق

دهخدا، به نقل از آنندراج و ناظم‌الاطّباء، ذیل واژهٔ «مفترق» چنین آورده است: «پراکنده و جداگردیده.» (دهخدا، ۱۳۷۲)

مولانا در مصراع دوم بیت زیر، خطاب به ابلیس می‌گوید تو عامل تفرقه و پراکندگی هستی:

بـــس ســـتارهٔ ســـعد از تـــو مِحتـــرق　　بـــس ســـپاه و جمـــع از تـــو مُفتـــرق
(۲۶۷۱)

۱۳-۲-۲- سیاه‌اختر

دهخدا، ذیل واژهٔ «نگون‌اختر» این‌گونه آورده است: «نگون‌طالع. نگون‌بخت. بدبخت.» (دهخدا، ۱۳۷۲)

مولانا در بیت زیر، با در نظر داشتن عظمت خورشید، آنان را که از خورشید روی برمی‌تابند، سیاه‌اختر دانسته است و در این بیت، سیاه‌اختر کنایه از بدبخت است:

تـــو یکـــی بنگـــر کـــه را دارد زبـــان؟　　عاقبـــت کـــه بـــود ســـیاه‌اختـــر از آن؟
(۸۰۱)

۱۴-۲-۲- اسطرلاب

اسطرلاب در اصل از دو واژهٔ یونانی «استرو» (به معنای ستاره) و «لامبانین» (به معنای آینه) ترکیب شده است و معنای آن آینهٔ نجوم یا ترازوی نجوم یا مقیاس نجوم است (مصفّی، ۱۳۸۱: ۴۲) و ابزاری برای یافتن ستارگان و آگاهی بر نقش اجرام آسمانی. ابوریحان بیرونی، آن را ابزاری یونانی دانسته است که به آن «آیینهٔ نجوم» نیز می‌گفته‌اند. وی آورده است که حمزهٔ اسپاهانی، اسطرلاب را از پارسی (ستاره‌یاب) بیرون آورد. این ابزار برای آگاهی از زمان، آنچه از شب و روز گذشته، به کار گرفته می‌شده است. (ابوریحان بیرونی، بی‌تا: ۲۸۵) ابوریحان از اجزای این ابزار نیز سخن به میان آورده، که عبارت است از: «این آلت را پشت است و شکم و روی و اندام‌های پراکنده. و ایشان را به هم آرد قطبی که به میان اوست. و بر این آلت صورت‌هاست و خط‌ها. و هر یکی را نامی است و لقب نهاده مر دانستن را.» (ابوریحان بیرونی، بی‌تا: ۲۸۵)

مولانا در بیت زیر، جایگاه سخن را با اسطرلاب در محاسبهٔ ستارگان و افلاک مقایسه کرده است. همان‌گونه که اسطرلاب از حقایق آسمان بی‌خبر است، کلام و بیان نیز از حقیقت فاصله دارد و گفته‌های ما در حدّ تخمین است:

نطـــق، اســـطرلاب باشـــد در حســـاب　　چـــه قَـــدَر دانـــد ز چـــرخ و آفتـــاب؟
(۳۰۱۴)

و نیز ابیاتی که با شماره‌های زیر آمده است:

۱۵۴۹، ۱۵۹۹، ۱۷۱۳ و ۱۷۱۴.

۳-۲- سعد و نحس شمردن امور روزمرّه یا اشخاص

افزون بر آنچه در مورد تأثیر عناصر فلکی بر سرنوشت زمینیان مطرح کردیم، موضوع سعد و نحس بودن امور یا اشخاص نیز به‌طور ویژه در زندگی انسان‌ها نمود داشته است: به باور پیشینیان، برخی ستارگان تأثیر نیک بر زندگی آنان دارند. زهره، سعد اصغر و مشتری، سعد اکبر بوده است و برعکس، مریخ را نحس اصغر و زحل را نحس اکبر می‌دانستند که بر زندگی آنان تأثیر بد می‌گذاشته‌اند. آفتاب را نیز سعد می‌دانستند. ماه را در ذات، سعد محسوب می‌کردند امّا طبع آن را متغیّر می‌دانستند. شاله دراین‌باره عقیده دارد که کلدانیان، برخی روزها را نیک و برخی را شوم دانسته‌اند. روزهای هفته دارای نام اختران مقدّس است که یونان و روم نیز بعدها بدین شیوه به کار برده‌اند. (شاله، ۱۳۴۶: ۶۳)

اهل تنجیم برای هر کاری اوقات خاصّی را برمی‌گزینند؛ مانند تعیین وقت تعلیم و تربیّت، آموزش علم موسیقی، حمّام رفتن، اصطلاح سر و صورت، نوره کشیدن، خریدوفروش اشیاء، گریختن و پیدا شدن، شرکت کردن، نقل‌مکان، مباشرت، طلب فرزند، نو بریدن و نو پوشیدن، ختان، جنگ رفتن، سفر خشکی رفتن، سفر بحری رفتن، ورود به شهر، نشستن پادشان بر تخت و... (هیوی، ۱۳۳۵: ۵۷- ۵۰).

مولانا با یادآوری جایگاه مخاطبش، ساعت ملاقات با او را مبارک دانسته است:

ای مبـــارک ســـاعتی کـــه دیـــدیَم مُـــرده بـــودم، جـــان نَـــو بخشـــیدیَم (۱۸۹۷)

هدایت، از سعد و نحس روزها، ساعات و تأثیر اجرام آسمانی در سرنوشت اینگونه گفته است: «نحس و سعد روزها، ستارگان، ساعت و تأثیر ستاره‌ها در سرنوشت از اعتقاداتی است که به وسیلهٔ دولت‌هایی مانند کلده و آشور، که می‌توان آن‌ها را مادر خرافات و جادو نامید، وارد ایران شده است.» (هدایت، ۱۳۸۵: ۲۰).

مولانا در بیت نخست بر نفس امّاره به‌عنوان عامل اصلی نکبت و نحوست تأکید کرده است. از دیدگاه مولانا، انسان‌های مآل‌اندیش از نحوست در امان هستند و برای خود سرنوشت سعد می‌آفرینند:

هم دریـن نحسـی بگـردان ایـن نظـر در کسـی کـه کـرد نحسـت در نگـر (۱۵۵۰)

آن نظـر کـه بنگـرد ایـن جَـرّ و مَـد او ز نحسـی سـوی سـعدی نَقـب زد (۱۵۵۱)

و نیز ابیاتی که با شماره‌های زیر آمده است:

۶۷۵، ۱۱۶۴، ۱۵۵۲، ۱۵۶۹، ۱۵۷۸، ۱۶۴۴، ۱۷۱۱، ۲۲۵۶، ۲۴۷۹، ۲۶۰۹، ۲۸۳۲، ۲۸۸۳، ۲۸۹۲، ۳۰۰۸، ۳۱۷۴، ۳۱۹۶، ۳۱۹۷، ۳۲۰۰، ۳۲۰۱، ۳۶۷۸ و ۳۷۸۴.

۲-۴- باور به موجودات ماورایی، خیالی و اساطیری

موجودات موهوم و متافیزیکی همانند فرشته، غول، اژدها، دیو و ... در باور عامّه جایگاهی بس پررنگ دارند. «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؛ امّا حضور آن‌ها در زندگی بشر با عوارض یا منافعی همراه است یا باور به جانوران و اشیای خارق‌العاده که با خویشکاری‌های ویژهٔ خویش، نظام باورهای یک قوم را شکل می‌دهند، از این قبیل باورهاست.» (حقیقی، ۱۳۹۷: ۲۳۴ به نقل از فریزر) پاره‌ای از این پدیده‌ها در مثنوی مولانا، بسامد چشم‌گیری دارند. غول و دیو، از پدیده‌های منفی و فریبکار، و فرشته، از موجودات نیک محسوب می‌شوند:

۲-۴-۲- فرشته

اصل واژهٔ عربی «مَلَک»، که ظاهراً از «ملنک» زبان‌های سامی قدیم است و سه کلمهٔ انگلیسی «اینجل» با فرانسوی «آنژ» و نظایر آن در فرهنگ‌های اروپایی، که از زبان یونانی گرفته شده است. (مصاحب، ۱۳۵۶) در فرهنگ ایران و در نتیجه ادبیّات فارسی، فرشته مظهر کمال و لطافت و زیبایی و تمامیّت است، برخلاف دیو که نماد پلیدی و شرارت و زشتی است. در فرهنگ اسلامی هم فرشتگان دسته‌ای از مخلوقات پروردگار هستند که هر گروه از آن‌ها طبق برنامه و نظم خاصّی به انجام وظایف خود مشغولند. از پیامبر(ص) نقل شده است که: وجبی از آسمان‌ها نیست که در آن فرشته‌ای در حال رکوع یا سجود نباشد و ذرّه‌ای در عالم نیست که فرشته‌ای بر او گماشته نباشد. وجود ملائکه برای صلاح عالم است و عقل را مجال معرفت ایشان نیست. (یاحقی، ۱۳۷۵: ۶۱۶) «در مقام شناخت حقیقت فرشتگان در نظرات بت‌پرستان، مجوسان، مسیحیان، فلاسفهٔ متقدّم و متکلّمین، اختلافاتی وجود دارد امّا جمعی از فلاسفه و حکمای اسلامی چون ملاصدرا، الهی قمشه‌ای، علّامه طباطبایی، شهید مطهّری، علّامه حسن‌زاده و بسیاری دیگر معتقدند از آیاتی که دربارهٔ ملائکه آمده، آن‌ها موجوداتی پیراسته از پیوندهای مادّی و مجرّد از صفات جسمانی هستند.» (نظام‌دوست، ۱۳۹۴: ۹۳)

مولانا با تأکید بر گذرا بودن عوامل شادکامی در زندگی انسان، می‌گوید معشوق فرشته‌گونه‌ات پس از مرگ همچون دیو، زشت و منفور، می‌شود:

چون فرشته بود، همچون دیو شد کآن ملاحت اندرو عاریّه بُد
(۷۱۳)

۲-۴-۲- غول

غول بیابان، اژدهای بیابانی. (به مجاز) مردم وحشی بیابانی آدمخوار. (ناظم الاطباء). دیو که در بیابان باشد. نوعی از دیوان زشت که در بیابان باشند و مردم را هلاک کنند. (دهخدا، ۱۳۷۲)

از موجودات وهمی و شیطانی است. غول‌ها شبیه انسانی دانسته شده‌اند که بدنی پر از موهای بلند دارد و باهوش است. این موجودات در برخورد با انسان‌ها خطرناک می‌شوند. غول‌ها به همراه جفت خود در کوه‌های بلند می‌زیند و از گوشت حیوانات و ریشهٔ درختان تغذیه می‌کنند.(سعیدی؛ و مدرّسی، ۱۳۹۷: ۱۰۵)

پاره‌ای از توضیحات یاحقی در وصف غول:

> نوعی از دیوان زشت که مردم را در صحراها هلاک کند و هر شکل که بخواهد درآید و مردم را در بیابان به نام بخواند و از راه برد. به گمان عوام غول موجودی وهمی است که نیمهٔ بالای تن او به شکل انسان و نیمهٔ پایین به شکل اسب یا بز تصوّر شده است. (یاحقی، ۱۳۷۵: ۳۱۶)

مولانا با مقایسه کردن نفس امّاره با غول، نتیجه گرفته است که نفس امّارهٔ غول مانند از تو خواسته‌های بی‌حدّ و حصر دارد:

چون بود آن بانگ غول؟ آخر بگو مال خواهم، جاه خواهم، و آب رو
(۷۵۲)

۲-۴-۳- اژدها

اصل واژهٔ «اژدها» و معانی آن در دانشنامهٔ زبان و ادب فارسی بدین‌گونه آمده است:

> (هند و ایرانی باستان: اَهی؛ اوستایی: اَژی؛ فارسی میانه: اَژدهاک؛ فارسی نوین: اَژدَر، اَژدَرها). در ادب فارسی کلمهٔ اژدها به معنی دو حیوان به کار رفته است: یکی به معنی خزندهٔ معروفی است که آن را مار می‌نامیم (از صورت فرضی $ma\theta ra$ به معنی «کشنده»... معنی دیگر اژدها جانور افسانه‌ای معروفی است که معمولاً چندین سر دارد، از دهانش آتش بیرون می‌آید و خونش زهرناک است... .» (سعادت، ۱۳۹۸: ۶۴۳)

یاحقی، در وصف اژدها چنین آورده است:

«جانوری است اساطیری به شکل سوسماری عظیم و دارای دو پر که آتش از دهان می‌افکنده و پاس گنج‌های زیرزمینی می‌داشته است. این جانور عظیم، فراخ دهان، بسیار دندان و دراز بالا در بسیاری از داستان‌های عامیانه به‌عنوان مظهر شر حضور یافته و تقریباً در همهٔ موارد قهرمان داستان بر او پیروز می‌شود.» (یاحقی، ۱۳۷۵: ۷۵)

به باور مولانا، اژدها، زورمند است امّا قدرت فریبکاری ندارد. اژدها در مثنوی به معانی نفس امّاره، دشمن و شهوت آمده است و مولانا در برخورد با نفس امّاره احتیاط و دوراندیشی را پیشنهاد کرده است:

اژدهـا را هسـت قـوّت، حیلـه نیسـت نیـز فـوق حیلـهٔ تـو، حیلـه‌ای اسـت (۱۹۷۲)

۴-۴-۲- دیو

واژهٔ دیو، (فارسی میانه: dêw؛ فارسی باستان: daêva) معادل آن در سنسکریت به صورت «دِوَ»، به معنی خدا، به کار رفته است. (سعادت، ۱۳۹۸: ۱۱۷) دیو، یکی از واژه‌های کهن است که قدمت آن به دوران آریاییان می‌رسد. این واژه در قدیم به گروهی از خدایان هند و ایرانی اطلاق می‌شد که از صلابت و نیروی رزمی برخوردار بودند و «با آمدن زرتشت و تعالیم آن طرد شدند. ولی پس از ظهور زردشت و معرّفی اهورامزدا خدایان قدیم (دیوان)، گمراه‌کنندگان و شیاطین خوانده شدند.» (قربانی، ۱۳۹۵: ۷۵).

دیو، در فرهنگ اسلامی و به‌ویژه، در کتاب‌های حیوان‌شناسی عربی، از دیو به «عفریت» یاد شده، و داستان‌ها و روایات عجیبی در سرگذشت عفریت‌ها آمده است. مطابق روایات، دیوان، موجوداتی زشت‌رو، شاخدار، حیله‌گر، سنگدل، ستمکار، متمایل به خوردن گوشت آدمی و برخوردار از نیرویی بسیار هستند. در انواع افسونگری چیره‌دست‌اند و در داستان‌ها به شکل‌های دلخواه درمی‌آیند و حوادثی ایجاد می‌کنند. گاه، پارسیان، هر سرکش متمرّدی را، خواه جنّ و خواه غیر آن، و نیز کسانی را که در زمان خود از دیگران، قوی‌تر بوده‌اند و تسلیم حکمرانان نمی‌شده‌اند، دیو نامیده‌اند. (یاحقی، ۱۳۹۱: ۳۷۱ و ۳۷۲)

غلام‌پور در تفاوت دیو، غول و پری چنین آورده است: «دیو مانند غول و پری از جنس آتش‌اند؛ زشت و مکّار، برای فریب مردم خود را به شکل زیبا نشان می‌دهند... .» (غلام‌پور، ۱۳۸۹: ۶۹)

مولانا در بیت زیر، بر ویژگی‌های منفی دیو تأکید کرده است و گاه واژهٔ دیو را هم‌ردیف شیطان، غول، جن و... قرار داده است:

تـا چـه کـین دارنـد دائـم دیـو و غـول　　چـون یزیـد و شِـمر بـا آل رسـول

(۲۲۰۴)

۵-۴-۲- پری

یاحقی در تعریف واژهٔ پری چنین آورده است: «پری موجود افسانه‌ای و اساطیری نظیر جن که اصلش از آتش است و به چشم نیاید. غالباً نیکوکار باشد و برعکس دیو که بدکار است. امّا گاهی در روایت کهن پری را جنس مؤنّث دیوان می‌دانند.» (یاحقی، ۱۳۹۱: ۱۴۱) رستگار فسایی، پری را اساطیر در موجودی بسیار لطیف، زیبا، از عالم غیرمرئی که با جمال خود انسان را می‌فریبد، دانسته است. در اوستا پریان جنس مؤنّث جادو محسوب می‌شوند که از طرف اهریمن گماشته شده‌اند تا پیروان مزدیسنا را از راه راست منحرف سازند. پریان در زمرهٔ سپاه اهریمن بر ضدّ زمین و آب و گیاه و ستوران و آتش، در کارند و همان‌ها به شکل ستارهٔ دنباله‌دار با تشتر، فرشتهٔ باران، در ستیزند تا وی را از بارندگی بازدارند و زمین را از خشکی ویران سازند. (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۲۷۱)

معانی چهارگانهٔ پری در ادبیّات فارسی عبارت است از:

۱- مطلقِ جن: گاهی واژهٔ پری معادل جن است، مسلمان یا کافر. این معنی اوّل معنی حقیقی پری است.

۲- جّن مسلمان: پری در ادب فارسی، عموماً «جنّ مسلمان» است. این اصلی‌ترین و گسترده‌ترین معنایی است که واژهٔ پری در ادب فارسی دارد. این معنا، در کتاب‌های لغت و یا در جای دیگری نیامده است؛

۳- دیو: یکی از معانی پری در ادب فارسی، دیو یا شیطان است که مترادف «جنِّ کافر» است. این معنی پری، حقیقی نیست، مجازی است؛

۴- استعاره از زن زیبارو: «پری» در معنای زن زیبارو، استعاره است که در آن زن زیبارو، پریِ به معنی دوم دانسته شده است. (محمودپور، ۱۳۹۶: ۲۲۱- ۲۱۵)

افزون بر چهار معنای مذکور، فرشته را نیز می‌توان از موارد پری دانست.

مولانا با کافی ندانستن قدرت عقل برای رقم زدن سرنوشت، عقل را به پری مانند کرده است و بر این ویژگی پری که به اشکال مختلف در می‌آید، اشاره کرده است:

عقـل، خـود را مـی‌نمایـد رنـگ‌هـا　　چون پری دورست از آن فرسنگ‌ها

(۲۳۲۴)

و نیز ابیاتی که با شماره‌های زیر آمده است:

۷۴۸، ۷۵۰، ۷۵۴، ۸۲۹، ۹۱۶، ۱۸۶۰، ۱۹۳۲، ۱۹۵۷، ۱۹۷۰، ۱۹۷۱، ۲۰۱۴، ۲۲۸۵، ۲۲۸۶، ۲۲۸۷، ۲۳۱۰، ۲۳۲۵، ۲۸۵۷، ۳۳۳۴ و ۳۴۴۶.

۵-۲- باورهای علمی

در پاره‌ای مجهولات علمی، باورهای عامیانه‌ای راه یافته و جایگزین یک اصل علمی شده است؛ از آن‌گونه است تأثیر کیمیا در ارزشمند نمودن فلزات کم‌ارزش‌تر.

۱-۵-۲- کیمیا

دربارهٔ لفظ کیمیا، در لغت‌نامهٔ دهخدا می‌خوانیم:

> عملی است مشهور نزد اهل صنعت که به سبب امتزاج روح و نفس، اجساد ناقصه را به مرتبهٔ کمال رسانند یعنی قلعی و مس را نقره و طلا کنند، و چون این عمل خالی از حیله و مکری نیست ازاین‌جهت به این نام خوانند. (برهان). معرّب از یونانی خمیا به معنی اختلاط و امتزاج، یکی از علوم خفیه که از علوم خمسهٔ محتجبهٔ قدما بود، و آن صنعتی است که معتقد بودند به وسیلهٔ آن اجساد ناقص را به مرتبهٔ کمال توانند رسانید، مثلاً قلعی و مس را تبدیل به نقره و طلا کنند. (فرهنگ فارسی معین). (دهخدا، ۱۳۷۲)

دست یافتن به کیمیا همواره یکی از آرزوهای غیرممکن انسانی بوده است که در ملل متفاوت وجود داشته است. در ادبیّات زر شدن جنبهٔ استعاری دارد و زر نماد کمال آدمی است. مولانا نیز در جای جای مثنوی از توجیه علمی تأثیر کیمیا بر مس و تبدیل مس به زر برای بیان مقصود خود بهره گرفته است:

زنـــده شـــد کشـــته ز زخـــم دُمّ گـــاو همچـــو مـــس از کیمیـــا شـــد زرّ ســـاو (۱۴۳۹)

۲-۵-۲- اکسیر

دهخدا دربارهٔ اکسیر چنین آورده است:

> مادّه یا دارویی موهوم، دارای خواصّی معجزه‌آسا، که در قدیم اکسیرگران (=کیمیاگران) برای تبدیل موادّ و فلزهای نسبتاً کم‌بها (خاک، آهن، مس، و جز اینها) به فلزهای گرانبها، یعنی سیم و زر، در اندیشهٔ باطلِ ساختنِ آن بودند، و به علّت بُطلان مبانی فرضیّهٔ کیهان‌شناختی ایشان، البتّه به آن دست نیافتند. (سعادت، به نقل از **دایرةالمعارف فارسی**، ذیل «کیمیا»، ۱۳۹۸: ۶۵)

برای اکسیر چند نام دیگر نیز به کار برده‌اند: «حَجَرِ فلاسفه» (لفظاً: «سنگ فیلسوفان»)، «کبریت احمر» (لفظاً: گوگرد

سرخ) و از همه رایج‌تر، «کیمیا». (سعادت، به نقل از گلچین معانی: همان.) با توجّه به آنچه دربارهٔ کیمیا و تأثیر آن در تبدیل مواد پست به عالی گفتیم، مولانا از اکسیر به‌عنوان مادّهٔ مبدّل، در مثنوی یاد کرده است و از این باور عمومی نیز در بیان مقصد، بهره برده است:

خـدمت اِکسـیر کـن مِـس‌وار تـو　　جَـور مـی‌کـش، ای دل از دلـدار تـو

(۳۴۷۵)

و نیز ابیاتی که با شماره‌های زیر آمده است:

۶۹۴، ۶۹۵، ۹۵۴، ۱۵۲۹، ۳۱۹۲، ۳۲۰۶، ۳۳۴۳، ۳۳۴۴، ۳۳۸۶ و ۳۴۷۴.

۶-۲- باورهای طبّی

از دیرباز باورهای پزشکی بسیاری باقی مانده است. برخی از این باورها درست هستند و برخی، جنبه‌های خرافی و نادرست دارند که در باور عامّه به یک اصل پذیرفته شده بدل شده‌اند. دکتر ذوالفقاری، طبّ عامیانه را در کنار طبّ سنّتی، رایج در زمان امروز و قابل مشاهده در انسان‌شناسی پزشکی دانسته است. به گفتهٔ وی، این طب، آمیزه‌ای از خرافات و باورهای نادرست و گاه نشانه‌هایی از طبّ سنّتی است که همواره در ایران رواج داشته است. (ذوالفقاری، ۱۳۹۲: ۱۵۷) «بیماری‌ها در زندگی انسان‌ها همیشه نقش تأثیرگذاری داشته‌اند و دربارهٔ آن‌ها باورهای گوناگونی در افکار مردم به وجود آمده است. در مثنوی این اعتقادات بیشتر مربوط به فیزیولوژی بدن و بیماری‌های مربوط به آن می‌باشد که بعضی از آنها پایهٔ علمی دارد و بعضی دیگر ندارد امّا در زمان خودش به‌عنوان یک اصل علمی قابل قبول بوده است.» (قربانی، و عسکری‌فرد، ۱۳۹۶: ۷)

در کتاب قانون ابن‌سینا و دیگر منابع موجود دربارهٔ این باورها، توضیحاتی آمده است. اینک نمونه‌هایی از این باورها را مطرح می‌کنیم:

۱-۶-۲- اخلاط چهارگانه

«خلط ماده‌ای است مرطوب و روان. غذا در نخستین مرحله به خلط تبدیل می‌شود.» (بوعلی سینا، ۱۳۸۹، ج۱: ۳۰). چهار نوع اخلاط به شرح زیر هستند:

۱-۱-۶-۲- دموی (خونی، Sanguineous= Sanguine): عبارت است از قرمز بودن، به رنگ خون بودن که با ویژگی‌هایی چون خوش‌خویی، زورمندی، تحرّک در جریان خون، زنده‌دل بودن، در طلب بهترین بودن، افسرده نبودن، اعتماد به نفس داشتن مشخّص می‌شود (همان: ۳۱).

۲-۱-۶-۲- بلغم (Phlegm): مادهٔ غلیظ لزجی که از دستگاه گوارش و مجاری تنفّسی ترشّح می‌شود و با سرفه و استفراغ خارج می‌گردد. بلغمی کسی است که فزونی در ترشّح بلغم داشته باشد. این افراد حالتی کند و تنبل دارند. در اعمال جسمی و روانی تحریک‌پذیری کمتری دارند و چالاک و زنده‌دل نیستند (همان: ۳۱).

۲-۱-۶-۳- صفراوی (choleric): فزونی صفرا در شخص را گویند که با افزایش تحریک‌پذیری، آتشی‌مزاج بودن و عصبی بودن همراه است (همان: ۳۱).

۲-۱-۶-۴- سواد: فزونی صفرای سیاه را گویند، و سودایی فردی است که با ویژگی‌هایی چون افسردگی‌های روحی ناشی از غم و اندوه، دل‌مردگی و دلتنگی مشخّص می‌شود (همان: ۳۱).

مولانا، بنا به ضرورت از هرکدام از اخلاط چهارگانه و نقش آن در شخصیّت آدمی در مثنوی سخن گفته است:

چـــار طبـــع و علّـــت اولـــی نـــیَم در تصـــرّف دائمـــاً مـــن بـــاقیم

(۱۶۲۵)

۲-۶-۲- توتیا

سنگ سرمه (شرفنامه) «اکسید طبیعی و ناخالص روی که در کوره‌های ذوب سرب و روی بدست آید و محلول رقیق آن برای شستشوی مخاط و پلک‌ها بکار می‌رود. در قدیم آن اکسیدهای ناخالص را در جوش‌های بهاره و جوش‌های تراخمی بصورت گرد روی پلک‌ها می‌پاشیدند.» (معین، ۱۳۶۰)

بوعلی سینا، توتیا را داروی چشم‌درد، بازدارنده از جمع شدن زائده‌های پلید در رگ چشم که مانع از نفوذ آنها به طبقه‌ها می‌شود، دانسته است. وی از چند نوع توتیا نام برده است؛ عبارتند از: سفید، زرد، سبز، توتیای نازک، توتیای متراکم و ستبر، و قسمی مایل به سرخی است. (بوعلی سینا، ۱۳۸۹، ج۲: ۳۲۲)

مولانا در بیت زیر به تأثیر توتیای در درمان چشم‌درد، اشاره کرده است:

توتیـــای کبریـــای تیـــز فعـــل داروی ظُلمـــت‌کُـــش اســـتیز فعـــل

(۱۱۲۴)

۲-۶-۳- شحم (پیه)

بوعلی سینا، پیه ماهی را برای درمان آبریزش چشم، مفید و آمیزش آن با عسل را، مؤثّر در تقویّت دید، دانسته است. به عقیدهٔ وی، پیهٔ تازهٔ مار نیز در بهبود چشم‌درد و آبریزش چشم، سودمند است و هم‌چنین موجب رویش موی پلک می‌شود (بوعلی سینا، ۱۳۸۹، ج۲: ۳۱۸ و ۳۱۹). مولانا نیز از تأثیر پیه در درمان چشم، سخن گفته است:

تاب نـور چشـم بـا پیـه اسـت جُفـت　　نـــور دل در قطـــرهٔ خـــونی نهفـــت
(۱۱۸۰)

۴-۶-۲- مالیخولیا

بوعلی سینا، **مالیخولیا** را بیماری‌ای می‌داند که فکر انسان را از روال طبیعی خارج سازد و به سوی نیستی و ترس کشاند. منشأ مالیخولیا، سودای سوخته است. علّت به وجود آمدن مالیخولیا ممکن است در مغز یا خارج از مغز باشد (بوعلی سینا، ۱۳۸۹، ج۳: ۱۲۴).

بوعلی سینا، در این مورد می‌افزاید، برخی پزشکان، ایجاد مالیخولیا را به جن نسبت می‌دهند امّا برای طبیب مهم نیست که از جن باشد یا نباشد، در هر صورت، در این بیماری، مزاج بیمار، به سودایی می‌انجامد (همان: ۱۲۶).

مولانا در بیت زیر از تأثیر مالیخولیا در رفتار بیماران یاد کرده است:

اینـــــت مالیخولیـــــای ناپـــــذیر　　اینـــت لاف خـــام و دام گـــولگیر
(۱۱۵۰)

۵-۶-۲- گِل‌خواری (خاک‌خواری)

«گل‌خواری» یا «خاک‌خواری» و یا «ژئوفاژی»، به معنای میل شدید به خاک‌خواری است که می‌تواند نشانهٔ بیماری‌های روانی و یا سوءتغذیه باشد. خاک‌خواری، نوع شایعی از سندرم پیکا محسوب می‌شود که در تمام گروه‌های سنّی دیده می‌شود. بقراط نخستین کسی بود که ژئوفاژی را توصیف کرد. در متون پزشکی اروپا که از دو قرن ۱۶ و ۱۷ باقی مانده است، مطالبی دربارهٔ خاک‌خوری و ارتباط آن با کم‌خونی آمده است. همچنین بررسی متون قدیم پزشکی نشانگر این است که خاک‌خواری در گذشته اغلب در زنان باردار یا در هنگام قحطی رخ داده است.

مولانا در بیت زیر از تأثیر مخرّب گل‌خواری، ازجمله، رنگ‌پریدگی، سخن گفته است:

گِل مخور، گِل را مَخَر، گِل را مجو　　زانکـــه گِـــل‌خوارســـت دائـــم زرد رو
(۲۴۴۱)

۶-۶-۲- خشخاش

بوعلی سینا به نقل از دیسقوریدوس، دربارهٔ خشخاش می‌گوید: برخی خشخاش را «منقور» نامیدند. خشخاش، سردی بخش است و در تغذیه، مصرف چندانی ندارد. خشخاش سیاه، متراکم و مخدّر است و اگر مقدار کمی از آن بخوردند، به خواب می‌روند. خشخاش در بند آوردن عارضهٔ نزله سودمند است. بستن خشخاش سیاه بر پیشانی،

درمان بی‌خوابی است. خشخاش چندین نوع است: ۱- خشخاش کاشتنی ۲- خشخاش بیابانی ۳- خشخاش بیابانی کوچک ۴- قارالتول ۵- خشخاش کوه‌ای (بوعلی سینا، ۱۳۸۹، ج۲: ۳۳۲- ۳۳۵).

مولانا در بیت زیر از خواصّ درمانی خشخاش، ازجمله خواب‌آور بودن آن، چنین آورده است:

همچو خشخاشی، همه خواب آوری همچو خَمری، عقل و دانش را بَری

(۲۷۵۷)

۷-۶-۲- افیون

بوعلی سینا، دربارهٔ افیون چنین می‌گوید: افیون، شیرهٔ خشخاش سیاه است. بوییدن افیون مصری، خواب‌آور است. خوردن افیون با محدودیّت همراه است. خواصّ درمانی افیون: مخدّر است. مصرف آن، آرام‌بخش دردهاست و مقدار مصرف خوراکی آن، به اندازهٔ یک دانهٔ عدس است (بوعلی سینا، ۱۳۸۹، ج۲: ۷۳).

مولانا در بیت زیر از تأثیر افیون به‌ویژه در بی‌حس کردن عضو، برای انجام امور پزشکی سخن گفته است:

می‌دهند افیون به مرد زخم‌مند تا که پیکان از تنش بیرون کنند

(۱۵۰۳)

۸-۶-۲- داغ کردن

بوعلی سینا، دربارهٔ داغ کردن، چنین می‌گوید: «داغ کردن، فوایدی دارد ازجمله اینکه از انتشار فساد در بدن جلوگیری می‌کند. در تقویّت اندام ضعیف شده تأثیر دارد. موادّ فاسد را که به هرکدام از اندام‌ها آسیب زده باشد، از بین می‌برد. خون‌ریزی را بند می‌آورد. بهترین مادّه برای داغ کردن، طلا است. داغ‌گذاری برای بند آمدن خون باید بسیار قوی باشد، تا تأثیرگذار باشد (بوعلی سینا، ۱۳۸۹، ج۱: ۵۱۰).

مولانا در بیت زیر از تأثیر داغ کردن در بهبود برخی بیماری‌ها، ازجمله جراحت چرکین در شعر خود سخن گفته است:

توبه کن، وز خورده استفراغ کن ور جراحت کهنه شد، رَو داغ کن

(۲۰۰۹)

۹-۶-۲- تریاق و پادزهر

بوعلی سینا، در تعریف تریاق و پادزهر، آن را هر دارویی می‌داند که تندرستی و نیروی روح را تقویّت کند تا بتواند سم را از خود دفع نماید. واژهٔ «پادزهر» به داروهایی گفته می‌شود که طبیعی و غیرصنعتی هستند. شاید گیاهان بیشتر از

مصنوعات، استحقاق نامیده شدن به نام تریاق را داشته باشند. این احتمال نیز وجود دارد که این دو اسم تفاوتی با هم نداشته باشند (بوعلی سینا، ۱۳۸۹، ج۲: ۳۵).

مولانا در بیت زیر از خاصیّت پادزهر در دفع سم، چنین آورده است:

سروری، زهرست جز آن روح را　　کو بُوَد تریاق‌لانی ز ابتدا

(۳۴۶۴)

۱۰-۶-۲- مرهم

به هر دارویی گفته می‌شود که برای بهبودی زخم بر آن می‌نهند. این واژه، معرّب یا مشتق از «**رِهمهٔ**» دانسته شده است، به معنی باران ضعیف؛ به سبب نرمی آن و بدان جهت که مرهم طلای نرم است که بر جراحت مالند (دهخدا، ۱۳۷۲).

بوعلی سینا، برای مرهم انواعی قائل است، عبارتند از: «۱- مرهم سفیداب (دو نوع) ۲- مرهم بزرگ باسلیقون ۳- مرهم کوچک باسلیقون ۴- مرهم سفیداب و روغن کنجد ۵- مرهم مردار سنگ و سرکه ۶- مرهم زنگار ۷- مرهم زاج سفید ۸- مرهم سیاه ۹- مرهم دیاخیلون ۱۰- مرهم قرمز ۱۱- مرهم رُسُل (پیامبران) ۱۲- مرهم سنگرف ۱۳- مرهم کرم سرخ ۱۴- مرهم داغ‌گذار ۱۵- مرهم زرنجی.» (بوعلی سینا، ۱۳۸۹، ج۷: ۴۳۳-۴۳۷).

مولانا در بیت زیر از مرهم به‌عنوان داروی شفابخش، یاد کرده است:

چون‌که بر سر مر تو را دَه ریش هست　　مَرهَمَت بر خویش باید کار بست

(۳۰۳۶)

۱۱-۶-۲- شراب

بوعلی سینا، در مورد شراب می‌گوید: شراب که به آن قهوه نیز گفته‌اند، خواصّی دارد ازجمله، پر کردن رگ‌ها و سر حال آوردن ریختنی‌های مراره‌ای. زیاده‌روی در میگساری، زیان‌های بزرگی در پی دارد (بوعلی سینا، ۱۳۸۹، ج۲: ۳۲۰)

مولانا در بیت زیر، بر این اصل پزشکی که شراب عقل را زائل می‌کند، تأکید کرده است:

همچو خشخاشی، همه خواب آوری　　همچو خَمری، عقل و دانش را بَری

(۲۷۵۷)

۱۲-۶-۲- چشم‌زخم

«چشم‌زخم» یا «شوری چشم»، آزار یا زیانی است که به دلیل دیدن یا تعریف کردن از دیگران به وجود می‌آید. ممکن است سبب چشم‌زخم حسادت و بدخواهی باشد. باور شدید به تأثیر چشم‌زخم، به واکنش‌هایی منجر می‌شده است. باورمندان به چشم‌زخم برای دفع چشم‌زخم و نیروی‌های شر، کارهایی انجام می‌داده‌اند؛ ازجمله: اسپند سوزاندن، نمک بر آتش ریختن، قربانی کردن، سرمه به چشم کشیدن، نیل کشیدن، دعا کردن، به همراه داشتن و به کار بردن تعویذ، حرز، تمیمه و ... .

مولانا در بیت زیر از تأثیر چشم بد و راه رهایی از تأثیر چشم‌زخم، سخن گفته است:

کار، پنهان کن تو از چشمان خَود تا بُوَد کارت سَلیم از چشم بد

(۱۵۰۱)

۱۳-۶-۲- آب شدن زَهره

از دید باور عامّه، پاره‌ای از ویژگی‌های انسانی، برگرفته از عملکرد عضوی در بدن هستند؛ مثلاً نسبت دادن شجاعت به زَهره.

مولانا در بیت زیر از باور رایج، آب شدن زهره در هنگام ترس، در شعر خود به مناسبت، بهره برده است:

گفت: اگر من گفتمی رمزی از آن زهرهٔ تو آب گشتی آن زمان

(۱۹۰۹)

اشاره به آب شدن زهره در هنگام ترس./ زَهره داشتن کنایه از شهامت و شجاعت است.

۱۴-۶-۲- دَمار برآوردن

دمار، رشته‌ای در مغز است. دمار برآوردن کنایه از شکنجه کردن و کشتن است. مولانا در بیت زیر، توصیف موقعیّت ترسناک را، ترس‌آور دانسته است که ممکن است این ترس منجر به مرگ انسان شود:

گر تو را من گفتمی اوصاف مار ترس از جانت برآوردی دمار

(۱۹۱۰)

و نیز ابیاتی که با شماره‌های زیر آمده است:

۵۰۶، ۵۸۷، ۹۸۷، ۱۱۸۱، ۱۳۸۱، ۱۸۶۵، ۱۸۶۷، ۱۸۹۲، ۱۹۱۲، ۱۹۴۶، ۳۴۶۰، ۳۴۶۵، ۳۶۹۵، ۳۶۹۶ و ۳۶۹۷.

۲-۷- سحر، جادو، طلسم، افسون و رمل

این چهار مورد در عین داشتن اشتراک، در جزئیّات با هم تفاوت‌هایی دارند. قدمت سحر و جادو، به قدمت تاریخ بشر است. در اساطیر و آیین‌های همهٔ اقوام هند و اروپایی، جنبه‌هایی از اعتقاد به جادو وجود دارد. سحر و جادو در بسیاری از متون کهن ادبیّات همچون شاهنامه قابل مشاهده است:

۱-۷-۲- سِحر

دهخدا، در معنای واژهٔ «سِحر»، فسون و جادوی و هر چیز که مأخذ آن لطیف و دقیق باشد (دهخدا، ۱۳۷۲)؛ و معین، جادو کردن، جادوگری و هر آن چه که در آن فریبندگی و گیرندگی خاص باشد نگاشته است (معین، ۱۳۶۰). سِحر، در معانی متعدّد آمده است: ۱- هرچیزی که اصل و مأخذ آن لطیف و دقیق باشد. با چشم درک نمی‌شود؛ همانگونه که شیء لطیف با چشم دیده نمی‌شود. ۲- برگرداندن چیزی از ظاهر آن ۳- مکر و فریب دادن ۴- جلوه دادن باطل را به صورت حق ۵- جذب؛ مانند طبیعت که بدان ساحر (جذب‌کننده) گویند ۶- غذا دادن (خوراندن) ۷- فساد و خراب کردن (نیک‌نام عرب‌شاهی، ۱۳۸۸: ۷۴ و۷۵).

شهیدی نیز واژهٔ سِحر و دیدگاه شرع به این مسئله را نیز تفصیل توضیح داده است: «در لغت عملی است که در آن کاری را که واقعی نیست در چشم بیننده واقعی جلوه دهند و فارسی آن جادوئی (چشم‌بندی) است. و این عمل در شرع مذموم است چنانکه دربارهٔ ساحران فرعون. لیکن سحر بمعنی صرف دل و نحو آن هم بکار رفته است و از آن معنی است حدیث نبوی اِنَّ مِنَ البَیَانِ لَسِحراً که بمعنی ممدوح سحر است نه مذموم آن.» (شهیدی، ۱۳۵۷: ۳۳).

به گفتهٔ دکتر ذوالفقاری سِحر انواعی دارد: ۱- سحر کلدانین که بر پرستش و کرنش کواکب و تأثیر آن مبتنی است ۲- سحر اصحاب اوهام و نفوس که بر تأثیر سحر بر اجسام مبتنی است ۳- سحر ارواح زمینی که با اجنه انجام می‌شود ۴- سحر با تخیّل و چشم‌بندی ۵- سحری که با استخدام آلات و ادوات به وجود می‌آید ۶- سحری که به کمک ادویه‌جات، عطرها، مسکرات و بخورات زایل‌کنندهٔ عقل به وجود می‌آید ۷- سحری که با تعلیق و تسخیر قلوب ضعفا و با کمک اسم اعظم به ظهور می‌رسد ۸- سحری که با سخن‌چینی و دو بهم زنی ظهور می‌یابد (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۶۹۹).

در بیت زیر، مولانا از سِحر و چشم‌بندی سخن به میان آورده است:

آن سلیمان، پیش جمله حاضرست لیک غیرت چشم‌بند و، ساحرست (۳۷۸۲)

۲-۷-۲- جادو

معین، «جادو» را در معانی «افسونگر»، «سحر، ساحری»، «دلفریب» و «محیل، مکّار» آورده است (معین، ۱۳۶۰) فیروزآبادی در تعریف سحر و جادو چنین آورده است: «چیزی که مأخذ آن لطیف و منشأ آن دقیق می‌باشد که با چشم عادی دیده نمی‌شود.» (فیروزآبادی، ۱۲۷۷ه.ق: ۴۵).

کهن‌ترین شکل آیین نیایش در چین متّکی بر جادو بود و وسیلهٔ تعلیم آن شمن‌ها بودند و در مصر مانند همه جا دین با جادو همراه بود؛ آنان طلسم‌ها و مجسّمه‌هایی می‌ساختند که به نظرشان درمان‌بخش بود (محمّدی، ۱۳۸۳: ۵۴). «تودهٔ مردم در روزگاران پیشین برای مقابله با نیروهای ناشناخته و غیبی و نیز بهره‌برداری از نیروهای موجود طبیعت از جادو و جادوگران استفاده می‌کردند. مثلاً برای در امان ماندن از ارواح خبیثه، دعاها و افسون‌های ویژه‌ای می‌خواندند یا اینکه اورادی را برای فراخواندن نیروهای خیر بیان می‌کردند... .» (سعیدی، ۱۳۸۸: ۷۱) در بیت زیر، مولانا از جادو و تأثیر آن سخن گفته است:

بانگ زد گوساله‌یی از جادویی سجده کردی که خدای من تویی
(۲۰۴۳)

۳-۷-۲- طلسم

دهخدا، ذیل واژهٔ «طلسم» چنین آورده است:

> از بعضی کتب دریافت شده که طلسم از اجزای ارضی و سماوی ساخته می‌شود یعنی از بعضی ادویه و ساعت مخصوصه و گاهی این صورت از آبگینه نیز سازند... قطعهٔ فلزی که بر روی آن نقش‌های چند در ساعات برای حوائج معیّن رسم کنند... (دهخدا، ۱۳۷۲).

توضیحات معین ذیل واژهٔ «طلسم»:

> «۱- عمل خارق عادت که مبدأ آن را قوای فعّالهٔ آسمانی و قوای منفعلهٔ زمینی دانند و بدان امور عجیب و غریب پدید آورند. ۲- نوشته‌ای شامل اشکال و ادعیه که به توسّط آن عملی خارق عادت انجام دهند. ۳- شکل و صورتی عجیب که بر سر دفاین و خزاین تعبیه کنند؛ طلسمات؛ تعویذی که به زعفران نویسند.» (معین، ۱۳۶۰).

معنای اصطلاحی طلسم را ساختن صورتی از آدمیان، حیوانات، اشیا و فلزات دانسته است که برای رهایی از شرّ دیوان به کار می‌رود؛ همانگونه که در اساطیر بین‌النّهرین، دیوی را حکّ می‌کردند که رهایی از او را می‌طلبیدند و نیایش ویژه‌ای بر ضدّ او می‌خواندند تا با در دست داشتن تصویر او و خواندن دعا، او را بی‌زیان کرده باشند (محمّدی به نقل

از بهار، ۱۳۸۳: ۵۹).

مولانا از طلسم و شکسته شدن طلسم در شعر خود سخن گفته است که برای گشودن طلسم‌ها، نیاز به داشتن دانش و آگاهی از رمز آن‌هاست. طلسم شکستن، کنایه از رنج بسیار کشیدن برای رسیدن به رهایی است:

خود همو آب است و، هم ساقیّ و، مست　　هر سه یک شد، چون طلسم تو شکست
(۷۱۷)

۴-۷-۲- افسون

در توضیح واژهٔ «افسون»، دهخدا چنین آورده است:

«عزیمت (آنندراج). عزیمه و چیزی که شخص را از آفت و صدمهٔ چشم‌زخم و زهر حیوانات زهردار محفوظ دارد (ناظم‌الطّباء). خواندن کلماتی باشد مر عزایم‌خوانان و ساحران را بجهت مقاصد خود (برهان). کلماتی که جادوگر و عزایم‌خوان بر زبان راند... .» (دهخدا، ۱۳۷۲)

و معین، این‌گونه آورده است: «۱- مکر، تزویر ۲- سحر، جادو.» (معین، ۱۳۶۰).

مولانا، از تأثیر افسون در شعر خود بهره گرفته است. با خواندن افسون، فرد مورد نظر را زبان‌بند می‌کرده‌اند:

در میـان شـیر و گـاو آن دِمنـه چـون　　شد رسول و، خواند بر هر دو فسون
(۳۶۱۹)

۵-۷-۲- رَمل

دهخدا، ذیل واژهٔ «رَمل» توضیحاتی آورده است:

علمی است پیدا کردهٔ دانیال پیغمبر علیه‌السّلام که جبرئیل علیه‌السّلام آن را نقطه‌ای چند بنموده و گویند علمی است که در آن از اشکال شانزده‌گانه بحث می‌شود و نتیجهٔ آن استعلام از مجهولات احوال عالم است و موضوع آن اشکال شانزده‌گانه و هدف آن وقوف بر احوال عالم است و صاحب این علم را رَمّال گویند (از کشاف اصطلاحات الفنون). و صاحب نفائس الفنون آرد: علم رمل عبارت است از معرفت طرق استدلال بر وقایع خیر و شر از اشکال مخصوصه و کیفیّت استخراج و دلالات آن.» (دهخدا، ۱۳۷۲).

و معین، رمل را «فنّی برای پیش‌گویی و طالع‌بینی» دانسته است (معین، ۱۳۶۰).

مولانا در بیت زیر از رمل و رمّالی به مناسبت، یاد کرده است:

گـاه بـر خـاکی نبشـته حـال خـود همچـو رمّـالی کـه رَملـی برزَنَـد
(۱۷۸۲)

و نیز ابیاتی که با شماره‌های زیر آمده است:

۵۰۲، ۲۰۵۰، ۲۲۷۸، ۲۴۷۰ و ۲۷۱۱.

۸-۲- نادیده گرفتن جایگاه زنان، در قیاس با مردان

بسیاری از پیشوایان دین ازجمله زرتشت، زن و مرد را در آفرینش برابر و از یک گوهر می‌دانند. این همتایی و همسنگی در یسناهات ۴۶، بند ۱۰ به‌روشنی بیان شده است. در ایران پیش از اسلام، موقعیّت اجتماعی زن از صورت مثالی و قدسی در اساطیر و حماسه به مقام والای شهریاری رسید. باوجوداین، در باورعامّه، زنان در قیاس با مردان موجوداتی ضعیف‌تر و ناقص‌عقل به شمار می‌روند و تضییع حقوق آنان امری عادّی، تلقّی می‌شود. «...از بدو پیدایش نظام پدرسالاری که تقریباً با تشکیل دولت ماد در ایران هم‌زمان است، و با استحکام تدریجی آن، به‌موازات تکامل ابزار تولید و گسترش برده‌داری، زن ایرانی پایگاه برابر خود را با مرد، متدرجاً از دست داد... .» (ستّاری، ۱۳۷۵: ۱۹). در مثنوی مولانا به مواردی برمی‌خوریم که ویژگی‌های ناروایی همچون نقص عقل یا شرارت به زنان نسبت داده می‌شود. ازآنجاکه مولانا با محیط پیرامون خود، رابطهٔ تنگاتنگ داشته و در میان مردم می‌زیسته است، در شعر خود انعکاس‌دهندهٔ باورهای درست و گاه نادرست آنان است:

بـر زن و بـر فعـل زن دل مـی‌نهیـد؟ عقـل نـاقص و آنگهـانی اعتمـاد؟
(۲۱۹۴)

گفـت: گـر کـودک درآیـد یـا زنـی کـو نـدارد رأی و عقـل روشـنی
(۲۲۷۰)

نفس خود را زن شناس، از زن بَتَر زآنکه زن خُردی است، نفست کُلّ شَر
(۲۲۷۲)

و نیز ابیاتی که با شماره‌های زیر آمده است:

۱۷۹۸، ۲۴۰۴، ۲۴۰۵، ۲۴۰۶، ۲۴۰۷، ۲۴۱۱، ۲۴۱۲، ۲۴۱۳ و ۲۵۸۳.

۹-۲- نسبت دادن ویژگی‌های اغراق‌آمیز به برخی جانوران

باورها و تصوّراتی نادرست از جانوران که از داوری در شکل و رفتار ظاهری آنان مایه می‌گیرد، از بن‌مایه‌های رایج باور

عامّه است. در مثنوی مولانا، طرح مواردی همچون خواب خرگوش، مقارنت مار با گنج، مقارنت جغد و ویرانه، درّنده‌خویی سگ، نادانی خر و... با قدری اغراق همراه است.

خرگوش در باورهای عامّه نماد زیرکی و چابکی است و در داستان «التزام کردن خادم تعهّد بهیمه را و تخلّف نمودن»، خرگوش با چشم باز می‌خوابد و بسیاری از مردم نیز در ظاهر چشم باز دارند امّا در غفلت به سر می‌برند. شهیدی، یکی از معانی مجازی خواب خرگوشی را، «فریب» دانسته است. (شهیدی، شرفنامهٔ منیری و غیاث، ۱۳۵۷: ۱۷۳):

رفت، ور آخُر نکرد او هیچ یاد　　خواب خرگوشی بدآن صوفی بداد

(۲۱۸)

گذشتگان بر این باور بودند که مار یا اژدها بر روی گنج می‌خوابد:

یـا در او گـنج اسـت مـاری بـر کـران　　زآنکـه نبـود گـنج زر بـی‌پاسـپان

(۸۴۸)

در باور عامّه اعتقاد بر شومی و پستی جغد است و همین باور در ادبیّات کهن ایران بازتاب داده شده است. باور پیشینیان بر این بوده است که جغد سبب ویرانی است و ازاین‌روی همواره با ویرانه، مقارن است؛ همین باور در این بیت از دفتر دوم، نمودار است:

باز گوید: من چه درخوردم به جغد　　صد چنین ویران فدا کردم به جغد

(۱۱۳۸)

سگ را در باورهای عامّه، به خطا، پست جلوه می‌دهند درحالی‌که ویژگی‌های پسندیده‌ای نیز دارد. مولانا در این بیت، باور نادرست مردم زمانه‌اش را بدین شکل بیان می‌کند:

دزدیی کن از درون، مر جانِ جان　　ای کـم از سـگ از درون عارفـان

(۱۴۲۸)

و نیز ابیاتی که با شماره‌های زیر آمده است:

۷۵۴، ۱۰۱۳، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۵، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۶۳، ۱۱۶۵، ۱۵۸۳، ۱۸۵۱، ۱۸۵۳، ۱۸۵۷، ۱۸۶۰، ۱۸۹۹، ۱۹۹۱، ۲۰۱۴، ۲۰۲۰، ۲۰۲۱، ۲۰۳۵، ۲۰۴۷، ۲۰۵۰، ۲۰۸۶، ۲۱۰۶، ۲۱۰۷، ۲۱۰۹، ۲۱۱۰، ۲۱۱۱، ۲۱۱۲، ۲۱۱۶، ۲۱۲۳، ۲۱۸۲، ۲۲۰۱، ۲۳۲۵، ۲۳۵۸، ۲۳۶۲، ۲۳۹۱، ۲۶۸۳، ۲۷۸۷، ۲۷۸۸،

۲۸۰۶، ۳۰۹۶، ۳۱۶۱، ۳۱۶۲، ۳۱۶۳، ۳۲۱۶، ۳۲۷۱، ۳۲۷۲، ۳۲۷۳، ۳۳۵۷، ۳۳۶۰، ۳۵۳۴، ۲۵۶۱، ۳۵۶۷، ۳۷۴۷، ۳۷۵۱، ۳۷۵۲، ۳۷۵۳، ۳۷۵۷، ۳۷۶۲، ۳۷۶۳ و ۳۷۷۲.

۱۰-۲- تفأّل و تطیّر

در لغت‌نامهٔ دهخدا «فال در عربی فأل با همزه» به معنای اختر نیک گرفتن، فال نیک زدن، خلاف تطیّر، شگون و فال نیک آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۲). فرهنگ معین، علاوه بر معانی پیشین، معانی: ۱- پیش‌بینی، پیش‌گویی ۲- هر چیزی که با آن فال بگیرند ۳- بخت و طالع دیده می‌شود (معین، ۱۳۶۰). حاکمی، فال را در معنای طالع، بخت، شگون، اختر، پیش‌بینی و عاقبت‌گویی دانسته است و علم فال را علمی دانسته است که به وسیلهٔ آن برخی از رویدادهای آینده دانسته می‌شود و این کار با گشودن قرآن کریم یا کتب بزرگان همچون دیوان حافظ و... انجام می‌پذیرد (حاکمی، ۱۳۸۲: ۱۷).

در باور عامّه، برخی اعمال به فال نیک گرفته می‌شد؛ مانند آتش زدن عود، موجب مبارکی می‌شد. در لغت‌نامهٔ دهخدا «فال» به معنای شگون، ضدّ طیره (دهخدا، ۱۳۷۲). فال گرفتن، جزو سنّت‌هایی بوده است که از گذشته تا کنون در میان مردم وجود داشته و همواره در فرهنگ عامّه ملّت‌ها باوری زنده و پویا بوده است. (جعفری و رضایی، ۱۳۹۱: ۲۲). مجاهدی، در تعریف فال نیک گرفتن این‌گونه آورده است: «همزمان شدن سخن و آرزو با سیر اختری سعد در آسمان امری بود که به فال نیک می‌گرفتند تا در واقعیّت، رخ دهد. امروزه به آن شگون زدن می‌گویند.» (مجاهدی، ۱۳۹۰: ۱۷۷).

دهخدا، تطیّر را در معانی، فال بد گرفتن، فال بد زدن به چیزی آورده است و سپس گفته است: «و در اصل فال گرفتن به مرغ است و آن را عرب به فال بد می‌داند.» (دهخدا، ۱۳۷۲) واژهٔ «تطیّر» به معنای «پراندن پرنده» نیز آمده است. این واژه، مصدر باب تفعّل از مادهٔ «طیر» (: پرنده) است. در اصطلاح پیشینیان این واژه در مطلق فال، چه «فال نیک» و چه «فال بد» به کار می‌رفت امّا امروزه این واژه در خصوص فال بد و واژهٔ «تفأّل» در خصوص واژهٔ فال نیک به کار می‌رود. (عابدین‌پور، ۱۳۹۰ : ۲۴).

استخاره نیز همانند فال به وسیلهٔ قرآن کریم و تسبیح صورت می‌گیرد و در فرهنگ عرب، تفأّل و تطیّر سابقه‌ای کهن دارد. این نوع سر کتاب باز کردن نزد ایرانیان با دیوان حافظ و مثنوی مولانا هم انجام می‌پذیرد؛ ایرانیان به فال نیک، مُروار و به فال نیک بد مُرغوا می‌گفتند. (حاکمی، ۱۳۸۲: ۱۷ و ۲۲).

انوشه ذیل واژهٔ «عود» چنین آورده است: «نام درختی است از تیرهٔ پروانه‌واران که اصل آن از هندوستان است،

چوب آن قهوه‌ای‌رنگ مایل به سیاه است، از سوختن چوب آن بوی خوشی برمی‌خیزد، بهترین نوع عود آن است که سخت و مرطوب و روغنی باشد و از جهت رنگ برترین آن سیاه کبود است.» (انوشه، ۱۳۷۶: ۲۴۹).

مولانا با برتر شمردن مقام انسان، می‌گوید تو همچون عود، مفید و مبارکی، حتّی اگر در آتش بسوزی، نفعت به همگان خواهد رسید:

کـان عـودی، در تـو گـر آتـش زننـد　　ایـن جهـان از عطـر و ریحـان آکننـد

(۱۸۷۲)

آتش زدن عود برای مبارک شدن امور.

و نیز ابیاتی که با شماره‌های زیر آمده است:

۱۸۷۳و ۱۸۷۴.

۲-۱۱- باور به وجود حسّ برتر در انسان

پاره‌ای ابیات در مثنوی مولانا بر وجود نوعی حسّ برتر در وجود آدمی دلالت دارند. این حس از طریق اعمال و افکاری همچون موارد زیر نمود پیدا می‌کند:

پیش‌بینی لحظهٔ مرگ:

چونکـه عمـر شـیخ در آخِـر رسـید　　در وجـود خـود نشـان مـرگ دیـد

(۳۸۸)

باور به گواهی دادن دل:

آخـــر از روزن ببینـــد فکـــر تـــو　　دل گـــواهیی دهـــد از ذکـــر تـــو

(۱۵۸۸)

وقوف بر رؤیاهای دیگران و خواندن ضمیر اشخاص:

چون تو را یاد آید آن خواب، این سَخُن　　معجـــر نَـــو باشـــد و زرّ کهـــن

(۱۵۸۸)

۲-۱۲- نسبت دادن ویژگی‌های از پیش تعیین شده برای انسان‌ها

بر اساس این باور عامّه، آدمی از شرایطی که در آن زاده شده، همچون دین موروثی، راه گریزی ندارد و همواره با این پیش‌زمینه مورد داوری قرار می‌گیرد. در مثنوی مولانا نیز به نهادینه بودن ویژگی‌هایی همچون بدگوهری، زشت‌رویی

و فتنه‌جویی، در وجود آفرینش آدمی اشاره شده است:

آن یکـی گفـتش کـه از بـدگوهری یـاد نـآوردی تـو حـقّ مـادری (۷۷۷)

چـون نبـودی بـدگمان در حـقّ او؟ چون نهادی سر چنان ای زشت‌رو؟ (۲۰۴۵)

چون شما این، نفس دوزخ‌خوی را آتشـی گبـر فتنـه‌جـوی را (۲۵۵۹)

تخم تو بد بوده است و، اصل تو با درخت خوش نبوده، وصل تو (۲۶۹۸)

و نیز ابیاتی که با شماره‌های زیر آمده است:

۱۵۷۴ و ۱۸۹۹.

۱۳-۲- تقلید کورکورانه

در مثنوی مولانا، تقلید کورکورانه، نادرست دانسته شده و مولانا آن‌ها را مورد نکوهش قرار داده است. این ابیات که دارای محتوای تعلیمی نیز هستند؛ عبارتند از:

مـر مـرا تقلیدشـان بـر بـاد داد کـه دو صـد لعنـت بـر آن تقلیـد بـاد (۵۶۳)

خاصّـه تقلیـد چنـین بـی‌حاصـلان خشـم ابـراهیم بـا بـر آفـلان (۵۶۴)

و نیز ابیاتی که با شماره‌های زیر آمده است:

۴۸۴ و ۵۱۳.

۱۴-۲- تأثیر نوع نگرش در سرنوشت

این باور در مثنوی مطرح شده است که نگرش مثبت موجب آرامش و شادی، و نگرش منفی موجب اضطراب و ناامنی خاطر می‌شود:

آدمـی را فربهـی هسـت از خیـال گـر خیـالاتش بـود صـاحب جمـال (۵۹۴)

ور خیـــالاتش نمایـــد ناخوشـــی مـــی‌گـــدازد همچـــو مـــوم از آتشـــی
(۵۹۵)

۲-۱۵- تأثیر رفتار نیک بر دیگران

بارها بر این باور که با رفتار نیک می‌توان بر انسان‌ها تأثیری پایدار گذاشت و شخصیّت آن‌ها را به نیکی گرایش داد، در مثنوی تأکید شده است:

از محبّـــت، تلـــخ‌هـــا شـــیرین شـــود از محبّـــت، مـــس‌هـــا زرّیـــن شـــود
(۱۵۲۹)

از محبّـــت، دُردهـــا صـــافی شـــود از محبّـــت، دَردهـــا شـــافی شـــود
(۱۵۳۰)

و نیز ابیاتی که با شماره‌های زیر آمده است:

۱۵۳۱ و ۱۵۳۲.

۲-۱۶- بدخواهی برای دشمن

از پای در آمدن دشمن و بدخواهی برای او ازجمله باورهایی است که در مثنوی مطرح شده است.

صوفی اندر وسوسه و، آن خر چنان کـــه چنـــین بـــادا جـــزای دشـــمنان
(۲۳۴)

۲-۱۷- برگشت نتیجهٔ عمل نیک یا بد به زندگی انسان

باور به «کارما» یا بازگشت نتایج اعمال نیک و بد انسان به خودش. این باور در مثنوی نیز آورده شده است:

تخـــم‌هـــا مـــی‌کاشـــت تـــا روز اَجَـــل تـــا بُـــوَد روز اَجَـــل میراَجَـــلّ
(۳۸۷)

تـــا غریبـــی یابـــد آنجـــا خیـــر و جـــا تـــا فـــراوان گـــردد ایـــن خـــدمت‌ســـرا
(۲۸۳۴)

۲-۱۸- رؤیاپردازی در مورد دستیابی به زندگی جاودان

پاره‌ای از نمادها همچون آب حیات و... با گذشت زمان به صورت یکی از مصداق‌های خوشایند باور عامّه درآمده‌اند و به‌طور مکرّر در متون ادبی بازتاب داشته‌اند.

یاحقی، معانی نمادین آب را در سه مضمون اصلی، چشمهٔ حیات، وسیلهٔ تزکیّه و مرکز حیات دوباره خلاصه کرده است. «آب» تنها در ایران باستان جنبهٔ اساطیری نداشته است، بلکه در بسیاری از فرهنگ‌های باستانی نیز دارای اهمیّت و اعتبار بوده است. (یاحقی، ۱۳۹۱: ۳ و ۴)

یاحقی، آب حیات را آب یا چشمه‌ای دانسته است که هرکس از آن بخورد زندگانی جاوید یابد. ازجمله نام‌های دیگری که برای آب حیات آمده است؛ عبارت است از: آب زندگانی (زندگی)، آب حیوان، آب خضر، چشمهٔ خضر، چشمهٔ حیوان (حیات)، چشمهٔ زندگی (زندگانی)، آب اسکندر و... . (همان: ۱۰-۱۲)

در مثنوی، مکرراً دربارهٔ یافتن عمر جاویدان از طریق دستیابی به آب حیات، سخن رفته است:

شب به خواب اندر بگفتش هاتفی — که خریدی آب حیوان و شفا (۲۷۷۸)

گفت دانایی برای داستان — که درختی هست در هندوستان (۳۶۴۱)

هرکسی کز میوهٔ او خورد و بُرد — نه شود او پیر، نه هرگز بمُرد (۳۶۴۲)

و نیز ابیاتی که با شماره‌های زیر آمده است:

۱۳۳، ۷۱۶، ۱۰۷۵، ۱۲۵۳، ۲۲۶۳، ۲۳۲۹، ۲۶۹۷، ۳۶۶۶ و ۳۶۶۹.

۱۹-۲- باور به رزق مقسوم

باور به رزق مقسوم که منجر به عملکرد مثبت همچون قناعت و پرهیز از حرص، و عملکرد منفی همچون تن‌پروری شده در مثنوی مولانا بسامدی چشم‌گیر دارد:

رزق جویی را ز بالا خو گَرَم — تو ز بالا برگشودستی دَرَم (۳۸۰۳)

ای نموده تو مکان از لامکان — فی السّماء رزقُکُم کرده عیان (۳۸۰۴)

و نیز ابیاتی که با شماره‌های زیر آمده است:

۴۶۳، ۴۶۴ و ۴۶۵.

۲۰-۲- باور به تأثیر خواب در زندگی

این باور که خواب در زندگی شخص خواب‌بیننده تأثیرگذار است، باوری غالب بوده و به همین دلیل تعبیر خواب نیز از رونق فراوانی برخوردار بوده است. این باور در مثنوی مولانا نیز مطرح شده است:

یوسف مه‌رو، چو دید آن آفتاب　　شد چنان بیدار در تعبیر خواب

(۹۱۸)

۲۱-۲- ارتباط میان نام و صاحب نام (مسمّی)

در باور عامّه ارتباطی میان نام و صاحب نام برقرار است که گاهی با پذیرش صفات رزیله به وارونگی می‌انجامد. مولانا نیز بدین موضوع اشاره کرده است:

بوالحکم نامش بُد و، بوجهل شد　　ای بسا اهل، از حسد نااهل شد

(۸۰۹)

۲۲-۲- نسبت دادن ویژگی‌های خاص به پاره‌ای از پدیده‌ها

در باور عامّه گاهی به پدیده‌ها، ویژگی‌هایی فراتر از حقیقت وجودی آنان نسبت می‌دهند. نسبت دادن ارزشمند بودن به مروارید و زیبایی به قمر در مثنوی، از این‌گونه است:

یک سواره می‌رود شاه عظیم　　در کف طفلان چنین دُرِّ یتیم

(۱۳۹۴)

ساعتی گرگی درآید در بشر　　ساعتی یوسف‌رُخی همچون قمر

(۱۴۲۰)

باور به درخشندگی و زیبایی ماه و حال آنکه ماه، قمر خاکی است و از خورشید نور می‌گیرد و در ذات خود درخشندگی ندارد.

۳- نتیجه‌گیری

برآیند این پژوهش به ما نشان می‌دهد مولانا ازجمله شاعرانی است که در شعر خود همواره به باور عامّه توجّه دارد. این بررسی را تحت بیست‌ویک عنوان در دفتر دوم مثنوی مولانا پی گرفته‌ایم. این عنوان‌ها و بسامد کاربرد آن‌ها در این اثر به شرح زیر است:

۱- باور به قضا و قدر و سرنوشت محتوم (۲۱ مورد) ۲- باور به تأثیر افلاک و اجرام آسمانی در سرنوشت (۱۲ مورد) ۳- سعد و نحس شمردن امور روزمرّه یا اشخاص (۲۱ مورد) ۴- باور به موجودات ماورایی، خیالی و اساطیری (۲۱ مورد) ۵- باورهای علمی (۱۱ مورد) ۶- باورهای طبّی (۲۷ مورد) ۷- سحر، جادو، طلسم، افسون و رمل (۱۰ مورد) ۸- نادیده گرفتن جایگاه زنان، در قیاس با مردان (۷ مورد) ۹- نسبت دادن ویژگی‌های اغراق‌آمیز به برخی جانوران (۵۶ مورد) ۱۰- تفأّل و تطیّر (۱ مورد) ۱۱- باور به وجود حسّ برتر در انسان (۳ مورد) ۱۲- نسبت دادن ویژگی‌های از پیش تعیین شده برای انسان‌ها (۶ مورد) ۱۳- تقلید کورکورانه (۳ مورد) ۱۴- تأثیر نوع نگرش در سرنوشت (۱ مورد) ۱۵- تأثیر رفتار نیک بر دیگران (۴ مورد) ۱۶- بدخواهی برای دشمن (۱ مورد) ۱۷- برگشت نتیجهٔ عمل نیک یا بد به زندگی انسان (۲ مورد) ۱۸- رؤیاپردازی در مورد دستیابی به زندگی جاودان (۱۱ مورد) ۱۹- باور به رزق مقسوم (۲ مورد) ۲۰- باور به تأثیر خواب در زندگی (۱ مورد) ۲۱- ارتباط میان نام و صاحب نام (مسمّی) (۱ مورد) ۲۲- نسبت دادن ویژگی‌های خاص به پاره‌ای از پدیده‌ها (۲ مورد).

ازآنجاکه مولانا با مردم روزگار خودش ارتباط همه‌جانبه‌ای داشته، طبیعی است که شعرش انعکاسی از باورهای درست یا نادرست آن روزگار باشد. آنچه به‌عنوان باور عامّه در شعر مولانا مطرح می‌شود، گاه دیدگاه و باور خود مولانا نیز هست؛ مانند باورهای طبّی، و گاه لزوماً باور خود او نیست امّا در شعرش نمود دارد؛ مانند باور به تأثیر اجرام آسمانی بر سرنوشت زمینیان.

با تکیه بر این پژوهش می‌توان در پاسخ به این پرسش که آیا نتایج این‌گونه تحقیقات می‌تواند به درک بهتری از متون کهن منجر شود؟ می‌توان با قطعیّت گفت که رابطهٔ بین باورهای عامّه و آثار ادبی، نوعی رابطه‌ای تعاملی است؛ یعنی ما می‌توانیم از طریق اشراف بر باورهای عامّه در روزگار شاعر، شعر او را بهتر درک کنیم و از طرفی شاعر با ثبت این باورها، خواسته یا ناخواسته به تثبیت و شناخت فرهنگ عامّه، یاری رسانده است.

کتابنامه

ابوریحان بیرونی (بی‌تا). التّفهیم الاوئل صناعه التنجیم، با تصحیح و مقدّمه و شرح و حواشی جلال‌الدّین همایی، تهران: شرکت مطبوعات.

انوشه، حسن. (۱۳۷۶). فرهنگنامهٔ ادبی فارسی. ج۲، تهران: وزارت ارشاد.

بوعلی سینا. (۱۳۸۹). قانون، ترجمهٔ عبدالرحمن شرفکندی، تهران: سروش (انتشارات صداوسیما).

جعفری، علی‌اکبر؛ رضایی، مرجان. (۱۳۹۱). «بررسی خرافات و زمینه‌های شکل‌گیری آن در ایران تا دورهٔ صفویّه»، پژوهش‌های علوم انسانی، سال سوم، شمارهٔ نهم: صص ۴۴-۹.

جعفری، مجید. (۱۳۹۰). آداب‌ورسوم و باورهای عامیانه در مثنوی مولوی؛ پایان‌نامهٔ دورهٔ کارشناسی ارشد، دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی، دانشگاه قم.

حاکمی، اسماعیل. (۱۳۸۲). «مروری بر سابقهٔ تفأل و تطیّر و بازتاب آن در برخی تواریخ و متون ادب فارسی»، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دورهٔ ۵۳، شمارهٔ ۱۶۵: صص ۲۶-۱۷.

حقیقی، شهین. (۱۳۹۷). «مضامین، آیین‌ها و باورهای مردمی در رباعیّات مولوی»، دو ماهنامهٔ فرهنگ و ادبیّات عامّه، سال ۶، شمارهٔ ۲۲: صص ۲۴۶-۲۲۳.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۲). لغت‌نامهٔ دهخدا. ۱۴ج. تهران: انتشارات دانشگاه تهران با همکاری انتشارات روزنه.

ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۲). «درمان عامیانه نزد مردم ایران، مجلّهٔ طبّ سنّتی اسلام و ایران»، سال چهارم، شمارهٔ دوم: صص ۱۶۰-۱۳۸.

ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۴). باورهای عامیانهٔ مردم ایران، تهران: چشمه.

رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۳). پیکرگردانی در اساطیر، چ ۱، تهران: نشر نی.

زرّین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶). سرّ نی، تهران: انتشارات علمی.

زمانی، کریم. (۱۳۹۲). شرح جامع مثنوی معنوی، ج ۲. تهران: اطّلاعات.

ستّاری، جلال. (۱۳۷۵). سیمای زن در فرهنگ ایران، تهران: نشر مرکز.

سعادت، اسماعیل. (۱۳۹۸). دانشنامهٔ زبان و ادب فارسی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی با همکاری انتشارات سخن.

سعیدی، سهراب؛ مدرّسی، فاطمه. (۱۳۹۷). «بررسی موجودات وهمی در فرهنگ مردم هرمزگان»، فرهنگ مردم ایران، شمارهٔ ۵۳ و ۵۴: صص ۱۱۴-۹۳.

سعیدی، علی. (۱۳۸۸). باورهای عامیانه در غزلیّات شمس؛ پایان‌نامهٔ دورهٔ کارشناسی ارشد، دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی، دانشگاه رازی.

سیاه‌کوهیان، هاتف. (۱۳۸۸). «دیوانه‌نمایی و دیوانه‌نماها در مثنوی معنوی»، فصلنامهٔ ادبیّات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال پنجم، شمارهٔ پانزدهم: ۱۵۶- ۱۲۳.

شاله، فلیسین. (۱۳۴۶). تاریخ مختصر ادیان بزرگ. ترجمهٔ منوچهر خدایار محبّی، تهران: طهوری.

شمیسا، سیروس. (۱۳۸۷). فرهنگ اشارات ادبیّات فارسی (اساطیر، سنن، آداب، اعتقادات، علوم ...)، ج۲، ویرایش دوم، چاپ اوّل، تهران: میترا.

شهیدی، سیّدجعفر. (۱۳۵۷). شرح لغات و مشکلات دیوان انوری، تهران: علمی و فرهنگی.

صرفی، محمّدرضا. (۱۳۸۳). «بازتاب‌های خرافی در مثنوی». نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی، شمارهٔ پانزدهم: ۱۲۸- ۱۰۳.

عابدین‌پور، سیّداحمد. (۱۳۹۰). تطیّر و تفأّل از دیدگاه قرآن و حدیث؛ پایان‌نامهٔ دورهٔ کارشناسی ارشد، دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز.

غلام‌پور، لیلا. (۱۳۸۹). تحلیل باورهای عامیانه در مثنوی معنوی؛ پایان‌نامهٔ دورهٔ کارشناسی ارشد، دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی، دانشگاه مازندران.

فتوحی، محمود. (۱۳۹۳). آیین نگارش مقالهٔ پژوهشی، تهران: سخن.

فیروزآبادی، محمّدبن یعقوب. (۱۲۷۷ ه.ق). قاموس‌المحیط، ج۲، بیروت: دارالعلمیّه.

قربانی، حبیب؛ عسکری‌فرد، هادی. (۱۳۹۶). «بازتاب باورهای عامیانه در مثنوی معنوی». فصلنامهٔ اورمزد، شمارهٔ سی و هفتم: ۲۵- ۴.

قربانی، شبنم. (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی نقش موجودات فراطبیعی در اساطیر هند و ایران؛ پایان‌نامهٔ دورهٔ کارشناسی ارشد، دانشکدهٔ هنر و معماری، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

قشقایی، سعید؛ و اینالویی، فاطمه. (۱۳۹۰). «بررسی زبان عامیانه در دفتر پنجم مثنوی مولوی»، فصلنامهٔ تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بوشهر، شمارهٔ هشتم: ۱۸۲- ۱۵۵.

گلچین معانی، احمد. (۱۳۶۴). فرهنگ اشعار صائب، تهران: امیرکبیر.

ماهیار، عبّاس. (۱۳۹۴). نجوم قدیم و بازتاب آن در ادب پارسی، چاپ دوم، تهران: اطّلاعات.

مباشری، محبوبه. (۱۳۸۹). فرهنگ عامّه در مثنوی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

مجاهدی، حکیمه. (۱۳۹۰). بررسی نجوم در خمسهٔ نظامی؛ پایان‌نامهٔ دورهٔ کارشناسی ارشد، دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان.

محقّق، مهدی. (۱۳۹۰). شرح سی قصیده از حکیم ناصرخسرو قبادیانی، تهران: توس.

محمّدی، محمّدحسین. (۱۳۸۳). «جادو در ادبیّات فارسی»، دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی (تهران)، دورهٔ ۵۴-۵۵، شمارهٔ ۱۷۱-۱۷۰، صص: ۶۱-۵۳.

محمودپور، لقمان. (۱۳۹۶). «مقایسهٔ ماهیّت پری در ایران باستان با ماهیّت آن در ادبیّات فارسی»، نشریهٔ ادبیّات تطبیقی، دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال نهم، ش هفدهم: صص ۲۲۵ - ۲۰۷.

مصاحب، غلامحسین. (۱۳۵۶). دایرةالمعارف فارسی، ج۲، تهران: فرانکلین.

مصفّی، ابوالفضل. (۱۳۸۱). فرهنگ اصطلاحات نجومی، تهران مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

معین، محمّد. (۱۳۶۰). فرهنگ فارسی، ج۲. تهران: امیرکبیر.

نظام‌دوست، آزاده. (۱۳۹۴). اشتراکات آیینی زرتشتیان و مسلمانان در بازنمایی فرشته با رویکرد نظری لوسین گلدمن؛ پایان‌نامهٔ دورهٔ کارشناسی ارشد، دانشکدهٔ هنر، دانشگاه الزهرا (س).

نیک‌نام عرب‌شاهی، محمّد. (۱۳۸۸). فرهنگ علوم غریبه (سحر، طلسم، تنجیم، احضار اجنه، فال، طالع، علم جفر، علم رمل)، چ۱، تبریز-آذربایجان شرقی: نیکنام، محمّد.

نیکوبخت، ناصر. (۱۳۸۱). «بررسی دیدگاه مولوی در کشف راز قضا و قدر»، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال پنجاه و دوم، شمارهٔ چهارم: صص ۱۵۹ - ۱۳۷.

هدایت، صادق. (۱۳۸۵). فرهنگ عامیانهٔ مردم ایران، به کوشش جهانگیر هدایت، چاپ دوم، تهران: چشمه.

هیوی، سیّدباقر. (۱۳۳۵). نجوم و تنجیم یا حقایق و اوهام، تهران: چاپ اتّحاد.

یاحقی، محمّدجعفر. (۱۳۷۵). فرهنگ اشارات و اساطیر داستانی، تهران: سروش.

یاحقی، محمّدجعفر. (۱۳۹۱). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیّات فارسی، تهران: فرهنگ معاصر.